

Prof. Dr. Fuat Sezgin'in Aziz Hatırasına

II. ULUSLARARASI SOSYAL BİLİMLERDE GELENEK VE BİLGİ BÜTÜNLÜĞÜ SEMPOZYUMU BİLDİRİ KİTABI

المؤتمر الدولي الثاني
للتكامل المعرفي والتجربة في العلوم الاجتماعية

II. INTERNATIONAL SYMPOSIUM ON INTEGRITY OF TRADITION AND KNOWLEDGE IN SOCIAL SCIENCE

Istanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi
11-12 Temmuz 2019
July 11-12 2019
İstanbul

Editörler

Prof. Dr. Mehmet BULUT, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Aydın KUDAT, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi

İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi

Yayınları: 43

ISBN

978-605-80439-3-0

Basım Yeri

İstanbul

Basım Tarihi

2019

1. Baskı

İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi

Halkalı, Küçükçekmece, İstanbul

Telefon: 0212-692-9625

Fax: 0212-693-8229

integrityofknowledge@gmail.com

www.izu.edu.tr

II. ULUSLARARASI SOSYAL BİLİMLERDE GELENEK
VE BİLGİ BÜTÜNLÜĞÜ SEMPOZYUMU BİLDİRİ
KİTABI

Editörler

Prof. Dr. Mehmet BULUT
İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Aydın KUDAT
Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi

Kitapta yayımlanan bildiri metinlerinde ileri
sürülen görüşlerin ilmî ve hukukî sorumluluğu
bildiri sahiplerine aittir. Kaynak gösterilmeden
alıntı yapılamaz. Her hakkı mahfuzdur.

Prof. Dr. Fuat Sezgin'in Aziz Hatırasına

II. ULUSLARARASI SOSYAL BİLİMLERDE GELENEK VE BİLGİ BÜTÜNLÜĞÜ SEMPOZYUMU

11-12 Temmuz 2019 | İstanbul



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 ve ameliyle bir bütündür. Bu manada bilgi ve kültür birbirinin ayrılmaz parçasıdır.

Sempozyuma başlık olarak seçilen “Bilgi Bütünlüğü” bir konuyu anlamlandırırken, yorumlarken, lazım olan bilgi şümulünü 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.

Osmanlı'nın son dönemlerinden itibaren gelenek ve teori konuları birçok tartışmanın konusu olmuştur. Bu kavramlar modernleşme, batılılaşma, çağdaşlaşma çabalarının temel başlıkları olduğu gibi, dini ilimlerde tecdit ve ihya arayışlarına da konu olmuştur. Bu süreçte, geleneksel ilim

halkalarının devam ettirilmesi, kurumsallaştırılması, bunlardan istifade edilmesi önemli olduğu gibi bunların güncel alt yapı ile donatılması, anlam ve ihtiyaç esaslarına göre yeniden dizayn edilmesinin önemli olduğu vurgulanmaktadır. Bu çerçevede yüzyıllarca okutulan, istifade edilen, anlama ve kavrama çabasının ürünü olan ilimler ile modern aklın ürünü olan ilimlerin bir araya getirilmesi, istifade esaslı bir veçhede değerlendirilmesi sık sık dile getirilmektedir.

Hakikatte Batı Avrupa’da “Rönesans ve Reform Hareketleriyle ortaya çıkan, “Aydınlanma” ve Fransız İhtilali sonrasında Batı Avrupa ve dünya için yeni bir süreç başlamıştır. Bu sürecin öncesi ‘geleneksel’e ilişkin iken devamı, ‘modern’ diye nitelendirilmiştir. Kendisinden uzaklaşmaya çalışılan her şey bu eski olan kategorisinde değerlendirilmiş ve ‘geleneksellik’ olarak nitelendirilmiştir. Cehaletten kilise egemenliğine, dini bağınazlıktan mevcut sosyal hiyerarşiye, servet dağılımındaki eşitsizlikten eskiye ait olan kurumlara kadar her şey ‘geleneksel’ olanın kapsamına dâhil edilmiştir. Meydana getirilen bu iki kutupluluğun temelinde artık rasyonalite ve ampirik gözleme dayanan bilimsel bilgiye olan sarsılmaz inanç bulunmaktadır. Ancak yaşanan tarihi ve sosyal süreçler ve bunlar üzerine yapılan bilimsel çalışmalar, Modernleşme Kuramı’nın, ‘gelenek-modernlik’ şeklindeki zıt kutuplu yaklaşımının beraberinde getirdiği sorunları ortaya çıkarmıştır. Bu sempozyumda, özellikle dini bilimlerde gelenek / tecrübi bilgi ile kuram ve teoriler bütünlüğü sorunsalı ele alınacaktır.

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. Düzenleyeceğimiz “Uluslararası Geçmişten Geleceğe İslam Medeniyetinde Bilgi Bütünlüğü Sempozyumu”nda özellikle dini ilimlerde bilgi bütünlüğü sorunsalı ele alınacaktır.

Devlet/siyaset, halk, tekke/ gelenek ve medrese bunlar birbirini etkiler. Medrese baskın hakem rolünü ifa etmeli ve dengeyi korumaya çalışmalıdır. Medrese, cami ve tekke birbirinden ayrıldıkları/uzaklaştıkları oranda bütünlük bozulmuş ve ihtilaflar başlamıştır.

Bu bütünlük gerek gerek mekânsal anlamda gerek fikir ve ilim anlamında devam ettiği dönemlerde terakki ve müsmirlik devam etmiştir. Endülüs ve Kayravan havzasında inşa edilen medeniyetin temelinde bu bütünlük vardır. Mesela mabed ile medrese aynıdır. Diğer bir ifade ile cami ve Camia aynı şeyi ifade etmekte idi. Bu çatı altında üretilen ilim bütüncül idi. Başta dilbilim ve kıraat olmak üzere, tefsir, hadis, usul ve fıkıh bir bütün olarak tedarüs edilirdi.

Nizamiye geleneğini başlatan saik de siyaset, halk ve tekke gibi şubelerin yek diğerine karşı

baskı kurması ve toplumun bundan menfi etkileme tehlikesi olmuştur. Endülüs havzasında ilim ve irfan bütünlüğüne benzer bir dönüşümdür nizamiye Medreseleri geleneği.

Burada da mekânsal anlamda medrese, mabed, vakıf ve barınma mekanları ve müstemilatı bir bütünlük arz etmektedir. Bu gelenek nizamiye medreselerinde de tatbik edilmiştir.

Günümüz tasnifinde yer alan ilimlere baktığımızda, hiçbir ilmin diğerinden tamamen ayrı ve bağımsız bir özellik teşkil etmediğini fark ederiz. Tefsir, hadis ve fıkıh adeta iç içe gelişmiştir. aralarında kesin sınırlar yoktur. Her birinin doğuşu ve gelişimi birbiriyle etkileşim içindedir. Erken dönem tefsir usulü ve tarihi, hadisın önemli bir parçasıdır. Bunun en bariz örneğini hadis kitaplarımızdaki "tefsir rivayetleri" bölümünde görmekteyiz. Fakat zamanla bu birliktelik ortadan kalkmış ve tedvin dönemi ile birlikte günümüz ilim tasnifi oluşmaya başlamıştır.

İmam Gazzali, Farabi ilimler tasnifini yapan alimlerin yaklaşımları hep bütüncül olmuştur. Tasnif ameliyesi ise metot ve pedagoji amaçlıdır.

Gerek tefsir, gerek hadis, gerekse fıkıh tarihine baktığımızda bu ilimlerin önderleri aynı şahıslar olduğu dikkatlerimizi çekmektedir. Örneğin Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Ömer, Zeyd b. Sabit, Muaz b. Cebel; kur'an, tefsir, kıraat, hadis ve fıkıh ilimlerinde şöhret bulmuşlardır.

İslam dininde bilimler her ne kadar tefsir, hadis, kelam, fıkıh vb. gibi farklı alanlara ve branşlara ayrılrsa da öz ve esas olarak aynı temele dayanmaktadırlar. İslamiyet içerisinde gelişen bütün ilimler Kur'an'ı merkeze alarak, onun çerçevesinde, ona göre gelişmişlerdir. Kur'an ilahi kökenli olması hasebiyle mü'minler için kesin bilgi ifade eder.

Günümüz ilim dünyasındaki aşırı branşlaşma ve sadece belli bir alanda ihtisaslaşmanın meselelerin bir bütün olarak görüp değerlendirmeyi zorlaştırmakta, doğru muhakeme ve isabetli teşhis koymayı zorlaştırmakta olduğu bir gerçektir. Dini ilimlerin her birinde aynı seviyede mutahassıs olmak baş döndürücü meşgaletin çoğaldığı ve maniaların meydana geldiği günümüz şartlarında imkan sınırları zorladığı da müsellemdir. Fakat imkan dışı olmadığını da vurgulamak gerekir. İlim dallarının geliştiği günümüz şartlarında bir kişinin bütün ilimleri ihata etmesi imkansız gibi zor bir durumdan hareketle bu ideali yakalamak ve hayulayı hakikate dönüştürmek için bazı yöntem ve modeller üzerinde durulmuştur. İnter disiplinlerlik, multi disiplinlerlik, çapraz disiplinlerlik gibi. Ayrıca aynı amaç ve ideali paylaşan birden fazla kişinin kolektif çalışması bu meziyeti kazandıracak bir metot olarak sunulmuştur. Özellikle son yıllarda ortaya çıkan bütünsel bir bakış açısıyla bilgiyi ele almak adına inter-disipliner bakış bunun yanı sıra yeni metod ve anlayış biçimleri olan multi-disipliner, trans-disipliner ve çapraz disiplinli gibi kavramlar tartışılırken, kodları medeniyetimizde mevcut olduğuna inandığımız İslam kültür havzalarındaki bilgi bütünlüğü geleneğinde özellikle Nizamiye medreseleri geleneğinde günümüze ışık tutacak tecrübeler mevcuttur.

Sempozyumun teması aşağıdaki konu başlıkları çerçevesinde belirlenmiş olup sınırlama yapılmamıştır.

- ∞ Kur'an-Sünnet Bütünlüğü
- ∞ İslami İlimlerde Hilaf Geleneği ve Taassup
- ∞ İslami İlimlerde Eleştirel ve Kutsayıcı Yaklaşımlar
- ∞ Hadis ve Tefsir İlimlerinde İrfani Okumalar
- ∞ Fıkıh ve Tefsir Metinlerine Anakronik ve Gerçekçi Yaklaşımlar
- ∞ Geleneksel ve Yenilikçi Kelam Okumaları
- ∞ Usul-i Fıkıhın Güncelleştirilme Çabaları
- ∞ Klasik Fıkıh Metinlerini Okumada Bağlam Sorunsalı
- ∞ Modern ve Geleneksel Tefsir Yaklaşımları
- ∞ Gelenek ve Yorum Kısırcığında İctihat Faaliyetleri
- ∞ Akıl ve Nakil Ekseninde Nübüvvet Yaklaşımları
- ∞ İslami Disiplinler ve Modernleşme Çabaları
- ∞ Şiddet ve Terör Eksenli Siyer Okumaları
- ∞ Oryantalist ve Geleneksel Kur'an Okumaları
- ∞ İhya ve İnşa Bütünlüğü
- ∞ Tecrübi Bilginin Mahiyeti ve Değeri
- ∞ Gelenek ve Bilgi Bütünlüğü Bağlamında Dil ve Edebiyat
- ∞ Gelenek ve Bilgi Bütünlüğü Bağlamında Tarihi Şahsiyetler
- ∞ Din, Gelenek, Modernite
- ∞ Tevatür, Arz ve Sema Bütünlüğü
- ∞ Dini İlimlerde Müşafehe
- ∞ Bağlılık ve Bağımlılık
- ∞ Gelenek ve Tecrübe
- ∞ Tecrübi Bilgi ve Vahiy
- ∞ Anlama, Yönetme ve Planlama Bütünlüğü
- ∞ Gelenek ve Modernite
- ∞ Gelenekselci ve Modern İhya Hareketleri
- ∞ Usulî Düşüncece Lafız Mana Bütünlüğü

Katılım Şartları

- ∞ Tebliğ özetleri integrityofknowledge@gmail.com adresine gönderilecektir.
- ∞ Tebliğ özeti ile birlikte, kaynakça, CV ve gerekli iletişim bilgileri de gönderilmesi, iletişim kurmak, değerlendirme ve geri bildirim için kolaylık sağlayacaktır
- ∞ Tebliğler, bilim kurulumuz tarafından onaylandıktan sonra programa alınacaktır.

Tebliğlerin Gönderim ve Değerlendirilmesi

Sempozyuma katılım başvuruları e-posta ile alınacaktır. Gönderilen tüm çalışmalar Bilim Kurulu tarafından incelenecek ve başvurulara olumlu yahut olumsuz bildirim yapılacaktır. Sunmak üzere beyan etmiş olduğunuz çalışmanızın daha önce hiçbir yerde sunulmamış ve yayımlanmamış olması gerekmektedir.

Sempozyum Dili

Türkçe, Arapça, İngilizce

Yayın İmkânı

Tebliğler, uluslararası editöryal kitap bölümü olarak yayınlanacaktır.

Ödül

Bilim Danışma Kurulundan Belirlenen jüri tarafından birinciliğe layık görülen genç tebliğcilere ödül takdim edilecektir.

Konaklama ve Ulaşım

Ulaşım ve konaklama masrafları katılımcıya aittir. Yürütme kurulunun uygun gördüğü kaliteli çalışmalar için konaklama desteği sağlanabilir.

Sempozyum Yeri

İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Halkalı Merkez Yerleşkesi, Küçükçekmece/İstanbul

Önemli Tarihler

Özetler için son tarih	:	15 Mayıs 2019
Kabul edilen özetlerin bildirimi	:	1 Haziran 2019
Tam metin bildiriler için son tarih:	:	30 Haziran 2019
Sempozyum tarihi	:	11-12 Temmuz 2019

İletişim

Ankara Düşünce ve Araştırma Merkezi – ADAM

Adres : Hacettepe Mah. Tanış Sok. No: 2/A Hamamönü/Altındağ ANKARA

Telefon : 0312 324 64 84

E-posta : integrityofknowledge@gmail.com

Düzenleme Kurulu

Prof. Dr. Kadir Canatan
Prof. Dr. Ahmet Cahid Haksever
Prof. Dr. Bülent Kent
Prof. Dr. Turan Koç
Prof. Dr. Abdurrahman Candan
Dr. Yusuf Kaplan
Dr. Aydın Kudat
Dr. Muhammet Enes Kala

Yürütme Kurulu

Prof. Dr. Mehmet Bulut
Dr. Cem Korkut
Dr. Aydın Kudat

Bilim Kurulu

*İsimler ünvana göre sıralanmıştır.

Prof. Dr. Mehmet Bulut
Prof. Dr. Kudret Bülbül
Prof. Dr. Yakup Civelek
Prof. Dr. Mustafa
Çakmaklıoğlu
Prof. Dr. Hüseyin Çınar
Prof. Dr. M. Halil Çiçek
Prof. Dr. Şamil Dağcı
Prof. Dr. Ömer Demir
Prof. Dr. Turan Erol
Prof. Dr. Arif Ersoy
Prof. Dr. Bünyamin Erul
Prof. Dr. Hasan Abou Ghada
Prof. Dr. Ahmet Cahid
Haksever
Prof. Dr. Muhammed Harb
Prof. Dr. Dosay Kenjetay
Prof. Dr. M. Huseyin Millitan

Prof. Dr. Bülent Kent
Prof. Dr. Müfit Selim Saruhan
Prof. Dr. Mustafa Ünver
Prof. Dr. Murat Yülek
Doç. Dr. Adel Abushaar
Doç. Dr. Hüseyin Kettan
Doç. Dr. Rahman Ademi
Doç. Dr. Ashraf Dawaba
Doç. Dr. Mükerrrem Şahin
Doç. Dr. Abdulmutalip Arpa
Doç. Dr. Abdulkadir Develi
Dr. Cafer Acar
Dr. Aytaç Aydın
Dr. Abdi Raşit Babataev
Dr. Mustafa Çakır
Dr. Mohamed Adnan Darwich
Dr. Ashraf Dawaba
Dr. Ayten Erol

Dr. Magomedbasir Gasanov
Dr. El Hassen Sid Ahmed El
Habib
Dr. Suhel Ahmad Fadel
Hawamdeh
Dr. Eşref Devabe
Dr. Muhammet Enes Kala
Dr. Fatih Kaplanhan
Dr. Öğr. Cem Korkut
Dr. Aydın Kudat
Dr. Bakıt Murzaraimov
Dr. Abdulkader Tabbash
Dr. Mukarama Yakşi
Arş. Gör. Mehmet Tuğrul
Arş. Gör. Safa Yıldiran
Arş. Gör. Ozan Maraşlı
Arş. Gör. Furkan Doğan

Akademik Sekreteryä

Arş. Gör. Furkan Doğan
Arş. Gör. Ozan Maraşlı
Arş. Gör. Mehmet Tuğrul
Arş. Gör. Safa Yıldiran

بمناسبة ذكرى العلامة فؤاد سزكين

المؤتمر الدولي الثاني للتكامل المعرفي والتجربة في العلوم الاجتماعية

في 11-12 تموز 2019 | إسطنبول

تمهيد

تعريف المؤتمر وأهدافه:

اعتباراً من أواخر نهاية العصر العثماني كانت مواضيع التجربة والتقليد والنظرية عرضةً للعديد من المناقشات، التجديد والتغريب والتمدن هذه المفاهيم ومثلها كانت العناوين الرئيسية لجهود التحديث. وحتى العلوم الدينية ظهرت فيها الدعوة للتجديد والإحياء أيضاً. وفي هذا الإطار يتم التأكيد على أهمية استمرار حلقات التعليم التجريبي أو التقليدي وإضفاء الطابع المؤسسي عليها وكما أنه من المهم الاستفادة من حلقات التعليم التجريبي هذه كذلك يجب تزويدهم بالبنية التحتية وإعادة تصميمها من جديد وفقاً لمبادئ الفهم والحاجة. وفي هذا الإطار كثر تكرار مقولة "أن العلوم التي دُرست واستُفيد منها لعدة قرون والتي كانت نتيجة لجهود فهم هذه العلوم يجب دمجها مع العلوم التي هي نتيجة العقل الحديث ويجب تقييمها بوجه يمكن فيه الاستفادة منها سوية. وفي الحقيقة مع ظهور مصطلح التنوير في أوروبا بسبب حركات النهضة والتحرر بعد الثورة الفرنسية بدأ زمان جديد لأوروبا وللعالم أجمع. فالعصور التي كانت توصف بالتقليدية أصبحت توصف بالعصور الحديثة بعد هذه الفترة. وكل شيء أريد الابتعاد عنه وصف بأنه من الأعراف والتقاليد القديمة.

الجهل وتسلط الكنيسة والتعصب الديني والطبقية وعدم التساوي في توزيع الثروات وحتى المؤسسات

العائدة للعصر القديم كل هذه الأشياء أُدخلت تحت عنوان التقاليد والعادات.

هذان القطبان اللذان ظهرا على الساحة أصبحا يعتمدان في الأساس على المعرفة العلمية الناتجة عن التفكير العقلاني والملاحظة التجريبية. لكن في التاريخ المعاصر أُجريت فيه الأبحاث الاجتماعية التي تهدف للجمع بين التجارب والتقاليد والحدثة أدت بجمعها بين النقيضين لبروز مشاكل ظهرت على السطح.

وسيتناول مشكلة الجمع بين النظريات التقليدية والمعرفة التجريبية في العلوم الاجتماعية بشكل عام و العلوم الدينية بشكل خاص في هذا المؤتمر.

والمؤتمر سينعقد بتاريخ 11-12 تموز 2019 بالاتفاق بين مركز الدراسات والبحوث بأنقرة وجامعة صباح الدين الزعيم وجامعة يلدرم بيازيد في إسطنبول، في جامعة صباح الدين الزعيم بوصفها صاحبة الدار وسينظمه رجال العلم والباحثين.

نأمل من العلماء والمفكرين والباحثين المساهمة في هذا المؤتمر الهادف إلى تلاقي العلوم الحديثة مع العلوم التجريبية، واستفادة المفكرين من مجالس العلم التقليدي والتجريبي القديم وجهود الفهم والإحياء في العلوم العصرية الحديثة.

محاور المؤتمر

تم تحديد محاور المؤتمر في إطار الموضوعات التالية ولم يتم تقييدها.

- التكامل المعرفي في علوم القراءات وتلاوة القرآن ورسم المصحف
- التكامل المعرفي في العلوم الاجتماعية
- الانضباط الإسلامي وجهود التحديث
- التكامل المعرفي في علوم اللغة والآداب
- قراءة السير وفق محوري العنف والإرهاب
- التكامل المعرفي في العلوم التطبيقية
- قراءة القرآن من وجهة نظر استشراقية وتقليدية
- التكامل المعرفي ووحدة الإحياء والإنشاء
- قيمة وماهية المعرفة التجريبية
- التكامل المعرفي ووحدة الكتاب والسنة.
- ارتباط التقليد ووحدة المعلومات في اللسان والأدب
- الاختلاف في التقليد والتعصب في العلوم عامًا والعلوم الإسلامية خاصة.
- ارتباط التقليد ووحدة المعلومات في الشخصيات التاريخية
- مناهج الجرح والتعديل في العلوم الإسلامية.
- الدين والتقليد والحداثة
- القراءة المعرفية في علوم الحديث والتفسير والقراءة.
- المشافهة في العلوم الدينية
- المقاربة بين الواقع والتاريخ في نصوص الفقه والتفسير.
- التقليد والتجربة
- التقليد والتجديد في علم الكلام.
- المعرفة التجريبية والوحي
- مساعي التجديد في أصول الفقه
- وحدة الفهم والإدارة والتقييم
- مشكلة الترابط في قراءة نصوص الفقه الكلاسيكي
- التقليد والحداثة
- المقاربة بين مناهج التفسير الحديثة والتقليدية
- حركات الإحياء في التقليد والحداثة
- التأويل والتقليد في فعاليات الاجتهاد
- وحدة اللفظ والمعنى في التفكير المنطقي
- المقاربة بين العقل والنقل في محور النبوة

شروط المشاركة:

- ترسل ملخصات الأبحاث إلى عنوان البريد التالي integrityofknowledge@gmail.com
- يرسل مع ملخص البحث قائمة المراجع والسيرة الذاتية ومعلومات الاتصال الضرورية التي توفر إمكانية التواصل مع الباحث والرد عليه وإبلاغه بنتيجة تقييم بحثه.
- سيتم إدراج الأوراق البحثية المقبولة على جدول برنامج المؤتمر بعد اعتمادها من قبل مجلسنا العلمي.

استقبال الأبحاث وتقييمها:

- سيتم استلام طلبات المشاركة في الندوة عن طريق البريد الإلكتروني. وسيتم تقييم جميع الأبحاث المقدمة من قبل اللجنة العلمية والرد على جميع الطلبات إما بالقبول أو الرفض.
- الأبحاث المرسلة للعرض على اللجنة والمشاركة في المؤتمر يجب أن لا تكون قد عرضت من قبل ولا نشرت في أي مكان آخر.
- تقبل الأبحاث باللغات: التركية والعربية والإنجليزية.

إمكانية النشر:

ستنشر المقالات دولياً في قسم الكتب المحررة.

الجوائز:

ستقدم جائزة تكميمية للشباب الذي يمنح بحثه المرتبة الأولى من قبل هيئة التحكيم المكونة من قبل المجلس الاستشاري العلمي للمؤتمر.

الإقامة والمواصلات:

مصاريف الإقامة والمواصلات على المشاركين ولكن يمكن للجنة التنفيذية أن تقدم بدل سكن للأبحاث التي تراها متميزة وتستحق هذا الدعم.

مكان المؤتمر:

إسطنبول كوجك جكمجة في مركز هالكالي الكائن في حرم جامعة صباح الدين الزعيم.

التواريخ المهمة:

آخر تاريخ لاستلام ملخصات الأبحاث 15/أيار/2019 إعلان الأبحاث المقبولة 1/حزيران/2019
آخر تاريخ لاستلام الأبحاث الكاملة 30/حزيران/2019 تاريخ انعقاد المؤتمر 11-12/تموز/2019

عناوين التواصل:

مركز الأبحاث العلمية والفكرية في أنقرة

العنوان: أنقرة، ألتنداغ، محطة حمام أنو، حي هجي تبه، سقاق تانش، الرقم 2/

الهاتف: 03123246484

البريد الإلكتروني: integrityofknowledge@gmail.com

رتبت الأسماء ترتيباً أبجدياً بحسب الاسم الثاني

اللجنة المنظمة

البرفسور الدكتور: قدير جانانان

الأستاذ المساعد الدكتور: عبد الرحمن جانانان

البرفسور الدكتور: أحمد جاهد حق سفار

الدكتور: يوسف قبلان

البرفسور الدكتور: بولنت كنت

الدكتور: آيدن قودات

البرفسور الدكتور: توران كوتش

الدكتور: محمد أنس كلا

اللجنة التنفيذية

البرفسور الدكتور: محمد بولوت

الدكتور: جام كوركوت

الدكتور: آيدن قضاة

اللجنة العلمية

البرفسور الدكتور: محمد بولوت
الأستاذ المساعد الدكتور: عبد المطلب
أريا
البرفسور الدكتور: قدرت بلبل
الأستاذ المساعد الدكتور: عبد القادر
دولي
البرفسور الدكتور: يعقوب جيفلك
الدكتور: جعفر آجار
البرفسور الدكتور: مصطفى جاكمكلي
أوغلو
الدكتور: أيتاش آيدن
البرفسور الدكتور: حسين جينار
الدكتور: عبدي راشد باباتاييف
البرفسور الدكتور: محمد أونال
البرفسور الدكتور: محمد خليل شيشك
الدكتور: مصطفى شاكير
البرفسور الدكتور: شامل داغجي
الدكتور: محمد عدنان درويش

البرفسور الدكتور: عمر دمير
الدكتور: أشرف دوابه
البرفسور الدكتور: توران أرول
الدكتور: أيتان أرول
البرفسور الدكتور: عارف أرسوي
الدكتور: ماكوماد بصير كازانوف
البرفسور الدكتور: بنيامين أرول
الدكتور: الحسن سيد أحمد الحبيب
البرفسور الدكتور: حسن أبو جهادة
الدكتور: سهيل أحمد فضل حوامده
البرفسور الدكتور: أحمد جاهد حق سفار
الدكتور: محمد أنس كلا
البرفسور الدكتور: محمد حرب
الدكتور: فاتح قبلان هان
البرفسور الدكتور: دوساي كنجاتاي
الدكتور: جم كوركوت
البرفسور الدكتور: بولنت كانت
الدكتور: آيدن كودات

البرفسور الدكتور: مفيد سليم ساروهان
الدكتور: باكييت ميرضا راموف
البرفسور الدكتور: مصطفى أنور
الدكتور: عبد القادر طباش
البرفسور الدكتور: مراد يولك
الدكتور: مكreme يكشي
الأستاذ المساعد الدكتور: عادل أبو
سحر
الباحث: محمد توغروول
الأستاذ المساعد الدكتور: رحمان عديمي
الباحث: صفا يلدرم
الأستاذ المساعد الدكتور: أشرف دوابه
الباحث: أوظان مرعشلي
الأستاذ المساعد الدكتور: مكرم شاهين
الباحث: فرقان دوغان

السكرتير الأكاديمي

الباحث: فرقان دوغان
الباحث: أوظان مرعشلي
الباحث: محمد توغروول
الباحث: صفا يلدرم

On Memory of Prof. Fuat Sezgin

II. INTERNATIONAL SYMPOSIUM ON INTEGRITY OF TRADITION AND KNOWLEDGE IN SOCIAL SCIENCE

July 11-12 2019 | İstanbul



INTRODUCTION

Beginning from the late Ottoman period, the subjects of tradition and theory have been the subject of many debates. These concepts also have been the subject of westernization and modernization efforts as well as the search for renewal and rebellion in religious sciences.

In this process, it is emphasized that the continuation, institutionalization and utilization of the traditional learning rings are important, and it is significant to re-design them according to the principles of meaning and need. In this framework, it is often mentioned that the sciences which are studied and worked for centuries, are the product of the comprehension and understanding efforts, and the gathering of the sciences which are the products of modern reasoning, and their evaluation in a basis of benefit.

In fact, the Enlightenment and the French Revolution, which emerged with the Renaissance and Reform Movements in Western Europe, have initiated a new process for Western Europe and the world. The earlier period of this process is called as traditional and the later period is called as modern. Everything that was tried to get away from it was evaluated in this “old” category and it was called as “traditional”. From ignorance to sovereignty, religious bigotry to existing social hierarchy and inequality in wealth distribution to old institutions, everything is included in the concept of “traditional”. The basis of this bipolarity is the unshakable belief in scientific knowledge based on rationality and empirical observation. However, the historical and social processes and the scientific studies on them have revealed the problems that the modernization theory has brought with its opposite-pole approach in the form of “tradition-modernity”. In this symposium, especially in the religious sciences, the problem of integrity of traditional/experiential knowledge and theories will be discussed.

It is expected that scholars will contribute to the symposium, that will be held on July 11-12, 2019 in Istanbul hosted by Istanbul Sabahattin Zaim University (IZU) with the cooperation of Ankara Yildirim Beyazit University (AYBU) and Ankara Center for Thought and Research (ADAM), in terms of tradition, knowledge, hierarchy of knowledge, new meaning and construction efforts, utilization of traditional learning rings, and the connection of classical science rings with modern sciences.

The subjects of the symposium is determined within the framework of the following topics and is not restricted.

- Qur'an-Sunnah Integrity
- Hilaf Tradition and Taassup in Islamic Sciences
- Critical and Blessing Approaches in Islamic Sciences
- Irfani Readings in Hadith and Tafseer Sciences
- Anachronistic and Realistic Approaches to Fiqh and Tafsir Texts
- Traditional and Innovative Kalam Readings
- Updating Efforts of Fiqh-usul
- The Problematic of Reading in Classical Fiqh Texts
- Modern and Traditional Tafsir Approaches
- Case Studies in the Context of Tradition and Commentary
- Prophethood Approaches in the Axis of Mind and Transplantation
- Islamic Disciplines and Modernization Efforts
- Orientalist and Traditional Quran Readings
- Wording-Meaning Integrity in Procedural Thought
- Recovering and Construction Integrity
- The Nature and Value of Experiential Knowledge
- Language and Literature in the Context of Tradition and Knowledge Integrity
- Historical figures in the context of tradition and knowledge integrity
- Religion, Tradition, Modernity
- The integrity of Rumour, Earth, and Sky
- Face to Face Interaction in Religious Sciences
- Commitment and Addiction
- Tradition and Experience
- Experiential Knowledge and Revelation
- Understanding, Managing and Planning Integrity
- Tradition and Modernity
- Traditional and Modern Islamic Movements

Important Dates

Deadline for abstracts	: 15 May 2019
Feedback for accepted abstracts	: 1 June 2019
Deadline for full text	: 30 June 2019
Symposium dates	: 11-12 July 2019

Publication Opportunities

The abstract of the papers submitted to the symposium will be included in the abstract book. In addition, the full papers will be published in the book titled as “Integrity of Tradition and Knowledge in Social Science” by IZU and ADAM, **or** in the international peer-review academic journal: ADAM ACADEMY Journal of Social Sciences after **referee evaluation process**.

Submitting Proposals and Evaluation

Participation and submitting proposals to the symposium will be made via **integrityofknowledge@gmail.com**. All submitted studies will be examined by the Scientific Committee and positive or negative notifications will be sent to the applications. The study that you submitted must have been previously unrepresented and unpublished. The submission should include an abstract both in Turkish, English and Arabic (English abstract is required for both Turkish and Arabic submissions), briefly and laconically

expressing the subject, in maximum 200-250 words. There should be no reference to used sources, figure and chart numbers. Names and lastnames, the institution the author is associated with, her/his contact and e-mail addresses should also be specified.

Transportation and Accommodation

Symposium will be held at the Halkalı Campus of Istanbul Sabahattin Zaim University. Participants will meet their own transportation costs. Authors of selected papers who will attend from outside of Istanbul will be provided accommodation in the guest house of IZU.

Address: Halkali Cad. No: 2 Halkali 34303 Kucukcekmece / Istanbul / Turkey

Organization Committee

Prof. Ahmet Cahid Haksever
Prof. Kadir Canatan
Prof. Aburrahman Candan
Prof. Bülent Kent

Prof. Turan Koç
Dr. Yusuf Kaplan
Dr. Aydın Kudat
Dr. Muhammet Enes Kala

Executive Board

Prof. Mehmet Bulut
Dr. Cem Korkut
Dr. Aydın Kudat

Scientific Committee

Prof. Rahman Ademi
Prof. İbrahim Aydın
Prof. Mehmet Bulut
Prof. Kudret Bülbul
Prof. Yakup Civelek
Prof. Mustafa Çakmaklıoğlu
Prof. Hüseyin Çınar
Prof. M. Halil Çiçek
Prof. Şamil Dağcı
Prof. Ömer Demir
Prof. Turan Erol
Prof. Arif Ersoy
Prof. Bünyamin Erul
Prof. Hasan Abou Ghada
Prof. Ahmet Cahid Haksever
Prof. Muhammed Harb
Prof. Dosay Kenjetay

Prof. Bülent Kent
Prof. Müfit Selim Saruhan
Prof. Mustafa Ünver
Prof. Murat Yülek
Assoc. Prof. Adel Abushaar
Assoc. Prof. Ashraf Dawaba
Assoc. Prof. Mükerrrem Şahin
Assoc. Prof. Abdulmutalip Arpa
Assoc. Prof. Abdulkadir Develi
Dr. Cafer Acar
Dr. Aytaç Aydın
Dr. Abdi Raşit Babataev
Dr. Mustafa Çakır
Dr. Mohamed Adnan Darwich
Dr. Ashraf Dawaba

Dr. Ayten Erol
Dr. Magomedbasir Gasanov
Dr. El Hassen Sid Ahmed El Habib
Dr. Suhel Ahmad Fadel Hawamdeh
Dr. Muhammet Enes Kala
Dr. Fatih Kaplanhan
Dr. Cem Korkut
Dr. Aydın Kudat
Dr. Bakit Murzaraimov
Dr. Abdulkader Tabbash
Dr. Mukarama Yakşi
Res. Asst. Furkan Doğan
Res. Asst. Ozan Maraşlı
Res. Asst. Mehmet Tuğrul
Res. Asst. Safa Yıldiran

Academic Secretary

Res. Asst. Furkan Doğan

Res. Asst. Ozan Maraşlı

Res. Asst. Mehmet Tuğrul

Res. Asst. Safa Yıldırın

Contact and for Questions

Ankara Center for Thought and Research – ADAM

Hacettepe Mh. Tanis Sk. No: 2/A

Hamamonu Altındag Ankara Turkey

Tel : +90 312 324 64 84

E-mail : integrityofknowledge@gmail.com

SEMPOZYUM TEBLİĞLERİ

BİRİNCİ CİLT

İÇİNDEKİLER

İSLAM MEDENİYETİNDE ÂLİM TASAVVURU

Mehmet BULUT & Aydın KUDAT

6



OSMANLI SON DÖNEMİNDE İLİM YAYMA FAALİYETLERİNDEN ÖRNEKLER YA DA DÜNYAYA İLİM İHRAC ETMEK

Hasan KOÇ

23



İSLAM TARİHİNİN İLK DÖNEMİNDE BİLGİ ANLAYIŞI VE SONUÇLARI ÜZERİNE BAZI DEĞERLENDİRMELER

Mustafa ÖZKAN

34



AUGUSTE COMTE'YE KARŞI NECATİ ÖNER'DE ÜÇ TEMEL ZİHNİYETİN BİRLİĞİ TEZİ

Muhammed Enes KALA

40



SAHİH BİLGİ, BÜTÜNSSEL YAKLAŞIM VE DİL BİLİM ÜZERİNE

Aydın KUDAT

51



İSLAM MEDENİYETİNDE İRFAN

Ahmet YILDIRIM

65



GÜNÜMÜZ SUFİ MÜELLİFLERİNDEN ABDULLAH SIRACEDDİN'DE KUR'AN VE SÜNNET BÜTÜNLÜĞÜ

Ahmet Cahid HAKSEVER & Uğur GÖZEL

81



GAZÂLÎ'DE AKIL VE SEZGİ BÜTÜNLÜĞÜ

Abdurrahman ELİK & A. Cahid Haksever

91



TOPLUMSAL ŞUURUN BÜTÜNLÜĞÜ: GEÇMİŞ ŞİMDİ VE GELECEĞİN HEMZEMİN İMKÂNI OLARAK KÜLTÜR -D. MEHMET DOĞAN'IN KÜLTÜR TELAKKİSİ-

Rabia Nur AKMAZ

105



TEFSİR METİNLERİNDE “MÜFESSİRİ” OKUMA DENEMESİ : ZEMAHŞERÎ'NİN KUR'ÂN İLİMLERİNE YAKLAŞIMI ÖZELİNDE

Şeyma ALTAY

117

➤  ➤
AHLAK VE SİYASETİN BÜTÜNLÜKLÜ ZEMİNİ OLARAK BENLİK: MUHAMMED İKBAL'İN BENLİK FELSEFESİ
Gülfem AKYILDIZ
128

➤  ➤
İSLAM YÖNETİM DÜŞÜNCESİ VE MODERN YÖNETİME YANSIMALAR
Semih CEYHAN
139

➤  ➤
19. YÜZYIL OSMANLI TARİH YAZIMI VE AHMET CEVDET PAŞA'NIN TARİHÇİLİK ANLAYIŞI
Ali DEMİREL
148

➤  ➤
İSLAM HUKUKU AÇISINDAN GELENEK VE GELECEK İHTİYAÇLARI KAPSAMINDA DEĞİŞİMİN SINIRLARI
Aytaç AYDIN
177

➤  ➤
EMEVİLER DÖNEMİNİN ŞİDDET MERKEZLİ OKUNMASININ TARİHSEL TEMELLERİ
Mehmet ÇAKIRTAŞ
190

➤  ➤
SURİYELİLERİN TÜRKÇE ÖĞRENMESİNİ, TÜRKLERİN DE ARAPÇA ÖĞRENMESİNİ ETKİLEYEN FAKTÖRLER VE BU DURUMUN ENTEGRASYONA ETKİSİ AÇISINDAN KARŞILAŞTIRMALI BİR ANALİZ
Aydın KUDAT & 202Negihan DURMUŞ
202

➤  ➤
NİZAMİYE MEDRESELERİ VE MEDRESEDE ARAP DİLİ EĞİTİMİ
Recep Kamil ÖZTÜRK & Aydın KUDAT
214

➤  ➤
TEVHİDİN BÜTÜNLEŞTİRİCİ YÖNÜ, ÖNEMİ VE EYLEME YANSIMASI
Mustafa Salih EDİS
236

➤  ➤
İSLAM TOPLUMUN OLUŞUMUNDA BİLGİ FAKTÖRÜ
Aydın KUDAT & Muhammed YILDIZ
245

➤  ➤
İSTİHALE VE İSTİHLAK İÇİN SINIFLANDIRMA ÖNERİSİ
Abdurrahman CANDAN & Adem KAYADELEN
262

DİNİN ANLAŞILMASINDA KUR'AN SÜNNET BÜTÜNLÜĞÜNE DAİR

Mehmet ÜNAL

262

YOKSULLUK VE YOKSUNLUK BAĞLAMINDA HÜZÜNDEN KURTULMANIN ÇARELERİ: KINDİ ÖRNEKLİĞİ

Mustafa Salih EDİS

295

VAR'IN MÜCADELESİ

Adnan ÇALDIRAN

308

TOPLUMSAL HİZMETİNDE SİVİL TOPLUM KURULUŞLARIN TEMEL İLKELERİ

Yusuf Abubbakar WARA

326

SİYERE DAİR İÇERİK MESELESİ -ŞİDDET MERKEZLİ OKUMALAR-

Cafer ACAR

338

BİLGİ BÜTÜNLÜĞÜ BAĞLAMINDA HUKUKTA BÜTÜNSELLİK

Mehmet Ali ÖZTOSUN & Aydın KUDAT

352

DİNÎ VE POZİTİF İLİMLER BAĞLAMINDA MARİFETNAME

Şakir DİCLEHAN

369

BİR HADİSİN BÜTÜNCÜL TAHLİLİ NAMAZDA İMAMA İTTİBA (RÜKÛ VE SECDEDE İMAMI GEÇENİN BAŞININ EŞEKBAŞINA ÇEVİRİLECEĞİ HADİSİ)

Baki ÖCAL

380

KUR'AN'DA GEÇEN “BOYUN VURMA” KAVRAMININ SÖZ BAĞLAM İLİSKİSİ AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

Enver ARPA

418

➤ ■ ➤

BİLGİ BÜTÜNLÜĞÜ BAĞLAMINDA İLMİN İRFANLA TEMELLENDİRİLMESİ

Yasin ÇİL

432

➤ ■ ➤

İSLAMÎ İLİMLERDE BİLGİ BÜTÜNLÜĞÜ GELENEĞİNİN DEVAM ETTİRİLMESİNDE SÜLEYMANİYE MEDRESELERİ

Yasin YILMAZ

441

➤ ■ ➤

BİLGİ BÜTÜNLÜĞÜ BAĞLAMINDA FAHREDDİN ER-RAZİ

Muhammed Dara VARLI

472

➤ ■ ➤

BİR HADİSİN RİVAYETİ ÜZERİNE BİR İNCELEME (RABBİMİZ BALDIRINI AÇAR, HER MÜ’MİN ERKEK VE HER MÜ’MİN KADIN O’NA SECDE EDER)

Vedat BOSTAN

494

➤ ■ ➤

RESEARCH REPORT ON CRYPTO COINS AND BLOCKCHAIN

Nurdan ÖZDEMİR

515

➤ ■ ➤

THE LEXICAL REPRESENTATION OF RELIGION AND THE PRODUCTION OF POPULIST DISCOURSE A CRITICAL DISCOURSE ANALYSIS OF FORMER MOROCCAN PRIME MINISTER OF THE MOROCCAN JUSTICE AND DEVELOPMENT PARTY SAMPLE SPEECH

Rim Idrissi Azami

526

➤ ■ ➤

ISLAMISATION OF KNOWLEDGE AND THE CHALLENGE OF SECLUDING ‘THE SECULAR KNOWLEDGE’ WITHIN THE CONTEXT OF ‘MAQASID SHARİ’A’

Ahmed Badawi MUSTAPHA

549

➤ ■ ➤

HADİS İLİMLERİ KAPSAMINDA RİVAYETLERİN KUR’AN’A ARZI

Abdurrahman CANDAN & Halil İbrahim YAŞLAK

558

➤ ■ ➤

ENDERUN EĞİTİMİNDE BİLGİ BÜTÜNLÜĞÜ

Hüseyin CANGÜLOĞLU

562



AVRUPAMERKEZCİLİK ÇIKMAZINDA GÜNCEL BİR TARTIŞMA: “AVRUPALI OLMAYANLAR DÜŞÜNEBİLİR Mİ?”

Ömer Faruk UĞURLU

572



BİLGİ BÜTÜNLÜĞÜ AÇISINDAN “OKUMA” VE “ANLAMA”

Nuri ADIGÜZEL

576



YUSUF EL-KARADÂVÎ’NİN HADİSLERE İLİŞKİN YAKLAŞIMI

İbrahim KAYADEMİR

577



HZ. PEYGAMBERİN ÇOCUK EĞİTİMİNDE PSİKOLOJİK TEMELLER

Muhammed Seyid Raşid BAĞÇIVAN & Abdurrahman CANDAN

579



İSLAM HUKUK SOSYOLOJİSİ BAĞLAMINDA YOKSULLUĞUN FIKHI

Aytaç AYDIN

580



MARİFET

Kani AYVAZ

598

İSLAM MEDENİYETİNDE ÂLİM TASAVVURU

Mehmet BULUT¹

&

Aydın KUDAT²

ÖZET

”

Bu makalede, medeniyetimizin âlim tasavvurunu ele alacağız. İslam medeniyetinin âlim tasavvuru, nübüvvet mirasını temsil etmektedir. Bu miras insanlığın ortak değeridir.

Her bir cüz’i ilimde küllî ilim mülâhazası vardır.

İslam medeniyetinin âlim tasavvuru, bütüncül bakış açısına sahiptir. Bilgi kavramı, Kur’an dilinde, din dilinde, üç kelime ile ifade edilir. İlim, hikmet ve mârifet. Bizim medeniyetimizin âlim tasavvuru, ilmi, hikmeti ve mârifeti birleştiren, âlim, hakim ve ârif olmayı birbirinden ayıran değil, birleştiren bir anlayıştır.

Medeniyetimizde bilgi bütünlüğü bağlamında, meseleye bütüncül açıdan bakmak, tedvin döneminden itibaren her ilim dalında belirgin bir şekilde tezahür etmiştir. Tarihte gerçekleşen bu yaklaşım ne yazık ki, günümüzde zihin dünyamızda tam olarak betimleyemiyoruz.

Fuat Sezgin; ömrünü, Müslümanların bilime ve teknolojiye yaptığı katkıları, bir bütün olarak ortaya çıkarmak üzere, kendini adanmış bir bilim adamımızdır. Kendimizi yeniden toparlamamız için Fuat Sezgin’in, bize açtığı o kanalın üzerine, ısrarla gitmemiz gerektiğini düşünüyoruz.

İlim ve âlim, irfan ve ârif, hikmet yolculuğunda İslam medeniyetinin bütün gayesi şudur.

İnsanın kendini bilmesi, “Kendini bilen rabbini bilir”den yola çıkar.

Bu medeniyet tasavvurunda yüce Allah’ın; “Ben gizli bir hazineydim bilinmeyi murad ettim, onun için insanı yarattım,” anlayışı merkezdedir. İnsan yolculuğu bu merkeze doğrudur. İlmin birinci gayesi, insanın kendini bilmesidir, fakat en zor mesele de budur. İnsanı, bütüncül olarak kavramak...

Medeniyetimizdeki tüm büyük simalar, önce varlık meselesiyle başlamışlardır.

Batı bilim anlayışında ise bu husus pek görülmez. Modernitenin bizi getirip bıraktığı liman aşırı ihtisaslaşmadır. Evet, bu da değerli bir şeydir. Modernitenin en önemli muhasalası, sonuçlarından biri budur. Biz Müslümanız, Müslüman toplumun bir değerler sistemi var, bir medeniyet birikimi var ve gitmek istediği bir yer var. Bunu esas alarak biz ilimleri yapıyoruz ve bizim

¹ Prof. Dr. İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Rektörü

² Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi

bilgi anlayışımız bu minval üzeredir. Parçacı, tek taraflı yaklaşım ve aşırı kompartlaşma bu taleplerimize kifayet etmemektedir.

İlmi bütün alanlarda bizim bütüncül bakmamız gerekir. Ürettiğimiz ilim, bütün ihtiyacımızı gidermesi gerekir. Bu ise sahih bilgi ve bütünsel yaklaşımı zaruri kılmaktadır. Toplumun davranışlarını dönüştürmede önemli misyona sahip olan ilim adamlarımız, medeniyet tarihimizde, kodları mevcut olan bu bütünlüğü ihya ettikleri oranda muvaffak olacaklarını, o tasavvura tevafuk ettikleri nispette erdem toplumun inşasında ilahî tevfiklere mazhar olacakları kanaatindeyiz.

Anahtar Kelimeler: *İslam Medeniyeti, İlim, Âlim, Bütünsellik, İhya.*

"THE CONCEPT OF SCHOLARS IN ISLAMIC CIVILIZATION"

ABSTRACT

In this article, we will discuss about our scholarly imagination in our civilization.

The scholarly imagination of Islamic civilization represents the legacy of prophethood. This heritage is the common value of humanity. In every limited willpower, there is the consideration of the whole willpower.

The scholarly imagination of Islamic civilization has a holistic perspective. The concept of knowledge is expressed in three words in the Qur'an and in the language of religion which are knowledge, wisdom and ingenuity. The scholarly imagination of our civilization is an understanding that unites science, wisdom and ingenuity. But, we do not distinguish between being a scholar, a judge and a master.

In the context of the integrity of knowledge in our civilization, looking at the issue from a holistic point of view has manifested in every branch of science since the time of preaching. Unfortunately, this approach in history cannot be fully described in our world of mind today.

Fuat Sezgin is a scientist who has devoted his life to revealing the contributions of Muslims to science and technology as a whole. We think that we must persist on the channel that Fuat Sezgin opened for us to regroup ourselves.

In Islamic civilization, science and scholars, knowledge and wisdom, wise journey is the whole goal. Man's self-knowledge is based on the motto is that he, who knows himself, knows his Lord ”.

In this conception of civilization, Almighty Allah's understanding that “I was a hidden treasure, I intended to be known, I created man because of this aim” is central. The human journey is towards this motto.

The first aim of science is to know oneself, but this is the most difficult issue. Our aim should be to comprehend human as a whole. All the great faces in our civilization first started with the question of being.

This is not seen in Western science. The port that modernity has brought us to and from is extreme specialization. Yes, that's a valuable thing. This is one of the most important accounts of modernity.

We are Muslims, the Muslim community has a system of values, there is an accumulation of civilization and there is a place where it wants to go. Based on this, we do the sciences. Our understanding of knowledge is on this basis. The fragmentation, unilateral approach and excessive compartmentalization do not meet these demands.

We need to look holistic in all scientific fields. The science we produce must satisfy all our needs. This makes true knowledge and holistic approach essential. We believe that our scientists, who have an important mission in transforming the behaviors of the society, will be successful in the rate that they revive this integrity which is present in our history of civilization, and they will be granted the help of Allah in the construction of a society of virtue in proportion to that vision.

Key Words: *Islamic Civilization, Science, Scholar, Integrity, Revival.*

GİRİŞ

İslam medeniyetinin âlim tasavvuru, peygamber mirasından beslenmektedir. "*Âlimler peygamberlerin varisleridir.*" (Buhari, ilim, 10; Ebu Davud, İlim, 1; İbn Mace, Mukaddime, 17) buyuran Resûlullah, âlimlerin toplumu yönlendirme hususunda peygamberlere vekil ve halef olduklarını beyan etmiştir.

Bu mirasın üç temel özelliği bulunmaktadır. Birincisi, kula ait olan cüz'i ilim içinde külli olan ilim mülâhazası vardır. İkincisi, bütüncüdür. (Darimi, Mukaddime, 27) Yani parçacı ve tek taraflı değildir. Üçüncüsü, ferdi mülâhazalar veya maddi çıkarlardan âzadedir. (Tirmizî, İlim, 6). Son peygamber olduğu için kıyamet sabahına kadar evrensel ve ebedi bir dinin sürekliliğini sağlayacak, peygamberin mirasını sonraki nesillere aktaracak olanlar âlimlerdir.

Bizim medeniyetimizin bilgi bütünlüğü, meseleye bütüncül açıdan bakmak, en önemli bakış açılarından biridir. Tarihimizde bunun kodları mevcuttur. Bununla muazzam bir medeniyet kurmuşlardır. Hicaz Bağdat havzası, Semerkand Buhara havzası, Endülüs Kayravan havzası ve Anadolu İstanbul havzası bu medeniyetin nişaneleriyle doludur.

Fuat Sezgin ömrünü, Müslümanların bilime ve teknolojiye yaptığı katkıları bir bütün olarak ortaya çıkarmak üzere kendini adanmış bir bilim adamımızdır. Kendimizi yeniden toparlamamız için Fuat Sezgin'in bize açtığı o kanalın üzerine, ısrarla gitmemiz gerekir.

ÂLİM, ÂRİF HEKİM

Bilgi kavramı Kur'an dilinde, din dilinde, üç kelime ile ifade edilir. İlim, hikmet ve mârifet. Bizim medeniyetimizin âlim tasavvuru, ilmi, hikmeti ve mârifeti birleştirmiştir. Âlim, hâkim ve ârif olmayı birbirinden ayıran değil, birleştiren bir anlayıştır. Bir kişi âlim ise, o aynı zamanda hem hâkimdir hem ârifdir, hem irfan sahibidir, hem hikmet sahibidir, hem de âlimdir.

1-Alim: İlim sahibi, bilen, bilgin, bilgili, belli düzeyde bir bilgi birikimine sahip olan kimse. Âlim kelimesi, Arapçadaki "bilmek" anlamında olan "A-lime" kökünden türetilmiştir. (İbn Manzur, a-l-m-mad.) İslam medeniyetinde âlim mefhumu, şu özellikleri içerir. Başta Kur'an-ı Kerim olmak üzere sünneti bilen, diğer İslami ilimlerden gerektiği şekilde haberdar olup ileri seviyede bir bilgi birikimine ulaşmış kimseye denir. (DİA,) Bu meziyette olan kimseler temel İslami bilgileri aldıktan sonra, belli bir ilim dalında daha çok ilerleyip özel bir ihtisas alanına sahip olurlar.

Âlim; bilgisi artıp ilerledikçe görüş açısı genişleyen ve bilgisi ile ihtisası dışındaki alanlarda hüküm vermekten çekinen, bildiklerinin doğruluğunu sürekli olarak araştıran kimsedir.

İslam medeniyetinin âlim tasavvuru her şeyden önce bütüncül bakış açısına sahiptir. Bu bütünlüğün üç temel özelliği vardır. Birincisi, ilim ve amel bütünlüğü, ikincisi, meseleye bütünsel yaklaşım, üçüncüsü ise başkalarıyla paylaşımdır. Bu konuda Hz. Peygamber (s.a.s.), âlimleri övmüştür. (Darimi, Mukaddime, 27). İnsanları ilimleriyle irşad edip, onlara ilmini duyuran kimseyi, Allah toplum içinde sözü dinlenir kimse kılar. (İbn Hanbel, II, 162, 223-224). Buna karşılık ilmiyle dünyaya talip olan âlimler de yine Resûlullah tarafından yerilmiştir. (Tirmizî, İlim, 6). Müslüman daima, Hz. Peygamber'in dua buyurduğu gibi, Allah'tan dünya ve ahiretine yararlı bir ilim ister (Müslim, Zikir, 73; Ebu Davud, Vitir, 32; İbn Mace, Mukaddime, 23).

İlmi bir seviyeye sahip olan âlime, Allah katındaki değerinden dolayı itaat, Allah'ın emrine itaattir. (Enbiya, 7)

Âlimler; ilimlerinin gereği olarak, toplum içindeki görev ve fonksiyonlarını daima hatırlamak zorundadırlar. Ümmetler, âlimlerinin doğru yolu izledikleri ve doğru yolda oldukları müddetçe ayakta kalırlar. Bunun için Hz. Peygamber (s.a.s.) "*Âlimin ölümü İslam'da açılan bir gediktir,*" (Darimi, Mukaddime, 32) buyurmuşlardır.

2-Arif: Tanıyan, bilen, vâkıf ve âşına olan, halden anlayan, gibi mânalara gelen ârif, İslam medeniyetinde, mânevi tecrübeyle mârifet ve hakikat mertebesine ulaşan kişi için kullanılır. Ârifin bilgisine mârifet denir. Mârifet, kelâm ve felsefede ilimle eş anlamlı olarak umumiyetle bilgi mânasına kullandığı gibi mârifetullah şeklinde ve Allah hakkındaki bilgi için de kullanılmıştır. Tasavvufta ise Allah'a dair olan bilgi başta olmak üzere, bütün varlık ve olayların mahiyeti hakkındaki bilgiye, mârifet denilmiştir.

İlmin elde edilmesinde, âlimin dinî ve ahlâkî şahsiyetinin önemi olmadığı halde, mârifete ulaşmada şahsiyet merkezî rol oynar. Âlim; zihnî faaliyetle mutlak surette bilen, ârif ise ahlâkî ve mânevi arınma sayesinde sezgi gücü ve derunî tecrübe ile öğrenen, anlayandır. İlmin elde edilebilmesi için dini yaşama zarureti yoktur. Âlim örnek alınır, ârifle hidayete edilir. (bk. Gazzâlî, İhyâ, IV, 309-310).

İslam medeniyetinde zaten ilim, âlim, irfan, ârif, hikmet yolculuğunda bütün gaye budur.

İnsanın kendini bilmesi, “*Kendini bilen rabbini bilir*”den yola çıkar. (Bulut, 2018, 123) Bu medeniyet tasavvurunda yüce Allah’ın “*Ben gizli bir hazineydim, bilinmeyi murad ettim, onun için insanı yarattım.*” Anlayışı merkezdedir ve insan yolculuğu bu merkeze doğrudur.

İlmin birinci gayesi, insanın kendini bilmesidir. Bu ise zor bir ameliyedir. İnsanın kendini tanıması, kendi varlığını bütüncül olarak kavramaktır. Medeniyetimizde tüm büyük simalar, önce varlık meselesiyle başlar. Gerek tüme varım yöntemi olsun gerekse tümden gelim yöntemi olsun, varlık alemine bakış bütüncüldür. Bu yaklaşım ilim ve irfan tahsilinde de mevcuttur. Bu bütünsellik sayesinde ki, büyük İslam alimlerinde tatarruf veya tek taraflı bakış olmaz. İlimler tasnifi yapan Gazzali gibi simaların da aslında kainata bakış açıları bütüncüldür. Batı bilim tarihinde bu meziyet pek görülmez. Modern batı bilim anlayışının bizi getirip bıraktığı liman aşırı ihtisaslaşmadır. Evet, bu da çok değerli ve çok önemli bir şeydir. Modernitenin en önemli muhassalası sonuçlarından biri budur. Biz Müslümanız, Müslüman toplumun bir değerler sistemi var, bir medeniyet birikimi var ve gitmek istediği bir yer var. Bunu esas alarak biz ilimleri yapıyoruz. Bütün ilmi alanlarda biz komple bakmamız lazım, çünkü bütün ihtiyacımızı gidermesi gerekiyor yaptığımız ilmin. (Bulut, 2018, 130)

3-Hekim: Hikmet kelimesinden üretilen bir isimdir. “yargıda bulunmak” anlamında (h-k-m-) kök anlamı yanında alıkoymak, sağlam -İhkâm- olmak” mânalarına gelen ihkâm masterlarıyla anlam ilişkisi kurulur. İbn Düreyd’in tespitine göre Arapçadaki “*el-keleme mine’l-hikme*” deyiminde geçen ‘hikmet’ kelimesinde “alıkoymak, gem vurmak, sakındırmak” anlamı daha çok belirgindir. Zira bu deyimle kastedilen şey insanı iyi olana yönlendiren, çirkin ve kötü olandan alıkoyan sözdür. Böyle ahlâkî muhtevalı özlü sözlere hikmetin yanı sıra hüküm de denmektedir (Cemheretü'l-Luga, “hkm”). Bu iki kelimenin anlamını birbirine daha da yaklaştıran Cevherî, hikmetin ihkâmla bağlantısı sebebiyle hakîm kelimesine hem “işleri gereği gibi sağlam ve kusursuz yapan” hem de “âlim ve ilmî hüküm sahibi” mânalarını vermektedir. İshak b. İbrâhim el-Fârâbî ise hikmetin anlamını kısaca “mânaları idrak etmek” şeklinde açıklamaktadır (Dîvânü’l-edeb, I, 200).

Bizim medeniyetimizin âlim tasavvuru; ilim, hikmet ve mârifetullahı, eşyanın hakikatini, hikmeti ve tabiki bütün bunları öğrenmemizi sağlayan, asıl ilmi cemedden bir bütüncü bakış açısına sahiptir. İbn Mes'ud'dan rivayet edilen bir hadiste; “Allah'u Teâlâ kıyamet gününde âlimleri toplayarak buyuracak ki: 'Ben size sırf hayır murad ettim. Bunun için de kalplerinize hikmeti koydum. Haydi, girin Cennetime. İşlediğiniz kusurlarınızı mağfiret ettim.'” buyrulur.³

³ Ebü'd-Derda'dan rivayet edilen bir hadiste Resûlullah (s.a.s.) âlimleri şu şekilde övmüş ve müjdelemiştir: “Her kim bu ilim yoluna girer ve ondan bir ilim talep ederse; Allah onu Cennet yollarından bir yola koyar ve ilim isteyene melekler kanatlarını gererler. Bunu o âlimin uğraşısından hoşlandıkları için yaparlar. Peygamberler ne dinar ne de dirhem miras bırakmadılar. Onlar yalnız ilmi miras bıraktılar. Şu halde onu alan çok büyük bir nasip almış olur.” Buhari, İlim, 10;

İlmi, bilgiyi parçalayana âlim denmez, yani bizim gelenekte ‘allâme’ diye bir tabir vardır, şöyle tarif edilir: Aklî ilimleri, naklî ilimleri, dünyevî ilimleri, uhrevî ilimleri, bütün bunları cem eden âlime, allâme denir. İslam medeniyetinin âlim tasavvurunda birinci husus, ilim ve irfan bütünlüğü idi. ikinci husus ise, ilmin parçalamamasıdır. İlim, hikmet ve mârifeti birleştiren kimse, ulumu akliyye, nakliyye diye ayırmaz; çünkü akılsız ilim olmaz ikisini beraber almak gerekir.

Meseleye bütüncül bakış, bilgiye bütüncül bir perspektif içerisinden yaklaşma, diye bir medeniyetimiz vardır. İlk dört halife döneminde bunu görmek mümkündür. Hz. Ömer’in yaptığı içtihatlar, diğer halifelerin tasarrufları bir bütünlük arz etmektedir. Bu aynı zamanda bir usûl ve yöntem meselesidir. Bugünkü Batı Asya havzası, Semerkand havzası başta olmak üzere, Buhara ve Taşkent’te bu ekol, bariz görülmektedir. Bu ekol daha sonra Anadolu’yu mayalamıştır.

İslam medeniyetinde, zaten ilim, âlim, irfan, ârif, hikmet yolculuğunda bütün gaye budur. İnsanın kendini bilmesi, “*Kendini bilen rabbini bilir*”den yola çıkar. Bu medeniyet tasavvurunda yüce Allah’ın; “*Ben gizli bir hazineydim bilinmeyi murad ettim, onun için insanı yarattım.*” anlayışı merkezdedir. İnsan yolculuğu bu merkeze doğrudur.

İlmin önce birinci gayesi, insanın kendini bilmesidir. En zor mesele de budur. İnsanı bütüncül olarak kavramak. Medeniyetimizde tüm büyük simalar, önce varlık meselesiyle başlar.

Modern batı bilim anlayışının bizi getirip dayattığı liman aşırı ihtisaslaşmadır. Evet, bu da çok değerli bir şey, çok önemli bir şeydir. Modernitenin en önemli muhasalası, sonuçlarından biri budur. Biz Müslümanız, Müslüman toplumun bir değerler sistemi var, bir medeniyet birikimi var ve gitmek istediği bir yer var. Bunu esas alarak biz ilimleri yapıyoruz. Bütün ilmi alanlarda biz komple bakmamız lazım, bütün ihtiyacımızı; çünkü gidermesi gerekiyor yaptığımız ilmin. (Bulut, 2018, 1145)

Bu disiplinlerin bize iyi gelmesi lazım. Tabi bize iyi gelen, bütün insanlığa da iyi gelecektir. Bu bağlamda birinci mesele bu ilimler arası, bir irtibat ve ittihat noktaları olmalıdır. Geleneğimize baktığımız zaman asgari ittihat ve irtibat kanalları var.

Bizim âlim tasavvurumuzun önemli özelliklerinden biri de usul sahibi olmasıdır. Hepiniz ilim

Müslim, Zikir, 37; Ebu Davud, İlim, 1; Tirmizî, ilim, 19; ibn Mace, Mukaddime, 17. (Özetlenerek alıntı, Ahmed Ağırakça, Sorularla İslam)

yolundasınız. İlim yolunda olan insanlar şunu bilmeli; medeniyete süreklilik kazandıran âlimler, bilginler, sadece bilginin verilerine sahip olanlar değildir, bilgi üretmeyi öğretenler, doğru bilgi ile yanlış bilgiyi birbirinden ayırt etmeyi öğreten, menhec usul sahibi âlimlerdir. Bizim tarihimizde sürekliliği bunlar kazandırmıştır. Eğer bugün İmam Şafii, aramızda yaşamaya devam ediyorsa, usûl sahibi olduğu için. İmam Ebu Hanife yaşamaya devam ediyorsa usûl sayesinde. Her mezhep bir usûldür, bir metottur, bütüncül bir bakış açısıdır. Bir âlim olarak bir hüccet (Hüccetü'l-İslam) olarak İmam Gazzâlî hâlâ yaşamaya devam ediyorsa, usûl sahibi olduğu içindir. İbnu Haldun bir sürü kitap yazdı; ama kalıcı olan eseri mukaddimedir; çünkü bize sünnetullahı nasıl anlayacağımızı öğrettiler. Sadece tarihi tarzda nakletmekle yetinmediler, tarihi nasıl okuyacağımızı bize öğrettiği için İbni Haldun hâlâ okunmaya devam ediliyor. (Görmez, 2018, ADAM Konferans, özet alıntı)

Medeniyetimizde bilgi bütünlüğü bağlamında, meseleye bütüncül açıdan bakmak, tedvin döneminden itibaren her ilim dalında belirgin bir şekilde tezahür etmiştir. Tarihte gerçekleşen bu yaklaşım ne yazık ki, günümüzde zihin dünyamızda tam olarak betimleyemiyoruz. Fuat Sezgin ömrünü, Müslümanların bilime ve teknolojiye yaptığı katkıları bir bütün olarak ortaya çıkarmak üzere adanmış bir bilim adamımızdır. Kendimizi yeniden toparlanmamız için Fuat Sezgin'in bize açtığı o kanalın üzerine, ısrarla gitmemiz gerektiğini düşünüyoruz.

ÂLİM, ENTELEKTÜEL VE MÜNEVVER (AYDIN)

Hakikate ulaşmak için Müslümanların kaynakları bellidir. Yol ve metodu da bellidir. Bu da çaba ve ıhtihattır. Cehd ve İhtihad Müslüman için bir sorumluluktur. Âlimlerin rehberi olan Allah elçisinin hayatına bakarak, içinde bulunduğu çağın problemlerine çözüm üretebilmelidir. Genel manada Müslümanlar, özel manada toplumun rehberleri olan âlimler içinde bulunduğu durumu daima tefekkür edip, temel referanslarına göre fikir ve ilim üretmeli, bilgi ve düşüncelerini buna göre temellendirmelidir. Kendilerini bu minval üzere konumlandıranlara Kur'an "âlim" diyor. Bunun içindir ki, Yüce Allah Fatır suresinin 28. ayetinde "*Kulları içinden ancak âlimler Allah'tan (gereğince) korkar.*" demektedir. "*Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu,*" mealindeki ilahi buyruk da ilim ve âlimin değerine bir vurgudur. İlk dönem Müslüman toplumunu düşündüğümüzde, âlimin anlam sahasının daha sonraki dönemlerde Müslümanların yakıştırdığı anlamla örtüşmediğini görmekteyiz. Öyle ki, âlim günümüzde dinî ilimlerde ihtisaslaşmış zât anlamı kazanmıştır. Kur'an bağlamında düşündüğümüzde, ihtisas yapmamış insanlar Allah'tan korkamaz mı sorusu, âlimin içeriğinin sonradan değiştirildiği fikrini bizde uyandırıyor.

Günümüzde âlim daha çok tüketici, daha az üretici konumunda bulunmaktadır. Yoğun bir bilgi birikimi elde eden âlim, bu bilgisini gündemi yorumlamakta kullanamamaktadır. Bu da bizleri; daha çok üretici konumunda olan kişiler için başka kavramlar aramaya itmiştir. Entelektüel kavramı bunlardan birisidir. Latince kökenli bir kelime olan entelektüel, etimolojik olarak seçmek kelimesine kadar gidiyor. Fransızcadan dilimize giren versiyonu ise aydın, kültürlü kişi olarak kullanılmakta. Entelektüel kendi aydınlığını kendi azmine, çalışmasına, çabasına borçludur. Okumuştur, yazmıştır, izlemiştir, öğrenmiştir ve vakitlice üretmeye başlamıştır. Bu merhalelerden sonra, entelektüel olmuştur; fakat Entelektüel batının materyalist ideolojisi içinde doğmuş bir kelime olduğu için entelektüel kişinin önceliği, kendi çıkarları olacaktır ve sorunlara hep maddeci bir tavırla yaklaşacaktır. Entelektüel için Kur'an da diğer kitaplar gibi sadece sıradan bir yazı örgüsüdür, herhangi bir kutsallığı yoktur. Kısacası entelektüel için hakikat yoktur; doğrular vardır, bunu da bilimsel bilgiden almaya çalışır. “Doğru” ile “hakikat” arasında bir ayırım yapmak zorundayız. Matematikte bile mutlak kesinlik yok. Atom altı parçalar, aynı zamanda iki ayrı yerde bulunabildikleri gibi, yine aynı zamanda hem madde, hem enerji olarak görünme özelliğine sahip. Bu durum, bilimsel metodolojinin ve mantık kurallarının bile bazı hallerde geçersizliğini ortaya koyuyor. Meselâ, bilim ve mantığın temel dayanağı olan “Bir şey aynı zamanda başka bir şey olamaz” kuralı, yukarıdaki atom parçalarının temel yapılarında ve hareketlerinde geçerliliğini koruyamıyor. Koruyamıyor; ama doğmalığını, önyargı özelliğini sürdürüyor. Geçtiğimiz yüzyılın düşünürü Karl Popper; “Bilimsel bilgi, her zaman varsayımsal bilgidir, tahminî bilgidir” ve “Kesin olmayan doğrular vardır,” sözü de tezimizi destekler niteliktedir. Allah; Mütteki Âlim olmamızı istiyor

Münevver/ Aydın kişi konusuna gelince, Münnevverlik vasfı bir kişiliktir. Anlaşıldığı kadarıyla inandığı değerleri içselleştiren ve bu değerleri koruyup ondan taviz vermeyen kişidir.

Münevverlik edilgen nesnel bir hali arz eder. Münnevverlik vasfı aktiftir, üretkendir. ‘Allah; göklerin ve yerin nurudur’, derken münevveri, yani aydınlatıcısıdır, demektir. Nur kavramının önemine binaen kök yüklem- haber olmuştur ki, buna benzer ifade; yani kök'ün fiil yerine haber olması nadirdir. Kur'an'da hâlâ anlaşılmayı bekleyen ayetlerden biri de budur. Tasavvûfî manada ‘ledünni’ muhtevası bulunan ilim sahibi gibi bir manada kullanılmaktadır.

Bir de Allah (c.c.); küfür ehlinin amellerinden söz ederken; “Zifiri karanlık içinde karanlık sert dalgalar içinde boğuşurken üstten kara bura bulutlar kuşatmıştır...” dedikten sonra; “Kim ki, Allah ona bir nur -kılmaz- vermezse o artık nur bulamaz...” İşte ‘Nur’, bu tasvir-betimlemenin zıddıdır. Münnevver kişi de böyle olmayan, yani imanlı olandır. İmanı olmayan kişi ne kadar bilge olsa dahi

buna göre, Münevver olamaz. İman hakikatine vardırmayan âlimlik bir işe yaramaz. En büyük bilgi imandır. Fıkıh-ı ekber iman bilgisi demektir. İmam Ebu Hanife'nin itikatta yazdığı eserin ismidir bu.

Günümüzde hasretle özlemini çektiğimiz, âlimlik kavramının Kur'an'daki anlamına yeniden bürünmesidir. Bunun için de Müslümanlar muttaki; yani takva sahibi olmalıdır. Bugün yitik olan nadide vasıf 'Müttakilik'tir. Müslümanlar sürekli bilgi toplamakla meşgul, taklitçi ve tüketici bireyler değil, belli bir olgunluğa erişerek muttaki âlim olmalı ve dirayetli, ilkeli üreticiler durumuna gelmelidirler. Takva ile mezc olmuş âlimlik vasfı, kemal ve tamam bir örneklik ortaya koyacaktır.

ANSİKLOPEDİK ÂLİM

Tarihi süreç içerisinde toplumun refah ve kalkınmasında daima önemli rol oynayabilen âlimleri şu şekilde sınıflandırılabilir.

Birincisi, kendince belirlediği özel bir alanda yetkin ve konusunda uzmanlaşmış olanlar. Bunlar sadece kendi alanındaki yenilik ve gelişmelerde yarar sağlar.

Batı bilim anlayışında bu husus pek görülmez. (Kudat, 2018, 127-128) Modernitenin bizi getirip bıraktığı liman aşırı ihtisaslaşmadır. Evet, bu da değerli bir şeydir. Modernitenin en önemli muhasalası, sonuçlarından biri budur.

Biz Müslümanız, Müslüman toplumun bir değerler sistemi var, bir medeniyet birikimi var ve gitmek istediği bir yer var. Bunu esas alarak biz ilimleri yapıyoruz. Bizim bilgi anlayışımız bu minval üzeredir. Parçacı, tek taraflı yaklaşım ve aşırı kompartlaşma bu taleplerimize kifayet etmemektedir.

İkincisi, her türlü bilgiden toplayan bir bilim insanı tipolojisidir. Bu tipteki bilim insanları, toplumun ihtiyaç duyduğu hemen hemen her alanda söz edebilen, kalem oynatabilen mobil ansiklopedik kişiliklerdir. Bilimsel makaleleri çabuk bir şekilde üretebilir, bize birçok bilimsel tespitler sunulabilirler. Ancak pratiğe pek yansımaz bunların ilimleri. Bu kimseler toplumsal meseleleri yönetebilecek liderlik zihniyetine sahip stratejik bir düşünür portresini çizemezler. (Kudat, 2018, 127)

Hem bilginin elde ediliş yollarını, hem değerlendirilmesini, hem doğru ve yanlış bilginin birbirinden ayırt edilmesini ve o bilgiyle nasıl amel edilmesini öğretecek bir metot gerekir.

İslam medeniyetinin âlim tasavvuru, öyle sadece ilim sahibi olsun, bu ilim, amele dönüşmemişse biz

ona âlim diyemeyiz. Salih amele dönüşmeyen ilim, sahibini dalalete götürebilir. Nitekim birinden söz edilir Kur'an'da. *“Allah onu ilimle sapıttı...”* der, yüce rabbimiz. İlimle sapıtmamanın yolu öncelikle ilmi, salih amele dönüştürmektir. İlim ve amelle ile alakalı müstakil eserler yazılmıştır. Gazzâlî, İhyâ-u Ulûmiddîn'in birinci cildini, ilme ayırmıştır. Bu cilt, ilim, talim, taallüm diye üçe ayrılmaktadır. Bizim medeniyetimizde ilim ile ameli anlatan müstakil edebiyat vardır. Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, Saydü'l-Hatır adlı eserinde en çok ilim ile amel arasındaki bozulan dengeden söz etmektedir. Ayrıca bu dengesizlikten hareketle her iki tarafta da Şeytan'a nasıl tuzaklar kurabildiğini anlatmaktadır. Mesela Şeytanın Hileleri / Tuzakları adlı bir eser kaleme almıştır. Bu eserde şeytanın insanı ilimle nasıl yoldan çıkartır? Diye detaylı olarak ele almıştır. Bugün çağımızda en büyük mühendislik, cehalet mühendisliğidir. Bilgi yükleyerek cahil bırakmak, modern zamanların en büyük zararlarından birisi olmuştur. (Görmez, 2014, 25)

Üçüncüsü, bütünsel yaklaşıma sahip olan bilim insanlarıdır. Geniş bir vizyona sahip olan bu tip âlim şahsiyetler, hayatın her katmanı ve bilim alanları ile ilgili yeterli bilgi birikimine sahiptir. Bilgisini nasıl ve nerede değerlendirebileceğini iyi bilen tiplerdir bunlar. Hayatın akışı içerisinde meydana gelen her türlü olaylardan, ilim dünyasında meydana gelen her türlü gelişmelerden yetkinliğini zenginleştirmek için faydalanabilirler. İlmî, ictimâî, siyasî çevreyi hatta uluslararası alanı etkileyebilecek görüş ve fikir üretirler. Bu ilmi birikimiyle olayları, gelişmeleri iyi muhakeme edip bütüncül yaklaşımlarla isabetli görüşler ortaya koyarlar. Erdem toplumun inşasında hayulamızı süsleyen ve özlemini çektiğimiz rehber âlim şahsiyetleri bunlardır. (Kudat, 2018, 127-128)

SONUÇ

Meseleye bütüncül bakış, bilgiye bütüncül perspektif içerisinde yaklaşma, diye bir medeniyetimiz vardır. İlk dört halife döneminde bunu görmek mümkündür. Hz. Ömer'in yaptığı içtihatlar, diğer halifelerin tasarrufları bir bütünlük arz etmektedir. Usûl ve sonuç çözme teknikleri vardır burada. İslam medeniyetinin devamı da bu mirastan beslenmiştir. Aynı havzadan beslenen İslam ilim medeniyetini sonuç çözme teknikleri olarak değerlendiriyoruz.

Bizim tarihimize baktığımız zaman büyük filozoflarımız olduğu zaman büyük müçtehitlerimiz olmuş, büyük müçtehitlerimizin olduğu zaman büyük filozoflarımız olmuştur. Büyük filozoflarımızın olmadığı zaman büyük müçtehitlerimiz olmamıştır, Onun için bizim âlim tasavvurumuz bilgiyi dini ya da dini olmayan diye parçalamaya başladığı zaman, âlim tasavvurumuzda parçalanmıştır. Varlık ayetleri ile kitabın ayetlerini ayırdığımız zaman,

âlimlerimizde bölünmüş ve parçalanmıştır. Bizim âlim tasavvurumuzun üçüncü önemli şartı, usul sahibi olmasıdır. Hepiniz ilim yolundasınız. İlim yolunda olan insanlar şunu bilmeli, medeniyete süreklilik kazandıran âlimler, bilginler, sadece bilginin verilerine sahip olanlar değildir, bilgi üretmeyi öğretenler, doğru bilgi ile yanlış bilgiyi birbirinden ayırt etmeyi öğreten, menhec usul sahibi âlimlerdir. Bizim tarihimizde sürekliliği bunlar kazandırmıştır. Eğer bugün İmam Şafii aramızda yaşamaya devam ediyorsa, usul sahibi olduğu için. İmam Ebu Hanife yaşamaya devam ediyorsa usul sayesinde. Her mezhep bir usuldür, bir metottur, bütüncül bir bakış açısidir. İmam Gazzâlî yaşamaya devam ediyorsa, usul sahibi olduğu için. İbnu Haldun bir sürü kitap yazdı, ama kalıcı olan eseri mukaddimedir; çünkü bize sünnetullahı nasıl anlayacağımızı öğrettiler. Sadece tarihi tarzda nakletmekle yetinmediler, tarihi nasıl okuyacağımızı bize öğrettiği için İbni Haldun, okunmaya devam ediyor.

Dolayısıyla mühim olan bir âlimin usul sahibi olmasıdır. Usûl, metot hele hele dijital dönemlere geldik, bu dijital dönemde, bilginin en ucuz bir metaa dönüşüp, insanlığın ürettiği tüm bilgilerin cebimizde dolaştığı bir zamandır. Artık malumat sahibi olmanın çok fazla değeri kalmadı, mühim olan bu malumatın doğrusunu yanlışından ayırt etmeyi ve bu malumatın sahihini, doğru bir metot ile elde etmeyi öğrenmektir. Burası önemli bizim için. Onun için hele hele dini bilgi de yaygınlaşan bir metaa dönüştü, dini bilgi üzerinden Müslümanlar bütün dünyada parçalanıyorlar, bu parçalanmaları ortadan kaldırmanın yolu sahih bir usul ve metodolojiye sahip olmak. Hem bilginin elde edilme yollarını, hem değerlendirilmesini, hem doğru ve yanlış bilginin birbirinden ayırt edilmesini ve o bilgiyle nasıl amel edilmesini öğretecek metoda sahip olmak gerekir.

İslam medeniyetinin âlim tasavvuru öyle sadece ilim sahibi olsun, bu ilim, amele dönüşmemişse biz ona âlim diyemeyiz. Salih amele dönüşmeyen ilim, dalaletle götürebilir sahibini. Nitekim birinden söz edilir Kur'an'da. *“Allah onu ilimle sapıttı...”* der, yüce rabbimiz. İlimle sapıtmamanın yolu öncelikle ilmi, salih amele dönüştürmektir. Kıyamet gününde sorguya çekilecek insanlar beş soruya muhatap olacaklar. Ömrünü nerede geçirdin, gençliğini nerede tükettin, malı nerede kazandın, nereye harcadın, ilim adamına da; sen sahip olduğun bu ilimle ne amel ettin diyeceklerdir. Bizim kitaplar İncil'den Hz. İsa'ya atfedilen bir sözü naklederler, Gazzâlî de nakleder. Biraz teşbih olarak ağır bir teşbihtir. Domuzun boynundaki inciler, gerdanlığa benzetir, her türlü kötülüğü yapan insanın zihnindeki ilmi bilgiyi ve çok ağır eleştiriler var. İhyanın birinci cildi ilim bölümüdür. İlim, tarih, taallüm diye üçe ayırmıştır, baktığımızda ilim ilişkisi, bizim medeniyetimizde ilim ameli anlatan müstakil literatür vardır. İbn-u Cevzî bir kitap yazmış, şeytan ilimle insanı nasıl yoldan çıkartır? Bugün çağımızda en büyük cehalet, en büyük mühendislik, cehalet mühendisliğidir. Bilgi yükleyerek

cahil bırakmak, modern zamanların en büyük zararlarından birisi olmuştur.

İslam medeniyetinin âlim tasavvurunu, pek çok âlime tatbik edilebilir. Gazzâlî, gerçekten bir uygulama olarak, uygulama alanı olarak bütün yönleriyle bunu hak eden bir âlimimizdir.

Şöyle bir genel yaygın kanaat var, bunu tashih etmemiz gerekir. Deniliyor ki, Gazzâlî ile beraber İslam dünyası düşünce modelinden, bilim üretmekten uzak kaldı. Gazzâlî, rey ekolünün o dinamizmi durdurdu ve o günden sonra batı düşüncede rasyonalitede öne geçti, biz kenarda kaldık. Bu algıyı düzeltmek gerekir.

İlimler tasnifi yapan âlimlerimizin bakış açıları bütüncüdür. Tasnifat ameliyesi metot ve pedagoji amacına matuftur. Dolayısıyla Onların bu ameliyesi, aşırı kompartlaşma ve parçacı yaklaşımlara atfetmemek gerekir.

İslam medeniyeti dediğimiz o medeniyetin devamını sağlayan bu topraklarda ve bütün dünyada o yıldızı parlatan bütün Hint yarım kıtasında Semerkant'ı besleyen balkanlara bunu taşıyan, sadece Anadolu değil, Kafkaslara Afrika'nın daha aşağılarına götüren bir ilim ve irfan modeli vardır. Bu âlimlerin düşünce sistemi neydi, problemleri nasıl çözüyorlardı. Bu ekolün özellikleri neydi. Bilimi nasıl yapıyorlardı. Önce Bursa'da, daha sonra Edirne'de, sonra İstanbul'da sahn-ı seman ile başlayan ve sonra bütün balkanlarda kurdukları bir sistem vardı. Bu bir ilmi sistem idi. Bu ilmi sistem çok sıkı bir sistem olup icazete dayalı idi. Hemen hemen bütün bürokrasiyi buradan eğitiyorlar, bütün ilimleri buradan veriyorlardı. Bu sistemde ne öğretiyorlardı? Kâinatı anlamak, Kur'an ayetlerine kâinat ayetlerine ait, tüm naklî ve aklî ilimleri tabiatı keşfetme konusunda fiziği, matematiği, kimyayı, biyolojiyi, astronomiyi ne aklınıza geliyorsa bunları o çağlarına göre çok iyi şekilde öğretiyorlardı. Usûl ve sonuç çözme teknikleri vardır burada. İslam medeniyeti böyle bir mirastan beslenmiştir. İslam ilim medeniyetini sonuç çözme teknikleri olarak değerlendiriyoruz.

Osmanlılar belki düşünce üretiminde; yeni düşünce hani 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. Yani dünyada ne var ne yok İstanbul'a getirmişlerdir.

Osmanlı 1900'lere kadar bu sistemi konusunda bir şüphesi yok, bu muazzam bir özgüven. Batıda modernitenin 1500'lü yıllarda başladığı düşünülürse bütün her alanda, yani şu yargı arkadaşlar, medrese bozulmuştur, medrese köhnemiştir, medrese şöyle adam yetiştiriyor, köhne adam yetiştiriyor, skolastik adam... Bunun tahkike muhtaç olduğu bu konuda şüphe duymamız, iyi

araştırmamız gerektiği dūřüncesindeyiz. Bugünlü Batı Asya havzası, Semerkand havzası başta olmak üzere, Buhara, Tařkent, orada bu ekol, bariz görölmektedir. Bu ekol daha sonra Anadolu'yu mayalamıştır. Bizim bu topraklarda bin yıllık coğrafyamız ve tarihimizde usulün vaaz edilmesi noktasında çok önemli izler vardır bizim için.

KAYNAKÇA

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

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

Buhari: Muhammed b. İsmâ'il el-Buhârî, el-Câmi'u's-Sahîh, 1-8, İst. 1315.

Bulut M. & Kudat A. (2018) “Bilgi Bütünlüğü Bağlamında Nizamiye Medreselerinden Günümüz Modern Akademya”, Fuad Sezgin Anısına Geçmişten Geleceğe Medeniyetimizde Bilgi Bütünlüğü Sempozyum Kitabı, Edith: Kudat A. ve diğer, İstanbul

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

Dârimî: Abdullah b. Abdірrahmân ed-Dârimî, Sunenu'd-Dârimî, 1 -2, Beyrut.

Görmez Mehmet. (2018) Gazali'de Sünnet, Hadis ve Yorum, Otto, 1. Bşk.

Ebu Dâvûd: Süleyman İbnu'l-Eş'as es-Sicistânî, Sünen Ebî Dâvûd, 1-5, Haleb 1388/1969.

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

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

Kuban, Doğan, (1994) “Süleymaniye Külliyesi”, *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, Kültür Bakanlığı ve Türk Tarih Vakfının ortak yayını, İstanbul.

Kudat A. & Tarık H, Bilimde Bütünsel Yaklaşım,

Külcü, Ö. (2017) Kimin Doğrusu? Gerçek Ötesi ve Yanlış Bilgiler Dünyasında Kanıt Olarak

Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, el-Câmi'u's-Sahîh, 1-8, İst. 1330-1334.

Makdisî, 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. Abdûlbaki, Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî,

Müslim Şerhi: Yahya b. Şeref en-Nevevî, Şerhu Müslim, el-Câmi'us-Sahîh'le birlikte, 1-5, Kahire 1392/1972.

Müsned: Ahmed b. Hanbel, el-Müsned, 1-6, Kahire 1313. A.M. Şakir Neşri, 1-16, Kahire 1374/1953-1394/1974.

Nesâî, (1992) Ahmed bin Şuayb, Sünen, 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.

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

Zekeriyâ el-Kazvîni, (1960) Asârü'l-bilâd, Beyrut.

OSMANLI SON DÖNEMİNDE İLİM YAYMA FAALİYETLERİNDEN ÖRNEKLER YA DA DÜNYAYA İLİM İHRAC ETMEK

Hasan KOÇ*

ÖZET

İslam'ın ilmi teşvik eden yönü devletin ilmi teşvikini de beraberinde getirmiştir. Osmanlı da, kendi halkının bilgilenmesi için ilmin halk arasında yayılmasını teşvik edici faaliyetlerde bulunmuştur. Fakirlere ücretsiz kitapların sağlanması, bu teşvik edici faaliyetlerden biriydi. Müslümanların halifesi unvanını da bünyesinde barındırması nedeniyle, diğer İslam ülkelerinde ilmin yayılması için de eserler gönderiliyordu. Batı kütüphanelerinde Osmanlı eserlerinin yer alması da sağlanıyordu. Bu anlamda doğusundan batısına kadar dünya kütüphanelerine dini olsun veya olmasın Osmanlı eserleri gönderilerek ilmin dünya çapında yayılmasına gayret gösteriliyor ve bir nev'i dünyaya ilim ihraç ediliyordu.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı, İlim, Kitap, Dünya, Kütüphane.

* Dr., Ankara, h_koc06@hotmail.com

DAB, Devlet Arşivleri Başkanlığı Kurumunu ifade etmek için kullanılmıştır.

EXAMPLES OF SCIENCE DISSEMINATION ACTIVITIES IN THE LATE OTTOMAN PERIOD OR EXPORTING SCIENCE TO THE WORLD

ABSTRACT

The science-promoting aspect of Islam has also caused governments to encourage science. The Ottomans, too, made activities to encourage spread of science among people so as to enlighten them. Provision of free books to the poor was one of these encouraging activities. Since it possessed the title of caliph of Muslims, it was conveying books in order to disseminate science in other Islamic countries. It was ensured that Ottoman books were included in Western libraries, too. In this sense, by sending Ottoman books, whether religious or not, to the libraries of the world from east to west, they were trying to spread science around the world, and, in some way, science was being exported to the world.

Keywords: *Ottoman, Science, Book, World, Library*

Giriş

İslam Dini üzere bulunan tüm köy, kasaba ve mahallelerde ilim mektepleri bulunarak, büyük küçük herkesin en azından Dinini bilecek kadar okuması ve cahillik hastalığından kurtulması İslam'ın şîârlarındandır.¹ Bu anlamda bilgi ve bilim, İslam dininin yaşandığı bir ülkenin istisnasız tüm yörelerinde yayılmalıdır.

İnsanların cahillikten kurtulması gerektiği yönündeki bilgisel temel, esasında uygulamada da kendine yer buluyordu. İlim ve eğitimin yayılması için bazı bölgelere yapılacak ihracat ve ithalatın her türünden bir miktar ücret alınması hatta memur maaşlarından da kesinti yapılması bile düşünülüyordu.² Yani ilmin yayılması gerektiği fikri zihinlerde önemli bir yer tutuyordu.

Halk Arasında İlmin Yayılması

Halkının eğitimi için kitabın ve ilmin yayılması her ülke için stratejik ve doğal bilgi yayma faaliyetlerindendir. Osmanlı Devleti söz konusu olduğunda ilmin yayılması faaliyetleri çeşitlilik göstermekteydi. Ülke içerisinde mekteplere gönderilen kitapların yanı sıra Anadolu ve Rumeli taraflarındaki fakir çocukların okumaları için bastırılan elifba kitapları da gönderilecekti. Örneğin Selanik, Siroz, Drama, Manastır ve Ohri'ye nüfusları dikkate alınarak 10 bin adet gönderilecekti.³ Bin sekiz yüz adet İlmihal ve cüz ile 95 adet Mushaf ise İşkodra'nın İşbuzi ve Podgorice kasabası fakir çocuklarına gönderilecekti.⁴ Bunlar özel bir durumu amaçlıyordu: İlmin Her Kesime Yayılması.

Matbaa-i Amire'de basılan kitapların mektep ve ilmi kurumların kütüphanelerine hediye edilmesi kararı da, esasında bu kitapların içeriklerinden istifade edilmesi isteğini barındırıyordu.⁵ İlmin yayılması faaliyetleri devletin matbaasında basılan kitaplarla veya Müslüman halkın çabaları ile sınırlı değildi. Kitapçı Karabet Efendi'nin matbaasında basılan 5 bin cilt kitap, Osmanlı memleketlerinde bulunan Müslüman mekteplerindeki fakir çocuklara dağıtılacaktı. Bunun üzerine ayrıca Karabet Efendi'nin rütbesi de yükseltilecekti.⁶

Avrupa sınırları içerisinde yer alan Adakale'ye dini içerikli 92 nüshadan oluşan bir paket kitap ve risale'nin gönderilmesi ile de Osmanlı nüfuzu altındaki Müslüman coğrafyada ilmin

¹ DAB. MŞH.ŞSC.d. 1756/2_59b

² DAB. ŞD. 2372/54_1_1 ve 2_1

³ DAB. İ.DH. 299/18891_2_1; 299/18891_3_1

⁴ DAB. MF.MKT. 48/73_1_1

⁵ DAB. MV. 185/20_1_1

⁶ DAB. BEO. 469/35107_1_2

yayılması amaçlanıyordu.⁷

İslam Dünyası'nda İlimin Yayılması

Ülke içerisindeki insanların bilgi seviyelerinin artması gayreti içerisinde olan Devlet-i Aliyye aynı zamanda İslam Dünyası'nın başı konumundaydı. Bu anlamda dünyanın her yerindeki Müslümanların ilmi gelişimi de Devlet-i Aliyye'nin sorumlulukları arasındaydı. İslam Dünyası'nın önemli merkezlerine gönderilen eserler bu sorumluluğun yerine getirilmesini hedefliyordu.

Mısır'daki meşhur el-Ezher Camiine gönderilmesi düşünülen haritalar: Dünya, 5 kıta, Afrika, Asya, Avrupa, Amerika, Okyanusya haritalarının yanı sıra Osmanlı memleketleri haritasını içeriyordu. Gönderilmek istenmesinin sebebi El-Ezher Camii'nde Matematik ve Coğrafya derslerine başlanmış olmasıydı. İslam Dünyası'nın tümünden öğrenci bulunduran El-Ezher'de devlet ve memleketin faydası gözetilerek hazırlanmış haritalar kullanılmalıydı.⁸ Osmanlı'nın bu hassasiyeti, şüphesiz İslam Dünyası'ndaki Osmanlı ilminin etkisini gösteriyordu.

Dünyanın diğer bir kıtasındaki Çin Türkistanı halkına 100 adet Mushaf ve 100 cilt de Tefsir ve Hadis'ten oluşan dini kitapların gönderilmesi devletin gündemini meşgul ediyordu.⁹ Çin Hindi kıt'asının Benan şehrinde Muhammed Said Efendi'nin tesis ettiği mektep ve kütüphane için, Padişah tarafından on sekiz sandık kitap hediye edilebiliyordu.¹⁰

Dünya Çapında Etki

Bu etki İslam Dünyası ile sınırlı kalmıyordu. İsveç gibi bazı ülkelere gönderilecek kitaplar da Türkçe, Arapça gibi dillerin öğretimi amacını taşıyordu. İsveç'teki Uppsala Üniversitesi'nden gönderilen beş paket ilmi eser de Kütüphane-i Umumi'ye konulmak üzere aldırılacaktı.¹¹ Amerika kütüphanesine gönderilmesi kararlaştırılan hediyeler ve bu meyandaki fotoğraf, takvim, salnameler ile kanun ve düzenlemelerden oluşan kitapların gönderilmesi sınırların çok ötesine geçen faaliyetler arasındaydı.¹²

1884 yılında Amerika'ya gönderilen kitapların bir nüshası, Osmanlı memleketlerinde sanayi ve eğitimce olan gelişmeleri göstermek için Washington Milli Kütüphanesine konulacaktı.¹³ Beş

⁷ DAB. HR.SYS. 1/28_2_1 ve 5_1

⁸ DAB. A.MTZ.05, 13/102

⁹ DAB. MF.MKT. 1162/67_1_1

¹⁰ DAB. Y.PRK.SGE. 10/22

¹¹ DAB. Y.A.HUS. 317/47; BEO, 557/41748

¹² DAB. Y.A.HUS. 244/67_1_1

¹³ DAB. Y.PRK.SRN. 2/1_6_1

sandık içerisinde 395 eser gönderiliyordu.¹⁴

Amerika'ya Gidecek Olan Kitapların İsimlerinden Seçmeler¹⁵

Kitap İsmi	Kitap İsmi	Kitap İsmi
İştibâh-ı Kalb	<i>Hizmet-i Seferiyye-i Askeriye</i>	Topoğrafya
Uhuvvet-i Askerî	Topcılık Fenni	Bârgîrlerin Ahvâli 1-2
Kavâid-i Sarfîyye	Kısas-ı Enbiyâ	Fenn-i Esliha
Hendese	Yenicami Kütüphanesi Fihristi	Fenn-i İnşaat Atlası
Harekât-ı Cesîme-i Askeriye	Ta'lîm-i Kırâat	Emrâz-ı Cerrâhiye
Turuk ve Şimendüfer Atlası	Târîh-i İslâm	Çiftçilik
Hisâb-ı Askerî	<i>Piyâde Dâhilî Kanunı</i>	Düstûr 1'den 5'e
Elifbâ-yı Fransevî	Manevra Ta'lîmâtı	Emrâz-ı Cildiye
Evrâk-ı Perîşân	Kimyâ-yı Tıbbî	Emrâz-ı Dâhilî
Coğrafya	Usûl-i Mâliye	Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye
Belâgat-ı Osmâniye	Târîh-i Cevdet	Türkistan Seyahatnâmesi
Fenn-i Tedâvî	Târîh-i Solakzâde	Sergüzeşt

Ve Diğerleri...

Devamı ilgili belgededir.

¹⁴ DAB. Y.PRK.SRN. 2/1_5_2 ve 5-3

¹⁵ DAB. Y.PRK.SRN. 2/1_5_1, 5_2 ve 5-3

Bazı Talepler

Dünyanın çeşitli yerlerinden Osmanlı ülkesindeki kitaplara ve ilme talepler de eksik olmuyordu. Philadelphia'da kütüphane kuran John Thomson Osmanlı'da yayınlanan kitaplardan kütüphanesine gönderilmesini istiyordu. Örnek teşkil etmesi açısından vereceğimiz talep şu şekildeydi:¹⁶

Philadelphia Umumi Kütüphanesindeki belgelere ve resmi yazışmalara bir katalog tertibi maksadıyla düzenleme yaptığım sırada Osmanlı Memleketlerinde yayınlanan eserlerin kütüphaneye gönderilmemekte olduğunu gördüm. Bu eserlerden tedariki mümkün olanlar gönderildiği ve bundan böyle yayınlanacak olanların da gönderilmek üzere Philadelphia Umumi Kütüphanesi'nin adresi Bakanlığınızın posta gönderi listesine geçirildiği takdirde minnettar kalacağım.

Bir diğer örnek de Londra'dan gelen ve tıbbî meseleyi ilgilendiren bir talepti. Londra'da aşıcı Arnold Thomson'un talebi, Osmanlı memleketlerinde aşı ile ilgili yürürlükte olan kanunların kendisine gönderilmesi idi. Bunları, aşı hakkında tüm dünyada uygulanan usullerle ilgili yayımlayacağı kitaba eklemeyi amaçlıyordu. Mevcut aşı nizamnamesi ile istatistik cetvelleri ve aşı şahadetnamesi gönderilecekti.¹⁷

Osmanlı'da Fennî ve Tıbbî İlimlerin Yayılması

İlimlerin yayılmasındaki gayret, okuma-yazma ve dini ilimlerle sınırlı değildi. Fennî ve Tıpla ilgili bilimlerin gelişimi için de Osmanlı son döneminde gayret söz konusuydu. Bu konuda çalışmalar yapılıyor ve yapılan çalışmaların yayılması için çaba sarf ediliyordu.

Rüştiye mektepleri öğrencilerine Hikmet-i Tabîyye ve Târîh-i Tabî'î okutulması, fence ve okuma açısından fayda sağlayacaktı. Bunun için tüm vilayetlerde bulunan her mektebe onar adet kitap gönderilecekti. İmtihanlarda bu bilimlerden de sorulacaktı.¹⁸

Tıpla ilgili yazılan eserlerin tercüme edilerek hizmete sunulması, Tıbbî ilimlerin yayılmasına hizmet eden konulardan biriydi. Paris'te yazılan ve Tıphane-i Hümayun Başhocası Osman Saib Efendi tarafından tercüme edilen Ahkâmı'l-emrâz isimli eserin Tıphane-i Amire öğrencilerine 50 cilt

¹⁶ DAB. MF.MKT. 1139/44

¹⁷ DAB. HR.TH. 277/109_1_1

¹⁸ DAB. MF.MKT. 1/22_1_1

olarak dağıtılması Tıp ilimlerinin yayılması çalışmalarına bir örnek oluşturmuştu.¹⁹

Osmanlı Vatandaşları tarafından hazırlanan eserler de ilmin yayılmasına katkıda bulunuyordu. Örneğin, Beyoğlu Erkek Hastanesi operatör doktoru Nazım Hamdi Beğ tarafından yazılan “Müdâvât ve Tedâbir-i Âcile-i Tıbbiye ve Cerrâhiye” isimli eser polisler tarafından uygulanacak ilk yardım bilgilerini içeriyordu. Faydasına binaen Kudüs’ten Manastır’a kadar olan geniş Osmanlı coğrafyadaki 20 vilayette yayılıyordu.²⁰

Yazılan eserler, devlet tarafından destekleniyordu. Örneğin Mekteb-i Tıbbiye-i Şahane’nin henüz 10. sınıfında öğrenci olan Hüseyin Efendi, “İhtisâru’l-Fevâid” isimli bir risâle hazırlaması üzerine beşinci dereceden bir Mecidi nişanıyla ödüllendirilebiliyordu.²¹

Çalışmalar yalnızca kitapların tercüme edilmesi ve yazılması ile sınırlı değildi. Tedavi yöntemleri de geliştiriliyordu. Bu çalışmalara örnek oluşturabileceklerden biri olan Rıfat Efendi, Taksim Hastahanesi baştabibi idi. İhtiyat Tabib Yüzbaşı’ydı. Lekeli Tifo tedavisinde bulduğu özel bir yöntem ile birçok hastanın hayatını kurtarıyordu. Bulaşıcı hastalıklar nokta-i nazarından da ordu ve memlekete olağanüstü faydalı hizmetlerde bulunmuştu. Mükâfât olarak İhtiyat Binbaşılığına terfi ettirilmişti.²²

Netice-i Kelam

Osmanlı, yıkılış dönemi olarak anılan son döneminde dahi küresel güç olmanın da bir gereği olarak kendi memleketlerinden diğer İslam Dünyası memleketlerine, batısından doğusuna kadar dünyanın tüm ülkelerine bir şekilde İlim Yayma Faaliyeti gerçekleştiriyor ve etkisini yaymayı başarıyordu. Bunu yaparken insanların okuma yazma öğrenmesini teşvikinin ve desteğinin yanı sıra halkının dini ilimleri iyi şekilde öğrenmelerini sağlamayı da hedefliyordu. Ayrıca ülkede yayınlanan tıbbî, fennî, askerî ilimlerle ilgili eserlerin ülkenin ötesinde dünya çapında da yayılması için gayret sarf ediyordu.

¹⁹ DAB. C.SH. 10/457_1

²⁰ DAB. DH.EUM.LVZ. 3/59_1

²¹ DAB. A.MKT.MHM. 378/68_1_1

²² DAB. İ.DUİT. 154/43_1_7

KAYNAKÇA

Arşiv Belgeleri

A.MKT.MHM. 378/68_1_1 (3 Nisan 1867)

A.MTZ.05, 13/102 (20 Mayıs 1897)

BEO, 557/41748 (23 Ocak 1895)

BEO. 469/35107_1_2 (4 Eylül 1894)

C.SH. 10/457_1 (14 Ağustos 1836)

DH.EUM.LVZ. 3/59_1 (14 Şubat 1911)

HR.SYS. 1/28_2_1 (4 Mart 1880)

HR.SYS. 5_1 (5 Ocak 1880)

HR.TH. 277/109_1_1 (24 Ocak 1903)

İ.DH. 299/18891_2_1 (5 Mayıs 1854)

İ.DH. 299/18891_3_1 (13 Mayıs 1854)

İ.DUİT. 154/43_1_7 (8 Mayıs 1917)

MF.MKT. 1/22_1_1 (8 Haziran 1872)

MF.MKT. 1139/44 (10 Ağustos 1909)

MF.MKT. 1162/67_1_1 (3 Ekim 1910)

MF.MKT. 48/73_1_1 (7 Mayıs 1877)

MŞH.ŞSC.d. 1756/2_59b (6 Aralık 1840)

MV. 185/20_1_1 (11 Şubat 1914)

ŞD. 2372/54_1_1 ve 2_1 (29 Mart 1879)

Y.A.HUS. 244/67_1_1 (1 Mart 1891)

Y.A.HUS. 317/47 (21 Ocak 1895)

Y.PRK.SGE. 10/22 (22 Nisan 1904)

Y.PRK.SRN. 2/1_5_1, 5_2 ve 5-3 (2 ocak 1885)

Y.PRK.SRN. 2/1_6_1 (24 Teşrinievvel 1884)

EK: Gönderilen Kitapların Listelerinden Örnekler (DAB. Y.PRK.SRN. 2/1_5_2 ve 5-3)

Y.PRK.SRN.00002.00001.005

İSLAM TARİHİNİN İLK DÖNEMİNDE BİLGİ ANLAYIŞI VE SONUÇLARI ÜZERİNE BAZI DEĞERLENDİRMELER

Mustafa ÖZKAN¹

ÖZET



*Modern bilim anlayışının belki de en önemli problemlerinden birisi, bilgiyi parçacı bir yaklaşımla ele alması, buna bağlı olarak problemlere farklı ilimlerin perspektifinde bakmayı ihmal etmesi ve ilmî sorunları çözmede oldukça yetersiz kalmasıdır. Söz konusu sorunun aşılmasında, İslam Tarihinin ilk döneminde (Hz. Peygamber ve Dört Halife Dönemleri) hâkim olan bilgi anlayışı ve sonuçlarını doğru anlamının önemli bir katkı sağlayacağı muhakkaktır. Bu tebliğde, İslam Tarihinin ilk döneminde egemen olan bilgi telakkisi ve neticeleri üzerinde durulmaktadır. Çalışma bağlamında ana hatlarıyla şu tespitler yapılmaktadır: **Bir**; ilk dönem Müslümanları din ve dünya tasavvurlarının bir sonucu olarak; farklı bilgilerin yanı sıra muhtelif bilim dalları bir değer, bütünü farklı ancak tamamlayıcı birer parçası olarak değerlendirmişlerdir. **İki**; kendi zamanlarındaki ilimleri, İslâmî olan ve olmayan şeklinde bir tasnife tabi tutmadan öğrenmiş/öğretmişlerdir. Bu durum, dönemin bilginlerini din ve dünyayı iyi bilen donanımlı insanlar olarak yetiştirmelerini sağlamıştır. **Üç**; ilgili dönemde, İslâmî ilimler olarak nitelendirilen Tefsir, Hadis, Kelam ve Fıkıh gibi bilim dalları arasında da güçlü bir ilişki söz konusudur. **Dört**; bilgi bütünlüğü temelinde şekillenen ilmî gelenek, ansiklopedist âlim telakkisini beraberinde getirmiştir. Buna göre dönemin âlimleri belli bir alanda temayüz etmiş/otorite olsalar bile, diğer ilimleri de bilmek durumunda idiler. **Beş**; dönemin bütüncül ilim anlayışı, bilim insanına problemlere farklı ilimlerin perspektifinde bakma, sorunları doğru tespit etme ve sağlıklı çözümler üretme imkânını sunmuştur. Aynı zamanda bu anlayış, Müslümanların bilimde ilerleme ve evrensel bir medeniyet kurmada en önemli bir faktör olmuştur. **Altı**; teklifimiz, tarihî tecrübemizi dikkate almak sûretiyle bilgi bütünlüğünün anlamı, mahiyeti ve imkânı üzerinde daha yoğun olarak çalışmaya devam etmektir.*

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, âlim, bilgi, bilgi bütünlüğü.

¹ Prof. Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İslami İlimler Fak. İslam Tarihi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi. Tel. 0536 445 33 41. b.ozkan02@gmail.com

SOME EVALUATIONS ON THE APPROACHES AND RESULTS OF KNOWLEDGE INTEGRITY IN THE FIRST PERIOD OF ISLAMIC HISTORY

ABSTRACT

Perhaps one of the most important problems of modern understanding of science is that it deals with information in a piecemeal approach, neglects to look at the problems from the perspective of different sciences and is inadequate in solving scientific problems. In order to overcome this question, it is certain that understanding the knowledge and its results which are dominant in the first period of Islamic History (Prophet Muhammad and Four Caliphs) will make an important contribution. This paper focuses on the conception of knowledge and its consequences which prevailed in the first period of Islamic History. In the context of the study, the following determinations are outlined: One; as a result of the conceptions of religion and world in the early period Muslims; In addition to different information, various disciplines have evaluated a value as a different but complementary part of the whole. Two; they learned / taught the sciences of their time without classifying them as Islamic and non-Islamic. This has enabled them to grow up as well-equipped people who know the religion and the world. Three; in the related period, there is a strong relationship between the branches of science such as Tafsir, Hadith, Kalam and Fiqh, which are described as Islamic sciences. Four; the scientific tradition, which was formed on the basis of the integrity of knowledge, brought the encyclopedist scholar's opinion. According to this, the scholars of the period had to know other sciences, even if they were the authority in a certain field. Five; the holistic understanding of science of the period provided the scientist with the opportunity to look at the problems from the perspective of different sciences, to identify problems correctly and to produce healthy solutions. At the same time, this understanding was the most important factor in the advancement of Muslims in science and in establishing a universal civilization. Six; our proposal is to continue to work more intensively on the meaning, nature and possibility of the integrity of information by considering our historical experience.

Key Words: Islamic History, scholar, knowledge, integrity of knowledge.

1- İSLAM TARİHİNİN İLK DÖNEMİNDE BİLGİ ANLAYIŞI

İslam Tarihinin ilk dönemi diyebileceğimiz Hz. Peygamber ve Hulefâ-i Râşidîn dönemlerinde, hayatı ve içindekileri bir bütün olarak görme şeklinde bir anlayışın egemen olduğu söylenebilir. Örneğin din-dünya; din-devlet; dünya-ahiret ve kadın-erkek arasında ayırım yapılmamıştır. Bizim farklı olarak gördüğümüz ve aynı zamanda parçalayıp bir problem haline getirdiğimiz bu ve benzeri farklılıklar, bütünün tamamlayıcı unsurları/parçaları olarak görülmüştür.

Kanaatimizce ilk dönem Müslümanlarının hayata ve içindekilere bütüncül bakma şeklindeki bakış açıları, büyük oranda onların din ve dünya anlayışlarından kaynaklanmıştır.

Hayatı bir bütün olarak değerlendirme şeklindeki telakki; Müslümanları bilginin yanı sıra farklı ilmî disiplinleri bir değer olarak görme ve öğrenmeye sevk etmiştir. Örneğin dönemin en büyük ilim otoriterlerinden biri olarak görülen Hz. Aîşe, sadece Tefsir, Hadis, Fıkıh ve nesep gibi ilimlere vakıf değildi. Aynı zamanda döneminin bir gerçeği/parçası/ihtiyacı olan edebiyat/şiir ve tıp gibi ilimleri de biliyordu.²

İslam Tarihinin ilk döneminde bilgiyi ve muhtelif bilim dallarını bir değer olarak görüp öğrenme geleneği, kuşkusuz Emevîler döneminde de devam etmiştir. Örneğin İbn Abbas³, Hasan-ı Basrî⁴ ve Said b. el-Müseyyeb⁵ gibi âlimler, belli bir ilim dalında otorite olmakla birlikte, diğer disiplinleri de öğrenme gereği duymuş ve öğrenmişlerdir. Örneğin Zührî⁶ daha çok hadisçi kimliğiyle temayüz ettiği/bilindiği halde Tefsir, Fıkıh ve Siyer gibi ilimlere de vakıftı. Aynı şekilde Said b. Cübeyr⁷, Tefsire olan vukufiyetiyle bilindiği halde diğer ilimleri de biliyordu. Yine Ebû Hanîfe, meşhur bir fıkıhçı olmakla birlikte Hadis ve Kelam gibi ilimleri de biliyordu.⁸

İslam Tarihinin ilk dönemindeki bilgi bütünlüğü ya da disiplinler arası güçlü temelinde şekillenen anlayış, Abbasîler döneminde de varlığını sürdürmüştür. Dahası bu dönemde, Yunan, Hint ve Sâsânî gibi milletlerden tercüme yoluyla tıp, felsefe, mantık, astronomi ve kimya gibi ilimler de ilk defa

² Şemsuddin Ebî Abdullah Muhammed b. Ebî Bekr İbn Kayyım el-Cevziyye, *İ'lâmu 'l-Muvakkiîn an Rabbi 'l-Âlemîn*, I-II, Beyrut, 1987, I, 21-22; Mustafa Fayda, "Aîşe", *DİA*, İstanbul 1989, II, 203-204.

³ İbnü'l-Esîr, İzzuddin Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed, *Üsdu'l-Gâbe fî Ma'rifeti's-Sahâbe*, I-VII, ?, 1970, III, 291; İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, I-XIV, Beyrut, 1978, VIII, 295.

⁴ İbn Kayyım el-Cevziyye, *İ'lâm*, I,22; Fuat Sezgin, *Târîhu't-Turâsi'l-Arab*, I-VIII, Suûdi Arabistan, 1983, I, 10-11.

⁵ İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, I-VIII, Leyden, 1322, V, 106; Ebu'l-Fidâ İmâmuddin İsmâil, *el-Muhtasâr fî Ahbâri'l-Beşer*, I-II, I. Baskı, Beyrut, 1997, I, 276.

⁶ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX, 343; Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman Zehebî, *Tezkiratu'l-Huffâz*, I-IV, Haydarabad, 1333, I, 51-52.

⁷ Ebû Abdullah b. Udeyye Cürcânî, *Kâmil fî Duafâi'r-Ricâl*, I- IX, Beyrut, 1997, I, 128; Muhammed Hüseyin Zehebî, *et-Tefsir ve'l-Müfessirûn*, I-II, ?, 1976, I, 102.

⁸ Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. el-Hatîb Bağdadî, *Târîhu Bağdât*, I-XIV, Medînetu'l-Münevvere, thz, XIII, 332.

yoğun olarak İslam Dünyası'na girmeye başlamıştır. Dönemin uleması, mevcut ilimleri dinî ve dinî olmayan şeklinde bir ayrıma tabi tutmadan hepsini öğrenmiş ve geliştirme yoluna gitmiştir.

Abbasîler dönemi âlimlerinin farklı ilmî disiplinleri (Hadis, Tefsir, Tıp, Felsefe...) dinî olan ve olmayan tarzında bir tasnife tutmadan öğrenip geliştirmeleri, kanaatimizce bunların din anlayışlarının bir sonucu idi. Zira söz konusu âlimlerin mensubu oldukları dinin kaynağı olan Kur'an'ın ilk kelimesi "ikra/oku" idi. Ve bu ikra/okuma da, her biri hakikatin/kâinatın kanunlarından bahseden tüm ilimleri kapsıyordu/kapsamaktadır. Ayrıca bu bilginlere göre bilgi, Allah'ın kainatta koyduğu kuralların beşer tarafından keşfi idi. Aynı zamanda sözü edilen âlimler bilgiyi, irfan sahibi bir toplum oluşturmada ve dünyayı mamur hale getirmede önemli bir araç olarak değerlendirmiş ve onu almaktan geri kalmamışlardır. Dolayısıyla söz konusu anlayışla hareket eden dönemin ilim insanları, bilgi ve bilim dalları arasında ayrım yapmak yerine bunların hepsini önemseme, öğrenme ve geliştirme yoluna gitmişlerdir diyebiliriz.

2- İSLAM TARİHİNİN İLK DÖNEMİNDEKİ BİLGİ ANLAYIŞININ SONUÇLARI

Yukarıda da belirtildiği gibi, ilk dönem İslam tarihinde bilgi bütünlüğü temelinde bir anlayış/gelenek oluşmuş ve bu sonraki dönemlerde de devam etmiştir. Söz konusu geleneğin, ana hatlarıyla şu olumlu sonuçları beraberinde getirdiği söylenebilir:

Bir; bilgi bir değer olarak görülmüş ve farklı medeniyetlere ait bilgiler alınıp geliştirilmiştir.

İki; dönemin ulemâsı Hadis, Tefsir, Fıkıh ve Kelam gibi farklı disiplinler arasında bilim dalı milliyetçiliği yapmadan bunları bir bütünün farklı ancak önemli parçaları olarak görüp öğrenmiş ve öğretmiştir.

Üç; dönemin Müslüman bilim adamları ilimleri dinî olan ve olmayan şeklinde bir tasnife tabi tutmamış, tüm bilimleri (Hadis, Tefsir, Felsefe, Mantık, Tıp, Kimya...) hakikate götüren farklı araçlar/parçalar olarak görmüşlerdir. Bu da onlara hem din hem de dünyayı daha sağlıklı öğrenme, yorumlama ve ondan istifade etme imkânını sağlamıştır.

Dört; bütüncül bilgi /ilmî disiplinlerin beraberliği anlayışı, ansiklopedist âlim telakkisini beraberinde getirmiştir. Ansiklopedist âlim, bir âlimin otorite olarak kabul edildiği alanın dışındaki ilimleri de bilmesi anlamına gelmektedir. Buna göre bu dönemdeki âlimler, çağın ilim anlayışı ve geleneğinin

bir sonucu olarak mevcut tüm ilimleri az çok bilmek durumundaydılar. Örneğin Ebû Hanîfe⁹ daha çok fıkıhçı kimliğiyle bilinir/biliniyordu. Ancak o, fıkıhın dışında Hadis ve Kelam gibi ilimleri de iyi derece biliyordu. Hatta onun ticaretle meşgul olması, talebe yetiştirmesi ve insanlarla iç içe olması gibi fiilî durumlar; onun iktisat, eğitim ve sosyoloji gibi ilimleri de bildiği şeklinde okunabilir.

Beş; farklı bilgi ve bilim dallarını bilmek, âlimlere ilmî problemleri daha sağlıklı bir şekilde görme, yorumlama ve ilgili konuda çözümler üretmelerine zemin hazırlamıştır. Örneğin tarihçi İbnü'l-Esîr (ö.630-1233), önüne çıkan bir problemi Tarih ilminin yanı sıra, Kur'ân, Hadis, Siyer, Fıkıh, Tabakat-Teracim gibi farklı bilim dallarına ait bilgilerden yola çıkarak çözmeye çalışmış ve bunda da büyük oranda başarılı olmuştur.

Altı; bilgi bütünlüğü anlayışı, sistematik ve daha tutarlı fikir/teoriler geliştirme imkânı sağlamıştır. Örneğin Mâverîdî,¹⁰ Dört Halife Döneminde uygulanan hilafeti merkeze alarak, kendi dönemindeki problemleri çözme amacına dönük olarak siyasal bir sistem geliştirmeye çalışmıştır. Bu sistemi temellendirmede de Kur'an, hadis, fıkıh, siyer, iktisat ve sosyoloji gibi ilimlerden yararlanmıştır. Böylece o, farklı bilim dallarından yararlanarak daha tutarlı ve sistematik bir tez ortaya koyabilmiştir.

SONUÇ

Sonuç olarak şu tespiti yapabiliriz: İlk dönem Müslümanları dünya ile ahireti, devlet ile dini, kadın ile erkeği bir bütün olarak gördükleri gibi muhtelif bilgi ve bilim dallarını da bir değer ve bütünün farklı parçaları olarak değerlendirmiş öğrenmişlerdir. Bu durum onlara, özellikle ilmî problemleri doğru tespit etme ve ilgili konuda sağlıklı çözümler üretme imkânını vermiştir. Söz konusu dönemde Müslümanların bilimdeki üstünlükleri ve eserleri günümüze kadar ulaşan büyük âlimleri yetiştirmeleri bunun göstergeleri olarak değerlendirilebilir.

Kanaatimizce yapmamız gereken, İslam Tarihinin ilk dönemindeki bilgi anlayışını dikkate almak sûretiyle; bilgi bütünlüğünü esas alan bir anlayış ve eğitim-öğretim sistemini oluşturmaktır. Bunun için de din ve dünya algımızı sorgulamak, yeniden tevhit merkezli bir düşünce/kültür oluşturmaktır.

⁹ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XIII, 333; Zehebî, *Menâkıbu'l-İmâm-ı Ebî Hanîfe*, Kahire, thz. , 11; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, X, 107; Celâleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr Suyûtî, *Tabakâtu'l-Huffâz*, Beyrut, 1994, 80.

¹⁰ Ali b. Muhammed b. Habîb Ebi'l-Hasan el-Mâverîdî, *el-Ahkâmu's-Sultâniyye*, Kahire, 2004, 89-104.

BİBLİYOGRAFYA

BAĞDÂDÎ, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. el-Hatîb. *Târîhu Bağdât I-XIV*. Medînetu'l-Münevvere, thz.

CÜRCÂNÎ, Ebû Abdullah b. Udeyy. *el-Kâmil fî Duafâi'r-Ricâl I- IX*. Beyrut, 1997.

EBÛ'L-FIDÂ, İmâmuddin İsmâil. *el-Muhtasâr fî Ahbâri'l-Beşer I-II*. 1. Baskı, Beyrut, 1997.

FAYDA, Mustafa. "Aişe". *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul, 1989.

İBN KAYYİM EL-CEVZİYYE, Şemsuddin Ebî Abdullah Muhammed b. Ebî Bekr.

İ'lâmu'l-Muvakkiîn an Rabbi'l-Âlemîn I-II. Beyrut, 1987.

İBN KESÎR, Ebû'l-Fidâ. *el-Bidâye ve'n-Nihâye I-XIV*. Beyrut, 1978.

İBNÜ'L-ESÎR, İzzuddin Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed, *Üsdu'l-Gâbe fî Ma'rifeti's-Sahâbe I-VII*. ?, 1970.

İBN SA'D, Ebû Abdillâh Muhammed. *Tabakâtü'l-Kübrâ I-VIII*. Leyden, 1322.

MÂVERDÎ, Ali b. Muhammed b. Habîb Ebi'l-Hasan, *el-Ahkâmu's-Sultâniyye*, Kahire, 2004.

SEZGİN, Fuat, *Târîhu't-Turâsi'l-Arab I-VIII*. Suûdi Arabistan, 1983.

SUYÛTÎ, Celâleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr. *Tabakâtu'l-Huffâz*. Beyrut, 1994.

ZEHEBÎ, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn I-II*. ?, 1976.

ZEHEBÎ, Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Tezkiratu'l-Huffâz I-IV*.

Haydarabad, 1333.

AUGUSTE COMTE'YE KARŞI NECATİ ÖNER'DE ÜÇ TEMEL ZİHNİYETİN BİRLİĞİ TEZİ

Muhammed Enes KALA*

ÖZET

”

Auguste Comte, dünya fikir tarihi içinde oldukça etkili bir yerde durmaktadır. 19. Yüzyılda pozitivist fikirlerin başlatıcısı St. Simon olsa da, Comte, pozitivizmi belli bir düşünce sistemi içinde yeniden kurgulamayı başarmıştır. Ancak onun sistemi, olguyu ve gerçekliği tanımak suretiyle inşa olunmaktan daha ziyade, insanı ve toplumu kendi bütüncüllükleri içinde kavramayı başaramayan ve dahası insanı fitratından, toplumları ise tarihten koparan yapay ve ideoloji bağımlı bir düşünce yapısı görüntüsü vermektedir.

Auguste Comte'un dünya tarihini bir zemin olarak kabul edip, insanları da genelleştirmek suretiyle insanlığın geçirdiği ve birbirine rakip olarak kurguladığı teolojik, metafizik ve pozitif evreler, her ne kadar onun düşüncesi olsa da pozitivism ideolojisi altında çok kişi tarafından kabul görüp savunulmuştur. Biz çalışmamızda, bu tezin, insanın fitratına yabancı olup, insanı ve toplumu anlamaktan bizi uzaklaştırdığını düşünerek, insanın fitri yetilerini bir bütün olarak görmeyi, onu toplumdan, toplumu ondan koparmayan bir düşünce sistemi içinde Necati Öner tarafından teklif edilen üç temel zihniyet yaklaşımını anlamayı deneyeceğiz. Bu anlamlandırma çabası, üretilen tezi, Comte'un tezine bir antitez olarak okunup okunamayacağını da tartışacaktır.

Etüdümüz, zihnın işleyişi ve onun tezahür imkanı olan üç temel zihniyetin neliğini anlatmanın yanında, insanı bir ben varlığı olarak anlayıp, kişilik ile onu toplumla bir arada kılıcı yorumunu da değerlendirmeye hasredilecektir. Ancak tüm bunlardan önce çatışkaların bir zemini olarak da karşımıza çıkan Batı Düşünce tarihine ilişkin özneliği yüksek olarak görülebilecek olan kısa bir bakış atmak, Comte'yi hazırlayan imkanlar dizgesini bize sunabilecektir.

Anahtar kelimeler: Necati Öner, August Comte, Zihniyet, Pozitivism, Benlik ve Kişilik.

* Doç. Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Felsefe Bölümü, mekala@ybu.edu.tr

Batı Düşüncesinde Çatışmaların Serencamı: Tarihi Perspektif

Batı dünyası için “öteki” algısının belirleyici şekilde tüm Avrupayı derinden etkileyen 300-800 yılları arasında etkisi hissedilen Kavimler Göçü sonrasında kendisini çok daha bariz şekilde hissettirdiğini ifade edebiliriz. 395 yılında Roma’nın Doğu ve Batı Roma olmak üzere ikiye ayrılması, 495’te Batı Roma’nın yıkılması (daha sonra yeni bir formatla yeniden inşa olunması) bu göçlerin sonuçları arasında gösterilmektedir.¹

Frankların kralı olarak 771 yılında tahta geçen Şarlman önemli hamlelerle Saksonları, Cermenleri hakimiyeti altına alıp güçlü Avarları dağıtıp Macaristan ve Avusturya’yı da alarak gücünü hissettirip, dağılmış olan Avrupa’yı birleştirmeye çalışmıştı. Tüm bu süreci Papalıkla uzlaşa içinde götüren Şarlman’a Papa III. Leo taç giydirerek onu Roma (Kutsal Roma Germen) İmparatoru olarak tanımıştı. Bu tanıma süreci, Kutsal Roma Germen İmparatorluğu ile Bizans’ın arasını da açmıştı.² O halde bu çerçevede ifade edebilirsek, gerek teolojik gerekse siyasi çatışma batı dünyasında kendi arasında 800 yılı itibarıyla ayyuka çıkmış olduğu söylenebilir.

Şarlman’ın Batı ve Doğuyu yeniden Büyük Roma İmparatorluğunu inşa etmek telosuyla birleştirme isteği bilinmekteydi.³ Bu birliğin zeminini ise batı dünyasının din, kültür, dil ve tarihin oluşturması istenmekteydi. Zira, Batı dünyası, Hristiyanlığı ortak din, Greko-Roma kültürünü ortak kültür, Latinceyi ortak dil ve yaşamlar ile amaçları ortaklaştıran tarihi ise ortak tarih kabul ederek, bir birliği temin etmenin yollarını aramıştı. Bu noktada, böylesi bir birlik amacının anlamlandırıcı cephesi ise İslam ve Türkler olarak görülen ciddi tehditlerdi. O halde Batı, ontik zeminde kendisi olabilmek için bir “öteki” algısına ihtiyaç duymakta, kendisini “öteki”ne aldığı konum üzerinden tavsif etmekteydi. Batı ve “öteki” bu bağlamda ontik çerçevede karşımıza çıkan ilk güçlü dikotomi olarak belirmektedir. Zira Batı, Doğu karşısında her türlü güzel, iyi ve doğru değerlerin yegane temsilcisi ve tek muhafaza edicisi olarak kendisini konumlandırmayı denemişti.

Ortaçağ Batı düşüncesinin ağırlık ve merkezi noktasını Hristiyanlık oluşturmaktadır. O dönem bazı kaynaklarda “karanlık çağ” olarak adlandırılrsa da, biz insanlık tarihinin her dönemi için genelleyici ve indirgeyici yaklaşımlardan uzak durmanın daha makul olabileceğini düşünmekteyiz. Ortaçağ Batı düşüncesi İlk Patristik, Yüksek Patristik, İlk Skolastik, Orta Skolastik ve Son Skolastik şeklinde dönemlere ayrılabilir. Neredeyse on üç asırlık bir döneme sari kılabilirimiz Ortaçağ Batı

¹ William McNeil, *Dünya Tarihi*, çev. Alaeddin Şenel, İmge yay., İstanbul, 2013, ss. 286-296.

² Bkz. Georg Ostrogosky, *Bizans Devleti Tarihi*, çev. Fikret Işıltan, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 2015, ss. 170-172.

³ A.g.e., s. 173.

düşüncesi Hristiyanlık dininin ekseninde şekillenmiştir. Her ne kadar ilk dönemlerde Hristiyanlık dininin akli bir temele sahip olmasının anlamsız olduğunu düşünen Tertillianus⁴ gibi teologlar olsa da, o uzun dönem Hristiyanlığın rasyonelleştirilmeye çalışıldığı, Hristiyanlığın felsefe ile uyumlu olduğunun gösterilmeye çalışıldığı çağı bizlere sunmaktadır. Kuşkusuz o dönemin büyük simaları birbirleriyle her bir konuyu aynı düşünmemiş, özgünlüklerini düşüncelerine yansıtmaya çalışmışlardır. Ancak Skolastik dönemin son döneminde özellikle iki teolog Duns Scotus ve Ockham'lı William, Hristiyanlığın bir din olarak akli temellerini aramanın ve bulmanın boş ve anlamsız bir uğraşı olduğunu ifade etmişlerdir.⁵ Dahası dini alanı salt iradenin sahasına, bilim sahasını ise akıl sahasına taşımanın, dahi birbirinin dışına taşmamanın çok daha isabetli olduğunu düşünmüşlerdir. O halde bilim rasyonel bir temele sahip olurken, dinin temeli irrasyonelliği karşılayabilecek iradi bir sahanın karşılığına dönüşmüştür.

Hristiyan felsefesinin son faslında oldukça sistematik bir öğretilerin sunduğu üzere karşımıza Batı düşüncesinde birbirleriyle uzlaşamayacak olan inanç ve akıl dikotomisi çıkmaktadır. Aydınlanma dönemiyle inanç ve akıl arasındaki olan çatışık zemin, Machiavelli ve Thomas Hobbes'un etkili olan fikirlerinin uzamında, ahlak ve siyaset alanları için de söz konusu olmuştur. Burada siyasetin, ahlaki gerekçelerden mahrum ve muaf tutularak, sadece bir tür devlet aklı sayesinde amacı olan iyiyi gerçekleştirebileceğine ilişkin kabul kendisini hissettirmektedir.⁶

Akıl ve inançla başlayan dikotomik zihin ve zemin, epistemolojik sahada da kendisine iki önemli temsilci bulmuştur. Bilginin, varlığın önüne geçmesine tanıklık eden Aydınlanma sürecinde, Descartes, bilginin kaynağını akılda, Locke ise bunu duyularda bulmak koşuluyla aslında dikotomiye doğrudan bilginin sınırları içine çekmiş oluyordı. Immanuel Kant'ın bundan rahatsız olsa gerek, ortaya koyduğu bilgi teorisinde oldukça farklı ve kuşatıcı bir bilgi küresinin varlığını fark ederiz. Kavramsız görülerin kör, görüsüz kavramların ise boş olduğunu vurgulayarak Kant, bilgide akıl ve duyuyu hiç olmadığı kadar birbirine zorunlu olarak bağlayıp bir telif zemini inşa etmiştir. Ancak bilgi açısından miras aldığı dikotomiye çöze de varlık bakımından yeni bir dikotomiye felsefe tarihine emanet etmiştir. Birbiriyle hiç uzlaştıramayacak ve birbirine seslenemeyecek şekilde karşımızda bu sefer numen ve fenomen sahaları bulunmaktadır.

Kant'ın düşünce mirasını tevarüs eden Alman idealistleri Fichte, Schelling ve Hegel, Kant'ın teşhisi doğru yapıp tedaviyi hatalı kurguladığını düşünerek yeni bir tedavi denemesinde

⁴ Etienne Gilson, *Ortaçağda Felsefe*, çev. Ayşe Meral, Kabalcı Yay., İstanbul, 2008, ss. 97-98.

⁵ Edouard Jeuneau, *Ortaçağ Felsefesi*, çev. Betül Çotuksöken, İletişim, İstanbul, 2006, ss. 127-128; Etienne Gilson, *Ortaçağda Felsefe*, çev. Ayşe Meral, Kabalcı Yay., İstanbul, 2008, ss. 590-591.

⁶ Christian Ruby, *Siyaset Felsefesine Giriş*, çev. Aziz Ufuk Kılıç, İletişim Yay., İstanbul, 2012, s. 70.

bulunuşlardı.⁷ Her üç filozof, numen üzerinde monist bir sistemi idealizm üzerine kurgulamaya çalışmışlardır. Ancak bilgiyi numen sahada mümkün görüp, felsefi sistemlerini idealizm üzerinden gerçekleştirme çabaları her üçünü de yalınkat gerçekliğin kendisinden uzaklaştırmıştı. Gerçekliğin inşasına ilişkin spekülative söylemin gerçekliği karşılama imkanından mahrumiyeti, idealizm karşısında bu sefer, en az o kadar katı ve uç bir yaklaşımın uyarıcısı haline dönüşmüştür. Kant'ın sisteminde her ne kadar birbirine rakip ve aralarındaki mesafenin kapatılamaz olarak kurguladığı numen ve fenomen ayrımı, kendisinden sonra idealistler ve materyalistler olarak iki dikotomik ekolün çıkmasının mümkün zeminini inşa etmişti. İdealizmin gerçekten kopan aşırı tarafta, metafizikten kendisini tamamıyla soyutlayan materyalizm de farklı bir çerçevede temsil edilmiştir.

Bunlar dışında Batı düşünce dünyasında Şarlman ile ifade ettiğimiz dikotomik yapının 19 ve 20. Yüzyıllarda yine daha aksiyolojik bir zeminde karmışımıza yeniden çıktığına şahitlik ediyoruz. Rudyard Kipling, Ernest Renan ve Samuel Huntington'un Batıyı tüm değerlerin yegane temsilcisi olarak gördüğünü, Batının karşısında bu itibarla bulunan her ne varsa hepsinin "öteki" olduğunu ima eden yaklaşımları bu noktada başlangıçta Batı ve "öteki" dikotomisinin modern halini bize göstermek bakımından önemlidir.⁸ Varoluş felsefesinin önemli simalarından olan Kierkegaard'ın düşüncesinde estetik, etik ve inanç şeklinde yükselen bir başka dikotomik zemin de karşımıza çıkar. Bu zeminde sanatın, ahlakın, bilimin ve dinin bir açıdan birbiriyle uzlaştıramayacak halleri belirir.⁹ Kuşkusuz tüm bu söylediklerimizden Batının yekpare olarak öyle olduğunu, Batılı tüm düşünürlerinin söz konusu dikotomik zemine katıldığını çıkarmak doğru değildir. İnşa etmeye çalıştığımız bağlamda, amacımız Batı düşüncesi içerisinde kendisini oldukça keskin şekilde hissettiren çatışkılı yapılara dikkat çekerek sözü Auguste Comte'nin çatışkılı zihniyetler yaklaşımına getirmektir.

Auguste Comte'un Çatışkılı Üç Zihniyeti vs. Necati Öner'in Zihniyetlerin Biraradılığı Tezi

Batı dünyasının geleneksel filozoflarının düzen, aydınlanmacı filozoflarının ise ilerleme kavramlarının telifini¹⁰ gerçekleştirmeye çalışan Auguste Comte'un esas aldığı zemin birbirinin

⁷ Anthony Kenny, *Modern Felsefenin Yükselişi*, çev. Volkan Uzundağ, Küre Yay., İstanbul, 2017, s. 120; Bedia Akarsu, *Çağdaş Felsefe*, İnkılap Yay. İstanbul, 1994, s. 57, 70.

⁸ Muhammet Enes Kala, "Ernest Renan ve John Esposito Eşliğinde Batı'nın İslam Algısına Yüz Yıllık Seyrüsefer", *(Bilim, Ahlak ve Sanat Bağlamında Çağdaş İslam Algıları*, ed. Cengiz Batuk-Hasan Atsız, cilt 2, Canik Belediyesi Yay., Samsun, 2011.)

⁹ Anthony Kenny, *Modern Dünyada Felsefe*, çev. Burcu Doğan, Küre Yay., İstanbul, 2017, ss. 29-30.

¹⁰ Murat Kobya, "Auguste Comte'da Aydınlanma Ve Metafizik Tasavvuru", *Turkish Studies*, Volume 13/26, Fall 2018, ss. 853-854.

rakibi olan üç haldir.¹¹ Ancak bu ilerlemeci yaklaşım kuşkusuz onunla başlamış değildir. Saint Simon, Condorcet ve Turgot gibi düşünürler ilerlemeci zeminde ondan çok daha önce teolojik/askeri, metafizik/hukukive pozitif/sanayi olmak üzere üç hal yasasından bahsetmişlerdir. Burada birbirini peşi sıra takip eden evreler itikadi, sosyolojik ve ekonomik yapıları birlikte taşımakta ve ima ettirmektedirler. Her iş ve işlemde kendisini sürekli doğaüstü güçlere isnat ederek, gücü tanrısal olana teslim eden evre, teolojik-askerî evredir ve kendisini hem itikadi hem de sosyolojik olarak kölelik ve ordu üzerine inşa eder. Teolojik evreyi takip eden, bununla birlikte bir tür aracı form olarak görülen, metafizik evrede ise aşkın güç etkisini devam ettirse de bu güç artık fenomenlerin özünü içkinleştiren, merkeze hukuku ve siyasi örgütsel yapıları alan evre olarak karşımıza çıkar. Son olarak, hepsini aşan, diğerleriyle bağdaşmayan, pozitif evre, insanlığın nihai gelişmişliğinin simgesi olan sanayileşmeyi de kapsayarak bilimin egemenliğini ilan eder.¹² Burada her bir sonraki hal için önceki hal mazidir, her bir önceki hal için de sonraki hal telostur.

Teolojik evrede tüm hayata, duygular ve hayal gücünün hakim olduğu düşünülmektedir. Bu evrede politik/ekonomik güç din adamları ve askerlerin elinde görülmektedir. Teolojik aşama kendi içinde fetişizm, çoktanrıcılık ve tektanrıcılık süreçleri olmak üzere evrimleşir. Tektanrıcılık kendi içinde metafizik evreye geçişin imkanlarını hazırlar.¹³ Metafizik evrede ise karşımıza zikredildiği üzere insan düşüncesinin soyut yapısının tezahürü çıkmaktadır. Toplumda hakimiyet din adamlığının kurumsallaşmış hali olan kiliseye ve hukukçuların eline geçmiştir. Üç hal yasası, Comte'da bir tür evrime benzer. Bu evrimin sonunda yer alan pozitivist aşamada insan zihni, kendisini mutlak hakikat iddiasından uzaklaştırmanın yollarını bulmuştur. Zira akıl evrenin kökenini ve varlığın aslı ilk ilkelerini arama sevdasından vazgeçmiştir. Artık ilgilendiği tek şey bu meyanda akli ve gözlemi kullanmak suretiyle olguların yasalarına ulaşmak olmuştur. Aklın bu evrede, olguların yasalarını onlar arasındaki ardışıklıktan hareketle çözümleyip bir tür mekanik belirlenimci çerçevede onlar arasındaki zorunlu bağları bulmaya dönük işlemekte olduğu düşünülmüştür. Pozitif evrede, toplumdaki hakimiyet bilim insanları ve sanayicilerin eline geçmiştir. Sanayiciler toplumun ilerlemesinden, bilim insanları da toplumun ilerlemesinden sorumlu güç olarak belirmişlerdir. Artık son evrede insanlığın gelişim evresinin nihai halinin bilimsel ve endüstriyel toplumla tebarüz ettiği kabul edilmiştir.¹⁴ Comte'a göre söz konusu üç hal içinde bütünüyle normal ve zorunluluğa bir

¹¹ Turner, J. H., Beeghley, L., Powers, C. H., *Sosyolojik Teorinin Oluşumu*, çev. Ümit Tatlıcan, Sentez Yay., İstanbul, 2010, s. 40.

¹² Raymond Aron, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, çev. Korkmaz Alemdar, Kırmızı Yay., İstanbul, 2017, ss. 61-67.

¹³ Alan Swingewood, *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*, çev. Osman Aknhay, Bilim ve Sanat Yay., Ankara, 1998, s. 63; Anthony Giddens, "Pozitivizm ve Eleştiricileri", çev. Levent Köker, s. 271 (*Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, ed. Tom Bottomore - Robert Nisbet, Kırmızı Yayınları, İstanbul, 2019 içinde).

¹⁴ Raymond Aron, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, ss. 65-69.

bakıma gebe tek rejim, insan aklının her açıdan son durağı olarak da karşımıza çıkan pozitif evredir.¹⁵

Buraya kadar, Auguste Comte'un düşüncesinde karşımıza çıktığı şekliyle, ilerlemeci bir yaklaşımla birbirine rakip olarak konumlandırılmış üç zihniyetin çatışık şekilde görüldüğünü ifade etmeye çalıştık. Ancak farklı üç zihniyet birbirinin rakibi olarak değil, refiki olarak dikotomik bir zeminden değil de tamamlayıcılık perspektifinden de ileri sürülebilir. O halde söz konusu mukayesenin yapılabilmesi için, Comte'un çatışık üç zihniyetine karşı Öner'in üç temel zihniyetinin birliği tezini ifade etmeye çalışabiliriz.

Necati Öner, insan için büyüsel, olgusal ve eleştirel olmak üzere üç temel zihniyetten bahseder. Üç temel zihniyetin mevcudiyeti insana bağlı değildir. Başka ifade ile temel zihniyetler insanlar tarafından meydana getirilmiş değildir. Bunlar insanın fitri yapısında doğal olarak vardır. Niteliklerinde ve hazır bulunuşluklarında değişimler olmaz, yalnız fertlerdeki hakimiyet dereceleri ve işlevselleştirilme sıraları, tonları değişebilir.¹⁶ Öner, bu üç zihniyetten ayrı bir de tavır ve tutumları da muhtevi ikincil zihniyetlerden bahsetmektedir. Üç temel zihniyeti ontik, ikincil zihniyetleri de epistemik çerçevede anlamlandırabilmenin mümkün olduğunu ifade edebiliriz.

Söz konusu üç temel zihniyet, insan zihninin işleyişinin ontolojik alt yapılarıdır. Olgusal/bilimsel zihniyet ve büyüsel zihniyet haricinde eleştirel zihniyet ise insanın kendisine verilenlerden hareketle, elde ettiğini aşma gücünü gösterir. İnsan büyüsel zihniyeti eleştiri ve kritik ile aşarsa elde edeceği zihniyet dini zihniyettir. Olgusal olanı eleştiri ve kritik ile aşma çabasıyla ortaya çıkacak zihniyet ise felsefi zihniyettir. Her iki zihniyet birlikte eleştirel zihniyet kümesi içerisinde anlamlandırılır.¹⁷ Yani başka bir ifadeyle olgusal zihniyete yakın olarak düşünme ve idrak ile duygu ve inancın imtizacından felsefi zihniyetin, büyüsel zihniyete yakın olarak ama onu aşan şekilde duygu-inanç ile düşünme ve idrakten ise dini zihniyetin ortaya çıktığı ifade edilebilir. O zaman din alanında tefekkür neticesi elde edilen önermelerin, duygu verileri ve tecrübe ile tahkik edilemediği için olgusal sayılamadığı gibi büyüsel de olmadığı zikredebilir. Çünkü dini inançla batıl inanç arasında çok net farklar vardır. Bunun yanında felsefi düşünce de olgusal zihniyete indirgenemez. Zira insan şayet tecrübeyle yetinmiş ve duygu verileriyle hayatı tam ve bütün olarak anlamlandırabilmiş olsaydı, felsefeye ihtiyacı olmazdı. Fakat bilinmektedir ki insan her zaman

¹⁵ Auguste Comte , *Pozitif Felsefe Dersleri ve Pozitif Anlayış Üzerine Konuşma*, çev. Erkan Ataçay, BilgeSu Yay., Ankara, 2015, s. 159-160.

¹⁶ Necati Öner, *Felsefe Yolunda Düşünceler*, Akçağ Yay., Ankara, 1999, s. 62; Ayrıca Muhammet Enes Kala, "Zihnin Ontolojik Yapısı ve Zihniyet Bağımlı Dilin "Ben" Ahlakı", *Felsefe Dünyası*, sayı: 69, 2019, ss. 172-173.

¹⁷ Necati Öner, *Görüşler*, Beyaz Kule Yayınları, Ankara, 2009, ss. 178-180.

tecrübeyi aşmak istemektedir. Felsefi düşünce aynı zamanda büyüsel zihniyete de indirgenemeyecek bir yapıyı haizdir. Her ikisi eleştirel zihniyetin birbirinden koparılamayan iki tarafına aittir.¹⁸

Zihnin işleyişinin insandaki bütüncül tezahürünün zihniyet olarak tebarüz ettiğine temas etmiştik. Zihindeki, duygu, inanç, hayal ve hafıza gücünün diğer zihin güçlerinden kopuk, dilde tashih ve olguda temellendirmeden uzak, fazla işlevselleştirilmesiyle meydana gelen zihniyeti büyüsel zihniyet olarak görebiliriz. Bunun yanında, duyum, algı, düşünce ve idrak güçlerinin ise yine diğer zihin güçlerinden olabildiğince bağımsız, dilde metafizik gerekçelendirmeden uzak, fazla işlevselleştirmesiyle karşımıza çıkan zihniyeti ise olgusal/bilimsel zihniyet olarak kabul edebiliriz. Son olarak ve diğer zihniyetlere bir ufuk ve kıvam kazandırıcı şekliyle, düşünce, idrak, duygu ve hayal güçlerinin birlikte diğer zihniyetlerle de temas halinde olarak, eleştirel zihniyeti meydana getirdiğini ifade etmek mümkün görünür. Zikredilen bu üç temel zihniyet, insan zihninin üç ayrı kipidir, birbirlerinin alternatifi ve rakibi değil bilakis denilebilirse refikidir. Toplumlara göre bunların hakimiyet derecelerinin değiştiği, ilkel toplumlara hakim olan zihniyetin ise büyüsel zihniyet olduğu söylenebilir. İlerlemiş toplumlara ise pozitif ve kritik zihniyet hakim olduğu ifade edilebilir. Ancak her toplumda her üçünün birlikte mevcut olduğunun vurgulanması önemlidir. Hatta toplum bir yana tek bir kişide bile bu üç temel zihniyet zaman ve yere göre kendini birlikte gösterebilir.¹⁹ Bu üç zihniyetin tipik temsilcilerini de sayar Öner. Büyüsel zihniyetin tipik temsilcisi büyücü, olgusal zihniyetin tipik temsilcisi bilim adamı, eleştirel zihniyetin tipik temsilcileri veli ve filozoftur.²⁰

Necati Öner, her ne kadar, temel zihniyetlerin, mantık ve alış imkanı bakımından her insanda ortak bulunduğunu düşünse de insan zihninin işleyiş gücü, temel zihniyetlerin hakimiyet sırasını toplumdan topluma, insandan insana onları farklılaştırır görünür. Zira insanların kavrayışı, algılayışı ve anlayışı farklı farklıdır. Özellikle insanlar ve toplumlar arasındaki fark, her insanda bulunan alış yetisinin farklılığı ve buna göre zihin yapısında yer alan güçlerin çektiği muhtevayla belirlenir gibi durmaktadır. Benlerin farklılığı da tam bu meyanda fertlerdeki farklı alışlar yüzündendir. Öner'e göre alışın türü ise ferdin yaratılışından kaynaklanır. Yani fertler ayrı ayrı alış gücü ile dünyaya gelmişlerdir.²¹ Bununla beraber ifade edildiği üzere alış kadar, alışın alıp, zihin güçlerinin işlediği muhtevadaki farklılık da zikredilen hakimiyet derecelerini belirlemektedir. Öner'in anlayışında alış, akılyürütme/mantık, ana zihniyetler birer formdur ve muhtevayla kendilerini gösterirler. Bu içerik sürekli değişir, bu sebeple insanın varoluşu sürekli bir oluş içerisinde. Hep aynı kalışın sebebi

¹⁸ Süleyman Hayri Bolay, *Necati Öner'in Fikir Dünyası*, Atatürk Kültür Merkezi Yay., Ankara, 2012, s. 36; Muhammet Enes Kala, "Zihnin Ontolojik Yapısı ve Zihniyet Bağımlı Dilin "Ben" Ahlakı", ss. 172-173.

¹⁹ Muhammet Enes Kala, "Zihnin Ontolojik Yapısı ve Zihniyet Bağımlı Dilin "Ben" Ahlakı", ss. 172-173.

²⁰ Öner, *Felsefe Yolunda Düşünceler*, ss. 232-233.

²¹ Öner, *Felsefe Yolunda Düşünceler*, s. 63.

varoluşun içinde seyrettiği özdür. Bu öz zihinde yukarıda zikrettiğimiz, düşünce, idrak, inanç, duygu, hafıza, hayal, duyum ve algı güçleridir. Zihniyette ise yine işaret ettiğimiz üç temel zihniyettir. Özün içeriğinin sürekli değişmesi ise zihin faaliyetidir. Zihin faaliyeti içerisine, nesnenin veya yönelinen şeyin bilgisini edinme, mevcut bilgilerle yeni bilgiler elde etme, bilgileri farklı yollarla, farklı şekillerde dışarı aktarmak gibi aktlar girmektedir.²² Tüm bunlar ise temas ettiğimiz farklılığın amil sebepleri gibi durmaktadır.

Sonuç

Batı dünyasının kendisini özellikle Şarlman ile birlikte öteki üzerine kurduğunu, bu durumun “batı” ve “öteki” olmak üzere bir çatışık/dikotomik bir hale işaret ettiğini söylemek mümkündür. Dikotomik yapı, Batıda sadece mezkur ikilik olarak değil, farklı alanlarda da tezahür etmiştir. Ortaçağda inanç ve akıl, Aydınlanma sürecinin ilk dönemlerinde ahlak ve siyaset ile akıl ve duygu, son olarak Kant ile birlikte ise numen ve fenomen sahalar arasındaki dikotomik yapı, bize Batı dünyası ve düşüncesinin kendisini çatışık/dikotomiler üzerinden inşa ettiğini göstermektedir. Bu süreçten kuşkusuz Auguste Comte da nasibini almış görünür.

Auguste Comte, ifade edildiği üzere dünya fikir tarihi içinde oldukça etkili bir yerde durmaktadır. 19. Yüzyılda pozitivist fikirlerin başlatıcısı St. Simon olsa da, Comte, pozitivizmi belli bir düşünce sistemi içinde yeniden kurgulamayı başarmıştır. Ancak onun sistemi, olguyu ve gerçekliği tanımak suretiyle inşa olunmaktan daha ziyade, insanı ve toplumu kendi bütüncüllükleri içinde kavramayı başaramayan ve dahası insanı fitratından, toplumları ise tarihten koparan yapay ve ideoloji bağımlı bir düşünce yapısı görüntüsü vermektedir. Bu durum kuşkusuz kendisinden önce yaşamış düşünürlerin de etkisiyle dikotomik bir zeminde kurguladığı yapay üç hal teorisidir. Buna göre insan toplulukları düzen ve ilerleme telosuna göre zorunlu olarak birbirinin rakibi olan teolojik, metafizik ve pozitif olmak üzere üç evreden geçmektedir. Bu üç evre ilerlemeci tarihin kesin ve mekanik çarklıları arasında sırasıyla işlenir ve insanı olması gerekene doğru taşır. İnsanların aynı anda teolojik, metafizik ve pozitif evreleri birlikte yaşama durum ve imkanları olmadığı için bu düşünce insanı tatmin etmekten uzak görünür.

Auguste Comte’a tam ifade ettiklerimiz açısından taban tabana zıt bir tezin Necati Öner tarafından ortaya konulduğunu zikredebiliriz. Öner’e göre, her bir insan ve toplumda temel olarak büyüsel, pozitif ve eleştirel olmak üzere üç temel zihniyetten söz edilebilir. Bu temel zihniyetler her bir insanda bulunur ancak insanda ve toplumda hakimiyetleri ve tonları farklı farklı tezahür eder.

²² A.g.e., ss. 64-65.

Ayrıca bu zihniyetler her ne kadar birisi işlerken diğerleri yedeğe çekilse de bir arada birlikte bulunurlar. Bu çerçevede Öner'in üç temel zihniyet tezi, insanın ve toplumun gerçekliğini diktomatik zeminde parçalayarak değil ama diyalojik zeminde birleştirerek daha iyi anlatma imkanına sahip görünür. Zira insan varlığı, ontik yapısı itibarıyla idrak, vicdan, his ve hissiyat yetilerinden müteşekkil bir yapıya sahipse, bu yetilerin işleyişiyle de işlevselleştirilebilen üç temel zihniyetin insanın olduğu her yerde birlikte bulunabileceğini ifade edebiliriz. Kuşkusuz zihniyetler arasında farklılık olsa da bu, bu zihniyetlerin bir arada bulunamayacağı anlamına gelmemektedir. Üç temel zihniyetin hakimiyetleri ve tonlarında farklılık olsa da hepsi birlikte birbirinin rakibi olarak değil, bilakis refiki olarak insanın hayata karşı aldığı konumu içeriklendirmek ve anlamlandırmak için işe koşulmaktadır.

Kaynakça

Akarsu, B., *Çağdaş Felsefe*, İnkılap Yay. İstanbul, 1994

Aron, R., *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, çev. Korkmaz Alemdar, Kırmızı Yay., İstanbul, 2017.

Bolay, S. H., *Necati Öner'in Fikir Dünyası*, Atatürk Kültür Merkezi Yay., Ankara, 2012.

Comte, A., *Pozitif Felsefe Dersleri ve Pozitif Anlayış Üzerine Konuşma*, çev. Erkan Ataçay, BilgeSu Yay., Ankara, 2015.

Giddens, A., “Pozitivizm ve Eleştiricileri”, çev. Levent Köker. (*Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, ed. Tom Bottomore - Robert Nisbet, Kırmızı Yayınları, İstanbul, 2019 içinde).

Gilson, E., *Ortaçağda Felsefe*, çev. Ayşe Meral, Kabalcı Yay., İstanbul, 2008.

Jeauneau, E., *Ortaçağ Felsefesi*, çev. Betül Çotuksöken, İletişim, İstanbul, 2006.

Kala, M. E., “Zihnin Ontolojik Yapısı ve Zihniyet Bağımlı Dilin “Ben” Ahlakı”, *Felsefe Dünyası*, sayı: 69, 2019.

Kala, M. E., “Ernest Renan ve John Esposito Eşliğinde Batı'nın İslam Algısına Yüz Yıllık Seyrüsefer”, *Bilim, Ahlak ve Sanat Bağlamında Çağdaş İslam Algıları*, ed. Cengiz Batuk-Hasan Atsız, cilt 2, Canik Belediyesi Yay., Samsun, 2011.

Kenny, A., *Modern Dünyada Felsefe*, çev. Burcu Doğan, Küre Yay., İstanbul, 2017.

Kenny, A., *Modern Felsefenin Yükselişi*, çev. Volkan Uzundağ, Küre Yay., İstanbul, 2017.

Kobya, M., “Auguste Comte'da Aydınlanma ve Metafizik Tasavvuru”, *Turkish Studies*, Volume 13/26, Fall 2018.

McNeil, W., *Dünya Tarihi*, çev. Alaeddin Şenel, İmge yay., İstanbul, 2013.

Ostrogosky, G., *Bizans Devleti Tarihi*, çev. Fikret Işıltan, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 2015.

Öner, N., *Felsefe Yolunda Düşünceler*, Akçağ Yay., Ankara, 1999.

Öner, N., *Görüşler*, Beyaz Kule Yayınları, Ankara, 2009.

Ruby, C., *Siyaset Felsefesine Giriş*, çev. Aziz Ufuk Kılıç, İletişim Yay., İstanbul, 2012.

Swingewood, A., *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*, çev. Osman Akınhay, Bilim ve Sanat Yay., Ankara, 1998.

Turner, J. H., Beeghley, L., Powers, C. H., *Sosyolojik Teorinin Oluşumu*, çev. Ümit Tatlıcan, Sentez Yay., İstanbul, 2010.

SAHİH BİLGİ, BÜTÜNSEL YAKLAŞIM VE DİL BİLİM ÜZERİNE

Aydın KUDAT¹

ÖZET

”

Tanımı ve kavramsal çerçevesi hakkında birden fazla kayıtlar bulunan Arap dilbilimi bu çalışmamızda fonoloji, morfoloji, sentaks bütünlüğü içinde ele alınacaktır. Fonolojiden kastımız lafız ve telaffuz, morfolojiden kelimenin bünye ve biçimleri sentakstan maksadımız da cümlelerin dizim biçimi ve bunlara bağlı olarak fesahat, belagat açısından lafız ile mana arasındaki ilişkidir. Dolayısıyla bu bütünlük gerek pratikte gerek anlam-yorumda bütünsel bakışa vesile olur.

Dinin temel kaynağı Kuran ve sünnet ile bunların tefsir ve yorumu olan dini kültür mirasımızın külliyatı hepsi dil bilim kriterlerine göre yazılıdır. Bizim ile bu kültür mirasımız arasındaki köprü dil bilimidir. Temel dini metinleri anlamada bütün ümmetin ortak kriteri dil bilimidir. Dil bilim dini nassların yorum sınırlarını belirler. Yanlış ve keyfi yorumların önüne geçer. Bu manada dil bilim geçmişten geleceğe İslam Medeniyetinde bilgi bütünlüğünün temel kriteri olmuştur.

Bizim ana kaynağımız olan Kur’ân-ı Kerim Arapça nazil olduğu için, tabii olarak da verilmek istenen bilgiler, ilahî mesajlar Arapça kelimelerle ve bu kelimelerin mükemmel uyumu, mucize kombinasyonu (nazım) ifade eden bir üslûpla sunulmuştur. Bu sebeple Kur’ân’da yer alan lafızlar, sunulmak istenen bilgiyi en iyi şekilde ifade edebilecek eşsiz bir dil mantığı kullanılmıştır. Kur’ân-ı Kerim olmak üzere diğer İslami ilimlere dilbilimsel çalışmaların önemli fonksiyonu bulunmaktadır, denilebilir. Kur’ân’ı daha iyi anlamak ve lafızlarının anlam alanlarını doğru tespit edebilmek için dilbilimsel çalışmalara ihtiyaç duyulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Bilgi Bütünlüğü, Bütünsel Yaklaşım, Kültür Mirasımız, Dil Bilim.

¹ Dr. Öğretim Üyesi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, akudat@ybu.edu.tr

ABSTRACT

In this paper, The linguistics, in which has many definitions and comments about its structure, will be reviewed as following;

The linguistics analyzes the structure-grammar- and the purport-semantics- of languages. Analizing grammar involves the morphology--creation and alteration of the words-- and the syntax-- the rules about phrases or consisting the words in order to make sentence--.

The main sources of our religion, which Qur'an and Sunnah and whole corpus of our cultural heritage that based on these and Tafsir--which means Qur'an and Sunnah's interpretation--, are written according to the criterias of Linguistics. The linguistics is a bridge between of us and our cultural heritage. It is a common criteria of Ummah to understand the simple religious texts. It specifies the limits of decretals and prevents the mistaken description or the definitions arbitrarily. By all means, The linguistics has become the main criteria of the knowledge integrity of Islamic Civilization from the past to the future.

Sinc our main source Qur'an was descended in Arabic language, the instructions, informations and holy messages that are intended to be given are naturally in Arabic and transmitted with a great wording that embracing the perfect organization of the words and miraculous combination with each other. Thus, the expressions that take part in Qur'an are meticulously chosen to deliver the message in the best way and a unique language ability is used in the verses of Qur'an words. So, it is possible to say that linguistic orientation on Islamic sciences, especially to comprehend Qur'an deeply in the early time periods and in modern time initially Qur'an and other Islamic studies, have become more intense. In other words, it can be said that besides of various orientation, philological commentary and Linguistics Tafsir studies have become more important to comprehend and to commentate the Qur'an. Linguistic studies are needed to comprehend the Qur'an and to identify meaning fields of its verses correctly. Because, in Tafsir history, there are many orientations to Qur'an in the view of disciplines and commentaries. These consist the initial pithes of Tafsir. We will try to transfer how the Linguistics is significant, especially for the Islamic Science discipline, by considering these domestic and international studies.

Key Words: *Integrity of Information, Religious Sciences, Our Cultural Heritage, Linguistics.*

GİRİŞ

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. Bu çalışmalar neticesinde, edâ, sarf, nahiv gibi ilim dallarını içinde barındıran “*Arap dilbilimi*” olmuştur. Arap dilbilim çalışmalarında gerek fonolojik gerekse semantik boyutta konunun ele alındığı ve geleneksel anlamda dilbilgisi kurallarını belirlemenin ötesine geçilerek dilin işleyişine ilişkin farklı eksenlerden yararlanıldığı bu düşünüş şekli modern dilbilimin yaklaşımlarıyla benzerlikler taşımaktadır. (Yıldız 2012: 112)

Kur’ân’ı gerçek anlamda anlama ve onu koruma; konuşmada ve Kur’ân kıraatinde görülen hataları (lahn) ortadan kaldırma düşüncesi, Arap dili bilginlerini Kur’ân’ın indiği dili yani Arap dilini her yönüyle kapsamlı ve derin bir bakış açısıyla incelemeye sevk etmiştir. Arap dili bilginleri tamamen kendilerine has yöntemlerle Kur’ân’ın metni üzerinden Arap dilini uygulamalı bir şekilde incelemişlerdir. Bu araştırmalar neticesinde Arap dili bilginleri, bize genel olarak dil, özel olarak da Arap dili ile ilgili zengin bir kavram mirası sunmuşlardır. Bu bağlamda Arap dili bilginleri çalışmalarında fıkhu'l luga ve ilmu'l-luga terimlerini kullanmıştır.

Kavramsal Çerçeve

Dil

Dil, insanın düşüncelerini tasavvur ve meramını ifade etmek üzere harfleri, kelimeleri ve cümleleri anlamlı bir şekilde bir araya getirip dizmesidir.² Lisan denilen ve alt kısmı (الحلق اقصي), üst kısmı (ادني اللسان) ortası (وسط اللسان) tarafı ve ucu (الشفقان) ve (الخيشوم) olmak üzere beş türlü mahreçten oluşan, harflerin seslendirilmesini sağlayan organıdır.³ İnsanın dil haznesinden çıkan ses, söz olur, diğer canlıların ağzından çıkan ise sadece ses kalır.⁴ Lâfız mânasında ses, sözden daha

² İbn Cinnî, *el-Hasâis*, c. I, s. 33; Amayır, *Arabic Language Structures and Syntax* s. 15-16.

³ Küllî mahreç, harflerin çıkış yerleri demektir. Ayrıca buna; *hayyiz* (bölge), *medrec* (boğumlanma noktası), da denmiştir. Arapçada 29 harf vardır. Bunların yirmi beş tanesi sağlam harftir. İşte bunların belirli bölgeleri (*hayyiz*) ve boğumlanma noktaları (*medrec*) söylediğimiz noktalardır. Dört harf ise boşluktadır. Bunlar vâv, yâ, elif-i leyyine ve hemze'dir. Bunlar boğaz ile ağız boşluğundan çıktığı ve dil, boğaz veya küçük dildeki boğumlanma noktalarının herhangi birinde yer bulmadığı için *cevf* diye isimlendirilmiştir. Daha fazla bilgi için bkz. Halîl bin Ahmed, *el-Ayn*, c. I, s. 57; İbn Cezerî *et-Temhîd*, s. 55, 104, 110; Dayf, Şevkî *Tecdîdü'n-Nahvi*, Kahire, Mısır, 2013, s. 48-50.

⁴ Sibeveyh, *el-Kitab*, c. I, s. 433, el-Mes'ul, *Mu'cemu Mustalahati İlmi'l-Kırâatî'l-Kur'âniyyeti*, s. 287.

geneldir. Arap dilbilim kaynakları da bu manada kullanmıştır.⁵ Buna göre ses, lâfız karşılığı kullanılmakta ve لفظ -يلفظ fiil kökünden bir mastar olarak, “*atmak. atılmak*” anlamlarına, ism-i mastar olarak da “*ister ses ve nefes olsun ister başka bir madde olsun ağızdan atılan herhangi bir şey,*” mânasına gelmektedir. Buna aynı zamanda ism-i mef’ûl (melfûz- atılan şey) mânasında “*ism-i mastar*” denilmektedir. Lügat olarak, “*atmak, ağızdaki bir şeyi dışarı çıkarmak, telâffuz etmek, söylemek, demek*” mânasına da gelmekte ve (أكلت التمرة و لفظت نواتها) “*Hurmayı yedim, çekirdeğini attım*” şeklinde ifade edilmiştir.⁶

Anlamlı veya anlamsız olması fark etmez, insanın ağzından belli bir düzen içerisinde çıkan her türlü ses, lâfız adını almaktadır. Ağızdan çıkan bu ses sembolleri, bir anlamı simgeliyorsa kelime/lafız (sözcük) ve kelâm (söz) denir.⁷ Kelime, kendi içinde ve kendi başına bir anlam ifade ediyorsa isim veya fiil, bir anlam ifade etmesi için başka bir kelimeye ihtiyaç duyuyorsa buna da harf denir. Herhangi bir anlam ifade etmiyorsa “kavl” değil sadece “lâfız” adını alır.⁸ Ancak gerek Arap dilbiliminde gerekse kırâat disiplininde genelde “lafız” tabiri kullanılmaktadır.⁹ Mesele, mevzumuzu mevsukiyet noktasında alakadar etmektedir. Kırâat vucûhatında kaynağının tevkîfî olarak değerlendirmeler bulunduğu gibi Arap dilinde de aynı değerlendirmeler olmuştur.¹⁰ Ebû Ali el-farîsî (ö. 377/987) ve öğrencisi İbn Cinnî (ö. 392/1001) dilin istilâhî olduğunu savunmuş ve tevkîfî diyen görüşleri hararetle eleştirmişlerdir. Fakat sonunda İbn Cinnî; “bizim bu tavrımız bizi hayret verici bir noktaya vardırdı. Ben bu latif ve değerli dili incelediğimde içindeki hikmet, incelik ve güzellik ten kendimi alamıyor ve sahip olduğum yaklaşımı bastıran bir zenginlik görüyorum. Öyleki, içimde bir ses, bu dil Allah tarafından tevkîfî olduğunu ve vahye dayandığını söylüyor, diyebilmiştir.¹¹ Genel manada dil ile ilgili meseleye genelde tevkifi, istilâhî, uzlaşma olarak bakmaya çalışan İslâm âlimleri, genellikle Bakara sûresinin 31. ve Rahman sûresinin 4. ayetlerine dayanmaktadır.¹² Bu görüş

⁵ Cürcânî, *et-Ta’rîfât*, s. 192; İbn Hişâm, *Şerhu Katrî’n-Nedâ*, s. 11-13; Suyûtî, *el-Behcetü’l-Marziyye*, Beyrut, ts., s. 5; Gâlâyînî, *Camiü’d-Durûsî’l-Arabiyyeti*, c. I, s. 9.

⁶ Firuzâbâdî, *el-Kâmûsu’l-Muhît*, s. 902; İbn Fâris, *Mu’cemu Mekâyîsî’l-Lüğa*, c. V, s. 259; el-Cevherî, *es-Sihâh*, c. II, s. 916.

⁷ Suyûtî, *el-Behcetü’l-Marziyye*, s. 5-6; Ayrıca bkz. Aksan, *Her Yönüyle Dil, Ana Çizgileriyle Dilbilim*, s. 439.

⁸ Fârâbî, *Şerhu’l-Fârâbî li-kitâbi Aristûtâlîs fi’l-’ibâre*, thk. Wilhelm Kutsch, Beyrut, 1986, s. 24; et-Tehânevî, *Mevsû’atu keşşâfî İstilâhâtî’l-fünûn ve’l-Ulûm*, takd. Refik el-Acem; thk. Ali Dahrûc; çev. Corc, Zeynâtî, Abdullah el-Hâlidî, Beyrut, 1996, c. III, s. 1410-1412; Dayf, *Tecdîdü’n-Nahvi*, s. 48; Amayır, *Arabic Language Structures and Syntax* s. 74.

⁹ Bu konuda daha fazla bilgi için bkz. Taftâzânî Mesud, *Muhtasarü’l-Me’ânî*, Beyrut, ts, s. 83. S. 40 ve 106; Dimyâtî, *İthâfu Fudalâi’l-Beşer*, s. 5; Gâlâyînî, *Camiü’d-Durûsî’l-Arabiyye*, c. I, s. 5-6.

¹⁰ Alûsî, *Rûhu’l-Me’ânî*, c. VIII, s. 33.

¹¹ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, c. I, s. 47; Abd, *el-İstîşhâdu ve’l-İhticâcu bi’l-Luğati ve Rivâyetü’l-Luğati fi Dav’i’l-Luğati’l-Hadis* s. 242-243.

¹² وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ

“Ve Adem’e bütün isimleri öğretti, sonra eşyayı meleklerle gösterdi. ‘Eğer sözünüzde samimi iseniz bunların isimlerini

sahiplerinden biri, tevkîfî olup insanoğluna yüce Allah^(c.c.) tarafından öğretildiğini savunan Ebû'l-Hasan el-Eş'ârî (ö. 324/935-36) dir.¹³ Dilin, insanlar arasında gerçekleşen uzlaşma ve anlaşma sonucu ortaya çıktığını savunan görüş, Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933)'ye ve Mu'tezîleye mensub bazı bilginlere nispet edilmektedir.¹⁴ Üçüncü bir görüş ise özetle, dilin Yüce Allah ^(c.c.) tarafından öğretildiğini kabul eder; ancak uzlaşma tezini de reddetmez, bir şekilde yukarıdaki iki görüşü birleştirmektedir. Bu yaklaşıma göre dilin, insanlar arasında anlaşmayı mümkün kılacak miktarını Allah ^(c.c.) öğretmiştir. Geri kalan kısmın ise tevkîfî de olabilir istilâhî de, her iki şekilde oluşması mümkündür. Bu görüş Ebû İshak el-İsferâyînî (ö. 418/1027)'ye aittir.¹⁵ Söz konusu benzer değerlendirmeler kırâat vucûhatının usûl ve fer'i kısımları için de yapılmıştır.¹⁶

Kelamcıların da konusu olan dil mevzuunun bizim çalışmamızı ilgilendiren tarafı şudur. Fasih ve apaçık bir dille nazil olan İlahî kelâm, Hz. Peygamber ^(s.a.v.) lisanı üzerine Arapça olarak lafza bürünüp beşer dünyasıyla tanışmıştır.¹⁷ Meseleye temelde istilâhî olarak yakalaşan Ebû Ali el-farisî (ö. 377/987) ve öğrencisi İbn Cinnî (ö. 392/1001) gibi alimler, dizim ve intizamındaki uyum ve ahengine karşı hayretlerini belirtip tevkîfî olabileceğini ifade etmişlerdir.¹⁸

Dilbilim

Dilbilim, dilin sistematize edilip fonolojik, morfolojik ve sentakstik açıdan belli kâidelere 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 kullanılırken¹⁹ harfin halleri, kelimenin halleri ve cümlenin hallerini açıklayan ilim mânasında tecvîd, sarf ve nahiv adı altında ilmî disiplinler oluşmuştur. Bu alanla ilgili

bana söyleyin' dedi.” Bakara, 31, (4) عَلَّمَهُ الْبَيَانَ (3) خَلَقَ الْإِنْسَانَ (2) عَلَّمَ الْقُرْآنَ (1) الرَّحْمَنُ “Rahman Kur'ân'ı öğretti. İnsanı yarattı. Ona beyanı(açıklamayı) öğretti” Rahman, 1, 2, 3, 4, İbn Fâris (v. 395/1004), Bakara 31. ayetini delil göstererek dilin tevkîfî bir şekilde oluştuğunu söylemiştir. İbn Abbas'a göre bu ayette geçen isimlerle (esmâ), insanların birbirleriyle iletişim kurarken kullandıkları hayvan, yer, dağ, ova, deve, merkep gibi kelimeler kastedilmektedir. Bkz. İbn Hacer el-'Askalânî, *Fethu'l-bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, (thk. Abdülazîz bin Abdillâh bin Bâz), Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1414/1993, c. XI, s. 10; Aynî, *'Umdetu'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Sıdkî Cemî ' Attâr, Beyrut, 2002, c. XII, s. 415.

13 er-Râzî, Fahrettin, *et-Tefsîrü'l-kebir*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1934, c. II, s. 175.

14 İbn Fâris, *es-Sâhibî fi Fıkhî'l-Luğati ve Süneni'l-'Arab fi Kelâmihi*, el-Mektebetü's-Selefiyye, Kahire, 1910, s. 5.

15 el-Âmidî, *el-İhkâm fi usûli'l-Ahkâm*, Dâru'l-Kütübî'l-Hidiviyye, Kahire, 1332, c. I, s. 106

16 Şelebî, *Resm-u'l-Mushaf ve'l-İhticac bihi fi'l-Kirâât*, s. 9.

17 (إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ) “Düşünüp mâna sını anlamanız için biz, onu Arapça bir Kur'ân olarak indirdik.” Yusuf, 2. Ayrıca bkz. Cebrâîl a.s. vahyi alırken hem lafız hem mâna olarak mı yoksa sadece mâna olarak mı aldı. Bu konu Kelam âlimleri tarafından etraflica tartışılmıştır. Çalışma alanımız olmadığı için fazla üzerinde durmadık Detaylı izahat için bkz. *Menna', Mebahis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, s. 35.

18 Kastallânî, Ahmed, *İrşâdu's-Sârî li şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, (Muhammed Abdülazîz el-Hâlidî), Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, Beyrut, 1996, c. X, s. 10.

19 Bkz. Amayır, *Arabic Language Structures and Syntax* s. 5-15.

çalışmalar, günümüzde *fonoloji*, *morfoloji* ve *sentaks* olarak tabir edilmektedir.²⁰ Türkçede bunun yerine, dilbilgisi ve dilbilimi tabirleri kullanılmaktadır. Her bir tabirin kendine has ve diğerlerinden az veya çok farklı tarafları olmakla beraber diğerinin yerine kullanıldığını görmekteyiz. Burada önemli olan belli çalışma sahasında ifade edilirken tabirin içeriğinin ne olduğunun anlaşılması veya hangi içerikte kullanıldığının açıklanması, ilmî disiplinde, tabirlerin karıştırılmamasıdır.

Çağdaş dönemdeki tartışmalar bir kenara bırakılacak olursa fıkhu'l-luga ve ilmu'l-luga terimlerinin Arap dili tarihinde hemen hemen aynı anlamda kullanılmıştır. Fıkhu'l-luga terimi, fıkıh teriminin el-luga (dil) terimine izafe edilmesiyle oluşmuş bir izafet terkidir. Fıkhu'l-luga'nın tanımına geçmeden önce bu terkihi oluşturan fıkıh ve el-luga terimlerinin kısaca açıklanması konunun anlaşılmasını kolaylaştıracaktır. Söz konusu izafet terkidini oluşturan terimlerden ilki olan fıkıh sözlükte *Bir şeyi bilmek, iyi ve tam anlamak, derinlemesine kavramak*" gibi anlamlara gelmekte ve kendisiyle yakın anlama gelen ilme göre daha özel bir anlam taşımaktadır. Kur'an'da, hadiste ve İslâm'ın ilk dönemlerinde fıkıh kelimesinin kullanımı bu sözlük anlamı çerçevesinde kalmış olmakla birlikte, Kur'an ve hadisin İslâm toplumunun iki temel bilgi kaynağı olması sebebiyle kelime genelde Kur'an ve hadis merkezli dini bilgiyi ve anlayışı ifade eden bir kavram olarak daha yaygın bir şekilde kullanılmıştır. Ancak söz konusu kullanım delâletin tahsîsi bâbındandır. Çünkü fıkıh kavramı, dini ilimler dışında kalan diğer ilimler için de kullanılabilmektedir. Dini ilimler için daha yaygın olarak kullanılması dini ilimlerin şerefi ve üstünlüğü dolayısıyladır.

Terkibin diğer terimi el-luga ise l-ğ-v (لغو) kökünden türemiş bir kelime olup sözlükte söz, kelâm, konuşma, dil, lehçe, terim, ifade gibi anlamlara gelmektedir. (İbn Manzûr XV: 250-252; İbn Cinnî, I ss.33, el-Hamed, ss.17)

el-Luga (dil)'nın ıstılâhî anlamı için Arap dili bilginleri tarafından birçok tanım yapılmıştır. Bu tanımların en meşhurlarını aktarmak istiyoruz.

Arap dilbilimcileri arasında dilin tanımını yapan ilk dil bilgini olan İbn Cinnî (ö. 392/1001), el-luga (اللغة) terimini şöyle tarif eder: “*el-Luga (dil), her toplumun dilek ve arzularını, maksat ve gayelerini, düşüncelerini ifade ettikleri seslerden örülü bir konuşma düzenidir*”.

(اللغة أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم) (İbn Cinnî, a.g.e ss.33).

İbn Cinnî'in yaptığı bu tanıma göre dil, sese dayalı bir sistemdir. Sözlü olmayan diğer iletişim vasıtaları tanımın dışında bırakılmıştır. Toplumun bireyleri, düşüncelerini, duygularını, istek ve arzularını kaynağı ses olan, sözcüklerden oluşan ibarelerle muhataplarına aktarırlar. Dolayısıyla dil, insanların birbirleriyle iletişimde bulunma ihtiyacından doğmuştur. Bu sebeple de toplumsal bir olgudur. Yani dil ancak bir toplum içinde doğup gelişebilir.

²⁰ Amayır, Arabic Language Structures and Syntax s. 20.

Ayrıca el-luga ıstılâhı kelimelerin anlamlarını inceleyen sözlük ilmi (lûgat) içinde kullanılmaktadır. (Bısr *a.g.e* ss.36) Nitekim İbn Haldûn, lisânî ilimler başlığı altında Arap dili ile ilgili ilimleri incelerken sözlük ilminden 'ilmu'l-luga (lûgat ilmi) diye bahsetmektedir. (İbn Haldûn, 1996: s. 545-547)

Yukarıda fıkhu'l-luga teribini oluşturan fıkıh ve el-luga kavramları üzerinde duruldu. Şimdi fıkhu'l-luga teriminin tanımına geçilebilir.

Fıkhu'l-luga terimi sözlükte dili iyi ve tam anlamak, derinlemesine kavramak; dilin mahiyetini, özünü, hakikatini iyice idrak etmek kısaca dilin kühüne varmaktır. (el-Hamed *a.g.e.* ss.19)

Bir terim olarak fıkhu'l-luga, "*dil ile ilgili meseleleri, konuları inceleyen ilme verilen addır*" şeklinde tanımlanabilir. Bu tanım şöyle açıklanabilir: Fıkhu'l-luga, bir dilde yer alan sesleri, basit ve bileşik sözcükleri yani o dilin söz dağarcığını inceler. O dili fonetik, fonoloji, sarf, nahiv, belağat ve delâlet açısından ele alır. O dilde meydana gelen değişiklikler yani zaman içerisinde geçirdiği merhaleler ve o dilden türemiş lehçeler üzerinde durur. Ayrıca Arap dili etrafında koparılmak istenen yaygaraları ve Arap dilinin karşılaştığı problemleri etüt eder. (el-Hamed *a.g.e.*, s.19)

Fıkhu'l-luga çalışmalarının kapsam alanı, genel olarak dil özel olarak da Arap dili ile ilgilidir. Dolayısıyla burada Arap dili çalışmalarının hedeflerini maddeler halinde sıralamak istiyoruz:

a)-Arap dili çalışmalarının en temel gayesi Kur'ân'ı Kerim'in ve diğer dini metinlerin doğru ve tam olarak anlaşılmasını sağlamaktır. (er-Râcihî *a.g.e.*, s.34-35) Çünkü söz konusu metinlerin gerçek anlamda anlaşılmasının yolu Arap diline tam bir şekilde vâkıf olmaktan geçer. Nitekim Ebû Mansûr es-Se'âlibî bunu şu sözleriyle dile getirmektedir: *'Arap dili, dillerin en hayırlısıdır. Arapça'yı öğrenmeye ve anlamaya çalışmak kişinin dini hassasiyetini gösterir. Çünkü Arap dili, ilmin aracı, dini iyi ve tam anlamının, derinlemesine kavramanın anahtarıdır.'* (es-Se'âlibî, *a.g.e.*, s. 29).

Konuşmada ve Kur'ân kıraatinde görülen hataları (lahn) ortadan kaldırarak Kur'ân'ı ve Arap dilini korumak da Arap dili çalışmalarının gayeleri arasında yer alır. (es-Sîrâfî 1985: s.34 ve İbnü'l-Kıftî 1950: 4-9 ve Durmuş 2006: s. 300-306)

b)-Arap dilinin doğru, düzgün, anlaşılır ve kurallara uygun bir şekilde konuşulmasını sağlamak.

c)- Diğer ilimlere katkı sağlamak:Dil çalışmalarının birçok ilimle bağlantısı vardır. Dolayısıyla dil çalışmalarının bir amacı da diğer ilimlere katkıda bulunmaktır.

d)- Arap dili aleyhinde yürütülen propagandalara karşı koymadır:Asıl amacı İslâm dinini yıkmak, zayıflatmak, Müslümanları İslâm dini konusunda şüpheye düşürme olan Arapça zordur, i'râbı terk etme, lehçelere yönelme, Arapça'yı Latin harfleriyle yazma gibi Arapça aleyhinde yürütülen menfi kampanyalara karşı koymaktır.(el-Hamed, *a.g.e.*, s. 25)

Arapça da Nahiv İlminin Tanımı ve Önemi

İnsanlar arasındaki iletişimi sağlayan en önemli araç dildir. Dil, insanoğlu konuşmaya başladığından

itibaren onun ayrılmaz bir parçası olmuştur. Kişinin konuştuğu dili düzgün ve hatasız olarak kullanması; meramını kısa yoldan, daha çabuk ve etkili bir şekilde ifade etmesinde büyük rol oynamaktadır. Bu nedenle dili hatalardan arınmış olarak kullanılabilmesini sağlamak amacıyla bir takım kurallar konmuş, bu kuralları konu edinen ilme de dilbilgisi adı verilmiştir. Arap dilinde ise bu kuralları belirleyen ilme Nahiv adı verilmektedir.

Sözlükte kastetmek, yönelmek anlamlarına gelmektedir. Ayrıca yön, taraf, cihet, yol manalarına gelmektedir. Çoğulu **أَنَاء** ve **نُحُو** dır.²¹ Nahvin ıstılahi yönden tanımı konusunda ihtilaflar ortaya çıkmış ve bu hususta çeşitli tarifler yapılmıştır. Gramercilerin belli bir tarif üzerinde ittifak edememelerinin sebebini, bazıları Nahiv ilminin muhtevasına giren konuların belirlenememesine bağlamaktadırlar. Onlara göre bu ilim: Dil, Nahiv, Sarf, Meâni, Beyan, Hat, Arûz, İnşâ, Hitâbet, Risale, Tarih gibi çeşitli ilimlerin oluşturduğu Arap kültürünün ya da Ulûmu'l-Arabiye'nin bir parçasıdır.²²

Nahiv ilminin kurucusunun kim olduğu hakkında değişik görüşler ileri sürülmüştür. Çoğunluğun görüşüne göre bu ilmi ilk ortaya koyan kişi Ebû'l- Esved ed-Düelî (69-688) dir. Kaynaklar onun Nahvi Hz. Ali (40/661)'den öğrendiğine dair bilgilere ve bu ilmin esaslarını ortaya koymasına sebep olan bazı hadiselerle yer vermektedir.²³ Bununla birlikte kaynaklarda, Nasr b. Asım (90/708) ve Abdurrahman b. Hürmüz (117/735}'ün de bu ilmin kurucuları olarak isimlerinin zikredildiğini görmekteyiz. İbn Cinnî (393-1002) Nahiv İlmi hakkında şunları söyler: "Nahiv; Tesniye, Cemi, Teksir, Tasgir, izafet, Neseb, Terkiib gibi iraba yönelik konularda Arap sözünün semtini tutmak (aslına uygun kullanmak) demektir. Bu ilimle, Arap olmayanların fesahatte Arapların düzeyine erişmeleri sağlanmakta ve her ne kadar onlardan olmasalar da onlar gibi konuşmaları temin edilmektedir."²⁴ İbn Cinnî'nin de belirttiği gibi Nahiv ilmiyle Arap olmayanların, Araplar gibi bu dili kullanmaları amaçlanmaktadır. Nitekim bu ilmin doğuşuna neden olan yanlış kullanımların büyük çoğunluğu Arap olmayanlardan sadır olmakta, Araplardan sadır olanlarda çoğunlukla onların Arap olmayan topluluklarla kaynaşmaları sonucu meydana gelmekte idi.

Dil Biliminin Oluşumunu Doğuran Sebepler

İslam tarihinde dini bilimlerin gelişimine paralel olarak dil bilimleri de gelişim sürecine girmiştir. Osman (r.a.) zamanında çoğaltılan Mushaflar, harekesiz ve noktasız olarak yazılmıştı. Bunun gerekçesi de Kur'an'ın çeşitli kıraat vecihlerine göre harekesiz ve noktasız metinde okunabilmesini sağlamaktı. Fakat Arap olmayanların İslam'a girmeleri ve bunların Arapçaya vakıf olmamaları

²¹ İbn Manzûr XV. :309; Fîrûzebâdî 1987: s. 1728

²² Yakûb 1987: II. s. 1238

²³ Sîrafî 1985: s. 33; en-Nedim, 1964: s. 59; Hulvânî 1979: s. 39-40

²⁴ İbn Cinnî 1986: I. s.35

sebebiyle Kur'an-ı Kerim'i yanlış okuma olaylarına sık sık rastlanılır olmuştur. Dolayısıyla Kur'an'ı sağlıklı ve kolay okumayı sağlayacak nokta ve hareke gibi bir takım düzenlemelere gitmek gereği belirmişti.

Rivayet edildiğine göre, Basra valisi Ziyad, Ebu'l-Esved'e haber göndererek, Allah'ın kitabını doğru okutabilmek için bazı işaretler koymasını istemişti. O, bunu yapma konusunda isteksiz durmuştur. Fakat bir gün Kur'ân okuyan biri

أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ

âyetindeki Resûl kelimesinin harekesini ötre yerine esre ile وَرَسُولُهُ tarzında okuyarak mânâyı alt üst etti. Zira asıl anlamı “Allah da Resûlü de müşriklerden uzaktır.” (Tevbe Sûresi, 9/3.)iken, bu okuyuşla “Allah, müşriklerden ve Resûlü’nden uzaktır.” oluyordu. Ebu'l-Esved: “Hâşâ! Allah, Resûlü’nden uzak olmaz!” diyerek valinin teklifini kabul etti. Neticede fetha için harfin üstüne bir nokta, kesre için altına bir nokta, zamme için harfin önüne bir nokta koydu.

Gramatik Arapça ve Bütünsel Yaklaşım

Gramatik Arapça Eğitimi en verimli eğitim metodudur. Bu durumu eleştirenler genellikle zorluğundan şikâyet ederler. Ancak zorluk daima bereket getirir, kolaylık fazla bir değer katmaz. Dinde ve dilde kolaylaştırma hareketleri faciadır. Bu metodu ihmal edenler ise tek bir başarı örneği gösteremezler. Her metot her yerde aynı sonucu vermez. Günümüz Arap dünyasının dini kaynakları tam manasıyla anladıkları söylenemez. Bu sebeple dil ve dinde en çok ihtilafa düşen Araplardır. Türkler bu anlamda gramatik Arapçayı merkeze alırlar. Dini konularda en az ihtilafa düşen Türklerdir. Bunu da dil bilime bağlamak mümkündür.

Dil bilimin derinliğine üretildiği medreseler dini anlamda sahih bilginin güvenilir kurumlarıdır. Dini ilimleri de doğru anlamada dil bilim kaynak teşkil eder.

Öneri: Dini eğitim veren kurumlar sahih bilgi elde etmek için dil bilimine çokça önem vermelidir. (Kudat, 2017, 5)

Dini ilimlerde Bütünsel Yaklaşım ve Dilbilim Münasebeti:

Peygamber Efendimiz (s.a.v) zamanından günümüze kadar gelen süreç içerisinde Arapça'nın Kur'an ve sünnet dili olması hasebiyle Arapça üzerinde hassasiyetle durulmuş ve bu anlamda medreseler başta olmak üzere çeşitli kurumlar tarafından eğitimler verilmiştir.

Genel bir kural olarak bilinen “İhtiyaç yeniliklerin anasıdır” deyimini burada da geçerliliğini korumaktadır. Nitekim hicri birinci asırda Arapçaya yönelik bu gibi koruma yöntemleri dini ve milli olmak üzere iki ana guruba ayırabiliriz. Kur'an'ın doğru bir şekilde okunarak lafızlarını vahiyde geldiği şekilde korunması, İçerdiği anlam ve ilkelerin Allah (c.c.)'a nispet edildikleri için korunması,

İslam'a girmek için dışarıdan gelen insanların dillerinin Kur'an'a karışması, Kur'an'ın gelişinden sonra bir araya gelen insanların yeni bir medeniyet kurup, gelişme kayıtlı ederek değişikliğin Kur'an'ın sıçramaması gerekli idi.

Arapların, İslamiyet'ten önce de olduğu gibi şiir ve nesir olarak ortaya koydukları eserlerle dillerine olağanüstü değer vermeleri, Acemlerin, aralarına girmesiyle gözlerinin önünde dillerinin eriyeceğini tanıklık etmelerinden dolayı korunması için bazı kurallar ortaya koymuşlardır.

İslamiyet'ten yaklaşık iki asır önce gelişmeyle kendisinden bahsettiren Arapçanın, İslamiyet'tin ilk günlerinde bir duraksamaya girmiş olmasından dolayı yeniden sahip çıkıp, kazanılan gelişmelerin korunması, Atalarının eseri olarak bilinen sözlü divanlarının korunmaya alınması,

Bütün bunlar, Arap dilinin gelişme nedenleri olarak görülmekte ve bu durum, İslam dinine giren herkes tarafından önemle karşılandığı görülmektedir. Çünkü ilk simgeler Arap olanlar tarafından ortaya çıkmış olsa da, daha sonra bu konuda acem olarak bilinen Müslümanların da büyük katkısı olmuştur. Hatta bilindiği üzere söz konusu teknik ilimleri bir arada tek eser şeklinde yazan kişi fars asıllı Sibeveyh'dir. (Kırgız 2010: s.322-323)

Arap Dilbilimi ile Kur'an İlimleri Arasındaki Münasebet

Dilbilimleri, dil hatalarına karşı toplumun kendi dil ve kültürünü korumaya alması ve lahne karşı çıkması için ortaya konan dilsel kurallardır.²⁵ Bu durum, Arap dilbilimi için de söz konusudur. İslam fetihlerinin genişlemesiyle değişik toplumların İslâm'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 hatalar ortaya çıkmış, 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 kırâat ilmi 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; dînî metinlerle çok sıkı bir bağlantısı olması hasebiyle Kur'ân-ı Kerîm, sözlü metinden yazılı metine geçişiyle birlikte bu alandaki çalışmalar içinde yerini almaya başlamıştır Arap dilinin en büyük özelliklerinden biri de kendine has mütterid ve genel olarak kıyâs olan bir dilbilimi olmasıdır. İslâm'ın doğuşundan, Hicrî ikinci üçüncü asra dakadar oluşumunu tamamlayan ve dördüncü asrın sonlarına doğru İbn Cinnî'ye (ö. 392/1001) kadarki dönem kadar sınırlarının müayyen hale hale gelen Arap dilbilimi, gerek kırâat

²⁵ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, Mısır, c. I, s.34.

vecihlerinin gerekse dil kullanımlarının zabtı alanında yapılan çalışmalara belirleyici rol oy üstlenmiştir²⁶ Nitekim dördüncü halife Hz. Ali^(r.a.) ile Ebû'l-Esved ed-Duelî (ö. 69/689)'nin, temellerini attıkları dilbilim çalışmaları, Kur'an'ı okurken hatadan korumak ve fasih Arapçayı muhafaza etmek içindir. Kur'an'ın muhafazası için Hz. Ebû Bekir'in^(r.a.), cem'-ı Kur'an ameliyesi, Hz. Ömer'in^(r.a.) İslâm diyarının dört bir yanında Kur'an ta'limi için en büyük eğitim seferberliği başlatması ve Hz. Osman^(r.a.)'ın Mushaf'ı çoğaltması faaliyeti başarıyla sonuçlanmıştır. Hz. Ali^(r.a.) daha sonra, dilbilim kâidelerini temellendirmek suretiyle Kur'an muhafızlığı mevzuunda en büyük hizmeti gerçekleştirmiştir.

Sonuç olarak dilbilim disiplinin varoluş gayesinin başında bu görev yer almaktadır.²⁷

Dolayısıyla tevsîk ve ihticâta Arap dilbilimi yeterli görenler, aslında diğer iki rüknü gözardı etmiş değillerdir. Arap dilbilimiyle hüccetlendirilen kırâat vechi, zaten diğer kaynaklardan beslenmiyorsa bu özellik, tek başına yeterli bir delil olamaz.²⁸ Daha önce değinildiği üzere, Kur'an-ı Kerîm etrafında gelişen ilimlerin başında gelen kırâat ilmini, edâ ve telâffuz, sarf ve nahiv gibi dallarıyla Arap dilbilimi takip etmiştir. Kur'an-ı Kerîm'e eşlik eden, ikiz misali bu iki ilim, süreç içerisinde çok önemli fonksiyonlar üstlenmiştir. Bu sıkı ve ayrılmaz münasebetten hareketle kırâatların gerek tespiti gerekse ihtiyârı noktasında hüccetlendirilmesinde Arap dilbilimi hep nazar-ı dikkate alınmıştır. Kırâat ilminin otoritelerinden sayılan İbn Cezerî, kırâat ilminde önemi haiz unsurları sıralarken usûl ve Arap dilbiliminin alt bölümlerine vurgu yapmış, "*Kırâatta usûl ile Arap dilbiliminin sarf ve nahvin yeri başkadır.*" diyerek hüccetlendirmede dilbilim olgusuna dikkat çekmiştir.²⁹

Kur'an'ın Dilbilimsel ve Semantik Yönden Ele Alınışı

Günümüzde de dini metinlerin sahih bilgiye dayalı olarak anlama çabalarında dikkatleri çekmiştir. Kur'an'ın tefsir edilmesinde bundan daha fazla yararlanılmaya çalışılmaktadır. Müslümanlar tarafından Kur'an'ı açıklamada kullanılmışlardır. Mesela söz dizimin anlamsal yorumunda dağınık olmayıp belli standartlara sahip olması gerekir. Bu ise ögelik konum ile söz dizim biçimleriyle alakalıdır. Buradan hareketle standartın sağlanması gramatik kaidelere bağlı olduğu tartışmasızdır. dilbilimsel ve semantik yaklaşım (Fethi 2013: ss. 234-258) bu bilim ve metotlardandır.

Kur'an'ın anlaşılması ve tefsir edilmesi konusu, bütünsel yaklaşımı gerektiren bir iştir. Öznelliği minimize etmek ve ortak standartları tespit etmek ayrıca anlam yorumunda keyfiliği önlemek için

²⁶ Çakır, Mehmet Şirin, *Kur'an ve Dil, Dilbilim ve Hermenötik Sempozyumu, (İlk Dönem Arap Dilbilmi)* Van Üniversitesi 2001, s. 255-256.

²⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm*, c. I, s. 31.

²⁸ İbn Mucâhid, *Kitabü's-Seb'a*, s. 61-62.

²⁹ İbn Cezerî, *Muncidü'l-Mukriîn*, s. 50-57.

dilbilimin genel geçer kaideleri önemli rol oynamaktadır.

Sonuç

İslam Medeniyetine tercüman olan Arapça, kadim bir dil olarak semavî dinlere ev sahipliği yapmış, kitabî son üç dinin prototipini teşkil etmiştir. Kur'an bu dille nazil olmuş ve Hz. Peygamber İlahî mesajı bu dille tebliğ edip beyan etmiştir. Kendine özgü ve geneli itibariyle kıyasî olan Arap dilbilimi tarihe mal olmuş ve dinî nassların mevsukiyetinde temel kriterlerden biri sayılmıştır. Nasslardan İlahî muradın anlaşılması da buna bağlıdır. Onun için dilbilim bizim 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. Bu ilimleri doğru anlama hususunda söz konusu Arap dilinin önemi ortaya çıkmaktadır.

Evrensellik ve gelecek dili iddiasını taşıyan büyük diller o dilin istikbale salim olarak taşınması için dilbilimi temellendirirler. Dilbilim jenerasyonların birbirlerini anlayabilmesi için dil için mihenklerdir. Söz ve metinlerin doğru anlaşılmasını teminat altına almaktadır. Bu tedbir dini içerikli olan söz ve metinler için daha da önem arz etmektedir.

Hint havzasında gelişen kadim dilbilim, temel amacı Veda, Brahma ve Sutra gibi kendi kutsal metinlerini gelecek kuşaklara kendileri anladığı gibi aktarmak ve yanlış yorumlara mahal vermemektir. Hint havzası bu amacında başarılı olmuştur. Helen kültür havzası da bu amaçla dilbilimi merkeze almıştır. Latin dili bu amaçla korumaya alınmıştır. Ne var ki, dünya ve ahiretin, şimdi ve geleceğin en seçkin dili olduğu iddiasında bulunana Latince, onu marjinal bir konuma dayanmaktan koruyamamıştır. Tutarlı dilbilimi olmayan dillerin akibeti marjinal kalmaktır.

Arap dilbilimi bu hususta ayrı bir önemi vardır. Çünkü Kur'an-ı Kerime ev sahipliği yapmıştır. İlk tefsir çalışmalarının filolojik ağırlıklı olmaları ve kırâat vecihlerine yer vermeleri bunun göstergesidir. Dini nassların bize kadar sağlam olarak intikal edilmesinde dilbilim daima senedin yanında temel kanallardan biri olmuştur.

KAYNAKÇA

- en-Nenmas, Mustafa Abmed, ez-Zilalfi-Tasrifî'l-Ef'a/, Matbaatu'l-Huseyn el-İslarniyye, Kabire. 1988,
- Kızıklı Zafer “Arapçada Dil bilimlerin Tarihsel ve Kavramsal Temelleri” Ekev Akademi Dergisi, S:30 (2007),
- Yıldız, Murat, “Modern Dilbilim Ekseninde Klasik Arap Filolojisinde Dilin İşleyiş Sorunu” Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [2012] sayı: 32
- Demir, Ramazan, “Arap Dilinde “Fıkhu’l Luga” ve İlmu’l Luga” Terimlerinin Kullanımı, Tanımı, Konusu Ve Gayesi” Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt:XIII, Sayı: 23 (2011/1)
- Kemâl Muhammed Bişr, Dirâsât fî ilmi'l-luga,
- İbn Haldûn, el-Mukaddime, (thk. Dervîş el-Cuveydî), Beyrut 1996
- Muhammed b. İbrahim el-Hamed, Fıkhu'l-luga,
- es-Sîrâfî, Ahbâru’n-nahviyyîn, thk. Muhammed İbrâhim el-Bennâ, Kahire 1405/1985, s. 34 vd.;
- İbnü’l-Kiftî, İnbâhu’r-ruvât ‘alâ enbâhi’n-nuhât, thk. Muhammed Ebu’l-Fadl İbrâhim, Kahire 1369/1950, I, 4-9; İsmail Durmuş, ,Nahiv’, DİA, XXXII (İstanbul 2006)
- IBN MANZÛR. Ebu’l-Fazl Cemâlu’d-Din b. Muhammed b. Mukerrem, Lisânu’l-Arab, Beyrut, Thz. XV. 309; FÎRÛZEBÂDÎ, Mecdu’d-Dîn Muhammed b. Yakûb, el,Kâmûsu’l-Muhît, Beyrut, 1987, sh. 1728, ASİM EFENDİ, Kâmus Tercümesi, İstanbul, 1305/1887, IV. 1193-1194
- YAKÛB Emîl Bedî-Âsî Michel, el Mu’cemul Mufasssal fî Lügâtil ve’l-Edeb, Beyrut, 1987, II. 1238.
- SÎRAFÎ, Ebû Said el-Hasan b. Abdullah, Ahbâru’n-Nâhviyyîn el Basriyyîn (Thk. Dr. Muhammed İbrahim el Bennâ), Mısır 1985, sh. 33: IBN en-NEDÎM, Ebû’l-Ferec Muhammed b. İshak, el Fihrist, Mısır -1384-1964, sh. 59; HULVÂNÎ, Muhammed Hayr, el-Mufasssal Tarihi’n-Nahvi’l-Arabî, Beyrut-1979, sh. 39-40: Tantâvî, a.g.e. sh. 15-,9.
- İBN CİNNÎ, Ebû’l-Feth Osman, El-Hasâis (Thk. Muhammed Ali en-Neccar), Mısır, 1986, I, 35.
- CÛRCÂNÎ, eş-Şerif Ali b. Muhammed, Kitâbu’t-Târifât, Beyrut Thz., sh 240.
- SABBÂN Muhammed b. Ali Hâşiyetü’s Sabbân alâ Şerhi’l Eşmûnî Mısır 1319 /1901, 1,15;
- BELEDÎ, Muhammed
- Semîr Necib, Mu’cemu’l –Mustalâhattin Nahviyye ve’s-Sarfiyye, Beyrut-1985, sh. 217 RIZA Ali, el-Mercî fî’l-Lügati’l-Arabiyye Nahvihâ ve Sarfihâ Beyrut Thz, 1,10.
- KARAMAN, Hayreddin - TOPALOĞLU Bekir, Arapça Dilbilgisi(Sarf-Nahiv), İstanbul-1982,
- KIZIKLI Zafer “Arapçada Dil bilimlerin Tarihsel ve Kavramsal Temelleri” Ekev Akademi Dergisi, S:30 (2007),
- KIRKIZ Mustafa “Dilbilim Tekniği Açısından Arapçanın Korunmaya Alınışı” İlahiyat Fakültesi Dergisi, S:1 (2010)

Fethi Ahmet Polat, “Kur’ân’ı Anlama ve Yorumlamada Yeni Yönelişler”, Tefsir Tarihi ve Usulü içinde, Ed. Bahattin Dartma, AÜAÖF. Yay. Eskişehir 2013

KUDAT, Aydın “Dinî İlimlerin Anlaşılmasında Arapçanın Önemi” Şarkıyat Araştırmaları Dergisi, Cilt: XVI Sayı: 42 (2016)

İSLAM MEDENİYETİNDE İRFAN

Ahmet YILDIRIM¹

ÖZET

” Yaşadığımız çağda insanoğlunun muhtaç olduğu en önemli hususlardan biri, yaradanına ve mahlukata karşı nasıl davranacağını öğreten ve hayata geçiren irfânî (tecrübî/içselleştirilmiş) bilginin eksikliğidir. Bugün insanoğlu çokça bilgi sahibi olmasına rağmen maalesef mutlu ve huzurlu değildir. Aslında olmayan şey bilgi değil, bilginin özünü oluşturan irfan veya marifet bilgisinin eksikliğidir. Günümüzde eksik olan Allah’ın rahmeti, şefkati ve azameti karşısında insanın kendi çaresizliğini ve eksikliğini bilme bilgisidir. Bu yönüyle irfan veya ma’rifet bilgisi nefsi tanımaya ve bilmeye yönelik bilgidir, denebilir. İrfan bilgisi demek olan bu bilgiyle, insan önce nefsini bilir ve tanır nihayetinde de Rabbini bilir ve tanır. Dolayısıyla bu geleneğe sahip olan birey, o geleneğin öğrettiği “önce kendini, nefsini bil” anlayışıyla hareket eder ve hayatını bu göre şekillendirir. İslam Medeniyeti hem bu anlayışı benimsemekte hem de bunun örnekleriyle doludur.

Anahhtar Kelimeler: İslam, Medeniyet, İnsan, Bilgi, İrfan

¹ Prof. Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, ayildirim2000@hotmail.com

IRFAN IN ISLAMIC CIVILIZATION

ABSTRACT

One of the most important issues that human beings need in this age is the lack of knowledge (experience / internalized) that teaches and realizes how to behave against the creature and creature. Although human beings have a lot of information today, unfortunately they are not happy and peaceful. What is not in fact is not knowledge, but the lack of knowledge of knowledge or ingenuity that constitutes the essence of knowledge. What is missing today is the knowledge of man's own helplessness and deficiency in the face of God's mercy, compassion and greatness. In this respect, knowledge of wisdom or craft is information to recognize and know the soul. With this knowledge, which means knowledge of lore, man knows and recognizes his soul at first and ultimately knows and recognizes his Lord. Therefore, the individual who has this tradition acts with the understanding of gel know himself, his self first etti and shapes his life according to that tradition. Islamic Civilization embraces this understanding and is full of examples.

Keywords: *Islam, Civilization, Human, Knowledge, Irfan.*

Giriş

İslam medeniyetini var eden pek çok unsur bulunmaktadır. Belki bu unsurların en önemlisi bilgidir. Dolayısıyla, İslam Medeniyeti bir ‘ilim’ medeniyeti olduğu kadar, aynı zamanda bir ‘irfan’ medeniyetidir. Çünkü İslam Medeniyetinin en önemli kaynağı olan Kur’an-ı Kerim’in bilgiyi ifade etmede bizlere sunduğu en temel iki kavram olan ‘ilim’ ve ‘irfan’ anlamına gelen ‘marifet’, birbirinden ayrı ve bağımsız olarak düşünülemez. İlimsiz bir irfan, tek başına bizleri maksada ulaştıramayacağı gibi, irfana dayanmayan bir ilim de her zaman eksik kalmaya mahkûmdur. Bu yüzden bilginin içselleştirilmesi, insan derununda bir mana kazanması, hazmedilmesi, pratiğe aktarılması, kısaca ilmin irfana dönüşerek gönüllerin kemale erdirilmesi gerekmektedir. Nitekim Resûlullah’ın (s.a) *‘Allah’ım faydasız bilgidен sana sığınırım.’* (Nesai, İstiaze, 64.) hadisi, irfan geleneğimizde ‘İlim, ilim bilmektir. İlim kendin bilmektir. Sen kendini bilmezsin ya nice okumaktır?’ şeklinde karşılık bulmuştur. Birde din, tarih boyunca farklı zaman ve coğrafyalarda farklı şekillerde anlaşılmış ve yorumlanmıştır. Bu bağlamda insan ve kültür çeşitliliğine bağlı olarak dinin pek çok anlaşılma ve yorumlanma biçiminin ya da dindarlık formunun ortaya çıktığı görülmektedir. Bu farklı anlama ve yorumlama biçimleri, İslam düşünce geleneğinde Şeriat-Fıkıh, Kelam-Felsefe ve İrfan-Tasavvuf geleneği olarak sınıflandırabileceğimiz yaklaşım biçimlerini ortaya çıkarmıştır. Şeriat-fıkıh geleneği dinin zahiri ya da maddi boyutunu, Felsefe-Kelam geleneği akıl ya da tefekkür boyutunu, irfan-tasavvuf geleneği ise bâtinî ya da metafizik (hikmet) boyutunu düzenleyen ilkeler içerir. Esasen dinin tarih boyunca anlaşılıp yaşanması, söz konusu boyutların bütünlüklü biçimde ele alınmasıyla mümkün olmuştur. Çünkü fıkıh olmadan dinin emirlerinin anlaşılması, kelam ve felsefe olmadan savunulması, irfan geleneği olmadan ise yaşama aktarılması zordur.

Medeniyetimizde olup yaşadığımız gezegende bugün insanoğlunun muhtaç olduğu en önemli hususlardan biri, yaradanına ve mahlukata karşı nasıl davranacağını öğreten ve hayata geçiren irfânî (tecrübî/içselleştirilmiş) bilginin eksikliğidir. Günümüzde insanoğlu çokça bilgi sahibi olmasına rağmen maalesef mutlu ve huzurlu değildir. Aslında olmayan şey bilgi değil, bilginin özünü oluşturan irfan veya marifet bilgisinin eksikliğidir. Yani eksik olan Allah’ın rahmeti, şefkati ve azameti karşısında insanın kendi çaresizliğini ve eksikliğini bilme bilgisidir. Bu yönüyle irfan veya ma’rifet bilgisi nefsi tanımaya ve bilmeye yönelik bilgidir, denebilir. İrfan bilgisi demek olan bu bilgiyle, insan önce nefsini bilir ve tanır nihayetinde de Rabbini bilir ve tanır. Dolayısıyla bu geleneğe sahip olan birey, o geleneğin öğrettiği “önce kendini, nefsini bil” anlayışıyla hareket eder ve hayatını bu göre şekillendirir.

İrfan Kavramı

İrfân kelimesi sözlükte “bilmek, tanımak, kavramak” anlamlarına gelmektedir. İrfân kelimesinin de kökü olan *Arf* kökü Kur’ân’da yetmiş bir defa geçmekte; tanımak, tanıtmak, bildirmek, itiraf etmek, peş peşe gelmek, ‘Arafat, A’râf, iyilik ve belirli anlamlarında kullanılmaktadır.² Aynı kökten türeyen marifet sözcüğü lugatta, “bilgi, tecrübî ve amelî bilgi, tanımak, âşinalık”³ ve bilmek, tanımak, ikrar etmek ve bir şeyi tefekkür ederek idrâk etmek mânalarına gelmektedir.⁴ Kalbe keşf ve ilham şeklinde ilka edilir. Mârifet ilmi ile nübüvvet ve peygamberliğin, vahy, melek ve şeytanın ne demek olduğu anlaşılır.⁵ Bilgi ile marifet arasında yakın bir ilişki vardır. Ancak her *ma’rifet* ‘ilimdir, ancak her ‘ilim *ma’rifet* değildir⁶ denilmiştir. İrfan kavramı nisbet ekiyle “İrfâniyye Ekolü”nü de ifade etmektedir. İrfâniyye, Yunanca “bilgi” mânasındaki gnosisten türetilen gnostisizm karşılığında modern Arapça’da kullanılan bir terim olup, başta Tanrı olmak üzere varlık ve olaylarla dinî konulara dair gerçek ve derunî bilginin duyu verilerine, akıl yürütmeye veya burhanî kanıtlamalara dayanmaksızın sadece keşif ve ilham yoluyla elde edilebileceğini ileri süren mistik ve felsefî akımı ifade etmektedir.⁷ İstilahta ise duygu ve tecrübe yahut akıl ve nakil yoluyla değil, bâtinî şuhûd ve buluşla elde edilen özel bir bilgi ve marifet kastedilmiş, daha sonra bu müşahade ve mûkaşefelerden bahseden ilme “irfan” denmiştir.⁸ Kültürümüzde irfan kavramıyla aynı kökten olan örf kavramı bulunmaktadır. Örf, sözlükte “iyi olan, yadırganmayan, bilinen, tanınan; peş peşe gelen” anlamlarındaki urf kelimesinin Türkçe’deki söylenişi olan örf, birçok fikhî sonucun belirlenmesinde kendisine atıfta bulunulan belli nitelikteki sosyal davranış biçimlerini ve dildeki yerleşik kullanımları ifade eder. Avd kökünden olup “özel bir çaba harcamaksızın bir işi alışkanlık haline gelinceye kadar tekrar etmek” anlamındaki âdet ile örf arasındaki ilişki hakkında değişik açıklamalar yapılmıştır. Bu

² Mehmet Okuyan, *Kur’an-ı Kerim’de Çok Anlamlılık*, İst. 2013, s. 371.

³ Râğib el-İsfahânî, *el-Mufredât*, İstanbul 1986, s. 495-497; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf İstilahları ve Terimleri Sözlüğü*, İst. 1991, s. 316. Ayrıca bkz. İbn Fûrek, *el-İbâne an turuki’l-kâsîdîn (Tasavvuf İstilahları)*, çev. Ahmet Yıldırım, Abdülgaflar Aslan, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2014, s. 232-235. Ebü’l-Bakâ’ya göre *ma’rifet*, öncesinde bilginin olmadığı idrâk anlamında kullanıldığı gibi, zâtı idrak edilemeyip eserleri idrâk edilen şeyler için de kullanılır. *İlm* ise ancak zâtı idrâk edilen şeyler için kullanılır. *Ma’rifet*, kendisine düşünme ve tedebbürle ulaşılan bilgi iken ilim, tedebbürle olacağı gibi tedebbürsüz de mümkündür. *İrfân* ise kazançla elde edilen bilgi anlamında kullanılır; bu bakımdan Allah’a ‘*ârif*’denmez. Ebu’l-Bakâ, *el- Külliyyât*, “‘arf” md.

⁴ İbn Manzûr, Ebü’l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî, *Lisânü’l-Arab*, thk. Abdullah Ali Kebir vd. Dâru’l-maârif, Kahire, XXXII, 2897; Tehânevî, Muhammed b. A’lâ b. Ali el-Fârukî el-Hanefî, *Mevsûatü keşşâfi istilâhâtü’l-fünûn ve’l-ulûm*, thk. Ali Dahruc; Mektebetü Lübnan, Beyrut, II, 1583; Süleyman Uludağ, “Mârifet”, *DİA*, Ankara, 2003, XXVIII, 54..

⁵ Gazzâlî, Ebü Hâmid Muhammed b. Muhammed, *İhyâü Ulûmi’d-Dîn*, Dâru’l-Ma’rife, I-IV, Beyrut, t.y, I, 32

⁶ Bkz. el-Mustafevî, Hasen, et-*Tahkîk fî kelimâti’l-Kur’âni’l-kerîm*, Merkezü Neşri Âsârî’l-‘Allâme el-Mustafevî, Tahrân, 1393. “‘arf” md.

⁷ Ömer Mahir Alper, “İrfâniyye”, *DİA*, XXII, 445.

⁸ Misbah Yezdî, “İslâmî İrfân ve Hikmet”, *II. Uluslararası İslâm Düşüncesi Konferansı* (25-27 Nisan 1997), İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yay., İstanbul, 1997, s. 178.

iki lafzın birbiri yerine ve aynı anlamı belirtmek üzere “örf ve âdet” şeklinde kullanımı oldukça yaygındır.⁹

Hakikat arayışı içerisinde olmak insanın kadim öyküsüdür. Esasen bu, insanı insan yapan unsurdur. İnsanın bu yürüyüşü gerçekleştirmesinde düşünce, tefekkür, bilim, İrfân önemli saçı ayağıdır ve bunlar da kendi içlerinde bir sürekliliğe sahiptirler. Bu devamlılık belli bir süre sonra gelenek oluşturur. Ancak bu, rastgele kurulmuş bir gelenek olmaktan çok varlığını sürdüren, karşılaştıkları yeni geleneklerle büyüyen, birlikte yeni formata kavuşarak mayalanan bir sürecin de adıdır. Burada bir dil, üslup ve yeniden idrak etme, algılama söz konusu olur. Evrensel bir hakikati ve bir gerçeklik alanını kendince alımlar, yorumlar, bundan çıkartabilecek, kendi kapasitesi çerçevesinde oluşturabileceği büyük eserler ortaya koyar.¹⁰

Ehl-i tasavvuf, bilgi kaynağı ve bilgi sistemlerini ifade ederken, bilginin en üst derecesine ma’rifet adı verdikleri için sûfilerin metodolojileri “irfân” kavramıyla ifade edilmektedir.¹¹ Ancak irfân ve ma’rifet, tasavvufun en önemli kavramları olmasına rağmen tasavvufla eş anlamlı kavramlar değildir. İrfânın biri genel, biri tasavvuf içerisindeki özel iki manasından söz edilebilir. Genel anlamda irfân, aralarında farklar bulunmakla birlikte çeşitli şekilleriyle pek çok din, mezhep, millet ve kültürler arasında var olan genel bir fenomendir.¹² Tasavvufta irfânî bilgiye ulaşmak için bazı aşamaları geçmek, seyr-i sülûke başvurmak, mertebe ve dereceleri katetmek gerekir. Bu durumda irfân da tıpkı tasavvuf gibi “amelî” ve “nazarî” olmak üzere iki kısımdır. Tasavvuf geleneğinde duygu ve tecrübe yahut akıl ve nakil yoluyla değil, bâtinî şuhud ve buluşla elde edilen özel bir bilgiye ma’rifet adı verilmiş, daha sonraları bu müşâhede ve mükâşefelerden bahseden ilme “irfân” denilmiştir. Bu şühûd ve keşifler bir takım amelleri, riyâzet ve nefis terbiyesini gerektirdiği için amelî üsluplara ve seyr-i sülûk âdâbına da, “amelî” takısı eklenerek irfân, “amelî irfân” adını almıştır.¹³ Amelî irfân, irfânî bilgiye erişme, tevhîd ve fenâyâ varma yolunda bir takım makâm ve hallere ulaşmak için detaylı ve meşakkatli bir programın uygulanmasıdır. Tasavvufun, zühd, güzel ahlâk, tasfiye (kalp temizliği), tezkiye (nefis ile mücâhede) istikâmet, teslimiyet, Hakk’a vuslat (ihşân) ve İslâm’ın ruh hayatı şeklindeki tanımları¹⁴ tasavvufun amelî kısmına diğer bir tabirle

⁹ İbrahim Kafi Dönmez, “Örf” md., *DİA*, İst. 2007, XXXIV, 87.

¹⁰ Hanifi Şahin, “Orta Asya’dan Anadolu’ya İrfan Geleneğinde İnsan Tasavvuru: Ahmed Yesevî-Ahmed-i Hânî Mukayesesi”, 2. Uluslararası Ahmed-i Hânî Sempozyumu “İslam Düşüncesinde İnsan”, 28-30 Eylül 2018, , s. 520

¹¹ Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, (çev. Burhan Köroğlu, Hasan Koçak, Ekrem Demirli) Kitabevi Yay., İstanbul, 2000, s.329.

¹² Ömer Mahir Alper, “İrfâniyye”, *DİA*, XXII/445.

¹³ Yezdi, Misbah, “İslamî İrfân ve Hikmet”, *II. Uluslararası İslâm Düşüncesi Konferansı (25-27 Nisan 1997)*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yay., İstanbul, 1997, s.178.

¹⁴ Hasan Kâmil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, s.28-29.

“amelî irfân”a daha uygun düşmektedir.¹⁵ *İrfân* kavramıyla ilgili tasavvufta aynı kökten olan ârif kavramı da vardır. Ârif kavramı tasavvufta, genelde Allah'ı gerçek yönüyle bilen kişi manasında kullanılır. Âlim gibi bilen manasına gelirse de ondan farklıdır. Âlim, ilmi bir tahsil ve çalışma sonucu elde eder. Ârif ise, irfana, ilham ve hal ile ulaşır. Cenab-ı Hakk'ı keşf ve müşahade yoluyla bilen kişi. Bu bakımdan ümmi bir insana da arif denilir, ancak âlim denemez. Ârifler için, ehl-i yakın, ehl-i din, veli, kutb ve genel olarak "arif-i billah" tabiri kullanılır.¹⁶ *Ârif*, Allah Teâlâ'nın zatını, sıfatlarını, isimlerini ve fiillerini müşahade ettirdiği kimsedir. Dolayısıyla marifet şuhûddan kaynaklanan bir haldir.¹⁷

Mutasavvıflarda irfân kavramı, keşif ve ilham yoluyla kalbe gelen ve umumiyetle aklî bilgiden üstün bir değer taşıdığı düşünülen bilgi çeşidine işaret etmek üzere kullanılmaktadır. Tasavvuf literatüründe bu terime nisbeten geç dönemlerde yer verilmeye başlanmış olsa da mutasavvıflar başlangıçtan itibaren duyu, akıl veya her ikisiyle elde edilen bilginin keşif ve müşahade sonucu elde edilen bilgiden farklı olduğunu ileri sürmüşlerdir.¹⁸ Meselâ Zünnûn el-Mısırfî (ö. 245/859) bilgiyi; avam, hakîmler, edipler, âlimlerin bilgisi ve velîlerin bilgisi olmak üzere üçe ayırmıştır. Sonuncusunu, yalnızca kalpleriyle Allah'ı müşahade edenlerin ulaşabildiği, bizzat Allah'ın lütfuyla kazanılan bilgi olarak tavsif etmiştir.¹⁹

Sûfilere göre irfân, bir bilgi sistemi, bilgi elde etme yöntemi ve aynı zamanda bir dünya görüşüdür. Onların başlangıçtan itibaren bilgiyi iki kısma ayırdıklarını biliyoruz; biri akıl ve duyularla elde edilen zâhirî bilgi, ikincisi keşf ve ilham ile elde edilen hakiki bilgi. Marifet ancak keşif ve ilhamla elde edilebilirken, keşf hem bilgi kaynağı hem de anlama yöntemidir. (...) Bu sisteme göre anlama yöntemi istinbatî değil, tazminidir. Yani, lafzın ötesinde ve derinliklerinde bazen de dışında bulunan mazmunu yakalamaya çalışır. Mazmunu yakalamak yine keşf ve ilhama dayanır. Keşfin tahakkuku için mutlak bilgi ile aramızdaki bütün perdelerin kalkması gerekir. Perdelerin kalkması da riyazet ve mücâhede ile mümkün olur.²⁰ Dolayısıyla tasavvuf geleneğinde bâtinî şuhud ve buluşla elde edilen özel bilgiye ma'rifet adı verilmiş, daha sonraları bu müşâhede ve mükâşefelerden bahseden ilme de “irfân” denilmiştir. Bu şühûd ve keşifler bir takım amelleri, riyâzet

¹⁵ Ferhat Gökçe, *İslâm İrfan Geleneğinde Hadis Yorumu*, Ankara 2010, (Yayımlanmamış doktora tezi), s. 16.

¹⁶ Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Ankara 1997, s. 117. Ayrıca bkz. Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İst. 1991, s. 51-52;

¹⁷ Kâşânî, Abdürrezzâk, *İstîlâhâtü's-sûfiyye* (Trc. Abdürrezzak Tek), Bursa, 2014, s. 53

¹⁸ Ferhat Gökçe, *İslâm İrfan Geleneğinde Hadis Yorumu*, s. 16.

¹⁹ Bkz. Ferîdüddin Attâr, *Tezkiretu'l-evliya* (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1991, s. 186-187

²⁰ Cabirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, (çev. Burhan Köroğlu vd.) İstanbul 2000, s. 329.

ve nefis terbiyesini gerektirdiği için ameli üsluplara ve seyr-i sülûk âdâbına da, “ameli” takısı eklenerek irfân, “ameli irfân” adını almıştır.²¹

İnsanın ilim yolculuğunda bilginin derinliklerine ulaşması, nefsine, eşyaya, varlığa ve âleme bu pencereden bakması da “irfan” olarak ifade edilir. Gazali’nin deyiimiyle ilim, ateşi görmeye; irfan ise o ateşle ısınmaya benzer. Arifler ilk dönemlerden itibaren âlimlerin ulaştıkları bilgilerden farklı ve kendilerine has bir bilgiye sahip olduklarına inanmışlar ve bu bilgiyi “marifet”, “irfan”, “yakın” gibi yine kendilerine has terimlerle ifade etmişlerdir. Marifet ve irfanın başlangıcı ilimdir. Nitekim arifler, “ilimsiz marifet muhal, marifetsiz ilim vebaldır” demişlerdir.²²

Marifet ise; Allah, insan ve âlemle ilgili kapsamlı bir bilgi demektir. Ancak irfan geleneğinde esas olan “marifetullah” denen özel bilgidir. “Âlem” ve “nefs” hakkındaki marifet ise Allah’ı tanımanın aracı olması bakımından değerlidir. Bu sebeple marifetullah “Allah’ın zatı, sıfatları, fiilleri ve isimleri hakkındaki bilgi” şeklinde tanımlanabilir. Fakat Allah’ı bu şekilde tanımak da insanın kendini tanımasına (marifetü’n-nefs) bağlıdır.²³

Marifet ve irfan, dille anlatılan ve öğretilen bir şey olmaktan çok, sükût ile anlaşılan ve öğrenilen bir husustur. Önemli olan sadece dilin değil, nefsin ve zihnin de susmasıdır. Hakk’tan başkasıyla meşgul olmamasıdır. Sükût, tefekkürü temin ettiği ölçüde marifet tahsil etmenin aracıdır.

Bilmek, tanımak ve ikrar etmek anlamına gelen “irfan” ve “marifet” kelimeleri ilimle eş anlamlı kullanılmakla birlikte aralarında farklar vardır. İlim, genel bilgileri, marifet ve irfan ise özel ve ayrıntılı bilgileri ifade eder. İlmin karşısı cehl, marifet ve irfanın karşısı ise inkârdır. Bu sebeple ilim kelimesi marifet ve irfanın yerini tutmaz. Marifet bilgidir; ancak yaşanan, his ve duygu ile sezilen irfânî bilgi ve tanımayı ifade eder. İlim, daha geniş bir alanı, nazar ve istidlal yoluyla öğrenilerek elde edilen her türlü bilgiyi kapsar.²⁴

Türkçemizdeki halk irfanı yani ümmi irfanı diye bir deyim vardır.. Anadolumuzda azalmış olmakla beraber gene de mektep, medrese görmemiş kadınlardan ve erkeklerden bilge insanların derûnî birikimlerini yanıtsan bilgilere halk irfanı demek mümkündür.²⁵

İrfan Geleneğini Şekillendiren Unsurlar

²¹ Misbah Yezdî, “İslâmî İrfân ve Hikmet”, s.178.

²² Hasan Kamil Yılmaz, “İrfan Geleneği ve Ma’rifet”, *Diyanet Aylık Dergi*, Ağustos 2103, sy. 272, s. 8.

²³ “Nefsini bilen kimsenin Rabb’ini bileceği”ni belirten rivayette anlatılan budur. İnsan, kendi nefsinin sıfatlarını bilip tanımadıkça Rabbi’nin sıfatlarını idrak edemez.. Rivayet için bkz. Ahmet Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, Ankara 2009, s. 241-242

²⁴ Hasan Kamil Yılmaz, “İrfan Geleneği ve Ma’rifet”, *Diyanet Aylık Dergi*, Ağustos 2103, sy. 272, s. 8.

²⁵ Bkz. Mahmut Erol Kılıç, “İrfan Geleneği Üzerine”, *Diyanet Aylık Dergi*, Ağustos 2103, sy. 272, s. 28-29.

Kur'an-ı Kerim ve hadislerde yer alan 'ihsan', 'bâtın', 'basiret', 'firaset', 'yakın', 'hikmet', 'nur' ve daha birçok kavramı kendisine temel alan İslam irfanı, maddeden manaya, kabuktan öze, zahirden bâtına, hükümden hikmete ulaştırmayı hedeflemektedir. Bu yüce değerlere ulaşmanın öncelikli şartı kişinin kendini bilmesi, tanınmasıdır. Amellerini ve şeytanı bilmekle, nefsini tanımaya başlayan insan, ilim ve amel arasında kuracağı bağlarla irfanın en yüce mertebesi olan marifetullah'a adım atar. Öte yandan irfana talip olan arif, insanın hakikati, ruh, varlık ve âlem hakkındaki tasavvur ve tefekkürüyle de bu yüce gayeye ulaşmayı arzular.²⁶

'İrfan' ve 'marifet', nefsin eğitilmesinin, ruhun arındırılmasının yanında toplumda barış, sükûnet, gönül birliği ve huzuru sağlayan önemli bir amil olmuştur. Nitekim kişilik inşa etmede model olma görevini üstlenerek Hz. Peygamber'in (s.a) 'üsve-i hasene' misyonunu yerine getirmeye çalışan Hoca Ahmet Yesevi, Yunus Emre, Mevlânâ Celaleddin Rumi, Hacı Bektaş-ı Veli ve daha pek çok irfan mektebinin yetiştirdiği gönül erleri, yaşadıkları toplumlarda örnekliğin, muhabbetin, kardeşliğin, hoşgörünün, birlik ve beraberliğin sembolü olmuşlardır. Ehli irfan, farklı dindarlık aşamalarını ifade etmek için 'şeriat', 'tarikât', 'hakikat' ve 'marifet' şeklinde dörtlü bir taksimde bulunmuştur. Bunlardan 'tarikât', 'hakikat' ve 'marifet', şeriata alternatif olarak düşünülmemiş, tam aksine şeriat çerçevesinde ilm-i bâtının kemale doğru giden aşamalarını temsil etmiştir. Arifler bu hakikati, "Veli yeni bir şeriat getirmez. Ancak Kitap ve sünnet hakkında daha önce hiç kimsenin bilmediği yeni bir anlayış getirir." şeklinde ifade etmişlerdir. Bu yeni anlayışın insanlara ulaştırılmasını Hz. Peygamber'in (s.a) bir sünneti olarak telakki eden arifler, Kur'an ve sünneti farklı bir bakış açısıyla, hikmet nuruyla anlama ve yorumlamayla baş başa kalmış, bu anlama ve yorumlamadan elde edilen anlayış, ariflere hem kendi gönüllerini hem de başkalarının gönüllerini aydınlatma gibi bir sorumluluk yüklemiştir. Kur'an-ı Kerim'de "*Nefsini arındıran kurtuluşa ermiştir.*"²⁷ fermanıya yegâne kurtuluş yolu olarak "nefis tezkiyesi" gösterilmiş, "*Ey huzur içinde olan nefis! Sen O'ndan razı O da senden razı olarak Rabbine dön.*"²⁸ ayetiyle de nefisten eşyanın tabiatında hâsıl olan bilgiyle değil, letaif cinsinden en deruni ve sırlı bilgileri özümseyerek ilahî hoşnutluğa erişmesi istenmiştir. "...O'na ruhumdan üfledim..."²⁹ ayetinde varlığın en mükemmeli ve Allah'ın halifesi olan insanın tabiatı konusunda 'nefha-i ilahî' meselesini gündeme getiren Kur'an-ı Kerim'in daha pek çok ayeti, kalbi, ilahî nurun yansıdığı bir ayna olarak gören, nefsani arzuları dizginleyerek ruhu inkişaf ettirmeye çalışan irfan geleneğimizi şekillendirmiştir.³⁰

²⁶ Mehmet Görmez, "İrfan geleneğimiz", *Diyanet Aylık Dergi*, Ağustos 2103, sy. 272, s. 2

²⁷ Şems 91/9

²⁸ Fecr 89/27-28

²⁹ Hicr 15/29.)

³⁰ Mehmet Görmez, İrfan geleneğimiz, *Diyanet Aylık Dergi*, Ağustos 2103, sy. 272, s. 2

İrfan ehli “*Ben cinleri ve insanları ancak bana ibadet etsinler diye yarattım.*”³¹ mealindeki ayette geçen “ibadet etsinler” ifadesini, “beni tanısinlar” şeklinde yorumlamışlardır. Kulluğun başlangıcı marifet; yani Hakk’ı tanıyıp kendisini sayısız nimetlerle perverde kılan Rabb-ı müteali sevmek; nihayeti de kullukta fani olmaktır. Çünkü kul, Allah’ı tanıdığı nispette sever.³²

İrfan geleneğinde dinin yaşanması ve hakikati araştırmayla ortaya çıkan şariat, tarikat, hakikat ve marifet şeklinde dörtlü bir tasnif vardır. Bu tasnif aslında kulun şariat çerçevesinde kesbî sorumluluğunu, Hakk’a götüren yol manasında gayretin önemini, Hakk’ın hakikatine ermekle vehbî marifet kapılarının açılacağını ifade etmektedir. İrfan ehline göre Allah ezelde kullarına: “*Ben sizin rabbiniz değil miyim?*”³³ şeklinde soru sorarak kendisini tanıtmıştır. Bu anlamda marifet ezelidir. Dünyaya gelen insanlardan bir kısmı bu marifeti itiraf, bir kısmı inkâr eder.³⁴

Rasul-i Erkem’in (s.a.) hayatı, sünneti, sözleri, yaşadığı hâller, ilahî coşku ve heyecanı da irfânî işaretlerle doludur. Nitekim peygamberliğine yakın yıllarda uzlet, inziva, düşünceye dalma gibi hâlleriyle ‘afak’ta ve ‘enfüs’te yüce yaratıcının delillerini araştırması, sadece bu aşamada kalmayıp, peygamberlik görevini aldıktan sonra topluma yönelerek, gönderildikleri toplumların kalplerini mamur hâle getirmekle görevli tüm peygamberler gibi, Allah’tan aldığı hakikatleri insanlara iletmek için talim, terbiye ve tezkiye görevini üstlenmesi, nefsin hakkını ihlal etmeden yaşadığı mutedil züht hayatı ve Cibril hadisinde ‘ihsan’ı, “*Allah’ı görüyormuşçasına kulluk etmendir. Her ne kadar sen onu görmüyorsan da O seni görüyor.*”³⁵ şeklinde tanımlaması, irfan geleneğimizin temel referanslarından sadece birkaç tanesidir. Netice itibarıyla, manevi ve ilahî hakikatleri tadararak elde edilen bilginin adı olan irfan, müminlerin ‘maddi’ ve ‘manevi’, ‘zahir’ ve ‘bâtın’ hayatında basamaklarını tırmandığı bir ilerleme, yükselme ve arınma yolu, kemale açılan kapısıdır. İrfanla nefsini tanıyan insan, bir taraftan Allah’a, diğer taraftan insanlara yaklaşır. İslam’ın irfanı, Müslümanların ayetlerini okuduğu, üzerinde tefekkür ederek gereklerini yerine getirdiği Kur’an-ı Kerim’den ve en güzel örnek olarak model aldıkları Hz. Peygamber’den (s.a) kaynaklanıp neşvünema bulan irfandır.³⁶

İrfânî Geleneğinin Öncüleri

³¹ Zariyat 51/56

³² Hasan Kamil Yılmaz, “İrfan Geleneği ve Ma’rifet”, *Diyanet Aylık Dergi*, Ağustos 2103, sy. 272, s. 8.

³³ Araf 7/172

³⁴ Hasan Kamil Yılmaz, “İrfan Geleneği ve Ma’rifet”, *Diyanet Aylık Dergi*, Ağustos 2103, sy. 272, s. 9

³⁵ Buhari, İman, 37

³⁶ Mehmet Görmez, İrfan geleneğimiz, *Diyanet Aylık Dergi*, Ağustos 2103, sy. 272, s. 2

Bilgi söz konusu olduğu zaman üç gelenekten bahsedilebilir. Bunlardan birincisi; bilgi bilimi üretme geleneğidir ve en bariz şekilde kendisini ifade ettiğı yer bilim tarihidir. İkincisi, kavramlar ve genel soyut temalar üzerinde bilgiyi üreten gelenektir. Bu da kendi içinde bir devamlılık halinde kendini ortaya koyar, bu tefekkür ve felsefe geleneğidir. Bir de insanı insan olmak bakımından ele alan, onun değerlerini, onun manevi değerini ve derinliğini düşünen, onu kendisi olmak kadar etrafına da yaygınlaştıran derin bilgi anlamında İrfân geleneğı vardır.³⁷

İrfân geleneğinin Türkistan’da tohumları atılıp, daha sonra Horasan, Azerbaycan, Anadolu, Balkanlar ve Rumeli gibi bir coğrafyanın üzerinde izlerinin bugün hala canlı bir şekilde görmenin altında, bu paradigmayı oluşturan kültür, kelimeler, insan anlayışı, hayata bakış, insanı ıskalamayan, insanı bir bütün olarak algılayan, kucaklayan, onu hayatın içinde ama hayatın hengâmesine kurban etmeyen bir anlayışın dünden bugüne devam etmesi gerçeğı yatmaktadır. Dolayısıyla irfân geleneğini esoterik/bâtinî karakter taşıyan bir kavram olarak görmek eksiklikler. Çünkü “irfân aynı zamanda bütünüyle, bütün sosyal tabaka ve farklılıklarda yaşanabilen, uygulama ve oluş halindeki bir yaşayış biçimidir. Buradaki irfân aynı zamanda bir pratik, bilgelik halidir. Ama hikmete doğru yönelme, hikmetle yönelme halidir. Burada okumuşu, yazmışı kadar; okuyamamış, yazamamış fakat gönlüyle idrak etmiş olan da vardır. Böyle bir gelenek kucaklayıcı, bire ve birliğe doğru götürücüdür. Böyle bir gelenek gönülle hareket eder. En sadeyi, en yüksek seviyede kullanarak bütün bir cihanı tutar, o cihan da bizi hem zat olarak, hem de medeniyet olarak kucaklaştırır.”³⁸

İslam medeniyeti, ilme, irfana ve hakikat arayışına yaptığı vurgu ile yüzyıllar içerisinde pek çok gönül erini yetiştirmiş ve tarihsel süreçte bir “irfan geleneğı” oluşmuştur. Kur’an ve sünnet kaynağından beslenen ve günümüze kadar süzölüp gelen bu gelenek, Hoca Ahmet Yesevi, Mevlana Celaleddin Rumi, Hacı Bektaş Veli, Hacı Bayram-ı Veli ve Yunus Emre’leri ve isimleri bilinmeyen nice irfan ehlini yetiştirmiştir. Kimi zaman da halk irfanına, toplumun sağduyusuna, sevgi, saygı ve hoşgörüyeye ilham kaynağı olmuştur. Bu gelenek, bir bilinç geleneğidir, bu bilince ancak iman, akıl ve gönül birlikteliğı ile varılabilir.³⁹

Hız. Peygamber (s.a) dönemi bir yana sahâbe ve tâbiîn devirlerinde bile İslâmî ilimler henüz tedvin edilmiş ve müstakil bir ilim haline getirilmiş değildi. Sonraki asırlarda diğer İslâmî ilimlerin gelişmesine paralel olarak irfân ilminin tezahürü olan tasavvuf da, düzenli bir ilim haline gelmiş ve

³⁷ Hanifi Şahin, “Orta Asya’dan Anadolu’ya İrfan Geleneğinde İnsan Tasavvuru: Ahmed Yesevî-Ahmed-i Hânî Mukayesesi”, s. 521.

³⁸ Hanifi Şahin, “Orta Asya’dan Anadolu’ya İrfan Geleneğinde İnsan Tasavvuru: Ahmed Yesevî-Ahmed-i Hânî Mukayesesi”, s. 523..

³⁹ Yüksel Salman, *Diyanet Aylık Dergi*, Ağustos 2103, sy. 272, s. 3

bağımsız bir ilim hüviyetine kavuşmuştur. İslâm'ın başlangıcında kısaca zühd anlayışı şeklinde ifade edebileceğimiz irfan yolu, ileriki asırlarda diğer temel İslâmî ekollerin gelişimine paralel olarak ayrı bir ekol olarak ortaya çıkmış ve bilahare bir ilmî disiplin haline gelmiştir. Bu süreç içerisinde kurumlaşma sürecinden geçmek suretiyle tarihi gelişimini irfan anlayışı olan farklı ekollerin oluşmasıyla ile tamamlamıştır. Her dönemde irfan ehlinin öncü ve temsilcileri olmuştur. Zaman zaman irfan ve tasavvuf diye bir ayırım yapılmaktadır. Onun için İranlı bir yazar ya da bir İranlı'nın literatüründe irfan dediğiniz zaman olumlu tasavvuf anlaşılır. Tek başına müstakil olarak tasavvuf geçerse onda menfi bir anlam vardır. Bizdeki kullanımı ise bu şekildeki anlam kargaşasından uzaktır. Asli anlamıyla herhangi bir yanlış anlamaya mahal vermeden bizde irfan ve tasavvuf her ikisi de zaman zaman müteradif olarak, zaman zaman farklı konuları temas sadedinde kullanılmaktadır.⁴⁰

Hakk'ı tanımak ve tevhidi idrak, irfânî geleneğin yegâne anlam dünyasıdır. İrfânî gelenek ilim, irfan ve hikmet çizgisindeki derinleşmeyi hedeflemektedir. İrfânî geleneğin öncüleri, marifet-i ilahiye ve hakikat-i ruhaniye ile beslenen maneviyat önderleridir. İrfânî geleneğin İslami düşünce içerisindeki konumu, sütün içine dağılmış yağ gibidir. Nasıl süt olmadan yağ elde edilmezse, İslam'ın ölçü ve kurallarına uymadan, irfânî geleneğin önerdiği yaşama biçimine ulaşmak da mümkün değildir.⁴¹

İrfân Ehlinin Özellikleri

İrfânî geleneğin öncülerinde ve ehlinde temel hassasiyetin ilim olduğu görülmektedir. İrfânî gelenek, basiret ve firaset üzere hareket etmeyi, hikmet derinliğine ermeyi, eşyanın künhüne ermeyi, perdelenmekten kurtulmayı gerektirmektedir. Ruveym b. Ahmed'in ifadesiyle söylenecek olursa, bütün insanlar, şekilcilikle meşgulken, irfan ehli hakikatlerle meşgul olurlar. Bütün halk şeriatın zahiri ile amel etmekle iktifa ederken, irfan ehli veranın hakikatini ve sıdkı istemişlerdir. İrfan ehliyle beraber bulunup da elde ettikleri hakikatlere aykırı hareket edenlerin kalbinden Allah, imanın nurunu çıkarır. Tehlike buradadır.⁴²

İrfan ehli, daha çok sırlarının saflığı, kalplerinin nuranîyeti, Allah'a olan tevekkülleri, Allah'ın kazasına rızaları, tevhit ehli olmaları; sebeplere tevessül etmemeleriyle dikkat çekmektedirler.⁴³

⁴⁰ Bkz. Ahmet Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, Ankara 2009, s. 23-24

⁴¹ Kadir Özköse, "İrfan geleneğinin Öncüleri", *Diyanet Aylık Dergi*, Ağustos 2103, sy. 272, s. 17

⁴² Kadir Özköse, "İrfan geleneğinin Öncüleri", s. 19

⁴³ Kadir Özköse, "İrfan geleneğinin Öncüleri", s. 19

İrfani geleneğin asıl amacı ne keşf ve keramet sahibi olmak ne de halk içinde şan ve şöhrete sahip olmaktır. Aksine tüm gayret ve çalışma kişinin kalbini tasfiye ve nefsinin tezkiye etmesi ve bu suretle de Cenab-ı Hakk'ın rızasına ermeye çalışmaktır. Bu çerçevede irfan ehli, “Allah yerlerin ve göklerin nurudur.”⁴⁴ ayetinde belirtilen sırı ermek uğruna perdeleri ortadan kaldırmışlar, “Biz ona şah damarından daha yakınız.”⁴⁵ “Biz ona sizden daha yakınız fakat göremiyorsunuz.”⁴⁶ ayetlerindeki sırların hakikatine ermişler, “Her şey yok olacak ancak O'nun vechi hariç.”⁴⁷ ayetinin halvethanesine girmişler, “Allah'ın dışındaki her şey batıldır” sözünün nuruyla hidayet bulmuşlardır.⁴⁸ Genel olarak bakıldığında, irfani geleneğin öncüleri kendilerini, Allah'ın varlığını hem enfûsî âlemde hem de afakî âlemde algılanmasına yönelik çağrısını ciddiye alan kimseler olarak görmüşlerdir. Onlar zahirden çok bâtına, eylemden çok temaşaya, hukuki ayrıntılar üzerinde durmaktan çok ruhani gelişmeye ve toplumsal ilişki ve etkileşimden çok nefis terbiyesine ağırlık vermişlerdir. Onlar Allah'ın gazap, kahır ve celalini tartışmaktan çok O'nun rahmet, lütuf ve cemalinden söz etmişlerdir.⁴⁹

İrfânî gelenekte soy ve sop, ırk ve etnik köken önemli olmadığı gibi mensup oldukları ailenin soylu ve ünlü olması da önemli değildir. Soy ve renk farkı gözetmeden bütün insanlığı kucaklamayı hedefleyen gerçek irfanın gereği de zaten budur. Bunlar yetmiş iki millete bir gözle bakmışlardır.⁵⁰

İrfan geleneğinin önde gelenleri üstad, imam, şeyh, âlim, hâkim, zahid, abid, şeyh-i kebir, şeyhu'l-meşayih diye nitelenirdi. Onları nitelemek için kullanılan sıfatlar, kısa ve sade olup zahir uleması için kullanılan sıfat ve unvanlardan fazla farklı değildi. Onların sohbet meclisleri sade, samimi, külfetsiz, merasimsiz, tabii ama ciddi idi. Sohbet katılanlar, şeyhlerine gösterdikleri hürmet kadar birbirine de hürmet gösterirlerdi.

İrfân ehlinde grup taassubu yoktur. İrfan ehlinin öncülerine ait temel özelliğin grup taassubundan uzaklık olduğunu belirten tespitler şu şekilde dile getirilmektedir: “Bir şeyhin sohbetinde bulunanlar (sahip, ashap, yoldaş) başka şeyhlerin sohbetinde de bulunabilirler, başka üstat ve âlimlerden de faydalanabilirlerdi. Fakat hangi şeyhin sohbetine daha çok devam etmiş, hangi şeyhin meşrebi ve sülûk/yaşama tarzı daha çok hoşuna gitmiş, hangi şeyhi daha çok kendine örnek

⁴⁴ Nur 24/32

⁴⁵ Kaf 50/16

⁴⁶ Vakıa, 56/85

⁴⁷ Kasas 28/88.

⁴⁸ Bkz. Vahit Göktaş, *Kelâbâzî ve Tasavvuf Anlayışı*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara 2007, s. 98

⁴⁹ Bkz. William C. Chittick, *Tasavvuf -Kısa Bir Giriş-*, (Çev. Turan Koç), İz Yayıncılık, İstanbul 2003, s. 66

⁵⁰ Kadir Özköse, “İrfan geleneğinin Öncüleri”, s. 19. Ayrıca bkz. Süleyman Uludağ, *Tasavvufun Dili*, Ensar Neşriyat, İst. 2016, s. 150

alıp ondan etkilemişse o şeyhin sahibi/ashabı olarak bilinirlerdi. Bu şeyhlere sohbet şeyhi denmekle beraber irade şeyhi de denirdi. İrade şeyhi denmesi, salikin o şeyhin etkisiyle tasavvuf yoluna girmeye kesinkes karar vermesi anlamına geliyordu.”⁵¹

İrfan ve marifet sahibine arif denir. Arif, kâmil imanın tadını tatmış, ilimle hikmetin zevkine varmış, işin özünü yakalamıştır. İrfan cevherini bulmak için ariflerin dizinin dibine oturmak, onların söz ve sohbetlerinden istifade etmek, ahlaklarıyla ahlaklanmak gerekir.⁵²

İmanla ibadeti, ibadetle ihsanı bütünleştiren ariflerin bir özelliği de gözü yaşlı olmalarıdır.

Riyanın zıddı olan ihlas ise irfanın olmazsa olmazıdır:

İrfan noktasına yükselebilmek için bazı engelleri aşmak gerekir. En büyük engel “dünya” engelidir. Bunu Kur’an-ı Kerim bize oyun-eğlence kelimeleriyle anlatmakta dünyanın geçiciliğine vurgu yapmaktadır.⁵³

İrfan ehlinde olması gereken hususiyetlerin başında riya ve gösterişten uzak durmak gelmektedir. Riyanın zıddı olan ihlâs ise irfanın olmazsa olmazıdır: İrfan deryasının derinliklerine dalabilmek ve inciye elde edebilmek için ”ben” putunu kırmak, kibir engelini aşmak, tevazu ile eş anlamlı olan miskinlik meydanına ulaşmak gerekir.⁵⁴

İrfân geleneğinin dikkat çeken özelliklerinden birisi kendine özgü bir dil, üslup inşa etmesidir. “Bu dil hikmetin dilidir. Öyle bir hikmet ki; kendisini bir dilin içinde açmaktadır. Bu dil ağdalı değildir, bu dil halkın konuştuğu bir dildir. Halk dediğimiz zaman belli bir yöreyi, belli bir kültürü, belli bir dönemi mi algılıyoruz? Hayır, bu dil tıpkı İpek Yolunda olduğu gibi ama muhteşem bir entelektüel ve irfânî yürüyüşle doğudan batıya doğru akıp geliyor, kendi içinde topluyor, toparlıyor. İnsanı ve evrensel bir ufku ifade ediyor.”⁵⁵ Bu dilin hedefi ki, bu aynı zamanda irfân geleneğinin en önemli hedefidir- ilim, felsefe ve sanat değerleri üzerine kurulacak İslam medeniyetinin ihtiyaç duyduğu insan tipini yetiştirmektir. Çünkü medeniyetlerin kurulmasını, yükselmesini, diğer medeniyetlerin muhtemel tahakkümlerine karşı direnebilmesini sağlayan temel, bir medeniyet prototipinin tebarüz etmesini sağlayan şey, insan unsurudur. Medeniyet arayışında

⁵¹ Kadir Özköse, “İrfan geleneğinin Öncüleri”, s. 19, 20

⁵² Mustafa Kara, “Kişi Noksanını Bilmek Gibi İrfan Olmaz”, *Diyanet Aylık Dergi*, Ağustos 2103, sy. 272, s s. 19, 20

⁵³ Bkz. Ankebut, 29/64; Muhammed, 47/36.

⁵⁴ Mustafa Kara, “Kişi Noksanını Bilmek Gibi İrfan Olmaz”, s. 19, 20

⁵⁵ Kenan Gürsoy, “Bir İrfan Geleneğini Başlatmak: Ahmed Yesevi”, *I. Uluslararası Hoca Ahmed Yesevi Sempozyumu Bildirileri* 28-30 Nisan 2016, Ankara, 2017, s.49.

insan; insan unsurunda ise onun bağı olduğu kendini ve kültürel kodlarda nasıl tanımlandığı önemlidir.⁵⁶

İrfân geleneği içinde yer alan sûfilerin, âriflerin, hekimlerin eserlerinde toplumun her kesiminden insanın, eğitilmiş-eğitimsiz, kadın-erkek, genç-yaşlı istifade edebildiğini görüyoruz. Kullandıkları dilin evrenselliği, temsil ettiği hakikatin derinliği ile doğrudan bağlantılı olduğu için bir filozofun, bilim adamının, şairin, bakkalın, fırıncının, nakkaşın da bu âriflerin eserlerinden her daim istifade edebildiğini görüyoruz. Bunun en güzel tezahürlerinden birisi de sanatla doğrudan bu ilim ve hikmet geleneğinin ilişkisinin bu kadar güçlü kurulmuş olmasıdır. Bu geleneğin temsil ettiği hakikat insanın sadece aklına değil, aynı zamanda ruhuna da hitap ediyor. Çünkü insan sadece beyinden, akıldan ibaret değil; aynı zamanda onun bir ruhu, ruh dünyası ve duygu dünyası var. Bunlar arasındaki bütünlüğü sağlamadan da insanın bütünlüğüne ilişkin bir şey söylemek mümkün değildir.⁵⁷

Sonuç

İlim ve irfana dayalı bir medeniyet olan İslam Medeniyetinin bugün insanlığa sunacağı pek çok şey vardır. Zira bugün insanoğlunun yaşadığımız dünyada muhtaç olduğu en önemli hususlardan biri, yaradanına ve mahlukata karşı nasıl davranacağını öğreten ve hayata geçiren irfânî (tecrübî/içselleştirilmiş) bilginin eksikliğidir. Günümüzde insanoğlu çokça bilgi sahibi olmasına rağmen maalesef mutlu ve huzurlu değildir. Aslında olmayan şey bilgi değil, bilginin özünü oluşturan irfan veya marifet bilgisinin eksikliğidir. Yani eksik olan Allah'ın rahmeti, şefkati ve azameti karşısında insanın kendi çaresizliğini ve eksikliğini bilme bilgisidir. Bu yönüyle irfan veya marifet bilgisi nefsi tanımaya ve bilmeye yönelik bilgidir. İrfan bilgisi demek olan bu bilgiyle, insan önce nefsini bilir ve tanır nihayetinde de Rabbini bilir ve tanır. Egoizmin ve bencilliğin hakim olduğu dünyamızda insanın kendini yaratıcısını tanıma noktasını İslâm Medeniyetinde var olan metot, öğreti, örnek ve prensipler noktasında pek çok şeye muhtaçtır. Bilhassa günümüz açısından bunların ortaya çıkarılması ve hayat tarzı haline getirilmesi önemlidir. Belki bunlar sayesinde pek çok problem ve sıkıntının üstesinden gelinebilir.

⁵⁶ Kenan Gürsoy, “Bir İrfan Geleneğini Başlatmak: Ahmed Yesevi”, s.49. Hanifi Şahin, “Orta Asya’dan Anadolu’ya İrfan Geleneğinde İnsan Tasavvuru: Ahmed Yesevî-Ahmed-i Hânî Mukayesesi”, s. 522.

⁵⁷ İbrahim Kalın, “Açılış Konuşması”, I. Uluslararası Hoca Ahmed Yesevi Sempozyumu Bildirileri 28-30 Nisan 2016, Ankara 2017, s.27.

Kaynakça

Alper, Ömer Mahir, “İrfâniyye”, *DİA.*, XXII, 445.

Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, (çev. Burhan Köroğlu, Hasan Koçak, Ekrem Demirli) Kitabevi Yay., İstanbul, 2000.

Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Ankara 1997.

Çapcıoğlu, İhsan, “Anadolu İrfan Geleneğinde Bir Arada Yaşamının Temel Değerleri: Hacı Bayram-ı Veli Örneği”, *II. Uluslararası Hacı Bayram-ı Velî Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, 03-04 Mayıs 2017, 2017, cilt: I, s. 143-150.

Dönmez, İbrahim Kafi, “Örf” md., *DİA*, İst. 2007, XXXIV, 87-93.

el-Mustafevî, Hasen, et-*Tahkîk fî kelimâti'l -Kur'âni'l-kerîm*, Merkezü Neşri Âsârî'l-'Allâme el-Mustafevî, Tahrân, 1393.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *İhyâû Ulûmi'd-Dîn*, Dâru'l-Ma'rife, I-IV, Beyrut, t.y.

Göktaş, Vahit, *Kelâbâzî ve Tasavvuf Anlayışı*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara 2007.

Görmez, Mehmet, “İrfan geleneğimiz”, *Diyanet Aylık Dergi*, Ağustos 2103, sy. 272.

Gürsoy, Kenan “Bir İrfan Geleneğini Başlatmak: Ahmed Yesevi”, I. Uluslararası Hoca Ahmed Yesevi Sempozyumu Bildirileri 28-30 Nisan 2016, Ankara, 2017, s. 47-51

İbn Fûrek, *el-İbâne an turuki'l-kâsîdîn (Tasavvuf Istılâhları)*, çev. Ahmet Yıldırım, Abdülgaftar Aslan, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2014.

İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî, *Lisânü'l-Arab*, thk. Abdullah Ali Kebir vd. Dâru'l-maârif, Kahire,

Kalın, İbrahim, “Açılış Konuşması”, I. Uluslararası Hoca Ahmed Yesevi Sempozyumu Bildirileri 28-30 Nisan 2016, Ankara 2017, s. 27-31.

Misbah Yezdî, “İslâmî İrfân ve Hikmet”, *II. Uluslararası İslâm Düşüncesi Konferansı* (25-27 Nisan 1997), İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yay., İstanbul, 1997.

Okuyan, Mehmet, *Kur'an-ı Kerim'de Çok Anlamlılık*, İst. 2013.

Özköse, Kadir, “Hacı Bayram Veli ve Yaşadığı Döneme Tesiri”, *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2004, S.12, ss. 53-72

Özköse, Kadir, “İrfan geleneğinin Öncüleri”, *Diyanet Aylık Dergi*, Ağustos 2103, sy. 272

Râğıb el-İsfahânî, *el-Mufredât*, İstanbul 1986.

Salman, Yüksel, *Diyanet Aylık Dergi*, Ağustos 2103, sy. 272.

Şahin, Hanifi, “Orta Asya’dan Anadolu’ya İrfan Geleneğinde İnsan Tasavvuru: Ahmed Yesevî-Ahmed-i Hânî Mukayesesi”, *2. Uluslararası Ahmed-i Hânî Sempozyumu “İslam Düşüncesinde İnsan”*, 28-30 Eylül 2018, 2018, s. 518-532

Tehânevî, Muhammed b. A’lâ b. Ali el-Fârûkî el-Hanefî, *Mevsûatü keşşâfi istilâhâtî'l-fünûn ve'l-ulûm*, thk. Ali Dahruc; Mektebetu Lübnan, Beyrut, 1996

Uludağ, Süleyman, “Mârifet”, *DİA*, Ankara, 2003, XXVIII, 5457.

Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1991.

Uludağ, Süleyman, *Tasavvufun Dili*, Ensar Neşriyat, İst. 2016.

Yıldırım, Ahmet, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, Ankara 2009.

Yılmaz, Hasan Kamil, “İrfan Geleneği ve Ma’rifet”, *Diyanet Aylık Dergi*, Ağustos 2103, sy.

GÜNÜMÜZ SUFİ MÜELLİFLERİNDEN ABDULLAH SIRACEDDİN'DE KUR'AN VE SÜNNET BÜTÜNLÜĞÜ

Ahmet Cahid HAKSEVER¹

&

Uğur GÖZEL²

ÖZET



Ebü'l-Muhyiddin Abdullah Sirâcüddîn b. Muhammed Necîb Sirâciddîn el-Hüseynî el-Halebî (1924-2002) Suriye'de yetişmiş, son yüzyılın önemli sufi âlimlerindendir.

Kendisi tasavvuf, tefsir, hadis, fıkıh usulü, fıkıh ve akâid alanlarında eserler vermiş olup cami'ü'l-'ulûm niteliğe sahiptir. Suriye'deki dini yaşantı ve anlayışta kişiliği, eserleri, yetiştirdiği talebeleri ve halifeleriyle etkili olmuştur. Tebliğde, onun en önemli eserlerinden biri kabul ettiği İthafu'l-muhibbîn'de Kur'an ve sünnet bütünlüğüne vurgusu üzerinde durulacaktır. Bu çerçevede Hz. Peygamber'in sünnetinin dindeki yerine ve Kur'an'ın tefsirindeki önemine, sünneti ve hadisleri göz ardı eden bir yaklaşımla Kur'an'ı anlama çabalarının muhtemel neticeleri üzerindeki düşüncelerine değinilecektir.

Anahtar Kelimeler: *Abdullah Siraceddin, Sufi, Kur'an, Sünnet.*

¹ Prof. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi, ahmetcahid@hotmail.com

² Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Doktora Öğrencisi), ugur.gozel@hotmail.com

GİRİŞ

Abdullah Siraceddin 1924-2002 yılları arasında Suriye Halep'te yaşamış, çok sayıda öğrenci ve halife yetiştirmiş bir âlim sûfidir. Onu tanımlayan bariz vasfın hayatında, eserlerinde ve vaazlarında Kur'an ve sünneti temel referans alması olduğu söylenebilir.

Abdullah Siraceddin'in Kur'an ve sünnet bütünlüğü üzerine vurgusu, onun Allah, kâinat ve insan anlayışıyla doğrudan alakalıdır. Ona göre kâinatta özel bir konumda bulunan insanoğlu, yüklendiği emanet³ dolayısıyla mahlûkat arasında halifelik vasfına sahiptir.⁴ Vahyin kendisine tebliğ edildiği insan, onu kabul etme cihetiyle vahyi kabule yanaşmayanlardan ayrılır. İnananla inanmayan arasındaki fark, vahyin öğrettiği vahdaniyeti itiraf cihetiyledir. Ayrıca insan küfre düşmekle kulluk dairesinden çıkmaz.

İnsanlar arasında vahye mazhar olanlar peygamberlerdir.⁵ Onlar doğru yolu tebliğ edip göstermek amacıyla gönderilmiş elçilerdir. Hz. Muhammed (sav) tüm insanlara ve cinlere gönderilmiş⁶ son peygamberdir.⁷

Hz. Peygamber'in en büyük mucizesi Kur'an'dır. O'nun ahlâkının Kur'an olması,⁸ "Üsve-i Hasene" vasfı, Hz. Peygamber'in sözlerinin ve yaşantısının Kur'an'ın anlaşılmasındaki bariz vasfına da işaret etmektedir. Bu sebeple Hz. Peygamber'i sevmek, iman alametlerindendir.⁹

Hadislere Yaklaşım

Siraceddin, Kur'an-sünnet bütünlüğü konusunda Hz. Peygamber'in ismet sıfatına vurgu yapar.¹⁰ Siraceddin, "Rasûl onlara kitabı ve hikmeti öğretiyor"¹¹ ayetinde geçen kitabın Kur'an, hikmetin ise hadisler olduğunu düşünür. İsmet sıfatını haiz Peygamberin sünneti, hikmeti ifade etmesi cihetiyle Kur'an'dan sonraki temel kaynaktır, zira hüküm vermede yetkindir.¹²

Abdullah Siraceddin, sıhhati üzerinde ittifak edilen, Kur'an'a uygun ve amel bakımından insanları Hz. Peygamber'i taklide yönlendiren hadislerin kaynak değeri üzerinde durmuştur.¹³ Hz.

³ el-Ahzâb, 33/72.

⁴ el-Bakara, 2/30.

⁵ el-Hacc, 22/75.

⁶ el-İsrâ, 17/88.

⁷ el-Ahzâb, 33/40.

⁸ Müslim, Müsâfirin 39; Ebû Davud, Tatavvu' 26; Neseî, Kıyâmu'l-leyl 2.

⁹ Sirâceddin, *Tefsîr-i Süreti'l-Kevser*, s. 88-124.

¹⁰ Sirâceddin, *İthâfu'l-Muhibbîn*, s. 317.

¹¹ Âl-i İmrân 3/164.

¹² Sirâceddin, *Tilâvetü'l-Kur'âni'l-Mecîd*, s. 147, 148.

¹³ Sirâceddin, *İthâfu'l-Muhibbîn*, s. 241

Peygamber'in hüküm koyma yetkisi dolayısıyla muteber hadisleri kabul etmeme şeklindeki bir tasarruf, Siraceddin tarafından imanda zaaf olarak değerlendirilir.¹⁴

Siraceddin, “onu açıklamak bize aittir”¹⁵ ayetini “biz onu sünnet ile açıklamayı tekeffül etmişizdir” şeklinde yorumlar. Hz. Peygamber'in, “şunu iyi biliniz ki bana Kur'an ve onun misli verildi”¹⁶ ifadesinin, Kur'an-ı Kerim'in lafız ve mana olarak Allah'tan, hadislerin ise lafzının Hz. Peygamber'den manasının Cenâb-ı Hakk'tan oluşuna, hadislerin vahyi açıklama ve teşri'deki önemine işaret ettiğini belirtir.¹⁷ Hadisin devamında geçen “...*Dikkatli olun; koltuğuna kurulan karnı tok bir adamın: ‘Siz sadece şu Kur'an'a sarılın! Onda bulduğunuz helâli helâl, haramı da haram kabul ediniz yeter!’ diyeceği (günler) yakındır...*”¹⁸ İfadeleriyle kendisinden sonra hadis ve sünneti göz ardı edip dışlayanların zuhur edeceğine dikkat çekmesi önemlidir.¹⁹

Bu durum, “...Peygamber onlara; iyiliği emreder, kötülüğü yasaklar, temiz şeyleri helâl kılar, pis şeyleri haram kılar...”²⁰ “...Peygamber size ne veriyse onu alın, neyi de yasakladıysa ondan sakının...”²¹ “(Rasûlüm!) De ki: Eğer Allah'ı seviyorsanız bana uyun ki Allah da sizi sevsin ve günahlarınızı bağışlasın...”²² Âyetleri, Allah Rasûlü'nün dinde hüküm koyma salâhiyetine işaret etmektedir. Hz. Peygamber'in “size iki emanet bırakıyorum; (bunlar) Kitap ve sünnetimdir”²³ rivayeti, onun sözlerinin kaynak değerine ve Hz. Peygamber olmaksızın Kur'an'ın tam olarak anlaşılamayacağına vurgu yapmaktadır.

Zayıf Hadisler

Siraceddin'e göre, sened yönüyle zayıf hadisler ilme, amele, güzel ahlâk ve ihlâsa mani değildir.²⁴ Hadis rivayetinde sika râviye isnad yeterli olduğundan ahkâm, terğîb ve terhîb gibi hususlarda meseleyi orijinal haliyle ortaya koymak önemli olup hiçbir hadis göz ardı edilmemelidir.²⁵

Zayıf hadislerle amel edilip edilmeyeceği konusunda temelde üç farklı görüş vardır:

- Zayıf hadislerle amel edilebilir,

¹⁴ Sirâceddin, *Tilâvetü'l-Kur'âni'l-Mecîd*, s. 147, 148.

¹⁵ el-Kıyâme, 75/16-19.

¹⁶ Sirâceddin'in bahsettiği hadisin tam metni şöyledir: “

¹⁷ Sirâceddin, *İthâfu'l-Muhibbîn*, s. 144, 795.

¹⁸ Ebû Dâvûd, *Sünnet*, 5/4604; Ahmed, b. Hanbel, *Müsned*, IV, 131.

¹⁹ Sirâceddin, *İthâfu'l-Muhibbîn*, s. 849.

²⁰ el-A'râf, 157; et-Tevbe, 29.

²¹ el-Haşr, 7.

²² Âl-i İmrân, 31.

²³ Bk. Hâkim, I, 171/318.

²⁴ Sirâceddin, *İthâfu'l-Muhibbîn*, s. 240.

²⁵ Sirâceddin, *İthâfu'l-Muhibbîn*, s. 222, 223. Detaylı bilgi için bk. Talat Koçyiğit, *Hadîs Usûlü (İlmu Mustalahi'l-Hadîs)*, AÜİF. Yay. Ankara, 1967, s. 44.

- Sadece fezâil çerçevesindekilerle amel edilebilir,
- Hiçbir durumda amel edilemez.

Bu tasnife göre Siraceddin, terğîb ve terhîb konusunda zayıf hadislerle amelde beis görmemiştir.²⁶

Siraceddin'e göre mevzu rivayetlere karşı da teenni ile yaklaşılmalı eleştiri sınırlarına dikkat edilmelidir. Bunlara yönelik ifrat derecesindeki olumsuz tutum, muteber hadislerle de şüpheyile yaklaşmak gibi bir netice doğurabilir.²⁷ Zira Hz. Peygamber, “Allah benden hadis alıp başkasına aktaranın yüzünü ağartsın”²⁸ buyurmak suretiyle hadis rivayetinin önemine işaret etmiştir.

Siraceddin'e göre Kur'an-sünnet eksenli düşünce ve yaşantının bireye kazandıracağı en önemli davranışlardan biri istikâmet üzere yaşama gayretidir.²⁹ Zayıf hadislerle ilgili negatif söylemler, fezâil çerçevesinde amel edilebilmesi bir yana sahih hadislerle yönelik de olumsuz tavra sebebiyet verme potansiyeli taşımaktadır. Bu bakımdan Abdullah Siraceddin'in hadislerle amel konusundaki yaklaşımı, ilim-amel bütünlüğüyle de doğrudan irtibatlıdır.

İlim-Amel Bütünlüğü

Allah kullarını ibadetlerden mesul tutmuş, onlardan Allah'ın boyası ile boyanmalarını istemiştir.³⁰ İbadetler kurbiyete birer vesiledir. Dinin gereği olan ibadetlerin bilinçli yapılması Allah'ın kulları üzerindeki hakkıdır.

Bedenin ruh ile canlılığı gibi gönüller de salih amellerle diridir. Kendisine uzun ömür verilenlere Allah'a yönelmesi için fırsatlar sunulmuştur. Yeryüzünün yağmurla canlanması gibi ölü gönüller de ilim ve hikmetle kendine gelir.³¹

“Rahman çocuk edinseydi elbette ben kulluk edenlerin ilki olurum”³² âyeti imkânsızlığı ifade için kullanılan bir teşbihten ibarettir. İlk ibadet eden ben olurum demek, ilk bilen ben olurum anlamına geldiğinden hadislerin dindeki teşri yönünü göz ardı etmek tutarlı bir davranış şekli değildir.³³

Abdullah Siraceddin'e göre Kur'an ve sünnet eksenindeki ilmin amele dönüştürülmesi insanı selim akıl sahibi kılacaktır. Onun selim akla verdiği misal Necâşî'dir. Siraceddin'e göre Necâşî gibi Hz.

²⁶ Sirâceddin, *İthâfu'l-Muhibbîn*, s. 241

²⁷ Sirâceddin, *İthâfu'l-Muhibbîn*, s. 251.

²⁸ Tirmizî, İlim, 7; Ebû Dâvûd, İlim, 10; İbni Mâce, Mukaddime 18, Menâsik 76; Sirâceddin, *İthâfu'l-Muhibbîn*, s. 166.

²⁹ Sirâceddin, *İthâfu'l-Muhibbîn*, s. 874.

³⁰ Bk. el-Bakara, 2/138.

³¹ Sirâceddin, Muhammed Necib el-Hüseynî, s. 90, 91.

³² ez-Zuhurf, 43/81.

³³ Sirâceddin, *İthâfu'l-Muhibbîn*, s. 252.

Peygamber (s.a.)’e görmeden iman, âkillere mahsustur. Hz. Peygamber ancak kendi yoluna (sünnete) uyulduğunda rahmet olur. Bu bakımdan sadece Kur’an’ı yeterli görüp Hz. Peygamber’in sünnetini göz ardı etmek, Siraceddin’e göre dinin hikmet boyutunu da ihmal anlamına gelmektedir.³⁴

Burada Abdullah Siraceddin ilmin niteliğine ve bireyde meydana gelmesi beklenen bilinçli-istekli davranış değişikliğine dikkat çekmektedir. Bunları gerçekleştirmeyen akıl, nefsin arzu ve isteklerini meşrulaştırıcı bir araca da dönüştürebilir. Kur’an’ı anlayıp yaşamada sünnet, sünneti hayata tatbikte ise âdâb birer basamaktır.³⁵ Bu silsile göz ardı edildiğinde Kur’an’ı anlamak argümantasyonu ile çıkılan yolda tam zıddı bir neticeye de ulaşmak mümkündür. Başka bir ifadeyle bilgi, kişiyi her zaman doğru yola iletemeyebilir. Haddini aşan âlimler ve ilimden yoksun cahil sofular kendilerini faziletli zanneden takvadan yoksun kişilerdir.³⁶

İlim yolunda akıl mı yoksa nakil mi tercih edilmelidir konusunda vahyin muhatabının ve mükellefiyetin unsurlarından birinin akıl olduğunu belirten Siraceddin, vahyi esas kabul eder ve nakilsiz aklın insanı küfre sürüklemeye tehlikesine dikkat çeker.³⁷ Buna göre Siraceddin ilim ve irfan kelimeleri arasında fark görmez. Âlim ya da arif kelimeleri arasındaki fark lafzidir, manaları aynıdır.³⁸ Onun ilim ve irfanı bu şekilde değerlendirmesi, ilim-amel bütünlüğünün tabii bir sonucudur.

Siraceddin’e göre amel çerçevesinde değerlendirilebilecek tezkiye kelimesinde, zekâtta olduğu gibi temizlik ve artma anlamı vardır. “Nerede olursan ol Allah’a karşı sorumluluğunun bilincinde ol”³⁹ hadisine göre hakiki ilim sahibi olmak, şek ve şüpheden uzak yaşamaya bağlıdır. Bunun için imanın amelle (ibadetlerle) kuvvetlendirilmesi icab eder.⁴⁰ Bunun delili “Nerede olursanız olun Allah sizinle beraberdir, yaptıklarınızı görür” âyetidir.⁴¹ Bu itibarla ilim-amel bağlamında nefis tezkiyesi için en pratik yol, kulun öncelikle Allah’tan hayâ etmesidir. Takvanın ilk adımı budur. Nitekim “tarafımızdan ona kalp yumuşaklığı ve temizlik de (verdik). O, çok sakınan bir kimse idi”⁴² âyetinde nefsi arındırma, takvadan önce zikredilmiştir.⁴³

Siraceddin’e göre söz ve amellerin birbiriyle uyumu önemlidir. Doğruluk (sıdk) seçkin kullara verilen

³⁴ Sirâceddin, Rasûlullâh ma’a’l-âlem: el-Cüz’ü’l-Evvel, ss. 311-420.

³⁵ Sirâceddin, *İthâfu’l-Muhibbîn*, s. 254; Muhammed Necib el-Hüseynî, ss. 84-87.

³⁶ Sirâceddin, *İthâfu’l-Muhibbîn*, s. 705.

³⁷ Sirâceddin, *İthâfu’l-Muhibbîn*, s. 846.

³⁸ Sirâceddin, *İthâfu’l-Muhibbîn*, s. 723, 724.

³⁹ Tirmizi, *Birr*, 55.

⁴⁰ Sirâceddin, *İthâfu’l-Muhibbîn*, s. 118, 119.

⁴¹ el-Hadid, 57/4.

⁴² Meryem, 19/13.

⁴³ Sirâceddin, *İthâfu’l-Muhibbîn*, s. 120.

makamlardan biridir. İnsan doğru sözlü olmaya devam ettikçe Allah katında doğrulardan yazılır.⁴⁴ Bu sebeple bilgi de sıdk ehlinden alınmalıdır. “Rabbim, girdiğim yere sıdk hâlinde girdir ve çıktığım yerden sıdk ile çıkar”⁴⁵ âyetiyle dua edildiğinde Allah her işte doğruluk ihsan eder. Doğrularla beraberlik Kur’an’da tavsiye edilmiştir.⁴⁶

Hz. Peygamber’in Abdullah bin Ömer (r.a.)’a, “Ey İbn-i Ömer! Dinine iyi sarıl, dinine iyi sarıl! Zira o senin hem etin hem kanındır. Dinini kimden öğrendiğine çok dikkat et! Dinî ilimleri ve hükümleri, istikamet ehli âlimlerden al, sağa-sola (dünyevî menfaatlere) meyledenlerden alma!”⁴⁷ Sözü, ilim adamında aranan niteliklere işaret etmektedir.

Siraceddin, hayatını âyet ve hadis eksenli tanzim edenleri ışık saçan kandile benzetir.⁴⁸ Bu yüzden ilim-irfan ehli zatlara tabi olmak önem arz eder. Kur’an’dan, hadislerden bîhaber veya ilmini amele dönüştürmeyen kimselere uyulmaz, peşinden de gidilmez.⁴⁹ Buna göre davranışa dönüşmeyen Kur’an ve hadis bilgisi, sahibini ilim ve irfan sahibi kılmaz. Bilgiyi davranışa dönüştüren önemli bir diğer amel ise zikirdir.

İlim-Zikir Bütünlüğü

Siraceddin’e göre her fert ilme erişmek için çaba göstermelidir. İlim kasdıyla evinden çıkan Allah yolundadır, öğreten ve öğrenen sevapta müsterektir, âlime hürmet ilmi sebebiyledir. Çünkü onlar gerçekleri görmeye zorlanmazlar, Allah katında en kıymetli zevâta (âlimlere) şefaât hakkı verilmiştir.⁵⁰

Siraceddin’e göre ilim ve zikri birbirinin alternatifini görmek bir sorundur. İslâm’da ilim esastır diyerek zikir meclislerini kötülemek, ehl-i zikre hakaret etmek nifak alametidir. Hz. Peygamber konuşmaya başladığında çekip gidenlerin, ilim ve zikir ehlini hafife alıp kendisine itibar etmeyenlerin bu yönüne dikkat çekilmektedir.⁵¹

Siraceddin, hadislerde zikir halkalarına sekînet ve vakar ineceği, zikredenleri meleklerin kuşatacağı müjdelerinden ötürü dili ve kalbi zikre alışmanın ehemmiyetinden bahsedir. Âyetteki “hîfeten ve

⁴⁴ Müslim, Birr, 105; Sirâceddin, Rasûlullâh maa’l-âlemi el-Cüz’ü’r-Râbi’, s. 55.

⁴⁵ el-İsrâ, 17/80.

⁴⁶ et-Tevbe, 9/119.

⁴⁷ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî İlmi’r-Rivâye*, ts., s. 121.

⁴⁸ Sirâceddin, *İthâfu’l-Muhibbîn*, s. 400.

⁴⁹ Sirâceddin, Muhammed Necib el-Hüseynî, s. 85.

⁵⁰ Sirâceddin, et-Tekarrub ilâ’llah, ss. 94-103; Mecmeu’z-Zevâid ve Menbeu’l-Fevâid, c.1, s. 126;

⁵¹ Sirâceddin, *el-Hedyü’n-Nebeviyye*, ss. 179-189; Sirâceddin, *İthâfu’l-Muhibbîn*, s. 795

tezarru‘an’’⁵² kelimeleri korkmak boyunduruk altına girmek, sokulmak, yanaşmak demektir. O halde âyet “bana sokul, bana yaklaş, azabımdan kork ve nefsinde Rabb’ini tazarru ile zikret” şeklinde anlaşılmalıdır.⁵³

Siraceddin’e göre dinin özünde ilim vardır. Zikir, ilmin neticesidir. Bir adam Peygamberimize gelerek “bana öyle bir tavsiyede bulunun ki onu yapmaya gayretli olayım” dediğinde Hz. Peygamber “Cennet bahçelerine uğradığınızda istifade ediniz” buyurunca Sahâbe ne kastettiğini sormuş, Hz. Peygamber “zikir halkalarıdır”⁵⁴ bir başka rivayette “ilim halkalarıdır” buyurmuştur.⁵⁵

Sonuçları açısından değerlendirildiğinde ilim halkaları, zikir halkaları ile birbirini tamamlarlar. Zikir Allah’ın razı olduğu ve yapılmasını istediği amellere dendir.⁵⁶ Allah’ı çok zikreden erkek ve kadınlar övülmüştür.⁵⁷ Kur’an’da zikir ehli kimseler kâmil iman sahipleri olarak vasıflandırılmıştır. “Onlar otururken, yanları üzere Allah’ı anarlar. Göklerin ve yerin yaratılışı üzerinde düşünürler.”⁵⁸ “Namazı bitirince de ayakta iken, otururken ve yatarken Allah’ı anın”⁵⁹ âyetlerine göre her durumda zikrin gerekliliği vurgulanmıştır.⁶⁰ Zikirden beklenen şey meclislerin ihya edilmesi ve huşû ile bereketlenmesidir.⁶¹

Siraceddin, ilmin iki türlü olduğunu şöyle ifade eder. Ebû Hüreyre “Peygamberimizden iki türlü ilim öğrendim, bir kısmını (hadisleri) sizlere aktardım. Diğerini (ledün) size açıklayacak olsam boynumu vurursunuz”⁶² demiştir. Siraceddin’e göre ilim, amel ve zikir ilişkisi Hz. Peygamber devrine kadar uzanır. Bu bağlamda iç âleme yönelen tasavvuf, zahirî ilimlerle de tenakuza düşmez.⁶³

SONUÇ

Farklı ilim dallarında eser vermiş ilim adamı ve sufi hüviyetiyle Abdullah Siraceddin, Kur’an ve sünnet bütünlüğü meselesinde Hz. Peygamber’in yirmi üç senelik nübüvvetinin, Kur’ân-ı Kerîm’in tefsiri niteliğinde olduğunu düşünmektedir. Bu bakış açısına göre Hz. Peygamber’in sünnetine uymadan, ahlâkını örnek almadan Kur’an’ı anlayıp yaşamak mümkün değildir. Kur’ân-ı Kerîm’in

⁵² el-A’raf, 7/205.

⁵³ Sirâceddin, *İthâfu’l-Muhibbîn*, s. 781, 782.

⁵⁴ Tirmizî, Deavât, 82.

⁵⁵ Sirâceddin, *İthâfu’l-Muhibbîn*, s. 779, 780.

⁵⁶ el-Ahzâb, 33/41.

⁵⁷ el-Ahzâb, 33/35.

⁵⁸ Âl-i İmrân, 3/191.

⁵⁹ en-Nisâ, 4/103.

⁶⁰ Sirâceddin, *İthâfu’l-Muhibbîn*, s. 779.

⁶¹ Humusî, *age*, s. 182.

⁶² Buhârî, İlim, 42.

⁶³ Sirâceddin, *İthâfu’l-Muhibbîn*, s. 846.

hem lâfzı hem manası Cenâb-ı Hakk'tandır. Allah Rasûlü'nün hadîs-i şerîfleri ise lafzı Hz. Peygamber'den, manası Cenâb-ı Hakk'tandır.

Abdullah Siraceddin, Kur'an-sünnet bütünlüğü hususunda Hz. Peygamber'in hüküm koyma yetkisine vurgu yaparak hadisleri, ahkâmın ayrılmaz yönü şeklinde nitelendirir. Nitekim namazın vakitleri, rekâtları, rükünleri, namazı bozan şeyler, zekâtın hangi mallarda, şartlarda ve nispetlerde verileceği, oruç ve hac gibi ibadetlerin tafsîlâtı hadislerde ve Allah Rasûlü'nün tatbikatında bildirilmiştir.

Hz. Peygamber'in sünneti, Kur'ân ile nasıl amel edileceğini gösteren birincil kaynaktır. Dolayısıyla içinde hadis ve sünnetin yer almadığı bir din anlayışı itikad ve ibadetlerde tahrif tehlikesini de taşımaktadır ki Yahudilik ve Hristiyanlıktaki bozulma sürecinde bu tarz söylemlerin tesiri büyüktür.

Hadis ve sünneti dışlayan söylemlerin ortaya çıkacağına Hz. Peygamber'in henüz hayattayken dikkat çekmesi, Siraceddin'e göre bu tarz yaklaşımların vehametini göstermesi açısından da önemlidir.

İstikamet üzere yaşamda Kur'an-sünnet eksenli düşünce ve yaşantının önemine dikkat çeken Siraceddin, zayıf hadislerle ilgili negatif söylemlerde de ilmin âdâbına uygun hareket edilmesi gereğine dikkat çeker. Kendisi, fezâil çerçevesindeki zayıf hadislerle amel edilebilmesi bir yana sahih hadislere yönelik de olumsuz tavra sebebiyet verme ihtimalinden bahseder. Onun bu yaklaşımı ilim-amel ve ilim zikir bütünlüğüyle de doğrudan irtibatlıdır.

Siraceddin, ilmin amele dönüşmemesi ya da ilim ve zikrin birbirinden ayrı telakki edilişinin neticesinin hadislerin teşrîf yönüyle ilgili fikirlere sebebiyet vereceği görüşündedir. Bu düşüncesine delil olarak Hz. Peygamber'in Abdullah b. Ömer'e, ilmi kimlerden alması gerektiğine dair tavsiyelerini gösterir.

KAYNAKÇA

Muhammed Hasan, el-Humusî, *Şam Mescidlerinden Hareketle Çağdaş Davet ve Davetçiler*, Dâru'r-Rasîd, Şam, 1991.

Muhammed Tanci, *İslâm Tasavvufu Üzerine*, çev. Bekir Topaloğlu, Damla Yay. İstanbul 2002.

Abdullah Siraceddin, *el-Ed'iyetu ve'l-Ezkâru'l-Vâridetu Ânâe'l-Leyli ve Etrâfe'n-Nehâr*, Dâru'l-Felah, Halep 2005.

Abdullah Siraceddin, *el-Hedyu'n-Nebeviyye ve'l-İrşâdâtü'l-Muhammediye ilâ Mekârimi'l-Ahlâk ve Mehâsini'l-Âdâbi's-Seniyye*, ts.

Abdullah Siraceddin, *es-Salâtu fi'l-İslâm Menziletühâ, Âsârühâ, Âdâbühâ*, Dâru'l-felah, Halep 2006.

Abdullah Siraceddin, *et-Tekarrub ila'llâhi Teâlâ Fadluhû Tarîkuhû Merâtibuhû*, Dâru'l-felah, Halep 1997.

Abdullah Siraceddin, *İthâfu'l-Muhibbîn bi Zikri Menâkıbi'l-İmâm eş-Şeyh Abdullah Siraceddin*, ts.

Abdullah Siraceddin, *Havle Tercemeti'l-Merhûm el-İmâm el-Allâme eş-Şehîr ve'l-Ârifî'l-Kebîr Fazîlet-ü Seyyidî'l-Vâlid-i Muhammed Necib Siraceddin el-Hüseynî*, Dâru'l-felah, Halep 2002.

Abdullah Siraceddin, *Muhâdarâtun Havle Mevâkıfi Seyyidinâ Rasûlillâh Maa'l-Âlemi el-Cüz'u'l-Evvel*, Dâru'l-felah, Halep 2003.

Abdullah Siraceddin, *Muhâdarâtun Havle Mevâkıfi Seyyidinâ Rasûlillâh Maa'l-Âlemi*, ts.

Abdullah Siraceddin, *Suûd'ul-Akvâl ve Ref'ul-A'mâl ile'l-Kebîri'l-Müteâl zi'l-Izzeti ve'l-Celâl Suûd'ul-Akvâl ve Ref'ul-A'mâl*, Dâru'l-felah, Halep ts.

Abdullah Siraceddin, *Havle Tefsîr-i Sûreti'l-Fâtiha*, Dâru'l-felah, Halep 2000.

Abdullah Siraceddin, *Havle Tefsîr-i Sûreti'l-Kevser*, Dâru'l-felah, Halep 1996.

Abdullah Siraceddin, *Havle Tefsîr-i Sûreti'l-Mülk*, Dâru'l-felah, Halep 1997.

Abdullah Siraceddin, *Tilâvetu'l-Kur'ân'i'l-Mecîd Fedâiluhâ Âdâbuhâ Hasâisuhâ*, ts.

Ebû Hafs Şihâbüddîn Ömer es-Sühreverdî, *Avârifü'l-Maârif (Tasavvufun Esasları)*, haz. H. Kâmil

Yılmaz-İrfan Gündüz, İstanbul 1990.

Mustafa Tahralı, “Ahmed er-Rifâî”, *DİA*, c. 2. ss. 127-130.

Talat Koçyiğit, *Hadîs Usûlü (İlmu Mustalahı'l-Hadîs)*, AÜİF. Yay., Ankara, 1967.

GAZÂLÎ'DE AKIL VE SEZGİ BÜTÜNLÜĞÜ

Abdurrahman ELİK¹

&

A. Cahid Haksever²

ÖZET

”

Bilgi; mahiyeti, kaynağı, değeri gibi birçok yönüyle düşüncenin konusu olmuştur. Bilginin elde edilmesinde genel kabul gören akıl ve duyu yollarına ek olarak islam ve diğer bazı dinlerde vahiy bir üçüncü kaynak olarak görülmektedir. İslam dininde vahiy, allah'ın insanlar arasından seçtiği peygambere ulaştırdığı bilgileri ifade etmek için kullanılmaktadır. Nübüvvete iman edenler açısından peygamberlere gelen vahiy, akıl ve duyu yollarının ötesinde kesin bir bilgi kaynağını ifade ederken peygamberler dışındakilerin akıl ve duyu ötesi yollarla bilgiye ulaşmalarının imkânı ve bu bilginin epistemik değeri tartışılmalıdır. Başta tasavvuf ehli olmak üzere mutasavvıf olmayan ehli sünnet alimlerin çoğunluğu da sezgi ve ilhamın imkânını kabul eder. Ancak bunun epistemik değeri, delil olup olamayacağı konularında farklı yaklaşımlar söz konusudur. Hicri 450-505 yılları arasında yaşayan Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî; kelim, mantık, felsefe gibi akli önceleyen ilimlerle beraber Batnîlik ve tasavvuf üzerine de yoğun çalışmalar yapmıştır. Gazâlî, bu sahalarda önemli eserler ortaya koymuş ve yaşadığı dönemin önde gelen alimlerinden biri olmuştur. Bağdat nizamiye medresesi müderrisliği görevinde bulunurken bir yandan da -kendisinde küçüklüğünden beri bulunduğunu ifade ettiği- hakikat arayışını mezkûr disiplinler üzerine yaptığı derinlikli çalışmalarla sürdürmüştür. Gazâlî, bilgi ve bilgiye ulaştıran vasıtaları metodik bir şüphecilikle ele almış, duyuların ve aklın kesin bilgiyi elde etmede yetersiz olduğu kanaatine varmıştır. O, duyular ve akla kendi idrak(algı) alanları içinde son derece önem vermiş ancak metafizik konuların bu idrak alanının dışında kaldığını, dolayısı ile kişinin akıl ve duyu ötesi alana ait hakikat bilgisine ancak peygamberlik nuru ile ulaşabileceğini ifade etmiştir. Gazâlî bu nuru peygamberlere has kılmamış, kalbini kur'an ve sünnet ışığı ile aydınlatan, masivadan arındırıp zikir ile parlatan kimselere de bir ilahi lütuf olarak bahşedilebileceğini savunmuştur.

Anahtar Kelimeler: Gazâlî, Bilgi, Akıl, Sezgi.

¹ Kırıkkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslami Bilimler Yük. Lis. Öğr. ceziri25@gmail.com

² Prof. Dr. Ankara Üniv. İlahiyat Fakültesi.

MIND AND INTUITION IN GHAZALI

ABSTRACT

Information; has been the subject of thought in many aspects such as its nature, source and value. Revelation is seen as a third source in Islam and in some other religions in addition to the generally accepted ways of reason and sensation in obtaining knowledge. In Islamic religion, revelation is used to express the information that Allah brings to the prophet chosen among the people. For those who believe in prophethood, the revelation to the prophets expresses a definite source of knowledge beyond the ways of reason and sensation; The possibility of access to information from the ways of reason and senses by other than prophets and the epistemic value of this knowledge have been discussed. Most of the non-Sufi Sunnah scholars, especially Sufis, accept the possibility of intuition and inspiration. However, there are different approaches to the epistemic value of this and whether it can provide evidence.

Muhammad al-Ghazali, who lived in the Hijri between 450 and 505, studied extensively on preconceptional sciences such as theology, logic, philosophy, as well as on Batinism and Sufism. Ghazali; He produced important works in these fields and became one of the leading scholars of his time. While he was working as a professor of Nizamiye Madrasah in Baghdad, he continued his search for truth, which he had said that it has been preset since he was a child, with his in-depth studies on the mentioned disciplines.

The al-Ghazali; He considered the means of knowledge and knowledge with a methodical skepticism, and concluded that the senses and reason were inadequate to obtain precise information. He stated that the senses and the mind were extremely important in their own fields of perception, but metaphysical subjects remained outside of this field of understanding, so that one could reach the truth knowledge beyond the mind and the senses only by the light of prophethood. Al-Ghazālī did not make this light unique to the prophets, he argued that it could be bestowed as a divine grace to those who illuminate their hearts with the light of the Qur'an and the Sunnah, and purify them from the world and shine with dhikr.

Keywords: Ghazali, Mind, Intuition, Information.

1. GİRİŞ: GAZÂLÎ'NİN HAYATI; AKILDAN SEZGİYE

Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî et-Tûsî Hicrî 450 yılında Horasan bölgesindeki Tûs'ta dünyaya geldi. Doğduğu köye nisbetle Gazâlî veya iplikçilikle uğraşan babasının mesleğine nisbetle Gazzâlî olarak tanınmıştır. Hamid adında oğlu olduğu bilinmemekle beraber künyesi Ebu Hamid'dir. Ayrıca Huccetü'l-İslâm ve Zeynüddin lakapları verilmiştir. Daha çok İmam Gazâlî olarak anılmaktadır.³

Gazâlî'nin babası Muhammed, iplikçilik yaparak geçimini temin ediyor ve buradan elde ettiği gelirle oğulları Muhammed ve Ahmed'in eğitimini sürdürmeye çalışıyordu. Vefat edeceğini anlayınca eğitimleri ile ilgilenmesi için oğullarını Sûfî olduğu aktarılan bir dostuna emanet etti. Maddî durumu iyi olmayan bu dostu da Gazâlî'nin babası tarafından verilen bir miktar para bitince her iki kardeşi burslu eğitim veren medreselere yönlendirdi. Kur'an-ı Kerim ve temel İslâmî ilimleri bu dönemde alan Gazâlî, Tûs'ta Ahmed b. Muhammed er-Razkanî'den(ö. 477) fıkıh dersleri almış ve daha sonra Cürcân'a giderek burada İsmailî denilen bir zattan eğitim almıştır.⁴

Cürcân'daki beş yıl süren eğitim hayatından sonra tekrar Tûs'a dönen Gazâlî'nin yolda eşkıyalarca yolu kesilir ve ders notları dahil her şeyi elinden alınır. Eşkıyaların peşine düşüp reisleri ile konuşan Gazâlî, en azından ders notlarının kendisine verilmesini ister. Fakat bu talebi eşkıya reisinin kendisiyle notları hafızasında tutmamış olmasından dolayı dalga geçmesiyle neticelenir. Nihayetinde ders notlarını geri almış olsa da bu durumu kendisine ilahi bir ikaz olarak addeden Gazâlî daha sonra bütün notlarını ezberler.⁵

Tûs'ta üç yıl kalan Gazâlî,⁶ daha sonra Hicri 473 yılında Nişabur'a giderek buradaki Nizamiye Medresesinde meşhur alim İmâmu'l Hameyn Ebu'l-Meâlî el-Cüveynî'nin(ö. 478/1085) yanında ders görmeye başladı. Gazâlî burada başta hocasının temel ihtisas alanı olan kalam ilmiyle beraber fıkıh, akaid, mantık, felsefe, cedel, münazara gibi alanlarda önemli ilerlemeler kaydetti.⁷ Arkadaşları arasında zekası, muhakeme yeteneği, gayret ve çalışkanlığı ile ön plana çıkan Gazâlî, daha hocasının sağlığında eser telif etmiş ve hocası Cüveynî'nin takdirini kazanmıştı.⁸

Nişabur'da bir yandan Cüveynî'den zahiri ilimleri tahsil eden Gazâlî bir yandan da Kuşeyrî'nin talebelerinden sufî Ebu Ali el-Fârmedî'nin(ö.477/1084) sohbetlerine katılıyordu.⁹ Hocasının vefat yılı olan 478'e kadar burada kalan Gazâlî, daha sonra hocasının vefatı üzerine meşhur Selçuklu veziri Nizamülmülk'ün(ö.485/1092) el-Asker'de bulunan meclisine gitti. Burada önde gelen ilim adamlarıyla tartışmalara giren Gazâlî, her geçen gün Nizamülmülk'ün takdirini kazanmaktaydı.

³ Mustafa Çağrıci "Gazzâlî" DİA (Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi), C. XIII, S.489.

⁴ Çağrıci, a.g.e., s.490.

⁵ Çağrıci, a.g.e., s.490.

⁶ Gazâlî, *İlim Kapısı*, Çev. Dilaver Selvi, Semerkand yay. İstanbul, 2017, s.10

⁷ Çağrıci, Mustafa, "Gazzâlî" DİA (Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi), c. XIII, s.490.

⁸ Gazâlî, *İlim Kapısı*, Çev. Dilaver Selvi, Semerkand yay. İstanbul, 2017, s.10

⁹ Çağrıci, Mustafa, "Gazzâlî" DİA (Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi), c. XIII, ss.490-491

Nihayet Nizamülmülk kendisini 484 yılında Bağdat Nizamiye Medresesi baş müderrisliğine atadı.¹⁰ Gazâlî, Bağdat Nizamiye Medreseleri müderrisliğini 300'e yakın talebeye ders vererek yürütürken bir yandan da kelam, felsefe ve Batınîlik gibi farklı disiplinleri ulaşabildiği en son noktaya kadar inceleyerek hakikat arayışını sürdürmüştür. Araştırmacı özelliğinin kendisine küçüklüğünden beri verildiğini ifade eden¹¹ ve hakikati bulma serüvenine eşyanın gerçek mahiyeti hakkında kesin bilgiye ulaşmak isteğiyle yola çıkan İmam Gazâlî'nin sırasıyla kelam, felsefe ve Bâtınîlik üzerindeki tüm araştırmaları, onu itminana erdirecek bir sonuca götürmemiştir. Kelam ilminin ortaya koyduklarını hakikat arayışında kendisini tatmin etmeyip derdine deva sunmadığını belirten Gazâlî daha sonra filozofların görüşlerini incelemeye koyulmuştu. Felsefeciler hakkında yazdığı Makâsıdu'l Felâsife ve Tahafütü'l-Felâsife eserleriyle onların görüşlerini önce açıkça ortaya koydu ve daha sonra bu görüşlerini aklî deliller ile çürütmeye çalıştı. Bu amacında başarılı olduğu da kaydedilen hatta İslam aleminde felsefî düşüncenin duraklamasının önde gelen müsebbiplerinden olarak zikredilip eleştirilen Gazâlî, felsefeden sonra Batınîlik üzerinde çalışmış ve onların masum imam anlayışları başta olmak üzere düşüncelerine yönelik önemli eleştirilerde bulunmuştur. Bu disiplinlerden sonra tasavvufa yönelen Gazâlî bu durumu el-Munkız'da şu şekilde aktarmaktadır:

*"Bütün ilimleri araştırıp incelemeyi bitirdikten sonra bütün dikkat ve gayretimle mutasavvıfların yolunu araştırıp incelemeye başladım. İncelemelerim sonucunda onların yolunun ancak ilim ve amelle tamamlandığını gördüm. Onların ilimlerinin özü, nefsin yokuşlarını aşmak ve nefsi kötü huylardan ve çirkin vasıflardan temizlemektir. Böylelikle kalpten Allah'tan başka her şey, çıkarıp onu Allah'ın zikriyle süslemeyi hedeflemektedir."*¹²

Tasavvufa dair incelemeleri sonucunda onun yaygın tabirle kâl ilimi değil hâl imi olduğunu *"Onların hallerine öğrenmekle değil ancak bizzat yaşayarak ve insana özgü vasıfları değiştirerek ulaşılabileceğini anladım."*¹³ ifadeleri ile dile getiren Gazâlî, kendine yönelik derin sorgulamalar ve muhasebelerde bulunmaya başlamış ve psikolojik depresyonlar ve hatta fizyolojik rahatsızlıklar¹⁴ geçirince müderrislik görevini terk ederek inzivaya çekilmeye karar vermiştir. Yaklaşık on yıllık bir süreci kapsayan uzlet, halvet, riyazet ve mücâhede temelli yaşantısı onun diğer bir çok eseri ile beraber İhyâu 'Ulumi'd-Dîn adlı meşhur eserini de kaleme almasına vesile olacaktır.¹⁵

Hicrî 488 yılında Hacca gitme bahanesiyle Bağdat Nizamiye Medresesi'ndeki görevini kardeşi Ahmed el-Gazâlî'ye devrederek Şam'a giden Gazâlî, burada Şam Emevi Camii'nde inzivaya

¹⁰ Gazâlî, *İlim Kapısı*, Çev. Dilaver Selvi, Semerkand yay. İstanbul, 2017, ss.10-11

¹¹ Gazâlî, *el-Munkız mine'd-Dalâl*, çev. Osman Arpaçukuru, Beyân yay. İstanbul, 2017, s.17

¹² Gazâlî, *el-Munkız*, s.130.

¹³ Gazâlî, *el-Munkız*, s.131.

¹⁴ Gazâlî, *el-Munkız*, s.139.

¹⁵ Mustafa Çağrıncı, "Gazzâlî" DİA (Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi), c. XIII, s.492.

çekilerek, kitaplardan öğrendiği tasavvufî bilgileri pratik olarak yaşamaya çalışmıştır.¹⁶ Burada üç yıl kalan ve bir ara Kudüs'e de giden Gazâlî daha sonra Hicaz'a gitti Mekke ve Medine'yi ziyaret etti. Daha sonra memleketine geri döndü. Bir dönem Nişabur'daki medresede müderrislik yapan Gazalî'nin, daha sonra Tûs'a dönerek evinin yanında bir medrese ve hankah inşa ettirerek son yıllarını ders okutmak, eser yazmak ve gönül ehlinin sohbetlerine katılmakla geçirdiği aktarılmaktadır.¹⁷

Gazâlî, Hicrî 505 yılı 14 Cemaziyelahir(veya cemaziyelevvel¹⁸) günü Tûs'ta vefat etmiş ve burada defnedilmiştir.¹⁹

2. AKIL VE SEZGİ

Bu bölümde akıl ve sezginin sözlük anlamaları, tanımları ve daha çok İslamî disiplinlerde nasıl anlaşıldığına kısaca değinilerek Gazâlî'de akıl ve sezgi konusuna giriş yapılacaktır.

2.1 Akıl

Akıl sözlükte “hapsetmek, alıkoymak, menetmek, engellemek, bağlamak, kaydetmek” gibi anlamlara gelir.²⁰ Bir felsefe ve mantık terimi olarak, İslâm Ansiklopedisinde “varlığın hakikatini idrak eden, maddî olmayan, fakat maddeye tesir eden basit bir cevher; maddeden şekilleri soyutlayarak kavram haline getiren ve kavramlar arasında ilişki kurarak önermelerde bulunan, kıyas yapabilen güç” şeklinde tanımlanmaktadır.²¹

Kur'an'da akıl mastar halinde hiç yer almamakla beraber biri hariç hepsi geniş zaman kipinde ve fiil olarak (akletmek) kırk dokuz yerde geçmektedir. Kur'an'da akıl, genelde akli doğru kullanma, tefekkür etme, düşünme, ilahi hikmet ve nizamı anlamaya çalışmaya yönelik olarak kullanılmıştır.²²

Felsefî ve mantıkî bilimlerdeki genel bir manası yukarıda verilen akıl, farklı disiplinlerce farklı şekillerde tarif edilmiştir. Örneğin Kelam ilminde akıl, mutezilî alimlerce daha çok, zorunlu ve tecrübî bilgiler, iyi ve kötüyü birbirinden ayırabilme, nazari bilgilerin öğrenilmesini sağlayan, bilinenden hareketle bilinmeyene ulaşmayı sağlayan güç gibi anlamlara gelecek şekilde tarif edilmiş

¹⁶ Gazâlî, *el-Munkız mine'd-Dalâl*, çev. Osman Arpaçukuru, Beyân yay. İstanbul, 2017, s.130.

¹⁷ Çağrı, Mustafa, “Gazzâlî” DİA (Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi), c. XIII, ss.492-494.

¹⁸ Gazâlî, *İlim Kapısı*, Çev. Dilaver Selvi, Semerkand yay. İstanbul, 2017, s.17.

¹⁹ Çağrı, “Gazzâlî” DİA, c. XIII, s.494.

²⁰ İzzettin Rızanejad, İmam Gazalî'ye Göre Akıl, Misbah İslamî Düşünce ve Araştırma Dergisi, 2012, c.1 sy.1, s.5-32.

²¹ Süleyman Hayri Bolay “Akıl” DİA(Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi), c.II, s.238-242

²² Bolay, a.g.e., s.238

ve bir cevherden çok bir araz olarak kabul edilmiştir.²³

Ehli sünnet alimlerince de akıl muhtelif şekillerde tarif edilmiştir. İlk dönem kelamcıları ve bazı selefiyye alimleri aklı, “‘faydalıyı zararlı olandan ayırt etmesi için Allah tarafından insana doğuştan verilen bir tabiat”, “‘iyiyi kötünden ayırt edip iyi olanı yapma ve kötü olandan kaçınma gücü” ve “‘insanın doğru ve faydalı olanı bilip davranışlarına bu doğrultuda yön vermesini sağlayan tabiat (garîze)” gibi tarifler yapmışlardır.²⁴

Mâtürîdiyye’nin müteahhirîn devri âlimleri ise aklı, “‘düşünmek ve delil kullanmak suretiyle duyuların ötesini, gözlem yoluyla da duyulur nesneleri idrak eden bir cevher” ve “‘duyuların, idrak sınırının sona erdiği noktadan başlayan ve kalp ile nefs-i nâtikanın algıladığı bilgileri ortaya çıkaran bir nur” şeklinde iki tarif ortaya koymuşlardır. Bu tarifler neticesinde Mâtürîdîler’in aklı bilginin dışında olan, fakat bilgiyi meydana getiren ve maddî olmayan bir cevher olarak tanımladıkları ifade edilmektedir.²⁵

Aklı genel olarak garîzî²⁶ ve mükteseb²⁷ akıl olarak ikiye ayıran kelam alimleri onun cevher veya araz olduğu konusunda farklı fikirler öne sürmüşlerdir. Akıl işlevi açısından da değerlendiren kelamcılardan mutezîlî olanlar ona nakil karşısında büyük bir rol vermişlerdir. Buna karşılık ehli sünnet alimleri genel olarak nakli öncelemiş ve aklın sınırlılığine vurgu yapmışlardır.²⁸

2.2. Sezgi

Sözlük anlamı sezme yeteneği, feraset manalarına gelen sezgi, felsefî olarak en genel manasıyla “‘gerçeğin deneye veya akla vurmadan doğrudan doğruya kavranması”²⁹ şeklinde tanımlanmaktadır. Duyular, akıl veya mistik tecrübe ile irtibatlandırılan bu kavramanın doğrudan doğruya olması onun ispatı gerektirmediğini ve zihnin bir tek işlemle apaçık ve kesin olarak kavramasını ifade etmektedir.³⁰ Çıkarım olmadan, ispatlanmış bir inanç, bir içine doğma, bir iç görüş, bir konu hakkındaki hakikatlerin doğrudan bilgisi anlamlarına gelen sezgiyle³¹ zihne doğan bilgi, şüphe dışı, temel, açık ve ispatı gerekmeyen bir bilgi, ilk ilkeler olarak kabul edilmektedir.³² Sezgi, Arapça *hads* kelimesiyle de ifade edilmektedir. Hads; “‘bir düşünce konusunun doğrudan doğruya, kasıt ve ihtiyar

²³ Yusuf Şevki Yavuz, “‘Akıl” *DİA*(Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi), c.II, s.242-243

²⁴ Yavuz, a.g.e., s.242-243

²⁵ Yavuz, a.g.e., s.242-243

²⁶ Doğuştan verilen

²⁷ Sonradan kazanılan

²⁸ Yavuz, “‘Akıl” *DİA*, c.II, s.244-245

²⁹ http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&kelime=SEZGI, Erişim tarihi: 23/05/19, 00:40

³⁰ İsmail Köz, Sezginin Bilgideki Yeri ve Önemi, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 2005, cilt: III, sayı: 1, s. 25

³¹ Köz, a.g.e., s.25

³² Mehmet Vural, Gazzâlî (ö. 505/1111)’nin Epistemolojisinde Sezgi ve ilham, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2002, cilt: III, sayı: 9, s. 179

olmaksızın birdenbire kavranması”, “’zihnin, birlikte meydana gelmeleri sebebiyle ilkelerden (mebâdî) sonuçlara (metâlib) vasıtasız olarak hızla intikal etmesi” olarak tanımlanmaktadır.³³

Nasıl anlaşıldığı açısından sezgiyi birçok türe ayırmak mümkündür. TDV İslâm Ansiklopedisinde sezginin aklî, tecrübî, mistik ve felsefî türlere ayrıldığı ifade edilmektedir.³⁴ Ayrıca estetik ve psikolojik sezgi türlerinden de bahsedilmektedir.³⁵ Bizim burada ele alacağımız tür mistik sezgidir. Mistik sezgiye karşılık olarak klasik İslam ilim literatüründe sözlük manası gizli veya bilinmeyen bir şeyi bulmak, ortaya çıkarmak, aydınlatmak, göstermek; bir şeyden müphemliği gidermek; bir örtüyü, perdeyi kapağı kaldırmak gibi manalara gelen keşf kavramı kullanılmaktadır.³⁶ Biz de bu çalışmada sezgi ve keşf kavramlarını bu manada ve eş anlamda beraber veya birbirlerinin yerine kullanacağız.

“’Keşf kelimesi Kur’an-ı Kerim’de çeşitli türevleriyle beraber yaklaşık yirmi yerde genellikle azabın kaldırılması, sıkıntının, ihtiyaçların giderilmesi manalarında kullanılmıştır.³⁷ Kaf suresinin 20-22. ayetlerinde ise ahiret hayatında gafletten sonra perdenin kaldırılıp böylece gözün keskin bir şekilde görmeye başladığı anlatılırken perdenin kaldırılması كَشَفَ (keşefe) fiili kullanılarak ifade edilmiştir. Ayrıca yine Necm ve Kalem surelerinde de kıyametle alakalı olarak kullanılmıştır.³⁸”

Tasavvuf ıstılahında ise keşf genel anlamı itibariyle akıl ve duyu yolları ile ulaşılamayan gaybî bilgilerin elde edilmesi ve Allah’ın isim ve sıfatlarının tecellilerini temaşa etmek olarak kullanılmıştır.

Sezgi ve keşfi ele alırken karşımıza çıkan bir diğer kavram ise *ilhâm* kavramıdır. *İlhâm* sözlükte bir şeyi çabucak yutmak manasındaki (لَم) kökünden türemiştir.³⁹ Tasavvuf ıstılahında ise Allah tarafından aracısız bir şekilde kalbe atılan, kalpte feyiz yoluyla doğan bilgiyi ifade etmek için kullanılmaktadır.⁴⁰

Kur’an-ı Kerim’de ilhâm kelimesi sadece bir yerde “’ona(nefse) kötülük duygusunu ve takvasını

³³ Hayati Hökelekli, “’Hads” DİA (Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi), c. XV, s.68

³⁴ Hökelekli, a.g.e., s.68

³⁵ Ömür Karslı, Gazâlî’de Sezginin Anlamı, Konumu ve Sınırı Sorunu = The Meaning, Position and Limit Problem of Intuition in Al-Ghazali, *The Journal of Academic Social Science Studies [JASSS]*, 2017, sayı: 62, s. 497-509; Kudat Aydın, “Anadolu’nun Tasavvufî Anlayışının Teşekkülünde Tesir Eden Horasan Pîrlerinden Hâce Abdullah el-Herevî’nin İlmî Hayatı ve Tasavvufî Anlayışı” *Gönül Sultanları Şahsiyetleri ve Değerleri İle* Ankara, Akçağ Yay. Ankara, 2018, s. 553-573

³⁶ Mutçalı, Serdar. *Arapça-Türkçe Sözlük*, Dağarcık Yay., İstanbul 2014

³⁷ bkzn. Enam 17 ve 41; Araf 134-135; Yunus 12,98 ve 107; Nahl 54; İsra 56; Enbiya 84; Muminun 75; Neml 62; Zümer 38; Zuhruf 50; Duhan 12 ve 15.

³⁸ bkzn. 53/Necm 58; 68/Kalem 42.; Haksever, Ahmet Cahid & Elik, Abdurrahman, İhyâu ‘Ulumi’-d-Din’de İlim, *Keşf ve İlham, Uluslararası Geçmişten Geleceğe İslam Medeniyetinde Bilgi Bütünlüğü Sempozyumu*, 12-13 Temmuz 2018, İstanbul, ss.15-31.

³⁹ Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük*, s.839

⁴⁰ Yılmaz, Hasan Kamil, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensar Yay., İstanbul, 2017, s.223

ilhâm edene (andolsun)''⁴¹ şeklinde geçer. Hz. Meryem ve Hz. Musa'nın annesine vahyedildiğini bildiren ayetlerdeki vahiy kelimesi de ilhâm anlamında kullanılmıştır.⁴²

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.⁴³

3. GAZÂLÎ'DE AKIL VE SEZGİ

Gazâlî; *el-munkız*, *Kıstâsu'l-Mustakim*, *el-İktisâd fî'l-İ'tikâd*, *Mizânu'l-Amel*, *Kanunu't-Te'vil* ve *ihyâ* gibi pek çok eserinde akıldan bahsederek onun önemi üzerinde durmuştur. *Mustasfa*'nın mukaddimesinde akıl için "Azl olunamayan hakim, tezkiye olunan, şeriatın şahidi, dürüstlüğü tasdik olunan şahit" diye bahseden Gazâlî'ye göre akıl, eşyanın hakikatini, sebep ve illetlerini, mertebelerini idrak eden öyle bir alettir ki, onunla insan bir takım sanatları icra eder, gereği gibi takdirlerde bulunur, zihinde ve hayalinde tedbirler alır, güzeli güzel ve hoş, çirkini de çirkin olarak görür.⁴⁴ Akıl bilginin kaynağı, esası ve membaıdır. Akıl insanı bilgisizlikten ve şeytanın vesveselerinden koruyan bir güçtür. İnsanı hayvanlardan ayıran ona şeref ve üstünlük bahşeden bir nimettir. Akıl yaratılmışların en şereflişidir. İnsan akıyla dine muhatap olur.⁴⁵ Akılla insan vahyi getiren peygamberin doğruluğunu tasdik eder, ona uyar ve teslim olur.⁴⁶

Gazâlî *İhyâ*'nın birinci cildinin ilk bölümü olan ilim kitabının son beyânını akla ayırır. Burada aklın şerefi hakikati ve kısımları başlığı altında akla dair ayet ve hadislerden nakiller yapan Gazâlî daha sonra aklın dört manaya geldiğini ifade ederek bunları şu şekilde tasnif eder:

1. İnsanı diğer hayvanlardan ayıran vasf olan ve kendisiyle nazarî ilimlerin elde edilmesinin mümkün olduğu fitri bir kabiliyet.
2. Mümeyyiz bir çocukta ortaya çıkan ilim. Bununla çocuk mümkün-mümteni ayrımının farkına varır. İkisinin birden büyük olması, bir şeyin aynı anda iki farklı yerde olamayacağı gibi durumları bu ilimle bilir.
3. Tecrübelerden elde edilen ilim. Tecrübeleriyle olgunlaşan kişiye akıllı denilmektedir.
4. İnsanın işlerin sonucunu öngörerek arzularını kontrol altına alıp onlara galip gelmesi.⁴⁷

Akıllı burada dört kısma ayıran Gazâlî, bunlardan ilk ikisinin fırfî, son ikisinin ise kesbî olduğunu

⁴¹ 91/eş-Şems, 8

⁴² Haksever, Ahmet Cahid, *Tasavvufu Anlama Kılavuzu*. Otto Yay., Ankara, 2017, s.133

⁴³ Haksever, a.g.e., s.133

⁴⁴ Erdem, Hüsamettin, Gazâlî'de Akıl-Din İlişkisi, TYB Akademi Dergisi, ss.52-53, Yıl 1 Sy.1, 2011

⁴⁵ Erdem, Gazâlî'de Akıl-Din İlişkisi, s. 52

⁴⁶ Gazâlî, *el-Munkız*, s.183

⁴⁷ Gazâlî, *İlim Kapısı*, s.353-355.

ifade etmektedir. Birinci akıl ile Gazâlî yaratılıştaki herkese verilen akıllı kastedir.⁴⁸ Ona göre bu herkese verilmekle beraber aynı ölçüde değildir. İnancı akıl açısından farklı kısımlara ayırır. Akıl ikinci manası olarak mümeyyiz çocukta meydana gelen zaruri ilimleri bilme becerisini veren Gazâlî, üçüncü mana olarak tecrübî bilgileri kastedir. Akıl dördüncü mana olarak da şehveti söküp atan bir kuvvetin kalbi sarması⁴⁹ ve bu sayede kişinin işlerinin sonucunu öngörüp hareket etmesini ifade ettiğini belirtmektedir.⁵⁰

Gazâlî Kanunu't-Te'vil adlı eserinde akıl-nakil ilişkisini ele alır ve bu konuyla ilgilenenlerin biri sadece nakle yönelen ifrat ehli, diğeri bütün dikkatini akla veren tefrit ehli ve son olarak her ikisinin arasını uzlaştırmaya çalışıp orta yolu tutanlar olmak üzere üç kısma ayrıldığını ifade eder. Orta yolu tutanların da nakli asıl akıllı tâbi, akıllı asıl nakli tâbi ve her ikisini asıl sayanlar olmak üzere kendi içinde üç gruba ayrıldığı ve böylece akıl-nakil ilişkisinde inananların beş gruba ayrıldığını belirtir. Bu beş grubu sırasıyla ele alan Gazâlî, ilk dört grubun akıl ve nakilden birini ihmal etme derecelerine göre hakikatten uzaklaştığını buna karşın son grupta zikrettiği akıl ve naklin her birini asıl kabul eden orta yolu tutanların hak üzere bulunduğunu savunmaktadır.⁵¹

Gazâlî beşinci grubun akıl ile nail arasında bir uyumsuzluğu kabul etmediklerini aktarır. Çünkü dini bilginin doğruluğu akılla anlaşılabilirliğinden akıllı inkar eden dini de inkar etmiştir. Akıl olmazsa nebi ile mütenbî⁵², doğru ile yalancı ayırt edilemez.⁵³

Gazâlî mezkûr konunun devamında ilk bakışta bazı dinî bilgilerin akla aykırı gibi görüldüğünü ve zihnin bunları uzlaştırmakta zorlandığını birtakım örneklerle ifade eder ve bu konuda üç tavsiyede bulunur. Bunlardan bir tanesi de akllî delilin asla inkar edilmemesi gerektiğidir. Çünkü akıl yalan söylemez. Yalan söylediğini kabul edersek o zaman belki bize din konusunda da yalan söylemiştir. Zira din akılla tanınır. Ayrıntılara şahitlik eden dini, akıl tezkiye eder. Yalancı bir müzekkinin tezkiyesiyle şahidin doğruluğu anlaşılabilir.⁵⁴

Gazâlî'nin dinin akıl ile bilindiğine dair bu ifadelerine *İhyâu Ulumi'd-Dîn* ve *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd* adlı eserlerinde rastlamak mümkündür.⁵⁵ Gazâlî *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd* eserinde dinin(şeriatın) ispat edilebilmesi için öncelikle alemin sonradan yaratılmış olduğunun ve dolayısı ile bir yaratıcısının bulunduğunu ve bu yaratıcının varlığı ile onun kudret, ilim, irade gibi sıfatlarının akllî delillerle ispat

⁴⁸ Gazâlî, *İlim Kapısı*, s.364.

⁴⁹ Gazâlî, *İlim Kapısı* s.363.

⁵⁰ Gazâlî, *İlim Kapısı*, s.355

⁵¹ Gazâlî, Ebu Hamid Muhammed, *Kanunu Te'vil*, Matbaatü'l-Envar, ss.6-8 1940, *Kanûnü't-Te'vil*, çev.:Bilal Aybakan, İslamî Araştırmalar Dergisi, c.13, sy.3-4, ss.522-523, 2000.

⁵² Peygamber olmadığı halde peygamberlik iddiasında bulunan.

⁵³ Gazâlî, *a.g.e.*, s.523

⁵⁴ Gazâlî, *a.g.e.*, s.523

⁵⁵ Bknz. El-Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*(itikadda orta yol), çev.: Kemal Işık, AÜİFD, 1971; Gazâlî, *İlim Kapısı*, Çev.: Dilaver Selvi. Semerkand yay. İstanbul 2017.

edilmesi gerektiğini savunur.⁵⁶

İhyâ'nın birinci cildinin ilk kitabı olan İlim Kitabı'nın son beyanında da akıldan bahseden Gazâlî, yukarıda geçen aklın dört manasını verdikten sonra konuyla alakalı ayet hadis ve haberleri aktarır. Daha sonra bazı sufilerin neden akı ve akla dair ilimleri kötülediği sorusunu gündeme getirir. Buna cevap olarak ise insanların birbirini nakzedip susturmaya dair ilimler olan cedel ve kelâma akıl ve akli ilimler dediğini, akla muhalefetin akı bu ilimler zannetmekten kaynaklandığını ifade eder. Yoksa Allah tarafından övülen, kendisiyle Allah'ın tanındığı ve Resulünün doğruluğunun bilindiği kalpteki basiret nuru olan akı kötülemek düşünülemez. Eğer din kötülenmiş akıl ile bilinecekse o zaman din de kötülenmiş olur. Dinin akıl ile değil iman nuru ve ayne'l-yakîn ile bilindiğini iddia edenlerin sözüne iltifat edilmemesini tavsiye eden Gazâlî, zaten akıl denilince onların iman nuru ve ayne'l-yakîn dedikleri şeyi kastettiğini belirtir ve onu(aklı) “insanı hayvanlardan ayıran ve kendisiyle işlerin hakikatının bilindiği (kalbe konulmuş) bâtinî bir sıfat” olarak tanımlar. Ve bu konudaki hatanın sebebini lafzî farklılıklara dayandırır.⁵⁷

El-Munkız adlı eserinde Gazâlî, insanın yaratılışı itibariyle yalın ve boş bir halde bulunduğunu, alem olarak isimlendirdiği sayısız varlık türünden habersiz olduğunu ve bunlar hakkındaki bilgiye çeşitli algı(idrak) türleri sayesinde ulaştığını belirtir. Buna göre insanda ilk yaratılan algı dokunma duyusudur. İnsan bununla sıcaklık, soğukluk, nemlilik, kuruluk, sertlik, yumuşaklık gibi varlık çeşitlerini algılar. Ancak dokunma duyusu renkleri ve sesleri idrak edemez(algılayamaz). Bu yüzden insanda görme ve daha sonra işitme duyuları yaratılır. İnsan bunlarla daha geniş bir algı alanına sahip olur. Son olarak tatma duyusunun verilmesiyle insanda duyu aleminin algı araçları tamamlanmış olur ki bunları sırasıyla yeniden zikretmek gerekirse bunlar, dokunma, görme, işitme ve tatma duyularıdır.⁵⁸

Duyulardan sonra insana yedi yaşında bir de temyiz kuvvetinin verildiğini belirten Gazâlî, böylece insanın duyularla algılayamadığı bazı durumları algılayabildiğini ifade eder. Çocukluk devresinden sonra insan bir başka aşamaya yükselir. Burada ise kendisinde yaratılan şey duyu ve temyiz kuvvetinden daha üst mertebeye yer alan akıldır. Akıl sayesinde insan zorunlu, mümkün ve imkânsız şeyleri ve önceki aşamalarda algılayamadığı bir takım yeni şeyleri idrak eder.⁵⁹

Görüldüğü üzere Gazâlî insanı ilk yaratılıştaki boş ve yalın olarak görmekte ve aşama aşama varlığı idrak kuvvetlerine sahip olduğunu açıklamaktadır. Burada Gazâlî akli diğer duyu ve temyiz kuvvetlerinden üst bir mertebeye yerleştirmekte ve insanın akılla beraber duyu ve temyiz kuvvetleriyle ulaşamadığı bir üst mertebeye ulaştığını ifade etmektedir. İhyâ'da belirttiği üzere kalp

⁵⁶ El-Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İtikâd*(itikadda orta yol), çev.: Kemal Işık, AÜİFD, 1971

⁵⁷ Gazâlî, *İlim Kapısı*, ss.367-368

⁵⁸ Gazâlî, *el-Munkız*, s.158-159

⁵⁹ Gazâlî, *el-Munkız*, s.159.

ve akıl kavramlarını birbiriyle ilişkili ve bazen eş anlamda kullanan Gazâlî'ye göre diğer bütün kuvveler kalbin askerleri ve hizmetçileri durumundadır. Kalp yani akıl beden ülkesinin hükümdarı gibidir.⁶⁰ Ancak Gazâlî akılla ulaşılan bu aşamayı insan için nihai aşama olarak değerlendirmemektedir. Nitekim sadedinde bulunduğumuz *el-Munkız*'daki bu düşüncelerini insan için akıl üstü bir aşama ile devam ettiren Gazâlî, bu yeni aşamayı şu ifadelerle dile getirmektedir:

‘‘Ayrıca aklın ötesinde başka bir aşama daha vardır. Bu aşamada insana manevi bir göz açılır. Bu manevi göz aracılığı ile insan gayb alemini, gelecekte olacakları ve başka birtakım şeyleri görür. Akıl ise bu gözün algı alanına(mudrikât) giren şeyleri kavramaktan acizdir. Bu tıpkı temyiz kuvvetinin aklın algı alanına girenleri ve duyu organlarında temyiz kuvvetinin algı alanına girenleri algılayıp kavramaktan aciz olması gibidir. ’’⁶¹

Gazâlî akıl ötesi bu alanı bir takım önerme ve örneklerle ispatlamaya çalışır. O, nasıl ki temyize haiz birine aklî olan bir şey söylendiğinde bunu anlamayabilir ve inkar edebilirse tıpkı bunun gibi akıl sahibi bazı insanların da peygamberlerin bildirdiklerine karşı çıktıklarını, onu algılayamadıkları için reddettiklerini ifade eder. Keza doğuştan âmâ olan ve renklerden ve şekillerden hiç haberi olmayıp bunları kesin olarak bilmeyen birine renklerden ve şekillerden ilk defa söz edildiğinde bunları kavrayamayacak ve kabule yanaşmayacaktır.⁶²

Peygamberlere iman aklın ötesinde bir aşamanın varlığını kabul etmeyi gerektirir.⁶³ Oysa kişi peygamberlerde bulunup da kendisinde olmayan bir özelliği nasıl kavrayabilir? Anlayamadığı bir şeyi ise insan nasıl tasdik edebilir?⁶⁴ Bu sebebe binaen Gazâlî insana peygamberlere ait özelliklerden birinin verildiğini söyler ki bu da rüyadır. Kişi rüya sayesinde gaybî bilgileri elde eder. Oysaki uyku anında insanın tüm duyuları pasif durumdadır. Bu duruma rağmen insan görür, duyar, tadar ve hisseder.⁶⁵

Duyular ve akıl nasıl ki insanın gelişim aşamalarından biri ise peygamberlik de insanın gelişim aşamalarından biridir ve bu aşamada insana ışığı olan manevi bir göz bahşedilir ve bu göz sayesinde insan, yani peygamber birçok gaybî bilgilere ve aklın ulaşamayacağı hakikatlere ulaşır.⁶⁶

Gazâlî'nin yukarıda aşamalar şeklinde kaydederek geldiği bilgi düzeyleri nihayetle onun vahyi isbat ve dolayısı ile nübüvveti isbat amacına matuftur. Zaten Gazâlî bu görüşleri *el-Munkız*'ın *‘‘Hakikatu'n-Nubuvveti ve ve'dtraru kafeti'l-halki ileyha (Nübüvvetin Hakikati ve İnsanlığın*

⁶⁰ Gazâlî, Ebu Hamid Muhammed, *İhyâu Ulumi'd-Dîn, c.III*, (çev.: A. Serdaroğlu), Bedir Yay., İstanbul, 2002.

⁶¹ Gazâlî, *el-Munkız*, s.161.

⁶² Gazâlî, *el-Munkız*, s.161.

⁶³ Gazâlî, *el-Munkız*, s.207.

⁶⁴ Gazâlî, *el-Munkız*, s.167.

⁶⁵ Gazâlî, *el-Munkız*, s.163.

⁶⁶ Gazâlî, *el-Munkız*, s.163.

Nübüvvete Olan İhtiyacı)” başlığı altında zikretmektedir. Nübüvvet, tevhid ve ahiret inancıyla beraber İslam dininin en temel inanç esaslarından biridir. Peygamberlik müessesesi ve buna bağlı zorunlu bir sonuç olarak peygamberlerin zorunlu, aklî, nazarî ve istidlâli bilgiler dışında vahiy bilgisine de sahip oluşları İslam alimlerinin ittifakla kabul ettiği bir konudur. Vahiy anlayışları farklı olsa da semavi dinler ve hatta diğer pek çok dinin de akli aşan bir düzeyde bir bilginin varlığını kabul ettikleri açık bir hakikattir. Ancak burada asıl tartışma konusu böyle bir bilginin yani duyu ve akıl ötesi veya akıl üstü, sezgisel, keşfi bilginin peygamberler dışındaki diğer insanlar için de mümkün olup olmadığıdır. Ve buna verilecek cevap neticesinde bir takım başka sorular gündeme gelmektedir. Eğer sezgisel/keşfi bilgi mümkünse bu bilginin epistemik değeri nedir? Bu vahiyle eşdeğer bir bilgi olarak kabul edilebilir mi? Aklın bu bilgide bir yeri ve rolünden bahsedilebilir mi? Değilse bu bilgi ne ile nasıl elde edilmektedir? Doğruluğu ne ile nasıl ölçülebilir? Sezgi ve ilhâma dair bilginin bir denetim mekanizması var mıdır?

Bu ve benzer soruların cevabını verebilmek için Gazâlî’nin sezgi konusundaki düşüncelerini incelememiz gerekir ki o, bu konudaki görüşlerini genel olarak İhyâ’nın üçüncü cildi olan Rub’u’l-muhlikat’ta ele almaktadır.⁶⁷ Gazâlî’ye göre Allah’ın varlığı ve din ancak akılla ispat edilebilir. Akıl bu ispatı gerçekleştirdikten sonra artık dine/nakle teslim olmalıdır. Çünkü aklî, nazarî bilgilerden ötede akıl üstü, akli aşan bilgiler de mevcuttur. İnsan bu bilgilere ya vahiy yoluyla ya da sezgi ve ilhâm yoluyla ulaşabilir.⁶⁸ Vahiy peygamberlere has iken sezgi/keşf ve ilhâm ise velilere mahsustur.

Gazâlî’de Sezgi, ancak Kur’an ve Sünnet ilimlerine sahip kişinin kalbini uzlet, halvet ve riyazetle arındırıp iman, marifet ve takvayla imar etmesi sonucunda elde edilebilir. Fakat bu, zorunlu bir sonuç olmayıp ancak Allah Teala’nın bir lütfu olarak kalp gözünün açılmasıyla gerçekleşir. Sezgisel bilgi vahiyle aynı kaynaktan elde edildiğinden, en sağlam, kesin ve korunmuş bilgidir. Bu anlamda sezgi, aklın kontrol ve denetimine muhtaç değildir. Aklî bilgiler, epistemik olarak duyular ve temyiz kabiliyetinden daha üst mertebede yer alırken aynı zamanda sezgisel bilgilerden de daha farklı bir konumdadırlar. Dolayısıyla akıl metafiziksel alana ait bu bilgi türünü denetleme kapasite ve yetisine sahip değildir. Akla düşen görev burada bu yolla elde edilen yakînî bilgileri anlayıp uygulamaya çalışmaktır.⁶⁹

⁶⁷ Gazâlî’nin keşf ve ilhâma dair detaylı görüşleri için: Haksever, Ahmet Cahid & Elik, Abdurrahman, İhyâ ‘Ulumi’-d-Din’de İlim, *Keşf ve İlham, Uluslararası Geçmişten Geleceğe İslam Medeniyetinde Bilgi Bütünlüğü Sempozyumu*, 12-13 Temmuz 2018, İstanbul, ss.15-31.

⁶⁸ Gazâlî, *el-Munkız mine’ d-Dalâl*, çev. Osman Arpaçukuru, Beyân yay. İstanbul, 2017,

⁶⁹ Gazâlî, *İhyâ ‘Ulumi’-d-Din. C. III*, (A. Serdaroğlu, Çev.) Bedir yay., İstanbul, 2002.; Haksever, Ahmet Cahid & Elik, Abdurrahman, İhyâ ‘Ulumi’-d-Din’de İlim, *Keşf ve İlham, Uluslararası Geçmişten Geleceğe İslam Medeniyetinde Bilgi Bütünlüğü Sempozyumu*, 12-13 Temmuz 2018, İstanbul, ss.15-31.

Kaynakça

- Aydınlı, Y. (2011). Gazâlî'de Mistik Tecrübe ve Akıl. *Diyanet İlmî Dergi*, 47(3), 147-154.
- Bolay, S. H.(1989), ‘Akıl’ *DİA (Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi)*, II, 238-242
- Çağrııcı, M. (1996). "Gazzâlî" mad. *DİA (Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi)*, XIII, 489-505.
- Erdem, H. (2000). Gazâlî'de Bilgi Meselesi. *İslâmi Araştırmalar Dergisi*, 13(3-4), 293-297.
- Erdem, H. (2011) Gazâlî’de Akıl-Din İlişkisi. *TYB Akademi Dergisi*, yıl 1, (1),
- Gazâlî, E. H. (2002). *İhyâu 'Ulumi'd-Dîn*. (A. Serdaroğlu, Çev.) İstanbul: Bedir Yayınları.
- _____ (2017). *el-Munkız mine'd-Dalâl*. (O. Arpaçukuru, Çev.) İstanbul: Beyân Yay.
- _____ (2017). *İlim Kapısı*. (D. Selvi, Çev.) İstanbul: Semerkand Yay.
- _____ (1971). *el-İktisâd fî'l-İtikâd*(itikad’da orta yol), çev.: Kemal Işık, AÜİFD
- _____ (1940). *Kanunu Te'vil*, Matbaatü'l-Envar.
- _____ (2000). *Kanûnü't-Te'vil*, çev.:Bilal Aybakan, İslamî Araştırmalar Dergisi,13522-526.
- Haksever, A. C. (2017). *Tasavvufu Anlama Kılavuzu*. Ankara: Otto Yay.
- Hökelekli, H. (1997). ‘Hads’ *DİA (Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi)*, XV, 68.
- İskenderoğlu, M. (2014). Fahreddin Râzî’ ve İbn Arabî’de Tanrıyı Bilmenin İmkan ve Yöntemi: - Keşf mi? Nazar ve İstidlâl mi?-. *Usûl İslam Araştırmaları*, 22(22), 169-188.
- Karslı, Ö. (2017) Gazâlî’de Sezginin Anlamı, Konumu ve Sınırı Sorunu = The Meaning, Position and Limit Problem of Intuition in Al-Ghazali, *The Journal of Academic Social Science Studies [JASSS]*, (62), 497-509
- Kudat Aydın, “Anadolu’nun Tasavvufî Anlayışının Teşekkülünde Tesir Eden Horasan Pîrlerinden Hâce Abdullah el-Herevî’nin İlmî Hayatı ve Tasavvufî Anlayışı” *Gönül Sultanları Şahsiyetleri ve Değerleri İle Ankara*, Akçağ Yay. Ankara, 2018, s. 553-573
- Köz, İ. (2005). Sezginin Bilgideki Yeri ve Önemi, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, III (1), 23-40.
- 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.
- Rızanejad, İ. (2012). İmam Gazali’ye Göre Akıl, *Misbah İslamî Düşünce ve Araştırma Dergisi*, I(1), 5-32.
- Uludağ, S. (2002). "Keşf" *DİA (Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi)*, XXV, 315-317.
- Vural, M. (2002) Gazzâlî (ö. 505/1111)’nin Epistemolojisinde Sezgi ve ilham, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, III(9), 179-186.
- Yılmaz, H. K. (2017). *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Ensar Yay.
- TDK(Türk Dil Kurumu) http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&kelime=SEZGI, Erişim tarihi: 23/05/19, 00:40

TOPLUMSAL ŞUURUN BÜTÜNLÜĞÜ: GEÇMİŞ ŞİMDİ VE GELECEĞİN HEMZEMİN İMKÂNI OLARAK KÜLTÜR -D. MEHMET DOĞAN'IN KÜLTÜR TELAKKİSİ-

Rabia Nur AKMAZ*

ÖZET

”

İnsanlık tarihinde öne çıkan bir konuyu tahlil etmek üzere gelişim ve değişimleri iyi okumak ve anlamlandırmak gerektiğini söylemek mümkündür.

Kültür, bir toplumun hayat biçimini etkileyen bir mahiyete sahipken aynı zamanda toplumların yaşadığı değişimlerden de etkilenmiştir. Çalışmanın kimlik bunalımı ile başlayan temel çıkış noktasında kültürü etkileyen esas sebebin batılılaşma olduğuna değinilecektir. Kültürün bir toplumun kimlik oluşturu niteliği göz önüne alınarak, batılılaşmanın toplum içindeki etki alanları görülmek istenmektedir.

Günümüz dünyasında yaşanan “batılılaşma”, beraberinde kültür alanında yabancılaşmalara sebebiyet vermiştir. Bir toplum dilinden, dininden, tarihinden bağlı olduğu köklerden nasıl uzaklaştırılabilir sorusu, batılılaşma olarak cevap bulmuştur. Çalışmada esas olarak batılılaşmanın getirdiği sarsılmalar D. Mehmet Doğan'ın getirmiş olduğu fikirlerden hareketle anlaşılmaya çalışılacaktır.

İnsanın içinde bulunduğu coğrafya olmak üzere dili, dini, tarihi, düşünce dünyası, bakış açısı ve bu anlamda diğer toplumlarla farklılaştığı ya da aynılaştığı yerleri analiz etmek mümkündür. İslâm coğrafyaları açısından, İslâm inancı noktasından bakıldığında İslâm'ın getirdiği evrensel bir kültür anlayışı görülmektedir. Kuşkusuz İslâm kültürünün arka planında İslâm dini telakkileri bulunmaktadır.

İnsanın kültüre olan bakışı bize neler sunmaktadır, İslâm toplumlarını bir arada tutan temel unsurlar nelerdir, batılılaşmanın kültürel bütünlüğe etkileri neler olmuştur sorularından hareketle D. Mehmet Doğan'ın kültür telakkisi anlaşılmaya çalışılacaktır.

Genel bir bakış olarak sunulmaya çalışılan makalede kültürü bir bütün olarak ve bir farkındalık hali ile ele alma gayretinin olduğu ifade edilebilir.

Anahtar Kelimeler: İnsan, Kültür, Kimlik, Şuur, Batılılaşma

* Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Bölümü Yüksek Lisans Öğrencisi.

ABSTRACT

It is possible to say that it is necessary to read and understand the developments and transformations in order to analyze a topic that stands out in human history.

While culture has a nature that affects the way a society lives, it is also influenced by the changes that societies have experienced. In the main point of origin of the study, starting with the identity crisis, we will mention that westernization is the main reason that affects culture. In the main point of origin of the study, starting with the identity crisis, we will mention that westernization is the main reason that affects culture.

Given the identity of culture as a community, we will try to see the impact of westernization in society. The “Westernization” experienced in today's world has caused corruption and alienation in the field of culture. The question of how a society can be removed from its roots from its language, religion and history has been answered as Westernization. In this study, we will try to understand the general lines of the tremors caused by Westernization.

While the meaning world of man is largely shaped by Culture, on the other hand, man can perform the ability to change by processing culture. Therefore, culture is dependent on man, and man sustains his life with culture. For this reason, the relationship between culture and its life-sustaining person is obligatory and indispensable.

We say that culture is directly related to human values. It is possible to analyze the language, religion, history, the world of thought, the point of view and the places in which it differs or is identical with other societies in this sense. If we look at the point of Islamic faith in terms of Islamic geography, we should talk about a universal understanding of culture brought by Islam.

Therefore, there is a unity in Islamic faith; the values it brings are valid for all people, and therefore, the moral or human values and culture are almost self-evident. Therefore, there is a unity in Islamic faith; the values it brings are valid for all people, and therefore, the moral or human values and culture are almost self-evident.

We will try to collect the subject from the questions of what the human view of Culture offers to us, what are the main cultural elements that keep Islamic societies together, the effects of Westernization on cultural integrity.

In an article we will try to give an overview, we will endeavor to understand culture as a whole and with an awareness.

Keywords: *Human, Culture, Identity, Consciousness, Westernization*

GİRİŞ

İnsanın mâna dünyası büyük oranda kültür ile şekillenirken bu süreçte her toplum kendi içinde kimlik inşasını gerçekleştirmeye devam etmiştir. Kültürün kimlik oluşturmada başlı başına etkin bir rolü bulunmaktadır. Kültür denildiğinde fertten başlayan, sosyal alanda geniş ölçüde yansıma alanı bulan bir kavramdan bahsedilmektedir.

Kültür üzerine geçmişten günümüze muhtelif tanımlamalar, yaklaşımlar olmuştur. Öyle ki her toplumun bir dünya görüşü ve bununla ilişkili olarak muayyen bir kültür yaklaşımı bulunmaktadır. Kültürü tamamen madde sahasına sıkıştırma denemeleri olduğu gibi manevi değerlerin oluşturduğu alan ile sınırlandırmalar da olmuştur. Dolayısıyla toplumların kimlik inşa edici ana unsurlarından biri olan kültür kavramının bir bütün olarak incelenmesi sıkça görülebilir bir durum olmamıştır. Günümüz dünyasında kültürün maddi boyutuna odaklanma durumu söz konusuysa da, medeniyet köklerimizden hareketle manevi alanın temel alındığı söylenebilir. Söz konusu çalışmada esasen kültürü, parçaları birbirine ayarlı bir bütün olarak ele alma arayışının olduğunu ifade etmek gerekir.

Esas itibarıyla kültürden bir toplumu oluşturan insanların ortaya çıkardığı her şey anlaşılmaktadır. Bu sebeptendir ki kültür ve onun yaşatıcısı insan arasındaki ilişki mecburi ve elzem olmaktadır. Bir milletin, bir insan topluluğunun kültürü demek kabullenilmiş, bir değer yargısına dönüşmüş gerçeklikler demektir. Dolayısıyla insanların hayat biçimi; barınma, konaklama, yerleşme, yeme, içme, doğayı işleme, çevreyi düzenleme faaliyetlerinden; eğitim süreçlerine, aile içi ilişkilere kadar varlığını devam ettirmiştir. Bu anlamda kültür, insan yaşamının adeta özü ve ruhu olmaktadır. “Bütün kültürler, toplum üyelerinin ortaklaşa benimsediği ve onların süreklilik içinde bir arada yaşamalarını sağlayan bir inanca ve o inanca bağlı bir ahlâk nizamına dayanır.”¹ Dolayısıyla kültürün insani değerler ile doğrudan ilgisi olduğu ifade edilmektedir.

Etimoloji bakımından Fransızcadan gelen “culture”, Latince “colere” fiilinden türetilmiştir. “Colere”, işlemek, yetiştirmek, düzenlemek, onarmak, inşa etmek, bakım ve özen göstermek, ekip biçmek, iyileştirmek, eğitmek gibi anlamları birlikte içeren”² zengin muhtevası olan bir kelimedir. “Bu fiilden türetilen “cultura” terimi, ilk kez tarımsal etkinlikleri nitelendirmede kullanılmıştır. Romalılar, “tarım” teriminin karşılığı olarak, “toprağı işlemek” anlamında “agricultura” terimini türetmişlerdir.”³

¹ Yılmaz Özakpınar, *Kültür ve Medeniyet Üzerine Denemeler*, Ötüken Yayınları, İstanbul, 2014 Ekim, s. 276

² Doğan Özlem, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, Notus Kitap Yayınevi, İstanbul, 2010, s. 158

³ Özlem, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, s. 158

17. yüzyıl itibarıyla toprağa bir tohum ekilmesi olarak ifade edilen “kültür” ilk anlamını korusa da zamanla daha farklı olacak şekilde tanımlanmaya başlamıştır. Topraktan elde edilen ürünün ötesinde kültür artık insanın duygu ve düşüncelerine etki eden manevi alanı da ifade etmeye başlamıştır.

18. yüzyıl’ın sonlarına doğru kültürün daha tümel bir anlamı içermeye başladığını görülmektedir. Kültür artık bir insan topluluğunun düşüncelerinin, değerlerinin ve duyumlarının bir araya getirdiği sanatsal, bilimsel, felsefi ve teknik tüm üretimler olarak tanımlanmaktadır.⁴ İslâm dünyasında sosyal anlamda birçok hususun izahında belli başlı terimlere yer verilmiştir. Bu terimlerden ikisi “edeb” ile “umran” olmuştur. Edeb ve umran terimleri kullanılmaya başlandığında henüz Fransızlar’ın “culture” ve “civilisation” terimleri ile Almanların “bildung” ve “kultur” terimleri kullanılmamaktadır.⁵ Dolayısıyla İslâm toplumlarında kültür kavramının anlamını yansıtan farklı kelimeler olsa da köklü bir geçmişi bulunmaktadır. Zamanla toplumların anlayış ve inanışlarına göre kültür tanımları da değişkenlik göstermiştir.

Batılılaşma ile Müslüman dünyada ifrat derecesinde bir taklitçilik vuku bulmuş kadim geleneklerden taviz verilmeye başlanmıştır. Burada batılılaşmanın doğurduğu sonuçlar üzerinde durularak kültür kavramının serencamı D. Mehmet Doğan’ın fikirlerinden hareketle aktarılmaya çalışılacaktır.

1. Din Temelli Değer ve Değer Temelli Kültür Üzerine

Kültür alanı denilince aynı zamanda değerler alanından söz edilmektedir. “Değer, aşkın varlık, hüküm koyucu Allah tarafından vahiy yoluyla insanlara ulaştırılmıştır.”⁶ Dolayısıyla kültürün menşei din olmaktadır. İslâm kültür ve medeniyetinin temelinde “tevhid” inancı bulunmaktadır. Tevhid çokluktaki birliği görebilmek olarak ifade edilebilir. Günümüz kapitalist dünyasında artan maddiyatçılık insanı kesret içinde vahdeti görmekten uzaklaştırmış, zihni parçalara ayırmıştır.

Bugün insanın kendine dahi yabancılaşmasıyla değerler alanından uzaklaştığı görülmektedir. Söz konusu bütünlüğün değerler alanında kurulabileceği bir gerçek olmakla birlikte, insanın esas gayesini yine bu alanda bulması mümkün olmaktadır. Değerler alanı medeniyetimizin asırlardır muhafaza ettiği müktesebatı oluşturmaktadır. Maddi ve manevi gibi bir ayırım yapılmaksızın değerler alanı bir bütünlük içerisinde. Söz konusu bütünlüğün D. Mehmet Doğan’ın kültür tanımında açığa çıktığı

⁴ Özlem, Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi, s. 159

⁵ Tahsin Görgün, Kültür ve Medeniyet Mekânı Olarak Şehir, Din ve Hayat, TDV - İstanbul Müftülüğü Dergisi, sayı: 9, Ankara, 2010, s. 1, 2

⁶ D. Mehmet Doğan, Tarih ve Toplum, Yazar Yayınları, Ankara, 2019, s. 24

ifade edilebilir. “Bir topluluğun fertlerinin sahip olduğu, olayları ve meseleleri karşılayan duyuş, düşünüş şekilleriyle tarih içinde meydana gelen fikir ve sanat verimleri ve değer hükümlerinin bütünü, hars, irfan.”⁷ Kültür mefhumu Doğan’ın yaklaşımı ile ele alındığında belli başlı unsurların - dil, din, tarih, gelenek, estetik, mimari, yerli fikir- bulunduğunu görmekle birlikte bu unsurlar toplumların hafızasında bir bölümlenmeye sebebiyet vermeden istikrarı gözetebilir niteliktedir.

Kadim bir geleneğe sahip olan İslâm kültürü, kaynağını İslâm dini ve değerlerinden almaktadır. İslâm anlayışının tüm hassasiyetlerini, alemde ve insanda tecelli eden Allah’ın bilgisini (marifetullah) İslâm kültürünün özünü oluşturan Kur’an’ı Kerim ve sünnet doğrultusunda anlamak mümkündür. Klasik İslâm kültürü, dinin belirlediği kurallar çerçevesinde oldukça esnek ve dinamik bir yapıda olmuştur. İslâm’ın birbirinden tamamen farklı coğrafi, etnik vb. gibi ortamlara kolaylıkla yayılması bu esnek kültür yaklaşımı ile mümkün hale gelmiştir.⁸ Dolayısıyla İslâm inancında bir bütünlük söz konusudur ve getirmiş olduğu değerler tüm insanlar için geçerlidir. Bu nedenledir ki ahlâki ya da insani değerler ile kültür arasında insan adeta kendini bulmuş olmaktadır.

Diğer taraftan kültürdeki değişme, yabancılaşmayla birlikte şehre de yansımıştır. İslâm’da İlâhi güzellik, alemde vahiy, tabiat, insan ve erdemler bünyesinde müşahade edilmektedir.⁹ Kuşkusuz şehirleşmenin akıbeti insanlığın akıbetidir. Eskiler “şerefül mekân bil mekin” demişlerdir. Yani mekânın insan üzerinde insanın da mekân üzerinde etkisi söz konusudur. Yaşanılan mekânın yaşayana sirayet etmesi muhakkaktır. Bugün Manhattan’a giden bir kimsede oluşan bina algısı ile Ankara Çukurambar’a giden kişinin algısı yakın görülebilir. Her an devrilecekmişçesine duran “gökdelen”ler ile sözde bir aradılığı sağlayan “residence”lar, ilişkilerimizi zedelemektedir. Osmanlı döneminde binalar, yanındaki binanın kat sayısını geçmeyecek şekilde inşa edilirdi; maksat güneşin gelişine engel olmamak, dolayısıyla kul hakkına riayet etmektir. Kuşkusuz mekânın da ruhu bulunmaktadır; taş, toprak, ağaç ve binalar esasen insanla konuşmakta, taşıdığı mânayı aleme yansıtmaktadır. Oysa günümüz dünyasında mekanikleşmeyle birlikte bu anlayıştan uzaklaşmaya başlanmıştır.

Doğan bu noktada, “geçmiş dönemdeki yoksul insanların evi, nohut oda bakla sofa şeklinde ve güzel iken bugünün ölçü tutturamamış zengini villasını çirkinlik numunesi şeklinde mücessem hale getirdi” der.¹⁰ Batılılaşmanın şehirleşme üzerindeki etkisini görmemek mümkün değildir. Toprak

⁷ D. Mehmet Doğan, *Doğan Büyük Türkçe Sözlük*, Yazar Yayınları, Ankara, 2014, s. 1101

⁸ İbrahim Kalın, *İslâm ve Batı*, Türkiye Diyanet Vakfı İSAM Yayınları, Ankara, 2018, s. 36

⁹ Turan Koç, *İslâm Estetiği*, İSAM Yayınları, İstanbul 2012, s. 91

¹⁰ D. Mehmet Doğan, “Bedaiyi Kaybettik, Estetiği Bulamadık”, *Hüma Dergisi* (Türkiye Yazarlar Birliği, Erzurum Şubesi) Yıl: 2, Sayı: 5, Ocak – Şubat - Mart 2019, s. 14

alanlar yok edilerek avm'lere değişilmiştir. İnsan ruhu yeşillik içinde toprak ve tabiat ile dinlenme imkânı bulurken şimdi kaskatı kesilmiş binalar arasında adeta ruhlar kabzedilmekte demek mümkündür. Betonlaşmış bir şehirleşmenin, toprağın verdiği mânayı veremediği\veremeyeceği açık olsa gerektir. Ağırlıkla görüldüğü üzere ele almaya çalışılan esas mesele, batılılaşma karşısında kimliğimizi koruyabilme mücadelesidir. İnsanın bizatihi hayatından başlayan, şehrin içinden mekân işlenişine kadar, insan ilişkilerindeki kırılmalar görülmektedir.

2. Milli Kültüre Büyük Tehdit: Batılılaşma İdeolojisi

Çağa uyum sağlayabilmenin adeta yüce bir gaye olarak addedilmesiyle kendini gösteren batılılaşma, değerlerin üzerinden geçmeye devam etmektedir.

Cumhuriyetin ilanına kadar götürülebilecek olan “inkılaplar” sürecinde Müslüman toplumların kimliğine ağır müdahaleler yapılmıştır. Hilafetin kaldırılması, Latin harflerin kabulü, şapka kanunu, tekke ve zaviyelerin kapatılması, tarih ve dil kurumlarının ihdası ile kimliğimiz yok edilmek istenmiş ve böylece toplumun hafızası silinerek, batı medeniyetinin yaşam algısı empoze edilmeye çalışılmıştır.

Türkiye, Cumhuriyetten sonra İslâm dini ile yolunu resmen ayırmış, hilafeti ilga etmiş, anayasadan din ile ilgili maddeyi çıkararak yerine mezkur ideolojiyi geçirmiştir.¹¹

Kimlik değişikliğine sebep olan söz konusu ideoloji, başlangıçta kemalizm, sonrasında Atatürkçülük olarak ifade edilen batıcı, pozitivist ve pragmatist bir ideolojidir.¹² Denilebilir ki bugün maddeyi öne çıkaran pozitivist ve materyalist hayat tarzının temelinde Cumhuriyetle birlikte ortaya atılan kemalizm ideolojisi yani tektipleştirilmiş bir model bulunmaktadır.

İnsan gittikçe makineleşen bir dünyada nerede bulunduğu, ne için gönderildiği üzerine düşünmekten aciz bırakılmaktadır. Batının zihinlere dayattığı yabancı kavramlar ile düşünmeye başlanmıştır. Tüketim, marka hastalığı, küreselleşme ve beraberindeki yabancılaşma bu durumların bir neticesidir. İslâm anlayışında insan, dünyadaki nasibini aramakla birlikte ahiretteki evini inşa etmek için inancını ve gerekliliklerini muhafaza etmek durumundadır.

Toplumların kültüre yaklaşımları sahip oldukları inanca göre farklılaşmaktadır. Örneğin Müslüman toplumlar İslâm esaslarına göre hayatlarını düzenlerken farklı din mensuplarının hayatı algılayışı farklılaşmaktadır.

¹¹ D. Mehmet Doğan, *Bir Savaş Sonrası İdeolojisi: Kemalizm*, Yazar Yayınları, Ankara, 2019, s.9

¹² Doğan, *Bir Savaş Sonrası İdeolojisi: Kemalizm*, s. 10

İnsan aklını yegane otorite kabul eden batı, “insanı her şeyin ölçüsü görerek” adeta ilah addetmiş olmaktadır. Bu yönüyle maddeye bağımlı materyalist bir medeniyet anlayışı, batının kültüründen sanatına, edebiyatından tarihine kadar sirayet etmiştir. Yalnızca maddi alana olan temayülü maddenin ruhunu unutturmuş, manevi alan yok sayılmıştır.

Batının akli putlaştıran dünya algısı ile İslâm medeniyetinin akıl-kalp birlikteliği nasıl uzlaştırılabilecektir. Esas buhran belki de bu noktadan başlamakta ve hayatın her alanına yansımaktadır.

Cumhuriyet’in ilanından sonra batılılaşma zihniyetinin tahakküm alanı artırılmış, yapılan değişiklikler “inkılap” veya “devrim” olarak ifade edilmiştir. Teknolojiyi geliştirmek için başlatılan Avrupalılaşma merakı zamanla ahlâkımızı, inancımızı, değerlerimizi kısacası tüm yaşayışımızı etkiler hale gelmiştir. Değişmeyen çok az şey kaldı der Mehmet Doğan: “Mesela Avrupa’ya olan hayranlığımızda hemen hemen hiçbir değişme olmadı.”¹³ Hatta boyut değiştirerek arttı, abartıldı.

Mehmet Doğan’a göre batılılaşma bir “mağlubiyet ideolojisi”dir. Tanzimat ile başlatılan bu ideoloji günümüze kadar artarak ve değişik suretlerde devam etmiştir. Batılılaşmanın başlangıcının İngiltere’nin kontrolündeki dünya sisteminin kabulleri ile Osmanlı Devleti’nin yıkılması, hilafetin kaldırılması ve Türkiye topraklarında yeni bir devletin kurulmasından sonra gerçekleştiğini söylemek mümkündür.¹⁴

Burada devlet yönetiminden toplum düzenine bir değişikliğe gidildiği, insanın kendi ilgi ve yetenekleri doğrultusunda yetkinleşmesinin engellendiği görülmektedir. Kültürel alanın genelinde yapılan tüm bu değişiklikler batı düzleminde yapılmıştır. Maarifte, dilde, yönetimde yaşanan “inkılaplar” ile zihinlere hücum edilirken diğer taraftan şapka kanunu ile giyimde yapılmak istenen “inkılaplar” şehit kanlarıyla tarihe kazınmıştır.

İki asırdır temel meselemizin, yaşadığımız dönemde Müslüman kimliği ile var olmak¹⁵ olduğuna dikkat çeken Doğan, bir şuur haline dönebilmenin ehemmiyetini de ifade etmiş olmaktadır.

3. Batılılaşma ve Kemalizm İdeolojilerine Panzehir: Kimlik Bilinci ve Muhafazası

Günümüz dünyasında sonuçlarına yakinen şahit olduğumuz batılılaşma ihtirası ile 19. yüzyılda belirginleşen mantıkçı pozitivism beraberinde kapitalizmi getirmiştir. “Tüketim çılgınlığı” olarak

¹³ D. Mehmet Doğan, *Kültürel Savaş ve Savaş Kültürü*, Nehir Yayınları, İstanbul, 1992, s. 96

¹⁴ D. Mehmet Doğan, *Mağlubiyet İdeolojisinin Sonu*, Yazar Yayınları, Ankara, 2018, s. 23

¹⁵ D. Mehmet Doğan, *Mehmed Âkif Çanakkale’den Sakarya’ya*, Yazar Yayınları, Ankara, 2017, s. 183

ifade edilen kapitalizm ile “fast food”lar, moda ya da marka adı verilen tektipleştirilmiş ürünler dünyamıza girmiştir. İnsana varoluş gayesini unutturan kapitalist sistem sadece almaya, hakim olmaya, düşünmeden yaşamaya odaklanmıştır. İnsanlar ancak bu şekilde mutlu olabileceğine inandırılarak, daha fazla avm, daha fazla alışveriş, ihtiyaç ötesinde arzu ve isteyiş ön plana çıkarılmıştır.

Esasında istenilen şey tam da budur; Müslümanın inancı ile arasına girerek onu dünyaya alıştırmak. Öyle ki kültürü tanzim eden temel unsur dindir.¹⁶ İslâm dininin kutsal mekânı olan Kâbe’ye kadar bu durum yansımıştır. Burada Mehmet Doğan “lütfen dikkat!” ifadesiyle her Müslümanın kulak kesilmesi gereken bir ihtara yer vermektedir: “Lütfen dikkat: İslâm’ın temel ibadet mekânında İslâm Peygamberi’nin adı yok! Ama Suud krallarının isimleri bir şekilde bu mekânda varlığını sürdürüyor!”¹⁷ Yapılan değişikliklerle Mekke, Mekke olmaktan çıkarılmaya çalışılmaktadır ve bu tavır alışı batıdan ve batılı zihniyetten ileri geldiği açıktır. Bir hayat tarzı haline gelen batılılaşma ideolojisi bizi türlü hastalıklara duçar etmiştir. Moda takıntısı, marka arzusu, gösteriş meraklılığı hülasa körü körüne bir taklitçilik olarak ifade edilebilecek olan bu durum, Mekke’de yaşananlar ile son haddine ulaşmış bulunmaktadır.

Tüm değişikliklere rağmen yaşanan kimlik krizi için yeniden yerli olma fikri gündeme alınmalıdır. Küreselleşen dünyada geleneğe bağlı olarak yaşama ihtiyacı yerli ve milli değerlere tekrar dönüş olarak ifade edilebilir. Doğan’a göre bu dönüş İslâm referans alınarak yapılmalıdır.

Doğan’ın fikirlerini oluştururken Nurettin Topçu ve Mehmed Âkif’ten etkilendiğini söylemek mümkündür. Mehmet Âkif’in milli olana verdiği önemle birlikte aşıldığı tarih şuuru İslâm toplumlarının hafızası ve değerlerin muhafazası için oldukça elzemdir. Aynı şekilde Nurettin Topçu’nun bizatihi yaşayarak anlattığı isyan ahlâkı ile bugün Batı’ya ve batılılaşmaya olan durumun rağbet edilebilir bir husus olmadığını aksine isyan edilmesi gereken bir durum olduğuna dikkat çekmekte demek mümkündür.

Doğan, 1975’de çıkan ilk kitabı “batılılaşma ihaneti” ile mezkur ideolojinin Türkiye’deki etkilerini tarihsel bir seyir ile gözler önüne sermiş ve buradan hareketle yeniden ayağa kalkmanın yollarını tespit etmiştir.

Dünyada bugün kültürel bir savaş yaşanmaktadır ancak Müslümanlar bu savaşın farkında

¹⁶ Doğan, *Kültürel Savaş ve Savaş Kültürü*, s. 27

¹⁷ D. Mehmet Doğan, *Neden Klasiklerimiz Yok*, Yazar Yayınları, Ankara, 2016, s. 148

değillerdir.¹⁸ Görüldüğü üzere batı, kendi kültürünü hakim kılmak için her türlü yolu mübah saymıştır. Kültür alanındaki bu savaş, doğrudan dinimize, dilimize, geleneklerimize karşı açılmış, kimliğimiz hedef alınmıştır. Bir farkındalık hali ile kültürler arası ilişkilerde müteyakkız olunması gerektiği açık olsa gerektir.

Yabancılaşmayla birlikte gelen kimlik bunalımını aşmak Doğan'a göre kim olduğumuzu, nereden geldiğimizi, şimdi içinde bulunduğumuz durumu ve gelecekteki gayemizi objektif olarak ortaya koymak ile mümkün hale gelecektir. Bunun için de milli değerlerimize ve inancımıza sıkı sıkıya bağlı olmamız gerekmektedir. Bir o kadar da yeni gelişmeleri bir sorun olmaktan çıkarıp avantaj haline dönüştürmenin yollarını arayarak kendi geleneğimize, inancımıza göre olayları yeniden anlama gayreti içinde olmak gerekmektedir.¹⁹ Kuşkusuz değişimde ve çağın şartlarına göre yenileşme ihtiyacında bir mahsur görünmemektedir ancak kimlik bilincinin muhafazası sağlanarak bir yenileşmeye gidilmesi konusu önem arz etmektedir.

SONUÇ

Geniş bir muhtevaya sahip olan kültür kavramının toplumlar nezdindeki iz düşümleri üzerinde durulmaya çalışılan makalede kültürün bilhassa bütüncül, kuşatıcı ya da cihanşümül niteliği ifade edilmek istenmiştir. Bu bağlamda İslâm toplumlarının değerler alanına verdiği önem ile günümüz materyalist sistemine karşı durarak bütünlüğü muhafaza etme çabasına değinilmiştir. Yine İslâm kültürünün esasen İslâm dininin sunduğu yaşam telakkisi ile insana esas gayesini hemdem hatırlatabileceğini ifade edilmiştir. D. Mehmet Doğan'ın batılılaşmayla birlikte yaşanan sorunlara karşı nasıl önlem alınması gerektiğine dair tespitlerinden yola çıkarak sunmuş olduğu tedavi yöntemleri üzerinde durulmuştur.

Diğer taraftan batılılaşmanın verdiği etki bir yana, geleneklerine bağlı kalarak kültürü devam ettirmenin önemi görülmüş olmaktadır. Bu minvalden bakıldığında öze tekrar dönüşün zaruryeti açığa çıkmaktadır. Söz konusu makalede kültürün parçalara ayrılarak anlaşılmayı bekleyen bir kavram olmaktan ziyade insan yaşamındaki bir ve bütünlüklü yapısı vurgulanmak istenmiştir. İnsan ve kültür ilişkisinin uzlaştırmacı mahiyeti itibarıyla bugün farklı açılımlara olan ihtiyaç ve imkânın önemi üzerinde durulmuştur.

Hülasa denilebilir ki, geleneği devam ettirme hususu bugün başat meselelerimizden birisidir. Dil, din,

¹⁸ Doğan, Kültürel Savaş ve Savaş Kültürü, s. 155

¹⁹ Osman Özbahçe, *Modernleşmenin Bedeli*, Atlas Kitap, Ankara, 2017, s. 76

estetik, sanat, mimari gibi alanlar esasen toplumların kültür yansımalarının görülebileceği alanlar olarak ifade edilebilir. Kuşkusuz burada bir devamlılığa yani sebata dikkat çekilmek istenmektedir. Bu bir mücadele ise bu mücadelenin köklerimize tekrar dönerek aşılabileceğini hatırlamak önemini korumaktadır.

KAYNAKÇA

Doğan, D. M. *Kültürel Savaş ve Savaş Kültürü*, Nehir Yayınları İstanbul, 1992

Doğan, D. M. *Bir Savaş Sonrası İdeolojisi: Kemalizm*, Yazar Yayınları, Ankara, 2019

Doğan, D. M. Bedaiyi Kaybettik, Estetiği Bulamadık, *Hüma Dergisi* (Türkiye Yazarlar Birliği, Erzurum Şubesi) 2019

Doğan, D. M. *Mağlubiyet İdeolojisinin Sonu*, Yazar Yayınları, Ankara, 2018

Doğan, D. M. *Mehmed Âkif Çanakkale'den Sakarya'ya*, Yazar Yayınları, Ankara, 2017

Doğan, D. M. *Neden Klasiklerimiz Yok*, Yazar Yayınları, Ankara, 2016

Doğan, D. M. *Tarih ve Toplum*, Yazar Yayınları, Ankara, 2019

Doğan, D. M. *Doğan Büyük Türkçe Sözlük*, Yazar Yayınları, Ankara, 2014

Görgün, T. Kültür ve Medeniyet Mekânı Olarak Şehir, Din ve Hayat, *TDV - İstanbul Müftülüğü Dergisi*, Ankara, 2010

Koç, T. *İslâm Estetiği*, İSAM Yayınları, İstanbul, 2012

Kalın, İ. *İslâm ve Batı*, Türkiye Diyanet Vakfı İSAM Yayınları, Ankara, 2018

Özbahçe, O. *Modernleşmenin Bedeli*, Atlas Kitap, Ankara, 2017

Özlem, D. *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, Notus Kitap Yayınevi, İstanbul, 2010

Özakpınar, Y. *Kültür ve Medeniyet Üzerine Denemeler*, Ötüken Yayınları, İstanbul, 2014

TEFSİR METİNLERİNDE “MÜFESSİRİ” OKUMA DENEMESİ : ZEMAHŞERİ’NİN KUR’ÂN İLİMLERİNE YAKLAŞIMI ÖZELİNDE

Şeyma ALTAY¹

Özet

”

Tefsir, müfessirin zihin dünyasında anlamlandırdığı ayeti başkalarına açıklama eylemidir. Bu anlamlandırma sürecinde müfessir hem nesnel hem de öznel verileri işleyerek bir yorum ortaya koyar. Nesnel verileri Hz. Peygamberin ve sahabenin tefsire yönelik açıklamaları, sebab-i nüzul rivayetleri ve Arap dilinin kuralları olarak ifade edebiliriz. Her ne kadar bu bilgilere dayanan yorumlarda farklılaşmalar olsa da Müslümanların ekserisinin bulunduğu asgarî müşterek bir kabul, İslam’ın özünü barındıran bir anlayış her zaman mevcut olmuştur. Bu açıdan tefsirin bu kısmının tamamen olmasa da baskın bir nesnellığe sahip olduğu ifade edilebilir. Öznel veriler ise müfessirin kişiliği, yaşadığı ortam, aldığı eğitim ve itikadî fikirlerinden elde edilen ve onun paradigmasını belirleyen verilerdir. Bundan dolayı tefsir metinleri ayetleri açıklamanın yanı sıra müfessir hakkında da bilgi vermektedir. Nitekim tevatiiren nakledilen Kur’an-ı Kerim’in sübut açısından kat’î, lafızlarının delaleti açısından ise bir kısmının zannî, bir kısmının kat’î olduğunun ifade edilmesi bahsettiğimiz nesnel veri – öznel veri ayırımına imkân tanımaktadır. Kur’ân’ı yorumlama geleneğinde bu ayırım kendini kat’î kısım için tefsir, zannî kısım için tevil kavramlarının kullanılmasıyla göstermiştir.

Bu bilgiler ışığında Mutezili müfessir Zemahşeri’nin Keşşâf tefsiri okunduğunda onun ortaya koyduğu tefsir yönteminin iki esasa dayandığı görülmektedir. İlki Arap dili ve Belagatının kuralları, ikincisi Mutezile mezhebinin beş ilkesidir. Arap dilinin kuralları bir seviyeye kadar onun tefsirinin nesnel sınırlarını belirleyip esere büyük değer sağlasa da, mezhebin kabulleri yönünde yaptığı teviller, kişisel kanaatleri, birikimi, sosyo-kültürel etkileşimi de yorumlarına yansımıştır. Bu bildirinin amacı da Müteşabihât, Müphemât, Yedi harf, Nesih, Üslubu’l-Kur’ân, Garibü’l-Kur’ân, İ’cazü’l-Kur’ân gibi Kur’an ilimleri bağlamında müfessir Zemahşeri’nin kimliğini okuma çalışması sunmaktır. Tefsir alanında bu tarz bağlamsal okumaların azlığı sebebiyle bu bildirinin alana küçük ama farklı bir bakış açısı kazandıracağını umuyoruz.

¹ Arş. Gör., Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı, saltay@ogu.edu.tr

GİRİŞ

Kur'ân'ı tefsir faaliyeti kelamın nazil olduğu dönemden günümüze kadar aralıksız devam etmiştir. Bu faaliyet Müslüman toplumların ihtiyaçları doğrultusunda gelişmiştir. Bu noktada Kur'ân'ın kendi metni ile onun açıklaması ve yorumu olan tefsir metinlerinin arasındaki farkı belirtmek gerekir. Kur'ân'ın kaynağı ilahîdir, yani yazarı Allah'tır. Müfessirin insana ait ürünlerde olduğu gibi kendisini yaratıcının yerine koyup onu niyetini anlaması ontolojik olarak imkansızdır. Bundan dolayı müfessirler Kur'ân'ı tebliğ eden Hz. Peygamberi ve iniş ortamına iştirak edip onu anlayan sahabeyi² anlamaya çalışmışlardır. Sebeb-i nüzul ve ayetlerin manasına ilişkin rivayetler Kur'ân yorumcularının temel kaynağı olmuştur.³ Rivayetlerin yanında Kur'ân'ı anlamlandırma faaliyetinin meşru dayanak noktası dil zeminidir. Kur'ân, muhataplarının anlayacağı belîğ bir Arapça ile nazil olmuştur. Bundan dolayı müfessirin sahip olması gereken özelliklerden biri de Arap diline ve irap kaidelerine hâkim olmasıdır.⁴ Tefsirin bu kısmı nesnelliğin baskın olan kısmıdır. Mutlak nesnel olduğunu ifade edemeyiz çünkü gerek Arap diline hakimiyet gerekse de rivayetleri anlama, yorumlama ve tercih etme esnasında müfessirin öznelliği aktiftir. Ancak bu iki bilgi kaynağı nakiller ve dil bilgisi, yorumları belli bir zeminde birleştirmektedir.

Diğer yandan Kur'ân'ı anlama ve yorumlama öznenin yani müfessirin öznelliğini de içerisinde barındırmaktadır. Müfessir hem kendi bireysel bilgi birikimi, mezhebi, ailevî durumu ve kişisel özelliklerinin oluşturduğu bir bakış açısına sahiptir. Hem de içinde bulunduğu toplumun sorunları, kavgaları ya da siyaset, sanat, kültür, ilim ve insan anlayışı ile yoğrulan bir zihin dünyasına sahiptir. Ayrıca bilimin birikimli olarak ilerlemesinin bir sonucu olarak kadim tefsir geleneğinin getirilerini, kendinden önceki anlayışları da kabul, ret ya da geliştirme amacıyla eserinde işlemektedir. Bu açıdan bu bildiri farklı bir okuma önerisini takip ederek Mutezilî müfessir Zemahşerî'yi Keşşaf tefsirinde Kur'an ilimlerine yaklaşımı bağlamında inceleyecektir.

1. KUR'ÂN'IN LAFIZLARINI İNCELEYEN İLİMLER

1.1.GARİBÜ'L-KUR'ÂN

Arap dilinin Kureyş lehçesi ile nâzil olan Kur'ân'ı Kerim'de bulunan yabancı dillerden Arapçaya

² Zeki Duman, "Kur'ân'ın Tefsirinde Sahabenin İhtilafları", *Erciyes Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, Kayseri, 2/1985. Duman, sahabe ihtilafının tezat teşkil etmediğini çeşitlilik ve rahmet olduğunu savunur. s. 300, 309; Mevlüt Erten, "Tefsirde Sahabenin Öznelliği", *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2016, 27, 85. Erten, sahabenin sosyal çevreden etkilenerek farklı yorumlarda bulunduğunu ifade eder.

³ Nasr Hamid Ebu Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, çev. Mehmet Emin Maşalı, Otto Yayınları Ankara, 2013, 326-328

⁴ Celaleddin es-Suyûtî, *el-İtkân fî Ulumi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed b. Ali, Daru'l-Hadis, Kahire, 2004, 4:456

geçerek Arapçalaşmış kelimeler ile diğer Arap lehçelerine ait kelimeleri açıklayan ilmin adı Garibü'l-Kur'ân'dır.⁵

Zemahşerî “*Meyveler ve otlar bitirdik*” (Abese, 80/31) ayetinde geçen ebb (عَبَّ) kelimesinin ne anlam taşıdığını bilmeyen Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer’in bu yabancı kelimeye yaklaşımlarını ele almıştır. Hz. Ebubekir kendisine bu sözcük sorulunca “Allah’ın kitabı hakkında bilgim olmayan bir şeyi söylersem hangi sema beni gölgelendirir hangi yeryüzü beni barındırır” demiştir. Hz. Ömer ise bu ayeti okuyunca “ayetteki her şeyi biliyoruz ama ebb nedir” diyerek elindeki asayı atmış ve şöyle devam etmiştir. “Allah’a yemin olsun ki bu zorluktur. Ey Ömer’in annesinin oğlu sana “ebb”in ne olduğunu bilmek gerekmez. Bu kitapta size açıklananlara tabi olun, bunun dışındakileri bırakın.” Zemahşerî bu rivayetlerin akla getirdiği “Kur’an manalarını ve müşkilatı araştırmayı yasaklıyor mu?” sorusuna yanıt verir: “Hayır bu rivayetler o anlama gelmez. Onlar en büyük derdi amelde bulunmak olan bir topluluktur. Onlara göre amel edemeyecekleri ilimlerle uğraşmak zorluktan başka bir şey değildi. Çünkü ayetin sibakından Allah’ın insanlara verdiği nimetlerden bahsettiği ve onları şükre davet ettiği anlaşılıyordu. Bundan dolayı Hz. Ömer özel bir bitki cinsi olan ebb kelimesinin manasını öğrenmekle meşgul olmaya gerek görmemiştir. Aynı şekilde insanlara da müşkilatü'l Kur'an'dan olan benzer meselelerde bu yöntemi devam ettirmelerini tavsiye etmiştir”.⁶

Öncelikle şunu belirtmeliyiz Zemahşerî müşkilatü'l-Kur'ân ifadesini sözlük anlamında kullanarak anlaşılmasında zorluk bulunan ibareleri kastetmiştir.⁷ Ancak tefsirde geçen bu örnek ve benzer meseleler garibü'l-Kur'ân başlığında ele alındığı için biz de aynı başlığı kullanmayı uygun gördük.⁸ Onun Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer’in yaklaşımlarına yaptığı değerlendirmeler onun zihin yapısını ortaya koymaktadır. O, ilim ile ameli birbirinden ayrılmayan tamamlayıcı unsurlar olarak görse de uygulama alanı olmayan bilgiler ile de ilgilenmiştir. Çünkü o, Kur'ân'da anlaşılmayan bir kelimenin varlığını kabul etmemektedir. Nitekim müteşabih ayetleri ilimde yetkinlik sahibi olan kulların tevیل edebileceğini düşünmektedir.⁹ Kendisinin ince düşünen, araştırmacı kimliği de onu Kur'ân'da bilmediği bir şey ile karşılaştığında görmezden gelmesini engellemektedir. Ayrıca tefsir işine giren birinin de aksi bir yaklaşım sergilemesi, ayetleri anlamaktan, açıklamaktan kaçınması düşünülemez. Zemahşerî'nin bu yaklaşımı kanaatimizce isabetlidir.

⁵ İsmail Cerrahoğlu, “Garibu'l-Kur'an”, *DİA*, Ankara, 13:379

⁶ Carullah ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzil ve Uyuni't-Tevil*, Daru'l-Hadis, Kahire, 2012, 4:541

⁷ Müşkil kelimesinin anlamı için bkz. Ahmed el-Kazvinî İbn Fâris, , *Mu'cemu Mekayisi'l-Luğa*, Thk. Abdusselam Muhammed Harun, Dâru'l-Fikr, t.y., 3:204; Ebû Nasr İsmail b. Hammad el-Cevherî, *es-Sihâh Tâcu'l-Luğa ve Sihah-ı Arabiyye*, thk. Ahmed Abdulgafur Attar, Beyrut: Dâru'l-İlm, t.y., 5:1736

⁸ İbn Kuteybe, *Garibü'l-Kur'ân*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, by, 1978, thk. Ahmed Sakar, 1:515

⁹ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1:316

1.2. MÜPHEMATÜ'L-KUR'ÂN

Kur'ân'da kendi ismiyle veya ne olduğunu ortaya koyan bir kelimeyle belirtilmeyip bunların yerine insan, melek, cin, hayvan, ağaç, yıldız ve şehir için kullanılan zamir, işaret isimleri, zaman ve mekan isimleri, künye, lakap veya vasıf gibi kapalı kelime ve ifadelerle belirtilen hususlara Müphemâtü'l-Kur'ân denilmiştir.¹⁰

Zemahşerî'nin “Onu sandığın içine koy ve denize bırak ki, deniz onu kıyıya atsın” (Tâ-Hâ, 20/39) ayetinde yer alan zamirlerin kime ait olduğu noktasında yaptığı şu açıklamalar onun tefsir geleneği ile olan etkileşimini yansıtmaktadır: “Ayetteki bütün zamirler Hz. Musa'ya racidir. Bazı zamirlerin Musa'ya bazılarının tabut kelimesine ait olması nazmın düzenini bozduğu için bir kusurdur. Eğer denize konan (makzûf) ve sahile vuran (mulkî) sandıktır dersin şöyle derim: Sana ne zararı olur her ikisi de sandığın içindeki Hz. Musa'yı kastediyor desen? böylelikle zamirleri ayırmamış ve Kur'an nazmında tenafür ortaya çıkarmamış olursun. Çünkü o nazım Kur'ân i'cazının temeli olan tahaddinin dayandığı kanundur ve buna riayet etmek müfessirin en önemli vazifesidir.”¹¹

Zemahşerî Kur'ân icazının kaynağı olarak gördüğü kelamın dil ve belagat özelliklerini müphematın belirlenmesi mevzuunda uygulamış ve bu esasa dayanmayı müfessirler için bir zorunluluk gördüğünü ifade etmiştir. Bu ibareden tespit ettiğimiz kadarıyla İ'rabü'l-Kur'ân müellifi Nehhas'ın (338) zamirlerin birini Hz. Musa'ya birini sandık kelimesine ait gören açıklamalarını kastettiği anlaşılmaktadır.¹² Bu çıkarımı yapmamızın sebebi temel tefsir eserlerinde Zemahşerî'nin tenkit ettiği açıklamalara rastlayamamış olmamızdır.¹³ Kendi düşünce bütünlüğü içerisinde savunusu haklıdır ve bu onun açıklaması anlaşılmayı daha kolay kılmaktadır.

1.3. YEDİ HARF VE KIRAAT

Yedi harf Kur'ân'ı Kerim'deki bir kelimenin yerine lafzı farklı ancak anlamı aynı olan başka bir

¹⁰ Abdülhamit Birişık, Hüseyin Abdulhadi Muhammed, “Müphemâtü'l-Kur'ân”, *DİA*, 31:437

¹¹ Zemahşerî, *Keşşâf*, 3:57

¹² Bkz. Ebu Câ'fer Nehhâs, *İ'rabü'l-Kur'ân*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1421, 3:27

¹³ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsiru Mukâtil b. Süleyman*, Daru İhyai't-Turas, Beyrut, h. 1423, 2: 329 Ebu Zekerîyya Yahya el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Yusuf Necati vd., Daru'l-Misriyye, Mısır, ty. 2:179; Ebu İshak ez-Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbihi*, thk. Abdulcelil abdehu Şelbî, Âlimü'l-Kütüb, Beyrut, 3: 356; İbn Cerir Taberî, *Câmiu'l-Beyan fi Tevili'l-Kur'ân*, 18: 302, Ebu Mansur el-Mâtürîdî, *Tevilâtü Ehli's-Sünne*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2005, thk. Mecdî Bieslûm, 7: 279; Ebu'l-Hasen el-Maverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, thk: es-Seyyid ibn Abdi'l-Maksud, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ty, 3: 401-402; Ebu Muhammed Hüseyin el-Begavî, *Meâlimü't-Tenzil fi Tefsiri'l-Kur'ân*, thk. Abdurrezzak el-Mehdî, Daru İhyâi't-Turasi'l-Arabî, Beyrut, 1420, 5: 272; Ebu Ca'fer Muhammed et-Tûsî, *et-Tibyân fi Tefsiri'l-Kur'ân*, thk. Şeyh et-Taharânî, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabî, ty., Beyrut 7: 173

kelime okuma ruhsatıdır.¹⁴ Kıraat ise aynı kelime üzerinde med, kasır, hareke, sükun, nokta gibi konularda olan farklılıktır.¹⁵

Zemahşerî “*Günahkarların (الْأَثِيمِ) yemeğidir*” (Duhân, 44/44) ayeti ile ilgili şu açıklamaları yapmıştır: “Esîm çok günah işleyen facir demektir. Ebu Derdâ الأثيم kelimesini zorlandığı için yanlış telaffuz eden bir adama طعام الفاجر demesini söylemiştir. Bu, bir kelimenin yerine aynı anlamı taşıyan başka bir kelimenin getirilmesinin caiz olduğuna delildir. Ebu Hanife Farsça kıraat etmeyi, okuyucunun anlamda hiçbir eksiklik barındırmayan, bütün manayı kapsayan bir şekilde okuması şartı ile caiz görmüştür. İşte bu şart, bu iznin asla gerçek manada izin olmadığına şahitlik etmektedir. Çünkü genelde Arap kelimeleri, özelde Kur’an, fesahat, nazmının ve üslubunun güzelliği, manalarının ve hedeflerinin incelikleri ile mucizdir ki ne Farsça ne de başka bir dil bu özellikleri yerine getiremez. Ebu Hanife Farsçayı iyi bilmezdi bundan dolayı bu görüşünü tahkik edip inceleyecek imkanı olmamıştır.”¹⁶

Zemahşerî’nin Kur’an’ın icazının kaynağı gördüğü Kur’an dili ve belagatı konusundaki düşüncelerinin tefsire yansıdığını görüyoruz. Farsça’nın Arapça kadar fasih ve belîğ bir dil olduğunu düşünmeyen Zemahşerî fıkıhta imamı olan Ebu Hanife’nin Farsça kıraate cevaz veren bu görüşünü kabul etmemektedir. Ona göre yedi harf ruhsatı Arap dili sınırları içerisinde tanınan bir kolaylıktır. Ondan önce ise belli başlı tefsirlerde bu ayet bağlamında manen/Farsça kıraat konusuna değinilmediğini görüyoruz.¹⁷ Zemahşerî’nin Arap diline duyduğu hayranlık ve kelamın i’cazına gösterdiği yüksek hassasiyet bu yorumunda kendini göstermiştir.

2. KUR’ÂN’IN DİLSEL YAPISIYLA İLGİLİ KAVRAMLAR

2.1. ÜSLUBU’L-KURAN

Üslubu’l-Kur’an, Kur’an’ın anlatımlarında kendisini başkalarından ayırt edecek bir yapı ile, kastettiği manayı muhatabına en uygun şekilde sunmak için seçtiği cümle, terkip ve kelimeleri ifade eden ilimdir.¹⁸

Zemahşerî “*Bir de elini koltuğunun altına sok ki, bir başka mucize olmak üzere o, kusursuz ve lekesiz*

¹⁴ Bu konu ile ilgili farklı yorumlar ve tartışmalar mevcuttur. Biz kısa bir özet ile yetindik. Ayrıntı için bkz. Bedreddin ez-Zerkeşî, *el-Burhan fî Ulumi’l-Kur’ân*, Daru’l-Fikr, Beyrut, 2005, 1: 269 vd.; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, TDV yayınları, Ankara, 2011, 95 vd.

¹⁵ Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, 96

¹⁶ Zemahşerî, *Keşşâf*, 4: 161

¹⁷ Bkz. Taberî, *Camîu’l-Beyân*, 22:43 vd; Mâturîdî, *Tevîlât*, 9: 210-211; Mâverîdî, *en-Nüket*, 5: 257; Begavî, *Meâlimü’t-Tenzîl*, 4: 181

¹⁸ Abdulazim ez-Zerkânî, *Menâhilü’l-İrfan fî Ulumi’l-Kur’ân*, thk. Ahmed b. Ali, Daru’l- Hadis, Kahire, 2001, 2: 253

beyazlıkta çıksın.” (Tâ-Hâ, 20/22) ayetini şöyle tefsir etmiştir: “Kusur (سوء) herşeyde kalitesizlik ve çirkinliği ifade eder. Avret yerlerine kinaye olarak sev’e dendiği gibi kusur (sûi) ifadesi abraş (cüzzam) hastalığından kinayedir. Arap Yarımadası Kraliçesi ez-Zeba’nın eşi olan Hımyer Meliki Cüzeyme cüzzam olunca ona abraş lakabı verilmiştir.¹⁹ Bu Arapların en hoşlanmadığı hastalıktır ondan nefret ederler, ismini dahi duymaya tahammül edemezler. Bundan dolayı Kur’ân onu kinaye ile anlatmıştır. Kur’ân kinayelerinden ve edebî ifadelerinden daha latif, daha güzel konuya daha uygun ifadeler görmüyoruz.²⁰ Burada Zemahşerî Kur’ân üslubunun üstün belagatını ortaya koymak için Kur’ân dilinin özelliklerini kullanmış ve ifadelerin tarihi arka planına yer vererek kanaatini güçlendirmiştir. Ayrıca Cevherî’nin sıhâh isimli eserinde geçtiğine ulaşabildiğimiz abraş kelimesiyle ilgili yaptığı alıntı Arap toplumunun düşünce dünyasına ve temel Arapça eserlere de vukufiyetini göstermektedir.

3. KUR’ÂN’IN EDEBÎ YAPISIYLA İLGİLİ KAVRAMLAR

3.1. İ’CÂZÜ’L-KUR’ÂN

İ’câzü’l-Kur’ân, Kur’ân’ın beşer takatini aşan ve benzerini getirmekten insanları aciz bırakan bir yapıda olmasını ifade etmektedir.²¹

Zemahşerî’ye Kur’ân iki yönden mu’cizdir. Biri nazımın i’cazı diğeri içerisinde bulundurduğu gaybî haberlerdir. “Onlar, ilmini kavrayamadıkları ve henüz yorumu da kendilerine bildirilmemiş olan şeyi yalanladılar.” (Yûnus, 10/39) “ayetinde bahsedilen kişiler belagatı son derece muciz olan kelimelerin nazmına bakmaksızın ve gayb haberlerin açıklanmasını beklemeksizin yalanlamada acele edenlerdir” şeklindeki sözleriyle Kur’ân’ın i’caz yönlerini açıklamıştır.²²

Zemahşerî Kur’ân’ın nazmına dayandırdığı i’caz anlayışını yeri geldikçe hatırlatmaya devam eder. “Fakat Allah sana indirdiğine şahitlik eder; onu kendi ilmi ile indirdi.” (Nisâ, 4/166) Bu ayet, Kur’ân’ın Allah tarafından başkasının bilmediği sadece kendisine has olan bir ilimle indirdiğinin ifadesidir. Kur’ân her türlü belagat ustası ve beyan sahiplerini aciz bırakan bir üslub ve nazım ile telif edilmiştir.²³

Yine “Biz sana bu Kur’an’ı vahyetmekle kıssaların en güzelini anlatıyoruz.” (Yûsuf, 12/3) ayetinde

¹⁹ Bkz. Ebu Nasr el-Cevherî, *es-Sihâh Tacü’l-luga ve Sihâhu’l-Arabiyye*, Daru’l-İlm, Beyrut, 1987 (1-6), 5: 1884

²⁰ Zemahşerî, *Keşşâf*, 3: 54

²¹ Bkz. Suyûtî, *el-İtkân* 4: 303 vd,

²² Zemahşerî, *Keşşâf*, 2: 321

²³ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: 552

Yusuf kıssasının “kıssaların en güzeli” olarak ifade edilmesinin sebebini anlatımındaki sanatsal yöntem ve harika üslubu ile izah etmiştir. Bu kıssaların öncekilerin kitaplarında ve tarih kitaplarında anlatıldığını söyleyen Zemahşerî Kur’ân’daki anlatıma hiçbirinin yaklaşamayacağını belirtmiştir.²⁴ Onun diğer kutsal kitaplar ve tarih kitapları ile yaptığı bu mukayese söz konusu kaynaklara hakimiyetinin tefsirine bir yansımasıdır. Bu türden ek bilgiler ile yaptığı yorumları desteklemektedir.

Benimle sizin aranızda şahit olarak Allah ve yanında kitap bilgisi bulunanlar yeter.” (Ra’d, 13/43) Kitap bilgisi olanlar; Kur’an’ın beşer takatini aşan harikulade söz diziminden haberdar olanlardır.²⁵ Zemahşerî burada icaz anlayışları nedeniyle Mutezile mezhebi üyelerine işaret etmiştir. Bir anlamda bu yorumuyla ayetin anlamını tahsis etmiştir.

4. KUR’ÂN’IN DAHİLİ BAĞLAMLARINI GÖSTEREN KAVRAMLAR

4.1. MÜTEŞABİHU’L-KUR’ÂN

Müteşabih, bir çok manaya ihtimali olup, bu manalardan birini tayin edebilmek için harici bir delile ihtiyaç duyan ayetlerdir. Bunun zıttı olan muhkem kavramı ise manası kolaylıkla kavranılan, harici bir tefsire ihtiyaç duymayan ve tek manası olan ayetlerdir.²⁶

Mutezile mensupları mezheplerinin beş usulünün dayandığı ayetleri muhkem kabul edip, buna uymayan diğer müteşabih ayetleri ise muhkem ayetlere uygun şekilde tevil ederler. Bu açıdan muhkem ve müteşabihin sınırlarının belirleyicisi mezhep paradigmaları olmuştur.

Zemahşerî muhkem ve müteşabih ayrımını konu alan Ali İmran 7. ayeti kendi mezhep düşüncesini destekleyen ve diğerlerini ise eleştiren bir yapıda tefsir etmiştir. *“O, sana Kitab’ı indirendir. Onun bazı âyetleri muhkemdir, onlar kitabın anasıdır. Diğerleri de müteşabihtir. Kalplerinde bir eğrilik olanlar, fitne çıkarmak ve onun olmadık yorumlarını yapmak için müteşabih âyetlerinin ardına düşerler. Oysa onun gerçek manasını ancak Allah bilir. İlimde derinleşmiş olanlar, “Ona inandık, hepsi Rabbimiz katındandır” derler. Bunu ancak akıl sahipleri düşünüp anlar.”* (Âli İmrân, 3/7)

“Muhkem ihtimallerden ve başka anlama benzemekten korunmuş olan ibarelerdir. Müteşabihat ise anlamında ihtimaller bulunanlardır. Bunlar Kitabın aslı olan muhkem ayetlere hamledilir, onlara müracaat edilir. Örneğin *“Gözler O’nu göremez”* (En’âm 6/103) ayeti muhkem *“Rablerine bakarlar.”* (Kıyame, 75/23) ayeti müteşabih, yine *“Allah kötülüğü emretmez”* (A’râf, 7/28) ayeti

²⁴ Zemahşerî, *Keşşâf*, 2: 404-405

²⁵ Zemahşerî, *Keşşâf*, 2: 489

²⁶ Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, 129

muhkem, “Biz bir memleketi helâk etmek istediğimizde, onun refah içinde yaşayan şımarık elebaşlarına (itaati) emrederiz” (İsrâ, 17/16) ayeti ise müteşabih bir ayettir.”²⁷ Zemahşerî muhkem ve müteşabihi Mutezile ile diğerleri arasında büyük bir tartışma konusu olan Allah’ın ahirette görülmesi ve kullarına kötülüğü emretmesi konuları üzerinden örneklendirmiştir. Muhkem olan Allah’ın görülemeyeceğini bildiren ayet iken, görülmesini mümkün gösteren ayet müteşabih sayılmıştır. Yine Allah’ın adalet sahibi olup kullarına özgür irade vermesi ve onları kötülüğe mecbur bırakmaması ilkesi gereği onun kötülüğü emretmediğini bildiren ayet muhkem, bunun aksini ifade eden ayet ise müteşabih örneği olarak sunulmuştur. Onu bu tefsire götüren şeyin zihin dünyasını oluşturan mezhebî düşünce ile içinde bulunduğu kelimî tartışmalar olduğu açıktır.

Ali İmran 7. ayetin tefsirinin devamında kalbinde hastalık olanları bidat ehli olarak açıklamaktadır. Bunların dinde fitne çıkarmak ve insanları saptırmak için müteşabihin peşine düştüklerini söyler. Müteşabihlerin bidatçinin muhkem ayetlere uymayan görüşlerine hamledilebileceği gibi ehl-i hakkın muhkem ayetlere uyan görüşlerine de hamledilebileceğini belirtir. Çünkü ona göre Müteşabihin hak tevilini Allah ve ilimde derinleşmiş olanlar yani ilimde sebat etmiş, sağlamlaşmış, ona azı dişleri ile sıkı bir şekilde bağlananlar bilirler. Yani Zemahşerî’ye göre müteşabih bilgisi sadece Allah’a has değildir. Doğrudan ifade etmese de ehl-i hak dediği ilim sahibi Mutezile üyeleri de müteşabihin doğru yorumunu yapabilirler. Bununla birlikte bazılarının ayette geçen Allah lafzının üzerinde vakıf yaparak sonraki cümleyi istinaf kabul ettiklerini belirtir. Bunlar müteşabihi zebanilerin sayısı ve benzeri gibi bilgisini Allah’ın kendisine has kıldığı, hikmetini yalnız kendisinin bileceği ayetler olarak tefsir ettiklerini vurgular. Ancak ona göre müteşabih bunlarla sınırlı değildir bu açıdan ehl-i hakkın da müteşabihi bilebileceğini söyleyen birinci görüş doğrudur.²⁸

Bu ifadelerle Zemahşerî’nin muhkem-müteşâbih konusuna teorik yaklaşımını ortaya koymuş olduk. Onun Kur’ân’ı anlamada temel meselelerden biri olan müteşabihât algısının mezhep paradigmasının bir uzantısı olduğu anlaşılmaktadır.

4.2. NESİH

Nesih, şerî bir hükmün daha sonra gelen şerî bir delille kaldırılması anlamına gelir.²⁹ Zemahşerî nesih kavramına Mutezile mezhebinin paradigmasında belirleyici bir özelliğe sahip olan Allah’ın fiillerinin hikmete mebni olması ve bunun sonucu olarak da kulların maslahatını gözetmesi kabulü

²⁷ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: 315-316

²⁸ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: 315-316

²⁹ Zerkânî, *Menâhilü’l-İrfân*, II, 147;

üzerinden yaklaşmıştır. Nesihin Kur’ân’î delillerinden biri olan “*Biz bir âyeti değiştirip yerine başka bir âyet getirdiğimiz zaman -ki Allah, neyi indireceğini gayet iyi bilir- onlar Peygamber’e, “Sen ancak uyduruyorsun” derler.*” (Nahl, 16/101) ayetine yaptığı açıklamalarda bunu görmekteyiz.

“Ayetin başkasıyla değiştirilmesi nesihtir. Allah dini hükümleri başka hükümlerle değiştirir. Çünkü hükümler maslahat esasına dayanır ve dün yararlı olan bugün zararlı olması mümkündür. Bunun aksi de olabilir. Yararlı olanları da zararlı olanları da Allah bilir, dilediğini bırakır dilediğini de hikmeti ile nesheder. Bu ayet neshi bilmeyenlerin Muhammed ashabıyla alay ediyor, bugün bir şey emrediyor yarın onu yasaklayıp daha kolayını getiriyor diyorlardı. Ancak iftira atıyorlardı. Zira Hz. Peygamber kolay hükmü zor ile, zor hükmü kolay ile ya da kolay hükmü kolay ile zor hükmü zor ile değiştirebiliyordu. Çünkü amaç maslahattır kolaylık ve zorluk değildir.”³⁰

Görüldüğü üzere nesihi de asıl olan toplumsal maslahattır. Bu maslahat dönemlere göre farklılık gösterebilir. Bundan dolayı hükümlerde değişiklik olabilir. Bu değişiklik mutlak olarak daha kolay bir hükmün gelmesi şeklinde olmayabilir. Çünkü nesihin amacı bu değildir. Zemahşerî’nin bu kolaylık şartının nesihi de zorunlu bir şart olmadığını belirtmesi “nasih ayetin mensuhtan daha kolay bir hüküm getirmesi”³¹ gerekir şeklinde ifade edilen nesihi şartına bir ret içermektedir. O, Hanefi usulcüler, Cessâs, Pezdevî, Serahsi gibi nesihte bu şartı zorunlu görmeyen ve amacın kulların maslahat olduğu görüşünü savunan ulemaya katılmaktadır.³²

Ona göre maslahat nesihin tek amacıdır. *De ki: “Ruhu’l-Kudüs, Kur’an’ı Rabbinden hak olarak indirdi (نَزَّلَهُ)”* (Nahl, 16/102) ayetini yine bu amaca uygun tefsir etmiştir. “İndirdi fiilinin kendisinden türediği tenzil mastarının manası Kur’ân’ın olaylara ve maslahata göre parça parça inmesi, ayetlerin değişmesinin maslahat gereği olduğuna işarettir. Neshin terkedilmesi Kur’an’ın bir defada toptan inerek hikmetten çıkarılması anlamına gelir.”³³ Bu açıdan Zemahşerî neshi maslahat açısından bir zorunluluk olarak görmektedir. Nitekim Kur’ân’ın peyderpey nazil olması bir zorunluluğun bir sonucudur.

Buraya kadar Zemahşerî’nin nesihi teorisini bağlamsal etkiler ile ortaya koyduk. Şimdi bu teoriyi neshedildiği belirtilen ayetlere yaklaşımında değerlendirelim:

Müfessir, “*Onlar barışa yanasırlarsa sen de yanaş.*” (Enfâl, 8/61) ayetinin İbn Abbas’a göre

³⁰ Zemahşerî, *Keşşâf*, 2: 578

³¹ Mukâtil, *Tefsiru Mukatil*, 2: 486.; Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *er-Risâle*, thk. Ahmed Şakir, Mektebetü’l-Halebî, Mısır, 1940, “Allah neshi kolaylık sağlamak hafifletmek için getirir”,. 106

³² Bkz. Osman Öksüz, *Klasik Hanefî Fıkıh Usûlünde Nesihi Anlayışı*, Erciyes Ü. SBE, Basılmamış yüksek lisans tezi, 41-43

³³ Zemahşerî, *Keşşâf*, 2: 579

“Allah’a ve ahiret gününe iman etmeyenlerle savaşın” (Tevbe, 9/29) ayetiyle Mücahid’e göre ise “müşrikleri bulduğunuz yerde öldürün” (Tevbe, 9/5) ayetiyle³⁴ neshedildiğini nakletmektedir. Ancak o, bu konuda mutlak nesih görüşüne katılmamaktadır. Ona göre doğru olan yorum savaş mı yoksa barış mı olacağı devlet başkanının İslam ve Müslümanlar hakkında uygun gördüğü karar ile vereceği hükme göre belirlenir. Bu açıdan inanmayanlarla devamlı iyi geçinmek ya da savaş halinde olmak gibi değişmez bir hüküm olmadığı görüşünü savunmaktadır.³⁵ Bu açıklama onun Müslümanların maslahatını önceleyen nesih teorisi ile uygunluk göstermektedir.

SONUÇ

Kur’ân yorumu, yorumcunun metni algılaması ve kendi bakış açısına göre yakaladığı manayı diğerlerine açıklamasıdır. Bu açıdan hiçbir yorum mutlak bir nesnellik iddiasında değildir. Tefsirler, müfessirin bilgi birikimi, bakış açısı ve toplumla etkileşimini yansıtan bir öznelliğe sahiptir.

Müfessir Zemahşerî, muhakkak ki Kur’ân tefsirine yeni bir yöntem getirmiş ve kendisinden sonra gelen tefsir geleneğini büyük ölçüde etkilemiştir. Mutezilenin beş ilkesi ile Arap dili ve belagatinin sınırları tefsirde onun için temel dayanak noktaları olmuştur.

Zemahşerî, Kur’ân ilimlerine yaklaşımında kendisine dayanak kabul ettiği çizgiye riayet etmiş, kişisel ve mezhebî kabullerine uygun açıklamalar yapmıştır. İslam mezhepleri içerisinde akla verdiği önemle bilinen Mutezile mezhebine mensup olması, Kur’ân’da anlaşılmayan bir ibare bulunmasını reddetmesi şeklinde kendini göstermiştir. Zemahşerî, yaşadığı dönemde Arapçayı en iyi bilen kişi olarak meşhur olmuştur. Bu nedenle Keşşâf’tan önce yazılan çeşitli tefsir eserlerini ve bunlardaki yorumları dile ve manaya uygunluk açısından tenkit etmekte bir sakınca görmemiştir. Yine usul-ü fikhın sistemleştirdiği bir dönemde yaşamış olması onun bazı meselelere gelenekten farklı yaklaşmasına sebep olmuştur.

³⁴ Mukatil ise bu ayetin “Sakin za’f göstermeyin. Üstün olduğunuz hâlde barışa çağırmayın”. (Muhammed, 47/35) ayeti ile neshedildiğini ifade etmektedir. bkz. Tefsiru Mukâtil, 2: 25-26

³⁵ Zemahşerî, *Keşşâf*, 2: 216

KAYNAKÇA

BİRİŞİK, Abdülhamit, MUHAMMED, Hüseyin Abdulhadi, “Mübhemâtü’l-Kur’ân”, *DİA*, Ankara.

CERRAHOĞLU, İsmail, *Tefsir Usulü*, TDV yayınları, Ankara, 2011.

“Garibu’l-Kur’an”, *DİA*, Ankara.

DUMAN, Zeki “Kur’ân’ın Tefsirinde Sahabenin İhtilafları”, *Erciyes Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, Kayseri, 2:1985.

ERTEN, Mevlüt “Tefsirde Sahabenin Öznelliği”, *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 27:2016.

EBU ZEYD, Nasr Hamid , *İlahi Hitabın Tabiatı*, çev. Mehmet Emin Maşalı, Otto Yayınları Ankara, 2013.

İBN KUTEYBE, *Garibü’l-Kur’ân*, Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, by, 1978, thk. Ahmed Sakar.

el-BEGAVÎ, Ebu Muhammed Hüseyin, *Meâlimü’t-Tenzîl fî Tefsiri’l-Kur’ân*, thk. Abdurrezzak el-Mehdî, Daru İhyâi’t-Turasi’l-Arabî, Beyrut, 1420.

el-CEVHERÎ, Ebu Nasr *es-Sihâh Tacü’l-luga ve Sihâhu’l-Arabiyye*, Daru’l-İlm, Beyrut, 1987.

el-FERRÂ, Ebu Zekerriyya Yahya, *Meâni’l-Kur’ân*, thk. Ahmed Yusuf Necati vd., Daru’l-Mısriyye, Mısır, ty.

el-KAZVİNÎ, İbn Fâris, *Mu’cemu Mekayisi’l-Luğa*, Thk. Abdusselam Muhammed Harun, Dâru’l-Fikr, t.y.

el-MÂTURÎDÎ, Ebu Mansur, *Tevilâtü Ehli’s-Sünne*, thk. Mecdî Baslûm, Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 2005.

el-MAVERDÎ, Ebu’l-Hasen *en-Nüket ve’l-Uyûn*, thk: es-Seyyid ibn Abdi’l-Maksud, Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, t.y.

en-NEHHÂS, Ebu Câ’fer , *İ’râbü’l-Kur’ân*, Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1421.

es-SUYÛTÎ, Celaleddin *el-İtkân fî Ulumi’l-Kur’ân*, thk. Ahmed b. Ali, Daru’l-Hadis, Kahire, 2004.

et- TABERÎ, İbn Cerir, *Câmiu’l-Beyan fî Tevili’l-Kur’ân*, Müessesetü’r-Risale, by., 2000.

et-TÛSÎ, Ebu Ca'fer Muhammed, *et-Tibyân fî Tefsiri 'l-Kur'ân*, thk. Şeyh et-Taharânî, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabî, Beyrut, t.y.

ez-ZECCÂC, Ebu İshak, *Meâni 'l-Kur'ân ve İ'râbihi*, thk. Abdulcelil abdehu Şelbî, Âlimü'l-Kütüb, Beyrut, t.y.

ez-ZEMAHŞERÎ, Carullah, *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzil ve Uyuni't-Tevil*, Daru'l-Hadis, Kahire, 2012.

ez-ZERKEŞÎ, Bedreddin, *el-Burhan fî Ulumi 'l-Kur'ân*, Daru'l-Fikr, Beyrut, 2005.

ez-ZERKÂNÎ, Abdulazim, *Menâhilü'l-İrfân fî Ulumi 'l-Kur'ân*, thk. Ahmed b. Ali, Daru'l-Hadis, Kahire, 2001.

eş-ŞÂFÎÎ, Muhammed b. İdris, *er-Risâle*, thk. Ahmed Şakir, Mektebetü'l-Halebî, Mısır, 1940.

MUKÂTİL, İBN SÜLEYMAN, *Tefsiru Mukâtîl b. Süleyman*, Daru İhyai't-Turas, Beyrut, h. 1423.

ÖKSÜZ, Osman, *Klasik Hanefî Fıkıh Usûlünde Nesih Anlayışı*, Erciyes Ü. SBE, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Kayseri, 2004.

AHLAK VE SİYASETİN BÜTÜNLÜKLÜ ZEMİNİ OLARAK BENLİK: MUHAMMED İKBAL'İN BENLİK FELSEFESİ

Gülfem AKYILDIZ*

ÖZET



Benlik kavramı her zaman insanların dikkatini çekmiştir. “Ben” deyince neyi anlıyorum? “Ben”i diğer şeylerden ayıran şey nedir? gibi sorular aklımıza gelir. İslam Düşüncesinde ise Benlik Felsefesi denildiğinde aklımıza ilk gelen mütefekkir Muhammed İkbâl'dir. Muhammed İkbâl felsefesini benlik üzerine inşa etmiştir. Ben'i akıl sahibi öznenin kendisini başkalarından ayırmasına ve kendisini öne sürmesine yarayan güç olarak açıklamaktadır. Bilinç, özne sözcükleriyle eş anlamlı olarak kullanılan, zihin, bellek, bilen ego, olarak da bilinen ve değişiminde varlığını koruyan birliktir. Bir bireyin psikolojik özelliklerini betimlemeye yarayan temel değişkendir. Bu nedenle benlikler kişiden kişiye değişiklik göstermektedir. Buna göre tüm zihinsel faaliyetlerin gerisinde yatan neden olan ve varoluşu doğrudan doğruya içe bakış yoluyla bilinemeyen, fakat içe bakışın içeriğinden çıkaran, elle tutulamaz, gözle görülemez, değişmez varlığa ya da tine saf ben adını verir. Buna karşın içe bakış yoluyla algılanan ve bir kişiyi niteliksel olarak başka bir kişiden ayıran ya da kendi kişisel karakterini veren ben'e deneysel ya da empirik ben denilmiştir. Bilincimizin birliği tarafından önceden varsayılan özneye de transandantal deneyüstü ben denilmiştir.

İkbâl, benliği inkar eden kişilerin İslam düşüncesine yavaş yavaş girerek onu değiştirdiğini söylemiştir. Doğu ve Müslüman milletlerinin çöküşüne sebep olan korku ve ümitsizlik duygusuna İkbâl'e göre bu inkarda ortaya çıkmıştır. İkbâl'in amacı kişinin özgüven kazanmasıdır. Sürekli değişen evrende var olan, özgür olan ve fiillerinden sorumlu olan bir ben olmak istiyorsak benliğimizin farkına varmamız gerekir. Her toplumda kendi kültürünü anlama ve yaşama kapasitesi vardır. Eğer bu gerçekleşmezse taklide düşülür. İkbâl taklit anlayışını eleştirmiş, başkalarının düşünceleriyle sefil bir şekilde yaşama söz konusu ve taklidin dilencilik olduğunu söylemiştir. Ben felsefesinde fiil olma, insanın aktif olarak kendini kendini ortaya koyması, kişiliğini bütünüyle geliştirmek ve kendini gerçekleştirmekle mümkündür. İkbâl, insanın her türlü tecrübeden yararlanmasını kendisini yalnızlığa bırakmasını ister. Hayatın gerçek zevkine dışarıdan seyrederek değil; bizzat içinde yaşayarak tecrübe etmesini ister. İnsanın, aşk, mutluluk, iyilik gibi tecrübeleri

* Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Bölümü Yüksek Lisans Öğrencisi.

yaşamalarının yanında; acı, ızdırap ve kötülükleri de yaşamasını değerli bulur. İkbâl'e göre modern çağın en önemli meselesi insanın benliğiyle Tanrı arasındaki doğal bağı gerçekleştirememesidir. Modern dünya toplumunun benliğini korumaya ihtiyacı vardır. Küreselleşen dünyamızda makinelere bağlı kalan insan benliği sömürülmekte ve bilinçli bir şekilde bilinçsizleştirilmektedir. Bu bilinçsizleştirilme durumundan kurtulma yolu da ahlaktır. Ahlakın benlik ile ilişkisine ya da daha doğru bir ifade ile ahlak anlayışında benliğin rolü meselesini kavrayabilmek için İkbâl'in ahlak anlayışını bilmek gerekir. İman ahlakın temelidir. Ahlak alanına giriş iman ile olur. İkbâl'e göre bütün benlik ilahi emirlere teslim olmaktır. Benliğini Mutlak Ben'e bağlamaktır. Bu bağlanma sayesinde mutlak özgürlüğe ulaşmaktır. Mutlak hakikate doğrudan temas kurmasıdır ve bu şekilde bir kişilik kazanmasıdır. Bu kişilik ise ahlakın kurallarıyla bilincin derinliklerinde duyarlılık kazanır. Bu durum insanın kendisidir. Yokluktan var olmaya geçiştir. Var olmaya geçmek için insanların birbirlerine kenetlenmesi gerekir. Kendi varlığını anlamlandırma da bir ben'e ulaşan birey bir arada yaşama bilincine sahip olur. İkbâl, bir insanın vatan ve millete karşı sevgisinin doğal olduğunu ancak ideolojik anlamdaki milliyetçiliğin İslâm'a aykırı olduğunu söyler. Benliğini gerçekleştiren birey hakiki demokrasi sisteminde hür iradesi ile yönetici seçebildiği gibi yöneticileri eleştirme hakkına da sahiptir. Dolayısıyla siyaset anlayışından herkes eşit haklara sahiptir. Birey ve toplumun yegane gayesi özellikle İslâm toplumunun refah içinde yaşamasıdır. Toplum için en elzem unsur milli yaşama şuurudur. Nasıl her birey yaşamını devam ettirmek ister ise toplumda kendini devam ettirmek ister. İdeal toplumun ve düzenin oluşabilmesi için devlet olması şarttır. Devletin sağlıklı bir şekilde kendini devam ettirebilmesi için de insanın kendini yani benliğini, kabiliyetini bilmesi önemlidir. Üzerinde durmamız gereken diğer bir önemli unsur ise devleti yöneten kişidir. Donanımlı liderlerin varlığı bir toplumun devamı için önemlidir. İkbâl'in siyaset anlayışında birey kendini yöneteceği kişiyi seçme hakkına sahiptir. Önemli olan bireyin bu seçme hakkını kullanırken kendini gerçekleştirmiş olmasıdır. Bu yazı ben'in mahiyetini ortaya koyarak insanın ben tecrübesinden hareketle Muhammed İkbâl'in benlik felsefesinin ahlaki ve siyasi yorumunu ortaya koymayı hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: Muhammed İkbâl, Benlik, Ahlak, Siyaset.

Giriş

Muhammed İkbâl (1877-1938), bir şair, filozof, kendini toplumuna adayan bir yenilikçi, çok yönlü bilge kişiliktir. Onu bu kadar değerli kılan özelliği; İslam dünyasının siyasi çalkantılar geçirdiği bir dönemde, felsefe ve düşünce alanlarında göz ardı edilemeyecek eserler ortaya koymasındır. Hem Batı’da hem Pakistan’da O’nun hakkında pek çok çalışmalar yapılması ve kendi vatanında adıyla anılan bir akademinin kurulması fikir adamı hakkında yeterli bilgi verecektir. İslam dünyası açısından baktığımızda İkbâl’in yaşam felsefesinin ana merkezi, Batı kültürünün Müslüman toplum üzerinde zayıflatıcı ve hatta yok edici tesirlerine karşı entelektüel düzeyde mücadele öğretisini toplumun her kesimine yaymaya çalışmak olarak özetlenebilir. İkbâl, Batı kaynaklı ahlaksal, kültürel ve siyasal sapkınlıklardan Müslümanları arındırmayı ve İslam’ı asli ve öz değerleriyle yeniden yorumlayıp topluma kazandırmayı amaçlamıştır.

Batı felsefesi ve düşüncesini tetkik ettiğinde bu medeniyetteki sorunun asıl kilit noktasının akılcılık olduğunu kainatın gizli olan aşktan habersiz olduğunu tespit etmiştir. Batı’da William James, Nietzsche , Bergson , Descartes gibi fikir adamlarından etkilenmiş aynı zamanda Doğu’da da onu en çok etkileyen tasavvufî bakış açısı kazandıran Mevlana olmuştur. İkbâl felsefesinde insan, aşk, felsefe, ahlak ve siyaset gibi kendine ait bütüncül bir yaklaşımla “ben” düşüncesini merkeze alarak, imanın varlığını metafiziksel olarak ortaya koymuştur.

1.Benlik Felsefesi

Benlik (Hodi) felsefesi, İkbâl’in diğer bütün görüşlerine temel oluşturan en önemli felsefî düşüncelerinin başında gelir. Öyle ki “İkbâl’in hayat felsefesi nedir?” sorusuna “Benlik” cevabı verilebilir. Felsefî görüşlerinin tamamı bu kavramla bağlantılıdır, ahlak ve siyaset felsefesini bu temel üzerine kurar. Benlik görüşünün teorik içeriğinin yanında birey, toplum gibi kavramlarını açıklamak ve toplumun her kesimine yaymak İkbâl’in yegane amacıdır. Onun benlik felsefesinin temelinde, insan ve kainat hakkındaki temel sorulara cevap bulmakla birlikte üstün özelliklerle yaratılmış olan insanın yaratılma amacını ve bu amaca ulaşmanın yollarını araştırır.

İkbâl’in benlik felsefesi bağlamında üzerinde durduğu ve cevap arayışında olduğu sorular aslında felsefenin temel sorularıdır: İnsan nedir? İnsan hayatının amacı nedir? Kainatın hakikati nedir? gibi pek çok sayıda soru felsefenin teoloji ve diğer bilim dallarının cevapladığı sorulardır. Benlik ne günlük anlamındaki ego, kibir, bencillik anlamıyla ne de tasavvuf terminolojisindeki ısrarla ezilmesi ve yok edilmesi söylenen benlik anlamındadır. İkbâl, bu kavramı insanın kendini bilmesi, kendini tanıması, sahip olduğu potansiyeli dinamik hale getirmesi ve yaratılanların seçilmiş olduğuunun

kanaatine ermesi gibi çerçevede değerlendirir. İktbal'e göre birey ve milletin yükselmesi veya çökmesi gibi, benliğin yükselmesi ve çökmesiyle doğru orantılıdır. Benliği korumak hayatı korumaktır; benliğin düzenliliği hayatın devamlılığıdır. Benliği tanıma ve yüceltme insan hayatının temel amacı olmalıdır. Zira Mutlak varlığın mahiyeti benliktir. Benliği tanımak nefsi tanımaktır, dolayısıyla Rabbi tanımaktır. "Varlığını tanıyan şüphesiz Rabbini tanımış olur" ifadesiyle insan hem kendi varlığına hem de mutlak varlığa ulaşır ki İktbal'e göre her ikisi de benliktir.¹

2.Benlik ve Ahlak

Muhammed İktbal, zamanı organik bir bütünlük olarak görür, yan, birbirinden ayrılmayan bir bütünlüktür. Geçmiş, olmuş, bitmiş olayların zinciri değil, aksine şimdiki zamanda da etkilidir. Gelecekte karşımızda bulunan ve ulaşılabacak bir menzil değildir. Geleceğin önümüzde duruyor olması onun imkan olarak mevcut olmasından kaynaklanır. Kur'an'da ki kader veya takdir kelimesi organik bir bütünlük olan zamandır. Kader ne geçmişi silip atar ne de geleceği mutlak olarak gidilmesi gereken bir menzil olarak görür. O,şimdiki zamanda ilerleyen ve her an değişebilen organik bir bütünlüktür. Durağan değildir. Kader, kendi içinde imkanlar barındırır ve bu imkanlar ortaya çıkmadan önce bütüncül zamandır. Bu zaman nedensellik zincirlerinin koparılıp atıldığı bir zamandır. Kader, düşünölüp ve hesaplandıktan sonra sunulan olaylar zinciri değildir. Zaman olarak görülen kader, eşyanın özüdür.² Kur'an'da "Allah her şeyi yaratmış ve kaderini tayin etmiştir" (Kamer 54:49) buyrulmaktadır.

İktbal'e göre, kader dışarıdan müdahale ile bulunan bir şey değildir. Gerçekleşecek olan onun içinde bi'l kuvve halinde bulunan, dışarıdan bir zorlama bulunmaksızın bi'l fiil hale gelen imkanlar bütünüdür. Bu durumda kader, önceden belirlenmiş olayların gerçekleşmesi; belirlenen olayların ard arda ortaya çıkması değildir. Zaman hayatta her an değişebilen bir bütünlüktür; yeniden ve önceden bilinmeyen şeylerdir. Bu durumun aksi düşünölüğünde ne yenilik ne de gelişmeye olanak kalmayacaktır. Kur'an'da "O, her gün bir iştedir" (Rahman 55:29) buyrulmaktadır. Bir zamanda olmak, olayların bir zincirle birbirine bağlı olması değil, her an onu yaratmak ve bu yaratma da özgür olmaktır. Yaratıcı faaliyetler aynı zamanda özgür faaliyetlerdir. İnsanın eylem sahasına çıkmasını ahlakla eş gören İktbal, insanın bu eylem sahasında daima yeni bir şeyler üreten bir insan profili çizer. İnsanların yanlış kader algısını yani Nietzsche'nin benci görüşü gibi her şey olup bitmiş gibi bir izlenimi silip atmak ister

¹ Celal Soydan, *İktbal'e Dair*, Hece Yayınları., Ankara, 2016, s.105.

² Muhammed İktbal, *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden Yapılandırılması*, Çev.Celal Soydan, Hece Yayınları, Ankara, 2018, s.92.

Çünkü her şey önceden belli ve insanın bu konuda yapacağı bir şey yoksa insanın ahlakından da söz edemeyiz.³ İktbal, yanlış kader algısını eleştirirken doğru kader algısını Cavidname’de şu şekilde dile getirir:

*“İşimiz ümit ve korkudan başka bir şey değil
Teslimiyet ideali herkesin harcı değil !
Diyorsun ki “olacak buydu, oldu
Aslında işler kanuna bağlıydı, oldu
Yazgının anlamını az anlamışsın
Ne benliği ne de Tanrı’nın farkına varmışsın
Gerçek müminin Tanrı’dan niyazı
“ Biz uyarız sana, sen deuy bize ! ” olmalı
Onun azmi Hak yazgısını belirler
Savaşta oku, Hak oku gibi işler ! ”*⁴

İktbal’e göre ego kendini kabiliyetlerine uygun bir şekilde geliştirebilir. İnsan bu kabiliyetlerine uygun bir şekilde kendine uygun bir şekilde geliştirdiği zaman kendi kaderini de değiştirir. Kur’an’da Allah şöyle buyuruyor: “Bir millet kendi kaderini değiştiremezse Allah’da onu değiştirmez” (13/12). Allah insanın kaderini kendi eline vermiştir. Bu ise onun kabiliyetleri çerçevesinde olur. İnsan isterse kendi kaderini değiştirebilir. Bundan dolayı İktbal kaderi mekanik bir olaylar bütünü olarak görmez. Kaderini değiştirmek insanın elinde olduğundan dolayı, durağan hayattan insanın kendini kurtarması ve dinamik hayata adım atması gerekir.

Muhammed İktbal’e göre insan sadece tasavvurlarla yetinmekte kalmaz. Aynı zamanda inandığı şeyin bilgisine ulaşmaya ve onunla yakın ilişki kurmaya çalışır. Mutlak Ego ve ilişki ise ibadet ve dua dillerinde tezahür eder. Sonsuz egonun onu ebedi bir yaşamla temasa sokması her tür deneyimin daima güvenilir bilgi vereceği anlamına gelmez.⁵ İbadet her insanı farklı şekilde etkiler. Hz. Peygamber de en yüksek mertebeye çıkan bu durum ve ona olan etkisi yaratıcılıktır. Hz. Peygamber yeni bir ahlaki dünya yaratır ve vahyi uygulamalı olarak bizlere gösterir.⁶ Kafir putlara, Müslüman

³ İktbal, *Dini Düşünce*, s.84.

⁴ Muhammed İktbal, *Cavidname*, Çev.,Halil Toker, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2014, s.155.

⁵ Mustansir Mir, *Iqbal*, Lahore, 2008, s.97.

⁶ İktbal, *Dini Düşünce*, s.145-146.

vahiylere hükmediyor.⁷ İkbâl dua ve ibadeti sezgi ve rasyonel açıdan açıklamaya çalışırken W.James’in görüşlerini aktarır. “Kainat var olduğu sürece dua ve ibadet vardır. Dua ve ibadet insanın toplumsal niteliği olan nefsinden kaynaklanır. Bu nefis insan bağrında bir dost gibidir. Kısaca kim ne derse desin nu duygular az çok herkeste vardır.⁸ William James’e göre dua etme ne kadar insanda içsel bir tecrübe olsa da kendi mahiyetini dünyada gerçekleştirebilir. Bu duyguya sahip olanlar daha çok dindarlardır. Bu duyguya sahip olmadıklarını söyleseler bile bu duygu bulunur.

İkbâl’e göre dua içgüdüsel bir fiildir. Tefekküre benzemesine rağmen tefekkürden farklıdır. Dua etmek Mutlak Ego’nun hayatına şuurlu bir şekilde katılmak için tefekkürün üstüne çıkmaktır. Dua, Mutlak Ego ile bağlantı kurmamızı sağlayan şeydir.⁹ Bu bağlantı egonun veya kişiliğin güçlendirilmesiyle kazanılması gerekir.¹⁰ Bizim bütün arayışlarımız bir anlamda dua’dır. Arayışlar ise insandaki bilme arzusundan kaynaklanmaktadır. Mevlana misk bezesinin kokusunun, misk geyiğinin izini sürmekten daha iyi bir yol olduğunu anlatır. Yani dua içsel bir tecrübedir ve doğru yolu biz insanlara göstermektedir. İkbâl’de Mevlana’nın görüşüne katılarak duayı misk bezesinin kokusunu takip etmek olarak görür. Dua mutlak gerçekliğe iştirak etmeyi ve bunun sayesinde ahlaki bir yükselişi sağlayacaktır.¹¹

İkbâl’in felsefesinde cemaat önemli bir yere sahiptir. O,ibadet ve duada da bu kavramı ön plana çıkarır. Toplu yapılan ibadet ve dualara önem verir. Dua cemaat halinde yapıldığı zaman dua’nın sahibine daha kolay ulaşır. İkbâl “Bütün duaların ruhu sosyaldır” diyerek bu durumu vurgular. Topluluk insandaki bilinci artırırken aynı zamanda onu dinamikleştirir. Psikolojik görüngü olarak alındığında dua ve ibadet gerçekten bir gizdir. Psikoloji insan cemaatinin hayal gücü ve duygularını hangi kanun ve kuralların artırdığını henüz keşfedememiştir. İslam dininin ibadeti topluma mal etmek suretiyle ruhani tecrübe ve tecellilerle kazandırdığı toplumsal niteliğe dikkat etmeliyiz.¹²

Dua farklı şekillerde tezahür etmiştir. Tarih boyunca farklı dinlerdeki farklı insanların farklı şekillerde gerçekleştirdiği aşıkardır. Ancak dua’nın şeklinden ziyade ruhu daha önemlidir. Kur’an’da “ Doğu’da batı da Allah’ındır. Dolayısıyla nereye dönerseniz dönün , Allah’ın rızası oradadır” (Bakara 2:15). Ancak İslam’daki ibadet şekli sosyal eşitlik duygusunun oluşmasını sağlamakla birlikte makam, ırk, üstünlüğü de yok eder. Cemaatle ibadet insanlar arasındaki görünmez duvarları

⁷ Bashir Ahmad Dar, *Articles on Iqbal*, Lahore, 1997, s.215.

⁸ Muhammed İkbâl, *The Reconstruction of Religious Thought in İslam*, Lahore, 1977, s.88.

⁹ İkbâl, *Dini Düşünce*, s.123-124.

¹⁰ Dr.Javid Iqbal, *Studies In Iqbal’s Thought and Philosophy*, Lahore, 2012, s.200.

¹¹ İkbâl, *Dini Düşünce*, s.125..

¹² Muhammed İkbâl, *The Reconstruction of Religious Thought in İslam*, Lahore, 1977, s.91-92.

yıkarak birlik ve beraberliği inşa eder.¹³

Eğer özetlersek İkbâl'in ibadet anlayışı imanla başlar. Sonra ifadesini hareketlerde saflıkta bulur ve ibadetleri sayesinde ferdi ego ile nihai ego arasındaki ilişkiyi kurar.¹⁴

3.Benlik ve Siyaset

Muhammed İkbâl, Müslümanların birlik, beraberlik ve eşitliği üzerinde oldukça fazla durur. Bu bağlamda ırkçılık, soysop ile övünmeye yukarıda da bahsettiğimiz gibi karşı çıkar. Çünkü İslâm'ın özünde bunların hiçbiri yoktur. Bütün Müslümanlar eşittir ve birbirlerinin kardeşidir. Muhammed İkbâl, ırk ve coğrafya farklılığını önemsemez, onun ideali İslâm milletidir. Dünyadaki, bütün Müslümanları vatandaş, ırkdaş, ve yoldaş olarak kabul eder. Müslüman bir bütündür. Soy ile övünmek cehalettir. Soyun fani olduğunu ve kalıcı olan şeyin dinin birliği olduğuna inanır.¹⁵ İkbâl , ümmeti vatanla ya da belli bir ırkla sınırlı görenleri eleştirir ve bunun puta tapmanın başka şekli olduğunu düşünür. Nitekim Rumuz-u Bihodi'de şöyle seslenir:

“Ümmetlerin kaderi, vatan mefhumuna bağlıdır, ümmet binasının temeli ırk üzerine kurulmuştur, derler. Millet mefhumunun aslını vatanı görmek ne demektir? Rüzgara, suya, çamura tapmak neden? Irk ile iftihar, cehalettir...İrkin hükmü ten üzerine caridir. Ten de fanidir.”¹⁶

Ayrıca Rumuz'da yine şöyle seslenir:

“Bizim cevherimiz mekandan münezzehtir. Onun sert şarabı bir kadehe bağlı değildir. Hintli, Çinli bizim kadehimizin çamurudur. Rum ve Şam diyarı sakinleri ise uzviyetimizin hamurudur. Kalbimiz ne Hint, ne Rum ne de Şamlıdır. Onun vatanı İslâm vatanıdır.”¹⁷ Mehmet Akif'de İkbâl gibi düşünmektedir. O da İslâm'ın özünde ırkçılığın olmadığını dile getirirken, İslâm'daki vahdet prensibini yıkan bir anlayış olarak görür.

İkbâl, Müslümanların milliyetçi fikirlerinden kurtulup, aralarındaki bu soya bağlı birliktelik yerine vahdet prensibini temel alıp, hiçbir ayırımın gözetilmediği, birlik ve beraberlik bağının kurulmasını istemektedir. Bu anlamda bütün Müslümanların mekanı Kabe'dir. İkbâl, Müslümanların merkezi olarak Beytü'l Haram'ı olarak görür. Müslümanların birlik, beraberlik ve eşitlik gibi idealleri ancak

¹³ İkbâl, *Dini Düşünce*, s.127.

¹⁴ H.H Bilgrami, *Glimpses of Iqbal's Mind and Thought*, 1966, Lahore, s.84.

¹⁵ Aykut Kişmir, *Bir Türk Gençinin Bakış Açısıyla Muhammed İkbâl*, Urdu Scholars Ki Duniya, 2018, Cilt.6, Sayı:4, s.2.

¹⁶ Muhammed İkbâl, *Esrar ve Rumuz*, Çev. Ali Nihat Tarlan, Sufi Kitap., İstanbul , 2005 ,s.13.

¹⁷ İkbâl, *Rumuz*, s.24.

Kabe’de sağlanır. Çünkü burada hangi ırktan hangi makam ve mevkiden olursanız olun bütün insanlar eşittir.

İkbal şu sözlerle Kabe’nin öneminden bahseder:

“Halkanın merkezi, vücuttaki can gibidir. Onun çizgisi noktasında gizlidir. Bir kavmi bağlayıp nizam altına alan bir merkezdir. Hayatını devam ettiren o merkezdir. Bizim sırrımız ve sırdaşımız beytülharam (kabe)dir. Nefes gibi onun göğsünde besleniriz. Biz ten gibiyiz; o da tatlı canımızdır. Bizim bahçemizde tazelik ve taravet veren, onun çiğ tanesidir. Bizim tarlamız, onun zenzemi ile sulanır. Onun zerrelerinden güneş parlar. Onun fezasında güneşler yuvarlanır.”¹⁸

İkbal Kabe’yi Müslümanlar’ın asli vatanı olarak görürken, haccı da Müslümanlar’ın birliğinin simgesi olarak görür. Hac vatandan ayrılığı simgelediğı gibi vatana olan bağılılığı da söker atar. Hac hiçbir fark gözetmeksizin herkesin eşit olduğı bir ibadettir. İkbal şu sözlerle bunu dile getirir:

“İslam milleti onu tavaf ettiğı için aynı nefes alan vücut gibidir. Güneş göğsünün kafesine almış bir sabah gibidir. Onun etrafında toplanmak mevzu-u bahis olunca senin çokluğun birlik teşkil eder. Senin kendine sahip olman bu birlik bağı sayesinde olgun ve esaslı olur. Sen bu ruhi bağ sayesinde yaşıyorsun. Bunda devam edersen ebediyen yaşarsın. Alemde ümmetlerin canı topluluktur. Bak, Kabe’nin sırrı da bu topluluktur.”¹⁹

İkbal’e göre bu birlik ve beraberliğı oluşmasını sağlayan şey Hz.Muhammed’in peygamberliğidir. Peygamberler sayesinde insanlar tek bir vücut haline gelebilmişlerdir. İnsanların tek bir vücut haline gelmesi ise milleti oluşturmuştur. Müslümanların birliğı de bu şekilde oluşmuştur. İkbal’e göre İslam her şeyin yapı taşıdır. Genelde Müslümanların özelde Hindistan’daki Müslümanların hayatını şekillendiren en önemli etkidir. Birbirinden kopuk halde bulunan fertleri bir araya toplayan ve bir millet ruhu oluşturan İslam’dır. Bugün Müslümanlar ahlak ilkelerini İslam’a borçludur. Zira İkbal şu sözlerle tam da bu konuya değinmiştir:

“Müslümanların tarihinden şu dersi öğrendim: İslam, tarihlerinin kritik anlarında Müslümanları kurtarmıştır. Yoksa Müslümanlar İslam’ı değil. Şayet onlar bugün bakışlarını İslam’a çevirip ve ilhamlarını onun içinde tecessüm etmiş canlı fikirlerde ararlarsa; dağınık kuvvetlerini tekrar toplayacak, kaybolmuş bütünlüklerini yeniden kazanacak ve bu şekilde kendilerini top yekün

¹⁸ İkbal, *Rumuz*, s.40.

¹⁹ İkbal, *Rumuz*, s.40.

tahrifler kurtaracaklardır...’’²⁰

her şeyin yaratıcısı Mutlak Ego’dur. Bundan dolayı yeryüzünde din dışı hiçbir şey yoktur. Madde ruhun kendi faaliyetlerini gerçekleştirmesi için bir alem inşa eder. İslam’a göre devlet manevi alanın maddi olan zaman ve mekanda kendini gerçekleştirmesidir. Maddi olan manevi olan ilkelerin gerçekleşmesi için ortam hazırla ve bu ortamda bu ilkeler zuhur eder.²¹

İkbal’e göre gerçek mana da demokrasiyi Müslümanlara kazandıracak olan İslam’dır. Hatta çağdaş insanı ahlaki olgunluğa eristirecek yegane güç İslam’dır. Bunun içinde insanların körü körüne Batı’yı taklit, kan bağına dayalı birliktelik ve durağanlıktan İslam’ın kurtulması ve özüne döndürülmesi için insanların çabalamasını istemektedir.²²O, Batının esiri haline gelen Müslümanların artık kendi benliklerinin farkına varması ve kendi değerlerine sahip çıkmasını istemektedir. Böylece İkbal, çalışıp çabalayarak benliğini kazanabileceğini, benliğini kazanarak da ölümsüzlüğü kazanabileceğini ifade etmektedir

Sonuç

Muhammed İkbal felsefesinde insan benlikle, benlik insan ile açıklanmaya çalışılmıştır. İkbal, İslam kültürünün büyük bir savunucusuydu. O, insanın benliğinin farkına varması ve onu geliştirmeye çalışarak Mutlak Ben’i yani Tanrı’yı tanımayı çalışması gerektiğini vurgular. Her ben yaratılışı gereği Mutlak Ben’i tanımalıdır. İkbal insanı ruh ve beden bütünlüğü içerisinde ele almış, benliğin ruh ve beden ölümsüzlüğü ile birlikte düşünüp benlik ölümle son bulmaz hatta onun için manevi alemdir, geçiştir demiştir. İkbal’e göre kölelik ve taklit ise benliği yok eden unsurların başında gelmektedir. Batı kültür ve medeniyetini bu yönden şiddetle eleştirmiş, o Müslümanların Avrupalılar gibi ilim, bilim ve sanatta ilerlemelerini, ancak bunu yaparken taklitten kaçınmalarını ve benliklerini kaybetmemeleri gerektiğini söylemektedir. İslam’a aykırı olan tasavvuf düşüncelerini ve dünyadan uzaklaşmayı kabul etmeyip eleştirmiştir. Ancak bununla tasavvuftan uzak kaldığı düşünülmemelidir. İslam’a zıt olmayan tasavvuf düşüncelerini benimsemiştir. Bununla beraber Müslümanların birbirine kenetlenmesi gerektiğini, bir devlet olmasını ve bu devletin yöneticinin yetkin bir lider olup onun halkın seçip hür irade ile eleştirebileceğini dile getirmiştir. Ancak bunun için toplumdaki bireylerin benliklerini keşfedip, kendi sınırlarını iyi bilmesi gerektiğini söylemiştir. İkbal’in amacı Doğu ve Batı sentezi yaparak Kur’an’ı esas alarak İslam’ı yeniden yorumlayıp benliği ahlak ve siyasette etkin kılmaktır.

²⁰ Annemarie Schimmel, *Muhammed İkbal*, Çev.Senail Özkan, Ötüken Yayınları.,İstanbul, 2002, s.113.

²¹ İkbal, *Dini Düşünce*, s.192.

²² Muhammed El-Behiy, *İslami Direniş ve Islahat*, Çev.Prof Dr. İbrahim Sarıms, Ekin Yayınları, İstanbul, 1997, s.182.

Kaynakça

BILGRAMİ, H.H. (1966). *Glimpses of Iqbal's Mind and Thought*, Lahore.

DAR, Bashir Ahmad (1997). *Articles on Iqbal*, Lahore: Iqbal Academy.

EL-BEHİY, Muhammed (1997). *İslami Direniş ve Islahat*, Çev.Prof.Dr. İbrahim Sarmış, İstanbul: Ekin Yayınları.

İKBAL, Muhammed (2018). *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden Yapılandırılması*, Çev.Celal Soydan, Ankara: Hece Yayınları.

İKBAL, Muhammed (2014). *Cavidname*, Çev.Halil Toker, İstanbul: Kaknüs.

İKBAL, Muhammed (1977). *The Reconstruction of Religious Thought in İslam*, Lahore.

İKBAL, Javıd (2012). *Studies In Iqbal's Thought and Philosophy*, Lahore, Iqbal Academy.

İKBAL, Muhammed (2005). *Esrar ve Rumuz*, Çev.Ali Nihat Tarlan, İstanbul: Sufi Kitap.

KİŞMİR, Aykut (2018). Bir Türk Gencinin Bakış Açısıyla Muhammed İkbāl, *Urdu Scholars ki Duniya* (s.2).

MİR Mustansir (2008). *Iqbal*, Lahore: Iqbal Academy.

SOYDAN, Celal (2016). *İkbāl'e Dair*, Ankara: Hece Yayınları.

SCHİMMELE, Annemarie (2002). *Muhammed İkbāl*, Çev. Senail Özkan, İstanbul: Ötüken Neşriyat.

İSLAM YÖNETİM DÜŞÜNCESİ VE MODERN YÖNETİME YANSIMALAR

Semih CEYHAN¹

ÖZET

”

Bu çalışmanın amacı, İslam medeniyetinde yönetim düşüncesinin temel taşlarını ortaya çıkarmak ve bunlar doğrultusunda modern işletme yönetim anlayışını kritik analitik bir değerlendirmeye tabi tutmaktır. İşletme yönetimi bir bilim dalı olarak görece yeni olsa da (takriben 150 yıllık bir geçmişe sahiptir); kökleri çok daha eskilere, siyasetçilere ve devlet adamlarına atfedilmiş, yönetim üzerine görüş ve tavsiyeleri içeren, bilim insanları ya da devlet adamları tarafından yazılmış kitaplara kadar uzanmaktadır. Bunların örneklerine tüm kültürlerde; Batı, Hint, İran, Çin tarihinde rastlanmaktadır ve İslam kültüründe de bu çalışmalar siyasetnameler olarak ortaya çıkmaktadır. Bu çalışma ile modern işletme yönetiminin temellerine doğru tarihsel bir yolculuğa çıkarak; İslam kültür ve medeniyet ortamında yönetim düşüncesinin nasıl geliştiğini görmeyi ve bunları modern yönetim pratikleriyle karşılaştırmayı hedeflemekteyiz. Böylelikle günümüz modern işletme yönetiminin tarihsel gelişimi arka planında yatan yönetim düşüncelerinin temel taşlarının izini sürmeyi hedeflemekteyiz. Buradaki temel hedeflerimizden birisi, Batı merkezli gelişen yönetim düşüncesinin tarihsel süreçte İslam kültürü ile ne derece benzeştiğini/farklılaştığını da ortaya koymaktır. Bu çalışmanın en temel hedeflerinden birisi de modern örgüt yönetimi anlayışına alternatif bir yönetim perspektifi geliştirme potansiyelinin İslam bilim tarihindeki yerini belirleme çabası olacaktır.

Anahtar Kelimeler: İslam Düşüncesi, Siyaset, Siyasetname, Yönetim.

¹ Dr. Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi.

GİRİŞ

Günümüzde, örgüt yönetimi konusundaki bilgilerimiz çoğunlukla Batı perspektifiyle sınırlıdır; başka kültür ve bağlamların verilerini kullanan araştırmalardaki artışa rağmen, farklı kültürlerden özgün bakış açıları ile geliştirilmiş kavram ve teorilerin eksikliği vardır (Barkema, Chen, George, Luo, & Tsui, 2015). Gerek Batı dünyasında gerekse İslam dünyasında yönetim ile ilgilenen araştırmacıların büyük bir çoğunluğu tarafından örgüt yönetimi düşüncesinin tek ve doğru kaynağı olarak Batı kabul edilmekte, İslam tarihindeki (ve diğer kültürlerdeki) yönetim düşüncesinin gelişimi genellikle göz ardı edilmektedir. Bu eksikliği gidermek için İslam yönetim düşüncesinin temel eserleri olan siyasetnameler derinlemesine analiz etmek gerekmektedir. İslam tarihinin erken dönemlerinde pek çok medeniyet ile ilişki içerisine giren Müslüman düşünürler, bu geleneklerden de beslenerek bir orijinal yönetim düşüncesi ortaya koymuşlardır. Genel olarak “siyasetname” adı verilen eserlerde bu görüşlerini dile getirmişlerdir. Bu eserlerin politik siyasete olan yansımaları üzerine çalışmalar (örn: Adalıoğlu, 2004; Altay, 2011; Dinçer, 2018; Yılmaz, 2003) olsa da işletme yönetimine olan potansiyel etkileri çalışılmamıştır.

Bu çalışmanın hedeflerinden bir tanesi farklı medeniyet havzalarında şekillenmiş yönetim düşüncesinin arka planındaki üst gayeleri, tartışılmayan ön kabulleri, baskın mantıkları; diğer bir ifade ile paradigmaları belirlemektir. Paradigmalar Kuhn (1962) tarafından, bir bilim cemaati tarafından belirli bir zaman sınırında ortak olarak paylaşılan ve sorgulanmadan doğruluğu benimsenen ön kabuller olarak tanımlanmıştır. Kuramlar üstü olan ve doğruluğu tartışılmayan bu ön kabuller, esasında birer dünya görüşünü barındırmaktadır. Bilimsel doğruluk ve gerçeklikler olarak kabul edilen kuramlar, Kuhn’un bakış açısıyla belirli bir süreyle sınırlı birer dünya görüşünü yansıtmaktadır. Bu anlamda düşünüldüğünde Batı düşüncesi doğrultusunda şekillenen günümüz işletme yönetim düşüncesinin de ön kabullerinin olduğu, ve bu ön kabullerin belli bir değerler setini yansıttığını iddia edebiliriz. Bu değerler setini ortaya çıkaran tarihsel arka plan ve süreçler ile İslam ve Batı medeniyetinin değer setleri acaba birbirleri ile ne derecede benzeşmektedir? Hangi alanlarda farklılaşmaktadır? Bu çalışmanın temel hedefi bu sorulara cevap aramaktır. Böylelikle İslam medeniyetinin değerler setiyle, paradigmasıyla, düşünüldüğünde modern işletme yönetimine eleştiriler ve bakış açıları getirmek; yönetim anlayışına farklı perspektifler sunarak katkıda bulunmak hedeflenmektedir.

KURAMSAL YAKLAŞIM

Çalışmanın temel yaklaşımı, tarihsel süreçte yönetim düşüncesinde kuramsal açıdan farklı dünya

görüşlerinin belirlenerek birbirleri ile olan etkileşimlerinin ortaya konmasıdır. Tarihsel süreçte her büyük kültürün yönetim deneyimi (Grek, Hint, Çin, İslam vb.) kendi yönetim felsefelerini ve uygulamalarını oraya çıkarmalarına neden olmuştur. Bu kültürler birbirleri ile etkileşim içerisinde oldukları için bazı alanlarda ortak kavramlar, düşünceler, pratikler ortaya koymaları beklenirken; bazı alanlarda ise birbirlerinden farklılaşmaları doğal bir sonuç olarak karşımıza çıkmaktadır. Farklı dünya görüşlerinden beslenen bu anlayışların farklı üst mantıklar ve değerler seti oluşturmuş olmaları beklenirken, günümüzde tek bir geleneğin (Grek ve devamında Avrupa-Amerika) yönetim alanında Batı-merkezli bir hegemonya kurduğu görülmektedir. Batı-merkezli bu yönetim değerleri; tek, değişmez ve doğruluğun en nesnel ölçütü olarak kabul edilseler de alternatif yaklaşımların ve dünya düşüncelerinin şekillendireceği yönetim anlayışlarına ihtiyaç hızla artmaktadır. Bu doğrultuda, İslam bilim tarihindeki yönetim düşüncesinin gelişimi ve üzerine bina edildiği temel değerler araştırılacaktır.

Araştırmacılar, literatürdeki örgütsel fenomenleri daha iyi anlamak için alternatif, Batılı olmayan perspektifleri ortaya çıkarmak ve yönetim literatürüne tanıtmak için daha fazla araştırmaya ihtiyaç duyulduğunu ifade etmektedirler (Alcadipani, Khan, Gantman, & Nkomo, 2012; Barkema et al., 2015; Ma & Tsui, 2015). Kapitalist bir anlayışın dikte ettiği değerler (materyalizm, bireycilik vb.) dünyada küresel problemler ortaya çıkarmaktadır ve bu zorlukların bazılarının (örneğin iklim değişikliği, yoksulluk, enerji krizi, atık yönetimi) örgütsel alanın konularıyla yakından ilgilidir (George ve ark., 2016). Çağdaş örgüt yönetimi yaklaşımının materyalist yönleriyle ilgili artan bu eleştiriler (Burroughs & Rindfleisch, 2002; Dyck & Schroeder, 2005; Ibarra-Colado, 2011; Rees, 2002); küresel problemlere çözüm bulmak için alternatif yönetim yaklaşımlara olan ihtiyacı vurgulamaktadırlar.

Bu problemleri anlama ve çözme arayışı, bilim adamlarını teoloji gibi alternatif epistemolojileri araştırmaya yönlendirmiştir (Case, French, & Simpson, 2012; Dyck & Schroeder, 2005; Dyck & Wiebe, 2012; Miller, 2015). Bu çabaların ortak özelliği, çağdaş yönetim sorunlarına daha insancıl, değere dayalı, sürdürülebilir çözümler sağlama arzusudur. Tüm bu kuramsal tartışmalar, bu projenin başlangıç noktası olan alternatif yönetim perspektifleri arayışına katkı sunma hedefinin temellerini oluşturmaktadır.

Örgüt yönetimi literatüründeki alternatif teori ve kavramların geliştirilmesi çağrısına cevap olarak (örn: Alcadipani et al., 2012; Barkema et al., 2015; Ma & Tsui, 2015) bu çalışma yönetim alanındaki İslami geleneksel bilgeliği (İslam tarihindeki siyasetnamelerin içerik analizi yoluyla) tanıtmayı ve günümüz modern örgüt yönetimine ne gibi yansımaları olabileceğini belirlemeyi hedeflemektedir.

İslami yönetim çalışmalarının başlangıç noktası, özellikle Uluslararası İslam Düşüncesi Enstitüsü aracılığıyla ‘Bilginin İslamileştirilmesi’ çabalarına paralel olarak 1980'lere kadar dayanmaktadır (Al-Faruqi, 1984; Rahman, 1988). İslami yönetim ile ilgili çalışmalar son zamanlarda artmış olsa da, Batı yönetim perspektifine teori ve uygulamada bir alternatif oluşturacak kadar olgunlaşmamıştır (Kazmi, 2003; Ul-Haq & Westwood, 2012). İslâmî araştırmalardaki genel eğilim, batıdaki mevcut bir teori ya da varsayımları dini bir bakış açısıyla (ağırlıklı olarak geleneksel fıkıh ilimleriyle) eleştirmekte ya da Batı’da üretilen bilgilerin İslam aleminde eskiden beri var olduğunu iddia etmektedir. Bu anlamlı ve yeterli bir katkı değildir, çünkü bu literatüre İslami bir bakış açısı katamamaktadır, yalnızca Müslümanlara bir tür tatmin sağlamaktadır (Kazmi, 2003). Gerçekte ihtiyaç duyulan şey, daha derine inmek ve batı paradigmalarının ve öncüllerinin daha entelektüel ve felsefi perspektiflerini kritik analiz ederek, üst seviyede bir alternatif bakış açısı sunmaktır (Siddiqi, 2011). İslami bir örgüt yaklaşımı nasıl olmalı konusunda olgunlaşmış ve kurumsallaşmış bir literatürün eksikliği hissedilmektedir.

Çalışmanın bu noktada planlanan özgün değeri ve katkısı, İslam geleneğindeki yönetim anlayışlarını inceleyerek, günümüz örgüt yönetimine paradigma, teori ve uygulama düzeyinde alternatif ne gibi yaklaşımlar geliştirebileceği ve ne gibi katkılar sunulabileceğini belirlemek olacaktır. Çağrının taşıdığı bu yaklaşım proje çağrı hedefleri ile de yakından ilişkili görülmektedir.

Çalışmanın kullanacağı yöntem itibarı ile de bir katkısı bulunmaktadır. Yönetim ve Araştırma Teknikleri kısmında daha detaylı açıklanmakla birlikte, yazında çok yaygın kullanılmayan “baskın mantık”ların belirlenmesi yöntemi ile (Rasche, 2008), teoriler üstü bir tartışma imkanı elde edilmiş olacak; farklı kültürlerin bilimsel pratiğini etkileyen, üst düzeydeki dünya görüşlerinin ve paradigmalarının daha net bir şekilde ortaya konması sağlanacaktır.

YÖNTEM VE ARAŞTIRMA TEKNİKLERİ

Çalışmanın araştırma metodolojisinin temelinde, veri seti olarak ele aldığımız siyasetnamelerin incelenmesi yer almaktadır. İslam tarihindeki yönetim düşüncesini yansıtan eserler olarak siyasetnameler, bizlere temel yönetim prensipleri ve bunları şekillendiren arka plandaki dünya görüşleri ile ilgili önemli bilgiler sunmaktadır. Siyasetnameleri kaleme alan tarihsel şahsiyetler arasında sultanlar, vezirler, devlet adamları, filozoflar, din alimleri yer almaktadır. Her biri de devlet kademelerinde yönetim ile ilgili edindikleri bilgi ve tecrübeleri birer öğüt şeklinde sultanlara ve diğer yöneticilere sunmuşlardır. Yönetim alanındaki tecrübeleri, bu alanda yetkin olduklarını da ortaya koymaktadır. Diğer bir ifade ile, siyasetnamelerin yazıldığı dönemlerde, alanda yetkin kişiler

tarafından dönemin yönetim anlayışını yansıtan güvenilir eserler olduğunu kabul edebiliriz. Bu da, siyasetnamelerin İslam tarihindeki yönetim anlayışı hakkında bize önemli ipuçları sunabileceklerini, araştırmamızda veri kaynağı olarak kullanılabileceklerini göstermektedir.

Bu çalışmanın örnekleminde İslam tarihinin tüm dönemlerini ve devletlerini kapsayacak şekilde olması için aşağıdaki siyasetnameler incelenmesi planlanmaktadır:

yy.	Kitap İsmi	Yazar	Devlet
1 7	İslam ve Siyaset – Hz. Ali'nin bir Emirnamesi	Abdulaziz Çavuş	Raşid Halifeler Dönemi
2 8	Ahdü Mervan	Abdülhamid el Katib	Emeviler
3 8	İslam Siyaset Uslubu	İbnu'l Mukaffa	Abbasiler
4 9	Abbasi Veziri Tahir'den Oğlu Abdullah'a Siyasi Nasihatname	Tahir b. Hüseyin	Abbasiler
5 9	Kitabü't-Tac fi Ahlaki'l-Müluk	Ebu Osman el-Cahız	Abbasiler
6 10	Es-Siyasetü'l-Medeniyye veya Mebadî'ül-Mevcudat	Ebu Nasr El-Farabi	Abbasiler
7 11	Teshilün nazar ve tacilüzzafer fi ahlakil melik ve siaysetil mülk	Maverdi	Abbasiler
8 11	Nasihatü'l-Mülûk	Gazzali	Selçuklular
9 11	Siyasetname	Nizamülmülk	Selçuklular
10 12	Nehcü's-Süluk fi Siyaseti'l-Müluk	Ebü'n-Necib Şeyzeri	Eyyubiler
11 12	Tezkiretü'l Hereviyye Fi Hiyeli'l Harbiyye	Ali bin Ebi Bekr el-Herevi	Eyyubiler
12 13	Nasihatü'l Müluk	Şeyh Sadi Şirazi	Abbasiler

13	14	el-Fahrî fi'l-âdâbi's-sultâniyye ve'd-düveli'l-İslâmiyye	İbnü't-Tıktaka	İlhanlılar
14	14	Tuhfetü't Türk	Necmeddin Et-Tarsusi	Memlükler
15	15	Tüzükat-ı Timur	Emir Timur	Timur İmparatorluğu
16	15	Kenzü'l-Kübera ve Mehekkü'l-Ulema	Şeyhoğlu Mustafa	Germiyanogullar
17	15	Adâbu'l-Hilâfe ve Esbâbu'l-Hisâfe	İbrahîm bin Muhammed	Osmanlılar
18	16	Tuhfetü'l-Ümera ve Minhatü'l Vüzera	Abdüsselam El-Amasi	Osmanlılar
19	16	Asafname	Lütfi Paşa	Osmanlılar
20	16	Fusus'ul Hikem fi nizami'l alem	Hasan Kafi Akhisari	Osmanlılar
21	17	Düsturu'l-amel li Islahi'l-halel	Katip Çelebi	Osmanlılar
22	17	Usuli'l-hikem fi Nizami'l-alem	Hasan Beyzade Ahmed Paşa	Osmanlılar

Siyasetnamelerin analiz edilmesine geldiğimizde kullanacağımız yöntem Rasche (2008) tarafından kullanılan ‘baskın mantık’ların belirlenmesi olacaktır. Baskın mantıklar, akademisyenlerin bilimsel faaliyetlerinde, teori geliştirmede kullandıkları; sorgulanmadan doğruluğu kabul edilen söylem, ön kabul ve varsayımları ifade etmektedir. Rasche (2008)’nin ifadesine göre, bir bilim cemaatinde araştırmacılar bu baskın mantıklara (ön kabul, varsayım, söylemlere) referans vererek bilim üretmektedirler. Baskın mantıklar belirli kavramları, terminolojileri dikte ederek bilim cemaati içerisinde ortak bir dilin oluşmasına yol açmakta ve belirli yöntemlerin, argümanların, ön kabullerin bilimsel olarak doğru ve kabul edilebilir olduğuna karar vermektedirler.

Bu çalışmada, siyasetnameler incelenirken yukarıda zikredilen baskın mantıkların tespit edilmesi hedeflenmektedir. Bu, üç temel aşamada yapılacaktır:

1.Aşama: Temel Kavramların Belirlenmesi: Siyasetnamelerin ortak olarak üzerinde durduğu temel

kavramların belirlenmesi analizin ilk aşamasını oluşturacaktır. Izutsu'dan (1964) ilham alarak, bu projede kavramlar arasındaki ilişki ağlarını ortaya koymayı ve siyasetnamelerdeki yönetim düşüncesini ortaya koyan temel kavramları belirlemeyi hedeflemekteyiz. Bu doğrultuda temel kavramların kullanım sıklığı, tanımlanışı, yönetim anlayışı ve birbirleri ile olan ilişkileri değerlendirilecektir. Ayrıca, bu kavramların İslam'ın karşılaştığı diğer medeniyetlerdeki (Yunan, İran, Hint, Mısır, Mezopotamya vb.) yönetim düşüncelerinde nasıl kullanıldığı ve benzerlik/farklılıkları değerlendirilecektir.

2. Aşama: Temel Argümanların Belirlenmesi: Temel kavramların belirlenmesinden sonra bu kavramlardan yola çıkarak siyasetnamelerde ifade bulmuş yönetim ile ilgili argümanlar tespit edilecektir. Bu argümanlar dönemin yönetim düşüncesini özetler nitelikte olacak,

3. Aşama: Modern İşletme Yönetimi ile İlgili Çıkarımlar: Temel kavramlar ve bunların üzerinde kurulan argümanlar bizlere modern işletme yönetimi ile ilgili ipuçları ve çıkarımlar sunacaktır. Böylelikle projenin ana amaçlarından biri olan Batı modern işletme yönetimine alternatif bir düşünce yapısının İslam geleneğinde ne derecede geliştiği belirlenmiş olacaktır.

Temel kavramlar, argümanlar ve modern yönetime yönelik çıkarımlar birlikte değerlendirildiğinde, İslam tarihinde siyasetname yazarları tarafından ortak kabul görmüş, paradigmatic düzeydeki baskın mantıklar da ortaya çıkmış olacaktır. Modern işletme teorilerinin sahip olduğu baskın mantıklar ile siyasetnamelerdeki baskın mantıklar karşılaştırılacak; literatüre ne tür katkılar ve yeni bakış açıları sunulabileceği tartışılacaktır.

REFERANSLAR

- Adalıoğlu, H. H. (2004). Siyasetnamelerin Klasik Kaynakları. *Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 5(2), 1–22.
- Al-Faruqi, I. (1984). *Islamization of Knowledge: General Principals and Workplan*. Herndon, Virginia: International Institute of Islamic Thought.
- Alcadipani, R., Khan, F. R., Gantman, E., & Nkomo, S. (2012). Southern voices in management and organization knowledge. *Organization*, 19(2), 131–143.
<https://doi.org/10.1177/1350508411431910>
- Altay, A. (2011). Klasik Dönem Osmanlı Siyasetname Geleneğine Bir Bakış. *Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 6(3), 1795–1809.
- Barkema, H. G., Chen, X.-P., George, G., Luo, Y., & Tsui, A. S. (2015). West Meets East: New Concepts and Theories. *Academy of Management Journal*, 58(2), 460–479.
<https://doi.org/10.5465/amj.2015.4021>
- Burroughs, J. E., & Rindfleisch, A. (2002). Materialism and Well-Being: A Conflicting Values Perspective. *Journal of Consumer Research*, 29(3), 348–370.
<https://doi.org/10.1086/344429>
- Case, P., French, R., & Simpson, P. (2012). From theoria to theory: Leadership without contemplation. *Organization*, 19(3), 345–361. <https://doi.org/10.1177/1350508412437072>
- Dinçer, Ö. (2018). *Siyasetnameleri Yeniden Okumak : Bir Yönetim Bilimci Gözüyle Geleneksel Siyasi Düşünce*. İstanbul: Klasik.
- Dyck, B., & Schroeder, D. (2005). Management, theology and moral points of view: Towards an alternative to the conventional materialist-individualist ideal-type of management. *Journal of Management Studies*, 42(4), 705–735. <https://doi.org/10.1111/j.1467-6486.2005.00516.x>
- Dyck, B., & Wiebe, E. (2012). Salvation, theology and organizational practices across the centuries. *Organization*, 19(3), 299–324. <https://doi.org/10.1177/1350508412437073>
- Ibarra-Colado, E. (2011). Introduction: Critical approaches to comparative studies in

- organizations: From current management knowledge to emerging agendas. *Canadian Journal of Administrative Sciences*, 28(2), 154–159. <https://doi.org/10.1002/cjas.212>
- Izutsu, T. (1964). *God and Man in the Koran: Semantics of the Koranic Weltanschauung*. Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies.
- Kazmi, A. (2003). Proposed Research Agenda in Islamic Perspectives on Management Studies. *Journal of Economics and Management*, 11(2), 197–227.
- Kuhn, T. (1962). *The structure of scientific revolutions*. Chicago: University of Chicago Press.
- Ma, L., & Tsui, A. S. (2015). Traditional Chinese philosophies and contemporary leadership. *Leadership Quarterly*, 26(1), 13–24. <https://doi.org/10.1016/j.leaqua.2014.11.008>
- Miller. (2015). Organizational Research as Practical Theology. *Organizational Research Methods*, 18(2), 276–299. <https://doi.org/10.1177/1094428114559216>
- Rahman, F. (1988). Islamization of knowledge: A response. *The American Journal of Islamic Social Science*.
- Rasche, A. (2008). *The paradoxical foundation of strategic management. The Paradoxical Foundation of Strategic Management*. <https://doi.org/10.1007/978-3-7908-1976-2>
- Rees, W. E. (2002). Globalization and Sustainability: Conflict or Convergence? *Bulletin of Science, Technology & Society*, 22(4), 249–268. <https://doi.org/10.1177/0270467602022004001>
- Siddiqi, M. N. (2011). Islamization of Knowledge: Reflections on Priorities. *The American Journal of Islamic Social Sciences*, 28(3), 15–34.
- Ul-Haq, S., & Westwood, R. (2012). The politics of knowledge, epistemological occlusion and Islamic management and organization knowledge. *Organization*, 19(2), 229–257. <https://doi.org/10.1177/1350508411429399>
- Yılmaz, C. (2003). Osmanlı Siyaset Düşüncesi Kaynakları ile İlgili Yeni Bir Kavramsallaştırma: Islahatnâmeler. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 1(2), 299–338.

19. YÜZYIL OSMANLI TARİH YAZIMI VE AHMET CEVDET PAŞA'NIN TARİHÇİLİK ANLAYIŞI

Ali DEMİREL¹

ÖZET

”

Osmanlı tarihçiliği esas itibariyle islam tarih yazıcılığının bir devamı olmakla birlikte altı asır boyunca tarihçiliğin hemen her türünde eserler verilmesi suretiyle bir “osmanlı tarih yazıcılığı tarzı” teşekkül etmiştir. Bu tarz zamanla gelişerek 19. Yüzyılda tamamen kendine özgü bir nitelik kazanmıştır. Tarih yazıcılığındaki çeşitliliğe rağmen dünya tarihçilerinin eserlerini ve arşiv belgelerini değerlendirmek, diğer sosyal bilimlerden istifade etmek, tarihi malzemeyi sağlam bir eleştiri süzgecinden geçirmek ve böylece olayların sebep ve sonuçlarını ortaya koymak gibi bilimsel tarihi metotların uygulanmaya başlaması ancak 19. Yüzyılda mümkün olabilmıştır. 19. Yüzyılda ilmi tarihçilik geleneğinin en önemli temsilcilerinden biri hiç şüphesiz ahmet cevdet paşa’dır. 19. Yüzyılda önemli görevlerde bulunmuş olan ahmet cevdet paşa, bir devlet adamı olmasının yanı sıra hukukçu, tarihçi, eğitimci, sosyolog, dilci ve şairdir. Ayrıca osmanlı devleti'nin en önemli tarihçilerinden biri olan ahmet cevdet paşa, osmanlı tarihçiliğinin büyük başarılarından biri olarak kabul edilen 12 ciltlik tarih-i cevdet'i, tezakir'i ve maruzat'ı vücuda getirmiştir. Osmanlı tarihçilerinin büyük bir kısmı vakanüvis oldukları için genellikle olayları kronolojik bakımdan ele almışlardır. Ahmet cevdet paşa ise bunun dışına çıkabilen ve olayların sebep ve sonuçları hakkında kendi görüşlerine de yer veren ve eleştirel yaklaşımı iyi bir yöntem olarak kullanan az sayıda osmanlı tarihçisinden biridir. Cevdet paşa'nın eserleri, olayları ele alış biçimi, arşiv kaynaklarıyla beraber batı kaynaklarının kullanılması ve daha ilmi bir metotla yazılmış olması bakımından benzerlerinden ayrılır. Dolayısıyla, disiplinler arası bir yaklaşıma sahip olan cevdet paşa, osmanlı tarihçiliğine yeni bir anlayış getirmiş, bir tarih felsefesi ve metodoloji ortaya koyma çabası içerisinde bulunmuştur. Bu çalışmada, 19. Yüzyıl osmanlı tarih yazıcılığı bağlamında ahmet cevdet paşa'nın tarihçilik anlayışı ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: 19. Yüzyıl, Osmanlı, Tarih, Ahmet Cevdet Paşa, Tarihçilik.

¹ Doktora Öğrencisi. Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih Bölümü aaliddemirel@gmail.com

19th CENTURY OTTOMAN HISTORY WRITING AND AHMET CEVDET PASHA'S HISTORIOGRAPHY

ABSTRACT

Although Ottoman historiography is essentially a continuation of Islamic historiography, it is formed an “Ottoman style” because of the given works of almost every kind of historiography for six hundred years. This style developed over time and gained a unique character in the 19th century. Despite the variety of historiography, it became only possible in 19th century to apply scientific historical methods such as assessing the works of worldwide historians and archival documents, utilizing the other social sciences, criticizing historical material carefully and thus revealing the reasons and results of events. One of the most important representatives of traditional scientific historiography in the 19th century was undoubtedly Ahmet Cevdet Pasha. Cevdet Pasha, who held prominent positions in the 19th century, was a statesman as well as a jurist, historian, educator, sociologist, linguist and poet. In addition, Ahmet Cevdet Pasha, who was one of the most important historians of the Ottoman State, wrote the 12-volume History of Cevdet, which is accepted one of the great achievements of Ottoman historiography, Tezakir and Maruzat. Since most of the Ottoman historians were state chronicler; or vakanüvis, they generally handled the events in chronological order. Ahmet Cevdet Pasha was one of the few Ottoman historians who could go beyond this style, used his own opinions about the reasons and results of the events and took criticism as a method while deciding upon the sources. Cevdet Pasha's works are distinguished from the others in terms of the way they deal with events, the use of Western sources and other archival sources and a more scientific method. Therefore, having a multidisciplinary approach, Cevdet Pasha brought a new understanding to Ottoman historiography and tried to introduce a philosophy of history and methodology. In this study, Ahmet Cevdet Pasha's understanding of historiography is discussed in the context of 19th century Ottoman history writing.

Keywords: 19th Century, The Ottoman, History, Ahmet Cevdet Pasha, Historiography

Giriş:

Tarih, 19. yüzyıla kadar bir bilim dalı olmaktan ziyade basit bilgi seviyesinde bulunmuş ve tarihçiler, insanlığın geçmişi hakkındaki malumatın birbiri ile alakasız, bağlantısız ve muhakemesiz olarak, yani olaylar arasında sebep-sonuç ilişkisi üzerinde durulmadan nakledilmesi ile yetinmişlerdir.² Daha açık bir ifadeyle, 19. yüzyıla kadar tarih yazıcılığında büyük ölçüde bir metot kaygısı güdülmemiş, genelde olaylar belirli yöntem takip edilmeden aktarılmıştır. Bu anlamda 19. yüzyıl, tarih yazıcılığında önemli bir dönüm noktası olarak görülmektedir. Çünkü 19. yüzyıl, tarih disiplinin felsefe ve sosyoloji gibi bilim dallarından ayrılıp kendi başına ayrı bir ilim olarak ortaya çıktığı bir dönemdir. Bu dönem itibarıyla Tarih, artık felsefenin bir alt dalı olmaktan çıkmış; kendine özgü konusu, yöntemi ve kaynakları olan ayrı bir bilimsel disiplin haline gelmiştir.

Halil İnalcık Osmanlı tarihçiliğini genel hatlarıyla şu dönemlere ayırmanın mümkün olabileceğini belirtmektedir:

1. XV. asır sonlarında II. Bayezid devrine gelinceye kadar Osmanlı tarihçiliği,
2. II. Bayezid devrinde yazılan genel Osmanlı tarihleri (Tevarih-i Al-i Osman),
3. Kanuni Süleyman devrinde, bu sultanın uzun saltanat yıllarını kapsayan genel tarihler ve şehnameler,
4. Vakanüvisliğin kurulmasıyla devletin tarihinin vakanüvisler tarafından dönem dönem yazılması,
5. 19. asırda Batının tesirinde genel Osmanlı tarihleri yazılmaya başlanması,
6. Cumhuriyet devri Osmanlı tarihçiliği.³

Osmanlı tarih yazıcılığı da esas itibarıyla uzun yıllar İslam tarihi yazım geleneğinin bir devamı niteliğinde olmuştur. Osmanlı tarih yazıcılığı 15. yüzyılın ortalarında başlamış olup ilk olarak menakıpname, destan ve gazavatname türünde eserler ortaya konulmuştur. Sonraki süreçte ise Tevarih-i Al-i Osman adı altında ilk standart eserler ortaya konulmuş, 16. yüzyılda biyografi ve bibliyografi türlerinin ilk örnekleri kaleme alınmıştır. Yarı resmi saray tarihçiliği olan şehnamelerin

² İbrahim Kafesoğlu, “Tarih İlmi ve Bizde Tarihçilik”, *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi*, C. 13, S. 17-18, 1963, s. 1.

³ Halil İnalcık, Bülent Arı, “Klasik Dönem Osmanlı Tarihçiliği”, *Türkiye’de Tarih Yazımı*, (Ed.), Vahdettin Engin & Ahmet Şimşek, (İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2017), ss. 109-110.

örnekleri yine bu dönemde verilmiştir. 17. ve 18. yüzyıllarda ise yeni tarih türleri ortaya çıkmış ve resmi tarih yazıcılığı olan “vakanüvislik müessesesi” kurulmuştur.⁴

Çalışmanın kapsamını oluşturan 19. yüzyıl, Osmanlı tarih yazıcılığında da yeni bir dönemin başlangıcı olmuştur. Bu dönemde Osmanlı tarihçiliği, hem belirli bir metodun takip edilmesi anlamında hem de yeni tarihsel türlerin ortaya çıkması bağlamında farklı bir döneme girmiştir. Bir taraftan klasik Osmanlı geleneğine bağlı olarak eserler verilmeye devam edilirken, diğer taraftan daha da çeşitlenen tarih kaynaklarına, vekayiname, teşkilat tarihi, coğrafya, seyahatname gibi yeni türler ve denemeler eklenmiştir.⁵ Ayrıca, vakanüvisler, 19.yüzyıldan itibaren arşivlere inme imkânı da bularak belge referanslı tarihler kaleme almaya başlamışlardır. Özellikle Tanzimat dönemi ile birlikte de genel Osmanlı tarihleri yazılmaya başlandığı söylenebilir.

19. yüzyıl Osmanlı tarih yazıcılığı denilince akla gelen ilk isim şüphesiz Ahmet Cevdet Paşa’dır. O, bu yüzyıla çalışmalarıyla, faaliyetleriyle ve kullandığı metotla damgasını vurmuş; kendine özgü tarihçilik anlayışı ile dönemin tarih yazım geleneğinin şekillenmesinde önemli rolü olmuştur.⁶

A) 19. Yüzyıl Osmanlı Tarih Yazıcılığı

19. yüzyıl Osmanlı tarih yazıcılığında meydana gelen asıl ciddi dönüşüm ve değişimin ilk izleri 18. yüzyıldan itibaren görülmeye başlamıştır. 18. yüzyılda Osmanlı toplum hayatında önemli yenilik ve gelişmelerin gözlendiği ve yaşandığı bir dönemin başlangıcıdır. Aynı değişme ve gelişmeler tarihçilikte de gözlenmektedir. 1727’de İbrahim Müteferrika’nın gayretleriyle resmi matbaanın kurulması, birçok tarih kitabının da basılmasına neden olmuştur. Ayrıca aynı yıllarda Damat İbrahim Paşa’nın çabalarıyla teşkil edilen Tercüme Heyeti’nin Ayni’nin *İkdü’l-cuman fi tarih-i ehli’z-zaman*’ı, İskender Bey Münşi’nin *Tarih-i alem-ara-i Abbasi* adlı eseri, Handmir’in *Habibü’s-siyer*’i, Müneccimbaşı Ahmet Dede’nin *Saha’ifu’l-ahbar fi vekayi’il-asar*’ı (*Cami’ü’d-düvel*’i) gibi bazı temel tarih kitaplarını Arapça ve Farsçadan Türkçeye çevrilip basılması kayda değer bir gelişme olmuştur.⁷

Bu yüzyıldaki sosyal gelişme ve değişimler kısa sürede tarihçiler ve kaynaklar üzerinde de etkisini göstermiştir. Daha önce tekrar şeklinde birkaç örneğine rastlanmasına rağmen ağırlıklı olarak 18.

⁴ Mehmet Emin Yolalıcı, “Türk Tarihinin Kaynaklarına Genel Bir Bakış”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, C. 1, S. 3, Bahar 2008, s. 476; Abdulkadir Özcan, “Osmanlı Tarihçiliğine ve Tarih Kaynaklarına Genel Bir Bakış”, *FSM İlmî Araştırmalar ve Toplum Bilimleri Dergisi*, S. 1, Bahar 2013, s. 271.

⁵ Mehmet İpşirli, “Osmanlı Tarih Yazıcılığı”, *Osmanlı Ansiklopedisi*, C. 8, (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999), s. 252; Özcan, a.g.e. s. 271.

⁶ Sezai Özataş, “Ahmet Cevdet Pasha's Historiography And His Opinions On History Education And History Teaching”, *International Journal Of Eurasia Social Sciences*, C. 8, S. 27, 2017, ss. 493.

⁷ İpşirli, a.g.e. s. 252.

yüzyıldan itibaren Avrupa ile diplomatik ilişkilerin giderek yoğunlaşması, sefaretname adıyla yeni bir tarih kaynağının oluşmasına zemin hazırlamıştır.⁸ 18. yüzyılın sonlarında daimi ikamet elçilikleri teşkil edilmiş, Avrupa veya doğu ülkelerine gönderilen diplomatlardan gittikleri memleketlerin tarihine, teşkilatına, toplum ve devlet hayatına dair tespit ve gözlemlerini yazmaları istenmiştir. Bu uygulamanın sonunda günümüze kadar ulaşan ve sayısı 45'i bulan zengin bir sefaretname literatürü ortaya çıkmıştır. Bazılarında pek yararlı veya önemli olmayan bilgiler yer almasına karşın sefaretnameler, uzun yıllar Osmanlılar Devleti için, dış dünyayla ilgili bilgi veren tek kaynak olma özelliğini taşımışlardır. Dolayısıyla sefaretnameler bu dönemde, dış ülke ve devletlerin siyasi, askeri, coğrafi, nüfus, ticari, zirai, sanayi ve kültürel durumlarını ve faaliyetlerini aksettiren en önemli ve orijinal tarih belgeleridir.⁹

Osmanlı Devleti tarihi için kaynak olması açısından bu yüzyıldaki ikinci önemli gelişme, birincisinden ve hatta gelecekteki birçoğundan daha önemli idi. Bu yenilik, 18. yüzyıl başlarından Osmanlı Saltanatının sonuna kadar devam edecek olan ve Divan-ı Hümayun'a bağlı *vakanüvislik* kurumunun diğer bir deyişle merkez teşkilatına bağlı resmi devlet tarihçiliğinin oluşturulmasıdır.¹⁰ Bazı tarihçiler vakanüvisliğin Abdurrahman Abdi Paşa ile başladığını öne sürmüş olsalar da, merkez teşkilatına bağlı bir görev olarak Naima Mustafa Efendi ile başladığı kesindir.¹¹ Bu kuruma atanan vakanüvisler devirlerinin olaylarını birbirinin devamı olarak kaleme aldılar; böylece kesintisiz bir tarih kaynağı sundular. Sayıları 29'ubulan ve önceleri ne işittiyeler, ne bulduysalar yazan bu vakanüvisler, 19.yüzyılda itibaren arşivlere inme imkânını da buldular. Nitekim bu yüzyılda gerek Ahmet Cevdet Paşa, gerekse Abdurrahman Şeref Bey belirtilen nedenle mükemmel tarih eserleri ortaya koydular.¹²

Bu iyi örneklerinin yanı sıra bazı dönemler vakanüvis tayinlerindeki keyfilikler, övgü dolu metinlerin hazırlanmasına da sebebiyet verdi. Bütün kusurlarına rağmen vakanüvisler, iki yüzyıla yakın bir zaman devlet merkezini ilgilendiren olayları tespit ve tasvir ederek günümüz tarih

⁸ Faik Reşit Unat, *Osmanlı Sefirleri ve Sefaretnameleri*, (Ankara: TTK, 1987), s. 43.

⁹ İpşirli, a.g.e. s. 252; Yolalıcı, a.g.e. s. 482.

¹⁰ Bekir Kütükoğlu, "Vakanüvis" md., TDVİA, Erişim Tarihi: 20.07.2019

<https://islamansiklopedisi.org.tr/vakanuvis>

¹¹ Necdet Hayta & Uğur Ünal, "Modernleşme Döneminde Osmanlı Tarih Yazıcılığı (1789-1908)", *Türkiye'de Tarih Yazımı*, (Ed.), Vahdettin Engin & Ahmet Şimşek, (İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2017), s. 139.

¹² Yolalıcı, a.g.e. s. 482. Mehmet Cemaleddin eserinde son vakanüvis Abdurrahman Şeref Bey'den önceki vakanüvislerin isimlerini şu şekilde sıralamıştır: Naima, Raşid, Çelebi-zade Asım, Sami, Şakir, Subhi, İzzi, Şefik, Abdurrahman Paşa, Rahmi, Hakim, Çeşmi-zade, Musa-zade, Behcet, Süleyman Molla, Enveri, Edib, Nuri Bey, Vasıf, Pertev, Amir, Asım, Şanizade, Esad, Recai Mehmet, Ahmet Cevdet Paşa, Ahmet Lütfi Efendi. Mehmet Cemaleddin, *Osmanlı Tarih ve Mürevvihleri –Ayine-i Zurefa-*, (Yay. Haz.: Mehmet Arslan), İstanbul: Kitabevi, 2003), ss. 53-109. Bazı tarihçiler kendinden önceki iki vakanüvisin bıraktığı yerden kaleme aldığı *Tarih-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye* adlı eserini tamamlayamadığı için Abdurrahman Şeref Bey'i son vakanüvis olarak kabul etmemektedirler. Bkz. Necdet Hayta & Uğur Ünal, a.g.e. s. 139.

araştırmacılarına çok değerli bir malzeme külliyatı bıraktılar.¹³ Vakanüvislik, parlak bir düzyazı üslubu benimsedi ve menkıbecilikten vazgeçti. Ancak batıdaki tarihçilik değerlendirildiğinde, yöntem ve bilgi olarak onların gerisinde kaldı. Bu nedenle vakanüvis tarihler, ne modern tarihçiliğin ne de vekayinameciliğin kıstasları ile değerlendirilebilir.

Osmanlı tarihçiliğinde 19. yüzyılın yeni bir dönemin başlangıcı olduğu tartışma götürmez bir gerçektir. Bilindiği gibi 19. yüzyıl, Osmanlı Devleti'nde birçok alanda değişim ve yenilik hareketlerinin yaşandığı bir dönemi kapsamaktadır. Osmanlı Devleti bu dönemde merkez teşkilatının ve ordunun bozulması gibi temel iç sorunlar ve dış müdahaleler nedeniyle zayıflamıştır. Ayrıca sürekli kaybedilen savaşlar neticesinde toprak kayıpları artmış, bu durum devletin sınırlarının önemli derecede küçülmesine zemin hazırlamıştır. Avrupa'da meydana gelen teknik ve bilimsel yenilikleri ve gelişmeleri takip etme ihtiyacı, devletin ayakta kalma mücadelesi verdiği bu dönemde daha da artmıştır. Devlet mekanizmasının içinde oluşan çalkantılı durum ve dış baskılar artık devletin bütün kademelerinde hissedilir hale gelmiştir.¹⁴

Hiç şüphe yok ki tarihçilik anlayışı ve tarih yazıcılığı da 19. yüzyılın genel yapısından bütün yönleriyle etkilenmiştir. Bu etkilenme olumlu veya olumsuz yönleriyle daha önceki dönemlerden tam anlamıyla bağımsız bir tarz oluşturmaya da, modern tarihçilik anlayışına doğru bir ilerleme kaydedildiğini söylemek mümkündür. Devletin her tabakasında meydana gelen bu reform hareketleri etkisini kısa zamanda - özellikle Tanzimat'tan sonra - göstermiştir. Yeni edebi türler ülkemize girmeye başlamış, Batı dillerinin öğrenilmesiyle tercüme faaliyetleri artmıştır. Birçok tercüme eser ülkemizde yayınlanmaya başlamıştır. Tüm bu gelişmeler hiç kuşkusuz Osmanlı tarihçiliğini doğrudan etkilemiştir. Ayrıca yine bu dönemin genel karakteristiği olarak ortaya çıkan ve hemen hemen her alanda görülen “eski-yeni çatışması” etkisini tarih yazıcılığı üzerinde de hissettirmiştir. Bu dönemin önemli figürlerinden olan Ahmet Mithat Efendi, Namık Kemal ve Ebüzziya Tevfik gibi şahısların tarihle ilgili eserlerinde, bahsedilen eski-yeni çatışması çok açık bir şekilde görülmektedir.¹⁵

Bu yüzyılda, özellikle 1839'da Tanzimat'ın ilanından sonraki dönemde tarih yazımı yeni gelişmelere sahne olmuştur. Bu dönemde Avrupa dillerini bilen tarihçiler yetiştiğinden bundan sonra yazılan genel tarihlerde, gerek eski kavimlerin gerekse Avrupa tarihi üzerinde durulmuş ve hatta kendi

¹³ Necdet Öztürk, “Osmanlılar'da Tarih Yazıcılığı Üzerine”, *Osmanlılar Ansiklopedisi*, C. 8, (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999), s. 260.

¹⁴ Hasan Yüksek, “19. Yüzyıl Osmanlı Tarihçiliği”, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, (Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006), s. 206.

¹⁵ Yüksek, a.g.e. ss. 206-207.

tarihimizle ilgili eserlerde bile olaylar zinciri içerisinde dönemin çağdaş ve temas halinde bulunulan Avrupa hükümetlerine de yer verildiği görülmüştür. Olayları eşzaman kılmaya (synchronisation) özen gösterilmiştir. Batı dillerine vakıf olmayan bazı tarihçiler bile dil bilenlere çeviriler yaptırarak eserlerinde bunlardan yararlanma yoluna gitmişlerdir.¹⁶ 19. yüzyılda değişen tarihçilik anlayışıyla birlikte, sadece olayları sıralamakla yetinilmiyor; Avrupa'daki Parlamentolar, şehirler, sigorta ve karantina sistemleri de tarih yazımlarında yer alıyordu. Osmanlı vakanüvisleri artık Avrupa tarihi kadar eski Yunan ve Roma tarihlerini de bildiğini göstermeye çalışıyorlardı.¹⁷ Ayrıca Tanzimat döneminde yeni tarih yazma yöntem ve teknikleri benimsenmiş ve Avrupa'nın da etkisiyle tarih kitaplarındaki çeşitlilik artmıştır. Bu dönemde geleneksel yöntemden pragmatik yönetime bir geçiş olduğu gözlemlenmiştir.¹⁸

19. yüzyıl Osmanlı tarih yazıcılığı kapsamında, Tanzimat'ın ilanıyla temel ideoloji haline gelen Osmanlıcılık fikir akımının da etkisiyle olayların açıklanmasında ve yorumlanmasında Osmanlı hanedanı çevresinde biçimlenen bir tarih görüşü ortaya çıkmıştır.¹⁹ Bu tarih anlayışının başlıca amacı, ırk ve mezhep farkı gözetmeksizin, çeşitli milletleri Osmanlı hanedanı etrafında birleştirmek ve böylece imparatorluğun bütünlüğünü sağlayarak yıkılışını önlemektir. Bu bakımdan incelendiğinde 19. yüzyılda Osmanlı teşkilatlarının bütününde görülen modernleşme hareketlerinin tarih anlayışında da yeni bir değişime ortam hazırladığı fark edilecektir.²⁰

Daha önce de bahsedildiği gibi 600 yıllık bir dönemde çok çeşitli Osmanlı tarih yazıcılığı tarzları tecrübe edilmiştir. Bu çeşitliliğe rağmen dünya tarihçilerinin eserlerinden ve arşiv belgelerinden etraflıca yararlanma, tarihin yan dallarına müracaat etme, tarihi malzemeyi sağlam bir eleştiri süzgecinden geçirerek olayların sebep ve sonuçlarına inme gibi bilimsel tarihi metotların uygulanmaya başlanması 19. yüzyılda gerçekleşmiştir.²¹ 19. yüzyılda Osmanlı tarih yazıcılığı, önceki yüzyıllardaki tarihçilik anlayışına göre daha belirli bir yöntemi olan tarih alanı haline gelmiştir.

19. yüzyılda Osmanlı tarih yazıcılığında bilimsel ve tarihi bir dönüşümün başladığı söylenebilir. Osmanlı Devleti'ni ve onun temsil ettiği dünyayı başkalarının da bulunduğu bir dünyanın içinde anlamaya çalışmak; vakayiname ve rivayetlerin yanında arşiv belgelerinden de istifade etmek ve

¹⁶ Zeki Arıkan, "Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Tarihçilik", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, C. 6, (İstanbul: İletişim Yayınları, 1985), s. 1584.

¹⁷ Necdet Hayta & Uğur Ünal, a.g.e. s. 140.

¹⁸ Öztaş, a.g.e. s. 492.

¹⁹ Cemal Kafadar & Hakan T. Karateke, "The Late Ottoman and Early Republican Turkish Historical Writing", in *The Oxford History of Historical Writing*, (Ed.), Daniel Woolf, Stuart Macintyre, Juan Maignashca, and Attila Pók, C. 4: 1800-1945, (UK: Oxford University Press, 2011), s. 566.

²⁰ Arıkan, a.g.e. s. 1584.

²¹ Necdet Hayta & Uğur Ünal, a.g.e. s. 137.

yabancı dildeki tarihleri de değerlendirmek bu dönemin tarihçilik anlayışını şekillendirmiştir. Osmanlı tarihi hakkında, 19. yüzyılın ilk yarısında ilk bilimsel tarih sentezlerini Hammer ve Zinkeisen gibi yabancılar yapmıştır. Osmanlı Devleti'nde ise mukayese ve dış dünya ile bağlantısını kurarak tarihi yazmak, 1853-54'te Hayrullah Efendi ile başlamıştır. Hammer'in de takdir ettiği bir modern tarih yazarı Hayrullah Efendi, yabancı dildeki kaynaklardan da geniş ölçüde istifade etmiştir.²²

Yine bu dönemde yetişmiş olan Abdurrahman Şeref Efendi, Namık Kemal, Ahmet Mithat Efendi, Ebüzziya Tevfik, Ali Suavi, Mizancı Mehmet Murad, Çaylak Mehmet Tevfik gibi bazı önemli isimler de vardır. Ayrıca bu dönemde, yüksek mevkilerde bulunan devlet adamları tarafından kaleme alınan hatıralar da 19. yüzyıl Osmanlı tarihçiliğinin en önemli kaynakları arasında sayılmaktadır. Devlet mekanizmasındaki konumları itibarıyla devletin önemli kararlarında söz sahibi olan bu isimlerin olaylar hakkındaki hatıraları, çoğu kez bireysel değil toplumsal boyutlarıyla değerlendirilmiştir. Bu konuda yazılan eserler içerisinde Said Paşa, Kamil Paşa, Mehmet Arif Bey, Fatma Aliye Hanım ve Mehmet Akif Paşa tarafından yazılan eserler güzel örnekler olarak karşımıza çıkmaktadır.²³

Bununla birlikte 19. yüzyıl geleneksel vakanüvisliğin sınırlarını aşarak daha fazla iz bırakan bir tarihçiye de tanık olmuştur. Bu şahıs, Avrupa dillerini bilmeyen ve son devir Osmanlı medrese geleneğinde yetişmiş bir zekâ olan Ahmet Cevdet Paşa'dır. Cevdet Paşa, tarihçilikte 16. yüzyıl başlarında Kemal Paşazade, 17. yüzyıl ortalarında Kâtip Çelebi gibi 19. Yüzyılın dönüm noktası olmuştur. Bu dönemdeki çok önemli birçok eserin müellifi olan Ahmet Cevdet Paşa, Avrupa tarihini ve Osmanlı tarihini, Osmanlı cemiyetine özgün bir bakışını, bir sorunsalın içinde ele alıyordu.²⁴

B) Ahmet Cevdet Paşa'nın Tarihçilik Anlayışı

Daha önce de değinildiği gibi 19. yüzyıl Osmanlı tarih yazıcılığı konusunda, özellikle Tanzimat dönemi tarihçiliği denildiğinde akla gelebilecek ilk isim şüphesiz Ahmet Cevdet Paşa'dır (1822-1895). Cevdet Paşa, 19. yüzyılda çok önemli görevlerde bulunmuş, ıslahat heyetlerine katılmış, valilik, nazırlık yapmış, Tanzimat döneminin önde gelen devlet adamlarından biridir.²⁵ Osmanlı Devleti'nin son çağda yetiştirmiş olduğu en büyük âlimlerden biri olan Ahmet Cevdet Paşa, son devir Osmanlı medrese geleneğinin son önemli temsilcisidir. Ortaylı'ya göre Cevdet Paşa Osmanlı

²² İlber Ortaylı, *Tarih Yazıcılık Üzerine*, (Ankara: Cedit Neşriyat, 2011), s. 87; Öztaş, a.g.e. s. 492; Kafadar & Karateke, a.g.e. ss. 565-566.

²³ Yüksek, a.g.e. s. 207; Kafadar & Karateke, a.g.e. s. 566.

²⁴ Ortaylı, a.g.e. ss. 87-88.

²⁵ Arıkan, a.g.e. s. 1584.

medreselerinin son güneşi ve belki de ilk güneşidir.²⁶ Cevdet Paşa tarafından kaleme alınan ve Bernard Lewis'nin “*hem tarihi hem edebi standartlar açısından şaheser*”²⁷ olarak nitelendirdiği *Tarih-i Cevdet*,²⁸ *Tezakir*,²⁹ *Ma'ruzat*,³⁰ *Kıyas-ı Enbiya ve Tevarih-i Hulefa*³¹ ve *Kırım ve Kafkas Tarihçesi*³² adlı eserler 19. yüzyıl Osmanlı tarihçiliğinin en önemli eserleri arasında yer almaktadır.

²⁶ Ortaylı, a.g.e. s. 97.

²⁷ Bernard Lewis, *Babil'den Dragomanlara*, (Çev.: Ebru Kılıç), (İstanbul: Alfa Basım Yayım, 2008), s. 699.

²⁸ Ahmet Cevdet Paşa'nın eserlerinin en başında 12 ciltlik *Tarih-i Cevdet (Tarih-i Vekayi-i Devlet-i Aliyye)* gelir. Osmanlı Devleti'nin 1774 Küçük Kaynarca Antlaşması'ndan 1826'da Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasına kadar olan devresini ihtiva etmektedir Otuz senelik sürekli bir çalışmanın ürünü olan eserin kaynakları arasında vakanüvis tarihleri, sefaretnameler, özel tarihler, arşiv kayıtları, resmî tezkireler ve kendi hâtıraları bulunmaktadır. Eserde diğer vakanüvis tarihlerinden farklı olarak Avrupa tarihine de önemli bir yer ayrılmıştır. İmparatorluğun siyasi, içtimai ve kültürel değişimlerle dolu olduğu buhranlı bir devresine rastlayan bu otuz sene *Tarih-i Cevdet*'in muhtelif ciltleri ve baskıları üzerinde zaruri birtakım farklar meydana getirmiştir. İlk 8 sene içinde çıkan 5 cilt birbirinin aynıdır. Fakat 5 cilt ile 6. cilt arasında ki 9 senelik boşluk ilk çıkan 5 cildin bazı kısımlarında çeşitli düzenlemeler yapılmasına sebep olmuştur. Bundan sonra yapılan her baskıda mutlaka bazı değiştirmeler, eklemeler ve yeniden tertipler olmuştur. Yusuf Halaçoğlu – M. Akif Aydın, “Cevdet Paşa”, TDVİA, <https://islamansiklopedisi.org.tr/cevdet-pasa>, Erişim Tarihi: 02.07.2019. Eserin bazı baskıları şunlardır: Osmanlıca baskısı için bkz. Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet (Tertib-i Cedid) I-XII*, (Dersaadet: Matbaa-i Osmaniye (İkinci Tab'), 1309). Yeni harfler ile baskısı için bkz. Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet I-XII*, (Sadeleştiren: Dündar Günday), (İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1966). Ayrıca *Tarih-i Cevdet*, seçmeler yapılarak iki cilt halinde de 1973 ve daha sonra 1994 yıllarında basılmıştır. Bkz. Ahmet Cevdet Paşa, *Cevdet Paşa Tarihinden Seçmeler I-II*, (Yay. Haz.: Sadi İrmak, Behçet Kemal Çağlar), (İstanbul: MEB, 1973); Ahmet Cevdet Paşa, *Cevdet Paşa Tarihinden Seçmeler I-II*, (Yay. Haz.: Sadi İrmak, Behçet Kemal Çağlar), (İstanbul: MEB, 1994). Eserin son baskısı Türk Tarih Kurumu tarafından yapılmıştır, bkz. Ahmet Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, Cilt I-XII, (Yay. Haz.: Şevki Nezihi Aykut, Abdülkadir Özcan, Mehmet İpşirli), (Ankara: TTK, 2018).

²⁹ Cevdet Paşa'nın Vakanüvisliği zamanında (1855-1865) bizzat kendisinin de içinde bulunduğu hadiselerle dair tuttuğu notlardan teşekkül eden eseridir. Cevdet Paşa bu notları kendisinden sonra vakanüvis olan Ahmet Lütfi Efendi'ye tezkireler halinde yollamıştır. Bu sebepten dolayı da esere *Tezakir-i Cevdet* adını vermiştir. Kırk tezkireden meydana gelen eserin ilk tezkiresi daha önceki vakanüvislerin durumları hakkındadır; ardından gelen dört tezkire Ahmet Lütfi Efendi'ye bazı vesikalar gönderdiğine dairdir. 6 ile 39. tezkirelerde ise Cevdet Paşa'nın bizzat yaşadığı Tanzimat devrinin bir kısım olayları ile bu dönemin hemen hiçbir eserde bulunmayan siyasi, sosyal ve ahlâkî durumu yer almaktadır. Son tezkirede kendi biyografisi yer almaktadır. Eser yeni yazıyla Cavid Baysun tarafından dört cilt halinde neşredilmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ahmet Cevdet Paşa, *Tezakir* 1-12, (Yay. Haz.: Cavid Baysun), (Ankara: TTK, 1953); Ahmet Cevdet Paşa, *Tezakir* 13-20, (Yay. Haz.: Cavid Baysun), (Ankara: TTK, 1960); Ahmet Cevdet Paşa, *Tezakir* 21-39, (Yay. Haz.: Cavid Baysun), (Ankara: TTK, 1986); Ahmet Cevdet Paşa, *Tezakir* 40 - Tetimme, (Yay. Haz.: Cavid Baysun), (Ankara: TTK, 1991); Halaçoğlu – Aydın, a.g. madde, <https://islamansiklopedisi.org.tr/cevdet-pasa>, Erişim Tarihi: 02.07.2019.

³⁰ Bu eser, 1255-1293 (1839-1876) yılları arasındaki tarihi ve siyasi olayların yazılmasını şifahi olarak isteyen Sultan II. Abdülhamid'in emriyle kaleme alınmıştır. Ahmet Cevdet Paşa'nın bu eseri, aynı zamanda son asır Türk Tarihi'nin önemli kaynaklarından biri olma özelliğini de taşımaktadır. 1839-1876 yılları arasındaki tarihi ve siyasi hadiselerin özet halinde yazılmasını isteyen II. Abdülhamid'e sunulması dolayısıyla Sultan Abdülhamid'e Arzlar “Ma'ruzat” ismini alan eser cüzdanlar halinde bulunmaktadır. Tamamı beş cüzdandan oluşan “Ma'ruzat” Yıldız evrakı arasında ele geçmiştir fakat birinci cüzdan kaybolmuştur. Mevcut eser Çukurova Türkmenlerinin iskânı ve Fırka-i Islahiye hareketini ve yerleştirilen Türkmenler hakkında verdiği bilgiler açısından son derece önemlidir. *Tezakir* ile aynı zamana ait olmasına rağmen, gayesi ve muhtevası bakımından mühim farklılıklar taşır. Bu itibarla her iki eser birbirini tamamlar mahiyettedir. Yeni yazıyla Yusuf Halaçoğlu tarafından neşredilmiştir. Bkz. Ahmet Cevdet Paşa, *Sultan Abdülhamid'e Arzlar (Ma'ruzat)*, (Yay. Haz.: Yusuf Halaçoğlu), (İstanbul: Babıâli Kültür Yayıncılığı, 2010).

³¹ Cevdet Paşa'nın on iki kısımdan oluşan bu eseri konu olarak, Hazret-i Adem'den itibaren birçok peygamberin, İslam halifelerinin ve Sultan II. Murad'a kadar Osmanlı padişahlarının tarihini içermektedir. Eserinde yer yer üslup şaheseri denilebilecek örnekler ortaya koymuştur. Eserin ilk altı bölümü Cevdet Paşa'nın sağlığında basılmıştır. Kızı Fatma Aliye Hanım, 1915'de on iki kısım halinde tam olarak bastırmıştır. Eserin daha sonra da sadeleştirilmiş baskıları yapılmıştır. Bkz. Ahmet Cevdet Paşa, *Kıyas-ı Enbiya ve Tevarih-i Hulefa* (Peygamberler ve Halifeler Tarihi), (Sadeleştiren: Metin Muhsin Bozkurt), (İstanbul: Çelik Yayınevi, 2011).

³² *Kırım ve Kafkas Tarihçesi* Cevdet Paşa'nın, Halim Giray'ın Gülbün-i Hanan'ından istifade ederek kaleme aldığı küçük bir eserdir. Kafkasya'nın tarihi coğrafyası ile buralarda yaşayan toplulukların etnografyasının yer aldığı kitap, İngiliz elçisi Lord Stratford Canning'in isteği üzerine Paris Konferansı'nın toplanmasından önce yazılıp Mustafa Reşid Paşa'ya sunulmuştur. Reşid Paşa eseri Fransızca'ya çevirtirerek Canning'e vermiştir. *Kırım ve Kafkas Tarihçesi* eserinin

Ahmet Cevdet Paşa'nın hayatını kendi eseri olan *Tezakir*'in 40. tezkiresinden öğrenebilmek mümkündür. Eserinin 40. tezkiresinde güzel bir şekilde otobiyografisini ortaya koymuştur. O, “*Bin iki yüz otuz sekiz sene-i hicriyyesinde Ruz-ı Hızr'a kırk gün kalarak Lofça kasabasında tevellüd etmişim.*” şeklinde yazmıştır.³³ Kendi yazdıklarından da anlaşıldığı üzere Ahmet Cevdet Paşa, miladi 26/27 Mart 1822'de bugünkü Bulgaristan sınırları içerisinde yer alan Lofça'da dünyaya gelmiştir.

Eserdeki bilgilere bağlı kalarak Cevdet Paşa'nın hayatına, tahsil ettiği derslere ve vazife yaptığı kurumlara kısaca şöyle değinilebilir:

Mart 1822 tarihinde, bugün Bulgaristan'da kalmış olan Lofça kasabasında dünyaya gelen Ahmet Cevdet Paşa'nın Babası Hacı İsmail Ağa'dır. Annesi Ayşe Sünbül Hanımdır. Ailesinin soyadı Yularkıran soyadıyla tanınmıştı. Ahmet Cevdet, yeni açılan ilkokula gitti. Hafız Ömer Efendi'den Arapça okudu. 17 yaşında İstanbul'a geldi. Fatih Medresesi'nde Tefsir, Hadis, Fıkıh, Mantık, Adab, Kelam derslerine devam etti. Tatil günlerinde hariçten Felsefe, Tabiî İlimler, Hendese, Cebir, Astronomi, Coğrafya dersleri aldı. Murad Molla tekkesi şeyhi Mehmet Murad Efendi'den ve şair Süleyman Fehim'den de Farsça okudu. 21 yaşında iken Hamidiye Medresesi imtihanına girip maaşa bağlandı.³⁴ 1845'te İstanbul müderrisliğini kazandı. 1850'de Meclis-i Maarif-i Umumiye azası ve Dar'ül-Muallimin müdürü oldu.³⁵ Encümen-i Daniş azalığı da ilaveten verildi. 1853'te Encümen-i Daniş, kendisini 1774'ten 1826'ya kadar geçen dönemin olaylarını yazmakla görevlendirmiş ve *Tarih-i Cevdet*'in ilk üç cildini Kırım Savaşı (1853-1856) sırasında tamamlayarak padişaha takdim etmiş ve derecesi yükseltilmiştir.³⁶ 1855'te vakanüvis oldu ve görevi 1865 yılına kadar devam etmiştir. 1856'da Meclis-i Ali-i Tanzimat azalığına ve ilaveten Arazi komisyonu riyasetine tayin edildi. 1857'de Sadrazam Kıbrıslı Mehmet Paşa ile Rumeli ahvalini teftişe gönderildi. 1861'de İşkodra'ya ıslahata memur edildi. 1862'de Şeyhülislâm olması düşünüldü ise de rakipleri mani oldu. Kendisi ilmiye sınıfından mülkiyeye nakledilmiş ve 1866 yılında sahip olduğu kazaskerlik payesi vezirliğe çevrilmiştir.³⁷ 1867'de Şura-yı Devlet ile beraber teşkil olunan Divan-ı Ahkâm-ı Adliye başkanı tayin edildi. Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye Cemiyeti'nin çalışmalarını yürüttü. 1868'de Adliye

Osmanlıca edisyonu Ebüzziya'nın matbaasında 1890 yılında 72 sayfa olarak basılmıştır. Bkz. Ahmet Cevdet Paşa, *Kırım ve Kafkas Tarihçesi*, (İstanbul: Matbaa-i Ebüzziya, 1890). Halaçoğlu – Aydın, a.g. madde, <https://islamansiklopedisi.org.tr/cevdet-pasa>, Erişim Tarihi: 02.07.2019; Öztaş, a.g.e. s. 497.

³³ Ahmet Cevdet Paşa, *Tezakir* 40 - Tetimme, (Yay. Haz.: Cavid Baysun), (Ankara: TTK, 1991), s. 3.

³⁴ Ahmet Cevdet Paşa, *Tezakir* 40 - Tetimme, ss. 3-6; Fatma Aliye, *Ahmet Cevdet Paşa ve Zamanı*, (Sadeleştiren: Metin Hasırcı), (İstanbul: Pınar Yayınları, 1994), ss. 25-30.

³⁵ Ahmet Cevdet Paşa, *Tezakir* 40 - Tetimme, ss. 40-41; Fatma Aliye, a.g.e. s. 72.

³⁶ Ahmet Cevdet Paşa, *Tezakir* 40 - Tetimme, ss. 58-72; Fatma Aliye, a.g.e. s. 93; Şevki Nezihi Aykut, *Ahmed Cevdet Paşa (1238-1312/1823-1895), Hayatı, Eserleri, Tarihçiliği, Hakkında Yapılan Araştırmalar ve İncelemeler*, (Ankara: TTK, 2018), ss. 25-30.

³⁷ Aykut, a.g.e. ss. 38-40. Ahmet Cevdet Paşa, Osmanlı tarihi boyunca kazaskerlik rütbesinden vezirlik rütbesine geçirilen tek kişidir. Richard L. Chambers, "The Education of a Nineteenth-Century Ottoman Alim, Ahmed Cevdet Pasa." *International Journal of Middle East Studies*, C. 4, S. 4, 1973, s. 464.

Nazırı oldu.³⁸ 1873'te Şura-yı Devlet azalığına ve Mecelle Cemiyeti başkanlığına tekrar getirildi. Mecelle'yi tamamlamaya memur edildi. 1873'te Maarif Nazırı oldu. Maarif Nazırlığından azledildi. Üçüncü defa göreve getirildi.³⁹ 1877'de Dâhiliye Nazırı oldu. 1879'da Sadrazam vekilliği yaptı ve Meclis-i Vükelâya başkanlık yaptı. Adliye Nazırlığından azledildi. 1886'da beşinci defa olarak Adliye Nazırı oldu. 1890'da Meclis-i Vükela' ya memur edildi. Bir müddet sonra resmi vazifelerden ayrıldı. Millet ve memleket için birçok vazifeler gördükten sonra 2 Zilhicce 1312/27 Mayıs 1895'te Bebek'teki yalısında vefat etti.⁴⁰

Osmanlı tarih yazıcılığı yaygın iki farklı tarzın etkisinde kalmıştır. Bunlardan birincisi, *ilmi tarihçilik* diyebileceğimiz klasik İslam tarihçiliği olup; doğru kaynağı ve rivayetin doğruluğunu tespit etme sağlam metotlara dayanan, tasvirde sade ve anlaşılır bir dil kullanan tarzıdır. İkinci tarz ise kaynağın sıhhatini ehemmiyetli görmeyen, gerçeği arama yerine ahlaki telkinleri amaç edinen, sade dil ve üslup yerine ağdalı ve belâgatlı bir dili tercih eden İran tarzı *edebî tarihçiliktir*. Ahmet Cevdet Paşa, bu iki tarzın ahenkli bir terkiibini gerçekleştiren tarihçi neslin son büyük temsilcisidir.⁴¹ Paşa, Osmanlı Devleti'nde bu iki farklı tarzı bir araya getirerek başarılı bir şekilde sentez yapabilmiş bir tarihçidir. Bu bağlamda Cevdet Paşa, eski ile yeni tarihçilik anlayışı arasında bir köprü vazifesi gördüğü söylenebilir. Bu açıdan bakıldığında 19. yüzyıl Türk-İslam ilim dünyasının mümtaz simalarından biri olarak görülen Cevdet Paşa, tarihe dair eserleriyle tarihçilik, tarih felsefesi ve metodolojisi bakımından eski vakanüvis tarihlerden farklı bir anlayışın yolunu açmış, böylece klasik Osmanlı tarihçiliğine yeni bir bakış açısı getirmiştir.⁴²

Cevdet Paşa'nın her şeyden evvel büyük bir tarihçi ve hukukçu olduğunu vurgulayan Ercüment Kuran, çeşitli cepheleri olan Cevdet Paşa'nın zamanın büyük devlet adamları olan Mustafa Reşit Paşa, Ali Paşa, Fuat Paşa, Küçük Sait Paşa, Kıbrıslı Kamil Paşa ve diğerleri ile kıyaslandığında, Paşa'nın bunların yanında biraz sönük kalabileceğini den bahseder. Ona göre “*Paşa'nın esas vasfı ilim adamlığında, hukukçuluğunda ve tarihçiliğindedir.*”⁴³

³⁸ İlk Adliye Nâzırı Ahmet Cevdet Paşa'dır.

³⁹ Aykut, a.g.e. ss. 154-156.

⁴⁰ Necdet Öztürk & Murat Yıldız, *İmparatorluk Tarihinin Kalemli Muhafızları: Osmanlı Tarihçileri; Ahmedi'den Ahmed Refik'e*, (İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2013), ss. 204-205; Osman Kesioğlu, “Ahmed Cevdet Paşa (1822-1895) Hayatı ve Eserleri”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 14, 1966, ss. 221-225; Aykut, a.g.e. s. 174. Ahmet Cevdet Paşa'nın hayatıyla ilgili bilgiler daha detaylı bilgi için bkz. Ahmet Cevdet Paşa, *Sultan Abdülhamid'e Arzlar (Ma'ruzat)*, (Yay. Haz.: Yusuf Halaçoğlu), (İstanbul: Babiâli Kültür Yayıncılığı, 2010).

⁴¹ Bekir Kütükoğlu, “Tarihçi Cevdet Paşa”, *Ahmet Cevdet Paşa Semineri* (27-28 Mayıs 1985), (İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1986), s. 110.

⁴² Öztürk & Yıldız, a.g.e. s. 205.

⁴³ Ercüment Kuran, “Devlet Adamı Olarak Cevdet Paşa”, *Ahmet Cevdet Paşa Sempozyumu* (9-11 Haziran 1995), (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), s. 3.

Cevdet Paşa, üstlenmiş olduğu görevlerden ve sahip olduğu vasıflardan da anlaşıldığı gibi çok yönlü ve donanımlı bir ilim adamıdır. Büyük bir, aktif bir ilim adamı, hukukçu, tarihçi, edip, mütefennin, eğitimci, sosyolog, mütefekkir ve devlet adamı kimliğine sahip olmakla birlikte tarihçilik vasfı daha çok ağır basmaktadır. Avrupa tarihine ait değerlendirmeleri, Ahmet Cevdet Paşa'nın tarihçilik hususundaki öncü rollerinden biri olarak sayılmaktadır. Avrupa tarihi meselelerini ele alışının, her şeyden önce vakanüvis geleneğinin bitişi ve tarih metodolojisinde yeni bir döneme giriş anlamı taşıdığını ifade eden Ortaylı, Cevdet Paşa'nın sağlam bir *“senkronoloji bilgisine ve sezgisine sahip olduğunu, olayların zamanlaması ve birbirleriyle olan ilgisini iyi kurduğunu, dolayısıyla tarih yazıcılığı bakımından Osmanlı tarihçiliğine önemli yenilikler getirdiğini belirtir.”*⁴⁴ O, eserlerini kaleme alırken önceki tarihçilerden daha modern bir yöntem kullanmıştır.

Ahmet Cevdet Paşa, tarihi belgeleri yorumlama ve değerlendirme açısından Osmanlı Devleti'nde modern tarihçiliğin öncüsü sayılabilir. Cevdet Paşa, belgelerin yorumunu yaptığı gibi, bunlardan bazılarını eserinin sonuna tam metin olarak vermiştir. Bazen belgelerin önemli kısımlarını almış, onların esas ve önemli yönlerini belirtmiş, bazen de birkaç belge arasında ilişkiler kurarak sentezler yapabilmıştır. Bu konuda kendinden önceki tarihçilerin onun kadar başarılı olduğu söylenemez. Kendisinden önceki dönemlerde vakanüvislerin yazdıkları tarihlerde hatt-ı hümayunlar, fermanlar ve çeşitli belgeler yayınlanmış olmasına rağmen, bunlarda belge analizi ve yorumlaması yapılmamıştır. Ayrıca önceki tarihçilerin, belgeler arasında ilişki kurmadıkları, olayların sebep ve sonuçlarını da ortaya koymadıkları görülmektedir. Cevdet Paşa, hatt-ı hümayun, ferman, hüküm, berat, tayin, azil ile ilgili devlet belgelerinin kapsamını tam olarak öğrenmiş ve bunların değerlendirmesini yaparak çalışmalarında kullanmıştır. Kendisinden önce yazılan dünya ve Türk tarihçilerinin eserlerinden de yararlanmıştır. Fakat bunların sadece isimlerini zikretmiştir. Ayrıca Cevdet Paşa, pek çok belgeyi ve bilgiyi ilk defa ortaya koyan bir tarihçidir. Nitekim Sened-i İttifak, arşiv belgelerinden yararlanılarak ilk kez Cevdet Paşa tarafından ortaya konulmuştur.⁴⁵

Ahmet Cevdet Paşa'ya göre tarihçi, tarafsız şekilde olayların doğrularını yanlışlarından, lüzumlularını lüzumsuzlarından ayırmalı; olayların gerçek sebeplerini bularak, birbirleriyle mukayese etmeli, eserlerini sade ve açık bir dille yazmalıdır.⁴⁶ Cevdet Paşa, bu tarih anlayışına bağlı kalmaya dikkat etmiş, belgeleri ve diğer kaynakları kuvvetli bir mantık ve muhakeme ile eleştiriye tabi tutan Paşa, kurumların çöküş sebeplerini derinlemesine irdelenmiştir. O, olayları sebepleri ve

⁴⁴ İlber Ortaylı, “Cevdet Paşa ve Avrupa Tarihi”, *Ahmet Cevdet Paşa Semineri* (27-28 Mayıs 1985), (İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1986), s. 163.

⁴⁵ Yücel Özkaya, “Ahmet Cevdet Paşa'nın Tarihi'nde Arşiv Belgelerini Kullanışı ve Değerlendirişi”, *Ahmet Cevdet Paşa Semineri* (27 - 28 Mayıs 1985), (İstanbul: Edebiyat Fakültesi, 1986), ss. 145-148; Öztaş, a.g.e. ss. 497-498.

⁴⁶ Ahmet Cevdet Paşa, Sultan Abdülhamid'e Arzlar (Ma'ruzat), ss. 11-12.

sonuçlarıyla açıklayarak bunlardan ders çıkarmaya çabalamıştır. Ayrıca eserinde çağdaş kavramlara yer vermesi onun tarihçiliğe yaptığı büyük katkılardan biridir.⁴⁷ Bu noktadan bakıldığında Cevdet Paşa, sonraki tarihçilerin çalışmalarının gerçekçi ve doğru temellere dayandırılması bakımından önemli bir rol oynamıştır. Kendisi, modern tarihçiliğin öncüsü olarak görülebilir.

Ahmet Cevdet Paşa, Osmanlı Devleti'nde tarih felsefesi üzerine fikirler yürütüp, yorumlamaya çakışmıştır. Ortaylı'ya göre Cevdet Paşa, Osmanlı Devleti'nde tarih felsefesini ilk başlatan kişi olup Osmanlı tarihini, İslam tarihini ilk kez özgün bir muhteva ile yorumlayıp dünya tarihi içinde bir konuma oturabilen biridir.⁴⁸ Ayrıca Cevdet Paşa'da somut tarih ile tarih felsefesi iç içedir çünkü vakalar kendi kendilerine konuşmazlar. Meydana gelen olayları olduğu gibi nakletmek, parçalamak yani bütünden ayırmaktır. Hâlbuki tarihçinin vazifesi olayları sebep ve sonuçlarına bağlamak, belli bir tarih çerçevesi içine yerleştirerek açıklamaktır.⁴⁹

Ahmet Cevdet Paşa, toplumu yorumlamayı bilen bir ilim adamıdır. Cevdet Paşa, tarihi olayların çokluğunu sosyolojik bir geometriye de oturtmuştur.⁵⁰ O, tarihi olayları naklederken, onları içtimai çerçeveleri içine oturtmak, hangi sebeplere bağlı olarak ortaya çıktıklarını aydınlatmak kaygısını hep içinde taşımıştır.⁵¹ Kendisinin özellikle *Tezâkir*'e yansıyan gözlemleri, dönemin toplumsal yapısına, bu yapının temel birimleri olarak siyaset, ekonomi, demografi, eğitim, kültür kurumlarına, bunların yapıları ve işleyiş biçimleriyle günlük hayatın karakteristik alışkanlıklarına ışık tutmuştur.⁵² Ayrıca Cevdet Paşa, bu eseri ile vakanüvislik ve tarihçiliğini aşan bir tarzı denemiştir. Yerinde inceleme, gözlem, olay ve kişi eleştirileri, karşılaştırmalı tahliller gibi sosyolojik yöntemle yatkın teknikler kullanmıştır.⁵³ Bu bakımdan Ahmet Cevdet Paşa'ya sadece bir vakanüvis gözüyle bakmak doğru değildir çünkü kendisi, olayları yazarken olayların ardındaki sosyolojik sebepleri de araştırmış bir tarihçidir.

Ahmet Cevdet Paşa'nın fikir dünyasının gelişmesinde bilhassa İbn Haldun,⁵⁴ İbn Teymiyye, Hafız Zehebi gibi İslam düşünürlerinin yanında, Michelet, A. Taine, Alman tarihçisi J. V. Hammer, meşhur

⁴⁷ Ahmet Şimşirgil & Ekrem Buğra Ekinci, *Ahmet Cevdet Paşa ve Mecelle*, (İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2016), s. 33; Öztürk & Yıldız, a.g.e. s. 205.

⁴⁸ Ortaylı, *Tarih Yazıcılık..*, s. 97.

⁴⁹ Öztaş, a.g.e. s. 498.

⁵⁰ Ümit Meriç Yazan, “Bir Osmanlı Sosyoloğu Ahmet Cevdet Paşa”, *Ahmet Cevdet Paşa Sempozyumu* (9-11 Haziran 1995), (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), s. 10; Ortaylı, *Tarih Yazıcılık..*, s. 97.

⁵¹ Öztaş, a.g.e. s. 498. Daha detaylı bilgi için bkz. Ümit Meriç, *Cevdet Paşa'nın Cemiyet ve Devlet Görüşü*, (İstanbul: Ötüken Yayınevi, 1975), s. 68.

⁵² İsmail Doğan, “Sosyolojik Bir Malzeme Olarak Tezâkir”, *Ahmet Cevdet Paşa Sempozyumu* (9-11 Haziran 1995), (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), s. 234.

⁵³ Doğan, a.g.e s. 244.

⁵⁴ Ebu Zeyd Abdurrahman bin Muhammed bin Haldun el Hadrami veya tanınan kısa adıyla İbn Haldun, 1 Ramazan 732'de (27 Mayıs 1332) Tunus'ta doğmuş, 1406'da Kahire'de vefat etmiş, modern tarih felsefesinin, sosyolojinin ve

İngiliz medeniyet tarihçisi Buckle, İngiliz müellifi Macaulay ve Montesquieu'nun etkisinin olduğu bilinmektedir. İbn Haldun 17. yüzyıldan itibaren Osmanlı tarihçileri tarafından tanınmaktaydı fakat O'nun tarihçilik anlayış ve yöntemini en çok benimseyen ve kullanan Ahmet Cevdet Paşa'dır. Aslında aralarında bir takım benzer noktalar da vardır; Paşa da İbn Haldun gibi bir buhran çağında yaşamış ve İbn Haldun birçok devletçiğin yıkıldığına şahit olurken, Cevdet Paşa da Osmanlı Devleti'nin çöküş dönemine şahitlik etmiştir.⁵⁵ Ahmet Hamdi Tanpınar, Cevdet Paşa üzerindeki İbn Haldun etkisinin ne kadar kuvvetli olduğunu vurgulamak için Cevdet Paşa'yı “*İbn Haldun'un son şakirdi*” olarak nitelendirmiştir.⁵⁶

Cevdet Paşa, özellikle medeniyet, devlet ve umran⁵⁷ gibi kavramlar noktasında İbn Haldun'un görüşlerinden önemli ölçüde etkilenmiştir. Cevdet Paşa'nın, *Tarih-i Cevdet*'in ilk cildinde yer alan mukaddime kısmının ikinci bölümünde “*Hükümetlerin Etvar ve Aksamı Beyanındadır*” başlığı altında yazdıklarından İbn Haldun'dan etkilendiği açıkça görülmektedir. O, her devletin ilk ortaya çıktıklarında sade ve hafif olduklarını daha sonra ise tıpkı bir insan gibi günden güne kuvvetlendiklerini ancak yine bir insan gibi yaşlanmaya başladıkça da yüklerinin arttığını ve ilk

iktisadın öncülerinden kabul edilmiş 14. yüzyıl düşünürü, devlet adamı ve tarihçisidir. İbn Haldun'un en önemli eseri tarihçi kimliğiyle ortaya koyduğu 7 ciltlik abidevi eser olan “Kitâbü'l-İber ve Divânü'l Mübtedâ ve'l-Haber fî Ahbâr-ı Mulûki'l-Arab ve'l-Acem ve'l-Berber ve men Âsârahum Zevî's-Sultânî'l Ekber” adlı kitaptır. Üç bölümden oluşan bu kitaba ününü kazandıran (1. Cilt) “Mukaddime” adını taşıyor ve psikolojik, sosyal ve siyasi pek çok gözlemle yoğrulmuş bir tarih felsefesi eşliğinde İbn Haldun'un devlet kuramını içerir. Eseri, Arap dünyasında etki yaratmasa da Osmanlı tarih anlayışını derinden etkiledi. Başta Kâtip Çelebi, Naima ve Ahmet Cevdet Paşa olmak üzere Osmanlı tarihçileri Osmanlı Devleti'nin yükseliş ve çöküşünü pek çok defa onun teorileriyle analiz etti. Ahmet Cevdet Paşa'nın eseri olan 12 ciltlik *Tarih-i Cevdet*'te topluma ve devlete bakış tarzının İbn-i Haldun'un bakış tarzı olduğu görülür. Ayrıntılı bilgi için bkz. Süleyman Uludağ, “İbn Haldun”, TDVİA, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-haldun#1> Erişim Tarihi: 04.07.2019; Ahmet Arslan, *İbni Haldun*, (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2017); İbn-i Haldun, *Mukaddime*, (Yay. Haz.: Süleyman Uludağ), (İstanbul: Dergâh, 2009).

⁵⁵ Yazan, a.g.e. ss. 10-12.

⁵⁶ Ahmet Hamdi Tanpınar, “Cevdet Paşa Hakkında Düşünceler II”, *Edebiyat Üzerine Makaleler*, (Yay. Haz.: Zeynep Kerman), (İstanbul: Dergah Yayınları, 2007), s. 207.

⁵⁷ İlm-i umran; toplumların tarihsel süreç içerisinde geçirdikleri evreleri, bir topluluğun geçim tarzı ile sosyal ve siyasal kurumları arasındaki ilişkileri, medeniyetlerin, tıpkı canlı organizmalar gibi doğma, büyüme, gelişme, olgunlaşma ve zeval aşamalarında; toplumların, bedeviyetten (göçebelik) hadariyete (yerleşik hayat) geçerek, hadariyetin zirvesine ulaştıktan sonra da çözülmeye başlayıp çöküşe gitme noktasında gösterdikleri benzerlikleri, sebep-sonuç ilişkileri çerçevesinde araştıran ilimdir. İbn-i Haldun, kendinden önceki düşünürlerin eserlerini incelemiş ve böyle bir bilimin oluşturulmamış olduğunu, oluşturulmuşsa da kendisinin buna ulaşamadığını belirtmiştir. Bu nedenle de bu ilmin kurucusu olarak kendini göstermiştir. Böylece İbn Haldun yaşadığı dönem itibarıyla tarihe yeni bir bakış açısı getirerek bir tarih yazıcılığının oluşmasında öncü olmuştur. Kendisinden önce tarih yazımı, nakil ve rivayetlerden ibaret görülmüştür. Oysa İbn Haldun'un “umran ilmi” adını verdiği yeni bilim, tarihi, toplumsal olaylar arasındaki neden-sonuç ilişkisi içinde kavramanın gerekliliğini vurgulamaktadır. Böylece İbn Haldun toplumların tarihsel gelişimine, salt nakilci anlayıştan ziyade, yeni bir yöntem ve kendi iddiasıyla yeni bir bilimle yaklaşmıştır. Ahmet Cevdet Paşa da devlet ve topluma dair fikirlerini açıklarken İbn Haldun'un öncülüğünü yaptığı bu ilimden etkilenmiş ve O'nun yöntemini benimsemiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Mustafa Yıldız, “İbn Haldun'un Tarihselci Devlet Kuramı”, *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, S. 10, Güz 2010, ss. 25-55; Aygün Akyol, “İbn Haldun'un İlim Anlayışında Felsefe ve Tarih Tasavvuru”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 10, S. 20, 2011/2, ss. 29-59; Ejder Okumuş, “İbn Haldun ve Osmanlı'da Çöküş Tartışmaları”, *Divan İlmi Araştırmaları*, S. 6, 1999, ss. 183-209.

zamanki sadeliklerinin ve rahatlıklarının da kalmadığından bahsetmektedir.⁵⁸ Bu anlamda Ahmet Cevdet, İbn Haldun'un “beş tavrı” nazariyesini Kâtip Çelebi, Müneccimbaşı, Naima gibi Osmanlı tarihçilerine benzer bir anlayışla nakletmiş ve her devlet gibi Osmanlı Devleti'nin de kuruluş, yükseliş, duraklama, gerileme ve çöküş safhalarından geçeceğini belirtmiştir. O da tıpkı diğer Osmanlı tarihçilerinin söylediği gibi beşinci tavrın değiştirilebileceğini ileri sürmüştür. Bu noktada tarihte mutlak bir determinizme inanmamakla İbn Haldun'dan ayrıldığı görülmüştür.⁵⁹ Ahmet Cevdet'in İbn Haldun'dan ayrıldığı diğer bir husus ise eğitim ile medeniyet arasındaki ilişkiye dairdir. İbn Haldun'a göre eğitim, medeniyetin bir sonucu iken Cevdet Paşa'ya göre ise medeniyet, eğitimin bir sonucudur.⁶⁰

Medeniyete ve devlete dair fikirlerin yanı sıra tarih felsefesi konusunda da İbn Haldun etkisini Cevdet Paşa'da görmek mümkündür. İbn Haldun'a göre, tarihin görevi, maziye aydınlatmak yani nesilden nesile aktarılan işleri incelemektir. Bu noktada Cevdet Paşa da faydacı bir tarih anlayışına sahiptir. Cevdet Paşa'ya göre; tarih okumaktan maksat, bir olayın sadece filan tarihte olduğunu bilmek değil, geçmişte meydana gelmiş olayların analiz ve sentezini yaparak, bu olaylardan ibret almaktır.⁶¹

Ahmet Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*'in birinci cildinin Mukaddime kısmının birinci bölümünde “*İlm-i Tarihin Lüzum ve Faidesi Beyanındadır*” başlığı altında tarih ilminin tanımını şu şekilde verir: “*İlm-i tarih efrad-ı nassı vekayı' u measir-i maziyyeye ve vükela ve havassı hafaya ve serair-i mukteziyyeye muttali' idüb nefi amme-i aleme aid u raci' olduğundan makbul u mergub bir fenn-i kesiri'l-menafi'dir.*”⁶² Buna göre tarih ilmi, herkese, özellikle de devlet adamlarına geçmişteki gizli ve saklı olayları öğretip haberdar etmekle görevli bir ilim dalıdır. Yönetici tabaka tarafından da el üstünde tutulması gereken, faydası çok olan bir fendir.

Cevdet Paşa, halk için geçmiş olayları aydınlattığı ve devlet adamlarına da gerekli sırları öğretmesi sebebiyle tarihin herkese yararlı olduğunu söylemektedir. Ona göre tarih, bir insan hayatının yaşayarak öğrenmeye yetmeyeceği şeyleri öğretir. İnsanların doğal bir merakı olan geçmiş ve geleceği bilme isteğini karşılar.⁶³ Cevdet Paşa genel faydacı yaklaşımını, devlet örneğiyle

⁵⁸ Ahmet Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, Cilt 1, (Yay. Haz.: Şevki Nezihi Aykut, Abdülkadir Özcan, Mehmet İpşirli), (Ankara: TTK, 2018), s. 21.

⁵⁹ İlber Ortaylı, *Türkiye Teşkilat ve İdare Tarihi*, (Ankara: Cedit Neşriyat, 2016), ss. 390-391.

⁶⁰ Christoph K. Neumann, *Araç Tarih Amaç Tanzimat: Tarih-i Cevdet'in Siyasi Anlamı*, (Çev.: Meltem Arun), (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2000), s. 176.

⁶¹ Kemal Sözen, “Ahmet Cevdet Paşa'nın Tarihçiliğimize Getirdiği Yeniliklerin Felsefe Tahlili”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 9, 2002, s. 12.

⁶² Ahmet Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, Cilt 1, s. 17.

⁶³ Neumann, a.g.e. s. 155.

desteklemiştir. Ona göre, “*hıfz-ı nizam-ı düveliye ilm-i tarih ile olur*”, yani devlet düzeninin korunması; devletin eski usullerinin tarih ilmi aracılığıyla tespit edilip saklanması ve yeri geldiğinde günün şartlarına uygun bir şekilde yeniden ele alınmasıyla gerçekleşir.⁶⁴ Aslında Cevdet Paşa'ya göre tarih, devletin devamlılığını sağlayacak bir araç halini almıştır. Bu nedenle tarih eğitim ve öğretimi çok gereklidir. Bundan dolayı Cevdet Paşa, bazı ulemanın “*ilm-i tarihin ta'lim ve ta'allümü vacib derecededir*” dediğini aktarır.⁶⁵ Buradan da anlaşıldığı üzere Cevdet Paşa, tarihin amacını, geleceği belirleme ve gelecekte mümkün olduğunca az hata yapmanın yardımcı unsurlarından biri olarak göstermiştir. Böylece Paşa, tarihi bir yandan içtimaileştirmiş, bir yandan da devletin yaşayabilmesi için bu ilmin ne kadar vazgeçilmez olduğunu göstermiştir.⁶⁶

Cevdet Paşa'nın çağdaşlarından ve seleflerinden farklı bir takım hususiyetleri haiz olduğu şüphesizdir. Cevdet Paşa eserini yazarken kendinden öncekilerin namını yeniden ortaya koyacağını ve sonra gelecek olanların hayır dualarını alacağını belirterek iddialı olduğunu göstermiştir. Ahmet Cevdet çeşitli kaynaklar kullanmakla beraber onun asıl vasfı özgün düşünceler üretmesinde yatmaktadır.⁶⁷

Cevdet Paşa Şark vakanüvisliğine Batılı tarih anlayışını getirmiştir. Ancak bunu yaparken kendi toplumunun değerlerini ve gerçeklerini görmezden gelmemiştir. Bu noktada Paşa'yı çağdaşlarından ayıran önemli bir husus ise, Batı'nın tarih felsefesinden etkilenmiş olmasına rağmen Tanzimat müellifleri gibi ‘Avrupalılaşmamış’ olmasıdır. Paşa, tarihi, bir toplumbilimci nazarıyla ele almış ve bu anlayışa sadık kalarak yazmıştır. Kendi tabiriyle “*nev'i beşerin içtimai mülabesesiyle arız olan ahval*”, yani, toplumsal olaylar neticesinde vuku bulan hadiseler değerlendirilirken, elbette o toplumun gözüyle bakıp değerlendirme yapmak gerekmektedir.⁶⁸

Cevdet Paşa'nın tarih felsefesine göre tarih disiplini, devletten halka doğru bir dönüşüm içindedir. Paşa, tarihin bütün insanlık için fayda temin ettiği kanaatindeydi. Cevdet Paşa'ya göre tarih, olaylarında doğru; olayın aslına en yakın ve uygun bilgiler vermelidir. Ayrıca, öne sürülen iddiaların doğruluğunun araştırılması, doğrulanmayan iddiaların ciddiye alınmaması gerektiğini vurgulamıştır. Cevdet Paşa, tarihinde konu seçimini fayda ilkesi üzerine kurmuştur. Tarihten beklenen yalnız bir

⁶⁴ Ahmet Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, Cilt 1, s. 18.

⁶⁵ Ahmet Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, Cilt 1, s. 18.

⁶⁶ Ayhan Bıçak, “Cevdet Paşa'nın Tarih Bilinci”, *Ahmet Cevdet Paşa Sempozyumu* (9-11 Haziran 1995), (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), s. 25.

⁶⁷ Bıçak, a.g.e. s. 22.

⁶⁸ Edip Uzundal, “19. Yüzyıl Tarih Yazıcılığı ve Ahmed Cevdet Paşa”, *Türk Tarih Eğitimi Dergisi*, S. 2 (2), 2013, s. 116.

olayın hangi zamanda meydana geldiğini bilmek değildir; tarih yazımında amaç “*faide-i tarih*” olmalıdır.⁶⁹

Neumann, Cevdet Paşa’nın tarihçilik anlayışını açıklarken onun *Tarih-i Cevdet*’i yazarken en çok *Asım Tarihi*’nden yararlandığını söyler. Yazara göre Asım, anlatımının çerçevesini de örnek alan Cevdet Paşa için ana kaynak görevi görmektedir.⁷⁰ Ayrıca Neumann, Cevdet Paşa’nın, kaynakları kullanma noktasında seçici ama sistematik bir şekilde eleştirel olmadığını, farklı kroniklerden bilgi ve tasvirleri seçip ilgili kısımları kendi üslubuna uyarladığını belirtir.⁷¹ İlber Ortaylı göre ise Cevdet Paşa’nın Avrupa tarihi ve hukuk alanındaki bilgisinin, Doğu tarihi, İslam felsefesi ve fıkıh alanındaki geniş bilgisini süsleyecek derecededir. Paşa bu bilgilerini tezlerini savunurken kullanırdı. “Cevdet Paşa’nın tarih bilgisi *sistemli işleyen hukukçu mantığıyla bir arada, onu, Osmanlı tarihçiliğinde vazgeçilmez bir yere sahip kılmıştır.*”⁷²

Netice olarak, Ahmet Cevdet Paşa’nın tarihçiliğinin en önemli noktası, topladığı malumat ve rivayetleri mukayese edip, analitik düşünce süzgecinden geçirirken hukukçu kimliğinin de etkisiyle bir hükme varması, yani yalnız nakil olmaması aynı zamanda bir tenkitçi olmasıdır.

Ahmet Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*’te “*Tarih-i Cevdet’in Mehazları*” başlığı altında başvurduğu kaynaklardan bahsetmektedir.⁷³ Eserinde böyle bir kısım olması, onun tarih yazımında kaynaklara verdiği önemi göstermesinin yanında tarih metodolojisi yolunda atılmış bir adım olarak da değerlendirilebilir. Teracim kitapları, mezar taşları, vakfiye, sikke vb. malzemenin tarihin açıklanmasında çok önemli olduğunu kavramış bir tarihçiydi. Meskûkâtın tarihe ışık tutabileceğinin bilincinde olan Ahmet Cevdet Paşa, bütün Osmanlı paralarını incelediğini ifade etmektedir.⁷⁴ Görüldüğü üzere yapmış oldukları, 19.yüzyıl tarihçiliği açısından bir dönüm noktası niteliğindedir.

Bazı yazarlar, Ahmet Cevdet Paşa’nın batılı kaynaklardan da yararlandığını belirtmektedirler. Ayrıca, *Tarih-i Cevdet*’in sadece doğu kaynaklarına dayanılarak yazılmış bir eser olmadığını, 19. yüzyıl Avrupa tarihçiliğinde önemli bir yer tutan belli başlı eserlerin de *Cevdet Tarihi*’nin kaynakları arasında yer aldığını ileri sürmektedirler. Fakat Ahmet Cevdet Paşa’nın batılı müelliflerden

⁶⁹ Ahmet Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, Cilt 1, ss. 15-18; Bıçak, a.g.e. ss. 21-22.

⁷⁰ Ahmet Cevdet Paşa, tarihini yazarken kaynak olarak sadece arşivlerden değil, kendinden önce gelmiş olan vakanüvislerden de ve özellikle Asım, Vasıf, Enveri, Edib, Halil Nuri, Pertev, Şanizade, Es’ad ve sırası geldikçe de Ceberti gibi Arapça kaynaklardan faydalanmıştır. Fransız kaynaklardan uzak durmuştur. Ayrıntılı bilgi için bkz. Franz Babinger, *Osmanlı Tarih Yazarları ve Eserleri*, (Çev.: Coşkun Üçok), (Ankara: Kültür Bakanlığı, 1992), s. 410.

⁷¹ Neumann, a.g.e. ss. 107-108.

⁷² İlber Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 1999), s. 259.

⁷³ Ahmet Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, Cilt 1, ss. 4-15.

⁷⁴ Zeki Arıkan, “Cevdet Paşa’nın Tarihinde Kullandığı Yabancı Kaynaklar ve Terimler”, *Ahmet Cevdet Paşa Semineri* (27-28 Mayıs 1985), (İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1986), s. 176.

yararlanıp yararlanmadığı ve ne derece yararlandığı konusunda farklı fikirler öne sürülmüştür. Bazı yazarlar, batılı müelliflerden yararlandığı noktasında birleşirken bazı yazarlar buna şüphe ile yaklaşmaktadır.⁷⁵ Yine bu konu ile ilgili olarak, Ahmet Cevdet Paşa'nın Fransızca bilgisi konusunda tam bir netlik yoktur.⁷⁶ Fatma Aliye Hanım, babasının Fransızca tarih ve hukuka ait kitapları anladığını, edebiyat yönünden zayıf olduğunu belirtir.⁷⁷ Cevdet Paşa'nın kendisi de Fransızca'ya yeterince çalışmadığını ifade etmiştir:

“*Sanki yeniden mektebe başladım ve bu vesile ile mesail-i siyasiyyeye dair haylice malumat aldım ve ol devirde elsine-i efrensiyye okumak şiar-ı ulemaya münafi görüldüğünden bunu ihvan-ı tarikden mektum tutardım. Binaen-aleyh Fransızca'ya layıkıyla çalışmadım.*”⁷⁸

Cevdet Paşa'nın tarih felsefesini ve tarihçilik anlayışını yansıtan en önemli eseri hiç şüphesiz 12 ciltlik *Tarih-i Cevdet*'tir. Encümen-i Daniş, bir Osmanlı Tarihi yazılmasını kararlaştırdığı zaman 1774'ten yani ünlü Osmanlı tarihçisi Joseph Von Hammer'in bıraktığı yerden 1825'e kadar geçen dönemin tarihini yazma görevini Ahmet Cevdet Paşa'ya vermiş ve “*herkesin anlayacağı tabirat ile yazılması tenbih*” olunmuştu. İşte bunun üzerine *Vekayi-i Devlet-i Aliye-ye-i Osmaniyye'nin* “Kaba Türkçe ile tahririni iltizam” eylemiştir.⁷⁹ Otuz yıllık bir çalışmanın ürünü olan ve 12 ciltten oluşan *Tarih-i Cevdet*⁸⁰'in ilk üç cildi Kırım Savaşı (1853-1856) sırasında tamamlanarak padişaha sunuldu.⁸¹

⁷⁵ Bu fikirlerin bazıları ile ilgili bkz. Fatma Aliye, a.g.e ss. 50-51; Meriç, *Cevdet Paşa'nın Cemiyet...*, ss. 10-11; Kütükoğlu, a.g.e. s. 111; Ortaylı, "Cevdet Paşa ve Avrupa Tarihi", ss. 163-172; Arıkan, "Cevdet Paşa'nın Tarihinde Kullandığı...", ss. 181-182.

⁷⁶ İlber Ortaylı, Ahmet Cevdet Paşa'yı 19. asır Türkiye'sinin dehası olarak nitelendirmekte ve “Ahmet Cevdet Paşa, şayet Fransızca'yı elsin-e-i şarkıyye kadar iyi bilseydi ve Fransız kültürünü ve düşüncesinin metinlerini birinci elden izleyebilseydi ne olurdu acaba?” diye sormakta ve sorusuna kendisi “Jean Jacques Rousseau'nun çok orjinal ve halen tartışılan bir değerlendirmesine sahip olurduk en azından” şeklinde cevap vermektedir. Bkz. Ortaylı, *Tarih Yazıcılık...*, s. 164.

⁷⁷ “Cevdet Efendi, yazı yazma hususunda bu tarzı beğenip, yazı işlerini öyle yapmaya lüzum gördü. Bundan başka Reşid Paşa'nın nezdi, ona bir siyasi mektep gibi geldiğinden, o mektebe devam etmeye başlayan bir talebe gibi oldu. Cevdet Efendi o sıralarda Fransızca öğrenmeye başlamışsa da o zamanlarda ecnebi lisan okumak ulema arasında ölçülerine uygun düşmediğinden gizli ders almak, kimsenin yanında o dilde konuşmamak yüzünden, aslında hangi dersi almaya başlasa çabucak öğrenen Cevdet Efendi'nin çok başarılı olmaması, yukarıdaki tasdik edilmez sebepler yüzündendir. Fransızca'nın gramerini pekiyi söyler, çok lügat ezberlemiş olduğu halde serbest konuşamazdı. Fransızca yazılmış tarih ve kanunlara ait kitapları okuduğunda anladığı halde edebiyat yönünde zayıf kalmıştı. Fransızca'yı pekiyi anlar. Lakin güzel konuşmadığı için susmayı tercih ederdi.” Bkz. Fatma Aliye, a.g.e. ss. 50-51.

⁷⁸ Ahmet Cevdet Paşa, *Tezâkir* 40 - Tetimme, s. 21.

⁷⁹ Fatma Aliye, a.g.e. s. 93. “İlm-i târih dahi birkaç kısma taksîm ve âzâdan ba'zı zevata tevzî' olunduğu sırada bin yüz seksen sekiz senesinden iki yüz kırk bir senesine kadar olan vekaayi'in yazılması hisse-i fakîre isâbet eyledi ve elfâz-ı garîbe isti'mâlinden ve tekellüfât-ı münşiyâneden sarf-ı nazarla herkesin anlayacağı ta'bîrât ile yazılması tenbîh olundu. İşte bunun üzerine Tarih-i Cevdet tahrîrine başladım ve târik-ı tersilde kaba Türkçe ibârât ile tahrîrini iltizâm eyledim.” Bkz. Ahmet Cevdet Paşa, *Tezâkir* 40 - Tetimme, s. 58.

⁸⁰ Ahmet Cevdet Paşa'nın 12 ciltlik eseri olan *Tarih-i Cevdet* Osmanlı tarihçiliğinin en büyük başarılarından biri olarak kabul edilmektedir. *Tarih-i Cevdet* biçim yönünden vakanüvis tarihlerinden farklı görülmemekle birlikte birçok yönlerden ondan ayrılmaktadır. *Tarih-i Cevdet* hakkında yapılmış en ayrıntılı ve akademik çalışma Alman tarihçi Christoph K. Neumann'a aittir. Neumann'ın *Tarih Vakfı Yurt Yayınlarından* çıkan ve Meltem Arun tarafından Türkçeye

Hammer, ilk iki cildi takdir eden yazı yazdı. Cevdet Paşa eserin 3. cildini de yine Hammer'ın büyük bir takdirle karşıladığını yazmaktadır. Nitekim Hammer, *Tarih-i Cevdet*'i, “*Devlet-i Aliyye tarihini yazmak niyetinde bulunacak Frenk müverrihleri için en zengin ve en mu'temed me'haz*” olarak nitelendirmiştir.⁸² Hammer, Cevdet Paşa'nın medrese çıkışlı olmasına rağmen kendisinden önceki tarihçilerin yaptığı gibi gayrimüslimler için *kafir*, *gavur* gibi aşağılayıcı deyimler kullanmamasını hayranlıkla karşılamaktadır. Cevdet Paşa, 1855'te vakanüvisliğe atanmış ve bu görevde bulunduğu sırada bir yandan *Tarih-i Cevdet*'in ciltlerini tamamlamaya çalışırken diğer taraftan da kendi zamanının olaylarını yazarak *Tezakir-i Cevdet*'i düzenlemeye koyulmuştur. *Tarih-i Cevdet*'in son cildi 1302'de (1884) basıldı. Bir süre sonra yeniden gözden geçirilerek esere kesin biçimi verildi.⁸³

Tarih-i Cevdet, 1774 yılından yani Kaynarca Antlaşması'nın yapıldığı yıldan 1826 yılına yani yeniçeriliğin kaldırıldığı yıla kadar olan buhranlı bir dönemi kapsamaktadır. İmparatorluğun en buhranlı döneminin bir kesitini yazarken adeta bütün yükü sırtında taşır, bütün kayıpları ve acıları derinden duymaktadır. Adeta, devletin geleceğinin belirlendiği bir dönemi derin kaygılarla yazan Cevdet Paşa, sosyal tahlillerle eserini zenginleştirir, problemleri ele alır, çözümler teklif eder. Bu açıdan, *Cevdet Paşa Tarihi* oldukça karmaşık ve çok zengin bir tarih türüdür. Sadece ele aldığı dönemi değil, Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan itibaren tahlilini veren bir tarihtir.⁸⁴

Cevdet Tarihi'nin I, II, III ve IV. cildinde I. Abdülhamid'in fermanları ve hatt-ı hümayunları yer almaktadır. IV. ciltte, 48. sayfadan sonraki hatt-ı hümayunlar III. Selim'e aittir. IV. ve V. ciltteki hatt-ı hümayunlar askeri ve sosyal olaylarla ilgilidir. VI. ve VII. ciltlerin tamamı ile VIII. cildin büyük kısmındaki hatt-ı hümayunlar III. Selim'e, az bir kısmı da IV. Mustafa'ya aittir. VIII. cildin büyük bir bölümü Edirne olaylarına ayrılmıştır. Bu ciltte, Alemdar Mustafa Paşa olayı uzun uzadıya

çevrilen “*Araç Tarih Amaç Tanzimat Tarih-i Cevdet'in Siyasi Anlamı*” isimli bu eseri, aslında 1992 yılında tamamlanmış bir doktora tezidir. Tekrar gözden geçirilerek incelenen tez, bir dizin eklenerek ve başlığı değiştirilerek kitap halinde yayımlanmıştır. Eser; bir ilim adamı olarak Ahmet Cevdet Paşa, Osmanlı tarih yazım geleneği ve 19. yüzyıl Osmanlı tarihi olmak üzere üç ana konuyu ihtiva etmektedir. Cevdet Paşa'nın Osmanlı tarihi anlatısının temelinde hangi önermeler, beklentiler ve görüş açıları vardı? Ahmet Cevdet hangi amaçlarla yazıyor ve nelere karşı tavır alıyordu? Getirdiği gerekçelerle 19. yüzyılın ikinci yarısındaki Osmanlı tarihi arasında hangi bağlantılar kurulabilir? Bu ve benzeri sorular yazar tarafından ele alınarak geniş bir şekilde değerlendirilmiştir. Bkz. Christoph K. Neumann, *Araç Tarih Amaç Tanzimat: Tarih-i Cevdet'in Siyasi Anlamı*, (Çev.: Meltem Arun), (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2000).

⁸¹ Arıkan, “Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Tarihçilik”, s. 1584. Yazar burada Ahmet Cevdet Paşa'nın 1774'ten 1825'e kadar olan dönemin tarihini yazmakla görevlendirildiğini belirtmiş olmasına rağmen, Cevdet Paşa'nın tarihi, 1774'ten 1826'ya, yani Yeniçeri Ocağının kaldırılması olayını da içeren bir dönemi kapsamaktadır.

⁸² Ahmet Cevdet Paşa, *Tezakir* 40 - Tetimme, s. 74.

⁸³ Arıkan, “Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Tarihçilik”, ss. 1584-1585.

⁸⁴ Beşir Atalay, “Ahmet Cevdet Paşa Tarihinde Osmanlı Devleti”, *Osmanlı Ansiklopedisi*, C. 8, (Ankara: Yeni Türkiye, 1999), ss. 271-272.

anlatılmıştır. Eserin, IX. cildinden XII. cildine kadar olan bölümleri de II. Mahmut'un hatt-ı hümayunlarını kapsamaktadır.⁸⁵

Tarih-i Cevdet, Osmanlı tarihçiliğinin en büyük başarılarından biridir. Cevdet Paşa, bu büyük eserini ortaya koymak için geniş bir kaynak taramasına girişmiş, vakanüvis tarihleri, mecmua, layiha, sefaretname ve arşiv belgelerini dikkatle incelemiş, olaylara tanık olanların görüşlerine başvurmuş ve bütün bunları sağlam bir eleştiri süzgecinden geçirdikten sonra kullanmıştır. Resmi belgeler, fermanlar, antlaşma metinleri ve konuya ilişkin belgeleri her cildin sonuna eklemiştir. *Tarih-i Cevdet*, biçim yönünden vakanüvis tarihlerinden farklı görülmemekle birçok yönlerden onlardan ayrılmaktadır. Zaman zaman belirli konuların bir bütünlük içinde ele alınıp işlendiği de gözden kaçmamaktadır. Siyasal olaylar yanında imparatorluğun dayandığı kurumların da tam bir analizini yapmaktadır. Tanpınar'ın belirttiği gibi Cevdet Paşa, “*İmparatorluğun tarihini adeta müesseselerin tarihinde mütalaa*”⁸⁶ etmektedir. Bu bakımdan imparatorluğun yükselmesinin değil çöküş döneminin tarihi olan bu eserde, Osmanlı Devleti'ni Batılılaşmaya götüren yapısal değişimlerin de derin bir açıklaması yer almaktadır.⁸⁷

Tarih-i Cevdet, yalnız Osmanlı tarihiyle sınırlı kalmamış, bütün insanlık tarihini ilgilendiren konulara da bu eserde yer verilmiştir. Feodal dönemden başlamak üzere 19. yüzyılın başlarına kadar Avrupa'nın siyasal, sosyal, ekonomik ve teknik gelişmeleri incelenmiş, Amerika'nın bağımsızlığını kazanması, Fransız İhtilali ve ihtilalden sonraki gelişmelere oldukça geniş yer verilmiştir. Osmanlı Tarihi dışındaki gelişmelerin bu denli geniş yer tutması Cevdet Paşa'nın çağdaş tarihçilik üzerinde önemle durduğunu göstermektedir. Salgın hastalıklar, moda akımları, yangınlar, Haçlı Seferlerinin sonuçları, barut ve ateşli silahların yayılması, savaş taktiğindeki gelişmeler, baskı makinesinin bulunması ve yayılması, denizcilik tarihi, Amerika'nın keşfi ve Amerikan gümüşünün Akdeniz dünyasına ulaşması, tütünün yayılması, zenci (köle) ticareti vb. konuların *Cevdet Tarihi*'nde ele alınıp işlendiği görülmektedir. Doğu ve Batı dünyasındaki her türlü gelişmelerin de karşılaştırmalı bir biçimde ele alınması dikkati çekmektedir. *Tarih-i Cevdet* üzerinde duran bütün araştırmacılar, onun diğer Osmanlı tarihlerinin hepsinden üstün olduğu sonucuna varmışlardır.⁸⁸

Ahmet Cevdet Paşa'nın *Tarih-i Cevdet*'te üzerinde hususi durduğu bazı kurumlar vardır. Bunlardan biri ilmiye sınıfıdır. Eserin ilk üç cildinde ulemayı nispeten çekinerek eleştiren Cevdet Paşa, olumsuz eleştirilerini dördüncü cilt ile beraber miktar ve kapsam bakımından artırır. Ahmet Cevdet,

⁸⁵ Özkaya, a.g.e. ss. 153-161. Ayrıca bkz. Ahmet Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, C. I-XII.

⁸⁶ Tanpınar, a.g.e. s. 207.

⁸⁷ Arıkan, “Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Tarihçilik”, s. 1585.

⁸⁸ Arıkan, “Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Tarihçilik”, s. 1585.

ulemayı eleştirirken Fatih Sultan Mehmet dönemindeki uygulamaları örnek gösterir. Medreselerde eğitim verilen bilimlerin seviyesini, bilim adamlarının halk arasında ve hükümdar nezdinde gördükleri saygıyı, tıp ve matematiğin ilmiye tarafından desteklenmesini, uzun görev sürelerini, yaş ve yeteneğe göre iyi ayarlanmış kariyer yollarını, bilim adamlarının mali güvenliğini bu zamana has özellikler olarak sıralayıp öven Cevdet Paşa, yapmış olduğu tespitlerle kendi dönemindeki ilmiye sınıfını eleştirmektedir. Eleştirdiği ve gerçek manada ilim sahibi olmadığına inandığı bu insanlar için “*ulema-yı resmiye*” tabirini kullanır.⁸⁹

Neumann, Ahmet Cevdet’in *Tarih-i Cevdet*’i yazarken benimsediği tarihçilik ilkesinin üç maddeden müteşekkil olduğunu söyler. İlk olarak tarih yazıcılığı ile “fenn-i inşa” yani yazı yazma sanatı arasındaki farka dikkat edilmelidir. İkincisi, günlük ya da yılda bir tekrarlanan olayların tarihte yeri olmamalıdır; çünkü bunlar yararlı bilgiler içermez ve tarihi olayların nedenlerini kavramaya yardımcı olmaz. Üçüncüsü, eserini yazarken yansız, yani bir şahsiyeti ya da bir tarafı tutmadan kaleme almaya gayret edilmelidir.⁹⁰ Ancak Neumann Ahmet Cevdet’in kendi yöntem ilkelerine bazen sadık kalmadığından bahseder. Cevdet Paşa, her ne kadar günlük ve yıllık tekrarlanan olaylara tarih anlatımında yer verilmemesi gerektiğini söylese de kendisi de bu kuralı zaman zaman ihlal eder. Diğer bir husus ise tarafsızlık iddiasıdır. Cevdet Paşa anlattığı olayların vuku bulduğu zaman ile kendi yaşadığı zaman arasındaki mesafenin bunu mümkün kıldığını söyler. Bütün bunlara rağmen Cevdet Paşa kendi yöntem ilkelerinin dışına çıktığının farkındadır ve bazı bölümlerde kendi ilkelerini çiğnemesinin nedenlerini de açıklar.⁹¹

Tarih-i Cevdet’te Avrupa ile ilgili bahisler, esas itibarıyla 1. cildin 160. sayfasında başlar. Bu cildin sonuna kadar yer yer Osmanlı tarihine eşzamanlı dönüşlerle devam eder. Arada matbaa, çiçek aşısı, Lady Montegu’nun mektupları gibi bölümler vardır. Buralarda Cevdet Paşa’nın ilginç iddialar ileri sürdüğü de görülür. Mesela, çiçek aşısının İngiltere’den evvel Osmanlılarda tatbik edildiği gibi görüşler yanında, matbaa sanatının Avrupa’da ve bizdeki tarihi hakkında halen geçerliğini koruyan geniş malumat verilir. Avrupa ve Amerika tarihi ile ilgili malumat ikinci ve devam eden ciltlerde de yer almaktadır. Özellikle, 6. cildin ilk 160 sayfası, Fransız İhtilali öncesi ve sonrasını ihtiva eden bir Osmanlı tarihi icmalidir. Cevdet Paşa’nın dünya tarihine bakışı bu ciltte açık seçik bir şekilde görülür.⁹²

⁸⁹ Neumann, a.g.e. ss. 86-103; Uzundal, a.g.e. s. 119.

⁹⁰ Neumann, a.g.e. s. 154.

⁹¹ Neumann, a.g.e. ss. 157-160.

⁹² Ortaylı, “Cevdet Paşa ve Avrupa Tarihi”, s. 164.

Cevdet Paşa'nın *Tarih-i Cevdet* ile birlikte ele alınması gereken ve 19. yüzyıl olaylarıyla birlikte birçok sorunlarına ışık tutan iki önemli eserinden de kısaca söz etmek gerekir. Bunlar *Tezakir* ve *Maruzat* adlarını taşımaktadır. *Tezakir*, Cevdet Paşa'nın vakanüvisliğe getirilmesinden (1855) sonra görüp işittiği ya da doğrudan karıştığı olaylara, iç yüzünü bildiği konulara ve dönemin devlet adamlarına ilişkin aldığı, kendisinden sonra bu göreve getirilen Ahmet Lütü Efendi'ye gönderdiği yazılardan oluşmaktadır. Bu tezkerelerin hepsi 40 tanedir ve 40. Tezkere paşanın özgeçmişine ayrılmıştır. *Maruzat* ise II. Abdülhamid'in buyruğu üzerine, Abdülmecid ve Abdülaziz dönemleri olayları hakkında kaleme aldığı 5 defterden oluşan “*tarih kılıklı*” bir eserdir. *Maruzat*, geniş ölçüde *Tezakir*'e dayanmaktadır. Her iki eserde de anı niteliğine sahip özellikler bulunmaktadır. Ahmet Hamdi Tanpınar, bu eserleriyle Cevdet Paşa'nın lezzetli bir hatıra muharriri ve büyük hatıracılar gibi sıkmadan kendisinden bahsetmek kabiliyeti olduğunu belirtmektedir.⁹³

Daha önce de değinildiği gibi Ahmet Cevdet Paşa; tarihçi, eğitimci, sosyolog, ıslahatçı ve devlet adamı özelliklerinin yanı sıra bir de hukukçu kişiliğe haiz bir ilim adamıdır. Modern Türk-Osmanlı hukukunun tedvin ve tertibindeki rolü son derece büyüktür.

Tanzimat, birçok konuda olduğu gibi, hukuk tarihimiz açısından da, adeta bir dönüm noktası teşkil etmiştir. Zira hem devletin adli teşkilatının zamanın gereklerine göre yeniden yapılanması zorunluluğunun açıkça dile getirilip, bununla ilgili oluşan fikirlerin fiiliyata geçirilmesi, hem de bugünkü anlamda kanunlaştırma faaliyetlerine başlanması gibi hukuk alanında yapılan birçok yeni düzenlemeler, hep bu döneme rastlamaktadır.⁹⁴

Bu düzenlemelerden en önemlisi ise, Ahmet Cevdet Paşa'nın başında bulunduğu bir komisyon tarafından hazırlanan Mecelle'dir. Komisyonun 1868-1876 yılları arasındaki yoğun çalışmaları neticesinde hazırlanıp yürürlüğe konulan Mecelle'deki hükümlerin çoğu ayet ve hadislerden, Müslüman toplumların genel hukukî hayatından gelmektedir. Bunların çoğu bugün dahi geçerliliğini korumaktadır.⁹⁵

Sonuç

⁹³ Ahmet Hamdi Tanpınar, “Cevdet Paşa Hakkında Düşünceler III”, *Edebiyat Üzerine Makaleler*, (Yay. Haz.: Zeynep Kerman), (İstanbul: Dergah Yayınları, 2007), s. 211; Arıkan, “Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Tarihçilik”, s. 1586.

⁹⁴ Beşir Gözübenli, “Türk Hukuk Tarihinde Kanunlaştırma Faaliyetleri ve Mecelle”, *Ahmet Cevdet Paşa Sempozyumu* (9-11 Haziran 1995), (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), s. 286.

⁹⁵ Ali Şafak, “Hukukun Temel İlkeleri Açısından Mecelle'ye Bir Bakış”, *Ahmet Cevdet Paşa Sempozyumu* (9-11 Haziran 1995), (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), s. 264. Mecelle hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Ahmet Şimşirgil & Ekrem Buğra Ekinci, *Ahmet Cevdet Paşa ve Mecelle*, (İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2016).

19. yüzyıl, altı yüzyıllık Osmanlı tarihinde pek çok değişimin yaşandığı ve reformların uygulandığı, devletin pek çok konuda buhrana sürüklendiği ve çeşitli nedenlerle zayıfladığı tarih sahnesindeki son yüzyıldır. Bu dönemde gerçekleşen birçok değişim ve yenilik hareketi kendisini Osmanlı tarihçilik anlayışı ve tarih yazım geleneği alanlarında da göstermiştir.

Osmanlı tarih yazıcılığında, 16. yüzyıla Kemal Paşazade, 17. yüzyıla Kâtip Çelebi damgasını vurmuş, 19. yüzyılın dönüm noktasını da Ahmet Cevdet Paşa oluşturmıştır. Lofça'da doğan, İstanbul'da medrese öğrenimi gören, özel derslerle ufkunu genişleten ve Reşid Paşa konağında yetişen Cevdet Paşa, 19. yüzyılda birçok önemli görevde bulunmuş, okul müdürlüğü, komisyon üyeliği, komisyon başkanlığı, müfettişlik, valilik ve nazırlık yapmış Tanzimat'ın önde gelen devlet adamlarından biridir. Çeşitli idari görevlerde bulunması ona farklı tecrübeler elde edebilme fırsatı vermiştir. Bu tecrübeler, kendisine, olaylara ve durumlara disiplinler arası bir anlayışla yaklaşabilme becerisini kazandırmıştır. Bu disiplinler arası yaklaşım ile Ahmet Cevdet Paşa, Osmanlı tarihçiliğine yeni bir anlayış getirmiş, bir tarih felsefesi ve metodoloji ortaya koyma çabası içerisinde bulunmuştur. Ayrıca Ahmet Cevdet Paşa, Düstur ve Mecelle gibi hukuk tarihimizi ilgilendiren eserlerin vücuda gelmesinde başrol oynamıştır. Bir tarihçi olarak Cevdet Paşa; *Tarih-i Cevdet*, *Tezahir*, *Maruzat* ve *Kıyas-ı Enbiya ve Tevarih-i Hulefa* gibi önemli kitapların da müellifidir.

Ahmet Cevdet, yalnız hukuk, maarif ve ıslahat alanlarında başarılı bir devlet adamı olarak kalmamış, Osmanlı tarihçiliğinin en büyük başarılarından biri olarak kabul edilen 12 ciltlik *Tarih-i Cevdet*'i yazarak büyük bir tarihçi olduğunu göstermiştir. Kendinden önceki tarihçilerle/vakanüvislerle ortak noktalar taşımakla birlikte, eserlerinde tercüme eserlerden ve arşiv belgelerinden yoğun bir şekilde istifade etme, kaynakları karşılaştırmalı bir şekilde inceleme, elde ettiği malumatı eleştiri süzgecinden geçirip sentez yapabilme ve eş zamanlama bilgisine ve sezgisine sahip olma özellikleriyle muasırlarından ayrılmaktadır. Cevdet Paşa nev-i şahsına münhasır bir tarihçi olarak karşımıza çıkmaktadır.

Ayrıca Ahmet Cevdet Paşa, olayları felsefî ve sosyolojik bir sistem içerisinde yorumlamaya çalışan, objektif eserler vücuda getirme gayreti içerisinde olan bir tarihçidir. Bu bakımdan kendinden önceki tarihçilerden farklı olarak, tarihçilikte metodolojiyi kullanmanın önemini kavramış ve metodolojiyi mümkün olduğunca eserlerinde kullanmıştır.

Cevdet Paşa, herkesin, özellikle devlet adamlarının tarih öğrenmesinin gerekliliğini vurgulamış, yaşadığı dönemdeki sorunların çözümüne dair fikirler beyan etmiştir. Cevdet Paşa, geleceği kurabilmek için geçmişi konu edinmiştir. Yıkılmak üzere olan bir dünya devletinin gelecekte var

olmasını sağlayabilmek adına tarih bilincinin kaçınılmaz olduğunu görmüş ve bunu çalışmalarına yansıtma çabası içerisinde olmuştur.

Netice itibariyle, 18. yüzyıl ve özellikle 19. yüzyıl, son dönem Osmanlı tarihçiliği ve dolayısıyla da günümüz tarih yazıcılığıyla ilgili bir dönüm noktası olması bakımından iyi anlaşılması gereken bir dönemdir. Osmanlı tarihi ile ilgili nitelikli bir çalışma yapmak mümkün olması için bu dönemde yetişen tarihçiler, tarih yazım teknikleri ve ortaya konulan eserlerin ciddi bir incelemeye tabi tutulması elzemdir.

KAYNAKÇA

- Ahmet Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, Cilt I-XII, (Yay. Haz.: Şevki Nezihi Aykut, Abdülkadir Özcan, Mehmet İpşirli). Ankara: TTK, 2018.
- Ahmet Cevdet Paşa, *Kırım ve Kafkas Tarihçesi*. İstanbul: Matbaa-i Ebüzziya, 1890.
- Ahmet Cevdet Paşa. *Kıyas-ı Enbiya ve Tevarih-i Hulefa (Peygamberler ve Halifeler Tarihi)*. (Sadeleştiren: Metin Muhsin Bozkurt). İstanbul: Çelik Yayınevi, 2011.
- Ahmet Cevdet Paşa. *Sultan Abdülhamid'e Arzlar (Ma'rûzat)*. (Yay. Haz.: Yusuf Halaçoğlu). İstanbul: Babıali Kültür Yayıncılığı, 2010.
- Ahmet Cevdet Paşa. *Tezâkir 1-12*. (Yay. Haz.: Cavid Baysun). Ankara: TTK, 1953.
- Ahmet Cevdet Paşa. *Tezâkir 13-20*. (Yay. Haz.: Cavid Baysun). Ankara: TTK, 1960.
- Ahmet Cevdet Paşa. *Tezâkir 21-39*. (Yay. Haz.: Cavid Baysun). Ankara: TTK, 1986.
- Ahmet Cevdet Paşa. *Tezâkir 40-Tetimme*. (Yay. Haz.: Cavid Baysun). Ankara: TTK, 1991.
- Akyol, Aygün. "İbn Haldun'un İlim Anlayışında Felsefe ve Tarih Tasavvuru", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C.10 S. 20, (2011), ss. 29-59.
- Arıkan, Zeki. "Cevdet Paşa'nın Tarihinde Kullandığı Yabancı Kaynaklar ve Terimler", *Ahmet Cevdet Paşa Semineri* (27-28 Mayıs 1985). İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1986, ss. 173-197.
- Arıkan, Zeki. "Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Tarihçilik", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, C. 6. İstanbul: İletişim Yayınları, 1985, ss. 1583-1594.
- Arslan, Ahmet. *İbni Haldun*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2017.
- Atalay, Beşir. "Ahmet Cevdet Paşa Tarihinde Osmanlı Devleti", *Osmanlı Ansiklopedisi*, C.8. Ankara: Yeni Türkiye, 1999, ss. 271-285.
- Aykut, Şevki Nezihi. *Ahmed Cevdet Paşa (1238-1312/1823-1895), Hayatı, Eserleri, Tarihçiliği, Hakkında Yapılan Araştırmalar ve İncelemeler*. Ankara: TTK, 2018.

- Babinger, Franz. *Osmanlı Tarih Yazarları ve Eserleri*, (Çev.: Coşkun Üçok). Ankara: Kültür Bakanlığı, 1992.
- Bıçak, Ayhan. “Cevdet Paşa'nın Tarih Bilinci”, *Ahmet Cevdet Paşa Sempozyumu* (9-11 Haziran 1995). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997, ss. 17-57.
- Chambers, Richard L. "The Education of a Nineteenth-Century Ottoman Alim, Ahmed Cevdet Pasa." *International Journal of Middle East Studies*, C. 4, S. 4, (1973), ss. 440- 464.
- Doğan, İsmail. “Sosyolojik Bir Malzeme Olarak Tezakir”, *Ahmet Cevdet Paşa Sempozyumu* (9-11 Haziran 1995). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997, ss. 229-245.
- Fatma Aliye. *Ahmet Cevdet Paşa ve Zamanı*. (Sadeleştiren: Metin Hasırcı). İstanbul: Pınar Yayınları, 1994.
- Gözübenli, Beşir. “Türk Hukuk Tarihinde Kanunlaştırma Faaliyetleri ve Mecelle”, *Ahmet Cevdet Paşa Sempozyumu* (9-11 Haziran 1995). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997, ss. 285-299.
- Halaçoğlu, Yusuf & Aydın, M. Akif. “Cevdet Paşa”, md., *TDVİA*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/cevdet-pasa>, Erişim Tarihi: 02.07.2019.
- Hayta, Necdet & Ünal, Uğur. “Modernleşme Döneminde Osmanlı Tarih Yazıcılığı (1789-1908)”, *Türkiye’de Tarih Yazımı*, (Ed.), Vahdettin Engin & Ahmet Şimşek. İstanbul: Yeditepe, 2017, ss. 137-153.
- İbn-i Haldun, *Mukaddime*, (Çev.: Süleyman Uludağ). İstanbul: Dergah Yayınları, 2009.
- İpşirli, Mehmet. “Osmanlı Tarih Yazıcılığı”, *Osmanlı Ansiklopedisi*, C. 8. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999, ss. 247-256.
- İnalcık, Halil & Arı, Bülent. “Klasik Dönem Osmanlı Tarihçiliği”, *Türkiye’de Tarih Yazımı*, (Ed.), Vahdettin Engin & Ahmet Şimşek. Yeditepe, İstanbul, 2017, ss. 107-136.
- İnalcık, Halil. “Türkiye’de Modern Tarihçiliğin Kurucuları”, *Türkiye’de Tarih Yazımı*, (Ed.), Vahdettin Engin & Ahmet Şimşek. İstanbul: Yeditepe, 2017, ss. 179- 196.
- Kafadar, Cemal & Karateke, Hakan T. “The Late Ottoman and Early Republican Turkish Historical Writing”, in *The Oxford History of Historical Writing*, (Ed.), Daniel Woolf,

Stuart Macintyre, Juan Maiguashca, and Attila Pók, C. 4: 1800-1945. UK: Oxford University Press, 2011, ss. 559-577.

Kafesoğlu, İbrahim. “Tarih İlmi ve Bizde Tarihçilik”, *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi*, C. 13, S. 17-18, (1963), ss. 1-16.

Keskioğlu, Osman. “Ahmed Cevdet Paşa (1822-1895) Hayatı ve Eserleri”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 14, (1966), ss. 221-234.

Kuran, Ercüment. “Devlet Adamı Olarak Cevdet Paşa”, *Ahmet Cevdet Paşa Sempozyumu* (9- 11 Haziran 1995). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2009, ss. 3-7.

Kütükoğlu, Bekir. “Tarihçi Cevdet Paşa”, *Ahmet Cevdet Paşa Semineri* (27-28 Mayıs 1985). İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1986, ss. 107-114.

Kütükoğlu, Bekir. “Vakanüvis” md., *TDVİA*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/vakanuvis>, Erişim Tarihi: 20.07.2019.

Lewis, Bernard. *Babil'den Dragomanlara*, (Çev.: Ebru Kılıç). İstanbul: Alfa Basım Yayım, 2008.

Mehmet Cemaleddin. *Osmanlı Tarih ve Mürevvihleri –Ayine-i Zurefa-*, (Yay. Haz.: Mehmet Arslan). İstanbul: Kitabevi, 2003.

Meriç, Ümit., *Cevdet Paşa'nın Cemiyet ve Devlet Görüşü*. İstanbul: Ötüken Yayınevi, 1975.

Neumann, Christoph. *Araç Tarih Amaç Tanzimat Tarih-i Cevdet'in Siyasi Anlamı*, (Çev. M. Arun). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2000.

Okumuş, Ejder. “İbn Haldun ve Osmanlı'da Çöküş Tartışmaları”, *Divan İlmi Araştırmaları*, Yıl 4, S. 6, (1999), ss. 183-209.

Ortaylı, İlber. “Cevdet Paşa ve Avrupa Tarihi”, *Ahmet Cevdet Paşa Semineri*, (27-28 Mayıs 1985). İstanbul: Edebiyat Fakültesi, 1986, ss. 163-172.

Ortaylı, İlber. *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1999.

Ortaylı, İlber. *Tarih Yazıcılık Üzerine*. Ankara: Cedit Neşriyat, 2011.

Ortaylı, İlber. *Türkiye Teşkilat ve İdare Tarihi*. Ankara: Cedit Neşriyat, 2016.

- Özcan, Abdulkadir. “Osmanlı Tarihçiliğine ve Tarih Kaynaklarına Genel Bir Bakış”, *FSM İlmî Araştırmalar ve Toplum Bilimleri Dergisi*, S. 1, (Bahar 2013), ss. 271-293.
- Özkaya, Yücel. “Ahmet Cevdet Paşa’nın Tarihi’nde Arşiv Belgelerini Kullanışı ve Değerlendirişi”, *Ahmet Cevdet Paşa Semineri* (27-28 Mayıs 1985). İstanbul: Edebiyat Fakültesi, 1986, ss. 145-162.
- Öztaş, Sezai. “Ahmet Cevdet Pasha's Historiography And His Opinions On History Education And History Teaching”, *International Journal Of Eurasia Social Sciences*, C. 8, S. 27, (2017), ss. 488-506.
- Öztürk, Necdet. “Osmanlılar’da Tarih Yazıcılığı Üzerine”, *Osmanlılar Ansiklopedisi*, C. 8. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999, ss. 257-261.
- Öztürk, Necdet & Yıldız, Murat. *İmparatorluk Tarihinin Kalemli Muhafızları: Osmanlı Tarihçileri; Ahmedi'den Ahmed Refik'e*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2013.
- Sözen, Kemal. “Ahmet Cevdet Paşa'nın Tarihçiliğimize Getirdiği Yeniliklerin Felsefe Tahlili”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 9, (2002), ss. 11-20.
- Şafak, Ali. “Hukukun Temel İlkeleri Açısından Mecelle’ye Bir Bakış”, *Ahmet Cevdet Paşa Sempozyumu* (9-11 Haziran 1995). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997, ss. 263-278.
- Şimşirgil, Ahmet & Ekinci, Ekrem Buğra. *Ahmet Cevdet Paşa ve Mecelle*. İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2016.
- Tanpınar, Ahmet Hamdi. “Cevdet Paşa Hakkında Düşünceler II-III”, *Edebiyat Üzerine Makaleler*, (Yay. Haz.: Zeynep Kerman). İstanbul: Dergah Yayınları, 2007.
- Uludağ, Süleyman, “İbn Haldun”, md., *TDVİA*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-haldun#1>, Erişim Tarihi: 04.07.2019.
- Unat, Faik Reşit. *Osmanlı Seyirleri ve Sefaretnameleri*. Ankara: TTK, 1987.
- Uzundal, Edip. “19. Yüzyıl Tarih Yazıcılığı ve Ahmed Cevdet Paşa”, *Türk Tarih Eğitimi Dergisi*, S. 2 (2), (2013), ss. 108-128.

- Yazan, Ümit Meriç. “Bir Osmanlı Sosyoloğu Ahmet Cevdet Paşa”, *Ahmet Cevdet Paşa Sempozyumu* (9-11 Haziran 1995). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), ss. 9-16.
- Yıldız, Mustafa. “İbn Haldun’un Tarihselci Devlet Kuramı”, *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, S. 10, (Güz 2010), ss. 25-55.
- Yılmaz, Mehmet Nuri. “İlmî ve Tarihî Bir Şahsiyet Olarak Ahmet Cevdet Paşa”, *Ahmet Cevdet Paşa Sempozyumu* (9-11 Haziran 1995). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997, ss. XIII-XV.
- Yolalıcı, Mehmet Emin. “Türk Tarihinin Kaynaklarına Genel Bir Bakış”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, C. 1, S. 3, (Bahar 2008), ss. 471-484.
- Yüksek, Hasan. “19. Yüzyıl Osmanlı Tarihçiliği”, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006.

İSLAM HUKUKU AÇISINDAN GELENEK VE GELECEK İHTİYAÇLARI KAPSAMINDA DEĞİŞİMİN SINIRLARI

Aytaç AYDIN¹

ÖZET

”

Zamanın ruhuna göre toplumların değişimi kaçınılmazdır. İnsanlık tarihi ile paralel olarak geleneğin ve örfün, toplumda yaşanagelen olaylarla ilgili kuralların oluşumunda önemli bir etkisi vardır.

Gelenek ve örf, içinde olduğu toplumun ihtiyacını gidermede en önemli kaynaklardan biri olmasının yanında yenilenme ihtiyacı olduğunda en önemli direnç noktalarından da birini oluşturmaktadır. Zira yılların birikimi ve alışkanlıkları terk edilip yerine yeni kuralların oluşturulması ve toplumda uygulama alanı bulması kuvvetli bir iradeyi gerektirmektedir.

Çağın ihtiyacına göre bireysel ve toplumsal kuralların oluşturulması ve güncellenmesinde geleneği ve örfü de kaynak alan İslam hukukunda değişimin sınırlarının belirlenmesi oldukça önemli bir yere sahiptir. İslam hukukunda değişime açık alanlar olduğu gibi taabbudî olarak yorumlanıp değişimi kabul etmeyen alanlar da vardır. Müslüman toplumların günümüz ve gelecek ihtiyaçlarının karşılanmasında ve hukuki düzenlemelerde değişimin sınırları ve değişmez olarak addedilen konuların sınırlarının belirlenmesi sağlıklı değerlendirmeler yapabilmek için elzemdir.

“Zamanlar değiştikçe hükümlerin değişeceği”, “meşakkat olduğunda kolaylığın getirileceği”, “zaruret olduğunda yasakların mübah olacağı” genel ilkeleri, hukukta aktif olarak kullanılmakla beraber belirli şartlarla mukayyettir.

İslam hukuku kendi bünyesinde hem değişim vasıtalarını kullanmak hem de değişime kapalı alanları korumak bakımından laik hukuk sisteminden ayrılarak kendine özgü bir yapıya sahiptir. Bu haliyle çağın tüm değişim/gelişim ihtiyaçlarını karşılayacak potansiyeli vardır ancak bu, sahasında yetkin müçtehitler vasıtasıyla işlerlik kazanabilir. Gelenekteki birikimin değerlendirilmesinin beraberinde gelecek ihtiyaçlarının karşılanması, sosyal değişim prensiplerinin ve bu değişimin sınırlarının kavranması ile doğru orantılıdır. Sosyal hayat kuralları çağa göre değişebilir ancak ibadet alanı çağa göre değişime kapalıdır.

Anahtar Kelimeler: Gelenek, ihtiyaç, zarûret, toplumsal değişim, Hukukun güncellenmesi.

¹ Dr. Öğrt. Üyesi, A.Y.B.Ü. İslami İlimler Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

ABSTRACT

According to the conditions of time the change of societies is inevitable. In parallel with human history, tradition and customs have an important influence on the formation of rules related to events in society.

Tradition and customs are one of the most important sources for the needs of the society in which they are formed. They are also one of the most important points of resistance when there is a need for renewal. Because the abandonment of the accumulation of years and habits, creating new rules instead implementation in society requires a strong will.

It is very important to define the limits of change in Islamic law which is based on tradition and customs in the creation and updating of individual and social rules according to the needs of the ages. There are areas open to change in Islamic law as well as areas that are interpreted as taabbudi and do not accept change. Determining the limits of change and the limits of the issues that are deemed to be invariant in meeting the current and future needs of Muslim societies and legal arrangements is essential for making healthy assessments.

“As times change, the provision of law changes”, “The presence of hardship brings ease”, “prohibitions may be made if there is necessity” the general principles are actively used in law, but are limited to certain conditions.

Islamic law has its own structure, leaving its secular legal system in terms of both using the means of change and protecting the areas closed to change. As such, it has the potential to meet all the change/development needs of the ages, but this can become operational through competent interpreter of Islamic law (mujtahids). Meeting the needs of the future along with the evaluation of the accumulation in tradition is directly proportional to the understanding of the principles of social change and the limits of this change. The rules of social life may change according to the age, but the area of worship is closed to change according to the age.

Key words: Tradition, need, necessity, social change, update of law.

GİRİŞ

İnsan, sosyal bir çevrede doğar, çocukluk, gençlik ve yaşlılık evrelerini yaşar ve ölür. Kişinin edindiği birikim de ölümüyle birlikte noktalanır ancak geriye kalan amelleri ve eserleri bir sonraki nesille birlikte taşınır. Bu nesillerin oluşturduğu toplumlar da, fertlerin birikimlerinin gelecek nesillere aktarıldığı bir nehrin akışı gibi sürekliliğini devam ettirir. Bir nesilden diğer nesle aktarılan davranışların ve uygulamaların başında da bugün bizim örf-âdet ve olarak adlandırdığımız uygulamalar gelmektedir.

Bir toplumun yüzyıllar süren tarihi geriye doğru incelendiğinde, bu davranış ve uygulamaların bir kısmının, hayatîyetini devam ettirdiğini bir kısmının da değişmek zorunda kaldığını gözlemlemekteyiz. Bu değişimi, İslam hukukunun doğuşu ve gelişim evresinde de görmekteyiz. Atalarını adetleri üzere devam etmek isteyen kimseler Kuran-ı Kerim'in ifadesiyle; “ataları bir şey akledemeyen ve doğru yolu bulamayan kimseler olsalar da mı”² şeklinde uyarılarak yapılagelen uygunsuz davranışların terki talep edilmektedir. İslam hukukunun kuruluşundan itibaren; iyi olan âdetler ibkâ edilirken hakkaniyetle örtüşmeyen âdetler ilgâ edilmiş ve diğer bir kısmı da ta'dil edilerek uygulanmıştır.

İnsan fitrat kanunlarını gereği sosyal bir varlıktır. İnsanın tek başına yaşam şekline ancak hikâye ve romanlarda rastlanmaktadır. Aristo'ya (m.ö. 384-322) atfedilen³ “insan sosyal bir yaratıktır” sözü de malumun ilanı kabilindendir. Toplumun yapageldiği davranışların zamanla yerleşik davranış formları haline gelerek yazılı kanunlara da kaynaklık ettiği gözlemlenmektedir.⁴ Mesela; Roma Devleti'nde ilk dönemler örf-âdet hukuku hâkimdi.⁵ Örfün, toplumsal kuralların ve hukuk kurallarının oluşumundaki etkisi, daha sonraki dönemlerde de devam etmiştir ve özellikle Batı Avrupa hukukunun oluşumunda da önemli bir etkisi olmuştur.⁶ İslam hukukunda da naslara aykırı olmayan örf ve âdet bir hukuk kaynağı olarak yerini almıştır.⁷

İslam hukuk literatüründe daha ziyade örf olarak ifade ettiğimiz kavramın aynı anlamda ya da yakın anlamda; âdet, gelenek, töre, anane kelimeleri de kullanılmaktadır. “Geleneğimizde bu uygulama vardır” demek “örfümüzde uygulama alanı bulmaktadır” ile aynı anlamda kullanılabilmektedir. Biz de tebliğimizde örf anlamında kullanılan geleneği esas alacağız.

² Bakara, 2/170.

³ Bilge, Necip, Hukuk Başlangıcı, Ankara, 1990, s. 25.

⁴ Bilge, age., s. 35.

⁵ Koschaker, Paul, (Kitabı yeniden elden geçiren: Prof. Dr. Kudret Ayiter) Roma Özel Hukukunun Ana Hatları, Ankara, 1977 s.9.

⁶ Köteli, Argun, Çağdaş Büyük Hukuk Sistemleri, İstanbul, 1985, s. 120-121.

⁷ Türkçe Sözlük, Türk Dil Kurumu, Ankara 1998, 1/831.

Tebliğimizde; geleneğin yerini ve kaynak değerini belirledikten sonra gelecekte oluşacak ihtiyaçlarla uyumlu olarak değişimin sınırlarını tespit ederek ortaya koymaya çalışacağız.

1. KAVRAMSAL ÇERÇEVE

1.1. Örf-Gelenek

Örf sözlükte; sabır, iyilik, cömertlik, birbiri ardından gelen, güzel görünen, ihsan akılla bilinen ve şer'in güzel gördüğü şey" anlamında "a-r-f" (ع ر ف) kökünden türemiş Arapça bir kelimedir.⁸ Terim olarak ise; insanların çoğunun benimseyip alışkanlık haline getirdikleri veya duyulduğunda hatıra başka anlam gelmeyecek derecede özel bir anlamda kullanmayı adet edindikleri sözler lafızlardır.⁹ Günümüzde "örf" kavramı "gelenek" kavramı ile eş anlamlı olarak kullanılmaktadır.

Hem İslam hukukunda hem de diğer hukuklarda kaynak olarak değerlendirilen örf, toplumun çoğunluğunu onayını almasından dolayı hukuk kuralı haline getirildiğinde de benimsenmesi o nispette kolay olmuştur. Ancak bunun yanında âdet olduğu halde değişimi gereken uygulamalar ve davranışlar da o nispette dirençle karşılaşmışlardır.

Örf haline gelen uygulamaların kaldırılmasının ya da uygulanmasının devlet yaptırımı ile desteklenen kural haline getirilmesinin toplum tarafından benimsenmesine en büyük yardımcı inanç olmuştur. Buna uhrevi yaptırım da denilebilir. Meselâ, Amerika Birleşik Devletleri'nde 1920 yılında yürürlüğe giren içki yasağı,¹⁰ yaklaşık 13 yıl yürürlükte kaldıktan sonra uygulamada başarı sağlanamaması gerekçesi ile 1933 yılında kaldırılmak zorunda kalınmıştır.¹¹ Ancak, İslam hukuk tarihi incelendiğinde, Hz. Peygamber (sav) döneminde tedricen yasaklanan alkollü içecekler son aşamasında "Ey iman edenler! Şarap, kumar, dikili taşlar (putlar), fal ve şans okları birer şeytan işi pisliktir, bunlardan uzak durun ki kurtuluşa eresiniz. Şeytan, içki ve kumar yoluyla aranızda düşmanlık ve kin sokmak ve sizi Allah'ı anmaktan ve namazdan alıkoymak ister. Artık vazgeçtiniz değil mi?"¹² ayeti ile kesin olarak yasaklanmış ve bu yasak hem dünyevi hem de uhrevi yaptırımla desteklenmiş olarak hâlâ hayatiyetini devam ettirmektedir.

Kaynak değeri açısından bakıldığında İslam hukukuna göre örfün muteber sayılacağı ve sayılmayacağının ölçüsü şudur; şer'î delillere ve çevrenin ve âdetlerin değişmesine göre değişmeyen şer'î hükümlere aykırı olarak âdetler var ise ya da yeniden ortaya çıkmış ve âdet olmaya aday uygulamalar ise muteber değildir ve kaldırılması gerekir. Mesela bir yerde belirli zamanlarda

⁸ İbn Manzûr, Lisânu'l-Arab, Dar Sâdır, Beyrut, 1990, s. 9/236.

⁹ Şa'bân., Zekiyyüddin, (trc.: İbrahim Kafi Dönmez) İslam Hukuk İlminin Esasları, Ankara, 2012, s. 195.

¹⁰ The Constitution of the United States,18. değişiklik, <https://www.usconstitution.net/const.pdf> [01.06.2019]

¹¹ The Constitution of the United States,21. değişiklik, <https://www.usconstitution.net/const.pdf> [01.06.2019]

¹² Mâide, 5/90-91.

içki/şarap içmek, kumar oynamak fâiz uygulamaları adet bile olsa itibar edilmez.¹³ Böyle değil ise âdetin kaynak olarak değerlendirilir.

1.2. Değişim-Tegayyür

Değişim, sözlükte; bir şey verip başka bir şey almak; bir zaman dilimi içindeki değişikliklerin bütünü¹⁴ anlamında kullanılmakta olup Arapça karşılığı olarak; “g-y-r” (غ-ي-ر) kökünden “tef’îl” babında tegayyür (تغير) kelimesi kullanılmaktadır.

Sosyal çevrenin ve ihtiyaçların değiştiği bazı geleneklerin ortadan kalktığı ve bazı geleneklerin yerleşik hale geldiği toplumların hukukunda da değişiklik hem şer’î olarak hem de aklî olarak kaçınılmazdır.¹⁵ Değişime karşı duran hukuklar hayatini devam ettirme imkânından mahrum kalırlar.

İslam hukukunun temel amacı; birey ve toplum için hem dünya saadeti hem de uhrevi saadeti sağlamaktır. Bu amaca hizmet eden bir hukukun insanların dünyevi ihtiyaçlarını karşılaması zaruridir. Çözumsuzlüğe yer yoktur. Bu hususta Hz. Peygamber (sav) zamanında yaşanmış örnek bir olay: Hz. Peygamber (sav) Muaz b. Cebel’i Yemen’e vali olarak gönderirken soruyor:¹⁶

- ✓ Ne ile hükmedeceksin?
- ✓ Allahın kitabı ile hükümederim.
- ✓ Allah’ın kitabında bulamazsan?
- ✓ Rasûlullah’ın (sav) sünneti ile.
- ✓ Rasûlullah’ın (sav) sünnetinde de bulamazsan?
- ✓ Re’yimle (kendi görüşüm ile) hükmederim. Çözumsuz bırakmam.
- ✓ Allah Rasûlü’nün rasûlünü (elçisini) muvaffak kılan Allah’a hamdolsun.

أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما أراد أن يبعث معاذاً إلى اليمن،

- قال: كيف تقضي إذا عرض لك قضاء؟
- قال: أقضي بكتاب الله.
- قال: فإن لم تجد في كتاب الله؟
- قال: فبسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم.

¹³ Şa’bân, age., s. 196.

¹⁴ Doğan, D. Mehmet, Büyük Türkçe Sözlük, Ankara, 1990, s. 235.

¹⁵ Erdoğan, İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi, İstanbul, 1990, s. 15.

¹⁶ Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş’as es-Sicistânî, es-Sünen, İstanbul, 1981, Akdiye, 11; Tirmizî, Muhammed b. İsa, Sünen, İstanbul, 1981, Ahkâm, 3.

- قال: فإن لم تجد في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا في كتاب الله؟
- قال: أجتهد رأيي ولا آلو.

فضرب رسول الله صلى الله عليه وسلم صدره وقال: الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضي رسول الله.

Dolayısı ile İslam hukukunda çözümsüzlüğe yer yoktur. Nasslarda cevap bulunamadığı zaman müctehit, nassın dışındaki İslam hukuk delillerini kullanarak çözüm üretir ve re'yini ifade eder. Toplumsal değişim sonucu oluşan yeni meselelerin çözümünde de durum aynıdır. Zamana ve çevreye göre tüm ihtiyaçlar hukuki zeminde çözüme kavuşturulur.

1.3. İhtiyaç

İhtiyaç sözlükte; gereklilik ve lüzumluluk hali,¹⁷ bir şeye muhtaç olmak, arzu ve rağbetle meyletmek, olarak kullanılmakta olup Arapçada karşılığı olarak “h-v-c” (ح و ج) kökünden “hacet” (حاجة - ح. حاجات - حوائج) kullanılmaktadır.¹⁸ Terim olarak ise; genişlik ve kolaylık için kendisine gereksinim duyulan, yokluğunda sıkıntı ve meşakkati gerektiren durumu¹⁹ ifade etmektedir.

İslam hukuku kuralları temelde; insanlar için faydayı temin etmek ve zararı savmak, şerhleri def' etmek üzere kuruludur. Bu maksadı elde etme hususunda İslam hukukunun genel maksatları (makâsıdu's-ş-şerîa) bakımından birey ve toplum hayatında ihtiyaçlar, önem öncelik sırasına göre ana gayeleri bakımından; zarûriyyât, hâciyyât ve tahsiniyyat olmak üzere üçlü bir düzenleme ile ele alınmaktadır.²⁰

Bir toplumda; dinin korunması, canın korunması, neslin korunması, malın korunması, aklın korunması zarûriyyâtıdır. Toplumun varlığını koruyabilmesi, bu şartların yerine gelmesine bağlıdır. Bunlarda eksiklik olduğunda toplum düzeni bozulur, anarşi ve bozgunculuk başlar ve topluma kötülük hakim olur.²¹

Zarûret derecesine ulaşmamış, ciddi manada meşakkat çekmeden hayatın devam ettirilebilmesi için gerekli olan ihtiyaçlar “hâcî” gereksinimler olup bunlar olmadığı takdirde hayatın düzeni bozulmaz ancak insanlar zorluklar çeker.²² Mesela, insanın evi olmadan da yaşam devam eder ancak

¹⁷ Doğan, age., s. 512.

¹⁸ İbn Manzûr, age., 2/242.

¹⁹ Şâtıbî, Ebû İshak b. İbrahim b. Mûsâ. el-Muvafakat Fî Usûli's-Şerîa. Ta'lik ve Tahric: Ebu Ubeyde Meşhûr b. Abdullah Ebû Zeyd, I-VI Beyrut: Dârü'l-Kütûbi'l-İlmiyye, 1997, 2/21.

²⁰ Şâtıbî, age., 2/17.

²¹ Şa'bân, age., s. 414

²² Şa'bân, age., s. 415.

ciddi anlamda zorluklar çeker. Dolayısı ile ev ihtiyacı zarûrî bir ihtiyaç değil “hâciyyâtan” olan bir ihtiyaçtır. Günümüzde “zarûret” nitelemesi zikredilmeksizin ifade edilen ihtiyaçlar “hâcî” ihtiyaçları ifade etmektedir.

Zaman ve çevre faktörlerine bağlı olarak bireylerin ihtiyaçları değişerek geçmişte ihtiyaç olarak görülmeyen bir durum bugün için temel ihtiyaç haline gelebilir. Mesela, İslam hukukunda zenginliğin ölçüsü; temel ihtiyaçlardan başka nisap miktarı mala (ör. 81 gr altın) sahip olmaktır. Geçmişte ev eşyaları arasında çamaşır makinesi, buzdolabı, bulaşık makinesi sayılmazken bugün bunlar temel ihtiyaçlar arasında sayılmaktadır. Geçmişte bir kimsenin temel ihtiyaçları arasında sayılan binek hayvanı (at ya da eşek) ihtiyacı bugün motorlu taşıt, binek otomobil olarak güncellenmiştir.

Ve bazen ihtiyaçlarımız o noktaya gelebilir ki yasak olan şeyler bile mübah hale dönüşebilir. Bu sınır zarûret sınırıdır. Zarûretler, memnû’ olan şeyleri mübah kılar²³ (Zaruretler yasaklanan şeyleri mubah kılar). Dolayısı ile meseleye gelecek perspektifinden baktığımızda; bugün “tahsîniyâtan” olarak gördüğümüz, hayatımızı kolaylaştıran şeyler yarınlarımız için “hâciyyâtan” şeyler olabilir. Ve bazen “hâcî” olarak değerlendirdiğimiz şeyler, yukarıda saydığımız beş değer korunması söz konusu olduğunda “zarûrî” olabilir. Netice olarak, hiçbir ihtiyaç karşılıksız kalmaz ve hiçbir mesele çözümsüzlüğe terk edilemez.

2. HUKUKTA GELENEĞİN KAYNAK DEĞERİ VE DEĞİŞİMİN ZARURİLİĞİ

Gelenek bütün hukuklarda önde gelen bir yere sahiptir. Günümüzde hem hukuk yazıcıları hem de kanun koyucular hukuku geliştirirken ya da uygularken az ya da çok bilinçli olarak toplumun gelenekleri tarafından yönlendirilirler. Gelenek, Roma Germen hukuk sisteminin gelişmesinde çok önemli bir rol oynadığı²⁴ gibi Almanya, İsviçre’de gelenek ve kanun aynı öneme sahip iki hukuk kaynağı olarak gösterilir.²⁵ İngiltere’de doğmuş olan ve Amerika Birleşik Devletleri, Kanada, Avustralya, Güney Afrika, Hindistan ve eski İngiliz sömürgesi olan birçok ülkede uygulama alanı bulan Anglo-Sakson Sisteminde (Common Law Sistemi) örf ve adet kuralları hukukun asıl kaynakları arasında yer almaktadır.²⁶

Türk medeni hukukunda da kanunun lafzından ya da ruhundan anlaşılan durumlarda gelenek ve âdete gidilmez ancak, kanunda hüküm bulunmayan hallerde başvurulacak bir kaynaktır.²⁷ Gelenek,

²³ Mecelle, md. 21.

²⁴ David, René, trc.: Köteli, Argun, Çağdaş Büyük Hukuk Sistemleri, İstanbul, 1985, s. 122.

²⁵ David, age., s. 120; Gözler, Kemal, Genel Hukuk Bilgisi, Ankara 2003, s. 24,31.

²⁶ Gözler, age., s. 5.

²⁷ Medeni Kanun md. 1.

hukuki boşlukların doldurulması ve uygulamaların anlaşılmasında önemli bir yeri haizdir.²⁸ Kanun, kendiliğinden daha iyi anlaşılabilmek için geleneğin tamamlayıcı fonksiyonuna muhtaçtır. Çünkü kanunun kullandığı kavramlar geleneğin yorumu ile sağlıklı olarak aydınlatılabilmektedir. Hukukçu, geleneğe kritik bir bakış ile eğilip akılcı olup olmadığını araştırdıktan sonra uygulama yoluna gider.

29

İslam hukuku açısından geleneğin kaynak değerine baktığımızda; İslam hukukunun kaynakları arasında yer almakla beraber birincil kaynaklar arasında değildir. Şer’î delillerden ve İslam hukukunun temel kurallarından birine aykırılığı yoksa hüküm çıkarılırken dikkate alınır.³⁰ İslam hukukunun doğuşundan bugüne kadar adetlerin bir kısmı olduğu gibi tutulmuş; bir kısmı tadil edilmiş bir kısmı ise ilga edilerek yeni hükümler ihdas edilmiştir.

2.1. Gelenekte Olup Olduğu Gibi Bırakılan Uygulamalar

Hz. Peygamber dönemi hukukun doğuş dönemi uygulana gelen ticari uygulamalar, satış sözleşmesi (bey’), kira (icâre), havâle, diyet, kasâme, gibi uygulamalar devam etmiş ve İslam hukuku ile detay düzenlemelere gidilmiştir³¹.

2.2. Gelenekte Olup Ta’dil Edilerek Uygulama Alanı Bulan Uygulamalar

Hz. Peygamber (sav) Medine’ye hicret ettiğinde, “selem” uygulamasının olduğunu görür. Selem uygulaması; parasının peşin verilmesi ve ürünün gelecekte bir zamanda teslim edilmesi üzere yapılan para peşin ürün vadeli bir tür vadeli satış sözleşmesidir. Hz. Peygamber (sav) gelenekte olan bu uygulamayı “miktarının, cinsinin/özelliğinin ve eğer nakledilmesinde zorluk var ise teslim yerinin de belli olması şartıyla” onaylamıştır. Ve bu uygulama günümüze kadar devam etmiştir.

Diğer örnekleri özetle aşağıdaki şekilde ifade edebiliriz:

Cahiliye döneminde uygulanan “Muhâlea”; yani kadının belirli bir para vererek kocasından boşanmasını temin eden anlaşma İslam hukukunda da kabul edilmiş ancak belirli kayıt ve şartlara bağlanmıştır.³²

Cahiliye dönemi “**Rehin**” uygulamasına; borç ödenmediği takdirde rehin, alacaklının olurdu.

²⁸ Bilge, age., s 59.

²⁹ David, age., s. 121-122.

³⁰ Şa’bân, age., s. 196.

³¹ Karaman, İslam Hukuk Tarihi, s. 42-48.

³² Karaman, İslam hukuk Tarihi, s. 44; Mukayeseli İslam Hukuku, I-III, İstanbul, 2014, 1/371-372.

Rehlin bu şekilde mal edinilmesi uygulaması menedilmiştir.³³

“**Kıyas**” uygulamasında katilin bütün yakınları sorumlu tutularak oç alma şeklindeki gelenek ta’dil edilerek “kişi başkasının günahını yüklenemez”³⁴ prensibi gereğince, günümüzdeki “suçun şahsiliği” prensibi anlayışı ile örtüşecek şekilde düzenlenerek ihkâk-ı hak yasaklanmış, hükme bağlanması ve infazı hakimın yetkisine bırakılmıştır.³⁵

“Zihar” geleneğinde; kocası karısına “sen bana anamın sırtı gibisin” dediğinde boşanmış sayılırdı. Bu söylemi gerçekleştiren kocanın fiili boşanma sayılmayıp keffâret gerektiren bir yemin sayılmıştır.³⁶

“Îlâ” geleneğinde; koca karısına yaklaşmamak üzere yemin eder ve bir ya da iki yıl sonra boşanma sayılırdı. Bu uygulama da ta’dil edilerek bekleme süresi dört aya indirilip sürenin sona ermesinden sonra talak olacağına hükmedilmiştir.

Cahiliye döneminde istenilen kimseye istenilen miktarda vasiyet edilebilirdi ancak bu uygulama; mirasın 1/3 (üçte biri) ve sadece mirasçılardan dışındaki kimselere vasiyet edilebilecek³⁷ şekilde sınırlandırılmıştır.

2.3. Gelenekte Olup İlga Edilen Uygulamalar

Hiz. Peygamber (sav) geldiğı dönemde, “ribâ/faiz” uygulaması yaygın olarak devam etmekte idi. Gelenekte yerleşik hale gelen bu uygulama tedricen kaldırılmış³⁸ ve veda haccında Hiz. Peygamber (sav), “ayaklarının altında” olduğunu ifade etmiştir.³⁹

İlga edilen diğer örnekler:

- **Nikâhu’ş-şigâr** (Trampa şeklinde evlilik) ilgâ edilmiştir. Bu; iki kişi kızlarını veya velisi oldukları kadınları ya da kızları mehirsiz bir şekilde değişerek evlendirme hakkına sahip oldukları nikâh şeklindedir. Günümüzde, özellikle Türkiye’nin doğu bölgelerinde gelenek halindeki berdel uygulamasına benzemektedir. Bu gelenek Hiz. Peygamber (sav) tarafından ilgâ edilmiştir.⁴⁰

³³ Karaman, İslam Hukuk Tarihi, 47.

³⁴ En’âm Suresi, 6/164. (... وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى...)

³⁵ Karaman, İslam Hukuk Tarihi, s. 47.

³⁶ Mücadile Suresi, 58/2-4.

³⁷ Tirmizî, Vesâyâ, 5; Ebû Dâvud, Vesâyâ, 6.

³⁸ Bakara Suresi, 2/275, Âl-i İmrân, 3/130

³⁹ Müslim, Hac, 147; Ebû Dâvud, Menâsik, 56.

⁴⁰ Zuheylî, Vehbe, el-Fikhu’l-İslâmî ve Edilletuhû, I-IX, Dimeşk, 1989, 7/116-117; Karaman, Hayrettin, İslam Hukuk Tarihi, İstanbul, 2012, s. 43.

- **Nikâhu'l-makt** (analıkla evlilik) ilgâ edilmiştir. Bu uygulamada; kişinin başka bir kadından doğan en büyük oğlu analığını mehirsiz olarak alma hakkına sahip idi. Bu gelenek de ilgâ edilmiştir.⁴¹
- **Mut'a nikâhı** ilga edilmiştir. Bu uygulamada; çeşitli sebeplerle yaşadıkları bölge dışına çıkan Araplar bulundukları yerlerde geçici süre (muvakkat) evlenirlerdi. Bu gelenek Hz. Peygamber (sav) tarafından ilgâ edilmiştir.⁴²
- Ayrıca **iki kız kardeş ile birden evlenmek** geleneği de ilga edilmiştir.⁴³
- **Münâbeze, mülâmese satışı**; yani satılacak şey üzerine elbisesini atmak, eli ile dokunmak şeklindeki satış uygulaması ilgâ edilmiştir.⁴⁴
- **Borcunun ödeyemeyen borçlunun satılması** geleneği ilgâ edilmiştir.⁴⁵

Bugün için Müslüman toplumlar, geçmiş dönemlerde İslam hukuku açısından ilga edilen gelenekleri terk etmek ta'dil edilerek güncellenmiş ya da olduğu gibi onaylanmış gelenekleri uygulama serbestisine sahiptir. Açık İslam hukuku hükmü olmayan konularda da geleneği hâkem tayin etme imkânımız vardır. Mecellenin ifadesi ile “Âdet muhakkemdir, yani hükm-i şer'îyi ispat için örf ve âdet hakem kılınır”.⁴⁶ Bu külli kaide penceresinden değerlendirdiğimizde Türk Medeni kanunun 1. Maddesinin yorumu ile örtüşmektedir. Buna göre, açıkça sözleşmede belirtilmemişse anlaşmazlığa düşüldüğünde o bölgenin örfü esas alınır. Meselâ, bir kurbanlık sığır satış işleminde sözleşme esnasında açıkça belirtilmemişse sığırın üzerindeki yular, zincir, vb. eşyalar hakkında anlaşmazlığa düşüldüğünde o bölgenin örfüne göre satıcı ya da müşterinin sayılır.

4. AHKÂMIN DEĞİŞİMİ ve SINIRLARI

İslam hukukunun dışındaki günümüz hukuk sistemlerine hukuk kurallarının değişimi açısından baktığımızda yaygın genel anlayış; hukuk kurallarında değişime kapalı kural olmadığı yönündedir.⁴⁷ Bazı hukukçular bu durumu; “hukukta değişmez hiçbir kuralın olmadığı” şeklinde ifade etmektedir.

İslam hukuku açısından meseleye baktığımızda; mevcut hükümler ta'lil edilmesi açısından iki kısımda değerlendirilebilir.

Birincisi; İletini akıl yoluyla kavrayabildiğimiz (ma'kûlu'l-ma'nâ) olan hükümler,

⁴¹ Nisâ Suresi, 4/22.

⁴² Müslim, Nikâh, 18, 22.

⁴³ Nisâ Suresi, 4/23.

⁴⁴ Karaman, İslam Hukuk Tarihi, s. 47.

⁴⁵ Karaman, İslam Hukuk Tarihi, s. 47.

⁴⁶ Mecelle, md. 36.

⁴⁷ Gözler, Kemal, Hukuka Giriş, s. 33.

İkincisi ise; illetini insanın akıl yoluyla kavrayamadığı, taabbudî, hükümler.

İletini kavrayabildiğimiz konularda kıyas yoluyla başka olaylara da uygulama imkânımız vardır. Örneğin “şarabın haramlığı”nın illeti olarak görülen “sekr/sahoş edici” özelliği kıyas yoluyla diğer alkollü içeceklerle de uygulanabilir. Sonuçta; viski, votka, rakı gibi alkollü içeceklerde haram kapsamında değerlendirilir. Aynı şekilde bir örf'e bağlı konulmuş olan hüküm, zaman içinde örfün değişmesi ile değişebilir. Mecelle bu durumu; “ezmânın değişmesi ile ahkâmın değişmesi inkâr olunamaz”⁴⁸ şeklinde küllî bir kaide olarak ifade etmiştir. Bu durum ta'lilî olan sosyal değişim ihtiyacı görülen konulara da uygulanabilir.

İkinci kısımda yer alan “taabbudî” olarak ifade ettiğimiz ahkâm ile ilgili zamanlar değişse de bu kuralların değişmesi mümkün görülmemektedir. Meselâ; namazın beş vakit olması; farz olan orucun Ramazan ayında tutlması; Hacc esnasında vakfenin 9. Zihicce’de olması, Kâbe etrafında şavt; Safâ ve Merve arasındaki sa’y; zinâ ve kazf suçunun belirli bir sayı ile belirlenmiş had cezaları, keffâretlerdeki on gün oruç; üç gün oruç ya da altmış fakiri doyurmak gibi. Bu konularda belki hikmetine dair yorum yapma imkânı olmakla beraber ta'liline dair akılla, açık ve munzabıt ta'lil yapma imkânı bulunmamaktadır.

Geçmişte olmayan onlarca uygulama çeşidi bugün uygulama alanı bulmuştur. Mesela; günümüzdeki borsa işlemleri çerçevesinde uygulanan vadeli işlem (futures) sözleşmeleri, opsiyon (options) sözleşmeleri leasing gibi. Aynı şekilde tıp alanında; organ nakli, tüp bebek, ü anne-babalı çocuk gibi pek çok uygulama alanı bulmuştur. Bunlardan bir kısmı İslam hukuku açısından uygun bulunurken bir kısmı da İslam hukuku kuralları ile çeliştiği için caiz görülmemektedir.

Değişimde temel ilke olarak ana gayelere (makâsıdu’ş-şerîa) maslahata bakılır. Şâriin itibar ettiği maslahatlara dair kat’î delil olduğunda; olduğu gibi kabul edilir ve uygulama alanı bulur. Şâriin ilgâ ettiğine dair kat’î delil bulunan maslahatlar da aklen faydalı olarak yorumlansa bile terk edilir. Ancak; itibar edildiğine ya da ilgâ edildiğine dair delil bulunmayan maslahatlar müctehidin toplum yararına (maslahatına) dair kural koyabileceği ve zamana göre güncellenebilir alanlardır.

⁴⁸ Mecelle, md. 39.

SONUÇ

İslam hukukunun ahkâmı incelendiğinde; ibadet, ölçüler (mukadderât) ve hadler dışında kalan konularda genel prensip olarak ta'lîl edilebilirlik esas iken tabbudî konular değişime kapalıdır. Ta'lîl edilebilir konuların ve örfe dayalı konuların hükümleri, sosyal değişime paralel olarak değişime açıktır.

Bir toplumun olumsuz yönde değişmesi de kendinde olan iyilikleri değiştirmekle doğru orantılıdır. Toplumsal değişim ile ilgili esas; iyi olan geleneğin (ma'rûfun) muhâfazası ve kötü olan alışkanlıkların terkedilerek gerekli iyileştirici hukuki düzenlemelerin yapılarak kamu maslahatının korunmasıdır.

KAYNAKÇA

- Bilge, Necip, Hukuk Başlangıcı, Turhan Kitabevi, 7. Baskı, Ankara, 1990.
- David, René, (trc.: Köteli, Argun), Çağdaş Büyük Hukuk Sistemleri, İstanbul, 1985.
- Doğan, D. Mehmet, Büyük Türkçe Sözlük, Ankara, 1990.
- Ebû Dâvûd, Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş‘as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, es-Sünen, İstanbul, 1992.
- Erdoğan, İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi, İstanbul, 1990.
- Gözler, Kemal, Genel Hukuk Bilgisi, Ankara 2003.
- Gözler, Kemal, Hukuka Giriş, Bursa, 2008.
- İbn Manzûr, LisÂnu’l-Arab, I-XV, Beyrut, 1990.
- Karaman, Hayrettin, İslam Hukuk tarihi, İstanbul, 2012.
- Karaman, Hayrettin, Mukayeseli İslam Hukuku, I-III, İstanbul, 2014.
- Koschaker, Paul, (Kitabı yeniden elden geçiren: Prof. Dr. Kudret Ayiter) Roma Özel Hukukunun Ana Hatları, Ankara, 1977.
- Köteli, Argun, Çağdaş Büyük Hukuk Sistemleri, İstanbul, 1985.
- Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye, Neşreden: Ali Himmet Berki, İstanbul, 1985.
- Şa’bân, Zekiyyüddin, (trc.: İbrahim Kafi Dönmez) İslam Hukuk İlminin Esasları, Ankara, 2012.
- Şâtıbî, Ebû İshak b. İbrahim b. Mûsâ. el-Muvafakat Fî Usûli’ş-Şerîa, Ta’lîk ve Tahrîc: Ebu Ubeyde Meşhûr b. Abdullah Ebû Zeyd, I-VI Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1997, 2/21.
- The Constitution of the United States, <https://www.usconstitution.net/const.pdf> [01.06.2019]
- Tirmizî, Ebu İsa Muhammed b. İsa (ö.279/892), Sünen, by., 1987, Ahkâm, 3.
- Türk Medeni Kanunu, Gerekçeli Notlu (Topal, Cemre ve Filiz Kalaycı) 2007, Ankara.
- Zuheyli, Vehbe, el-Fıkhu’l-İslâmî ve Edilletuhû, I-IX, Dımeşk, 1989.

EMEVİLER DÖNEMİNİN ŞİDDET MERKEZLİ OKUNMASININ TARİHSEL TEMELLERİ

Mehmet ÇAKIRTAŞ¹

ÖZET



Emeviler Dönemi, geleneğimizde daha çok olumsuzluklarla birlikte anılmıştır. Özellikle Kerbela hadisesi, doksan yıllık Emevi tarihini adeta esir almıştır. Kerbala’da Hz. Peygmaber’in torunu Hz. Hüseyin’in şehit edilmiş olması, bu algının ana sebeplerinden biridir. Emevi Tarihine yönelik bu yaklaşım doğrusu Kerbela olayının Müslümanları tarih boyunca kapanmayan bir yara ile karşı karşıya bırakmasıyla izah edilebilir. Halbuki Emevi tarihinde İkinci Halife Yezid zamanında gerçekleşen bu hadise, tarihi olarak Emeviler Döneminin sadece bir parçasını teşkil etmektedir. Oysa bu dönemde İslam Tarihinin sonraki dönemlerine çok olumlu etkiler yapan çok kıymetli gelişmeler de olmuştur. Özellikle Ömer b. Abdülaziz dönemi bu yönüyle temayüz etmiştir.

Emeviler Dönemi, genelde siyasi olarak çalkantılı dönemlere sahne olmuştur. Bu döneme odaklanan tarih yazıcılığı ve tarih okumaları, dönemi tamamen bu hadiseler ışığında anlamaya çalışmış ve bir yönüyle yerel bakış açısının handikaplarını tarih okumalarına mahkum etmiştir.

Bu bildiride Muaviye b. Ebû Süyfan döneminden başlayarak Emeviler döneminin tarihimize olumlu katkıları bütüncül bir yaklaşımla ele alınmaya çalışılacaktır. Bu yaklaşım asla bu dönemin acılarını gölgelemek gibi bir hedefe sahip değildir.

Anahtar Kelimeler: Emeviler, Şiddet, İsyan, Hariciler, Şiiler

¹ Dr.

GİRİŞ

Hız. Osman Döneminin ikinci yarısından itibaren siyasi olarak sarsılmaya başlayan İslam toplumu, yaklaşık on yıl boyunca derin bir krize girmiştir. Hız. Ali'nin şehadeti sonrası rekabet zemininin kaybolması ve Hız. Hasan'ın liderlik talebinden feragati ile Muaviye b. Ebi Süfyan iktidara gelmiş böylece İslam dünyasında nispeten bir sükunet hasıl olmuştur. Birlik yılı adı verilen bu süreç Muaviye'den sonra kriz döneminden beslenen reflekslerle Emevî tarihi boyunca istikrarını koruyamamıştır. Bunda hiç şüphesiz Emevî iktidarının siyasi ve ekonomik hatalarının da payı vardır.

Emevîler denildiğinde gerek tarihçilerin gerekse toplumsal algının tahayyülünde olumsuz bir imaj olduğu bir vakiadır. İslam tarihinin en büyük krizine ev sahipliği yapan Emevîlerin bu hadiselerin gölgesinde kaldığı söylenebilir. Özellikle Hız. Peygamber'in torunu Hız. Hüseyin'in şehid edilmesi, sadece bu hadisenin sorumlularını değil bütün bir dönemi mahkûm edecek kadar büyük bir cürmün ortaya çıkmasına neden olmuştur. Akabinde gelişen ve devam eden olaylar, bu algıyı pekiştirmekten öteye gitmemiştir.

Emevîler döneminin olumsuz bir şiddet imajı ile anılmasının tarihi köklerini araştırmak, bunları tespit etmek aynı zamanda diğer hadiselerden tefrikini de mümkün kılacak, böylece bu dönemin tarihe ve topluma sirayet eden olumlu yönlerini de görmemizi mümkün kılacaktır.

EMEVİLERİN ŞİDDETLE ANILMASININ NEDENLERİ

Emevî Devletinin, Sıffin sonrası gelişen Hakem olayı ve bu olayda ortaya konan kurnazlık akabinde Hız. Ali'nin şehid edilmesiyle oluşan rekabetsiz ortamda iktidara gelmesi, onların meşruiyetini sorgulanır hale getirmiştir.² Her ne kadar birlik yılı şeklinde kaynaklara yansıyan bir değerlendirme mevcut ise de siyaseten birliğin bu dönem boyunca tam olarak sağlanabildiğini söylemek istisna yıllar hariç olmak üzere mümkün değildir. Takip eden yıllar boyunca siyasi erki temsil edenlerin bu meşruiyeti daha da sorgulayacak icraatlara imza atmaları ve bu icraatlara karşı konan refleksler, Emevî Döneminin bir bütün halinde olumsuz bir şiddet hareketleri dönemi olarak anılmasına neden olmuştur. Şüphesiz bu konunun detaylarına inildiğinde muhtelif nedenlerle karşılaşmak mümkündür. Bu nedenleri, siyasi, sosyal ve dini olarak tasnif etmek mümkündür.

1. Siyasi Nedenler

² Ali Hatalmış, Emevî Halifelerinden Kaynaklı Ayrışmalara Karşı Ömer b. Abdülaziz'in İslam Toplumu Yeniden İnşa Çabası, *Mukaddime*, 2017, 8(2), 135-154.

Emevî Devletinin siyaseten meşru bir tarihsel arka plana sahip olamadan kurulmuş olması daha başlangıçta bir muhalefet atmosferine maruz kalmasına neden olmuştu. Bunun sonucu olarak Emevî tarihi boyunca önemli bir sorun olarak şiddet nitelikli isyanlardan kurtulmak mümkün olmamıştır. Emevilere yönelik siyasi muhalefetin şiddete varan nitelikte ortaya çıkmasında iki önemli kanat belirgin olmuştur. Bunlardan biri Hariciler diğeri ise Ali Taraftarlarıdır. Harici isyanları bağlamında Kufe, Basra ve Musul-Cezire hattı merkez olmuştur. Kufe’de altı isyan meydana gelmiştir. Basra’da ise onun üzerinde isyan olmuştur. Musul ve Cezire hattında ise yedi isyan meydana gelmiştir. Ali taraftarlarınca gerçekleştirilen isyanlara gelince; bunlar iki kategoride incelenebilir. Birinci kategoride Ali taraftarları etkin iken diğeri Ali soyundan gelenlerin bizzat içinde olduğu faaliyetler söz konusudur. Taraftar mahiyetindeki isyanlar dört tanedir. Bunlar içinde Tevvabün ve Muhtar es-Sakafi hareketleri doğurduğu etki bakımından meşhur olmuştur. Ali soyundan gelenlerin isyanı ise üç tanedir.³

Emeviler dönemi boyunca tezahür eden Harici ve Ali Taraftarlarının isyan gerekçeleri, siyaseten hilafet vazifesinin Emevilerin elinde bulunmasının meşru zeminine dair tereddütlerden ve bu tereddütlere olan muhalefetten beslenmekteydi. Bu durum özellikle Hz. Ali’ye muhabbet besleyen ekollerin mensuplarınca tesis edilen yapıların da algısına sirayet etmiş ve bütünüyle bir Emevi tarihi şiddetle özdeşleşmiştir.

Siyasi nedenler muvacehesinde değerlendirilmesi gereken bir başka husus ise bu uygulamalara kaynaklık eden zihniyetle alakalıdır. Kabile zemininde bir siyaset anlayışı şüphesiz ki İslam öncesi cahiliye kültüründen besleniyordu. Hilafetin Kureyşiliği, Hz. Osman’ın kanının talebi, hutbelerden Hz. Ali aleyhine lanet okutulması bu bağlamda zikredilebilecek hususlardır. Bu tarz usullere karşı gelenler ise sert bir şekilde cezalandırılıyorlardı. Hucr b. Adiy’in öldürülmesi böyle bir zemine sahipti. Meşruiyet çabası içindeki Emeviler’in Allah’ın halifesi kavramını kullanmaları da bu manada şayanı dikkattir.

Emeviler döneminin şiddetle ve olumsuz yönleriyle anılmasında kimi halifelerin özel hayatlarında İslam’la bağdaşmayacak tavırlar içinde olmalarının payı büyüktür. Özellikle Yezid b. Muaviye bu yönüyle dikkat çekmiştir. İslam toplumları nezdinde hiçbir zaman da itibar sahibi olamamıştır. Yine Abdülmelik dönemi Mekke saldırısı, Yezid b. Abdülmelik dönemi kimi hadesileri bu hususa kaynaklık etmiştir.

2. Sosyo-Ekonomik Nedenler

³ Krş. Mehmet Çakırtaş, *Emeviler Dönemi Şiddet Hareketleri*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 2007.

Sosyo-ekonomik olgular, Emeviler dönemi açısından önemli bir toplumsal ve siyasal değişim ayağı konumundadır. Müslüman toplumun dışa açılması, dış dünyayı tanınması beraberinde seküler bir gelişimin söz konusu olduğunu düşünmemize neden olacak tespitleri barındırmaktadır. Bizans ve İran kültürlerinin İslam toplumunun yaşam ve hayat algısını değiştirip şekillenmesinde etkili olduğunu söylemek bir dereceye kadar mümkündür. Doğaldır ki bu durum karşılıklı bir etkileşim meydana getiriyordu. Bu durum hayata dair beklentilerin yükselmesine ve kanaatsizliğe neden oluyordu. Kabile otoritesinden devlet otoritesine geçiş, göçebelikten yerleşik hayata evrilmiş geniş ölçüde uyumsuzluk, güvensizlik oluşturabiliyordu. İlk ayaklanmalar ile bu durum arasında bir ilişki kurmak mümkündür. Bu gelişmelerde göç unsurunu unutmamak gerekiyor. Asabiyet olgusu da buna bağlı olarak mikro durumdan makro seviyeye geçiş yapıyordu.

Sosyal hayattaki krizi tırmandıran hususlardan biri de ekonomik olgulardı. Vergilerin artırılması,⁴ muhaliflerin maaşlarına yönelik kısıtlamalar bu meyanda zikredilmelidir. Hz. Ali taraftarlarının bu anlamda tahsisatlarının kısıtlandığı bilinmektedir.⁵ Bütün bunlara ek olarak iktidar yanlısı olan ve yönetim ailesinden olan kişilerin mal varlıklarında gözle görülür ölçüde artışların olması özellikle Medinelileri rahatsız etmeye başlamıştı.⁶ Bu ekonomik yaklaşımlar üretimin azalmasına ve enflasyonun yükselmesine neden olmuştu. Piyasada fiyatlar artmış, insanlar geçimlerini sağlamakta zorluk çekmeye başlamışlar, haklarını alamamışlar ve ellerindeki malları iktidar ailesi mensuplarına satmak zorunda kalmışlardı. Bunun yanında savâfi (sahipsiz arazi)’den sorumlu olan İbn Mina’nın toprak gelirlerini toplamak için gittiği Belharis b. Hazrec kabilesi mensupları, Kureyş ve Ensarla birlik olarak ödeme yapmayı redetmişler,⁷ vali de bunu zor kullanarak tahsil etmek istemiş, fakat bir sonuç alamamıştı. Nihayet bazı isyanların gelişmesinde ekonomik unsurların tetikleyici rol oynadığı görülmektedir. Haricîlerden Şebib’in isyanının nedenlerinden biri de aynı şekilde bazı ekonomik uygulamalardan duydukları rahatsızlık olmuştur. Bunu, Haccac’ın üzerlerine gönderdiği komutan Mutarrif b. Muğire ile yaptığı konuşmalardan anlamak mümkündür. Mutarrif, insanları neye çağırdıklarını ve niçin ayaklandıklarını sorduğunda; “Bizler Allah’ın Kitabı’na ve Rasûlü’nün sünnetine davet ediyoruz. Bizi bunlardan intikam almaya iten şey, onların gelen ganimet gelirlerini kendilerine ayırmaları, Allah’ın suçlar için koymuş olduğu cezaları uygulamamaları ve zorbalıkla davranmalarındır”⁸ diye cevap vermişlerdir.

⁴ Aycan, Saltanata Giden Yolda Muâviye b. Ebi Süfyan, 170.

⁵ Aycan, “Emevî İktidarının Devamında Sakif Kabilesinin Rolü”, 127-128; Bozkurt, Nebi, “Hucri b. Adi”, **DİA**, XVIII, s.277.

⁶ Yakubî, II, 164

⁷ Yakubî, II, 164

⁸ Taberî, V, 107; İbnu’l-Esîr, III, 125

3. Dini Nedenler

Emevîlerin, genel olarak şiddet ve olumsuz bir imajla anılmasında dini olguların da payının olduğunu düşünmek gerekir. Bunun zihinlerdeki meşruiyet algısıyla alakalı olduğunu söylemek mümkündür.⁹ Tahkim hadisesiyle gelişen olayların Hz. Ali'nin şehadetiyle sonlanması, Hz. Ali ve etrafında olanları ayrıca genel olarak İslam toplumunu derinden sarsmıştır. Dolayısıyla gerek iktidara yönelik eleştiriler gerekse isyanlar manevi olarak bu meşruiyetin sağlanamamış olduğundan destek almış olma durumları yüksek bir ihtimaldir. Muaviye iktidara geldiğinde bunun toplumda bir hoşnutsuzluk yarattığının farkındaydı. Bir konuşmasında bunu açık bir şekilde ifade etmişti. "Allah'a yemin ederim ki, yönetimi elime aldığım zaman, iktidara geçmiş olmamdan hiç hoşlanmadınız. Bunu bilmiyor değildim. Hatta bu hususta kalplerinizdeki kuruntuları da biliyorum. Fakat ben bu makamı kılıcının kuvveti ile elde ettim. Devlet işlerini belki istediğiniz gibi yürütemem. Siz de yapabildiğim kadarıyla yettiniz"¹⁰

Emevîler döneminin meşruiyetine hanel getiren hususlardan biri de halifelerin toplum nezdinde benimsenmeyen özel ve genel yaşantılarıydı. Dönem açısından henüz tecrübe edilmemiş refah ve yüksek zenginlik tezahürü hayat tarzı, bir rahatsızlık meydana getirmek için yetiyordu. Muaviye'nin artık korumalarla gezmesi, Bizans ve Sasani geleneklerinde olduğu gibi saraylarda ikamet etmeye başlamaları toplum tarafından yadsınılmıştır. Bunlar toplumda ileri geri konuşmalara neden olmuştur. Zahidane geleneğin geçirdiği değişim kolay kabullenilmemiştir.¹¹ Bundan dolayı çeşitli grupların, Emevîlere karşı gösterdikleri muhalefet, çoğunlukla dini bir mücadele olarak gösterilmeye çalışılmıştır. Bu mücadelede, Yezid b. Muâviye, Yezid b. Abdulmelik ve Velid b. Yezid'in gayr-ı ahlaki hareket tarzları üzerinde özellikle durulmakta, Yezid b. Muâviye döneminde Medine'ye gösterilen saygısızlık, Mekke'nin Abdulmelik orduları tarafından işgali ve Kâbe'nin yakılması onların dini duyarlılıktan uzak olduklarına bağlanmaktadır. Emevî halifeleri bunların dışında, camilerde minberi halktan ayırmak için maksureler ve mahfiller yapmış olmakla, Cuma hutbesini Hz. Peygamber ve ilk halifeler tarafından tesbit edilen uygulamanın aksine, cemaat dağılır korkusuyla namazdan önceye almakla suçlanmışlardır.¹²

İbnu'l-Esîr'in Ömer b. Sübeyne'den aktardığına göre, Yezid b. Muâviye halife olmadan önce hacca

⁹ İbn Abdırabbih, eJ.lkdü'l-Ferid, Kahire 1953, 293-297.

¹⁰ İbn Kesir, Bidadye, VIII, 132.

¹¹ Fazlurrahman, **İslam**, çev. Mehmed Dağ- Mehmet Aydın, Ankara 2004, s. 144. Emevî halifelerinin halk tarafından tasvip edilmeyen yaşantıları ile ilgili bkz. İrfan Aycan, "İslam Toplumunda Eğlence Sektörünün Ortaya Çıkışı" **AÜİFD**, XXXVIII, s.155-193

¹² Vloten, Gerlof Van, Emevîler Devrinde Arab Hâkimiyeti, Şia ve Mesih Akideleri Üzerine Araştırmalar, çev. M.Said Hatiboğlu, Ankara 1986, s.46

giderken uğradığı Medine’de içki sofrasına oturmuştur.¹³ Diğer kaynaklarımızda da onun devamlı olarak içki içtiği belirtilmekte,¹⁴ hatta bu yüzden lakabının “Yezid el-Humûr” olduğunu söylemektedir.¹⁵

İbn Haldun, Hz. Hüseyin’in Kerbela’da katledilişi ile Yezid’in yaşantısı arasında ilişki kurarak şunları söylemektedir; “Yezid’in fasıklığı herkes tarafından anlaşılıp ortaya çıkınca, Kûfe’deki Ehl-i Beyt taraftarları Hz. Hüseyin’e haber göndererek Kûfe’ye gelmesini, (Yezid’e karşı) onu destekleyeceklerini söylediler. Hz. Hüseyin de fasıklığından dolayı Yezid’e isyan edilmesi gerektiğine inanıyordu. Kişisel ehliyeti ve toplumsal gücü ile buna güç yetirebileceğini zannetti. Kişisel ehliyeti konusundaki zannı doğrudu fakat toplumsal gücü konusunda hata etmişti.”¹⁶ Bu ve benzeri örnekleri çoğaltmak mümkündür.,

OLUMLU YÖNLERİYLE EMEVÎLER

İslam tarihinin en zorlu dönemlerinden biri Emeviler dönemidir. Özellikle İslam toplumunun yaşadığı derin travmalardan sonra kurulmuş olması, zenginleşmeyle birlikte yerel kontrolden çıkan bir toplum yapısının gelişmesi beraberinde bu döneme dair kapsamlı eleştirilerin gelişmesine neden olmuştur.

Şüphesiz ki yaklaşık doksan yıllık Emevî tarihi sadece eleştirel yönlerinden ibaret değildi. İslam tarihinin bu döneminin tarihe iz bırakacak derecede olumlu boyutları vardır. Hatta kimi tarihçiler Emeviler dönemine dair bilgi kaynaklarımızın Abbasiler döneminde telif edilmesine bağlı olarak bir karalama kampanyasından bahsederler ki bu hususta dikkatli olmak gerekmektedir.¹⁷

Emevilerin İslam toplumuna faydalarını üç ana başlık altında müzakere etmek mümkündür.

Fetihler

Bu dönemde İslam toplumu içinde sükunet kısmen sağlandıktan sonra, fetih hareketlerine yeniden başlanması söz konusu olmuştur. Bu fetihler üç ayrı cepheye yöneliyordu. Suriye orduları Bizans hâkimiyetindeki Anadolu ve Ermenistan, Irak orduları Horasan, Mâverâünnehir ve Sind, Mısır orduları da Kuzey Afrika topraklarında savaştılar. Bu fetihler neticesinde özellikle Kuzey Afrikanın fethi tamamlanmış oldu. Ardından Endülüs coğrafyası İslam topraklarına katıldı. Bu fetihlerin

¹³ İbnu’l-Esîr, II, 603

¹⁴ Belâzuri, **Ensâb**, V, 299; Mes’ûdî, III, 81

¹⁵ Hitti, I, 358

¹⁶ İbn Haldun, **Mukaddime**, I, 302

¹⁷ İrfan Aycan, “Cahız ve Emevî Dönemine Mutezili bir Yaklaşım”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c.35 s. 286.

devlete kattığı siyasi ve ekonomik güç, özelde Emevîleri genelde ise İslam'ı geniş bir coğrafyada söz sahibi kılmıştır.¹⁸

Kurumsallaşma

Emeviler dönemi şüphesiz ki devlet kurumlarının oluşumu bakımından önemli basamaklardan birini teşkil etmektedir. Özellikle bu süreç Muaviye ile başlamıştır. Devlet merkezinin teşkilatlandırılması, protokol kurallarının geliştirilmesi ve güvenlik ve istihbarat sistemlerinin kurulması bu dönemde başlamıştır. Haciblik sistemi bu yönüyle dile getirilmiştir. Yine berid sistemi hem istihbarat hem de muhaberat açısından güçlendirilmiş ve yeni formlar kazandırılmış şekliyle Muaviye döneminde geliştirilmiştir.¹⁹

Emeviler'in ikinci kurucusu olarak anılan Abdülmelik b. Mervan döneminde ise haraç divanlarının Arapçaya tercüme edilmesi, para bastırılması gibi yenilikler İslam Toplumuna girmiştir. Fetihlerle birlikte eş zamanlı olarak mimari kültür zenginleşmiş ve imar faaliyetleri artmıştır. Velid b. Abdülmelik zamanı özellikle imar faaliyetleri bakımından temayüz etmiş ve Emeviler döneminin altın çağı olarak tarihe geçmiştir.

Emeviler döneminde, devlet teşkilatından idari ve siyasi teşkilatlar zenginleştirildi. Askeri bir divan kurularak iş ve işlemler daha sistematik hale getirilmiştir. Bu muvacehede adli teşkilatında yeni formunu aldığı ifade edilebilir.

İlmi faaliyetler

Emeviler dönemindeki ilmi faaliyetler, İslam Tarihi açısından adeta bir inşa dönemi niteliğindedir. Gerek müspet ilimler gerekse dini ilimler bu muvacehede değerlendirilebilir. Bunun merkezinde ise tercüme faaliyetleri bulunmaktadır.²⁰ Bilinenin aksine tercüme faaliyetleri Abbasiler döneminde değil Emeviler döneminde başlamıştır. Hatta bu faaliyetler devletin kurucusu Muaviye b. Ebi Süfyan zamanında başlamıştır.²¹ "Emeviler döneminin ilk yıllarından itibaren müslümanlar tıp ve kimya gibi ilimlere ilgi duymuşlardır. Bir yandan devlet adamlarının yabancı ilim adamlarını saraya daveti, diğer yandan müslümanların bu ilimleri öğrenme merakı ve gayr-ı müslim ilim adamlarının bu ilim dallarına dair yazmış oldukları Süryanice, Yunanca hatta Kiptice eserleri Arapçaya çevirmeleriyle

¹⁸ Adnan Demircan, İslam Tarihi 1, Bilay Yayınları, İstanbul 2018, s. 202.

¹⁹ Demircan, s. 216.

²⁰ İrfan Aycan, Emeviler Dönemi Kültür Hayatında Bazı Beşeri İlimlerin Tarihsel Gelişimi, *Dini Araştırmalar*, Ocak-Nisan 2000, C. 2, s. 6.

²¹ Aycan, Emeviler Dönemi Kültür Hayatında Beşeri İlimler, s 216.

İslam dünyasında giderek hızlanacak olan bir bilimsel faaliyeti başlatmıştı"²² Halid b. Yezid buna öncülük eden Emevî hanedan üyesidir. Halid, alternatif veliaht üye durumunda idi. Mervan b. Hakem oğlu Abdülmelik'i tayin ettiği için bu hakkını kullanamamıştır. Bu dönemde müspet ilimler anlamında ilgi duyulan ilim, Tıp ve Kimya idi. Özellikle fetihler dönemin tıp merkezlerinin ele geçmesi İslam dünyasında bu alana olan ilgiyi de artırmıştır. Emevîler döneminde sarayda genelde Cündişapur tıp merkezinde yetişen tabiplere yer verilmiştir. Muaviye'nin doktoru Ebu'l- Hakem, İbn Asal, Haccac'ın doktoru Teyazuk ve Abdülmelik b. Ebcer bunlardandır. Emevîler döneminde Cündişapur, yeni başlayan tercüme hareketinin merkezi olmuştur.²³ Emeviler zamanında Mervan b. el- Hakem'in emriyle Masercis, Alıron'un Kunnaş adlı eserini Arapçaya çevirmişti. Bu eserin tıp sahasında Arapçaya tercüme edilen ilk eser olduğu söylenir. Bu eser otuz makaleden oluşur, Masercis, bu esere iki makale daha ilave etmiştir.²⁴

Muaviye pek çok sahada olduğu gibi tıp alanında da eserler yazılmasını istemiş, bunun üzerine İbn Asal (46/666) *Müfret ve Mürekkep İlaçlar ve Kuvvetleri* isimli bir çalışma yapmış, bu çalışmasına Yunancadan ve Süryaniceden pek çok eseri kaynak göstermiştir. Hatta Muaviye ondan bu eserlerden birkaçını Arapçaya tercüme etmesini istemiştir.²⁵ Irak valisi Haccac'ın doktoru Teyazuk'un da Yunanca'dan tercümeleri vardır. Bu doktor, döneminde geliştirdiği Humma tedavi yöntemiyle şöhret bulmuştur.²⁶ Yine daha önceki sayfalarda belirttiğimiz gibi Mervan b. el-Hakem, Basralı Yahudi bir tabib olan Masercis'ten tıp alanındaki eserlerden tercüme yapmasını istemiş, o da Yunanca'dan tercüme yapmıştır.²⁷ Muaviye'nin Kufe valisi Ziyad b. Ebihi'nin parmağı kangren olduğu zaman, şehirdeki tabipler toplanmış ve cerrahi müdahaleye karar vermişlerdi. Bu da o esnada cerrahi müdahalede bulunabilecek tabiplerin varlığına ve bu tıbbi tedavi yönteminin bilindiğine bir işarettir.²⁸

Emevî halifesi Velid b. Abdülmelik zamanında ilk hastane kurulmuştur. Bu konudaki en geniş bilgiyi Makrizi verir ve onun bu hastaneye maaşlı doktorlar tayin ettiğini, cüzam hastalarının ortalıkta dolaşmamaları için onların hastanede toplanmasını emretmiş, bu hastalara ve amalara devlet tarafından erzak tayini yapılmıştır.²⁹ Yine bu dönemde bazı doktorların zehir ve dozları üzerinde

²² Bayraktar, Mehmet, *İslam Felsefesine Giriş* (T.D.V. Yay. Ankara, 1998).

²³ S. Hüseyin Nasr, *İslam ve İlim* (Tre. İlham Kutluer, İstanbul, 1989), s.176.

²⁴ Aycan, Emeviler Dönemi Kültür Hayatında Beşeri İlimler, 214.

²⁵ Fazıl Halil İbrahim, 50.

²⁶ İbn Ebi Usaybia, s.12.

²⁷ İbn Nedim, Fihrist, s.88.

²⁸ Belazuri (297/892), E•ısabü'l-Eşraf (thk. İhsan Abbas, Beyrut, 1979),IV,227.

²⁹ Makrizi, Hıtat (1-11, Beyrut, ?), II, 405; Aycan, Emeviler Dönemi Kültür Hayatında Beşeri İlimler, 218.

uzmanlıklarının olduğundan bahsedilmiştir.³⁰ Bu dönem müspet ilimlerdeki durumu ortaya koyan İrfan Aycan şu yorumu yapmaktadır: “Netice olarak Emeviler dönemi müslümanların beşeri ilimlerde bir hazırlık ve alt yapı oluşturma dönemidir. Fetihler sonucu ele geçen topraklardaki kurum ve kuruluşlara zarar verilmediği gibi onların çalışmaları teşvik edilmiş, hatta alanlarında uzman olan pek çok kişi devlet başkanından ve saraydan çok yakın ilgi ve alaka görmüştür. Ayrıca bu ilmi çabaların yaygınlaşması yolunda çeşitli adımlar atılmıştır”

Emeviler dönemin dini ilimler açısından da önemli adımların atıldığı bir dönemdir. Kısacası Emeviler döneminde Tefsir, Hadis, Fıkıh, Tarih, Arap Dili, Edebiyat, Kelam gibi dini ve edebi ilimlerin yanında bazı müsbet bilimlerin de temeli atılmıştır. Gerçekten Emeviler döneminde bu bilimlerin temeli atılmamış olsaydı ve bu malzeme birikimi bulunmasaydı, Abbasiler döneminde son derece parlak ve hızlı gelişmelerle yoğun tasnif faaliyetinin gerçekleşmesi mümkün olmayabilirdi.³¹

Emeviler döneminde dini ilimler daha çok mevali dediğimiz Arap olmayanlar arasında yayılmıştır. Bunun sebebi, Arapların daha çok idare ve askeri konulara odaklanmalarıdır. Camiler dini ilimlerin tedrisinde önemli mekanlar olarak ön plana çıkmıştır. Bu dönem çalışmalarında Kur'an, Hadis, Tarih, Hukuk ve Kelam gibi dallar ön plana çıkmıştır.

SONUÇ

Emeviler dönemi, İslam tarihinin en önemli dönemlerinden birini teşkil etmektedir. Bu dönem genellikle ana hatlarıyla olumsuz yönleriyle hatırlanmıştır. Zira kuruluşundaki maşeri vicdanlarda karşılık bulamamasının doğurduğu meşruiyet sorununa ek olarak İslam dünyasının en büyük krizi diyebileceğimiz Hz. Hüseyin bu dönemde şehit olmuştur. Yine Medine'ye yönelik Harre vakası olarak bilenen saldırı bu dönemin kayıtlarında yer almıştır. Müslümanların, on beş asır içerisinde hazmedemediği bu büyük krizlerin gölgesinde bir tarih algısı Emeviler dönemini esir almıştır. Bununla birlikte, Emeviler döneminin, bütün krizlerine rağmen önemli tarihi, kültürel ve ilmi gelişmelerin yaşandığı da bir dönem olduğu dile getirilmelidir.

Emeviler dönemi, siyasi, sosyal ve dini nedenlerle daha çok olumsuz hikayeleriyle anılmıştır. Bu hadiseler Emevî tarihinin başarılarını da gölgelemiştir. Şüphesiz ki eleştirel hususlar asla küçümsenemeyecek cesamette ve vahamettedir. Ancak belirli bir tarihi sadece şiddet merkezli algılama eğilimi yeni dönem tarihçilik anlayışının sosyal ve kültürel tarih, ilmi tarih gibi hususları

³⁰ İbn Ebi Usaybia, s.171-172; Aycan, 219.

³¹ Aycan İrfan, Sarıçam İbrahim, Emeviler, s.125; İrfan Aycan, Bineviler Dönemi Kültür Hayatında Dini İlimlerin Tarihsel Gelişimi, *Dini Araştırmalar*, Eylül-Aralık 1999, C. 2, sayı. 5, s.341.

ihmal etme kusurunu ortaya çıkarmıştır.

Emeviler dönemi başarılarıyla da anılmaya değer hadiselerle de şahitlik etmiştir. İslam fetihleri geniş bir coğrafyada Müslümanları hâkim konuma taşımıştır. Akdeniz hâkimiyeti pekiştirilmiştir. İber yarım adası Endülüs'ün fethi gerçekleşmiştir. Fetihler Müslümanların ekonomik ve siyasi gelişmelerine olumlu katkılar sağlamıştır.

Emeviler döneminin bir başka zikre değer özelliği ilmi gelişmelerin temelini atıldığı bir dönem olmasıdır. Bilinenin aksine tercüme faaliyetleri bu dönemde başlamıştır. Temel İslami ilimlere dair temeller bu dönemde atılmıştır. Kur'an, Hadis, Fıkıh, Tarih gibi alanlarda ilk çalışmalar yapılmıştır.

Şüphesiz ki bu döneme damgasını vuran halife Ömer b. Abdülaziz faktörü de zikredilmelidir. Ömer b. Abdülaziz örneği, maneviyata önem veren, adaleti tekrar tesis etmeye çalışan bir kişi olarak bu dönemin aydınlatılması için en önemli figür durumundadır.

KAYNAKLAR

Aycan İrfan, Sarıçam İbrahim, *Emeviler*, TDV Yayınları, Ankara 2014.

Aycan, İrfan, “*Emevî İktidarının Devamında Sakif Kabilesinin Rolü*”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1997, cilt: XXXVI, s. 119-141.

Aycan, İrfan, “*İslam Toplumunda Eğlence Sektörünün Ortaya Çıkışı*” AÜİFD, XXXVIII, s.155-193

Aycan, İrfan, *Saltanata Giden Yolda Muâviye b. Ebi Süfyan*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2014.

Bayraktar, Mehmet, *İslam Felsefesine Giriş* T.D.V. Yay. Ankara, 1998.

Belazûrî, Ebi'l-Abbas Ahmed b.Yahya b. Cabir, *Ensâbü'l-Eşraf*, Süheyl Zekkar-Riyad Ziriklî, Mektebetü'l-Buhûs ve'd-Dirasat, Beyrut 1996.

Bozkurt, Nebi, “*Hucr b. Adi*”, DİA, XVIII, s.277.

Çakırtaş, Mehmet, *Emeviler Dönemi Şiddet Hareketleri*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 2007.

Demircan, Adnan, *İslam Tarihi I*, Bilay Yayınları, İstanbul 2018.

Fazlurrahman, *İslam*, çev. Mehmed Dağ- Mehmet Aydın, Ankara 2004.

Hatalmış, Ali, Emevî Halifelerinden Kaynaklı Ayrışmalara Karşı Ömer b. Abdülaziz'in İslam Toplumunu Yeniden İnşa Çabası, *Mukaddime*, 2017, 8(2), 135-154.

İbn Abdi Rabbih, Ahmed b. Muhammed, *Ikdu'l-Ferîd*, thk. Ahmed Emin, Kahire 1946.

İbn Haldun, Abdurrahman, (1332/1406), *Mukaddime*, Trk. Trc. Zakir Kadiri Ugan, MEB Yay. İst. 1991.

İbn Kesîr, Ebû'l-Fida İsmail b. Ömer b. Kesir el-Kureşî, öl: 774, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, thk. Abdullah Abdülmuhsin et-Türkî, Beyrut 1997.

İbnü'l-Esîr, Ebû'l-Hasan İzzettin Ali b. Ebi'l-Kerem Muhammed eş-Şeyban el-Cezerî (Ö: 630 H.) *el-Kâmil fi't-târih*, thk. Ömer Abdüsselam Tedmürî, Daru ihyai't-türasi'l-Arabî, Beyrut 1997/1417.

İrfan Aycan, “*Cahız ve Emevî Dönemine Mutezili bir Yaklaşım*”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c.35 s. 286.

İrfan Aycan, Emeviler Dönemi Kültür Hayatında Bazı Beşeri İlimlerin Tarihsel Gelişimi, *Dinî Araştırmalar*, 2000, cilt: II, sayı: 6, s. 213-222.

İrfan Aycan, Emeviler Dönemi Kültür Hayatında Bazı Beşeri İlimlerin Tarihsel Gelişimi, *Dinî Araştırmalar*, Ocak-Nisan 2000, C. 2, s. 6.

S. Hüseyin Nasr, *İslam ve İlim*, Trc. İlham Kutluer, İstanbul, 1989.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî, *Tarihu 'l-Ümem ve 'l-Mülûk*, Beyrut: Daru'l-fıkr, 1987.

Vloten, Gerlof Van, *Emevîler Devrinde Arab Hâkimiyeti, Şia ve Mesih Akideleri Üzerine Araştırmalar*, çev. M.Said Hatiboğlu, Ankara 1986, s.46

Yakubî, Ahmed b.Ebi Yakup b.Cafer b. Vehb b. Vazıh el-Katibî el-Abbâsî, *Tarihu 'l-Ya'kûbî*, 2.bs. Beyrut: Daru sadır, 1995.

**SURİYELİLERİN TÜRKÇE ÖĞRENMESİNİ, TÜRKLERİN DE ARAPÇA ÖĞRENMESİNİ
ETKİLEYEN FAKTÖRLER VE BU DURUMUN ENTEGRASYONA ETKİSİ AÇISINDAN
KARŞILAŞTIRMALI BİR ANALİZ
(Kadınlar Örneğinde)**

Aydın KUDAT¹

&

Negihan DURMUŞ²

ÖZET

” Zorunlu göç nedeniyle ülkemize gelen Suriyeli mültecilerle birlikte Türklerin Arapça öğrenmesine Suriyeli mültecilerinde Türkçe öğrenmesine ihtiyaç artmıştır. Dil önemli bir iletişim aracıdır. Zorunlu göç nedeniyle iki toplumun birlikte yaşamasından dolayı entegrasyon önemlidir. Araştırmamızda iki dili ve toplumu birbirine yaklaştıran faktörlerle birlikte buna olumsuz etki eden faktörler ele alınmıştır. Geçmişten günümüze bütüncül bir bakış açısıyla konuya geniş bir perspektiften bakılmaya çalışılmıştır. Türklerin İslam’a girmesiyle birlikte Arapça önemli bir yere sahip olmuştur. Günümüzde de giderek artan bir öneme sahip olmaktadır. Osmanlı dilde hiçbir zaman taassup yapmamıştır. Osmanlının iki dili birbirine yaklaştırma girişimlerinin bugüne nasıl yansımaları belirlenmeye çalışılmıştır. Araştırmanın öznesi Suriyeli mülteci kadınlar ve ev sahibi Türk toplumudur. Ortak bir kültür ve geçmişe sahip olmanın dil öğrenimi ve entegrasyonda ne gibi etkiler oluşturduğu incelenmiştir.

Anahtar kelimeler: Göç, Dil öğrenimi, Entegrasyon, İletişim.

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Yıldırım Beyazıt, Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi.

² Adam İhtisas Hocası, Sosyolog, İlahiyatçı

COMPARATIVE ANALYSIS OF THE FACTORS AFFECTING THE TURKISH LEARNING OF SYRIAN REFUGEE WOMEN AND ARABIC LEARNING OF TURKISH PEOPLE AND THE İMPACT OF THIS SİTUATION ON İNTEGRATION

ABSTRACT

The need for Turkish to learn Arabic along with the Syrian refugees coming to our country due to forced migration has also increased the need for Syrian refugees to learn Turkish. Language is an important communication tool. Integration is important because of the coexistence of the two communities due to forced migration. In our research, the factors that bring the two languages and the society closer together, as well as the factors that have a negative impact on this, were discussed. The issue has been tried to be viewed from a broad perspective from a holistic perspective. With the Turks entering Islam, Arabic had an important place. Today it is also becoming increasingly important. The Ottomans never did bigotry in the language. The reflections of the Ottoman attempts to bring the two languages closer together today were tried to be determined. The subject of the study is Syrian refugee women and the host Turkish community. It has been studied what influences having a common culture and background have on language learning and integration.

Keywords: Migration, Language Learning, Integration, communication

GİRİŞ

Göç kavramı dünyanın en eski tarihinden beri var olmakla beraber günümüzde daha zor ve karmaşık bir hale gelmiştir. Göç kavramının sadece coğrafi olarak bir yerden başka bir yere göç etmek olarak algılanmanın yanlış olacağı gibi bir yere göç ederken sadece fiziki çevrede bir değişim meydana gelmediği sosyal kültürel ve ekonomik değişimleri de beraberinde getirdiği aşîkârdır. Göç olgusuna bu değişimleri göz önünde bulunduran bir yaklaşımla ele almak gerekmektedir. Teorisyenler küreselleşmeyle birlikte artık yaşadığımız çağın bir göç çağı olduğunu ifade erken aynı zamanda göçün kadınlaştığını da vurgulamışlardır.(Barın 2015).

Göçün kadınlaşması göç denelerin çoğunluğunu kadınların ve çocukların oluşturmasıdır. Göçler isteğe bağlı ya da zorunlu olarak gerçekleşmektedir. İsteğe bağlı göçler genelde daha iyi bir yaşam için maddi ya da eğitim için olurken zorunlu göçler afetler savaşlar siyasi baskılar nedeniyle gerçekleşmektedir. Göç edilen ev sahibi toplumun dilini, kültürünü ve günlük yaşam pratikleri bilinmediği zaman göç eden kişi büyük zorluklarla karşılaşabilmektedir. Türkiye’ye göçler farklı zamanda farklı şekillerde meydana gelmiştir. Eskiden göç hareketleri ülke içi ve dışarıya göç verme şeklinde daha çok ekonomik temelli iken dışarıdan göç alması ise transit göçler yani bir geçiş güzergâhı olarak meydana geliyordu. Şimdi bu durum büyük değişikliğe uğramış Türkiye göç alan hedef ülke haline gelmiştir. 2011’in mart ayında Suriye’de meydana gelen karışıklıklar ve iç savaş nedeniyle Türkiye açık kapı politikası uygulamış ve büyük bir göç dalgası meydana gelmiştir. Büyük göç dalgası devam etmiş ve yaklaşık 4,5 milyon Suriyeli Türkiye’ye göç etmiştir. Arap baharının getirdiği karışıklıklar nedeniyle çevredeki Arap ülkelerinden ziyade daha güvenli buldukları için Türkiye’yi, tercih etmişleridir.(Ergüder 2015). Bu göç dalgasının çoğunluğunu kadınlar ve çocuklar oluşturmaktadır. İlk göç edenlerin oluşturduğu göç ağıyla sonraki gelenler akrabalarının yanlarına yerleşmiş ve büyük şehirlerde gettolaşma oluşmuştur. Araştırma örneklem kitle, hiç azımsanmayacak bir oranda bulunan Suriyeli mültecilerin bulunduğu Ankara’daki siteler bölgesindeki önder mahallesindeki Suriyeli mülteci 23 kadından oluşmaktadır. En dezavantajlı gruplardan biri olan kadınların, sınırlı olan sosyal çevreleri nedeniyle, entegrasyon ve bunun en önemli aracı dil öğreniminde bazı zorlukları da beraberinde getirmektedir. Türkiye’de bulunan Suriyeli mülteci kadınlar açısından Türkçe öğrenmeyi etkileyen olumlu ve ya olumsuz etkenleri ve bunun etkileri araştırmamızın bir tarafını oluşturmaktadır. Diğer tarafındaysa ev sahibi alan Türk toplumundaki kadınları Arapça öğrenimi konusunda etkileyen faktörler ele anlanacaktır. Arapça öğrenimine bu yaşanan göç sürecinin olumlu ve olumsuz etkileri ele alınmaya çalışılmıştır. Ana dili Arapça olmayan Müslüman ülkeler için Arapça ayrı bir öneme sahiptir. Kur’an’ı Kerimi anlama ve İslami bilgilere de kapsamlı ve doğru bir şekilde ulaşmanın yolu Arapça bilmekten geçmektedir. Türkler için de İslam’a girişle birlikte Arapça çok önemli hale gelmiştir. Bu durum Türklerin Arapça

öğrenme isteği ve gereğini önemli ölçüde etkilemektedir.(Kudat 2019)

Bir memleketin fikir hayatının arz edeceği servet ve zenginlik, nesillerin emeği neticesinde birikmiş olmalıdır. İlim gelenek üzerine yükselir. Arapça kadim dillerdendir. Türklerin İslam'a girişiyle birlikte ilim ve bilimde önemli bir yeri olmuştur. Özellikle Osmanlı dönemi Osmanlıcanın oluşturularak iki dillin bir birbiriyle kaynaşması ve bunun göstergesi olarak yaklaşık 6500 kelimemin Türkçeye girmesi çok anlamlıdır (Çelebi 1999). Bu bizim kültürel zenginliğimizdir. Ortak kültür ve ortak geçmişin iki toplumun birbirini öğrenmede ne gibi katkılarının olduğu da bu bağlamda ele alınmıştır.

Türk Kadınları açısından Dil Öğrenmeye Engel Olan Etkenler

Sosyal hayatın içinde bulanmama

Ataerkil toplumlarda kadınlara biçilen rol daha çok ev alanıyla sınırlı kalmaktadır. Kadın olmanın getirdiği hem eş hem anne olmak ev idaresi gibi pek çok görevi bir arada yerine getirmelerinden dolayı sosyal alana yeterince zaman kalmamaktadır. Bir diğer sosyal hayata katılamama nedeni kendilerini rahata ve güvende hissedecekleri kadınlara yönelik alanların sınırlı oluşudur. Arapça öğrenimi için ev sahibi toplumla Suriyeli mülteci kadınları buluşturan sosyal alanların eksikliği de olumsuz etki yaratmaktadır. Dili öğrenmek için gerekli olan koşullardan birisi ana dili olan bir kişiyle geçirilen vakittir bu sayede dilin kültürel kodlarını ve mantığını da öğrenilmiş olur. Ana dili Arapça olan Suriyeliler bu anlamda Türk kadınlarının Arapça öğrenmesi için başka bir ülkeye gitmeden dili öğrenmeleri için bir avantajdır. Fakat bunu gerçekleştirebilecek güvenli sosyal ortamlar oluşturma noktasında yapılan çalışmalar sınırlı kalmaktadır.

Ekonomik nedenler ve vakitsizlik

Arapça öğrenimi için gididen kurs ücretlerinin yüksek oluşu eşine veya babasına ekonomik açıdan çoğunun bağımlı olduğu kadınlar için bu durum sorun teşkil etmektedir. Bir diğer etmense hem çalışan hem okuyan hem de ev hanımları için vakitsizliktir. Kadına yüklenen birçok rol ve sorumluluk kendini geliştirmek için yeterince zaman bulamamasına neden olmaktadır.

Arapçanın yapısal özellikleri

Arapçanın farklı bir dil ailesine mensup olması farklı gramer, ses sistemi ve yazı biçimin olması Arapça öğrenimi açısından zorlayıcı olabilmektedir. Tamlamalar ve cümle yapısının farklı oluşu da öğrenmede güçlük yaratabilmektedir.(Moralı 2018) Türkçe, Uray-Altay dil ailesinden, Altay kolunda yer alan sondan eklemeli Arapça ise Sami dil ailesinden batı kolunda yer alan Afrika Asya dilleri familyasından bükümlü dil yapısına sahiptir. Türkçede olmayan cinsiyet ayrımının olması

başka bir farklılıktır.

Arapçanın Zor Olduğu Ve Öğrenilemeyeceği Önyargısı

Bu yargının oluşmasında pek çok farklı etken vardır. Arapça çok zengin edat ve kelime hazinesine sahip yaklaşık 13 milyon kelime barındıran bir dildir. Türkçeden farklı olan cümle tamlama yapısı öğrenmeyi zorlaştırmaktadır. Başlangıç aşamasında gerek öğretici gerek öğrenciden kaynaklı bu zorlukların aşılmasına neden olarak bu ön yargıyı desteklemekte ve öğrencin bir başka öğrenciye çok zor diyerek öğrencinin baştan şartlanması ve öğrenemeye kendini kapatmasına neden olmaktadır. Ancak “ sizin için her zorlukta rahatlık vardır” hadisi bizim için düstur olmalıdır. Günlük konuşmada kelime ihtiyacının yaklaşık iki yüz kelimeyle karşılandığı da unutulmamalıdır.

Öğretimde Öğretmen Ve Öğretme Sisteminden Kaynaklanan Sorunların Öğrenme Üzerindeki Etkisi

Arapça öğretiminde sihirli bir formül aranmamalıdır. Her yıl bu arayışla değişen müfredat öğrencinin adapte olmasını zorlaştırmaktadır. Başka bir sorunsalsa Arapça bilen herkesin Arapça öğretme işine soyunmasıdır. Pedagojik eğitim almış öğretmenler tarafından verilmesi önemlidir. Eğitimde bütüncül bakış açısından uzak verilen eğitim öğrenciye ezberci bir anlayış benimsetmektedir. Dil öğrenimi gerçekleşmemektedir. Öğretmenlerin dile hakim olmayışı gibi nedenler öğrencilerde bıkkınlığa neden olmaktadır. Öğrencilerinde Arapçanın zor olduğu öğrenemeyeceklerine dair kalıp yargıları öğrenmeye karşı isteksizliğe neden olmaktadır. (Altun 2017)

TÜRK KADINLARI AÇISINDAN DİL ÖĞRENİM ENGELİNİ AŞMA

Arapçayla ilgili geçmişten bugüne İslam’ın etkisiyle oluşan iki toplumu yakınlaştıran köklü bağ

Bu bağın temel noktası İslam’dır. Aynı coğrafyayı hatta sınırları paylaşmak ve yüzyıllarca Osmanlı yönetiminde birlikte yaşamışlıklar ve bunun sonucu oluşan benzer kültürel yakınlık vardır. Bu yakınlığın etkileri özellikle Suriye’yle komşu olan şehirlerimizde pek çok acıdan benzerlik gözlemlenmektedir. Aynı dine mensup olmak geçmişte aynı kültürden beslenmek hem toplumsal kabul ve uyum açısından hem de dili öğrenme açısından çok kolaylık sağlamaktadır.

Arapça öğrenimini motive edici etkenler

Kur’an’ı kerimin dilinin Arapça olması ilahi hitabı anlama gayreti Türkler için en büyük motivasyondur. İslam

dinine ait dini ilimleri, temel kaynağından anlamaya çalışmak başka bir etkidir. Zorunlu göçle birlikte Türkiye'ye gelen Suriyeli mültecilerle birlikte Arapçaya duyulan ihtiyaçla birlikte Arapçanın önemi artmıştır. İmam hatip liseleri ve ilahiyat, Arap dili ve edebiyatı, İslami ilimler, arapça tercümanlık, Arapça öğretmenlik gibi üniversite bölümlerdeki artışla beraber hem öğreticiye duyulan ihtiyacı hem de öğrenci sayısını çoğaltmıştır. Türkiye'de İngilizceden sonra ikinci dil haline gelmiştir. Çevrelerinde ana dili Arapça olan insanlarla yaşamak, konuşma ihtiyacını artırarak öğrenmeye olumlu etki sağlamıştır. (Temel2015)

Öğrenme materyalleri ve Arapça yayınlarda artış

Al Jazeera arabic, TRT Arapça gibi hem televizyon hem internetten ulaşılabilen kanal ve programlar aracılığıyla olsun Arapça kitap arşivlerine ulaşabilen el-Mektebetu's- Şamile gibi internet kütüphaneleri ve sosyal medyada bulunan video ve görseller bu anlamda Arapça öğrenimine yada Türkçe öğrenimine çok büyük katkı sağlamaktadır. Kitaplarda bulunan kare kodla sesli okumaların eklenmesi ve bu tür kitaplardaki artışında öğrenmeye olumlu etkisi olduğunu söyleyebiliriz.

Suriyeli mültecilerin Türkiye'ye zorunlu göçüyle birlikte Türklerin Arapça konuşabilme imkânı

Bir dilin konuşulabilmesi için ana dili olan insanların yanında bulunmanın dili konuşulabilmenin koşulu olarak gören Tüm Fiziksel Tepki yönetimi ve doğal yaklaşım yöntemini gibi yöntemlerdi. İnsanın ana dilini öğrenir gibi yabancı dili öğrenebileceği düşünülür. Türkiye'ye zorunlu göç dalgasıyla birlikte ana dili Arapça olan pek çok kişiyle ister fusha ister halk dili olan ammice konuşulabilme imkânı bulunmuştur. Eskiden gramer öğrenilebiliyor ama pratik yapma imkânı bulanamıyordu. Şimdiyse başka bir toplumun benzerlik ve farklı kültürel kodlarını tanıma ve dilini öğrenme fırsatı bularak, dili teoriden çıkarıp pratiğe dönüştürme imkânı bulunmaktadır.

Suriyeli Mülteci Kadınlarda Dil Öğrenmeye Engel Olan Etkenler

Ekonomik nedenler ve vakitsizlik

Ekonomik etkenlerin entegrasyona olumsuz etkiler bakımından birincil sırada yer aldığını söylemek mümkündür. İnsanın temel ihtiyaçlarını karşılayamaması sosyal hayattan uzaklaşmayı ve sosyal dışlanmayı beraberinden getirecektir.

“Çok sorun var dil öğrenecek vaktim yok. Çocuklar geçim sıkıntısı ona vakit ayıramıyorum bildiğim bir kurs yok hem olsa çocukları bırakıp nasıl gideceğim kime bırakacağım.” (Katılımcı 8) Ücretli kurslar çok pahalı ve uzak yakında çok az kurs var. Yardım kuruluşları var ama genelde gıda ve

benzeri yardımlar yapıyor. Zihnim dolu bir yandan ülkemi diğer yandan buradaki sıkıntıları geleceğimizi bilmiyorum. Çocuklarımın geleceği, geçim gibi pek çok sorun var. Bunlarla zihnim dolu olduğu için Türkçeyi öğrenemiyorum.(Katılımcı 9) Bir yardım kuruluşunda çalışıyorum oraya gelenler çalışanlar Suriyeli çoğunlukta ya da Arapça biliyorlar. Orada Türkçe öğrenme imkânım çok yok. Hafta sonu Türkçe kursu açıldı çalıştığım yerde ama hafta içi yoruluyorum. Git gel evim yakın değil. Hafta sonu işlerim olduğundan, vakitsizlikten Türkçe öğrenemiyorum. Bazı kelimeler ve kısa cümleleri biliyorum nasılsın iyiyim incek var gibi çok az.” (Katılımcı 6) Eşim burada uyuşturucuya alıştı kolu kırılmıştı doğru dürüst tedavi görmedi ağrılarını dindirmek içinde uyuşturucu kullandı bazı kötü arkadaşlar edinmesi de buna sebep oldu.

Burada geçim zordu daha zor oldu dört çocuğum var evde kübbe yapıyor, sarma sarıyor eve destek olmaya çalışıyorum bu kadar hayat sıkıntısı içinde Türkçeye ayıracak vakit yok. Türkçe öğrenmenin çok önemli olduğunu biliyorum ama bu devlet eliyle zorunlu olarak gerçekleştirilmesi gerekli olduğunu düşünüyorum.” (Katılımcı 18)

Katılımcılarında ifade ettiği gibi ekonomik sıkıntılar ve pek çoğunun ev hanımı ve sosyal hayata katılımlarının sınırlı olması gibi sosyo-ekonomik faktörler dil öğreniminde ciddi bir engel olarak durduğu görülmektedir. Çaresizlik duygusu hissetmek de olan katılımcılar yaşamda pek çok sorunla boğuşmak zorunda kalabilmekte bunun sonucunda da dil öğrenimi ve sosyal entegrasyon için gerekli motivasyon oluşmamaktadır.

Geri Dönüş Eğilimi ve İhtiyaç Hissetmeme

Türkçe çok zor hem de geri döneceğiz zaten şeklinde pek çok arkadaşım böyle düşünüyor. Günlük hayatta çok ihtiyaç duymuyorum alışverişi Suriyeli iş yerlerinden yapıyorum marketlerde de konuşmadan ürünü alıp gidiyorum, kasaya sadece parayı ödüyorum. Çocuklarım öğrendi onlarla gidiyorum bir yere giderken onlar konuşuyor. Çoğunlukla evdeyim zaten (Katılımcı 12). Çalıştığım yerde Arapça konuşuyorum tanıdığım Türk arkadaşlarım Arapça biliyor. Arapça öğrenmek istediği için arkadaşlarım benimle Arapça konuşmak istiyor. O yüzden öğrenmeye çok ihtiyaç hissetmiyorum.(Katılımcı 4) Bazı akrabalarım gitti şartlar biraz daha iyileşince bizde gideceğiz burada geçiciyiz. Zaten bizi burada istemiyorlar.” (Katılımcı 13) “Türkçeyi çok az öğrendim kursa gittim daha önce ama Türkçe konuşacağımı kimse olmadığı için geliştiremedim çalıştığım yerde hep Arapça konuştuğum için çok ihtiyaç olmuyor ve kendimi idare edebilecek kadar alışverişte yolda ne diyeceğimi öğrendim.” (Katılımcı 5)

Nedenlerden bir diğeri ise aidiyet eksikliğidir. Geri dönüş eğiliminin de dil öğrenmede isteksizliğe yol açtığı düşünülebilir. Her göç eden hep geri dönmek düşüncesiyle göç eder. Özellikle zorunlu göçlerde tekrar dönme duygusu yoğun hissedilen bir duygudur.

Bu duygunun bir etkisi olsa da burada geçici misafir statüsünde olmaları da bu aidiyet

duygusunun oluşmasını engellemede bir faktör görülebilir.

Sosyal Hayatın İçinde Bulunamama

Sosyal hayata dahil olabilmek hayattaki günlük projelerinde gerçekleştiği alan olarak önemlidir. Sosyal alan etkileşim alanıdır. Ev sahibi toplumla etkileşime girmek için sosyal alana dahil olmak gerekir

“Hep evdeyim eşim kursa gitmeme izin vermez komşularıma da gidemem eşim kızar nasıl öğreneceğim (Katılımcı 9). Hep evdeyim fakat alışveriş için dışarı çıkıyorum. Evde torunuma bakıyorum (Katılımcı 1). Sakat bir kızım var onunla birlikte hep evdeyiz (Katılımcı 15). Durumundan dolayı (sakat) dışarı çıkmam çok zor sadece hastaneye gidiyor. Ben savaş başladığı için sadece ilkokula gidebildim. Fasih Arapça bilmiyorum sadece lehçe biliyorum annem fasih Arapça biliyor Arapça bilen Türklerle konuşabiliyor ama ben konuşamıyorum.

Hep evdeydim yeni kuaförde çalışmaya başladım. On beş yaşındayım. Doğum için hastanede kaldığımda ihtiyaç olduğunda annem konuştu. Çünkü ben lehçeden başka konuşamıyorum.” (Katılımcı 12)

Sosyal hayata dahil olamama yalnızlaşma ve yabancılaşmaya neden olmaktadır.

Yaşla Birlikte Öğrenme Güçlüğü ve Göçün Neden Olduğu Sosyo-psikolojik faktörler

Yaşın yeni bir sosyal ortama alışmada olumsuz etkisi olduğu bilinmektedir. Göçle birlikte uzun zamandır alışık olduğu sosyal ve kültürel çevreden başka bir ortama geçişe alışmak ve yaşam pratiklerini nasıl gerçekleştireceği yeni bilgileri edinmekte ki zorluk entegrasyon için büyük bir engele dönüşmektedir.

“Genç değilim bu yaştan sonra dil öğrenmek çok zor. Aklım almıyor. Suriye’de yabancı ülkelerde burada çocuklarım var. Önce hep bir aradaydık şimdi hepsinin ayrı ayrı düşünüyorum zihnim çok dolu.” (Katılımcı 15) Geceleri çok az uyuyabiliyorum Suriye’deki kızımı çocuklarımla geleceğini düşünüyorum zihnim çok dolu yaşımda var gençken kolay öğreniyordum ama şimdi çok zor.” (Katılımcı 4) “Aklım almıyor Türkçe çok zor.” (Katılımcı 9) yaşıyım öğrenemem Türkçe çok zor.” (Katılımcı 13) “Evli olan hariç Türkiye’de ki çocuklarımla hepsi Türkçe öğrendi üniversiteye gidiyorlar ama eşim ve ben çok az bazı kelimeleri öğrendik ama cümle kurmak çok zor yaş var öğrenemiyorum. Katardaki oğlum öğret sana hediye telefon alacağım diyor ama oğlum vaktim yok diyor bende çalışsam da anlamıyorum.” (Katılımcı 19)

Yaşla birlikte hayata karşı kendini yorgun hissetme ve artık bir şeyleri başarmada kendine güvenememe gibi faktörlerin ortaya çıktığı ve yeni bir hayata dahil olmakta engel olduğu görülmektedir. İlk kuşaklar tutunma kuşağı oldukları için entegrasyon süreçleri yavaş ilerler.

Dil bilmemekten kaynaklanan yabancılık korkusunu içlerinden belli yaştan sonra atmakta zorluk çektikleri gözükmekte bu sorunların etkisiyle de ne kadar uyum sağlamaya çalışırsa çalışsın

belli dereceye kadar uyum sağlayabilmekte oldukları gözükmemektedir.

Ev Sahibi Toplumla Temas Halinde Olmamama

İletişim ve etkileşim aracılığıyla toplumda yeniden ve yeniden günlük yaşam pratikleri inşa edilir. Bunun için ortak mekanlar ve ortak sosyal alanlar gerekir. Göç ağlarıyla belli bir bölgeye yığılma bu bölgelerinde daha çok ev sahibi toplumun bulunmadığı çöküntü alanları olması nedeniyle sosyal entegrasyon gerçekleşemez.

“Türkçe kursuna gittim kursta seviyeler aynı değildi o yüzden çok öğrenemedim hem de öğrendiklerimi konuşacak kimse bulamadım. Çevrem hep Suriyeli hiç Türk arkadaşım yok bazen çalıştığım yerde Türklerle tanışıyorum ama bir seferlik oluyor bir daha onları görmüyorum dil bilmediğim için bende onlar da çekimser kalıyoruz. Şaşıyorum bazen eğitimsiz olmalarına rağmen çok çabuk öğreniyorlar Türkçeyi ben eğitilmiş olmama rağmen çok öğrenemedim. Nasıl öğrendiniz diye sorduğumda ya iş yerindeki Türklerden ya da bir Türk arkadaşı olduğunu söylüyorlar.” (Katılımcı 5) “Önderde oturuyorum sosyal çevrem hep Suriyeli Kur’an kursuna gidiyorum. Orada ki hocalarım, arkadaşlarım, alışveriş yaptığım yerler hepsi Suriyeli annemin birkaç arkadaşı hariç Türkler doğru dürüst karşılaşmıyorum bile”(Katılımcı 18)

Ev sahibi toplumla yakın temas kuramamaları yüzünden dil öğrenme zorlaşıyor dil bilmemek bir döngüsellikle hem temasa engel oluyor hem de dil öğrenmeye engel oluşturduğu görülmektedir. Eğitilmiş olmaktan ziyade ev sahibi toplumla temas halinde olmak gündelik hayat pratiklerinde temas halinde olmak dili öğrenmede daha etkili gözükmemektedir. Dil sadece kelimelerden oluşmadığı kültürel kimlikle de iç içe olmasıyla bu durum açıklanabilir.

Suriyeli Mülteci Kadınlarda Dil Öğrenme Engelini Aşma

Ev Sahibi Toplumla İlişki Kurma

Ev sahibi toplumla kaynaşabilmenin dil öğrenimde katkısı yadsınamaz. Kendini topluma ait hissetmeye de yardımcı olan dilin öğrenimi göç eden ve ev sahibi toplumla mesafenin azalmasının kolaylaştırıcı etkisini artırmaktadır. Gündelik yaşam pratiklerinin bir ifadesi olarak dilin o dile sahip olanlarla iletişim esnasında bağlamsal olarak anlamak ve öğrenmeye olumlu etkiler oluşturabilir. Yapılan görüşmede 4 katılımcının ifade ettiği gibi:

“Türkçeyi çocuklarımdan ve komşularımdan öğrendim çocuklarım okuldan geldiğinde onlarla çalışıyorum. Komşuları bana ben onlara gidip geliyorum bu sayede Türkçeyi daha hızlı öğrendim” (Katılımcı 17).

‘Eşim Türk ondan biraz öğrendim biraz bildiğim için bir Türk arkadaş edindim ondan da Türkçeyi öğrenmeye devam ettim. Şimdi kuaförde birlikte çalışıyoruz.’ (Katılımcı 20). ‘Çalışıyorum bu yüzden kendimi öğrenmeye zorladım ihtiyacım var. Türkçe öğrenmesem işimi yapamayacaktım. Suriyeli kadınların çoğu evde o yüzden ihtiyaç duymadıkları için öğrenmeyi çok da istemiyorlar. İş

yerimde arkadaşlarım oluyor onlarla konuşurken hatamı düzeltiyor. Bu cümle böyle söylenir şöyle söylenir gibi bana yardımcı oluyorlar”(Katılımcı 19). ‘ Çok Türk arkadaşım var burada Kur’an ve Arapça öğretiyorum. Onlar beni bende onları seviyorum ama çok Türkçe konuşamıyorum, öğrenemedim. Anlama yönüm gelişti ama konuşmaya çok ihtiyacım olmuyor Arapça ve Kur’an öğretirken. Söylemem gereken kelimeleri öğrendim. İçlerinde Arapça bilenler var onlar tercüme ediyor söylediklerimi. Evime davet ettiğim zaman kızım biliyor o da tercüme ediyor. Arapça bilen Türk arkadaşlarımdan bazı temel şeyleri de öğrendim.”(Katılımcı 4)

Bu veriler ışığında olumlu etkisinin olduğunu söyleyebiliriz fakat yine de tek başına yeterli olmadığı da gözlenmektedir. İletişime girmeyi kolaylaştırıcı faktörlerin başımda çalışma hayatının içinde olma ve evliliğin başlıca faktörler olduğu göze çarpmaktadır.

Sosyal hayatın içinde olan aktif bir bireyin ev sahibi toplumla kaynaşmasını, bunun sonucunda da dile hâkim olmayı sağlayabilmekte olduğu görülmekle birlikte tek başına yeterli bir faktör olmadığı da gözükmemtedir.

Türkçe Kanallar İzleme ve Sosyal Medyayı Kullanma

Sosyal medyanın fiziksel iletişim olmadan ev toplumu izleme imkânı vermesi dil engelini aşmada özellikle sosyal hayatın içinde olamayan bireyler için görsel ve işitsel olarak katkı sağlayabilmektedir.

‘Çocuklarımla birlikte Türkçe çizgi filimler izliyorum bu sayede Türkçe öğrenmeye başladım.” (Katılımcı 16) “Türk kanallarını izlemeye çalışıyorum çok faydası oluyor”(Katılımcı 17)”Eşim Türk olduğu için evde hep Türkçe kanallar izliyorum ama görüntülü konuşmalarım yazışmalarım çoğunlukla Arapça oluyor. Akrabalarım arkadaşlarımla bu şekilde iletişim kuruyorum.”(Katılımcı 20) Türkçe müzik dinlemek Türkçe bir şeyler izlemek zevkli daha da öğrenmemi sağlıyor.

Azınlık için televizyon veya sosyal medya aracılığıyla dilin aşılmasına katkı sağlasa da çoğunluk için bu motivasyonun oluşmadığı görülmektedir. Uydudan kendi kanallarını izleme imkânı vermesi ve dille tanışmaktan kaynaklanan durumdan dolayı kolay olanı tercihe yönetmekte oldukları ifade edilebilir. Televizyon ve sosyal medyanın daha çok kendini yalnız hissetmelerine engel ve kendi akraba ve arkadaşlarıyla uzakta olsalar bile iletişim imkânı sağlaması psikolojik olarak bir rahatlama sağlamakla birlikte ev sahibi toplum ve dille araya mesafe koymaya etkisi olduğu söylenebilir.

Gettolarda Birlikte Yaşam ile Çeperlerdeki Yaşamın Entegrasyona Etkisi

Göç ağlarıyla gelen göçmenlerin çoğunlukla belli bölgelerde birlikte yaşam modeli tercih etmeleri gettolaşmayı oluşturur. Bu hem bir ihtiyaç bazen de toplumsal olarak dışlanma ve göçün

yarattığı yoksulluğun bir sonucudur.

Gettoların oluşmasında bir yandan göçmen ve azınlık olma durumlarından kaynaklanan ihtiyaçlarını kurumsal düzeyde karşılamak diğer yandan da memleketlerindeyken sürdürdükleri toplumsal ilişkileri nakil yoluyla burada devam ettirerek göçün yarattığı güvensiz ortamı azalmaya çalışılmaktadır (Adıgüzel 2018).

“Çevremde sadece Suriyeliler var. Arkadaşlarım, alışveriş yaptığım yerler, komşularım, çalıştığım kuran kursunda herkes Suriyeli. Türkçe kursuna gitmişim. Biraz Türkçe öğrendim kursta ama konuşacak kimse bulamadım ve unuttum. Günlük hayatta hiç Türkçeye ihtiyaç duymuyorum. Suriye’deki gibi yaşıyorum hayatımda maddi açıdan bir değişim oldu ama diğer türlü aynı adet yeme içme alışkanlıklarımız devam ediyor. Önderde Suriye’de her alıştığım yiyeceği buluyorum.”(Katılımcı 20) ya evdeyim ya kuran kursunda dört çocuğum var ancak onlarla ilgileniyorum. Sadece annemin Türk arkadaşları var onlar anneme geldiğinde Türkleri görüyorum ve onları anlamıyorum kendimi o zaman kötü hissediyorum biraz. Çünkü Önder’de hemen hemen hiç Türk yok çevremdekiler hep Suriyeli.” (Katılımcı 18)

Gettolaşmanın ev sahibi toplumla araya bir bariyer oluşturduğu bununsa entegrasyon için olumsuz bir etkiye neden olduğu gözlenmektedir. Biz duygusunu korumada da önemli rolü vardır (Uludağ 2016).

“Komşularımı davet ediyorum onlar beni davet ediyor geçen yemeğe çağırdılar konuşamadık. Arapça bilen bir komşum tercüme etti. O da olmasa nasıl ifade ederdim kendimi(Katılımcı 1). Önder’de otursam Türklerle bu kadar arkadaş olmazdım. Şimdi birçok arkadaşım var ama yine de Türkçeyi çok az öğrendim(Katılımcı 4). Önder’den Karapürçek’e taşınıncaya çevremiz değişti. Türk komşular var orada hep bir arada olmak iyiydi ama burada yaşamak daha düzenli hem işim akrabalarım orada sürekli gidip geliyorum (Katılımcı 6).

Gettonun çeperlerinde yaşamak mekânsal olarak ev sahibi topluma yaklaştırsa da dil engeli etkileşim ve iletişim için güçlü bir bariyer oluşturuyor.

Bir Anne Olarak Göçmen Kadınların Çocukları İçin Gelecek Beklentisi

Göçün yarattığı en önemi sonuçlardan birisi göçü gerçekleştiren kuşağın çocuklarının gelecekleri hakkında yaşadıkları bilinmezliktir. Savaş nedeniyle eğitimden günlük yaşam pratiklerinden kopan çocuklar göçün yarattığı olumsuz koşulların etkisinde kalmaktadır. Bu durum bazen çocukları için gelecek kaygısı oluşmasına neden olurken bazen de çocuk hayata tutunma aracı olarak görülmektedir.

“Çocuğumu anaokuluna gönderiyorum orada şimdi dışlanıyor çocuklar Türkçe bilmediği için oynamıyor ama Türkçeyi öğrenince o bizim gibi zorluk çekmeyecek iyi bir eğitim alacak. Onun hayatı bizden güzel olacak.” (Katılımcı 5) “Orada oğlum okul birincisiydi şimdi burada okula gidiyor

ama Türkçeyi öğrense de dersleri tam anlamıyor. Geleceği hakkında ne olacak bilmiyorum. Anlamadıkları içinde derse çok çalışmıyorlar. Gelecekleri için kaygılıyım.” (Katılımcı 4) “Torunum burada doğdu artık burada yaşadığı için Türkçeyi bilecek güzel bir geleceği olacak inşallah(katılımcı1) önderde Çingen çocuklar var yolda dövüp çocuklarımın paralarını alıyorlar. Bazen de çocuklarımı siz pisiniz diye oynamayan çocuklar oluyor çok üzülüyorum.” (Katılımcı 13) “Çocuklarım Türkçeyi öğrendi üniversite okuyor. Güzel gelecekleri olacak inşallah.” (Katılımcı 19) okula gönderemedim sadece kuran kursuna gidiyorlar. Türkçe bilmiyorlar Suriyeliler için okullarsa dolu almadılar(katılımcı18) çocuklarım okulda Türkçeyi öğreniyor okuldan gelince de bana öğretiyor.” (Katılımcı 10) çocuklarım bana tercümanlık yapıyor.” (Katılımcı 14) “Çocuğum burada doğdu onunla Türkçe çizgi filimler izleyerek Türkçe öğrenmesini istiyorum okula gittiğinde zorlanmasın başarılı olsun. Bizim geleceğimiz mahvoldu onların geleceği mahvolmasın.” (Katılımcı 11)

Suriyeli kadınların aynı zamanda birer anne olarak göçün olumsuz etkilerinden çocuklarının sıyrılarak entegrasyonu gerçekleştiren bireyler olarak çocuklarının güzel bir geleceği olması beklentisinde olduğu gözükmemektedir.

Aynı zamanda bir gelecekle aralarında bir mut köprüsü görürken dışlanmaya mazur kalmasıysa kaygı ve endişe eşiğini yükselterek ev sahibi toplumla mesafenin açılmasına neden olmaktadır.

SONUÇ

Araştırmamızda Suriyeli mülteci kadınların Türkçe öğrenimini etkileyen faktörlerle Türk kadınların Arapça öğrenimini etkileyen faktörler karşılaştırmalı olarak ele alınmıştır. Araştırma nitel bir araştırma şeklinde yapılmıştır. Türkiye’de zorunlu göçle birlikte yaşanan toplumsal değişimin etkilerinin dilsel açıdan değerlendirildiği zaman olumlu ve olumsuz etkilerinin olabilmektedir. Dil öğrenimin kaynaşmayı artığı yabancılaşma ve toplumsal dışlanmayı azaltma gibi olumlu etkileri varken kendi dilini ve kültürünü koruyamama yozlaşma gibi olumsuz etkileri de olabilmektedir. (Adıgüzel 2018) Ev sahibi ya da misafir toplumdan arkadaş edinmenin dil öğrenimde olumlu etkimelerinin olduğu gözlenmiştir. Bu arkadaşlığın oluşabilmesinde yine dil en önemli etken olmuştur yani dil reflektif bir etkiye neden olmaktadır. Suriyeli mültecilerin bir arada gettolarda ve çoğunlukla çöküntü alanlarında yaşamaları ev sahibi toplumla iletişime girmelerinde olumsuz etki yaratmaktadır. Bunun için ortak sosyal alanların oluşması için gereken ortam koşulların hem devlet hem de STK’lar aracılığıyla oluşturulması gerekli görülmektedir. Çoğunun sosyal hayattan uzak ev içinde yalıtılmış yaşamlarından dolayı göçün sebep olduğu yalnızlaşma, yabancılaşma ve kendini ait hissedememe sorunları ortaya çıkabilmektedir. ADAM AKADEMİ (Ankara Düşünce ve

Araştırma Merkezi)’de yapılan çalışmalar bu anlamda çok anlamlıdır. Kadınlara güvenilir bir sosyal ortam sağlama hem de dini ilimleri Arapça olarak öğrenme fırsatı sağlamaktadır. Ders veren veya misafir olarak derse katılan Suriyeli mülteci kadınların olması iki toplumun kadınlarını bir araya getirmiştir. Bu sayede iki toplumun kadınları hem kültürel hem de dil öğrenimi açısından birbirlerine katkı sağlama fırsatı bulmuştur. Dil öğrenimine okul dışında motive edici bu tür ortamların olması kadınların başta kendileri daha sonra yetiştirecekleri nesiller açısından çok olumlu katkılarının olacağını düşünmekteyiz. İki toplumun ortak bir kültürün olması çok önemlidir. Diğer önemli bir unsur dilde bulunan ortak kelimelerdir. Türkçede çok bulunan ortak kelimelerin iki dili de öğrenmede kolaylık sağladığı gözlemlenmiştir. Osmanlının dilde taassup yapmayarak Arapça ve Türkçeyi bir birine karıştırmış ve mezc etmiştir. Bu bir modeldir. Yüzyıllarca iki dilin birbirine yaklaşmasını ve kaynaşmasını sağlamıştır. İşte iki toplumu birbirine yaklaştıracak ve kaynaştıracak şeyde bu ortak kültür ve İslam çatısı olacaktır. Birbirimizi anladığımız zaman iş birliği artar ön yargılar azalır. Buda mesafelerin azalmasını, anlayış ve uyumun artmasını sağlar. Birbirimizi anlarsak, birbirimizle anlaşabilir bunun sonucu olarak da bir birimize daha hoşgörülü olabiliriz. Bunu başarabildiğimiz zaman artık ne Suriyeli mülteciler için Türkçe öğrenmek nede ev sahibi toplum olana Türkler için Arapça öğrenmek çok zor olmayacaktır.

Kaynakça

- Kudat A, Yabancı dil öğretiminde bütüncül yöntem (gramatik dil öğretim yöntemi), *Fuad Sezgin Anısına Geçmişten Geleceğe Medeniyetimizde Bilgi Bütünlüğü Sempozyum Kitabı*, Edit: Kudat A. ve diğer, İstanbul, 2018, s. 1-13
- Ziyaeddin Fahri Bey, Türkiye’de ilmi ve felsefi hayatın inkışafı Şartları, *Çığır Dergisi Neşriyatı*, Ankara 1938
- Moralı, G. (2018). Suriyeli mülteci çocuklara Türkçenin yabancı dil olarak öğretiminde karşılaşılan sorunlar. *Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi*, 8(15),1428-1449
- Temel, A (2015) Türkiye’de Arapça öğretiminde uygulanan metotlar, karşılaşılan sorunlar ve çözüm önerileri üzerine bir değerlendirme. *Dergİabant (AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi)*, 3(5), 166-174
- Altun, A. (2017), *Türklere Arapça öğretim yöntem ve teknikleri sorunlar ve çözümler*, İstanbul: Akdem Yayınları.
- Bekleyen, N. (2015), *Dil öğretimi*, Ankara: Pegem Akademi
- Çelebi, R. (1999), *Türkçeye giren kelimeler sözlüğü*, İzmir: Anadolu Matbaası
- Ergüder, B. (2015). Güvensizlerin sosyal güvenliği; enformal ilişki ağları. *Göç Araştırma Dergisi*, 8.
- Barın, H. (2015). Türkiye'deki Suriyeli kadınların toplumsal bağlamda yaşadıkları sorunlar ve çözüm önerileri. *Göç Araştırmaları Dergisi*, 7.
- Adıgüzel, Y. (2018). *Göç sosyolojisi*. Ankara: Nobel Yayıncılık.

NİZAMİYE MEDRESELERİ VE MEDRESEDE ARAP DİLİ EĞİTİMİ

Recep Kamil ÖZTÜRK¹

&

Aydın KUDAT²

ÖZET

” Medrese tanımını Türklerin İslamiyet’i kabulünden sonra ihtiyaçlarının vakıflar tarafından karşılandığı, camiler ile paralel eğitim veren fakat camiler tarafından öğrenci gruplarının ve müderrislerinin ihtiyaçlarının karşılandığı eğitim kurumu olarak yapılabilir. Ayrıca medreseleri, camiler ile paralel eğitim veren fakat camiler tarafından kalabalık öğrenci gruplarının ve müderrislerinin (eğitim, okuma, staj, uygulamanın yanında yiyecek, içecek, barınma, kütüphane vb.) giderilemeyen ihtiyaç eksikliklerinin giderildiği bir yer olarak da tanımlayabiliriz. Bu çalışmayı yapmamızdaki amaç Nizamiye Medreselerini tanımak, bünyesinde ne tür derslerin verildiğini ortaya koymak, bu medreselerin amacının neler olduğunu ortaya çıkarmaktır. Ayrıca Selçukluların Müslüman olduktan sonra geliştirdikleri eğitim-öğretim faaliyetlerini yakından tanımak ve günümüz eğitim kurumları ile benzerliklerini ortaya çıkarmaya çalışmak, eğitim-öğretim tarihinde önemli bir yere sahip olan fakat hakkında yeterince çalışma yapılmadığına inandığımız Nizamiye Medreselerindeki eğitim-öğretim uygulamalarını ve medreselerin görevlerini bulmaya çalışmaktır. Nizamiye Medreseleri Türk Eğitim Tarihinde önemli bir yere sahip olmasına rağmen hakkında yeterli kaynak olmaması nedeniyle bu çalışmanın literatürde belirli bir boşluğu dolduracak olması göz önüne alındığında çalışmamız bu konuda önem arz etmektedir. Bu çalışmada günümüzde Nizamiye Medreseleri’nin bulunmayışından dolayı literatür taraması yöntemi kullanılmıştır. Yapılan araştırma ile Nizamiye Medreseleri; camilerde ve mescitlerde verilen eğitimin yetersizliği, düzensizliği, plansızlığı ve halk arasından eğitim almak isteyenlerin sayısında artış olması sebebiyle kurulduğu, ayrıca İslamiyet’in yayılması ve devletin politikalarını halka benimsetebilmesinde de önemli bir görev üstlenmiştir. Bu gibi elde edilen veriler ve bilgiler doğrultusunda bu çalışmamız Nizamiye Medreselerini öğrenme ve anlamada önemli bir rol oynayacaktır.

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

¹ Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Yük. Lis. Öğr.

² Dr. Öğr. Üyesi Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, akudat@ybu.edu.tr

ABSTRACT

The definition of the madrasa can be made as an educational institution in which the needs of the student groups and their professors are met by the mosques, which are provided by the foundations after their acceptance of Islam, and that their needs are provided by the mosques. In addition, we can define the madrasas as a place where parallel education with mosques is provided but the needs of the student groups and their professors (education, reading, internship, application, food, beverage, shelter, library etc.) can not be eliminated. The purpose of this study is to know the Nizamiye Madrasas, to reveal what kind of courses are given and to find out what the purpose of these madrasahs is. In addition, to recognize the educational activities of the Seljuks developed after being Muslim and to try to find similarities with today's educational institutions, to have an important place in the history of education and education, but we do not think about enough studies in the Nizamiye Madrasah and the practice of trying to find the duties of madrasas. Although Nizamiye Madrasahs have an important place in Turkish Education History, our study is important in this regard due to the fact that this study will fill a certain gap in the literature due to lack of sufficient resources. In this study, literature review method was used due to the lack of Nizamiye Madrasas today. Nizamiye Madrasas; it was established because of the inadequacy, irregularity, unplannedness of the education given in mosques and small mosques and the increase in the number of people who want to receive education from the public, and also played an important role in the spread of Islam and the adoption of the state's policies. This study will play an important role in learning and understanding the Nizamiye Madrasas.

Keywords: *Medrese, Historical Process, Orient Madrasahs, Characteristics.*

GİRİŞ

Nizamiye Medreseleri öğrencilerine sağladığı burs, barınma gibi imkânların yanı sıra vermiş olduğu eğitimin kalitesiyle dünyanın ilk yüksek öğretim kurumu kabul edilebilir. Bu kapsamda düşünüldüğünde özellikle Nizamiye Medreseleri hakkında üzerinde araştırma yapılmaya çalışıldığında, literatürde çok az bilgiye ulaşılabilmektedir. Eğitim tarihi açısından da önemli bir yere sahip olan Nizamiye Medreselerinin araştırılması ve hakkındaki bilgilerin gün ışığına çıkarılması gerekmektedir. Bu açıdan da düşünüldüğünde bu çalışma, literatürde belirli bir boşluğu doldurması sebebiyle önem arz etmektedir. Ayrıca Nizamiye Medreselerinin sahip olduğu bu özellikleri nedeniyle günümüz üniversitelerinin kaynağının Nizamiye Medreseleri olduğunu ve aralarında birçok benzerlikler olabileceği düşünülmektedir.

Eğer hadislere bakılacak olursa, İslâm'ın başlangıcından itibaren normal eğitimin yeni inanç sistemi içinde geliştiği görülür.³ Emeviler devrinde araştırma ve inceleme gelişti. Edebiyatla ilgili ilimler incelendiği gibi, Kur'an, hadis, hukuk ve ulumu'l-avail (eski ilimler) de incelenmeye başlandı.⁴

Bazı eleştirciler Emeviler tarafından entelektüel seviyeyi yükseltmek için alınan tedbiri kabul etmezler. Emevilerin yalnız edebiyatla ilgilenmeleri sebebiyle ilmi, dini ve tarihi araştırmaları tamamıyla bıraktıklarını kesin olarak ifade eder. İktidarlarını otorite üzerine kurmuş olan Emevilerin başarılarını terenmüm etmek için şairlere ihtiyaç duyduklarını, İslâm öncesi âdetlere ve zihniyete sahip oldukları, şiirden başka hiçbir şeyle ilgilenmediklerini de iddia eder.⁵

İlkin, Emevilerin otoriter idaresi bütün ilimlerle ilgilenmelerine engel teşkil ediyordu. Fakat onların, şairlere rağmen, alimleri ve din bilginlerini de teşvik etmesi mümkün oluyordu; Biri diğerine mani olmuyordu.

İkinci iddiaya gelince, Emevilerin Araplık vasıfları sebebiyle dinle ve ilimle ilgilenmedikleri hususuna inanmıyoruz.⁶ Onların entelektüel faaliyetleri hususunda bizi inandıracak ve reddi mümkün olmayacak deliller vardır. Gerçekten Recâ b. Hayva sırasıyla Abdülmelik, Süleyman ve II. Ömer'in himayesinde bulunmuştur.⁷ Evzai, Şam camii ve sarayında verdiği konferanslar için ücret alıyordu.⁸ Emevilerin dini ilimlerdeki faaliyeti, dini harekete katkıda bulunmak için sarf ettikleri faaliyetten daha aşağı değildir. Muaviye, Yakubi patriği Teodor'u (Theodore) ve Kinnasrin arşevkini Lübnanlı

³ Sahihi Buhari, 1,15; Goldziher, Muh. Stud. II, 32_175

⁴ Yakut, Mu'cemu'l-Buldan, V Cilt, Kahire, 1909 Mu'cemu'l-Udebâ = Irşâd, VI Cilt, Kahire, 1323

⁵ Emin, Ahmed, Fecru'l-Islâm, Kahire, 1938 Duhâ'l-Islâm, III Cilt, Kahire, 1936-38

⁶ İbn. Asakir, Tarihu Dimâşk, III, 130,133,,134, İbn Nedim, Fihrist, s.497; Suyuti, Tarihu'l-Hulefa, s. 106

⁷ Arslan, Şekib, Mehâsinu'l-Mesâ'i, Mehasinu'l-Mesâi, Kahire, 1350 .s.102-106

⁸ Tarihu'l-Hulefa, s. 106

Maronitler ile münakaşa ettirmek için yanına davet ettirdi.⁹ II. Ömer harici ve kaderci alimler arasındaki dini münakaşaları bizzat destekliyordu.¹⁰ Hişam, Yunanlı kölesi Salim'den Aristo'nun bazı eserlerinin tercümesini elde etmişti.¹¹

Hilâfet Emeviler'den Abbasilere geçtiği zaman, Abbasiler zaten belirli bir yol buldular; iktidarları ilme ve edebiyata eşsiz bir parlaklık getirdi.¹² Onların bütün ilmi faaliyetlere getirdikleri katkıdan bahsetmenin gerekliliğine inanmıyoruz.¹³ Fakat yarışma ile seçilen en meşhur mütercimleri toplamakla görevlendirilen filozof Salime idaresi verilmiş olan Beytül-Hikme'den bahsedebiliriz.¹⁴

Netice olarak görülecektir ki eğitim düzenli olarak teşekkül etmiş, ilkokullar, kolejler ve üniversiteler gerekli olan yüksek bir seviyeye ulaşabilmiştir.

İslâm'ın başlangıcından itibaren cami dini inançların öğretildiği yer olarak görülüyordu.¹⁵ Alimler görüşlerini tartışmak için camide toplanıyorlardı. Bütün konular, yani dinlerle ilgili hususlar, şiir, tarih, gramer ve tıp vs. camide öğretiliyordu.¹⁶

Toplantılar hükümdar saraylarında, soylu kişilerin evlerinde ve hatta sokaklarda yapılıyordu.¹⁷

NİZAMİYE MEDRESELERİNİN KURULMASI

İlk Nizamiye, aynı zamanda Selçukluların da ilk başkenti olan Nîşâbûr'da inşa edilecekti. Nizâmülmülk'ün Sultan Alparslan'dan gereken izni alması, bu şehirde yaşanan ilginç bir olaydan sonra gerçekleşti. Sultan Alparslan tarihinde Nîşâbûr'da bulunduğu sırada (yüksek ihtimalle Ramazan 457/Ağustos 1065) üzerlerinde perişan haldeki kıyafetlerle bir mescidin önünde bekleyen fakirler grubunu görüp kim olduklarını sormuştu. Nizâmülmülk: "Onlar ilim arayanlardır." şeklinde cevap vermişse de aslında bu soru Nizâmülmülk'ün aradığı fırsat anlamını taşıyordu. Sultanın bekleyen grubun halinden etkilenmiş olduğunu görerek "ilim arayanlar" için kalacak yer inşa etme ve onlara rızık verme hususunda izin istedi. Beklediği cevap hayallerinin de ötesinde olmuştu. Nitekim o, Alparslan'dan ilk Nizamiye Medresesinin inşa edilmesi için gereken izni almakla kalmamış, üstüne sultan bu uygulamanın sadece Nîşâbûr ile sınırlı kalmamasını, bütün ülkeye yayılmasını

⁹ Mitran Dibs, Tarihu Dimaşk, VIII Cilt, Beyrut, 1893-902 III, 175-185

¹⁰ İbn Asakir, Tarihu Dimaşk, VII Cilt, Damas, 1329-45 Tebyinu KâzıbıT-Mutteri, Leyde, 1878, III, 175-185

¹¹ İbn Nedim, Fihrist, Flugle, 1871-72; Kahire, 1345 s.117

¹² M. Stein-Schnieder, Die Arabischen Uebersetzungen aus dem Griechischen (dans le Zentralblatt für Bibliothekswesen, 1889-1893)

¹³ Endülüsi, Said, Tabakâtu'l-Umem, Beyrut, 1912 s.47

¹⁴ İbn Nedim, Fihrist s.374

¹⁵ Ahmet b. Hanbel, Müsned, II, 252, 407; III, 235, 270; İbn Mace, Sünen, I, 17; Darimi, Sünen, I, 27; Sahih Müslim, K.Zıkr, s.37,38; Yakut, İrşad, IV, 268, V,4446.

¹⁶ İbn Sa'd. Tabakât, V, 176; Yakut, İrşad, I, 246; IV, 135. 243, 383, 432; Suyut, Husnu'l-Muhâdara, I, 130-131; İsfahâni, .Agâni. I, 48, IV, 112, 162; VIII, 89; B.G.A., V, 106; Goldziher, Muh. Stud, II, 220.

¹⁷ Şâtıbi, el-rtisâm, III Cilt Muhta-sar Tabakâtu'l-Hanâbila, Şam, 1939 I, 272

istemişti. Böylece açıldığında İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin müderris tayin edileceği Nîşâbü'r Nizamiye Medresesi'nin temeli atılmış, muhtemelen de 1067 (459) tarihinde veya daha önce eğitim hayatına başlamıştı. Nîşâbü'r ile başlayan bu süreç, daha sonra Bağdad, Belh, Herat, Isfahan, Basra, Merv, Amül, Musul, Bûşenc, Hârgird ve Rey gibi Selçuklu coğrafyasının önemli şehirlerinde açılan yeni medreselerle devam ettirildi. Pek çok yerde açılmasına rağmen, bu medreselerin açılışı hakkında bilgi bulunanların sayısı azdır. Nizamiyelerin ikincisi hilafet merkezi olan Bağdad'ta inşa edilmiştir. Nîşâbü'r'dan kısa süre sonra temeli atılan (Zilhicce 457/Kasım 1065) medrese, Bağdad'ın iki mahallesindeki bazı evlerin yıkılması suretiyle açılan mekânda iki yılda tamamlanabilmişti (10 Zilkade 459/22 Eylül 1067). İnşası sırasında hiçbir harcamadan kaçınılmayan medresenin müderris seçiminde de titiz davranılmış ve Bağdad'ın en önemli âlimlerinden biri olan Ebû İshâk eşŞîrâzî, Nizâmülmülk tarafından buraya müderris tayin edilmişti.¹⁸ Kendisi de Bağdad Nizamiye Medresesi'nde eğitim almış olan Endülüslü fakih ve muhaddis Ebû Bekr Turtûşî (ö. 520/1126)'nin naklettiğine göre Bağdad Nizamiye Medresesi'nin kuruluşu şu şekilde gerçekleşmişti: Ebû Said es-Sûfî adında bir kişi medrese kurma ve bu müesseseleri bütün ülkeye yayma hususunda gerekli izinleri alan Nizâmülmülk'e gelerek: “Ey hâce! Ben sana Medinetü's-selâm'da (Bağdad) büyük bir medrese bina edeyim. Memleketin hiçbir yanında onun bir benzeri olmasın. Senin adın kıyamete kadar dillerde dolaşsın.” demiş, vezir de: “Yap bakalım!” diyerek karşılık vermişti. Bağdad'a giden Ebû Said gerekli hazırlıklara başlamış, Nizâmülmülk de Selçuklu görevlilerine emir göndererek bu şahsa ihtiyacı olan her konuda yardımcı olmalarını istemişti. Ebû Said es-Sûfî, ilk olarak Dicle kenarında bir arazi alarak işe başlamış, ardından medresenin planını çizdirmişti. Bundan sonrası ise binanın inşa edilmesi oldu. İnşaat tamamlandıktan sonra da kapısına Nizâmülmülk'ün adını yazdırmıştı. Medreseye yakın durumda olan tüm sokaklar binaya dâhil edilmiş, birçok han, hamam ve dükkânın satın alınarak medresenin vakfına bağışlanmasıyla Bağdad Nizamiye Medresesi'nin kuruluşu tamamlanmıştı. Her şey bitip hesaplaşma zamanı geldiğinde Ebû Said es-Sûfî, medrese için harcamış olduğu paranın 60 bin dinar olduğunu Nizâmülmülk'e ilette. Nizâmülmülk bunu kabul ettiyse de Bağdad'taki Selçuklu görevlileri, gerçekte harcanan paranın 19 bin dinar olduğunu, geriye kalan miktarın ise Ebû Said es-Sûfî tarafından zimmetine geçirildiğini vezire iletmişlerdi. Bunun üzerine Nizâmülmülk, hesap sormak amacıyla Ebû Said es-Sûfî'yi başkente çağırdı. Başkente çağırılma nedenini anlayan Ebû Said es-Sûfî, Abbâsî Halifesine bir mektup yazarak ona şöyle demişti: “Zamanın silemeyeceği bir azameti ve övgüyü sana kazandıracak ve seni şanı yeryüzünü kaplayan biri haline getirecek bir şey yapmamı ister misin? Oradaki medresenin kapısından Nizâmülmülk adını silecek, yerine kendi adını yazarak buna karşılık 60 bin dinarı Nizâmülmülk'e

¹⁸ Sevim, Ali; Merçil, Erdoğan, Selçuklu Devletleri Tarihi: Siyaset, Teşkilat ve Kültür, TTK Yayınları, Ankara 1995.; İbnü'l-Cevzî, s. 90.

ödeyeceksin. Tamam mı?”. Halifenin teklifi kabul etmesiyle birlikte kendisini güvence altına alan Ebû Said es-Sûfî, başkente giderek Nizâmülmülk’ün huzuruna çıktı. Vezir durum ile ilgili açıklama istediğinde aldığı cevap hiç de beklediği gibi olmamıştı. Ebû Said es-Sûfî: “Lafı uzatma! Razıysan ne iyi, eğer razı değilsen medrese üzerinde yazılı ismini silerim, yerine başka birinin adını yazdırırım. Harcadığın parayı teslim edeceğim birini benimle birlikte gönder ki, ona vereyim, o da sana getirsin.”. Bunun üzerine Nizâmülmülk: “Ey şeyh! Sana verdiğimiz her şeyi biz hibe olarak verdik. Nasıl istersen öyle yap, ama adımızı silme!” şeklinde karşılık verdi. Bununla birlikte Ebû Said es-Sûfî, geri kalan 41 bin dinarı kendisi için almamış, bu parayla sufiler için ribât inşa ettirmiş, bağlar, bahçeler ve araziler satın alarak hepsini vakfetmişti.¹⁹

Kuruluşu hakkında bilgi bulunan bir diğer medrese Belh Nizâmiye Medresesidir. Buranın ilk müderrisi olan Ebû Ali Hasan b. Ali b. Ahmed b. Cafer el-Belhî’nin 471/1078-1079 senesinde görevinin başında olduğu ve aynı yıl içerisinde vefat ettiği bilgisi bulunmaktadır. Bu bilgiden hareketle medresenin Sultan Alparslan döneminin sonları veya Melikşah’ın saltanatının ilk yıllarında inşa edilmiş olduğu sonucuna varmak mümkün görünmektedir. Medresenin kuruluşu hakkında var olan rivayet ise şu şekildedir. Nizâmülmülk, bir keresinde Belh’i ziyaret etmiş ve bu sırada Vahş kasabasında yaşayan, pek çok yere yolculuk yapmış, iyi eğitim görmüş, hadis bilen birinin mevcudiyetinden haberdar olmuştu. Kendisi de hadis eğitimi alan Nizâmülmülk, adı Ebû Ali Hasan b. Ali b. Ahmed b. Cafer el-Belhî olan bu şahısla görüşmek istemiş ve onu davet etmişti. İkili arasında gerçekleşen görüşme hadis ilmî üzerine olmuş ve Nizâmülmülk bilgisinden emin olduğu Ebû Ali’nin ders verebilmesi için bir medrese kurulması emrini vermişti. Bundan çok memnun olan Ebû Ali el-Belhî daha sonra şöyle diyecekti: “Ben hadis ilmiyle meşgul oldum, yolculuklar yaptım ve zahmet çektim. İtibarsız bir şekilde seferlerimi tamamlayarak Vahş’a geri döndüm. Fakat hiç kimse benim ilimimden yararlanmak için beni dinlemedi (benden ders almadı). Kendi kendime, dünyadan ayrıldığımda kimse benim ilimimden faydalanmamış olacak diyordum. İşleri kolay kılan Allah, Nizâmülmülk’e medrese yapması hususunda muvaffakiyet verdi ki beni orada görevlendirsın, ben de hadis öğretebileyim.”²⁰

Medrese inşa edilen diğer bir şehir de Rey’dir. Rey şehrinin Sultan Alparslan döneminde başkent olduğu dikkate alındığında, buradaki Nizamiye Medresesi’nin inşa tarihinin 1060’lı yılların sonları olduğunu düşünmek yanlış olmaz. Ancak inşa edilmesiyle ilgili bir bilgi bulunmamaktadır. İsfahan Nizamiye Medresesi de yüksek ihtimalle Melikşah’ın hükümdarlığının (1072-1092) ilk dönemlerinde inşa edilmişti. Nitekim İsfahan’ın Büyük Selçuklulara başkent olması, Sultan

¹⁹ Turtûşî, Muhammed b. Sirâcü’l-mülûk, haz. S. Aykut, İnsan Yay, İstanbul 2011, s. 376-377;.

²⁰ İmâm el-Hâfız Abdülgâfir el-Fârisî, el-Muhtasar min Kitâbi’s-siyâk li-Tarihi’n-Nîsâbûr, nşr. Muhammed Kâzım el-Mahmûdî, Tahran 1384, s. 11; Kisâî, Medâris-i Nizâmiye, s. 58; Piyadeoğlu, Horasan, s. 223.

Melikşah'ın hükümdarlığından sonra gerçekleşmişti. Isfahan'daki Nizamiye Medresesi'nin inşası ile ilgili olarak şu bilgi bulunmaktadır. Yeni başkent hızlı bir şekilde bayındır hale getirilmiş ve bu süreçte de Nizâmülmülk, Der-i deşt mahallesinde Şâfiî fakihlerin faaliyet gösterdiği caminin yanında bir medrese inşa edilmesini emretmişti. Medresenin en ilginç özelliklerinden biri de yanında inşa edilmiş olan minarelerdi. Öyle ki, üç kişi üç ayrı merdivenden birbirini görmeden minareye tırmanabiliyordu. Daha sonra da müderris ve öğrencilerin ihtiyaçlarının karşılanması için araziler vakfetmişti.²¹

Selçukluların son başkenti olan Merv, Horasan'ın dört önemli merkezinden biriydi. Merv Nizamiye Medresesinde eğitim vermiş olan müderrislerin hayatları incelendiğinde Nizâmülmülk'ün bu medreseye Hanefî mezhebinden Şâfiî mezhebine geçen Ebu'l-Muzaffer es-Sem'ani'yi tayin ettiği görülmektedir (468/1075-1076). Böylece Merv Nizamiye Medresesi'nin Melikşah'ın saltanatının ilk yıllarında inşa edildiği sonucuna ulaşmak mümkün olabilmektedir. Herat Nizamiye de muhtemelen geç bir dönemde inşa edilmiş olmalıdır. Nizâmülmülk, Herat'ın ilmi ve toplumsal yapısı sebebiyle burada da bir medrese yapılmasını istemiş ve bu doğrultuda Herat Nizamiye Medresesi inşa edilmişti. Herat Nizamiye Medresesi'nin ilk müderrisi büyük ihtimalle Ebû Bekr Muhammed b. Ali b. Hâmid eş-Şâî'dir. Şâî, Gazne'de yaşadığı sıralarda Nizâmülmülk tarafından müderrislikle görevlendirilmek üzere Herat'a davet edilmiştir. Bu görevi yanında bir süre de Nîşâbûr'da kalmıştır. Ölüm tarihi 485/1092 olduğuna göre medrese 1070-1080'li yıllarda inşa edilmiş olmalıdır.²²

Nizamiye Medreselerinin Önemi

Kuruluşu hakkında kısaca bilgi verdiğimiz Nizamiye Medreseleri, Ortaçağ İslâm dünyasını büyük ölçüde etkileyen müesseselerin başında gelmektedir. Öyle ki, sonraki dönemde medrese kurmak Nizamiye kurmak tabiri ile açıklanır hale gelmişti. Bunun tek açıklaması bu müesseselerin İslâm dünyası üzerinde bırakmış olduğu derin etkiyle açıklanabilir. Medreselerin kurulma sebebini tek bir cevapla açıklamak mümkün olmadığı gibi, önemini ve etkilerini de tek başlık altında değerlendirmek pek mümkün değildir. Her şeyden önce Nizamiyelerin Şafii, dolayısıyla da Sünnî dünyanın ilmi gelişimine olan katkısı üst derecede olmuştur. Burada ders veren âlimler ve onların yetiştirdiği öğrenciler sayesinde Şâfiî mezhebi büyük ilerleme kaydetmiş, bu da Şîî-Fâtımî faaliyetlerinin engellenmesi noktasında büyük önem taşımıştır.

Medreselerin hızla genişleyen Selçuklu Devleti'nin ihtiyaç duyduğu yetişmiş insan gücüne büyük katkı sağladığı da görülmektedir. Her geçen gün büyüyen devlette başta kadılar olmak üzere kâtip ve diğer memurluklar, düzgün eğitim almış kişiler sayesinde yürütülmeye başlamıştır. Bu da zamanla devlet bürokrasisindeki kaliteyi arttıran bir gelişme olmuştur. Nitekim 476/1083 tarihinde halife tarafından Sultan Melikşah'a elçi olarak gönderilen Bağdad Nizamiye Medresesi'nin ilk müderrisi Ebû İshâk eş-Şîrâzî'ye uğradığı her şehirde halk tarafından büyük ilgi gösterilmiş, öyle ki Ebû İshâk bu ilgiden dolayı şaşkınlığa düşmüştü. Hatta o, yolculuğundan sonra: "Horasan'a gitmek için yola çıktığımda hiçbir köye ve beldeye uğramadım ki, orada benim yetiştirdiğim kadı, müftü, hatip bir öğrencim veya dostum olmasın." diyerek biraz da Nizamiyelerin kazanmış olduğu etkinliğini dillendirmişti.²³

Nizamiyeler ile başlayan sistemli eğitim modeli, daha sonraki dönemde hem İslâm dünyası hem de Avrupa'da kurulan medreseler için örnek teşkil etmiştir. Bugünkü anlamda beş fakültenin ders

²¹ el-İsfahânî, Mâferruhî, Kitabu Mehâsinu Isfahân, Farsça çev. Ebu'r-Rizâ Âvî, Tercüme-yi Mehâsin-i Isfahân, ez Arabî be Farsî, İhtimam Abbas İkbâl, Tahran 1328 hş., s. 142.

²² el-Fârisî, Abdülgâfir, s. 386-387; Sem'ânî, el-Ensâb, nşr. Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî el-Yemânî, Beyrut 1980, VII, 139-140.

²³ İbnü'l-Esîr, X, 120; Ocak, Dinî Siyaset, s. 76; Cihan Piyadeoğlu, "Bağdad'ın Eğitim ve Sosyal Hayatında Bir Müderris: Ebû İshâk eş-Şîrâzî", Prof. Dr. Erdoğan Merçil'e Armağan, Bilge Kültür Sanat, İstanbul 2013, s. 94.

müfredatını (Siyasal Bilgiler, Edebiyat, İlahiyat, Hukuk ve Fen) birleştiren bu model, daha ziyade dini ve felsefi ağırlıklı bir başlangıç yapmış, bir süre sonra da fen bilimleri müfredata dâhil edilmiştir. Nizamiyeler’den pek çok önemli âlim de yetişmişti. Örneğin İslâm dünyasının en önemli ilim adamlarından biri olan, kaleme aldığı pek çok eseriyle birçok konuda belirleyici bir rol oynayan İmâm Gazzâli (ö. 1111), Nîşâbûr Nizamiye Medresesi’nde eğitim görmüş, henüz otuz üç yaşındayken Nizâmülmülk tarafından Bağdad Nizamiyeye müderris tayin edilmişti. Daha sonra geri döndüğü Horasan’da bu sefer Nîşâbur’da Nizamiye Medresesinde görev almış ve öğrenci yetiştirmişti (499/1106).²⁴

Nizamiye Medreselerinin bir diğer önemi de eğitimde sağlamış olduğu eşitlikti. Hiç kuşkusuz Nizamiyeler, İslâm dünyasında kurulmuş olan ilk medreseler değildi. Devlet adamları tarafından kurulan başka medreseler mevcut olmakla birlikte, bazı önemli âlimler tarafından kurulmuş olan medreseler daha ağırlıktadır. Ancak bu kurumlar, muhtemelen halktan toplanan yardımlarla ayakta kalabilen, medreseden ziyade eğitim faaliyetlerini de içinde barındıran mescit tarzında müesseselerdi. Bu da fakir veya uzak bölgelerden gelen öğrenciler için eğitim imkânını zorlaştıran bir durumdu. Nitekim Nîşâbûr Nizamiye Medresesinin kuruluşu da bu durumu kanıtlar niteliktedir. Nizamiyeler ile birlikte, maddî imkânı olmadığı için eğitim alamayan öğrencilere de bu imkân tanınmış oluyordu. Diğer taraftan Nizamiye Medreselerinde görev alan müderrisler de sosyal ve ekonomik anlamda hak ettikleri seviyeye kavuşmuş oldu. Nitekim Ebû İshâk eş-Şîrâzî’nin Nizamiye Medresesindeki görevine başlamadan önce, çoğu zaman yiyecek bir şey bulamadığı, görevine uygun kıyafetlerle derslerine gidemediğine dair bilgi de bulunmaktadır. Hatta o, maddî imkânsızlıklar sebebiyle hacca da gidememişti. Bununla birlikte Nizamiyedeki görevine başladıktan sonra tam bir toplum önderi haline gelmiş, birçok olayda belirleyici ve önemli roller üstlenmişti.²⁵

Nizamiye Medreseleri devrin siyasî, ilmî ve dinî hayatı üzerinde çok büyük tesir bıraktı. Şöhreti bütün İslam dünyasına yayıldı ve bu sebeple âlimlerin, fakihlerin ve vaizlerin teveccühünü kazandı. Nizamiye Medreseleri’nin şöhretinden sonra birçok sultan ve devlet adamı ile halife, Nizâmülmülk’ün yolundan giderek kendi adlarına medreseler inşa ettirdiler. Nizamiye Medreseleri dinî ilimler, Şafîî fikhî ve özellikle Ehl-i Sünnet akîdesinin gelişmesine önderlik etti. Medreselerde çok sayıda kitap yazıldı. Bu sayede Şafîî mezhebi ve Ehl-i Sünnet itikadı yayılırken Şîî-İsmailî düşüncenin yayılmasına karşı set çekilmiş oldu. Nizamiye Medreseleri planı, teşkilat ve müfredatıyla medreseler tarihinde bir dönüm noktası teşkil etti. Nizamiye’den önce kurulmuş olan medreseler özel kuruluşlar olduğu halde Nizamiye Medreseleri devlet himayesinde birer kamu müessesesi olarak ortaya çıktı. Bu medreselerde yetişen öğrenciler Sünnî İslam dünyasını tehdit eden Şîî-Bâtınî düşüncenin yerleşmesine engel oldular.²⁶

Nizamiye Medreseleri’nin Eğitim-Öğretim Metodu

Nizamiye Medreseleri’ndeki eğitim-öğretim metodu ve derslerin işlenişi hakkında ayrıntılı bilgi vermek oldukça zordur. Medreselerde yaşanan olaylar için istenen fetva kaynakları bizim için zengin bilgiler içermektedir. Ancak onların bir tarih kaynağı olarak taşıdığı değer de sınırlıdır. Fakat yine de biz daha sonraki süreçteki medreselere bakarak bu dönemdeki eğitim-öğretim metodunun pek teferruatlı olmadığını söyleyebiliriz. Hocaların okuttukları dersler hakkında kaynaklarda yer alan bilgiler, zorunlu bir programın olmadığını gösterir.²⁷ Nizamiye Medreseleri günümüz anlamında yükseköğrulların fonksiyonunu üstlendiği için öğretimde takip edilen metodu kesin olarak söylemek mümkün değildir. Çünkü burada hiçbir metot hocalara dayatılamaz ve telkin

²⁴ Köymen, Alp Arslan, s. 379-380; M. Asad Talas, Nizamiye Medresesi ve İslâm’da Eğitim-Öğretim, çev. Sadık Cihan, Samsun 2000, s. 42, 50

²⁵ Sübkî, IV, 219; Bilal Aybakan, “Şîrâzî, Ebû İshâk”, DİA, XXXIX, 185.

²⁶ YEDİKITA Tarih Dergisi Nisan 2012 s.41

²⁷ Makdisi, George, Ortaçağ’da Yükseköğretim: İslâm Dünyası ve Hristiyan Batı, Çev: Ali Hakan Çavuşoğlu ve Hasan Tuncay Başoğlu, Gelenek Yayınları, İstanbul 2004.

edilmezdi. Hocaların her birinin serbestçe uygulayabildiği kendi metodu olduğunu sanıyoruz.²⁸ Hafızayı geliştirmek Ortaçağ İslâm Eğitimi'nin değişmez bir özelliğidir. Hafızayı geliştirmekte ancak ezber yoluyla mümkün olabiliyordu. Uygulanan eğitim yöntemlerinden birisi de tekrar yöntemi idi. Tekrar, metinleri ezberlemenin en iyi yolu kabul ediliyordu. İlim adamları öğrencilik yıllarını anlatırken, her dersi defalarca tekrar ettiğinden bahsederler. Fakîh Sîrâzî, hafızasına iyice yerleştirdiğinden emin olabilmek için her bir fıkîh dersini yüz defa tekrar ettiğini söylemiştir.²⁹

Ders Programları

Müslümanlardaki ilköğretimin, küttabların ve orta öğretimin büyük bir kısmını ihata ettiğini, yüksek öğretimin de orta öğretiminin bir bölümünü kapsadığını ve eğitimin camide yapıldığını giriş kısmında gömüştük. Nizamiye, bu kurumlarla münasebetini koparmaksızın, kuruluşu ile birlikte bazı değişiklikler meydana getirmiştir. Nizamiye'de bir araştırma planı gerekli idi ve bu plân öğretimin halihazır durumu ile uyum sağlamak mecburiyetindeydi. Gerçi Nizamiye, camilerin ve kütüphanelerin umumi toplantılarında daha önceden staj yapmış olan kimselerin öğretimini de üstüne almıştır. Bu sebepten dolayıdır ki ortaokul, cami ve kütüphane müştemilatı içinde olmuş ve yüksek öğretim Nizamiye'ye verilmiştir. Bununla beraber demek istiyoruz ki, eğitim köklü bir değişikliğe maruz kalmış ve düzenli bir plân üzerine kurulmuştur. Ne var ki kuşkusuz bu değişiklikler yavaş ve genel olmuştur. Düzensizliklerin devam ettiğine ve hiçbir programın hedef alınmadığına veyahut seçilmediğine inanıyoruz.

Şüphesiz, yukarıda gördüğümüz gibi, dini gaye için kurulmuş olan Nizamiye din adamları yetiştirmiş ve bilhassa eğitim ve öğretime şekil vermiştir. Bize öyle geliyor ki, Nizamiye farklı ve derin konulardan oluşan geniş bir program takip ederek dini veyahut dine çok yakın mevzular üzerinde durmuştu. Huart: "Büyük vezir Nizamülmülk tarafından Bağdat'ta Nizamiye medresesinin kurulmasıyla daha çok gramer ve müşterek ilimlerin öğretimi bir yönetim altında toplandı. Bu kurumda, İbn Cevâlîki'nin Araplar tarafından iktibas edilmiş olan yabancı kelimeleri ve yanlış terimleri incelediği, İbn Hamdan'ın tarihi ve filolojik olan antolojisinin unsurları derlediği, İbn Dahhân'ın şiir öğrettiği, İbn Enbârî'nin Arap lisanının gizliliklerini izah ettiği, Ukbârî'nin mirasın taksimindeki hukuki zorlukları çözmek için aritmetiki kabiliyetini kullandığı görülmüştür" der.³⁰

Öğretim Metodu

Nizamiye, yüksekokul olmasından dolayı öğretimde takip edilen metoda işaret etmek mümkün değildir. Çünkü hiçbir metod hocalara telkin edilmiyordu; Onların her birinin serbestçe uygulayabildiği kendi metodu olduğuna inanıyoruz.

Medresede verilen bir dersin durumunu şu ifâdelerle özetler: "Genellikle öğretim namazdan sonra başlıyordu ve öğrenciler namazı hocalaıyla birlikte kılıyorlardı. Dersler Hz. Peygambere yapılan salâtu selâm ve diğer dini sözlerle birlikte bir kârî (okuyucu) tarafından Kur'an-ı Kerim'in okunmasıyla başlıyordu".³¹

Yalnızca yalın bir imlâ sistemi yapılmıyordu. Ayrıca öğrenciler kaynak teşkil eden metinlerden oluşan birçok nüshalarının kopyalarını azar azar istinsah ediyorlardı. Metin yüksek sesle okunuyor, hoca metnin izahlarını yapıyor ve metnin düzeltmelerini veriyordu.³² Öğretim metodunda,

²⁸ TALAS M. A. (2000) Nizamiye Medresesi ve İslâm'da Eğitim-Öğretim (trc. Sadık Cihan); Samsun: Etüt Yayınları s: 59.

²⁹ MAKDİSİ, Ortaçağ'da Yüksek Öğretim, İslam Dünyası ve Hristiyan Batı; İstanbul: Gelenek Yayınları.

³⁰ Huart, (CT), Histoire de la Litterature Arabe, Paris, 1931, s. 182

³¹ Mez, Renaissance, The Renaissance of Islam (tercüme, K.Buhs ve Margoliouth, Londre, 1937 S.172

³² Yakut, Irşâd, I. 255; V, 272

hoca ve talebe işbirliği, karşılıklı olarak sorulan sorular daima mühim bir rol oynuyordu.³³

Wüstenfeld medresedeki öğretimden genel olarak bahsederken şöyle der: "Avrupa Hristiyan üniversitesinde olduğu gibi, camilerde ve medreselerde bazan sonuçsuz kalan münakaşalar oluyordu. Nizamiye'nin hocaları da benzer münazaralar tertipliyorlardı".³⁴ İbn Cübeyr, Bağdat'ı ziyaret ettikten ve İmam Radyuddin Kazvini tarafından 580/1184 tarihinde Nizamiye'de verilen bir konferansta hazır bulunduktan soma, intibalarını şöyle nakleder: "İkinci namazından sonra, hocanın kürsüsünün etrafındaki sandalyeler üzerine oturan talebeler Kur'an-ı Kerim'den bir bölümü makamla okumaya başladılar. Sonra hoca dinleyici önünde Kur'an'dan bir ayeti hadisle şerh ve tercüme ederek dersini verdi. Bazı dinleyiciler sırayla hocaya soru sordular. Hoca sorulara hüsnüniyetle cevap verdi. Başkaları da yazılı sorularını hocaya takdim ettiler. Hoca bütün soruları topladıktan sonra, birbiri arkasına hepsine cevap verdi ve ders akşama doğru bitti".³⁵ İşte İbn Cübeyre göre, Nizamiye'nin birçok hocalarından herhangi birinin metodu budur. SeHAVi ve İbn Ebi Ya'lâ gibi, başka müelliflerde diğer hocaların aynı metodu takip ettiklerini doğrularlar.³⁶

Nizamiye Medreseleri ve Medresede Arap Dili Eğitimi

Medrese, kullanıldığı tarih, mekân ve bağlam itibariyle birçok anlam yüklemelerine konu olan, günümüzde de çeşitli bakış açılarıyla tartışılmaya devam edile gelen kurumlardan biridir.³⁷ TDK sözlüğü, medreseyi, İslam ülkelerinde genellikle İslam dini kurallarına uygun bilimlerin okutulduğu yer ve fakülte olarak açıklamaktadır.³⁸ DİA 'ya göreyse medrese, İslâm tarihinde eğitim ve öğretim kurumlarının genel adıdır.³⁹ Günümüzde halk nezdinde ve mütebedeyin 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. 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 Nebevî ve

³³ Encyc. de l'Islam, 111,413

³⁴ Wüstenfeld, İmam Şafii, , s.9

³⁵ İbn Cübeyr, Rihle, İbn Cübeyr, Sefernâme-i İbn Cübeyr, Çev: Perviz Atabeki, Astan-ı Kuds Yayınları, Meşhed 1991. s. 197-98

³⁶ SEHAVİ, ed-De'u'l-Umi, X Cilt, Kahire, 1345, Muhtasar Tabakâtul-Hanabile, s.37

³⁷ 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.

³⁸ 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.

³⁹ Bozkurt, Nebi, "medrese", DİA, XXVIII, s. 324.

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 derslane işlevini sürdürmüştür. Diğer taraftan muhtelif belde ve dönemlerde medrese gibi görev yapan zâviye, hankah, ribât vb. müesseseler de vardır.

Bilindiği gibi İslâm eğitim tarihinde medrese, bugünkü anlamıyla üniversite, deyince ilk akla gelen müessese 1067'de ünlü devlet adamı olan Nizamülmülk tarafından Bağdat'da kurulan ve yaklaşık 250 sene hizmet veren Nizamiye Medresesi'dir. Nizamiye Medresesi'nin İslâm eğitim ve kültür tarihinde şüphesiz çok önemli bir yeri vardır. 250 yıllık tarihiyle İslâmi ilimler alanında ve devlet kademelerinde çalışacak birçok değerli devlet ve ilim adamı yetiştirmiş, birçok eğitim kurumuna öncülük etmiş bir yapıttır. Gazali'nin de hocalık yaptığı bu medrese sadece dini konulara ağırlık vermekle kalmamış, aynı zamanda edebiyat, dil, aritmetik gibi konulara da yer vermiştir.

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. Okuna gelen ilimlerin farklı aşamalardan müteşekkil şekilde genel bir öğretimi söz konusuydu. Bu tespit Batılıların "Kurtuba Üniversitesi" biçimindeki ifadeleri için de söz konusudur." 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.⁴⁰

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; izâfî/ek ders diye tanımlanan tefsir, hadis, siyer, vb. din bilimleri dersleri ise Arapça gramerine ve kelime haznesine sahip öğrencilere

⁴⁰ İbn Âşûr. (2006). Eleyse's-Subhü bi-Karîb. İskenderiye: Daru's-Selam, S.51

toplu şekilde verilmektedir. Son tahlilde bu ayrımında, sıra (réz) kitapları ve diğer kitaplar açısından bir ayrışmanın da fark edildiği zikredilmelidir.⁴¹ Bire bir dersler seydanın önünde diz çökerek işlenmektedir. Medreselerde okunan kitapların esasını teşkil eden bu metinler, medrese eğitim anlayışı gereği 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.⁴² 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.⁴³ 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.

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 kullanmadığı 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.⁴⁴ Dilsel yeterlilik, belli bir program çerçevesinde kazanılabilecek hususlardandır. Medreselerin son durumu, onların Arapça gramerin esasını teşkil eden Sarf ve Nahiv öğretim merkezleri olduklarıdır. Ancak alet ilimlerinin modern yöntemlere göre daha kolay ve sürdürülebilir bir şekilde yeniden ele alınması ve yeni bir yöntem geliştirilmesi gerekiyor.⁴⁵ 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

⁴¹ Işıkdoğan, D. (2012). Güneydoğu Medreselerinde Eğitim-Öğretim: Mardin Örneği Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi cilt:53 sayı:2, 43-83

⁴² Işıkdoğan, Davut, age., s. 74.

⁴³ Işıkdoğan, Davut, age., s. 79.

⁴⁴ 6 Işıkdoğan, Davut, age., s. 77.

⁴⁵ Ağırakça, Ahmet, "Medreselerin Islahı Çerçevesinde Tekliflerimiz", MSM, I, s. 299.

başarısına katkıda bulunduğu söylenebilir.⁴⁶ 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.”⁴⁷ Günümüz itibariyle müfredatın ağırlıklı olarak dil ilimlerine yoğunlaştığı anlaşılmaktadır. Dil İlimleri: Sarf, Nahiv, Vaḍ, 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.⁴⁸ 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 anlaşılan dek, talebenin 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 belāğata dair eserlerden, kolay oldukları için okutuyoruz. İşin aslı, öğrenciler o eski eserlerin hakkından gelebilseydi, çok daha zeki olurlardı; çünkü bu eserler zihni açıyorlardı.”⁴⁹

⁴⁶ Işıkdoğan, Davut, age., s. 82.

⁴⁷ “Medrese geleneği ve modernleşme sürecinde medreseler” Uluslararası Sempozyum, 2013, I, s. 64

⁴⁸ Çiçek, M. Halil, Şark Medreselerinin Serencamı, Beyan Yayınları, İstanbul 2009, s. 46.

⁴⁹ Işıkdoğan, Davut, age., s. 83.

SONUÇ

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 yapılıyor olması sevindirici olmakla birlikte henüz yeterli değildir. Makdisi’nin yöntemiyle yakın coğrafyamızda yer almış medreselerin mukayeseli biçimde ele alınması faydalı olacaktır. Nizamiye 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 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.

Kaynakça

Abdur-Rafe Hakikat Rafe, Tarih-i Cünbüsha-yi Mezhebî der İran, Kumeş Yay., Tahran 1997

Ahmet b. Hanbel, Müsned, II, 252, 407 ve III, 235, 270.

AKYÜZ, Yahya, 1985. *Türk Eğitim Tarihi*. Ankara : Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Yayınları, 1985.

Aybakan, Bilal “Şirâzî, Ebu İshak”, DİA, İstanbul 2010

BALTACI, Cahit. 1993. *‘Osmanlı Eğitim Sistemi*. İstanbul : Osmanlı Ansiklopedisi Ağaç Yay, VII, 58. , 1993.

BİLGE, Mustafa, İlk Osmanlı Medreseleri, İ. Ün. Edebiyat Fakültesi Yay., İstanbul 1984

Civelek, Yakup (2001). “Selçuklu Döneminde Arap Dili ve Öğretimi”. I. Uluslararası.

Demir, Mustafa, Büyük Selçuklular Tarihi, Sakarya Kitabevi Yay., Sakarya 2004

Demirci, Mustafa, “İktâ” DİA, İstanbul 2000

Ebû Abdillâh Muhammed b. Sahnûn Abdisselâm b. Saîd et-Tenûhî el-Kayrevânî (Muhammed ibnû Sahnun), Âdâbü’l-mu‘allimîn, Tunus 1350/1931

Ebu Ali Hasan bin Ali Nizâmülmülk Tusi, Siyasetnâme, Emir Kebir Yay., Tahran 2003

ed-Dib Abdulazim, “Cüveyni, İmâmül Haremeyn”, DİA, İstanbul 1993

el-Ensâb, Sem‘ânî, nşr. Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî elYemânî, Beyrut 1980

el-Fârisî, İmâm el-Hâfız Abdülgâfir, el-Muhtasar min Kitâbi’s-siyâk li-Tarihi’n-Nîsâbûr, nşr. Muhammed Kâzım el-Mahmûdî, Tahran 1384

el-Hûlî, Muhammed ‘Ali. (2000). Arapça Öğretim Metotları. (Çev. C. Akçay). Ankara.

el-İsfahânî, Mâferruhî Kitabu Mehâsinu İsfahân, Farsça çev. Ebu’r-Rızâ Âvî, Tercüme-yi Mehâsin-i İsfahân, ez Arabî be Farsî, İhtimam Abbas İkbâl, Tahran 1328 hş., s. 142.

el-Eyyûbî, Abdullah, Şerhu’l-İzhâr ve Zeynizade, Kâfiye Mu‘ribi, vb

Er-Ravendi, M. b. Ali b. Süleyman, Râhat-üs-Sudur ve Âyet-üs Sürûr, Çev: Ahmet Ateş, TTK Yay. Ankara 1957

Erzurumlu İbrahim Hakkı: Tertîbu’l-‘Ulûm, varak 147b-148a.

Gabrieli, Fr. Studi sub. Siyâset-Nameh in Orientalia, VII, 80-97.

GAZALÎ EBU HAMÎD, (2002). İhyâu 'Ulumi'd-Dîn.(III) (A. Serdaroğlu, Çev.) İstanbul: Bedir Yayınları.

Greswell, The Orijin of the Ecruciforme plan of Cairen Madrasa, 1922.

Hamadani, Reşid-üd-Din b. Fadlullah, Camiü't Tevarih, Büngah Tercüme ve Naşr-ı Kitap, Tahran 1977

Hasan, İbrahim Hasan, Siyasi Dinî Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi, Kayhan Yay., İstanbul 1986

İbn Esir, el-Kâmil fi-Tarih, Çev: Abdülkerim Özaydın, Türkiyat Matbaacılık, İstanbul 1987

İbn Esir; El-Kamil Fi't-tarih-İslam Tarihi 1. Baskı, Ocak Yayıncılık Temmuz 2016 İstanbul

İbn Fuveti, Havadis, s. 85, 385 ve Le Strange, Bağdad, s. 268.

İbn Hallikan, Vefeyât, Basım Yeri: Würstenfeld, no.621. 11, 334.

İbn Kesir, El-Bidâye ve'n-Nihâye , Çağrı Yay., İstanbul 1995

İbnü'l-Adîm, Bugyetü't-taleb fi Tarihi Haleb (Seçmeler), çeviri, not ve açıklamalar Ali Sevim, TTKY, Ankara 1989

Kafesoğlu, İbrahim Sultan Melikşah Devrinde Büyük Selçuklu İmparatorluğu, İstanbul 1953

Kafesoğlu, İbrahim, Sultan Melikşah Devrinde Büyük Selçuklu İmparatorluğu, Osman Yalçın Matbaası, İstanbul, 1953

Kara, Sayfullah, Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaları, İz Yay., İstanbul 2007

Katip Çelebi: Keşfu'z-Zunûn an Esmâi'l-Kutub ve'l-Funûn, (Maarif Matbaası, 1943)

KAZICI, Ziya. (2009) İslâm Müesseseler Tarihi ve 220, İstanbul: MÜİF Vakfı Yayınları

Kesai, Nurullah, Medârisi Nizâmiye ve Te'sirat-ı İlmî ve İctimâi An, Emir Kebir Yay., Tahran 1995,

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

Mahvez , Ahmet “Dadresi der Ahd-i Selçukiyan ve Harezmsahiyan”, Berresi-ai Tarihi, Stad-i Büzürği Artıştaran Neşriyat, Tahran 1976

MAKDİSİ, G. (2004) Ortaçağ’da Yüksek Öğretim İstanbul: Gaye Kitabevi Dağıtım

MAKDİSİ, G. (2004) Ortaçağ’da Yüksek Öğretim, İslam Dünyası ve Hristiyan Batı ve Yayınları., İstanbul: Gelenek Yayınları

Maşkur, Cevat Tarih-i Şia ve Fırka ai- İslâm tâ Karn-ı Çârum, İşraki Yay., Tahran 1976

Merçil, Erdoğan Selçuklu Devletleri Tarihi: Siyaset, Teşkilat ve Kültür, TTK Yay., Ankara 1995

Mesudi, Murucu'z-Zeheb, Murûc, IV Cilt, Paris, 1861-71; Kahire, 1302-4

Nesâî, (1992) Ahmed bin Şuayb, Sünen, İstanbul.

Nizâmülmülk, Siyasetnâme, (1987) Terc: Nurettin Bayburtlugil), İstanbul. s. 278.

Ocak, Ahmet Selçuklu Devri Üniversiteleri Nizâmiye Medreseleri, İstanbul 2017

Ocak, Ahmet “Nizâmiye Medreseleri ve Büyük Selçuklular’da Eğitim”, Türkler, V, 722

Öngül, Ali Selçuklular Tarihi I, Emek Matbaa, Manisa 2007

Özaydın, Abdülkerim “Nizâmiye Medreseleri”, DİA, XXXIII, 190.

Özler, Mevlüt “Tuğrul Bey Dönemi Düşünce Hayatında Entelektüel Bir Kriz: Ehli Bid’at’e Lanet Kampanyası”, 1. Uluslar arası Selçuklu Kültür ve Medeniyet Kongresi, SÜSAM Yay., Konya 2001

Philip K. Hitti, Siyasi ve Kültürel İslâm Tarihi, Çev: Salih Tuğ, Boğaziçi Yay., İstanbul 1980

Piyadeoğlu, Cihan “Bağdad’ın Eğitim ve Sosyal Hayatında Bir Müderris: Ebû İshâk eş-Şîrâzî.

Piyadeoğlu, Cihan Sultan Alp Arslan Fethin Babası, İstanbul 2017

Piyadeoğlu, Cihan, Güneş Ülkesi Horasan, Bilge Kültür Sanat, İstanbul 2012

RAHMAN, F. (2012) İslam. (Çev. M. Dağ – M. Aydın) Ankara

Sevim , Ali Selçuklu Devletleri Tarihi: Siyaset, Teşkilat ve Kültür, TTK Yay., Ankara

1995Seyithanoğlu, Kenan Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, Çağ Yay., İstanbul 1987

SİBAİ, Mustafa. *İslam Medeniyetinde Altın Tablolar*. Konya : Uysal Kitabevi

Şanal, M. (2003). Selçuklu Devleti'nde medreselere ders programları, öğretim metodu, ölçme.

ŞARÎŞÎ, Şerhu'l-Makamât, II Cilt, Bulak, 1284; Kahire, 1306

Şâtibi, el-itisâm, III Cilt Muhta-sar Tabakâtu'l-Hanâbila, Şam, 1939

TALAS M. A. (2000) Nizamiye Medresesi ve İslam'da Eğitim-Öğretim (trc. Sadık ve 59., Samsun: Etüt Yayınları

Talas, M. Asad Nizamiyye Medresesi ve İslâm'da Eğitim-Öğretim, çev. Sadık Cihan, Samsun 2000

TURAN, O. (2014) Selçuklular Tarihi. İstanbul: Ötüken Yayınları

TURAN, Osman XII, S. 45,75. ,Ocak 1948. “*Celaleddin Karatay, Vakıfları ve Vakfiyeleri*” Belleten, T.T.K., ,Ocak 1948.

Turtûşî, Muhammed, Sirâcü'l-mülûk, haz. S. Aykut, İnsan Yay, İstanbul 2011

Usta, İ. (2012). Medreseler ve ilahiyat fakültelerindeki arapça öğretiminin temel dinamikler.

YAFÎÎ, Mir'âtu'l-Canân, Yazma, Paris Milli Kütüphanesi, No, 1590

Yakut Mu'cemu'l-Buldan, V Cilt, Kahire, 1909

Yakut, Mu'cemu'l-Udebâ = Irşâd, VI Cilt, Kahire, 1323

Yazar, Nurullah, Selçuklu Döneminde İsyanlar, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2007, s. 144-145.

Yazıcı, Nesimi, İlk Türk-İslâm Devletleri Tarihi, TDV Yay., Ankara 2002

YEDİKITA Tarih Dergisi Nisan 2012

Yıldız, Hakkı Dursun “Abbasiler”, DİA, İstanbul 1988

Yüksel, Tuba, Selçuklu Başkenti İsfahan (Kuruluşundan Moğol İstilasına Kadar), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2013

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî et-Türkmânî el-Fârikî edDımaşkî (ö. 748/1348), Tabakatu'l-Huffaz, III, 33.

Zekeriya Kazvînî, Âsârü'l-bilâd ve ahbârü'l-ibâd, Farsça çev. Muhammed Murâd b. Abdurrahmân, Tahran 1373 hş., II, 186.

Zerinkob, Abdul-Hüseyin, Firar az Medrese, İntişarat-ı Encümen-i Âsâr-ı Milli, Tahran 1974

TEVHİDİN BÜTÜNLEŞTİRİCİ YÖNÜ, ÖNEMİ VE EYLEME YANSIMASI

Mustafa Salih EDİS¹

ÖZET

” Disiplinler arası geçişin zayıfladığı son dönemlerde bütüncül bakış açısı ve birleştirici söylemin eksikliği hissedilir derecede artmıştır. Bireyselleşen toplum, ilmi anlamda da bireyselleşme yoluna gitmiştir. Buna karşın İslâm’ın özü olan tevhîd akidesi gerek mesaj gerekse yöntem itibariyle hayatın her safhasında uygulanabilir “birlik” stratejisi ortaya koymaktadır. Bireyselleşip yalnızlaşan insanlar için birliğin uygulanması onları cem ederken, disiplinler arası geçişin kısırlaştığı dönemde belirli bir alanda çalışıp uzmanlaşanlar içinse birliğin uygulanması bilgi bütünlüğünün sağlanması imkânını sunacaktır. Bu çalışma ise imânî olarak zikredilen tevhîd akidesinin amelî olarak ihmal edilmemesi gerektiğini konu edinmektedir. “Kelime-i Tevhîd”in imânın şartları arasında zikredildiği gibi amelî yönü temsil eden İslâm’ın şartları arasında da zikredilmesi hakkındadır.

Anahtar Kelimeler: İslâm, Kelime i Tevhîd, Birlik, Bütünlük, Bilgi ve Eylem.

¹ AYBÜ, İslami İlimler Fak. Doktora Öğr. ADAM İhtisas Programı Mezunu

INTEGRATIVE ASPECT OF TAWHID IMPORTANCE AND REFLECTION TO ACTION

ABSTRACT

In the recent period when interdisciplinary transition is weakened, the lack of holistic perspective and unifying discourse has increased considerably. In this period the society and scientific area has gone to the path of individualization. On the other hand, Tawhid which is the essence of Islam, reveals a “unity” strategy that can be applied at every stage of life, both in terms of message and method. For individuals who become alone and lonely, the application of unity will bring together, while for those who work and specialize in a specific field during the period of interdisciplinary transition, the application of unity will provide the opportunity for the integrity of knowledge. This study focuses on Tawhid which usually known in faith aspect, but also mentioned should not be neglected the practical aspect. It is about “Kalima i Tawhid” is not only mentioned in stipulation belief of Islam but also mentioned in the actional aspect that pillar of Islam.

Key Words: Islam, Kalima-i Tawhid, Unity, Integrity, Knowledge and Action.

GİRİŞ

Tevhîd, dini anlamda Hz. Âdem'den Hz. Muhammed'e kadar vahyolunan dinin temel ilkesidir. İman esası olarak kabul edilen Allah'ın tekliği ve O'ndan başka hiçbir ilah olmayışını kabul etmektir. Bu yönüyle İslâmî ilimlerin ilk konularını teşkil etmektedir. Mutasavvıfların da bidayetinden nihayetine kadar hayatlarına maksat edindiği bir konu olması hasebiyle tasavvufun da ana inceleme konusu içerisinde yer almaktadır.

Mütakellimine göre ise tevhîd zât, sıfat ve isimler bağlamında değerlendirilmiştir. Bu bağlamda itikâdî mezhepler, Allah'ın zâtının kâim ve kadîm olduğu hususunda ittifak etmiş ancak sıfatlarının Allah'ın mahiyeti itibariyle zâtına nispet edilip edilmeyeceği konusunda muhtelif fikirlere ayrılmıştır.

Tevhîdin sözlük anlamı bir kılmak ve bir şeyin tekliğine hükmetmek, Allah'ın zâtını tasavvur ve tahayyülden beri kılmak anlamlarına gelmektedir.² Ayet-i Kerime'de “...*O'nun misli gibi bir şey yoktur...*”³ ifadesi insanın Allah'ın zâtı hakkında en ulvî mertebeyi dahi düşlese onun O olmadığını, birliğine hâlel getirecek her türlü tasavvur ve tahayyülün ötesinde bulunduğu işaret etmektedir. İbnü'l-Arabî (ö.638/1240) tevhîd'i; âmme, hâssa ve hâssatî'l-hâssa olmak üzere üç grupta incelemiştir. Tasnif sırasına göre; ilim, hal ve müşâhededir. İlki avâmın tevhîdi olan delilin tevhididir ve şekle tabidir. İkincisi “*Attığında sen atmadın*”⁴ ayetinden istidlalle Hakk'ın kişinin niteliği olmasıdır. Sonuncusu ise müşâhede yönünden tevhîddir. Eşyanın birlik veçhiyle görülmesi sonucunda Bir'i görmektir.⁵ Kâşânî (ö.736/1335) de benzer hiyerarşiyi kullanarak tevhîdi üç grupta incelemektedir. Bunlardan birincisi “Allah'tan başka ilah olmadığına tanıklık etmektir.” İkincisi “Hak ile birlikte başkasını görmemektir.” Üçüncüsü ise “Tek zâttan başkasını görmemektir.”⁶ Cürcânî (ö.816/1413) ise Hakk'ı rubûbiyyeti itibariyle ârif olmak, Allah'ın vahdâniyyetini ikrar etmek ve O'nun eşi ve benzerinin olduğunu reddetmek üzere üçe ayırmaktadır.⁷

Tevhîd düşüncesinin sadece îmânın bir konusu olması hasebiyle anmak, taşıdığı anlamı sınırlandırmaktadır. Çünkü tevhîd, birliği açıklamak adına hakkında birçok yorum yapılan çok yönlü bir kavramdır. İman edilmesi gereken bir doktrin olduğu kadar her alana uygulanabilirliği ve

² Ebu'l Fadl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Dâru'l-Hayati't-Türâsî'l-Arabî, Beyrut 1999, c.XV, s.233; Seyyid Şerif Cürcânî, *Tâ'rîfât*, çev. Abdülaziz Tolun, Litera Yayıncılık, İstanbul 2014, s.108.

³ Şûrâ 42/11.

⁴ Enfâl 8/17.

⁵ Suad el-Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli, Alfa, İstanbul 2017, ss.489-490.

⁶ Abdürrezzak Kâşânî, *Letâiu'l-a'lâm fî İşârâtı ehli-l-ilhâm*, çev. Ekrem Demirli, İz Yayıncılık, İstanbul 2015, ss.166-167.

⁷ Cürcânî, *Tâ'rîfât*, s.109.

işlevselliği yönüyle faydalanılması gereken bir yöntemdir.⁸ İnsan ve bilgi bütünlüğünü anlamak için İslâm'ı anlamaya çalışmak tevhîdin de anlaşılmasını sağlayacaktır. Tevhîd misyonu yüklenen Hz. Muhammed'in tüm tutumlarının incelenmesi tevhîdin maksadını beyan edecektir. Mekke'nin fethinin akabinde dinlenmeye veya zafer coşkusuyla eğlenceye dahi yer vermeksizin, misyonuna tüm hızıyla devam etmesi örnek alınacak tutumlar arasındadır. Kabe'nin içini putlardan arındırması, içini boşaltmasında inanan ve düşünenler için büyük dersler vardır. Mutasavvıflar, nefsi tezkiye ederek kalbin boşatılmasına ve mâlâyânî addedilen putlardan arındırılmasına önem vermişlerdir. Tıpkı Mekke'nin fethinde Kâbe'nin putlardan arındırılması gibi, mutasavvıflar da kalbin putlardan arındırılması için çaba sarf etmişlerdir. Şemseddin Sivâsî'nin şu beyti bu durumu açıklar niteliktedir:

“Sür çıkar ağyârı dilden, tâ tecelli ede Hakk,

Pâdişah konmaz saraya, hâne mâmur olmadan”

“Gönülden Hakk'ın dışındakileri çıkar ki Hakk tecelli etsin, filhakika hâne imar edilmeksizin padişah saraya gelmez” ifadesiyle mutasavvıflar kalbi boşaltmayla yetinmeyip imar edilmesi için mücadele etmişlerdir. Nitekim dünya, îmân eden için kesb alanıdır. “*Allah elinden iş gelen sanatkâr mü'min kulunu sever.*”⁹

İnsanın hakikat arayışını kesret içinde vahdete yönelerek icra etmesi dinin temel şiarı birlemekle vuku bulmakta ve bu durum teşvik edilmektedir. Kur'an-ı Kerim'de “*o çokluk kuruntusu sizleri oyaladı.*”¹⁰ ayetiyle insanın artırmaya ve sahip olduğu çocuk, servet, şöhret ve aile yakınlarıyla övünme halini alması men edilmiştir. İnsanın güvencesini, sahip olduğunu düşündüğü envanter ve canlılara dayandırması Allah'a güvenin yanında bir başka kullanım alanı oluşturması açısından kerih görülmektedir. Çoğaltma telakkisi ahlâkî sorumlulukların göz ardı edilmesinde önemli rol oynamaktadır. Elde olanı çoğaltmak için girilen haksız rekabet ve kazanmak için her şeyin mubah görülmesi sınırsız insan ihtiyaçları için, sınırlı kaynakların tüketilmesine sevk etmektedir.

İnsanın Allah dışında farklı temennilerinin olması tevhîde aykırı bir tutumdur. “Allah dışında” ifadesiyle de esasında bu durum kendini açıklamaktadır. Zümer Sûresi'inde “*...De ki, 'O halde Allah'ın yanı sıra yöneldiğiniz ilahlar, eğer Allah bana bir sıkıntı vermek istese, o sıkıntıya*

⁸ Faydalanılması gereken en önemli yönü ise bütünleştirici ve birleştirici bir temaya sahip olmasıdır. Son zamanlarda bütüncül bakış açısının işlevselliği insan davranışlarından gramere kadar uyarlanılmaya çalışılmaktadır. Bu bağlamda örneklerden birisi ise “Arapça Dil Öğretiminde Bütüncül Yaklaşım” isimli çalışmadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Aydın Kudat, “Bir Yabancı Dil Olarak Arapça Öğretiminde Bütüncül Yöntem”, *Geçmişten Geleceğe İslâm Medeniyetinde Bilgi Bütünlüğü*, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, İstanbul 2018, no.22, ss. 7-10.

⁹ Münâvî, *Feyzü'l-Kâdir*, c.II, s. 290; et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, c. XII, s.238.

¹⁰ Tekâsür, 102/8.

engel olabilirler mi? Veya Allah bana bir rahmet dilese, buna engel olabilirler mi?’ De ki ‘Allah bana yeter!’ Tevekkül edenler, hep O’na dayanırlar.”¹¹ ayetiyle îmânın yanı sıra yapılacak işler için dahi şirke yer verilmediği, vahdetin asla bırakılmaması gerektiği beyan edilmiştir.

İslâm akidesinin tevhîd merkezli inşa edilmesi, insanın çoklukla imtihan olacağını gösterir niteliktedir. Bu çokluğa kelime-i tevhîd’in ilk öncülünde “*hiçbir ilah yoktur*”¹² ibaresi ile çokluğun küfür olduğu bildirilerek önüne set çekilmektedir. Akabinde ise “*Ancak Allah/Hu*”¹³ öncülü ile “tek” istisna edilmiştir. Bireyin “*hiçbir ilah*” derken ki samimiyeti “*Ancak Allah*” ifadesini pekiştirecektir. Eğer bireyin “*hiçbir ilah*” mekanizması gaflete uğramışsa, o kişinin vahdetten uzaklaşıp kesrete yakınlaştığını söylemek mümkündür. Kesrete yakınlaşması ise güvenini ve îmânını başka şeylerle temin edeceğine inanmasına, mal biriktirmesine ve şöhretini artırma çabasının yani dünyevileşmesinin artacağına/çoğalacağına işaret etmektedir. Tek olan Allah’a güven, teşvik edilerek kişinin tatmin olacağı belirtilmiştir. Çünkü insanın çokluğa bulaşarak çokluğu arzu edeceği, nefsin asla doyuma uğramayacağı, ancak kişinin Allah’a kurbiyeti yani tevhîdi benimsemesinin kişiyi mutmain edeceğine işaret edilmiştir.¹⁴

Bütüncül bakış açısı sunan İslâmiyet, inanlar için sadece teorik değil, amelî olarak da bu fikri desteklemektedir. Bireysel ve cemaatle kılınan namazın yirmi yedi derecelik bir farka sahip olması,¹⁵ kesretten vahdete amelî bir teşviktir. Hz. Muhammed’in iki kişinin yardımı ile de cemaatle namazı kaçırmaktan imtina etmesindeki hikmetlerden birisi de tevhîdin bozulmaması, kesretten vahdete ulaşma çabasıdır. Bir başka hadisinde “Namaza çağıran müezzini duyup da çağrısına katılmayan bir mü’mine hak yoldan ayrılma ve hüsrana uğrama olarak bu yeter.”¹⁶ buyurması kişinin çağrışı kulak ardı etmesinin, her ne kadar namazı bireysel eda etse de tevhîde karşı amelî bir hâle getirmesinden dolayı hüsrân içinde görülmektedir. Bir araya gelmenin önemini vurgulayan birçok hadis bulunmakta ve birliğin bozulması hakkında ise “Bir köyde ya da badiyede üç kişi bir arada bulunur da aralarında namazı cemaatle kılmazlarsa, şeytan onları etkisi altına almış demektir...”¹⁷ buyurarak birliğe aykırı hareket etmenin şeytana pay vereceğini belirtmektedir. Şeytanın etkisinin, insanın davranışını “dağılmak ve bir arada olmamak” üzere şekillendirmesi, insanın önlem alması gerektiğinde yine aynı argümanın ters yönünde hareket ederek hakikat yoluna erişebileceğini göstermektedir. Bir başka

¹¹ Zümer 39/38.

¹² Bakara, 2/255.

¹³ Bakara, 2/255.

¹⁴ Râ’d, 13/28.

¹⁵ Buhârî, “Ezan”, 30, Müslim, “Mesâcid”, 249.

¹⁶ Münziri, *et-Tergîb ve’t-Terhîb*, c.I, s.70.

¹⁷ Ebû Davud, “Salat”, 46.

hadisinde yer alan “çünkü cemaatle namazdan ancak münafık (nifakı açık) olan geri kalır.”¹⁸ düşüncesi tevhîd eksenli düşünüldüğünde, nasıl ki îmânî olarak birliğin bozulması münafıklık alameti ise sûfî hassasiyet eksenli düşüncede amelî olarak da birliğin bozulması münafıklık alameti sayılmaktadır. “Lâ ilâhe illa’llâh” ibaresinin hem İslâm’ın hem de îmânın şartında ilk sırada zikredilmesi, esasında konunun amelî ve îmânî bir şart olduğunu ortaya koymaktadır.

Yunus Emre de tevhîdin inşa edilmesinin şeytanın etkisinden uzaklaştıracağını ve Hakk ile kurbiyetinin kurulmasını şu dizeleri ile beyan etmiştir:

“Tevhîd edenler mest olur

Allah’a erer dost olur

Dirliği hem dürüst olur

Gel bile tevhîd edelim.”

Mutasavvıflar halktan kopmayı, “*emr-i bi’l-mâ’ruf ve nehy-i ani’l-münker*”¹⁹ emrine itaatsizlik olmasından çekinerek, riyazetleri dışında ruhbanlık gibi halktan ayrı bir yaşamı tercih etmemişlerdir. Bunun yanı sıra halk içinde Hakk’la birliktelik (halvet der encümen) düşüncesini yaşamlarında tatbik etmeye çalışmışlardır. Ortak yaşam için uyumlu bir felsefe geliştirmeleri ve Allah’ın rızasını gözetmeleri gerek îmânî bakımdan Allah’a yöneliş gerekse amelî bakımdan halk ile beraberlikten hareketle tevhîdi her yönü ile yaşamlarına yansıttıklarına işaret etmektedir.

Ortak yaşam alanı inşasında insanın birlik bilincini taşıması, özgürlük ve huzur ortamının tesis edilmesine de öncülük etmektedir. Asr-ı saadette birlikte yaşamının hukuku ortaya konulmuştur. Bu fikrin Endülüs ve Osmanlı Devletleri’ne taşınması ile farklı din, dil ve fikre sahip insanların bir arada yaşama imkânı bularak daha üretken ve güçlü bir şekilde yaşamlarını idame ettirdikleri görülmüştür. İnsanların bir arada yaşayabilmelerinin en önemli etkenlerinden birisi de adaletsizlik olmadığı sürece kişilerin fikir çatışması yaşamlarına rağmen birbirlerini anlayışla karşılayıp, hoş görebilme ve tahammül edebilmeleridir. Yalandan, iftiradan, dedikodudan, kul hakkı yemekten, kullanıldığında huzuru bozacak madde alışkanlıklarından dahi kaçınmak birliğin tesis edilmesi doğrultusunda kötülüklerden arınmayı zorunlu kılmaktadır. Toplumun huzurunun korunması ve birliğin benimsemesi için bu gerekliliği barındıran tevhîd anlayışı, faziletli bir toplum yapısının inşasında temel rol oynamaktadır. İyilik etmenin ve kötülükten kaçınmanın sadece bir

¹⁸ Ebû Davud, “Salat”, 47; Nesâî, “İmâme”, 50; İbn Mâce “Mesâcid”, 14.

¹⁹ Âl-i İmrân, 3/104.

evresinin uygulanması dahi tevhîdin maksadını ve işlevini gösterir niteliktedir. Bahsi geçen Yunus Emre'nin şiirinde ise “Dirliği hem dürüst olur” düşüncesi ile kişinin uygulamaya çalıştığı tevhîdin sonucunda ulaşacağı melekelerden biri ifade edilmiştir.

Tevhîdi, îmânî bir meselenin dışında değerlendirmeye tabi tutan sûfiyenin yaşamak ve tatmak Sûretiyle bilmesine “tevhîd-i hâlî” denilmiştir. Bu tevhîdin iki veçhesi bulunmaktadır. Bunlardan birincisi Tevhîd-i Kusûdî'dir. Yalnız Allah'ı kastetmek, talep etmek veya Allah'ın istediğini istemek hâsılı kulun talebinin Hakk'ın iradesinde erimesidir.²⁰ Tevhîd'in bu mertebesinin yakalanması kulun Allah'a yakınlaşmasına karşılık Allah'ın o kuluna yakınlaştığından daha fazla teveccühü ile gerçekleşmektedir. Kulun sevmesi de yine Allah'ın sevgisinin daha fazla tecelli etmesi doğrultusundadır. Bu bağlamda “*Kulumu sevince artık ben onun işittiği kulağı, gördüğü gözü, tuttuğu eli ve yürüdüğü ayağı olurum*”²¹ hadisi kutsisi mucibince kulun iradesi Allah'ta erimiş, Allah'ın talepleri ile senkronize bir tutum sergiler hale gelmiştir.

Tevhîdin ikinci veçhesi ise Tevhîd-i Şuhûdî'dir. Vicdani ve zevki olarak da isimlendirilen Şuhûdî Tevhîd; sâlikin vecd esnasında Allah'tan gayrı her şeyden vaz geçerek yalnızca Allah'ı müşahade etmesidir.²² Bu halde salık için teferruatlar sakıt olmuştur. Odaklandığı noktanın tevhîd olması, o eksenin dışında bir şeyi müşâhede edememesini sağlamaktadır. Yine bu minvalde Allah'tan başka her şeyin yanılta ve aldatan bir heyula olduğunun bilincini taşımasıdır.²³

Tevhîdin mutasavvıflar tarafından anlaşılması “Allah'ın boyası ile boyalanmak” yani Cüneyd-i Bağdâdî'nin ifadesiyle “Tevhîd, kulun olmadan önceki hali gibi olmasıdır.”²⁴ sözüyle kendini dahi hesaba katmadan varlığı sadece Allah'ta bilmek, Allah'a göre hareket etmek ve hareketin Allah'ın iradesi ile mutabık kalmasıdır. Ayrıca sûfilere göre tevhîd hissiyat alanı ile alakalı olduğu için keşf ve ilhama ihtiyaç duymaktadır.²⁵ Bu bağlamda vehbî bilgiye maruz kalabilmek sülûku gerektirmektedir. Yine tasavvufta tevhîd ibadet, ahlak ve duygularla alakalı olması

²⁰ Ethem Cebecioğlu, “Tevhîd”, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Otto, Ankara 2014, s.495.

²¹ Buhari, “Rikak”, 38.

²² Cebecioğlu, “Tevhîd”, *Tasavvuf Terimleri*, s.495.

²³ Reynold A. Nicholson, *İslâm Sûfîleri*, çev. Mehmet Dağ vd., Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1979, s.72; Bülent Akot, *Tasavvufun 100'ü*, Otto, Ankara 2017, s.189.

²⁴ Ebû'l-Kasım Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, Dâru'l kutubü'l-ilmiyye, Beyrut 2001, S.331. Mutasavvıfların benimsemiş olduğu vahdet-i vücûd anlayışının detayları için bkz. Ferit Kam, *Vahdet-i Vücud*, KapıYayınları, İstanbul 2015; Ahmet Cahid Haksever, *Tasavvufî Anlama Kılavuzu*, Otto, Ankara 2017, ss.123-126; Bülent Akot, Bazı Mutasavvıfların Tanrı/İlâh Anlayışı ve Muhâsibi'nin “er-Riâye” Adlı Eseri Bağlamında Allah'ın Hakları”, *Eski Yeni: Anadolu İlahiyat Akademisi Dergisi*, 2015, sayı:31, ss. 55-57.

²⁵ Hakikate ulaşmada bireyi esas alan ancak etki alanı ve şartlarının değiştiği kavramlardır. Detaylı bilgi için bkz. Mustafa Salih Edis, “Tasavvuf İstilahlarında “Keşf” ve “İlhâm” Terimlerinin Kronolojik Analizi”, *Geçmişten Geleceğe İslâm Medeniyetinde Bilgi Bütünlüğü*, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, İstanbul 2018, no.22, ss. 344-361.

hasebiyle amelî yönü galebe gelen bir tevhîddir.²⁶

Tevhîd amelî olarak çok olanı teklemenin ve fikri olarak tek görmenin yanında zıtlıkların dahi tekleştirilmesidir. Hadid Sûresinde yer alan “*O evveldir, ahirdir, zahirdir, batindir.*”²⁷ ifadesi zıt iki kavrama da sahip “tek” olan Allah’ın varlığına işaret etmektedir. Bu bağlamda zıtlıkların dahi “tek”i ifadesi Tevhîdi anlayışın bir tezahürüdür.

SONUÇ

Tevhîd, Allah’tan başka ilah olmadığını tasdik etmek, ancak O’nun varlığını kabullenmek anlamına gelmektedir. Lafzen değerlendirmeye tutmak ontolojik olarak başka bir ilah olmadığı üzerinde durulmasına sebebiyet verecektir. İmânî bir olgu olarak sunulması ise epistemik değerini yansıtacaktır. Tevhîdin ontolojik ve epistemik değerinin yanı sıra metodolojik ve eylemsel sunduğu katkılar da bulunmaktadır.

Kelime-i Tevhîd’i sadece imânın bir konusu olması hasebiyle değerlendirmek, taşıdığı manayı sınırlandırmaktadır. Zira Tevhîd, ilahın tekliğini ifade etmek, birliği inşa etmek, bütüncül bakış açısı sunmak ve ibadetlerin bir arada icra edilmesini sağlamak gibi karakteristik özellikleri bulunan bir kavramdır. İmanın şartında anıldığı gibi İslâm’ın şartları arasında da anılıyor olması pratik yönünün de mevcudiyetini kanıtlar niteliktedir. Öte yandan ibadetler değerlendirildiğinde de maksadın Tevhîd olması, ibadetlerin de Tevhîdî yönünün oluşuna işaret etmektedir. Namazın birlikteliği hakkındaki rivayetler incelendiğinde bir araya gelmenin önemi vurgulanmaktadır. Cemaatle kılmamanın ise şiddetle kınanması ibadetin tevhîdine aykırı görülmektedir. İslâm’ın şartının diğer maddeleri olan hac, zekât ve oruç bahislerinde ise toplumu bir araya getirme potansiyeline sahip olduğu müşahede edilmektedir. Hac ibadetinde; dil, millet, meslek, ırk ve sair farklılıklara sahip insanların bir araya gelmesi, zekâtta maddi olarak zengin ve fakirin bir araya gelmesi, oruçta ise manen bir birliktelik ruhunun açığa çıkarılması ve iftar çadırları ile yine birlikteliğin yinelenmesi birlik şuurunun Tevhîd ile inşa edilebileceğinin göstergesidir.

Her alana uygulanabilirliği ve işlevselliği yönüyle faydalanılması gereken bir yöntemdir. İnsan ve bilgi bütünlüğünü anlamak için İslâm’ı anlamaya çalışmak tevhîdin de anlaşılmasını sağlayacaktır. Tevhîd misyonu yüklenen Hz. Muhammed’in tüm tutumlarının incelenmesi tevhîdin maksadını beyan edecektir. Bu bağlamda Tevhîd amelî yönü de ihmal edilmemesi gereken bir ihtiyaçtır.

²⁶ Süleyman Uludağ, “Tevhîd”, *DİA*, İstanbul 2012, c.XLI, s. 21.

²⁷ Hadid 57/3.

KAYNAKÇA

Akot, Bülent, Bazı Mutasavvıfların Tanrı/İlâh Anlayışı ve Muhâsibî'nin “er-Riâye” Adlı Eseri Bağlamında Allah'ın Hakları”, *Eski Yeni: Anadolu İlahiyat Akademisi Dergisi*, 2015, sayı:31, ss. 51-73.

_____, *Tasavvufun 100'ü*, Otto, Ankara 2017.

Cebecioğlu, Ethem, “Tevhîd”, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Otto, Ankara 2014.

Cürcânî, Seyyid Şerif, *Tâ'rîfât*, çev. Abdülaziz Tolun, Litera Yayıncılık, İstanbul 2014.

Edis, Mustafa Salih, “Tasavvuf İstilahlarında “Keşf” ve “İlhâm” Terimlerinin Kronolojik Analizi”, *Geçmişten Geleceğe İslâm Medeniyetinde Bilgi Bütünlüğü*, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, İstanbul 2018, no.22, ss. 344-364.

el-Hakîm, Suad, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli, Alfa, İstanbul 2017.

el-Kuşeyrî, Ebû'l-Kasım Abdülkerîm b. Hevâzin, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, Dâru'l kutübü'l-ilmîyye, Beyrut 2001.

et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*.

Haksever, Ahmet Cahid, *Tasavvufu Anlama Kılavuzu*, Otto, Ankara 2017.

İbn Manzûr, Ebu'l Fadl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânü'l-Arab*, Dâru'l-Hayati't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1999.

Kam, Ferit, Vahdet-i Vücut, *KapıYayınları*, İstanbul 2015.

Kâşânî, Abdürrezzak, *Letâiu'l-a'lâm fî İşârâtı ehli-l-ilhâm*, çev. Ekrem Demirli, İz Yayıncılık, İstanbul 2015.

Kudat, Aydın, “Bir Yabancı Dil Olarak Arapça Öğretiminde Bütüncül Yöntem”, *Geçmişten Geleceğe İslâm Medeniyetinde Bilgi Bütünlüğü*, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, İstanbul 2018, no.22, ss. 1-14.

Münâvî, *Feyzü'l-Kâdîr*.

Nicholson, Reynold A., *İslâm Sûfîleri*, çev. Mehmet Dağ vd., Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1979.

Uludağ, Süleyman, “Tevhîd”, *DİA*, İstanbul 2012, c.XLI, ss. 21-22.

İSLAM TOPLUMUN OLUŞUMUNDA BİLGİ FAKTÖRÜ

Aydın KUDAT¹

&

Muhammed YILDIZ²

ÖZET



Kültür ve medeniyetin oluşumunda bilgi faktörü önemli bir rol oynamaktadır. Kültürün nesilden nesile aktarımı, inanç ve düşünce sisteminin oluşumu yine bilgiye dayanmaktadır. Toplumun ayrılmaz bir parçası olan bu değerlerin oluşmasında bilginin varlığı ne kadar önemliyse, doğruluğu da o kadar önemlidir. Zira yanlış ve eksik bilginin veya diğer adıyla cehaletin hâkim olduğu toplumlar, ahlaki ve vicdani ilkelerin zarar gördüğü toplumlardır. Cahiliye döneminde sosyal, siyasi, kültürel ve fıkri hayatın sağlam temellere dayanmadığı bilinmektedir. Bunun temel nedenlerinden biri de bilginin kaynağı, doğruluğu ve güvenilirliği problemidir. Öncekilerden öğrenilen şeyler zamanla bozulmuş, bozulan bilgi toplum hayatının bütün yönlerini olumsuz etkilemiştir. Böylece cahilliye toplumu her yönüyle yanlış veya eksik bir bilgiye dayandırılmıştır. Dolayısıyla cahiliye toplumunun kırılma noktası bilgi bozukluğudur.

İslamiyet'in gelişyle birlikte, cahiliye toplumunun sahip olduğu zanna (tahmin) dayalı ve atalarından öğrendikleri yalan bilgi reddedilmiştir. Bunun yerine kaynağı sağlam, doğruluğu ve güvenilirliği kesin olan vahiy ve sünnet aslî bilgi kaynağı olmuştur. Dolayısıyla bu iki kaynağın verdiği bilgiler ekseninde toplum hayatı şekillenmiştir. Bununla birlikte toplum kültürü yanlış uygulamalardan ayıklanmış ve fikir dünyası gelişmiştir. Bu çalışmada, cahiliye toplumundan İslam toplumuna geçişte Müslüman toplumun oluşumu incelenerek vahye dayalı bilginin bu sürece katkısı ele alınmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslam, Cahiliye, Bilgi, Toplum.

¹ Ankara Yıldırım Beyazıt Üniv. İslami İlmeler Fak. Öğr. Üyesi, akudat@ybu.edu.tr

² Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Bölümü Tefsir Ana Bilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi, myildiz.3543@gmail.com.

INFORMATION FACTOR IN THE FORMATION OF ISLAMIC SOCIETY

ABSTRACT

Knowledge factor plays an important role in the formation of culture and civilization. The transfer of culture from generation to generation and the formation of belief and thought system are again based on knowledge. The more important the information is in the formation of these values which are an inseparable part of society, the more important the accuracy is. Because societies where wrong and incomplete information or ignorance are dominant are the ones where moral and conscientious principles are damaged. It is known that social, political, cultural and intellectual life is not based on solid foundations during the period of ignorance. One of the main reasons for this is the problem of source, accuracy and reliability of information. The things learned from the previous ones deteriorated over time, and the deteriorated information adversely affected all aspects of social life. Thus, ignorance society is based on incorrect or incomplete information in all aspects. Therefore, the breaking point of ignorance society is information disorder.

With the advent of Islam, based on the assumption held by the ignorant society and the false information they learned from their ancestors was rejected. Instead of this, the revelation and sunnah whose accuracy and reliability are certain, have become a source of essential information. Therefore, community life has been shaped by the information given by these two sources. However, society culture has been removed from wrong practices and the world of ideas has developed. In this study, the formation of Muslim society in the transition from ignorance society to Islamic society will be examined and the contribution of revelation-based knowledge to this process will be discussed.

Key words: *Islam, Ignorance, Knowledge, Society.*

Giriş

İslâmî terminolojide genel olarak *el-ilm* ve *el-ma'rife* terimleriyle ifade edilen bilgi daha ziyade bilen (özne) ile bilinen (nesne) arasındaki ilişki yahut bilme eyleminin belli bir ifade şekline bürünmüş sonucu olarak anlaşılmıştır.³ İlim (bilgi), bir şeyi hakikatiyle idrak etmektir. Nazari ve ameli olmak üzere ikiye ayrılır. Nazari İlim, bilindiği zaman kişinin kendisiyle kemale erdiği ilimdir. Alemdeki varlıkları bilmek bu türdendir. Ameli ilim ise yerine getirilmediği sürece tamamlanmayan ilimdir. İbadetlerle ilgi ilim bu kısımdandır. Kaynağı açısından ilim (bilgi) ise aklî ve sem'î (vahye dayalı) olmak üzere ikiye ayrılmaktadır.⁴

Felsefî açıdan bilgi, öznenin amaçlı yönelimi sonucunda, özneye nesne arasında kurulan, bir şeyin ayırdına ya da bilincine varmak, öğrenilen şey, bir şeyle aktüel deney yoluyla kurulan yakınlık ya da tanışıklık anlamlarına gelmektedir.⁵ Bu tanımlardan yola çıkarak bilginin bilinçli ve fayda sağlayan bir eylem olması gerektiği söylenebilir.

Yine bilgiyle alakalı olarak, bilenin yöneldiği konuyu bütün yönleri ve alanlarıyla kuşatıp anlamasına *ihata*, onu tam olarak kavramasına *vukuf*, aynı konuda derinleşip uzmanlaşmasına da *rüşuh* denilmektedir. Bilgide kesinliği ifade etmek üzere kullanılan *yakîn* terimine karşılık *zan*, *şek*, *vehim* gibi terimler de bilgide kesinliğe yaklaşılan veya uzaklaşılan durumları ifade etmek üzere kullanılır. Bilginin tam zıddı olan bilgisizlik ise *cehl* kelimesiyle ifade edilir.⁶ Usul açısından ilim bilinmesi gerekenleri vakıya/olduğuna uygun bir şekilde idrak etmektir. İlmin karşıtı olan *cehl* ise bilinmesi gerekenleri bilmeme veya vakıya aykırı bir şekilde idrak etmektir. Buna basit *cehalet* denilmiştir. Bilinmesi gerekeni bilmediğinin farkında olmamak yahut bilinmesi gerekeni vakıya aykırı olarak bildiğinin farkında olmamak ise *cehli mürekkep* olarak isimlendirilmiştir. Şek biri diğerinden üstün olmayan iki duruma varlık ve yokluk açısından eşit ihtimal vermektir. Zan biri diğerinden daha ağır basan durumu ifade eder. Yakın varlığından veya yokluğundan kesin bir şekilde emin olunan bilme durumudur. Vehim yokluk ile şek arasında kalan bir durumu ifade eder. Bir şeyin varlığından yüzde yüz emin olmak yakın, o şeyin varlığına ve yokluğu arasında eşitlik yani yüzde elli ihtimal vermek şek, o şeyin varlığının şek ile yakın arasında kalan kesinliği zan, varlığının yokluk ile şek arasında kalan kısmı ise *vehm* olarak isimlendirilmiştir.⁷

³ Necip Taylan, "Bilgi," *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1992, c. VI, s. 157.

⁴ Rağib el- İsfahani, *Müfredat Kur'an Kavramları sözlüğü*, Trc.: A. Güneş, M. Yolcu, Yarin Yayınları, 4. baskı, Şubat 2015, s. 674-675.

⁵ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, 3. baskı, İstanbul 199, s. 123.

⁶ Taylan, "Bilgi," s. 157.

⁷ Remlî, Şihabuddin Ahmed b. Ahmed b. Hamza (ö.957), *Ğayetu'l-me'mûl fî şerhi varakâti'l-usûl*, Müessesetu'r-risale, Beyrut, 2005, ss.95-96, 99, 102-103.

1. Bilgi-İnsan İlişkisi

Beşeri düzeyde bilginin varlığı, insanın varlığıyla başlar. Allah (c.c) ilk insan ve ilk Peygamber Hz. Âdem'e bütün isimleri öğrettiğini bildirmiştir.⁸ Allah Teâlâ Hz. Âdem'e bütün isimleri, yani maddî ve mânevi varlıkların, kavramların isimleriyle bunların özelliklerini veya isim verme, dil icat etme kabiliyetini öğretmiştir.⁹ Ayrıca dünyaya gelen her insan bilgiyle donanımlı olmasa da, bilgiyi elde edebilecek ve bilgi üretebilecek özelliklerde yaratılmıştır. Duyu organlarının yanında verilen akıl ve irade gücü insanın bilgiye ulaşmadaki en önemli vasıtalarıdır.

İnsanlar aldıkları bilgilerle tutumlara sahip olurlar sahip oldukları bu tutumlarla da hayata şekil/renk, anlam ve mana vermeye çalışırlar.¹⁰ Bilgi, bireyin düşünce, davranış ve tutumlarına etki ettiği gibi, toplum hayatının şekillenmesine ve toplum değerlerinin oluşmasında önemli bir rol oynar. Toplumun kültürü, inancı, geleneği ve ahlakı o toplumda yaşayan bireylerin sahip olduğu bilgiden bağımsız değildir.

Kur'an-ı Kerim'de genel olarak iki tür ilim elde etme yolundan bahsedildiğini söyleyebiliriz. Birincisi, Cenâb-ı Hakk'ın peygamberlerine vahiy yoluyla bildirmesi, ikincisi ise insanın, Allah tarafından verilen yetenekleri kullanması sonucu elde ettiği ilimdir.¹¹ Yani insan, ilahi ve beşeri olmak üzere iki ana kaynaktan bilgi elde etmektedir. Her iki kaynağı da göz önüne alarak, tarihi süreç içerisinde bireyin ve toplumun bilgiyle kesintisiz bir ilişkisi olduğu söylenebilir. İnsanı bilgiyle buluşturan birinci faktör doğuştan sahip olduğu özelliklerdir. Bu özelliklerin birincisi de duyu organlarıdır. İnsan henüz akli olgunluğa erişmeden duyu organları vasıtasıyla kendisi ve çevresi hakkında bilgiler edinir. Fakat bu bilgilerin doğruluğu-yanlışlığı, faydası-zararı ancak akılla idrak edilebilir. Dolayısıyla bilginin bilinçli bir eyleme dönüşebilmesi için akıl olmazsa olmaz bir etkidir.

Ancak insan, sahip olduğu bütün bu özelliklere rağmen doğru bilgiye ulaşmada sıkıntı yaşayabilir. Bunun en önemli sebebi de bireyin ait olduğu toplum ve çevredir. Sosyal bir varlık olan insanın inancı, kültürü, dünya görüşü ve ahlaki değerlerinin içinde yaşadığı toplumdan etkilenmesi kaçınılmazdır. Bu da insanı bir takım yanlışlara götürebilir. Çünkü toplumların zaman zaman gerçek bilgiden, haktan ve hakikatten uzaklaştığı bilinmektedir. Bu bağlamda, Kur'an'ı Kerim'de geçmiş toplumların misallerini görmekteyiz. Bu misallerle ilgi ayetlerin bir kısmı şöyledir:

⁸ Bakara 2/31.

⁹ Komisyon, *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, I-V, DİB Yayınları, 4. baskı, Ankara 2012, c. 1, s. 105.

¹⁰ Zeki Tan, "Toplumsal Kalkınmada Bilginin ve Kültürün İmkânları Boyutunun İncelenmesi," *İğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 2, Ekim 2013, s. 113.

¹¹ Musa Bilgiz, "Kur'an'da Bilgi ve Düşünce Üretimi," *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, Sayı 3, 2012, c. 1, s. 54.

'Ad kavmine de kardeşleri Hûd'u (gönderdik). O dedi ki: "Ey kavmim! Allah'a kulluk edin; sizin O'ndan başka tanrınız yoktur. Hâlâ sakınmayacak mısınız? Kavminden ileri gelen kâfirler, "Biz seni kesinlikle bir akılsızlık içinde görüyoruz ve gerçekten senin yalancılardan olduğunu düşünüyoruz" dediler. (A'râf Suresi 7/65, 66)

Semûd kavmi de peygamberleri yalancılıkla suçladı. Kardeşleri Sâlih onlara şöyle demişti: Allah'a karşı gelmekten sakınmaz mısınız? (Şuarâ Suresi 26/141, 142)

Semûd kavmine gelince, onlara doğru yolu gösterdik ama körlüğü doğru yolu görmeye tercih ettiler; nihayet kendi yapıp ettiklerinin sonucu olarak alçaltıcı bir yıldırım azabı yakalayiverdi onları! (Fussilet Suresi 41/17)

Nûh, Rabbim" dedi, Doğrusu ben kavmimi gece gündüz hakka çağırdım; Fakat benim yaptığım çağrı onları daha da uzaklaştırdı. Kendilerini bağışlayan için ben onları ne zaman çağırdıysam, parmaklarını kulaklarına tıkadılar; elbiselerini başlarına bürüdüler, ayak dirediler, kibirlendikçe kibirlendiler. (Nuh Suresi 71/5, 6, 7)

Bu ayetlerde de ifade buyrulduğu gibi geçmişte yaşamış bir takım toplumlar, kendilerine uyarıcı geldiği halde onu yalanlamışlar, kibirlenerek ilahi çağrıyı kabullenmemişler ve delâleti hidayete tercih etmişlerdir. Elbette Kur'an'da yerilen toplumlarda yaşayan bütün insanlar, aynı duygu ve düşünceyle hareket etmemişlerdi. İnananlar ve haktan sapanların (inkârcılar) yanında birde Allah Teâlâ'nın haktan saptırılanlar diye bahsettiği bir grup vardır. Bu grubun özelliği, inkâr edenlerden etkilenecek elçilerinin davetini kabul etmemeleridir. Toplumun ileri gelenleri bâtila davet etmek, bâtil olan şeyleri onlara süslü göstermek ve o bâtılları çürütecek delilleri gizlemeye gayret etmek suretiyle¹² bir kısım insanları saptırmışlardı. Kur'an'ı Kerim Sapan ve saptıran insanlardan bahsederken, onların birbirlerini nasıl etkilediklerini, azabı görünce aralarında geçecek konuşmayı ve hak ettikleri azabı şöyle anlatmaktadır:

Allah buyuracak ki: Sizden önce geçmiş cin ve insan toplulukları arasında siz de ateşe girin!"Her ümmet girdikçe yoldaşlarına lânet edecektir. Hepsi birbiri ardından orada (cehennem) toplanınca, sonrakiler öncekiler için, Ey rabbimiz! Bizi işte bunlar saptırdılar! Onun için onlara ateşten bir kat daha azap ver!"diyecekler. Allah da, Zaten hepiniz için bir kat daha azap vardır, fakat siz bilmezsiniz" diyecektir. (A'râf Suresi 7/38)

Böylece, kıyamet gününde kendi günahlarını eksiksiz yüklendikleri gibi bilgisizce saptırdıkları

¹² Fahreddin er-Râzî, *Tefsîr-i Kebîr-Mefâtîhu'l-Gayb*, Dâru'l-Fikr, I-XXXII, 1. Baskı, 1981, c. 14, s. 78.

kimselerin günahlarından da yüklenmiş oldular. İşte görün, yüklendikleri şey ne kadar kötü! (Nahl Suresi 16/25)

Firavun kavmini saptırmış, doğru yolu göstermemiştir. (Taha Suresi 20/79)

Kendileriyle ilgili azap hükmü kesinleşmiş olanlar, Rabbimiz! Şunlar azdırdığımız kimselerdir. Biz nasıl azmışsak onları da öyle azdırdık. Sorumluluklarını yüklenmiyor, onları senin hükmüne bırakıyoruz. Onlar zaten bize tapmıyorlardı'derler. (Kasas Suresi 28/63)

İnsanlar arasında öyleleri vardır ki bilgisizlik yüzünden başkalarını Allah yolundan saptırmak ve o yolu eğlence vesilesi kılmak için eğlendirici sözleri alıp kullanırlar; işte bunları alçaltıcı bir azap bekliyor. (Lokman Suresi 31/6)

Gerçekten de birçoklarını saptırdılar; (Rabbim!) sen de artık bu zalimlerin şaşkınlıklarını arttır!" (Nuh Suresi 71/24)

İnsan oluşumunun doğasında hayır ve şerre, heva ve bedensel şehvetlere tabi olma, hissi ve dünyevi isteklerle meşgul olma gibi olumsuz özelliklerin yanında, fazilet, takva ve yüksek insanlık örneğine yükselme ve salih amelde bulunma ve bunlarla sükûnete ulaşma hususunda bir yetenek bulunmaktadır.¹³ İnsanın sahip olduğu bu özellikler arasında dengeyi kurabilmesi, akıl ve iradesini saptıranlara ipotek etmemesi ve rehberini doğru seçmesi gerekir.

Çünkü insan yaşamında örnek almanın etkisi büyüktür. İnsan, toplumdaki düşünce ve davranış tarzlarını, dilini, dini gelişimini ve bütün kültürel unsurları özümsemeyi bu yolla öğrenir. Kur'an, müminleri inanç ve davranış yönünden eğitirken, onların özdeşleşme ve örnek alma potansiyellerine müdahale eder. Kur'an'da bu durum "üsve-i hasene" kavramıyla dile getirilmiştir.¹⁴ أُسْوَةٌ kelimesi فُتْوَةٌ kelimesi gibidir. Bu kelime, kişinin başkası için örnek olduğu bir hâli ifade eder. Bu hâl iyilikte de kötülükte de, bollukta da darlıkta da kullanılır.¹⁵ Yani uyulacak, arakasından gidilecek, örnek ve meşk alınacak model demektir.¹⁶

İnsanın taklide karşı doğal olarak temayül göstermesi, taklitle davranışlarının birçoğunu öğrenmesi, modelin büyük bir öneme haiz olduğunu ortaya koymaktadır.¹⁷ Bu nedenle Hz. Muhammed (sav), Kur'an'da insanlığa bir hayat modeli olarak sunulmuştur. İslami bakış açısında Hz. Muhammed

¹³ M. Osman Necati, *Kur'an ve Psikoloji*, Tercüme: Hayati Aydın, Fecr Yayınları, 4. baskı, Ankara 2017, s. 205.

¹⁴ Abdurrahman Kasapoğlu, *Kur'an'da Eğitim ve Öğrenme*, Gece Kitaplığı Yayınları, 1. baskı, Nisan 2017, s. 90

¹⁵ el- İsfahani, Müfredat Kur'an Kavramları sözlüğü, s. 75.

¹⁶ Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, I-IX, Sadeleştirme: M. Nur Çetin ve Diğerleri, Birleşik Yayıncılık, İstanbul 2003, c. 6, s. 76.

¹⁷ Necati, *Kur'an ve Psikoloji*, s. 140.

(sav), insanın ilahi varlıkla olan ilişkisi bakımından, insan hayatındaki en mükemmel tecessümdür. Kur'an'ın referans göstermesiyle, tarihin tanıklığıyla Hz. Muhammed (sav) örnek alınabilecek en büyük model şahsiyettir.¹⁸

Buradan hareketle, insanın doğuştan var olan görme, işitme, dokunma ve tatma gibi duyu organlarını kullanarak elde ettiği bilginin kendisi ve toplum adına faydalı olabilmesi için, akıl gücünü kullanmasının yanında modelini ve rehberini de doğru seçmesi gerekir. Aksi halde algılar gerçeğin yerini alır ve insanın sahip olduğu bilgi zanna ve yalana dayalı bilgi haline gelir.

2. Cahiliye Toplumunda Bilgi

Cahiliye, özel olarak Arapların İslâm'dan önceki dinî ve sosyal hayat telakkilerini, genel olarak da kişilerin ve toplumların günah ve isyanlarını ifade eden bir terimdir. İslâmî dönemde ortaya çıkmış bir terim olan câhiliye, gerek Kur'an-ı Kerîm'de gerekse hadislerde Araplar'ın İslâm'dan önceki inanç, tutum ve davranışlarını İslâmî devirdekenden ayırt etmek için kullanılmıştır.¹⁹

Ragıp el- İsfâhânî'ye göre cehalet üç çeşittir. Birincisi: İnsanın bilgiden yoksun olmasıdır. Asıl olan budur. İkincisi: Bir şeye, olduğundan başka biçimde inanmaktır. Üçüncüsü: Bir şeye, hak ettiğinden başka bir şekilde davranmaktır.²⁰ Bu tanımlar ekseninde cahiliye dönemine bakıldığında, bu üç tanımın da bu döneme uygun olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü cahiliye insanının gerçek bilgiden uzak olması, bozuk bir Allah inancına sahip olmaları ve toplumda yanlış uygulamaların yaygın olması bu toplumunun her yönden cehalet içinde olduğunu göstermektedir.

Araplar'ın İslâm'dan önceki tarihlerinin câhiliye kelimesiyle ifade edilmesinin sebepleri araştırılırken onların hayat tarzına bedevîliğin hâkim olması, çevrelerinde yaşayan insanlara göre medeniyet bakımından geri kalmaları, bilgisizlik ve gaflet içerisinde göçebe ve yarı göçebe hayatı yaşayan kabile topluluklarından oluşan, kayda değer önemli bir tarihleri olmayan, puta tapan, kötülük yapmalarını önleyen bir dine, bir peygambere ve semavî bir kitaba sahip bulunmayan insanlar olmaları gibi hususlar üzerinde durulmuştur. Eskiden beri kabul edilen bu anlayışa göre Câhiliye çağı “bilgisizlik çağı” demektir; İslâmiyet ise aydınlanma ve bilgi devridir ve bu anlamda Câhiliye çağının karşıtıdır.²¹

Cahiliye çağında ilim bir kişinin bir şey hakkında kendi şahsi tecrübeleriyle, yaşayarak ve

¹⁸ Kasapoğlu, Kur'an'da Eğitim ve Öğrenme, s. 100.

¹⁹ Mustafa Fayda, “Cahiliye”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1993, VII, s. 17.

²⁰ el- İsfâhânî, Müfredat Kur'an Kavramları sözlüğü, s. 231.

²¹ Fayda, “Cahiliye”, VII, s. 17.

deneyerek elde ettiği bilgi anlamında kullanılmaktadır.²² Ayrıca Kur'an'ı Kerim, cahiliye toplumunun sahip olduğu bilgiyi zanna (tahmin) dayalı bilgi, yalan bilgi ve öncekilerden (atalardan) öğrenilmiş bilgi şeklinde tanımlamaktadır. Bu nedenle cahiliye toplumunun kesin bir delile dayanmayan bilgilerinin bir değerin olmadığı belirtilmektedir. Çalışmamızda cahiliye toplumunun bilgiye bakışını ve sahip olduğu bilgiyi bu başlıklar altında, ayetlerden örneklerle açıklamaya çalışacağız.

2.1.Zanna dayalı bilgi

Onların çoğu sadece zanna uyuyor. Oysa zan hiçbir şekilde gerçek ve kesin bilginin yerini tutamaz. Allah yaptıklarınızı çok iyi bilmektedir! (Yunus 10/36)

Kur'an'da *zan* kelimesi bazen olumlu bir içerikte kullanılmakla birlikte bu ve benzeri yerlerde, “insanların, başta iman meseleleri olmak üzere hayatî önemi olan konularda sağlıklı bilgi edinme yöntemlerine başvurmaksızın kendi tahmin ve kuruntularına göre hareket etmeleri” anlamına gelmektedir.²³ Ayet-i Kerîme, müşriklerin bilgilerinin gerçekle ve doğrulukla alakası olmadığı gibi zan ve şüpheyeye dayandığını bildirmektedir.²⁴ “Zanna uymak” demek, herhangi bir delil olmadan, seleflerinin yaptıkları şeylerin doğru olduğunu sanarak, körü körüne onları taklit etmeleri demektir.²⁵

Bilesiniz ki göklerde ve yerde olanlar Allah'ındır. Allah'ı bırakıp da O'na ortak koştukları sözde tanrılara tapanlar neyin peşinden gidiyorlar? Onlar yalnızca zan peşinde gidiyorlar ve sadece yalan söylüyorlar. (Yunus 10/66)

Yani, bu hususta kesin bir kanaatleri yoktur.²⁶ Onlar, ancak bâtıl zanlarına ve fasit vehimlerine tâbi olmuşlardır.²⁷ Onların, Allah'ı bırakıp da O'na ortak koştukları ilahlarına tapmak konusunda delilleri ve kanıtları olmadığı gibi kitaptan veya peygamberden elde ettikleri bir bilgileri de yoktur.²⁸ Bu ayete göre müşriklerin hakikatten sapmalarının gerçek sebebi, araştırmalarını zan ve şüphe üzerine dayandırmalarıdır. Ve bu türlü ön yargıları yüzünden en makul şeylere bile kulak vermemektedirler. Bunun sonucunda da hem hakikate ulaşamıyor hem de nebiler tarafından yapılan

²² Musa Bilgiz, “Kur'an'da İlim Kavramı,” *Diyanet İlmi Dergi*, Sayı 1, 2010, c. 46, s. 110.

²³ Komisyon, Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir, V, s. 170.

²⁴ Ebî Ca'fer Muhammed b. Cerîr et- Taberî, Tefsîrû't-Taberî-Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân, *Dâru Hicr, I-XXVII, 1. baskı, Kahire 2001, c. 12, s. 181.*

²⁵ Ebu'l-Berekat Abdullah b. Ahmed b. Mahmud en-Neseî, *Tefsîrun-Neseî Medârikût-Tenzîl ve Hakâikut-Tevîl*, Daru Kelimut-Tayyib, I-III, Beyrut 1998, c. 2, s. 22.

²⁶ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, Tahkîk: 'Abdullah Mahmud Şehâte, *Dâru İhyâi't-Turâs*, I-V, 1. baskı, Beyrut 2002, c. 2, s. 243.

²⁷ Râzî, Tefsîr-i Kebîr-Mefâtihu'l-Gayb, XVII, s. 137.

²⁸ Ebû Mansûr Muhammed Mâtûrîdî, Te'vilat-u Ehli's-Sünne, Tahkik: Mecdi Baslum, *Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye*, I- X, 1. baskı, Beyrut 2005, c. 6, s. 62

tebliğleri doğru değerlendiremiyorlar.²⁹

Bunlar sizin ve atalarınızın putlara taktığı boş isimlerden ibarettir. Allah onlara öyle bir yetki ve güç vermemiştir. Onlar (putperestler) sadece kuruntularına ve kişisel arzularına uyuyorlar. Oysa şimdi onlara rablerinden bir yol gösterici gelmiş bulunmaktadır. (Necm 53/23)

Bu ayette müşriklerin putlarına verdikleri isimlerle ilgili yapılan eleştiride Onların, bilgi kaynağı açısından içine düştükleri zaafı arttıran bir duruma, dinî meselelerde bile kişisel arzularına uyduklarına, dolayısıyla sübjektif âmillerle hareket ettiklerine değinilmekte ve bu tutumları eleştirilmektedir.³⁰ Ayrıca bu ayette, onların muhatap olmaya değmediklerini belirtmek için karşılıklı hitaptan gıyaba geçme vardır. Çünkü onlar inanç ve amellerinde hak ve hayrı aramıyorlar. Dini yalnızca arzu ve isteği ile hislerinden ibaretmiş gibi kabul ederek nefislerinin yöneldiği anlamsız hayallerle kuruntularının peşinden gidiyorlar,³¹ bilgi ve inançlarında sağlam bir delile dayanmıyorlardı.

2.2.Yalan (uydurma) bilgi

Allah bahîre, sâibe, vasîle ve hâm ile (diye bazı hayvanların işaretlenip kullanımdan alıkonması) ilgili bir buyruk koymamıştır. Fakat inkârcılar kendi uydurdukları yalanları Allah'a yakıştırmaya çalışıyorlar; onların çoğu akıllarını kullanmıyorlar. (Mâide 5/103)

Bu ifadeler, İslam öncesi Arapların, meralara salarak ve kullanımlarını veya kesilmelerini yasaklayarak muhtelif tanrılarına adamayı adet edindikleri bazı evcil hayvan cinslerini göstermektedir. Bu hayvanlar, sayılarına, cinsiyetlerine ve soylarına göre seçilirlerdi.³² Cahiliye halkının bu asılsız inançlarını Allah'a dayandırarak, yaptıkları şeyin boş bir iş olmadığını gösterme çabası içine girdikleri ayetten anlaşılmaktadır. Allah-u Teâlâ müşriklerin bu inançlarının ve söylemlerinin kendi uydurdukları bir yalandan ibaret olduğunu ifade buyurarak bu iddiaları reddetmektedir.

Yani Arap müşriklerinden o küfredenler Allah üzerine yalan uyduruyorlar. Çünkü onlar, "Bunları haram kılmayı bize emreden Allah'tır" diyorlardı. Nitekim *Bunları* {haram kılmayı} bize *Allah emretti* (A'râf 7/28) ayeti de buna işaret etmektedir.³³

²⁹ Ebu'l-A'la Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, Tercüme: M. Han Kayani ve Diğerleri, İnsan Yayınları, I-VII, Şubat 2005, c. 2, s. 346.

³⁰ Komisyon, *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, V, s. 170.

³¹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, VII, s. 44.

³² Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı*, Çev.; C. Koytak-A. Ertürk, İşaret Yay., 9. Baskı, İstanbul 2015, s. 286.

³³ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, I, s. 510.

Onlar bir kötülük yaptıkları zaman Babalarımızı bu yolda bulduk. Allah da bize bunu emretti"derler. De ki: Allah kötülüğü emretmez. Allah hakkında bilmediğiniz şeyleri mi söylüyorsunuz?"(A'râf 7/28)

Allah'a iman etmeyen cahiliye insanları Kâbe'yi çıplak şekilde tavaf ederek çirkin bir fiil işliyorlardı. Kendilerini müdafaa etmek için de “ biz atalarımızı böyle bulduk. Biz onlara uyuyoruz. Bize bunu Allah emretti” diyorlardı. Buna karşılık ayette Allah'ın çirkin işleri emretmeyeceği belirtilerek, onların bilip bilmeden Allah hakkında yalan uydurdıkları ifade edilmektedir.³⁴ Putperestler, kendilerine atalarından kaldığı, kendi gelenekleri olduğu gerekçesine dayanarak işlediklerinin kötülüğü kabul etmedikleri gibi, daha da ileri giderek “Allah da bize bunu emretti” diyorlardı. Aslında bu apaçık bir yalandı. Çünkü “Allah kötülüğü emretmez.”³⁵

Ağzınıza geldiği gibi yalan yanlış konuşarak, Bu helâldir, bu haramdır"demeyin; çünkü Allah hakkında asılsız şey söylemiş olursunuz; Allah hakkında asılsız şey söyleyenler de kesinlikle iflah olmazlar. (Nahl 16/116)

Ayet-i kerime, Bahiraları, Saibeleri haram kılıp buna karşılık davarların karınlarında bulunan ceninleri -ölü dahi olsalar- helal kılan kâfirlere bir hitaptır. Buna göre yüce Allah'ın: “şu helâldir” buyruğu, davarların karınlarında bulunan ölümlere işaretidir. Ve onların, haram olduğu halde helâl kıldıkları her şeye bir işaretidir. “şu da haramdır” buyruğu da Bahiralara, Saibelere ve haram kıldıkları diğer eylere bir işaretidir.³⁶

Allah'ın hükümlerini önemsemeyip de haram ve helâl konusunu hafife alarak, aslında kendi keyfî arzularıyla uluorta hükümler koyup bunları Allah'ın hükümleriymiş gibi göstermeye kalkışmak, yani “Allah üzerine yalan uydurmak”, insanı ebedî kurtuluştan mahrum bırakacak ve “elemli bir azab”a götürecek ölçüde ağır bir suçtur.³⁷

Aynı şekilde cahiliye toplumunun zaman algısı materyalist, ahireti inkâr eden bir karakterdedir. Zira onların büyük bir kısmı ahirete inanmamaktaydı. Onların bu bozuk inançları ayette “Hâlbuki (onlar): “O (hayat), ancak bizim bu dünya hayâtımızdır; (burada) ölürüz ve(burada) yaşarız; hem bizi ancak zaman helâk eder!” dediler.” (Casiye, 45/24) şekilde ifade edilmiştir. Öte yandan ayetlerde onların sahip oldukları bozuk zaman algısına nesî uygulamasıyla işaret edilmiş, bunun küfürde ileri gitmek olduğu şöyle aktarılmıştır: “(Haram ayını hile için başka bir aya)

³⁴ Taberî, Tefsîrû't-Taberî-Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân, X, s. 138-139.

³⁵ Komisyon, Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir, II, s. 516.

³⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kurtûbî, el-Câmi'u li-Ahkâmi'l Kur'ân, Müessesetü'r-Risâle, I-XXIV, 1. baskı, 2006, c. 12, s. 455.

³⁷ Komisyon, Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir, III, s. 449.

ertelemek (öyle i'tibâr etmek), ancak küfürde bir artmadır; inkâr edenler onunla dalâlete düşürülür; onu bir yıl helâl sayarlar, bir yıl da onu haram sayarlar ki, Allah'ın haram kıldığına sayısına uydursunlar da Allah'ın haram kıldığını (güyâ) helâl kılsınlar. Amellerinin kötülüğü kendilerine süslü gösterildi.” (Tevbe, 9/37). Bu anlamda inanç, ibadet, adalet düzeylerinde cahiliyenin zaman algısı şirk temellerine yanlış bir bilgiye dayanmaktadır. Ancak vahyin inmesiyle bu bozuk algıya müdahale edilmiştir: “Şüphesiz ki, gökleri ve yeri yarattığı günde, Allah'ın Kitabı'nda Allah katındaki ayların sayısı on iki aydır; onlardan dördü haram (aylar)dır. İşte doğru din budur; öyleyse onda (o aylarda günah işleyerek) nefislerinize zulmetmeyin” (Tevbe, 9/36) buyrulmuştur. Burada Arapların zaman merkezli nesi uygulamasının zulüm olduğu belirtilmiş, bunun ortadan kaldırılması hedeflenmiştir. Öte yandan ayetlerde “Sana ayların durumundan sorarlar. “De ki: Onlar hacc ve insanların diğer zamanları için ölçü birimleridir.” (Bakara, 2/189) buyrulmuştur. Burada ise hilallerin insanlar için ve ibadet için bir vakit ölçütü olduğu belirtilmiştir. Ayrıca dünya, güneş ve ay hareketlerinin sonucunda yaratılan zaman ölçütleri, varlıktaki hareketin yegâne faili olan Allah Teâlâ'ya isnat edilmiştir. Bu açıdan vahyin bilgi bazında müdahalesiyle cahiliye döneminin şirk temellerine dayanan zaman düşüncesi çürütülürken, bunun yerine tevhid, ibadet ve adalet merkezli bir zaman düşüncesi geliştirilmiştir.³⁸

2.3.Öncekilerden öğrenilen bilgi

Onlara, 'Allah'ın indirdiğine uyun"denildiğinde, 'Hayır, atalarımızdan gördüğümüze uyarız" dediler. Ya atalarının akli bir şeye ermemiş, doğru yolu bulamamışlarsa! (Bakara 2/170)

Ayet-i Kerime, bilgide ve yaşayışta doğruya ulaşmanın iki temel aracını göstermektedir. Bunlardan biri akıl diğeri de hidayettir. Aklı kullanmak kuldân, hidayet vermek Allah'tandır. Bu sebeple kul, aklını kullanıp her konuda doğruya ulaşabilmek için kendisi bakımından mümkün olan bütün sebeplere başvurmanın yanında, Allah'ın “müsebbibü'l-esbâb” (sebeplerin yaratıcısı) olduğunu da asla unutmamalı ve başarıyı daima O'ndan beklemelidir. Kötü niyetli insan ne aklını doğru kullanıp aklın buyruğuna uyabilir ne de hidayete lâyık olabilir. Esasen âyette anılan inkârcıların taklitçiliğe saplanarak akıl ve hidayet yolundan mahrum kalmalarının temel sebebi de Kur'an'ın ve Hz. Peygamber'in uyarılarından rahatsız olmaları ve bu kurtarıcı çağrıya kötü niyetle yaklaşmalarıdır.³⁹ Onlara, Kur'an'a ve Allah'ın indirdiği diğer apaçık delillere uymaları emredildi.

³⁸Ramazan Korkut, *Fıkıh Usulü Açısından İbadetlerde Vakıt*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, Erzurum, 2017, s.6.

³⁹Komisyon, Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir, I, s. 255.

Fakat bu kimseler hep taklit yoluna sığındılar ve o yolu seçtiler.⁴⁰

Hayır hayır! Onların dedikleri şundan ibarettir: Biz babalarımızı bir inanç üzerinde bulduk, elbette biz onların izlerinden giderek doğru yolu buluruz. '(Zuhruf 43/22)

Bu ayette, “delilsiz olarak başkasının sözünü kabul etmek” demek olan taklit kötülenmektedir.⁴¹ Ayetin ortaya koyduğu gerçek evrenseldir; tarihte ve günümüzde inanç ve kanaatlerin büyük bir kısmı taklide dayanır. Burada taklitten maksat, kanıt aramadan, aklını işletmeden, şüphe ve test etmeden bir otoritenin söylediklerini kabul etmek ve ona inanmaktır. Müşrik Araplar da Allah, din, putlar ve melekler gibi konulardaki bilgilerini vahiy, akıl, gözlem gibi muteber bilgi kaynaklarına değil, taklide dayandırıyorlardı.⁴²

Daha önce bireyin bilgi edinme sürecinde toplumun rolünden ve öğrenmenin gerçekleşmesinde taklidin ve modelin etkisinden bahsetmiştik. Sosyal bir varlık olan insanın kendini bu etkilerden soyutlaması mümkün değildir. Öyleyse yapılması gereken modelin doğru seçilmesi ve taklidin bilinçsizce olmamasıdır. Kur'an'ı Kerim'de bunun örneği Hz. Yusuf'la verilmiş, Hz. Yusuf'un, ataları İbrahim, İshak ve Yakub'un dinine uyduğu belirtilmiştir.⁴³ Müfessirler taklidin, ancak hakkı ve hakikati bulmuş birine olursa, câiz olacağını ifade etmişlerdir. Bir insanın hakkı ve hakikati bulması da, sözünü hüccete ve delile dayandırmasıyla mümkün olur.⁴⁴

Buradan hareketle hakikate ulaşma yolunda insanın yapması gereken şudur: Araştırmaya başlamadan önce daha evvel edindiği ön yargılarından vazgeçmeli ve hakikat hakkındaki bilgilerinin zan, şüphe ve soyut çıkarımlar üzerine temellendirmemelidir.⁴⁵ Cahiliye toplumunun bu ilkelerden uzak bir şekilde bilgi ve inanç dünyasını şekillendirdiği görülmektedir. Neticede cahiliye insanını, sâlim inanç ve akıl değil, tarihin derinliklerinden gelen hurafeye dayalı itikatlar yönetmeye başlamış, geçmişin yanlış kanaatleri halk arasında kolayca kabul görmüştür.⁴⁶

3. Cahiliyeden İslam Toplumuna Geçişte Bilgi Faktörü

İslam dini, bilgisizliğin ve bilinçsizliğin hüküm sürdüğü cahiliye toplumunu, her yönüyle

⁴⁰İsmail Hakkı Bursevi, *Muhtasar Rûhu'l Beyan Tefsiri*, Tercüme: A. Öz ve Diğerleri, Damla Yay., I-X, 8. baskı, İstanbul 2012, c. 1, s. 290.

⁴¹ Bursevi, *Muhtasar Rûhu'l Beyan Tefsiri*, VII, s. 743.

⁴² Komisyon, *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, IV, s. 771.

⁴³ Yusuf 12/38.

⁴⁴ Râzî, *Tefsir-i Kebir Mefâtihu'l- Gayb*, XII, s. 117-118; Ebu'l-Kasım Cârullah Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *Tefsîru'l-Keşşâf'an Hakaiki't-Tenzîl ve 'Uyûni'l- Ekavîl fi Vücûhi't-Te'vîl*, Dâru'l-Ma'rife, 3. baskı, Beyrut 200, s. 312.

⁴⁵ Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, II, s. 347.

⁴⁶ Adem Apak, *Kur'an'ın Geliş Ortamında Arap Toplumu*, Kuramer Yayınları, İstanbul 2017, s. 77.

örnek olacak medeni bir topluma dönüştürürken temel aldığı ilkelerden biride bilgi olmuştur. Yalan (uydurma), zanna dayalı ve öncekilerden duyulan temelsiz ve delilsiz bilgilerin bir değeri olmadığı belirtilmiş,⁴⁷ bunun yerine insanı diğerlerinden üstün yapan, insanda iman-amel uyumu meydana getiren bilgi tavsiye edilmiş, böyle bir bilgiye sahip olanlar ise övülmüştür.⁴⁸

Kur'an'a göre, kuşkudan arınmış, gerekli şartları taşıyan, delile dayanan kesin bilgi, insan tutum ve davranışlarının doğruluk ölçütüdür. Bununla birlikte, sahip olunan bilginin anlam ve değeri, taşıdığı kesinlikle doğru orantılıdır. Kesin olmayan ve zanna dayanan bir bilginin epistemik değerinden ve geçerliliğinden söz edilemez.⁴⁹

İslâm düşünce tarihinde doğru bilginin kesinlik dereceleri ilme'l-yakîn, ayne'l-yakîn ve hakka'l-yakîn olmak üzere üç kategoride toplanmıştır. İlme'l-yakîn aklî veya naklî delil ile, ayne'l-yakîn duyu yoluyla elde edilen bilgiyi, hakka'l-yakîn ise iç duyu veya iç tecrübe vasıtasıyla insanda meydana gelen en kesin bilgiyi ifade eder.⁵⁰

Salt bilgi açısından ele alındığında; ilme'l-yakîn; sâlim akıl, tefekkür ve mütevâtir haberin ifade ettiği bilginin karşılığıdır. Ayne'l-yakîn, ilme'l-yakîn'in üstündeki derece olup duyularla ya da tecrübe ile elde edilen, bizzat müşahede sonucu ortaya çıkan bilgidir. Hakka'l-yakîn ise kesinlik ifade etme bakımından en üstün bilgi çeşididir ve kişinin ayne'l-yakîn derecesini elde ettikten sonraki hakikate olan vuslatıdır. Meselâ, denizde suyun bulunduğu dair bilgi, ilme'l-yakîn; denizin yanına gidip denizdeki suyu gözle görmek, ayne'l-yakîn; içine dalıp yüzmek ve o sudan içmek ise hakka'l-yakîn derecesinde bir bilgidir.⁵¹

Kur'an'ı Kerim'de, İnsanın doğuştan sahip olduğu ve bilgiyi elde etme sürecinde her zaman kullandığı duyu organlarına sıkça yer verilmiştir. Bilgi kaynağı olan duyu organlarının bilinçli bir şekilde kullanılması tavsiye edilmiş, kullanmayanların akıbeti zikredilmiştir.⁵² Kur'an epistemolojisinde, bilginin diğer önemli kaynağı hiç kuşkusuz akıldır. Bilginin oluşumu, duyu organları aracılığıyla elde edilen verilerin akıl tarafından süzgeçten geçirilmesi, işlenmesi ve soyutlanmasıyla meydana gelir. Bu yönüyle akıl, duyulardan gelen verileri ayıklar ve çelişkiden arındırır. Akıl, Kur'an'da isim olarak değil, fiil olarak kullanılır, dolayısıyla durağan ya da statik bir

⁴⁷ Hac 22/8-9; Necm 53/28.

⁴⁸ İsrâ 17/107; Rum 30/22; Fâtır 35/28.

⁴⁹ Temel Yeşilyurt, "Kur'an'da Bilgi," *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9:1, 2004, s. 3-4.

⁵⁰ Yusuf Şevki Yavuz, "hakka'l-yakîn", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1997, XV, s. 203.

⁵¹ Kadir Polater, "Kur'an'a Göre Bilgi-İman İlişkisi ve Yakın Kavramı," *EKEV Akademi Dergisi*, Sayı 55, Bahar 2013, s. 66.

⁵² A'râf 7/179; Nahl 16/78; İsrâ 17/36; Hac 22/46; Fussilet 41/20.

konumu değil, aksine işleyen, iş gören, çalışan, aktif olan dinamik bir beşeri yetiyi ifade eder.⁵³

Düşünce ve muhakeme gücü olarak da isimlendirebileceğimiz akıl, bilgi edinme açısından insana büyük imkânlar açar. Akıl sayesinde insan hayatını devam ettirme için gerekli bilgiyi edinir. Akıl, insana sahip olduğu bilgilerden hareketle yeni bilgiler edinmesini temin eder. Yine akıl beş duyu ile elde edilen bilgilerden hareketle bu bilgilerin arka planını yorumlar ve daha farklı sonuçlara ulaşır. Bir manada akıl hem bilgi edinme vasıtası hem de bilgileri yorumlama melekesidir.⁵⁴

Ancak Kur'an'a göre duyular ve akıl, bilginin önemli iki kaynağı olmakla birlikte, bilgiyi yalnızca bununla sınırlama beşeri tecrübe alanını tüm kapsamlılığıyla kuşatamamaktadır. Bu nedenle Kur'an, duyular ve aklın yanında, tecrübenin tüm alanlarını kuşatabilecek kapsamlı bir epistemoloji geliştirmeyi önerir ve bilgiye erişim araçlarını yalnızca duyular ve akıl ile sınırlamaz.⁵⁵ Kur'ân-ı Kerim, peygamberlere ve onlar vasıtasıyla bütün insanlığa "ilim", "kitap" ve "hikmet"i öğretildiğinden sık sık bahseder ve böylece vahiy müessesesinin ilâhî bir mektep olduğu hakikatini hatırlatır.⁵⁶

İnsan, kendisiyle kâinattaki diğer varlıklar arasındaki ilişkiyi "bilme" kabiliyetiyle kurar. Kur'an ise vahiy yoluyla bizlere indirilmiş bulunan ilahi bir ilimdir. Binaenaleyh Kur'an hem kaynağı hem ismi hem de bildirdiği hükümler itibarıyla "ilim"dir. Bu yüzden vahiy olan Kur'an, insanın bilmediği, hakikatine ulaşamadığı âlemlerin, olayların ve varlıkların bilgisini getirmekle onun düşüncesine ve kabiliyetlerine yeni ufuklar katar. Dolayısıyla insan salt beşeri bilgi kaynaklarıyla yetinmek durumunda kalmamalı, mutlaka ilahi ilim kaynağı olan vahiyden de mutlaka büyük ölçüde nasiplenmelidir. Aksi halde duyularla hissedilen âlemin ötesinde de gerçeklerin olduğunu idrak edemez ve yüzeysel bir alanın bilgisiyle sınırlı kalır.⁵⁷

Ayrıca ilâhî mesajın insan bilgisine kılavuz olma özelliği de vardır. Öncelikle vahiy, muhatabı olan insanı düşünme ve bilme melekeleriyle donanmış olarak tasvir ettiğine göre bilme eylemini sevkedip yönlendiriyor olmalıdır. Dolayısıyla vahyedilmiş bilgi insanın bilme eylemini artık gereksiz kılan bilgiye değil bu eylemi doğruya, iyiye, güzele ve daha mükemmele sevkeden nihaî ve mutlak bir karaktere sahip olan ilke ve hükümleri ifade eder.⁵⁸

⁵³ Yeşilyurt, "Kur'an'da Bilgi," s. 9-10.

⁵⁴ Vahit Göktaş, "Kur'an'da Bilgi ve Bilginin Kaynakları," *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 20, Temmuz-Aralık 2008, s. 169.

⁵⁵ Yeşilyurt, "Kur'an'da Bilgi," s. 7.

⁵⁶ Tan, "Toplumsal Kalkınmada Bilginin ve Kültürün İmkânları Boyutunun İncelenmesi," s. 113.

⁵⁷ Bilgiz, "Kur'an'da İlim Kavramı," s. 108.

⁵⁸ Taylan, "Bilgi", VI, s. 158.

Sonuç

İnsan, hayatının başından sonuna kadar bilgiyle iç içedir. Bilgiyi elde etme araçları olan duyular ve akıl gücüyle donatılan insan, fitratı gereği kendisi, çevresi ve yaşadığı dünya hakkında bilgi edinir. Hatta insan, merak ve araştırma gibi duyguların etkisiyle göremediği şeyleri dahi öğrenme gayreti içindedir.

Bilgiyle bu denli iç içe olan insanın öğrendiklerinden etkilenmemesi mümkün değildir. Elde edilen bilgi, insanı bir takım tutum ve davranışlara sevk edebileceği gibi, insanın hem fikirlerinde hem de davranışlarında da değişiklikler meydana getirebilir. Sosyal bir varlık olan insanın tutum ve davranışlarında değişikliğe neden olan bir diğer etken ise rol model seçme ve taklide eğilim göstermesidir. Böylece bilginin getirdiği değişim bireyden başlayarak bütün topluma yayılır. Bütün bu faktörler göz önüne alındığında bilgi, insan ve toplum için amaçlı ve fayda sağlayan bir eylem olabileceği gibi, amaçsız, gelişigüzel ve fayda sağlamayan bir eylem de olabilir.

O halde bilgiyi bu kuşkulardan kurtaracak, üstünlük ve terakki vesilesi kılacak, insanın duyularına ve aklına rehberlik edecek kaynağa ihtiyaç vardır. Bu kaynak hiç şüphesiz vahiydir. Zira vahiyden bihaber toplumların düştüğü ibretlik durumların örneğine Kur'an'ı Kerim'de sıkça rastlamaktayız. Cahiliye insanının durumu da böyledir. Kur'an'ı Kerim onların sağlam kaynağa dayanmayan, kesin ve güvenilir olmaktan uzak, şüphe, duyum ve rivayetlere dayalı bilgiye sahip olduklarını haber vermektedir. Dolayısıyla ferдин ve toplumun yararına olamayan böyle bir bilgi değer açısından herhangi şey ifade etmemektedir.

Kur'an'a göre bilgi insanlar arasında üstünlük sebebi olduğu gibi, insanı Allah'a yaklaştıran, hayatı ve sonrasını anlamlı kılan bir eylemdir. Bu nedenle sık sık insanın duyularına ve aklına hitap etmektedir. Kur'an insanın kendisini, beşeri çevresini ve yaşadığı dünyayı gözlemlemesini, düşünmesini, ders çıkarmasını ve bu doğrultuda hayatına yön vermesini ister. Şüpheden ve yalan bilgiden uzak durulmasını emrettiği gibi, pratiğe dönüştürülmeyen bilginin de bir anlam ifade etmediğini belirtir. Kur'an, insanın duyularına ve aklına hitap ederken bir yandan da en doğru ve en güvenilir bilgi kaynağı olan vahyi insana rehber kılar. Böylece sahip olduğu bilginin kendisine fayda sağladığı, şüphelerden ve hurafelerden arınmış bir toplumun oluşmasını hedefler.

Kaynakça

Abdurrahman Kasapoğlu, *Kur'an'da Eğitim ve Öğrenme*, Gece Kitaplığı Yayınları, 1. baskı, Nisan 2017.

Adem Apak, *Kur'an'ın Geliş Ortamında Arap Toplumu*, Kuramer Yay., İstanbul 2017.

Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, 3. Baskı, İstanbul 199.

Ebî Ca'fer Muhammed b. Cerîr et- Taberî, *Tefsîrû't-Taberî-Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân, Dâru Hicr, I-XXVII, 1. baskı, Kahire 2001.*

Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kurtûbî, *el-Câmi'u li-Ahkâmi'l Kur'ân, Müessesetü'r-Risâle, I-XXIV, 1. baskı, 2006.*

Ebû Mansûr Muhammed Mâtûrîdî, *Te'vilat-u Ehli's-Sünne*, Tahkik: Mecdi Baslum, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, I- X, 1. baskı, Beyrut 2005.

Ebu'l-A'la Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, Tercüme: M. Han Kayani ve Diğerleri, İnsan Yayınları, I-VII, Şubat 2005.

Ebu'l-Berekat Abdullah b. Ahmed b. Mahmud en-Nesefî, *Tefsirun-Nesefî Medâriküt-Tenzîl ve Hakâikut-Tevîl*, Daru Kelimut-Tayyib, I-III, Beyrut 1998.

Ebu'l-Kasım Cârullah Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *Tefsîru'l-Keşşâf'an Hakaiki't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-. Ekavîl fî Vücûhi't-Te'vîl*, Dâru'l-Ma'rife, 3. baskı, Beyrut 2009

Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, I-IX, Birleşik Yayıncılık, İstanbul 2003.

Fahreddin er-Râzî, *Tefsîr-i Kebîr-Mefâtihu'l-Gayb*, Dâru'l-Fikr, I-XXXII, 1. baskı, 1981.

İsmail Hakkı Bursevi, *Muhtasar Rûhu'l Beyan Tefsiri*, Tercüme: A. Öz ve Diğerleri, Damla Yayınları, I-X, 8. baskı, İstanbul 2012.

Kadir Polater, “Kur'an'a Göre Bilgi-İman İlişkisi ve Yakın Kavramı,” *EKEV Akademi Dergisi*, Sayı 55, Bahar 2013, ss. 55-69.

Komisyon, *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, I-V, DİB Yay., 4. Baskı, Ankara 2012.

M. Osman Necati, *Kur'an ve Psikoloji*, Tercüme: Hayati Aydın, Fecr Yayınları, 4. baskı, Ankara

2017.

Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı*, Çeviri: C. Koytak-A. Ertürk, İşaret Yayınları, 9. Baskı, İstanbul 2015.

Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, Tahkîk: 'Abdullah Mahmud Şehâte, Dâru İhyâi't-Turâs, I-V, 1. baskı, Beyrut 2002.

Musa Bilgiz, "Kur'an'da Bilgi ve Düşünce Üretimi," *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, Sayı 3, 2012, c. 1, ss. 53-86.

..... **Bilgiz**, "Kur'an'da İlim Kavramı," *Diyanet İlmi Dergi*, Sayı 1, 2010, c. 46, ss. 107-118.

Mustafa Fayda, "Cahiliye", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1993, VII, s. 17.

Necip Taylan, "Bilgi", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1992, c. VI, ss. 157-161.

Rağıp el- İsfahani, *Müfredat Kur'an Kavramları sözlüğü*, Trc.: A. Güneş, M. Yolcu, Yarın Yayınları, 4. baskı, Şubat 2015.

Ramazan Korkut, *Fıkıh Usulü Açısından İbadetlerde Vakıt*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, Erzurum, 2017.

Remlî, Şihabuddin Ahmed b. Ahmed b. Hamza, *Ğayetu'l-me'mûl fî şerhi varakâti'l-usûl*, Müessesetu'r-risale, Beyrut, 2005.

Temel Yeşilyurt, "Kur'an'da Bilgi," *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9:1, 2004, ss. 1-12.

Vahit Göktaş, "Kur'an'da Bilgi ve Bilginin Kaynakları," *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 20, Temmuz-Aralık 2008, ss. 159-179.

Yusuf Şevki Yavuz, "hakka'l-yakîn", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1997, XV, ss. 203-204.

Zeki Tan, "Toplumsal Kalkınmada Bilginin ve Kültürün İmkânları Boyutunun İncelenmesi," *Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 2, Ekim 2013, ss. 99-142.

İSTİHALE VE İSTİHLAK İÇİN SINIFLANDIRMA ÖNERİSİ

Abdurrahman CANDAN¹

&

Adem KAYADELEN²

ÖZET



Allah insanı yarattı ve ona yol göstermesi için Peygamberleri gönderdi. Peygamberler Allah'ın emir ve yasaklarını insanlara aktardı. Bu aktarımların konusu itikadi veya amelidir. Ameli olan emir ve yasaklar insanların dünyada bir intizam içinde yaşaması için vardır. Dünyada var olanlar insanların hizmetine sunulmuştur. Ahiret gününde kimin ödül kimin ceza göreceği ahiretin tarlası olan dünyada kişinin ne yaptığı ile ilgilidir. Bu sebeple kişi yaptıklarından sorumludur.

İnsan yaşamak için yer, içer ve tüketir. Allah bu tüketimin helal olmasını buyurmaktadır. Kur'an-ı Kerimde haram kılınmış olan tüketim maddeleri zikredilmiş ve insanların bunlardan uzak durması emredilmiştir. Hz. Muhammed'in (sav) Peygamber olarak gönderildiği günden bu güne kadar insan nüfusu parabolik olarak artmıştır. Bu artış neticesinde doğal yollarla üretilen tüketim maddeleri yetmez olmuştur. İnsanları doyurmak için doğal olmayan yollara meyledilmiştir. Burada devreye teknoloji girmiştir.

İstihale ve istihlak klasik fıkıh kaynaklarında çokça irdelenmiştir. Hususen altı konuda fukaha fikir bildirmiştir. Yeni ortaya çıkan konulara yeni yaklaşımlar geliştirilmiştir. Bu yaklaşımlar üretilirken son elli yılda kimyadan ve biyolojiden sıkça faydalanmıştır. Özellikle kendisi haram olan tüketim maddelerinin istihale neticesinde ne hale geldiği veya müstehlek olduğunda hükmünün ne olacağı sürekli tartışma yaratmıştır. Bu duruma bir usul bulmak ve bu usulün muhakkak Fukaha'nın bakışıyla biçimlenmesi gerekmektedir. Çünkü bazı tüketim maddeleri hakkında nasslar mevcuttur. Fukaha devrinden bugüne kadar birçok değişim yaşanmıştır. Bu değişimler neticesinde yeni bakış açıları geliştirmek kaçınılmaz olmuştur.

Anahtar Kelimeler: istihale, istihlak

¹ Prof. Dr., Kırıkkale Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi abdurrahmancandan5@hotmail.com

² Ankara Düşünce Araştırma Merkezi, kayadelenadem@gmail.com

SUMMARY

Allah created human and sent them Prophets to guide him or her. Prophets relayed the orders and prohibitions of Allah to humans. The subject of this relay is about faith or practise. The orders and prohibitions related to the practices are for humans to live within a total order.

All creatives are served for humans. In the “day of the ahirah, “who will win or who will lose” is about that person’s deeds in his or her life of the world. Therefore, every person is responsible for what he or she did.

Humanbeing eats, drinks and consume for living. Allah order that “these consumption” must be in a halal way. In the Qur'an, the goods which are prohibited to consume are mentioned and people are ordered to stay away from them. Human population has increased parabolically since Excellency Muhammed (sav) was sent as a prophet. As a result of this increase, consumable items which are produced by natural ways became insufficient and unnatural ways were tended to feed people. at that point, the technology entered our life.

Istihalah and istihlak are examined thoroughly in fiqh sources. Especially, Fuqaha/ Scholars informed six basic topics about istihalah. New approaches have been improved about newborn topics. While these approaches have been produced, chemistry and biology have been conferred with frequently in the last fifty years. Especially, it has created a constant debate about what will be the status of the prohibited consumable items as a result of the istihalah or what the decree will be when it disappears into a substance (mustehlek). It is essential to find a method for this subject that must be shaped by the view of the Fuqaha. Because there are dogmas about some of the consumable items. There have been lots of changes since the Fuqaha era. As a result of these changes, developing new perspectives has become inevitable.

Keywords: *istihalah, istihlak*

Giriş

İslam Dini hayatın tam içinde olan bir dindir. Sadece insanın ruh dünyasının düzenlenmesiyle ilgilenmemiş ayrıca insanın maddeye bakan yönüyle de ilgilenmiştir. İslam Dini İnsana adaletli olmayı, ihsanda bulunmayı, akrabaya sahip çıkmayı³ öğütlerken diğer taraftan yediği ve içtiği şeylerde helal daireden çıkmamayı⁴ emreder. Bu sebeple tükettiklerimizin İslam'a uygun olup olmadığını bilmek, öğrenmek bizim hem hakkımız hem de görevimizdir.

Teknolojinin son 50 yılda parabolik artışı ihtiyaç maddelerine erişimi oldukça kolaylaştırmıştır. Bunun yanında teknolojinin, insanları onların hiç de ihtiyacı olmayan tüketim maddelerine yönlendirdiğini belirtmeliyiz. Bu tüketim maddelerinin toplamının üretimi konusunda yeni metotlar araştırılmıştır. Bu araştırmalar çoğunlukla teknolojinin yüksek seyrettiği ülkelerde meydana gelmiştir. Bu ülkelerden Müslüman olmayanlarının İslami saiklerle metot geliştirmesi beklenemez. Daha doğrusu bu ülkelerin elde edilen verinin İslami mi değil mi olup olmadığıyla ilgilenmemesi işin doğası gereğidir. Üretilen bilgi evrenseldir ve bu evrensellik içinde toplumlar bilgiyi alır ve kendine has yöntemlerle bu bilgiyi kullanır.

İslamın ilk yıllarından bu yana İslam Toplumu yediğinde içtiğinde İslami hassasiyete sahip olmuştur. Hicretin ilk yıllarında tüketim maddeleri sınırlı sayıda olduğundan ve henüz Hz. Peygamber sav yaşıyor olduğundan kafa karışıklığı yaşanan noktalarda Sahabe Efendilerimiz bizzat Hz. Peygamber'e sav danışıp ihtilafa düştükleri veya hiç bilmedikleri konuları sorabiliyorlardı. Devam eden süreçte Raşid Halifeler hükmü konulmayan konularda hüküm koydular. Bunun da sonrasında mezhep imamlarımızın oluşturduğu fıkıh ve fıkıh usulü kaideleri ile bu güne geldik. Klasik fıkıh yukarıda da arz ettiğimiz üzere daha sonra detayını vereceğimiz belli başlı bazı konularla uğraşmışlardır. Bugün yaşayan fıkıhçılarımız ise sadece İslami İlimleri bilmek ile çözülemeyen kimya, biyoloji, tıp bilmeyi de gerektiren konularla uğraşmaktadırlar. Özellikle teknolojinin sıkça başvurduğu kimyasal yöntemlerin bilinip hükmün buna göre inşası elzemdir. Zira haram olabilecek bir şeye helal, helal olabilecek bir şeyin ise haram olarak nitelenmesi bizi ilanihaye felakete sürükleyebilecektir. Sadece kimyasal yöntemler değil, fiziksel hal değişimlerini, derişim konusunu, bileşik oluşumlarını, aynı ortamda bulunduğu kimyasal tepkime verme ihtimali olan iki veya daha fazla maddenin bir arada bulunmasını veya bir maddenin ortamı oluştuğunda hangi maddelere ayrışabileceği gibi birçok konu ekleyerek listeyi uzatabiliriz. Bir Fıkıhçının bu teknik bilgilerde yardım almadan hüküm inşa etmesi imkansız değilse bile oldukça zordur.

³ Nahl Suresi 90. Ayet

⁴ Bakara Suresi 168. Ayet

Belirttiğimiz üzere klasik fıkhıta tüketim maddelerinden istihale geçiren belli başlı şeylere rastlarız. Bugün ise buna onlarca yeni madde ekleyebiliriz. Giyim sektöründe polimerlerin tercihi ile gıda sektöründe gıda katkılarının sentezi ve çok olana az olanın katılması ile oluşan yeni karışımların durumları konunun ne kadar ayrıntılı olduğunun ispatıdır. İşte bu sebeplerden tüketim maddelerinin sınıflandırılması, standardizasyonun yapılması elzemdir. Hususen çağımızda çeşitli tüketim maddelerinin sentezinde birtakım proseslerden geçirerek kan, alkol ve domuz türevi maddeler kullanıldığından bu konunun detaylı şekilde incelenmesi gerekli hale gelmiştir. Ülkemizde ve Dünya’da bu konuda standardizasyon çalışmaları ve araştırmalar devam etmektedir. Biz bu çalışmamızda hem istihale hem de istihlak konusunu klasik fıkhın ortaya koyduğu ilkelerden yola çıkarak çağdaş bilimin bize nerelerde faydalı olabileceğini tartışıp sınıflandırma için bir yol açmaya gayret edeceğiz. Bunları yaparken konulan hükümlerin mukayeselerini vermeye çalışacağız.

Tanımlar

İstihale, **حَال** mazi fiilinin başına **س, ت** harfleri getirilerek elde edilen “sülasi mezid sūdasi” fiili olan **استحال/ يستحيل** fiilinin mastarıdır. Bu kalıp bir fiilin talep edilmesi, bir halden başka hale dönüşmesi ve bir şeyde fiilin aslının bulunduğu manalarında kullanılır. Bu bağlamda istihale kamus manası olarak bir maddenin bir başka maddeye dönüşmesi⁵, ıstılahi olarak ise dinen pis/necis olan bir maddenin temiz hale dönüşmesidir⁶. Mezheplerin necis konusunda farklılıkları mevcuttur. Hanefî Fakihler necis maddeyi şer’i şartlarda tiksindirici uyandıran her kötü madde olarak tanımlamışlardır. Şafîi Fakihler necis maddeyi kullanılması haram olan her kötü madde olarak tanımlarken Maliki Fakihler üzerinde veya içinde bulunduğu namazın kabul olmadığı madde olarak tanımlanmışlardır. Hanbeli Fakihler ise taşınmasıyla namazın kabul olmayacağı her madde olarak necis maddeyi tanımlamışlardır⁷.

İstihlak, **هَلَك** mazi fiili istihlak’da olduğu gibi sülasi mezid sūdasi kalıbından türetilerek oluşturulan **استهلك/ يستهلك** fiilinin mastar halidir.

İstihlak kamus manası olarak tüketim, tüketme, sarfiyat⁸ manalarına gelir. İstılah manası ise az miktardaki haram ve necis bir maddenin çok miktardaki helal ve temiz olan bir madde içinde

⁵ Tevakku Sözlük **استحال** maddesi

⁶ Okur H.K. ,Diyanet İslam Ansiklopedisi, İstihale Maddesi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/istihale--fikh> , Erişim Tarihi: 21.08.2019

⁷ Candan A. (2017), Doğrulanabilirlik İlkesi Açısından Fıkıh Literatüründeki İstihale Örnekleri ve Güncel Bazı Tespitler, Diyanet İlmi Dergisi, Cilt:53, Sayı:1,103-130

⁸ Tevakku Sözlük, **استهلاك** maddesi

karışması ve bu madde içinde dağılmasıyla tat, renk ve koku özelliklerini yitirmesi demektir⁹. Renk, koku ve tat fiziksel özellikler olmakla birlikte mesela abdest almak için kullandığımız suyun rengini tadını veya kokusunu değiştiren bir derişimde bir madde suya katılırsa bu su necis hükmündedir ve bu suyla abdest alınmaz¹⁰. Temiz ve helal olan bir maddeye katılan az miktardaki maddeye müstehlek adı verilir.

İstihale ve istihlak kavramları ile ilgili bilgilerden sonra bu çalışmada yer verilecek kavramların tanımları da şöyledir.

1. Kimyasal Reaksiyon: Elementin, molekülün veya bileşimin belirli şartlar altında her yönüyle kendinden başka bir maddeye dönüşmesidir. Oluşan yeni maddenin eski maddeyle bir alakası kalmamaktadır.
2. Hal Değişimi: Bir maddenin kimyasal özellikleri değişmeksizin (yeni bir maddeye dönüşmeksizin) katı,sıvı,gaz, kolloid fazlarından birinden diğerine dönüşümüdür. Bu dönüşüm ısı etkisiyle oluşmaktadır. Mesela buz-su-buhar bu değişime örnektir. Buharlaşıma, yoğunlaşma, erime, donma, süblimleşme ile hal değişimi gerçekleşebilir.
3. Derişim: Konsantrasyon. Bir çözeltide çözünmüş olarak bulunan madde miktarıdır. Mesela suya şeker atalım. Çözünen şekerin kütlesini toplam ağırlığa böldüğümüzde kütleli derişimi buluruz. Sıvı içinde çözünen maddeler için derişim kullanılır.
4. Bileşik: İki veya daha fazla kimyasal maddenin kimyasal reaksiyon ile oluşturduğu yeni maddedir. Saftır.
5. Karışım: İki veya daha fazla maddenin kimyasal reaksiyon olmaksızın bir araya getirdiği maddeye denir. Saf değildir.
6. Emülsiyon: Heterojen (her yerinde aynı özelliği göstermeyen) sıvı-sıvı karışımlarıdır.
7. Süspansiyon: Heterojen katı-sıvı karışımlarıdır.
8. Çözelti: Homojen (her yerinde aynı özelliği gösteren) sıvı-katı, sıvı-sıvı veya gaz-gaz şeklindeki karışımlardır.
9. Ayn-ı Necis: Bir maddenin istihaleden önceki halinin necis olmasıdır.

⁹ Çakıroğlu Y., (2013), İslam Hukukuna Göre Helal Gıda Sorunu, Marmara Üniversitesi SBE, Doktora Tezi, s.211

¹⁰ İbn’i Rüşd, Bidayetü’l Müçtehid, Müessesetü Risaletün Naşirun ,Beyrut,2015 s.29

İstihale

İslam Dini'nin ilk çağlarında tüketim maddelerinin günümüze kıyasla kısıtlı oluşundan mütevellit gerek istihale gerekse de istihlak konularında belli başlı örneklerle karşılaşırız. Bu bağlamda istihale konusunda klasik kaynaklarda şu örnekleri verebiliriz.

3. Sirke-Alkol

Sirke birçok meyveden elde edilebilen faydalı bir besindir. Hz. Peygamber sav sirke hakkında: “Sirke ne güzel bir katıktır. Allahım sirkeyi bereketlendir. Zira sirke benden önceki Peygamberlerin de katığı idi. İçinde sirke bulunan ev katık sıkıntısı çekmez.”¹¹ buyurmuştur. Bu yönüyle sirke helal hatta övülen bir gıdadır. Bunun aksine hamr/içki/şarap/alkol ise bizzat Allah cc tarafından yasaklanmıştır¹². Bu iki maddenin birbirinden üretiliyor olması kimyasal bir dizi reaksiyon ile mümkündür. Üzüm, elma gibi meyvelerin suları öncelikle etanole (etil alkol) devamında ise bir diğer reaksiyon/istihale ile sirkeye dönüşür¹³. Her iki dönüşüm de kimyasal tepkimeler neticesinde olup oluşan etanol meyve suyundan, oluşan sirke de etanolden bambaşka kimyasal formüle sahiptir. Sirke doğal yöntemlerle yapıldığında yapıldığı meyvenin aromasını taşır. Yenilmesi caiz olan bir gıdadan bu yöntemle sirke elde etmek caizdir. Bir diğer yöntem ise kimyasal yöntem ile elde edilen etanolün sirkeye dönüştürülüp içine aromatik gıda katkılarıyla çeşnilendirilmesidir. Bu yöntemde alımı satımı yasak olan bir maddeden sirke imalatı mevcuttur. Enes b.Malik'den rivayetle , Ebu Talha bir gün Hz. Peygamber'e sav varıp yetimlere miras kalan şarap ile ilgili ne yapılmasını emrettiğini sorar. Hz. Peygamber sav şarabın dökülmesini emreder. Ebu Talha şarabı sirke de yapmayayım mı diye sorunca hayır cevabını alır.¹⁴ Burada dikkat edilecek husus şarabın insan müdahalesi ile sirkeye dönüştürülmesidir. Aynî necis olan alkolün sirkeye dönüştürülmesi yasaklanmıştır. İstihale ile ilgili olarak bu diğer bazı hususlarda yol göstericidir.

2. Derinin Tabaklanması

Çok eski çağlardan beri insanlar hayvancılıkla uğraşmış ve bu hayvanlardan faydalanmıştır. Hayvan derisinden giysi vs elde etmek de bu faydalanmanın içindedir. Derinin hayvan kesiminden mesela bir ceket haline dönüştürülmesi uzun ve zahmetli olmakla birlikte fiziksel ve kimyasal bir

¹¹ İbn'i Mace, Et'ime 33; Tirmizi, Et'ime 35

¹² Maide Suresi 90. Ayet

¹³ Elgün A., (2011), Ulusal Helal ve Sağlıklı Gıda Kongresi Sonuç Bildiri Kitabı, 50 s.

¹⁴ Tirmizi, alış-veriş, 37

dizi sürecin sonucudur. Allah cc domuz, kan, Allah adı anılmadan veya başka biri adına kesilen hayvanın etini, boğulmuş hayvanın etini, yırtıcıların yediği hayvanın etini, boynuzlanarak veya yuvarlanarak ölmüş hayvanın etini haram kıldı.¹⁵ Yenilmesi caiz olmayan hayvanların eti haricinde kalan yerlerinin kullanımı konusunda Hz. Peygamber'den şöyle bir hadis rivayet edilmiştir. İbb'i Abbas'dan rivayet olunan bu hadiste Hz. Peygamber sav Hz. Meymune'nin azadlı cariyesine ait iken ölmüş bir koyun gördüğünde bu koyunun derisinin neden kullanılmadığını sormuştur. Hazirûn o koyunun bir leş olduğunu söyledikten sonra Hz. Peygamber sav şöyle buyurmuştur: "İyi bilinmelidir ki haram olan ancak onu yemektir."¹⁶ Görülmektedir ki yenilmesi caiz olan hayvanların etleri bir dizi kimyasal reaksiyon/istihale içeren tabaklamadan sonra kullanılabilirken (caiz iken), yenilmesi haram olan şeylerin şaraptan sirke yapılmasının yasaklanmasında olduğu gibi ticaretinin de engellenmesi amacıyla derilerinin tabaklanması da caiz olmayacaktır. Mesela beslemesi basit olan ve hızlı üreyen domuzun ticari olarak derisinden faydalanmak kârlı bir iş olabilir lakin istihale neticesinde aslından başka bir madde elde edilse bile domuz derisinin kullanımı caiz olmayacaktır.

3.Topraklaşma

Topraklaşmadan maksat canlı veya cansız maddenin toprağa karışarak toprakta bulunan canlılar yoluyla bu maddenin mineralize olmasıdır. Topraklaşma dediğimizde mineralizasyon anlaşılmalıdır. Bu yönüyle necis bir madde toprağa karışsa ve bu madde toprakta çürümeye uğrasa bu kimyasal reaksiyonlar ile gerçekleşir. Çürüme, bozunma birer kimyasal reaksiyondur yani istihaledir. Necis madde istihale ile değişik alt maddelere dönüşür. Bu dönüşen maddeler kullanım için bilahere değerlendirilir.¹⁷

4.Tuzlaşma

Tuzlaşma fıkıh kaynaklarında tuz havuzuna düşen ve kurtulamayan ve orada ölen hayvanların zaman içinde tuza dönüşmesi olarak geçmektedir. Tuzlaya düşen necis bir hayvanın –domuz-tuzlaşma işleminden sonra temiz vasıf kazanacağını İmam Hanefi ve İmam Muhammed belirtmiştir. Buna rağmen İmam Yusuf aksi görüş bildirmiştir.¹⁸ Ulusal Helal ve Sağlıklı Gıda Konferansında ise konu tartışılmış ve tuzlaşma konusunun fıkıh kitaplarında faraziyeler üzerinden ele alındığı dile getirilmiştir. Yani bu konuda olan olaylardan ziyade böyle olursa böyle olur dendiği belirtilmiştir.¹⁹

¹⁵ Maide Suresi 3. Ayet

¹⁶ Buhari,Zekat,62

¹⁷ Başayığıt L. , (2011), Ulusal Helal ve Sağlıklı Gıda Kongresi Sonuç Bildiri Kitabı, 34 s.

¹⁸ Aslan M.S., (2016), İslam Hukukuna Göre İstihâle Ve İstihlâkın Necis Katkı Maddesi İçeren Gıda, İlaç, Kozmetik ve temizlik Malzemelerinin Hükmüne Etkisi, Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, Cilt 9, Sayı 43, 2326-2345 s.

¹⁹ Katılımcılar, (2011), Ulusal Helal ve Sağlıklı Gıda Kongresi Sonuç Bildiri Kitabı, 106 s.

5.Misk ve Amber Oluşumu

Fıkıh kaynaklarında istihale bahsinde geçen bir diğer durum kandan misk-i anber oluşumudur. Misk-i anber denilen hoş koku “Misk Ahusu/ Moschus Moschiferus” türü geyiğin çiftleşirken karşı cinsi etkilemek için kullandığı testise benzer yumrularından elde edilir. Geyik öldürülür ve bu yumrulardaki dokulardan özüt elde edilir.²⁰ Prof.Dr. Mehmet Aköz’ün bildirdiğine göre kan birçok maddenin bir araya gelmesinden oluşan bir karışımdır ve kan kendisi bir başka şeye kimyasal yöntemlerle dönüşmez. Kanı oluşturan maddeler biyokimyasal reaksiyonlar ile bir başka maddeye dönüşür ki bu da tipik bir istihale örneğidir. Bunlar mbirlikte bilinmesi gerekir ki misk-i anber gibi kokular uzun yıllardan beridir bilinen ve kullanılan rayihalardır. Hz. Peygamber’in sav misk-i anber gibi kokusuz rayihalar sürdüğünü ve misk-i anber için sürünme maddelerinin en iyisi olduğunu söylediğini Hz. Aişe validemiz rivayet etmiştir.²¹

6. Yağdan Sabun Elde Edilmesi ve Necis Yağların Kullanımı

Günlük hayatta çokça kullandığımız sabun çok uzun zamanlardan beri vazgeçilmez bir temizlik gereci olmuştur. İlkel formları doğal ortamda kül veya hayvan yağının bir dizi reaksiyonu neticesinde oluşan sabun günümüzde yağ asitlerinin sodyum ve potasyum tuzlarından fabrikalarda sentezlenmesi neticesinde üretilmektedir. Bununla birlikte elektriğin olmadığı, petrolün bugünkü işlemlerden geçirilmesinin mümkün olmadığı dönemlerde aydınlatma amacıyla yağın yakılmak suretiyle aydınlatmada kullanıldığı bilinen bir gerçektir. Aydınlatma için zeytinyağı kullanılırken ayrıca ölü hayvan yağlarının kullanımı noktasında farklı görüşler olsa da ihtiyaç duyulduğu anda kullanılabileceği konusunda ittifak vardır. Buradaki kıyas zaruret halinde domuz etinin yenebileceği lakin kesinlikle alım satımının yapılamayacağıdır. Sonuç olarak yağın sabuna dönüşmesi istihaleye örnektir. Necis yağ kendiliğinden necis ise (aynî necis) bunun ticareti yasaklanmıştır lakin zaruret halinde aydınlatmada kullanılabilmektedir öte yandan sabun haline getirilmesi ile ilgili ihtilaflar

²⁰ Aköz M. , (2011), Ulusal Helal ve Sağlıklı Gıda Kongresi Sonuç Bildiri Kitabı, 48 s.

²¹ Tirmizî, Cenâiz 16, (991);Tirmizi’de Ebu Said El’Hudri’den rivayet olunduğu belirtilmektedir.; Nesâî, Zinet 31, (8, 151, 152); Ebü Dâvud, Cenâiz 37

vardır. Yağ içine necis bir madde kaçması ile (müteneccis) necis hale geldiyse bu karışımın aydınlatmada kullanılması caiz görülmüş lakin alışverişi caiz görülmemiştir.²²

İstihale için Sınıflandırma Önerisi

Başta da değinildiği üzere tüketim maddelerinin bugüne kıyasla çok az olduğu dönemlerde Fukahanın istihale konusunda görüş beyan ettiği konular kısıtlı kalmıştır. Günümüz Fukahası açısından durum böyle değildir. Özellikle gıda katkı maddelerinin çeşitliliği bile başlı başına istihale kapsamında birçok konuda araştırmayı gerektirmektedir. Bu araştırmalar yapılırken yukarıdaki altı ana başlıkta toplayabileceğimiz klasik fıkıh istihaleye nasıl bakmış sorusuna cevap verip bunun üzerinden bir sınıflandırma veya usul geliştirmek işimizi kolaylaştıracaktır.

Verilen örneklerde göze çarpan ilk durum istihalenin kendiliğinden mi olduğu yoksa insan eliyle mi yapıldığı ikilemidir. Misal olarak şarap sirkeye insan eliyle dönüştürüldüyse başka bir sonuç ortaya çıkmış aksine kendiliğinden istihaleye uğradıysa başka bir sonuç ortaya çıkmıştır.²³ Hz. Peygamber'den sav öğrendiğimiz budur. Diğer yandan mesela derilerin tabaklanması bahsinde yemesi haram olan kendiliğinden ölmüş ve belki eti çürümüş hayvanın derisinin tabaklanmasına onay veren yine Hz. Peygamber'dir sav.²⁴ Deri tabaklama ise kendiliğinden olacak bir şey değil insan dahliyle olacak bir şeydir. Burada başka bir noktaya geliyoruz. Geldiğimiz nokta ise ikinci durum olarak istihaleye uğrayan madde sonuçta temiz ve helal bir ürün olarak karşımıza çıksa da başta necis mi değil mi sorunsalıdır. Necis maddelerin kendiliğinden istihaleye uğramayıp neticede helal ve temiz bir tüketim maddesi oluşması durumunda bir sorun yok iken insan eliyle istihaleye uğrayıp helal ve temiz bir madde ortaya çıkması durumunda ihtilaflar göze çarpmaktadır. Özet olarak ortaya çıkan durumlar aşağıdaki gibidir.

Tablo 1. İstihale ve Değişkenleri

İstihalenin Mahiyeti	Kendiliğinden
	İnsan Eliyle
Baştaki Durum	Aynî Necis

²² Candan A. (2017), Doğrulanabilirlik İlkesi Açısından Fıkıh Literatüründeki İstihale Örnekleri ve Güncel Bazı Tespitler, Diyanet İlmi Dergisi, Cilt:53, Sayı:1,103-130

²³ Bknz. dipnot 12

²⁴ Bknz. dipnot 14

Böylelikle inceleyeceğimiz tüketim maddesinin öncelikle kendisinin necis mi helal mi olduğuna bakacağız burada 2 durum ortaya çıkacaktır. Sonrasında her bir durumda istihale kendiliğinden mi oluştu yoksa insan eliyle mi oluştu sorusuna cevap vereceğiz. Burada da 4 farklı durum ortaya çıkar. İstihaleden sonra oluşan maddenin kendisi haram mı helal mi sorusuna vereceğimiz cevap ile toplam durum 8 olacaktır. Bunu aşağıdaki şekilde görebiliriz.



Şekil 1. İstihalenin Durumları

Şekil 1’de nihai kertede oluşan sekiz durumun izahını şu şekilde yapabiliriz: Öncelikle aynî mübah olan tüketim maddelerinin kendiliğinden veya insan eliyle istihalesi yasaklanmış değildir. Bu sebeple istihale neticesinde oluşan maddelerden caiz olanlar konusunda ihtilafsız kullanımı caizdir diyebiliriz. D5 ve D7 buna örnektir. Yine aynî mübah olanlardan ister insan eliyle isterse de kendiliğinden istihaleye uğrayan ve neticede oluşan yeni maddelerden caiz değildir (alkol oluşumu, sağlığa doğrudan zararlı vs. sebeplerle) diye hüküm verebildiklerimiz konusunda da ihtilaf olmayacaktır. D6 ve D8 durumları da buna örnektir. Yukarıda klasik fıkhn istihaleye bakışı için verdiğimiz 6 örnekte de göreceğimiz üzere örnekler aynî necis olanların etrafında toplanmıştır. Öncelikle D1 ve D2 durumunu irdeleyelim. D1 durumuna en bariz örnek bir yerde bulunan şarabın insan etkisi olmaksızın sirkeye dönüşecek şartları bulduğunda sirkeye dönüşmesidir. Bu kimya

ilmine de uygundur çünkü tepkimeler gerekli ve yeterli koşullarda kendisi gerçekleşebilmektedir. Bu konuda İbn’i Rüşd Bidayetü’l- Müçtehid isimi kitabında şunları dile getirmiştir: “Müçtehitler şarabın kendiliğinden sirkeye dönüşmesi durumunda kullanımının caiz olduğu görüşündedir.”²⁵ Bu sebeplerle D1 durumuna da caizdir diyebiliriz. D2 durumunda ise kendiliğinden necis bir madde oluşmaktadır. Necis bir madde kimyasal tepkimeler neticesinde yine necis bir maddeye dönüşebilir ve neticede kullanımı caiz olmayacak olan bir madde ortaya çıkar. Böylelikle D2 durumu da caiz değildir diyebiliriz. Belki de istihale konusunda en çok tartışma D3 durumunda yaşanmaktadır. Kendisi haram olan bir madde istihaleden sonra kullanımı caiz bir maddeye dönüşürse yeni durumda ne söylenebilir? Şöyle somutlayabiliriz: Sirke imalatında üzüm suyu değil de doğrudan şarap kullansak ne olur? Daha önce verdiğimiz örnekte bir çocuğa babasından şarap miras kalsa²⁶ bu şarabın sirkeye dönüştürülmemesi gerektiği Hz. Peygamber sav tarafından bildirilmiştir. Klasik kaynaklardan çıkışla istihalenin tipik kimyasal dönüşüm olduğunu söyleyebiliriz. Böylelikle şaraptan sirke oluşumu A maddesinin B maddesine dönüşümü gibidir ve bir maddeden başka bir madde oluşur. Yeninin eskiden ayırt edici her özelliği farklıdır.²⁷ Buna rağmen ortada şarabın ticareti söz konusu olduğundan istihale konusu dışında yasaklı bir durum meydana gelmektedir. Bu istihalenin istemsiz bir parçası haline geldiğinden aslında istihale sonucu helal bir madde oluşsa da ticareti yasak olduğundan yasaktır diye hükmeden fukaha da mevcuttur. Bu durumda D3 durumu ihtilaflıdır. D4 durumunda ise nihai ürün caiz olmadığına hükmettiğimiz bir madde olacağından caiz değildir genel hükmüne bağlanabilir.

Bu sınıflandırmayı henüz hüküm verilmemiş veya hüküm verilmiş ama hüküm de ihtilaflar mevcut diyeceğimiz maddeler için kullanabiliriz. Mesela Allah domuzu yasak etmiştir yani aynı necistir. O zaman karşımıza D1,D2,D3 ve D4 durumları çıkabilecektir. Domuz eti insan eliyle istihaleye uğrayacaksa D3 ve D4 durumlarından biriyle bu konuyu hükme bağlayabiliriz.

İstihlak

Çoğunlukla istihale ile birlikte anılan istihlak en az iki maddeyle karışım oluşturulması durumunda meydana gelebilecek durumlar için kullanılan bir terimdir. Maddelerin fiziksel halleriyle alakalıdır. Bu yönüyle kimyasal dönüşüm olan istihaleden farklıdır. Klasik fıkıh kitaplarında istihlak; necaset

²⁵ İbn’i Rüşd, Bidayetü’l Müçtehid, Müessesetü Risaletün Naşirun Baskısı, Beyrut,2015,s. 466

²⁶ Bknz. dipnot 12.

²⁷ Mesela özkütle/yoğunluk maddeler için ayırt edici bir özelliktir. Etıl alkol (C₂H₆O veya C₂H₅OH veya EtOH) yoğunluğu 0,789 g/cm³ iken sirke yoğunluğu 1,26 g/cm³ ‘tür. Bu yoğunluk farkı sayesinde dansimetre yardımıyla bir fiçıda alkol mü var sirke mi var veya alkol-sirke dönüşümü tam gerçekleşmiş mi rahatlıkla bilinebilir.

bölümlerinde, havuzlar ile ilgili hükümlerde, artıklar bahsinde, kuyular bahsinde, süt emzirme bahsinde ve yemin bahislerinde karşımıza çıkmaktadır. İstihlaka en bariz örnek suya karışan eser miktarda necis maddenin o suyun hükmüne etkisi konusunu örnek verebiliriz.

İstihlakdan söz edebilmemiz için suyun ayrıca incelenmesi şarttır. Çünkü klasik fıkıh kaynaklarında istihlak konusunda en çok su tartışılmıştır. Su, hayatın devamı için içilmesi gereken; abdest almak ve temizlenmek için kullanılması gereken hayatın kaynağıdır. En net şekilde söylemek gerekirse Allah hayatın devamını suya bağlamıştır.

Fıkhi olarak sudan bahsedebilmek için suyun az mı çok mu olduğuna bakılmalıdır. Çok suyun sınırında ihtilaflar vardır. Hanefî fıkıh²⁸ kaynaklarında çok suyun sınırı derinlik belirtilmeksizin 10x10 zirâ²⁹ (takribi 50 m²) olarak belirtmişlerdir. Şafi fıkıh kaynaklarında ise çok suyun ölçüsü iki kule yani takribi 200 litre olarak belirtilmiştir. Çok suyu tespit etmekteki amaç suyun önemine binaen su içine düşen her necasette su necis oldu demek yerine bu işi formel hale getirip bazı durumlarda su necis olur ve şartları da şunlardır diyebilmek olsa gerektir. Zira Hz. Peygamber sav bir hadisinde rengi, tadı ve kokusu galebe gelenler haricinde hiçbir şey suyu necis yapmaz³⁰ buyurmaktadır. Bu hadis insanların günlük yaşamda sıkça kullanmak durumunda oldukları suyun içine düşenlerle ilgili gözle, burunla ve dille tetkik yapılabileceğinden kolaylık sağlamaktadır. Nitekim Maliki Fakihler suyun az veya çok olmasından ziyade necasetin suda bıraktığı etkinin suyun vasıflarını değiştirmesinin suyu necis kılabileceğini söylemişlerdir. Burada dikkat etmemizi gerektiren konu şudur: Heterojen karışım oluşturup gözle görülebilenleri ayırt etmek kolaydır lakin çözelti gibi homojen karışımlarda renk yoksa koku da belirgin değilse o zaman ne yapılmalıdır? Bu durumu derişim hesabı marifetiyle ve akredite laboratuvar tahlilleri ile çözebiliriz. Çözüm önerisinden önce istihlak ile ilgili aşağıdaki tabloyu incelememiz ve istihlakın hangi durumlarda oluşabileceğini belirtmemiz gerekmektedir.

Tablo 2. İstihlakın Durumları

Karışım Türü	Durum	Müstehlek Fih	Müstehlek
Emülsiyon (Heterojen, Sıvı+sıvı)	M1	Aynî Mübah bir sıvı	Aynî Mübah sıvı
	M2	Aynî Mübah bir sıvı	Aynî Necis sıvı

²⁸ Nurul İzah, 2014, Taharet, Yasin Yayınevi, s.31

²⁹ Zirâ: 75 ile 90 cm. arasında değişebilen uzunluk ölçüsü

³⁰ İbni Mace, Taharet, 76

	M3	Su	Aynî Necis sıvı
	M4	Su	Aynî Mübah sıvı
Süspansiyon (Heterojen, Sıvı+Katı)	M5	Aynî Mübah bir sıvı	Aynî Necis katı
	M6	Aynî Mübah bir sıvı	Aynî Mübah katı
	M7	Su	Aynî Necis katı
	M8	Su	Aynî Mübah katı
Çözeltiler (Homojen, Sıvı+Sıvı)	M9	Aynî Mübah bir sıvı	Aynî Necis sıvı
	M10	Aynî Mübah bir sıvı	Aynî Mübah sıvı
	M11	Su	Aynî Necis sıvı
	M12	Su	Aynî Mübah sıvı

Tablo 2’de aynı mübah olan bir maddenin içine karışabilecek müstehlek bir madde ve ortaya çıkacak durumlar verilmiştir. 3 ana başlıkta toplanan tabloya göre karışımlar emülsiyon, süspansiyon veya çözelti olabilmektedir. Her birinde kendisi mübah olan bir sıvıya bir necis bir de mübah sıvı katıldığında oluşan durumlar irdelenecektir. Öncelikle su haricinde bir sıvıya mübah bir sıvı katılarak emülsiyon veya çözelti oluşumunda ortaya çıkan karışım mübah olacaktır. Böylelikle M1 ve M10 karışımlarının kullanımı mübah olacaktır. Süspansiyonda ise mübah bir sıvıya mübah bir katı karıştırıldığında da ortaya mübah bir karışım çıkacaktır. Bu sebeple M6 karışımı da mübah olacaktır. M2 durumu mübah bir sıvıya necis bir sıvının katılıp emülsiyon tipi karışım oluşması durumudur. Emülsiyonlar doğası gereği homojen karışmazlar ve müstehlek olan madde müstehlek fih sıvı içinde belirli yerlerde ya dibe çöker ya yüzer ya da yüzeye çıkar. Bu yönüyle emülsiyonların gözle ayırt edilmesi kolaydır. Mesela zeytinyağı mübahdır ve içine alkol katıldığında ortaya emülsiyon tipi karışım çıkar. Bunun yanında bu türden karışımlar homojen dağılsın diye içine homojenize edici emülgatörler katılmaktadır. Bunlar hususen gıda endüstrisinde kullanılmaktadır ve E kodları ile gıda içeriklerinde bir sayı vasıtasıyla kodlanır. Bu gıda katkıları üretim, saklama, nakliye, elde edilebilme³¹ gibi faydalar sağladığından gıda endüstrisinde sıkça kullanılır. Bunlar karışımlarda

³¹ Gündüz H.H., (2009), Gıda Katkı Maddeleri ve Riskleri, İslam Fıkhı Açısından Helal Gıda “Gıdalardaki Katkı Maddeleri” Sempozyumu Bildiri Kitabı, s.81

ayrıca ele alınmalıdır çünkü bu gıda katkılarının kökenleri itibariyle de çokça şüphe³² mevcuttur. M2 durumu müstehlek maddenin müstehlek fih sıvı içindeki derişimi ve karışımın kasten mi oluştuğu ile ilgili şartlar sebebiyle ihtilaflıdır. Bu ihtilafların giredilmesi laboratuvar ortamında derişim sınırının ne olacağı ile ilgili çalışanlar yapılmalıdır. Neticede haram olan maddelerden alkolün dahi insan vücudunda bir dizi kimyasal reaksiyon ile kendiliğinden sentezlendiği unutulmamalıdır. Karışımın kasıtlı hazırlanması konusu ise siyaseti şeriyye bahsinde detaylı irdelenebilir. Emülsiyon oluşumu konusunda geriye kalan M3 ve M4 durumlarında ve çözelti oluşumunda M11 ve M12 durumlarında suyun evvela temiz/tahir ve temizleyicilik/mutahhir özelliğini belirtmemiz gerekmektedir. Az su içine mübah dahi olsa bir sıvı karışsa bu tahirdir ama Hz. Peygamber hadisine dayanarak üç vasfından birisi değişeceği için mutahhir olmayacaktır. Az su içine necis bir madde karışsa ve bu müstehlek sıvının en az bir özelliği suda görünse bu sefer su hem tahir olmayacaktır hem de mutahhir. Burada suyu az ve çok su olarak ayırmak yerine su olsun veya başka bir sıvı olsun müstehlek sıvının derişimi ile ilgili çalışmalar yaparak³³ bunları formel birer veriye dönüştürmek sorunu fen imkanlarını kullanarak çözmek cihetiyle önemlidir. Böylelikle tüm insanları ilgilendiren gıda vb sektörlerde insanların İslam Şeriatına uygun gıdaya erişiminin önü açılabilecektir.

M5 durumu ise süt gibi helal bir sıvıya necis olan katı maddenin girmesi gibidir. Mesela sağım esnasında koyun pisliği doğal olarak sütün içine girebilmektedir. Sağımı yapan kişi hemen pisliği alarak süttten pisliği uzaklaştırır. Bu tür karışımlarda katı olan müstehlek madde, sıvı içinde karışmış durumdadır lakin homojen değil heterojendir. Eğer müstehlek katı sıvı içinde çözünmez ise yani bütünlüğü bozulmadan, sıvı içinde çözünmeden sıvıdan çıkarılırsa haliyle sıvıda etkisi kalmayacaktır. Yine süspansiyon oluşumunda suya necis bir katı karıştığında M5 örneğinde süt için verdiğimiz örnekte olduğu gibi bu necis katı sudan uzaklaştırıldığında suyun daha önce saydığımız üç özelliğini gözlemleyebiliriz. Özellikler değişmiyorsa kullanımı mübahtır hükmü verebiliriz. Suyu müstehlek olarak mübah bir katı girdiğinde ise Tahir ve mutahhir vasıfları hakkında tekrar üç vasfın değişip değişmediğine bakılabilir. Böylelikle M7 ve M8 karışımları hakkında da malumat sahibi olabiliriz. Geriye suya necis bir sıvı karışıp çözelti oluşması durumu kalmaktadır. Bu duruma suya karışan alkol örnek verilebilir. Alkol (etil alkol) suda her oranda çözülebilir bir madde olup düşük derişimli karışım elde edildiğinde ve bu su-alkol karışımı içildiğinde sarhoşluk vermeyebilirken yüksek derişimde kişiyi ciddi sarhoş edebilmektedir. Bir yerde bulunan suya alkol karışsa bu homohen bir çözelti oluşacağından gözle rengi tespit edilemez. Düşük miktarda karıştı ise kokusu duyulmaz ve rengi değişmez. Bu durumda alkolün su içerisinde gözle ve renk ile ayırt edilebilmesi

³² a.g.e. s.80

³³ Ahmed Refis, el-etimetül musannaatül hadise, s.44 (Naklen Çakıroğlu Y., (2013), İslam Hukukuna Göre Helal Gıda Sorunu, Marmara Üniversitesi SBE, Doktora Tezi, s.211)

zordur lakin derişimi arttıkça kokusunun değişmesinden suyun tahir ve mutahhir vasıflarının değiştiiğini hükme bağlayabiliriz. Bu durumda su tahir ve mutahhir olmayacaktır. Suyun içine alkol karıştığından haberi olmayan bir kişi üç vasıftan biri değişmediğı sürece bunu teşhis edemeyeceğinden suyu kullanması normal karşılanır.

Sonuç

Gerek istihale gerek istihlak yukarıda anlatmaya gayret ettiğimiz üzere insan yaşantısını doğrudan etkilemektedir.

Kaynakça

Aköz M. , (2011), Ulusal Helal ve Sağlıklı Gıda Kongresi Sonuç Bildiri Kitabı

Aslan M.S., (2016), İslam Hukukuna Göre İstihâle Ve İstihlâkın Necis Katkı Maddesi İçeren Gıda, İlaç, Kozmetik ve temizlik Malzemelerinin Hükmüne Etkisi, Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, Cilt 9, Sayı 43, 2326-2345 s.

Başayığit L. , (2011), Ulusal Helal ve Sağlıklı Gıda Kongresi Sonuç Bildiri Kitabı

Candan A. (2017), Doğrulanabilirlik İlkesi Açısından Fıkıh Literatüründeki İstihale Örnekleri ve Güncel Bazı Tespitler, Diyanet İlmi Dergisi, Cilt:53, Sayı:1,103-130

Çakıroğlu Y., (2013), İslam Hukukuna Göre Helal Gıda Sorunu, Marmara Üniversitesi SBE, Doktora Tezi, s.211

Elgün A., (2011), Ulusal Helal ve Sağlıklı Gıda Kongresi Sonuç Bildiri Kitabı

Gündüz H.H., (2009), Gıda Katkı Maddeleri ve Riskleri, İslam Fıkıhı Açısından Helal Gıda “Gıdalardaki Katkı Maddeleri” Sempozyumu Bildiri Kitabı

İbn’i Rüşd, Bidayetü’l Müçtehid, Müessesetü Risaletün Naşirun ,Beyrut,2015

Nurul İzah,2014, Taharet, Yasin Yayınevi

Okur H.K. ,Diyanet İslam Ansiklopedisi, İstihale Maddesi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/istihale--fikh> , Erişim Tarihi: 21.08.2019

Mehmet ÜNAL¹

GİRİŞ

”

Kur’an, Yüce Rabbimizden bizlere sunulmuş son çağrı ve vahiy manzumesidir. Kur’an, bize dine dair genel ilkeleri, hayatın gayesini, kulluğun özünü, geçmişten ibretlik kıssa ve öğütlerle ahlakî ilke ve esasları sunar. Bu kitabın bize ulaşmasında en büyük kıymeti hak eden Sevgili Peygamber’imiz ise Kur’an’ın önemli üzerinde durduğu hususlardandır. Onun insanlık için bir lütuf olduğunu; ona imanın farz olduğunu; onun örnekliğini ve model bir şahsiyet olduğunu da bizler kitabımızdan öğreniyoruz. Bu gerçek, Hz. Peygamber’e itaat etmeyi ve ona ona tabi olmayı gerekli kılar. Çünkü biz bilmekteyiz ki, Kur’an özellikle ibadet ve muamelatta ayrıntılı bilgi sunmamaktadır. Tüm bunların detaylarını ve ayrıntılarını Sevgili Peygamber’imizin sünneti sayesinde öğrenmekteyiz Çalışmamızda son dönemde daha bir sıklıkta gözlemlediğimiz, sünneti ve hadis külliyatını toptancı bir mantıkla reddeden zihniyetin çıkmazlarını değerlendirerek kaynağın tek olduğunu onun da Kur’an’dan ibaret olduğunu savunun bu algıya karşı sünnetin Kur’an karşısındaki konumu hakkında bazı kısa değerlendirmeleri aktarmaya çalışacağız.

Bizi bu konuda bu metni yazmaya zorlayan husus, “Bize Allah’ın kitabı yeter” söyleminin gerçeği ve doğruyu temsil etmediğini; son tahlilde İslam tarihinin değişik evrelerinde gündeme gelse de kökü ve sağlam bir temelini bulunmadığını bu vesileyle muhterem hazirunla yapışmaktır. Bu algının sahipleri ötenden beri tekrar edilen “Bize Kur’an kâfidir, Allah bize onu göndermiş ve sadece ona dayanmamızı istemiş başka bir kaynakla bizi mesul tutmamıştır.”² iddasını dillendirerek bilerek veya bilmeyerek, kasıtlı veya kasıtsız Allah’ın Resûlü’nün sünnetini devreden çıkartmaya çalışmakta; bu maksatla, onun dinde hüccet oluşunu zayıflatmaya çalışmaktadırlar. Bu anlayışın sahipleri, örtülü bir biçimde “sünnete uyulsa da olur, uyulmasa da olur” tavrını adeta dillendiren bir uslûba doğru gitmekte; herhangi bir konuda bir hadis delil olarak zikredildiği zaman önemsemeyip dudak bükebilmektedirler. Bu tavırlarıyla sanki demek istemektedirler ki, “O da delil mi? Bana en

¹ Prof. Dr. Aybu İslami İlimler Fakültesi Öğretim Üyesi

² Hâdim Huseyn, el-Kur’âniyyûn ve Şubuhâhutum Havle’s-Sünne, Taif, 1989, s. 210’dan naklen Güngör, Mevlüt, Güngör, Kur’an’ın Hz. Peygamber’e Verdiği Değer, Sünnetin Dindeki Yeri, Tartışmalı İlmi Toplantı, Ensar Neşriyat, ts. S. 57

azından Kur'an'dan bir âyet göstermelisin!"³

Burada sadece şu kadarını ifade edelim ki, Kur'an ve Sünnet, yüce dinimizin iki temel kaynağıdır. Delilini bu iki kaynaktan almayan her düşünce ve tavır, hareket ve davranış, tartışılmaya ve reddedilmeye muhatap olacaktır.

Bu tebliğde sünneti göz ardı eden kimselerin Yüce Allah'ın Hz. Peygamber'i sadece Kur'an'ı bize tebliğ etmekle görevli olduğunu; yoksa ona itaatin bizi bağlamadığını ya da onun örnekliğinin bizim günümüzü bağlamadığını belki kendi tarihsel koşulları itibariyle o döneme ait olduğunu dillendiren kanaatlere de kısmen cevap vermiş olacağız. Şimdi Hz. Peygamber'e ve onun örnekliğine dair bazı temel gerçekleri başta Kur'an ve Sünnetten olmak üzere ortaya koymaya çalışalım:

A. KUR'AN VE SÜNNET AYRILMAZ İKİ KAYNAKTIR.

Kur'an-ı Kerim ve Hz. Peygamber'in Sünnet'i, İslam tarihi boyunca bütün mezhepler tarafından İslam dininin iki temel kaynağı olarak kabul edilmiştir.⁴ Hz. Peygamber (s.a.v.) ile Kur'an-ı Kerim arasındaki ayrılmaz ilişkiyi ortaya koyan en önemli husus, inancın manifestosu olan kelime-i şehadetin iki unsurundan birisinin Sevgili Peygamberimiz'in peygamberliğine inanmak olduğudur. Bu sebeple kelime-i şehadet için iki şehadet/şehadeteyn ifadesi kullanılmıştır. Öte yandan Kur'an-ı Kerim'de gerek kendisine gerekse getirdiği vahye inanmanın hemen ardından istenilen husus ise peygambere itaattir. İtaatin Allah'a bakan yönü itibariyle Yüce Rabbimize kulluk etmek, hiçbir şeyi kendisine ortak koşmamak, emrettiği tüm emir ve yasaklara bağlı kalmak şeklinde tezahür edeceği açıktır. Resûle itaate gelince aslında bu da Allah'a itaatin içinde bir unsur olduğu rahatlıkla söylenebilir. Çünkü ona itaat etmeyi kendisi istemektedir. Bu nedenle itaat, Kur'an ve Sünneti aralarında fark gözetmeksizin her ikisine de ittiba etmemizi gerekli kılar. Bizlerin kelime-i şhadete konu olan Allah ve Resûlüne iman etmemize dair ikrar, "iman ile itaat" arasında nasıl derin bir mananın olduğunu göstermektedir. Buna göre itaat hem Allah'a hem de Hz. Peygamber'in emrine boyun eğmeyi gerektirdiğine göre, itaatsizlik tersten bizi ne duruma düşüreceği imânî bir vicdan için ne kadar büyük bir cürettir. Kur'an'da onlarca ayette Peygamber'e titizlikle uymayı bize emreder. Ayrıca Nebiye, muhalefet; onun emirlerini, sözlerini, davranışlarını ve tasviplerini değersiz görme konusundaki uyarı şöyledir: *Peygamberin emrine aykırı hareket edenler, başlarına bir belânın gelmesinden yahut kendilerine şiddetli bir azabın çarptırılmasından sakınsınlar*" (en-Nûr 24/63)⁵

Aslında Kur'an ve Sünnet ilişkisinin varlığı, bütünlüğü, birlikteliği ve vazgeçilmezliği şer'in,

³ Güngör, a.g.t. s. 58.

⁴ Bakkal, Ali, Sünnetin Kaynak Değeri, *HRO. ilahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: V, Ocak-Haziran 2003 (s.1-27), s. 1. Ali Bakkal beyin yıllar önce dillendirdiği bu kavram halen güncelliğini korunduğunu ifade etmek gerekir.

⁵ Geniş bilgi için bkz. Hatipoğlu, İbrahim, Kur'an Sünnet Bütünlüğü, Din ve Hayat, Sayı:2, Yıl:2007, s. 16.

akıl ve mantığın zorunlu gereğidir. Şer'in gereğidir, çünkü delilini öncelikle Kur'an'dan ve Sünnetten almaktadır. Aklın ve mantığın gereğidir, çünkü Kur'an kendisine indirilen ve vahye muhatap olan, yani Allah'la irtibatı olan bir peygamber, onu en iyi anlayan, bilen, yorumlayan ve uygulayandır. Allah'ın elçiliği görevi ve tebliğ mes'uliyeti bunların hepsini ihtiva eder ve gerekli kılar.⁶

Hiz. Peygamber (s.a.v.)'e imanî düzeyde tabi olmak, itaati gerekli kıldığı gibi; ona boyun eğmek de aynı şekilde zorunludur. Zira onun verdiği hükümler hatadan korunmuştur. Gündelik yaşantısında bile yaptığı hatalı davranışları/zelle hemen düzeltilen Yüce Peygamber'in ahkama dair emir ve yasakları elbette ilahî vahyin denetimi ve kontrolü altındadır. Bu sebeple İslam alimleri, Allah Resûlü'nün hükmüne razı gelmeyenin mümin olamayacağı, onun hükmüne rızasını zahiren ve batinen göstermesi gerektiği konusunda görüş birliği etmişlerdir.⁷

B. SÜNNETİN KUR'AN'I TEFSİRDE TAŞIDIĞI DEĞERİ

Hemen belirtmek gerekir ki Kur'an, bir ansiklopedi kitabı değildir. İnsanlık için gerekli olan herşeyi bütün detaylarıyla açıklamamıştır. Pratik hayata dair belki bazı olayları kendi indiğı dönemin insanına dair bazı sorular soruları gündeme getirmiş ve buna dair açıklamalarda bulunmuştur. Ancak bunlar da yüne derinlemesine tahliller olmayıp hikmet ve ibret yöntemini kullanmıştır. Yoksa ibadet ve muamelata dair geniş açıklamaları ve bunlara dair bir detayı göremiyoruz. Tüm bunların izah ve açıklaması Hiz. Peygamber tarafından gerçekleştirilmiştir. Resulullah'ın bir konudaki görev alanına dair ayetlerde şöyle buyrulur:

الْكَافِرِينَ يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ

“Ey Peygamber, Rabbinden sana indirileni tebliğ et; eğer bunu yapmazsan Onun elçiliğini yapmamış olursun. Allah seni insanlardan korur. Doğrusu Allah kafirlere yol göstermez”⁸

“وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ”

“...Biz sana zikri indirdik. Taki kendilerine indirileni (Kur'an'ı) onlara açıklayasın. Belki onlar da iyice düşünürler”⁹

Bu ayetler de dikkate alındığında Resulullah'ın temelde üç görevinin olduğu görülür: Bu üç görev;

1. **Tebliğ** -----İnmiş olan ayetleri insanlara tebliğ etmek (Maide: 67))

⁶ Küçük, Raşid, Kur'an-Sünnet İlişkisi ve Birlikteliğı, “Sünnetin Dindeki Yeri, Tartışmalı İlmi Toplantı, 2010, s. 126.

⁷ Hatipoğlu, İbrahim, a.g.d. s. 16.

⁸ Maide:67.

⁹ Nahl:44.

2. **Tebyin** (açıklama) -----Mücmel ve müphem olan konuları açıklamak (Nahl:44)
3. **Tatbik** -----Emredilen hükümleri tatbik etmek/uygulamak

Tebliğ, Resulullah'ın tüm hayatı boyunca yaptığı temel vazifesi olduğu ve bunu hayatı boyunca gerçekleştirmek adına gayret ettiği izahtan varestedir. Ancak tebyîn görevi ise farklı boyutlarda inen ayetlerle birlikte gündeme gelmiş olan ve Hz. Peygamber'in ashabına soru sormaları ve kafalarında oluşan istifhamlara anında cevap ve açıklama getirerek gerçekleşen bir husustur. Zaten Yüce Allah, vahyin ilk günlerinde Cebrail tarafından Kur'an ayetleri Resulullah'a okunurken telaşlanmaması, onların kendisine ve belleğine yerleştirileceği ve kapalı ve müphem kalan kısımların açıklanacağı va'dedilmiştir ki¹⁰ bu da Resulullah'ın "tebyin" görevinin bir parçasıdır. Nitekim aynı konuda aynı sûresinin 64. âyetinde mealen *"Biz bu Kitab'ı sana sırf hakkında ihtilafa düştükleri şeyi insanlara açıklayasın ve iman eden bir topluma da hidayet ve rahmet olsun diye indirdik"*¹¹ buyrulmuştur.

Sünnetin Kur'an'ı beyan yönlerine temas etmek gerekirse kaynaklarımız beyanın üç yönüne işaret edilir:

a. Mücmeli beyan etmesi:

Mücmel, icmâl mastarından türetilen bir isim olup sözlükte "ayrıntısı çıkarılmamış hesap, tafsilâtlı olarak açıklanmamış söz, müphem, kapalı olan şey " anlamlarına gelmektedir.¹² Buna göre mücmel kısaca, kendisiyle ne kastedildiği anlaşılamayan lafızdır. Bu şekilde, manası kapalı olan hususlar Kur'an ve Sünnete ait naslarda bulunmaktadır.¹³

Lafızlarda mücmel kalan durumların elbette sebepleri, çeşitleri ve mücmel/kapalı olmaya neden olan durumları hakkında geniş izahatlar bulunmaktadır. Lafızlardaki kapalılığa, lafzın kullanıldığı anlamda yeteri kadar yaygın olmaması(garabet) sebep olabileceği gibi sözlük anlamı bilinmekle beraber şâriin kastettiği özel bir manaya nakledilmesi sebebiyle mücmel kalması veya birbirine eşit birden fazla manaya gelen ve bunlardan hangisinin tercih edilemediğini gösteren bir karine bulunmaması nedeniyle bir tercihe gidilmemesi de sebep olabilmektedir.¹⁴ Bu konuda fıkıh usulü kitaplarında konunun geniş ayrıntıları elbette bulunmaktadır.

Konumuza dönersek sünnetin temel işlevlerinden birisi de onun Kur'an'da yer alan bazı

¹⁰ Kiyâme, 16-19.

¹¹ وَمَا أُنْزِلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ

¹² Koca, Ferhat, "Mücmel", XXXI.453 vd.

¹³ İsmail Cerrahoğlu, Tefsir Usulü, (6.baskı) TDV Yay., Ankara, 1988, s.182.

¹⁴ Koca, Ferhat, "Mücmel", DİA, XXXI.453-454.

kapalı kısımları açıklamış olmasıdır. Buna dair çok misal üzerinde durulabilir. Burada birkaç misal vermemiz gerekirse, Kur'an'da dinin temel direği olan namazla ilgili ve bu ibadetin yerine getirilmesi hakkında onlarca ayet bulunmaktadır. Lakin namazın nasıl kılınacağı, kaç rekat olduğu, hangi namazda açıktan kılınacağı, hangisinde gizli okunacağı, namazın farzları ve vaciplerinin neler olduğunu, namazı bozan ve bozmayan şeyler hakkında Kur'an'da bir açıklama yer almamaktadır. Dolayısıyla bu konular ayetlerde açıkça işlenmemiştir ve konu mücmel kalmıştır. Bu konuda Sevgili Peygamberimiz, *“Beni nasıl namaz kılarken görüyorsanız siz de öyle namaz kılınız”*¹⁵ buyurarak bize tatbikatını ve konunun detaylarını öğretmiştir. Benzer şekilde haccın vakti, farzları, vacipleri, şartları, mikat mahalleri, tavafın mahiyeti, sayısı gibi hususlar hakkında da O'nun *“Haccın esaslarını benden alınız”* buyurarak yaptığı pratik uygulamalar ile biz bu ibadetlerin tafsilatını ve mücmel noktaları öğrenebilmiş olmaktadır.¹⁶

Bizler yasak kılınan içki/şarap ile alakalı ayetlerde bir detay göremeyiz. Bu konuda Hz. Peygamber'den gelen *Allah içkiyi ve onu içeni, sunanı, satanı, alanı, üreteni, ürettireni, taşıyanı, kendisine taşıyanı lanetlemiştir.*¹⁷ şeklindeki açıklaması konu hakkında bazı detayları vermektedir. Kendisine Yemenlilerin baldan elde ettikleri "bit'i" adlı içecek sorulduğunda *"sarhoş eden her içki haramdır"* cevabını vermiştir.¹⁸ Bir başka ifadelerinde bunu daha açık bir ifade ile, *“Sarhoş edici her şey şaraptır (hamr) ve her sarhoş edici şey de haramdır”* diyerek izah etmişlerdir.¹⁹ Şarap konusunda Resulullah'ın koyduğu temel ilkelerden birisi de onun *“Çoğu sarhoş eden şeyin azı da haramdır”* buyruğudur.²⁰ Tüm bu veriler, konu hakkında kapalı kalan hususlarda Sünnetin açıklayıcı rolüne ışık tutmaktadır.

b. Ammı tahsis etmesi

Âm lafız, lügat olarak kapsamına giren bütün fertleri herhangi bir ayırım ve özel anlatım olmaksızın içine alan terimler için kullanılır. Bir lafzın âmm oluşunu o dilin kaideleri belirlediği için Kur'an ve Sünnet'in lafızlarının umûmîlik ifade etmesi, Arapça'nın morfolojik ve gramatik yapısı ile yakından ilgilidir. Bunun nedenlerden olarak, başında kül (her) ve cemî (bütün) kelimeleri veya cins ifade eden lâm-ı ta'rif bulunan lafızlar, cins isimleri, izâfetle mârife olan tekiler, sorular, ism-i mevsuller, şart isimleri, olumsuz cümledeki belirsiz (nekre) kelimeler ve benzerleri buna örnek olarak verilebilir.

Buna göre meselâ *“Allah alışverişi helâl, ribâyı haram kıldı”* (el-Bakara 2/275) âyetindeki *“alışveriş”* (el-bey' / البيع) kelimesi bütün alışveriş çeşitlerini içine alır. Buna karşın, bu tür fertlerden

¹⁵ Buhari, Ezân, 18; Müslm, Salat, 42.

¹⁶ Nesâî, Menâsik, 220.

¹⁷ Tirmizi, Buyû, 58.

¹⁸ Buhârî, Eşribe, 4; Müslim, Eşribe, 68, 69.

¹⁹ Müslim, Eşribe, III; Nesâî, Eşribe, 25; İbn Mace, Eşribe, 10

²⁰ Tirmizî, Eşribe 3; Ebû Dâvud, Eşribe 5; Nesâî, Eşribe 25

bir kısmının dışarıda tutulmasına, yani şümülünün daraltılmasına ise tahsis denilir. Kur'an ve Sünnet'teki bazı hükümlerin, bilhassa Allah'ın zât ve sıfatları ve iman esasları ile ilgili lafızların umum ifade ettiği açıktır. Ancak bazı lafızlar âmm olsa da kendileriyle özel bir grup kastedilir. Meselâ haccın insanlara farz olduğunu bildiren âyetteki (Âl-i İmrân 3/97) “insanlar” lafzı ile sadece bununla mükellef olan kimselerin kastedildiği hususunda ihtilâf yoktur. Asıl tartışma konusu, kendisi ile umum mu husus mu kastedildiğine dair bir delil bulunmayan mutlak âmm lafızların delâlet alanının ne olduğu meselesidir.²¹ Konunun teknik ayrıntıları fıkıh usulü kitaplarında bulunmaktadır. Ancak biz, âmm olan bir lafzın tahsisine burada birkaç misal vermekle yetineceğiz.

Allah Teâlâ meyteyi, yani usûlüne göre boğazlanmaksızın ölmüş olan hayvanların etlerini ve kanı yemeyi/içmeyi haram kılmıştır (Maide, 5/3). Bu umûmi bir hükümdür. Rasûlullah balığın ve çekirgenin ölüsünün; kanlardan yani içi kanla dolu olan karaciğer ve dalağın ise helal olduğunu belirterek²² âmm olan bu hükmü bir yönüyle tahsis etmiştir. Benzer şekilde zina suçu işleyen erkek ve kadına yüz değnek vurulmasıyla ilgili Kur'an ayetinin (Nur,24/2) umum ifade eden hükmü, Hz. Peygamber bu ayette kastedilenin bekar zinakarlar olduğunu bize uygulamalı göstererek tahsis yapmıştır.²³ Ganimetle ilgili taksimatın hükmünü ifade eden ayette (Nisa, 4/86) geçen “*Rasûlullah'a akrabalığı bulunanlar*” ifadesini, Hz. Peygamber Benî Hâşim ve Benî Abdulmuttalib olarak tahsis etmiş, Benu Nevfel ve Benu Abdişems'i dışarıda²⁴ bırakmıştır.

Bir başka misal şudur: Nebi (s.a.v.) “*Yolculukta oruç tutmak, iyilik sayılmaz/ لَيْسَ مِنَ الْبِرِّ الصَّيَامُ فِي السَّفَرِ*”²⁵ buyurmuştur. Bunun da sebebi olarak bir yolculukta iken Hz. Peygamber, bir adamın üzerine bir kalabalığın gölgelik yaptığını görünce sebebi sormuş, onlar da o sahâbînin oruçlu olduğunu söylemişlerdir. Bunun üzerine Hz. Peygamber yukarıdaki ifadeleri buyurmuşlardır. Buna göre seferde olan kimsenin oruç tutmaması bir ruhsat olarak umumî olsa da; bu örnek olayda olduğu gibi seferde olan kişinin oruç tutması durumunda eğer zorlanması söz konusu olacak ise onun tutmaması daha uygun olacaktır. Bu tür kimseler için umumi manadan tahsise gidilmiş olunmaktadır. Çünkü bu kimse için zaten bir ruhsat söz konusudur. Oruç tutarak kendisine ayrı bir işkence yaşatmış olmaktadır.²⁶

c. Mutlakı takyid etmesi

Mutlak, “gayri muayyen bir ferdi veya fertleri gösteren ve herhangi bir sıfatla kayıtlanmış olmayan lafız anlamına gelirken mukayyet ise, “gayri muayyen bir ferdi veya fertleri gösteren ve

²¹ Bardakoglu, a.g.e.ay.

²² Ebu Davud, Taharet 41; Tirmizi, Taharet 52, İbn Mace, Et'ime 31

²³ Müslim, Hudud 13, Ebu Davud, Hudud 23.

²⁴ Ebu Davud, Harac 20

²⁵ Buhari, Savm, 36; Müslim, Sıyam, 92; İbn Mace, Sıyam, 11.

²⁶ İbn Useymîn, Fıkıh Usûlüne Giriş, Guraba Yayınları, ts. Ys., s. 19-20

herhangi bir sıfatla kayıtlanmış olan lafız” anlamına gelmektedir.²⁷

Buna göre meselâ “adam, kitap, öğrenci” kelimeleri mutlak iken bunlara “imanlı adam, dürüst adamlar, kıymetli kitap, el yazması kitaplar, terbiyeli öğrenci, çalışkan öğrenciler” şeklinde bazı kayıtlar konduğunda mukayyet olacaktır.²⁸

Bunlara Kur’an’dan örnek vermek gerekirse, “bir köle azad etmek” ifadesi, söz konusu kölenin mümin olup-olmamasını, birden fazla olmasını göstermez. Sadece bir kölenin azad edilmesini gösterir. Mukayyet, bir vasıf, bir hal, bir gaye veya bir şeref kaydına bağlı olarak kendi cinsinden yaygınlaşmış bir medlule delalet eden hass bir lafızdır. Misal olarak: “Bir mümin köle azad etmek” ayetindeki köle lafzı, mümin olma vasfıyla takyîd edilmiştir. Yine “sonra onu geceye kadar tamamlayın/لَيْلِ الصَّيَامِ إِلَى اللَّيْلِ”(Bakara 187) ayetinde ise orucun tamamlanması, geceye kadar kaydıyla takyid edilmiştir ve bundan dolayı visal orucu değildir.²⁹

Bu konuda sünnetin mutlak olan ifadelerle dair takyidine dair birkaç misal vermek gerekirse şunlara aktarabilir:

Hırsız erkek ve kadının yaptıklarına karşılık, Allah tarafından bir ceza olarak ellerini kesin.” (Maide:38) ayetinde “elin kesilmesi” mutlak olarak ifade edilmiştir. Bu hususta Hz. Aişe’ den gelen *"dinarın dörtte biri veya daha fazlası için hırsızın eli kesilir"*³⁰ hadisi bu ayeti takyid etmiştir.³¹ Ayrıca, Hz. Peygamber *"Meyve ve sebzelerin çalınmasında el kesme yoktur."* ve *"yenilecek şeylerin çalınmasında el kesme yoktur"*³² buyurarak ayeti takyid etmiştir.³³

Benzer şekilde, *“Artık Kur’an’dan kolayınıza geneli okuyunuz”*(Müzzemmil:20) ayeti, *“Fatihatu’l-kitabı okumayanın namazı yoktur”*³⁴ hadisi ile takyid edilmiş, namazda Fatihâ’nın mutlaka okunması gerektiği, genel kapsam dışı tutulmuştur. Bu hususta Ebu Hanife ayetin itlakına ve içtihadını tekid eden bazı hadislerle dayanarak namazda kıraatın Fatihâ olarak teayyün etmediğini ancak, vacib olduğunu kabul etmiştir.³⁵

C. SÜNNETİN DİNDEKİ YERİ

Sünnetin dinde delil olduğu konusunda Kur’an’da onlarca ayeti sıralamak mümkündür.

²⁷ Koca, Ferhat, “Mutlak”, DİA, s.402 vd.

²⁸ Koca, a.g.e. ay.

²⁹ Atar, Fahrettin, Fıkıh Usulu, M.Ü.F.V. Yay. İst.1988, s. 175;

³⁰ Buhârî, “Hudûd”, 13; Müslim, “Hudûd”, 2-5; Ebû Dâvûd, “Hudûd”, 12

³¹ İbn Kesir, Tefsiru’l-Kur’ani’l-Azim, Daru Tayyibe, III.108 Krş. Pak, Süleyman, “Sünnetin Kur’an’ı Beyan Yönleri, C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2012, Cilt:XVI, Sayı:1, (358-381), s. 370.

³² Nesâî, Sârik, 10-13, Mevdudi, Tefhim, I.480.

³³ Pak, a.g.m. a.y.

³⁴ Buhari, Ebvâbu’s-Salah, 14; Müslim, Salât, 14; İbn Mâce, İkâmetu’s-Salât, 11 ; Tirmizî, Salât, 183.

³⁵ Pak, a.g.m. ay.

Bu husustaki ayetlerden bir kaçını buraya almakta yarar görüyoruz:

1. Hz. Peygamber, müminler için Allah'ın bir lütfudur.

لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ

“Andolsun, Allah, mü'minlere kendi içlerinden; onlara âyetlerini okuyan, onları arıtıp tertemiz yapan, onlara kitab ve hikmeti öğreten bir peygamber göndermekle büyük bir lütufta bulunmuştur. Oysa onlar, daha önce apaçık bir sapıklık içinde idiler.” (Al-i İmran: 164)

Hz. Peygamber'in bu ümmet için bir lütuf olması, onun ümmetine olan düşkünlüğünün ifade edildiği bir ayetten de anlaşılmaktadır:

“Andolsun, size kendi içinizden öyle bir peygamber gelmiştir ki, sizin sıkıntıya düşmeniz ona çok ağır gelir. O, size çok düşkün, mü'minlere karşı da çok şefkatli ve merhametlidir.” (Tevbe:128)

Hiç şüphesiz, bu büyük nimet karşısında insanlara düşen görev, bu lütfun kıymetini bilerek, onu sevmek ve ona itaat etmek olacaktır.³⁶

2. Kur'an Resûl'e itaati kendisi sevmenin bir ön koşulu olarak zikreder:

قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ

“De ki: Eğer Allah'ı seviyorsanız bana uyun ki, Allah da sizi sevsin ve günahlarınızı bağışlasın. Çünkü Allah çok bağışlayandır, çok merhamet edendir.” (Al-i İmran:31)

3. Resûle itaat, Allah'a itaat anlamına gelir.

مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَمَنْ تَوَلَّى فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِظًا

“Kim peygambere itaat ederse, Allah'a itaat etmiş olur. Kim yüz çevirirse, (bilsin ki) biz seni onlara bekçi göndermedik.” (Nisa:80)

Önceki sayfalarda da kısmen temas edildiği üzere itaat, emre uymak, icabet etmek ve tabi olmaktır. Bu anlamda ibadetten daha umûmî bir mana ifade eder. Çünkü ibadet sadece Allah'ı tazimdir, itaat ise hem Allah'ın emirlerini hem de peygamberin ve itaat edilmesi emredilenlerin emirlerini kapsar. Peygamber'e iman, ona itaati zorunlu kılar. Bu nedenle, peygambere iman farz olduğu gibi, itaat da farzdır.³⁷

Bir ayette Yüce Allah “Taki (ey müminler!) Allah'a ve Resûlüne iman edesiniz. Resûlüne

³⁶ Güngör, a.g.m. s. 59.

³⁷ Küçük, Raşid, Kur'an-Sünnet İlişkisi, s. 128

yardım edesiniz. O'na saygı gösteresiniz ve sabah akşam Allah'ı teşbih edesiniz.”(Fetih:9) buyurarak Resûl'ünü kendi zatı ile bir arada zikretmiştir. Üç ayet sonra ise aynı sûrede şu ayeti görmekteyiz: *“Kim Allah ve Resûlüne inanmazsa bilsin ki, Biz kafirler için alevli bir ateş hazırlamış hazırlamışız”* buyrulmaktadır. (Fetih:13)

Bu ayetler Resûlüne sadece iman ile kalmayıp onun ötesinde kendisinden bize din adına gelen her türlü emir ve yasaklarda ona boyun eğmeyi gerekli kılmaktadır. Yoksa salt onun sadece nübüvvetini kabul etmek yeterli olmayacaktır.

Konu hakkında o kadar açık hükümler bulunmaktadır ki bunların her biri, aynı gerçeğin farklı Kur'an ayetlerinde tekrarı gibidir. Şu ayete bakalım: *“De ki: Allah'a ve peygambere itaat edin. Eğer yüz çevirirlerse muhakkak ki Allah kafirleri sevmez.”* buyrulur.³⁸ Bu ayet, Allah'ı sevmenin peygambere tabi olmaktan geçtiğini bildiren ayetin hemen arkasında yer alması dikkat çekicidir. Buradan, itaat etmemenin ve tabi olmamanın kişiyi küfre düşüren bir tehlike arzettiğini çıkarmak uzak bir anlam olması gerektir. Nitekim bir hadiste, *“Yüz çevirenler dışında ümmetimin hepsi cennete gireceklerdir”* buyrulmuştur. Yüz çevirenlerin kimler olduğu sorulunca da Sevgili Peygamberimiz, *“Bana itaat eden cennete girer, bana isyan eden yüz çevirmiş olur”* diye cevap vermiştir.³⁹

4. Hz. Peygamber, ümmeti için ideal bir örnektir.

لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا

“Andolsun, Allah'ın Resûlünde sizin için; Allah'a ve ahiret gününe kavuşmayı uman, Allah'ı çok zikreden kimseler için güzel bir örnek vardır.” (Ahzab:21)

Bu konuda ayette her hangi bir kaydın konmamış olunması, onu din adına yaptığı ve ikaz edilmediği hususlarda örnek almamızın gerektiğini ve bunun kaçınılmaz olduğunu göstermektedir. Nitekim önceki başlılarda da ifade edildiği üzere ona itaati Yüce Rabbimiz, kendisini sevmenin bir tezahür eden şartı olarak göstermektedir. Örnek bir şahsiyet olması nedeniyle bize de model olan Resûlün zaten ahlakı Kalem sûresinde, *“Sen yüce bir ahlak üzeresin”* (Kalem:4) denilerek övgüye mazhar kılınmıştır.

5. Resûl Kur'an gibi hüküm veren bir işleve sahiptir.

³⁸ Al-i İmran:32.

³⁹ Buhari, İ'tisam, 2.

فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا

“Hayır! Rabbine andolsun ki onlar, aralarında çıkan çekişmeli işlerde seni hakem yapıp, sonra da verdiğin hükme, içlerinde hiçbir sıkıntı duymaksızın, tam bir teslimiyetle boyun eğmedikçe iman etmiş olmazlar.” (Nisa:65)

Dikkat edilirse bu ayette Yüce Allah, insanların aralarındaki ihtilaf ettikleri konularda Hz. Peygamber’e konuyu havale etmeleri durumunda, Resûl’ün verdiği hükme tam bir teslimiyetle teslim olmalarını istemekte, hatta tüm gönülden bu emre dair bir kabul hali talep edilmektedir. Ayrıca, başta kullanılan yemin ifadesi ve konunun doğrudan doğruya imanla irtibatlandırılmasına dikkat çekilmektedir.

Bu ayette dikkat çekilen bazı hususlara bakıldığında şunları maddeler halinde zikretmek gerekir:

1. Resuluün verdiği hükme razı olmayan kamil anlamda mü’min olamaz.

2. Hükümü razı olan, buna zahirde rıza göstermiş olacak, yani açıktan itirazı olmayacak. Çünkü kalben rıza gösterip göstermediği bilinemez. Zira kalbin meylini, bir şeye yönelişi neticesinde sevgi ve nefretini kavramak beşer gücünün dışında bir şeydir. Ancak Resulullah’ın verdiği hükmün hak ve doğru olduğuna kânî olacaktır.

3. Bu iki şart da yeterli değil, hükme rızâ gösteren kişi, Allah’ın elçisinin verdiği hükmün hak ve doğru olduğuna kalben de inanıp teslim olacak, kalbi o hükmü kabul edip etmeme hususunda duraksamayacak ve zahirdeki kabulüne ters düşmeyecek. Dili ile kalbi tam bir uyum ve teslimiyet içinde olacaktır.⁴⁰

Biz yukarıda ayete benzer bir başka ayeti Ahzab sûresinde de görüyoruz. Bu ayet mealin şöyledir:

“Allah ve Resûlü, bir işte hüküm verdiği zaman, artık inanmış bir kadın ve erkeğe, o işi kendi isteklerine göre seçme hakkı yoktur. Kim Allah’a ve Resûlüne karşı gelirse, apaçık bir sapıklığa düşmüş olur” (Ahzab:36)

Ayette Yüce Allah’ın “إِذَا قَضَىٰ اللَّهُ وَرَسُولُهُ” Allah ve Resûlü hüküm verdiği zaman” ifadesi ile kendisinden sonra Resûl’üne de ayrıca hüküm vermeyi isnat etmiş olması dikkat çekmektedir. Allah, kendisi ile Resûl’ünü bir arada zikretmektedir. Bunu, “Allah ve Resûl’üne itaat”in ele alındığı ayetlerde de açıkça görmekteyiz.

“Herhangi bir şeyde anlaşmazlığa düşürseniz; -eğer gerçekten Allah’a ve ahiret gününe

⁴⁰ Küçük, Raşid, a.g.m. 133.

inanıyorsanız- onu Allah'a ve Resûlü'ne götürün. İşte bu, daha iyi bir sonuç bakımından daha güzeldir.”(Nisa:59)

Ayette Resûle götürme ile kastedilen, onun sünnetidir; çünkü Kitap ve Sünnet'e uymayan kendi arzu ve isteğine, nefesine uyar. Cenab-ı Hak, münakaşa edilen, hakkında anlaşmazlığa düşülen bir konunun Allah'ın Kitabı ve Resulünün Sünnetine başvurularak halledilmesini emretmiştir. Peygamber hayatta iken bizzat kendisine, vefatından sonra ise Sünnet'e başvurmak gerekir. Mücahid, A'meş ve Katâde gibi alimler bu yönde açıklama yapmışlardır.⁴¹

Zaten bütün yapılan işlerde konu din olduğunda mutlaka Kur'an ve Sünnete uygunluk önemli bir husustur. Hz. Peygamber hadislerinde “ Yaptığınız bir iş bizim emrimiz doğrultusunda olmayan kimsenin o işi merduttur, kabul edilmez.” buyurmaktadır.⁴² Buna göre yapılan işler ister ibadet ister hayatın diğer alanlarıyla ilgili olsun, Kur'an ve Sünnet'e aykırı düşmemeli, Resulullah'ın talimatına uygun olmalıdır. Çünkü emir ve nehiylerin icra şeklini Allah Resûlü bizzat kendileri tanzim etmişlerdir.⁴³

Hz. Peygamber hüküm verirken bazen doğrudan doğruya bir ayete dayanmış, bazen Kur'an dışı bir vahye istinad etmiş, bazen de dinin ruhuna en iyi hakim olan bir zat olarak kendi icitihadı ile hareket etmiştir. Ama her halükarda elbette onun peygamberlik görevi ile ilgili bütün tasarrufları ilahi kontrolden geçmiştir. Onun Kur'an'da olmayan hususlarda vermiş olduğu hükümlere örnek olarak, beş vakit namazın zamanı, rekâtları, nasıl kılınacağı, vitir namazının vacip oluşu, namazlarda Kabe'den önce Beyt-i Makdis'e yönelme, orucu bozan ve bozmayan şeyler, kimlere zekatın farz olduğu, miktarı, şer'î boşanmanın şekli, diyetlerle ilgili birçok hükümler, içki içmenin cezası, hırsızın hangi miktarda hırsızlık yaparsa cezalandırılabilceği, hayızlı kadının namaz kılmaması, oruç tutmaması, büyük annenin mirası gibi hususları misal olarak verebiliriz.⁴⁴

Bu hususta sahabeden İmran b. Husayn'ın sünnete dair yanlış bakışı olan bir adama hitaben, “Sen ve senin gibiler Kur'an'ı okuyorsunuz (değil mi?). Bana, namazdan, namazın içindeki davranışlardan bahsedebilir misin? Bana Kur'an'dan akşam namazının 3, yatsı namazının dört, sabah namazının iki, öğle ve ikinci namazlarının 4 rekât kılındığını söyleyebilir misin? Yine bu namazlarda gündüz namazlarının sırren, yatsı, akşam ve sabah namazlarının cehren kıraatin yapılabileceğini söyleyebilir misin? Bana altının, sığırın, devenin ve diğer malların zekâtından bahsedebilir misin? Bunlardan bahsedemeyeceksin. Çünkü bütün bunları biz Resulullah'tan öğrendik, sen yokken, ben

⁴¹ Küçük, Raşid, a.gm. s. 134.

⁴² Buhari, i'tisam, 20; Müslm, Akdiye, 118; İbn Mace, Mukaddime, 2.

⁴³ Küçük, Raşit, a.gm. s 128-129.

⁴⁴ Güngör, s. 67 Geniş bilgi için bzk. Erul, Bünyamin, Sünnetin Kur'an Dışında Hüküm Getirmesi Meselesi, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara, 1989.

peygamberle beraberdim. O bize ne dediyse biz işittik ve itaat ettik ve onun gereğini yerine getirmeye azmettik.” demesini⁴⁵ ve İbn Mes’ûd’un, dövme yaptırmanın haram olmasını dair hükmü Kur’an’da yer alan “*O peygamber size neyi emretmişse onu alın neden sizi sakındırıysa ondan kaçının*”(Haşr:7) ayetiyle gerekçelendirerek Peygamber’in verdiği her hükmün bu ayet çerçevesinde haram olduğunu söyleyerek kadına çıkışmasını⁴⁶ vurgulamak gerekir.

Selef bundan doyalı konu hakkında bir nas varsa alsa itiraz etmez; anında gelen nakle uyarlardı. Nitekim İmam Malik’e bir hususta fetva soran kimseye, “Resulullah bu konuda şöyle buyurmuştur” diye cevap vermişti. Adam, “Senin görüşün nedir?” deyince, imam “ *O peygamber size neyi verdiyse onu alın, neden sakındırmış ise ondan sakının....*”(Haşr:7) ayetini ona okumuştur ve sünnetin olduğu yerde kendi görüşünün söz konusu olamayacağını ifade etmiştir. ⁴⁷ Bu tutum aslında tüm diğer mezhep imamlarının da görüşü olduğunda şüphe yoktur.⁴⁸

6. Peygamber’e karşı Gelmenin Cezası

Peygamberler, itaat edilmesi için gönderilmiş kimseler olarak⁴⁹ kendilerine uymanın rahmete ve hidayete vesile kılındığı bildirilen müstesna şahsiyetlerdir.⁵⁰ Kur’an-ı Kerim peygambere muhalefetin bir sapıklık olduğunu ve neticesinin ise elem verici bir azabın sebebi olduğunu ifade etmek üzere şöyle buyurur:

فَأَلِخْذِرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ

“ ...Peygamberin emrine aykırı hareket edenler, başlarına bir belanın gelmesinden yahut kendilerine acı bir azabın uğramasından sakınsınlar”(Nur:63)

Bir başka ayette ise *Kendisi için doğru yol belli olduktan sonra kim peygambere karşı çıkar ve mü'minlerin yolundan başka bir yola girerse, onu o yönde bırakırız ve cehenneme sokarız; o ne kötü bir yerdir*⁵¹.

Şu ayet ise bu konuda müminlere itaat dışında başka bir seçeneğin olmadığı, itaat etmemenin kişiyi apaçık bir dalaletin içinde bırakacağını bildirmektedir:

“... Her kim Allah 'a ve Resulüne karşı gelirse, apaçık bir sapıklığa düşmüş olur.”(Ahzab:36)

Dünyada nebiye itaat etmeyen kimselerin kıyamet sahnesi ise derin bir pişmanlık içinde

⁴⁵ Hakim, Muhammed b. Abdillan en-Nîsâbüri, el-Müstedrek, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1990/1411, (I-IV), I.192.

⁴⁶ İbn Kesir, Ebu'l-Fîdâ İsmail b. Ömer, **Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azim**, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1419, VIII.67.

⁴⁷ Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahman, Miftahu'l-cenne fi' ihtica bi's-Sünne, Beyrut, 1407/1987, s. 64.

⁴⁸ Küçük, Raşid, s. 158.

⁴⁹ Nisa:64 “ Biz her bir peygamberi, Allah'ın izniyle, ancak kendisine itaat edilmesi için gönderdik....”

⁵⁰ Ona uymanın rahmete vesile olduğu Al-i İmran, 132; Nur:56. Ayetlerde işlenirken; Resûle tabi olmanın hidayete vesile olacağı ise A'raf, 158 de yer alır.

⁵¹ Nisa; 115; Ayrıca bkz. Enfal, 13; Haşr:4.

sadece şunları söylemek olacaktır:

“O gün zalim kimse ellerini ısıtıp şöyle der: Nolaydı, keşke ben peygamberle beraber bir yol tutsaydım” (Furkan:27)

“Eyvan bize! Keşfe Allah’a itaat etseydik, peygambere de itaat etseydik, derler”(Ahzab,66)

“İnkâr edip Allah’ın Resûlüne kaşrı gelenler, o gün yerin dibine geçirilmeyi temenni ederler ve Allah’tan hiçbir sözü gizleyemezler.”(Nisa:42)

7. Hz. Peygamber’e Kur’an Dışında da Vahiy Gelmesi

Sünnete karşı genel bir kayıtsızlık ve umursamazlık içinde olanları bu tavra iten önemli sebeplerden birisi de bunlardan bazılarının sünneti ve hadisleri tamamen vahiy dışı olarak görmeleridir. Halbuki, sünnetin bir bölümü de vahiy kaynaklıdır. Kaldı ki, Resûlullah’ın vahiy kaynaklı olmayan söz, fiil ve takrirleri de ilâhi kontrolden geçmiştir.⁵² Yani onun hataları –diğer insanlarda olduğu gibi düzeltilmeden yüzüstü bırakılmamıştır. Biz Peygamber’in masumluğunu zaten böyle anlarız. Nitekim onun küçük hataları bile bizzat Kur’an ayetleri ile düzeltilmiştir. Onun diğer insanlardan farkı da bu noktadadır.

Onun hatalarının yüzüstü bırakıldığını kabul etmek, dinin bize bazı yanlış ve eksiklerle ulaştırılmış olmasını da kabul etmek demektir ki, o zaman bu tebliğe “belağun mübîn” “apaçık tebliğ” demek mümkün değildir.

İşte bu sebeple, sünnetin dindeki değerini ortaya koyan unsurlardan birisi de hepsinin olmasa da bir bölümünün vahiy mahsulü olmasıdır. Nitekim Kur’an’a baktığımızda zaman zaman vahyin sadece peygamberlere gönderilen ilahî bir kitapla sınırlandırılmadığı, Hz. Peygamber’e Kur’an’ın dışında da vahiy verildiğine işaret eden pek çok ayet görmekteyiz.

Mesela, Kur’an’da diğer peygamberlere olduğu gibi Hz. Peygamber’e de kitabın yanında hikmetin de verildiği ifade edilmiştir. Nitekim ayette *“Allah sana Kitab’ı ve hikmeti indirmiş ve sana bilmediğin şeyleri öğretmiştir...”* (Nisa:113) Bunun yanında namazlardan bahsedilen bir ayette *“Eğer (bir tehlikeden) korkarsanız, yaya yahut binmiş olarak kılın; güvene kavuştuğunuz zaman ise bilmediğiniz şeyleri size öğrettiği şekilde Allah’ı (namazınızda) anın”* (Bakara,151) buyrulur, mahiyetini ve detayını Kur’an’dan hareketle bilemediğimiz namazın Hz. Peygamber’e öğretilmiş olduğunu anlamaktayız. Daha önce de naklettiğimiz üzere Hz. Peygamber, namazı nasıl kılacaklarını

⁵² Güngör, a.g.t. s. 61.

bilemeyen islam'la yeni tanışmış kimselere “*Ben nasıl namaz kılyorsam siz de öğle namaz kılın*”⁵³ buyurarak bu konuda taşıdığı role dikkat çekmiş olmaktadır.

Hiz. Peygamber'in Kur'an'da yer almadığı halde bir dönem “Beyti'l-Makdis'e doğru” namaz kılmış olması da onun vahyî programa uygun hareket ettiğini bize göstermektedir. Çünkü namazın bir farzı olan kible, Kur'an'da sadece Mescid-i haram için bir emir olarak yer alırken daha önce dönülen yer ile alakalı bir emre yer verilmemiştir. Bu da Hiz. Peygamber'in Beyt-i'l-Makdis'e doğru namaz kılma emrini Kur'an dışı bir vahiyle aldığını göstermektedir.

8. Hiz. Peygamber'in Haram ve Helal koyması

Hemen belirtelim ki, Hiz. Peygamber'e ayetlerde verilen bu yetki onun din konusunda kendiliğinden hareket ettiği ve heva ve arzusuna göre davrandığı gibi bir anlama gelmemektedir. Çünkü peygamber, din konusunda ilahi denetim ve kontrol altında olan bir kimsedir. Önce bu hususta yer alan iki ayeti mealen aktaralım:

“Onlar, yanlarındaki Tevrat'ta ve İncil'de yazılı buldukları Resûle, o ümmî peygambere uyan kimselerdir. O, onlara iyiliği emreder, onları kötülükten alıkoyar. Onlara iyi ve temiz şeyleri helâl, kötü ve pis şeyleri haram kılar.... Üzerlerindeki ağır yükleri ve zincirleri kaldırır. Ona iman edenler, ona saygı gösterenler, ona yardım edenler ve ona indirilen nura (Kur'an'a) uyanlar var ya, işte onlar kurtuluşa erenlerdir.” (A'raf:157)

“Kendilerine kitap verilenlerden Allah'a ve ahiret gününe iman etmeyen, Allah'ın ve Resûlünün haram kıldığını haram saymayan ve hak din İslâm'ı din edinmeyen kimselerle, küçülerek (boyun eğerek) kendi elleriyle cizyeyi verinceye kadar savaşın.” (Tevbe:29)

Bu ayetlerden de anlaşılacağı üzere Hiz. Peygamber'e genel olarak tatbikatta ortaya çıkan bazı konularda hüküm ve karar yetkisi verildiği gibi, Kur'an'da olmayan hususlarda ona haram ve helal koyma yetkisi verildiği de olmuştur. Nitekim bu ayetlerden bunu açıkça görmekteyiz.

Ayetlere bakıldığında “ma harremallahu ve Resûlühû” “Allah'ın ve onun Resûlünün haram kıldığı şeyi...” ifadesi ile Yüce Allah, yine, haram kılma işini kendisi ile birlikte Resûl'üne de isnad edilmektedir.

Hiz. Peygamber'in Kur'an'da bulunmayıp da kendisinin koyduğu haramlara örnek verecek olursak, onun ölü hayvan etinin Kur'an'da haram kılınmış olmasına rağmen, deniz hayvanlarının

⁵³ Buharî, Ezân, 18

bunun dışında bulunduğunu belirtmesi ve “*Denizin suyu temiz, ölüsü helaldir*” şeklinde buyurması; nikahı haram kılınanlar arasında yer almamasına rağmen kadının halası, teyzesi, kızkardeşi kızı ve erkek kardeşi kızı üzerine de nikahlanamayacağını ilave etmesi; Kur’an’da yer almayan kadıt, merkep, aslan, kaplan, fil, kurt, kirpi, maymun ve köpek gibi hayvanlarla, kartal, atmaca, şahin ve doğan gibi yırtıcı kuşların da etlerinin haramlığını belirtmesi; erkeklere altın takmanın ve ipek giymenin haramlığını da açıklamış olmasını zikredebiliriz.⁵⁴

SONUÇ

Buraya kadar verilen kısa bilgilerden hareket ederek şu temel ilkeleri burada sonuç olarak vermemiz gerekir.

İslam’ın temel ilkeleri, Hz. Peygamber’e ve onun getirdiklerine inanmayı, peygambere itaat ve ittiba etmeyi, kaşrı çıkarmama ve muhalefet etmemeyi zorunlu kılar. Bu itaat sadece Resulün hayatıyla da kayıtlı değildir.

Kur’an’ın bir çok ayetinde ümmetin Hz. Peygamber’e uymasını ve onun sözünü alıp uygulanmasını, onu örnek edinmesini emretmiştir. Bu emrin içine peygamberin sünnetin dahil olduğunda ümmetin icmânın olduğu söylenebilir.

Sahih sünnetle amel etmek, Kur’an ile amel etmek anlamına gelir. Çünkü dinin hükümlerinin ve bu hükümlerin hayata nasıl uygulanacağını bilgisinin tamamen Kur’an’dan anlayıp öğrenmek mümkün değildir. Bu konuda sünnetin yol göstericiliğine ihtiyaç vardır. Unutmamak gerekir ki, Hz. Peygamber’in din olarak açıklayıp ortaya koyduğu ve uyguladığı hükümler Allah’ın emriyle olmuştur. Bunun aksini düşünmek, peygamberlik müessesesinin tanımamak anlamına gelir. Çünkü peygamberler, peygamberlik vasıflarıyla masumdur.

Hz. Peygamber’in emrettikleri ve nehyettikleri, Allah’ın emredip nehyettikleridir. Çünkü bir peygamberin bunun aksini yapması düşünülemez. Böyle bir anlayış ve davranış peygamberlik vasfıyla bağdaştırmak mümkün değildir.

Yüce Allah’ın beşere kendi içinden birisini örnek seçerek bir peygamber göndermiş olması insanlık en büyük lütuftur. Ona inanmak sadece onun peygamber olduğunu tasdik demek olmayıp, onu Kur’an’da çizilen bütün yönleri ile birlikte kabul edip itaat etmeyi de gerektirmektedir.

Kur’an onun yüce bir ahlak üzere olduğunu ve örnek olarak alınması gerektiğini bizden ister. Sevgili Peygamber’imize verilen bilgiler de sadece Kur’an’dan ibaret olmayıp, bunun dışında da kendisine pek çok bilgi verilmiştir. Kaldı ki, onun kendi ictihadıyla yapmış olduğu işler ve söylemiş

⁵⁴ Güngör, a.g.m. s. 69.

olduğu sözler de yine vahyin kontrolü altında olduğundan, "zelle" tabir edilen küçük hataları bile vahiyle düzeltilmiş ve böylece onun yapmış olduğu fiiller ve söylemiş olduğu sözler her türlü hatadan arındırılmıştır. Hz. Peygamber'e bizzat Yüce Allah tarafından ayetleri açıklama yetkisinin verilmiş olması da onun tefsirlerinin başka bir ifadeyle sünnetinin inananları bağladığını göstermektedir.

Yine ayetlerde, Hz. Peygamber'e itaat zorunlu değildir" iddiası asılsız kalmaktadır. Çünkü Yüce Allah, Hz. Peygamber'i Kur'an'ı insanlara iletip onları kendi başlarına bırakmasını emretmemiş, aksine, onlara Kur'an'ı açıklamasını ve yaşayışı ile de göstermesini emretmiş; insanlardan da ona itaat etmelerini ve onu kendilerine örnek almalarını istemiştir. Bu konuda günümüzdeki problem sadece Hz. Peygamber'in sünnetine doğru bir bilgi ile ulaşmaktadır. Onun herhangi bir konudaki sözüne veya uygulamasına doğru bir şekilde ulaştıktan sonra, mümin artık onu aynen almak ve tatbik etmek durumundadır. Bu itaat elbette sağlığındayken bizzat-şansına, vefatından sonra da sünnetine uymakla gerçekleşecektir.

Önceki sayfalardan da anlaşılacağı üzere *Hz. Peygamber'e itaat zorunlu değildir.*" iddiası asılsız kalmaktadır. Çünkü Yüce Allah, Hz. Peygamber'i Kur'an'ı insanlara iletip onları kendi başlarına bırakmasını emretmemiş, aksine, onlara Kur'an'ı açıklamasını ve yaşayışı ile de göstermesini emretmiş; insanlardan da ona itaat etmelerini ve onu kendilerine örnek almalarını istemiştir. Bu konuda günümüzdeki problem sadece Hz. Peygamber'in sünnetine doğru bir bilgi ile ulaşmaktır. Onun herhangi bir konudaki sözüne veya uygulamasına doğru bir şekilde ulaştıktan sonra, mü'min artık onu aynen almak ve tatbik etmek durumundadır.

YOKSULLUK VE YOKSUNLUK BAĞLAMINDA HÜZÜNDEN KURTULMANIN ÇARELERİ: KINDİ ÖRNEKLİĞİ

Mustafa Salih EDİS¹

ÖZET

” Hicri III. asırda yaşamış olan Ebû Yusuf Ya’kub b. İshak el-Kindî, muhtelif ilim dallarından birçok eseri bulunan çok yönlü bir ilim adamıdır. Çalışmamız onun fi’l hîle li-defi’l-ahzân risalesi çerçevesinde hüznün teşhis, tanı ve tedavi yöntemi bağlamında çalışmasını incelemektedir. Öncelikle risalede Kindî, hüznlenmenin nedenini tüm talep edilenlerin gerçekleşmesinin mümkün olmaması ve kişinin sevdiği şeylere malik olamayacağı ile tasnif etmektedir. Akabinde ise alışkanlık ve ruh sağlığı üzerinden korunması gereken değerleri vurgulamaktadır. Nihayet itibarıyla hüznün çareleri adına konuları sıralamaktadır. Bu bağlamda değerlendirilmeye tabi tutulan risalenin yanı sıra konunun anlaşılması ve farklı veçhelerinin serdedilmesi için Kur’an-ı Kerim’de beyan edildiği ayetler, rivayetler, filozof, şair ve mutasavvıfların açıklamalarına da yer verilmiştir. Bu bakış açıları ile hüznün mülahazası ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hüzn, Üzüntü, Kindî, fi’l hîle li-defi’l-ahzân.

¹ Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi

REMEDIES OF PURGING SADNESS IN THE CONTEXT OF POVERTY AND DEPRIVED: IN THE EXAMPLE OF KINDI

Summary

Abu Yusuf Ya'kub b. Ishaq al-Kindi who lived in Hijri III. century is a multi-faceted scientist with many works from various branches of science. Our study examines fi'l hîle li-defi'l-ahzân booklet from point of view sadness the study of in the context of diagnosis, diagnosis and treatment methods. First of all, Kindî classifies the reason for the sadness by not being able to realize all the demands and not being able to own the things that one likes. Then, it emphasizes the values that need to be maintained through habit and mental health. Finally, he lists the issues on behalf of the sorrow remedies. In this context, in addition to the treatise will give the verses, narrations, philosophers, poets and sufis explanations in order to understand the subject and to present the different aspects. These perspectives have been tried to put forward the consideration of sadness.

Keywords: Sadness (el-huzn), Doldrums, Kindî, fi'l hîle li-defi'l-ahzân.

Giriş

Hüzün Arapça bir kavram olup sözlükte tasa, gam, keder ve üzüntü anlamına gelmekte yine aynı kökten türetilen “el-hüzen” zorluklar, “el-haznü” ise sert yer anlamında kullanılmaktadır.² İstılahta ise kalbin kaybettiği şey için üzülmeye ya da olanaksız bir şey karşısında elem hissetmesi, ayrılığa düşen kalbin içinde bulunduğu kabz hali anlamına gelmektedir.³ Müstakil bağlamda çalışmamızın konusu olan Ebû Yusuf Ya’kub b. İshak el-Kindî (ö. 252/866?) ise muhabbet duyulmanın yitirilmesi ve taleplerinin karşılanmaması yüzünden karşılaşılan “elem-i nefsanî” ile nitelendirdiği bir sıkıntı türüdür.⁴

Hüzün kavramı kadim medeniyetimizin önemli simalarından mutasavvıflar, filozoflar ve şairler tarafından kullanılmış, önemi ve önlemi hakkında görüşler serdedilmiştir. Nitekim hüzün vurgusu Kur’an-ı Kerim’de de sık kullanımının yanı sıra “hüzün ve korku” kavramlarının birlikte kullanımı da dikkat çekmektedir. Bu bağlamda; hidayete tabi olanlar için “...korku yoktur ve onlar üzüntü çekmezler.”⁵ “Şüphesiz iman edenler; Yahudilerden, hristiyalardan ve sâbîlerden de Allah’a ve ahiret gününe inanıp sâlih amel işleyenler için Rableri katında mükâfatlar vardır. Onlar için korku yoktur onlar üzüntü çekmeyeceklerdir.”⁶ “Bilakis kim muhsin olarak yüzünü Allah’a döndürürse onun eciri Rabbi katındadır. Öyleleri için ne bir korku vardır, ne de üzüntü çekerler.”⁷ “Mallarını gece ve gündüz, gizli ve açık hayra sarf edenler var ya, onların mükâfatları Allah katındadır. Onlara korku yoktur, üzüntü de çekmezler.”⁸

I. Kindî Düşüncesinde Hüznün Mahiyeti ve Kurtuluş Tavsiyeleri

Kindî, kişinin hüznünden kurtulması için öncelikle hüznün sebebinin teşhis edilmesi gerektiğini, sebebi bilinmeyen elemin şifasının da bulunmayacağını ifade etmektedir. Günümüz tabirleriyle çalışmada tanı, teşhis ve tedavinin sırasına riayet ederek hicri III. asırda hüznünden kurtulmanın yollarını açıklamaktadır. Sevilenin kaybı ve talep edilenin gerçekleşmeyişi üzüntünün önemli iki etkeni olduğunu belirterek marazın teşhisini de genel bir çerçevede sunmaktadır. Bu bağlamda ilk önerme “şüphesiz bir kimsenin tüm talep ettiklerinin gerçekleşmesi mümkün değildir.”⁹

² Mevlüt Sarı, “el-hüzen”, “el-haznü”, “el-hüznü”, *el-Mevârid*, Bahar Yayınları, İstanbul 1982, s.300.

³ Abdürrezzak Kâşânî, “el-hüzn”, *Letâifu’l-a’lâm fî işarâti ehli’l-ilhâm*, çev. Ekrem Demirli, İz Yayıncılık, İstanbul 2015, s.203; Ethem Cebecioğlu, “hüzn”, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Otto, Ankara 2016, s.226.

⁴ Ebû Yusuf Ya’kub b. İshak Kindî, “Risâle fi’l hîle li-defi’l-ahzân”, Kindî Felsefî Risâleler, haz. Mahmut Kaya, Klasik, İstanbul 2014, s.296.

⁵ Bakara 2/38.

⁶ Bakara 2/62.

⁷ Bakara 2/112.

⁸ Bakara 2/262.

⁹ Kindî, “Risâle fi’l hîle li-defi’l-ahzân”, s.296.

ile başlamaktadır. Bu iktisattaki sınırsız insan ihtiyaçlarının sınırlı kaynaklar arasındaki denge kurması gerektiği tanımına da uymaktadır. Yani “a birim ihtiyaç” ve “a birim kaynak” mutabık olabilir ancak “sınırsız ihtiyaç” ile “a birim kaynak”ın müsennâsı mümkün değildir. İktisat ise bunu denge olarak nitelendirmiş ve kaynağa göre talebi şekillendirme yolunda çözüme gitmiştir. Ancak bu durumun istismarı ise ihtiyaç duyulmasa dahi kaynağa göre kişinin talep ettirilmesi olmuştur. Bir başka açıdan sınırsızlık kavramı nefis üzerinden tanımlanmış ve meşru-gayri meşru her şeyi arzulaması yönünden kınanmıştır. Kindi ilk önermesi ile arzu edilen maddeyi her ne kadar nefis istese de gerçekleşmesinin imkânsız olduğunu vurgulayarak, gerçekleşmeyen ama istenilen konularda kişinin üzüleceğini açıkça beyan etmiştir.

İkinci önerme ise “şüphesiz bir kimse tüm sevdiklerini elinde sağ salım koruyamaz, teslim alamaz.” Bu ise kişinin sahip olduğunu düşündüğü şeylere ya da kişilere malik olamamasını gerektirir, yani evren yasası itibariyle kevnü-fesâd (oluş-bozuluş) değişmeyen ve devamlı değildir. Değişkenliğin bulunduğu ve devamlılığın mümkün olmadığı bir dünyada bireye düşen sadece bir sabit alan bulunmaktadır ki o da akıl âlemdir. Sevilenleri kaybetmemek için akıl âlemi dikkate alınarak ifa edilen faaliyetler ele geçirilemez ya da başkası aleyhtarlığından istifade edemez. O halde mutluluğun temel fraktanları ihmal edilmez ise kişi kendisini mutsuzluktan korumaya muvafık olabileceğini savunan Kindî, kişinin yapısının talep edilen ve sevilene uygun duyuşsal karşılığının olması gerektiğini de eklemekte ve temel ihtiyaçların nihayeti ile kişi sahip olduklarına kanaati öncelidir.¹⁰

Kindi risalesinde alışkanlıkları da değerlendirmektedir. Kişinin yeme, içme, nikâhlanma, giyinme ve sair murâd ve taleplerinin bunlar vasıtası ile mutluluğa erişileceği inancı, ifade edilenlerin olmaması durumunda kişinin mutsuzluğuna sebep olacaktır. Kindi bu bağlamda kumarbaz örneği vererek, kumarbazın malının yitirmesinde, vaktinin boşa harcanmasında ve kumarbazlığının hüznünü yaşasa dahi yaptığı işten zevk aldığını belirtmektedir.¹¹ Alışkanlıkların kötü olmasına rağmen zaafa dönüşmesi sürekli tekrarlanması ile mutluluğun sağlanması bir vakıadır. Kumarbazın kumarı bırakması onu üzecektir ancak kumar oynarken yenilmesi oynamadığı vakitten daha sevimli gelecektir. Çünkü alışkanlık halini almıştır. Alışkanlık konusu için Kindî en düşük örnek üzerinden hareket ederek, onun dahi mutluluğu sağlayacağını ifade etmiştir. Dervişin zikri neyse fikri de odur düşüncesinin temelinde dervişin ilk etaptaki maksadı fikrini Allah için yönetmesidir. Çünkü fikir berraklaşırsa dile dökülende bu denli tesirli ve berrak hale gelecektir. Bunu sağlamaya çalışırken zikir ile dilin kontrolünü ve beynin odak noktasını sabitleştirir. Fikrin kevn ve

¹⁰ Kindî, “Risâle fi’l hîle li-defi’l-ahzân”, ss. 295-296.

¹¹ Kindî, “Risâle fi’l hîle li-defi’l-ahzân”, s. 297.

fesada uğramayan bir gaye için çaba harcaması ise Kindî düşüncesinde kişinin akıl âlemini dikkate alması gerektiğini vurgulaması, kişinin mutluluğu elde etmesini alışkanlık kazanarak sağlayacaktır. Zikrin alışkanlık haline getirilmesi nitekim kişide huzur halinin inşa edilmesini sağlayacaktır. Kur'an-ı Kerim'de *“Onlar, inanlar ve kalpleri Allah'ı anmakla huzura kavuşanlardır. Biliniz ki kalpler ancak Allah'ı anmakla huzur bulur.”*¹² ayetinde zikrin önemi beyan edilmiştir. Huzur halinin devamlılığı ise Allah'ı anmanın teselsülen gerçekleşmesidir. Nitekim ömründe ilk defa infakta bulunan birisi için cömert denilmediği ve bir kişiye cömert denilmesi için infak konusunun o kişide meleke halini alması gerektiği gibi huzur halinin devamlılığı da aynı şekilde Allah'ı anmanın meleke halini alması sonucunda kişinin mutluluğunda devamlılığı sağlayacaktır. Kişinin mutluluğu hoşlanılan şeylerin tabiatlarına binaen değil, alışkanlıklarına binaen tesis edilir. Böylece kişinin tabiatında bulunmayan ve âdet edinmediği şeyleri huy haline getirerek yani eğitiminin bir parçası haline getirerek kişi üzüntüsünden teselli bulur.¹³

Kindî, ruh sıkıntılarının giderilmesi beden sıkıntılarının giderilmesi gibi külfetli olmayacağı gibi bizi biz yapan olgunun ruh olması, ruhun yöneten konumunda olması ve bedene karşı verilen önemin yanında ihmal edilmemesi gerektiğini vurgulamıştır. Ruhun iyileşmesi ise istikrarı muhafaza etmek, kararlılıktan taviz vermemekle gerçekleşeceğini, bu sayede ruhun tekâmülüne yardımcı olacağını belirtmektedir. Ruhun böylesi bir alışkanlığı kazanması diğer güzel alışkanlıkların bu usulle kolaylaşmasını sağlayacak, bunun sonucu olarak elden gidene sabretmeyi ve kişinin teselli bulmasını kolaylaştırarak mutluluğa sevk edecektir.¹⁴

Kindî, risalesinin takdiminde teşhisi bulunmayan hastalığın şifasının da bulunmayacağını ifade ederek mutsuzluğa sebep olacak temel iki durumu açıklamıştır. Akabinde ise alışkanlık ve ruh sağlığının muhafaza edilmesini dikkate alarak okuyucuya istikamet belirlemiştir. Risalesinin üçüncü adımı ile ise çarelerine odaklanarak açıklamış ve on altı deva sunmuştur. Her çare kendi içerisinde teşhis, tespit ve tedaviye arz edilerek açıklanmıştır. Maddesel olarak özet sunmak gerekirse hüzünden kurtulmanın yolları;

- 1) Kişi üzüntüyle mücadele etmeli, çabasının ise iki getirisinin farkında olmalıdır. Bunlar aleyhine veya lehine gerçekleşebilir. Eğer mücadelesi lehine gerçekleşirse bu onu mutlu kılar, aleyhine ise gerekliği mücadeleyi ettiği için üzülmeye gerek yoktur.¹⁵

¹² Ra'd 13/28.

¹³ Kindî, “Risâle fi'l hîle li-defi'l-ahzân”, s. 298.

¹⁴ Kindî, “Risâle fi'l hîle li-defi'l-ahzân”, s. 299.

¹⁵ Kindî, “Risâle fi'l hîle li-defi'l-ahzân”, ss. 299-300.

Burada gözden kaçırılmaması gereken bir diğer husus ise mücadeledir. İnsanın inancı uğruna statik pozisyonu zemmedilmekte, her ne kadar acılı badireler atlsa dahi oturup beklemek yerine gücünü ortaya koymalıdır. Elinden geleni yaptıktan sonra elden başka bir şey gelmemesi kişi için teselli ve tevekkül bağlamında alternatif bir kapıdır.

- 2) Kişinin geçmişte atlatmış olduğu badireleri ve başkalarının tecrübe edip kurtulduğu üzüntüleri hatırlayıp, kıyas yapmalıdır. Böylece kişi o anın kıymetini bilecek badirelerin gelip-geçici olduğunun farkına varacaktır. Kindi, risalede bu durumu şu örnekle açıklamaktadır;

Makedonyalı Philip’in oğlu İskender annesine vasiyet mektubu yazarak; annesinden bazı küçük kralların sergilemiş olduğu ahlakı kendisine layık görmediği için ölümünden sonra onların annelerinin yaptığı gibi basit bir şekilde ağlamamasını tavsiye etmiştir. Bunu yaparken bir şehir kurulup orada yeme, içme ve eğlenme günü olmasını talep etmektedir. Ancak elçiler davet için dağıldığında başına musibet gelen bir kişinin bu davete katılamayacağını belirtmelerini istemiştir. Bu davete kimsenin katılmaması üzerine annesi “Ey İskender! Son dönemin ilk dönemine ne kadar da uygun. Senin ölümünle uğradığım musibetten dolayı beni en mükemmel şekilde teselli etmek istemişsin. Zira ilk musibete uğrayan ben değilmişim ve musibet de sadece bir insana mahsus değilmiş.”¹⁶

- 3) Üzüntü tabi değil arızîdir. Malı mülkü alınan insan üzgündür ancak mala sahip olmayan da ise bu hal yoktur. Elden çıkmaya müsait olan o halde değersizdir ve değersiz olan şeyler amaç edinilmemelidir.¹⁷

Anlatılan bir kıssa vardır ve bu kıssaya göre üzgün bir padişaha veziri, mutlu olan hizmetçisi üzerinden mutluluk formülü vermek ister. Padişahın Kindi’nin bir önceki maddesinde olduğu gibi kendisini hizmetçi üzerinden kıyas yapar ve mutluluğunun ispatı için padişahın doksan dokuz altın talep eder. Altınları temin ettikten sonra başka bir hizmetçisine altınları padişahın kendisine ettiği hizmetinden ötürü yüz altın bahsettiğini söylemesini emreder. Akşam altınlar teslim edildikten sonra hizmetçi saymaya başlar, her seferinde altınlar bir altın eksik çıkar. Acaba biz mi evde kaybettik deyip aramaya başlarlar, bulamadıklarında getirenden ve yanındakilerden şüphelenmeye başlarlar “acaba onlar mı aldı yoksa yolda gelirken mi düşürdüler” düşüncesi ile sabaha kadar ararlar. Hatta gece meşalelerle yollara dahi tekrar tekrar bakarlar. Ertesi gün üzgün ve yorgun hizmetçiyi işaret eden vezir padişaha dönerek, eline gelen doksan dokuz altını değil de elinde olmayan bir altın peşinde koşarak kendini bu hale getirdiğine işaret eder. Kıssada anlatıldığı üzere insan da Allah’ın

¹⁶ Kindî, “Risâle fi’l hîle li-defi’l-ahzân”, ss. 300-301.

¹⁷ Kindî, “Risâle fi’l hîle li-defi’l-ahzân”, s. 302.

nasip ettiklerinden ziyade vakti gelmeyi talep etmesi, kendinde olmayanı arzulamasının insanı mutsuzluğa sevk edeceğini vurgulamaktadır.

- 4) Başa bir musibet gelmemesini talep etmek var olmamayı talep etmektir. Tabiatın gerçekleşmemesini istemek imkânsız arzulamak olduğu için imkânsız olan mümkün değildir.¹⁸

İrade ve temyiz gücüne sahip insan yaşadığı müddetçe sınav edildiğini bilmeli, kolay geçen bir hayatın olmayacağını kavramalıdır. Bu bağlamda Kur'an-ı Kerim'de çocukların, malların¹⁹ ve eşlerinin²⁰ dahi sınav soruları içinde yer aldığının bilincini taşımalıdır.

- 5) Başkalarının ulaştığı şey, bütün insanlar arasında ortak olup bizim onlara ulaşmamız daha layık olduğumuzu göstermez.²¹
- 6) Elde bulunan şeyler Allah'ın insana emaneti olduğunu ve emanet sahibinin dilediğinde emanetini alacağını bilmek gerekir.²²
- 7) Emanet sahibi emanetleri alırken en değersizini alarak insana lütufta bulunmaktadır.²³
- 8) Elden çıkan ve elde edilemeyen için üzülme üzüntünün sürekliliğini gerektirir, o halde bu durum sürekli üzülme beraberinde getiriyorsa üzülmemek gerekir.²⁴

Stratejik düşünme isteyen bu düşünme metodu hayatı yaşamının sistematığını ortaya koymaktadır. Nitekim kaçınılmaz olan için insan kendini heder etmesi gerekmez, bilakis bunun için alternatif kaosu fırsata çevirme yolları ayarlamalıdır. Üzüntünün sürekliliği içinde barındırmasının bireyde belli başlı başka sıkıntılara da yol açacağı gibi çözüm yolunun göz ardı edilebilme ihtimalini de yanında getirmektedir. Çünkü araçlara odaklanan insanın amacına ulaşamaması muhtemeldir.

- 9) Kişi gerekli olmayan ve ıstırap veren şeyi düşünmemelidir. Bu bağlamda Sokrat üzülmemesinin sebebini “Kaybedince üzüleceğim şeyleri edinmiyorum” cevabını vermiştir.²⁵
- 10) Yitirilenin yerine geçen başka bir şey vardır.²⁶
- 11) İnsan yaşamını idame ettirecek bir çok envanter vardır, kişi egemen olmaya çalışmamalıdır.²⁷

(Gemi Hikayesi s.306.)

¹⁸ Kindî, “Risâle fi'l hîle li-defi'l-ahzân”, s. 302.

¹⁹ Enfal 8/28; Teğabun, 64/15.

²⁰ Teğabun 64/14-15.

²¹ Kindî, “Risâle fi'l hîle li-defi'l-ahzân”, s. 302.

²² Kindî, “Risâle fi'l hîle li-defi'l-ahzân”, s. 303.

²³ Kindî, “Risâle fi'l hîle li-defi'l-ahzân”, s. 304.

²⁴ Kindî, “Risâle fi'l hîle li-defi'l-ahzân”, s. 304.

²⁵ Kindî, “Risâle fi'l hîle li-defi'l-ahzân”, ss. 304-305.

²⁶ Kindî, “Risâle fi'l hîle li-defi'l-ahzân”, s. 305.

²⁷ Kindî, “Risâle fi'l hîle li-defi'l-ahzân”, ss. 305-306.

- 12) Kötü olan şeylerden değil, kötüden nefret edilmelidir.²⁸
- 13) Ölüm değil, ölüm korkusu kötüdür. O halde ölüm kötü olmadığına göre bunun dışında yer alan yoksunluklar kötü olamaz.²⁹
- 14) Dünya hayatı dışındaki tüm maddi kazanımların kaybedilmesi kötü değildir ve onların kaybına üzülmek kötüdür.³⁰
- 15) Elde bir şey kalmadığına kişi inandığında duygusal ve akli melekeleri için teselli bulmalıdır.³¹
- 16) Elde edilen şeyden sonra musibet beklentisi olur, eğer kişi bu beklentiyi azaltmışsa üzüntüsü de azalacaktır ve musibetlerin azaltılması/azalması nimet sayılacaktır.³²

Üzüntüden kurtulmanın yollarını veren Kindî dışında da farklı branşların duayenleri tarafından sebepleri serdedilmiş ve tavsiyeler verilmiştir. Bu bağlamda İbn Sina Hüznün nefsanî bir elem olduğunu, sevilen şeyleri bitirmek ve kaybetmekten, aranılan ve talep edilen şeyleri bulamamaktan meydana geleceğini belirtmektedir. Hüznün kendisine arız olmasını istemeyen kişinin tavrı ise aşağıda ifade edildiği üzere olmalıdır;

“Dünyaya ait sevdiği ve dünyaya ait aradığı ve istediği şeyleri olduğu gibi zevale mahkûm ve bozulmaya müsait ve merhun olarak tasavvur etmek ve bunların tabiatlarında olmayan sebat, beka ve devam gibi vasıfları bunlardan beklememek ve aramamak ve belki mahbûbât ve matlubâtın peşinde iken onların tebdilini, intikal ve kuvvetlerini görünce isti’zam etmemek ve çok görmemek.”³³

II. Mutasavvıf, Filozof ve Şairlerin Düşüncesinde Hüznün Mahiyeti ve Mülâhazası

Sahip olmama ve bağlanmama düşüncesi filozofların yanı sıra şairlerinde gündeminde yer alan konudur. Yunus Emre; “Hüznile Ya’kub benem bellü beyân, Hüsn içre Yûsuf –ı Kenâniyem.”³⁴ Beyti ile ifade ederken Can Yücel ise öncelikle ne yapılmaması gerektiğine yer vermektedir. “Bağlanmayacaksın bir şeye, öyle körü körüne. O olmazsa yaşayamam demeyeceksin. Demeyeceksin işte. Yaşarsın çünkü.” akabinde ise kişinin ne yapması gerektiğini öğütlemekte ve nedeni sunmaktadır. “Öyle beylik laflar etmeye gerek yok ki. Çok sevmeyeceksin mesela. O daha az severse kırılırsın. Ve zaten genellikle o daha az sever seni, senin onu sevdiğinden... Çok sevmezsen çok acımazsın...” Bu dizeler duygu yükünün yanında derin manalar ile Kindî’nin kastının nazım

²⁸ Kindî, “Risâle fi’l hîle li-defi’l-ahzân”, s. 309.

²⁹ Kindî, “Risâle fi’l hîle li-defi’l-ahzân”, s. 310.

³⁰ Kindî, “Risâle fi’l hîle li-defi’l-ahzân”, s. 311.

³¹ Kindî, “Risâle fi’l hîle li-defi’l-ahzân”, s. 311.

³² Kindî, “Risâle fi’l hîle li-defi’l-ahzân”, s. 312.

³³ İbn Sina, “Hüzünün Mahiyet ve Sebepleri”, *Türk Tıp Tarihi Arkivi*, çev. Mehmed Hazmi Tura, İstanbul 1937, c.II, no.6, s.33.

³⁴ Cebecioğlu, “hüzn”, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s.226.

yoluyla aktarıldığı bir türdür. Edebi bir metne sirayet eden hüznün temel enstrümanları ise hasret, ayrılık, sahip olamamak, hastalık, ölüm, dünyanın gidişatı noktasında elinden bir şey gelememesi, haksızlığa uğraması ve sevdiğine kavuşamaması gibi konuların yaşanmasıdır. Genellikle bu durumlarda meydana gelen edebi eserler gam, keder, mihnet, gaile, matem, ıstırap, hüsrân, kasvet ve sıkıntı bireyin yoğun çalkantılı duyguların sonucudur.

Mutasavvıflar da her insan gibi hüzne maruz kalan bir gürühtür. İbn Kayyım el-Cevziyye'ye göre istenen bir makam değildir fakat mutlaka uğramak durumunda kaldığı bir makamdır.³⁵ Onların önlem anlayışından ziyade hemhal olma kavramı ön plandadır.³⁶ İstiraba maruz kalmaları onlar için Allah'ın kulunun unutmadığının sembolüdür. Eğer Allah'tan gelen ne olursa olsun “eyvallah” diyebiliyorsa o kişi rıza makamının hakikatine erişebilmiştir. Nitekim Allah'tan gelen musibette olsa, salık Allah beni unutmadı düşüncesi ile hareket ettiği için, gelen ıstırapı, bireyin ikram edileni kabul etmesi gibi kabul etmektedir. Aynı zamanda hüznün kulun kabz halini yaşamasını sağlar, Dekka'ya göre bu hal salık için bir yılda kat edemediği yolu bir ayda başarılı bir şekilde geçmesini sağlayabilmektedir. Sufiyyeye göre hüznün artması hasenatın artması, aklın zekâtının hüznün uzaması ile orantılı olduğu beyan edilmektedir.³⁷ Her ne kadar gelen için “eyvallah” denilse dahi talep edilmez, nitekim Hz. Muhammed sav. “Allahım, tasa ve hüzünden sana sığınırım.” niyazıyla dua da bulunmuştur.³⁸ Doğru olanın peygamberimizin tavrından hareketle belayı talep etmemek olduğu da anlaşılmaktadır.

Abdullah el-Ensârî el-Herevî (ö.481/1089) ise *Menâziû's-Sâirîn* isimli eserinde müstakil bir başlık açarak değerlendirmiştir. Hüzünden sonra havf başlığına yer vermesi de Kur'an kaynaklı istidlali açısından ve konu bütünlüğünü gözetmesi yönünden önem arz etmektedir. Herevî, avam, irade ehli ve havas için olmak üzere hüznü üçlü tasnife tabi tutmuştur. Avâm'ın hüznü hizmetinde kusur etmesi, cefaya düşmesi ve vakti zayi etmesiyle ilgilidir. İkinci merteye de kişi iradesine malik olması ile birlikte başlamaktadır. Bunlar; vaktin tefrikaya merbutu, nefsin şuhuddan alıkonması ve üzüntüden kurtulmasından dolayı teselli bulmaya üzülmeleridir. Havas ehlinin ise hüznün makamında bulunmayacağını ifade etmektedir. Buna rağmen üç derecesini havatırın dışında farklılığa, niyetlerin

³⁵ İbn Kayyım el-Cevziyye, *Medâricü's-Sâlikîn*, çev. Kurul, İnsan Yayınları, İstanbul 2017, c.I, s.459.

³⁶ Kudat Aydın, “Anadolu'nun Tasavvufî Anlayışının Teşekkülünde Tesie Eden Horasan Pîrlerinden Hâce Abdullah el-Herevî'nin İlmî Hayatı ve Tasavvufî Anlayışı”, *Gönül Sultanları, Şahsiyetleri ve Değerleri ile Ankara*, Akçağ yay, Ankara, 2018, s. 562-564.

³⁷ Cebecioğlu, “hüzn”, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s.226. Yine benzer şekilde riyazetin uygulanması fiziki ve metafiziki katkılar sunmakta, sıkıntılardan kurtulmada önem arz etmektedir. Detaylı bilgi için bkz. Vahit Göktaş, “Modern İnsanın Bir İhtiyacı Olarak Riyazet Ve Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın Riyazetle İlgili Görüşleri”, *EKEV Akademi Dergisi*, 2012, sayı:50, ss.47-56.

³⁸ Buhârî, Cihâd, 74; Tirmizî, Daavât, 71.

çelişmesine ve hükümlere itiraza hüznülenmek olarak nitelendirmektedir.³⁹ Tedrici olarak salikin izlediği evreleri açıklayan Herevî havas ehlinin hüzn konusunda bulunmamasını beyan etmesi havasın hüznünün teslimiyet ve rıza ile açıklanacağına da işaret etmektedir. Çünkü vakıaların müsebbibinin Allah merkezli inşa edilmesi olana itiraz mekanizmasının önüne geçmektedir.

İbn Kayyım el-Cevziyye (ö.597/1201) hüzn ile tasanın merkezinin kalp olduğuna işaret ederek, sıkıntının gelecek ile ilgili olanının tasadan, geçmişle ilgili olanının ise hüzn ve kederden kaynaklandığını ifade etmektedir. Her ikisinin ortak yanının ise kalbin seyrini yavaşlatması ve azminin kırılması şekilde açıklamaktadır.⁴⁰ Kırılmış azimle mücadelenin ecri ise bast halindeki kulun gayretine nazaran mükâfatı da fazladır. “Müminin başına gelen her tasa, bela ve üzüntüden dolayı, Allah onun günahlarını bağışlar.”⁴¹ rivayeti de zor zamanlarda kulun sıkıntısı karşılığında bilahare kazancını ortaya koymaktadır.

Anlaşılabacağı üzere mutasavvıfların düşüncesi ile Kindî düşüncesi arasında ortak yanlar olduğu gibi farklılar da mevcuttur. Temelde bu ayrım Kindî’nin tavsiyesi üzerine hüznünden kurtulma çabası içerirken, mutasavvıflarda ise hüznle hemhal olarak “geleni buyur etme” ancak hüznü de musibet bilerek davet etmeme durumu mevcuttur. Yani genel anlamda gelene kadar musibet geldikten sonra Allah’ın davetsiz misafiri düşüncesi ile kabulleniş mevcuttur. Öte yandan Kindî maddeye sahip olunamayacağını tavsiye etmekte, mutasavvıflarda haddi zatında maddeye meyl etmeyi kendilerine zül addetme olarak gördükleri için hüzn konusunda kendi içlerinde farklı evreleri tartıştıklarını söylemek mümkündür. Nitekim mutasavvıfta maddeye meyl hali vasıl olsa o anlık boşluğu için nedim olacaktır.

Sufilerden Selh b. Abdullah et-Tüsteri (ö.283/896)’nin “Sufi, üzüntüden kurtulan, içi fikirle dolan, beşerden Allah’a yönelen ve altın ile toprağı müsavi gören kimsedir.”⁴² tanımlaması üzüntüden kişinin kurtarması gerektiği düşüncesini taşımaktadır. Bunun yanı sıra ifadesini tefekkürle devam ettirerek fikre yönelişi öğütlemektedir. Kindî’nin tanımında ise “akıl âlemi” tabiri geçmesi her ikisinin değişenden değişmeyene doğru istikamet belirlemesi hüzn bağlamında kayda değer bir veridir. Yine Kindî, Elden çıkmaya müsait olanın değersizliğini ve amaç edinilmesini men ettiği risalesinde⁴³ Tüsterî’nin altın ile toprağı bir görülmesi gerektiği fikri ile mutabıktır. Yine Kindî düşüncesi ile bağdaşan diğer bir sufi; Semnûn el-Muhib (ö.297/909)’tir. Kendisine tasavvuf

³⁹ Hâce Abdullah el-Ensârî el-Herevî, *Menâzilü’s-Sâirîn*, çev. Abdürrezzak Tek, Emin Yayınları, Bursa 2008, s.84.

⁴⁰ İbn Kayyım, *Medâricü’s-Sâlikîn*, c.I, s.460.

⁴¹ Buhârî, Merdâ, I, Müsned, II, 303, III, 18,48,61.

⁴² Feridüddîn Attar, *Tezkiretü’l-Evliya*, haz. Süleyman Uludağ, İlim ve Kültür Yayınları, Bursa 1984, s.350.

⁴³ Kindî, “Risâle fi’l hîle li-defi’l-ahzân”, s. 302.

sorulduğunda “Senin hiçbir şeye malik olmaman ve hiçbir şeyin de sana malik olmamasıdır.”⁴⁴ cevabını vermiştir. Sahip olmaktan kaçınmaları, esasında sahip olduklarının yükümlülükleri ve mâsivâ olarak gördükleriyle de ilgilidir. Sufiler kendilerini Allah’ı anmaktan geri bırakacakları bir sahipliği kölelik addetmekte ve kurbiyete aykırı bir vasıf olduğunu ifade etmektedirler. Bu bağlamda özelde Kerrâmiyye ve Melâmiyye gibi tasavvufî hareketler tevekkül, tahrîmü’l-mekâsıb, kınanma ve rıza kavramlarını yaşamlarına entegre ederek güven esaslı bir mutluluk tercih etmekte, Allah’ın rızasına uygun yaşayamamayı derd edinmektedirler.⁴⁵

Sonuç

Sonuç itibariyle Kindi risalesinde öncelikle kişinin farkındalığının olması gerektiğini vurgulamakta ve tespiti yapılmayan bir hastalığın şifasının mümkün olmadığını ifade etmektedir. Kişi neden ve neye üzüntü duyduğunun farkında olursa onlardan kurtulmasının imkânı üzerine olasılıkları sıralamaktadır. Kindî, insanların sevdiklerine malik olamayacağı ve tüm taleplerinin yerine gelemeyeceğinin farkında olmasının kişide oluşabilecek olası ruhsal sıkıntıların da önüne geçeceğini ifade etmiştir.

Hüznün maddeyle alakası üzerinde duran Kindi; bireyin mutluluğunu akıl alemiyle ilişkilendirmektedir. Filozof, şair ve mutasavvıfların düşüncesi ile de mutabık olan bu görüşler ışığında yoksulluk ve yoksunluk kavramlarının yeniden düşünülmesi maddeye hırsla bağlanmanın sosyo-psikolojik arka planı göz önünde bulundurularak kazanılması beklenen bir melekenin üzerinde durulması gerekmektedir. Mutluluk için alış-veriş düşüncesinin esasında bir illüzyon olup, Kindi’nin temellendirdiği üzere maddeye malik olunamayacağı düşüncesinin tefekkür edilmesi insanların menfaatlerine uygun olacaktır. Hüzünden kurtulmak fikri temelde maddi gelirleri az olanların tesellisi gibi görünse de maddeye tabi olanların hırsını kontrol altına almalarını sağlayacak bir konudur. Yukarıda ismi zikredilen Tüsteri’nin altın ve toprağı bir görme fikrinin bizatihi muhatabı elbette düşük gelirli bireyler değildir. Yüksek gelirli bireylerin tamahını kontrol altına alması, gelir dağılımında, İslam’ın şartlarından zekâtta, yine İslam’ın tasadduk ve tasarruf düşüncesinin yaygınlaşmasında maddenin emanet addedilmesi birey için büyük önem arz etmektedir.

Yoksulluk; fakirin bulamamasından ziyade zenginin kendine yeteceğinin dışında kendi için yeni bir hat belirlemesinin sonucunda artmaktadır. Zannedilen nefsi doyurursam mutlu olurum, tatmin olurum düşüncesi esasında Allah’ı zikretmekle, Onun rızasını gözetmeyle ilgili bir keyfiyettir. Eğer kişinin kaygısı nefsini doyurmak değil de Allah’ın hakkını gözetmek olsaydı, anlık hazları,

⁴⁴ İmam-ı Ebî Kasım Abdülkerim Kuşeyrî, *er-Risaletü’l-Kuşeyrî*, Dâru’l-Kütübu’l-‘İlmiyye, Beyrut 2001, s.313.

⁴⁵ Mustafa Salih Edis, *Kerrâmî Zühhd Hareketi*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Danışman Bülent Akot, AYBÜSBE, Ankara 2018, ss. 54, 88-97.

ebedî mutluluğa değişmezdi. Bunun için ise kişi söz konusu eylemin ya da fıkrin bilincinde olmalıdır.

KAYNAKÇA

Attar, Feridüddîn, *Tezkiretü'l-Evliya*, haz. Süleyman Uludağ, İlim ve Kültür Yayınları, Bursa 1984.

Cebecioğlu, Ethem, “hüzün”, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Otto, Ankara 2016.

Edis, Mustafa Salih, *Kerrâmî Zühd Hareketi*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Danışman Bülent Akot, AYBÜSBE, Ankara 2018, ss. 54, 88-97.

el-Cevziyye, İbn Kayyım, *Medâricü's-Sâlikîn*, çev. Kurul, İnsan Yayınları, İstanbul 2017, c.I.

el-Herevî, Hâce Abdullah el-Ensârî, *Menâzilü's-Sâirîn*, çev. Abdürrezzak Tek, Emin Yayınları, Bursa 2008.

Göktaş, Vahit, “Modern İnsanın Bir İhtiyacı Olarak Riyazet Ve Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın Riyazetle ilgili Görüşleri”, *EKEV Akademi Dergisi*, 2012, sayı:50, ss.47-56.

İbn Sina, “Hüzünün Mahiyet ve Sebepleri”, *Türk Tıp Tarihi Arkivi*, çev. Mehmed Hazmi Tura, İstanbul 1937, c.II, no.6.

Kâşânî, Abdürrezzak, “el-hüzün”, *Letâifu'l-a'lâm fî işarâtı ehli'l-ilhâm*, çev. Ekrem Demirli, İz Yayıncılık, İstanbul 2015.

Kindî, Ebû Yusuf Ya'kub b. İshak, “Risâle fî'l hîle li-defi'l-ahzân”, Kindî Felsefî Risâleler, haz. Mahmut Kaya, Klasik, İstanbul 2014.

Kuşeyrî, İmam-ı Ebî Kasım Abdülkerim, *er-Risaletü'l-Kuşeyrî*, Dâru'l-Kütübu'l-İlmiyye, Beyrut 2001, s.313.

Kudat Aydın, “Anadolu'nun Tasavvufî Anlayışının Teşekkülünde Tesie Eden Horasan Pîrlerinden Hâce Abdullah el-Herevî'nin İlmî Hayatı ve Tasavvufî Anlayışı”, *Gönül Sûltanları, Şahsiyetleri ve Değerleri ile Ankara*, Akçağ yay, Ankara, 2018.

Sarı, Mevlüt, “el-hüzen”, “el-haznü”, “el-hüznü”, *el-Mevârid*, Bahar Yayınları, İstanbul 19882.

VAR'IN MÜCADELESİ

Adnan ÇALDIRAN¹

ÖZET



Yoksulluk ve gelir eşitsizliği küresel bir sorun olarak hemen hemen bütün ülkeleri yakından ilgilendiren bir konudur. Bu sorunu gelişmiş ülkeler dahi tamamen ortadan kaldıramamış değildir. Ancak, bu ülkelerde sosyal politika araçlarının etkin bir şekilde uygulamaya konulması ile yoksulların en azından daha da yoksullaşmasına mani olunmakta ve kendilerine asgarî seviyede de olsa sosyal yönden kabul edilebilir bir hayat standardını yakalama fırsatı verilmektedir.

Yoksulluğu sadece yokluk, muhtaçlık, hayatta kalabilme savaşı, temel ve zorunlu ihtiyaçları yeterince karşılayamama, yeterli gelirden mahrum olma gibi maddî kriterler çerçevesinde açlık/fakirlik sınırının altında sürdürülen bir hayat olarak düşünmemek gerekir. Daha geniş boyutta bakıldığında yoksulluk; kişi başına düşen milli gelirin azlığının yanında, ortalama ömrün azlığı, okuma yazma oranının düşüklüğü, yeterli beslenememe, sağlık hizmetlerinden yararlanamama ve temiz içme suyundan mahrum olma gibi durumları da içinde barındırmaktadır.

¹ Sanayi ve Teknoloji Bakanlığı Baş Kontrolörü

Yoksulluğun Tanımı;

Belki fakirlik Gabriel Garcia Marquez'in söylediği gibi “elini cebine attığında boş olması değil; elini çıkardığında tutacak birinin olmamasıdır.”

Belki de gerçek fakirlik insanın sahip olduğu tek şeyin para olmasıdır.

Bu tanımlamalar bize çok boyutlu bir kavram olan yoksulluğun zamana ve mekâna göre değişebilen bir durum olduğunu, yalnız gelire veya başka bir değişkene göre tanımlamanın eksik bir yargı olacağını göstermektedir. Yoksulluk, ekonomik bir kategori olmanın ötesinde, kişilerin içinde yaşadığı, anlamlandırdığı, başa çıkmak için çeşitli yollara başvurduğu toplumsal bir durumdur.

İçinde yaşadığımız küresel kapitalizm çağında ise yoksulluk, işsizlik tehlikesiyle ilişkilendirilmekte ayrıca buna içinde yaşadığımız hızlı değişim çağına mahsus olan ve eşi benzeri görülmemiş boyutta yeni fenomenler eklenmektedir. Bunlar, bireyleri ya da tüm aileleri sefalet ve sık sık sokaklara savuran gelir kaybı, boşanma, ayrılık, evsizlik'tir. Bu zincirin sonucu toplumdan dışlanmadır; “sosyal etkileşim ve ilişkilerden soyutlanma, referans noktalarının yokluğu, insanın geleceğe dönük proje yapamaması...” yoksulluğun beraberinde getirdikleridir.

İktisat ağırlıklı yoksulluk değerlendirmeleri, yoksulluğun nedenlerine ilişkin olarak cari gelirin ötesinde siyasal ve sosyolojik unsurlar olan hane halkının servet durumuna ve üretim faktörlerinin mülkiyet yapısındaki eşitsizliklere büyük ölçüde duyarsız kalmaktadır. Oysa bu tür olanaklara başvurma imkânından yoksun olanların gelir ve istihdam dalgalanmaları, şiddet, doğal afetler gibi dışsal etmenlerin etkisi ile yoksullaşma olasılıkları oldukça yüksektir.

Yoksulluğun Kaynakları;

Yoksulluk kaynakları arasında; adaletsiz bir vergi sistemi, yüksek faiz ve rant ekonomisi, doğal afetler, çalışamayacak durumdaki çok sayıda özürlü, bireyler arasındaki yetenek farklılıkları, miras yoluyla elde edilen gelirler, piyasada tekelleşmenin olması, devlet teşvikleri, enflasyon, işsizlik vb. gibi faktörler de bulunmaktadır.

Hızlı nüfus artışı, yaşanan göçler, kentleşme, yaşlı nüfusun artması, ayrımcılık gibi demografik ve toplumsal nedenler; iklim koşulları, doğal yıkımlar gibi coğrafi nedenler; savaşlar gibi siyasal nedenler ayırık tutulacak olursa, yoksulluk, çoğu kez ekonomik yapının işleyişindeki aksaklıktan kaynaklanmaktadır.

Görüldüğü üzere, yoksulluk kapitalizmin temel yapısı içinde inşa edilmektedir.

Adalet sorunu paylaşım sorunu kadar eskidir... Adalet, paylaşma gereksiniminin fark edilmesiyle başlar. En eski yasa paylaşmayı düzenleyendir; bugün hâlâ en önemli yasalardan biri budur ve odağında faaliyet gösteren insan cemaatini ve genel olarak da insanın varoluşunu taşıyan bütün hareketlerin temel ilgi alanı olarak kalmıştır. Adalet herkesin yeterince yiyeceğinin olmasını gerektirir. Ama aynı zamanda herkesin üretimine katkıda bulunmasını da gerektirir.

Dünya’da yoksulluğu etkileyen en önemli etkenler olarak şunlar verilmektedir. Malzeme yoksunluğu (gıda, yiyecek ve içecek maddeler, yakacaklar, elbise vb. hayatın idamesi için gerekli olan ihtiyaçlar); ücretsiz veya ikame edilmiş kamu hizmetlerinden yoksunluk (sağlık, yol, eğitim, altyapı, ulaşım, konuta katkı hizmetleri gibi); servet ve gelir yoksunluğu.

Yoksullukla Mücadele;

Çok boyutlu bir sorun olan yoksulluk sorunuyla mücadelede yine çok boyutlu bir yaklaşıma ihtiyaç bulunmaktadır. Bu boyutların en önemlisi de istihdamdır. Yoksulluğun nedenleri araştırıldığında, istihdam sorunlarının bu nedenler arasında ilk sıralarda yer aldığı görülmektedir. Yoksul insanların kendilerini yoksulluk kısıracından kurtarabilecekleri yegâne varlıkları sahip oldukları emekleridir. Bu önemli değeri emek piyasalarında gereği gibi değerlendirebilmeleri ancak uygulanacak isabetli istihdam politikalarıyla mümkün olabilir.

Yoksulluk sorununun ekonomik büyüme ve kalkınma ile çözüleceği şeklinde bir ön kabulden hareket edilmekte, ekonomi alanında gerçekleştirilecek atılım ve gelişmelerin zenginleşme ve refah artışı sağlayacağı, böylece yoksulluk sorununun kendiliğinden çözüleceği varsayılmaktadır. Oysa yoksulluk yaratılan ulusal değer azlığı kadar, bölüşüm ve dağıtım mekanizmaları ile doğrudan ilgilidir ve tek başına ekonomik gelişme, sorunu çözememektedir. Son derece karmaşık ve çok boyutlu olan yoksulluk, ancak bu çok boyutluluğu dikkate alan politika ve yaklaşımlarla çözülebilir.

Türkiye’de yoksulluk ve yoksunluğun uzun yıllardır devam etmesi bireylerde azla bile değil, adeta yokla yetinmek ve olumsuz şartlara dayanmak için savunma tepkisi geliştirilmesine ve fakirliğin yüceltilmesine, daha sonraları da zenginliğin insanları kötüleştirdiği fikrinin hâkim olmasına sebep olmuştur. Bu mahrumiyetlerin süreklilik kazanması “yoksulluk ve yoksunluk kültürü”nün bir çeşit alt kültür oluşturmaya ve bu kültürün kurumlaşmasına sebep olmuştur. Yoksulluk kültürü kuşaktan kuşağa aktararak, umutsuzluk, alt sınıfa ait olma gibi duygular çocuklara devredilmekte, tam da bu nedenle koşullar değişse de ortaya çıkan imkanlar dan tam olarak faydalanılamamaktadır. Türkiye

vakit kaybetmeksizin yoksulluk ve gelir dağılımı adaletsizliği sorunlarının büyüyen önemini kabul etmek ve bütüncül, kapsamlı bir yaklaşımla yoksullukla mücadele konusunda etkin, verimli politikalar üretmek, bu alanda hizmet sunan kurum ve kuruluşlarının kurumsal kapasitesini artırmak durumundadır.

Öte yandan gelir, sağlık durumunun en önemli belirleyicilerinden birisidir. Dünya Bankası raporlarına göre, dünya nüfusunun beşte biri uluslararası yoksulluk sınırlarının altında yaşıyor. Toplumda yoksulluktan etkilenen en duyarlı grup ise, çocuklar. Türkiye'de de giderek artan gelir eşitsizliği sonucu, yoksulların sayısı giderek artıyor. Gerekli yasal düzenlemelerle, yoksulluğun çocuklar üzerindeki kalıcı etkilerini ortadan kaldırmak, mümkün.

Yoksulluk, yalnızca ekonomik anlamı olan bir terim değildir, ama güncel literatürde yoksulluk ölçütü olarak kişi başına günlük gelir miktarı kullanılıyor. Dünya Bankası kişi başına günlük 1 dolar kazancı "uluslararası yoksulluk sınırı" olarak kabul ediyor. Bu sınıra göre belirlenen yoksulluğa "gelir yoksulluğu" deniyor; su, beslenme için gerekli en az kalori ve çocukların okula başlayamaması gibi temel ihtiyaçların karşılanamaması "temel gereksinim yoksulluğu", bütün gelirin besin için harcandığı ve buna karşın yeterli besin sağlanamadığı durum ise "ağır yoksulluk" olarak tanımlanıyor. Bu rapora göre dünya nüfusunun beşte biri günde kişi başına 1 dolardan daha az, 2.5-3 milyarı ise günde 2 dolardan daha az gelire sahip. Dünya Sağlık Örgütü'nün (DSÖ) 2002 Sağlık Raporuna göre, en büyük hastalık yükü yoksul ülkelerden veya ülkelerin yoksul kesimlerinden kaynaklı olarak belirtiliyor.

Yakın zamanda yayınlanan, DSÖ'nün küresel ve bölgesel ölçekte hastalıkların ortaya çıkmasına neden olan temel risk faktörlerini inceleyen araştırmasında "çocuk ve annelerin düşük ağırlıklı olması" en önemli risk faktörü olarak belirleniyor. Anne karnındaki eşitsizlik doğduktan sonraki dönemde de sürmektedir. Yoksulluğun en önemli etkilerinden birisi annelerin yetersiz beslenmesidir ve bu durum bebeklerin yetersiz beslenmesi ile doğrudan ilişkilidir. Bir başka deyişle, yoksulluk kadınların beslenmesini bozarak bebeklerin negatif bir bilanço ile hayata başlamalarına neden olmaktadır.

Bazı yazarlar, çocukların geliri olmadığı için "yoksul" sayılamayacağını belirtse de "çocuk yoksulluğu" (child poverty), günümüzün en can yakıcı sorunlarından birisidir.

Hiç kuşku yok ki, çocukların yoksulluğu hemen daima ailenin yoksulluğuna bağlıdır ve bunun da en önemli nedeni işsizliktir. Birleşmiş Milletler Çocuklara Yardım Fonu-UNICEF'in yayınladığı "Dünya Çocuklarının Durumu 2001" raporuna göre, "Yoksulluğun pençeleri bir aileye uzandığında, bundan

en çok etkilenen, en çok zarar görenler; yaşama, gelişme ve büyüme hakları riske atılanlar, o ailenin en küçük üyeleridir.

Günümüzde gelişmekte olan ülkelerde doğan her 10 çocuktan dördü aşırı yoksulluk içindeki bir dünyaya gelmektedir. Çocuk haklarının yaygın bir biçimde ihlali de temelde gene yoksulluktan kaynaklanmaktadır. Bir başka deyişle yoksulluk arttıkça evde paylaşılan besinler de azalır ve yoksulluk en çok annelerle, küçük bebekleri çaresiz bırakır. UNICEF'e göre, yoksulluk çocukların hem bedenlerini hem de zihinlerini tahrip eder ve sonuçta yoksulluk daha sonraki kuşaklara geçerek bir "kısır döngü" oluşturur. Bu nedenle de yoksulluğun önlenmesine çocukluk çağında başlanmalıdır. Günümüzde gelişmekte olan ülkelerde yaşayan çocukların yüzde 40'ı (yaklaşık 500 milyon çocuk) günde 1 doların altında bir gelire sahiptir ve yoksulluk milyonlarca çocuğun ölümüne yol açtığı gibi, daha fazla sayıda çocuğun okula gidememesine, hastalanmasına veya "çocuk işçi" olarak yaşamını sürdürmesine neden olmaktadır. Oysa, küresel gelirin yüzde 1'iyle (yaklaşık 85 milyar dolar/yıl) bu çocukların yoksulluktan kurtulmasını sağlamak olanaklı olduğu belirtilmektedir.

UNICEF, çocuk yoksulluğunun göstergesi olarak, bebek ve çocuk ölüm oranlarını, beş yaş altındaki düşük ağırlıklı veya kısa boylu çocuk oranını, temiz içme suyuna ulaşan nüfus oranını, yeterli temizlik ve sağlık bakımını, tam aşıli çocuk oranını ve son olarak ilköğretime başlayan çocuk oranını kabul etmektedir.

Yine UNICEF'e göre, "Yoksulluğun tek bir göstergesi yoktur ve bu nedenle nicel terimlerle ifadesi her zaman kolay değildir. Tek başına gelir düzeyi anlamında bir yoksulluk tanımı, yoksulluğun örneğin ayrımcılık, toplumsal dışlanma ve saygınlığın yitimi gibi yönlerini dikkate almaz". Yoksulluk çocukların hem biyolojik hem de zihinsel potansiyellerini olumsuz etkiler.

Yoksulluğun en doğrudan sonucu açlıktır ve açlık organizma için gerçek bir şiddettir, çünkü açlık sırasında harekete geçen hormonlar "yıkıcı" hormonlardır. Başta glukagon ve katekolominler olmak üzere açlıkla harekete geçen hormonlar önce karaciğerdeki glikojeni, sonra yağ dokusunu ve son olarak da kas dokusunu yıkmaktadır.

Şiddetin en önemli özelliği "yıkıcılık" olduğuna göre, açlığı biyolojik/hormonal bir şiddet olarak tanımlamak yalnızca "mecaz" değildir. Tam da bu nedenle en önemli açlık nedeni olan yoksulluğu Mahatma Gandhi "Yoksulluk, şiddetin en kötü şeklidir" diye tanımlamıştır.

Gerçekten de açlık sırasında "şiddet" dönemlerine benzeyen bir organik/ruhsal huzursuzluk/düzensizlik yaşanır ve böyle olduğu için de açlık geleceğe sarkan etkilere neden

olmaktadır. Son yıllarda psikiyatride popüler olan "posttravmatik stres bozukluğu" kavramı tam da böyle bir süreci anlatır. Yoksulluğa bağlı bu "içsel/hormonal" şiddetin yanı sıra ortaya çıkan "duygusal-sembolik şiddete" ise şu sözlerle dikkat çekilmektedir:

"...Görüştüğümüz kişiler açısından yoksulluğu kritik kılan şey, yalnızca giderek artan ve derinleşen toplumsal eşitsizlik ve maddi sefalet değil, aynı zamanda bunların kendileri üzerinde yarattığı duygusal-sembolik şiddettir. Yani yoksullar, yalnızca açlık, hastalık, soğuktan donma vb. tehlikelerle karşı karşıya değildirler; aynı zamanda onurlarına, özsaygılarına ve özgüvenlerine yönelen bir tehditle, sembolik şiddetle karşı karşıyadır. "

Bir hüznün ve paradoks olarak açlığa uyum. Açlık karşısında "direnen" çocuk bedeninin en hüzünlü dönemi uzayan açlığa uyum dönemidir. Bu dönemde her şey yavaşlar ve organizma kendisini bir tür "kış uykusu" olarak tanımlanabilecek "hüzünlü" bir döneme sokar. Bu dönem "biyolojik bir depresyon" olarak da tanımlanabilir. Enerji yetmeyince birçok dokudaki "insülin reseptörü" daha az çalışır ve organizma bu sayede tasarruf ettiği glukozu beyine göndermeye çalışır. Bu dönemde esas itibarıyla "tasarruf" ilkesi geçerlidir; başta büyüme ve metabolizma olmak üzere her şeyden tasarruf yapılmaya çalışılır. Uzun süreli açlık çeken organizmada bütün bunlar çıplak gözle görülebilir; çünkü insan organizmasındaki "büzülme" hem boy kısalığına (bodurluk) yol açar hem de insan davranışlarına yansır. Bu nedenle bazı yazarlar "Yoksul bedeni aynı zamanda ezik, kısıtlanmış, kendi kendini inkâr etmek isteyen bir bedendir" demektedir.

Azla yetinen organizmanın tek handikapı bu değildir; son yıllardaki araştırmalar uzun tarihsel dönemler boyunca az besinle yetinmeye uyarlanmış bir genotip taşıyan insan biyolojisinin, insan bedenlerini bir tüketim aygıtına dönüştürmeye çalışan yaşam tarzı karşısında çaresiz kaldığını göstermektedir. Bu süreci anlamak için "azla yetinen" çöl farelerinden edindiğimiz bilgilere ihtiyacımız vardır. Son yıllarda çöl fareleri (bu fareler *Psammomys obesus* olarak isimlendiriliyor) üzerinde yapılan araştırmalarda, uzunca bir süre az yiyecekla yetinen ve bu nedenle de "azla yetinen genotipe" (thrifty genotype) sahip olan farelerin, laboratuvar ortamında yoğun kalori içeren besinlerle beslendiklerinde şişmanlık, daha önemlisi ise tip 2 diyabete yakalandıkları gösterilmiştir.

Bu bulgu, hem kronik açlığın paradoksal bir sonucudur hem de "uygarlığın" insan biyolojisi üzerindeki tahrip edici etkisine bağlıdır. Bu nedenle şimdi dünyanın yoksul bölgeleri, bulaşıcı hastalıklardan sonra, sıklığı giderek artan şişmanlık, diyabet ve kalp hastalıkları gibi kronik hastalık dalgası ile boğuşmak zorunda kalmaktadır.

Her insanın bir ışığı vardır ama, çocuklardan yayılan ışık daha gürlü ve tazedir. Çünkü, çocuklar her

sabah güne vücutlarına ve zihinlerine eklenen yüz binlerce yeni hücre ile başlarlar. Hem büyüme (niceliksel artma) hem de gelişme (çocuğun yetenek kazanması) için, çocuğun genlerinde mevcut olan potansiyellerin gerçekleşmesini sağlayacak bir ortama ihtiyaç vardır. Böyle bir ortamın en önemli bileşenleri beslenme ve sağlıklı bir annedir. Yoksulluğun çocuklar üzerindeki en bilinen ve en sık görülen etkisi beslenme yetersizliğidir. Yoksulluk, eve giren besinlerin yetersizliğine, ev içi stres ve annenin kronik yorgunluğu nedeniyle anne sütünün erken kesilmesine, annenin beslenme yetersizliğine ve bebeklerin düşük doğum ağırlıklı olmasına, sağlıksız fiziksel ortama ve yetersiz sağlık hizmetine neden olarak çocuklardaki beslenme yetersizliğinin temel belirleyicisi olarak rol oynamaktadır. Yoksulluk annelerin eğitimsizliği yoluyla da beslenme yetersizliğine katkıda bulunmaktadır. DSÖ 2002 Sağlık Raporu'ndaki analizlere göre bütün bölgelerde yoksulluk arttıkça düşük ağırlıklı çocuk oranının da arttığına dikkat çekilmektedir. Beslenme durumunun kötü olmasının immün sistem üzerine olumsuz etkileri saptanmıştır. Bu durum başta ishal, pnömoni gibi öldürücü hastalıklar olmak üzere enfeksiyon hastalıklarının ortaya çıkması için zemin hazırlamaktadır. Yoksul evlerdeki bebeklerin hem beslenme yetersizliği hem de kötü fiziksel koşullar nedeniyle menenjit, orta kulak enfeksiyonları, soğuk algınlığı, idrar yolu enfeksiyonu, çeşitli parazit hastalıkları gibi enfeksiyonlara daha sık yakalandıkları ve enfeksiyonların bu çocuklarda daha şiddetli seyrettiği bilinmektedir. Sonuçta da enfeksiyon hastalığı nedeniyle beslenme durumu bozulmaktadır. Beslenme yetersizliği olan bebeklerde enerji ve protein yetersizliğinin yanı sıra iyot, demir, A vitamini ve çinko gibi mikronütrient eksikleri de sık görülmektedir. Bunların arasında demir eksikliğinin hem sık görülmesi hem de kalıcı bozukluklara neden olması bakımından özel bir önemi vardır. Demir eksikliği, beslenme yetersizliğine sıklıkla eşlik ettiği gibi kendisi iştahsızlığa yol açarak beslenme yetersizliğini derinleştirmektedir. Hem köylerde hem kentlerde yoksul evlerin bebeklerinin en önemli özelliği toprak, kül, kömür, kum gibi besin olmayan maddeleri yemeleridir.

DSÖ'ye göre hem bebeklerdeki hem de başta kadınlar olmak üzere erişkinlerdeki demir eksikliği dünyada yılda 800 milyon ölüme yol açmaktadır.

Türkiye'deki çocuklarda yoksulluk ve sağlık sorunları Birleşmiş Milletler Gelişim Programı (UNDP) İnsani Gelişim Raporu'na (2002) göre, Türkiye'deki insanların yüzde 2.4'ü günde 1 dolardan az, yüzde 18'i ise günde 2 dolardan az gelire sahiptir(18). Son ekonomik krizdeki yoğun yoksullaşma dalgasını bir kenara bıraksak bile bu rakamlara göre nüfusumuzun (dolayısıyla çocukların da) en az yüzde 20'si yoksuldur. Türkiye'de beş yaş altındaki çocukların yüzde 16'sının boyu yaşına göre kısadır. Türkiye'de kronik malnütrisyon sıklığı ile yoksulluk arasında güçlü bir bağ vardır. Diğer bir deyişle, anne karnındaki eşitsizlik doğduktan sonraki dönemde de sürmektedir. Daha önce

değinildiği gibi yoksulluğun en önemli etkilerinden birisi annelerin yetersiz beslenmesidir ve bu durum bebeklerin yetersiz beslenmesi ile doğrudan ilişkilidir. DSÖ, dünyanın geri kalmış bölgelerinde doğurganlık çağındaki kadınların yüzde 27-51'nin yetersiz beslendiğini ve bunun da başta düşük doğum ağırlığı olmak üzere bebeklerin sağlığını doğrudan etkilediğini belirtmektedir. Bir başka deyişle, yoksulluk kadınların beslenmesini bozarak bebeklerin negatif bir bilanço ile yaşama başlamalarına neden olmaktadır. Dünyada her yıl 20 milyon çocuk 2500 gramın altında -yani düşük doğum ağırlığıyla- doğmakta, bu doğumların da yüzde 90'ı gelişmekte olan ülkelerde olmaktadır. Düşük doğum ağırlığı ile prematüre doğum, anne karnında gelişme geriliği arasında kuvvetli bir paralellik söz konusudur ve bu durum bebeklerin uzun dönemli sağlıklarını olumsuz etkilemektedir. Düşük doğum ağırlığı, erken ve geç yeni doğan ölümlerinin en önemli bir nedeni olduğu gibi, erken bebeklik dönemi malnütrisyonu, yeni-doğan enfeksiyonları, nörolojik gelişim bozukluğu, büyüme yetersizliği ve son zamanlarda üzerinde önemle durulan erişkin yaştaki kronik hastalıklar (tip 2 diyabet, obesite gibi) için de hazırlayıcı rol oynamaktadır. Gelişmekte olan ülkelerde yeni doğan dönemindeki ölümlerin en önemli nedenleri arasında enfeksiyonlar (yüzde 42), doğum asfiksisi ve travması (yüzde 32), konjenital anomaliler ve prematürelilik sayılmakta; bütün bu nedenlerin yoksullukla güçlü bağları bulunmaktadır. UNDP 2002 verilerine göre, Türkiye'deki doğumların yüzde 20'si eğitilmiş sağlık personeli tarafından yapılmamakta ve bebeklerin en az yüzde 15'i düşük doğum ağırlığı ile doğmaktadır. Türkiye'de, doğrudan yoksulluk yanında temel sağlık hizmetleri ağının giderek güçsüzleşmesi nedeniyle gebe izlemi yetersiz yapılmaktadır.

Yoksulluğun en önemli sonucu bebek ve çocuk ölümlerini arttırmasıdır. Bebek ölümleri, insani gelişimi ve sosyal farklılıkları yansıtan anahtar parametre olarak kabul edilmekte ve yoksulluğun bebek ölüm hızında dört kata varan farklılıklar yarattığı bilinmektedir. Yoksulluğun bebek ve çocuk ölümler üzerinde etkisi yetersiz beslenme, enfeksiyon hastalıklarının yaygınlığı, temiz içme suyu ve kişisel hijyen sorunu, kalabalık aile yaşamı ve sigara içimi gibi olumsuz ev içi fiziksel ortam gibi faktörlere bağlıdır. Yoksulluğun çocuk ölümlerini arttırmasının bir diğer nedeni de çocukların ev dışında ve güvenli olmayan ortamlarda geçen zamanlarının fazla olması nedeniyle "kazalara" bağlı ölümlerin yüksek olmasıdır. Benzer şekilde yoksulların evlerinin küçük ve "düzensiz" olması nedeniyle ilaç zehirlenmeleri daha sık görülmektedir. Türkiye'de UNDP 2002 Raporu'na göre bebek ölüm hızı yüzde 38, beş yaş altı çocuk ölüm hızı ise yüzde 45'dir.

Yoksulluğun dolaylı etkilerinin başında ailenin genel "tükenmişliği" ve eğitimsizliği nedeniyle çocuklarındaki hastalık bulgularını erken fark edememesi veya önemsiz bulması ve esas önemlisi yoksulluk nedeniyle sağlık kuruluşlarına geç getirmesi veya hiç getirmemesidir.

Yoksulluğun iyi bilinen etkilerinden birisi de çeşitli psikososyal sorunlara yol açmasının yanı sıra zihinsel gelişmeyi olumsuz etkilemesidir. Bunun hem biyolojik hem de ev içi ortamına ait nedenleri vardır. Öncelikle kronik açlığın gelişmekte olan beyin dokusunu olumsuz etkilediği bilinmektedir. Bunun yanında yoksul çocukların merkezi sinir sistemine zararlı toksik maddelerle (kurşun ve böcek ilaçları vb.) karşılaşma riski daha fazladır. Bazı araştırmacılar, çocukluk çağı boyunca gelişmeye devam eden beyin bölümünün yoksulluğa eşlik eden stres, kronik açlık, sigara tüketimi, demir eksikliği, kötü çevre koşulları gibi faktörler tarafından olumsuz etkilenebileceğini ileri sürmektedirler. Demir eksikliği yoksul çocuklarda sık görülen bir sorundur ve uzun süren demir eksikliğinin entellektüel gelişmeyi olumsuz etkilediği, bunun geri dönüşsüz olabileceği ve ağır demir eksikliğinin hafif derecede mental geriliğe neden olduğu bilinmektedir. Yoksulluğun ve açlığın biyolojik etkileri kadar psikososyal ve davranışsal etkileri de önemlidir ve bu konuda geniş bir literatür vardır. Araştırmalara göre yoksul ailelerin çocuklarında "saldırganlık", "hiperaktivite" ve "huzursuzluk" sık görülen özelliklerdir. Bu çocuklar huzursuz ruh halleri ve yorgunlukları nedeniyle başka çocuklarla birlikte olmakta güçlük çekerler. Yoksul çocuklar arasında depresyon ve intihar girişimi daha fazladır ve bu nedenle ruh sağlığı kliniklerine daha sık başvurmaktadırlar. Yoksul çocukların algılama fonksiyonlarında ve öğrenme kapasitelerinde azalma bildirilmekte, bu çocukların testlerde düşük skor yaptıkları ve okul başarılarının düşük olduğu gözlenmektedir. Hem davranış sorunları hem de sık hastalanma nedeniyle okula gidemeyen yoksul çocuklar arasında sınıfta kalma ve okul idaresi tarafından cezalandırılma oranı yüksektir.

Yoksul çocukların evleri ve yoksulluğun yarattığı diğer sorunlar ; kentlerin varoşları yoksulluğun cehenneme çevirdiği daracık evlerle doludur ve o evlerde doğan bebeklere bakarak toplumun çaresizliğini anlamak mümkündür. "Yoksulluk Halleri" kitabında "Yoksulun Evi" ni anlatan Ersan Ocak'ın gözlemlerine göre;

- * Yoksulların evleri şehre uzaktır, bu uzaklık hem fiziksel hem de kültürel bir uzaklıktır,
- * Evler kadının mahkûmiyet mekanıdır ve kadınlar bitip tükenmeyen ev işlerini yaparak evde kalanların bakımı yaparlar.
- * Yoksulların evleri genellikle sağlıksız çevre koşulları içinde yer alan kalitesiz binalardır. Bir başka deyişle fenni ve sıhhi olmayan evlerdir.
- * Evler defalarca yıkılıp, yeniden yapılır.
- * Eşya ya yok denecek kadar azdır ya da çok fazladır.

* Oda sayısı yetersiz, hane nüfusu kalabalıktır.

* Balkon, kapı önü ve bahçe ayrıcalıklı mekanlardır.

* Yoksul evinin düşük seviyesi ile kendini özdeşleştirir.

* Yoksulların evlerinde babalar çok sigara içer ve anneler genellikle tükenmiştir. Çoğu sinirli ve depresyondadır.

Sayılabilecek daha birçok özelliği nedeniyle yoksulların evleri, çocuklar için hem sağlıksız bir fizik çevre sunmaktadır hem de bu evlerin bulunduğu mahalleler çocukların erken yaşta sağlıksız davranışlara (sigara tiryakiliği, şiddet, erken ve güvenliksiz cinsel ilişki gibi) yönelmesine neden olur. Bu evlerde büyüyen çocuklarda soğuk algınlığından, astıma; menenjitden, idrar yolu enfeksiyonuna birçok hastalık daha sık görülür. Yakın zamanda yayınlanan bir araştırma yoksul çocuklarda daha çok kemik kırığı görüldüğüne dikkat çekmektedir. Kendi yaşatları oyun çağını kreş ve ana okullarında "erken çocukluk çağı eğitim programları" görerek geçirirken, yoksul çocuklar her şeyi anneleri ve kendilerinden büyük kardeşlerinden öğrenirler. Bu evlerin anneleri çoğu zaman başka evlere temizliğe gider ve kendi evine "tükenmiş" olarak döner. Bu nedenle yoksul evlerinde hem anne hem de baba şiddeti daha yaygındır.

Çocuk yoksulluğunun arka planında hem küresel hem de ülkelerin kendi içlerindeki eşitsizlikleri arttıran "küreselleşme" bulunmaktadır. Seksenbeş trilyon dolarlık global ekonomi dünya nüfusunun yarıya yakınının yoksulluk altında yaşamasına aldırmadan, gelişmekte olan ülkelerin kaynaklarını emmekte, öte yanda ise iyi işleyen piyasaların herkese yiyecek, sağlık, barınma sağlayacağı masalı anlatılmaktadır.

UNICEF raporlarına göre birçok gelişmekte olan ülkenin askeri bütçeleri sağlık ve eğitim bütçelerinin toplamını geçmiştir. Bu gelişmeler yaşanırken Dünya Bankası ve IMF gibi uluslararası kuruluşlar yoksul ülkeleri eğitim ve sağlık harcamalarını azaltmaya zorlamakta, buna karşın askeri harcamaların kısılması konusunda sessiz kalmaktadır. Küreselleşmenin baş aktörlerinden biri olan gerek ekonomik politikalarıyla gerekse dünyadaki gıda politikaları ile milyarlarca insanı yoksulluğa ve açlığa mahkum eden Dünya Bankası'nın son yıllarda yoksulluğa karşı savaş açması da oldukça ilginç ve düşündürücüdür. Dünya Bankası'nın söylemleri "yoksulluk" olgusunun kabul edilebilir, önlenemez, ama azaltılabilir olduğu algısı yaratmakta ve "romantik" yaklaşımlarıyla bilinçlerimizi etkilemektedir. Ne yazık ki Dünya Sağlık Örgütü de 2002 Dünya Raporu'nda yoksulluğun sağlık üzerine etkilerinin boyutlarını saptamış olmasına karşın, yoksullukla mücadele edilmesi konusunda

bir dilekten öteye bir söz söylememiştir. Yoksulluk önlenabilir, karşı çıkılması gereken ve kesinlikle ortadan kaldırılması gereken bir olgudur. Yoksulluğun en büyük etkilerini ne yazık ki çocukluk döneminde görülmekte ve sonraki yaşantıdaki eşitsizliklerin en önemli altta yatan nedeni olmaktadır. Bütün bu bilgiler ve değerlendirmeler sonucunda yoksulluğun çocuklar üzerindeki etkisini hafifletmek veya ortadan kaldırmak için yakın dönemde yapılabilecekleri şöyle sıralayabiliriz ;

1. Ülkemizdeki işsizliği azaltacak ve toplumsal eşitsizlikleri düzeltecek bir sosyal program acilen başlatılmalıdır. Sağlık ve eğitime daha çok kaynak ayrılmalıdır.
2. Kaynakların kullanımında en dezavantajlı çocuklara öncelik verilmelidir.
3. Çocukların hepsine sağlık güvencesi sağlayacak "Çocuklara Ücretsiz Sağlık Hizmeti" yasası çıkarılmalıdır.
4. Bu yasa çıkıncaya kadar "Yeşil Kart" uygulaması kapsamı genişletilerek sürdürülmelidir
5. Ülkemizdeki temel sağlık hizmeti sistemi güçlendirilmeli ve bütün doğumların eğitilmiş sağlık personeli tarafından yapılması sağlanmalıdır. Eşitlikçi, kaynakları kamu tarafından sağlanan, herkese ulaşan bir sağlık sistemi kurulmalıdır.
6. Başta düzenli geliri olmayan aileler olmak üzere devlet doğan bütün çocuklara koşulsuz ve karşılıksız ekonomik yardım yapılmalıdır.
7. İlk öğretim okullarında kaynağı devlet tarafından sağlanan beslenme programları (okul sütü projesi, öğle yemeği gibi uygulamalar) uygulanarak yoksul çocukların beslenmelerinin düzeltilmesinde bir araç olarak kullanılmalıdır.
8. Yoksulların yoğun olarak yaşadığı mahallelerde ücretsiz kreş ve ana okulları açılmalıdır.
9. Annelerin sağlık eğitimine önem verilmeli, doğum yapan bütün kadınlara emzirme eğitimi yapılmalıdır.

Yoksullukla mücadelenin birçok yolu ve yöntemi vardır. İnsanların yıllardır tarihsel birikimlerinden hareketle tecrübe ettikleri, toplumun aşına oldu-ğu yöntemler oldu-ğu gibi, her dönemde ve ortamda değ-işebilen yeni yöntemler de bulunmakta ve denenmektedir. Son dönemlerde sıkça gündemde olan Muhammed Yunus'un Bangladeş'te kurmuş oldu-ğu Grameen Bankası'nın yoksullar için mikro kredi projesine ek olarak, bu yeni yöntemlerden biri de Batı dünyasında artık yaygın bir mücadele yöntemine dönüşme eğ-iliminde olan "sosyal sorumluluk kampanyaları"dır. "Kurumsal sosyal

sorumluluk” (KSS) kavramı ise, İngilizce’de “cause related marketing” (CRM) şeklinde kullanılmakta, KSS kavramı, belirli bir ürün yada markayla belirli bir olay, sebep ve faaliyetin bir araya getirilmesi sayesinde yararlı bir amaç için satışların artışı sağ-lamak olarak da tanımlanmaktadır. Ticari bir faaliyet olmasına rağmen, aynı zamanda yardımseverlik kavramını ve uygulamasını özünde barındıran sosyo-kültürel bir faaliyet olarak da görülebilir. Bir taraftan pazarlamacılar toplumsal sorumlulukla ilgili olumlu mesajların yayılmasını sağ-larken, diğ-er taraftan markalarına değ-er katmaktadırlar. Bu şekilde büyük firmalar, kendilerini ve ürünlerini tanıtmak için her yıl büyük meblağ ayırdıkları reklam harcamalarına yoksullar için de bütçelerine bir sorumluluk yüklemiş olmaktadır. Genel sosyal sorumluluk anlayışında tüketiciyi aldatmamak, onların haklarına duyarlı olmak ve saygı göstermek, adalet anlayışı içerisinde hareket etmek gibi işletme mantığı içerisinde ve daha çok iş ahlakı çerçevesinde anılan ve kullanılan bir kavramdır. Aktif ve talep eden tüketiciyi doğ-rudan muhatap alır. Kurumsal sosyal sorumluluk anlayışında ise, asıl amaç bu kadar yalın ve tek özneli değildir. Bu anlayışın üç temel öznesi; Firma/Şirket + Gönüllü Kuruluşlar + Tüketicilerdir. Sadece belli bir amaç için bir araya gelirler. Eğ-itimden, sa-ğ-lığ-a, çevre sorunlarından yoksulluk gibi daha özel sorunlara kadar belli bir alanda kampanya yapılır. Görev paylaşımı olarak bakıldığında şirket kampanyanın organizatörlüğünü ve maddi giderleri üstlenirken, gönüllü kuruluş da ilgi alan içerisindeki guruplarla bağ-lantı kurarak kamuoyu oluşturmaktadır. Bu şekilde firmalar adına, fakat birinin yada grubun yararına, gönüllü kuruluşlar yada sivil toplum kuruluşları tarafından projeler geliştirilip bu projelere sponsor firmalar bulunarak sosyal sorumluluk kampanyalar başlatılır. Örneğ-in A Bankası B Vakfı’nın ana sponsorlu-ğuna talip olmuş ve kabul edilmiştir. Firmalar proje üzerine düşünmek ve işi organize etmek yerine, kendisi adına düşünen ve proje geliştiren bir sivil toplum kuruluşu ile anlaşarak kampanyayı bir nevi dışarıdan desteklemiş olmaktadır. Bu yöntemin önemli avantajlarından biri, projelerin deneyimli uzman kişiler tarafından yapılması, bu şekilde sürekliliğ-in sa-ğ-lanmasıdır. Bu yöntem çok özneli bir yöntemdir. Firmaların buradaki kazancı, tüketiciler nazarında itibarını ve prestijini artırmasıdır. Tüketicilerin buradaki rolü, kampanyaya olan duyarlılığına göre alışverişini bu şirketlerden yapmaya özen göstermesidir. Bu kampanya sonucu işin içine giren her özne, manevi şahsiyetlerine önemli katkılar sağ-larken, maddi olarak da şirket ve kampanyanın asıl muhataplar karlı çıkmaktadır.

Türkiye’de yapılan KSS kampanyalarının tarihi geçmişi ve yo-ğunluğ-u fazla gerilere gitmez. Özellikle yoksullukla ilgili yapılan kampanya örnekleri sınırlı sayıdadır. Buna karşın, 17 A-ğustos 1999 depremiyle ilgili olarak deprem ma-ğdurları için Saatchi & Saatchi reklam firmasının ülkemizde yapmış oldu-ğ-u “Bir Tuğ-lada Siz Koyun” kampanyasını başarılı bir KSS kampanyası örne-ği olarak görmek ve de-ğerlendirmek mümkündür. Bu kampanya, sadece Türkiye ile sınırlı

kalmamış, aynı zamanda Türkiye dışında toplam 27 ülkede de tanıtımları yapılmıştır. Bu tarihlerden itibaren Türk firmalar da sosyal sorumluluk kampanyalarına önemli destekler vermeye başlamışlardır.

Turkcell'in finanse ettiği "Haydi Kızlar Okula" sloganıyla yola çıkan "Kardelenler" projesi, yoksul sınıfları işin içine katan başarılı bir KSS projesidir. Yoksul ailelerin okula göndermekte zorlandıkları kız çocuklarının, Turkcell'in sponsorluğu ile eğitimlerinin tamamlanması sağlanmıştır.

Sonuç;

Yoksullukla mücadelede KSS kampanyalarının dünyada çok başarılı örnekleri var. Şirketlerin reklam kampanyalar için ayırdıkları bütçenin daha azı ile yoksullara yönelik yapılacak kampanya ile şirket kendini daha iyi tanıtabilir. Böyle bir yöntemin tercihi ile hem en zenginler hem de yoksullar kazanacaktır. Ayrıca özellikle yabancı firmaların hizmet verdiği toplumun yoksul bireylerine yönelik yapacağı bu tür kampanyalar ile yerli tüketicilerin beğenisini ve memnuniyetini kazanacaktır. Böyle girişimler, küresel firmaların zaman zaman tüketiciler karşısında yaşadıkları "küresel ve yerel paradoks"un da aşılmasına yardımcı olacaktır.

Yabancılaşma algısı yarar algısı ile esnek bir hale gelecektir. Etnik ve kültürel değerlerden dolayı küresel firmalarla arasına mesafe koyan tüketicinin tutumunda bir açılım sağlayacaktır. Bir anlamda KSS kampanyaları, reklamın yapamadıklarını yapmakta daha fonksiyoneldir.

Yukarıdaki örneklerde görüldüğü gibi Türkiye'de de başarılı kampanyalar olsa da bunlar halen belli oranda seyretmektedir. Bu nedenle başta kurumsal imaj önemseyen ve tüketicide marka ruhunu tüketicinin belleğine işlemeye ve karlarını artırmaya çalışan şirketlerin, bundan sonraki reklam ve kampanya politikalarını yoksullar üzerine yoğunlaştırmaları daha anlamlı ve yararlı olacaktır.

Bu doğrudan bir bağış ve harcama değildir. Bu nedenle şirketlerin endişe duymalarına da gerek kalmamaktadır. Ayrıca bu girişimler şirketlere ek sorumluluklar getirir de hem insani/manevi hem de maddi kazancı olan bir yükümlülüktür. Burada en fazla yine tüketiciye iş düşmektedir. Fakat bunun için de şirket ve sivil toplum kuruluşlarınca ortak kampanyaların başlatılması ve belli sorumluluklar üstlenmeleri gerekmektedir.

Max Weber'in deyimi ile ticari açıdan "rasyonel" olan bu girişimin, ahlaki bakımdan da anlamlı ve değerli sonuçları görülmektedir. Burada hem felsefi, hem örgütsel, hem de ekonomik ve yaşam tarzları bakımından zıt olan aktörlerin ortak bir eylem için bir araya gelmeleri sağlanmaktadır.

Zıtların birlikteliğinden anlamlı bir hareket gerçekleşmektedir. Dünyada 1980’lerde, Türkiye’de ise daha çok 2000’li yılların başında görülen KSS kampanyaları, yoksullukla mücadelenin bir yolunun daha olabileceğini göstermekte ayrıca, ekonomik açıdan en varlıklı olan sınıf ile en yoksul olan sınıfın ortak amaçta birlikte hareket etmesini sağlamaktadır. Bu da sınıflar arası ilişkilerin gelişimine, dolayısıyla sosyal bunalım ve risklerin azaltılmasına yardımcı olmaktadır.

Albert Schweitzer’in dediği gibi, “her birimiz hiç olmazsa yoksulluğun bir parçasını sona erdirebilmek için az da olsa bir şeyler yapabiliriz.”

Bu azın ilkinizi arz etmeden önce zihin dünyamızı söyleyeceğime hazırlamak üzere sizlerle H.Ford ve K.Marks’ın bir sözünü paylaşmak istiyorum:

“İnsanlar bugün Para Sisteminin nasıl çalıştığını bilselerdi yarın dan tezi yok bir devrim olurdu!”

“Cehalet, ayrıcalıklı sınıfın ustaca kullandığı bir silahtır.”

Bu azın ilki de belki, merkez bankamızın sermayesinin tamamının devlete ait olması yönündeki girişimlerimiz olmalıdır. Bilahare de tüm bankacılık sektörünün kamulaştırılması suretiyle ‘para yaratma’ da sadece kamunun inhisarına alınmalıdır. Böylelikle senyoraj gelirinin tamamı devletimize ve dolayısıyla milletimize ait olacaktır.

Böylelikle, sadece fakirlere değil, toplumun tüm kesimlerine faizsiz kredi verebilecek bankacılık sektörünün önünün açılması sağlanmış olacaktır.

Kur’an-ı Kerim’in Haşr Suresi, 7. ayetinde “(bu mallar ve servet) sizden zengin olanlar arasında dönüp-dolaşan bir devlet olmasın.” buyrulmaktadır.

Yine, namazlarımızda okuduğumuz Maun Suresinde Yüce Rabbimiz şöyle buyurmaktadır:

“Gördün mü, dini yalanlayanı! İşte o, yetimi itip kakan, yoksula da yedirmeyi özendirmeyen kimsedir. Yazıklar olsun o namaz kılanlara ki, onlar namazlarıyla gösteriş yaparlar. Ufacık bir yardıma bile engel olurlar.”

İslam’da asıl olan iman ve ihlastır. Zira Allah, ancak samimiyetle sadece kendisi için ve rızası gözetilerek yapılan ameli kabul eder. Müslüman, çevresine duyarsız kalamaz, yetimi ve yoksulu itip kakamaz. Kişisel yarar gözetmeksizin başkasına faydalı olmaya çalışarak toplumsal dayanışmanın oluşmasına ve sürdürülmesine büyük önem verir.

Yalnız başına dahi olsa kendisini her daim gözeten bir Rabbinin olduğunu bilir. Sevdiğiniz şeylerden Allah yolunda harcamadıkça iyiliğe asla erişemezsiniz bilinciyle sosyal dayanışma ve yardımlaşmayı hayatının temel ilkesi haline getirir.

Dinin insanlığa yönelik en büyük hedefi insanlar arasında sevgi ve dayanışmayı, paylaşmayı sağlamak, mutlulukların paylaşıldığı gibi sıkıntıların da paylaşıldığı bir insanlık bilinci oluşturmaktır. Bu bakımdan Maun suresinde bir taraftan Allah’a karşı gerçek anlamda kulluk görevlerini yerine getirmeyenler eleştirilirken diğer taraftan da gerçek dindarları yetim ve yoksullara yardım etmeye özendirmekte; ihtiyaç sahiplerine yardım konusunda başkalarını teşvik etmenin gereği vurgulanmaktadır. İnsan Suresi, 8. ayetinde de “Kendileri, ona duydukları sevgiye rağmen yemeği, yoksula, yetime ve esire yedirirler.” buyrulmaktadır.

Peygamber Efendimiz (sav) bir duasında şöyle buyurmaktadır:

“Allahım! Senden hidâyet, takvâ, iffet ve gönül zenginliği isterim.”,

Bir başka hadislerinde de ;

"Cimrilikten sakınınız. Çünkü cimrilik, sizden önceki milletleri helâk etmiştir. Her sabah gökten iki melek iner. Birisi: İlahi, infak edene karşılığını ver; diğeri: Allah'ım! Cimrilik edene de telef ver (malını yok et), diye duâ ederler."

"Ey Âdemoğlu! Eğer fazla malını Allah yolunda harcarsan bu senin için daha hayırlıdır. Kendine saklarsan senin için zararlıdır. Kefâf (yeterli miktar) sebebiyle levh edilmez, kınanmazsın. (Harcamaya), bakımları üzerinde olanlardan başla. Üstteki el (yani veren), alttaki elden (yani alandan) daha hayırlıdır."

buyurmaktadırlar.

Bu azın ikincisini arz etmeden önce zihin dünyamızı söyleyeceğime hazırlamak üzere sizlerle K.Marks'ın bir sözünü paylaşmak istiyorum:

“Filozoflar dünyayı yalnızca çeşitli biçimlerde yorumlamışlardır. Oysa sorun onu değiştirmektir.” der. Tam da bu nokta da dünyanın en büyük devrimcisi peygamber efendimiz Hz. Muhammed (S.A.V.) hatırlıyorum.

Bu azların ikincisi de belki zekat ve fitre'nin toplanması ve dağıtımının şer-i bir sisteme bağlanması olmalıdır.

Bu azın üçüncüsünü arz etmeden önce zihin dünyamızı söyleyeceğime hazırlamak üzere sizlerle K.Marks'ın bir sözünü paylaşmak istiyorum:

“Cimri aklını kaçırmış bir kapitalisttir, kapitalist ise akli başında bir cimri'dir.”

Bu azların üçüncüsü de belki her doğan çocuğa “hoş geldin dünyamıza” maaşı bağlanması; bu maaşın da emeğinin değerini verdiğimiz zamana kadar, nisbi olarak artırılarak sürdürülmesidir.

Sonuç olarak gerçek kurtuluşa ermek için gösteriştten uzak, iman ve ihlas ile hem Allah'a hem de insanlara karşı görevlerini yerine getiren Müslüman kişiliklere ihtiyacımız var.

Kaynaklar:

- 1-Erdoğan, N.,(2002), say.9-10 “Giriş: Yoksulları Dinlemek”, Yoksulluk Halleri – Türkiye’de Kent Yoksulluğunun Toplumsal Görünümleri, Ed.: N.Erdoğan, Demokrasi Kitaplığı Yay.
- 2- Erdoğan, N.,(2002), say.9-10 “Giriş: Yoksulları Dinlemek”, Yoksulluk Halleri – Türkiye’de Kent Yoksulluğunun Toplumsal Görünümleri, Ed.: N.Erdoğan, Demokrasi Kitaplığı Yay.
- 3- Erdoğan, N.,(2002), say.9-10 “Giriş: Yoksulları Dinlemek”, Yoksulluk Halleri – Türkiye’de Kent Yoksulluğunun Toplumsal Görünümleri, Ed.: N.Erdoğan, Demokrasi Kitaplığı Yay.
- 4-Şenses, F., (2003), s.97. “Yoksullukla Mücadelenin Neresindeyiz?: Gözlemler ve Öneriler”, İktisat Üzerine Yazılar I – Küresel Düzen: Birikim, Devlet ve Sınıflar (Korkut Boratav’a Armağan), Der.: Ahmet H. Köse, Fikret Şenses, Erinç Yeldan, İstanbul, İletişim Yay. (2006), Küreselleşmenin Öteki Yüzü Yoksulluk, İstanbul, İletişim Yayınları.
- 5- Şenses, F., (2003), s.97. “Yoksullukla Mücadelenin Neresindeyiz?: Gözlemler ve Öneriler”, İktisat Üzerine Yazılar I – Küresel Düzen: Birikim, Devlet ve Sınıflar (Korkut Boratav’a Armağan), Der.: Ahmet H. Köse, Fikret Şenses, Erinç Yeldan, İstanbul, İletişim Yay. (2006), Küreselleşmenin Öteki Yüzü Yoksulluk, İstanbul, İletişim Yayınları.
- 6-Altan, Ö. Zühtü, (2004),s.148. Sosyal Politika Dersleri, Eskişehir, Anadolu Üniversitesi Yay.
- 7- Canetti, E., (1998), s.189. Kitle ve İktidar, Çev.; Gülşat Aygen, İstanbul, Ayrıntı Yay.
- 8-Wallace R.A., A. Wolf, (2004),s.103. Çağdaş Sosyoloji Kuramları, çev.: L. Elbuz ve M.R. Ayas, İzmir, Punto Yay.
- 9-Ak,Muammer. Toplumsal Bir Olgu Olarak Yoksulluk. Akademik Bakış Dergisi Sayı: 54 Mart - Nisan 2016 Uluslararası Hakemli Sosyal Bilimler E-Dergisi.
- 10-UNICEF. The State of the World's Children 2001. New York: UNICEF, 2001.
- 11-UNICEF. Poverty and Children: Lessons of the 90s for Least Developed Countries. New York: UNICEF, 2002.
- 12-Güngör N, Arslanian SA. Nutritional disorders: integration of energy metabolism and its disorders in childhood. In: Sperling MA (ed). Pediatric Endocrinology. Philadelphia: WB Saunders, 2002.

13-UNICEF. Poverty Reduction Begins with Children. New York: UNICEF, 2000.

14-Erdoğan N. Yok-sanma: Yoksulluk-Maduniyet ve "Fark Yaraları". Erdoğan N (ed). Yoksulluk Halleri: Türkiye'de Kent Yoksulluğunun Toplumsal Görüntüleri. Demokrasi Kitaplığı Yayınları, 2002.

15-Erdoğan N. Yok-sanma: Yoksulluk-Maduniyet ve "Fark Yaraları". Erdoğan N (ed). Yoksulluk Halleri: Türkiye'de Kent Yoksulluğunun Toplumsal Görüntüleri. Demokrasi Kitaplığı Yayınları, 2002.

16-Samaras K, Campbell LV. Increasing incidence of type 2 diabetes in the third millennium. Diabetes Care 2000; 23: 441-443.

17-World Health Organization. The World Health Report 2002: Reducing Risks, Improving Healthy Life. Geneva, Switzerland: World Health Organization, 2002.

18-Ocak E. Yoksulun evi, "Erdoğan N (ed). Yoksulluk Halleri: Türkiye'de Kent Yoksulluğunun Toplumsal Görüntüleri, Demokrasi Kitaplığı Yayınları, 2002.

19-Önder İ. "Dünyada ve Türkiye'de krizin ekonomik analizi" Toplum, Sağlık, Eczacı. Ekonomik Kriz ve Sağlık Özel Sayısı. 2002; 1: 3-14.

20-Prof. Şükrü Hatun, Yrd. Doç. Nilay Etiler, Ar.Gör. Erdem Gönüllü'nün Çocuk Sağlığı ve Hastalıkları Dergisi.

21-Prof. Dr. Mustafa Orçan, Afyon Kocatepe Üniversitesi, İ.İ.B.F. Dergisi 2007.

22-Riyâzü's-Sâlihîn, 1/253.

TOPLUMSAL HİZMETİNDE SİVİL TOPLUM KURULUŞLARIN TEMEL İLKELERİ

Yusuf Abubbakar WARA¹

ÖZET



Sivil Toplum Kuruluşları (STK) ve Ahilik örgütlerinin topluma verimli hizmet sunabilmesi için bilgi bütünlüğü çerçevesinde bazı temel ilkeleri sahip olmalıdır. Bu ilkelerin temelinde “din-ahlak-kültür-medeniyet-değer” kavramları üzerinde durulmuştur. Bu makalede on tane temel STK’nın sahip olması gereken ilkeler açıklanmaktadır. Bu ilkeler ahlak, meşruiyet, estetik, liyakat, iyilik, samimiyet, adalet, liderlik, iştirak ve istişare ve de hesap verebilirliktir. Bu ilkelerin analizi edebilmek için makalede hem nitel hem de nicel yaklaşımlar benimsenmekle birlikte, içerik analizi daha fazla önem verilmiştir. Çalışmada Türkiye’de bazı Vakıflar Ankara Düşünce ve Araştırma Merkezi, Yeni Dünya Vakıf, Asma Köprü, Bereket Vakıf ve İslam Düşünce Enstitüsü gibi hizmetleri gözlem olarak incelenmiştir. Makalede Yeni Dünya Vakıfın tarafından düzenlendiği STK’nın değerleri olan Amel-i Salih gelişmiş haline getirmiştir. Makalede ilkelere sahip olan bir STK’nın, olmayanlardan topluma daha verimli hizmet edebileceğini bir hipotezi test edilecektir. Makalede şu soruya da cevap verecektir: STK’lar topluma verimli hizmet edebilmesi için hangi ilkeler sahip olmalı? Bu ilkeleri herhangi bir STK’nın topluma verimli hizmet edebilmesi için sahip olmasını önermektedir.

Anahtar Kelimeler: Sivil Toplum, İlkeler, Hizmet, Ahlak, Liyakat

¹ Doktora Öğrencisi, Ankara Hacı bayram Veli Üniversitesi Siyasal ve Sosyal Bilimler Bölümü, wara98@yahoo.com

BASIC PRINCIPLES OF CIVIL SOCIETY ORGANISATIONS IN SOCIAL SERVICES

ABSTRACT

Civil Society and or ahi community organizations should have some basic principles within the context of knowledge integrity to serve the society efficiently. The principles basis should be on the thought of “religion-morality-culture-civilization-value” This article explains ten basic principles of the Civil Society: morality, legitimacy, aesthetics, merit, goodness, sincerity, justice, leadership, participation and consultation, and accountability. Although the article adopts both qualitative and quantitative approaches it placed more emphasis on content analysis. The research through observation look at services of Ankara Centre for Thought and Research, Yeni Dünya Foundations, Asma Köprü and Bereket Foundations. The article developed the basic principles of Civil Societies designed by Yeni Dünya Foundations. The article tests the hypothesis that Civil Society that possesses such principles will serve the community more efficiently than that has not. The article also responds to questions that: What are the basic principles needed by the Civil Society to perform community functions? It is recommended that Civil Societies should poses these principles in order to serve the society efficiently.

Keywords: Civil Society, Principles, Service, Morality, Merit

Giriş

Sivil Toplum Kuruluşları (STK) toplumun her alanında büyük destek veren bir araç haline gelmiştir. Yıldırım' a göre “sivil toplum kuruluşları vatandaşların ortak çıkarı, ortak bakışı, ortak duyarlılığı, ortak talebiyle bir araya gelerek devletin hukuksal, yönetsel, üretici ve kültürel organlarının dışında oluşturdukları dernek, vakıf, sivil girişim ve ilişki ağından oluşan yapı ve etkinliklerin tümüdür” (Yıldırım 2004) STK'nın başarılı olabilmesi için mutlaka verimli ve etkili hizmet yapabilmesi mümkündür.

Verimli hizmet eden ve aktif bir STK mutlaka bazı temel ilkeleri sahip olmalıdır. STK bu ilkelerin çerçevesinde verimli hizmet edebilmektedir. İlke; temel düşünce, temel kanı, umde, unsur ve prensip olarak da ifade edilmektedir. Genel anlamda ilke, “bilimsel yöntemde nesnel gerçeğin belirgin özelliklerinin ve yasaların genelleştirilmesi ile elde edilen ve insana hem teorik çalışmalarında hem de uygulama faaliyetlerinde yol gösteren genel dayanaktır” Bireysel, grup, toplum ve kurumlarının en önemli yol gösteren ilkelerinden biri ahlaktır. Kur'ana göre *bu cezalandırmanın sebebi şudur: Bir toplum, kendisinde bulunan güzel ahlâk ve meziyetleri değiştirmedikçe Allah da onlara verdiği nimetleri değiştirmez. Hiç şüphe yok ki Allah hakkıyla işiten ve kemâliyle bilendir.* Enfal suresi 53. Ayeti

ذَٰلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِّعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَىٰ قَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ وَأَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ (٥٣)

Bu ayeti fert ve toplum hayatında özellikle menfî istikâmette meydana gelen değişimin, bozulmanın ve düşüşün mühim bir sebebini açıklar. Şöyle ki: Allah Teâlâ onlara, takdir buyurduğu nispet ve keyfiyette nimetler ihsan eder; bolluk verir, sağlık verir, emniyet verir, maddî-manevî imkânlar bahşeder. Aksine sahip oldukları imkânları Allah'a isyan ve kullarına haksızlık yolunda kullanırlarsa, Allah Teâlâ bu nimetleri ellerinden alır; yerine darlık, sıkıntı, hastalık, huzursuzluk, maddî-manevî mahrumiyetler verir. Bu çerçevesinde toplumdaki her biri, her grup ve her kurumu ahlak çerçevesinde hareket ediyorsa; başarılı kılınacaktır aksi halinde başarısız olacaktır. Dünya genelde bakıldığında farklı alanında çalışan bir hayli STK'lar bulunmaktadır. Ama buna rağmen bu STK'nın çoğu hedeflere ulaşamamış halinde, bunun temel nedeni temel ilkeleri çerçevesinde hareket edilmemesidir. Mevcut STK'ların çoğu ahlak yerine ahaksız yoluyla çalışmaktadır. Dünya çarpında STK'ların içsel ve dışsal temel problemleri yolsuzluk, rüşvet, aykırı, odaklanamamak, bilinçsiz, yetersiz iş birliği ve benzeri görülmektedir (Göktolga 2018)

Bu çalışmada verimli ve başarılı toplumsal hizmet için STK'ların sahip olmaları temel ilkeleri belirtilmek için amaçlanmaktadır. Ayrıca STK'ların temel problemleri çözüme de işaret etmektedir. Mevcut STK'lar başarılı olabilmeleri için ahilik teşkilatının benimseyen ilkeleri adapte edilmeleri gerekmektedir. Ahiliğin sözlük anlamı “kardeşimdir” genel anlamda toplum birliği ve bütünlüğü, sosyal dayanışma ve yardımı temel ilke olarak benimseyen, dostluk ve kardeşlik havası içinde,

toplumsal ahlak kurallarına sıkı sıkıya bağlı, milli bir toplum kurmayı amaçlayan bir örgüttür (Akçakaya 2018:412) Ahilik, önemli bir sosyal yardımlaşmanın yanı sıra fütüvvet müessesesinin etkisi vardır. Fütüvvet; gençlik, delikanlılık, cömertlik, yiğitlik anlamlarına gelmektedir. Bunun çerçevesinde mevcut STK'lar çalışmaları yürütmeleri gerekmektedir, başka bir deyişle ahlak ve iyilik ilkelerin üzerinde hizmetlerini yapmaları gerekmektedir. Demek ki STK'ların işleri kötülüğe iyilikle karşılık vermek, yaptığı işten karşılık beklememek, şefkatli olmak ve verenin de alanın da Allah olduğunu bilmektir (Akçakaya **age**: 418) Dahası da topluma verimli bir şekilde hizmet etmek isteyen bir STK yanlış davranışların yerine doğru davranışlara kabul edilmesi gerekir: *Tevbe süresinin 119. Ayetinde Yüce Rabbimizin: “Ey iman edenler! Allah’a sığının ve sadıklarla beraber olun” emri ile doğru sözlü, doğru davranışlı olanlarla beraber olmak, onlarla birlikte hareket etmek Müslümanın bir ilkesi olduğu ortaya konurken doğru söz ve doğru davranışlı olanlar maddeten güçlü olmasalar da Allah’a sığındıkları takdirde koruma altında olacakları bildiriliyor.*

Yukarıdaki ayeti doğru davranışları başarılı olmak demek işaret etmektedir. Bunun için mevcut STK'lar nerede olursa olsun verimli hizmet edebilmesi için ahlaksızlık yerine ahlaklı hareket etmesi gerekir. Ahlaklı hareket temel ilkelere sahip olması demektir. Böylelikle, Akçakaya yazdığı gibi sivil toplum kuruluşları ve ahilik örgütleri, doğruluğun, yardımseverliğin, ve iyi ahlakın birleştiği sosyoekonomik düzen olarak yaşadıkları dönemin toplumsal yapısının; eğitim-bilim, organizasyon, kalite standardı, üretici-tüketici ilişkisi, denetim gibi konularda düzenleyen yetki bir sistemleri olacaklardır. Bunu gerçekleştirmek için STK'ların sahip olmalı temel ilkeleri aşağıdaki gibidir.

Ahlak

STK'ların önde gelen ilkeleri ahlaktır. Ahlak, “kelimenin en dar anlamıyla, neyin doğru veya yanlış sayıldığı ile ilgilenir. Ahlak, tüm toplumlarda insan hayatını düzene sokan en önemli kurumlardandır (Demir 2003: 71) Terim genellikle kültürel, dinî, seküler ve felsefî topluluklar tarafından, insanların çeşitli davranışlarının yanlış veya doğru oluşunu belirleyen bir yargı ve ilkeler sistemi kavramı ve/veya inancı için kullanılır.” Yeni Dünya Vakfının Amel-i Salih ahlakı açıklanmasında “Toplumlari ayakta tutan en önemli değer ahlaktır” olarak tanımlanmıştır. Hz. Peygamber'in (s.a.v), ‘Ben güzel ahlakı tamamlamak için gönderildim’ sözü ahlakın öneme göstermektedir. STK'lar topluma iyice hizmet edebilmek için etik ve ahlak en temel dayandıkları kavramdır. Etik ve ahlak olmaksızın gönüllü işler yapamaz, demek ki gönüllü bir yapmak isteyen kişi, kurumu ya da organizasyon ilk olarak etik ve ahlak sahibi olmalı. Çünkü ahlak sisteminin var olduğu toplum yapılarında; ikili bir tasnife ulaşabiliriz. Anti-pozitivist toplum ekseninden ahlak sistemi; öncelikle o toplumun özgün değerlerine haiz bilge insanın mevcudiyeti, denge, düzen, huzur, iyilik, ideal davranışların varlığı ve kurumlaşma geleneğini oluşturmuş medenilik ortaya çıkar. Bu noktada

pozitivist toplum sisteminde ise liberalizm-kapitalizm etkisi bağlamında ahlak sistemini ahlak-rasyonalite ilişkisi; çatışma, kaos, hedonizm, atomize bireycilik ve egoizm, üzerine oturtulabilir (Şimşek 2013:19)

Kuzeyden güneye, batıdan doğuya bakıldığında mevcut STK'ların başarısız ve veya aktif çalışma yürütmemesinin temel nedeni pozitivist toplum sisteminde üzerinde çalışmasıdır. Başka bir deyişle STK'ların zayıflamasının büyük nedeni liberalizm-kapitalizm etkisidir. Çünkü kapitalizm sisteminin temel özelliği ahlakının yerine ahlaksız davranışları bireycilik ve egoizm gibi kabul edilir. Kapitalist yüzünde mevcut dünyada neredeyse her birey, grup, devlet ve devlet dışı kuruluşları ahlakın yerine haz peşindedirler, bunun sonucu Prof. Dr. Küdret Bülbül'ün sözü "değerlerin sonu" (the end of values) karşımıza çıkar. Değerlerin erozyona uğradığı, ilkesellik, erdem, fazilet, paylaşım, adalet gibi kavramların adeta unutulmaya yüz tuttuğu, bu kavramların demode görüldüğü yeni bir döneme giriyoruz adeta. Bu dönemi de bir sonculuk yaklaşımı ile ifade etmek gerekirse "değerlerin sonu" (the end of values) belirlemektedir. Bunun sebebiyle verimli hizmet etmek isteyen her STK haz yerine ilkesellik, erdem, fazilet, paylaşım, adalet peşinde koşması olmalıdır.

Meşruiyet

Daima STK'lar hukukun çerçevesinde hizmet vermektedir, STK'lar hukuka uyuması için toplumda her zaman örnek olmalıdır. "Meşruiyet, bir toplumda mevcut sosyal düzenin temel normlarına dair bir karşılıklı sözleşme ve uzlaşmanın var olması demektir. Diğer bir ifade ile, toplumun sosyal ve politik problemlerini çözmede toplumda mevcut tek tek gruplar içinde ve gruplar arasında, ortak bir kabul veya inancın bulunmasıdır." Yani STK'lar toplumdaki ortak bir kabul veya inanca uymakla hareket etmesi gerekir. Çünkü yeni bir toplum ve siyasal rejim kurulduğunda, kamuoyu desteğinin eksikliğinin yeni sistemi zayıflatması gibi, desteğin mevcudiyeti de rejimi kuvvetlendirmekte ve ona meşruiyet sağlamaktadır. Demek ki toplum geliştirildikçe meşruiyet kaçınılmaz bir araç haline gelmiştir. Meşruiyet, mevcut siyasi sistemin ve siyasi kurumların toplum için en uygun sistem ve kurumlar olduğuna dair inanç yaratma ve sürdürme kapasitesi olarak tanımlanmaktadır (Sayarı 2016:103) Bunun için bir STK'nın topluma verimli hizmet edebilmesi için meşruiyetini güçlendirilmesi gerekmektedir çünkü meşruiyet bireysel, grup, örgüt ve devletin hükümet etme yetkisinin haklılığına işaret eder. Bir STK'nın meşruiyet çerçevesinde hizmet edebilmesi için sadece yasal uygulanması yeterli değildir çünkü meşruiyet yasaları içerir, ama ne ondan ibarettir ne de her yasallık meşruiyet kaynağıdır (Yayla 2016:32) Dolayısıyla her toplumdaki organ meşruiyet haklı ve akli olarak olduğunu inanması, kabul etmesi ve uygulanması gerekir. Böylelikle devlet ve devlet dışı kuruluşları STK gibi başarılı olacaktır. Örneği Ankara Düşünce ve Araştırmanın Alim ADAM programı verimli bir faaliyet olduğu temel nedeni doğrudan ve samimiyet ilişkisi, devamlılık ve

meşruiyetle yürütmesidir.

Estetik

STK'ler bütün yaptıkları işleri daima güzelce yapmalıdır, "Estetik" kelimesi Yunanca "aisthesis" veya aisthanesthai" kelimelerinden gelir. Duyum, duyular, algı, duygu ile algılamak gibi anlamlar taşır. Bu kelimelerden çıkarılabilecek olan, estetiğin, duygusallığın sağladığı bilgilerin bilimi olmasıdır. Estetiğin kurucusu Alexander G.Baumgarten'-dir (1714-1762).” Felsefenin içinde üç temel normatif bilim vardır. Bunlar doğruluk temeli üzerine kurulmuş Mantık, iyilik temeli üzerine kurulmuş Ahlak ve güzellik temeli üzerine kurulmuş Estetikdir. Dolayısıyla estetik duyusal alanın bütün genişliğini değil, özellikle güzel olan kısmını inceler. Bu nedenle, bir ara estetik kelimesi yerine güzellik bilimi veya felsefesi kavramları da önerilmiştir (J.G. Herder ve G.W.F. Hegel). Demek ki güçlü bir STK önceden bahsedilmiş üç temel normatif çerçevesinde hareket etmesi gerekmektedir. STK'lerin iyece çalışması ve başarılı olabilmesi için daima mantık kullanılması, ahlak sahibi olması ve estetiği uygulaması gerekir. Yapılan inceleme sonucunda Ankara Düşünce Merkezi, İslami Düşünce Enstitüsü, Bereket Vakfı ve Yeni Dünya Vakfı gibi mükemmel işler yürütmektedir.

Liyakat

Liyakat; ‘yakışmak’, ‘yaraşmak’ veya ‘uygun olmak’ olarak da diyebiliriz. ‘Bir kişi ve bir kurum bir işe nasıl yakışır, STK'ler hangi nedenlerle uygun veya layık olur?’, ‘Bir STK'nin liyakatini, yani göreve ne derece layık olduğunu nasıl değerlendirebiliriz? Her bir STK belirli bir iş yapar, yani toplumdaki belli bir problemi çözümü bulmak için çalışmaktadır. Kimi çocuk yetiştirmek, kimi bir hastalığı ortadan kaldırmak, kimi bir sektörde hizmet vermek, kimi bir mesleği ya da bir meslek grubunu güçlendirmek ve geliştirmek ve benzeri görevler üstlenirler. Demek ki bir STK bu çalışmalar için uzmanlara ihtiyaç duymaktadır. Bu durum da liyakati gerektirir. Liyakat verimli iş doğar çünkü liyakat bir kimsenin, layık olmak, iş verilmeye uygunluk, yaraşırılık durumu, değim, yeterlilik, fazilet ve kısmetlilik. Bir STK'nın verimli hizmet edebilmesi için hem liyakat hem ehliyet hem de emanet özellikleri sahip olması gerekir (Akçakaya **age**: 357). Çünkü yönetim ilkeleri olarak birbirinin mütemmimidir. Emanet, birine gönderilen eşya vb. kimse müdahale etmesi izni vermemektir ise Ehliyet, yetki, elverişli, layık ve yeterli olmak anlamına gelirken de Liyakat, değim ve fazilet anlamına gelmektedir. Verimli bir şekilde hizmet vermek isteyen her STK bu ilkeleri ibaret olması gerekir. Üç ilke o kadar önemli ki uygulamaları Allah cc bize emrediyor:

“Allah size, emanetleri, kamu görevlerini, devlet işlerini, sorumluluk gerektiren meseleleri mutlaka ehline, kabiliyetli, bilgili, dürüst ve güvenilir kimselere vermenizi, insanlar arasında hakem-hakim, idareci olduğunuz zaman, adaletle icraat yapmanızı, hüküm vermenizi emrediyor.”

(Nisa 4:58)

Yukarıdaki ayete göre bütün toplumdaki iş yapan kuruluşları etkili hizmet edebilmeleri mutlak ehliye, kabiliyetli, bilgili, dürüst ve güvenilir ilkeleri sahip olmaları gerekir. Ankara'daki Uluslararası Öğrenci Derneği olan Asma Köprü'nün düzenli ve kapsamlı programlarına bakıldığında bu özelliklerinin içerisinde çalışması diyebilir.

İyilik

STK toplumun iyiliğinden ve refahından sorumludur. Toplumda STK'lerden başka iyilik hareketleri neredeyse yoktur diyebiliriz çünkü STK'nin temel özelliği para kazanmak değildir, gönüllüktür. STK'ler daima iyilik temelli üzerinde çalışmaktadır. İyilik, hiçbir karşılık beklemezsin yapılan yardım anlamına gelmektedir. STK'lerin en temel ilkelerden biri ya da en önde gelen ilke iyilik yapmaktır. Günümüzde Ankara Düşünce ve Araştırma Merkezi, Bereket Vakıf, Uluslararası Öğrenci Vakıf olan Asma Köprü ve Yeni Dünya Vakıf gibi ev sahibi olma, yoksulluğu azaltma, finansman ve ayrıca eğitim gibi çeşitli amaçları karşılamak için iyilik yapmaktadırlar (Abdul Razak vd. 2016)

Burada önemli bir örnek verecek olursak Yeni Dünya vakfı ve İslam Düşünce Enstitüsü yoksullara yardım etme, talebelere her türlü destek vermek, muhtaç ve güçsüzlere yardım etmek diyebiliriz. Bütün bununla beraber iyilik yapmak her türlü destek vermektir. Bunun içerisinde sosyal yardımlaşma hatta da fitre, zekat ve sadakanın yoksullara verilmesini de ibarettir (Akbal 2017:125)

Samimiyet

STK'ler iyilik yaparken samimiyet ile yapmaktadır, STK'ler bütün toplumdaki varlığı seven kuruluşlardır. Sivil Toplum Kuruluşlarının ortak değerleri yurtseverlik, doğaseverlik, insan severlik, kârsızlık, çıkar gözetmeme ve gönüllülük olarak çalışmaktır. STK'ler genelde gönüllü ve sivil inisiyatifler ekseninde samimiyeti referans alan istişare bir zemin olması açısından çok önemli ve stratejik kurumlardır. Samimiyet, STK'ların en yaygın bir davranıştır, ne yaparsa samimiyet ile yapar.

STK'nın temel ilkelerinden biri bir arada olma ve bireyin sorunlara karşı birlikte hareket etme ve çözüm yolları bulma, ortak payda etrafında çeşitli hedeflere ulaşma, toplumsal fayda sağlamaya yönelik çalışmaktadır (Karayel Bilbil 2015:56). En temel örneği toplumsal fayda sağlamak amacıyla ve tevhidi içtimai (toplum) düşünce anlayışı inşasında yoluyla Ankara Düşünce ve Araştırma Merkezi Alim ADAM programının altında bir sür gençler yetiştirmektedir. Tabii, tevhidi düşünce ilim bilgi yöntemine göre tüm bu ilim dallarını inşa edebilecek "ilim adamları"nın yetiştirmek meselesi, yeniden korucu inşa konusunun ana damlarını oluşturmaktadır (Şimşek 2018:70)

Adalet

STK'lerin işleri hukuka uygun olarak yapma zorunlulukları vardır. Başka bir deyişle STK yasa dışı işleri yapamaz. STK'ler bağımsız kuruluşlar olmalarına karşın devletin kurallarına saygı göstererek faaliyetlerini sürdürmelidir. Genel anlamda Adalet, hakkın gözetilmesi ve yerine getirilmesi anlamına gelir. Haklı ile haksızın ayırt edilmesi adaletle sağlanır. STK'lerin işlerini hukuka uygun yapmaları gerektiği gibi vatandaşın haklarını da korumaları gerekir ve yasal reformları desteklemeleri gerekir. Böylelikle STK'ler hem hukuka saygı gösterip hem de topluma adalet sağlamaya çalışan kuruluşlardır. Bunun için STK'ler de topluma iyi bir yönetim sunulmasını sağlayan ve veya buna destek veren kuruluşlardır. Türk Dil Kurumu adalet için şu dört tanımı vermektedir. Birincisi, yasalarla sahip olunan hakların herkes tarafından kullanımının sağlanması. İkincisi, Hak ve hukuka uygunluk, hakkı gözetmek; Üçüncüsü işi uygulayan, yerine getiren devlet kuruluşları; Dördüncü ise herkese kendine uygun düşeni, kendi hakkı olanı verme, doğruluk (Akçakaya **age**: 344). Bu çerçevede her bir STK çalışması gerekir, böylelikle verimli ve başarılı hizmet ederler. Adalet çok önemli olduğunda Allah cc adaleti....emreder (Nahl 16:90)

Adalet, samimiyet ve iyilik yapan her kişi, grup ve kuruluşlar Allah cc onları sever. Kur'an'da bildirdiği gibi: *“Allah sizi din hakkında sizinle savaşmayan ve sizi yurtlarınızdan çıkartmayan kimselere iyilik etmekten, onlara adaletli davranmaktan menetmez. Allah adaleti ayakta tutanları sever”* (Mümtehine 60: 8)

Bunun için adalet hem devlet kurumlarında hem özelde hem de STK'larda önemli ilkelerden biri adalettir. Adalet olmaksızın hayırsever işler olmaz olamaz. Adaletsizlik huzurlu bir toplum yerine kaos bir toplumu yaratır.

Liderlik

Liderlik deyince akla ilk gelen şey “önder” sözcüklüğüdür. Genelde liderlik, Lider ya da önder, bulunduğu çevreye yarar sağlayan, süregelen gelenekte köklü değişiklikler yapan, çevreyi yönetmek için, sorumluluğu; sezgi, zekâ ve bilgiye dayalı karar ve uygulamalarla taşıyan kişiye denir. Lider; elindeki gücü kullanabilme kapasitesine bağlı olarak, çevresini etkileyen kişidir. STK'lerde liderlik güç kullanmak değildir, başkalarını güçlü kılmaktır. Başka bir deyişle, STK'nin Liderlik; çıplak güç kullanmanın aksine, otorite ve motivasyonu kullanmaktadır. “Ortak paydası “gönüllülük” olan STK'lerde liderlik, ikinci sektör olan özel sektördeki liderliğe benzemez. Hem basiretli bir iş insanı gibi davranış yetisini, hem de üyeler arasında dengelerin sağlanmasını gerektirir. Komuta zinciri yerine gönüllülük esasına dayalı saygınlık, hakkaniyet, eşit davranış, pozitif düşünce ve motivasyon ağırlıklı liderlik gereklidir (Erk 203).

Liderlik grup ilişkilerine dayanan bir meseledir; bu yüzden toplumdaki yatay ve dikey ilişkiler ağı

bunun gelişimine dair temel belirleyicilerdendir. Ancak modern dönem liderliği teknoloji, hızlı sınıfsal hareketlilik, statü değiştirme kolaylığı, aynı anda toplumun birbirinden çok farklı kesimlerini demagoji ve propaganda gibi unsurları kullanarak seferber edebilme gibi çok sayıda belirleyici içerir. Yanı cemaatleri idari hiyerarşilerin dışına itebilen kompleks bir yapılanma mevcuttur. Bilgi bütünlüğü çerçevesinde içtimai toplum içerisinde Osmanlı toplumu olduğu gibi ise taifelere dayanan bir organizasyon biçimi hakimdir. İdareciler idare edilenleri birey olarak değil, ünite ya da topluluk olarak çeşitli kompartımanlar şekilde ele alır (Akçakaya **agk**: 577). STK'ların toplumsal hizmetinin başarılı olabilmesi için böyle bir liderlik tipi uygulamaları gerekmektedir. En temel örnek verecek olursak Ankara Düşünce ve Araştırma Merkezinin yetkili ve verimli hizmet eden liderleri sahip olduğu için dürüst, namuslu üretken gençler yetiştirebilir.

İştirak ve İstişare

İştirak ve İstişare ayrılmayan iki temel STK özelliğidir. İştirak denilince ortak oluş, ortak olma, ortaklaşma, ortaklık, birliktelik ve paydaşlığa işaret eder. STK'ler daima ortak olarak topluma birliği sağlanmaktadır. STK'ler her zaman ortak olarak hizmet etmektedir, dolayısıyla teklik yerine birliktelik esastır. Başka bir deyişle toplumsal çıkarlar ve dayanışma ekseninde oluşturulacak sosyal birlik de eklenmelidir (Sunar 2018: 19) İştirak kavramına bir diğer anlamda katılım da denir. Katılım kelimesini Amerikalı sosyolog Sherry Arnstein, 1969'da sivil katılım, "yurttaşların gücünü sınıflandırıcı biçimde tanımlayan" olarak tanımlamıştır. Ayrıca, sivil katılımın yalnızca karar alma sürecinde etkili olan bir kavram olarak ele alınmaması gerektiğini, kararı alan bir otorite olarak değerlendirilmesi gerektiğini de denir (Abrahamsdotter 2013:22) Katılım iyi yönetimin önemli bir ayağı olarak ifade edilmektedir. Çünkü katılımın 'devletin karar alma süreçlerini güçlendiren, yoksul ve dezavantajlı kişilerin yararına sonuçlar üreten önemli bir yönetim normu' olduğu savunulmaktadır. STK'ler katılımı desteklenmektedir, toplumdaki insanların devlet sürecinde katılım olabilmeleri için STK'ler büyük destek vermektedir. Sivil katılımın hem olabilmesi için hem de artırması için STK'ler yardımcı olurlar. İstişare ise Sabah gazetesi tarafından kısaca "bir konuda bir kimseden düşüncesini sorma, danışma" şeklinde tanımlanmıştır. Sözlükte istişare "birine bir konuyu danışmak, görüşünü sormak" demektir. "Şûra" ve "müşavere" kelimeleri ile eş anlamdadır. Bu STK'lerin temel ilkelerinden biridir. STK'ler işlerini yaparken daima akıllı, tecrübeli, sağlam fikirli, ihlaslı ve dost insanlarından fikir almalıdır. Danışma olmaksızın güzel bir iş olamaz, bunun için STK'ler işlerini estetik yapmak için işlerini danışarak yapmalıdırlar.

Hesap Verebilirlik

Hesap Verebilirlik açısından STK'ler politika analizi yaparlar ve hükümet onların eylemlerini denetler. İyi yönetimin temel öğelerinden biri olan hesap verebilirlik, yöneticilere belirli bazı görev

ve vazifelerini yerine getirmeleri ve vazifeleriyle ilgili kural standartlara uymaları konusunda birtakım sorumluluklar yüklemek anlamına gelmektedir (Samsun 2002) Hesap verebilirlik sadece kamu sektörün ilkesi değildir, özel sektör ve kâr amacı gütmeyen sektörlerin de temel ilkelerindendir. Dahası hesap verebilirlik bir kurumun faaliyetlerinden ötürü sorumlu olma sürecidir. Kendi içerisinde hesap verebilirliğin ilkesi uymasının yanı sıra STK'lar yöneticilerin tüm paydaşlarına kurumun faaliyetleri hakkında girdi, süreç, çıktı, sonuç ve politikaları içeren, bilgi vermesi giderek bir sorumluluktan ziyade bir yükümlülük halini almaktadır (Karayel Bilbil **age**:179-80).

SONUÇ

Bu gün bazı STK'nın toplumsal hizmetinde etkili olmadığı ve ya başarısız olduğu temel nedeni temel ilkeleri sahip olmamasıdır. İlkesiz ile çalışan her kurum ve kuruluşları başarılı olabilmesi imkânsızdır. Dolayısıyla STK'ların verimli toplumsal hizmet edebilmesi için temel ilkeleri adapte edilmeleri gerekir. Burada bahsettiğimiz ilkeleri beyan etmek için İslam dünyasındaki sivil toplum kuruluşlarının durumunda ve işlemleri incelenmek gerekir (Çizikça 2005: 172). Bunun üzere aklamıza ilk gelen vakıf ve ahilik kuruluşlarıdır. Ahilik kuruluşları olarak bütün faaliyetlerini ahlaki çerçevesinde dayandığı bir organizasyondur. Ahi ahlakının temel ilkeleri: Doğru sözü olmak, emanet hıyanet etmemek, cömert olmak, gözünü kötü şeylerden sakınmak, öfkelenmemek, sabır ehli olmak, içi, dışı, özü, sözü bir olmak, güler yüzlü olmak, ihtiyaç sahibini gözetmek, sosyal sorumluluk ve standartlara uymak görülmektedir(Akçakaya **agk**: 445). Bunlar uygulayarak da bütün kötü amiller cimrilik, öfke, yalan, kötü huylu, aldatmak, münafıklık, rüşvet ve yolsuzluk gibi uzaktan durmaktadır.

Mevcut dünyada da her bireysel, grup, devlet ve devlet dışı kuruluşları topluma hayırlı hizmet yapmak istiyorsa mutlaka kötü ameller uzaktan durup iyi ameller uygulanması gerekmektedir. İyi ameller uygulama isteyen kimse bazı temel ilkeler sahip olması gerekmektedir. Bu ilkelerden ahlak, meşruiyet, estetik, liyakat, iyilik, samimiyet, adalet, liderlik, iştirak ve istişare ve de hesap verebilirliktir.

Ankara Düşünce ve Araştırma Merkezinin Alim Adam Programı mükemmel ve verimli olduğunu önemli nedeni yukarıdaki bahsettiğimiz ilkelerin içerisinde hizmet edebilmesidir. Toplumsal hizmetinde STK'ların başarılı olup olmasını temel ilkelerinin çerçevesinde çalışıp çalışmamasına dayandırmaktadır.

KAYNAKÇA

- Abdul Razak, v. d. (2016, June). A Study on Sources of Waqf Funds for Higher Education in Selected Countries. ADAM Academy Journal of Social Sciences, 6(1).
- Abrahamsdotter, E. (2013, Temmuz). STK'lar ve Sivil Katılım. TACS, s. 22.
- Akçakaya, M. (2018). Türk-İslam Tarihinde Yönetim Uygulamaları. Ankara: Gazi Kitabevi.
- Akbal, İ. (2017). Sivil Toplum Düşüncesi, Sivil Toplum Kuruluşları ve Kamu Yönetiminde Karar Alma Üzerinde Etkisi. Konya: Çizgi Kitabevi.
- Aktay, Y. (2005). Amerika'da Sivil Toplum ve Dinin Temelleri. L. Sunar içinde, Sivil Toplum ve Demokrasi. İstanbul: Kaknüs yayınları.
- Bülbül, K. (2019). Değerlerin Sonu Mu? 1. Ankara.
- Çetin, A. (2016). Arab Dünyasında STK'lar: Tarihi bir Bakış. Tasam: http://www.tasam.org/Files/Icerik/File/arap_stk_sunum_pdf_587d2be8-0ae9-442a-9cd9-f84c91bc24c0.pdf
- Çifçi, G., & Doğan, İ. (2016). Sosyal Hizmet Tanıtım. Shudernegi: <http://www.shudernegi.org/?pnun=242&pt=Sosyal+Hizmet+Nedir%3F>
- Çizakça, M. (2005). Sivil Toplum Kuruluşları- İslam Dünyası ve Demokrasi. L. Sunar içinde, Sivil Toplum ve Demokrasi. İstanbul: kakulesi.
- Çizakça, M. (2016, June). A History of Philonthropic Foundations: The Islamic World from the Seventh Century to the Present. ADAM Academy Journal of Social Sciences, 6(1).
- Çizikça, M. (2005). Sivil Toplum Kuruluşları-İslam Dünyası ve Demokrasi. K. vd içinde, Sivil Toplum ve Demokrasi (s. 172). İstanbul : Kaknüs Yayınları.
- Demir, Ö. (2003). İktisat ve Ahlak. Liberte Yayınları.
- Ergür, D. E. (2016). Sivil Toplum Kuruluşları ve Kültürel Etkinlikleri, Yüksek Lisan Tezi. Marmara Üniversitesi İlahiyat Anabilim Dalı. İstanbul.
- Göktolga, O. (2018, 11 15). Stk'ların Karşılaştıkları Sorunlar Ve Çözüm Önerileri İşlendi. Sivil Sayfalar: <http://www.sivilsayfalar.org/2018/11/15/stklar-in-karsilastiklari-sorunlar-ve-cozum-onerileri-islendi/>
- Karakurt, Y. (2018). STK'lar ve Geleceğimiz. Gelisenbeyin.com: <https://gelisenbeyin.net/stklar-ve-geleceğimiz.html>
- Karayel Bilbil, E. (2015). Halkla İlişkiler Perspektifinden Sivil Toplum. İstanbul: Pales Yayınları.
- Kaya, A. (2016, Ekim 7). STK'lar ne iş yapar? Hurriyet: <http://www.hurriyet.com.tr/yazarlar/adnan-kaya/stklar-ne-is-yapar-40242010>
- Kurt, A. (2012). STK'ların Toplumsal Rolü ve Önemi. Ajanseserler: <http://ajanseserler.com/kultur->

ve-sanat-haberleri-miz/503-stklarn-toplumsal-rolue-ve-oenemi.html

Kurt, S. (2013, 10 22). Türkiye’de STK’lar ve amaçları özelinde analizi. Time Türk:

<https://www.timeturk.com/tr/makale/suleyman-kurt/turkiye-de-stk-lar-ve-amaclari-ozelinde-analizi.html>

Sayarı, S. (2016). Karşılaştırmalı Siyaset Temel Konular ve Yaklaşımlar. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Sunar, L. (2018). Türkiye’de İslami STK’ların Kurumsal Yapı ve Faaliyetlerinin Değişimi. İLKE İlim Kültür Eğitim Derneği.

Şimşek, O. (2013). Yeni Ahlak Toplumu İnşası. Ankara: Gazi Kitabevi.

Şimşek, O. (2018). İctimai Düzenin (Sistemin) Kuruluşunda "Tevhidi Düşünce" ve "Toplumsal Felsefesi". Ankara: İlmar Yayın .

Yıldırım, İ. (2004). Demokrasi Sivil Toplum Kuruluşları ve Yönetişim. Ankara: Seçkin Yayınları.

Yayla, A. (2016). Siyaset Bilimi. Ankara: Adres Yayınları.

SİYERE DAİR İÇERİK MESELESİ -ŞİDDET MERKEZLİ OKUMALAR-

Cafer ACAR¹

ÖZET



Tarih, toplumların hayatına dair iz bırakan hadiselerin kayda geçmesiyle tebellür eder.

Tarihin en müstesna dönemlerinden biri Hz. Muhammed'in risaletiyle yaşanmıştır. Müslümanlar açısından bu dönem, referans dönemdir. Dünya nüfusunun önemli bir kısmının Müslüman olduğu düşünülürse bu nüfusun örnek olarak gördüğü Hz. Peygamber'in risalet davasının özellikle Medine döneminde yaşanan mücadelenin mahiyetine dair değerlendirmeler önem kazanmaktadır.

Hz. Peygamber'in kendisine düşmanlık gösterenlere karşı vermiş olduğu mücadeleyi şiddet gibi kavramlarla algılayıp bunun üzerinden oluşturulmak istenen bir algıya günümüzde de şahit olmak mümkündür. Hiç şüphesiz bu çabanın güncel siyaset ile yakın bir ilgisinin olduğunu söylemek mümkündür.

Bu bildiride Hz. Peygamber'in risalet davasında Müslümanların hukukuna ve insanların huzuruna dair bir çabanın göstergesi olarak değerlendirilmesi gereken gazve ve seriyyelere dair bazı problematik yaklaşımlar ele alınacaktır.

Özellikle oryantalist mantıktan beslenen bu yaklaşımların iki ana sebebi vardır. Bunlardan birincisi konulara dair kaynakların kullandığı dil, ikincisi ise derinlikten yoksun kaba yaklaşımlardır. Özellikle tikel yöntemlerin bu araştırmalarda kullanılmış olması total resmin ihmal edilmesine neden olmuştur.

Anahtar Kavramlar: Gazve, Seriyye, Şiddet, Siyer, Hz. Peygamber

¹ Doç. Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü Öğretim Üyesi

GİRİŞ

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 diğer ilimlerdeki bilgilerden habersiz olmasını önler.

İslam Tarihi ilminin, tarihî bilgiyi muhataplarına bilimsel ve sistemati sunabilmek, kendi içinde bilgi bütünlüğünü sağlayarak, bütüncül değerlendirmeler yapabilmesi için gereken ilimlere ihtiyacı vardır. Diğer taraftan ise İslam Tarihi; Tefsir, Hadis, Kelam ve Fıkıh gibi temel İslamî ilimlerde bütünlük sağlanabilmesine zaman ve mekân itibarıyla 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 sağlamaktadır²

Konusu Hz. Peygamber'in (sav) hayatı olan Siyer ilmi, 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 sağlamanın 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.³

Siyer ilmiyle ilgili konularda da bütüncül bakış çok önemlidir. Olaylar bütüncül bakış içerisinde ele alınmazsa şiddet içerikli okumalarla Hz. Muhammed'in savaş peygamberi olduğunu iddia etmeye çalışıyorlar. Bundan dolayı O'nun hayatını bir bütün halinde ele alarak incelemek gerekir ki bunda siyer ilminin önemi büyüktür. Bütüncül bakarak büyük resmi görmek ve sağlıklı bir

² Yasin Yılmaz, "Bir Siyer Müellifi Olan İbn İshak'taki Bazı Hâdiseler Örneğinde Siyer-Tefsir İlişkisi", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Kahramanmaraş 2013, Yıl 11, Sayı 22, s. 101-102; Yasin Yılmaz, "Temel İslamî İlimlerde Bilgi Bütünlüğünün Sağlanmasında İslam Tarihinin Rolü", *Uluslararası Geçmişten Geleceğe İslam Medeniyetinde Bilgi Bütünlüğü Sempozyumu*, 1. Baskı, İstanbul Aralık 2018, s. 445.

³ M. Tayşi, "İslamî Tarih Düşüncesi ve İlk Dönem Tarih Yazıcılığı", *İlim ve Sanat (Tarih ve Tarihçiliğimiz)*, İstanbul 1992, s. 43; Yasin Yılmaz, "Temel İslamî İlimlerde Bilgi Bütünlüğünün Sağlanmasında İslam Tarihinin Rolü", *Uluslararası Geçmişten Geleceğe İslam Medeniyetinde Bilgi Bütünlüğü Sempozyumu*, 1. Baskı, İstanbul Aralık 2018, s. 445.

değerlendirmeye tabi tutmak açısından siyer ilmini bilgi bütünlüğü içerisinde değerlendirmek gerekir.⁴

Siyer kelimesi ilk defa Hz. Peygamber'in hayatını ifade etmek için kullanılmıştır.⁵ Siyer kelimesi ile eş zamanlı olarak kullanılan bir kelime de Meğazi'dir. Mağza kelimesinin çoğulu olan bu kelime, Hz. Peygamber'in Medine'deki faaliyetlerini ifade için kullanılmaktadır. Siyer ve Meğazi kelimesinin birlikte kullanımı genel olarak Hz. Peygamber'in hayatının genelini ifade eden çalışmalara ad olmuştur.

Hz. Peygamber'in hayatına dair ilk çalışmalar, tabiin döneminden itibaren yoğunlaşmıştır. Bu süreç Siyer ve Meğazi literatürünün oluşum zeminini teşkil etmiştir. İlk müelliflerin haber toplama faaliyetleri aynı zamanda literatürün zenginleşmesine vesile olmuştur. Risale tarzı siyer malzemesinin gelişmesinin ardından daha hacimli eserler meydana getirilmiştir.⁶ Emeviler döneminde Zühri tarafından kaleme alınan eser, kendinden önceki siyer malumatını bir araya getirmiştir.⁷ Zuhri'nin, eserinde dikkatli ve makul bilgiler verdiği ifade edilebilir. Ancak İbn İshak ve Vakıdi ile devam eden gelenek megazi olgusunu baskın bir şekilde siyerin en önemli parçası haline gelmiştir. Vakıdi, eserinin adını sadece *Megazi* koymuştur. İbn Sa'd ile birlikte bu gelenek Siyerin omurgasını oluşturmuştur. Bunun ardından yazılan tüm siyerler İbn İshak, Vakıdi, İbn Hişam ve İbn Sa'd tarafından oluşturulan şablona göre şekillenmiştir.⁸ Bu sürecin siyer malzemesinin zenginleşmesine neden olduğu söylenebilir. Bu durum siyer ve hadis alanında Hz. Peygamber etrafında oluşan bilginin ciddi anlamda farklılaştığını göstermesi bakımından önemlidir. Siyer yazımında, Hz. Peygamber'in hayatının doğru bir şekilde aktarılabilmesinin temel kaygı olduğu anlaşılmaktadır.

Hz. Peygamber'in hayatının her devirde doğru şekilde anlaşılmasının Kur'an çerçevesinde olması gerektiği izahtan varestedir.⁹ Bu durum Hz. Peygamber'in hayatı etrafında oluşmuş olması muhtemel eklentilerin ve çerçevesini taşımış yorumların fark edilmesine imkân sağlayacaktır. Hz. Peygamber'in hayatının anlaşılmasında bizlere bir rehber olacaktır.

Tebliğ'in muhtevası bağlamında ilişki kurulabilecek çok sayıda sempozyum bildirisi ve makale

⁴ Yasin Yılmaz, "Temel İslamî İlimlerde Bilgi Bütünlüğünün Sağlanmasında İslam Tarihinin Rolü", *Uluslararası Geçmişte Geleceğe İslam Medeniyetinde Bilgi Bütünlüğü Sempozyumu*, 1. Baskı, İstanbul Aralık 2018, s. 430.

⁵ Mehmet Özdemir, (2007). Siyer Yazıcılığı Üzerine, *Milel ve Nihal*, 4 (3), 129-162.

⁶ Özdemir, Siyer Yazıcılığı Üzerine, 131.

⁷ Şaban Öz, *İlk Siyer Kaynakları ve Müellifleri*, Ankara Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2006.

⁸ Özdemir, 134.

⁹ Mustafa Fayda, Açılış konferansı, Türkiye'de Siyer Yazıcılığı Meselesi, *Siret Sempozyumu*, Ankara 2012, 26.

bulmak mümkündür. Siyer yazıcılığına dair oluşan müktesebatın tanıtımına katkı sağlamak ümidi ile kaynakça bölümünde bu yönüyle ulaşabildiğimiz araştırmalara yer vermeyi uygun gördük.

A. SİYER METİNLERİNDE SAVAŞLARIN YERİ ve SİYER-ŞİDDET İLİŞKİSİNE ETKİSİ

Hz. Peygamber'in risaletiyle birlikte Müslümanların hayatında meydana gelen değişim ve gerilimler öncelikle tarihin konusu haline getirilmiştir. Bu vesileyle Müslümanlara yönelik eziyetler, bu eziyetlerin Müslümanları sevk ettiği tepki ve karşı stratejiler ve nihayet imkânların elvermesiyle savunma ve hukuku muhafaza amaçlı olarak karşı saldırılar Siyer'in merkezi konuları haline gelmiştir. Aynı zamanda büyük acıların ve başarıların eşlik ettiği bu tarz mücadele hem ashabın, hem onlardan sonra gelen tabiin neslinin sonrası nesillere aktarmakta kayda değer hadiseler bağlamında öncelikle gazve ve seriyyelere zihinlerde kalıntılar oluşmuş ve kayıtlara geçmeye layık görülmüştür. Devlet siyasetinin merkez kavramlarından birinin fetihler ve cihad olması da bu konuların canlı tutulması ile bağlantılı olarak değerlendirilebilir.

Hz. Peygamber ilk olarak hicret sonrası ve hicretten yaklaşık altı ay sonra seferlere başlamış ve sayısı zorlamalarla da olsa 135 kadar seferle ilişkilendirilen askeri nitelikli harekâta başlamıştır. Hicretin ikinci yılında ise Müslümanların tarihine iz bırakan Bedir galibiyeti yeni bir sürecin başlamasına vesile olmuştur. Ardından gelen Uhud, Hendek ve Hudeybiye ile açılan Mekke'nin fethi Müslümanların Arap yarımadasında hâkimiyet tesis etmelerine zemin hazırlamıştır.

Müslümanların coğrafyada hâkimiyet kurması, geçmiş acıların soğutulmasına imkân vermiştir. Buna eş olarak hicretle fakirleşen muhacirler ekonomik yönden rahatlayıp zenginleşmişlerdir. Medine'nin yerli Müslümanları yüksek bir özgüven kazanmış ve muhaliflerine karşı üstünlük elde etmişlerdir.

Coğrafyada zaman zaman bir çıbanbaşı gibi huzursuzluk çıkaran kimi Yahudi grupları farklı yerlere sürgün edilerek iç bünyede güvenliğin ve sükûnetin sağlanmasını temin etmiştir. Yüksek kazanımlarla siyasetten ekonomiye ve askeri ilişkilere varıncaya kadar yeni bir gücün ortaya çıkmasına tarihin şahitlik ettiği anlaşılmaktadır. Bu durum, tarih yazıcılığı ve siyere dair malumatın şekillenmesine tesir etmiştir demek mümkündür.

Müslümanların tarihsel serüveninde, yaşanan dünyanın temel karakteristikleri ile eş güdümlü olarak savaş ve kavga en görünen ve en ilgilenilecek konu olarak belirginleşmiştir. Yakın zamana

kadar savaş olgusunun sıcak savaş olarak anlaşıldığı klasik savaşlar, tarihin ana konusu olmuştur. Güncel değerler ve kaygılar, tarihte odaklanılan konuların öne çıkacak başlıklarını da tayin etmiştir diyebiliriz.

Tarih boyunca savaşın hayatın doğal bir parçası haline geldiği İslam toplumlarının cihad ve savaş merkeze alan okuma ve yaklaşımların ön planda olması anlaşılabilir. Hayata dair temel paradigmalara kaynağı olan İslam ve onun aziz mübelliği Hz. Peygamber, savaş ve cihada dair konuları ihmal etmemiştir.

Bugün bu sempozyumun alt başlıklarından biri olarak siyer şiddet ilişkisinin sorgulanmasının tercih edilmesi yukarıdaki değerlendirmeler ışığında ihtiyaç segmentlerinin yer değiştirdiği kanaatine bizi ulaştırmaktadır. Şiddetin hayatın alabildiğine içine dâhil olduğu çağımızda, söylem ve propagandanın bir savaş aracı haline gelmiş olması nedeniyle, bu savaşın bir parçası olmak babında Hz. Peygamberin cihad ve savaş dışı boyutlardaki özelliklerinin daha fazla söylemlerin parçası olması gerektiği kabulünü merkeze koymak istemektedirler ki bu yabana atılır bir yaklaşım değildir. Hayatın çok katmanlı ve çok boyutlu ilişkiler ile yürütüldüğü dünyada çoklu çabaların bir parçası olarak bu sorgulamaya ihtiyaç olduğu kesindir.

Ülkemiz açısından ilahiyat alanında yapılan sempozyum ve araştırmaların içerikleri ve neleri sorun olarak gördükleri de ilginç neticeler verebilmektedir. İSAM sayfasında cihad yazarak bir araştırma yaptığınızda karşınıza 76 çalışma çıkarken aile yazdığınızda 520 araştırma ve makale çıkmaktadır. Benzer bir durumun sempozyumlar açısından farklı olmadığı aşîkârdır. Siyere dair araştırmaların sorgulanma yönleri de bu istikamettedir. Günün ihtiyaçlarına göre bir arayışın olduğu görülmektedir.

Hâsılı, siyer ve tarihe dair inşa ve telif çalışmalarının tarihçinin bizzat kendisi açısından önemli olan konuları ön plana çıkarmışlardır. Bu çalışmalarda işlenen konuların tercihi dönemin ihtiyaç ve tercihleri ile şekillenmiştir. Bu bir eleştiri konusu değildir. Tarihin akışındaki ihtiyaçların ve ilgi görülen hususların fark edilmesini mümkün kılmıştır.

Bir başka ifadeyle siyere dair algımızın şekillenmişinde içerik meselesinin özel olarak ele alınması zorunluluğu fark edilmektedir. Siyasi, sosyal ve ekonomik gelişmelerin yoğun olarak yaşandığı Medine dönemi, bu dönemi ele alan anlatımlarda daha çok gazve ve seriyyeler ile

aktarılmıştır.¹⁰Bu tarz tarih yazıcılığı ilk dönemlerden itibaren alışagelmış bir yöntem halini almıştır. Zamanla bu durumun değiştiğine de şahit olmaya başladık. Yeni gelişmelerde de bu durum böyle olacaktır.

B. GÜNÜMÜZE DÖNÜK SİYERİN BAŞLIKLARI

Hz. Peygamber'in siyerine dair örnekleri topluma hangi önceliklerle sunacağımız meselesi toplumun öncelikli ihtiyaçlarıyla ilgili bağlamlarda belirlenmelidir. Nitekim buna dönük çabalar gözlemlenmektedir. Hz. Peygamber'i hayatın içindeki bir şahsiyet olarak görüp örnekliklerini tespiti dair çalışmalar görülmeye başlanmıştır. Merhum İbrahim Sarıçam hocamızın siyer çalışması, Hz. Peygamberin evrensel mesajını tespiti odaklanmıştır. Başarılı da olmuştur. Benzer çalışmaların arttığına şahit olmak mümkündür.

Günümüz toplum algısında, öne çıkan en belirgin konu eğitim olmuştur. İSAM sitesinde eğitim yazıldığında 1750 gibi rekor bir makale sayısına ulaşılmaktadır. Bu durum eğitimin büyük bir sorun olduğu tespitinin akademiya tarafından da algılandığını göstermektedir. Bu hususa yukarıda ifade edildiği üzere aile meselesini de eklemek gerekir. Siyaset, ticaret ve toplum insicamı gibi konular da mütemmim hususlardır.

Hayatın her alanına dair örneklikler ortaya koyan Hz. Peygamber'in insan olarak hayatın içindeki sorunlarla nasıl başa çıktığını yöntemler itibariyle tanıma ihtiyacı olduğu aşikâr olarak önümüzde durmaktadır. Günümüz Siyer çalışmalarında, savaş ve cihada dair çalışmaların yok denecek seviyede olması da bu değerlendirmelerin anlamına dair fikir vermektedir. Seriiye ve gazvelere dair İslam Araştırmalar Merkezi'ndeki (İSAM) veriler de onlu rakamlarla ifade edilmektedir.

SONUÇ

Hz. Peygamber'in hayatını inceleyen bilim dalı olarak Siyer, tarihsel gelişimini tabiin döneminden itibaren hızlandırmıştır. Siyer genel olarak oluşum sürecinde şekillenen temel içeriğe dair muhtevasını bugüne kadar muhafaza etmiştir. İbn İshak, Vakıdi, İbn Hişam ve İbn Sa'd ile bu süreç tamamlanmıştır. Tarihsel süreçte oluşan bu dominant yapıyı aşabilen çalışmalara Siyer literatürü içinde rastlamak pek mümkün olmamıştır.

¹⁰Polat, Salahattin Siyer'in Neliği Bağlamında Siyer Yazıcılığının sorunları, *Siret Sempozyumu I: Türkiye'de Siret Yazıcılığı*, 2012, s. 264.

Hız. Peygamber'in siyerine dair teliflerin genelde iki ana dönemde konuyu ele aldıkları görülmektedir. Hicret öncesi dönem Mekke Dönemi, Hicret sonrası dönem ise Medine dönemi olarak adlandırılmıştır. Mekke Dönemine Davetin toplumda uyandırdığı tepki ve mukabil şiddet damgasını vurmuştur. Medine döneminde ise adeta Mekke döneminin rövanşı denilebilecek gazve ve seriyyeler ön plana çıkmıştır. Mekke'de Müslümanların gördüğü şiddet ve eziyet, Medine döneminde Müslümanların savunmaya dönük çaba ve gayretleriyle ortaya çıkan gazve ve seriyyeler, Siyerin doğal mecrasında ilerleyen hayata dair verileri gölgede bırakmıştır. Bu da pek tabii olarak siyer okumalarında hayatın tamamını yansıtmayan bir resmin algılanmasına neden olmuştur.

Hız. Peygamber'in siyerinde belki dörtte birlik bir alanı bile tutmayacak olan gazve ve seriyyelerin siyerin tamamını yansıtmadığı gerçeği, son zamanlarda artan bir şekilde dillendirilmeye başlanmıştır. Eşzamanlı olarak Allah Resulünün hayatının gölgede kalan kısımlarındaki örnekliklerin ön plana çıkarılmasını murat eden bir siyer yazıcılığı sorgulaması yapılmaktadır.

Bu yaklaşımlar asla gazve ve seriyyelerin haklı yerini hafifletme olarak görülmemelidir. Gazve ve seriyyeler ile Müslüman toplumun hukuku korunmuş, İslam davetinin insanlığa bir rahmet olarak medeniyete dönüşmesinin önündeki engellerin kaldırılması mümkün olmuştur. Gazve ve seriyyeler varlık yokluk mücadelesinin kazanılmasında en önemli rolü üstlenmiştir.

Siyer yazımında, tarihi, sosyal ve coğrafi ihtiyaçların daha belirgin olduğu dönemlerde içerik ve yöntem yönünden zenginleşmelerin olduğu anlaşılmaktadır. Günümüzde hayatın her alanındaki görünürlüğün artması, alan çeşitlenmelerinin yoğunlaşması bunda etkili olmuştur. Toplumun bilim, kültür, irfan ve hikmet odaklarında yaşanan sancı ve krizler, bu odaklarda taleplerin yenilenmesi ve şekillenmesini etkilemiştir. Eğitim, Aile, İnsan, Ahlak gibi konular daha çok talep görmeye başlamıştır. Buna bağlı olarak referans değerlerin ilgili boyutlarının tespiti bir talep olarak ortaya çıkmıştır. Siyerin gazve ve seriyyelerden ziyade mezkûr alanlara dair bilgiler günümüz çalışmalarında daha fazla yer bulmaktadır.

KAYNAKLAR

1. -Açıl, Berat, “Tercümeden Telif, Osmanlı’dan Günümüze Siyer Yazıcılığında Ne(ler) Değişti?”, *Siyer Edebiyat İlişkisi: Siyer Atölyesi 2010 Tebliğler Kitabı*, 2010, s. 169-180
2. -Akman, Zekeriya, “Kılıçzâde Hakkı’nın Siyer Yazıcılığı İle İlgili Görüşleri”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2012, sayı: 26, s. 55-73
3. -Alpyağıl, Recep, “Büyük Anlatıların Ölümü ve Dirilişi” Arasında, Siyerin Seyrini Seyeran”, *Siyer Edebiyat İlişkisi: Siyer Atölyesi 2010 Tebliğler Kitabı*, 2010, s. 131-144
4. -Andı, M. Fatih, “Popüler Siyer Kitaplarında Dil, Üslup ve Estetik Sorunları”, *Siyer Atölyesi 2011: Türkiye’de Popüler Siyer Çalışmaları, Siyer Atölyesi 2012: Türkiye’de Çocuklara Yönelik Siyer Çalışmaları Tebliğler Kitabı*, 2013, s. 89-104
5. -Apak, Âdem, “Siyer Çalışmalarında Kur’an’ın Kaynak Olarak Kullanılmasının Önemi Üzerine Mülahazalar”, *Türkiye’de Tüm Yönleri ile Siyer Çalışmaları Sempozyumu Tebliğ Kitabı: 9-12 Nisan 2015, İstanbul*, 2016, cilt: I, s. 73-83
6. -Apak, Âdem, “Siyer Yazıcılığında Hz. Peygamber’in (SAV) Doğru Tanıtılması Üzerine Tespit ve Teklifler”, *Siret Sempozyumu I: Türkiye’de Siret Yazıcılığı*, 2012, s. 271-290
7. -Apak, Âdem, “Siyer Yazımında Kaynak Kullanımı ve Bilgi Hataları Üzerine Değerlendirmeler”, *Siyer Atölyesi 2011: Türkiye’de Popüler Siyer Çalışmaları, Siyer Atölyesi 2012: Türkiye’de Çocuklara Yönelik Siyer Çalışmaları Tebliğler Kitabı*, 2013, s. 175-183
8. -Arı, Mehmet Salih, “Selçuklu Tarihi Kaynağı Olarak Bağdat Tarih Yazıcılığı: İbnü’l-Cevzî’nin Tarih Metodolojisi Örneği”, *II. Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Sempozyumu Selçuklularda Bilim ve Düşünce (19-21 Ekim 2011 Konya)*, 2013, cilt: IV, s. 11-33
9. -Azimli, Mehmet, “Bir Anakronizm Örneği Olarak Çağdaş Yorumun Siyere Giydirilmesi ya da Apolojik Siyer Yorumları”, *İslam ve Yorum: Temel Tartışmalar, İmkânlar ve Sorunlar*, 2017, cilt: I, s. 85-97
10. -Azimli, Mehmet, “Siyer Yazıcılığında Abbas Portresinin Oluşumuna Abbasilerin Etkisi = AbbasidEffects On the Construction of Abbas Portrait in Al-SiyarTradition”, *Yalova Sosyal Bilimler Dergisi*, 2010-2011, cilt: I, sayı: 1, s. 27-42
11. Azimli, Mehmet Siyer Yazıcılığında Malzemeyi Kullanma Problemi, *Siret Sempozyumu I: Türkiye’de Siret Yazıcılığı*, 2012, s. 705-721
12. Azimli, Mehmet Siyer Yazıcılığının Problemlerine Bir Örnek -Beni Kaynuka Savaşının Sebebi-, *İslâmî İlimler Dergisi*, 2008, cilt: III, sayı: 2, İslâm Tarihçiliği sayısı, s. 175-183
13. Azimli, Mehmet Tarih Yazıcılığı Ve Usulüne Dair Bir Bibliyografya Denemesi, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2008, cilt: 10, sayı: 1, s. 193-202

14. Balcı, İsrail Sorunlu Mirasımız Siyer Yazıcılığı ve Siyer Algımız, *Türkiye’de Tüm Yönleri ile Siyer Çalışmaları Sempozyumu Tebliğ Kitabı: 9-12 Nisan 2015, İstanbul, 2016*, cilt: I, s. 85-101
15. Baş, Eyup Bağımsızlık Sonrası Kırgızistan’da Siyer Çalışmaları, *Uluslararası Türk Dünyasının İslamiyete Katkıları Sempozyumu = International Symposium on the Contribution of Turkish World to Islam, 31 Mayıs - 1 Haziran 2007, 2007*, s. 409-420
16. Beyaz, Yasin Tanzimat’tan Bugüne Siyerdeki Paradigmatik Değişimler, *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2015, sayı: 43, s. 161-169
17. Bilgin, Muharrem Samet Türkçe Siyer Yazıcılığında Dozy Etkisi, *Türkiye’de Tüm Yönleri ile Siyer Çalışmaları Sempozyumu Tebliğ Kitabı: 9-12 Nisan 2015, İstanbul, 2016*, cilt: I, s. 197-211
18. Bilgin, Vejdi
Siyer Yazımında “Metodolojik Yaklaşım” Kaynaklı Problemler, *Türkiye’de Tüm Yönleri ile Siyer Çalışmaları Sempozyumu Tebliğ Kitabı: 9-12 Nisan 2015, İstanbul, 2016*, cilt: I, s. 49-70
19. Bodur, Hüsnü Ezber İnterdisipliner Etkileşim Çerçevesinde Siyer Yazıcılığı: Sosyal Yapı ya da Değer Bağlamının Önceliği Sorunu, *Siret Sempozyumu I: Türkiye’de Siret Yazıcılığı*, 2012, s. 472-495
20. Cahen, Claude Selçuklu Devri Tarih Yazıcılığı, çeviren: İsmet Kayaoğlu, Mehmet Dağ, *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi [Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi]*, 1975, sayı: 2, s. 175-198
21. Coşkun, Sezai Kültür Endüstri ve Siyer Yayıncılığı, *Siyer Edebiyat İlişkisi: Siyer Atölyesi 2010 Tebliğler Kitabı*, 2010, s. 193-204
22. Cumhuriyet Dönemi Çocuk Siyerleri: Biçim ve İçerik Açısından İnceleme, *Siyer Atölyesi 2011: Türkiye’de Popüler Siyer Çalışmaları, Siyer Atölyesi 2012: Türkiye’de Çocuklara Yönelik Siyer Çalışmaları Tebliğler Kitabı*, 2013, s. 253-258
23. Çelik, Ali Tarih Yazıcılığında "İsnad" ın Kullanılışı ya da "Rivâyetçi Metod", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2003, cilt: III, sayı: 2, s. 5-21
24. Çemdereli, Mete Bir Görsel Siyer Anlatısı Olarak Çizgisel Bir Görsel, *Türkiye’de Tüm Yönleri ile Siyer Çalışmaları Sempozyumu Tebliğ Kitabı: 9-12 Nisan 2015, İstanbul, 2016*, cilt: II, s. 223-239
25. Damla, Nurdan Bir Çocuk Siyerinin Yazım Serüveni (365 Günde Sevgili Peygamberim), *Siyer Atölyesi 2011: Türkiye’de Popüler Siyer Çalışmaları, Siyer Atölyesi 2012: Türkiye’de Çocuklara Yönelik Siyer Çalışmaları Tebliğler Kitabı*, 2013, s. 295-304
26. Demir, Halis
Hz. Muhammed’in Siyerini Mucizeler Işığında Okumak, *Çeşitli Yönleriyle Hz. Muhammed*, 2017, s. 235-245
27. Demircan, Adnan Cumhuriyet Dönemi (1923-2010) Siyer Çalışmaları, *Siret Sempozyumu I: Türkiye’de Siret Yazıcılığı*, 2012, s. 37-58

28. Demircan, Adnan Cumhuriyet Döneminde Telif Edilen Bazı Popüler Siyer Kitaplarında Temel Siyer Kaynaklarının Kaynaklık Değeri, *Hadis ve Siyer Araştırmaları = HadithandSiraStudies*, 2016, cilt: II, sayı: 1, s. 11-30
29. Demircan, Adnan Son 50 Yılda Türkiye’de Siyer Çalışmaları, *Vahyin Nüzulünün 1400. Yılında Hz. Muhammed (s.a.v) -Milletlerarası İlmi Toplantı-*, 2011, s. 139-152
30. Demirci, Abdurrahman İslamofobi’nin Anlaşılmasında Siyer’i Doğru Okuma Biçimi, *Bartın Üniversitesi Uluslararası İslamofobi ve Terör Sempozyumu, 01-02 Aralık 2016, Bildiriler Kitabı*, 2017, s. 145-158
31. Eser, Mithat Doğu Medreselerinde İslam Tarihi ve Siyer Eğitimi, *Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler Uluslararası Sempozyum 5-7 Ekim 2012 = MadrasahTraditionandMadrasahs in theProcess of Modernization 5-7 October 2012 = KevnetoraMedreseye û diPêvajoyaModernbûne de RewşaMedreseyan*, 2013, cilt: II, s. 709-725
32. Eskin, Şerif Klasik, Modern ve Postmodern Anlatılar Arasında Siyer, *Siyer Edebiyat İlişkisi: Siyer Atölyesi 2010 Tebliğler Kitabı*, 2010, s. 13-28
33. Fayda, Mustafa Siyer Sahasındaki İlk Telif Çalışmaları, *Uluslararası Birinci İslam Araştırmaları Sempozyumu Tebliğ ve Müzakereler, 16-18 Eylül, 1985, İzmir, 1985*, s. 357-368
34. Fayda, Mustafa Siyer ve Türkiye’de Siyer Yazıcılığı Meselesi, *Siret Sempozyumu I: Türkiye’de Siret Yazıcılığı*, 2012, s. 23-33
35. Hagen, Gottfried“Kumandan” Olarak Peygamber [Hz.] Muhammed: Birinci Dünya Savaşı Öncesinde Osmanlılarda Siyer Yazıcılığı, çeviren Gülgün Uyar, *İSTEM: İslâm San’at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi*, 2010, cilt: VIII, sayı: 15, s. 321-343
36. Halil, İmâdüddin, “Müsteşrikler ve Siyer-i Nebi”: Çağdaş İngiliz Müsteşrik Montgomery Watt’ın Yöntemi Üzerine Mukayeseli Bir Araştırma- II, çeviren Nurullah Agitoğlu, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2013/2, cilt: IV, sayı: 8, s. 229-242
37. Halil, İmamüddin, “Müsteşrikler ve Siyer-i Nebi” Çağdaş İngiliz Müsteşrik Montgomery Watt’ın Yöntemi Üzerine Mukayeseli Bir Araştırma - I, çeviren Nurullah Agitoğlu, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2013/1, cilt: IV, sayı: 7, s. 163-168
38. Hizmetli, Sabri Siyer ve İslam Tarihçiliği Üzerine, *Diyanet İlmi Dergi [Diyanet Dergisi]*, 1989, cilt: XXV, sayı: 4, Özel Sayı, s. 311-362
39. Hüseyinli, Ziver Kur’an’a Göre Peygamber Siyeri -“Hz. Peygamber’in Hayatı” ve “Sireyi Peygamber-i Ekrem” Kitapları Üzerine Bir Karşılaştırma-, *Türkiye’de Tüm Yönleri ile Siyer Çalışmaları Sempozyumu Tebliğ Kitabı: 9-12 Nisan 2015, İstanbul, 2016*, cilt: II, s. 69-79

40. Kabakcı, Yusuf Oryantalistlere Cevaben Yazılan İlk Kapsamlı İngilizce Siyer: The Spirit of Islam, *Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi = Journal of Balıkesir University Faculty of Theology*, 2016, cilt: II, sayı: 2, s. 315-339
41. Kabakcı, Yusuf Savunmacı Yaklaşımla Siyer Yazan Seyyid Emir Ali'nin Geleneksel Siyer Çizgisinden Ayrıldığı Hususlar = As an Apologetic Sirah Writer Syed Ameer Ali's Deviations from Traditional Sirah Writing, *İslâmi Araştırmalar = Journal of Islamic Research*, 2018, cilt: XXIX, sayı: 1, s. 27-46
42. Kanlıdere, Ahmet Sovyet ve Türk Tarih Yazıcılığında Rusya Müslümanlarının Düşünce Tarihi, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 2004, cilt: II, sayı: 1 [Türk Siyaset Tarihi (Tanzimat'tan Günümüze) Sayısı], s. 149-181
43. Keleş, Ahmet Tarihin İstismarı ve İslam Geleneğinde Siyer Algısı, *Siyer Araştırmaları Dergisi*, 2018, sayı: 4, s. 181-187
44. Kızılkaya Yılmaz, Rahile Cumhuriyet Dönemi Popüler Siyer Kitaplarına Dair Bazı Mülahazalar, *Siyer Atölyesi 2011: Türkiye'de Popüler Siyer Çalışmaları, Siyer Atölyesi 2012: Türkiye'de Çocuklara Yönelik Siyer Çalışmaları Tebliğler Kitabı*, 2013, s. 15-35
45. Koçyiğit, Tahsin Türkiye'de Siyer Yazıcılığının Tematik Serüveni Üzerine Bazı Tespitler, *Siret Sempozyumu I: Türkiye'de Siret Yazıcılığı*, 2012, s. 59-65
46. Kozan, Ali Tarih Yazımında Tarafsızlık Problemi: İlk Dönem Siyer- İslam Tarihi Yazıcılığı Örneği, *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, 2008, cilt: 6, sayı: 12, s. 79-93
47. Kozan, Ali Tarih Yazımında Tarafsızlık Problemi: İlk Dönem Siyer- İslam Tarihi Yazıcılığı Örneği, *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, 2008, cilt: 6, sayı: 12, s. 79-93
48. Köse, Feyza Betül - Asım Sarıkaya Milli Eğitim Bakanlığı Tarafından Hazırlanan Peygamberimizin Hayatı ve Siyer Ders Kitaplarının Tahlil ve Tenkidi, *Siyer Araştırmaları Dergisi*, 2018, sayı: 3, s. 107-140
49. Köse, Feyza Betül İbn Haldûn'un Siyer Anlatımı -El-İber Özelinde-, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Darulfunun İlahiyat]*, 2017, sayı: 37, s. 123-145
50. Köse, Feyza Betül Sosyal Tarih Yazıcılığında Sorunlar ve Çözüm Önerileri -İlk Dönem İslâm Toplumu Özelinde- = Problems and Solutions Proposals in the Social Historiography - Specific to Earliest Islamic Community-, *İslâmi Araştırmalar = Journal of Islamic Research*, 2018, cilt: XXIX, sayı: 1, s. 10-26
51. Köse, Mustafa Tarih Yazıcılığında Nesnelliğin İmkânı: Kitâbü't-Tahrîş/Dirâr b. 'Amr Örneği = The Possibility of Objectivity in Historiography: Kitâb al-Tahrîsh/Dirâr İbn al 'Amr Example, *İslâmi Araştırmalar = Journal of Islamic Research*, 2018, cilt: XXIX, sayı: 1, s. 65-78

52. Öz, Şaban Siyer Anlatılarında Mezhebîldüşüm Üzerine Bazı Mülahazalar = Some Considerations on Sectarian Projection in Sirah Narrations, *Siyer Araştırmaları Dergisi*, 2017, sayı: 2, s. 65-77
53. Öz, Şaban Siyer Literatürünün Güvenilirliği Problemi = Problem of Reliability of the Sirah Literature, *İslâmi Araştırmalar = Journal of Islamic Research*, 2018, cilt: XXIX, sayı: 1, s. 1-9
54. Öz, Şaban Son Dönem (2000-2010) Türkçe Siyer Kitaplarındaki Hatalar Çerçevesinde Siyer Yazıcılığının Sorunları ve Çözüm Önerileri, *Siret Sempozyumu I: Türkiye’de Siret Yazıcılığı*, 2012, s. 291-363
55. Öz, Şaban Türk Tarih Yazıcılığında Millileşme Çabaları Üzerine, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2012, cilt: X, sayı: 20, s. 40-66
56. Özdemir, Mehmet Siyer Yazıcılığı Üzerine, *Milel ve Nihal: inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi*, 2007, cilt: IV, sayı: 3, s. 129-162
57. Özdemir, Mehmet Siyer Yazıcılığındaki Değişim Üzerine, *Kutlu Doğum 2002: Çağımızda Sosyal Değişme ve İslâm*, 2007, s. 200-208
58. Özdemir, Mehmet, (2007). Siyer Yazıcılığı Üzerine, *Milel ve Nihal*, 4 (3), 129-162.
59. Özdemir, Mustafa Siyer Çalışmalarında Sosyal Teorik Yaklaşımların Önemi, *Türkiye’de Tüm Yönleri ile Siyer Çalışmaları Sempozyumu Tebliğ Kitabı: 9-12 Nisan 2015, İstanbul, 2016*, cilt: I, s. 295-306
60. Özsoy Demiray, Belkıs İngiliz Müsteşrik William Muir’in Siyer Kaynaklarına Yaklaşımı, *İSTEM: İslâm, San’at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi*, 2017, cilt: XV, sayı: 30, s. 393-414
61. Palabıyık, M. Hanefi Akademik Siyer Yazıcılığı: Yaklaşımlar, Metotlar ve Sorunlar Bağlamında, *Siret Sempozyumu I: Türkiye’de Siret Yazıcılığı*, 2012, s. 133-186
62. Polat, Salahattin Siyer’in Neliği Bağlamında Siyer Yazıcılığının sorunları, *Siret Sempozyumu I: Türkiye’de Siret Yazıcılığı*, 2012, s. 257-270
63. Poyraz, Esra Fahriye Popüler Siyer Romanlarına Eleştirel Bir Yaklaşım Denemesi, *Sîreti Sûrette Görmek I-II, Çalıştay Tebliğler Kitabı*, 2018, s. 69-80
64. Sarıçam, İbrahim 19. Yüzyılın İlk Yarısında Osmanlı Coğrafyasında Yaygın Siyer Eserlerinin Batıya Tanıtımı: Hammer Örneği, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [AÜİFD]*, 2013, cilt: LIV, sayı: 2, s. 205-214
65. Sarıçam, İbrahim Alman Siyer Yazıcılığında Hz. Muhammed İmajı (Annemaria Schimmel Örneği), *Asr-ı Saâdet Dünyası (2): Çağdaş Çalışmaların ve Oryantalistlerin Siyere Yaklaşımı*, 2014, s. 305-316
66. Sarıçam, İbrahim Alman Siyer Yazıcılığında Hz. Muhammed İmajı (Annemarie Schimmel Örneği), *VIII. Kutlu Doğum Sempozyumu: (Tebliğler), 18 Nisan 2005 Isparta*, 2006, s. 121-130
67. Sarıkaya, Asım Ortaöğretim Ders Kitaplarında Siyer Anlatım Sorunları -9. Sınıf Tarih Ders Kitabı Özelinde-, *Hadis ve Siyer Araştırmaları = Hadith and Sira Studies*, 2016, cilt: II, sayı: 2, s. 107-118

68. Severcan, Şefaettin Yerleşik Bazı Siyer Rivayetlerinin Kur'ân-ı Kerim'e Arzı: İlk Vahit ve Peygamberlik-Gizlilik, *Bilimname: Düşünce Platformu*, 2018/2, sayı: 36, s. 429-453
69. Şahin Utku, Nihal Biyografik Tarih Yazımı İçinde Siyer, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2013/1, sayı: 44, s. 263-290
70. Şahin Utku, Nihal Popüler Siyer Eserlerinde Peygamber Tasavvuru, *Siyer Atölyesi 2011: Türkiye'de Popüler Siyer Çalışmaları*, *Siyer Atölyesi 2012: Türkiye'de Çocuklara Yönelik Siyer Çalışmaları Tebliğler Kitabı*, 2013, s. 71-87
71. Şulul, Kasım Siyer Araştırmalarında Usul, *Türkiye'de Tüm Yönleri ile Siyer Çalışmaları Sempozyumu Tebliğ Kitabı: 9-12 Nisan 2015, İstanbul*, 2016, cilt: I, s. 13-47
72. Şulul, Kasım Siyer Literatüründe Kullanılan Terimler ve Özel İsimler Sözlüğüne Dair, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2008, cilt: 13, sayı: 19, s. 33-53
73. TERGİB, Ayhan Siyer Yazıcılığı ve Türklerin Siyer İlmine Katkıları, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi = The Journal of International Social Research*, 2010, cilt: III, sayı: 15, s. 221-232
74. Umerî, Ekrem Ziya Oryantalizmin Sünnet ve Siyer İlmine Yaklaşım Tarzı, çeviren: Adil Yavuz, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2003, sayı: 16, s. 231-251
75. Umeruddin, Tufeyl siyer-i Nebiye Yeni Bir Bakış, *Sünnetin Dindeki Yeri*, 1995, s. 499-516
76. Varol, M. Bahaüddin Dijital Ortamda Siyer Anlatım ve Öğretimi: (Tespitler-Problemler-Teklifler), *Siret Sempozyumu I: Türkiye'de Siret Yazıcılığı*, 2012, s. 523-543
77. Yazıcı, Elif Kur'an Kıssaları-Siyer Uyumu (Semûd Kavmi Örneği), *İstanbul Üniversitesi Temel İslam Bilimleri Lisansüstü Öğrenci Sempozyumu-I*, 2017, s. 299-308
78. Yonar, Gönül 2000 Sonrası Siyer Konulu Romanlarda Kadın Sahâbe Profilleri, *Hadis ve Siyer Araştırmaları = Hadith and Sira Studies*, 2015, cilt: I, sayı: 1, s. 164-180
79. Yücedoğru Dilekçi, Hatice Kübra Eski'yi Yeni'ye Devşirmek: Siyer Yazımında Whiggistic Tehlikeler, *Türkiye'de Tüm Yönleri ile Siyer Çalışmaları Sempozyumu Tebliğ Kitabı: 9-12 Nisan 2015, İstanbul*, 2016, cilt: I, s. 213-222
- M. Tayşi, "İslamî Tarih Düşüncesi ve İlk Dönem Tarih Yazıcılığı", *İlim ve Sanat (Tarih ve Tarihçiliğimiz)*, İstanbul 1992, s. 43.
80. Yılmaz, Yasin "Temel İslamî İlimlerde Bilgi Bütünlüğünün Sağlanmasında İslam Tarihinin Rolü", *Uluslararası Geçmişten Geleceğe İslam Medeniyetinde Bilgi Bütünlüğü Sempozyumu*, 1. Baskı, İstanbul Aralık 2018, s. 445.

81. Yılmaz, Yasin “Bir Siyer Müellifi Olan İbn İshak’taki Bazı Hâdiseler Örneğinde Siyer-Tefsir İlişkisi”, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Kahramanmaraş 2013, Yıl 11, Sayı 22, s. 101-102.

BİLGİ BÜTÜNLÜĞÜ BAĞLAMINDA HUKUKTA BÜTÜNSELLİK

Mehmet Ali ÖZTOSUN¹

&

Aydın KUDAT²

ÖZET

”

Hukuk normları arasında takip edilmesi gereken bir hiyerarşi bulunmaktadır. Normlar hiyerarşisi olarak ifade edilen bu sıralama ile hukuk kuralları arasında sistematik bir uyumun sağlanması amaçlanmaktadır.

Normlar arasında altlık ve üstlük ilişkisi söz konusu olmakta ve her norm geçerliliğini bir üst hukuk normndan almaktadır. Normlar hiyerarşisinin uygulamasında bir alt norm üst norma aykırılık teşkil etmemeli, alt norm üst normun kendisine verdiği hukuki sınırların dışına çıkmamalıdır.

Normlar hiyerarşisi bu şekilde kolayca sıralanmakla birlikte, hukuken aynı statüdeki hukuk normları arasında aynı olayda farklı düzenlemeler yapılmış olması durumunda, uygulanacak hukuk normunun tespitinde zorluklar yaşanabilmektedir. Bu kez söz konusu sıralamanın yanında doktrin ve yargı içtihatları ile belirlenen hiyerarşi de ortaya çıkmaktadır. Somut olaya uygulanacak normun tespitinde, aynı konuyla ilgili birçok hukuk kuralı bulunabilir. Bunların arasında genellikle uyum vardır.

Türk Medeni Kanunu'nun 1. maddesi hukukun uygulanması ve kaynakları başlığını taşıyor. Öncelikle adresleme sadece hakime değildir ama hakim bir ihtilaf söz konusu olduğunda bu ihtilaf karar verecek kişidir. Birincil kaynak olarak kanunu zirveye yerleştiriyor. İkincil kaynak olarak da örf ve adet hukuku ve dar anlamda hakim hukuki gösteriliyor. Ayrıca yargı kararları ve öğretide bu kaynaklar arasında gösteriliyor. Bu başlık altında hukukun hangi sırada halinde uygulanacağı da gösteriliyor.

Mahkemelerin verdiği kararlardan çıkarılan hukuka içtihat hukuku denir. Mahkemelerin kararları, bir hukuk kuralının somut olaylara uygulanma biçimini göstermeleri itibarıyla büyük değer taşırlar. Bu nedenle, bir kanun maddesinin uygulamada nasıl anlaşıldığını, nasıl yorumlandığını, yani ihtilafın çözümü konusunda kanun hükümlerinden ne şekilde yararlanıldığını

¹ Adam İhtisas 3. Sınıf Öğrencisi, Ankara Hukuk Fak. Öğrencisi, Ozt7514@gmail.com

² Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, akudat@ybu.edu.tr

belirleme açısından, her mahkeme daha önce verilmiş bulunan mahkemelerin kararlarını incelemekten geri kalmaz.

Yargısal içtihatlar ihtilaflı hukuksal meseleler hakkında mahkemelerin verdikleri kararları ifade eder. Yargısal içtihatlarla, kanunlarda yer alan sabit kalıplar, somut hale getirilmektedir. Yargısal içtihatlar aracılığıyla, kanunların şüpheli, belirsiz noktalarını aydınlatma ve kanunların boşluklarını doldurma olanağı doğmaktadır.

Anahtar Kelimeler: *Bilgi, Bilgi Bütünlüğü, Hukuk, Bütünsellik*

Giriş

Hak, İslam dini literatürüne ait bir kavramdır. Semantik olarak doğanın ve bozulmamış fitratın gereği olan her şeyin, hak ettiği yerde sabit olması manasındadır. Hakk'ın çoğulu hukûk'tur. Her hakkın dayandığı bir hukûk manzumesi vardır. Hukûk da hakkın yerine getirilmesi için vazedilmiş kurallar manzumesidir.³ Sistematik bir şekilde normlar arasında bağlantı sağlanarak aynı amaca ve menfaate hizmet edilmesi beklenir. Bu şekilde karmaşık ve farklı yerlerde düzenlenen normlar arasında bütünlük sağlanır.

Kavramsal Çerçeve

Bu makalede hukukta bütünlüğü sağlayan normlar hiyerarşisi, içtihatlar, içtihatları birleştirme kararları ve yorum kavramlarını ele almaya çalışacağız.

Oldukça geniş ve değişik anlamlara sahip olan “hak” sözlükte, doğruluk, gerçek, alacak, bir iş veya emek karşılığı, pay ve Allah manalarında kullanılır⁴. İstilahta ise, “*Hukukun (objektif Hukuk) kişilere tanıdığı bir yetki, bir irade kuvveti*”⁵ şeklinde tanımlanmaktadır.

İslâm Hukukçularının “Hak” kavramına yükledikleri Hukûkî manaları belli bir sınır çerçevesinde birleştirilemeyecek kadar zengindir. Ancak bütün tanımlarda “Şari' (kanun koyucu) vazetmiş olduğu her bir hakkın mutlaka ya ferdin ya da toplumun yararına matuf olduğu” hususu ortak noktayı teşkil ettiğini görmekteyiz. Geniş muhtevalı olan hak kavramını son zamanlarda İslâm Hukuku alanında takdire şayan çalışmalar yapan bazı Alimler “Hikmet Sahibi Yüce Şari'in vazetmiş olduğu fert için, toplum için veya hem fert hem de toplum için sabit olan maslahat ve yararlardır” şeklinde kapsam çerçevesini tahdit edebilecek bir tanımlama yaptıklarını görmekteyiz.⁶

Günümüzde hukukun koruduğu menfaat ya da hukuk düzeni tarafından kişilere tanınmış yetkiler şeklinde de değerlendirilen hak kavramı⁷; çoğunlukla hürriyetle aynı anlama gelmek üzere kullanılmaktadır. Hukûkî işlemlerde birinci öge olarak değerlendirilen hak kavramının, Hukukî

³ AYDIN KUDAT: *Hak ve Hukuk Kavramları Üzerinde Bir Değerlendirme*, ADAM AKADEMİ, Cilt 4/2 2014: 87-106

⁴ Uslu, T. Azmi, *Yeni Hukuk Lugati ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, 1964, s:108.

⁵ Karadeniz, Özcan, *Roma Hukuku*, Ankara, 1989, s: 118; Hatemi, Hüseyin, “İslam'da İnsan Hakkı ve Adâlet Kavramları”, *Doğu ve Batı'da İnsan Hakları Sempozyumu*, Ankara, 1996,s: 4; Mumcu, Ahmet, “Türkiyede İnsan Haklarının Tarihi Gelişimi”, *Türkiye İnsan Hakları Sempozyumu 9 Eylül 1992*, İzmir, 1992, s:26; Akın, İlhan, *Kamu Hukuku*, İstanbul, 1980, s:264; Kaboğlu, İbrahim, *Özgürlükler Hukuku*, İstanbul, 1994, s:73; Gökmen oğlu, H. Tekin, *İslâm Hukukunda Şahsiyet Hakları*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara, 1991, s: 1.

⁶ El-Cüburi Hüseyin Halef, *Avarid'ü-l Ehliyye*, Mekke, 1988,s:34.

⁷ Hatemi, Hüseyin, “İslam'da İnsan Hakkı ve Adâlet Kavramları”, *Doğu ve Batı'da İnsan Hakları Sempozyumu*, Ankara, 1996,s: 4; Mumcu, Ahmet, “Türkiyede İnsan Haklarının Tarihi Gelişimi”, *Türkiye İnsan Hakları Sempozyumu 9 Eylül 1992*, İzmir, 1992, s:26; Akın, İlhan, *Kamu Hukuku*, İstanbul, 1980, s:264; Kaboğlu, İbrahim, *Özgürlükler Hukuku*, İstanbul, 1994, s:73; Gökmen oğlu, H. Tekin, *İslâm Hukukunda Şahsiyet Hakları*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara, 1991, s: 1.

işlemin çekirdeğini oluşturmakta olduğu kabul edilmektedir⁸. Bu yüzden de, hukûkî işlemler doğrudan alakalı olarak; hukûkî ilişkilerde, şahısların korunmaya değer menfaatlerinin gerçekleştirilebilmesi için, Hukuk düzeninin verdiği iktidar ve yetkiye verilen isim şeklinde değerlendirilmektedir⁹.

İçtihat, Arapça kökenli bir sözcük olup, zorluk meşakkat anlamına gelmektedir. Bir hukuk kavramı olarak ise hukuki bir kuralı mantık, ve yorum yollarına başvurarak incelemek ve öğrenmek anlamına gelmektedir. Yargısal içtihatlar, mahkemeler tarafından verilen Yargısal içtihatlar, mahkemelerce verilen kararlarda bir sorunun çözümü için izlenen yolu ifade eder.

İslam hukukunda içtihat, Nassın lafız ve mânasından hareketle, nassın bulunmadığında da çeşitli istinbat metotları kullanılarak şer‘î hüküm hakkında zannî bilgiye ulaşma çabasının genel adıdır. Fıkıh kaynaklarında ictehad, fakihlerin farklı bakış açılarını ve kavramın içeriğinde zamanla görülen genişlemeyi yansıtacak şekilde birçok tanımı yapılmış olup bunların ortak noktasını, “fakihi herhangi bir şer‘î hüküm hakkında zannî bilgiye ulaşabilmek için bütün gücünü harcaması” fikri teşkil eder. Tanımda “şer‘î hüküm” kaydı aklî, maddî ve örfî konularda yapılan akıl yürütmeleri, “zannî bilgi” kaydı da dinin kati hükümlerini bilmeyi dışarıda tutmayı amaçlar.¹⁰ Mer’î hukukta şöyle de tanımlamak mümkündür: hukuk otoritelerinin hukuki sorunlar konusundaki görüş, düşünce ve kanaatleridir. İçtihatlar, konulmuş hukuk kurallarına açıklık getirir, ancak yeni hukuk kuralı getiremezler.

İçtihat, yasa tarafından hüküm belirtilmemiş bir konuda, daha önceki bir mahkeme kararının esas alınmasıdır.

Normlar Hiyerarşisinin Bütünlüğü Sağlama İşlevi

Hukuk normları arasında takip edilmesi gereken bir hiyerarşi bulunmaktadır. Normlar hiyerarşisi olarak ifade edilen bu sıralama ile hukuk kuralları arasında sistematik bir uyumun sağlanması amaçlanmaktadır. Bu sistematik uyumun sağlanmaması halinde ise hukuk normlarının kendisinden beklenen sonuçları üretmesi ve nihayetinde toplumsal düzeni sağlaması imkansız olmasa da zordur.

Normlar hiyerarşisi, bir hukuk düzeninde var olan birçok hukuk normunun derece ve kuvvetini belirlemekte, hiyerarşik bir sıraya oturtmakta, bunları anlamlandırmaktadır.

Bir eserde, önce şu ölçüt belirlenir: "Alt sırada yer alan bir hukuk kuralının, kendisinden üst sırada olan hukuk kuralına aykırı olmaması gerekir". Alt satırda, "Türk hukukunda normlar hiyerarşisi"

⁸ Bilge, Necip, Hukuk Başlangıcı Hukukun Temel İlkeleri, Ankara, 1990, s:207; Özsunay, Ergun, Medenî Hukuka Giriş, İstanbul, 1976, s.229; Göger, Erdoğan, Hukuk Başlangıcı Dersleri, Ankara, 1974, s.:230.

⁹ Özsunay, Medenî Hukuka Giriş,a.g.e.s: 230-232; Karadeniz, a.g.e.s:118.

¹⁰ Apaydın Yunus, “İçtihat” mad, DİA, XXI, 432

başlığında şu sıralama yapılır: Anayasa; haklarla ilgili

Anlaşmalar; kanun ve KHK, diğer anlaşmalar; tüzük, yönetmelik ve genelge.¹¹ Sistem, tek boyutlu ve 3 kenarlı şekil değil, üç boyutlu geometrik bir nesnedir. Piramidin her boyutu farklı işlev görür. İlk 2 boyut, iki yönlü hiyerarşi ve tek yönlü hiyerarşik ilişkileri içermekte olup, lex superior konusudur. 3. boyut, söz konusu ilkenin ve dolayısıyla hiyerarşinin dışında kalan normlar alanıdır.¹²

Ana/birincil boyut (iki yönlü dikey ilişki): Hem üst hem alt düzey normla geçerlilik ilişkisi olanlar, hiyerarşide bir düzey işgal eder. Bu normlar, hukuk âleminde bağımsız çiftler hâlinde varlıklarını sürdürmemekte, aksine hukukun bütünlüğünün parçası olarak geçerli kalabilmektedirler. 3 boyuttaki normların toplamı ise, çok boyutlu/uzaysal (spatial figure) yapıdadır.¹³

Yan/ikincil boyut (tek yönlü dikey ilişki): Sadece üst veya alt geçerlilik bağı olan, ancak diğer düzeydeki işlemle hiyerarşi eksik veya kısmî olan işlemler, bir kademe/düzen işgal etmeyip, bu boyutta yer alır.¹⁴

Hiyerarşi dışı işlemler boyutu / çatışma çözüm hattı (yatay ilişki): Normlar arasında ne çift, ne de tek yönlü hiyerarşinin kurulabildiği durumlar 3. boyutta yer alır. Örneğin kanun-CBK çatışmasında CBK'nın, kanun-özgürlükle ilgili anlaşma çatışmasında kanunun ihmalini öngören çatışma çözme normları, üst-alt ilişkisi yaratmadığı için son boyuttadır.¹⁵

Bu normlar farklı kademelerde yer almakta, normlar arasında altlık ve üstlük ilişkisi söz konusu olmakta ve her norm geçerliliğini bir üst hukuk normundan almaktadır. Normlar hiyerarşisinin uygulamasında bir alt norm üst norma aykırılık teşkil etmemeli, alt norm üst normun kendisine verdiği hukuki sınırların dışına çıkmamalıdır.

Normlar hiyerarşisi bu şekilde kolayca sıralanmakla birlikte, hukuken aynı statüdeki hukuk normları arasında aynı olayda farklı düzenlemeler yapılmış olması durumunda, uygulanacak hukuk normunun tespitinde zorluklar yaşanabilmektedir. Bu kez söz konusu sıralamanın yanında doktrin ve yargı içtihatları ile belirlenen hiyerarşi de ortaya çıkmaktadır.

Somut olaya uygulanacak normun tespitinde, aynı konuyla ilgili birçok hukuk kuralı bulunabilir. Bunların arasında genellikle uyum vardır.¹⁶

Normlar hiyerarşisinde normlar: anayasa, kanun, tüzük, yönetmelik ve adsız düzenleyici işlemler olarak sıralanmakla birlikte bu hiyerarşi her zaman somut olayda uygulanacak normu tayin etmede

¹¹ Gül & Karan: 27. Saptama, ayrıca tanıma dönüştürülür (s. 57).

¹² Abdullah SEZER, *Normlar Hiyerarşisi ve Cumhurbaşkanlığı Kararnameleri*, s.356

¹³ BARIN, Taylan, "Cumhurbaşkanlığı Kararnamelerinin Normlar Hiyerarşisindeki Yeri", Kamu Hukukçuları Platformu Bildiri özeti.

¹⁴ Abdullah SEZER, *Normlar Hiyerarşisi ve Cumhurbaşkanlığı Kararnameleri*, s.357

¹⁵ DÖNMEZ, Ünsal & BARIN, Taylan, "Boşanma Sonucunda Birlikte Velayetin Türk Hukukunda Uygulanabilirliği Sorunu", TAAD, Y. 9, S. 35, Temmuz 2018: 175-210.

¹⁶ Tematic Ticaret ve Mevzuat Araştırmaları Dergisi, 2014, Sayı: 2(Normlar Hiyerarşisi)

yeterli olmamaktadır. Sosyal hayatı düzenleyen hukuk normları arasında, aynı hususla ilgili farklı düzenlemeler içeren eşit hiyerarşik statüyü paylaşan normlar bulunabilmektedir. İki ayrı norm aynı somut olayı farklı biçimde düzenlemişlerse, bu durumda hangi kanunun somut olaya uygulanacağı sorunu karşımıza çıkmaktadır.

Hukuk düzeninde çeşitli normlar arasında çatışma söz konusu ise yargıç yorum yaparken bu normların çatışması halinde uygulanacak hususları göz önünde bulundurarak yorum yapmalıdır. Bu gibi hususlar çeşitli durumlarda ortaya çıkabilirler. Yargıç, önüne gelen somut uyuşmazlıklarda, konuyla ilgili norm çatışmalarının bulunması halinde genel ilkelerden yola çıkarak aşağıdaki ilkeler çerçevesinde uyuşmazlıkları çözebilir:

1. Eğer çatışan hükümlerden biri diğerinden daha üst derecede ise normlar hiyerarşisi bakımından üst derecedeki norm uygulanır.
2. Normlar hiyerarşisinde aynı düzeyde yer alan önceki genel nitelikteki kanun ile sonraki genel nitelikteki kanun çatışabilir. Bu durumda sonraki genel kanun somut uyuşmazlıklara uygulanır.
3. Aynı düzeyde yer alan önceki özel nitelikteki kanun ile sonraki özel nitelikteki kanun çatışabilir. Bu durumda sonraki özel kanun uygulanır.
4. Aynı düzeyde yer alan önceki genel nitelikteki kanun ile sonraki özel nitelikteki kanun çatışabilir. Bu durumda sonraki özel nitelikli kanunun uygulanması söz konusudur.
5. Aynı düzeyde yer alan önceki özel nitelikteki kanun ile sonraki genel nitelikteki kanun çatışabilir. Böyle bir halde çözümün nasıl olacağı konusunda kesin bir çıkarım bulunmamaktadır. Fakat doktrindeki kuvvetli görüş önceki tarihli özel kanunun sonraki tarihli genel kanun ile kaldırılamayacağı yani özel kanunun uygulanacağı yönündedir.¹⁷

Özel Kanun – Genel Kanun İlişkisi

Aynı anda aynı olayı düzenleyen biri genel diğeri özel iki ayrı kanun yürürlükte bulunduğu takdirde önceki kanun özel yeni kanun genel ise bu durumda da kanun koyucunun genel yasayı çıkarırken hangi amacı taşıdığına bakmak gerekir. Yasa koyucu önceki tarihli özel kanunla düzenlenen hususlardan yeni bir bakış açısıyla sonraki tarihli genel kanunla bir değişiklik öngördüğü takdirde olaya sonraki tarihli genel kanunun uygulanması gerekir.¹⁸

Önceki Kanun ve Sonraki Kanun İlişkisi

Bu ilkeye göre, normlar hiyerarşisinde aynı düzeyde yer alan ve birbiriyle çatışan iki hüküm arasında

¹⁷ Gözübüyük, Şeref, *Hukuka Giriş ve Hukukun Temel Kavramları*. Ankara 2005, Turhan Kitabevi, s. 67; Karayalçın, Yaşar, Aynur Yongalık, *Hukukta Öğretim-Kaynaklar-Metod Problem Çözme*, Ankara 2008, Banka ve Ticaret Hukuku Araştırma Enstitüsü Yayınları, s. 151-152; Gözler, *Hukuka Giriş*, s.350.

¹⁸ ZEVLİLER Aydın, *Medeni Hukuk*

konuluş zamanları bakımından öncelik sonralık ilişkisi var ise, bunlardan sonraki tarihli hükmün, önceki tarihli hükmü ilga ettiği kabul edilir.

Hukuk Normlarının Yorumu ile Bütünlüğü Sağlama

Yorum, kanunun tümüne egemen olan esaslara göre belirli bir kanun hükmünün ifade ettiği gerçek anlamın ortaya çıkarılması için yapılan faaliyettir.¹⁹ Ya kanunun sözü (lâfzı), metni, ifadesi, dili açık ve seçik olmayabilir ya da kanunun ifadesinde kullanılan sözcükler dil bakımından açık ve anlaşılır olmakla beraber, bunların hukuk alanında neyi ifade ettikleri, hukuk dilinde ne anlama geldikleri kolaylıkla saptanamayabilir.²⁰

Yorum konusunda genellikle, yasama yorumu, yargı yorumu ve bilimsel yorum olmak üzere “yorum çeşitleri”nden veya lafzi yorum, gai (amaçsal) yorum, tarihsel yorum, kavramcı yorum, sistematik yorum, menfaatler içtihadı gibi “yorum metodları”ndan ya da analogi gibi “yorumda kullanılan mantık kuralları”ndan bahsedilir.

Şüphesiz ki bir kanun maddesinin ne anlama geldiğini tespit etmek için her şeyden önce o maddenin metnine, sözlerine bakılır. Bu demektir ki, kanunun her yorumunda lafzi yorum yöntemi her zaman kaçınılmaz olarak kullanılır. O halde aşağıda göreceğimiz başka yorum yöntemlerinin dahi belirli bir ölçüde lafzi yorum yaptıklarını söyleyebiliriz. Aslında genel olarak bir yorum, bir metnin bir sözün anlamının tespit edilmesi faaliyetidir. Bu nedenle metinden ve sözden kopuk yorum yoktur. Her yorum faaliyetinin konusu bir metin veya sözdür. Diğer bir ifadeyle bir metnin veya sözün yorumu yapılır. Bu nedenle, her yorum yöntemi, kanun koyucunun kanunda kullandığı kelime ve deyimlerden, ifade tarzlarından istifade edilerek yapılır. En azından, bir normun geçerliliği onun yorumlanmasına bağlıdır. Bir norm, bir üst norma uygun ise geçerlidir. Norm bir metnin kendisi değil, onun anlamıdır. Ve bir metnin anlamı, bu metni uygulayan organ tarafından serbestçe belirlenmektedir. Eğer bir metin, aralarında seçim yapılacak birden fazla alternatif normlar ifade ediyorsa, normun geçerliliği, metnin yorumuna bağlıdır, zira bu yorum ile o norm seçilmiştir.

Sonuç olarak, bir kanun maddesinin veya anayasa maddesinin içerdiği şey norm değil, metindir. Diğer bir ifadeyle, bir maddenin metninde norm değil, kelimeler vardır. Norm ise kelimelerin kendileri değil, anlamlarıdır. Şüphesiz bu kelimelerden herkes başka bir şey anlayabilir. Bu değişik anlamlardan sadece bir tanesi hukuken geçerlidir; diğerleri sadece kişisel görüş niteliğindedir. Geçerli olan anlam ise, otantik anlamdır. Yani yetkili organın yaptığı yorumdan çıkan anlamdır. Bu

¹⁹ Turgut AKINTÜRK, *Medenî Hukuk, Yeni Medenî Kanuna Uyarlanmış Genişletilmiş Onüçüncü* (21.) Bası, İstanbul: Beta, 2008.s. 70

²⁰ Turgut AKINTÜRK, *Medenî Hukuk, Yeni Medenî Kanuna Uyarlanmış Genişletilmiş Onüçüncü* (21.) Bası, İstanbul: Beta, 2008.s. 69

anlamın içeriği ne olursa olsun, yetkili organın belirlediği anlama hukuken itiraz edilemez ve pozitif hukuk sadece bu anlama hukuki sonuçlar tanır. Dolayısıyla, hukuk normu, kanun koyucunun kabul ettiği ve Resmi Gazete’de yayımlanan metin değil, ama bu metnin içerdiği normdur. Bu normun ne olduğunu söyleyen ise kanun koyucu değil, hakimdir. Yorumcu, yorum yaparken, yani hukuk metninin anlamını tespit ederken birtakım ilkelere uysun. Yorumcu bu ilkelere uyarak, metnin anlamını tespit ederse, yorum objektifleşmiş olur. Böyle bir durumda yorum yorumcuya bağlı olmaz; yorumcu değişse bile, yorum değişmez, yani metnin anlamı aynı kalır. İşte, yorumu objektifleştirecek olan bu ilkelere “yorum ilkeleri” ismini verebiliriz.

Yorum faaliyeti bütün hukuk normlarında söz konusudur. Ancak sistematik olarak Türk Medeni Kanunu'nun İlk yedi maddesi olan başlangıç hükümleri bölümünde düzenlenmiştir. Buradan hareketle başlangıç hükümlerinin sistematüğini bilinmesi hukukta bütünlük sağlamak açısından büyük bir öneme sahiptir.

Başlangıç hükümlerinin bütünlüğü sağlamadaki işlevi

Başlangıç hükümleri tüm özel hukuk ilişkilerinden doğrudan uygulanabilir nitelikte hükümlerdir. Bazen de dolaylı olarak kıyasen uygulanır. Bazı durumlarda ise başlangıç hükümleri uygulanmaz. Ceza hukuku bir kamu hukuku dalıdır. Başlangıç hükümlerinin en az uygulanacağı alandır. Kıyas yasağı vardır. Hâkim boşluk dolduramaz. Vergi hukukunda ise kanunilik ilkesi gereği çok az uygulama alanı bulur.

Başlangıç hükümleri sadece bireylere değil uygulayıcı ve yöneticilere hitap eden hükümlerdir.

Başlangıç hükümlerinin 1,4,5 maddeleri doğrudan hukukun uygulanmasıyla

3. maddesi hakların kazanılmasıyla 2. maddesi hakların kullanımı ve kapsamıyla 6. ve 7. hak veya borçların varlığı konusunda uyuşmazlıkta ispat yükünün dağılımı ile ilgilidir.

Kanunların Anlam Yönünden Uygulanması

Soyut nitelikteki hukuk kurallarının somut olaylara uygulanabilmesi için çoğu kez bu kuralların ne anlama geldiğinin tespit edilmesi gerekmektedir. Gerçekten de MK. m. 1’e göre, “Kanun, sözüyle ve özüyle değindiği bütün konularda uygulanır”. Yani hukuk uygulayıcısı olan hâkimlerin, kanunu sözüyle ve özüyle yorumlayıp somut olaya uygulamaları gerekmektedir.

Hukukî yorumda normu koyan ile normun muhatabı arasında iletişim imkânı yoktur. Normun muhatabı kuralı koyana normun metninde geçen kelimelerin ne anlama geldiğini soramaz. Bunun yanı sıra normun bir diğer muhatabı olan kanunların uygulayıcı makamları da kanun metinlerinde tereddüt ederlerse bu durumu kanun koyucuya soramazlar. Bu noktada anlamı kendilerinin bulmaları

gerekir ki işte hukukta yorumun özü buradadır.²¹

Kanunların yorumlanması, yorumu yapan kişiye veya makama göre, yasama yorumu, yargısal yorum ve bilimsel yorum olmak üzere üç türe ayrılmaktadır.

Mahkemeler bakmakta oldukları hukukî ihtilafları (uymazlıkları) çözerken, diğer bir deyişle soyut kuralları önlerindeki somut olaya uygularken, hukukî metnin anlam, içerik ve kapsamını tespit ederler ve sadece o olayla ilgili olarak bir yorumda bulunurlar. İşte yargı organları tarafından yapılan bu tür yoruma yargısal (kazaî) yorum adı verilir. Yargısal yorum sayesinde hukuk dinamizm kazanır ve bu da hukukun gelişmesine yardım eder.²²

Kanunların yorumu denildiğinde ilk akla gelen yorum yargısal yorumdur. Yargısal yorumun, daha sonraki olaylarda yorum yapan hâkimi ve başka mahkemeleri bağlayıcı yönü bulunmamaktadır. Ancak içtihadı birleştirme kararlarına konu olmuş olan yargı yorumlarının ise bağlayıcı niteliği bulunmaktadır.

Yasama yorumu, kanun koyucu tarafından yapılan yorumu ifade etmektedir. Burada kanun koyucu, uygulamada kanun hükmünün nasıl anlaşılması gerektiğini bildirir. Yasama organı tarafından yapılan yorum da tıpkı kanun gibi, bağlayıcı niteliktedir. 1924 Anayasası döneminde kanunların yorumlanması Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin görevleri arasında sayılmakta idi. Ancak bu yol 1961 Anayasası ile kaldırılmış olup, 1982 Anayasasında da öngörülmemiştir. Dolayısıyla bu yorum yöntemi günümüzde kullanılmamaktadır.

Bilimsel yorum, hukuk bilimiyle uğraşan akademik çevreler tarafından yapılan yorumu ifade etmektedir. Bilimsel yorumun bağlayıcı niteliği olmamakla birlikte, yargı kararları üzerinde dolaylı bir etkisi bulunmaktadır. Çünkü hukuk kavramlarının bilim adamları tarafından açıklanması, yargı kararlarına ışık tutar. Bu sebeple yargı yerleri, kararlarını alırken bilimsel çalışmalardan ve öğretilerden büyük ölçüde yararlanırlar. Gerçekten de Yargıtay kararlarında büyük ölçüde bilim adamlarının eserlerine atıf yapıldığı görülmektedir.

Kanunların Özü İtibariyle Uygulanması

Öncelikle metnin sözünden sonuç çıkarılmaya çalışılır. Sadece kanunlar yorumlanmaz sözleşmeler de yorumlanmaya muhtaçtır. Sözleşme ile kanunların yorumu arasında farklılıklar olmasına rağmen ikisi de yorumlanır. Lafız ile içerik arasında uyumsuzluk olduğunda yorum yapılır. Uyumsuzluğun sebepleri çeşitli nedenlere oluşabilir.

²¹ Gözler, K., (1998). *Hukukun Genel Teorisine Giriş (Hukuk Normlarının Geçerliliği ve Yorumu Sorunu)*. US-A Yayıncılık.

²² Gözler, K., (1998). *Hukukun Genel Teorisine Giriş (Hukuk Normlarının Geçerliliği ve Yorumu Sorunu)*. US-A Yayıncılık.

Dildeki yetersizlik. Bazen kullanılan kelimeler birden fazla anlama gelebilir. Kanun koyucunun hangi anlamı kullandığının tespiti gerekir.

Tarihsel sebepler; kanun koyucuların kelime seçiminde özensiz davranması

Hukuk sistemlerinde kavram birliğinin olmaması

Zaman içinde hukuk kurallarının anlamının değişmesi.

Kural olarak açık bir normun yorumlanması caiz değildir. Ancak istisna olarak açık ve iki anlama gelmeyen bir hükmün yalnız lafzından hareket etmek. Yanlış sonuçlara götürebilir. Bu durumlarda açık bir hükmün yorumlanmasına ihtiyaç vardır. Normun esasını oluşturan anlam bulmaya çalışılır.

Kanuna karşı yorum

Bu yorum çeşidi ancak iki türlü ortaya çıkabilir. İki kelime anlamından saparak kanuna rağmen yorum yapılır. Bunu yaparken özenli davranmak ve inandırıcı kanıtlar getirmek gerekir. İkincisi ise tarihi bağlamdan saparak yapılır. Hiçbir durumda normun asli amacının ihlal edilmemesi gerekir. Norm Tmk 2/2” Bir hakkın açıkça kötüye kullanılmasını hukuk düzeni korumaz.” çerçevesinde tashih edilebilir.

Yorum Yöntemleri

Kanun hükmünü yorumlama yöntemlerini genel olarak üç ana grup altında toplamak olanaklıdır.

1. Deyimsel-Lafzi Yorum Yöntemi: Bu yorum yönteminde, kanunun mantık ve deyim bakımından anlamını araştırmak esastır. Kanun metninde kullanılan sözcüklerden kanun hükmünün ne anlama geldiği belirlenmeye çalışılır. Burada yorum yapılırken kanunun metnine bağlı kalınır ve onun dışına çıkmaz. Bu metodun en fazla eleştirilen tarafı kanun koyucunun kullandığı kelimelere aşırı bir değer tanınması ve kanundaki bütün kelimelerin titiz bir denetimden geçirildikten sonra kullanıldığının farz edilmesidir.²³ Metin kaleme alınırken titizlik gösterildiği ve o kelimelerin kullanılmasında bilinçli olarak belli bir amaç güdüldüğü düşüncesi her zaman doğru olmayabilir. Her metnin yorumunda önce onun sözünden hareket etmek gerekli ve zorunlu ise de değişen şartlara ve değerlere uyum sağlama bakımından donmuş kalıp sözcüklerle yetinilemez.²⁴

2. Tarihsel Yorum Yöntemi: Tarihî yorum metoduna göre hukuk kuralı yorumlanırken o kuralı vazeden organ veya makamın, özel olarak kanun koyucunun subjektif iradesi araştırılır. Bu nedenle hukuk kuralının metninin ötesinde, o metnin hazırlık aşamaları, proje ve tasarı hali, görüşme tutanakları ve üzerindeki tartışmalar gibi tarihsel dokümanlar incelenerek kuralı koyanın neyi

²³ Güriz, A., (2009). *Hukuk Başlangıcı*. Siyasal Kitabevi.

²⁴ Aral, V., (1997). *Hukuk ve Hukuk Bilimi Üzerine*. Filiz Kitabevi.

kastetmek istediği anlaşılmaya çalışılır ve somut olaya bu doğrultuda bir çözüm bulunur. Yani sadece kanunun sözleri yeterli değildir ve kanun koyucunun muhtemel iradesi – subjektif iradesine bakılır.²⁵

3. Amaçsal-Gai Yorum Yöntemi: Amaçsal yorum yönteminde, kanunlar uygulandığı zamanın gereklerine ve anlayışına göre kazandıkları anlama göre yorumlanırlar. Kanunlar yorumlanırken, kanun metni yanında, kanunun objektif amacını ve özellikle zamanın ihtiyaçlarını ve devrin anlayışını da gözden uzak tutmamak gerekmektedir. Hiçbir hukuk normu yoktur ki, temelini bir amaçtan, pratik bir sebepten almasın.²⁶ Bu yorum yöntemini savunanlar, kanunların statik yapısı ile hayatın dinamik gerçekleri arasındaki çelişkiyi gidermenin hâkimin görevi olduğunu savunmaktadırlar. Hukukun yaşayan bir düzen olması ve sosyal ihtiyaçlara cevap verme lüzumu, kanunun amacının (ratio legisinin) dikkate alınarak, uygulandığı zamanın anlayışı ve şartları çerçevesinde normun yorumlanmasını da gerekli kılmaktadır. Bu şekilde kuralın metnine dayanılsa bile, normun sınırlarının aşılması ve kurala esneklik verilmesi mümkün olabilir.²⁷

Her yorum faaliyetinde tek tek başvurulması gereken ve her biri eşit ölçüde değer taşıyan yöntemlerdir.²⁸ Bu yöntemlerden biri, diğerlerine üstün değildir.

4.Sistematik Yorum: Sistematik yorum yönteminde, hukuk normlarının tek başına değil, bulundukları sistem, düzenlendiği yer veya tüm hukuk sistemi içindeki yerine bakılarak yorumlanmasıdır. Bu yorum türü Roma hukukundan beri uygulanmaktadır. Bu yorum yönteminde, normun mümkün olduğunca sisteme uygun yorumlanmasını gerektirir. İç sisteme uygun olmayan normlar, gerekçesiz olarak sisteme aykırı kalmışsa, bunlar dar yorumlanmalı ve kıyasen uygulanmamalıdır. Söze göre yorum sonucu birden çok anlam ortaya çıkıyorsa, bir başka düzenlemede gerçekleştirilmek istenen amaca uygun olanın tercih edilmesi gerekir. Buna karşılık, kanunun düzenlemeyi amaçladığı bir menfaat, benzer bir başka düzenlemede de takip ediliyorsa, düzenlenen normun düzenlenmeyene kıyasen uygulanması mümkündür. Eğer bir yorumun sonucu diğer düzenlemeleri anlamsız, fonksiyonsuz ya da uygulanamaz kılacaksa, böyle bir yorum tarzından mümkün olduğunca kaçınmak gerekir. Zira "herhangi birinin uygulanamaz veya amaçsız bir düzenleme çıkarması önemli ölçüde ihtimal dâhilinde değildir".²⁹ Bu yöntem, tek tek hukuk kurallarının anlamlandırılmasından ziyade, tüm hukuk kurallarının tutarlı bir bütün oluşturacak şekilde yorumlanmasını önerir. Hukuk kurallarını birbirleriyle tutarlı hale getiren bağıntılar üzerinde durur. Yorumlanacak hükmü bu hükmün içinde bulunduğu sistemin üst normlarını da dikkate alarak yorumlar. Yorumlanacak bir normun anlamı, o norm ile ilgili bütün normlar göz önüne alınarak tespit edilmelidir.

²⁵ Gözler, K., (1998). *Hukukun Genel Teorisine Giriş (Hukuk Normlarının Geçerliliği ve Yorumu Sorunu)*. US-A Yayıncılık.

²⁶ BernK/Meier-Hayoz, Art.1, N. 192.

²⁷ Güriz, A., (2009). *Hukuk Başlangıcı*. Siyasal Kitabevi.

²⁸ Hausheer/Jaun, *Staempflis Handkommentar*, Art.1, N. 114

²⁹ Bydlinski, *Methodenlehre*, s. 444.,

Sonuç olarak yorum yaparken öncelikle normun sözünden hareket edilir. Sözcüklerin iletişim aracı olma fonksiyonundan yararlanılır. Ancak bu sözler yorumlanırken metnin tamamı ve sistem içindeki yeri dikkate alınır. Bunun yanında normun hukuk politikasına ilişkin amacı sorgulanır. Normun sözü açık olsa bile amacının sorgulanması gerekir. Normun amacının belirlenmesi için genellikle onun oluşum tarihine bakılır. Buradan çıkan sonuçlar bağlayıcı değildir, o gün geçerli olan amaçsal düşüncelerle kontrol edilir.³⁰

Kanunların Yorumlanmasına Kullanılan Mantık Kuralları

Kanunların yorumlanmasında çeşitli mantık kurallarından yararlanılır. Hangi yorum yöntemi kullanılırsa kullanılsın, kanunların yorumlanması mantıksal bir zihin işlemi olan akıl yürütmeye dayanır. Hâkimin karar verirken bazı mantık prensiplerinden yararlanması gerekebilir. Bu prensiplerin en önemlileri, Kıyas, Evleviyet ve Aksi ile Kanıt Yollarıdır. Kıyas-Örneksime Yolu: Kıyas, kanunda belirli bir fiili durum (situation de fait) için konulmuş bulunan kuralın, o duruma benzeyen fakat hakkında hüküm bulunmayan başka bir duruma da uygulanmasıdır.³¹ Aslında kıyasta şu prensibin bir uygulaması vardır: “Aynı hukuki değere sahip olgular aynı hukuki sonuçları doğururlar”. O halde, kıyasın can alıcı noktası, kıyaslanan olguların hukuki değerlerinin eşitliği üzerine ileri sürülen değer yargısında bulunur.³² Evleviyet-Yeğleme Yolu , Evleviyet kuralının temelinde, çoğun içinde azın da bulunacağı veya bütün için doğru olan şeyin parçalar için de doğru olacağı, daha önemli bir durum için kabul edilen bir hükmün daha az önemli bir durum için de uygulanması gerektiği fikri yatar, hayvanı öldürmeye yetkili olan kişinin yaralayabileceğini de kabul etmek gerekir.³³ Aksi ile Kanıt (Mevhumu Muhalif Yolu), Aksi ile kanıt yöntemi, bir hukuk kuralının belirli bir durumun özelliğini dikkate alarak düzenleme yaptığı alanlarda uygulama im-kanı bulur. Eğer böyle bir düzenleme varsa, yani bir hukuk kuralı belirli bir durumun özelliğini dikkate alarak, o hukuki duruma belirli bir sonuç bağlamışsa, bu durumun dışında kalan bütün diğer durumlar, bu sonucun aksi hukuki sonuçlara tabi olurlar. Zira, bir hipotez için bir norm koymak, başka hipotezleri aksi norma bağlamak anlamına gelir.³⁴

³⁰ Çiğdem KIRCA, *Kanunların Yorumunda Yorum Yöntemleri*,

³¹ BİLGE (Necip), *Hukuk Başlangıcı*, Ankara, Turhan Kitabevi, 1983.

³² İslam hukukçuları, kıyası “hakkında nass (açık hüküm) bulunmayan bir meselinin ortak illet dolayısıyla hakkında nass bulunan meselenin hükmüne bağlamaktır” şeklinde tanımlarlar. Ve kıyasın dört unsur ile açıklarlar. Asl (hükümün kaynağı), fer’i (hakkında nass bulunmayan mesele), hüküm (kıyas vasıtasıyla asl’dan fer’e geçmesi istenilen şey) ve ortak illet (hem asl, hem de fer’de bulunan bir vasıftır) (Muhammed Ebu Zehra, *İslam Hukuku Metodolojisi: Fıkıh Usûlü*, Çeviren Abdülkadir Şener, Ankara, Fecr Yayınevi, 1994, s.194). İslam hukukçuları da kıyasın can alıcı noktasının bu “ortak illet” unsurunda bulunduğu altını çizerek (bkz. Ebu Zehra, op. cit., s.200-209).

³³ BİLGE (Necip), *Hukuk Başlangıcı*, Ankara, Turhan Kitabevi, 1983.

³⁴ Zacchariae, *Droit civil français*, Paris, 1854, t.I, s.77-78’den alıntılanan

İçtihadı Birleştirme Kararları ile Bütünlüğü Sağlama

Mahkemelerin verdiği kararlardan çıkarılan hukuka içtihat hukuku denir. Türkiye'nin de içinde bulunduğu Kara Avrupası hukuk sisteminde kural olarak içtihadı birleştirme kararları dışındaki mahkeme kararları bağlayıcı nitelikte değildir. Bir mahkeme belli bir konuda daha önce verdiği bir kararı, tekrar aynı konuda dava açılırsa tekrarlamak zorunda değildir. Yine bir mahkeme önündeki dava konusuna, benzer konularda verilmiş üst mahkemelerin kararlarını kural olarak örnek almak zorunda da değildir. İşte bu nedenle, Kara Avrupası sisteminde ve Türkiye'de mahkeme kararları hukukun asli kaynağı değildir. Bir bağlayıcılıkları olmamakla beraber mahkeme kararları hukukun kaynağı bakımından önemli rol oynarlar.³⁵

Mahkemelerin kararları, bir hukuk kuralının somut olaylara uygulanma biçimini göstermeleri itibarıyla büyük değer taşırlar. Bu nedenle, bir kanun maddesinin uygulamada nasıl anlaşıldığını, nasıl yorumlandığını, yani ihtilafın çözümü konusunda kanun hükümlerinden ne şekilde yararlanıldığını belirleme açısından, her mahkeme daha önce verilmiş bulunan mahkemelerin kararlarını incelemekten geri kalmaz.

Bir davada somut hukuki uyuşmazlığı uygulanacak bir hükmün bulunmaması hâlinde diğer asli kaynaklara başvurmak gerekecektir. Bunlar sırasıyla; örf ve âdet hukuku, bunun da bulunmaması hâlinde, yani yasa boşluğu durumunda yargıcın yarattığı hukuk şeklinde ortaya çıkar. Son durumda yargıç, tekil uyuşmazlığın çözüme bağlanması ile sınırlı olarak yasa koyucu rolünü edimselleştirir. İctihadın rolüne bakacak olursak: TMK m.1/3 üncü madde hükmü bunu şöyle ifade eder: “ Hâkim, karar verirken bilimsel görüşlerden ve yargı kararlarından yararlanır.” Şu düzenleniş tarzına göre, yasa ve gelenek hukukun asli kaynağını oluştururken, yargısal içtihatlar yardımcı kaynak niteliğindedir.³⁶

Yargıtay Genel Kurulunun görevlerinden biri de Yargıtay dairelerinden birinin yerleşmiş içtihadından dönmek istemesi, benzer olaylarda birbirine uymayan kararlar vermiş bulunması hâllerinde bunları İctihadı Birleştirme Kararı yoluyla karara bağlamak, şeklinde tanımlanmıştır.³⁷ Bu şekilde oluşturulan İctihadı Birleştirme Kararları, benzer hukuki konularda Yargıtay Genel Kurullarını, daireleri ve adliye mahkemelerini bağlar.

Yargılama faaliyeti, maddi anlamda, somut hukuksal uyuşmazlığın, kural olarak dava konusu olayla bağlantılı olarak sadece tarafları bağlayacak şekilde çözülmesidir. Mevcut içtihadı birleştirme yöntemi, yargılama faaliyeti kapsamında düşünülemez. Çünkü, İctihadı birleştirme kararları, her şeyden önce, somut bir dava ve somut bir uyuşmazlıkla ilgili değildir. Esasen, içtihadı birleştirme

³⁵ Gözler, Kemal. (1998). *Hukuka Giriş*. Bursa: Ekin Kitabevi

³⁶ BİLGE, Necip: Yargısal İctihatların Bağlayıcı Etkileri ve İctihat Birleştirme Kararları (Dr. Recaî Seçkin'e Armağan, AÜHF Yayını, No:251, Ankara 1974,s.217-283),s.226.

³⁷ 2797 Sayılı Yargıtay Kanunu m.15/2-c.

işleminde ortada bir dava yoktur. Davanın olmadığı yerde, yargılama faaliyetinden söz edilemez. Doğal olarak, içtihadı birleştirme kurullarının faaliyeti sonucunda ortaya çıkan karar, yargısal bir karar, bu kararlarda yer alan ilkeler de teknik anlamda yargısal içtihat değildir. içtihadı birleştirme kararı, genel- soyut- yazılı norm koyma işleminden başka bir şey değildir. Bu da, maddi anlamda yasama faaliyetidir.³⁸ Nitekim “Yargıtay içtihadı birleştirme kararı gerek Yargıtayı gerekse diğer mahkemeleri bağlar. Bu bakımdan bir konunun içtihadı birleştirme kararıyla aydınlanması, ameli sonuç bakımından, o konuda yeni bir Yasa çıkarılması anlamına gelmektedir”³⁹

Sonuç

Hakim önüne gelen ihtilafı çözmek zorundadır. Bunun için öncelikle hukuku uygulayacak (lafız, öz, nitelik yer ve zaman bakımından). Eğer norm mevcut değilse iyice araştırma ve tetkik yapıldıktan sonra Türk Medeni kanunun 5. maddesine gidilir (Bu Kanun ve Borçlar Kanunu’nun genel nitelikli hükümleri, uygun düştüğü ölçüde tüm özel hukuk ilişkilerine uygulanır.) ve nitelikli hükümlerinin uygulanmasını altından uygun olup olmadığını araştırarak varsa örf ve adet hukuku normuna bakar. Bu re’sen dikkate alınır. Bu aşamada da somut olaya uygulayabilecek bir norm bulunmazsa. Bir boşluk olduğu varsayılır. Hakim, kanun koyucu gibi genel, objektif benzer olaylara uygulanabilecek bir kural koymaya çalışacak. Bu da mümkün değilse hakim somut olay adaletini tesis etmek üzere menfaatleri araştırma ve değerlendirme yükümlülüğü altına girerek sadece o olaya özgü Türk medeni kanunu 4. Maddesi (Kanunun takdir yetkisi tanıdığı veya durumun gereklerini ya da haklı sebepleri göz önünde tutmayı emrettiği konularda hakim, hukuka ve hakkaniyete göre karar verir.) çerçevesinde takdir yetkisini kullanarak hakkaniyetli bir karar vermeye çalışır. Tüm aşamalarda hakim yorumlayıcı ve tamamlayıcı bir nitelikte, Türk hukuk düzeninin ayrılmaz bir parçası olan ve re’sen göz önünde bulundurulması gereken, ikincil bir nitelik taşıyan Türk medeni kanunun 2. maddesi olan dürüstlük kuralı(Herkes, haklarını kullanırken ve borçlarını yerine getirirken dürüstlük kurallarına uymak zorundadır. Bir hakkın açıkça kötüye kullanılmasını hukuk düzeni korumaz.) gözeterek somut olay sağlanmaya çalışılır.

Tüm bunları yaparken somut olaya göre farklı yorum türlerinden ve sistematik yorum içerisindeki hiyerarşiyi gözeterek yapar.

³⁸Fahrettin KAYHAN, Özel Hukuk Uygulamasında Yargı İçtihatlarının Ve İçtihadı Birleştirme Kararlarının Normatif Gücü.

³⁹ Yargıtay Hukuk Genel Kurulunun 20.02.1963 tarih ve E.4/71,K.21 sayılı kararından (Adalet Dergisi,1963, Yıl: 54, Sayı: 5-8,s.776-777).

Kaynakça

- Abdullah SEZER, *Normlar Hiyerarşisi ve Cumhurbaşkanlığı Kararnameleri*, s.356
- Aral, V., (1997). *Hukuk ve Hukuk Bilimi Üzerine*. Filiz Kitabevi.
- AYDIN KUDAT: *Hak ve Hukuk Kavramları Üzerinde Bir Değerlendirme*, ADAM AKADEMİ, Cilt 4/2 2014: 87-106
- BARIN, Taylan, "Cumhurbaşkanlığı Kararnamelerinin Normlar Hiyerarşisindeki Yeri", Kamu Hukukçuları Platformu Bildiri özeti.
- BernK/Meier-Hayoz, Art.1, N. 192.
- BİLGE (Necip), *Hukuk Başlangıcı*, Ankara, Turhan Kitabevi, 1983.
- Bilge, Necip, *Hukuk Başlangıcı Hukukun Temel İlkeleri*, Ankara, 1990
- BİLGE, Necip: Yargısal İçtihatların Bağlayıcı Etkileri ve İçtihat Birleştirme Kararları (Dr. Recaî Seçkin'e Armağan, AÜHF Yayını, No:251, Ankara 1974,s.217-283),s.226.
- Bydlinski, *Methodenlehre*, s. 444.,
- El-Cühuri Hüseyin Halef, *Avarid'ü-l Ehliyye*, Mekke, 1988
- Çiğdem KIRCA, *Kanunların Yorumunda Yorum Yöntemleri*,
- DÖNMEZ, Ünsal & BARIN, Taylan, "Boşanma Sonucunda Birlikte Velayetin Türk Hukukunda Uygulanabilirliği Sorunu", TAAD, Y. 9, S. 35, Temmuz 2018: 175-210.
- Fahrettin KAYHAN, *Özel Hukuk Uygulamasında Yargı İçtihatlarının Ve İçtihadı Birleştirme Kararlarının Normatif Gücü*.
- Gökmen oğlu, H. Tekin, *İslâm Hukukunda Şahsiyet Hakları*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara, 1991
- Gözler, K., (1998). *Hukukun Genel Teorisine Giriş (Hukuk Normlarının Geçerliliği ve Yorumu Sorunu)*. US-A Yayıncılık.
- Gözler, Kemal. (1998). *Hukuka Giriş*. Bursa: Ekin Kitabevi
- Gözübüyük, Şeref, *Hukuka Giriş ve Hukukun Temel Kavramları*. Ankara 2005, Turhan Kitabevi
- Gül &Karan: 27. *Saptama, ayrıca tanıma dönüştürülür* (s. 57).
- Güriz, A., (2009). *Hukuk Başlangıcı*. Siyasal Kitabevi.
- Hatemi, Hüseyin, "İslam'da İnsan Hakkı ve Adâlet Kavramları", Doğu ve Batı'da İnsan Hakları Sempozyumu, Ankara, 1996
- Hausheer/Jaun, *Staempflis Handkommentar*, Art.1, N. 114
- Kaboğlu, İbrahim, *Özgürlükler Hukuku*, İstanbul, 1994
- Karayalçın, Yaşar, Aynur Yongalık, *Hukukta Öğretim-Kaynaklar-Metod Problem Çözme*, Ankara 2008
- Mumcu, Ahmet, "Türkiyede İnsan Haklarının Tarihi Gelişimi", Türkiye İnsan Hakları Sempozyumu

9 Eylül 1992, İzmir, 1992, s:26; Akın, ilhan, Kamu Hukuku, İstanbul, 1980
öğer, Erdoğan, Hukuk Başlangıcı Dersleri, Ankara, 1974
Özsunay, Ergun, Medenî Hukuka Giriş, İstanbul, 1976
Turgut AKINTÜRK, *Medenî Hukuk, Yeni Medenî Kanuna Uyarlanmış Genişletilmiş Onüçüncü* (21.)
Bası, İstanbul: Beta, 2008
Turgut AKINTÜRK, *Medenî Hukuk, Yeni Medenî Kanuna Uyarlanmış Genişletilmiş Onüçüncü* (21.)
Bası, İstanbul: Beta, 2008.
Uslu, T. Azmi, Yeni Hukuk Lugati ve Hukuk Terimleri Sözlüğü, İstanbul, 1964
Yargıtay Hukuk Genel Kurulunun 20.02.1963 tarih ve E.4/71,K.21 sayılı kararından (Adalet
Dergisi,1963, Yıl: 54, Sayı: 5-8,s.776-777).

DİNÎ VE POZİTİF İLİMLER BAĞLAMINDA MARİFETNAME

Şakir DİCLEHAN¹

”

Hayat, bir bakıma yeni doğuşu sezmektir ve her türlü gelişmeyi ona ayarlamaktır. Her yüz yıl, bir yenileyici gelir, bir ruh dirilticisi doğar. İnsanın gençleşmesinin sırrı, onun gelmesinde ve gözükmesindedir aslında. Terazi, gelecek kefesine ağırlığını koyacakları bekler hep. Yoksa geçmiş kefesi, kendi kendine yere doğru çöker.

Yıldızlar alçalır ve içimizden birilerinin ismini göğe doğru yükseltmek için kaparlar. Kutlu adamların ismini... Vakit daralıp insan eskidiğinde, yeni bir harman sonunda, ufuktaki toz toprak içinden, kaderimizin yeni atlıları gözükecektir.

XVIII. asır, insanlığın bilim, eğitim ve kültür alanında büyük gelişmeler kaydederek bazı atılımlara giriştiği bir çağdır. Çok güçlü bir devlet yapısına sahip olmasına rağmen, Osmanlı İmparatorluğu’nun bir gerilemeye doğru yöneldiği ve Avrupa’nın bilim, teknik ve müspet ilimler alanındaki gelişmelerinden çok, yaşayış biçimine karşı özellikle büyük şehirlerde bir ilgi ve temayülün alttan alta başladığı görülmektedir.

Bir bilim ansiklopedisi olarak tanımlanan Marifetnâme, kendi döneminde ses getirdiği gibi, ününü daha sonraki çağlarda da sürdürmüştür. Eski Şark Kültürü’nde Şeriat, Tarikat ve Marifet diye sıralanan bir bilgi ve kültür silsilesinin son halkasında yer alan, kuşatıcı ve kapsayıcı olan bu kelimenin sonuna eklenen bir takı, yani “nâme” ile oluşan ve şekillenen “Marifetnâme”, birçok konudaki bilgiyi aktarma, derleme ve bu bilgilerin toplandığı esaslı ve düzenli bir kaynağı oluşturmak amacıyla kaleme alınmıştır...

Bir ülkede kahramanlar, sadece savaş zamanında yetişmezler. Sulh ve sükûn zamanlarında da bunların yetişmesi söz konusudur. İnanç, düşünce, aksiyon, ahlak, bilim, felsefe ve sanat alanlarında yetişen bu tür bilginler, toplumun en büyük kahramanlarıdır aslında.

Düşünce ve duygu alanındaki bu bilginlerin, belirgin bazı özellikleri vardır. Putlaştırılmış,

¹ Araştırmacı-Yazar-İlahiyatçı
Adres : Yeşilkent Mahallesi,1888 Sok. No.22/5
Esenyurt-İSTANBUL
E-mail : sdiclehan@yahoo.com

yani “tabu” haline getirilmiş ve dokunulmaz gibi duran düşünceleri, gerektiğinde kritik edebilen, peşin hükümlerden sıyrılarak topluma yeni ve taze bir ruh aşılayan, hakikat anlayışının doğuşunu hazırlayan, sert ve karşı konulmaz gibi duran çatışmalara girerek gerçeğin ortaya çıkmasına yardımcı olan kimselerdir bunlar.

Hakikati söylemekten ve yasak bölgelere belki ihtiyatla fakat pervasızca girmekten çekinmeyen İbrahim Hakkı, bu anlamda tarihin en büyük bilim ve ahlak kahramanlarından biridir. Toplum psikolojisini çok iyi bilen, önce Şarkta hâkimiyetini sürdüren bilgilerle işe başlayan düşünürümüz, İslâmî inanç ve anlayışa ters düşmeden, yeni düşünce ve teorilerin ortaya atılmasına büyük bir gayret sarf etmiş ve bunları akli delillerle ispat etmeye çalışmıştır. Bu şekildeki çaba ve gayretlerini, zaman zaman eylem olarak da sürdürerek tüm bunları küçümsenmeyecek bir anlayışın ifadesi şeklinde insanlara sunmayı başarabilmiştir.

Tevekkül ve hoşgörü edası içinde İslâm ahlâk ve iyimserliğinin Allah’a güvenme ve inanma şeklinde oluşan bu duyguların bir yansıma ve ifadesi şeklinde şiir kalıplarına dökülen İbrahim Hakkı’nın düşünce ve önerileri, oldukça önem arz etmektedir. Çünkü O, akıcı bir nesirle bilimsel konuları açıklaması yanında, zaman zaman şiir diliyle insanlara seslenmeyi başarabilmiş ve onlara teselli vermeği başarmış bir sanatkârdır. Bir şiirinde şöyle der:

“Bir işi murad etme
Olduysa inad etme
Haktandır o red etme
Allah görelim neyler
Neylerse güzel eyler”

İbrahim Hakkı, görüş ve düşüncelerini insanlara zorla kabul ettirmeye çalışan bir propagandist değil, çoğu zaman yol gösterici, yumuşak bir edalı bir bilgin, öğreticilik görevini akıl ve mantık çerçevesi içinde kabul ettirmeğe çalışan bir düşünür, aynı zamanda insanlığın hayrını ve iyiliğini gönülden arzulayan bir şair olarak karşımıza çıkmaktadır.

Her ne kadar Osmanlı İmparatorluğu’nun iktisadî hayatının o çağda bir gerileme, hatta çökmeye doğru yöneldiği söylenmekte ise de kültür ve edebiyatımız, geçmişten aldığı hız sayesinde 18. asırda da bir dereceye kadar güç yetirebilmiştir.

Böyle bir ortamda, gittikçe gerilemeye doğru yol alan imparatorluğun manevi koruyuculuğunu üstlenenler arasında İbrahim Hakkı’nın önemli bir yeri vardır. O, sadece yaşadığı çağdaki problemlerle değil, kendisinden sonra da insanlığı ilgilendiren bazı konular üzerinde kafa

yormuş, özellikle kader, tevekkül, çalışma azmi, çağa ayak uydurma, ilâhî aşk ve sevgi gibi duygular karşısında insanların alacağı tavır, biçim ve davranış üzerinde fazla kafa yormuş ve hemen hemen her asırda ortaya çıkması muhtemel problemlerin çözümü için şiir diliyle nasihatlerde bulunmuştur.

Osmanlı İmparatorluğunun sosyal bünyesini sarsan çalkantı ve dalgalanmalar, medrese ve tekkelerin birbirlerine karşı cephe alışı, devletin bozulmaya yüz tutan çarkı, bazı yeni buluşların ortaya çıkmasıyla sarsılan toplum düzeninin rayına oturtulabilmesi için halkın duygularına tercüman olan bazı şair ve düşünörlere ihtiyaç duyuluyordu..

İbrahim Hakkı, böyle bir dönemde, Başkent'ten olukça uzak bir kasabada (Erzurum/Hasankale) doğmuş, daha sonra, Siirt'e aşağı yukarı on kilometre uzaklıkta bulunan Tillo Köyü'ne (bugün ilçe olmuştur) giderek çevresinde birçok öğrenci, tarikat ehli ve müridin toplandığı İsmail Fakirullah isminde bir Şeyh'e intisap etmiş, olayları derinden derine düşünmeye başlamış ve söz konusu sıkıntılara çare bulmak amacıyla elindeki tüm imkânları seferber etmiştir...

Müspet ilim (pozitif), sosyal ve dini ilimler alanındaki çalışmaları ve değişik konularda süregelen denemeleri, onu gerçekten devrinde eşine az rastlanır bir bilim ve düşünce adamı haline getirmiştir.

İbrahim Hakkı, büyük bir aksiyon adamıdır. Aydınlatan, yol gösteren, hareket halinde olan ve dinginlikle inandıkları misyon uğruna diyar diyar dolaşan Anadolu mürşit ve şairlerinin canlandırmaya çalıştıkları İslâm idealinin takipçisi ve belki de çağındaki en büyük temsilcisidir.

Bugün ister kerpiçten oluşmuş damlar içinde, ister taş ve toprakla örölmüş evlerde, isterse büyük betonarme yığını halindeki gökdelenlerde olsun, gerçek bilim hayatı, hakikati arama ıstırabını çeken ruhların sabırlı çalışmalarından doğmuştur daima.

İbrahim Hakkı'nın, birçok İslâm bilgininin eserlerinden faydalanması ve onların ışığı altında fikir beyan etmesi, onun büyüklüğüne hiçbir zaman gölge düşürmez. Zira her sanatkâr ve âlim, bir evvelki nesilden veya nesillerden az çok bilgi alır, geliştirir, kendi düşüncelerini katarak gelecek kuşaklara aktarmaya çalışır. Bu konudaki araştırmacı ve kültür tarihçisinin üzerinde durması gereken nokta: Bu duygulu-mütefekkirin ne nispette toplayıcı, ne nispette yoğurucu, ne nispette derleyici ve ne nispette yeni ve orijinal olabildiğidir? Önce medrese, kütüphane, sosyal çevre, hatta cami ve tekke muhitlerinden, ne gibi besleyici gıdalar aldığı “göz bebeğim, canım, ruhum, mürşidim” dediği Şeyh İsmail Fakirullah ve o yöredeki âlimlerden ne şekilde yararlandığıdır? Bütün bu konuları tespit etmekte büyük yararlar vardır.

Kutsal emanetleri bir takım kişilere bağlayanlar, ya da kendilerini bağlayanlar değil, yükümlülükte, çalışmada, misyonda ve mesajda fâni olanlar, kendilerini görmeyenler ve kendilerini ileri sürmeyenler, işte asıl ehil olanlar, bunlardır.

Aslında İbrahim Hakkı, inanç, düşünce ve bilim kervanı gibi yola koyulanların başında yer almış, onu çeken ufuk ve hedef de, kuşkusuz yürüyüşünü, temposunu, molalarını ve konaklamalarını tayin etmiştir.

İbrahim Hakkı'nın bilim alanında devrim çağındaki hizmet ve çabasına, Necip Fazıl gereken değerlendirmeyi yaparak, sonuçta şu tespitte bulunur:

“Kılığımızdaki sefalet, ne petrol yokluğundandır ne de başka şeylerden... Bir İmam Gazali, bir İmam Rabbani, bir Muhiddin Arabi çağında mütefekkir gelmemiştir. O halis bir devirdi. Onun son bakiyelerini Marifetnâme’de görürüz. Sahibi İbrahim Hakkı (kopist) olmakla beraber, orijinal bir eser ortaya koymuştur. Zaman ve mekâna göre ilmin ne olduğunu onda bulursunuz. Kendisi bir dünya tecessüsü (araştırması) içindedir. (Kısakürek, 1990)

Tüm devletler, canlı organizmalar gibi doğar, büyür ve sonra heybetli bir çınarın yıkılışı gibi göçer giderler. Onların doğması ve büyümesi bilimle olurken, yıkılışlarında da, bilimi terk ediş olgusu var olagelmıştır daima. Eğer bir milletin içinde, bilim alanında bir keşmekeşlik veya karışıklık başlamışsa, o devlet yıkılmaya doğru yol alıyor demektir. İsterse bu yıkılış, yılları alsın. Kuşkusuz o yıkılışı, birinci nesil görmese de ikinci nesil acısıyla tatmakta ve görmektedir bu kaçınılmaz sonucu.

İbrahim Hakkı'yı diğer bilginlerden ayıran en önemli özelliklerin biri, onun pozitif İlimlerde ve özellikle astronomideki derin bilgiye sahip oluşudur. Bu noktada insanın aklına ilk gelen soru, Doğu ve Güneydoğu Anadolu gibi kuş uçmaz ve kervan geçmez bir bölgede -o dönemler için - İbrahim Hakkı, bu kadar kapsamlı bir bilgiye nasıl ulaştı ve ne şekilde elde etti? Hangi kaynaklardan beslendi? Hocaları kimlerdi? Bu ve buna benzer sorulara sağlıklı cevap verebilmek için, çok iyi bir araştırmacı ve gözlemci olan ve Osmanlı coğrafyasında bazı ilklere imza atan Kâtip Çelebi'nin tespitlerine kulak vermekte yarar vardır. Kâtip Çelebi der ki:

“Osmanlının kuruluşundan Fatih Sultan Mehmet zamanına gelinceye değin, medreselerde sadece dini ilimler okutulmaktaydı. Fatih Sultan Mehmet, “Bundan böyle medreselerde nakli (dini) ilimlerle birlikte akli (pozitif) ilimler de okutulacaktır” şeklinde bir madde koyar vakfiyeye. Daha sonraki zamanlarda bu fermanın gereği yerine getirilir ve yıllarca, medreselerde değerli iki eser olan

‘Şerh-i Mevakıf’ ve ‘Haşîye-i Tecrit’ gibi kitaplar okutulmak suretiyle canlı bir bilim hayatı yaşar Osmanlı Devleti. (Kudat, 2018)

Bu durum, Kanuni Sultan Süleyman zamanına dek sürer ve çok olumlu sonuçlar alınır. Ancak sonradan gelenler, bu felsefiyâttır, yani ‘boş şeyler’dir diye müspet (pozitif) ilimleri bir kenara bırakarak medreselerde sadece Hanefî Fıkıhı’na dair ‘Hidâye’ ve ‘Ekmel’ derslerine ağırlık verilir.”

Bu konudaki düşüncelerini açık yüreklilikle ortaya koyan Kâtip Çelebi, sözlerini şöyle sürdürür: “Lakin sadece bunlarla iktifa etmek makul olmadığı için ne felsefiyat kaldı, ne de Hidaye, ne de Ekmel.

Böylece Rum diyarında, ilim pazarına kesâd geldi. Bunun ehli olanlar yok olmaya yüz tuttuğu için Kürdistan’dan kıyıda köşede yer yer usul ve kanun üzere ders gören talebelerin müptedileri Rum’a (Anadoluya) ve İstanbul’a gelerek muazzam bir şekilde tafra satar oldular. Bunları gören asrımızdaki bazı kabiliyetli şahıslar da hikmete talip oldular.”(Kâtip Çelebi, 1990)

Bu durumdan şikâyetçi olan ve dert yanan Kâtip Çelebi: “Fatih’in bu konudaki fermanı gereği, hem dini (nakli) ve hem de akli (pozitif) bilim eğitimiyle uğraşan ve yetişen bilginler, Diyar-ı Ekrad’tan (Kürdistan’dan) başkente gelerek tafraya (çalıma) başlamışlardı.” Şeklindeki yakınmasında, oldukça büyük bir haklılık payı vardır.

Kâtip Çelebi, bu konuda neler yapılması gerektiğini de dile getirirken ve talebelere tavsiyelerde bulunurken de: “Tahsil, tamam olmadan bazı menâsıp ve vazâif-i ilmiyeye heves eylemeye, zira kaza ve fetva ve vaaz ve imamet ve hitabet ve kitabet üzere şugla manidirler.” Der ve tavsiyelerini şu şekilde sürdürür: “İmdi, talib-i sadık, sahihçe tahsil murad ederse, layık budur ki, o kazalara uğramaya.”

Katip Çelebi, o çağda öğretim gören binlerce kişiden belki de daha zeki ve daha yetenekli değildi. Dâhi, hiç değildi. Fakat onda var olup ta başkalarında bulunmayan iki özellik ve meziyetten biri, “çalışma heves ve gayreti”, diğeri, usulüne göre “araştırma yapma kuralına riayeti” idi. Kendisi, çalışma heves ve gayretini, şu veciz ve belîğ sözlerle anlatır. “On sene kadar zaman, gece gündüz iştilgal edip nice kütüp görmek ve ekser funûnu tettebbu etmek müyesser oldu. Gahi bir kitabı, görmeye şevk düşüp gurûb-i şemsten tulûa dek şem’a (mum) yanardı. Kelâl ve melâl gelmezdi.”

“Dehânın onda dokuzu çalışma hevesi ve çabasıdır” derler. Kâtip Çelebi, “usul” hakkındaki düşüncesini de yukarıda geçen “Adabı fakir, her kesrete vahdet canibinden duhul ve ihata-yi külliyyat

ile zapt-i usul idi” cümlesi ile ifade etmiştir. Yani tafsilata ve detaya, genel esaslardan ve bütün kurallardan bakmak, ilimde esastır.

İbrahim Hakkı’nın da en büyük özelliği, dinî ilimlerle pozitif ilimler arasındaki dengeyi kurması ve sağlamış olmasıdır. Hatta bu konuda çok az insanın söylemeye cesaret edebileceği bazı düşünceleri büyük bir kararlılık dile getirmekten çekinmemiştir. O’na göre: “eğer dini ilimlerle pozitif ilimler arasında bir çatışma, bir çelişki, bir zıtlasma görülürse, dini ilimlerde te’vile, yani yoruma gidilmek suretiyle sorun çözülür ve mesele halledilerek konu açıklığa kavuşturulur.”

Şair Vehbi, oğluna, dolayısıyla yetişme çağında olan çocuklara yol gösterici olarak yazdığı “LUTFİYE” isimli manzumesinde daire, şekil, dörtgen, beşgen, çizgi, kenar ve açı gibi geometri deyimleriyle adeta alay eder, bunları hafife alır ve körpe zihinlere matematiğin gereksizliğini telkin etmektedir. Onun yaşadığı çağ, İbrahim Hakkı’nın yaşadığı dönemden iki yüz yıl sonradır.. Sümbülzâde Vehbi, LUTFİYE’de :

“İtibar etme pek hendeseye
Düşme ol daire-yi vesveseye
Bakıp eşkâle mukarnas diyerek
Ya murabba’ veya muhammes diyerek
Düş olup daire-yi efkâre
Ma hasal dönmeysin pergare
Hat ve edla’ sözü daiyedir
Sanmam kim eğlenecek zaviyedir
Marifettir sözümüz amma
Bile görsün onu mimarı bine.”

Pozitif ilimlere yer veren İbrahim Hakkı, dinî ilimlerle pozitif ilimler arasındaki ilişkinin sağlıklı bir şekilde yürütülmesinden yanadır. Aslında Marifetnâme, temelde ansiklopedik mahiyette olup zamanın icaplarına göre medreselerde öğretilen hemen hemen tüm ilimleri, içine almak suretiyle yazılmış, fakat eski görüş ve düşünceler de büsbütün ret edilmemiştir. İbrahim Hakkı, önce Şark’ta egemenliğini sürdüren görüş ve düşüncelere değinir, daha sonra da o çağda ortaya atılan yeni fikirleri eserine geçirmek suretiyle yer verir buluş ve yeniliklere...

Baş taraflarında kâinat ve eşyanın yaratılışı anlatıldıktan sonra Matematik, Geometri, Astronomi, Coğrafya, Jeoloji, Antropoloji, Anatomi, Kıyafetnâme (insanın dış görünüşüne bakarak onun ahlâk, karakter ve mizacını tespit etme ilmi), Sağlık Bilgisi, Dini ve tasavvufi konular, beşeri ve

sosyolojik münasebetler ile ahlâkî kurallara geniş yer verilmiştir Marifetnâme’de.

İnsanlığın o çağda eriştiği ve yol aldığı aşamaya, keşif ve buluşlara parmak basmak suretiyle müspet (pozitif) ilimler sayesinde kişinin huzur ve saadetini temin için çaba sarf eden İbrahim Hakkı, din ve dünyaya ait bilimleri sağlıklı bir tasnife tabi tutarak insanlığa yararlı olma gibi bir gayretin peşinde olduğu görülmektedir.

Ayrıca güneş ve ay tutulmasını ve bunlara ait şekil, harita, cetvel ve benzeri çizimlerle o çağda imkânların sınırlı oluşu göz önünde bulundurulursa, insan zekâsının nelere güç yetirebileceğini de kanıtlamıştır aslında.

Aslında medreseden yetişen bir insandan ve hayatının büyük bir bölümünü Erzurum, Hasankale, Siirt ve benzeri yerlerde geçiren bir bilginden bu açıklamaların dışında yeni ve geniş bir bilgi beklenemezdi zaten. Çünkü Kâtip Çelebi, Avrupa dillerine vakıf ve o dillerde yazılmış eserleri okuyacak kadar bir bilgiye sahipti. Oysaki İbrahim Hakkı’nın, bu dillerden hiç birisini bilmediği gibi, imkânları da Kâtip Çelebi kadar geniş olmamıştı.

Ayrıca Kâtip Çelebi’nin koca Osmanlı İmparatorluğu’nun başkenti olan İstanbul’da yaşaması, Batı’dan gelen insanlarla devamlı surette temasta bulunarak onlarla haşır neşir olması, bilgi alış verişinde bulunması, teknik ve resmi bir takım fırsatlara sahip olmasına karşılık, İbrahim Hakkı’nın böyle bir imkânı da yoktu.

Dünyaya Bakış Tarzı

Erzurumlu İbrahim Hakkı, bilim, icat ve keşiflere âşık bir insan sıfatıyla meşaleyi elinde tutarken, ders halkasının etrafını saran öğrencilere ve bilim peşinde koşan ve istekli olanlara bilgi sunmuş, topluma faydalı olmuş, erdemli bir bilgin olarak bu görevi yerine getirmenin mutluluğunu yaşamıştır her zaman. Boğucu zulmeti nura çevirmek amacıyla yol aldığı anda, şöhretten de mümkün mertebe uzak durmaya çalışmış sayılı insanlardan biridir O.

Asıl gayesi, insanları uyandırmak ve gerçeğe sağlam ve emin adımlarla yürümelerine yardımcı olmak ve ulaşmalarını sağlamaktı. Dünyadaki nimetleri bir amaç olarak değil, bir vasıta olarak görmekteydi. Şairin:

“Subhe dek hiç kimsenin şem’in fûrûzan eylemez

Bi-vefâ dünya ger ben bildiğim dünya ise.”

(Dünyada hiç kimsenin mumu sabaha kadar yanmaz. Benim bildiğim bu vefasız dünya hiç kimseye

asla yâr olmamıştır.) Şeklindeki düşüncesini tasdik edercesine, makam ve mevkiin sürekli olamayacağına inanmaktaydı O.

Dünyayı, uzun uzadıya tahlil edip fâniliğine işaret eden İbrahim Hakkı, “Dünya, insanları kendine çekerek onlara hiç ölmeyecekmiş gibi bir duygu vermektedir.” Halbuki ömür su gibi akıp gitmekte, dünya, ise, aldatıcıdır, sana sevgi göstererek, kendisini sana âşık ettirmekte, senin bu aşkını sessizce ve sen farkına varmadan, kötüye kullanarak bu defa seni öldürmeye kalkışmaktadır.

Dünya cilve yapıp evine aldığı misafirin canına kasteden fattan bir kadına benzer. Dünya, ayıplarını örtüp, süsleriyle erkekleri aldatan ve sonra onlara türlü oyunlarla felâketlere sürükleyip kötülükler yağdıran acuze bir kadına benzemektedir.

Akıllı ve uyanık o kimsedir ki, nefsi ve dünyası için gam çekmez, emellerini azaltıp ibadete hız verir, ne için yaratıldığını bilir, Allah sevgisini bir an bile olsa gönlünden çıkarmaz ve her hareketiyle kulluk görevini yerine getirmeye çalışır.

Nasihat olarak son derece etkili söz söyleyen ve hayat tecrübesi sonucu öğütlerinde başarılı olan Erzurumlu İbrahim Hakkı, zaman zaman bu görüşlerini şiirin büyüleyiciliğinden de yararlanarak görüşlerini pekiştirmeye çalışır:

“Hakkı bu cihanı bil kitap-i hikmet
Eflak ü anasırı hurûf-i kudret
Terkib-i mevalidi Kelâm-i İzzet
Fehm et kelimatı Rabbi al çok ibret.”

Derken, insanoğlunun dünyadaki yerini, işini ve eserini, tavrını ve tesirini belirleyen belli başlı ruh odaklarından birinin de bakış açısı olduğuna işaret eder.

Dünyayı düşünmek ve ona bağlanmak insanı ibadetten ve Allah’a yakın olmaktan uzaklaştırır.

Mezara girdiğin üçüncü günü halk seni unutuyor, ruhunun şâd olması için hayırla anmıyor. Halbuki Allah, her an seninle birlikte. O halde insan bu aziz dostuna ve yaratıcısına bağlanması gerekmez mi?

Nefse bağlanma, çünkü acıkınca sabırsızlanır, doyunca geveze olup durmak bilmez. Kişi, şehvet halinde deli ve öfke anında kudurmuş bir hayvan gibidir. Dünya, mihnet ve üzüntü yeridir, onu terk eden mutludur. Dünya, mümin için zindandır, ondan kurtuluş, cennete varıştır. Dünyanın kötülüklerini bilen, ölmeden önce onu terk eder.

“Mevlâ ile sulh eden gönlü şâd oldu
Mahlûkuna şafk ile mu’tad oldu
Her emrine hoş muti’ ü münkad oldu
Pes iki cihan ğamından âzad oldu.”

(Mevlâ ile barışık olanın bir gönlü şad olur. Yaratıklarına şefkati bir alışkanlık haline getirir. Her türlü emrine hoşlukla itaat eder ve boyun eğer. Böylece iki dünyada da üzüntülerden kurtulmuş olur.)

İbrahim Hakkı, hayatı boyunca övünmedi, değişmedi, Padişah tarafından saraya davet edildi fakat hakir nefsini kimseden üstün görmedi, insanlığın en büyük zevkini yine insanlıkta buldu.

Topraktan meydana gelen yine toprağa karışacaktır. Hayat, eğlenmesini bilenler için bir sınavdır ve hayatını dini terbiye ile düzenleyenler için de bir basamaktır.

Dünya bir yılanı benzer, okşanınca yumuşak fakat ısırıldığı zaman zehir akıtır. Gafil olan, süsüne meyil eder, akıllı olan ise değer vermez. Dünya, bir tabak bal gibidir, ona meyil eden, sinek gibi yapışıp kalır.

Her devir için okunabilecek ve dinlenebilecek şekilde kaleme alınmış olan Marifetnâme, insanı sadece ruhanî yükselişe ve manevî mertebelere çıkarmak için yol göstermekle kalmaz, onun yaradılış amacını ve hayatta karşılaşacağı problemleri halletmek için de yardımcı olur kendisine.

Zihni ve ruhî faaliyetler arasında denge kurabilmek için yaradılışın sırrını anlamak, amacın gerçekleştirilmesi için de, sistemli ve metotlu çalışmak gerekir.

Erzurumlu İbrahim Hakkı, geçmişte birçok şairin yaptığı gibi didaktik şiirlere oldukça fazla önem vermiştir. Meselâ: “Vasılname” başlığı altında yazdığı ve bazı dervişlere gönderdiğini söylediği şu mesnevi, hayat düsturlarını içermesi bakımından son derece önemlidir:

“Her iş vaktine bağlıdır ey hasen
Ki ta’cili çekdirme ğam ruha sen
Heman her nefes yâd edip Rabbini
Ki tedbiri takdire ver kalbini
Kamu nasa haddince kıl ihtiram
Ki halka tezellüldür ancak haram.”

Baktığı her yerde aşk tecellisi gören bir ârif edasıyla, gözünü pusulasından ayırmayan bir gemici gibi daima geleceğe bakıyor ve erişeceksen o mülke eriş der. “Bu dünya insanların

küçüğünden de büyüğünden de gözünü ve gönlünü kesercesine ihtiyaç duyulmayacak şekilde bir davranış içinde bulun” tarzında bir ifade kullanır İbrahim Hakkı. Bir beytinde:

“İlahi bu gafletten uyar beni
Ve dönder dilim cümleden kıl ğani.”

Diyerek sonsuz bir istiğna içinde olduğunu ifade eder.

KAYNAKÇA

- 1-Adıvar. A. Adnan (1970). Osmanlı Türklerinde İlim. İstanbul.
- 2- Diclehan. Şakir (2019). Bilim ve Gönül Dünyasında Bir Yıldız ERZURUMLU İBRAHİM HAKKI. İstanbul. Dicle Yayınları.
- 3- İbrahim Hakkı.(1330).Marifetname. İstanbul.
- 4- İbrahimbakkıoğlu, Mesih (1973). İstanbul.
- 5- Kâtip Çelebi. (1990). Mizanü'l-Hak Fi İhtiyar'l-hak. Çev.Süleyman Uludağ. İstanbul. Marifet Yayınları.
- 6- Kısakürek. Necip Ffazıl (1990). Konuşmalar. İstanbul. Büyük Doğu Yayınları.
- 7- Kudat A. & BULUT M. “*Bilgi Bütünlüğü Bağlamında Nizamiye Medreseleri Geleneği Ve Modern Akademya*”, Fuad Sezgin Anısına Geçmişten Geleceğe Medeniyetimizde Bilgi Bütünlüğü Sempozyum Kitabı, Edit: Kudat A. ve diğer, İstanbul, 2018, s. 124-147.

BİR HADİSİN BÜTÜNCÜL TAHLİLİ NAMAZDA İMAMA İTTİBA (Rükû ve Secdede İmamı Geçenin Başının Eşekbaşına Çevrileceği Hadisi)

Baki ÖCAL¹

ÖZET

” *Namaz dinin direği, şiarı ve en önemli erkânıdır.² Cemaatle kılınan namazların iki unsuru var ki biri imam, diğeri ona tabi olan (cemaat) topluluktur. Bu iki unsuru birbirine bağlayan kurallar vardır. Aksi takdirde önde olana imam arkada olana da cemaat denmez. Allah'ın Rasulü (sav) bizim için en güzel örnektir;³ ibadetlerin nasıl eda edildiğini öğrettiği gibi cemaatle kılınan namazın da nasıl kılınacağını bize göstermiştir. “Beni nasıl namaz kılıyor görüyorsanız o şekilde siz de kılın”⁴ demiş ve cemaatin önünde imam olmuştur. Allah'ın katında makbul olabilmesi için namazda imam-cemaat ilişkisinin durumunu da aynı diğer ibadetler gibi öğretmiştir.*

İmam ile cemaatin arasındaki bağ ibadetle bir ahenk içerisinde kurallara bağlanmıştır. Bu kuralın bozulmasında ise nasıl bir tehditle karşılaşılacağını mükellefin bilmesi gerekir. Cemaatin imama olan tabi oluşunun kuralları fiziki olarak bir yaptırımla tesis edilmesinin imkansızlığı bilinmektedir. İmanın geriye dönüp cemaatten birine sen benden önce nasıl olur da rükû ve secdeye gidersin senin cezan şudur diye tek tek kontrol etmesi de mümkün değildir. Düşünelim ki cemaatten birinin ya da bir kaçının veya Kabe gibi cemaatin çok olduğu yerlerde imam ayakta iken cemaatten biri rükûa varmış, diğeri rükûdan doğrulmak için hareketleniyor; cemaatin biri secdeye gitmek üzere, bir diğeri secdeden bir türlü kalkmıyor; biri yavaş yavaş tahiyyat okurken biri de selam vermek üzere bekliyor. Böyle bir tabloyu insan gücü veya ricasıyla düzeltmenin imkanı olmayacaktı.

Namaz, topluca yapılması istenen ibadetlerden biridir. Oruç, hac, zekat ferdin tek başına yapabileceği ibadetken, namazın bazı çeşitlerinin edası yalnız yapılmasının mümkün olmadığı bir ibadettir. Bu sebeple de bu ibadete bağlı en önemli meselelerden biri de cemaat-imam ilişkisi olduğunu söyleyebiliriz.

¹ Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Yük. Lis. Öğr.

² Muaz b. Cebel'den rivayetle Rasulüllah (sav) şöyle buyurmuştur; “Her işin başı İslam, direği namaz, zirvesi ve üst noktası da cihad'tır” (Tirmîzi, Ebu İsa Muhammed es-Sülemî, **es-Sünen I-III**, Konya Kitapçılık Yayınları, Konya 2004, “İman” 8/2616, (2, 326).

³ Ahzab 33/21.

⁴ Buhari, Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail, **el-Câmiu's-Sahih I-VII**, Dâru'l-Kalem Yayınları, Beyrut 1974, Edeb, 6008.

Namaz ibadeti günde beş vakit, haftada bir Cuma ve yılda iki defa bayram namazları olmak üzere Allah ile kulun arasında bir bağ oluştururken, Müslümanların da bir arada cem olmalarıyla safların sık tutulması ile fiziki ve psikolojik yakınlığı da tesis ederek büyük bir kardeşliği tesis etmektedir. Bu kardeşliğin devam edebilmesi de bazı kurallara bağlanmıştır. Herkesin uyması ve bilmesi gereken ortak şey namazda imama iktida ederken ki kurallara sıkı sıkıya bağlı olmasıdır. Bu öyle bir şey ki, Allah'a olan ibadet yani cemaatle namaz, ancak imama uymakla mümkün olabilecek bir hakikatidir.

İmama uymada kusurlu davranan bir kimse; “ben Allaha secde ediyor, rükû ediyorum yanlış bir şey yapmıyorum tek eksikim, “imama tam bir tabi oluş değil” bunda ne var” diye söylese ona şu şekilde denilebilir: Namaz fiilleri her ne kadar yalnız başına kılınan ibadette yapılan eylemlerle aynı olsa da, Allaha ibadet olan cemaatle namaz ancak imama ittiba ile kabul olunur. İşte cemaatle namazın kabulü ona tam iktida olunca rükû ve secdede imamı geçmemek kuralı da Allah Rasulü (sav) tarafından bize tebyin edilmiş ve aksi durumda da şiddetli uyarıda bulunulmuştur. Bu uyarıyı da şu ayet ve hadisler ışığında değerlendirmekte fayda vardır: “Allah, bir kimseyi ancak gücünün yettiği şeyle yükümlü kılar”⁵ ayetinde olduğu gibi kişi ancak yapabileceği ile sorumludur. Başka bir ayette de “Gücünüz yettiği ölçüde Allahtan sakının”⁶ buyrularak kullarına olan merhametini açıklamıştır. Hz. Peygamber (sav) “ben size bir şey emrettiğimde onu gücünüz yettiği kadar yapın”⁷ diyerek ümmetine olan şefkatini göstermiştir. Bu çalışmamızda cemaatle namazda imama ittibain öneminden ve rükû ve secdede imamdan önce hareket etmenin durumundan bahsedeceğiz. Tefvik Allah'tandır.

⁵ Bakara 2/286.

⁶ Teğabün 64/16.

⁷ Buhari, İ'tisam 9/94.

Giriş

“İmam muhakkak kendisine uyulmak için imam olmuştur...” “Namazı esnasında başını imamdan evvel kaldıran kimse Allah’ın onun başını eşekbaşına çevirmesinden korkmaz mı?” Birinci hadisle ikinci hadisi yan yana okuduğumuz zaman namazda imama tabi olma emrine karşılık ona muhalefetin tehdidi daha iyi anlaşılacaktır. Hadiste geçen tehdidin durumun ne denli önemli olduğunu ve sorumluluğun bilincinde olunması gerektiğini vurgulamaktadır. Allaha yakınlıkta en önemli ve en başta gelen namaz ibadetinde kişinin fiillerinde ne kadar dikkatli ve hassas olması gerektiğini en açık şekilde bu hadiste görmekteyiz.

Cemaatin imama olan ittibaında kusurlu davrandığını gören müftü, vaiz, imam, müezzin ve konuyu bilenlerin cemaati uyardığı, ancak çoğu zaman Rasulullah’ın (sav) bu hadisini gündeme getirmedikleri müşahade edilmektedir. Hadisin içerisinde geçen “eşekbaşı” lafzı belki de bu hadisin az söylenmesine ya da hiç söylenmemesine sebep oluyor düşüncesini getiriyor kanaati oluşmaktadır. Hadise muhatap olan cemaat buna ne der veya bu hadis gerçekten sahih mi gibi kanaatler, bu hadis üzerinde çalışma yapmaya bizi sevk etmiştir. Zira bu önemli ibadette cemaatin hassas davranmasına ve azami dikkat göstermesine özen gösteren Hz. Peygamber (sav), imamın kim olduğuna ve cemaatin de ittibaının nasıl olması gerektiğini bize öğrettiyse, bizim de bunu canlı tutma sorumluluğu ve bilincinde olmamız gerekir diye düşünüyoruz. Hadis hem imam olanları hem de cemaat olanları birlikte ilgilendirmektedir. Çünkü bu gün imam olan kişi başka bir zaman cemaat, bu gün cemaat olan başka bir zaman imam olabilir.

İmama tabi olan kimsenin başını imamdan önce rükû ve secdeden kaldıranın başının eşekbaşına çevrileceği hadisi üzerinde bir inceleme yapmak. Hadiste kast edilen mana gerçekten bir meshin olduğu mu yoksa şiddetli bir uyarı niteliği mi taşıdığıdır. Ayrıca bu lafzın geçmesi sebebiyle namazın sıhhati üzerinde fakihlerin görüşlerinin nasıl olduğu özetle alınacaktır.

Çalışmamıza konu olan hadisin anlaşılmasına yardımcı olabilecek öncelikle kavramsal çerçevenin verilmesi ile başlanacaktır. Kavramlar yerli yerine oturtulmadan maksadın hasıl olmayacağı kanaatindeyiz. Hadiste bahsi geçen fiilin bulunduğu ibadetin (namaz) öneminden kısaca bahsedilirken en önemlisi imam-cemaat ilişkisinin ve konumlarının ne olduğuna değinilecektir. İncelememizin maksadından uzaklaşmadan fakihlerin görüşlerinden belli başlılarını namazın başlamasından bitişine kadar olan durumda imamı geçmek-geçmemek hakkında görüşleri aktarılacaktır. Hadisin metni Kütübü Sitte rivayetleri üzerinden değerlendirilecek, metni ve manası birlikte verilmek suretiyle senedi üzerinde durulacaktır. Hadisin manası içinde “eşekbaşı”na

çevrilmesi ile ilgili görüşlerin değerlendirilmesi yapılarak sonuç kısmına geçilecektir.t

Amacımız hadisin sıhhatini ortaya koyduktan sonra namaz ibadetinde imamlık vasfının ne derece önemli ve sorumluluk getirdiği yanında cemaatin de aynı sorumluluk içerisinde olduğunu hatırlatmaktır. Ayrıca Hz. Peygamber'in (sav) cemaatin imama ittibainı öğretmesini ve uyarısını birlikte bu çalışmada kısa da olsa anlatma amaçlanmıştır. Hz. Peygamber (sav) cemaatle namaz kılmaya başlamadan önce safları nasıl ki tek tek bizzat ilgilenerek düzeltiyorsa, imama ittibain da nasıl olması gerektiğini aynı şekilde öğrettiğini bu hadisin delaleti ile gösterme amaçlanmıştır. Bir husus daha var ki o da; ülkemizde özellikle cemaatle kılınan teravih namazlarında az da olsa bazı yerlerde cemaatin imamla neredeyse yarışır bir şekilde olduğu haberleri gelmektedir. Namazın ta'dili erkana riayet edilerek kılınması elzemdir kaidesi içerisinde cemaatin namazda imama ittiba'ının da dahil olduğunu hatırlatmak ve bu durumun da düzeltilmesine katkı sağlamak amaçlanmıştır.

Hz. Peygamber'in (sav) ashabını ve ümmetini eğitmedeki hırsı ve onların düşebileceği tehlikeli durumları uyarmada ne kadar hassas olduğu hadislerinde açık bellidir. Ümmetine ahkâmı açıklamış ve neyin sevap neyin de günah olduğunu beyan etmiştir. Zira incelemeye çalışacağımız hadisten ne anlaşıldığı veya nelerin anlaşılması gerektiği bilinmesi gereklidir. Şiddetli bir tehdit içeren bu hadiste bize karşı son derece şefkatli olan bir Raslül'ün (sav) ne anlatmak istediğini bilmemiz de sorumluluğumuz arasındadır. Tehdidi büyük olan bu duruma karşı ne kadar hassas duruyoruz sorgulamamız gerekir kanaatindeyiz. Hz. Peygamber (sav) ümmetine bazı konuları anlatırken mecaz-kinaye yoluyla şunun gibi yapmayın dediği hususlar olmuştur, ancak bu konuda özellikle Allah'ın, kişinin başını eşekbaşına çevirmesinden haber vermiştir. Bu durumu çalışmamızın çerçevesinin dar olması hasebiyle çok geniş detaylarıyla inceleme imkanı olmasa da ne denilmek istendiğini bir nebze de olsa idrak etme gereği bu araştırmayı önemli kıldığı düşüncesindeyiz.

Kavramsal Çerçeve

Hadisin anlaşılmasında bazı kavramların yerli yerine konulması gerekmektedir. Bu kavramların ne olduğu ve ne derece öneme sahip olduğu bilinmelidir ki ancak hadisin tehdidi maksadına ulaşsın. İmamın kim, cemaatin sorumluluğunun ve manasının ne olduğu, ittiba ve iktida kavramlarının ne ifade ettiği, Arap dilinin anlatım sanatlarından kinaye'nin anlaşılması ve ne şekilde kullanıldığının bilinmesi ile ancak konu açıklığa kavuşacağı düşünülmüş ve kavramların lügat ve ıstılah manaları kısa olarak verilmiştir. Konu seminer çalışması niteliğinde olduğundan kavramlar özet olarak tutulmuş ancak başka çalışmalara konu olduğunda detaya inilmesi durumunda daha da faydalı olacağı kanaatindeyiz.

a) İMAM

أم (emm) fiilinden mastardır. امام Öne geçen anlamında isimdir. İsmi mefulü me'mûm'dür.⁸ Rağıb el İsfahânî ise "İmam kendisine uyulan varlık demektir. Bu, sözüne veya hareketlerine uyulan bir insan olabilir ya da bir kitap veya başka bir şey. İmamlık makamında olan, gerçekten imam olsun olmasın her iki durumda da imam olarak adlandırılır" diye tarif etmiştir.⁹ Arapça emm "öne geçmek, sevk ve idare etmek" kökünden gelen imâm, terim olarak "cemaatle kılınan namaza önderlik eden kimse" ve "devlet başkanı" anlamlarını taşır.¹⁰ Kurtubî, "imam önder demektir. O bakımdan yapı esnasında kullanılan ipe (şakule) de imam denilmektedir. Yola da imam denilir, çünkü gidilmek istenen yerlere o takip edilerek varılır" diye tarif etmektedir.¹¹

Elmalılı Hamdi Yazır Bakara Suresi 124. Ayetin tefsirinde imamı şu şekilde açıklıyor: "öne geçmek, maksud (Kastedilen) ve metbu (tabi olunan) olmak manasında gelen mastardan alınmış ve me'mum (uyulan) manasına isim olmuştur ki, ön, öncül demektir. Şu halde imameti Kübra, din ve dünya işlerinde insanlara öncülük ve riyaset etmektir. Bunun en son ve en yüce mertebesi de risalettir"¹²

Tarihi seyri içerisinde "III. (IX.) yüzyılın ortalarında Endülüs'te devlet başkanıyla namaz kıldırın kimseyi birbirinden ayırmak için ikincisine sâhibü's-salât adı verilmiştir."¹³ İmam hak üzere olsun batıl üzere olsun insanların kendisine uyduğu kral, halife reis anlamında da kullanılmıştır. Kuran'ı Kerim'de (Her insan topluluğunu önderleriyle birlikte çağıracağımız o günde...)¹⁴ "Önder" diye çevirdiğimiz imam kelimesi "amel defteri, her ümmete indirilmiş olan kutsal kitap, her ümmetin kendi peygamberi, mezhep imamları, her asrın önderi, her topluluğun öncelikle ağırlık verdikleri ve meşhur oldukları iyi veya kötü işleri" gibi çeşitli şekillerde açıklanmıştır.¹⁵

Taberî, Araplar'daki anlamını dikkate alarak imam kelimesini, "Her topluluğun, görüş ve inanç sahiplerinin dünyada kendilerine önder ve rehber kabul ettikleri kişiler" olduğu görüşünü tercih eder.¹⁶ (Onlar, "Ey rabbimiz!" derler, "Bize mutluluk getirecek eşler ve çocuklar bahşet; bizi

⁸ Mustafa İ., ez-Ziyad A., **el-Mu'cem el-Vasît**, Çağrı Yay., İstanbul 1986, s. 27.

⁹ Rağıb el-İsfahani, **Müfredat**, (terc. Prof Dr. Abdülbaki GÜNEŞ, Doç Dr. Mehmet YOLCU, Çıra Yay. 3. Bsk. İstanbul 2012, s. 95.

¹⁰ Küçükbaşçı, Mustafa Sabri, "İmam", **DİA** (Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi), TDV Yay., İstanbul 2000, XXII. ss.178-181.

¹¹ Kurtubî, **el-Camiu li-Ahkami'l-Kur'an XIX**, Buruc Yay., İstanbul 1997, c. 2, s. 317.

¹² Yazır, Hamdi, **Hak Dini Kur'an Dili IX**, Eser Neşr., İstanbul 1979, c. 1, s. 495.

¹³ Küçükbaşçı, Mustafa Sabri, "İmam", XXII, ss.178-181.

¹⁴ İsrâ17/71.

¹⁵ Heyet, **Kuran Yolu Türkçe Meal ve Tefsiri**, DİB (Diyanet İşleri Başkanlığı) Yayınları, Ankara 2006, c. 3, s. 505.

¹⁶ Taberî, İbn Cerir, **Camiu'l-Beyan an Te'vîli'l-Kur'an**, İhyau el-Turas el-Arabi Yay., Beyrut, c. 15, s.147.

günahtan sakınanlara öncü yap!)¹⁷ Burada hayrın öncüleri yap anlamındadır. (...aslında biz her şeyi apaçık bir ana kitaba kaydetmekteyiz.)¹⁸ İmam/ ana kitap anlamındadır. (...halkı ateşe çağıran öncüler ...),¹⁹ şerre çağıran önderler anlamındadır.

İmamın ıstılahta iki manası vardır biri imameti Kübra diğeri de imameti suğrâdır. İmameti Kübra, halife veya devlet başkanı, devletin tayin ettiği bir işin emîri manasınadır. Diğeri de namaz imamıdır. Namaz imamı kullanımı sözlük manasına da uygundur düşmektedir. Namazın başından sonuna kadar tüm fiillerde cemaatin imama tabi olması onu hiçbir şekilde geçmeden irtibatlı olmasıdır.²⁰ İslam'da ilk imam, Hz Peygamber'dir (sav) o da bu görevi Cebrail'den öğrenmiştir. Mi'rac'a çıkarken Hz. Peygamber'in (sav) bütün peygamberlere imamlık yaptığı zikredilmektedir. Hayatta kaldığı müddetçe de imamlık yapmaya devam etmiştir.²¹

Konumuzu teşkil eden imamlığın namazda cemaate önderlik eden, cemaatin de imama tabi olduğu anlamı üzerine duracağız. Namazda imamlığın ne kadar önemli olduğu Rasulüllah'ın uygulamalarından da anlaşılmaktadır. Resûl-i Ekrem, herhangi bir sebepten dolayı Medine'den ayrılacağı zaman vekâleten bir imam tayin ederdi; hastalığı ağırlaşmış artık Âişe'nin odasından mescide geçemeyecek hale gelince de yerine Hz. Ebû Bekir'i görevlendirdi.²² Yukarıda geçtiği gibi yine bundan da cemaate imamlık yapan kimsenin konumunun sözlük anlamındaki öne geçen tabir ile uyumluluk arz ettiğini görebiliriz.

Cemaatin namazdaki hareketlerde önde olan kişiye tabi olması onu imam olarak kabul ettiklerindendir. Cemaat (önderin) İmamın rükûuna ve sücuduna uymakla kendilerini sorumlu kabul ederler. Böylelikle imamın namazda cemaatin önünde bulunması, her hususta ona tabi olunması ve itaat edilmesi kılınan namazın şartlarındandır. Aksi durumda cemaat namazı olmaktan çıkar ferdi kılınan namaza dönüşür. Rasulüllah (sav) bir hadisinde bunun gerekliliğini bize bildirmektedir: “İmam kendisine uyulmak için imam olmuştur, ona muhalefet etmeyiniz. Tekbir aldığında tekbir alınız, rükû ettiğinde rükû ediniz, secde ettiğinde sece dediniz”.²³

b) CEMAAT

جمع (c -m -a) fiilinden türemiş olup iki şeyin bir araya getirilmesi demektir. Bir kavim toplandı

¹⁷ Furkan 25/74.

¹⁸ Yasin 36/12.

¹⁹ Kasas 28/41.

²⁰ İbn Abidin, *Şerhu Reddu'l-Muhtar ale'd-Durru'l-Muhtar*, Daru'l-Fikr, Beyrut, 2000, c. 1 s. 548.

²¹ Heyet, *Hadislerle İslam*, DİB Yay., (Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları), Ankara 2014, s. 202.

²² Küçükbaşçı, Mustafa Sabri, “İmam”, XXII, ss. 178-181.

²³ Buhari, Ezan 74.

denildiğinde, bazı kişilerin diğer kişilere katılması anlamını taşır.²⁴ Toplanan varlıklar için جماعة denir.²⁵ “Toplamak, bir araya getirmek” anlamındaki cem‘ masdarından türeyen Arapça bir isim olup sözlükte “insan topluluğu” mânasına gelir. Fıkıh terimi olarak namazı imamla birlikte kılan topluluğu ifade etmek için kullanılır.²⁶ Kur’an’ı Kerimde cemaatin önemine ve cemaat olmaya teşvik eden ayetler vardır. Hitap edilirken ferd olmayıp cemaat olmaya teşvik ederek hitap edilmektedir. “Topluca, hepiniz Allah’ın ipine sımsıkı sarılın, ayrılmayın.” (Al-i İmran, 103), – “İçinizden hayra çağıran, iyiliği emredip kötülükten men eden bir topluluk bulunsun. İşte kurtuluşa eren onlardır.” (Al -i İmran, 104), – “Ey iman edenler, Allah’tan sakının ve doğru (sadık)larla birlikte olun.” (Tevbe, 119)– “Şüphesiz Allah, Kendi yolunda, sanki birbirlerine kenetlenmiş bir bina gibi saf bağlayarak cehd edenleri (mücadele edenleri) sever.” (Saff Suresi, 4)– “Allah’a itaat edin ve Rasûlune itaat edin, birbirinizle çekişmeyin; sonra korkuya kapılırsınız da kuvvetiniz gider. Bir de sabredin. Çünkü Allah sabredenlerle beraberdir.”(Enfal: 46)

İslâm dininde cemaat halinde ibadet teşvik edilmiş, hatta bazı ibadetler için cemaat şart koşulmuştur. Her gün kılınan beş vakit namaz, haftada bir kılınan cuma namazı, bayram namazları cemaatle eda edilen belli başlı ibadetlerdir. Cemaatle namaz, Müslümanlar arasında mevcut mânevî bağın en önemli tezahürlerinden biridir.²⁷ Savaş durumu gibi en zor zamanlarda dahi cemaatle namaza teşvik var ve bu durumda namazın nasıl ikame edileceği bizzat ayetle anlatılmıştır. “Cephede sen de onların (mü’minlerin) arasında bulunup da onlara namaz kıldırдыңın vakit...”²⁸

Cemaat şuuru kişilere amaç ve hedef birliği kazandırdığından bu kazanımdan uzaklaşmanın cemaat olmanın dışına çıkma gibi tehlikeyle karşılaşır. Hedef birliği yardımlaşmayı; tefrika ise çatışmayı ortaya çıkarır. Ayetlerde ve Hz Peygamber’in (sav) anlatımında cemaat tuğlaları birbirine kenetlenmiş bir duvar (Allah, kendi yolunda kenetlenmiş bir yapı gibi saf bağlayarak savaşanları sever),²⁹ **(Müminin mümine karşı tutumu, birbirlerini sağlam ayakta tutan binanın yapıtaşları gibidir)**³⁰ Cemaat içindeki bireylerin birbirlerine bağını da bir cesede benzeterek **(Müminlerin birbirlerini sevmeye, birlerine merhamet etmeye, birlerine karşı şefkat göstermedeki misali, bir organı muzdarip olduğunda, diğer bütün organlarının da -geceyi uykusuz ve sıtma ile**

²⁴ Mu’cemu’l-Vasît, s.392.

²⁵ Rağıb, s. 240.

²⁶ Postalıcı, Mustafa Uzun, “Cemaat”, *DİA* (Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi), TDV Yay., İstanbul 1993, c. VII, ss. 288-289.

²⁷ Postalıcı, Mustafa Uzun, “Cemaat”, c. VII, ss. 288-289.

²⁸ Nisa 4/102.

²⁹ Saff 61/4.

³⁰ Buhari, Edeb 36.

geçirip- aynı ıstırabı paylaştığı bir ceset gibidir)³¹ en üst seviyede bizim dikkatimizi çekmiş ve sorumluluğumuzu göstermiştir.

c) NAMAZ

صلاة dua, tebrik ve yüceltmek anlamlarındadır. Ayette “Onlara dua et çünkü senin duan onlara gönül huzuru sağlar”³² şeklinde geçmektedir.³³ Bir kişiye salat etmek, ona hayır duada bulunmaktır.³⁴ Farsça’da “tâzim için eğilmek, kulluk, ibadet” anlamına gelen namâz, sözlükte “dua etmek, ibadet etmek, bağışlanma dilemek, yalvarmak” manalarındaki Arapça salât kelimesinin (çoğulu salavât) karşılığı olarak Türkçe’ye geçmiştir.³⁵ İstilahta ise vakitleri ve sınırları belli olup günde beş defa ifa edilen ibadetin adıdır.³⁶

Namazın niyet, söz ve fiili bir arada bulundurması yani kalbin amelini, dilin amelini azaların amelini aynı yerde toplaması Allah’ı anmanın en güzel şekli olmuştur. Zira bu durumu Allah Teala bize “Beni anmak için namaz kıl”³⁷ diye haber vermiştir.

Kur’an, mü’minlerin felaha erdiklerinden bahsederken onların namazda huşu içinde olmaları,³⁸ namazlarını korumaları³⁹ özelliklerini öne çıkarmıştır. Namazın kişiyi hayâsızlıktan ve kötülükten koruyacağı ayette emirden sonra sonucuyla birlikte verildiğini görebiliriz.⁴⁰ Namaz aynı zamanda kişinin ruhen yükselmesine ve manen temizlenmesine de sebeptir. Bu ibadet vesilesiyle toplum içindeki durumu ve kendi fiillerinin düzelmesinin yanında ruh temizliği de gerçekleşmiş olur. Cabir’den (r.a) rivayetle Rasulüllah (sav) “Beş vakit namaz, sizden birinizin kapısı önünden akan ve her gün içinde beş kez yıkandığı suyu bol bir ırmak gibidir”⁴¹ denilerek namazın hikmeti ve kişiye kazandırdıklarından bahsedilmektedir.

Ayetlerde, “rükû edenlerle birlikte rükû edin,”⁴² emri savaşta dahi cemaatle namazın nasıl

³¹ Buharî, Edeb, 27; Müslim, Ebu’l-Huseyn İbnu’l-Haccac, **el-Camiu’s-Sahih I-XII**, Sönmez Yayınları, İstanbul 1980, Birr, 77.

³² Tevbe 9/103.

³³ Rağıb s.598.

³⁴ Mustafa İ., ez-Ziyad A., s. 1316.

³⁵ Yaşaroğlu, M. Kamil, “Namaz”, *DİA* (Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi), TDV Yay., İstanbul 2006, c. XXXII, ss. 350-357.

³⁶ Mustafa İ., ez-Ziyad A., s. 1316.

³⁷ Taha 20/14.

³⁸ Mu’minûn 23/2.

³⁹ Mu’minûn 23/9.

⁴⁰ Ankebut 29/45.

⁴¹ Müslim, Salat 37.

⁴² Bakara 2/43.

kılınacağı,⁴³ Cuma namazına davet yapıldığında alış-verişi terk ederek namaza-cemaate koşma⁴⁴ emri şeklinde gelmesi cemaatle namazın önemini bize göstermektedir.

Namaz teşvik ne derece övülmüşse namazın terkinde de büyük bir tehdit gelir ki bu yine ayetlerde ve hadislerde açıkça beyan edilmiştir. “Bunlardan sonra namazı terk eden, nefsi arzularına uyan kötü bir kavim geldi”⁴⁵ Namazı terk edenlerin dünyada nefsanî arzuların esiri olacaklarını ve ahlaki değerleri yitireceklerini, hem de ahirette şiddetli bir azaba uğratılacaklarını bildirmiş, bizleri de bu konuda uyarmıştır.⁴⁶

d) İTTİBA’

T-b-a fiilinde türemiş mastardır. “tebia” bir şeye tabi olmak, ardından, izinden yürümek, uymak. “İttebea” arkasından gitmek, uymak.⁴⁷ تبع ve اتبع fiilleri bir kişinin izinden gitmek anlamını taşır. Bu, bazen bizzat bedenle izlemeyi bazen de onu örnek almayı (lider edinmeyi) ifade eder.⁴⁸ Namaz kılan imama tabi oldu denildiğinde تبع المصلي الامام denir. Namaz kılan kimse hem hiza bakımından onun arkasından tabi olduğunu hem de fiilleri bakımında tabi olduğu anlamı taşır.⁴⁹

İttiba kavramı itaat kavramını da içine aldığından her ittiba’ın itaati de içerdiğini söylemek yanlış olmaz. Kur’an’da ittiba tabi olunana göre emredilmiş veya yasaklanmış, övülmüş veya yerilmiştir.⁵⁰ “Güzel bir söz ve bağışlama, peşinden eza gelen bir sadakadan daha iyidir”⁵¹ izi üstüne gitti ve onu hemen arkasından takip etti.⁵² “Kim benim yoluma uyarsa (tebia)...⁵³ “...elçilere uyun...”,⁵⁴ “...size indirilene uyun...”⁵⁵ Ayetlerde uyulması gerekenler zikredildiği gibi uyulmaması (tabi olunmaması) gerekenler de zikredilmiştir. “Sonra (Ey Muhammed) seni din hususunda apaçık bir şeriat sahibi kıldık. Sen ona uy, bilmeyenlerin arzularına uyma”⁵⁶

Cemaatle kılınan namazlarda (Cuma, Bayram namazı vb.) imama tabi olmak şarttır. Bu namazlarda imama olan ittiba zarar gördüğünde kişiye ait o namaz da zarar görür. Dolayısıyla imamla cemaat

⁴³ Nisa 4/102.

⁴⁴ Cuma 62/9.

⁴⁵ Meryem 19/59).

⁴⁶ Hadislerle İslam, s. 153.

⁴⁷ Sarı, Mevlüt, **el-Mevarid**, Bahar Yay., İstanbul 1982, s. 148.

⁴⁸ Rağıb, s. 192.

⁴⁹ Mustafa İ., ez-Ziyad A, s. 81.

⁵⁰ Heyet, **Dini Kavramlar Sözlüğü**, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 2010, s. 347.

⁵¹ Bakara 2/263.

⁵² Ömer, Ahmed Muhtar, **Mu’cemu’l-Lügati’l-Arabiyyeti’l-Muâsıra**, Alemu’l-Kütüb, Kahire 2008, s. 281.

⁵³ Bakara 2/38.

⁵⁴ Yasin 36/20-21.

⁵⁵ Araf 7/3.

⁵⁶ Casiye 45/18.

arasında tam bir bağ vardır, bu bağ cemaatin tamamı koparırsa tüm namaz, bir kısmı koparırsa bağ koparan kimsenin namazı fasit olur.

e) İKTİDÂ

İktidâ fiilinden türemiştir. قَدْ ياكلاştی, قَدْ ياكلاştی seferden geldi demektir.⁵⁷ İktidâ fiilinin de mastarıdır. Bir kişiye uymak onun yaptığı gibi yapmak. Birisine benzemek için onun yaptığını yapmak.⁵⁸ التِّلْمِذُ بِمَعْلَمِهَا öğrenci öğretmene iktida etti denildiğinde, öğrenci öğretmenine benzemek için onun yaptığını yaptı denir.⁵⁹ Kur'an'da “...(Ey Muhammed!) Sen de onların tuttuğu yola uy...”⁶⁰ Sen de onların hidayetlerine uy, tevhidine uy anlamında olduğu söylenmiştir.⁶¹ “Hayır; dediler ki: “Gerçek şu ki biz, atalarımızı bir ümmet üzerinde bulduk ve doğrusu biz onların izleri (eserleri) üstünde doğru olana (hidayete) yönelmiş (kimse)leriz.”⁶²

İktidâ kelimesi namazla ilgili kullanıldığında ise cemaatle imam arasındaki kuralları kapsar. “İktidâ, fıkıh terimi olarak cemaatle namaz kılan bir kimsenin imama uyması demektir. İmama uyan kimseye muktedî veya me'mûm denir.”⁶³ Ayrıca imama iktida edenin namaza giriş yaptığı duruma göre de farklı isimler alır ve durumuna göre isimlendirilir. Muktedi olabilmesi için hem imama uyması hem de namaza niyet etmesi gerekir. “İlk rek'attan itibaren sonuna kadar uyan muktedîye müdrik, baştan bir ve daha fazla rek'atı imamlarla kılamayana mesbûk, baştan imama uyduğu halde daha sonra namazın bir rûknünü onunla kılamayan kimseye de lâhik denir.”⁶⁴

Hadislerde cemaatin imama iktidâ etmesi gereken hususlar zikredilirken imamın hareketlerine iktidâ edilerek muhalefet edilmemesi gerektiği şeklinde geçer.⁶⁵ Muhalefet etmesi ise imamdan önce tekbir alması, rûkû ve secdeye gitmesi veya kalkması demektir. Namazın başından yani ihram tekbirinden selama kadar imamı geçmemek asıldır. İktida kelime anlamıyla bir şeye uymak ve onun yaptığı gibi yapmaksa, cemaat de imamın fiilini yapmasını beklemesi gerekir ki onun yaptığı gibi yapabilsin. İmama iktidanın hafife alınamayacak kadar mühim bir mesele olduğunu Müslim'in rivayet ettiği hadis bize açıklıyor ve çalışmamızın merkezinde olan hadisin anlaşılmasına ışık tutuyor.

⁵⁷ Sarı, Mevlüt, “el-Mevarid” Bahar Yay., İstanbul 1982, s. 1207.

⁵⁸ Mustafa İ., ez-Ziyad A., s. 760.

⁵⁹ Ömer, Ahmed Muhtar, s. 1786.

⁶⁰ Enam 6/90.

⁶¹ Kurtûbî, c. 7, s. 84.

⁶² Zuhuruf 43/23.

⁶³ Yavuz, Yunus Vehbi, “İktidâ”, DİA (Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi), TDV Yay., İstanbul 2000, XXII, ss. 54-55.

⁶⁴ Yavuz, Yunus Vehbi, “İktidâ”, DİA, XXII, ss. 54-55.

⁶⁵ Buhari, Salat 18; Müslim, Salat 77, 82; Dârimi, Ebu Muhammed Abdillâh, **es-Sünen I-VI**, Madve Yayınları, İstanbul 1994, Salat 44.

Enes (r.a) şunları söylemiştir: Bir gün Rasulüllah (sav) bize namaz kıldırdı. Namazı bitirince yüzünü bize çevirerek; “Ey cemaat! Ben sizin imamınızım. Öyle ise rükû, sücud, kıyam ve namazdan çıkma hususlarında beni geçmeyin. Çünkü ben sizi önümden de arkamdan da görüyorum”, dedi ve şunu ilave etti “Muhammed’in nefsi yed-i kudretinde olan Allah’a yemin ederim ki, siz benim gördüğümü görmüş olsanız hakikaten az güler çok ağlardınız.” Cemaat, ne gördün Ya Rasulallah’ dediler. Rasulüllah (sav) şöyle buyurdular; “Cennetle, cehennemi gördüm” buyurdular.⁶⁶

f) KİNAYE

كناية fiilinden türemiş كناية mastardır. Bir şey hakkında konuştuğunda açık söylememek şeklinde tarif edilir.⁶⁷ Sözlükte “bir şeyi bir şeyle örtmek” anlamına gelen kinâye kelimesi edebî sanat olarak “örtülü anlatım” demektir.⁶⁸ Bir sözün hem mecaz hem de gerçek anlamını düşündürecek biçimde kullanılmasıdır. Kinayede asıl anlatılmak istenen, sözün mecaz anlamıdır; ama gerçek anlamı da düşünmeye engel yoktur.⁶⁹ Beyân âlimlerine göre kinaye, söz içinde geçen asıl anlamın yanında bir başka lâzımî mânânın anlatıldığı kelime veya terkiptir.⁷⁰

Kinaye bir sözü hakiki (gerçek, temel) anlamının da kastedilmiş olması mümkün olmakla birlikte, hakiki anlamı dışında kullanmaktır. Yani kinayeli söz bir açıdan hakikat, bir açıdan mecazdır. Mecazdan farkı şudur: Mecazda -kinayenin aksine- sözün gerçek anlamı ile anlaşılmasının aklen mümkün olmadığını gösteren bir ipucu (karîne-i mânia) vardır, kinayede ise böyle bir unsur bulunmaz.⁷¹

Söz içinde geçen asıl ve gerçek anlamındaki unsura “meknî (mükennâ) bih” veya “kinaye”, bununla kendisine işaret edilen ve söz içinde geçmeyen unsura da “meknî (mükennâ) anh” adı verilir. Mekkî bih ile meknî anhe kapalı bir biçimde işaret edildiği için ilk unsur örten, ikinci unsur örtülen konumunda bulunduğu kinaye (örtme) kelimesi kullanılmıştır; “eli açık” (mebsûtu’l-yed) sözüyle cömert kimsenin, “eli sıkı” (mağlûlü’l-yed) ifadesiyle de cimrinin örtülü bir biçimde anlatılmasıdır.⁷²

⁶⁶ Müslim, Salat 25.

⁶⁷ Mustafa İ., ez-Ziyad A., s. 802.

⁶⁸ Durmuş, İsmail, “Kinaye”, *DİA* (Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi), TDV Yay., İstanbul 2002, XXVI, ss. 34-36.

⁶⁹ Mustafa İ., ez-Ziyad A., s. 802.

⁷⁰ Durmuş, İsmail, “Kinaye”, XXVI, ss. 34-36.

⁷¹ Saraç, M. A. Yekta, Klasik Edebiyat Bilgisi: Belâgat, 5. bsk., 3F Yayınevi, İstanbul 2007, s. 124.

⁷² Durmuş, İsmail, “Kinaye”, XXVI, ss. 34-36.

Görüldüğü gibi kinayeli söz, iki ucu açık bir ifade, bir tarafı hakikate, diğer kapısı mecaza açılıyor dersek; bir sözü hem gerçek hem de mecaz anlamda kullanmaktır diyebiliriz. Kinaye üç şekilde kullanılır: Mekniyyün 'anh (mânâsı) sıfat olan kinayeler (kılıç bağı uzundur: boyu uzundur), Mekniyyün 'anh (mânâsı) mevsûf olan kinayeler (ümme-i dolar: Amerika), Mekniyyün 'anlı (mânâsı) nisbet olan kinayeler (sen şerefliyin demek yerine: şeref onun elbisesin içinde).⁷³

Kinaye söz söyleme sanatı içerisinde bir kişinin iyi taraflarını söylemenin yanında onu yermek için de kullanıldığını görebiliriz. Ayrıca dil bilimcileri kinayenin kibar olmak, istihza, sitem etmek, eğlenmek gibi durumlarda da kullanıldığını söylemişlerdir. “İsminin yahut vasfının açıkça söylenilmesinden korkulan kimselerin veya varlıkların anlatılması”nda da kinayeye başvurulmuştur.⁷⁴

Arap dilinde cömert için زيد كثير رمد Zeyd’in külü çok denir. Külü çok → ateşi çok → pişirdiği yemek çok → (bunu yiyen) misafiri çok → çok misafirperver (cömert) “külü bol” (kesîrû’r-remâd) kinayesi, eski zamanda odun yakılıp yemeklerin pişirilmesi geleneğine dayalı olarak klişeleşmiş olup ateş ve külle ilgisi olmayan cömert kimse için de söylenir.

Kinayede her iki unsura göre de cümlelerin anlamının tamam olması, yalan ve yanlış olmaması asıldır. Bu sebeple İmam Mâlik ve Şâfiî, Kur’an’daki “kadınlarla mülâme” (en-Nisâ 4/43) ifadesinde mülâmesenin (karşılıklı dokunma) gerçek anlamda (meknî bih) kullanıldığını söyleyerek erkeğin çıplak bedeninin kadının tenine dokunmasıyla abdestinin bozulacağına hükmetmişler, diğer fakihler ise bu ifadeyi benzeri birçok âyette olduğu gibi Mecâzî anlamından (meknî anh) hareketle onun cinsel temastan kinaye olduğunu söylemişlerdir. Bununla birlikte kinayede aslanan, cümlede geçen unsurun (meknî bih) geçmeyen unsuru (meknî anh) anlatmakta bir geçiş ve atlama taşı vazifesi görmesidir. Bu bakımdan kinayede temel hedef mecâzî anlamdır.⁷⁵

Kur’an’da geçen bazı ayetlerde kinayenin kullanıldığını görebiliriz. “Kinaye anlatılmak isteneni daha tesirli, daha çarpıcı ve daha vurgulu bir biçimde sunar. Soyut kavramlar kinaye sanatı sayesinde canlı, hareketli ve görülür bir resim halinde takdim edilir. “Ellerini ısırmak” (el-Furkân 25/27), “ellerini ovuşturmak” (el-Kehf 18/42), “başın eller arasına düşmesi” (el-A‘râf 7/149) gibi kinayeler pişmanlık, üzüntü, keder ve ah etmenin, “elin boyna bağlanması, elin açılması” (el-İsrâ 17/29)”⁷⁶ örnekleri verilebilir.

⁷³ Mustafa İ., ez-Ziyad A., s. 802.

⁷⁴ Durmuş, İsmail, “Kinaye”, XXVI, ss. 34-36.

⁷⁵ Durmuş, İsmail, “Kinaye”, XXVI, ss. 34-36.

⁷⁶ Durmuş, İsmail, “Kinaye”, XXVI, ss. 34-36.

Cemaatle Namazın Fazileti

Yüce Allah'ın **“Namazı ikame edin, zekâtı verin, rükû edenlerle birlikte rükû edin”**⁷⁷ buyruğu birlikte olmayı, bir arada bulunmayı gerektirir. Önceleri namaz kılmak emri, cemaatle birlikte kılmayı gerektirmiyordu. Yüce Allah **“birlikte”** buyruğu ile cemaate katılmayı emretmiştir.⁷⁸ Yine Allahu Teala **“Ey İman edenler Cuma günü namaza çağrıldığınız zaman alış-verişi bırakın Allah'ın zikrine koşun. Bilerseniz bu sizin için daha hayırlıdır.”**⁷⁹ Kurtûbî bu ayeti tefsir ederken Cuma kelimesinin anlamı üzerine bazı izahlar getirmiş ve “bugüne cemaatlerin toplanması için bu ismin verildiği söylendiği gibi namaz için insanların bugünde toplanması dolayısıyla bu ismin verildiği de söylenmiştir” demiştir.⁸⁰ Cuma namazı da cemaatin olması şartına bağlı bir namazdır. Hz Peygamber (sav) cemaatle kılınan namazın önemine ve onun ne kadar önemli olduğuna dikkatimizi çekmiş ve cemaate devama teşvik etmiştir. İmama tabi olan bir kişinin olması o namaza cemaatle namaz anlamı vermektedir. İbn Abbas (r.a) daha küçük bir çocuk iken geceleyin tek olarak Rasulüllah'a (sav) namazda tabi olmuştur.⁸¹

Ezanı işiten birisinin cemaate katılması gerektiği ile ilgili olarak Ebu Hureyre'den (r.a) rivayetle Rasulüllah (sav) şöyle buyurmuştur: “Gözleri görmeyen bir adam, Peygamber'e (sav) gelip ey Allah'ın Rasulü, beni mescide getirecek, elimden tutup yol gösterecek kimsem yoktur, dedi ve Rasulüllah'tan (sav) evinde namaz kılmak üzere izin vermesini istedi. Hz Peygamber ona bu konuda ruhsat verdi. Adam geri dönüp gidince Hz Peygamber bunu çağırıp şöyle dedi; “sen namaz için okunan ezanı duyuyor musun? Adam evet, deyince Hz Peygamber; o halde çağrıya icabet et, dedi.”⁸²

Cemaatle namazın derecesinin ne olduğu ve faziletine önemle Ebu Hureyre'den (r.a) rivayetle Rasulüllah (sav) şöyle buyurmuştur: “Cemaatle namaz kılmak, sizden birinizin tek başına namaz kılmasından yirmi beş kat daha üstündür.”⁸³ Abdullah İbn Ömer'den (r.a) rivayet edilen hadiste ise “yirmi yedi derece daha üstün olduğu” söylenmiştir.⁸⁴ Rasulüllah (sav) Cemaatle yatsı namazını kılan kimsenin içinde farz namazı olmayan bir gecenin yarısını, sabah namazını da cemaatle kılan kimsenin gecenin tamamını nafile ibadetle geçirmiş gibi sevabın olduğunu bize haber vermiştir.⁸⁵ Cemaatle namaza teşvikte o ibadetin yapılmasıyla sınırlı kalmayıp cemaatle namaza devam

⁷⁷ Bakara 2/43.

⁷⁸ Kurtûbî, c. 2, s. 31.

⁷⁹ Cuma 62/9.

⁸⁰ Kurtûbî, c. 17, s. 329.

⁸¹ Buhari, ezan 161.

⁸² Müslim, Cemaat 255.

⁸³ Buhari, Ezan, 30.

⁸⁴ Müslim, Mesacid 249-250.

⁸⁵ Ebu Davud, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, **es-Sunen I-XII**, Şamil Yayınları, İstanbul 1988, Salat 47/555.

esnasındaki fiillerin de fazileti vurgulanmıştır. Ebu Hureyre'nin (r.a) bildirdiğine göre Rasulü Allah (sav) “Bir kimse camiye gitme niyetiyle evinden çıktığında, attığı her bir adımla kendisine bir sevap yazılır, diğer adımıyla bir günahı silinir.”⁸⁶ Öyle ki, evi camiye en uzak olanın cemaate gelişinde daha çok sevaba nail olduğu müjdelendirilmiştir.⁸⁷

Allah'ın Rasulü (sav) ümmetine cemaat olması için o kadar önem vermiştir ki, tek başına namaz kılan kimseyi işaret ederek onunla beraber olup cemaat olmaya teşvik etmiş ve bu fiili sadaka vermek olarak nitelemiştir. Said el-Hudri'den (r.a) rivayetle Hz Peygamber (sav) tek başına namaz kılan bir adamı gösterdi ve “şu adama onunla beraber namaz kılarak tasaddukta bulunacak kimse yok mu”⁸⁸ Başka bir rivayette Ebu Umame (r.a) Nebi (sav) tek başına namaz kılan bir dam gördü ve “şu adama onunla beraber namaz kılarak tasaddukta bulunacak kimse yok mu? dedi. Bir adam kalktı ve onunla beraber namaz kıldı. Bunun üzerine Rasulü Allah (sav) “iki kişi de cemaattir” dediğini aktarmıştır.⁸⁹

Bu rivayetleri bir araya getirdiğimizde iki kişinin dahi cemaat sevabı alacağı vurgulandığı görülür. Evimizde kıldık deyip de mescitte iki kişinin namaz kılmadan oturduklarını gören Hz. Peygamber (sav) “böyle yapmayınız. Sizden biri evinde namazı kılıp sonra da imamı namaz kılmamış bir halde bulursa onunla birlikte yine kılsın. Çünkü o (imamla beraber kılacağı namaz) kendisi için nafîle olur” demiştir.⁹⁰ Hz. Peygamber (sav) Cemaatle namaza o kadar teşvik etmiştir ki cemaatle namaza gitmek için evinden (bulunduğu yerden) çıktığı halde cemaate yetişemeyenin cemaat sevabından mahrum olmayacağını haber vermiştir.⁹¹

Cemaatle namaz kılmaya teşvik edildiği gibi cemaati terk edene özellikle de haftada bir Cuma günü cemaatle kılınması zorunlu olan Cuma namazına kasıtlı ve özürsüz olarak gelmemeyi adet edinenleri kasıtlı kalbinin mühürleneceğini haber vermiştir.⁹² Rasulü Allah (sav) namazda müminleri aynı safta toplayarak kardeş olmalarını, yardımlaşmada ve dayanışmada yekvücut olmalarına özen göstermiştir. Allaha kullukta bir araya gelen Müslümanların kenetlenmesi hayatın sair alanlarında da olması gereken durumu ortaya koymuştur. Rasulü Allah (sav) münafıkların alametlerini ve namaza karşı tutumlarını anlatırken sabah ve yatsı namazlarına mescide devam etmemeleri ve bu namazların

⁸⁶ Nesâî, Ebu Abdurrahman Ahmed, **es-Sunen I-III**, Konya Kitapçılık Yay., İstanbul 2005, Mesacid, 14.

⁸⁷ İbn Mâce, “es-Sunen Ebu Abdillah Muhammed el-Kazvîni, “es-Sunen I-XI, Kahraman Yay., İstanbul 1982”, Mesâcid, 15.

⁸⁸ Ebu Davud, Salat 56/574.

⁸⁹ Ahmed İbn Hanbel, **Müsned Ahmed İbn Hanbel**, (Thk. Şuayb Arnavut), Çağrı Yay., 36/526, no. 22189.

⁹⁰ Ebu Davud, 56/575.

⁹¹ Ebu Davud, 52/564; Nesâî, Tahare 108.

⁹² Müslim, Cuma 40; İbn Mâce, İkamet 93.

onlara zor geldiğinden bahsetmiştir.⁹³

Hiçbir mazereti olmadan küçümsemelerinden ve önemsemediklerinden cemaate katılmayan münafileklerle ilgili olarak Hz. Peygamber (sav) “nefsim elinde tutan Allaha yemin olsun ki, ezan okutup namaza başlamayı, sonra halkın namazını kıldırması için yerime birini bırakmayı, sonra da beraberlerinde odun desteleri olan bir grup erkekle namaza gelmeyenlere gitmeyi ve evlerini üzerlerine yıkmayı düşündüm” demiştir.⁹⁴ Cemaatle namaz kılma imkanı bulunduğu halde cemaati terk edenlere şeytanın işeacağıne dikkat çekerek Hz. Peygamber (sav) “Köyde veya kırdı üç kişi bir arada olur da, namazı cemaatle kılmazlarsa şeytan mutlaka onlara galip gelir. Aman cemaate sarıl kurt sürüden ayrılan koyunu kapar”⁹⁵ diyerek, iki kişi de olsa aralarında bir disiplin ve intizamın olmasına dikkat çekmiştir. Bu disiplin kişinin namaza gelirken takınacağı tavrı bile belirlemektedir. Namaza teenni vakar ve gelmesi, cemaatin hangi anında yetişse de cemaat sevabı alacağı ve imamı hangi halde bulduğu ise o zamanda ona tabi olması esaslarını yine bize Hz. Peygamber (sav) şu hadisi ile öğretiyor: “Namaz için ikamet edildiğinde ona koşarak gelmeyiniz, sükunet ve vakarla yürüyerek geliniz. Yetiştiginizi (imamla) kılın, yetişemediğinizi de tamamlayın.”⁹⁶ Tam vaktinde gelinemese bile cemaati terk etmeyip yetişilebildiği kadar da olsa cemaatle namaza teşvik vardır. Ayrıca bir kimse cemaatle namaza gitmek maksadıyla evinden abdestini alıp da mescide gitse ve cemaatin de namazını bitirdiğini görse, bu kişinin gayretinin dahi boşa çıkmayıp cemaat sevabı alacağını yine bize Hz. Peygamber (sav) söylemiştir.⁹⁷

Cemaatle namaz, İslam’ın önemli şiarlarından ikisini canlı tutması ve Müslümanların günde beş defa gündemlerinde olmasını sağlar. Bunlardan biri mescidin konumu diğeri de namaza çağrı olan ezandır. Ezan her ne kadar vakit bildirmeyi içerisinde barındırsa da asıl itibarıyla cemaatle namaza çağrının işaretidir. “... Ey Bilal, kalk da namaza çağır”⁹⁸

⁹³ Buhari, Ezan 30.

⁹⁴ Buhari, Ezan 644.

⁹⁵ Ebu Davud, Salat 46.

⁹⁶ Buhari, Ezan 20; Müslim, Mesacid 150; Ebu Davud, Salat 54.

⁹⁷ Ebu Davud, Salat 51.

⁹⁸ Buhari, Ezan 1.

A) Namazda İmam-Cemaat Konumu

Cemaatle kılınacak namazda imam olacak kişide aranan bazı özellikler söz konusudur. Bu da onun cemaate olan nispetinde bazı vasıflarıyla üstün olmasını gerektirmektedir. Ebu Hureyre'den (r.a) rivayetle Rasulüllah (sav) “İmam (kendisine uyanların namazlarına) kefil, müezzin ise (namaz vakitleri konusunda) kendisine güvenilen kimsedir. Allah'ım! İmamlara muvaffakiyetler ver müezzinleri de bağışla”⁹⁹ buyurmuştur.

Cemaat olmadan imamlıktan bahsetmek mümkün değildir. Topluluğun olduğu yerde bir kişinin imam olması gerekiyor, o zaman da o topluluktan imamı ayıran vasıfların bu sorumluluğu kaldıracak nitelikte olması istenilen bir şeydir. Bu sebeple cemaatin namazına kefil olabilecek kimse için Hz Peygamber bazı sıfatları saymış ve “bir topluluğa Allah'ın kitabını en iyi okuyup bilen imam olsun, Kur'an'ı okuma konusunda eşit iseler sünneti en iyi bilen imam olsun... Bir kimse izin vermedikçe bir başkasının yetkili olduğu yerde imamlık yapmasın...”¹⁰⁰ başka hadislerinde de “... hicret bakımından en kıdemlileri, eğer hicrette eşitseler yaşça en büyük olanları imam olsun...”¹⁰¹ diyerek cemaatin önünde sorumlu olacak kişinin durumunu anlatmıştır.

İmamın (Daman) kefil olması, cemaatin namazdaki kefilliğini üzerine alarak sorumluluk yüklenmektedir. Özellikle hafi olan namazlarda cemaatin önünde olan imamın ne okuduğu ve nasıl okuduğu, taharetinin ve abdestinin nasıl olduğu Allah ile kendi arasında olan bir durumdur. İmamın namazı sıhhatli kıldırması cemaatin de namazının sıhhatli olmasına sebep olur. Ebu Hazım'dan (r.a) Hz. Peygamber (sav) “İmam Dâmin (kefil)dir. Eğer namazı iyi kıldırırsa sevap hem onadır hem cemaatedir. Şayet fena kıldırırsa vebali onadır. Yani cemaate değildir”¹⁰² dediği rivayeti geniş manada anlayabiliriz.

İmam olan kimse cemaatin ahvalini gözetmeli onların durumlarına göre namazı eda etmelidir. Bu durumların hepsini bir arada toplayan Ebu Hureyre'nin rivayet ettiği şu hadis özetlemektedir. Rasulüllah'ın (sav) şöyle buyurmuştur: “Sizden biriniz bir cemaate imam olduğu zaman namazını çok uzatmasın hafifçe kıldırınsın çünkü cemaat arasında küçük, yaşlı, güçsüz ve hasta bulunabilir. Ama kendi başına kıldığında dilediği kadar uzatıp kılabilir.”¹⁰³

Cemaatin de kendisine imam olan kimseye ittibası esnasında bir takım sorumlulukları vardır. Cemaat

⁹⁹ Tirmîzî, Salat 39.

¹⁰⁰ Müslim, Mesacid 290.

¹⁰¹ Buhari, Ezan 54; Müslim Mesacid 290; Ebu Davud, Salat 60.

¹⁰² İbn Mâce, Salat, s. 277.

¹⁰³ Müslim, Salat 37; Tirmîzî, Salat 174/236; Nesâî, İmame 35.

olan kişi/kişiler imamı kendisine uyulacak (tabi olunacak) kişi olarak seçmiştir. İmama olan muhalefeti ona olan ittibasını kaldırır. Namazdan önce cemaat olan kimselerin imamı oturarak beklemesi “benim çıktığımı görünceye kadar kalkmayın”¹⁰⁴ İmamın safları düzeltmesi esnasında cemaatin imama itaat etmesi “saflarınızı düzgün tutun, safları düzgün tutmak namazın tamamındandır”¹⁰⁵ uyarısına yardımcı olması, namaz esnasında imama bir yanılğının olması halinde erkeklerin tespih kadınların ise el çırpması ile onu uyarması¹⁰⁶ ve buna benzer birçok hususta daha namaza başlamadan önce imama itaati bize göstermektedir.

Namazın içinde de cemaatin ittibasını en sarih bir şekilde şu hadis özetlemiştir ki, Hz. Peygamber (sav) “İmam, kendisine uyulsun diye imam kılınmıştır. Bundan dolayı imam tekbir aldığı zaman siz de tekbir alınız, okuduğı zaman susunuz, غير المغضوب عليهم والاضالين deyince siz de Âmin deyiniz, rükûya gidince siz de rükûya gidiniz, سمع الله لمن حمده dediğı zaman الحمد اللهم ربنا و لك الحمد deyiniz. Secde ettiğı zaman secde ediniz ve oturarak namaz kıldığı zaman, hepiniz oturarak namaz kılınız”¹⁰⁷ buyurmuştur. Hz. Peygamber hastalandığında oturarak namaz kılıyordu yanına gelenler de ona ayakta oldukları halde tabi olduğunda onlara oturmalarını ve bu şekilde tabi olmalarını işaret etmiştir.¹⁰⁸

Namazda imama iktidanın ne kadar önemli ve sahabenin de buna titizlikle uyduğunu gösteren birçok haber vardır. Hz. Peygamber (sav) ashabına nasıl öğretti ise onlar da ona en güzel şekilde imama uymaya çalışıyorlardı. Bera b. Âzib (r.a) sahabenin Allah Rasulü (sav) arkasında ona nasıl iktida ettiklerini şu şekilde anlatmaktadır: “Rasulüllah (sav) سمع الله لمن حمده dediğinde Nebi (sav) secdeye varmadıkça hiç birimiz (secdeye varmak için) belimizi bükmezdik. Biz ondan sonra secdeye varırdık.”¹⁰⁹ Bu da imama iktidanın ancak imamın fiillerinden sonra cemaatin yapmasıyla olabileceğini göstermektedir.

Hz. Peygamberin bu dikkatini ve titizliğini sahabe de kendisine örnek almış ve kendinden sonra gelenlere aktarmıştır. Onlar da namazda imamdan önce hareket eden birini gördüklerinde sessiz kalmayarak yanındakini tanısın tanımasın gerekli uyarıyı yapmışlardır. Ebi'l-Verd el-Ensârî Abdullah İbn Ömer'in yanında namaz kıldığını anlatarak; ben İbn Ömer'in yanında namaz kıldım ancak başımı imamdan önce kaldırıyor imadan önce indiriyordum. Namaz bitince İbn Ömer beni çekti ve sen kimsin dedi. Ben falan oğlu falanım deyince sen ehli beyt'tensin dedi. Bana, seni namaz

¹⁰⁴ Buhari, Ezan 24; Ebu Davud, Salat 45; Nesâî, İmame 24.

¹⁰⁵ Müslim, Salat 433.

¹⁰⁶ Müslim, Salat 23.

¹⁰⁷ Buhari, Ezan, 74; Müslim Salat, 86; İbn Mâce, Bab 17, 846; Dârimi, Salat 44.

¹⁰⁸ Müslim, Salat 82.

¹⁰⁹ Buhari, Ezan 445 (I, 650).

kılmaktan alıkoyan nedir deyince ben ona senin yanında namaz kıldım görmedin mi dedim. İbn Ömer bana; “seni imamdan önce başını kaldıran ondan önce başını indiren şeklinde gördüm. Şunu bil ki imama muhalefet edenin namazı yoktur” dedi.¹¹⁰

Allahın kullarına farz kıldığı beş vakit namazın cemaatle kılınması günde beş defa buluşmayı, ayrılıkların giderilmesine, sevginin yayılmasına, sosyal faydanın ve maslahatın ortaya çıkmasına sebep olmaktadır. “İnsan aceleci olarak yaratılmıştır”¹¹¹ ayetinde açıklandığı üzere insan bu tabiatı gereği imamından (önderinden) önce hareket ettirmeyi kendisine fısıldayan şeytanın vesvesesine kapılabilir. Şeytanın bu vesvesesi onun cemaat sevabı almasına, huşuuna ve cemaatle kılınan namazın faydalarını elde etmesine engel olabilir.

H. Peygamber (sav) namazda kendine tabi olan ashabını devamlı kontrol altında tutmuş ve onları uyarmıştır. Bir defasında H. Peygamber namazını kıldı ve arkasına dönerek; “ey falan namazını güzel kılsana! Hiç namaz kılan kimse nasıl namaz kıldığına bakmaz mı? Çünkü namazı ancak kendisi için kılar...”¹¹² diyerek bu ibadetin kazandıracağı sevabın ve maslahatın gitmemesi hassasiyetinde olunması için ümmetinin dikkatini çekmiştir. Zira cemaatle kılınan namazın ana kuralı imama tabi olmaktır.

Rükû ve Secdede İmamı Geçenin Başının Eşek Başına Çevrileceği Hadisi

Konumuzu teşkil eden hadisin önce Kütübü Sitte’de geçen rivayetleri aynen geçtiği lafızlarla tek tek alınmak suretiyle manası ve lafızları üzerine kısaca incelenecektir. Benzer ancak bazı lafızlarla farklılık arz eden manalarına dikkat çekmek istiyoruz. Metin olarak sadece Kütübü Sitte’de geçtiği şekli alınıp mananın ise tahlilinde başka rivayetler de değerlendirmeye alınacaktır. Hadisin daha sonra da senedinin tahlili yapılacaktır.

Öncelikle Buhari’nin rivayetinin tercemesi verilip diğer hadis kaynaklarının bu rivayete olan farklılığı ile değerlendirme yapılacaktır. Ayrıca Kütübü Sitte’de geçen bu rivayetler aralarında olan lafız farklılığı daha belirgin görünsün diye Arapça metni ile birlikte verilecektir.

Buhari’nin (h. 256) Rivayeti

¹¹⁰ İbn Abdilber, **el-İstizkar**, (thk. Salim Muhammed), Daru’l-Kütüb İlmiyye, Beyrut 2000, c. 1, s. 496.

¹¹¹ Enbiya 21/37.

¹¹² Müslim, Salat 24.

حَدَّثَنَا حَجَّاجُ بْنُ مِنْهَالٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا شُعْبَةُ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ زِيَادٍ، سَمِعْتُ أَبَا هُرَيْرَةَ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: " أَمَا يَخْشَى أَحَدُكُمْ - أَوْ: لَا يَخْشَى أَحَدُكُمْ - إِذَا رَفَعَ رَأْسَهُ قَبْلَ الْإِمَامِ، أَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ رَأْسَهُ رَأْسَ حِمَارٍ، أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ صُورَتَهُ صُورَةَ حِمَارٍ " 113

Buhari; bize Haccac b. Minhal rivayet etti ve dedi ki; bize Şu'be, **Muhammed b. Ziyad**'dan rivayet etti ve dedi ki; **Ebu Hureyre**'den işittim o, dedi ki Rasulullah (sav) şöyle buyuruyor;

"Sizden birisi İmamdanda önce başını kaldırdığı zaman, Allah'ın onun başını eşekbaşına çevireceğinden korkmaz mı? Veya suretini eşek sureti yapmasından (korkmaz mı?)"

Tecridi Sarih Şarihi Ahmed Naim, bir nüshada اما diğesinde لا bir başkasında da لا geldiğini, bu şek'kin Ebu Hureyre'den olduğunu; راس ile راس gelmesindeki şek'in ise Şu'be'den kaynaklandığını söylemiştir.¹¹⁴

Müslim'in (h. 261) Rivayeti

حَدَّثَنَا خَلْفُ بْنُ هِشَامٍ، وَأَبُو الرَّبِيعِ الزَّهْرَانِيُّ، وَقُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ، كُلُّهُمْ عَنْ حَمَّادٍ، قَالَ: خَلْفٌ، حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ زِيَادٍ، حَدَّثَنَا أَبُو هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ مُحَمَّدٌ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «أَمَا يَخْشَى الَّذِي يَرْفَعُ رَأْسَهُ قَبْلَ الْإِمَامِ، أَنْ يُحَوَّلَ اللَّهُ رَأْسَهُ رَأْسَ حِمَارٍ؟» 115

Bize Halef b. Hişam, Ebu'r-Rebi' ez-Zehrânî ve Kuteybetü'bnü Said hep birden Hammad'dan rivayet ettiler. Halef dedi ki, bize Hammad b. Zeyd, **Muhammed b. Ziyad**'dan rivayet etti. Bize **Ebu Hureyre** rivayet etti ve dedi ki, Muhammed (sav);

"Başını imamdanda önce kaldıran kimse Allahın onun başını eşekbaşına çevireceğinden korkmuyor mu?" buyurdu.

Buhari'den farklı olarak bu rivayetin başında Ebu Hureyre'nin şek ettiği اما mı yoksa لا mı olduğu geçmemektedir. Müslim'de geçen diğeri iki rivayet ise şu şekildedir.

حَدَّثَنَا عَمْرُو النَّاقِدُ، وَزُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ، قَالَا: حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ يُونُسَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ زِيَادٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ

¹¹³ Buhari, "Ezan" 446, (I, 651).

¹¹⁴ Naim, Ahmed, **Sahihi Buhari Muhtaasari Tecridi Sarih Tercemesi**, DİB Yay. (Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları), Ankara 1983, c. 2, s. 465.

¹¹⁵ Müslim, Salat 25, (III, 114).

رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «مَا يَأْمَنُ الَّذِي يَرْفَعُ رَأْسَهُ فِي صَلَاتِهِ قَبْلَ الْإِمَامِ أَنْ يُحَوَّلَ اللَّهُ صُورَتَهُ فِي صُورَةِ حِمَارٍ»¹¹⁶

Bize Amru'n-Nakid ile Zubeyr b. Harb rivayet ettiler, dediler ki; bize İsmail b. İbrahim, Yunus'tan, o da **Muhammed b. Ziyad**'dan o da **Ebu Hureyre**'den naklen rivayet etti. Ebu Hureyre dedi ki: Rasulullah (sav);

“Namaz esnasında başını imamdan evvel kaldıran kimse Allah'ın onun suretini eşek suretine çevirmesinden emin olamaz” buyurdular.

Bu rivayette korkmaz mı ifadesi yerine **emin olamaz** ifadesi geçmektedir. Başının eşekbaşı yerine de yine **suretinin eşek sureti** ifadesi geçmektedir.

حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ سَلَامٍ الْجَمَحِيُّ، وَعَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ الرَّبِيعِ بْنِ مُسْلِمٍ، جَمِيعًا عَنِ الرَّبِيعِ بْنِ مُسْلِمٍ، ح وَحَدَّثَنَا عُيَيْدُ اللَّهِ بْنُ مُعَاذٍ، حَدَّثَنَا أَبِي، حَدَّثَنَا شُعْبَةُ، ح وَحَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ، حَدَّثَنَا وَكِيعٌ، عَنْ حَمَّادِ بْنِ سَلَمَةَ، كُلُّهُمْ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ زِيَادٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِهَذَا غَيْرَ أَنَّ فِي حَدِيثِ الرَّبِيعِ بْنِ مُسْلِمٍ، «أَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ وَجْهَهُ وَجْهَ حِمَارٍ»¹¹⁷

Bize Abdurrahman b. Sellâm el-Cumâhi ile Abdurrahman b. Rabi' b. Müslim hep birden Rabi' b. Müslim'den rivayet ettiler. “...”

Bize Ubeydullah b. Muaz da rivayet etti ve dedi ki bize babam rivayet etti. Dedi ki bize Şu'be rivayet etti. “...”

Ve yine bize Ebu Bekr b. Ebi Şeybe rivayet etti. Dedi ki bize Veki' b. Hammad b. Seleme'den rivayet etti. Bunların hepsi Muhammed b. Ziyad'dan, o da Ebu Hureyre'den o da Nebi'den (sav) bu şekilde rivayet etmişlerdir. Yalnız Rabi' b. Müslim hadisinde “...Allah onun yüzünü eşek yüzüne çevireceğinden...” denilmiştir.

Müslim'in bu rivayetinde de Buhari'den farklı olarak **yüzünün eşek yüzüne** çevrileceği şeklinde geçmektedir.

Ebu Davud'un (h. 275) rivayeti

حَدَّثَنَا حَفْصُ بْنُ عُمَرَ، حَدَّثَنَا شُعْبَةُ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ زِيَادٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «أَمَّا يَخْشَى - أَوْ

¹¹⁶ Müslim, Salat 25 (III, 115).

¹¹⁷ Müslim, Salat 25 (III, 116).

أَلَا يَخْشَى - أَحَدُكُمْ إِذَا رَفَعَ رَأْسَهُ وَالْإِمَامُ سَاجِدٌ أَنْ يُحَوَّلَ اللَّهُ رَأْسَهُ رَأْسَ حِمَارٍ - أَوْ صُورَتُهُ صُورَةَ حِمَارٍ -»¹¹⁸

Bize Hafs b. Ömer rivayet etti, (o da) bize Şu'be o da Muhammed b. Ziyad'dan onun da Ebu Hureyre'den rivayetle dedi ki, Rasulüllah (sav) şöyle buyurdu:

“Sizden biriniz başını, imam secdede iken kaldırıncı Allah'ın onun başını eşekbaşına, yahut da suretini eşek suretine çevireceğinden korkmaz mı?”

Bu rivayette Buhari'den farklı olarak **imam secdede iken** şeklinde gelmiştir.

Tirmîzî'nin (h. 279) rivayeti

حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ قَالَ: حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ زِيَادٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ مُحَمَّدٌ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «أَمَا يَخْشَى الَّذِي يَرْفَعُ رَأْسَهُ قَبْلَ الْإِمَامِ أَنْ يُحَوَّلَ اللَّهُ رَأْسَهُ رَأْسَ حِمَارٍ»، قَالَ قُتَيْبَةُ: قَالَ حَمَّادٌ: قَالَ لِي مُحَمَّدُ بْنُ زِيَادٍ: إِنَّمَا قَالَ: «أَمَا يَخْشَى»، هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ، وَمُحَمَّدُ بْنُ زِيَادٍ هُوَ بَصْرِيُّ ثِقَةٌ، وَيُكْنَى أَبَا الْحَارِثِ»¹¹⁹

Bize Kuteybe rivayet etti ve dedi ki, bize Hammad b. Zeyd Muhammed b. Ziyâd'dan o da Ebu Hureyre'den rivayetle dedi ki, Muhammed (sav) şöyle buyurmuştur:

“İmamdan önce başını kaldıran kimse Allah'ın onun başını eşekbaşına çevirmesinden korkmuyor mu?”

Müslim'in lafızlarıyla aynı şekilde rivayet edilmiştir.

Nesâî'nin (h. 303) rivayeti senesinde ... حَدَّثَنَا حَمَّادٌ... farklılığı ile Tirmîzî'nin rivayet lafızlarıyla aynı şekilde geçmektedir.¹²⁰

İbn Mace'nin (h. 273) rivayeti

حَدَّثَنَا حُمَيْدُ بْنُ مَسْعَدَةَ، وَسُوَيْدُ بْنُ سَعِيدٍ، قَالَا حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ قَالَ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ زِيَادٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «أَلَا يَخْشَى الَّذِي يَرْفَعُ رَأْسَهُ قَبْلَ الْإِمَامِ، أَنْ يُحَوَّلَ اللَّهُ رَأْسَهُ رَأْسَ حِمَارٍ»¹²¹

Bize Hammad b. Mes'ade ve Süveyd b. Saîd birlikte rivayet ettiler ve dediler ki, bize Hammad b.

¹¹⁸ Ebu Dâvud, Salat 2/75-623 (II, 481).

¹¹⁹ Tirmîzî, Salat 409/582, (1, 160).

¹²⁰ Nesâî, İmame, 10/38-819 (1-316).

¹²¹ İbn Mâce, Salat 5/41-961.

Zeyd rivayet etti ve dedi ki, bize Muhammed b. Ziyad o da Ebu Hureyre’den rivayetler dedi ki, Rasulüllah (sav) şöyle buyurdu diyerek “أَلَا يَخْشَى” ile başlayıp Tirmîzî’nin lafzıyla aynı olan hadisi rivayet etmiştir.

İmam Malik’in (h. 179) Rivayeti

عن محمد بن عمرو بن علقمة، عن مليح بن عبد الله السعدي عن أبي هريرة قوله ولفظه "الذي يرفع رأسه: وأخرجه مالك ويخفضه قبل الإمام، فإنما ناصيته بيد شيطان".¹²²

İmam Malik Ebu Hureyre’nin (r.a) “İmamdan önce başını kaldıran ve indiren kişinin nasiyesi şeytanın elindedir” dediğini rivayet etmektedir.

Bu rivayetlerden farklı olarak **İbn Hibban (h. 354) Sahih’inde:**

أَخْبَرَنَا الْهَيْثَمُ بْنُ خَلْفٍ الدُّورِيُّ قَالَ حَدَّثَنَا الرَّبِيعُ بْنُ ثَعْلَبٍ قَالَ حَدَّثَنَا أَبُو إِسْمَاعِيلَ الْمُؤَدَّبُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مَيْسَرَةَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ "أَمَا يَخْشَى الَّذِي يَرْفَعُ رَأْسَهُ قَبْلَ الْإِمَامِ أَنْ يُحَوَّلَ اللَّهُ رَأْسَهُ رَأْسَ الْكَلْبِ"¹²³

“...Suretinin köpek suretine çevrileceğinden...” şeklinde geçmektedir.

İbn Hacer Fethu’l-Bari’de bu hadisle ilgili şöyle söyler: “hadisi et-Tayâlisî, Hammad b. Seleme’den; İbn Huzeyme de Hammad b. Zeyd’den rivayet etmiştir. Müslim’in rivayetleri de Yunus ve Rebi’a dayanmaktadır. Gerek Tayâlisî’nin gerekse İbn Huzeyme’nin Hammad’dan gelen rivayetinde “baş” tabiri geçtiği halde, Yunus’un rivayetinde “yüz” tabiri geçmektedir ki bunların ravinin tasarrufundan kaynaklanmıştır.”¹²⁴

Bedreddin ‘Ayni ise Baş, suret ve yüz kelimelerinin lügatte birbirinden farklı manaları vardır. Baş denildiğinde anlaşılan şeyin yüz deyince her zaman anlaşılmadığını, hadiste vaki olan bu farklılığın râvi tasarrufundan değil, mezkur meselenin taaddüd etmesinden kaynaklandığını ve baş kelimesini nakledenlerin daha çok olduğunu söylemiştir.¹²⁵

¹²² Malik b. Enes, **Muvatta**, Daru’l-İhya et-Turas el-Arabiyye Yay., Beyrut 1985, c. 1, s. 92.

¹²³ İbn Hibban, **el-İhsan fi Sahih İbn Hibban**, (Tahk. Şuayb Arnavud) Risale yay., Beyrut 1988, c. 6, s. 61.

¹²⁴ İbn Hacer, **Fethu’l-Bari Şerhu Sahihi Buhari**, Dâru’l-Ma’rife Beyrut 1996, c. 2, s. 183.

¹²⁵ el-‘Aynî, **Umdetu’l-Kârî Şerhu Sahihi Buhari**, Daru İhyai Turâril Arabi, Beyrut ty, c. 5, s. 224.

Hadisin Senedinin Tahlili

Öncelikle hadis ıstılahında senedin tarifinin ne olduğunu hatırlamak inceleyeceğimiz hadisin durumunu bilmek açısından faydalı olacaktır. “İsnad mastardır. Sened hadis metninin ortaya konmasında bir araçtır. Sened, hadis metnine ulaştıran tarihtir ki bir hadisin art arda gelen ravilerinin sıra ile isimleri demektir.”¹²⁶ Ayrıca hadis ilminde isnad, ihtiva ettikleri ravi sayısının azlığına veya çokluğuna yahut başka bir ifade ile bir hadisi rivayet eden en son raviyi ilk kaynağına ulaştıran yolun kısalığına veya uzunluğuna göre değerlendirilmiştir.¹²⁷ Ayrıca ravi sayısının azlığı ile Rasulüllah’a (sav) en kısa yoldan ulaşması isnadının âli olduğunu gösterir.¹²⁸ Konumuzu teşkil eden hadis farklı hadis kaynaklarında sülâsi, rubâi, humâsi, sūdâsi, sübâi, sümânî, tūsâi ve uşârî olarak rivayet edilmiştir.

Sülasi olarak rivayet edenler

Ebu Davud et-Tayâlisi, Şu’be ve Hammad b. Seleme’den her ikisi de Muhammed b. Ziyad’dan o da Ebu Hureyre’den¹²⁹

Abdurrezzak es-Sanânî, Ma’mer’den o da Muhammed b. Ziyad’dan o da Ebu Hureyre’den¹³⁰

Rübâi olarak rivayet edenler

İbn Ebî Şeybe, Ahmed b. Hanbel, ed-Dârimî, İshak b. Raheveyh, Buhari, Müslim, Ebu Dâvud, Tirmîzî, Nesâi, İbn Mâce, İbn Huzeyme ve el-Beğavî’dir. Humâsi ve diğer şekillerde rivayetler de var ancak çalışmamızın sınırlarını aşmaması için yer vermeyip özellikle kütübü sitte’de geçen rivayetlerin senedi üzerinde incelmeye yapılacaktır.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla hadis sadece Ebu Hureyre, ondan da Muhammed b. Ziyad tarikiyle gelerek sonrasında değişik ravilerden rivayet edilmek suretiyle devam etmektedir. Hadisi Kütübü Sitte müelliflerinin yanı sıra diğer hadis müellifleri de rivayet etmişlerdir.

Hadisi Buhari ve Müslim rivayet etmiş, Tirmîzî ise bu hadise Hasen-Sahih tir demiş ve Muhammed b. Ziyad’ın Basralı, künyesinin de Ebu’l-Hâris olduğunu söylemiştir.¹³¹

¹²⁶ Bağcı, Musa, **Hadis Tarihi ve Usulü**, Bilimsel Araştırma Yayınları (BİLAY), Ankara 2018, s. 270.

¹²⁷ Koçyiğit, Talat, **Hadis Usulü**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları (TDVY), Ankara 1998, s.151.

¹²⁸ Koçyiğit, Talat, **a.g.e.**, s. 151.

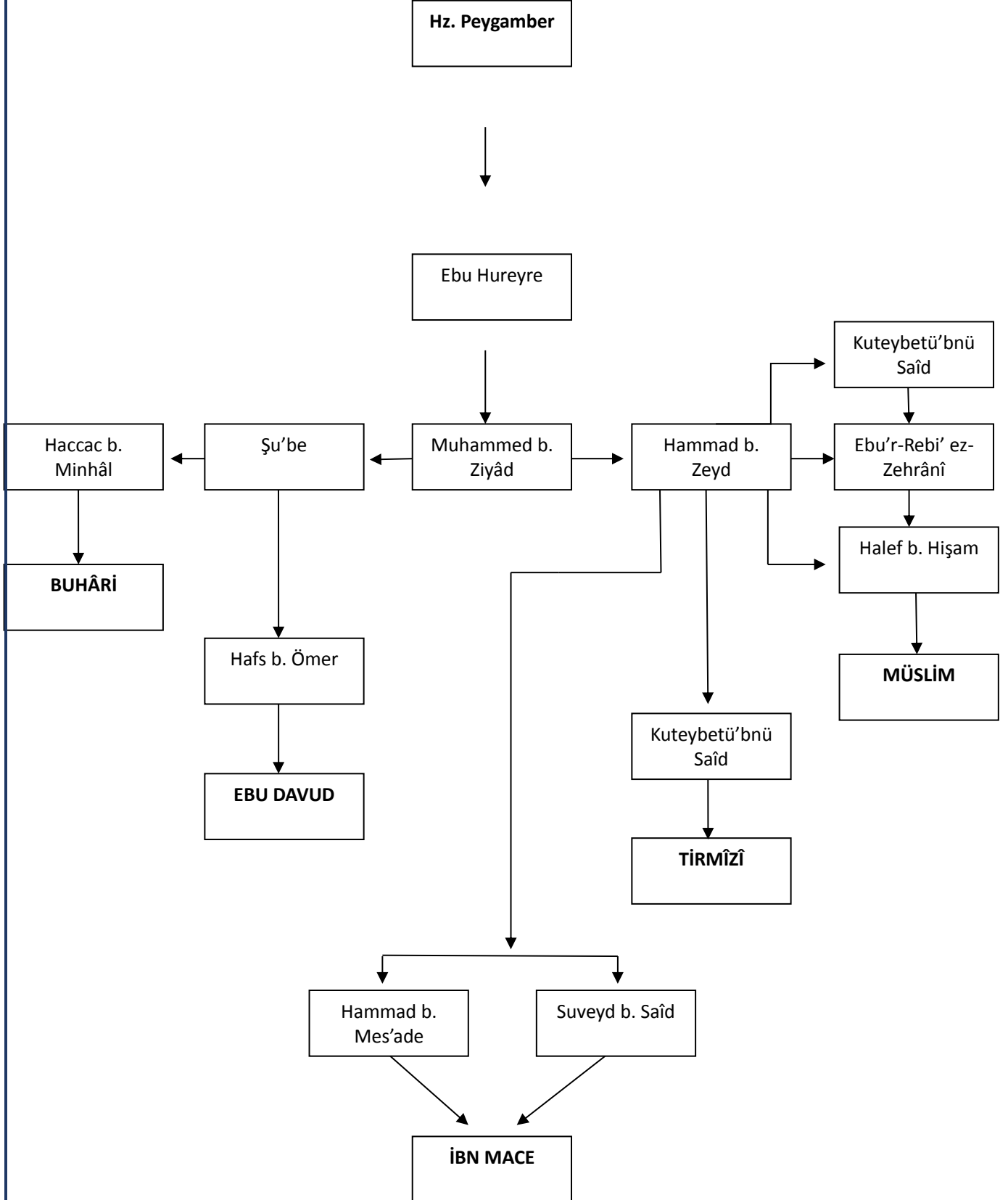
¹²⁹ et-Tayâlisi, Ebu Bekr, **Müsneid**, Hicr Yay., Mısır 1999, c. 4, s. 231.

¹³⁰ es-Sanânî, Abdurrezzak, **Musannef**, el-Meclisi’l-İlmi, Hindistan h. 1403, c. 2, s. 373.

¹³¹ Tirmîzî, “Salat” 409/582, (1, 160).

Aşağıda hadisin ravileri şema üzerinde gösterilecektir.

Hadisin İsnad Şeması



b) Hadisin Metninin Tahlili

Namazda imamın fiillerinden öne geçmeme

Çalışmamıza konu olan hadisi Buhari, “Kitabu’l-Ezan”da imamdan önce başını kaldırmanın günah oluşu babında; Müslim, Kitabu’s-Salat’ta “Rükû sücud ve emsali fiilleri imamdan önce yapmanın haram kılınması” bab başlığı altında; Ebu Davud, Kitabu’s-Salat’ta “imamdan evvel başını kaldıran veya indirenleri tehdit” bab başlığı altında; Tirmîzî, Ebvabu’s-Sefer’de “imamdan evvel başını kaldıran hakkında tehdit” bab başlığı altında; Nesâî, Kitabu’l-İmame’de “(Namazda) imamın geçilmesi” başlığı altında; İbn Mace, Kitabu’s-Salat’ta “imamdan önce rükû ve secde etmekten nehiy” bab başlığı altında almışlardır.

Hadisin tahlilini yaparken kavramsal çerçeve içerisinde yer alan imam, cemaat, ittiba, iktida’nın önemini göz önünde bulundurarak bu kavramlar bütünü içerisinde değerlendirmekte fayda görüyoruz. Bu kavramlar yakın ilişki içerisinde birbiriyle iç içe düşünüldüğünde hadisin anlaşılması daha kolay olacaktır. İmama ittiba-iktida konusunda fakihlerin görüşlerine kısaca değinerek esas konumuz olan “müsabakat” meselesi detaylandırılacaktır.

Ebu Hureyre, imamdan önce rükû ve secde etmemeyi bizzat Rasulüllah’ın (sav) öğrettiğini söyleyerek “imam tekbir aldığı zaman siz de alınız ve secde ettiği zaman siz de secde ediniz” hadisini rivayet ediyor.¹³² Bu ve diğer hadislerden imamı geçme denilince tekbirde, rükûya varma ve kalkmada, secdeye varma ve kalkmada ve de selamda imamın fiilinden önce cemaatin fiilinin olması olarak anlayabiliriz.

Abdullah İbn Mesud bir adamın imama tabi olduğu halde fiillerinde imamı geçtiği halde namazını kıldığını gördü ve ona “sen ne tek başına namaz kıldın ne de imama tabi olarak namaz kıldın” dedi. İbn Ömer’den de başka bir rivayetle bu şekilde namaz kılan birinin namazını iade etmesini istemiştir.¹³³ Fakihler de imama iktida konusunda çeşitli görüşler ileri sürmüşler ancak namazda imamı geçmenin haram olduğunda dört mezhebin de ittifakı olduğunu görüyoruz.¹³⁴ Hanefilerde imama tabi olmanın üç şekilde olması istenmektedir:

1. Cemaatin fiilinin imamın fiiliyle aynı anda olması

¹³² İbn Mâce, Salat 41/960.

¹³³ İbn Mulakkîn, **et-Tevdîh li-Şerhi’l-Cami’s-Sahîh**, Daru’n-Nevâdir Yay., Dîmeşk 2008, c. 6, s. 523.

¹³⁴ el-Makdîsî, **Şerh Sunen Ebi Davud**, Daru’l-Felah, Mısır 2016, c. 6, s. 240; el-Ezherî, **el-Fevakihed-Divanî**, Daru’l-Fikr, (Bsm. yy.) 1995, c. 1, s. 213.

2. Cemaatin hemen imamdan sonra hareket etmesi
3. Cemaatin imamdan oldukça geç davranması fakat eda etmekte olduğu rüknu imam bitirmeden yetişmesi.

Namazın farzlarında bu manada imama uymak farz, vaciplerinde uymak vacip, sünnetlerinde uymaksa sünnettir.¹³⁵

Şafiilerde imama tabi olma şu şekilde izah edilmiştir:

1. İftitah tekbirinin mutlaka imamdan sonra olması, imamdan önce veya beraber olmaması.
2. Cemaatin selamının imamdan sonra olması, beraberlik durumunda kerahetin, önce olması durumunda ise namazın bozulması demektir.¹³⁶

İmamla cemaat arasında olan bağı dört durumda özetleyebiliriz: Mütabaat, Muvafakat, Muhalefet ve Müsabakat'tır. Bunlardan Muhalefet'in haricinde olanları kısaca açıklamaya çalışacağız diğeri ise meselenin detaylanmaması için sadece tarifi ile yetineceğiz.

Mütabaat: Namazda cemaatin imam fiilini bitirdikten sonra yapmasıdır. Bu da tekbir ile başlar selamla sona erer. Bu durum hadiste geçen “imam ancak kendisine uyulmak için imamdır, ayakta namaz kılıyorsa ayakta namaz kılın, rükû edince rükû edin rükûdan kalkınca sizde kalkın...”¹³⁷ hadisine uygun düşmektedir.

Muvafakat: Namazda cemaatin imam Rükû ve Secde ettiğinde aynı anda cemaatinde Rükû ve secde etmesi, fiillerinde ve sözlerinde birebir aynı anda olmasıdır. Ancak ihram (iftitah) tekbirini bundan muaf tutulduğunu görüyoruz.

İmama ittiba tekbirle başladığı için fakihler daha rükû ve sücud konusuna gelmeden tekbirde imama nasıl iktida edilmesi gerektiği konusunda görüş bildirmişlerdir. Daha önce rivayeti geçen hadisin zikrinde “imam tekbir aldığı anda siz de alın, rükûya gittiğinde siz de gidin... secde ettiği zaman siz de secde edin...” şeklinde hitabı ile ilgili olarak nahiv kurallarına göre tahlil yapılarak cemaatin iftitah tekbirinin imamın tekbirinden sonra olması gerektiği söylenmiştir. Malik, Şafii, Hanbeli alimleri ve Ebu Yusuf ve Muhammed bu hadisi delil getirerek, imam tekbir alıncaya kadar cemaatin tekbiri geciktirmesi farzdır. Eğer cemaat imamdan evvel veya imamla beraber tekbir alırsa namazları fasit

¹³⁵ İbn Abidin, “Reddû’i-Muhtar ale’ d-Dürrü’l-Muhtar”, Daru’l-Fikr Yay., Beyrut 1992, c. 1, s. 470-471.

¹³⁶ Makdîsî, c. 6, s. 240.

¹³⁷ Buhari, Ezan 74.

olur. فاذ كبر فكبروا cümlesindeki فكبروا kelimesinin başındaki (ف) fâ-i takibiye'dir. Bu cümle "imam tekbiri biter bitmez tekbir alın" anlamına gelir.¹³⁸

Muhalefet: Cemaatin namazda imama bir rûkûn veya bir rekat gecikmesi demektir.

Musabakat: Konu hakkındaki hadisleri bir araya getirip özetlediğimizde tarif olarak Namazda cemaatin imamı tekbir almada, rûkûya gitmede, rûkûdan doğrulmada, secdeye gitmede, secdeden doğrulmada ve selamda geçmesi (önce hareket etmesi)'dir diyebiliriz.

Hz. Peygamber'in (sav) imamdan önce hareket edilmesin uyarısı hadiste geçen tehdit sözüyle sınırlı değildir. O ümmetini bu konuda uarmış ve nasıl yapmaları gerektiğini izah etmiştir. Buna misal olacak hadis daha önce geçtiği gibi "Ey cemaat! Ben sizin imamınızım. Öyle ise rûkû, sücud, kıyam ve namazdan çıkma hususlarında beni geçmeyin..."¹³⁹ "İmam ancak kendisine uyulsun diye imam olmuştur..."¹⁴⁰ uyarılarıdır. Bu uyarıları çok iyi anlayan sahabe "...Rasulüllah'ın alnını yere koyduğunu görünceye kadar ayakta dikilirdik..."¹⁴¹

Cemaatin imama yetişmesi için imamın acele etmesi zorunluluğunun da olmadığı hadisten anlaşılmaktadır. Cemaat beni geçmesin diye imama hızlı hareket etmesi yönünde ne bir emir var ne de bir tavsiye, aksine cemaate imamdan sonra gelmesi hususunda emrin olduğunu görüyoruz. Hz. Peygamber (sav) yaşlandığında bu durumu ashabına hatırlatmış, yaşlılığından önceki duruma bakıp da hızlı hareket etmemelerini isteyerek; "Ben hakikaten yaşlandım. Onun için ben rûkû ettiğim zaman rûkû ediniz ve ben secde ettiğim zaman da siz de secde ediniz. Benden önce ne rûkû ne de secdeye gidene rastlamayayım"¹⁴² açıkça uarmıştır.

Hz. Peygamber'in (sav) işte bu eğitim ve uyarılarına rağmen rûkû ve secdede imamın geçilmesi fiilinin birkaç sefer tekrar edeni kastla (ileride açıklaması gelecek) hissi veya manevi tehdit olan "başının eşekbaşına çevrileceğinden korkmaz mı" cümlesinin gelmesi kanaatini güçlendirmektedir.

Bu çalışmamızda konumuzu teşkil eden hadisin nasıl anlaşılması gerektiği konusunda ulemanın çeşitli görüşler ileri sürdüklerini görmekteyiz. Namazda imamdan önce hareket eden kimselere yönelik olan bu tehdidin hangi manada olduğuna dair ihtilaf vardır. Gerçek manada bir şekil değiştirmeden mi bahsedilmiş yoksa günahın büyüklüğüne dikkat çekmek için teşbih mi yapılmıştır?

¹³⁸ İbn Dakik el-İd, **İhkamu'l-Ahkam Şerhu Umdetu'l-Ahkam**, Matbaatu's-Sunnti'l-Mahmudiye, ty., c. 1, s. 124; Ebu Dâvud, Salat 2/68-603 (II, 454).

¹³⁹ Müslim, Salat 25.

¹⁴⁰ Buhari, Salat 18; Ezan, 51, 74.

¹⁴¹ Ebu Davud, Salat 74.

¹⁴² İbn Mâce, Salat 41.

İmamdan önce başını kaldıran ve indirenin başının eşekbaşına çevrilmesi namazın sıhhatine zarar verip vermediği açısından bakanların yanında bu çevrilmenin dünyada hissimi olacağı yahut ahirete taalluk eden bir durum mu olduğu veya manevi bir değişimin mi olacağı konusunda görüşler ileri sürülmüştür.

Hadiste özellikle “eşek” isminin kullanılması manidardır. Bilinmeyen kendisinin ve huyunun bilinmeyen bir hayvandan bahsedilmiyor. Suretinin, huyunun ve olaylara karşı nasıl tepki verdiği bilinen bir hayvandan örnek veriliyor. Bu hayvan üzerinden verilen misal sadece hadislerde geçmiyor bazı ayetlerde geçmektedir. “Onlar sanki aslandan kaçan yaban eşeklerdir”¹⁴³ “Yürüyüşünde tabî ol. Sesini alçalt. Çünkü seslerin en çirkini, şüphesiz eşeklerin sesidir!”¹⁴⁴

Hayvanlarla İlgili Metaforlar Özelinde Hz. Peygamberin Üslubunda Somutlaştırma başlığı altında Duran Ekizer’in çalışması konunun anlaşılması için faydalı olacaktır. Konumuzu oluşturan hadisin de örneği verilerek şunlar ifade edilmektedir: “Eşek metaforu, Arapçada daha çok korkaklık, kötü ses gibi olumsuz vasıflar için kullanılmaktadır. Hadiste İslam’ın temel direklerinden olan namaz ibadetinin ifası hususunda gösterilmesi gereken hassasiyet, gayet belîğ bir benzetme ile ortaya konmuştur. Özellikle cemaatle kılınan namazda imama uymanın ne kadar önemli olduğu hususu eşek metaforu kullanılarak yapılan bir somutlaştırma ile daha vurgulu bir şekilde ifade edilmiştir. Bu hadisteki ifadelerin edebî tahlili sadedinde ilk olarak Hz. Peygamber’in soru ile başlaması dikkat çekmektedir. Çünkü hadisin metninde yer alan لَا ifadesi olumsuz soru olduğu için ikrar yani muhatabın kafasında yer alan kanaati güçlendirme içindir. Dolayısıyla ifadenin devamında yer alan eşek benzetmesine daha fazla vurgu yapılmış olmaktadır. Ayrıca hadisin metninde yer alan الَّذِي ismi mevsülû kendisinden sonra gelen cümleye dikkat çekmek için kullanılmıştır. Dolayısıyla burada şahıs yerine genel bir mana bildiren ismi mevsül ile fiilin kendisine vurgu yapılmıştır. Soru ile ismi mevsülün birlikte kullanılması ile ortaya çıkan vurgulu ifade eşek benzetmesi ile tamamlanarak mesaj muhataplara gayet etkin ve kalıcı bir üslup ile aktarılmış olmaktadır.

Hz. Peygamber bu anlatımında tehdit ve caydırma içeren bir üslup kullanarak muhataplarını imama uyma konusunda dikkatli olmaya çağırmaktadır. Bu tehdit ve caydırıcılığı sağlayan asıl unsur; Allah’ın bu şekilde davranan kişilerin başlarını eşekbaşına çevirme korkusudur. Daha açık bir ifade ile bu cümlede benzeyen; imamdan önce başını secdeden kaldıran kişilerin başları, benzetilen ise eşekbaşdır. Ayrıca bu ifadede benzetme edatı kullanılmadığı için ortaya çıkan teşbihi belîğ ile bu kişilerin başları ile eşekbaşının neredeyse aynı olduğu ihsas ettirilmektedir. Bilindiği üzere teşbih

¹⁴³ Müeddesir 74/50-51.

¹⁴⁴ Lokman 31/19.

çeşitleri içerisinde en vurgulu ve etkili olan teşbih-i belîğdir. Çünkü bu teşbihte benzetilen ile benzeyen arasında benzetme yönü ve teşbih edatı hafzedildiği için müşebbeh ile müşebbehün bihin neredeyse aynı olduğu anlamı vardır. Bu ifadelerdeki caydırıcılık biraz önce bahsedilen anlatımlarla birleşerek muhatabın zihninde somut bir şekilde tecessüm eden eşekbaşı metaforu ile birleşerek sadece secde değil namazın rükû, kıyam vb. diğer unsurlarında da aynı hassasiyeti göstermenin gerekliliği ortaya çıkmaktadır. Ayrıca bu hadiste Hz. Peygamber'in benzetme unsuru olarak kullandığı canlıları gösteren kelime seçimlerindeki incelik ve edebî üstünlük de göze çarpmaktadır. Çünkü eşekbaşı çirkinlik açısından seçilebilecek en uygun müşebbehün bihtir. Ayrıca insanın en şerefli azası olan başın seçilmesi de manidardır¹⁴⁵

Gazzali hakikatte insan başının bu şekilde bir tahville ne şeklen ne de gerçek manada bir değişiminin söz konusu olmadığını, imamdan önce başını kaldıranın ahmaklığını ve anlayışsızlığını ifade ettiğini söylemiştir. Ayrıca bu ahmaklığın öne geçmekle iktida etmek arasındaki durumu bilmeyecek nitelikte olan manada kullanılmıştır der. Gazzali bu benzetmeye de Kur'an'dan bir örnek getirerek "Gökten bir su indirdi de vadiler kendi miktarlarınca dolup aktı, sel ise üste çıkan bir köpük taşıdı"¹⁴⁶ âyetteki suyun ilme, vadilerin kalplere ki kimisi az alır kimi de çok alır, köpüğün dalâlete küfre ve nifaka işaret olduğunu belirtir.¹⁴⁷ İbn Yakup el-Kelebâzi, İmamdan önce başını kaldıran kimsenin dünyada bir cezasının olduğu hadiste geçen لا يخشي kelimesinden anlaşılmaktadır. Şayet bunun karşılığı şu anda olmuyorsa bu Allah'ın fazlından ve rahmetinden olduğunu söylemiş ve bu cürümün cezasının ahirette de olabileceğini ifade etmiştir.¹⁴⁸ İbn Battal ise hadisteki tehdidin namazın fiillerinde imama muhalefet eden kişiyle alakalı olup bu fiiliyle cemaatin tabi olma sünnetine aykırı hareket ettiğini, ancak Hz. Peygamber (sav) hadisin sonunda onun namazı fasit olur demediğinden alimlerin çoğuna göre namazın sahih olduğunu söylemiştir.¹⁴⁹ İbn Abdilber ise "imam kendisine tabi olunmak için imamdır, ona muhalefet etmeyiniz" hadisini ve Ebu Hureyre'nin "imamdan önce başını kaldıran ve indiren kimsenin nasiyesinin şeytanın elinde olduğunu" sözünü delil getirir ve Hz. Peygamber'in (sav) ashabından veya ümmetinden herhangi birisinin unutmaksızın kasdi olarak bu fiili işlemesine karşılık şiddetli bir ceza uyarısı olduğunu söylemiştir.¹⁵⁰ Kurtûbi, cemaatin bu hareketini namazına zarar vereceği meseleden bakarak "bir kimsenin imama tabi olmadaki sorumluluğunu bildiği halde kasten ona muhalefet ederse namazı hafife almıştır, emredildiğinin hilafına hareket etmiştir, bu

¹⁴⁵ Ekiz Duran, "Hayvanlarla İlgili Metaforlar Özelinde Hz. Peygamberin Üslubunda Somutlaştırma" International Journal Of Language Academy, 2017, s. 162-169.

¹⁴⁶ Ra'd 13/17.

¹⁴⁷ Gazzâlî, Ebu Hâmid, *Kavâidu'l-Akâid*, Âlemu'l-Kütüb, Lübnan 1985, s. 126-127.

¹⁴⁸ Kelebâzi, *Bahru'l-Fevâidi'l-Meşhur bimeâni'l-Ahbar*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1999, s. 323.

¹⁴⁹ İbn Battal, *Şerhu Sahihi Buhari*, (thk. Ebu Temim Yasir b. İbrahim), Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 2003, c.2, s.

318.

¹⁵⁰ İbn Abdilber, "*el-İstizkar*", c. 1, s. 495.

sebeple kılmış olduğu namazından sevap alamaz” demiştir.¹⁵¹

Hadiste geçen durumun bu güne kadar hiç vuku bulmadığı ve bu sebeple kast edilenin manevi olduğunu söyleyenlerin yanında bu güne kadar vuku bulmaması gelecekte olmayacağı anlamına gelmediğini söylemişlerdir. İbn Dakik el-İd, eşekbaşına mesholmak veya maddi görünüşün değişmesi veya manevi görünüşün değişmesi ya da maddi ve manevi görünüşün değişmesi kast olunmuş olabilir. Bazılarının da zahire göre yorumladıklarını zira buna mani bir durumun olmadığını söylemiştir.¹⁵² İbn Receb cemaatin bu fiilin haram olduğuna açık delil olduğunu bunun sebebinin de bu fiili yapana karşı cezanın en şiddetlisi olan mesh ile tehdidin olduğunu söylemiştir. Ayrıca İbn Receb bu fiili yapanın başka herhangi bir hayvana benzetilmeyip eşeğe benzetilmesinden bahisle şunları söylüyor; “Eşek hayvanların içerisinde en ahmağı ve cahilidir. Allah Kur’an-ı Kerimde ilmin kendisine fayda vermeyen kötü alime örneği eşek üzerinden vermiştir (Cuma 62/5). Sanki o eşeğe benzer nitelikte bir cehalet üzere ibadet yapmaktadır çünkü eşek anlamsız bir şekilde başını aşağı yukarı kaldırır. Anlamsız bir şekilde imamdan önce başını indiren ve kaldıran ve söylendiği halde aldırış etmeyeninin durumu da işte buna benzetilmiştir.¹⁵³

Tirmîzî’nin Şarihi Mubarekfûrî hadiste geçen tehdidin gerçekleşip gerçekleşmeyeceği hakkında ihtilafın olduğunu söyleyerek, tehdit cümlesi Mecâzî mana taşır demiş ve şu yorumu yapmıştır: Eşek ahmaklıkla meşhurdur. İmama uymanın hükmünün ne olduğunu bilmeyecek veya bildiği halde küçümseyecek kadar cahil olan kişi için eşek kelimesi Mecâzî manada kullanılmıştır. Birçok kimsenin bu suçu işlemesine rağmen bu şekilde bir tahvilin olmaması bu yorumu teyid eder demiştir. Bu yorumun ardında da şunu eklemiştir: bu olayın vuku bulmaması bu yorumu teyit etmeyip hadisin bu olayı yapanın hemen başının eşekbaşına çevrileceğine delalet etmez. Hadis bu şekilde hareket edenin cezaya hazırlanmış olduğunu, hazır olmanın tahvilin olması için yeterli olmadığını söylemiştir.¹⁵⁴

İbn Hacer el-Askalânî ise “eşekbaşı”na çevrilmesi ile ilgili manevi mi hissi mi olduğu açısından ihtilafın olduğunu söyler ve şu açıklamayı yapar: “bazıları bahsi geçen vâidin manevi olduğunu söyler. Bu, imama tabi olmanın farz olduğunu bilmesi gerektiği halde bilmeyen kimse için, istiare yoluyla ahmaklıkla mevsuf olan eşek kelimesi kullanılmıştır. Bu şekilde inanmaya sebep olan şeyin başını imamdan önce indirme ve kaldırma fiilinin çok olmasına karşı hadiste geçen tehdidin vuku

¹⁵¹ Kurtûbî, c. 1, s. 358.

¹⁵² İbn Dakîk el-İd, c. 1, s. 222.

¹⁵³ İbn Receb, **Fethu’l-Bari Şerhu Sahihi Buhari**, Mektebetu’l-Ğuraba el-Eseriyye, Kahire 1996, c. 6, s. 167.

¹⁵⁴ el-Mubarekfûrî, Abdurrahman, **Tuhfetu’l-Ahvezi bişerhi Cami’i’t-Tirmîzî**, Daru’l-Küttübü’l-İlmiyye, Beyrut ty., c. 3, s. 152.

bulmaması gösterilmiştir. İbn Hacer bu açıklamaların ardından hem İbn Hibban'ın rivayetinde geçen “köpek başına çevrileceği” rivayeti hem de “eşekbaşına çevrileceği” rivayetini birlikte değerlendirir. Sonuç olarak da rivayetlerin çoğunda eşekbaşı geçmesi ancak İbn Hibban'ın rivayetinde köpek başı şeklinde geçmesinin Mecâzî olarak anlaşılmasına engel olup gerçek manasına hamledilmesi gerektiğini çünkü köpek'te ahmaklığın olmadığını söyler.¹⁵⁵

Suyuti de buna benzer bir ifade ile “ihtilafli olan bu tahvilin ahmaklıktan mecaz olduğu söylene de tercih edilenin zahiri manasında olduğudur der. İbn Bezize bu değişimin (mesh) şeklinde olması veya manevi anlamda olması ya da her ikisinin de olması anlamındadır” demiştir.¹⁵⁶ el-Aynî, suret ile yüz arasında farkın olup olmadığına değinerek suretten kastın yüz olduğunu, bir işin şekli denildiğinde onun yüzü anlaşıldığını ve suretini değiştirir derken yüzünü değiştirir anlamının da çıkacağını söylemiştir. İkinci bir anlamı olan onun hey'etini ve hakikatini değiştirir anlamının yanında üçüncü anlam olarak da zahiri suretinin de değişebileceği ihtimalini vermiştir. el-Aynî devamla, bu değişimin istiare yoluyla mecaz da olabileceğini söylemiştir. Eşek ahmaklıkla mevsuf olduğundan bu vasıf istiare yoluyla imama ittibanın farz olduğunu bilmeyecek kadar cahil olan için kullanılmıştır. Bu aynı zamanda me'mumun (imama uyanın) imamı geçmesinin yasak olduğuna da delil teşkil eder çünkü bir şey için günah vaadi varsa o yasak demektir demiştir.¹⁵⁷ Sünen İbn Mace şerhinde Suyuti buna benzer bir ifadeyle imametin manasının ne olduğunu kavrayamayacak nitelikte ahmaklıktan kinaye olarak eşek suretine tahvilden bahsedildiği söylemine karşı her ne kadar hissi olarak şu anda bir tahvil yoksa da bunun ahirette vuku bulacağını söyler.¹⁵⁸

Cezanın amelin cinsinden olduğu kaidesine binaen Zerkânî, burada gelen tehditte ince bir latifeye dikkat çekerek, (imama) muhalefet etme gibi bir suçun karşılığının ancak böyle bir tehdidin geldiğini söyler. Bunu da benzer bir örnekle açıklamak için Zerkânî safların düzeltilmesi ile ilgili hadisi örnek verir ve şöyle devam eder: Ebi Ümame hadisi bunu teyid eder. Hadiste, “Ya saflarınızı düzeltirsiniz, ya da birbirinizden yüz çevirirsiniz” hadisi (el-cezâu min cinsi'l-amel) cezanın amelin cinsinden olmasından mütevellit safların ayrı olması sonucu araya düşmanlık, buğz ve ihtilaf (ayrılık) girer. Zahirde safların ayrı tutulmasının sebebinin bâtında ayrılığın olmasındandır demiştir.¹⁵⁹

¹⁵⁵ İbn Hacer el-Askalânî, “Fethu'l-Bârî Şerhu Sahihî'l-Buhârî”, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 2001, c. 2, s. 184.

¹⁵⁶ Suyûtî, Celedî, Haşiyetu's-Sindî ala Süneni'n-Nesâî, Mektbu'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, Halep 1986, c. 2, s. 96.

¹⁵⁷ el-Aynî, “Şerhu Sünen Ebi Davud”, Mektebetu'r-Rüşd, Riyad 1999, c. 2, s. 149.

¹⁵⁸ Suyûtî, “Misbahu'z-Zücce Şerhu Sünen İbn Mâce”, Gadîmi Kütübhane, Kartâşi, bas. ty., s. 68.

¹⁵⁹ Zerkânî, “Şerhu Zekânî ala Muvattai İmam Malik”, Mektebetü's-Sekafeti'd-Diniyye”, Kahire 2003, c. 1, s. 545.

Ebu'l-Muzaffer hadisin tevilinde, Allah Teala o kişinin başını eşekbaşına çevirmemiş olabilir ancak âdem suretinde olsa da “başını” anlayışsız ve ahmaklık eden bir “baş”a çevirmiştir. Buna sebep de o kişi imama tabi olduğu halde rükûda ve secde de ne kadar da imamdan önce hareket etse, nasıl olsa imam selam vermeden önce kendisinin de namazdan çıkamayacağını bilemeyecek kadar dini ve edebi az anlayışsız birisidir. O halde ancak bu manaya hamledilerek bu şahız mevsuf edilebilir¹⁶⁰ diyerek daha da anlaşılabilir bir yorum getirmiştir.

Hadis, namazda rükû ve secde de imamı geçmeme konusuyla alakalı olsa da, hadisi şerh eden bazı şarihler bu ümmet için meshin olup olmadığı ile alakalı da görüş bildirmişlerdir. Çalışmamızın sınırlarını aşmaması hassasiyeti içerisinde bu konuda ileri sürülen görüşlere de kısaca yer vermek istiyoruz.

مسح “suretin daha çirkin bir şekle sokulması” demektir.¹⁶¹ Müfredat’ta ise “şekil ve ahlak bozukluğu ve ikisinin de bir şekilden diğer bir şekle dönüşmesidir. Bu iki türlü olabilir. Biri özeldir: arada bir meydana gelen fiziki yaratılışın değişmesi; diğeri ise, her zaman meydana gelebilen ahlaki değişmedir. İnsanların bazı hayvanlara ait kötü huyları almasıdır. Kişinin şiddetli hırs göstermede köpeğe, aç gözlülükte domuza, taşkınlıkta öküze benzemesi gibi”¹⁶² Ancak biz mesh üzerinde genel bir araştırma yapma yerine bu hadiste bahsi geçen “eşekbaşı” ile ilgili olarak meshe işaret eden izahatlardan birkaçını almakla iktifa edeceğiz. Zira mesh kavramının kendi içerisinde değerlendirilmesi daha faydalı olacaktır kanaatindeyiz.

Ayrıca hadisin tevilindeki görüşler ışığında bazı şu hususları da vurgulamakta fayda olduğunu düşünüyoruz. İmama uyan birinin yapmış olduğu öne geçme fiilini sadece biraz hızlı hareket etmek anlamında bir eylem olarak nitelemek, fiille cezanın birbirine uyumsuzluğu şeklinde yorumlanmasına sebep olabilir. Ancak bu eylemin sadece ferdi bağlamayıp, imama itaatsizliğin meşru ve normal hale gelmesine, cemaat içindeki ahengin bozulmasına, herkesin istediği gibi hareket etmesiyle tefrikaya sebep olmasına yol açacağı tarafında bakılırsa işlenen suç ile karşılığında olan tehdidin uyumunu daha iyi görebiliriz kanaatindeyiz. Daha önce de geçtiği üzere unutarak kasıtsız olarak yapılan bu eyleme karşı bir tehdit olmadığı aksine kasıtlı olarak ve iktidayı-ittibayı hafife alarak, önemsizleştirerek yapılmasına karşın bu tehdidin olduğunu hatırlamakta fayda vardır. Şuurlu ve bilinçli bir insanın kendisini eşeğe benzetilmesi de aslında bir tehdittir. Böyle bir insanın benzetildiği şeyden arınması için yapmış olduğu fiilden derhal vazgeçmesi beklenen bir şeydir.

¹⁶⁰ Ebu'l-Muzaffer, “el-İfsâh an Meâni's-Sihâh”, Dâru'l-Vatan, Bsm.y, 2009, c. 7, s. 195.

¹⁶¹ Mustafa İ., ez-Ziyad A., s. 868.

¹⁶² Rağıb, s. 1001.

Kirmani bu hadisin şerhinde mesh kavramına girmiş ve bir şeyin hakikatini başka şeye çevirmeye mesh dendiğini, bu ümmet için mesh'in caiz olmadığını, cümlelerin ahmaklıktan kinaye olduğunu, imam mı cemaat mı olduğunu bilmeyecek nitelikte olan kişinin amelinin amelinin zahirine bakılarak benzetildiğini söyler. Bu konuda Hattâbî'nin sözünü aktararak onun "(rükû ve secde de imamdan önce hareket etme) fiilinden sakındırmak ve bu şekilde yapmama uyarısında bulunmak için başka hususlarda gelen tehditlere benzemeyecek bir şekilde tehdit içerdiğini" söyler.¹⁶³ Et-Tîbî, meshin bu ümmet için caiz olmadığını burada bir benzetmenin olduğunu aynı Cuma suresi 5. Ayette geçen "kitap yüklü eşekler"e benzetilmesi gibidir demiştir.¹⁶⁴

Kadı Ebu Bekr İbnu'l-Arabî: Allah'ın, eşekbaşına çevirdiği bir kimse bu ümmette mevcut değildir. Çünkü bu ümmet mesh'den emindir. Bu cümlede geçen eşek'ten maksat, basiretsizlik ve inatçılıktır. Çünkü hiç beklenmedik anda inatlaşır, başka bir zamanda da durdurulamaz, bu da onun huylarındandır. Bu hususu başka bir hadis örneği ile de açıklamaya devam eder: "Namazda gözlerini semaya diken bir takım kimseler ya bundan vaz geçerler yahut gözleri kendilerine dönmez"¹⁶⁵ nasıl ki burada gözlerin gitmesi ve kör olmak yok da, namazdan alınacak ibret ve faydanın gitmesi varsa aynı durum bahsi geçen hadiste de aynıdır. İmamdan önce hareket etmekten vazgeçmenin de bir yolunun olduğunu söyler ve kişinin imamdan önce namazdan ayrılamayacağına göre acele etmemesi gerektiğini düşünmesi lazım der.¹⁶⁶ Ancak el-'Aynî, İbnu'l-Arabî'nin bu görüşünü reddeder ve ahir zamanda mesh'in vuku bulacağını söyler ve birçok sahabeden rivayetle gelen hadisi delil gösterir. Abdullah b. Amr (r.a) Rasûlullah'ın (sav) şöyle dediğini rivayet eder: "Ahir zamanda benim ümmetimde Hazf (yere batma), Mesih, Kazf (taşlanma) olur"¹⁶⁷ el'Aynî, Şeyh Takiyyüddin'in görüşlerini şöyle aktarır: "bu hadis zahiren suretin değişeceğini gerektirse de mecazen manevi bir manaya işaret vardır. Eşekte ahmaklık vasfı vardır, bu cahil bir insana istiare edilebilir. Bu güne kadar birçok cemaatin imamdan önce başlarını kaldırdıkları halde suretlerinin değişmemiş olması mecaza hamletmeyi kuvvetlendirmektedir." Bu görüşe karşı kendisi "bu sözün doğru olduğunu kabul etsek bile cezanın Allah'ın dilediği bir zamana erteleme neden caiz olmasın" der ve bunu teyid eden bazı örnekler verir.¹⁶⁸ Kastalânî de "eşekbaşına" çevrilmesinin hakikat ifade ettiğini vukuuna engel bir şeyin olmadığını ve kıyamete kadar devam edeceğini ancak bunun bazen manevi bazen hissi olabileceğini burada da eşeğin sıfatının cahil için istiare edildiğini söylemiştir.¹⁶⁹

¹⁶³ Kirmânî, "el-Kevâkibu'-Durari fi Şerhu Sahihu'l-Buhârî", Dâru İhyai Tûrasi'l-Arabî" Beyrut 1981, c. 5, s. 74.

¹⁶⁴ Tîbî, "el-Kaşif an-Hakâiki's-Sunen", Mektebetu nezâri Mustafa el-bâz", Riyad 1997, c. 4, s. 1164.

¹⁶⁵ Müslim, Salat 26.

¹⁶⁶ İbnu'l-Arabî, Ebu Bekr, "el-Kabs fi Şerhi Malik b. Enes", Dâru'l-Ğarb el İslâmî, Bsm.y y., 2007, c. 2, s. 399.

¹⁶⁷ İbn Mâce, Fiten 29.

¹⁶⁸ el-'Aynî, "Umdetu'l-Kâri Şerhu Sahihu'l-Buhârî", Dâru İhyai Turasi'l-Arabi, Beyrut ty. c. 5, s. 224.

¹⁶⁹ Kastalânî, "İrşâdu's-Sârî li-Şerhi Sahîhi Buhârî", el-Matbaatu'l-Kübrâ el-Emiriyye, Mısır 1945, c. 2, s. 521.

Herevî ise benzer bir görüş söyleyerek Mecâzî bir anlatım olduğundan manevi bir meshin olacağı görüşünü kabul etse de özellikle “baş” olarak hususi bir anlatımdan dolayı İbn Hacer’in görüşüne göre bunun hakiki bir tahvil olabileceğini de söylemiş ve İbn Hacer’den nakille Şam’a giden bir hadis talebesinin hadis aldığı birisinin yüzünün bu hadisi dikkate almayıp imamı geçtiğinden ötürü yüzünün eşek eşekyüzüne çevrildiğinden bahseder. Bu görüşleri serdettikten sonra da kendi görüşü olarak “Mesh’in vukuunun uzak olduğunu, bunun ancak şiddetli bir tehdit, gerçek bir ceza oluşundan bahisle berzahta ya da cehennemde olacağını söyler. Mesh’in sadece imama muhalefetten değil, imama muhalefete bağlı olarak mesh olacağından korkmamakla birlikte olursa vukuu bulacağını söylemiştir.¹⁷⁰

¹⁷⁰ Herevî, “Mirkatu’l-Mefatîh Şerhu Mişkату’l-Mesabîh”, Beyrut 2002, c. 1, s. 879.

SONUÇ

Kulun rabbi huzurunda durduğu en yüce yer namazdır. Namaz Rabbine karşı tezellül ve huşu içerisinde olup ibadet edenin kulluğunu izhar edip isteğini de sunduğu andır. Bu durumun farkında olan kişi namazın diğer rükûnlarında nasıl ki Hz. Peygamberin öğrettiği şekilde yaparsa imama ittibada da aynı davranışı sergiler. Bu ibadette imama iktida hususunun ne kadar önemli olduğunu göstermiş ve namazda imamı rükû ve secdede geçmek suretiyle düşüncesizce davranmaktan sakındırmak için başka bir tehdide benzemeyecek şekilde bir tehditle Hz. Peygamber ümmetini uyarmıştır. Kimi bu uyarıya kulak vermiş özellikle tehdit ifade eden ibarelere daha da dikkat kesilmiş, kimi de inat etmiş ve bu uyarıya kulak vermemiş, dinini öğrenmekten yüz çevirmiştir.

İmam önder demek olduğundan önder olanın konumunun da fiillerinin de önde olması en uygun olanıdır. Kendisi imama değil de imam kendisine uyacakmış gibi davranan kimse ahmaklık etmiş olur. Böyle bir insanın merkebe benzetilişi işte bu ahmaklığı sebebiyledir. Çünkü merkebin vasfı ahmaklık, basiretsizlik ve inatçılıktır. Dolayısıyla bilmeden yapmak hariç imamdan önce davranmak kişiye bir şey kazandırmadığı gibi yaptığı işi de boşa çıkarmaya ya da sevabı olmayan bir amele dönüşmesine sebep olmaya götürmektedir. Kendisi imam olmadığı halde imam gibi hareket etmek gibi gereksiz ve manasız amelden uzaklaşmak en doğru yoldur. Ulemanın bir kısmı bu hadisteki benzetmeyi mecâzî bir anlatım olarak kabul ederken, bir kısmı hakikate hamledilmesinde bir sakınca görmezler. İmamdan önce başı kaldırmanın namazı bozup bozmayacağına dair farklı değerlendirmeler olsa da bu eylemin haram fiil olduğunda ittifak vardır.

İslam cemaatini bir arada tutan cemaatle namazda Hz. Peygamber'in (sav) uyarısına kulak vermek ve sözüne itaat etmek en doğru yoldur. İmamdan önce hareket edenin namazı iptal olmasa da cemaat sevabının azalacağı ve cemaatin ahenginin ve uyumunun bozulacağı ortaya çıkmaktadır. Buradaki tehdit ister manevi olsun, isterse hakiki olsun isterse Mecâzî bir anlatım olsun sakındırılan duruma dikkatimizin çekildiği ve bu duruma karşı uyanık olunması gerektiği kanaatindeyiz.

KAYNAKÇA

- el-‘AYNÎ, “Şerhu Sünen Ebi Davud”, Mektebetü’r-Rüşd, Riyad 1999
- el-‘AYNÎ, “Umdetu’l-Kârî Şerhu Sahihi Buhari”, Daru İhyai Turâsi’l-Arabi, Beyrut ty,
- BAĞCI, Musa, “Hadis Tarihi ve Usulü”, Bilimsel Araştırma Yayınları (BİLAY), Ankara 2018
- BUHÂRÎ, Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail, el-Câmiu’s-Sahih I-VII, Dâru’l-Kalem Yayınları, Beyrut 1974
- DARİMÎ, Ebu Muhammed Abdillâh, es-Sünen I-VI, Madve Yayınları, İstanbul 1994
- DÎA, (Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi), TDV Yayınları, İstanbul 1991
- EBU DÂVUD, Süleyman b. Eş’as es-Sicistânî, es-Sunen I-XII, Şamil Yayınları, İstanbul 1988
- EBU’L-MUZAFFER, “el-İfsâh an meâni’s-Sihâh”, Dâru’l-Vatan, Bsm.y 2009
- EKİZ, Duran, “Hayvanlarla İlgili Metaforlar Özelinde Hz. Peygamberin Üslubunda Somutlaştırma” International Journal Of Language Academy, 2017
- EZHERÎ, “el-Fevakihed-Divani”, Daru’l-Fikr, (Bsm.ty.) 1995
- HEREVÎ, “Mirkatu’l-Mefatih Şerhu Mişkatu’l-Mesabih”, Beyrut 2002
- HEYET, “Hadislerle İslam”, DİB Yay. (Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları), Ankara 2014
- GAZZÂLÎ, Ebu Hâmid, “Kavâidu’l-Akâid”, Âlemu’l-Kütüb, Lübnan 1985
- İBN ABİDİN, Muhammed Emin, “Reddu’l-Muhtar ale’d-Durru’l-Muhtar”, Daru’l-Fikr, Beyrut, 2000
- İBN ABDİLBER, “el-İstizkar”, (thk. Salim Muhammed), Daru’l-Kütüb İlmiyye, Beyrut 2000
- İBN BATTAL, “Şerhu Sahihi Buhari”, (thk. Ebu Temim Yasir b. İbrahim), Mektebetü’r-Rüşd, Riyad 2003
- İBN DAKİK el-İD, “İhkamu’l-Ahkam Şerhu Umdetu’l-Ahkam”, Matbaatu’s-Sunnti’l-Mahmudiye, ty.

- İBN HACER, “Fethu’l-Bari Şerhu Sahihi Buhari”, Dâru’l-Ma’rife, Beyrut 1996
- İBN HANBEL, Abu Abdillâh Ahmed, “Müsned Ahmed İbn Hanbel”, (Thk. Şuayb Arnavut), Çağrı Yay., İstanbul 1992
- İBN HİBBAN, “el-İhsan fî Sahih İbn Hibban”, (Tahk. Şuayb Arnavud) Risale yay., Beyrut 1988
- İBN MACE, Ebu Abdillâh Muhammed el-Kazvîni, “es-Sunen I-XI, Kahraman Yay., İstanbul 1982
- İBN MULAKKÎN, “et-Tevdîh li-Şerhi’l-Cami’s-Sahîh, Daru’n-Nevâdir Yay., Dimeşk 2008
- İBN RECEB, “Fethu’l-Bari Şerhu Sahihi Buhari”, Mektebetu’l-Ğuraba el-Eseriyye, Kahire 1996
- İBNU’L-ARABÎ, Ebu Bekr, “el-Kabs fî Şerhi Malik b. Enes, Dâru’l-Ğarb el İslâmî, Bsm.y y.y., 2007
- İSFEHANÎ, Rağîb , “Müfredat” (terc. Prof Dr. Abdulbaki GÜNEŞ, Doç Dr. Mehmet YOLCU, Çıra Yay. 3. Bsk. İstanbul 2012
- KASTALÂNÎ, “İrşâdu’s-Sârî li-Şerhi Sahîhi Buhârî”, el-Matbaatu’l-Kübrâ el-Emiriyye, Mısır 1945, c. 2, s. 521
- KELEBÂZÎ, “Bahru’l-Fevâidi’l-Meşhur bimeâni’l-Ahbar”, Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, Beyrut 1999
- KİRMÂNÎ, “el-Kevâkibu’-Durari fî Şerhu Sahihu’l-Buhârî”, Dâru İhyai Tûrasi’l-Arabî” Beyrut 1981
- KOÇYİĞİT, Talat, “*Hadis Usulü*”, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları (TDVY), Ankara 1998
- KURTUBÎ, Muhammed b. Ahmed, “el-Cami’ li-Ahkami’l-Kur’an”, Buruc Yay., İstanbul 1997
- MAKDÎSÎ, “Şerh Sunen Ebi Davud”, Daru’l-Felah, Mısır 2016
- MALİK b. Enes, “**Muvatta**”, Daru’l-İhya et-Turas el-Arabiyye Yay., Beyrut 1985

- el-MUBAREKFÛRÎ, Abdurrahman, “Tuhfetu’l-Ahvezi bişerhi Cami’i’t-Tirmizî”, Daru’l-Kütübü’l-İlmiyye, Beyrut ty.
- MUSTAFA İ., ez-Ziyad A., “el-Mu’cem el-Vasît”, Çağrı Yay., İstanbul 1986
- MÜSLİM, Ebu’l-Huseyn İbnu’l-Haccac, el-Camiu’s-Sahih I-XII, Sönmez Yayınları, İstanbul 1980
- NAİM, Ahmed, “Sahihi Buhari Muhtaasarı Tecridi Sarih Tercemesi, DİBYay. (Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları), Ankara 1983
- NESÂÎ, Ebu Abdurrahman Ahmed, **es-Sunen I-III**, Konya Kitapçılık Yay., İstanbul 2005
- ÖMER, Ahmed Muhtar, “Mu’cemu’l-Lüğati’l-Arabiyyeti’l-Muâsıra”, Alemu’l-Kütüb, Kahire 2008
- SAN’ÂNÎ, Abdurrezzak, “el-Musannef”, el-Meclisi’l-İlmi, Hindistan h. 1403
- SARAÇ, M. A. Yekta, Klasik Edebiyat Bilgisi: Belâgat, 5. bsk., 3F Yayınevi, İstanbul 2007
- SARI, Mevlüt, “el-Mevarid” Bahar Yay., İstanbul 1982
- SUYUTÎ, “Misbahu’z-Zücade Şerhu Sünen İbn Mace”, Gadîmi Kütübhone, Kartâşi, bas. ty
- TABERÎ, Ebu Ca’fer Muhammed İbn Cerir, “Camiu’-l-Beyan fî Te’vîli’-l-Kur’an”, İhyau el-Turas el-Arabi, Beyrut 2000
- TAYÂLÎSÎ, Ebu Bekr, “Müsned”, Hicr Yay., Mısır 1999
- TÎBÎ, “el-Kaşif an-Hakâiki’s-Sunen”, Mektebetu nezâri Mustafa el-bâz”, Riyad 1997
- TİRMİZÎ Ebu İsa Muhammed es-Sülemî, es-Sünen I-III, Konya Kitapçılık Yayınları, Konya 2004
- YAZIR, Hamdi, “Hak Dini Kur’an Dili”, Eser Neşr., İstanbul 1979
- ZERKÂNÎ, “Şerhu Zekânî ala Muvattai İmam Malik”, Mektebetü’s-Sekafeti’d-Diniyye”, Kahire 2003

KUR'AN'DA GEÇEN “BOYUN VURMA” KAVRAMININ SÖZ BAGLAM İLISKISI AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ ¹

Enver ARPA²

ÖZET

”

Bu incelemede, bazı grupların İslam coğrafyasında cihat ismi altında yürütmekte oldukları silahlı mücadelede esir aldıkları kişilerin boyunlarını kameralar önünde vurarak öldürmelerinin dayanağı olarak öne sürdükleri bazı ayetlerde geçen “boyun vurma” kavramı ele alınmış, varid olduğu bağlamı içerisinde değerlendirilerek tefsir, dilbilgisi ve belâğat verileri ışığında anlamı tespit edilmeye çalışılmıştır.

Araştırmada bu grupların, kendi cihat anlayışı için delil olarak öne sürdükleri ayetleri Kur'an bütünlüğü içerisinde değil parçacı ve zahirci bir yaklaşımla ele aldıkları, bağlamından kopararak anlamlandırdıkları ortaya konulmuştur. Kafa kesme eyleminin meşruiyeti için delil olarak öne sürülen ayetlerde geçen “boyunlarını vurun” ifadesinin örfteki kinayeli kullanımını gözardı ederek onları yanlış yorumladıkları ve bu usulden yoksun yaklaşımlarıyla ciddi bir istidlal hatasına düştükleri sonucuna varılmıştır.

Anahtar kelimeler: Boyun Vurma, Cihat, Savaş, Esir, Muharip.

¹ Bu tebliğ metninin hazırlanmasında *The Journal of Academic Social Science Studies* Dergisinde yayınlanması uygun görülen “İslam’a Göre Muharip Esirlerin Boyunlarını Vurma Meselesi” isimli makalemizden önemli oranda yararlanılmıştır. Ancak bu tebliğ sunulduğu tarihte bu Makale henüz yayımlanmadığı için refere edilememiştir.

²Prof. Dr. ASBÜ - İslami İlimler Fakültesi Tefsir ABD

Giriş

Son yıllarda İslam coğrafyasında iç savaş veya çatışmaların yaşandığı bazı bölgelerde şiddet yanlısı grupların cihad ismi altında yürütmekte oldukları silahlı mücadelelerde esir aldıkları düşman askerlerinin boyunlarını kameralar önünde vurarak öldürmeleri tüm dünyada büyük bir tepki doğurmuştur. Özellikle Irak ve Suriye’de yaşanmakta olan iç savaş ve çatışmalarda başvurulan bu tür eylemler insanlığın vicdanını kanattığı gibi barış ve esenlik yanlısı tutumuyla bilinen İslam algısına da büyük zarar vermiştir. Cihat ismi altında gerçekleştirilen bu eylemler, dünyada İslam hakkında kötü bir imaj oluşturmak isteyen İslam karşıtlarına bulunmaz fırsatlar sunmuştur. Batı dünyasında bazı güçler tarafından üretilmeye çalışılan İslamofobi bu eylemlerden sonra daha yüksek sesle dillendirilmeye başlanmıştır. İslam dini, bu eylemler üzerinden tarihte benzeri görülmemiş bir töhmet altında bırakılmaktadır.

Tarih, binlerce örneğiyle dolu olsa da çağımızın bu korkunç eylem türü, cihat ismi altında ve İslamî şiarlar eşliğinde işlenmeye başlanınca tüm dünyanın dikkatini çekmiştir. Can emniyetini temel haklar arasında gören İslam’ın bazı müntesiplerinin bu acımasız eylemleri dinî şiarlar eşliğinde gerçekleştirmesi tüm dünyada bir merak uyandırmıştır. İslam dini gerçekten bu tür eylemleri uygun görüyor mu? sorusu dünyanın merakını celbetmeye devam etmektedir.

Bu eylemlerin sadece dini saiklerle izah edilmesinin eksik bir değerlendirme olacağı şüphesizdir. Bölgede demokrasi getirme vaadiyle gerçekleştirilen haksız işgallerin, yaşanmakta olan şiddet ortamının, bu eylemlerin gerçekleştirilmesinde önemli derecede rol oynadığı aşikârdır. Yaşananların sosyal ve psikolojik pek çok sebebi elbette bulunmaktadır. Ancak bu incelemenin sınırı Kur’an’da geçen “boyun vurma” kavramıyla sınırlı tutulduğu için bu konulara girme imkânımız bulunmamaktadır. İncelememiz bu eylemler için delil olarak öne sürülen ayetlerin incelenerek gerçeğin ortaya konulmasını hedeflemektedir. Ayeti kerimelerde geçen “Boyun vurma” ifadesinin bağlamının tespit edilerek gerçek delaletinin ortaya konulması, ona yüklenen yanlış yorum ve anlamların açığa çıkarılması, İslam’ın bu konudaki tutumunun ortaya konulması için çaba sarf edilecektir.

Ancak bu ayetlerin tahliline geçmeden önce savaşlarda esir alınan kişilerin öldürülmesinin hükmü hakkında bilgi vermemiz, İslam’ın bu konuda nasıl bir tutum ortaya koyduğunu tespit etmemiz bu meseleyi daha iyi anlamamıza yardımcı olacaktır. Zira yukarıda işaret ettiğimiz üzere bu kavram esirlerle ilgili olarak gündeme gelmektedir.

İslam’a Göre Savaş Esirlerinin Öldürülmesi

Fıkhi mezheplere göre devlet başkanı esirlerin öldürülmesine karar verme yetkisine sahip kabul edilse de bu konuda ulema arasında bir görüş birliği bulunmamaktadır. Bir kısım alimler, devlet başkanına tanınan bu yetkiyi kabul etmemiş ve esirlerin öldürülmesini caiz görmemiştir. Sözelimi ilk dönem müçtehitlerinden ünlü sahabî İbn Ömer, tabiilerden Mücahid, Ata b. Ebi Rebah, Said b. Cübeyr, Hasan-ı Basrî ve Muhammed b. Sirîn gibi âlimler esirlerin öldürülmesini caiz görmemişlerdir.³ Hatta Hasan b. Muhammed et-Temimî, esirlerin öldürülemeyeceği hususunda sahabe arasında bir icma olduğunu bile iddia etmiştir.⁴

Esirlerin öldürülmesini caiz görmeyenler bu görüşlerine, yukarıda zikrettiğimiz Muhammed suresi 4. ayetiyle Hz. Peygamberin esirleri bedelsiz veya fidye karşılığında serbest bırakması yönündeki uygulamalarını delil göstermişlerdir. Bunu caiz görenler ise yine Hz. Peygamberin Bedir, Uhud, Mekke’nin fethi ve Beni Kureyza olayındaki esirlere yönelik tutumunu örnek vermiş ve bu olaylardan sonra bazı esirlerin öldürülmesini uygun bulmasını delil göstermişlerdir. Cevazı savunan alimlerin bir kısmı Muhammed suresi ayetinin, Enfâl 12, 57; Tevbe 5, 29. ayetleri gibi ayetlerle nesh edildiğini savunmuşlardır. Bir kısmı ise neshe gitmeden Muhammed suresinin farklı tercihler ortaya koyduğunu ve öldürme tercihinin de yasaklamadığını savunmuşlardır.⁵

Bu ayetin neshedildiği düşüncesi isabetli görülmemektedir. Müfessirlerin çoğu bu ayetlerin Muhammed suresindeki ayeti neshetmesini kabul etmemişlerdir.⁶ Sözelimi Taberî, ayetin nesh edildiğini savunanlarla muhkem olduğunu savunanların görüşünü detaylıca verdikten sonra ayetin muhkem olduğunu; nesh edildiğine dair ikna edici bir delilin bulunmadığını ifade etmiştir.⁷ Nasih kabul edilen ayetlerin herbiri bir savaş ortamında yapılması gereken işleri belirlemekte olup savaş sonrasında esirlerin akıbetiyle ilgili bir hüküm vazetmemektedir. Dolayısıyla onları nasih kabul ederek bu ayetin hükmünü kaldırmak isabetli değildir. Merhum Seyyid Kutup *fî Zilali’l-Kur’an* isimli tefsirinde Muhammed suresi ayetini tefsir ederken bu meseleyi etraflıca ele almış ve şu sonuca varmıştır: “Nihayet ulaştığımız neticeyi hülasa edecek olursak esirlerle ilgili biricik hükmü bu ayeti kerime ihtiva etmektedir. Diğer ayetler esirlikten başka durumlar için söz konusudur. Bu ayetin dışında fiilen vuku bulan hallere gelince bunlar hususi şartların ve özel durumların icabı olarak

³ İbn Kudame, *el-Muğnî*, Kahire t.y., VIII, 373.

⁴ İbn Rüşd, *Bidayetu’l-muctehid*, Kahire, t.y., I, 325.

⁵ Ahmet Özel, “İslam’da ve Günümüz Devletler Hukukunda Savaş Esirleri”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2003, sayı 1, s. 116.

⁶ Ebu’l-Fida İsmail İbn Kesir, *Tefsiru’l-Kur’ani’l-azim*, thk. Komisyon, Kahire: Muessesetu Kurtuba 2000, XIII/60.

⁷ Bkz. Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Camiu’l-beyan an te’vili âyi’l-Kur’an*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî, Daru Hicr, 1. baskı, 2003, 21/183 vd.

yapılmış hareketlerdir. Özellikle esirlerin öldürülmesi tamamen münferit hallerdir ki benzeri durumlar her zaman ortaya çıkabilir. Aynı şekilde savaş için hücumla geçmeden önce de esir alınma muamelelerine rastlanmıştır. Mesela bir casus yakalandığı vakit esir olarak değil casus olarak muhakeme edilir. Şu halde esirleştirme ameliyesi sırf tutuvermek içindir.”⁸

Ahmet Özel, “İslam’da ve Günümüz Devletler Hukukunda Savaş Esirleri” isimli incelemesinde bizim de katıldığımız benzer bir kanaati şu ifadelerle ortaya koymuştur: “Esirin gerektiğinde öldürülebileceğini ileri süren alimlerin Muhammed suresindeki ayeti neshettiğini söyledikleri ayetlerin hepsi mevcut bir savaş sırasında takip edilmesi gereken davranış şekliyle ilgili olup hiçbir doğrudan esirlerle alakalı değildir. Ayrıca alimlerin çoğunluğuna göre bu ayet nesh edilmemiştir. Hanefî fakihlerinden Cessas, İbn Abbas'ın daha önce kaydedilen görüşü doğrultusunda, düşman iyice sindirilmedikçe esir almanın yasaklanmasının Müslümanların zayıf durumda oldukları şartlarla ilgili bulunduğunu, güçlü ve üstün oldukları takdirde düşmanın öldürülmeyip hayatta bırakılmasının caiz görüldüğünü ve dolayısıyla nesihten söz edilemeyeceğini düşünenlerin de mümkün olduğunu belirtir. Esirlerin öldürülebileceği konusunda Hz. Peygamber döneminden gösterilen delil de isabetli değildir. Zira bu örneklerin hepsinde esirler sadece savaştıkları ve esir alındıkları için değil savaş öncesinde veya esaret halinde iken işledikleri suçlar ve özel durumları sebebiyle ölümle cezalandırılmışlardır. Ayrıca Bedir Gazvesi'nden sonra nazil olan ayette yer alan kınamanın asıl hedefi, düşman iyice sindirilmeden esir alınıp fidye karşılığında salıverilmesidir. Sonuç olarak İslam'da esirlerle ilgili temel hükmün karşılıksız veya fidye ile serbest bırakmaktan ibaret olduğunu, fukahanın buna öldürme tercihini de eklerken içinde bulundukları milletlerarası şartlardan etkilendiklerini, düşmanın Müslümanlara karşı uyguladığı bu hükmü mukabele bilmisil esasına göre muhafaza etmek zorunda kaldıklarını söylemek mümkündür.”⁹

Günümüzde kendi ideolojilerini hakim kılmak için şiddet ve savaş yegane yol olarak gören bazı siyasi Selefi gruplar esirlerin öldürülmesini bir savaş stratejisine dönüştürmüş bulunmaktadır. El-Kaide ve DAİŞ gibi gruplar, düşman saflarına korku salma iddiasıyla esir aldıkları kişileri teşhir ederek öldürme yoluna gitmektedir. Hatta bu hareketlerin kimi teorisyenlerine göre savaşta esir alınmış olmalarına bile bakılmaksızın kafirler (kendilerine göre bu hükme dahil olanlar) görüldükleri yerde öldürülebilir. Adı geçen örgütlerde saygıyla karşılanan ve kitapları rehber edinilen Ebu Abdullah el-Muhacir takma ismiyle meşhur olan Mısır’lı Ali Abdurrahman el-Aliy’e göre iman etmedikçe kim olursa olsun eğer Müslümanlarla anlaşma yaparak İslam devletinin himâyesi altına

⁸ Seyyid Kutub, *fi Zilali'l-Kur'an*, trc. İ. Hakkı Şengüler vd. İstanbul: Hikmet Yayınları, t.y. XIII/374.

⁹ Özel, “İslam’da ve Günümüz Devletler Hukukunda Savaş Esirleri”, s. 116.

girmemişse onun kanı ve malı helaldir.¹⁰ Çünkü Cenab-ı Allah, “*Haram aylar çıkınca bu Allah’a ortak koşanları artık bulduğunuz yerde öldürün, onları yakalayıp hapsedin ve her gözetleme yerine oturup onları gözetleyin. Eğer tövbe eder, namazı kılıp zekâtı da verirlerse, kendilerini serbest bırakın. Şüphesiz Allah çok bağışlayıcıdır, çok merhamet edicidir.*” (Tevbe 9/5) buyurmuştur. el-Muhacir’e göre ayette geçen öldürme hükmünün sebebi onların şirk ve küfür içerisinde bulunmalarıdır. Yani hükmün illeti şirk ve küfür olarak kabul edilmiştir. Dolayısıyla her müşrik ve kafir muharip olarak kabul edilmiş ve öldürülmesi gerektiği iddia edilmiştir.¹¹

İslam davetini duyan ve onu kabul etmeyen tüm kafirleri muharip sınıfında değerlendiren el-Muhacir,¹² muharip esirlerin öldürülmesi konusunda ise bir tereddüt içerisinde olmamıştır. Ona göre “gerçek anlamda veya zımnen savaşa katılmış sayılan kim olursa olsun öldürülür.”¹³

“Boyun Vurma” İfadesi Geçen Ayetler ve Bağlıları

“Boyun vurma” ifadesi Kur’an’da iki ayette geçmektedir. İlk ayet Enfâl suresindeki şu ayettir:

اِذْ يُوجِي رَبُّكَ إِلَى الْمَلِكَةِ اَتَيْتِ مَعَكُمْ فَتَبَيَّنُوا اَلَّذِينَ اٰمَنُوْا سَالِقِي فِي قُلُوْبِ اَلَّذِيْنَ كَفَرُوْا الرُّعْبَ فَاضْرِبُوْا فَوْقَ الْاَعْنَاقِ وَاضْرِبُوْا مِنْهُمْ كُلَّ بَنَانٍ

“O sırada rabbın meleklere şunu vahyedyordu: Şüphesiz ben sizinle beraberim, iman edenlerin sebatlarını pekiştirin. Ben inkâr edenlerin kalplerine korku salacağım, artık boyunlarının üzerinden vurun, onların bütün parmaklarına vurun.” (Enfâl 8/12)

Medeni surelerden biri olan Enfâl suresinin hicretin ikinci yılında vuku bulan Bedir savaşı sırasında Müslümanlar arasında ganimetler konusunda vuku bulan anlaşmazlık üzerine nazil olduğu hususunda müfessirler arasında tam bir görüş birliği bulunmaktadır.¹⁴ Buharî’de geçen rivayette İbn

¹⁰ el-Muhacir, Afganistan’da Sovyet işgaline karşı mücadele verdiği dönemde cihatçı Selefi gruplar nezdinde büyük itibar görmüştür. Savaş cihadını tek yol olarak kabul eden günümüz Selefliliğinin önemli teorisyenlerinden biri kabul edilen el-Muhacir *Fıkhu’d-Dima* (Kan Akıtmanın Hükmü) ismiyle kaleme aldığı kitabında kendi cihat anlayışını, bununla ilgili meseleleri detaylı bir şekilde anlatmıştır. Onun bu kitabı, Irak ve Suriye’de faaliyet yürütmekte olan DAİŞ tarafından *Mesâil min fıkhi’l-cihad* ismiyle defalarca basılarak örgüt mensuplarına dağıtılmıştır. (Ebu Heniyye ve Ebu Rumman, *Tanzimu’d-Devleti’l-İslamiye*, Amman: Friedrich Ebert Stiftung yayını, 2015, s. 32-33)

¹¹ Ebu Abdullah el-Muhacir, *Mesail min fıkhi’l-cihad*, b.t.y., s. 31.

¹² el-Muhacir, *Mesail min fıkhi’l-cihad*, s. 49.

¹³ el-Muhacir, *Mesail min fıkhi’l-cihad*, s. 121.

¹⁴ Ali b. Ahmed el-Vahidî, *Esbabu nuzuli’l-Kur’an*, thk. Kemal Besyunî Zeğlul, Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1991, s. 234-235; Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşaf*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcut vd., Mektebetu’l-Ubeykat, 1998, 2/549-550; Ebu Hayyan, Muhammed b. Yusuf, *el-Bahru’l-muhîr*, yayına haz. Komisyon, Beyrut: Daru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1993, 4/452; Muhammed b. Ahmed b. Ebu Bekr el-Kurtubî, *el-Camiu li ahkami’l-Kur’an*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Beyrut: Muessesetu’r-Risale, 2006, 9/441; Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kuran Dili*, 3. Baskı, İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1979, 8/2364; Muhammed Tahir İbn Âşûr, *et-Tahrir ve’t-tenvir*, Tunus: ed-Dâru’t-Tunusiyye li’n-Neşr, 1984, 9/245.

Abbas, surenin Bedir harbinde indiğini ancak 30-37 arası ayetlerinin Mekki olduğunu ifade etmiştir.¹⁵ İbn ‘Âşur tefsirinde sure hakkında genel bilgi verirken surenin Bedir savaşı sırasında nazil olduğu hususunda rivayet ehli arasında görüş birliği bulunduğunu; surenin, Bedir harbinin hemen öncesinden başlayarak fiili savaşı ve akabinde ortaya çıkan bazı hususları kapsadığını dile getirmiştir. Onun zikrettiği bir rivayete göre Said b. Cübeyr, İbn Abbas’a “Enfal Suresi”nden bahsettiğinde İbn Abbas “O, Bedir suresidir” demiştir.¹⁶

Sureyi, surede geçen olayları, anlatım örgüsünü bir bütün olarak incelediğimizde Bedir savaşı sırasında Müslümanların içerisinde bulunduğu halet-i ruhiyeyi, ganimet paylaşımı konusunda aralarında yaşanan ihtilafı, buna karşın Allah’ın onlara bulunduğu çeşitli lütufları, meleklerin onlara yaptığı yardımı vb. durumları anlattığını görüyoruz. Yüce Allah’ın müminlere bulunduğu bu lütuflardan biri de meleklerini onlara destek vermek üzere görevlendirmesidir. Yüce Allah, savaş sırasında meleklerle “*Şüphesiz ben sizinle beraberim, iman edenlerin sebatlarını pekiştirin. Ben inkâr edenlerin kalplerine korku salacağım, artık boyunlarının üzerinden vurun, onların bütün parmaklarına vurun*” buyurarak bu yardım emrini vermiştir. Ayette geçen “boyunlarını vurun” emrinin bizzat meleklerle olduğunu söyleyen müfessirler olduğu gibi bunun Bedir’de savaşan müminlere yönelik olduğunu söyleyen müfessirler de olmuştur.¹⁷ Bizim kanaatimize göre de bu hitap meleklerle yöneliktir. Ancak hitabın meleklerle veya müminlere yapılmış olması emrin verilme zamanı ve zemini konusunda bir farklılık oluşturmuyor. Hitap ister meleklerle isterse müminlere yönelik olsun her iki durumda da fiili savaş ortamında yapılması emredilen bir durumu haber vermektedir. Cenab-ı Allah bu emirle müminlere veya meleklerle, kafirlere karşı korkak davranmamalarını, onlarla cesurca mücadele etmelerini, onları öldürerek saf dışı bırakmalarını emretmiştir.

İkinci ayet ise Muhammed suresinde geçmektedir:

فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّى إِذَا أَتَخْتَمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَتَأْقَ فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً حَتَّى تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا ذَلِكَ وَلَوْ يَشَاءُ اللَّهُ لَانْتَصَرَ مِنْهُمْ وَلَكِنْ لِيَبْلُوَا بَعْضَكُمْ بِبَعْضٍ وَالَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَلَنْ يُضِلَّ أَعْمَالَهُمْ

“(Savaşta) inkâr edenlerle karşılaştığınız zaman boyunlarını vurun. Nihayet onları çökertip etkisiz hâle getirdiğinizde bağı sıkı bağlayın (sağ kalanlarını esir alın). Artık bundan sonra (esirleri) ya karşılıksız ya da fidye karşılığı salıverin. Savaş sona erinceye kadar hüküm budur. Eğer Allah dileseydi, onlardan oç alırdı. Fakat sizi birbirinizle denemek için böyle yapıyor. Allah yolunda

¹⁵ Buhari, Tefsir, 8; Ebu Hayyan, *el-Bahru’l-muhît*, 4/ 452; Kurtubî, *el-Camiu li ahkami’l-Kur’an*, 9/441.

¹⁶ İbn Aşur, *et-Tahrir ve’t-tenvir*, 9/245.

¹⁷ Kurtubî, *el-Camiu li ahkami’l-Kur’an*, 9/468.

öldürülenlere gelince, Allah onların amellerini asla boşa çıkarmayacaktır.” (Muhammed 47/4)

Bu ayetin geçtiği Muhammed suresi de Medine döneminde nazil olan surelerden biri olup Müslümanları, Allah’ı inkar edip İslam’a ve Müslümanlara engel olmaya çalışan kafirlere karşı cihatta/savaşa bulunmaya teşvik etmektedir. Kafirleri kendilerinden önceki seleflerinin kötü akıbetiyle uyarmakta, Müslümanları cennetle müjdelemekte, Münafıkları ise içerisinde bulundukları iki yüzlülüğü peygambere bildirmekle tehdit etmektedir.¹⁸ Sure, müşrik kafirlerle Müslümanlar arasındaki mücadelenin mahiyetini belirlerken *“onlarla (savaşa) karşılaştığınızda boyunlarını vurun”* diyerek bu mücadelede nasıl davranmaları gerektiğini tembih etmektedir. Ayette onlarla karşılaştığınızda *“onlarla savaşın”* denmemiş bunun yerine *“boyunlarını vurun”* denilmiştir. Çünkü bu ifadede Kurtubî’nin de işaret ettiği gibi¹⁹ *“savaşın”* ifadesine oranla daha bir sertlik ve teşvik söz konusudur.

Muharip Düşman Askerlerini Boyunlarını Vurarak Öldürme

Yukarıda işaret ettiğimiz üzere savaşta esir alınan kişilerin öldürülmesi konusunda İslam alimleri arasında bir görüş birliği söz konusu değildir. Çoğunluk esirlerin öldürülmemesi gerektiği kanaatindedir. Ancak Maverdî, İbn Arabî gibi bazı müfessirler, bu ayette geçen *“boyunlarını vurun”* ifadesinin müşrik olsun kitabî olsun Allah’ın dinine muhalefet eden ve anlaşma veya zimmeti bulunmayan herkesi kapsadığını savunmuşlardır.²⁰ Günümüzde şiddet yanlısı bazı gruplar, cihat ismi altında sürdürdükleri mücadelelerde esir aldıkları bazı kişileri düşmanı yıldırma gerekçesiyle - öldürmeyi de aşan bir tutumla- kameralar önünde boyunlarını vurarak öldürme yoluna gitmektedirler. Tüm dünyada dehşetle karşılanan bu eylemlerin amacı, bunu gerçekleştirenlerin mensubiyeti, bu örgütlerin ortaya çıkışlarındaki şüpheli durum vb. konular bu tebliğin sınırlarını aşmaktadır. Bu eylemlerin perde gerisindeki gerçek güçlerin ortaya çıkarılması, küresel güçlerin bu bölgede oynamakta olan oyundaki rolleri vb. hususlar daha geniş kapsamlı araştırmalara konu edilmelidir. Biz bu incelememizde İslam dünyasında derin yaralar açan ve İslam algısına büyük bir zarar veren bu eylemler için öne sürülen ayetleri tahlil etmekle yetineceğiz.

Düşman askerlerinin kafalarının kesilerek öldürülmesini geniş bir şekilde ele alarak inceleyen; ayetlerden, hadislerden ve bazı alimlerin sözlerinden deliller ileri sürerek bunun meşruiyetini savunanlardan biri şiddet yanlısı Selefi grupların teorisyenlerinden biri olan –yukarıda işaret ettiğimiz- Ebu Abdullah el-Muhacir’dir. Savaş cihadını önceleyen Selefi düşünceye mensup diğer

¹⁸ İbn ‘Âşur, et-Tahrir ve’t-tenvir, 26/72.

¹⁹ Kurtubî, el-Camiu li ahkâmî’l-Kur’an, 19/243.

²⁰ Kurtubî, el-Camiu li ahkâmî’l-Kur’an, 19/242.

bazı kaynaklarda da bu konu kısaca gündeme getirilmiştir, ancak hiç birinde el-Muhacir'in yaptığı kadar detaylı bilgi verme yoluna gidilmemiştir. Bu eylemin meşruiyetini savunan diğer kaynaklarda ileri sürülen deliller genel olarak el-Muhacir'in kitabında geçen delillerle aynı olduğu için biz incelememizde el-Muhacir'in kitabını esas alarak değerlendirmelerde bulunacağız.²¹

el-Muhacir, esirlerin kafalarının kesilerek öldürülmelerinin cevazını savunmak üzere yukarıda zikrettiğimiz, içinde “Boyunlarını vurun” ifadesi geçen iki ayeti delil göstermiştir.²² Enfal ayetinden istidlalde bulunurken bazı müfessirlerin görüşlerinden de yararlanarak ayette geçen ‘Boyunlarını vurun’ ifadesinden şöyle bir sonuç çıkarmıştır: “Sonuç olarak şunu diyorum: Ayet, muharip kâfirlerin kafalarının kesilmesinin meşruiyeti hususunda kesin bir delildir. Ayette şu hususa işaret vardır: ‘*Boyunlarının üzerinden vurun*’ ki kafalarını kaldıramasınlar; ‘*bütün parmaklarına vurun*’ ki savunmaya güçleri kalmasın.”²³

el-Muhacir Muhammed suresi ayetinde geçen ‘*Boyunlarını vurun*’ ifadesini delil gösterirken de bu ifadede bir sertlik bulunduğunu, kafa kesmenin bunu sevmeyenler bulunsu da Allah ve Resülü tarafından benimsendiğini ileri sürmüştür.²⁴

Bu yorumların Kur'an bütünlüğünü, sözün bağlamını ve vürud sebebini gözardı eden, lafzın literal manasıyla yetinen bir yaklaşıma sahip olduğu ve sözün delaletini ortaya koymaktan uzak kaldığı aşıkardır. Modern anlam bilim disiplininin de ortaya koyduğu üzere bir metni sağlıklı anlamak, onun bağlam ve vürud sebebini sağlıklı yorumlanmasıyla ancak mümkün olur. Ayetleri, zamanını ve zeminini göz önünde bulundurarak, siyak ve sibakı içerisinde değerlendirmedikçe, sağlıklı hükümler elde etmek zordur. Siyak ve sibak ilişkisini diğer bir tabirle bağlamı gözardı eden yorumların gerçek muradı ortaya koyması beklenemez. Özellikle dini metinleri sırf literal bir değerlendirmeye ele almak, her daim bu tür bir tehlikeyi içinde barındırır. el-Muhacir'in de takdirle karşıladığı ve hemen her meselede kendisinden nakillerde bulunduğu İbn Teymiyye, tefsir usulü hakkında kaleme aldığı *Mukaddime*'sinde bu hususa şöyle dikkat çekmiştir: “Müfessirlerin ihtilafa düşmelerinin diğer bir şekli ise istidlal cihetiyle meydana gelmektedir. Bu da iki şekilde olmuştur:

²¹ Esir alınan düşman askerlerinin boyunlarının vurularak öldürülmesini caiz gören kaynaklardan biri DAİŞ'te cihad stratejisi, mücadele yöntemi vb. konuları belirlemekle yükümlü olan “İslam Devleti Araştırma ve İnceleme Ofisi”nin hazırladığı *el-Mesailu'l-ciyad fî fıkhi'l-cihad* isimli kitaptır. Örgüte yeni katılan elemanlara mücadele yöntemi konusunda kısa ve öz bilgiler vermek üzere 2016 yılında hazırlanan (*el-Mesailu'l-ciyad fî fıkhi'l-cihad*, t.y.y., s.4) bu kitapta da el-Muhacir'in bu meselede delil gösterdiği ayetler ileri sürülerek muharip düşman askerlerinin boyunlarını vurmanın caiz olduğu iddia edilmiştir. (s. 31)

²² DAİŞ'in araştırma komitesi tarafından hazırlanan cihad kitabında da aynı ayetler delil gösterilerek muharip düşman askerlerini boyunlarını vurarak öldürmenin caiz olduğu ileri sürülmüştür. Bkz. *el-Mesailu'l-ciyad fî fıkhi'l-cihad*, s. 31.

²³ el-Muhacir, *Mesail min fıkhi'l-cihad*, s. 270.

²⁴ el-Muhacir, *Mesail min fıkhi'l-cihad*, s. 271.

Bir grup, önce manaları kararlaştırmış, sonra Kur'an'ın lafızlarını buna hamletmişlerdir. Diğer bir grup ise ne konuşanın (mütekellimin) ne kendisine Kur'an inmiş olanın ve ne de Kur'an muhataplarının dilini dikkate almadan Kur'an'ı, kendi bildikleri Arapçaya ve lafızlara murad ettikleri manayı vererek tefsir etmişlerdir. Birinciler, delalet ve beyan bakımından Kur'an lafızlarının, müstehak olup olmadığına bakmaksızın sadece manayı almışlardır, diğerleri ise kelamın siyakına ve mütekellimin muradına bakmaksızın Arapçada caiz gördükleri lafza tabi olmuşlardır. Evvelkiler manada, ötekiler lafızda hata etmişlerdir. Zira bu kimseler lafzın, lügatte bu manaya delalet edip etmediği hususunda çoğu zaman hataya düşmüşlerdir.”²⁵

el-Muhacir, bu ayetlerden istidlalde bulunurken parçacı ve zahirci bir yaklaşımla hareket ederek onları bağlamından koparıp bu denli önemli bir fiilin delili olarak öne sürebilmiştir. Zira ayetin indiği ortamı ve nüzul sebebini dikkate almadan, bu kavramın dildeki kullanımını gözardı ederek muharip düşman askerlerinin kafalarının kesilmesini kayıtsız olarak mübah görmüştür. Oysa onun delil getirdiği iki ayet de, fiili bir savaş ortamı için nazil olmuştur. el-Muhacir'in bu ortamı hiç dikkate almaması dikkat çekicidir. Bu ayetlerin yorumunda beklenen ve asla gözardı edilmemesi gereken husus onların en azından savaş ortamıyla ilgili olarak değerlendirilmesidir. Zira Enfal suresinin, Bedir savaşıyla ilgili olarak indiği hususunda alimler hemfikirdir.²⁶ Muhammed suresi ayetinde ise “onlarla buluştuğunuzda” denilerek bu hususa işaret edilmiştir. “Ayette geçen buluşma (Lekiytum) ifadesi karşılaşmak anlamında olup bu anlamıyla meşhur olmuştur. Ondan savaşta buluşma anlamının dışında bir buluşma anlaşılmaz.”²⁷ Ayette meleklerle yapılan vahiy aracılığıyla müminlere veya meleklerle savaşta gevşek davranmamaları, düşmana karşı sert tutum içerisinde bulunmaları ve acımadan onları saf dışı bırakmaları tembih edilmiştir. Savaşta gevşek davranmak müminleri başarısız kılacağından, onlara savaşın gereği olan sertliğe başvurmaları konusunda bir uyarı yapılmıştır. Müslümanların bu ilk savaşlarında başarılı olmaları için gereken gayreti göstermeleri ve düşmanlarını yıldırarak kalplerine korku salmaları istenmiştir.

Ayette kullanılan “Boyunlarını vurun” ifadesi “onları öldürün, saf dışı bırakın” anlamında kinayeli bir kullanımdır. Müfessir Taberî, bu ifadeyi açıklarken şöyle demiştir: “Allah-u teâla, Allah'ın elçisine, kendisiyle beraber Bedir savaşına katılan ashabına müşriklerin kafalarını, boyunlarını, ellerini, ayaklarını vurmalarını emretmiştir.” Bütün parmaklarını (Kulle benan) ifadesi hakkında ise

²⁵ Enver Arpa, *İbn Teymiyye'nin Kur'an Anlayışı*, 2. Baskı, Ankara: Fecr Yayınları, 2010, s. 214-215; Takıyuddin Ahmed İbn Teymiyye, *Mukaddimetun fî usulî't-tefsir*, thk. Adnan Zerzur, Beyrut: Daru'l-Kur'ani'l-Kerim, 1971, s. 79-81.

²⁶ Ebu Hayyan, *el-Bahru'l-muhîr*, IV, 452; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, IV/2364.

²⁷ İbn 'Âşur, *et-Tahrir ve't-tenvir*, 26/78.

şöyle demiştir: “Onların her tarafını, tüm azalarını, el ve ayaklarını vurun”²⁸ Dilbilimci Zeccac’dan, “Benan” burada parmaklar ve başka azalar anlamındadır” ifadesini nakleden müfessir Kurtubî²⁹ ‘Benan’ın el ve ayak parmakları olduğunu; bununla savaşta kararlılık ve vurma yerine işaret edildiğini dile getirmiştir.³⁰ İfadenin bu yönünü göz önünde bulunduran Elmalî Hamdi Yazır, ayeti “Vurunuz onların –parmaklarına kadar- her tarafına...” şeklinde tercüme etmiştir.³¹

Müfessir İbn ‘Âşur ise bu kinayeli kullanımı şöyle izah etmektedir: “Boyun vurma” ifadesi, ister vurarak, ister kalbe mızrak saplayarak ve isterse ok atarak öldürmeyi ifade eden meşhur bir kinayedir. Çünkü kinayeli kullanım daha güçlüdür. Bu tabirde de bir sertlik ve şiddet söz konusudur ve teşvik için daha etkilidir.”³²

Bu tabiri, kinayeli bir ifade olarak kabul etmeyip gerçek anlamıyla aldığımızda kızgın savaş ortamında düşman askerlerinin boynunu ve parmaklarını arama gibi müminlerin dikkatini dağıtacak bir çaba içerisinde bulunma durumu ortaya çıkar. Bu durum ayeti kerimenin sağlamaya çalıştığı azim ve kararlılığı zayıflatır. Ayette müminlerden istenen kafirlerin boyunlarını ve parmaklarını aramaları değil imkan buldukları anda onları öldürmeleridir. Bazı müfessirlerin bu ayete getirdiği yorumlar da bu dediğimizi desteklemektedir. Fahrettin er-Razî, bu ayeti tefsir ederken bazı müfessirlerin, ayette geçen “boyunlarının üstünü ve parmaklarını vurun” ifadesini “onları istediğiniz şekilde öldürün” anlamında kabul ettiklerini, çünkü boyun üstünde bulunan organın en güçlü organ olan kafa olduğunu; parmakların ise vücutta bulunan en zayıf organlar olduğunu, en kuvvetli ve en zayıf organların zikredilerek tüm organların kastedildiğini düşündüklerini; diğer bazı müfessirlerin ise bu ifadeleri sadece “onları öldürün” anlamında anladıklarını; çünkü parmakların; kılıç, mızrak vb. savaş aletlerini tutan organlar olduğunu; bunların kesilmesi durumunda düşmanın savaşmaktan alıkonulacağını düşündüklerini ifade etmiştir.³³

el-Muhacir ise fiili bir savaş ortamı için öngörülen ve düşmanı acımadan öldürmeyi ifade eden bu tabiri kelime anlamıyla ve üstelik öngörülen fiili savaş ortamının dışında da kabul ederek büyük bir hataya düşmüştür. Zira fiili savaşın dışında elde bulunan esirlere, esirler hukuku uygulanır. Esirlerin kafalarının kesilmesi bir yana, normal öldürülmeleri hususunda bile fukaha arasında bir ittifak bulunmadığına yukarıda işaret etmiştik.

²⁸ Taberî, *Camîu’l-beyan*, 11/71.

²⁹ Kurtubî, *el-Camîu li ahkâmî’l-Kur’an*, 9/ 468.

³⁰ Kurtubî, *el-Camîu li ahkâmî’l-Kur’an*, 9/469.

³¹ Elmalî, *Hak Dini Kur’an Dili*, 8/2376.

³² İbn ‘Âşur, *et-Tahrir ve’t-tenvir*, 26/78-79.

³³ Fahrettin er-Razî, *Mefatihü’l-gayb*, Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1981, XV/140.

el-Muhacir, Muhammed suresi ayetini yorumlarken de aynı istidlal hatasına düşmüştür. Zira o ayette geçen “boyun vurma” ifadesi ile Enfâl suresi ayetinde geçen ifade aynı anlamdadır. Bu tabir, dediğimiz gibi savaşta kafirlerle karşı karşıya geldiğinizde “onlara acımayın ve öldürün” manasındadır. İbn ‘Âşur tefsirinde bu tabirin savaş ortamıyla alakalı olduğu hususundaki kanaatini savunmak üzere şöyle demektedir: “Ayetin başında geçen “lakiytum” lafzı, savaş buluşması anlamında meşhur olmuş bir kavramdır. Ondan başka bir buluşma değil sadece savaş buluşması anlaşılır... buradaki buluşma asla kafirlerle yolda karşılaştığınızda vb. bir manaya gelmez. Bu yüzden onun yanına tahsis edici başka bir kavram eklenmesine ihtiyaç duyulmuyor.”³⁴

Enfâl ayetinde ifade ettiğimiz üzere bu ayet de aslında Müslümanları, kâfirlerle bir savaşta karşı karşıya geldiklerinde cesaretli bir şekilde savaşmaya teşvik etmektedir. Ayette “Boyunlarını vurun” ifadesinden sonra gelen cümleler bu durumu daha da netleştirmektedir: “*Nihayet onları çökertip etkisiz hâle getirdiğinizde bağı sıkı bağlayın (sağ kalanlarını esir alın). Artık bundan sonra (esirleri) ya karşılıksız ya da fidye karşılığı salıverin. Savaş sona erinceye kadar hüküm budur.*” “Boyunlarını vurun” hükmü fiili savaş ortamı için geçerlidir. Savaşta elde ettiğiniz esirleri ise başka bir muameleye tabi tutun; ya karşılıksız ya da fidye olarak serbest bırakın. Bu ayetlerden el-Muhacir’in yaptığı gibi esirlerin kafalarının kesilmesinin meşruiyetini çıkarmak açık bir zorlama olur.

Sonuç

İslam dininin inmeye başladığı Arap toplumunda esaret ve kölelik sistemi acımasız bir şekilde uygulanıyordu. İşkenceyle öldürme dahil esirlere her türlü kötü muamelelerde bulunuluyordu. İslam dini inmeye başladığında ilk aşamada, kökleşmiş olan bu kurumun ıslah edilmesi, hukuki bir zemine oturtulması ve zamanla kaldırılması yönünde çeşitli düzenlemeler öngörmüştür. Esirlere ve kölelere iyi davranılmasını, çeşitli vesilelerle serbest bırakılmalarını tavsiye etmiştir. Bunun için devlet bütçesinden pay ayrılmasını, müminlerin yeminlerini tutamamaları veya adam öldürmeleri durumunda köle azad etmelerini cezai müeyyideler arasına koymuştur. Özgürlüklerine kavuşabilmeleri için kendilerine zekattan pay verilmesi tavsiye edilmiştir. Savaş zamanlarında yaşlıların kadınların, çocukların, din adamlarının, savaşa katılmamış kişilerin esir alınmamalarını ve öldürülmemelerini emreden İslam dini, fiili savaş ortamının dışında muharip esirlerin duruma göre öldürülmemelerini veya serbest bırakılmalarını ise devlet yararına hareket etmek üzere devlet başkanının yetkisine bırakmıştır.

Esirlerin kafalarının kesilerek öldürülmesi konusunda delil gösterilen ayet-i kerimelerde geçen

³⁴ İbn ‘Âşur, *et-Tahrir ve't-tenvir*, 26/78.

“Boyunlarını vurun” ifadesi, fiili savaş ortamı için kullanılan ve dűřmanı acımadan öldürerek saf dışı bırakmayı ifade eden kinayeli bir kullanımdır. Fiili savaş ortamı için tavsiye edilen bu tutumu, kendi özel hukukuna tabi tutulması gereken esirlere tatbik etmek, delil gösterilen ayet-i kerimelerin ruhuna aykırıdır.

Bahsi geçen ayetleri delil göstererek muharip dűřman esirlerin kafalarının kesilerek öldürölmelerini caiz gören şiddet yanlısı Selefi akımın teorisyenlerinden Ebu Abdullah el-Muhacir, bu ayetleri; tasvir etmekte olduğu ortamı, siyak ve sibakını görmezden gelerek parçacı bir tutumla ele almış ve onlardan zorlama bir yorumla bu denli korkunç bir eylemin delillerini üretmeye çalışmıştır. Önyargıların bir ürünü olan bu tutumun İslam’a mal edilerek onun terörle özdeşleştirilmeye çalışılması da diğer bir önyargının ürünü olmaktan öteye geçmemektedir.

Kaynakça

- Arpa, Enver, *İbn Teymiyye'nin Kur'an Anlayışı*, 2. Baskı, Ankara: Fecr Yayınları, 2010.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail, *Sahih-i Buhârî*, nşr. Ebu Suheyf el-Kuremî, Riyad: Beytu'l-Efkar ed-Devliyye, 1998.
- Ebu Hayyan, Muhammed b. Yusuf, *el-Bahru'l-muhît*, yayına haz. Komisyon, Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1993.
- Ebu Heniyye ve Ebu Rumman, *Tanzimu'd-Devleti'l-İslamiye*, Amman: Friedrich Ebert Stiftung yayını, 2015.
- el-Kurtubî, Muhammed b. Ahmed b. Ebu Bekr, *el-Camiu li ahkami'l-Kur'an*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî, Beyrut: Muessesetu'r-Risale, 2006.
- El-Muhacir, Ebu Abdullah, *Mesail min fikhi'l-cihad*, b.t.y.y.
- el-Vahidî, Ali b. Ahmed, *Esbabu nuzuli'l-Kur'an*, thk. Kemal Besyunî Zeğlul, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1991.
- er-Razî, Fahrettin, *Mefatihü'l-gayb*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.
- et-Taberî, Muhammed b. Cerir, *Camiu'l-beyan an te'vili âyi'l-Kur'an*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî, Daru Hicr, 2003.
- ez-Zemahşerî, Mahmud b. Ömer, *el-Keşşaf*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcut vd., Mektebetu'l-Ubeykat, 1998.
- İbn 'Âşûr, Muhammed Tahir, *et-Tahrir ve't-tenvir*, Tunus: ed-Dâru't-Tunusiyye li'n-Neşr, 1984.
- İbn Kesir, Ebu'l-Fida İsmail, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-azim*, thk. Komisyon, Kahire: Muessesetu Kurtuba 2000.
- İbn Kudame, *el-Muğnî*, Kahire: t.y.
- İbn Rüşd, *Bidayetu'l-muctehid*, Kahire: t.y.
- İbn Teymiyye, Takıyuddin Ahmed, *Mukaddimetun fi usuli't-tefsir*, thk. Adnan Zerzur, Beyrut: Daru'l-Kur'ani'l-Kerim, 1971.

İslam Devleti Araştırma ve İnceleme Ofisi, *el-Mesailu 'l-ciyad fî fikhi 'l-cihad*, t.y.y.

Kutub, Seyyid, *fî Zilali 'l-Kur 'an*, trc. İ. Hakkı Şengüler vd., İstanbul: Hikmet Yayınları, t.y.

Özel, Ahmet, “İslam’da ve Günümüz Devletler Hukukunda Savaş Esirleri”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2003, sayı 1.

Yazır, Elmalılı Hamdi, *Hak Dini Kuran Dili*, 3. Baskı, İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1979.

BİLGİ BÜTÜNLÜĞÜ BAĞLAMINDA İLMİN İRFANLA TEMELLENDİRİLMESİ

Yasin ÇİL¹

ÖZET



İnsanın duyu vasıtaları ile elde ettiği veya Allah Tebarek ve Teâlâ'nın vahiy yolu ile doğrudan doğruya gönderdiği, içinde zan ihtimali bulunmayan ilim terimi, İslamî terminolojide Bilgi kelimesi karşılığında kullanılır. Her iki terim de bazen marifet kelimesiyle de yer aldığı vakidir.

İlim kavramının yanında çoğu zaman kullanılan marifet kavramı, daha hususi bir anlam taşır.

Seyyid Şerif Cürcânî ilmi: "Gerçeğe ve vakiya uygun düşen bilgi ve kanaat", "bir şeyi olduğu gibi idrak etmek" ve "nefsin, bir şeyin manasına ulaşması" şeklinde üç tanım getirmektedir.

Ayrıca İlim, kesin olsun veya olmasın kavram (tasavvur) veya hüküm olarak mutlak manasıyla idrak etmek şeklinde de tanımlanmıştır.

Demek ki, vakiya uygun kanaat, bilginin zihinle uyumluluğu ve salt tasavvur gibi farklı şekillerde yorumlanabilmektedir.

Kaynak ve vasıta gibi açılardan birbirinden ayrılmaktadır. Bilimin içinde insanın zihinsel, duygusal, kültürel katkıları söz konusu olduğundan; bilgiye yön veren zihni yanılgılar, duyguyu olumsuzlaştıran, kültürü değersizleştiren dış etkenler söz konusudur. bu nedenle bilginin içselleşmesi, kalp ile buluşup, vicdanla yoğrulularak deruni bir boyut kazanması kısaca İslam'ın irfanıyla bütünleşerek pratiğe aktarılması gerektiği açıktır.

İrfan ile yoğrulan ilim erdemliktir. Zira kendini tanımaktır.

Birçok alanda yenilikler getiren, yaşamı kolaylaştıran, insanın ufkunu açan bilimsel çalışmalar günümüzde güven veremez hale gelmiş, zira sorun çözmek yerine sorunun bir parçası olabilmektedir.

Hatta tahrip gücü yüksek, korkutan, geleceği tehlikeye atan bir bilimsel gidişattan söz edilebilir.

İrfandan uzak bir bilginin mekanikleşmesi, baskın kültürlerin etkisinde kalması, materyalist bir bakış açısıyla üretilmesi, dolayısıyla medeniyet kuran öncü vasfını kaybetmesi kaçınılmaz olmaktadır.

Burada sadece başarı ve çıkar odaklı, kalbi bağlantısını kopararak değersizleştirilmiş, kalple ilgisi vicdanla bağlantısı olan irfanla terbiye edilmemiş bir "nefsi akıl" vardır. Anlaşılan o ki ilimsiz bir irfani anlayış eksik olacağı gibi irfandan yoksun materyalist akıl yapısıyla üretilen ilmin de felakete yol açmayacağının garantisi de yoktur. Âlemlere rahmet Resulü Ekrem (sas) "Allah'ım faydasız ilimden sana sığınırım." buyurarak bilginin afetlerinden, ilimin ışığı olan kalbi yaratan Allah'a

¹ İlahiyatçı, DİB Personeli, enveryasin@hotmail.com

sığınmamızı öğretiyordu.

“Maddenin kutsallaştığı, mananın unutulmaya yüz tuttuğu, bilginin yegâne güç olarak görüldüğü içerisinde bulunduğumuz yirmi birinci yüzyılın şu günlerinde, eşyaya, maddeye ve ibretli bir şekilde, basiretle bakmayı öngören İslam irfanına olan ihtiyacımız her zamankinden daha çoktur.”

Bilginin kaynağı olan zihne erdemli bir bakış açısı kazandıran ve kadim geleneğimiz olan İslam irfanı ile bilgiyi temellendirerek, bilginin afetlerinden korunma konusu ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: İlim, İrfan, Bütünlük, Sahih Bilgi, Başarı

CONNECTION WITH INFORMATION INTEGRITY ILLINARY IRFAN BASIS

SUMMARY

The word ‘‘The science’’ which is obtained by the means of the human senses, or sent directly by Allah Tebarak and Teâlâ through the revelation, is used in the Islamic terminology for the place of the word. Information'' Both terms are also used in the time place of the word ‘‘insight’’.

Sayyid Şerif Cürcânî's knowledge: It gives three definitions as knowledge and opinion in accordance with the truth and the facts," understanding as if it is something"and hafsin, reaching to the meaning of something."

In addition, Science is also defined as being conceptual (conception) or being in the absolute sense as a conception.

Thus, the conviction in the case can be interpreted in different forms, such as the compatibility of the mind with the mind and pure imagination.

Besides the concept of science, the concept of ‘‘ingenuity’’, which is often used, has a more specific meaning.

They are separated from each other in terms of source and vehicle. The knowledge kneaded with İrfan is virtue. because it is self-recognition. Scientific studies that bring innovations to many areas, make life easier, and open up the horizon of man has become unreliable today. Instead of solving the problem, it could be a part of the problem. It can even be said that there is a scientific outlook that is destructive, frightening, and dangerous for the future.

The mechanization of universal knowledge, gives harm to humanity and nature, not goodness. The reasons for this are the influence of dominant cultures, The production of a materialistic point of view, the loss of the forerunner of civilization, the achievement of superiority from production of value, the means of obtaining superiority.

Here, there is only a mind of unconsciousness, which is focused on success and self-interest, devoid of the connection of heart, tied to the conscience of the heart, and uncleaned by knowledge. It is understood that there is no guarantee that an illiterate understanding will be lacking, nor will illusion produced by the materialist mind structure lacking in knowledge lead to trouble. The Prophet Muhammad (pbuh) taught us to take refuge in the disaster of the knowledge of Allah, the Creator of the light that is the light of knowledge, by commanding, I will refrain from Allah of my useless knowledge."

The need for Islamic knowledge to look at things in substance, in substance and in prudence, is

greater than ever. "In the days of the twenty-first century, when the material is sacred, the meaning is forgotten and the knowledge is seen as the sole power.

Since this article mentions the mental, emotional, and cultural contributions of people within science, the mind is misunderstood, the external factors that negate the emotion, and make the culture worthless. For this reason, it is obvious that the internalization of knowledge, meeting with the heart, gaining a deep dimension by being kneaded with a conscience, should be transferred to practice by being integrated with the knowledge of Islam in short.

The mind, which is the source of knowledge, will be dealt with the protection of the disasters of knowledge by establishing the knowledge with knowledge that is a tradition which gives a virtuous point of view and my cadre is my tradition.

Key words: *Science, Irfan, Integrity, Sahih Knowledge, success.*

İnsanın duyu vasıtaları ile elde ettiği veya Allah Teâlâ'nın vahiy yolu ile doğrudan doğruya gönderdiği, içinde zan ihtimali bulunmayan ilim terimi, İslamî terminolojide "bilgi" kelimesi karşılığında kullanılır. Her iki terim de bazen marifet kelimesiyle de yer aldığı vakidir.

Seyyid Şerif Cürcânî ilmi: "Gerçeğe ve vakıya uygun düşen bilgi ve kanaat", "bir şeyi olduğu gibi idrak etmek" ve "nefsin, bir şeyin manasına ulaşması" şeklinde üç tanım getirmektedir.

Demek ki, vakıya uygun kanaat, bilginin zihinle uyumluluğu ve salt tasavvur gibi farklı şekillerde yorumlanabilmektedir. Kaynak ve vasıta gibi açılardan birbirinden ayrılmaktadır.

İlimin oluşumunda insanın zihinsel, duygusal, kültürel katkıları söz konusu olduğundan; bilgiye yön veren zihni yanılgılar, duyguyu olumsuzlaştıran, kültürü değersizleştiren dış etkenler vardır.

Birçok alanda yenilikler getiren, yaşamı kolaylaştıran, insanın ufku açan bilimsel çalışmalar günümüzde zaman zaman güven veremez hale gelmiş. Zira sorun çözmek yerine sorunun bir parçası olabilmektedir. Hatta tahrip gücü yüksek, korkutan, geleceği tehlikeye atan bir bilimsel gidişattan söz edebiliriz.

Her zaman önemli bir güç olan fakat günümüzde en büyük kontrolsüz güç haline gelen, hatta kutsallaştırılan bilgi, inanç ve kültürü yozlaştırmanın, canlı kıyımlarının, tabiat yıkımlarının da kaynağı olabilmektedir.

İrfandan uzak bir bilginin mekanikleşmesi, baskın kültürlerin etkisinde kalması, materyalist bir bakış açısıyla üretilmesi, Dolayısıyla medeniyet kuran öncü vasfını kaybetmesi demektir. (Kudat, Bilgi Bütünlüğü, 2018, s. 124-147)

Bu nedenle bilginin içselleşmesi, kalp ile buluşup, vicdanla yoğrulurken deruni bir boyut kazanması kısaca İslam'ın irfanıyla bütünleşerek pratiğe aktarılması gerektiği açıktır.

İrfan ile yoğrulan ilim erdemliktir. Zira kendini tanımaktır.

İlmi Felaketlerin Kontronörü; İslam'ın İrfanı.

20. Yüzyılda irfanını kaybederek maddeye odaklaşıp manayı unutturup kapitalleşen sadece başarılı olmayı dikkate alıp değerli olmayı önemsizleştiren, irfandan yoksun bilgi ve felsefi anlayışlar,

-Paylaşma odaklı bir ticari hayatı alıp yerine acımasız bir rekabeti tercih etti,

-Emeği değersizleştirip sömürüyü hâkim kıldı,

- Alın terini görmezden gelip hileyi öğretti.

Dolayısıyla insanın korkusu, toplumun kâbusu ve ekonominin krizi bir türlü bitmez oldu.

Nitekim

-Bencil, tatminsiz ve tutarsız kişilik karakterlerin temelinde bilginin hakikat boyutundan yoksun '*nefsi akıl*' olduğunu;

-İnsanların can ve mal güvenliğini, tabiatın varlığını tehdit eden başta atom bombası olmak üzere

konvansiyonel silahların araştırma ve üretiminin kaynağında irfandan yoksun bir bilginin varlığını,
Ve dahi,

-İnsanın zihin ve beden sağlığını felç edip hayatlar karartıp, ocaklar söndüren, âdeta insanı yaşayan bir ölü haline getiren uyuşturucu ve türevlerinin laboratuvar ortamında araştırıp ortaya çıkaran, irfandan uzak, insafını kaybetmiş ilmi bir anlayışın olduğunu görüyoruz.

Örneğin;

-Hz. Musa ve Hz. Harun'dan sonra Tevrat'ı en iyi bilen, hakkı söylemeyen, zalimlere arka çıkan, kibri ve arzuları sebebiyle sapıklığa düşen Bel'am (TDV Kur'an-ı Kerim ve açıklamalı meali Araf s. 175-176.),

-Servetiyle ve ilmiyle övünüp şımaran, inançsızlığı ve azgınlığı yüzünden helak olan Karun (TDV Kur'an-ı Kerim ve açıklamalı meali Kasas s. 76.),

-Kendini kendine yeterli ve başkalarına karşı üstün gören Ebu Cehil (Kur'an Yolu Tefsiri Cilt 5 Sayfa:653-654.),

Bu kişiler çağın en önemli bilginleriydi.

Anlaşıldığı Üzere;

Çağın ve nesnenin bilgisine sahip olmak yetmediği gibi hakikat bilgisine de sahip olmak, bilgiye yön veren o aklı, nefsin esiri olmaktan uzak tutup, kalple irtibatlandırılıp, vicdanla bağ kurdurulması da gerekir.

Bilginin güvenli olması, güvenilirliğini ve değerini kaybetmemesi için o bilginin hakikat boyutunun hissedilmesi, yaşanması gerekir. Bilimden üstün olmamakla beraber, bilgene ve bilgiye hakikat boyutu kazandırma vasfı vardır irfanın.

Bilgi Edinme Düzenimizde İrfan Temelli Bir Bilgi mi, Yoksa İrfandan Yoksun Başarı Odaklı Bir Bilgi mi ?

İrfan Temelli bir Bilginin: Manevi, deruni bir boyutu vardır.

OnaYön Veren Kalpteki iman, gönüldeki irfan ve yürekteki vicdan gibi içsel değerler, Sorumluluk bilinci fayda elde etme zararı uzaklaştırma gibi anlayış vardır.

Eğilim “Biz merkezli” hareket noktası, sorumluluk hissi, mana ve ruh ağırlıklıdır.

İrfandan Yoksun Başarı Odaklı Bilginin ise:) Maddi ve zahiri boyutu vardır.

Ona Yön Veren

Güç elde etme, üstünlük kazanma, kar marjı, gibi dış etkenlerle; kariyer, şöhret, imaj, statü gibi iç etkenler yön verir.

Eğilim

'Ben merkezli' hareket noktası, sorumsuzluk hissi, madde ve şekil ağırlıklıdır.

Batı, bilgiyi, madde ve şekil üzerinden okurken irfan geleneğimizin öncüleri buna mana ve ruhla okumayı da katmışlardır. (Kudat, 2018, Ankara Gönül Sultanları, s. 553) Einstein bu durumu görmüş olmalı ki bir gazeteciyle yaptığı söyleşide,

Gençlere şu tavsiyeyi yapmıştı: *"Başarılı bir insan olmaya çalışmayın, değerli bir insan olmaya çalışın. Başarılı bir insan, hayattan, verdiğinden fazlasını alır. Değerli bir insan hayatta, aldığından fazlasını verir.(Cengiz Erşahin: Cesaret Veren Öyküler, Tutku Yayınevi)* diyerek aslında değersiz bir başarının da sonuçta değersizleşeceğini söylüyordu.

Nitekim irfani boyutu kaybetmiş zararlı bir ilim, ilimle derecesi yükselen bir bilim adamını da itibarsızlaştırma gibi bir yansıması vardır. Dolayısıyla kişiye bilgiden önce o bilgiyi taşıyabilecek sağlam karakterli bir altyapının irfanla oluşturulması gerekir.

Kur'an-ı Kerim' de de belirtildiği gibi : *"Nefsini arındıran kurtuluşa ermiştir."*(Şems, 91/9.) Nefsi terbiye ve tezkiye ettiğimiz zaman bilgiyi 'nefsi aklın' etkisinden kurtarıp 'kalbi akılla' buluşturmuş oluruz

Ayrıca Âlemlere rahmet Resulü Ekrem (sas) *"Allah'ım faydasız ilimden sana sığınırım"* buyurarak bilimin afetlerinden, bilginin ışığı olan kalbi yaratan Allah'a sığınmamızı öğretiyordu. Bu nedenle bilginin içselleşmesi, kalp ile buluşup, vicdanla yoğurularak deruni bir boyut kazanması kısaca İslam'ın irfanıyla bütünleşerek pratiğe aktarılması gerektiği açıktır. Bu durum İrfan'ı geleneğimizde *"ilim, ilim bilmektir; ilim kendin bilmektir sen kendin bilmezsen; ya nice okumaktır"* şeklinde formüle edilmiştir.

İslam'ın İrfanı Bilimin Değer Gücüdür

İslam'ın irfanıyla bütünleşmiş bir ilim, insanlığın önünü açan çıkmazlarını aşan sorunları çözme yetisi olan kurucu bir medeniyet öncüsüdür.

Örneğin batı ve doğu medeniyetini İslami bir bakış açısıyla gözlemlemiş Mevlana ve ibn-ul Arabi gibi fikir temsilcilerin irfanı yorumlarıyla 13.Yüzyılda yaşanan medeniyet savaşlarını durduran, yeni bir medeniyet algısı ortaya koymuşlardır. İslami bir yorumla ilmin merkezine irfanı yerleştiren bu fikir temsilcilerinin medeniyet algısı üzerine temellendirilen, üç kıtaya hâkim olan Osmanlı İmparatorluğu farklı inanç ve kültürlerin bir arada barış içerisinde yaşamasını başarmıştır.

SONUÇ

Anlaşılan o ki ilimsiz bir irfani anlayış eksik olacağı gibi irfandan yoksun materyalist akıl yapısıyla üretilen ilmin de felakete yol açmayacağının garantisi de yoktur.

Canlıların yaşamını zora sokan, tabiatı tahrip eden, nimetlerin doğasını bozup sağlıksız hale getiren insanlığın geleceğini tehdit eden bilginin afetlerinden insanlığı kim, nasıl koruyacak?

Sadece hukuki düzenlemeler, etik yasalar, ulusalar arası alınan yaptırım kararları, askeri önlemler, polisiye tedbirleri, ve her köşe başına konumlandırılan yüksek çözünürlüklü kameralar insanlığın güvenini sağlayabilecek mi?

İşte maddeyle manayı buluşturan, başarı ile beraber değerli olmayı da kazandıran maddeye de, eşyaya da, bilgiye de basiret nazarıyla bakan İslam irfanıyla temellendirilmiş bir bilgiye ve bilgine her zamankinden daha çok ihtiyaç vardır.

Sorunun bir parçası değil, sorunlar çözen sağlıklı, kuşatıcı bir bilim ancak İslam irfanının engin basiretiyle elde edilebilir. Bugün, insanlığın haykırdığı haklı taleplerine Kitap ve Sünnetin getirdiği, irfan eksenli bir medeniyet yorumuyla makul cevaplar verememiz gerektiği açıktır. Çünkü İslam'ın irfanı ilmin nurudur.

Kaynakça

- Arap İslam Kültürünün Akıl Yapısı – M. Adib el-Cabiri (Mana Yayınları 1999)
- İslam İlmî ve Düşünce Geleneğinde, Kadi Beyzavi , Müstakim Arıcı (2017)
- İslam Ansiklopedisi (Türkiye Diyanet Vakfı Cilt 22 1988)
- Hadislerle İslam, Serlevha Hadisler (Diyanet İ leri Başkanlığı 2011)
- İ rak Felsefesi, Hikmet 'l i rak   hab ddin S heverdi (İz Yayıncılık 2010)
-   rh 'l Mevakıf, Seyyid   rif Cürcani (Kırk Gece Yayınları 2011)
- Kendini Bulmak, İhsan Fazlıoğlu (İstanbul 2016)
- Bilgi Felsefesi, Ahmet  ınar (İstanbul 2018)
- Cesaret Veren  yk ler, Cengiz Er ahin (Ankara 2009)
- Kur'an Yolu Tefsiri, (Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 2016)
 - Kudat A. & BULUT M. “BİLGİ BÜTÜNLÜĞÜ BAĞLAMINDA NİZAMİYE MEDRESELERİ GELENEĞİ VE MODERN AKADEMYA”, Fuad Sezgin Anısına Geçmişten Geleceğe Medeniyetimizde Bilgi Bütünlüğü Sempozyum Kitabı, Edit: Kudat A. ve diğer, İstanbul, 2018, s. 124-147.
- Kudat Aydın, “Anadolu'nun Tasavvuf  Anlayışının Te ekk l nde Tesir Eden Horasan P rlerinden H ce Abdullah el-Herev 'nin İlm  Hayatı ve Tasavvuf  Anlayışı” Gönül Sultanları şahsiyetleri ve Değerleri İle Ankara, Akçağ Yay. Ankara, 2018, s. 553-573

Yasin YILMAZ¹

ÖZET



Batıda Aydınlanma ile beraber bilimler arasında dikey derinleşme artarken, yatay bütünlük kaybolmuştur. Dolayısıyla bilgi bütünlüğünün sağlanmasında büyük zorluklar ortaya çıkmaktadır. Çünkü bir ilim dalında derinlik kazanan kişi, diğer ilimlere ait bilgilere sahip olamamaktadır. Avrupa’da ortaya çıkan bu tutum, Modernizmin etkisiyle son dönemlerde İslamî ilimler arasında da görülmektedir. Klasik eğitim geleneğinde kitap geçme esas alınmış ve medreseler başta olmak üzere tüm eğitim kurumlarında alana ait kitaplar okunmadan diğer ders ve kitaplara geçilmemiş ve hepsini okumadan da icazet verilmemiştir. Dolayısıyla klasik dönemin icazetnameleri incelendiğinde İslam’ın temel bilimlerinin büyük kısmı okutulduğu için tam bir bilgi bütünlüğünün sağlandığını görebiliyoruz. Sınıf geçmenin temel alındığı günümüzde ise, bir öğrenci, alana ait belirli bazı kitapları okuyarak eğitimini tamamlamaktadır. Bu durum öğrencinin alana ait çok sayıda kitaptan habersiz olmasına ve bunun sonucunda da bilgi bütünlüğünü sağlayamamasına sebep olmaktadır.

Hz. Peygamber’in (sav) Mekke’de Nur Dağı’nın Hira Mağarası’nda aldığı ilk vahiyle başlayan İslam Dini ve onun merkezinde gelişen İslamî ilimler, Kur’an merkezli olarak zamanın ilerlemesiyle çeşitlilik kazanmıştır. Hem bir dinin hem de bu dine bağlı bir medeniyetin temelini oluşturan bu ilimler, İslam coğrafyasının büyümesi ve İslam’a giren diğer milletlerin katkılarıyla büyük gelişme sağlamıştır. Abbasiler döneminde İslam dinine girmeye başlayan Türklerin, Orta Asya’da kurdukları medreseler, İslamî ilimlerin okutulmasında öncü olmuştur. İslam medeniyetinde medreselerde müderrisler, İslam’ın Tefsir, Hadis, Kelam ve Fıkıh gibi temel ilimlerini merkeze alan bir eğitim anlayışıyla, bütün İslamî ilimleri okutmaya çalışmışlardır.

İslam Tarihi’nde Büyük Selçuklu veziri Nizamülmülk tarafından Bağdat’ta kendi adına izafe edilen Nizamiye Medresesi ile eğitim tarihine geçen medreseler, Osmanlıda Fatih Sahn-ı Seman,

¹ Doç. Dr. Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, yyilmaz@ybu.edu.tr-yasinyil_63@hotmail.com

Ayasofya ve Süleymaniye medreseleri klasik dönemin zirvesini oluşturmuşlardır. Söz konusu medreseler dönemin en büyük eğitim kurumları olarak, medreselerin kapatılmasına kadar İslamî ilimlerde bilgi bütünlüğünü sağlamak için, alana ait bütün kitapları okutarak icazet vermişlerdir. Bunlar arasında bulunan ve Kanuni Sultan Süleyman tarafından kurulan Süleymaniye Medreseleri, yakın zamanlara kadar geleneksel eğitim anlayışını sürdürmüş ve İslamî ilimlerde bilgi bütünlüğünü sağlamada büyük katkı sağlamıştır.

Bu çalışmamızda Süleymaniye Külliyesi bünyesinde bulunan Evvel, Sâni, Sâlis, Rabi' ve Daru'l-Hadis medreselerinde bilgi bütünlüğünün nasıl sağlandığını ortaya koymaya çalışacağız. Kitap geçmenin esas alındığı medreselerde, icazet alıncaya kadar hangi kitapları okuduklarını ortaya koyacağız.

Anahtar Kelimeler: *Bilgi Bütünlüğü, İslamî İlimler, Medreseler, Süleymaniye Medreseleri.*

THE IMPORTANCE OF SULAYMANIYA MADRASAHS IN CONTINUING THE INTEGRITY OF THE KNOWLEDGE IN ISLAMIC SCIENCES IN OTTOMAN EMPIRE

ABSTRACT

In modern time, while the deepening of the sciences increases, the integrity begins to disappear. Because of that reason, there are great difficulties in providing information integrity. Because when a discipline gains depth, it cannot have knowledge of other sciences. This situation is also seen among Islamic sciences. In the old educational institutions, one person could not study on to other lessons and books without finishing all the books of field and could not receive any ijazah without reading them all. Therefore, we can see the integrity of knowledge is achieved. In the present day passing the class is essential, so that a student graduates by reading some specific books in the field. This situation causes the student to be unaware of many books belonging to the field and not to provide the integrity of knowledge.

Islam, which started with the first revelation of the Prophet in Mecca, and Islamic sciences gained diversity with the advancement of time based on the Qur'an. These sciences, which form the basis of both a religion and a civilization connected with this religion, have made great progress with the growth of the Islamic geography and the contributions of other nations who entered Islam. During the Abbasids period, the Turks, that began to enter the Islamic religion and then started to establish madrasahs in Central Asia, has been a pioneer in the teaching of Islamic science. In Islamic civilization, madrasahs have tried to teach all Islamic sciences with an education approach that centered on the basic sciences of Islam such as Tafsir, Hadith, Kalam and Fiqh.

Nizamiye Madrasah, which was built by the Great Seljuk Grand Vizier Nizamulmulk in the history of Islam and Baghdad, Fatih Sahn-ı Seman, Ayasofya and Süleymaniye madrasahs in the Ottoman Empire peaked in the classical period. These madrasahs as the largest educational institutions of the period, until the closure of madrasahs to ensure the integrity of knowledge in the Islamic sciences, by reading all the books of the area have been certified. Süleymaniye Madrasah, which was founded by Suleiman the Magnificent, has continued its traditional education approach until recently and has contributed greatly to the integrity of knowledge in Islamic sciences.

In this study, we will try to reveal how the integrity of information in the madrasas of Evvel, Sâni, Sâlis, Rabi Dar and Daruil-Hadis within the Suleymaniye Complex. In the madrasas where the book is taken as the basis, we will show what books they have read until they get the ijazah.

KEYWORDS: *The Integrity of Knowledge, Islamic Sciences, Madrasahs, Sulaymaniya Madrasahs.*

GİRİŞ

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.² Bilgi bütünlüğü kişiyi, üzerinde çalıştığı ilmi alanda elde ettiği bilgileri komprime ederken, sosyal hayata yansıtırken hataya düşmekten ve o konuyla ilgili diğer ilimlerdeki bilgilerden habersiz olmasını önler.³

Yaşadığımız çağda bilim, iletişim, sosyal, kültürel ve ekonomik alanlardaki gelişmelerin hızına ve boyutlarına çoğu insan ulaşmamaktadır. Bunları ortaya koyan bilgi her geçen gün artmakta ve bunun objesi olan bireyin de hayatını sürdürmesi için bunlardan bigâne kalmayarak, kendisini devamlı geliştirmesi gerekiyor.⁴ İslam Tarihinin başından itibaren İslam uleması, olayların tahlil, tenkit ve değerlendirilmesi ile problemlerin çözümüne çok yönlü bakış açısıyla yaklaşmışlardır. Batı'nın son iki asırda ulaştığı bakış açısını Müslümanlar, medeniyetlerini inşa ederken erken dönemlerden itibaren kullanmışlardır. Ancak İslam Medeniyeti kendi öz değerlerini bırakıp yerinde sayıp, kurtuluş için Batı Medeniyetinin kavramları ile iştigal etmeye başlayınca bütüncül bakışı kaybetmiştir.

Batı'da Aydınlanma ile beraber ilimlerde uzmanlaşma ve disiplinleşmenin artmasıyla tabiat, sosyal ve insan bilimleri adlarıyla farklı bölümler ortaya çıkmıştır. Aydınlanmayla başlayan bu dönüşüm, bilginin alt disiplinlere ayrılarak tasnif edilmesine sebep olmuş ve her alt disiplin de uzmanlaşma ilerleme ve modernleşme fikrinin temel gerekleri olarak addedilmiştir.⁵ Ancak bilginin dikey olarak derinleşmesi ve ileri düzeyde uzmanlaşmanın ortaya çıkmasıyla ilimler birbirinden ayrılması sonucunda koordinasyonun kaybolmasıyla bir takım olumsuzlukların ortaya çıkmasıyla bu durum eleştirilmiştir. Bunun üzerine 1950'li yıllardan itibaren koordinasyonu sağlamak, çok yönlü bakış için interdisipliner/disiplinlerarası⁶ bir anlayış önem kazanmaya başlamıştır. 1970'li yıllardan

² Aydın Kudat-Hüseyin Tarık, "Bilimde Bütünsel Yaklaşım", *Eskiye Dergisi*, 2018, Sayı 37, s. 127-128.

³ Yasin Yılmaz, "Temel İslamî İlimlerde Bilgi Bütünlüğünün Sağlanmasında İslam Tarihinin Rolü", *Uluslararası Geçmişten Geleceğe İslam Medeniyetinde Bilgi Bütünlüğü Sempozyumu Bildiri Kitabı*, İstanbul 2018, s. 430.

⁴ Özden Yarımcı, "Disiplinlerarası Yaklaşım Dayalı Bir Durum Çalışması", *Akademik Bakış Dergisi*, S. 25, Temmuz-Ağustos 2011, s. 1.

⁵ Ömer Faruk Uğurlu-Aydın Kudat, "Batı'da Modern Bilim Düşüncesi Ve Bilgi Bütünlüğü", *Uluslararası Geçmişten Geleceğe İslam Medeniyetinde Bilgi Bütünlüğü Sempozyumu Bildiri Kitabı*, İstanbul 2018, s. 177.

⁶ İnterdisipliner (Disiplinlerarası): Kavram olarak interdisipliner, iki ya da daha fazla akademik disiplinin araştırma sonuçlarının ilmî bir çalışmada birleştirilmesidir. Yani disiplinlerin bir konu ya da probleme dayalı araştırma verilerini bir araya getirerek tahlil tenkit ve sonuca ulaşma metodudur. (Bkz. Emrullah Ülgen, "Akademik Tefsir Araştırmalarında İnterdisipliner Yöntem ve Önemi", *BÜİFD*, C. V, Sayı: 10 Yıl: 2017/2, s. 13; Ülgen'den naklen; Joseph J. Kockelmans, *Why Interdisciplinarity, Interdisciplinarity and Higher Education* (Pennsylvania: Pennsylvania State University, 1979), 127.

sonra daha da ileri seviyeye ulaşan bu metot ve anlayış biçimleri olan multidisipliner/çok alanlı, transdisipliner ve çapraz disiplinli gibi kavramlar tartışmaya açılmıştır. Bütüncül bir bakış açısıyla bilgiyi, problemleri ve onların çözümlerini ele alarak tahlil tenkit ve değerlendirmeye tabi tutan bu yaklaşımlar, disiplinler arasında işbirliği ve kolektif çalışma ilkesini tekrar geliştirerek, ortaya çıkan ya da çözülmesi gereken meseleleri daha verimli ve farklı bakış açılarıyla çözmeyi hedeflemişlerdir.⁷

Diğer bir ifade ile disiplinlerarası öğretimde belirli bir kavram, olay ve problemin temel alınarak, bunların değerlendirme ve çözümünde, farklı disiplinlerin verilerinden de istifade edilerek bir sonuca ulaşılmaya çalışılmıştır. Buradaki temel gaye, olay ya da problemle ilgili kavram(lar)ın incelenmesinin yanında değişik alanlarla ilgili verilerinin olay ve problemin çözüme katkı sağlamasıdır. Yani disiplinlerarası bir koordinasyon sayesinde hem ele alınan olayın/konunun anlamlı bir şekilde çözümü kolaylaşıyor hem de diğer disiplinler hakkında bilgi sahibi olunarak çok yönlü bir bakış açısı kazandırılmış olunuyor.⁸

Aslında bu dönüşüm, Batı'nın, olaylara bütüncül bakmadığı ve problemleri çözmede acziyete düştüğünü ve bilimler konusundaki kısır döngüsünü kabul etmesidir. Çünkü bir problemin ya da olayın ortaya çıkışı sadece tek bir etkene bağlı olmayabiliyor. Hal böyle olunca da bir problemin çözümü ya da olayın analizinde yan dal paydaş disiplinlerin verilerinden istifade edilmeden çok yönlü bakılmadığında ve değerlendirilmediğinde istenilen hedefe ulaşamamaktadır. Dolayısıyla bir problemin ya da olayın tarihî, sosyolojik, psikolojik, antropolojik ve genel ifade ile tüm kültürel yönlerini ortaya koyabilmek için söz konusu ilimlerin verilerine ihtiyaç vardır. Bundan dolayı da son yıllarda Batı başta olmak üzere dünyada özellikle yüksek öğretim programları, çoklu ve farklı bakış açılarını ihtiva eden bu metot esas alınarak yeniden şekillendirilmiştir.

Başta ülkemiz olmak üzere İslam Dünyasında da son yıllarda azda olsa hem problemlerin çözümünde hem olayların analizinde hem de bilgi bütünlüğünün sağlanmasında, İslam Medeniyeti'nin yükseldiği dönemlerde olduğu gibi interdisipliner anlayış hâkim olmaya başlamıştır. Ancak bu anlayışın teorik ve uygulama boyutuyla istenilen seviyede olduğunu söylemek henüz çok zordur.⁹ Ancak gelişen ve değişen dünyaya paralel olarak disiplinlerarası metot temel alınarak birtakım araştırmaların ortaya çıkması, interdisipliner bakış açısının geleceği açısından bir gelişme

⁷ Ö. F. Uğurlu-A. Kudat, "Batı'da Modern Bilim Düşüncesi Ve Bilgi Bütünlüğü", s. 178.

⁸ Ali Yıldırım, "Disiplinlerarası Öğretim Kavramı ve Programlar Açısından Doğurduğu Sonuçlar", *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, Ankara 1996, S. 12, s. 89.

⁹ Emrullah Ülgen, "Akademik Tefsir Araştırmalarında İnterdisipliner Yöntem ve Önemi", *BÜİFD*, Cilt: V, Sayı: 10 Yıl: 2017/2, s. 12.

olarak görebiliriz.¹⁰ Müslümanlar interdisipliner alanda, İslam medeniyetinin altın çağında medrese ve müderris merkezli eğitimin etkin olduğu dönemdeki metotlarını, gelişen dünyanın verilerini de alarak tekrar bilimsel araştırmalarına uygulamaları elzemdir. Bu çalışmamızda İslam tarihinin en uzun sürecini oluşturan Osmanlı Devleti döneminde bilgi bütünlüğünün sağlanmasında dönemin en yüksek eğitimi kurumları olan Süleymaniye Medreseleri'nin rolünü ortaya koymaya çalışacağız.

1. TARİHİ SÜREÇTE BİLGİ BÜTÜNLÜĞÜNÜ

İnsanı merkeze alan İslam, onun hem dünya hem de ahirette mutluluğa ve huzura kavuşturabilmek için birtakım esaslar koymuştur. Dolayısıyla İslam tarihinde kaynağını vahiyden alan, Hz. Muhammed'in Medine'deki uygulamalarına dayanan ve birey etrafında şekillenen bir medeniyet inşa edilmiştir. Çünkü aileler bireylerden, toplumlar ailelerden ve devletler de toplumlardan oluşur. Bunun merkezinde olan fert iyi olursa ailede, toplumda ve devlette istenilen şekilde olur. Bundan dolayı İslam'ın temel kaynakları olan Kur'an-ı Kerim ve Sahih hadislerin muhatap aldığı birey, İslam medeniyetinde araç değil amaç olmuştur. İslamî ilimlerin doğuşunda, problemlerin çözümünde ve olayların tahlilinde de birey iyi incelenirse hedefe ulaşmak kolaylaşmaktadır.

Mekke'de 13 yıllık süreçte Allah'a, ahrete, meleklerle, peygamberlere ve kitaplara imanla birlikte, Müslüman zihninin inşası tamamlandıktan sonra, Medine'de zemin bulmuş ve burada İslam medeniyetinin temelleri Hz. Peygamber'in örneğinde ve koyduğu kurallar ile atılmıştır. Daha sonra ortaya çıkacak olan dinî, siyasî, sosyal, ekonomik kültürel alanlarla ilgili İslamî ilimlerin kaynakları ve dayanak noktası olan Kur'an-ı Kerim ve Hz. Peygamber'in uygulamaları olmuştur. Çünkü Hz. Peygamber (sav) hayatta iken ortaya çıkan yeni meseleler ya doğrudan onun tarafından ya da gelen vahiyle çözülmüyordu. Bu doğrultuda Hz. Peygamber (sav), Kur'anî ilkeleri esas alarak Medine'de daha sonraki dönemlere örnek olan faziletli bir toplum oluşturmuş ve medeni milletlere örnek olan bir toplum meydana getirmiştir. Bu toplumun ve medeniyetin ana kaynağı Kur'an ve onun Hz. Peygamber (sav) tarafından hayata yansıtılan pratikleri olmuştur.

Bu çerçevede baktığımızda Medine'de vahye doğrudan muhatap olan ilk İslam toplumu, Kur'an toplumdur. Allah Resulü peyderpey gönderilen vahiyle 23 yılda bir inananlar toplumu meydana getirmiş ve bunlar Kur'an yoluyla kâinatı, insanlığı ve hayatı yeniden anlamlandırmışlardır. Hz. Peygamber'in (sav) vefatıyla vahiy kesilmiş, ancak kaynağı vahiy olan Kur'an ile Hz. Peygamber'in (sav) dini, siyasî, sosyal, ekonomik ve kültürel alanlarda örnek yaşantısı, sözleri ile davranış biçimleri

¹⁰ Bkz. Hüsnü Ezber Bodur, "İnterdisipliner Etkileşim Çerçevesinde Siyer Yazıcılığı: Sosyal Yapı ya da Değer Bağlamının Önceliği Sorunu," Sîret Sempozyumu -I- Türkiye'de Sîret Yazıcılığı Bildiri Kitabı, Ankara 2012.

kalmıştır. Sahabeler, Hz. Peygamber'in (sav) hayatında gördükleri Kur'anî gerçekleri hem kendi dönemlerinde hem de daha sonraki çağlara örnek olmaları açısından, ferdî planda ahlakî ve manevî olgunluk ile irfana, içtimaî alanda da İslamî bir hayat tarzı, kültür ve insanlığı mutluluğa ulaştıracak medeniyete dönüştürdüler. Hz. Muhammed'in (sav) vefatıyla da artık yeni meseleler için vahiy gelmeyecek, buna mukabil İslam âlimleri Kur'an ve Hz. Peygamber'in (sav) örnek hayatını temel alarak çözümler üretmeye çalışacaklardı. İlerleyen zaman içerisinde, ellerindeki Kur'an ve Peygamberin davranış ve sözlerinden oluşan sünneti esas alan bu toplum, önce siyasi başarı ve daha sonraları bu siyasi ve toplumsal başarının neticesinde kültür ve medeniyet oluşturdular. Medeniyetlerini oluştururken hatadan uzak, bir bütün halinde dinî, siyasî, sosyal, ekonomik ve kültürel alanlarda Müslümanların karşılaştığı problemlerin çözümünde bütüncül bakarak sonuca ulaşmaya çalışmışlardır.¹¹

Hz. 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 kelim sahalarda derinleşmek isteyen birisinin öncelikle Kur'an'ın ilk muhatapları olan toplumun yaşam biçimini, yazıldığı dilin gramerini, belagatini, üslubunu, söylemini ve ifade şeklini iyi bilmesi gerekmektedir.¹² Bunun yanında Kur'an'ın ilk şarihi ve mütemmimi olan Hz. Peygamber'in (sav) hayatını bütün yönleriyle tam olarak bilmesi de kaçınılmazdı. Diğer 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, Hz. Peygamber'in (sav) söz ve davranışlarını kayıt altına alarak nakletme konusunda hadis ilmine ihtiyaç vardı. İslam'ı hem bireysel hem de toplumsal olarak yaşama konusunda Hz. 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.¹³

Hz. Peygamber (sav) hayatta iken ortaya çıkan yeni meselelerle ilgili vahiy gelir ve çözüme ulaşılırdı. Onun vefatından sonra artık bir gerçek vardı ki; o da bundan böyle yeni meselelere doğrudan vahiyle 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 Geleneği" oluşmuştu.

¹¹ Yasin Yılmaz, "Temel İslamî İlimlerde Bilgi Bütünlüğünün Sağlanmasında İslam Tarihinin Rolü", *Uluslararası Geçmişten Geleceğe İslam Medeniyetinde Bilgi Bütünlüğü Sempozyumu Bildiri Kitabı*, İstanbul 2018, s. 430.

¹² E. A. Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'an*, İnsan Yay. İstanbul 1996, C. I, s. 17.

¹³ Yasin Yılmaz, "Temel İslamî İlimlerde Bilgi Bütünlüğünün Sağlanmasında İslam Tarihinin Rolü", s. 430-431.

Bu doğrultuda fıkıh ekolleri İslâmî kuralları fetvâ, tasavvuf ekolleri fetvaya aykırı olmayan takva ile yaşamayı ve kelam ekolleri de itikadî konuları Kur’ân ve Sünnetin ışığında, onlara ters düşmeyen akıl ve mantık ölçüleri içerisinde yorumlamışlardır. Hatta İslâm Tarihi, belirttiğimiz esasları prensip edinen ekoller ve alanında uzman âlimlerin yaşam ve yorumlarıyla doludur. Fıkıh alanında Numan b. Sabit, Muhammed İdris eş-Şafîî, Ahmet İbn. Hanbel ve Malik b. Enes gibi şahsiyetler yeni meseleler için çözümler üretmiş ve birtakım İslâmî hayat yolları belirlenmiştir. İtikadî alanda Maturidî ve Eşâri 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.¹⁴

Tarihî süreç içerisinde temelleri ve amacı belirlenmiş bir medeniyetin dayandığı esasları içeren ilimler ortaya çıkmaya başlamıştır. Yaşanılan çağın şartlarına göre Müslümanların ihtiyaçlarının giderilmesi ve yeni çıkan problemlere çözümler bulunması için Kur’ân ve Sünnet kaynaklı Tefsir, Hadis, Fıkıh ve Kelam gibi 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’ân ve onun açıklayıcısı Hz. Peygamber (sav) olan İslamî ilimler arasında çok sıkı ilişkiler bulunmaktadır. Bu ilişkiler birbirine destek veren binalar gibidir. Dolayısıyla bu ilimler asıl itibarıyla birbirlerinin mütemmimi durumundadırlar. Biri olmayınca ya da bilinmeyince diğerinin tam olarak anlaşılması mümkün değildir.

Tarihî olarak Raşid halifeler döneminde İslam devletinin topraklarının genişlemesi, anadili Arapça olmayan farklı milletlerin İslam’a girmesiyle yeni yeni problemlerin ortaya çıkması üzerine, Kur’ân’ı anlama ve anlamlandırmada yeni açılımlara ihtiyaç doğmuştur. Bunun üzerine bir alanda uzman olsalar da diğer ilimlerde de otorite olan âlimler ortaya çıkmış ve birçok alanda Müslümanların aydınlanmasını sağlamışlardır.

Özellikle Müslümanlar arasında çıkan bazı ihtilaflar üzerine Usûlu’d-Din olarak bilinen kelam alanında Maturidî, Eş’ârî, Bakillânî, Cüveynî, Ömer en-Nesefî, Fahreddin er-Razî ve Gazâlî şahsiyetleri ortaya çıkarak daha sonraki dönemleri yönlendirecek ve şekillendirecek eserler yazmışlardır. Fıkıh alanında İmam A’zâm Ebû Hanife, Malik b. Enes, Muhammed İdris eş-Şafîî ve Ahmed b. Hanbel gibi eserleri hala günümüzde kaynak olarak kullanılan şahsiyetler ortaya çıkmıştır. Kur’ân’ı anlama ve

¹⁴ Yasin Yılmaz, “Temel İslamî İlimlerde Bilgi Bütünlüğünün Sağlanmasında İslam Tarihinin Rolü”, s. 431.

anlamlandırmanın ilmi olan Tefsir alanında Fahreddin er-Razî, Kurtubî, İbn Hacer el-Askalânî, Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî ve Suyûtî gibi âlimler telif eserler ortaya koymuşlar ve Hadis alanında da Kütüb-i Sitte sahipleri başta olmak üzere ed-Darimî gibi müellifler yazdıkları eserlerle dini anlamada büyük çaba sarf etmişlerdir.

2. OSMANLIDA BİLGİ BÜTÜNLÜĞÜ VE KÜLTÜREL MİRAS

İslam tarihinde profesyonel araştırma ile eğitim ve öğretim faaliyetlerinin yapıldığı en önemli yerler medreseler olmuştur. Medreseler, İslam dünyasında ortaya çıkan birtakım radikal grupların görüşlerini etkisiz kılmak ve çeşitli düşüncelerin tartışıldığı mekânlar olmaları sebebiyle, geniş halk kitlelerince benimsenmiş, bu çerçevede siyasî ve dinî otoritenin desteğiyle, muhtelif merkezlerde faaliyete başlamış ve İslam dünyasının eğitim, bilim ve kültür hayatının merkezleri olmuşlardır. Türk-İslam Medeniyeti'nin eğitim, bilim ve kültür hayatına giren medreseler, Orta Asya'da ortaya çıkmaya başlamış, Selçuklu veziri Nizamülmülk'ün Sultan Alparslan'ın desteğiyle Bağdat'ta devlet destekli olarak ortaya çıkan ve kendi adına izafe edilen Nizamiye Medreseleri bir başlangıç olmuştur.¹⁵

Nizamülmülk'ün attığı bu adımla medrese artık İslam dünyasında eğitim ve öğretimin merkezi olmuş, daha sonraki İslam devletlerine de tevarüs etmiş ve klasik kimliğine de Osmanlılarda özellikle de Fatih Sultan Mehmet'le başlayıp 17. yüzyılın başlarına kadar olan süreçte ulaşmıştır.¹⁶ Orhan Bey'in İznik'te başlattığı Osmanlı medrese geleneğinin eğitim ve akademik açıdan teşkilatlanması büyük ölçüde Fatih Sultan Mehmet'le başlayıp, Kanuni Sultan Süleyman'ın hükümdarlığına kadar uzanan siyasî yükselişe paralel devam etmiştir. Osmanlıda medreselerdeki eğitim amacı tadrîs, kaza ve iftâ alanlarına eleman yetiştirmektir.¹⁷

İslamî aydınlanma ve bilgi bütünlüğünün sağlanmasında medreselerin rolü hiçbir zaman göz ardı edilemez. Çünkü kitap geçmenin esas alındığı medreselerin eğitim ve öğretiminin başında olan müderris bütün İslamî ilimlere ait kitapları okutmaktaydı. Selçuklulardan Osmanlılara tevarüs eden medrese geleneği, okutulacak kitapları da beraberinde getirmiştir. Bundan dolayı Osmanlı medreselerinde istisnalar hariç yeni telif eserler okutulduğunu göremiyoruz. Daha çok Abbasiler

¹⁵ İbrahim Kafesoğlu, "Nizamülmülk", *MEBİA*, C. IX, s. 329-333; Hasan Akgündüz, *Tarihî Gelişim İçinde Türk Medrese Geleneği ve İngiliz Üniversite Geleneği –Başlangıçtan XV. Yüzyıla Kadar-* (Basılmamış Doçentlik Çalışması), Diyarbakır 1999, s. 99; Mehmet Bulut-Aydın Kudat, "Bilgi Bütünlüğü Bağlamında Nizamiye Medreseleri Geleneği Ve Modern Akademya", *Uluslararası Geçmişten Geleceğe İslam Medeniyetinde Bilgi Bütünlüğü Sempozyumu Bildiri Kitabı*, İstanbul 2018, s. 125.

¹⁶ Aydın Kudat, "Bilgi Bütünlüğü Bağlamında Nizamiye Medreseleri Geleneği ve Modern Akademya", *Fuad Sezgin Anısına Geçmişten Geleceğe Medeniyetimizde Bilgi Bütünlüğü Sempozyum Kitabı*, Edit: Aydın Kudat ve diğer, İstanbul 2018, s. 127-128.

¹⁷ Tevkiî Abdurrahman Paşa Kanunnamesi, *Millî Tettebbular Mecmuası*, s. 539; Gelibolulu Mustafa Âli, *Kühû'l-Ahbâr*, Süleymaniye Kütüphanesi Es'ad Efendi, nr. 2162, vrk. 86b.

döneminde Şam, Bağdat, Kûfe gibi şehirler ile Orta Asya Türk devletlerinin bulunduğu bölgelerde yazılan eserler Osmanlı medreselerinin ana kaynakları olmuştur.

Osmanlı medreselerinde XVI. yüzyılın ortalarına kadar müderrisin merkezde olduğu bir sistem hâkim idi. Aslında bu gelenek Osmanlılardan önce de vardı. Eğitim-öğretim faaliyetleri, devlet tarafından sınırları ve muhtevası net olarak belirlenmemiş ve vakıf kurucusunun kısmen tespit ettiği, ama daha çok geleneğin yönlendirdiği bir biçimde yürütülmüştü.¹⁸ Devlet, medreseleri sadece yakından takip etmeye çalışıyor, ama müdahale mekanizmasını büyük ölçüde işletmiyordu.

Bizzat müderrisin nezaretinde yürütülmekte olan derslerin okutulması, seçilen kitabın takip edilmesi tarzında olurdu. Belli sürede okunması gereken kitap ya da kitapların belirli bölümleri tamamlanmadıkça başka bir derse geçilmesi söz konusu değildi. Bu anlamda medreselerde sınıf geçme değil, ders/kitap geçme yöntemi uygulanmaktaydı.¹⁹ Bilgi bütünlüğünün sağlanması için daha önceki dönemlerde oluşan literatürden Osmanlıya tevarüs eden kitapların bilinmesinde fayda gördüğümüz için bunlardan bazılarını tablolar halinde verilmesinde fayda görüyoruz. Çünkü İslam bilim tarihi sürecinde kültürel ve medeni gelişmenin temelini teşkil eden ve Osmanlı medreselerinde okutulan ilimlerin kaynakları olan kitapların neler olduğunun mutlaka bilinmesi konunu bütünlüğünün sağlanması açısından önemlidir.

Osmanlı öncesi İslam düşünce, bilim ve eğitimini etkileyip Osmanlıya ulaşan bazı müellif ve kitapları:

Müellif	Eser
İbn Kesir	Tefsirü'l-Kur'ani'l-Azîm
İbn Hacer Askalânî	Esbâbu'n-Nüzûl
Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî	el-Keşşâf
Fahreddin Râzi	Mefâtihu'l-Gayb
Celaiddin Suyûtî	El-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'an
Buharî	Câmiu's-Sahih
Müslim	Câmiu's-Sahih
Ebû Davûd	Sünen
En-Nesâî	Sünen

¹⁸ Konu ile ilgili bkz. Cafer Acar, "Harcama Alanlarına Göre Amasya Vakıfları/1850-1900", Uluslararası Amasya Sempozyumu 4-7 Ekim 2017 Amasya; Cafer Acar, "Harcama Alanlarına Göre Kıbrıs Vakıfları / 1850-1900, *Uluslar arası Osmanlı Dönemi Kıbrıs Vakıfları Sempozyumu*, Kıbrıs 29-30 Nisan 2017.

¹⁹ Mefail Hızlı, "Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Bursa 2008, C. 17, S. 1, s. 28.

Et-Tirmizî	Sünen
İbn Mace	Sünen
ed-Darimî	Sünen
İbn Hacer Askalâni	el-İsâbi fî Temyizi's-Sahâbe
Numan b. Sabit	el-Fıkhu'l-Ekber
Muhammed İdris eş-Şafiî	el-Umm-er-Risâle
Malik b. Enes	Muvatta
Ahmed b. Hanbel	Müsned
Ebu'l-Hasen el-Eş'ârî	El-İbâne
Ebû Mansûn el-Maturidî	Kitâb-ı Tevhid-Te'vilâtü'l-Kur'an
el-Bakillânî	Kitab-ı Temhid
Ahmed er-Razî el-Cessâs	el-Füsûl fî Usûl
Gazâli	el-İktisâd fi'l-İtikâd
Gazâli	Tehafitü'l-Felâsife
Gazâli	Miyaru'l-İlm
Gazâli	el-Munkizu Mine'd-Dalâl
Gazâli	İhyau Ulûmî'd-Din
es-Serahsî	el-Mebsût
el-Merginâmî	el-Hidâye
İbn Rüşd	Bidâyetü'l-Müçtehid ve Nihâyetü'l-Muktesid
İbn Sina	el-Kanûn fi't-Tıb
İbn Sina	Kitabu's-Şifâ
İbn Heysem	el-Menâzır
Ebu Bekir Muhammed er-Râzî	el-Hâvi fi't-Tıb
Ebu'l-Hasan el-Mes'ûdî	Murucu'z-Zeheb-Maâdinu'l-Cevher
Cabir b. Hayyan	Kitabu'l-Mizân
el-Birûnî	el-Asâru'l-Bakiyye
Gazâli	Makasıdu'l-Felâsife
İbn Rüşd	Tehafitü't-Tehafit
Muhammed Musa el-Harezmi	El-Cebr ve'l-Mukabele

Yukarıdaki tabloda bazılarını verdiğimiz eserlere baktığımızda Osmanlı öncesi İslam eğitim literatüründe bilgi bütünlüğünün sağlanması için bütün disiplinlerde kitapların bulunduğunu ve bunların eğitim kurumlarında okutulduğunu görmekteyiz. İslam'ın daha iyi anlaşılmasında ilk dönemden itibaren ulemanın çok yönlü bakış ve anlayışıyla İslam medeniyeti ortaya çıkmıştır. Bu anlayışın İslam Tarihi boyunca devam ettiğini ve İslam âlimlerinin Kur'an merkezli çalışarak, bilgi bütünlüğünü sağlamak için bütün ilimlerle iştigal ettikleri anlaşılmaktadır.

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 de 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 İslamî ilkeleri inceleme alanlarına almalarıyla, İslamî ilimlerde de yatay derinlik kaybedilerek dikey derinleşmeye gidilmiş ve bütüncül bir yaklaşım olmayınca da bilgi bütünlüğü sağlanamayarak aykırı görüşler ortaya çıkmaya başlamıştır.

3. SÜLEYMANİYE MEDRESELERİ'NİN BİLGİ BÜTÜNLÜĞÜNÜN SAĞLANMASINA KATKISI

Kanuni Sultan Süleyman döneminde devletin siyasî alandaki başarı ve istikrarı, ekonomik, sosyal ve kültürel alanlara da yansımıştır. Bu dönemde devletin başında Osmanlı tarihinde yönetimde bulunan padişahların siyaset, eğitim ve kültür bakımından kendisini en iyi şekilde yetiştirmiş birisi bulunuyordu. Bu padişah, çevresindeki iyi yetişmiş devlet adamlarıyla beraber milletlerin bekası için hayati önem taşıyan eğitim ve öğretime verdiği önemle dünyaya örnek olmuştur.²⁰

Süleymaniye Medreseleri, Fatih Sahn-ı Seman ile klasik dönemin en önemli eğitim kurumu özelliğini taşımaktadır. Kanuni Sultan Süleyman'ın hükümdarlığı döneminde, daha önce inşa edilmiş çok sayıda eğitim kurumlarına ilave olarak, XVI. asrın ortalarından itibaren başta bizzat hükümdarın kendisi olmak üzere devlet adamlarının inşa ettirdiği medreselerde, bilimsel aydınlanma ve zihinsel dönüşüm alanında büyük gelişmeler sağlanmıştır.²¹ Bu dönemde medrese teşkilatında en büyük gelişme şüphesiz Süleymaniye Medreseleri ile olmuştur. Süleymaniye Külliyesi bünyesinde kurulan bu medreseler, Osmanlı eğitim ve kültür hayatına daha önce olmayan türleriyle büyük katkı

²⁰ Yasin Yılmaz, *Kanuni Vakfiyesi ve Süleymaniye Külliyesi*, VGM. Yayınları, Ankara 2008, s. 198.

²¹ Yasin Yılmaz, *Kanuni Vakfiyesi ve Süleymaniye Külliyesi*, s. 193.

sağlamıştır.²²

Osmanlı bilim ve düşünce hayatını canlı tutmak, İslamî ilimler arasında bilgi bütünlüğünü sağlamak için külliye bünyesinde ilköğretimden üniversite ve hatta yüksek lisans seviyesine kadar eğitim kurumları inşa edilmiştir. Bunlar ilköğretimin yapıldığı sıbyan mektebi, akademik düzeyde eğitim veren Evvel, Sâni, Sâlis ve Râbi ile lisansüstü seviyede diyebileceğimiz Dâru'l-hadis medreseleridir. Ayrıca yine külliye bünyesinde Osmanlıda ilk defa bir tıp medresesi inşa edilmiş ve burada pratik ve teorik tıp dersleri verilmiştir.

Bu dönemde eğitim kurumlarının başında *“ham bilgileri akılla yorumlayarak, insanlar arasında doğrudan ya da dolaylı olarak bilgi iletişimi sağlayan”* müderris bulunuyordu. Kelime anlamı *“ders veren kişi”* olup medreselerde kendisi için belirlene görev, yetki ve sorumluluğu devam ettiren müderris, günümüzde interdisipliner denilen birçok alanda bilgi iletişimi sağlamıştır. Fakat onun en önemli özelliği medrese ile özdeşleşmesidir. Çünkü medrese ile müderris arasında sebep-sonuç ilişkisi vardır. Bu sebep-sonuç ilişkisi içerisinde medreseler, müderris merkezli serbest öğretim halkalarının teşkilatlanmış şekliyle tarih sahnesine çıkmıştı. Diğer yandan müderrisliğin ortaya çıkması onların hem bilgi bütünlüğünü sağlamadaki başarıları hem de hayati bir meslek olan eğitimi ikinci bir iş olmaktan kurtarmıştır.²³

Osmanlılar döneminde özellikle Fatih Sultan Mehmet’le başlayıp 17. yüzyılın ortalarına kadar olan süreçte eğitim-öğretim hayatıyla ilgili birçok kanunî düzenlemeler yapılmış, ancak müderrisin ders içeriklerine dokunulmamıştır. Başka bir ifade ile yapılan kanuni düzenlemelerde müderrislerin eğitim faaliyetlerinin özüne dokunulmamış, sadece çalışma şartları, özlük hakları ve hangi prosedürle eğitimci olacakları açık ve net olarak belirlenmiştir.²⁴ Bundan dolayı onlar problemlerin çözümü ve olayların tahlili noktasında bütüncül bakışı sağlamada serbest bırakılmıştır.

Müderrisler Osmanlı aydınlanmasının klasik döneminde hem eğitimin hem de bilgi bütünlüğünün sağlanmasında baş aktördü. Çünkü onlar, İslamî disiplinler arasında koordineyi sağlayan, klasik dönemin literatürüne sahip olan ve bunları gelecek nesillere aktaran aktörler idi. Müderrisler, Osmanlı öncesinden birçok alanda Osmanlıya tevarüs eden bilgi birikimin kaynağı olan kitapları öğrencilerine okuturdu. Belirlenen kitapları okumayı ikmal edenlere de icazetname verirdi.

Süleymaniye Medreselerinde de önceki medreselerde olduğu gibi bir asitâneye intisap

²² Kanuni Vakfiyesi, VGMA, nr. 1390, s. 42-45.

²³ Kanuni Vakfiyesi, s. 84-85; Yasin Yılmaz, *Kanuni Vakfiyesi ve Süleymaniye Külliyesi*, s. 199.

²⁴ BOA, Cevdet, *Maarif*, nr. 44, 464, 7212; BOA, İbnülemin, *Tevcihât*, nr. 2605, 2612.

ederek mülazemet alıp, imtihanla²⁵ göreve başlayan müderris, eğitim ve öğretimin merkezinde idi. Süleymaniye Medreselerine bilgi donanımı açısından kendilerini kanıtlamış müderrislerin atanması için hiçbir fedakârlıktan kaçınılmazdı. Başta günlük ücretleri olmak üzere çeşitli sosyal haklar verilmiştir.²⁶ Süleymaniye Medreseleri müderrislerinden bazıları şerh, hâşiye ve talikat türünde değerli eserler de ortaya koymuşlar²⁷ ve 20-25 yıl tedris görevinde bulunduktan sonra, sahip oldukları birikim ve deneyimle yargıda görev aldıklarını biyografi kitaplarından öğreniyoruz.²⁸

Süleymaniye Medreselerinde görev yapan müderrislerin, görev yaptıkları medreselerde, dil, edebiyat ve mantık başta olmak üzere araç ilimler ile temel İslamî ilimlere ait olan tefsir, hadis, fıkıh, kelam, tasavvuf, ahlak, tarih, siyer gibi bütün disiplinlere hâkim oldukları ve bunları okuttukları görülmektedir. Bu durum da onların klasik dönemde telif edilmiş kitapların büyük kısmını önce okudukları sonra da okuttuklarını ortaya koymaktadır. Ayrıca onların yaşadığı çağda ortaya çıkan yeni problemlerin çözümünde ve olayların analizinde bütüncül bakışa sahip olduklarına işaret etmektedir.

Eğitimde kitap geçme sistemi uygulandığından müfredat programları ile kanunnameler müderrisler merkeze alınarak yapılmıştır. Dönemin kanunname ve diğer kaynaklarına baktığımızda Süleymaniye Medreseleri'nde eğitim sadece erkeklere göre düzenlendiğini ve kadınların eğitimiyle ilgili herhangi bir çalışma olduğunu göremiyoruz.²⁹ Bütün Sünni İslam dünyasında olduğu gibi, Süleymaniye Medreseleri'nde de öğrenci seçerken mezhep konusunda duyarlı olunmuş ve öğrencinin sünnî olmasına dikkat edilmiştir.³⁰ Kanuni kanunnamesine göre külliye içerisinde öğrenim görecektir. 14 yaşından küçük, 30 yaşından büyük olmamasına dikkat edilmiştir.³¹ Öğrenci seçiminin müderrislere bırakıldığı Süleymaniye Medreseleri'ne, vakfiyelerdeki şartlar ve yapılan hukukî düzenlemeler çerçevesinde hem İstanbul hem de Anadolu'dan gelen talebeler arasından kabiliyetlerine göre seçilmiştir.³²

4. SÜLEYMANİYE MEDRESELERİNDE OKUTULAN KİTAPLAR

Osmanlı döneminde bilgi bütünlüğünün sağlanmasında muallimin ile müderrisin görevleri

²⁵ Nevîzâde Atâî, *Şakaiku'n-Nu'mâniyye Zeyilleri (Hadaiku'l-Hadaik)*, Haz. Abdulkadir Özcan, Çağrı Yayınları, İstanbul 1989, s. 177, 260, 322.

²⁶ Atâî, s. 287, 303, 308, 324, 325, 414, 457, 506, 617, 620, 665.

²⁷ Yasin Yılmaz, *Kanuni Vakfiyesi ve Süleymaniye Külliyesi*, s. 261.

²⁸ Atâî, s. 18, 19, 22, 28, 34, 40, 125, 136, 260, 264, 265, 288, 291.

²⁹ Geniş bilgi için bkz. Kanunname-i Ehl-i İlim, vrk. 94b-95b; Kanunname-i Sultan Süleyman Han (Mevâli-i İzâm ve Müderrisîn-i Kırâmın Tedrise Mevazıbları Hakkında), vrk. 122b-123b; Kanunname, vrk. 69b-71a; Hırzu'l-Mülûk, vrk. 38b-55a.

³⁰ Kemalpaşa-zade, *Tevârih-i Âl-i Osman IX. Defter*, vrk. 229b; Celâl-zade, *Selimname*, vrk. 39b vd.; İdris-i Bitlisî, *age*, s. 2b; Şehabettin Tekindağ, "Şah Kulu Baba Tekeli İsyanı", *BTTD*, 1967, 1/3, s. 34-39, 1968, ¼, 54-59.

³¹ Kanunname-i Sultan Süleyman Han, vrk. 122b-123a.

³² Yasin Yılmaz, *Kanuni Vakfiyesi ve Süleymaniye Külliyesi*, s. 273.

üzerinde duran ve medreselerde okutulan kitapları, dersleri ve konularını ayrıntılı bir şekilde veren Taşköprüzâde Ahmet Üsameddin Efendi'dir. O *Mevzuâtü'l-İlm* adlı eserinde muallimin ve müderrisin görevleri ve şartları üzerinde dururken, ilim ehlinin “*muallim ve müteallim olan kimse ulûmun envaından bir nev'i ve fûnûnundan bir fennî komayub, elbette her birine bir miktar nazar edüb gaye ve maksad tarikinden haberdar ola!*”³³ diyerek sadece tek ilmi disiplinle yetinmemesi gerektiğini vurgulamaktadır. Taşköprüzâde aynı eserinde ilimleri de tasnif etmiş ve medreselerde okutulan derslerin konularını tüm ayrıntılarıyla ortaya koymuştur. Bu meyanda yaptığı sıralamada araç, naklî ve aklî ilimlerde okutulması gereken bütün konuları tek tek sıralamıştır. Bu eser aynı zamanda İslam'da ilimlerin tasnifine ve bibliyografyasına dair yazılmış eserlerin en mükemmelidir. Müellif eserinde kendi zamanına kadar olan bütün ilimleri tasnif etmekte, her ilme dair çok tafsilatlı bilgi vermektedir.³⁴ Bu eser, Müslümanların ve özellikle Osmanlılarda ilmî zihniyetin sahasını ve uzantısını ortaya koymaktadır.³⁵

Süleymaniye Medreseleri'nde okutulan kitaplar, Osmanlı medrese sistemi içerisinde okutulan kitaplardan farklı değildir ve bu kitapların isimleri Kanuni Vakfiyesi sonunda ve padişahın emriyle İç Hazine'den müderrislere gönderilen bir fermanda belirtilmiştir.³⁶ Bütün Osmanlı medreselerinde olduğu gibi, Süleymaniye Medreseleri'nde de okutulan kitapların nasıl bir müfredat programı içerisinde verildiğini bilemiyoruz. Ancak medreselerde okutulan kitapların eğitiminin, İslam Tarihi boyunca aşağı yukarı hemen hemen aynı metotla yapıldığı kanaatindeyiz.³⁷ Taşköprüzâde'nin *Mevzuâtü'l-Ulûm* adlı eserinde ilimleri tasnif ederken sıraladığı ilimler ve konularının Süleymaniye Medreseleri'nde de okutulduğu kanaatindeyiz. Çünkü Taşköprüzâde, Süleymaniye Medreseleri'nin eğitim ve öğretime başladığı yıllarda vefat etmiştir. Dolayısıyla onun yaptığı ilimlerin tasnifi ve medreselerde okutulacak konulara dönemin müderrislerinin önem vermemesi göz ardı etmesi mümkün değildir.

Topkapı Sarayı arşivindeki 973/1565-1566 tarihli belgeye göre Süleymaniye Medreseleri'ne gönderilen kitapların sayısı 55, Kanuni Vakfiyesi sonundaki kitapların sayısı ise 156'dır. Medreselere gönderilen ve Kanuni Vakfiyesi'nde listelenen kitaplara baktığımızda İslam Tarihi'nin klasik döneminde okutulan, Temel İslamî ilimleri teşkil eden Tefsir, Hadis, Fıkıh ve Kelam ile bu ilimlerin anlaşılmasına yardımcı olan dil, edebiyat ve mantıkla ilgili olduğunu görüyoruz.

³³ Taşköprüzâde Ahmed Üsameddin Efendi, *Miftâhu's-Saâde ve Misbâhu's-Siyâde fî Mevzâti'l-Ulûm*, İstanbul 1313, C. I, s. 55-63.

³⁴ Bkz. Taşköprüzâde, C. I, s. 119-462; C. II, s. 3-635.

³⁵ Taşköprüzâde, C.I, s. 60.

³⁶ Kanuni Vakfiyesi, s. 210-218; TSMA, D. 2803.

³⁷ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı İlimiye Teşkilatı*, s. 39.

1. Süleymaniye Medreseleri'nde Okutulan Tefsir Kitaplarından Bazıları

Müellifin Adı	Kitabın Adı ve Cildi
Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî	el-Keşşâf-Cild I
Saîd Abdullah b. Ömer el-Beyzâvî	Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vîl
Ahmed b. Ebu Bekr Kurtubî	Ahkâmu'l-Kur'an
Ömer b. Hüseyin er-Râzî	Mefatihu'l-Gayb (Tefsir-i Kebir)
Muhyiddin Mehmed	et-Teyşîr fî Kavâidi İlmi't-Tefsîr
Abdurrezzâk el-Kaşânî	Te'vîlâtü'l-Kur'an
İbn Adil	el-Lübâb fî 'Ulûmi'l-Kitâb
Celeddin es-Suyûtî	Dürri Mensûr
Abdillâh b. Muhammed et-Tîbî	El-Kâşif an Hakâiki's-Sünen
Ebu'l-Berekât en-Nesefî	Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl
Yûsuf b. el-Hasen el- Kevâşî	(et-Tefsîru'l-Kebîr, et- Tebşîra fî't-Tefsir

Yukarıdaki tabloda Süleymaniye Medreselerinde okutulan tefsir kitaplarından bazılarının isimleri verilmiştir. Bunların dışında da klasik dönemde tefsir alanında yazılmış çok sayıda kitap ile bunların şerh ve haşiyeleri okutulmuştur.

2. Süleymaniye Medreseleri'nde Okutulan Hadis Kitaplarından Bazıları

Müellifin Adı	Kitabın Adı
Buharî	Sahih-i Buharî
Müslim	Sanih-i Müslim
Ebû Davud	Sünen
Hüseyin b. Mesud el-Begâvî	Mesâbihü's-Sünne
Hasan b. Muhammed es-Sagâni	Meşâriku'l-Envâr
Kadı İyad	Kitabu's-Şifâ bi't-Tarîf bi-Hukuki'l-Mustafa
İbn Hacer el-Askalânî	Fethu'l-Bâri fî Şerhi Sahihi'l-Buharî
Kadı Bedrüddin el-Aynî	Umdetü'l-Kâri fî Şerhi'l-Sahihî'l-Buharî

Süleymaniye Medreseleri'nde yukarıda isimleri geçen kitaplar dışında, İslam'daki nakli ilimlerin hadis alanında İslam dünyasında tanınmış hadis kitapları ile bunların şerh ve haşiyeleri okutulmuştur.

3. Süleymaniye Medreseleri'nde Okutulan Fıkıh ve Usûlü Kitaplarından Bazıları

Müellifin Adı	Kitabın Adı
Burhaneddin el-Merginânî	el-Hidaye ve Şerhleri
es-Serahsî	el-Mebsût
es-Serahsî	Şerhi Camii's-Sahih
Sadru's-Şeria	Tenkihu'l-Usûl
Ebu'l-Leys es-Semerkindî	Hizanetü'l-Fetâvâ
Takiyüddin İbn Teymiyye	Mecmuu'l-Fetvâ
Ebu'l-Usr Pezdevî	Usûlu'l-Pezdevî
Sadru's-Şeria	Tavzih
Taftâzânî	et-Telvîh fî Keşfi Hakâ'iki't-Tenkîh

İslam Tarihi'nin Osmanlı dönemi İslamî ilimlerin tatbik edildiği en uzun zaman kesiti, özellikle Gazali'den itibaren İslam dünyasındaki teorik bilgi birikiminin uygulama alanı olmuştur. Bundan dolayı İslam'ın pratik yönünün ilmi olan, Fıkıh ve Usûlü, kitaplar ve dönemin müfredatı incelendiğinde diğer ilimlere nazaran Süleymaniye Medreseleri'nde daha çok okutulduğu anlaşılmaktadır.³⁸ Bu medreselerde Fıkıh ve Fıkıh Usulü'ne ait çok sayıda telif ile bunların şerh ve haşiyeleri öğretilmiştir.

4. Süleymaniye Medreseleri'nde Okutulan Kelam Kitaplarından Bazıları

İslam dininin itikadî yönünü inceleyen, açıklayan ve savunarak Müslümanları batıl inançlardan ve hurafelerden korumayı hedefleyen kelam ilmi, Süleymaniye Medreseleri'nde de en çok okutulan ilimler arasında bulunmaktadır. İslamî ilimler arasında usûlü'd-din olarak bilinen akaid ve kelam alanlarında çok sayıda kitap yazılmış İslam itikadî sistemi üzerinde durulmuştur. Osmanlı Medreseleri'nde olduğu gibi Süleymaniye Medreseleri'nde de bunların büyük kısmı okutulmuştur.

Müellifin Adı	Kitabın Adı
Adudiddin el-Îcî	el-Mevâkîf
Sadeddin et-Taftazânî	el-Makâsîd
Adudiddin el-Îcî	Şerhu'l-Mevâkîf
Sadeddin et-Taftazânî	Şerhu'l-Makâsîd
Nasreddîn Tûsî	Hâşiye- Tecrid

³⁸ Yasin Yılmaz, *Kanuni Vakfiyesi ve Süleymaniye Külliyesi*, s. 288.

Seyyid Şerif Cürcanî
Şehristânî
Muhammed b. Ömer Fahreddin
Adudiddin el-Îcî

Şerhu'l-Mevâkif
Nihâyetü'l-İkdâm fî İlmi'l-Kelam
Kitabu Erbaîn fî İlmi'l-Kelam
Mutun-ı Makâsıd

Süleymaniye Medreseleri'nde okutulan kitaplardan bilim dallarına göre bazılarının isimlerini yukarıdaki tablolarda verdik. Ancak Süleymaniye Medreseleri'nde sadece ismi geçen kitapların okuduğu anlamına gelmemelidir. Çünkü daha öncede belirttiğimiz gibi klasik dönemde telif edilmiş hemen hemen bütün kitapların okutularak öğrencilerin aydınlatıldığı görüyoruz. İsmi geçen medreselerde hem eğitim veren müderrisin hem de okutulan kitapların yazarların interdisipliner bir anlayışa sahip olduğunu görüyoruz. Çünkü bir müderris hizmet verdiği medresede öğrenim gören öğrencilere bütüncül anlayışı yerleştirmek ve bu doğrultuda bilgi bütünlüğünü sağlamak için, daha kendisinin de farklı disiplinlere ait okuduğu kitapların eğitimin veriyordu.

Medrese eğitimi veren müderris, aynı müellifin değişik disiplinlere ait kitaplarını okutarak, ismi geçen müellifin hem olaylara çok yönlü bakış açısını hem de kendisinin değişik ilimlerde bilgi sahibi olmasını sağlıyordu. Süleymaniye Medreseleri kamunun tedris, kaza ve ifta alanlarına eleman yetiştiriyordu. Tedris alanında müderris, kaza sahasında kadı ve ifta için de müftü yetiştiriyordu. Süleymaniye Medreseleri'nden mezun olan biri mülazım önce en düşük derecede olan Hâşiye-Tecrid Medreseleri'nde göreve başlayıp, kat-ı meratib ederek Süleymaniye, Fatih Sahn-ı Seman ve Ayasofya gibi en yüksek derecedeki medreselerde görev yaptıktan sonra yargı alanına geçerdi. Bu durum öğrencinin bütün İslamî ilimleri okuyarak bilgi bütünlüğünü sağlamasını ve olaylara çok yönlü bakmasını gerektiriyordu.

Osmanlı dolayısıyla Süleymaniye Medreseleri'nde uygulanan eğitim sistemi içerisinde derslerin medreselere göre okunuşu ve okutuluşu ile ilgili olarak Taşköprüzâde (965/1561) örnek verilir. Taşköprüzâde'nin yaşadığı dönemde henüz Süleymaniye Medreseleri'nin tam olarak faaliyete geçmediğini görüyoruz. Ancak onun okuduğu ve okuttuğu dersler ve müfredat bizim Süleymaniye Medreseleri'nde yapılan eğitim ve eğitim konularını tespit etmemize yardımcı olmaktadır. Çünkü Süleymaniye Medreselerinde yapılan eğitimde, onun okuduğu ve okuttuğu dersler ve müfredattan farklı olduğu kanaatinde değiliz.³⁹

Süleymaniye Medreseleri'nde görev yapan müderrislerin eğitimcilikleri yanında birçok

³⁹ Yasin Yılmaz, *Kanuni Vakfiyesi ve Süleymaniye Külliyesi*, s. 277.

alanda eserler de verdiklerini görüyoruz. Ancak bu eserlerin müstakil olarak değil de genellikle şerh, hâşiyeye ve talikât tarzında olduğunu kaynaklardan öğreniyoruz. Hâlbuki bazıları alanında otorite olmuş ve şerhini ya da haşiyesini yaptığını kitaplardan daha mükemmel müstakil eser yazabilecek liyakatte idiler. Bundan dolayı o dönemde ilmî alanda kültürel hareketlerin, verimli müstakil eserlerle değil de, mevcut bir eserin anlaşılmasını sağlamak için yapılan açıklamalarla sınırlı kaldığı müşahede edilmektedir.⁴⁰

Süleymaniye Medreseleri'nin eğitim hayatında olduğu dönemde, müderrislerin ilmî birikimleri, bilgi bütünlüğü sağlamaları ve bütüncül bakış anlayışına sahip olmalarına rağmen, müstakil eserler ortaya koymamaları eleştirilmiştir. İlmiye mesleğinin temel direkleri olan müderrisler, elde ettikleri birikimler sonucunda ilmî eserler ortaya koymayarak, önceden yazılmış eserler ve açıklamaları olan şerhler ve haşiyelerle yetinmişler ve çalışmalarını onların üzerine kurgulamışlardır.⁴¹ Bu tutum da Osmanlıda ilmi gelişmenin donuklaşmasına ve hatta durmasına sebep olmuştur. Müderris sahip olduğu deneyim ve aydınlanma ile yeni yeni fikirler ve eserler ortaya koymamış ve nakilcilik geleneğini devam ettirmiştir. Bu da bize Gazalî'den itibaren gerilemeye başlayan İslam bilim ve düşüncesinin Osmanlı Medreseleri'nde de devam ettiğini göstermektedir.

SONUÇ

İslam medeniyetinin altın çağında bütüncül bakışla bilgi bütünlüğünün sağlanmasında İslam uleması büyük başarı sağlamıştır. Mekke'de iman merkezli Müslüman zihninin inşasından sonra Medine zemin bulunması üzerine, Müslüman'ın yaşamını ilgilendiren hususlar ortaya çıkmaya başlamıştır. İslam devletinin geniş coğrafyaya yayılması üzerine, doğrudan Kur'an'a muhatap olmayan yeni ve farklı toplumlar İslam'a girince birtakım problemler ortaya çıkmaya başlamıştır. Bunun üzerine İslam âlimleri Kur'an ve Hz. Peygamber'in Sahih hadislerini esas alarak bir takım eserler ortaya koymaya başlamışlardır. Bu eserler günümüze kadar varlıklarını sürdürmelerinin temelinde yazarlarının bütüncül bakarak olayları değerlendirmeleri ve problemlere çözüm bulmalarıdır.

İslam Medeniyetini teorisini oluşturan bu eserler, daha sonra gelen nesillere kaynak olmuş ve onlar da söz konusu eserlere bağlı kalarak yazdıkları eserlerle dönemlerinin problemlerini çözmek için çaba sarf etmişlerdir. Emeviler dönemiyle başlayıp Abbasiler ve Orta Asya havzasında bütün İslamî disiplinlerde eser veren ulemanın çabalarıyla büyük bir telif geleneği doğmuştur. Bu gelenek

⁴⁰ Yasin Yılmaz, *Kanuni Vakfiyesi ve Süleymaniye Külliyesi*, s. 261.

⁴¹ Bkz. Mecdî, s. 517; Ataî, 18, 177, 250, 261, 266, 292, 295, 305, 309, 324, 391, 415, 417, 513, 630, 692; *İlmiye Salnamesi*, s. 396, 427, 432, 437; Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, I, 258, 323, 324, 372, 425; II, 22.

Gazali ile zirve yapmış ancak daha sonra gelen ulema aynı anlayışı devam ettiremeyerek İslamî ilimlerde gerileme başlamış ve şerhçilik ve haşiyecilikle yetinme dönemi başlamıştır.

Osmanlı döneminde medreselerde verilen eğitimde daha önceki dönemden miras kalan eserler okutulmuştur. Müderris merkezli verilen eğitimde talebeye bütün İslamî disiplinler okutuluyordu. Kitap ya da ders geçmenin esas alındığı Osmanlı medreselerinde ve bunların zirvesinde olan Süleymaniye Medreseleri'nde yapılan eğitiminde bilgi bütünlüğünün sağlanması amaçlanmış, dil, mantık, sarf, nahiv, tefsir, hadis, kelam, fıkıh, edebiyat ve tarih gibi bütün araç, nakli ve aklî ilimlere yer verilmiştir. Bu konuda Süleymaniye Medreseleri için en önemli kaynak olan Kanuni Vakfiyesi'nin sonundaki kitap listesidir. Hem İç Hazine'den verilen 55, hem de vakfiyenin sonunda isimleri bulunan 156 kitap ile Kanuni döneminden önce yaşamış olan Taşköprüzâde'nin medreselerde okutulan müfredat hakkında verdiği bilgilere bakıldığında geniş alanda Osmanlı dar alanda Süleymaniye Medreseleri'nde interdisipliner anlamda eğitim verildiği anlaşılmaktadır.

KAYNAKÇA

-ACAR, Cafer “Harcama Alanlarına Göre Kıbrıs Vakıfları / 1850-1900, *Uluslararası Osmanlı Dönemi Kıbrıs Vakıfları Sempozyumu*, Kıbrıs 29-30 Nisan 2017.

-ACAR, Cafer, Harcama Alanlarına Göre Amasya Vakıfları / 1850-1900, *Uluslararası Amasya Sempozyumu* 4-7 Ekim 2017 Amasya.

-AKGÜNDÜZ, Hasan, *Tarihî Gelişim İçinde Türk Medrese Geleneği ve İngiliz Üniversite Geleneği –Başlangıçtan XV. Yüzyıla Kadar-* (Basılmamış Doçentlik Çalışması), Diyarbakır 1999.

-ÂLİ, Gelibolulu Mustafa *Künhü’l-Ahbâr*, Süleymaniye Kütüphanesi Es’ad Efendi, nr. 2162, vrk. 86b.

-ASLAN, Adnan, “İslami Yaşayış ve Düşünüşün Yeniden İnşası”,

-ATÂİ, Nevîzâde, *Şakaiku’n-Nu’mâniyye Zeyilleri (Hadaiku’l-Hadaik)*, Haz. Abdulkadir Özcan, Çağrı Yayınları, İstanbul 1989.

-BOA, İbnülemin, *Tevcihât*, nr. 2605, 2612.

-BOA, Cevdet, *Maarif*, nr. 44, 464, 7212.

-BODUR, Hüsnü Ezber, “İnterdisipliner Etkileşim Çerçevesinde Siyer Yazıcılığı: Sosyal Yapı ya da Değer Bağlamının Önceliği Sorunu,” *Sîret Sempozyumu -I- Türkiye’de Sîret Yazıcılığı Bildiri Kitabı*, Ankara 2012.

-BULUT, Mehmet-KUDAT, Aydın, “Bilgi Bütünlüğü Bağlamında Nizamiye Medreseleri Geleneği Ve Modern Akademya”, “, *Uluslararası Geçmişten Geleceğe İslam Medeniyetinde Bilgi Bütünlüğü Sempozyumu Bildiri Kitabı*, İstanbul 2018.

-BURSALI Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, (1299-1915), Hz. F. Yavuz-İ. Özden, İstanbul Tarihsiz, I, 258, 323, 324, 372, 425; II, 22.

-CELÂL-ZADE, *Selimname*, Topkapı Sarayı Müzesi, Hazine, nr. 1274, vrk. 39b vd.

-HIRZU’L-MÜLÛK, Topkapı Sarayı Müzesi, Revan, nr. 1925, vrk. 38b-55a.

-HIZLI, Mefail, “Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Bursa 2008, C. 17, S. 1.

-İLMİYE SALNAMESİ, Dâru’l-Hilâfetu’l-Ulyâ, İstanbul 1334/1915-16.

-KAFESOĞLU, İbrahim, “Nizamülmülk”, *MEBİA*, C. IX/329-333.

-KANUNİ VAKFİYESİ, *VGMA*, nr. 1390.

-KANUNNAME, Süleymaniye Ktp., Aşir Efendi, nr. 1004, vrk. 69b-71a.

-KANUNNAME-İ Ehl-i İlim, Topkapı Sarayı Müzesi, Revan, nr. 1935, vrk. 94b-95b.

-KANUNNAME-İ Sultan Süleyman Han (Mevâli-i İzâm ve Müderrisîn-i Kiramın Tedrise

Mevazıbları Hakkında), Bayezid Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 1970, vrk. 122b-123b.

-KEMALPAŞA-ZADE, *Tevârih-i Âl-i Osman IX. Defter*, Ali Emirî Ktp., nr. 31, vrk. 229b.

-KOCKELMANS, Joseph J., *Why Interdisciplianirty, Interdisciplinarity and Higher Education* (Pennsylvania: Pennsylvania State University, 1979).

-KUDAT, Aydın, “Bilgi Bütünlüğü Bağlamında Nizamiye Medreseleri Geleneği ve Modern Akademya”, Fuad Sezgin Anısına Geçmişten Geleceğe Medeniyetimizde Bilgi Bütünlüğü Sempozyum Kitabı, Edit: Aydın Kudat ve diğer, İstanbul, 2018.

-KUDAT, Aydın-TARIK, Hüseyin, “Bilimde Bütünsel Yaklaşım”.Eskiye Dergisi, 37. Sayı 2018.

-MECDÎ Efendi, *Şakaiku’n-Nu’mâniyye Zeyilleri*, Hz. Abdülkadir Özcan, Çağrı Yayınları, İstanbul 1989.

-MEVDÛDÎ, E. A. *Tefhîmu’l-Kur’an*, İnsan Yay. İstanbul 1996, C. I, s. 17.

-TAŞKÖPRÜZÂDE Ahmed Üsameddin Efendi, *Miftâhu’s-Saâde ve Misbâhu’s-Siyâde fî Mevzâtî’l-Ulûm*, İstanbul 1313, C. I.

-TEKİNDAG, Şehabettin “Şah Kulu Baba Tekeli İsyanı”, *BTTD*, 1967, 1/3, s. 34-39, 1968, 54-59.

-TEVKİÎ Abdurrahman Paşa Kanunnamesi, *Millî Tettebbular Mecmuası*, s. 539.

-UĞURLU, Ömer Faruk-KUDAT, Aydın, “Batı’da Modern Bilim Düşüncesi Ve Bilgi Bütünlüğü”, *Uluslararası Geçmişten Geleceğe İslam Medeniyetinde Bilgi Bütünlüğü Sempozyumu Bildiri Kitabı*, İstanbul 2018.

-UZUNÇARŞILI, İsmail Hakkı, *Osmanlı İlmiye Teşkilatı*, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1988.

-ÜLGEN, Emrullah, “Akademik Tefsir Araştırmalarında İnterdisipliner Yöntem ve Önemi”, *BÜİFD*, C. V, Sayı: 10 Yıl: 2017/2.

-YARIMCA, Özden, “Disiplinlerarası Yaklaşım Dayalı Bir Durum Çalışması”, *Akademik Bakış Dergisi*, S. 25, Temmuz-Ağustos 2011.

YILDIRIM, Ali, “Disiplinlerarası Öğretim Kavramı ve Programlar Açısından Doğurduğu Sonuçlar”, *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, Ankara 1996, S. 12.

-YILMAZ, Yasin, “Temel İslamî İlimlerde Bilgi Bütünlüğünün Sağlanmasında İslam Tarihinin Rolü”, *Uluslararası Geçmişten Geleceğe İslam Medeniyetinde Bilgi Bütünlüğü Sempozyumu Bildiri Kitabı*, İstanbul 2018.

YILMAZ, Yasin, *Kanuni Vakfiyesi ve Süleymaniye Külliyesi*, VGM. Yayınları, Ankara 2008.

BİLGİ BÜTÜNLÜĞÜ BAĞLAMINDA FAHREDDİN ER-RAZİ

Muhammed Dara VARLI¹

ÖZET

”

Bu makale, Fahreddin Er-Razi'nin bilgi, ilim ve usulü üzerine Mefâtîhu'l-ğayb et-Tefsîrû'l-Kebîr adlı eserinden faydalanılarak anlatılmaya çalışılacaktır. Er-Razi'nin yöntemini ve derinliğini anlatabilecek kuşkusuz birçok eser olduğu bilinmekle birlikte özellikle Tefsir kitabından yola çıkma nedenimizin Tefsir ilminin bütünlükçü bilgiyle olan bağıdır.

Bu nedeni şöyle özetlemek de mümkündür. Tefsir ilminin, salt bilgiye odaklı değil büyük bir birikimin eseri olduğu bilinmektedir. Kazanılmış akli, nakli ve tecrübe edilmiş bütüncül bilginin aktarılması Tefsir ilminde büyük bir önemdedir. Tümleşik bir şekilde mevcudatınızın tüm hünerini ortaya çıkaran Tefsir İlmi, bu özelliği nedeniyle bizlere de böyle bir yöntemi tercih ettirmektedir. Kuşkusuz büyük bir incelik ve derinlik isteyen bu ilmin en meşhur olanlarından biride Fahreddin Er-Razi'dir.

Bunun yanı sıra Er-Razi'nin epistemolojik kurgusu nedir ve ilim tasnifinin bilinmesi bizlere günümüz açısından da güçlü bir birikim sunmaktadır. Bu bilgi düzeyinin nerelere vardığını görmemiz açısından da Tefsiri son derece önemlidir. Bu derinliği nedeniyle de olaylara ve durumlara bakışındaki hünerinin yansıdığı Tefsiri, makalemizin temel kaynağı olmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Fahreddin Er-Razi, Tecrübe, Modernite, İlim, Bilgi Bütünlüğü.

¹ Sosyolog, Adam İhtisas Mezunu (Âlim Adam Akademisi), mdaravarli@gmail.com

”

FAHREDDIN RĀZĪ IN THE CONTEXT OF KNOWLEDGE INTEGRITY

ABSTRACT

This article will attempt to explain Fahreddin Rāzī's work on knowledge, knowledge and method by using Mafātīh al-Gayb al-Tafsīr al-Kabīr. Although it is known that there are undoubtedly many works that can tell the method and depth of Rāzī, it is the connection of the knowledge of Tafsīr with the holistic knowledge of our reason for starting from The Book of Tafsīr in particular.

It is also possible to summarize this reason as follows. It is known that the knowledge of Tafsīr is the work of a great accumulation, not solely focused on knowledge. The transfer of acquired mind, transference and experienced holistic knowledge is of great importance in the field of exegesis. The Tafsir treatise, which reveals all the skill of your existence in an integrated way, makes us prefer such a method because of this feature. One of the most famous of these is Fahreddin Rāzī, who undoubtedly wants great finesse and depth.

Besides, what is the epistemological fiction of Er-Razi and knowing the classification of knowledge provides us with a strong accumulation for today. It is also very important for us to see where this level of knowledge has reached. Because of this depth of his skill in looking at events and situations is reflected in the exegesis; the basic source of our article is leaning.

Keywords: *Fahreddin Rāzī, experience, modernity, knowledge, knowledge integrity.*

Giriş

İnsanın bilgiye olan ihtiyacı ve bilgiye erişim yollarının sistemleşmesi her dönemin ilim dünyasında tartışılan ve çözüm yolları aranan bir realitedir ki bunu daha sonraları Epistemoloji olarak adlandırmamız ve bilimsel kategori haline getirmemiz de bu realitenin bir sonucudur. Bilmek, insan adına doğada hayatı kolaylaştırmak ve insanın varlığını sürdürebilmesi açısından zorunlu bir haldir. Bu durum bilgiye ulaşılan yol ve yöntemlerin tasnifinin de ne derece önemli olduğunu görmemizi gerektiren bir durumdur.

Müslüman ilim dünyasında bu yöntemin güçlü temsilcilerinden biri de şüphesiz Fahreddin Er-Razi'dir. Bizde bu makalede Er-Razi'nin ilim dünyamıza kattığı bütünlükçü kavrayışını, görüşlerini, usulünü ve üslubunu aktarmaya çalışacağız.

Ebu Abdullah Ebü'l-Fazl Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Er-Razi et-Taberistani (d: 544/1150 - ö. 606/1210). Aynı zamanda İbnü'l Hatîb veya İbn Hatibü'r-Rey olarak tanınmakla birlikte daha çok Fahreddin Er-Razi adıyla meşhur olmuş bir bilginimizdir.

Er-Razi'nin, bilgi dünyasına küçük yaşlarda başladığını bilmekteyiz. Yaptığı seyahatler ve gittiği beldelede zamanının değerli âlimleriyle güçlü münazaralar yapması kendisinde ciddi tecrübeler ortaya çıkarmıştır. Bunun yanı sıra birçok âlimden de aldığı derslerle kendisinden İmam olarak bahsedilecek güçlü ve derin bir ilmi hazineyi barındırdığı söylenebilir.

Er-Razi, İmam Şafii mezhebi ile Fıkıh Usulünü okumuş ve Eş'ari akidesini benimseyip eğitimini dini, akli ve nakli ilimler olan Tefsir, Kelam, Nahiv, Usul, Usulü Fıkıh, Belagat, Felsefe, Mantık, Tıp, Astronomi ve Matematik ile tamamlamıştır. Bu denli bir birikimin hayat bulduğu Er-Razi, vakıf olduğu her alanda Müslüman İlim Dünyasına eserler bırakmıştır.

Ürettiğiniz bir şeyin doğruluğunu kanıtlamak ya da bakış açınızın isabetini doğrulatma veyahut konuyu farklı bir tartışmaya açma adına mevcut bilinenleri ve evvelce söylenenleri isabetli bir şekilde ortaya koymak zorundasınızdır. İşte Er-Razi bu noktada ciddi bir mantık ve usul ortaya koyarak kendini asırlar içinde yitip gitmeyen bir derinliğe kavuşturmuştur.

Burada bir yöntemi de paylaşılarak Er-Razi'nin Müslüman İlim Dünyasına kattığı metodunu aktarmaya çalışacağız. Ciddi bir yöntem olarak belirlenen "Bilginin doğru aktarılması" ya da "Sahih Bilgi" hassasiyeti Müslüman ilim dünyasında çokça önemli bir yer tutmaktadır. Bu noktada Ebu Cafer Muhammed bin Cerir bin Yezid El-Taberi'nin şu sözünü aktarmakta fayda var.

“Benim bu kitabı gözden geçirenler bilsinler ki, bu eserimde dercedilen her bilgi ve haber pek azı hariç olmak üzere, akli delillere, insanların fikir ve akıllarıyla düşünerek buldukları sebeplere dayanmayıp, ancak senetleriyle ravilerini gösterdiğim haber ve rivayetlere dayanır. Çünkü geçip gidenlere ve sonra gelenlere dair olan haber, olay ve hadiselerden her biri bunları gözleriyle görmeyen ve o zamanları idrak etmeyenlere ancak o halleri gören ve işitenlerin haber vermeleri o

haberleri nakletmeleriyle bilinir, akıl ve fikir ile bilinmez. Geçip gidenlerin bazılarına dair naklettiğimiz haberlerin bir kısmını doğru ve hakiki bulmayıp inkâr edenler veyahut çirkin sayanlar bulunursa, onlar bilsinler ki, bu haberler tarafımızdan uydurulmadan ravilerce bize nakledilmiştir. O haberleri bize nasıl nakledilmiş ise biz de o şekilde alarak dercediyoruz. (Cilt 1, Sayfa 8)

İlim Kelimesinin Müradifleri (Eşanlamlıları);

Biliyoruz ki, Bütünlükçü bilgi aynı zamanda bilginin ya da ilmin doğru tasavvurundan geçmektedir. Bu noktada Er-Razi'nin tümel bakış açısını anlamak adına ilim ya da bilgi dediğimiz olgunun benzeri olan kavramları bilmekte büyük fayda var. Bu aynı zamanda Er-Razi'nin bilgi bütünlüğü bağlamında gösterdiği çabayı görmek ve ilim dünyamıza katmak istediği değeri de anlamak açısından da son derece önemlidir.

Er-Razi'nin bütünlükçü bakış açısını anlamak adına ilmin tariflenmesinden önce ilim ile ilgili olan eş anlamlı kelimelerin bilinmesi önemlidir. Çünkü Er-Razi, kavramsallaşan olgunun doğru anlaşılmasını o olgunun her alanda doğru bilinmesine bağlamaktadır. Bu nedenle bilinmelidir ki, Er-Razi sonucu ortaya koymadan önce konunun tamamını ciddi bir detaylandırmaya tabi tutmaktadır. Konu ile ilgili tüm detayları delil olarak kullanması bakımından Er-Razi'nin Tefsirinde geçen ilim ile ilgili eş anlamlı kelimelere değinmek isabetli olacaktır. Er-Razi ilim ile ilgili eş anlamlı kelimeleri otuz başlık altında değerlendirmiştir.

Biz burada eşanlamlı kelimeleri manaları ile değil sadece bu kelimeleri belirterek bütünlükçü metodunu göstermeye çalışacağız. Çünkü sadece bu eşanlamlı kelimelerin tek tek manaları bile ayrı ayrı makale konuları olacak kadar geniş ölçeklidir. Bu eş anlamlı kelimeler şunlardır;

1) İdrak, 2) Şuur, 3) Tasavvur, 4) Hıfz, 5) Hatırlamak, 6) Zikr, 7) Marifet, 8) Fehm (anlamak), 9) Fıkh, 10) Akletmek, 11) Dirayet, 12) Hikmet, 13) İlme'l-Yakin, Ayne'l-Yakin ve Hakka'l-Yakin, 14) Zihin, 15) Fikir, 16) Hads (Sezgi), 17) Zeka, 18) Fıtnat, 19) Hatır, 20) Vehm, 21) Zann: 22) Hayal, 23) Bedahet, 24) Evveliyat, 25) Reviyye: 26) Kiyaset: 27) Tecrübe (hibre), 28) Re'y, 29) Fırsat, 30) Ferasetin ikinci kısmı ise, öğrenme yoluyla elde edilen bilgidir. (Mefâtihu'l-ğayb et-Tefsîrül-Kebîr, Bakara Suresi 31. Ayet Tefsiri 2. Cilt, Sayfa; 319)

Bu kavramların tümünü aktarmasının önemli bir nedeni de ileride göreceğimiz gibi “İlim” tarifini delillendirme adına.

İlmin Tarifi ise Şöyledir;

İlim ile ilgili eş anlamlı kelimeleri gördükten sonra nasıl geniş ölçekli bir konuyu ele aldığımız umarız görülmektedir. Bu durum bile bizlere göstermektedir ki, bilgisel bütünlük olmadan hiç bir konu hakkında hakikat tam manasıyla kavranamaz.

İlmin tarifi noktadasın da tartışmayı çok geniş tutmakla beraber Diyalog ve Monolog yöntemlerle konuyu sonuca götürdüğü söylenebilir. “İlim” birçok Müslüman ilim insanımızın

tariflendirdiği geniş ölçekli bir kavramdır.

Er-Razi de ümmetin genel manada kabul ettiği görüşleri sıraladıktan sonra kendisi bir tarife girişmektedir. Aslında tefsirini inceleyenlerde görecektir ki, şayet bir konu hakkında kendisinin de hem fikir olduğu durumlar oluşmuşsa ayrı bir görüş değil kendisine yakın olan görüşü belirtmektedir. Yani her konu hakkında farklı bir görüş sunmayı kendisine amaç olarak görmemektedir. Bu tarifler ise şöyledir;

Ebu'l-Hasan el-Eşarî: İlim, bir şeyin bilinmesine vesile olan şeye denilir. Çoğu kez de; "İlim: Kişinin kendisiyle alim, bilici olduğu şeydir" demiştir.

Eş'ariye; "Bilici (alim) ve bilinen (ma'lum) ancak İlim ile bilinirler; bu sebeple, ilmi bu iki şeyle tarif etmek devirdir. Bu ise, caiz değildir" diyerek itiraz etmişlerdir.

Eş'ari buna şu şekilde cevap vermiştir: "İnsanın, kendisinin nefsini, elemi ve lezzetini bilmiş olduğuna dair bilgisi, zaruri bir ilimdir. Eşyayı bildiğine dair bilgisi ise, ilmin aslını bilmektir. Çünkü mahiyet, mukayyet olan mahiyete dahildir. Böylece onun, ilmin ilim olduğunu bilmesi, zaruri bir ilim olmuş olur; böylece de devir (devr-i fasit) düşmüş olur. Bu konunun iyice izahı, inşallah, bu husustaki tercihimizi zikrettiğimizde gelecektir.

Kadî Ebû Bekr ise şöyle demiştir: "İlim, malumu, nasıl ise öylece bilmektir." Yine o, çoğu kez, ilim, bir bilmedir demiştir.

Onun birinci tarifine şöyle itiraz edilmiştir: "Ebu Bekr'in, "İlim, malumu bilmektir" sözü, ilmi malumla tarif etmektir. Böylece, yine devir avdet eder. Buna göre bilmek, ancak bilinen şeye mutabık olduğu zaman doğru olur. Bu sebeple Ebu Bekr'in, marifet sözünü zikrettikten sonra, "onu nasıl ise öylece" sözü, bir haşv (faydadan hali fazla söz) olur.

O'nun, "ilim, ma'rifettir" (bilmektir), şeklindeki tarifine gelince, bunda birçok yönden bozukluk bulunmaktadır:

a- İlim, bilmenin kendisidir. Bu sebeple ilmi, bilmekle tarif etmek, bir şeyi kendisiyle tarif etmek olur ki, bu muhaldir.

b- Bilmek, karışıklıktan sonra ilmin meydana gelmesinden ibarettir. Bu sebepten ötürü, "Ben şu kişiyi tanıyamadım; ama onu şu anda tanıdım" denilir.

c- Allah, kendisini alim olarak vasıflandırmış, ama arif diye vasıflandırmamıştır. Çünkü ma'rifet (bilmek), kendisinden önce bir bilinmezliğin geçmesini, bulunmasını gerektirir ki, bu Allah için düşünülemez.

Üstad Ebu İshâk el-İsferayini de şöyle demiştir: "İlim, bilineni ortaya koymak ve beyan etmektir." Çoğu kez ise O, şöyle demiştir: "İlim, hakikatlerin ortaya konulmak istenmesidir." Çoğu kez ise; "Tebyin" (açıklama, ortaya koyma) sözüyle yetinerek: "İlim, tebyindir" demiştir ki, bu da zayıftır. O'nun, "ilim, tebyindir" demesinde, ancak bir lafzı ondan daha kapalı olan bir lafızla

değiştirme vardır. Bir de. tebyin ve istibane (ortaya koymak istemek), gizlilikten sonra bir şeyin ortaya çıkışını ihsas ettirirler ki, bu, ilmullah hususunda daima aynı olmaz.

Üstat Ebu Bekr İbn Furek de, şöyle demiştir: "İlim, fiilin muhkem ve sağlam olarak nitelenmesini sağlayan şeydir."

Bu görüş zayıftır; çünkü vaciplerin vacipliğini, imkansızların imkansızlığını bilmek, bir sağlamlık ve muhkemlik ifade etmez.

Kâffal ise: "İlim, malumu nasıl ise aynen öyle ispat edip, göstermektir" demiştir.

Çoğu kez; "İlim, malumu, nasıl ise o şekilde tasavvur etmektir" denilmiştir.

Yukarda yazmış olduğumuz itiraz şekilleri bu söz için de geçerlidir.

İmamu'l-Haremeyn Cüveyni ise: "İlmin mahiyetini tasavvur etmeye ve o mahiyeti başka mahiyetlerden ayırt etmeye imkan veren yol, bizim şöyle söylememizdir; biz, kendiliğimizden, zorunlu olarak, kendimizin bazı şeylere inandığımızı görüyoruz. Diyoruz ki, bizim o şey hakkındaki inancımız ya katidir veya değil; eğer kati ise, ya vakıaya mutabıktır veya değildir; eğer mutabık ise, o şey ya, mevzu ve mahmul taraflarının aynı olan bir mucibden (gerektirici sebepten) ötürü olur ki bu "bedihi ilim"dir; veya zaruri ilimlerin terkibinden hasıl olan bir mucibden ötürü olur ki bu da "nazarî ilim"dir.

Veyahutta, böyle bir mucibden dolayı meydana gelmemiştir ki, bu da mukallidin inancıdır. Vakıaya mutabık olmayan kati inanca gelince, bu cehalettir. Kati olmayan inanca gelince, bu durumda ya iki tarafta eşit olur, ki bu şektir; veya iki taraftan biri diğerinden daha fazla tercihe şayan olur ki, racih olan zan, mercuh olan (bırakılan) ise, vehimdir " demiştir. Bu tarif de birçok bakımdan bozuktur:

1) Bu tarif, ancak bizim, "itikadın mahiyetini bilmemiz bedihi bir ilimdir" diye iddia ettiğimiz zaman tamam olur. Bu caiz olunca, ilmin mahiyetini bilmenin bedihi olduğunu ileri sürmemiz neden mümkün olmasın?

2) Bu, ilmi, zıtlarının bulunmamasıyla tarif etmektir. Halbuki onun zıtlarını bilmek, ilmi bilmekten daha güçlü değildir ki, zıt olmayan zıt olanı tarif edici kılınsın!.. Böylece işin neticesi, bir şeyi kendi misliyle veya daha kapalı olanla tarif etmeye varıp dayanır.

3) İlim, bazen tasavvur, bazen da tasdik olur. Tasavvura, ne katiyet ne tereddüt, ne kuvvet ve ne de zayıflık arız olamaz. Durum böyle olunca, tasavvuri olan ilimler, bu tarifi dışında kalmış olur.

Mu'tezile de şöyle demiştir: İlim, nefsin sükunetini sağlayan inançtır. Çoğu kez onlar şöyle derler: İlim, nefsin itminanını (sükûnetini) gerektiren şeydir. Onlar sözlerine devamla, sükun lafzı burada her ne kadar mecazi olsa da, ancak ondan kastedilen açık olunca, onun zikredilmiş olması maksada ters düşmez.

Arkadaşlarımız şöyle demişlerdir: İtikad, ilme muhalif olan bir cinstir, bu sebeple ilmi o cinse

dahil etmek caiz olmaz.

Onlar şöyle de diyebilirlerdi: "Şüphesiz ilimle mukallidin inancı arasında müşterek bir nokta vardır. Biz itikad sözüyle bu ortak noktayı kastediyoruz. Ashabımız; Allah'ın ilminin bu tarifi dışında kaldığını, çünkü Allah'ın ilmi hakkında, "O ilim nefsin sükûnetini gerektirir "denilemeyeceğini söylemişlerdir.

Felsefeciler ise: "İlim: Maluma mutabık olarak insan nefsinde meydana gelen bir şekildir " demişlerdir. Bu tarifte de, birçok kusur bulunmaktadır:

a- Şekil lafzını ilme vermek, muhakkak ki, mecazidir. Bu sebeple, bu tarifte hakikati mecazdan ayırmak gerekir. "Aynada yüzün şeklinin meydana gelmesi gibi, zihinde de malumun şekli meydana gelir " biçiminde söylenen söze gelince, bu zayıf bir fikirdir, çünkü biz dağ ve denizi düşündüğümüzde zihinde bunlar meydana gelirlerse, zihinde dağ ve deniz var demektir ki bu da, imkansızdır. Eğer, zihinde onlar meydana gelmez de, zihinde bulunan sadece onların şekilleri olursa, bu durumda malum olan o suret olur. Zihinde meydana gelen suret, o şeyin kendisi değil sureti olunca, onun bilinmemiş olması gerekir. Eğer suret meydana geldi ve onun yeri de zihindedir, denilirse bu durumda dağın ve denizin zihinde bulunduğu sözüne döneriz.

b- Felsefecilerin, "o, maluma mutabıktır" sözü ise, devri (devr-i fasit)'i gerektirir.

c- Onlarca, bilinen şeyler bazen hariçte var olur, bazen de hariçte bulunmaz; ki, onlar bu şeyleri itibari durumlar, zihni suretler ve ikinci dereceden akli şeyler diye isimlendirirler. Tarifte zikredilen mutabakat, bu kısım şeylerde makul değildir.

d- Biz bazen yok olanı düşünebiliyoruz. Ama, bu akli tasavvur, yok olan şeye mutabıktır, denilemez. Çünkü mutabakat uyuşan iki şeyin bulunmasını gerektirir. Ma'dum ise, sırf yokluktur. Bu nedenle burada bir uygunluğun meydana gelmesi imkansız olur.

Keza Gazali, felsefecilerin, ilmin tarifi hususundaki sözlerini izaha çalışarak şöyle demiştir: Kalp gözümüzle idrakimizi, zahiri gözümüzle mukayese etmek suretiyle anlarız. Zahiri gözümüzün manası görülen şeyin suretinin görme kuvvetinde şekil almasından ibarettir; nitekim, aynada suretin şekillendiğini de, bu şekilde anlamaktayız. Nitekim göz, görülen şeylerin şeklini alır, yani o gözde görülen şeylerin aynısı olmayan, ama onlara mutabık olan şekiller belirir. Çünkü, meselâ ateşin kendisi gözde beliremez; aksine, ateşin suretine mutabık bir şekil belirir... Bunun gibi akıl da, üzerinde makûlatın şekillerinin belirmediği bir ayna gibidir. Makulat ile, onların hakikat ve mahiyetlerini kastediyorum.

Aynanın yapısında üç unsur bulunmaktadır: Demir unsuru, parlaklık ve onda şekillerin belirmesi.. İnsanoğlunun cevheri demir, akli parlaklık, malumatı da suretler gibidir. Gazali'nin bu sözü gerçekten sakıttır, çünkü O'nun: "Zahiri gözün manası, görülen şekillerin görme kuvvetinde belirmesidir " görüşü, bir kaç bakımdan batıldır.

a- Çünkü o, görmenin tarifinde görenle görüleni zikretmiştir ki, bu bir devirdir (devr-i fasittir).

b- Şayet görme, bu şekil almanın bizzat kendisi olsaydı, o zaman biz ancak gözün alabileceği kadar görürdük. Çünkü büyük bir şeyin küçük bir şey içinde şekil alması mümkün değildir. Şayet şekillenen küçük suretler, hariçteki büyük şeylerin görülebilmesi için şarttır, denilirse biz deriz ki, şart meşruttan başkadır. O halde görmek, şekil alan bu suretlerden başkadır.

c- Biz görülen şeyi, olduğu yerde görüyoruz; şayet görülen şey beliren şekil olsaydı, biz onu bulunduğu yerde ve mekanda göremezdik.

Gazali'nin, "akıl da böyledir; çünkü onda da, makufatın suretleri belirir" sözüne gelince, bu da zayıftır. Çünkü, akılda hararetten ötürü şekillenen suret, mahiyet itibariyle ya müsavidir veya değildir... Eğer birincisi olursa, o zaman aklın, harareti düşündüğü zaman harareti olması lazım. Çünkü harareti olmak, ancak hararetle vasıflandığında anlamlı olur. İkincisi olursa, o zaman mahiyet, mahiyeti bakımından hararete ters olan bir şeyin zihinde meydana gelmesinden ibarettir. Bu ise, Gazali'nin görüşünü geçersiz kılar.

Suretlerin aynada şekil alması hususuna gelince, muhakkik felsefeciler, görülen şeyin suretinin aynada şekillenmediğinde ittifak etmişlerdir. Böylece onların görüşleri hususunda Gazali'nin zikretmiş olduğu şeyin onların görüşüne uymadığı ve asıllarıyla bağdaşmadığı ortaya çıkmış olur.

Âlimlerin ilim hususunda yaptıkları tariflerin batıl olduğu ortaya çıkınca, bil ki tarif edememek, bazen elde edilmek istenen şeyin çok gizli ve kapalı olmasından, bazen de o şeyin çok açık olup, kendisini tarif için daha iyi belirgin ve açık bir şey bulunamamasından ileri getir. İlmi tarif etmekten aciz kalmak, bu ikinci husustan ileri gelmiştir. Gerçekten ilmin mahiyeti çok açık ve çok net bir şekilde tasavvur edilmiştir. Bu sebeple onu tarif etmek için, bir tanımlayıcıya ihtiyaç yoktur. Bunun delili ise şudur: Herkes zaruri olarak, kendisinin varlığını, göklerde olmadığını, denizlerin karanlıklarında da bulunmadığını bilir. Onun bunları bilmesine dair hâsıl olan zaruri ilmi, onun zatının bu ilimlerle muttasıf olduğuna dair bir ilimdir. Bir şeyin bir şeye nispet edildiğini bilen kimse, şüphesiz her iki tarafı da biliyor demektir. Bu mensubiyetle ilgili zaruri ilim hâsıl olunca, ilmin mahiyetiyle ilgili zaruri ilim de meydana gelir. Bu böyle olunca, ilmi tarif etmek imkânsız olur. Burada şimdilik bu kadar yeter; diğer tetkikat ise akli meselelerle ilgili diğer kitaplarda zikredilmiştir. Allah en iyi bilendir.

İlmin tarifini yaptıktan sonra ise fazileti ve zaruriyeti hakkında ayeti delil göstererek ilmin önemini aktarmaktadır. "Ey Âdem, bunlara onların isimleriyle haber ver." Bu emir üzerine Âdem onlara isimleriyle onları haber verince, Allah; "Ben size, ben göklerin ve yerin gaybını bilirim, sizin açıkladığınızı da, içinde gizlediğinizi de bilirim" dememiş miydiniz?" dedi. Bakara

Suresi'nin 31. Ayetini Tefsir ederken gösterdiği titizlik yine yöntemini ve bilgisini ortaya koymak açısından son derece önemlidir.

Bu ayet, ilmin faziletine delalet eder. Çünkü Cenab-ı Hak, Hz. Âdem'i yaratmasındaki hikmetinin kemalini, ancak onun ilmini izhar etmek suretiyle göstermiştir. Şayet, herhangi bir şeyin ilimden daha şerefli olması imkân dâhilinde olsaydı, Allah'ın ilim ile değil de, bu şey ile onun üstünlüğünü izhar etmesi gerekirdi. Kitap, sünnet ve nakledilmiş haberler ilmin faziletine delalet etmektedir.

Kitabın delalet ettiği ilim birkaç vecihtendir; Bunları çok kısa olarak ifade edecek olursak Cenab-ı Hak, ilmi "hikmet" diye adlandırmıştır. Ve hikmeti şerefli kılmıştır. Bu da ilmin şanının yüceliğine delalet etmektedir. Bunu Mukatil'den rivayet edilen şu haber izah eder: O şöyle demiştir: "Hikmet" Kur'an'da dört manaya gelir:

- a) Hikmet, Kuran'ın vaz-u nasihatleri manasıdır.
- b) Hikmet, anlayış ve ilim manasıdır.
- c) Hikmet, nübüvvet (peygamberlik) manasıdır.
- d) Hikmet, Kur-an manasına da gelir.

Cenab-ı Allah: "De ki hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu?" (Zümer, 9) buyurmuştur ve Hak Teala kitabında yedi şeyi birbirinden ayırt etmiştir. Mesela; "De ki pis ile temiz, yani helal ile haram hiç bir olur mu?" (Maide, 100) "De ki görmeyen ile gören hiç bir olur mu?" (Rad, 16) "Yahut karanlıklarla nur bir olur mu?" (Rad, 16) diyerek nur ile zulmeti, cennet ile cehennemi, gölge ile sıcak arasını ayırmıştır. Düşünüldüğü zaman bütün bunların alim ile cahil arasındaki farktan alındığını görürsün.

Bu ayetin Tefsirinde de görmekteyiz ki, Er-Razi için önemli bir noktada özellikle "İlim, İlmin fazileti ve İlmin Tariflenmesidir". Ayrıca Er-Razi'nin bütünlükçü bakış açısını anlama adına İlim, kavramsal olarak da dikkat çekici bir durumdadır. Bu sebeple kısada olsa Er-Razi'nin Tefsirinde ki bir kaç önemli noktayı vurgulamanın faydalı olacağını düşünmekteyiz.

Bunlardan biri İlmin üstünlüğünü gösteren şeylerdir. Bu konu hakkında Tefsirinde verdiği birkaç örneği aktaralım;

Şakik el-Belhi ise şöyle demiştir: "Hem Allah'ı hem de Allah'ın emirlerini bilen alim güneş gibidir, artmaz, eksilmez. Sadece Allah'ı bilen alim ay gibidir, bazen tamamlanır, bazen eksilir. Sadece Allah'ın emrini bilen alim kandil gibidir, kendisini yakar bitirir başkasını aydınlatır."

Feth el-Mevsili şöyle demiştir: "Hasta yemek yemez, su içmez ve ilaç almazsa Ölmez mi? Aynı şekilde içine ilim, fikir ve hikmet girmezse kalp de ölür."

Son olarak şu misali de verip bu bahsi kapatalım.

Halil şöyle demiştir: İnsanlar dört kısımdır.

1) Bilen ve bildiğini de bilen insandır ki alim budur, buna tabi olunuz.

2) Bilen ve fakat bildiğinin farkında olmayan kimsedir ki bu kimse uykudadır, onu uyandırınız.

3) Bilmeyen fakat bilmediğini bilen kimsedir ki bu doğruya ulaşmayı ister, siz onu hakka ulaştırınız.

4) Bilmeyen ve fakat bilmediğini de bilmeyen kimsedir ki bu şeytandır, ondan kaçınınız.

Bir filozof ise şöyle demiştir: Kalp ölüdür. Onun hayatiyeti alim sayesinde olur. İlim de ölüdür. Onun hayatiyeti ise, talep etmekle olur. Talep zayıftır, onun kuvveti ise, ilmi müzakere etmektir. Müzakere ile ilim kuvvetlenince, o kapalı olur. Bunu açmak ise, münazara ile olur. Münazara ile açıldığında ise İlim, kısırdır; bunun doğurması ise, amel ile olur. İlimle amel birleştirildiğinde, bu ikisinden nihayeti olmayan sonsuz bir mülk meydana gelir..

Kalp, uzuvların reisidir. Sonra, bu başkanlık kuvvetinden ötürü değildir, çünkü kemik ondan daha kuvvetlidir. Büyüklüğü sebebi ile de değildir, çünkü uyluk ondan daha büyüktür. Keskinliğinden ötürü de değildir, çünkü tırnak ondan daha keskindir. Bu riyaset, ancak ve ancak ilim sebebiyledir. Böylece bu da, ilmin en kuvvetli bir sıfat olduğuna delalet eder.

Şayet ilim en kuvvetli sıfat ise bu durumda ilim öğreticisi hakkında neler söylenebilir. Bu konu hakkında tefsirinde bir başlık olarak sunduğu şu bölüm dikkate değerdir.

Allah'ın "Muallim" Olduğu Söylenebilir mi?

Cenabı Hak'ın: "Ve Âdem'e bütün isimleri Öğretti " (Bakara, 31), "Bizim, senin bize Öğrettiğinden başka hiçbir ilmimiz yoktur " (Bakara, 32) "Rahman, öğretti Kur'an " (Rahman, 1-2) ayetleri, Cenab-ı Hak'ın muallim olarak isimlendirilmesini gerektirmez. Çünkü bu lafızda, Allah'a itlak edilmesi caiz olmayacak tarzda, karşılıklı öğrenme ve öğretme manası vardır. Bu da, ta'limi ve telkini sanat haline getiren kimse, yani öğretmendir. Ders veren kimseye de mutlak olarak muallim denilmez, hatta muallimlere bir vasiyyet edilse, bu vasiyyete müderris dahil olmaz. İşte bunun gibi Allah'a, ancak kayıtlanarak "muallim" denilebilir. Bu karşılıklı öğrenme ve öğretme olmasaydı, bu kelimenin Cenab-ı Hak'a itlakı güzel olurdu. Bundan da öte, ancak O'nun için kullanılması vacip olurdu. Çünkü muallim, başkasında ilmi meydana getiren demektir ki, buna da Allah'tan başka kimsenin gücü yetmez. Meleklerin günah işleyebileceklerini kabul etmeyenler ise bu hususta iki görüş belirtmişlerdir:

a- Onlar bu sözü, acizliklerini itiraf etmek ve sordukları şeyi bilmediklerini kabul etme tarzında söylemişlerdir. Bu böyledir, çünkü melekler, "Biz ancak senin bize öğrettiklerini biliriz. Bize öğretmediğin zaman biz nasıl bilebiliriz?" demek istemişlerdir.

b- Melekler: "Orada yaratacak mısın?" demişlerdir. Çünkü Cenab-ı Hak, onlara, bu durumu bildirince, sanki onlar bununla şöyle demek istemişlerdir: Ey Rabbimiz sen bize o insanların

yeryüzünde, fesat çıkaracaklarını ve kan dökeceklerini bildirmiştin. İşte bundan dolayı sana "O yeryüzünde orayı ifsat edecek kimseleri mi yaratacaksın?" diyoruz. Bu isimlere gelince sen bunların keyfiyetini bize bildirmedi. Biz nasıl bilebiliriz? Bu ayetle ilgili birkaç mesele vardır

Âlimlerimiz Hak Teala'nın; buyruğunu bilgilerin Allah'ın mahluku olduğuna delil getirmişlerdir. Mu'tezile ise "Bu ayetten maksat, "Cenab-ı Allah'ın öğretmesi ve deliller ikame etmesi dışında bizim için bir bilgi yoktur" manasınadır demişlerdir. Buna şöyle cevap veririz: Tesvid'in başkasında siyahlığı meydana getirmeden ibaret olması gibi, ta'lim de başkasında ilmi meydana getirmeden ibarettir." Ta'lim, eğer şartlar müsait olur, engeller ortadan kalkarsa, kendisine ilmin terettüp ettiği şeyi ifade etmekten ibarettir. Bu sebepten ötürü de "Ben ona öğrettim fakat o öğrenmedi" denilir. İlmin dayandığı şey ise delili ortaya koymaktır. Allah Teâlâ da işte bunu yapmıştır" denilemez. Çünkü biz diyoruz ki ilmin meydana gelmesinde müessir olan, bizzat delilin kendisi değil aksine delili değerlendirmektir. Onu değerlendirmek ise kulun fiilidir. Bu nedenle ilmin meydana gelmesi Allah'ın öğretmesi ile olmaz. Bir de bu Cenab-ı Hakk'ın "Bizim, senin bize öğrettiğinden başka hiçbir ilmimiz yoktur" ayeti ile tezat teşkil eder.

Âlim Vasfının Manasında ise şu belirlemeyi yapmaktadır.

"Âlim", ilim hususunda tam bir mübalağa ifade eden sıfatlardandır. Tam bir mübalağa ise ancak bütün bilinecek şeyleri çepeçevre kuşatma esnasında mümkün olur. Böyle olan ise sadece Cenab-ı Allah'tır. Bu sebeple mutlak âlim şüphesiz sadece O dur. İfade ederek "Âlim ve hâkim olan şüphesiz ki sensin sen" buyurmuştur.

"Hâkim" vasfının manası ise iki türdür.

1) Âlim manasına gelir, buna göre de Allah'ın zati sıfatlarından olur. Bu manada, "Allah Teala ezelde hâkim idi" deriz.

2) Bu, "Hiç kimsenin itiraz edemeyeceği bir şeyi yapmış olan" manasınadır. Buna göre, hâkim, Cenab-ı Allah'ın fiili sıfatlarından olur. Dolayısı ile, bu manada biz, "o ezelde hâkim idi" diyemeyiz. Ayetteki hâkim'den bu ikinci mananın murat edilmiş olması doğruya en yakın olandır. Aksi halde tekrar yapılmış olur. Bu izaha göre melekler sanki şöyle demişlerdir: "Sen her malumatı bilensin. Hz. Âdem'e öğretmen de mümkündür ve sen bu işinde hâkimsin, isabetlisin." (Mefâtîhu'l-ğayb et-Tefsîrül-Kebîr, Bakara Suresi 31. Ayet Tefsiri 2. Cilt, Sayfa; 269)

Er-Razi'nin usulü ve üslubu bahsine geçmeden önce ilmin tarifi ve alim ile muallim meselesini aktarma nedenimiz kabaca da olsa Er-Razi için metodun nedenli önemli olduğunu görmek ve bakış açısını anlamak adınadır. Bu anlatımlardan sonra usulü ve üslubu bahsine dönelim. Burada önemli bir noktada dellilendirme metodu hakkındaki belirlemeleridir.

Er-Razi'de Delillendirme Metodu;

İlmin tarifiendirilmesinde gösterdiği büyük titizlik metodunu anlamak açısından da son

derece önemlidir. Bu aynı zamanda bir delillendirme gereksinimi içinde olmayı gerektirmektedir ki Er-Razi El-Muhasal adlı eserinde bu durumu şöyle aktarmaktadır.

Bir şey hakkında sonucun sahih olması büyük bir önem arz eder. Bu sebeple Delili, nakli ve akli olmak üzere iki kısma ayırmaktadır.

Nakli (lâfzi) delil on nesnenin kesinliğe ulaşması ile ancak kesinlik ifade eder. 1) Teker teker lafızları, 2) Onların cümle içinde yerlerinin doğru bilinmesi (irabları), 3) Çekimlerini rivayet edenlerin yanlış yapmamış olması, 4) Müşterek olmamaları, 5) Mecaz olmamaları, 6) Zaman ve şahıslara tahsis edilmemeleri, 7) Zamir kullanılmaması, 8) Tehir ve takdim olmaması, 9) Nesh olmaması ve 10) Akli bir itirazının bulunmaması.

Akil deliller ise üçtür: Kıyas, İstikra, Temsil

Bir nesneyi bir nesneye delil getirdiğimizde biri diğerinden daha a) hususi olur veya b) olmaz. a) Birincisi iki kısımdır. Bu, 1) Ya umumiye hususiye delil getirmedir ki, mantıkçıların, teriminde bu kıyastır (tasımdır); veya 2) bunun tersidir, (Hususiye umumiye delil getirmedir) ki bu istikradır (tüme varım), b) İkinciye gelince, biri diğerine delil getirilemeyen nesnedir. Bu, ancak her ikisinin ortak bir nitelikte buluşmaları halinde, ortaklık noktası olarak iki suretin birinde hükmün sabit olmasına delil getirilir, sonra hükmün öbür surette de sabit olduğuna delil getirilir ki Mantıkta bu temsildir. Ama Fakihlere göre kıyas adını alır. Doğrusu bu, ilk iki kısımdan meydana gelmiştir. (El-Muhassal, Sayfa; 46)

Delillendirme metotları içerisinde Arap dilinin ve Gramerinin ciddi bir değeri olduğu görülmektedir. Bu manada Er-Razi'nin Arap dili adına yaptığı belirlemeleri aktarmakta büyük fayda var. Tefsirinde bu bağlamda şöyle söylemektedir.

Arap dilinin, diğer dillerden üstün olduğu söz konusu ise doğru olur. Bil ki bu netice, ancak dillerin çeşitli faziletlerini (üstünlüklerini), belli kaideye bağlayıp, sonra da bu çeşitlerin sadece Arapçada mevcut olduğunu açıkladığımızda elde edilir. (Kudat, Nusha Dergisi, 2016, s. 147) Bu sebeple diyoruz ki: Sözü, müfred kelimelerden, kelimelerin de harflerden meydana geldiğinde şüphe yoktur. Binaenaleyh kelimelerin maddesi vardır. Bu madde de, kelimelerin harfleridir. Yine demek ki kelimelerin şekilleri vardır. Bu şekiller ise, kelimeler, harflerden meydana geldiği zaman ortaya çıkan o belli şekildir. Binaenaleyh yukarıda söz konusu edilen üstünlük, ya kelimelerin maddelerine (yani harflerine) göre yahut da şekillerine göre tahakkuk eder. Kelimelerin maddeleri açısından olan üstünlük, o kelimeleri meydana getiren her bir harftir. Bit ki harfler de, bir kısmı mahreçleri açık, harekeleri net; bir kısmı ise mahreçleri kapalı (belirsiz), harekeleri karışık olmak üzere ikiye ayrılır. Arap harflerinin tamamı, mahreçleri açık, harekeleri seçik olan harflerdir ve bunlardan hiçbirisi diğeri ile karışmaz. Diğer dillerin harfleri ise böyle değildir. Aksine o dillerde, birbiriyle karışan harfler vardır. Bu durum, fesahatin mükemmel olmasına mânidir. Hem sonra

Arapça dışındaki dillerde bulunan hareketler (sesli harfler) açık hareketler olup, bunlar nasb, ref ve cerridir. Bu Üç hareketten her biri diğerinden çok net bir biçimde ayrılır. "İşmam" ve "ravm", Arap lehçelerinde pek az bulunur. Bu durum da, fesahati sağlayan özelliklerdendir. Terkip ile meydana gelen kelimeler de, şu kısımlara ayrılır:

A) Harfler, mahreçler: Birbirlerine yakın ve uzak olmak üzere ikiye ayrılır. Yine harfler sert ve yumuşak olmak üzere de ikiye ayrılır. Bu taksimat neticesinde şu dört kısım söz konusu olur:

- 1) Mahreçleri birbirine yakın sert harfler,
- 2) Mahreçleri birbirine yakın yumuşak harfler,
- 3) Mahreçleri birbirinden uzak sert harfler,

4) Mahreçleri birbirine uzak yumuşak harfler... Binaenaleyh bir kelime, mahreçleri birbirine yakın iki sert harf artarda geldiğinde bu kelimeyi telaffuz etmek güçleşir. Çünkü mahreçlerinin yakın olması sebebiyle, bu kelimeyi telaffuz etmek, adeta insanın elini ayağını bağlayıp, sonra ona "yürü" demek gibi olur. O harflerin sert olması sebebiyle güç ve zor işlerin aynı mahreç üzerinde yoğunlaşması söz konusu olur. Güç işlerin artarda yapılması ise, aciz kalmaya ve yorgunluğa sebep olur. İşte böylesi terkipler Arap dilinde pek azdır.

B) Harflerin bir kısmı, duyulduğunda hoş ve güzel olur. İşte içinde böylesi harfler bulunan kelimeleri dinlemek ve duymak hoş olur.

C) Vezin meselesi... Diyoruz ki: Kelime, ya iki harfli, ya üç (sessiz) harfli yahut, dört harfli olur. Bunların normali, üç harflidir. Çünkü ses, hareketler (sesliler) sayesinde oluşur. Hareketlerin ise, mutlaka ve mutlaka bir başlangıcı, ortası ve sonu vardır. Binâenaleyh bu durum da üçlü bir sistemdir. Her kelime, onun tam olabilmesi için, bu üçlü sistemin bulunması gerekir. İki harflisi normalden noksan, dördüslü ise normalden fazladır. Arap dilindeki genel durum, kelimelerini üç harfli oluşudur. Binâenaleyh anlattığımız bu hususlar ile dillerin üstünlük kaidesi ortaya çıkmış oldu. İstikra (enine boyuna yapılan araştırmalar) da Arapçanın bu sayılan özellikleri taşıdığını gösterir. Diğer diller böyle değildir. Allah en iyi bilendir.

Bu örneklerden sonra "Bilgiye Ulaşma" ve "Bilginin İnsana Ulaşıyor Olmasını" kavramak adına "Tasavvur" ve "Tasdik" yöntemini doğru algılamak gerekliliği ortaya çıkmaktadır. Bu durum ise usulünde gösterdiği muazzam teknikte kendisini göstermektedir.

Fahreddin Er-Razi'nin Bilgi Bütünlüğü Bağlamında Usulü;

Er-Razi'nin usulünü ve üslubunu anlama noktasında Kelam ilmi son derece önemli bir yer tutmaktadır. İlimlerin en şerefli olarak tanımladığı İlmî İlâhî, usulünün de temelini teşkil etmektedir.

Er-Razi, Nihâyetü'l-'ukûl adlı eserinin mukaddimesinde özellikle üç husus belirterek üslubunu ve usulünü şöyle belirliyor;

1; Araştırma (Bahs); Sual ve cevaplar kullanılarak konunun son noktasına kadar yani problem denizlerinde derine inilmelidir. Öyle ki her görüş sahibi bu kitabımdan kendi görüşüne mensup kimselerin telif ettiği kitaplardan daha fazla faydalanacaktır. Ben her kelâmdan ancak zübdesini ve her bahisten ayıklanmış olanını serdettim; hatta ilgili görüşün desteklenmesinde o görüş mensuplarına ait itimat edilebilecek, önemsenecek veya görüşlerini ispat edecek bir söz bulamadığım zaman, o görüşün ispatında ve o meselenin açıklanmasında söylenebilecek en ileri sözleri ve delilleri kendim istinbat ettim.

2; (Nazar) Hakiki ilim ve tam yakini ifade eden hakiki deliller ve yakini burhanların istinbat edilmesidir. İstibdal (Nazar) Başka hükümlere ulaşmak için bir takım önermeleri düzenlemektir.

3; (Tahkik) Öyle hayranlık uyandırıcı bir konu tertibi ve parlak bir sentezdir (telfik) ki, onu benimseyen kişinin bütün şek ve şüphe kapılarını serdetmesini ve gereksiz fazlalık ve uzatmadan kaçınmasını icap eder. Bu yöntemin en büyük özelliği mevzunun derinliğine incelenmesi, irdelenmesi ve sonuç ortaya çıkarma özelliğidir. (Nihâyetü'l ukûl fi Dirayetu'l usul Mukaddime Sayfa-6)

Kuşkusuz bu üslup ve usul kendisinden sonra gelen ilim insanlarının takip ettiği zorunlu bir yöntem olmuştur. Bir olayın ortaya konulması o konuyla ilgili tüm bahislerin konuşulması ardından karşıt ve lehte olan görüşlerin irdelenmesi ve son olarak konu hakkında akli ve nakli delillerin sunulması olayın sonuca vardırılması son derece önemlidir.

Er-Razi, El-Muhassal adlı eserinin giriş bölümünde ise "Bilginin Tanımı" ve "Bilginin Kaynağı" noktasında da "Bilgiye" nasıl ulaşılır belirlemeleriyle usulünü şöyle sınıflandırmaktadır.

"Biz, bir gerçek kavradığımız zaman ne olumlu ve ne de olumsuz hiç bir hükümde bulunmadan, ne ise o olması bakımından, onu göz önüne getiririz, bu nesne tasavvur olur veya ona olumlu ya da olumsuzlukla hükmederiz, bu durumda o tasdik olur.

Bilmenin imkânı;

Bana göre, tasavvurlarda hiç bir nesne iki bakımdan öğrenilemez.

a) Birincisi, İstenilen nesne, eğer algılanmıyorsa, o nesnenin istenilmesi imkânsızdır. Zira bir nesne algılanmıyorsa, elbette insan onu arzulamaz. Eğer şuurda varsa (algılanıyorsa) onu istemek imkânsızdır. Çünkü elde olanı elde etmek imkânsızdır. Eğer o nesne, bir bakımdan algılanıyor başka bir yönden algılanmıyor dersen, derim ki, algılanan yön, algılanmayandan ayırdır. Birincisi, var olduğu için aranması imkânsız, ikincisi de mutlak surette algılanmadığından ötürü istenmesi mümkün değildir.

b. İkincisi, Mahiyetin tanımlanması, dört şekilden biri ile olur.

1—Ya kendisiyle, 2— Ya içinde bulunan nesnelerle, 3—Ya dışarıda kalan nesnelerle, 4— İçeride ve dışarıda olan nesnelerin birleşimiyle tanımlanır,

1) Kendisiyle kendisini tanımlamak imkânsızdır. Zira tanımlanan tanımlayandan önce bilinmektedir. Biz bir nesneyi kendisi ile bilmiş olsak, kendisini bilmemiz, kendisini bilmemizden önce olur ki, bu mümkün değildir.

2) Ama içinde bulunan nesnelerle tanımlanması da doğru olamaz. Çünkü tanımlanması ya içinde olan nesnelerin bütünü ile olur, bu doğru değildir. Çünkü kendisi, o bütünün aynısıdır. Onun için, o bütünlü tanımlama bir nesneyi kendisi ile tanımlama olur ki, bu imkânsızdır veya mahiyeti birleşik olan bir nesnenin tanımı ancak cüzlerinin (hepsinin) tanımı ile olacağından, cüzlerinin bir kısmı ile (tanımlama) imkânsızdır. Eğer, mahiyetin bir cüzü, bütünü tanımlayacak olursa, bu cüz, mahiyetin bütün cüzlerini tanımlayacağından kendini de tanımlamış olur ki, bu doğru olamaz.

3) Ve (bu cüz) diğer cüzleri de tanımlamış olacaktır. Bu, bir nesnenin, kendisinin dışında kalan bir nesneyi tanımlamasını (yani yabancı bir nesne ile tanımlanmasını ve bu durum da kendinden başka olanı) gerektirir, ama bu üçüncü kısım da imkânsızdır.

Çünkü çeşitli mahiyetler tek zorunlu bir nesnede birleşebilirler. Böyle olunca, dışarıda kalan bir nitelik, nitelemenin mahiyetini tanımlamayı ifade etmez. 'Yalnız, nitelenmiş o nesnenin, başka biri olmayıp bu nesne olduğunun bilinmesi şart olur. Buna rağmen, a) bunu bilmek o nitelenmiş nesneyi tasarlamaya ve b) kendinden başka her nesneyi tasarlamaya dayanacağı için, bu da doğru sayılmaz. Birincisinden a) devir (kısırdöngü) gerekir. İkincisi b) ise, sonsuz olan bütün mahiyetlerin, tafsilatlı bir surette, bir anda tasarlanmasının önceliğini gerektirir.

4) Dışarıda ve içerde olan nesnelerin birleşmesiyle tanımlanmasına gelince, geçen kısımların doğru olmaması, bunun da doğru olmadığını gerektirir. Biz, insanoğlunun, melek ve ruhun mahiyetlerini tasarlamak istediğini görüyoruz, bu hususta fikrin nedir? denilemez. Zira biz, bunun ya sözün (lâfzın) açıklanmasını istemedir veya tasarlanmış olanın varlığına delil istemektir ki, her ikisinin de tasdik sayılacağını söyleriz.

Bilginin Kaynağı;

Böylelikle insan, ancak a) duyumla algıladığı, b) veya acı ve tat gibi, nefsin yaratılışında bulunduğu nesneyi, c) veyahut varlığı, birliği, çokluğu tasarlama gibi aklın seçik gördüğü d) ya da aklın veya kuruntunun (hayal) bu kısımlardan meydana getirdiği nesneleri tasarlayabilir. Bunların dışında kalanları şüphesiz kavrayamaz. (El-Muhassal, Sayfa; 22)

Önemli bir nokta da şüphesiz bu kavrama işini yapan Nefsin sınıflandırılmasıdır. Er-Razi, El-Mealim adlı eserinde ve İbn Sina'nın El-İşarat ve't-tenbihat'ına yazdığı şerhin "Makāmâtü'l-ârifin" bölümünde nazari güçleri bakımından nefisleri dörde ayırmaktadır. Birincisi Yüce ilahi ilimlerle vasıflanan nefislerdir yani incelikli düşünme ve derinlemesine tefekkürle metafizik ilimleri araştıran, bunları elde etmek için gayret sarf edenlerdir. İkincisi, Tabiat ötesi ile ilgili gerçek bilgilere yakınlık sağlayan burhan yoluyla değil, ikna bilgilerle yahut taklitle ulaşanlardır yani herhangi bir bilgi

öğrenmeden, bir inceleme ve araştırma yapmadan asli fitratları ve cevherlerinin yaratılışı sayesinde o mertebeye eğilim duymaktır. Üçüncüsü, gerçek ve batıl bilgilerden hali olan nefislerdir yani her iki özellikle de nitelenen nefislerdir. Bunlar, asli fitratları nedeniyle yücelik makamını arzulayacak yaratılıştadır; sonra da bu arzu metafizik bilgilerin tahsili ve hakikat araştırmalarıyla yetkinleşmektedir. Dördüncüsü batıl bilgilerle vasıflananlardır yani Her iki özellikten de yoksun olan nefislerdir.

Gördüğümüz kadarıyla Er-Razi bu belirlemeler içerisinde üçüncü sınıflandırmayı daha güçlü görmektedir.

Bilmek adına atılan tüm bu adımlar aslında ciddi bir içsel ve dışsal tartışmanın eseridir. Hatta Er-Razi'nin tefsirinin de ismini alan Gaybi Bilgi ve İlmi İlâhi ne denli bir arayış içinde olduğunu göstergesidir. Ve aynı zamanda da bu arayış şüphesiz ciddi bir titizlik ve basiret istemektedir. Bu titizlik, makul bir sınıflandırma ve herkes tarafından kabul edilmesi beklenen güçlü bir usulden geçmektedir.

Bu inceliklerden biride ahlaki ölçüler ve içsel, dışsal yaşayan bedenın nefsi ile savaşının akli ve nakli yorumu konusundadır. Bu noktada "Musa dedi ki: "Rabbim göğsüme genişlik ver, işimi kolaylaştır" ayetinin tefsirinde yaptığı anlatımın bilinmesi isabetli olacaktır.

Bil ki, bedenın tamamı bir ülke gibidir. Göğüs onun kalesi, gönül köşkü, kalp tahtı; ruh hükümdarı, akıl veziri; şehvet o beldeye nimetleri celbeden en büyük görevli, memur; gazap devamlı dövme ve terbiye etmekle meşgul olan seyis; duyu organları ise, onun gözcüleri; diğer kuvvetler ise, hizmetçiler, işçiler ve sanatkârlar gibidirler. Şeytan, işte bu beldenin, bu kalenin ve bu hükümdarın düşmanıdır. Şeytan, kral; heva, hırs ve diğer kötü huylar ise, onun ordularıdır. Ruhun (o memleketin hükümdarının) gönderdiği ilk şey, Veziridir; yani akıl. Şeytan da buna mukabil, hevayı öne sürer. Böylece akıl, Allah'a; heva ve heves de, şeytana davet etmeye başlar. Sonra ruh (hükümdar, akla yardımcı olsun diye zekâyı öne sürer. Buna mukabil şeytan da, şehveti gönderir. Binaenaleyh zekâ seni, dünyayı tenkide yöneltir, Şehvet ise, seni dünya lezzetlerine karşı tahrik eder. Daha sonra ruh (o bedenın hükümdarı) zekâyı tefekkürle kuvvetlendirmek için, onun yardımına tefekkürle koşar. (Mefâtihu'l-ğayb et-Tefsîrû'l-Kebîr, Taha Suresi 25. Ayet Tefsiri 15. cilt s; 492)

Bilgiye ulaşım metotları noktasında Kelam İlminin Er-Razi için son derece önemli bir yer tuttuğunu belirtmiştik. Ve bu aynı zamanda kendisi adına Kelam ilminin öğrenilme nedenlerinden de biridir. Bilinen ve Bilinmeyen, tanımlanan ve tanımlayan gibi önemli bir ilim alanının önemini Er-Razi, Tefsir kitabında şu şekilde aktarmaktadır.

Böylesi bir sınıflandırma ile kastımız metodunun doğru kavranılmasını arzuladığımız Er-Razi'nin üslup ve usulünü daha iyi anlamak ve anlatabilmektir.

Bilgi Bütünlüğü Açısından Kelam İlminin Ehemmiyeti;

Bazı kimseleri taklit etmek, geriye kalanları taklit etmekten daha evla değildir. Bu da ya herkesi taklit etmenin caiz olması demektir ki, bu bizi kâfirleri de taklit etmeye zorlar. Ya da ötekini değil de berikini taklit etmenin zorunlu olması demektir ki, bu da kişiyi, ötekini değil de berikini niçin taklit ettiğini söylemeksizin, bazısını değil de diğer bazılarını taklit etmekle mükellef olmaya mecbur kılar. Ya da, taklidin asla caiz olmamasıdır ki, istenilen şey de budur. Taklit etmek geçersiz olunca geriye, istidlal yolundan başka bir şey kalmaz. (Mefâtihu'l-ğayb et-Tefsîrû'l-Kebîr, Bakara Suresi 22. Ayet Tefsiri 2. Cilt, Sayfa; 91)

İstidlal, Kelami açıdan her hangi bir olay ve durum karşısında akıl yürütme olarak kullanılsa da taklitten İstidlal yöntemine geçişin günümüz bilim dünyasında karşılığı da mevcuttur ki, o da karşılaştırma, deneyleme ve gözlemlerdir. İşte bu yönteminde Müslüman İlim Dünyasında yer bulması yine Er-Razi'nin güçlü bir tefekkürüdür. Bu metot kendisinde ciddi bir karşılık bulmaktadır. Bu nedenle Kelam ilminin ehemmiyetine dair şu sözleri mutlak surette üzerinde düşünülmesi gereken bir değerdedir.

Bu ilmin ehemmiyeti üstünlüğünü açıklama hususundadır. Bu üstünlük, birkaç yöndendir:

a) İlmin değeri, konusunun değeri ile ölçülür. Konu daha şerefli olduğunda, onun ilmi de daha şerefli olur. Konuların en şerefli, Allah'ın zatı ve sıfatları olduğuna göre, O'nunla ilgili ilmin, ilimlerin en değerlisi olması gerekir.

b) İlim, ya dini olur veya dini olmaz. Şüphe yok ki dini İlim dini olmayan ilimden daha değerlidir. Dini ilimler ya usul yani (Kelâm) ilmidir veya bundan başkadır. Kelam ilminin dışındaki ilimlerin sıhhati, kelâm ilmine dayanır. Çünkü müfessir özellikle Cenab-ı Hakk'ın kelamının manasından bahseder. Bu da ihtiyar sahibi ve iradesini beyan eden bir Yaratıcının varlığına dayanır. Muhaddis, özellikle Allah'ın Resulü (s.a.s)'nün sözlerinden bahseder. Bu ise, Peygamberliğin varlığına dayanır. Fakih, özellikle Allah'ın hükümlerini anlatır. Bu, tevhit ve Nübüvve istinat eder. Böylece bütün bu ilimlerin kelâm ilmine muhtaç olduğu ortaya çıkmış olur. Görünen şu ki kelam ilmi, bu ilimlere muhtaç değildir. Binaenaleyh kelâm ilminin, en değerli ilim olması gerekir.

c) Bir şeyin değeri, bazen o şeyin zıddının değersizliği ile ortaya çıkar. Her ne zaman bir şeyin zıddı değersiz olursa, o şey o nispette değerli olur. Kelam ilminin zıddı, küfür ve bid'attır. Bu ikisi en değersiz şeylerdir. Bundan dolayı kelam ilminin en değerli şey olması gerekir.

d) Bir şeyin kıymeti bazen konusunun kıymetiyle, bazen kendisine duyulan ihtiyacın şiddetiyle, bazen da akli delillerinin kuvvetiyle orantılıdır. Kelam ilmi ise, bütün bunları ihtiva eder. Bu böyledir. Çünkü astronomi ilmi konusunun, tıp ilminin konusundan daha şerefli olması bakımından, tıp ilminden daha şereflidir. İnsanların tıp ilmine olan ihtiyacının astronomiye olan ihtiyacından daha fazla olması bakımından, tıp ilmi astronomiden daha şereflidir. Matematik ilmî ise delillerinin daha kuvvetli olması bakımından, her ikisinden de şereflidir. Kelam ilmine gelince,

bunun gayesi, Allah'ın zatını, sıfatlarını, fiillerini, mevcut ve ma'dûm olan şeylere dair bilgilerin kısımlarını bilmektir. Şüphe yok ki bu, en şerefli iştir. Bu ilme olan ihtiyaca gelince, bu ihtiyaç da çok fazladır. Çünkü ihtiyaç ya din hususunda olur, ya dünya hususunda olur. Dini ihtiyaç, en önemli olan ihtiyaçtır. Çünkü şu yukarıda sayılan hususları bilen kimse büyük bir sevaba hak kazanır ve melekler safına katılır. Bu şeyleri bilmeyen kimse ise, büyük bir cezaya hak kazanır ve şeytanlara katılır. Dünyevi ihtiyaca gelince bu dünyanın düzeni ancak bir yaratıcıya, ölümden sonra dirilişe ve haşr'a iman etmekle intizama gireceğindendir. Çünkü bu iman olmasaydı, âlemde tam bir karışıklık meydana gelirdi. Delillerin kuvvetine gelince, diyebiliriz ki: Bu ilmin delillerinin, yakini bir şekilde terkip edilerek kesinlik ifade eden mukaddimelerden meydana gelmiş olması gerekir. Böyle bir delil ise son derece güçlüdür. Böylece, kelim ilminin her türlü şeref ve üstünlüğü içine aldığı ortaya çıkmaktadır. Bu sebeple, bu ilmin, ilimlerin en şerefli olması gerekir.

e) Bu ilimde, nesih ve değişiklik meydana gelmeyip, bölgelerin ve cemiyetlerin değişmesiyle bu ilim değişmez. Diğer ilimler ise böyle değildir. Öyleyse bu ilmin, ilimlerin en şerefli olması gerekir. Bu ilmin konularını ve delillerini ihtiva eden ayetler, fıkı konuları ihtiva eden ayetlerden daha şerefli dir.

f) Şer'i hükümler hakkındaki ayetlerin sayısı, altı yüzden daha azdır. Geriye kalan ayetler ise, Tevhid, Nübüvvet, putperestlere ret ve müşriklerin çeşitlerini beyan hakkındadır. Kıssalarla ilgili ayetlerden maksat, Cenab-ı Hakk'ın, "Ant olsun onların kıssalarını açıklamada salim akıl sahipleri için ibret vardır" (Yusuf, 111) ayetine göre, Allah'ın hikmet ve kudretini tanımaktır. Bu da, kelim ilminin en faziletli ilim olduğuna delalet eder.

Biz burada delillerin yerlerine işaret edeceğiz: Yaratıcının varlığına delalet eden delillere gelince, Kur'an bunlarla doludur.

Bunların birincisi burada zikredilen şu beş delildir: Bunlar, mükellefleri ve onlardan önceki insanları, gökyüzünü, yeryüzünü, gökten yere inen yağmur ile meyveleri yaratmak ve göklerle yerin, Kur'an'da yer alan bütün harikuladeli kleridir. İşte, yaratıcının varlığının delillerinden maksat budur. Cenab-ı Hakk'ın sıfatlarının delilleri şunlardır. Bu sıfatlardan "ilim" sıfatının delili,

"Allah'a muhakkak ki ne yeryüzünde ne de gökyüzünde hiçbir şey gizli kalmaz" (Ali İmran, 5) buyurmuş, sonra peşinden de, "Sizi analarınızın rahminde dilediği gibi şekillendiren odur" (Ali İmran, 8) ayetini getirmiş olmasıdır. Bu, kelamcıların delilinin bizzat kendisidir. Çünkü onlar, fiillerinin muhkem ve sapasağlam olmasını yaratıcının ilmine delil getirmişlerdir. İşte burada Hak Teâla, rahimlerde suretlere şekil vermesini eşyayı bildiğine delil getirmiştir. Ve yine Cenab-ı Hak, "Yaratan bilmez mi? O, her şeye nüfuz etmiş ve her şeyden haberdardır" (Mülk, 14) buyurmuştur. Bu, yukarıdaki delilin aynısıdır. Cenab-ı Hak yine, "Gaybın anahtarları, O'nun yanındadır. Bunları, ancak O bilir" (En'am. 59) buyurmaktadır. Bu da, O'nun her türlü malumatı bildiğine bir tembihattır.

Çünkü Allah, gaybi olan şeylerden haber veriyor, bir de bakıyoruz ki o şeyler, vermiş olduğu habere uygun bir biçimde meydana geliyor. Şayet Cenab-ı Hak, gaybı biliyor olmasaydı, bu şeyler haber verdiği şekilde vuku bulmazdı. Allah'ın "kudret" sıfatının delili, hepsi dört unsurda eşit olmakla beraber, çeşitli canlılar ve meyvelerin meydana gelmesine dair Cenab-ı Hakk'ın bahsettiği bütün şeylerdir. İşte bütün bunlar, Allah Teâlâ'nın zatının gereğini yapan mücib-i bi'z-zat olmayıp irade sahibi muktedir bir fail olduğuna delalet eder.

Cenab-ı Hakk'ın "tenzih" sıfatına, yani O'nun bir cisim olmadığına ve bir mekânda bulunmadığına delalet eden delil ise, O'nun;

De ki Allah dır' birdir" (İhlas, 1) sözüdür. Çünkü mürekkep olan, cüzlerine muhtaçtır. Muhtaç ise, sonradan yaratılmış demektir. Cenab-ı Allah "tek" olunca, cisim bulunmaması cisim olmayınca da bir mekanda bulunmaması gerekir. Cenab-ı Hakk'ın "tevhit" sıfatının delili ise, O'nun;

"Eğer yerde ve göklerde, Allah'tan başka ilahlar bulunsaydı, yer ve gökler bozulur, fesada uğrardı" (Enbiya, 22) "O zaman onlar. Arşın sahibine bir yol ararlardı "(İsra, 42) ve "...ve bir kısmı diğerine üstün gelirdi." (Mu'minin, 91) ayetleridir. Nübüvvetle ilgili delil ise, Cenab-ı Hakk'ın, "Eğer kulumuza indirdiğimiz bu Kurandan bir şüphe ediyorsanız, O'nun sureleri gibi olan bir sure getirin bakalım!" (Bakara, 23) ayetidir. Meâdın (Ahret hayatının) delili ise, De ki ilk kez inşa eden diriltecektir. "(Yasin, 79) ayetidir. Eğer sen, İlmi Kelamı gözden geçirirsen, onda bu delillerin ortaya konulmasından, onların savunulmasından ve bu hususta öne sürülen tenkit ve yaralayıcı şüphelerin savuşturulmasından başka bir şey göremezsin. Allah'ın zikrettiği delilleri ihtiva eden ve delillere yöneltilen ithamları reddeden bir ilmin eleştirileceğini hiç düşünür müsün? Hiç bir akıllı Müslüman kimsenin bunu söyleyeceğini ve buna razı olacağını sanmıyorum. (Mefâtihu'l-ğayb et-Tefsîrû'l-Kebîr, Bakara Suresi 22. Ayet Tefsiri 2. Cilt, Sayfa; 84)

Bu örnekte de görüldüğü gibi Er-Razi öncelikle konuyu ele alıyor daha sonra konunun derinliğinin anlaşılması adına sorular ve cevapları iç içe aktararak detaylandırıyor. Son olarak ise konuyu aklın inkâr edemeyeceği bir şekilde delillendirdiğini görmekteyiz. İşte bu, Er-Razi'nin metodunu, usulünü ve üslubunu anlama gayretinde olanların görmesi gereken son derece önemli bir misaldir.

Görüyoruz ki, Er-Razi için bütün ilimler "Tevhidi" anlama ve ona yönelme noktasında bir araçtır. Farklı gibi görünen lakin bir birini tamamlayan ilimlerle iştigal etmesi delillerini güçlü kılmak adınadır. Ayrıca birçok alana yönelmesi de feyiz aldığı Gazali'nin ilim insanını sınıflandırmasında da görülebilir. Çünkü Gazali ilim insanını Fıkıh ve Usulü, Kelam, Felsefe ve Tasavvuf alanlarına vakıf olmasına bağlamaktadır. Bu alanların alt başlıkları ise hayli geniş bir bilgi düzeyini dercetmeyi gerektirmektedir. Ezcümle Bütünlükçü bir bilgi yoksa Hakikat yolunda insan nakıs olmaktadır. İşte Er-Razi de böylesi güçlü bir geleneğin taliplisi ve hayat bulmuş hali olmuştur.

Bu örnekler Er-Razi'nin bir olay karşısındaki tutumu ve nasıl bir usul ile sonuca varılmalı noktasındaki bilgisel bütünlüğünü görmemiz açısından önemlidir. Er-Razi hiçbir konuda spesifik bir bakışı doğru bulmuyor. Çünkü biliyoruz ki, "Tasavvur" ve "Tasdik" güçlü bir bilgisel bütünlük gerektirmektedir.

Sonuç;

Er-Razi için devri fasid yani zincirleme ya da bir şeyin muhtaçlıklar ile ortaya çıkma halinin doğru kurgulanması gerekir. Bu nedenle Bilgiye ulaşma ya da Bilginin bize ulaşılıyor oluşu doğru kavramsallaştırılmalıdır. Ve bu durum salt bir alanı bilmek ile değil bütünü kavramaya dayalı olmalıdır. Er-Razi El-Muhassal adlı eserinde bu konuda şu belirlemeyi yapmaktadır. "Tasavvur biliniyor, bilinmeyen ise tasdiği gerektirir. İstenen de tasdik (önerme) dir. Onu bulduğu zaman bilinen tasavvurla, onu başkasından ayırt eder." (El-Muhassal, Sayfa; 38)

Er-Razi mevcut olan tüm ilmi çıkarımlara bütünlükçü yaklaşmayı esas almaktadır. Şayet bir şey hakkında doğru bir kavrayış ve yol izlenmez ise bu itikadi manalarda dahil olmak üzere insanı, varlığının gayesini bilmekten öteye götürecektir. Bu nedenle Er-Razi de tümevarım esas olmak kaydıyla cüzleri ve cüzlerden bütünü doğru algılama esastır. Bu yapılmaz ise sonuç fikirsel bile olsa bizleri devri faside götürmektedir.

Özellikle Er-Razi Tefsir ilminde neden bu denli büyük bir Müfessir olmuştur sorusu da yine bütünlükçü bilgiye verdiği önemden anlaşılabilir. Hakikati anlama ve kavrama salt bir bakış açısıyla mümkün olmayıp güçlü bir alt yapı ve bütünlükçü bir bakış açısı gerektirmektedir. Bu bakış açısının haklılığını ise kendisinden sonra gelen ilim insanları şöyle değerlendirmektedir.

El-Kıfti, onun için, "zamanının en faziletli kişilerindendi, fıkhıta, usulde, kelâmda hikmette eskileri geçti" demektedir. İbn Haldun ise, "mantık ve münazara ilmini en iyi işleyen kişinin Er-Razi olduğunu" söylemektedir. İbn Hallikan'da, "O asrının yeganesi idi. O, ilmi kelâm ve ma'kulat ilimlerinde zamanındakilere üstün geldiğini" ifade eder. Bazı âlimlerde, Er-Razi'yi Hicrî VI. asrın müceddidi olarak görmüşlerdir. Hatta güçlü ve derin bilgisi sayesinde Allame olarak da görülmüştür. Özellikle tefsirinde Kur-an'ın hikmetlerini ortaya çıkarmaya çalışmış veya insanları Kur-an'ın kaynağına doğru sevk etmiştir. Kur-an'ın ilk suresi olan El-Fatiha'yı tefsir ederken, tefsirdeki metodunu ortaya koymağa çalışmış, diğer sureleri de, orada koyduğu esaslara göre incelemiştir. Surelerin başlangıçlarında, o sureden elde edilen faydaları kayıt etmektedir. Tefsirinde ilmi meseleler, hikmetler, terbiye, belagat nükteleri, Arapça dilbilgisi kaidelerinden istifade edilerek terkiplerden elde edilen neticeler, manaların teselsülü ve kelâmı meseleler yer almaktadır. Çok çeşitli ilmi meseleleri ihtiva etmesi bakımından bazı ilim adamları "Er-Razi'nin tefsiri, tefsirden başka her şeyi ihtiva eder" demişlerdir. İbn Teymiyye ve Ebu Hayyan el-Endelusi'ye karşı, Er-Razi'yi savunan Es-Subki "Onun tefsiri, tefsirle birlikte her şeyi ihtiva eder" şeklinde bir ifade kullanmıştır.

Henüz küçük yaşlarda bu kavrayışa sahip olan Er-Razi'nin Fatiha Suresinin tefsirinde söylediği şu söz önemlidir. Fatiha Suresi yedi ayettir lakin ben on bin mana ve konu çıkaracağım derken de işte bu güçlü bilgi bütünlüğü ve birikimi ortaya koymaktadır. Yine bunun yanında henüz on yaşında iken verdiği söz takdire şayandır. "Yeryüzünde bilgi adına ne varsa hepsini toplayacağım" işte bu örnekten de anlaşılacağı üzere bilgi bütünlüğü külli yaklaşımı bakımından Er-Razi için son derece önemlidir.

Kaynakça;

- 1; Komisyon, M.E.B. Şark İslam Klasikleri "Milletler ve Hükümdarlar Tarihi" Peygamberler ve Hükümdarlar Tarihi Cilt 1, s, 8
- 10; ALTAŞ Eşref, Fahreddin er-Razi'nin el-Heyula ve's-sure Adlı Risalesi: Tahlil, Tahkik ve Tercüme
- 10; KUDAT Aydın, "The Importance of Arabic at The Understanding of Religious Sciences" (Dini İlimlerin Anlaşılmasında Arapçanın Yeri ve Önemi) Şarkiyat Araştırmaları Dergisi, Cilt: XVI Sayı: 42 2016, s. 147-164
- 2; ADULLATİF Said, Nihâyetü'l ukûl fi Dirayetu'l usul 1. Cilt Mukaddime Sayfa-6 Beyrut
- 3; ATAY Hüseyin; El-Muhassal, s; 22 Ank. Üniv. İlahiyat Fak. Yayınları no: 140
- 4; Mefâtihu'l-Gayb Tefsîrü'l-Kebîr, Taha Suresi 25. Ayet Tefsiri 15. cilt s; 492 Huzur Yayınevi İstanbul 2015
- 5; Fahrüddin Er-Râzi, Tefsir-i Kebir Mefâtihu'l-Gayb; 2.Cilt, Bakara Sûresi 30 ve 33 Ayetler; s; 91 ile 319 Huzur Yayınevi İstanbul 2015
- 6; ULUDAĞ Süleyman, Mukaddime, El-lber İbn Haldun Dergah yayınları 2.cilt s;888
- 7; Türkiye Diyanet Vakfı Fahreddin er-Razi Başlığı
- 8; BOZKURT Mustafa, Fahreddin er-Razi'de Bilgi Teorisi Doktora tezi
- 9; KUDAT Aydın, Dilbilimde Bütünsel Yaklaşım, Uluslar arası Bilgi Bütünlüğü Sempozyum Kitabı İZÜ Yayınları, 2018

BİR HADİSİN RİVAYETİ ÜZERİNE BİR İNCELEME (RABBİMİZ BALDIRINI AÇAR, HER MÜ’MİN ERKEK VE HER MÜ’MİN KADIN O’NA SECDE EDER)

Vedat BOSTAN¹

ÖZET

” Peygamberimiz sahabelerle sohbet ederken onlara bazen ahiret hallerinde bahsediyordu. Gaybi olan ve daha henüz yaşanmamış ama vuku kesin olacak bu hallerin karşısında; peygamberimiz mü’minleri hem müjdeliyor hem de yaşanması mutlak olan geleceğe karşı uyarıyordu.

İşte bu noktada sahabeler Kur’an’dan sonra en çok peygamberimizin sözünü kavramaya çalışıyorlardı. Peygamberimiz sahabelerin bu teveccühüne karşı onlara her fırsatta dini nasihatte bulunuyordu. Sahabelerin İslam hakikatlerini daha iyi anlayabilmesi için onların kullandıkları deyim, atasözü ve mecazları kullanıyordu. Sahabeler ise peygamberimizin kelimelerini tam ve derinlikli bir şekilde anlayabiliyorlardı. Peygamberimize anlamadıkları ya da merak ettikleri meseleleri soruyorlardı.

Bir gün yine peygamberimiz sahabelerle sohbet ederken sahabelerden biri Allah’ı görebilecek miyiz diye sormuş ve rüyet hadisi dediğimiz uzunca hadisin sebebi vürudu olmuş. Bu hadisin içinde geçen bir cümle olan ve aynı zamanda Kur’an-ı Kerim’de de benzer bir ayette yakın manası olan “baldırını açar” tabiri araştırmamızın merkezinde yer almaktadır.

Mecaz ve istiare içeren baldırını açar tabirinin rivayet varyantlarını, metin farklılıklarını üzerinde duracağız. Hadisin belağat inceliklerini ve ne anlam ifade ettiğini araştıracağız.

Anahtar Kelimeler: Sak, Keşefe, Hadis, Rivayet.

¹ MEB Öğretmen, AYBÜ, Y.L. Öğr, ADAM İhtisas Öğr.

1) “SÂK” VE “KEŞEFE” KAVRAMI

“SÂK” kelimesi sözlükte “ağaç, hayvan, kuş ve insan gövde veya bacak manasına gelen SVK (سوق) kökünden türemiştir.²

SVK (سوق) , (ساق) kelimesi يسوق – سوق dan mastaları سباق – سباقه – سوق “gütmek, sürmek, nakletmek, baldır, incik, uyluk, bacak, gövde, beden, sap,”³ , kıyamet gününde şiddetli hale kinaye olarak”⁴ kullanılmıştır.

Kolları, paçaları sıvamak, harp kızıştı manasında deyim.⁵

“SÂK”, lügatte bilinmiştir ki, topuktan baldıra doğru bacağın incik yeridir. Bundan ağacın “SÂK”ı gibi herhangi bir şeyin aslına da denir.⁶

Kur’an-ı Kerîm’de genellikle, " bacak,⁷ çarşılar,⁸ gövde,⁹ yollamak,¹⁰ sevk etmek¹¹ gibi anlamlara kullanılmıştır.

KŞF (كشف): Örtüyü, kapağı, perdeyi kaldırmak, açmak. Açığa, ortaya çıkarmak, göstermek. Belirmek görünmek. “كشف عن” ifadesi, “bir şeyin üzerini açmak, meydana çıkarmak, göstermek” manasına gelir.¹²

O gün işler zorlaşır ve secdeye davet edilirler. Fakat güç yetiremezler gün hakkın emri şiddetlenip iş büyümeye başlar. Ayette geçen "sâk" kelimesi, lügatte, topuktan baldıra doğru bacağın incik yerine denir. Bundan ağacın gövdesi gibi herhangi bir şeyin aslına da denir. Burada "Sâk" mutlak olarak zikredilmiş olup herhangi bir şeye nisbet edilmemiştir.¹³

MECAZ: Sözlükte “bir yeri yürümek suretiyle geçmek, yol katetmek” anlamındaki cevz (cevâz) kökünden isim veya masdar olan mecâz kelimesi “asıl mânasından alınıp ilgili bulunduğu başka bir mânaya nakledilen lafız” demektir. Mecaz masdarı ism-i fâil anlamında “asıl mânasından başka anlama geçen lafız” veya ism-i mef’ûl anlamında “asıl mânasından başka mânaya nakledilen lafız” olarak iki şekilde yorumlanmıştır. Mecaz ile hakikat hem sözlük hem terim anlamları bakımından birbirinin karşısı durumundadır. Çünkü hakikat sözlükte “kendi yerinde duran veya sabit

² İbn Manzûr, *Lisânu'l 'Arab*, “SVK” maddesi, Beyrut, 2005, c. 10 s. 168

³ Mutçalı, Serdar, Arapça Türkçe Sözlük “SVK (سوق)” maddesi, , İstanbul, 1995, 418.

⁴ Ahmed muhtar, Mu’cemu'l Lügatu'l-Arabîyetü'l-Muasıra “SVK” maddesi, s. 1138.

⁵ İbn Manzûr, a.g.e..

⁶ Sofuoğlu.mehmed, *Sahih-i Buhari ve Tercümesi*, kitabüttefsir sayfa 4902, İstanbul,1988

⁷ Kaf, 50:21.-Neml, 27:44.

⁸ Furkan, 25:20.

⁹ Fetih, 48:29.

¹⁰ A'raf, 7:57 .

¹¹ Zümer 39:73.

¹² Mutçalı, Serdar, a.g.e.. “SVK (سوق)” maddesi, , İstanbul, 1995, 763.

¹³ Yazır, Elmalı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, cilt 8 S. 283, İstanbul

bırakılan nesne (kelime)” mânasına geldiği gibi terim olarak da gerçek anlamında kullanılan lafzı ifade eder.¹⁴

2) “YÜKŞEFÜ AN SÂKİHİ” “يُكْشَفُ عَنْ سَاقِهِ” RİVÂYETİ

Rivâyetin yer aldığı kaynakları vermeden önce kaynaklarda yer alışı hakkında genel bir bilgi vermeye çalışacağız.

Sahih-i Buhari’de (Tefsir, Nun ve Kalem 2) geçen rivayetin özeti şöyledir: sahabeler peygamberimize Allah’ı görecek miyiz? Diye soru soruyorlar. Peygamberimiz bulutsuz bir gecede dolunayda ayın on dördünde gökteki ayı görmekte zorlanır mısınız? Diyor. Sahabeler hayır diyorlar. Peygamberimiz işte rabbinizi de böyle görürsünüz diyor. Peygamberimiz orada uzunca bir izaha devam ediyor. Orada her bir ümmet neye tapmış kime tapmışsa onun arkasından gitsin diye bir münadi melek nida eder. Böylece her bir ümmet gider sadece peygamberimizin ümmeti ve münafıkları kalır. Onlara siz neyi bekliyorsunuz? Diye sorulur. Onlar da şöyle derler: Biz Allah'a kulluk ediyorduk, onu bekliyoruz. Derler. -Hadisin bundan sonraki kısmında gerek Buhari gerek Müslüm de bir kısım farklılıklar var. Biz buradaki farklılıkların ravilerden kaynaklandığını düşünüyoruz. Hadis uzun olduğu için raviler rivayeti küçük farklarla aktarmışlar.- sizinle rabbiniz arasında unutamayacağınız bir alamet var mı? Sorusuna Onlar da cevap olarak “SÂK” diyorlar.

Burada iki rivayet farklılığı öne çıkıyor Birinci rivayette “Allah baldırını açar” İkinci Rivayette “baldır açılır”. Rivayetin lafızlarının mukayesesi bölümünde bu rivayet farklılıklarına değineceğiz.

3) RİVÂYETİN YER ALDIĞI KAYNAKLAR

- El-Camiu’s-Sahih - Muhammed bin İsmail el-Buhari (ö. 256)
- El-Camiu’s-Sahih - Muslim bin Haccac (ö. 261)
- Musned – Ahmed b. Hanbel (ö. 241)
- Sunen'd-Dârimî- Abdirrahmân b. el-Fazl ed-Dârimî (ö.255)
- Sahihi İbn Hibban- Muhammed b. Hibbân (ö. 354/965)
- Riyazu’s-Salihin - İmam Nevevi (ö. 676)

Mezkur rivayet hicri ilk on asırda muteber veya muteber sayılabilecek, şerh veya haşiye, tarih, siyer türü eserlerde tesbit edebildiğimiz kadarıyla yirmi küsur kaynaktan yer almaktadır.

¹⁴ Durmuş, İsmail, "MECAZ", TDV İslâm Ansiklopedisi,

Ayrıntılı bir tahkik sonucu bu sayı artırılabilir. Fakat bizim burada ki amacımız rivayetin yer aldığı bütün kaynakları göstermek değil, rivayetin erken dönemde ve sonraki dönemlerde âlimler tarafından kabul edilmiş, sahih görülmüş bir rivayet olduğunu ortaya koymaktır.

4) RİVÂYETİNİN SENEDİ, METNİ VE TERCEMESİ “يَكْشِفُ عَنْ سَاقِهِ”

1) BUHARİ RİVAYETİ (ö. 256):

A-1 حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ بُكَيْرٍ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ بْنُ سَعْدٍ عَنْ خَالِدِ بْنِ يَزِيدَ عَنْ سَعِيدِ بْنِ أَبِي هِلَالٍ عَنْ زَيْدٍ عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَسَارٍ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ قَالَ قُلْنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ هَلْ نَرَى رَبَّنَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ قَالَ هَلْ تُضَارُونَ فِي رُؤْيَةِ الشَّمْسِ وَالْقَمَرِ إِذَا كَانَتْ صَحْوًا قُلْنَا لَا قَالَ فَإِنَّكُمْ لَا تُضَارُونَ فِي رُؤْيَةِ رَبِّكُمْ يَوْمَئِذٍ إِلَّا كَمَا تُضَارُونَ فِي رُؤْيَيْهِمَا ثُمَّ قَالَ يُنَادِي مُنَادٍ لِيَذْهَبَ كُلُّ قَوْمٍ إِلَى مَا كَانُوا يَعْبُدُونَ فَيَذْهَبُ أَصْحَابُ الصَّلِيبِ مَعَ صَلِيبِهِمْ وَأَصْحَابُ الْأَوْثَانِ مَعَ أَوْثَانِهِمْ وَأَصْحَابُ كُلِّ آلِهَةٍ مَعَ آلِهَتِهِمْ حَتَّى يَبْقَى مَنْ كَانَ يَعْبُدُ اللَّهَ مِنْ بَرٍّ أَوْ فَاجِرٍ وَعِبْرَاتٍ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ ثُمَّ يُؤْتَى بِجَهَنَّمَ تُعْرَضُ كَأَنَّهَا سَرَابٌ فَيَقَالُ لِلْيَهُودِ مَا كُنْتُمْ تَعْبُدُونَ قَالُوا كُنَّا نَعْبُدُ عَزْرِيرَ ابْنَ اللَّهِ فَيَقَالُ كَذَبْتُمْ لَمْ يَكُنْ لِلَّهِ صَاحِبَةٌ وَلَا وَلَدٌ فَمَا تُرِيدُونَ قَالُوا نُرِيدُ أَنْ تَسْقِينَا فَيَقَالُ اشْرَبُوا فَيَتَسَاقَطُونَ فِي جَهَنَّمَ ثُمَّ يُقَالُ لِلنَّصَارَى مَا كُنْتُمْ تَعْبُدُونَ فَيَقُولُونَ كُنَّا نَعْبُدُ الْمَسِيحَ ابْنَ اللَّهِ فَيَقَالُ كَذَبْتُمْ لَمْ يَكُنْ لِلَّهِ صَاحِبَةٌ وَلَا وَلَدٌ فَمَا تُرِيدُونَ فَيَقُولُونَ نُرِيدُ أَنْ تَسْقِينَا فَيَقَالُ اشْرَبُوا فَيَتَسَاقَطُونَ فِي جَهَنَّمَ حَتَّى يَبْقَى مَنْ كَانَ يَعْبُدُ اللَّهَ مِنْ بَرٍّ أَوْ فَاجِرٍ فَيَقَالُ لَهُمْ مَا يَحْبِسُكُمْ وَقَدْ ذَهَبَ النَّاسُ فَيَقُولُونَ فَارْقَانَهُمْ وَنَحْنُ أَحْوَجُ مِمَّا إِلَيْهِ الْيَوْمَ وَإِنَّا سَمِعْنَا مُنَادِيًا يُنَادِي لِيَلْحَقْ كُلُّ قَوْمٍ بِمَا كَانُوا يَعْبُدُونَ وَإِنَّمَا نَنْتَظِرُ رَبَّنَا قَالَ فَيَأْتِيهِمُ الْجَبَّارُ فِي صُورَةٍ غَيْرِ صُورَتِهِ الَّتِي رَأَوْهُ فِيهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ فَيَقُولُ أَنَا رَبُّكُمْ فَيَقُولُونَ أَنْتَ رَبُّنَا فَلَا يَكْلَمُهُ إِلَّا الْأَنْبِيَاءُ فَيَقُولُ هَلْ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُ آيَةٌ تَعْرِفُونَهُ فَيَقُولُونَ السَّاقُ فَيَكْشِفُ عَنْ سَاقِهِ فَيَسْجُدُ لَهُ كُلُّ مُؤْمِنٍ وَبَيْقَى مَنْ كَانَ يَسْجُدُ لِلَّهِ رِيَاءً وَسَمْعَةً فَيَذْهَبُ كَيْمَا يَسْجُدُ فَيُعَوِّدُ ظَهْرَهُ طَبَقًا وَاحِدًا¹⁵

(Hz. Ebu Said El-Hudri > Ata B. Yesar > Zeyd > Said B. Ebi Hilal > Halid B. Yezid > Leys B.

Sa'd > Yahya B. Bukeyr)

Ebu Said el-Hudri (ra) dan: Biz:— Yâ Rasûlallah, kıyamet gününde bizler Rabbimizi görecek miyiz? diye sorduk.

Rasûlullah:— "Sizler gökyüzünde bulut olmadığı zaman Güneş'i ve Ay'ı görmek için birbirinizle sıkışıp darlığa düşer misiniz?" buyurdu.

Biz:— Hayır sıkışmayız, dedik. Rasûlullah:— "Şüphesiz sizler Güneş ile Ay'ı görmekte birbirinizle sıkışıp darlığa düşmediğiniz gibi, o gün Rabbini görmek de hiç birbirinizle sıkışıp darlığa düşmeyeceksiniz "buyurdu.

Sonra şöyle devam etti:— "Her bir kavmin dünyada ibadet edegeldiği şeye gitmesi için bir nidâcı nida eder. Bunun üzerine salîb sahipleri, yâni salibe tapanlar salîbleriyle, putların sahipleri olan putperestler putlarıyla, her bir ma'budun sahipleri de kendi ma'bûdlarıyla giderler. Nihayet iyi olsun, fâcir olsun, hakk üzere kalan kitâb ehlinin bakıyyeleri olsun, Allahu Teâlâ'ya ibâdet etmekte olanlar kalır. Sonra cehenneme getirilirler, cehennem onlara gösterilir ki, sanki cehennem onların

¹⁵ Buhari, Muhammed bin İsmail, El-Camiu's-Sahih, , cüz 9, babu men intezera, sayfa 129, Beyrut, h. 1407/1987

nazarında yalımları birbirini kırıp geçiren bir serâbdır. Yahudiler'e:

— Sizler kime tapardınız? diye sorulacak. Onlar:— Biz Allah'ın oğlu Üzeyir'e tapardık, diyecekler. Bunun üzerine onlara:— Siz yalan söylüyorsunuz. Allahu Teâlâ hiçbir eş, hiçbir oğul edinmiş değildir. Şimdi söyleyiniz, istediğiniz nedir? denilecek.

O Yehûd taifesi de:— Yâ Rabb! Bize su içirmeni istiyoruz, diyecekler. Onlara:— Haydi içiniz! denilecek de onlar birbiri ardınca cehennemin içine dökülecekler.

Sonra Hristiyanlar'a hitaben:— Sizler kime tapıyordunuz? diye sorulacak. Onlar da:— Biz Allah'ın oğlu Mesih'e tapardık, diyecekler. Bunun üzerine onlara:— Siz yalan söylüyorsunuz. Allahu Teala hiçbir eş, hiçbir oğul edinmiş değildir. Şimdi söyleyiniz: Ne istiyorsunuz? denilecek.

Onlar da:— Bize su içirmeni istiyoruz, diyecekler. Onlara da:— Haydin su içiniz! denilecek de birbiri ardınca cehennemin içine dökülecekler.

Nihayet iyi olsun, fâcir olsun, Allah 'a ibâdet etmekte olanlar kalır.

Onlara da:— İnsanlar hep gittikleri hâlde sizleri habseden nedir? denilecek. Onlar:— Biz şimdikinden ziyâde kendilerine muhtâç iken onlardan dünyâda ayrılmıştık. (Şimdi nasıl olur da onların arkasına takılırız?) Biz bir münâdînin: Her kavim vaktiyle ibâdet ettiği ne idiyse ona kavuşsun! diye nida ettiğini işittik. Ondan dolayı bizler Rabb'imizi bekleyip duruyoruz! diyecekler".

Dedi ki: "Meydanda kalan mü'minlere Cebbar olan Allah, onlara ilk defa gördükleri tanıdıkları suretten başka bir surette gelecek de:— Ben sizin Rabb'inizim! buyuracak. Onlar da:— Sen bizim Rabb'imizsin! diyecekler.

Artık O'nunla peygamberlerden başkası kelâm edemez.

Allahu Teala:— Rabbinizi tanıyabilmek için aranızda bir alâmet var mıdır? diye suâl edecek.

Onlar:— Evet, sâk'tır! demeleri üzerine Rabb Teala, sâk'ını keşfedip açacak.

Bunun üzerine her mü'min Allah'a secde eder. Allah'a riya ve şöhret için secde eden kimseler kalır. Onlar da secde etmeye davranırlar. Fakat onların sırtı tek bir tahta gibi kaskatı bir tabakaya döner.

1- BUHARİ RİVAYETİ (ö. 256) 1- B

B-1 حدثنا آدم حدثنا الليث عن خالد بن يزيد عن سعيد بن أبي هلال عن زيد بن أسلم عن عطاء بن يسار عن أبي سعيد

رضي الله عنه قال سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول : (يكشف ربنا عن ساقه فيسجد له كل مؤمن ومؤمنة ويبقى كل من

كان يسجد في الدنيا رياء وسمعة فيذهب ليسجد فيعود ظهره طبقا واحدا)¹⁶

¹⁶ Buhari,Sahihi Buhari, cüz 9, babu men intezerâ, sayfa 129 Beyrut

(Hz. Ebu Said El-Hudri > Ata B. Yesar> Zeyd B. Eslem > Said B. Ebi Hilal > Halid B. Yezid > Leys B. Sa'd > Adem)

2- DÂRİMÎ RİVAYETİ

2- أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يَزِيدَ الْبَزَّازُ، عَنْ يُونُسَ بْنِ بُكَيْرٍ، قَالَ: أَخْبَرَنِي ابْنُ إِسْحَاقَ، قَالَ: أَخْبَرَنِي سَعِيدُ بْنُ يَسَارٍ، قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا هُرَيْرَةَ، يَقُولُ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: ... مَا بَالُ النَّاسِ ذَهَبُوا وَأَنْتُمْ هَاهُنَا؟ فَيَقُولُونَ: نَنْتَظِرُ إِلَيْهَا، فَيَقُولُونَ: هَلْ تَعْرِفُونَهُ؟ فَيَقُولُونَ: إِذَا تَعَرَّفَ إِلَيْنَا، عَرَفْنَاهُ، فَيُكْشَفُ لَهُمْ عَنْ سَاقِهِ...¹⁷

(Ebu Hureyre > Said B. Yesar> İbni İshak> Yunus B. Bukeyr > Muhammed B. Yezid El-Bezzar)

3-MÜSLİM RİVAYETİ

3- حَدَّثَنِي سُوَيْدُ بْنُ سَعِيدٍ قَالَ حَدَّثَنِي حَفْصُ بْنُ مِيسَرَةَ عَنْ زَيْدِ بْنِ أَسْلَمَ عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَسَارٍ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ أَنَّ نَاسًا فِي زَمَنِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالُوا : يَا رَسُولَ اللَّهِ هَلْ نَرَى رَبَّنَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ ؟ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ... فَيَقُولُونَ نَعَمْ فَيُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ...¹⁸

(Hz. Ebu Said El-Hudri > Ata B. Yesar> Zeyd B. Eslem > Hafs B. Meysere> Süveyd B. Said)

4- MÜSNEDİ AHMED B. HANBEL

4- حَدَّثَنَا رَبِيعُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ إِسْحَاقَ، حَدَّثَنَا زَيْدُ بْنُ أَسْلَمَ، عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَسَارٍ، عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ، قَالَ: سَأَلْنَا رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقُلْنَا: يَا رَسُولَ اللَّهِ هَلْ نَرَى رَبَّنَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ... قَالَ: " فَيَقُولُونَ: كُنَّا نَعْبُدُ اللَّهَ وَلَمْ نَرَ اللَّهَ فَيُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ..."¹⁹

(Hz. Ebu Said El-Hudri > Ata B. Yesar> Zeyd B. Eslem > Abdurrahman B. İshak > Rebi' B. İbrahim)

5- SAHİHİ İBN HİBBAN RİVAYETİ

5- أَخْبَرَنَا عَمْرُو بْنُ مُحَمَّدٍ الْهَمْدَانِيُّ قَالَ : حَدَّثَنَا عِيسَى بْنُ حَمَّادٍ قَالَ : أَخْبَرَنَا اللَّيْثُ بْنُ سَعْدٍ عَنْ يَزِيدَ بْنِ أَبِي حَبِيبٍ عَنْ

¹⁷Abdirrahmân b. el-Fazl ed-Dârimî, Sunen'd-Dârimî cüz 3 s.1848, Suudi Arabistan, 2000

¹⁸ Muslim, Ebu'l-Huseyn el-Haccac, el-Camiu's-Sahih (thk. Muhammed Fuad Abdulbaki), Fedailu's-Sahabe, cüz 1 s. 167 Beyrut

¹⁹ Ahmed B. Hanbel, Müsned, cüz 11 S. 113 Thk. Şuayb El-Arnaut, Beyrut, 2001.

سعيد بن أبي هلال عن زيد بن أسلم عن عطاء بن يسار عن أبي سعيد الخدري قلنا يا رسول الله أنرى ربنا ؟ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : الساق فيكشف عن ساق...²⁰

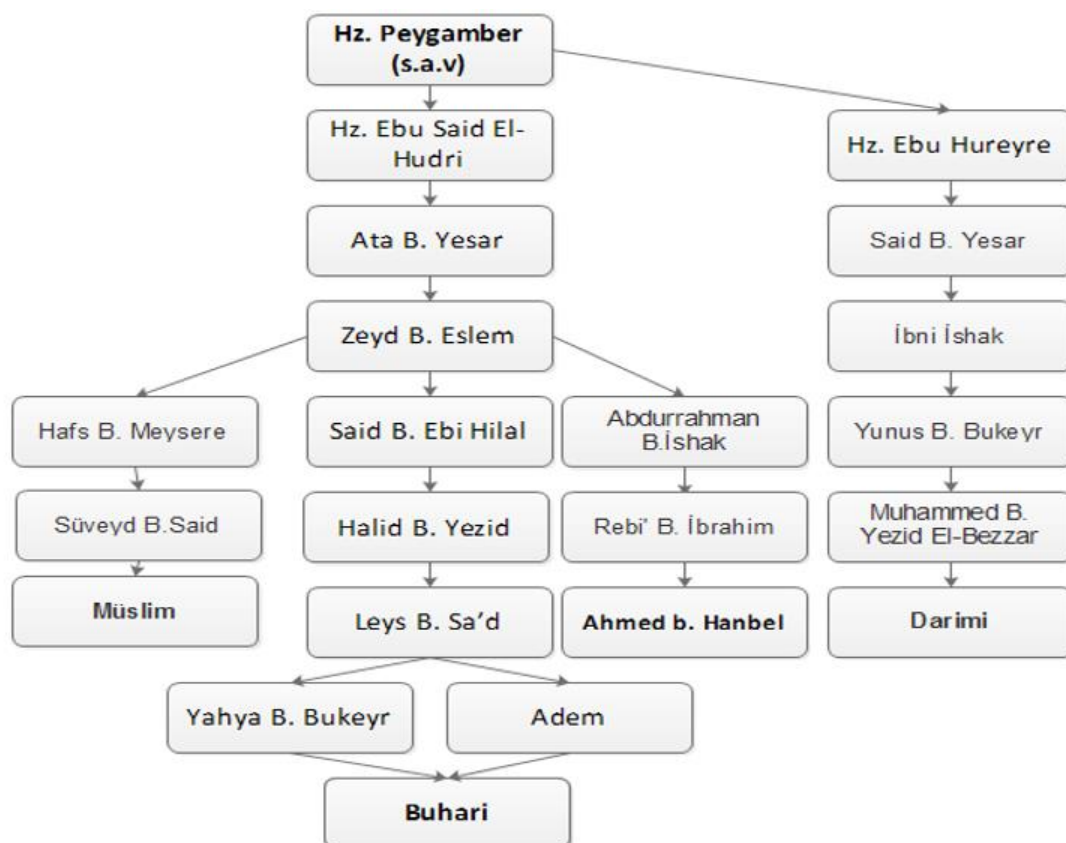
(Hz. Ebu Said El-Hudri > Ata B. Yesar> Zeyd > Said B. Ebi Hilal > Zeyb B. Ebi Habib >Leys B. Sa'd >İsa B. Humated > Ömer B. Muhammed El-Hemadani)

6- MÜSNEDİ EBU DAVUD ET-TAYALİSİ

6- حَدَّثَنَا أَبُو دَاوُدَ ، قَالَ : حَدَّثَنَا خَارِجَةُ بْنُ مُصْعَبٍ الضُّبَعِيُّ ، قَالَ : حَدَّثَنَا زَيْدُ بْنُ أَسْلَمَ مَوْلَى عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَسَارٍ ، عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ ،... فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ :...
... فَيُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ²¹

(Hz. Ebu Said El-Hudri > Ata B. Yesar > Zeyd B. Eslem > Harice B. Musab Ed-Dubaiyyu > Ebu Davud)

5) İSNAD ANALİZİ



²⁰ Ebû Hâtîm Muhammed B. Hibbân B. Ahmed El-Büstî, Sahihi İbn Hibban Cüz 3 S. 629, Thk. Şuayb El-Arnâvut Beyrut, 1993

²¹ Tayalisi, ebu davud, müsned, Cz 3 S. 629, Thk. Şuayb El-Arnâvut, Bağdat, 1999

1) RİVÂYET HAKKINDA YAPILAN DEĞERLENDİRME VE GÖRÜŞLER

1. Buharini rivayeti hakkında Elbani (ö. 1420) şöyle demiştir: İsnadı sahih olarak gelmiştir.²²
2. Dârimî rivayeti hakkında Hüseyin Selim Esed şöyle demiştir: Senedi sahihtir ve müttefekun aleyh bir hadistir.²³
3. Müslim rivayeti hakkında İbni Mende (ö. 395) şöyle demiştir: Bu hadis meşhur, makbul bir rivayettir.²⁴
4. Sahihi İbn Hibban Rivayeti Hakkında Şuayb Arnavut şöyle demiştir: Müslimin şartlarına uygun olarak senedi sahihtir.²⁵
5. "Baldırın açılacağı" âyeti hakkında şöyle buyurmuştur: "O pek büyük bir nurun üzerini açacak, onlar da onun için secdeye kapanacaklardır." Ebû Ya'lâ, Müsned, XIII, 269; Heysemî, Mecmu', VII, 12S - hadisin senedindeki Ravh 1>, Cenahın Dvıhaym tarafından olan sika kahul edilmekle birlikte, "pek kuvvetli değildir dediğini, geri kalan râvilerinin sika olduğunu kaydetmektedir."²⁶

2) RİVAYETİN LAFIZLARININ MUKAYESESİ

Rivayetın iki farklı sahabe tarikiyle geldiğini görmekteyiz. Ebu Said El- Hudri, Ebu Hureyre. Hadis kıyamet ahvalini anlatan uzun bir hadis olduğu için biz sadece **فَيَكْشِفُ عَنْ سَاقِهِ** ve **فَيَكْشِفُ عَنْ سَاقِي** (يَكْشِفُ رَبَّنَا عَنْ سَاقِهِ) lafızları üzerinde duracağız.

فَيَكْشِفُ عَنْ سَاقِهِ : “Rabbimiz baldırını açar”

يَكْشِفُ رَبَّنَا عَنْ سَاقِهِ : “Rabbimiz baldırını açar”

فَيَكْشِفُ عَنْ سَاقِي : “Baldırdan açılır”

Rivayetlerde yukarıda verdiğimiz gibi üç farklı şekilde ama aynı manayı ifade eden cümlelerle geldiğini görmekteyiz.

²² Elbani, Es-Silsiletüs-Sahihatü, cüz 2sayfa129, Riyad, 1420

²³ Darimi, Sünen, Cüz 3 S.1848 Thk. Fevaz Ahmed Zemirli, Beyrut, 1986.

²⁴ İbni mende, el-ıman li ibni mende Cüz 2 s. 800

²⁵ Ebû Hâtım Muhammed B. Hibbân B. Ahmed El-Büstî, Sahihi İbn Hibban Cüz 3 S. 629, Thk. Şuayb El-Arnaut Beyrut, 1993

²⁶ Kurtubî Tefsiri:el-Câmi' li-Ahkâmı'l-Kur'ân, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, Endelüsî, Cilt 17 S. 566, İstanbul,2002

Hadis, rivayette baldır kelimesini, ساقه şeklinde zamirli olarak geçiyor. İbnu Hacer bir başka tarikde zamirsiz olara ساق şeklinde geldiğini ve bu şeklin, -âyet-i kerimeye uygunluk arzemesi sebebiyle- daha doğru olduğunu söyler. Aksi takdirde yukarıki tercümede aslına muvafık olarak kaydettiğimiz üzere Cenab-ı Hakk'a baldır izâfe ederek, insana teşbih etmek gibi te'vili tekellüflü bir durum ortaya çıkacağını belirtir.

3) RIVAYETİN METİN VE MUHTEVA AÇISINDAN İNCELENMESİ

Bu bölümde rivayetin üzerinde yapılan şerhler, teviller ve tefsirlerden alıntılar ile metni değerlendirmeye ve incelemeye çalışacağız.

Bu söz işin zorluğu hakkında bir ibaredir. Hesap ve ceza için kıyamet günü hakkındadır. Araplar işin çok çalışma ve sıkıntısını belirtmek için baldırı sıvadı tabirini kullanır. Savaş şiddetlendi baldır ortaya çıktı. Allah en iyisini bilir. Bununla birlikte itikadımızca Allah'ı mahlukata benzemekten tenzih ederiz.²⁷

Kur'an'da da geçen bu cümlede en doğru olan şudur: Allah'ın azasının ve uzuvlarının olduğu zannedilmesin, Çünkü Allah mahlukata benzemez, hiçbir şey onun benzeri değildir. Bundan murad şu olabilir: Allah kullarına zatıyla tecelli eder ve kulları Allah'ın perdeyi kaldırmasıyla secde ederler.²⁸

Aşırı Şiddetli korkunç olaya denir. (Veya eşya ve eşyanın kaynağının ortaya çıkmasıdır. Veya cehennemin aslı) Rahmanın kendisi ve zatının hakikatidir.

Olayın şiddeti ve giderek daha da kötüleşmesine kinaye olarak söylenir. Arap dilinde yaygın olarak Savaşın şiddetlenmesine mecaz olarak söylenir.

İbni Abbas'ın Şöyle dediği rivayet edilmiştir: Sıkıntı ve üzüntü hakkındadır. Ebu Süleyman şöyle dedi ibni Abbas'ın bu sözünün manası şöyle olma si muhtemeldir gün Rabbimiz baldırını açar yani Sıkıntı ve günahları kaldıran Allah'ın kudreti hakkındadır.²⁹

Ebu Saîd (radiyallahu anh) anlatıyor: "Resûlullah (aleyhissalâtu vesselâm)'ı dinledim, ["Baldırların açılacağı, kendilerinin secdeye dâvet edileceği gün..." (Kalem 42) meâlindeki âyetle ilgili olarak] şöyle diyordu: "Rabbimiz baldırını açar, her mü'min erkek ve her mü'mine kadın O'na secde eder. Dünyada iken kendisine riya ve gösteriş olarak secde edenler geri kalırlar. Onlar da secde etmeye kalkarlar, ancak sırtları bükülmeyen yekpâre bir tabakaya dönüşür (ve secde edemezler

²⁷ Buhari,Sahihi Buhari, cüz 4, Tefsir, Nun ve Kalem 2, sayfa 187 Dipnotu, Beyrut

²⁸Ahmed b. Alî b. Muhammed, İbn Hacer el-Askalânî, Fethu'l-Bârî fî Şerhi'l-Câmi'i's-Sahîh Li'l-Buhârî 8. Cüz s. 664

Kalem suresinin 42. âyetinde "keşfu'ssâk" tâbiri geçmektedir. Lügat olarak baldırın açılması mânâsına gelir. Görüldüğü üzere, âyet-i kerimeden asıl maksad lügat manası değildir, belki bir mecâz söz konusudur.

Öyle ise, "baldır açmak"dan murad edir? Âlimler bunu, "bütün hakikatlerin çırıl çıplak ortaya çıkması (sebebiyle) hesap ve cezanın bütün şiddet ve dehşetiyle hüküm sürmesi" şeklinde anlamışlardır. Nitekim hadiste, Resûlullah (aleyhissalâtu vesselâm), Cenab-ı Hakk'ın bütün gerçekleri ortaya koyarak hesap verme hâdisesinin dehşetini yaşattığı hengâmda, dünyada iken kulluğunu samimiyetle yapanlarla, riyâkâr hareket edenleri tefrik edip mü'minleri dehşetten kurtaracağını, riyâkarları da sırtları eğilemez bir hale sokarak cürümlerini yüzlerine vurmak suretiyle, dehşetlerine dehşet katacağını belirtmektedir.³⁰

Riyavetin benzer bir kullanımı Kuran-ı Kerimde Kalem suresi 42. ayetinde şöyle geçmektedir:

"(Hatırla ki o gün) baldır(lar)ın açılacağı, kendilerinin secdeye davet edilecekleri bir gündür. Fakat (buna) güç yetiremeyeceklerdir. (Evet, secdeye davet edilecekler) gözleri düşük, kendilerini bir zillet sarmış olarak. Halbuki onlar bu secdeye (dünyada) herşeyden sâlim ve sapasağlam iken dâvet ediliyorlardı."³¹

Ey Muhammedi Kavmine o çetin günü hatırlat. O gün, son derece şiddetli ve sıkıntılı şeyler ortaya çıkar. İbn Abbâs şöyle der: O, sıkıntı ve şiddet günü olan kıyamet günüdür. Kurtubî şöyle der: Bu ifadenin aslı şudur: Ciddî olmak ihtiyacında olduğu bir durumla karşılaşan kimse, paçaları sıvar. Burada, paça ve paçaların sıvanması "sıkıntı" yerinde müstear olarak kullanılmıştır. Nitekim şâir şöyle der:

Savaş şiddetlendi, işi sağlam tutun. Savaşınız ciddileşti, siz de ciddî olunuz. Kâfirler, Alemlerin Rabbine secde etmeye çağırılırlar, fakat bunu yapamazlar. Çünkü sırtları tek bir saç haline gelir. Hadiste şöyle buyrulmuştur: Her inanan erkek ve kadın Allah'a secde eder. Dünyada riya yaparak ve işitsinler diye secde edenler, kalır. Onlar da secde etmeye çalışırlar, fakat sırtları tek bir saç haline gelir.³²

Hatırla O gün paçalar sıvanır. Bu söz Kıyâmet gününde hesap ve cezadan dolayı işin çok sıkıntılı olacağını ifade etmektedir. Savaşta durum şiddetlendiği vakit” keşefeti'l-harbu-an-sakin“ denir. İmanlarını denemek için secdeye davet olunurlar. Fakat güçleri yetmez, sırtları tek bir

³⁰ İbrahim CANAN, *Kütüb-i Sitte*, Kalem, 68/42-43 ayetleri hakkındaki hadisler

³¹. Kalem, 42-43

³². Muhammed Ali Sabuni, *Saffetü'ttefasir* Cilt3, Sayfa 516 İstanbul, H.1431

kemik hâline gelir.³³

Fakat Buhârî, Müslim, Nesaî, İbnü Münzir ve İbnü Merduye, Ebû Saîd (radiyallahü anh)'den şöyle bir hadis rivayet etmişlerdir: Peygamber(sallallahü aleyhi ve sellem) Hazretleri'ni dinledim, şöyle diyordu:

"Rabbimiz sâk'ını açar, derhal ona her mümin erkek ve kadın secde eder. Dünyada görsünler ve duysunlar diye secde eden kalır. O da secde etmeye gider, fakat beli tutulur kalır".

Bu hadiste ise Sâk kelimesi, "onun sâkı" şeklinde zamirle bir tamamlama halinde zikredilmiştir. Bundan başka İshak b. Raheveyh Sened'inde, Taberâni, Darkutni Kitabu'r-rü'yet'inde ve Hakim sahih diye ve İbnü Merduye ve diğerleri de İbnü Mes'ud'dan Hazret-i Peygamber (sallallahü aleyhi ve sellem)'in şöyle buyurduğunu rivayet etmişlerdir: "Allah kıyamet günü insanları toplar ve buluttan gölgeler içerisinde iner de bir seslenici şöyle seslenir:

"Ey insanlar! Sizi yaratan, size şekil veren, sizi rızıklandıran Rabbiniz, sizlerden herbir insana dünyada taptığı, kendine veli tanıdığına gitsin."der.

Ve dünyada ilâh tanıdıkları şeyler onlara görünür, şekilleriyle karşılırlar. Hazret-i İsa'ya tapanlara İsa (aleyhisselâm)'ın Şeytanı görünür. Uzeyr'e tapanlara da keza, hatta ağaç, odun ve taş varıncaya kadar herbirinin taptığı kendilerine gösterilir. Müslümanlar da diz çökmüş, göğsüne doğru yaslanmış bir durumda kalır. Onlara da yüce Allah görünür ve kendilerine:

"Siz niye herkesin gittiği gibi gitmiyorsunuz? denilir. Onlar, "Bizim, derler, bir Rabbimiz vardır ki henüz görmedik".

O vakit buyurur ki:

"Siz Rabbinizi görseniz ne ile tanırırsınız?".....

"Onunla bizim aramızda bir alâmet vardır, görsek onu tanırız." derler.

"O nedir?" buyurur. Derler ki:

"Sak'tan açar".

O vakit Rahman, Sâk'ını açar, müminler hemen secdeye kapanırlar. Münafıklar ise sırtları tabak tabak içlerine şişler saplanmış gibi olur. Bu gibi hadislerde nasıl olduğu kavranamayacak müteşabih bir anlam vardır ki yüce Allah onu zamanı gelince fiilen bildirecektir.

Bizim anlayacağımız: "Sâk'ın açılması" gerçeğin ortaya çıkması, insanlardan dalgınlık perdelerini sıyrarak bir şiddet ve dehşetle, hakkın vereceği hükmün doğru yolda olanlara rahmet ve bâtil yolda olanlara öfke saçarak görünmeyen âlemden görünen âleme çıkmasını ifade eden ilâhî bir işarettir ki nasıl olacağını şimdi anlatma imkanımız yoktur.

³³ El-Mahallî Celâlü'd-dîn Muhammed b. Ahmed eş-Şâfiî, Celaleyn Tefsiri Cüz 1S. 760

Bu bakımdan burada da gibi bir İŞARET vardır. Fakat müteşabih âyetlere mânâ verme sevdasına düşen birtakım kimseler bunlardan Allah'ı cisim şeklinde gösterme ve onu başka bir varlığa benzetme, yani "Hiçbir şey ona benzemez." (Şura, 42/11) âyetinin zıddına olarak Allah'ı cisimlere benzetme sevdasına kapılmışlar, gizemci sofilerden birtakımları da, bunun tam aksine bu âyeti dış mânâsına yorumlayarak hakiki olmayan bir görünme anında aynen öyle olacağına inanmışlardır.

Zemahşeri der ki: "Sâk'ı açmak, baldırı açmak tabirleri, durumun şiddeti ve belânın çetinliğini anlatmak için misal olarak verilen mecâzî sözlerdir. Bunun aslı korku, dehşet ve hezimet anında ve örtülü kadınların kaçarken paçalarını sıvamaları ve o sırada baldırlarını açmaları meselesindendir."

Fahreddin er-Râzi de şöyle der: Sâk'ın tefsirinde dört ayrı izah şekli vardır:

Birincisi: Şiddettir. O gam, keder ve sıkıntı günüdür. Mücahid de İbn Abbas'tan bu günün, kıyametin en şiddetli ânı olduğunu rivayet etmiştir. Dilciler bu anlamda birçok beyit rivayet etmişlerdir. Bunlar dilcilerin, "sâk" kelimesinin şiddet mânâsında mecaz olarak kullanılmış olduğunu itiraf etmeleri demektir. Yüce Allah'a hakiki mânâda "sâk" yani bacak isnat etmenin kesin delillerle imkansız olduğu bilindiğinden bunun mecaz olduğu ortaya çıkar.

İkinci görüş: Bu, Ebû Saidi Dariri'nin görüşüdür. Bir şeyin sâk'ı demek, onu ayakta tutan aslı demektir. Yani "durum aslında ortaya çıktığı, açıldığı gün" demektir. Kıyamet günü her şeyin hakikatleri ve asılları ortaya çıkacaktır.

Üçüncü görüş: Cehennem'in sâkı veya Arş'ın sâkı veya korkunç bir meleğin sâkı demektir. Fakat âyet sadece bir sâk'a işaret ediyor. Bunun hangi şeyin sâkı olduğuna lâfızda bir işaret yoktur.

Dördüncüsü: Müşebbihe'nin yani Allah'ı cisme benzetenlerin tercih ettiği görüştür ki, bunlar, "bu âyetten maksat Allah'ın sâkıdır" demişlerdir. Oysa yüce Allah cisme benzemekten yücedir. İbnü Mesud hadisi gibi gelen bazı rivayetleri bir cismin baldırı şeklinde anlamak batıldır ve âyette "sâk" kelimesi belirli değil, belirsizdir.

Hâtim demiştir ki: "Harbin kardeşi harbe alışıp onunla tanışmış. Savaşçı yiğit kişi, eğer harp onu ısıtırırsa o da harbi ısıtır ve eğer harp paçalarını sıvarsın o da sıvar."

İbnü Rukayyat da şöyle demiştir: "O dehşet, ihtiyara oğullarını unutturur ve gözden sakınılan namuslu hanım kızların baldırlarını açtırır."

Şu halde âyetinin mânâsı, "hakkın emri şiddetlenip iş büyümeye başladığı gün" demektir. Yoksa ne baldır vardır, ne de açma. Nitekim, kolları kesik fakat aynı zamanda cimri olan adam hakkında "eli bağlı" denilir. Oysa ortada ne el vardır, ne de bağ. Bu ancak cimrilik için söylenmiş bir meseledir. Burada Allah'ın insan gibi baldırı olduğu zannına kapılana gelince, bu onun kavrama yetisinin darlığından ve beyan ilmini iyi bilmediğindendir. Onun aldandığı şey İbnü Mesud hadisindeki, "Rahman, sâk'ını açar." kısmıdır. Oysa bunun mânâsı, "Rahmanın emri şiddetlenip iş

büyüdüğü zaman" demektir ki o da kıyamet günü "en büyük feryat" tır.

Bugün hakkında da iki görüş vardır:

Birincisi: Çoğunluğun görüşü. Bugün kıyamet günüdür.

İkincisi: Ebû Müslim'in görüşüdür ki bugün kıyamet günü değil, dünyadadır. Ebû Müslim şöyle der: Bunun kıyamet gününe yorumlanması mümkün değildir. Zira bugünün özellikleri anlatılırken "secdeye çağrılırlar" buyurulmuştur. Oysa kıyamet günü ne tapınma, ne yükümlülük vardır. Bundan maksat, ya kişinin dünyadaki son günüdür. "Melekleri görecekları gün, o gün müjde yoktur." (Furkan, 25/22) buyrulduğu üzere melekleri müjdesiz olarak görürler. Sonra insanları görür, vakti gelince namaza çağırırlar kendisi namaza güç yetiremez. Çünkü o vakit "Daha önce iman etmemiş kimseye o gün imanı fayda vermez." (En'âm, 6/158) buyrulduğu üzere daha önceden îmana gelmemiş bir nefsin o anda îman etmesi fayda sağlamaz. Yahut da hastalık, kocalık ve acizlik halidir.

Oysa "Sağ salim kişiler oldukları halde secdeye çağrılıyorlardı". O zaman bugün başlarında bulunan dertleri yoktu. İşte ya ölüm sırasında başlarına inip gözleriyle gördükleri o korkunç olayın şiddetinden veya acizlik ve ihtiyarlıktandır. Şu bilinmelidir ki âyetin lafzını, Ebû Müslim'in dediğı gibi yorumlamak mümkündür. Fakat onun, "Kıyamet gününe yorumlanması mümkün değildir." demesi doğru değildir.

Çünkü bu secdeye çağırma yükümlülük yoluyla değil, başa vurmak ve utandırmak içindir .Ve secdeye çağrıldıklarında ellerinden güçleri alınacak ve güçleri ile kendilerinin arasına bir set çekilmiş bulunacaktır ki, vaktiyle sağ ve esenlikte iken yaptıkları aşırılık ve kusurdan dolayı kederleri ve pişmanlıkları artsın.

Ebû Hayyan da der ki: Sâk'ın açılması, olayın şiddetinden ve gittikçe büyümesinden kinayedir. Mücahid şöyle demiştir: Bu şiddet, kıyametin ilk saati olup en kötüsüdür. Hadiste gelen "O gün baldır onlara açılır." ifadesi de yine o günkü

İbni Abbas demiştir ki demek, demektir. Ebû Übeyde de demiştir ki: Bu kelime, şiddet mânâsını ifade etmede kullanılır. "Çemrendi" yani kol, etek ve paçasını sıvadı mânâsına denir. Bundan dolayı Arap kıtlık senesine "bu sene paçalarını sıvadı" der. "Sâk" kelimesinin belirsiz olarak getirilmesi de Zemahşerî'nin dediğı gibi, alışılıp bilinen bir şiddetin dışında, bilinmeyen bir durumu göstermek içindir. "O çağırıcının, görülmemiş dehşetli bir şeye çağıracağı gün" (Kamer, 54/6) âyetinde olduğu gibi, "pek şiddetli korkunç bir durumun olacağı gün" denilmiş gibidir.

Bunlardan sonra biz de şunu kaydedelim ki:

Birincisi, herhangi bir isim tamlamasının asıl mânâsı, bir şeyin diğeri bir şeye ait olduğunu göstermektir. Burada tamlanan ile tamlayan arasında, bir bütün ile onun bir parçası arasındaki bir oranın varlığı gerekmez. Bu oranın özelliğı, tamlanan ile tamlayanın durumuna göre ortaya çıkar.

Onun için "Hiçbir şey onun benzeri olamaz."(Şura, 42/11) vasfını taşıyan yüce Allah'a nisbet edilen herhangi bir şeyde el, ayak, baldır, ev, ruh gibi bir benzetmeyi andırsın veya andırmasın, bunların hiçbirinde tamlayanın tamlananın parçası olduğu anlamını çıkarmaya çalışmak doğru olmaz. Mesela "Allah'ın eli" tamlamasında, el'in Allah'ın bir parçası olduğu anlamını çıkarmak doğru olmaz. Zira yüce Allah cüzlere ve parçalara ayrılmaktan uzak bir tek varlıktır.

İkinci olarak, âyetin açıklanmasına delil olarak getirilen şiirlerde geçen "teşmir-i sâk" ile "keşf-i sâk" açıklamış oldukları gibi hakikat ve mecaz da aynı kaynaktan ve aynı mânâda olmakla birlikte, biz bunların aralarında, kullanılış şekillerine göre biraz bir fark da hissediyoruz. Teşmir-i sâk, paçayı sıvamak veya çemremek, yerine göre toplanmak, hazırlanmak, sakıncalı bir şeyden korunarak ciddiyet ve özenle işe sıvanmak, şiddet göstermek anlamlarını ifade ettiği gibi, "keşf-i sâk, veya "keşf an sâk" örtülü bir hakikatin içerden dışarıya, aşağıdan yukarıya doğru bir uçtan kendini açık bir şekilde göze veya kalp gözüne göstermesi, kendini tanıtmayı anlamını ifade eder.

Şüphesiz bu, idrakin açıklığında bir şiddet ve heyecanın varlığını hissettirir. Fakat bu şiddetin bir korku veya arzu, bir güç veya zayıflık, bir elem veya lezzet ifade etmesi, ortaya çıkan bu hakikatin özelliği ile onu idrak edenlerin ona olan ilgilerine bağlıdır. "Harp baldırını açtı" ve "falan kahraman baldırını açıverdi" denilmekle "zafer baldırını açtı", "murat bir uçtan kendini gösterdi", "canân baldırını açıverdi" denilmesi arasında açıklık açısından bir fark olmaz ise de, ifade ettikleri etki ve heyecan açısından fark vardır.

Onun için Neml sûresinde "Belkıs baldırını açtı"(Neml, 27/44) buyrulduğu şekilde Belkıs'ın baldırını açması onun gücünü değil, zayıflık ve kusurunu anlatmıştı. Keşşaf'ın kısaca yapılan açıklamasında bu iki yöne de işaret vardır. Bir de Alûsî'nin naklettiği üzere Abd b. Humeyd'in rivayet ettiğine göre Rebi b. Enes demiştir ki: O gün örtünün kaldırılacağı, perdenin açılacağı gündür. Beyhakî de İbnü Abbas'tan, "Durumun anlaşılacağı, amellerin ortaya çıkacağı gündür." diye rivayet etmiştir.

Said b. Cübeyr bu âyette "sâk" kelimesinin yüce Allah'a nisbet edilmesini kabul etmemiş ve bu âyetin mânâsı sorulduğunda şiddetle öfkelenip şöyle demiştir: "Birtakım kişiler, yüce Alah kendi baldırını açar zannediyorlar.

Oysa yüce Allah şiddetli durumu açıp ortaya çıkarır." O halde hadisi de bu şekilde anlamak gerekir. İşte bu sunduğumuz sebeplerden dolayı biz burada, âyet-i kerimesinde "keşf-i sâk" tabirinden, müslümanın imanıyla beklediği ve suçlunun kaçındığı hakkın veya hak hükmün görünmeyen âlemden görünen âleme kendini bir uçtan göstermeye başlaması mânâsını anladığımız gibi, bunun ortaya çıkardığı şiddet ve dehşet içinde de suçlulara sırf elem olan korkunç bir kahroluş ve ezilme, müslümanlara da aynı korkunç olay içinde murat kapısını açan albenili bir heves ve yücelik heyecanı seziyoruz.

Çünkü suçluların bütün ortaklarıyla beraber topuna şiddetli bir tehdit ve uyarı olan bu âyet, müslümanlara bir vaad ve müjde olmak üzere Peygamber'e hitap edilirken söylenmiştir. "gelsinler" emri, (gün) sözüyle ilgilidir. Yani "o gün gelsinler" demektir. "hatırla" gibi, metinde söylenmemiş olan bir fiille veya daha sonra gelecek olan "onları saracak" fiili ile alâkalı da olabilir. Buna göre mânâyı şöyle özetleyebiliriz: Gelsinler, yahut haber ver ki gelecekler, o kıyamet günü ki şimdi bakışlardan gizli olan hakkın hükmü görünmeye, hakikat perdesi aşağıdan yukarıya açılmaya, müslümanların arzu ettiği, suçlulara ise düşüklük ve felaket olan gaye bir uçtan kendini göstermeye başlayacak. Ve secdeye çağrılacaklar. Hakka boyun eğmek istemeyen, istedikleri gibi hüküm verip fenalıktan korunmayan, istedikleri gibi yaşamayı arzu eden o suçlular, inkârcılar, ortaklarıyla beraber birer birer veya alay alay, "Kalkın bakalım vaktiyle tanımadığınız hakkın emrine boyun eğin, teslim olun, tam bir hürmet ve saygıyla secdeye kapanın, yüzlerinizi yere koyun, haddinizi anlayın." diye zelil etmek ve kınamak için çağrılacaklar. O zaman secdeye kapanmak için can atacaklar fakat güçleri yetmeyecek.³⁴

"O günde bacadan açılır" o günde iş kızıdır ve sorun büyür, bacadan açılması, buna misaldir. Aslı haremdeki kadının (düşmandan) kaçarken bacadan açılmasıdır. Şâir Hatim Taî şöyle demiştir: O, savaş adamıdır; savaş kızıdır ona dayanır, Eğer bacadan açarsa o da açar.

Ya da işin aslı ve gerçeği ortaya çıkar, öyle ki, göze ayan olur demektir. Bu da ağacın ve insanın bacadan istiare edilmiştir. "Sâkin" diye nekire olması korkutmak ve büyütme içindir. Malum ve meçhul kalıbı ile tekşifü ve tükşefü okunmuştur. Fiü (eylem) de kıyâmete yahut ortama aittir.³⁵

"O gün incikler açılır" cümlesinin manası; o gün iş çetin ve zor olur, demektir. Yoksa orada ne açma ne de incik (ayak) vardır. Ancak onunla şiddetten kinaye olundu. Çünkü onlar (Araplar) bir şiddete maruz kaldıklarında paçalarını sıvıyorlardı. Bu, senin, cimri için "Eli bağlı" dediğin gibidir. Hâlbuki orada ne el ne de bağlama işi vardır. Ancak o sadece cimrilikten kinayedir. Kim de teşbihe kaçıyor o da onun görüş darlığından ve ilm-i beyana az vakit ayırmasından kaynaklanmaktadır. Şayet iş Müşebbihe'nin zannettiği gibi olsaydı o zaman inciğin (bacadan) tanıtılması gerekirdi. Çünkü o, onun katında bilinen bir inciktir (bacaktır).³⁶

"Baldırın açılacağı o günde" âyetinde yer alan:"O günde" lâfzında âmilin (bir önceki âyette geçen); "Getirsinler" âyeti olması mümkündür. Onlar baldırın açılacağı o günde kendilerine şefaet etmeleri için ortaklarını getirsinler, demek olur. Takdir edilmiş bir fiil ile nasb edilmesi de

³⁴Yazır, Elmalî M. Hamdi Yazır, Hak Dini Kur'an Dili, cilt 8 S. 283, İstanbul

³⁵ Beydavi Envâr'u't - Tenzîl ve Esrâr'u't-Te'vîl Kâdî Beydâvî, Cüz 5 S.237, Beyrut, 1998

³⁶ en-Nesefî Abdullah ibn Ahmed ibn Mahmûd Medârikü't-Tenzîl Ve Hakâikü't-Te'vîl Ebu'l-Berakât, cüz 3 S. 524

mümkündür. Baldırın açılacağı o günü an, demektir. Bu durumda (bir önceki âyet-i kerimenin son kelimesi olan) "doğru söyleyenler" anlamındaki lâfız üzerinde vakıf yapılır. Birinci takdire göre ise o lâfız üzerinde vakıf yapılmaz.

"Açılacağı o günde" âyeti "nûn" ile: "Açacağımız o günde" diye de okunmuştur. İbn Abbâs ise; "Baldırın açacağı o günde" diye malum bir fiil olarak okumuştur ki; o çetin halin ya da kıyâmetin baldırını açacağı o günde, demek olur.

Tıpkı Arapların: "Savaş baldırının üzerini eteklerini yukarı doğru çekerek açtı" demelerine benzer.

Yine İbn Abbâs'tan, el-Hasen ve Ebû'l-Âl-iye'den meçhul bir fiil olarak:

"Açılacağı" diye okudukları da rivâyet edilmiştir. Bu kıraatin anlamı.- "Açılacağı" (ye ile) okuyuşun manasına râcidir. Şöyle buyurulmuş gibidir: "Kıyâmetin bir şiddetin üzerini açacağı o günde..." ötreli bir "te" ve kesreli bir "şın" ilt.: "Açacağı (açmaya başlayacağı) o günde" diye açmaya başlamayı anlatmak üzere kullanılan den gelen bir fiil olarak da okunmuştur. Kişinin üst dudağının yukarı doğru çevrildiğini anlatmak üzere: "Adam üst dudağını yukarı doğru bükte" ifadesi de buradan gelmektedir. Bu şekilde yapan kimseye de -ism-i fail denilir.

İbnu'l-Mübarek dedi ki: Bize Üsâme b. Zeyd haber verdi. O İfirime'den, o İbn Abbâs'tan. Yüce Allah'ın:

"Baldırın açılacağı o günde" âyeti hakkında dedi ki: Bu aşın keder ve zorluğun üzeri açılacağında... (demektir.) Bize İbn Cureyc haber verdi, o Mücahid'den dedi ki: İşin ileri derecede çetin ve son derece ciddi ve sıkılığının açılacağı... (demektir.) Mücahid dedi ki: İbn Abbâs dedi ki: Bu, kıyâmet günündeki en çetin saat olacaktır.

Ebû Ubeyde dedi ki: Savaş ve iş çetin ve şiddetli bir hal aldığı vakit: "İş baldırını açtı" denilir. Bu tabirin asıl dayanağı ise, ciddiyete ve gayrete ihtiyaç olan bir işe düşen bir kimse baldırının üzerini açar. O bakımdan baldır ve üzerinin açılması, zorluk ve şiddetli zamanları anlatmak için istiare olarak kullanılmıştır.

Şöyle de açıklanmıştır: Bir şeyin baldırın, bacağı onu ayakta tutan aslını, esasını teşkil eder. Ağacın sapı (bacağı yani gövdesi) ve insanın bacağı gibi. Yani işin esasının açılıp, bütün İşlerin gerçek durumu ve esası ortaya çıkacağı o günde... demek olur.

Cehennem baldırının üzerinin açılacağı diye açıklandığı gibi. Arşın bacağının üzerinin açılacağı diye de açıklanmıştır. Bir başka açıklamaya göre de bununla ecelin yaklaşıp, beden zayıf düşeceği vakti kastetmektedir. Yani hasta olan kimse zayıflığını görmek üzere bacağının üzerini açacak, müezzin onu namaza çağırarak fakat o yerinden kalkıp dışarı çıkacak gücü bulamayacak.

Yüce Allah'ın bacağının üzerini açacağına dair gelen rivâyete gelince, şüphesiz ki yüce Allah azalardan ve üstünü açıp kapatmaktan yüce ve münezzehtir. Bunun anlamı işinin oldukça

büyük, azametli olan bazı yanlarını açığa çıkarması şeklindedir. Nurunu açıp göstereceği diye de açıklanmıştır.

Ebû Mûsa'nın Peygamber (sallallahü aleyhi ve sellem)'dan rivâyetine göre yüce Allah'ın:

Ebû'l-Leys es-Semerkindî Tefsir'inde dedi ki: Bize el-Halil b. Ahmed anlattı, dedi ki, bize İbn Menî' anlattı dedi ki, bize Hudbe anlattı dedi ki, bize Hammâd b. Seleme anlattı. O Adî b. Zeyd'den, o Umarc el-Kuraşî'den, o Ebû Burde b. Ebî Mûsa'dan dedi ki: Bana babam anlattı, dedi ki: Rasûlullah (sallallahü aleyhi ve sellem)'ı şöyle buyururken dinledim; "Kıyâmet gününde herbir kavme dünyada iken tapındıkları şeyin timsali gösterilir. Herbir kavim neye ibadet ediyor idiyse ona doğru gider. Sonunda tevhid ehli geriye kalır. Onlara siz neyi bekliyorsunuz, herkes gitti, denilir. Onlar: Bizim dünyada iken kendisini görmediğimiz halde ibadet ettiğimiz bir Rabbimiz vardı derler.

Peki onu göreceksiniz olursanız tanır mısınız denilecek, onlar: Evet diyecekler. Bu sefer:

Onu görmediğiniz halde onu nasıl tanıyacaksınız denilir. Şöyle derler: Onun hiçbir benzeri yoktur. Bu sefer onlara hicabı açar, onlar yüce Allah'a bakarlar. Onun için secdeye kapanırlar. Geriye sırtları tıpkı ineklerin boynuzlarını andıran birtakım kimseler kalacak, onlar yüce Allah'a bakacaklar, secde etmek isteyecekler fakat buna güçleri yetmeyecek. İşte yüce Allah'ın: "Baldırın açılacağı o günde onlar secde etmeye davet edilecekler de edemeyecekler" âyeti bunu anlatmaktadır. Yüce Allah şöyle diyecek: "Kullarım başlarınızı kaldırın. Ben sizden herbir kimseye bedel (fidye) olmak üzere yahudilerden ve hristiyanlardan birisini cehenneme koydum." Ebû Burde dedi ki: Ben bu hadisi Ömer b. Abdu'l-Aziz'e naklettım, şöyle dedi: Kendisinden başka hiçbir ilâh olmayan Allah hakkı için söyle! Gerçekten bu hadisi baban mı sana nakletti? Ben de ona üç defa yemin ettim. Ömer dedi ki; Ben tevhid ehli hakkında bundan daha çok sevdiğim bir hadis dinlemiş değilim. Kays b. es-Seken dedi ki: Abdullah b. Mesud, Ömer b. el-Hattâb'ın huzurunda hadis naklederek dedi ki: Kıyâmet gününde insanlar âlemlerin Rabbi huzurunda kırk yıl süreyle gözlerini semaya dikmiş olarak, çıplak ayaklı, elbisesiz, terleri çenelerine kadar varmış halde duracaklar. Allah kırk yıl boyunca onlarla konuşmayacak, onlara bakmayacak. Sonra bir münadi şöyle seslenecek: Ey insanlar! Sizi yaratan, size şekil veren, sizi öldüren, sizi diriltten, sonra da O'ndan başkasına ibadet ettiğiniz Rabbinizin, herbir kavmi veli edindikleri (tapındıkları) mabudları ile başbaşa bırakması adaletli bir iş olmaz mı? Onlar: Evet diyecekler. (Abdullah b. Mesud devamla) dedi ki: Herbir kavme Allah'tan başka dünyada iken ibadet ettikleri kaldırılır. Bu mabudları kendilerini cehenneme götürünceye kadar onların arkasından giderler.

Geriye müslümanlarla, münafıklar kalır. Onlara: Herkes gitti, siz gitmeyecek misiniz denilir. Onlar: Rabbimiz gelinceye kadar (buradayız), diyecekler. Peki O'nu tanır mısınız? diye sorulacak, onlar: Bize kendisini tanıtırса, biz de O'nu tanırız. (İbn Mes'ûd) dedi ki; İşte o vakit baldırın üzerini açacak, onlara tecelli edecek. O'na ihlasla ibadet etmiş olanlar secdeye kapanıverecekler. Münafıklar

ise sırtlarında âdetâ demir çubukları varmışçasına secde edemeden kalacaklar.³⁷

Âyet-i kerime'nin baş tarafında "O gün baldır açılır" ifadesi geçmektedir, bir kısım âlimler bu ifadenin mecâzi bir anlam taşıdığını söylemişler, diğer bir kısım âlimler ise bunu, zahiri manada almışlar ve bunu destekleyen hadis-i şeritler zikretmişlerdir.

Bu ifadedin mecâzi bir anlam taşıdığını söyleyenler çeşitli izahlarda bulunmuşlardır.

İkrime'ye, Katade'ye, Said b. Cübeyr'e, Mücahid'e ve Abdullah b. Abbas'tan nakledilen bir görüşe göre "Baldırın açılması" ifadesinden maksat, sıkıntılı bir günün, dehşetli bir olayın ortaya çıkmasıdır. Bu gün, bir savaş günü de olabilir. Zira böyle bir günde iş ciddiye alınır ve paçalar sıvanır.

Abdullah b. Abbas'tan nakledilen diğer bir görüşe göre "Baldırın açılması" ifadesinden maksat, dünyanın gitmesi, âhiretin ortaya çıkmasıdır. O gün ameller ortaya dökülür. Kapalı olan baldırlar açıldığı gibi sırlar da açığa çıkar. Abdullah b. Abbas'tan nakledilen diğer bir görüşe göre bu ifadedin maksat, kıyamet gününün korkunçluğundan dolayı orada görülen sıkıntı ve darlıkların ortaya çıkmasıdır. Yine Abdullah b. Abbas'tan nakledilen başka bir görüşe göre bu ifadedin maksat, kıyamet gününün en dehşetli anıdır.

Ebû Mûsa el-Eş'ari'den nakledilen bir görüşe göre ise "Baldırın açılması"ndan maksat, büyük bir nurun ortaya çıkmasıdır. İnsanlar bu nuru görünce Allah'a secde edeceklerdir.

Rebi' b. Enes'e göre ise bu ifadedin maksat, perdenin kaldırılmasıdır. Yani, yaratıcı ile yaratan arasındaki perde kaldırılacaktır." demektir. "O gün baldır açılır." ifadesinin mecazi olmayıp gerçek manada kullanıldığını söyleyenlere gelince:

Abdullah b. Mes'ud, Ebû Hureyre ve Ebû Said el-Hüdri, kıyamette Allahü teâlânın, baldırını açarak kendisini mü'minlere tanıtaacağını, mü'minlerin de bunun karşısında Allah'a secde edeceklerini söylemişler ve bu hususta şu hadisleri Rivâyet etmişlerdir.

Ebû Said el-Hudri diyor ki:"Ben, Resûlullah'ın şöyle dediğini işittim. Rabbimiz baldırını açacak, her mü'min erkek ve kadın ona secde edecektir. Ancak, dünyada iken gösteriş olsun ve desinler diye secde edenler o gün secde edemeyeceklerdir. Secde etmeye çalışacaklar fakat sırtlan tek bir parça haline gelecek ve secdeye eğilemeyeceklerdir.

Âyet-i kerime'nin devamında "Kâfirler secdeye davet edilirler. Fakat secde edemezler." buyurulmaktadır. Yani âhirette baldırın açılması, kullan Allah'a secde etmeye sevkedecektir. Fakat onlar, secde edemeyeceklerdir.³⁸

³⁷ Kurtubî Tefsiri:el-Câmi' li-Ahkâmî'l-Kur'ân, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, Endelüsî, Cilt 17 S. 566, İstanbul,2002

³⁸ et-Taberî, Ebû Ca' fer Muhammed ibn Cerîr Câmiu' l-Beyân fî Tefsîri' l-Kur'ân

SONUÇ

Rivayetleri genel olarak değerlendirdiğimizde şunları söylemek mümkündür:

Araştırmamızın konusu olan Kıyamet, Ru'yetullah, diye adlandırabileceğimiz, uzunca olan bu hadis ahiretteki insanların durumundan bahsederken Müslümanların "SÂK"ı beklemesini anlatıyor. Buradaki "SÂK" tabiri mecaz olarak kullanılmıştır. Araştırmamızın sonucunda şu anlamları ifade ettiği görülmüştür:

Her şeyin hakikatleri ve asılları ortaya çıkması ve kıyamet gününün korkunçluğundan dolayı orada görülen sıkıntı ve darlıkların ortaya çıkmasıdır.

"Baldırın açılması"ndan maksat, büyük bir nurun ortaya çıkmasıdır. İnsanlar bu nuru görünce Allah'a secde edeceklerdir.

Perdenin kaldırılmasıdır. Yani, yaratıcı ile yaratan arasındaki perde kaldırılacaktır." demektir. "O gün baldır açılır." ifadesinin mecazi olmayıp gerçek manada kullanıldığıdır.

İbni Abbas'ın Şöyle dediği rivayet edilmiştir: Sıkıntı ve üzüntü hakkındadır.

Aşırı Şiddetli korkunç olaya denir. (Veya eşya ve eşyanın kaynağının ortaya çıkmasıdır. Veya cehennemnin aslı) Rahmanın kendisi ve zatının hakikatidir.

Bizim anlayacağımız: "Sâk'ın açılması" gerçeğin ortaya çıkması, insanlardan dalgınlık perdelerini sıyrarak bir şiddet ve dehşetle, hakkın vereceği hükmün doğru yolda olanlara rahmet ve bâtıl yolda olanlara öfke saçarak görünmeyen âlemden görünen âleme çıkmasını ifade eden ilâhî bir işarettir ki nasıl olacağını şimdi anlama imkanımız yoktur.

Son olarak da şunu belirtelim ki, Hadis-i şeriflerinden ve tefsirlerden anladığımız kadarıyla Haşir meydanında insanlar toplanacak ve büyük sıkıntılar olacak ve dehşetli üzüntüler yaşanacak insanlar, ne yapacaklarını şaşırarak sadece mü'min olanlar emin bir şekilde "SÂK"ı (Allah'ın rahmetiyle sıkıntıları gidermesi ve azametiyle münafıklara korku vermesi) bekleyecekler. Müminler, yaşanan bu dehşetli büyük sıkıntıları gidermesi için Allah'ın Nuru ile tecelli etmesini bekleyecekler. Müminler rahatlayacak ve secdeye kapanacak; münafıklar ise kaskatı kesilecekler ve secdeye gidemeyecekler. Yaşanacak olan bu dehşetli haller Kur'an-ı Kerim'de ve Hadis-i Şeriflerde mecaz ve istiare olarak veciz bir şekilde anlatılmıştır. Sehl-i mümteni sahibi olan (yani çok basit anlatımla çok derin manaları ifade etmesiyle beşerin Kur'an'ı taklit edememesi) Kur'an-ı Kerim ve Hadis-i Şerifler bizlere bu deyim ile çok manaları ifade etmiştir. İnananları müjdelemiş ve münafıkları elim bir son ile uyarmıştır.

KAYNAKÇA

Kur'an'ı Kerim

Abdulgâkî, Muhammed Fuâd, *El-Mu'cemü'l-Müfehres Li Elfazıl Kur'âni'l-Kerîm*, İstanbul, 1984

Ahmed B. Hanbel, *Müsned*, Thk. Şuayb El-Arnaut, Beyrut, 2001.

Ahmed Muhtar, *Mu'cemu'l Lügatu'l-Arabiyyetü'l-Muasıra*

Aynî, Bedreddîn Mahmud b. Ahmed, *Umdetü'l-Kârî Şerhu Sahihi Buhârî*, Kahire 1972.

Aydınlı, Abdullah, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, İstanbul 2015, İfav Yay.

Beydavi Envâru't - Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl Kâdî Beydâvî, Beyrut, 1998

Buhari, Muhammed bin İsmail, *El-Camiu's-Sahih*, Beyrut, h. 1407/1987.

Darimi, Sünen, Thk. Fevvaz Ahmed Zemirli, Beyrut, 1986.

Ebû Hâtim Muhammed B. Hibbân B. Ahmed El-Büstî, *Sahihi İbn Hibban*, Thk. Şuayb El-Arnaut Beyrut, 1993

Elbani, *Es-silsiletüs-Sahihatü*, Riyad, 1420

El-Mahallî Celâlü'd-dîn Muhammed b. Ahmed eş-Şâfiî, *Celaleyn Tefsiri*

en-Nesefî Abdullah ibn Ahmed ibn Mahmûd Medârikü't-Tenzîl Ve Hakâikü't-Te'vîl Ebu'l-Berakât,

et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed ibn Cerîr Câmiu'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân

İbn Hacer, Ahmed b. Alî b. Muhammed, Ahmed b. Ali el-Askalani, *Fethu'l-Bari bi-Şerhi's-Sahih*'l-Buhari, Beyrut h. 1379.

İbn Kesir, *El-Bidaye Ve'n-Nihâye*, Kahire, 1987.

İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut, 2005.

İbni Mende El-İman Li İbni Mende, hicri 1406 , Beyrut

İbrahim CANAN, *Hadis Külliyyatı Kütüb-İ Sittetercüme Ve Şerhi*, 2014, istabbul

İsmail Durmuş, "Mecaz", Tdv İslâm Ansiklopedisi,

Kamil Miras, *Tecrid-i Sarih Terceme ve Şerhi*

Komisyon, *Mecma'u'l-Lugati'l-Arabiyye*.

Komisyon, *Mu'cemu'l Vâsit*, Kahire, 2011.

Kurtubî Tefsiri:el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ânEbû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, Endelüsî, İstanbul,2002

Mutçalı, Serdar, *Arapça Türkçe Sözlük*, İstanbul, 1995,

Muslim, Ebu'l-Huseyn el-Haccac, *el-Camiu's-Sahih* (thk. Muhammed Fuad Abdalbaki), Fedailu's-Sahabe, Beyrut, t.y.

Muhammed Ali Sabuni, *Saffetüttefasir*, İstanbul,H.1431

Muhammed b. Salih b. Muhammed, Şerhu'r-Riyazus Salihin, Riyad h. 1426.

Ragıp el-Isfehani, el-Mufredat fî Garibu'l Kur'an, çev. Mustafa Yıldız, Çıra yay., İstanbul 2017.

Sahihi İbn Hibban, Ebû Hâtim Muhammed B. Hibbân B. Ahmed El-Büstî, , Thk. Şuayb El-Arnaut Beyrut, 1993

Sofuoğlu Mehmed, Sahih-İ Buhari Ve Tercümesi, Kitabüttefsir, İstanbul,1988

Tayalisi, abu davud, müsned, Thk. Şuayb El-Arnaut, Bağdat, 1999

Yazır, Elmalı M. Hamdi Yazır, Hak Dini Kur'an Dili, cilt 8 S. 283, İstanbul

RESEARCH REPORT ON CRYPTO COINS AND BLOCKCHAIN

Nurdan ÖZDEMİR ¹

CRYPTO COINS AND BLOCKCHAIN



Throughout history, the means of payment have emerged in many different ways. The reasons and results of the changes in payment tools have been the subject of many studies. Money was first used as a means of exchange. From the exchange method used for the exchange of goods and services, to commodity money, then to gold / silver, then to gold-worthy papers, from there to the gold-based, trust-based reputable money, the evolution of money is moving towards digital and virtual money. In this process, we see crypto money and virtual money systems as the most recent example of money today. It is thought that the innovative approaches underlying this technology will be able to be used in different areas in the future like Health, culture, banking.

-Digital Money (dijital para)-

Firstly, we can explain the concept of digital Money. Digital coins are money that is electronically stored and transferred. Digital currency in our bank account is a representation of Money. First of all, In the late 1980s, it was the first example of electronic payments to buy money on smart cards and to buy fuel with these money to protect truck drivers and gas stations from theft at midnight in the Netherlands. At the time, a retailer named Albert Heijn was pressuring banks to make direct payments from their customers' bank accounts. As a result, the POS (Point Of Sale) devices, which are now known to everyone, have emerged. As a result, digital currency in our bank account is the representation of paper note. Since Banks are everywhere, always ready, the prevalence of electronic money, the almost complete removal of physical money, the difference between digital money and real physical money is about to eliminate.

DigiCash is the first centrally managed cryptographic electronic payment system developed by American encryption software expert David Chaum. The main advantage of DigiCash is that it provides users with anonymity. The company went bankrupt in 1998 due to wrong decisions.

¹ Ankara Yildirim Beyazıt University – 2'nd Class Banking And Finance

Immediately after DigiCash went bankrupt , it was the first electronic payment system, First Visual and PayPal , although they were not crypto-currencies. PayPal is used as a digital currency based on real currency, restricted and compliant with the legal obligations of states. Webmoney, on the other hand, continues to exist as crypto-money in Russia.

-Bitcoin (Sanal Para)-

Virtual money is digital money, but there is no physical reality represented by virtual money. Digital currencies other than virtual currencies represent fiat money. There is confusion in the literature on the definition of Virtual Currency. According to the European Central Bank's definition in 2012, virtual coins are generally digital coins adopted and used by limited virtual group members, and regulated controlled by developers According to the definition revised in February 2015, the virtual currency is a digital representation of a value that can be used instead of money in some cases, although it is not issued by any central bank, credit institution or e-money agency. Virtual money is digital money, but there is no physical reality represented by virtual money. Digital currencies other than virtual currencies represent fiat money. There is confusion in the literature on the definition of Virtual Currency. According to the European Central Bank's definition in 2012, virtual coins are generally digital coins adopted and used by limited virtual group members, and regulated controlled by developers According to the definition revised in February 2015, the virtual currency is a digital representation of a value that can be used instead of money in some cases, although it is not issued by any central bank, credit institution or e-money agency. According to the US Treasury Department, virtual money is the media of change, which, in some environments, can be used as money, although it does not have all the features of real money. “After all, virtual money can be defined as follows.

Virtual money is digital money, but there is no physical reality represented by virtual money. Digital currencies other than virtual currencies represent nominal currencies.

-Altcoins-

Bitcoin is an open source project. bittcoin became the basis of crypto-paras developed after it. Crypto-coins developed using Bitcoin technologies are called subcoins. Altcoins, money supply, job proof and strong anonymity with each other They had differentiated.

Altcoins are rival of Bitcoin, developed with the ideas of Bitcoin. For now, none has grown up to Bitcoin and has not been accepted. When the prevalence of Bitcoin increases and the volatility in

price mobility decreases, the subcoins are speculative. It is possible to use.

The main reason Altcoins are becoming popular is that it works without a state behind Bitcoin. As of 1 December 2016, the total market capitalization of the crypto money market is approximately 14 Billion US Dollars. Bitcoin is 12.5 Billion dollars, Ethereum is 724 Million Dollars, Ripple is 250 Million Dollars, Litecoin is 178 Million Dollars and Monero is 107 Million Dollars, Market Capitalization is the Highest 5 Crypto Money.

-Cryptocurrency-

Digital values that allow cryptographic processing and additional virtual money supply are called crypto-money. Crypto-currencies are alternative currencies, digital and also virtual currencies.

Frequently, digital and virtual coins are mixed with Bitcoin and its derivatives. Digital and virtual currencies other than bitcoin and its derivatives are not currency in themselves, they are based on the national currency of the country they represent and can be regulated and controlled by the central authorities of that country. Bitcoin is a spontaneous currency, cannot be regulated and controlled by any central authority.

Bitcoin, since the 1990s, In order to solve the problems of DigiCash, E-gold. in the system with the help of the knowledge accumulation, it was defined in 2009, its management and operations are not centralized, crypto-money. Since 2009, many subcoins have been identified as an alternative to Bitcoin.

Crypto-coins are decentralized, unlike central electronic money and banking systems. Control of this decentralized structure is carried out by the Block-Chain process databases.

On the other hand, The view on crypto coins is as follows Crypto is money that cannot be traced, it is not known what is being bought and sold in return when it is used in money trading. There is no state guarantee behind the crypto coins.

Crypto-coins are generated in decentralized crypto systems in publicly available and publicly known ways at the stage of establishment of the system. Governments, companies, they cannot produce crypto-money, they cannot confiscate the crypto-coins in the possession of others, without their permission. The shape and timing of the money supply are determined during the establishment of the crypto-system.

There is a third institution that is trusted in traditional electronic money storage and transfer operations. For example; If person A wants to transfer money to person B, he / she transmits this to a third party, C bank or brokerage house, and C is responsible for the security and accuracy of the transfer. Persons A and B rely on C. There is no third party / agent in crypto systems.

In most crypto-money systems, crypto-money production is decreasing over time, in order to stabilize the total crypto-money circulating.

The banknotes in the circulation of the countries are money, fiat money, and they are under the guarantee of an authority that exports, controls and regulates them. In contrast, the confidence of virtual crypto-currencies is the belief that the virtual money issuance and circulation system and the majority of system users will not do wrong.

-Block Chain-

Blockchain is A clear, transparent, distributed, sequential and timestamped digital global ledger containing Bitcoin transfer operations, a simple data file, simple database. It is the digital storage of all processes since Bitcoin first appeared in 2009. The processes that are already in progress are processed in Block-Chain, and the operations to be performed in the future will be processed in Block-Chain. The Block-Chain method, which is associated with Bitcoin, has different usage areas and is resistant to problems caused by any central error, because it is stored independently at each end computer in a decentralized network.

Crypto coins provide the operation and the infrastructure of the blockchain technology does not require the mediator and is transparent is the most powerful side has high security. Blockchain has great potential in terms of benefits to users, such as speeding up the process, reducing costs, improving security and facilitating operational operation. The non-decentralized system of blockchain technology, which eliminates the need for third parties as a result of the expansion of crypto coins, can cause a significant change or disruptive effect in the financial system due to anonymous and very low cost.

Historical Development Of Crypto Coins

Bitcoin, the first crypto money, was developed in 2009 by the person or people who be known with the code name Satoshi Nakamoto. Although it was said to have been developed by Satoshi

Nakamoto, it was shared as open source software by people who were not known. This network moves through a conceptual platform similar to end-to-end encrypted file sharing platforms.

At the beginning of 2009, the popularity of Bitcoin, which was followed by only a handful of people, increased. Today, its value, trade volume and popularity, let us examine the 10-year adventure of Bitcoin, the first unit that comes to mind when it comes to crypto money.

Bitcoin, the pioneer of the crypto money world, managed to reach \$ 10 in 2011 for the first time. Bitcoin, which has a very low value before this date, is seeing the development of Bitcoin with interesting event in 2010. Bitcoin user Laszlo Hanyecz orders two large sized pizzas using 10,000 Bitcoins to experience the using with Bitcoin. When we calculate the value of Bitcoin at that time, this order of about \$ 40 was very attractive to Hanyecz. The current value of 10,000 Bitcoins is over \$ 150 million.(2018)

Bitcoin was worth between \$ 10 and \$ 50 in 2011-2013. Bitcoin was the first turning point for 2013. Bitcoin, worth over \$ 100 in the early months of 2013, has risen significantly during the year and managed to reach over \$ 1000 in the end of the year. this success was a significant increase for Bitcoin's early investors, at that time crypto money was thought to be in the rise period. but bitcoin traded below \$ 1000 again after two weeks. Bitcoin's second time had to wait up to 3 years to exceed the value of \$ 1000.

Bitcoin reaches \$ 1000 in late 2016. Bitcoin's year of explosion was undoubtedly 2017. Bitcoin had a value of around \$ 1000 at the beginning of the year and its value has increased in a short time. In the summer, the value has increased rapidly and the most important period for Bitcoin was in the last quarter of 2017. Bitcoin, in particular, rose from mid-November and managed to exceed \$ 20,000 in December. The lowest bitcoin value of 2018 was \$ 3.225.30 .the biggest value of 2018 was \$ 17.319.19. In January 2019, the maksimum bitcoin price was \$ 4.036.09. In January 2019, the minimum bitcoin price was \$ 3.417.17.In february 2019, the minimum bitcoin price was \$ 3.403.96.In february 2019, the maksimum bitcoin price was \$ 4.020.13.in march 2019,the minimum bitcoin price was \$ 3.749.57.in march 2019 maximum bitcoin price was \$ 4.109.32.

-Superior and Weaknesses Of Crypto Coins-

Crypto coins has features superior and weakness compared to traditional coins.

The superior aspects of crypto coins are given below.

- It has an independent structure like central banks,unaffected by inflation and manipulation.
- Blockchain verifies that his transactions save thousands of dollars.
- Data can be used worldwide for authentication and other operations. Today, every identity certificate is too high to approve can keep sums, these transactions lower fee.
- Today, transferring money from one place to another takes a long time and costs are high due to the presence of mutual intermediaries. Domestic or foreign money transfers with little or no payment this transfer can be carried out without payment of commissions
- Money transfer can be seen but who is doing it unknown.
- Process speed, operational efficiency, transparency can be seen as cost reduction.-
- there isn't any received banking commissions,so money can be transferred in less time

-Critical aspects of crypto coins-

- There is no control mechanism
- Money supply limited, This problem has been solved with the emergence of coins.(altcoin)
- The use of crypto coins in the economy due to high rate of change in short time may not be fair. Because The value can be rise 30 percent a day the other day can fall more than this rate.
- This means that crypto coins are preferred as a means of Exchange difficulty.
- Rumors of drug trafficking and money trafficking with crypto coins attract the attention of the security forces and cause controversy.
- Monthly and daily fluctuations are serious to investors can suffer from loss or profit.
- Since there is a money limit, there is a possibility of a problem in making a payment when a loan is withdrawn with crypto coins.
- There is concern about damage to the community regarding tax evasion, money laundering and

illegal transactions as the transfer of crypto coins cannot be monitored

- There is no control and control structure against the sudden price rise and fall of the crypto coins.
- It is a risk that the data is shared in the virtual environment and everyone has a data.
- Crypto coins for governments taxation problem may occur.
- Compared with other currencies Bitcoin's usage area is limited.
- People who do unlawful work can try to protect their assets by using crypto coins to prevent the seizure of the assets of the law when they are caught.
- Bitcoin does not have the ability to be found unlike other currencies in the event of a passbook being stolen or lost on a computer or smartphone.
- Monthly and daily fluctuations can cause serious losses or profit to investors. For example, you get a one-month purchase using Crypto currency. At the end of the maturity of the agreed price can be paid a more price as much as the price can be paid at a lower price. This is due to the fact that the value of the Crypto coins can rise and fall very fast compared to other currencies.

Historical Development Of Blockchain

Melanie Swann explains in her book (Blockchain : Blue print for a new economy) that Blockchain has three different stages. These three stages make it easy for us to understand how Blockchain is now developing. We can say that these various versions are important in the history of Blockchain and there are no sharp transitions between these points. As a result, all these bonds depend on how the different properties and capacities of Blockchain technology are applied in practice

Blockchain 1.0: This version was introduced with the invention of Bitcoin and was first used for crypto currencies. Also Bitcoin is the first application of crypto currencies. but we shouldn't classify Blockchain technology to include only cryptocurrencies. All alternative currencies, such as Bitcoin, are included in this classification. Includes basic applications such as payments. This generation began in 2009, the year Bitcoin was launched, and ended in early 2010.

Blockchain2.0: This second-generation Blockchain technology is used by financial services and smart contracts. This version includes financial assets such as assets (and the similar), futures, swaps, bails and securities. Applications that go beyond finance and marketing are included in this release. Ethereum, Hyperledger and other innovative Blockchain platforms were considered part of Blockchain 2.0. This version began in 2010 when ideas for using Blockchain for different purposes emerged.

Blockchain 3.0: The third generation Blockchain includes applications in areas such as politics, health, media, art and justice. Similarly, Just like in Blockchain 2.0, the innovative Blockchain technologies that can encode Ethereum, Hyperledger and smart contracts are included in this release. This generation of Blockchain emerged in 2012, when more than one application of Blockchain technology in different sectors was investigated.

Blockchain X.0: This version represents the vision of Motor “Blockchain Singularity”(blockchain tekilliği) ece which is planned to be a Blockchain service that anyone can use just like the Google Search Engine. It is aimed to provide services in all areas of public in the future. General purpose rational agents working on a Blockchain (Machina economicus) will have a publicly available bookkeeping book and will be able to make decisions. they will interact with other smart representatives on behalf of people and code or paper contracts will be arranged with codes instead of. This does not mean that laws and contracts will disappear. instead, it means that laws and contracts can be implementable with codes.

Crypto Money And Blockchain Operations

The name of the chain in which crypto currencies are used is Blockchain. This system can be similar to a grocery notebook. In this way, all kinds of money transfer made with Bitcoin to digital blocks are written.

For example, I sold a car to Mehmet (Mehmet Boots with Yellow Boots) and in return I'll buy 1 Bitcoin for him, because the average car is worth. when This process is done "Mehmet sent 1 bitcoin to Barış " is written in a blockchain. The chains created from these and similar records are called Blockchain. Open to everyone. Everyone can see all the Bitcoin transfers made in the world so far.

So how can we trust these records? these records are kept by many people, unlike grocery books.

Anyone who wants can become a registrar. Synchronized continuously. When Mehmet sends 1 Bitcoin to Barış, these 3 information are written to the blockchain all over the world. This is the sender's account number, the recipient's account number and the amount sent are written to the books all over the world.

To be able to do so, you must first have an account. When you enter the world of Bitcoin, you create an account first. This is also called a digital wallet. The security of this wallet is also provided by cryptography (with encryption) . Every wallet has two keys. first One is special, second one is general. You only know and use your private key. We can say similar to your signature. But it can't be imitated. for instance, when he wants to send 1 Bitcoin to Mehmet Baris, he signs it using a key that he knows only himself . People on the network control the process using the public key. If the public key is approved in the Bitcoin network, the sent message is proven to be from Mehmet who with yellow boots, not from any Mehmet. The identity check is made this way.

So let's say that Mehmet has only 1 Bitcoin in his wallet. he bought a car from me with this bitcoin. Then he wanted to go and spend another 1 Bitcoin.if he wanted to do it with the money in the bank .what would be happen?The bank would not allow the second shopping because the banking system knew that he was spending all the money he had. so it is important to know who spent the money and when spent the money . When you want to spend a certain amount of money in the Bitcoin world, the system has to check your previous amount and all the transfers you have made to date. Only in this way can the system know how much Bitcoin you own. In the world, we have already mentioned that these records are kept in many places and in large numbers. In the form of blocks which we said similar to the grocery notebook. If we think that there are many transfers are doing in the world at the same time, different records can be written to various blocks when transfer is done. it can be confusion in the blockchain. In addition, these records which seems to different each other may be true . While attempting to synchronize calculations, network delays may occur. Therefore, mixed records written in block chain must be arranged. This is a math problem to be solved.

In Bitcoin world, such a math problem is solved for each currency transaction. These problems are generated by a cryptographic hash function.

What does Hash function mean? It is an algorithm that accelerates things in the most general sense. The hash function takes many different lengths of data and converts them into fixed length data. Usually used to compare data. For example, the DNA sequence in the human body can be used to

investigate whether there are similar sequences. Or when playing a song, Shazam knows exactly what it is. The song is converted to a set of codes with a hash algorithm no matter how long. When you play the song from your mobile phone, this ID can be found quickly in a database of millions of songs. In the meantime, a calculation is made that reverses the sent code. Of course, the subject of music has not a safety risk according to security, and therefore fast and easy. But the Bitcoin world uses a 256-bit Secure Hash Algorithm(SHA256) a much more secure algorithm. To solve a problem created using this algorithm, a computer with a suitable hardware needs to run for about 10 minutes. But if we think that billions of similar problems have to be solved, this is not a short time. That's why many people in the world are trying to solve more problems by using very high computers. This is called Bitcoin mining.

There is also a reward mechanism in the Bitcoin system. If you help solve problems and keep records in the system safely, new Bitcoins will be created and transferred to your account. It's like trying to find new gold in a gold mine. The most important part is that gold in the world is a rare mineral and valuable. gold is continue to be removed from the soil. it is not clear how much more. Money is similar. The money is being continue printed. In Bitcoin mining, there is a certain limit to how much can be produced, unlike money and gold. Bitcoin will produce 21 million. More than 16 million Bitcoins have been produced so far. But bitcoin mining is getting harder. The last (21 millionth) Bitcoin will be produced in 2140. It is thought that it will be valuable at the same time because it is such a limited number and difficult to obtain.

REFERENCES

Erkuş, H.,Gümüş, A. (2019).Blockchain ve Kripto Paraların kullanımı Üzerine bir değerlendirme ,*Sosyal Bilimler Dergisi* ,7(2),41-49.

Çarkacıoğlu, A. (2016).Kripto Para Bitcoin,Sermaye Piyasa Kurulu Araştırma Dairesi.Web Sitesinden Erişilen Adres: file:///D:/nurdann/BİTCOİN/SPK-Bitcoin-Raporu.pdf

ÖZBAŞI, .Y.M (2018).Elektronik Para ve Sanal Para:Bitcoin Geleceğin Para Birimi Olabilir Mi?,*İşletme Ekonomi ve Yönetim Araştırmaları Dergisi*,,sayı:1 ,85-104.

Bitcoin 9 yaşına girdi(4 ocak 2018).Erişim Adresi: <https://www.yenisafak.com/ekonomi/bitcoin-9-yasina-girdi-2961777>

ÖZCAN, B.(2017).Bitcoin İnsanlık Tarihinin En Önemli İcadı olabilir mi ?Erişim Adresi: <http://barisozcan.com/bitcoin-insanlik-tarihinin-en-onemli-icadi-olabilir-mi/>

Blockchain;blockchain'in kısa bir tarihi (1 ağustos 2018)Erişim Adresi: <https://futurescienceteam.org/yazi/blockchain-blockchainin-kisa-bir-tarihi/>

THE LEXICAL REPRESENTATION OF RELIGION AND THE PRODUCTION OF POPULIST DISCOURSE A CRITICAL DISCOURSE ANALYSIS OF FORMER MOROCCAN PRIME MINISTER OF THE MOROCCAN JUSTICE AND DEVELOPMENT PARTY SAMPLE SPEECH

Rim Idrissi Azami¹

ABSTRACT

”

Modern societies, no matter how scientific or secular they claim to be, are still as ‘religious’ as any other. Religion and politics cannot be separated and this thematic relation continues to be an important issue in political philosophy and therefore pervades academic research in Humanities. This multi-layered relation is conveyed through language. Hence, there can be no politics without language as there can be no language devoid of politics in its general, and more inclusive definition. Language plays a colossal role in the constitution of social groups and their production of what we define as ‘politics’. It is through language that politicians acquire and sustain power. Therefore, this critical discourse study attempts to investigate how the former prime minister’s (of the Moroccan Justice and Development Party) populist puritan discourse is constructed to attract masses of supporters and how his speeches are implicated in a polarisation between Muslim purity and the corruption of the other. Abdelilah Benkirane presents himself as the wise, indispensable leader who has the power to fight animosity and corruption. Through various euphemistic clichés, Benkirane surreptitiously describes antagonistic political forces that he believes he can resist and triumph over along with his ‘army’ of loyal party members. Moreover, I seek to highlight the position of the producer of the text in discourse which allows him to impose moral and ethical values on the people. To do this, I use Critical Discourse Analysis as a framework of research and its adjunct theories as methodology.

Keywords: *Critical Discourse Analysis, language, politics, populism, The Justice and Development Party, Abdelilah Benkirane.*

¹ Chouaib Doukkali University, El Jadida. Morocco

I. Introduction

Morocco is one of the few Arab, Muslim countries whose stability and political system intrigues many theorists and researchers and has prompted them to question both its functioning apparatus and its people. Alsaden (2012) argues that the protests that followed what is known as the ‘Arab Spring’ in Morocco exerted some pressure on the state and so propelled it to modify the constitution. The amendment of the constitution and the ensuing elections led to the ascent of The Justice and Development Party (JDP henceforth) to power. This swift ascent to power has been questioned ad nauseam. The controversial character of Benkirane (the former prime minister and former head of the party) and that of his government prompted both intellectuals and commoners alike to debate the success of their governance. This work seeks primarily to draw a distinctive line between politics, government, and the individual who represents each. In other words, I argue that in the world of politics, the elected

2

are chosen based not on their strategic policies, but rather on the image they present to their audience. Concurrently, I further argue that the ascent of Benkirane to power rests not on his reformed or distinct political perspectives as much as it rests on the image he constructs for himself and his party; along with the singularity of his highly engaging discourse. The latter (discourse) is the centre focus of the discipline of Critical Discourse Analysis (CDA henceforth) and its growing adjunct theories. The study of political speeches necessitates a rigorous analysis of discourse and its intricate nexus of definitions, dubiety of meaning; and its inextricable relation to language. Language is the prime vehicle through which politicians transfer certain meanings and obscure others; hence the need for CDA.

1. Defining ‘discourse’

Research in the field of discourse analysis faces quite a number of challenges, the most prominent of which is the definition of the term discourse. Basically, a discourse is a written or spoken communication.

Van Dijk (1997) points out that discourse is “a form of language use, public speeches or {...} spoken language or ways of speaking” (p. 1). When speaking of "the discourse of neo-liberalism" (p. 2) for example, van Dijk (1997) points out that the term 'discourse' would not refer to "the language use of neo-liberal thinkers or politicians, but also to the ideas or philosophies propagated by them" (p. 2). Therefore, different contexts bring different meanings to the same word. Hence, a proper definition of 'discourse' depends on the area of meaning the term is seen to depict.

On the one hand, Fairclough (1992a) describes discourse as having three different dimensions: “it is a text that is either spoken or written; it is an interaction between the people involved in the

processes of production and interpretation of the text; and it is part of a social action” (as cited in Burns, 2001, p. 13). Ergo, the precise application of Discourse Analysis as a critical scholarly discipline necessitates the presumption that language is not a simple report that describes the state of affair of things accurately and diligently.

Foucault (1970) on the other hand, maintains that one of the most significant forces shaping our experiences is language (as cited in Weedon, 1987). Discourses are, according to Foucault (1970), language in action. Discourse is the means through which the field speaks of itself to itself. In addition, Weedon’s (1987) interpretation of Foucault’s (1970) notion of discourse states that “Discourses are more than ways of thinking and producing meaning. They constitute the 'nature' of the body, unconscious and conscious mind and emotional life of the subjects they seek to govern” (p. 108). Thus confirming that discourses are a manifestation of

3

both the conscious and unconscious ways of using language. Discourse is the means through which humans, as social subjects, understand and interpret the world around them.

2. Defining the limits of politics and the political: The scopes of CDA and PDA

Limiting the scope of politics or all that is considered ‘political’ for that matter requires one to address the question of how politics and political discourse are conceived of by CDA. For Wodak and de Cilia (2006), what counts as politics and political action is primordial knowledge for whatever research conducted on language and politics. Indeed, knowledge of politics as a discipline is different from that of practice. The politics of discipline and those of practice differ in that in the former, the term politics englobes not just rhetoric but also a plethora of other disciplines such as sociology and philosophy; whilst the practice of politics revolves around the use of language and the particularity of context. Interestingly, Dunmire (2012) asserts that “political practice involves struggles over power and acts of cooperation in furtherance of a society’s or a group’s goals” (p. 737) following Chilton’s (2004) and van Dijk’s (1997) perception of political practice. However, a careful reading of the definition reveals that the ‘struggle over power’ is often an act of monopoly that serves an individual or a group. It hardly strives to serve the interests of the community. Dunmire (2012), like van Dijk (1997), Fairclough (1998), and Chilton (2004), attributes much significance to the practice of politics as opposed to politics itself.

Fairclough (2006) views politics as a socially constructed phenomenon, as opposed to van Dijk (1997) who believes that analysis of discourse must be restricted to the discourse delivered by “the central players in the polity” (p. 13). Put differently, politics should not be constrained to its executive dimension, but should also integrate the social experience. The domain of politics must transcend the limits of government to integrate into the social world (Fairclough, 2006). The

decontextualized study of politics would not yield satisfactory results simply because it does not perceive politics as an illusion and as a socially framed practice that does not do much but reflect both the ideology and the condition of the society it ‘presumes’ to speak for. Therefore, both a textual and a contextual analysis are essential.

Hay (2013) asserts that political discourse does not resemble any kind of discourse. It is unique and must be treated as such. It has a specificity that needs to be “reflected analytically and [...] methodologically” (p. 322). Surprisingly, for Hay (2013), discourses are neither “causal” nor “constitutive” (p. 323) of ideas in political systems – a claim for which he gives no further explanation. Analysts need to understand and analyse politics as discursive and not as discourses readily and disconcertedly political. It is easy for analysts to decide upon the politics of a text but not as easy for them to limit the discursivity of the political (Hay, 2013).

4

Whatever reading an analyst can provide, it will never be as complete as any discipline wishes it to be. Politics is a vast array of conflicting views and fluctuating opinions. It all adds up to whatever contextual interpretation an analyst can come up with. There is no right or wrong reading, there are no reliable texts or subtexts, there are only interpretations.

3. Context and text structure of former prime minister Benkirane sample speech

3.1. Establishing the context

The text before us is a political speech delivered by the former Prime Minister Abdelilah Benkirane, the Secretary General of the Moroccan Justice and Development Party. Despite being delivered during the national forum of the Youth of PJD, an annual event that supposedly traces the contribution of the youth into the development and management of their party, Benkirane takes advantage of the event to launch his campaign for the upcoming election of October 7th, 2016. The speech was delivered on Sunday, July 24th, 2016 in the Moroccan city Agadir. It was also broadcasted live on the Qatari channel El Jazeera and on the PJD’s YouTube channel ‘PJD TV’. The speech was retrieved on November 4th, 2016. I was also transcribed and translated it.

Benkirane starts by saluting his audience using both Arabic and Amazigh albeit that the population of Agadir is mainly Amazigh speaking. This provokes both laughter and cheers because Benkirane mispronounces the Amazigh greeting expression. After spending time on situating the socio-cultural and socio-spatial contexts of his address, Benkirane starts on a series of serious, sometimes, playful, directions and instructions. His tone fluctuates between worry, seriousness, anger, and sarcasm. However, the angry tone is often broken with jokes and playful remarks. Benkirane eludes to the gravity of the government administration. He insists that there is a group of people who seek to constantly undermine his image both as a prime minister and as political leader. Benkirane makes

countless references to the path he undertook as a young man under the 'Union and Reform' party and under the PJD and which had consequently led him to preside over the Moroccan government. Benkirane emphasises that the PJD fears no competition and no 'obscure' parties whose origins are unknown. He asserts his intention on remaining faithful to his vows. In the same context, the former MP contends that the PJD does not rule to serve some hidden agenda, nor does it constrain its scope to a specific juncture. He implies, and at times declares it openly, that the PJD is here to stay. In addition, Benkirane declares that the success of his reformatory social movement is an existential choice to which he is bound no matter the cost or the consequence. He insists upon the party's tolerance, on its acceptance of difference, on its solidarity and on its readiness to form alliances. Benkirane seizes the opportunity to clarify

5

certain issues. He first denies any serious conflict with King Mohammed VI, and he sarcastically defends the alleged rumours that surround his campaign. He denies having said or implied that he would object to the results of the elections should they not be in his favour. He denies any foreign affiliations with external 'unknown forces' as he calls them, and he denies having not served the best interest of his country throughout his years in office. Following this ardent defence, Benkirane makes great emphasis on the "historical" achievements of his government. He does not deter from pointing out each and everything he did, significant or otherwise. He constantly repeats that his mission in life, not just as a political leader or Head of the Government, is to stand in the face of "manipulation". He even asserts that he is willing to 'die' for this 'just cause'.

The former MP also refers to a certain 'other' who is at the origin of the political manoeuvre he calls "manipulation". He accuses this 'other' of a series of serious offences such as blackmail, theft, dishonesty, and even goes far as to claim that his life has constantly been threatened both during his years in office and outside of it. The rest of Benkirane's address stretches far and beyond to include swearing, accusations, angry remarks against opponents and allies alike. Amid these heated accusations, Benkirane attempts to incite fires of patriotism in the hearts of the audience by claiming that each PJD member is a 'warrior' who defends not just the political interest of the party but also the social, religious and cultural interests of the whole country. He appoints each member of the PJD and of the audience as 'defenders' of Morocco. Benkirane brings his address to an end by criticising the members of his own party who attempt to top the lists of elections. He denies them commercial and financial gain claiming that the PJD defends the rights of the people and makes no money out of such a 'noble mission'.

Abdelilah Benkirane was born in Rabat in 1954. He is the previous Head of Government who served in office between 2011 and 2017 before being relieved of the position by King Mohammed VI due to

his failure to form a functioning government.

The PJD is an Islamist, conservative, Democratic Party that supports the Moroccan monarchy. It disavows violence and condemns terrorism. The PJD seeks to defend and preserve Morocco's Islamic identity through legislative power. The Washington Post declared Othmani (current head of government) a moderate Muslim. According to a paper published by the Carnegie Endowment for International Peace, the PJD places economic and legal matters at the core of its interests and commits its scope to internal democracy and external peace and tolerance. The PJD's declared agenda includes education reform and establishment, economic

6

partnership with other countries, enhancement of democracy and human rights, encouraging foreign investment, and the need for a greater, stronger Arab and Muslim unity (Edwards, 2017).

El Arifi (2013) argues that Benkirane focuses on three essential points- points that have so far been repetitive and of core value for the doctrine of the PJD. First, the Islamic background of the party is institutional and not individual. The morality of institutions integrates the national project that is and remains ethical and just. Second, the Moroccan monarchy reflects the religious orientation of the nation. Benkirane incites the youth of the party to cling to the monarchy as an institutional representation and as the basis of political and social life in Morocco. Third, Benkirane's belief in the importance of the youth in the spread and in the indoctrination of the values of the PJD because, for him at least, the youth incite mass movement. Indeed, Benkirane often invites the youth to remain strong and enthusiastic, to keep away from corruption and the corrupt, to populate the streets, and to remain sedimented in order not to be taken advantage of by 'others'. He warns of other parties whose youth deviated from the leaders' instructions and which resulted in serious loss of management skills, opposition, and protest. In addition, Benkirane keeps reminding the audience that he carries on his project of reform and he will do so as long as he enjoys the favour and support of the masses.

3.2.Examining the structure of the text

Politics is based upon a 'great cause' that is well presented and well defended. The former prime minister Abdelilah Benkirane knows this all too well. The sample speech chosen for this analysis is full of discourses of war, fighting, selflessness, and sacrifice. It dexterously narrates the path of one man in a manner that echoes the tales of chevaliers and knights of yore. Benkirane does not conceal his utter and absolute loyalty to the monarch and incessantly invites the people to do the same.

Discourses of war, justice, religious crusades, humanitarianism and patriotism overlap to create a text whose incoherent structure does not, in any way, hinder its main argument: Benkirane is not only the political leader of the party but he is also its 'revered' father figure.

The speech is a long one. It is one hour, four minutes long. Benkirane initiates his speech by a

patriotic introduction. He refers to the national flag and to the kids who were waving it enthusiastically at his entrance. Benkirane also refers to the main aim of his work: to ensure the stability and prosperity of the current and future generations. At the very beginning,

7

Benkirane makes an adamant reference to the triad essential 'evils' he is determined to eradicate: "*corruption*", "*tyranny*", and "*manipulation*". To demonstrate his involvement within the activities of the party, Benkirane commends the youth of the party and their enthusiasm. Similarly, he commends the patriotism and commitment of the members of the party by praising their constant attendance and participation. There is an overabundance of the discourse of patriotism in Benkirane's speech along with constant references to the 'just cause' the party fights for with phrases such as "*this is a party whose patriots fight for free...*", "*if you were not sure that there was something worth fighting for, you would certainly not sacrifice both your time and money to attend*"; along with many others.

Benkirane does not only lavishly salute the members of his party, but he also fills his discourse with an overabundance of presuppositions like "*this can only mean*", "*they expect nothing in return*", "*they sacrifice their time*", and "*you all contribute*" and so on and so forth. Amid his salutations, Benkirane gets easily distracted and on many occasions. He stops twice to crack jokes and he deviates as easily from important ideas leaving many broken, unfinished expressions along the way. Lakoff and Johnson (1980) maintain that the most common metaphors in politics emanate, primarily, from the domains of sports and war. Benkirane's speech fluctuates between discourses of war and responsibility. For him, the "*future goals*" of the nation rest upon "*tasks*", "*responsibility*" and a "*great duty*" that he takes upon himself to fulfil. This "*great duty*" of which Benkirane speaks is '*reform*' because he constantly refers to its importance and its difficulty.

Amid the rhetorical and persuasive flow of the speech, Benkirane speaks of threatening "*ideological turns*" and "*revolutions*" – none of which are examined or elaborated upon. Additionally, Benkirane refers to other countries – failures of political and social management and most importantly, victims of foreign 'ideological' intervention. There is an exaggeration of certain events along with some unspecified remarks and references such as this sentence "*They suffered issues that lasted not only ten or twenty years, but decades...*".

Religion is also strongly present in Benkirane's discourse. There is a constant praise of Allah along with various references to divine intervention "*praise be to Allah*", "*if it were not for the mercy of Allah*", "*we must be thankful to Allah...*" and so on and so forth. Moreover, there is an over emphasis on Islam both as a religion and as an ideology expressed in statements like: "*It was that one thing that every Moroccan had learned at home, in society and in his country- it is Islam – the everlasting*

and ever-enduring religion of this nation". Benkirane

8

invokes this expression in a context where he narrates his experience as an Islamist student and where he invites the audience to cling to their religion.

Following this, Benkirane invokes feelings of nostalgia and jumps headlong into narration again. He starts by referring to the path that he took, along with his friends and colleagues in order to attain the position of Head of the Government. Interestingly, Benkirane seems to care very little about his position as Head of the Government in comparison to how much he cares about his place as the Secretary General and the political leader of the PJD. Benkirane constantly refers, and without concealing his pride, to the "*path*" he had undertaken as a young man at college and which has allowed him to become the political leader he is now. He emphasises on his 'selflessness' by statements like "*we chose this path*", "*we suffered*", "*we made a choice*", etc. and by various instances of raising tone and exaggerating details especially about the countries he deems as failures in both government and rulers: "*Other countries were less vigilant and so were thrown into the unknown. They suffered issues that lasted not only ten or twenty years, but decades, and they still cannot escape these issues*". Benkirane does not refer to these countries by name at this stage nor does he specify any time frame. We do not know who these countries are and we do not know what happened to them exactly.

Again, Benkirane reminisces about his days at college, the days when the religious expression 'Bismi Allahi Arrahman Arrahim' [In the name of Allah, the Most Beneficent, the Most Merciful] could, according to Benkirane, subject one to trial. In this respect, he speaks of how he had been questioned for this expression. Again, no further details are provided because he swiftly shifts to invoking the names of some of his entourage in a manner that mirrors comrades who fought an arduous war by his side. One of these comrades is Abdellah Baha, one of the most controversial leaders of the PJD and whose death remains as controversial as his life had been. He places himself at the centre of the action by invoking the memory of a lost friend and a trusted companion along with exaggerating the dire responsibilities that the government places upon his shoulders, when he declares "*I am still amazed at how I could survive after losing him [...] and at how I could still be thus responsible for you and for this government after losing his support*".

As stated above, the speech follows no coherent structure, nor does it make good use of arguments being either good or bad. As Fairclough and Fairclough (2012) maintain, "bad arguments are still arguments" (p. 3) and instances of bad political deliberation are to be

9

analysed as well (Fairclough & Fairclough, 2012). Like all politicians, Benkirane enumerates the

deeds of his years in office without forgetting to stress the obstacles the PJD had faced. He glosses over these obstacles and does not mention any. To instigate feelings of patriotism and loyalty to both king and country, Benkirane compares Morocco's stability with other countries ravaged by war and chaos such as Libya and Syria. In this respect, he makes of the loyalty to the monarch and of the preservation of the monarchy a "*mission*" for the nation. The people of Morocco *are* loyal subjects of the king par default. It was evident by their utter support during the 20th February manifestations where there were no slogans demanding the overthrow of the monarch as there were in Tunisia, Syria and Libya.

One of the very controversial and obscure words that are quite recurrent in Benkirane's addresses is the word "*manipulation*" [Tahakum]. Whatever this word means and whatever it implies, Benkirane hardly ever clarifies what he means exactly by it, not in this speech and not in any other. While denying any affiliations with The Muslim Brotherhood, Benkirane evokes his own questionable history as a member and head of the Union and Reform Movement – a time when Benkirane was anti-governmental. In addition, there is a constant reference to unknown people whom he never invokes by name "*they*", "*them*", "*they said*" and finally a certain person whom he addresses directly using the second personal pronoun "*you*". Benkirane insults this unknown individual directly and on various occasions.

The relationship between Benkirane and King Mohammed VI has been a delicate one. Throughout Benkirane's years in office, many rumours alleged that king Mohammed VI has been, and quite often, and as Benkirane himself puts it, "*angry*" with the prime minister. No one claims to know the real causes of such friction. In this speech, Benkirane claims that a certain 'another' who, of course remains nameless, is the cause behind these rumours. Benkirane neither refutes nor confirms the allegations. He trivialises the matter by declaring the following "*I have been working with him for five years. It is very possible that he might have been angry with me once, twice and even thrice. But, praise be to Allah, he was not only angry with me once...it was...well, I can't tell you because I am bound by secrecy*". Benkirane briefly eludes to the possibility of various conflicts occurring between him and the king. Still, he refuses to name any, claiming that he is bound by the secrecy imposed upon him by his position.

10

By putting such claims forward, Benkirane raises a hundred question marks. In addition to issues with the king, Benkirane refers to Ibn Taymiyyah, one of the leading Hanbali religious figures. While emphasising the fact that he is Sunni, Benkirane admits that:

We do not deny Ibn Taymiyyah Allah bless his soul, and we are Maliki for sure and Imam Malik suffered way before Ibn Taymiyyah Allah bless his soul, but that never deterred him from declaring

the truth. He said “releasing the oppressed does not bind”.

Since we are most interested in the structure of the text, this statement in particular, proves most disturbing. This open declaration and utter adherence to a religious ideology that is against the official doctrine of the state is quite irresponsible coming from the Head of the Government himself. It fits neither in the frame of argumentation nor in the overall topic of the speech. It only serves to challenge an unknown entity and to introduce feelings of martyrdom. By invoking leading religious figures who suffered for their claims, Benkirane attempts to equate his cause to theirs when he openly declares:

Prison and murder do not intimidate us! Nothing does! Ibn Taymiyyah Allah bless his soul taught us to say “My paradise resides in my heart, I carry it with me wherever I go. Prison is my sanctuary, myself is my entertainment, my murder is martyrdom”. Do whatever you see fit.

This emotive statement succeeds in igniting the feelings of the crowd and they strongly cheer over it. Besides running a political campaign, Benkirane appears to be recruiting followers for a great cause. All his previous statements seem to lead to this moment, the moment he declares himself leader not of a political party but of a religious sect. Here, Benkirane adds:

We do not ask Allah hardship, but we seek only to follow on the footsteps of these men. Did you think that we would disown the Oulamae [religious scholars] of the nation?

Far from being a call to arms, this statement seeks to demonstrate the courage and fearlessness of the leader, being a political or a religious one. This statement trespasses the boundaries of the political and reinforces the image of the spiritual, religious, and holy militant. Benkirane does not seem to make the difference between the two however. His entire address is built on to reach this instant, the moment he declares himself a martyr for a just

11

cause. Despite being quite incoherent and disoriented, Benkirane's deliberation reaches its peak when he declares:

We have nothing to give you. Unless you have something more precious than the One Who Said “He Who bought the believers' selves and money and Promised them paradise”.

The audience responds frantically to this. They break into cheers and exaltations. Surely, a good political speech requires the presentation of a great cause. In a society like that of Morocco, religion and martyrdom play quite well on the minds and spirits of men. In order to enhance his image as a just leader, Benkirane contrasts his image with that of a certain 'he' who is represented as the epitome of evil and corruption. He targets this 'other', or 'others' sometimes, with various insults and serious accusations. He spares no effort in undermining 'their' image without giving any names to either 'he' or 'them'. Arguably, Benkirane might be referring to none other than the leader of the

PAM, Ilyas El Omari. One of Benkirane's most hated rivals; or Fouad Ali El Himma, an influential politician and senior advisor of King Mohammed VI. He is also the founder of The Authenticity and Modernity Party (PAM). This is an individual who is known to Moroccans as the king's 'friend'; hence Benkirane's suspicious remarks.

All in all, Benkirane concludes his address by inviting his 'followers' to work hard during the upcoming elections and to stand watch over the interests of the country. He appoints each a "warrior" defending their country:

*You are defending an entire Ummah, you are defending the interests of the citizens, you are defending the poor and the marginalised, you are defending the Moroccan resistance. You are fighting so that the Moroccan entrepreneurs are no longer blackmailed, no longer locked up in hotel rooms and forced to have breakfast with **him**, forced to financially support his campaigns without having the ability to say no. You are defending the foreign relations of Morocco. You are defending Morocco! Does the defender of Morocco sleep?*

He invites both the audience and party members to stay true to their cause and to avoid fraudulent means especially when it comes to the electoral lists, which any member, of any political party, aspires to preside over. Benkirane's concluding remarks do not complement the overall structure or main topic of the address. They rather sound like remarks and dictations given by a father to a disobedient child.

12

4. CDA analysis of former MP Benkirane sample speech

In what follows, we proceed with a two-level linguistic analysis that would help us prove and illustrate the elements put forward so far. We begin with Lexicalisation since "CDA is a lexical analysis" (Machin & Mayr, 2012). We simply look at what sort of words the author uses and whether he tends to use certain locution and avoid others. The second level deals with Populism as a political strategy that characterises conservative/religious discourse.

4.1. Lexicalisation

Lexicalisation is the simplest form of analysis (Machin & Mayr, 2012) in the sense that it helps consider how the authors exploit discourse in terms of individual words. These words often allow the author to establish quintessential shapes of a social and a natural world through their speech (Machin & Mayr, 2012). Moreover, a use of words allows authors to highlight certain kinds of meanings and obscure others. By looking at what type of words there are in a text, we seek to identify the vocabulary the author uses. Using certain words and avoiding others often indicate the ideology a text aspires to perpetuate.

- Religion and the notion of self-sacrifice

Going through the speech, we have picked up words and expressions which deal with and characterise a blatant discourse of religion and self-sacrifice. The following table (table a) illustrates our findings:

a. The lexical representation of the discourses of religion and self-sacrifice

Religion

Self-sacrifice

In the name of Allah, the Most Beneficent, the Most Merciful (4); Praise be to Allah (19 times), Peace be upon Mohammed, brothers and sisters, the peace, mercy and grace of Allah; thankful to Allah, if Allah is willing (8times); brothers (4times), May Allah bless...; cause, Allah's mercy, Islam, religion, believer, Shayatin, background,

Suffering, suffered, sacrificed, sacrifice, time, money, sacrifice, sweating, suffering, suffered, questioned, sacrificing, losing, perseverance, to sacrifice, serve, aspire, survive, die, suffering, suffer, sacrificed...

Surely, contexts are knowledge bases which makes them essential for understanding communication.

This focus on religion and religious discourse in Lexicalisation attempts to investigate the extent to which political language and religious beliefs are intertwined in Arab

believe, sacrifice, sisters, servant of Allah, suffered, Jenna, path, practice, way of life, Hadith, swear, Christians, Muslims, the cause of Allah, martyrdom, Oulamae, Maliki, providence, saints, Ummah (4times), Aid, paradise (twice), Ibn Taymiyya...

13

countries and especially in Muslim ones. Let us begin with the recurrent formula of this address 'May Allah bless...'. This expression assumes the authority of the speaker to appeal to Allah or God to perform some action or some form of divine intervention for the benefit of the people whom the speaker claims to be representing (Chilton, 2004). The speaker uses the word 'Allah' more than *forty-five* times in a speech of more than six thousand words which illustrate an ardent and repeated invocation of a deity. This gives the speaker a religious and ideal authority over the audience in the sense that Benkirane posits himself as a leader who appeals for and foremost to 'Allah' for guidance, gratitude and intervention.

Chilton (2004) points out that the Muslim leaders often make no behavioural distinctions between political contexts and religious ones. This is quite evident in Benkirane's address because the latter makes great use of various and numerous religious expressions. Benkirane marks no separate grounds when it comes to what his government does and what he, as an individual, does or will do. Benkirane's jargon of which we spoke earlier in this paper is very much disregarded in this discursive address in favour for the religious discourse.

In addition, Benkirane makes neither constitutional nor institutional separations between state and religion. In fact, he treats both as one- he presents religion as the source from which the state draws its power in statements such as: “*it is Islam – the everlasting and ever-enduring religion of this nation*” and “*We chose our background not because it was the background of the people or of the state...*”. Benkirane’s discourse is primarily religious at core not only because it has salient religious elements, but because the PJD puts considerable emphasis on Islam as a way of life. Thus, the party draws its influence over the citizens from its emphasis on Islam as both a religion and a background ideology.

Chilton (2004) speaks of two evident aspects of the religious discourse and religious presuppositions. First, *presuppositional contextualisation* which implies statements like ‘Allah/God is good, merciful, omnipotent and so on and so forth. This is linked to spatial and experiential schemas also implying that Allah is ‘with’ us, ‘within’ us or ‘above’ us. Second, Chilton (2004) maintains that there is a salient link between *religious action* and *authoritative action*. In other words, claims of power and authority depend on cultural contexts. In most Arab, Muslim countries, the ultimate form of power is the religious one accorded first to Allah, then the Prophet and at the base of the social pyramid, there comes the ‘*Oulamae*’ [Religious scholars] of the nation. This religious authority is inextricably bound to the ardent need to

14

establish a central moral authority which is anchored in leading figures such as Ibn Taymiyya to whom Benkirane refers to and with whom he identifies himself.

But the crisis of organising the socio-religious field endures in the delocalisation of central authority. Social subjects may pay their allegiance to ideologues across transnational borders. In this respect, Benkirane is a good case in point. He pays his allegiance to a middle- eastern scholar (Ibn Taymiyyah) and identifies with his teachings disregarding the national religious creed. Hence, by putting the claim of moral and religious righteousness, Benkirane aspires to instigate within the hearts and minds of Moroccans similar feelings – feelings of admiration and awe towards such remarkable religious and moral figures. But, the question remains, does Benkirane have either the right or the power to claim moral authority?

In this regard, Chilton (2004) discusses how the speaker can possess an authority that allows them to claim that Allah/God exists and that He is all powerful and so appeal to Him to alleviate people’s suffering. However, in our community, there is no need to discuss such claims of deification of Allah because, to contest this in Morocco, is to stand against the norm and the taken for granted. This is apparent in Benkirane’s recursive display of knowledge concerning the Quran, Hadith and the life of the prophet [Seera] – elements to which the audience respond easily and devotedly. When Benkirane

calls for the challenge to face ‘evil’, he thus makes himself readily available to fill the conceptual and metaphorical modal of the ‘saviour’ – the prophet of righteousness.

Another prominent element of such scripts is the ‘path’ concept and its metaphorical mapping. This particular metaphor recurs in many religious systems of ideas and is of great value and frequency in the Quran. The ‘right way’ or ‘path’ is an expression that depends on the righteous behaviour of the individual. It is associated with the entailed claims that guidance is needed, there may be a leader, the path can be lost, or that people can stray from the righteous path and so they *need* someone that would bring them back. Oddly, Benkirane’s address is very Calvinistic at core. Calvinism claims that when people stray, God ceases to protect them and will punish them – which is quite evident in Benkirane’s closing statement - “*if we disobey Allah, we shall lose*”. Calvinism emphasises the doctrine of salvation contained in the Holy Scriptures. It speaks of the ‘un-regenerated’ man who is deep in sins he can no longer be saved (Romans 5: 12). This is what Calvinists call ‘Total Depravity’. This is echoed in Benkirane’s emphasis on the righteous few who were chosen to serve both Allah and the PJD and those who were simply not chosen. For Calvinists, God chooses those select few whom he wishes to

15

bring to a knowledge of himself and those he chooses to rescue from eternal damnation. This contradicts to Islam which preaches forgiveness and leaves no room for predisposed selection. For Islam and Muslims, everyone could be saved should they ask for forgiveness. Benkirane’s declaration leaves no room for forgiveness, because for him, those ‘dirty’ people are predisposed to do nothing but harm.

Going back to moral authority, we notice that Benkirane does a lot of ‘praising to Allah’ in almost every sentence he utters. In addition, Benkirane swears by the name of Allah quite often with a raised tone “*And I swear by the name of Allah that even if you do, they will never like or recognise you...*”. Conventionally, swearing strengthens the claim to be telling the truth. It bolsters the rightness and the authority upon which the whole speech is made. In addition, speaking of ‘evil’ and of ‘ridding the world of evil’ induces both a moral authority and a moral justification of the speaker and of the speech itself. Although it is still premature to convey this, but Benkirane’s essential mode of argumentation rests precisely on the spatial modal we have been exploring so far – one in which the self is defined as the origin of the intersecting coordinates of time, space and moral righteousness. The righteous self is the centre of the religious discourse because it seeks to not only propagate ideology but to also construct it in the unconscious of the people, making them internalise the idea that only the righteous and those who sacrifice the most, as put forward by Benkirane, are fit to rule.

- Establishing the image of the father figure/the wise leader

These words are mostly verbs of action. Verbs such as these are supposed to put the person in question at the heart of the action and to show commitment and involvement. When the speaker addresses the audience, he uses verbs such as ‘adhere’, ‘stop’ and ‘submit’ which shows the level of control the speaker has over his audience and followers alike. The verbs do not show engagement. They show a one-way direction of control and a one-levelled decision making. To describe himself, the speaker uses words connoting sacrifice and commitment to a great cause. The former head of government speaks of ‘*courage*’, ‘*sacrifice*’, ‘*perseverance*’ and strong convictions. All these adjectives are salient discursive features of powerful, leading men. The following table (table b) illustrates of these expressions:

16

The father figure/ The wise leader

Among you, happy, remind you, my brothers, chose (2), suffered, questioned (2), ‘we made a choice’, convinced, we believe, thankful, grateful, ‘never back down’, we followed’, courage, perseverance, witnessed, ‘servant of Allah’, responsible for you’, integrate, stand, decided, ‘we desired’, ‘we win’, ‘we manage’, ‘do love’, ‘we agreed’, rational, restricts emotions, ‘you listened’, ‘you accepted’, ‘you declared’, ‘I sent you’, ‘stopping you’, ‘my decision’, adhere, wiser, committed, leadership, to reason, to submit.

b. The lexical representation of the father figure/wise leader

Benkirane presents his stance as an unquestionable and a taken for granted matter. Most of Benkirane’s opinions regarding matters of politics, religion and even other individuals are put forward in a way that leaves no room for questioning. Benkirane believes strongly in the power of religion, and in the way, it can influence the audience. Following a religious diction, Benkirane puts himself in a position of power and even believes that he draws power from religion. Religion usually makes strong claims on people’s allegiance, and in the case of Morocco, religion still holds an important position in the community. In this respect, Benkirane makes use of religion in order to influence people’s hearts and minds and show his own piety. Even when faced with the highest authority of the country, Benkirane still tries to demonstrate a sort of effect that he deems influential on the king himself. Benkirane uses words such as ‘*adhere*’, ‘*sent*’, ‘*declaring*’, ‘*opposes*’, in the context where he speaks of writing a letter to the king. Benkirane says “...*adhering [the king] to the will of the people and to mine in particular*”. Being a loyal subject as he claims to be, Benkirane assumes that he enjoys a power that even if proved unequal to that of a monarch, it can still be one that catches his attention. Surely, speaking thus demonstrates challenge to his opponents. In the world of politics, one can only cling to whatever bit of power one has. It does not have to be one that equates its influence to that of the king, but Benkirane believes that he is faced with the sort of rivals

whose power does, in fact, emulate that of a monarch. Can Benkirane, then, become that pious, father figure in the world of politics? As shown in the lexical compilation above, Benkirane is a political figure whose sole preoccupation is to *lead*. He did surely enjoy an important status as the secretary general of

17

PJD, but he also aspired and still does to become the sole leading father figure of a party whose religious background defines almost every political aspect of its actions and decisions. He refuses to conform to the power play of politics by repeatedly invoking religion and by constantly emphasising what is right and what is wrong. However, there can be neither right nor wrong in the interplay between politics and religion. In fact, there cannot exist a common moral ground where both can coexist – except if religion is used by politicians to make an idea prominent, point fingers or stigmatise others. Therefore, one point is inevitable: religious as well as moral commitments will often come into conflict with the requirements of politics.

4.2. Populism Populism, according to van Dijk (2006), is a political strategy that characterises conservative talk. There are several standing points from which this strategy derives its legitimisation. The claim that the people (or ‘everybody’) do or do not agree with a certain claim is illustrated in statements such as “*Do you think the people are ignorant brothers?*”, “*Do you think the people will believe you? They will not believe you!*”. Yet, this attribute is not the only valid one. Throughout the following discussion, we will discover that there are others and that the speech of the former prime minister adheres to them all. The study of populism as a political strategy follows a thematic analysis based on both context and content. In other words, studying populism depends primarily on the context and not on one’s political positioning. According to Jackson (2011), populism is usually attributed to advanced left politics which is a strategy that acknowledges no partisan affiliation. It constitutes an argumentative ground for all that is political in scope; therefore, it cannot be restricted to leftist politics (Jackson, 2011). The populist rhetoric can be identifiable by its “pattern of arguments” (Rohler, 1999, p. 310) as opposed to its political content which makes it perceived as a significant response to situations that are marked by adversity (Rohler, 1999). However, Jackson (2011) challenges this proposition arguing that “populist rhetoric uses populist reasoning” (p. 3); that is, populists tend to follow some of the above mentioned quintessential populist characteristic. For Lee (2006), there are four attributes to populist reasoning. First, righteous people are “portrayed as heroic defenders” (p. 358) of all time honoured values. Second, the advent of a rhetorically constituted people against a rhetorically constituted enemy that is “hoarding power” (p. 359). Third, compounding an enemy rhetoric by claiming to operate against an established “system”, be it governmental or economic, that was once virtuous but is now “sullied” (p. 360). And

finally, populist rhetoric expresses or inscribes an “apocalyptic confrontation” or a “mythic battle” (p. 360) set in a political order that is on the verge of disintegration. Thus, applying this to a political context, be it leftist or right-wing, can be called, according to Lee (2006), a “narrative of victimisation and redemption” (p. 363). These attributes of populist reasoning demonise the opposition to legitimise one’s position. Here, Jackson (2011) contends that populism and populist rhetoric have lately been “articulating more a ‘mood’ than a specific political ideology” (p. 3). There has been a sort of growing of haphazardly constructed discourse. The speeches of many political leaders assume no stance as they randomly throw accusations and aimlessly demonise one another. The premise upon which Jackson (2011) builds his assumption is quite plausible in the sense that this form of chaotic politics has, indeed, dominated discourse nowadays. This advent can be further emphasised by Williams (2010) who asserts that almost all populist parties, if not all, are “reactionary” (p. 116) and tend to fiercely disagree with mainstream politics; and so, they “trim their sails to the wind and adjust their ‘mood’ to the current political context” (p. 116). We can notice that both Williams (2010) and Jackson (2011) describe politics and especially the populist form of it in terms of ‘moods’. This clearly implies that the populist discourse of politics adheres more to the whims and fluctuations of the political leaders than it does to the current state of affairs. Therefore, the populist rhetoric does not and cannot empower, it merely *pretends* to do so. In this respect, politics is presented in a populist rhetoric in order to fuel public distrust in politicians and to generate mixed feelings of cynicism and disbelief about politics in general. This, according to de Vreese (2007) results in drastic decreases in “civil involvement” (p. 247) and voter turnout. In addition, people who are less-politically sophisticated are easily swayed and manipulated by the populist rhetoric (de Vreese, 2007).

In this section, we will focus on Lee’s (2006) attributes of populist reasoning mentioned above and we will try to find an example of each premise he puts forward. The following table (table c) illustrates these elements briefly:

Defenders of the state (Morocco)

The obscure, powerful enemy

The enemy VS the system

Apocalyptic confrontations “This is a party whose patriots fight for free”; “...can only mean that you are good sons of this country”; “I must remind you of the nature of your cause”, “we stood by our monarchy”, “...you are not defending something simple” “You are defending an entire Ummah, you are defending the interests of the citizens, you are defending the poor and the marginalised, you are

defending the Moroccan resistance”

“you represent everything that *they* are not”;

“Your hands are clean, *theirs* are dirty”

“*They* will constantly try to banish you!”

“*they* have threatened me; *they* have pursued me; *they* have sued me...” “we would be amazed at how we would survive the night and *not die for the cause of Allah*” ...

“*They* said that his majesty is angry with me” “*We* worked under the direction and supervision of his majesty [...] we made historical achievements...” ““...we stood in the face of evil and we persevered”

“I stood in face of control” ““You took hold of presidencies by force and by intimidation”

“Of course they might try something...”, “Let’s assume that they eliminate us, let’s assume that they defeat us...” “ if they should indeed eliminate us...”, “...it is the act of remaining true to Allah despite your suffering and you will suffer”

....

c. Lee’s (2006) model for the study of populist discourse

20

It appears thus that Benkirane’s address rallies under the typical, formative populist discourse. He speaks of PJD members as well as Moroccans as the defenders of Morocco whose duty lies with PJD. He assumes that “*the hearts of Moroccan people belong with the PJD*” and that they like his party best. This assumption that people are united in their ‘love’ for the PJD is what Panizza (2005) calls the populists’ “fictitious unity” (as cited in Abts & Rummens, 2007). For Panizza (2005), populists have a certain urge to protect the fictitious unity of people – something that Panizza (2005) believes might ultimately lead to totalitarianism. For Benkirane, the followers of PJD along with its audience are ‘righteous people’ whom he portrays as ‘defenders’ of Morocco. He also claims to be fighting against an all-powerful enemy who hoards power and can create political parties out of thin air. He juxtaposes the ‘clean’ people who *work with him* with those ‘dirty’ that *work against him*. Benkirane’s fight does not desist of course because he is always and will always fight against ‘manipulation’ and control of the powerful as he claims, “*The day manipulation ceases to exist, the day you stop blackmailing the rich, the day you stop all this...*”. This ‘other’ remains a mystery throughout his speech and we can only speculate about their identity. Yet, ‘*they*’ surely serve as a suitable pretext for Benkirane’s continuous attacks and accusations. Indeed, as Abts and Rummens (2007) maintain, populist leaders who advocate the unity of the people and the subsequent claim to embody the will of the people through their own person often consider their political opponents, parliament and the constitution as hindrances that should either be disregarded or eliminated. One can hardly question the fact that Populism is becoming a distinctive character of Moroccan politics.

The coming into prominence of Abdelilah Benkirane is due, largely, to his populist approach. Populism is hard to either define or limit; however, in the Moroccan context, it has been characterised by either its inefficiency or by its ability to reach the average Moroccan citizen. According to Moroccan political philosopher Mohammed Sabila, the purpose of populism is to allow for "the broadening of the parties' social base" (as cited in Jalid, 2012) thus ensuring that politics is no longer constrained in the hands of the powerful or the grip of the elite. The traditional elite has been replaced by a newly formed one that seeks to reach the populace and claim to speak on their behalf (Jalid, 2012). Indeed, throughout his address, Benkirane strives to show the people that he is on their side and that PJD members fight for them.

21

The populist rhetoric describes the current political situation by recurring to exaggeration and dissent: Us versus Them, victory versus loss, the good versus the bad, name calling and so on and so forth (de Vreese, 2007). Similarly, Jones (2007) argues that the overt dramatization of content and the repetition of certain phrases in the populist rhetoric promotes ideas/ ideologies as being truths and taken for granted assumptions. Consequently, one can conclude by saying that the populist discourse is an inflated discourse that promotes violence and public dissent. It promotes violence because it speaks of wars, murder, death, and mayhem. This is something which Benkirane does relentlessly. He incites people to fight against imaginary adversaries and promises them retribution. He even brings forward Surat from the Quran that speak of war and triumph. This infuriates the audience and, we believe, makes them prone to violence. Therefore, we believe that instead of representing people, populism silences the voices of people and categorises them into controllable homogenous groups- whatever the populists consider as covert, the analysis of populist rhetoric makes it overt. For Urbinati (1998), the survival of a populist regime depends on an incessant effort to delegitimise opponents and eradicate all possible political divergence. Thus, for Urbinati (1998), a populist regime can only survive if it becomes despotic and authoritarian (as cited in Abts & Rummens, 2007). Benkirane does not hesitate to name-call his rivals "*Liar (3), shady conspirators, gangsters, incompetent, shameless people...*" and his tone varies from anger to sarcasm. He presents no valid arguments to defend or even explain the reason why he thus attacks his rivals in a way that makes the audience cheer and ask for more of his jokes without paying attention to the apparent lack of political rational logic. It seems that a discourse thus inflated is argumentatively and politically barren. It stirs the population in the wrong direction and makes those who aspire for productive politics lose faith in whatever political representation they might ever have.

5. Conclusion

It is our firm belief that a populist discourse ingrained with religious dogma serves to fuel public

dissent and therefore produce nothing more than an ignorant population whose understanding of politics is quite limited. Benkirane's discursivity is implicated in polarization between Muslim purity and the corruption of the other. The former MP presents himself as the wise, indispensable leader, who is armed with a herd of supporters and religious faith; and has the power to fight 'evil' and the animosity of what he calls 'demons'. Through blatant euphemistic clichés, such as war, martyrdom, sacrifice and even name-calling, Benkirane describes antagonistic political powerful forces that he believes he can fight and even eradicate. Benkirane assumes a discursive position, incited by religion, that allows him to impose moral

22

values and dictate ethics. Concurrently, we can only deduce that Benkirane's discourse is populist *par excellence*. He appoints the average citizen a *defender of Morocco*, he demonises a powerful enemy, this 'enemy' is always against the established system, and finally, he speaks of the inevitability of an apocalyptic confrontation. Yet, Benkirane's address has a deliberative character that still lacks argumentative structure and coherence.

23

List of references

- Alsaden, A. (2012). Averting a Moroccan revolution: The monarchy's preemptive spatial tactics and the quest for stability. *Stiftung Wissenschaft und Politik*. Retrieved from: http://www.swberlin.org/fileadmin/contents/products/comments/2012C30_alsaden.pdf
- Abts, K., & Rummens, S. (2007). Populism versus democracy. *Journal of Political Studies*, vol. 55, pp. 405-424.
- Albertazzi, D., & McDonnell, D. (Eds.), (2008). *Twenty-First Century populism: The specter of Western European democracy*, 56-103. New York: Palgrave Macmillan.
- Bank, A. (2012). Jordan and Morocco: Pacification through constitutional reform. In M. Asseburg (Ed.) *Protest, revolt and regime change in the Arab world*, 50-78 *Stiftung Wissenschaft und Politik*. [PDF].
- Burns, A. (2001) 'Analysing Spoken Discourse: Implications for TESOL.' Burns, A. and Coffin, C. (Eds.), *Analysing English in a global context: A reader*. Oxford: Routledge.
- Chilton, P. (2004). *Analysing political discourse: Theory and practice*. London: Routledge.
- De Vreese, C. H. (2007). A spiral of Euro-skepticism: The media's fault? *Acta Politica. International Journal of Political Science*, vol. 42, pp. 271–286. doi:10.1057 [pdf].
- Dunmire, L. P. (2012). Political discourse analysis: exploring the language of politics and the politics of language. *Language and Linguistic Compass*, vol. 6, no. 11, pp. 735-751.
- El Maarouf, M. D., El Fahli, M., & Kuchejda, J. (2009). Morocco. In A. Denauer Stiftung (ed), *The Kas Democracy Report 2009: Parties and Democracy*, vol. 7, pp. 257-268.
- Fairclough, N. (1989). *Language and power*. London: Longman.
- Fairclough, N. (1992). *Discourse and social change*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fairclough, I, & Fairclough, N. (2012). *Political Discourse Analysis: A method for advanced Students*. New York: Routledge.
- Fowler, R. (1977). *Linguistics and the Novel*. London: Methuen.

Hay, C. (2013). Political Discourse Analysis: the dangers of methodological absolutism. *Political Studies Review*, vol. 11, pp. 321- 327.

Hudson, K. (1978). *The language of modern politics*. London: MacMillan. Jones, E. (2007). Populism in Europe. *SALS Reviews*, vol. 15, no. 1, pp. 37-47.

24

Jackson, B. (2011). Any rand, conservative populists, and the creed of self-immolation. *Present Tense: A journal of rhetoric in Society*, vol. 1, no. 2, pp. 1-9.

Jalid, M. (2012). The rise of populists in Moroccan politics. Retrieved from: <http://carnegieendowment.org/sada/?fa=50182> On 15, November 2016.

Jorgensen, M. W & Philips, J. L. (2002). *Discourse Analysis as theory and method*. London:Sage Publications Ltd.

Machin, D., & Mayr, A. (2012). *How to do Critical Discourse Analysis*. London: Sage.

Van Dijk, T.A. (1993b). Principles of Critical Discourse Analysis. *Discourse and Society*,

Van Dijk, T. A. (2006). Politics, ideology and discourse. *University of Pompeu Fabra, Barcelona*. Elsevier Ltd, pp. 728- 740.

Weedon, C. (1987). *Feminist practice and poststructuralist theory*. New York: Basil Blackwell. Retrieved from: www.massey.ac.nz/~alock/theory/foucault.htm. On Saturday, Dec 25th, 2016.

Wodak, R. & Meyer, M. (2000). *Methods of Critical Discourse Analysis: Introducing qualitative research*. London: Sage.

Wodak, R. & de Cillia, R. (2006). Politics and Language: Overview. *Encyclopedia of Language & Linguistics*. doi: 10.1016/B0-08-044854-2/04665-4.

Williams, M. H. (2010). Can leopards change their spots? Between xenophobia and trans- ethnic populism among West European far Right Parties”. *Nationalism and Ethnic Politics*, vol. 16, no. 1, pp. 111-134.

- YouTube Videos:

[Video File]. . بأكادير والتنمية العدالة لشبيبة 12 الوطني بالملتقى كيران ابن كلمة . [pjd tv]. (2016, July 26).

Retrieved from <https://www.youtube.com/watch?v=sfs79DgBA-k> On November 4th , 2016.

ISLAMISATION OF KNOWLEDGE AND THE CHALLENGE OF SECLUDING 'THE SECULAR KNOWLEDGE' WITHIN THE CONTEXT OF 'MAQASID SHARI'A'

Ahmed Badawi MUSTAPHA ¹

ABSTRACT

”

*The prominent Muslim thinker, Syed Muhammad Naquib al-Attas, has pioneered the discourse on the 'Islamisation of knowledge' for decades. There have been heated debates among varied scholars holding diverse perspectives on the subject matter. The Liberalist mainly advocates for the adaptation of Islamic knowledge to fit in with the secular, whilst the Traditionalists reject all that, which is western without any scrutiny. The 'Secularist-Modernist' however, believe in the pluralistic and universality of knowledge. Hence, posit that knowledge is not supposed to be linked to any religion, civilization or culture. However, these debates downplay a very fundamental issue. That is, underneath the idea of 'Islamisation of Knowledge' lies a presupposition that some knowledge that could be regarded as 'secular' falls outside the purview of Islam or the shari'a. On what basis is a secular knowledge treated this way? This question is important because a scrutiny of the objective of the shari'a (maqasid al-shari'a) shows that knowledge could be dichotomized, on 'religious' and 'irreligious' grounds. That is, the paper acknowledges the existence of religious sciences (theological sciences) but argues that whether knowledge is within the religious sciences or otherwise, its benefiting humanity situates it within the purview of the ultimate objectives of the shari'a and for that matter Islam. That is, a theological knowledge acquired but not utilized for the benefit of others, falls outside the objectives of the shari'a. The paper contends that, rather than focusing only on Islamising knowledge, the focus should be extended to include the **beneficial utilisation of acquired knowledge** so as to place any knowledge acquired within the confines of the objectives of the sharia'.*

¹ Dr. Ghana, badawy11@hotmail.com

Introduction

The prominent Muslim thinker, Syed Muhammad Naquib al-Attas (1931-), has pioneered the discourse on the 'Islamisation of knowledge' for decades.² Beside him, Ismail Raji Al-Faruqi (1921-1986)³ and Fazlur Rahman (1919-1988)⁴ have contributed in shaping the discourses on the Islamisation of knowledge. As a result of their diverse discourses on the subject matter, there have been heated debates among varied scholars holding varied perspectives on the subject matter. There are diverse definitions of 'Islamised Knowledge' or 'islamisation of knowledge' and 'secular knowledge.' There are also contestations as to how 'Islamised' or 'secularised' knowledge should be treated in relation to each other. The Liberalists⁵ mainly advocates for the adaptation of Islamic knowledge to fit in with the secular, whilst the Traditionalists⁶ reject all that, which is western without any scrutiny. The 'Secularist-Modernist'⁷ however, believe in the pluralistic and universality of knowledge. Hence, posit that knowledge is not supposed to be linked to any religion, civilization or culture.

However, these debates/discourses downplay a very fundamental issue. That is, underneath the idea of 'Islamisation of Knowledge' lies a presupposition that some knowledge that could be regarded as 'secular' falls outside the purview of Islam. On what basis is a secular knowledge treated this way? This question is important because knowledge could be dichotomised, on 'religious' and 'irreligious' grounds but irreligious knowledge could not be easily treated as 'illegitimate other'. Situating the discourses on the Islamisation of knowledge within the confines of the *maqasid al-shari'a*⁸ (the ultimate objective or purpose of the shari'a) the paper argues that whether knowledge is within the religious category or otherwise, its benefiting humanity situates it within the sphere of the ultimate

² Sayyid Muhammad Naquib Al-Attas, *Islam and Secularism* (International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC), 1985); Sayyid Muhammad Naquib Al-Attas, *The Concept of Education in Islam: A Framework for an Islamic Philosophy of Education* (Library of Islam Ltd, 1997).

³ Ismail Raji Al-Faruqi, *Islamization of Knowledge: General Principles and Work Plan: 001*, 3rd, Revised & enlarged edition ed. (Herndon, Va., U.S.A: Intl Inst of Islamic Thought, 1997).

⁴ Fazlur Rahman, 'Islamization of Knowledge: A Response', *The American Journal of Islamic Social Sciences*, 1, no. 5 (1988).

⁵ See for instance, Bassam Tibi, *The Crisis of Modern Islam: A Preindustrial Culture in the Scientific-Technological Age* (University of Utah Press, 1988).

⁶ See Muhammad Mumtaz Ali, 'Muslim Responses to the Challenges of Modernity and Modernism', *Al-Nahdab* 21, no. 2 (2001): 28–31.

⁷ See Rosnani Hashim and Imron Rossidy, 'Islamization of Knowledge: A Comparative Analysis of the Conceptions of Al-Attas and Al-Faruqi', *Intellectual Discourse* 8, no. 1 (2000).

⁸ Abdul Qadir and Mahmood Sultan, 'Islamic Legislation and Objectives of Shariah', *Pakistan Journal of Social Sciences (PJSS)* 33, no. 2 (December 2013): 485–95; Imam Feisal Abdul Rauf, 'Shariah and the Objectives of Islamic Law', *Defining Islamic Statehood*, January 2015, 17.

objective of the shari‘a. That is, a theological knowledge acquired but not utilised for the benefit of others, falls outside the objective of the shari‘a.

The paper contends that, rather than focusing on just ‘Islamising knowledge’, or ‘Islamising the intellect’, the main focus should extend to include or perhaps focus more on the *beneficial utilisation of acquired knowledge* so as to place any knowledge acquired within the confines of the higher purpose of the sharia’. The paper explores the scholarship on the subject matter utilising discourses of the scholars of Islamisation of Knowledge especially al-Attas, al-faruqi and Fazlur Rahman. It would first of examine some definitions of ‘Islamisation of knowledge’/‘secular knowledge’, focusing on the discourses of the aforementioned scholars. It will then juxtapose the purpose of Islamisation of knowledge with the maqasid al-shari’a and conclude.

‘Islamised’ and ‘Secularised’ knowledge as oppositional binary?

When discussing or defining Islamisation of knowledge, in most cases, there is an interesting oppositional pairing created such that ‘secular’ knowledge is positioned as ill fated. For instance, Ali states “Contemporary Islamic revivalists have convincingly argued for the need for comprehensive Islamisation of all dimensions of private and public life. But according to them, this goal cannot be achieved until and unless contemporary secular knowledge and modern Western educational system are Islamized.”⁹ From this discourse one gets a sense that when positioned side-by-side with Islamised knowledge, secularised knowledge is regarded as ‘the illegitimate other.’ One would therefore be curious to know what exactly is the Islamisation of knowledge in relation to its secularised counterpart. There are diverse definitions given by different scholars on the subject matter, but I would just discuss the definitions given by two leading pioneers in the Islamisation project, Naquib al-Attas and Ismail Raji al Faruqi.

Naquib al-Attas, who is widely regarded as the pioneer in this discourse of the Islamisation of knowledge, defines Islamisation of knowledge “as the deliverance of knowledge from its interpretations based on secular ideology and from meanings and

⁹Muhammad Mumtaz Ali, *The History and Philosophy of Islamization of Knowledge: A Preliminary Study of Pioneers’ Thought* (IIUM Press, 2010), 14.

expressions of the secular.”¹⁰ This definition stems from the fact that al-Attas sees secular knowledge to be only concerned with worldly or present matters to the neglect of spiritual affairs. Secular knowledge in the western sense has lost its purpose in that it emphasises on how to build a man to be a responsible citizen regardless of how he/she is faring spiritually. For al-Attas, the purpose of seeking knowledge is “to inculcate goodness and justice in man as man and individual self and not merely in man as citizen or integral part of society.”¹¹ That is the spiritual aspects is emphasised rather than “his value as a physical entity measured in terms of the pragmatic or utilitarian sense of his usefulness to state and society and the world.”¹²

From this definition and discourses there is tacit idea that knowledge acquired based on ‘secular’ ideology is illicit and must be legitimise through Islamisation. Besides, Al-Attas seem to focus more on the content of the knowledge rather than the possessor of the knowledge and how the acquired knowledge is utilised. This is evidenced in his saying that ‘spiritual aspects is emphasized rather than his pragmatic or utilitarian sense of usefulness to state and society and the world.’ That is if the purpose of acquired knowledge whether secular or religious is not for the benefit of the wider society and the world or humanity then what for? What is knowledge for, if the purpose of its acquisition is to benefit just the receiver or possessor?

Another pioneering figure on the Islamisation of knowledge discourses is Ismail Raji Al-Faruqi. For him, to Islamize is to “Recast knowledge as Islam relates to it; i.e. to redefine and reorder the data, to rethink the reasoning and relating of the data, to reevaluate the conclusions, to re-project the goals - and to do so in such a way as to make the disciplines enrich the vision and serve the cause of Islam.”¹³ Al-Faruqi in enumerating the ways to achieve ‘islamisation’ emphasises the need for the mastery of modern discipline and critical methodology toward synthesizing modern knowledge with Islamic legacies. Interestingly, unlike al-Attas, the focus of al-Faruqi is more on how to utilize whatever knowledge acquired to serve the cause of Islam rather than focusing on the Islamising the content of the knowledge. This is somewhat in synch with the contention of the paper on focusing of the

¹⁰Naquib Al-Attas, *Islam and Secularism*, 36.

¹¹ Naquib Al-Attas, 148.

¹² Naquib Al-Attas, 148.

¹³Al-Faruqi, *Islamization of Knowledge*, 15.

‘beneficial utilization of whatever knowledge acquired towards serving humanity.’ this raises important question regarding the overall purpose of the Islamisation of knowledge enterprise.

Fundamental issue: Islamisation to what end?

A fundamental issue worth discussing is the overall purpose of the Islamisation of knowledge project. Is Islamisation of knowledge for the sake of Islamising the content of knowledge or Islamising the possessor of the knowledge (human intellect)? This brings to the fore a crucial debates among scholars.

Unlike al-Attas who is of the view that knowledge itself has to be Islamised so as to liberate man from corrupted knowledge, Fazlur Rahman differed in the sense that he does not see anything wrong with western or secular knowledge. What is needed rather, he contends, is the Islamisation of the mind receiving the knowledge not the knowledge itself. That is, his focus is on moral responsibility of man. He states “The question is: how to make man responsible? This is the basic problem that those of us, who entertain this subject, Islamisation of Knowledge, have in mind. The feeling is that the modern world has been developed and structured upon knowledge which cannot be considered Islamic. Actually, what we should be saying is that the modern world has misused knowledge; that there is nothing wrong with knowledge, but that has simply been misused.”¹⁴Fazlur Rahman’s focus is on responsible utilization of knowledge rather than islamising its content. For him, there is nothing wrong with knowledge but what the beholder uses it for. He cited Qur’an (al-Ahzab: 72), to support his point “Surely We offered the trust to the heavens and the earth and the mountains (i.e. the entire creation), but they refused to bear it and were frightened of it-but man bore it: he is unjust and ignorant.” For Rahman, the problem is more intrinsic rather than extrinsic. This view is also close to that of al-Faruqi discussed above. That is synthesizing modern discipline and critical methodologies with Islam.

Maqasid al-shari’a and the challenge of secluding ‘the secular knowledge’

Maqasid al-shari’a is generally the goal, aim or purpose intended by an Islamic law for the benefit of humankind. According to al-maqasid scholarship¹⁵, the main objective or purpose of an Islamic law is the realisation of that which will benefit humankind in this world and the hereafter in the following areas: religion, life, wealth, lineage, the mind,

¹⁴Rahman, ‘Islamization of Knowledge: A Response’, 311.

¹⁵ See the work of : Abu al-Maali al-Juwaini, Abu Hamid al-Ghazali, al-Izz Ibn Abdul-Salam, Shihabuddin al-Qarafi, Shamsuddin Ibn al-Qayyim, and Abu Ishaq Al-Shatibi

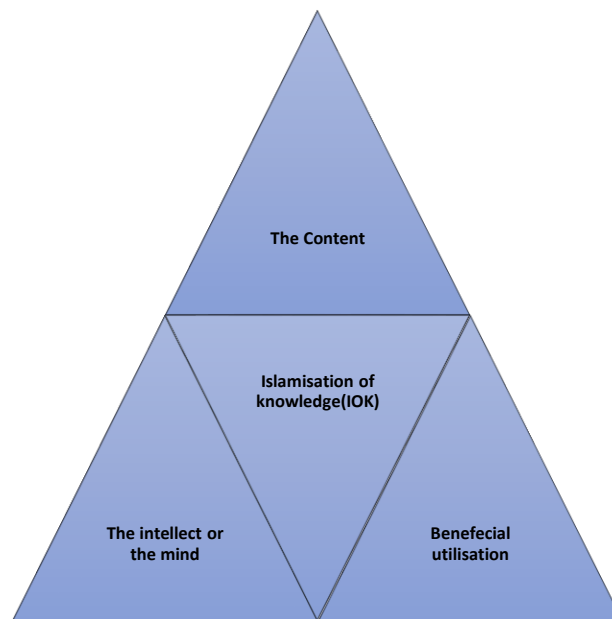
security and the state. The relevance of maqasid is that it helps Islamic Jurists to situate and contextualised issues regarding Islam and to determine whether they fall within the confines of Islam or not. Discussing issues regarding knowledge and Islamisation of knowledge cannot be comprehensive without regard to the shari'a and the Maqasid shari'a'. There are many references both in the Qur'an and the prophetic traditions regarding knowledge, its importance and countless virtues associated with it. The Qur'an and the sunnah are the two basic sources of the Islamic law. In as much as both sources emphasise on knowledge acquisition, they also emphasise of spreading the acquired knowledge to benefit others. For instance, there is an authentic hadeeth where the holy prophet instructed that "the best of you is the one who learns Qur'an and teaches others." He also stated that "if the son of Adam dies all his deeds go away except....a beneficial knowledge"

In the contemporary maqasid scholarship too, scholars have categorise the main purpose of the sharia into three: protection of human wisdom or intellect, psychological reformation and reformed social life.¹⁶ If the whole idea of the al-maqasid is to ensure how laws benefits humanity then an Islamisation of knowledge project should also have a similar aim. That is weather it is the knowledge that is Islamise or the human intellect receiving the knowledge, such knowledge is pointless if it is not utilise for the benefit of humanity with the confines or akin to what the maqasid targets. In the context of the maqasid, if knowledge is secular yet it benefits humanity it cannot be regarded or treated as illegitimate knowledge.

Conclusion

Chart 1. Proposed model for the Islamisation of Knowledge

¹⁶ Qadir and Sultan, 'Islamic Legislation and Objectives of Shariah', 486.



The paper explored the discourses on the Islamisation of knowledge taking into consideration the works of some pioneering scholars like Naquib Al-Attas, al-Faruqi and Fazlur Rahman. The pioneering works seem to differ on whether the priority of the Islamisation project should be on the content of the knowledge as advocated by al-Attas or the Islamisation of the intellect receiving the knowledge as opined by al-Faruqi. For Fazlur Rahman he advocates for responsible utilization of knowledge. Besides, there is implicit or explicit ‘othering’ of ‘secular knowledge’ as the illegitimate other that needs to be islamised. While Fazlur-Rahman sees nothing wrong with knowledge but its responsible utilisation as the main issue, al-Attas stands by his opinion that Islamise content would influence responsible application.

Juxtaposing these contestations with the maqasd al-shari’a, this paper takes the view that there are few ways to handle the Islamisation project, especially within the context of the Maqasid. Considering the fact that maqasid al-shari’a emphasises on laws or issues that would immensely benefit humankind (regardless of religion or race) in this world and the next, Islamisation of knowledge should not engaged in an ordering of secularised knowledge in so far as that knowledge is utilised for the benefit of humanity. Besides, al-Faruqi’s view and that of al-Attas could be synthesised in such a way that the focus of the Islamisation project would be both on the content of the knowledge and the Islamisation of the intellect. As an extension, the paper takes the view that beneficial utilization of the acquired knowledge could be added as an extension of the Islamisation project, if not the main focus.

In conclusion, what we could have in addition to dropping the ‘othering of secular knowledge’ is to have a three-tier project where the islamisation of the knowledge project should emphasise on the content of the knowlwdge, the intellect recieveing the knowledge and the beneficial utilization of knowledge (see chart 1). With each tier contributing its quota to the Islamisation of knowledge project, there could be a comprehensive and holistic model that would fit in most contexts in this challenging time of ours.

Reference:

Al-Faruqi, Ismail Raji. *Islamization of Knowledge: General Principles and Work Plan: 001*. 3rd, Revised & enlarged edition ed. Herndon, Va., U.S.A: Intl Inst of Islamic Thought, 1997.

Ali, Muhammad Mumtaz. 'Muslim Responses to the Challenges of Modernity and Modernism.' *Al-Nahdah* 21, no. 2 (2001): 28–31.

Ali, Muhammad Mumtaz. *The History and Philosophy of Islamization of Knowledge: A Preliminary Study of Pioneers' Thought*. IIUM Press, 2010.

Hashim, Rosnani, and Imron Rossidy. 'Islamization of Knowledge: A Comparative Analysis of the Conceptions of AI-Attas and AI-Frq'. *Intellectual Discourse* 8, no. 1 (2000).

Naquib Al-Attas, Sayyid Muhammad. *Islam and Secularism*. International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC), 1985.

———. *The Concept of Education in Islam: A Framework for an Islamic Philosophy of Education*. Library of Islam Ltd, 1997.

Qadir, Abdul, and Mahmood Sultan. 'Islamic Legislation and Objectives of Shariah'. *Pakistan Journal of Social Sciences (PJSS)* 33, no. 2 (December 2013): 485–95.

Rahman, Fazlur. 'Islamization of Knowledge: A Response'. *The American Journal of Islamic Social Sciences*, 1, no. 5 (1988).

Rauf, Imam Feisal Abdul. 'Shariah and the Objectives of Islamic Law'. *Defining Islamic Statehood*, January 2015, 17.

Tibi, Bassam. *The Crisis of Modern Islam : A Preindustrial Culture in the Scientific-Technological Age*. University of Utah Press, 1988.

HADİS İLİMLERİ KAPSAMINDA RİVAYETLERİN KUR'AN'A ARZI

Abdurrahman CANDAN¹

&

Halil İbrahim YAŞLAK²

ÖZET

”

Hz. Peygamber hayatta iken, müslümanlar İslâm'ı inen Kur'an ayetleri ve onun yaşayışı yani sünneti vasıtasıyla öğreniyorlardı. Bu dönemde Kur'an ve Sünnet iç içe ve bir bütün halinde idi. Hz. Peygamber'in vefatından sonra, dini ondan doğrudan öğrenme imkanı olmayan müslümanlar hadis ilmini tedvîn etmek suretiyle Hz. Peygamber'in yaşayışını en doğru şekilde belirlemeye ve korumaya çalışmışlardır.

Bu kapsamda, hadis âlimleri çeşitli usûl ve metotlar ortaya koymuşlardır. Hz. Peygamber'den aktarılan rivayetleri bu usûl ve metotlar çerçevesinde tetkike tabi tutarak sahih ve uydurma hadisleri birbirinden ayırmaya çalışmışlar ve geleneksel hadis ilimlerini meydana getirmişlerdir.

Günümüzde yeni hadis metodolojilerinin geliştirilmesi gerektiğini savunanlar, sahih hadislerin belirlenmesinde Hadislerin Kur'an'a Arzı'na başat bir metot olarak öne sürmektedirler. Sünnet'in hiçbir surette Kur'an ile çelişmeyeceği ilkesinden yola çıkarak Kur'an-Sünnet bütünlüğünün ancak arz yöntemi ile sağlanacağını savunmaktadırlar.

Bu makalede, rivayetlerin Kur'an'a arzı geleneksel hadis ilimleri çerçevesinde değerlendirilecek olup; geleneksel hadis usûlünde arzın yeri, muhaddislerin arz hakkındaki görüşleri, sahih hadislerin belirlenmesinde arz metodunun gerekliliği ve isnadın sağlam olduğu yerde arzın hükmü ortaya konmaya çalışılacaktır.

Anahtar kelimeler: Hadis, Kur'an, Arz, Sünnet, İsnad

¹ Prof. Dr., Kırıkkale Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, abdurrahmancandan5@hotmail.com

² Yük. Müh., ASELSAN, hiyaslak@aselsan.com.tr

EVALUATION OF SUMBISSION (ARZ) OF RUMORS TO KORAN WITHIN THE SCOPE OF HADITH DISCIPLINES

ABSTRACT

In Prophet Muhammad's lifetime, the Muslims were learning Islam by means of the verses of Koran and his way of living that is Sunnah. In that period, Koran and Sunnah were one within the other and had integrity. After Prophet Muhammad's decease, the Muslims who did not have the chance of learning Islam directly from him tried to detect and protect his way of living by composing the hadith knowledge (tadvin).

Within this scope, the hadith scholars presented several methods. They scrutinized the rumors transferred by the Prophet Muhammad by the way of these methods and tried to distinguish the authentic hadiths and the made-up ones from each other. Thus, they composed the traditional hadith disciplines.

At the present time, the ones who claim for new hadith methodologies assert "submission of the hadiths to the Koran verses" (arz) as a principal method. They claim that the integrity of Koran and Sunnah can be supplied only with the submission method (arz) by predicating on the principle of non-contradiction of Koran and Sunnah.

In this article, the issue of the submission of hadiths to the Koran (arz) will be discussed in the frame of traditional hadith disciplines. The topics such as the subject of "submission"(arz) in traditional hadith methodology, the opinions of the muhaddiths' about the submission (arz), the necessity of it for detecting the authentic hadiths, and the decree of the submission (arz) when the imputation (isnad) is safe will be issued.

Keywords: *Hadith, Koran, Submission (Arz), Sunnah, Isnad*

Hız. Peygamber hayatta iken, Müslümanlar İslâm'ı inen Kur'an ayetleri ve onun yaşayışı yani sünneti vasıtasıyla öğreniyorlardı. Bu dönemde Kur'an ve Sünnet iç içe ve bir bütün halinde idi. Hız. Peygamber'in vefatından sonra, dini ondan doğrudan öğrenme imkânı olmayan Müslümanlar hadis ilmini tedvîn etmek suretiyle Hız. Peygamber'in yaşayışını en doğru şekilde belirlemeye ve korumaya çalışmışlardır.

Bu kapsamda, hadis âlimleri çeşitli usûl ve metotlar ortaya koymuşlardır. Hız. Peygamber'den aktarılan rivayetleri bu usûl ve metotlar çerçevesinde tetkike tabi tutarak sahih ve uydurma hadisleri birbirinden ayırmaya çalışmışlar ve geleneksel hadis ilimlerini meydana getirmişlerdir.

Hem geleneksel usûlü hem de yeni hadis metodolojileri geliştirilmesini savunan Müslümanlar, Kur'an ve sünnet bütünlüğüne iman etmişlerdir. Bunu temel bir ilke olarak kabul ederek yola çıkmışlar; usul ve metodlarını bu doğrultuda geliştirmişler ve sahih hadisleri tespit etmeyi ve korumayı amaçlamışlardır.

Bu kapsamda, günümüzde yeni hadis metodolojilerinin geliştirilmesi gerektiğini savunanlar, sahih hadislerin belirlenmesinde "Hadislerin Kur'an'a Arzı"nı başat bir metot olarak öne sürmektedirler. Biz rivayetlerin Kur'an'a arzının geleneksel hadis ilimlerindeki yerini belirleyip bu çerçevede bir değerlendirme yapacağız.

Allah, Nisa suresi 59. ayette "Ey iman edenler, Allah'a itaat edin. Peygambere itaat edin ve sizden olan emir sahiplerine de (itaat edin). Eğer Allah'a ve âhiret gününe iman ediyorsanız, aranızda herhangi bir konuda ihtilafa düşerseniz, onu Allah'a ve elçisine götürün. Böyle davranmanız, daha iyidir ve sonuç itibariyle daha güzeldir." buyurmaktadır. İmam Şafî Er-Risâle'de bu ayetin yorumunda şunları söylemiştir: Ayette geçen "İtaat" kelimesinin Allah için olduğu gibi, Hız. Peygamber (asm) için de ayrıca tekrarlanması, **O'nun Kur'an'ın dışında yaptığı emir ve yasaklarına karşı da itaat etmenin gereğine işaret etmek içindir.**

GELENEKSEL USÛL

Hadis alimlerinin ilk dönemlerden itibaren tedvin ettikleri ve geliştirdikleri geleneksel hadis tenkid metodolojisinin İsnad metodu olduğu söylenebilir. Bir akademik çalışma olarak Hadis İlmi, İslam kültürü ve toplumu içerisinde uzayan dalları olmakla birlikte, esas itibariyle, Hız. Peygamber hakkındaki rivayetlerle ilgilenen sözel bir disiplindir.

Bir rivayet sistemi, rivayet edenler, dinleyiciler ve rivayetin metninin içiçe geçtiği sosyal ağdan oluşmaktadır. Rivayet süreci, bu unsurları birbirine bağlar.

Geleneksel hadis ilimleri, muhtevadan daha ziyade rivayet yapısı üzerinde yoğunlaşmaktadır. Bu eğilim, metinler üzerinde yoğunlaşılmasını isteyenlerce tenkit edilmiştir.

Bu tenkidin bir sonucu olarak son dönemlerde hadislerin Kur'an'a arzı bir metot olarak öne sürülmüş ve geleneksel usullere göre sahih kabul edilen hadislerin metinlerinin de tenkid edilmesi gerektiği ve bu tenkid sonucunda bazı hadislerin gerçekte sahih olmadığının tespit edilebileceği öne sürülmüştür. Bir hadisin sened itibariyle ne kadar sahih olursa olsun arz uygulanmasına mâni olmadığı savunulmuştur.

HADİSLERİN KUR'AN'A ARZI

Hadislerin Kur'an'a arzının isnad sistemini esas alan alimler tarafından da dikkate alındığını söyleyebiliriz. Ancak tam resmedilememesi, öznellik ve yoruma açık bir husus teşkil ettiğinden müctehidlerin her birinin anlayışıyla sınırlı kalmış ve genel geçer bir metod olarak oluşmamıştır. Hadisle iştigal eden alimlerin zihninde sahih sünnetin Kur'an'a muhalif unsurlar taşıyabileceği konusu pek gündem yapılmamıştır. Bu itibarla çabalarının çok önemli bir bölümü isnad sistemi etrafında yoğunlaşmıştır.

Bazı hadislerin diğer bazı hadisler ile Kur'an ile tearuz hususunu da "cem ve te'lif" , "nesh" vb. yöntemlerle anlamaya çalışmışlar. Hadislerin Kur'an'a arzının çok net bir şekilde metinsel olarak günümüze ulaşan bir karşılığı olmasa da muhaddislerin zihninde ve genel bakışlarında bir karşılığının olduğunu söylemek mümkündür.

Kaynakça

Çakan, P. D. (2017). *Hadis Usûlü* (43. b.). İstanbul: İFAV.

Dumlu, E. (2019). *Haber-i Vâhidle İlgili Tartışmalar ve Fıkî Meselelere Etkisi*. Ankara: İlâhiyât.

Dümeynî, M. G. (h. 1403). *Mekâyis Nakdi Mütûni's-Sünne*. Riyâd.

el-A'zamî, P. D. (2015). *İslam Fıkı ve Sünnet - Oryantalist Schacht'a Reddiye*. (M. Ertürk, Çev.) İstanbul: İz Yayıncılık.

el-Karadâvî, P. D. (2017). *Sünneti Anlamada Yöntem - Sünnetin Teşriî Değeri*. (P. D. Erul, Çev.) İstanbul: Nida Yayıncılık.

Gudde, A. E. (tarih yok). İsnad Dindendir. (K. Çakmak, Dü.) *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, 145-159. 2019 tarihinde alındı

Güleç, H. (2017). Âhâd Haberlerin Kur'an'a Arzı. *Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, I(2), 1-17.

Keleş, A. (2014). *Hadislerin Kur'an'a Arzı*. İstanbul: İnsan Yayınları.

Küçük, R. (2001). İsnâd. *TDV İslam Ansiklopedisi* (s. 154-159). içinde Türkiye Diyanet Vakfı.

Polat, P. D. (2017). *Hadis Araştırmaları - Tarih, Usûl, Tenkid, Yorum* (6. b.). Kayseri: Kimlik Yayınları.

Tekineş, Y. A. (1997). Hadisin Sübûtunu Tespitte "Kur'ân ile Karşılaştırma" Meselesi. *İLAM Araştırma Dergisi*, II(2), 87-104.

Zerkeşî, B. (2017). *H. Aişe'nin Sahabeye Yönelttiği Eleştiriler* (10 b.). (P. D. Erul, Çev.) Ankara: OTTO.

ENDERUN EĞİTİMİNDE BİLGİ BÜTÜNLÜĞÜ

Hüseyin CANGÜLOĞLU¹

ÖZET



Devletlerin gücü, teşkilatını meydana getiren kurumlarının başarısıyla doğru orantılıdır. Kurumları başarıya ulaştıran ise onun sistemini kuran, geliştiren ve devam ettiren insan kaynağıdır. Toplumlar ve devletler kendisini meydana getiren halkını bir zenginlik olarak görür ve ondan istifade etme yolunu seçerse muhakkak başarıyı yakalayacaktır. Türk ve İslam tarihindeki en güçlü ve teşkilatlı devlet olan Osmanlı'nın en önemli avantajlarından birisi de, imparatorluk olmasının bir sonucu olarak insan kaynağının zenginliği idi. Başarısının arkasında da bu insan kaynağından doğru bir şekilde istifade edebilmesi yatmaktadır.

Osmanlı İmparatorluğu'nun askeri ve sivil kurumlarının başarısının sırrı ise 4 asır boyunca bu kurumlara yönetici yetiştiren Enderun Mektebi'dir. Dünyadaki egemen devletlerden birisi olmuş Osmanlı İmparatorluğu'nun bu güce ulaşmasında ve 6 asır ayakta kalmasında da Enderun Mektebi önemli bir paya sahiptir. Geçirdiği tarihi süreçler sonucunda Osmanlı'ya has bir kurum haline gelen Enderun mektebi bu yönüyle devletin 4 asır boyunca meydana getirdiği kurumsal hazinesidir.

¹Ankara Düşünce Araştırma Merkezi (ADAM) Alim Adam programı, 2018 mezunu; Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yönetim Bilimleri Tezli Yüksek Lisans Programı öğrencisi; Tarım ve Kırsal Kalkınmayı Destekleme Kurumu, Uzman; hcanguloglu@gmail.com

ABSTRACT

The power of government is directly proportional to the success of the institutions that create its organization. What makes institutions successful is the human resource that establishes, develops and sustains its system. If societies and states accept their people who make up as a wealth and choose the way to benefit from it, they will surely succeed. One of the most important advantages of the Ottoman Empire, which is the most powerful and organized state in Turkish and Islamic history, was the richness of human resources as a result of being an empire. Its success lies in its ability to make the most of this human resource.

The secret of the success of military and civilian institutions of the Ottoman Empire is School of Enderun, which trained managers for 4 centuries. School of Enderun has an important role in the reaching this power and survive for 6 centuries for Ottoman Empire, which became one of the sovereign states in the world. In this respect, School of Enderun is the government's institutional treasury that has emerged for four centuries.

GİRİŞ

Osmanlı'nın devletten imparatorluğa geçişi, İstanbul'un Fethi sayesinde –o döneme kadar dünya tarihindeki en büyük ve güçlü imparatorluk olan- Roma İmparatorluğu'nun idare teşkilatını daha yakından inceleme fırsatı bulması ve bu gözlemler sonucunda yeni kurumlar ihdas edilmesiyle olmuştur. Hükümdar ve ailesine, sadakat ve vefa duygularıyla bağlı devlet yöneticisi ihtiyacı, bu dönemde tespit edilmiştir. Yönetici adaylarını tespit etme, seçme, eğitime ve yetiştirme bir bütün olarak bir sistem meydana getirmiştir. Bu sistem, XIX. yy.a kadar Osmanlı Devleti'nin yönetim merkezi olan Topkapı Sarayı'ndaki saray okulunun bulunduğu üçüncü avlu olan Enderun'dan adını almıştır.

Türk Dil Kurumu (TDK) Güncel Türkçe Sözlük'e göre, "Enderun" (Erişim 12 Kasım 2019) saraylarda harem ve hazine dairelerinin bulunduğu yer veya büyük sarayların iç bölümü anlamlarına gelmekte iken Osmanlı Devleti'nde "devlet görevlilerini yetiştiren okul"a verilen özel isimdir. *Kubbealtı Lugatı*'na göre ise "Enderun" (Fars. enderūn, اندرون) iç, dâhil manalarında iken zıddı olan dış kelimesi ile "bîrun" kelimesi ile ifade edilmektedir. Ayrıca "kalp, gönül, derun" gibi anlamlara da gelmektedir (Erişim 12 Kasım 2019)

Devletin sahibi olan padişahın özel hayatının geçtiği Harem-i Hümayun ile onun hizmetini gören hazine, kiler, seferli koğuşı ve has oda isimli birimlerin bulunduğu ve aynı zamanda devlet görevlilerini yetiştiren saray okulunun yer aldığı Enderun, Bîrun'la birlikte Osmanlı Devletinin idare merkezi olan Topkapı Sarayını oluşturur. Saray yerleşkesinin en dışında bulunan Bâb-ı Hümayun'un ardında Alay Meydanı isimli birinci avlu bulunur, sonrasında ikinci kapı olan Bâb-ü's Selâm'dan geçerek Kubbealtı Divanı ve matbahların (mutfak) bulunduğu Divan Meydanı'na girilir. "selamlık" adı verilen törenlerde padişahın tahtı konulduğu Bâbüssaâde kapısı ikinci avlu ile üçüncü avluyu birbirine bağlar. Enderun Meydanı adı verilen üçüncü avlunun girişinde kapının sağında Büyük Oda ve solunda Küçük Oda bulunmaktadır. Enderun'da talebelerin ilk başta kaldıkları bu odaların dışında doğancılar koğuşı (şahinciler), seferliler ocağı, kiler odası, hazine odası ve Has Oda (Mukaddes Emanetler/ Hırka-i Saâdet Dairesi) bulunmaktadır. Üçüncü kapının karşısında padişahın resmi görüşmelerini yaptığı Arz Odası yer alırken Ağalar Camii ve III. Ahmed zamanında yapılan kütüphane Enderun kısmında yer alan diğer yapılardır (Tarım Ertuğ, 2012; TSM, 25 Kasım 2019).

Enderun Sistemi, devşirme adı verilen uygulama ile bir bütündür. Humus veya pençik adı verilen uygulamaların bir devamı olan devşirme sistemi öncesinde, bir savaş ya da fetih sonrasında elde edilen ganimetin beşte birinin İslam Hukukuna göre devlete ait olduğu kabul

edilmekteydi (Apaydın, 1998). Enfâl suresinin 41. ayetine² dayanan bu uygulama savaş esirleri için de tatbik edilmiştir. Osmanlı Devleti'nin kuruluş yıllarında, özellikle Balkanların fethi sırasında, ele geçirilen esirler özel bir eğitimden geçirildikten sonra orduya asker olarak alınmıştır (Özcan, 2007). Pençik sistemi, genişleyen topraklarla birlikte ortaya çıkan asker talebine cevap veremeyince yeni bir çözüm aranmaya başlamıştır. Ankara Savaşı'nda beylerinin saf değiştirmesiyle Anadolu kuvvetlerinin Timur'un tarafına geçtiğine şahit olan Çelebi Mehmed, babası Yıldırım Bayezid'in savaşı kaybetmesine neden olan bu olay üzerine padişaha sadık özel askerlerden oluşan bir hassa birliği kurulması gerektiğini anlamıştı. Bunun sonucunda Osmanlı tebaasından seçilen gençler özel bir eğitime tabi tutularak yalnızca padişah ve hanedana bağlı bir kapıkulu ocağı meydana gelmiştir (Özcan, 1994). Böylece savaş esirlerinden yararlanma üzerine kurulu gulam sistemine yeni bir yorum katan Osmanlı Devleti, gayrimüslim tebaasından seçtiği gençlerden askeri ve idari yöneticiler çıkarmıştır (Nas, 2017).

İlk zamanlarda beylerbeyi, sancakbeyi ve mahalli kadılar tarafından yürütülen devşirme işi, bazı mülki amirlerin görevi suiistimal etmesi nedeniyle Fatih döneminde bir kanuna bağlanmıştır. Belirli kurallara göre üç, beş veya yedi yılda bir gerçekleştirilen devşirme işleminden öncelikle yeniçeri ağası, sonrasında ise acemi ağası sorumludur. Devşirme uygulamasında düşünce yapısı yerleşmiş, belli bir kimliğe ve zanaata sahip şehirli halk yerine değişime ve eğitime daha müsait olan kırsal kesimde yaşayan köylüler seçilmiştir. Devşirme, İmparatorluğun diğer bölgelerine göre ağırlıklı olarak Rumeli topraklarından yapılmıştır. Genellikle Rum, Bulgar, Sırp, Hırvat ve Arnavutlardan devşirme alındığı bilinmekle birlikte az miktarda Ermeni devşirilmiştir. Ticaretle uğraşan ve şehirli olan Yahudilerden devşirme uygulanmamıştır. Kanuni döneminde Türk, Rus, Çingene ve Acemler ile Harput, Diyarbakır ve Malatya'dan devşirme yasaklanmıştır (Nas, 2017).

Bunların dışında devşirme işini takip eden devşirme emini ve kâtipler, ailenin tek çocuğu olan veya anne ve babası olmayanların devşirilmemesine dikkat ederlerdi. İki veya daha fazla çocuğu olan ailelerin de en sağlıklı erkek çocuğu devşirme alınırdı. Çocuğun asil bir aileden gelmiş olması tercih sebebi iken devşirileceklerin çocukluk dönemi hastalıklarının atlatıldığı 8 ila yetişkinlik döneminin başladığı 20 yaş aralığında olmasına dikkat edilmiştir. Görüntü olarak kel, kör ve köseler ile çok kısa veya çok uzun olanlar, sosyal olarak da çoban çocuğu ve evli olanlar devşirme alınmaz; bu işlemler çocuğun ve ailenin rızasıyla

² “Allah’a ve ayırım günü yani iki topluluğun karşılaştığı gün kulumuza indirdiğimize iman etmişseniz biliniz ki ganimet olarak ele geçirdiğiniz her şeyin beşte biri Allah’a, peygambere, yakınlarla, yetimlere, yoksullara ve yolda kalmışlara aittir. Allah her şeye kadirdir.” (Kur’ân Yolu, 13 Kasım 2019, el-Enfâl 8/41).

gerçekleştirilirdi. Devşirilen çocukların tüm özellikleri Eşkâl Defteri'ne yazılırdı (Nas, 2017).

Sürücü adı verilen görevli nezaretinde payitahta getirilen devşirmeler, yeniçeri ağası tarafından eşkâl defterlerinden kontrol edilirdi. Seçilen ve devlet merkezine getirilen gençler Türkçe ve Türk geleneklerini öğrenmek üzere Müslüman Türk ailelerin yanına verilirdi. “Türk’e verme” olarak adlandırılan bu uygulamada Anadolu’dan alınanlar Rumeli’ye, Rumeli’den alınanlar ise Anadolu’ya gönderilirdi. Bundaki amaç kaçmaların önüne geçmektir. Eğer kaçanlar olursa bunlar yakalanır ve köydeki ailelerine iade edilirdi. Bu gençlerin köle tüccarlarına satılması da yasaktı. 7-8 yıl süren bu sürecin sonucunda gençler o dönemki toplumun ekonomik yapısını meydana getiren tarım ve hayvancılığı da tanımış olurdu (Nas, 2017).

Yeniçeri ağasının arzı sonucunda Divan-ı Hümayun’da alınan karar neticesinde devşirmeler İstanbul’a getirilirdi. Bu aşamaların sonunda eşkâl defterinden kaydı doğrulanan gençler acemioğlan ocağı olarak adlandırılan kapıkulu ocaklarına gönderilir ve biraz daha gürbüz olanlar Bostancı Ocağı’na verilirdi. Yetenekli olanlar önce Edirne, Galata, İbrahim Paşa ve İskender Çelebi saraylarına alınır; bunların içinden seçilenler ise “çıkma” adı verilen törenlerle Topkapı Sarayı’ndaki Enderun’a sevk edilirdi (Özcan, 1994). İçoğlanı adı verilen bu gençler devletin ihtiyaç duyduğu her çeşit görevlinin yetiştirilmesi amacıyla kurulan ve yaklaşık beş asır boyunca faaliyetlerine devam eden Enderûn-ı hümayun mektebi isimli saray okulunda teorik ve uygulamalı eğitime tabi tutulurdu (Kubbealtı Lugati, “Enderun”). Devşirme sisteminin başarıyla uygulandığı XV.-XVII. yüzyıllar arasında devşirilenler iyi bir eğitimden geçirildikten sonra, çoğunlukla yetenek ve biraz da şanslarına göre devletin en üst makamlarına kadar çıkabilirdi. Fatih Sultan Mehmed dönemine kadar Osmanlı sadrazamlığını elinde tutan Çandarlı ailesinin uzaklaştırıldığı İstanbul’un Fethi sonrasında neredeyse veziriazamların tamamı devşirme kökenliydi.

Saray Okulunun II. Murad veya oğlu Fatih Sultan Mehmed tarafından kurulduğuna dair iki görüş bulunmaktayken son dönemlerde yapılan çalışmalar neticesinde ilk görüş ön plana çıkmaya başlamıştır (Nas, 2017). Belgrad ve Boğdan seferlerinde Fâtih Sultan Mehmed’in yakınında muhafız alayı gibi görev yaparken padişahı korumak pahasına peş peşe şehit olan mensupları sayesinde Enderun mektebi Fatih’in ilgi ve muhabbetini kazanmıştı. Bunun sonucunda sayıları çoğaltılarak bir saray üniversitesi hüviyetini kazanarak umumi bir özelliğe kavuşmuştur (Aslan Terzioğlu, 1977; t.y.). II. Bayezid ve Kanuni Sultan Süleyman dönemlerinde yapılan ilave müştemilat IV. Murad, III. Ahmed ve II. Mustafa dönemlerinde bakım görmüştür (Nas, 2017).

Enderun mektebinin ilk sınıfı olarak nitelendirebileceğimiz büyük ve küçük odalarda,

giydikleri cübbe benzeri kıyafete nispetle “dolamalı” olarak isimlendirilen 100-600 arasında talebe dört hoca tarafından Arapça, Farsça, Türkçe ve Kur’ân-ı Kerim dersleri görürlerdi. Ayrıca bu sınıfların müfredatında ilmiyhâl, tecvid, cilt, hat ve musiki dersleri de mevcuttur. Teorik ve sanat eğitimlerinin yanında beden talimi de ihmal edilmez; ok, cirit, güreş ve ata binme gibi sporlarla da meşgul olunurdu. Saray ağaları vasıtasıyla sağlanan diğer koğuş ve odalara geçişleri sonrasında dolamayı çıkartıp yeni statülerini gösteren kaftan giyerlerdi. 1675 yılında bu odalar kaldırılmıştır (Nas, 2017).

Türk geleneklerinde önemli bir yer tutan avcılık ve avcı kuşlar, birer Türk hakanı olan Osmanlı padişah ve şehzadelerinin de ilgi alanlarıydı. Bu işleri yürütmek üzere teşkil edilen doğancı koğuşu Enderun mektebinin diğer bir hücrecini ve aşamasını teşkil etmekteydi. Hane-i Bazyan olarak da adlandırılan 40 kişilik doğancı koğuşu, ava düşkünlüğü nedeniyle “Avcı” lakaplı IV. Mehmed döneminde kapatılmıştır (Nas, 2017; Kömür, 2010: 81).

Uzun bir süreden sonra ordusunun başında sefere giden ilk padişah olan IV. Murad’ın Revan Seferi sırasında kurulduğu için seferli adını alan beşinci kaftanlı odanın tarihi belgelerdeki kaydına 1635 yılında rastlanmaktadır. Büyük ve küçük odadan seçilen talebelerle teşkil edilen seferli koğuşu ilk önceleri saraylıların çamaşırları ile sabah namazlarında padişahın seccadesinin serilmesi gibi hizmetlerinden sorumlu iken burada daha sonra sanatla ilgilenilmeye başlanmıştır. Bu koğuştan çok sayıda kemankeş, pehlivan, berber, hamamcı, tellaklar da yetişmiştir. Cücelerin de iç oğlanlarla beraber eğitim aldığı bu koğuştan başka hazine odasında da dilsiz iç oğlanların varlığına rastlanmıştır (Kıran, 2014). 1831’de lağvedilen seferli koğuşunun görevlileri kilerci koğuşu ve hazine odasına gönderilmiştir (Nas, 2017).

Enderun hücrelerinin en eskilerinden olan kiler koğuşu Fatih döneminde ihdas edilmiş olup saray mutfağı ve yemek işlerinden sorumluydu. Ser-Kılar-ı Hassa olarak adlandırılan kilercibaşı bu odanın en üst görevlisidir. Bu odadan çıkmalar genellikle kapıkulu süvari bölüklerine olurdu (Nas, 2017).

Fatih döneminde sarayda teşkil edilen diğer bir bölüm ise hazine odasıdır. Enderun’un en üst ve seçkin sınıfı olan Has Oda’dan sonra en yüksek derecede bulunan hazine odasındaki görevliler Enderun hazinesini korumakla mükelleftiler. Cuma namazını eda ettiği Mahfel-i Hümayun’un kontrolü ve padişahın seccadesinin serilmesi de bu odanın görevleri arasındadır. Bu odadan çıkanlar ise müteferrikalık ve çeşnigirlik gibi görevlere ya da kapıkulu süvarilerine gönderilmekteydi (Nas, 2017).

Enderun mektebinde eğitimin en zor ve en önemli olduğu yer Has Oda’daki talebeler artık seçkin birer birey olarak görülürlerdi. Has Oda’da başlıca hedef, yöneticilik ve idare

usullerine yönelik becerileri geliştirmekti. Hasodabaşı, silahtar, çuhadar ve rikabdar Fatih zamanında kurulan Has Oda'nın başındaki görevlilerdir. Hırka-i Şerif dairesinin düzeni dışında Mushaf ve kitapların bakımından, dini gün ve gecelerde gül suyu serpilmesi ve parmaklık gibi eşyaların parlatılmasından da sorumlu olan Has Oda görevlilerinin sayısı başlangıçta 32 iken daha sonraları 40'a çıkmıştır. Bu odadan çıkanlar ise beylerbeyi ve vezir gibi görevlere atanmaktadır (Nas, 2017).

İçoğlanlar sabah ezanından önce uyanarak güne başlarlar, hamam sonrası Enderun (Ağalar) Camii'nde topluca sabah namazı eda edilirdi. "Kaba hizmet" olarak adlandırılan avlu, koğuş ve koridorların temizliğini tersane zindanından getirilen yapıli ve kuvvetli esirler yapardı (Kömür, 2010: 80).

Çok yönlü eğitim, Enderun eğitiminin temel niteliklerinden birisiydi. Enderun'da dinî ve fikri ilimler (mantık, kelâm, maanî, vb.), göçebe hayatı ve medeniyet, şiir, Türkçe, Arapça, Farsça, kamu hizmetleri, siyaset, muharebe sanatı, heyet (astronomi), hendese ve hikmet (matematik, mühendislik ve doğa bilimleri) ve tıp gibi bilimler ile mûsikî ve sanatlara ilişkin konularda dersler öğretilirdi (Ata, 2010: 39-40).

Dil ve edebiyat, harp ve el sanatlarına ilgi duyanlar, hazırlık sarayındayken bile bu eğitimleri alabilme fırsatına sahipti. Kuran-ı Kerim ve din ilimleri, Türkçe yazma ve okuma, Arapça, beden eğitimi, at binme, savaş sanatları her talebenin alması gereken zorunlu ortak dersler; Musiki, at binme, silah kullanma, kemankeşlik (okçuluk) Enderun mektebinde kazanılan temel yetkinliklerdi. Hangi meslek dalında ilerleyebileceği kiler, seferli ve hazine odalarında tespit edilirdi. Arapça dil ve grameri, Fars dili ve edebiyatı, fıkıh, kelam, tefsir, Türk dili ve edebiyatına ilgisi olanlara özel dersler verilirdi (Nas, 2017). Eğitimi başarıyla tamamlayanlara üzerinde sultanın tuğrası olan diplomalar verilirdi (Bobovius, 2013).

Enderun eğitiminde dikkat edilen diğeri bir husus disiplindi. Boş boş durulmasına, tembelliğe veya hiçbir ilme alaka duymamaya asla müsamaha edilmezdi. Yemek, sofras, temizlik ve konuşma adabı ile beşeri münasebetlere özen gösterilirdi. Yemekler onar kişilik sofralarda birer ağa nezaretinde ve başlamasıyla yenilirdi. Gayri ahlaki davranışlarda bulunanlar rencide edici şekilde ve fiziki olarak cezalandırılır, akabinde de yalın ayak saraydan ve payitahttan uzaklaştırılırdı. Bu disiplinin sağlanmasından sorumlu olan Ak ağalar, talebelerin eğitim ve edebiyatla yakından ilgilenirdi. Konuşma ve davranış adabına sahip, nefsine hakim, iyi birer müslüman devlet adamı olarak yetiştirilmeleri arzu edilmekteydi (Kömür, 2010: 80). Enderun eğitiminde üzerinde önemle durulan, talebelerin hangi alana eğilimlerinin olduğunu tespit etmek ve o alana yönlendirmek de bu saray ağalarının görevleriydi. Enderun mektebinde başarılı olup bir üst seviyeye çıkmak, talebelerin kendi

elindeydi (Nas, 2017).

Enderun eğitim sisteminde zeka ve yetenek liyakat açısından üstünlük göstergesi iken disiplinle muhafaza edilen sınırları belirlenmiş programlı bir yaşam, zihin ve duygu gelişiminin beden terbiyesi ile eşgüdümünün sağlanması, gözlem ve denetimde süreklilik, amaç ve içinde bulunduğu dönemin şartlarına göre tertip edilmiş ders müfredatı ve dil çeşitliliğinin zengin olduğu İmparatorluk yapısına uyum olarak birden fazla dile hakim olma, talebenin istidadına göre belirlenen eğitim süresi ve görevlendirme, örnek alınacak makamlara uygun edeb ve terbiye kazandırılması günümüz içinde model alınabilecek en önemli nitelikleridir. Platon'un devlet adamı için önerdiği fiziksel ve zekâ açısından en iyilerin seçilmesi, Osmanlı Devleti'nin kurmuş olduğu saray mektebinde uygulanmış bir ilkedir. Bu yönüyle soyluluğun öncelikli olduğu Batı'daki uygulamalardan farklıdır (Kömür, 2010: 97-98).

Enderun, yalnız teorik eğitim veren bir mektepten ziyade gözlem ve uygulama esaslı bir eğitim kurumudur (Çınar, 2018). Topkapı Sarayı okulunun mezunlarına ise Enderunlu veya Enderunî denirdi (Kubbealtı Lugati, "Enderun"). Enderun Mektebi'nden yetişen ünlü devlet adamlarına örnek olarak; Mahmud Paşa, Gedik Ahmed Paşa, Ferhad Paşa, Rüstem Paşa, Sokullu Mehmed Paşa, Evliya Çelebi, Ali Ufkî Bey (Albert Wojcieh Bobowski), Lala Mehmed Paşa, Kara Murad Paşa ve Kemankeş Mustafa Paşa ile Köprülü ailesine mensup sadrazamlar verilebilir. Sultan II. Mahmud zamanında önemini yitirmeye başlayan Enderun mektebi, Sultan Abdülmecid'in Topkapı Sarayından Dolmabahçe'ye taşınmasıyla iyice ihmale edilmiş ve Sultan II. Abdülhamid döneminde kapatılmıştır (GTK, 15 Aralık 2019).

Enderun, gerek saray öncesi gerekse Topkapı Sarayı'ndaki süreçleriyle bütüncül bir sistemdir. Bu sistemin ilk ayağını oluşturan devşirme yönteminde yapılan bazı değişiklikler seçilen gençlerin niteliğinde düşmeye sebep olmuş, zamanla bu düşüş Enderun eğitimi ve devlet görevlilerinin kalitesini, dolayısıyla devlet işleyişini etkilemiştir. Örneğin, XVII. yüzyılda "Türk'e verme" usulünden vazgeçilmesi, saraya ve kapıkulu ocaklarına alınan gençlerin zirai üretime dayalı ekonomi ve Türk-İslâm kültürüne dayalı toplum yapısına yabancı idareciler olarak yetişmelerine neden olmuştur. Önceden çoğunlukla Balkanlarda yaşayan gayrimüslim tebaadan devşirmeler alınırken sonrasında Anadolu'daki Türklerden de devşirmeye başlanması, Türkçe ve Türk-İslâm âdetlerini öğrenmeye ihtiyaç olmadığı düşüncesiyle "Türk'e verme" uygulamasından vazgeçilmesinde etkili olmuş olabilir. Devşirme uygulamasının bozulması, Enderun sisteminin bozulmasına; o da nitelik kaybı sonucunda devlet teşkilatının bozulmasına sebep olmuştur. Devşirme uygulamasının tahrif edilmeye başladığı XVII. ve terk edildiği XVIII. yüzyılların Osmanlı Devletinin duraklama ve

gerileme yılları olarak kabul edilmesi bunun bir göstergesidir. Bu da Enderun mektebi ve onu destekleyen devşirme sisteminin Osmanlı Devleti’ni ayakta tutan unsurlardan birisi olduğunu göstermektedir.

KAYNAKÇA

- Apaydın, Hacı Yunus. “Humus”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/365-369. İstanbul: TDV Yayınları, 1998. <https://islamansiklopedisi.org.tr/humus--ganimet>
- Ata, Tayyarzade. *Osmanlı Saray Tarihi - Tarih-i Enderun*. V Cilt. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1. Basım, 2010.
- Bobovius, Albertus (Ali Ufkî Bey). *Saray-ı Enderun*. İstanbul: Kitap Yayınevi, 1. Basım, 2013.
- Çınar, Hüseyin. “İdari ve Siyasi Yapı”, *İslam Tarihi ve Medeniyeti: İslam Medeniyeti-II (Osmanlı Dönemi)*, Cilt ed. Seyfettin Erşahin, Siyer Yay, 2018, İstanbul. <https://books.google.com.tr/books?id=EXyODwAAQBAJ>
- Güncel Türkçe Sözlük. Erişim 12 Kasım 2019. <http://sozluk.gov.tr>
- GTK, Güncel Tarih Konuları ve Tarihi Bilgiler. “Osmanlılarda Enderun Eğitimi” Erişim 15 Aralık 2019. <http://gunceltarih.blogcu.com/enderun-ne-demektir/4539573>
- İpşirli, Mehmet. “Enderun”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/185-187. İstanbul: TDV Yayınları, 1995. <https://islamansiklopedisi.org.tr/enderun>
- Kıran, Batuhan İsmail. “Enderûn-ı Hümâyûn’da Dilsiz İç Oğlanları”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 7/35 (2014), 277-285, 2014.
- Kömür, Erol. *Osmanlı Devleti Enderun Mektebi'nde Eğitim Sistemi ve Türk Eğitim Sistemine Etkileri*, İstanbul, 1. Basım, 2010.
- Kur’ân Yolu. Erişim 13 Kasım 2019. <http://kuran.diyanet.gov.tr/mushaf>
- Nas, Sefa. "Enderun Osmanlı Saray Mektebi". *Havâss Üç Aylık Düşünce Dergisi* 2 (Ağustos-Ekim 2017): 6-13. Erişim: 13 Kasım 2019. <https://books.google.com.tr/books?id=V82UDwAAQBAJ>
- Özcan, Abdülkadir. “Devşirme”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/254-257. İstanbul: TDV Yayınları, 1994. <https://islamansiklopedisi.org.tr/devsirme>
- Özcan, Abdülkadir. “Pencik”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/226-228. İstanbul: TDV Yayınları, 2007. <https://islamansiklopedisi.org.tr/pencik>
- Tarım Ertuğ, Zeynep. “Topkapı Sarayı”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/256-261. İstanbul: TDV Yayınları, 2012. <https://islamansiklopedisi.org.tr/topkapi-sarayi>
- Terzioğlu, Arslan. “1665 Senesinden Kalma Bir İtalyanca Elyazması Nüshaya ve Bunun 1667 Senesinde Yapılan Almanca Tercümesine Göre Topkapı Sarayı’ndaki Enderun Hastanesi’nin Mimari Özellikleri ve Teşkilâtı”, *AÜ Tıp Fakültesi Mecmuası*, 30/2 (1977), s. 511-530.
- Terzioğlu, Arslan. *İstanbul Üniversitesi ve İstanbul Tıp Fakültesi Tarihine Kısa Bir Bakış*. t.y. <http://docplayer.biz.tr/34344273-Gstanbul-ungversgtesg-ve-gstanbul-tip-fakultesg-targhgne-kisa-bgr-bakig.html>
- TSM, Topkapı Sarayı Müzesi. "Tarihçe". Erişim 25 Kasım 2019.

AVRUPAMERKEZCİLİK ÇIKMAZINDA GÜNCEL BİR TARTIŞMA: ‘AVRUPALI OLMAYANLAR DÜŞÜNEBİLİR Mİ?’

Ömer Faruk UĞURLU*

ÖZET

”

Avrupamerkezci düşünce bilim, felsefe, sanat, politika, ekonomi gibi her alanda Avrupa'nın üstünlüğü tezini savunan yaklaşımdır. Bu teze göre Avrupa'nın tarihsel süreç içerisinde ürettiği bilgi evrensel olarak kabul edilir ve Avrupalı-olmayan toplumlar için tek rol model olarak sunulur. Bu noktada Avrupamerkezci düşünce Avrupalının kimliğini inşa ettiği kadar Avrupalı olmayan toplumları kendi merkezci düşüncesine göre sınıflandırarak hiyerarşik bir üstünlük söylemi içerisinde konumlandırmışlardır. Avrupa dışındaki toplumların tarihsiz, devletsiz, yazısız olduğu argümanı ile hareket eden Avrupamerkezci düşünce bu toplumları bilgi nesnesi olarak görmüştür. Bu durumda Avrupa dışı dünyanın gerçekte ‘ne olduğu değil’, Avrupalının arzu ve istekleri doğrultusunda kurgulan bir dünya ortaya çıkmıştır. Bu anlayışa göre Avrupa her anlamda merkez, Avrupa dışı ise çevre olarak görülmüştür. Merkez üstünlüğünü bilimsel çalışmalar (antropoloji, matematik, teknik vs.) alanlarda meşrulaştırmaya çalışmış bunun yanı sıra Avrupa'nın üstünlüğü tezini Avrupa'nın (Antik Yunan ve Roma) tarihiyle temellendirmiştir. Bu bakış açısına göre insanlığın toplumsal gelişimi Antik Yunan ile başlamış daha sonra Roma ile devam etmiş ve nihayetinde kapitalist Avrupa'yla uç noktasına çıkmış ve şimdi de Amerika'yla devam etmektedir. Bu dönemlerin hepsi de evrensel liderlik rolünü üstlenmektedir. Avrupa kendisini en soylu gelişmelerin (bilim, ilerleme, teknik, demokrasi, insan hakları vs.) merkezi olduğuna ve tarihte de hep gelişmelerin kendisinden tezahür ettiğine inanmıştır. Bu üstünlük Avrupa'yı doğal lider konumuna getirmiş ve kendisine yüklediği medenileştirme misyonunun temel meşrulaştırıcı gücü olmuştur. Bu süreçte Avrupa dışı alternatif bilgi anlayışlarının reddedilerek modern Avrupa'nın bilgi birikim, dünya algısı, tekniği, ekonomik ve siyasi anlayışı evrensel bir hakikat olarak kabul edilmiştir. Bu noktada çalışmamızda Avrupamerkezci düşüncenin izlerini görebileceğimiz güncel bir tartışma ele alınmıştır. Bu tartışma 2012 yılında Santiago Zabala'nın yazmış olduğu bir makaleye cevap olarak Hamid Dabashi'nin 2013 yılında yazdığı ‘Avrupalı Olmayanlar Düşünebilir Mi’ makalesiyle başlamıştır. Bu güncel tartışma Avrupa dışında kalan düşünürlerin de aktif bir şekilde bilgi üretebileceğini ve Avrupamerkezci bakış açısının eleştirisini içermektedir. Bu çalışmanın amacı

* Arş. Gör.

Çankırı Karatekin Üniversitesi – Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi – Siyaset ve Sosyal Bilimler Anabilim Dalı
(e-posta: omerf.ugurlu@gmail.com)

Avrupamerkezci düşüncenin temel dinamiklerini ele almak ve Avrupa dışı alternatif bilgi anlayışlarının izini sürmektir. Bu noktada güncel bir örnek olarak Zabala ve Dabashi arasındaki bu tartışma incelenecek ve Avrupamerkezci bakış açısının devam eden etkileri ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: *Avrupamerkezcilik, Alternatif Bilgi Anlayışları, Hamid Dabashi*

ABSTRACT

Eurocentrism is the approach that advocates the understanding of the supremacy of Europe in all fields such as science, philosophy, art, politics and economy. According to this understanding, the information produced by Europe in the historical process is accepted as universal and presented as the only role model for non-European societies. At this point, Eurocentric thought classifies non-European societies according to their centrist thought as well as constructs the identity of the Europeans and positioned them in a hierarchical discourse of superiority. Acting with the argument that non-European societies are undated, stateless and without writing, Eurocentric thought has seen these societies as objects of knowledge. In this case, the non-European world is not what it really is, but a world that is established in accordance with the wishes and desires of the Europeans. According to this understanding, Europe is seen as the center in every sense and non-Europe as the periphery. The center tried to justify its supremacy in the fields of scientific studies (anthropology, mathematics, technique, etc.), as well as the thesis of the supremacy of Europe based on the history of Europe (Ancient Greece and Rome). From this point of view, the social development of humankind started with the Ancient Greece, then continued with Rome and eventually reached the end of capitalist Europe and now continues with the USA. All of these periods assume the role of universal leadership. Europe has believed that it is the center of the most noble developments (science, progress, technique, democracy, human rights, etc.) and that in history it has always been manifested by itself. This superiority made Europe “a natural leader” and became the main legitimizing force of the civilization mission. In this process, the knowledge accumulation, world perception, technique, economic and political understanding of modern Europe has been accepted as a universal truth by rejecting non-European alternative knowledge approaches. At this point, an contemporary discussion is being discussed in which we can see the traces of European thinking. At this point, a contemporary discussion in which we can see the traces of Eurocentric thought was discussed in this study. This discussion began in 2012 with an article by Santiago Zabala in response to an article by Hamid Dabashi in 2013 entitled “Can Non-Europeans Think?” This current debate includes the

critique of the Eurocentric viewpoint that non-European thinkers can also actively produce the knowledge. The aim of this study is to address the fundamental dynamics of Eurocentrism and to trace the concept of non-European alternative knowledge. At this point, as a current example, this discussion between Zabala and Dabashi will be examined and the ongoing effects of the Eurocentric perspective will be discussed.

Key Terms: *Eurocentrism, Alternative Knowledge Understandings, Hamid Dabashi*

KAYNAKÇA

Amin, S. (1989). *Eurocentrism*. NYU Press.

Ashcroft, B., Griffiths, G., & Tiffin, H. (2013). *Post-colonial studies: The key concepts*. Routledge.

Badamchi, M. (2017). A Fair Critique of European Philosophy? *Journal of World Philosophies*, 183-187.

Baghidoost, B. (2018). 'Can non-Europeans think?'. *Postcolonial Studies*, 267-270.

Blaut, J. M. (1993). *The colonizer's model of the world: Geographical diffusionism and Eurocentric history*. Guilford Press.

Dabashi, H. (2013, January 15). *Can non-Europeans Think?* April 13, 2019 tarihinde Al Jazeera: <https://www.aljazeera.com/indepth/opinion/2013/01/2013114142638797542.html> adresinden alındı

Delanty, G. (1995). *Inventing Europe*. Palgrave Macmillan.

Dhawan, N. (2017). Can Non-Europeans Philosophize? Transnational Literacy and Planetary Ethics in a Global Age. *Hypatia*, vol. 32, 488-505.

Elias, N. (2000). *The Civilising Process (revised edition)*. (E. Jephcott, Trans.) Blackwell Publishing.

Goody, J. (2006). *The Theft of History*. Cambridge University Press.

Hentsch, T. (1996). *Hayali Doğu: Batı'nın Akdenizli Doğu'ya Politik Bakışı*. (A. Bora, Trans.) Metis Yayınları.

Metin, A. (2018). *Medeniyet Endüstrisi Kapitalist Medeniyetin Üretimi ve İhracı*. Bir Yayıncılık.

Mignolo, W. D. (2013, February 19). *Yes, we can: Non-European thinkers and philosophers*. April 13, 2019 tarihinde Al Jazeera: <https://www.aljazeera.com/indepth/opinion/2013/02/20132672747320891.html> adresinden alındı

Shohat, E., & Stam, R. (2014). *Unthinking Eurocentrism: Multiculturalism and the Media*. Routledge.

ud Din, M. (2018). "Can Non-Europeans Think?, by Hamid Dabashi, with a Foreword by Walter Mignolo.". *Religion and Theology*, 136-139.

Wallerstein, I. (1997). Eurocentrism and its avatars: The dilemmas of social science. *Sociological bulletin*, 21-39.

Zabala, S. (2012, December 25). *Slavoj Zizek and the role of the philosopher*. April 13, 2019 tarihinde Al Jazeera: <https://www.aljazeera.com/indepth/opinion/2012/12/20121224122215406939.html> adresinden alındı

Zeybek, S. O. (2013). Avrupa düşüncesinin Tali Unsurları: Kölelik ve Sömürgecilik. *İnsan & Toplum*, 87-106.

BİLGİ BÜTÜNLÜĞÜ AÇISINDAN “OKUMA” VE “ANLAMA”

Nuri ADIGÜZEL

ÖZET

Bu tebliğde İslam düşüncesinin birlik ve bütünlüğü bağlamında “okuma” ve “anlama” kavramları ele alınmakta ve bunların birer etkinlik olmaları bakımından nasıl yürütülmesi gerektiği tartışılmaktadır. İslam dünyasında nüfus, bilgi, teknoloji ve yaşama dair sorunların ulaştığı boyutlar, çözüme ve refaha ulaşabilmek için bilgi ve düşünce alanındaki kopuklukların ortadan kaldırılmasını lüzumlu kılmaktadır. Çözüm getirecek faaliyetin sorunların yaşandığı zaman ve mekân diliminde yürütülüyor olması nedeniyle ait olduğu çağı tutarlı ve kapsamlı bir şekilde okumaya dayanması kaçınılmazdır. Bu okumanın İslam toplumunun başından beri sahip olduğu temel değerlere sıkı sıkıya bağlı olması onun dayanıklılığını, güvenirliliğini ve bütünlüğünü sağlayacaktır. Şu halde burada “okuma”dan söz edilirken yalnızca tarihsel ve epistemolojik bir okumadan söz edilmemektedir. Aksine süje karşısında obje olarak değerlendirilebilecek ontolojik, epistemolojik yahut ilişkisel gerçekliklerin tümüne yaklaşım kastedilmektedir. Başka bir ifadeyle “okuma”, hem İslam kültür mirasına yaklaşımı hem de evrene yaklaşımı içine alan oldukça geniş bir anlamda kullanılmaktadır. Nitekim Alak suresinde geçen okuma ile ilgili ayetlerin bu anlamı desteklediğini ifade etmek mümkündür. “Anlama” ise okumaya konu olan şeyin zihne mal edilmesi, süjeye ait hale gelmesi anlamında kullanılmakta ve “okuma”yı tamamlamaktadır. Her iki kavramın Alak suresiyle ilişkilendirilmesinin nedeni ise söz konusu surede geçen ayetlerin okuma ve anlama için bir usul vazettiğinin düşünülmesidir. Yani Kur’an okuma ve anlamının içinde gerçekleşeceği zihin için bir zihniyet inşa etmeyi hedeflemiştir, denilebilir. Bir yanıyla da bu tebliğ, akıl – nass çatışma ve/veya uzlaşması yahut din – felsefe çatışma ve/veya uygunluğu tartışmalarının anlaşılabilceği ortak bir zemin arayışı ile kaleme alınmıştır.

Anahtar Sözcükler: İslam Felsefesi, okuma, anlama, Alak suresi, usul

YUSUF EL-KARADÂVÎ'NİN HADISLERE İLİŞKİN YAKLAŞIMI

İbrahim KAYADEMİR

ÖZET

Yusuf el-Karadâvî, son yüzyılın yetiştirdiği büyük İslam âlimlerinden biri kabul edilmektedir. Son yüzyılda İslam devlet ve toplumları her alanda olduğu gibi dini alanda da oldukça geriye gitmiş islam alimleri ümmetin önünü açacak yeni ufuklar, içtihatlar ve eserler meydana getirmede yetersiz kalmışlardır. Hemen her alanda birçok sıkıntı yaşayan İslam devlet ve toplumları azda olsa bu yüzyılda da müçtehit alimler yetiştirebilmiştir. Yusuf el-Karadâvî bu minvalde çağımızın sorunlarına el atmış, ufuk açmış, kendisini ümmete kabul ettirmiş en önemli alimlerimizdendir. Onu diğer alimlerden farklı kılan özelliklerin başında sünnete alan yaklaşımı ve bakış açısı gelmektedir.

Yusuf el-Karadâvî, İslam devlet ve toplumlarının birçok alanda problemler yaşadığı, iç savaşlar ve siyasi çalkantılar geçirdiği, bir kısım islam devlet ve toplumlarının zenginlik içinde olmasına karşın bir kısmının ise açlıkla pençelediği, buna karşın batı dünyasında bilgi ve teknolojik gelişmelerin hızla ilerlediği, batılı toplumların bilgi toplumu haline geldiği, batılı devletlerin ise başta ekonomi, siyasi, askeri alanlar olmak üzere birçok alanda ilerlediği bir dönemde dünyaya gelmiş ve yetişmiştir.

Özellikle birinci dünya savaşı ile birlikte oryantalistlerin etkisiyle İslam din ve inanç yapısının İslam devlet ve toplumlarının bilgi ve teknolojik yönden gerilemesinin temel nedeni olduğu fikri ve buna bağlı yenilik hareketleri başta “Kur'an bize yeter” fikri etrafında cereyan etmiş, ilk hedef olarak ta hadisleri seçmiştir.

İşte Yusuf el-Karadavî işte bu sünnet ekseninde yaşanan tartışmalar ve sünnet karşıtı fikirler arasında sünneti yeniden ele almış ve yorumlamıştır. Sünnetin islam dinindeki yerini ve önemini, sahabe ve tabiin yanındaki değerini ışığında ve İslam'ın anlaşılması, özümsemesi ve layıkı veçhile yaşanması bağlamında sünnetin olmazsa olmazlığını savunmuştur. Peygamberlerin sadece tebliğ görevi olmadığını bunun yanında beyan, tezkiye, cihad, davet gibi birçok görevinin olduğunu belirten Karadâvî, sünneti doğru anlayabilmek için Hz. Peygamber'in hayatını da iyi bilmek gerektiğini ifade ederek, İslam dinini sünnetten ayrı düşünemeyeceğimizi de eserlerinde vurgulamıştır.

Ayrıca peygamberin insanlar için gönderilmiş en güzel örnek olduğunu, alemlere rahmet olarak gönderildiğini, insanlara yön gösterici, hidayet ve gerçekçiliği açıklayıcı olması için kendisine Kur'an'ın indirildiği, bu minvalde Kur'an ve sünnet bütünlüğünü, hadisin açık bir delil ve teşri kaynağı olduğunu savunmuştur.

Peygamber yaşantı ve sünnetini Kur'an'ın pratik bir uygulaması olarak gören Karadavî, Peygamberin temel görevinin de insanlara indirileni açıklamak olduğunu vurgulayarak Kur'anı doğru anlamının hadisleri doğru anlamaktan geçtiğini, açık ayetlerine ters düşen sahih ve sabit hiçbir sünnet olamayacağını belirtmektedir.

Karadâvî'nin her yönüyle incelenmesi çok daha kapsamlı bir çalışmanın konusu olmakla beraber elinizdeki çalışmada bu âlimin “Sünneti Anlamada Yöntem” adlı eserine bağlı kalarak sünneti ele alışı, hadislerle bakış açısını anlamaya ve anlatmaya çalışacağız.

Bu çalışmamızın temel amacı Karadâvî'nin sünnet anlayışı, sünnetin teşri değeri, Kur'an-sünnet ilişkisi, sünnetin İslam dinindeki yeri, sünnet konusunda farklı yaklaşımlar ile Karadâvî'nin sünneti doğru anlayabilmek için koyduğu ölçü ve kuralları ortaya koymak olacaktır.

HZ. PEYGAMBERİN ÇOCUK EĞİTİMİNDE PSİKOLOJİK TEMELLER

Muhammed Seyid Raşid Bağçivan¹

&

Abdurrahman CANDAN²

Özet

Hz. Peygamber (sav), Allah Teala'nın "Şüphesiz ki sen, yüce bir ahlak üzeresin." (El-Kalem, 4) övgüsüne mazhar olmuş ve "... Sizin için Rasul'de güzel bir örnek vardır." (Ahzap, 21) denilerek tüm müslümanlara örnek gösterilmiştir. Bu durum, Allah rasulünün her alanda mümtaj bir şahsiyet oluşunu ve bir müslümanın hayatın tüm alanlarında O'nun (sav) izinden gitmesi gerektiğini açıkça göstermektedir. Bu çalışmanın amacı işte bu yüce bir ahlak üzere olan Rasul'ü Ekrem efendimizin çocuk terbiyesine ilişkin kavli ve fiili sünnetlerini modern psikoloji bilimi açısından incelemektir.

Çalışmamızda ilk olarak çocuk terbiyesine ilişkin belirlenen alanlarda (Örn; Hz. Peygamber ve çocuklara şefkati vb.) var olan Hadis-i Şeriflere yer verilecektir. Hadis-i Şerifler mefhum itibariyle değerlendirildikten sonra psikoloji bilimiyle ilişkisi hem teorik hem de pratik olarak olarak ele alınacaktır. Konuyla ilgili psikoloji literatüründe var olan çalışmalara yer verilerek konunun daha iyi anlaşılması amaçlanmaktadır. Günümüzde sünnet ve psikolojiyle ilgili çalışmalar incelendiğinde, genel olarak konunun psikoloji bilimiyle ilişkisinin değerlendirilmesinde eksik kalındığı görülmektedir. Bu nedenle yapılan bu çalışmanın, ilgili literatüre katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

¹ Arş. Görevlisi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi seyidbagcivan@hotmail.com

² Prof. Dr., Kırıkkale Üniversitesi

ÖZET

”

Hukuk sosyolojisi, hukuk kurallarını doğuran sosyal olguları ve bu olguların hukukî düzenlemelerdeki etkisini inceler. İslam hukuku açısından bakıldığında; İslam hukuk kurallarının düzenlenmesine etki eden sosyal olguları inceleyen İslam hukukunun alt dalı da “İslam hukuk sosyolojisi” olarak isimlendirilebilir.

Konuya “yoksulluk” olgusu açısından baktığımızda; bu olgunun ortaya çıkardığı sosyal riski ve bu riskin dengelenmesi için yapılan hukuki ve sosyal düzenlemeleri görmekteyiz. Bu bağlamda batı medeniyetine ait hukuklarda sosyal güvenlik ile ilgili hukukî düzenlemelerin yaklaşık olarak son 150 yıl içinde yapıldığı gözlemlenirken İslam hukukunda bu yönde yapılan düzenlemelerin kuruluşundan itibaren mevcut olduğu görülmektedir. Bugün, güncel fıkıh (ilm-i hâl) kitaplarımızın temel bölümlerinden biri yoksullara dair hukuki düzenlemeleri konu alan “zekât” bölümüdür. Yoksulluk ile ilgili olarak devlet yaptırımı ile desteklenen zorunlu mali yardımlar “zekât müessesesi” altında düzenlenirken, gönüllü yardımlar da “sadaka” uygulamasını hayata geçirilmiştir.

İslam hukukuna göre, yoksullara yapılan zorunlu veya gönüllü mali yardım düzenlemelerinde, yapılan yardımın karşılığı olarak, yardım alanların bir mükellefiyeti yoktur. Ancak batı medeniyetine ait zorunlu sosyal yardımlarda ilgili hukuki düzenlemelerde, taraflar mutlaka belirli bir pirim ödemek zorundadırlar.

Bu makalede; yoksulluk bağlamında bireylerin ve devletin zorunlu veya gönüllü yaptığı davranışlara dair ilgili tarafların hakları ve sorumlulukları “yoksulluk fıkı” kavramı altında incelenmiştir. Bu kapsamda yoksul kimsenin, zengin, tüzel bir kişilik olarak devletin hakları ve sorumlulukları incelenerek bu konu ile ilgili öne çıkan güncel soru/sorunların bir kısmına cevap verilmeye çalışılmıştır.

Anahtar kelimeler: Yoksulluk, İslam Hukuk Sosyolojisi, Zekât, Temel İhtiyaç, Sosyal Güvenlik,

³ Dr. Öğrt. Üyesi, Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı / e-mail: ofisaytac@hotmail.com

JURISPRUDENCE OF POVERTY IN THE CONTEXT OF SOCIOLOGY OF ISLAMIC LAW

ABSTRACT

Sociology of law researches the social phenomenas that give rise to the rules of law and the effects of these phenomena on legal regulations. From the perspective of Islamic law; The sub-branch of Islamic law, which researches the social phenomena that influence the regulation of Islamic law rules, may also be titled “sociology of Islamic law”.

When we look at the issue in terms of the phenomenon of “poverty”; we see the social risk posed by this phenomenon and the legal and social arrangements made for balancing this risk. In this context, it has been observed that the legal regulations related to social security have been made in the last 150 years in the laws of western civilization, while it has been observed that such regulations in Islamic law have been available since its establishment. Today, one of the basic sections of our current fiqh (ilm-i hâl) books is the “zakat” section, which deals with the legal arrangements regarding the poor. In Islamic law, compulsory financial assistance supported by state sanctions for poverty is regulated under the “zakat institution” while voluntary assistance is implemented as “charity” (sadaka).

Under Islamic law, compulsory or voluntary financial aid arrangements for the poor do not have an obligation for those receiving assistance in return for assistance. However, in the legal arrangements of the related Western civilization in compulsory social assistance, the parties must pay a certain premium.

In this article; in the context of poverty, the rights and responsibilities of individuals and related parties regarding the behaviors obliged or voluntary by the state are examined under the concept of “jurisprudence of the poverty”. In this context, the rights and responsibilities of the poor, the rich and the state as a legal entity were researched and some of the current questions/problems related to this issue were tried to be answered.

Key Words: *Poverty, Sociology of Islamic Law, Zakat, Basic Needs, Social Insurance.*

GİRİŞ

Günümüzde hukuk kuralları düzenlenirken, ister seküler-laik hukuk kuralları ister İslam hukuk kuralları olsun, hukuk sosyolojisini görmezden gelerek düzenlemelerde bulunmak mümkün görünmemektedir. Zira hukuk sosyolojisi; hukuk kurallarını doğuran sosyal vâkıaları ve bu vâkıaların hukuka etkisini konu edinmektedir.⁴ Hukuk ve sosyoloji, kendi bulvarlarında yol alırken ortada karşılaştıkları nokta hukuk sosyolojisi.⁵ Hukuk sosyolojisi ve İslam hukuk sosyolojisi olarak baktığımızda aralarındaki fark; hukukun kaynağı ve metodu olarak ortaya çıkmakla beraber temelde, sosyal olguların hukuk kurallarını yapımındaki etkisi bakımından her ikisi de sosyal olguların hukuka etki etmesi ortak paydasında buluşmaktadırlar.

İslam hukukunun beşeri hukuktan ayrıldığı temel nokta; vahyi kendisine kaynak kabul etmesi ve yaptırım olarak da beşeri hukuktaki dünyevi yaptırımı ek olarak uhrevî yaptırım ile desteklenmiş olmasıdır.⁶

Sosyal bir olgu olarak ortaya çıkan “yoksulluk” fakir ve miskin kavramların kapsayacak şekilde yardıma muhtaç bireyleri ifade etmektedir. İslam hukuku bu sosyal olguyu kuruluşundan bu yana dikkate almış, “hem dünya saadetine hem de ahiret saadetine ermek” gayesini gözeterek ilgili düzenlemeleri yaparak dünyevi ve uhrevi yaptırım ile desteklemiştir. Bu bağlamda, dünyevi yaptırım olarak, Hz. Ebu Bekir (ra.) zekât vermeyen zenginlere savaş açacağını⁷ ifade etmesinin yanında pek çok âyet ve hadis ile de uhrevi yaptırım dile getirilmiştir.⁸ Ayrıca, konulan hukuki kurallar, ahlâkî yaptırımlarla da desteklenmiştir.

Yoksulların temel ihtiyaçlarını giderilmemesi durumunda sosyal riskler önü alınamaz boyutlara ulaşabilir. Ekonomik kriz dönemlerindeki sosyal tepkiler bu durumun en bariz örneğidir. İslam hukuku kuruluşundan itibaren devlet tarafından zorunlu kılınan zekât ve gönüllülük esası üzere toplanan sadaka düzenlemeleri ile bu boşluğu doldururken Batı medeniyeti devlet eliyle zorunlu olan sigorta sistemini ancak bundan 150 yıl kadar önce kurmaya başlamıştır.

Makalemizde; konumuz ile ilgili kavramsal çerçeve ortaya konulduktan sonra öncelikle; yoksulluk fıkhi kapsamında, din, ahlak ve hukuk bütünlüğü içerisinde; yoksul kimsenin, zenginin, tüzel bir kişilik olarak devletin hakları ve sorumlulukları ele alınarak bu konu ile ilgili öne çıkan güncel soru/sorunların bir kısmı tahlil edilecektir.

KAVRAMSAL ÇERÇEVE

Kavramsal çerçevede; Hukuk sosyolojisi, İslam hukuk sosyolojisi, Yoksul, fakir, miskin ve yoksulluk fıkhi kavramlarını kısaca ortaya koymaya çalışacağız.

Hukuk Sosyolojisi Ve İslam Hukuk Sosyolojisi

Hukuk sosyolojisi, hukuk kurallarının doğmasının âmili olan sosyal olayları konu edinen, sosyal vakıaların hukuka etkisini inceleyen hukukun alt dalıdır.⁹ Hukuk, zaman içinde değişir ancak bu değişikliğin âmili zaman değil, zaman içinde cereyan eden birtakım sosyal olaylardır.¹⁰ İslam hukuk sosyolojisi de İslam hukuku çerçevesinde kuralların konulmasını etkileyen sosyal vakıaları ele alan bir alt hukuk dalı olarak değerlendirilebilir.

Yoksul, Fakir ve Miskin

Yoksul ve fakir eş anlamlı olarak kullanılan kelimeler olmakla beraber fıkıh literatüründe daha ziyade fakir kelimesi kullanılmaktadır. Sözlükte **fakir**; geçimini sağlayamayan ya da çok güç sağlayabilen kimse; muhtaç ve yoksul olarak tanımlanmaktadır.¹¹ İslam hukuk literatüründe farklı tanımlar olmakla birlikte Hanefi hukukçulara göre; asli ihtiyaçlarını karşılayacak miktarda malı olsa

⁴ Georges Gurvitch, “Hukuk Sosyolojisinin Konusu ve Problemleri”, trc. Hâlide Topçuoğlu, Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi 6/2 (1949): 226-227.

⁵ Gurvitch, “Hukuk Sosyolojisinin Konusu ve Problemleri”, 223.

⁶ Saffet Köse, *İslam Hukukuna Giriş* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2013), 26, 60.

⁷ Müslim, “İmân”, 8.

⁸ et-Tevbe, 9/34, 103; Âl-i İmran, 3/180; Müslim, “Zekât”, 24; Tirmizî, “Tefsiru'l-Kur'an”, 4.

⁹ Gurvitch, “Hukuk Sosyolojisinin Konusu ve Problemleri”, 226-227.

¹⁰ Hâlide, Topçuoğlu, *Hukuk Sosyolojisi* (İstanbul: Cezaevi Matbaası, 1969), 178.

¹¹ D. Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, 8. Baskı (Ankara: Rehber Yayınları, 1990), 244.

da gelirleri günlük ihtiyaçlarını karşılamaya yetmeyen, nisap miktarından daha az malı bulunan kimsedir. **Miskin** ise fakirden daha düşük gelir grubuna giren, hiçbir geliri ve malı olmayan kimsedir.¹² Fakir ve miskinlerin oluşturduğu sosyal sınıfa da yoksul sınıf ifadesi kullanılmaktadır.¹³ Yoksulluk Fıkhi

Fıkıh, en geniş anlamıyla, kişinin hak ve sorumluluklarını bilmesidir. Bu tanım Hanefî mezhebinin kurucusu İmam-ı A'zam'a attır.¹⁴ Daha dar ve bugün genel kabul gören tarifi ise; şer'î, amelî konuları bilmektir.¹⁵ “Yoksulluk fıkhi” kavramı ile de yoksulluk konusunda fakirlerin, zenginlerin ve devletin hakları ve sorumluluklarını ifade ediyoruz.

Yukarıdaki genel fakir ve miskin tarifi ile zengin tanımını daha somut ölçütlerle ifade etmek gerekirse, kendisine yardım edilmesi vacip olan fakir ve miskinlikte ölçü; bir kişinin temel ihtiyaçlarından başka nisap miktarı olarak sayılan mala (20 miskal/81 gr. altın veya muadil finansal değere) sahip olmamasıdır.¹⁶ Zengin ise aynı ölçüden hareketle; temel asli ihtiyaçlarından başka nisap miktarı mala sahip olan ve belirli ölçülerle fakir kimselere yardım etmekle mükellef olan kimsedir.¹⁷

Sosyal Vâkıa ve Sosyal Olgu

Sosyal vâkıa; tek tek ortaya çıkan sosyal olayların genel bir ifade tarzı olarak başlangıç ve bitiş zamanı bilinmeyen, nerede başlayıp nerede bitebileceği kesin olarak tespit edilemeyen bir sosyal oluşum ve değişime denir. Toplumsal vicdanda kabul gören ve hukukta emredici kuralların konulmasına temel teşkil eden olaylar olarak da ifade etmek mümkündür.¹⁸ Meselâ, Mehmet ile Fatma'nın evlenmesi sosyal bir olaydır ancak tüm evlilik olaylarının hepsi birden sosyal vâkıa olarak ifade edilebilir. Vâkıayı sadece tarihi olaylar için tercih eden görüşler¹⁹ olduğu gibi “olgu” kavramı ile eş anlamlı olarak kullanılan sosyal bilimciler de vardır. Biz çalışmamızda “olgu” ve “vâkıa” kavramlarını eş anlamlı olarak kullanmayı tercih ediyoruz.

Sosyal olguları dikkate alarak düzenlenen hukuk kurallarının, toplum tarafından kabul görerek yerleşik hale gelmesi daha kolay olur zira; hukukun ve devletlerin temeli, sosyal olgulara bağlıdır. Hukuk, sosyal gruplar ve sosyal olaylar tarafından empoze edilen kurallar bütünü olarak işlevini yerine getirir. Yakın gayesi olarak toplumsal düzeni sağlarken uzak ve daha derin bir hedef olarak da adaleti gerçekleştirme amacına hizmet eder.²⁰

Biçimsel ve amacına göre tanımlaması mürekkep olarak düşünüldüğünde hukuk; toplum hayatında birey ve toplumun maslahatını sağlamak amacıyla, bireylerin birbirleriyle ve toplumla ilişkilerini düzenleyen ve uyulması kamu gücünün ifadesi olan devlet yaptırımını ile desteklenen kurallar bütünüdür.²¹ Toplumsal olgularla örtüşerek düzenlenen hukuki kurallar da hem ihtiyaçların giderilmesi hem de en geniş insan topluluklarının onayını alması bakımından önemlidir.

İSLAM HUKUKUNDA HUKUKİ DÜZENLEMELER YAPILIRKEN HUKUK SOSYOLOJİSİNİN DİKKATE ALINDIĞINI GÖSTEREN DELİLLERDEN BAZILARI

Hz. Peygamber döneminden itibaren her dönemde sosyal olgular dikkate alınmış ve adalet çerçevesinde hukuki bir düzenleme yoluna gidilmiştir. Örnek olması bakımından bu konuda Hz. Peygamber (sav) dönemi ve Hz. Ömer (ra) döneminde yapılan düzenlemelerden bazılarını başlıklar halinde aşağıdaki şekilde belirtebiliriz.

Hz. Peygamber (sav) dönemi yapılan düzenlemelerden bazıları:

Hz. Peygamber (sav) dönemi aile hukukunda “nikâh akdi” ile ilgili olarak;

“Nikâhu's-şîğâr” (trampa şeklinde evlilik/berdel evliliği) ilgâ edilmiştir.

¹² HüseyinAlgül, v.dğr., *İmihal* (Ankara: TDV yayınları, 2014), 1: 477.

¹³ Gordon Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, trc. Osman Akınhay, Derya Kömürcü (Ankara: Bilim ve Sanat yayınevi, 1999), 825-828.

¹⁴ Muhammed b. Ferâmürz b. Ali, Molla Hüsrev, *Mirkâtü'l-Vusûl ilâ İlmi'l-Usûl fî Usûli'l-Fıkh* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1971), 13; Vehbe Zuheylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve Edilletuhû* (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1989), 1: 15.

¹⁵ Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye, md.1.

¹⁶ Algül, v.dğr., *İmihal*, 1: 423; Aytaç Aydın, *İslam Hukukunun 100'ü* (Ankara: Otto Yayınları, 2017), 146.

¹⁷ Algül, v.dğr., *İmihal*, 1: 432.

¹⁸ Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, 755.

¹⁹ Hilmi Ziya Ülken, “*Sosyoloji Sözlüğü* (İstanbul: Milli Eğitim Yayınları, 1969), 219.

²⁰ Niyazi Öktem-Ahmet Ulvi Türkbağ, *Felsefe, Sosyoloji, Hukuk ve Devlet*, 7. Baskı (İstanbul: Der Yayınları, 2017), 279-280.

²¹ Necip Bilge, *Hukuk Başlangıcı*, 7. Baskı (Ankara: Turhan Kitabevi, 1990), s. 37.

“Nikâhu’l-makt” (ölen kişinin başkasından olan oğlu ile analığının mehirsiz evliliği) İlgâ edilmiştir. İki kız kardeşle aynı anda evlilik ilgâ edilerek²² İslam hukukuna özel şekil şartları olan meşrû nikah düzenlemesi benimsenmiştir.

Sınırlama olmaksızın birden fazla kadınla evlenmek ilga edilerek dört ile sınırlandırılmıştır.

Evlendirilen kızın ya da kadının mehrinin veli ya da babası tarafından alınması ilgâ edilerek kızın kendine verilmesi ve kızın mülkiyetinde olması düzenlemesi getirilmiştir.

Aile hukukunda “boşanma” ile ilgili olarak;

Erkeğin boşamasında sınır olmaması ta’dil edilerek 3 defa ile sınırlandırılmıştır.²³

Erkek karısına yaklaşmamak üzere yemin edip iki yıl yaklaşmadığı takdirde boşanmış sayılması uygulaması (ilâ) ta’dil edilerek 4 ay ile sınırlandırılmıştır. Dört aydan sonra boşanmış sayılmıştır.²⁴

Zihâr uygulaması (kocanın karısına karşı “sen bana anam gibisin” demek şeklinde gerçekleştirilen boşanmış sayılma hali) ilgâ edilerek bu uygulama boşama olmaktan çıkarılmış ve böyle yapanlara keffâret cezası getirilmiştir.²⁵

Kocası ölen kadının bir yıl olan iddet bekleme süreci ta’dil edilerek daha makul bir ölçü olan 3 (üç) iddet süresi²⁶ ile sınırlandırılmıştır.

Miras hukuku ile ilgili olarak;

Kadınlar miras haklarından mahrum idiler,²⁷ İslam hukuku kadınlara da belirli bir hak vermiştir.²⁸

Vasiyet üçte bir ile sınırlandırılmıştır.

Ticaret hukuku ile ilgili olarak;

Cahiliye döneminde yıllarca uygulanarak yerleşik hale gelen; müzâbene, muhâkale, münâbeze, mülâmese, ve hasât şeklindeki satış işlemleri²⁹ ilgâ edilmiş³⁰ ve yapılacak alış-verişler cehâlet ve garardan arındırılarak daha sağlıklı uygulamalar şeklinde düzenlenmiştir.

Borcunun ödeyemeyen kimsenin satılması şeklindeki uygulama ilgâ edilerek rehin, mal ile sınırlanmıştır.

Cahiliye dönemindeki “selem” sözleşmesi ta’dil edilerek özellikleri belirlenmiş, miktarı belirlenmiş ve teslim yeri belirlenmiş olmak şartıyla uygulama alanı bulmuştur.

Savaş hukuku ile ilgili olarak;

Cahiliye döneminde, muzaffer olan ordunun komutanı elde edilen ganimetin dörtte bir alır, umumi yağmadan önce ele geçirilen şeyleri alır ve ayrıca bölünmesi mümkün olmayan şeyleri de alırdı. Hz. Peygamber Medine’ye hicretinden sonra bu uygulamayı ilgâ ederek; ganimetin Müslümanlara da helal olduğunu bildirmiş ve ganimetin mahiyeti, elde ediliş şekli, taşınması ve taksimi gibi konularda yeni kurallarla düzenlemiştir.³¹

Hz. Ömer (ra) döneminde Şam ve Irak toprakları fethedildiği zaman Hz. Peygamber dönemi uygulaması olan beşte dördünün gazilere dağıtılması değiştirilerek³² radikal bir değişime gidilmiştir.

²² en-Nisâ 4/23.

²³ el-Bakara 2/229.

²⁴ el-Bakara 2/226-227.

²⁵ el-Mücâdile 58/2-4.

²⁶ el-Bakara, 2/234. İddet süresinin; 3 temizlenme -tuhr- süresi olduğu yönünde görüşler de vardır (Aytaç Aydın, *İslam Hukukunun 200’ü* (Ankara: İlahiyat yayınları, 2019), 283.

²⁷ Buhârî, “Libâs”, 31; Müslim, “Talâk”, 31; M. Ali Kapar, “Asr-ı Saadet’te Müşrikler ve Müşriklerle İlişkiler”, *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadet’te İslâm* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1994), 2: 325-326.

²⁸ en-Nisâ 4/7,11-12; Hayrettin Karaman, v.dğr., *Kur’ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsiri* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012), 1: 362.

²⁹ Cahiliye dönemi Arap toplumunda uygulama alanı bulan alış veriş şekillerinden; satılacak şeye elbisesini atma şeklinde satış “bey’u’l-münâbeze”; el ile dokunma şeklinde satış “bey’u’l-mülâmese”; çakıl taşı atma şeklinde satış (bey’u’l-hasât); dalındaki yaş hurmanın misliyle tahminen kuru hurma karşılığı satışı şekli “bey’u’l-müzâbene”; başağındaki buğdayın misliyle tahminen hasat edilmiş buğday karşılığı satışı şekli “bey’u’l-muhâkale” olarak isimlendirilmiştir. Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsilî, *el-İhtiyâr, Li Ta’lîlîl-Muhtâr* (İstanbul: Mektebetu’l-İslâmiyye, 1951), 2: 24; İbrâhîm b. Muhammed, *Mültekâ’l-Ebhur*. (Beyrut: *Mültekâ’l-Ebhur*, 1989), 2:2; Ahmet İnanır, “İslâm Hukuk Düşüncesinde Bileşik (Mürekkap) Mâlî Sözleşmeler”, *Uluslararası İslam Ekonomisi ve Finansı Araştırmaları Dergisi* 3/1 (2017): 8.

³⁰ Hayrettin Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, 9. Baskı (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012), 47.

³¹ el-Enfâl 8/69; Buhârî, “Humus”, 8; Müslim, “Mesâcid”, 3, 5; Tirmizî, “Siyer”, 5.

³² Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, 109.

Dikkatlice incelendiğinde; dönemin sosyal olaylarının sonucu ortaya çıkan sosyal vakıya uygun olarak böyle bir düzenlemeye gidildiği görülmektedir. Dönemin devlet başkanı, bu topraklar dağıtıldığında; sonra gelenler bir şey kalmayacağı ve toprakların korunamayacağı endişesini ileri sürmüştür.³³ Toplum maslahatı gözetilerek; istişare sonucunda devlet başkanının görüşü kabul edilmiş³⁴ topraklar fetihten önceki sahiplerinin elinde bırakılmış ve “haraç” alma düzenlemesine gidilmiştir.

Sosyal olguları dikkate alarak yapılan hukuku düzenlemelere hukukun diğer alanlarında da (ceza hukuku, Muhâkeme usulü, vd.) örnekler vermek mümkündür ancak bu kadarla yetinerek “yoksulluk” olgusu ile ilgili yapılan hukuki düzenlemelere geçiyoruz.

İSLAM HUKUKUNDA SOSYAL OLGULARI DİKKATE ALINARAK YAPILAN YOKSULLUKLA İLGİLİ DÜZENLEMELER

İslam hukuk sosyolojisi bağlamında yoksullukla ilgili öne çıkan iki temel uygulama vardır: **Birincisi**, zorunlu olan ve devlet yaptırımı ile desteklenen **zekât** uygulaması;³⁵ **ikincisi** ise, sadece tavsiye edilen ve yaptırım ile desteklenmemiş, gönüllü (nâfile) olarak uygulanan sadaka uygulamasıdır. Bu iki uygulamanın dışında dönemlere göre peyderpey gerçekleştirilen uygulamalar da bulunmaktadır. İçlem ve kaplam açısından bakıldığında sadakanın, zekâtı da içine alacak şekilde daha geniş bir alanı kapsadığını görüyoruz. Her zekât sadaka olarak da değerlendirilmekle beraber her sadaka zekât değildir. Zekâtın sarf yerlerini tespit ederken esas aldığımız ayette³⁶ “sadakalar” olarak tercüme delebileceğimiz “sadakât” (الصَّدَقَاتُ) kelimesi kullanılmıştır. Bu Âyette kullanılan “sadaka” kelimesi, zekât anlamında yorumlanmıştır. Aynı şekilde “onların mallarından sadaka al” mealindeki ayette de³⁷ “sadaka” kelimesi, “zorunlu olan zekât” anlamında kullanılmıştır.³⁸ Bu kullanıma baktığımızda zekâtın verilebileceği yerler, sadakaların verileceği yerlerle aynıdır. Ancak yoksullara yapılması zorunlu olan yardımı ifade eden ayetlerde ve hadislerde sıklıkla “zekât” kavramının kullanıldığını görmekteyiz.³⁹

Bir Müslüman mükellef birey gerekli zenginlik şartlarını taşıdığı anda belirli mallardan belirli oranlarda belirli zaman dilimlerinde vermek zorundadır. Vermediği zaman hem dünyevi yaptırım hem de uhrevi yaptırım ile karşılaşır. Zekât uygulaması bir çeşit mali ibadet olarak yorumlanmıştır.⁴⁰ Sadakada ise zengin sayılan Müslümanların, belirli bir zaman, belirli bir oran ve mekân sınırlaması olmaksızın yaptıkları tüm gönüllü yardımları⁴¹ kapsar.

Hiz. Ebû Bekir (ra) zekât vermeyenlerle savaşacağını ifade ederek zekât mükellefiyetinin yerine getirilmesini, namaz mükellefiyetini yerine getirmekle denk tutmuştur.⁴² Böylece, İslam hukuk tarihi içinde, Hiz. Peygamber (sav) döneminden sonraki zamanlarda da zekâtın toplanması ve dağıtılması işlemleri sağlam temellere bağlanarak yürütülmüştür.

Hiz. Ömer (ra) devlet başkanlığı döneminde birkaç yıl süren kıtlık zamanında ceza hukukunda hırsızlık yapanlara uygulanan cezaların uygulanmadığını görüyoruz. Ortaya çıkan yeni durum ile uyumlu olarak hukuki düzenleme güncellenmiş ve belki “kıtlık” durumunun hırsızlık şartlarının oluşmaması göz önüne alınarak el kesme uygulaması yapılmamıştır. Zira bu ceza, normal zamanlarda ve hırsızlık suçunun tüm unsurları ile oluştuğunda verilen bir cezadır. Kıtlık yıllarında ortaya çıkan zarûret durumu hırsızlık suçunun oluşumunu engelleyen bir unsur olarak ortaya çıkmış

³³ Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, 109.

³⁴ Ya'kûb b. İbrâhîm Ebû Yusuf, *el-Harâc* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1979), 24-27; Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, 109.

³⁵ et-Tevbe 9/60, 103; Hamdi Döndüren, *Delilleriyle Ticaret ve İktisat İmihali* (İstanbul: Erkam Yayınları, 1993), 34.

³⁶ et-Tevbe 9/60 (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا خُذُوا زَكَاةَ أَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَإِذَا سَأَلْتُمُوهَا فَسَأَلْتُمُوهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَتُؤْتُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَكُمْ فِيهَا ثَوَابٌ كَثِيرٌ وَأَلْفٌ قُلُوبُهُمْ فِي الرِّقَابِ وَالْعَالَمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ خَذِرٌ).

³⁷ et-Tevbe, 9/103 (خُذُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلَّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ).

³⁸ Karaman, v.dğr. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsiri*, 3:55-57.

³⁹ el-Bakara 2/43; 83, 110, 177, 277; en-Nisa 4/77, 162; el-Mâide 5/12, 55; el-A'râf 7/156; et-Tevbe 9/5, 71; Meryem 19/31, 55; Buhârî, “İmân” 1, 2, 42, “Zekât”, 2, “Buyû”, 68; Müslim, “İmân”, 19-22, 109, “Zekât”, 27-28; Tirmizî, “İmân”, 3, “Birr”, 17; Nesâî, “İmân”, 13, “Bey'at”, 17; Ebû Dâvûd, “Edeb”, 65.

⁴⁰ Döndüren, *Delilleriyle Ticaret ve İktisat İmihali*, 16.

⁴¹ Mehmet Erkal, “Zekât”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 44: 197-207.

⁴² Buhârî, “Zekât”, 1.

ve cezayı gerektiren bir eylem olmaktan çıkarılmıştır.⁴³ Bu durum; belirli bir dönemdeki kıtlığın hukuk kurallarının düzenlenmesinde etkisi göstermesi bakımından önemlidir.

Önceleri Medine valisi ve devamında Müslümanların 12. halifesi olarak görev yapan Ömer b. Abdulaziz⁴⁴ döneminde yoksullarla ilgili aşağıdaki düzenlemeleri görmekteyiz:⁴⁵

Hapisteki insanları miskinler olarak değerlendirip zekât gelirlerinden kendilerine yetecek kadar maaş verilmesi,

Borçlarını ödeyemeyen kimseler için sehmü'l-gârimîn (borçlu payı fonu) teşkil edilmesi,

Vefat ettiğinde borçların ödeyecek kadar malı bulunmayan kimsenin borçlarının ilgili yerleşim merkezinin valileri tarafından ödenmesinin emredilmesi,

Evlenmeye gücü yetmeyen yoksul gençlerin evlendirilmesi,

Yolcular için konaklama tesislerinin inşası ve yolcuların bir gecelik konaklama ve yiyecek ihtiyaçlarının burada ücretsiz karşılanması,

Hacca gitmek isteyen yoksullara bütçeden yardım edilmesi,

Gayr-i meşru yollar (sefâhet ve israf) dışında borçlu düşen kimselerin borçlarının ödemesi, gibi uygulamalar bugün bile sosyal devlet kapsamında seküler hukukla yönetilen batının ve Müslüman ülkelerin ulaşamadığı bir refah seviyesini göstermektedir.

BATİ MEDENİYETİNDE SOSYAL OLGULAR DİKKATE ALINARAK YAPILAN YOKSULLUKLA İLGİLİ HUKUKİ DÜZENLEMELER

Batı medeniyetine ait toplumlarda işsiz ve yoksul kesime dair hukuki düzenlemeler, İslam hukukuna nispetle çok daha yenidir. Özellikle Avrupa'da ve Amerika Birleşik Devletleri'nde bu yönde yapılan hukuki düzenlemelerin tarihi arka planı incelendiğinde, özellikle işsizliğin sebep olacağı yoksulluk neticesinde oluşabilecek sosyal riskler göz önüne alınarak çeşitli düzenlemelerin yapıldığı görülmektedir. Önceleri işçi sendikaları öncülüğünde yapılan bu düzenlemeler daha sonraları devlet eliyle gerçekleştirilmiştir. Sendikalar eliyle yapılan ilk işsizlik sigortası uygulaması 1832 yılında İngiltere'de çelik dökümcüleri sendikası tarafından, İsveç'te ise 1892 yılında topografçılar sendikası tarafından yapılmıştır.⁴⁶ Devletin müdahil olduğu ve hukuki olarak düzenleme yoluna gittiği ilk sigorta uygulaması 1881 yılında Almanya'da, başbakan Prens Bismark döneminde; hastalık sigortası ile başlamıştır. Sonraki yıllarda maluliyet ve ihtiyarlık sigortası ile devam eden hukuki düzenlemeler ancak 1927 yılında işsizlik sigortası kapsamında düzenlenebilmiştir. İngiltere'de ise bu durum, 1911 yılında çıkarılan Milli Sigorta Kanunu ile düzenlenmiştir.⁴⁷ Daha sonra, diğer Avrupa ülkelerinde; İtalya'da 1919 yılında, Avusturya'da 1920 yılında işsizlik sigortası olarak hukuki düzenlemeye kavuşmuştur.⁴⁸ Amerika Birleşik Devletlerinde ise Sosyal güvenlik uygulamaları (The Social Security Act) 1935 yılında yasal olarak düzenlenmiştir.⁴⁹ Özellikle 1929 yılında yaşanan "Büyük Buhran" ile kitlesel anlamda ortaya çıkan işsizlik bir sosyal risk olarak algılanmış ve bu riski dengelemek için de çözüm olarak "işsizlik sigortası" düzenlemeleri devlet eliyle gerçekleştirilmiştir.⁵⁰ Burada hukuki olarak bir sigorta düzenlemesi de olsa bu uygulamanın temelinde "yoksulluk" olgusu yatmaktadır. Yoksulluğun beraberinde getirebileceği sosyal patlamaların topluma daha büyük maddi-manevi yıkımlar getirebileceği göz önüne alındığında toplum refahı için yerinde yapılan bir hukuki düzenleme olarak değerlendirilebilir. Bu sosyal riskler

⁴³ Saffet Köse, "Hz. Ömer'in Bazı Uygulamaları Bağlamında Ahkâmın Değişmesi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 7 (Nisan 2006): 13-50.

⁴⁴ Emevî Halifesi (h. 99-101/m. 717-720), daha geniş bilgi için bkz. İsmail Yiğit, "Ömer b. Abdulaziz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2007), 34: 53-55.

⁴⁵ Murtaza Köse, "Sosyal Siyaset Kavramı ve Ömer b. Abdulaziz'in Sosyal Siyaseti", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (2010): 87; Yiğit, "Ömer b. Abdulaziz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 54.

⁴⁶ Okan Güray Bülbül, "İşsizlik Sigortasının Ortaya Çıkışı Ve Tarihsel Gelişimi", *İstihdamda 3i Dergisi* 6 (2012): 41.

⁴⁷ Celal Tozan, *İşsizlik Sigortası Kanunu Uygulamaları* (Ankara: Türk-İş Yayınları, 2013), 10; Faruk Andaç, *İşsizlik Sigortası*. 2. Baskı (Ankara: Türk Ağır Sanayi ve Hizmet Sektörü Kamu İşverenleri Sendikası, 2010), 34.

⁴⁸ Tozan, *İşsizlik Sigortası Kanunu Uygulamaları*, 14.

⁴⁹ Andaç, *İşsizlik Sigortası*, 34; Yusuf Alper, "ABD Sosyal Güvenlik Sistemi bir model olabilir mi?", erişim: 02.07.2019, <https://www.ceis.org.tr/dergiDocs/makale130.pdf>.

⁵⁰ Bülbül, "İşsizlik Sigortasının Ortaya Çıkışı Ve Tarihsel Gelişimi", 40.

örnek olarak, yakın zaman önce “Arap baharı” nitelemesi ile Tunus’ta fitili ateşlenen olayın kahramanı olarak işsiz bir genç olan Buazizi’nin kendisini ateşe vermesi⁵¹ ve devamında gerçekleşen olaylar gösterilebilir.

İşsizlik sigortası ile İslam hukukundan farklı olarak mevcut çalışanlardan kesilen primlerden, bu primlerin değerlendirilmesinden elde edilen kazançlardan, fonun açık vermesi durumunda ise ilgili devletçe sağlanacak katkılardan oluşan sigorta fonundan, ilgili işsizlere belirli bir ücretin aktarımı şeklinde bir hukuki düzenleme yapılmıştır.⁵²

YOKSULLARIN FIKHI

Yoksulların fikhî kavramı ile yukarıda ifade ettiğimiz üzere, fakir ve miskin kapsamında değerlendirilen yoksul kimselerin haklarını ve sorumluluklarını kastediyoruz. Temel ihtiyaçları bulunmayan ya da temel ihtiyaçları bulunmakla beraber zenginlik nisabına erişecek kadar malı bulunmayan kimseler zengin kimselerden ve devletin beytu’l-mal’inden faydalanırlar.

Yoksulluk fikhî kapsamında zorunlu ve gönüllü yapılan iki yardım şekli öne çıkmaktadır. Yukarıda da ifade edildiği üzere zorunlu uygulama zekât uygulaması olup gönüllü yapılmak üzere serbest bırakılarak sadece teşvik edilmekle yetinilmiş olanlarını da zekâtın dışında kalan sadakalar olarak değerlendirmek mümkündür.

Yoksulların Haklarına Dair Deliller

Kitapta ve sünnette zekât uygulamasının zorunluluğuna kaynaklık eden pek çok delil mevcuttur. Bu delillerin bir kısmını aşağıdaki şekilde ifade edebiliriz.

Kitaptan Deliller

Zekâtın farz olduğuna ve uygulamadaki yerine dair, İslam hukukunun önem öncelik sırasına göre ilk iki kaynağı olan kitap ve sünnette pek çok delil mevcuttur. Kur’an’da zekât kelimesi yirmi yedisi namazla birlikte geçmek üzere toplamda otuz âyette; “Sadaka” kelimesinin ise, hepsi de medenî surelerde olmak üzere, 12 yede zekât anlamında kullanıldığı tespit edilmiştir.⁵³

“Namazı kılın, zekâtı verin, önceden kendiniz için yaptığınız her iyiliği Allah’ın katında bulacaksınız. Şüphesiz Allah, yapmakta olduklarınızı noksansız görür.”⁵⁴

“İyilik, yüzlerinizi doğu ve batı tarafına çevirmeniz değildir. Asıl iyilik, o kimsenin yaptığıdır ki, Allah’a, ahiret gününe, meleklerle, kitaplara, peygamberlere inanır; yakınlarla, yetimlere, yoksullara, yolda kalmışlara, dilenenlere ve kölelere sevdiği maldan harcar, namaz kılar, **zekât verir**...”⁵⁵

“İman edip iyi işler yapan, namaz kılan ve **zekât verenler** var ya, onların mükâfatları Rableri katındadır...”⁵⁶

“Fakat içlerinden ilimde derinleşmiş olanlar ve müminler, sana indirilene ve senden önce indirilene iman edenler, namazı kılanlar, **zekâtı verenler**, Allah’a ve ahiret gününe inananlar var ya; işte onlara pek yakında büyük mükâfat vereceğiz.”⁵⁷

“Sizin dostunuz (veliniz) ancak Allah’tır, Resulüdür, iman edenlerdir; onlar ki Allah’ın emirlerine boyun eğerek namazı kılar, **zekâtı verirler**.”⁵⁸

“Bize, bu dünyada da iyilik yaz ahirette de. Şüphesiz biz sana döndük.” Allah buyurdu ki: Kimi dilersem onu azabıma uğrattırım; rahmetim ise her şeyi kuşatır. Onu, sakınanlara, **zekâtı verenlere** ve âyetlerimize inananlara yazacağım.”⁵⁹

“Fakat tevbe eder, namaz kılar ve **zekât verirlerse**, artık onlar dinde kardeşlerinizdir. Biz, bilen bir kavme âyetlerimizi böyle açıklıyoruz.”⁶⁰

⁵¹ <https://www.yenisafak.com/dunya/tunus-devriminin-yedinci-yil-donumu-2994032>, erişim: 10.06.2019.

⁵² Murat Göçmen, “Ülkemizdeki İşsizlik Sigortası ve İşsizlik Fonu Uygulamaları”, *Kamu-İş, İş Hukuku Ve İktisat Dergisi* 12/12 (2012): 145.

⁵³ Erkal, “Zekât”, 44: 197.

⁵⁴ el-Bakara 2/110.

⁵⁵ el-Bakara 2/177.

⁵⁶ el-Bakara 2/277.

⁵⁷ en-Nisâ 4/162.

⁵⁸ el-Mâide 5/55.

⁵⁹ el-Arâf 7/156.

⁶⁰ et-Tevbe 9/11.

“Allah’ın mescitlerini ancak Allah’a ve ahiret gününe iman eden, namazı dosdoğru kılan, **zekâtı veren** ve Allah’tan başkasından korkmayan kimseler imar eder. İşte doğru yola ermişlerden olmaları umulanlar bunlardır”⁶¹

“**Sadakalar (zekâtlar)** Allah’tan bir farz olarak ancak, yoksullara, düşkünlere, (**zekât toplayan**) **memurlara**, gönülleri (İslâm’a) ısındırılacak olanlara, (hürriyetlerini satın almaya çalışan) kölelere, borçlulara, Allah yolunda olana, yolda kalana mahsustur. Allah pek iyi bilendir, hikmet sahibidir.”⁶²

“Mümin erkeklerle mümin kadınlar da birbirlerinin velileridir. Onlar iyiliği emreder, kötülükten alıkoşur, namazı dosdoğru kılarlar, **zekâtı verirler**, Allah ve Resûlüne itaat ederler. İşte onlara Allah rahmet edecektir. Şüphesiz Allah azîzdür, hikmet sahibidir.”⁶³

“Onların mallarından **sadaka (zekât)** al; bununla onları (günahlardan) temizlersin, onları arıtıp yüceltirsın...”⁶⁴

“Onlar (o müminler) ki, eğer kendilerine yeryüzünde iktidar verirse namazı kılar, **zekâtı verirler**, iyiliği emreder ve kötülükten nehyederler. İşlerin sonu Allah’a varır.”⁶⁵

“... Öyle ise namazı kılın; **zekâtı verin** ve Allah’a sınıksız sarılın. O, sizin mevlânızdır. Ne güzel mevlâdır, ne güzel yardımcıdır!”⁶⁶

“Onlar ki (mü’minler ki), **zekâtı verirler**.”⁶⁷

“Onlar, ne ticaret ne de alış-verişin kendilerini Allah’ı anmaktan, namaz kılmaktan ve **zekât vermekten alıkoşmadığı insanlardır**. Onlar, kalplerin ve gözlerin allak bullak olduğu bir günden korkarlar.”⁶⁸

“Namazı kılın; **zekâtı verin**; Peygamber’e itaat edin ki merhamet göresiniz.”⁶⁹

“... (Kur’ân âyetleri) namazı kılan, **zekâtı veren** ve ahirete de kesin olarak iman eden müminler için bir hidayet rehberi ve bir müjdedir.”⁷⁰

“İnsanların mallarında artış olsun diye verdiğiniz herhangi bir faiz, Allah katında artmaz. Allah’ın rızasını isteyerek verdiğiniz **zekâta gelince**, işte **zekâtı veren** o kimseler, evet onlar (sevaplarını ve mallarını) kat kat arttıranlardır.”⁷¹

“... Namazı kılın, **zekâtı verin**, Allah’a gönül hoşluğuyla ödünç verin. Kendiniz için önden (dünyada iken) ne iyilik hazırlarsanız Allah katında onu bulursunuz; hem de daha üstün ve mükâfatça daha büyük olmak üzere. Allah’tan mağfiret dileyin, şüphesiz Allah çok bağışlayıcı, çok esirgeyicidir”⁷²

Sünnetten Deliller

Sünnetten de pek çok delili olmakla birlikte öne çıkan birkaç delili zikretmekle yetineceğiz:

Cibril hadisi ismiyle meşhur olan hadiste, “bana İslâm’dan haber ver” talebinin cevabı olarak Hz. Peygamber (sav), “İslâm: Allah’tan başka ilah olmadığına ve Muhammed’in Allah’ın elçisi olduğuna şahitlik etmen, namaz kılman, **zekâtı vermen**, Ramazan (orucunu) tutman, gitmeye yol bulabilirsen Hacc etmendir”⁷³ buyurmuştur.

Bir başka hadiste de: “İslâm beş esas üzerine kurulmuştur: Allah’tan başka ilah olmadığına ve Muhammed (sav)’in O’nun kulu ve elçisi olduğuna şahitlik etmek, namaz kılmak, **zekât vermek**, hacca gitmek ve Ramazan orucunu tutmaktır.”⁷⁴

⁶¹ et-Tevbe 9/18.

⁶² et-Tevbe 9/60.

⁶³ et-Tevbe 9/71.

⁶⁴ et-Tevbe 9/103.

⁶⁵ el-Hac 22/41.

⁶⁶ el-Hac 22/78.

⁶⁷ el-Mü’minûn 23/4.

⁶⁸ en-Nûr 24/37.

⁶⁹ en-Nûr 24/56.

⁷⁰ en-Neml 27/3.

⁷¹ er-Rûm 30/39.

⁷² el-Müzzemmil 73/20.

⁷³ Buhârî, “İmân”, 37, “Zekât”, 1; Müslim, “İmân”, 1.

⁷⁴ Buhârî, “İmân”, 2; Müslim, “İmân”, 21, 22.

Sahabeden Hz. Muaz b. Cebel (ra) Yemen'e vali olarak görevlendirilirken “.... Onlara Allah'ın zenginlerinden alınıp **fakirlerine verilecek bir zekâtı (sadakayı) farz kıldığını** bildir”⁷⁵ ifadesiyle bu zorunluluğa vurgu yapılmıştır.

Hem kitap hem de sünnetten delillere baktığımızda zekât İslam dinin beş temel esasından biridir ve hükmünün “farz” olduğu hususunda icmâ vardır.

Yoksulların Hakları

Yukarıda ifade edilen yoksul tanımı kapsamında yer alan kimselerin; hayvanlardan, ziynet eşyalarından, paralardan, toprak ürünlerinden, ticaret malları ve gelir getiren mallardan belirli oranda hakları vardır.

Kur'an ve sünnet ile belirlene bu haklar, mükellef olan zengin gerçek ve tüzel kişiler tarafından verilebileceği gibi devlet tarafından beytu'l-mâl'de toplanıp buradan da muhtaç yoksullara dağıtılabilir.⁷⁶

Hayvanlardan olan haklar: Yılın çoğunu otlaklarda geçiren (sâime) hayvanlardan⁷⁷ cinsine göre nisap miktarı farklı olmakla birlikte özetle; koyun, 40 taneden 1 koyun; sığır, 30 taneden 2 yaşına girmiş 1 dana; deve, 5 taneden 1 koyun olarak verilir. Zekât nisâbı açısından; keçi, koyun gibi; manda da sığır kabul edilir. Hayvanların sayısı arttıkça oranlarda değişiklik olur, ancak detay bilgiyi ilmihal kitaplarına bırakarak bu kadar bilgi ile yetinmeyi uygun görüyoruz.⁷⁸ Zekât olarak hak edilen hayvanların hem alan hem de veren açısından “gönül hoşluğu ile kabul edilebilir nitelikte” olması tavsiye edilmiştir.⁷⁹

Zînet eşyalarından olan haklar: Altın ve gümüş belirli bir nisaba ulaştığında 1/40 oranında⁸⁰ yoksullara verilir. Altında nisap 20 miskal (80.10 gr.), gümüşte de 200 (561.2 gr.) dirhemdir.⁸¹

Altın ve gümüşten yapılan ticaret eşyası ve evde kullanılan kaplarda da 1/40 (% 2.5) oranında zekât verilir. Ancak kadınların kullandıkları altın ve gümüş takıları hususunda iki farklı görüş vardır; Şafii, Malikî ve Hanbelîlerden oluşan çoğunluğun görüşüne göre, bu takılar zekâta tabi değildir. Hanefî hukukçulara göre ise; kadınların altın ve gümüş takıları zekâta tabidir.⁸²

Paralardan olan haklar: Altın ve gümüşten olan ya da devletlerin bastığı tüm madeni ve kâğıt paralar ticaret malları hükmünde olup kendi başlarına veya altın-gümüş ve diğer ticari mallar ile nisap miktarına ulaştığında 1/40 (%2.5) oranında zekât olarak verilmeleri gerekir.⁸³

Ticaret Mallarından ve Gelir Getiren şeylerden haklar: Ticaret mallarından, altın ve gümüş nisabına ulaştıktan sonra 1/40 (%2.5) oranında zekât hakkı vardır. Sene başında ve sene sonunda altın nisabının altına düşmedikçe sene sonunda kişi sahip olduğu malların değerini hesaplayıp borçlarını düştüktan sonra kalan miktar üzerinden 1/40 (%2.5) oranında zekât verir. Şafii hukukçulara göre; borçlar dikkate alınmaksızın hesap edilerek zekât verilir.⁸⁴

Toprak Ürünleri, bal ve diğer hayvansal ürünlerden haklar: Çiftçinin el emeği ile suladığı toprak ürünlerinden 1/20 (% 5); yağmur ve nehir suları ile sulanan ürünlerden 1/10 (%10) zekât hakkı vardır.⁸⁵ Hanefî hukukçulara göre ister az olsun ister çok olsun zirâî ürünlerde nisap şartı aranmaz, zekâta tâbi sayılır. Nisap şartı arayan İslam hukukçularına göre nisap miktarı 653 kilogramdır.⁸⁶

⁷⁵ Buhârî, “Zekât”, 1, 63; Nesâî, “Zekât”, 1, 46.

⁷⁶ Detaylı bilgi için bkz. Algül, v.dğr., *İlmihal*, 1: 419-509; Yusuf el-Kardâvî, *Fıkhü'z-Zekât* (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1988), 1: 105-536; Ahmed Hilmi el-Kogî, *Hediiyetu'l-Habib, Büyük Şafii İlmihali*, trc. Abdulkuddus Yalçın-Abdussamed Yalçın (İstanbul: Dua Yayıncılık, 2009), s. 265-300.

⁷⁷ Buhârî, “Zekât”, 33,34; Ebû Dâvûd, “Zekât”, 5.

⁷⁸ Algül, v.dğr., *İlmihal*, 1: 427-455; Kardâvî, *Fıkhü'z-Zekât*, 1: 137-167.

⁷⁹ el-Bakara, 2/267.

⁸⁰ Buhârî, “Zekât”, 32, 38.

⁸¹ Cezîrî, Abdurrahman, *Kitâbu'l-Fıkh Ale'l-Mezâhibi'l-Erbâa*, (Dâru'l-Kütübu'l-İlmiyye, 1990), 1:546; Algül, v.dğr., *İlmihal*: 441.

⁸² Cezîrî, *Kitâbu'l-Fıkh Ale'l-Mezâhibi'l-Erbâa*, 1: 555-557; Kardâvî, *Fıkhü'z-Zekât*, 1: 284-298; Algül, v.dğr., *İlmihal*, 1: 441.

⁸³ Kardâvî, *Fıkhü'z-Zekât*, 1: 239-246; Algül, v.dğr., *İlmihal*, 1: 442

⁸⁴ Cezîrî, *Kitâbu'l-Fıkh Ale'l-Mezâhibi'l-Erbâa*, 1: 550-554; Kardâvî, *Fıkhü'z-Zekât*, 1: 312-339; Algül, v.dğr., *İlmihal*, 1: 443-444; Kogî, *Hediiyetu'l-Habib, Büyük Şafii İlmihali*, 272-278, 280-281.

⁸⁵ Buhârî, “Zekât”, 55; Kardâvî, *Fıkhü'z-Zekât*, 1: 344-348 Algül, v.dğr., *İlmihal*, 1: 444-447.

⁸⁶ Algül, v.dğr., *İlmihal*, 1: 445; Kogî, *Hediiyetu'l-Habib, Büyük Şafii İlmihali*, 279.

Toprak ürünlerinden hububatın zekâtının, harman vakti; meyvelerin de toplandıktan sonra verilmesi gerekir.⁸⁷ Bal ve diğer hayvansal ürünlerle ilgili farklı görüşler vardır. Hanefî ve Hanbelî hukukçulara göre bu ürünlerden 1/10 (%10) oranında zekât verilir; Şafîî ve Mâlikî hukukçulara göre ise bu ürünler zekâta tabi değildir.⁸⁸

Madenler ve deniz mahsullerinden haklar: Madenlerden de zekât hakkı vardır ancak nisap miktarı ve zekât oranları hakkında farklı görüşler vardır.

Hanefî hukukçulara göre; madenlerden zekât oranı 1/5 (% 20)'dir ve nisap aranmaz. İmam Mâlik, İmam Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel'e göre ise nisap miktarına (hadislerdeki altın ve gümüş nisabına) ulaşma şartı aranır ve zekât oranı 1/40 (% 2.5) nispetindedir.⁸⁹

Hanefî hukukçulara göre; eritmeye uygun olmayan; yakut, zümrüt, mermer, kireç gibi madenler; sıvı olup katılaşmayan; cıva, petrol gibi madenlerden zekât alınmaz. Şafîî'ye göre ise, altın ve gümüş madenleri dışındaki madenler zekâta tabi değildir. Hanbelî hukukçulara göre ise, altın ve gümüş madenleri ile diğer madenler arasında fark gözetilmemiştir ve bütün madenlerde zekât hakkı vardır.⁹⁰

Deniz mahsullerinden olan haklar hususunda da ihtilaf vardır. Hz. Peygamber (sav) döneminde deniz ürünlerinden belirli bir miktar zekât hakkı olduğuna dair bir rivayete rastlanmamaktadır. Bu dönemde deniz ürünlerinin dikkate değer bir yekûn tutmadığı için bu yönde bir uygulamanın olmadığı şeklinde yorumlanabilir.⁹¹ Ancak, Hz. Ömer (ra) döneminde ashap ile istişare sonucu 1/5 (%20) oranında zekât aldığı; Emevî halifesi Ömer b. Abdulaziz döneminde de bu ürünlerden zekât tahsil edildiği yönünde rivayetler vardır.⁹²

Yoksulların Sorumlulukları

Yoksulların elde ettikleri bütün bu mali haklarla ilgili olarak yerine getirmeleri gereken mali bir yükümlülükleri yoktur. Bu hakların tamamını maddi bir karşılığı olmaksızın elde etmişlerdir. Sadece, diğer tüm Müslümanlar gibi, meşru yollardan elde edilen gelirleri meşru yollarda harcamak durumundadırlar. Zira gayri meşrû yolda harcamak, yoksul olan ya da olmayan tüm Müslümanlara haram kılınmıştır.

Müslüman olmayan batılı ülkelerin hukukundaki sosyal yardım işsizlik ödeneğinden en büyük fark da burada ortaya çıkmaktadır. Zira Müslüman toplumlarda yoksullar hiçbir maddi pirim ödeme sorumluluğu olmaksızın bu yardımlardan faydalanabiliyorken sosyal yardımlaşma işsizlik ödeneği ile yardım edilen batılı ülkelere ödenen bir pirimin karşılığı olarak bu haklardan istifade edilebilmektedir. Pirim ödemeyen kişi, muhtaç olsa bile bu fondan yararlanma hakkına sahip değildir.

Zekât ve sadaka fonundan yararlanan yoksul kimselerden mali bir beklenti olmamanın yanında toplumsal huzur ve refah bağlamında beklenen sorumluluk; zenginlerin elde ettiği mallara dair bir kıskançlık ve haset duygusu beslemeden, hakları olmayan mallara haksız olarak el uzatmamaktır. Bu sorumluluk aynı zamanda diğer tüm bireylerden de beklenir, zira zekât ve sadaka malı dışında elde edilen bir mal ancak bir hak karşılığıdır. Dolayısıyla hakkı olmayan kimsenin malına el uzatmak, zengin-fakir tüm insanlara haramdır. Kur'ân'da, kurtuluşa eren mü'minlerin özellikleri sayılırken "onlar ki, zekâtlarını verirler" denilerek zengin Müslümanın bu özelliği mü'min olmanın gereği olarak belirtilmiştir.⁹³ Ayrıca, müslüman bireyler, Hz. Peygamber'in (sav) de teşvik ettiği gibi, "veren el alan elden üstündür"⁹⁴ ilkesi gereğince bir an önce "yardım alan kimse" nitelemesinden "yardım eden kimse" nitelemesine ulaşmak için gayret ederler.

YOKSULLUK FIKHI BAĞLAMINDA ZENGİNLERİN HAKLARI VE

⁸⁷ Algül, v.dğr., *İmihal*, 1: 446.

⁸⁸ el-Cezîrî, age., 1/558-561; el-Kardâvî, age., 1/420-431; Algül, v.dğr., *İmihal*, 1: 448.

⁸⁹ Algül, v.dğr., *İmihal*, 1: -452; el-Kardâvî, age., 1/432-452; Kogî, *Hedîyyetu'l-Habîb, Büyük Şafîî İlmihali*, 282.

⁹⁰ Algül, v.dğr., *İmihal*, 1: 450-451.

⁹¹ Algül, v.dğr., *İmihal*, 1: 452.

⁹² Algül, v.dğr., *İmihal*, 1: 450-452.

⁹³ el-Mü'minûn 23/1-4.

⁹⁴ Buhârî, "Zekât", 18, "Nafakât", 2; Müslim, "Zekât", 94-97, 106, 124; Ebû Dâvûd, "Zekât", 28, 39; Tirmizî, "Zekât", 38, "Birr", 77, "Zühhd", 32; Nesâî, "Zekât" 53, 60.

SORUMLULUKLARI

Yukarıda ifade edilen “yoksulların hakları ve sorumluluklarına dair deliller” aynı zamanda zenginleri de bağlayıcıdır. Zira yoksullara belirli bir miktar mali yardım yapmakla mükellef olanlar zenginlerdir. Bu anlamda fakirlere verilmesi gereken mali yardımlar zenginlere mükellefiyet olarak yüklenmiştir. Bu sebeple, zenginlerin verme mükellefiyetine dair delilleri ayrıca zikretmiyoruz. Aşağıda, yoksulluk fıkhi bağlamında zenginlerin hakları ve sorumluluklarını özetle ifade edeceğiz.

Yoksulluk Fıkhi Bağlamında Zenginlerin Hakları

İslam hukuku İslam’a inanan kimseleri (mü’minleri) hem dünyevi hem de uhrevi yaptırımlarla kuşattığı gibi haklar bakımından da hem dünyevi hem de uhrevi hakları haiz kılar.⁹⁵ Zengin kimse de bu kapsamda, inancı gereği, yardım yaparken yardım yapılan yoksullardan maddi bir beklenti içine girmemekle beraber uhrevi olarak yapılan yardımdan kat kat fazla bir karşılık beklemektedir. Ancak, zengin kimseler, zekât verdiği için zekât alan fakir kimselerden maddi ya da manevi bir hak talep edemezler.

Zekât psikolojisi açısından baktığımızda; her iki taraf da kendini kazançlı sayar, zira yardım yapan zenginler bu yardımı Allah Teâlâ’nın bir emri olarak yaptıkları için, bir büyülenme içine girmedikleri gibi fakirler de yardımı Allah Teâlâ’nın emri gereği aldıkları için bir ezilmişlik duygusuna kapılmazlar. Her iki taraf da kendi hak ve sorumluluklarının gereği davrandıklarının bilinciyle dinamik bir toplumun doğal/fitri yapı taşları olarak hayatlarını devam ettirirler. Fakirler, zenginleri düşmanlık, kıskanma ve haset duygusu ile takip etmedikleri gibi zenginler de maddi bir karşılık beklemeden verdiklerinden dolayı bir düşmanlığa kapılmak yerine, vermenin kendilerine tattırdığı duygu ile manevi arınmayı yaşarlar. Böylece, yoksulluk fıkhiya göre davranan toplumlarda; zengin kimseler, zekât verdikleri için fakirlerden maddi bir hak taleplerinin olamayacağı bilinciyle, ifrat ve tefritten uzak, dengeli bir hayat sürer.

Zenginlerin Sorumlulukları

Yoksullara yardım etmesi farz olan zenginlerin bu mükellefiyetini yerine getirmesi için hem “zenginlik” ile ilgi hem de “mallar” ile ilgili belirli şartlar aranır. Bu şartlar yerine geldikten sonra yoksullara yardım etmek zorunlu hale gelir. **Bu kimselerin zekât ile sorumlu olmaları için; Müslüman, temyiz gücüne sahip olan ergen ve hür olmaları gerekmektedir.**⁹⁶ Zekâtın maldan verileceği ictihadından hareketle, temyiz gücüne sahip bir ergen olmasa da zekât vermekle mükellef olur diyen İslam hukukçuları vardır.⁹⁷ Yoksullara **zekât olarak verilecek malda ise**; malın tam mülk olması, nemâlanan (kendiliğinden artma özelliği olan) mallardan olması, malın asli ihtiyaçlardan fazla ve nisap ölçüsünde olması, malın borç karşılığı olamaması ve üzerinden bir yıl geçmiş olması şartları aranır.⁹⁸

Yukarıda yoksulların hakları olarak ifade edilen; hayvanlardan, zînet eşyalarından, paralardan, toprak mahsullerinden, ticari mallardan ve diğer gelir getiren mallardan belirli miktar malları belirlenen zamanda belirli özellikler taşıyan yoksullara vermek zenginlerin mükellefiyetidir. Vermediklerinde hem dünyevi hem de uhrevi yaptırımla karşılaşır.⁹⁹

YOKSULLUK FIKHI BAĞLAMINDA DEVLETİN HAKLARI VE SORUMLULUKLARI

İslam hukukuna göre devletin hakkı; yukarıda belirli şartları taşıyan zengin kişilerden ve onların zekâta tabi olma şartlarını taşıyan mallarından belirli oranda malı beytu’l-mâl’e toplamaktır.¹⁰⁰ Kişi kendi eliyle bizzat yoksullara farz olan zekât miktarını vermiş ise aynı yıl içinde devletin ikinci defa alma hakkı yoktur.

Günümüzde devlet; zekâtı özel bir kalemde toplayıp İslam dininde belirtilen esaslar çerçevesinde dağıtmayı taahhüt etmeleri şartıyla bu görevi yerine getirebilir. Devletin topladığı vergiler, borçlar

⁹⁵ Âl-i İmran 3/180; et-Tevbe 9/34, 35; Müslim, “İmân”, 33-36; “Zekât”, 24; Buhârî, “İmân”, 17, 28, “Salât”, 28, “Zekât” 1.

⁹⁶ Cezîrî, *Kitâbu’l-Fıkh Ale’l-Mezâhibi’l-Erbaa*, 1: 540; Algül, v.dğr., *İmihal*, 1: 427.

⁹⁷ Algül, v.dğr., *İmihal*, 1: 427.

⁹⁸ Nihat Dalgın, “Zekât Hükümleri”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2004): 43-72.

⁹⁹ Âl-i İmran 3/180; et-Tevbe 9/34, 35; Müslim, “İmân”, 33-36; “Zekât”, 24; Buhârî, “İmân”, 17, 28, “Salât”, 28, “Zekât” 1.

¹⁰⁰ Erkal, Mehmet, “Beytu’l-Mâl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 6: 94-97.

hukuku gereği devletin belirlediği oranda toplanabilir, ancak, zekât yerine geçmez.¹⁰¹

Devletin sorumluluğu ise; topladığı zekât gelirlerini yukarıda ifade edilen yoksulluk şartlarını taşıyan kimseler ulaştırmaktır. Ayrıca, devletin zekât uygulaması dışında sosyal yardımlaşma ve dayanışma kapsamında, sigorta sistemleri geliştirme ve uygulama imkânı da vardır.

YOKSULLUK FIKHI BAĞLAMINDA SİVİL TOPLUM KURULUŞLARININ HAKLARI VE SORUMLULUKLARI

Yoksullara yönelik yardımların toplanması ve dağıtımı için belirli bir sivil toplum kuruluşu zorunluluğu yoktur. Ancak, böyle kuruluşlar, yoksullara yönelik yardımların toplanması ve dağıtımında gönüllü olarak görev alabilecekleri gibi devlet eliyle de görevlendirilerek hizmet etme imkânı vardır. Devlet eliyle görevlendirildiklerinde, hizmetlerinin karşılığı olarak Hz. Peygamber (sav) zamanındaki uygulamada yer alan “âmil”¹⁰² olarak zekât memurlarına verilen fondan belirli bir hak alabilirler. Bu fon, zekât toplayan kimselerin topladıklarından belirli bir miktarı işçilik karşılığı almalarını içeriyordu. Böylece hem toplama işi gönüllülük esası ile hızlanmış hem de yoksullar zamanında ihtiyaç duydukları yardıma kavuşmuş olurlar. Zekât toplama işini yapan zekât memurunun (âmil) fakir olma şartı yoktur. Zira Hz. Peygamber (sav), kendisine zekâtın helâl olmayacağı zengin kişileri sayarken “âmil”i istisnâ etmiştir.¹⁰³ Dolayısı ile zengin olsun fakir olsun zekât memuru statüsünde yoksullukla ilgili sivil toplum örgütleri işçilik ücreti alabilirler.

Bu kuruluşlar sadece zekâta aracılık yapabilirler; zekâtı özel bir kalemde toplayıp İslam dininde belirtilen esaslar çerçevesinde dağıtmayı taahhüt etmeleri şartıyla bu görevi yerine getirebilirler. Yoksullara zekât fonunu ulaştırabilecek bu tür kurumlara zekât verilebilir.¹⁰⁴ Ülkemizde, resmi dernek statüsünde, bu çerçevede hizmet vermek üzere kurulmuş çeşitli dernekler mevcuttur. Bunların bazıları da gıda bankacılığı şeklinde zengin ile yoksul sınıf arasında köprü vazifesi görmektedir. Bu sivil toplum kuruluşlarının yapacakları hizmetler aşağıdaki şartlarda geçerli olur.¹⁰⁵

Yoksullara yardım amacı ile kurulan bu kuruluşların “yoksul” anlayışı fıkıhtaki zekât ve sadaka alabilecek fakir ve miskin anlayışı ile aynı olmalıdır,

Sistemin işleyişi denetim altında tutulup, şeffaf ve kamuyu aydınlatma ilkeleri çerçevesinde fakirin hakkının korunduğu bir kurgulanmalıdır.

Yoksullara yönelik bu hizmeti yapmak üzer kurulan ve çalışmalarını fiilen yürüten bu tür sivil toplum örgütlerinin sorumluluğu; tüzükleri gereği yardımları yoksullara hakkaniyet ve adalet ölçülerini gözeterek ulaştırmaktır.

YOKSULLUKLA İLGİLİ BAZI FIKHİ MESELELER

Günümüzde, yoksulluk fikhî ile ilgili olarak toplumda pek çok soru ve sorun bulunmaktadır. Biz yukarıda ortaya konulan konu sınırları içinde, yoksulluk fikhî kapsamında öne çıkan bazı soruların fikhî cevabını vermekle yetineceğiz.

Yoksul kimselerin ev almak için biriktirdiği nisap miktarını aşan paraların durumu

Yukarıdaki yoksul (fakir ve miskin) sınıfında yer alan Müslüman bir kimse ev satın almak için nisap miktarından fazla mal biriktirse bu maldan zekât vermesi gerekir mi? Bu kimseye zekât fonundan yardım verilebilir mi?

Böyle bir kimse biriktirilen paralarla temel ihtiyaçlarından biri olan ev sahibi olmak için sözlü ya da yazılı herhangi bir borçlanma taahhüdüne girmişse o takdirde bu paralardan zekât vermek gerekmez ve kendisi zekât fonundan faydalanabilir. Ancak sözlü ya da yazılı bir borçlanma taahhüdü olmaksızın kendi adına biriktirmişse ve bu biriktirilen miktar nisap miktarından fazla olup üzerinden de bir yıl geçmişse zekât vermesi gerekir.¹⁰⁶

¹⁰¹ Mehmet Bayyigit, (Editör), *II. Uluslararası İslam Ticaret Hukuku Kongresi “Günümüzdeki Meseleler”* (Konya: KTO Karatay Üniversitesi Yayınları, 2016), 1135.

¹⁰² Erkal, “Beytu'l-Mâl”, 6: 94.

¹⁰³ Ebû Dâvûd, “Zekât”, 25; Algül, v.dğr., *İmihal*, 1: 482.

¹⁰⁴ Din İşleri Yüksek Kurulu, *Zekât, Sıkça Sorulan Sorular* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2010),

21.

¹⁰⁵ Bayyigit, *II. Uluslararası İslam Ticaret Hukuku Kongresi “Günümüzdeki Meseleler”*, 1136.

¹⁰⁶ Din İşleri Yüksek Kurulu, *Zekât, Sıkça Sorulan Sorular*, 22.

Yoksullukta Tadrîcîlik durumu; Yakın Yoksul-Uzak Yoksul

Yakın akraba var iken uzak akrabaya zekât fonundan yardım etmek ya da yakın komşu varken uzak komşuya zekât fonundan yardım etmek uygun mudur? Yakınlık ve uzaklığı da akrabalık bağı ve mekân bakımından olmak üzere iki açıdan ele almak mümkündür.

Akrabalık bakımından Tadrîcîlik

Yakın akrabaya ve yakın komşuya öncelik verilmesi daha faziletli görülmüş olmakla beraber uzak olan yoksullara verilmişse bu da caizdir. Akrabaya öncelik sırası gözetildiğinde; önce erkek veya kız kardeşlere, sonra bunların çocuklarına, sonra amcalara, halalara, sonra bunların çocuklarına; sonra dayılara, teyzelere ve bunların çocuklarına, daha sonra akraba sayılan diğer yakınlarla vermek daha faziletlidir.¹⁰⁷

Mekân Bakımından Tadrîcîlik

Yoksulluk sınırı bakımından, aynı mahalledeki fakir ile uzak mahalledeki fakir ve hatta başka ülkedeki fakir aynı görülmemiştir. Prensip olarak daha yakın bulunan yoksul önceliklenmiştir. Zekât verme zamanı geldiğinde; daha yakınımda daha yoksul bir kişi varken daha uzağa gitmek mekruh görülmüştür. Ancak daha uzak mekânda bulunan kişi akrabamız ise ona göndermemizde bir kerâhet görülmemiştir. Henüz vakti gelmeden, senesi dolmadan başka memleketler gönderilen zekâtlarda bir sakınca görülmemiştir.¹⁰⁸

Günümüzde Yoksullara Yardım Fonu Kurumsallaştırılarak Devlete Vermeye Zorlanabilir mi?

Zengin Müslümanların vermesi zorunlu olan zekât, bir ibadet olarak farz kılınmış ve Kur'ân'da pek çok yerde namaz ile birlikte zikredilmiştir. Dolayısı ile bu ibadet devlet eliyle gerçekleştirme noktasında zorlanamaz. Ancak devlet, yoksullara yardıma dair zekât ile ilgili bir yasal düzenleme yaparak bu yardımları özel bir finansal havuzda toplayıp İslam hukukunda belirlenen yerlere dağıtmaya dair bir taahhüt altına girerse, devlete zekât verilebilir.

Günümüzde, Cumhurbaşkanlığına bağlı olarak çalışan ve din işlerinin soru ve sorunları ile meşgul olan Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde böyle bir mevzuat geliştirilip, örneğin “Zekât ve Hayır Hizmetleri Genel Müdürlüğü” şeklinde bir birim¹⁰⁹ ile şeffaflık ve kamuyu aydınlatma ilkeleri çerçevesinde gönüllü olarak zekât kabul edilip İslam hukukunda belirlenene yerlere dağıtılabilir.

İslam Hukukunun Kuruluş Ve Gelişme Dönemindeki Zekât Memurları (Âmiller) İle Günümüz Vergi Memurları Muâdil Tutulabilir mi?

Hz. Peygamber dönemi ve sonraki dönemlerde devlet idarecileri tarafından, zekât mallarından zekât toplamakla görevlendirilen zekât memurları (âmil) ile günümüz vergi memurları birebir muâdil sayılmaz ancak, her ikisi de ücret karşılığı çalışmaları açısından bir ortak paydada buluşurlar. “Âmil” olarak zengin ya da fakir bir kimse görev alıp yaptığı işin karşılığı belirli bir işçilik ücreti alabilir.¹¹⁰ Her ikisi de toplanan gelirlerin içinden devletin kendisi için takdir ettiği işçilik ücretini maaş olarak alır. Ancak, vergi memurları yıl boyu iş olsun ya da olmasın ücretlerini aldıkları halde zekât memurları zekât topladıkları zaman dilimi ile doğru orantılı olarak takdir edilen ücreti alırlar.

Yoksulların Şahıslarına Verilen Zekât İle Yoksullar İçin Kurulmuş STK'lara Verilen Zekât Muâdil midir?

Yoksullara yardım ulaştırmak amacıyla kurulmuş olan sivil topluk kuruluşları, kendilerine verilen zekât mallarını vekâleten İslam hukukunda belirtilen zekâtı hak eden taraflara ulaştırdıkları takdirde; şahsın bizzat kendine verilen zekât ile muâdildir. Aslolan zekât malının zekâtı hak eden taraflara ulaştırılıp temlik edilmesidir.

Yoksullara yardım ulaştırmak amacıyla kurulduğu halde başka işler ile de meşgul olan STK'nın, zekât mallarını; camî, dernek binası vb. zekâtın sarf yerleri dışında kullanımı câiz değildir. Zekât bizzat zekât hak eden tarafa temlik edilip o kişinin mülkiyetine geçmedikçe caiz olmaz.

Geçmişteki Temel İhtiyaçlar İle Bugünün Temel İhtiyaçlarını Belirlemede Ölçüt Ne Olacaktır?

¹⁰⁷ Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük İslam İlmihali* (Ankara: Akçağ Yayınevi, 2005), 342.

¹⁰⁸ Bilmen, *Büyük İslam İlmihali*, 342.

¹⁰⁹ Bayyığıt, *II. Uluslararası İslam Ticaret Hukuku Kongresi “Günümüzdeki Meseleler”*, 1135.

¹¹⁰ Bilmen, *Büyük İslam İlmihali*, 340.

Bugünün Temel İhtiyaçları Nasıl Tespit Edilebilir?

Geçmişten günümüze temel ihtiyaçlar, toplumların örfüne göre, değişim göstermektedir. Geçmişte hiç kullanılmazken ihdas edilen temel ihtiyaç kalemleri olmasının yanında geçmişte bulunduğu halde aynı amaca hizmet eden şekil değiştiren temel ihtiyaç maddeleri de olmuştur. Geçmişte buzdolabı, çamaşır makinası, ütü, cep telefonu, bilgisayar gibi araç-gereçler temel ihtiyaç olarak görülmezken bugün temel ihtiyaçlar arasında yerini almıştır.¹¹¹ Aynı şekilde eğitim harcamaları ve sağlık harcamaları temel ihtiyaçlar arasında ayrı bir kalem olarak yer almazken bugün bunlar temel ihtiyaçlar arasında yer almaktadır. Geçmişte, binek aracı olarak, eşek ya da at temel ihtiyaç iken bugün, traktör, otomobil, vb. binek araçları bunun yerini almıştır.

Bugünün temel ihtiyaçlarını belirlemede temel ölçüt, toplumda yerleşik hale gelen örfdür denilebilir. İslam hukukunda, hukuki kuralların düzenlenmesinde kullanılan kaynaklardan biri de örfdür. “Zamanlar değiştikçe hükümlerin değişmesi inkâr olunamaz”¹¹² ilkesi gereğince yeni temel ihtiyaçların ortaya çıkması ya da değişmesinde de “örf” esas alınarak kurallar yeniden düzenlenebilir. Müslüman Toplamlar Devlete Verdiği Vergileri Zekât Yerine Sayıp Zekâtтан Düşebilir mi? Vergiyi Zekâtтан Saymak Caiz mi?

Zekât, mali bir ibadet olup devlete verilen vergiler zekât yerine geçmez.¹¹³ Ancak, Müslüman toplumlarda devlet hazinesi mesabesindeki beytu’l-mâle gelen zekât fonları, yoksullara kullanılmasının yanında, mücahitlerin Allah yolunda harcaması¹¹⁴ (fi sebîlillah infâk) bağlamında ülke savunması ile ilgili harcama kalemlerinde de kullanılabilir.

Müslüman toplumlarda zekâtın devlet tarafından toplanıp dağıtılmasının gerekliliği tartışılmış ancak ortak bir karara ulaşılmamıştır. Bir kısım İslam hukukçuları bu işin fertlere bırakılmasının caiz olmadığı yönünde görüş belirtirken bir kısmı da caizdir görüşünü benimsemiştir. Bir kısım İslam hukukçuları da bu iki görüşün ortasında bir yol tutarak; zâhirî mallar (zirâî ürünler, hayvanlar vb.), ancak devlet tarafından toplanabilir ve zekâtın sarf yerlerine harcanır; bâtın mallar (para, altın, vb.) ise mükelleflerin kendisine bırakılabilir, görüşünü benimsemiştir.¹¹⁵

Bugün Yoksula Verdiğimiz Bir Mali Yardımı Gelecekte Verilmesi Gereken Zekât Yerine Saymak Mümkün müdür?

Zekât veren kimse, rastladığı bir yoksula, nisap miktarına ulaşmış bir malının gelecek yıllardaki zekâtı karşılığı olarak mal verebilir. Daha sonra her yıl ilgili miktarı zekâtından düşebilir.¹¹⁶

Yoksulluk Fâiz Almak İçin Bir Zaruret Olarak Değerlendirilebilir mi?

İslam hukukunda “zaruret” durumu hâsıl olunca yasaklar mübah hale gelir. Ancak buradaki “zarûret” ve “ızdırâr” halinin doğru olarak anlaşılması önemlidir. Zarûret, ızdırar mastarından isim olup “ızdırar” sözlükte; muhtaç ve mecbur etmek demektir.¹¹⁷ İslam hukuk terimi olarak ise; dinin yasak ettiği bir şeyi yapmaya mecbur kılan durum demektir.¹¹⁸ Mecelle’de “Zaruretlar memnû’ olan şeyleri (yasakları) mübah kılar” ilkesi¹¹⁹ mevcuttur. Ancak burada söz konusu yasakları mübah kılan zaruret; giderilmediğinde, “zarûrât-ı hamse” ismiyle maruf, beş zaruri değerden (canın korunması, malın korunması, dinin korunması, aklın korunması, neslin korunması) birinin külliyyen ortadan kalkması ya da katlanılması güç ağır zararlar karşılaşılması söz konusu olduğunda ortaya çıkan; ağır-şiddetli ihtiyaç olarak nitelenen ihtiyaçtır.¹²⁰ Bu sınıra gelmeyen bir ihtiyaçtan dolayı yasakların mübah görülmesi uygun değildir.¹²¹

Fakirlik ve zenginlik toplumsal yapının içinde tabii olan ve toplumda ihtiyaç duyulan iş gücü ve

¹¹¹ Hayrettin Karaman, *İş ve Ticaret İlmihali* (İstanbul: İz Yıncılık, 2012), 377-378.

¹¹² Mecelle, md. 39.

¹¹³ Bayyigît, II. Uluslararası İslam Ticaret Hukuku Kongresi “Günümüzdeki Meseleler”, 1135.

¹¹⁴ Bilmen, *Büyük İslam İlmihali*, 340.

¹¹⁵ Karaman, *İş ve Ticaret İlmihali*, 378-379.

¹¹⁶ Din İşleri Yüksek Kurulu, *Zekât, Sıkça Sorulan Sorular*, 22.

¹¹⁷ Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensari İbn Manzûr, *Lisanü’l-Arab*, 3. Baskı (Beyrut: Dâr Sader, 1990), 4:483.

¹¹⁸ Ali Haydar, Hocaeminefendizâde, *Dürarü’l-Hükkâm Şerhu Mecelleti’l-Ahkâm* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı yayınları, 2016), 1: 80-81.

¹¹⁹ Mecelle, md. 21

¹²⁰ Halit Çalış, “Zarûret”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 44: 141-144.

¹²¹ Ali Haydar, *Dürarü’l-Hükkâm Şerhu Mecelleti’l-Ahkâm*, 1: 80-81.

Üretim karşılıklı arz talep dengesi içinde gerçekleştirilebildiği doğal bir durumdur. Kişi için yoksulluğun zaruret olması ancak ölüm-kalım meselesi olduğu zaman ortaya çıkar. Bu takdirde yasaklar mübah hale gelir; örneğin açlıktan ölmek üzere olan bir muhtaç yoksul başkasının bahçesinden onun izni olmadan gıda maddesi alıp yese; başkasının hayvanını kesip karnını doyursa bu ona mübah hale gelir ancak daha sonra yine de onun bedelini mal sahibine der.

SONUÇ

Toplumsal olguların hukuk kurallarının düzenlenmesindeki tesirini inceleyen hukukun alt bölümü olarak değerlendirebileceğimiz “hukuk sosyolojisi” İslam hukuku bağlamında dşnldğinde “İslam hukuk sosyolojisi” olarak isimlendirilebilir. Yoksulluk olgusu, geçmişten günümüze hemen hemen bütün devletlerin dikkate almak zorunda kaldıkları temel olgulardan biridir. Zira dikkate alınmadığı zaman sosyal riskleri beraberinde getirmekte ve toplumsal patlamaların fitilini ateşleyebilme potansiyelini içermektedir.

İslam hukuku yoksulluk olgusunu, kuruluşundan itibaren, toplumsal kuralları düzenlerken dikkate almış ve bu durumda olan birey ve toplumla ilgili olarak hem zorunlu hem de gönüllülük esası üzere işleyen müesseseler oluşturmuştur. Yoksulluk ile ilgili zorunlu olarak yapılan düzenleme “zektmessesesi”dir. Hem kitap hem de sünnet ile sabit olan bu düzenleme, devlet yaptırımı ile desteklenerek sosyal dayanışmanın yapı taşlarından biri olarak kuruluşundan günümüze hayatiyetini devam ettirmektedir.

Günümüz İslam toplumlarında hem birey, hem devlet hem de yoksullara yardım amaçlı kurulan STK tarafından yürütülen yardım uygulamaları; zek ve sadaka fonunu beraber yürütecek şekilde kurgulanarak hizmetlerine devam etmektedirler.

Batı medeniyeti içinde gelişen hukuklarda, devlet eliyle zorunlu kılınan sosyal yardımlar ancak, 18. Yüzyıldan sonra yürürlüğe girebilmiştir. Ayrıca bu sosyal yardım uygulamalarında belirli kişilerden kesilen primler bir yardım finans havuzunda toplanarak sadece üyelere has olmak üzere dağıtılmaktadır. Yardım alan bireylerin hak ve sorumlulukları karşılıklı maddi bir alış-veriş üzere kurulmuştur. Oysa İslam hukukunda zorunlu yardımı (zektı) vermek durumunda olan zengin birey, karşılığında her hangi bir talepte bulunamaz. Yardım edilen yoksulun da aldığı bu yardımda dolayı yerine getirmesi gereken maddi bir mükellefiyeti bulunmamaktadır. Yoksullara yardım eden zengin birey tamamen bir ibadet olarak bu uygulamayı gerçekleştirirken yardım alan yoksul da Allah Tel’nın kendisine takdir ettiği bir hak olarak bu yardımları alır ve kullanır.

Yoksulluk fıkı gözetilen toplumlarda, yoksulluğun sebep olabileceği sosyal riskler minimum seviyede kalır ve toplumun tüm kesimleri, temel ihtiyaçlar noktasında, mali yönden güven ve huzur içinde bir yaşam sürebilirler.

KAYNAKÇA

Algül Hüseyin, H. Yunus Apaydın, Ali Bardakoğlu, İbrahim Kâfi Dönmez, Mehmet Erkal, Ömer Faruk Harman, Ahmet Saim Kılavuz, Süleyman Uludağ, İrfan Yücel, M. Akif Aydın, Mustafa Çağrı. *İmihal*. 2 cilt. Ankara: TDV Yayınları, 2014.

Ali Haydar, Hocaeminefendizâde, *Dürarü'l-Hükkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*, 4 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı yayınları, 2016.

Andaç, Faruk. *İşsizlik Sigortası*. 2. Baskı. Ankara: Türk Ağır Sanayi ve Hizmet Sektörü Kamu İşverenleri Sendikası Yayını, 2010.

Aydın, Aytaç, *İslam Hukukunun 100'ü*. Ankara: Otto Yayınları, 2017.

Aydın, Aytaç, *İslam Hukukunun 200'ü*. Ankara: İlahiyat Yayınlar, 2019

Bayyığıt, Mehmet, (ed.) *II. Uluslararası İslam Ticaret Hukuku Kongresi* “Günümüzdeki Meseleler”. Konya: KTO Karatay Üniversitesi Yayınları, 2016.

Bilge, Necip, *Hukuk Başlangıcı*. 7. Baskı. Ankara: Turhan Kitabevi, 1990.

Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük İslam İlmihali*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2005.

Buhârî, Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-Sahîh*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

Bülbül, Okan Güray, “İşsizlik Sigortasının Ortaya Çıkışı Ve Tarihsel Gelişimi”, *İstihdamda 3i Dergisi* 6 (2012): 40-43.

Cezîrî, Abdurrahman. *Kitâbu'l-Fıkh Ale'l-Mezâhibi'l-Erbâa*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübu'l-İlmiyye, 1990.

Çalış, Halit. “Zarûret”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44: 141-144. Ankara: TDV Yayınları, 2013.

Dalgın, Nihat. “Zekât Hükümleri”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2004): 43-72.

Din İşleri Yüksek Kurulu, *Zekât, Sıkça Sorulan Sorular*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2010.

Doğan, D. Mehmet. *Büyük Türkçe Sözlük*. 8. Baskı. Ankara: Rehber Yayınları, 1990.

Döndüren, Hamdi. *Delilleriyle Ticaret ve İktisat İmihali*. İstanbul: Erkam Yayınları, 1993.

Ebû Dâvûd, Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *es-Sünen*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

Ebû Yusuf, Ya'kûb b. İbrâhîm. *el-Harâc*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1979.

el-Halebî, İbrâhîm b. Muhammed, *Mültekâ'l-Ebhur*. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1989.

el-Mevsilî, Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd, *el-İhtiyâr, Li Ta'lîli'l-Muhtâr*, 5 Cilt. İstanbul: Mektebetu'l-İslâmiyye, 1951.

Erkal, Mehmet. “Zekât”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44:197-207. Ankara: TDV Yayınları, 2013.

Göçmen, Murat. “Ülkemizdeki İşsizlik Sigortası ve İşsizlik Fonu Uygulamaları”. *Kamu-İş, İş Hukuku Ve İktisat Dergisi* 12/12 (2012): 137-158.

Gurvitch, Georges, *Hukuk Sosyolojisinin Konusu ve Problemleri*, Trc. Hâmide Topçuoğlu, Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi 6/2 (1949): 222-225.

<https://www.yenisafak.com/dunya/tunus-devriminin-yedinci-yil-donumu-2994032>, erişim: 10.06.2019

İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensari. 3. Baskı. *Lisanü'l-Arab*, 15 Cilt. Beyrut: Dâr Sader, 1990.

İnanır, Ahmet, “İslâm Hukuk Düşüncesinde Bileşik (Mürekkap) Mâlî Sözleşmeler”,

Uluslararası İslam Ekonomisi ve Finansı Araştırmaları Dergisi 3/1 (2017): 1-39.

Kapar, M. Ali, “Asr-ı Saadet’te Müşrikler ve Müşriklerle İlişkiler”. *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadet’te İslâm*. 5 Cilt. İstanbul: Beyan Yayınları, 1994.

Karaman, Hayrettin – Çağrı, Mustafa – Dönmez, İbrahim Kâfi – Gümüş, Sadrettin. *Kur’ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsiri*. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012.

Karaman, Hayrettin, *İslam Hukuk Tarihi*. 9. Baskı. İstanbul: İz yayıncılık, 2012.

Karaman, Hayrettin. *İş ve Ticaret İlmihali*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.

Kardâvî, Yusuf. *Fıkhu’z-Zekât*. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetu’r-Risâle, 1988.

Kogî, Ahmed Hilmi. *Hediyyetu’l-Habib, Büyük Şafî İlmihali*. Trc. Abdulkuddus Yalçın-Abdussamed Yalçın. İstanbul, Dua Yayıncılık, 2009.

Köse, Murtaza. “Sosyal Siyaset Kavramı ve Ömer b. Abdülaziz’in Sosyal Siyaseti”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (2010):75-98.

Köse, Saffet, *İslam Hukukuna Giriş*. İstanbul: Hikmetevi yayınları, 2013.

Köse, Saffet. “Hz. Ömer’in Bazı Uygulamaları Bağlamında Ahkâmın Değişmesi”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 7 (Nisan 2006):13-50.

Kur’ân-ı Kerîm.

Marshall, Gordon, *Sosyoloji Sözlüğü*. Trc. Osman Akınhay, Derya Kömürcü. Ankara: Bilim ve Sanat yayınevi, 1999.

Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye.

Mehmet Erkal. “Beytu’l-Mâl”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6: 94-97. Ankara: TDV Yayınları, 1996.

Molla Hüsrev, Muhammed b. Ferâmurz b. Ali. *Mirkâtü’l-Vusûl İlâ İlmi’l-Usûl fî Usûli’l-Fıkh*. Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1971.

Müslim, Ebu’l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmiu’s-Sahîh*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

Nesâî, ebûAbdirrahman Ahmed b. Şuayb. *es-Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

Öktem, Niyazi –Türkbağ, Ahmet Ulvi, *Felsefe, Sosyoloji, Hukuk ve Devlet*. 7. Baskı.İstanbul: Der Yayınları, 2017.

Tirmizî, Muhammed b. İsa b. Serve b. Musâ, *es-Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

Topçuoğlu Hâmide, *Hukuk Sosyolojisi*. İstanbul: Cezaevi Matbaası, 1969.

Tozan, Celal. *İşsizlik Sigortası Kanunu Uygulamaları*. Ankara: Türk-İş Yayınları, 2013.

Ülken, Hilmi Ziya, “*Sosyoloji Sözlüğü*”. İstanbul: Milli Eğitim Yayınları, 1969.

Yiğit, İsmail. “Ömer b. Abdülazîz”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34: 53-55. Ankara: TDV Yayınları, 2007.

Zuheyli, Vehbe, *el-Fıkhu’l-İslâmî ve Edilletuhû*. 9 Cilt. Dimeşk: Dâru’l-Fikr, 1989.

MARİFET

Kani AYVAZ¹

ÖZET



Marifet, Arapça ‘da bilgi anlamına gelen bir sözdür. Mânâ açısından ise kişide ifade ettiği bilgi bakımından elde edilen sonuca marifet denir ki, meydana gelişi, oluşması deruni bir yaşamla sıkı sıkıya irtibatlıdır. Marifet, lügatte, irfân, bilmek, tanımak, idrak etmek, ikrar etmek, idare etmek, aramak, hissetmek, sezmek, araştırmak, ihsân, âşinalık” gibi anlamlara gelmektedir. Aslında arapçada bilgi anlamına gelen bir söz olan Marifet, bir şeyi bütüncül ve tamamen anlamaktır. İbn’ul Cevzinin tarifıyla, Marifet, hakikati olduğu gibi ihata etmek ve de idrak etmektir.

Tasavvuf terminolojisinde ise marifet, mutasavvıfların veya diğer bir tabirle sufilerin çeşitli manevi hâlleri yaşayarak ve bu hal ve hakikatleri manen tadıp, iç tecrübeleriyle bizzat ve vasıtasız olarak elde etmiş oldukları bilgi, irfan ve keşf gibi manalarda kullanılmıştır. Marifete bu yönüyle irfanı (manevi bilgi) idrak etme makamı da diyebiliriz. “İdrak-i irfan” ise ilimden farklı ve öte deruni bir manevi bilgi veya makam diye de adlandırmak doğru olur kanaatindeyim. İlim aynı âlem de olan malumun (bilinen) suretini temsil eder, yani müşahede edilen o malumun bilinmesidir, Marifet ise deruni âlemlerdeki ilmi kesp etmektir, o bilgiye vakıf olmaktır.

Bilmek, tanımak, ikrâr etmek, bilgi anlamına gelen mârifet, Bilmek manasınadır. Bir tasavvuf istilâhı olarak eşyânın hakikatini ve ilâhî sırları tefekkür edip keşf ve ilhâm yoluyla gerçeği bilmeyi ifade eder.

Kalbin Allah’la hayat bulması ve kalbe atılan bir nurla insanın hakikatçe aydınlığa kavuşma hâli olarak tanımlanan mârifetin diğer kavramlarla yakın irtibatı vardır. Hakk’ın varlığını ve birliğini, kudretini ve rahmetini, lütfunu ve yakınlığını tanımak demek olan mârifet, aynı zamanda islâmın, îmânın ve ihlâsın da öncülüğünü teşkil eder. Kul, Allah’ın nimeti nasıl hesapsızca verdiğini bilerek Hakk’ın varlığı ve birliğini ikrâr ederek islâma giriş yapmış sayılır. Daha sonra Hakk’ı arayanların kendilerini tanımak yoluyla O’nun hikmetini görürler. Mârifetin bu mertebesine erenler, Hakk’ın kudret ve rahmetine hakikatine ermişlerdir. Marifetin diğer kısmı ise amellerin azlığına rağmen Hakk’ın lütfunun sınırsızlığı ile olur.

Herevî’ye göre mârifet bu tertib üzere tahakkuk ederse o Hakk’a sevgili oluşun, O’nunla saâdetle sürekli ziyâdelik buluşun ve aşkın tüm hâlleri tesir altına alışının yolu sayılır.

¹ BEB’ te görevli, ADAM İhtisas 4. Sınıf öğrencisi

ABSTRACT

In Arabic, ingenuity is a word which means knowledge. In terms of meaning, the result obtained in terms of the information expressed in the person is called ingenuity, its occurrence, its formation is closely connected with a deep life. Knowledge, meaning, knowledge, knowledge, recognition, understanding, professing, managing, seeking, feeling, sensing, researching, bestowal, familiarity means. In fact, Marifet, which is a word which means knowledge in Arabic, is to understand something completely and completely. With the description of Ibn Cevzi, the trick is to bring the truth as it is and to realize it.

In Sufi terminology, ingenuity is used in the meanings of knowledge and wisdom acquired by the Sufis experiencing the various spiritual states of Sufis or the truths in a spiritual way, also gaining the knowledge without any means through their internal experiences. According to the philosophy of Herevi, the ingenuity is to revive something as it is, to encircle it and to know it, or to intimate it. Also it is to have a grasp of the essence of that knowledge. In a sense, it is to realize the truth as it is within the divine attributes. In fact, we can say that it is to include, encircle, or to be fully aware of that thing. In this respect, we can call the ingenuity as an understanding of wisdom (spiritual knowledge). 'If' cognition of wisdom" is different from the science and beyond, it is correct to call it a spiritual knowledge or authority. Wisdom is a knowledge, 'cognition of wisdom' is a discovery rather than solely knowledge. Here we can explain the difference between 'cognition of wisdom' and knowledge as follows: Knowledge represents the image of the known (known, visible, observed) that is in the same world, that is, it is the knowledge of the known, On the other hand, Wisdom is to have, to know the spiritual knowledge.

Wisdom that has several meanings such as knowledge, recognition, confessing; means is to know. According to the declaration of the author in Basâir, there is a difference in the brain of knowledge and ingenuity. The opposite of that is denial and the opposite of knowledge and wisdom is the ignorance. In this respect, Allah is not associated with cognition of wisdom.

Wisdom which is described as a divine light conveying the human to the truth is related to other concepts of wisdom.

Wisdom is to know the unity, favour and existence of the God, besides ; it constitutes the leadership of Islam, faith and sincerity of religion as well. Thus, human becomes muslim by confirming the existence of God and realizing how God grants to human outrightly. Then, ones who are looking for the truth find out the mystery of God by knowing themselves.

The ones who had reached the mentioned level of wisdom, could attain the mighty and mercy of God. On the other hand, thanks to God's grants, the other part of the Wisdom comes true despite of the

lack of their religious practices.

According to Herevi, if the wisdom comes true in that way, it is seen as being the lover of God and the way of divine love in which human was influenced by all aspects of divine love.

Key words: *Wisdom: Marifet, Divine : İlahi, Sufi : Tasavvuf, spiritual state: Manevi Hal.*

MARİFET

Üstat Herevi, tasavvufî makamları ayetlerle açıklamaktadır. Her makamı bir ayeti delil göstererek izah eder. Tasavvufî kültürde, her makam için bir söz vardır;”Likulli megamin megal” sözü makamlar için önemli bir açıklama olarak kabul edilmektedir. Tasavvuf usulünde de Herevinin bu usulü bir ilktir. Herevi yöntem olarak tasavvufa yeni bir usul getirmiştir diyebiliriz. Herevinin makamlarda ki usulü budur. Ayrıca her makamı avam, hass ve havass’ül havas diye üç dereceye ayırır ve her dereceyi de kendi içinde üç aşamada ele alarak açıklamaktadır.

Marifet, Arapça ‘da bilgi anlamına gelen bir sözdür. Manâ açısından ise kişide ifade ettiği bilgi bakımından elde edilen sonuca marifet denir ki, meydana gelişi, oluşması deruni bir yaşamla sıkı sıkıya irtibatlıdır. Marifet lügatte, bilmek, tanımak, idrak etmek, ikrar etmek, hissetmek, sezmek, araştırmak, ihsan gibi anlamlara gelmektedir.² Aslında Arapçada bilgi anlamına gelen bir söz olan Marifet, bir şeyi bütüncül ve tamamen anlamaktır.³ İbn’ul Cevzinin tarifiyle, Marifet, hakikati olduğu gibi ihata etmek ve de idrak etmektir.⁴

Tasavvuf terminolojisinde ise marifet, mutasavvıfların veya diğer bir tabirle sufilerin çeşitli manevi hâlleri yaşayarak ve bu hal ve hakikatleri manen tadıp, iç tecrübeleriyle bizzat ve vasitasız olarak elde etmiş oldukları bilgi ve irfan gibi manalarda kullanılmıştır. ⁵ Herevi’nin felsefesine göre marifet ise, bir şeyi olduğu gibi ihata etmek, onu kuşatmaktır. Yani bir şeyi “O, ne ise” onu olduğu yönüyle, ilahi zat ve sıfatların mahallinde ihata etmektir. Marifete bu yönüyle irfanı (manevi bilgi) idrak etme makamı da diyebiliriz. “İdrak-i irfan” ise ilimden farklı ve öte deruni bir manevi bilgi veya makam diye de adlandırmak doğru olur kanaatindeyim. İlim bir bilgi, “idraki irfan” ise, ilimden farklı olarak daha çok bir keşif halidir. Burada “idrak-i irfan” ile “ilim” in farkını şöyle açıklayabiliriz: İlim aynı âlem de olan malumun (bilinen, görünen, müşahade edilen) suretini temsil eder, aynı zamanda müşahade edilen o malumun bilinmesidir, Marifet ise deruni âlemlerdeki ilmi kesp etmektir, o bilgiye vakıf olmaktır. Üstad Herevi Marifete bu anlamda farklı değerler ve anlamlar atfetmektedir. ⁶

Herevi, marifet makamını ve diğer makamları Kuran’i ayetlerle delil getirerek açıklamaktadır. Bu usul ile kendisinden sonraki mutasavvıflara öncülük etmiş tasavvuf tarihinde bir usul başlangıcı sağlamıştır. “Peygamber’e indirileni (Kur’an’ı) dinledikleri zaman Hakkı tanımalarından dolayı

² E. Cebecioğlu, Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü s. 172, Cevherî, *es-Sihâh*, c. III, s.1400-1402; Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât*, s. 560-562 İbnManzûr, *Lisânu’l-Arab*, c. IV, s. 2897-2901,Komisyon, *el-Mu’cemu’l-vasîf*, s. 595 *Kamus Tercümesi*, c.III, s.672, Uludağ, “Marifet, *TDVİA*, c. XXVIII, s. 54, Yüksel Göztepe, Tasavvufta Temel Kavramlar, s. 501, M. Nedim Tan, Abdullah Ensarinin Tasavvuf Tarihindeki Yeri ve Sa’d Meydanı (Tez), s.404

³ Herevi, *Kitabu Menazil’üs - Sairiyn*, s.125.,Afifuddin Tilimsani, *Menazili Sairiyn*la Hakkıl Mübiyn (Menazil Şerhi) s. 559-560

⁴ İbnu-l Cevzi, *Medaric*, C 3, s.293-294

⁵ Serrâc, *el-Lûma*, s.33-36; Kelâbâzî, *Ta’arruf*, s. 193-95; Sülemî, *Tis’atü kütüb*, s. 29; Hucvirî, *Keşfü’l-mahcûb*, s. 397; Ankaravî, *Minhâcu’l fukarâ*, s. 349-350; Uludağ, *TTS*, s.316-317, E. Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* s.172, Herevi, *Kitabu Menazil’üs-sairiyn*, s.125, Afifuddin Tilimsani, *Menazili Sairiyn İla Hakkıl Mübiyn (Menazil Şerhi)* s.559-560,Yüksel Göztepe, *Tasavvufta Temel Kavramlar*, s.501, M. Nedim Tan, Abdullah Ensarinin *Tasavvuf Tarihindeki Yeri ve Sa’d Meydanı (tez)*,s.404

⁶ Herevi, *Kitabu Menazil’üs-Sairiyn*, s.125, Afifuddin Tilimsani, *Menazili Sairiyn İla Hakkıl Mübiyn (Menazil Şerhi)* s. 559-560

gözlerinin yaşla dolup taşıdığını görürsün. "Ey Rabbimiz! İnandık. Artık bizi şahitlerle (Muhammed'in ümmeti) ile beraber yaz" derler." ⁷ Mutasavvıflara göre marifet, kalbe atılan bir nurla iç aydınlığına kavuşma halini, kalp gözüyle ilahi gerçekleri görmeyi, birbirini izleyen nurlarla Hakk'ın kalbe doğmasına, Allah'ın zatı, sıfatları, fiilleri, isimleri ve tecellileri hakkında manevi tecrübeyle doğrudan elde edilen bilgileri hakkında manevi tecrübeyle doğrudan elde edilen bilgiyi ifade etmektedir. ⁸

Arapça 'da bilgi anlamına gelen bir söz olan ve bir şeyi bütüncül, anlamak tamamen ihata etmek, kuşatmak gibi anlamlarda kullanılan marifet, aslında bir şeyi, Hakkı, hem zat hem sıfatları ile kavramak, bilmek ve idrak etmek demektir. Herevi marifeti bu şekilde tarif ederken bunun yanı sıra marifeti, "bir şeyi, kendimiz de var olan bir bilgi ile tanımaktır" diye de adlandırmıştır. ⁹ Zihindeki bir şey, orda var olan başka bir şeyle veya dışarıda var olan bir şeyle uyuşunca, o bilgi zihinle barışık hale gelir, marifet hâsıl olur. O şey, o bilgi, o keşf bit-tecrübe öğrenilmiş olur. Tam bu noktada ilimle marifetin farklı yönlerde ve alanlarda anlamlar içerdiği daha bariz ortaya çıkmış olur. Dolayısıyla da ilim ile marifeti ayrı ayrı anlama ve anlamlandırma ve de tarif etmek uygun olacaktır.

Herevinin Menazil adlı eserinde ve Menazilin şarihi Tilimsanin Menazil şerhinde İlim ve marifet şöyle açıklanmıştır; İlim, bilgidir, zahirdir, araştırılır ve elde edilebilir, aynı zamanda ilim yanıltıcı olması da muhtemeldir. Marifet ise manevi tecrübedir, keşiftir ve deruni bir yapısı vardır. İlim bu bakımdan bütüncül değildir, bütünü ifade etmez, marifet ise bütüncüldür, deruni yapıyı ihata eder. Bir şeyde ilim mevcut olup da marifet yok ise, o şey, o bilgi dışarıda (müşahede âlemi) var olan bir şeyle barışık değil, beraber de olamaz. Bu şekilde farklılıkla marifet husule gelmez yani o manevi bilgi gerçekleşemez. Bir şeyi zihninde olanıyla tanımak ancak ve ancak marifeti oluşturur, gerçek marifet bu şekilde gerçekleşir. ¹⁰

Gerek marifet kavramı "Seyr-i sulûk" daki marifet, sufi gelenekte farklı açılardan tanımlanmıştır. Daha genel bir ifade ile tasavvuf ve sufi kavramları, makamlar ve haller birçok farklı anlamlarda ifade edilmiştir. Bunun sebebi ise, sufiler "her sûfî, bizzat kendisinin manevi olarak tattığı, hazzını yaşadığı ve yaşamış olduğu hâllere veya edinmiş olduğu tecrübelerle dayanarak çeşitli tarifler yapmıştır" diye izah etmişlerdir. Marifeti sufiler kendi bilgi düzeylerine ve keşiflerine göre izâh etmişlerdir. Bunun içindir ki, Herevinin çağdaşı olan, Kuşeyrî, sûfilerin marifet hususunda birbirlerinden farklı tanımlarını şöyle izâh etmiştir. "Şeyhler, marifet hakkında fikir beyan ederken her biri, kendisine bahşedilen feyizler oranında konuşmuş ve yaşadığı vaktin içinde bulunduğu

⁷ Maide süresi, 83. Ayet

⁸ Tek, Abdurrezzak, Tasavvufi Mertebeler, Hacı Abdullah El-Ensari el-Herevi Örneği, s:337

⁹ Herevi, Kitabu Menazil'üs - Sairiyn, s.125, Afifuddin Tilimsani, Menazili Sairiyn İla Hakkıl Mübiyn (menazil şerhi) s. 559-560

¹⁰ Herevi, Kitabu Menazil'üs - Sairiyn, S.125, Afifuddin Tilimsani, Menazili Sairiyn İla Hakkıl Mübiyn (Menazil Şerhi) S. 559-560

manalara işaret etmişlerdir. ¹¹ Burada her sufinin yaşadığı devri, psiko-sosyal hayatı yansıttığını ona göre yeni bir yöntem ortaya koyduğunu gözden kaçırmamamız gerekir. Aslında Kuşeyrînin ve diğer sufilerin marifet hakkında açıklama yaptığı bu bakış, bütün tasavvufî ve deruni tanımlar için de geçerlidir.

Marifet aynı zamanda hem sûfîlerin, hem de diğer disiplinlerin ortak ve defaatle kullandıkları bir kavramdır. İslami bilim ekolleri ve deruni disiplinlerin marifet kavramına ve içeriğine yaklaşımları farklı farklı olmuştur. Âlimler, marifetle ilmi pek farklı görmez ve hemen hemen aynı kabul ederken, mutasavvıflar ve sûfîler ise marifete ilimden daha özel daha öte ve deruni anlamlar yüklemişlerdir. ¹²

Birçok mutasavvıf gibi doğal olarak Herevi de ilim ile marifeti değerlendirirken bu kavramları ayrı ayrı izah etmiş ve marifete de deruni anlamda üst düzey bir anlam atfetmiştir. Aynı dönemde yaşayan Kuşeyrî de ilimle marifet kavramlarını ayırmış ve ârif ile âlim arasındaki farkı açıklamıştır. Kuşeyrî der ki; “İlimle kâim olan kimse ile Hak’la kâim olan kimse arasındaki fark şudur: Âlimler, önce bir şeyi tanır, sonra ilimleriyle bilirler. Hakk ehli sûfîlerin üzerinde, onların, ayrıntısını bilmediği Hakk’ın hükmünden bir şey cereyan eder. Bundan sonra Hakk ehline, Hakk’ın veçhi açılır, keşf olunur. O esnada dillerden bir şey dökülür. Fakat o konuşmadan uzaklaştıktan sonra söyledikleri şeyin delili kalplerinde zuhûr eder.” ¹³

Marifet kavramını Kur’an ve sünnetten delillerle ele aldığımızda; Kurân-ı Kerimde marifet kavramına değinilmediği görülürken, ilim ve hikmet kavramlarının daha yaygın olarak kullanıldığı görülmüştür. Ancak genel olarak bakıldığında Kurân-ı Kerim’de bazı âyetler ve tarifler, marifet kavramının manasına işaret ettiği ve bu anlama yakın olup bu manayı içerdiği görülmektedir. ¹⁴ Ayrıca hadislerde Peygamber efendimiz marifeti çeşitli açıklamalarıyla tarif etmiştir. Resûlullah (a.s.) buyurmuştur ki ”Bir evin temeli, o evin esasıdır. Dinin temeli ise, Allah Teâlâ hakkında marifet, yakîn ve kötülükten menedici akıl sahibi olmaktır.” Aişe (r.a): Annem babam sana fedâ olsun ya Resûlullah, men edici akıl nedir? diye sorunca Resûlullah (a.s.)“kişinin Allah’a âsi olmasını engelleyen ve Rabbine itaat etmeyi tedarik eden akıldır ” diye cevap verir. ¹⁵ Bir Başka hadiste ise Peygamber efendimizin şöyle buyurduğuna şahit olmaktayız: “Sana hamd-ü senâ etmekten acizim.”

16

Gerek ayetler gerekse hadisler incelediğinde, gerçek manada Allah’ı algılamak, hususunda

¹¹Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 312

¹² Herevi, *Kitabu Menazil’üs - Sairiyn*, s.125, Afifuddin Tilimsani, Menazili Sairiyn İla Hakkıl Mübiyn (Menazil Şerhi) s. 559-560, İbnu-L Cevzi Medaric, C 3 s.293-294, Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 312

¹³ Bkz. Kuşeyrî, *Letâifü’l-işârât*, II, s.348

¹⁴ Bkz. *Enfâl*, 60; *Muhammed*, 19; *Tâhâ*, 110, 114; *Zümer*, 9; *Hûd*, 14; *Rûm*, 56; *Kasas*, 80; *Ankebût*, 43; *Neml*, 40; *Hadid*, 17; *Bakara*, 89, 146, 223; *Al-i İmrân*, 18; *En’âm*, 114; *Mâide*, 82, 83, 98; *Nahl*, 83; *Ra’d*, 19; *Yûsuf*, 58

¹⁵ Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 311. Ayrıca bkz. Alaaddin Ali Hindî, *Kenzü’l-ummâl*, C. III, s.381 (vr. 7047)

¹⁶ Müslim, *Salât*, 42; Ebû Davut, *Vitir*, 5; Tirmizî, *Daavât*, 75

kulun acziyet içinde olunduğu anlaşılr. Aslında gerçek kulluğa ve marifete ulaşmak zor bir seyir olarak addedilir. Bunun yanı sıra Marifetle amel etmenin, salih davranışlarda bulunmanın, takva olmanın önemine de vurgu yapılmıştır. Muhtemelen tasavvufun oluşumu ve zühd hayatı da bu saiklerle ortaya çıkmıştır. Bu nokta, sûfîlerin üzerinde sıkça durdukları ve ilk sûfîlerden itibaren de ele alıp irdeledikleri bir konudur.¹⁷

Bu bağlamda hem Sufiler hem müfessirler hatta dil bilimciler bile kendi aralarında sufi kelimesinin kullanımı ortaya çıkışını tartışmışlardır. Tasavvufî manada marifetten ilk söz eden sûfî kimdir? Bu hususta araştırmacılar arasında birbirlerinden farklı fikirler ortaya çıkmıştır. Bazı sufilere göre marifet hakkında ilk olarak söz eden, yazan, bu konuda fikir beyan eden sûfî Zunnûn Mısırî (ö.245/859) dir, denilir.¹⁸ Bazı sufiler de hatta Ebu'l-Vefâ Taftazânî (ö. 194)'nin de olduğu gibi bu görüşü kabul etmez. Taftazânî'ye göre tasavvufi anlamda marifetten ilk söz eden sufi Maruf el-Kerhîdir. Taftazânî, O (Maruf el-Kerhî), bilinen ilk sûfî olup, marifetle ilgili görüşlere sahiptir ve bu konuda açıklamalarda bulunmuştur.¹⁹ Muhtemelen de sufilerin çoğuna göre doğru olan görüş, marifetten ilk söz eden sufinin Maruf el- Kerhî (ö. 200 veya 201/816) olduğudur. Fakat tarihi açıklamalara göre Marifeti sistemli olarak ilk izah eden, vuzuha kavuşturan Zunnûn-i Mısırî'dir, demek de isabetli olur kanaatindeyiz.²⁰

Marifet kavramı diğer dinlerde de bahse konu olmuş ve bu manevi hali birçok ermiş açıklamaya çalışmışlardır. Yunanca da marifet kavramına yakın olan anlam “gnosis” kavramıdır. Bu kelime İslâm'dan önce ve antik Yunan felsefesinde aynı anlamda olup, vasıtasız ilim, keşif ve şühûd manalarında kullanılmıştır.²¹

Marifet makamı, tasavvufî makamların genelde en üst makamı kabul edildiği için, ibâdet, zühd ve takvâ gibi önemli tasavvufi haller, marifet makamını gerçekleştirmek için bir vâsıta olarak görülmüştür. Zira bazı mutasavvıflara göre ibadetlerden maksat, kulun marifetullahı ulaşınca kadar seyr-i sulukunu yapması veya bu uğurda bir ömür çaba sarf etmesidir. İlk dönem tasavvufun da bu gerçek devam ederken sonraki asırlardaki mutasavvıflar ilk dönem sûfîlerin ârif hakkındaki görüşlerini değiştirerek veya tekâmül ettirerek insan-ı kâmil anlayışına ulaşmışlardır. ”İrfan makamı, çileli bir hayatla kazanılır. Arif, hayır ve nimeti cemâl sıfatının, şer ve musibeti celâl sıfatının tecellisi bildiğinden Allah'ın lütfunu da kahrını da hoş karşılar.²²

Klasik bir izah olarak marifet makamı şöyle derecelendirilmiştir. Tasavvufta, dört kapı da

¹⁷ Bkz. Kudat Aydın, “Anadolu'nun Tasavvufî Anlayışının Teşekkülünde Tesir Eden Horasan Pîrlerinden Hâce Abdullah el-Herevî'nin İlmi Hayatı ve Tasavvufî Anlayışı” Gönül Sultanları Şahsiyetleri ve Değerleri İle Ankara, Akçağ Yay. Ankara, 2018, s. 553-573

¹⁸ A. J. Arberry, *Tasavvuf, Müslüman Mistiklere Toplu Bakış* (Terc. İbrahim Kapaklıkaya), s. 49-50

¹⁹ Ebu'l-Vefâ Taftazânî, a.g.e., s. 100

²⁰ Ebu'l-Alâ Affî, a.g.e., s. 111

²¹ Ebu'l-Vefâ Taftazânî, a.g.e. , s.103; Ebu'l-Alâ Affî, a.g.e. , s. 105, 111-112;Uludağ, “Marifet”, *DİA*, XXVIII, s. 55.

²² Bkz. Uludağ, “Arif”, *DİA*,1991, III, s.362, Yüksel Göztepe, *Tasavvufta Temel Kavramlar*, s. 505. ,M. Nedim Tan, Abdullah Ensarinin Tasavvuf Tarihindeki Yeri ve Sa'd Meydan (Tez), s.407

denilen dört mertebe vardır: 1- Şeriat, 2- Tarikat, 3- Hakikat, 4- Marifet. Şeriat olmadan tarikat, hakikat ve marifet olmaz, her şeyin başı, şeriatı yani İslam dinini iyi yaşamaktan geçer, İslam'ı yaşama ve anlamada, takva boyutunda olmak üzere derinleşme sonucu, bu mertebeler teşekkül etmiştir. Hacı Şaban Velî bu dört mertebeyi şöyle anlatır: Şeriat beden için, tarikat kalp için, hakikat ruh için, marifet Hak içindir. Marifetin, sırra ait olduğunu söyleyenler de vardır, ilim ile marifet bir imiş gibi gözükmesine rağmen, aralarında ince bir fark vardır: ilmin zıddı cehil iken, marifetin zıddı, inkârdır. İlim kesbî iken, marifet Vehbî'dir. Bir kimsede marifetin meydana geldiğinin belirtisi, o kişide Allah'tan heybetin zuhur etmesidir. Marifeti fazla olanın, heybeti fazla olur. ²³

Marifeti, hakikati olduğu gibi ihata etmek, idrak etmektir diye tarif etmiştik. İlim de malumun ilanı gibidir. Somut bilgidir. Burada marifet ve ilim arasındaki bağlantı ve farklılıkları izah ederek marifet kavramına yeni bir izah getirilebilir. Kur'an da yakın anlamda marifet lafzı birde ilim lafzı geçmektedir. Marifet lafzı, Cenabı Hakk'ın "Hakkı tanımadıklarından dolayı" Peygamber'e indirileni (Kur'an'ı) dinledikleri zaman Hakkı tanımalarından dolayı gözlerinin yaşla dolup taşığını görürsün. "Ey Rabbimiz! İnandık. Artık bizi şahitlerle (Muhammed'in ümmeti) ile beraber yaz" derler. ²⁴, "...Kendilerine kitap verdiklerimiz onu (Peygamberi) oğullarını tanıdıkları gibi tanırlar. Böyle iken içlerinden bir takımı bile bile gerçeği gizlerler." ²⁵ "Bil ki Allah'tan başka hiçbir ilâh yoktur. Hem kendinin, hem de inanmış erkek ve kadınların günahlarının bağışlanmasını dile! Allah gezip dolaştığınız yeri de, içinde kalacağınız yeri de bilir." ²⁶ Allah, melekler ve ilim sahipleri, ondan başka ilah olmadığına adaletle şahitlik ettiler. Ondan başka ilah yoktur. O, mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir." ²⁷ Allah kendi nefsi için ilim ismini ve bundan türemiş olanları seçmiş, buna karşılık kendini Kur'an da marifet olarak nitelememiştir. Allah'ın kendisini ifade için seçmiş olduğu isim, o mana ya gelen lafızlar içinde en mükemmelidir. ²⁸

İlim İle Marifet Arasındaki Farklar

-Marifet bir şeyin zatına, ilim ise o şeyin hallerine taalluk eder.

Marifet, bir şeyin sureti ve ilmi sembolünün nefiste canlanmasıdır. İlim ise bir şeyin hallerinin, sıfatlarının ve bunların o şeye nispetle nefiste canlanmasıdır. O halde marifet tasavvura benzerken ilim tasdike benzer.

-Marifet, çoğunlukla bir şey idrak edildikten sonra kalpten gaip olan şey için kullanılır. Kişi o şeyi idrak edince O'nu tanıdı denir. Marifet, insanın nefsinde kaim olan sıfatlarla nitelenen şey için

²³ Cebeci, Ethem, T.T.S, Marifet md. s. 172

²⁴ Maide suresi 83. ayet

²⁵ Bakara suresi, 146. ayet

²⁶ Muhammed suresi, 19. ayet

²⁷ Ali İmran suresi, 18. ayet

²⁸ İbnu-l cevzi medaric, C 3 s.293-294

kullanılır. Marifet bir şeyi hatırlamaya benzer. Hatırlamak zikirden uzak olan şeyin zihinde canlanmasıdır. Bundan dolayı marifetin aksi inkârdır.

-Marifet, maruf olan nesnenin başkasından temyizini, ilim ise bir nesnenin nitelendiği niteliğin diğer bir nesnenin niteliğinden temyizini tefrik edilmesini ifade eder.²⁹

Marifet bir şeyin hakikatini başkasından ayırarak bilmektir. İlim ise bir şeye mücmel olarak taalluk eder. Marifet bir şeyi olduğu gibi bilmektir. Bu tarife göre Allah'ı marifet, yani hakkıyla bilmek, ihata etmek asla tasavvur olunamaz. Çünkü Allah'ı ilmen, marifet ve görme açısından ihata edip bilmek mümkün değildir. Allah bu tarif ve niteleme ve açıklamalardan çok büyük, çok azim ve celildir.³⁰ “O, önlerindeki ve arkalarındaki (dünyadaki ve ahiretteki durumlarını) bilir. Onların bilgisi ise Rahman'ı kuşatamaz.” Yani marifet, mahlûkatın en büyüğüne, hatta en zahir olanına taalluk edemez. Onun kendisini ve zatını hiç kimse bilemez.³¹

Sûfilere Göre İlim Marifet Arasındaki Farklar

Sûfiler ilmin gösterdiği şeye marifet demezler, aksine marifetle ancak Allah'ı bilen, Allaha ulaştıran yolu, o yolun afet ve engellerini bilen nitelerler. Onlara göre arif, Allah'ı sıfatlarını ve fiillerini tanıyan kimsedir. Marifetin alameti kalbin Allah ile ünsiyetidir. Marifetin alameti kişinin kalbinin Allah'a yakın olduğunu hissetmesidir, böylece Allah'ı kendisine yakın bulur.

Şiblî, arifin alakası, sevenin şikâyeti, kölenin iddiası, korkanın kararı, hiç kimsenin Allahtan firari yoktur. Çünkü sahih marifet kalbin bütün alakalarını keser ve kalbi marufuna bağlar. Böylece kalpte başkasıyla alaka kalmaz. Alakalar arife geçici olarak uğrar, yerleşmek üzere gelmez.³²

Marifetin Birinci Derecesi

Menazil şerhinde İbnu'l-Cevzi marifet derecelerini şöyle açıklar. Marifet üç derecedir; Birinci derece: Marifetin marifet içinde fani (yok) oluşu, bu derece de marifet de ilim yoktur, görüneni terk ediş vardır, yani ilim noktasından fani oluşturmaz. Marifetin marifet içinde fani (yok) oluşu, arifin marufu (tanıdığı şey) ile onun marifetini ve manalarını idraki ve şuuruyla kayıbdır. Böylece her şeyden münezze olan ile onu burada vasf etmekten ve onun kendisi ile kaim olduğu şeyleri vasf etmekten takdisi sebebiyle fani olur. İkinci derece, görünenin görülende fani oluşu, bu durumda müşahade kalkar, tek zata yöneliş olur. İşte bu da cahd (inkâr) noktasında fena oluş demektir. Görünenin görülende fani oluşu demek, burada görünen (ayan) marifetin üstündeki bir derecedir. Çünkü marifet ilim ve ayan (görünen) arasında bir derecedir. Kısaca ilimden üstün ayan'dan aşağıdadır. Böylece marifetten durum görüne (a'yana) intikal edince (geçince) böylece görünen şey, görülen içinde (aynada) fani olur. Tıpkı marifetin marufu içinde fani olduğu

²⁹ İbnu'l-cevzi medaric, C 3 s.293-294

³⁰ Taha suresi 110. ayet

³¹ İbnu'l-cevzi medaric, C 3 s.293-294

³² İbnu'l-Cevzi Medaric, C 3 s.293-294

gibidir. Üçüncü derece. Talebin varlıkta faniliğidir ki, bu da Hak'ta fani olmaktır. Her türlü istek, talep ve müşahede terk edilmiştir. Talebin varlık içinde faniliği ise fena makamına gelmiş olan bir kimsenin herhangi bir isteğinin (taleb) kalmamasıdır. Çünkü bu kimse matlup ile (istenilen ile) görülene kavuşmuştur. ³³

Şeyh diyor ki (Herevi) talebin şuhudunun faniliği onun ıskatı (düşürülmesi) ile. Aynı şekilde ilmin şuhudunun faniliği ise yine onun ıskatı ile ve aynı şekilde a'yanın şuhudunun faniliği de onun ıskatı ile. Ancak fenanın bu derecesi ona göre öncekilerden çok daha üstündür. Çünkü bu derece, erbabının fenalarından fena cihetiyle en önde olanıdır. Böylece onların kalplerinde, onların durumlarının ve makamlarının zikri düşmüş olur, zira bunlar rableriyle hep meşguldürler. Yazarın (Herevi) ıskatı ifadesi şuhudun ıskatı demek olup meşhudun (görülenin) ıskatı (düşürülmesi) değildir. Çünkü talep (istek) ilim ve ayan hepsi vardır. Düşen ise şuhuddur. Çünkü sahibi görülen matlupta muayenede kaybolmuştur. ³⁴

Menâzil'de Herevî marifete bir şeyi olduğu gibi ihata etmek anlamını vermektedir. Marifetin üç derecesi olduğunu vurgular ve her derecede insanlar üç kısımda değerlendirilir. İnsanlar, kesb seyirlerine göre ve manevi irfanı keşf ve idrak etme durumlarına göre marifette üç gruba ayrılmaktadırlar. Aynı zamanda Herevî, bir şeyin hakikatini zatı ve sıfatlarıyla olduğu gibi idrak etmektir diye tanımladığı marifeti üç dereceye ayırır ve insanların bu konuda üç gurup olduklarını söyler. ³⁵ Buna göre marifetin ilk derecesi, Hakkın sıfat ve vasıflarıyla (na't) ilgili marifettir. İsimleri Hazreti peygamber tarafından bildirilen sıfat ve vasıfların delilleri (şevahid), bütün yönleriyle mevcudatta ortaya çıkmış olup salikin onları âlemde müşahade etmesi, Cenabı Hak tarafından sırrına tevdi edilen ilahi bir nur sayesinde gerçekleşir. Zira bu nur, önce insanın aklına hayat vererek onun isabetli bir şekilde düşünmesini ve Hakkın mevcudattaki delillerini doğru bir anlayışla idrak etmesini sağlar. ³⁶

Herevi marifetin derecelerini menzilde şöyle izah eder, Marifetin Birinci Derecesi, Allah'ı sıfatlarıyla tanımaktır der, zatıyla değil. İsimler gerçeği yansıtmaz, sıfatlar gerçeği bizlere yansıtır. Mesela herhangi bir şahsın adı neciptir. Aslında o necip olma durumu, o özellikleri o isme uymamaktadır. Gerçekten o kimse necip mi? değil mi? Dolayısıyla da o kişinin sıfatları o necip isminin özelliklerini bizlere tanıtmaktadır. Sıfatların isimleri peygamberlikle, nübüvvet yoluyla varit olmuştur. Allah'ın sıfatlarının delilleri de yaratılıştaki tezahür eder, görünür. Sırlarda kaim olan nurun görmesiyle, keşfiyle Allah'ın sıfatlarının delilleri ortaya çıkar. Kalbin güzelliği ve hayatı da, yani

³³ İbnu-l cevzi medaric, C 3 s.324-328

³⁴ İbnu-l cevzi medaric, C 3 s.324-328

³⁵ İbnu-l cevzi medaric, C 3 s.338, *Tek, Abdurrezzak, Tasavvufi Mertebeler, Hacı Abdullah El-Ensari el-Herevi Örneği, s:337*

³⁶ İbnu-l cevzi Medaric, C 3 s.338, *Tek, Abdurrezzak, Tasavvufi Mertebeler, Hacı Abdullah El-Ensari el-Herevi Örneği, s.337*

tezahürü ise, güzel bakmak ve güzel ibret almakla olur. Hz. Mevlana'nın "Güzel bakan güzel görür, güzel gören, güzel düşünür, güzel düşünen hayattan lezzet alır." Sözü bu meyanda tam bir örnek teşkil eder.³⁷

Kelam konusuna kısa bir giriş yapmak konuyu izah açısından önem arz etmektedir. Muattıla ekolü, Allah'ın tüm sıfatlarını inkâr etmektedir, Mücessime ekolü ise Allah'ın sıfatlarını var kabul eder, fakat onları cisimleştirir. Ehli- sünnete göre ise ilahi sıfatlar, Allah'ın zatının ne ayrısı ne de gayrısı kabul edilir. Zatından bir cüzdür ama zatının aynısı değildir.

Herevinin ilahi sıfatlar hakkındaki görüşlerini sıralamak konuyu anlama açısından faydalı olacaktır; yani Herevinin aşağıda yazacağımız bakışıyla sıfatları anlamalıyız. Kanaatimce bu bakışla orta yolu bulabilir, ifrat ve tefrite düşmeden genel bir anlayışa ulaşabiliriz. Herevi der ki; Sıfatları yok etmeden, yani inkâr etmeden, onları yok saymadan, sıfatları;

- 1- Allah'ın sıfatlarını isimleriyle benzetmeksizin tanımak,
- 2- Teşbihi yok ederken ta'tile düşmemek,
- 3- Allah'ın sıfatlarının hakikatini kavramaktan aciz olduğunu bilmek,
- 4- Yorum cihetine gitmek

Bu meyanda Ehli-sünnet Zat ve sıfatlar konusunda yorum yapmayı mübah görmüştür, Vahhabi ve Selefi ekoller ise yorumdan kaçınmışlardır.

Zat ve sıfatlar konusunda Herevi, Zat ve sıfatları fark edememek demek Allah'ın yokluğunu gerektirmez, kul idrak etmekten acizdir, Allah'ın zat ve sıfatları hakikattir. Kul o idrak dercesine ulaşmamıştır. Basar (kalp gözü), ru'yet ise gözle görülendir. Göz, madde ve nesneler ise basirete engeldir. Çünkü göz dış âleme basiret ise iç âleme bakmaktadır. O yüzden göz ne kadar aktif ise basiret de o kadar geri kalır. Basiretin gelişmesi için de göz ortadan kalkması gerekmektedir. Sırlar fikir eker, fikir sunar böylece aklın hayatı (yaşamı) o fikirlerle iyi olur ve kemale erer. İyi bir akli-akl' eden hayatın yok ise fikir de olmaz. Yani fikirde üretmezsin tefekkür de edemezsin. Yani burada Herevi sağlam aklın gerekliliğini vurgular. Der ki Herevi Sağlam akıl iki şeyi üretir;

a-Allah'ın azametini yüceliğini kavrar, üretir,

b-ibret alır, üretir.³⁸

Öte yandan Herevî, ilk derecedeki marifetin,

a- Sıfatları teşbihe kaymaksızın kabul etmek,

b- Ta'tile varmaksızın sıfatlardan teşbihi nefyetmek,

³⁷ Herevi, menazil, s.166-167 Tilimsani şerhi, Menazili sairiyin, s.562-566

³⁸ Hıcr suresi, 75. ayet, Naziat suresi, 26.ayet, Kaf suresi,37. ayet, Hıcr suresi, 75. ayet.; Herevi, menazil, s. 136; tilimsani şerhi menazili sairiyin, s. 565

- c- Sıfatların künhünü idrak etme ve tevillerinin peşine düşmekten ümidi kesmek, şeklinde üç rüknü olduğunu söyler.

Buradaki en temel husus, salikin teşbih ve ta'tile kaymaması, başka bir ifade ile Hakkın sıfatlarının mahlûkatın sıfatlarına benzemediğini söylerken aynı zamanda sıfatları da yok saymamasıdır.³⁹

Birinci derecesinde mârifet, Hakk'ın sıfatları ve vasıflar ile ilgilidir. İlâhî isimlerin peygamber tarafından ulaştırıldığı şekliyle bilinmesi, buna bağlı olarak insanın kendi sırrına emanet bırakılmış ilâhî nurla bu isimlerin tecellilerini müşahade etmesi ve aklen istikamete erip kalben hayat bulması marifetin ilk derecesinde tahakkuk eder. Herevî'ye göre marifetin bu türlü tahakkuku aynı zamanda yakînin varlık şartlarını bildirir ki ilâhî sıfatların teşbihe kayılmaksızın kabulü, onlardan tatile varılmaksızın teşbihin nefyi ve onların künhlerine vâkıf olmaktan ümidin kesilmesi bu mertebenin tezahürlerindendir⁴⁰

Marifetin ikinci derecesi

Marifetin ikinci derecesi ise sıfat ile zât arasındaki tefrikanın ortadan kalkmasıyla var olan, zata dair marifettir ki mevsufun zatta fenasını müşahade etmekle mümkündür. İlk mertebe avamın varacağı nihâyeti bildirirken bu mertebe saliklerin hâli sayılır ve hakikatin ufkundan elde edilir. Bu türlü marifetin mazharı olan salik, cem' ilmiyle sabitleşip fena makamında safa bulur ve bekayı bilmekle de kemâle erer. Sıfatları zata ulaştıran şahitler olarak görmek, vâsıtaları Hakk'a çıkaran dereceler olarak görmek ve ibâreleri Hakk'a erdiren emareler olarak görmek marifetin bu mertebesine ait esasları oluşturur.⁴¹

Başka bir izahla bu ikinci derece, sıfat ile zat arasındaki tefrikanın kalkmasıyla hâsıl olan zatın marifetidir. Şarihlere göre tefrikanın ortadan kalkmasının sebebi, salikin, Hakkın sıfatlarını -ki, itibari nispetle sıfatlar isimlerin, isimlerde zatın hakikatidir- mevsufun zatında müşahade etmesidir.⁴² Kâşaniye göre zatla ilgili marifet vahidiyyet mertebesine, cem ise ahadiyyet mertebesine aittir.⁴³

Herevî'nin Tilimsani şerhinde, Tilimsani ikinci mertebeyi şöyle açıklar; Allah'ın zatını ve sıfatlarını ayırma hususunda yok etmek, yani bu tefrikayı kaldırıp zat ve sıfatı bir kabul etmek. Aslında buradaki Cem ilmi, zatla sıfatı birleştirme ilmidir. Zat ve sıfatı da tam olarak birleştirip aynı göremeyiz. Bu bakımdan Herevî burada fena 'ya vurgu yapıyor. Der ki Herevî 'Fena meydanı, resimler kalkınca berraklaşır.' Cem ilmi, zat ile sıfatı cem etme ilmidir. Bu cem etme üzerine terettüp eden marifet, tam berrak değildir. Marifet tam olarak oluşmaz. Mutlak olarak her derecede Fena olmadan gerçek marifet meydana gelmez. Marifet ise tam bu derecede beka ilmiyle kemale erer.

³⁹ İbnü-l cevzi medaric, C 3 s.338, *Tek, Abdurrezzak, Tasavvufi Mertebeler, Hacı Abdullah El-Ensari el-Herevi Örneği, s.337*

⁴⁰ M. Nedim Tan, Abdullah Ensarinin tasavvuf tarihindeki yeri ve sa'd meydan (tez),s.404-405

⁴¹ M. Nedim tan, Abdullah Ensarinin Tasavvuf Tarihindeki Yeri ve Sa'd Meydanı (tez) ,s.404- 405

⁴² *İbnul cevziyye medaric, s.339*

⁴³ *İbnul Cevziyye medaric. s.340*

Fenadan sonra ise beka ilmiyle marifetullah kemale erer. Fenadan sonraki beka cem ile olur. Bu da vahdeti vücut anlamına gelir. İbn Arabi bu noktada Hereviden esinlenmiştir. Bu nazariye ile de sonraki mutasavvıflara rehberlik etmiştir. Bu meyanda, ‘İbn Arabidan önce vahdet anlayışını temellendiren Herevidir’ doğru bir tespit olarak göz önüne alınabilir.

Vahdeti açıklamak için Herevinin bazı terimlere verdiği anlamı açıklamamız gerekmektedir. Buradaki Marifet cem (bütünleşme) ile değil cem ilmiyle olur. Beka ise ilimle değil gerçek cem ile olur. İdrak, iki anlamda olur, a- mutlak idrak, bilgi düzeyi, b- mutlağın idraki, kuşatıcı bilgi. Teşarefe ise zat ve vücudu tanımaktır, diye tarif edilebilir. İşte zat ve vücudu birbirlerinden ayırmadan Allah’ı tanımak ‘Vahdet-i Vücut ’tur. Bu da şöyle oluşmaktadır.

- a) Sıfatları meşhuda (görünen âlem-kâinat) yansıtmak; Gözle gördüğümüz kâinat Allah’ın yansımalarıdır. Yani temaşa eden, kâinatı seyreden Allah’ın sıfatlarının yansımalarını gördüğünde Allah’ı temaşa yolu açılmıştır. Çünkü kâinat haktır, gerçektir. Bazı filozofların (âlem hayaldir tezine karşı) aksine İslam tasavvufuna göre kâinat gerçektir. Allah’ın yansımaları vardır. Bunlara şahit olan hakkı görür. Hakkı gören gerçeği görür. Ve Allah hiç bir şeye benzemez. İşte burada metafiziği inkâr edip akılla helak oldular. Kâinat ışığını göremeyip boğuldular.
- b) Kul ve Allah arasındaki vasıtaları derecelere göndermek, bu vasıtalar mesela, akıl duyular, çalışmalar gibi. Bunlarda bu aşamaları yönlendirecek ve Allah’ın sıfatlarına varıp hakikati görmüş oluruz.
- c) İbareleri bayraklara işaretlere yönlendirmek; Vird, zikir vb. ibarelerdir. Bunlar beni, kulu işaretlere götürür. İşaretler de beni, kulu Allah’a götürür.

Allah’ın sıfatlarını tanımak zatını tanımaya götürür. Zatı tanımak sıfatlar aracılığıyla olur. Ve bu da sıfatlarla marifeti bilinir. Sıfatlar Allah’tan gayrımı ayrımı. Sıfatlar Allah’ın aynı da gayrı da değil. Sıfatları kâinatta görmeye çalış. Allah’ın sıfatlarını görmek için yukarı ki üç madde çok önemli onlara uy ve gör. İbareleri (zikir vb...) yol işareti yap, yönlendirici yap. Tüm bu açıklamalara havassın marifetidir.

Herevi der ki Vahdet-i-Vücut ehli, havass’ul havastır. Bu kişinin marifeti, hakikat ufuklarından bunlara gelir. Bu da bir idraktır, yani hakikat ufuklarını kavramaktır. Ufkun, ufuk tarafından gelen idrak, burada, tarafta yok, hakikat birdir. Kâinat ile şahit olanlar hep birdir.

Marifetin üçüncü derecesi

Mârifetin üçüncü mertebesi ise Hakk’ın zâtını zatıyla tanıtmasıdır ki bu mertebeye istidlâl ulaştırmaz, her hangi bir şâhid ona delâlet edemez ve hiçbir vesilenin onda dahli yoktur. Mârifetin bu nihâî mertebesinin Hakk’ın kurbietini müşâhede, ilimden ayn’a yükseliş ve cem’ile tahakkuk bulma

gibi esasları vardır. ⁴⁴ Herevî burada mârifete islâm, iman ve ihlâs açısından yaklaşıp muhabbete ermeyi öncelemiş, Menâzil’de ise Hakk’ın sıfat ve isimlerinin doğru idrakinden âşikâr müşahedesine kadar geniş sahayı marifetle isimlendirerek kavrama farklı bir derinlik kazandırmıştır. ⁴⁵

Herevi, marifet’üz-zat mertebesine ulaşmış olan salikin içinde bulunduğu hali ve eşyaya bakışını şöyle izah eder. Salik, kurb mertebesine yükseldiğinde, önceden ağyar olarak gördüğü tecelli ve parıltıların (şevahid ve bevarik), ilahi sıfatlardan kaynaklandığını ve onların hakikati olduğunu müşahade eder. Vasıtaları kendisini Hakka götüren basamak, ibareleri de harici birer lafız olarak değil de matlubuna ulaştıran emareler olarak görür. ⁴⁶ Başka bir deyişle salik, Allah için kullandığı isimlerin (esma’ül- hüсна) ardındaki manaları idrak eder. Herevi’ye göre hakikatin ufkunda görülen bu marifet, isimlerin tecellilerine ve ilahi mertebelerin şuhuduna sahip olan havassın marifetidir. ⁴⁷

Üçüncüsü, ta’rifte yani herhangi bir vasıta olmaksızın Hakk’ın zatını zatiyla tanıtmada kaybolan marifettir. Kesbi olmayan böyle bir marifete istidlale, delillere veya hal, makam, amel gibi sebeplerle ulaşılamaz; bizzat Haktan alınır. İlmin sınırları içinde olmadığından bu seviyedeki marifet, haber ve bilgi yoluyla da elde edilemez. Mutlak ehadiyeti ifade ettiği için burada delil, medlül, şahid, meşhud aynı şeydir. ⁴⁸ Bu nedenle sûfiler Cenabı hakkın tam anlamıyla ancak yine kendisi tarafından bilinebileceğine dikkati çekmişlerdir. ⁴⁹

Öte yandan Herevî, üçüncü derecede ele aldığı marifetin kurb mertebesini müşahade etmek, ilimden soyutlanmak ve cem i mütalaa etmek şeklinde üç rüknünün bulunduğunu belirtir. Ona göre bu rükünlerin gerçekleşmesi rüsumun bütünüyle fena bulmasına bağlıdır. Zira rüsumun mahvı ölçüsünde kurb hâsıl olurken rüsum kaldığı ölçüde bu’d olur. Marifetin bu derecesi ise, cem mertebesine ulaşmış olan havass’ül havas a mahsustur. ⁵⁰

Artık her şeyi içine alan marifettir. Fırtınanın her şeyi İçine alıp götürmesi gibi halis muhlis marifettir. Bu makama deliller le ve ilimle ulaşılamaz. Hiçbir vesile araç bu marifeti elde demez. Bu ayrı, üst bir mertebe marifettir. Hiç kimse burayı gösteremez.

Bu derecenin üç rüknü vardır.

- a) Kurbiyyeti görmek (yakınlığı müşahade etmek) şekilden uzaklaşmak. Şekil yok olunca gurbıyyet gerçekleşir. Allaha gurbıyyet, şekilden uzaklaşmakla olur. Bizler ile Allah arasındaki en büyük perde kendimizdir. “Ey sende sana sığmayan ben. Çekilirim aradan, ne ben kalır ne de sen.” (Yunus Emre) benlik erirse hakikat ortaya çıkar.

⁴⁴ Bkz. Menâzilü’s-sâirîn, s. 102,103 [141,142]. Krş. Tek, Tasavvufi Mertebeler, s. 337-342

⁴⁵ M. Nedim Tan, Abdullah Ensarinin Tasavvuf Tarihindeki Yeri ve Sa’d Meydanı (tez), s.404- 405

⁴⁶ İbnul Cevziyye, Medaric, s.340

⁴⁷ Menâzilü’s-sâirîn, s.102,103, Tek, Tasavvufi Mertebeler, s. 337-342

⁴⁸ Abdurrezzak tek tasavvufi mertebeler s.341

⁴⁹ Abdurrezzak Tek Tasavvufi Mertebeler Herevi Örneği, s.341

⁵⁰ Abdurrezzak Tek Tasavvufi Mertebeler Herevi Örneği, s.341-342

- b) İlimde yükselmek, bilgi düzeyinin fevke çıkmak, sıyrılmak, Mutlak idrakten mutlağı idrak etme mertebesine çıkmak. Genel manada mutlağı bilmekten her şeyi bilen mertebesine çıkmak.
- c) Vahdet'i (cem) mütalaa etmeyi Herevi havass'ul havas marifeti der. Çünkü Vahdet-i vücudu mütalaa etmek. Zero, şekil, vb. şeyler hiçbir şey yoktur. Fena vahdet ilmiyle olur, Beka ise vahdet fiiliyle olur. İlmi aşmak ilmin üstüne çıkmaktır. İlim formalitelendir, şeriattır. Bunlardan kurtulmak gerekmektedir. İşte o zaman her şey yok olur, Allah kalır.⁵¹

Üçüncü Derece; Fenanın şuhudunda fani olmaktır. Bu ise Hak noktasından fena demektir ki, zatın parıldayışına (berki ayn'a) bakar, cem denizine biner ve beka yoluna girer. Herevinin ‘‘Şaimen berkalayn’’ ifadesine gelince, bununla kulun bundan sonra gelecek olan hakikat nuruna bakması, manası kast olunmaktadır. Bu ancak kurb'un (yakınlığın) murakabenin ve Allah ile hazır olmanın nurları olmaktadır. Yazarın ‘‘cem denizine biner’’ sözü ise burada işaret olunan Cem den maksat şahsi basiretin mücerret olarak bütün bunların farklı kaynaklarının tamamından ibarettir. Bu Cem in derinliğinde binmeye gelince bu onun bu şeyde fani oluşu demektir. Yine yazarın...(Beka yoluna girmesi) sözü ise; doğrusu fani olan kimse gerçekte Hak'ta baki olmak üzere onunla tehhül etmiştir. İşte bu beka fena'dan sonra olandır. Çünkü fenada tahakkuk bulunca kendisi için hakikat bayrağı kaldırılır. Artık beka yolunda o yola girmeye hazırlanır. Bu ise virtlerle ve varidatı korumakla (muhafaza ile) kaimdir.⁵²

İşaret olunan fena meselesine gelince bu, bir şeyin ilmi ve zihni varlıkta yok olunmasının istenmesidir. Vahdeti vücut inancına bağlı olanlar yani ehli ittihat diyorlar ki asıl itibariyle fena, sivanın (başkasının) varlığında fenayı amaçlamaktadır. Hâlbuki siva için kesinlikle bir varlık sabit kılınmaz. Sivanın ne Şuhut'ta ne de ayanda bir varlığı kesinlikle yoktur. Aksine bu ancak vahdeti vücut şuhudu ile gerçekleşir. Böylece şunu bilir ki; tüm varlıkların varlığı bizzat hakkın varlığının ta kendisidir. Ortada iki varlık diye bir şey yoktur. Aksine mevcut, yani var olan bir tektir. Bunlara göre fena gerçeği, kendisi için bir hakikat olmayan şeyde fani olmaktır. Aksine bu bir vehim ve hayaldir. Böylece kendi nefsinde fani olanda fena bulmaktır. Bunun bir varlığı da yoktur. Bu durum da tüm masivanın vücudunu kendi varlığı içinde şahit olur. Bu ise hususi bir tabirdir. Yoksa gerçekte hakikatte kavim (bu kimseler nezdinde) ‘‘siva’’, ‘‘gayr’’ : yani başkası diye bir şey yoktur. Bu başkası ifadesi sadece bir vehim ve hayalden ibarettir. Ancak tevhit ve istikamet ehline gelince bunlar bu ‘‘fena’’ tabiriyle iki şey işaret ederler. Bunlardan biri diğerinden daha üstündür.

Birincisi: Rububiyet ve kayyumiyet şuhudunda fena bulma: Böylece rabbın kayyumiyet

⁵¹ Menazil, s.128; tilimsani şerhi, s.563

⁵² İbnu-l cevzi medaric, C 3 s. 329

ve tedbir bakımından bir tekliğine, yaratma ve rızıklandırma bakımından bir tekliğine; verme ve vermeme noktasında bir tekliğine zarar ve yarar verme açısından bir tekliğine şahid olurlar. Ayrıca kendisinin bunda bir fiili varsa o kendi fiilini işler. Bu da rububiyet hükümlerinin bunda cereyanı için çok özel bir durumdur. Bununla birlikte o kul, farzları ve nafileleri yerine getirerek O'na ulaşma isteğinde çalışır, gayret gösterir.

İkinci husus; İlâhi meşhedde fani olmaktır: Bunun Hakikati ise Allah tan başkasını istememe ve sevmeme de fani olmak, O'na yönelmek ve O'na dayanıp güvenmek. O'ndan korkmak ve O'ndan ümit var olmak. Kısaca başkasının sevgisi yerine Allah sevgisinde fena bulmak.

İşte bu hal, onun için sürüp devam edince bundan böyle kendisi için kabz ve bast kapısı açılır. Sonra da varlık nurlarıyla kabını tutup doldurur (kabzeder) Kendi varlığında böylece fena bulur ve uzaklaşır, tıpkı yıldızların ışığının güneş ışığı yanında sönüp yok olduğu gibi o da kendi varlığında yok olur. Kâinat onun kalbinde dürülür, orada kahhar ve bir tek olan Allah'ın varlığından başkası kalmaz. Artık marifet, muamele, doğruluk, ihlas, sevgi nurlarını kalbinde taşır. İşin bu yönü ilme'l yakîndendir, kesin bilgidendir, yoksa aynel'yakin (bizzat görmek) gibi değildir. Aynı zaman da bu hakkal yakın de değildir. Çünkü bu iki makama dünyada ulaşılmaz. Esas itibariyle aynel yakın denilince müşahede (görme) olayı demektir. Hakk'al yakın ise mübaşerettir.⁵³

Tecelli erbabının saf ve duru olan kalplerinde Allah'ı azim görülür. Bu görme daha önce geçtiği üzere en büyük sıfatları (Allah'ın sıfatlarını) görmektir. Yoksa zâtını değil. İbn Ataullah İskenderi: Marifetin üç rüknü vardır. Heybet, hayâ ve ünsiyettir. Derler ki Arif vaktinin çocuğudur (İbnü'l-vakt) Arif geçmişten (mazidan) yüz çevirerek o an ile meşguldür. Mazi onun için yok hükmündedir.⁵⁴

Bu aşamadan sonra, “Allah, bu kulun bütün hâllerinde sıdk üzere olmasını sağlar. Böylece o, nefsin hevâcisi ve havâtırı kesilip, kendisini Allah'tan başkasına davet eden hiçbir şeye kulak vermez duruma gelir. Böylece kul, halka yabancı, nefsinin âfetlerinden uzak olur. Hakk'tan başkası ile huzûr bulma ve O'ndan başkasını mülâhaza etme durumundan uzaklaşır. Rûhen ve sırren Yüce Allah ile münâcâtı sürekli olup, her ân Allah ile birlikte olur. İlâhi kudretin tasarruflarının nasıl cereyan ettiğine yönelik sırları, Allah'ı Teâlâ'nın tarifıyla elde eder. İşte bu aşamaya ulaşmış kişiye (de) ‘ârif’ denir. ”Aksi halde “kul, tarikatın zâhirinde Rab ile kendisi arasında ilmin üzerine (karşı) keşif sanatlarından en fazladan hâlleri ve tarifat sınıfları hâsıl oluncaya kadar ve açıkça konuşma

⁵³ İbnu-l cevzi medaric, C 3 s. 330-333

⁵⁴ İbnu-l cevzi medaric, C 3 s. 295-296

işitilmeksizin Hakk'ın, kulun sırrında anlatması meydana gelinceye kadar ârif olarak isimlendirilmez.”⁵⁵ Bu zatın hâlleri de “marifet” olarak isimlendirilir. Kuşeyrî özet olarak şunu söylemektedir: “Kişi, kendisine yabancılaştığı oranda Rabbi hakkında marifet elde eder.”⁵⁶ İşte sâlik, kendisine ve topluma yabancılaştığı oranda fenâ hâlini yaşar. Kişi ne kadar hissî olarak şahâdet âleminde soyutlanırsa o oranda fenâ ve cem hâllerini yaşar. Bu esnada ârif ya insanlarla iletişim kuramaz ya da diyaloga girdiği kimseler kendisini anlamakta aciz kalır Kuşeyrînin mürşidi Ebû Ali, bir sözünü anlayamayan birine karşı verdiği cevap buna işaret eder. Kuşeyrînin üstadı bir gün şöyle diyor: “Uykumda kendimi şöyle derken gördüm, nefsiyle batınında Rabbine şirk koşan zahirinde yaratıcı, amelinde iradesiyle olan ey müşrik dedim.” Kuşeyrî diyor ki üstat bunları söylerken yanımda bulunan bir adam, ‘bu ne biçim söz?’ dedi. Ben de ona, ‘bu, marifet türünden bir sözdür’ dedim.⁵⁷ Şunu da belirtmeliyiz ki, marifetin içeriği ile ilmin içeriği birbirinden farklılık arz eder.⁵⁸ Marifet yaşayarak ibadetlerinin neticesinde ulaşılan keşf ve sezgi ile elde edilen bir bilgi türüdür. Bir noktada kespten daha ziyade vehbî yönü ağırlıklı bir bilgidir.⁵⁹

Bir kelimacı olan İsmail Hakkı, marifetin tahsille değil de ancak yaşayarak zevk ve vicdan ile bilinecek bir ilim olduğunu belirtir. Din bilginlerinin tahsil ve muhakeme ile elde ettikleri bilgiye karşılık mutasavvıfların zevk ile ulaştıkları bilgiye marifet denildiğini, buna ulaşan kişinin de marifet ehli olduğunu belirtir. Uludağ da *İslam Düşüncesinin Yapısı* adlı eserinde aynı noktaya dikkat çeker. Ona göre marifet, ilim ve amelle birlikte elde edilen bir bilgi türüdür. İşte bundan dolayı marifet tahsille ve istidlalle ulaşılabilecek bir bilgi değildir. İlim, tümel ve genel nitelikteki bilgiye denirken, marifet tikel, özel ve ayrıntılı bilgilere denir. İlmin karşısını cehalet karşılarken, marifetin karşısı inkâr kavramına denk gelir. Sûfîler marifet kavramını ledün ilmi, makamlar ilmi, batın ilmi, esrar ilmi, hâl ilmi, fenâ - bekâ ilmi, mükâşefe ilmi ve müşâhede ilmi gibi ifadelerde kullanılır⁶⁰ Gazâlî de marifet hakkında şöyle diyor: Sûfîler, söz düşkünleri, laf ebeleri değil hâl adamlarıdır. Ayrıca bu alanda ilim yolu ile elde edilebilecek şeyleri elde ettiğimi, geride kalan ve henüz elde edemediğim şeyleri işiterek ve öğrenerek değil, ancak tadararak ve bu yola girerek ulaşılabileceğini de yine kesinlikle anladım.”⁶¹ İşte bundan dolayı sûfîler, gerçek bilginin yani marifetin yaşanarak, doğrudan ve vasıtasız olarak sezgi ve keşif yoluyla Allah tarafından hibe edilmek suretiyle elde edileceği kanâatine varmışlardır.⁶² Fazlurrahman Gazâlî'nin keşf ve akıl ayrımı yaparak keşfi, ilim sahasına

⁵⁵ Kuşeyrî, *Uyûnü'l-ecvibe*, vr. 6b

⁵⁶ Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 312

⁵⁷ Bkz. Kuşeyrî, *Kitâbü'l-Cevâhir*, vr. 122a.

⁵⁸ Yüksel Göztepe, *Tasavvufu Temel Kavramlar*, s. 505

⁵⁹ Bkz. İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm* (Haz. Sabri Hizmetli) s. 41

⁶⁰ Bkz. Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, s. 130. vd. ;a. mlf. “Marifet”, *DİA*, XXVIII, 54-55

⁶¹ Bkz. Gazâlî, *el-Munkizü mine'd-dalâl Şerhi ve Tasavvufî İncelemeler* (Haz. Ve Şerh. Abdülhâlim Mahmûd, Terc. Sâlih Uçan), s. 179

⁶² Bkz. İbn Arabî, *Tedbirât-ı İlahiye* (Terc. ve Şerh. A. Avni Konuk, Haz. Mustafa Tahralı), s. 354-355; Reynold A. Nicholson, *İslam Sûfîleri* (Terc. Komisyon), s. 61; Seyfullah Sevim, *İslam Düşüncesinde marifet ve İbnü'l-Arabî*, İnsan Yay., s. 140; Fazlurrahman, *İslam ve Çağdaşlık* (Terc. Alpaslan Açıkgenç - M. Hayri Kırbaçoğlu), s. 110; Şahin Filiz, *İslam Felsefesinde Mistik Bilginin Yeri*, ; Fazlurrahman, *Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu* (Cev. Sâlih

soktuğundan dolayı eleştirerek İslam âlemine en büyük kötülüğü yaptığını belirtir.⁶³

Sonuç olarak, Bilmek, tanımak, ikrâr etmek, bilgi anlamına gelen mârifet, bilmek manasınadır. Müellifin Basâir’de beyânına göre ilim ve marifet beyninde fark vardır. Zîrâ ma’rifet bir şeyi tefekkür ve eserini tedebbür ile bilmekten ibâret olmakla ilmin mefhumundan ehas (daha iyi) olur. Bunun mukâbili inkâr ve ilmin mukabili cehldir. Ve ilim vech-i küllî ile bilmek ve ma’rifet vech-i cüz’î ile bilmek ma’nâsınadır. Bu cihetten Hak Teâlâ’ya ma’rifet isnâd olunmaz. Kezâlik Hak Teâlâ’ya ilim ta’diye olunmaz. Ve ma’rifet ve irfânîkrâr eylemek ma’nâsına müsta’meldir, i’tirâf gibi.”⁶⁴

Bir tasavvuf ıstılahı olarak eşyanın hakikatini ve ilâhî sırları tefekkür edip keşf ve ilham yoluyla gerçeği bilmeyi ifade eder. Kalbin Allah’la hayat bulması ve kalbe atılan bir nurla insanın hakikatçe aydınlığa kavuşma hâli olarak tanımlanan marifetin yakîn, vecd, fena ve huzur gibi diğer kavramlarla yakın irtibatı vardır. Herevî burada marifetin Hakk’ı tanımak anlamına öncelik verir. Hakk’ın varlığını ve birliğini, kudretini ve rahmetini, lütfunu ve yakınlığını tanımak demek olan marifet, aynı zamanda İslam’ın, imanın ve ihlâsında mukaddimesini teşkil eder. Herevî’nin bu taksimi İslam, iman ve ihsan üçlüsünü hatırlatır. Kul, Allah’ın nimeti nasıl hesapsızca verdiğini ve yeri geldiği vakit nasıl bu hesapsız vermeyi kestiğini bilerek O’nu tanıdığına, Hakk’ın varlığı ve birliğini ikrar açısından islam’a giriş yapmış sayılır. Daha sonra Hakk’ı arayanların kendilerini tanımak yoluyla O’nun hikmetini görmeleri mertebesi gelir. Marifetin bu mertebesine erenler, Hakk’ın kudret ve rahmetine aşinalıkların nispetinde imanın hakikatine ermişlerdir. Marifetin üçüncü kısmı ise amellerin kifayetsizliğine rağmen Hakk’ın lütfundaki sınırsızlığı görmekle ilgilidir ki, bu aynı zamanda ariflerin varacağı mertebeyi, Hakk’ı sevenlerin bulacakları iksiri ve ehl-i havâssın üslubunu bildirir. Herevî ye göre marifet bu tertip üzere tahakkuk ederse o Hakk’a sevgili oluşun, Onunla saadette sürekli ziyade oluşun ve aşkın tüm hâlleri tesir altına alışıının yolu sayılır.⁶⁵

Akdemir), s. 121- 123

⁶³ Erol Güngör, *İslam Tasavvufunun Meseleleri, “Bilgi Meselesi”*; Şahin Filiz, *İslam Felsefesinde Mistik Bilginin Yeri*, Necip Taylan, *Gazzâlî’nin Düşünce Sisteminin Temelleri*, s. 91-107

⁶⁴ Kâmûs Tercümesi, II, s. 809

⁶⁵ M. Nedim Tan, Abdullah Ensari Herevinin tasavvuf tarihindeki yeri ve Sad meydanı, s.406-407

KAYNAKÇA

“Ma’rifet”, TDVİA, XXVIII, Ankara.

“Tasavvufî Ulûhiyet Telakkisinde Mertebeler III”, Hareket, Sayı: 23, Mart 1981.

Ahmed b. Hanbel, Kitâbü ’z-Zühhd (Çev. Mehmed Emin İhsanoğlu), İst. 1993

Arberry, A.J., Tasavvuf, Müslüman Mistiklere Toplu Bakış (Terc. İbrahim Kapaklıkaya), Gelenek Yay., İst. 2004

Attar, Feridüddin, Tezkiretü’l-Evliyâ (Terc. Süleyman Uludağ), Erdem Yay., İst. 1991.

Baltacı, Cahid, Tasavvuf İstılâhları, İst. 1981.

Belazuri, Futuh’el-Buldan, (Terc. M.Fayda), KB Yay. Ankara. 1983.

Cami Abdurrahman, Nefahatü’l Üns Min Hadaratü’l-Kuds Tercümesi, Bedr Yay., İstanbul. 1971.

Cebecioğlu Ethem, “Nefs”, Bizim Dergâh, Yıl: 5, Sayı: 57, 1993.

Cebecioğlu Ethem, Hacı Bayram Veli, Muradiye Kültür, İst. 1994.

Cebecioğlu Ethem, Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü, Anka Yay., İst.2004.

Cebecioğlu Ethem, “Abdülkahir ebu’n-Necib Sühreverdi”, Sahabeden Günümüze Allah Dostları, Şule Yay., İstanbul.1995.

Fazlur’rahman, İslam ve Çağdaşlık (Terc. Alpaslan Açıkgenç - M. Hayri Kırbaçoğlu), AOY, Ankara 1996,

Fazlur’rahman, Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu (Çev. Sâlih Akdemir), Ankara Okulu Yay., Ankara 1995,

Filiz Şahin, İslam Felsefesinde Mistik Bilginin Yeri, İnsan Yay., İst. 1995.

Fîrûzâbâdî, Kamus Tercümesi (El-Kâmûsü’l-Muhît) Darü'l-Erkam, Beyrut 1753

Gazalî, Ebû Hâmid Muhammed, Cevâhirü’l-Kur’ân, Dâru’l-Fikr, Beyrût 1992.

Gazâlî, el-Munkizü Mine’d-dalâl Şerhi ve Tasavvufî İncelemeler (Haz. Ve Şerh. Abdulhâlim Mahmûd), Terc. Sâlih Uçan, 2015.

Güngör, Erol, İslam Tasavvufunun Meseleleri, “Bilgi Meselesi” Ötüken Yay., İstanbul 1987.

Hafnî, Abdülmun’im, Mu’cemu Mustalahâtü’s-sûfiyye, Beyrut 1987.

Herevî, Ebû İsmâil Abdullah b. Muhammed el-Ensârî, Menâzilü’s-sâirîn ilâ’l-Hakk’ı Azze Şa’nüh, Matba’atü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, et-Tab’atü’s-Sâniye, Kahire 1966.

Herevi, Hacı Abdullah Ensari, Tabakatus-Sufiyye, Tahran, 1341.

Hucvirî, Kesfu’l-Mahcûb (Hakikat Bilgisi), (Haz. Süleyman Uludağ), Dergâh Yay., İst. 1982.

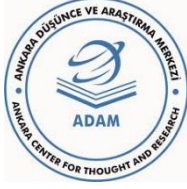
Hucvirî, Keşfü’l-mahcûb, Dâru’n-Nehdati’l-Arabiyye, Beyrut 1980.

İbn Arabî, Tedbirât-ı İlahiye (Terc. Ve Şerh. A. Avni Konuk, Haz. Mustafa Tahralı), İst. 1992,

İbn Kayyim el-Cevziyye, Medaricu’s Salikin Kur’ani Tasavvufun Esasları, 2017

İbn Manzûr, Lisânu’l-Arab,

- İbni Hanbel Ahmed, Kitabü'z-Zühhd-II, (çev: M. E. İhsanoğlu), İstanbul, İz Yayıncılık, 1993.
- İbnü'l-Cevzi, Sıfatu's-Safve, (çev:A.Öztürk), Kahraman Yay. İstanbul. 2006.
- İzmirli İsmail Hakkı, Yeni İlm-i Kelâm (Haz. Sabri Hizmetli), Ümran Yay. Ankara 1981
- J. Arberry, “Kelabâzî”, İ.A, IV, MEB, İstanbul 1967.
- J. Arberry, Tasavvuf, Müslüman Mistiklere Toplu Bakış (Terc. İbrahim Kapaklıkaya), Gelenek Yay., İstanbul 2004.
- Kâşânî, Abdurrezzâk, Mu'cemu'l-istilâhâtî's-sûfiyye, (Tahk. Abdulâl Şâhin), Dâru'l Menâd, et-Tab'atü'l-Ülâ, Kâhire 1992.
- Kelabazi, et-Taarruf, (Haz. Süleyman Uludağ), Dergâh, İstanbul. 1992.
- Kuranı Kerim. Diyanet Vakfı, 2017.
- Kudat Aydın, “Anadolu’nun Tasavvufî Anlayışının Teşekkülünde Tesir Eden Horasan Pîrlerinden Hâce Abdullah el-Herevî’nin İlmî Hayatı ve Tasavvufî Anlayışı” Gönül Sultanları Şahsiyetleri ve Değerleri İle Ankara, Akçağ Yay. Ankara, 2018, s. 553-573
- Kuşeyri Abdülkerim, Kuşeyri Risalesi (Haz. S. Uludağ), Dergâh, İstanbul. 1978.
- Küçük Sezai, Abdullah Ensârî el-Herevî’nin Tasavvufî Fütüvvet Risâlesi, “Kitâbu'l Fütüvvet”, SÜİFD, Sakarya 2000.
- Reynold A. Nicholson, İslam Sûfileri (Terc. Komisyon) Ankara 1978.
- Sevim Seyfullah, İslam Düşüncesinde Ma'rifet ve İbnü'l-Arabî, İnsan Yay.,İst. 1997.
- Tan Muhammet Nedim, Abdullah Ensârî Herevî’nin Tasavvuf Tarihindeki Yeri ve Sad Meydân'ı Doktora Tezi, İstanbul, 2013
- Tasavvuf Terimleri Sözlüğü, Marifet Yay., İst. 1991.
- Tasavvufta Yüz Basamak Menazilü's-Sairin Hâce Abdullah el-Ensari-el Herevi, 2009
- Taylan Necip, Gazzâlî’nin Düşünce Sisteminin Temelleri, İFAV, İst. 1989.
- Tek Abdurrezzak, Tasavvufi Mertebeler Hâce Abdullah el-Ensari el-Herevi Örneği, Bursa, 2009
- Tilmissânî, Afifüddin, Şerhu Mevâkîfî'n-Nifrî, (Tahk. Cemâl el-Merzûkî), el-Hey'etü'l Mısıriyyeti'l-Âmme li'l-Küttâb, Kâhire 2000.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa, Sünenü't - Tirmizî, İst. 1992.
- Uludağ, “Arif”, DİA,1991,
- Uludağ, İslam Düşüncesinin Yapısı, Dergâh Yay. İst. 1985,
- Uludağ, Süleyman, “Makam”, TDV İ A, XXVII, Ankara 2003
- Yazır Muhammed Hamdi, Hak Dini Kur'ân Dili, Eser Neşr., İst.1979



Prof. Dr. Fuat Sezgin'in Aziz Hatırasına

II. ULUSLARARASI SOSYAL BİLİMLERDE GELENEK VE BİLGİ BÜTÜNLÜĞÜ SEMPOZYUMU BİLDİRİ KİTABI

المؤتمر الدولي الثاني
للتكامل المعرفي والتجربة في العلوم الاجتماعية

II. INTERNATIONAL SYMPOSIUM ON INTEGRITY OF TRADITION AND KNOWLEDGE IN SOCIAL SCIENCE

Istanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi
11-12 Temmuz 2019
July 11-12 2019
İstanbul

Editörler

Prof. Dr. Mehmet BULUT, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Aydın KUDAT, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi

İKİNCİ CİLT

بمناسبة ذكرى العلامة فؤاد سزكين

المؤتمر الدولي الثاني للتكامل المعرفي والتجربة في العلوم الاجتماعية

في 11-12 تموز 2019 | إسطنبول

تمهيد

تعريف المؤتمر وأهدافه:

اعتباراً من أواخر نهاية العصر العثماني كانت مواضيع التجربة والتقليد والنظرية عرضةً للعديد من المناقشات، التجديد والتغريب والتمدن هذه المفاهيم ومثلها كانت العناوين الرئيسية لجهود التحديث. وحتى العلوم الدينية ظهرت فيها الدعوة للتجديد والإحياء أيضاً. وفي هذا الإطار يتم التأكيد على أهمية استمرار حلقات التعليم التجريبي أو التقليدي وإضفاء الطابع المؤسسي عليها وكما أنه من المهم الاستفادة من حلقات التعليم التجريبي هذه كذلك يجب تزويدهم بالبنية التحتية وإعادة تصميمها من جديد وفقاً لمبادئ الفهم والحاجة. وفي هذا الإطار كثر تكرار مقولة "أن العلوم التي دُرست واستُفيد منها لعدة قرون والتي كانت نتيجة لجهود فهم هذه العلوم يجب دمجها مع العلوم التي هي نتيجة العقل الحديث ويجب تقييمها بوجه يمكن فيه الاستفادة منها سوية. وفي الحقيقة مع ظهور مصطلح التنوير في أوروبا بسبب حركات النهضة والتحرر بعد الثورة الفرنسية بدأ زمان جديد لأوروبا وللعالم أجمع. فالعصور التي كانت توصف بالتقليدية أصبحت توصف بالعصور الحديثة بعد هذه الفترة. وكل شيء أريد الابتعاد عنه وصف بأنه من الأعراف والتقاليد القديمة.

الجهل وتسلط الكنيسة والتعصب الديني والطبقية وعدم التساوي في توزيع الثروات وحتى المؤسسات

العائدة للعصر القديم كل هذه الأشياء أُدخلت تحت عنوان التقاليد والعادات.

هذان القطبان اللذان ظهرا على الساحة أصبحا يعتمدان في الأساس على المعرفة العلمية الناتجة عن التفكير العقلاني والملاحظة التجريبية. لكن في التاريخ المعاصر أُجريت فيه الأبحاث الاجتماعية التي تهدف للجمع بين التجارب والتقاليد والحدثة أدت بجمعها بين النقيضين لبروز مشاكل ظهرت على السطح.

وسيتناول مشكلة الجمع بين النظريات التقليدية والمعرفة التجريبية في العلوم الاجتماعية بشكل عام و العلوم الدينية بشكل خاص في هذا المؤتمر.

والمؤتمر سينعقد بتاريخ 11-12 تموز 2019 بالاتفاق بين مركز الدراسات والبحوث بأنقرة وجامعة صباح الدين الزعيم وجامعة يلدرم بيازيد في إسطنبول، في جامعة صباح الدين الزعيم بوصفها صاحبة الدار وسينظمه رجال العلم والباحثين.

نأمل من العلماء والمفكرين والباحثين المساهمة في هذا المؤتمر الهادف إلى تلاقي العلوم الحديثة مع العلوم التجريبية، واستفادة المفكرين من مجالس العلم التقليدي والتجريبي القديم وجهود الفهم والإحياء في العلوم العصرية الحديثة.

محاور المؤتمر

تم تحديد محاور المؤتمر في إطار الموضوعات التالية ولم يتم تقييدها.

- التكامل المعرفي في علوم القراءات وتلاوة القرآن ورسم المصحف
- التكامل المعرفي في العلوم الاجتماعية
- الانضباط الإسلامي وجهود التحديث
- التكامل المعرفي في علوم اللغة والآداب
- قراءة السير وفق محوري العنف والإرهاب
- التكامل المعرفي في العلوم التطبيقية
- قراءة القرآن من وجهة نظر استشراقية وتقليدية
- التكامل المعرفي ووحدة الإحياء والإنشاء
- قيمة وماهية المعرفة التجريبية
- الارتباط التقليدي ووحدة المعلومات في اللسان والأدب
- التكامل المعرفي ووحدة الكتاب والسنة.
- الارتباط التقليدي ووحدة المعلومات في الشخصيات التاريخية
- مناهج الجرح والتعديل في العلوم الإسلامية.
- الدين والتقليد والحداثة
- القراءة المعرفية في علوم الحديث والتفسير والقراءة.
- المشافهة في العلوم الدينية
- المقاربة بين الواقع والتاريخ في نصوص الفقه والتفسير.
- التقليد والتجربة
- التقليد والتجديد في علم الكلام.
- المعرفة التجريبية والوحي
- مساعي التجديد في أصول الفقه
- وحدة الفهم والإدارة والتقييم
- مشكلة الترابط في قراءة نصوص الفقه الكلاسيكي
- التقليد والحداثة
- المقاربة بين مناهج التفسير الحديثة والتقليدية
- حركات الإحياء في التقليد والحداثة
- التأويل والتقليد في فعاليات الاجتهاد
- وحدة اللفظ والمعنى في التفكير المنطقي
- المقاربة بين العقل والنقل في محور النبوة

شروط المشاركة:

- ترسل ملخصات الأبحاث إلى عنوان البريد التالي integrityofknowledge@gmail.com
- يرسل مع ملخص البحث قائمة المراجع والسيرة الذاتية ومعلومات الاتصال الضرورية التي توفر إمكانية التواصل مع الباحث والرد عليه وإبلاغه بنتيجة تقييم بحثه.
- سيتم إدراج الأوراق البحثية المقبولة على جدول برنامج المؤتمر بعد اعتمادها من قبل مجلسنا العلمي.

استقبال الأبحاث وتقييمها:

- سيتم استلام طلبات المشاركة في الندوة عن طريق البريد الإلكتروني. وسيتم تقييم جميع الأبحاث المقدمة من قبل اللجنة العلمية والرد على جميع الطلبات إما بالقبول أو الرفض.
- الأبحاث المرسلة للعرض على اللجنة والمشاركة في المؤتمر يجب أن لا تكون قد عرضت من قبل ولا نشرت في أي مكان آخر.
- تقبل الأبحاث باللغات: التركية والعربية والإنجليزية.

إمكانية النشر:

ستنشر المقالات دولياً في قسم الكتب المحررة.

الجوائز:

ستقدم جائزة تكميمية للشباب الذي يمنح بحثه المرتبة الأولى من قبل هيئة التحكيم المكونة من قبل المجلس الاستشاري العلمي للمؤتمر.

الإقامة والمواصلات:

مصاريف الإقامة والمواصلات على المشاركين ولكن يمكن للجنة التنفيذية أن تقدم بدل سكن للأبحاث التي تراها متميزة وتستحق هذا الدعم.

مكان المؤتمر:

إسطنبول كوجك جكمجة في مركز هالكالي الكائن في حرم جامعة صباح الدين الزعيم.

التواريخ المهمة:

آخر تاريخ لاستلام ملخصات الأبحاث 15/أيار/2019 إعلان الأبحاث المقبولة 1/حزيران/2019
آخر تاريخ لاستلام الأبحاث الكاملة 30/حزيران/2019 تاريخ انعقاد المؤتمر 11-12/تموز/2019

عناوين التواصل:

مركز الأبحاث العلمية والفكرية في أنقرة

العنوان: أنقرة، ألتنداغ، محطة حمام أنوجي هجي تبه، سقاق تانش، الرقم 2/

الهاتف: 03123246484

البريد الإلكتروني: integrityofknowledge@gmail.com

رتبت الأسماء ترتيباً أبجدياً بحسب الاسم الثاني

اللجنة المنظمة

البرفسور الدكتور: قدير جانانان

الأستاذ المساعد الدكتور: عبد الرحمن جانانان

البرفسور الدكتور: أحمد جاهد حق سفار

الدكتور: يوسف قبلان

البرفسور الدكتور: بولنت كنت

الدكتور: آيدن قودات

البرفسور الدكتور: توران كوتش

الدكتور: محمد أنس كلا

اللجنة التنفيذية

البرفسور الدكتور: محمد بولوت

الدكتور: جام كوركوت

الدكتور: آيدن قضاة

اللجنة العلمية

البرفسور الدكتور: محمد بولوت
الأستاذ المساعد الدكتور: عبد المطلب
أريا
البرفسور الدكتور: قدرت بلب
الأستاذ المساعد الدكتور: عبد القادر
دولي
البرفسور الدكتور: يعقوب جيفلك
الدكتور: جعفر آجار
البرفسور الدكتور: مصطفى جاكمكلي
أوغلو
الدكتور: أيتاش آيدن
البرفسور الدكتور: حسين جينار
الدكتور: عبدي راشد باباتاييف
البرفسور الدكتور: محمد أونال
البرفسور الدكتور: محمد خليل شيشك
الدكتور: مصطفى شاكير
البرفسور الدكتور: شامل داغجي
الدكتور: محمد عدنان درويش

البرفسور الدكتور: عمر دمير
الدكتور: أشرف دوابه
البرفسور الدكتور: توران أرول
الدكتور: أيتان أرول
البرفسور الدكتور: عارف أرسوي
الدكتور: ماكوماد بصير كازانوف
البرفسور الدكتور: بنيامين أرول
الدكتور: الحسن سيد أحمد الحبيب
البرفسور الدكتور: حسن أبو جهادة
الدكتور: سهيل أحمد فضل حوامده
البرفسور الدكتور: أحمد جاهد حق سفار
الدكتور: محمد أنس كلا
البرفسور الدكتور: محمد حرب
الدكتور: فاتح قبلان هان
البرفسور الدكتور: دوساي كنجاتاي
الدكتور: جم كوركوت
البرفسور الدكتور: بولنت كانت
الدكتور: آيدن كودات

البرفسور الدكتور: مفيد سليم ساروهان
الدكتور: باكييت ميرضا راموف
البرفسور الدكتور: مصطفى أنور
الدكتور: عبد القادر طباش
البرفسور الدكتور: مراد يولك
الدكتور: مكرمة يكشي
الأستاذ المساعد الدكتور: عادل أبو
سحر
الباحث: محمد توغروول
الأستاذ المساعد الدكتور: رحمان عدمي
الباحث: صفا يلدرم
الأستاذ المساعد الدكتور: أشرف دوابه
الباحث: أوظان مرعشلي
الأستاذ المساعد الدكتور: مكرم شاهين
الباحث: فرقان دوغان

السكرتير الأكاديمي

الباحث: فرقان دوغان
الباحث: أوظان مرعشلي
الباحث: محمد توغروول
الباحث: صفا يلدرم

SEMPOZYUM

TEBLİĞLERİ

محتويات الكتاب

التحديات في تعليم اللغة العربية في تركيا

آيدين قضاة & عامر برادعي 621



التكامل المعرفي التشريعي عند الصحابة رضي الله عنهم (علم الميراث نموذجاً)

آيدين قضاة & طارق حسين 633



البناء وإصلاح الأتفس والمجتمع

رضوان الإبراهيم 668



التكامل المعرفي بين الكفايات اللغوية و الكفايات التواصلية في تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها دراسة وصفية تحليلية

د. خالد إبراهيم الدغيم 687



التكامل المعرفي بين علوم الوحي وعلوم الكون: مقارنة منهجية بقلم

د. الحسان شهيد 701



مفهوم الإيمان في الإسلام .. مدخل معرفي إلى دور العقيدة في البناء الاجتماعي "نحو صياغة فكرية جديدة لمعنى الإيمان"

الحسن حما 732



الجامعة المغربية والمحيط: أي تكامل تنموي؟

د. عبد اللطيف الجابري 786



أسس المعرفة عند ابن رشد الحفيد

محمد زروقي 802



القران الكريم منهج في التكامل المعرفي

عبد الله البوعلاوي 823



أثر العقائد الدينية في التفكير الاقتصادي المعاصر

سالم سالم أحمد جبر 836



أسلمة المعرفة والتحدي في تعريف المعرفة العلمانية في حدود مقاصد الشريعة

أحمد بدوي مصطفى 847



أصوات اللسان العربي أساس التكامل المعرفي في علوم الصوت

يوسف ادروا 849

التكامل المعرفي في ميراثنا العلمي وابن عاشور نموذجاً

محمد خليل جيجك 853

التكامل المعرفي ونسق بناء المعنى

عبد الكبير الحسني 876

التكاملية بين القرآن والسنة في الأبحاث العلمية في الحديث الموضوعي بين الواقع والمأمول

محمود أحمد يعقوب رشيد 880

تحديث الدرس الصرفي العربي تصنيف الأفعال المعتلة نموذجاً

عبد الله معروف 882

تعليمية اللغة العربية وفق منهج تكاملي

د. سميرة مصلوحي 885

سياق الفتوى المنقولة

محمد حسين سليمان 888

التكامل بين علم النحو وعلم الصرف في نقد الشعر

محمد وسكسو 890

دور الوقف في مكافحة الفقر

أشرف دوابه 893

منهج التكامل المعرفي في المحاضر الموريتانية

الحسن سيد أحمد الحبيب 903

التكامل المعرفي بين اللسانيات والعلوم الإسلامية : مقارنة نظرية تداولية/براغماتية

محمد الحسين مليطان 904

المنهج التكاملي في علوم اللغة العربية المكونات اللسانية للمستوى النحوي في الدرس اللغوي العربي "أنموذجاً"

حسين كتان آبين قضاة 921

الاجتهاد المقاصدي وأثره في مستجدات المعاملات المالية المعاصرة

أ.م. عبد المطلب آريا & د. سهيل حوامده 940

التحديات في تعليم اللغة العربية في تركيا

ARAPÇA DİL ÖĞRETİMİNDE KARŞILAŞILAN SORUNLAR: TÜRKİYE ÖRNEĞİ

آيدن قضاة¹

&

عامر برادعي²

ÖZET

Allah, Adem'e bütün isimleri öğretti. Sonra o varlıkları ve nesneleri meleklerin karşısına çıkarıp “Görüşünüzde doğru iseniz, bunların adlarını bana söyleyiniz” dedi.)” (Bakara, 31) diye buyurdu. Buna göre Adem’e dili öğreten Allah c.c.dur. İlk dili öğrenen kişi de Adem a.s.dır. Bundan öte dil(ler)in nasıl oluştuğu ve geliştiği hususunda birçok görüş vardır.

Sosyal bir varlık olan insan oğlu kendi aralarında kolay iletişim kurmak için dil aracını kullanır.

Herhangi bir dili öğrenmeye çalışan kişi sorun ve zorluklarla karşılaşmaktadır. Bu sorun ve zorlukları aşabilmek için hem öğrenen hem de öğretenle ilgili yöntem ve metotlar geliştirilmiştir. Metot ve yöntemleri tespit etmeden önce sorun ve zorlukların neler olduğunu ve nereden kaynaklandığını iyi teşhis etmek gerekir. Özellikle Arapça mevzu bahis olduğunda bu husus daha da önem arz etmektedir. 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 İlahî mesajı bu dille tebliğ edip beyan etmiştir.

İslam ümmetinin meziyetlerini tanımanın en sağlam yolu bu dili iyi öğrenmekten geçer. Uzun zamandan beri biz Müslümanların düşüncelerini duygularının tescil edildiği ve fikirlerin teşekkül ettiği alandır. Yeni nesil kadim medeniyetimizle ancak fasih Arapça ve sahih bilgiyle tanışabilir.

Hiç şüphe yok ki, Müslümanların nazarında en kutsal kitap olan Kur’an-ı Kerim bu dil ile beşerle buluşmasının hikmetleri vardır. Bu çalışma Arapça dil öğretiminde genel manada Türkiye’de karşılaşılan sorun ve zorluklar, özel manada da bu hususta bazı tecrübelerin ve yeni yöntemlerin

Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, akudat@ybu.edu.tr | ¹
Öğr. Görevlisi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, ²

paylaşılması şeklinde olacaktır. Bu bağlamda Arapça öğretiminde karşılaşılan zorluklar noktasından hareketle: çalışmamız, yabancı bir dili niçin öğreniriz? sorusu etrafında şekil bulacaktır. Öncelikle Türk halkının Arap diliyle olan ilişkisi ve öğreniminde karşılaştıkları sorun ve zorluklar; günümüze bu konuda ortaya çıkan zorluklar ve önerilerle son bulacaktır.

Anahtar Kelimeler: *Arapça, Dil Öğretimi, Sorun Türkiye Tecrübesi.*

SUMMARY

Allah taught Adam all names. Then he brought the beings and objects before the angels and said, 'If you are righteous in your vision, tell me their names.' In accordance with this, Allah teaches Adam the language. The first language person is Adam a. Moreover, there is a lot of view about how the language (s) are formed and developed.

The son of a human being, a social being, uses the language tool to communicate easily. The person trying to learn any language is facing problems and difficulties. In order to overcome these problems and difficulties, methods and methods related to both the learner and the teacher have been developed. Before identifying the methods and methods, it is necessary to diagnose the problems and the difficulties and where they originate from.

This is especially important when there are Arabic destinations. Arabic, which is an interpreter for Islamic civilization, has hosted celestial religions as an ancient language, and has been the prototype of the last three religions. The Qur'an is the language of this language and Hz. The Prophet communicated the Divine message in this language.

The best way to recognize the virtues of the Islamic ummah is to learn this language well. For a long time we have been the subject of the ideas and ideas of the Muslims. With our new generation of ancient civilization, we can only meet Fasih Arabic and authentic knowledge.

The Holy Quran, which is the most sacred book in the eyes of Muslims, has the wisdom of meeting with this language. This study Arabic language teaching in general terms the problems and difficulties in Turkey, will be in the form of special meaning of certain issues and the sharing of experience in this new method. In this context, from the point of difficulties in teaching Arabic: why do we learn a foreign language? the question will find the shape around. First of all, the relationship of the Turkish people with the Arabic language and the problems and difficulties they encounter in their learning will end with the difficulties and suggestions that have emerged in this regard.

Keywords: Arabic Language Teaching, Turkey, Experience the problem

التحديات في تعليم اللغة العربية في تركيا

اللغة هي الوساطة التي يتبادل الناس أفكارهم ، وتعلم أي لغة يواجه المتعلم صعوبات ومعوقات ولتجاوزها لابد من تحديات تبذل من المتعلم ومن المعلم لتجاوز الصعوبات والمعوقات التي تعترض العملية التعليمية . ولغرض الاطلاع على التحديات التي تبذل ؛ يلزم معرفة الصعوبات والمعوقات التي تواجه طرفي العملية التعليمية، وخاصة في اللغة العربية. فاللغة العربية التي هي المادة المعربة عن الحضارة الإسلامية كانت منبثا للاديان السماوية كما انها لغة قديمة تمثل الخاصة المشتركة للاديان السماوية الكتابية.

فاللغة العربية من أفضل السبل لمعرفة شخصية أمتنا الإسلامية وخصائصها، وهي الأداة التي سجلت منذ أبعد العهود أفكارنا وأحاسيسنا. وهي البيئة الفكرية التي نعيش فيها، وحلقة الوصل التي تربط الماضي بالحاضر بالمستقبل. إنها تمثل خصائص الأمة³.

والبحث سيستند إلى معرفة العلاقة بين الشعب التركي مع اللغة العربية ؛ والصعوبات التي واجهته يوم كانت تركيا لها يد طولى في السياسة الدولية مع العالم الإسلامي أولاً ثم العربي ؛ ومرحلة الابتعاد عن اللغة العربية والتحديات التي واجهت الشعب التركي المسلم في الحفاظ على اللغة العربية ، ونبحث التحديات القائمة بوجه الصعوبات التي تواجه اليوم المتعلم اللغة العربية.

علاقة الشعب التركي باللغة العربية وتحديات تعلمها

علاقة الشعب التركي بالإسلام والعرب بدأت سنة 642م حين تصالح ملك الترك شهربراز مع قائد الجيش الإسلامي عبدالرحمن بن ربيعة ، وشارك في الجيش الإسلامي لمحاربة الأرمن ومنها دخل الترك الإسلام⁽¹⁾. وبدأت علاقتهم باللغة العربية .

لاشك أن القرآن الكريم أعظم كتاب عند المسلمين، وأن نزول القرآن باللغة العربية لم يكن هكذا من دون حكمة، فهذا الكلام لايجوز في حق الله خالق السموات والأرض، فانه حكيم عليم باختياره، وإن هذا الاختيار لم يكن عشوائياً ، فكلنا يعرف خصائص العربية وحيويتها ومرونتها من الناحية النحوية والصرفية والبلاغية والاشتقاقية، ناهيك عن بلاغتها وخصائصها الأسلوبية وقوة ألفاظها مما يجعل منها لغة القرآن، ويؤكد ذلك اختيار الله عز وجل خاتم أنبيائه من العرب الذين كانوا يعدون العربية من أنفس ما يملكون، وهذا لا يعني الحطّ

³ -تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي إقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم السابعة، دار عالم الكتب، بيروت، لبنان 1419هـ - 1999م ، 440

(1) د محمد سهيل طقوش-تاريخ الخلفاء الراشدين الفتوحات والإنجازات السياسية-دار النفائس-ط1-1424هـ-2003م-ص233 . - د. علي محمد الصلابي - الدولة العثمانية عوامل النهوض وأسباب السقوط-شركة الأمل-ط1-1421هـ-2001م-ص26.

من شأن اللغات الأخرى⁴.

فلغة القرآن والسنة هي العربية، ومعلوم أن كل علوم الشريعة استنبطت من القرآن والسنة، وبقدر ما يعرف الإنسان من العربية بقدر ما يكون اجتهاد واستنباطه من القرآن والسنة صحيحاً، ومن هنا فإن تعلم العربية وتعليمها من أهم الواجبات على من أراد أن يتعلم الدين ويتفقه به، قال تعالى: { إنا جعلناه قرآناً عربياً لعلكم تعقلون } الزمر 3.

كما قرر أهل العلم باتفاق أن فهم النصوص الواردة في الكتاب والسنة إنما يكون حسبما تقتضيه اللغة العربية، قال الشافعي: "يجب على كل مسلم أن يتعلم من لسان العرب ما يبلغه جهده في أداء فرضه فيما ورد التعبد به"⁵ وروي عن سيدنا عمر رضي الله عنه قوله: " تعلموا العربية فإنها من دينكم وتعلموا الفرائض فإنها من دينكم"⁶

لقد سعى العلماء منذ القديم إلى توضيح وتأكيد العلاقة بين العلوم العربية والدين الإسلامي، لأنهم أدركوا تمام الإدراك أن فهم هذا الدين وأحكامه لا يتم إلا بإتقان العربية وفهمها. ولعل هذا كان مستنداً لقول الله تعالى في القرآن "إنا أنزلناه بلسان عربي مبين"، وقوله: "نزل به الروح الأمين على قلبك لتكون من المنذرين بلسان عربي مبين".

بعد اعتناق القراخانيين الأتراك للإسلام (932م -1212م) الذين اعتمدوا الحروف العربية في كتابة لغتهم التركية، وبذلك احتلت لغة القرآن مكانة مرموقة في حياة الأتراك⁽¹⁾. إذ كانت اللغة الرسمية للدولة التركية في الأناضول هي اللغة العربية، وقد احتفظت اللغة العربية بهذه المكانة حتى القرن الثالث عشر قبل أن تحل محلها اللغة الفارسية تدريجياً⁷.

كما أسس السلاجقة المدارس⁽²⁾ وعلموا فيها النحو والصرف لغرض استيعاب الكتب الدينية والمراجع الإسلامية الرئيسية. وكان الهدف المنشود ترسيخ التعليم الديني بوساطة لغة القرآن. وأسست المدرسة النظامية⁽³⁾ من قبل الوزير نظام الملك زمن السلطان السلجوقي، ملك شاه، قام في بغداد عام (459هـ/1069) ودرس فيها منهج السنة الأشعرية، الذي أسسه الإمام الجويني، وطوره تلميذه الإمام الغزالي،

⁴ -النيرباني، عبدالبديع: الجوانب الصوتية في كتب الاحتجاج للقراءات، دار الغوثاني، دمشق، 2006م، 5.

⁵ - الشافعي أبو عبد الله محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن عبد المطلب بن عبد مناف المطلبي القرشي المكي، الرسالة، مكتبة الحلبي مصر 1940، 75.

⁶ - اقتضاء الصراط 441.

⁽¹⁾ د. محمد حقي صوتشين - تعليم اللغة العربية في تركيا: بالأمس واليوم- Prof. Dr. Mehmet Hakkı SUÇİN > ... > www.onlinearabic.net

<https://studybuddhism.com> تأسيس أول دولتين إسلاميتين تركيتين Study Buddhism —

⁷ أبو الحسن سيد الدين علي بن أبي علي بن محمد بن سالم الثعلبي الأمدي، المكتب الإسلامي، بيروت - لبنان، 2010

⁽²⁾ د. محمد حقي صوتشين-المصدر السابق .

⁽³⁾ شامل الشاهين-مناهج التعليم العالي في تركيا -خظرة إصلاحية-مجلة دعوة الحق-العدد 363 شعبان-رمضان-شوال 1422/ أكتوبر-نوفمبر -2001-الصادرة عن وزارة الاوقاف-المملكة المغربية .

وصار هذا المنهج سياسة رسمية للتعليم في الدولة.

وقد مرّ تعليم اللغة العربية في هذه الفترة بمرحلتين⁽⁴⁾:

الأولى : مرحلة ما قبل تأسيس المدارس الرسمية (1299م-1773م)

الثانية :مرحلة المدارس الرسمية (1773م-1923م).

وكان السلطان عبد الحميد الثاني يرى منذ أن تولى الحكم ضرورة اتخاذ اللغة العربية لغة رسمية للدولة العثمانية. وفي هذا يقول⁽¹⁾:

(اللغة العربية لغة جميلة. ليتنا كنا اتخذناها لغة رسمية للدولة من قبل. لقد اقترحت على خير باشا التونسي عندما كان صدرًا أعظم أن تكون اللغة العربية هي اللغة الرسمية، لكن سعيد باشا كبير أمناء القصر اعترض على اقتراحي هذا. وقال: إذا عرّبنا الدولة فلن يبقى للعنصر التركي شئ بعد ذلك. كان سعيد باشا رجلاً فارغاً، وكلامه كان كلاماً فارغاً. ما دخل هذه المسألة بالعنصر التركي؟! المسألة غير هذه تماماً هذه مسألة، وتلك مسألة أخرى، اتخذنا للغة العربية لغة رسمية للدولة من شأنه على الأقل أن يزيد ارتباطنا بالعرب).
كما ابتكر الخطاطون الأتراك أنواعاً من الخطوط⁽²⁾:

- 1- فقد ابتكر الخطاط إبراهيم منيف الخط الهمايوني ، وكان يُستعمل من قبل الديوان الهمايوني السلطاني للحكومة العثمانية، وكان يُعدّ من أسرار القصر التي لا يعرفها إلا كاتبها. وضع قواعده الخطاط إبراهيم منيف بعد فتح القسطنطينية ببضع سنين
- 2- وابتكر ممتاز بك المستشار في عهد السلطان عبد المجيد خان خط الرُقعة ويتميّز باستقامة حروفه وقصرها.

ومن الذين برزوا في التعليم الخاص الحاج إبراهيم أفندي⁽³⁾: مؤسس مدرسة دار التعليم الابتدائية الخاصة في عام 1882م، ذائع الصيت بفضل طريقته الجديدة في تعليم اللغة العربية لتلاميذ هذه المدرسة الذين تتراوح أعمارهم بين 11-14 سنة. وعليه فقد أصدر السلطان والحكومة أوامرها لتطبيق وتطوير تعليم اللغة العربية بطريقة الحاج إبراهيم أفندي الذي يقوم على شرح قواعد الصرف والنحو العربيين شرحاً وافياً ليسجلها الطلاب بعد ذلك في كراساتهم، وبالتالي إجراء تدريبات كافية حول القاعدة المشروحة من قبل الطلاب.

التعليم الإسلامي عند العثمانيين

(4) د.محمد حقي صوتشين-المصدر السابق. .

(1) The Ottoman Archives - أرشيف الدولة العثمانية-10/ديسمبر/2013 .

(2) موقع موضوع- <https://mawdoo3.com> ، فنون منوعة

(3) د.محمد حقي صوتشين-المصدر السابق.

- 1- الحفاظ على كيان الأمة الإسلامية وعلى أصولها العلمية فالحركة العلمية أنتجت أمهر وأجود خطاطي العالم الذين سطوروا بأقلامهم كتاب الله تعالى فضلاً عن كتب السنة والفقه.
- 2- نشر الإسلام في كل البلدان التي حكموها.
- 3- نقلوا الفقه الإسلامي من الكتب المرصوفة على الرفوف وأنزلوها إلى واقع الحياة ، فالدولة العثمانية أبدعت في تقنين الفقه الإسلامي الحنفي في كل مجال الحياة العملية ، فهي جارت الدول الغربية في تقنين الشرائع الوضعية المأخوذة من الفقه الروماني ؛ وأبرزت للعالم كفاءة الفقه الإسلامي للحكم، وإلى اليوم تستمد القوانين العربية في العراق وسورية والأردن وفلسطين ومصر وليبيا وتونس والجزائر أحكامها من مجلة الأحكام العدلية العثمانية ، وأمة الإسلام كلامها أكثر من فعلها ، والعثمانيون كان فعلهم أكثر من قولهم، ولم تُجارى هذا العمل إلى اليوم إلا دولة اليمن التي قامت بتقنين أحكام العقوبات من الفقه الإسلامي.

المصاعب والتحديات

دراسة اللغة الأم أو لغة أجنبية يتحدد في الأصل على المقومات الفكرية للدارس والقضايا التي يتبناها الطالب، فطالب العلم في بلاده الذي يريد أن يتعلم لغته الأم وهو يتكلمها ويدخل المعاهد والكليات المتخصصة، وهو ينظر بنفس الوقت إلى الجدوى من تعلم اللغة ، فإنه سيوازن غالباً بين المردود العلمي ونتائج الدخل المادي وغيره في المستقبل، وذلك بين تعلم لغته الأم وتعلم لغة أجنبية، فإن كان سيتحسن فمن البديهي سيقدم عليها ، وإن كان مردود اللغة الأجنبية أو أي قسم علمي آخر أفضل من قسم اللغة العربية أو الشريعة فمن البديهي سيفضل باقي الأقسام على لغته الأم. وهذا ناتج من طبيعة التفكير للمجتمع، وهو أحد مفرزاتها.

أهم المعضلات التي تواجه تعلم اللغة العربية :

- 1- ماذا سأعمل بعد التعلم؟ سؤال حاضر في أذهان الكثير من الطلاب، ويمكن في تركيا الأمر فيه سعة إذ يمكن للمتعلم أن يعمل مترجماً أو دليلاً ومرشداً سياحياً أو مروجاً للبضائع في المحلات التجارية. فصاحب العمل الفردي المتعلق بالسياحة أو القانون أو تاجر في مشروع تجاري فردي ويتعامل مع شريحة أجنبية معينة فهذا لا بد له من تعلم اللغة التي تدر عليه مردودات اقتصادية . أما المواطن العادي الذي ليس لديه مصالح أو تعامل مع الأجانب ؛ لماذا يتعلم هذا الشخص العربية مثلاً. سيكون لدينا احتمالات:

- 1- الترف الفكري : كثير من المثقفين يحاول تعلم لغات يضيفها إلى باقته الثقافية.
- 2- لتعلم علوم متعلقة باللغة العربية كالتفسير والحديث.
- 2- ومن المعضلات: القناعة الفكرية: لماذا أتعلم العربية إن لم يكن منها مردود علمي أو مادي فهذا لا يتعلمها إن

وجدت لغة بديلة .

3- اختلاف لهجات العرب المتواجدين في تركيا والذين كثير منهم لا يتقن اللغة العربية الفصحى التي يتكلم بها الطالب التركي .

4- ندرة المراكز العلمية الميدانية التي تستقبل الطالب لمعيشة يوم واحد في الأسبوع ويكون التحدث فيها باللغة العربية فقط، أي صناعة بيئة لغوية.

5 - ومن العضلات ما يتعلق بطريقة التدريس المرتبط بنظام التعليم وكذلك الأسلوب ونوعية الكتاب ومنهج.

6 - ومعلوم أن لتعلم أي لغة لا بد من اتباع سياسة تعليم اللغة بها ومنها وإليها، أي لا بد من تعليم اللغة العربية فقط بالعربية وشرحها بالعربية، بحيث يكون الدرس مئة بالمئة باللغة العربية، دون مساندة لغة أخرى، وهذا يندرج على تعليم اللغات الأخرى، إضافة إلى الفوائد الكثيرة لهذا الأسلوب.

بعد استعراضنا للتعليم الديني في تركيا نستخلص:

- 1- الجهود المميزة للأتراك السلاجقة وبني عثمان في نشر الإسلام ولغته وعلومه.
- 2- مشاركة أهل الفن التركي بالخط العربي الذي تزين بالقرآن بابتكار الخط الهمايوني والرقعة .
- 3- لتركيا السبق في التنافس لحفظ كتاب الله تعالى خطأً واستظهاراً .
- 4- نشر العلوم الشرعية والعربية بتميز .

المعوقات:

- 1- صعوبة أصول اللغة العربية حتى على الناطقين بها.
- 2- تعدد اللهجات وعدم اتقان كثير من العرب للفصحى .
- 3- الكثير من الإعلام العربي يتداول العامية في الاعلام المرئي والمسموع وهذا يصعب على المتعلم متابعته⁸.
- 4- الافتقار للمعيشة الميدانية بين التركي ومجتمع العرب المتواجدين في تركيا.

التحديات:

⁸ انظر : لغتنا العربية الجميلة في خطر ، صحيفة الوطن، 2017، <https://alwatannews.net/>

- 1- تذليل صعوبة اللغة العربية اعتماداً على تطوير أسلوب التعليم للغة العربية فالكتاب العربي هو ذاته كان يدرس في المدرسة النظامية وفي عهد العثمانيين، والآن نحتاج إلى من يتقن أسلوب توصيل المعلومة .
- 2- فتح مراكز للتعايش تعتمد الفصحى في تعاملها.
- 3- الإكثار من التكاليف اللاصفية للطالب كي يحصل أكبر منفعة وبشرط الكتابة باليد.

الخاتمة:

اللغة العربية بما فيها القواعد المطردة والقياسية التاريخية الخاصة بها عدت ميزانا أصيلاً من الموازن والمبادئ لتوثيق النصوص الدينية. وفهم المراد الرباني من هذه النصوص، وهو مبني على هذه اللغة وفقها، أي بلغة العرب وفهم العرب. حيث أنّ علوم اللغة العربية هي الملجأ الوحيد لتلقي العلم بطريقة صحيحة في هذا المجال. وكذلك استفيد من نفس القواعد في جميع العلوم الدينية المتشكلة لفهم الكتاب الوحيد عند تنظيم القواعد الخاصة بها. ومن هنا تظهر أهمية الإعراب مثلاً في فهم العلوم الدينية.

اللغة العربية هي وعاء ثقافتنا الإسلامية، واللغة ليست هي مجرد وسيلة تخاطب، إنما هي مصداق هويتنا ونسق حياتنا وحاضنة تراثنا، وهي ذاكرة الأمة وتاريخها،

وهي أولاً وقبل كل شيء لغة القرآن الكريم، يقول الله سبحانه وتعالى في لعلمكم تعقلون»، «سورة يوسف: الآية 2. «كيف نغرس القيم محكم كتابه: «إنا أنزلناه قرآناً عربياً الدينية الإسلامية ونعلم الأطفال تلاوة القرآن دون

أن يتقن اللغة العربية؟ كيف نجعلهم يتفاعلون مع غيرهم بدون هذه اللغة؟

اللغة العربية تتعرض اليوم لتحديات عديدة ولعل أهم هذه التحديات هو إحلال اللغة العامية محل الفصحى في كثير من المجالات وخاصة في وسائل الإعلام، فالناظر إلى وسائل الإعلام وخاصة المسموعة والمرئية الأرضية والفضائية يجد أن اللغة التي تستخدم هي العامية ولا تستخدم الفصحى إلا في نشرات الأخبار،

من واجب المثقف بل من أكبر واجب على المثقف أن يسعى إلى إحلال العربية محلها من الاحترام والتقدير في النفوس وذلك لا يجيئ بالتمني إنما يجيئ بالعمل، وأول عمل يعمل عليه المثقف الأديب أن يدعو إلى تصحيح أوضاع التعليم، ومن هذا الباب أقترح اقتراحات مبدئية ولكنها تحتاج إلى أن يفرع عليها وأن تُدوّن: ينبغي أن يُبكر بالتعليم، تجد في كثير من بلاد الإسلام وبلاد العربية يؤخر التعليم إلى سن السابعة والثامنة ولكن ينبغي أن يُبتدئ قبل ذلك لأن العلم في الصغر كالنقش في الحجر وينبغي أن يُبتدأ بالقرآن وينبغي أن يُبتدأ بعد القرآن وأثناء تعليم القرآن بالتحفيظ، ومن الأشياء التي تُضلل الناس كثيراً أنهم يعتقدون أن الحفظ يقتل ملكة الفهم وهذا ليس صحيحاً.. كنتُ أستمع مرة إلى بعض الأحاديث في الإذاعة البريطانية BBC في الإذاعة الثالثة وهي تختص بمواضيع تُدوّن

وكان المتحدث من القُسسِ يدعو قومه إلى حفظ الإنجيل في العهد الحديث، قال لأنني حفظتُ ووجدت الحفظ يزيدني معرفةً وأكتشف معنىً في كل مرة. والحقيقةُ هو لم يأتِ بجديدٍ في هذا الباب، كل ما أراد أن يقوله خذوا من المسلمين طريقتهم التي تركوها، وكثيرٌ يُؤخذ من المسلمين من طرقهم التي تركوها، ومما أذكره في هذا الباب وأنبئُ عليه أن علوم العربية كانت تُكتب بأسلوب العلماء، وأسلوبُ العلماء يُستفاد من درسِ كتب العلماء منذ الصغر،

المصادر

1. أرشيف الدولة العثمانية The Ottoman Archives - 10/ديسمبر/2013.
2. -تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي، إقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم السابعة، دار عالم الكتب، بيروت، لبنان 1419 هـ - 1999 م، 440
3. د.أفراح نائر جاسم- بحث بعنوان مدارس ومعاهد إمام خطيب في تركيا 1951م-1994م-مركز الدراسات الاقليمية-جامعة الموصل.
4. تأسيس أول دولتين إسلاميتين تركيتين <https://studybuddhism.com>
5. الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع- الخطيب البغدادي- تحقيق د. محمود الطحان- مكتبة المعارف- الرياض 1403 هـ 2/ 26
6. ترك بريس - مدارس الأئمة والخطباء.. منذ زوالها حتى عودتها بأمر من مندريس-مقالة نشرت بتاريخ 29 مايو <https://www.turkpress.co/node/496362018>
7. راغب بكرش -مسيرة ثانويات الأئمة والخطباء في تركيا-تركيا بوست-مدونة ملحوظة. <https://www.raghebnotes.com/?p=191>
8. شامل الشاهين-مناهج التعليم العالي في تركيا -نظرة إصلاحية-مجلة دعوة الحق-العدد 363 شعبان-رمضان-شوال 1422/ أكتوبر-نوفبر - 2001-الصادرة عن وزارة الاوقاف-المملكة المغربية.
9. صهيب منير يوسف- التعليم الديني لدى العثمانيين-ترجمة وتلخيص : كمال أحمد خوجة-نقلا بتصرف <http://www.aslein.net/archive/index.php/t-6849.html>
10. عبدالرحمن السراج- مدارس إمام وخطيب في تركيا-عربي بوست-السبت 2018/9/15.
11. العربي الجديد <https://www.alaraby.co.uk>
12. علي بن محمد السيد الشريف الجرجاني-التعريفات-تحقيق محمد صديق المنشاوي-دار الفضيلة-ص161.
13. علي عبده أحمد الشهلي -التعليم الإسلامي في تركيا- <http://alialshehli.blogspot.com>
14. د. علي محمد الصلابي -الدولة العثمانية عوامل النهوض وأسباب السقوط-شركة الأمل-ط1-1421 هـ-2001م
15. مجمع اللغة العربية - معجم القانون- القاهرة- 1420 هـ- 1999 م.
16. د محمد سهيل طقوش-تاريخ الخلفاء الراشدين الفتوحات والإنجازات السياسية-دار النفائس-ط1-1424 هـ-2003م.
17. د. محمد حقي صوتشين- تعليم اللغة العربية في تركيا: بالأمس واليوم- > ... > www.onlinearabic.net

Prof. Dr. Mehmet Hakkı SUÇİN

18. موقع weziwezi.com .

19. موقع موضوع- <https://mawdoo3.com> > فنون متنوعة

20. موقع موضوع- <https://mawdoo3.com> > فنون متنوعة

21. أبو الحسن سيد الدين علي بن أبي علي بن محمد بن سالم الثعلبي الآمدي، المكتب الإسلامي، بيروت - لبنان، 2010

22. أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري شمس الدين القرطبي، الجامع لأحكام القرآن بيروت، 2006

23. لغتنا العربية الجميلة في خطر، صحيفة الوطن، 2017، <https://alwatannews.net/>

التكامل المعرفي التشريعي عند الصحابة رضي الله عنهم (علم الميراث نموذجاً)

آيدن قضاة¹

&

طارق حسين²

الملخص

فكان التكامل المعرفي عند الصحابة من حيث فهم المعضلة وتحديد الحلول لها؛ هو وسيلة لتطور العلوم ومنها علم الفرائض، وفسح المجال للفقهاء لدراسة ما يستجد عندهم من وقائع.

الميراث علم وفن جمع بين المنقول والمعقول من فقه وحساب وأنساب يرمي إلى توصيل الحقوق لأهلها. والميراث منضبط بضوابط من الثوابت القرآنية من الآيات المحكمات، وبينت السنة المطهرة أحكام الميراث؛ وكان زيد بن ثابت من الذين تصدروا العمل في حل مسائل الميراث، ولتنوع المسائل المعروضة عليه كان لابد من قرار على مستوى عالٍ، وفكر نير يقرر أحكام هذه الوقائع. وكانت غالبية الوقائع المعضلة قد حدثت زمن خلافة سيدنا عمر، وكان يعرض المسألة على الهيئة الاستشارية لاتخاذ قرار فيها، مع أن كلها مقيدة بالحكم الشرعي. ومن هذه الوقائع، زيادة نصيب الأم على الأب، و مشكلة اشتراك الأخوة الأشقاء والأخوة لأم في الميراث، ومعضلة انتهاء الأنصبة.

¹ Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi Öğretim Üyesi, akudat@ybu.edu.tr

² Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi Doktora öğrencisi

الكلمات المفتاحية : التكامل المعرفي، الصحابة، الشريعة، علم الميراث

SAHABE-İ KİRAM'IN YASAMADA BİLGİ BÜTÜNLÜĞÜ (MİRAS HUKUKU VE FARAİZ İLMİ ÖRNEĞİ)

ÖZET

Sahabe-i Kiram'da bilgi bütünlüğü, problemi tanımlama, anlama ve çözümlemeye dönük idi. Bu yaklaşım bilimin gelişmesine vesile olmuştur. Buna faraz ve miras hukuku örnek olarak verilebilir. Sahabenin bu konudaki bütünsel yaklaşımı, İslam hukukçularına yol gösterici olmuş, onlar da bu alanda meydana gelen hukuki davaları bu perspektifle ele almışlardır.

İslam hukukunda miras ilmi, hak sahiplerinin hakkını hakkıyla alabilmeleri nakli (İslam hukukunun temel kaynakları) yanında, akli ilimler, matematik ilmi, soy ve nesep ilmi gibi birçok disiplinde bilgi bütünlüğü gerektirmektedir.

Öncelikle İslam hukukunda yer alan faraz diğer bir ifadeyle miras konusu Kur'an-ı Kerimde yer alan temel ilkelerle tespit edilmiştir. Sünnette de miras konusundaki hukuki kaideleri belirlenmiştir.

Sahabe döneminde miras konusunda hukuki meseleleri çözümleyen zatlardan biri de Zeyd bin Sabittir. Bu zatların her biri bilgi bütünlüğüne sahip muhakemeleri kuvvetli şahsiyetlerdir.

Faraiz ilmindeki meseleler çeşitli ve karmaşık olduğundan bu konuda hüküm verecek kişi yüksek bir muhakeme ve kavrama kabiliyetine sahip olmasını gerektirir. Bu da ancak bilgi bütünlüğüyle mümkün olabilir.

Bu konuda sorunlu olayların ekseriyeti Hz. Ömer zamanında meydana gelmiştir. İslam'ın temel kaynaklarında hükmü bulunmasına rağmen Hz. Ömer karmaşık olan bu meselelerde isabetli karar verebilmek için öncelikle danışma heyetine arz ederdi.

Miras taksimatında anne payının baba payından fazla olması, anne babası aynı olan kardeşler ile sadece anneleri aynı olan kardeşlerin durumu gibi misaller buna örnek verilebilir.

Anahtar Kelimeler: Bilgi Bütünlüğü, Sahabe, Yasama İslam Hukuku, Miras Hukuku

SAHABAH AL KERAM'S INTEGRITY OF INFORMATION IN LEGISLATION (THE LAW OF INHERITANCE AND INTEREST SCIENCE)

ABSTRACT

In Sahabah al Keram, the integrity of information was directed towards defining, understanding and analyzing the problem. This approach has been instrumental in the development of science. Interest and inheritance law can be given as an example. The holistic approach of the Companions on this subject has guided Islamic jurists and they have dealt with the legal cases taking place in this field from this perspective.

In Islamic law, inheritance science requires the integrity of knowledge in many disciplines such as mental sciences, mathematics science, genealogy and generation science, as well as the transfer of rights holders to receive their rights (basic sources of Islamic law).

First of all, in the Islamic law, the issue of inheritance, in other words, is determined by the basic principles of the Qur'an. In the circumcision, the legal rules on inheritance have been determined.

One of the people who solved the legal issues about inheritance during the Companions was Zayd Ibn Thabit. Each of these individuals is a well-informed person with reasoning integrity.

Since the issues in the science of interest are varied and complex, the person to judge in this matter requires a high level of judgment and comprehension. This can only be possible with the integrity of the information.

The majority of problematic events occurred on this subject during the time of caliphate of Omar (RA). In order to make an accurate decision on these complex issues, Omar first presented the advisory committee despite the provision of the basic sources of Islam.

Examples include the fact that the share of the mother is more than the share of the father in the inheritance division, and the situation of the siblings whose parents are the same and only the siblings whose mothers are the same.

Keywords: *Information Integrity, Companions, Legislative Islamic Law, Inheritance Law*

المقدمة

عالجت شرائع الله تعالى متطلبات الإنسان وما يحتاجه في حياته ، ولأهمية المال وتأثيره في النفس البشرية، كان الاهتمام بمصير المال إلى أين ؟ و لِمَن ؟.

وفي البحث نستعرض جهود الصحابة ١٢ في المجال التشريعي المالي، من مسائل زيادة أنصبة الأم على الأب، واشتراك الأخوة في الميراث؛ بعد انتهاء الأنصبة، وابتكار الصحابة لنظرية العول. حرص الصحابة على التكامل التشريعي المعمل والمنضبط بضوابط الشريعة فعالجوا كل معضلة بدقة المشورة المصاحبة للرأي الرشيد دون تعند في الرأي؛ فكان الإبداع في المجال الاقتصادي المالي.

المطلب التمهيدي

نبذة عن تاريخ الميراث

الميراث نظام يلبي غريزة في النفس البشرية، ونستعرض الميراث في الشرائع السابقة. نظمت التوراة العطايا على أنها تركة، وأن اليهودي كان يكتب وصيته قبل أن يموت³. ويرث الأبناء وحدهم⁴، وأول من يرث الميت ولده البكر⁵، وله حظ اثنين من إخوته. ويرى القراؤون⁶: أن يكون نصيب البنت مع الولد (سهمان للولد وسهم للبنت). الميراث في العهد الجديد: الأصل قول سيدنا المسيح ص: (لا تظنوا أنني جئت لأنقض الناموس أو الأنبياء، ما جئت لأنقض بل لأكمل)⁷.

³ - سفر الملوك الثاني -إص 20- ف 9 - ص 621 الكتاب المقدس- ط 43- 1976 كوريا. اشعيا-إص 38-ف 1-ص 1037-صموئيل الثاني 17/ 23 - ص 512. حزقيال - إص 46-ف 16 - ص 1254.

⁴ -ألخوري بولس أفعالي-المحيط الجامع في الكتاب المقدس- لبنان - ط1- 2003- ص 1281.

⁵ - وفاء فرحات - موسوعة العلم والمعرفة الحديثة- الأديان- المجلد الثاني - الديانة اليهودية - دار اليوسف - بيروت - لبنان - ط1 - 2004 - 2005 - ص 213. سفر التثنية - إص 21 ف 15 - ص 312.

⁶ - القراؤون: فرقة يهودية تناهض التلمود وهي لا تؤمن إلا بالتوراة الأصلية - وأن الله تعالى لم ينزل على موسى عليه السلام غير التوراة. الموسوعة العربية الميسرة - ج 4 - مؤسسة فرنكلين - 1959م - ص 1374.

⁷ إنجيل متى- إص 5 ف 17/ الكتاب المقدس- الأنجيل الأربعة وأعمال الرسل - ط3-المطبعة الكاثوليكية - بيروت- 1973. رسالة بولس الرسول إلى أهل رومية- إصحاح 3 ف300- ص 250. إنجيل لوقا- ف11- 12.

شريعة حمورابي⁸: تقسم التركة بين أولاد المتوفى الذكور بالتساوي، مع امتياز للابن الأكبر، والبنات لها حق المنفعة من إرث أبيها فإن تزوجت يرجع إرثها إلى إختها.

الميراث عند الرومان، وقانون جوستينيان (يوستينيان الأول)⁹. قسم جهات الإرث على:

جهة الورثة الأصلاء ، والعصبات والحواشي.

الميراث عند عرب ما قبل الإسلام¹⁰: ورثوا بالنسب والحلف والتبني¹¹.

وورث ذو المجاسد¹²، لأولاده في الجاهلية للذكر مثل حظ الأنثيين فوافق حكم الإسلام¹³.

المبحث الأول

ماهية الميراث

ويقسم هذا المبحث على مطالب ثلاثة، وعلى النحو الآتي :

المطلب الأول

تعريف الميراث

⁸-حمورابي : الملك السادس لسلالة بابل (1894 - 1594 ق م) . دام حكمه من 1792 - 1750 ق م ، صاحب شريعة حمورابي (د. فوزي رشيد- الشرائع العراقية القديمة- دار الشؤون الثقافية - ط3- 1987 - ص 223. لقاء جلال عيسى- نظام الإرث في العصر البابلي القديم - رسالة ماجستير- كلية الآداب-جامعة الموصل - 1423هـ - 2002م .ص.15.رضا جواد الهاشمي- حضارة العراق- ج2- دار الحرية -بغداد -1985-ص 98.

⁸- م167-173 شريعة حمورابي /المادة 24 لبت عشتار(د. عامر سليمان- القانون في العراق القديم -مطبعة دار الكتب - جامعة الموصل - ص 203.

⁹ -عبد العزيز فهمي . مدونة جوستينيان في الفقه الروماني -عالم الكتب - بيروت 1946 م-ص ل . قيس عبد الوهاب الحيايلى- ميراث المرأة في الشريعة الإسلامية والقوانين المقارنة-ط1-دارالحامد-عمان - 2008م-ص22.

10 -محمد بن جرير الطبري(ت310هـ)- جامع البيان في تفسير القرآن -ج3- دار الحديث- القاهرة 1407هـ- 1987م - ص 185.احمد بن علي الجصاص(ت370هـ) - أحكام القرآن - ج2- دار الفكر-ص 74.أحمد مصطفى المراغي- تفسير المراغي- ج3- ط2 - مطبعة مصطفى البابي-مصر- 1373هـ- 1953م - ص 194. الإمام جلال الدين السيوطي (ت911هـ)-الدر المنثور في التفسير بالمأثور- الناشر محمد أمين دمج-لبنان-ص 132.

11 -أحمد بن الحسين بن علي البيهقي (ت458هـ) - السنن الكبرى - تحقيق محمد عبدالقادر عطا - ج 6 - دار الكتب العلمية- كتاب الفرائض - نسخ التوارث بالتحالف وغيره - الأحاديث 12519-12532-ص428-430. الشيخ جلال الدين السيوطي-الإتقان في علوم القرآن- عالم الكتب - بيروت- ج 2 - ص 21.

12- ذو المجاسد:عامر بن جشم بن غنم بن حبيب لقب ذو المجاسد لأنه أول من صبغ بالزعفران فلقب به- مرتضى الزبيدي- تاج العروس من جواهر القاموس- ج 7- تحقيق عبد السلام هرون-ص501 .

13 -د.جواد علي- المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام-ج5-ط2- دار العلم للملايين- بيروت-1978-ص563. ابن حزم الأندلسي- الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم -تحقيق عبد الغفار سليمان البنداري-مكتبة الشرق الجديد - بغداد- ص 34 .الإمام محمد بن إدريس الشافعي-أحكام القرآن-ج-1دار الكتب العلمية- بيروت-ص146 .

الميراث علم وفن من فقه وحساب وأنساب يرمي إلى توصيل الحقوق لأهلها¹⁴. والميراث والفرائض إسمان

لعلم واحد،

فالفرائض¹⁵: لغة ، الحز في الشيء والقطع، وما أوجبه الله تعالى.

والميراث أصله مِوَرَاث ، انقلبت الواو ياءً لكسرة ما قبلها¹⁶ .

ونعرفه: علم بأصول من فقه وحساب وأنساب يعرف به الوارث من غيره ونصيبه من الميراث.

المطلب الثاني

أسباب الميراث

والسبب¹⁷: هو ما يتوصل به إلى الشيء، أو ما يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم لذاته¹⁸.

وأسباب الميراث نوعان : سبب عام وسبب خاص .

فالسبب العام: هو الولاية العامة للإسلام .

وسبب خاص للميراث ، اختص به علم الفرائض ، ويقسم على نكاح ونسب¹⁹:

النكاح (المصاهرة): وهو ما تم بعقد زوجية صحيح²⁰، ويتوارث الزوجان مادام الزواج قائماً حقيقة²¹ أو حكماً²².

¹⁴ - ابن خلدون -مقدمه ابن خلدون ط4- دار الكتب العلمية -بيروت لبنان1398هـ 1978م -ص451.

¹⁵ - محمد الحسن بن دريد- جمهرة اللغة - ط1- ج1 دار العلم للملايين- بيروت - 1987 ص384 و 425.

¹⁶ - ابن منظور-محمد بن مكرم بن علي بن أحمد الأنصاري -لسان العرب - دار لسان العرب- بيروت-ج3-ص907.الشيخ محمد عبد الرحيم الكشكي- الميراث المقارن-ط3-دارالندير - بغداد 1389هـ 1969م-ص7.

¹⁷ - د. إبراهيم أنيس ود. عبد الحليم منتصر وعطية الصوالحي ومحمد خلف الله- المعجم الوسيط - ج 2 - ط2 - دار الأمواج - بيروت لبنان 1410هـ- 1990م - ص411.

¹⁸ بدر الدين محمد بن بهادر بن عبدالله الزركشي الشافعي- البحر المحيط في أصول الفقه- تحرير عبد القادر عبدالله العاني-ج1- ط1 - وزارة الأوقاف - الكويت 1409هـ - 1988 م - ص306 . وسميح عاطف الزين- الثقافة والثقافة الإسلامية - ط2 - دار الكتاب اللبناني - بيروت - دار الكتاب المصري- القاهرة 1979 - ص93.

¹⁹ ابن جزوي(ت 741 هـ)- القوانين الفقهية - دار القلم - بيروت - لبنان - ص253 .

²⁰ - د.احمد عبيد الكبيسي- الأحوال الشخصية-ج1-الزواج والطلاق وأثارهما-مطبعة عصام - بغداد 1397هـ- 1977م-ص59-مجلة الأحكام العدلية- ط2-تنسيق نجيب بك هوايني-مطابع قوزما-دمشق وبيروت-سنة 1923.

²¹ محمد أبو زهرة- محاضرات في عقد الزواج وآثاره- معهد الدراسات العربية -1958 - ص194.نادية خير الدين عزيز السيد حاتم -الزواج الفاسد في

ولا توارث بينهما بالعقد الفاسد، أو المؤقت (المتعة)²³.

القربة (النسب): هي قرابة نسبية تتصل بالمتوفى بنسب حقيقي .

المطلب الثالث

أركان الإرث وشروطه وموانعه

أولاً: الشرط والركن:

الشرط والركن أمران يتوقف عليهما وجود الميراث وجوداً شرعياً ، ويفترقان في أن :

الركن²⁴ : هو ما لا يقوم الشيء إلا به ، وهو جزء من ماهيته ، كالركوع من الصلاة .

وأركان الميراث الموجبة له هي: المورث - (المتوفى) - الوارث (الحي) والموروث (الترك).

أما الشرط : لغة: أول كل أمر وعلاماته²⁵، وهو إلزام الشيء في البيع ونحوه .

اصطلاحاً²⁶: هو ما يتوقف عليه وجود الشيء ويكون خارجاً عن ماهيته ولا يكون مؤثراً في وجوده ، ويلزم من

عدم وجود الشرط عدم ذلك الشيء.

وشروطه ، هي²⁷ :

1، تقدم موت المورث على الوارث.

2، استقرار حياة الوارث بعده.

3، العلم بالقرب والدرجة التي اجتمعا فيها، (العلم بجهة الإرث).

الشرعية والقانون -رسالة ماجستير مقدمة إلى كلية القانون - جامعة الموصل - 1418هـ-1998م - ص75-76 .

²² -زايد بن حسن بن صالح الوصابي العمري-الإجماعات الواردة في الفرائض-ط1-دار الآثار-2007-ص170. محمد أبو زهرة الأحوال الشخصية-ط3- مطبعة السعادة -مصر 1357هـ-1959-ص365.أبو عبدالله محمد بن احمد الأنصاري القرطبي- الجامع لأحكام القرآن -مج- ج3 - دار إحياء التراث العربي - بيروت- ص147.

²³ السيد عبد الأعلى السبزواري- منهاج الصالحين - ج2- ط 3- مطبعة الديواني - بغداد 1976- ص313.

²⁴ - د. عبدالكريم زيدان - الوجيز في أصول الفقه-ط2مطبعة سلمان الأعظمي- بغداد 1384هـ-1964م- ص46.

²⁵ الخليل بن احمد الفراهيدي - كتاب العين - تحقيق مهدي المخزومي ود. إبراهيم السامرائي - دار الحرية - بغداد 1986- ج6 - ص234-235.

²⁶ - السيد الشريف الجرجاني- مصدر سابق-ص73.د.عبدالكريم زيدان-الوجيز- مصدر سابق- ص45.

²⁷ أبو العباس احمد بن إدريس الصنهاجي القرافي (ت684 هـ) - الفروق وأنوار البر وق في أنواع الفروق - ج4 - ط 1 - دار الكتب العلمية - بيروت 1418 هـ - 1998 م - ص343.

ثانياً: موانع الميراث:

المانع²⁸: والمانع لغة: هو أن تحول بين الشخص وبين الشيء الذي يريده ، وهو خلاف الإعطاء. اصطلاحاً:

منع ترتب الحكم على سببه رغم بقاءه سبباً حقيقياً .

وموانع الميراث: القتل واختلاف الدين²⁹.

المبحث الثاني

التكامل المعرفي في الثوابت

المعرفة³⁰ : ما وضع ليذل على شيء بعينه، وهي المضمرات، والأعلام، والمبهمات، وهي انكشاف مسبق بجهل

بخلاف العلم، ولذلك يسمى الحق تعالى بالعالم دون العارف³¹

وفي المبحث نستعرض التكامل المعرفي عند صحابة رسول الله ﷺ في مطالب:

المطلب الأول

الفرضية والحكم

الميراث أحد العلوم التي نريد إظهار كنوزه الخفية ،التي بنيت على الفرضية والحل أو الحكم، ونستدل على

ذلك مما يأتي :

قول الله سبحانه وتعالى [وَلَأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِن كَانَ لَهُ وَلَدٌ فَإِن لَّمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ

28 عبد الله يوسف الجديع- تيسير علم أصول الفقه- ط4-مؤسسة الريان- بريطانيا-1427هـ- 2006م ص60 و 206.د.مصطفى إبراهيم الزلمي- أصول الفقه الإسلامي في منهجه الجديد، ط2 دار الكتب - جامعة الموصل 1418 هـ- 1997 .- ص316.

29 -الأحكام السلطانية والولايات الدينية - دار الحرية للطباعة- بغداد 1409 هـ - 1989م-ص 105.

30 - الجرجاني-مصدر سابق-ص 221.

31 - 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- دار العلم والثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة - مصر -ص80.

أَبَوَاهُ فَلَأُمُّهُ التَّلْثُ] (سورة النساء: 11:4).

← هذه فرضية قرآنية، طُرِحَتْ مع (الحل).

من السنة المطهرة : قول النبي p { أنا أولى بكل مؤمن من نفسه ، فمن ترك ديناً أو ضيعة فإلي ، ومن ترك مالاً فلورثته ، وأنا مولى من لا مولى له ، أرث ماله وأفك عانه ، والخال مولى من لا مولى له ، يرث ماله ويفك عانه }³².

وقول النبي p فرضية (مَنْ) وحكمها (فلورثته) .

فالفرضية في الحديث تقوم على افتراض وفاة شخصين أحدهما له ورثة ، والآخر لا وارث له ، فأصدر حكمين في المسألة ، ثم أصدر حكماً آخر، أردف الخال وارث لمن لا وارث له ، وهذا الحكم خرج عن نطاق الخصوصية للرسول p والذي يمثل الدولة ، إلى حكم الخال وتوريثه .

ورد عن صحابة (رسول الله p) ورضي الله تعالى عنهم ، معالجتهم العضلات المستحدثة بمنهجية علمية دقيقة، ومن دراسة فقه الصحابة/اليتبين منهجهم:

طرح المشكلة وعرضها على (القواعد العامة)←على وفق قاعدة المشروعية.

عرضها على الهيئة الاستشارية لطرح الحل ← وتنفيذ الحكم.

النظرة التمييزية ← وثبات الأحكام التي اكتسبت درجة البتات.

وغايتهم إيصال الحقوق إلى أهلها، ومن ذلك :

ما جاء عن سيدنا أبي بكر الصديق τ في إعطاء الجد التركة دون الإخوة لأن الجد بالمفهوم العام هو (أب) في المجتمع القبلي ، وعالج مسألة توريث الجدة بإعطائها السدس:

عن قبيصة بن ذؤيب قال: {جاءت الجدة إلى أبي بكر الصديق τ تسأله ميراثها فقال :

مالك في كتاب الله شيء، وما علمت لك في سنة نبي الله p شيئاً، فارجعي حتى أسأل الناس، فسأل الناس فقال

³² - أخرجه أبو داود سليمان ابن الأشعث السجستاني الأزدي-(ت 275 هـ) - سنن أبي داود - ج3 - دار الحديث القاهرة- كتاب الفرائض - باب في ميراث ذوي الأرحام - حديث 2900 - ص 123- صححه الألباني .

المغيرة بن شعبه: حضرت رسول الله ρ ، أعطاهما السدس فقال أبو بكر: هل معك غيرك؟ فقام محمد بن مسلمة فقال: مثل ما قال المغيرة بن شعبه فأنفذه لها أبو بكر³³ .

يلحظ: عرض المشكلة ← ثم استشارة الصحابة ν ← وتوثيق المعلومة من الصحابي بالبيئة السائدة ← ثم إصدار الحكم .

ما جاء عن سيدنا عمر بن الخطاب τ من مسائل حدثت في زمنه ومنها :

(ثم جاءت الجدة الأخرى إلى عمر بن الخطاب τ تسأله ميراثها، فقال: مالك في كتاب الله تعالى شيء، وما كان القضاء الذي قُضي به إلا لغيرك، وما أنا بزائد في الفرائض، ولكن هو ذاك السدس فإن اجتمعتما فيه فهو بينكما، وأيتكما خلت به فهو لها³⁴).

فعرض مشكلتها على الأسس الثابتة، ثم أعمل الفكر فيها وأصدر قراره بعدم إضافة نصاب على المواريث ، بناءً على السوابق القضائية ، واستحدث حكماً بالتشريك بينهما.

ثم تطورت النظرة التشريعية لدى الفاروق عمر τ : طرح المشكلة ← ثم النقاش حولها ← وإبداء حل ← ثم إعطاء حل جذري. وهذا ما يسمى بالتكنيك التشريعي³⁵.

عالج عمر τ مسألة الجد بمنهجية علمية دقيقة مع الحوار والنقاش حول موضوع الجد مستخلصاً نتيجة، غايرت حكم أبي بكر τ في الجد، فورث الإخوة مع الجد وفتح مجال الاجتهاد لتظهر ثلاث نظريات إرثية في الجد . هي لكل من سادتنا علي وزيد وابن مسعود ν .

³³ أخرجه أبو داود - سنن أبي داود ج3 - دار الحديث القاهرة - كتاب الفرائض - باب في الجدة حديث 2894 - ص121. صححه الألباني في تعليقه على عون المعبود - شرح سنن أبي داود وقال محتمل التحسين. وأخرجه أخرجه أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة الترمذي (ت 297 هـ) الجامع الصحيح (سنن الترمذي) - تحقيق إبراهيم عطوة عوض - تحقيق إبراهيم عطوة ج4 - في الجامع الصحيح (سنن الترمذي) - كتاب الفرائض رقم 30 - باب رقم 10 ما جاء في ميراث الجدة - حديث رقم 2100 و 2101 - ص419 وأخرجه الحاكم في المستدرک - كتاب الفرائض ج4 - ص338 - وقال حديث صحيح على شرط الشيخين - ولم يخرجاه. ابن الملقن (ت 804 هـ) تحفة المحتاج إلى أدلة المنهاج - تحقيق عبدالله بن سعاف اللحياني - ج2 - دار حراء - ص 321.

³⁴ - هو تكملة الحديث السابق وينفس التخريج.

³⁵ هو تحويل أهداف معينة ذات حدود غير واضحة إلى أوامر قاطعة ذات حدود ثابتة تماماً .

د. منذر الشاوي - فلسفة القانون - مطبوعات المجمع العلمي العراقي - 1414هـ - 1994م - ص 222.

المطلب الثاني

الثوابت والحكم

دلالة النص القرآني على الحكم ، منها ما هو قطعي الدلالة³⁶، يدل على معنى واحد، مثل النصوص التي وردت فيها أعداد معينة أو أنصبة محددة في الموارث والحدود.

و تعرض الفاروق عمر τ للثوابت القرآنية بإعمال الفكر الاجتهادي المستنبط من كتاب الله Ψ وبالتوفيق بين النصوص، بإعطاء الأم ثلث باقي التركة، مع وجود الأب؛ إن يكن للمتوفى ولد، وبوجود أحد الزوجين مع الوالدين، لمفاضلة الأم على الأب.

قال الله تعالى:

(فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ) (سورة النساء: 11:4)

(وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُنَّ وَلَدٌ) (سورة النساء: 12:4)

فدمج بين النصين : فظهرت معضلة استتثار الزوج بنصف التركة ، والباقي للوالدين فإن أعطى الأم الثلث كاملاً، كانت حصتها ضعف حصة الأب ، في حين أن الضابط الإرثي:

(للذكر ضعف الأنثى في غير الإخوة لأم) .

وعمد إلى تفسير النص بالنص، فمزج بين نصي التوريث وخرج بنظرية : المسألتين العمريتين ، وهما

استنتاج أقره عليه جمهور الصحابة رضي الله تعالى عنهم .

عن عبدالله : { كان عمر رضي الله عنه إذا سلك طريقاً فاتبعناه وجدناه سهلاً ، وأنه أتى في امرأة وأبوين ، فأعطى المرأة الربع وأعطى الأم ثلث ما بقي وأعطى الأب سهمين³⁷ } .

فهذه مشكلة إرثية طرحت ←وضع لها حلاً جذرياً، نفذ التشريع ← .

³⁶ - د. محمد مصطفى الزحيلي - الوجيز في أصول الفقه الإسلامي - دار الخير، دمشق ط 21427 هـ - 2006 م - ج 1 - ص 169. د. عبدالكريم زيدان - الوجيز - مصدر سابق - ف 151 - ص 160 .

37 - البيهقي - السنن الكبرى - كتاب الفرائض - باب المشتركة رقم 49 الحديث رقم 12301 - ص 374.

والقضية المعروضة أمامه تتكون من مسألتين:

توفيت امرأة عن : زوج، أم، أب. وتوفي رجل عن : زوجة، أم، أب.

المسألة العمرية الأولى : توفيت امرأة وتركت: زوجاً، وأماً، وأباً.

(المسألة الأصل)	(المسألة العمرية الأولى)	زوج	أم	أب	أصل المسألة
		2/1	3/1 الباقي	الباقي (6)	أصل المسألة
		3	(1)	2	فقّه جعفري
					فقّه سني

الأصل: أعطى الزوج 2/1 ثم الأم 3/1 والباقي للأب فأصبح نصيب الأم ضعف الأب. وهذا مغاير لمعيار للذكر مثل حظ الأنثيين .

(*) المسألة العمرية، أعطى للزوج (2/1)، ثم الأم ثلث ما بقي فكان نصيبها نصف حصة الأب.

المسألة العمرية الثانية : توفي رجل وترك: زوجة، وأماً، وأباً.

وأخذ زيد بن ثابت τ العمل بالعمرية ودافع عن هذا الرأي	زوجة	أم	أب	المسألة العمرية
	4/1	3/1 الباقي	الباقي (4)	المسألة العمرية
	3	(4)	5	فقّه جعفري
				فقّه سني

برده على ابن عباس τ :

{أرسل ابن عباس إلى زيد: أفي كتاب الله تجد هذا؟ قال: اكره أن أفضل أمّاً على أبٍ {

وكان ابن عباس يعطي الأم الثلث من جميع المال³⁸ .

³⁸ -أبو بكر عبد الله بن محمد بن أبي شيبة العباسي الكوفي (ت235هـ)المصنف-ط1-دار القبلة -جدة- مطبعة قرطبة بيروت1427هـ2006م.-كتاب الفرائض- باب رقم 4 في زوج وأبوين ؟ حديث رقم 31710 ص221 الإمام البيهقي-السنن -مصدر سابق- ج 6 -كتاب الفرائض- باب فرض الأم-حديث رقم 1230-ج6-ص375.

المطلب الثالث

الثوابت ونقض الحكم

في واقعة تشريعية إرثية مستندة إلى نصوص قطعية الدلالة، يتجلى التكامل المعرفي للصحابة رضي الله عنهم، فالواقعة كانت:

توفيت امرأة وتركت: زوجاً، وأماً، وإخوة من أمها، وإخوة أشقاء من أبيها.

وهذه المسألة، التكنيك التشريعي فيها مر بقضائين، والمسألة هي³⁹:

القضاء الأول : توفيت امرأة عن: زوج ، وأم ، وإخوة لأم ، وإخوة أشقاء .

زوج	أم	إخوة لأم	إخوة أشقاء	أصل المسألة
2/1	6/1	3/1	الباقى (محبوبون لانتهاء الأنصبة)	6
3	1	2	----	6

بقراءة

النصوص

التشريعية:

نصيب

الزوج (2/1) لعدم وجود فرع وارث: (وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ) (النساء:4:12).

نصيب الأم (6/1) لوجود أكثر من أخ: (فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ) (النساء:4:11)

نصيب الأخوة لأم (3/1) إذا كانوا أكثر من واحد، ولا يوجد والد ولا ولد:

(وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورِثُ كَلَالَةً أَوْ امْرَأَةٌ وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ فَإِنْ كَانُوا أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ فَهُمْ

شُرَكَاءُ فِي الثُّلُثِ) (النساء:4:12).

نصيب الإخوة الأشقاء منضبط بحديث سيدنا رسول الله ﷺ :

(الحقوا الفرائض بأهلها فما بقى فهو لأولى رجل ذكر }⁴⁰ .

³⁹ ابن أبي شيبة - المصنف - كتاب الفرائض - باب رقم 17 - حديث رقم 31744.

فهذه نصوص ثابتة قطعية لا تقبل النقاش، فلما عرضت المسألة للمرة الأولى:

أعطى الزوج 2/1 ، والأم 6/1، و 3/1 للإخوة لأم ، وأصل المسألة من (6) ولم يبق للأشقاء شيء ، فحجبوا لانتهاء الأنصبة .وبهذا الرأي⁴¹ قال سيدنا علي وعبدالله بن مسعود: ((الإخوة الأشقاء عصبية ، إن فضل شيء كان لهم ، وإن لم يفضل لم يكن لهم شيء)) .

ثم عرضت مسألة على سيدنا عمرؓ مشابهة بعد حين ← وناقشه المعترض ← فأعاد النظر فيها ← كما

ورد في الأثر:

(عَنْ زَيْدِ بْنِ ثَابِتٍ، فِي الْمُسْتَرْكَةِ قَالَ: «هَبُوا أَنَّ أَبَاهُمْ كَانَ حِمَارًا مَا زَادَهُمُ الْأَبُ إِلَّا قُرْبًا وَأُشْرِكَ بَيْنَهُمْ فِي التَّلْثِ» هَذَا حَدِيثٌ صَحِيحُ الْإِسْنَادِ وَلَمْ يُخَرِّجَاهُ⁴² .

فكان الطرح الفكري البديل لهذه المسألة على وفق ضابط: (أليست أمنا واحدة).

وبدراسة المشكلة جاء التعديل الجديد مع قراءة ضابط (أن الاجتهاد لا ينقض) أو ما يسمى بحجية الأحكام، فشارك بين الإخوة الأشقاء والإخوة لأم ، على أساس وحدة الأم للطرفين وعدهم إخوة لأم جميعاً يأخذون على وفق نظرية المساواة بين الإخوة لأم ، ذكرهم = أنثاهم .

40 -أخرجه الإمام محمد بن إسماعيل بن إبراهيم البخاري - صحيح البخاري - دار إحياء التراث العربي - تحقيق أحمد محمد شاكر - كتاب الفرائض رقم 85 - باب رقم 5 ميراث الولد من أبيه حديث رقم 6732 وفي باب ميراث ابن الابن إذا لم يكن ابن - حديث رقم 6735 وفي باب ميراث الجد مع الأب والإخوة - حديث رقم 6737 وفي باب ابني عم احدهما أخ لأم والآخر زوج حديث 6746 بلفظ (فما تركت الفرائض فلأولى رجل ذكر) وجميعها عن ابن عباس . وأخرجه الإمام مسلم في صحيحه الإمام أبو زكريا يحيى بن شرف النووي الشافعي (ت 676هـ) شرح صحيح مسلم مراجعة الشيخ خليل الميس دار القلم بيروت ج10 - ط1 - 1407 هـ - 1987 م - كتاب الفرائض رقم 23 - باب الحقوق الفرائض بأهلها فما بقي فلأولى رجل ذكر - حديث رقم 1615 .
41 ابن أبي شيبة - المصنف - كتاب الفرائض - باب رقم 18 - من كان لا يشرك بين الأخوة والأخوات لأب وأم مع الإخوة لأم ويقول هو لهم . الأحاديث 31759-31759 - ص 235-236.

42 -أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه بن نعيم بن الحكم الضبي الطهماني النيسابوري المعروف بابن البيع (ت: 405هـ) المستدرک علی الصحیحین-تحقیق: مصطفی عبد القادر عطا- دار الكتب العلمية - بيروت- ط1، 1411 - 1990م- ج4-حديث-7969-ص374. [التعليق - الذهبي] 7969 - صحيح.

وضابطه : (لا يساوي الذكر الأنثى من الإخوة الأشقاء ، إلا في المشتركة)⁴³. فاستخدم طريقه التكنيك التشريعي بالإلغاء بقوله: (تلك على ما قضينا يومئذٍ وهذه على ما قضينا اليوم)⁴⁴.

المبحث	زوج	أم	أخ + أخت لأم	أخ + أخت أشقاء	أصل المسألة
الثالث					
التكامل	2/1	6/1	3/1 بالتساوي		6
المعرفي في	3	1	2		2×
حسابات	6	2	(1)4		(12)
الميراث					

قسمت المسائل الإرثية ، إلى فريضة عادلة ، وعائلة ، وقاصرة ، فالعائلة التي لم يبق فيها باقٍ ، والعائلة التي هي العول ، أما القاصرة فهي التي يبق فيها باقٍ ، وتسمى المسائل الردية .
ونتناول في هذا المبحث:

المطلب الأول

حساب الفرائض وتأصيلها

حساب الفرائض، غاية علم الميراث ، وهو الذي ينهي المسألة بالتقسيم بين الورثة ، ويكون قاطعاً للنزاع بينهم ،

⁴³ الإمام جلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر السيوطي - الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية - تحقيق محمد المعتصم بالله البغدادي - دار الكتاب العربي - بيروت - لبنان - 1427هـ - 2006م - ص 726.

⁴⁴ - وأخرجه الإمام البيهقي - السنن الكبرى - مصدر سابق - ج 6 - كتاب الفرائض - باب فرض الأم - حديث رقم 12305 - كتاب الفرائض - باب المشتركة رقم 49 الأحاديث 12467-12484 ص 417-420.

شمس الدين أبي عبد الله محمد بن أبي بكر المعروف بابن قيم الجوزية (ت 751هـ) - أعلام الموقعين عن رب العالمين - الجزء الأول - طبعة جديدة مراجعة طه عبد الرؤوف سعد - مطبعة الحاج عبد السلام بن محمد بن شقرون - شركة الطباعة الفنية - 1388هـ - 1968م - ص 355.

وأصول المسائل، سبعة وهي: (2 - 3 - 4 - 6 - 8 - 12 - 24)⁴⁵ وهذه الأصول واشتقاقها من الفروض القرآنية ، وهي كسور اعتيادية ، لها بسط ومقام ، وترتبط بفروض الميراث: $\frac{3}{2}$ و $\frac{3}{1}$ و $\frac{6}{1}$ ---- $\frac{2}{1}$ و $\frac{4}{1}$ و $\frac{8}{1}$.
فيؤخذ المشترك من المقامات ويكون أصل المسألة ، وفي المسائل التي فيها مقام وعصبات نأخذ عدد الأشخاص متوافقاً مع مقام الكسر.

المطلب الثاني

العول

العول لغة: الميل في الحكم إلى الجور، وجار. مال عن الحق. والنقصان ، وعال الميزان إذا ارتفع أحد طرفيه عن الآخر وعال الرجل إذا افتقر⁴⁶.

اصطلاحاً: زيادة في عدد سهام أصل المسألة ونقصان من مقادير الأنصبة⁴⁷.

وهو نظام اقتصادي وتكافل اجتماعي بين فئة أصحاب الفروض فيساهم كل صاحب فرض بنسبة من فرضه لإغناء باقي الورثة (إفقار الكل لإغنائهم).

والعول ميزان قسطٍ مبنيّ على العدالة لتوزيع الغرم على كل الورثة لأنه ليس فيهم مَنْ هو أولى مِنَ الآخر وكلهم له فرض مقدر فأدخل النقص عليهم كقسمة الغرماء في الأموال⁴⁸.

⁴⁵ - محمد أمين ابن عابدين - حاشية رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار - ط 2 - مطبعة مصطفى البابي - مصر 1386 هـ - 1966 م - ج 6 ص 805 . وأبي عبد الله محمد أحمد عليش (1299 هـ) - فتح العلي المالك في الفتوى على مذهب الإمام مالك - الجزء الثاني الطبعة الأخيرة مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده - مصر 1378 هـ - 1958 م - ص 374 . 131 . الشيخ إبراهيم الباجوري - حاشيته على شرح العلامة ابن القاسم ألفري على متن أبي شجاع ج 2 - منشورات محمد علي ببيزون - دار الكتب العلمية بيروت - ص 150 . شمس الدين أبي الفرج عبد الرحمن بن أبي عمر بن أحمد بن قدامة المقدسي (ت 682 هـ) الشرح الكبير على متن المقنع - مطبوع بهامش المغني لابن قدامة المقدسي (ت 620 هـ) - ج 7 - ص 32 .

⁴⁶ ابن منظور - لسان العرب - مصدر سابق - المجلد الثاني - ص 99 .

⁴⁷ محمد بن أحمد بن محمد بن بدر الدين الدمشقي الشافعي - الربحية - (بلا) . - ص 103 . د . أحمد الشرباصي - المعجم الاقتصادي الإسلامي - دار الجيل - 1401 هـ - 1981 م - ص 307 . المادة / 637 الأحكام الشرعية .

⁴⁸ الشيخ محمد بن صالح العثيمين - تسهيل الفرائض - المجموع النفيس في فقه المواريث - الطبعة الأولى - دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع

ومن الفلسفة الاجتماعية : أن العول فيه ثلاث فئات عائلة.

1، فئة مسائل الأصل (6) اختص بها الزوج ويكون الميت الزوجة.

2، فئة مسائل الأصل (12) يشترك فيها الزوج مسألتان والزوجة مسألتان.

3، أما مسائل الأصل (24) فتختص بها الزوجة دون الزوج.

إذن المعادلة قائمة بالعدل للأزواج.

وسبب العول : ازدحام الفروض وكثرتها في المسألة الواحدة وعدم كفاية أصلها⁴⁹.

شرطه : استحقاق جميع أصحاب الفروض في المسألة⁵⁰.

مانعه : وجود العصبية ، والقريب غير المبارك ، وهو الذي لولاه لورثت الأنثى⁵¹.

أول من قال بالعول⁵² : عمر بن الخطاب أشار به عليه علي والعباس ١٧.

وينشأ العول : من اجتماع فرضين فأكثر حتى خمسة فروض في مسألة واحدة⁵³.

وأخذ بالعول، سادتنا⁵⁴ عمر وعليّ والعباس وزيد بن ثابت وعبدالله بن مسعود ومعاذ بن جبل ١٧.

ونظريتهم، استحق الورثة المال أو التركة التي بين أيديهم ، ولا تفاضل بينهم ، فبالقياس لو كان دائنين متعددين

، ولم يف مال المدين ، قسم المال قسمة غرماء ، كل حسب مقدار دينه .

والأصول العائلة: أصول المسائل الإرثية : (2-3-4-6-8-12-24) ويعول منها ثلاثة وهي:(6-12-24).

1427هـ-2007م - ص 123 .

⁴⁹ محمد عبد الرحيم ألكشكي- الميراث المقارن - مصدر سابق - ص 184. أبو بكر جابر الجزائري- منهاج المسلم- ط1- دار الأقصى- القاهرة 1410هـ- 1990م- ص 515.

⁵⁰ الشيخ إبراهيم الباجوري- التحفة الخيرية على شرح الشنشورية - مصدر سابق - ص 152 .

⁵¹ محمد علي الصابوني - الموارث في الشريعة الإسلامية- المكتبة العصرية صيدا بيروت 1388- ص 86 .

⁵² أبو بكر احمد بن علي الرازي الجصاص الحنفي . مصدر سابق - المجلد الثاني - ص 91.

⁵³ الشيخ عبد الله بن الشيخ حسن الحسن الكوهجي زاد المحتاج بشرح المنهاج المكتبة العصرية بيروت تحقيق عبد الله بن إبراهيم الأنصاري. ج3- ص57.

⁵⁴ الإمام البيهقي - السنن الكبرى - ج 6 - كتاب الفرائض- باب العول في الفرائض - رقم 47 - حديث 12453 وحديث 12457 - ص414. السرخسي -

مصدر سابق- ج29 - ص161- ابن جزى- مصدر سابق - ص260. الإمام أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي- الحاوي الكبير(450هـ) -

ج13 ط1 - دار الفكر - بيروت - 1424هـ- 2003م - ج10- ص312- 142. عبد الملك بن عبد الله يوسف الجويني- ت 478 هـ نهاية المطلب في

دراية المذهب- تحقيق د. عبد العظيم محمود الديب- ط2- دار المنهاج - جدة 1430 هـ -2009- ج9- ص137.

1- الأصل (6) يعول إلى (7 ، 8 ، 9 ، 10) وأمثلته توفيت عن :

زوج	أخت	أم	أصل المسألة
2/1	2/1	3/1	(6) عالت إلى
3	3	2	(8)

زوج	أختان ش	أصل المسألة
2/1	3/2	(6)
3	4	(7)

ففي المثال الأول عالت المسألة من (6) إلى (7) ، وفي المثال الثاني ، عالت المسألة من (6) إلى (8) ، وأخذ كل وارث نصيبه على ما قرر له ، ثم بجمع الأنصبة تبين زيادتها على أصلها فلحق النقص على الكل ، بالنسبة الكسرية لنصابه .

وفي عول المسألة من (6) إلى (9) - وفي عول المسألة من (6) إلى (10) .

زوج	أختان	إخوة لأم	أم	الأصل
2/1	3/2	3/1	6/1	(6)
3	4	2	1	(10)

زوج	أختان	أخ لأم	أم	الأصل
2/1	3/2	6/1	6/1	(6)
3	4	1	1	(9)

الأصل (12) يعول إلى (13 ، 15 ، 17) وأمثلته:

زوجة	أختان	أخ لأم	أم	الأصل
4/1	3/2	6/1	6/1	(12)
3	8	2	2	(15)

زوج	بنت	بنت ابن	أم	الأصل
4/1	2/1	6/1	6/1	(12)
3	6	2	2	(13)

-الأصل

(24)

يعول

إلى

55(27)

3 زوجات	8 أخوات ش	جدة لأب - - جدة لأم	4 إخوة لام	أصل المسألة
4/1	3/2	6/1	3/1	(12) عالت إلى
(1)3	(1)8	(1+1)2	(1) 4	(17)

٠

زوجة	بنات	أب	أم	أصل المسألة
8/1	3/2	6/1	6/1	(24) عالت إلى
3	16	4	4	(27)

المطلب الثالث

الرد

الرد لغة: اسم لما رد بعد ما أخذ⁵⁶، وهو صرف الشيء ورجعه ، إذا لم يقبله.

نعرفه: إعادة بقية الأنصبة على أصحاب الفروض بقدر سهامهم عند عدم وجود عصبية.

وحالات الرد: تختلف باختلاف الورثة مع أحد الزوجين ، أو بدونهما .

القسم الأول : الرد على أصحاب الفروض بدون أحد الزوجين .

⁵⁵ تسمى المنبرية لأنه أفتى بها وهو على المنبر - حين سألته سائل - فقال : إذا أصبح ثمن زوجك تسعاً -والحيدرية - نسبة إلى سيدنا علي (حيدرة) واليتيمة - لإنفرادها بعول واحد -أخرجها أبو بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني (ت211هـ) المصنف-ج10- تعليق حبيب الاعظمي- ط2- توزيع المكتب الإسلامي - 1403هـ 1983م.كتاب الفرائض حديث رقم 19074- وابن أبي شيبه في مصنفه كتاب الفرائض رقم 29 -حديث رقم 31852 ج16 - ص 262. البيهقي - السنن - كتاب الفرائض - باب العول في الفرائض-حديث رقم 12455.

⁵⁶ الخليل بن احمد الفراهيدي- مصدر سابق- ج8 - ص7.

ويضم هذا القسم حالات الرد على الورثة من أصحاب الفروض ، بدون وجود أحد الزوجين في المسألة ، ويشتمل على:

الصورة الأولى: الرد إلى (2) باجتماع $6/1 + 6/1$ فقط. ومثاله، توفي عن:

الصورة	جدة لأم	أخ لأم	أصل المسألة
57:	6/1	6/1	(6)
إلى	1	1	(2)

الثانية	جدتان	أخت لأم	أصل المسألة
الرد	6/1	6/1	(6)
(3)	1	1	(2)

باجتماع $6/1 + 3/1$.

الصورة الثالثة :	أم/أو جدة	أختان لأم	أصل المسألة
الرد إلى (4)	6/1	3/1	(6)
باجتماع $2/1 + 6/1$	1	2	(3)

أم	أخت لأم	أصل المسألة
3/1	6/1	(6)
2	1	(3)

الصورة الرابعة :

أم	بنت	أصل المسألة
6/1	2/1	(6)
1	3	(4)

بنت	بنت ابن	أصل المسألة
2/1	6/1	(6)
3	1	(4)

الرد إلى (5)

باجتماع

$6/1 + 6/1 + 2/1$

أو $3/2 + 2/1$

أم	بنت ابن	بنت	أصل المسألة

أم	أختان	أصل المسألة

(6)	3/2	6/1	6/1	6/1
(5)	4	1	1	1

القسم الثاني⁵⁸ : الرد على أصحاب الفروض باجتماعهم مع أحد الزوجين وفيها حالتان:

الحالة الأولى : أحد الزوجين + صاحب فرض واحد : ومثاله ، توفي أو توفيت عن :

زوج	أم	أصل المسألة	زوجة	جدة	أصل المسألة
2/1	3/1+الباقي رداً	(6)	4/1	6/1+الباقي رداً	(4)
1	1	(2)	1	3	(4)

الحالة الثانية : أحد الزوجين + صاحباً فرض :

الصورة الأولى : الفرضان متساويان.

زوج	جدة	أخ لأم	أصل المسألة
2/1	6/1	6/1	2×2=(6)
2	1	1	(4)

الصورة الثانية : الفرضان غير متساويين ، وفيها ثلاث مسائل عائلية:

⁵⁸ - أحمد قاسم محمد - الدلائل الفنية في الموارث الشرعية- دار الحرية للطباعة - بغداد 1981- ص 59 . أ.د . محمد بلتاجي - في الميراث والوصية- ط1 - دار السلام- القاهرة 1428هـ - 2007م - ص47.

وتتأصل المسائل فيها من الأصل (12) إلى (16) ، ومن الأصل (24) إلى (32)، ومن الأصل (24) إلى (40) .

أولاً : مسائل الأصل⁵⁹ (16). وصورتها الأولى : زوج وبنت وبنت ابن .

زوج	بنت	بنت ابن	أصل المسألة	المسألة الردية
4/1	2/1	6/1	(12)	$4 = 1 + 3 = 6/1 + 2/1$
1	$4 \times (3)$		(4)	$(16) = 4 \times (4)$
4	$3 + 9 = (12)$		(16)	

الصورة الثانية⁶⁰ : توفي عن زوجة و أخت شقيقة و أخت لأب .

زوجة	أخت ش	أخت لأب	أصل المسألة	المسألة الردية
4/1	2/1	6/1	(12)	$(4) = 1 + 3 = 6/1 + 2/1$
1	$4 \times (3)$		(4)	$(16) = 4 \times (4)$
4	$3 + 9 = (12)$		(16)	

ثانياً : مسائل الأصل⁶¹ (32).

توفي عن : زوجة و بنت وبنت ابن .

زوجة	بنت	بنت ابن	أصل المسألة	المسألة الردية
8/1	2/1	6/1	(24)	$(4) = 1 + 3 = 6/1 + 2/1$

⁵⁹ ابن قدامة المقدسي - المغني - مصدر سابق - ج 7 - مسألة 4857 - ص 49.

⁶⁰ إبراهيم الباجوري - التحفة الخيرية على الفوائد الشنشورية - مصدر سابق - ص 220.

⁶¹ ابن قدامة المقدسي - المغني - مصدر سابق - ج 7 - ص 50. إبراهيم المشرقي - العذب - مصدر سابق - ج 2 - ص 6.

1	7 الباقي	$4 \times (8)$	$(32) = 8 \times (4)$
4	$7 + 21 = (28)$	(32)	

ثالثاً : مسائل الأصل⁶² (40). الصورة الأولى: توفي عن زوجة وبنات وأم .

زوجة	بنات	أم	أصل المسألة	المسألة الردية
8/1	3/2	6/1	(24)	$(5) = 1 + 4 = 6/1 + 3/2$
1	الباقي (7)	$5 \times (8)$	$5 \times (8)$	$(40) = 8 \times (5)$
5	$= (35)$ $7 + 28$		(40)	

الصورة الثانية : توفي عن زوجة وبنات وبنات ابن وأم⁶³.

زوجة	بنات	بنات ابن	أم	أصل المسألة	المسألة الردية
8/1	2/1	6/1	6/1	(24)	$(5) = 1 + 1 + 3 = 6/1 + 6/1 + 2/1$
	(3)	(1)	(1)		
1	$5 \times (7)$			(40)	$(40) = 8 \times (5)$

⁶² ابن قدامة المقدسي - المغني - مصدر سابق - ج 7 - ص 50، والشيخ إبراهيم المشرقي - مصدر سابق - ج 2 - ص 6.

⁶³ -عبدالله بن محمود بن مودود الموصلي الحنفي - الاختيار لتعليل المختار - اعتنى به الشيخ محمد عدنان درويش - ط 1 - شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم - بيروت 1420 هـ - 1999 م - ج 5 - ص 565.

	(40)	$7+7+21=(35)$	5

الخاتمة

بعد أن فضل الله علينا ببركته إكمال البحث ؛ وتبين لنا من خلال استعراض تدخل الصحابة رضي الله عنهم في التشريعات المسموح بها عند سكوت النص، فظهرت لنا الجوانب الفنية والفقهية التي نبغ بها الصحابة، ولم تكن القضايا المراد معالجتها تتم بصورة ارتجالية فردية الرأي، أحادية الجانب، لكن كانوا يثيرون الواقعة أمام المجمع الفقهي عندهم؛ وهم على فهم لكتاب الله تعالى وسنة النبي ﷺ وفهمهم لكلام العرب؛ وبسعة الأفق الفكري، فهم الذين ابدعوا في حساب الكسور الذي يقوم عليه علم الفرائض.

وجملة الذي مر معنا يتمثل:

كان من القضايا التي وسعت أفق فكر سيدنا عمرؓ المسألة العمرية، وتقنن في وضع ضوابطها، إذ يفهم روح النص؛ أن الأم لا تفضل الأب في الميراث؛ وقد تساويه، فعمد إلى تغيير النصاب من (3/1) إلى (3/1) الباقي فاستوت المسألة على هذا الضابط.

وفي قضية الإخوة الأشقاء الذين هم في الواقع أقرب إلى الميت من الأخوة لأم؛ فحرموا لانتهاء الأنصبة؛ فحكم بها؛ لكن بعد عرضها عليه مرة أخرى؛ غير الحكم بالاستماع إلى دفاع ذوي الشأن؛ فلم يعند في المسألة؛ فقرر حكماً آخر بإشراكهم على أنهم أبناء أم واحدة؛ ولما كان الاعتراض عليه؛ أنك قد حكمت حكماً مغايراً، قرر قاعدة فقهية لثبات الأحكام وعدم الأخذ بالسوابق القضائية إن كان هناك مستجد من الفقه والفهم للمسألة.

ولما عرضت مسألة انتهاء الأنصبة وبقاء أصحاب فرض لم ينالهم من الحصص شيئاً، ولم يكن ما يفضل أحدهما على الآخر؛ بالحجب أو المنع، وبمشورة الصحابة ومنهم العباسؓ وكان من أصحاب الأموال، ومن التجار فطبق نظرية قسمة الغرماء في الديون على الورثة؛ فاقطع من كل وارث جزءاً لإغناء باقي الورثة، فظهرت نظرية العول ووزعت التركة ناقصة لكل الورثة.

وفي مسألة الرد ابتكروا عكس العول فردوا المال الزائد في التركة، ومنعوا الزوجين؛ لأنهما ليسا من الأرحام؛
وقربتهما سببية لا نسبية.

والمقترحات التي نراها:

نشر هذا العلم المبارك الذي هو أول علم يرفع من الأرض.

دراسة اجتهادات الصحابة وإمامها على طلبة العلم، وبيان الجهود المباركة التي بذلوها لنشر العلوم التي وصلتنا.

أشرنا إلى ملامح فكرية للصحابة ولم نستوف كل الجهود، ونفسح المجال لطلبة العلم بالتعمق في مثل هذه المواضيع.

والله تعالى أعلم

المصادر

إبراهيم الباجوري - حاشيته على شرح العلامة ابن القاسم ألغزي على متن أبي شجاع - منشورات محمد علي ببيزون - دار الكتب العلمية بيروت بلا طبعة ولا سنة.

د. إبراهيم أنيس ود. عبد الحليم منتصر وعطية الصوالحي ومحمد خلف الله - المعجم الوسيط - الطبعة الثانية - دار الأمواج - بيروت لبنان 1410هـ - 1990م.

إبراهيم بن عبدالله بن إبراهيم بن سيف الفرضي المشرقي الحنبلي - العذب الفائض شرح عمدة الفارض (ألفية الفرائض) - ط1 دار الكتب العلمية - بيروت 1420 هـ - 1990 م .

د. إبراهيم رمضان الديب - إدارة المعرفة - الأكاديمية العربية المفتوحة الدنمارك - كلية الإدارة والاقتصاد - الدراسات العليا.

ابن الملقن (ت 804 هـ) تحفة المحتاج إلى أدلة المنهاج - تحقيق عبدالله بن سعاف اللحياني - دار حراء للنشر والتوزيع (بلا طبعة ولا سنة) .

ابن جزي (ت 741 هـ) - القوانين الفقهية - دار القلم - بيروت - (بلا طبعة ولا سنة).

ابن حزم الأندلسي - الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم - تحقيق عبد الغفار سليمان البنداري - نشر مكتبة الشرق

الجديد - بغداد.

ابن حزم -المحلى - دار الجيل - بيروت - (بلا طبعة ولا سنة).

ابن خلدون -مقدمه ابن خلدون ط4- دار الكتب العلمية -بيروت لبنان 1398هـ 1978م -

ابن منظور-محمد بن مكرم بن علي بن أحمد الأنصاري -لسان العرب المحيط- إعداد يوسف خياط -دار لسان العرب - بيروت - . (بلا سنة).

أبو الحسن علي بن محمد بن علي الجرجاني المعروف بالسيد الشريف الجرجاني -دار الشؤون الثقافية العامة - بغداد .

أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي- الحاوي الكبير(450هـ) - ط1- دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع بيروت - لبنان 1424هـ- 2003م .

أبو العباس احمد بن إدريس الصنهاجي القرافي (ت684 هـ) - الفروق وأنوار البر وق في أنواء الفروق - ط 1 - دار الكتب العلمية - بيروت 1418هـ - 1998 م

أبو بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني (ت211هـ) المصنف- تعليق حبيب الأعظمي - الطبعة الثانية توزيع المكتب الإسلامي 1403هـ 1983م.

أبو بكر احمد بن علي الجصاص(ت370هـ) - أحكام القرآن- دار الفكر.

أبو بكر جابر الجزائري- منهاج المسلم-ط1-دار الأقصى- القاهرة1410هـ-1990م.

أبو بكر عبد الله بن محمد بن أبي شيبه العبسي الكوفي(ت235هـ)المصنف-ط1-دار القبلة للثقافة الإسلامية- جدة- مطبعة قرطبةبيروت1427هـ2006م.

أبو بكر محمد الحسن بن دريد- جمهرة اللغة - تحقيق رمزي منير بعلبكي- ط1- ج1 دار العلم للملايين- بيروت - 1987 .

أبو جعفر محمد بن جرير الطبري(ت310هـ)- جامع البيان في تفسير القرآن- دار الحديث - القاهرة 1407هـ-

1987م .

أبو داؤد سليمان ابن الأشعث السجستاني الأزدي-(ت 275 هـ) - سنن أبي داؤد - دار الحديث القاهرة.

أبو زكريا يحيى بن شرف النووي الشافعي (ت 676هـ) شرح صحيح مسلم مراجعة الشيخ خليل الميس دار القلم بيروت - ط1- 1407 هـ - 1987م.

أبو عبد الله الحاكم النيسابوري(ت 405هـ) - المستدرک على الصحيحين - وبذيله التلخيص للحافظ الذهبي - إشراف د. يونس عبدالرحمن المرعشلي - ج4-دار المعرفة - بيروت لبنان.

أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه بن نعيم بن الحكم الضبي الطهماني النيسابوري المعروف بابن البيع (ت: 405هـ) المستدرک على الصحيحين-تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا- دار الكتب العلمية - بيروت-ط1، 1411 - 1990م.

أبو عبد الله محمد احمد عlish (1299 هـ) - فتح العلي المالك في الفتوى على مذهب الإمام مالك - مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده - مصر 1378 هـ - 1958م .

أبو عبدالله زايد بن حسن بن صالح الوصابي العمري- الإجماعات الواردة في الفرائض-ط1-دار الآثار- 2007.

أبو عبدالله محمد بن احمد الأنصاري القرطبي - الجامع لأحكام القرآن - دار إحياء التراث العربي - بيروت .

أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة الترمذي (ت 297 هـ)الجامع الصحيح (سنن الترمذي) -تحقيق إبراهيم عطوه عوض -(بلا). (297هـ)- تحقيق إبراهيم عطوة .

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- دار العلم والثقافة ، القاهرة - مصر .

الأحكام الشرعية في الأحوال الشخصية -مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح وأولاده - ميدان الازهر 1380 هـ - 1960م .

د. أحمد الشرباصي - المعجم الاقتصادي الإسلامي - دار الجيل - 1401هـ - 1981م .

أحمد بن أبي سهل السرخسي (ت490هـ) أصول السرخسي - الطبعة الأولى - دار الكتب العلمية - بيروت لبنان - 1414هـ - 1993م.

أحمد بن الحسين بن علي البيهقي (ت458هـ) - السنن الكبرى - تحقيق محمد عبدالقادر عطا - دار الكتب العلمية.

د. أحمد عبيد الكبيسي - الأحوال الشخصية في الفقه والقضاء والقانون - الزواج والطلاق وأثارهما - بلا طبعة - مطبعة عصام - بغداد 1397هـ - 1977م.

أحمد قاسم محمد - الدلائل الفنية في المواريث الشرعية - دار الحرية للطباعة - بغداد 1981.

أحمد مصطفى المراغي - تفسير المراغي - ط2 - مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده - مصر - 1373هـ - 1953م.

بدر الدين محمد بن بهادر بن عبدالله الزركشي الشافعي - البحر المحيط في أصول الفقه - تحرير عبد القادر عبدالله العاني - راجعه د. عمر الأشقر - ج1 - ط1 - وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - الكويت 1409هـ - 1988م .

جلال الدين السيوطي (ت911هـ) - الدر المنثور في التفسير بالمأثور - الناشر محمد أمين - بيروت - لبنان.

جلال الدين السيوطي - الإتقان في علوم القرآن - عالم الكتب - بيروت.

جلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر السيوطي - الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية - تحقيق محمد المعتصم بالله البغدادي - دار الكتاب العربي - بيروت - 1427هـ - 2006م .

د. جواد علي - المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام - ج5 - ط2 - دار العلم للملايين - بيروت - 1978.

الخليل بن أحمد الفراهيدي - كتاب العين - تحقيق مهدي المخزومي ود. إبراهيم السامرائي - دار الحرية للطباعة بغداد 1986 .

الخوري بولس ألعالي- المحيط الجامع في الكتاب المقدس والشرق القديم - جمعية الكتاب المقدس والمكتبة البولسية - لبنان - ط 1- 2003 .

رضا جواد الهاشمي- حضارة العراق- ج2- دار الحرية للطباعة-بغداد -1985.

زكريا الأنصاري حاشية الجمل-دار الفكر بلا سنة ولا طبعة.

سميح عاطف الزين- الثقافة والثقافة الإسلامية - ط2 - دار الكتاب اللبناني - بيروت - دار الكتاب المصري- القاهرة 1979.

شمس الدين أبي عبد الله محمد بن أبي بكر المعروف بابن قيم الجوزية(ت751هـ)- أعلام الموقعين عن رب العالمين - طبعة جديدة مراجعة طه عبد الرؤوف سعد - مطبعة الحاج عبد السلام بن محمد بن شقرون - شركة الطباعة الفنية - 1388هـ- 1968م .

د. عامر سليمان- القانون في العراق القديم -مطبعة دار الكتب - جامعة الموصل.

السيد عبد الأعلى السبزواري- منهاج الصالحين- ط 3- مطبعة الديواني - بغداد 1976.

د. عبد العزيز فهمي . مدونة جوستنيان في الفقه الروماني-عالم الكتب-بيروت 1946 م.

عبد الله بن الشيخ حسن الحسن الكوهجي زاد المحتاج بشرح المنهاج المكتبة العصرية بيروت تحقيق عبد الله بن إبراهيم الأنصاري.

عبد الملك بن عبد الله يوسف الجويني- ت 478 هـ نهاية المطلب في دراية المذهب- تحقيق د. عبد العظيم محمود الديب - ط2- دار المنهاج للنشر- جدة 1430 هـ -2009 .

د. عبدالكريم زيدان - الوجيز في أصول الفقه-ط2مطبعة سلمان الأعظمي- بغداد 1384هـ-1964م .

عبدالله بن محمود بن مودود الموصللي الحنفي- الاختيار لتعليل المختار- اعتنى به الشيخ محمد عدنان درويش- ط1-شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم-بيروت 1420هـ-1999م.

عبدالله يوسف الجديع- تيسير علم أصول الفقه- الطبعة الرابعة-مؤسسة الريان للطباعة- ليدز - بريطانيا-

1427هـ - 2006م ص 60 و 206.

د. فوزي رشيد - الشرائع العراقية القديمة - طبع دار الشؤون الثقافية - ط3 - 1987 .

قيس عبد الوهاب الحالي - ميراث المرأة في الشريعة الإسلامية - والقوانين المقارنة-ط1-دار الحامد -عمان- الأردن 2008م .

د. قيس عبد الوهاب الحالي - الرد في الفقه والقانون-ط1 منشورات العابد-2009.

الكتاب المقدس - العهد القديم - ط 43 - 1976 كوريا .

الكتاب المقدس - الأناجيل الأربعة وأعمال الرسل - ط3 - المطبعة الكاثوليكية - بيروت - 1973.

لقاء جلال عيسى - نظام الإرث في العصر البابلي القديم - رسالة ماجستير مقدمة إلى مجلس كلية الآداب - جامعة الموصل - 1423هـ - 2002م.

مجلة الأحكام العدلية -(الصادرة عن الدولة العثمانية)- الطبعة الثانية - تنسيق المحامي نجيب بك هواويني - مطابع قوزما -دمشق وبيروت - سنة 1923 .

محمد أبو زهرة الأحوال الشخصية-ط3-مطبعة السعادة -مصر 1357هـ-1959.

محمد أبو زهرة- محاضرات في عقد الزواج وآثاره- معهد الدراسات العربية -1958.

محمد أمين ابن عابدين - حاشية رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار-ط 2 - مطبعة مصطفى البابي - مصر 1386هـ-1966م.

د. محمد بلتاجي - في الميراث والوصية-ط1- دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع - القاهرة 1428هـ - 2007م.

محمد بن احمد بن محمد بن بدر الدين الدمشقي الشافعي- الرحبية- (بلا).

الإمام محمد بن إدريس الشافعي (ت204هـ)- أحكام القرآن-دار الكتب العلمية-بيروت.

محمد بن إسماعيل بن إبراهيم البخاري - صحيح البخاري - دار إحياء التراث العربي - تحقيق أحمد محمد

شاكر - مقابلة على النسخة السلطانية (بلا سنة).

محمد بن صالح العثيمين - تسهيل الفرائض - المجموع النفيس في فقه المواريث - الطبعة الأولى - دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع 1427هـ 2007م.

محمد عبد الرحيم الكشكي - الميراث المقارن - ط3 - دارالندير - بغداد 1389هـ 1969م.

محمد علي الصابوني - المواريث في الشريعة الإسلامية في ضوء الكتاب والسنة - المكتبة العصرية صيدا بيروت 1388.

د. محمد مصطفى الزحيلي - الوجيز في أصول الفقه الإسلامي - دار الخير للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق - سوريا - الطبعة: الثانية، 1427 هـ - 2006 م.

مرتضى الزبيدي - تاج العروس من جواهر القاموس - ج 7 - تحقيق عبد السلام هرون.

د. مصطفى إبراهيم الزلمي - أصول الفقه الإسلامي في منهجه الجديد، الطبعة الثانية دار الكتب للطباعة والنشر جامعة الموصل 1418 هـ - 1997 .

د. منذر الشاوي - فلسفة القانون - مطبوعات المجمع العلمي العراقي - 1414هـ - 1994م.

الموسوعة العربية الميسرة - مجموعة من الباحثين - مؤسسة فرنكلين - 1959م.

نادية خير الدين عزيز السيد حاتم - الزواج الفاسد في الشريعة والقانون - رسالة ماجستير مقدمة إلى كلية القانون - جامعة الموصل - 1418هـ - 1998م.

وفاء فرحات - موسوعة العلم والمعرفة الحديثة - الأديان - الديانة اليهودية - دار اليوسف - بيروت - لبنان - ط1 - 2004 - 2005 .

البناء وإصلاح الأنفس والمجتمع

¹ رضوان الإبراهيم

الملخص

لا بد من البناء وإصلاح الأنفس والمجتمع: لأن البناء والإصلاح من المقاصد الأساسية للإسلام وحول هذه الغاية تدور مناهجه وشرائعه وتتركز توجهاته، ولذلك حض على البذل والعمل والسعي لتحقيق التقدم وتنمية المجتمع الإنساني كله، ورفض التخريب والهدم والفساد في الأرض، ودعا إلى المحافظة على النعم والخيرات والمقومات المادية اللازمة لبناء الحضارات والحرص على تنميتها والاهتمام بها بكافة السبل وتسخيرها لخدمة الإنسان وسعادته، يقول الله تعالى: «والله لا يحب الفساد» البقرة 205.

يقول الدكتور كارم غنيم الأستاذ بجامعة الأزهر ورئيس جمعية الإعجاز العلمي للقرآن الكريم والسنة، إن الرسول صلى الله عليه وسلم حرص على تعليم الأمة سنن الهدى في عبادة الله سبحانه ومعرفته وتزكية النفس، وإعمار الكون وإصلاحه وتجنب المحرمات والالتزام بمكارم الأخلاق وطلب العلم والرزق والتعامل بالبر والاحسان والنهي عن كل منكر وشر.

وأكد أن الحديث الذي قاله الرسول صلى الله عليه وسلم عن النملة والنبي الذي بعث في الأمم السابقة من الأحاديث التي تعلمنا الإحساس بالمسؤولية واستشعار المراقبة الذاتية والتحلي بالصبر والتسامح والعفو ومقاومة بواعث الانتقام والرغبة في الانتصار للنفس، ونبذ دعوات التخريب والعنف والعدوان التي تجلب الظلم والطغيان والمفاسد، والقصة التي أخبرنا بها الرسول عليه الصلاة والسلام رواها الإمام البخاري والإمام مسلم، يقول الرسول صلى الله عليه وسلم فيما رواه عنه أبو هريرة رضي الله عنه: (نزل نبي من الأنبياء تحت شجرة فلدغته نملة، فأمر ببيتها فاحرق بالنار، فأوحى الله إليه: فهلا نملة واحدة؟)، وفي رواية الإمام مسلم، يقول الرسول صلى الله

عليه وسلم فيما رواه عنه أبو هريرة رضي الله عنه: « فأوحى الله إليه أفي نملة، قرصتك أهلك أمة من الأمم تسبح ؟». إن عرض الرسول صلى الله عليه وسلم قصة النملة ونبي الأمم السابقة بإيجاز شديد لتكون أحداثها ودروسها موعظة وعبرة للإنسانية، موضحا أن النبي عليه الصلاة والسلام في عرضه لهذه القصة لا يحدثنا عن مكان أمة هذا النبي وموقعها الجغرافي، ولا عن انتمائها وحسبها ونسبها وعراقتها، لأن هذه الأمور ليست بذات أهمية في منهج القصص النبوي سواء كان العرض مفصلا أو مختصرا، إنما يركز، صلى الله عليه وسلم، في الحديث المتفق على صحته على المواقف والمواعظ والأحداث المعبرة. ويضيف أن الحبيب المصطفى صلى الله عليه وسلم قص علينا أن نبيا من أنبياء الأمم السابقة كان في يوم يسير في بعض حاجته حتى أضناه المسير، فنزل تحت شجرة يستريح في ظلها من مشقة السفر وعنائه، ثم جعل متاعه على مقربة منه، ويقدر الله سبحانه أن يجلس ذلك النبي فوق قرية من قرى النمل، فما استقر جالسا حتى قرصته نملة قرصة آلمته بشدة، فغضب غضبا شديدا، وقام من فوره وأمر أتباعه أن يرفعوا مجلسه، فنظر إلى أسفل الشجرة، فرأى النمل يسير بانتظام، يحمل قوته إلى بيته أسفل الشجرة، ويعمل بدأب ونشاط صاعدا نازلا في كافة الاتجاهات، ولم يتمالك نفسه وأمر أتباعه أن يضرمو النار في بيت النمل فأحرق القرية كلها. ويقول الدكتور سيد نافع الباحث الإسلامي إن العتاب الإلهي لهذا النبي الكريم حينما أهلك قرية كاملة من النمل كما جاء في الحديث كان سريعا وحاسما، مضيفا أن كتب السنة ودراسات الحديث ذكرت أن الله تعالى أوحى إليه معاتبا ومعلما: الأجل نملة واحدة أدت في نفسك، تُهلك أمة كاملة تسبح الله في غدوها ورواحها ؟، لأنه لم يقدر أن النملة ربما تأذت حين جلس فوقها، أو لعلها قرصته خوف أن يطحنها، أو أنها تصرفت مدفوعة بغريزتها لتحمي مملكتها، كما أنه اخطأ في رد فعله وقوته واتسم تصرفه بالقسوة البالغة، فلم يكتف بقتل تلك النملة جزاء وقصاصا على أذيتها، بل أمر بإحراق القرية كلها، ولم يطرح على نفسه السؤال عن ذنب بقية قرية النمل التي أهلكها حرقا، وهو ظلم بين، وتصرف لا ينبغي أن يكون.

تواجه أمتنا الإسلامية تحديات جمة وخطيرة تستهدف هويتها وعقيدتها وتراثها وحضارتها وثرواتها وعزتها وكرامتها وحريتها، والكعبة المشرفة هدف أعداء الأمة، ولقد أشار إليها رئيس الوزراء البريطاني مستر جلاستون في أواخر

القرن التاسع عشر في مجلس العموم البريطاني، وقد أمسك بيمينه كتاب الله عز وجل، وصاح في أعضاء البرلمان وقال: "إنَّ العقبة الكؤود أمام استقرارنا بمستعمراتنا في بلاد المسلمين هي شيئان، ولا بد من القضاء عليهما مهما كلفنا الأمر، أولهما هذا الكتاب، وسكت قليلاً بينما أشار بيده اليسرى نحو الشرق وقال: هذه الكعبة!!" (1).

ويحاول الآن الأعداء النفوذ إلينا من خلال ثغرات موجودة في مجتمعنا، واستغلال هذه الثغرات للانقضاض علينا مدعين أنَّهم يريدون لنا الحرية والعدل والديمقراطية، هذه الكلمات التي يخدعون بها البعض من أبناء أمتنا من المنبهرين بالغرب وحضارته وثقافته وحرية وديمقراطيته الزائفة، فينصاعوا وراء تلك الشعارات الزائفة، ويكونوا عوناً لأعدائنا علينا، وما يلبثوا أن يجدوا أنفسهم وقعوا وأوقعوا معهم أمتهم وأوطانهم في مستنقع عميق لا قرار له، ولا مخرج منه إلا بعد تقديم الملايين من الشهداء خلال عدد من السنين لا يعلم مداها إلا الله وحده.

ولئلاً تتكرر مأساة أفغانستان والعراق وسوريا و... علينا أن نعمل على إصلاح ما بأنفسنا (إنَّ الله لا يُغيِّر ما بقوم حتى يُغيِّروا ما بأنفسهم)، ونحدد دور كل واحد منا في هذا الإصلاح، وأن نكون يداً واحدة وجبهة واحدة يتضامن فيها الشعب بكل فئاته وعناصره للعمل على سد كل المنافذ والثغرات التي قد ينفذ الأعداء إلينا منها. إن دوائر واقسام الإصلاح الإنساني تشمل مجالات "الفرد - والمجتمع - والدولة"، ودللنا من العقل والنقل على أن تشريعات الإسلام تتوزع بين هذه الاتجاهات الثلاث، وأن الإصلاح يجب أن يتم في هذه الدوائر والاقسام بطريقة متوازنة، مع الأخذ في الاعتبار أن كل قسم أو دائرة تؤثر في التي بعدها. وبقي لنا أن نتناول معالم الصلاح في كل دائرة من هذه الدوائر. تختلف المداخل التي يمكن أن ندخل منها لتعريف الإنسان الصالح، وهذا عرض لأشهر هذه المداخل:

1- التركيز على المعاني الفردية والاجتماعية:

لا بد من الفرد الصالح والمجتمع الصالح، وجزء من تربية الفرد الصالح يتعلق بتهيئته واصلاحه، لأن يكون فرداً نافعا في مجتمعه؛ ولذلك يذكر بعضهم تعريفاً موجزاً لما يجب أن يكون عليه الفرد المسلم من "إخلاص العبادة

للخالق"، و"الإحسان إلى المخلوق". ولا شك أنه يدخل تحت كل واحدة من هاتين العبارتين الكثير من المعاني التي يمكن أن تجدها مفصلة في عبارات أخرى، وقريب من هذا قول شيخ الإسلام ابن تيمية -رحمه الله- عن أهل السنة أنهم "يعرفون الحق ويرحمون الخلق"، وإن كانت العبارة رغم عمومها فإن استعماله لها يدل على أنه يريد من المعرفة معرفة السنة من البدعة، ويريد من الرحمة رحمة من تلبس ببدعة في عدم التسرع في التكفير أو التفسير أو التبديع. والعبارة سواء حملت على المعنى العام أو المعنى الخاص هي من أفضل العبارات التي تلخص جوانب في غاية الأهمية من جوانب الشخصية المسلمة المتكاملة المتزنة -النفس -الروح الجسد.

2-صلاح العقل:

"تمودج الإنسان الصالح هو الذي يستعمل عقله استعمالاً صحيحاً، ويصونه عن التفكير فيما لا يتوفر له أدوات البحث عنه، كما يصونه عن الخرافة".

وهذه طريقة علماء التربية حيث ينظرون إلى مكونات الإنسان ثم ينتبهون ما ورد بشأنها في الكتاب والسنة، فتمودج الإنسان الصالح في هذا المدخل هو: الإنسان الذي يستعمل عقله استعمالاً صحيحاً، ويصونه عن التفكير فيما لا يتوفر له أدوات البحث عنه -علم الغيب-، كما يصونه عن الخرافة بجميع صورها -ومن أبرزها: تقديس المخلوقات- في حين يوظف عقله في إدراك أدلة صدق الوحي، وفي فهم الوحي، ثم في التفكير في السنن الكونية لتسخيرها وتذليلها.

وهو في ذلك يرؤض نفسه وبكبحها عما دله الشرع أو العقل على ضرره؛ حتى وإن تعلقت به حظوظ نفسه، وفي هذا الباب يدخل الجانب المجتمعي حيث يترك الفرد الصالح بعض حظوظ النفس صيانة لحقوق الآخرين، ولإحسان إليهم بما يفوق حقهم.

كما أنه يُعنى بتغذية روحه بالعبادات التي تصفي الروح وتجعلها تحلق بالجسد إلى معاني السعادة والإنس بالله عز وجل، والجسد هو الوعاء الحاوي لهذا كله الذي ينبغي على الإنسان أن يُعنى به ليقوم بكل هذه المهام، والتي هي من جملة العناية بالجسد، ومقصودها "الروح" في المقام الأول كالطهارة الحسية والمعنوية. ومن فوائد هذا

المدخل: سهولة المقارنة مع المناهج التربوية الأخرى التي تحترم العقل في الجوانب المادية وتوقعه في الخرافة في الجوانب الغيبية! أو التي تطلب صفاء الروح بتعذيب الجسد أو التي تطلق العنان لشهوات النفس والجسد، إلى غير ذلك من المدارس التربوية المنسوبة إلى ديانات أخرى أو المتفرعة عن نظريات تربوية علمانية.

3-صلاح العقيدة -العبادة -الأخلاق -المعاملة والسلوك:

وهذا التقسيم يعتمد على تقسيم العلوم الإسلامية وبيان ما يختص بتربية الفرد منها، وهو أسهل تناولاً بالنسبة لدارسي العلوم الشرعية، كما أن القنطرة بين الفرد والمجتمع واضحة في هذا التقسيم غاية الوضوح عبر قسم (الأخلاق والمعاملات)، وعلى ذلك فالفرد الصالح وفق هذا التقسيم هو الصالح في عقيدته، وعبادته، وأخلاقه، ومعاملاته، وهذه نبذة عن كل واحدة من هذه الجوانب الأربع-

1. صلاح العقيدة من خلال العقيدة الصحيحة المستفادة من الكتاب والسنة: يعرف الإنسان حقيقته ومنشأه، ويعرف الكون من حوله، ويؤمن أن له رباً خلقه فسواه فعدله، وعلمه البيان، ومنحه العقل والإرادة، وأرسل إليه الرسل، وأنزل له الكتب، وأقام عليه الحجة، وعرفه الغاية والطريق والهدف، ويعرف أن هذا الرب لم يجعل بينه وبين عباده واسطة في عبادته، وأن حقه على عباده أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئاً، كما يعرف أسماء صفاته، ومنها: أن الله هو الخالق، الرازق، المدبر، العزيز، العليم، الحكيم، وهذه المعرفة لها آثار عظيمة.

كما أن هذا العالم البديع وراءه خالق عظيم، خلق كل شيء فقدره تقديراً، وأعطى كل شيء خلقه ثم هدى، ولكن الذي خلقه سيفنيه، ويبدل به عالماً آخر، هو عالم الخلود، فيه تُوفى كل نفس ما كسبت، وتجزى بما عملت، وهم لا يظلمون.

الآثار المعرفية والسلوكية للعقيدة الصحيحة: من أهم ما ينبغي أن نُعنى به ونحن نتحدث عن صلاح الفرد أن نُعنى بمعرفة العقيدة كغرض مطلوب لذاته أولاً ثم كغرض مطلوب لغيره من جوانب الصلاح الإنسانية التي تتحقق كآثار لتلك العقيدة الصحيحة، وفي هذا الصدد نركز على بعض الآثار الإيمانية للعقيدة الصحيحة في أبواب اضطربت فيها كثير من المناهج التي لم تعتمد على تلك العقيدة الصحيحة.

أ-العقيدة والحرية:

"مَنْ يَنْصِفُ سَيَجِدُ أَنَّهُ مَتَى قُورِنَ الْإِسْلَامَ بِالْمَذَاهِبِ اللَّيْبِرَالِيَّةِ سَيَكُونُ أَكْثَرَ تَحْقِيقًا لِحَرِيَّةِ الْإِنْسَانِ مِنْ مَذَاهِبِ خَلَعَتْ كَهْنَةَ الدِّينِ لَتَضَعُ بَدَلًا مِنْهُمْ كَهْنَةَ الْفَلْسَفَةِ!".

الإسلام جاء دعوة تحريرية كبرى لتحرير الإنسان من كل عبودية لغير الله تعالى؛ من عبوديته للشيطان، ومن عبوديته للإنسان، سواء أكان ملكًا أم كاهنًا، ومن عبوديته للملائكة والصالحين بل من عبوديته لنفسه وهواه، فلا يَعْبُدُ إِلَّا اللَّهَ، وَلَا يَشْرِكُ بِهِ شَيْئًا؛ ولهذا كان يبعث النبي صلى الله عليه وسلم برسائله إلى الملوك والأمراء يدعوهم إلى الإسلام، ويختم رسائله إليهم بهذه: الآية الكريمة (قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ) عمران:64، بل إن الشريعة نزهت الإنسان أن يغلو في مخلوق آخر "وإن لم يبلغ حد العبادة"، كما قال النبي صلى الله عليه وسلم: (لَا تُطْرُونِي، كَمَا أَطْرَتِ النَّصَارَى ابْنَ مَرْيَمَ، فَإِنَّمَا أَنَا عَبْدُهُ، فَقُولُوا عَبْدُ اللَّهِ، وَرَسُولُهُ) (متفق عليه).

ولا وجه للمقارنة هنا بين هذه العقيدة الصحيحة والأديان الكهنوتية القائمة على تقديس البشر، بل ولا مع المذاهب التي تأثرت بهم كالشيعة والصوفية، ولكن عند من ينصف فسوف يجد أنه متى قورن الإسلام بالمذاهب الليبرالية فإنه سيكون أكثر تحقيقًا لحرية الإنسان من مذاهب خلعت كهنة الدين لتضع بدلًا منهم كهنة الفلسفة.

ب-العقيدة والوازع الداخلي:

العقيدة الصحيحة تتضمن المعرفة الصحيحة بالله عز وجل، ومن أعظم آثارها حب الله والخوف من الله، وهذه الآثار يترتب عليها آثار أخرى، وهي: مراقبة الله تبارك وتعالى ووجود الوازع الداخلي أو "الضمير الذاتي". ومن المعلوم أن إيجاد الوازع الذاتي عند الفرد يعد مشكلة كبرى، عند ذلك فإنه مهما أقيمت من دولة وقوانين بدون وازع ذاتي فإن المجتمع لا يستقر؛ لأن المجتمع لكي يكون مستقرًا فلا بد أن يكون الوازع الذاتي موجودًا عند معظم الناس، ثم إذا انحرف بعضهم كانت الدولة له بالمرصاد، لكن إذا كان الوازع الذاتي غائبًا عند معظم تكون هذه

حالة الفساد المستشري التي يقولون عنها إنها تهدد الدول بالزوال والانحيار، فالعقيدة إذن يتفرع عنها العبادة والأخلاق والمعاملة، ويتفرع عليها الجزء الذي يهم كل الناس -حتى غير ذوي المرجعية الشرعية- وهو كيف يكون هذا الفرد عضوًا صالحًا في المجتمع ويكون لديه وازع داخلي ذاتي يجعله لا يهدد أمن ولا سلامة ولا استقرار الآخرين في كل مكان، إلى غير ذلك.

ومن المشاهد في بلاد المسلمين وجود الوازع الذاتي "الإيماني" عند عدد كبير من الناس بفضل الله تعالى، ولكن الشيطان يفسده عليهم ببعض التأويلات فتجد أن هذا الوازع في موضوع الرشوة أقل بكثير منه في السرقة مع أنهما من باب واحد هو الكسب المحرم، لكن لانتشار التأويل في الرشوة ضعف الوازع الإيماني جدًّا، كما أن الشيطان يُضعِف هذا الوازع تجاه عدد كبير من المعاصي بدعوى أنها من الصغائر، وكل هذه المداخل الشيطانية في حاجة إلى علاج؛ بالإضافة إلى تقوية الوازع الإيماني الذي هو فرع على الإيمان بالله واليوم الآخر.

ج- صفات إيمانية أخرى: قد يعتني الكثير من الباحثين في شأن سمات الشخصية المسلمة ببعض الصفات التي يراها مميزة للشخصية الإسلامية، وهي صفات تتكون كفرع على تعلم الدين والعمل به، ومعظمها آثار مباشرة للعقيدة الصحيحة، ومن أمثلة ذلك: الصفات التي عدّها الدكتور "عمر سليمان الأشقر" رحمه الله تعالى كسمات للشخصية المسلمة فذكر: "البصيرة - العزة - التمسك بالحق - المجاهدة - الرضا النفسي والاطمئنان القلبي - إدراك غاية الحياة - الأوبة إلى الحق تعالى"، ويمكن أن تضيف إليها كثيرًا من الصفات مثل: "موافقة الفطرة - التوسط - الاعتدال - الصبر - الواقعية - ..."، وغيرها من سمات الدين ذاته التي تنطبع على الأشخاص الذين يتعلمون الدين ويعملون به بطريقة صحيحة.

2- صلاح العبادة: صلاح العقيدة يتفرع عليه صلاح العبادة؛ لأن من عقيدة المسلم قوله تعالى: (وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ. مَا أُرِيدُ مِنْهُمْ مِنْ رِزْقٍ وَمَا أُرِيدُ أَنْ يُطْعَمُوا. إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ) الذاريات: 56-58، وبهذا بعث الله الرسل على مختلف العصور والأزمان) وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ (النحل: 36) (وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ)

(الأنبياء: 25).

ومن هنا يحيا الإنسان المسلم متعبداً لله تعالى، مؤتمراً بأمره، منتهياً عما نهى عنه، جاعلاً خشيته وتقواه نصب عينه: (إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ). المائدة من الآية: 27.

وتتمثل العبادة أول ما تتمثل في إقامة الشعائر الكبرى التي فرضها الإسلام وجعلها من أركانه العظام: من الصلاة، والصيام، والزكاة، والحج، ثم ما يكملها من: الذكر، والدعاء، وتلاوة القرآن، والتسبيح، والتلهيل، والتكبير. فالمسلم يذكر ربه في كل حين، في أكله وشربه، وعند نومه وعند يقظته، وفي صباحه ومساءه، وعند مدخله ومخرجه، وفي سفره وعودته، وعند لبسه ثوبه، أو ركوبه مركبته؛ لا ينسى في هذه المواقف وغيرها أن يذكر الله تعالى: (الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ). آل عمران من الآية: 191. شأن أولى الألباب.

والمطلوب في العبادات:

أولاً: أدائها بلا كسل أو توان.

ثانياً: أدائها على الوجه المشروع.

ومخالفة الأول توقع العبد في المعصية، ومخالفة الثاني توقعه في البدعة.

3- صلاح الأخلاق:

والخلق والفضيلة من لوازم العقيدة وتمام الإيمان، كما أنهما ثمرة لازمة للعبادة الحقة، وإذا لم تثمر العبادة في الخلق والسلوك دل ذلك على أنها عبادة مدخولة.

خلق المسلم لا يتجزأ، فهو ليس كخلق اليهودي. وليس كخلق إنسان الغرب الاستعماري الذي يتعامل داخل أوطانه بأخلاق وفضائل مثالية، فإذا تعامل مع البلاد الأخرى سرق وظلم، وطغى واستكبر والقرآن الكريم يحدثنا عن الإيمان مجسداً في أخلاق وفضائل، كما في قوله تعالى: (قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ. الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ. وَالَّذِينَ هُمْ عَنِ اللَّغْوِ مُعْرِضُونَ. وَالَّذِينَ هُمْ لِلزَّكَاةِ فَاعِلُونَ. وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ. إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ. فَمَنِ ابْتَغَىٰ وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْعَادُونَ. وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمَانَاتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ).

وَالَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ) المؤمنون: 1-9.

والرسول الكريم صلى الله عليه وسلم يحدثنا عن الإيمان كذلك في صورة أخلاق وأعمال وفضائل، كما في قوله صلى الله عليه وسلم: (مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَلْيُحْسِنِ إِلَى جَارِهِ، وَمَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَلْيُكْرِمْ ضَيْفَهُ، وَمَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَلْيَقُلْ خَيْرًا أَوْ لِيَسْكُتْ) (متفق عليه، وقوله عليه الصلاة والسلام: (الإِيمَانُ بِضْعٌ وَسِتُّونَ أَوْ سَبْعُونَ بَابًا، أَدْنَاهَا إِمَاطَةُ الْأَدَى عَنِ الطَّرِيقِ، وَأَرْفَعُهَا قَوْلُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَالْحَيَاءُ شُعْبَةٌ مِنَ الْإِيمَانِ) رواه البخاري ومسلم.

والعبادات الشعائرية المفروضة من شأنها أن تثمر زكاة النفس بالفضائل، وطهارتها من الرذائل، كما أشار إلى ذلك القرآن إذ يقول الله تعالى في شأن الصلاة: (إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ) العنكبوت من الآية: 45، ويقول في شأن الزكاة: (خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا) (التوبة من الآية: 103، وفي شأن الصيام): (كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ) البقرة من الآية: 183، وقال صلى الله عليه وسلم: (مَنْ لَمْ يَدَعْ قَوْلَ الزُّورِ وَالْعَمَلَ بِهِ، فَلَيْسَ لِلَّهِ حَاجَةٌ فِي أَنْ يَدَعَ طَعَامَهُ وَشَرَابَهُ) (رواه البخاري، وقال: (رُبَّ صَائِمٍ لَيْسَ لَهُ مِنْ صِيَامِهِ إِلَّا الْجُوعُ، وَرُبَّ قَائِمٍ لَيْسَ لَهُ مِنْ قِيَامِهِ إِلَّا السَّهَرُ) (رواه ابن ماجه، وصححه الألباني).

وخلق المسلم لا يتجزأ، فهو ليس كخلق اليهودي الذي يحرم الربا في تعامله مع مثله، ويستحله في تعامله مع الآخرين، وليس كخلق إنسان الغرب الاستعماري الذي يتعامل داخل أوطانه بأخلاق وفضائل مثالية، فإذا تعامل مع البلاد الأخرى سرق وظلم، وطغى واستكبر! المسلم يعدل مع مَنْ يحب ومَنْ يكره، مع القريب الأقرب، ومع العدو الأبعد، (كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَى أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَا نُ قَوْمٍ عَلَى أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلنَّقْوَى وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ) المائدة: 8.

4- صلاح المعاملة والسلوك:

والمسلم مع التزامه بالخلق والفضيلة؛ فهو ملتزم كذلك بمنهج رباني، بشريعة محكمة مفروضة عليه من ربه، أحلت له الحلال وحرمت عليه الحرام، وحددت له الواجبات وبينت له الحقوق، وفصلت له كل ما يحتاج إليه؛ فلم

تدعه هملًا، ولم تتركه نهبًا للفلسفات والأنظمة البشرية المتضاربة، تميل به عن يمين وشمال، بل رسمت له "الصراط المستقيم" وألزمته بالسير فيه، مراعية ما يعرض عليه من ضرورات، فأباحت له بعض ما حظرت عليه بقدر ما توجب الضرورة وحجمها وزمنها، من غيربغي ولا عدوان، كما قال تعالى في شأن الأظعمة المحرمة):
فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ).البقرة:173.

فالمسلم في علاقاته الأسرية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية مقيد بأحكام الشريعة الإلهية، فهو يتزوج أو يطلق، ويبيع ويشترى، ويستأجر ويؤجر، ويكتسب وينفق، ويتملك ويهب، ويرث ويورث، ويحكم ويحتكم، ويسالم ويحارب وفقًا لأوامر الشريعة ونواهيها، واقتضائها وتخييرها، فما أحل الله فهو حلال، وما حرّم فهو حرام، وما سكت عنه فهو عفو.

وإذا كان صلاح العقيدة والعبادة يغلب عليهما طابع الصلاح الفردي المحض رغم ما يمهّدان له من الصلاح المتعدي؛ فإن جانب صلاح الأخلاق والمعاملات يمثلان القنطرة التي تربط باب صلاح الفرد بباب صلاح المجتمع، ويستكمل الفرد بهما أهليته ليكون عضوًا صالحًا في مجتمعه مصلحًا له، ويلاحظ التداخل بين باب الأخلاق وباب المعاملات؛ إلا أنه متى ذكرنا كلاً منهما على حدة فنعني بالأخلاق الهيئة الراسخة في النفس التي تدفعها إلى فعل المكارم وترك الرذائل، ويظهر أثر ذلك في التعامل فيُعطي كل ذي حق حقه أو يتفضل بما هو أكثر من الحق، وأما المعاملات فنعني بها معرفة الحقوق والواجبات في كل أنواع المعاملات التي يتعرض لها الإنسان تنبيهات مهمة تتعلق بصلاح الفرد.

1-الصلاح الإنساني والصلاح المادي:

الصلاح الذي قرره الإسلام هو الصلاح الإنساني، وهو ما يتعلق بالإنسان من حيث كونه إنسانًا لا من حيث لونه أو جنسه أو مهنته أو غير ذلك، وكذلك المجتمع، وأما الصلاح المادي الذي يحتاج إليه الأفراد والمجتمعات فيرجع فيه إلى السعي في الأرض واستكشاف سننها، ويؤخذ بالتجارب البشرية من المسلمين والكفار على حد سواء ما دام قد روعيت فيه ضوابط الشرع، ومع هذا فقد أرشد الإسلام المسلم أن يعمل لدنياء بما تيسر له من

فروع الإنتاج؛ زراعة أو صناعة أو تجارة أو رعيًا أو صيدًا، أو استخراجًا لما في الأرض، أو غير ذلك.

وفي الحديث الصحيح: (مَا مِنْ مُسْلِمٍ يَغْرِسُ غَرْسًا، أَوْ يَزْرَعُ زَرْعًا، فَيَأْكُلُ مِنْهُ طَيْرٌ أَوْ إِنْسَانٌ أَوْ بَهِيمَةٌ، إِلَّا كَانَ لَهُ بِهِ صَدَقَةٌ) (متفق عليه)، وجاء في حديث البخاري: مَا أَكَلَ أَحَدٌ طَعَامًا قَطُّ، خَيْرًا مِنْ أَنْ يَأْكُلَ مِنْ عَمَلِ يَدِهِ، وَإِنَّ نَبِيَّ اللَّهِ دَاوُدَ عَلَيْهِ السَّلَامُ كَانَ يَأْكُلُ مِنْ عَمَلِ يَدِهِ (والمهن الدنيوية وإن كانت مباحة باعتبار الآحاد، فإن ما تحتاجه الأمة يدخل في باب فروض الكفايات كما سيأتي بيانه في معالم صلاح المجتمع. الإصلاح في جانبه الثقافي والتربوي والإعلامي).

أولاً - الإصلاح الثقافي: لن يتحقق الإصلاح

الثقافي في مجتمعاتنا الإسلامية إلا إذا عملنا على تحقيق الآتي:

1- العمل على القضاء على الأمية في عالمنا الإسلامي.

2- السعي إلى توحيد لغة المسلمين بنشر لغة القرآن الكريم: علينا أن نسعى إلى توحيد لغة المسلمين بنشر لغة القرآن الكريم وجعلها لغة كل مسلم ومسلمة.

3- التسلح بثقافة إسلامية واعية: يجب أن نتسلح بثقافة إسلامية واعية، وأن نواجه تحديات العولمة بها، بل علينا أن ننشر الثقافة الإسلامية، وأن نقدمها للعالم بكل ما فيها من سمو وجمالية وقيم وفضائل وعدل وخير للبشرية، بدلاً من "الأمركة" المفروضة على العالم بكل أمراضها وشذوذها، وهيمنتها وسطوتها وغرورها وغطرستها وظلمها وانحيازها للصهيونية العالمية ولكل من يحارب الإسلام، ويبيد المسلمين.

فلتكن ثقافتنا ثقافة إسلامية واعية صامدة أمام تحديات العولمة، فارضة ذاتها على الآخر لتكون النموذج الذي نقدمه للعالم في هذا العصر، وبدلاً من أن يفرض علينا الآخر ثقافته، وقد مرّت علينا قرون، ونحن نتلقى من الآخر، وقد آن الأوان أن نقدم ثقافتنا الإسلامية بكل رقيها وسموها وراثها وغناها وتجدها الدائم، لأنها من نبع لا ينضب، علينا أن نتبع الآتي:

أولاً - الاهتمام بالتربية الأسرية ولا سيما التربية الروحية:

إذ أرى أنّ ضعف الجانب الروحي في شبابنا -ذكور وإناث- هو العامل الرئيس في هذا الانحراف العقائدي،

وتتمية هذا الجانب، وغرسه في روح الأبناء غرساً سليماً هو القاعدة الأساسية في الإصلاح، لما للتربية الإسلامية من أهمية بالغة في غرس حب الله والإيمان به في النفوس، ومراقبته والخوف منه، فللتربية الروحية أهمية بالغة في تحديد عقيدة النشء يجب الاهتمام بها، والتركيز عليها منذ الطفولة المبكرة ليستطيع الأبناء مواجهة تحديات العصر، وتيارات التشكيك الموجهة ضد ديننا وعقيدتنا بعقيدة ثابتة لا تتأثر بتلك المحاولات التي تعمل على إفقادهم عقيدتهم الإيمانية بالخالق، وصلاحية ما شرَّعه لهم في أمورهم الدنيوية، وما وعدهم من نعيم في حياتهم الآخورية إن التزموا بما أمرهم به، واجتنبوا عما نهاهم عنه (2)، فإذا قوي في الإنسان الإيمان بالخالق جلَّ شأنه ومراقبته في كل قول وعمل فاتبع أوامره، واجتنب نواهيه، ورَّوض نفسه ووطنها على كبح جماح الغرائز والشهوات، وأصبحت له إرادة قوية يستطيع أن يصمد بها أمام المغريات، وعالج نفسه من الانحرافات، بالاعتراف بالذنب، والتوبة النصوحة والاستغفار، وقاوم مصائب الدهر بالدعاء، وليس إلى ما يغيب عقله كالمخدرات والمسكرات، كما يكتب معظم كتاب القصص والروايات.

ثانياً - الاهتمام بعلم الاستغراب:

علينا أن نبدأ بدراسة الغرب وعلومهم ومناهجهم، ونقدها من المنظور الإسلامي، وذلك للاستفادة مما حققوه من إنجازات في مجال العلوم التطبيقية، ومن مناهجهم فيما لا يتعارض مع الدين، وتوضيح مثالب وعيوب الحضارة الغربية باتباع منهج علمي حقيقي مجرد من الميول والأهواء والنزعات الذي أرشدنا ووجهنا إليه ديننا الحنيف.

ثالثاً - الاهتمام بالجاليات الإسلامية:

أن يكون هناك تواصل فكري وثقافي بين أبناء الجاليات الإسلامية، وبين مفكري ومتقفي الأمة الإسلامية، عن طريق تنظيم المؤتمرات والملتقيات والمهرجانات والمواسم الثقافية، وعلى المؤسسات والمنظمات الإسلامية أن تنظم مؤتمرات في مختلف البلاد الإسلامية يشارك فيها مثقفو ومفكرو أبناء الجاليات الإسلامية لربطهم بوطنهم الأم، وليتم التواصل بينهم وبين أكبر عدد ممكن من مفكري ومتقفي الأمة.

إنَّ الصلة بيننا وبينهم تكاد تكون منقطعة، وهذا قصور منا نحن شعباً وحكومات، وعلينا أن نعمل على التواصل

بيننا وبينهم فهم جزء لا يتجزأ منا، وسيألنا الله عنهم إن فرط أحدهم في دينه، أو تعرض إلى ما يسيء إليه دون أن نقف إلى جانبه ونسانده للحفاظ على دينه ليجتاز محتته، ومتى أدركنا هذه المسؤولية، وقمنا بواجبنا نحوهم، نكون قد أسهمنا في أسلمة فكر وثقافة الأمة -وأقول هنا أسلمة فكر وثقافة الأمة لأن الغالبية العظمى منا أضحت للأسف الشديد علمانية الفكر والثقافة، وأصبح معظم القائمين على وسائل الاتصال علمانيين-، ووجدنا توجهاتها لخير البشرية، وبذلك نكون قد أسهمنا في إعادة الدور الحضاري للأمة الإسلامية، وجعلنا الثقافة الإسلامية في موقع القوة والإبداع والابتكار لا موقف الضعف والتقليد والاتباع، كما هي حالنا الآن.

رابعاً - قيام مفكري ومثقي الجاليات الإسلامية بدورهم الثقافي في المجتمعات الغربية: على مفكري ومثقي الجاليات الإسلامية أن يقوموا بدورهم الثقافي في المجتمعات الغربية، بالتعريف بالإسلام ومبادئه وقيمه وحضارته وتاريخه؛ لتصحيح ما شوهه رجال الكنيسة والمستشرقين عن الإسلام ونبيه -عليه الصلاة والسلام- وتاريخه، وما يقوم بتشويهه الإعلام الغربي الذي تسيره وتتحكم فيه الصهيونية العالمية.

ثانياً - الإصلاح في المجال الإعلامي

أولاً - أن تضع الدول الإسلامية خطة إعلامية موحدة لمواجهة ما يواجهها من مخاطر وضغوط وتحديات: وأن يراعى في هذه الخطة الآتي:

- إنشاء وكالة أنباء عالمية إسلامية، وصحف وقنوات تلفزيونية بمختلف اللغات تشرح ديننا وقيمه وحضارته وتاريخه، وترد على ما يثار حوله من شبهات، مع شرح قضاياها، ومن المفارقات العجيبة أننا نجد اليهود الصهاينة الذين لا يتجاوز عددهم خمسة عشر مليوناً يملكون أربع من خمس وكالات أنباء عالمية، وكبريات الصحف وشبكات التلفزة العالمية في أوروبا وأمريكا، إضافة إلى سيطرتها على السينما الأمريكية، وامتلاكها كبريات شركات الإنتاج السينمائي العالمية، مع سيطرتها على المسارح، وشركات الإعلان في أمريكا، ونحن المسلمين البالغ عددنا مليار ونصف لا نملك ولا وكالة أنباء عالمية واحدة، ولا صحيفة أو مجلة أو قناة تلفزيونية عالمية. والولايات المتحدة وإسرائيل كل منهما سوف يوجه قناة فضائية تبث بالعربية إلى العالم العربي تقدماً مزيماً من

التضليل والأكاذيب لتضليل الرأي العام العربي، ونحن الواقع علينا كل هذا الظلم والعدوان لم نبث قناة، ولو باللغة الإنجليزية تعمل على تكوين رأي عام عالمي سليم تجاه ديننا وقضايانا المصيرية.

- إيقاف الدعاية والإعلان للبضائع والمطاعم واللحوم والمشروبات اليهودية والأمريكية. في المحطات التلفزيونية، والإذاعات الصحف والمجلات التي تصدر في البلاد العربية والإسلامية.

- مقاطعة الأفلام والمحطات التلفزيونية الأمريكية، بعدم بث الأفلام والبرامج والقنوات الأمريكية على الشبكات التلفزيونية المشفرة.

- أن يتبنى إعلامنا في البلاد الإسلامية الأدب الإسلامي، لأنه يشكل الآن الجبهة التي تجعلنا نحافظ على هويتنا الإسلامية وأصالتنا وتراثنا الفكري والحضاري، ويقينا شر الذوبان في ثقافة وحضارة الآخر.

- أن يُشجع أصحاب القنوات الفضائية المفتوحة والمشفرة على التنسيق فيما بينهم ليقدموا مواد جيدة بعيدة عن الإسفاف، تجمع بين الترفيه البريء والتنقيف الإسلامي الواعي، وعلى القنوات الفضائية المتخصصة ألا تخرج عن المناهج والأهداف التي أنشئت من أجلها.

- أن تتاح الفرص للأقلام الإسلامية الواعية المعتدلة غير المتطرفة بالكتابة في الصحف والمجلات.

- لا بد أن يتخذ وزراء العدل والإعلام والثقافة العرب والمسلمون خطوات إيجابية تجاه ما يقوم به اللوبي الصهيوني من إرهاب فكري وثقافي تجاه الأدباء والكتاب والمفكرين والصحفيين: وهو تكميم أفواهنا كما كمنوا سلاحنا ضد الجرائم الإسرائيلية تجاه الفلسطينيين، فأصبح الذين يدافعون عن الحق في فلسطين ويكشفون أكاذيب وأضاليل اليهود وجرائمهم عبر التاريخ، يُحاكمون بتهمة " المعاداة للسامية" في المحاكم الغربية، يُحكم عليهم بالسجن؛ إذ عليهم المطالبة بإسقاط ما يسمى بتهمة المعاداة للسامية، ورفض المحاكم في كل دول العالم القضايا التي ترفع تحت مسمى هذا الاتهام لأن هذه التهمة تقيد حرية التعبير، وحرية الرأي من جهة، ولأنها تعطي المشروعية للجرائم الإسرائيلية والصهيونية العالمية ضد الفلسطينيين والمسلمين من جهة أخرى.

ثانياً - الالتزام بميثاق جاكارتا للإعلام الإسلامي:

المنعقد في الحادي والعشرين من شهر شَوَّال عام 1400هـ الموافق 1 سبتمبر عام 1980م، وجاء في المادة الأولى من هذا الميثاق الآتي:

الالتزام:

أ-بترسخ الإيمان بقيم الإسلام ومبادئه الخلقية.

ب-بالعمل على تكامل الشخصية الإسلامية.

ج-بتقديم الحقيقة له خالصة في حدود الآداب الإسلامية.

د-بتبيين واجباته له تجاه الآخرين وبحقوقه وحرياته الأساسية.

وجاء في المادة الثانية الآتي:

يعمل الإعلاميون على جمع كلمة المسلمين، ويدعون إلى التحلي بالعقل والأخوة الإسلامية والتسامح في حل مشكلاتهم، ويلتزمون:

1-بمقاومة الاستعمار والإلحاد في كل أشكاله والعدوان في شتى صوره والحركات الفاشية والعنصرية.

2-بمقاومة الصهيونية واستعمارها الاستيطاني بأشكال القمع والقهر التي يمارسها العدو الصهيوني ضد الشعب الفلسطيني والشعوب الإسلامية.

3-باليقظة الكاملة لمواجهة الأفكار والتيارات المعادية للإسلام.

وجاء في المادة الثالثة الآتي: يلتزمون:

1-بالتدقيق فيما يُذاع وينشر ويعرض حماية للأمة الإسلامية من التأثيرات الضارة بشخصيتها الإسلامية وبقِيمها ومقدساتها ودرء الأخطار عنها.

2-بأداء رسالتهم في أسلوب حيادي وصحيح حرصاً على شرف المهنة، وعلى الآداب الإسلامية. فلا يستخدمون ألفاظاً نابية ولا ينشرون صوراً خليعة، ولا يتعرضون بالسخرية والطعن الشخصي والقذف والسب والشتم وإثارة الفتن، ونشر الشائعات والافتراءات الزائفة.

بالامتناع عن إذاعة ونشر كل ما يمس الآداب العامة أو يوحي بالانحلال الخلقي، أو يرغب في الجريمة والعنف والانتحار، أو يبعث الرعب، أو يثير الغرائز سواءً بطريق مباشر أو غير مباشر. بالامتناع عن إذاعة ونشر الإعلان التجاري في حالة تعارضه مع الأخلاق العامة والقيم الإسلامية.

وجاء في المادة الرابعة الآتي:

يلتزمون بنشر الدعوة الإسلامية والتعريف بالقضايا الإسلامية، والدفاع عنها، وتعريف الشعوب الإسلامية بعضها ببعض، والاهتمام بالتراث الإسلامي والتاريخ والحضارة الإسلامية، ومزيد العناية باللغة العربية، والحرص على سلامتها ونشرها بين أبناء الأمة الإسلامية، وبالأخص بين الأقليات الإسلامية.

وبإحلال الشريعة الإسلامية محل القوانين الوضعية لاسترجاع السيادة التشريعية للقرآن والسنة.

ويتعهدون بالمجاهدة من أجل تحرير فلسطين وفي مقدمتها القدس وكافة الأقطار الإسلامية المضطهدة. ويلتزمون بتثبيت فكرة الأمة الإسلامية المنزهة عن الإقليمية الضيقة والتعصب العنصري والقبلي واستنهاض الهمم لمقاومة التخلف في جميع مظاهره وتحقيق التنمية الشاملة التي تضمن للأمة الازدهار والرفي والمناعة(3). هذا هو ميثاق جاكارتا للإعلام الإسلامي، وعلى الإعلاميين في عالمنا الإسلامي الالتزام به، وكذلك الالتزام بتوصيات وقرارات هذا المؤتمر لمواجهة التحديات التي تواجه أمتنا الإسلامية.

ثالثاً - على أصحاب رؤوس الأموال من المسلمين العمل على الآتي:

1- العمل على إنشاء وكالة أنباء عالمية إسلامية على مستوى وكالات الأنباء العالمية لتتوير الرأي العام العالمي بحقائق تسعى وكالات الأنباء الأجنبية -التي تسيروها الصهيونية العالمية- إلى طمسها، وتضليل الرأي العام العالمي، وتأليبهم ضد المسلمين، وتشويه صورتهم.

2- إصدار صحف عالمية إسلامية، وبث قنوات فضائية بمختلف اللغات الأجنبية توضح للرأي العام العالمي قضايانا المصيرية، وتاريخنا الإسلامي المشرف، وحضارتنا الإسلامية التي تعد أرقى الحضارات الإنسانية.

فإعلامنا حتى هذه اللحظة لا يزال يخاطب نفسه، ولم توجد إلى الآن لغة حوار بيننا وبين الغرب، فالصهيونية العالمية لا تزال تسيطر على الرأي العام العالمي وتوجيهه لتحكمها في معظم وكالات الأنباء العالمية، والصحافة العالمية وشبكات التلفاز العالمية، وكذلك السينما والمسرح.

3- إنتاج أفلام سينمائية تاريخية ضخمة، تدبلج بمختلف اللغات توضح روعة تاريخنا الإسلامي، وعظمة الإسلام وسماحته، كما تركز على إنجازات العلماء المسلمين في مختلف مجالات العلم والمعرفة، كما تركز على القضية الفلسطينية، والمذابح التي أحدثها الإسرائيليون في دير ياسين، وقانا، وصبرا وشاتيلا، وما يحدثونه الآن من جرائم بشعة في الأراضي المحتلة، وما أحدثوه من جرائم خلال خمسين عاماً، وعن استشهاد الطفل "محمد الدرة" وغيره من الأطفال، وكذلك إنتاج أفلام سينمائية مماثلة عن القضية الشيشانية، والألبانية، وقضية البوسنة والهرسك، وما تلاقيه الأقليات الإسلامية من اضطهاد في الفلبين، وسيرلانكا، وأراكان وغيرها.

4- الاهتمام بالأقليات الإسلامية الموجودة في مختلف أنحاء العالم، ولا سيما في أوروبا والأمريكتين، والعمل على جعلها مراكز إشعاع حضاري للعالم، وتوجيه لها برامج في القنوات الفضائية المقترح إنشاؤها، بإعداد برامج عن تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها، وبرامج توضح لهم أمور دينهم، وتربطهم بأوطانهم، وتحكي لهم تاريخهم، وتسهم في حل ما يواجههم من مشكلات.

5- على القنوات الفضائية الخاصة الالتزام بميثاق جاكارتا للإعلام الإسلامي حفاظاً على بناء الشخصية الإسلامية للإنسان المسلم بناءً سليماً، وحفاظاً على القيم الخلقية.

6- إنشاء دور نشر تهتم بترجمة كتب التراث الإسلامي والحضارة الإسلامية، والتاريخ الإسلامي، والثقافة الإسلامية إلى مختلف لغات العالم، وتوزيعها في أوروبا والأمريكتين على وجه الخصوص.

وهكذا نجد أنّ مسؤولية كبرى تقع على عاتق أصحاب القنوات الفضائية العربية الخاصة، وعلى غيرهم من أصحاب رؤوس الأموال الضخمة من العرب والمسلمين، وهذه مسؤولية يوجبها عليهم ديننا الإسلامي، فالأمة الإسلامية تمر بظروف حرجة، والرأي العام الغربي مضلل تجاه قضايانا من قبل الصهيونية العالمية التي تسيطر

على معظم وسائل الإعلام الغربي، وصورة الإنسان المسلم مشوهة في العالم الغربي.
وإنني أتساءل: لماذا الأثرياء العرب يققون هذا الموقف السلبي تجاه أمتهم، فنحن مليار مسلم عاجزون حتى الآن
عن تكوين مؤسسات إعلامية عالمية في حين أن يهود العالم الذين لا يزيد عددهم عن ثلاثة عشر مليوناً، يمتلك
معظم وكالات الأنباء العالمية والصحف وشبكات التلفاز والسينما العالمية؟
وكلنا أمل أن يدرك هؤلاء مسؤولياتهم الدينية والوطنية.

المراجع:

- 1 - محمد فهمي عبد الوهاب: الحركات النسائية في الشرق، وصلتها بالاستعمار والصهيونية العالمية، ص7، دار الاعتصام، القاهرة.
- 2 - سهيلة زين العابدين حمّاد: بناء الأسرة المسلمة، ص127، "الدار السعودية للنشر".
- 3 - د. محمد سيد محمد: المسؤولية الإعلامية في الإسلام، ص355-357.

التكامل المعرفي بين الكفايات اللغوية و الكفايات التواصلية في تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها دراسة

وصفية تحليلية

د. خالد إبراهيم الدغيم¹

ملخص البحث

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على معلم الناس الخير سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين و بعد :

بين يدي البحث :التكامل المعرفي بين الكفايات اللغوية و الكفايات التواصلية في تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها , و بالنظر إلى أنواع العناصر اللغوية من مفردات و تراكيب و أصوات و ضرورتها لتعلم اللغة العربية و إتقان مهاراتها المتمثلة بالمحادثة و القراءة و الكتابة و الاستماع , نلاحظ أنه من أجل إتقان هذه المهارات المذكورة آنفاً لا بدّ من التكامل المعرفي بين الكفايات اللغوية (النحوية و الصرفية و المعجمية و الدلالية) و الكفايات التواصلية (الاجتماعية و الثقافية و الخطابية و الاستراتيجية و التداولية) بحيث تحتاج كل كفاية من هذه الكفايات إلى مثيلاتها من الكفايات الأخرى لإتقان المهارات اللغوية و توظيف اللغة في سياقها الصحيح .

فبدأت بتعريف التكامل اللغوي ومفهوم الكفايات لغة واصطلاحاً , ثم أنواع الكفايات اللغوية وما تتضمنه من كفايات نحوية و صوتية و صرفية و دلالية و الكفايات التواصلية و ما تتضمنه من كفايات خطابية و تداولية و اتصالية وثقافية واجتماعية و استراتيجية . و كيف يمكن تحقيق الحد الأدنى من التكامل المعرفي بين هذه الكفايات لتعلم اللغة العربية للناطقين بغيرها ليستطيع إتقان المهارات اللغوية (المحادثة و القراءة و الكتابة و

¹ مدرس في كلية العلوم الإسلامية بجامعة صباح الدين زعيم في إسطنبول - تركيا
khaleddughaim@gmail.com

الاستماع) و توظيف اللغة في سياقها الصحيح , ثم خاتمة و نتائج البحث وتوصيات و مصادر و مراجع البحث .

الكلمات المفتاحية : التكامل المعرفي , الكفايات , الناطقين بغيرها .

The Cognitive Integration between The Language Adequacies and The Communicative Adequacies in teaching Arabic To Non-Arabic Speakers.

Dr. Khalid Ibrahim Al Dughaim²

Summary

In the name of Allah most Merciful, most Gracious Praise to Allah, Lord of the worlds, and blessing and peace be upon the teacher of good people, our master Muhammad and his family and companions. And after that:

Therefore in this research is the cognitive integration between the language adequacies and the communicative adequacies in teaching Arabic to non-Arabic speakers, and considering the types of linguistic elements of vocabularies, structures and voices to learn Arabic and proficiency in the skills of speaking, reading, writing and listening, note that for mastery these skills mentioned above, there must be cognitive integration between the language competences (grammatical, morphology, lexicological and the adequacy of semantic) and the communicative competences (social, cultural, speech, strategy and deliberation) so that each of these competences needs to have other competences to master the language skills and put the language in the proper context.

I began with definition of the linguistic integration and the concept of competences language terminology, and the types of language competences, which include grammatical, sound, morphology and semantic competences. And the communicative competences, which include speech, deliberation, communicative, cultural, social and strategy competences. And how to achieve the minimum of cognitive integration between these competences for learner of the Arabic language for non-speakers to master the language skills (speaking, reading, writing and listening) and put the language in the proper context, the conclusion and the research scores, recommendations, sources and the research references.

Keywords: *Cognitive integration – Adequacies – Non-Arabic Speakers.*

Lecturer at the faculty of Islamic Sciences at Sabah-Al Din Zaim Istanbul, Turkey, Khaleddughaim@gmail.com ²

أهمية البحث : تتمثل أهمية البحث في :

أولاً : ضرورة التكامل المعرفي بين الكفايات اللغوية و الكفايات التواصلية في تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها لإتقان المهارات اللغوية بشكل صحيح .

ثانياً: أهميه تطوير أساليب تدريس اللغة العربية للناطقين بغيرها و خاصة في هذه الفترة الزمنية التي تشهد إقبالاً كبيراً من الطلبة لتعلم اللغة العربية .

ثالثاً: قد تفتتح هذه الدراسة المجال لتصميم مناهج تعليمية خاصة بتعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها و تراعي التكامل المعرفي بين الكفايات اللغوية و الكفايات التواصلية بشكل مدروس و مفيد .

مشكلة البحث:

تتلخص بالسؤال التالي : هل يتحقق التكامل المعرفي بين الكفايات اللغوية و الكفايات التواصلية في مناهج تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها ؟ و ما هي أشكال هذا التكامل ؟

أهداف البحث :

تتلخص في مدي تحديد وجوه التكامل المعرفي بين الكفايات اللغوية بأنواعها المختلفة : النحوية والصوتية والصرفية والكفايات التواصلية وما تتضمنه من كفايات خطابية وثقافية وتداولية لمتعلمي اللغة العربية للناطقين بغيرها والتي يكون لها الدور الرئيس في إتقان المهارات اللغوية (المحادثة , والكتابة , و القراءة , والاستماع) بسهولة وبسر .

منهج البحث :

هو المنهج الوصفي التحليلي الذي يقوم على دراسة جوانب التكامل المعرفي بين الكفايات اللغوية و التواصلية و علاقتها بالمهارات المطلوبة وتفسيرها .

مفهوم التكامل المعرفي :

التكامل المعرفي هو ((قضية فكرية منهجية من حيث إنها ترتبط بالنشاط الفكري و الممارسة البحثية و طرق التعامل مع الأفكار , و لكن الغرض من معالجة قضية التكامل المعرفي و منهج هذه المعالجة سوف يحددان الحقل المعرفي الذي يمكن أن تصنف فيه هذه القضية)) (3)

و هنا سنبحث التكامل المعرفي بين الكفايات اللغوية و التواصلية في تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها و الذي يُعنى بالتكامل بين الأدوات و المصادر للوصول الى المعرفة الكاملة و التعلّم المتقن للغة العربية بطرق متكاملة .

تعريف الكفاية في اللغة:

جاء في لسان العرب ((كفى يكفي كفاية إذا قام بالأمر ويقال كفاك هذا الأمر أي حسبك و كفاك هذا الشيء , وفي الحديث من قرأ الآيتين من آخر سورة البقرة في ليلة كفتاه , أي أغنتاه عن قيام الليل , ويقال كفاه الأمر إذا قام فيه مقامه)) (4)

و تُعرّف الكفاية تعاريف مختلفة حسب وجهات نظر الباحثين إلى صياغتها و توظيفها فتعرّف الكفاية على أنها : ((قدرة الفرد سواء أكان تلميذاً أم أستاذاً أم شخصاً آخر على توظيف المعرفة المكتسبة توظيفاً ملائماً في سياقات و وصفيات مختلفة , إنها قدرة لا تتفصل عن المعرفة و لكنها تحوّلها إلى أداة إجرائية)) (5) فالكفاية هي طاقة و قدرة لدى المتعلم في استعمال اللغة و توظيفها في سياقاتها الصحيحة

وبالمجمل فإن الإنسان يعد كافياً إذا استطاع القيام بعدة مهام على أكمل وجه , فالكفاية هي قدرات واستعدادات توظف في مواقف معينة تستدعيها مهام معينة أيضاً .

و الكفاية اللغوية - حقيقة - هي معرفة ضمنية داخلية للغة التي يعرفها السامع و المتكلم و هي : ((نظام

(3) عكاشة , رائد جميل :التكامل المعرفي , اثره في التعليم الجامعي و ضرورته الحضارية , المعهد العالي للفكر الإسلامي , هرندين , فرجينيا , أمريكا , ط1 , 2012م , ص21

(4) ابن منظور , جمال الدين , (630 - 711 هـ) , معجم لسان العرب , تحقيق :عامر حيدر , ج15 , دار الكتب العلمية , بيروت , ط1 , 2003 م , مادة (الكاف)

(5) السليمانى , العربي : التواصل التربوي , مدخل لجودة التربية و التعليم , الدار البيضاء , ط1 , 2005م , ص78

داخلي من القواعد الذي يمكن الجهاز المحدود من إنتاج و فهم عدد لا محدود من الملفوظات ((⁽⁶⁾ .
فهي تمثل القواعد الناعمة لإنشاء اللغة عند المتكلم و تجعله قادراً على فهم عدد كبير من الجمل و التراكيب و
إبداع كل جديد في اللغة .

أما تشومسكي فإنه يعتبر الكفاية ((القدرة على إنتاج عدد هائل من الجمل من عدد محدود من الفونيمات
الصوتية , و القدرة على الحكم بصحة الجمل التي يسمعها من وجهة نظر نحوية تركيبية , ثم القدرة على الربط
بين الأصوات المنتجة و تجميعها في مورفيمات تنتظم في جمل , و القدرة على ربطها بمعنى لغوي محدد ((⁽⁷⁾
و الكفاية اللغوية في نظر تشومسكي هي القدرة على إنتاج الجديد من الجمل والعبارات بالاعتماد على عدد معين
من الحروف و بإنتاج السياقات الجديدة والمختلفة . و تشومسكي هو من جعل اللغة من وظائف العقل البشري و
إنتاجه و لم يفصل اللغة عن المجتمع الذي يعيش فيه الكائن البشري بل يرى أن اللغة هي عبارة عن ((مجموعة
من الجمل التي تتركب من العناصر المحددة , كما اعتبرها عملية توليدية فعالة في ذهن البشري , قادرة على
الخلق و الإبداع اللغوي المنظم من خلال قانون نحوي عام في اللغات البشرية كافة))⁽⁸⁾ و من هنا ظهر النظام
اللغوي الذي يحقق الكفايات اللغوية و التواصلية . فاستجابة المتعلم عند إثارته من خلال سياق لغوي معين يُعتبر
أداء لغوياً يشتمل على عناصر اللغة (المفردات و التراكيب و الأصوات) و يراعي التكامل المعرفي بين
الكفايات .

فلذلك الكفاية اللغوية لشخص ما تمكنه من اكتساب اللغة و تحصيل المهارات بشكل جيد وهي تختلف من ذلك
الشخص إلى آخر فهي ((قواعد نحوية كامنة في ذهن لأنها فطرية فهي موجودة في الإنسان بفعل وجوده فهو
مولود وهو مبرمج على اللغة تولد معه وتنمو بنموه فإنها فطرية لغوية عميقة عند جميع الناس تظهر على السطح

(6) مالك , رشيد : قاموس مصطلحات التحليل السيميائي للنصوص , دار الحكمة , 2012م , ص39

(7) القيسي , عودة الله : العربية الفصحى مرونتها و عقلانياتها وأسباب خلودها , دار البداية عمان , ط1 , 2008 , ص47

(8) ياقوت , محمود سليمان : أسس اللغة العربية لطلاب الجامعات , دار المعرفة الجامعية , الاسكندرية , 2015م , ص21

عند التكلم)) (9) . حيث تظهر الكفايات اللغوية ((الحد الأدنى للأداء وعندما يصل أي فرد إلى هذا الحد فإن هذا يعني أن الفرد وصل إلى حد يساعده على أداء هذه الكفاية)) (10) .

ويعرف الباحث الكفايات اللغوية بأنها الحد الأدنى من المفردات والتراكيب والجمل والنصوص التي تمكن متعلمي اللغة العربية من تحقيق التكامل المعرفي بين عناصر اللغة من خلال المهارات اللغوية وتكاملها أثناء العملية التعليمية .

أنواع الكفايات اللغوية :

الكفاية النحوية: و تعتبر من أصعب الكفايات اللغوية ولا يمكن للمتعلم أن يكتسب هذه الكفاية بسهولة لأن اكتساب هذه الكفاية يعتمد على قواعد كثيرة وحيث أن معرفة هذه القواعد تمكن المتعلم من ((ضبط أواخر الكلمات ونظام تأليف الجمل ليسلم اللسان من الخطأ في النطق ويسلم القلم من الخطأ في الكتابة)) (11) وبالتالي يمتلك المتعلم القدرة على استعمال الكلمات في سياقات مختلفة مع تغيير آخرها لأن المعنى يختلف تبعاً لضبط الكلمة بالشكل الصحيح مثلاً قوله تعالى ((وأذان من الله ورسوله إلى الناس يوم الحج الأكبر أن الله بريء من المشركين ورسوله)) التوبة , 3 . إلا أن القراءة بكسر اللام سيكون الله بريء من الرسول أيضاً و حاش لله تعالى , فالمعنى المراد و بضم اللام أن الله ورسوله كلاهما بريئان من المشركين .

الكفاية الصوتية: والتي تمكن المتعلم من بناء الكلمات وفق القواعد الصوتية للغة ليتمكن من استخدام اللغة , وبواسطة الكفاية الصوتية ((يعبر الفرد من خلالها عن محتواها المعرفي ويستعملها كأداة لتبادل الخبرات والمعلومات والأفكار مع الآخرين وهي أيضاً أداة فعّالة في التفاعل مع مثيرات البيئة المحيطة بشكل عام)) (12) . و إن التمكن من الكفاية اللغوية الصوتية يتوجب معرفة خبايا الصوت و خصائصه و التمتع بجهاز نطق

(9) نهر , هادي : الكفايات التواصلية والاتصالية دراسة في اللغة والإعلام , دار الفكر , الأردن ط1 , 2003م , ص99

(10) اللقاني , أحمد حسين وعلي الجمل : معجم المصطلحات التربوية في المناهج وطرق التدريس , القاهرة , عالم الكتب , ط1 , 1996م , ص147

(11) الصوريكي , محمد علي حسن :مدى فعالية مقرر (المهارات اللغوية) في اكساب الطلبة الجدد المهارات اللغوية- المجلة الدولية التربوية المتخصصة , المجلد 3, العدد 12 , جامعه الملك عبد العزيز بجدة, السعودية , 2014م , ص255

(12) مقال جمال و القاسم , مصطفى: أساسيات صعوبات التعلم , دار صفاء للنشر والتوزيع , عمان , 2000م , ص95

سليم .

الكفاية الدلالية : علم الدلالة هو علم ((يتناول المعنى بالشرح و التفسير و يهتم بمسائل الدلالة و قضاياها و

يدخل فيه كل رمز يؤدي معنى سواء أكان الرمز لغوياً أو غير لغوي)) (13)

و بواسطة الكفاية الدلالية يتمكن المتعلم من فهم الألفاظ ودلالاتها الظاهرة والعميقة أي البعيدة حيث تهتم الكفاية الدلالية بجوهر الكلمات في أوضاعها المختلفة من حيث التصريف المعجمي أو التركيب السياقي . فتمكن المتعلم من معرفه مراد الكلمة داخل التراكيب وفي السياق ثم تغير مراد هذه الكلمة في سياق آخر . مثلاً: كلمة عين تدل على عين الإنسان التي يبصر بها , و في سياق آخر تدل على نبع الماء , و في آخر تدل على الجاسوس , و على كل السياق اللغوي يحدد المعنى المراد .

الكفاية اللغوية الصرفية: و علم الصرف هو العلم الذي يدرس ((قواعد تركيب الكلمة)) (14)

وهي تمكن المتعلم من بنية الكلمة ليستطيع الإنتاج والتواصل والتطبيق اللغوي والكفاية الصرفية تكمن في مدى تحويل بنية الكلمة في اللغة إلى أبنية متعددة لعدد كبير من المعاني . حيث يستطيع المتعلم تصريف الأفعال وتقسيم الأسماء . فالكفاية الصرفية تعرّف المتعلم على الأحكام و القواعد الصرفية والقدرة على توظيفها أو معرفة الحروف الزائدة والتعرف على بنية الكلمة ومفرداتها دون الوقوع في الخطأ

الكفاية التواصلية: والتي تمكن المتعلم من استخدام اللغة في المجتمع ومراعاة القواعد الاجتماعية والنفسية . و الكفاية التواصلية يؤكد عليها اللساني الاجتماعي ديل هايمز و أنه لكي ((نتواصل لا يكفي أن نعرف اللغة و نظامها اللساني بل علينا أن نعرف بالموازاة مع ذلك كيف نستخدمها في مقامها الاجتماعي)) (15) . فالكفاية التواصلية تستوجب معرفة نظام اللغة و القدرة على التواصل السليم مع الآخرين مع مراعاة السياق الاجتماعي الذي يستدعيه استخدام اللغة .

(13) عكاشة , محمود : التحليل اللغوي في ضوء علم الدلالة , دار النشر للجامعات , مصر , ط1 , 2005م , ص9

(14) عبده , داود , نحو تعليم اللغة العربية وظيفياً , دار العلوم , الكويت , ط1 , 1997م , ص6

(15) رايص , نور الدين : اللسانيات المعاصرة في ضوء نظرية التواصل , عالم الكتب الحديث , الأردن , ط1 , 2014م , ص153

و مفهوم الكفاية التواصلية يمكّن المتعلم من استخدام اللغة والقدرة على التواصل و توصيل عباراته وأفكاره بوضوح والتأثير في الآخر مع فهم الرسالة اللغوية في عملية التواصل ضمن بيئة تعليمية مهيأة لتعليم اللغة العربية . أي أن استخدام اللغة عند المتعلم لا يقتصر فقط على معرفته للنظام الصوتي والصرفي والنحوي بل يتعداه إلى المواقف والسياقات النفسية والاجتماعية والثقافية التي تستعمل فيه اللغة . وحقيقة الكفاية الاتصالية ((تشير إلى القدرة على نقل رسالة أو توصيل معنى معين والجمع بكفاءة بين معرفه القواعد اللغوية وبين القواعد الاجتماعية في عملية التفاعل بين الأفراد و استخدام اللغة وتفسيرها بشكل مناسب في أثناء عملية التفاعل وفي ضوء السياق الاجتماعي)) (16)

الكفاية الخطابية : و هي التي تجعل متعلم اللغة العربية مؤهلاً لتأليف النصوص الصحيحة والمنسجمة و التي تجعله يملك ((القدرة على ربط الجمل لتكوين خطاب و لتشكيل تراكيب ذات معنى في سلسلة متتابعة والخطاب يشتمل على أي شيء يتدرج من الحوار البسيط المنطوق إلى النصوص الطويلة المكتوبة)) (17) , التي تكون ذات دلالات ومنسجمة في المحتوى والأفكار وهذه الملكة تتم من خلال تدريب المتعلم على التحدث والمشاركة في الحوارات المختلفة والتواصل في سياقات متعددة و من علامات النجاح في هذه الكفاية أن يتمكن المتعلم من إنشاء خطابات متسقة من حيث اختيار المفردات والتراكيب المناسبة للسياق والروابط المعجمية والتقديم والتأخير لتتم عملية التكامل المعرفي بأشكاله كافة.

الكفاية الاستراتيجية : فهي مجموعة من الخطط والاستراتيجيات التي تهتم باللغة وخاصة عند وجود نقص ما في اللغة التي نستعملها و الكفاية الاستراتيجية هي ((استراتيجية من بين الاستعمالات التي تعوّض النقص الحاصل في المعرفة بالقواعد أو وجود بعض العوامل المحددة أثناء الكلام)) (18)

مثل الانشغال أو اللهو أو التغافل الخ .

(16) طعيمة , رشدي , المهارات اللغوية , دار الفكر العربي , القاهرة , 2004م , ص172-173 بتصرف

(17) براون , دوجلاس: أسس تعلم اللغة و تعليمها , دار النهضة العربية , بيروت , 1994م , ص245

(18) تغزاوي , يوسف : استراتيجيات تدريس التواصل باللغة , مقاربة لسانية تطبيقية , جدارا للكتاب العالمي , بيروت , ط1, 2015م , ص97

الكفاية الاجتماعية و الثقافية : وهذه الكفاية من لوازم طبيعة المتعلم البشري واحتكاكه ببني جنسه من البشر فباللغة يتواصل الناس و يتفاهمون حيث ((تنتج اللغة من الاحتكاك الاجتماعي ثم تصبح عاملاً من أقوى العوامل التي تربط أفراد المجتمع الإنساني ويرى علماء الاجتماع أن الظواهر الاجتماعية لها قوه قاهره أمره تفرض بها على أفراد المجتمع ألواناً من السلوك والتفكير والعواطف)) (19)

فالمجتمع هو الوعاء الذي تكونت فيه اللغة في حاجة الناس إلى التواصل والتفاهم والتعبير عن أفكارهم حيث أن الكفاية الثقافية تتمثل في مراعاة القيم الاجتماعية لدى الأفراد والمجتمعات ومعرفتها بشكل جيد ومراعاة مختلف السلوكيات الاجتماعية التي تقوي العلاقات بين الأفراد والكفاية الثقافية تهتم أيضاً بالإحاطة بالقواعد الثقافية و الاجتماعية للغة و فهم السياق الاجتماعي لكل استخدام أي معرفه القوانين الاجتماعية والثقافية التي تضبط اللغة التي يستعملها الأفراد باختلاف مجتمعاتهم . و لكل مجتمع عادات وتقاليد خاصة به تميزه عن غيره . فلذلك لا بد من مراعاة الكفاية التواصلية و فهم طبقة الخطاب و اختيار اللفظ المناسب و الأصوات المناسبة للغرض الذي تساق فيه اللغة , فلا يمكن فصل الكفايات عن بعضها بحال من الأحوال لأنها تتعاضد في سبيل تلبية احتياجات الطالب اللغوية و الاتصالية من أجل إتقان المهارات اللغوية (القراءة و الكتابة و المحادثة و الاستماع) دون صعوبات .

وإن الكفاية الاجتماعية والثقافية ضرورية في عملية التواصل اللغوي لأنها تعرف المتعلم على اللغة والمجتمع أيضاً وتمكنه من التفاعل مع الآخرين وهذا ينعكس على بناء شخصيته ونضج فكره وعقله من خلال المواقف الاجتماعية المختلفة كما تقوي قدرته على التكيف و اتخاذ القرارات في حياته .

الكفاية التداولية: و هو ما يعنيه المتحدث و ليس الحديث بعينه , أي ليس الكلمات بحد ذاتها للتمكن من تفسير مقاصد المتكلم ضمن السياق الذي يرد فيه الكلام ولا يهتم بالمعنى المعجمي والصرفي بحد ذاته و يُهتم بالجو

(19) عبد التواب , رمضان : المدخل إلى علم اللغة ومناهج البحث اللغوي , مكتبة الخانجي للطباعة والنشر والتوزيع , القاهرة , ط2, 1997م , ص126 -

العام للسياق , فالكفاية التداولية ((مرتبطة بتحليل ما يعنيه الناس بألفاظهم أكثر من ارتباطها بما يمكن أن تعنيه كلمات أو عبارات هذه الألفاظ منفصلة)) (20)

أي هي تُعنى بتحليل المعنى المراد من الكلام والذي يرمي إليه المتكلم . و إن تمكن المتعلم من الكفاية التداولية تجعله قادراً على إنتاج فعل تواصلية وفهم مراده والتمييز بين المواقف اللغوية كالتمييز بين السؤال والجواب و بين المدح والذم الخ .

التكامل المعرفي للكفايات والذي يحقق إتقان المهارات اللغوية :

يجب أن يقدم تدريس المهارات اللغوية بشكل متكامل واسميها العملية التكاملية في التعليم بحيث تراعي الجوانب المعرفية في المهارة الواحدة في جميع الكفايات و يراعى ذلك عند دراسة النص الكامل أيضاً و لكي يتحقق التكامل المعرفي من هذه الكفايات لا يكفي إتقان إحداها بعيداً عن إتقان الأخرى إنما يجب مراعاة الجوانب المهمة التي تقوم عليها إتقان تلك الكفايات وهذا يتطلب من المتعلم الحرص على تطوير قدراته وإمكاناته في استعمال اللغة والإحاطة بعواملها ونحوها وصرفها ومراعاة الآليات اللغوية التي تضمن صحة النطق والفصاحة والفهم الصحيح لكلام الآخرين ضمن السياق الصحيح الذي وضعت له

و إن استخدام اللغة ضمن سياقات اجتماعية ونفسية معينة مع مراعاة البنية الصرفية والدلالية المحتملة لهذه الكلمات المستعملة و إعراب الكلمات إعراباً صحيحاً بحيث تؤدي المعنى الذي استخدمت من أجله هذا هو المطلوب في عملية التكامل المعرفي و يتمثل بالتكامل اللغوي مع التفاعل الدلالي والسياقي والخطابي وهذا في حقيقه الأمر لابد منه لتسهيل عملية تعلم اللغة العربية بسهولة ويسر وبعيداً عن التعقيد والصعوبات .

الخاتمة و نتائج البحث :

من المهم جداً أن يتعلم طالب اللغة العربية للناطقين بغيرها اللغة بالطريقة التكاملية بين الكفايات من حيث التكامل المعرفي بين الكفايات اللغوية و التواصلية بكافة أنواع كل منهما , وتوصلت الدراسة إلى النتائج التالية :

(20) يول , جورج : التداولية , ترجمة : قصي العتايي , الدار العربية للعلوم ناشرون , بيروت , ط 1 , 2101م , ص19

أولاً : عدم مراعاة التكامل المعرفي بشكل صحيح بين الكفايات اللغوية والتواصلية اللازمة عند تصميم البرامج التعليمية لتعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها .

ثانياً: قلة خبرة معلمي اللغة العربية للناطقين بغيرها في ميدان تعليم العربية لتحقيق التكامل المعرفي بين الكفايات اللغوية و التواصلية .

توصيات البحث :

أولاً: تصميم برامج تعليمية خاصة تحتوي على مناهج من نوع خاص لتعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها يتحقق من خلالها التكامل المعرفي بين الكفايات اللغوية و التواصلية .

ثانياً: تدريب معلمي اللغة العربية على استراتيجيات وطرائق في التدريس تحقق التكامل المعرفي بين الكفايات اللغوية و التواصلية بأنواعها كافة لدى المتعلمين .

مصادر و مراجع البحث :

القرآن الكريم

- عبد التواب , رمضان : المدخل إلى علم اللغة ومناهج البحث اللغوي , مكتبة الخانجي للطباعة والنشر والتوزيع , القاهرة , ط2, 1997م
- ابن منظور , جمال الدين , (630 - 711 هـ), معجم لسان العرب , تحقيق : عامر حيدر , ج 15 , دار الكتب العلمية , بيروت , ط1 , 2003 م
- براون , دوجلاس: أسس تعلم اللغة و تعليمها , دار النهضة العربية , بيروت , 1994م
- تغزاوي , يوسف : استراتيجيات تدريس التواصل باللغة , مقارنة لسانية تطبيقية , جدارا للكتاب العالمي , بيروت , ط1, 2015م
- رايص , نور الدين : اللسانيات المعاصرة في ضوء نظرية التواصل , عالم الكتب الحديث , الأردن , ط1 , 2014م
- السليمانى , العربي : التواصل التربوي , مدخل لجودة التربية و التعليم , الدار البيضاء , ط1 , 2005م
- الصويركي , محمد علي حسن :مدى فعالية مقرر (المهارات اللغوية) في اكساب الطلبة الجدد المهارات اللغوية- المجلة الدولية التربوية المتخصصة , المجلد 3, العدد 12 , جامعه الملك عبد العزيز بجدة, السعودية , 2014م
- طعيمة , رشدي , المهارات اللغوية , دار الفكر العربي , القاهرة , 2004م
- عبده , داود , نحو تعليم اللغة العربية وظيفياً , دار العلوم , الكويت , ط1 , 1997م 6
- عكاشة , رائد جميل :التكامل المعرفي , اثره في التعليم الجامعي و ضرورته الحضارية , المعهد العالي للفكر الإسلامي , هرنند , فرجينيا , أمريكا , ط1 , 2012م

- عكاشة , محمود : التحليل اللغوي في ضوء علم الدلالة , دار النشر للجامعات , مصر , ط1 , 2005م
- القيسي , عودة الله : العربية الفصحى مرونتها و عقلانياتها وأسباب خلودها , دار البداية عمان , ط1 , 2008
- اللقاني , أحمد حسين وعلي الجمل : معجم المصطلحات التربوية في المناهج وطرق التدريس , القاهرة , عالم الكتب , ط1 , 1996م
- مالك , رشيد : قاموس مصطلحات التحليل السيميائي للنصوص , دار الحكمة , 2012م
- مثقال , جمال و القاسم , مصطفى: أساسيات صعوبات التعلم , دار صفاء للنشر والتوزيع , عمان , 2000م
- نهر , هادي : الكفايات التواصلية والاتصالية دراسة في اللغة والإعلام , دار الفكر , الأردن , ط1 , 2003م
- ياقوت , محمود سليمان : أسس اللغة العربية لطلاب الجامعات , دار المعرفة الجامعية , الاسكندرية , 2015م
- يول , جورج : التداولية , ترجمة : قصي العتابي , الدار العربية للعلوم ناشرون , بيروت , ط1 , 2101م

التكامل المعرفي بين علوم الوحي وعلوم الكون: مقارنة منهجية بقلم

د. الحسان شهيد

مقدمات أساسية

المقدمة الأولى: في اختيار العنوان المناسب

بعد الفراغ من رسم المعالم الكبرى لهذه الورقة ملكتي حيرة وساورني تردد في البحث عن عنوان يليق بها، فاخترت في البداية "حاجة العلوم الإسلامية إلى مناهج العلوم الاجتماعية"، فاحتزرت منه للفصل بين النوعين بصفة الإسلامية من جهة دلالة افتقار الأولى إلى الاجتماعية،

ثم غيرته إلى "التكامل المعرفي بين العلوم الشرعية والعلوم الاجتماعية"، إلا أنه لم يكن مظنة ارتياح لدي لسحب صفة الشرعية عن الاجتماعية، وغياب الاجتماعية عن الشرعية، وهكذا إلى أن استقر رأيي على عنوان "التكامل المعرفي بين علوم الوحي وعلوم الكون، مقارنة منهجية معرفية"، لثقتي أن العلوم كلها معارف مطلوبة إما بالقصد الأصلي أو بالقصد التبعية، وإما بالواجب الضروري أو بإتمام الواجب بحسب الاختصاص، وكلما أسندت خدمة للمعرفة الإنسانية فهي كذلك بصرف النظر عن اختصاصها المجالي وحيا كان أو كونا أو إنسانا.

المقدمة الثانية: في ضرورة التكامل المعرفي

إن التكامل المعرفي كما كان في العصور الأولى لتأسيس المعرفة الإسلامية، والذي تجسد خصوصا في العقل الموسوعي الشامل لشتى المعارف؛ أي الفقيه المجتهد المبنية ثقة إنتاجه الاجتهادي على شرط الإمام بعلوم متنوعة، منها ما يتعلق بالوحي ومنها ما يرتبط بالمكلف ونفسيته، ومنها ما يتعلق بالواقع المعيش ومتغيراته الإنسانية، فإنه قد أضحى ضرورة ملحة والحاجة إليه واردة خصوصا في العصر الحاضر المتسم بالتطور السريع

والمتشعب بتعدد التخصصات الدقيقة، ومن هنا وجب التأكيد على هذا التكامل ليس من باب استفادة علوم المجال النصي من علوم المجال الكوني والإنساني فحسب، بل من باب إمداد تلك العلوم الأخرى بأدوات ومناهج وكليات المعرفة العلمية في مجال الوحي.

المقدمة الثالثة: في علل المعرفة للبناء التكاملي

تقوم هذه المقدمة على العلل المعرفية للبناء التكاملي للعلوم المختلفة، أي أن هناك دواع تتراوح بين الضرورة الوجودية والحاجات الإنسانية في إجراء ثورة علمية على مستوى الإمداد والاستمداد بين مختلف العلوم، بحيث لم يعد هناك متسع من التفكير في مدى الاستعانة بعلوم أسدت خدمات عظيمة للعقل الإنساني، كالمعرفة الاجتماعية السوسولوجية، والمعرفة النفسية السيكولوجية، وكذا التاريخية، وقد وجبت الاستفادة من مناهج النظر والقراءة المختلفة لنجاعتها في الرصد والتتبع، بداعي المنفعة والمصلحة المتحققة للإنسان في الكون، كما أن التناسب الكبير الذي يظهر بين العلوم المختلفة يلزم استثماره في قراءة العلوم النصية.

ثانيا: في بيان مفهومي:

1- في مفهوم المنهج METHODE :

وردت كلمة منهج في القرآن الكريم بصيغة منهاج، وذلك في قوله تعالى: **لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا** ⁽¹⁾ ولهما نفس المعنى، إذ المنهاج هو الطريق الواضح في الدين ⁽²⁾، وجاء في الإتيقان أن نافعا سأل عبد الله بن عباس رضي الله عنهما، عن قوله تعالى: **شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا** ⁽³⁾، قال: الشريعة الدين، والمنهاج الطريق، قال: وهل تعرف العرب ذلك قال: نعم أما سمعت أبا سفيان بن الحارث بن عبد المطلب، وهو يقول:

لقد نطق المأمون بالصدق والهدى وبين للإسلام ديناً ومنهاجاً. ⁽⁴⁾

وقال العز بن عبد السلام: "الشرعة والطريق والسبيل والصراط والشاكلة والمنهاج بمعنى واحد، وهي الطرق، ويعبر عن كل عمل أدى إلى خير أو شر.⁽⁵⁾"

وقد تطور لكلمة منهج، من الدلالة على الطريق المرسوم حسب تركيبته المادية، أو المسلك المعتمد في بلوغ غاية معينة أو هدف محدد إلى دلالات أخرى.

والمنهج بحسب المفهوم الاصطلاحي تتقاطع فيه أربعة أبعاد تشكل دلالاته الاستعمالية، فهو يدل:

أ: على الأساس، أي المنطلق العلمي المعتمد عليه في معالجة الموضوع قيد الدراسة، أو يعني نمطا من أنماط تفسير الأمور، ومعالجة القضايا المعقدة التي تحتاج إلى تحليل ودراسة، فيلجأ إلى منهج من المناهج المناسبة في تحقيق ذلك، ومثال ذلك المنهج الاستنباطي والمنهج الاستقرائي أو القياسي أو الرياضي..

ب: على المسلك، أي الطريق المعتبر في الاستدلال والنظر في مباحث وقضايا الموضوع. وكذا الشاكلة العلمية المستند إليها في تناول موضوعات البحث بشكل عام، بمعنى هو "الطريق المؤدي إلى الكشف عن الحقيقة في العلوم، بواسطة طائفة من القواعد العامة التي تهيم على سير العقل، وتحدد عملياته، حتى تصل إلى نتيجة معلومة.⁽⁶⁾"

ج: على الخلفية المذهبية والخصائص المرجعية التي تحكم اتجاهات النظر وأدبيات البحث في الموضوع، يقول محمد محمد أمزيان: "المنهج حسب هذا السياق يعني العقل الذي تشكل وتكون عبر سيرورة تاريخية، حتى أصبح مع الزمن سلطة يفرض نفسه في كل مجال من مجالات المعرفة.⁽⁷⁾"

د: الغاية والمقصد أي الكليات الكبرى المقصودة بالدراسة العلمية والأبعاد القيمية المراماة من البحث.

فيكون مفهوم المنهج المقصود على سبيل الإجمال، هو: ذلك التصور العام الذي يحكم البحث في الموضوع إلى

جانب الأسس المستند إليها والمسالك العلمية المعتبرة في دراسته.

-2 في مفهوم علوم الوحي:

والمقصود بعلوم الوحي تلك العلوم الناطرة في النصوص الشرعية أي الوحي سواء كان قرآنا أو سنة، ونتجت عنها علوم متعددة لصيقة بها كعلم الفقه والأصول والحديث والتفسير والكلام وما شاكلها من العلوم.

-3 في مفهوم علوم الكون:

المقصود بعلوم الكون، هي العلوم الباحثة في الظواهر الخاصة بالكون بما فيها الإنسان وغيره من المخلوقات وكذا الطبيعة، أي العلوم الطبيعية والنفسية والاجتماعية بكل أصنافها دون تحديد متعين، بما في ذلك علم التاريخ أو العمران أو علم الاجتماع أو السوسولوجيا بأنواعها، الاجتماع البشري أو الاجتماع السياسي أو علم النفس سواء التربوي أو الإنساني.

-4 في مفهوم التكامل العلمي:

يعنى بالتكامل العلمي ذلك التماسد في الخدمات والتبادل في المنافع العلمية بين العلوم، أي هو ما يعبر عنه بثنائية الإمداد والاستمداد في كل علم مستند إليه في بناء معرفة مفيدة؛ تعود على الإنسان والكون بالصلاح والنفع.

ثالثا: الاجتهاد والتكامل المؤسساتي

إذا أجمعت الدوائر العلمية المختصة على ضرورة اللجوء إلى الاجتهاد المؤسساتي على المستوى الفقهي، و البحث عن الأحكام الشرعية المناسبة للوقائع المتجددة، فإن حاجة أصول الفقه المعاصر إلى ذلك التكامل المؤسساتي أضحت من باب أولى، بالنظر إلى خطورة ذلك المجال التعيدي في تقوية الاجتهاد الفقهي وتأهيله

والاستناد إلى مبادئه وتقريراته.

ولأن الوقت المعاصر أصبح زمن التخصصات الدقيقة والمتعددة المعتمدة على المناهج العلمية التحقيقية، فإن العلوم الإسلامية محتاجة أكثر من غيرها إلى الاستفادة من تلك العلوم، لأنها تمس مواقع الوجود البشري لاتصافها بالسمة العلمية وارتباطاتها المباشرة بالواقع الإنساني، ولا ريب أن هذا أمر يحتاج تحقيقه إلى جهد جماعي متضافر عليه.⁽⁸⁾

لذلك فإن الأصل في هذا الضابط العلمي والمنهجي هو عالم الفقه وأصوله، وغيره من علماء باقي التخصصات الذين يشكلون معه مؤسسة تجديدية يستمد منهم العون في تأسيس القواعد والمبادئ على نحو سليم؛ يراعي الخصوصيات الثقافية والاجتماعية والمتغيرات الطارئة العارضة للإنسان المعاصر، وهذا لا يشكل أبدا تعارضا مع ضوابط التخصص، "فالواقع المعاصر اليوم يعرف تطورا كبيرا في العلوم بقسميها الإنساني والطبيعي، والفقيه في أمس الحاجة إلى معرفة هذه العلوم في بناء فتاويه واجتهاداته، وإذا استعصت عليه هذه المعرفة كان من الواجب عليه الاستعانة بالعلماء المتمكنين بمجال تخصصهم"⁽⁹⁾، كما أن حضور باقي التخصصات التي تشكل مؤسسة التجديد الفقهي إنما هو حضور عون واستعانة واستمداد؛ في إطار التكامل العلمي بين علم الفقه وباقي العلوم الأخرى، على مستوى التقعيد والتأصيل "فإن التمكن من ذلك إنما هو بواسطة معارف محتاج إليها في فهم الشريعة أولا، ومن هنا كان خادما للأول وفي استنباط الأحكام ثانيا، لكن لا تظهر ثمرة الفهم إلا في الاستنباط، فلذلك جعل شرطا ثانيا، وإنما كان الأول هو السبب في بلوغ هذه المرتبة لأنه المقصود والثاني وسيلة، لكن هذه المعارف تارة يكون الإنسان عالما بها مجتهدا فيها، وتارة يكون حافظا لها متمكنا من الاطلاع على مقاصدها غير بالغ رتبة الاجتهاد فيها، وتارة يكون غير حافظ ولا عارف إلا أنه عالم بغايتها، وأن له افتقارا إليها في مسأله التي يجتهد فيها بحيث إذا عنت له مسألة ينظر فيها زاول أهل المعرفة بتلك المعارف المتعلقة بمسأله فلا يقضي فيها إلا بمشورتهم، وليس بعد هذه المراتب الثلاث مرتبة يعتد بها في نيل المعارف المذكورة، فإن كان مجتهدا فيها

كما كان مالك في علم الحديث والشافعي في علم الأصول فلا إشكال، وإن كان متمكناً من الاطلاع على مقاصدها كما قالوا في الشافعي وأبي حنيفة في علم الحديث فكذلك أيضاً لا إشكال في صحة اجتهاده؛ وإن كان القسم الثالث فإن تهيأ له الاجتهاد في استنباط الأحكام مع كون المجتهد في تلك المعارف كذلك فكالثاني وإلا فكالعدم.⁽¹⁰⁾

ولا بد، إذن، من ضرورة الاعتبار للوضع العلمي المعاصر، الذي يقوم على العمل "المؤسسي"؛ لعدم قدرة النشاط الفردي على إتمام مهامه المنوطة به، والاجتهاد أولى بذلك الاجتماع في الأفكار والآراء في صيغة مؤسسة علمية تضم مختلف التخصصات العلمية المعاصرة، تهتم بالتخريجات الاجتهادية؛ وذلك لتشعب الاختصاصات العلمية من جهة، ولما يترتب عن كل اجتهاد فقهي من آثار في حياة الفرد والمجتمع ككل؛ "ذلك أن المجتهد المطلق لم يعد موجوداً، كما أنه لم يعد من المنتظر وجوده، وإنما الذي يوجد الآن أو يتصور وجوده هو المجتهد الجزئي، أي الذي يتمكن من استنباط الحكم في مسألة دون غيرها أو في باب فقهي دون غيره.⁽¹¹⁾

وقد أصبح هذا التوجه ضرورة ملحة، رغم ما يواجه ذلك من إشكالات عميقة تتمثل في التنازل العلمي المتواصل لبعض التخصصات الدقيقة، وقصور العقل الاجتهادي عن استيعاب هذه المعارف المتعددة والمتنوعة، مما يدعو الى توسيع مفهوم الاجتهاد وفقاً لهذا التقدير بحيث "ينسجم مع مقاصد الاسلام والذي يمكن أن نتعامل به مع الظواهر المختلفة، آنذاك ربما يكون لدينا فقه من نوع آخر، ليس الفقه في الأحكام الجزئية الشرعية المعروفة وإنما فقه نستطيع أن نسميه فقه الواقع، فالدراسات الاجتماعية المختلفة تعد نوعاً من فقه الواقع⁽¹²⁾"، كما أن هذه الضرورة لا تتعلق بكثرة المشكلات والوقائع الجزئية التي ليس لها أحكام فحسب، وإنما لوجود الظواهر المعقدة، والأوضاع العامة، التي هي فوق جزئيات تلك المشاكل والوقائع⁽¹³⁾، الأمر الذي يدعو إلى التفكير في صيغة مستقبلية أخرى مناسبة لمؤسسة الاجتهاد "على أن تجزئ الاجتهاد في العصر الحاضر ينبغي أن يقصد به ما يعرف بالتخصص، فالمجتهد مع توفره على شروط الاجتهاد يكون متخصصاً في جانب فقهي، ولذلك يمكن أن

يقسم المجتهدون إلى مجموعات متخصصة، كل واحدة منها تنظر في باب من أبواب الفقه أو من القضايا المعاصرة المطروحة.⁽¹⁴⁾

رابعاً: تمثيلات التكامل المعرفي

تتعدد إمكانات أوجه التكامل المعرفي بين علوم الوحي وعلوم الحقل الكوني بشتى تلاوينه وأطيافه المختلفة، بالنظر إلى الرؤى التصورية والغايات المعرفية الطموحة في خدمة الإنسان في علاقته بالكون لديها جميعاً، ولأن قيام كل تلك العلوم على تكامل داخلي مشخص في الأساليب منهجاً وفي المعارف علماً وفي الغايات مقصداً وفي القضايا موضوعاً، فإن خصوصيات هذا التكامل الخارجي تقوم على ذلك المقتضى التفصيلي، وبناء على ضرورات الفصل بين ما هو منهجي وموضوعي وعلمي وغائي؛ في حالات وإمكانات ذلك التكامل. وسأقف عند بعض العناصر في كل مكون من تلك المكونات لبيان المقصود لصعوبة اقتفاء كل ما يليق بالدرس، وأبدأ بالتكامل المنهجي.

1- في التكامل المنهجي:

من بين ما هو متعارف عليه في الأوساط العلمية والابستمولوجية أن الفصل بين ما هو منهجي وعلمي معرفي في العلوم المختلفة من أكبر التحديات العظمى، ليس لصعوبة ذلك على الوجه الآلي والترتيبي، وإنما للترابط الوثيق والتمازج العضوي بينهما، بحيث يصبح المنهج لصيقاً بالنتائج وتبعاً للموضوع، لكن كل ذلك لا يمنعنا من الفصل بينهما، كلما وجدنا إمكانية حقيقية ومجدية في ترسيخ ذلك التكامل، وبما لا يشعرنا بعوده على العلوم الإسلامية بالضرر.

وحينما تحاول علوم الوحي أن تقتسم مع العلوم الاجتماعية بعض مناهجها؛ لا يعني بالضرورة أنها لم تستثمر فيها تلك المسالك المنهجية، أو أنها كانت متأخرة في ذلك، بل قد تكون هي السبابة إلى ذلك، إنما ننبه هنا على

هذه الآليات باعتبارها أساليب في فقه الظواهر الاجتماعية والنفسية خصوصا لتيسير فهم الواقع وفقه النصوص الشرعية على ضوء تلك الوقائع، لأن النص صامت في أصله من حيث التنزيل حتى تستتطقه الوقائع والقضايا وتحركه.

أ- المنهج التجريبي:

ليست التجربة آلية منهجية اختص بها النظر العلمي في المعارف الطبيعية والكونية فحسب، حتى لا يمكن الاستفادة منها في قضايا الاجتماع والإنسانية، بحجة اختلاف نتائجها المعرفية من حقل الطبيعة إلى مجال الإنسان، إنما يبقى للتجربة بعدها الإنساني عبر التاريخ في فقه الظواهر والمسائل التي عايشها الإنسان عبر مراحلها، وقد وظفها علم الاجتماع تأسيسا مع ابن خلدون الذي أورد في مقدمته كلاما فيه ما يشبه تعريفا للتجربة، إذ يقول: "التجربة تحصل في المرات المتعددة بالتكرار ليحصل عنها العلم أو الظن"⁽¹⁵⁾، وإذا كانت التجربة المتواترة في صفحات التاريخ والمتكررة في صنائع الإنسان، والمعروفة في سنن الكون تنتج حكما علميا، فإنها في شأن الصنائع الإنسانية، والحضارة الكاملة تفيد عقلا حسب رأيه "فوجب لذلك أن يكون كل نوع من العلم والنظر يفيدها عقلا فريدا، والصنائع أبدا يحصل عنها وعن ملكتها قانون علمي مستفاد من تلك الملكة، فلهذا كانت الحنكة في التجربة تفيد عقلا والحضارة الكاملة تفيد عقلا."⁽¹⁶⁾

وكثيرا ما يندرج الفكر التجريبي عند ابن خلدون ضمن مستنداته الاستدلالية على القوانين العلمية كما هو الشأن في مسألة "اختلاف أحوال العمران في الخصب والجوع وما ينشأ عن ذلك من الآثار في أبدان البشر وأخلاقهم"⁽¹⁷⁾، يقول عن أهل الأقاليم المعتدلة: "فألوانهم أصفى وأبدانهم أبقى وأشكالهم أتم وأحسن وأخلاقهم أبعد من الانحراف وأذهانهم أثقب في المعارف والإدراكات، هذا أمر تشهد له التجربة في كل جيل منهم"⁽¹⁸⁾، وقال أيضا في فصل خاص بالاحتكار "ومما اشتهر عند ذوي البصر والتجربة في الأمصار أن احتكار الزرع لتحين أوقات الغلاء مشؤم وأنه يعود على فائدته بالتلف والخسران"⁽¹⁹⁾، ونلاحظ هنا الحضور الديني والاعتقادي في النتائج التجريبية عند

ابن خلدون، لذلك فإن التكامل المنهجي في مسلك التجربة كان حاضرا منذ مدة في الفكر الاسلامي قبل تطوير السوسيولوجيا المعاصرة.

والى ذلك نلاحظ أحد الأصوليين المقاصديين - وهو أبو إسحاق الشاطبي - يستند إلى التجربة في التأسيس لكلية "العلم المعتبر شرعا ما بعث على العمل المانع صاحبه من اتباع هواه"، فيقول ردا على أحد الاعتراضات: "أن الرسوخ في العلم يأبى للعالم أن يخالفه، وبديل التجربة العادية؛ لأن ما صار كالوصف الثابت لا يتصرف صاحبه إلا على وفقه اعتيادا.⁽²⁰⁾"

وفي هذا السياق يمكن للمنهجية التجريبية استثمارها ضمن القضايا الانسانية، واعتبار نتائجها ضمن منظومة الاجتهاد والتأسيس لقواعد ومبادئ علمية مفيدة ونافعة للمجتمع، لكن ما ينبغي الإشارة إليه هو أن علوم الوحي تمتلك توجيهها خاصا عليه الاستناد في تحقيق المراد موازنة مع البحث الاجتماعي، يقول محمد أمزيان: "وعلى سبيل المثال فقد ذكر أحد الكتاب أن عالم الاجتماع إذا أراد أن يتأكد مثلا من جدوى الاختلاط في ميدان التعليم، وارتأى أن هذا الاختلاط قد يخفف من حوادث الشذوذ الجنسي والانحرافات المترتبة عنه، يلجأ الى اختيار مدينة معينة أو قرية يطبق فيها هذه التجربة، وذلك بأن يقبل في هذه المدرسة من الجنسين ثم يراقب بعد ذلك نتائج التجربة، فإذا نجحت عممت على المجتمع كله، والملاحظ أن النتائج التي تنتهي إليها هذه التجارب إذا نظرنا إليها من الوجهة الإسلامية نجد أنها محسوسة من البداية، وليست للباحث الاجتماعي فيها رأي معتبر لتعلقها بالأخلاقيات العامة التي يجب احترامها.⁽²¹⁾"

ب- المنهج الاستقرائي :

تعتبر قاعدة الاستقراء إحدى الدعائم الكبرى التي قام عليها العمران الأصولي خصوصا، وقد اعتمدها علماء الاجتماع والتاريخ أيضا وخاصة ابن خلدون، بحسبانها الأنسب في البحث والأجدى في الوصول إلى النتائج

المرجوة من حيث القطع والعلمية أو الصدق والصواب.

أما بالنسبة للأصوليين فنجد أبو إسحاق قد اعتمد على الاستقراء بشكل أوضح من أن يستدل عليه لمن طالع مصنفه الموافقات، وهو الذي يذكر غير ما مرة أن دليله على مسائله الاستقراء، كقوله: "والثالث أن الاستقراء دل على أن⁽²²⁾..."، "وهذا النظر يعضده الاستقراء أيضا⁽²³⁾..."، "هذا الأصل وجد منه بالاستقراء جمل⁽²⁴⁾"، "أولها الاستقراء⁽²⁵⁾..."، "منها الاستقراء⁽²⁶⁾..."

وإن المتأمل في فلسفة البحث والنظر عند الأصوليين من خلال كتاباتهم العلمية، سيتضح له بجلاء، أنها قائمة في أساسها على بعد منهجي صرف، حتى اشتهرت مدرسة خاصة ضمن المدارس الأصولية عرفت بمدرسة المتكلمين الذين بنوا قواعدهم الأصولية على منهج استقراء النصوص الشرعية وتتبع الفروع الفقهية.

أما فيما يخص المعرفة التاريخية وفلسفتها فإن طبيعة الاختصاص التاريخي من تواتر الأحداث وكثرتها عبر أزمنة متكررة يستدعي ضرورة استحضار البعد الاستقرائي والتواتري في قراءة الأحداث وتعليلها، والكشف عن أسباب وقوعها، يقول ابن خلدون: "ولما طالعت كتب القوم وسبرت غور الأمس واليوم نبهت عين القريحة من سنة الغفلة والنوم وسمت التصنيف من نفسي وأنا المفلس أحسن السؤم فأنشأت في التاريخ كتابا رفعت به عن أحوال الناشئة من الأجيال حجابا وفصلته في الأخبار والاعتبار بابا بابا، وأبدت فيه لأولية الدول والعمران عللا وأسبابا⁽²⁷⁾".

وليس في إمكان مؤرخ مهتم بالأحداث التاريخية و إدراك تلك العلل والأسباب المؤثرة في العمران البشري كابن خلدون إلا بتتبع الأحداث واستقراءها والاعتبار بها بابا بابا، كما أن استخلاصه لتلك الكليات الكبرى والفوائد العامة ومن ثم الاستدلال عليها بالجزئيات الواقعية لدليل واضح على اشتغاله الاستقرائي البين.

ج- قانون السببية:

تشكل العلاقة السببية في الظواهر الاجتماعية أحد أهم المسالك البحثية في فقه تلك الظواهر ودراساتها، وقد كانت مجمل اعتماد السوسيولوجيين في تفسيراتهم، يقول دوركايم: "فيجب حينئذ على من يحاول تفسير إحدى الظواهر الاجتماعية أن يبحث عن كل من السبب الفعال الذي يدعو إلى وجود هذه الظاهرة والوظيفة التي تؤديها، عن كل من هذين الأمرين على حدة"⁽²⁸⁾، وإن هذه المسلكية ليست بدعا منه في البيان العلمي لأنها شكلت أحد الأصول العلمية عند الفقهاء والأصوليين في المجال الإسلامي، كما عند المؤرخين أمثال ابن خلدون الذي يقول في معرفة النتائج المبنية على الأسباب المتعينة المعلومة "أن التناسب بين الأمور هو الذي يخرج مجهولها من معلومها وهذا إنما هو في الوقائع الحاصلة في الوجود أو العلم، وأما الكائنات المستقبلية إذا لم تعلم أسباب وقوعها ولا يثبت لها خبر صادق عنها فهو غيب لا يمكن معرفته."⁽²⁹⁾

ويبدو هذا التفسير السببي متناسبا مع النظر الأصولي الذي يستند إلى قاعدة السببية واعتبارها قانونا عاما مطردا، مع ضرورة استحضار المعطى الغيبي وعدم تغييبه في النتائج، يقول الشاطبي رحمه الله: "فالسبب لا بد أن يكون سببا لمسبب، لأنه معقوله، وإلا لم يكن سببا، فالالتفات إلى المسبب من هذا الوجه ليس بخارج عن مقتضى عادة الله في خلقه، ولا هو مناف لكون السبب واقعا بقدرة الله تعالى، فإن قدرة الله تظهر عند وجود السبب وعند عدمه، فلا ينفي وجود السبب كونه خالفا للمسبب، لكن هنا قد يغلب الالتفات إليه حتى يكون فقد المسبب مؤثرا ومنكرا، وذلك لأن العادة غلبت على النظر في السبب بحكم كونه سببا ولم ينظر إلى كونه موضوعا بالجعل لا مقتضيا بنفسه، وهذا هو غالب أحوال الخلق في الدخول في الأسباب."⁽³⁰⁾

أما تطور العلوم الاجتماعية الحديثة بفرض توظيفها للقوانين الطبيعية المادية فإنها غالت في تفسير الظواهر الاجتماعية بإقصاء تام لكل ما هو غيبي أو روعي، يقول إميل دوركايم: "ومن الطبيعي جدا أن يبدأ المرء بالبحث عن السبب في وجود إحدى الظواهر قبل أن يحاول تحديد النتائج التي تترتب عليها، ومما يدل على مطابقة هذه الطريقة للمنطق أشد المطابقة هو أن حل المشكلة الأولى يساعدنا في كثير من الأحيان على حل المشكلة الثانية

وفي الواقع تتصف العلاقة الوثيقة التي توجد بين السبب ونتيجته بهذا الطابع الذي لم يعترف الناس به اعترافاً كافياً، وهو أنها علاقة متبادلة.⁽³¹⁾

د - منهج البحث التاريخي:

يقوم النظر الاجتماعي وحتى النفسي في رصده للظواهر والقضايا على البحث في تاريخها ورصد مدى التطور الحاصل في بنياتها صعوداً وأفولاً، وتفسير الاختلافات الناشئة عن ذلك التحول فيها، وهذا من شأنه أن يفيد العلوم الشرعية وخاصة الاجتهادية - كالفقه والأصول - في التأسيس للقواعد العلمية والكليات المعتمدة في الاجتهاد، سواء من حيث القيم أو من حيث الزمان والمكان والإنسان، فمثلاً سن الزواج تغير وفق البيانات السوسولوجية من قرون ماضية حتى الواقع المعاصر، فلم يعد العقد الأول من عمر الفتاة متاحاً وممكناً بنيةً ووعياً وقدرَةً على الزواج في الوقت المعاصر، كما كان في زمن ماضي، والمجتهد أو الفقيه يلزمه استثمار المنهجية البحثية التاريخية في مثل هذه القضايا الإنسانية حتى يكون على بينة من الأمر في إطلاق الحكم الشرعي المناسب، وقس على ذلك كل المسائل الأخرى التي تتطلب رصداً وقياساً تاريخياً. وفي مثل هاته القضايا يقول دوركايم: "وقد اعتقد هؤلاء حينما نهجوا هذا النهج أنه من الممكن القول بأن ضعف العقائد الدينية أو أي نوع من التقاليد، لا يمكن إلا أن يكون ظاهرة عابرة في حياة الشعوب، وذلك لأن هذا الضعف لا يظهر إلا في آخر مرحلة من مراحلها التاريخية، وهو لا يظهر إلا لكي يختفي بمجرد ابتداء تطور اجتماعي جديد."⁽³²⁾

إن تفسير الظواهر والبحث لها عن معالجات متعينة تفي بالغرض المطلوب اجتماعياً، وما تعلق به يلزم بحثها في ضوء سياقها التاريخي عادة ورصد تطورها ومتغيراتها وما ثبت فيها من أصول، حتى تكون الدراسة أشمل وأكثر استيعاباً، لذلك فـ "إن التاريخ يعتبر المادة الخام التي يستقي منها علم الاجتماع معلوماته لفهم الظواهر الاجتماعية الحالية لوجود علاقات سببية بين الأنماط الاجتماعية بين الماضي والحاضر. فالتاريخ يقوم بأدوار متنوعة بالنسبة لعلم الاجتماع فهو من جهة يقدم الوثائق التاريخية حول القضايا المطروحة، ومن جهة ثانية يعتبر

بمثابة المختبر الذي يستطيع فيه عالم الاجتماع أن يستقري الأحداث الاجتماعية والتغيرات التي طرأت عليها والعوامل المؤثرة فيها.⁽³³⁾

ر - القياسات:

يحضر القياس بشكل قوي باعتباره أداة يستعان بها في البيان والاستدلال على المطالب المختصة عند الفقهاء والأصوليين، ويظهر ذلك مثلاً؛ في استدلالهم على الحجية القطعية لدليل الاستقراء في الكشف عن الأصول الفقهية كالأجماع والقياس والمصالح المرسلة والاستحسان وسد الذرائع ونحوها في غياب الدليل المتعين، وكذا الاستدلال على قطعية المقاصد الكلية، ليتحصل لهم القطع في المسألة بشكل مناسب ومجدي، لذلك نجد الامام الشاطبي قد انتبه إلى دليل الاستقراء قياساً على المعرفة التواترية في الخبر، فإذا كان التواتر يفيد القطع في الأخبار، فإن الاستقراء اللفظي والمعنوي للنصوص والجزئيات له نفس الإفادة لاتحادهما في نفس علة الأعمال، وهي إنتاج المعرفة القطعية، يقول الشاطبي: "وعلى هذا السبيل أفاد خبر التواتر العلم إذ لو اعتبر فيه آحاد المخبرين، لكان إخبار كل واحد منهم على فرض عدالته مفيداً للظن، فلا يكون اجتماعهم يعود بزيادة على إفادة الظن، لكن للاجتماع خاصية ليست للافتراق، فخير واحد مفيد للظن مثلاً فإذا انضاف إليه آخر قوي للظن، وهكذا خبر آخر وآخر، حتى يحصل بالجميع القطع الذي لا يحتمل النقيض، فكذا هذا إذ لا فرق بينهما من جهة إفادة العلم بالمعنى الذي تضمنته الأخبار.⁽³⁴⁾"

وفي نفس السياق وجه انتقاده للأصوليين الذين تهاونوا في الأخذ بدليل الاستقراء، حتى يقطعوا ببعض الأدلة الأصولية كالأجماع مثلاً، ولو قاسوا استقراء النصوص الدالة على قطعية المعنى وصحته، على احتجاجهم بالتواتر المعنوي في القطع بالأخبار، لحصل لهم القطع في حجية الإجماع، بناء على ذلك التشابه المسلكي، فقال منبهاً: "وقد أدى عدم الالتفات إلى هذا الأصل وما قبله إلى أن ذهب بعض الأصوليين إلى أن كون الإجماع حجة ظني لا قطعي؛ إذ لم يجد في آحاد الأدلة بانفرادها ما يفيد القطع، فأداه ذلك إلى مخالفة من قبله من الأمة

ومن بعده. (35)

ومن القياس المنطقي الواضح والجلي في الاستعمال ما استهل به إحدى المسائل الكبرى من كتاب المقاصد؛ حيث قرر على طريقة المناطقة الكبار المتمرسين قائلًا: "كل من ابتغى في تكاليف ما شرعت له، فقد ناقض الشريعة، وكل من ناقضها فعمله في المناقضة باطل، فمن ابتغى في التكاليف ما لم تشرع له، فعمله باطل. (36)"

والقياس عند علماء التاريخ أيضا اعتبر أحد الأدوات الأساسية في النظر التاريخي والاعتبار العمراني، فهذا ابن خلدون يوجه انتقاده للمؤرخين الذين وقعوا في مغالط ومزلات بناء على إغفالهم القياس والاعتبار، يقول: "فقد زلت أقدام كثير من الأثبات والمؤرخين الحفاظ في مثل هذه الأحاديث والآراء وعلقت أفكارهم ونقلها عنهم كافة من ضعفة النظر والغفلة عن القياس. (37)"

وإغفال الاستناد إلى القياس من قبل المؤرخين في رواياتهم يوقعهم في المغالط لا محالة "لأن الأخبار إذا اعتمد فيها على مجرد النقل ولم تحكم أصول العادة وقواعد السياسة وطبيعة العمران والأحوال في الاجتماع الإنساني ولا قيس الغائب منها بالشاهد والحاضر بالذهاب فربما لم يؤمن فيها من العثور ومزلة القدم والحيد عن جادة الصدق. (38)"

وقد اعتمدت العلوم الاجتماعية الأخرى -كعلم الاجتماع وعلم النفس- على قاعدة القياس من خلال ربط الحالات الاجتماعية والنفسية بغيرها، لاشتراكهما في العلة الواحدة أو السبب الواحد أو المقتضى الواحد، وذلك في إطار التشخيص والتفسير لتلك الحالات، لكن سؤال القياس في مثل هذه الحالات يجعلنا نتساءل عن مدى قطعية التفسير الموحد لتلك الظواهر والتشخيص المشابه للذان يفضيان إلى نتائج مطابقة من جهة، وعن مدى صلاحية الحلول والمعالجات المنقولة من حالة إلى حالة مشابهة في الفضاء المجتمعي أو المجال النفسي، بالنظر إلى الاعتبار المزدوج والمتعدد للتكوين الإنساني الروحي والمادي والنفسي، عكس القضايا المادية والعلمية التي أثبتت

صلاحية القياسات في حقولها المعرفية.

-2 في التكامل الموضوعي:

إن من مهمات الاجتهاد الفقهي تصريف الأحكام الشرعية العملية بعد العلم بها من الأدلة التفصيلية وفق مواقع الوجود التكليفي للإنسان، مما يقتضي ضرورة مرور ذلك الفقه بإدراك حقيقي لطبيعة الإنسان المكلف، وحالاته ونزعاته الفردية على المستوى الجزئي ونزعاته الجماعية على الصعيد الكلي، وتلك مهمة تحليلية للواقع المعيش، إذا أراد المجتهد تقريب النصوص والأحكام من الأداء التكليفي، وفي هذا البيان الإدراكي تتقاطع علوم كثيرة على مستوى موضوعاتها ومحالها وجب استحضارها، واستدعاء أساليبها ونتائجها العلمية لتيسر تلك المهمات، فما هي تجليات ذلك التقاطع أو التكامل.

-فقه نفس الإنسان :

إن المكلف المخاطب بفروع الشريعة المستندة إلى أصولها وأدلتها يشكل أحد الأقطاب الكبرى في تنزيل الأحكام الشرعية، كما أنه محل ومناط ذلك التنزيل، وعليه فإن المجتهد مطالب بإيلائه الأهمية القصوى في الاعتبار الفقهي والاجتهادي عموماً، ولاستكمال النظر الفقهي حري المجتهد إدراك الخصوصيات الإدراكية والنفسية والتربوية للإنسان المكلف، وحتى غير المكلف المشمول بخطاب التكليف لدى المكلف المسلم؛ أي وفق الاعتبار الدعوي، ومن أهم العلوم المعاصرة المسهمة في ذلك علم النفس، الذي يقوم في دراساته على مناهج علمية طورت من مردوديته في فقه النفس البشرية، كالتجريبية النفسية والاستقراءات الميدانية، والاستطلاعات الاجتماعية، ويمكن لعلماء الشريعة - فقهاء وأصوليين - استلهاً هذه التجارب العلمية والمنهجية والاستعانة بها في فقه حال الإنسان، وبناء القواعد الأصولية المناسبة له في تخريج الحكم الشرعي الملائم له، والذي سيحقق مصلحته التي أرادها له الشارع، وكذا في إدراك ما يمكن أن يؤول إليه في تصرفاته التكليفية.

إضافة إلى ذلك، فإن علم النفس البشري بإمكانه التعرف بوسائله وآلياته العملية المنهجية في معرفة مدى قدرات الإنسان، واستطاعته في تصريف الأحكام الشرعية التكليفية، والقدرة والاستطاعة أحد الشروط الأساسية في الاعتبار التكيفي، فإذا قلنا مثلا "المشقة تجلب التيسير" باعتبارها قاعدة أصولية، فللمجتهد أن يكون مدركا لبداية المشقة ونهايتها، وفي الوقت المعاصر لا تنحصر أبعاد المشاق في الجوانب المادية الجسدية، بل يمكن لها أن تلحق الجوانب النفسية وما شاكل وجودها؛ من أمراض نفسية خطيرة، قد تتجاوز آثارها من حيث المشقة الآثار الناجمة عن مشقة الأمراض العضوية.

كما تتعدد الموضوعات والمطالب المختصة بعلم الإنسان؛ سواء في شقه النفسي بكل فروعهِ المتناسلة في الوقت المعاصر؛ من أمراض كالإكتئاب والوسواس القهري أو الجنون أو ما يسمى بمرض الزهايمر؛ أو حالات إنسانية طارئة كالنسيان والعجز وانعدام القدرة، وهذه كلها مواصفات أمراض أو حالات تخص طبيعة المكلف ودرجات تصرفه؛ وفق التكاليف الشرعية تراعيها الشريعة في التكليف الشرعي، وكما يحتاج الفقيه إلى معرفتها حالة حالة، ومرضا مرضا، عليه مراعاتها باعتبار اختصاصه الأصولي في تقعيد القواعد أو ترسيخ الاستثناءات الشرعية في تنزيل تلك القواعد.

وتلك نماذج فحسب من المباحث المرغوب الاستعانة بها في تكميل ما يمكن اعتباره نقصا في الوقت المعاصر، تقاس عليها حالات وأمراض أخرى في باقي العلوم المختصة بفقه الإنسان المكلف ككل؛ من علم نفس تربوي وتعليمي وطب مادي، وكل علم له صلة بالإنسان مناط التكليف يفيد الأصولي في بناء القواعد الأصولية وتفعيلها على مستوى التنزيل.

-فقه الظواهر الاجتماعية وبيان حقيقتها:

إن البحث في الظواهر الاجتماعية تحيل على ربط العلوم ذات الصلة المباشرة بالاجتهاد بمواقع الوجود البشري

حتى يتم إحياء غرضه ومقصده من الإنشاء الأول، لذلك فإن هناك علومًا إنسانية مطلوبة بالقصد التبعية للإسهام في إنجاز مهامه المنوطة به، وخاصة العلوم الاجتماعية منها كعلم الاجتماع الإنساني وعلم النفس بتعدد شعبهما. ويمكن الاستفادة من علم الاجتماع من خلال مناهجه العلمية المستثمرة في التأسيس للنتائج؛ كمنهج الاستقراء والتتبع والاقتفاء للحالات والقضايا المعروضة اجتماعيا، وكذا من التجارب السننية والاجتماعية في معرفة الخيوط الرابطة بين المقدمات والملاحظ و النتائج، هذه كلها آليات منهجية للمجتهد أن يستفيد من نتائجها، أولا في بناء القواعد واستنباط الأحكام الملائمة، ويفيد أيضا من آلياتها ومسالكها وتطبيقها على النصوص الشرعية بحسب الجواز والمناسبة، لأن "منظومة الأحكام والتصورات المستنبطة من الوحي باعتباره مصدرا معرفيا غير كافية لتأسيس الفعل، وذلك لسببين:

الأول: أن المنظومة المذكورة تتألف من قواعد عامة كلية، وبالتالي فإن تنزيلها على حالات جزئية وخاصة يتطلب مزيدا من النظر والتحديد، وهذا يستدعي بدوره مزيدا من البحث والدراسة لفهم طبيعة وآليات الفعل الفردي والتفاعل الجماعي.

الثاني: أن تطبيق القواعد الكلية يتطلب إدراك الحثثيات القائمة والظروف المستجدة، ذلك أن تطبيق هذه الأحكام يتوقف على تطابق شروط الفعل النظرية وظروفه العملية.⁽³⁹⁾

ولا شك أن استثمار المعرفة الاجتماعية والإنسانية هي من صميم فقه الواقع الذي نعتبره ضابطا أساسيا في النظر الاجتهادي، لذلك فإنه "عندما تغير الواقع وتغير البرنامج اليومي نشأت مجموعة من العلوم الاجتماعية والإنسانية باعتبارها أداة لإدراك الواقع، لكنها نشأت من نموذج معرفي مختلف عن النموذج المعرفي الإسلامي، ومن هنا أردنا أن نبني نموذجا معرفيا إسلاميا يوجه العلوم الاجتماعية والإنسانية، ويعالج مسائلها ومواضيعها، ثم يستفيد الأصولي من هذه العلوم الاجتماعية المنبثقة من النموذج المعرفي الإسلامي، باعتبارها أداة في يده وشرطا من

شروطه لإدراك الواقع.⁽⁴⁰⁾

كما أنه في إمكان الفقيه اعتماد بعض القواعد الاجتماعية والعمرائية المنتجة اجتماعيا في تطبيق قواعده الأصولية. وكذا بعض الأعراف الاجتماعية التي ينبغي اعتبارها في تشغيل القواعد الأصولية وتطبيق الأحكام الشرعية بناء على قاعدة المعروف عرفا كالمشروط شرطا، وكذا التقاليد القبلية والاجتماعية ونحو ذلك.

فإن يحتاج علم الاجتهاد إلى أدوات معرفية أخرى تيسر عمل الفقيه في التواصل مع الواقع، فهو "ليس له أداة جيدة في ذلك، ولكن ليس له أداة للوصل بين الحكم الذي توصل إليه وكيفية تنفيذه في الواقع المعيش، فهاتان النقطتان تحتاجان إلى أدوات، وهذه الأدوات هي عبارة عن مسائل العلوم الاجتماعية والإنسانية التي لا يمكن أن نأخذها على علقتها، لأنها منبثقة من نموذج معرفي آخر غير النموذج المعرفي الذي نؤمن به.⁽⁴¹⁾"

كما أن العلوم الاجتماعية والإنسانية تساعد على تشغيل القواعد الأصولية في استنباط الأحكام الشرعية المناسبة والملائمة للمكلفين، وذلك من خلال موضوعات ذات العلاقات المشتركة؛ كمسألة رصد التغيرات الاجتماعية التي تؤثر على تحول سلم الأولويات في التمثلات الاجتماعية، والضروريات في المصالح الإنسانية التي ينبغي للأصولي استحضارها في التقعيد للقواعد والتقرير للمبادئ المتغيرة على الأقل في مرحلة متعينة، وفي هذا السياق الدامج بين علم أصول الفقه والعلوم الاجتماعية يقول الدكتور علي جمعة: "نحن ندعو للاستفادة المتبادلة: أن يفيد علم الأصول من المناهج الجديدة، وأن تفيد العلوم الاجتماعية والإنسانية من منهج أصول الفقه نفسه، باعتباره منهجا يبحث عن مصادر البحث، وطرقه وشروط الباحث بهذه العقلية التي يبحث عن الحجية، والتوثيق والفهم مع مراعاة الظني والقطعي ومرتبّة كل منهما، وكذلك المقاصد والمآلات والتعارض والترجيح، وقضايا الإلحاق، وكيف يستفاد من كل ذلك في العلوم الاجتماعية والإنسانية، وهو أمر سينتج عنه تطوير ذلك العلم حين يكون قابلا للهجرة إلى عقول علماء تلك العلوم.⁽⁴²⁾"

إلى جانب ذلك؛ فإن القواعد العلمية المقعدة لفقه الخطاب الشرعي وتنزيله، كما أنها تخاطب المكلف الفرد فإنها تخاطب المكلفين على صيغة الجماعة والمجتمع ككل، الأمر الذي يدعو الأصولي إلى الاستعانة بالمقدمات العلمية والنتائج الاجتماعية في تشغيل الأدلة الأصولية، و تنزيلها على مواقع الوجود البشري.

والقرآن الكريم طافح بالآيات التي تتحدث عن البعد الجماعي والاجتماعي في الإنسان في معالجته للقضايا الكبرى، وذلك بأساليب تفسيرية عقلانية تستند إلى الشواهد التاريخية الاستقرائية وقواعد علمية و"القرآن كأول مرجع للحضارة الإسلامية، فإنه:

أ- تبنى منهاجا وضعيا وعقلانيا يستند إلى الملاحظة والواقعية وذلك في تفسيره للظواهر وفي طرح حججه للجنس البشري.

ب- أكد مباشرة أو بالإشارة في نحو سدس آياته الأهمية القصوى للمعرفة والعلم لبني البشر.

ج- تحاشى استعمال الحجج أو التفسيرات الفلسفية في محاولاته، مثلا لإقناع غير المؤمنين بوجود الإله الواحد⁽⁴³⁾، فلا بد إذن، من وصل هذا الرصيد المعرفي والمنهجي القرآني بالإنتاج العلمي الاجتماعي داخل المجتمعات البشرية. حتى يستفيد منه العمل التجديدي الأصولي في إرساء قواعد تراعي تلك المتغيرات.

إضافة إلى ذلك؛ يسهم فقه تلك التغيرات الاجتماعية في إدراك العلل العلمية أو التاريخية التي كانت وراء تلك التحولات والأسباب المؤثرة فيها، مما سيفيد في ربط تلك العلل بالعلل الشرعية، والتأسيس لقواعد مناسبة للتغيرات الاجتماعية، "لأن عملية التعليل أكثر أهمية لفهم النصوص المتعلقة بالفعل الاجتماعي والسياسي، نظرا لأنها تساعدنا على التحرر من الخصوصيات الاجتماعية والتاريخية، ولعل آيات القتال في القرآن الكريم تزودنا بأمثلة هامة بالترابط بين النصوص القرآنية والظروف الاجتماعية، إذ يجد القارئ لكتاب الله توجيهات تحض المسلمين على المبادرة إلى قتال أعدائهم، بينما تأمرهم آيات أخرى باختيار السلام إذا جنح إليه الأعداء، لذلك فإن تطوير

فهم واضح لغايات القتال وشروط السلام يتطلب عملية تحليل منضبطة ودقيقة لآيات القتال.⁽⁴⁴⁾

وإذا تحدثنا على الجانب الاجتماعي في الأسرة، فسيساعدنا علم الاجتماع من خلال الدراسات المنجزة حول الأسباب الداعية إلى الطلاق مثلا وآثاره على وضع أسس علمية أصولية، يعتمد عليها في إصدار الفتاوى المراعية للمقاصد الشرعية والأحكام المناسبة المرتبطة بالشأن الأسري للتقليل من ذلك، وكذا المبحوثة حول أسباب العزوف عن الزواج، أو ظاهرة شيوع الزنا والمحارم الاجتماعية الأخرى، وكذا إنجاز بحوث حول الظواهر البدعية كزيارة القبور والسحر والشعوذة وانتشار ذاكرة المواسم وتأثيراتها على المجتمع والعقل الجمعي، كل ذلك يستفيد منه المجتهد أو القانوني في إعداد مذكرات قانونية وتشريعية تراعي خطورة تلك الظواهر على التدين السليم ونقائه لدى المسلم.

فهذه أمثلة فقط؛ يقاس عليها غيرها من الظواهر التي تفيد لا محالة في تجديد النظر الأصولي من خلال جوانب التكميل والتطعيم.

ولا شك أن العلوم الاجتماعية -بمسحها الاجتماعي المكثف لعدد من الظواهر الإنسانية سواء الحادثة أو المستحدثة أو التي هي قابلة للحدوث- من شأنها أن تسهم في تنبيه القيمين على الشأن الاجتهادي أو الفقهي على استحضارها في البحث عن الأحكام الملائمة و المناسبة أو التفكير المستقبلي في بناء فقه ذرائعي للحد من الظواهر مرتقبة التوقع والحدوث.

-رصد منظومة القيم :

إن من المطالب الاجتماعية السوسولوجية إجراء دراسات علمية لموضوعات لصيقة بالفعل الإنساني وأهمها القيم الإنسانية، من حيث أنواعها وأجناسها والنافع فيها والضرر، وإذا كانت من فوائد علمية تعود على الفكر الإسلامي في هذا الاتجاه فهي استحضار تلك النتائج العلمية في عمليات الإصلاح وخصوصا المناهج التغييرية، لأن ذلك

يشكل جزءا قويا من الواقع الذي يعيشه الإنسان ككل، كما أن تلك الخلاصات المعرفية تعين أهل العلوم الإسلامية في بناء نظر اجتهادي جديد يتوافق مع الواقع القيمي، مع احترام القيم الأخرى لدى غير المسلم، كقيم الحرية والحقوق الإنسانية التعبيرية والفنية، التي قد يكون بينها وبين المجال الإسلامي بونا شاسعا، وهنا نستحضر الاختلاف القيمي العريض بين المجتمع المسلم وغيره من المجتمعات الأخرى، كالأوروبية والأمريكية التي يعيش فيها المسلمون، من حيث ضرورة الاعتبار الحقيقي لذلك الاختلاف في فقه الدعوة والبيان لغير المسلمين.

وعديدة هي القيم الإنسانية التي تمنح لها الدراسات الاجتماعية أو الإسلامية بعدا تكامليا سواء من حيث الرصد أو البحث أو التقييم أو التنبيه على خطورة غيابها داخل المجتمع البشري، أو الأخطار التي تحدث في مسها بالنوع البشري على وجه الخصوص، كقيم العدل بين الناس والحرية والأمن وتماسك الأسرة والتربية وغير ذلك كثير.

-فقه الأعراف والتقاليد :

لقد أصبح للأعراف الاجتماعية والتقاليد الإنسانية الاعتبار القوي في المنظومة الفقهية تفعيلا وتصريفا، والأصولية تفعيلا وتأصيلا، حتى اعتبرت ضمن القواعد الأصولية الواجب استحضارها واحترامها في النظر الاجتهادي، وحتى يتسنى الوصول إلى تلك المقتضيات المنهجية والاعتبارية في النظر الاجتهادي أصبح من الاعتبارات الواجبة والمؤكد قراءة الواقع الإنساني قراءة تبين الأعراف الحقيقية المشروطة في الاجتماع البشري والمعتبرة في التواصل الإنساني، لتحصيل سلامة النظر في اعتبار ما هو ضروري لا يعود على ضروري آخر بالنفي أو بالإلغاء، ومعرفة ما هو حاجي أو تحسيني كمالي لا يخرم حاجيا إنسانيا أو كماليا، ولعل العلوم الاجتماعية لها من الوسائل والمناهج التي برعت في رصد تلك الأعراف والقيام بعمليات مسح اجتماعي، كما أن العلوم التاريخية تفيد أيضا في بناء تسلسل تاريخي لتلك الأعراف ومدى ثبات قوتها عبر الأزمان التاريخية، وقد أصّل العلماء المسلمون ضمن نظرياتهم الأصولية قواعد عرفية أمثال "المعروف عرفا كالمشروط شرطا"، "والعادة محكمة"

ونحوها من الأصول العرفية والعادية.

-3 في التكامل الغائي :

مبلغ غاية العلوم عموما والإنسانية والاجتماعية على وجه التحديد الكشف عن الحقائق الإنسانية بغية توصيف المعالجات الخادمة للمصالح الإنسانية، وتحسين نمط حياته المعيشية في الدنيا، وتلك مقاصد وغايات لا تتنافى مع جميع التشكيلات الثقافية والحضارية المتنوعة في الكون، لذلك نرى ضرورة الاهتمام بتحصيل الغايات الكبرى من العلوم، ولو على اختلاف مناهجها، واستثمار ذلك في التأسيس لقواعد علمية أو لأحكام اجتهادية أو قانونية تخدم الإنسان في مستقبل حاضره.

أ- فقه مستقبل المكلف:

يعتبر فقه مستقبل الإنسان في مجال التكاليف الشرعية؛ أحد الأسس المهمة في بناء الأحكام وتخريجها بشكل سليم؛ يتوافق مع المقاصد الشرعية سواء في العاجل أو الآجل، وقد عبر عن ذلك الأصوليون بقاعدة اعتبار المآل، أي ما ستؤول إليه الأمور بعد التصرف التكليفي، وخير من عبر عن ذلك الشاطبي حين قال: "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".⁽⁴⁵⁾

وهذا جانب مهم لا يبعد كثيرا عن المباحث العلمية لما يسمى حاليا بعلم المستقبل أو المستقبليات، فلا ضير؛ بل من الواجب اهتمام الأصوليين الفقهاء بهذا العلم، وتكميل النقص الحاصل في القواعد المعتمدة؛ من حيث الآليات المعتمدة في رصد مستقبل الإنسان، وما ستؤول إليه أحواله، حتى تتضبط الأحكام الفقهية لسنن المقاصد الشرعية، ولهذا فإن اشتغال الفقه الإسلامي بالمستقبلات سيدفعه إلى الاهتمام بالكليات والقضايا الكبرى، "عوض الانشغال بالجزئيات وأحكامها فقط، أيضا يسمح استيعاب الدراسات المستقبلية في الفقه الإسلامي بفروعه المختلفة

بالبحث الواعي والمنضبط في قضايا تشهد تغيرات كبرى، وتشرف على الدخول في مرحلة جديدة.⁽⁴⁶⁾

ولا ريب أن ما تطور عليه الأمر من إحصائيات علمية ودراسات منطقية عقلية مفيد في رصد تلك التطورات المستقبلية للإنسان على جميع الأصعدة؛ سواء البيئية أو الاجتماعية أو السياسية أو الاقتصادية، كل هذه المجالات أعملت فيها بعض المناهج العلمية الواجب استثمارها في الاستدلال الفقهي والإعمال الأصولي، وفقه المستقبل ضرب من المعرفة الخاصة بالتوقعات الممكن حدوثها، فيعمل الإنسان على تدبير مصالحه الخاصة والعامة وفق تلك التوقعات، سواء على المستوى الاجتهادي أو غيره، يقول المهدي المنجرة وهو أحد المختصين في علم المستقبل: "إن دور المستقبلية لا يكمن في إصدار نبوءات، إذ يتجلى هدفها في تحديد الاتجاهات، وتخيل مستقبل مرغوب فيه، واقتراح استراتيجيات لتحويله إلى مستقبل ممكن، فالأمر يتعلق بتسليط الأضواء على الاختيارات قصد مساعدة صانعي القرارات للتوجه نحو الأهداف الطويلة المدى، مع اطلاعهم على التدابير الواجب اتخاذها في الحين قصد الوصول إليها."⁽⁴⁷⁾

وإن مجالات التنزيل الفقهي المستند إلى الأدلة والقواعد الأصولية الصحيحة تتعدد بتوسع مجالات الحياة الإنسانية العملية في مواقع وجوده، وعليه؛ فإن كل تلك المجالات التي يطولها علم المستقبل حري بالأصولي الفقيه الاستفادة منه في معالجتها، وتحرير النظر الفقهي فيها، سواء كانت اقتصادية بمعرفة التوقعات الاقتصادية للإنسان؛ فرداً أو جماعة أو دولة أو العالم ككل إذا تعلق الأمر بأحكام شرعية تخص الإنسانية جمعاء، أو كانت سياسية بمحاولة إدراك وفهم محتوى الدراسات العلمية المنجزة في شأن التغيرات السياسية الطارئة، وخلق تكييف شرعي يتناسب والمرحلة السياسية المعتمدة، أو كانت بيئية بالوقوف عند أهمية البيئة وعلاقاتها المتشابكة مع حفظ النفوس البشرية، ومدى منحها الأولوية في التشريع المقاصدي، حتى لا يقع الاختلال في ثبات الحياة الإنسانية، أو كانت اجتماعية بالتأمل ملياً في التغيرات الاجتماعية الطارئة سواء على مستوى الفرد ومعرفة ضرورياته الواقعية واحتياجاته الإنسانية، وأيضاً على مستوى الأسرة كإدراك التوقعات الأسرية في رصد عدد نسبة الطلاق

مثلا، وخطورة الموقف في حفظ النسل وموضوعات ظاهرة العنوسة، وأطفال الشوارع واليتامى، ونحو ذلك مما له ارتباط بالأسرة، وبناء قواعد أصولية معتمدة في التخفيف من ذلك، ولنا في أصل سد الذرائع والمصلحة المرسلّة الاعتبار المناسب والأكيد في هذا الصدد كما ثبت عند الأصوليين، وبناء على هذا كله فإن الوحي يشكل دافعا أساسيا في توجيه الأنظار العلمية سواء الفقهية أو الاجتماعية الواقعية إلى فقه مستقبل الإنسان في خضم قضاياها ومشاكله، يقول أمزيان: "إن الوحي له أهمية فائقة في توجيه نظرة الباحث المسلم المستقبلية، وهذا التوجيه يعطيه قوة دافعة ليجدد الأمل في نفوس الأمة بمستقبلها ويعيد إليها روح الحركة والانطلاق، وهو في نفس الوقت دليل على أن الحياة صراع وأن الخنوع والركون ليسا سبيل التغيير، وأن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم، فالوحي حافز إلى التغيير، ورؤية مستقبلية، ولكن الإنسان نفسه هو الذي ينجز خطوات هذا المستقبل".(48)

كما يعتبر أحد الباحثين المهتمين بفقه المستقبل أن الاجتهاد الفقهي سيجد منافع عدة في إيلاء العناية بهذا الجانب البحثي، حيث يقول: "أن العقل الفقهي المعاصر سيستفيد بدوره أشياء كثيرة لو اتصل بالدراسات المستقبلية وخاض في بعض مواضعها وإشكالاتها، إن عملية الاجتهاد لا تنصبّ على الماضي فقط ولا الحاضر فقط، بل إنها تشمل المستقبل أيضا، وكثير من الأسئلة الفقهية ترتبط زمنيا بالمستقبل، وما قاعدة سد الذرائع أو فتحها - المتفرعة عن أصل اعتبار المآلات - إلا مثال واضح يؤكد هذا الالتفات الفقهي إلى الزمان الآتي وما يحويه من وقائع وأحداث".(49)

ب- تعليل الأحداث والظواهر :

إن الحديث عن التعليل هنا ليس ما قيل عن السببية هناك لحصول فرق دقيق بينهما، فإذا كان السبب هو العامل الأساس في حدوث الظاهرة، والبحث عنه منصب حول التفسير السببي للظاهرة، فإن العلة هنا هي ما بعد السببية، أي البحث في مدى صدقية الحدث ومدى إمكانية ربط سبب الظاهرة بنتيجتها، وقد أبدع ابن خلدون قبل غيره من المهتمين بالعلوم التاريخية والاجتماعية في مسألة تعليل الأحداث التاريخية من خلال مقدمته، يقول:

"فأنشأت في التاريخ كتابا رفعت به عن أحوال الناشئة من الأجيال حجابا وفصلته في الأخبار والاعتبار بابا بابا، وأبدت فيه لأولية الدول والعمران عللا وأسبابا، وبنيت على أخبار الأمم الذين عمروا المغرب في هذه الأعذار، وملأوا أكناف الضواحي منه والأمصار، وما كان لهم من الدول الطوال أو القصار ومن سلف لهم من الملوك والأنصار⁽⁵⁰⁾"، ويضيف مبينا قصده من تأليف المقدمة: "فهذبت مناحيه تهذيبا وقريته لأفهام العلماء والخاصة تقريبا، وسلكت في ترتيبه وتبويبه مسلكا غريبا، واخترعت من بين المناحي مذهبا عجيبا وطريقة مبتدعة وأسلوبا، وشرحت فيه من أحوال العمران والتمدن وما يعرض في الاجتماع الإنساني من العوارض الذاتية ما يمنعك بعلل الكوائن وأسبابها، ويعرفك كيف دخل أهل الدول من أبوابها حتى تنزع من التقليد يدك وتقف على أحوال ما قبلك من الأيام والأجيال وما بعدك.⁽⁵¹⁾"

وينبه المؤرخ والناقد لفلسفة التاريخ ابن خلدون إلى الأخطاء والمغالط التي وقع فيها المؤرخون من خلال النقل دون تحري الصواب أو تعليل لصدقيتها، يقول: "وكثيراً ما وقع للمؤرخين والمفسرين وأئمة النقل المغالط في الحكايات والوقائع؛ لاعتمادهم فيها على مجرد النقل غثاً، أو سميناً، لم يعرضوها على أصولها، ولا قاسوها بأشباهها، ولا سبروها بمعيار الحكمة والوقوف على طبائع الكائنات، وتحكيم النظر والبصيرة في الأخبار، فضلوا عن الحق، وتاهوا في ببداء الوهم والغلط.⁽⁵²⁾"

"العلم بقواعد السياسة، وطبائع الموجودات، واختلاف الأمم والبقاع والأعصار، وفي السّير والأخلاق والعوائد والنحل والمذاهب وسائر الأحوال، والإحاطة بالحاضر من ذلك، ومماثلة ما بينه وبين الغائب، من الوفاق أو بون ما بينها من الخلاف، وتعليل المنطق منها والمختلف، والقيام على أصول الدول والملل، ومبادئ ظهورها، وأسباب حدوثها، ودواعي كونها، وأحوال القائمين بها وأخبارهم؛ حتى يكون مستوعباً لأسباب كل حادث، واقفاً على أصول كل خبر، وحينئذٍ يعرض خبر المنقول على ما عنده من القواعد والأصول، فإن وافقها وجرى على مقتضاها كان، وإلا زيفه واستغنى عنه.⁽⁵³⁾"

ج - الإصلاح والتغيير :

تتغى المعرفة السوسولوجية وحتى السيكولوجية وباقي العلوم اللصيقة بالفعل الإنساني تحقيق مصالحه واعتبار ما يليق بخدماته الوجودية، إلا أن النزعات الفردية التي ما فتئت تغطي على فلسفات البحث الاجتماعي والإنساني، جعلت العقل الإنساني النازع إلى الفلسفة الجمعية والمجموعاتية يشكك في قدرتها على إسداء تلك الخدمات وتحسين الوضع الاجتماعي والمجموعات البشرية، من هذا الجانب يصعب التسليم بالاشتراك المعرفي وحتى المنهجي بين العلوم الإسلامية وتلك العلوم أو استثمار مكوناتها المعرفية في هذا المجال، لأنها مبنية على التكوين الجماعي والفلسفة الجمعية في تفسير الظواهر والبحث لها عن حلول تعود بالنفع على المجتمع ككل، لكن في المقابل إن كل ذلك لا يمنع من الإفادة من تلك العلوم في تحقيق المصالح الفردية التي لا تربطها وثيقة صلة بالمجتمع أو التي يحتاجها الإنسان على سبيل الانفراد، كتطبيق النظر وتركيز البحث على بعض الظواهر الفردية الخاصة كالأزمات النفسية ورصد المعطيات حولها من حيث النسب والانتشار وتأثيراتها على الحياة العادية للفرد ومن ثم الخلوص إلى حلول ملائمة لها، وفي هذا الصدد يقول محمد أمزيان معلقاً: "إن دوركايم نفسه لم يمل من التصريح بأن مهمته إصلاحية تتمثل في استبعاد المثل الدينية لتحل محلها المثل العلمانية، إن دوركايم يؤمن بالتقدم الأخلاقي ويعتقد وصوله في دراساته الاجتماعية إلى منظومة جديدة يمكن أن تكون صحتها مؤيدة بالعلم.⁽⁵⁴⁾"

خاتمة:

لمقاربة موضوع التكامل المعرفي بين علوم الوحي وعلوم الكون من الزوايا القاصدة حاولت الدراسة النظر في أهم القضايا الرئيسية فانطلقت من البحث في الأسس العلمية والمنهجية لذلك التكامل المعرفي محددة إياها في أساس

القراءة :قراءة الوحي وقراءة الكون، ثم في أساس المصلحة أي ما يقترن بالمنفعة الإنسانية ومصلحة الإنسان، ثم في أساس الاحتياط: وتحديد الاحتياط في المنهج والموضوع والغايات، ثم في أساس التناسب: أي الاجتهاد وفق الواقع وتفاصيل المجتمع، معرجة على الربط بين مسألة العلاقة التي توثق بين مسألة الاجتهاد الفقهي ونظرية التكامل المؤسساتي دون أن تغفل إشكالية حاجة المتغيرات الاجتماعية إلى التكامل المعرفي في تجسير الهوة بين الواقع الوجودي والنصوص الشرعية، وللبحث من زاوية التجليات والتمثلات المتعلقة بالتكامل المعرفي بين الجنسي من العلوم تم تقسيمها إلى تمثلات منهجية ويقصد بها آليات المنهجية الآتية من المنهج التجريبي، ثم المنهج الاستقرائي ثم قانون السببية ثم منهج البحث التاريخي وأخيرا القياسات، أما فيما يخص التمثلات الثانية وهي التمثلات الموضوعية وتعزى إلى فقه النفس الإنسانية ثم فقه الظواهر الاجتماعية وكذا رصد منظومة القيم وأخيرا فقه الأعراف والتقاليد، أما الثالثة وهي تمثلات غائية وقد تم حصرها في فقه مآل مستقبل المكلف ثم تحليل الأحداث والظواهر، وأخيرا الإصلاح والتغيير.

كانت هذه أهم القضايا المعروضة التي تحسبها الدراسة وفيه بالأغراض والمقاصد المطلوبة.

- 1- المائدة، 48.
- 2- الكشف، 618/1.
- 3- المائدة، آية 48 (لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا).
- 4- الإتقان في علوم القرآن، للسيوطي، 120/1.
- 5- الإمام في بيان أدلة الأحكام، العز بن عبد السلام، دراسة وتحقيق: مختار بن غريبة، ص262.
- 6- مناهج البحث العلمي، عبد الرحمن بدوي، ص5.
- 7- منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية، محمد أمزيان، ص7.
- 8- انظر السريري، تجديد علم أصول الفقه، ص119.
- 9- بعمر، محمد، من الاجتهاد في النص، إلى الاجتهاد في الواقع، دار الكتب العلمية، ط1، 2009، ص133.
- 10- الموافقات، 99/4.
- 11- عطية، جمال الدين، "تجديد الفكر الاجتهادي"، مجلة قضايا إسلامية معاصرة. خاص بفلسفة الفقه، ع13 (2000/1421) ص181.
- 12- العلواني، طه جابر، عن إبراهيم عبد الرحمن رجب، التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية، دار عالم الكتب، الرياض، ط1، 1996/1416، ص201، 202.
- 13- أحمديدان، زياد محمد. مقاصد الشريعة الإسلامية، ص406.
- 14- الروكي، محمد. الاجتهاد الفقهي، منطلقاته واتجاهاته، الاجتهاد الفقهي أي دور وأي جديد". ندوة من تنسيق الرباط المغرب،

منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ط1، 1996. ص99. انظر أيضاً: الاجتهاد الفقهي، منطلقاته واتجاهاته، في المرجع نفسه. ص34.

15-المقدمة، 574.

16-المصدر نفسه، 475.

17-نفسه، 97.

18-المقدمة، 97.

19-نفسه، 440.

20-الموافقات، 50/1.

21-منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية، محمد أمزيان، ص197.

22-الموافقات، 12/4.

23-المصدر نفسه، 113/3.

24-نفسه، 102/3.

25-نفسه، 232/2.

26-نفسه، 228/2.

27-المقدمة، 6.

28-قواعد المنهج في علم الاجتماع، إيميل دوركايم، ترجمة: محمود قاسم، 1974، مكتبة النهضة المصرية، ص201.

- 29-المقدمة، ص131.
- 30-الموافقات، 147/2.
- 31-قواعد المنهج في علم الاجتماع، إيميل دوركايم، ترجمة: محمود قاسم، 1974، مكتبة النهضة المصرية، ص202.
- 32-قواعد المنهج في علم الاجتماع، إيميل دوركايم، ترجمة: محمود قاسم، 1974، مكتبة النهضة المصرية، ص272.
- 33-منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعارية، محمد أمزيان، ص176.
- 34-الموافقات، 39/1-40.
- 35-الموافقات، 28/1.
- 36-الموافقات، 252/2.
- 37-المقدمة، 31.
- 38-المقدمة، 10.
- 39-صافي، لؤي، نحو منهجية أصولية للدراسات الاجتماعية، مجلة إسلامية المعرفة، ع1، س1، 1995/1416، ص48.
- 40-جمعة، علي، تجديد علم أصول الفقه، مرجع سابق، ص36/35.
- 41-جمعة، علي، تجديد علم أصول الفقه، مرجع سابق، ص36.
- 42-جمعة، علي، تجديد علم أصول الفقه، مرجع سابق، ص40.
- 43-محمد الذوايدي، المقاربة العمرانية الخلدونية للتغير الاجتماعي، عالم الفكر، المجلد39، ع1، يوليو/سبتمبر، س2010، ص171.

44-صافي، لؤي، نحو منهجية أصولية للدراسات الاجتماعية، مجلة إسلامية المعرفة، ع1، س1، 1995/1416، ص48.

45-المرجع السابق 140/4.

46-بلكا، إلياس، تجديد علوم الفقه والمقاصد في ضوء المستقبل، مجلة التسامح، ع20، 2007/1428، ص255.

47-المنجرة، المهدي، الحرب الحضارية الاولى، مستقبل الماضي وماضي المستقبل، عيون، الدار البيضاء، ط1، 1991، ص277.

48-منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية، محمد أمزيان، ص197.

49-بلكا، إلياس، تجديد علوم الفقه والمقاصد في ضوء المستقبل، مجلة التسامح، ع20، 2007/1428، ص254.

50-المقدمة، 10.

51-المقدمة، 10.

52-المقدمة، 10.

53-المقدمة، 31.

54-منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية، محمد أمزيان، ص226.

تم قراءة الموضوع 12807مره

مفهوم الإيمان في الإسلام .. مدخل معرفي إلى دور العقيدة في البناء الاجتماعي "تحو صياغة فكرية جديدة

لمعنى الإيمان"

الحسن حما¹

مقدمة

يشهد المجال التداولي العربي والإسلامي عودة قوية للنقاش حول الإشكالات الكلامية والعقدية (الإيمان، التوحيد، أسباب الخلاف العقدي، حرية المعتقد، ... إلخ)، التي أنتجها العقل الإسلامي في سياقات تاريخية؛ مرتبطة بواقع الأمة أو بالتلاقي الحضاري والثقافي مع الآخر، ولم يقتصر حضور هذه المفاهيم والإشكالات التي أنتجت في التاريخ الإسلامي بالحضور المعرفي والفكري، بل أصبحت مؤطرةً للفعل السياسي والاجتماعي والطائفي، الأمر الذي يهدد الأمن الاجتماعي للمجتمعات العربية والإسلامية، من خلال الإيمان بدلالة معرفية واجتماعية واحدة لبعض المفاهيم، بعيدة عن الدلالة الشرعية الأصلية، الموجهة بالوحي المصدق والمهيمن على الثقافة نفسها.

ويُشكّل مفهوم "الإيمان" أنموذجاً واضحاً على هذا، عندما تتم عملية تبني مفهومات بدلاتها التاريخية (السياسية والاجتماعية)، وترجمتها من قبل تنظيمات وجماعات على أنها تطبيق لـ«شرع الله»، يتحول _ معناها حسب فهمها _ إلى سلوك سياسي وثقافي باسم الدين، ومعياراً للتمييز الطائفي والديني والحكم على واقع الناس. لقد ساعد كذلك على عودة موضوعات العقيدة بمعناها السياسي؛ غطرسة الغرب الاستعمارية ورغبته في تعزيز مركزيته، من خلال التحكم والسيطرة على ثروة البلدان، والتدخل في سياساتها الداخلية، وصناعة أزمات

¹ أستاذ مشارك بجامعة محمد الخامس كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط - المملكة المغربية/ مدير مركز أبحاث للدراسات الاجتماعية والاستراتيجية بالرباط.

hassanhamma@gmail.com

لتبرير تدخلاته، ما أدى إلى بروز عدد من الحركات الأصولية المتطرفة التي تتخذ العنف وسيلة للتغيير الاجتماعي (القاعدة، داعش) ومن ثمة ظهور الصراع بين منظومة تسعى إلى إزالة الدين والتدين في الاجتماع والسياسة والاقتصاد والحياة بشكل عام، وفي أحسن الأحوال تأسيس تدين / دين على مقاس حركية "السياسي" و"الاجتماعي"؛ ومن جهة أخرى ترى في الدين مرجعاً مؤسساً للتشريع والاجتماع والسياسة والاقتصاد، بل تعتبره القادر على إعادة الاعتبار للمجتمع في الحالة الإسلامية. وصنّف آخر ينظر إلى الدين على أنه يجيب عن حاجة الإنسان الروحية والاجتماعية، لكنه يعطي له من الحرية ما يدبر به شأنه الاقتصادي والسياسي.

وتحاول هذه الدراسة دراسة مفهوم الإيمان، من خلال النصوص القرآنية وسياقاتها الفكرية والمنهجية في إطار البحث في "أدواره الاجتماعية"، لأنها توحى بذاتها "الأدوار الاجتماعية للعقيدة والدين عموماً"، إلى البحث عن علاقة الإيمان بالإنسان؛ وذلك هو جوهر الخطاب الديني الإسلامي، توجيه السلوك الإنساني في الواقع بعد أن يستقر الإيمان في النفوس. خاصة في القرآن الكريم الذي جاء بأنموذج إدراكي لتوجيه عموم المؤمنين إلى الإيمان بحثاً عن عالم آخر مخالف لعالم الإنسان الذي يكتنفه الشقاء والخطايا، عالم يجد فيه الإنسان ما افتقده في الحداثة التي حققت له كل الإمكانيات المادية والاقتصادية، وعجزت عن إقناعه بمشروعها ورؤيتها على مستوى الروحي.

الأمر الذي شغل هذه الدراسة ورامت توضحيه في سياقات دينية واجتماعية، وثقافية، متصلة بمستويات تحقيق الأمن الاجتماعي الممكنة، إذ أن غاية الإنسان الأسمى دوماً بحثه المستمر عن الأمن الروحي والاجتماعي، والثقافي والسياسي والاقتصادي، واتخاذ معتقدات وطقوسا في مراحل مختلفة من تدينه ظناً منه أنها تقيه الشر وغضب الطبيعة، وعرف هذا تطوراً في مسار بحثه عن إيمان يقربه أكثر من العالم الغيبي، لذلك كان الدين والتدين _ وما زالَ _ جزءاً مهماً في حياة الإنسان يصعب انتزاعه رغم كل المحاولات والمشاريع التي تهدف إلى استبعاد الدين وإقصائه من دائرة التدافع الاجتماعي والثقافي.

إن البحث الدؤوب للإنسان عن الراحة النفسية عبر إيمانه بعقائده، انتقل بالإنسان إلى التمييز بين عالمين

فالوصول لهذه الغاية يُعيدُنَا بِشكْلٍ مباشرٍ إلى منهج تتأوّل قضايا الفكر الكلامي، بالشكل الذي يجعلها أكثر ارتباطاً بالواقع الاجتماعي، والانتقال بها من المقاربة التجريدية التي تأخذ بالآلة المنطقية في الاستدلال وبناء أصولها المرجعية إلى مستوى تكون فيه ذات صلة بالواقع الإنساني، مسترشداً في هذا المسعى بالمنهج القرآني في بناء خطابه على أصول الواقع الكوني والإنساني من مدخل كوني فلسفي يتجاوز استلاب الإنسان، واللاهوت الديني المسيحي، والتفكير الميتافيزيقي، والوضعية الكلاسيكية، كحلٍّ للإشكالات الدينية كما تبلورت مع التفكير المسيحي⁽³⁾. والاندراج ضمن مسافات العلم الحديث وعلاقته بالمسألة الإلهية التي طرحت في الغرب، بفعل انتشار حالة الإلحاد واللاأدرية، وتأثيرات الوضعية المنطقية⁽⁴⁾ التي لم تُعْطِ للمسألة الإلهية تأطيراً للنقاش ضمن دوائرها.

إنّ الرهان على إعادة قراءة النصوص الدينية والاهتمام المتزايد بـ «عودة الدين» و«القدس»؛ يُقابله سؤال منهجي مؤسس وهو: ما مدى حضور «النص الديني» في ساحة الفعل الثقافي والاجتماعي للواقع المعاصر؟ وإلى أي حد يمكن التقدم بالبحث في مجال قضايا العقيدة؟ في أفق بناء خطاب ديني مؤسس ومتجاوز، يراعي خصوصيات الواقع الاجتماعي المعاصر، وواع بالإشكالات التي واكبت علم الكلام في بداية تشكيلاته المعرفية والفلسفية.

لقد شكّل الإيمان بمعناه العام وبإطلاقه، منطلق العديد من الدراسات والأبحاث، إلا أنّ هذه الدراسة تتفرد بمقاربة تستدعي مفهوم الإيمان لا بشكل تقرير لجملة من القضايا العقدية، أو بمنهج نقدي تقويضي؛ إنما غاية هذه الدراسة الكشف عن الدوائر المغيبة في فهم بعض نصوص الوحي (القرآن والسنة) من جهة أولى، ومحاولة

(3) أحيل القارئ إلى كتابات المفكر السوداني "محمد أبو القاسم حاج حمد" فقد فصل رحمه الله في الإشكالات التي أفرزها التفكير اللاهوتي ومناهج المعرفة الوضعية في الغرب كحلٍّ لإشكالياتها مع اللاهوت المسيحي والتفكير الميتافيزيقي.

أنظر حاج حمد محمد أبو القاسم، 1425هـ/ 2004م، "جدلية الغيب والإنسان والطبيعة العالمية الإسلامية الثانية"، ط1، بيروت - لبنان - ، دار الهادي ص 29.

(4) Auguste Comte, "Catechisme positiviste", Garnier-flammarion, 1966 Paris

البحث عن تجليات الإيمان الاجتماعية من جهة ثانية، وفلسفتها من وجهة نظر الدين الإسلامي، عبر جملة مفاهيم دينية، سعيًا لإبراز دور العقيدة (مفهوم الإيمان أنموذجاً) في البناء الاجتماعي للمجتمع وكذا للجماعة المؤمنة.⁽⁵⁾

المحور الأول: مفهوم "الإيمان" ومجالاته؛

إنَّ تعريف مفهوم «الإيمان» في المجال التداولي الإسلامي، يعود بنا إلى بنية الدرس الكلامي وإشكالاته المعرفية والفلسفية، للوقوف عند بنيته الفكرية في قضايا الإنسان والدين، التي يمكن اعتبارها إحدى الأسئلة المركزية التي تواجه التفكير الديني الإسلامي عموماً، والفكر الكلامي بشكل خاص؛ أي قدرة علم الكلام على تقديم إجابة للإشكالات والتحديات المطروحة على الدين والتدين. أو بصيغة أكثر تحديداً ما الذي يمكن أن يُقدِّمه علم الكلام القديم منه والجديد للإنسان؟ باعتبار أنَّ الإنسان _ اليوم _ لم تُعد القضية الأساسية له هي العثور على معتقدات ليصدقها فيؤمن بها سعيًا وراء السعادة والنجاة في الآخرة؛ إنما القضية عنده والأكثر حضوراً في تداوله الفلسفي والثقافي هي البحث عن مداخل معرفية ومرجعيات أكثر فهماً واستيعاباً للظاهرة الإنسانية، والبحث عن الاطمئنان الروحي والمعنوي في الحياة الدنيا التي تعقّدت أكثر بفعل التحولات التي حملتها العولمة فأصبحت معها حياة الناس في تمزّق وحيرة.

هذا المسعى سوف تعكسه قراءات تجديدية نقدية وانشغالات بحثية لعدد من الباحثين والمفكرين، وهو ما يؤكد حاجة هذا الحقل المعرفي إلى تجديد نوعي يوازي التحولات الاجتماعية والتحديات المعاصرة تُجاء التّدين والدين. وبقدّر ما تكشف هذه الدراسات الحاجة الملحة لتجديد علم الكلام، تكشف من جانب آخر ضعف الدراسات

⁽⁵⁾ يمكن الإشارة إلى أهم الدراسات في هذا الباب؛ مثل ماكس فيبر، "الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية"، ترجمة محمد مقلد، مركز الانماء القومي، لبنان -بيروت-، ودراسة لعز الدين عناية

الكلامية في حقل الدراسات الأكاديمية في عالمنا العربي، مقارنة بتطور هذا المبحث في الجامعات الغربية⁽⁶⁾؛ لهذا حاول علماء وباحثون متعدّدون النهوض به وتجديد آلياته وموضوعاته. ويمكن العودة إلى البدايات التجديدية لهذا الحقل المعرفي، بظهور كتاب "رسالة التوحيد" لمؤلفه محمد عبده؛ الذي حاول من خلاله إعطاء معان جديدة للتوحيد أكثر ارتباطاً بالواقع. ومحاولة محمد إقبال في الثلاثينيات من القرن الماضي إعطاء معان جديدة لعلم الكلام، خاصة محاضراته التي ألقاها في مدارس بالهند عام 1928م، وأصدرها في كتابه الشهير "تجديد التفكير الديني في الإسلام"، والجهد الموسوعي لحسن حنفي من خلاله سفره الضخم "من العقيدة إلى الثورة"، وظهور مدرسة إيران الجديدة التي حاولت تأسيس "علم كلام جديد"⁽⁷⁾ التي حمل لواءها علماء وباحثون مرموقون من أمثال: "عبد الكريم سروش" و"مصطفى ملكيان" و"مجتهد سيستاني" وصولاً إلى العمل المهم الذي بدأه عبد الرحمان بدوي و"علي سامي النشار"⁽⁸⁾، والعمل النوعي الذي قدّمه الدكتور سعيد بن سعيد العلوي في أطروحته حول الأشعرية، والإبداع المنهجي الذي بلوره "طه عبد الرحمن"⁽⁹⁾ لدراسة المنهج الكلامي من منظور منطق الحجاج والمناظرة الحديثة.

إنها محاولات تجديدية سعى من خلالها المشتغلون بأسئلة تجديد الفكر الإسلامي إلى تشكيل منظور جديد في تناول قضايا التفكير الديني، لكنها تحتاج إلى إسهاماتٍ أخرى، قادرة على استثمار الآفاق الرحبة للقرآن المجيد، وناهلة من التقدم النوعي للعلوم الإنسانية المعاصرة. لذلك يَعتَبَر بعض الباحثين أننا في مجال الدراسات

(6) ولد باه السيد ، يومي 13 - 14 ربيع الثاني 1431هـ، "تجديد علم الكلام من منظور فلسفات التأويل والعلوم المعاصرة"، قدم للندوة العلمية الدولية "العلوم

الإسلامية أزمة منهج أم أزمة تنزيل" التي نظمتها الرابطة المحمدية للعلماء، أكابر -سلسلة ندوات علمية رقم 03 الطبعة الأولى ص 501

(7) ظهر مصطلح علم الكلام الجديد للمرة الأولى كعنوان لكتاب العالم الهندي المسلم شليبي النعماني (المتوفى سنة 1332هـ) ثم نقله إلى الفارسية محمد تقي الدين فخر داعي الكيلاني، وطبعه في طهران (سنة 1329/1950م بالعنوان نفسه)....وفي مقدمة كتاب: "الإسلام يتحدى"، أوضح العالم الهندي المسلم وحيد الدين خان، عام 1936م المبررات التي دعت لتأليف كتابه هذا، فشدد على ضرورة التحرر من منهج علم الكلام القديم.. وبعد ذلك بسبعة أعوام أصدر وحيد الدين خان كتابه الكلامي الثاني "الدين في مواجهة العلم"، وأردفه بعد فترة بدارسة أعدها بعنوان: "نحو علم كلام جديد"، ألقاها في ندوة: "تجديد الفكر الإسلامي"، التي عقدتها الجامعة الإسلامية بدلهي في 27 ديسمبر 1976م. أما لدى الباحثين العرب، فقد ذكر مصطلح "الكلام الجديد" الدكتور فهمي جدعان سنة 1976م، في كتابه "أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث"، في الفصل الرابع الذي عقده للحديث عن "التوحيد المتحرر"، وبواعت التفكير الكلامي الجديد لدى بعض المفكرين المسلمين المحدثين، ... وفي إيران ظهر كتاب الحياة الطيبة، سلسلة بحوث مواكبة العصر" أنظر الرفاعي عبد الجبار، "علم الكلام الجديد تمهيد وعرض تاريخي"، كتاب الحياة الطيبة، سلسلة بحوث مواكبة العصر، ص 50-53.

(8) النشار على سامي، "نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام"، ط8، القاهرة دار المعارف.

(9) بشكل أساسي كتابه المعنون بـ "في أصول الحوار وتجديد علم الكلام" 2000م ، الطبعة الثانية، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي.

الكلامية لم يستطع مفكرون أن يحققوا النجاح ذاته الذي حققه مفكرو الغرب في تعاملهم مع النصوص الدينية للكتاب المقدس، فلقد «استثمروا _ مفكرو الغرب _ الآفاق الرحبة للنص اللاهوتي، دون حاجة إلى تبرير هذا التوظيف، مع احترام شروط التفلسف الإشكالية والتصورية. فالفيلسوف اليهودي المعروف «لفيناس» استطاع أن يجد في النص التلمودي المليء بالخرافة والتعصب ما يبني عليه أخلاقية الاختلاف التي أرادها بديلاً لذاتية الحداثة المتمحورة حول نفسها. والفيلسوف الإيطالي «جاني فاتيمو» (jani vatimo) وجد في تحطيم «نيتشه» للميتافيزيقا سبيلاً لتجديد المسيحية بعد أن انهارت العقيدة الفلسفية المنافسة لها»⁽¹⁰⁾

الإيمان: مصدر «أمن يؤمن إيماناً، فهو مؤمنٌ ومعناه التصديق»⁽¹¹⁾. وفي اللغة التصديق بالقلب، وفي «الشرع الاعتقاد بالقلب والإقرار باللسان»⁽¹²⁾. لذلك كانت العرب قبل نزول القرآن وبعثة النبي ﷺ تطلق الإيمان على التصديق ولا يعرفون في لغتهم إيماناً غير ذلك⁽¹³⁾. ويدل على ذلك قوله تعالى (وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ)⁽¹⁴⁾.

أما حقيقته في علم الكلام فهي «الإقرار باللسان والتصديق بالجنان، وجميع ما صحَّ عن الرسول ﷺ من الشرع والبيان، كله حق والإيمان واحد وأهله في أصله سواء، والتفاضل بينهم بالخشية والتقوى ومخالفة الهوى وملازمة الأولى»⁽¹⁵⁾ إلا أنه اختلف في ماهيته بين الفرق الكلامية، بين أن يكون معرفة الله بالقلب فقط، أو بالإقرار باللسان، أو معرفة بالقلب وإقراراً باللسان معاً، أو معرفة وإقراراً باللسان وعملاً بالجوارح. وتشعب النظر إليه بطرق عقلانية استدلالية، أخذت من التصوف والعرفان والفلسفة. يصف ابن حزم هذا الاختلاف في نص له

⁽¹⁰⁾ ولد به السيد، تجديد علم الكلام من منظور فلسفات التأويل والعلوم المعاصرة"، م. سابق، ص 508.

⁽¹¹⁾ ابن منظور، "لسان العرب"، دار صادر - بيروت، م. 13، ص 23

⁽¹²⁾ الجرجاني، "التعريفات" تحقيق عبد المنعم الخفني، دار الرشد، - القاهرة، ص 50

⁽¹³⁾ أبو بكر الباقلاني، "تمهيد الأوائل في تلخيص الدلائل"، تحقيق، عماد الدين أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية - لبنان، ط1، سنة، 1407 هـ - 1987 م، ص 2

⁽¹⁴⁾ يوسف الآية 17.

⁽¹⁵⁾ الطحاوي أبو جعفر، "أصول العقيدة الإسلامية" م.س، ص 135 راجع كذلك التعريفات للجرجاني 41؛ التحصيل من المحصول للأرموي 169/1؛ المحصول 12/1؛ إجابة السائل للصنعاني 60؛ تفسير الرازي 27/2-61؛ تفسير ابن كثير 40/1؛ حاشيتا التفنيزاني والجرجاني على ابن الحاجب 60/1-61؛ شعب الإيمان 35/1؛ الشخصية الإسلامية للنبهاني 19/1.

يقول فيه: «اختلفَ في ماهية الإيمان، فذهب قوم إلى أنَّ الإيمان إنما هو معرفة الله تعالى بالقلب فقط، وإنَّ أظهر اليهودية والنصرانية وسائر أنواع الكفر بلسانه وعبادته فإذا عرف الله تعالى بقلبه فهو مسلم من أهل الجنة، وهذا قول أبي محرز الجهم بن صفوان وأبي الحسن الأشعري البصري. وذهب قوم إلى أنَّ الإيمان هو إقرار باللسان بالله تعالى، وإنَّ اعتقَدَ الكفر بقلبه، فإذا فعل ذلك فهو مؤمن من أهل الجنة، وهذا قول محمد بن كرام السجستاني وأصحابه، وذهب قوم إلى أنَّ الإيمان هو المعرفة بالقلب والإقرار باللسان معاً، فإذا عرف المرء الدين بقلبه وأقرَّ بلسانه فهو مسلم كامل الإيمان والإسلام، وأنَّ الأعمال لا تسمى إيماناً ولكنها شرائع الإيمان وهذا قول أبي حنيفة النعمان. وذهب سائر الفقهاء وأصحاب الحديث والمعتزلة والشيعة وجميع الخوارج إلى أنَّ الإيمان؛ هو المعرفة بالقلب بالدين والإقرار به باللسان والعمل بالجوارح، وأنَّ كلَّ طاعة وعمل خير فرضاً كان أو نافلة فهي إيمان وكلما ازداد الإنسان خيراً ازداد إيمانه وكلما عصى نقص إيمانه»⁽¹⁶⁾. هذا الاختلاف له صلة وثيقة بمفردة الإسلام وعلاقتها بالإيمان، هل هما مترادفان أم مختلفان، بعد الاتفاق على أنَّ لفظي «الإسلام» و«الإيمان» منقولان عن موضوعهما في اللغة إلى معانٍ محدودة معروفة لم تُعرفها العرب حتى أنزل الله عز وجل بها الوحي على رسوله ρ أنه من أتى بها استحق اسم الإيمان والإسلام⁽¹⁷⁾. وقد ورد استعمالهما في الشرع على سبيل الترادف والتوارد، وورد على سبيل الاختلاف، وورد على سبيل التداخل، وعلى سبيل الاختلاف وهو أوفق الاستعمالات في اللغة.⁽¹⁸⁾ ففي الترادف قوله تعالى {فَأَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ فِيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ}⁽¹⁹⁾. وأما الاختلاف فقوله تعالى {قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ وَإِنْ تُطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَا يَلِتْكُمْ مِنْ أَعْمَالِكُمْ شَيْئاً إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ}⁽²⁰⁾. وفي معنى التداخل ما روي أنه سئل ρ فقيل: «أي الأعمال أفضل؟» فقال ρ : «الإسلام» فقيل: أي الإسلام أفضل؟

(16) ابن حزم، "الفصل في الملل والأهواء والنحل"، دار المعارف بيروت - لبنان، 1395هـ/1975م، ط2، ج3، ص 188 - 189

(17) عبد الرحمن حلي، "اقتران الإيمان بالعمل الصالح في القرآن الكريم ودلالاته الحضارية"، مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية، م. 27، عدد 3، سنة

2011م، ص 446.

(18) الغزالي، "قواعد العقائد"، تحقيق موسى علي، عالم الكتب - بيروت، ط2، 1405هـ/1985م، ص 237 - 240.

(19) الذاريات / 35 - 36.

(20) الحجرات / 14.

فقال p: «الإيمان».(21)

فالعلاقة إذن بين الإسلام والإيمان شديدة الصلة في الاستعمال الشرعي لها في الإسلام، واختلف كذلك في "الإيمان" من حيث مداره بين الإقرار والتصديق؛ لهذا تتفاوت درجة الاختلاف بين الفرق الكلامية والمذاهب المختلفة _ شيعية وسنية _ . قال ابن حزم رحمه الله في كتابه الفصل بين الملل والنحل: «وأقرب فرق المرجئة إلى أهل السنة من ذهب مذهب أبي حنيفة النعمان بن ثابت الفقيه رحمه الله تعالى: في أن الإيمان هو التصديق باللسان والقلب معا، وأن الأعمال إنما هي شرائع الإيمان وفرائضه فقط، وأبعدهم أصحاب جهم بن صفوان وأبو الحسن الأشعري ومحمد بن كرام السجستاني. فإن جهما والأشعري يقولون: الإيمان عقد بالقلب فقط، وإن أظهر الكفر والتثليث بلسانه، وعبد الصليب في دار الإسلام بلا تقية، ومحمد بن كرام يقول: هو القول باللسان وإن اعتقد الكفر بقلبه. وأقرب فرق المعتزلة إلى أهل السنة أصحاب الحسين بن محمد النجار وبشر ابن غياث المريسي ثم أصحاب ضرار بن عمرو، وأبعدهم أصحاب أبي الهذيل، وأقرب مذاهب الشيعة إلى أهل السنة المنتمون إلى أصحاب الحسن بن صالح بن حي الهمزاني الفقيه القائلون بأن الإمامة في ولد علي رضي الله عنه، والثابت عن الحسن بن صالح رحمه الله هو قولنا إن الإمامة في جميع فريش وتولي جميع الصحابة رضي الله عنهم إلا أنه كان يفضل عليا على جميعهم، وأبعدهم الإمامية، وأقرب فرق الخوارج إلى أهل السنة أصحاب عبد الله بن يزيد الإباضي الفزاري الكوفي، وأبعدهم الأزارقة».(22)

ويمكن تفسير الاختلاف في تحديد ماهية الإيمان عند المتكلمين، إلى تركيزهم على أفعال الإنسان الباطنية، والتدقيق في عقائد الناس، دون النظر في مآلاتها الاجتماعية والثقافية، حتى غدت موضوعات العقيدة تأخذ أشكالا صورية مجردة، أفرغت الخطاب الديني من أغراضه التربوية ومقاصده الإنسانية؛ وفي بعض الأحيان تم الدخول به في متاهات مذهبية إيديولوجية، ويمكن الاستدلال على ذلك في بعض التحديدات في تعريف علم الكلام، التي لم تقف

(21) أخرجه الإمام أحمد والطبراني من حديث عمرو بن عبسة بالشطر الأخير قال رجل يا رسول الله أي الإسلام أفضل؟ قال الإيمان"، والحديث إسناده صحيح لكنه منقطع. نقلاً عن "قواعد العقائد" للغزالي، م. س، ص 240.

(22) الفصل في الملل والأهواء والنحل ابن حزم، 2 / 88

عند الشكل العمومي من العقيدة؛ بل تجاوزته في التخصيص ضمن بعض الصور المذهبية، فقد أخذ التحديد بُعداً مذهبياً خالصاً وهو الدفاع عن المذهب والرد على خصومه ممن وُصِفوا بالمبتدعة. الأمر الذي ألبسه طابعاً إيديولوجياً أبعدَه عن هويته الحقيقية، مما جعله مساعاً سهلاً للطعن والاعتراض.⁽²³⁾ فالغزالي يرى أنَّ هذا العلم «مَنَاطُ الكشف عن تلبسات أهل البدعة المحدثّة على خلاف السنة المأثورة، فمنه نشأ علم الكلام وأهله»⁽²⁴⁾. ولا شك أنَّ هذا التحديد يوضّح السياق الذي تبلور فيه علم الكلام، والإشكالات التي تصدى لها، مما جعل تصويره لحقيقة نشأة علم الكلام متلبسة بالتحصين المذهبي لأهل السنة والدفاع عن عقائدهم، فكَذلك أنه لم يقدّم تحديداً دقيقاً لتعريف هذا العلم وهدفه، مما أثر على تصور المتأخرين، ومن ذلك أنَّ ابن خلدون ضمّنه مفهوماً مذهبياً ذا طابع أشعري. فقد اعتبره علماً «يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة»⁽²⁵⁾. وهذا الإشكال يَعمُكس بشكل كبير من يعرفه بكونه: «العلم الذي يبحث عن أصول العقائد المذهبية، مستعيناً بالأدلة العقلية والنقلية، خلوصاً من العقائد الكافرة الضالّة، والتزاماً بالعقيدة الحقّة»⁽²⁶⁾.

هذا ما يفسره تناول "الإيمان" داخل منظومة مفاهيم أخلاقية (الكفر، الفاسق، المنافق، أهل البدع... الخ)، حيث شكلت هذه المفاهيم الإطار المعرفي والمرجعي لضبط إيمان الإنسان ومدى انسجامه مع المعتقد الديني الإسلامي، إضافة إلى الإشكالات التي أحدثها تلاقي المنطق الأرسطي مع المجال التداولي الإسلامي، الأمر الذي قاد علم الكلام تحديداً في التاريخ الإسلامي إلى بروز اختلالات وجدالات كلامية أثّرت سلباً على النسق العقدي ككل، وسار منطق التكفير والتصنيف داخل المجتمع الإسلامي إلى جانب تناول موضوعات العقيدة بالمنهج الفلسفي المتأثر بالمنطق اليوناني خلال تلك الفترة السمة البارزة فيه، وإبعاد قضايا العقيدة عن الجانب الروحي المتصل بالقلوب. ولعل كلام الجرجاني يؤكد جانباً من هذا التحليل، إذ يقول: «مَن شهد وعمل ولم يعتقد

⁽²³⁾ يحيى محمد، "علم الكلام والكلام الجديد: الهوية والوظيفة" أنظر الرابط: <http://www.fahmaldin.com/index.php?id=68> استرجعتها يومه 3 يناير 2013م

⁽²⁴⁾ أبو حامد الغزالي، "المنقذ من الضلال"، الناشر: دار الكتب الحديثة، ج1، ص 161.

⁽²⁵⁾ ابن خلدون، "تاريخ ابن خلدون"، دار إحياء التراث العربي، بيروت-لبنان، ط.4، ج1، ص485.

⁽²⁶⁾ الغفار عبد الرسول، "الكليني والكافي"، منشورات مؤسسة النشر الإسلامية التابعة لجامعة المدرسين بقم المشرفة، ط.1، سنة 1416هـ، ص270.

فهو منافق، ومن شهد ولم يعمل واعتقد فهو فاسق، ومن أخلَّ بالشهادة فهو كافر. وبذلك صنف الإيمان على خمسة أوجه: إيمان مطبوع، وإيمان مقبول، وإيمان معصوم، وإيمان موقوف، وإيمان مردود، فالإيمان المطبوع هو إيمان الملائكة، والإيمان المعصوم إيمان الأنبياء، والإيمان المقبول هو إيمان المؤمنين، والإيمان الموقوف هو إيمان المبتدعين، والإيمان المردود هو إيمان المنافقين»⁽²⁷⁾. هذه الأطر المعرفية والمنهجية التي حكمت سياق تشكُّل علم الكلام أثرت بشكل كبير في عطائه المعرفي ودوره الحضاري، وحدثت من امتداده الاجتماعي، مما ساهم في تعطيل الوظيفة الأساسية للعقيدة وعلاقتها بالبعد الاجتماعي للأفراد والمجتمع.

إنَّ التحديد الذي صاغه الجرجاني وتمييزه للإيمان ضمن ثلاثة مفاهيم أخلاقية في تناوله لموضوع الإيمان يكشف عن جانب مهم في الإيمان، إذ ينقسمه وتميزه بين مستويات الإيمان، يشير إلى دلالة أساسية في التعامل مع الإيمان الذي يُبرَّرُ بعداً آخر، وهو تطابق الأفعال الظاهرية مع المعتقد، لذلك اعتبر إيمان المبتدعين موقوفاً، وإيمان المنافقين مردوداً، على اعتبار أنَّ كلَّ أفعالهم تتناقض مع باطنهم، وهذا يظهر مع تحديد مفهوم (المنافق، والمبتدع)، في حين أنَّ إيمان الأنبياء معصوم إذ يتم تسديد أفعالهم عن طريق الوحي، أما إيمان المؤمنين الذي عدَّه مقبولاً فلكونه يطابق القول فيه الاعتقاد تقريراً وأفعالاً.

ونجد الثقافة مهمة عن الماتريدي الذي لخص هذا الإشكال في محاولته لحسم الخلاف في ماهية الإيمان معتبراً «أنَّ جوهر الإيمان وحقيقته هي فيما يكون به الإيمان: القلوب والسمع واللسان والعقل جميعاً»⁽²⁸⁾ فجمع بالتالي بين مختلف الحواس الإدراكية. وهذا يحيل على أنَّ الإيمان يتفاعل بينها جميعاً، فلا يصحَّ إذا أقر به القلب ولم يسر في اللسان مقولات تربوية وقيمية، وكذلك لم يصحَّ إذا أقر به اللسان ولم ينتج آثاراً اجتماعية سلوكية.

يكشِّفُ المنهج الذي تناول به الفكر الكلامي مقارنته لمفهوم "الإيمان" عن المعطيات الثقافية والاجتماعية التي تحكمت في النسق المعرفي لتلك المرحلة، وتلبَّست قضايا العقيدة بجانب منها، ويعكس هذا ضعفه في

(27) "التعريفات" للجرجاني / 50

(28) السمرقندي الماتريدي، "كتاب التوحيد"، تحقيق بكر طوبال اوغلي ومحمد آروشي، دار صادر - بيروت، 1428هـ/2007م، ط1، ص 471.

استلهم النموذج القرآني في تناوله لقضايا العقيدة، لأنَّ المتصفح للقرآن المجيد يجد أنَّ سياقات استعماله في القرآن مختلفة وتتعدَّد بتعدُّد سياقاته، ومن هنا منشأ الحاجة إلى رؤية قرآنية مستوعبة للمفهوم في أبعاده الثقافية والاجتماعية. كما خلصنا إلى أنَّ اقتران الإسلام بالإيمان عند المتكلمين مرتبط أساساً بالتصديق الذي هو عمل نظري مرتبط بالقلب، ومرتب بالسلوك سواء ما كان منه ظاهراً أو باطناً، وقد يُقصد بالإيمان الإسلام، وبالإسلام الإيمان عند إطلاق كل منهما منفرداً غير مقرون بالآخر، وبعضهم عدَّ ذلك من قبيل الترادف وغيرهم عدَّه من قبيل التلازم. قد يستعمل الإسلام والإيمان بمعانٍ لغوية في النصوص⁽²⁹⁾.

مفهوم الإيمان في القرآن المجيد

إذا كان مفهوم "الإيمان" في بنائه اللفظي ودلالاته الشرعية عند علماء الكلام، يُبيِّن اختلافهم في علاقاته بالإسلام وعلاقة العموم والخصوص التي بينهما؛ فإنَّ وُروده في القرآن الكريم يتعدد بتعدد سياقاته وموضوعاته، وبذلك يتجاوز القرآن الدلالة التاريخية التي أُعطيَت للإيمان، ويؤسِّس لمعان أخرى أكثر استيعاباً وانسجاماً مع رؤيته المعرفية.

ورد جذر (آمن) في القرآن الكريم حوالي 950 مرة، وأبرز الاشتقاقات المستخدمة منه صيغة الفعل آمن بمختلف أحوالها ولواصقها (380) مرّة، والمتأمل في مختلف هذه السياقات يجد استحواذ بعض التراكيب على قسم كبير منها، فصيغة الذين آمنوا تكررت 220 مرة، (صيغة النداء فيها {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا} تتكرر 89 مرة متضمنة الإرشاد والأمر والتوجيه للمؤمنين، وتكررت العبارة التقريرية {إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا} 16 مرة وفيها بيان مصير المؤمنين وصفاتهم، وقد اقترن العمل الصالح في هذا التركيب {الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ} 51 مرة، وهي معظم ما اقترن به الإيمان مع العمل الصالح في صيغ أخرى التي بلغ مجموعها 69 مرة⁽³⁰⁾، ويردُّ لفظ الإيمان في القرآن بصيغة مفردة غير مقرون باسم الإسلام ولا باسم العمل الصالح ولا غيرها، وتارة يُذكر مقروناً

⁽²⁹⁾ عبد الرحمن حلي، "اقتران الإيمان بالعمل الصالح في القرآن الكريم ودلالاته الحضارية"، مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية، م. 27، عدد 3، سنة 2011م، ص 447

⁽³⁰⁾ عبد الرحمن حلي، "اقتران الإيمان بالعمل الصالح في القرآن الكريم ودلالاته الحضارية"، مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية، م. 27، عدد 3، سنة 2011م، ص 448

باسم الإسلام كما في حديث جبريل المعروف حينما يسأل الرسول p: «ما الإسلام؟» كما في قوله تعالى (إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ) (31) وقوله تعالى (قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ وَإِنْ تُطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَا يَلِتْكُمْ مِنْ أَعْمَالِكُمْ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ) (32). فالقرآن أقرّ بإسلامهم ولم يُقرّر بإيمانهم، وقد ذكر الإيمان مقرونا بالعمل الصالح في مواضع كثيرة من القرآن المجيد منها (إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَئِكَ هُمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ) (33)، كما يأتي مقروناً بالذين أوتوا العلم في مثل قوله تعالى (وَقَالَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ وَالْإِيمَانَ لَقَدْ لَبِثْتُمْ فِي كِتَابِ اللَّهِ إِلَى يَوْمِ الْبَعْثِ فَهَذَا يَوْمُ الْبَعْثِ وَلَكِنَّكُمْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ) (34) وقوله ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قِيلَ لَكُمْ تَفَسَّحُوا فِي الْمَجَالِسِ فَافْسَحُوا يَفْسَحِ اللَّهُ لَكُمْ وَإِذَا قِيلَ انشُزُوا فَانْشُزُوا يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾ (35)، ويُذكر أيضاً مقرونا بالذين هادوا والنصارى والصابئين في قوله تعالى ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ (36)، وبذلك لم يستثنِ القرآن الذين هادوا والنصارى ولا الصابئين من الإيمان، رغم أن إيمانه ليس وفق ما أقرّ النبي p في شريعته، إنما اشترط لهم الإيمان بالله واليوم الآخر والعمل الصالح. وبذلك يشتركون في معنى الإسلام بمعناه العام، أي التوحيد الذي كان مهمة الأنبياء جميعاً.

علاقة الإيمان بالإسلام في القرآن المجيد

عند متابعة وتدقيق سياقات ورود كلمتي "الإسلام" و"الإيمان" في القرآن؛ نلاحظ أن دائرة إطلاقهما تتسع لتشمل غير المؤمنين بالمعنى الإسلامي (37) الذي حصّره علماء الكلام، منها:

(31) سورة الأحزاب / 35

(32) الحجرات / 14 - 15

(33) سورة البينة / 7

(34) سورة الروم / 55

(35) سورة المجادلة / 11

(36) سورة البقرة / 63

(37) أشار الدكتور محمد شحرور إلى ذلك أيضاً في كتابه، "الإسلام والإيمان منظومة القيم"، دراسات إسلامية معاصرة (3) الأهالي للنشر والتوزيع - دمشق -، ط. 8،

✓ إسلام الجن

في قوله Y ﴿وَأَنَا مِنَّا الْمُسْلِمُونَ وَمِنَّا الْقَاسِطُونَ فَمَنْ أَسْلَمَ فَأُولَئِكَ تَحَرَّوْا رَشَدًا﴾⁽³⁸⁾، إذ أنسب لهم الإسلام وميَّز بين فئاتهم، يقرّر سيد قطب هذا بقوله "وبين الإغراق في الوهم، والإغراق في الإنكار، يقرر الإسلام حقيقة الجن، ويصحح التصورات العامة عنهم، ويحرر القلوب من خوفها وخضوعها لسلطانهم الموهوم. فالجن لهم حقيقة موجودة فعلا وهم كما يصفون أنفسهم هنا: (وَأَنَا مِنَّا الصَّالِحُونَ وَمِنَّا دُونَ ذَلِكَ كُنَّا طَرَائِقَ قِدَادًا) ومنهم الضالون المضلون ومنهم السذج الأبرياء الذين يندعون: (وَأَنَّهُ كَانَ يَقُولُ سَفِيهُنَا عَلَى اللَّهِ شَطَطًا، وَأَنَا ظَنَّنا أَن لَّنْ نقُولَ الْإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا) وهم قابلون للهداية من الضلال، مستعدون لإدراك القرآن سماعا وفهما وتأثرا: ﴿قُلْ أُوْحِي إِلَيَّ أَنَّهُ اسْتَمَعَ نَفَرٌ مِّنَ الْجِنِّ فَقَالُوا إِنَّا سَمِعْنَا قُرْآنًا عَجَبًا﴾⁽³⁹⁾ وأنهم قابلون بخلقهم لتوقيع الجزاء عليهم وتحقيق نتائج الإيمان والكفر فيهم⁽⁴⁰⁾ (وَأَنَا لَمَّا سَمِعْنَا الْهُدَى آمَنَّا بِهِ، فَمَنْ يُؤْمِنُ بِرَبِّهِ فَلَا يَخَافُ بَخْسًا وَلَا رَهَقًا. وَأَنَا مِنَّا الْمُسْلِمُونَ وَمِنَّا الْقَاسِطُونَ، فَمَنْ أَسْلَمَ فَأُولَئِكَ تَحَرَّوْا رَشَدًا، وَأَمَّا الْقَاسِطُونَ، فَكَانُوا لِجَهَنَّمَ حَطَبًا).⁽⁴¹⁾

ولا يمكن بحال الإقرار بأن إسلام الجن موافق للإسلام بمعناه الخاص الذي جاءت به شريعة الرسول p.

✓ إسلام إبراهيم U

في قوله تعالى ﴿مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُّسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾⁽⁴²⁾ وهي تأكيد على الحنفية المسلمة التي وُصف بها إبراهيم عليه السلام، وإنما عنى الله بذلك اليهود والنصارى، لاختيارهم ما اختاروا من اليهودية والنصرانية على الإسلام. لأنّ "ملة إبراهيم" هي الحنفية المسلمة:

1996م، ص 33

⁽³⁸⁾ الجن / 14

⁽³⁹⁾ الجن / 1 - 2.

⁽⁴⁰⁾ سيد قطب، "في ظلال القرآن" 6 / 3721

⁽⁴¹⁾ الجن / 13.

⁽⁴²⁾ آل عمران / 67

فقال تعالى ذِكْرُهُ لَهُمْ: ومن يزهد عن ملة إبراهيم الحنيفية المسلمة إلا من سفه نفسه.⁽⁴³⁾

✓ وصية يعقوب لابنيه بالإسلام

﴿وَوَصَّيْ بِهَا إِبْرَاهِيمَ بَنِيهِ وَيَعْقُوبُ يَا بَنِيَّ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى لَكُمُ الدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُمْ مُسْلِمُونَ﴾⁽⁴⁴⁾ أي

عهدهم على الإيمان بالإسلام، كما بيّنه في رسالته وشريعته التي تختلف عن شريعة محمد .p

✓ يوسف

﴿رَبِّ قَدْ آتَيْتَنِي مِنَ الْمُلْكِ وَعَلَّمْتَنِي مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ فَاطِرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنْتَ وَلِيِّ فِي الدُّنْيَا

وَالْآخِرَةِ تَوَفَّنِي مُسْلِمًا وَأَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ﴾⁽⁴⁵⁾ أي الإسلام في معناه العام الذي يقصد توحيد الله Y، وهو ما

طلبه كذلك سحرة فرعون في قوله تعالى ﴿وَمَا تَقِمْ مِنَّا إِلَّا أَنْ آمَنَّا بِآيَاتِ رَبِّنَا لَمَّا جَاءَتْنَا رَبَّنَا أَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا

وَتَوَفَّنَا مُسْلِمِينَ﴾⁽⁴⁶⁾ وسعي إله فرعون أثناء الغرق (وَجَاوَزْنَا بِبَنِي إِسْرَائِيلَ الْبَحْرَ فَأَتْبَعَهُمْ فِرْعَوْنُ وَجُنُودُهُ بَغْيًا

وَعَدُوا حَتَّىٰ إِذَا أَدْرَكَهُ الْغَرَقُ قَالَ آمَنْتُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا الَّذِي آمَنْتُ بِهِ بَنُو إِسْرَائِيلَ وَأَنَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾⁽⁴⁷⁾ وهو

الإسلام الذي أكد عليه الحواريون وأقاموا شهادة المسيح عليه السلام عليه (فَلَمَّا أَحَسَّ عِيسَىٰ مِنْهُمُ الْكُفْرَ قَالَ مَنْ

أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ قَالَ الْحَوَارِيُّونَ نَحْنُ أَنْصَارُ اللَّهِ آمَنَّا بِاللَّهِ وَاشْهَدْ بِأَنَا مُسْلِمُونَ﴾⁽⁴⁸⁾.

وكذلك هو الإسلام الذي أمر به نوح ﴿فَإِنْ تَوَلَّيْتُمْ فَمَا سَأَلْتُكُمْ مِنْ أَجْرٍ إِنْ أَجَرِيَ إِلَّا عَلَى اللَّهِ وَأُمِرْتُ أَنْ

أَكُونَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾⁽⁴⁹⁾.

والتزم به أهل لوط عليه السلام ﴿فَأَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ فِيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِّنْ

(43) أبو جعفر الطبري، "جامع البيان في تأويل القرآن"، 3 / 89

(44) البقرة / 132

(45) يوسف / 101

(46) الأعراف / 126

(47) يونس / 90

(48) آل عمران / 52

(49) يونس / 72

الْمُسْلِمِينَ وَتَرَكْنَا فِيهَا آيَةً لِلَّذِينَ يَخَافُونَ الْعَذَابَ الْأَلِيمَ»⁽⁵⁰⁾.

من خلال الآيات أعلاه نفهم أنَّ الجن دخلوا في الإسلام، وإبراهيم ويعقوب والأسباط ويوسف وسحرة فرعون والحواريون ونوح ولوط، وكانوا مسلمين، وأنَّ فرعون حين أدركه الغرق كان يسعى للدخول في الإسلام، هؤلاء جميعا لم يكونوا من أتباع محمد p كي يُطْلَق عليهم الإسلام بمعناه الخاص، فالحواريون من أتباع عيسى u وسحرة فرعون من أتباع موسى u.⁽⁵¹⁾ نخلص من هذا كله أنَّ الإسلام مفهوم مستوعب وشامل، في حين الإيمان يضيق كلما حددنا العقيدة التي نؤمن بها.

فالايات السابقة في تناولها لموضوع الإيمان في القرآن تُبَيِّن أنَّ العلاقة بين الإسلام والإيمان، علاقة عموم وخصوص، فالإسلام هو المحدد للإطار العقدي للمؤمن وفي دائرته تتأسس جملة تشريعات، والإيمان هو الذي يدفع هذه التشريعات لتتشكل وتصبح سلوكا اجتماعيا، هذا المعنى يفسره تفريق الزمخشري بين الإيمان والإسلام، باعتباره أنَّ «الإيمان هو التصديق مع الثقة وطمأنينة النفس، والإسلام هو الدخول في السلم. والخروج منه أن يكون حربا للمؤمنين بإظهار الشهادتين. في قوله تعالى ﴿وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾»⁽⁵²⁾ فالإقرار باللسان ما يكون من غير مواطاة القلب فهو إسلام، وما واطأ فيه القلب اللسان فهو إيمان». ⁽⁵³⁾ في حين ذهب الرازي إلى أنَّ الإيمان هو عينه الإسلام لِوَجْهَيْنِ؛ الأوَّل: أنَّ الإيمانَ لو كَانَ غَيْرَ الإسلامِ لَمَا كَانَ مَقْبُولًا عِنْدَ اللَّهِ تَعَالَى لِقَوْلِهِ تَعَالَى: {وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الإسلامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ}. ⁽⁵⁴⁾ والثَّانِي: قَوْلُهُ تَعَالَى {فَأَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ فِيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِّنَ الْمُسْلِمِينَ وَتَرَكْنَا فِيهَا آيَةً لِلَّذِينَ يَخَافُونَ الْعَذَابَ الْأَلِيمَ}. ⁽⁵⁵⁾ فَاسْتِنَاءُ الْمُسْلِمِ مِنَ الْمُؤْمِنِ، يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الإسلامَ يَصْدُقُ عَلَيْهِ، وَإِذَا ثَبَتَتْ هَذِهِ الْمُقَدِّمَاتُ،

⁽⁵⁰⁾ الذاريات 35 - 37

⁽⁵¹⁾ محمد شحرور، "الإسلام والإيمان منظومة القيم"، دراسات إسلامية معاصرة (3) الأهالي للنشر والتوزيع - دمشق -، ط. 8، 1996م، ص 33

⁽⁵²⁾ الحجرات / 14

⁽⁵³⁾ الزمخشري "الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل" ج4/376

⁽⁵⁴⁾ آل عمران: 84

⁽⁵⁵⁾ الذاريات: 35، 36

ظَهَرَ أَنَّ مَجْمُوعَ هَذِهِ الثَّلَاثَةِ أَغْنَى الْقَوْلَ وَالْفِعْلَ وَالْعَمَلَ هُوَ الْإِيمَانُ.⁽⁵⁶⁾ رغم الاستدلال الذي قَدَّمَهُ الرازي في الجمع بين الإسلام والإيمان، إلَّا أَنَّ عَدَمَ تَدْقِيقِهِ النِّظَرَ بَيْنَ الْإِسْلَامِ بِمَعْنَاهُ الْعَامِ وَالْخَاصِّ لَا يَتَّيَحُ إِمْكَانِيَّةَ التَّمْيِيزِ بَيْنَ الْإِيمَانِ وَالْإِسْلَامِ بِشَكْلِ جَلِيِّ وَدَقِيقٍ، حَيْثُ يُمْكِنُ اعْتِبَارُ كُلِّ الْأَدْيَانِ الَّتِي أَنْزَلَهَا اللَّهُ تَعَالَى قَبْلَ الْإِسْلَامِ تَدْعُو إِلَى الْإِسْلَامِ بِمَعْنَاهُ الْعَامِ. ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ﴾.⁽⁵⁷⁾ وَالْإِسْلَامُ بِمَعْنَاهُ الْخَاصِّ مَا جَاءَتْ بِهِ شَرِيعَةُ مُحَمَّدٍ P.

إِنَّ الْإِسْلَامَ أَعَمُّ مِنَ الْإِيمَانِ، فَهُوَ دِينُ عَامِ إِنْسَانِي لِكُلِّ أَهْلِ الْأَرْضِ، وَهِيَ غَايَةُ كُلِّ الْأَنْبِيَاءِ وَالرُّسُلِ الَّذِينَ بَعَثَهُمُ اللَّهُ إِلَى الْبَشَرِيَّةِ، أَيْ الْإِسْلَامُ بِمَعْنَاهُ الْعَامِ، وَلِهَذَا سُمِّيَ الدِّينُ الْإِسْلَامِيُّ وَلَيْسَ الدِّينُ الْإِيمَانِيُّ، وَلِهَذَا أَيْضًا قَالَ تَعَالَى ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ وَمَنْ يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾.⁽⁵⁸⁾ وَهُوَ الْمَعْنَى الَّتِي نَجَدُهُ عِنْدَ الزَّمَخْشَرِيِّ الَّتِي اعْتَبَرَ أَنَّ الْمَقْصُودَ بِالْإِسْلَامِ هُوَ «الْعَدْلُ وَالتَّوْحِيدُ، وَهُوَ الدِّينُ عِنْدَ اللَّهِ، وَمَا عَدَاهُ فَلَيْسَ عِنْدَهُ فِي شَيْءٍ مِنَ الدِّينِ».⁽⁵⁹⁾ وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ Y ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾.⁽⁶⁰⁾

أَمَّا الْإِيمَانُ فَخَاصٌّ بِاتِّبَاعِ مُحَمَّدٍ P، لِهَذَا سَمَاهُمُ الْقُرْآنُ الْمَجِيدُ الْمُؤْمِنِينَ، وَسَمَّى عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ وَلَمْ يُسَمَّ أَمِيرَ الْمُسْلِمِينَ، وَسُمِّيَتْ زَوَاجَاتُ الرُّسُلِ أُمَهَاتِ الْمُؤْمِنِينَ وَلَيْسَ أُمَهَاتِ الْمُسْلِمِينَ⁽⁶¹⁾. وَقَدْ جَاءَ فِي مَوَاطِنٍ أُخْرَى فِي الْقُرْآنِ الْمَجِيدِ رِبْطُ الْإِسْلَامِ بِالْإِيمَانِ مِنْهَا قَوْلُهُ Y ﴿إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَانِتِينَ وَالْقَانِتَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَاشِعِينَ وَالْخَاشِعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّائِمِينَ وَالصَّائِمَاتِ وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ

⁽⁵⁶⁾ الرازي، "مفاتيح الغيب"، 32 / 246

⁽⁵⁷⁾ الشورى / 11

⁽⁵⁸⁾ آل عمران / 19

⁽⁵⁹⁾ الزمخشري، الكشاف / 1 / 345

⁽⁶⁰⁾ آل عمران / 84.

⁽⁶¹⁾ محمد شحرور، "الإسلام والإيمان منظومة القيم"، دراسات إسلامية معاصرة (3) الأهالي للنشر والتوزيع - دمشق -، ط. 8، 1996م، ص 55

مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا»⁽⁶²⁾ والمقابلة بين الإسلام والإيمان عند الشيعة تفيد مغايرتهما، والذي يُستفاد منه نحو مغايرتهما قوله تعالى: (قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ وَإِنْ تُطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَا يَلِتْكُمْ مِنْ أَعْمَالِكُمْ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ) - إلى أن قال - ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ﴾⁽⁶³⁾ وقراءتهم للآية يفيد أولاً: أنَّ الإسلام هو تسليم الدين بحسب العمل وظاهر الجوارح والإيمان أمر قلبي. وثانياً: أنَّ الإيمان الذي هو أمر قلبي اعتقادي وإذعان باطني بحيث يترتب عليه العمل بالجوارح. فالإسلام هو التسليم العملي للدين بإتيان عامة التكاليف، والمسلمون والمسلمات هم المسلمون لذلك والإيمان هو عَقْد القلب على الدين، بحيث يترتب عليه العمل بالجوارح، والمؤمنون والمؤمنات هم الذين عَقَدُوا قلوبهم على الدين بحيث يترتب عليه العمل بالجوارح، فكل مؤمن مسلم ولا عكس.⁽⁶⁴⁾

كذلك في قوله Y ﴿عَسَى رَبُّهُ إِنْ طَلَّقَكُنْ أَنْ يُبْدِلَهُ أَزْوَاجًا خَيْرًا مِنْكَ مُسْلِمَاتٍ مُؤْمِنَاتٍ قَانِتَاتٍ تَائِبَاتٍ عَابِدَاتٍ سَائِحَاتٍ ثَيِّبَاتٍ وَأَبْكَارًا﴾⁽⁶⁵⁾.

إنَّ تعدُّد سياقات ورود لفظ الإيمان في القرآن المجيد يحيل إلى استيعابه لدلالاته المختلفة، فيتصف المؤمن بأفعال مخصوصة يتداخل فيها الاجتماعي والثقافي والعقائدي بالتربوي، تجعل موضوع الإيمان مستوعباً لمختلف مناحي الحياة، دون اقتصره على معتقد الناس، فيكون الإنسان مؤمناً كلما لزم الصفات الأخلاقية والقيمية التي يقتدر فيها الخطاب القرآني بين الذين آمنوا والأفعال التي تُتَّسَب إليهم. وبهذا يتجاوز القرآن الكريم الدلالة التاريخية التي اكتسبها مفهوم "الإيمان" في سياق تاريخي، وخرج به إلى دلالة أوسع وأرحب، تُراعي قيمة الإنسان وأثره في الحياة أكثر من اعتقاده الباطني الصرف. لذلك جاءت الإشارة إلى جوانب اجتماعية وسلوكية في حياة

⁽⁶²⁾ الأحزاب / 35

⁽⁶³⁾ الحجرات / 14 - 15

⁽⁶⁴⁾ محمد حسين الطباطبائي، "الميزان في تفسير القرآن"، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت - لبنان، -، ط 1، سنة 1411هـ/1991م، ج 16، ص 319 - 320.

⁽⁶⁵⁾ التحريم / 5

الإنسان وربطها بالإيمان في عدد من آيات القرآن الكريم، من ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ﴾⁽⁶⁶⁾، كذلك ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِذَا كَانُوا مَعَهُ عَلَىٰ أَمْرٍ جَامِعٍ لَّمْ يَذْهَبُوا حَتَّىٰ يَسْتَأْذِنُوهُ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَأْذِنُونَكَ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ فَإِذَا اسْتَأْذَنُوكَ لِبَعْضِ شَأْنِهِمْ فَأُذِنَ لِمَن شِئْتَ مِنْهُمْ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾⁽⁶⁷⁾ وكذلك قوله ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلَحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾⁽⁶⁸⁾ وقوله ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَٰئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ﴾⁽⁶⁹⁾.

وقد أكد ذلك جملة إشارات في الحديث النبوي الشريف، في قول النبي p «ثَلَاثٌ مَنْ كُنَّ فِيهِ وَجَدَ حَلَاوَةَ الْإِيمَانِ أَنْ يَكُونَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَحَبَّ إِلَيْهِ مِمَّا سِوَاهُمَا وَأَنْ يُحِبَّ الْمَرْءَ لَا يُحِبُّهُ إِلَّا لِلَّهِ وَأَنْ يَكْرَهُ أَنْ يَعُودَ فِي الْكُفْرِ كَمَا يَكْرَهُ أَنْ يُقَذَّفَ فِي النَّارِ»⁽⁷⁰⁾.

ومن خلال الحديث والآيات السابقة نخلص إلى أنَّ الشروط التي تفيد الإيمان من عدمه تتحقق في المسلم بالالتزام بالموصفات الآتية:

- ❑ التأكيد على الإيمان بالله وحده.
- ❑ أن تكون محبته p فوق أي محبة أخرى.
- ❑ الأخوة على أساس التقرب إلى الله.
- ❑ عدم العودة في الكفر.
- ❑ المجاهدة بالمال والأهل في سبيل الله.

⁽⁶⁶⁾ الأنفال / 2

⁽⁶⁷⁾ النور / 60

⁽⁶⁸⁾ الحجرات / 10

⁽⁶⁹⁾ الحجرات / 15

⁽⁷⁰⁾ أخرجه البخاري ومسلم والترمذي والنسائي وابن ماجه وأحمد.

❑ عدم مخالفة أمر جامع عقده المسلمون في حضرة الرسول (وهذه خاصة بالصحابة الذين عاصروا النبي ﷺ).

المحور الثاني: علاقة الدين والعقيدة بالبناء الاجتماعي: مقدمات تفسيرية

يهدف الإسلام من وراء مفهوم "الإيمان" القائم على "الاعتقاد بالقلب والإقرار باللسان"⁽⁷¹⁾ إلى ترشيد حركة الإنسان في الواقع الاجتماعي، وتوجيه سلوكه وفق غاية الله ومقاصده، التي أصبحت ملحة وضرورية نتيجة ما يشهده الواقع المعاصر من تحولات وتغيرات أثّرت على نسقه الثقافي والاجتماعي وفي نسيج العلاقات الإنسانية، وأصبح الإنسان يوماً بعد يوم في حاجة للعودة إلى الدين والإيمان والبحث عن أطر مرجعية لفكره ومسلكياته النظرية والفلسفية القادرة على مواكبة تحديات وإفرازات الحضارة المعاصرة المثقلة بالأبعاد المادية وتراجع القيم الإنسانية.

إنَّ النتيجة الحتمية التي يُعبّر عنها الواقع المعاصر؛ اتساع هوة الصراع والاختلاف بين أبناء المعتقد والدين الواحد _ فما بالك إذا اتجهنا صوب أتباع ديانات مختلفة _؛ ولا يمكن لأحد من أهل الأديان أن يقرّر هذا الوضع، أو يعتبره من أصول الأديان؛ إنما هو من تبعات وإشكالات الواقع. من هنا تظهر الحاجة الملحة إلى العودة إلى الحوار الديني، نظراً لاتساع دائرة المشترك بين هذه الأديان، وكذلك لأنّ هذه الأديان تحمل تصوراً وروية للعالم وللإنسان، قد تُخرج الحضارة المعاصرة من أزمتها، وتُسهم معرفياً وعلمياً في تعزيز أسس الحوار الديني والارتباط بالأديان السماوية والإيمان بأهميتها في حركة الواقع والفعل الإنساني. أي أننا بحاجة إلى استعادة الحوار بين اللاهوت والعلم من جهة⁽⁷²⁾، ومن جهة ثانية نحن بحاجة إلى تجاوز ما دأبت عليه أبحاث الأنثروبولوجيا الدينية الكلاسيكية من اختزال الأديان في عناصر ثلاثة: طبيعة الإيمان، وأشكال الطقوس، ومضامين الأساطير. لأنّ تلك المقاربة تبدو قاصرة عن الإلمام بروح الديانات الإبراهيمية وغير الإبراهيمية، منذ أن تبين لعلم الاجتماع الديني المعاصر ما للكنائس والجماعات الدينية من دور فاعل في الأنشطة الاجتماعية والخدمات الطوعية والأعمال الخيرية، حيث تُمارس تلك الفعاليات باعتبارها ترجمة عملية للمفاهيم المفارقة، (...)

⁽⁷¹⁾ "التعريفات" م. سابق، ص 50

Beyrouth, ⁽⁷²⁾Thom Sicking S. j, "Foi Chrétienne et inculturation au Proche-Orient", Université Saint-Joseph, Jeita, 1992, pp 94 .

لقد وجد علم الاجتماع نفسه مدفوعاً بالنتيجة إلى آثار الاعتقادات والالتزامات الفردية، وكذلك التنبؤ إلى دور المؤسسات الدينية في مختلف قطاعات الحياة الاجتماعية الأخرى⁽⁷³⁾.

من هنا نشأت الحاجة للدراسة الاجتماعية للعقيدة، أي العمل على البحث عن بعض تجليات النزعة الاجتماعية (الإنسانية) في الخطاب الديني لأهل الأديان⁽⁷⁴⁾ وفهم مداخل إسهام العقائد ووظيفتها في البناء الاجتماعي (Social Structure)⁽⁷⁵⁾، أو العكس؛ النظر في خطورتها وآثارها السلبية في قيام وبناء المجتمعات المعاصرة. ففي "خضمّ التواجه الحضاري الناشط في أرجاء المسكونة، اليوم تجتهد الأديان جميعاً في استخراج خلاصة تصوراتها الماورائية واللاهوتية والأنثروبولوجية والاجتماعية والسياسية التشريعية. لهذا يعتقد كثير من أهل الأديان أنّ الإمساك بجوهر الدين يُتيح التفتن للفردة التي ينعقد عليها التصور الديني الأشمل للكون وللوجود وللتاريخ، ويُعين الإنسان على التمييز بين الأنظومات الدينية، ويُسهّل مسرى الحوار الديني"⁽⁷⁶⁾.

علاقة الدين بالإيمان

⁽⁷³⁾ عز الدين عناية، "الأديان الإبراهيمية قضايا الراهن"، دار توبقال، البيضاء - المغرب، ط1 سنة 2014م، ص 101. وانظر كذلك دارن شريكات وآخرون، "السوق الدينية في الغرب"، ترجمة عز الدين عناية، دار صفحات، دمشق، 2012، ص 25.

⁽⁷⁴⁾ جزء من هذا العمل قام به عالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر في كتابه "الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية"، ترجمة محمد مقلد، مركز الانماء القومي، لبنان - بيروت، حيث بحث بعض تجليات الروح البروتستانتية القديمة وبين الحضارة الرأسمالية الحديثة، من خلال البحث عن هذه التجليات في السمات الدينية الصرفة، لا في "مناهج العيش"، انظر ص 21.

⁽⁷⁵⁾ يأخذ مفهوم «البناء الاجتماعي» (Social Structure) معان متعددة في مجال الدراسات الاجتماعية والأنثروبولوجيا، وتتوعدت تحدياته بين الباحثين، ويوضح هذا التنوع ما يتميز به المفهوم من عناية وأهمية في المجال الأنثروبولوجي والاجتماعي، وقد سبق «لعدد من المفكرين والعلماء أن تناولوا مفهوم «البناء الاجتماعي» لكن تحت ألفاظ ومصطلحات متعددة، فقد ظهر المفهوم في كتابات (ماركس) تحت عنوان (التركيبات السفلى والتركيبات العليا). وعند (دوركايم) باسم (التركيبات المورفولوجية). والواقع أنّ جذور الفكرة تمتد إلى منتصف القرن الثامن عشر وبخاصة في كتابات (موسكيو) الذي يعد بحق مؤسس علم الاجتماع المقارن، وأن أفكاره مهدت لظهور النسق الاجتماعي الكلي الذي يتكلم عنه كثير من العلماء المحدثين. وقد اتضحت هذه الأفكار لدى (هربرت سبنسر) وخاصة في مجال تشبيه المجتمع بالكائن العضوي وهذا الموقف ساعد على ظهور فكري (البناء Structure) (والوظيفة Function) المستخدمين في الدراسات الاجتماعية والأنثروبولوجية من بعده ثم وصلت الفكرة إلى ذروتها في تفكير العالم الفرنسي (إميل دوركايم) في معالجة موضوع الحقائق الاجتماعية التي تمتاز بعموميتها وقدرتها على الانتقال من جبل إلى آخر». انظر إيمان محمد الطائي، وحسن حمود الفلاح، مجلة البحوث التربوية والنفسية، مقال: «التكوين الاجتماعي والثقافي ودورها في التنمية المستدامة»، مركز البحوث التربوية والنفسية، عدد 11 بدون سنة نسخة pdf ص 6.

ومن التعريفات التي يمكن الاستدلال بها في تعريف مفهوم «البناء الاجتماعي» تعريف رادكليف براون بأنه «شبكة العلاقات الاجتماعية الفعلية التي تقوم بين سائر الأشخاص في المجتمع الواحد» أنظر Radcliff G. B. 1952, Structure and Function in Primitive Society, London. 1950, P: 106. وتعريف فرويد الذي يرى أنه «وحدة القيم والمعايير التي توجه سلوك كل فرد من أفراد الجماعة من خلال تفاعله مع الآخرين ومع البيئة» راجع (Frued, S: 1922, Group psychology and Analysis of the Ego. London, Hogarth. P. 229)

⁽⁷⁶⁾ مشير باسيل عون، "محنة الإيمان"، دار المشرق - بيروت، ط1، 2005م، ص 155.

اهتمت «سوسيولوجيا الأديان» بالدراسة الاجتماعية للأديان، و«الأنثروبولوجيا» بدراسة المجتمعات وتحولاتها الثقافية والدينية والاجتماعية والسياسية. ويُسكّل علم الاجتماع الديني حلقة مهمة في مسار دراسة الأوضاع الدينية للمجتمعات سعياً لتفسير تحولاتها وتطورها. إذ تحاول «سوسيولوجيا الأديان» أن «تَرَدّ الظاهرة الدينية إلى أسسها الاجتماعية». فالدين ظاهرة اجتماعية، والمؤسسات الدينية جزء من المجتمع، والدين ينبع من المجتمع والمجتمع يُفَرِّز الدين، ولا يعني هذا أنَّ سوسيولوجيا الأديان تنكر المصدر الإلهي للدين، أو تنكر الوحي والنبوة والكتب المقدسة، بل على العكس تماماً. إذ هي تعترف بكل ذلك، لكنها في نفس الوقت تهدف البحث في التأثير الذي يُحدِثه الدين في المجتمع، والمجتمع في الدين، والظروف التي تمكن ديناً من الانتشار في مجتمع ما، والتي تجعل ديناً آخر لا ينتشر. كما أنها تَدْرُس الجماعة الدينية ذاتها باعتبارها جزءاً من المجتمع: كيفية تكوينها، والآليات التي تحكم تأسيسها وتطورها، وأنماط الفعل والسلوك التي تدعّمها أو ترفضها»⁽⁷⁷⁾ في حين تهتم الدراسة الأنثروبولوجية بالبحث في بنية الأديان البدائية، الإحيائية (Animism) والأرواحية (Spiritualism)، من خلال التركيز على دراسة أنظمة الشعوب القديمة اجتماعياً وثقافياً. ويشير الباحث أشرف منصور في كتابه الرمز والوعي الجمعي دراسات في سوسيولوجيا الأديان؛ إلى أنَّ الرأي قد استقر «على أنَّ الدراسة الأنثروبولوجية تُركِّز على الأديان البدائية، الإحيائية Animism والأرواحية Spiritualism، والدراسة السوسيولوجية تركز على الأديان السماوية، اليهودية والمسيحية والإسلام»⁽⁷⁸⁾ وتستند المقاربة الأنثروبولوجية في دراستها لـ«الإنسان» على منظور وضعي في أربعة مداخل: «الأول، وَضْعُ عددٍ من المفاهيم بدءاً بمفهوم الإنسان ذاته لا بِقَصْرِ النَّظَرِ إليه ذاتاً عارفاً بل موضوعاً للمعرفة، الثاني، وَضْعُ معرفة لا تقتصر على التأمل بل تتعداه إلى الملاحظة، وهذا نمط جديد لولوج الإنسان الذي يُنظر إليه في حياته الواقعية على أساس أنه يخضع لتحديدات بِنْيَتِهِ الجسمية وعلاقاته للإنتاج ولغته ومؤسساته وسلوكاته. وفق هذا المنهج نشأت تدريجياً معرفة وضعية تجريبية، تختص بالإنسان من حيث هو كائن حيّ (علم الأحياء)، عامل (الاقتصاد)، مُفَكِّر (علم النفس)، متكلم (الأسنوية)... والثالث؛ إحداث

⁽⁷⁷⁾ أشرف منصور، "الرمز والوعي الجمعي دراسات في سوسيولوجيا الأديان"، م. س، ص 8-9.

⁽⁷⁸⁾ نفسه، ص 11.

إشكالية كبرى، إشكالية الاختلاف في طبيعة مع الاعتقاد بوجود شفافية مباشرة للكوجيتو الذي ساد في القرن 17. رابعاً، اعتماد منهج الملاحظة والتحليل، المنهج الاستقرائي⁽⁷⁹⁾.

وقد مرّت علاقة الدين بالمجتمع بتحوّلات فكرية عميقة، تأثرت بشكل خاص بتجربة النهضة الأوروبية، ويمكن تقسيم الآراء حول الدين والمجتمع إلى ثلاثة أقسام:⁽⁸⁰⁾

(1) «فئة ترى دوراً أساسياً للدين في قيادة الوعي الاجتماعي، أو على الأقل في صياغة اللاشعور العام. داخل هذه الفئة؛ هناك مَنْ يرى تحويل الدين من مجرد وصايا وتعاليم، إلى منظومة أيديولوجية ذات فعالية فكرية ومؤسسة وسلطوية.

(2) فئة تدعو إلى دين أخلاقي، حدوده تكريس مشروعية القيم، وسواء كان هذا الدين، إلهياً أو طبيعياً، ميتافيزيقياً أو إنسانياً، فإنّه الأقدر على إنقاذ نظام القيم، وعلى ضبط السلوك البشري أثناء تلبية الحاجات والرغبات.

(3) فئة ثالثة، تُدّين الدور الاجتماعي للدين، وتدعو إلى أن يحل محله العلم أو الفلسفة، أو قيم العلم⁽⁸¹⁾. إن تناول الدين من المنظور السوسيولوجي والأنثروبولوجي يفتح آفاق النظر للعالم من زوايا مختلفة؛ العالم «المقدس» و«المدنس»⁽⁸²⁾، والأهم بالنسبة لنا اعتباره نظاماً متسقاً من المعتقدات التي لا يمكن أن تتجلى في «دين»، وتأخذ أشكالاً من الطقوس والتعبيرات المختلفة، بدون وجود الإيمان الذي يُشكّل الروحي والنفسي للإنسان من أجل تصديقها وتمثيلها على الواقع. فهناك إذن علاقة جدلية وطيدة بين الدين والإيمان، فالدين تجلّ للإيمان، والبعض اعتبر «أنّ كلاً من «الدين» و«الإيمان» مرادفان، وأنه يمكن تعريف كل دين على أنه «إيمان»، لكنه في

⁽⁷⁹⁾ انظر فرنسوا لابلانتيين، «مفاتيح الأنثروبولوجيا»، ترجمة حنفاوي عمايريه، سلسلة علوم إنسانية، مركز النشر الجامعي، 2000م، تونس، بدون رقم ط. ص 45 - 46.

⁽⁸⁰⁾ عبد الحليم فضل الله، «دور الدين في تكوين النظام المجتمعي»، ضمن أعمال ندوة «الإسلام والمسيحية بحث في نظام القيم المعاصر»، دار الهادي، بيروت - لبنان -، ط1، سنة 1424هـ/2003م، ص 218.

⁽⁸¹⁾ عبد الحليم فضل الله، «دور الدين في تكوين النظام المجتمعي»، مرجع سابق، ص 218.

⁽⁸²⁾ لفك التشابك بين «المقدس» و«المدنس» يرجى الرجوع إلى كتابات مرسيا إلياد، «أسطورة العود الأبدي»، ترجمه عن الفرنسية نهاد خياط، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، - دمشق -، الطبعة الأولى 1987م، ص 15 - 16. وكذلك مرسيا إليا، «المقدس والعادي»، ترجمة: عادل العوا، دار التنوير - بيروت - سنة 2009م، ص 51 وما بعدها.

الواقع ليس صحيحاً إلا بمقدار محدود جداً. فغالبيت الأديان تُعرّف بطريقة أخرى، ولها مركز ثقل غير الإيمان. فالدين اليهودي مثلاً من خلال العهد القديم لا يُعرّف بمعنى "الإيمان" بل بمعنى «الشرعة»، وديانته هي قبل كل شيء، نظام حياة، مع أنها لا تنفي فعل الإيمان الذي ازدادت أهميته مع الزمن. كذلك في بعض الأديان الوضعية كالتدين الروماني مثلاً، هو أيضاً قد فهم الدين على أنه تقيّد بطقوس وأعراف. فهذه الديانة لا تقتضي الإيمان بما يفوق الطبيعة كعنصر جوهري؛ أي أنه يمكن المنتمي إلى هذه الديانة ألا يؤمن البتة بما يفوق الطبيعة، من دون أن يؤدي ذلك إلى اعتباره كافراً⁽⁸³⁾.

ويمكن تحليل الدين في علاقته بالإيمان من خلال ثلاث زوايا تحدّد التعبيرات المختلفة للإيمان بواسطة «الدين»:

الأولى: من حيث إنّ الدين هو معتقدات، تفرّعت منه مفاهيم «العقيدة» و«الاعتقاد» و«الإيمان» و«الأمانة» و«التعليم» و«المذهب» و«النحلة». والدين هنا يقوم بدور المؤطر والموجه للعقيدة. أي خلاف المجتمعات التي لا تدين بأي دين وتجعل من السلوك المدني والفكري موجّهاً لاعتقاد الأفراد.

الثانية: من حيث إنّ الدين هو مؤسسة اجتماعية، تفرّعت منه، مفاهيم «الأمة» أو «جماعة المؤمنين» و«الملة والمذهب» و«النحلة» أو «الفرقة». وهذه العلاقة هي التي تمثل جوهر الإشكال الذي يهدف الكتاب إلى مقارنته، أي كيف تتبثق المفاهيم الاجتماعية من الدين والإيمان، وكيف تستطيع الأديان تأطير الفعل الاجتماعي من خلال مفاهيم دينية؟ ويظهر من المفاهيم المستوحاة من علاقة الدين بالإيمان أنها تتمحور أساساً حول الجماعة.

الثالثة: من حيث الموقف الإيجابي من الدين، لدينا مفاهيم «الإيمان» و«الاعتقاد» و«الاهتداء» و«العبادة» و«الطاعة» و«الاتباع»⁽⁸⁴⁾.

⁽⁸³⁾ راتسنجر، ج. "مدخل إلى الإيمان المسيحي"، ترجم، نبيل الخوري، سلسلة الفكر المسيحي بين الأمس واليوم، منشورات المكتبة البولسية - بيروت. - سنة 1994م، ط. 1، ص 24

⁽⁸⁴⁾ الخوري بولس، "مفهوم الدين: المفاهيم عند المسيحيين الفلسفية واللاهوتية في المجادلة بين المسيحيين والمسلمين من القرن الثامن حتى

وكل قسم من الأقسام الثلاثة يحيل على تعبيرات مهمة، تبرز تجلياته الاجتماعية، وعلاقته بالفرد أو الجماعة؛ الأول يجعل من الدين مؤسسة اجتماعية تتشكل عبر مفاهيم سياسية (التعليم، النحلة، المعتقد، المذهب..)، وهذه المفاهيم فيها إشارة إلى الجماعة. إذ من خلال مفهوم «الكنيسة» مثلاً يتمظهر الدين باعتباره مؤسسة اجتماعية، فالكنسية تستوعب الإيمان المسيحي وتُنظِّمُه من خلالها، إذ تُعَبِّرُ الوسيط بين الإله والمؤمنين، وفي المنظور الإسلامي يوضِّح مفهوما «الملة» و«الأمة» انتماءات اجتماعية لجماعة المؤمنين مؤسسة على أساس عقدي، لهذا أنكر يوسف U انتماءه لملة قومه بسبب اختلافها المرجعي معه في الإيمان بوحداية الله Y، وتَبَعَ مِلَّةَ آبَائِهِ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ ﴿إِنِّي تَرَكْتُ مِلَّةَ قَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ وَاتَّبَعْتُ مِلَّةَ آبَائِي إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ مَا كَانَ لَنَا أَنْ نُشْرِكَ بِاللَّهِ مِنْ شَيْءٍ ذَلِكَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ عَلَيْنَا وَعَلَى النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ﴾.⁽⁸⁵⁾ حتى إنَّ الجرجاني اعتبر أنَّ الدين و«الملة» متَّحِدَانِ بالذات، ومختلفان بالاعتبار، فإنَّ الشريعة من حيث إنها تُطَاع؛ تُسَمَّى ديناً، ومن حيث إنها تَجْمَعُ؛ تُسَمَّى مِلَّةً، ومن حيث إنها يُرْجَعُ إِلَيْهَا؛ تُسَمَّى مذهباً.⁽⁸⁶⁾

أما التقسيم الثاني فهو نتاج الأول؛ الذي يُفضي إلى جماعة المؤمنين، أو الكنسية، في حين يُشكِّلُ التقسيم الثالث الطريقة والغاية من الدين والعمل على الانخراط الإيجابي وسط المجتمع، والسهر على تعزيز القيم الإيجابية المشكَّلة للمجتمع، والرعاية لمقاصد الإنسان.

إنَّ علاقة الدين بالإيمان تُقدِّمُ الدين على أنه جملة معتقدات وغيبيات ونُبُوءَاتٍ يرَاعِيهَا الدين ويُنظِّمُهَا، وتجعل من الإيمان منطلقاً لتشكيل الدين، له قدسيته عند الجماعة المؤمنة به، وهذا ما يعني انصهارها الاجتماعي مع ما يقصده هذا الدين، فتجعل أعرافها وتقاليدها ونُظُمِهَا الاجتماعية والسياسية تراعي هذا الإيمان بالدين، ولهذا فالبحث عن التعبير الاجتماعي للإيمان تسمح للباحث الأنثروبولوجي ولمؤرِّخ الأديان دراسة وفهم تطور الوعي

القرن الثاني عشر"، المكتبة البولسية، جونبة - لبنان، 2004م، ط. 1، ص 13

⁽⁸⁵⁾ يوسف / 37 - 39.

⁽⁸⁶⁾ "التعريفات" م، سابق، ص 117

الديني عند الشعوب، من خلال التراكم النوعي الحاصل في توظيف الأنثروبولوجية وعلم الاجتماع الديني في دراسة الدين على أنه معتقدات. ومنطلق ذلك الانطلاق من الوثائق والنصوص الدينية للأديان السماوية، من خلال الانتظام في إطارها النظري الإستمولوجي، ويشتغل هذا المنهج على النصوص بشكل لا يُغني خصوصياتها المعرفية، وتحليل معطيات الإنسان فيها من خلال المعطى الثقافي والاجتماعي للأحداث المدروسة، أي أن مقارنة الاشتغال بقدر ما تتطرق من المفاهيم الأنثروبولوجية؛ فإنها تستند إلى «مقاربة الظاهرة الدينية على صعيد حقل مرجعيتها الخاص بها».⁽⁸⁷⁾

إنّ الدلالات السابقة تفتح آفاق النظر لجملة خصائص تُساهم في تشكّل وبلورة الوعي الاجتماعي بالظاهرة الدينية؛ ومن ثمة الإحاطة بكل أبعاد الواقع المحيط بالإنسان والمجتمع. كما أن بحث علاقة "الإيمان" بالدين تكشف مدى ارتباط معتقدات الإنسان بالوجود الاجتماعي كله في لحظة تاريخية معينة، وهذه الخصائص هي التي تحدّد الأبعاد التي تشملها علاقة الإيمان بالدين.

المحور الثالث: اقتران الإيمان بالعمل الصالح في القرآن الكريم وأبعاده الدينية والحضارية

كثيرا ما نعثر على إشارات لاقتران الإيمان بالإحسان والبر وفعل الخير في النصوص الإسلامية، وهو ما يمكن جعله أرضية صلبة لإعادة النظر في القضايا العقدية، وآفاق استثمارها في تعزيز المشترك الديني والتماسك الاجتماعي الذي فشلت فيه الكثير من الحوارات التي عادة ما يطبعها طابع المجاملة. إنّنا أقرب حاجة اليوم إلى ما يسميه عز الدين عناية «الحوار الاجتماعي»⁽⁸⁸⁾ أي البحث عن المداخل الاجتماعية للأديان لكي تُشكّل منطلقاً للحوار الديني والإنساني عوض لغة التناظر واللاهوتي، لأنّ ما يعوز الأديان الثلاثة في حاضرتنا "هو تفعيل ميثاق قيمى جامع بينها، يتعهد بمقتضاه رجالها بالالتزام بعمل الخير المشترك بينها، لتتبع عن ذلك التكاليف هيئة دينية ساهرة تتولى تفعيل قيم العمل الصالح، وضبط الخلل الحاصل جراء التعايش الحضاري، مع

⁽⁸⁷⁾ ميريتشيا إلياده، "البحث عن التاريخ والمعنى في الدين"، م. س، ص 21.

⁽⁸⁸⁾ عز الدين عناية، "الأديان الإبراهيمية قضايا الراهن"، مر، سابق، ص 107.

تقديم المقترحات والحلول في الشأن".⁽⁸⁹⁾ وأيضاً لكون الإحسان والعمل الاجتماعي عموماً هو تجلّ عملي لمفهوم الإيمان، يخرج به من حيز المفارقة إلى التمظهر العيني.⁽⁹⁰⁾

وفق التحليل الظاهري؛ فإنّ مقصد الطّقس يهدف إلى ترسيخ علاقة عمودية بين العابد ومعبوده، علاوة على ما يتولد عن الممارسة الجماعية للطّقس من توطيد علاقة أفقية بين أفراد الجماعة المؤمنة، بما يساهم في تمتين عرى التماسك واللحمة بينها ويشعرها بالألفة والتضامن،⁽⁹¹⁾ وهذا راجع إلى الوازع الإيماني الذي يشكل العنصر الفعّال في فلسفة الأديان في أعمال الخير والبر فيها.

اقترن الإيمان "بالعمل الصالح" في القرآن الكريم حوالي (51) مرة، وتكرر ذلك أيضاً في الحديث النبوي، منه ما جاء في الأثر: الإيمان هو اعتقاد بالجنان وقول باللسان وعمل بالأركان يزيد بالطاعة وينقص بالعصيان. والإيمان يشمل الأعمال الظاهرة والباطنة، والدليل قوله ρ «الإيمان بضغّ وسبغون شعبةً، أفضلها لا إله إلا الله، وأوضعها إمطة الأذى عن الطريق، والحياء شعبة من الإيمان».⁽⁹²⁾ وفي القرآن الكريم "يتواتر الحديث عن عمل الإنسان في القرآن، فقد ورد جذر (عمل) 360 مرة، كما تواتر الحديث عن الصلاح، فورد جذر (صلح) 180 مرة، واقترن جذر عمل (93) مرة، فيما اقتترنت جذور الأفعال الثلاثة (آمن وعمل وصلح) (88) مرة، ما يحمل دلالة مؤكدة على ارتباط الإيمان بالعمل الموصوف بالصالح، وقد اقترن العمل الصالح في هذا التركيب (الذين آمنوا وعملوا الصالحات) 51 مرة، وهي معظم ما اقترن به الإيمان مع العمل الصالح بصيغته الصريحة في صيغ أخرى والتي بلغ مجموعها 69 مرة".⁽⁹³⁾

إنّ هذا الاقتران بين الإيمان والألفاظ الدالة على العمل الصالح بمشتقاته وصيغه يُفيدُ بذاته إلى أنّ الخطاب

⁽⁸⁹⁾ نفسه، ص 107.

⁽⁹⁰⁾ نفسه، ص 102.

⁽⁹¹⁾ عز الدين عناية، "الأديان الإبراهيمية قضايا الراهن"، مر، سابق، ص 102.

⁽⁹²⁾ وفي رواية «بضغّ وستون، والحياء شعبة من الإيمان» زاد في رواية: «وأفضلها قول: لا إله إلا الله، وأدناها: إمطة الأذى عن الطريق». أخرجه، إلا «الموطأ». وأسقط الترمذي من روايته «والحياء شعبة من الإيمان». وعنده في أخرى «الإيمان أربعة وستون باباً». وعند النسائي في رواية أخرى «الحياء

شعبة من الإيمان» مختصراً. في "السنن الصغرى"، باب ذكر شعب الإيمان، رقم 5005.

⁽⁹³⁾ عبد الرحمن حللي، "اقتران الإيمان بالعمل الصالح في القرآن الكريم ودلالاته الحضارية"، مرجع، سابق، ص 450.

القرآني ينظر إلى موضوع الإيمان من زاوية المحرك والدافع إلى إنتاج سلوك وقيم اجتماعية وثقافية في حياة الإنسان، من أجل تصحيح الصورة النمطية التي ترسخت عند الإنسان العربي في الجاهلية، حيث كانت عبادة الأصنام تكرر الفوارق الاجتماعية وتجمع بين الرقي والظلم في أبشع مستوياته* وبين التقرب إلى الآلهة والسعي إليها، لهذا سعى القرآن من خلال إقرانه بين الإيمان والعمل الصحيح إلى وضع أنموذج لمجتمع يحضر فيه البعد الإنساني.

إنَّ هذا الاقتران القرآني بين الإيمان والعمل الصالح كان مثار إشكال عند المتكلمين في تعريف الإيمان، وإنَّ كان نقاش هذا الجدل له أهميته في المبحث العقدي، فإنه في إطار الدرس الاجتماعي يصبح ثانوياً، فالبحث عن معالم النهضة القرآنية ومقوماتها لا تتوقف عند الحد الأدنى من الإيمان بل تتعداه إلى المطالب التامة للوجه الأمثل المطلوب، وتجليه هذا الوجه يمكن الكشف عنها من خلال ضمائ وسياقات الآيات التي اقترن فيها الإيمان بالعمل الصالح.⁽⁹⁴⁾

لذلك نجد القرآن في تناوله لموضوع الإيمان في علاقته بالعمل الصالح؛ يأخذ أربعة موضوعات رئيسية تُعدُّ مقدمة تفسيرية لفهم رؤية القرآن للإيمان في أبعاده السلوكية والاجتماعية..

أ- الجماعة والإيمان

ما يلاحظ على اقتران الإيمان بالعمل الصالح في القرآن الكريم كثرة صيغ (الذين آمنوا)، والغالب فيها جاء بصيغة الجمع، أي أنَّ الخطاب متوجّه إلى الجماعة المؤمنة، وهو ما يعني أنَّ إصلاح المجتمع شأن تقوم به الجماعة وليس الفرد وحده.

والجماعة لغة: مأخوذة من الاجتماع، وهي ضد التفرقة، يقال: جَمَعَ الشيءَ عَنْ تَفْرِقَةٍ، يَجْمَعُهُ جَمْعاً وَجَمَعَهُ

*لم يكن الناس على دين واحد في الجاهلية إنما ملل مختلفة ومذاهب شتى، يوضح الشهرستاني اختلاف العرب في الملة والدين: «ومن العرب من كان يميل إلى اليهودية، ومنهم من كان يميل إلى النصرانية، ومنهم من كان يصبو إلى الصابئة، ويعتقد في الأنواء اعتقاد المنجمين في السيارات حتى لا يتحرك ولا يسكن ولا يسافر ولا يقيم إلا بنوء من الأنواء، ويقول مطرنا بنوء كذا. ومنهم من كان يصبو إلى الملائكة فيعبدونهم، بل كانوا يعبدون الجن، ويعتقدون فيهم أنهم بنات الله، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً». انظر الشهرستاني، "الملل والنحل" تحقيق محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت - لبنان، -، 1402هـ/1982م، ج2، ص 238.

⁽⁹⁴⁾ عبد الرحمن حلي، "اقتران الإيمان بالعمل الصالح في القرآن الكريم ودلالاته الحضارية"، م. سابق، ص 451

وَأَجْمَعَهُ فَاجْتَمَعَ، وَجَمَعَ الشَّيْءَ الْمُتَفَرَّقَ فَاجْتَمَعَ. (95)

وفي الاصطلاح الشرعي؛ استعمالها يدور على عدة معان؛ فشيخ الإسلام ابن تيمية يرى في "الجماعة" ..

الاجتماع، وضدّها الفرقة، وإن كان لفظ الجماعة قد صار اسماً لنفس القوم المجتمعين». (96)

وعموماً يمكن تلخيص دلالات مفهوم «الجماعة» في التداول الشرعي الإسلامي في التحديدات الآتية: (97)

- أحدها: أنها السواد الأعظم من أهل الإسلام.

- ثانيها: جماعة أئمة العلماء والمجتهدين.

- ثالثها: الصحابة (رضوان الله عليهم) على وجه الخصوص.

- رابعها: جماعة أهل الإسلام إذا أجمعوا على أمر.

- خامسها: جماعة المسلمين إذا اجتمعوا على أمير.

فحضور مفهوم "الجماعة" إذن له ما يُقَوِّيه، خاصة إذا استحضرنا الحديث المشهور الذي يستند عليه التفسير

السياسي لمفهوم الجماعة ما رواه ابن عَبَّاسٍ، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ، قَالَ: «مَنْ رَأَى مِنْ أَمِيرِهِ شَيْئًا

يَكْرَهُهُ فَلْيَصْبِرْ عَلَيْهِ فَإِنَّهُ مَنْ فَارَقَ الْجَمَاعَةَ شَبْرًا فَمَاتَ، مَاتَ مَيِّتَةً جَاهِلِيَّةً». (98)

يفيد التحديد اللغوي والاصطلاح الشرعي لمفهوم «الجماعة»؛ مقابلة التفرق والتنازع، إلى الاجتماع والانتظام

ضمن جماعة موحدة في أصولها ومعتقداتها، ذلك ما أكدته مجموع النصوص الشرعية من الآيات والأحاديث

الواردة في الحث على الاعتصام وملازمة الجماعة، والنهي عن الفرقة والاختلاف. وبالأخص الآيات التي اقترن

فيها الإيمان بالعمل الصالح، و«الجماعة» التي تقصدها تلك النصوص «جماعة المؤمنين» عامة فيندرج ضمنها

كل مؤمن، هذه المعاني تكشف عن مركزية «الجماعة» في الخطاب الإسلامي، وتبين من جهة أخرى أن

(95) مختار الصحاح ج 1/ 80 مادة (جمع) لسان العرب (جمع) 8 / 53 المعجم الوسيط (جمع) 1 / 135

(96) ابن تيمية، "مجموع الفتاوى"، جمع وترتيب عبد الرحمن بن قاسم وابنه محمد، ط، دار الرحمة، القاهرة ج. 3 ص 157.

(97) أبو اسحاق الشاطبي، "الاعتصام"، تحقيق ودراسة، محمد الشقير، وسعد آل حميد، وهشام الصيني، الناشر، دار ابن الجوزي، -المملكة العربية السعودية-

، ط. 1، سنة، 1429 هـ - 2008 م، ج. 3، ص 209 - 210 - 211.

(98) صحيح البخاري، باب قول النبي ﷺ: «سَتَرُونَ بَعْدِي أُمُورًا تُكْرَهُهَا» رقم 7054

الصالح الذي يقصده القرآن شأنٌ تقوم به الجماعة وليس الفرد لوحده، من هنا الترابط الوثيق بين «العمل الصالح» الذي دعت إليه الآيات، و«جماعة المؤمنين»، التي تقوم بالصالح بمقتضى «الإيمان» الذي يحملها على ذلك.

ب- الجزاء والثواب

كثيرة هي المواطن التي اقترن فيها العمل الصالح بموضوع الثواب والجزاء الذي ينتظر المؤمنين؛ منها قوله تعالى في سورة العنكبوت ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَنُكَفِّرَنَّ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَحْسَنَ الَّذِي كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾⁽⁹⁹⁾ وهذه الأعمال تدلُّ على أنها داخلة فيما هو المقصود من الإيمان لأنَّ تكفير السيئات والجزاء بِالْأَحْسَنِ مُعَلَّقٌ عَلَيْهَا وَهِيَ ثَمَرَةُ الْإِيمَانِ، يوضح الرازي هذا في تفسيره بمثال الشجرة الذي بقوله: وَمِثَالُ هَذَا شَجَرَةٍ مُثْمِرَةٍ لَا شَكَّ فِي أَنَّ عُرْوَقَهَا وَأَغْصَانَهَا مِنْهَا، وَالْمَاءُ الَّذِي يَجْرِي عَلَيْهَا وَالتُّرَابُ الَّذِي حَوْلَيْهَا غَيْرُ دَاخِلٍ فِيهَا، لَكِنَّ الثَّمَرَةَ لَا تَحْصُلُ إِلَّا بِذَلِكَ الْمَاءِ، وَالتُّرَابِ الْخَارِجِ، فَكَذَلِكَ الْعَمَلُ الصَّالِحُ مَعَ الْإِيمَانِ، وَأَيْضًا الشَّجَرَةُ لَوْ احْتَقَتْ بِهَا الْحَشَائِشُ الْمُفْسِدَةُ وَالْأَشْوَاكُ الْمُضِرَّةُ يَنْقُصُ ثَمَرَةُ الشَّجَرَةِ وَإِنْ غَلَبَتْهَا عُدمَتِ الثَّمَرَةُ بِالْكُلِّيَّةِ وَفَسَدَتْ فَكَذَلِكَ الذُّنُوبُ تَفْعَلُ بِالْإِيمَانِ.⁽¹⁰⁰⁾

وهي نفس المعاني الواردة في قوله تعالى ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَنُدْخِلَنَّهُمْ فِي الصَّالِحِينَ﴾⁽¹⁰¹⁾. وكذلك في قوله ﴿وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ كُلَّمَا رُزِقُوا مِنْهَا مِنْ ثَمَرَةٍ رَزَقُوا قَالُوا هَذَا الَّذِي رُزِقْنَا مِنْ قَبْلُ وَأُتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا وَلَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ وَهُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾⁽¹⁰²⁾.

فيكون الارتباط بين الإيمان والجزاء والثواب نتيجة منطقية للإيمان، أي أنَّ المؤمن ينتظر أجر إيمانه، وهذا الأجر

⁽⁹⁹⁾ العنكبوت الآية 6.

⁽¹⁰⁰⁾ الرازي، "مفاتيح الغيب"، 25 / 29.

⁽¹⁰¹⁾ سورة العنكبوت / 7 - 14، تجد نفس المعنى في سورة آل عمران / 53 - 61 سورة النساء / 52 - 59 سورة النساء / 122 - 127 سورة النساء / 171 -

175 سورة المائدة / 6 - 9 سورة يونس / 1 - 6 سورة هود / 6 - 12 سورة الرعد / 29 - 34 سورة إبراهيم / 19 - 24 سورة الكهف / 28 - 34 سورة

الكهف / 98 - 110 سورة مريم / 96 - 98، سورة طه / 1 - 12 سورة الحج / 6 - 15 سورة الحج / 16 - 23 سورة الحج / 47 - 55 سورة الحج / 56 -

64 سورة العنكبوت / 53 - 63 سورة الروم / 6 - 15 سورة لقمان / 1 - 11 سورة السجدة / 12 - 20 سورة فاطر / 4 - 11 سورة فصلت / 1 - 11

سورة الشورى / 16 - 22 سورة الجاثية / 23 - 32 سورة الفتح / 29، سورة الحجرات / 1 - 4 سورة المطففين / 35 - 36

⁽¹⁰²⁾ البقرة / 24.

هو المحفّز الذي يجعل الإنسان يقتنع اقتناعاً بحقيقة الإيمان. فيكون المقصود أن «يَطْمَئِنُّ المؤمنون العاملون على ما لهم عند الله، من تكفير للسيئات، وجزاء على الحسنات. وليصبروا على تكاليف الجهاد وليثبتوا على الفتنة والابتلاء، فالأمل المشرق والجزاء الطيب، ينتظرانهم في نهاية المطاف».⁽¹⁰³⁾ بهذا يكون للمؤمن ما يجعله يسارع إلى العمل، وفيه إشارة إلى أن تحفيز أفراد المجتمع للقيام بأعمال صالحة مهم وضروري حتى تكون النتائج والأعمال جيّدة.

ج. الاستخلاف في الأرض

وَرَدَ هذا في قوله تعالى ﴿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 وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾.⁽¹⁰⁴⁾ وجاءت إشارات أخرى لتدلّ على نفس المضمون من خلال نفي المساواة بين المفسدين والمؤمنين؛ ودلالة ذلك أن الإيمان يحلّ الإنسان العامل والجاد لينظر ابتداءً إلى مستقبل عمله ومصيره، لذلك حفّلت معظم الآيات التي اقترن فيها الحديث عن الذين آمنوا وعملوا الصالحات بالحديث عن النجاة في الآخرة والجزاء والثواب الذي يناله المؤمنون العاملون للصالحات، وهو جزاء مختلف عن الوعد الإلهي بالنجاة، إنما يزيد الله هذا الصنف طمأنينة إلى نوعية الأجر وأحوال الذين آمنوا وعملوا الصالحات يوم القيامة، فإضافة إلى ما اقترن من الحديث عن الجنة للذين آمنوا وعملوا الصالحات (تكرر في 23 آية)، تكرر مع هذه الآيات الوعد بالخلود والبشارة⁽¹⁰⁵⁾ وتكفير الذنوب وتوفية الأجر⁽¹⁰⁶⁾ وعدم الخوف، ومضاعفة، الجزاء الذي وُصِفَ بأنه كبير وغير ممنون، ومن فضل الله.⁽¹⁰⁷⁾

د. القول والعمل

⁽¹⁰³⁾ سيد قطب، "في ظلال القرآن"، 5 / 2722

⁽¹⁰⁴⁾ النور / 53.

⁽¹⁰⁵⁾ البقرة الآية 25.

⁽¹⁰⁶⁾ سورة العنكبوت الآية 7.

⁽¹⁰⁷⁾ عبد الرحمن حلي، "اقتران الإيمان بالعمل الصالح في القرآن الكريم ودلالاته الحضارية"، م. سابق، ص 455.

نجد إشارة قوية في سورة الشعراء توضح المقصد القرآني من الإيمان الذي يجمع بين القول والفعل، ذكر ذلك في سياق الحديث عن فئة الشعراء؛ «وَاخْفِضْ جَنَاحَكَ لِمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فَإِنْ عَصَوْكَ فَقُلْ إِنَّي بِرِيءٍ مِمَّا تَعْمَلُونَ وَتَوَكَّلْ عَلَى الْعَزِيزِ الرَّحِيمِ الَّذِي يَرَاكَ حِينَ تَقُومُ وَتَقْلَبُكَ فِي السَّاجِدِينَ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ هَلْ أَنْبِئُكُمْ عَلَىٰ مَنْ تَنْزَلُ الشَّيَاطِينُ تَنْزَلُ عَلَىٰ كُلِّ آفَاقٍ أَثِيمٍ يُلْقُونَ السَّمْعَ وَأَكْثُرُهُمْ كَاذِبُونَ وَالشُّعْرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ»⁽¹⁰⁸⁾ فيكون بذلك العمل الذي يقصده القرآن ويحفز المؤمن إليه؛ العمل الذي يُنتِج أفعالاً وأعمالاً في الواقع، ويوافق سريرة الإنسان، ويجمع بين الفعل والقول.

وهناك جملة إشارات أخرى لعلاقة الإيمان بالعمل الصالح؛ ففي سورة العصر ربط الحق سبحانه بين الفلاح والإيمان والعمل الصالح والصبر على أدائهما «وَالْعَصْرِ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ»⁽¹⁰⁹⁾ يقول الطبري في تفسيره لهذه السورة «إِلَّا الَّذِينَ صَدَّقُوا اللَّهَ وَوَحَّدُوهُ، وَأَقْرَأُوا لَهُ بِالوَحْدَانِيَّةِ وَالطَّاعَةِ، وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ، وَأَدَّوْا مَا لَزِمَهُمْ مِنْ فَرَائِضِهِ، وَاجْتَنَبُوا مَا نَهَاَهُمْ عَنْهُ مِنْ مَعَاصِيهِ، وَاسْتَنَّتَى الَّذِينَ آمَنُوا مِنَ الْإِنْسَانِ، لِأَنَّ الْإِنْسَانَ بِمَعْنَى الْجَمْعِ، لَا بِمَعْنَى الْوَاحِدِ»⁽¹¹⁰⁾ وعَلَّقَ الطاهر بن عاشور (1393هـ) عليها مُوضِحاً دخول الصبر بين الإيمان والعمل بقوله: «وَأَنْتَ إِذَا تَأَمَّلْتَ وَجَدْتَ أَصْلَ التَّوَكُّلِ وَالْإِيمَانَ مِنْ ضُرُوبِ الصَّبْرِ، فَإِنَّ فِيهِ مَخَالَفَةَ النَّفْسِ هَوَاهَا وَمَأْلُوفَهَا فِي التَّصَدِيقِ بِمَا هُوَ مُغَيَّبٌ عَنِ الْحَسِّ الَّذِي اعْتَانَتْهُ، وَبِوَجُوبِ طَاعَتِهَا وَاحِدًا مِنْ جِنْسِهَا لَا تَرَاهُ يَفُوقُهَا فِي الْخَلْقَةِ وَفِي مَخَالَفَةِ عَادَةِ آبَائِهَا وَأَقْوَامِهَا مِنَ الدِّيَانَاتِ السَّابِقَةِ. فَإِذَا صَارَ الصَّبْرُ خُلُقًا لِمُصَاحِبِهِ هُوَ عَلَيْهِ مَخَالَفَةُ ذَلِكَ كُلِّهِ لِأَجْلِ الْحَقِّ وَالْبِرْهَانِ، فَظَهَرَ وَجْهُ الْأَمْرِ بِالِاسْتِعَانَةِ عَلَى الْإِيمَانِ وَمَا يَتَقَرَّعُ عَنْهُ بِالصَّبْرِ، فَإِنَّهُ خُلُقٌ يَفْتَحُ أَبْوَابَ النَّفْسِ لِقَبُولِ مَا أُمِرُوا بِهِ مِنْ ذَلِكَ»⁽¹¹¹⁾ لهذا جاءت الدعوة إلى أداء الصلاة مقرونة بالصبر في مواطن من القرآن الكريم، منها قوله Y «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ»⁽¹¹²⁾.

⁽¹⁰⁸⁾ الشعراء / 214 - 226.

⁽¹⁰⁹⁾ العصر / 1 - 3.

⁽¹¹⁰⁾ الطبري، "جامع البيان في تأويل القرآن"، 24 / 590.

⁽¹¹¹⁾ الطاهر بن عاشور "تحرير والتشوير"، الدار التونسية للنشر - تونس -، سنة 1984م، ج.1، ص 478.

⁽¹¹²⁾ البقرة / 152.

وقوله Y ﴿وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾. (113)

إنَّ ما تُقدِّمه النصوص القرآنية والأحاديث النبوية من إشارات منهجية تؤكد على اقتران العمل الصالح بالإيمان، يَضَعُنا أمام جوهر الخطاب الديني في الإسلام، المتمثل في إصلاح الواقع الاجتماعي للإنسان، وقد تبيَّن أنَّ اقتران الإيمان بالعمل الصالح في الخطاب القرآني يعطي جملة إشارات دالة على السلوك الذي ينبغي للمؤمنين أن يتَّصفوا به، وكل الدلالات التي جاءت بها صيغ (الذين آمنوا) و(عملوا الصالحات) تؤكد أنَّ القرآن جاء للإنسان من أجل إصلاح حاله ومجتمعه وفق منظور جديد يتصالح فيه الإنسان مع الإنسان، واقع يرسم منهجاً يجمع بين خطاب الآخرة (الجنة والنار، البعث والجزاء...) والإيمان بالعمل وضرورته لقيام حضارة إنسانية. وقد كَشَفَتْ لنا دراستنا لموضوع الإيمان واقتترانه بالعمل الصالح والإحسان وأفعال الخير عموماً منظوراً آخر لتناول وفهم قضايا العقيدة يختلف عن المقاربات التاريخية، ويتأسس على إدخال المعطى الثقافي والاجتماعي في التفسير والتحليل، أي تفاعل الديني والتاريخي بالاجتماعي.

المحور الرابع: التعبيرات الاجتماعية للإيمان

يتمحور خطاب الإيمان في القرآن المجيد حول الفرد المؤمن أو «جماعة المؤمنين» ويضع لذلك شروطاً ومواصفات، يبينها قوله Y ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا لَهُمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَمَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ﴾. (114)

ويظهر من خلال القراءة الحرفية لهذا النص أنَّ المؤمن الحق "إنسانٌ ورع حقاً، وفي قلبه مجرد ذكر اسم الله كافٍ لأن يُثير إحساساً شديداً بالوجل، وحياته كلها محكومة بمزاج أصيل من الجدِّية العميقة" (115). لكن الواقع يكشف

(113) البقرة / 44 - 45.

(114) الأنفال الآيات 2 - 4

(115) إيروتسو، ت "المفاهيم الأخلاقية - الدينية في القرآن"، دار الملتقى، ترجمة عيسى علي العاكوب، (1429هـ/2008م)، -سوريا-، ط. 1، ص 306

عن مؤمن مغاير لهذا التصور؛ فقد نجد إنساناً مؤمناً لكنه غير ملتزم في سلوكياته الاجتماعية بالقواعد والقوانين المنظمة للمجتمع، وهو مضمون قوله تعالى ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَٰئِكَ هُمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ﴾⁽¹¹⁶⁾، لهذا نجد في المجتمع شخصاً ورعاً تقياً مؤمناً ملتزماً بالشعائر التعبدية، لكنه غير منضبط للسلوك المدني الذي يوطر المجتمع، وهو خلاف "الإيمان الحق"، الذي ينبغي أن يعمل عمل الدافع الأقوى الذي يدفع الناس إلى الأعمال الصالحة، وإذا لم يعمل هذا العمل فإنه ليس إيماناً حقاً. بل يجب عليه أكثر من ذلك؛ أن نجد تعبيراً لها في كل أعماله تقريباً، وفي صلات الإنسان بالإنسان العادية في الحياة. هذا الترابط العميق بين الإيمان والأعمال الصالحة اتخذ فيما بعد في علم الكلام أهمية واضحة، عندما يؤثر المعتزلة المسألة في صورة أكثر حدة بتأكيدهم أن "الإيمان" مستقل تماماً عن الأعمال، وأنه مهما تكن الذنوب التي يرتكبها الإنسان فإنها لا تؤثر البتة في كونه "مؤمناً" صادقاً، إذا كان الإيمان وحده موجوداً⁽¹¹⁷⁾. لذلك يصف القرآن مجموعة أعمال ومواصفات، يتحلى بها هؤلاء المؤمنون فقط، و«خصّ سبحانه اسم العبودية بالمشتغلين بالعبودية، فدلّ ذلك على أن هذه الصفة من أشرف صفات المخلوقات»⁽¹¹⁸⁾. فقال Y ﴿وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا وَالَّذِينَ يَبِيتُونَ لِرَبِّهِمْ سُجَّدًا وَقِيَامًا وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا اصْرِفْ عَنَّا عَذَابَ جَهَنَّمَ إِنَّ عَذَابَهَا كَانَ غَرَامًا إِنَّهَا سَاعَتٌ مُّسْتَقَرَّةٌ وَمَقَامًا وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا يُضَاعَفْ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَيَخْلُدْ فِيهِ مُهَانًا﴾⁽¹¹⁹⁾.

يصف سيد قطب رحمه الله صفة «عِبَادُ الرَّحْمَنِ» المتضمنة في الآيات السابقة؛ بأنها صفة تخص المؤمنين بصفاتهم المميزة، ومقوماتهم الخاصة، وكأنما هم خلاصة البشرية في نهاية المعركة الطويلة بين الهدى والضلال. بين البشرية الجاحدة الشاقة، والرسول الذين يحملون الهدى لهذه البشرية. وكأنما هم الثمرة الجنية لذلك الجهاد

⁽¹¹⁶⁾ البيئة الآية 7

⁽¹¹⁷⁾ إيزوتسو، ت. "المفاهيم الأخلاقية - الدينية في القرآن" م، سابق ص 306 - 307

⁽¹¹⁸⁾ الرازي الفخر، 1401هـ/1981م، "مفاتيح الغيب"، دار الفكر، لبنان - بيروت، (ط. 1)، م 12، ج. 23 - 24، ص 107.

⁽¹¹⁹⁾ الفرقان / 63 - 69

الشاق الطويل، والعزاء المريح لحملة الهدى فيما لا قوه من جحود وصلادة وإعراض! وهذا يؤكده تجاهل المشركين واستنكارهم لاسم «الرَّحْمَنُ»، فها هم أولاء عباد الرحمن، الذين يعرفون الرحمن، ويستحقون أن يُنسبوا إليه، وأن يكونوا عباده. ها هم أولاء بصفاتهم المميزة ومقامات نفوسهم وسلوكهم وحياتهم. ها هم أولاء مثلاً لحياة واقعية للجماعة التي يريدتها الإسلام، وللنفوس التي يُنشئها بمنهج التربي القويم. وهؤلاء هم الذين يستحقون أن يعبأ بهم الله في الأرض، ويوجّه إليهم عنايته، فالبشر كلهم أهون على الله من أن يعبأ بهم، لولا أن هؤلاء فيهم، ولولا أن هؤلاء يتوجهون إليه بالتضرع والدعاء.⁽¹²⁰⁾ وتتعرّز هاته الصفات بأخلاق اجتماعية نابغة من إيمان صادق وخالص لله تعالى الوارد ذكره في قوله تعالى ﴿وَالَّذِينَ لَا يَشْهَدُونَ الزُّورَ وَإِذَا مَرُّوا بِاللَّغْوِ مَرُّوا كِرَامًا وَالَّذِينَ إِذَا دُكِّرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ لَمْ يَخِرُّوا عَلَيْهَا صُمًّا وَعُمْيَانًا وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ أَزْوَاجِنَا وَذُرِّيَّاتِنَا قُرَّةَ أَعْيُنٍ وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا، أُولَئِكَ يُجْزَوْنَ الْغُرْفَةَ بِمَا صَبَرُوا وَيُلَقَّوْنَ فِيهَا تَحِيَّةً وَسَلَامًا﴾⁽¹²¹⁾.

إنّ مظاهر الحلم والخشية وحفظ الأمانة والصلاة مظاهر أساسية للمؤمن الحق الذي يصفه القرآن المجيد، ووعدته بالفوز والفلاح، وهؤلاء المؤمنون لهم الفلاح والنجاة المشروطان بأداء الصلاة والإعراض عن اللغو وحفظ الفرج على غير الزوج وحفظ الأمانة والعهود، وكلها التزامات اجتماعية أساسية الرابط بينها وبين الإيمان؛ أنّ الإيمان صلة الإنسان بالله والمنهيات والعهود المطلوب حفظها في الآية صلة الإنسان بالإنسان ﴿قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ وَالَّذِينَ هُمْ عَنِ اللَّغْوِ مُعْرِضُونَ وَالَّذِينَ هُمْ لِلزَّكَاةِ فَاعِلُونَ وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ إِلَّا عَلَى أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ فَمَنْ ابْتَغَى وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْعَادُونَ وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمَانَاتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ وَالَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلَوَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ أُولَئِكَ هُمُ الْوَارِثُونَ الَّذِينَ يَرِثُونَ الْفِرْدَوْسَ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾⁽¹²²⁾، من هنا «يظهر أنّ الإيمان بالله إنما تتعكس آثاره من الأعمال الصالحة والصفات الجميلة النفسانية كالخشية والخشوع والإخلاص ونحوها، إذا لم تغلبه الدواعي الباطلة والتسويات

⁽¹²⁰⁾ سيد قطب، "في ظلال القرآن"، 5 / 2577.

⁽¹²¹⁾ المؤمنون / 72 - 75

⁽¹²²⁾ المؤمنون / 1 - 11.

الشیطانية، وبعبارة أخرى إذا لم يكن إيماناً مقيداً بحال دون حال كما في الآية ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَغْبُدُ اللَّهَ عَلَىٰ حَرْفٍ فَإِنْ أَصَابَهُ خَيْرٌ اطْمَأَنَّ بِهِ وَإِنْ أَصَابَتْهُ فِتْنَةٌ انْقَلَبَ عَلَىٰ وَجْهِهِ خَسِرَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةَ ذَلِكَ هُوَ الْخُسْرَانُ الْمُبِينُ﴾⁽¹²³⁾ فالمؤمن إنما يكون مؤمناً على الإطلاق إذا جرت أعماله على حق ما يقتضيه إيمانه من الخشوع في عبادته والإعراض عن اللغو ونحوه». ⁽¹²⁴⁾

1- المفاهيم الاجتماعية للإيمان

يُقدّم الإسلام الإيمان في حزمة مفاهيم وألفاظ يتداخل فيها الثقافي والاجتماعي والتشريعي والديني؛ مفهوم (الملة، الأمة، المؤمن، الجماعة... الخ) وغيرها من المفاهيم التي نعتبرها تجلياً اجتماعياً للإيمان الإسلامي، ودراسة هذه المفاهيم داخل الحقل المرجعي للقرآن الكريم تعطي إضافة نوعية في تحديد الأبعاد الاجتماعية للإيمان، أي أن نتناول موضوع العقائد (الإيمان أنموذجاً)؛ يتجاوز المنظور الكلامي المجرد إلى مقارنة تسعى لتفسير ورصد ظاهرة الإيمان في تجلياتها ومعطياتها الواقعية. من خلال مفاهيم يقدمها النص القرآني.

أ- مفهوم الملة ودلالاته الاجتماعية

يُعتبر مفهوم «الملة» من المفاهيم التي تستوعب الإيمان، ويتضح ذلك عند مقابلة «الإيمان» بمفهوم آخر مضاد له في المنظومة القرآنية وهو «الكفر»، يقول الله تعالى: ﴿رَبِّي إِنِّي تَرَكْتُ مِلَّةَ قَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ﴾⁽¹²⁵⁾، وقوله ﴿وَمَن يَرْغُبْ عَن مِّلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَن سَفِهَ نَفْسَهُ وَلَقَدْ اصْطَفَيْنَاهُ فِي الدُّنْيَا وَإِنَّهُ فِي الْآخِرَةِ لَمِنَ الصَّالِحِينَ﴾⁽¹²⁶⁾ وقوله Y ﴿قُلْ صَدَقَ اللَّهُ فَاتَّبِعُوا مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾⁽¹²⁷⁾. فعند «الملة» مناقضة للشرك والكفر، إنها تدل على الحنفية السمحة التي تقصد توحيد الله سبحانه، هذا المعنى يتشكل عند التدقيق في البنية الدلالية لـ«الملة» الذي نلاحظ أنه يحيل على نفس الدلالة لمفهوم «الإيمان» وهو ما

⁽¹²³⁾ الحج / 11.

⁽¹²⁴⁾ "الميزان في تفسير القرآن" للطباطبائي 8 / 15.

⁽¹²⁵⁾ يوسف / 37.

⁽¹²⁶⁾ البقرة / 129.

⁽¹²⁷⁾ آل عمران / 95.

نجده عند الراغب الأصفهاني في تعريفه لمفردة الملة التي يحددها في كونها «اسما لما شرعه الله تعالى لعباده على لسان أنبيائه ليتوصلوا به إلى جوار الله»،⁽¹²⁸⁾ والملة في الأصل اسمٌ من أملت الكتاب بمعنى أملتته كما قال الراغب، ومنه طريق ملول _ أي مسلوكة معلوم _ كما نَقَلَهُ الأزهرى، ثم نقلت إلى أصول الشرائع باعتبار أنها يملئها النبي صلى الله تعالى عليه وسلم، ولا يختلف الأنبياء عليهم السلام فيها، «وقد تُطْلَق على الباطل كالكفر ملة واحدة، ولا تضاف إليه سبحانه فلا يقال ملة الله، ولا إلى آحاد الأمة، والدين يرادفها صدقًا، لكنه باعتبار قبول المأمورين لأنه في الأصل الطاعة والانقياد والاتحاد ما صدقهما قال تعالى (دِينًا قِيَمًا مِّلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ)⁽¹²⁹⁾ وقد يطلق الدين على الفروع تجاوزًا، ويضاف إلى الله تعالى وإلى الآحاد وإلى طوائف مخصوصة، نظرًا إلى الأصل على أن تغاير الاعتبار كاف في صحة الإضافة، ويقع على الباطل أيضا». ⁽¹³⁰⁾

فإذا كان الإيمان _ كما سبق _ هو «الاعتقاد بالقلب والإقرار باللسان»؛ فإنَّ مقصود الإيمان "الاعتقاد بالعقائد التي يوحى بها الله عن طريق الأنبياء والرسل، ومن تعريفات «الملة» أنها جملة الأصول والعقائد التي يُبلِّغها كل رسول أو نبي إلى قومه خاصة. أي «الشريعة أو الدين كملة الإسلام والنصرانية وهي اسم لما شرع الله لعباده بواسطة أنبيائه ليتوصلوا به إلى السعادة في الدنيا والآخرة». ⁽¹³¹⁾

على هذا يسعى كل من مفهومي «الملة» و«الإيمان» إلى التأسيس للاعتقاد بعقائد وأصول تشكل جوهر الدين الإسلامي، ويصحح بها وصنف المسلم مؤمنًا، إذا ما حقق التحقق القلبي لما يعتقده وكان له أثر على سلوكه، إما بواسطة انتمائه للجماعة أو بتعبده الفردي، هذه الخلاصة هي مضمون السؤال عن علاقة الملة بالإيمان؟ وعن علاقته بالتعبير عن المضمون الاجتماعي للإيمان الإسلامي.

ب- علاقة الإيمان بـ"الملة"

⁽¹²⁸⁾الأصفهاني الراغب، "المفردات في غريب القرآن"، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ص 716

⁽¹²⁹⁾الأنعام / 163

⁽¹³⁰⁾شهاب الدين الألوسي، "روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني"، تحقيق علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية - بيروت، -، ط1،

سنة، 1415 هـ، ج.1 ص 369

⁽¹³¹⁾المعجم الوسيط 2/ 887.

يَظْهَر مفهوم «الملة» «ك»تَجَلُّ اجتماعي من خلال «جماعة المؤمنين» التي وردت في القرآن والصفات التي يذكرها القرآن لهذه الجماعة، والمقام العالي الذي يَعُدُّ به المؤمنين في الجنة، يقول الله تعالى ﴿وَعَدَ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَمَسَاكِينَ طَيِّبَةً فِي جَنَّاتٍ عَدْنٍ وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللَّهِ أَكْبَرُ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾⁽¹³²⁾، فكل مَنْ دَخَلَ في جماعة المؤمنين إلا وله مقام في الجنة جزاءً بما صنع في الدنيا، والخطاب القرآني في مواطن عديدة موجَّهٌ إلى "جماعة المؤمنين" ويقترن في بعض المواضع بشروط هذه الجماعة، التي لا يجوز أَنْ تَقْتَرَفَ بعض الأعمال التي في منطوق القرآن يَنْصِفُ بها فقط مَنْ هُمْ خارج نطاق الجماعة المؤمنة. هذا المعنى يوضِّح الإشارات التي أوردَها الطبري في تفسيره، وهي معانٍ تحتوي على أبعاد سياسية واجتماعية لهوية الجماعة المؤمنة ضمن إطار «الملة»، يقول في تفسيره للآية السابقة «ليورثتهم الله أرض المشركين من العرب والعجم، فيجعلهم ملوكها وساستها» ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ﴾⁽¹³³⁾ يقول: كما فعل مَنْ قبلهم ذلك ببني إسرائيل، إذ أهلك الجبابرة بالشام، وجعلهم ملوكها وسكانها ﴿وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾⁽¹³⁴⁾ يقول: وليوطنن لهم دينهم، يعني: ملتهم التي ارتضاها لهم، فأمرهم بها». ⁽¹³⁵⁾

إنَّ القول بهذه الصفات والخصال التي يختص بها زمرة المؤمنين، يؤسس لمؤسسة اجتماعية، وهذه الجماعة تتبلور في مفهوم «الملة» التي تستوعب جميع مَنْ يَنْصِفُ بمقاماتها العقائدية والدينية ﴿قُلْ إِنِّي هَدَانِي رَبِّي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ دِينًا قِيمًا مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾⁽¹³⁶⁾ وهذه الملة هي التي من أجلها تَرَكَ يوسف عليه السلام جماعة غير مؤمنة لكي يلتحق بالجماعة المؤمنة، ﴿إِنِّي تَرَكْتُ مِلَّةَ قَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَهُمْ

⁽¹³²⁾التوبة / 72

⁽¹³³⁾النور / 53

⁽¹³⁴⁾النور الآية 53

⁽¹³⁵⁾الطبري 19 / 207.

⁽¹³⁶⁾الأنعام / 162 - 163

بِالْآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ وَاتَّبَعْتُ مِلَّةَ آبَائِي إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ مَا كَانَ لَنَا أَنْ نُشْرِكَ بِاللَّهِ مِنْ شَيْءٍ ذَلِكَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ عَلَيْنَا وَعَلَى النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ ﴿١٣٧﴾

إنَّ الذي يجعل مفهوم «الملة» تعبيراً اجتماعياً عن الإيمان، هو كون القرآن يضع للملة شرط الإيمان، لكل إنسان يريد الدخول لهذه الجماعة، لقوله تعالى ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (١٣٨). هنا يظهر مفهوم آخر له دلالة اجتماعية وسياسية وهو "الولاية" القائمة بين المؤمنين. والتأسيس السابق يتعزز عند دراسته ضمن سياقات قرآنية أخرى، منها قوله تعالى ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلَحُوا بَيْنَ أَخَوِيكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَسْخَرُ قَوْمٌ مِنْ قَوْمٍ عَسَى أَنْ يَكُونُوا خَيْرًا مِنْهُمْ وَلَا نِسَاءٌ مِنْ نِسَاءٍ عَسَى أَنْ يَكُنَّ خَيْرًا مِنْهُنَّ وَلَا تَلْمِزُوا أَنْفُسَكُمْ وَلَا تَنَابَزُوا بِالْأَلْقَابِ بِئْسَ الْإِسْمُ الْفُسُوقُ بَعْدَ الْإِيمَانِ وَمَنْ لَمْ يَتُبْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ (١٣٩).

والأخوة هنا المقصودة بها أخوة في الدين الذي يلزم الإصلاح بين فئتين إذا اقتتلا، بأن تحملوهما على حكم الله وحكم رسوله. ومعنى الأخوين في هذا الموضع: كل مقتتلين من أهل الإيمان. (١٤٠) وهي الفئة المقصودة كذلك في قوله تعالى ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِذَا كَانُوا مَعَهُ عَلَى أَمْرٍ جَامِعٍ لَمْ يَذْهَبُوا حَتَّى يَسْتَأْذِنُوهُ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَأْذِنُونَكَ أُولَئِكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ فَإِذَا اسْتَأْذَنُوكَ لِبَعْضِ شَأْنِهِمْ فَأَذَنْ لِمَنْ شِئْتَ مِنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (١٤١) وقوله ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ أَكْظَمَ دَرَجَةً عِنْدَ اللَّهِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَائِزُونَ﴾ (١٤٢).

بهذا يكشف مفهوم «الملة» عن تجليات الإيمان الاجتماعية من خلال تقديمه للمؤمنين في جماعة لها شروطها

(١٣٧) يوسف / 37 - 38

(١٣٨) التوبة / 71

(١٣٩) الحجرات / 10 - 12.

(١٤٠) الطبري، "جامع البيان في تأويل القرآن"، 22 / 297

(١٤١) الحجرات الآية 15.

(١٤٢) الأنفال / 74

الدينية وخصائصها السياسية والثقافية والاجتماعية، فالأخوة أساس ديني واجتماعي في نفس الوقت لهذه الجماعة، والجهاد ونصرة القوم من شروطها التي يجب الالتزام بها من قبل المؤمن.

ج- مفهوم الأمة وعلاقته بالإيمان

يحيل لفظ الأمة في اللغة على «الحالة والشرعة والدين»⁽¹⁴³⁾ والمقصود بها كل جماعة يجمعهم أمر ما: إما دين واحد، أو زمان واحد، أم مكان واحد _ سواء كان ذلك الأمر الجامع تسخيراً أو اختياراً _، وجمعها "أمم" يقول تعالى ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَلَتُسْأَلُنَّ عَمَّا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾⁽¹⁴⁴⁾ أي جماعة في الإيمان.⁽¹⁴⁵⁾ وقد استعمل القرآن المجيد لفظ "الأمة" 49 مرة، ولها معان متعددة حسب السياق الذي يرد فيه اللفظ، ومن معانيها "عصبة أو مجموعة من الناس"، وذلك في قوله تعالى ﴿وَلَمَّا وَرَدَ مَاءَ مَدْيَنَ وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةً مِّنَ النَّاسِ يَسْقُونَ﴾⁽¹⁴⁶⁾ أي جماعة من الناس يسقون أغنامهم، ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّتِي نَقَضَتْ غَزْلَهَا مِن بَعْدِ قُوَّةٍ أَنكَاثًا تَتَّخِذُونَ أَيْمَانَكُمْ دَخَلًا بَيْنَكُمْ أَن تَكُونَ أُمَّةٌ هِيَ أَرْبَىٰ مِنْ أُمَّةٍ إِنَّمَا يَبْلُوكُمُ اللَّهُ بِهِ وَلَيُبَيِّنَنَّ لَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾⁽¹⁴⁷⁾.

يتضح من مفهوم "الأمة" أنه يحيل على جماعة المؤمنين، لهذا يعد هذا المفهوم وعاء من الأوعية الاجتماعية المفاهيمية التي من خلالها يتم تصريف الأبعاد الاجتماعية للإيمان، فالجماعة تنتظم عبر مؤسسات اجتماعية وأعراف وتقاليد، وقوانين، ونظم سياسية..؛ وكل هذه الأعمال يوجهها الإيمان الذي يُشكّل الخيط الرابط بين أعضاء هذه الجماعة. وتنتظم العلاقة بين مفهوم "الإيمان" و"الأمة" من اعتبار الأمة "جماعة تجمعها اللغة والدين والانتماء، وجملة من القواسم المشتركة _ لا نقصد هنا الجماعة كمفهوم سياسي _؛ وإنما الجماعة كمفهوم اعتقادي، وأهم صفة مميزة لهذه الجماعة، التي تتشكل من خلال الإيمان ﴿لَيْسُوا سَوَاءً مِّنْ أَهْلِ

⁽¹⁴³⁾ الفيروز آبادي، 1406هـ/1986م، "القاموس المحيط"، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، بيروت - لبنان، ص 1391.

⁽¹⁴⁴⁾ النحل / 93.

⁽¹⁴⁵⁾ الأصبهاني الراغب، "المفردات في غريب القرآن"، م، سابق، ص 28.

⁽¹⁴⁶⁾ القصص / 23.

⁽¹⁴⁷⁾ النحل الآية 92.

الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ يَتْلُونَ آيَاتِ اللَّهِ آنَاءَ اللَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ ﴿١٤٨﴾

وتتجلى العلاقة بين الإيمان و"الأمة" بشكل أدق من خلال اعتبار الدين مؤسسة اجتماعية، تفرّعت منه مفاهيم "الأمة" أو "جماعة المؤمنين"، و"الملة"، و"المذهب"، و"النحلة" أو "الفرقة".

لقد عمل الإسلام على تقديم الإيمان من خلال مفاهيم تعتبر أوعية اجتماعية يتأسس من خلالها الإيمان لكي يُشكّل إطاراً نظرياً موجّهاً للوعي الاجتماعي، الموجّه بدوره لسلوكيات الفرد وأفعاله في الواقع.

والأكيد أنّ الدين الإسلامي يُرشد إلى الفعل الاجتماعي للإنسان عبر سياقات وفلسفة تشريعية، من خلال ما كَشَفَتْ عنه المفاهيم الدينية في سياقات استعمالها داخل النصوص القرآنية، حيث قَدِّمَت الإيمان بالدين عبر حزمة مفاهيم تُعبّر عن الهاجس الاجتماعي الذي يَشْغُلُهَا، إذ وظيفة الإيمان تكتمل إذا أنتج آثاراً وسلوكات في الواقع، لذلك ارتبط مفهوم الإيمان حين وروده في القرآن بسياقات متعددة تعكس اختلاف وتنوع السياقات التي تجعل من الإنسان مؤمناً، لهذا نجد الإيمان يُعبّر عن نفسه في مفاهيم وقضايا أخرى.

إنّ البحث في العقيدة داخل النص القرآني يكشف عن أبعاد أخرى لوظيفته العقائدية الدينية وعلاقته بالإنسان ومعطياته الاجتماعية والثقافية، فالقدر الذي تحضر فيه موضوعات الآخرة (الجنة، والنار، الساعة، البعث،..) بقوة في القرآن المجيد الذي يقدّم لهذه القضايا من بدايته في سورة الفاتحة ﴿مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾⁽¹⁴⁹⁾ كذلك ومثال في سورة النازعات، ﴿وَالنَّازِعَاتِ غَرْقًا وَالنَّاشِطَاتِ نَشْطًا وَالسَّابِحَاتِ سَبْحًا فَالسَّابِقَاتِ سَبْقًا فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْرًا يَوْمَ تَرْجُفُ الرَّاجِفَةُ تَتْبَعُهَا الرَّادِفَةُ قُلُوبٌ يَوْمَئِذٍ وَاجِفَةٌ أَبْصَارُهَا خَاشِعَةٌ يَقُولُونَ أَيْنَا لَمَرْدُودُونَ فِي الْحَافِرَةِ إِذَا كُنَّا عِظَامًا نَخِرَةً قَالُوا تِلْكَ إِذًا كَرَّةٌ خَاسِرَةٌ فَإِنَّمَا هِيَ زَجْرَةٌ وَاحِدَةٌ فَإِذَا هُمْ بِالسَّاهِرَةِ﴾⁽¹⁵⁰⁾ وفي سورة عبس وسورة التكويد ﴿إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ﴾⁽¹⁵¹⁾ وكذلك ومثال في سورة الانفطار ﴿إِذَا السَّمَاءُ انْفَطَرَتْ﴾⁽¹⁵²⁾ وسورة

⁽¹⁴⁸⁾ال عمران / 113

⁽¹⁴⁹⁾ الفاتحة / 3.

⁽¹⁵⁰⁾النازعات / 1 - 14.

⁽¹⁵¹⁾التكويد / 1 .

⁽¹⁵²⁾الانفطار / 1.

المطففين ﴿وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ الَّذِينَ إِذَا اكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ وَإِذَا كَالُوهُمْ أَوْ وَزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ أَلَا يَظُنُّ أُولَئِكَ أَنَّهُمْ مَبْعُوثُونَ لِيَوْمٍ عَظِيمٍ يَوْمَ يَقُومُ النَّاسُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ﴾. (153)

فحضور الموضوعات المتعلقة بالآخرة (الجنة والنار والحساب والبعث والجزاء... الخ) تجعل من الإيمان مرتبطاً بالبعد الغيبي، لكنه في الوقت ذاته يسمَح باكتشاف مدى ارتباط هذه الموضوعات بالمعطى الاجتماعي للإنسان. وهو ما يجعل من قضايا العقيدة أكثر ارتباطاً بالواقع الإنساني، وبذلك تُساهِم في معالجة المشكلات الإنسانية، لأنَّ دراسة إيمان الإنسان من منظور كلي عام يُعتَبَر من المواضيع المهمة التي يمكن أن تُدرَج في نطاق الفكر العقدي الحديث، وموضوعه يتناول بالبحث: مبدأ الإنسان، وقيمه الذاتية، ومنزلته في الكون، وغاية وجوده، ومصيره. فهذه المسائل لم تتلَّ الاهتمام في الفكر الكلامي الموروث، إلا أن تكون جزئيات متفرقة في ثنايا موضوعات أخرى". (154) وحتى الموضوعات التي شغلت حيزاً مهماً يتمُّ العُدُول بها عن المنهج التحليلي للقرآن الكريم، وقضية التوحيد أنموذجاً لهذا؛ إذا ما تمت دراستها بالارتباط مع الواقع الإنساني، فلَسَوْفَ تُثَمِّر منظوراً جديداً يُعيد تشكيل النموذج الإدراكي للإنسان. وهو ما يتَّضح من منطوق الآيات القرآنية، فلقد "أراد القرآن للتوحيد أن يكون صبغة الله لسائر مرافق حياة الإنسان: ﴿صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً وَنَحْنُ لَهُ عَابِدُونَ﴾، (155) أي أن تفكير الإنسان، وفعالياته، وسلوكه اليومي يجب أن يطبعه ويتلون بالتوحيد، حتى تصبح حركة الإنسان في الواقع وفق منهج الله. (156) فليس عَبَثاً أن يكون الإنسان هو الوحيد من بين كل المخلوقات مَنْ علَّقت عليه أهمية عظيمة في القرآن الكريم. وفي الحقيقة؛ فإنَّ الإنسان بطبيعته وسلوكه ونفسيته وواجباته ومصيره، يَنال اهتماماً مركزياً في الفكر القرآني بالقدر الذي تناله مسألة (الله) ذاته. (157) فهو من الأهمية بمكان

(153) المطففين / 1 - 6.

(154) النجار عبد المجيد، 30 أبريل 2010م، "واقعية المنهج الكلامي ودورها في مواجهة التحديات الفلسفية المعاصرة"، استرجعتها يوم 03 يناير 2013م، <http://www.alwihdah.com/fikr/fikr/2010-04-26-1087.htm>

(155) سورة البقرة الآية 137

(156) كتاب الحياة الطيبة، سلسلة بحوث مواكية العصر "عبد الجبار الرفاعي، مقالة "علم الكلام الجديد تمهيد وعرض تاريخي"، ص 38

(157) إيزوتسو نوشيهيكو، مارس 2007م "الله والإنسان في القرآن"، ترجمة وتقديم، د. هلال محمد الجهاد، مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت، الطبعة الأولى، ص 128.

بحيث يُشكل القطب الرئيسي الثاني الذي يقف وجها لوجه بإزاء القطب الأساسي «الله».⁽¹⁵⁸⁾

إنَّ هذه الكثافة والغنى لقضية الإنسان في النص القرآني، وظهور إشكالات جديدة ومعقَّدة عن الإنسان وعلاقاته في التفكير الديني؛ يقتضي تأسيس مبحث إنساني على غرار الفلسفة الحديثة التي أسَّست مبحثاً مستقلاً وأساسياً من بين مباحثها، "وعلى أساسه تتبني كل المنظومات المذهبية الاقتصادية والسياسية والاجتماعية، وهو ما يؤكد ضرورة نشوء فكر عقدي إسلامي في الإنسان يُطاول مبحث الإنسان في الفلسفة، وتتأسس عليه التشريعات العملية".⁽¹⁵⁹⁾ وهو ما يكسب لقضايا العقيدة والفلسفة بعداً آخر، ويمنح لقضايا التفكير الديني مقارنة جديدة؛ وذلك عن طريق الاعتناء بالموضوعات التي تختزل الإنسان في النص الديني.

⁽¹⁵⁸⁾ توشيهيكو إيزوتسو، "الله والإنسان في القرآن"، المرجع السابق، ص 128.

⁽¹⁵⁹⁾ النجار عبد المجيد، "واقعية المنهج الكلامي ودورها في مواجهة التحديات الفلسفية المعاصرة"، مرجع سابق.

خاتمة

يكتسي مفهوم الإيمان داخل المجال التداولي للنصوص الإسلامية مركزية أساسية، إذ جوهر الخطاب الديني في الإسلام تحقيق غاية الله في الكون والإنسان، وهذه الغاية تقتضي أن تشتمل النصوص على مبادئ وقيم تتجه إلى حياة الإنسان وتستجيب لغاياتها الإنسانية، بما ينسجم مع مقصد الله في الكون. وهذا هو منطلق عملنا، سعياً لإبراز جوانب من العلاقة بين الإيمان والإنسان في أبعاده الاجتماعية، واتخاذ البحث من مفهوم الإيمان أنموذجاً تطبيقياً، مما يعني أن البحث يكتنفه الاشتغال على آفاق التنقيب في الحقائق والمعطيات الدينية في علاقتها مع الإنسان (ثقافياً واجتماعياً، وسياسياً..)، لذلك اختصّ البحث بمحاولة التأسيس لمدخل تفسيري في التعاطي مع القضايا العقدية، وتتبع أثرها على الإنسان، من خلال استدعاء مفاهيم لها محوريّتها في التفكير الإسلامي (الأمة، الملة، الجماعة، الأنبياء، الملائكة..).

خلاصة القول؛ إنَّ التدقيق في التعبيرات الاجتماعية للإيمان تُقضي بِشكْلٍ مباشرٍ إلى النظر في علاقة العقيدة الإسلامية بالإنسان أولاً وأخيراً، هذا البُعد يحضر فيه الموروث الديني نقداً وتقويماً، ويحضر فيه أيضاً ما أفرزته الحضارة المعاصرة من إشكالات على الواقع الإنساني. وهذا الترابط والتداخل في دراسة الظاهرة الدينية اليوم مطلوبٌ وأساسيٌّ، وهو من الضرورات المنهجية لإعادة البحث عن الدوائر المغيَّبة في النصوص الدينية، مما يُعطي آفاقاً جديدة لدراسة قضايا التفكير الديني، الأمر الذي يجعل منها مواكبة لتطوُّر العلوم والمعارف.

وقد أبرزت الدراسة أنَّ البحث في مفهوم "الإيمان" من زاوية آثاره الاجتماعية مفارق للصيغة الفكرية التي تشكَّل بها المفهوم في أدبيات علم الكلام، وهذا يقتضي التمييز بين "تاريخية مفهوم الإيمان"، بمعنى أنَّه وإنْ انطلق علم الكلام من نصوص الوحي في صياغة أصوله المرجعية والنظرية، إلّا أنَّه واقعٌ تحت تأثير الاجتماعي والسياسي، والثقافي، والظروف التاريخية، حيث يمكن لمفهوم الإيمان أن يكون موقفاً سياسياً أو اجتماعياً في الأصل، ولكنّه يلبس لبوس الاعتقاد ويتحوَّل إلى قاعدة اعتقادية من منظور بعض الفرق الكلامية للإيمان في الإسلام، كعقيدة الحنبلية أو إبانة الأشعري أو الاعتقاد القادري وغيرها، وهي عقائد تسعى إلى تكريس نوع من الإيمان، تعتبره

الإيمان القويم وإخراج ما دونه في دائرة البدع أو الكفر.

ونعتبر أنَّ مقارنة موضوعات العقيدة والدين عموماً وفق منظور يتداخل فيه الاجتماعي والثقافي والسياسي؛ يُعزِّز الإسهام المعرفي والعلمي لأسس الحوار الديني والارتباط بالأديان والإيمان بأهميتها في حركة الواقع والفعل الإنساني. الأمر الذي كَشَفَتْه الدراسة من خلال التأكيد على أهمية استعادة تاريخية تشكُّل علم الكلام والعقيدة الإسلامية، ومن جهة أخرى؛ تجاوز ما دأبت عليه أبحاث الأنثروبولوجيا الدينية الكلاسيكية من اختزال الدين في عناصر ثلاثة: طبيعة الإيمان، وأشكال الطقوس، ومضامين الأساطير. لأنَّ تلك المقاربة تبدو قاصرة عن الإمام بروح الدين _ المؤسَّس على التوحيد أساساً _ والأديان الأخرى، منذ أن تبيَّن لعلم الاجتماع الديني المعاصر ما للكنائس والجماعات الدينية من دور فاعلٍ في الأنشطة الاجتماعية والخدمات الطوعية والأعمال الخيرية، حيثُ تُمارس تلك الفعاليات باعتبارها ترجمة عملية للمفاهيم الدينية.

من هنا؛ حاجتنا الملحة اليوم لاستعادة قضايا العقيدة لدورها المركزي في حل الإشكالات المعاصرة، من خلال توظيف الرموز الاجتماعية في الإصلاح الاجتماعي والثقافي والسياسي. خاصة مع ما يَعْرِفه الواقع المعاصر من عودة قوية للدين في دائرة التدافع الثقافي، والعودة إلى النظر في الدين والمقدَّس عموماً؛ نقداً وتقويماً، وتجديد آليات قراءته عند النخب الدينية والإسلامية التي أسَّست مشروعها المجتمعي على مرجعية النص، أو من قِبَل نخبٍ فكرية وثقافية تَرى في المقدَّس عائقاً أمام التقدم والتَّطوير، ومن تم السعي الحثيث إلى تفويض الدِّين والتدين. هذه العودة ينبغي أنْ تواكبها مقارنة معرفية قادرة على أنْ تنتقل بقضايا التفكير الديني إلى مستوى تُساهم فيه في حلِّ إشكالات الواقع المعاصر، وتُعيد دور الدين في مجتمع.

والله من وراء القصد وهو يهدي السبيل

لائحة المراجع

المراجع العربية

القرآن الكريم رواية ورش عن نافع

- ابن تيمية، "مجموع الفتاوى"، جمع وترتيب عبد الرحمن بن قاسم وابنه محمد، ط، دار الرحمة، القاهرة ج.
- ابن حزم، "الفصل في الملل والأهواء والنحل"، دار المعارف بيروت - لبنان، 1395هـ/1975م، ط2، ج3.
- ابن خلدون (عبد الرحمان)، "المقدمة" تحقيق الأستاذ درويش الجويدي طبعة 1427هـ \ 2006م.
- ابن خلدون (عبد الرحمان)، "تاريخ ابن خلدون"، دار إحياء التراث العربي، -بيروت-لبنان، ط4، ج1.
- ابن عاشور (محمد الطاهر)، "أصول النظام الاجتماعي في الإسلام"، الشركة التونسية للنشر والتوزيع - تونس-، سنة 1980م.
- ابن عاشور (محمد الطاهر)، "التحرير والتنوير"، دار التونسية، تونس 1984م، بدون رقم الطبعة، ج6.
- ابن كثير، "تفسير القرآن العظيم"، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط2، سنة 1420هـ - 1999 م.
- ابن منظور، "لسان العرب"، ط1، دار صادر، بيروت، 2000م، ج1، ص163.
- أبو إسحاق الشاطبي، "الإعتصام"، تحقيق ودراسة، محمد الشقير، وسعد آل حميد، وهشام الصيني، الناشر، دار ابن الجوزي، -المملكة العربية السعودية-، ط1، سنة، 1429هـ - 2008م، ج3.
- أبو بكر الباقلاني، "تمهيد الأوائل في تلخيص الدلائل"، تحقيق، عماد الدين أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية - لبنان، ط1، سنة، 1407هـ - 1987م.
- أبو جعفر الطبري، "جامع البيان في تأويل القرآن"، تحقيق، أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط1، سنة، 1420 هـ - 2000م.
- أبو جعفر الطحاوي، "أصول العقيدة الإسلامية"، مؤسسة الرسالة- بيروت-، 1987م.
- أبو حامد الغزالي، "المنقذ من الضلال"، الناشر: دار الكتب الحديثة، ج1.

- أبو عبيد البغدادي، "الإيمان ومعالمه، وسننه، واستكمالها، ودرجاته"، تحقيق محمد الألباني المكتب الإسلامي، ط2، 1403هـ - 1983م.
- أبو محمد البغوي، "شرح السنة"، تحقيق، شعيب الأرناؤوط ومحمد زهير الشاويش، المكتب الإسلامي - دمشق-، بيروت، ط2. سنة، 1403هـ - 1983م، ج.8.
- الإيجي عضد الدين عبد الرحمن ابن أحمد، كتاب المواقف، تحقيق عبد الرحمن عميرة، دار الجيل بيروت، 1417هـ/1997م، م.1، ط1.
- التكوين الاجتماعي والثقافي ودورها في التنمية المستدامة، مركز البحوث التربوية والنفسية، عدد 11.
- توشيهيكو إيزوتسو، "المفاهيم الأخلاقية - الدينية في القرآن" دار الملتقى، ترجمة عيسى علي العاكوب، (1429هـ/2008م)، -سوريا-، ط1.
- توشيهيكو إيزوتسو، "الله والإنسان في القرآن: علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم"، ترجمة، هلال محمد الجهاد، المنظمة العربية للترجمة، بيروت -لبنان-، ط. 1، آذار (مارس) 2007م.
- الجرجاني الشريف علي بن محمد "التعريفات"، دار الكتب العلمية، بيروت، ط3، 1408هـ-1988م، ص37.
- حاج حمد محمد أبو القاسم، "جدلية الغيب والإنسان والطبيعة العالمية الإسلامية الثانية"، ط1، بيروت - لبنان - ، دار الهادي، 1425هـ / 2004م.
- حسن الترابي، "الإيمان وأثره في حياة الإنسان" دار القلم الكويت، ط4، 1403هـ - 1983م.
- حسن السرات، "الدين والتدين في العالم المعاصر"، منشورات مركز المقاصد، الرباط -المملكة المغربية-، ص 15.
- خالد السالم، "الضبط الاجتماعي والتماسك الأسري"، ط1، 2000م.
- دارن شركات وآخرون، "السوق الدينية في الغرب"، ترجمة عز الدين عناية، دار صفحات، دمشق، 2012.
- الرازي، "مفاتيح الغيب"، دار الفكر، لبنان -بيروت-، 1401هـ/1981م، ط. 1.

- الراغب الأصبهاني ، "المفردات في غريب القرآن"، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة.
- الرفاعي عبد الجبار، "علم الكلام الجديد تمهيد وعرض تاريخي"، كتاب الحياة الطبية، سلسلة بحوث مواكبة العصر.
- الزمخشري، "أساس البلاغة" ، دار الفكر - 1399هـ - 1979م.
- الزمخشري، "الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل"، دار الكتاب العربي - بيروت - ط2، سنة، 1407هـ.
- زيعور علي، "العقلية الصوفية ونفسانية التصوف"، الطبعة الأولى، دار الطليعة، بيروت - لبنان، ديسمبر 1979م.
- سامر إسلامبولي، "الألوهية والحاكمية دراسة علمية من خلال القرآن الكريم"، الأوائل، سورية - دمشق - ط1، سنة 2000م.
- السمرقندي الماتريدي، "كتاب التوحيد"، تحقيق بكر طوبال اوغلي ومحمد آروشي، دار صادر - بيروت، 1428هـ/2007م، ط1.
- شهاب الدين الألوسي، "روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني"، تحقيق علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية - بيروت - ط1، سنة، 1415 هـ.
- الشهرستاني، "الملل والنحل" تحقيق محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت - لبنان - 1402هـ/1982م، ج2.
- صلاح سالم، "المشترك التوحيدي والضمير الإنساني"، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة - ط1، 1431هـ/2010م.
- طه أحمد المستكاوي، "العلاقة بين التطرف والاعتدال في الاتجاهات الدينية وبعض سمات الشخصية"، رسالة ماجستير، غير منشورة، كلية الآداب، جامعة عين شمس، 1982م.
- طه جابر العلواني، "نحو منهجية معرفية قرآنية محاولات في بيان قواعد المنهج التوحيدي للمعرفة"، دار

الهادي، 1465هـ/2004م بيروت لبنان، ط.1.

• طه عبد الرحمن، "في أصول الحوار وتجديد علم الكلام"، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2000م، الطبعة الثانية.

• عائشة عبد الرحمن، "القرآن وقضايا الإنسان"، دار العلم للملايين، بيروت - لبنان -، ط4، كانون الثاني 1981م.

• عبد الإله بلقزيز، "الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر"، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت -، ط1، سنة 2002م.

• عبد الجبار الرفاعي، "علم الكلام الجديد تمهيد وعرض تاريخي"، كتاب الحياة الطبية، سلسلة بحوث مواكبة العصر.

• عبد الحليم فضل الله، "دور الدين في تكوين النظام المجتمعي"، ضمن أعمال ندوة "الإسلام والمسيحية بحوث في نظام القيم المعاصر"، دار الهادي، بيروت -لبنان -، ط1، سنة 1424هـ/2003م.

• عبد الرحمن حللي، "اقتران الإيمان بالعمل الصالح في القرآن الكريم ودلالاته الحضارية"، مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية، م. 27، عدد 3، سنة 2011م.

• عبد الله دراز "الدين بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان"، دار القلم، الكويت، ط. 2، 1428هـ/2008م.

• عبد الله يتييم، "كلود ليفي ستروس قراءة في الفكر الأنثروبولوجي المعاصر"، إصدارات بيت القرآن ذو القعدة 1418هـ/مارس 1998م، -البحرين -، ط.1.

• عبد الوهاب المسيري، "الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان"، دار الفكر دمشق -برامكة -، ط4، سنة 1431هـ/2010م.

• عبد الوهاب المسيري، فتحي التركي، "الحداثة وما بعد الحداثة"، دار الفكر، -دمشق -، ط3، 1431هـ/2010م.

- على سامي النشار، "نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام"، ط8، القاهرة دار المعارف.
- علي سامي النشار، "نشأة الدين النظريات التطورية والمؤلهة"، دار السلام، -القاهرة -، سنة 2008م، ط1، 1430هـ/2009م
- علي عبد الله، "الحوار الديني الإبراهيمي في ميزان القرآن"، دار السلام، القاهرة، - مصر -، ط. 1، سنة 1428هـ/2007م
- عمار جبدل، "حوار الحضارات ومؤهلات الإسلام في التأسيس للتواصل الإنساني"، دار الحامد للنشر والتوزيع جامعة الجزائر، ط1، سنة 2003م.
- الغزالي، "قواعد العقائد"، تحقيق موسى علي، عالم الكتب -بيروت-، ط2، 1405هـ/1985م.
- فراس السواح "دين الإنسان بحث في ماهية الدين ومنشأ الدفع الديني " منشورات دار علاء الدين، ط.1 دمشق.
- فرح موسى، "الإنسان والحضارة في القرآن الكريم بين العالمية والعولمة"، دار الهادي، بيروت-لبنان-، ط.1، 1424هـ/2003م.
- الفيروز آبادي، "القاموس المحيط"، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، سنة 1406هـ/1986م، الطبعة الأولى.
- ماجد الكيلاني، "فلسفة التربية الإسلامية"، سلسلة نظرية التربية الإسلامية (1)، دار الفتح للدراسات والنشر، عمان -الأردن-، ط.1، 1430هـ/2009م.
- ماكس فيبر "الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية"، ترجمة محمد مقلد، مركز الانماء القومي، لبنان - بيروت-
- محمد أحمد بيومي، "ظاهرة التطرف: الأسباب والعلاج"، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1992م.
- محمد إقبال تجديد التفكير الديني في الإسلامي، ترجمة عباس محمود، الطبعة الثانية 1967م، مطبعة لجنة التأليف والترجمة القاهرة.

- محمد التهانوي، "كشّاف اصطلاحات الفنون والعلوم"، تحقيق علي دحروج، سلسلة موسوعات المصطلحات العربية والإسلامية، مكتبة لبنان ناشرون، ط1، 1996م، بيروت لبنان، ج1.
- محمد أمين جبر، "الإيمان والخلافة الأرض"، دار الشروق، ط. 1، 1419هـ/1999م.
- محمد حسين الطباطبائي، "الميزان في تفسير القرآن"، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت -لبنان-، ط1، سنة 1411هـ/1991م، ج16.
- محمد شحرور، "الإسلام والإيمان منظومة القيم"، دراسات إسلامية معاصرة (3) الأهالي للنشر والتوزيع - دمشق-، ط. 8، 1996م.
- محمد قطب، "دراسات قرآنية"، دار الشروق، ط3، سنة 1402هـ/1982م.
- محمد مجتهد الشبستري، "قراءة بشرية للدين"، تعريب أحمد القبانجي، دار الانتشار العربي، بيروت -لبنان-، ط1، 2009م.
- محمود الذواودي، "الثقافة بين تأصيل الرؤية الإسلامية واغتراب منظور العلوم الاجتماعية"، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت -لبنان-، ط.1، كانون الثاني/يناير 2006م.
- المختار الشنقيطي، "أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن"، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع بيروت - لبنان، 1415 هـ - 1995م.
- مشير باسيل عون، "محنة الإيمان"، دار المشرق -بيروت-، ط1، 2005م.
- ميرتشيا إلبا، "المقدس والعادي"، ترجمة، عادل العوا، دار التنوير - بيروت-، سنة 2009م.
- ميرتشيا إلبا، "أسطورة العود الأبدى"، ترجمه عن الفرنسية نهاد خياط، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، - دمشق-، الطبعة الأولى 1987م.
- ميرتشيا إلبا، "البحث عن التاريخ والمعنى في الدين"، ترجمة سعود المولى، المنظمة العربية للترجمة، بيروت -لبنان-، ط. 1، كانون الأول (ديسمبر) 2007م.

• هادي حمّودي، "حوار الأديان وحدة المبادئ العامة والقواعد الكلية"، بيت العلم، بيروت، ط.1، 1428هـ/2008م.

• هريارت ماركوز "الإنسان ذو البعد الواحد"، ترجمة جورج طرابيشي، دار الآداب، بيروت-، ط3، 1988م.
• ول ديورانت، "قصة الحضارة" ترجمة محمد بدران، لجنة التأليف والترجمة والنشر -القاهرة-، بدون رقم الطبعة ولا سنة النشر، ج.2.

• ولد باه السيد، "تجديد علم الكلام من منظور فلسفات التأويل والعلوم المعاصرة"، قدم للندوة العلمية الدولية "العلوم الإسلامية أزمة منهج أم أزمة تنزيل" التي نظمتها الرابطة المحمدية للعلماء، أكادير، يومي 13 - 14 ربيع الثاني 1431هـ، سلسلة ندوات علمية رقم 03 الطبعة الأولى.

• وليم لانجر (آخرون)، "موسوعة تاريخ العالم"، أشرف على الترجمة، محمد مصطفى زيادة، مكتبة النهضة المصرية، -القاهرة-.

• وهبة الزحيلي، "أصول الإيمان والإسلام"، دار الفكر، -دمشق-، ط. 2، 1430هـ/ 2009م

• يوسف القرضاوي، "كتاب الإيمان" بدون تاريخ النشر ولا السنة.

المراجع الأجنبية

• Abdelwahab Bouhdiba, "L'homme en Islam", Sud Editions-Tunis 2006.

• Auguste Comte "Catechisme positiviste" Garnier-flammarion 1966 Paris

• Frued S: 1922 Group psychology and Analysis of the Ego. London Hogarth.

• Henri Bergson «Les DEUX Sources de la Morale Et De La Religion» Aout 1993

Paris pp 99.

• Levi-Strauss op. Cil Structural Anthropology 1958

• Mircea Eliade «History of Religions and a New Humanism ; history of

religions» vol .1 on . 1(summer 1961)

R. Otto le sacré. «L'élément non-rationnel dans l'idée du divin et sa relation •

avec le rationnel Payot» Paris1949.

Radcliff G B. 1952 Structure and Function in Primitive Society London. 1950 •

S. H. Hooke "EnesisPeake's Commentary on the Bible (London: Nelson 1964). •

Thom Sicking S .j"Foi Chrétienne et inculturation au Proche-Orient" Université •

Saint-Joseph Jeita Beyrouth 1992 .

الجامعة المغربية والمحيط: أي تكامل تنموي؟

د. عبد اللطيف الجابري¹

في إطار مواكبة الإصلاحات التربوية الجامعية، وتتبع مختلف المستجدات المتمخضة عن هذه الإصلاحات، والرامية إلى جعل الجامعة في قلب المجتمع والمجتمع في خدمتها، تساهم في تحقيق التنمية الشاملة والمستدامة المنتظرة، وتفتح على محيطها الجهوي بكيفية إيجابية وفعالة، تسخر بحوثها ودراساتها العلمية والأكاديمية، النظرية والتطبيقية، من أجل الانكباب على معالجة كل الإشكالات والقضايا التي تعوق تقدم هذا المحيط وتطوره، وتستفيد هي كذلك في تطوير آليات اشتغالها من إمكانيات وموارد هذا المحيط ، ورغبة منا كذلك في تحديد التدابير والإجراءات المتعلقة بمشاريع البرامج الإصلاحية الخاصة، بجعل الجامعة في خدمة المجتمع وتنميته، تسهم في إيجاد حلول ومقاربات لتجاوز المشاكل والصعوبات التي تعرقل تقدمه، وتحاول الاستجابة لانتظارات وحاجيات مختلف الشرائح والفئات الاجتماعية، وتروم تحريك الآليات المطروحة عليها، وتكسب الرهانات الداخلية والخارجية. تتدرج هذه المداخلة التي وسمناها : الجامعة المغربية والمحيط: أي تكامل تنموي؟" التي نتغيا من ورائها، تحقيق الأهداف التالية :

- 1- تبيان الأدوار والمهام الأساسية التي ينبغي أن تقوم بها الجامعة المغربية بغية مساهمتها الفعالة في توفير الظروف الملائمة ، لانطلاقة تنمية شاملة ومستدامة.

¹ استاذ مكون بالمركز الجهوي لمهن التربية والتكوين الجديدة
أ. ادريس طهطاوي: جامعة شعيب الدالي، كلية الآداب والعلوم الإنسانية الجديدة، المغرب
mouadtah@yahoo.fr

2- انخراط مختلف الفعاليات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية، الوطنية والجهوية والمحلية، في إنجاز المشاريع المساهمة في تطوير الجامعة المغربية، وجعلها تقوم بتلك الأدوار بفعالية ونجاعة.

3- إسهام الجامعة المغربية في انتعاش الحركة الاقتصادية والاجتماعية، بكل جهة من جهات المملكة، والسعي المستمر نحو تنميتها، والدفع بها إلى احتلال مراتب متقدمة، بالكيفية التي تمكنها من الاستجابة لمطالب وضروريات المواطنين والمواطنات.

فهل تستطيع الجامعة المغربية بالوضعية المستهدفة من إصلاحها من القيام بالمهام والأدوار الأساسية المطروحة عليها للمساهمة في تحقيق التنمية الشاملة والمستدامة ؟ وماهي الإجراءات والتدابير والعمليات التي يمكن اللجوء إليها لتهيء الظروف والشروط الملائمة، لجعل الجامعة المغربية تتخطى بفعالية في إرساء أسس انطلاقة جهوية حقيقية؟ وإلى أي حد تركز تدابير مشاريع البرامج المتعلقة بالإصلاح الجامعي على تخطي الوضعية المنشودة، التي تجعل منها أداة فعالة وفاعلة في تطوير الجهة، وتحسين مختلف ميادينها ومجالاتها الحيوية ؟

لمقاربة عناصر الأجوبة عن هذه التساؤلات وغيرها، سنركز في هذه المداخلة على المحاور التالية:

1- الإشكالية والسياق

2- الجامعة المغربية والأدوار التنموية المطروحة عليها

3- الجامعة المغربية والمحيط: نحو تنمية متبادلة ومتفاعلة

4- استنتاجات وخلاصات عامة

الكلمات المفتاحية: الجامعة، المحيط، التكامل ، التنمية، الإصلاح الجامعي

الجامعة المغربية والمحيط: أي تكامل تنموي؟

أضحت مختلف الإصلاحات الجامعية الراهنة تروم جعل المؤسسات الجامعية المغربية تساهم بشكل فعال وكبير ، في تحقيق التنمية الشاملة والمستدامة لبلادنا ، وتفتح انفتاحا إيجابيا وتفاعليا على محيطها السوسيواقتصادي، وتتخطى شأنها في ذلك شأن باقي المؤسسات والإطارات الأخرى، في إرساء أسس ومرتكزات الجهوية المتقدمة والديمقراطية الكفيلة بكسب الرهانات ومواجهة التحديات الكبرى الداخلية والخارجية المطروحة على مجتمعنا...

من هذا المنطلق ووفق هذا التوجه، ينبغي للجامعة المغربية أن تفتح على محيطها وان تتخطى في الأوراش التنموية التي تشهدها بلادنا، فقد شرعت بعض المؤسسات الجامعية في إنجاز الكثير من الدراسات والأبحاث المتعلقة بتطوير الممارسة المقاولاتية الإنتاجية والصناعية والخدماتية، كما سعت إلى تقديم العديد من الاقتراحات العملية للحد أو القضاء على ظاهرة التلوث البيئي بكل أشكاله وتجلياته ، التي تلحق أضرارا بليغة بالموارد البشرية والمادية والحيوانية والمائية لبعض الجهات من بلادنا، وعمدت كذلك ، إلى إبرام سلسلة من الاتفاقيات والشراكات مع مؤسسات وإطارات عمومية وخصوصية تهتم بالشؤون الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والسياسية لمختلف أقاليم هذه الجهات.

ومع ذلك، لم تستطع الجامعة المغربية ومحيطها العام أن يخلقا جوا ملائما وظروفا مناسبة ومشجعة تخدم مصالح الطرفين معا وتيسر اشتغال مكوناتهما وعناصرهما بشكل تفاعلي وتعاوني وجدي، ولم تتمكن مختلف الشراكات والاتفاقيات المبرمة بينهما أن تخرج إلى حيز الوجود وتفعّل على أرض الواقع بالكيفية التي تجعل الجهات تزداد نموا وتقدما في مختلف المجالات والميادين ، وتدفع بالجامعة إلى تعبئة أطرها العلمية وخبراتها وعلمائها نحو المزيد من العطاء والإنتاج والبحث وتحسين أوضاعهم المادية والإدارية وتشجيعهم على الانخراط أكثر وأوسع وأعمق ، في الأنشطة والممارسات المتعلقة بالتنمية الشاملة والمستدامة لهذه الجهات، فإلى ما

يمكن إرجاع ذلك ؟ ولماذا تستعين مقاولات ومؤسسات الجهة بالخبرة الأجنبية وتتجاوز الأطر العلمية لجامعتنا ؟ وما الذي يقف في وجه تفعيل الشراكات والاتفاقات المبرمة بينهما ؟ وكيف نتمكن من جعل الجامعة تخدم الجهات والجهات تخدم الجامعة ؟ وهل يمكن المراهنة الايجابية على التدابير والإجراءات الإصلاحية المطروحة حاليا لتحقيق علاقة تفاعلية وتكاملية بين المحيط والجامعة ؟

ذلك ما سنحاول توضيحه من خلال تناولنا للعناصر التالية:

1- الجامعة المغربية والأدوار التنموية المطروحة عليها

2- الجامعة المغربية والمحيط: نحو تنمية متبادلة ومتفاعلة

3- خلاصات واستنتاجات عامة

1- الجامعة المغربية والأدوار التنموية المطروحة عليها : تضم الجامعة المغربية الكليات : كليات الآداب

والعلوم الإنسانية وكليات العلوم وكليات العلوم والتقنيات وكليات العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية وكليات الطب والصيدلة والكليات المتعددة التخصصات ، والمدارس العليا: المدارس الوطنية للتجارة والتسيير والمدارس الوطنية للعلوم التطبيقية وكلها مؤسسات تحتوي على أطر علمية وكفاءات عالية في مختلف التخصصات، تجعلها مؤهلة لممارسة الأدوار والمهام التنموية المطروحة عليها والمتمثلة أساسا، فيما يلي :

أولاً: المساهمة في تعميق وترسيخ الهوية الإسلامية والوطنية والجهوية : إذ أن على مختلف الأطر العلمية والتدريسية والتكوينية والبحثية العاملة بالجامعة أن تبذل كل ما في جعبتها من أجل تعميق القيم الإنسانية الإيجابية في كيان المواطنين ومدهم بكل ما من شأنه أن يمكنهم من محاربة كل أشكال الانحراف والجهل والفساد التي تزداد انتشارا وذبوعا في أوساط الجماهير لا سيما الذين يتواجدون بالأحياء الشعبية أو الهامشية ، وتمكن الجميع من مراعاة الخصوصيات الثقافية

والاجتماعية واللغوية والاقتصادية المميزة لمجتمعنا والعمل على احترامها والتركيز على تنفيذها وتصريفها على أرض الواقع.

ثانيا: التكوين الأساس والتكوين المستمر:

- بالنسبة للتكوين الأساس: ساهمت وتساهم الجامعة في إعداد الكثير من الموارد البشرية في كل التخصصات التي تحتاج إليها الإدارات والقطاعات الحيوية العمومية والخصوصية، وعملت وتعمل على تلبية حاجيات وطلبات سوق الشغل ، كما سعت وتسعي إلى تتبع ومواكبة المستجدات والمتغيرات التي يشهدها مجتمعنا ولجأت إلى إعادة النظر في مناهجها وبرامجها الدراسية والتكوينية وتكييفها حسب تلك المتغيرات ، وعمدت إلى التركيز على تخصصات ومسالك و كفايات تتلاءم وخصوصيات الجهات، كما عمدت وتعمد أيضا ، إلى استحداث شعب ومسالك جديدة تروم المساهمة الفعالة والفاعلة في تنمية مختلف مجالات وميادين هذه الجهات بالشكل الذي يمكنها ويمكن عموم المواطنين من الانخراط البناء في انجاز الاوراش الأساسية التي تؤمن وتضمن. تلك التنمية وتيسر الحلول الناجعة لكثير من القضايا والمشاكل التي تعاني منها أغلب الجماهير بمختلف الفئات والشرائح والطبقات.

- أما بالنسبة للتكوين المستمر فجامعتنا مطالبة اليوم أكثر من أي وقت مضى، بأن تجعل من مهامها الأساسية ، إعداد برامج ومصوغات وأنشطة خاصة بالتكوين المستمر المكثف للأطر والموظفين والعمال والمستخدمين في مختلف المجالات والقطاعات الأساسية العمومية والخصوصية، والعمل على تنمية كفاياتهم المهنية وتطوير ممارساتهم العملية. فجهات بلادنا تعرف نموا ديموغرافيا سريعا وتشهد توسعا مجاليا كبيرا، ونموا اقتصاديا ، وتحتاج الى الخبرة والتجربة والإمكانيات والكفاءات التي تتوفر عليها الجامعة المغربية لتحقيق اهدافها التنموية، وتحسين منتوج مؤسساتها الإنتاجية والصناعية والخدماتية .

ثالثاً: تنمية ونشر العلم والمعرفة والثقافة : سعت وتسعى الجامعة المغربية إلى المساهمة البناءة في تطوير البحث العلمي بالمحيط، ونشر المعرفة وإنجاز الأنشطة الثقافية والرياضية والاجتماعية التي تنمي حياة المواطنين، وتساعدهم على تجاوز الصعوبات والتعثرات التي تعترض مساهمهم الاجتماعي أو المهني، وتحول دون تمكينهم من تحقيق أهدافهم. كما خصصت وتخصص الجامعة كذلك ، فضاءات ومرافق تثقيفية تعين الطلبة على تنمية كفاياتهم الأساسية وتجويد منتوجهم التعليمي والتكويني وتطوير مواهبهم الإبداعية والابتكارية والفنية والتكنولوجية، وجعلهم قادرين على الاندماج الإيجابي والتفاعلي في محيطهم السوسيواقتصادي . ولم تقف أنشطة هذه الجامعة عند هذا المجال ، بل شاركت في العديد من المناسبات الدولية، الوطنية والجهوية وأحييت الكثير من الفنون ، وشجعت العديد من الطاقات العلمية والفنية ببلادنا واحتضنت مشاريع متعددة الاهتمامات والاختصاصات تروم المساهمة الفعلية في تحقيق انطلاقة تنمية جهوية متينة وشاملة وتعبئ كل الامكانيات والموارد وتشارك عموم المواطنين والمواطنات في تدبير أمورهم بنجاعة وإتقان.

رابعاً: إعداد الشباب للاندماج في الحياة العملية والمهنية: يجب كذلك ، على مختلف مؤسسات الجامعة المغربية أن تدفع بطلبة وشباب الجهات الى التحكم في الكفايات الضرورية التي تيسر اندماجهم في سوق الشغل وتساعدهم على إعداد مشاريعهم وتعددهم للتكيف مع التقلبات والتحوليات التي تطرأ على مختلف مناح الحياة، وتمدهم بالعدة التقنية والادواتية والمهنية والمعرفية التي تسهل عليهم عملية الانخراط الإيجابي في إنجاز الاوراش التنموية الكبرى التي تحتاج إليها هذه الجهات. لقد آن الأوان لأن تركز هذه المؤسسات الجامعية على الأنشطة والممارسات والمعارف والمهارات التي تعتمد على الموارد البشرية للمساهمة في تقدم مناطق وعمالات وأقاليم جهاتنا وتحسين القطاعات والموارد المادية وتوفير الإمكانيات الضرورية لتحقيق الأهداف المتوخاة، والاستجابة لانتظارات المواطنين والمواطنات.

خامسا: البحث العلمي والتكنولوجي : من أهم المهام والوظائف المطروحة على الجامعة المغربية في المرحلة الراهنة ضرورة لجوء أطرها العلمية إلى تكثيف بحوثهم النظرية والتطبيقية حول القضايا والمشاكل التي تعاني منها مختلف جهاتنا وتخصيص دراساتهم وإنجازاتهم للمساهمة في التنمية الشاملة والمستدامة التي تحتاج إليها هذه الجهات، فالرهان الأساسي المطروح حاليا على جامعاتنا المغربية يكمن في مدى قدرتها على المساهمة في إيجاد الحلول ومواجهة التحديات الخارجية والداخلية التي يعرفها مجتمعنا في مختلف المجالات ، واستعدادها القوي للانخراط في العملية التصحيحية والإصلاحية التي تشهدها إدارتنا وقطاعاتنا الحيوية العمومية والخصوصية .

هذه الوظائف وغيرها التي يجب على الجامعة المغربية أن تمارسها بفعالية ونجاعة لكي تساهم إلى جانب باقي المؤسسات والاطارات الأخرى، في تحقيق التنمية الشاملة والمستدامة التي تشهدها بلادنا، تجعلنا نتساءل كذلك ، عن الممارسات والمهام التي ينبغي لمختلف مكونات وفعاليات القطاعات الحيوية العمومية والخصوصية بجهاتنا المختلفة، أن تقوم بها لتتفاعل وتتكامل مع أعمال وأشغال الجامعة.

2- الجامعة والمحيط: التكامل والتعاون التنموي المتبادل:

يتضح مما سبق، أن تنمية اقتصاد جهات بلادنا، وتقويتها لتستجيب لحاجات ومتطلبات مواطنيها لن تتأتى إلا إذا وفرنا الظروف الملائمة والإمكانيات الضرورية التي تساعد مختلف الأطر العلمية والكفاءات البحثية بالجامعة المغربية على إجراء بحوث ودراسات علمية وتكنولوجية تنصب بالأساس، على تطوير مجالات الحياة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية القائمة ومعالجة المشاكل والاختلالات التي تعترض الممارسة التنموية بهذه الجهات.

لذلك يجب على صناع القرار ببلادنا والمسؤولين ومختلف الفعاليات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية ، السعي نحو الإشراك الفعلي لهذه الأطر الجامعية وتشجيعهم على الاستمرارية والفعالية في مد

المؤسسات المقاولاتية الإنتاجية والتجارية والخدماتية بالخبرة والكفاءة والعطاء البناء لتطويرها وجعلها تساير المستجدات والمتغيرات، التي تطرأ على واقع المحيط، فلماذا يتغاضى المسؤولون الجهويون عن الأدوار والمهام الأساسية التي يجب على مؤسساتنا الجامعية أن تقوم بها للمساهمة في تحقيق تنمية شاملة ومستدامة حقيقية؟ وهل التنمية التي تشهدها كل جهاتنا في غنى عن دراسات وأبحاث الجامعة المغربية؟ وكيف لجامعاتنا هاته أن تتخطى بفعالية ونجاعة في تطوير مقاولاتنا بكل أنواعها وأنشطتها الإنتاجية والتجارية والخدماتية وجل الدراسات والأبحاث العلمية والتكنولوجية بهذه الجامعات لا تستثمر ولا ترتبط ارتباطا مباشرا ووثيقا بقضايا ومشاكل تلك المقاولات؟ ولماذا لا ترغب معظم مقاولاتنا الاقتصادية والاجتماعية في الانفتاح الايجابي على جامعاتنا؟

إن اقتصاد بلادنا ومعظم مقاولاتنا الإنتاجية والتجارية والخدماتية يعاني الكثير من المشاكل والاكراهات التي تحتم ضرورة إيجاد حلول ملائمة لها، كما أن جامعاتنا لم تتمكن من الانفتاح الفعلي على محيط هذه الجهات الاقتصادي والاجتماعي، حيث لازلنا نجد العديد من الدراسات والابحاث العلمية والتقنية حبيسة رفوف المكتبات لا تستغل أو تستثمر بتاتا في تطوير اقتصاد جهاتنا وتنمية مقاولاتها وتحسين مجالاتها الحيوية، ولازال كذلك، بحث جامعاتنا العلمي يشهد المزيد من المشاكل والصعوبات التي تجعله بعيدا كل البعد عن الخوض في تناول ومعالجة المشاكل التي تخنق هذه الجهات وتحول دون تمكن قطاعاتها ومواردها من الاستجابة لضروريات وحاجيات المواطنين.

من هذا المنطق، نرى من الضرورة الإشارة هنا إلى أهم المشاكل التي تعترض العملية التعاونية والتنموية التي ينبغي أن تتم بين الجامعة المغربية ومختلف الجهات، وتدفع بهما إلى أن تكونا متباعين لا تخدم إحداهما الأخرى.

*هزالة الاعتمادات المخصصة للبحوث العلمية والتقنية التطبيقية والنظرية بالجامعة المغربية. فالمسؤولون لا يعيرون أي اهتمام لهذا المجال، ولا يسعون لتشجيع الباحثين العلميين ولا يوفرن الظروف الملائمة والشروط

الضرورية لإجراء الأبحاث والدراسات بالجامعات التي تساهم في تناول ومعالجة الكثير من القضايا والمشاكل التي يعاني منها اقتصاد بلادنا عامة ومقاولاتنا الإنتاجية والتجارية والخدماتية ، وتساعد كذلك على تحقيق التنمية الشاملة المنشودة.

* معظم مؤسسات ومقاولات جهاتنا لازالت تحتفظ ببنيات تقليدية إذ أنها قليلا ما تهتم بالبحث العلمي والتكنولوجي في تطوير إنتاجها وخدماتها وأنشطتها وتحسين مردوديتها.

فهذه المؤسسات المقاولاتية لا تعتمد أيضا، البحث العلمي كاستراتيجية لتحديث وعصرنة طرق وأساليب وتقنيات اشتغالها وتدبير أمورها على كافة الأصعدة.

* اعتماد بعض مؤسسات ومقاولات جهاتنا على التجربة والخبرة الأجنبية لإعداد وإنجاز بعض الدراسات والأبحاث، الشيء الذي يهمل الكفاءات والقدرات الجهوية ويفوت الفرصة عليها ويدفع بباحثينا الذين لا يقلون كفاءة وأهلية علمية عن نظرائهم الأجانب ، إلى الإحباط واليأس.

* قلة ومحدودية الإمكانيات والوسائل والتجهيزات والآليات المعتمدة في المعامل والمختبرات العلمية الضرورية، التي يحتاجها الباحث العلمي للقيام بممارسة مهامه وإنجاز أبحاثه ودراساته .

* ضعف أو افتقار جل أصحاب مقاولات الجهات للكفايات والمعارف الأساسية التي تمكنهم من تدبير شؤون مقاولاتهم بكيفية فعالة وناجعة ، وتساعدهم على عقد شراكات واتفاقيات مع مختلف مؤسسات الجامعة للاستفادة من خبرات ومؤهلات أطرها بغية تحقيق النجاح والتفوق، في أداء مهامهم وتحسين إدارة مقاولاتهم ومواجهة كل المستجدات والمتغيرات التي قد تطرأ على السيرورة العملية لتلك المقاولات.

هذه المشاكل والاكراهات تزيد من توسيع الهوة بين الجامعة المغربية ومختلف قطاعات ومؤسسات الجهات وتعطل خبرة وتجربة وكفاءة معظم أساتذتنا الجامعيين في المساهمة الفعالة والبناءة في تطوير

جهاتنا وتأهيلها لتستجيب لحاجيات وانتظارات المواطنين، ولتتمكن من إرساء أسس التنمية الشاملة والمستدامة المنتظرة. فما العمل ؟ وما هي التدابير والإجراءات التي يمكن اللجوء إليها لتجاوز تلك المشاكل والاكراهات؟

لتحقيق تعاون تنموي متكامل ومتبادل بين الجامعة المغربية وجهات بلادنا بالكيفية التي تمكنهما من التطور والتقدم ومواجهة التحديات المطروحة عليهما ، نقترح الإجراءات الحلولية والتدابير العملية التالية:

1- ضرورة العمل على تفعيل الشراكات والاتفاقيات المبرمة بينهما بكيفية تساهم في تنميتها وتنمية مواردهما ومجالتهما، وتيسر التعبئة الفعلية لطاقتيهما وقدراتهما بغية تحقيق الأهداف المتوخاة والتصدي لكل الحواجز والموانع التي تحول دون تقدمهما، ودون الاستفادة المتبادلة من خبرتهما وكفايات أطرهما ومواردها البشرية.

2- ضرورة مساهمة مختلف المؤسسات المقاولاتية الإنتاجية والتجارية والخدماتية بجهاتنا في تمويل الأبحاث والدراسات العلمية والتكنولوجية بجامعاتنا، والعمل على تطويرها وجعلها تستجيب لحاجات ومتطلبات تلك المؤسسات، وتشجيع الباحثين على تكثيف أعمالهم ومواصلة تجاربهم وتنمية خبراتهم العلمية والتقنية والمهنية. فلا يعقل أن تعتمد مقاولات هذه الجهات على خبراء أجانب في إعداد وإنجاز المشاريع والبرامج والخطط والأبحاث وجامعاتنا تتوفر على طاقات وكفاءات علمية عالية لا تقل أهمية وأهلية عن نظيراتها الأجنبية.

3- ضرورة الدفع بالجامعة المغربية إلى الانفتاح الإيجابي على محيطها الجهوي السوسيو

اقتصادي وجعل كل واحد منهما يخدم أنشطة الآخر ويساهم في تطويرها .

فالمرحلة الراهنة التي نعيشها تقتضي من علمائنا وباحثينا تكريس مجهودهم العلمي، والتكنولوجي

لخدمة تميمتنا الاقتصادية والاجتماعية كما تحتم على أصحاب القرار بالجهات أن يوفرُوا

الإمكانيات لتشجيع البحث العلمي وتوجيهه نحو الاهتمام بقضايا ومشاكل هذه الجهات.

4- تحسين الأوضاع المادية والمعنوية والإدارية لعلماء وباحثي الجامعة المغربية ومدهم

بالوسائل والأدوات اللازمة لإجراء أبحاثهم ودراساتهم. فمختلف مؤسسات هذه الجامعة في

حاجة أيضا، إلى قاعات متعددة الوسائط مجهزة بمختلف الآليات التكنولوجية والمعلوماتية،

وفي حاجة كذلك، إلى العدد الكافي والضروري من المصادر والمراجع والكتب

والوثائق.....

5- ضرورة مد جسور التواصل بين الجامعة المغربية ومختلف المؤسسات والقطاعات

الحيوية بالجهات والإكثار من إبرام الاتفاقيات والشراكات بينهما وتفعيلها بالشكل الذي يخدم

مصالحهما ويخدم كذلك المصالح، الاقتصادية والاجتماعية لكافة مواطنين ومواطنات هذه

الجهات.

خلاصات واستنتاجات:

نستخلص مما سبق الاستنتاجات التالية:

- 1- أن التنمية الفعلية الشاملة لجهتنا لا يمكن أن تتم إلا إذا ساهمت في تطوير مجالاتها الحيوية ومدها بكل المعلومات والدراسات الجامعية المغربية التي تيسر التقدم والتحسين الذي يطال أداء وانجاز مختلف مؤسساتها المقاولاتية الانتاجية والتجارية والخدماتية، كما أن الجامعة المغربية لا يمكنها كذلك أن تزدهر وتتقوى إلا إذا استفادت من امكانيات الجهات وتفاعلت معها.
- 2- يجب على أصحاب المقاولات الكبرى والمتوسطة ببلادنا أن يضعوا ثقتهم في الكفاءة العلمية والتقنية لأطر الجامعة المغربية وأن يستفيدوا من عطاءاتهم وأبحاثهم التي تستغلها في الغالب، المقاولات الأجنبية.
- 3- ينبغي أيضا على الجامعة المغربية أن تكيف برامجها وخططها ومشاريعها الدراسية مع خصوصيات كل جهة وألا تبقى الأنشطة العلمية والتقنية خارج هذا الإطار وحبيسة رفوف الكليات والمدارس العليا.

المراجع باللغة العربية:

- خطب صاحب الجلالة محمد السادس.
- الميثاق الوطني للتربية والتكوين
- وزارة التربية الوطنية: القانون 00-01 المتعلق بتنظيم التعليم العالي
- وزارة التربية الوطنية وتكوين الأطر والبحث العلمي: البرنامج الاستعجالي 2009-2012
- منشورات المجلة المغربية للإدارة المحلية والتنمية، سلسلة * نصوص ووثائق * حول قانون التعليم العالي، العدد 169، الطبعة الأولى 2007.
- أشغال ندوة التكوين المستمر والتنمية، منشورات دار الأمان 2004، تنسيق إدريس طهطاوي مطبعة الكرامة.
- أعمال الندوة الدولية، تثمين الموارد البشرية، إعداد وتنسيق عبدالله إدريسي، نشر كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية يناير 2008.
- البرنامج الاستعجالي 2009-2012 التقرير التركيبي.
- مجلة مسارات جديدة، العدد الأول يناير 2010، الأكاديمية الجهوية للتربية والتكوين لجهة دكالة - عبدة.
- إدريس طهطاوي وعبد اللطيف الجابري * تقييم حصيلة التدبير الإداري بالجامعة المغربية 2007 مداخلة، ندوة الأيام البيداغوجية الخامسة مكناس.
- بروكايم 2006 التدبير التشاركي: الإطار المرجعي.
- د حسن العمراني 1999، إدارة التعليم العالي والبحث العلمي بالمغرب، الجزء الأول والثاني، مؤسسة كونراد أديناور
- تقرير المجلس الأعلى للتعليم 2008.

- الكلمات الافتتاحية: لليوم الدراسي المخصص لإعطاء انطلاقة الإصلاح الجامعي البيداغوجي،
المدرسة المحمدية للمهندسين 28 فبراير 2001.
- المدرسة المغربية في أفق القرن 21، مجلة عالم التربية العدد الثاني والثالث ربيع وصيف
1996.
- محمد مسكين ، مدخل إلى المشروع البيداغوجي البحث عن الجودة الطبعة الأولى 1998.
- عبداللطيف الجابري وادريس طهطاوي، 2008 ، إصلاح البحث العلمي مدخل آخر لتحقيق
التنمية الشاملة والمستدامة.
- عبداللطيف الجابري وادريس طهطاوي، الجامعة والمقاولة المغربية: الاكراهات والبدائل، جريدة
الأحداث المغربية، الأعداد 1688، 1689 و 1690 ، أيام 18، 19 و 20 نونبر 2009.
- ادريس طهطاوي،الحكمة في تدبير الجامعة المغربية وفق البرنامج الإستعجالي، مجلة مسارات
جديدة، الأكاديمية الجهوية للتربية والتكوين لجهة دكالة عبدة، العدد الثاني ماي 2010.
- كلمة السيد رئيس جامعة شعيب الدكالي بمناسبة الجوائز على متفوقي فوج 2010،
جريدة الأحداث المغربية ، 13 دجنبر 2000.
- جريدة الأحداث المغربية ، 17 يناير 2001.
- جريدة الاتحاد الاشتراكي - الملحق التربوي 19 أبريل 2001.
- جريدة الأحداث المغربية 07 مارس 2001.
- جريدة الأحداث المغربية 01 دجنبر 2000.
- جريدة الاتحاد الاشتراكي 26 يونيو 2001 .
- جريدة العلم العدد 18544، 23 فبراير 2001.
- جريدة العلم العدد 18543، 22 فبراير 2001.

-جريدة المساء 09 فبراير 2010

-جريدة الاتحاد الاشتراكي الملحق التربوي ليوم 11 مارس 2010

-جريدة أخبار اليوم، 22 فبراير 2010

-الجامعة، مجلة اتحاد جامعات العالم الإسلامي، العدد السابع 2009.

المراجع باللغة الفرنسية:

-Discours de SM le Roi Hassan II du 08 mars 1998

-Discours de SM le Roi Mohamed VI à l'ouverture de la session d'automne de la troisième année législative

-Loi 01-00 portant organisation de l'enseignement supérieur promulguée par le Dahir n°1.00.199 du 15 Safar 1421 (19 mai 2000)

-discours du ministre de l'éducation nationale, de la formation des cadres et de la recherche scientifique à la rencontre avec les directeurs des académies et les délégués du ministère

-Le rapport analytique du conseil supérieur de l'éducation 2008

-convention cadre de partenariat entre le ministère de l'éducation nationale, de la formation des cadres et de la recherche scientifique, d'une part, et la CGEM d'autre part, signée le 25/06/1998

-convention cadre de partenariat entre le ministère de l'éducation nationale, de la formation des cadres et de la recherche scientifique, d'une part, et la CGEM d'autre part, signée le 25/12/2005

-actes de colloque sur la formation continue et développement, organisé par le groupe de recherche en formation et formation continue, coordination DRISS TAHTAOUI, imprimerie ELKARAMA, Rabat 2004

-D. TAHTAOUI : formation continue au Maroc : bilan et perspectives au colloque organisé par le CREAD à ALGER les 13 et 14 mai 2006 sous le thème .formation, développement des compétences et performances des PME : enjeux et défis

-Revue n°2 Almadrassa almaghribya ; décembre 2009

-Université recherche, développement, publications de l'académie du Royaume du Maroc,
collection « sessions » Paris 5-6-7 juin 1989

- D. TAHTAOUI, l'université marocaine et le changement, Revue IMIST Vol n° 1, n°2, 2016
- D. TAHTAOUI, la culture entrepreneuriale à l'université marocaine, communication, 2008
- D. TAHTAOUI, Le partenariat université entreprise dans les réformes de l'enseignement au Maroc, Revue de la faculté des lettres et des sciences humaines d'Eljadida, n°15, 2014.
- Valorisation du potentiel des ressources humaines, actes de colloque international, élaboration et coordination Abdellah Idrissi, publié par la F.S.J.E.S, Oujda 2008
- Contrat de développement signé entre les universités d'une part et le Ministère de l'éducation nationale de la formation des cadres et de la recherche scientifique et le Ministère des finances, d'autre part, Octobre 2009
-
- Journal libération 16 mai 2001
- Journal l'opinion 11 décembre 2009
- Journal l'opinion 16 décembre 2009.
- Journal l'opinion du 08/04/2010

أسس المعرفة عند ابن رشد الحفيد

محمد زروقي¹

ملخص البحث

باسم الله الرحمن الرحيم والصلاة والسلام الأتمان الأكملان على الرحمة المهداة، والنعمة المسداة والقُدوة المعطاة، سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم، وعلى آله وصحبه الطيبين الطاهرين، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين أما بعد،

فهذا البحث بعنوان: «أسس المعرفة عند ابن رشد الحفيد» أتقدم به للمشاركة في المؤتمر الدولي الثاني للتكامل المعرفي والتجربة في العلوم الاجتماعية الذي ينظم باتفاق بين مركز الدراسات والبحوث بأنقرة وجامعة صباح الدين الزعيم وجامعة يلدرم بيازيد في إسطنبول.

وقد دعانا إلى اختيار هذا الموضوع ما رأينا من حاجة إلى التأصيل للتكامل المعرفي في مختلف العلوم الإسلامية أولاً، وصلته بمحاور المؤتمر ثانياً. فكانت رغبتنا نفضُ الغبار عن علم من أعلام التأصيل للمعرفة بالغرب الإسلامي وبيان إسهاماته في المجال. وتؤكد وتتحم الحاجة إلى تحديد وبيان مصادر المعرفة، عندما نلاحظ ما يشهده العالم اليوم من فتن وحروب أساسها تركيز أصول المعرفة في جانب واحد وفريد هو الجانب الديني. فنقول أن من المجالات الاجتهادية التي تستوجب النظر الاجتهادي؛ مجال مصادر المعرفة لما يحققه من مصالح ويدفعه من مفسد. وفي هذا السياق يندرج هذا البحث الذي أنجزناه بهدف بيان أصول المعرفة عند ابن رشد.

فالواجب يفرض علينا إلقاء نظرة على نظرية المعرفة عند فيلسوفنا الحكيم، ونعرّف قدر الإمكان بجهوده الكبيرة في هذا الصدد، فنتمم حلقات البحث في معارفه المتنوعة ونسد الفراغ الذي بقي في ترجمته من هذه الناحية،

ولأجل ذلك نبشنا في تراث ابن رشد، لاستخراج أصول بناء المعرفة عنده، والتي أسهمت في ترسيخ قيم الحوار الديني والحضاري وذلك من أجل توظيفها في عصرنا الحاضر. ومن ثم تدور إشكالية البحث حول المداخل الأساسية لنظرية المعرفة عند ابن رشد.

وحيث إنه لا يمكن الحديث عن مصادر المعرفة من غير التطرق لابن رشد الحفيد باعتباره همزة وصل بين الشرق والغرب، ومؤصل للتكامل المعرفي. باعتباره فقيها مجتهدا ذا عقل موسوعي وتتجلى موسوعيته في إلمامه بعلوم متنوعة منها ما يتعلق بالوحي ومنها ما يتعلق بالمكلف ونفسيته ومنها ما يتعلق بالواقع المعيشي ومتغيراته الإنسانية ومنها ما يتعلق بالإمام بعلوم الأوائل، فقد كان مجددا ومؤصلا بجميع المقاييس.

لأنه كان يؤمن بأن السبيل الوحيد للوصول إلى الحقيقة هو اخماسي الشرع والفطرة والعقل والحس والتجربة. إذ إن بناء المعرفة عند ابن رشد بناء يستمد مرتكزاته من الشريعة الإسلامية أولا، ومن الفطرة ثانيا ومن الحس والتجربة ثالثا ومن العقل رابعا.

ولمقاربة هذا الموضوع اعتمدنا تقسيما منهجيا يعتمد مقدمة ومحاور ثم خاتمة.

أما المقدمة التي استفتحنا بها البحث فقد خصصناها للتعريف بالموضوع وبيان أهميته ودواعي اختياره وأهدافه وبسط إشكاليته، وتحرير خطة البحث ومنهجه ومحتوياته.

وقد اعتنينا في المحور الأول ببيان دور الشريعة في بناء المعرفة في منظور ابن رشد، باعتبارها المصدر الأول للمعرفة.

أما ثاني الأصول فقد خصصناه لدور الفطرة في بناء المعرفة باعتبارها مشتركا إنسانيا.

وخصصنا الأصل الثالث لبسط القول في دور كل من الحس والتجربة في بناء المعارف.

أما رابع الأصول فقد حددناه في العقل باعتباره آلة نحكم بها على صحيح القول من خاطئه.

ثم ختمنا البحث بخاتمة ضمناها ما توصلنا إليه من خلاصات واستنتاجات وتوصيات.

وذيّلنا البحث بالفهارس العامة: فهرس الإحالات، وآخر للمصادر والمراجع المعتمدة.

أسس المعرفة عند ابن رشد الحفيد

تقديم:

الحمد لله الذي بفضلله تبدأ المكرمات، وبنعمته تتم الصالحات. وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، له الحمد كما ينبغي لجلال وجهه، وعظيم سلطانه وبما يليق بعزته وكبريائه، والصلاة والسلام على الرحمة المهداة، والنعمة المسداة والقُدوة المعطاة، سيدنا محمد النبي الأكرم، علمه سبحانه ما لم يعلم، وأرسله للناس خير معلم ميزه بفضائل النعم، وخصه ببدايع الحكم، فكمل الدين برسالاته، وتمت النعمة بنبوته حتى رضي الإسلام ديناً لأمته، فقال عز من قائل: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾² إكمالاً تعلو به أمتنا في الكون قائدة، وإتماماً نرجو به سعادة الدنيا والآخرة قاصدة، ورضى تغدو به على الناس وباقي الأمم شاهدة، وعلى آله وصحبه الطيبين الطاهرين، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين أما بعد،

فهذا البحث بعنوان: «أسس المعرفة عند ابن رشد الحفيد» أتقدم به للمشاركة في المؤتمر الدولي الثاني للتكامل المعرفي والتجربة في العلوم الاجتماعية الذي ينظم باتفاق بين مركز الدراسات والبحوث بأنقرة وجامعة صباح الدين الزعيم وجامعة يلدرم بيازيد في إسطنبول.

نص المداخلة

ينطلق ابن رشد في منهجه في بناء المعرفة من المشترك الإنساني، ولن يكون هذا المشترك الإنساني إلا المنهج العقلي حيث تعتبر براهينه يقينية غير متنازع فيها، يضاف إليها ما ثبت بالحس والتجربة وتلقته الفطرة السليمة بالقبول. وكل ذلك مؤسس على الشرع.

وحيث إن الشرع هو المصدر الأول للمعرفة عند جميع المسلمين، فقد كان ابن رشد مثله مثل عامة المسلمين يستقي المعرفة من النص أولاً سواء كان كتاباً أو سنة. أي أنه يأخذ المعرفة من الشارع الحكيم فلا يخالف الجمهور في ذلك. فالقرآن الكريم والسنة النبوية الصحيحة هما مصدر المعرفة الشرعية، ومنهما تعرف الحقائق

2 . سورة المائدة، الآية: 3.

الكلية. فما هي يا ترى مصادر المعرفة عند ابن رشد؟ وما مرتبة كل واحد منها؟ أكون لتحديد هذه المصادر دور في التوفيق بين الحكم والشرعية؟

للإجابة على هذه التساؤلات أفردنا حديثاً خاصاً لكل مصدر من مصادر المعرفة عند ابن رشد. والتي حددناها في المصادر التالية: الشرع، الفطرة، العقل، الحس والتجربة.

المصدر الأول: الشرع

إن نظرية المعرفة عند ابن رشد لا يكتمل بناؤها ولا تؤتي ثمرتها تنزيلاً على الواقع إلا إذا حددت الطرق التي يسلكها المجتهد في الوصول إلى حقائق الأمور.

ومن ثم فإن ابن رشد يرى أن المصدر الأول للمعرفة هو الشرع نفسه أي القرآن والسنة. وذلك باستقراء نصوص الشرع الواردة في الموضوع الذي ورد فيه الشرع، كما فعل هو نفسه في استقراء آيات القرآن الكريم التي تدل على وجود الله، واستنباطه من ذلك «الطريق الذي قصده الشارع في إثبات وجود الله المتمثل في دليل العناية ودليل الاختراع أو الدليل الجامع لهما»³.

والأمر نفسه فعله ابن رشد في قضايا العقيدة التي تعرض لإظهار ما قصد الشارع تعليمه للجمهور منها. وفي قضايا البعث وكيفية والميعاد وميقاته، والخلق وشاكلته، إلى غير ذلك من القضايا الغيبية.

وفي هذا المسلك كان ابن رشد مثله مثل عامة الأصوليين يستنبط المعرفة من النص أولاً سواء كان كتاباً أو سنة. أي أنه يأخذ الحقائق من الشارع الحكيم فلا يخالف الجمهور في ذلك. فالقرآن الكريم والسنة النبوية الصحيحة هما مصدري المعرفة الشرعية.

ومثاله ما استدل به ابن رشد من الشرع على إثبات الصفات لله سبحانه. ومما ذكره في إثبات الصفات قوله: «وأما الأوصاف التي صرح الكتاب العزيز بوصف الصانع الموجد للعالم بها، فهي أوصاف الكمال الموجودة

3 . ابن رشد، مناهج الأدلة، ص: 122/102.

للإنسان، وهي سبعة: العلم والحياة..»⁴. هكذا استدل ابن رشد على صفة الإرادة بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾⁵ (٤٠)، ورأى أنه ورد في الشرع ما يثبت صفتي السمع والبصر لله تعالى، ومن ذلك قوله سبحانه: ﴿إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ ۚ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾⁶ (٥٨)، وقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ۚ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾⁷ (١١)، وقوله سبحانه: قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا ۚ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ⁸ (١). واستدل من السنة الشريفة بما رواه البخاري بسند عن أبي موسى الأشعري رضي الله عنه قال: «لما غزى رسول الله صلى الله عليه وسلم عليه وسلم خيبر، أو قال: لما توجه رسول الله صلى الله عليه وسلم، أشرف الناس على واد فرفعوا أصواتهم بالتكبير، الله أكبر، الله أكبر، لا إله إلا الله، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أربعوا على أنفسكم إنكم لا تدعون أصما، ولا غائبا، إنكم تدعون سميعا قريبا وهو معكم»⁹. ولما تحدث عن الجهة ختم حديثه عن هذه المسألة بقوله: «فقد ظهر لك من هذا أن إثبات الجهة واجب بالشرع والعقل، وأنه الذي جاء به الشرع، وانبنى عليه، وأن إبطال هذه القاعدة إبطال للشرائع»¹⁰. ولن نطيل الحديث هنا فيما يشترك فيه ابن رشد والجمهور وإنما سنتوسع ما أمكن فيما تفرد به عن غيره من مصادر المعرفة.

المصدر الثاني: الفطرة

الناظر في موروث ابن رشد الحفيد يلحظ بجلاء أن الفطرة تشكل مرجعية ضابطة لحدود مشروعه الفكري، إلى درجة أن الفطرة تخترق مشروعه كله. ويعسر أن تجد كتابا لابن رشد إلا وفيه إشارة إلى الارتباط الوثيق بين الفطرة والتأصيل، وبقية القطاعات العلمية التي يشتغل عليها. لهذا كان يعتبر الفطرة مصدرا من مصادر المعرفة.

4 . ابن رشد، بداية المجتهد، ج: 2، ص: 137.

5 . سورة النحل، الآية: 40.

6 . سورة النساء، الآية: 57.

7 . سورة الشورى، الآية: 11.

8 . سورة المجادلة، الآية: 1.

9 . ابن رشد، بداية المجتهد، ج: 2، ص: 137.

10 . ابن رشد، مناهج الأدلة، ص: 147.

وقدم ابن رشد في مشروعه العلمي مجهودا متميزا، يؤسس لنظرية جديدة في المعرفة، تقوم على جعل الفطرة مسلکا أساسا تعرف به الحقائق؛ شرعية كانت أو دنيوية. ومثال ذلك أن العقيدة تخاطب فطرة الإنسان فجاء القرآن الكريم بأدلة فطرية للاستدلال عليها. فتوافقت الفطرة والشرع لبيان مقصد العقيدة. فهو يرى أن دليلى العناية والاختراع هما الدليلان الذين يتوصل بهما إلى معرفة الله سبحانه بالإضافة إلى ما أودعه في نفوسهم من الاعتراف به سبحانه بمقتضى تلك الفطرة المغروزة في طباع البشر. إذ بعد أن ساق هذين الدليلين أخذ يقرر أن هذه «الطريق هي الصراط المستقيم التي دعا الله الناس منها إلى معرفة وجوده، ونبيههم على ذلك بما جعل في فطرهم من إدراك هذا المعنى، وإلى هذه الفطرة الأولى المغروزة في طباع البشر، الإشارة بقوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا بَلَىٰ ۖ شَهِدْنَا ۚ أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ ۝﴾ (١٧٢) ولهذا قد يجد من كان وكده طاعة الله في الإيمان به وامتنال ما جاءت به رسله، أن يسلك هذه الطريق حتى يكون من العلماء الذين يشهدون لله بالربوبية»¹¹.

فقد أثبت ابن رشد توحيد الربوبية من خلال ثلاث آيات من القرآن الكريم، أولها قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا ۖ﴾ (٢٢)¹²، فدلالة هذه الآية على وحدانية الله «مغروزة في الفطرة بالطبع، وذلك أنه من المعلوم بنفسه أنه إذا كان ملكان، كل واحد منهما فعله فعل صاحبه، أنه ليس يمكن أن يكون عن تدبيرهما مدينة واحدة»¹³. فإذا وجد ملكان في مدينة واحدة فليس بإمكانهما تدبير شؤونها دون أن يختلفا، إلا أن يكون أحدهما لا يلقي معارضة الآخر، ولا يعمل عملا يمكن أن يكون على غير ما يريده الأول. فإذا كان الأمر كذلك فلا يمكن للناس أن تطلق اسم الإله على هذا العاجز، لأن هذا يتناقض مع صفات الألوهية فمتى «اجتمع فعلا من نوع واحد على محل واحد فسد المحل ضرورة»¹⁴.

الثانية قوله تعالى: ﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ ۚ إِذَا لَذَّهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَىٰ

11 . ابن رشد، مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص: 123.

12 . سورة الشورى، الآية: 11.

13 . ابن رشد، مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص: 119.

14 . ابن رشد، مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص: 123.

بَعْضٍ ۖ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ ﴿٩١﴾¹⁵، ووجه الاستدلال بهذه الآية تنزيه الله سبحانه وتعالى عن اتخاذ الولد، الدال على النقص، والدال على استحالة تعدد الآلهة، لأن تعدد الآلهة يوجب تعدد الأفعال المختلفة، التي تؤدي إلى الاستحالة، فوجود عالم أحكمت صنعته، يخضع لنظام ثابت، وقانون مطرد يدل على الوحدانية.

والثالثة قوله تعالى: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذَا لَأَبْتَغُوا إِلَيَّ الْعَرْشَ سَبِيلًا﴾ ﴿٤٢﴾¹⁶، فهذه الآية دليل على استحالة وجود عدة آلهة تتفق أفعالها على إيجاد العالم، ولو كان الأمر كذلك لوجب أن تكون الآلهة سواء في الاستيلاء على العرش، مما يؤدي إلى وجود عدد منها في مكان واحد لا يتسع إلا لواحد فقط، وبخاصة إذا علمنا أن العرش لا وجود له من دون هذا الإله، فهو خالقه وموجده.

وبهذا تمكن ابن رشد من إثبات وحدانية الله تعالى بأدلة شرعية من القرآن الكريم، بمقدمات سهلة وواضحة، توافق الفطرة الإنسانية الأولى، لا تعقيد فيها، يشترك في فهمها العالم والعامي على حد سواء، حيث أن العامي يدرك ذلك بالفطرة، والعالم يقرر ذلك بطريقة برهانية يقينية، حيث «يعلمون من إيجاد العالم وكون أجزائه بعضها من أجل بعض، بمنزلة الجسد الواحد، أكثر مما يعلمه الجمهور من ذلك»¹⁷.

المصدر الثالث: الحس والتجربة.

لم يكن ابن رشد يفتي من الخيال ولا كان من أصحاب الفقه الافتراضي بل كان دائم الارتباط بالواقع. ولم تكن القضايا التي كان يناقشها سواء منها الفلسفية أو الفقهية من نسيج الخيال، بل كانت لصيقة الواقع المعيش. فكانت التجربة والحس معيارا للحكم بقبول رأي أو رده، ولنضرب لذلك مثلا بصدق النبوة إذ بعد أن أورد دلائل المتكلمين على معجزة الأنبياء واعتبرها غير مقنعة ومعتاصة. جعل تصديق دعوى من ادعى النبوة مشروط بعلامات فقال: «وإذا كان هذا هكذا، فلنأخذ أن يقول: من أين يظهر أن ظهور المعجزات على أيدي بعض الناس هي العلامات الخاصة بالرسول؟ فإنه لا يخلو أن يثبت هذا بالشرع أو بالعقل. ومحال أن يدرك هذا بالشرع، لأن

15 . سورة المؤمنون، الآية: 91.

16 . سورة الإسراء، الآية: 44.

17 . ابن رشد، مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص: 124.

الشرع لم يثبت بعد. والعقل أيضا ليس يمكنه أن يحكم أن هذه العلامة هي خاصة بالرسول، إلا أن يكون قد أدرك وجودها مرات كثيرة للقوم الذين يعترف برسالتهم، ولم تظهر على أيدي سواهم»¹⁸. وإذا كان أمر النبوة لا يمكن الاستدلال عليه لا بالشرع ولا بالعقل، لكون الأول لم يثبت بعد، ولكون الثاني يفتقر إلى مشاهدتها من قبل ولمرات عديدة. فإن إثبات النبوة عند ابن رشد يستلزم إثبات المقدمتين التاليتين: إحداهما «أن هذا المدعي الرسالة، ظهرت على يديه المعجزة. والثانية أن كل من ظهرت على يديه معجزة، فهو نبي. فيتولد من ذلك أن هذا نبي»¹⁹. وصدق المقدمة الأولى لا يعلم إلا بالاعتماد على الحس لكونه الوسيلة الوحيدة التي تمكن من التأكد من صحة المعجزة. وأنها ليست مما يتأتى للخلق عن طريق صناعة ما أو القيام بسحر ما، كما حدث مع سيدنا عيسى عليه السلام، الذي كان يبرئ الأكمه والأبرص، وهما من الأمراض التي استعصت على أطباء زمانه، مما جعلهم يدركون عظمة ما جاء به عيسى عليه السلام على صدق نبوته بالإضافة إلى معجزاته الأخرى. وأنه لا يمكن أن يقوم به أي شخص مهما فعل، فإيمانهم بالمعجزة وتصديقهم بها وبنبوة عيسى عليه السلام كان من خلال الحس، فهو الوسيلة الوحيدة التي تجعلنا «نسلم أن ههنا أفعالا لا تظهر على أيدي المخلوقين. نقطع قطعاً أنها ليست مما يستفاد لا بصناعة غريبة من الصانع ولا بخاصة من الخواص، وأن ما يظهر من ذلك ليس هو تخيلاً»²⁰. فوجود الرسل عند ابن رشد، ليس من باب الجواز وإنما هو من باب الوجوب ودليل ذلك أنه «لو كان الخصم قد اعترف بوجود رسول واحد في وقت من الأوقات، لظهر أن الرسالة من الأمور الجائزة الوجود. وأما والخصم يدعي أن ذلك لم يحس بعد، فالجواز الذي ندعيه هو جهل بأحد المتقابلين، أعني الإمكان والامتناع»²¹.

ولنمثل لذلك أيضا من فتاويه، بمسألة صفة المرضعة رغم تعدد الافتراضات والفتاوى لم يكن ليأخذ إلا بما هو واقع فعلاً، حيث قال: «وشد بعضهم فأوجب حرمة اللبن للرجل، وهذا غير موجود فضلاً عن أن يكون له حكم شرعي، وإن وجد فليس لبنا إلا باشتراك الاسم. واختلفوا في هذا الباب في لبن الميتة، وسبب الخلاف: هل يتناولها

18 . ابن رشد، فصل المقال، ص: 96.

19 . ابن رشد، مناهج الأدلة، ص: 175.

20 . ابن رشد، مناهج الأدلة، ص: 175.

21 . ابن رشد، مناهج الأدلة، ص: 176.

العموم أو لا يتناولها، ولا لبن للميته إن وجد لها إلا باشتراك الاسم، ويكاد يكون مسألة غير واقعة فلا يكون لها وجود إلا في القول»²².

ومنه أيضا ما ذهب إليه ابن رشد لما عاب على الحشوية قولهم بأن إثبات الخالق يعلم من جهة السمع، لما في ذلك من إنكار لأبسط مبادئ العقل، المتمثل في مبدأ السببية، فكل شيء إلا وله سبب، والأسباب تؤدي إلى نفس النتائج، كما أنه لا يمكن أن تدعو الشريعة إلى النظر والتأمل واستخدام البرهان، ثم تخشى من هذا النظر؛ لكون العقائد الإسلامية متوافقة مع العقل.

ويقرر ابن رشد أن عناية الله بالإنسان، وحكمته في إيجاد الموجودات وما أودعه فيها من المصالح والمنافع، متحققة في كل جزئية من جزئيات هذا الكون. وبالتالي فإن «من تتبع معنى الحكمة في موجود موجود، أعني معرفة السبب الذي من أجله خلق، والغاية المقصودة به، كان وقوفه على دليل العناية أتم»²³.

إذ باستقراء آيات الكتاب الحكيم التالية: قوله تعالى: ﴿فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ﴾ ﴿٥﴾ خُلِقَ مِنْ مَّاءٍ دَافِقٍ ﴿٦﴾ يَخْرُجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ ﴿٧﴾²⁴، وقوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ﴾ ﴿١٧﴾ وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ ﴿١٨﴾ وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ ﴿١٩﴾ وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ ﴿٢٠﴾²⁵، وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ ضَرْبٌ مَثَلٌ فَاسْتَمِعُوا لَهُ ۚ إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوْ اجْتَمَعُوا لَهُ ۚ وَإِنْ يَسْلُبْهُمْ الذُّبَابُ شَيْئًا لَا يَسْتَفِيدُوا مِنْهُ..﴾ ﴿٧٣﴾²⁶، وقوله تعالى حكاية عن قول إبراهيم: ﴿إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا ۚ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ ﴿٧٩﴾²⁷، وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ ﴿٢١﴾ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ

22 . ابن رشد، بداية المجتهد، ج: 2، ص: 47.

23 . ابن رشد، مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص: 119.

24 . سورة الطارق، الآيات: 7/5.

25 . سورة الغاشية، الآيات: 20/17.

26 . سورة الحج، الآية: 73.

27 . سورة الحج، الآية: 73.

مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَّكُمْ ۖ فَلَا تَجْعَلُوا لِلّٰهِ أُنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٢٢﴾²⁸، وقوله تعالى: ﴿وَايَةٌ لَهُمُ الْأَرْضُ الْمَيِّتَةُ أَحْيَيْنَاهَا وَأَخْرَجْنَا مِنْهَا حَبًّا فَمِنْهُ يَأْكُلُونَ ﴿٣٣﴾²⁹، وقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ ﴿١٩١﴾³⁰، خلص ابن رشد إلى أن دليلي العناية والاختراع، مؤصلان بالشرع.

على هذا الأساس شن ابن رشد حملة نقدية على كل من «دليل الجواز» و«دليل الحدوث» اللذين يقول بهما المتكلمون، بدعوى أنهما دليلين سفسطائيين خطابيين وظيفيين. ووضع بدلا عنهما دليلي العناية والاختراع حيث يعتبرهما الأقرب إلى روح القرآن، وإلى فهم الجمهور. لأن الشرع إنما خاطب الجمهور حسب فهمهم، أي حسب ما هو «مدرّك بالمعرفة الأولى بالحس»³¹. حيث تشترك العامة والخاصة في التوسل بهذين الدليلين لمعرفة الله تعالى؛ لأنهما شرعيان وطبيعيان من جهة، وبسيطان عن الدليلين الكلاميين السابقين، من حيث بساطتهما ووضوحهما وخلوهما من الأساليب الخطابية، والتعقيدات الكلامية المشوشة على عقائد الناس.

المصدر الرابع: العقل

إن إعمال الفكر واجب، بل هو خاصية هذه الأمة، لذلك جعل ابن رشد العقل مصدرا من مصادر المعرفة. بل دافع بكل ما أوتي من راحة فكر لإثبات مكانة العقل في الوصول إلى الحقائق. لذا تجده يستدل بنصوص من القرآن الكريم على وجوب النظر العقلي. وبيمهد لكل قضية بالرجوع إلى الكتاب والسنة والبحث فيها عما يسند قوله. ليجد ذلك مبررا ومسوغا للانتفاع بعلوم الأوائل وبالتراث العقلي للإنتاج البشري وبالتالي محاولة التوفيق بين حرفية النص وعلوم الأوائل بتأويل ظاهر النص وجعله متمشيا مع منطق العقل السليم.

يقول ابن رشد: «فأما أن الشرع دعا إلى اعتبار الموجودات بالعقل وتطلب معرفتها به، فذلك بين في غير ما آية من آيات كتاب الله تعالى، مثل قوله: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ ﴿٢﴾﴾ وهذا نص على وجوب استعمال القياس

28 . سورة البقرة، الآيتين: 21/22.

29 . سورة البس، الآية: 33.

30 . سورة آل عمران، الآية: 191.

31 . ابن رشد، مناهج الأدلة، ص: 94.

العقلي والشرعي معا، ومثل قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ﴾ (١٨٥) وهذا نص بالحث على النظر في جميع الموجودات»³².

من خلال هذا النص يتضح جليا دعوة الشرع الصريحة إلى وجوب استعمال القياس العقلي في أمور الدين، وكذا القياس البرهاني باعتبارهما آليتان لبناء المعرفة الصحيحة. ولا يقوم بإعمال الفكر إلا صاحب الآلة السليمة. أما ذوا الآلات السقيمة فقد رفع عنهم القلم في مجال التكليف أولا، وفي مجال النظر والتشريع ثانيا. ولأن سلامة الآلة من شروط التكليف، فإن ابن رشد ارتفع بها مراتب عليا لمن رام الاجتهاد وأحس في نفسه قدرة على استنباط الأحكام الشرعية. فجعل "ذكاء الفطرة" ذلك الضابط الذي يؤهل صاحبه للفتيا، إذ لا يتصور في نظر ابن رشد فقيه إلا مجتهدا، ولا يكون مجتهدا إلا صاحب نظر ثاقب، ولا يكون كذلك إلا صاحب برهان، وصاحب البرهان هو اللبيب ذو الآلة السليمة. أما من كانت آلتها ضعيفة ويعسر عليها الفهم السريع والنظر فيما تؤول إليه الأمور قبل وقوعها فلا مجال له لدخول غمار الاجتهاد والتأويل، وإنما مكانه وفئته الجمهور. ولهذا خص ابن رشد هذه الفئة بكونها خاصة الخاصة. وهذا ما ذهب إليه العز بن عبد السلام لما قسم المقاصد باعتبار معرفتها إلى ثلاثة أقسام:

1. ما يشترك في معرفتها الخاصة والعامة. وهو ما عبر عنه العز بن عبد السلام بما يعرفه الأذكى والأغبياء.
2. ما ينفرد بمعرفته الخاصة، وهو ما عبر عنه بما يختص بمعرفته الأذكى.
3. ما ينفرد بمعرفته خاصة الخاصة.

لذا سيحرص ابن رشد على إعطاء الجمهور ما ينفعهم فقط من ظواهر في نصوصه التي وجهها إليهم وبخاصة في "مناهج الأدلة" و"بداية المجتهد" حيث يقدم في الأول العقائد الواجبة، وفي الثاني الأحكام الفقهية المشهورة. لأن فهمهم لا ترقى أكثر من ذلك. لهذا يرى ابن رشد أن الشرع سكت عن كيف حال طبيعة الموجود الممكن مع الموجود الضروري لبعده من أفهام الناس، ولأن معرفته ليست ضرورية في سعادة الجمهور، ولأن عقولهم لا

32 . ابن رشد، فصل المقال، ص: 86.

تستطيع إدراكها.

وسيتفرغ في كتب البرهان لما يعتقد الحقائق الخفية التي «لا يجب أن يطلع عليها إلا العارفون بالله فهي من العلم الذي لا سبيل إلى إنشائه في غير موضعه»³³ ولا يستطيع فهمه إلا الخاصة.

ومن جميل ما ذكر ابن رشد في بيان العلاقة الوثيقة بين الصناعة والفكر ما أورده في كتابه "الضروري في علم الأصول" عندما تكلم عن صناعة الفقه والأصول ورأى أنها تحصل من تعاطي القوانين والأحوال التي تسدّد الذهن نحو الصواب، كالعلم بالدلائل وأقسامها، وفي أي حال تكون الدلائل وفي أي حال تنتفي، وفي أي المواضيع يحمل الشاهد على الغائب وفي أيها لا يحمل ثم قال: «وهذه فلنسمها سبارا وقانونا فإن نسبتها إلى الذهن كنسبة البركار والمسطرة إلى الحس في ما لا يؤمن أن يخطط فيه»³⁴.

هكذا وظف ابن رشد العقل في الدفاع عن القضايا التي يؤسس لها باعتباره مشتركا إنسانيا. ولن يتمكن المرء من هذا كله إلا إذا كان عالما بالمنطق، من هنا وجوب تعلم المنطق وتعليمه. لأنه من القوانين التي تسدّد الذهن نحو الصواب وتمنعه من الوقوع في الزلل، قال: «وهذه فلنسمها سبارا وقانونا فإن نسبتها إلى الذهن كنسبة البركار والمسطرة إلى الحس في ما لا يؤمن أن يخطأ فيه»³⁵.

وبالتالي طرح الرجل دعوى التعارض بين الوحي والعقل وأمضى بطريقته البرهانية في الاستدلال على وجوب النظر في كتب الأقدمين والاستزادة من علومهم إذ يقول بأنه يجب: «أن نضرب في كتب القدماء، فننظر فيما قالوه عن ذلك، فإن كان صوابا قبلناه منهم، وإن كان فيه ما ليس بصواب نبهنا عليه، سواء كانوا مشاركين لنا في الملة أو غير مشاركين لنا فيها»³⁶.

لأنه يعتبر المعرفة تراكمية، وكلما عدم النظر في كتب الأقدمين قل المحصول والتحصيل فصار من المحال اكتساب العلم لذلك «واجب أن يستعين في ذلك المتأخر بالمتقدم، فإنه عسير، أو غير ممكن أن يقف واحد من

33 . ابن رشد، تهافت التهافت، ص: 173.

34 . ابن رشد، الضروري في علم الأصول، ص: 1.

35 . ابن رشد، الضروري في علم الأصول، ص: 1.

36 . ابن رشد، فصل المقال، ص: 91.

الناس من تلقائه وابتدائه على جميع ما يحتاج إليه من ذلك»³⁷.

وبناء عليه يتضح بجلاء أن بين الحكمة والشريعة علاقة أخوة لأنهما تتهلان من منبع واحد وهو "الحق" والحق حسب ابن رشد لا يضاد الحق وإنما يشهد له ويعاضده. كما أنهما توصلان إلى نفس المقصد وهو ابتغاء الفضيلة. ف«الحكمة هي صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة... وهما المصطحبتان بالطبع، المتحابتان بالجوهر والغريزة»³⁸.

ولم يكن ابن رشد وحده من دافع على مكانة العقل بل إن الشاطبي سوى بين الكليات الشرعية والكليات العقلية وذلك بقوله: «إن الشريعة المباركة المحمدية وإن كانت وضعية لا عقلية، فالوضعيات تجاري العقلية في إفادة العلم القطعي، وعلم الشريعة من جملتها، إذ العلم بها مستفاد من الاستقراء العام الناظم لأشتات أفرادها حتى تصير في العقل مجموعة في كليات مطردة عامة ثابتة غير زائلة ولا مبتذلة وحاكمة غير محكوم عليها وهذه خواص الكليات العقلية، وأيضاً فإن الكليات العقلية مقتبسة من الوجود وهو أمر وضعي، فاستوت مع الكليات الشرعية بهذا الاعتبار وارتفع الفرق بينهما»³⁹. محاولاً بذلك ربط العقل، الذي هو هبة ربانية، بمنطق الشريعة وبالمنطق السليم للأشياء الموافق للفطرة الإنسانية باعتباره جزءاً لا يتجزأ من لغة التخاطب بين الناس. ومن ثم ركن أساسى في خطاب الشارع الحكيم، الذي نوع في وسائله بحسب أحوال المكلفين، وتفاوت مداركهم واستعدادهم للفهم وانقيادهم للحق. وإذا كان العلماء قد أجهدوا أنفسهم في محاولات التوفيق بين المعقول والمنقول. فإن ابن رشد أسس لنفسه منهجاً في الدفاع عن صحيح الفلسفة، ونفض الغبار عن الفلسفة الأرسطية، يستفاد ذلك من أدبيات الحوار في مؤلفاته سواء في كتابه "البحث عن مناهج الأدلة" أو "فصل المقال" أو "تهافت التهافت" والتي تفيد أن ابن رشد اعتمد في حواراته المنهج المنطقي والآليات المنطقية التي تستعمل مقدمات مفضية إلى نتائج غير مطعون فيها عليه.

37 . ابن رشد، فصل المقال، ص: 125.

38 . ابن رشد، فصل المقال، ص: 125.

39 . الشاطبي، الموافقات، 1/88.

فلا غرابة إذا، أن يهتم ابن رشد بالفلسفة ويوليها مكانة الصدارة في معرفة الحقائق؛ لانبنائها على البرهان العقلي. فقد بين ابن رشد غرضه من العناية بفلسفة أرسطو في مقدمة كتابه "جوامع السماع الطبيعي" بقوله: «فإن غرضنا من هذا القول أن نعلم إلى كتب أرسطو فنجد منها الأقاويل العلمية التي تقتضي مذهب، أعني أوثقها، ونحذف ما فيها من مذاهب غيره من القدماء، إذا كانت قليلة الإقناع. وغير نافعة في معرفة مذهب. وإنما اعتمدنا نقل هذا الرأي من بين آراء القدماء إذ كان قد ظهر للجميع أنه أشدها إقناعاً وأثبتها حجة..»⁴⁰. والمقصود بالأقاويل العلمية عنده ما يوافق العقل والفطرة ويشهد له الحس والتجربة، لكونهم معيار المعقولية ومصدر المعرفة.

وقد حز في نفس ابن رشد أن يرى الإذاية على الشريعة من أهلها وممن ينسبون أنفسهم إلى الحكمة إذ قال: «فإن النفس مما دخل هذه الشريعة من الأهواء الفاسدة والاعتقادات المحرفة في غاية الحزن والتألم. وبخاصة ما عرض لها من ذلك من قبل من ينسب نفسه إلى الحكمة فإن الإذاية من الصديق هي أشد من الإذاية من العدو؛ أعني أن الحكمة هي صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة. فالإذاية ممن ينسب إليها أشد الإذاية»⁴¹.

لذا بنى ابن رشد مشروعه العلمي على مسلمة أساسية، وهي وحدة الحقيقة واختلاف طرق الوصول إليها، بين أهل الشرع وأهل العقل.

ورفعاً لكل تعارض محتمل بين الشريعة والنظر العقلي يقول ابن رشد: «وإذا كانت هذه الشريعة حقاً وداعية إلى النظر المؤدي إلى معرفة الحق، فإننا معشر المسلمين نعلم على القطع أنه لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع: فإن الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له»⁴². على هذا الأساس صار العقل آلية من الآليات التي تعرف بها الحقائق.

كما جعل الغزالي العقل أصلاً من أصول التشريع بقوله: «والأصول الأربعة من الكتاب والسنة والإجماع والعقل، لا مدخل لاختيار العباد في تأسيسها وتأصيلها، وإنما مجال اضطراب المجتهد واكتسابه، استعمال الفكر في

40 . ابن رشد، الجوامع في الفلسفة: كتاب السماع الطبيعي، تحقيق جوزيف بويج، المعهد الإسباني العربي للثقافة، المجلس الأعلى للبحوث العلمية، مدريد، 1983، ص: 8/7.

41 . ابن رشد، فصل المقال، ص: 125.

42 . فصل المقال، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1997، ص: 96/85، ابن رشد، سيرة وفكر، الجابري، ص: 273.

استنباط الأحكام واقتباسها من مداركها. والمدارك هي الأدلة السمعية»⁴³ وهذا الكلام من حجة الإسلام يكرره ابن رشد ويوافقه عليه بل ويتبناه.

وإذا كان ابن رشد يرفع من قيمة العقل ويبوئه مكانة رفيعة في مشروعه العلمي كله ويجعله قادرا على معرفة الحقائق والسنن الكونية، فإنه يقصد العقل المؤيد الذي أمره الشرع الإلهي عن طريق مواعظه بالتسديد في المقاصد، وهذا ما يبرر الدور الأساسي للعمل الديني في تأسيس العقل في منظور ابن رشد.

هكذا طرح الرجل دعوى التعارض بين الوحي والعقل فشرع بطريقته البرهانية في الاستدلال على ضرورة النظر في كتب الأقدمين والاستزادة من علومهم.

من هذا المنطق دافع ابن رشد على شرعية الفلسفة في المجتمعات الإسلامية بل دافع على وجوبها على من هم أهل لها من أهل النظر والبرهان. لأن ذلك يحفظ للأمة مكانتها بين الأمم والمجتمعات من خلال السعي لتحقيق الحق. إذ الحق هو القاسم المشترك بين الشعوب وبين مختلف الملل. ويظهر هذا الحق لعامة المسلمين من ظاهر القرآن. ويتجلى للخاصة في العقل الكلي أو في كليات الشريعة باعتبارها المشترك بين كل الأمم في كل الأزمان. وبما أن الشرع دعا إلى النظر العقلي وبما أن أسمى نظر عقلي هو ذلك الذي اكتمل عند أرسطو طاليس، فقد وجب النظر فيما جاء به من حق إلى جانب ما جاء به الوحي، من هذا الطريق دعا ابن رشد إلى توافق الشرع والنظر الفلسفي، كما قال لأن: «الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له»⁴⁴. وقد أدرك ابن رشد التطابق التام بين ما يستفاد من ظاهر الشرع الإسلامي وما يقرره العقل السليم، وما يوافق الفطرة السليمة، باعتبارهما وجهان لحقيقة واحدة⁴⁵. فاعتبر الفقه فقهاً؛ فقه الكون وفقه النص. وبالتالي فالعقل هو المدخل الأساس لدراسة فقه الكون أما فقه النص فيختص به علم الأصول.

وبما أن العقل مصدر من مصادر المعرفة. فهو أيضاً معيار لتصنيف الناس وتحديد مكانتهم وإناطة المسؤولية

43 . الغزالي، المستصفى، ج: 1، ص: 316.

44 . ابن رشد، مناهج الأدلة، ص: 174.

45 . ابن رشد، مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص: 73.

بهم. ولأجل ذلك أنفق ابن رشد الجهد والوقت الكثير في سبيل البحث عن الحقيقة، فقسم الناس إلى خاصة وجمهور لكل فئة طريقتها ومنهجها الخاص في الكشف عن هذه الحقائق. وسيتفرغ في كتب البرهان لما يعتقد الحقائق الخفية التي «لا يجب أن يطلع عليها إلا العارفون بالله فهي من العلم الذي لا سبيل إلى إنشائه في غير مواضعه»⁴⁶.

ومن تم كان الوصول إلى الحقيقة خاصا بخاصة الخاصة إذ «ينبغي للذي يريد أن يخوض في هذه الأشياء، أن يعلم أن كثيرا من الأمور التي تثبت في العلوم النظرية إذا عرضت على بادئ الرأي وإلى ما يعقله الجمهور من ذلك، كانت بالإضافة إليهم شبيها بما يدرك النائم في نومه كما قال (الغزالي)، وإن كثيرا من هذه، ليس تلقى لها مقدمات، من نوع المقدمات التي معقولة عند الجمهور، ينفعون بها في أمثال هذه المعاني. بل لا سبيل إلى أن يقع بها لأحد إقناع. وإنما سبيلها أن يحصل بها اليقين لمن يسلك في معرفتها سبيل اليقين. مثال ذلك: أنه لو قيل للجمهور ولمن هو أرفع رتبة في الكلام منهم: إن الشمس التي تظهر للعين في قدر قدم، هي نحو من مائة وسبعين ضعفا من الأرض، لقالوا هذا مستحيل. ولكان من يتخيل ذلك عندهم كالنائم. ولعسر علينا إقناعهم في هذا المعنى بمقدمات يقع لهم التصديق بها من قرب، في زمان يسير بل لا سبيل أن يتحمل مثل هذا العلم إلا بطريق البرهان. لمن سلك طريق البرهان.

وإذا كان هذا موجودا في مطالب الأمور الهندسية، وبالجملة في الأمور التعليمية، فأحرى أن يكون ذلك موجودا في العلوم الإلهية. أعني ما إذا صرح به للجمهور كان شنيعا وقبيحا في بادئ الرأي، وشبيها بالأحلام»⁴⁷. لذلك ينهى عن التصريح به للجمهور وعن كتابته وتدوينه معتبرا التصريح به لغير أهله وكتمانهم على أهله ظلما، إذ يقول أنه من العلم الذي «لا يجب أن يكتب، ولا أن يكلف الناس اعتقاده... ومن أثبتته في غير موضعه فقد ظلم، كما أن من كتمه عن أهله فقد ظلم»⁴⁸.

46 . ابن رشد، تهافت التهافت، ص: 173.

47 . ابن رشد، فصل المقال، ص: 291.

48 . ابن رشد، تهافت التهافت، ص: 463.

جاعلا أهل البرهان وحدهم من اختص بالوصول إلى حقائق الأشياء لأنهم يبحثون عن حقائق الموجودات باستخدام المنهج البرهاني الذي يوصلهم إلى العلم الحق، و«العلم الحق هو معرفة الله تبارك وتعالى وسائر الموجودات على ما هي عليه، وخاصة الشريعة منها، ومعرفة السعادة الأخروية والشقاء الأخروي.

والعمل الحق هو امتثال الأفعال التي تفيد السعادة وتجنب الأفعال التي تفيد الشقاء»⁴⁹.

وسيحصر ابن رشد من جهة أخرى على إعطاء الجمهور ما ينفعهم، وينصحهم بعدم الخوض في الأمور التي لن توصلهم إلى السعادة واليقين. ويضرب لذلك مثلا بكيف سكت الشرع عن حال وطبيعة الموجود الممكن مع الموجود الضروري فيرجع سبب سكوت الشرع لبعده من أفهام الناس، ولأن معرفته ليست ضرورية في سعادة الجمهور. وإذا كان العلماء يفضلون على الجمهور بما يدرك بالبرهان، فإن قاسمهم المشترك هو ما يدرك بالحس والمشاهدة. لذلك أولهما ابن رشد عناية خاصة في الاستدلال والافناع والترجيح والاختيار.

لقد أراد ابن رشد بتأليفه لكتاب مناهج الأدلة، أن يبين للمتكلمين، أنهم أخطأوا في الحديث عن قضايا العقيدة، عندما توسلوا إلى ذلك بأساليب معتادة لا يستطيع الجمهور أن يفهمها، ولما أراد ابن رشد تصحيح الأمر، عرض قضايا العقيدة على القرآن الكريم، فأخذ بطرائقه في العرض، وأثبت أنها طرائق بسيطة وبرهانية، تصلح للجمهور وللعلماء على السواء. وخير دليل على ذلك هو دليلي الاختراع والعناية الذين أثبت بهما ابن رشد وجود الله.

ويقرر ابن رشد أن كلا من دليل العناية والاختراع يرتكزان على أسس دل عليها النقل والعقل. فساوى بين الأدلة النقلية والعقلية في إثبات الدليلين.

لذا فقد ركز ابن رشد على أهمية بناء عقيدة وجود الله ووحدانيته على الدليل البرهاني، وبذلك أصل للعقيدة تأصيلا عقليا، حيث يقول: «فقد تبين من هذا القول الطرق التي دعا الشرع من قبلها الناس إلى الإقرار بوجود الباري سبحانه ونفي الإلهية عن سواه، وهما المعنيان اللذان تتضمنهما كلمة التوحيد، أعني لا إله إلا الله. فمن

49 . ابن رشد، فصل المقال، ص: 50/49.

نطق بهذه الكلمة وصدق بالمعنيين اللذين تضمنتهما بهذه الطريق التي وصفنا، فهو المسلم الحقيقي في عقيدته: العقيدة الإسلامية، ومن لم تكن عقيدته مبنية على هذه الأدلة، وإن صدق بهذه الكلمة، فهو مسلم مع المسلم الحقيقي باشتراك الاسم»⁵⁰. والمسلم بالحقيقة عند ابن رشد هو فيلسوف أولاً وفقهه مجتهد ثانياً.

وفي مسألة إثبات الصفات للباري عز وجل فقد استدل ابن رشد على إثبات هذه الصفات بأدلة عقلية وعقلية. ومما استدل به لما أراد إثبات صفة الحياة، من الأدلة العقلية، قياس الغائب على الشاهد، فبين أن هذه الصفة ثابتة لله من جهة ثبوت العلم له سبحانه، لأن الحياة شرط في العلم، فالعالم لا بد وأن يكون حياً، لأن عالماً ليس بحي مستحيل، فتقرر أن كل عالم حي، وهذا أمر بديهي تفره العقول. ولهذا قال: «وأما صفة الحياة، فظاهر وجودها من صفة العلم. وذلك أنه يظهر في الشاهد أن من شرط العلم: الحياة، والشرط عند المتكلمين يجب أن ينتقل فيه الحكم من الشاهد إلى الغائب، وما قالوه في ذلك صواب»⁵¹. ونفس الشيء فعله لما استدل على إثبات صفة الإرادة للباري عز وجل بدليل العقل فجعل «البرهان على أنه يريد: أنه عالم بالضدين، فلو كان فاعلاً من جهة ما هو عالم فقط، لفعل الضدين معاً، وذلك مستحيل. فوجب أن يكون فعله أحد الضدين باختيار»⁵².

ودليل العقل على إثبات صفتي السمع والبصر عند ابن رشد، «أن الموجد لهذا الكون لا بد وأن يكون مدركاً لكل ما فيه، وذلك لأن الصانع من شرطه أن يكون مدركاً لكل ما في المصنوع. ومن هنا وجب ثبوت هذين الإدراكين لله سبحانه، لأنه هو الذي أوجد هذا الكون وأبدعه»⁵³. فالخالق والإله المعبود، لا بد وأن يكون متصفاً بالسمع والبصر. ومدركاً لجميع ما في الكون، وذلك لأن عدم اتصافه بالسمع والبصر نقص وعيب، ومن «العيب أن يعبد الإنسان من لا يدرك أنه عابد له، كما قال تعالى: ﴿إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنْكَ شَيْئًا﴾»⁵⁴. وهذا الدليل الذي استدل به ابن رشد على إثبات صفتي السمع والبصر لله تعالى، هو دليل

50 . الكشف عن مناهج الأدلة، تحقيق مصطفى حنفي، نشر مركز دراسات الوحدة العربية ط: 1، بيروت 1978. ص: 127.

51 . ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، ص: 130.

52 . ابن رشد، تهافت التهافت، ص: 682.

53 . ابن رشد، مناهج الأدلة، ص: 133.

54 . ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، ص: 133/134.

شرعي وعقلي، ويظهر ذلك من قوله: «وأما صفتا السمع والبصر، فإنما أثبتتهما الشرع لله تبارك وتعالى من قبل أن السمع والبصر يختصان بمعان مدركة في الموجودات، ليس يدركها العقل. ولما كان الصانع من شرطه أن يكون مدركا لكل ما في المصنوع؛ وجب أن يكون له هذان الإدراكان: فواجب أن يكون عالما بمدركات البصر، وعالما بمدركات السمع؛ إذ هي مصنوعات له...»⁵⁵.

إن ابن رشد لم يكن لينجح في رسم منهج أصولي يعتبر ثورة تقديمية في الصناعة الفقهية، لجمعه بين المناهج العقلانية والجدلية والإثبات التجريبي على الواقع المتغير. لولا اعتماده على الاستنباط العقلي، وفهم الدلالات اللغوية، وعلل الأحكام والتتزيل الواقعي للنصوص، بناء على ذكاء فطرة حراس الشريعة. لأنه يعتبر مقاصد الشريعة موافقة للفطرة السليمة التي فطر الله الناس عليها.

55 . ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، ص: 133.

خاتمة:

نخلص مما تقدم أن ابن رشد الحفيد وسع دائرة مصادر المعرفة بهذه المصادر المتعددة التي تعرف بها الحقائق، فنوعها بين ما يرجع إلى النص ذاته واستقراء تام وهو ما يشترك فيه وجمهور الفقهاء، وبين ما يرجع إلى المشترك الإنساني من فطرة وعقل وتجربة وحس وهو ما خالف فيه الجمهور وتفرد به عن غيره. وهذا ما أعطاه قدرة على بناء المعرفة وبلورة مشروعه الإصلاحية.

على هذا الأساس يؤمن ابن رشد إيماناً راسخاً بوحدة الحقيقة، ويتعدد الطرق المؤدية إليها. فهو يرى أن الحقيقة واحدة إلا أن الطريق لإدراكها متعددة؛ فيمكن إدراكها عن طريق العقل أو عن طريق الوحي أو عن طريق الفطرة أو عن طريق الحس والتجربة. وكل طريق من هذه الطرق وإن كانت مستقلة عن الأخرى. فإنها تؤطر بمقاصد الشريعة؛ بمعنى أن حرية العقل في البحث عن الحقيقة العلمية والشرعية والفلسفية ليست مطلقة ومتحررة من أي قيد أو وصاية. وبهذا المنهج شرّع للتفكير المتعدد عن الحقيقة الواحدة. فأسس لنظرية ومنهجية في التفكير ساهمت كما يقول المصباحي في «بلورة فكر إنساني جديد في فضاء البحر الأبيض المتوسط»⁵⁶.

56 . محمد المصباحي، تحولات في تاريخ الوجود والعقل، ص: 33.

لائحة المراجع

- ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق مصطفى حنفي، نشر مركز دراسات الوحدة العربية ط: 1، بيروت 1978.
- ابن رشد، فصل المقال، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1997، ص: 96/85، ابن رشد، سيرة وفكر، الجابري.
- ابن رشد محمد بن أحمد القرطبي أبو الوليد الشهير بابن رشد الحفيد: بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار الحديث القاهرة، 2004.
- ابن رشد محمد بن أحمد القرطبي أبو الوليد الشهير بابن رشد الحفيد: تهافت التهافت، ذخائر العرب؛ 26، دار المعارف الثالثة، القاهرة 1991.
- ابن رشد محمد بن أحمد القرطبي أبو الوليد الشهير بابن رشد الحفيد: مختصر المستصفى، تحقيق جمال الدين العلوي. دار الغرب الاسلامي، بيروت، الطبعة الأولى 1994.
- الشاطبي: الموافقات، تحقيق عبد الله دراز، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة 2003/1424
- ابن رشد، الجوامع في الفلسفة: كتاب السماع الطبيعي، تحقيق جوزيف بويج، المعهد الإسباني العربي للثقافة، المجلس الأعلى للبحوث العلمية، مدريد. 1983.
- الغزالي: المستصفى من علم الأصول، تحقيق محمد سليمان الأشقر، الطبعة الأولى 1997/1417.
- محمد المصباحي: تحولات في تاريخ الوجود والعقل، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى 1995.

القرآن الكريم منهج في التكامل المعرفي

عبد الله البوعلاوي¹

أسس القرآن الكريم أول نزوله لمنهج تكامل العلوم المتعلقة بعالم الغيب والعلوم المتعلقة بعالم الشهادة، في قول الله تعالى: "اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ، خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ"²، وأقام الحجة على كل منهما بالآخر. وأمر الإنسان بالتفكير في الوحي المسطور في علاقته بملكوت الله المشهودة، والنظر في الأنفس والآفاق، ليحقق تفوقه بإنتاج المعرفة وابتكارها، التي تبصره بواقعه وتعينه على استشراف المستقبل، ويبرهن على الجعل التكليفي بالشهادة على الناس والاستخلاف في الأرض والتمكين فيها وعمارتها، يقول الله تعالى: "وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ"³.

إن مختلف المحاور التي ناقشها القرآن الكريم ويناقشها، سواء تعلق الأمر بالأمور الروحية الغيبية أو التجريبية المادية، من شأنها أن تحدث ثورة علمية هائلة، يُشيع الإنسان من خلالها ظمأه الفكري والثقافي، إن هو امتلك الأدوات الأساسية التي تُعينه على فتح شفرات العلوم والعلاقة فيما بينها.

إن عملية التفكير صاحبت الإنسان منذ خلقه الأول، عندما علمه الله الأسماء كلها، فشق طريقه في معرفة الأشياء واستنطاقها، مما أهله على ممر الزمان والعصور على تطوير مؤهلاته العلمية والفكرية في التعامل مع الوجود وسننه في بناء حضارته.

والناظر المتأمل في القرآن الكريم، يجد أن نصوص الوحي (قرآنا وسنة) يمتلك القدرة على سائر

¹ جامعة السلطان مولاي سليمان بني ملال، قصبه تادلة (المغرب).

² سورة العلق الآية 1-2

³ سورة البقرة الآية 143

التصورات، على منح الإنسان إمكانية النهوض الحضاري، ويؤهله على التعامل مع مختلف العلوم، ما يستعين به على تحقيق الوراثة الحضارية بالمفهوم الإنساني.

إن من أخطر التصورات أن نعتقد أن القرآن الكريم نصا مقدسا لا علاقة له بالوجود الكوني، في حين أنه كتاب يتواصل مع الكون، ويدعو إلى النظر إليه والتعامل معه. والتعامل مع الكون يستدعي استنفار الهمم واستفراغ الجهد العقلي لاكتشاف نواميس الكون وسننه المطردة، وكيفية تسخيرها لصالح الإنسان.

يؤسس القرآن الكريم لمنهجية معرفية تتكامل فيها المعرفة بين العلوم الشرعية والعلوم الكونية، ويؤسس منها عقليا وعلميا يناقش فيه أهم المحاور الأساسية للمعرفة الإنسانية، وينظر في الأفاق والأنفس، وفي قوانين الكون وسننه، ويتعامل معه باعتباره فضاء البحث والمعرفة.، فيستوي نظام الفكر عند الإنسان ويتوازن عنده، فيتحرر من فوضى الأفكار المنحرفة، ويساهم في بناء فكر رصين، ويُشيد به حضارة العمران والتمكين في الأرض. ويدعو القرآن الكريم إلى إعمال المنهج الاستردادي ليتعرف على مسيرة الخلق ومصيره، يقول الحاج حمد: "إن القرآن العظيم له مقدرة على بناء المنهج العلمي الكوني القادر على إعادة بناء الإنسانية، من خلال المنهج والمعرفة والثقافة، وإحداث التغيير في العالم كله، واحتواء باقي تناقضاته والقضاء على سلبياتها وتحويلها إلى عوامل تفاعل بناء، وتجاوز ثنائيات الصراع والتقابل إلى وحدة في تنوع وتوحد في تعدد"⁴. فيقدم القرآن الكريم منهاجا فكريا متكاملا من حيث المفاهيم والمعارف الكلية ويتعامل مع الواقع الاجتماعي والتاريخ البشري، ويمثل العقل الحلقة الأساس في بناء الفكر وبيتكر المعرفة من خلال الأنشطة التي يمارسها.

سأتناول في هذه العرض ثلاث نقط أساسية

دعوة القرآن الكريم إلى التعامل مع العلوم

الكون مصدر العلوم الكونية

توأمة الوحي السطور والكون المنظور دليل على تكامل العلوم.

⁴ منهجية القرآن المعرفة "أسلمة العلوم الطبيعية والإنسانية" محمد أبو القاسم حاج حمد، ص 10 و 11، الطبعة 2، 2008/1429

أما فيما يتعلق بالمراجع المعتمدة في هذا العرض، فهي كالاتي:

1- الاجتهاد للتجديد سبيل الوراثة الحضارية، عمر عبيد حسنه، المكتب الإسلامي،

بيروت، الطبعة الأولى، 1419 هـ /1998م

2- أزمة الإنسانية، ودور القرآن الكريم في الخلاص منها، الدكتور طه جابر العلواني،

مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، الطلعة الأولى، 1428 هـ يناير 2006م

3- أزمة العقل المسلم، عبد الحميد أحمد أبو سليمان، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، مكتب التوزيع في

العالم العربي، بيروت، الطبعة الثانية، 1430 هـ/2009م.

4- أسس المنهج القرآني في بحث العلوم الطبيعية، منتصر محمود مجاهد، المعهد العالمي للفكر الإسلامي،

القاهرة ، الطبعة الأولى، السنة، 1417 هـ -1996م

5- إعجازات حديثة علمية ورقمية في القرآن الدكتور رفيق أبو السعود، دار المعرفة دمشق. الطبعة الرابعة.

6- إعادة قراءة القرآن، جاك بيريك، ترجمة وتعليق، د، منذر عياشي، مركز الإنماء الحضاري، الطبعة الثالثة،

2008م.

7- الإعجاز العلمي في القرآن ومستقبل الإسلام : نشأة الكون ونهايته بين العلم والدين لأحمد

بودهان . الرباط : مطبعة طوب بريس، 2003

8- أفلا يتدبرون القرآن، معالم منهجية في التدبر والتدبير، طه جابر العلواني، دار السلام، القاهرة مصر، الطبعة

الأولى، 1431 هـ 2010م

9- الإنسان بين شريعتين " رؤية قرآنية في معرفة الذات ومعرفة الآخر، أ، د، عبد الحميد أحمد أبو سليمان، دار

السلام دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة ،مصر، الطبعة الثانية، 1427 هـ /2007م.

10- الإنسان والكون في العلوم المكتسبة وفي الإسلام، للدكتور راغب محمد النجار زغلول، مقدمة الكتاب، دار

المعرفة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1430 هـ / 2010م.

11- الآية الكبرى، مشاهدات سائح يسأل عن خالقه، من كليات رسائل النور، تأليف بديع الزمان سعيد النورسي،

ترجمة إحسان قاسمي الصالحي، ، سوزلر للنشر، القاهرة، الطبعة الثالثة، 2000م

12- التكامل المعرفي بين علوم الوحي وعلوم الكون، المحرم 1430 هـ - يناير 2009م.

13- التواؤم بين آيات الله القرآنية وآياته الكونية، أ.د. علي الطاهر شرف الدين، المؤتمر العلمي العالمي الثاني.

14- الجمع بين القراءتين، قراءة في الوحي وقراءة في الكون، (دراسات قرآنية 2) الدكتور طه جابر العلواني،

مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، الطبعة الأولى، 2006م

15- حول النظام المعرفي في القرآن الكريم، محمود عياد الرشدان، إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر

الإسلامي، العدد 10، بحوث إسلامية،

16- الرؤية الكونية الحضارية القرآنية، المنطلق الأساس للإصلاح الإنساني، أ/د، عبد الحميد أبو سليمان، دار

السلام، المعهد العالمي الإسلامي، الطبعة الأولى، 1430 هـ/ 2009م

17- الشعاعات، سعيد النورسي، ترجمة إحسان قاسم الصالحي، القاهرة، الطبعة الثانية، 1414 هـ/ 1993م.

18- العالمية الإسلامية الثانية، جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، محمد أبو القاسم حاج حمد، دار ابن حوم،

الطبعة الثانية، 1416 هـ/ 1996م

19- العقل وفهم القرآن، الحارث بن أسد المحاسبي، تقديم وتحقيق الدكتور حسين القوتلي دار الفكر، الطبعة

الأولى، 1391 هـ / 1971 م

20- فن التدبر في القرآن الكريم، الدكتور عصام بن صالح العويد، الطبعة الرابعة، المملكة العربية السعودية

1431 هـ / 2010م

21- القرآن والنظر العقلي، فاطمة إسماعيل محمد إسماعيل، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيرندن، ولاية

فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، الطبعة: الأولى 1993م.

22- القرآن والمتغيرات الاجتماعية والتاريخية، محمد أبو القاسم حاج حمد، دار الساقى، بيروت، الطبعة الأولى، 2014م

23- القرآن وبناء الإنسان لصالح عبد القادر البكري، 1402هـ/1982م

24- كيف نتعامل مع القرآن، في مدارس مع الشيخ محمد الغزالي، لعمر عبيد حسنه، المكتب الإسلامي، بيروت، دمشق، القاهرة، الطبعة الثانية، 1420هـ-1999م .

25- لسان القرآن ومستقبل الأمة القطب، طه جابر العلواني، مكتبة الشروق الدولية، الطبعة الأولى 1428هـ/2006م.

26- المحاور الخمسة للقرآن الكريم، للشيخ محمد الغزالي، دار الشروق،، الطبعة الرابعة، 2010م.

27- معالم في المنهج القرآني ، الدكتور طه جابر العلواني، دار السلام، الطبعة الأولى، 1431هـ/2010م.

28- منهجية القرآن المعرفية، أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، محمد أبو القاسم حاج حمد، دار الهادي، الطبعة الثانية، 1429هـ/2008م.

29- منهجية التكامل المعرفي، مقدمات في المنهجية الإسلامية، فتحي حسن ملكاوي، المعهد العالمي الإسلامي، طوب بريس، المغرب، 1434هـ/2012م

30- نحو منهجية معرفية قرآنية /د، طه جابر العلواني، دار الهادي، الطبعة الثانية، 1429 هـ/2008م

يعبر القرآن عن نفسه في كونه المصدر المعرفي التي تنطلق منه كل المعارف الأخرى، فيوجهها ويقومها ويصححها، ويبني الفكر الإنساني ليدرك القوانين وسنن التغيير التي تمنحه إمكانية النهوض الحضاري والفكري، كما يستوعب القرآن الكريم روح الوحي في تطبيقاته التشريعية ويعطي الفرصة لكل جيل من الأجيال التعامل مع إمكانية تنزيله على الواقع.

ويعرض القرآن الكريم الآيات الكونية في اتصالها مع الآيات الشرعية، لإقامة الحجة على المعاندين،

وبناء عقيدة التوحيد، يقول الله تعالى: "يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ، فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ"⁵.

ستظل كلمة فعل الأمر بالقراءة (اقرأ)، تهز العقل هذا فينظر في عالم الغيب وعالم الشهادة، ليستمر الفعل في تغيير الإنسان "التي هي أقوم" في مستويات الحياة الإنسانية والحضارية. ويتطلب الكون المحكوم بقوانين تسييره وتضبطه حركة عقلية وقراءة لا تتفصل عن قراءة في الوحي. هذه الحركة الفكرية في التعامل مع القرآن الكريم تساعد الأمة الإسلامية في معاودة النهوض الحضاري، والتمكين في الأرض. "أو بمعنى آخر، امتلاك القدرة على النظر للنص القرآني من خلال الواقع والمعاناة التي يعيشها المجتمع، وتنزيل هذا النص على الواقع بحسب استطاعته، والنظر للواقع والمعاناة من خلال النص القرآني، ومحاولة تقويم هذا الواقع بقيم القرآن، إذ لا يمكن ولا يعقل أن تقتصر الأحكام على عشرات الآيات من القرآن أو مئات منه، وكأن بقية الآيات لا حكم لها، وهي موجودة للتبرك والاقتصار على التلاوة فقط"⁶.

أشكر جزيل الشكر الاستاذ الفاضل والباحث المفكر د، مصطفى حزران الذي يسعى دائما في استتطاق الفكر وسبر المعارف وإبراز الرؤية العلمية فيه، فاختر موضوعا في بحثه العلمي يتأسس على مرجعية تعتبر من مصادر المعرفة إلى جانب الكون والمؤطرة لها، فقد وقع اختياره على موضوع "رسالة توازن الوحي والعقل في المنهجية القرآنية".

والاستاذ الفاضل الدكتور مصطفى عرفناه دائم الحرص على التحصيل العلمي والقلق المعرفي، والسبر في ثنايا الكتب، والنقد البناء، والنظر والسؤال التكرار فيما يكتب في الساحة العلمية،

أجدد الشكر للأستاذ الفاضل الدكتور "مصطفى حزران" على جميل الاهتمام وحضوتي عنده إذ اسند إلي قراءة كتابه، وقد قال العلماء: "من دون العلم فقد عرض عقله على الناس على طبق فلينظر ماذا يقدم"

⁵ سورة البقرة الآية 21-22

⁶ كيف نتعامل مع القرآن الكريم، ص: 9

واختارني لذلك. ولقد وجدت فيه متعة القراءة، ووجدته طبقا علميا دسما، وخصوصا والأمر يتعلق بالتأمل في النص القرآني وعلاقته بالعقل

نشكر أخانا الفاضل د عبد الله أخواض، أحد الباحثين البارزين المرموقين في مجال الفكر. المعروف بصحبة الكتاب وأهل العلم والمعرفة.

وأشكر الحضور الكريم الذي ولا شك سيجد متعة وسياحة علمية، فيما قدمه الدكتور مصطفى حضران في كتابه الموسوم بعنوان "رسالة في توازن في الوحي والعقل في المنهجية القرآنية"

إن اختيار موضوع "رسالة في توازن الوحي والعقل في المنهجية القرآنية" من أهم الموضوعات الفكرية التي قلّ العطاء الفكري المنهجي فيها، والتي تحتاج إلى جهد الباحثين والمفكرين لولوج موضوعاتها، من حيث أن القرآن الكريم كتاب مفتوح للناس، معروضة آياته، وفضاء للسبر والتثوير والاستنتاج.

افتتح الأستاذ الفاضل الدكتور حضران كتابه بالحديث عن الأزمة الحقيقية التي تعيشها الأمة، مقارنة مع الأمم التي سبقت الزمن حضاريا وفكريا وعلميا، عندما نقضت عهدها بالبعد المعرفي الشمولي التحليلي.

أشار إلى أزمة التعامل مع الوحيين وفقدان الأدوات والمداخل للتعامل معهما كما فعل الصحابة الكرام. "إن الأزمة التي لا نزال نعاني منها، ليست بافتقاد المنهج، فالمنهج موجود، ومعصوم، ومختبر تاريخيا، لكن المشكلة بافتقاد وسائل الفهم الصحيحة، وأدوات التوصيل، وكيفية التعامل مع القرآن، أي منهج فهم القرآن والسنة النبوية، والله تعالى يقول: "لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا"⁷.

يعتبر العقل القناة العابرة، لفهم الوحي وتدبره، واكتشاف السنن الكونية والظواهر الطبيعية الجارية. فالعقل الواعي عن الوحي يبني الواقع بمحدداته وتعاليمه، ويكتشف السنن الفاعلة ليسخرها لصالحه، ذلك أن العقل المفعم بمعرفة الوحي، قادر على قراءة الواقع واستشراف المستقبل، وغلبة الأفكار وتوجيهها وتحديد المعايير الأساسية بالنهوض الحضاري، والتزام القيم الإنسانية المشتركة. فجاء الوحي ليسدد العقل ويمنحه القدرة على ابتكار

⁷ سورة المائدة الآية 48

⁸ كيف نتعامل مع القرآن، ص: 19-20

المعارف وفق متطلبات الإنسان المرتبطة بالزمان والمكان. و"يعتبر العقل محل الوحي والتكليف، ووسيلة الامتداد، وتحقيق صفة الخلود، في ضوء معطيات الوحي، الذي يشكل بالنسبة للعقل مركز الرؤية، ودليل العمل"⁹. "ولا ندري كيف يكون تلقى الوحي بلا عقل، الذي هو محل الخطاب ومحل فهم الوحي وتطبيقه والاستجابة له والاستدلال عليه وحمله وبيانه وإبلاغه وتحقيق الإقناع به والاعتناق له"¹⁰.

وحين يفتقد الإنسان لوسائل الإدراك في التعامل مع القرآن الكريم، ويكتفي بالاعتناء بتلاوة ألفاظه، ويصرف كل جهوده في البحث عن أمور جانبية، في الفصل بين الآيات المحكمة والآيات المتشابهة، والناسخ والمنسوخ، وما إلى ذلك من الأمور التي تتبخر فيها الجهود والأفكار، ويغفل حكمة القرآن البالغة في كونه كتاب الكون كله وكتاب الإنسانية كلها، يصبح القرآن الكريم بذلك كتاباً لا يتجاوز البعد الروحي. ومن طرائف العجز العقلي في التعامل مع الموروث الثقافي، في أيام الأتراك؛ كاد يجيء في الأسطول من يقرأ البخاري لكي يكون بركة للمعركة القادمة، فليل لهؤلاء: إن الأسطول يسير بالبخر لا بالبخاري.

أشار الدكتور حضران إلى أننا في أمس الحاجة إلى إعادة النظر في الخطاب القرآني في اسشتكشاف الوجود وسبر أسرارهِ وعدم قراءته بعقلية الماضي، فالإنسان أكثر قدرة على تنزيل الوحي على الواقع الاجتماعي والسياسي والاقتصادي، والقادر على توجيه سنن الكون لصالحه لبناء حضارته.

وتناول الدكتور حضرف في كتاب "رسالة توازن في الوحي والعقل في المنهجية القرآنية للدكتور مصطفى حضران" ثلاثة فصول:

الفصل الأول: الدراسة المفهومية للعقل في اللغة في كونه الحابس عن دَمِيمِ الْقَوْلِ وَالْفِعْلِ، وهو التَنَبُّتُ في الأمور. وَالْعَقْلُ، الْقَلْبُ، وَسُمِّيَ الْعَقْلُ عَقْلاً لَأَنَّهُ يَعْقِلُ صَاحِبُهُ عَنِ التَّوَرُّطِ فِي الْمَهَالِكِ، أَي: يَحْبِسُهُ، وَقِيلَ: الْعَقْلُ هُوَ النَّمْيِيزُ الَّذِي بِهِ يَتَمَيَّزُ الْإِنْسَانُ مِنَ سَائِرِ الْحَيَوَانِ.

أما العقل في القرآن الكريم فهو العقل الواعي عن الوحي الذي يبني الواقع بمحدداته وتعاليمه، ويكتشف

⁹ العقل العربي وإعادة التشكيل، مقدمة عمر عبيد حسنه، ص: 8

¹⁰ رؤية في النهوض الحضاري، ص: 141

السنن الفاعلة ليسخرها لصالحه، ذلك أن العقل المفعم بمعرفة الوحي، قادر على قراءة الواقع واستشراق المستقبل، وغلبة الأفكار وتوجيهها وتحديد المعايير الأساسية بالنهوض الحضاري، والتزام القيم الإنسانية المشتركة. وعرج الدكتور الفاضل على استعمالات القرآن للعقل والخطاب الموجه إليه على المستوى الشمولي، (أفلا تعقلون، لعلمكم تعقلون، لقوم يعقلون) ..

ثم استعمالات خاصة تشير إلى الغاية من العقل الدالة على النظر والتأمل (فليُنظر الإنسان مما خلق)، ثم التبصر (وفي أنفسكم أفلا تبصرون)، وآيات تدل على التأمل (كتاب أنزلناه إليك ليدبروا آياته)، وآيات تدل على التفكير (يعشي الليل النهار إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون)، ثم آيات تدل على الاعتبار (فاعتبروا يا أولي الأبصار)، وآيات تدل على التفقه (انظر كيف نصرف الآيات لقوم يفقهون)، إلى استعمالات أخرى تخاطب العقل من أجل النظر في الكون والسنن الاجتماعية والكونية.

أما في الفصل الثاني فقد تناول الدكتور حضران دعوى التنافر بين نتائج العقل ونتائج الوحي، وقسمه إلى:

تعارض العقل والوحي حقيقة أو وهم

نقد المسلمات النظرية لثنائية العقل والنقل

بيّن الدكتور حضران زلة الفكر الإسلامي في قبول فكرة التعارض بين العقل والنقل، فحدث التباعد بينهما إلى حد التنافر، واستدل أصحاب هذا الاتجاه "بعدم القول بالرأي في النص القرآني" رغم دعوة النص القرآني إلى إعمال العقل، ولا يوجد تكليف بدون عقل، والعقل خاصية للتكريم الإنساني، مما أدى إلى جمود العقل المسلم وحسبه عن الاجتهاد، وراء أقفال الجمود الفكري، وهذا ما صنعت الكنيسة لمحاربتها للعلم.

والناظر المتأمل في كتاب الله يجد الآيات على كثرتها تبطل مزاعم هذا الاتجاه المعادي للعقل، مما أدى إلى ظهور فئة تُمجّد العقل الغربي وإنتاجاته العلمية على جميع المستويات واعتبار النص القرآني نص للتبرك والاستشفاء.

بيّن الدكتور حضران أن ثنائية الدين والعقل ناتجة عن سوء الفهم وقع فيه جملة من المنقّفين بأحكامهم الجائرة تبعاً لما وقع في الفكر الغربي في معاداة التفكير الكنسي المعادي للعقل. في حين نجد أن الوحي يُعلي من شأن العقل، ويدعوه إلى النظر في السنن الكونية والظاهر الاجتماعية و"الفكر مصدر الفعل، وآله العقل، وموضوعه ما في الكون، والفكر عملية نظر في الكون واستنباط السنن التي تسيّر الأمور عليها"¹¹. ثم إن القرآن يعرض الكون مسرحاً للإنسان ومختبراً له للبحث والنظر، بلغة العلم والمعرفة، ويشكل كلّ من العقل والوحي توأمة لا متناهية، والقرآن عندما يتحدث عن الكون وسننه بأدق الصور لأنه يدعو العقل بالسياحة الفكرية في العوالم المختلفة فيه، والتفكر في العناية التي أبدعت الخلق في أحسن صورة.

أكد الدكتور الفاضل حضران أن دعوى التعارض والتنافر بين الوحي والعقل دعوى باطلة لا تقوم على دليل، والقرآن ينكرها ويدحضها، فكبرت كلمة تخرج من أفواه الذين يعادون الجمع بين الوحي والعقل.

أما بالنسبة للمسلمات النظرية المؤطرة لثنائية العقل والوحي، فقد عرج على تدخل الظروف تاريخية وأخرى موضوعية وذاتية أثرت بشكل مباشر في الفكر الإسلامي دون وعي منه في الملابس والظروف التي نبت فيها الفكر الغربي الذي تنكر للغيبيات، فلا شيء يُعرف حقيقة سوى الظواهر الطبيعية، ولا شيء يمثل الحقيقة إلا احترام رغبات الفرد، واعتبرت القيم الأخلاقية انهزام للذات الإنسانية، والتمسك بعالم الغيب قهر للعقل.

ثم أشارنا أستاذنا الفاضل إلى تسرّب مقولة الفرق بين الوحي والعقل في المنصفات والكتابات الإسلامية، وأنهما ضدان لا يمكن الجمع بينهما، مما أدخلهم في متاهات ضيقة من حيث الأفضلية والتقديم.

أما بالنسبة للفصل الثالث، والمتعلق بالمنهجية الإسلامية وتكامل نتائج العقل والوحي يتضمن: خاصية التوازن والتكامل في الخطاب القرآني، وحقيقة التكامل بين نتائج العقل ونتائج الوحي

ثم ضرورة الجمع بين القراءة في الوحي والقراءة في الكون.

أشار دكتورنا إلى أن الأمة الإسلامية تعبر أمة الوسط لامتلاكها النص القرآني المتعالي، والإسلام في

¹¹ العمل قدرة وإرادة، جودت سعيد، ص: 50، دار الفكر المعاصر، بيروت، الطبعة الثانية، 1414هـ/1992م

شموله وتوازنه لم يغفل مصدرا واحدا من مصادر المعرفة لم يعطه اعتباره، ولم يضعه موضعه اللائق به، ودرجته الجدير بها، كما لم تسمح خاصية التوازن فيه بطغيان أي مصدر على مصدر آخر، لقد أعطت ربانية هذا المنهج جملة من الخصائص أهمها خاصية "التوازن" الشامل في سائر عناصر المنهج ومقوماته، هذه الخاصية صانت المنهج الإسلامي من سائر أنواع الاندفاع والتطرف والجنوح والانحراف¹². لقد عجزت الفلسفة المادية بكل تصوراتها أن تسعد الإنسانية، لكن القرآن الكريم بفضل منهجه الوسط والمتكامل استطاع أن يحقق التوازن الطبيعي للإنسان روحيا وماديا، لأنه يبنّي على مقومات حضارية إنسانية وشمولية.

وأشار إلى أن التعارض الذي يدعيه بعض الناس تعارض واه وحكم جائر في الفصل بين الوحي والعقل.. كما انتقل الدكتور الفاضل إلى بيان حقيقة التكامل بين نتائج الوحي ونتائج العقل.

لم يكن الجبل الأول يفرقون بين الوحي والعقل ، وكانوا يجتهدون رأيهم في تنزيل النصوص الشرعية بما يوافق المقاصد الكبرى والكلية الضرورية لحياة الإنسان، في تعاملون بروح الوحي من جهة ويُعاملون العقل من جهة أخرى، ذلك أن الله تعالى أنزل الوحي مطابقا لعالم الشهادة وما يناسب الفطرة الإنسانية. والوحي يفسح المجال للعقل باستتطاق آياته في كونه يمثل الحلقة الأساس لإدراك مقاصد الوحي.. ولا يمكن للعقل أن يصل إلى سبر الحقائق دون تسديد من الوحي من حيث مطلقته ونسبية العقل.

وأشار الدكتور الفاضل إلى ظهور بعض ردود الفعل في التمييز بين الوحي والعقل أو الجمه بينهما والتفاضل أو التضاد تأثرا بالظروف التاريخية وانفتاح العالم الإسلامي على الحضارات الأخرى.. ثم وضّح لنا ان التكامل الحاصل بين الوحي والعقل غاية في تحقيق وجود الإنسان وأداء مهمة الخلافة في الأرض وعمارتها، كما وقف عند مجال اشتغال العقل وحدود تدخّله في نصوص الوحي. ويمثل العقل في منظور الوحي الأداة العابرة لنصوصه وإدراك تدخّل القدرة الإلهية في عالم الشهادة.

لكن في غياب الرؤية التكاملية يعمل كلّ من الوحي والعقل منفصّل على الآخر، فيُصبح الوحي عبارة

¹² خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، ص: 12

عن نص مقدس لا أقل ولا أكثر، فيسرح العقل في ابتكار المعرفة بدون قيد.

أما فيما يتعلق بضرورة الجمع بين القراءتين فقد وقف الدكتور حضران على عند إلزامية الجمع بين القراءتين، لأن الوحي من جهة ينص على إعمال العقل ومن جهة أخرى أن العقل محل تنزيل نصوص الوحي في الواقع. فالوحي يؤطر المعرفة الإنسانية، والعقل يستمد قوته من الوحي ليعامل مع عالم الشهادة، ثم إن الجمع بين الوحي والعقل ضرورة شرعية وسنة كونية، والرؤية المعرفية الإنسانية لا تتحقق إلا بالجمع بين المصادر المكونة للمعرفة، الوحي والكون والعقل.

أما الفصل الثالث فقد تطرق الأستاذ حضران إلى نماذج تطبيقية لتكامل الوحي والعقل وعرج في مبحث تكامل الوحي والعقل من خلال العقيدة الإسلامية ليؤكد أن الإسلام منهج يقوم على النظر العقلي والتأمل ليصل إلى الحقيقة من خلال الجمع بين القراءتين، وأن الوحي يحارب العقلية الجينية التي تستهلك العتّ والسّمين من المعارف دون تمحيص، و"كل قراءة تجزئية تخذش في معنى البناء القرآني وتفقد وحدته المتكاملة" فلا تتفصل الرؤية الغيبية في المنهج القرآني عن عالم الشهادة، ومن ثم لم يكن منهج القرآن الكريم كاملاً في التصور الفكري، والبناء الحضاري إلا بالجمع بينهما، لأن هذا الفصل يحدث خلافاً في التصور، فتكون رهبانية منعزلة عن الحياة المادية "عالم الشهادة" أو تصور مادي تحكمه اللذة والصراع. كما أن الإسلام يجعل العقل حادكماً في أصول العقيدة، وكل دليل قطعي الدلالة وصريح المعنى لا يمكن أن يضاده دليل عقلي صريح. ومما يدل على أن الوحي منهج حياة؛ اشتماله على توجيهات لا تتعارض مع ضروريات الإنسان وحاجياته الاجتماعية والنفسية، فيربط روح الإنسان بخالقها دون أن تتعزل عن الحياة المادية.

ثم وقف أستاذنا الفاضل عند قضية وجود الخالق ووحْدَانِيَّتِهِ، فَيُنْبَهُ الوحي الإنسان إلى النظر في المحسوسات التي توقظ العقول وتبصرها بالأدلة الحسية التي تدل على الخالق. لكن "الذهول عن الكون ودراسته باب إلى الجهل والضلال... وأن انطلاق العلم بعيداً عن النظر العميق والبحث المستمر انحراف إغريقي وليس

نهجا إسلاميا، وأن الذين مالوا مع هذا الانحراف أضلوا الإسلام ورسالته¹³. ثم إن موضوع المعرفة في القرآن تجعل العقل محل التفكير في خلق الله تعالى ليدرك مبدأ التوحيد الذي يربط بين عالم الغيب وما يجري في فلكه من غيبات والذي يدل عليه عالم الشهادة. ويعبر الوحي بوضوح الدلالة على أن حقيقة التوحيد كامنة في الخلق كله، وأن تدبير الكون ونظامه بهذه الدقة والكمال، والبراهين المتعددة فيه، وتباين لوحاته الفنية المعروضة للتفكير، دليل على تماسك عالم الغيب بعالم الشهادة.

أما البحث الثاني من هذا الفصل فقد أشار الدكتور الفاضل فيه إلى سؤال الوحي والعقل في سيرة الأنبياء ومنهجهم في إقامة الحجة على الناس بالدليل على عقيدة التوحيد، وبناء فكر رصين في التعامل مع الظواهر الكونية، بإضافة إلى معجزات الرسل على أنها جزء من خلق الله تعالى، وأنها مسخرة للإنسان، ليقوم بمهمة الاستخلاف في الأرض. وضرب لنا أمثلة من نماذج دعوة الأنبياء في استدراج أقوامهم إلى حقيقة التوحيد. وختم الأستاذ الفاضل كتابه بملحق يبين فيه تقلبات مفهوم العقل والقلب في القرآن الكريم. على أن مفهوم القلب يكون محلا لتلقي الوحي، ومرة يكون موضعا للعواطف، وأخرى يكون مكانا للحساب، ويكون محل الإيمان، كما يتأرجح القلب بين الغفلة والسلامة من العيوب، ورفع الستار الدكتور الفاضل حضران في هذا الملحق أن للقلب عقلا يفكر ويفقه ويعقل ويعلم، وأنه ليس عبارة عن عضو مادي فقط وله أحاسيس، فإنه يتصل بالعقل ليكون أداة للفكر والإبصار (فإنها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب في الصدور)، وتشير كثير من الآيات إلى عين القلب في كونه عقلا واعيا يبصر عالم الشهادة من المعقولات، كما يُدرك عالم الغيب عن طريق الأحاسيس. وخلاصة الكلام أن العقل والقلب في الرؤية الإسلامية يتكاملان ويقوي أحدهما الآخر.

¹³ نفسه، ص: 53

أثر العقائد الدينية في التفكير الاقتصادي المعاصر

سالم سالم أحمد جبر¹

الملخص

إن الاقتصاد علم اجتماعي يقوم في تكوينه على محاكاة المجتمع في رغباته وتطلعاته المعيشية، ولأن العادات الاجتماعية في تكوينها تستمد من الدين كمكون أساسي من أحد مكوناتها، والإنسان بطبيعته مخلوق يبحث عن الدين لأنه يعلم ضعفه البشري ويريد أن يلجأ إلى القوة التي تشعره بالسكينة والطمأنينة لما يواجهه من أحداث الحياة.

فقد كانت هذه الورقة محاولة لتسليط الضوء على الأساس الديني الذي انطلقت منه أفكار دينية أثرت في الاقتصاد المعاصر جعلت منه في حالة هلع مستمر وحالة رعب كبير لأن الحبل الذي بين الخالق والمخلوق فيها لم يكن حبل ود وصفاء بل كان حبل عناد وشقاء.

والذي جعل الرد على هذه الأفكار متاحاً من خلال عقيدة أهل السنة والجماعة في مقولتين هما: خلق أفعال العباد، والتحسين والتقبيح العقلي، الذين كان لهما الأثر البالغ في وضوح الرؤية الإسلامية بتعليق الأمور بيد الله وحده في أفعال العباد وفي التشريع الديني مما يعطي الناس الطمأنينة والراحة لاعتقادهم في الله الظن الحسن والتدبير الجميل.

¹ جامعة مصراتة/ ليبيا

Abstract

Economy is a social science, which in its composition simulates society in its desires and living aspirations. Social customs, in their composition, are derived from religion, as it is one of its essential component. Human is, by nature, a creature who is looking for religion, as he/she knows his/her human weakness, and wants to turn to the force that makes him feel calm and reassured.

Therefore, this paper attempts to shed light on the religious basis, from which religious ideas influenced the modern economy, and made it in a state of constant panic and horror. This was a result that the rope between the creator and the creature was not a rope of sincerity, rather a rope of stubbornness and misery.

Such ideas can be answered by the doctrine of Al-Sunnah and the Al-Jemaah through two notions: the creation of acts of worship, and the improvement and mental rehabilitation. These notions have had a profound impact on the clarity of the Islamic vision; suspending things in the hands of God; and giving people the peace and rest, as they believe in the good judgment of Allah.

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين.

وبعد.. فينطلق التفكير الاقتصادي المعاصر من تصور عقدي ديني يشمل كافة الركائز الاقتصادية على المستوى الجزئي، من استهلاك وإنتاج وتوزيع، وكذلك على المستوى الكلي من استثمار وادخار، ومن تصدير واستيراد، ومن نفقات حكومية وضرائب ورسوم.

والحقيقة أن النظرة الغربية في العموم التي تنظر إلى العلاقة بين الخالق والمخلوق عبارة عن علاقة تصادم، وتدبير الشر، وعلاقة عداء لا علاقة الرعاية والربوبية والفضل والإحسان هي الخلفية الحقيقية لهذه النظرة المalthusية المتشائمة في تحليل الاقتصاد ووضع سياساته على المستوى الجزئي والكلي.

وهنا يأتي التكامل المعرفي الذي تضيفه عقيدة أهل السنة والجماعة على الاقتصاد، بردها على هذه النظرة المalthusية المتشائمة، وإثبات ما يناقضها شرعا وواقعا في حياة البشر.

إن الإطار العام الذي تنطلق منه فكرة البحث عن التكامل المعرفي بين عقيدة أهل السنة والتفكير الاقتصادي المعاصر تنطلق من مقولتين عقديتين ألا وهما: مسألة خلق أفعال العباد وفق المنظور السني وبعدها الاقتصادي، ومسألة التحسين والتقبيح العقلي وأثرها في الاقتصاد.

وقد التفت إلى هذه الفكرة عندما قرأت كتاب أستاذي الأستاذ الدكتور عبد الجبار السبهاني المعنون باسم: الأسعار وتخصيص الموارد في الإسلام، فمنه استمدت الفكرة الرئيسية التي دونتها في المبحث الأول، والفكرة التي أضفتها هي محاولة الرد على هذه الأفكار من خلال مسألتني: خلق أفعال العباد، والتحسين والتقبيح العقلي عند أهل السنة والجماعة.

مشكلة البحث:

تتمثل مشكلة الدراسة في إبراز أثر العقائد والأفكار ذات البعد الديني على الفكر الاقتصادي، ويمكن تحديد مشكلة

الدراسة من خلال السؤالين التاليين:

1: ما جذور التفكير الاقتصادي المعاصر الدينية والمالطوسية؟

2: ما المفاهيم والآراء والتصورات العقيدية لأهل السنة والجماعة التي تفند التفكير المالطوسي، وتضع أسسا معرفية جديدة للتفكير الاقتصادي؟

أهمية البحث:

تتمثل أهمية البحث فيما يلي:

1: وضع تصور ولو كان صغير ودائرة ضوء ولو كانت خافتة على دور التفكير الديني في تشكّل التفكير الاقتصادي.

2: إبراز التكامل المعرفي بين علمي العقيدة والاقتصاد فكلاهما من العلوم الإنسانية التي تسعى إلى سعادة الإنسان إما روحا أو جسدا وكلاهما متكامل.

3: تسليط الضوء على أهمية نقد التفكير الديني وتصويبه في حالة خطئه لما له الأثر البالغ على تطور الشعوب والأمم، ولما له الأثر البالغ على الحضارة الإنسانية بشكلها العام ومضمونها.

أهداف البحث:

تهدف دراسة تأثير الأصول العقيدية على الاقتصاد المعاصر لبيان مدى التكامل المعرفي بين القناعات الدينية والتفكير الاقتصادي مما له الأثر البالغ في تكوين نمط سلوك الناس الاقتصادي، والوصول إلى هذا الهدف كان من خلال الهدفين التاليين:

1: بيان جذور التفكير الاقتصادي المعاصر الدينية والمالطوسية.

2: بيان المفاهيم والآراء والتصورات العقيدية لأهل السنة والجماعة التي تفند التفكير المالطوسي، وتضع أسسا معرفية جديدة للتفكير الاقتصادي.

خطة البحث:

سيجري تقسيم البحث على مبحثين وتحت كل مبحث مطالب:

المبحث الأول: جذور التفكير الاقتصادي المعاصر الدينية والمالطوسية.

المبحث الثاني: المفاهيم والآراء والتصورات العقدية لأهل السنة والجماعة التي تفند التفكير المالطوسي، وتضع أسسا معرفية جديدة للتفكير الاقتصادي.

المبحث الأول: جذور التفكير الاقتصادي المعاصر الدينية والمالطوسية.

الاقتصاد علم اجتماعي في أساسه، وعند الحكم على نظرياته وتحكيمها فإن المنظرين بالأساس ينطلقون من السلوك الفردي والجماعي للإنسان في تصرفاته الفردية وداخل مجتمعه، وبما أن الدين مكون أساسي في ثقافة الفرد والمجتمع فإنه لابد أن يكون له دور فاعل في سلوكه الاقتصادي الذي هو متفرع أساسا من سلوكه الاجتماعي.

وعندما لا يكون الدين حاضرا لوحده في سلوك المجتمع فإن ثمة أمورا أخرى تتدخل لتشكل سلوك الفرد والمجتمع فهذا بنتام (Bentham) يقدم فلسفته التي تجعل سلوك الفرد والمجتمع محكوما بالألم واللذة فيقول: ((الطبيعة قد وضعت البشر تحت سيدين مطلقين: الألم واللذة، وبحسبهما فقط يؤشر لنا ما يجب أن نفعله مثلما يتحدد لنا ما سنفعله...إن مبدأ النفعية يقرر هذا الخضوع⁽²⁾)).

ولكن مع هذا يبقى للدين دوره البارز في تكوين الشخصية الاجتماعية، ومع أن الناس يدينون بأديان مختلفة فمنها ما هو إلهي المصدر ويتبع في تطبيقه التعاليم الإلهية الحقيقية وفق مراد الله تعالى، ومنها ما هو غير ذلك مما يتدخل فيه البشر وينحرفون به عن إلهية مصدره، أو سوء الاتباع في تطبيق التعاليم الإلهية وفق أهواء المفكرين أو الطغاة المستبدين.

واليوم لا يماري أحد في سيطرة الغرب على الاقتصاد المعاصر وإن كان يرتدي مسوح النصرانية في ظاهره، إلا

أن الغرب اليوم يغلب على تكوينهم الأخلاقي وسلوكهم الاجتماعي ومزاجهم النفسي وقناعاتهم الاعتقادية ما يعود في أصله إلى التراث اليوناني والروماني من التاريخ القديم.

وسأتحدث عن مسألتين لهما التأثير الظاهر على التصور الديني للسلوك الذي سينتج عنه سلوك اقتصادي حتما:

المسألة الأولى: الأسطورة اليونانية:

وخلصتها: أن الإله (زيوس) كان يستخدم الكائن الأسطوري (بروميثيوس) في خلق الناس من الماء والطين، ولشعور (بروميثيوس) بالعطف على البشر فإنه سرق لهم النار المقدسة من السماء وأعطاهم لهم، فكانت عقوبته من (زيوس) أن قيده بالسلاسل في جبال القوقاز، ووكل به نسرا يرعى كبده في النهار ثم تتجدد الكبد مرة أخرى في الليل ليرعاها النسرا في النهار وهكذا زيادة في عذابه.

وكذلك كان انتقام (زيوس) من البشر لوجود النار المقدسة بينهم أرسل إليهم (باندورا) لتكون أول أنثى في الأرض، وأرسل معها صندوقا فيه كافة الشرور ليتم بذلك تدمير الجنس البشري، فتزوجها بعد ذلك (أبيميثيوس) أخ (بروميثيوس) وقبل منها هدية الإله وفتح الصندوق فانتشرت الشرور في كافة أرجاء الأرض حتى امتلأت.

هذا التصور الأسطوري لعلاقة البشر بالإله الذي يزرع الشرور في الأرض وينتقم منهم، ويتم تدبير الأمور دون علمه، جعلت العقل الأوروبي الذي تشبع بهذه الفكرة وكيفها مع العقيدة المسيحية وجعل هذا الصراع يتحول من الصراع بين البشر والإله إلى صراع بين البشر والطبيعة كذلك؛ لأن الله خلقها وفق تدبيره ونظرته للبشر، ثم ليتحول الصراع بين بني البشر أنفسهم على الملكية وتوسع الاستئثار بها عن غيرهم لفقدان الثقة في الموارد أصلا وفقدانه الثقة في الخالق ومخلوقاته والتي يجسد الإنسان نفسه أحد هذه المخلوقات.

المسألة الثانية: نظرية مalthus للسكان:

توماس روبرت مالثوس (14 فبراير 1766 - 23 ديسمبر 1834) باحث سكاني واقتصادي، وسياسي إنجليزي،

ولد من أسرة إنجليزية ميسورة الحال.

وفحوى نظرية مالثوس: أن السكان يزدادون بمتوالية هندسية في حين تزداد الموارد بمتوالية حسابية، فهذا الأمر

يخلق فجوة بين عدد السكان والموارد والمقدرات التي على الأرض وهذا الأمر يأخذ في الاتساع بشكل مستمر مما سيجعل البشر أمام مصير محتوم من الأمراض والحروب والفقر وبالتالي الموت والفناء سيكون هو النتيجة الحتمية، ولتلافي ذلك لابد للبشر من اختيار علاج وقائي لذلك إما بالعزوف عن الزواج أصلاً، أو بتحديد النسل عند وجود الزواج.

بهذه الفكرة التي نطق بها مalthus محاولاً تطهيرها في نظرية تلقفها الاقتصاديون بصفة خاصة، وأرباب الفكر الاجتماعي الأوروبي بصفة عامة ليروا في هذه القناعات سبيلاً لفهم الندرة النسبية وجعلها مشكلة اقتصادية تفرع كل الأنظمة الاقتصادية.

فها هو مارشال ينبه إلى أن أفكار مalthus تعد نقطة البداية لكل ألوان الفكر الحديث، فقد تساوقت أفكار داروين مع أفكار مalthus لتنتج لنا نظرية (أصل الأنواع) عن طريق الانتقاء الطبيعي، وحفظ الأجناس الصالحة في الصراع من أجل الحياة³.

وهكذا نجد أنفسنا ضمن دائرة الصراع التي تكلمنا عليها في المسألة الأولى: ألا وهي الصراع بين الإنسان والطبيعة، وما يدبره الله للإنسان من شر يجعل من الإنسان مخلوقاً متمرداً على الله لأنه لم يخلق له الطبيعة التي تتناسب مع نموه وازدياده، فكان لزاماً على الإنسان تبعا لهذا المعتقد أن يتخذ من التدابير التي تضمن استمرار حياته في ظل حركة صدام مع الله، وصدام مع الطبيعة البخيلة عليه بمواردها.

من خلال المسألتين آنفتي الذكر يتبين لنا مدى ارتباط المعتقد في التفكير الاقتصادي، وخطورة هذا الأمر أن التأثير في المعتقدات يتعدى من يؤمن بها إلى من يفندوها أصلاً بطرق مختلفة ومنها الطريق الاقتصادي، فنحن المسلمين اليوم متأثرون بالتفكير الغربي الاقتصادي المعاصر أيما تأثير، بل إن هذا التأثير مفروض علينا حتى وإن لم نرغب به، فكيف وأن كثيراً من المسلمين اليوم يرغبون بهذا التأثير ويرحبون به.

إن الحديث عن حرية المعتقدات بدعوى أنها قيمة الحرية تفرض هذا الأمر، دون التحدث عن تأثير هذه

3 : بوكاي، موريس، ما أصل الإنسان، إجابات العلم والكتب المقدسة (44).

المعتقدات في الآخرين بشتى الطرق وخاصة ما يتعلق منها بمعاش الإنسان وسلوكه الاقتصادي يجعل النظر الفكري في هذه المسألة قاصرا وغير منتج، وهذا هو غاية مرادي من هذه الورقة البحثية في تسليط الضوء على التكامل المعرفي بين العقائد الدينية والاقتصاد المعاصر.

المبحث الثاني: المفاهيم والآراء والتصورات العقدية لأهل السنة والجماعة التي تفند التفكير المalthوسي، وتضع أسسا معرفية جديدة للتفكير الاقتصادي:

إن العقيدة الإسلامية وما تحمله من إيمان كامل بالله تعالى، وأنه هو سبحانه ويقدره وتديره للكون، وباليقين التام في حكمته في التدبير، وأن اختيار الرب سبحانه للعبد خير من اختياره لنفسه؛ لأن علم الرب أزلي لا حدود له، وعلم العبد قاصر بحسب الزمان والمكان المحيطان به.

إن مسألتي خلق أفعال العباد، والتحسين والتقبيح العقلي بحسب نظر أهل السنة والجماعة لهما وهو ما يجعل المسلم يعتقد أن العلل لا تؤثر بذاتها، بل إن المؤثر الوحيد هو الله، وإن كان للعبد اختيار فإننا نراه بصورة العادة وكله خلق لله تعالى.

ومع وجود حسن الظن باختيار الله تعالى للعبد فإن تسليم قياده لله تعالى أمر في منتهى الرضا منه؛ لأنه يؤمن جزما أن الله لن يضيعه وأنه تكفل له بالرزق كما أنعم عليه بنعمة الخلق والإيجاد.

إن ما يمارسه البشر اليوم من سلوكيات اقتصادية والتي يظهر فيها الهلع والرعب والخوف من المستقبل المأساوي يجعل الحياة مهما بلغت رفاهيتها ما هي إلا شكل من أشكال الراحة المؤقتة التي تنتظر مداهمة السوء لها في أي لحظة.

وعند اطمئنان قلب الإنسان وراحة نفسه بسبب أن أمر رزقه ومعيشاه مسير من خالقه الذي أوجده والذي يتمتع معه بعلاقة حب إلهي فإنه يعيش حياة السعداء في الدنيا، ويظفر فيها بالرفاه المعيشي مهما بلغ هذا الرفاه قُلّه.

ومن هنا كانت العقيدة الإسلامية تحتم على الإنسان تسليم الأمور كلها لله تعالى، وتمثل هذا الاعتقاد في قاعدتين عند أهل السنة والجماعة وهما مسألة خلق أفعال العباد، ومسألة التحسين والتقبيح العقلي.

المسألة الأولى: خلق أفعال العباد:

وهو أحد أركان الإيمان الستة التي يجب على المسلم الإيمان بها خيرا كان القدر أو شرا، وهو مقياس إيمان المسلم في الحوادث والكروب ليضمن له حياة طيبة في الدنيا بعلمه أن قدر الله غالب لا محالة. وإن من أهم المسائل التي تفرعت عن عقيدة أهل السنة في الإيمان بالقدر ما يعرف عند علماء العقيدة بمسألة خلق أفعال العباد.

فمسألة خلق أفعال العباد هي من قدر الله الغالب على العبد، وهم يقولون إن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى فانه سبحانه خالق كل شيء، وهو سبحانه خلق هذه الأفعال بقدرته، وما علاقة العبد بهذا الفعل إلا من حيث الكسب أي العزم على الشيء والقصد له، أو القدرة الجزئية.

لكن السؤال المهم: أنه إذا كانت أفعال العباد مخلوقة لله تعالى فهو إذن مجبور عليها، ولا يملك القدرة على الاختيار الذي هو أساس الابتلاء.

والجواب عن هذا: أن المسلم مرتبط دائما بمبدأ الثواب والعقاب، وهو في الشريعة الإسلامية مرتبط بالقصد الذي يستكنّ في قلب المسلم، فهو إذا أجمع أمره ليقوم بفعل خير أو شر ويعزم على ذلك فإن الله يرى هذا العزم ثم إن الله يخلق في العبد القدرة على الفعل استجابة لمقصوده، وهذا الفعل ما هو إلا شاهد على هذا القصد، وهو أي القصد مدار الثواب والعقاب في الآخرة.

فالشريعة قائمة على هذا الأساس أي ارتباط الثواب والعقاب بالقصد، كما أن القانون الوضعي كذلك، فنجد

المسؤولية بالتسبب والمباشرة في القانون الجنائي وما يترتب على ذلك من قصاص أو مسؤولية جنائية.

المسألة الثانية: التحسين والتقبيح العقلي:

علق الله الأحكام بالأسباب، وربط الأسباب بمسبباتها لينتظم الكون في فاعلية مبنية على أسباب ومسببات ينتسب بها الفعل إلى الفاعل.

وإن من أهم المسائل التي تفرعت عن عقيدة أهل السنة في قانون السببية ما يعرف عند علماء العقيدة بمسألة التحسين والتقبيح العقلي، وإن كانت الدراسات المعاصرة تدخل هذه المسألة في علم الأخلاق بما يتعلق بمصدر الحكم الأخلاقي.

فمسألة التحسين والتقبيح عند أهل السنة للشرع وحده، ومعنى الحسن والقبح هو ثناء الشرع وذمه للفاعل لا للفعل، فالحكم بتحسين الشرع وتقبيحه يكون للفاعل؛ لأن الفعل ليس له صفة يخبر الشارع عنها بحسن أو قبح. ونحن نتكلم عن إدراك الشرع وليس الكلام عن الإدراك المجرد فهذا بلا ريب يدركه العقل كوجوه الظلم والعدل والخير والشر، لكن لا يترتب عليه حكم شرعي لا بالمدح ولا باللوم.

الخاتمة والتوصيات

أولاً: النتائج:

وفي ختام هذه الورقة البحثية أود أن أصيغ هذه النقاط نتائجاً لهذا البحث:

1: أن العلاقة بين الإنسان والله في المعتقد الذي انبنى عليه الاقتصاد المعاصر هي علاقة تدبير الشر من الله والعند من الإنسان.

2: أن معتقد المسلمين في حياة الناس ومعاشهم وحركاتهم وسكناتهم هي من تدبير الله تعالى وخلقه، وأنه لا يختار لهم إلا ما هو خير لهم.

3: أن في المعتقد الإسلامي سبيل النجاة للإنسانية اليوم من هذا الضنك الذي تعيشه اقتصاديا، ومن هذا الهلع من المستقبل الذي يصور بصورة مخيفة.

ثانيا: التوصيات:

1: دراسة تأثير العقيدة في سلوكيات الناس بصفة عامة، والسلوكيات الاقتصادية منها بصفة خاصة.

2: تسليط الضوء على أهمية التكامل المعرفي بين علوم المعتقدات الإنسانية وعلم الاقتصاد.

3: لفت الباحث والمهتمين بالمجال الفكري إلى دور العقيدة الإسلامية في تبني الأفكار المنتجة في المجالات العلمية بشتى مشاربها، ودورها في تصويب الأفكار التي تحد من دور العلوم في الوصول إلى رفاه الإنسان وسعادته.

أسلمة المعرفة والتحدي في تعريف المعرفة العلمانية في حدود مقاصد الشريعة

أحمد بدوي مصطفى¹

المفكر المسلم البارز سيد محمد نقيب العطاس، رود فكرة أسلمة المعرفة لعدة سنوات، فنتج عن ذلك مناقشات ساخنة بين العلماء الذين يحملون وجهات نظر مختلفة حول الموضوع. يدعو الليبراليون إلى تكييف المعرفة الإسلامية لتناسب المعرفة العلمانية، بينما يرفض التقليديون كل شيء غربي دون أي فحص أو تدقيق، ومع ذلك ، فإن "العلماني الحداثي" يعتقد بتعددية وعالمية المعرفة، وبالتالي ، طرح أن المعرفة ليس من المفترض أن تكون مرتبطة بأي دين أو حضارة أو ثقافة . ومع ذلك ، فإن هذه المناقشات قللت من قضية أساسية، وهي الافتراض المسبق بأن بعض المعرفة يمكن اعتبارها "علمانية". وعلى أي أساس يتم تعريف المعرفة العلمانية أو تصنيفها؟ هذا السؤال مهم لأن التأمل في التعليم الإسلامي وإن دل على أهمية العلوم الشرعية وفضلها، إلا أنها تعطي أهمية أيضا لكل علم يُنتفع به، ويحقق مصالح العباد في دنياهم .إن هذه المقالة تعترف بوجود العلوم الدينية (العلوم الشرعية) ولكنها ترى بأن المعرفة سواء كانت في العلوم الدينية أو غير ذلك، فإن منفعتها للإنسانية تضعها ضمن مقاصد الشريعة في جلب المصالح ودفع المفساد. وعلى هذا، فإن المعرفة الدينية إذا لم تستخدم لصالح الآخرين فلا يتحقق الهدف منها .وتؤكد هذه المقالة بأننا بدلاً من التركيز على أسلمة المعرفة ، يجب أن يكون التركيز الرئيسي على الاستخدام المفيد للمعرفة المكتسبة لوضع أي معرفة مكتسبة ضمن المقاصد الشرعية .

¹ مرشح لنيل درجة دكتوراه للعلاقات الدولية جامعة الشرق الأوسط التقنية أنقرة بتركيا badawy11@hotmail.com

Islamization of Knowledge and the Challenge of Defining ‘the Secular Knowledge’ within the Context of ‘Maqasid al-shari‘a’

Ahmed Badawi Mustapha²

The prominent Muslim thinker, Syed Muhammad Naquib al-Attas, has pioneered the discourse on the ‘Islamisation of knowledge’ for decades. There have been heated debates among varied scholars holding diverse perspectives on the subject matter. The Liberalist mainly advocates for the adaptation of Islamic knowledge to fit in with the secular, whilst the Traditionalists reject all that, which is western without any scrutiny. The ‘Secularist-Modernist’ however, believe in the pluralistic and universality of knowledge. Hence, posit that knowledge is not supposed to be linked to any religion, civilization or culture. However, these debates downplay a very fundamental issue. That is, underneath the idea of ‘Islamization of Knowledge’ lies a presupposition that some knowledge that could be regarded as ‘secular’ falls outside the purview of Islam or the shari‘a. On what basis is a secular knowledge treated this way? This question is important because a scrutiny of the objective of the shari‘a (maqasid al-shari‘a) shows that knowledge could be dichotomized, on ‘religious’ and ‘irreligious’ grounds. That is, the paper acknowledges the existence of religious sciences (theological sciences) but argues that whether knowledge is within the religious sciences or otherwise, its benefiting humanity situates it within the purview of the ultimate objectives of the shari‘a. That is, a theological knowledge acquired but not utilized for the benefit of others, falls outside the objectives of the shari‘a. The paper contends that, rather than focusing on Islamising knowledge, the main focus should be on the beneficial utilization of acquired knowledge so as to place any knowledge acquired within the confines of the objectives of the sharia’.

A Ph.D. Candidate for International Relations Middle East Technical University, Ankara. badawy11@hotmail.com ²

أصوات اللسان العربي أساس التكامل المعرفي في علوم الصوت

يوسف ادروا¹

الملخص:

تقوم فكرة هذه المداخلة على إبراز دور أصوات اللسان العربي في إقرار التكامل المعرفي في علوم الصوت؛ وهي: علم القراءات وعلم التجويد وعلم الرسم أو الخط. ومن المعلوم في التراث اللغوي العربي القديم أن تفسير قضايا التجويد أو القراءات القرآنية أو رسم الخط في المصاحف يتأسس على مباحث صوتية تتعلق بمخارج الأصوات وصفاتها على مستوى النطق، وضوابط الرسم من حذف وزيادة ووصل وفصل وإبدال وغيرها على مستوى الكتابة أو الخط.

ننطلق من إشكالية مفادها أن علم التجويد ينتمي إلى مستوى اللسان في اللسانيات، وتحديدًا إلى الصوتية/الفونولوجيا، وأن علم القراءات القرآنية ينتمي إلى مستوى الكلام في اللسانيات، وتحديدًا إلى الصوتيات/الفونيتيقا، وأن علم الرسم يجسد نتائج تطبيق قواعد التجويد والقراءات خطياً. وإذا كان الأمر كذلك فإننا نفترض أن خصائص أصوات اللسان العربي هي الكفيلة ببيان التكامل المعرفي في علوم: التجويد والقراءات القرآنية والرسم. وسنبين أن هذه العلوم وهي علوم صوتية متكاملة.

وسنستند في إجابتنا على إشكالية المداخلة بالاستناد إلى نظريات الصوتية، وخاصة منها التوليدية اللاخطية (في علم التجويد)، والصوتيات الوصفية (في علم القراءات) ونظريات الخط في علم الرسم. وسنمثل لذلك في إطار التكامل المعرفي بين هذه العلوم الصوتية. وسنعمد على المنهجيين الوصفي والتفسيري، آملين في ذلك الوصول إلى نتائج تقر بالوساطة الصوتية في التكامل المعرفي في علم التجويد، وعلم القراءات القرآنية،

¹ د. جامعة السلطان مولاي سليمان كلية الآداب والعلوم الإنسانية بني ملال

وعلم الرسم.

الكلمات المفتاحية: أصوات اللسان العربي - علوم الصوت - الرسم الخطي للحرف - الصواتة اللاحظية - الصوتيات.

لائحة المصادر والمراجع:

بالعربية:

- الإضاءة في بيان أصول القراءة: علي محمد الضباع، تح محمد سيد عبد الله فتح الله، دار ابن كثير للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2017م.

- دروس في علم الأصوات العربية، جان كانتينو، ترجمة صالح القرمادي، الجامعة التونسية، مركز الدراسات والبحوث الاقتصادية والاجتماعية. (1966)

- سر صناعة الإعراب: ابن جني، تح محمد حسن محمد حسن إسماعيل وأحمد رشدي شحاتة عامر، دار الكتب العلمية بيروت-لبنان، الطبعة الثانية، 2007م.

- شرح كتاب التيسير للداني في القراءات المسمى "الدّر النثير والعذب النّمبر": أبو محمد المالكي الشهير بالمالقي، تح الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، والشيخ علي محمد معوض والدكتور أحمد عيسى المعصراني، منشورات محمد علي بيضون لنشر كتب السنة والجماعة- دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2003م.

- شرح الملوكي في التصريف: ابن يعيش، تح فخر الدين قباوة، المكتبة العربية بحلب، الطبعة الأولى، 1973 م.

- علم الأصوات، برتيل المبرغ، ترجمة عبد الصبور شاهين، مكتبة الشباب، مصر. (1984)

- علم التجويد دراسة صوتية ميسرة: غانم قدوري الحمد، دار عمار للنشر والتوزيع، الأردن، الطبعة الأولى، 2005م.

- مسائل في الرسم والنطق: غانم قدوري الحمد، دار إحياء التراث العربي بيروت، لبنان، د. ط، 2010م.

- النشر في القراءات العشر: ابن الجزري، دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع-القاهرة، الطبعة الأولى، 2014م.

- Prolegomena to a theory of word Formation: M .Halle, linguistic Inquiry Volume 4, 1973.
- BERTIL MALMBERG (1984) : La phonétique, Que sais-je, presses universitaires de France, 13^e édition corrigée, Paris.
- BRAME M (1970) : Arabic phonology : implications for phonological theory and Historical semitic . PH. D MIT.
- CHOMSKY. N . and M. HALL (1968) : the sound Pattern of English. Harper X Row. Publishers New york, Evanston and London.
- CLAUDE GERMAIN Et RAYMOND LEBLANC avec la collaboration de MICHEL LAURIER (1981) : Introduction à la linguistique générale, 1- La phonétique, Les presses de l'université de Montréal, 3^e trimestre 1981, Bibliothèque nationale du Québec- Canada.
- CRYSTAL, DAVID (2008): A Dictionary of linguistics and Phonetics. 6th Edition, Blackwell Publishing Ltd.
- JEAN CANTINEAU (1960) : Cours de phonétique arabe, Paris, Librairie c. klincksieck.
- JEAN DUBOIS & et autres (1989): dictionnaire de linguistique. Librairie Larousse canada.
- N.S. TROUBETZKOY (1986) : Principes de Phonologie, Traduit par J. CANTINEAU, nouveau tirage corrigé par Luis J. PRIETO, Editions Klincksieck Paris.
- VICTORIA A.FROMKIN (1973): speech errors as linguistic evidence, MOUTON the HAGUE Paris.

التكامل المعرفي في ميراثنا العلمي وابن عاشور نموذجاً

محمد خليل جيجك¹

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين

الملخص

إن التكامل المعرفي من أهم سمات ميراثنا العلمي. وفي تراثنا يوجد لهذا مظاهر مختلفة ومتعددة سواء على الصعيد التأليفي أو على الصعيد الإنساني. وأعظم ما حرص عالم العلم على التواصل العلمي والتكامل المعرفي هو الفرقان الحكيم فإنه نموذج حي للتكامل المعرفي، وأصدق شاهد على التواصل العلمي. وقد تربى بين لابتي العالم الإسلامي مآت العلماء الذين جمعوا في كنانتهم عشرات أنواع العلم كالرازي، وابن حاجب، والتفتازاني، والشريف الجرجاني وغيرهم.

ومما لا ريب فيه أن هذا العطاء العلمي استمر عبر العصور ففي عصرنا الذي هو من أشد العصور على الإسلام نجد أن سيلاً من رحمة الله يتجلى في المسلمين، فنشأ بين ربوعهم علماء كبار حققوا في أنفسهم نماذج صادقة للعلماء الذين كانوا كمجمع البحرين في الجمع بين العلوم الشرعية والعلوم الأدبية. ويأتي على رأسهم الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور. فهو يمثل أولاً في مؤلفاته قمة في التحقيق، وثانياً هو خير نموذج لمن أدلوا دلائهم في معظم ما يوجد على الساحة الإسلامية من العلوم فكتابه الفذ في مقاصد الشريعة خير شاهد على عمقه العلمي في الفقه، وتفسيره أيضاً شاهد صدق على توسعه في العلوم. وكتاب أصول النظام الاجتماعي وأليس الصبح بقريب من خير الأدلة على توسعه في الاجتماعيات، وشرحه على الموطأ وصحيح البخاري دليل قوي على تضلعه في علم الحديث فقهاً ورواية، وجمهرة مقالاته من أبهر البيانات على توسعه وتعمقه في كافة فنون

¹ د. عضو هيئة التدريس قسم التفسير في كلية العلوم الإسلامية بجامعة أنقرة يلدرم بيازيد أنقرة/تركيا

الكلمات المفتاحية الأساسية:

القرآن، التكامل المعرفي، العلماء، العلم، التأليف، ابن عاشور.

مدخل

إن القرآن الكريم له طبيعة خاصة به من حيث المبنى ومن حيث المعنى ربما لا توجد في أي كتاب آخر على الإطلاق. فمن حيث المبنى كونه في حد الإعجاز من ناحية نظم كلامه، وصياغة جملة، وترتيب كلمه، وترصيف كلماته. ونشأ من جانب المبنى القرآني علوم كثيرة من النحو، والصرف، والاشتقاق، والمعاني، والبيان، والبديع، والتجويد، والقرآت. ونشأ من هذا الجانب أيضا اللغة. فإن ما في القرآن من المفردات حرص الناس على الاهتمام باللغة وجعلها علما يستفاد منه.

وأما من حيث المعنى ففي القرآن ميزة عجيبة وهي أن القرآن الكريم فهرسته جامعة لحقائق الكون الكبرى، ومن هنا يعد القرآن كتاب الكون المسطور إلى جانب أن الكون هو الكتاب المنظور. ترى القرآن حينما يستدل على وجود الخالق سبحانه وعلى إمكانية وقوع الحشر الجسماني يحتوي على مآت بل آلاف موضوعات الكون المشهود والغائب، والكون المحسوس وغير المحسوس. ويأتي القرآن من سوى ذاك في صدد تشريع الأحكام في مختلف ميادين الحياة بمآت القواعد العالية، والمبادئ المثالية، والأصول الأخلاقية. هذا إلى جانب ما يعتني به الفرقان الحكيم من المواعظ البليغة، والعبر النافعة، والدروس الحكيمة، والحكم الرشيدة، والمواعيد البالغة، والوعود الجادة. ينسج القرآن كل هذه الأمور نسجا دقيقا محكما متشابكة متداخلة متراكبة متفاعلة، فلا يأتي بالموضوعات منفصلا بعضها من البعض الآخر كما هو ديدن الكتاب في مكاتيبهم، بل تأتي تلك الموضوعات في القرآن تترى يتعانق ويتداخل بعضها مع البعض. فجميع هذه الموضوعات والخصائص الصياغية أنتت لقارئ القرآن الكريم بمآت القواعد والأصول وآلاف الموضوعات العلمية الطرية التي ألفتت أنظار عالم العلم والعرفان. فنشأ من هذا الجانب علم الفقه، والعقيدة، والأخلاق، وأصول الفقه، وتاريخ الأنبياء، والمذاهب الفقهية، وتاريخها، وسيرة

المصطفى صلى الله عليه وسلم، وحتى علم الحديث من جهة، وعلوم القرآن، والتاريخ الإسلامي من جهة أيضا. فكلنا الخصيصتين اللفظية والمعنوية في القرآن الكريم جعلناه منبعاً ثراً، ومصدراً فياضاً لجميع ما ذكرنا من العلوم والمعارف، وجعلته مجمع البحرين لما سواها من الكثير من الحقائق العلمية، والدقائق العرفانية، والأسرار الربانية. وهذا الكيان المتشابه المتداخل من شتى الموضوعات العلمية اللسانية والاجتماعية والأخلاقية والعرفانية مع الحفاظ على ذلك المستوى البلاغي العالي والحد الأقصى في النظم الكلامي السامي المبنوث في جميع أرجاء القرآن المعجز مما تفرد به القرآن الحكيم، ولا يصل البشر إليه بمقدراتهم البشرية أبداً.

إن المسلمين في فترات إنشائهم الحضاري وعمرانهم المدني استمدوا جل معلوماتهم، واستقوه من ينابيع الكتاب والسنة كما مر. فكانا مصدرين ثرين خصبين للكثير المتنوع من حقول العلوم الإسلامية ومجالات المعرفة البشرية. فنشأ من هذا خصيصة متميزة تماماً في تاريخ العلوم وهي ما يسمى في العهد الحديث بـ"التكامل المعرفي" بأرقى صورته لأن القرآن الحكيم كان كمجمع البحرين في لم أنواع العلوم وجمع أقسام المعارف على صعيد واحد. فهذا المنهج القرآني الفذ في تقديم المعلومات ممزوجاً بعضها ببعض، وطبيعةً التلقي الإسلامي للعلوم، وطبيعةً التلقين القرآني لها أولدت التكامل المعرفي بمعناه الحديث. فإن القرآن الذي هو المصدر الأول لمعظم العلوم والمعارف الإسلامية يقدم - حينما يقدم - حقائقه العلمية، وحكمه العرفانية، وأحكامه التشريعية، ودساتيره التأسيسية، ودروسه الأخلاقية مازجا بعضها ببعض، فيقدمها كإكليل مؤلف من شتى زهور متباينة، وفي نفس الوقت متوائمة متناغمة بحيث تشكل المجموع قطعة زهرية فيها عشرات الألوان المتخالفة المتميزة المتألفة المتناغمة. فنبعان هذه العلوم الجمة والمعارف الضخمة من معين القرآن الكريم أتى للمسلمين بتوسع واستيعاب في أخذ العلوم وعطائها، إضافة إلى أن كتلة كبيرة من العلوم الإسلامية وثلة قوية من المعارف الشرعية لا يستغني بعضها عن بعض. فمثلاً هل يستغني علما التفسير والحديث مثلاً عن النحو والصرف واللغة والاشتقاق والمعاني والبيان، وهل يستغني أصول الفقه والكلام مثلاً عن المنطق والقسم الكبير من فروع علوم الأدب. وهكذا فالتواصل الشديد والتفاعل القوي بين هذه العلوم ولّد "التكامل المعرفي" بأزهى صورته، وأرقى أشكاله

بين أولئك العلوم في تلك الفترة المبكرة من التاريخ.

فإذا إن هذا التواصل القوي والتفاعل الشديد بين شتى فروع العلوم إنما نمت وترعرع عبر التاريخ بتحريض عملي ونظري من القرآن والسنة إلى أن وصل إلى مستوى أنتج في المستوى الإنساني "العالم الموسوعي" الذي كان يستوعب عشرات أقسام العلوم وفروعها. فالتكامل المعرفي بكافة صوره من أهم سمات ميراثنا العلمي. وفي تراثنا يوجد لهذا مظاهر مختلفة ومتعددة سواء على الصعيد التألفي أو على الصعيد الإنساني. فالتكامل المعرفي لم يتمظهر في تاريخنا الإسلامي بمظهر واحد، ولم يتموضع في موضع واحد بل برز في صور عديدة. فمنه التكامل المعرفي على الصعيد الإنساني، ومنه التكامل المعرفي على الصعيد التعليمي، ومنه التكامل المعرفي على الصعيد الكتابي: وهو أيضا يبرز في مظهرين: أ- في أسلوب التأليف، والشرح، والتفسير، والتعليق، والتحشية. وهو من أبرز صور التكامل المعرفي على صعيد التأليف ب- أسلوب الموسوعات العلمية ككليات أبي البقاء وأبجد العلوم وغيرهما. وهو من أغنى صور التكامل.

1- التكامل المعرفي على الصعيد التعليمي

إن طبيعة الصياغة في القرآن والحديث العلمية والأدبية بما فيها مبناهما ومعناها ألجأت الناس في مجال التعليم والتعلم إلى أن يتعلموا ويعلموا في سياق تعليمهما وتعلمهما كثيرا من فنون العلم والمعرفة ومسائل الأصول والفروع وأنواع القواعد والشواهد متفاعلة متداخلة، بعضها إلى جنب البعض الآخر منها. ومن جراء ذلك إن المدارس الإسلامية منذ بدايتها تأسست على أرضية محكمة من التكامل المعرفي وتميزت عبر تاريخها الطويل إلى يومنا هذا بخصيصة التكامل المعرفي. وهذه المدارس التي كانت منابع فياضة بمعاني العلم والعرفان، ومصادر جياشة بفنون الخبرة والحكمة هي التي نشأت بين جنباتها نحارير العلماء ونمت وترعرعت بين أحضانها عشرات فروع العلم والمعرفة، ولاتزال أثارة منها موجودة في مختلف بقاع الأرض، وسجلت على صفحات التاريخ

نجاحاً أيما نجاح. ففي مختلف أدوار التريخ الإسلامي كالعباسيين والسلاجقة والفاطميين والزنكيين والأيوبيين والملوكيين والغزنويين والعثمانيين وما بعدهم في كل هذه الأدوار التاريخية التي كانت المدارس الإسلامية فيها حية نابضة بالحياة منبثقة للمدنية والحضارة والعمران كان من أهم سماتها وأبرز ألوانها أنها تتسم بأرقى صور التكامل المعرفي. فإن العلوم الإسلامية كانت تتكامل فيما بينها، وتتواصل، وتتفاعل، فتؤتي أكلها كل حين بإذن ربها، وكان مثلها كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء. فكانت علوم الشريعة، وعلوم الأدب، وعلوم اللغة، وعلوم الحكمة تدرس جنباً إلى جنب وكان لا يفصل بينها برزخ ولا حاجز. كان الطالب فيها ذا أجنحة كثيرة من شتى مجالات العلوم فيروى أن الإمام النووي كان يأخذ في فترة تعلمه كل يوم أربعة عشر أو سبعة عشر درساً كل في علم مستقل. فكانت المدارس تعطي فيها عطائها بسخاء ورخاء وإن غلب على الطالب بعض الأحيان بحسب طبيعته الخاصة سمة فرع خاص من تلك الفروع الجذيلة لكن كان عطائه العلمي وثماره المعرفية عامة في شتى المجالات التي درسها بين لابتي المدرسة.

2- التكامل المعرفي على الصعيد الكتابي

لاجرم أن أعظم ما حرص عالم العلم على التواصل العلمي والتكامل المعرفي هو الفرقان الحكيم فإنه نموذج حي للتكامل المعرفي، وأصدق شاهد على التواصل العلمي. إذ جمع بين لابتيه آلاف المعلومات القيمة التي لكل واحد منها مساس بحياة الإنسان، وكرامته، وعقيدته، وأخلاقه، وبيئته. هذا من جهة، ومن جهة أخرى إن ما يمتلكه القرآن من جودة التعبير، وأصالة الأداء، وعلو الأساليب، وجامعية الألفاظ، وثراء المعاني، وسمو المقاصد، وكثرة الموضوعات، وعلو المطالب يلجأ قارئ القرآن ومفسره إلى أن يكون ذا باع طويل، وذراع رحب، وصدر منشرح في مختلف العلوم والفنون. فمثلاً من لم يتمتع بالبلاغة العربية كيف يتأتى له أن يفهم ويفهم ما في قوله تعالى: {إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا} [مريم: 4] من البلاغة والبراعة؟ ومن لم يكن لديه متعة بفرعي الاشتقاق والتصريف كيف يتيسر له أن يعلم ويعلم ما في قوله تعالى: {وَلَا تَنِيًّا} [طه: 42] وقوله تعالى:

{سَنَسِيْمُهُ عَلَى الْخُرْطُومِ}{القلم: 16} من الإعلال والاشتقاق؟ ومن لم يك لديه لمة بعلم البيان كيف يتسنى له أن يشرح ويوضح ما في قوله تعالى: {أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَىٰ فَمَا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ}{البقرة: 16} من الاستعارة المصروفة التبعية والترشيحية؟ ومن لم يكن لديه إلمام بالبديع كيف يجوز له أن يشرح ما في قوله تعالى: {إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ * وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ}{الانفطار: 13، 14} من الترصيع، وما في قوله تعالى: {سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ}{الإسراء: 1} من التجريد؟ ومن لم يكن لديه خبرة بعلم المنطق كيف يسوغ له أن يبين للناس ما في قوله تعالى: {قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِي مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُ مِن طِينٍ}{الأعراف: 12} من القياس المنطقي ذي الصغريين الذي هو من محاسن هذا الكتاب المجيد الفكرية؟ وهكذا نجد أن فهم القرآن الفهم اللائق بمجده، وعلو قامته، وسمو كرامته، وعظمة منصبه يقتضي أن يكون مفسر القرآن متضلعا بشتى فروع العلم متحليا بحظ وافر وقسط كبير من مختلف العلوم. هذا عدا ما يحتاج إليه الفقيه والأصولي والكلامي من مختلف التوجهات، وأيضا كل هذا عدا ما تطور من العلوم البشرية المعاصرة والمعارف الاجتماعية الحديثة التي لها صلة قوية بالكثير من معارف التفسير والحديث. فهذا الذي يلجأ مفسر القرآن إليه هو نفس "التكامل المعرفي".

فأمهات التفاسير من أمثال مفاتيح الغيب للرازي، والكشاف للزمخشري، وأنوار التنزيل للبيضاوي، وإرشاد العقل السليم لأبي السعود العمادي، وروح المعاني للآلوسي من خير الأمثلة على صورة راقية من التكامل المعرفي على الصعيد الكتابي في تاريخنا العلمي.

وفي شرح الحديث النبوي الشريف أيضا يحتاج الباحث الشارح للحديث إلى العشرات من أنواع العلوم والمعارف. وما يوجد في مكتبتنا الإسلامية من آلاف شروح الحديث وغيرها من الكتب العلمية القيمة كفتح الباري وعمدة القاري والكوثر الجاري وشرح الكرمانى على البخاري، وتحفة الأحوذى، وعون المعبود من أفضل المصادر التي تمثل التكامل المعرفي على الصعيد التأليفى أفضل تمثيل. فهذه المصادر العلمية القيمة التي ألفها أسلافنا الكرام كانت خير نموذج للتكامل المعرفي البادي في صورة مؤلفات كتبت وأثار حررت.

فالقرآن الكريم والحديث النبوي الشريف بطبيعتهما النبوية وصياغتهما الأدبية وكيانهما الطبيعي سنّا في العالم الإسلامي سبيلاً فذاً في التكامل المعرفي والتواصل بين مختلف فروع العلم في نفس المؤلف. تجد مثلاً في تفسير الرازي (ت 606 هـ) أنه عالج في تفسيره القضايا الفلسفية والفقهية والكلامية والأخلاقية والبلاغية والنحوية واللغوية والمنطقية جنباً إلى جنب. ونجد مثلاً شهاب الدين الألوسي (ت 1270 هـ) يخوض حيناً في القضايا الفقهية بقشرها ونواتها، وحيناً ينغمس في عرض القضايا النحوية كأنه سيبويه زمانه أو كسائي وقته، وحيناً يتناول المسائل الكلامية كأنه تفتازاني عصره. ومثلاً إن النسفي (ت 710 هـ) رحمه الله حينما يتناول قوله تعالى: **يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكَ وَيَا سَمَاءُ أَقْلَعِي وَغِيضَ الْمَاءِ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ وَقِيلَ بُعْداً لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ** [هود: 44] بالشرح والتفسير يقول: "والنظر في هذه الآية من أربع جهات من جهة علم البيان وهو النظر فيما فيها من المجاز والاستعارة والكناية وما يتصل بها".² وهكذا فقد تربى بين لابتي العالم الإسلامي عبر تاريخه المديد المجيد مآت فطاحل العلماء الذين جمعوا في كنانتهم وحشدوا في جعبتهم عشرات أنواع العلم كالإصفهاني، وابن حاجب، وسعد الدين التفتازاني، والشريف الجرجاني، والقاضي زكريا الأنصاري، وعصام الدين الإسفرائني، وعبد الحكيم السيلكوتي، والشهاب الخفاجي، وغيرهم من الكثير الكثير.

وهذا التكامل والتواصل والتداخل والتفاعل بين شتى فروع العلم والمعرفة في مؤلفات علمائنا القدامى ليس منحصرًا في مجالي التفسير والحديث بل تبرز هذه الصورة من التفاعل والتكامل في ما ألف من الحواشي العلمية في مختلف الميادين العلمية والمجالات المعرفية ومن خير النماذج على ذلك أيضاً حواشي التفسير وعلى الأخص منها حاشية الشهاب الخفاجي على البيضاوي من خير النماذج للتكامل المعرفي. فإن التكامل المعرفي يظهر فيها بأشرق وجوهه وأوضح صوره وألمع سماته. وبهذه التعمقات والتحقيقات العلمية التي تظهر في الشروح والحواشي بصورة أجلى وأعلى يتجلى للقارئ النتيجة المرغوبة المطلوبة من التكامل المعرفي على المدى القريب وهو انكشاف مدلول بعض الآيات بمعونة مختلف العلوم الأخرى، وكذا الفائدة المطلوبة المرجوة من التكامل على

² النسفي أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود، مدارك التنزيل وحقائق التأويل، دار قهرمان، إستانبول 1984، 2/ 189-191.

المدى البعيد وهو التطور والنمو والتقوي والترقي والازدياد في مسائل العلوم بدعم وشرح من العلوم الأخرى. وهو أعلى ما يرام من النتائج المرومة من التكامل المعرفي. إذ به يزداد العالم بصيرة والمسائل العلمية انكشافا والتأليف العلمية اتساعا وفي هذا خير كثير وتطور بالغ في العلم والمعرفة ويبدو - والله أعلم - أنه من جراء ذلك سمي هذا الموقف العلمي تكامل المعرفة.

وهناك صورة أخرى من التكامل المعرفي على الصعيد الكتابي وهي المصادر الموسوعية التي ظهرت في صورة الموسوعات العلمية أو في صورة دائرة المعارف، أو في صورة جمع المعلومات المتفرقة التي يغلب عليها الطابع الأدبي ككتابي المخلاة وكتاب الكشكول كلاهما لبهاء الدين العاملي (ت 1031 هـ) وكتاب المستطرف في كل فن مستطرف للخطيب الأبشيبى وفي هذا الأخير لطائف عديدة من منتخبات الكتب المفيدة... وجعله مشتملا على أبواب عدة³ إن هذه الصورة من التأليف كانت نادرة في دنيا العلم والعرفان ولم يظهر إلا في التاريخ العلمي الإسلامي - فيما نعلم - مع العلم أن التأليف في صورة دائرة المعارف كانت قليلة بل معدومة فيما نعلم. والله أعلم وخير مثال على نماذج هذا النوع من التكامل المعرفي على الصعيد التأليفي كليات أبي البقاء الكفوي، وأبجد العلوم للفتوحى، وغيرها.

3- التكامل المعرفي في المستوى الإنساني

ومما لا ريب فيه أن هذا العطاء العلمي والسخاء المعرفي استمر عبر العصور، وامتد عبر القرون. ففي عصرنا الذي هو من أشد العصور وأظلمها على الإسلام والمسلمين والذي بلغ فيه السيل الزبى من الفقر والجهل وقحط الرجال وغيرها من الأزمات التي تشيب منها الولدان، وتتفطر منها الجنان نجد أن سيلا من رحمة الله يتجلى في المسلمين بين حين وآخر، فنشأ بين ربوعهم علماء كبار يعدون بحق من كبار أعلام الدنيا الذين حققوا

³ حاجي خليفة مصطفى بن عبد الله، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، مطبعة وكالة المعارف، إستانبول 1971، 2\1674.

في أنفسهم نماذج صادقة للعلماء الذين كانوا كمجمع البحرين في الجمع بين العلوم الشرعية بمختلف فنونها، والعلوم الأدبية بمختلف صنوفها، والعلوم الاجتماعية بمتعدد أطيافها. تربي عبر التاريخ الإسلامي مآت من هؤلاء العلماء الذين كانوا خير نماذج على التكامل المعرفي على الصعيد الإنساني. فمعظم هؤلاء العلماء الأجلاء جمعوا بين المعقول والمنقول، وجمعوا بين الأصول والفروع، وجمعوا بين العلوم الأدبية والعلوم الشرعية، وجمعوا بين العلوم الإلهية والعلوم البشرية. وخير النماذج في التاريخ العلمي الإسلامي للتكامل المعرفي على الصعيد الإنساني في أبكر فترات التاريخ هم الصحابة رضوان الله عليهم. فالكثير من علماء الصحابة كانوا يجمعون بين العديد من أنواع العلوم الموجودة حينذاك فمثلاً عائشة الصديقة رضي الله عنها كانت جامعة بين الفقه والحديث والأدب⁴ والتفسير. وكان ابن عباس بحراً لا يغور في علوم كثيرة، فكان أفضل وأنصح النماذج العملية للتكامل المعرفي على الصعيد الإنساني في تلك الفترة المبكرة من تاريخ العلوم. قال فيه عطاء: "ما رأيت أكرم من مجلس ابن عباس، أصحاب الفقه عنده، وأصحاب القرآن عنده، وأصحاب الشعر عنده، يصدرهم كلهم من واد واسع". وقال عبيد الله بن عبد الله بن عتبة: "كان ابن عباس قد فات الناس بخصال: بعلم ما سبقه، وفقه فيما احتيج إليه من رأيه، وحلم، ونسب، وتأويل، وما رأيت أحداً كان أعلم بما سبقه من حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم منه، ولا بقضاء أبي بكر وعمر وعثمان منه، ولا أفاقه في رأى منه، ولا أنقب رأياً فيما احتيج إليه منه، ولقد كان يجلس يوماً ولا يذكر فيه إلا الفقه، ويوماً التأويل، ويوماً المغازي، ويوماً الشعر، ويوماً أيام العرب، ولا رأيت عالماً قط جلس إليه إلا خضع له، وما رأيت سائلاً قط سألته إلا وجد عنده علماً".⁵ وهذا العطاء الثر والنبع الفياض في التكامل المعرفي على الصعيد الإنساني استمر بشدة وقوة عبر تاريخنا العلمي المجيد. وجدير بنا أن نعد كنماذج وأمثلة للعلماء الذين توفر فيهم التكامل المعرفي في أصدق صورهِ أبرز من خلد الزمان ذكره، وجعله علماً منصوباً في العلم على علم التاريخ من أمثال الجاحظ (ت 255 هـ)، وابن قتيبة (ت 276 هـ)، والباقلاني (ت 401 هـ)،

⁴ انظر الزركلي خير الدين، الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت 1989، 1\234.

⁵ الذهبي محمد حسين، التفسير والمفسرون، دار الحديث، القاهرة 1433\2012، 1\62.

والقاضي عبد الجبار (ت 415 هـ)⁶، والماوردي (ت 450 هـ)، والراغب الإصفهاني (ت 504 هـ)، والغزالي (ت 505 هـ)، وابن رشد (ت 595 هـ)، والرازي (ت 606 هـ)، والقاضي البيضاوي (ت 685 هـ)، وابن كثير (ت 774 هـ)، والسيد الشريف الجرجاني (ت 815 هـ)، والفيروزآبادي (ت 817 هـ)⁷، وشمس الدين الفناري (ت 834 هـ)⁸، والسيوطي (ت 911 هـ)، وابن حجر الهيتمي (ت 909 هـ) فمثلا عندما نلقي نظرة في العطاء العلمي لابن حجر الهيتمي نجد فيه مؤلفات قيمة في كل من الفقه والحديث وعلم التربية وعلم السياسة وعلم السير والطبقات، وعلم الأدب وعلم المواعظ والنصائح (الأخلاق)⁹ وإبراهيم بن محمد بن عرب شاه المعروف بعصام الدين الإسفرائني (ت 945) أيضا من خير النماذج للتكامل المعرفي في أظهر صورته. إن عطاء عصام الدين الإسفرائني التأليفي المتنوع المتعدد المتشعب يعطينا أكمل الصور وأمعها للتكامل المعرفي على الصعيد الإنساني إذ نجد له مؤلفات في كل واحد من التفسير والنحو والبيان والبلاغة والكلام والمنطق والأدب والوضع.¹⁰

فجل هؤلاء الأعلام يظهر أبعاد التكامل المعرفي لديهم بالكيان التأليفي لهم وعطائهم العلمي. ترى لهم آثارا قيمة ومؤلفات نيرة في مختلف الفنون العلمية والفروع المعرفية. مع العلم أن الخاملين من علمائنا الذين كانوا رحمهم الله من شدة إخلاصهم وزيادة خوفهم من حبوط عملهم بالرياء يتغطون بالخمول، ويخفون أسمائهم في الكثير من أعمالهم العلمية النيرة المشرقة أكثر بكثير من الذين ظهرت أسماؤهم على شاشة التاريخ.

4- التكامل المعرفي ومحمد الطاهر ابن عاشور نموذجاً

إن الله في القرون والأجيال والأقوام عبداً وحكماً وعجائب وغرائب لا يعلمها إلا هو فكم يخفى من محاسن

⁶ انظر لآثار القاضي: فؤاد سزكين، تاريخ التراث العربي، ترجمة محمود فهمي حجازي، نشر وزارة التعليم العالي بالمملكة العربية السعودية، 1411\1991، المجلد الأول الجزء الرابع، ص 82-84.

⁷ كان الفيروزآبادي ذا تصانيف كثيرة في اللغة، والتفسير، والحديث، وغيرها من فروع العلم. انظر: طاشكبرى زاده أحمد بن مصطفى بن خليل، الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية، درسعادت، إستانبول بلا تاريخ، ص 22.

⁸ انظر لسيرة الفناري: طاشكبرى زاده، الشقائق النعمانية، ص 17-18.

⁹ انظر الزركلي، الأعلام، 3\240.

¹⁰ انظر عمر رضا كحالة، معجم المؤلفين، تحقيق مكتب التراث، مؤسسة الرسالة، بيروت 1414\1993، 1\67.

بوارع من عصر لعصر آخر، وكم يدخر من أشخاص نوابغ لقوم آخرين، وكم يؤخر أحداثا ووقائع لزمان آخر حسب تقديره وهو العزيز العليم. والله بعباده لطائف ومنن.

إن علمائنا الأجلاء كانوا من الطراز الأول في الكمال العلمي والنضوج المعرفي. ومن شدة حرصهم على العلم وشغفهم به كانوا لا يقفون فيه عند حد، ولا يكتفون منه بمجال، وكانوا يلمونه من كل حذب وصوب ويسعون فيه بجميع ما أوتوا من قوة وطاقاة ومن هنا قال قائلهم:

اطلب العلم ولا تكسل فما * أبعد الخير على أهل الكسل

اهجر النوم وحصله فمن * يعرف المطلوب يحقر ما بذل

ومن هنا يتسنى لنا أن نقول إن أسلاف علماء هذه الأمة كان من أهم خصائصهم أنهم كانوا يؤثرون

العلم على ما جميع ما سواه من النعم والملذات والسعادات. قال الشافعي (ت 204 هـ):

سَهْرِي لِتَنْفِيحِ الْعُلُومِ أَلَذُّ لِي * * مِنْ وَصْلِ غَانِيَةٍ وَطَيْبِ عِنَاقِ

وَصَرِيرِ أَقْلَامِي عَلَى صَفْحَائِهَا * * أَحْلَى مِنَ الدَّكَاكِ وَالْعِشَاقِ

وَأَلَذُّ مِنْ نَقْرِ الْفَتَاةِ لِدُقِّهَا * * نَقْرِي لِأَلْقِي الرَّمْلَ عَنْ أَوْرَاقِي

وَتَمَائِلِي طَرَباً لِحَلِّ عَوِيصَةٍ * * فِي الدَّرْسِ أَشْهَى مِنْ مُدَامَةِ سَاقِ

وَأَبْيْتُ سَهْرَانَ الدُّجَا وَنَبِيئَتَهُ * * نَوْمًا وَتَبَغْيَ بَعْدَ ذَلِكَ لِحَاقِي¹¹

فكان العلم عندهم أشرف ما ينبغي أن يصرف فيه نفائس الأوقات وينفق له كرائم الساعات.

ويأتي على رأس هؤلاء الأعلام الجامعين لشتى العلوم، الذين تواصل في شخصياتهم وتفاعل وتداخل

الكثير من أنواع العلوم وفروعه الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور (ت 1973 م). فهو يمثل أولا في مؤلفاته قمة

في التحقيق والتدقيق والجمع بين أشتات العلوم وأفئات المعارف. إن آثاره العلمية تنوعت تنوعا فائضا إذ أسهم

¹¹ الشافعي محمد بن إدريس، ديوانه، ص 74 . المكتبة الشاملة .

رحمه الله في إثراء حقل المعارف والعلوم بما دمج من كتب قيمة شملت كل ضروب العلم أو تكاد¹²، إن الإمام ابن عاشور من أفاض العلماء الذين تبخل أرحام الأمهات بهم ومن أكبر ميزات شخصيته العلمية هو تحقيقه فيما تناوله من المسائل والأبواب بحيث يعرض منه البنان، ويخر منه على الأذقان. فمثلا حينما يتناول حديث الموطأ في الوليمة بالشرح: "شر الطعام طعام الوليمة يدعى إليها الفقراء ويترك المساكين ومن لم يأت الدعوة فقد عصى الله ورسوله" ترى أولا أثر تحقيقه العميق الذي يدل على تضلع صاحبه بحمولة العلم في تخريج الحديث¹³ ثم لا تلبث تراه يحقق معنى الحديث تحقيقا ممتعا كما يفعل نفس التحقيق في الحديث الذي يليه.¹⁴ وكما نرى نفس التحقيق والتدقيق والتعمق فيما علقه على الجامع الصحيح للإمام البخاري أيضا فإنه علق عليه جزءا لطيفا ولكنه كله علم وفهم وحكمة وخصيصا له شروح مفيدة وإيضاحات قيمة في شرح بعض تراجم الأبواب¹⁵ التي هي من أعقد موضوعات البخاري.

إن عطاء ابن عاشور لا يقف عند هذا الحد فمقالاته المطبوعة التي جمعها محمد طاهر الميساوي باسم "جمهرة مقالات ورسائل الشيخ الإمام محمد الطاهر ابن عاشور" في أربع مجلدات من أدل الدلائل وأصدق الشواهد على نبوغه الباهر، وتقوّه الظاهر، وتضلعه الواسع في شتى فنون العلم والمعرفة. فإن جامع المقالات الميساوي جمع ما تيسر له الحصول عليه من مقالاته ورسائله في خمسة محاور: المحور الأول للمقالات الخاصة بمسائل العقيدة والتفسير والفكر والحكمة، المحور الثاني في مقالات تتعلق بفقهاء السنة بما فيها فقه الحديث والسيرة، المحور الثالث مقالات تتعلق بأصول الفقه والفتوى، المحور الرابع للغة والأدب بما فيه من تحقیقات ممتعة في الأدب العربي وبحوث ثرية بالتحقيق والتدقيق فيما عَنَّ له من المسائل، والمحور الخامس لما عمل عليه ابن عاشور من مراجعات بعض الكتب والتعليق عليه شرحا ونقدا، والمتابعات اللغوية الخاصة

¹² طه بن علي بو سريج التونسي، مقدمة تحقيق كتاب كشف المغطى من المعاني والألفاظ الواقعة في الموطأ، دار السلام ودار سحنون، القاهرة 1432\2011، ص 10.

¹³ ابن عاشور محمد الطاهر، كشف المغطى من المعاني والألفاظ الواقعة في الموطأ، تحقيق طه بن علي بو سريج التونسي، دارا سحنون تونس ودار السلام مصر، 1432\2011، ص 253.

¹⁴ انظر: ابن عاشور، كشف المغطى، ص 253-257.

¹⁵ انظر ابن عاشور، النظر الفسيح عند مضائق الانتظار في الجامع الصحيح، دار سحنون تونس ودار السلام مصر 1427\2007، ص 86، 90، 94، 212، 218، 260، 262، 267.

بالأخطاء الشائعة وغير الشائعة في العربية والتراجم، والمقدمات التي وضعها ابن عاشور بين يدي تحقيقه لجملة من دواوين الشعر وكتب الأدب.¹⁶ فبالقاء نظرة خاطفة على هذه المقالات والبحوث يستبين للقارئ العبقرية التي وهبها الله للرجل فمثلا إن الرسالة التي ألفها حول التجديد والمجددين بمزلة تلخيص بدیع رائع لتاريخ الأمة بما فيه بيان لمكانة علمائها.¹⁷ والمقالتان اللتان ألفهما في الحكمة إحداهما باسم مسألة خفية من مباحث الفلسفة الإسلامية وحدة الوجود وثانيتها بعنوان ابن سينا والحكمة المشرقية.¹⁸ فكلتا المقاليتين تدلان باختصار على أن للرجل مقدرة قوية في الرصيد الفلسفي أيضا بحيث يستطيع أن يخاطب من خلالها الفلاسفة بطلاقة ودلافة ويأتي فيها بالقول الفصل. ولا يسعنا ونحن على جناح السرعة في هذا البحث الأعجل أن نستقصي الأمثلة المتوفرة والنماذج المتنوعة من عطاء ابن عاشور التي تدل على عمقه ونبوغه وذكائه وعبقريته في العلوم. فإن هذا فوق حدود هذا البحث بكثير وكثير. بل ذكرنا بعض الأمثلة وسنذكر بعضا آخر لاستئناس القارئ فقط وإراءة عنوان الدار له فقط. ونكل الباقي إلى بصيرة القارئ الكريم فإن اللبيب يكفيه قصير الإشارة، والعارف يكفيه قليل العبارة. ثم إن من أهم ما يدل على ما يتسم به ابن عاشور من تكامل المعلومات وتواصلها وتعارف المعارف وتداخلها لديه قائمة مؤلفاته التي تربو على أربعين مؤلفا في مختلف الفروع والعلوم¹⁹ وهذا من أدل الدلائل على ما يتمتع به ابن عاشور من الثراء في العلوم. وثانيا هو خير نموذج لأولئك العلماء الذين أدلوا دلالتهم في معظم ما يوجد على الساحة الإسلامية من العلوم فكتابه الفذ في مقاصد الشريعة مما يسمى اليوم بفلسفة الحقوق خير شاهد على عمقه العلمي في الفقه عامة وفقه المالكية خاصة، وعلى الأخص على تعمقه البالغ في أسرار الشريعة ومقاصدها، وتفسير التحرير والتنوير شاهد صدق على توسعه في شتى العلوم وخصيصا في اللغة، والنحو، والصرف، والاشتقاق، والبلاغة، والبدیع، والبيان، وسائر فروع الأدب، وكتاب أصول النظام الاجتماعي، وكتاب أليس الصبح بقريب من خير الأدلة على توسعه في الاجتماعيات المعاصرة، إذ يتناول ابن عاشور في أصول

¹⁶ الميساوي محمد الطاهر، مقدمة جمهرة مقالات ورسائل الشيخ الإمام محمد الطاهر ابن عاشور، دار النفائس الأردن 1436\2015، 1\22-24. بتصرف.

¹⁷ انظر: ابن عاشور، جمهرة المقالات، 1\127-202.

¹⁸ انظر للمقالة الأولى: ابن عاشور، جمهرة المقالات، 1\266-274 وللمقالة الثانية: نفس المصدر 1\275-294.

¹⁹ انظر: طه التونسي، مقدمة تحقيق كتاب كشف المغطى، ص 11-12.

النظام الاجتماعي أهم الموضوعات المتعلقة بسياسة المجتمع خصوصاً في الوقت الحاضر ويقول في ذلك: العقائد الإسلامية وشرائع الإسلام وقوانينه حقائق تتركها العقول وتطبقها على الخارج فتجدها مطابقة للواقع وهي كلها تحوم حول تقويم المجتمع الإسلامي أفراداً وجماعات في الاعتقاد والتفكير وفي الأعمال.²⁰

أما تفسيره تفسير التحرير والتنوير فهو اليم الطافح والبحر الطامي في العديد من العلوم والفروع وخصيصاً في اللغة والبيان والبلاغة والنحو والاجتماعيات وعلى الأخص إن ما أبداه الشيخ في المقدمات العشر التي صدر تفسيره بها ووشحه ووشاه به من التحقيقات الرائعة، والمعلومات البديعة، والمعارف الشريفة²¹ مما يدل على نباهة الرجل ونبوغه وبراعته وعلو كعبته فيما أوتي من علم وفهم وحكم وحكمة، وهكذا كلما أجلت النظر في جنبات ذلك الكتاب العزيز هبت عليك نسائم النبوغ والبراعة والإفادة والإجادة من شتى موضوعات الكتاب فهو كجنيات من العلوم تجري من تحتها الأنهار. ولنكتف من بين آلاف الأمثلة بما ذكره في تفسير قوله تعالى من سورة النساء وإن كان فيه شيء من الطول لكنه يشرح غرضنا ويثبت وجهتنا: **إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعاً بَصِيراً** [النساء: 58]

اسْتِثْنَانِ ابْتِدَائِيٍّ فُصِدَ مِنْهُ الْإِفَاضَةُ فِي بَيَانِ شَرَائِعِ الْعَدْلِ وَالْحُكْمِ، وَنِظَامِ الطَّاعَةِ،

وَذَلِكَ مِنَ الْأَعْرَاضِ النَّشْرِيَّةِ الْكُبْرَى الَّتِي تَضَمَّنَتْهَا هَذِهِ السُّورَةُ، وَلَا يَتَعَيَّنُ تَطَلُّبُ الْمُنَاسَبَةِ بَيْنَهُ وَبَيْنَ مَا سَبَقَهُ، فَالْمُنَاسَبَةُ هِيَ الْإِنْتِقَالُ مِنْ أَحْكَامٍ تَشْرِيعِيَّةٍ إِلَى أَحْكَامٍ أُخْرَى فِي أَعْرَاضٍ أُخْرَى. وَهَذَا مُنَاسَبَةٌ، وَهِيَ أَنَّ مَا اسْتَطَرَدَ مِنْ ذِكْرِ أَحْوَالِ أَهْلِ الْكِتَابِ فِي تَحْرِيفِهِمُ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ، وَلِيَّهِمُ الْأَسْنَتَهُمْ بِكَلِمَاتٍ فِيهَا تَوْجِيهٌ مِنَ السَّبِّ، وَافْتِرَائِهِمْ عَلَى اللَّهِ الْكُذْبَ، وَحَسَدِهِمْ بِإِنْكَارِ فَضْلِ اللَّهِ إِذْ آتَاهُ الرَّسُولَ وَالْمُؤْمِنِينَ، كُلُّ ذَلِكَ يَشْتَمِلُ عَلَى خِيَانَةِ أَمَانَةِ الدِّينِ، وَالْعِلْمِ، وَالْحَقِّ، وَالنَّعْمَةِ، وَهِيَ أَمَانَاتٌ مَعْنَوِيَّةٌ، فَنَاسَبَ أَنْ يُعَقَّبَ ذَلِكَ بِالْأَمْرِ بِإِدَاءِ الْأَمَانَةِ الْحَسِيَّةِ إِلَى أَهْلِهَا وَيَتَخَلَّصَ إِلَى هَذَا النَّشْرِ.

وَجُمْلَةُ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ صَرِيحَةٌ فِي الْأَمْرِ وَالْوُجُوبِ، مِثْلَ صَرَاحَةِ النَّهْيِ فِي قَوْلِهِ فِي الْحَدِيثِ: «إِنَّ اللَّهَ

²⁰ انظر ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، دار سحنون تونس ودار السلام مصر، 1431\2010، ص 26 .

²¹ انظر: ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، دار التونسية، تونس 1984، 1\10-130 .

يَنْهَأَكُمُ أَنْ تَخْلِفُوا بِآبَائِكُمْ»

. (وَإِنَّ) فِيهَا لِمَجَرَّدِ الْإِهْتِمَامِ بِالْخَبَرِ لَظْهُورٌ أَنَّ مِثْلَ هَذَا الْخَبَرِ لَا يَقْبَلُ الشَّكَّ حَتَّى يُؤَكَّدَ لِأَنَّهُ إِخْبَارٌ عَنِ

إِبْجَادِ شَيْءٍ لَا عَنُ وُجُودِهِ، فَهُوَ وَالْإِنْشَاءُ سَوَاءٌ.

وَالْخِطَابُ لِكُلِّ مَنْ يَصْلُحُ لِتَلْقَى هَذَا الْخِطَابَ وَالْعَمَلُ بِهِ مِنْ كُلِّ مُؤْتَمِنٍ عَلَى شَيْءٍ، وَمِنْ كُلِّ مَنْ تَوَلَّى

الْحُكْمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي الْحُقُوقِ.

وَالْأَدَاءُ حَقِيقَةٌ فِي تَسْلِيمِ ذَاتٍ لِمَنْ يَسْتَحِقُّهَا، يُقَالُ: أَدَّى إِلَيْهِ كَذَا، أَيْ دَفَعَهُ وَسَلَّمَهُ، وَمِنْهُ أَدَاءُ الدَّيْنِ. وَتَقَدَّمَ

فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: {مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بِقِنْطَارٍ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ} [آلِ عِمْرَانَ: 75] . وَأَصْلُ أَدَّى أَنْ يَكُونَ مُضَاعَفٌ أَدَى-

بِالتَّخْفِيفِ - بِمَعْنَى أَوْصَلَ، لَكِنَّهُمْ أَهْمَلُوا أَدَى الْمُخَفَّفَ وَاسْتَعَنُوا عَنْهُ بِالْمُضَاعَفِ.

وَيُطْلَقُ الْأَدَاءُ مَجَازًا عَلَى الْإِعْتِرَافِ وَالْوَفَاءِ بِشَيْءٍ. وَعَلَى هَذَا فَيُطْلَقُ أَدَاءُ الْأَمَانَةِ عَلَى قَوْلِ الْحَقِّ

وَالْإِعْتِرَافِ بِهِ وَتَبْلِيغِ الْعِلْمِ وَالشَّرِيعَةِ عَلَى حَقِّهَا، وَالْمُرَادُ هُنَا هُوَ الْأَوَّلُ مِنَ الْمَعْنَيَيْنِ، وَيُعْرَفُ حُكْمُ غَيْرِهِ مِنْهُمَا أَوْ

مِنْ أَحَدِهِمَا بِالْقِيَاسِ عَلَيْهِ قِيَاسَ الْأَدْوَنِ.

وَالْأَمَانَةُ: الشَّيْءُ الَّذِي يَجْعَلُهُ صَاحِبُهُ عِنْدَ شَخْصٍ لِيَحْفَظَهُ إِلَى أَنْ يَطْلُبَهُ مِنْهُ، وَقَدْ تَقَدَّمَ الْكَلَامُ عَلَيْهَا عِنْدَ

قَوْلِهِ تَعَالَى: {فَلْيُؤَدِّ الَّذِي اؤْتُمِنَ أَمَانَتَهُ} [البقرة: 283] .

وَيُطْلَقُ الْأَمَانَةُ مَجَازًا عَلَى مَا يَجِبُ عَلَى الْمُكَلَّفِ إِبْلَاغُهُ إِلَى أَرْبَابِهِ وَمُسْتَحَقِّهِ مِنَ الْخَاصَّةِ وَالْعَامَّةِ كَالدِّينِ

وَالْعِلْمِ وَالْعُهُودِ وَالْجَوَارِ وَالنَّصِيبَةِ وَنَحْوِهَا، وَضِدُّهَا الْخِيَانَةُ فِي الْإِطْلَاقَيْنِ.

وَالْأَمْرُ لِلْوُجُوبِ.

وَالْأَمَانَاتُ مِنْ صِيغِ الْعُمُومِ، فَلِذَلِكَ قَالَ جُمْهُورُ الْعُلَمَاءِ فِيمَنْ ائْتَمَنَهُ رَجُلٌ عَلَى شَيْءٍ

وَكَانَ لِلْأَمِينِ حَقٌّ عِنْدَ الْمُؤْتَمِنِ جَحْدَهُ إِيَّاهُ: إِنَّهُ لَا يَجُوزُ لَهُ اخْتِذُ الْأَمَانَةِ عِوَضَ حَقِّهِ لِأَنَّ ذَلِكَ خِيَانَةٌ،

وَمَنْعُهُ مَالِكٌ فِي الْمَوْنَةِ، وَعَنِ ابْنِ عَبْدِ الْحَكَمِ: أَنَّهُ يَجُوزُ لَهُ أَنْ يَجْحَدَهُ بِمِقْدَارِ مَا عَلَيْهِ لَهُ، وَهُوَ قَوْلُ الشَّافِعِيِّ. قَالَ

الطَّبْرِيُّ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ، وَزَيْدِ بْنِ أَسْلَمَ، وَشَهْرِ بْنِ حَوْشَبٍ، وَمَكْحُولٍ: أَنَّ الْمُخَاطَبَ وَلَاةُ الْأُمُورِ، أَمَرَهُمْ أَنْ يُؤَدُّوا

الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا.

وَقِيلَ: نَزَلَتْ فِي أَمْرِ عُثْمَانَ بْنِ طَلْحَةَ بْنِ أَبِي طَلْحَةَ.

وَأَهْلُ الْأَمَانَةِ هُمْ مُسْتَحِقُّوهَا، يُقَالُ: أَهْلُ الدَّارِ، أَيُّ أَصْحَابِهَا. وَذَكَرَ الْوَاحِدِيُّ فِي أَسْبَابِ النُّزُولِ، بِسَنَدٍ ضَعِيفٍ: أَنَّ الْآيَةَ نَزَلَتْ يَوْمَ فَتْحِ مَكَّةَ إِذْ سَلَّمَ عُثْمَانُ بْنُ طَلْحَةَ ابْنَ أَبِي طَلْحَةَ الْعَبْدِيُّ الْحَبَشِيُّ مِفْتَاحَ الْكُعْبَةِ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَكَانَتْ سِدَانَةُ الْكُعْبَةِ بِيَدِهِ، وَهُوَ مِنْ بَنِي عَبْدِ الدَّارِ وَكَانَتْ السِّدَانَةُ فِيهِمْ، فَسَأَلَ الْعَبَّاسُ بْنُ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ أَنْ يَجْعَلَ لَهُ سِدَانَةَ الْكُعْبَةِ يَضُمُّهَا مَعَ السَّقَايَةِ وَكَانَتْ السَّقَايَةُ بِيَدِهِ، وَهِيَ فِي بَنِي هَاشِمٍ، فَدَعَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عُثْمَانَ بْنَ طَلْحَةَ وَابْنَ عَمِّهِ شَيْبَةَ بْنَ عُثْمَانَ بْنِ أَبِي طَلْحَةَ، فَدَفَعَ لَهُمَا مِفْتَاحَ الْكُعْبَةِ وَتَلَا هَذِهِ الْآيَةَ، قَالَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ: وَمَا كُنْتُ سَمِعْتُهَا مِنْهُ قَبْلَ ذَلِكَ،

وَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِعُثْمَانَ بْنِ طَلْحَةَ «خُذُوهَا خَالِدَةً تَالِدَةً لَا يَنْتَرِعُهَا مِنْكُمْ إِلَّا ظَالِمٌ»، وَلَمْ يَكُنْ أَخَذُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِفْتَاحَ الْكُعْبَةِ مِنْ عُثْمَانَ بْنِ طَلْحَةَ أَخَذَ انْتِرَاعًا، وَلَكِنَّهُ أَخَذَهُ يَنْتَظِرُ الْوَحْيَ فِي شَأْنِهِ، لِأَنَّ كَوْنََ الْمِفْتَاحِ بِيَدِ عُثْمَانَ بْنِ طَلْحَةَ مُسْتَصْحَبٌ مِنْ قَبْلِ الْإِسْلَامِ، وَلَمْ يُغَيَّرِ الْإِسْلَامُ حَوْرَهُ إِيَّاهُ، فَلَمَّا نَزَلَتْ الْآيَةُ نَقَرَّ حَقُّ بَنِي عَبْدِ الدَّارِ فِيهِ بِحُكْمِ الْإِسْلَامِ، فَبَقِيَتْ سِدَانَةُ الْكُعْبَةِ فِي بَنِي عَبْدِ الدَّارِ، وَنَزَلَ عُثْمَانُ بْنُ طَلْحَةَ عَنْهَا لِابْنِ عَمِّهِ شَيْبَةَ بْنِ عُثْمَانَ، وَكَانَتْ السِّدَانَةُ مِنْ مَنَاصِبِ قُرَيْشٍ فِي الْجَاهِلِيَّةِ، فَأَبْطَلَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَعْضَهَا فِي خُطْبَةِ يَوْمِ الْفَتْحِ أَوْ حَجَّةِ الْوَدَاعِ، مَا عَدَا السَّقَايَةَ وَالسِّدَانَةَ.

فَإِطْلَاقُ اسْمِ الْأَمَانَةِ فِي الْآيَةِ حَقِيقَةٌ، لِأَنَّ عُثْمَانَ سَلَّمَ مِفْتَاحَ الْكُعْبَةِ لِلنَّبِيِّ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ دُونَ أَنْ يُسْقِطَ حَقَّهُ.

وَالْأَدَاءُ حِينَئِذٍ مُسْتَعْمَلٌ فِي مَعْنَاهُ الْحَقِيقِيُّ، لِأَنَّ الْحَقَّ هُنَا ذَاتٌ يُمْكِنُ إِيصالُهَا بِالْفِعْلِ لِمُسْتَحَقِّهَا، فَتَكُونُ الْآيَةُ أَمْرًا بِجَمِيعِ أَنْوَاعِ الْإِيصالِ وَالْوَفَاءَاتِ، وَمِنْ جُمْلَةِ ذَلِكَ دَفْعُ الْأَمَانَاتِ الْحَقِيقِيَّةِ، فَلَا مَجَازَ فِي لَفْظِ (تَوَدُّوا). وَقَوْلُهُ: وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ عَطَفَ أَنْ تَحْكُمُوا عَلَى أَنْ تَوَدُّوا وَفَصَلَ بَيْنَ الْعَاطِفِ وَالْمَعْطُوفِ الظَّرْفِ، وَهُوَ جَائِزٌ، مِثْلُ قَوْلِهِ: {وَفِي الْآخِرَةِ حَسَنَةٌ} [البقرة: 201] وَكَذَلِكَ فِي عَطْفِ الْأَفْعَالِ عَلَى

الصَّحِيح: مِثْلُ {وَتَتَّخِذُونَ مَصَانِعَ لَعَلَّكُمْ تَخْلُدُونَ وَإِذَا بَطَشْتُمْ بَطَشْتُمْ جَبَّارِينَ} [الشُّعْرَاءُ: 129، 130].

وَالْحُكْمُ مَصْدَرُ حَكَمَ بَيْنَ الْمُتَنَازِعِينَ، أَيْ اعْتَنَى بِإِظْهَارِ الْمُحَقِّ مِنْهُمَا مِنَ الْمُبْطِلِ، أَوْ إِظْهَارِ الْحَقِّ لِأَحَدِهِمَا وَصَرَّحَ بِذَلِكَ، وَهُوَ مُسْتَقٌّ مِنَ الْحُكْمِ - بِفَتْحِ الْحَاءِ - وَهُوَ الرَّدُّ عَنْ فِعْلٍ مَا لَا يَنْبَغِي، وَمِنْهُ سُمِّيَتْ حَكَمَةُ اللَّجَامِ، وَهِيَ الْحَدِيدَةُ الَّتِي تُجْعَلُ فِي فَمِ الْفَرَسِ، وَيُقَالُ: أَحْكَمَ فُلَانًا، أَيْ أَمْسِكُهُ.

وَالْعَدْلُ: ضِدُّ الْجَوْرِ، فَهُوَ فِي اللُّغَةِ النَّسْوِيَّةِ، يُقَالُ: عَدَلَ كَذَا بِكَذَا، أَيْ سَوَّاهُ بِهِ وَوَارَنَهُ عَدْلًا {ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ} [الْأَنْعَامُ: 1]، ثُمَّ شَاعَ إِطْلَاقُهُ عَلَى إِيصَالِ الْحَقِّ إِلَى أَهْلِهِ، وَدَفْعِ الْمُعْتَدِي عَلَى الْحَقِّ عَنْ مُسْتَحِقِّهِ، إِطْلَاقًا نَاشِئًا عَمَّا اعْتَادَهُ النَّاسُ أَنَّ الْجَوْرَ يَصْدُرُ مِنَ الطُّغَاةِ الَّذِينَ لَا يَعْدُونَ أَنْفُسَهُمْ سَوَاءً مَعَ عُمُومِ النَّاسِ، فَهُمْ إِنْ شَاءُوا عَدَلُوا وَأَنْصَفُوا، وَإِنْ شَاءُوا جَارُوا وَظَلَمُوا، قَالَ لَبِيدٌ:

وَمَقْسَمٌ يُعْطِي الْعَشِيرَةَ حَقَّهَا ... وَمَعْدَمٌ لِحُقُوقِهَا هَضَامُهَا²²

فَأُطْلِقَ لَفْظُ الْعَدْلِ - الَّذِي هُوَ النَّسْوِيَّةُ - عَلَى تَسْوِيَةِ نَافِعَةٍ يَحْصُلُ بِهَا الصَّلَاحُ وَالْأَمْنُ، وَذَلِكَ فَكُّ الشَّيْءِ مِنْ يَدِ الْمُعْتَدِي، لِأَنَّهُ تَظْهَرُ فِيهِ النَّسْوِيَّةُ بَيْنَ الْمُتَنَازِعِينَ، فَهُوَ كِنَايَةٌ غَالِبَةٌ. وَمَظْهَرُ ذَلِكَ هُوَ الْحُكْمُ لِصَاحِبِ الْحَقِّ بِأَخْذِ حَقِّهِ مِمَّنْ اعْتَدَى عَلَيْهِ، وَلِذَلِكَ قَالَ تَعَالَى هُنَا: إِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ، ثُمَّ تَوَسَّعُوا فِي هَذَا الْإِطْلَاقِ حَتَّى صَارَ يُطْلَقُ عَلَى إِبْلَاحِ الْحَقِّ إِلَى رَبِّهِ وَلَوْ لَمْ يَحْصُلِ اعْتِدَاءٌ وَلَا نِزَاعٌ.

وَالْعَدْلُ: مُسَاوَاةُ بَيْنِ النَّاسِ أَوْ بَيْنَ أَفْرَادِ أُمَّةٍ: فِي تَعْيِينِ الْأَشْيَاءِ لِمُسْتَحِقِّهَا، وَفِي تَمْكِينِ كُلِّ ذِي حَقٍّ مِنْ حَقِّهِ، بِدُونِ تَأْخِيرٍ، فَهُوَ مُسَاوَاةٌ فِي اسْتِحْقَاقِ الْأَشْيَاءِ وَفِي وَسَائِلِ تَمْكِينِهَا بِأَيْدِي أَرْبَابِهَا، فَالْأَوَّلُ هُوَ الْعَدْلُ فِي تَعْيِينِ الْحُقُوقِ، وَالثَّانِي هُوَ الْعَدْلُ فِي التَّنْفِيزِ،

وَلَيْسَ الْعَدْلُ فِي تَوَزِيعِ الْأَشْيَاءِ بَيْنَ النَّاسِ سَوَاءً بِدُونِ اسْتِحْقَاقٍ.

فَالْعَدْلُ وَسْطُ بَيْنَ طَرَفَيْنِ، هُمَا: الْإِفْرَاطُ فِي تَخْوِيلِ ذِي الْحَقِّ حَقَّهُ، أَيْ بِإِعْطَائِهِ أَكْثَرَ مِنْ حَقِّهِ، وَالتَّقْرِيطُ فِي ذَلِكَ، أَيْ بِالْإِجْحَافِ لَهُ مِنْ حَقِّهِ، وَكِلَا الطَّرَفَيْنِ يُسَمَّى جَوْرًا، وَكَذَلِكَ الْإِفْرَاطُ وَالتَّقْرِيطُ فِي تَنْفِيزِ الْإِعْطَاءِ

²² المعدمر ذو الغدرة وهي ظهور الغضب في القول، والهضم صاحب الهضم وهو الكسر والظلم. (ابن عاشور، التحرير، 94\5)

بِتَقْدِيمِهِ عَلَى وَقْتِهِ، كَأَعْطَاءِ الْمَالِ بِيَدِ السَّقِيهِ، أَوْ تَأْخِيرِهِ كإِبْقَاءِ الْمَالِ بِيَدِ الْوَصِيِّ بَعْدَ الرُّشْدِ، وَلِذَلِكَ قَالَ تَعَالَى:

{وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ - إِلَى قَوْلِهِ: فَإِنْ آتَيْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ} [النِّسَاء: 5، 6] فَالْعَدْلُ يَدْخُلُ فِي جَمِيعِ الْمُعَامَلَاتِ. وَهُوَ حَسَنٌ فِي الْفِطْرَةِ لِأَنَّهُ كَمَا يَصُدُّ الْمُعْتَدِي عَنِ اعْتِدَائِهِ، كَذَلِكَ يَصُدُّ غَيْرُهُ عَنِ الْإِعْتِدَاءِ عَلَيْهِ، كَمَا قَالَ تَعَالَى: {لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ} [البَقَرَة: 279]. وَإِذْ قَدْ كَانَ الْعَدْلُ بِهِذِهِ الْإِعْتِبَارَاتِ تَجُولُ فِي تَحْدِيدِهِ أَفْهَامٌ مُخْطِئَةٌ تَعَيَّنَ أَنْ تُسَنَّ الشَّرَائِعُ لِضَبْطِهِ عَلَى حَسَبِ مَدَارِكِ الْمُشْرَعِينَ وَمُصْطَلَحَاتِ الْمُشْرَعِ لَهُمْ، عَلَى أَنَّهَا مُعْظَمُهَا لَمْ يَسْلَمْ مِنْ تَحْرِيفٍ لِحَقِيقَةِ الْعَدْلِ فِي بَعْضِ الْأَحْوَالِ، فَإِنَّ بَعْضَ الْقَوَانِينِ أُسِّسَتْ بِدَافِعَةِ الْغَضَبِ وَالْأَنَانِيَّةِ، فَتَضَمَّنَتْ أَخْطَاءً فَاحِشَةً مِثْلَ الْقَوَانِينِ الَّتِي يُمْلِيهَا الثَّوَارُ بِدَافِعِ الْغَضَبِ عَلَى مَنْ كَانُوا مُتَوَلِّينَ الْأُمُورَ قَبْلَهُمْ، وَبَعْضُ الْقَوَانِينِ الْمُنْفَرَعَةِ عَنْ تَخَيُّلاتٍ وَأَوْهَامٍ، كَقَوَانِينِ أَهْلِ الْجَاهِلِيَّةِ وَالْأُمَمِ الْعَرِيقَةِ فِي الْوُثْنِيَّةِ.

وَنَجِدُ الْقَوَانِينِ الَّتِي سَنَّهَا الْحُكَمَاءُ أَمَكْنَ فِي تَحْقِيقِ مَنَافِعِ الْعَدْلِ مِثْلَ قَوَانِينِ أَثِينَةٍ وَاسْبِرْطَةٍ، وَأَعْلَى الْقَوَانِينِ هِيَ الشَّرَائِعُ الْإِلَهِيَّةُ لِمُنَاسَبَتِهَا لِحَالِ مَنْ شُرِعَتْ لِأَجْلِهِمْ، وَأَعْظَمُهَا شَرِيعَةُ الْإِسْلَامِ لِابْتِنَائِهَا عَلَى أَسَاسِ الْمَصَالِحِ الْخَالِصَةِ أَوْ الرَّاجِحَةِ، وَإِعْرَاضِهَا عَنْ أَهْوَاءِ الْأُمَمِ وَالْعَوَائِدِ الضَّالَّةِ، فَإِنَّهَا لَا تَعْبَأُ بِالْأَنَانِيَّةِ وَالْهَوَى، وَلَا بِعَوَائِدِ الْفَسَادِ، وَلِأَنَّهَا لَا تُبْنَى عَلَى مَصَالِحِ قَبِيلَةٍ خَاصَّةٍ، أَوْ بَلَدٍ خَاصٍّ، بَلْ تُبْنَى عَلَى مَصَالِحِ النَّوعِ الْبَشَرِيِّ وَتَقْوِيمِهِ وَهَدْيِهِ إِلَى سَوَاءِ السَّبِيلِ، وَمِنْ أَجْلِ هَذَا لَمْ يَزَلِ الصَّالِحُونَ مِنَ الْقَادَةِ يَدُونُونَ بَيَانَ الْحُقُوقِ حِفْظًا لِلْعَدْلِ بِقَدْرِ الْإِمْكَانِ وَخَاصَّةً الشَّرَائِعَ الْإِلَهِيَّةَ، قَالَ تَعَالَى: {لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ} [الحَدِيد: 25] أَيِ الْعَدْلِ. فَمِنْهَا الْمَنْصُوصُ عَلَيْهِ عَلَى لِسَانِ رَسُولِ الْبَشَرِيَّةِ وَمِنْهَا مَا اسْتَنْبَطَهُ عُلَمَاءُ تِلْكَ الشَّرِيعَةِ فَهُوَ مُدْرَجٌ فِيهَا وَمُلْحَقٌ بِهَا.

وَأَمَّا فَيْدُ الْأَمْرِ بِالْعَدْلِ بِحَالَةِ التَّصَدِّي لِلْحُكْمِ بَيْنَ النَّاسِ، وَأُطْلِقَ الْأَمْرُ بِرَدِّ الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا عَنِ النَّقِيدِ: لِأَنَّ كُلَّ أَحَدٍ لَا يَخْلُو مِنْ أَنْ تَقَعَ بِيَدِهِ أَمَانَةٌ لِغَيْرِهِ لَا سِيَّمَا عَلَى اعْتِبَارِ تَعْمِيمِ الْمُرَادِ بِالْأَمَانَاتِ الشَّامِلِ لِمَا يَجِبُ عَلَى الْمَرْءِ إِبْلَاغُهُ لِمُسْتَحِقِّهِ كَمَا تَقَدَّمَ،

بِخِلَافِ الْعَدْلِ فَإِنَّمَا يُؤْمَرُ بِهِ وَلَاةُ الْحُكْمِ بَيْنَ النَّاسِ، وَلَيْسَ كُلُّ أَحَدٍ أَهْلًا لِتَوَلِّي ذَلِكَ.

فَتِلْكَ نُكْتَةُ قَوْلِهِ: وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ. قَالَ الْفَخْرُ: قَوْلُهُ: {وَإِذَا حَكَمْتُمْ} هُوَ كَالْتَّصْرِيحِ بِأَنَّهُ لَيْسَ لِجَمِيعِ النَّاسِ أَنْ يَشْرَعُوا فِي الْحُكْمِ بَلْ ذَلِكَ لِبَعْضِهِمْ، فَالْآيَةُ مُجْمَلَةٌ فِي أَنَّهُ بِأَيِّ طَرِيقٍ يَصِيرُ حَاكِمًا وَلَمَّا دَلَّتِ الدَّلَائِلُ عَلَى أَنَّهُ لَا بُدَّ لِلْأُمَّةِ مِنْ إِمَامٍ وَأَنَّهُ يُنْصَبُ الْفَضَاءَ وَالْوَلَاةَ صَارَتْ تِلْكَ الدَّلَائِلُ كَالْبَيَانِ لِهَذِهِ الْآيَةِ. وَجُمْلَةُ إِنَّ اللَّهَ نِعِمًّا يَعِظُكُمْ بِهِ وَاقِعَةٌ مَوْقِعَ النَّحْرِضِ عَلَى امْتِنَالِ الْأَمْرِ، فَكَانَتْ بِمَنْزِلَةِ التَّغْلِيلِ، وَأَعْنَتُ (إِنَّ) فِي صَدْرِ الْجُمْلَةِ عَنْ ذِكْرِ فَأَيِّ التَّعْقِيبِ، كَمَا هُوَ الشَّأْنُ إِذَا جَاءَتْ (إِنَّ) لِّلْاهْتِمَامِ بِالْخَبَرِ دُونَ التَّأَكِيدِ.

و (نِعَمًا) أَصْلُهُ (نِعَمَ مَا) رُكِبَتْ (نِعَمَ) مَعَ (مَا) بَعْدَ طَرَحِ حَرَكَةِ الْمِيمِ الْأُولَى وَتَنْزِيلِهَا مَنْزِلَةَ الْكَلِمَةِ الْوَاحِدَةِ، وَأُدْغِمَ الْمِيمَانِ وَحُرِّكَتِ الْعَيْنُ السَّاكِنَةُ بِالْكَسْرِ لِتَخْلُصَ مِنَ النِّقَاءِ السَّاكِنِينَ.

و (مَا) جَوَزَ النُّحَاةُ أَنْ تَكُونَ اسْمُ مَوْصُولٍ، أَوْ نَكِرَةً مَوْصُوفَةً، أَوْ نَكِرَةً تَامَةً وَالْجُمْلَةُ الَّتِي بَعْدَ (مَا) تَجْرِي عَلَى مَا يُنَاسِبُ مَعْنَى (مَا)، وَقِيلَ: إِنَّ (مَا) زَائِدَةٌ كَافَّةٌ (نِعَمَ) عَنِ الْعَمَلِ. وَالْوَعْظُ: التَّذَكُّيرُ وَالنُّصْحُ، وَقَدْ يَكُونُ فِيهِ زَجْرٌ وَتَخْوِيفٌ.

وَجُمْلَةُ {إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا} أَيُّ عَلِيمًا بِمَا تَفْعَلُونَ وَمَا تَقُولُونَ، وَهَذِهِ بَشَارَةٌ وَنَذَارَةٌ.²³

ترى من خلال هذا المقطع الطويل -الذي أرجو أن لا يسئم القاريء من طول اقتباسه- أن ابن عاشور جمع في تفسير آية واحدة بين تحقيقات رائعة فائقة في كل من النحو، واللغة، والصرف، والبيان، والبلاغة، والاشتقاق. هذا عدا ما تلمسه من التطرق إلى بعض مسائل أصول الفقه وبعض المسائل الاجتماعية وإلى ما يدخل في نطاق التاريخ ومقارنة الأديان وإلى مختلف فروع علوم القرآن كمنابسات الآيات وأسباب النزول ووجوه الخطاب والتفسير بالمأثور وبالرأي.

أما مقاصد الشريعة التي خصص الشيخ لها كتابا مستقلا فحدث عن جمعها وحسنها ونبوغها في موضوعها ولا حرج. كما قال ابن الأثير: "ينبغي للكاتب أن يتعلق بكل علم حتى قيل كل ذي علم يسوغ له أن ينسب نفسه إليه".

²³ ابن عاشور، التحرير والتنوير، 5/ 91-96.

خاتمة

إن العلم بحر طافح لا يصل أحد إلى غوره إلا الله سبحانه. فمنها ما يتجاوز فيما بينها ويتعاور ويتعاون كثير من العلوم الطبيعية. ومنها ما يتخالف فيما بينها، ويتباين كالعلوم الطبيعية تجاه العلوم الاجتماعية. وازدياد العلوم لدى المرء سواء كانت متجاوزة أو متباينة يزيد المرء بصيرة واستنارة. فإن بعض العلوم وخصيصاً منها المتجاوزة والمتعاونة يشد بعضها أزر بعض، وكثيراً ما يُحلُّ بعضُ عويصات علمٍ ببعض الإيضاحات الواردة من علم آخر، وكثيراً ما أيضاً يكون إيضاح مسائل علم ما إنما يتأتى بتقعيد وتفعيل قواعد العلم الآخر. فمثلاً فهم قسط كبير من آي الذكر الحكيم إنما يتوقف على تفعيل قواعد النحو وعلى العلم بإعرابها، وعلم إعجاز القرآن إنما يتوقف على العلم ببلاغة الكلام العربي وأسرارها في النظم. ومثلاً العلم بمعادلات الفيزياء والكيمياء إنما يتوقف على العلم بعلم الحساب مما يسمى بالرياضيات في يومنا هذا فبدون تضلع تام بعلم الحساب لا يمكن للمرء أن يخطو خطوة واحدة صحيحة في حل معادلاتهما.

إن علمائنا كانوا ينشئون على النهج القرآني على نهج التفاعل والتواصل والتداخل فيما بين العلوم. فكانت المعادلة الرائجة في المسيرة العلمية عبر قرون طويلة وعصور غابرة هو التداخل أولاً، ثم التواصل ثانياً، ثم التفاعل ثالثاً، ثم كنتيجة واقعية لتلك العملية الثلاثية التكامل رابعاً، أي إذا عولجت مسائل العلوم بحيث يكون بعضها إلى جنب بعض فأولاً يكون التداخل، ثم يكون فيما بين مسائل تلك العلوم المتداخلة تواصل من حيث التفعيل أي يتصل بعضها ببعض الآخر، فينشأ من ذلك التواصل تفاعل، كما تتفاعل المواد الكيميائية فيما بينها فينشأ منها مادة أخرى. وذلك كالذي بين قواعد النحو والبلاغة العربية أيضاً. وينشأ من هذا التفاعل النتيجة الكبرى وهو التكامل فيما بين العلوم على جميع الأصعدة وهي الصعيد الإنساني والصعيد الكتابي والصعيد التعليمي. فيكون المعادلة هكذا: التداخل، ثم التواصل، ثم التفاعل، ثم التكامل. فإذاً التكامل المعرفي نتيجة مبرمة بعد الخطوات الثلاث في المسيرة العلمية وهذا هو ما نلمسه عن كثب في مسيرة العلوم الإسلامية وفي مسيرة العلماء المسلمين، عبر التاريخ. وكان العلماء المسلمون أزهى النتائج العملية الواقعية وأبهاها للتكامل

المعرفي.

وتلك المسيرة العلمية المباركة لم تنقطع في المجتمع الإسلامي منذ أن قالت عائشة رضي الله عنها: "قال رسول الله صلى الله عليه وسلم... إلى يومن هذا وإلى أن يرث الله الأرض ومن عليها. وفي هذه العصور الأخيرة المظلمة التي هي أشد العصور ظلاما على الإسلام وذويه لم تنقطع هذه الخصيصة العلمية من بين علماء الأمة الإسلامية وظهر فيهم كوكبة من العلماء كملا خليل الأسعدي والباجوري وسعيد النورسي وغيرهم ممن كانوا خير نماذج للتكامل المعرفي على الصعيد الإنساني وكانت مؤلفاتهم خير نماذج للتكامل المعرفي على الصعيد التأليفي.

لاجرم أن من خير من تحقق فيه التكامل المعرفي بأرقى صورته وألمعها هو علامة المغرب العربي محمد الطاهر ابن عاشور فهو من خير من يمثل هذا الكيان المعرفي في أسمى صورته. وآثاره، وتأليفه، وتعليقه، ومقالاته، وبحوثه، وسائر أعماله العلمية خير شاهد على ذلك. وحينما نشاهد مسيرته العلمية عن كثب نجد التكامل المعرفي متحققا فيه بأكمل الصور وأجلى الوجوه فهو ما ترك شاردة ولاواردة من العلوم العربية والعلوم الشرعية إلا وأدلى فيها دلوه، وأبرز فيها رأيه بثقة كاملة واطمئنان تام بما لديه من الزاد العلمي والذخيرة المعرفية. فابن عاشور في العلوم العربية فارس لا يبارى، وفي العلوم الشرعية إمام لا يجارى.

وتواصل هذه العلوم العديدة وتداخلها وتفاعلها لديه آتى خير الثمار له في مجال التكامل المعرفي. فهو حينما يتناول تحقيق المسائل العلمية يتناولها بثقة تامة من غير تقليد لأحد ومتابعة عمياء لأي واحد مهما سمي منصبه وارتقى رتبته. فإذا ارتأى رأيا من أحد كبار العلماء لا يوافق ما لديه من الزاد العلمي فهو يرده مباشرة من غير تقليد لأي أحد ومن غير متابعة لهوى أحد إن لم يجد الحق في وجهته. وهذا التكامل المعرفي آتاه مقدرة فائقة وتفوقا رائقا في التحقيقات العلمية والتدقيقات المعرفية.

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليما كثيرا وآخر دعوانا أن الحمد لله رب

العالمين.

المصادر

القرآن الكريم

ابن عاشور محمد الطاهر، كشف المغطى من المعاني والألفاظ الواقعة في الموطأ، تحقيق طه بن علي بو سريح التونسي، دارا سحنون تونس ودار السلام مصر، 2011\1432.

ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، دار سحنون تونس ودار السلام مصر، 2010\1431.

ابن عاشور، النظر الفسيح عند مضائق الأنظار في الجامع الصحيح، دار سحنون تونس ودار السلام مصر 2007\1427.

ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، الدار التونسية، تونس 1984.

حاجي خليفة مصطفى بن عبد الله، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، مطبعة وكالة المعارف، إستانبول 1971.

الذهبي محمد حسين، التفسير والمفسرون، دار الحديث، القاهرة 2012\1433.

الزركلي خير الدين، الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت 1989.

طاشكبرى زاده أحمد بن مصطفى بن خليل، الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية، درسعادت، إستانبول بلا تاريخ.

طه بن علي بو سريح التونسي، مقدمة تحقيق كتاب كشف المغطى من المعاني والألفاظ الواقعة في الموطأ، دار السلام ودار سحنون، القاهرة 2011\1432.

عمر رضا كحالة، معجم المؤلفين، تحقيق مكتب التراث، مؤسسة الرسالة، بيروت 1993\1414.

فؤاد سزكين، تاريخ التراث العربي، ترجمة محمود فهمي حجازي، نشر وزارة التعليم العالي بالمملكة العربية السعودية، 1991\1411.

الميساوي محمد الطاهر، مقدمة جمهرة مقالات ورسائل الشيخ الإمام محمد الطاهر ابن عاشور، دار النفائس
الأردن 1436\2015.

النسفي أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود، مدارك التنزيل وحقائق التأويل، دار قهرمان، إستانبول 1984.

التكامل المعرفي و نسق بناء المعنى

عبد الكبير الحسني¹

الملخص

عندما نتحدث عن الآليات المتدخلة في بناء المعنى فإننا نقصد بذلك كل المجالات و الوظائف و السمات التي تؤسس لفعل المقولية (Catégorisation)، و المقولة هنا تنطلق من مسلمة مفادها أننا لا يمكن أن نُقبل على مجريات الواقع بطابع فوضوي، اعتبارا أن الأشياء في عالمنا مرتبة بشكل نسقي و منظم، و هو التنظيم الذي نراه يعكس النسق المحوسب (Computational) الذي ينظم المعارف في الذهن البشري (Mentalistic Human)، على أساس أن المقولة هي عملية عقلية تجعل من أفكارنا، و مداركنا، و حركاتنا، و كلامنا عبارة عن أنشطة ذهنية تقوم على مجموعة من الإسقاطات التي تربط بين سمات الواقع و سمات الدلالة، و هي الإسقاطات التي تدفع نحو التوحيد بينهما لبناء المقولة.

تبعاً لهذه المعطيات فإننا نفترض أن تنظيم المعنى هو عملية ذهنية تقوم على الترابط الكائن بين سمات الواقع و السمات الدلالية، مرجحين أن يكون هذا الإسقاط مسؤولاً مباشراً على بناء المعنى و تشكله، و هو الافتراض الذي دعمناه بالعديد من النظريات التي ولدت في أحضان الدلالة المعرفية (Cognitive Semantics) مع "إليانور روش" و "فيلمور" و "لاكوف" و "جونسون"...و غيرهم، إلا أننا لم نبتنى مقارباتهم بطريقة ترضي توجهاتهم ؛ و لكن أخذنا منها ما ينسجم مع التوجه العام الذي نسير عليه و نريد أن ندافع عنه في هذا البحث، مؤمنين بفكرة أن الدلالة لا تشكل مقارنة مستقلة بذاتها، بل هي مقارنة من ضمن المقاربات السابقة التي تسعى نحو بناء طريقة جديدة في التحليل الدلالي، مرتكزة في ذلك على الذهن و الإدراك كقوالب معرفية تؤسس للمعنى، على اعتبار أن المعنى الذي ندافع عنه هنا ينطلق ممّا أسميناه بـ "المعنى النموذجي"² كأساس معرفي تتفرع عنه كل المعاني

¹ جامعة السلطان المولى سليمان كلية الآداب و العلوم الإنسانية بني ملال – المغرب.

² عندما نتحدث عن المعنى النموذجي فإننا نقصد بذلك أن كل المعاني المتفرعة تعود بأدراجها إلى معنى نووي أصلي تشتق منه و تتولد، إلا أن هذه المعاني لا تحافظ على أصالتها، فكلما ابتعد المعنى عن النموذج كلما نقص محتواه القضوي بالنظر إلى المعنى الأم

الأخرى، و أن المسؤول على المعنى المقصود هي طبيعة العلاقة التواصلية التي تترجم داخلها شفرات المعنى معرفيا بين طرفي العملية، و هو الاعتقاد الذي سنحاول أن ندافع عنه من منطلق الحديث عن التكامل المعرفي لمجموعة من النظريات التي مهدت الطريق أمام تشكل نظرية الدلالة المعرفية بكل تفاصيلها.

المتولد منه، و لعل في معنى الحب خير دليل على ذلك لأننا نجده متفرعا عن الهيام و الصباية و الغرام و العشق . . فكلها تحمل من الحب بعضا منه، إلا أننا لا يمكن أن نقول إن العشق هو الحب مثلا، لأن كل واحد منهما له درجة معينة و مسافة محددة للاستعمال .

لائحة المراجع

- صابر حباشة (2008) ، في المعنى : مباحث دلالية معرفية،المركز الثقافي العربي،الدار البيضاء
المغرب
- عبد المجيد جحفة (2000)، مدخل إلى الدلالة التوليدية، دار توبقال للنشر - الدار البيضاء، المغرب
- عبد القادر الفاسي الفهري (1988) البناء الموازي: نظرية في بناء الكلمة و بناء الجملة، دار توبقال
للنشر، الدار البيضاء، المغرب
- عبد الكبير الحسني (2015) ، البنيات الدلالية للزمن في اللغة العربية: من اللغة إلى الذهن، دار كنوز
المعرفة، عمان، الأردن
- عبد الجبار بن غريبة (2010)، مدخل إلى النحو العرفاني، سلسلة لغويات، مسيكاني للنشر، كلية الآداب،
منوبة
- محمد غاليم (2010)، المعنى و التوافق: مبادئ لتأصيل البحث الدلالي العربي، دار الكتب الحديث،
عمان ، الأردن
- محمد الرّحالي (2003)، تركيب اللغة العربية: مقارنة نظرية جديدة، دار توبقال للنشر ، الدار البيضاء،
المغرب
- محمد صالح البوعمراني(2009)، علم الدلالة العرفاني،مكتبة علاء الدين، الصفاقس ، تونس
- محمد صالح بن عمر (2003)، المعنى في الاكتساب اللغوي، ضمن كتاب المعنى و تشكله، ج 1، جامعة
منوبة، تونس.

- Chomsky, Noam, (1972). **Questions de sémantique**, Seuil , Paris
- Croft, W & Cruse, D (2004). **Cognitive linguistics**. Cambridge: Cambridge University Press.
- Evans, V., & Green, M. (2006). **Cognitive Linguistics: An Introduction**. Edinburgh: Edinburgh University Press
- Fauconnier, G.(1987) .**Mental Representations** , MIT Press , Cambridge Mass.
- Fillmore, Charles. (1985).**Frames and the semantics of understanding**.ms, university of California, Berkeley
- Katz & Fodor (1963) .**The structure of a semantic theory**, language;39
- Langacker, R (1991) . **Foundations of cognitive grammar**, vol. 2: descriptive application. Stanford, Calif.: Stanford University Press.
- Lakoff, G., & Johnson, M. (1980).**Metaphors We Live By**. Chicago: University of Chicago Press.
- Rosch, Eleanor (1975). **Cognitive representations for semantic categories**. Journal of Experimental Psychology: General 104.

التكاملية بين القرآن والسنة في الأبحاث العلمية في الحديث الموضوعي بين الواقع والمأمول

محمود أحمد يعقوب رشيد¹

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا الرسول الكريم، وعلى آله الطيبين الطاهرين واصحابه الغر الميامين، أما بعد:

فإن العناية بالدراسات التكاملية بين مصادر المعرفة الشرعية ضرورة علمية وشرعية ينبني عليها سلامة المنهج البحثي في الدراسة، وصدق النتيجة الشرعية لتلك الدراسات القائمة على الجمع بين الكتاب والسنة، وفقهما في (الحديث الموضوعي)، وإن الاكتفاء في الأبحاث العلمية في موضوع الحديث الموضوعي في ضوء السنة النبوية يؤدي إلى أخطاء في سلامة منهجية البحث ومقدماتها، وفي مدخلات البحث ونتائجه ومخرجاته.

لقد برزت في الآونة الأخيرة ظاهرة غريبة في الأبحاث العلمية الخاصة بالحديث الموضوعي تهتم بدراسة موضوعات حديثية تحت عنوان: "في ضوء السنة النبوية" والصواب أن تكون تلك الدراسات معنونة بـ: "في ضوء الكتاب والسنة النبوية"، سواء أكان الباحث مختصاً في علم التفسير أو الحديث الشريف، وقد جاءت هذه الدراسة للكشف عن الأخطاء المنهجية في تلك الدراسات سواء أكانت تلك الأخطاء في منهجية البحث، أو في تفعيل الدراسة التكاملية في الدراسات الشرعية القائمة على الكتاب والسنة، وستقدم هذه الدراسة الحلول العلمية المنهجية لمعالجة تلك الاختلالات الناتجة عن عدم توظيف التكامل المعرفي بين الكتاب والسنة في تلك الدراسات.

- أهمية الدراسة: تكمن أهمية الدراسة كونها:

1- تعالج مشكلة علمية بحثية في الدراسات العلمية الشرعية

¹ أ.د. أستاذ الحديث النبوي وعلومه كلية الشريعة- الجامعة الأردنية

2-تتعلق بمصادر التشريع الكتاب والسنة

3-تتمة الفكر المتوازن لدى الباحثين

4-تركز على تعزيز المعرفة التكاملية بين الكتاب والسنة

- أهداف الدراسة: تهدف الدراسة إلى:

1-تنبيه الباحثين إلى أهمية التكامل المعرفي بين القرآن والسنة

2-تعديل منهجية البحث التي تقتصر السنة النبوية دون القرآن

3-تعزيز منهج العلماء السابقين بضرورة استيعاب دلالات القرآن أولاً ثم السنة النبوية

4-جعل الدراسات الشرعية أعمق وأدق في فهم مقاصد الشريعة الإسلامية

إشكالية الدراسة: تجيب الدراسة على الأسئلة الآتية:

1-ما الإشكالات المعرفية التي تسببها الدراسات التي تقتصر على عنوان في ضوء السنة النبوية؟

2-كيف يمكن تشجيع الدراسات التكاملية التي تكون في ضوء الكتاب والسنة؟

3-ما علاقة الدراسات التكاملية بين الكتاب والسنة في تحقيق المقاصد الشرعية؟

4-ما أثر الدراسات التكاملية بين الكتاب والسنة في إحياء المناهج العلمية للمجتهدين السابقين؟

تحديث الدرس الصرفي العربي تصنيف الأفعال المعتلة نموذجا

عبد الله معروف¹

ملخص

نهدف من خلال هذه الدراسة تقديم قراءة جديدة لبعض النصوص المؤسسة للدرس الصرفي العربي وبالخصوص النصوص التي عمد من خلالها علماء اللغة إلى تصنيف الكلمات وبالتحديد الأفعال. وسأحاول من خلال هذه الورقة الكشف عن المنهج المعتمد عند الصرفيين العرب، والقواعد الضابطة لهذا التصنيف. وسنحاول - من خلال هذه الدراسة - مناقشة بعض القضايا الصرفية المتعلقة بتصنيف الجذور الفعلية المعتلة في اللغة العربية والمرتبطة بالمدود والعلل من خلال نماذج، ذكرا في ذلك رأي اللغويين العرب فيها، ومبرزاً وجه الالتباس الحاصل في تعليلهم للظاهرة، كما سأطرح بعض التساؤلات الغائبة في مقاربتهم، وأقدم اقتراحاً بديلاً لتفسير هذه الظاهرة صرفياً معتمداً في ذلك على المنهج الافتراضي الاستقرائي.

¹د/ أستاذ بالمركز الجهوي لمهن التربية والتكوين بني ملال/ المغرب

لائحة المراجع

- ابن القطّاع: كتاب الأفعال، الطبعة: الأولى 1403هـ، الناشر: عالم الكتب.
- ابن سيّدة، أبي الحسن بن علي إسماعيل، المحكم والمحيط الأعظم، ت: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، 2000.
- ابن عقيل، شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، المحقق: محمد محيي الدين عبد الحميد، الطبعة: العشرون 1400 هـ، دار التراث، القاهرة.
- ابن فارس، مقاييس اللغة، ت، عبد السلام محمد هارون، الناشر، دار الفكر، عام النشر، 1399هـ، 1979.
- ابن يعيش، شرح المفصل، الطبعة: الأولى، 1422 هـ، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان.
- أبو جعفر محمد بن يعقوب بن إسحاق الكليني، الكافي، طبعة دار الكتب الإسلامية، 1365 هـ، طهران / إيران.
- أبو عبدالله البخاري الجعفي، صحيح البخاري، المحقق: محمد زهير بن ناصر الناصر، الطبعة: الأولى، 1422 هـ، الناشر: دار طوق النجاة.
- بحرق، جمال الدين محمد بن عمر، فتح الأقفال وحل الإشكال بشرح لامية الأفعال "الشرح الكبير"، دار الرشاد الحديثة، الدار البيضاء، 2006.
- الترمذي، أبو عيسى، سنن الترمذي، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي.
- جمال الدين ابن منظور، لسان العرب، الطبعة: الثالثة - 1414 هـ، الناشر: دار صادر - بيروت.
- الجوهري الفارابي، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، الطبعة الرابعة 1407 هـ، دار العلم للملايين - بيروت.
- الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، الطبعة: الرابعة 1407 هـ، دار العلم للملايين - بيروت.

- الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، الناشر: دار الهداية.
- الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، الناشر: دار الهداية.
- الزمخشري، المفصل في صناعة الإعراب، المحقق: د. علي بو ملحم.
- سيبويه، الكتاب، المحقق: عبد السلام محمد هارون، الطبعة: الثالثة، 1408 هـ الناشر: مكتبة الخانجي، القاهرة.
- السيوطي: حاشية السيوطي على سنن النسائي، ط2، 1986م، مكتبة المطبوعات الإسلامية - حلب.
- عبد الغني أبو العزم، معجم الغني، مصدر الكتاب: موقع معاجم صخر، كتاب إلكتروني.
- عتيق عبد العزيز، علم العروض والقافية، 1982، دار النهضة العربية بيروت.
- مسلم النيسابوري، صحيح مسلم، المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي - بيروت.
- نشوان الحميري، شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم، الطبعة: الأولى، 1420 هـ، الناشر: دار الفكر المعاصر.
- يعقوب الفيروزآبادي، القاموس المحيط، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، الطبعة الثامنة، 1426 هـ، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان.

تعليمية اللغة العربية وفق منهج تكاملي

د. سميرة مصلوحي¹

الملخص

إن من أعلى أهداف التنظير اللساني الحديث السعي إلى أجرأة مفاهيمه والانفتاح على الحياة السوسيواقتصادية، والاندماج في مجالات التنمية الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، وذلك باستثمار نتائجه في القطاعات والمجالات الحيوية التي تعتمد اللغة أساسا لاشتغالها، كالترجمة، والتواصل، وتعليم اللغات، والاضطرابات النفسية واللغوية... وغيرها. وذلك بفضل ما أصبح يزخر به من مؤهلات وإمكانات نظرية وتجريبية تمكنه من بلوغ ذلك، إلا أن هذا لا يعني تبخيس الجهود الفكرية التي زخرت بها النظرية اللغوية العربية القديمة في الفكر اللساني المعاصر (العربي والغربي) نظرا لتشكيك بعض الأبحاث الحديثة في قيمتها وأهميتها.

من هذا المنطلق سنحاول الكشف عن مدى امتداد الجسور بين العلوم المعرفية وتكاملها انطلاقا من إسهام نظرية الدرس اللغوي العربي القديم في تطوير وإغناء نظرية النحو الوظيفي الحديثة، وذلك من خلال علاقة الإفادة المتبادلة التي مكنت من وضع نحو وظيفي متكامل للغة العربية أنار جوانب جديدة عدة من هذه اللغة لم يكن من المتاح الكشف عنها باعتماد الدرس العربي القديم؛ الشيء الذي ساعد في زيادة قدرة المتعلم على تعلم اللغة العربية قواعدا وتداولاً (استعمالاً) بناء على مبدأ تبعية البنية للوظيفة بدل تناولها في قوالب معزولة عن وظيفتها التواصلية.

¹ عضو فريق البحث في مختبر الدراسات اللغوية والأدبية والرقمية
جامعة محمد الخامس

Samira.maslouhi@gmail.com

فمنهجية الدرس اللغوي، على هذا الأساس، تأخذ منطلقاً لها العلاقة بين المبنى والمعنى في ضوء علوم العربية وقواعدها ومبادئها من أجل خدمة الأهداف الرامية إلى تنمية الحس الجمالي للمتعلمين وصقل قدراتهم التعبيرية نطقاً وكتابة.

فإلى أي حد ساهم هذا الامتداد أو التكامل المنهجي في فتح الآفاق التعليمية لتجويد مخرجاتها، والرفع من مستوى الإتقان للغة العربية لدى متعلميها؟

الكلمات المفتاحية: تعليمية اللغة -النحو العربي القديم- نظرية النحو الوظيفي - البنية والوظيفة.

لائحة المصادر والمراجع

- آيت أوشان علي، اللسانيات والبيداغوجيا: نموذج النحو الوظيفين الأسس المعرفية والديداكتيكية، دار الثقافة، الدار البيضاء، الطبعة الثانية 2006.
- آيت أوشان علي، ديكتيك التعبير والتواصل وتدبير التعليمات، دراسات بيداغوجية رقم 3، دار أبي رقرق للطباعة.
- البرهمي محمد، تدريسية اللغة العربية في المدرسة المغربية: التراكم والتحول، الجزء الأول، الطبعة الأولى 2016.
- عقلي مصطفى، القدرة المعجمية وآفاقها التعليمية: مقارنة لسانية وظيفية، دار كنوز المعرفة، الطبعة الأولى 2018.
- المتوكل أحمد، قضايا اللغة العربية في اللسانيات الوظيفية، منشورات الاختلاف دار الأمان، الطبعة الأولى سنة 2013.
- المتوكل، المنحى الوظيفي في الفكر اللغوي العربي: الأصول والامتداد، دار الأمان، الرباط
- المتوكل، المنهج الوظيفي في البحث اللساني، منشورات الاختلاف الطبعة الأولى 2016.

سياق الفتوى المنقولة

محمد حسين سليمان¹

ذكر الأصوليون شروط المفتي وضوابط الفتوى ، سواء في ذات المفتي أو في علمه أو معرفته بالواقع وحال المستفتي ووضعه ، وقد أكثر الأولون وتبعهم كثير من المتأخرين من نقل فتاوى من سبقوهم ، بل وألفت كثير من الكتب التي تجمع فتاوى السابقين ليسهل وصول اللاحقين إليها وكذلك كتب بيان النوازل ، حتى إن بعض المفتين يسارع إليها عند الحاجة قبل أن يراجع الكتب الأساسية سواء الأصولية أو الفروعية ، فيحاول إنزال تلك الأحكام على الواقعة التي هو بصدددها . وقد يغفل أو يتغافل بعض هؤلاء النقلة عن السياق الذي وردت فيه تلك الفتوى المنقولة ، فيصطنع إنزالها على الواقعة التي بين يديه دون التحقق من السياق الزماني والمكاني والمقالي والمقامي لتلك الفتوى ، مما يسبب اضطرابا في التعرف على الحكم الشرعي وخللا في إنزاله. هذا الأمر يقع لثلة من المفتين اليوم ، تجده ينقب في بطون الكتب عما يشابه المسألة التي يبغي جوابها فيحاول قياسها على ما يجد من فتاوى السابقين ، متعللا بأن الأوائل أعلم وقد كفونا مؤنة البحث والاجتهاد، وإن كنت لا أنقص من قيمة تلك الجهود السابقة

أضف إلى هذا ما يفعله بعض العامة ممن يريد معرفة حكم شرعي لمسألة نزلت به ، فيتصيد الفتاوى العامة التي تنتشر في البرامج الإقتائية على القنوات الفضائية أو المواقع المعلوماتية فيقيس بنفسه ويستنبط حكمه الشرعي من هنا وجب التنبيه على هذا ، وهو ما أريد بيانه في دراستي هذه . وقد جعلت ورقتي هذه في مقدمة

ومبحثين وخاتمة

¹ جامعة بلدردم بايزيد أنقرة كلية العلوم الإسلامية

المقدمة:

وأشير فيها إلى أهمية الموضوع وسبب اختياره وطرح هذه المشكلة للحل

المبحث الأول:

أهمية فهم السياق في التعرف على الحكم الشرعي

(السياق الزمني " التاريخي " - المكاني - الذاتي " المتعلق بشأن خاص أو عام)

مدللاً بنماذج نصية من الكتاب والسنة كان للسياق فيها أثر واضح في اختلاف الحكم

المبحث الثاني:

نموذج التعامل مع الآخر بين الماضي والحاضر وأهمية السياق في اختلاف الحكم الشرعي بشأنه

الخاتمة : وفيها أهم النتائج والتوصيات

والله الموفق

التكامل بين علم النحو وعلم الصرف في نقد الشعر

محمد وسكسو¹

كان الإبداع الأدبي العربي عموماً ، والإبداع الشعري على وجه الخصوص، مَعقد دراسات لغوية تتطلق من مقولة أثر التركيب النحوي في بناء الشعر، بل هو أحد أسس جماليته. وإذا كان علم العربية أحد الركائز الأولى في تقييم الشعر، فإن ذلك يتأتى من خلال النظر في التركيب في علاقته بالصوت أو بالبنية الصرفية للكلمة، في إطار تكامل معرفي بين هذه المستويات جميعها.

لقد كان عيار الشعر العربي في بعض مباحث النقد مستندا إلى أساس تركيبى صرفي، فأصبحت أدبية الشعر تقاس بمعايير علم التراكيب ومقاييس علم الصرف؛ واتضح من مباحث النقد العربي أن الصيغ الصرفية في إطار علاقاتها بالتركيب النحوي ترفع الشعر كما تضعه. وهي ملاحظات توقف عندها غير واحد من العلماء من نحاة ونقاد وبلاغيين. فبينوا الأسرار الجمالية التركيبية الصرفية التي قد تكون وراء جمال الصورة الأدبية في الشعر.

وإذا تمثلت هذه النقديات رصيذا معرفيا تستعصي الإحاطة به فإنه يبدو مفيدا التوقف - من خلال هذا المقال - عند بعض النماذج الدالة. كما تحسن إجابة النظر في بعض رؤى المحدثين إلى هذا النوع من مقاييس الجمال في الشعر.

وتأسيسا علي ما سلف تحاول هذه الورقة صياغة أجوبة للأسئلة الإشكالية التالية:

- إلى أي حد يحضر التكامل المعرفي بين المعيار الصرفي والمعيار التركيبى في تقييم الشعر عند القدماء؟ وما هي تجلياته؟ وما هي حدوده الجمالية؟

- كيف ينظر الباحثون العرب المحدثون إلى هذا النوع من النقد؟

خطة أولية المقال:

¹ جامعة القاضي عياض، مراكش , مغرب,

تقديم: يتم فيه الحديث عن علاقة النحو بالإبداع.

أولاً: القدماء والتكامل المعرفي بين المعيار الصرفي التركيبي.

ثانياً: نماذج من تجليات التكامل المعرفي بين التركيب والصرف في نقد الشعر.

ثالثاً: المحدثون والتكامل المعرفي بين علم الصرف وعلم التركيب.

أهم مصادر البحث:

- أثر النحاة في البحث البلاغي، عبد القادر حسين، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1998.

إعجاز القرآن، أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني، تحقيق أحمد صقر، سلسلة ذخائر العرب، دار المعارف، مصر، 1971.

بلاغة التركيب، دراسة في علم المعاني، توفيق الفيل، مكتبة الآداب، القاهرة، 1991.

بلاغة الخطاب وعلم النص، صلاح فضل، سلسلة عالم المعرفة، ع164، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1990.

البلاغة العربية بين الناقدين الخالدين، عبد القاهر الجرجاني وابن سنان الخفاجي، عبد العاطي غريب علام، دار الجيل، بيروت، ط1، 1413/1993.

البلاغة العربية تطور وتاريخ، شوقي ضيف، دار المعارف، القاهرة، ط9، 1995.

بناء الجملة العربية، محمد حماسة عبد الطيف، دار غريب، القاهرة، ط2003.

بنية اللغة الشعرية، جون كوهن، ترجمة محمد الوالي ومحمد العمري، دار توبقال، الدار البيضاء، المملكة المغربية ط1 1986.

بيان إعجاز القرآن، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، الرماني والخطابي وعبد القاهر الجرجاني، تحقيق وتعليق محمد خلف الله أحمد محمد زغلول سلام، ذخائر العرب، دار المعارف، مصر، ط3، 1976.

التحليل النحوي، أصوله وأدلتها، فخر الدين قباوة، دار توبار للطباعة، القاهرة، ط1، 2002.

التركيب النحوية من الوجهة البلاغية عند عبد القاهر الجرجاني، عبد الفتاح لاشين، دار المريخ المملكة العربية السعودية، 1980.

دلالات التركيب، محمد محمد أبو موسى، دار التضامن، القاهرة، ط2، 1987/1407.

دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، قرأه وعلق عليه محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة، دت.

عيار الشعر، محمد بن أحمد بن طباطبا العلوي، شرح وتحقيق عباس عبد الساتر، مراجعة نعيم زرزور، دار

الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط2، 2005/1426.

الوساطة بين المتنبي وخصومه، علي بن عبد العزيز الجرجاني، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، علي محمد

البجاوي، مطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة، دت.

الخصائص، صنعة أبي الفتح عثمان بن جني، تحقيق محمد علي النجار، دار الكتب المصرية، القاهرة،

1952.

دور الوقف في مكافحة الفقر

أشرف دوابه¹

ملخص البحث

يعتبر الوقف الإسلامي نظاماً نشأ وتطور في ظل الحضارة الإسلامية، وقد عرفت الأوقاف منذ عهد النبوة وعبر العصور الإسلامية نمواً وتنوعاً واتساعاً، حيث لم تقتصر على العناية بفئات المجتمع فحسب، بل تعدتها إلى العناية بكل ما يعتمد عليه الناس في معيشتهم. فقد انتشر الوقف ليغطي مختلف جوانب الحياة من النواحي الدينية، والعلمية، والثقافية، والصحية، والإنسانية، والسياسية، والاقتصادية، والاجتماعية، والخدمية. وفي ظل ما يشهده العالم الإسلامي من تنامي الفقر الذي استعاذ منه النبي -صلى الله عليه وسلم- تبدو الحاجة الملحة للمساهمة في مكافحة وعلاج هذا المرض الاجتماعي الخبيث، من خلال الوقف بما يملكه من قدرات تنموية على المستويين الاقتصادي والاجتماعي، من خلال ما يوفره من موارد مالية ثابتة ودائمة يمكنها الحد من الفقر ووبيلاته، والانتقال بالفقراء من حد الفقر إلى حد الكفاية بتحويلهم إلى يد إنتاج لا يد تسول واحتياج. وفي هذا الإطار تأتي هذه الدراسة التي تسعى للوقوف على الفقر في العالم الإسلامي، ودور الوقف في مكافحته.

¹ أستاذ التمويل والاقتصاد الإسلامي بجامعة إسطنبول صباح الدين زعيم ورئيس الأكاديمية الأوروبية للتمويل والاقتصاد الإسلامي

مقدمة:

بسم الله والحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وآله وصحبه ومن والاه ... وبعد:

يعتبر الوقف الإسلامي نظاماً نشأ وتطور في ظل الحضارة الإسلامية. وقد عرفت الأوقاف منذ عهد النبوة وعبر العصور الإسلامية نمواً وتنوعاً واتساعاً، حيث لم تقتصر على العناية بفئات المجتمع فحسب، بل تعدتها إلى العناية بكل ما يعتمد عليه الناس في معيشتهم. فقد انتشر الوقف ليغطي مختلف جوانب الحياة من النواحي: الدينية والعلمية والثقافية والصحية والإنسانية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية والخدمية.

وفي ظل ما يشهده العالم الإسلامي من تنامي الفقر الذي استعاذ منه النبي -صلى الله عليه وسلم- تبدو الحاجة الملحة للمساهمة في مكافحة وعلاج هذا المرض الاجتماعي الخبيث، من خلال الصكوك الوقفية. فالصكوك الوقفية لها مقدرة على توفير موارد مالية يمكنها الحد من الفقر ووبلاته، والانتقال بالفقراء من حد الفقر إلى حد الكفاية بتحويلهم إلى يد إنتاج لا يد تسول واحتياج.

وفي هذا الإطار نسعي للوقوف على الفقر في العالم الإسلامي، ودور الصكوك الوقفية في مكافحته.

١-١. مفهوم الوقف:

الوقف هو الحبس والمنع، وشرعاً: هو تحبيس الأصل وتسبيل الثمرة.

١-٢. مفهوم الفقر:

الفقر لغة: يعني الحاجة والعوز. وفي الاصطلاح الاقتصادي هو: الحالة أو الوضع الذي يحتاج فيه الفرد أو المجتمع إلى الموارد المالية، والأسس الضرورية للتمتع بأدنى مستوى من الحياة والرفاهية الذي يعتبر مقبولاً في المجتمع الذي يعيش فيه.

وقد استقر البنك الدولي منذ نشأته عام 1945م على وضع تعريف محدد لمستوى خط الفقر يتمثل في كونه "أدنى مستوى من الدخل يحتاجه المرء أو الأسرة حتى يكون بالإمكان توفير مستوى معيشة ملائم في بلد ما" وقد استقر على قيمة قدرها دولار واحد يومياً للفرد بداية الأمر.

ومع عام 2008م رفع البنك مستوى هذا الخط إلى 1.25 دولار في ضوء تباين مستويات القوة الشرائية، غير أن هناك بعض الدول تضع خطوط فقر خاصة بها.

ووفق تعادلات القوة الشرائية لعام 2011 أصبح خط الفقر العالمي 1.90 دولار.

والفقر ظاهرة معقدة تتجاوز الناحية النقدية حيث ينشأ الفقر ليس فقط عند الأشخاص الذين ليس لديهم كفاية من الدخل، ولكن أيضا عندما يفتقرون إلى القدرات الرئيسية أو التعليم، وحالة صحية سيئة أو انعدام الأمن، أو عندما يتعرضون لغياب الحقوق.

وقد سعى مؤشر الفقر متعدد الأبعاد MPI الذي وضعته مبادرة أكسفورد للفقر والتنمية البشرية OPHI وبرنامج الأمم المتحدة الإنمائي UNDP لتصوير هذا الحرمان على نطاق أوسع.

ويستخدم MPI عشرة مؤشرات لقياس الفقر على ثلاثة أبعاد: التعليم، والصحة ومستوى المعيشة.

١-٣. واقع الفقر في العالم الإسلامي:

الفقر و عدو التنمية التي قوامها تحقيق الحياة الطيبة للإنسان والتكريم لشأنه كما أراد له الله. (مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْتَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ) النحل/16... (وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا) الإسراء/17.

ويشهد الواقع أن كثيرا من المسلمين في بقاع الأرض يفترون الأرض ويلتحفون السماء ولا يجدون ما يسد رمقهم، حيث يمثل الفقر أحد أهم التحديات التي تواجه الأمة الإسلامية.

ويشير تقرير قياس الفقر في البلدان الأعضاء في منظمة التعاون الإسلامي 2015م أنه على مدى العقدين الماضيين، شهد العالم انخفاضا كبيرا في الفقر حيث انخفض عدد الأشخاص الذين يعيشون تحت خط الفقر الدولي (1.25 دولار في اليوم الواحد) من 1829 مليون في 1990 إلى 964 مليون في عام 2011م، بانخفاض قدره 47%.

وخلال الفترة نفسها، حققت الدول الأعضاء في منظمة التعاون الإسلامي أيضا مكاسب كبيرة في كفاحها ضد الفقر، حيث انخفض عدد الأشخاص الذين يعيشون عند 1.25 دولار يوميا من 396 مليون في 1990م إلى 322 مليون في عام 2011م. ونتيجة لذلك سجلت نسبة الفقراء إلى إجمالي عدد السكان في منظمة التعاون الإسلامي نسبة 22.3% في عام 2011م مقارنة مع 41.1% في عام 1990.

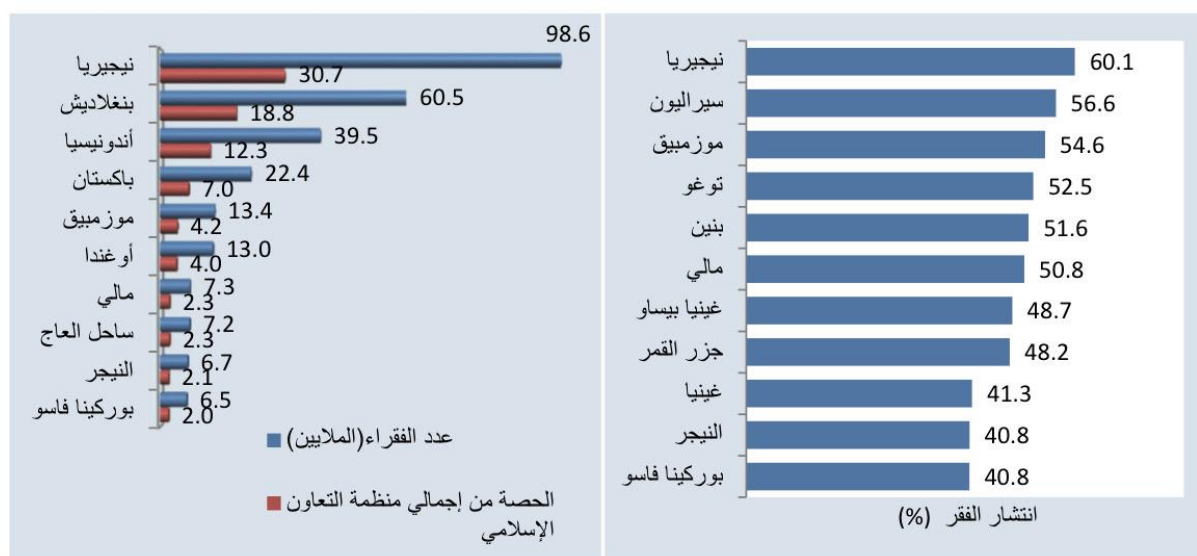
وأنه على الرغم من هذا التقدم فإنه يعيش حاليا أكثر من 1.6مليار شخص في العالم تحت فقر متعدد الأبعاد بما يمثل 30% من إجمالي سكان العالم.

كما يشير التقرير إلى أنه ظل انتشار الفقر متعدد الأبعاد مرتفعا نسبيا في البلدان الأعضاء في منظمة المؤتمر الإسلامي بنسبة 35% من مجموع سكانها والذين يعيشون تحت فقر متعدد الأبعاد في عام 2014. وأنه يعتبر ما مجموعه 465 مليون شخص في البلدان الأعضاء في منظمة التعاون الإسلامي فقراء تحت الفقر متعدد الأبعاد، وهو ما يمثل 29% من الإجمالي العالمي للفقراء تحت الفقر متعدد الأبعاد في عام 2014.

كما أنه بقي التقدم في القضاء على الفقر متفاوتا إلى حد بعيد في البلدان الأعضاء في منظمة التعاون الإسلامي. وظل انتشار الفقر، سواء من الناحية النقدية وتعدد الأبعاد، مرتفعا جدا

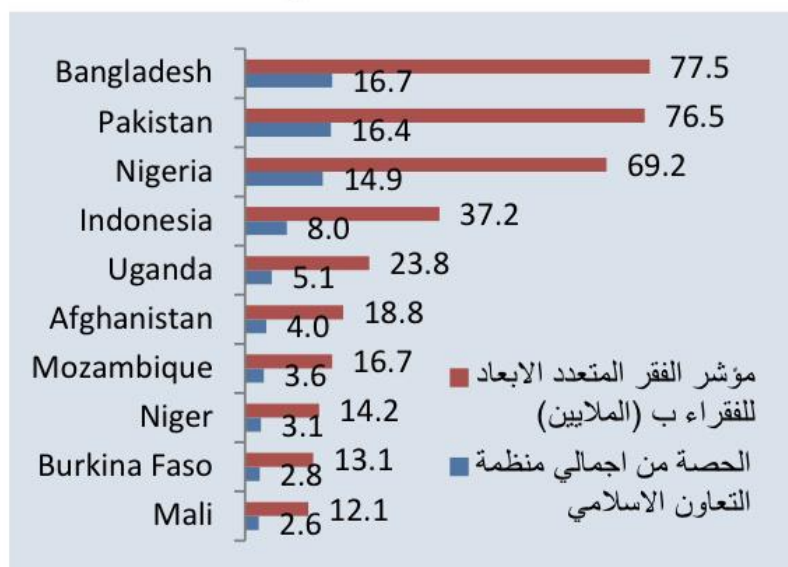
وخصوصا في دول منظمة التعاون الإسلامي ذات الدخل تحت المتوسط والمنخفض التي تقع في مناطق جنوب صحراء أفريقيا وجنوب آسيا.

البلدان العشر الأوائل في منظمة التعاون الإسلامي مع إجمالي عدد الفقراء وحصتها في إجمالي السكان



المصدر: البنك الدولي، PovcalNet

البلدان العشر الأوائل مع عدد فقراء MP وحصتها في إجمالي السكان



المصدر: OPHI، 2014

١-٤. أنواع الوقف من حيث غرضه:

١-٤-١. الوقف الأهلي (الذري) : هو ما وقف على الذرية والأهل.

١-٤-٢. الوقف الخيري: هو ما وقف ابتداءً على أعمال الخير العامة لمصالح المسلمين ، كالفقراء ، أو طلبة العلم ، أو دور العلم ، أو المساجد أو المستشفيات وما شابه ذلك من وجوه الخير.

١-٤-٣. الوقف الاستثماري: هو ما وقف للاستثمار في مشروعات استثمارية بغرض در

إيراد يتم إنفاقه في أوجه الخير المختلفة.

١-٥. الصكوك الوقفية ومكافحة الفقر:

الصكوك الوقفية تصدر وفق نظام الوقف وتنقسم إلى:

١-٥-١. الصكوك الوقفية الأهلية:

هي صكوك يصدرها الواقف لصالح أهله وذريته. وتمثل هذه الصكوك عملاً من أعمال البر الاجتماعية، لأنها تهدف إلى رعاية الأهل والذرية وحمايتهم من الفقر.

وهذه الصكوك وسيلة لتحقيق التنمية المستدامة، وتدخل في أعمال البر الاقتصادية لأنها تهدف إلى الحفاظ على رأس المال والإبقاء على الأموال المتراكمة في أوعية استثمارية تحافظ على أصولها وتتيح استثمارها وتوزيع عوائدها وتؤكد على عدم إفنائها بالاستهلاك أو الإهلاك، مما يحافظ على ثروات الأمة وأصولها الثابتة الإنتاجية، واستمرارية إنتاجها وعطائها.

وفي هذا الإطار يمكن إصدار صكوك أهلية مقابل أراضي زراعية أو عقارات وغيرها من الأصول التي يمتلكها الواقف.

وحتى تحقق هذه الصكوك رغبة الواقف، وتكون في متناول التطبيق العملي فإنه يجب مراعاة

ما يلي :

-أن تكون الصكوك الأهلية لمدة مؤقتة لا تتجاوز طبقتين أو ستين عاما، للحيلولة دون تفتت قيم تلك الصكوك وصعوبة توزيع عوائدها عند زيادة أعداد المستفيدين منها بصورة كبيرة.

-أن تكون إدارة الوقف لمن شرط له الواقف ثم لمن يصلح له من ذريته وأقاربه وإن لم يوجد فلهيئة الأوقاف.

-أن يتم الالتزام بشروط الواقف سواء من حيث تعيين جهة الخير التي أوقف ماله من أجله، أو ما يرد علي الوقف من تغييرات بعد ذلك، وعدم تغيير هذه الشروط لا في حياة الواقف أو بعد وفاته.

-إذا تخرت أعيان الوقف أو بعضها ولم يتيسر عمارة المتخرب، فإنه يمكن استبداله بقرار من المحكمة المختصة، بناء علي طلب ذوي الشأن، علي أن يشتروا بأموال البدل عينا تحل محل العين الموقوفة، وللمحكمة أن تأذن بإنفاقها في مستغل جديد .

١-٥-٢. الصكوك الوقفية الخيرية:

هي صكوك يتم إصدارها وتستخدم حصيلتها في الإنفاق على وجوه الخير ولا تعود بعائد مادي. وتوجه حصيلتها - على سبيل المثال -لإنفاق على الفقراء لتوفير احتياجاتهم الاستهلاكية، والتعليمية، والصحية...إلخ.

١-٥-٣. الصكوك الوقفية الاستثمارية:

هي صكوك يتم إصدارها وتستخدم حصيلتها للاستثمار في مشروعات إنتاجية تدر عائدا يتم توجيهه إلى الفقراء، فضلا عن تشغيل الفقراء فيها، أو تملكها للفقراء.

ومما لا شك فيه أن استثمار أموال الوقف يؤدي إلى الحفاظ عليها حتى لا تأكلها النفقات والمصاريف، ويساهم في تحقيق أهداف الوقف الاجتماعية والاقتصادية..

هذا ويمكن من خلال الصكوك الوقفية الأهلية وعائد الصكوك الاستثمارية توفير مراكز التدريب اللازمة لتعليم الفقراء وإعانة أنفسهم بأنفسهم. وكذلك تقديم قروض حسنة للحرفيين والعاطلين الفقراء في صورة أصول إنتاجية أو تملكهم هذه الأصول مجاناً. إضافة إلى ٨ استصلاح أراضي زراعية وتمليكها للفقراء بالتقسيط أو مجاناً أو توفير عمل لهم بتلك الأراضي المستصلحة.

يروى في الأثر عن سيدنا علي رضي الله عنه أنه قال لو أن الفقر رجلاً لقتلته من هذا المنطلق ومن منطلق الرحمة التي جاء بها الإسلام للعالم كافة بتعاليمه السمحة وتشريعاته التي تدعو إلى أبنائه التعاون فيما بينهم لإقامة العدل والمساواة ومسألة الفقر مسألة أشغلت أغلب المجتمعات الإنسانية منذ القديم إلى وقتنا هذا وللمساهمة للحد من الفقر ومشاركة المسلمين ذلك فيما بينهم أمر الإسلام وشرع الزكاة وعمل خيري غير الزكاة أيضاً اسمه حيث يقول الرسول صلى الله عليه وسلم إن في المال حقاً سوى الزكاة هذا الأعمال الخيرية تمثلت فيما بعد بأكبر مؤسسة إسلامية ترعى الأعمال الخيرة ألا وهي الوقف ولقد كان الوقف منذ بداية الإسلام فكثير من الصحابة أوقفوا ممتلكاتهم في سبيل الله ولمصلحة المسلمين وفقراءها أو في سبيل الجهاد بشكل خاص ثم شاهدنا بعد ذلك الأعمال الوقفية تشمل العلم وأهله وهكذا أينما دعت الحاجة نرى من أهل الخير من يتبرع بهذه الحاجة لعام المسلمين ثم بدأ العمل المؤسساتي في هذا المجال بعد تطور أساليب الحياة.

وهذا يستدعي منا تعريف الوقف وشرحه قبل البدء بشرح مسائل الوقف وأمثله ودوره في المجتمع الإسلامي.

المراجع المتوقعة:

- 1- -إبراهيم حسن العسل، التنمية في الفكر الاسلامي، مفاهيم - عطاءات، المؤسسة الجامعية للنشر،بيروت، ط1، 2006م
- 2- -ابن عاشور، مقاصد الشريعة، تحقيق ودراسة محمد الطاهر الميساوي، دار النفائس،الاردن ، ط2، 2001م
- 3- إحسان حفطي، علم اجتماع التنمية، دار المعرفة، مصر، (د.ط)، 2007م
- 4- أحمد بن محمد الخليل، سندات الاستثمار وحكمها في الفقه الإسلامي، مكتبة المعارف، الرياض
- 5- أسامة عمر الأشقر، تطوير المؤسسة الوقفية الإسلامية في ضوء التجربة الخيرية الغربية، دارالنفائس، الأردن، ط1، 2012م
- 6- حربي محمد عريقات، مقدمة في التنمية والتخطيط الاقتصادي، دار الكرمل للنشر والتوزيع، الأردن، ط2، 1997م
- 7- حمدي باشا عمر، عقود التبرعات: الهبة، الوصية، الوقف، دار همومة، الجزائر، (د.ط)، 2006م
- 8- راغب السرجاني، روائع الأوقاف في الحضارة الاسلامية، شركة نهضة مصر، مصر، ط2، 2010م
- 9- سيد قطب، العدالة الاجتماعية، دار الشروق، مصر، ط13، 1993م
- 10- عبد الرزاق بوضياف، إدارة أموال الوقف وسبل استثمارها في الفقه الإسلامي والقانون، دار الهدى الجزائر، ط1، 2004م
- 11- محمد عبد الله الكبيسي، أحكام الوقف في الشريعة الإسلامية، مطبعة الإرشاد، بغداد، (د.ط)، 1977م

منهج التكامل المعرفي في المحاضر الموريتانية

الحسن سيد أحمد الحبيب¹

ملخص بحث

المحاضرة الموريتانية (الشنقيطية) مؤسسة أهلية لها وظائف متعددة، بحكم طبيعتها المركبة من أبعاد متنوعة؛ تربوية وثقافية واجتماعية، وقد حافظت المحاضرة في بلاد شنقيط على اتصال السند المعرفي في بلاد شنقيط وما حولها، وأسهمت في نقل المعارف العربية والإسلامية في ربوع الصحراء الكبرى والمناطق الإفريقية المحيطة وفق منهج علمي يقوم على تلقين العلوم وحفظ النصوص والمتون من مختلف المعارف والفنون. هذا المنهج العلمي القائم على التكامل المعرفي سبيلا لتنشئة عالم موسوعي مشارك في مجالات معرفية متعددة هو ما سنتناوله في هذه الورقة من خلال مقدمة، ومحورين وخاتمة، نقدم في المحول الأول تعريفا عن المحاضرة وتاريخ نشأتها وأدوارها الاجتماعية والثقافية، ونتناول في المحور الثاني طبيعة منهج التكامل المعرفي فيها وأثره في الحفاظ على الشخصية العلمية الشنقيطية المعروفة بالتبحر والموسوعية، ثم نختم بخاتمة جامعة لمجمل الأفكار والنتائج الواردة في الورقة.

¹ د. كلية العلوم الإسلامية جامعة إسطنبول صباح الدين زعيم / تركيا

التكامل المعرفي بين اللسانيات والعلوم الإسلامي : مقارنة نظرية تداولية/براغماتية

محمد الحسين مليطان¹

ملخص البحث

تروم هذه الأطروحة وصف الظواهر الدينية وتفسيرها، الوصف والتفسير العلميين عن طريق صوغ نظرية علمية قائمة على فرضية "وظيفية الدين"، تسعى لإثباتها، وتصمم لهذه الغاية أنموذجاً صورياً يخضع في استمراره للتقويم والتصحيح، متوفرة في الوقت ذاته على القدرة على التكهن بنتائج مستقبلية، والتنبؤ بالتطورات، متميزة بإمكانية نقدها، وفق اشتراطات إبستمولوجية تمكّنها من تحقيق جملة من الكفايات، ويمكن الزعم بأنها تتمتع بمرونة تسمح لها بأن تدمج من ضمن نظرية وظيفية عامة أكثر شمولاً. وفي سياق التكامل بين العلوم، تقترح هذه الأطروحة أنموذجاً مصوراً مستفيدة مما حقّقه اللسانيات في مجال بناء الأنحاء، يقوم هذا الأنموذج على افتراض أن الأديان لها وظائف، وأن هذه الوظائف هي المسؤولة على كل البنى والأشكال الظاهرية للأديان، لا العكس، وأن كل الظواهر الدينية، وإن تعددت صورها الشكلية المتحققة على مستوى البنية السطحية، محكومة بالوظيفة. فالحاجة الآن تبدو أكثر إلحاحاً إلى وجود دراسات "علمية" للدين تسعى لتحقيق مجموعة من الكفايات من أهمها الكفاية الإجرائية (Operational adequacy) والكفاية النفسية (Psychological adequacy) والكفاية الحاسوبية (Computing adequacy) بمعنى إخضاع (الدينيات) لمنهج يقوم على بناء نماذج خاضعة لقواعد الاستنباط وقوانين الصورنة العلمية وقابلة لأن تُرأى حاسوبياً... في موازاة الدراسات الدينية التقليدية القائمة في الغالب على السعي نحو تحقيق أهداف ذات طبيعة بيداغوجية/تربوية (Educational) بالمفهوم العام الواسع. لقد وُفّر النّقد المهم الذي حقّقه العلوم الإنسانية الوقت والجهد لبناء هذا المنحى في الدراسات الدينية حيث

¹ جامعة مصراتة / ليبيا

بالإمكان الاستفادة من المنجز العلمي في مجالات العلوم الإنسانية الأخرى وبخاصة اللسانيات التي قطعت شوطا مهما في البحث العلمي وحققت جملة من المنجزات العلمية ما جعلها تصنف على أنها ثورة في الفكر الإنساني برمته.

وفي هذا الإطار يمكن الرّعم بإمكانية تحقيق التكامل والانسجام بين فروع العلوم الإنسانية عبر بناء جسر للتواصل فيما بينها يفضي بعضها إلى بعض عبر عمليتي اقتراض وإقراض علميتين.

شاع في المنحى اللساني العربي تياران، أحدهما صوري يهتم بالبنية اللغوية دون الاهتمام بدلالاتها وتداولها وتمثله نظرية النحو التوليدي، وثانيهما وظيفي يتأسس على مبدأ وظيفية اللغة وتحكمها في البنية لا العكس، وتمثله عدد من النظريات الوظيفية، من بينها نظرية النحو الوظيفي (Functional Grammar) للساني الهولندي سيمون ديك (Simon Dik) وتمثلها في اللغة العربية أعمال اللساني المغربي أحمد المتوكل.

ما نتبناه هنا في هذه المقاربة هو الاتجاه الوظيفي، وتعتمد هذه المقاربة على الاقتراض منه بعض أسسه النظرية والمنهجية والاستفادة من نماذجه الصورية المتعاقبة ولا نغفل الاستفادة، أيضا، من الاتجاه الفقهي الذي بات يعرف بالتيار المقاصدي المعاصر، سعيا إلى تحقيق كفاية كلية تشمل كل الأديان.

لاعتبارات سوسيو-ثقافية تبدو هذه التوطئة مهمة جدا، فهذه المقالة/البحث لا تقلل من قيمة المقدس بأيّة صورة من الصور ولا تقلل من قيمة المعرفة الدينية الصرف، ولكنها تقترح آليات للمقاربات الدينية أكثر قربا مما بات يعرف بـ"العلمية"، وبتعبير آخر، هي محاولة لإخضاع المقاربات الدينية للمناهج العلمية الرامية إلى تحقيق جملة من الكفايات (Adequacy)، وليست أطروحة بديلة أو تحديثية أو تجديدية للفكر الديني السائد والموروث رمته.

Abstract

This article aims to scientifically describe and explain (interpret) the religious phenomena, this scientific description and explanation (interpretation) have been achieved through forming and proving a scientific theory based on the hypothesis of functional religion."

For this purpose, in this article, a formal model has been designed that is subject to continuous evaluation and correction, at the same time; this model is able to predict future results and developments. In addition, this model allows the possibility of criticism according to epistemological requirements that enable them to achieve a range of adequacies . It can be argued that this formal model has the flexibility to be integrated into a more comprehensive general functional theory.

In the context of the integration of science, this article proposes a formalized model , taking the advantage of the achievements of linguistics in the area of grammars' building . This model assumes that the religions have functions and these functions are responsible for all the structures and the apparent forms of religions but not vice versa. However, all these religious forms are controlled by their functions apart from the variation of the formal forms achieved at the level of apparent structure .

Currently, there are more urgent need for "scientific" studies in religion that seek to achieve a range of adequacies such as Operational Adequacy, Psychological Adequacy and Computing Adequacy. This means that the religious forms should be subjugated to a methodology based on building models which are also subjugated to synthesis rules and scientific formalization laws and in the same time computer programmable. This should be in concurrent with the traditional religious studies which are often based on Pedagogic/Educational nature objectives in a general broad conception.

The important progress achieved by the humanity sciences has provided the time and effort to build this trend in religious studies where it is possible to take advantage of the scientific achievements in the fields of other humanity sciences; especially, linguistics, which have made important progress in scientific research and achieved a several scientific achievements. These linguistic achievements have made linguistics science to be classified as a revolution in the whole human knowledge.

In this context, it is possible to claim that the branches of the humanity sciences can be integrated and harmonized by building a bridge of communication between them, which is mutually beneficial through a knowledge exchange between them.

There are two common approaches in Arabic Linguistic researches. The first approach is formal and it concerns of the linguistic structure. This approach does not care about the semantic and pragmatic structure. It is represented by the Generative Theory. The second approach is functional and based on the principle of the function of language and this function controls the structure not vice versa. It is represented by several functional theories, including Functional Grammar theory of Dutch linguist Simon Dik which is represented in Arabic Language by the Moroccan linguist Ahmed Moutawakel.

The approach, which is adopted in this article, is based on the functional approach. It utilizes some of the theoretical and methodological foundations and takes the advantage of its sequential formal models . Furthermore, it benefits the jurisprudential trend, which is also known as the modern contemporary trend in order to achieve the whole adequacy of all religions.

For socio-cultural considerations, this preface (introduction or article) seems to be very important. It does not try to weaken the sacred values and knowledge in religions in any way;

nevertheless, it suggests mechanisms for religious approaches that are closer to what is known as "scientific." In other words, it is an attempt to subjugate religious approaches to scientific methodologies which have aimed to achieve a range of adequacies, and not an alternative, modernist, or innovative article of mainstream religious knowledge inherited.

بسم الله الرحمن الرحيم

مدخل:

عرفت العلوم الإنسانية والتجريبية علاقات تعاون متعددة خاصة في ما يتعلق بالاقتراض والإقراض في الأطر النظرية والأسس المنهجية، وقد شهدت العلوم الإسلامية تعاوناً مهماً في هذا الاتجاه منذ بدايات التأسيس مع علوم موازية وناشئة في البيئة الإسلامية خاصة في ما بين علوم اللغة العربية والعلوم الشرعية، وتحديدًا بين أصول الفقه وأصول النحو على سبيل المثال.

فالأصول النحوية للغة العربية سارت على الخطوات ذاتها التي تأسست عليها أصول الفقه، باعتبار أن "علم أصول الفقه تبينت مسائله منذ وضع محمد بن الحسن الشيباني كتبه "المبسوط، والسير، والزيادات، والجامع الكبير، والآثار" ووضع الإمام الشافعي الرسالة ... فكان النحاة يحاولون ترسم خطاهما على ضوء هذه الكتب وأمثالها..."⁽²⁾

وكان "التطلع إلى أن يكون للعربية علوم وقواعد وأصول على مثل ما للشرعية، أمنية داعبت همم الكثير من العلماء منذ المائة الثانية للهجرة، فمحاكاة أهل الأدب واللغة أهل الحديث في فن الرواية والعناية بالسند معروفة، وكذلك تقليدهم مدرسة الرأي في الفقه في تحليل الأحكام حدثهم على أن يجدوا لأحكام العربية عللاً تشبه تلك من جهة، وتشبه من جهة ثانية علل المتكلمين الذين اعتمدوا العقل والمنطق سلاحين في دعوتهم إلى فلسفة العقيدة؛ فكان للنحاة احتجاج بقواعد تشبه ما للمحدثين، وقياس وعلل يشبهان ما للفقهاء والمتكلمين، ثم عنوا بمسائل الخلاف عناية الفقهاء بخلافهم. وكان من الطبيعي أن تكون خطأ النحاة متأخرة في الزمن، ومقلدة غير مبدعة..."⁽³⁾

شهد تاريخ الفكر اللغوي العربي تعاوناً وتكاملاً مع علوم الفقه وأصوله في عملية اقتراض معروفة في وضع أصول النحو العربي، حيث اعتمد علم أصول النحو على علم أصول الفقه الذي سبقه بحوالي قرن من الزمن،

² - ينظر: من تاريخ النحو العربي، سعيد الأفغاني، مكتبة الفلاح. ص 150-152

³ - ينظر: المصدر نفسه. ص 150-152

وهذا ما يجعل أي مقارنة تروم بناء جسر تعاون علمي بين العلوم الفقهية او الشرعية عامة والعلوم الأخرى مدعومة بما أنتجه العقل العربي والإسلامي خاصة في ما يخص الفكر اللغوي العربي القديم.

1. علمية المقاربة:

وَقَرَّ التَّقدُّمُ المهم الذي حَقَّقْتَهُ العلوم الإنسانية الوقت والجهد لبناء هذا المنحى في الدراسات الدِّينية حيث بالإمكان الاستفادة من المنجز العلمي في مجالات العلوم الإنسانية الأخرى وبخاصة اللِّسانيات التي قطعت شوطاً مهماً في البحث العلمي وحَقَّقَتْ جملة من المنجزات العلميَّة ما جعلها تصنف على أنها ثورة في الفكر الإنساني برمته.

وفي هذا الإطار يمكن الزَّعم بإمكانية تحقيق التكامل والانسجام بين فروع العلوم الإنسانية عبر بناء جسر للتواصل فيما بينها يفضي بعضها إلى بعض عبر عمليتي اقتراض وإقراض علميتين.

شاع في المنحى اللساني العربي تياران، أحدهما صوري يهتم بالبنية اللغوية دون الاهتمام بدلالاتها وتداولها وتمثله نظرية النحو التوليدي، وثانيهما وظيفي يتأسس على مبدأ وظيفية اللغة وتحكمها في البنية لا العكس، وتمثله عدد من النظريات الوظيفية، من بينها نظرية النحو الوظيفي (Functional Grammar) للساني الهولندي سيمون ديك (Simon Dik) وتمثلها في اللغة العربية أعمال اللساني المغربي أحمد المتوكل⁽⁴⁾.

ما نتبناه هنا في هذه المقاربة هو الاتجاه الوظيفي، وتعتمد هذه المقاربة على الاقتراض منه بعض أسسه النظرية والمنهجية والاستفادة من نماذجه الصورية المتعاقبة ولا نغفل الاستفادة، أيضاً، من الاتجاه الفقهي الذي بات يعرف بالتيار المقاصدي المعاصر، سعياً إلى تحقيق كفاية كلية تشمل كل الأديان.

تروم هذه الأطروحة وصف الظواهر الدِّينية وتفسيرها، الوصف والتفسير العلميين عن طريق صوغ نظرية علمية قائمة على فرضية "وظيفية الدِّين"، تسعى لإثباتها، وتصمم لهذه الغاية أنموذجاً صورياً يخضع في استمراره للتقويم والتصحيح، متوفرة في الوقت ذاته على القدرة على التكهن بنتائج مستقبلية، والتنبؤ بالتطورات، متميزة

⁴ - ينظر في هذا أعمال أحمد المتوكل، ومنها على سبيل المثال: (2006) المنحى الوظيفي في الفكر اللغوي العربي: الأصول والامتداد. (2010) الخطاب وخصائص اللغة العربية (2011 ب) الخطاب المتوسط، نحو مقارنة وظيفية موحدة لتحليل النصوص والترجمة وتعليم اللغات.

بإمكانية نقدها، وفق اشتراطات إبستمولوجية تمكّنها من تحقيق جملة من الكفايات، ويمكن الزعم بأنها تتمتع بمرونة تسمح لها بأن تدمج من ضمن نظرية وظيفية عامة أكثر شمولاً. وفي سياق التكامل بين العلوم، تقترح هذه الأطروحة أنموذجاً مصوراً مستفيدة مما حقّته اللسانيات في مجال بناء الأنحاء، يقوم هذا الأنموذج على افتراض أن الأديان لها وظائف، وأن هذه الوظائف هي المسؤولة على كل البنى والأشكال الظاهرية للأديان، لا العكس، وأن كل الظواهر الدينية، وإن تعددت صورها الشكلية المتحققة على مستوى البنية السطحية، محكومة بالوظيفة.

الحاجة الآن تبدو أكثر إلحاحاً إلى وجود دراسات "علمية" للدين تسعى لتحقيق مجموعة من الكفايات من أهمها الكفاية الإجرائية (Operational adequacy) والكفاية النفسية (Psychological adequacy) والكفاية الحاسوبية (Computing adequacy) بمعنى إخضاع (الدينيات)⁽⁵⁾ لمنهج يقوم على بناء نماذج خاضعة لقواعد الاستنباط وقوانين الصورة العلمية وقابلة لأن تُرأى حاسوبياً... في موازاة الدراسات الدينية التقليدية القائمة في الغالب على السعي نحو تحقيق أهداف ذات طبيعة بيداغوجية/تربوية (Educational) بالمفهوم العام الواسع.

لا اعتبارات سوسيو-ثقافية تبدو هذه التوطئة مهمة جداً، فهذه المقالة/البحث لا تقلل من قيمة المقدس بأية صورة من الصور ولا تقلل من قيمة المعرفة الدينية الصرف، ولكنها تقترح آليات للمقاربات الدينية أكثر قرباً مما بات يعرف بـ"العلمية"، وبتعبير آخر، هي محاولة لإخضاع المقاربات الدينية للمناهج العلمية الرامية إلى تحقيق جملة من الكفايات (Adequacy)، وليست أطروحة بديلة أو تحديثية أو تجديدية للفكر الديني السائد والموروث رمته.

2. في مفهوم التداولية/البراغماتية

تعتمد هذه المقاربة بشكل كبير على عملية اقتراض مقصودة من علوم اللسانيات وبخاصة اللسانيات

⁵ - "الدينيات" مصطلح مقترح للدلالة على الدراسة العلمية للدين بمفهومه الواسع الذي يشمل كافة التظاهرات الطقوسية والسيكولوجية والأنثروبولوجية والسيكولوجية والاقتصادية والسياسية... إلخ، ومنه تشتق "الدينيات الخاصة" كـ"الإسلاميات" و"المسيحيات" و"اليهوديات"... قياساً على العلوم التي نحت منحى العلمية كالرياضيات والاجتماعيات واللسانيات... إلخ

الوظيفية (Functional Linguistics) نفترض منها بهدف الاستفادة من ما حققته من منجز علمي كبير في وصف وتفسير ظاهرة اللغة عند الإنسان، ومن المعلوم أن مفهوم التداولية/البراغماتية (Pragmatic) تموقف منها المترجم الشرقي عموماً، والمترجم العربي خاصة موقفاً سلبياً حين قدمها للقارئ العربي على أنها المقابل لمصطلح "النفعية" تارة و"الذرائعية" تارة أخرى محملاً ترجمته حمولات سلبية تجاه هذا المنحى الفلسفي الذي أثر في الحضارة الإنسانية المعاصرة تأثيراً كبيراً، ويمكن هنا أن نقترح مصطلح "العملية" مقابلاً لمصطلح "البراغماتية" محاولاً بذلك مقارنة مصدر اشتقاقها اليوناني، حيث اشتقت كلمة البراجماتية من اللفظ اليوناني (براجما) الذي يعني "العمل"⁽⁶⁾، والبراغماتي هو شخص عملي بالطبع، وليس نفعياً ولا مخادعاً ذرائعياً، وهذا مجال بحث مصطلحي يبحث في تاريخ المفاهيم لا يتسع له المقام هنا⁽⁷⁾.

ولا يغفل في هذا المقام المنحى المعروف بالاتجاه المقاصدي الذي يروده ويرئسه المفكر الإسلامي أحمد الريسوني، فقد ساهم بشكل كبير في إمكانية الربط بين العلوم التي تعتمد التداولية أساساً نظرياً لها والتفكير الديني الذي ينحو هذا المنحى، فالأمور، كما يقول الريسوني، بمقاصدها وعواقبها. وأنه "مما لا غبار عليه في الشريعة الإسلامية وفقهها، أن الأفعال لا يحكم عليها بمجرد صورها وظواهرها، ولا بمجرد أسمائها، ولا ببداياتها دون مآلاتها ونهاياتها، بل الحكم الصحيح على أي فعل إنما يكون بالنظر إلى ظاهره وباطنه، والباطن أولى، وبالنظر إلى صورته ونية صاحبه، والنية أولى، وبالنظر إلى بدايته وعاقبته، والعاقبة أولى..."⁽⁸⁾.

3. التداولية/البراغماتية في التراث

بداية لابد من الإشارة إلى أن الحديث عن البراغماتية في التراث ليس من جهة إسقاط مفاهيم حداثوية على التراث ولكن من جهة تبيان أن الاتجاه البراغماتي رمته من حيث كونه اتجاهاً قائماً على "التداولية"، بتعبير

⁶ - يعرف قاموس "ويستر" البراغماتية بأنها: تيار فلسفي أنشأه "تشارلز بيرس" و"وليام جيمس" يدعو إلى أن حقيقة كل المفاهيم لا تثبت إلا بالتجربة العلمية.

⁷ - ينظر مثلاً: التداولية عند العلماء العرب، مسعود صحراوي، ص 15.

⁸ - مقاصد المقاصد الغايات العلمية والعملية لمقاصد الشريعة، ص 138.

اللسانيين، أو "المقاصدية"، بتعبير بعض الفقهاء المعاصرين، له حضور في تراثنا الإسلامي، وللتنبية، أيضاً، إلى أن الفكر الإنساني لا يختلف في مجالاته العامة وإن اختلف في تطبيقاته وخصوصياته.

والباحث في التراث لن يبذل جهداً كبيراً للعثور على أسس نظرية ذات اتجاه تداولي/براغماتي في أعمال العلماء المسلمين حيث يرون ما أسموه أحياناً (المصلحة) على أساس أنها "عبارة في الأصل عن جلب منفعة أو دفع مضرة.... ومقصود الشرع من الخلق خمسة وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالههم فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة... وتحريم تقويت هذه الأصول الخمسة والزجر عنها يستحيل أن لا تشمل عليه ملة من الملل وشرعية من الشرائع التي أريد بها إصلاح الخلق"⁽⁹⁾، بل شدد بعض الفقهاء في الاعتراض على البنيويين (النصوصيين) حتى وصل إلى القول بأن "من أفتى الناس بمجرد المنقول في الكتب على اختلاف عرفهم وعوائدهم وأزمنتهم وأمكنهم وأحوالهم وقرائن أحوالهم فقد ضل وأضل، وكانت جنايته على الدين أعظم من جناية من طبب الناس كلهم على اختلاف بلادهم وعوائدهم وأزمنتهم وطبائعهم بما في كتاب من كتب الطب على أبدانهم، بل هذا الطبيب الجاهل وهذا المفتي الجاهل أضر ما على أديان الناس وأبدانهم والله المستعان"⁽¹⁰⁾.

يمكن القول بأن المنحى التداولي/البراغماتي في التراث يأخذ وضعين اثنين: أولهما: أن يعد تاريخاً للاتجاه التداولي/البراغماتي بحكم مفاهيمه ومنطقاته وأهدافه، وينظر إليه على أنه حقبة مهمة من مراحل الفكر الديني الإنساني في توجّهه ذو الطبيعة التداولية/البراغماتية. وثانيهما: أن يُعدّ مرجعاً تُستقى منه الحجج طبقاً لمبادئه ومنهجه⁽¹¹⁾.

وعلى الرغم من وجود آثار تداولية/براغماتية في التراث الإسلامي فإن هذا لا يعني عدم وجود اختلافات وفروق بين تلك الأصول التراثية وامتداداتها المعاصرة، إذا صح التعبير، ومن الممكن أن تُرجع الفرق بين الاتجاه

⁹ - المستصفي في علم الأصول، لأبي حامد الغزالي، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي 174/1

¹⁰ - إعلام الموقعين عن رب العالمين، لابن قيم الجوزية، تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم، 66/3

¹¹ - ينظر: المنحى الوظيفي في الفكر اللغوي العربي القديم.. الأصول والامتداد، أحمد المنوكل ص 212-214

التداولي/البراغماتي القديم والمنحى التداولي/البراغماتي المعاصر إلى الفروق الأربعة ذاتها التي رصدها المتوكل للتفريق بين الدراسات اللغوية في الفكر اللغوي العربي القديم واللسانيات الحديثة⁽¹²⁾، وهي: **ظروف الإنتاج والموضوع والهدف والمنهج**.

	الفكر الديني القديم	الأطروحة العلمية المقترحة
ظروف الإنتاج	المحيط العلمي القديم (المحدود)	المحيط العلمي الحديث (الغني جداً)
الموضوع	الدين الواحد	كافة الظواهر الدينية في كل الأديان
المنهج	صياغة الأحكام الفقهية وبناء المواقف الدينية	بناء نماذج خاضعة لقواعد الاستنباط وقوانين الصورة العلمية وقابلة للحوسبة
الهدف	تربية النشء الإنسان والحفاظ عليه من الزيغ والضلال... إلخ	إقامة "نظرية علمية كلية" تضطلع برصد خصائص الظاهرة الدينية بوجه عام، ومحاولة وصفها وتفسيرها الوصف والتفسير العلميين

(أ) فمن حيث **ظروف الإنتاج**، فقد توفر للدرس العلمي الحديث من المحيط العلمي ومن الاستفادة من مختلف العلوم ما لم يتح للدرس الديني القديم وإن كان له أيضاً محيطه الفكري والثقافي الخاص به. ومما يمكن أن تفيد منه الإسلاميات التداولية/البراغماتية الفلسفة والمنطق والرياضيات الحديثة وعلم النفس والاكتشافات التكنولوجية كالحاسوبيات مثلاً.

(ب) ومن حيث موضوع الدراسة فإن الفكر الديني القديم لم يجاوز حدود الدين الواحد والتقييد له (الإسلام أو المسيحية أو اليهودية مثلاً) في حين أن موضوع المقاربة التداولية/البراغماتية للدين هو الأديان على اختلاف أنماطها أو بالأحرى الظاهرة الدينية التي تتميز بها الكائنات البشرية.

(ج) ومن حيث الهدف فقد كانت الغاية الأساسية من الدراسات الدينية في القديم أو تربية النشء الإنسان والحفاظ عليه من الزيغ والضلال... إلخ عن طريق معرفة أحكام الله تعالى لأجل الالتزام بها وامتثالها. في مقابل هذا، تسعى المقاربة التداولية/البراغماتية للظاهرة الدينية إلى إقامة "نظرية علمية كلية" تضطلع برصد خصائص الظاهرة الدينية بوجه عام، ومحاولة وصفها وتفسيرها الوصف والتفسير العلميين ومن ثم إمكانية القدرة على التنبؤ بما يتعلق بمستقبل هذه الظاهرة.

(د) ومن حيث المنهج، فإن الفكر الديني القديم يقوم على الاهتمام بالأحكام الفقهية أو بالمواقف الدينية. وهذا لا يعني بحال أن روح التنظير غير موجودة عند علماء الإسلام القدامى إنما يعني أن المنهج الذي تقوم عليه المقاربة الوظيفية الحديثة للدين منهج مغاير يقوم على بناء نماذج خاضعة لقواعد الاستنباط وقوانين الصورة العلمية وقابلة للحوسبة.

4. أهم المبادئ الأساسية للمقاربة التداولية:

تعتمد هذه المقاربة جملة من المبادئ المنهجية العامة، من أهمها أن وصف الظاهرة الدينية وتفسيرها الوصف والتفسير العلميين، يعتمد مبدأ ربط البنى الظاهرية للدين بما تؤدبه من وظائف/مقاصد، وهو مبدأ عام يسمح لهذه الأطروحة بالانخراط ضمن اتجاه تداولي/براغماتي عام للعلوم بشكل عام يربط بين الوظيفة/الغاية/الهدف والتمظهرات الخارجية الشكلية، وتعبير آخر، بين البنى العميقة والبنى السطحية، يجمع كل الاتجاهات الوظيفية الدينية والاجتماعية والاقتصادية والدينية والسياسية... تحكمها أسس ومبادئ تداولية/براغماتية عامة، يفترض هذا المبدأ الفرضية الاتية:

هناك ،دائماً، دوافع وظيفية/تداولية/براغماتية مسؤولة عن صوغ البنية (الخارجية/السطحية).

نتفرض هذه الأطروحة أن للدين وظيفة، أو مجموعة وظائف، تدور حول وظيفة مركزية، وتتفرع عن هذه الوظيفة الأصل وظائف فرعية عديدة اجتماعية وسيكولوجية واقتصادية وسياسية... إلخ لكن المبدأ المركزي يقوم على أن الوظيفة هي التي تحكم كل البنى الخارجية لا العكس.

لعل أنسب عبارة تراثية تعكس التصور الحقيقي للمقاربة الوظيفية للدين هي عبارة ابن القيم: "إن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد وهي عدل كلها ورحمة كلها ومصالح كلها وحكمة كلها"⁽¹³⁾. فمستعلمي هذه الأداة يسخرونها لتحقيق غايات اجتماعية واقتصادية وسياسية... إلخ، إلا أن هذه الغايات وإن تعددت واختلفت من حيث طبيعتها آوية إلى وظيفة كبرى واحدة هي "مصالح العباد" بتعبير ابن القيم.

وهذه **المصالح** تتسع لتشمل مصالح اقتصادية واجتماعية وسياسية... لكنها آوية في مجملها إلى (الوظيفة المرجعية أو الدعم) التي تعني كل ما يمثل القوة الرمزية والاطمئنان القطعي بالصوابية، ويمكن الحديث عن وظيفة المرجعية أو الدعم بتنميط موسع بحيث تنقسم إلى مرجعية داخلية ومرجعية خارجية، أو مرجعية أساسية ومرجعية ثانوية بحسب الدور الذي تؤديه في كل خطاب ديني وفي كل حالة من الحالات أو صورة من الصور.

بناء على هذا، يمكن القول بأن أهم المبادئ التي يمكن أن تقوم عليها المقاربات التداولية للدين مبدآن رئيسان، هما:

1- الأدوات / حيث يعدّ الدين في الأدبيات الدينية الفقهية والكلامية والقضائية... موضوعاً مكوناً من مجموعة التعاليم الشرعية الأخلاقية والفقهية والتشريعية... بينما ينظر إليه في هذا المنحى على أنه ظاهرة تُسخر لتحقيق غايات محددة داخل المجتمعات البشرية. ومن هذا المنظور، تعدّ الظواهر الدينية، معتقدات كانت أم

¹³ - إعلام الموقعين 3/3 تحقيق : طه عبد الرؤوف سعد، دار الجيل - بيروت ، 1973

عبادات أم معاملات، بالتعبير الفقهي، أدوات ووسائل تستخدم لتأدية أغراض معينة وتُقارب خصائصها الشكلية والنبوية على هذا الأساس.

2. - الوظيفية / إذا ما تم التسليم بالمبدأ الأول "أداتية الدين" فإن السؤال التالي سيكون: ما هي وظيفة

هذه الأداة؟ وهنا يمكن التفصيل في وظائف الدين وتنميطها، حيث يمكن النظر للوظائف باعتبارات مختلفة، وهذا مجال بحث مستقل آخر يبحث في تنميط الوظائف وأنواعها وأدوارها والعلاقات بينها وبين البنى الخارجية المختلفة.

5. النمذجة

من محاسن التكامل المعرفي بين العلوم أنه بإمكان العلم اللاحق أن لا يعيد الخطوات والمراحل التي مر بها العلم السابق. فالحديث في (الخطاب) اليوم لا يوجب، ضرورة، إعادة النقاش في المفهوم والماهية لمصطلح الخطاب، خاصة بعد أن استقر المفهوم لسانيا وصار واضحا مميزا لا يلتبس بالمفاهيم الأخرى الموازية والشبيهة. فقد استقر اللسانيون الوظيفيون على تعريف الخطاب بأنه: كل ما يؤدي إلى وحدة تواصلية تامة⁽¹⁴⁾. بغض النظر عن بنيته، سواء أكانت إشارة أو صوتا أو كلمة أو جملة أو عبارة أو نصا كاملا.

وتأسيسا على هذا فإنه يمكن القول بأن الخطاب الديني حسب المقاربة التداولية هو كل ما يحقق دعما وتعزيزا لمصلحة ما لشخص أو لجماعة معينة.

ووفقا لهذا التعريف يمكن إعادة صياغة العبارة المشهورة (الغاية تبرر الوسيلة) من صياغتها القائمة على القيمة الأخلاقية إلى صياغة جديدة قائمة على العلمية فتصبح (الغاية تفسر الوسيلة). ومن المعلوم علمٌ بداهة أن المنطلق المنهجي والهدف يحددان الوسيلة. فإذا كان منطلق المقاربة الوظيفية أداتية الدين وتبعية بنيته الظاهرية لوظائف قائمة على "المصالح" وكان هدفها إحراز جملة من الكفايات من أهمها الكفاية الدينية والكفاية الإجرائية يصبح من المتحتم على هذه النظرية، بمقتضى مبدأ الانسجام الآنف ذكره، أن تصوغ جهازها الواصف بحيث

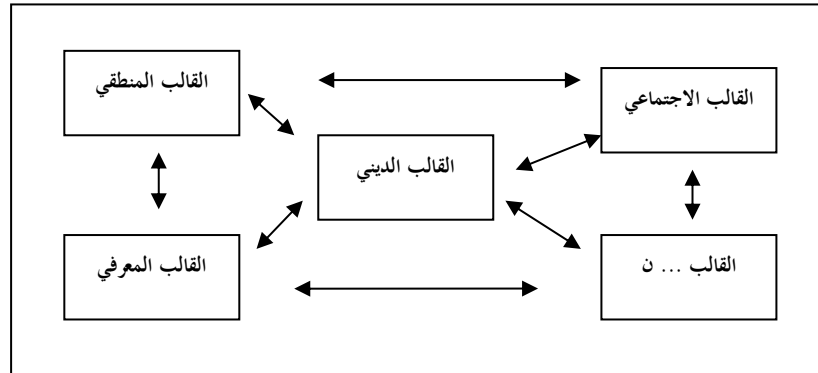
14 - ينظر مثلا: الخطاب وخصائص اللغة العربية، الدار العربية للعلوم بيروت، ومنشورات الاختلاف الجزائر، ودار الأمان الرباط، 2010.

يستجيب لمنطلقها المنهجي وهدفها المزوج.

6. النموذج الطبيعي للظاهرة الدينية

تأسيسا على المبدأ التداولي المعتمد في هذه المقاربة الذي ينص على أن الخطاب الديني (بنية وموقفا ومنتجا ومتلقيا) لا يتكون بواسطة المعرفة الدينية الصّرف فحسب بل كذلك بواسطة تفاعل هذه المعرفة مع معارف أخرى، على هذا الأساس، اعتبرت المعرفة الدينية بمعناها الواسع متضمنة معارف أخرى معرفية ومنطقية واجتماعية وإدراكية... إلخ إلى جانب المعرفة الدينية بالطبع. وعليه صار لابد من التفكير في بناء نموذج يمثل للظاهرة الدينية وترصد فيه مكوناته وتوضح طريقة اشتغال هذه المكونات داخل النموذج.

وباعتبار أن هذه المقاربة قائمة بالأساس على الاقتراض من التنظير والنمذجة والصورنة اللسانية تجسيدا للتكامل المعرفي بين العلوم فقد اقتراضنا نموذج مستعملي اللغة الطبيعية المشهور في نظرية النحو الوظيفي وتم تكيفه بما يتناسب والظاهرة الدينية موضوع الدراسة، كما توضحه الترسيمة الآتية، مع مراعاة أن هذا النموذج قابل للتعديل توسيعا وتقليصا حسب كل ظاهرة تخضع للدراسة العلمية:



يفيد الرسم أن النموذج يتكون من مجموعة من القوالب على أساس أن كل قالب يتمتع باستقلال محدود

داخل النموذج، باعتباره يشكّل دخلا خرجا لبقية القوالب المتفاعلة المصاحبة.

فالقلب الديني هو القلب المركزي بالنسبة للقوالب الأخرى. ويرصد القلب الديني المعارف الدينية الصّرف،

كالنصوص المقدسة والأسس الاعتقادية والقواعد والفروع الفقهية... إلخ

ويرصد **القالب المعرفي** مجموع المعارف المرتبطة بالدين أو بغيره التي تتوفر لدى الإنسان من قراءاته أو تجاربه الحياتية، كمعرفته بأن مواقع الإحرام التي يشير إليها الفقهاء تقع داخل جغرافية الحجاز، وتفرقه بين النهار والليل فيصوم نهارا ويفطر ليلا... إلخ

ويقوم **القالب الاجتماعي** برصد ما له علاقة بالعادات والأعراف والثقافة المرتبطة بمجتمع ما، والمواقف الدينية التي ترتبط بالأعراف الاجتماعية للمجتمعات الإنسانية، كالقضايا المتعلقة بالألبسة والزينة والقضايا المرتبطة بالخصوصيات المجتمعية... إلخ

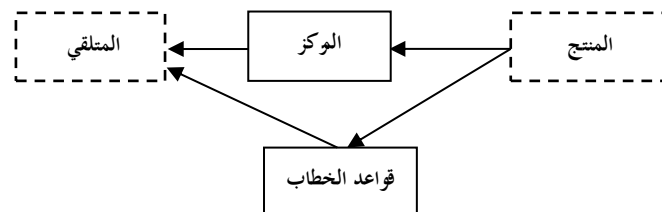
ويرصد **القالب المنطقي** سلسلة قواعد وعمليات الاستدلال التي يبرهن بها - أحيانا - على منطقية الديني كالحكم بمنطقية الدلالة على الخالق بالمخلوقين بأن لكل حادث محدث... إلخ

ويشير القالب (...ن) إلى أن قائمة القوالب هي قائمة مفتوحة وأن هناك إمكانية لإضافة قوالب أخرى تتعالق مع الموجودة أو تحل محلها داخل النموذج العام.

7. النموذج التداولي لتحليل الخطاب الديني

نتبنى في هذا المقام - مع قليل من التعديل - التتميط السائد اليوم في نظرية (نحو الخطاب الوظيفي Functional Discourse Grammar) حيث يعتبر أي خطاب (ديني سياسي اجتماعي فني ...) متضمنا مكونات رئيسة أربعة، هي:

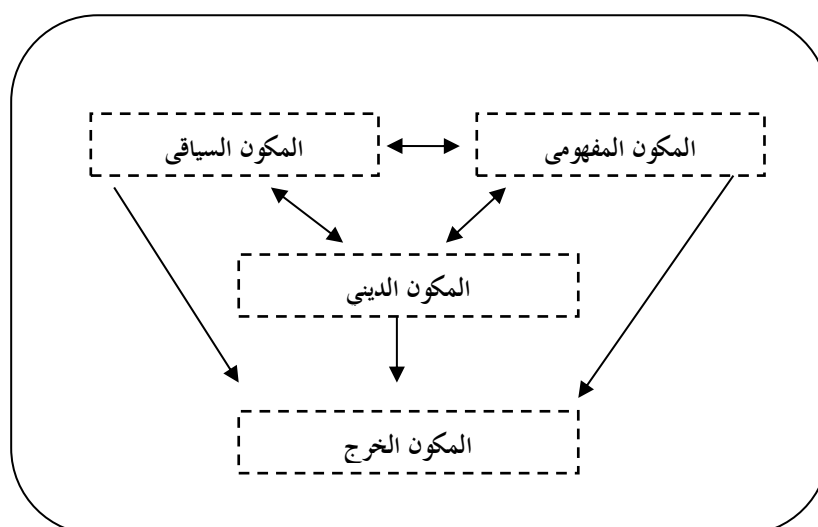
(المنتج للخطاب، والمستقبل للخطاب والمؤول له، والخطاب نفسه والمركز الخطابي) كما توضحه الترسمة الآتية:



تشير الأسهم إلى أن المتلقي يستقبل الخطاب الديني من المنتج له عبر وسيطين يتعالقان أو يستقلان، أحدهما عبر المركز الخطابي، والثاني عبر قواعد الخطاب الداخلية، أو القواعد الصرف. فالمركز الخطابي يشير إلى ظروف إنتاج الخطاب من حيث زمانه ومكانه وبيئته وكل ما يتعلق بالظروف الخارجية المرتبطة بالخطاب، بينما تحيل قواعد الخطاب إلى المبادئ والأسس والقواعد الدينية المجردة، وبتعبير آخر، هي القواعد الفنية الصرف، ولا مجال لوصول الخطاب من المنتج إلى المتلقي دون وجود وسيط بينهما يكون مسؤولاً عن الحملات الخطابية التي يحملها الخطاب مع بنيته النواة إلى المتلقي.

الجهاز الواصف المقترح لوصف وتفسير الخطاب الديني تداولياً يشتمل على أربعة مكونات هي: "المكون المفهومي" (أو المعرفي) الذي يرصد المعارف الدينية وغير الدينية كما يرصد الغايات والمقاصد من إنتاج الخطاب و"المكون الديني" الذي يرصد خصائص الخطاب وقواعده الداخلية وأصوله التقنية، و"المكون السياقي" الذي يرصد الظروف والخصائص المرتبطة بالمقام العام والمقامات الخاصة، وتعد المكونات الثلاثة السابقة مكونات (دخل) تتعالق فيما بينها لتقدم الخطاب في صورته النهائية لمكون الرابع الذي أسميناه، مؤقتاً، "المكون الخرج".

ويمكن توضيح ذلك من خلال الشكل الآتي :



المراجع:

1. إعلام الموقعين عن رب العالمين، لابن قيم الجوزية، تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة: الأولى، 1991
2. التداولية عند العلماء العرب، مسعود صحراوي، دار الطليعة بيروت، ط1، 2005.
3. الخطاب الموسّط، نحو مقارنة وظيفية موحّدة لتحليل النصوص والترجمة وتعليم اللغات، الدار العربية للعلوم بيروت، ومنشورات الاختلاف الجزائر، ودار الأمان الرباط 2011
4. الخطاب وخصائص اللغة العربية، الدار العربية للعلوم بيروت، ومنشورات الاختلاف الجزائر، ودار الأمان الرباط. 2010
5. المستصفى في علم الأصول، لأبي حامد الغزالي، تحقيق : محمد عبد السلام عبد الشافي. دار الكتب العلمية، بيروت الطبعة الأولى ، 1413هـ
6. مقاصد المقاصد الغايات العلمية والعملية لمقاصد الشريعة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ومركز المقاصد للدراسات والبحوث. ط1 ، بيروت 2013
7. من تاريخ النحو العربي، سعيد الأفغاني، مكتبة الفلاح (د ت).
8. المنحى الوظيفي في الفكر اللغوي العربي: الأصول والامتداد. الرباط: دار الأمان. 2006

المنهج التكاملي في علوم اللغة العربية المكونات اللسانية للمستوى النحوي في الدرس اللغوي العربي "أنموذجاً"

عبد العليم بو فاتح¹ حسين كتان² آيدن قضاة³

ظَلَّتْ الثقافة العربية وعاءً شاسعاً يضمُّ أشتات المعارف العربية بكل أنواعها، وهذا ما نجده في أمّهات الكتب والمصادر الأولى مثل البيان والتبيين للجاحظ، والكامل للمبرد، والأُمالي للقالبي، وأدب الكاتب لابن قتيبة، والعقد الفريد لابن عبد ربه، وغيرها ممّا سار على منوالها. وقد أشار ابن خلدون إلى هذه المصادر بقوله: " .. وسمعنا من شيوخنا في مجالس التعليم أن أصول هذا الفن و أركانه أربعة دواوين و هي: أدب الكاتب لابن قتيبة، والكامل للمبرد، وكتاب البيان والتبيين للجاحظ ، وكتاب النوادر لأبي علي القالي البغدادي. وما سوى هذه الأربعة فتبع لها وفروع عنها.." ⁴ وإذا تصفّحنا بعض موضوعات هذه المصادر – بحثاً عن موقع لعلم بعينه فيها – وجدنا علوماً ممتزجة بعضها ببعض، من اللغة والبلاغة والنحو والمنطق والتفسير ورواية الأخبار ونوادر العرب وتاريخهم، وما إلى ذلك. فالعلوم العربية اللغوية تتكامل، كما أنّ منشأها واحد وهدفها واحد، وإن اختلفت طرق الوصول إلى هذا الهدف.⁵

نستخلص مما سبق أنّ علوم العربية نشأت علماً واحداً متكامل الجوانب متّحد الأجزاء، وأنّ العالم الواحد كان عليه أن يعرّج على كل العلوم ينهل منها ويفيد فيما يتناوله من مسائلها، فجاءت دراساتهم وبحوثهم غنية بالفوائد ثرية بالمعارف، يكمل بعضها بعضاً ويزيده وضوحاً وجلاءً.

ومن المفيد – كما يقول الدكتور كمال بشر – " أن نذكر أنّ هذه العلوم أو هذه الفروع تكون في مجموعها كلاً متكاملاً، وأنّ كل واحد منها مرتبط بسابقه ولاحقه ارتباطاً وثيقاً، بحيث لا يجوز الفصل بينها فصلاً تاماً، وكلها ترمي إلى هدف نهائي واحد هو بيان خواص اللغة المدروسة ومميزاتها." ⁶

ومن بين الأسباب التي أسهمت في الفصل بين علوم العربية تلك النزاعات التي كانت سائدة بين العلماء، من المشتغلين بالنحو والمشتغلين بالأدب ونقد الشعر في القرن الثالث الهجري. ذلك أنّ علماء النحو

¹ جامعة أهل البيت أردن

² جامعة أهل البيت أردن

³ جامعة أنقرة يلدرم بياز

⁴ – ابن خلدون عبد الرحمن، المقدمة، تحقيق: عبد الله محمد الدرويش، دار يعرب، ط1، 2004م، ص 377.

⁵ – محمد حسين عبد الله، أصول النظرية البلاغية، مكتبة وهبة، القاهرة، ط2، 1996، ص156 – 157.

⁶ – كمال بشر، دراسات في علم اللغة، دار المعارف، مصر، ص84.

كانوا يتخذون من نصوص الشعر قوانينهم وقواعدهم، وهذا ما جعلهم يحرصون على السلامة اللغوية في الشعر، ويهتمون بما يوافق تلك القواعد والمعايير. ولا يأبهون لما وراء النص من المعاني والأغراض الكامنة، إلاّ عن طريق الإشارة أو قليل من العبارة؛ أمّا المهتمّون بالأدب ونقد الشعر فكانوا ينظرون إلى هذه النصوص لا من وجهة لغوية بحتة، وإنما من حيث دلالاتها ولطائف المعاني التي تفيدها. وهذا ما جعل العلماء ينقسمون مع بداية القرن الرابع إلى فريقين: فريق يميل إلى الدراسة اللغوية والنحوية أكثر من غيرها. ولا ينظر في المعاني والدلالات إلاّ في هذا الإطار. وفريق يهتم بدراسة المعاني والأغراض وأنواع الدلالات. فكان الفريق الأول هو فريق النحاة وعلماء اللغة؛ وأما الثاني فكان فريق البلاغيين والنقاد. واتسع مجال البحث والدراسة بعد ذلك في كلا الاتجاهين لتتضح معالم التخصص أكثر في العصور اللاحقة.

نتبين من هذا أنّ الأصل في علوم العربية هو الترابط والتكامل، وأنّ الفصل بينها ما هو في الحقيقة إلاّ فصل منهجي نظري ناتج عن اختلافات بين العلماء اقتضتها طبيعة المرحلة وتطور الأفكار واتساع مجالات الدراسة وتشعبها. ولا يزال الدارسون اليوم بعضهم على هذا السمت من الفصل بين علوم العربية لتحديد معالم الدراسة والبحث فيها. وبعضهم على سمت مراعاة ما يوجد من تكامل بين هذه العلوم لما بينها من ترابط طبيعي، فلا يكون الفصل بينها إذاً إلاّ لغرض منهجي تنظيمي، أمّا من الناحية التطبيقية العملية فلا مجال إلى هذا الفصل. وهذا ما اتّسمت به الدراسات الحديثة للغة، بحيث تجمع بين كل الفروع من صوتية وصرفية ونحوية وبلاغية للوصول إلى دلالة النص. وهذا ما نأخذ به ونأنس له، كما سنبين فيما يأتي، من خلال بيان صلة النحو بالدراسة الصوتية، ثم بعلم الصرف، ثم بالبلاغة والدلالة.

المستوى النحوي والمكوّن الصوتي :

لقد اهتمّ علماء النحو بالدراسة الصوتية فتكلّموا عن مخارج الحروف وصفاتها، وقسموها إلى مجهورة ومهموسة، ورخوة وشديدة، وغير ذلك. والمتصفّح لكتاب إمام النحاة سيبويه يجده زاحراً بألوان الدراسة الصوتية. ولا تزال أبحاثه في هذا الميدان شامخة أمام ما توصلت إليه الدراسات الحديثة من نتائج. وتبعه في ذلك من جاؤوا بعد كالمبرّد في المقتضب، وابن جني في سر صناعة الإعراب. وكذلك فعل العلماء على امتداد العصور اللاحقة. ويمكننا القول بأنّ نحاة العربية هم أول من خصّ علم الأصوات بدراسة علمية شاملة مستفيضة.

وتتجلّى العلاقة بين النحو وعلم الأصوات في مظاهر عديدة من الدرس النحوي كما يتجلى في صرف الاسم (بتنوع الحركات حركاته)، وكذلك في التثنية. وهو ما يشير إليه ابن الأنباري قائلاً: " فإن قيل: لم جعلوا

التنوين علامة للصرف دون غيره؟ قيل: لأنّ أولى ما يُزاد حروف المد واللين. وهي الألف والياء والواو، إلّا أنهم عدلوا عن زيادتها. ألا ترى أنهم لو جعلوا الواو علامة للصرف لانقلبت ياءً في الجر لانكسار ما قبلها. وكان التنوين أولى من غيره لأنه خفيف يضارع حروف العلة. ألا ترى أنه غنة في الخيشوم، وأنه لا معتمد له في الحلق. فأشبهه الألف إذا كان حرفاً هوائياً.⁷

ومن هذه المظاهر ما يتعلّق بحروف الإعراب في المثنى وجمع المذكر السالم. فقد ذكر النحاة أنّ الإعراب بالحروف هو فرع عن الحركات. فالمفرد أصل يقابله الإعراب بالأصل أي بالحركات. والمثنى والجمع المذكر السالم فرع يقابله الإعراب بالفرع أي بالحروف. ولما كانت التننية أكثر والجمع أقلّ جعلوا الأخفّ وهو الألف للأكثر (أي للتننية) وجعلوا الأثقل وهو الواو للأقلّ (أي للجمع) ليعادلوا بينهما (أي: بين التننية والجمع) وإنما أشركوا بينهما في النصب والجر لأنّ التننية والجمع لهما ستة أحوال وليس إلّا ثلاثة أحرف، فوقعَت الشركة ضرورة.⁸

ومما يمكن استخلاصه من هذا هو " أن الإعراب بالحروف وثيق الصلة بالإعراب بالحركات، الأمر الذي يعزز ميلنا إلا أن في لغتنا إعراباً واحداً وهو الإعراب بالحركات - لسهولة في نطقها - تارة قصيرة كالضمة والفتحة والكسرة ، وطورا طويلة كالواو والألف والياء الممدودات. وإذا كان ثمة إعراب بالياء غير الممدودة في المثنى، وبالنون في الأفعال الخمسة فلشبهه بين هذه الياء والكسرة في المخرج والصفات ولشبهه بين النون والحركة من حيث خفة النطق بهذين الصوتين كليهما.. ويلحظ أيضا مسألة شيوع اللفظ وأثر ذلك في تحديد علامة الإعراب، فإذا كان اللفظ كثير الشيع في اللغة اختير له أخف الحركات، وإذا كان قليلاً اختير له أثقلها ، فالمثنى أكثر شيوعاً من جمع المذكر، لذلك اختير له رفعا الألف الخفيفة حتى يخفّ هو في الاستعمال وما أكثر استعماله ، بينما اختير لجمع المذكر السالم - وهو أقل شيوعاً من المثنى - صوتٌ ثقيلٌ هو الواو، لا يشكّل كبير عبء في الاستعمال نظراً لقلّة استخدام جمع المذكر السالم المعرب به إذا ما قيس بالمثنى." ⁹

وذهب بعض النحويين إلى أن الأسماء الخمسة إذا كانت في موضع رفع، كان فيها نقل بلا قلب، وإذا كانت في موضع نصب كان فيها قلب بلا نقل ، وإذا كانت في موضع جر كان فيها نقل وقلب ، ألا ترى أنك إذا قلت : (هذا أبوك) كان الأصل فيه (هذا أبوك) فنقلت الضمة من الواو إلى ما قبلها ، فكان فيه نقل بلا قلب، وإذا قلت (رأيت أباك) كان الأصل فيه (رأيت أبوك) فتحركت الواو وانفتح ما قبلها فقلبت الواو ألفاً فكان فيه قلب بلا

⁷ - ابن الأثير، أسرار العربية، تحقيق: البيطار، المجمع العلمي بدمشق، 1957، ص 35 - 36.

⁸ - المصدر نفسه، 48 - 49.

⁹ - عبد الفتاح الزين، بين الأصالة والحداثة، المؤسسة الجامعية، بيروت، ط1، 1999، ص141.

نقل. وإذا قلت (مررت بأبيك) كان الأصل فيه (مررت بأبيوك) فنقلت الكسرة من الواو إلى ما قبلها وانقلبت الواو ياء لسكونها وانكسار ما قبلها ، فكان فيه نقل وقلب.¹⁰

وإذا جاءت الحركات قصيرة في أواخر الكلمات " فإنها تكون ذات وظيفة نحوية إعرابية، إذ يكون لها دور بارز في تحديد معاني الكلمات الأخرى - وإن كنا لا نعتبر الإعراب مقتصرًا على الأواخر - أي أن الإعراب يعني الإبانة عن المعاني والإفصاح عن القصد. وهو مفهوم مستمد من معناه اللغوي. هكذا إذا تحظى أصوات اللين في العربية بأهمية كبيرة لما لها من دور في تمييز معاني الكلمات وتوجيه دلالاتها." ¹¹

من المعروف نحويًا في إعراب المقصور والمنقوص أن الأول يعرب بحركات مقدرة في آخره يمنع من ظهورها التعذر. ويعرب الثاني بحركات مقدرة يمنع من ظهورها الثقل، أما في حين عدم وجود الثقل في النطق فإن هذه الحركات تكون ظاهرة في النطق لا مقدرة، كما في نصب المنقوص بفتحة ظاهرة، لأنه يتساوى في حال النصب مع الصحيح. والتعذر والثقل مصطلحان صوتيان مستعملان في المجال النحوي الإعرابي. فالتعذر هو عدم إمكانية إظهار هذه الحركات صوتيًا. وأما الثقل فهو إمكانية إظهارها صوتيًا، غير أن هذا الإظهار يتسبب في الثقل. ولما كان الثقل مما تمجّه العربية وتستهنه تمّ تقدير هذه الحركات توكّياً للطفة في النطق، وهذا الاعتبار صوتي في المقام الأول.

وتكون ظاهرة النقل أو التعذر هذه على مستوى الأسماء كما تكون على مستوى الأفعال. فالتعذر في الأسماء يظهر مثلاً في إعراب الاسمين المقصورين (الفتى و العصا) من قولنا: أقبل الفتى والعصا بيده؛ أو قولنا: رأيت الفتى يحمل العصا؛ أو قولنا: التقيت بالفتى يمسك بالعصا.. فكل من الضمة والفتحة والكسرة حركات مقدرة في آخر الاسم المقصور للتعذر.

ومثال التعذر في آخر الفعل قولنا (يسعى المؤمن في الإحسان ويدعو إلى الخير) فالفاعلان: (يسعى و يدعو) كلاهما مرفوع بضمة مقدرة في آخر الفعل للتعذر.

وأما الثقل فيخلص الاسم المنقوص والفعل الناقص. فمثال الاسم المنقوص قولنا: (الداعي إلى الخير مأجور كالساعي فيه) فالضمة والكسرة مقدرتان في آخر المنقوص للثقل. أما في حال النصب فلا ثقل من الناحية الصوتية، وعليه، فلا حاجة تدعو إلى التقدير. فنقول إذاً: (يهب الله الساعي في الخير ثواباً عظيماً).

ومثال الثقل في آخر الفعل المعتل قولنا: (يمضي، يرمي، يُلقِي، يَهْوِي، ...) إلى غير ذلك من مثل

¹⁰ - أسرار العربية ، ص 44 ، 45.

¹¹ - ينظر: عبد العليم بوفاتح، الفونولوجيا العربية، مجلة الآداب واللغات، جامعة الأغواط، الجزائر، عدد1، 2003، عن دار الغرب للنشر والتوزيع، ص 230 - 231.

هذه الأفعال في حال الرفع فقط (إذ يُرفع بضمة مقدّرة). وأمّا حركة الفتحة فيتساوى فيها المعتل مع الصحيح، إذ لا ثقل في النطق عندئذ.

هكذا لاحظنا أنّ ظهور الحركات الإعرابية واختفاءها (أي تقديرها) قائم على اعتبارات صوتية تتمثل في الخفة والثقل في النطق. وسبب تعذّر ظهور الحركة هو كون الحرف الصحيح قد مدّ بما يعادل حركتين من جنس واحد، من المخرج نفسه، فلم يمكن إثبات الحركة القصيرة بعد ذلك. هذا في المنقوص فالحرف الصحيح قد مدّ بما يخالف الحركة (أي أنهما ليسا من جنس واحد) ولذلك أمكن النطق بها، لكنّ الانتقال من الكسرة إلى الضمة في رفع المنقوص ممّا يسبّب الثقل في النطق. فكان تقدير الحركة أحسنّ وأنسب من إظهارها. أمّا الاستمرار في الكسرة بعد الياء في جرّ المنقوص فهو ممّا يسبّب الثقل لما بينهما من التجانس.

وتتجلى علاقة النحو بالدرس الصوتي أيضاً فيما يتعلّق بجزم المضارع فقد علّ النحاة جزم فعل الشرط وجوابه في الجملة الشرطية بضرورة التخفيف في الكلام، وتجنّب الثقل الناتج عن طول الجملة الشرطية بسبب توالي الأصوات فيها مع كثرتها. ومن مظاهر تجنب الثقل وصعوبة النطق ما يكون من تحريك آخر الفعل المضارع المشدّد في حال الجزم، كما في قولنا: لم يمدّ ، لم يستعدّ وما شابه ذلك. إذ إنّ تسكين الحرف الأخير المشدّد يؤدّي إلى التقاء ساكنين على الحرف نفسه، وهما ساكن الإدغام وساكن الجزم. وذلك ممّا لا تقبله العربية لنقله صوتياً.

ونسوق مثلاً آخر في باب البناء على الفتح. فالفتحة أخف عند النحاة من بقية الحركات، وهو ما أثبتته الدراسات الحديثة لما في النطق بها من الاتساع في تجويف الفم. "وأياً يكن الأمر فإنّ ما بُني على الفتح في لغتنا لا يبعد أن تكون أسباب بنائه محصورة في هذه الخفة، أو في طلبها، هرباً من استتقال لفظ حين يكثر شيوعه على ألسن الناس." ¹²

وكم نجد من الأمثلة والشواهد العربية للأسماء المنصوية من غير عامل ظاهر من عوامل النصب، حتى غدا ذلك موضع جدل بين النحاة في بعض الأحيان، إذ اختلفوا في تخريج هذه الظاهرة وتفسيرها.

وهناك ظاهرة التنغيم التي هي مظهر بارز من مظاهر التقاء النحو بالدراسة الصوتية. فالتنغيم " مختص بالجملة أو التركيب. وهو ارتفاع أو انخفاض في الصوت يشكّل منحى من التصاعد أو التنازل النغمي يؤدّي إلى تغيير في معنى الجملة.. والتنغيم " يحظى في الاستعمال العربي بأهمية بارزة، فهو ذو وظيفة نحوية، إذ قد نحكم به على جملة ما بأنها استفهامية من غير وجود أداة استفهام فيها. أو نحكم على أخرى بأنها إنكارية أو تعجبية أو إخبارية. كما أنه ذو وظيفة دلالية بحسب ما يفهم من الدلالات التي توحى بها أو تترجمها النغمات على

¹² - بين الأصالة والحداثة، ص49.

المنحى صعوداً و نزولاً، دون وجود ما يدل على ذلك فيها من الألفاظ أو الأدوات سوى التنغيم.¹³

نستطيع القول إذاً بأن " أفضل ما يصور علاقة الصوامت بالحركات (أي الصوائت) في بنية الكلمة هو أن الصوامت هي مادة الكلمة الثابتة، تحمل المعنى الأصلي الذي تدل عليه بمجموعها ، وإن الحركات تشخص المعنى، حين تبرزه في وضع معين. فهي التي تستقل بتوجيه الدلالة إلى حيث يريد المتكلم . فإذا أراد وصفا للفاعل استخدم من الحركات ما يؤدي معناه ، وإذا أراد اسم المفعول فإن له حركاته الخاصة وهكذا. وهذا هو معنى الاشتقاق كما حدده القدماء .."¹⁴

إنّ الكلمة العربية تتألف من الصوامت والصوائت. فالأولى تمثل العناصر الثابتة فيها، والثانية تمثل العناصر المتغيرة. ويتم هذا التغيير بتحويل الصائت إلى صائت آخر، أو بحذفه، أو بتغيير موضعه، وذلك يؤدي إلى تغيير آخر في بنية الكلمة، ومنه إلى تغيير في معناها ودلالاتها. وظاهرة التغيير هذه على مستوى الصوائت (المتغيرة) هي ما أطلق عليه النحاة مصطلح (الإعلال) في مقابل مصطلح (الإبدال) الذي يكون على مستوى الصوامت (الثابتة).

هكذا نلاحظ أن الصوامت ثابتة، وأن استعمال المتكلم للحركات هو الذي يعطي مجموعة الصيغ الممكنة، وهو ما يطلق عليه (عملية التحول الداخلي). ومن الواضح أن الصوامت وحدها لا تكون مقاطع وإنما يكونها دخول الحركات عليها وارتباطها بها.¹⁵

نتبين مما سبق أن الدرس الصوتي أساس كل دراسة لغوية، كما صرح بذلك الباحث (هنري سويت H. Sweet سنة: 1902) قائلاً: " إنّ موضوع تخصصي - أي علم الأصوات - موضوع غير ذي جدوى بذاته. ولكنه في الوقت نفسه أساس كل دراسة لغوية..."¹⁶

فهل يدفعنا مثل هذا القول إلى أنماط جديدة من الدراسات اللغوية تتطرق لا من مبدأ تقطيع أوصال اللغة نحواً وصرفاً ودلالةً وصوتيات. وإنما من مبدأ كونها وحدة متكاملة مرصوصة البنيان، أو جسداً سوياً لا نستطيع فهم وظيفة عضو منه إلا بما له من علاقة أخوة أو قرابة بباقي الأعضاء؟¹⁷

وإذا نظرنا في بناء اللغة العربية وجدناها تتطرق من الأصوات في مرحلتها الأولى، وهي ذات مزايا وخصائص تتفرد بها في نظامها الصوتي، سواء ما تعلّق منه بالجانب النطقي أو ما تعلّق بالجانب الوظيفي.

¹³ - ينظر: عبد العليم بوفاتح، الفونولوجيا العربية، مجلة الآداب واللغات، ص 227.

¹⁴ - عبد الصبور شاهين، المنهج الصوتي للبنية العربية، مؤسسة الرسالة، 1980م، ص 44 - 45.

¹⁵ - ينظر: المنهج الصوتي للبنية العربية، ص 43.

¹⁶ - كمال محمد بشر، علم اللغة العام، ط دار المعارف بالقاهرة 1980م، ص 184.

¹⁷ - بين الأصالة والحدائث، 170.

وتأتي بعد ذلك المرحلة الثانية التي تتمثل في الأبنية الصرفية والصيغ التي تكون عليها المفردات ليتم الوصول بعدها إلى مستوى أشمل وأوسع هو مستوى التركيب والتأليف، وهو استعمال الأبنية والصيغ الصرفية داخل الجملة وفق قواعد وقوانين وأحكام وضوابط منظمة. ومنه يكون الانتقال إلى مستوى النص الذي يتألف من مجموع التراكيب. وهنا تكمن العلاقة بين النحو وعلم الأصوات في أنّ الدراسة الصوتية هي المنطلق نحو الدراسة التركيبية، ويتم ذلك عبر المستوى الصرفي. وبهذا يجوز لنا أن نقول إنّ الأصوات هي المادة المباشرة للبناء الصرفي، وإنّ الصرف هو المادة المباشرة للبناء النحوي التركيبي. وأما الأصوات بالنسبة إلى النحو فهي المادة الأساسية الأولى للنحو، وهي الخطوة الأولى التي لا بدّ منها للوصول إلى الدراسة النحوية التركيبية..

ولقد أصبح معروفاً في حقل الدراسات الحديثة أنّ " دراسة علم الصرف تعتمد اعتماداً أساسياً على معطيات علم الأصوات بشقيّه: الفوناتيكي والفونولوجي، ذلك لأنّ موضوعات علم الصرف مرتكزة في أساسها على ما يقدمه علم الأصوات من حقائق، وما يرسمه من حدود. ولأنّ الظواهر الصوتية تقوم بدور بارز في تحديد الوحدات الصرفية وبيان قيمتها. " 18

هذا، وإنّ الكلام ليطول عن علاقة النحو بالدراسة الصوتية، سواء أكان ذلك بصفة مباشرة كما في الأمثلة التي سقناها، أم عن طريق الدراسة الصرفية التي تتركز على الجانب الصوتي. بل إنّ كثيراً من الموضوعات المُدرّجة في إطار الدراسة الصرفية هي في حقيقتها موضوعات صوتية.

المستوى النحوي والمكون الصرفي :

من الطبيعي أن يكون الصرف مرافقاً للنحو منذ نشأته الأولى، ذلك أنه كان جزءاً ملازماً له كما بيّنا. وإنّ الأخطاء واللحن التي أدّت وضع القواعد النحوية كانت على مستوى التراكيب والبنى والصيغ في آن واحد. كما أننا لا نجد تفريقاً بين العُلمين لدى الأوائل الذين ألفوا في النحو. فقد كانت كتب النحو مشتملة على الموضوعات الصرفية . والأمثلة على ذلك كثيرة في كتاب سيبويه ومن جاؤوا بعده.

ولعلّ العبارة الشافية لابن جني في تعريف النحو تزيد هذا الارتباط قوة ووضوحاً، فهو يقدّم مفهوماً شاملاً للنحو على أنه " انتحاء سمت كلام العرب في تصرّفه من إعراب وغيره كالتثنية والجمع والتحقيق والتكسير والإضافة والنسب والتركيب وغيره. ليلحق من ليس من أهل العربية بأهلها في الفصاحة، فينطق بها وإن لم يكن منهم. وإنّ شدّ بعضهم عنها رُدّ به إليها. " 19

ونحن نستطيع أن نستخلص من هذا التعريف عدة مسائل مهمّة. منها أنّ النحو الصحيح هو ما كان

18 - المرجع نفسه، 158.

19 - ابن جني: الخصائص: 1 / 34.

على شاكلة الكلام العربي الفصيح لا ما كان مقيّداً بالقوانين المعيارية التي طغت على الدرس النحوي فيما بعد. ومنها أن النحو يشمل الإعراب الذي هو جزء منه. كما أنه يتناول دراسة التراكيب، ولا يقتصر على المفردات. ومنها أنه يشمل الموضوعات الصرفية. وبهذا يكون الصرف جزءاً من الدرس النحوي. وهذه النقطة الأخيرة هي التي تعيننا في هذا المقام لنبيّن أنّ علاقة النحو بالصرف هي علاقة الكلّ بالجزء.

فالنحو والصرف " بوجه خاص حقهما أن يكونا علماً واحداً يُبحثان معاً بالنظر للتداخل الذي يكتنفهما. ولم يفصل العلماء العرب بين النحو والصرف فصلاً قاطعاً، بل مزجوا بينهما فيما كتبوا، حتى إنّ كتب النحو - منذ سيبويه - تشتمل على النحو والصرف معاً".²⁰ وقد درج النحويون القدامى والمحدثون على تناول مواد علم الصرف في مدخل الدراسة النحوية. وأُعتبرت قسماً من دراسة النحو.²¹

هذا، وإنّ طبيعة الارتباط بين النحو والصرف مستمدة من علاقة بنية الكلمة بالتركيب. فالدرس النحوي العربي يتصل " بالاسم والفعل والحرف الذي يربط المعنى مع غيره في ائتلاف الكلمات. والصلة بين النحو والصرف صلة متينة في اللغة العربية. وإنّ أحكام الكلمة تأتي في إطار الجملة مع العلاقات النحوية التركيبية، وتكون في خدمتها. وبذلك لا يمكن الفصل بين النحو والصرف في المواقف الوظيفية. وإنّ دراسة الصرف تكون في خدمة السياق النحوي. ولا نستطيع الاهتمام بأحدها دون الآخر".²² وهو ما دعا إليه عبد القاهر الجرجاني قائلاً: " هذا، وأمر النظم في أنه ليس شيئاً غير توخّي معاني النحو بين الكلم. وإنك ترتب المعاني في نفسك ثم تحذو على ترتيبها الألفاظ في نطقك. وإنّا لو فرضنا أن تخلو الألفاظ من المعاني لم يتصور أن يجب فيها نظم وترتيب".²³ فكلام الجرجاني ههنا عن الألفاظ إنما هو من حيث كونها وحدات صرفية ذات دلالة معنوية بما تحمله من معاني النحو. وما هذه المعاني إلّا أفكار منظمة مرتبة تجول في خاطر المتكلم قبل أن يفصح عنها، فإذا أفصح عنها فإنه يكون عندئذ قد صاغها في نظام معيّن وفق ترتيب مقصود بحيث يؤدي ذلك إلى إصابة الأغراض الكامنة في نفسه. فالملاحظ إذاً أنّ المعنى النحوي المراد التعبير عنه لا بدّ أن يمرّ عبر الكلمات باعتبارها مادته الأساسية التي لا يمكن الاستغناء عنها بحال.

ولقد عبّر نحاة العربية بوضوح عن صلة التكامل هذه بين النحو والصرف. وهذه النظرة الشاملة لمفهوم النحو نجدها متداولة لدى النحاة الأوائل ومنتبّهتها أكثر عند سيبويه في الكتاب، وعند ابن جني في الخصائص وسر الصناعة، وعند عبد القاهر الجرجاني في الدلائل والأسرار؛ وكذلك عند من جاء بعدهم. ولنأخذ على سبيل

²⁰ - سميح أبو مغلي، في فقه اللغة وقضايا العربية، دار مجدلاوي للنشر والتوزيع، الأردن، ط1، 1987م، ص 115.

²¹ - محمود السمران، علم اللغة، 252.

²² - وليد محمد مراد، المسار الجديد في علم اللغة العام، مطبعة الكواكب، سورية، ط1، 1986م، ص 146.

²³ - عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 295.

المثال تعريف ابن عصفور للنحو، فهو عنده " علم مستخرج بالمقاييس المستنبطة من استقراء كلام العرب الموصلة إلى معرفة أحكام أجزائه التي تأتلف منها. فيحتاج من أجل ذلك إلى تبين حقيقة الكلام، وتبيين أجزائه التي يأتلف منها وتبين أحكامها. " ²⁴

فالنحو حسب تعريف ابن عصفور لا يقف عند العلاقات التركيبية وحسب، وإنما يشمل الأبنية الصرفية إذ يشير إلى معرفة أحكام أجزاء الكلام. وهذه إشارة منه إلى مستوى الدراسة الصرفية الذي يُعدّ جزءاً من الدراسة النحوية.. فنحاة العربية قد أدخلوا الصرف في النحو، وتناولوهما في إطار الدراسة النحوية من غير فصل بينهما، إلا عندما يريدون بيان مسألة معيّنة على حدة، فإنهم يتناولونها بمفردها. أما الفصل بين العلمين في الدراسة النحوية الوظيفية فلا وجود له.

وهذا ما تمّ التوصل إليه في الدراسات الحديثة من أنّ التحليل اللغوي ينتقل من المستوى الصوتي إلى المستوى الصرفي. ومن المستوى الصرفي إلى المستوى النحوي التركيبي. كما أنّ ثمة تداخلاً بين المصطلحات النحوية والصرفية إذ نستعمل كلمات مثل (قواعد اللغة) ونعني بها النحو مع الصرف. وإذا أردنا التفصيل والتدقيق استعملنا مصطلح (النحو) للدراسة التركيبية، ومصطلح (الصرف) للدراسة البنيوية. وهو ما نجده كذلك في الدراسات الغربية إذ يُستعمل في الإنجليزية مصطلح (Syntax) للدراسة النحوية التركيبية، ومصطلح (Morphology) للدراسة البنيوية. أما مصطلح (Grammar) فيشمل الدراستين معاً.

كما أننا عندما نريد تبيان وظائف الكلمات داخل السياق يكون لزاماً علينا معرفة صيغ هذه الكلمات وطريقة بنائها. إذ كيف يتمّ لنا تمييز الفعل أو أحد المشتقات التي تنوب عنه - عند إسناده إلى الفاعل - من غير معرفة صيغة الفعل أو ما ناب عنه من المشتقات. فالمسند إليه (الفاعل أو المبتدأ) قد يُسند إليه الفعل المبني للفاعل (أي للمعلوم). وقد يُسند إليه الفعل المبني للمفعول (أي للمجهول). وقد يُسند إليه اسم الفاعل أو الصفة المشبهة أو غير ذلك. ونحن لا نميّز هذه الكلمات المسندة إلا من خلال دراسة صيغتها وبنيتها وشكلها الصرفي، أو لنقل من خلال دراستها صرفياً لكي نتوصل إلى دراستها نحويًا وتركيبياً وسياقياً.

ولزيادة بيان العلاقة الوثيقة بين النحو والصرف نقول متسائلين: كيف يمكن تمييز أنواع الأفعال ..؟ وكيف يتم التعرف إلى أشباه الفعل من المشتقات وما تقيده من دلالات؟ وكيف يكون إعراب المثني والجمع، والممنوع من الصرف. أليس ذلك انطلاقاً من اعتبارات صرفية تتعلّق بالأوزان والصيغ؟

والصرف عند البعض يذوب في النحو، فما هو إلا وسيلة لا قيمة لها بمعزل عن النحو. وهو " مقدمة للنحو أو خطوة تمهيدية له. وليس غاية في ذاته. إنما هو وسيلة وطريق من طرق دراسة التركيب والنص اللذين

²⁴ - ينظر: المقرب، 1/45.

يقوم بالنظر فيهما علم النحو.. ونتائج البحث في الصرف لا قيمة لها ولا وزن ما لم توجه إلى خدمة التركيب.²⁵ ذلك أن الغاية من الدراسة اللغوية إنما تنصب على الجملة لا على المفردات. بل إن هؤلاء يرون أن تُضم بعض الموضوعات النحوية إلى الصرف، كذلك التي تتعلق بتقسيم الجملة إلى اسمية وفعلية. وما يتعلق بقضايا العدد وغيرها. وهذا يعني اعتبار النحو والصرف علما واحدا. كما اعتبروا كثيرا من موضوعات الدراسة الصرفية من صميم الدراسة الصوتية كالموضوعات المتعلقة بالأوزان، وموضوعات الإبدال وصيغ الجمع وغيرها.. وهذا يعني ارتباط علم الصرف بعلم الأصوات كما ارتبط بعلم النحو.²⁶

والمعنى النحوي يشترك في تكوينه الصوت والصرف مع النحو، فمعنى الكلمة يتألف " من اجتماع عدة عناصر يضاف بعضها إلى بعض ويحدوها الأصل الاشتقاقي، ثم المادة الأصلية التي ترجع إليها، ثم البناء الصرفي والصيغة، وحياة الكلمة. ثم حدود استعمالها ووجوه معانيها المتعددة يحدد سياق الكلام الموضوع أو الفكرة والغرض..."²⁷

فالسرف على هذا حلقة وصل بين الدراسة الصوتية والدراسة النحوية التركيبية. وهذا يدل على تكامل علوم اللغة العربية فيما بينها تكاملاً لا سبيل إلى إنكاره أو محاولة فصل هذه العلوم بعضها عن بعض. فإن يكن من فصل بين علم وآخر فإنما يكون ذلك لاتساع مجال الدراسة في هذا العلم أو ذاك، وفقا لخصوصيات كل علم. غير أن ذلك لا يعني استقلال كل علم عن الآخر. ذلك أن الدراسة التركيبية هي المقصودة، ولا سبيل إلى الوصول إليها إلا بالانطلاق من الدرس الصوتي مروراً بالدرس الصرفي. فالفصل بين هذه المستويات إذاً لا يكون إلا لدواع منهجية من خلال البحث النظري. أمّا في الجانب التطبيقي فلا يمكن الفصل بين هذه العلوم لشدة اتصالها تكاملها فيما بينها.

المستوى النحوي والمكون البلاغي :

إنّ المكوّن البلاغي واضح على المستوى النحوي، لوجود تكامل بين النحو والبلاغة، وهو تكامل بين التراكيب ومعانيها. وهو على قدرٍ من القوة والضرورة بحيث لا غنى لأحدهما عن الآخر " فالنحو بغير المعاني جفاف قاحل، والمعاني بغير النحو أحلام طافية ينأى بها الوهم عن رصانة العرفية، وينحاز بها إلى نزوات الذوق الفردي، ولعل من صور التكامل بين العلمين أن نرى علماء المعاني يقبلون قبول التسليم أهم أصل من أصول النحو وهو (أصل الوضع) سواء أكان هذا الأصل مرتبطاً بنمط الجملة، أم كان مرتبطاً بالعلاقات

²⁵ - كمال بشر، دراسات في علم اللغة، 84.

²⁶ - ينظر: دراسات في علم اللغة، 85.

²⁷ - المسار الجديد في علم اللغة العام، ص150.

الداخلية والقرائن الدالة على المعاني المفردة فيها. وأول ما قبلوه من ذلك ، أن الأصل في كل جملة أن يكون ها ركنان أساسيان، لابد منهما في تكوينها وهما "المسند إليه والمسند".²⁸ والكلام عن علاقة النحو بالبلاغة لا بد أن يكون عبّر علم المعاني الذي يعنى بدراسة التراكيب والأساليب بما يوجد من علاقات بين وحداتها وأجزائها، وما ينتج عن هذه العلاقات من المعاني والدلالات التي تملئها القرائن والمقامات وتتنوع بتنوع المواقف والسياقات. فعلم المعاني يدرس أساليب التعبير في أحوالها المختلفة وصورها المتعددة، بما يكون فيها من ذكر وحذف وإظهار وإضمار، وفصل ووصل وما إلى ذلك ليكشف عن أسرارها المصونة، ويستخرج لطائفها المكنونة، حتى ليصح أن يسمى بالبلاغة النحوية أو بالنحو البلاغي.²⁹

لقد كان اهتمام سيبويه بالتأليف والنظم واضحاً جلياً، مراعيًا فيه أحوال النحو معتمداً فيه نوعاً من الدقة في الاستعمال، إذ يرى أن لكل شكل من أشكال النظم معناه، ويظهر ذلك كله من خلال عقده فصلاً كاملاً في كتابه أسماء " باب الاستقامة من الكلام والإحالة . فالمستقيم الحسن كقولك (أتيتك أمس) . وأما المحال : فإن تنقض أول كلامك بآخره فتقول (أتيتك غداً) وأما المستقيم القبيح : فإن تضم اللفظ في غير موضعه، نحو قولك (قد زيداً رأيتُ) وأما المحال الكذب، فقولك (سوف أشرب ماء البحر أمس) ."³⁰ وبهذا يظهر أن سيبويه قد تفتّن لمفهوم النظم قبل غيره، ثم إن المتصفح لكتاب سيبويه يرى أنه لم يفرّق بين النحو والبلاغة، ولم يكن النحو عنده مجرد النظر في أواخر الكلمات من حيث الإعراب، وإِنما النحو عنده يشمل هذا، و يشمل أيضاً الجملة ونظمها وتركيبها، وبيان ما فيها من حسن أو قبح. ولا شك أن هذا كله لا يشمل علم النحو فحسب، وإِنما يشمل أيضاً علم البلاغة³¹

ويوضح ابن جني ذلك التكامل والتداخل بين النحو والبلاغة. ذلك أن " المعاني النحوية عند ابن جني ليست مجرد فاعل مرفوع أو مفعول منصوب، بل هي تتداخل تداخلاً تاماً في المعاني البلاغية، التي يوردها الكاتب، بل إن تعليق الكلم بعضه ببعض داخل في نظرية العامل"³² وهناك عدة شواهد و أدلة من الخصائص ربط فيها ابن جني بين النحو و البلاغة، ومنها تحليله للآية الكريمة في قوله عز وجل (كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ) [البقرة / 65] فهو يرى أن (خَاسِئِينَ) ليست صفة لـ (قردة) بل هي خبر ثانٍ لـ (كان) و الخبر الأول هو (قردة) " لأَنَّك إن جعلته وصفاً لقردة صغر معناه. ألا ترى أن القرد لذله و صغاره خاسئ أبداً، فيكون إذاً صفة

²⁸ - تمام حسان، الأصول، دار الثقافة، الدار البيضاء، ط1، 1981م، ص 344.

²⁹ - علي النجدي ناصف، سيبويه إمام النحاة، مكتبة نهضة مصر، القاهرة، 1953م، ص 189.

³⁰ - ينظر : سيبويه، الكتاب، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت، ط1، ج25، 1 - 26.

³¹ - عبد الله أحمد جاد الكريم، النحو العربي عماد اللغة و الدين، مكتبة الآداب، ط1، 2002م، ص 99.

³² - دلائل الإعجاز في علم المعاني، تحقيق: ياسين الأيوبي، المكتبة العصرية، بيروت، 2002م، 127.

غير مقيدة ، و إذا جعلت (خَاسِئِينَ) خبراً ثانياً، حَسُنَ وأفاد، حتّى كأنه قال جلّ شأنه:كُونُوا قِرْدَةً وكونوا خَاسِئِينَ.

33 «

ويعدّ عبد القاهر الجرجاني أكثر العلماء اهتماماً وتفصيلاً للعلاقة القائمة بين النحو والبلاغة، وذلك من خلال نظرية " النظم " إذ يقول " واعلم أنّ ليس النّظم إلا أن تضع كلامك الوضع الذي يقتضيه علم النحو. وذلك أنّنا لا نعلم شيئاً يبتغيه النّاطم بنظمه، غير أن ينظر في وجوه كلّ باب و فروقه : فينظر في الخبر إلى الوجوه التي تراها في قولك: زيدٌ منطلقٌ، زيدٌ المنطلق، والمناطق زيد. (إلى آخر كلامه) " ³⁴ فالخبر في العبارة الأولى نكرة، وفي الثانية معرفة، وفي الثالثة يُفصل بضمير بين المبتدأ والخبر. و العبارة الرابعة : يتقدّم الخبر بخلاف الثلاثة الأولى، ولكلّ من هذه العبارات معنًى يختلف عن معاني العبارات الأخرى. وفي هذا إشارة إلى أنّ العبرة ليست بالإعراب، وإنّما بالنّظر إلى المعنى الذي نشأ من اختلاف صورة التركيب. فالبلاغة تُبنى على سلامة التركيب.. والمراد بالسلامة هنا أن يكون التركيب مستوفياً للدقائق المعنوية. فقد يكون التركيب - كما يرى البعض - مستقيماً من الوجهة (النحوية) ولا يكون كذلك من الناحية البلاغية، على ما في هذا الرأي من قلة الإحكام. لأنّ الاستقامة اللغوية والنحوية في نظرنا لا تتفكّ عن الاستقامة البلاغية والدلالية. ذلك أنّ التراكيب تتألف أجزاءها بماءٍ على ما يُراد التعبير عنه من المعاني والدلالات. وعلى هذا فلا تركيب بغير معنى ودلالة. فإنّ ادّعينا وجود هذا النوع من التراكيب فقد ابتعد الصواب والاستقامة الحقيقية، وإنّ كان يبدو مستقيماً من الناحية الشكلية. لأنّ أيّ تركيب مستقيم لا ينفكّ عن معنى معيّن مقصود .

وقد استطاع الجرجاني أن يدرك أن علم النحو لا يكفي فيه أن يكون علماً تعرف به أحوال أواخر الكلمات إعراباً وبناءً ، وإنّما هو علم نظم الكلم وما يتصل به، في ضوء المعنى، من نظام ترتيب الكلمات في الجمل، ومقاصد التقديم والتأخير، والذكر والحذف، وفروقٍ في التعبير بين الخبر الاسمي والخبر الفعلي... إلخ. ومن ثم أرجع كل مزيةٍ للتعبير أو فضلٍ فيه إلى نظم الكلم ومعاني النحو. وعلى الرغم من أن عبد القاهر قد جهد في التدليل على نظريته وتوضيحها، فهي لم تجد صدًى عند النحاة، حتّى جاء السكاكي فجعل منها أصول علمٍ من علوم البلاغة أسماه "علم المعاني".

فالنحو - على ما سبق بيانه - هو سياق ومقام ومعنى ودلالة. وهو أيضاً فنّ وذوق وإبداع، وليس أشكالاً خالية لا حياة فيها.. ولكي يكون كذلك لا بدّ أن يقتدرن بالبلاغة. والوساطة في ذلك هي علم المعاني.

33 - المبرّد، الكامل، طبعة دار الفكر العربي، 1/28.

34 - دلائل الإعجاز في علم المعاني، 127.

ونحن لا نقول إنّ النحو هو البلاغة، وأنّ البلاغة هي النحو. وإنما نقول بضرورة التكامل بينهما بحيث لا يستغني أحدهما عن الآخر. أي أنهما يتحدان في عملية التخاطب والتواصل والفهم والإفهام المتبادل. فالنحو لا ينفك عن البلاغة، كما لا ينفك التركيب عن دلالته، فكلاهما مكمل للآخر متحقق به لا ينفصل عنه.

وإذا جئنا إلى الباحثين المحدثين وجدناهم فريقين: أحدهما يرى ضرورة الفصل بينهما، على اعتبار أنّ لكل منهما مجاله الخاص به ؛ والفريق الثاني يقرّ بدمج المكوّن البلاغي في المستوى النحوي. إذ يقول بعضهم من الفريق الأول في هذا الشأن : " فالنحو يرشدنا إلى بناء الكلمات اللغوية وتصريفها وبيان علاقاتها معا في الجمل والعبارات، ثم يعيننا كذلك في تكوين التراكيب الصحيحة والفقر المترابطة الأجزاء . وبذلك تنتهي مهمته ما دام حقّق لنا صحة العبارة في ذاتها بصرف النظر عن صلتها بالقرّاء أو السامعين. وعلى الفن البلاغي بعد ذلك أن يتصرف في العبارة - مع بقاء صحتها - تصرفاً يجعلها سلسة قوية التأثير بعيدة عن التناثر سهلة قريبة الفهم. فقد تكون العبارة صحيحة التكوين النحوي ، ولكنها مع ذلك سقيمة التراكيب صعبة الفهم لا ترضي الذوق " ³⁵ غير أننا نستطيع أن نستخلص من هذا الكلام أنّ البلاغة تابعة للنحو، أي أنها تأتي بعده في صناعة الكلام. فبعد أن يؤدي النحو مهمته المتمثلة في تحقيق صحة العبارة وسلامتها نحويا وصرفيا يأتي دور البلاغة التي تتمثل مهمتها في تحقيق الجانب الذوقي للكلام، بحيث يكون مناسباً للمقامات وأحوال المخاطبين.. لكنّ هذا لا يعني أنّها تتفصل عنه، بل هي ملازمة له. كما أنه لا يعني أفضلية النحو على البلاغة، لأنه يمثل الوسيلة التي تتعلّق بصحة الأداء، وهي تمثل الغاية المنشودة من الكلام. ومن هذا نتبيّن أنّ ثمة تكاملاً لا سبيل إلى إغفاله بين العُلمين. فإذا نحن أردنا أن نقدّم كلاماً يقع موقعاً حسناً وجب علينا أن نراعي سلامة التركيب من جهة النحو، ثم نراعي بعد ذلك ما تقتضيه حال المخاطب وما يحيط بها من الملابسات، إذ لا تكفي السلامة النحوية للكلام لبلوغ أغراضه ومقاصده. " ومن هنا كان فضل البلاغة بعد صحة التركيب النحوي، ولا غنى عن البلاغة لنحوي ، كما أنه لا فصل بين النحو والبلاغة في حالات التصوير النفسي والتأثر الاجتماعي. ومن هنا تكون الحاجة ملحة إلى إبراز الصلة بين النحو والبلاغة في حالة التدنوق الأدبي للنص وإبراز الإعجاز القرآني في كلام الله- سبحانه وتعالى- وهذا ما جعل بعض البلاغيين يهتم بما يسمى بالنحو القرآني. ³⁶

ويرى آخرون أن البلاغة والنحو متكاملان من خلال علم المعاني على الرغم من وجود بعض الفروق بينهما، وهي فروق تعود إلى طبيعة كل علم. ومن هؤلاء الدكتور تمام حسان الذي يرى أن علم المعاني جزء من

³⁵ - أحمد الشايب، الأسلوب، مكتبة النهضة المصرية، ط6، ص 26.

³⁶ - محمد بركات أبو علي: البلاغة: عرض وتوجيه وتفسير - دار الفكر - عمان (1983) ص116.

النحو إذ يقول " إنّ البلاغة السكّاية صناعة كصناعة النحو. بل إنّ علم المعاني يعدّ من النحو، ولكنه ليس نحو الجملة المفردة، بل نحو النص المتصل. وقد أبان عبد القاهر الجرجاني عن ذلك قبل أن تصبح البلاغة صناعة." ³⁷ ويبيّن الدكتور تمام حسان هذا التكامل من خلال بعض الموضوعات التي يشملها علم المعاني كالإسناد، والخطاب بالجملة الاسمية والفعلية، والأساليب كالشرط والاستفهام والنفي والقصر وغيرها.. غير أنه يشير بعد ذلك إلى ما هنالك من تمايز بين النحو وبين البلاغة التي يمثلها في هذا الشأن علم المعاني، فيرى أنّ البلاغة تتجاوز النحو إلى الجوانب الذوقية النفسية التي لا يصل إليها النحو، ولا يمكن إخضاعها لقواعده وضوابطه وقوانينه..

وانطلاقاً من نظرية النظم للجرجاني دعا آخرون إلى تجريد البلاغة من علم المعاني ليتّم ضمّه إلى النحو باعتبار هذا الفرع من فروع البلاغة هو في الأصل من صميم الدرس النحوي، وأنّ وجوده ضمن الدرس البلاغي هو من قبيل التضييل الذي ينبغي أن يزول. وأبرز من يمثل هذا الاتجاه الدكتور إبراهيم مصطفى الذي يقول بأنّ " جمهور النحاة لم يزدوا في أبحاثهم النحوية حرفاً ولا اهتموا منه بشيء، وآخرون منهم أخذوا الأمثلة التي ضربها عبد القاهر بياناً لرأيه وتأييداً لمذهبه وجعلوها أصول علم من علوم البلاغة سمّوه (علم المعاني) وفصلوه عن النحو فصلاً أزهد روح الفكرة وذهب بنورها. وقد كان أبو بكر يبدى ويعيد في أنها معاني النحو، فسمّوا علمهم (المعاني) وبتروا الاسم هذا البتر المضلل." ³⁸

وقد أبدى هؤلاء وغيرهم عدة ملاحظات على الدرس النحوي بشكله الحالي، ودعوا إلى إقامة تعديلات تمسّ منهجه وبعض موضوعاته. مع وجود فروق بين هؤلاء فيما ذهبوا إليه من اقتراحات للتعديل والتجديد. ومن الأدلة على حضور المكوّن البلاغي على المستوى النحوي، أن الكلمة المفردة لا تشكّل ما يعرف بالمجاز والاستعارة والتشبيه وما إلى ذلك من الصور. بل لابد من وجودها في تعليق نحوي يدخلها مع غيرها في علاقات نحوية لتنشأ عن ذلك أنواع من التراكيب، كالإسناد والإضافة، وما يترتب عن هذه التراكيب من أنماط أخرى كما هو الشأن في التقديم أو التأخير، والحذف والوصل والفصل.. وغيرها. ³⁹

المستوى النحوي والمكوّن الدلالي :

أشرنا فيما سبق إلى نحو المعاني والأغراض والمقاصد، وتكلّمنا عن حقيقة معاني النحو. وكل ذلك يدخل في نحو الدلالة الذي يشمل جوانب أخرى من دراسة المعنى كالجوانب الفنية والأسلوبية وغيرها. وقد قدّم نحاة

³⁷ - تمام حسان، الأصول، ص 344.

³⁸ - إبراهيم مصطفى، إحياء النحو، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة 1959م.

³⁹ - ينظر: عبد الله أحمد جاد الكريم، النحو العربي عماد اللغة و الدين، ص 99.

العربية جهوداً قيّمة تتمثل فيما قاموا به " من مناهضة المناطقة والمتعصبين. فقد زعم النحاة في وجه هؤلاء أنّ صناعة النحو هي بحث عن المعنى وليست اشتغالا بالألفاظ...وأدرك النحاة أن صناعة البحث عن المعنى وتعمّق اللغة أمران يشرف أحدهما عن الآخر. وخيّل إليهم أنّ من الضروري التمييز بين الأغراض التي تنهض بها اللغة. فهناك تمييز طفيف مبهم بين كلمة الإعراب وكلمة الحديث، بين الإخبار والاستخبار، بين النداء والتمنّي. وهذه كلها أنماط فكرية يجب تعميقها ومعاودة البحث فيها..⁴⁰

وقد تبين لعبد القاهر أن الانفصال بين الدراسة اللغوية والدراسة الأدبية انفصال قد يجني عليهما معا. فإذا بلغت الدراسة اللغوية نضجها عطف على الأدب وما يستحدثه في مجال الأساليب. وإذا أريد لدراسة الأدب أن تتجو من الكلمات المبهمة والعبارات المرسلة والانطباعات الشخصية فلا بد أن تقيم بناءها على أساس من درس اللغة. وبعبارة أخرى: إنّ اللغة أنظمة يعطي بعضها بعضاً. ولا بدّ أن نعرف ما يعطيه الأدب للنحو، ولا بدّ أن نعرف من وجه آخر ما يمكن أن يعطيه النحو للأدب.⁴¹ والشعراء لا يعبرون فحسب من خلال الكلمات التي يؤثرونها. فالكلمات التي يؤثرونها تأخذ أهميتها من كلمات أخرى تعتمد عليها اعتماداً يحتاج إلى بيان. وربما أدى حذف الكلمات في موضوع الأطلال أحياناً وظيفة أشبه بالنداء وإقامة الحوار. ولكنه قد يؤدي في سياقات أخرى وظيفة مناقضة إلى حد ما... وحسبنا الآن أن نقول إنّ التأويل النحوي الذي يبنى على نظام نثري يفيد فائدة غير مباشرة في تبين الخصائص التي يقوم عليها نظام التعبير في الشعر. وكان عبد القاهر شديد الإعجاب ببببب أورده سيبويه في كتابه:

ديار مية إذ ميّ تساعفنا ** ولا يرى مثلها عجم ولا عرب [البسيط]

ففي هذا البيت قدر سيبويه فعلاً محذوفاً، كأن الشاعر قال: اذكر ديار مية. وهذا النمط من التأويل النحوي يؤدي إلى باب آخر من شرح الشعر.. من حيث اعتماده على حاسة الحذف. تلك الحاسة التي تجعل الديار موضوعاً سحرانياً قابلاً للحوار وقابلاً في الوقت نفسه لإثارة الإحساس بتراجع الذات. وليس هذا الحذف إذاً نمطاً من الحليّ أو الزينة.. وإنما يبنى بناءً فكرياً خاصاً من خلال اللغة. وبينما يبدو الطلل شاخصاً أمامك إذا به يبدو من خلال كلمات محذوفة غائباً عنك. وقد يستنتج من ذلك - من الناحية النظرية - أنّ البنية النحوية السطحية صالحة للمقارنة مع البنية النحوية التي يعتمد عليها الشاعر. ومن خلال ما يتبدى بين هاتين البنيتين تتضح وجوه الدلالة.. وبعبارة أخرى يقارن عبد القاهر بين البنية النحوية السطحية أو النثرية والاستعمال النحوي الخاص أو

⁴⁰ - مصطفى ناصف، اللغة بين البلاغة والأسلوبية، النادي الأدبي الثقافي بجدة، 1989م، ص 244.

⁴¹ - المرجع نفسه، ص 258 وما بعدها.

الدالّ في الشعر..⁴² ومن خلال المقارنة تتضح أوجه من شرح الشعر جديرة بالعناية. بل إنّ الكثير من القيم الفنية لا يمكن اكتشافها والوصول إليها إلا من خلال المقارنة بين البنيتين المذكورتين. " فالمعنى النفسي مبنيّ على المعنى النحوي في السياق اللغوي. وإنّ ترتيب الألفاظ في استعمالها في السياق اللغوي قائم على المعاني النفسية المبنية على المعاني النحوية ".⁴³

ويتكلم عبد القاهر الجرجاني عن العلاقة بين بنية التركيب ودلالته، فيذكر أن الإخبار بالاسم يدلّ في الأصل على ثبوت الحكم من غير تجدده. ومثال ذلك قولنا: **زيد منطلق**. ففيه إثبات لانطلاق زيد من غير دلالة على تجدده شيئاً فشيئاً. أمّا الإخبار بالفعل فيدلّ على الحدوث والتجدّد شيئاً فشيئاً. فإذا قلنا: **زيد ينطلق** فذلك يدلّ على أنّ زيدا يزاول الانطلاق ويُحدّثه جزءاً فجزءاً.⁴⁴

فكم نرى من الباحثين الذين يتهمون النحو العربي بالشكلية والجمود، وما ذاك إلاّ لأنهم أخذوه عمّن يزهد فيه ويجهل حقيقته. فهم محقّقون إذ يتهمون هؤلاء الزاهدين فيه الجاهلين لحقيقته. وهم ليسوا على حقّ حين يتهمون النحو العربي في ذاته بالشكلية والجمود والقصور. " لكن النظرة المنصفة للنحو تجعله قرينا بالإبداع، وليس فقط وسيلة لضبط نهايات الكلمات. وقد كانت هذه هي نظرة السلف إلى النحو كما يتضح في " الكتاب " لسيبويه حيث كان يعنى بأثر النحو في دلالة التراكيب، كما في التقديم والتأخير مثلاً. وهي النظرة التي هدّت عبد القاهر الجرجاني فيما بعد إلى فكرة النظم بأصولها الفنية، حتى إنه من المتفق عليه الآن إدراك التقارب بين كثير من جوانب الأسلوبية وجوانب البلاغة المضيئة في تراثنا، والتي يصبح من حقها علينا أن نحسن توظيفها في التعامل بها مع النصوص لتسهم في استكشاف أبعادها وعلاقاتها الداخلية ومستوياتها الصوتية والدلالية.⁴⁵

وإذا أخذنا بهذا المفهوم الصحيح للنحو على أنه يتناول التراكيب والأساليب، استطعنا أن ندرك تلك التنوعات الدلالية الناتجة عن تنوع هذه التراكيب والأساليب. وسنورد في هذا الشأن أمثلة للتوضيح. ففي باب ذكر المسند إليه مثلاً يقول الشاعر امرؤ القيس:

بالله يا طبيبات القاع قلن لنا * ليلاي منكنّ أم ليلي من البشر [البسيط]

" ففي ذكر المسند إليه " ليلاي " (كمبتدأ) وهي علم محدد الدلالة مع تكريره، وارتباطه بهذا السياق الزاخر بالمشاعر التي تفيض بها نفس الشاعر يجعل استحضاره له مصدراً ثراً بالسعادة له، ومحققاً لمزيد من المتعة التي

⁴² - المرجع نفسه، 265 - 266 وما بعدهما.

⁴³ الفكر البلاغي عند النحويين العرب، 59.

⁴⁴ - ينظر: دلائل الإعجاز، 133-134.

⁴⁵ - سعد أبو الرضا، في البنية والدلالة، منشأة المعارف بالإسكندرية، 1987م، ص 23.

تكشف عنها هذه الصياغة التي توحى للمتلقى بمثل هذه الدلالات. " 46

ويمكننا أن نقارن بين أثر الحذف والذكر في الدلالة لنتبين كيف يسهم كل منهما متآزراً مع غيره من الوسائل في الكشف عن القوة التعبيرية للتركيب المختلفة. ففي قوله تعالى: " ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولنَّ الله.... (الآية) " [الزمر/38] حذف المسند لأنَّ الآية جاءت في سياق الرد الحاسم الذي يقتضي ذكر المسند إليه (الله) لأنه المسؤول عنه.. وفي قوله تعالى: " ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولنَّ خلقهنَّ العزيز العليم " [الزخرف/9] ذكر المسند (خلقهنَّ) لأنَّ الآية جاءت في سياق البسط والعرض للإقناع بعظمة الله وقدرته سبحانه وتعالى. مع أنَّ الآيتين الكريمتين يعرض بهما القرآن الكريم لموقف المشركين وتناقضهم واعترافهم بخلق الله للسموات والأرض والشرك به.. فالملاحظ أنه لما تنوع السياق تنوعت التركيب بحيث نستشعر أهمية الحذف في مكانه وأهمية الذكر في موضعه حتى تتساقط الدلالات. " 47

ونستطيع أن نتبين أيضاً أنَّ علاقة التركيب النحوي بالدلالة من خلال أسلوب التقديم والتأخير. وهو باب واسع كثير الفوائد كما قال الجرجاني، لكننا نكتفي منه بمثال عن أثر التركيب المنفي مع التقديم في توجيه الدلالة. فعندما يقول الشاعر:

وما أنا أسقمت جسمي به ** ولا أنا أضمرت في القلب نارا [السريع]

فهو قد قدَّم النفي على الفاعل المذكور ليدلَّ بذلك على أنه ليس هو الفاعل. ولكنه في الوقت نفسه لم ينفِ الفعل عن كل فاعل، إذ يمكن أن يكون غيره هو الفاعل لذلك الفعل. ولو قال: ما أسقمت جسمي من غير أن يجعل النفي مسلطاً على المسند إليه لكان للتركيب دلالة أخرى تتمثل في نفي الفعل مطلقاً لا عن نفسه فقط. ومن أمثلة التقديم في التركيب المنفي قول الشاعر أبي النجم:

قد أصبحت أم الخيار تدعي ** عليّ ذنباً كلُّه لم أصنع [الرجز]

برفع لفظ (كلَّ) على الابتداء وما بعده خبر له. ليدلَّ ذلك على أنه يريد أن ينفي عن نفسه كلَّ ذنب صغيراً كان أم كبيراً، فهو لم يصنع منه شيئاً. ذلك أنه لما جاء لفظ العموم سابقاً للنفي مسلطاً عليه دلَّ على عموم النفي كما يسمّيه البلاغيون.. ولو نصب لفظ (كلَّ) لتغيّرت الدلالة إلى إثبات بعض الذنب لنفسه. ويكون المعنى على العكس من ذلك لو جاء النفي سابقاً للفظ العموم مسلطاً عليه، فيحمل التركيب عندئذ دلالة أخرى تتمثل في نفي بعض الفعل وإثبات بعضه، كما في قول المتنبي:

ما كل ما يتمنى المرء يدركه ** تأتي الرياح بما لا تشتهي السفن [البسيط]

46 - المرجع نفسه، ص113.

47 - المرجع نفسه، ص 118 - 119 (بتصرف).

وشتان بين هذا المعنى وذاك. ففي الأول نفي للفعل على الإطلاق، وفي الثاني إثبات له.. والذين لا يدركون قيمة تنوع التركيب وما ينتج عنه من تنوع الدلالة يجيزون رواية البيت برفع (كلّ) ونصبها.

والأمثلة كثيرة على توجيه الدلالة عن طريق تنوعات التركيب وما يحمله من المعاني. ونستطيع أن نتبينها من خلال التراكيب والأساليب النحوية المختلفة التي درسها البلاغيون ضمن أبواب علم المعاني. وهي معانٍ نحوية بلاغية في آن واحد.

ومن هنا تأتي أهمية دراسة هذه الأساليب والتراكيب بالنظر إلى ما تحمله من الدلالات المتنوعة بتنوع السياقات .." لذلك كانت محاولة الدارسين في ميدان البلاغة في الكشف عن أسرار اللغة من الوجهة البلاغية. وهذه الوجهة في إطار نظرية المعنى التي تتجاذب في أصولها بين التركيب النحوي والتشكيل البلاغي والنظرة الجمالية التي يتم بوساطتها التبليغ بين المتفّن والمتلقّي من خلال الأثر الأدبي.. وتعرض نظرية المعنى في البلاغة العربية إلى مفهوم التركيب عند النحويين واللغويين والأدباء.. وقد أفادت هذه النظرية في فهم النحو التحويلي الذي يتولّد مع المعنى في كل تركيب جديد..⁴⁸

وخلاصة القول في هذا الباب أنّ علوم العربية متصلة، بطبيعتها، بعضها ببعض. إذ لا يمكن الفصل بينها إلّا حينما تقتضي الدراسة النظرية ذلك. أمّا من حيث التطبيق والاستعمال فإنه من غير الممكن فصل الأصوات عن الصرف، ولا فصل الصرف عن النحو ولا فصل النحو عن البلاغة.. إذ العلاقة بين هذه الفروع هي علاقة تعديّة وترابط وتكامل. فالأصوات هي مادة الدراسة الصرفية. والصرف هو مادة الدراسة النحوية. والنحو بمفهومه الصحيح هو وسيلة البلاغة في التعبير عن المعاني والأغراض والمقاصد.. فالسلسلة إذاً متصلة الحلقات لا سبيل إلى انفصام عراها. وهذا ما تثبته البحوث والدراسات اللغوية الحديثة باستمرار ..

ونختم بالقول إنّ " مفهوم معاني النحو يتضمّن تخيّر الألفاظ مع سهولتها ونصاعتها وسلامتها وجودة مطلعها في إصابة المعنى، ثم استواء التقاسيم هو وليد المفاصل وحسن الرصف وكمال الصياغة، مع الاحتكام إلى معاني النحو الشاملة لأبواب النحو والصرف في بعث الدلالة حياة جليلة داخل نص متكامل، وتقودنا هذه القيمة إلى قيمة مهمّة تضمنتها نظرية النظم، وهي قيمة حسن الدلالة." ⁴⁹

هذا، وإنّ الموضوع لشاسع يمتدّ إلى جوانب أخرى تشمل علم الأصوات والنحو والصرف والبلاغة والنقد والأدب وغير ذلك .. وهذه كلّها تتصل بالمعنى والدلالة وتلك هي غاية الدراة اللغوية بجميع أنواعها.

48 - محمد بركات حمدي، مفهوم المعنى بين الأدب والبلاغة، ص48 وما بعدها.

49 - المسار الجديد في علم اللغة العام، 151.

المصادر

- 1- القرآن الكريم
- 2- فقه اللغة العربية وخصائصها د. إميل بديع يعقوب دار العلم للملايين بيروت ط1 1982
- 3- تاريخ الأدب العربي بروكلمان ترجمة الدكتور عبد الحليم النجار دار المعارف ط24
- 4- دراسات في فقه اللغة د. صبحي الصالح دار العلم للملايين بيروت 2009
- 5- فقه اللغة مفهومه موضوعاته قضاياها محمد بن إبراهيم الحمد دار ابن خزيمة الرياض ط1 1426هـ/2005م
- 6- فصول في علم اللغة العام د. محمد علي عبد الكريم الرديني عالم الكتب القاهرة
- 7- فصول في فقه اللغة د. رمضان عبد التواب مكتبة الخانجي القاهرة ط6 1420هـ/1999م
- 8- كتاب العين الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت170) تحقيق د. عبدالحميد هنداوي دار الكتب العلمية بيروت ط1 1424/2003
- 9- مختصر منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول و الجدل أبي عمر عثمان بن عمر بن أبي بكر المعروف بابن الحاجب (646هـ) تحقيق د. نذير حمادو دار ابن حزم ط1 1427/2006
- 10- الخصائص أبو الفتح عثمان بن جني الموصلي (ت392هـ) (الهيئة المصرية العامة للكتاب ط4 ج1 ص33
- 11- المزهرة في علوم اللغة وأنواعها للعلامة عبد الرحمن جلال الدين السيوطي (911هـ) تحقيق محمد أحمد جاد المولى بك محد أبو الفضل إبراهيم محمد علي البجاوي مكتبة دار التراث القاهرة ط3
- 12- مقدمة ابن خلدون ولي الدين عبدالرحمن بن محمد ابن خلدون (808هـ) تحقيق عبدالله محمد الدرويش توزيع دار يعرب دمشق ط1 1425/2004

الاجتهاد المقاصدي وأثره في مستجدات المعاملات المالية المعاصرة

أ.م. عبد المطلب آريا (1).

د. سهيل حوامده (2)

الملخص

جاء هذا البحث لدراسة موضوع من الموضوعات التي لها صلة مباشرة بتجديد الفتوى الفقهية المعاصرة وعلى وجه الخصوص في مستجدات المعاملات المالية، والقضايا التي ظهرت في العصر الحديث، والربط بين الحكم عليها والاجتهاد المقاصدي، ويهدف البحث إلى تبين العلاقة بين الاجتهاد المقاصدي ومستجدات المعاملات المالية المعاصرة، من خلال بيان حقيقة المقاصد الشرعية والاجتهاد المقاصدي، وعرض بعض المستجدات المالية المعاصرة التي كان للاجتهاد المقاصدي أثر في استنباط الحكم الشرعي لها، وتوضيح أهمية الاجتهاد المقاصدي في الحكم على المستجدات المالية المعاصرة. ويستخلص من البحث أن الحاجة ما زالت قائمة إلى تجديد فقه المعاملات المالية المعاصرة، من خلال الأخذ بعين الاعتبار الاجتهاد المقاصدي وضوابطه، ويتضح الأثر الكبير للمقاصد الشرعية في ترشيد وتوجيه الفتوى وبعدها عن الغلو والتعصب والإفراط والتفريط، خصوصاً عند الحديث عن المستجدات المعاملات المالية المعاصرة .

الكلمات المفتاحية: الاجتهاد المقاصدي، المعاملات، المالية، المعاصرة .

(1) رئيس قسم فقه الاقتصاد الإسلامي/جامعة اسطنبول صباح الدين زعيم.

(2) أستاذ مساعد في الاقتصاد والتمويل الإسلامي/جامعة اسطنبول صباح الدين زعيم.

مدخل

"الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد المرسلين محمد النبي" الصادق الأمين، أما بعد:

يعد موضوع المقاصد من أكثر المواضيع التي لاقى اهتماما ومتابعة من قبل الباحثين والمتخصصين بفقهاء المعاملات المالية المعاصرة، وفي الآونة الأخيرة كانت محاولات علمية جادة في الربط بين الاجتهاد المقاصدي وأثره في تجديد الفتوى في المسائل المالية المعاصرة، بسبب تأثر هذه الأحكام بتغير الزمان والمكان، وتغير حاجات الناس وتبدل بعض الحاجيات من مرتبة الحاجيات إلى ما ينزل منزلة الضرورة، وغيرها من القضايا التي تحتاج إلى النظر من وجهة نظر الاجتهاد المقاصدي.

وبالرغم من كون الاجتهاد المقاصدي لم ينضج إلا في فترة متأخرة . وهي القرن الثامن الهجري . من خلال كتابات بعض الأئمة المجددين وعلى رأسهم الإمام الشاطبي في جانبها التنظيري، إلا أن كتابات المتقدمين لم تخل من إشارات إلى هذا العلم كما هو الحال في كتابات إمام الحرمين الجويني والغزالي والعز بن عبد السلام . رحمهم الله جميعا ، كما وجد اهتماما وتجديدا في هذا العصر لوجود حاجة ملحة للنظر المقاصدي خصوصا بما يستجد من معاملات مالية معاصرة.

وهذه النظرة المقاصدية تظهر محاسن الشريعة وقدرتها على الاستمرار وصلاحيتها لحل مشاكل الناس في كل زمان ومكان، وإظهار خصائصها، وتجليه الحكم والمصالح التي تسعى إلى تحقيقها، منطلقين في ذلك من أصول الشريعة المحكمة.

مشكلة البحث:

مع ظهور مفهوم الاجتهاد المقاصدي وتسلط الضوء عليه من قبل الأصوليين والفقهاء، كان لزاما البحث في هذا الموضوع من وجهة نظر معاصرة، والاستفادة منه بشكل مباشر في الحكم على المسائل المستجدة في المعاملات المالية، خصوصا مع العلم بأن هذه المسائل تعددت وتعدت بصورة لا يمكن للفقهاء التقليدي بالطريقة التقليدية من الحكم عليها بالصورة التي تراعي روح الشريعة، ولهذا جاءت هذه الدراسة محاولة الإجابة على سؤال البحث الرئيس، وهو ما هو الاجتهاد المقاصدي وما هو أثره في مستجدات المعاملات المالية المعاصرة ؟

الهدف من البحث:

هدف هذا البحث إلى تسليط الضوء على مفهوم الاجتهاد المقاصدي وأهميته، وتبيين أثر هذا الاجتهاد في تبيين الحكم الشرعي للمسائل المالية المعاصرة، من خلال عرض بعض المستجدات المعاصرة التي أثر فيها الاجتهاد المقاصدي.

يحاول البحث تحقيق هدفه من خلال الإجابة على الأسئلة الآتية:

ما هو الاجتهاد المقاصدي وما هي أهميته؟

ما هي مستجدات المعاملات المالية المعاصرة ؟

ما هو أثر الاجتهاد المقاصدي في الحكم على المستجدات المعاملات المالية المعاصرة؟

1. 3. أهمية موضوع البحث:

تكتسب هذه الدراسة أهميتها من خلال أن الاجتهاد المقاصدي يحظى باهتمام كبير في الاقتصاد الإسلامي، وكذلك توجد حاجة ملحة لتبيين عظمة الاقتصاد الإسلامي وإظهار سبقه وتميزه وقدرته على التكيف مع مستجدات العصر، والحاجة لوجود دراسات جديدة تقوم بتوضيح وجه العلاقة بين الاجتهاد المقاصدي والحكم الشرعي على المسائل المستجدة في المعاملات المالية المعاصرة، وهذا يظهر الأهمية العلمية والعملية للدراسة.

منهج البحث:

ستقوم هذه الدراسة باتباع المنهج الاستقرائي، وذلك من خلال تتبع ما كتب في المقاصد والاجتهاد المقاصدي قديما وحديثا، ومن خلال تتبع بعض المستجدات المعاصرة، وكذلك المنهج التحليلي والاستنباطي، ويظهر من خلال استنباط العلاقة بين الاجتهاد المقاصدي والحكم الشرعي على هذه المستجدات المعاصرة، وإسهام المقاصد في تجديد الفقه المعاصر.

الدراسات السابقة:

بشناق، أحمد، دور مقاصد الشريعة في تطوير صيغ التمويل الإسلامي، بحث مقدم لمؤتمر مقاصد الشريعة وتطبيقاتها المعاصرة، جامعة اليرموك وجامعة العلوم الإسلامية، عمان، الأردن، كانون الأول، 2013. تناول الباحث حقيقة المقاصد الشرعية ووظيفتها في المنظومة التشريعية، وخص بالذكر المقاصد المالية المتعلقة بالمال، وتناول أيضا بعض صيغ التمويل الإسلامي مثل المرابحة والاستصناع والسلم والمضاربة، من وجهة نظر مقاصدية.

الشهراني، حسين معلوي، المقاصد الشرعية من البيوع المحرمة وتطبيقاتها المعاصرة، بحث مقدم لمؤتمر مقاصد الشريعة وتطبيقاتها المعاصرة، جامعة اليرموك وجامعة العلوم الإسلامية، عمان، الأردن، كانون الأول، 2013.

تناول الباحث المقاصد العامة للشريعة الإسلامية في المعاملات المالية، والقواعد المقاصدية للمعاملات المالية،

ونماذج من تحقيق المقاصد الشرعية في البيوع المنهي عنها في الشريعة الإسلامية، مثل التورق المصرفي المنظم والتأمين التجاري وتداول الأوراق المالية عن طريق البيوع الآجلة والتسويق الشبكي.

الخليفي، رياض، المقاصد الشرعية وأثرها في فقه المعاملات المالية، مجلة الملك عبد العزيز، الاقتصاد الإسلامي، م 17، ع 1، 2004م.

هدف هذا البحث إلى التعرف على مقاصد الشريعة الإسلامية، إلى جانب إظهار عدد من المقاصد التي راعاها الشرع الحكيم خصوصاً في باب المعاملات المالية، مع ذكر بعض تطبيقات المعاملات المالية المعاصرة وعلاقتها بالمقاصد.

المستفاد من الدراسات السابقة:

كما أسلفنا في استعراض الدراسات السابقة أنها تناولت موضوع حقيقة المقاصد الشرعية وخصوصاً مايتعلق بالمعاملات المالية، مع ذكر بعض التطبيقات المعاصرة وربطها بالنظر المقاصدي، لكن هذه الدراسة جاءت محاولة :

1. تبیین وتحریر الاجتهاد المقاصدي بشكل يوافق لغة العصر وفقه الواقع، ويراعي المفهوم العام للمقاصد عند المتقدمين.

2. عرض بعض المسائل التطبيقية المعاصرة في أكثر من مجال مالي، بأسلوب قائم على تلمس الواقع التطبيقي، للخروج بتصور أكثر وضوحاً من جهة الواقع وعلاقته بالنظر المقاصدي.

خطة (تصميم) البحث:

يتكون البحث من ثلاثة مباحث، في المبحث الأول يبين ماهية المقاصد والاجتهاد المقاصدي وأهميته ومكانته، وفي المبحث الثاني يعرض العلاقة بين الاجتهاد المقاصدي وفقه المعاملات المالية المعاصرة، وفي المبحث الثالث يعرض بعض المستجدات المالية المعاصرة ووآثر النظر المقاصدي في الحكم عليها.

المبحث الأول: ماهية الاجتهاد المقاصدي:

من أهم القضايا التي تؤطر لأي علم من العلوم ووضعه في الاتجاه الصحيح، ومن أهم الطرق الموصلة إلى معرفة هذا العلم تحرير المصطلحات العلمية المتعلقة به، ويعد المصطلح هو اللبنة الأولى من كل علم، وحتى يتجلى لنا فهم المراد بالاجتهاد المقاصدي وعلاقته بفقه الواقع وربطه بقضايا العصر ومستجداته ونوازل الملحّة، لابد من من تحرير مفهوم هذا المصطلح بشكل علمي دقيق، وهذا ما سيتناوله هذا المبحث.

المطلب الأول: تعريف الاجتهاد المقاصدي كمصطلح مركب:

الفرع الأول: مفهوم الاجتهاد:

الاجتهاد لغة: مأخوذ من الجهد، وهو المشقة، والجهد: الطاقة، وجهد يجهد جهدا واجتهد كلها بمعنى: جدّ، وهو بذل الوسع والمجهود في طلب الأمر، وقيل: أن الجهد يختص بالمشقة، والجهد يختص بالطاقة، أي المشقة⁽³⁾.

وهو لغة عند الراغب الأصفهاني من الدقة حيث قال: "الاجتهاد أخذ النفس ببذل الطاقة وتحمل المشقة، يقال جهدت رأيي وأجهدته: أتعبته بالفكر"⁽⁴⁾، ومنه انتقل إلى المعنى الاصطلاحي الشائع الوارد في معاجم الاصطلاح، حيث يوجد تطابق إلى حد كبير بين المفهوم اللغوي هذا والمفهوم الاصطلاحي.

واصطلاحاً: عرفه الإمام شهاب الدين القرافي بأنه: "استفراغ الوسع في النظر فيما يلحقه فيه لَوْمْ شرعي"⁽⁵⁾.

أو هو: استفراغُ الفقيه الوسع ليحصل له الظن بحكم شرعي. والمستفرغُ وسعُهُ في ذلك التحصيل يسمى مجتهداً، والحكم الظني الشرعي الذي عليه دليل يسمى مجتهداً فيه⁽⁶⁾.

فعليه يمكن أن نعرف الاجتهاد: بذل الفقيه وسعه في استنباط حكم شرعي من خلال النظر العميق في المسألة وسبر أغوارها.

الفرع الثاني: ماهية المقاصد الشرعية ومراتبها:

أولاً: المقاصد في اللغة⁽⁷⁾

: جمع مقصد وهو اسم المكان من قصد يقصد قصداً فهو قاصد، وذاك مقصود، والقصد له معان عند اللغويين منها:

أولاً: القصد بمعنى استقامة الطريق. قال الله تعالى: (وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ) (سورة النحل، 9). أي على الله عز وجل الطريق المستقيم، والدعاء إليه بالحجج والبراهين الواضحة.

ثانياً: القصد بمعنى العدل. وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "لَنْ يُنْجِيَ أَحَدًا مِنْكُمْ عَمَلُهُ، وَلَا أَنَا إِلَّا أَنْ

(3) لسان العرب . الإمام العلامة أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور ، مادة (جهد) . ط. 1 . دار صادر . بيروت . لبنان . 2000م، 225/3 ..

(4) الأصفهاني، الراغب، معجم مفردات ألفاظ القرآن الكريم، دار القلم، دمشق، ط4، 2009م، مادة جهد، ص208 .

(5) القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس، الذخيرة، تحقيق: د. محمد حجي . 139/1 . ط. 1 . دار الغرب الإسلامي . 1994 .

(6) البركتي، محمد عليم، التعريفات الفقهية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2003م، 17/1 .

(7) القاموس المحيط . الفيروز آبادي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط8، 2005م، مادة (قصد) .

يَنْعَمْدَنِي اللَّهُ بِرَحْمَتِهِ، وَلَكِنْ سَدِّدُوا وَقَارِبُوا وَأَغْذُوا وَرُوحُوا، وَشَيْءٌ مِنَ الدُّلْجَةِ، وَالْقَصْدُ الْقَصْدُ تَبْلُغُوا” (8).

ثالثا: القصد بمعنى الاعتماد والأمر.

رابعا: القصد بمعنى إتيان الشيء. تقول “قصدته وقصدت له وقصدت إليه”.

وكل هذه المعاني اللغوية تقاطع مع المعنى الاصطلاحي، لأنه تدخل في مقصد الشارع من وضع الأحكام.

ثانيا: ماهية المقاصد الشرعية الإسلامية ومراتبها:

لم يتعرض العلماء المتقدمون لتعريف واضح أو محدد أو دقيق لمقاصد الشريعة بهذا المصطلح، وإنما وجدت بعض التعريفات والعبارات والتقسيمات تتعلق بالمقاصد الشرعية، وبعض تعبيراتها ومرادفاتها، وبعض الأمثلة والتطبيقات التي تدل على مفهوم المقاصد الشرعية .

فقد ذكروا الكليات المقاصدية الخمس (حفظ الدين والنفس والعقل والنسل أو النسب والمال)، وذكروا المصالح الضرورية والحاجية والتحسينية، وذكروا بعض الحكم والأسرار والعلل المتصلة بأحكامها وأدلتها، وذكروا أدلة من المنقول والمعقول الدالة على حقيقة المقاصد وحجيتها، ووجوب مراعاتها والاعتماد عليها بشروط معينة وضوابط مقرر، وبدون الخروج عن الشرع أو معارضة أدلته ومصادمة تعاليمه وقواعده وأصوله. كما أنهم عبروا عن المقاصد بتعابير كثيرة دلت في مجملها بالتصريح والتلميح والتتصيص والإيماء على التفات هؤلاء الأعلام إلى مراعاة المقاصد واستحضارها في عملية فهم النصوص والأحكام والاجتهاد فيها والترجيح بينها⁽⁹⁾.

ثالثا: مراتب المقاصد الشرعية:

مقاصد الشريعة هي لتحقيق مصالح الناس، ولكن مصالح الناس ليست على درجة واحدة من حيث الأهمية والخطورة وحاجة الناس إليها، وإنما هي على مستويات مختلفة، ودرجات متعددة، فبعض المصالح ضروري وجوهري يتعلق بوجود الإنسان ومقومات حياته، وبعضها يأتي في الدرجة الثانية ليكون وسيلة مكمل للمصالح الضرورية السابقة، وتساعد الإنسان على الاستفادة الحسنة من جوانب الحياة المختلفة في السلوك والمعاملات وتنظيم العلاقات، وبعض المصالح لا تتوقف عليها الحياة، ولا ترتبط بحاجيات الإنسان، وإنما تتطلبها مكارم الأخلاق والذوق الصحيح والعقل السليم، لتأمين الرفاهية للناس وتحقيق الكماليات لهم⁽¹⁰⁾، والقسمين الأساسيين هما المصالح الضرورية والمصالح الحاجية⁽¹¹⁾:

(8) البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، كتاب الرقاق، باب القصد والمداومة على العمل، حديث رقم، 6009 .

(9) أشرف، غازي، دراسة أصوليه فقهيية في الفقه السياسي ونظام الحكم في ضوء قواعد الشريعة وأصول الفقه، رسالة دكتوراة غير منشورة، جامعة يونيس، جنوب إفريقيا، نوفمبر 2016 .

(10) انظر: عبد السلام، العز، قواعد الأحكام في إصلاح الأنعام، دار القلم، دمشق 1/ 10 وما بعدها.

11 - الريبسوني، أحمد، البحث في مقاصد الشريعة نشأته وتطوره ومستقبله، بحث مقدم لندوة مقاصد الشريعة، التي نظمتها مؤسسة الفرقان

للتراث الإسلامي بلندن، من 1 إلى 5 مارس 2005، ص 8 .

1 . المصالح الضرورية:

وهي التي تقوم عليها حياة الناس الدينية والدنيوية، ويتوقف عليها وجودهم في الدنيا ونجاتهم في الآخرة، وإذا فقدت هذه المصالح الضرورية اختل نظام الحياة، وفسدت مصالح الناس، وعمّت فيهم الفوضى وتعرض وجودهم للخطر والدمار والضياع والانهيار.

وتتحصّر مصالح الناس الضرورية في خمسة أشياء، وهي: الدين، والنفس، والعقل، والعرض، أو النسب، والمال⁽¹²⁾، وقد جاءت الشريعة الغراء لحفظ هذه المصالح الأساسية، وإن مقاصد الشريعة الأساسية مرتبة بها وهي:

1 . حفظ الدين 2 . حفظ النفس 3 . حفظ العقل 4 . حفظ العرض أو النسب 5 . حفظ المال، وقد اتفقت الشرائع السماوية على مراعاة هذه الأصول الأساسية والمصالح الضرورية للناس.

قال حجة الإسلام الغزالي: "ومقصود الشرع من الخلق خمسة: وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوّت هذه الأصول فهو مفسدة، ودفعها مصلحة"⁽¹³⁾.

بناءً عليه نجد أن المال والحفاظ عليه من المصالح الضرورية وهي أعلى مرتبة، وهذا يدل على مكانة المال والحفاظ في النظر المقاصدي.

2 . المصالح الحاجية:

وهي الأمور التي يحتاجها الناس لتأمين شؤون الحياة بيسر وسهولة، وتدفع عنهم المشقة وتخفف عنهم التكليف، وتساعدهم على تحمل أعباء الحياة، وإذا فقدت هذه الأمور لا يختل نظام حياتهم ولا يتهدد وجودهم، ولا ينتابهم الخطر والدمار والفوضى فحسب، ولكن يلحقهم الحرج والضيق والمشقة، ولذلك تأتي الأحكام التي تحقق هذه المصالح الحاجية للناس لترفع عنهم الحرج، وتيسر لهم سبل التعامل، وتساعدهم على صيانة مصالحهم الضرورية، وتأمينها والحفاظ عليها، عن طريق (الحاجيات)⁽¹⁴⁾.

وهناك من قسم مقاصد الشريعة بدل ثلاثة إلى خمسة أقسام، وكان من المعتاد تقسيم المقاصد الشرعية و مصالحها المرعية إلى ضروريات، و حاجيات، وتحسينات. قال: "هذا الذي ذكره هؤلاء أصول الشريعة. و نحن نقسمها خمسة أقسام..."¹⁵

أما الأقسام الخمسة للعلل -أو التعليقات- الشرعية، فهي:

القسم الأول: ما يتعلق بالضرورات، مثل القصاص، فهو معلل بحفظ الدماء المعصومة، و الزجر عن

(12) انظر: الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، المستصفى من علم الأصول، 480/2 وما بعدها/ الشاطبي، إبراهيم بن موسى، الموافقات في أصول الشريعة، دار الكتب العلمية، ط1، 2004م، 222/2.

(13) انظر: المستصفى 482/2.

(14) انظر: المستصفى 483/2.

¹⁵ - الجويني، عبد الملك بن عبدالله، البرهان في أصول الفقه، ط1، 1399هـ، 923/2.

التهجم عليها.¹⁶

القسم الثاني: ما يتعلق بالحاجة العامة، ولا ينتهي إلى حد الضرورة. و قد مثله بالإجراءات بين الناس.¹⁷

القسم الثالث: ما ليس ضروريا و لا حاجيا حاجة عامة، و إنما هو من قبيل التحلي بالمكرمات، و التخلي عن نقائصها. و قد مثله بالطهارات¹⁸.

القسم الرابع: و هو أيضا لا يتعلق بحاجة و لا ضرورة، و لكنه دون الثالث، بحيث ينحصر في المندوبات¹⁹. فهو -في الأصل- كالضرب الثالث، الذي انتجز الفراغ منه، في أن الغرض المخیل: الاستحاث على المكرمة لم يرد الأمر بإيجابها، بل ورد الأمر بالندب إليها...²⁰

القسم الخامس: هو ما لا يظهر له تعليل واضح ولا مقصد محدد، لا من باب الضرورات، و لا من باب الحاجات، ولا من باب المكرمات، قال: "وهذا يندر تصويره جدا"²¹

وهذه التعبيرات والاشتقاقات والأمثلة والمصطلحات ضبطها المتأخرون على شكل علم مستقل وهو علم المقاصد، وقاموا بضبط المصطلح الخاص بمقاصد الشريعة .

الفرع الثالث: تعريف العلماء المعاصرين للمقاصد:

حظيت مقاصد الشريعة في العصر الحديث بعناية خاصة من قبل العلماء والباحثين؛ وذلك لأهميتها ودورها في عملية الاجتهاد الفقهي، وفي معالجة قضايا الحياة المعاصرة في ضوء الأدلة والنصوص والقواعد الشرعية، وكان من وجوه هذا الاعتناء وضع مصنفات خاصة بالمقاصد واعتبارها علماً شرعياً وفناً أصولياً له ما لسائر العلوم من تعريفات ومصطلحات وتقسيمات وغير ذلك.

وقد وردت عدة تعريفات لهذا العلم نوردتها فيما يلي:

1- عرّفها الشيخ محمد الطاهر بن عاشور بأنها: "المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها، بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة، فيدخل في هذا أوصاف الشريعة وغاياتها العامة والمعاني التي لا يخلو التشريع عن ملاحظتها... ويدخل في هذا معان من الحكم ليست ملحوظة في سائر أنواع الأحكام ولكنها ملحوظة في أنواع كثيرة منها". (22).

2- عرفها الريسوني بقوله: إن مقاصد الشريعة "هي الغايات التي وضعت الشريعة لأجل تحقيقها لمصلحة العباد". (23).

¹⁶ - البرهان، 923/2 و927

¹⁷ - البرهان، 924/2 و937

¹⁸ البرهان، 924/2 و937

¹⁹ - البرهان، 925/2 و94 .

²⁰ - البرهان، 947/2 .

²¹ - البرهان، 926/2 .

(22) ابن عاشور، محمد الطاهر، مقاصد الشريعة الإسلامية، طبعة وزارة الأوقاف القطرية، 2005، ص165 .

(23) الريسوني، أحمد، نظرية المقاصد عند الشاطبي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1995م، ص19 .

ويمكن تعريفها: أنها الحكم والغايات العامة التي أرادها الشارع الحكيم من جميع التشريعات العامة والخاصة لتحقيق مصالح العباد في الدنيا والآخرة، والتي لا بد للفقهاء من العناية بها وملاحظتها.

المطلب الثاني: المراد بالاجتهاد المقاصدي

إن إضافة الاجتهاد إلى المقاصد يفهم منه أننا انتقلنا من المفهوم العام إلى المعنى التطبيقي أو الوجه التطبيقي لهذا العلم، والتعمق في فهم مقاصد الشريعة الإسلامية وأسسها ومضامينها بما في ذلك كلياتها وجزئياتها، من حيث الاطلاع والفهم والتحليل وإنزالها على المستجدات.

فالاجتهاد المقاصدي - الذي عبر عنه بالفكر المقاصدي-: "مؤسس على استحضار المقاصد واعتبارها في كل ما يقدره أو يفسره، ليس في مجال الشريعة وحدها، بل في كل المجالات العلمية والعملية".⁽²⁴⁾

والهدف من علم المقاصد جمع بين فهم النصوص وفهم الواقع وفهم عميق للمقاصد الشرعية، من خلال التعمق في سبر أغوار النصوص وفهم مراميها، والنظر في مكامن تحقق المصلحة، وهذا يكون أدعى إلى ضبط الفتوى بروح الشريعة ومراميها.

فتحقق مقاصد الشارع لا يتأتى إلا ببذل الجهد الوسع والطاقة في توظيف القواعد الكلية المستمدة من الكتاب والسنة، ولا بد للاجتهاد أن يراعي مصالح الناس وحل مشكلاتهم الحياتية، لذلك كان من المفروض عمل توازن في الاجتهاد بين النص والمقصد، ذلك أن الشريعة هي مجموعة أصول عامة تؤسس عليها الفروع، والتشريعات الفرعية التفصيلية التي تعالج حياة الناس مستمدة من تلك الأصول، وذلك أدعى إلى مراعاة اختلاف الأمكنة والأزمنة والبيئات والأجيال المختلفة، كما قال الله تعالى: (لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا) (سورة المائدة. الآية 48)

إن معرفة مقصد الشارع من الحكم الشرعي يعين على فهم النص على وجهه الصحيح، ومن ثم تساعد على حسن تنزيله على الوقائع سواء من جهة الاهتداء بفهم المقصد العام في تنزيل الحكم الكلي على الجزئيات، أو الترجيح بين ما ظاهره التعارض⁽²⁵⁾، و لكون مقاصد الشريعة نوعاً دقيقاً من أنواع العلم، فإنها تحتاج إلى نظر دقيق يتناسب معها يستطيع معرفة مراد الشارع من وضعه للشريعة، وإدراك غايات التشريع والأحكام الموضوعة للمكلفين، ولذا كان لزاماً أن يكون من يتصدر للاجتهاد مقاصدي من الراسخين في العلم، ولذلك: "ليس كل مكلف بحاجة إلى معرفة مقاصد الشريعة.. فحق العامي أن يتلقى الشريعة بدون معرفة المقصد؛ لأنه لا يحسن ضبطه

(24) الريسوني، الفكر المقاصدي: قواعده وفوائده، مطبعة النجاح الجديد، الدار البيضاء، 1999م، ص. 35 .

(25) أشرف، دراسة أصوليه فقهيّة في الفقه السياسي ونظام الحكم في ضوء قواعد الشريعة وأصول الفقه، 94 .

ولا تنزيله. ثم يتوسّع للناس في تعريفهم المقاصد بمقدار ازدياد حظّهم من العلوم الشرعية، لئلا يضعوا ما يُلقنون من المقاصد في غير مواضعه، فيعود بعكس المراد. وحق العالم فهم المقاصد⁽²⁶⁾.

وإذا كانت بعض معاني الشريعة ظاهرة بينة، والمصلحة فيها قطعية لا خلاف فيها بين العلماء مهما اختلفت الظروف والأحوال والأزمنة والأمكنة - كسائر القطعيات في الشريعة، فإن هناك من المعاني ما يتردد بين كونه صلاحاً تارة وفساداً تارة أخرى، وهذا معناه: اختلال صفة الاطراد فيها، فهذه لا تصلح لاعتبارها مقاصد شرعية على الإطلاق، ولا لعدم اعتبارها كذلك؛ بل المقصد الشرعي فيها أن توكل إلى نظر علماء الأمة وولاة الأمور الأمناء على مصالحها من أهل الحل والعقد، لتعيين الوصف الجدير بالاعتبار في أحد الأحوال دون غيره صلاحاً أو فساداً⁽²⁷⁾.

فالاتجاه المقاصدي بإيجاز: "العمل بمقاصد الشريعة والإلتفات إليها والاعتداد بها في عملية الاجتهاد الفقهي"⁽²⁸⁾.

وفي العقدين الأخيرين كثر الكلام عن المقاصد ومكانتها ودورها في استنباط الأحكام الفقهية وتوجيهها وترشيدها، وكانت الآراء تتراوح بين الآتي⁽²⁹⁾:

1. الاعتماد المطلق على المقاصد وجعلها دليلاً مستقلاً تبيين به الأحكام تأسيساً وترجيحاً.
2. النفي المطلق للمقاصد واعتبارها أصلاً ملغى لا يلتفت إليه، ولا يقوى على مواجهة الأدلة والنصوص والإجماعات الشرعية.
3. التوسط في الأخذ بالمقاصد ومراعاتها والتعويل عليها بلا إفراط ولا تفريط وبلا إعمال مطلق أو نفي مطلق.

ولذلك نحتاج نحرر هذه المسألة فيما يخص الجمع بين المقاصد ومستجدات المعاملات المالية المعاصرة.

المبحث الثاني: الاجتهاد المقاصدي ومستجدات المعاملات المالية المعاصرة:

المطلب الأول: الاجتهاد المقاصدي ومراعاة فقه الواقع:

بعد أن بيّنا المعنى المراد بالاجتهاد المقاصدي، وحرّنا القول في المفاهيم المرتبطة بهذا المركب، والآليات التي يجب على المجتهد أن يتحلّى بها، لضمان استمرار وصلاحية هذه الشريعة لكل زمان ومكان، من خلال الربط بين الاجتهاد المقاصدي وفقه الواقع .

فالفقه قائم على استنباط الأحكام من الأدلة التفصيلية ولما اعتبر جمهور الفقهاء المقاصد هي بمثابة أدلة

⁽²⁶⁾ ابن عاشور، مقاصد الشريعة، 51 .

⁽²⁷⁾ ابن عاشور، مقاصد الشريعة، 168 .

⁽²⁸⁾ الخادمي، نور الدين بن مختار، الاجتهاد المقاصدي حجتيه ضوابطه مجالاته، كتاب الأمة، وزارة الأوقاف، قطر، ع65، جمادى الأولى، 1419هـ، ج1، ص 39 .

⁽²⁹⁾ الخادمي، الاجتهاد المقاصدي حجتيه ضوابطه مجالاته، ج1، ص 39 .

شرعية، كان لزاما الأخذ فيها بمستجدات العصر ونوازلها، وهذا يحتاج الجمع بين أمرين، الأول معرفة المقاصد وفهمها فهما دقيقا، والثاني معرفة فقه الواقع والقدرة على تصوير المستجدات بناء عليه .

وقد بينَّ الخادمي مفهوم فقه الواقع الذي قال فيه :«الواقع ليس إلا مجموع الوقائع الفردية والجماعية، الخاصة والعامة»⁽³⁰⁾ ، فالواقع إذن يشمل حياة الناس في جميع المجالات، بكل صورها ومظاهرها.

ويقوم فقه الواقع على دراسة الحياة العملية للناس بكل تفاصيلها، دراسة دقيقة مستوعبة لكل جوانب الموضوع، ومراعية مصالحهم وحاجاتهم في النظر، وهذا المسمى هو مسمى جديد ارتبط بتجديد الفقه بناء على تغير الزمان والمكان ، مع ذلك يعد كمفهوم مفهوم قديم وأصيل في التراث الإسلامي وليس أدل على ذلك من مذهب الإمام الشافعي فعنده المذهب الجديد والمذهب القديم، فقط بسبب تغير المكان وإن كان الزمن نفسه، وارتبط ذكر فقه الواقع بدراسة المستجدات والمسائل التي تقع للناس وفق ما يفهم من حياتهم ومعاشهم وظروفهم وتغيرات الأعراف، فلا يمكن للمفتي أن يفتي دون النظر في واقع الناس وحالهم، ولا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان وكذلك المعروف عرفا كالمشروط شرطا، لذا وجب مراعاة فقه الواقع كأداة من أدوات التنزيل المقاصدي للنصوص، يقول الخادمي: "فهم الواقع يعد شطراً ثانياً لمنظومة الأحكام، إضافة إلى النصوص التي لم تأت إلا لتخاطب الواقع وتتنزل فيه على أحسن حال، وأفضل منهج، وأقوم سبيل .. وواجب المجتهد الاطلاع على أحوال زمانه، وإمامه بالأصول العامة لأحوال عصره، فهو يسأل عن أشياء قد لا يدري شيئاً عن خلفيتها وبواعثها وأساسها الفلسفي أو النفسي أو الاجتماعي فيتخبط في تكييفها والحكم عليها"⁽³¹⁾

المطلب الثاني: أهمية معرفة مقاصد الشريعة في الحكم على المستجدات المالية:

الفرع الأول: أهمية معرفة المقاصد بالعموم:

إن معرفة مقاصد الشريعة لها أهمية عظيمة، وفوائد كثيرة بالنسبة للفقهاء والباحث والعالم والمجتهد، ولها أهمية لا يستغني المتصدر للأحكام الشرعية عنها في أي زمان ومكان، وهذا يتمثل بمايلي⁽³²⁾:

- 1 . الاستتارة بها في معرفة الأحكام الشرعية الكلية والجزئية من أدلتها الأصلية والكلية.
- 2 . الاستعانة بمقاصد الشريعة في فهم النصوص الشرعية وتفسيرها بشكل صحيح عند تطبيقها على الوقائع.
- 3 . الاسترشاد بمقاصد الشريعة عند تحديد مدلولات الألفاظ ومعانيها، لتعيين المعنى المقصود منها، لأن الألفاظ والعبارات قد تتعدد معانيها، وتختلف مدلولاتها، فتأتي المقاصد لتحديد المعنى المقصود منها.
- 4 . الرجوع إلى مقاصد الشريعة عند فقدان النص على المسائل والوقائع الجديدة فيرجع المجتهد والفقهاء

⁽³⁰⁾ الخادمي، الاجتهاد المقاصدي حجته .. ضوابطه .. مجالاته، ص 68 .

⁽³¹⁾ المرجع السابق، الخادمي، ص 67 .

⁽³²⁾ الزحيلي، محمد مصطفى الزحيلي، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص 6-10.

والقاضي إلى مقاصد الشريعة لاستنباط الأحكام بالاجتهاد والقياس والاستحسان والاستصلاح وغيرها بما يتفق مع روح الدين ومقاصد الشريعة وأحكامها الأساسية.

5 . إن مقاصد الشريعة تعين المجتهد والقاضي والفقهاء على الترجيح عند تعارض الأدلة الكلية أو الجزئية في الفروع والأحكام، وكثيراً ما يكون التعارض ظاهرياً بين الأدلة، ويحتاج الباحث إلى معرفة الراجح للتوفيق بينها، أو معرفة الوسائل للترجيح، وأن طرق الترجيح في الفقه وأصول الفقه كثيرة، ومنها الترجيح بالمقاصد الشريعة.

وهذه الأهمية تحتم على الباحث والعالم والفقهاء والمجتهدين أن يضع مقاصد الشريعة دليلاً أصلياً في النظر للأدلة الفرعية والتعامل على المستجدات، وتعينه على الوصول إلى الرأي الأقرب للصواب. ولاحظ هذه الأهمية الفقهاء المجتهدين في هذا العصر وفي كل عصر، وهذا ما ينبغي أن يكون عند كل الفقهاء المعاصرين سواء كانوا أفراداً أو مؤسسات ودوراً للفتوى.

الفرع الثاني: أهمية معرفة المقاصد المتعلقة بالأموال:

يدل الاستقراء والبحث والدراسة والتأمل بأن الشرع الحنيف جاء لتحقيق مصالح الناس الضرورية والحاجية والتحسينية، وأن الأحكام الشرعية كلها إنما شرعت لتحقيق هذه المصالح، وأنه ما من حكم شرعي إلا قصد به تحقيق أحد هذه المصالح أو أكثر، بحيث يكفل التشريع جميع المصالح بأقسامها الثلاثة: وكان منهج التشريع لرعاية هذه المصالح عن طريقين أساسيين: أ . الأحكام الشرعية التي تؤمن إيجاد هذه المصالح وتكوينها. ب . الأحكام الشرعية لحفظ هذه المصالح وصيانتها ورعايتها ومنع الاعتداء عليها أو الإخلال بها، أو ضمانها والتعويض عنها⁽³³⁾.

وهذا كله ينطبق على كل ما يتصل من المال من جهة المقاصد الضرورية والحاجية والتحسينية، ويظهر هذا جلياً في التطبيقات المالية في فقه المعاملات، ويظهر كالتالي:

1 . حفظ المصالح الضرورية:

وردت أحكام كثيرة جداً تدعو لتأمين المصالح الضرورية للناس وتسعى لإيجادها على خير وجه وأفضل طريقة، ثم تكفل حفظها ورعايتها:

(33) انظر: الموافقات 2/223 .

. وحفظ المال من الضرورات الخمس التي حث الشارع على حمايتها والحفاظ عليها، وهو ما يقع عليه الملك ويستبد به المالك عن غيره، وهو الوسيلة الأساسية التي تساعد الناس على تأمين العيش وتبادل المنافع والاستفادة من جوانب الحياة الكثيرة ، ولذلك كان المال مصلحة ضرورية للناس، وإلا صارت حياتهم لا قوام لها كون المال عصب الحياة.

وقد شرع الإسلام لإيجاده وتحصيله السعي في مناكب الأرض والكسب المشروع والمعاملات الشرعية التي تكفل الحصول عليه وتوفيره للمسلم.

وشرع الإسلام لحفظه وحمايته ومنع الاعتداء عليه أحكامًا كثيرة، فحرم السرقة، وأقام الحد على السارق، وحرم أكل أموال الناس بالباطل، واعتبر العقد عليها باطلاً، ومنع إتلاف أموال الآخرين وشرع الضمان، والتعويض على المتلف والمعتدي⁽³⁴⁾..

2 . حفظ المصالح الحاجية:

شرع الله تعالى أحكامًا لا حصر لها لرعاية المصالح الحاجية للناس، فشرع الرخص في العبادات لرفع الحرج والمشقة عن الناس للتخفيف عنهم، وفي باب المعاملات رخص تعالى في بعض العقود التي لا تنطبق عليها الأسس العامة في العقود، فشرع السلم وهو بيع المعدوم، وأجاز الاستصناع والمزارعة والمساقاة لرفع الحرج عن الناس في التعامل⁽³⁵⁾ ، وانعكس هذا على كثير من المستجدات المالية المعاصرة مثل السلم الموازي والاستصناع الموازي في جانب الإيجاد، وفي باب المنع والتحريم حرمت بعض المعاملات المالية المعاصرة مثل البتكوين والتسويق الشبكي، فكان للنظر المقاصدي دور كبير في منعه وتحريمه وإن كان الظاهر عند بعض المعاصرين الجواز .

3 . حفظ المصالح التحسينية:

شرع الله أحكامًا كثيرة لتأمين الأمور التحسينية للناس، وتحقيق مصالحهم فيها، بما تقتضيه المروءة ومكارم الأخلاق في مختلف فروع الشريعة، لتؤدي مصالح الناس على أكمل وجه وأحسنه. وفي المعاملات حرم الغش والتدليس والاحتكار، وحرم الإسراف والتقتير في الإنفاق، ونهى عن بيع الإنسان على بيع أخيه، ونهى عن بيع النجاسات⁽³⁶⁾.

المبحث الثالث: تطبيقات الاجتهاد المقاصدي على المستجدات المالية المعاصرة:

⁽³⁴⁾ انظر: الموافقات 2/ 223 .

⁽³⁵⁾ انظر: الموافقات 2/ 223 .

⁽³⁶⁾ انظر: المرجع السابق 2/ 223 وما بعدها.

إن حقيقة مقاصد الشرع تتجلى في كونها دليلاً يعتمد عليه في تطوير المنظومة الفقهية المتعلقة بالمال والصناعة المالية، فعلى سبيل المثال إن تحريم الربا كان لحكمة ومصلحة بينها الشارع في آية الربا⁽³⁷⁾ حيث قال: "الذين يأكلون الربا..". قال ابن عاشور في تفسيره لهذه الآية: "نظم القرآن أهم أصول حفظ مال الأمة في سلك هاته الآيات، فبعد أن ابتدأ بأعظم تلك الأصول - وهو تأسيس مال للأمة به قوام أمرها - عطف الكلام إلى إبطال وسيلة كانت من أسباب ابتزاز الأغنياء أموال المحتاجين إليهم، وهي المعاملة بالربا"⁽³⁸⁾.

المطلب الأول: الصكوك الإسلامية:

الفرع الأول: مفهوم الصكوك الإسلامية:

أولاً: الصكوك في الاصطلاح الفقهي: لقد سبق الفقه الإسلامي الفقه التقليدي في بيان حقيقة الصكوك الإسلامية، وقد ورد عن الإمام النووي ما نصه الصِّكَاك جمع صك، وهو الورقة المكتوبة بدين، ويجمع على صكوك، والمراد هنا الورقة التي تخرج من ولي الأمر بالرزق لمستحقه، بأن يكتب فيها للإنسان كذا وكذا من طعام أو غيره فيبيع صاحبها ذلك لإنسان قبل أن يقبضه.

و تطلق على نوعين من الوثائق عندهم، الأول: الوثائق التي تثبت الدين، وتستخدم لضبط الدين، ويقصد صك إثبات الدين لا بيعه، لأن بيع الدين (التوريق) محرم شرعاً لكونه ربا صريح، والثاني: تلك الوثائق التي تثبت حقاً في طعام أو سلع أو غيره، وهو الأشبه بالصكوك خصوصاً عند الفقهاء الذين قالوا بجواز بيعه وهو التداول⁽³⁹⁾.

ثالثاً: الصكوك في الاصطلاح الاقتصادي:

عرفت هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية الصكوك على أنها: "هي وثائق متساوية القيمة تمثل حصصاً شائعة في ملكية أعيان أو منافع، أو خدمات أو في موجودات مشروع معين أو نشاط استثماري خاص، وذلك بعد تحصيل قيمة الصكوك وقفل باب الاكتتاب"⁽⁴⁰⁾ وتصدر وفق عقد شرعي وتأخذ أحكامه.

أما مجمع الفقه الإسلامي فيعرف الصكوك على أنها: "أداة استثمارية تقوم على تجزئة رأس المال إلى حصص متساوية، وذلك بإصدار صكوك مالية برأس المال على أساس وحدات متساوية القيمة، ومسجلة بأسماء

⁽³⁷⁾ بشناق، أحمد، دور مقاصد الشريعة في تطوير صيغ التمويل الإسلامي، بحث مقدم لمؤتمر مقاصد الشريعة وتطبيقاتها المعاصرة، جامعة اليرموك وجامعة العلوم الإسلامية، عمان، الأردن، كانون الأول، 2013، ص10.

⁽³⁸⁾ ابن عاشور، محمد الطاهر، التحرير والتنوير، الدار التونسية للطباعة، تونس، 1984، 78/3.

⁽³⁹⁾ عثمانى ومناصرية، أحسن وخولة، أهمية الصكوك الإسلامية في تمويل مشاريع البنية التحتية، تجارب عربية وعالمية مختارة -، المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية، ع 3، 2017، 375-376، ص10.

⁽⁴⁰⁾ هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، المعايير الشرعية، 2015م، معيار صكوك الاستثمار، ص467.

أصحابها باعتبارهم يملكون حصصاً شائعة في رأس المال وما يتحول إليه بنسبة ملكية كل منهم فيه⁽⁴¹⁾. ويتضح أن التعاريف السابقة تتفق من حيث كون الصكوك الإسلامية وثائق متساوية القيمة، تثبت حق المكتتبين فيها فيما تمثله، وتصدر على أساس عقد شرعي أو أكثر أحد طرفيه هم المكتتبون في الصكوك، وتمثل حقوقاً في موجوداتها بما يترتب عليه من غنم أو غرم، وتقبل التداول والاسترداد وفق الضوابط الشرعية⁽⁴²⁾، ومن حيث كونها تمثل حصصاً شائعة في ملكية منافع أو أعيان ومانحو ذلك، ويظهر أن تعريف هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية هو التعريف الأوضح، والأدق، والأشمل.

الفرع الثاني: الاعتبار المقاصدي في الصكوك الإسلامية:

يتضح النظر المقاصدي في تشريع الصكوك من خلال عرض خصائصها وأهميتها في تحقيق مصالح الناس.

أولاً: خصائصها:

يمكن إيجاز أهم خصائص الصكوك الإسلامية في النقاط التالية:

الصكوك الإسلامية عبارة عن وثائق تصدر باسم مالكيها بفئات متساوية القيمة لإثبات حق مالكيها في الموجودات الصادرة بموجبها، ويعطي الصك لحامله حصة في الربح⁽⁴³⁾.

الصكوك الإسلامية تصدر على أساس عقد شرعي، وتمثل حصة شائعة في ملكية موجودات مخصصة للاستثمار، أو يتعين إيجادها، أو منافع، وهي لا تمثل ديناً على مصدرها⁽⁴⁴⁾.

قد تكون الصكوك الإسلامية صادرة عن هيئات حكومية سواء كانت محلية أو دولية أو إقليمية، كما قد تصدر من طرف أشخاص طبيعيين أو معنويين، كذلك من طرف الجمعيات الخيرية والمؤسسات الوقفية.

يشارك مالكو الصكوك الإسلامية في الأرباح المترتبة حسب الاتفاق المبين في نشرة الإصدار ويتحملون الخسارة بنسبة ما يملكه كل منهم من الصكوك.

ينطبق على الصكوك الإسلامية بصفة أساسية صيغة فقه المشاركة في الربح والخسارة.

الصكوك الإسلامية قابلة للتسييل والتداول في سوق الأوراق المالية (البورصة) في إطار الشروط والضوابط الشرعية لتداول الأصول، والمنافع والخدمات التي تمثلها⁽⁴⁵⁾.

ثانياً: اعتبار المقاصد الشرعية في الصكوك:

(41) مجمع الفقه الإسلامي، قرار بشأن سندات المقارضة وسندات الاستثمار 30 (3/4).

(42) حسان، حسين حامد، صكوك الاستثمار، دراسات المعايير الشرعية، 2، ص 951.

(43) أحمد جابر بدران، الصكوك كأداة للتمويل بين النظرية والتطبيق، مجلة المسلم المعاصر، مصر، العدد 152، 2014م، ص 159.

(44) محمود سحنون، يونس شعيب، دور الصكوك الإسلامية في التقليل من أزمات الديون السيادية، بحث مقدم إلى مؤتمر الأسواق المالية والعولمة، تلمسان، الجزائر، 10/9 أبريل 2013م، ص 13.

(45) عثمانى ومناصرة، أهمية الصكوك الإسلامية في تمويل مشاريع البنية التحتية ص 10.

إن الاجتهاد المقاصدي هو السبب الرئيس الذي كان وراء ظهور الصكوك الإسلامية، وتطويره كعقد استثمار وأداة تمويل بالدرجة الأولى، بعد كان مجرد أداة للتوثيق، فتشريع التصكيك أوجد بديلاً مهماً للحكومات عن السندات المحرمة، كأداة تمويلية تساهم في التنمية الاقتصادية للدولة وزيادة حجم الدخل، الأمر الذي يزيد من قوة الدولة الاقتصادية، ويسهم في تعزيز بناء البنية التحتية للدولة، والذي بدوره ينعكس على تحسين حياة الناس. وفي قطاع المصارف تتمثل أهمية الصكوك في جمع المصارف الإسلامية للأموال من أصحابها واستخدامها في الاستثمار، وذلك من خلال اقتناء موجودات تعود بعائد أو دخل، لأنها موظفة في مشروع أو نشاط اقتصادي، والجدير بالذكر أن جذب المصارف الإسلامية على هذه الأموال وتحقيقها للسيولة اللازمة لتحقيق مشاريعها الاستثمارية بأقل تكلفة تمويل ممكنة، كما يتيح لحملة الصكوك المشاركة في الدخل الناجم عن النشاط الاقتصادي⁽⁴⁶⁾.

فعملية التصكيك تؤدي دوراً مهماً في تحقيق مقاصد الشرعية، من خلال استخدامها كأداة تمويلية لحشد موارد مالية كبيرة بدلاً من تعطيلها واكتنازها، بهدف إنشاء البنية التحتية وغيرها من أغراض النفع العام، التعليم والطرق والموانئ والمستشفيات وغيرها، والذي لا تستطيع خزينة الدولة توفير التمويل اللازم لمثل هذه المشاريع، والتي تعمل بدورها على حفظ وحماية الضروريات وحفظ الحاجيات في بعض الأحيان، وبهذه الطريقة المبتكرة تستفيد الدولة من مدخرات المواطنين وهم يستفيدون من هذا الاستثمار، ويحفظ على الأمة دينها وكرامتها بدلاً من اللجوء إلى البنك والصندوق الدوليين الذين يعملان بالربا، ومن ثم تبقى الدولة المسلمة رهينة لشروطهما⁽⁴⁷⁾.

المطلب الثاني: السلم الموازي:

الفرع الأول: مفهوم السلم الموازي :

السلم الموازي: هو أن تباع مؤسسة التمويل في الذمة سلعاً من جنس ما أسلم فيه، دون الربط بين العقدين. أو هو أن يبرم العاقد صفقة شراء بالسلم، ثم يبرم صفقة بيع بالسلم دون ربط بينهما، ويعزم على أن ينفذ الصفقة الثانية مما يتسلمه من الصفقة الأولى، ومثال ذلك أن يأتي مزارع إلى مؤسسة التمويل، لبيعها محصوله من الزيتون، ويسلمها في وقت قطف الزيتون، وتدفع مؤسسة التمويل الثمن للمزارع، وتقوم المؤسسة بالتعاقد مع طرف آخر لبيع كمية الزيتون بتاريخ آخر متفق عليه، ويتم ذلك من خلال عقدين منفصلين، والسلم الموازي أجازته الهيئات العلمية الشرعية المعتبرة، وتطبق المصارف الإسلامية السلم الموازي بأن تباع في الذمة سلعاً من جنس ما أسلم فيه دون الربط بين العقدين. بشروط وضوابط قررها الفقهاء، ويعتبر السلم أداة تمويل شرعية ذات كفاءة عالية في الاقتصاد الإسلامي، يستفيد منها المزارعون والصناعيون والمقاولون وغيرهم⁽⁴⁸⁾.

(46) سمرد وبوشنده، نوال ورفيق، دور السوق المالي الإسلامي في معالجة السيولة النقدية-الصكوك الإسلامية نموذجاً، بحث مقدم للمؤتمر الدولي الثاني للمالية والمصرفية الإسلامية، عمان، الجامعة الأردنية، 2015، ص 6.

(47) بشناق، دور مقاصد الشريعة في تطوير صيغ التمويل الإسلامية، ص 23.

(48) جبر، محمد هشام، عمليات السلم والمعالجة المحاسبية لها، بحث مقدم لمؤتمر "السلم وتطبيقاته المعاصرة"

وعليه فإن السلم الموازي بطبيعته ينعقد مع طرف ثالث آخر غير الطرف الأول بغرض بيع بضاعة مشابهة في الصفة والأجل ، ومن غير ربط بين العقدين .

وأجازت المعايير الشرعية الصادرة عن أيوفي السلم الموازي، نصت أنه "يجوز للمسلم أن يعقد سلماً موازياً مستقلاً مع طرف ثالث للحصول على سلعة مواصفاتها مطابقة للسلعة المتعاقد على تسليمها في السلم الأول ليتمكن من الوفاء بالتزامه فيه، وفي هذه الحالة يكون البائع في السلم الأول مشترياً في السلم الثاني، ولا يجوز ربط عقد سلم بعقد سلم آخر، بل يجب أن يكون كل واحد منها مستقلاً عن الآخر في جميع وحقوقه والتزاماته"⁽⁴⁹⁾.

الفرع الثاني: الاعتبار المقاصدي السلم :

يتضح النظر المقاصدي في عقد السلم الفقهي والسلم الموازي من خلال معرفة أساس تشريعه فهو كان أشبه ببيع المعلوم لكن جاز حاجة الناس عليه، يختلف السلم عن بيع المعلوم المنهي عنه ، لأن المبيع في بيع المعلوم معين ، وهو مجهول الوجود مستقبلاً فقد يوجد وقد لا يوجد ، وهذا غرر فاحش ، بخلاف المبيع سلماً ، فإنه معلوم الوجود، من جهة اشتراط كونه غالب الوجود عند الأجل ، ثم إنه ليس معيناً بل هو موصوف في الذمة ، ويحصل الوفاء في السلم بأي سلعة تتوفر فيها الصفات المتفق عليها، و إذا لم يتوفر المبيع في السلم كان للمشتري أن يمد للبائع أجلاً آخر ، كما أن له أن يأخذ بدلاً غير المسلم فيه ، بخلاف بيع المعلوم فإنه إذا لم يوجد المبيع ، ضاع الثمن على المشتري ، لأن المبيع يدخل في ضمان المشتري بمجرد العقد . وتتضح النظرية المقاصدية للسلم من خلال عرض مزاياه وأهميته الاقتصادية كالتالي⁽⁵⁰⁾ .:

- 1- توفير السبلولة للمنتج الذي يحتاجها للاستثمار، كما لا يحتاجها المستثمر المسلم كونها قد قدمت أو سلمت في مجلس العقد، وبالتالي انتقلت لتكون ثمن في موعد التسليم .
- 2- عدم تأثر القوة الشرائية للنقود المستثمرة ، فيعمل على المحافظة على المبلغ الأصلي (ثمن سلعة حقيقية)، بالإضافة إلى قيمة التضخم نتيجة الارتفاعات المحتملة لمعدل الأسعار ، لكون المؤجل هو السلعة ، وليس النقد .
- 3- يوفر السلم الدخل المناسب للمسلم، فيحقق له ربحاً نتيجة بيع سلعة خطط لها مسبقاً، كما يعمل على توفير التمويل اللازم للمسلم إليه، وتخفيض تكاليف الإنتاج ، بقيمة سعر الفائدة السائد، ويحقق له ربحاً وبصورة مسبقة .
- 4- يوفر السلم ميزة التكافل بين أفراد المجتمع ، ويقلل من تكاليف الإنتاج، ويزيد من العرض ويستخدم مدخلات الإنتاج وخصوصاً المحلية ، ويعمل على إدامة التوظيف وتقليل البطالة الموسمية .
- 5- إن استخدام أداة السلم تعمل على تقليل حجم المخاطر التي تؤثر على الاستثمار ، وتعمل على استمرارية

ملتقى الخرطوم للصناعة المالية الإسلامية يومي 10-11 نوفمبر 2014، ص 7-8

(49) هيئة المحاسبة والمراجعة، معيار السلم والسلم الموازي، ص 280.

(50) جبر، عمليات السلم والمعالجة المحاسبية لها، ص 7-8

الاستثمار مما يؤكد أن هذه الأداة لها ميزات الاستثمار الناجح .

6. يمكن الاستفادة من عقد السلم لتمويل العجز في موازنة الدولة .

7. أحاط الشرع التعامل بالسلم بضمانات عدة، منها : الكتابة والشهادة ، ومنها : الكفالة والرهن ، بالإضافة إلى جواز الاعتياض عن المسلم فيه والقول بالجواز مناسب للصفقات الكبيرة يجري التعاقد عليها بطريق السلم . إن تطبيق عقد السلم في التمويل والاستثمار يساهم في التنمية الاقتصادية ، ويوفر السيولة للمشروعات، ويساعد على تسويق المنتجات قبل موسم القطف، ويحقق التعاون بين مختلف الفئات، ويؤمن فرص العمل.

المطلب الثالث: التسويق الشبكي:

الفرع الأول: مفهوم التسويق الشبكي⁽⁵¹⁾:

يعتبر التسويق الشبكي حديث النشأة، وأول من قام بممارسة هذا النوع من التسويق الشبكي شركة تسمى كاليفورنيا فايتمينز (California vitamins) وكان ذلك عام 1954م وهي شركة نشأت في الولايات المتحدة الأمريكية حيث كانت متخصصة في مواد التجميل والتنظيف والمكملات الغذائية.

ومن أجل فهم حقيقة التسويق هذا لا بد لنا من أن نفهم التسويق العادي والذي يتوفر فيه كافة العملية التبادلية التسويقية التي تقدم شيئاً ذا قيمة للحصول على شيء ذي قيمة، فنحن نقدم المال من أجل الحصول على منتج كالطعام والشراب وغيرهما، فالتسويق في المفهوم المعاصر حسب تعريف الجمعية الأمريكية للتسويق بأنه أداء أنشطة الأعمال التي تعتني بتدفق السلع والخدمات من المنتج إلى المستهلك.

فالمقصود بهذا التسويق هو قيام الشخص بالبيع الشخصي للزبون بشكل مباشر، حيث يعد هذا الأسلوب أسلوباً تسويقياً ذو فاعلية كبيرة، لأن فكرته تعتمد على قيام العميل بعرض المنتج على معارفه وأصدقائه ومن يخالطهم، فيقبلوا على شراء المنتج دون أدنى إحساس بالمخاطرة أو الغبن التي تعد أهم العوامل في عدم الإقبال على الشراء.

وأما التسويق الشبكي فقد عرف بأنه: أسلوب للبيع الشبكي يسمح لمن يشترك فيه أن ينشئ شبكة خاصة به يستطيع من خلالها ضم العديد من العملاء الجدد، وبيعهم الخدمة أو المنتج، مقابل عمولة يحصل عليها عن كل مشترك جديد وهكذا، وإن لم يكن له أثر مباشر على المشتركين الجدد.

الفرع الثاني: تحليل فتوى التسويق الشبكي من وجهة نظر مقاصدية:

ذهب جمهور الفقهاء المعاصرين إلى تحريم التسويق الشبكي، ومنهم مجمع الفقه الإسلامي بالسودان، ودائرة الإفتاء الأردنية، ودار الإفتاء المصرية، واللجنة الدائمة للإفتاء بالسعودية، ودار الإفتاء الفلسطينية، والدكتور سامي السويلم وهو أول من حرر الكلام في المسألة، والدكتور يوسف الشبيلي والدكتور أحمد الحجي الكردي

(51) مشوقة وحسين، حمزة وأحمد، التسويق الشبكي من منظور الاقتصاد الإسلامي، دار الإفتاء الأردنية، ص4-5 .

والدكتور حسين شحاته والدكتور حسام الدين عفانة وغيرهم، وقد استدلوا على ذلك بعدة أدلة وهي⁽⁵²⁾:
وجود القمار والميسر الذي ورد الشرع بتحريمه لما فيه من المخاطرة والغرر؛ قال الله تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا
إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ} المائدة / 90، فالمنتج
غير مقصود في المعاملة، فيكون المشترك قد دفع أموالاً مقابل احتمالية الحصول على أرباح أعلى أو الخسارة
ذلك.

جاء في فتوى لدائرة الإفتاء الأردنية: "أسلوب التسويق الشبكي أو الهرمي وأخذ العمولات عليه ليس من السمسرة
الشرعية في كثير من صورته المنتشرة اليوم، بل هو من باب الميسر والمقامرة المحرمة؛ لأن المشتركين عادة لا
يشتركون إلا بغرض تحصيل المكافآت على إحضار زبائن آخرين، فإذا جلب المشترك عدداً من الزبائن، وحقق
شروط الشركة أخذ عمولته التي قد تزيد أو قد تنقص عن المبلغ الذي دفعه ابتداءً، وإذا فشل خسر المبلغ كله،
وهذا الاحتمال يُدخلُ المعاملة في شبهة الغرر والميسر⁽⁵³⁾.

فمناطق التحريم هو اضطرار المشترك إلى دفع مال مسبقاً، سواء على سبيل الاشتراك أو على سبيل شراء بضاعة
غير مقصودة.

النظر المقاصدي في تحريم التسويق الشبكي⁽⁵⁴⁾:

وقد أوجب بأن وجود السلعة ذات الفائدة ينفي شبهة القمار والغرر؛ وبين ذلك بعض المجيزين: "أين المقامرة
والغش والخداع والغرر مع أن السلعة موجودة والفائدة متحققة، وأين الغرر والجهالة بل هو منفي في هذه المسألة
ولك أن تسأل من شارك في بزناش هل غررت به الشركة أو وعدته بأمر وتملصت منه. هذا غير وارد في عمل
الشركة بل إن كل من اشترى المنتج يعرفه جيداً ويعرف فائدته وفوق ذلك فإن الشركة تعطي الخيار لمن اشترى
المنتج أن يجرب المنتج لمدة ثلاثة أيام وإن وجد فيه خلاف ما قيل له فله أن يعيده ويستلم ما دفع مقابلته، وأما
كون البعض منهم لم يحصل على عمولات فلم تعد الشركة الناس بأرباح بل فتحت المجال لمن أراد أن يسوّق
وبينت طريقة التسويق وأوضحت شروط التسويق والمسلمون على شروطهم إلا شرطاً أحل حراماً أو حرم حلالاً".
وبسبب هذه الاعتراضات على هذه الفتوى كان لا بد من إظهار وجهة النظر المقاصدية والاعتماد على الاجتهاد
المقاصدي في الترجيح، كالتالي:

أولاً: عدم تحقيق الكفاءة الاقتصادية لمفهوم التسويق: ومن المعلوم أن مفهوم التسويق الكفاء يجب أن يختصر
التكاليف والوقت ويستجيب مع التطور التكنولوجي.

(52) مشوقة وحسين، حمزة وأحمد، التسويق الشبكي من منظور الاقتصاد الإسلامي، دار الإفتاء الأردنية، ص 4-5.

(53) الموقع الرسمي لدار الإفتاء الأردنية، التسويق الشبكي من منظور الاقتصاد الإسلامي، www.aliftaa.joK، تاريخ دخول
الموقع، 2019/07/20م.

(54) الموقع الرسمي لدار الإفتاء الأردنية، التسويق الشبكي من منظور الاقتصاد الإسلامي، www.aliftaa.joK، تاريخ دخول
الموقع، 2019/07/20م.

فقد ظهر التسويق الشبكي وانتشر في الولايات المتحدة الأمريكية في الفترة التي سبقت عصر الإنترنت والاتصالات السريعة، وكانت الحاجة له مدفوعة من التكلفة العالية للتوزيع والشحن والتخزين، التي تتكبدها الشركات المصنعة لمنتجات عدد مستهلكيها قليل، وتوزيعهم على مستوى جغرافي كبير، وقد قام التسويق الشبكي بحل هذه الإشكالية، عن طريق خفض التكاليف والمصاريف المتعلقة باستئجار معارض ومستودعات وتوظيف مندوبين مبيعات وفنيي صيانة، والانتشار الجغرافي عن طريق نظام شبكة الموزعين.

فما يثير التساؤلات حول الشركات التي تستخدم هذا النظام في الوقت الحالي، أن هذا النظام أساساً نشأ وازدهر في بيئة كانت تحتاج لهذا النوع من التسويق، ففي الفترة قبل الإنترنت وقبل الاتصالات السريعة، كان من الصعب إن لم يكن مستحيلاً إيصال رسالة أو إقناع مزارع أو فلاح في قرية نائية بأهمية منتج قد يسهل حياته، أو يزيد من إنتاجيته، وأما الآن، فمع وجود التقنية، أصبح بإمكان المشتري في قرية صغيرة من أقاصي البلاد، طلب منتج من الطرف الآخر من العالم "أمريكا" بضغطة زر خلال عشر دقائق، ويصله إلى أقرب مدينة كبيرة إن لم يكن إلى باب بيته خلال أسابيع قليلة، فبالتالي اختفى الداعي لوجود نظام تسويق شبكي بالكثافة الموجودة حالياً.

ثانياً: خروج التسويق الشبكي عن موضوع الترويج والتسويق للسلع والخدمات: فيرى "روبرت ل. فيتزباتريك" أن أضخم شركات التسويق الشبكي تعترف بأن حجم مبيعاتها لغير ممثلي الشركة أو الراغبين في إنشاء شبكة تسويقية لا يتجاوز 18 % فقط.

ثالثاً: تحقق الاحتيال والنصب في التسويق الشبكي: فيرى "روبرت ل. فيتزباتريك" أن الخداع هو من السمات المميزة والمتأصلة في جميع أنظمة التسويق الشبكي وهو ضروري ولا يمكن الاستغناء عنه لتسويق تلك الأنظمة، فغالبية من يستثمر في التسويق الشبكي يكتشف في النهاية أنه صفقة خاسرة، وهذه حقيقة تاريخية مؤكدة.

ويضيف أننا إذا ما قمت بإزالة بريق المشروع التجاري وفرصة تحقيق الأرباح الكبيرة من عملية بيع السلعة بالتسويق الشبكي تجد أنك أمام نموذج غير عملي أو إنتاجي من أساليب البيع، فالتسويق من فرد لفرد هو نموذج من الماضي السحيق وليس المستقبل، والتسويق مباشر من الفرد لأقربائه أو أصدقائه يتطلب منهم تغيير عاداتهم الشرائية، ففي هذا النموذج تكون اختياراتهم للسلع محدودة ولا تماثل التنوع الكبير الموجود في المولات مثلاً، وفي غالبية الأحيان تكون المنتجات وإن كانت عالية جودة- منتجات غالية الثمن عن وضعها الطبيعي.

وهذه الأسباب التي توضح عدم جدوى أو كفاءة التسويق من فرد لفرد والتي هي المسؤولة عن الوضع الحقيقي لشركات التسويق الشبكي، وهو في هذا بيع الفرصة الوهمية لتحقيق أرباح كبيرة للعديد من الراغبين في الاستثمار وليس بيع فعلي للمنتجات .

وقد قام ستيفن بارت رئيس اللجنة التنفيذية بالمجلس الوطني لمكافحة الغش الصحي ، بتحليل معلومات دعائية لأكثر من 40 شركة تسويق منتجات ذات صلة بالصحة وفق هذا النظام في أمريكا، وخلص إلى أن جميع هذه المعلومات الدعائية مبالغ فيه بشكل كبير .

وفي دراسة أجراها موقع حقيقة التسويق متعدد المستويات بإشراف الدكتور جون تايلور على مجموعة من شركات التسويق الهرمي والشبكي وجد أن معدل الخسارة في النظام الهرمي بدون منتج ما يقرب من 90%، في حين أن

معدل الخسارة في النظام الشبكي القائم على أساس المنتج هو حوالي 99%.

رابعاً: استنزاف موارد المجتمع وثرواته: وذلك من الأموال التي تدفع للتجنيد في النظام الشبكي، والأوقات التي تبذل من الشباب المجندين، مما يفوت فرص بديلة للطقات البشرية، ويهدر أموالاً كان الأصل أن تستثمر بما يسهم في التنمية الحقيقية للمجتمع، فيرى الدكتور رضا عبد السلام الأستاذ بكلية الحقوق بجامعة المنصورة أن التسويق الشبكي يعتبر استنزافاً لأموال المنتج لصالح شركات التسويق الشبكي؛ عن طريق بيع منتجات بأضعاف ما تستحقه، وإشغال كثير من الشباب عن التركيز في الأعمال التي تعود عليهم وعلى مجتمعهم بالتنمية والتطوير إلى أعمال تستنزف أموال المجتمع وتضيع أوقات الشباب الطامحين.

خامساً: غياب الرقابة المالية عن كثير من شركات التسويق الشبكي: فقد ذكر موقع دائرة الإفتاء المصرية بعد استشارة مجموعة من الخبراء الاقتصاديين أن مؤشرات التحليل الاقتصادي لهذه المعاملة تكشف عن أمور ذات واقع سلبي، أهمها: غياب الرقابة المالية، وهذا أحد العوامل الأساسية في تنامي ظاهرة الخداع في هذا النوع من التسويق.

ويجب الفريق المعارض للتسويق الشبكي عن شبهة انتشار التسويق الشبكي في العالم، وكونه هو مستقبل الأنظمة التقليدية للتسويق بأن التسويق الشبكي ليس حديثاً على الإطلاق، لكن هذه الحجة واهية لأن العالم تيقظ لهذه الظاهرة بفترة مبكرة مما كان يدعى بالتسويق الهرمي، حيث اعتبر في وقتها جريمة دولية يحاسب عليها القانون، لأنها استنزفت أموال الناس بناء على الغش والخداع، فغيرت وجهها تحت مسمى التسويق الشبكي، وإن اختلفت المسميات والآليات، فالهدف واحد هو التغرير بالناس لتعظيم الاستهلاك والاستنزاف لأموالهم بغير وجه حق.

الخاتمة

النتائج والتوصيات

أولاً: النتائج:

الهدف من علم المقاصد جمع بين فهم النصوص وفهم الواقع وفهم عميق للمقاصد الشرعية ، من خلال التعمق في سبر أغوار النصوص وفهم مراميها، والنظر في مكامن تحقق المصلحة، وهذا يكون أدعى إلى ضبط الفتوى بروح الشريعة ومراميها.

الاجتهاد المقاصدي بإيجاز: العمل بمقاصد الشريعة والإلتفات إليها والاعتداد بها في عملية الاجتهاد الفقهي. حفظ المال من الضرورات الخمس التي حث الشارع على حمايتها والحفاظ عليها، وهو ما يقع عليه الملك ويستبد به المالك عن غيره، وهو الوسيلة الأساسية التي تساعد الناس على تأمين العيش وتبادل المنافع والاستفادة من جوانب الحياة الكثيرة ، ولذلك كان المال مصلحة ضرورية للناس، وإلا صارت حياتهم لا قوام لها كون المال عصب الحياة.

إن حقيقة مقاصد الشرع تتجلى في كونها دليلاً يعتمد عليه في تطوير المنظومة الفقهية المتعلقة بالمال والصناعة المالية.

إن الاجتهاد المقاصدي هو السبب الرئيس الذي كان وراء ظهور الصكوك الإسلامية، وتطويرها كعقد استثمار وأداة تمويل بالدرجة الأولى، بعد كان مجرد توثيق.

تشريع التصكيك أوجد بديلاً مهما للحكومات عن السندات المحرمة، كأداة تمويلية تساهم في التنمية الاقتصادية للدولة وزيادة حجم الدخل، الأمر الذي يزيد من قوة الدولة الاقتصادية، ويسهم في تعزيز بناء البنية التحتية للدولة، والذي بدوره ينعكس على تحسين حياة الناس.

عملية التصكيك تسهم تؤدي دوراً مهماً في تحقيق مقاصد الشرعية، من خلال استخدامها كأداة تمويلية لحشد موارد مالية كبيرة بدلاً من تعطيلها واكتنازها، بهدف إنشاء البنية التحتية وغيرها من أغراض النفع العام.

. إن تطبيق عقد السلم في التمويل والاستثمار يساهم في التنمية الاقتصادية ، ويوفر السيولة للمشروعات، ويساعد على تسويق المنتجات قبل موسم القطف، ويحقق التعاون بين مختلف الفئات، ويؤمن فرص العمل.

الأموال التي تدفع للتجنيد في النظام الشبكي، والأوقات التي تبذل من الشباب المجندين، مما يفوت فرص بديلة للطقات البشرية، ويهدر أموالاً كان الأصل أن تستثمر بما يسهم في التنمية الحقيقية للمجتمع، وهذا يخالف مخالفة صريحة لمقاصد الشريعة وروحها.

ثانياً: التوصيات:

1. يوصي البحث بعمل دراسات علمية مفصلة خصوصاً في مرحلة الماجستير والدكتوراة في الاجتهاد المقاصدي المتعلق بالمستجدات المالية، بمزيد من التعمق في تحرير هذا المصطلح ووضع ضوابط وقواعد لهذا النوع من الاجتهاد، مع ذكر أمثلة تطبيقية تفصيلية.

2. الحاجة إلى تفعيل الاجتهاد الجماعي والفتوى الجماعية التي تقوم على النظر المقاصدي واعتماد الاجتهاد المقاصدي اللبنة الأساسية في تجديد الفقه المعاصر.

قائمة المصادر والمراجع

ابن عاشور، محمد الطاهر، التحرير والتنوير، الدار التونسية للطباعة، تونس.

ابن عاشور، محمد الطاهر، مقاصد الشريعة الإسلامية، طبعة وزارة الأوقاف القطرية، 2005 .

ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم، لسان العرب، مادة (جهد). ط1. دار صادر. بيروت. لبنان. 2000م .

أحمد جابر بدران، الصكوك كأداة للتمويل بين النظرية والتطبيق، مجلة المسلم المعاصر، مصر، العدد 152، 2014م .

أشرف، غازي، دراسة أصوليه فقهية في الفقه السياسي ونظام الحكم في ضوء قواعد الشريعة وأصول الفقه، رسالة دكتوراة غير منشورة، جامعة يونس، جنوب إفريقيا، نوفمبر 2016 .

الأصفهاني، الراغب، معجم مفردات ألفاظ القرآن الكريم، دار القلم، دمشق، ط4، 2009م .

البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري.

البركتي، محمد عميم، التعريفات الفقهية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2003م .

بشناق، أحمد، دور مقاصد الشريعة في تطوير صيغ التمويل الإسلامي، بحث مقدم لمؤتمر مقاصد الشريعة وتطبيقاتها المعاصرة، جامعة اليرموك وجامعة العلوم الإسلامية، عمان، الأردن، كانون الأول، 2013 .

جبر، محمد هشام، عمليات السلم والمعالجة المحاسبية لها، بحث مقدم لمؤتمر "السلم وتطبيقاته المعاصرة" الجويني، عبد الملك بن عبد الله، البرهان في أصول الفقه، ط1، 1399هـ.

حسان، حسين حامد، صكوك الاستثمار، دراسات المعايير الشرعية.

الخادمي، نور الدين بن مختار، الاجتهاد المقاصدي حجته ضوابطه مجالاته، كتاب الأمة، وزارة الأوقاف، قطر، ع65، جمادى الأولى، 1419هـ .

الخرطوم، السودان.

الريسوني، أحمد، البحث في مقاصد الشريعة نشأته وتطوره ومستقبله، بحث مقدم لندوة مقاصد الشريعة، التي نظمتها مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي بلندن، من 1 إلى 5 مارس 2005.

الريسوني، أحمد، نظرية المقاصد عند الشاطبي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1995م .

الريسوني، الفكر المقاصدي: قواعده وفوائده، مطبعة النجاح الجديد، الدار البيضاء، 1999م .

الزحيلي، محمد مصطفى الزحيلي، مقاصد الشريعة الإسلامية .

سمرد وبوشنده، نوال ورفيق، دور السوق المالي الإسلامي في معالجة السيولة النقدية-الصكوك الإسلامية نموذجاً-، بحث مقدم للمؤتمر الدولي الثاني للمالية والمصرفية الإسلامية، عمان، الجامعة الأردنية، 2015.

عبد السلام، العز، قواعد الأحكام في إصلاح الأنام، دار القلم، دمشق .

عثماني ومناصرية، أحسين وخولة، أهمية الصكوك الإسلامية في تمويل، مشاريع البنية التحتية، تجارب عربية وعالمية مختارة -، المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية، ع 3، 2017، 375-376.

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، المستصفى من علم الأصول، 480/2 وما بعدها/ الشاطبي، إبراهيم بن موسى، الموافقات في أصول الشريعة، دار الكتب العلمية، ط1، 2004م .

الفيروز آبادي، القاموس المحيط ، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط8، 2005م.

القرافي، شهاب الدين أحمد بن ادريس، الذخيرة، تحقيق: د. محمد حجي. 139/1. ط1. دار الغرب الإسلامي. 1994.

القرآن والسنة.

مجمع الفقه الإسلامي، قرار بشأن سندات المقارضة وسندات الاستثمار 30 (3/4).

محمود سحنون، يونس شعيب، دور الصكوك الإسلامية في التقليل من أزمات الديون السيادية، بحث مقدم إلى مؤتمر الأسواق المالية والعولمة، تمراست، الجزائر، 10/9 أفريل 2013 م .

مشوقة وحسين، حمزة وأحمد، التسويق الشبكي من منظور الاقتصاد الإسلامي، دار الإفتاء الأردنية

الموقع الرسمي لدار الإفتاء الأردنية، التسويق الشبكي من منظور الاقتصاد الإسلامي، www.aliftaa.jo

تاريخ دخول الموقع، 20/07/2019م.

علم اللغة وفقه اللغة

عبد الرحيم شريف

طالب ماجستير

كلية العلوم الإسلامية بجامعة أنقرة يلدرم بيازيد

الملخص

لقد عهد الله سبحانه وتعالى بحفظ القرآن الكريم حيث قال: (إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ)¹ وكانت إرادة الله سبحانه وتعالى أن يكون كلامه الذي سيبقى محفوظا بحفظه سبحانه وتعالى إلى يوم القيامة بتعاقب الأعوام والأجيال باللغة العربية فحُفظت اللغة العربية واستمرت على ما كانت عليه من القوة إلى يومنا هذا و تعاقب المسلمون منذ عهد النبي صلى الله عليه وسلم بالناية باللغة العربية وتعليمها للمسلمين وإن هذا الأمر لم يحدث للغة أخرى بأن حافظت على هيئتها وقواعدها منذ أكثر من ألف و أربع مئة عام وهذا أمر إلهي حظيت به اللغة العربية بسبب ارتباطها بالقرآن الكريم واهتمام المسلمين به حفظا وتعلما واستنباطا. حيث انتشرت علوم اللغة العربية في جميع الأمصار الإسلامية وكتب فيها على مدى العصور المتعاقبة جمع كبير من العلماء والباحثين ووصل إلينا آلاف الكتب وضاع الآلاف منها. ويستمر العلماء والباحثين إلى يومنا هذا في المساهمة في علوم اللغة العربية. هذا ولا يزال البحث في اللغة العربية بحاجة إلى جهود كثيرة تفيد من كل المصادر المتاحة لإيضاح الجوانب المختلفة من تاريخ اللغة العربية. ومن أهم مباحث اللغة العربية المباحث المرتبطة بموضوع فقه اللغة وعلم اللغة حيث أخذ هذا العلم حيزا واسعا ومهما في المكتبة العربية

1- سورة الحجر الآية (9)

المقدمة:

إن "علم اللغة" يرادف نظيره "فقه اللغة" ؛ لأن المباحث متداخلة عند علماء المشرق والمغرب قديما وحديثاً . ولكن الفرق بينهما في الهدف والغرض.

فيرى بعض العلماء أن علم اللغة يتناول ظواهر اللغات جميعا، لا فرق بين المتشابه منها وغيره، ويستقي مادته من النظر في اللغات على اختلافها، ويحاول الوصول إلى فهم الحقائق

والخصائص التي تسلك اللغات جميعا في عقد واحد، ولكن فقه اللغة مجاله دراسة إحدى اللغات: العربية أو الإنجليزية أو طائفة متشابهة منها، كالتائفة السامية أو الحامية أو الهندوأوروبية لبيان خصائصها وتاريخها وتطورها وتفاعلها مع الفكر¹.

أهمية فقه اللغة:

والبحث في اللغة ينشأ لدى أي أمة من الأمم نتيجة لقيام تضاد بين لغتين أو مرتبتين من لغة واحدة ، فحينئذ يمكن ملاحظة بعض الخصائص اللغوية، وقد كانت العربية منذ وقت مبكر حافلة بصور الخلاف بين لهجاتها المتعددة التي تمثل مستوى معيناً في الاستعمال العادي بعضها مع بعض من ناحية، وبين جميع هذه اللهجات وبين اللغة المثالية التي هي لغة القرآن والأشعار والتي كان العرب جميعاً يستطيعون فهمها من ناحية أخرى.² بيد أن الدافع القوي الذي دفع إلى البحث في الدرس اللغوي والعناية بالألفاظ اللغوية هو نفس ما حدث بالنسبة للنحو من انتشار اللحن نتيجة لاختلاط العرب بغيرهم من الأمم، فلم يعد اللحن يقتصر على عدم القدرة على ضبط أواخر الكلمات بل تعداه إلى استعمال الألفاظ وتحريفها في الاستعمال عن مواضعها التي تعارفت العرب عليها، أو عدم القدرة من قبل المستعربين على حفظ هذه الألفاظ وضبطها والنطق بها على هيئاتها الصحيحة الصوتية والصرفية مما هدد بضياح كثير من ألفاظ اللغة. ومن هنا فإن العناية بدراسة ألفاظ اللغة وتحديد مدلولاتها وضبطها قديم، وربما كان هذا النوع من الدراسة أقدم في نشأته من العناية بالإعراب، لأن نشأته قد بدأت في الظهور منذ العناية بالنص القرآني وتفسير بعض ألفاظه.

1- فقه اللغة العربية وخصائصها د. إميل بديع يعقوب دار العلم للملايين بيروت ط 1 1982 ص 28- 33

2- تاريخ الأدب العربي بروكلمان ترجمة الدكتور عبد الحليم النجار دار المعارف ط 4 ج 2 ص 123.

نشأة فقه اللغة:

لعل فيما ينسب إلى ابن عباس رضي الله عنه من المسائل المعروفة بمسائل نافع بن الأزرق لعل فيها دلالة على هذه العناية منذ وقت مبكر سواء صحت نسبة جميعها أو بعضها. فمصطلح فقه اللغة قديم عند العرب عرفته الدراسات اللغوية منذ وقت مبكر ويمكن القول ان رسائل الاصمعي (ت 215) في الاشتقاق هي اقدم نتاج وصلنا من هذه الدراسات ثم جاء بعده ابن جني (ت 392) الذي ألف كتاب الخصائص وضمنه الكثير من البحوث اللغوية، وألف ابن فارس (ت 395) كتابه الموسوم بـ (الصاحبي في فقه اللغة وسنن العربية في كلامها) ضمنه كثيراً من مسائل فقه اللغة العربية، ثم وضع كتاباً آخر عنوانه مقاييس اللغة ناقش فيه موضوعين يعدان من صميم فقه اللغة هما الأصول والنحت، ووضع أبو منصور الثعالبي (ت 429) كتابه الموسوم بـ (فقه اللغة وسر العربية) ضمنه مباحث تتعلق بفقه اللغة وأنشأ ابن سيده (ت 458) كتابه المخصص وفيه عرض لبعض المباحث المتعلقة بنشأة اللغة العربية وبعض الظواهر اللغوية، وكان الجواليقي "أبو منصور، موهوب بن أحمد"، من علماء القرن السادس الهجري، اهتم بوجه خاص على دراسة "المعرب من الكلام الأعجمي"، وكتابته مرتب على حروف المعجم، ويتلوه البشبيشي المتوفى سنة 820هـ بكتابه "التذليل والتكميل" لما استعمل من اللفظ الدخيل".
ويعد كتاب السيوطي (ت 911) المسمى بـ (المزهر في علوم اللغة وأنواعها) من أغنى الكتب

المتقدمة مادة ومضمونا ولعل كتابه - بتنوع أبوابه، واتساع أغراضه - ألصق المؤلفات بفقه اللغة حيث ضمنه مباحث تتعلق بفقه اللغة مثل البحث في نشأة اللغات، وتداخلها، وتوافقها، والمصنوع والفصيح، والمستعمل والمهمل، والحوشي والغريب، والمعرب والمولد، والاشتقاق والاشتراك، والترادف والتضاد، والنحت، والتصنيف، والتحريف، والشوارد والنوادر، وما اختلفت فيه لغة الحجاز ولغة تميم، ويقع في جزئين كبيرين. وفي القرن الحادي عشر اعتنى شهاب الدين الخفاجي خاصة بالألفاظ الدخيلة على العربية، فيؤلف في ذلك كتابه "شفاء الغليل، فيما ورد في كلام العرب من الدخيل"¹

1- دراسات في فقه اللغة د. صبحي الصالح دار العلم للملايين بيروت 2009 ص 41- 42

تعريف علم اللغة:

لقد خصص العرب فقه اللغة بدراسة لغتهم العربية، فهو يهتم بقضاياها الصوتية والتركيبية والصرفية والنحوية والدلالية، ودراسة اللهجات المنتمية إليها وخصوصياتها، وما يطرأ على هذه اللغة من تغيرات عبر الزمن.¹

ويعرفه عبد الكريم الرديني هو البحث في ظواهر اللغة المختلفة، ودراسة قوانينها وأسرار تطورها ونموها، والوقوف على تأريخها ومراحل سيرها، ومحاولة وصفها والتعليل لما يمكن من أحكامها " 2.

ويقول رمضان عبد التواب: " تطلق كلمة فقه اللغة عندنا الآن، على العلم الذي يحاول الكشف عن أسرار اللغة والوقوف على القوانين التي تسيّر عليها في حياتها، ومعرفة سر تطورها، ودراسة ظواهرها المختلفة دراسة تاريخية من جانب، ووصفية من جانب آخر " 3.

1- فقه اللغة مفهومه موضوعاته قضاياها محمد بن إبراهيم الحمد دار ابن خزيمة الرياض ط 1 1426 هـ/ 2005 م ص:

18 - 19

2- فصول في علم اللغة العام د. محمد علي عبد الكريم الرديني عالم الكتب القاهرة ص 36

3- فصول في فقه اللغة د. رمضان عبد التواب مكتبة الخانجي القاهرة ط 6 1420 هـ/ 1999 م ص 9

حد اللغة:

إن أهم موضوع في هذا العلم هو اللغة لذلك سأذكر هنا تعريف العلماء للغة كما ورد في

كتبهم؟

عرّف الخليل في كتابه العين اللغة فقال: "اختلافُ الكلام في معنى واحدٍ"¹.
وعند ابن الحاجب في مختصره "حدُّ اللغة كلُّ لفظٍ وُضِعَ لمعنى"².
وتبقى هذه التعريفات قاصرة حسب المنظور الحديث الذي يعتبر تعريف ابن جني تعريفا حديثا سابقا لزمانه.
فيقول: "حدُّ اللغة أصواتٌ يعبرُ بها كلُّ قوم عن أغراضهم"³.
ونقل السيوطي في المزهَر تعريف ابن جني⁴.
ويزيد ابن خلدون تعريف ابن جني تفصيلا أكثر فيقول: "اعلم أن اللغة في المتعارف هي عبارة المتكلم عن مقصوده، وتلك العبارة فعل لسانی ناشئ عن القصد بإفادة الكلام، فلا بد أن تصير ملكة متقررة في العضو الفاعل لها وهو اللسان وهو في كل أمة بحسب اصطلاحاتهم"⁵.
ومثل هذا التعريف لا نكاد نجده إلا عند الغربيين.

1- كتاب العين الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت170) تحقيق د. عبد الحميد هنداوي دار الكتب العلمية بيروت

ط1 1424/2003 ج4 ص92

2- مختصر منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول و الجدل أبي عمر عثمان بن عمر بن أبي بكر المعروف بابن

الحاجب (646هـ) تحقيق د. نذير حمادو دار ابن حزم ط1 1427/2006 ج1 ص220

3- الخصائص أبو الفتح عثمان بن جني الموصلي (ت392هـ) (الهيئة المصرية العامة للكتاب ط4 ج1 ص33

4- المزهَر في علوم اللغة وأنواعها للعلامة عبد الرحمن جلال الدين السيوطي (911هـ) تحقيق محمد أحمد جاد

المولى بك محد أبو الفضل إبراهيم محمد علي البجاوي مكتبة دار التراث القاهرة ط3 ج1 ص7 ونقل

تعريف ابن الحاجب وتعريف الأسنوي في شرح منهاج الأصول وهكذا جاء تعريف الأسنوي: "اللغات: عبارة عن الألفاظ الموضوعة للمعاني"

5- مقدمة ابن خلدون ولي الدين عبدالرحمن بن محمد ابن خلدون (808هـ) تحقيق عبدالله محمد الدرويش توزيع

دار يعرب دمشق ط1 1425/2004 ج2 ص370

الخاتمة:

وفي الختام نحمد الله على أن جعلنا من أمة خير الأنام وجعلنا وسيلة لأیصال العلم لغيرنا

ونقل اللغة العربية لغيرنا .

و موضوع علم اللغة وفقه اللغة موضوع واسع يحتاج لمزيد من الاهتمام والبحث حيث يكاد

يشمل جميع جوانب اللغة العربية ومواضيعه تعد أهم مواضيع اللغة العربية وهو الذي حافظ

على رونق اللغة العربية وجمالها .

كما أشكركم على اصغائكم .

المصادر:

- 1- فقه اللغة العربية وخصائصها د. إميل بديع يعقوب دار العلم للملايين بيروت ط 1 1982
- 2- تاريخ الأدب العربي بروكلمان ترجمة الدكتور عبد الحليم النجار دار المعارف ط 4
- 3- كتاب العين خليل بن أحمد الفراهيدي (ت: 170) تحقيق د. عبد الحميد هنداوي دار الكتب العلمية بيروت ط 1 1424/2003
- 4- مختصر منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول و الجدل أبي عمر عثمان بن عمر بن أبي بكر المعروف بابن الحاجب (646هـ) تحقيق د. نذير حمادو دار ابن حزم ط 1 1427/2006 ج 1
- 5- الخصائص أبو الفتح عثمان بن جني الموصلي (392هـ) (الهيئة المصرية العامة للكتاب ط 4 ج 1 ص 33
- 6- المزهر في علوم اللغة وأنواعها للعلامة عبد الرحمن جلال الدين السيوطي (911هـ) تحقيق محمد أحمد جاد المولى بك محد أبو الفضل إبراهيم محمد علي البجاوي مكتبة دار التراث القاهرة ط 3 ونقل تعريف ابن الحاجب وتعريف الأسنوي في شرح منهاج الأصول وهكذا جاء تعريف الأسنوي: " اللغات: عبارة عن الألفاظ الموضوعة للمعاني"
- 7- مقدمة ابن خلدون ولي الدين عبدالرحمن بن محمد ابن خلدون (808هـ) تحقيق عبدالله محمد الدرويش توزيع دار يعرب دمشق ط 1 1425/2004
- 8- فقه اللغة مفهومه موضوعاته قضاياها محمد بن إبراهيم الحمد دار ابن خزيمة الرياض ط 1 1426هـ/2005م
- 9- فصول في علم اللغة العام د. محمد علي عبد الكريم الرديني عالم الكتب القاهرة ص 36
- 10- فصول في فقه اللغة د. رمضان عبد التواب مكتبة الخانجي القاهرة ط 6 1420هـ/1999م

SEMPOZYUM KATILIMCI LİSTESİ

SIRA	ADI SOYADI	UNVAN	KURUM	Tebliğ Konusu	ÜLKE
1	Abdurrahman Candan & Adem Kayadelen	Prof. Dr. & Uzm. Y.Müh.	Kırıkkale Üniversitesi & Ankara Düşünce ve Araştırma Merkezi	İstihale ve İstihlak İçin Sınıflandırma Önerisi	Türkiye
2	Abdurrahman Candan & Halil İbrahim Yaşlak	Prof. Dr. & Yük.Müh.	Kırıkkale Üniversitesi & ASELSAN	Hadis İlimleri Kapsamında Rivayetlerin Kur'an'a Arzı	Türkiye
3	Abdurrahman Elik & A. Cahid Haksever	Yük. Lis. Öğr. & Prof. Dr.	Kırıkkale Üniversitesi & Ankara Üniversitesi	Gazâlî'de Akıl ve Sezgi Bütünlüğü	Türkiye
4	Adnan Çaldıran		Sanayi ve Teknoloji Bakanlığı	Var'ın Mücadelesi	Türkiye
5	Ahmed Badawi Mustapha	Dr.	Sabahattin Zaim Üniversitesi	Islamisation Of Knowledge And The Challenge Of Secloding 'The Secular Knowledge' Within The Context Of 'Maqasid Sharı'A'	Gana
6	Ahmet Cahid Haksever & Uğur Gözel	Prof. Dr	Ankara Üniversitesi & Ankara Üniversitesi	Günümüz Sufi Müelliflerinden Abdullah Sıraceddin'de Kur'an Ve Sünnet Bütünlüğü	Türkiye
7	Ahmet Yıldırım	Prof. Dr.	Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi	İslam Medeniyetinde İrfan	Türkiye
8	Ali Demirel	Doktora Öğrencisi	Orta Doğu Teknik Üniversitesi	19. Yüzyıl Osmanlı Tarih Yazımı Ve Ahmet Cevdet Paşa'nın Tarihçilik Anlayışı	Türkiye
9	Aydın Kudat	Dr. Öğr. Üyesi	Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi	Sahih Bilgi, Bütünsel Yaklaşım ve Dilbilim Üzerine	Türkiye
10	Aydın Kudat & Muhammed Yıldız	Dr. Öğr. Üyesi & Yük. Lis. Öğr.	Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi	İslam Toplumun Oluşumunda Bilgi Faktörü	Türkiye
11	Aytaç Aydın	Dr. Öğrt. Üyesi	Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi	İslam Hukuku Açısından Gelenek Ve Gelecek İhtiyaçları Kapsamında Değişimin Sınırları	Türkiye
12	Baki Öcal	Yük. Lis. Öğr.	Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi	Bir Hadisin Bütüncül Tahlili Namazda İmama İttiba (Rükû Ve Secdede İmamı Geçenin Başının Eşekbaşına Çevrileceği Hadisi)	Türkiye
13	Cafer Acar	Doç Dr.	Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi	Siyere Dair İçerik Meselesi -Şiddet Merkezli Okumalar-	Türkiye
14	Enver Arpa	Prof. Dr.	ASBÜ	Kur'an'da Geçen "Boyun Vurma" Kavramının Söz Bağlam İlişkisi Açısından Değerlendirilmesi	Türkiye
15	Gülfem Akyıldız	Yük. Lis. Öğr.	Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi	Ahlak ve Siyasetin Bütünlüklü Zemini Olarak Benlik: Muhammed İkbal'in Benlik Felsefesi	Türkiye
16	Hasan Koç	Dr.		Osmanlı Son Döneminde İlim Yayma Faaliyetlerinden Örnekler Ya Da Dünyaya İlim İhrac Etmek	Türkiye

17	Hüseyin Cangüloğlu	Yük. Lis. Öğr.	Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi	Enderun Eğitiminde Bilgi Bütünlüğü	Türkiye
18	İbrahim Kayademi			Yusuf El-Karadâvî'nin Hadislere İlişkin Yaklaşımı	Türkiye
19	Kani Ayvaz			Marifet	Türkiye
20	M. Ali Öztosun & Aydın Kudat	Yük. Lis. Öğr. & Dr. Öğr. Üyesi	Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi	Hukukta Bütünlük Normlar Hiyerarşisinin Bütünlüğü Sağlama İşlevi	Türkiye
21	Mehmet Bulut & Aydın Kudat	Prof. Dr. & Dr. Öğr. Üyesi	İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi & Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi	İslam Medeniyetinde Âlim Tasavvuru	Türkiye
22	Mehmet Çakırtaş	Dr.		Emeviler Döneminin Şiddet Merkezli Okunmasının Tarihsel Temelleri	Türkiye
23	Mehmet Ünal	Prof. Dr.	Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi	Dinin Anlaşılmasında Kur'an Sünnet Bütünlüğüne Dair	Türkiye
24	Muhammed Dara Varlı	Sosyolog	Ankara Düşünce ve Araştırma Merkezi	Bilgi Bütünlüğü Bağlamında Fahreddin Er-Razi	Türkiye
25	Muhammed Enes Kala	Doç. Dr.	Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi	Auguste Comte'ye Karşı Necati Öner'de Üç Temel Zihniyetin Birliği Tezi	Türkiye
26	Muhammed Seyid Raşid Bağcıvan & Abdurrahman Candan	Arş. Görevlisi & Prof. Dr.	Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi & Kırıkkale Üniversitesi	Hz. Peygamberin Çocuk Eğitiminde Psikolojik Temeller	Türkiye
27	Mustafa Özkan	Prof. Dr.	Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi	İslam Tarihinin İlk Döneminde Bilgi Anlayışı Ve Sonuçları Üzerine Bazı Değerlendirmeler	Türkiye
28	Mustafa Salih Edis	Doktora Öğrencisi	Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi	Yoksulluk Ve Yoksunluk Bağlamında Hüzünden Kurtulmanın Çareleri: Kindi Örneği	Türkiye
29	Mustafa Salih Edis	Doktora öğrencisi	Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi	Tevhidin Bütünleştirici Yönü, Önemi Ve Eyleme Yansıması	Türkiye
30	Negihan Durmuş & Aydın Kudat	İlahiyatçı & Dr. Öğr. Üyesi	Ankara Düşünce ve Araştırma Vakfı & Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi	Suriyelilerin Türkçe Öğrenmesini, Türklerin De Arapça Öğrenmesini Etkileyen Faktörler Ve Bu Durumun Entegrasyona Etkisi Açısından Karşılaştırmalı Bir Analiz	Türkiye
31	Nurdan Özdemir	Yük. Lis. Öğr.	Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi	Research Report On Crypto Coins And Blockchain	Türkiye
32	Nuri Adıgüzel		Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi	Bilgi Bütünlüğü Açısından "Okuma" Ve "Anlama"	Türkiye
33	Ömer Faruk Uğurlu	Arş. Gör.	Çankırı Karatekin Üniversitesi	Avrupamerkezcilik Çıkmazında Güncel Bir Tartışma: "Avrupalı Olmayanlar Düşünebilir Mi?"	
34	Rabia Nur Akmaz	Yük. Lis. Öğr.	Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi	Toplumsal Şuurun Bütünlüğü: Geçmiş Şimdi Ve Geleceğin Hemzemin İmkânı Olarak Kültür D. Mehmet Doğan'ın Kültür Telakkisi	Türkiye
35	Recep Kamil Öztürk	DİB	Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi	Nizamiye Medreseleri Ve Medresede Arap Dili Eğitimi	Türkiye
36	Rim Idrissi Azami	Dr.	Chouaib Doukkali University	The Lexical Representation Of Religion And The Production Of Populist	Fas

				Discourse A Critical Discourse Analysis Of Former Moroccan Prime Minster Of The Moroccan Justice And Development Party Sample Speech	
37	Şakir Diclehan	Dr.		Dinî Ve Pozitif İlimler Bağlamında Mariretname	Türkiye
38	Semih Ceyhan	Dr. Öğr. Üyesi	Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi	İslam Yönetim Düşüncesi Ve Modern Yönetime Yansımalar	Türkiye
39	Şeyma Altay	Arş. Gör.	Eskişehir Osmangazi Üniversitesi	Tefsir Metinlerinde "Müfessiri" Okuma Denemesi Zemahşerî'nin Kur'ân İlimlerine Yaklaşımı Özelinde	Türkiye
40	Vedat Bostan	MEB	Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Y.L. Öğr.	Bir Hadisin Kavramsal Tahlili (Rabbimiz Baldırını Açar, Her Mü'min Erkek Ve Her Mü'min Kadın O'na Secde Eder.)	Türkiye
41	Wara, Yusuf Abubbakar	Dr.	Ankara Hacı bayram Veli Üniversitesi	Toplumsal Hizmetinde Sivil Toplum Kuruluşların Temel İlkeleri	Nijerya
42	Yasin Çil	İmam Hatip	Diyanet İşleri Başkanlığı	Bilgi Bütünlüğü Bağlamında İlimin İrfanla Temellendirilmesi	Türkiye
43	Yasin Yılmaz	Doç. Dr.	Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi	Temel İslamî İlimlerde Bilgi Bütünlüğünün Sağlanmasında İslam Tarihinin Rolü	Türkiye
44					
45	آبدن قضاة و عمر برادعي	د.	جامعة يلدرم بيازد أنقرة جامعة يلدرم بيازد أنقرة	التحديات في تعليم اللغة العربية في تركيا	تركيا سوريا
46	رضوان الابراهيم	د.	جامعة يلدرم بيازد أنقرة	البناء وإصلاح الأنفس والمجتمع	سوريا
47	محمد الحسين مليطان	د.	جامعة مصراتة / ليبيا	التكامل المعرفي بين اللسانيات والعلوم الإسلامية مقاربة نظرية تداولية/براغماتية	ليبيا
48	أحمد بدوي مصطفى	د.	جامعة الشرق الأوسط التقنية	أسلمة المعرفة والتحدي في تعريف المعرفة العلمانية في حدود مقاصد الشريعة	غانا
49	أشرف دوابه	د.	جامعة صباح الدين زعيم إسطنبول	استثمار الأوقاف في مكافحة الفقر	مصر
50	الحسان شهيد	د.		التكامل المعرفي بين علوم الوحي وعلوم الكون: مقاربة منهجية بقلم	CEZAİR / FAS
51	الحسن حما	د.	بجامعة محمد الخامس كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط	مفهوم الإيمان في الإسلام .. مدخل معرفي إلى دور العقيدة في البناء الاجتماعي "تحو صياغة فكرية جديدة لمعنى الإيمان"	المملكة المغربية
52	الحسن سيد أحمد الحبيب	د.	جامعة إسطنبول صباح الدين زعيم	منهج التكامل المعرفي في المحاضر الموريتانية	
53	عبد العليم ابو فاتح	د.	جامعة عمان أردن	المنهج التكاملي في علوم اللغة العربية	أردن

	المكوّنات اللسانية للمستوى النحوي في الدرس اللغوي العربي "أنموذجاً"	& جامعة أنقرة يلدرم بيازيد	حسين ككتانة آيدن قضاة	
54	التكامل المعرفي بين الكفايات اللغوية و الكفايات التواصلية في تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها دراسة وصفية تحليلية إعداد	جامعة إسطنبول صباح الدين زعيم	د. خالد إبراهيم الدغيم	SURİYE
55	أثر العقائد الدينية في التفكير الاقتصادي المعاصر	جامعة مصراتة/ ليبيا	سالم سالم أحمد جبر	ليبيا
56	تعليمية اللغة العربية وفق منهج تكاملي	جامعة محمد الخامس	د. سميرة مصلوحي	المغرب
57	التكامل المعرفي و نسق بناء المعنى	جامعة السلطان المولى سليمان	د. عبد الكبير الحسني	المغرب
58	الجامعة المغربية والمحيط: أي تكامل تنموي؟	جامعة شعيب الدالي، كلية الآداب والعلوم الإنسانية الجديدة	د. عبد اللطيف الجابري	المغرب
59	تحديث الدرس الصرفي العربي تصنيف الأفعال المعتلة نموذجاً	أستاذ بالمركز الجهوي لمهن التربية والتكوين	د. عبد الله معروف	المغرب
60	الاجتهاد المقاصدي وأثره في مستجدات المعاملات المالية المعاصرة	جامعة اسطنبول صباح الدين زعيم	أ.م. عبد المطلب آريا & د. سهيل حوامده	تركيا &
61	القران الكريم منهج في التكامل المعرفي	جامعة السلطان مولاي سليمان بني ملال	د. عبد الله البوعلاوي	المغرب
62	التكامل المعرفي التشريعي عند الصحابة رضي الله عنهم (علم الميراث نموذجاً)	كلية العلوم الإسلامية بجامعة أنقرة يلدرم بيازيد	د. آيدن قضاة و طارق حسين	عراق
63	سياق الفتوى المنقولة	جامعة يلدرم بايزيد	محمد حسين سليمان	
64	التكامل المعرفي في ميراثنا العلمي وابن عاشور نموذجاً	كلية العلوم الإسلامية بجامعة أنقرة يلدرم بيازيد	أ.د. محمد خليل جيجك	تركيا
65	أسس المعرفة عند ابن رشد الحفيد	كلية الآداب والعلوم الإنسانية ببني ملال	د. محمد رزوقي	جزائر
66	التكامل بين علم النحو وعلم الصرف في نقد الشعر	جامعة القاضي عياض	محمد وسكسو	المغرب
67	التكاملية بين القرآن والسنة في الأبحاث العلمية في الحديث الموضوعي بين الواقع والمأمول	الجامعة الأردنية	أ.د. محمود أحمد يعقوب رشيد	أردن
68	أصوات اللسان العربي أساس التكامل المعرفي في علوم الصوت	جامعة السلطان مولاي سليمان	د. يوسف ادروا	مغرب
69	علم اللغة وفقه اللغة	كلية العلوم الإسلامية بجامعة أنقرة يلدرم بيازيد	طالب الدراسة العليا عبد الرحيم شريف	سوريا