



KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT
FAKÜLTESİ
DERGİSİ
CİLT: 3 SAYI: 6 2017/1

JOURNAL OF THE FACULTY OF THEOLOGY

مجلة كلية الإلهيات

Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi yılda iki sayı olarak yayınlanan hakemli, bilimsel ve süreli bir yayındır. Yayınlanan yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir. Yayınlanan yazıların yayın hakkı dergimize ait olup izinsiz olarak kısmen veya tamamen bir başka yerde yayınlanamaz.

KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
JOURNAL OF THE FACULTY OF THEOLOGY

ISSN: 2148-7634

SAHİBİ

Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi adına
Prof. Dr. M. Doğan KARACOŞKUN (Rektör)

EDİTÖRLER KURULU

Doç. Dr. Halil ALDEMİR (Başkan)
Yrd. Doç. Dr. Muharrem ŞAHİNER
Arş. Gör. Abdullah ALTUNCU
Arş. Gör. Yusuf AĞKUŞ

YAYIN KURULU

Prof. Dr. M. Doğan KARACOŞKUN
Prof. Dr. Osman TÜRER
Doç. Dr. Halil ALDEMİR
Doç. Dr. Emrullah FATİŞ
Yrd. Doç. Dr. Hüseyin BAYSA
Yrd. Doç. Dr. Metin CEYLAN
Yrd. Doç. Dr. Hasan PEKER
Yrd. Doç. Dr. Ömer CİDE

DİL EDİTÖRLERİ

Okt. Yakup GÖÇEMEN (Arapça)
Arş. Gör. Merve İZİN (İngilizce)

SEKRETARYA

Arş. Gör. Ramazan ÇOBAN
Arş. Gör. Abdalbaki DURMAZ
Arş. Gör. Semih BEKÇİ

YAYIN TÜRÜ

Yaygın Süreli

GRAFİK TASARIM

TAVOOS

UYGULAMA

TAVOOS

BASKI YERİ

Göktuğ Ofset Yay. Mat. Tic. Ltd. Şti.
Sertifika No: 33830

BASKI TARİHİ

Haziran 2017

YAZIŞMA ADRESİ

Kilis 7 Aralık Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi KİLİS

e-posta: ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr

Tel: 0 348 814 26 66

Faks: 0 348 814 58 65



DANIŞMA KURULU

PROF. DR. M. DOĞAN KARACOŞKUN
PROF. DR. ABDULLAH KAHRAMAN
PROF. DR. ABDURRAHMAN ATEŞ
PROF. DR. AHMET YÜCEL
PROF. DR. ALİ ÇELİK
PROF. DR. ALİ RAFET ÖZKAN
PROF. DR. BAHATTİN YAMAN
PROF. DR. BAYRAM ALİ ÇETİNKAYA
PROF. DR. BİLAL KEMİKLİ
PROF. DR. CAĞFER KARADAŞ
PROF. DR. DAVUT YAYLALI
PROF. DR. EKREM DEMİRLİ
PROF. DR. H. MEHMET GÜNAY
PROF. DR. HALİL İBRAHİM KAÇAR
PROF. DR. HAMDİ GÜNDOĞAR
PROF. DR. İBRAHİM ÇAPAK
PROF. DR. KADİR ÖZKÖSE
PROF. DR. LÜTFULLAH CEBECİ
PROF. DR. M. HAYRİ KIRBAŞOĞLU
PROF. DR. MAHFUZ SÖYLEMEZ
PROF. DR. MEHMET ÖZŞENEL
PROF. DR. MEHMET AKKUŞ
PROF. DR. MUHSİN DEMİRCİ
PROF. DR. MUSTAFA AĞIRMAN
PROF. DR. MUSTAFA KARA
PROF. DR. NECDET TOSUN
PROF. DR. ORHAN ÇEKER
PROF. DR. OSMAN TÜREER
PROF. DR. ÖMER ÇELİK
PROF. DR. SADIK KILIÇ
PROF. DR. SAMİ KILIÇ
PROF. DR. SERVET BAYINDIR
PROF. DR. ŞEHMUS DEMİR
PROF. DR. ŞİNASİ GÜNDÜZ
PROF. DR. TALAT SAKALLI
DOÇ. DR. AHMET İNANIR
DOÇ. DR. EMRULLAH FATİŞ
DOÇ. DR. HALİL ALDEMİR
DOÇ. DR. HARUN ÖĞMÜŞ
DOÇ. DR. İŞHAK EMİN AKTEPE
DOÇ. DR. İSMAİL DEMİREZEN
DOÇ. DR. MAHMUT ÇINAR
DOÇ. DR. NECMETTİN KIZILKAYA
DOÇ. DR. OSMAN GÜMAN
DOÇ. DR. SONER DUMAN

(KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ)
(MARMARA ÜNİVERSİTESİ)
(İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ)
(İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ)
(ESKİŞEHİR OSMANGAZİ ÜNV.)
(KASTAMONU ÜNİVERSİTESİ)
(SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ)
(İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ)
(ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ)
(ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ)
(ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ)
(İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ)
(SAKARYA ÜNİVERSİTESİ)
(MARMARA ÜNİVERSİTESİ)
(ADIYAMAN ÜNİVERSİTESİ)
(BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ)
(BOZOK ÜNİVERSİTESİ)
(ERCİYES ÜNİVERSİTESİ)
(ANKARA ÜNİVERSİTESİ)
(İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ)
(MARMARA ÜNİVERSİTESİ)
(ANKARA YILDIRIM BEYAZIT ÜNV.)
(MARMARA ÜNİVERSİTESİ)
(ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ)
(ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ)
(MARMARA ÜNİVERSİTESİ)
(NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ)
(KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ)
(MARMARA ÜNİVERSİTESİ)
(ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ)
(FIRAT ÜNİVERSİTESİ)
(İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ)
(GAZİANTEP ÜNİVERSİTESİ)
(İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ)
(SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ)
(GAZİOSMANPAŞA ÜNİVERSİTESİ)
(KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ)
(KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ)
(NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ)
(ERZİNCAN ÜNİVERSİTESİ)
(İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ)
(GAZİANTEP ÜNİVERSİTESİ)
(İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ)
(SAKARYA ÜNİVERSİTESİ)
(SAKARYA ÜNİVERSİTESİ)

SAYI HAKEMLERİ

Prof. Dr. Abdullah ÇOLAK
Prof. Dr. Abdurrahman KASAPOĞLU
Prof. Dr. Ahmet Kamil CİHAN
Prof. Dr. Hamdi GÜNDOĞAR
Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ
Prof. Dr. Osman TÜRER
Prof. Dr. Şehmus DEMİR
Doç. Dr. Emin ÇELEBİ
Doç. Dr. Eşref ALTAŞ
Doç. Dr. Halil ALDEMİR
Doç. Dr. Harun ÖGMÜŞ
Doç. Dr. Hasan el-HATTAF
Doç. Dr. İbrahim DİBO
Doç. Dr. Mahmut ÇINAR
Doç. Dr. Mehmet DEMİRCİ
Doç. Dr. Mustafa ÇEVİK
Doç. Dr. Osman GÜMAN
Doç. Dr. Soner DUMAN
Yrd. Doç. Dr. Bedri ASLAN
Yrd. Doç. Dr. Bünyamin AÇIKALIN
Yrd. Doç. Dr. Emad Gazi KANAAN
Yrd. Doç. Dr. Halil HACİMÜFTÜOĞLU
Yrd. Doç. Dr. Mehmet Şirin AYIŞ
Yrd. Doç. Dr. Muammer BAYRAKTUTAR
Yrd. Doç. Dr. Muhammet Raşit BATUR
Yrd. Doç. Dr. Muhyettin İĞDE

Hitit Üniversitesi
İnönü Üniversitesi
Erciyes Üniversitesi
Adıyaman Üniversitesi
İstanbul 29 Mayıs Ün.
Kilis 7 Aralık Üniversitesi
Gaziantep Üniversitesi
İnönü Üniversitesi
İstanbul 29 Mayıs Ün.
Kilis 7 Aralık Üniversitesi
Necmettin Erbakan Ün.
Mardin Artuklu Üniversitesi
Mardin Artuklu Üniversitesi
Gaziantep Üniversitesi
Erciyes Üniversitesi
Adıyaman Üniversitesi
Sakarya Üniversitesi
Sakarya Üniversitesi
Batman Üniversitesi
Kilis 7 Aralık Üniversitesi
Kilis 7 Aralık Üniversitesi
Gaziantep Üniversitesi
Bingöl Üniversitesi
Gaziosmanpaşa Ün.
İzmir Katip Çelebi Ün.
Gaziantep Üniversitesi

İçindekiler

	EDİTÖRDEN	9-10
Mahmut ÇINAR	15 TEMMUZ DARBE GİRİŞİMİNİN TEOLOJİK ARKA PLANI: MİTLER VE GERÇEKLER	13-27
Harun ÖĞMÜŞ	مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في القرآن الكريم (دراسة تحليلية) Kur'an'da İyiliği Emretme ve Kötülükten Alıkoyma İlkesi The Principle of Promoting Virtue (Ma'rûf) and Preventing Vice (Münker) in the Quran.	29-65
Aydın TEMİZER	KUR'ÂN ÜSLÛBUNDA İLÂHÎ TECELLİ VE NEBEVÎ ŞAHSİYET Divine Manifestation and Personage of the Prophet In Wording of Qur'an	67-83
Hasan PEKER	İMAN - İNKÂR SAPAĞINDA TUTUM BELİRLEYİCİ OLARAK FELSEFENİN ROLÜ The Role of Philosophy as a Stance Indicator at the Crossroad of Faith and Denial	85-107
Mehmet KARAKUŞ	FÂRÂBÎ DÜŞÜNCESİNDE TANRI'NIN VARLIĞI VE NİTELİKLERİ Existence and Atributes of God in Fârâbî's Thought	109-134
Hacı ÇİÇEK	BAHÂİLİK, BAHÂİLİĞİN GÖRÜŞLERİ, İSLÂM DÜŞÜNCESİNDEKİ YERİ VE ONA DAİR BAZI YORUMLAR Bahaism, Visions of It, Its Place in the Islam and Some Comments Concerning It	135-156
Muhammed Selman ÇALIŞKAN	RAMAZAN ORUCUNUN TEŞRÎİ Enactment of Ramadan Fasting	157-192

Emad Gazi KANAAN	وَرَثَةُ الْأَنْبِيَاءِ وَمُسْتَقْبَلُ التَّرَكَةِ الْعَظِيمَةِ Peygamberlerin Mirasçıları ve Büyük Mirasın Geleceği Heirs of the Prophets and the Future of Great Legacy	193-223
Üsmetullah SAMİ	AYNÎ'NİN MECAZİ YORUMLAMA YÖNTEMİ Aynî's Method of Metaphor Interpretation	225-247
HASAN HİJAZİ	ماهية الايمان من منظور حسام الدين السغناقي الماتريدي Hüsâmuddîn es-Suġnâkî el-Mâturîdî'ye Göre İmanın Mahiyeti Nature of Faith According to Husâmuddin Al-Sughnâkî Al-Mâturîdî	247-269
Semih BEKÇİ	ETKİLENME VE ETKİLEME BAĞLAMINDA İSLÂM TASAVVUFU	271-284

EDITÖRDEN

Değerli okurlar
Fakülte dergimizin 6. sayısını yayınlamanın sevinci içerisindeyiz. 2014 yılında yayına başlayan ve kesintisiz olarak ilim dünyasına katkılar sunmaya devam eden dergimiz, akademik teşvik şartlarına uygun hale gelmiş ve İsam Veritabanı, ASOS Sosyal Bilimler İndeksi, Index Copernicus, ResearchBib, ESJI (Eurasian Scientific Journal Index), Science Library Index, Directory of Research Journals Indexing, Journal Factor ve Rootindexing adlı indeks ve veri tabanlarında taranmaya başlanmıştır. Yeni indekslerde ve veri tabanlarında tanınma ve taranma faaliyetinin gerçekleşmesi için de çabalarımız sürmektedir.

Bu sayımızda İlahiyat alanında Türkçe ve Arapça olarak yazılmış akademik makaleleri siz değerli okurlarımızla paylaşmaktayız. Dergimize Türkçe, Arapça ve İngilizce makalelerin kabul edildiğini hatırlatarak bu sayıda yayınlanan makalelerin içeriği hakkında bilgi vermek istiyoruz. Doç. Dr. Mahmut ÇINAR'ın yazdığı “15 Temmuz Darbe Girişiminin Teolojik Arka Planı: Mitler ve Gerçekler” başlıklı makalesinde darbe girişiminde bulunanların motivasyonlarının kaynağı irdelenmekte, bu motivasyonun ne kadarının teolojik, ne kadarının mitolojik temellere dayandığı araştırılmaktadır. Doç. Dr. Harun ÖGMÜŞ'ün “مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في القرآن الكريم (دراسة تحليلية)” başlıklı Arapça makalesinde “Kur'an'da İyiliği Emretme ve Kötülükten Alıkoyma İlkesi” üzerinde durulmaktadır. Doç. Dr. Aydın Temizer'in “Kur'an Üslûbunda İlâhî Tecelli ve Nebevî Şahsiyet” başlıklı makalesinde Kur'an-ı Kerim'in üslubunda kullanılan İlâhi Tecelli ve Nebevî Şahsiyet kav-

ramları üzerinde durularak Kur'an-ı Kerim'in Allah Teala'nın kelamı olduğu Kur'an'dan delillerle ortaya konulmaktadır. Yrd. Doç. Dr. Hasan PEKER'in "*İman - İnkâr Sapağında Tutum Belirleyici Olarak Felsefenin Rolü*" başlıklı makalesinde kişinin iman ve inkar davranışı göstermesinde felsefesinin etkisi üzerinde durulmaktadır. Yrd. Doç. Dr. Mehmet KARAKUŞ'un "*Fârâbî Düşüncesinde Tanrı'nın Varlığı ve Nitelikleri*" başlıklı makalesinde ise İslam düşünürlerinden ünlü filozof Fârâbî'nin Tanrı'nın varlığı ve nitelikleri konusundaki fikirleri araştırılmakta ve bu fikirler yeniden yorumlanmaktadır. Yrd. Doç. Dr. Hacı ÇİÇEK'in "*Bahâilik, Bahâiliğin Görüşleri, İslâm Düşüncesindeki Yeri ve Ona Dair Bazı Yorumlar*" başlıklı makalesinde ise Batınî fırkalardan biri olan Bahaîliğin temel düşünceleri, felsefesi, emir-yasakları ve ibadet şekilleri ele alınmış ve bu fırkanın kurucusu olan Mirza Hüseyin Bahâullah hakkında bilgi verilmiştir. Dr. Muhammed Selman ÇALIŞKAN tarafından yazılan "*Ramazan Orucunun Teşrii*" başlıklı makalede Ramazan orucunun bir ibadet olarak vaz' edilmesi ve oruç ayeti ile münasebeti incelenmektedir. Yrd. Doç. Dr. Emad Gazi Kenaan'ın "*وَرَثَةُ الْأَنْبِيَاءِ وَمُسْتَقْبَلُ التَّرَكَةِ الْعَظِيمَةِ*" başlıklı makalesinde ise Kur'an ve sünneti delil alan âlimlerin kullandıkları davet metotları üzerinde durulmuş, iyi âlim ve kötü âlimlerin nasıl olduğu açıklanmıştır. Okt. Dr. Üsmetullah Sami'nin "*Aynî'nin Mecazı Yorumlama Yöntemi*" başlıklı makalesinde Bedreddin Aynî'nin mecaz konusuyla ilgili tanımlamalarına ve Fıkıh ilmi ile ilgili bazı konulardaki mecazî yorumlarına yer verilmektedir. Öğr. Gör. Hasan Hijazi'nin "*ماهية الايمان من منظور: حسام الدين السغناقي الماتريدي*" başlıklı makalesinde Maturidi Kelam Alimlerinden Hüsameddin es-Suğnâkî(h.714)'ye Göre İmanın Mahiyeti konusu ele alınmış, müellifi, eseri ve görüşleri hakkında bilgi verilmiştir. Son olarak Arş. Gör. Semih BEKÇİ tarafından tercüme edilen "*Etkilenme ve Etkileme Bağlamında İslâm Tasavvufu*" başlıklı çeviri makale bulunmaktadır.

Bu sayımıza bilimsel araştırmalarını göndermek sureti ile katkı sağlayan yazarlarımıza, makaleleri değerlendiren hakemlerimize, editör kuruluna, dil editörlerimize, özellikle de dergimizin indekslerde taranması için çaba gösteren ve sekreteryada özveri ile çalışan araştırma görevlisi arkadaşlarımıza teşekkürlerimizi sunarız.

Dergimizin kendisini sürekli geliştirerek İlahiyat alanında istenilen seviyeye ulaşması ve böylece akademik gelişime katkı sağlaması en büyük dileğimizdir. Bir sonraki sayıda görüşmek üzere...

KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

MAKALELER

JOURNAL OF THE FACULTY OF THEOLOGY

2017/1 | CİLT: 3 | SAYI: 6

15 TEMMUZ DARBE GİRİŞİMİNİN TEOLOJİK ARKA PLANI: MİTLER VE GERÇEKLER

MAHMUT ÇINAR

DOÇ. DR. GAZİANTEP ÜNİV. İLAHİYAT FAK. Ö. ÜYESİ
cinarmahmut02@gmail.com

Özet

15 Temmuz 2016'da ülkemizde kalkışılan darbe girişimi, önemli ölçüde teo-mitik temeller üzerine kurulmaktaydı. Darbe girişiminin baş aktörü, dini kimliğiyle ön plana çıkmış, yıllarca Hz. Peygamber ve sahabeyi dinleyicilerinin ufkuna yerleştirmek için çırpınan sözde bir vaizdi. Herkes onu böyle tanıyor, Allah rızasından başka hiçbir arzusunun olmadığını düşünüyordu. Son yıllarda, sosyal ve siyasal güce kavuşan etrafındaki insanların ben-merkezci ve kendilerinden başka hiç kimseye hayat hakkı tanımayan atraksiyonları bile, çoğu zaman hüsn-ü zanla karşılanmış, ilgili şahsın bundan haberdar olmadığı düşünülmüştü. Ancak şimdi bambaşka bir durumla karşı karşıya kalınmakta, F 16'lar bomba yağdırmakta, tanklar sivillerin üzerine yürümekteydi. Sevgi, barış, kardeşlik, diğerkâmlık, fedakarlık ve mahviyet gibi kavramları dillerine pelesenk eden bu insanları, bu şekilde harekete geçiren motivasyon çok güçlü olmalıydı.

Bu makalede işaret edilen motivasyonun arkaplanı ve bunun teo-mitik temelleri araştırılarak, değerlendirmeye tabi tutulacaktır. Bu motivasyonun ne kadar teolojik, ne kadarının mitolojik temellere dayandığı önem arz etmektedir. Makalenin üzerinde durduğu asıl problem budur. Zira söz konusu teo-mitik arkaplan anlaşıp gerekli tedbirler alınmadığı takdirde, ümmetin yaşadığı coğrafyalarda, 15 Temmuz benzeri kalkışmalar eksik olmayacaktır. Bu kalkışma, İslam adına, İslam'da olmaması gereken bir takım unsurların bayraklaştırılarak, kitlelerin bunların etrafında aktif hale getirilmesinin çok zor olmadığını göstermiştir. Şu var ki ilgili yapı ve bu yapının lideri, tasavvuf tarihinde ve tarikat erbabı arasında yaygın olarak kullanılan kavram ve müesseseleri istimrar ederek, faaliyetlerine meşruiyet kazandırma-ya çalışmıştır. Bu anlamda istismarın gerçekleşmesine konu olan tabirler, irdelenecaktır. Kuşkusuz siyasilerin gerekli tedbirleri alması gerekir. Ancak Müslüman kitleleri İslam'da olmayan unsurları, İslam'danmış gibi yaparak yönlendiren çabalar karşısında, ilim adamlarıyla aydınlar tarafından alınması gereken tedbirin ne kadar önemli olduğuna dikkat çekilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Darbe Girişimi, Ricâlü'l-gayb, Batınî siyaset, Mehdi, Velayet.

Giriş:

15 Temmuz akşamı, başta Ankara ve İstanbul olmak üzere Türkiye’de yaşayan insanlar, kendilerini gecenin sakin kucağına terk etmeye hazırlanırken, bir yandan uçak sesleri diğer yandan işgal haberleriyle sarsıldı. Defalarca darbe yaşamış olan halk, bu sefer bambaşka bir darbe kalkışmasıyla sarsılıyordu. Gerçi bir süredir, hükümete aba altından sopa gösteren ve “cemaat” olarak meşhur olan çevrelerin bir çılgınlık yapacakları bekleniyordu. Ancak bir karıncayı dahi incitmeyecek bir imana ve insani değerlere sahip oldukları imajını veren bu çevrelerin, bir gün sivil insanlara tankların namlularını çevireceklerini, F16’larla bomba yağdıracaklarını, yıllarca emirlerinde çalıştıkları komutanlarını kelepçeleyerek tartaklayacaklarını, çok az kimse tahmin edebiliyordu. Sistemlerini dinî referanslar üzere kurduklarını iddia eden ve İslâm dininin müsamaha, hoşgörü ve diyalogcu yüzünü temsil etme iddiasıyla ortaya çıkan, daha düne kadar camilerde aramızda saf tutan bu insanları, harekete geçiren motivasyonun çok üst düzeyde olması lazımdı. Aksi takdirde, bu kadar etkili olamazdı.

Bu makalenin konusu, darbecileri yukarıda anılan taşkınlıkları bu kadar cesurca yapmaya sevk eden motivasyondur. Bu motivasyonun teolojik temelleri ve bu temellerin, ne derece teolojik, ne derece mitolojik olduğu tespit edilmeye çalışılacaktır. İslâm tarihinde Hariciler gibi, nasları literal ve görünen boyutuyla dikkate alıp, buradan yola çıkarak Müslümanların kanını akıtmaya varıncaya kadar, ileri düzeyde aşırı temayüller görüldüğü gibi, aynı naslara bâtinî anlamlar yükleyerek, bu doğrultuda yorumlayan ve elde ettikleri yorumlara dayanarak suikastlar düzenleyen sapkın Hasan Sabbahlar da tarih sahnesine çıkmıştır. 15 Temmuz 2016 tarihinde ülkemizde meydana gelen kalkışmayı, bu tür yapılanma ve bu yapılanmaların üzerinde durduğu zeminden bağımsız olarak değerlendirmek, meseleyi anlamamızı zorlaştıracaktır. Kuşkusuz, üzerine bombayı bağlayarak kendisini patlatan Deaş militanı ile o gece halkı bombardımana tutanların motivasyonu benzerdir. Her ikisi de hakikat peşinde olduğunu, en doğru yolun kendi yolu olduğunu ve bir şekilde ilahî yardımla, ilahî işaretle hareket ettiklerini düşünmektedir. Bu nedenle öncelikle din-siyaset ilişkisi bağlamında, söz konusu motivasyonun teolojik, mitolojik ve psikolojik dayanaklarının deşifre edilmesi önem taşımaktadır. Bu çalışmamızda, bu dayanakların İslâm diniyle ne kadar örtüşüp örtüşmediği irdelenerek, bir sonuca varılmaya çalışılacaktır.

Din ve siyaset

İslâm dini, bir ideoloji değildir. Bununla beraber ilk dönemlerden itibaren din-siyaset ilişkisi birbirine girmiş, siyaset adeta dinin tam merkezine yerleştirilmiştir. Hz. Peygamber'in vefatından hemen sonra, meydana gelen siyasi görüş ayrılıklarının, dinle bağlantılı olarak değerlendirilmemesi, siyasi meselelerin dini referanslarla desteklenmemesi, sahabenin de bu ayrımın farkında olduğu, hatta siyasi meseleleri dinî argümanlar kullanılarak siyasi tercihlerini ispatlama yönteminin, onların aklına gelmediği anlaşılmaktadır. Söz gelimi Beni Said'de toplanan Hazrec'lilere, emirin Kureyş'ten¹ olması gerektiğini öneren Hz. Ebûbekir, bunu tamamen stratejik bir gerekçeye, Arapların Kureyş'in dışındaki bir emire itaat etmeyecekleri kanaatine dayandırmıştır. Sâd b. Ubade ve onun emir seçilmesini önerenler de bunu, Hazrec'i olması ve Hazrec'in Medine'nin en önemli kabilesi olması, peşin öngörüsüyle hareket etmekteydi. Yine Hz. Ali ve onun emir seçilmesi gerektiğini düşünenler de, onun Hâşimî olması ve Arap-Kabile geleneklerine göre bu kabileye kan bağıyla bağlı olması ve bu kabile içinde, hilafete en çok ehil olan tek adayın o olduğu peşin yargısından kaynaklanmaktaydı. Bu yargının dinden daha ziyade geleneğe dayandığından kuşku yoktu. Bu nedenle, her ne kadar Hz. Ebubekir'in hilafeti, bazı kişi ve çevreler tarafından benimsenmemiş ise de, hiçbir zaman dinî bir gerekçe sunulmamış, yıkıcı ve aktif bir muhalefet söz konusu olmamıştır.

İslâm adına girilen kalkışmaların tamamı, siyasi otorite olmadan dinin tam olarak yaşanamayacağı peşin kabulünden yola çıkmaktadır. Bu kabul kısmen doğrudur. Ancak sanılanın aksine İslâm, siyasi bir sistem önerisinde bulunmaz. Aksine diğer bütün alanlarda olduğu gibi, siyaset alanında da, insanların yararına olan tercihlerde bulunmayı, çoğulculuğu, paylaşımı, adalet ve merhameti önermekle yetinir. Ne Kur'ân'da ne de Hz. Peygamber'in hadislerinde, örneğin yönetimin cumhuriyet, hilafet ya da saltanat gibi yöntemlerle belirlenmesine ya da belirlenmemesine dair hiçbir bilgi mevcut değildir. Hz. Peygamber'in vefatından bir süre sonra sahabe arasında çıkan siyasi ihtilaflar, dinî bir temele dayandırılmadığı için, sahabenin önde gelenleri tarafsız kalmış, hatta bir kısmı kendisini yalnızlığa terk etmiştir. Bu durum, siyasetin sosyo-politik şartlara göre şekil alabileceğinin ön görüldüğünü, adalet, meşveret ve hakkaniyet gibi insanî ilkelere

¹ "İmâmlar Kureyş'tendir" mealindeki Hz. Ebûbekir'in sözü, ilerleyen dönemlerde, Hz. Peygamber'in hadisi gibi anlaşılmış, buradan da halifenin kimlik ve mensubiyeti dinî bir çerçevede sunulurken, meşruiyet zemini oluşturulmuştur. Geniş bilgi için bk. M. S. Hatiboğlu, *Hilâfetin Kureyşliliği*, Ankara: Otto (3. Baskı) 2012, s. 70 vd.

bağlı kalmak kaydıyla, ümmetin ilgili kesimlerinin bu konuda vaziyet alarak inisiyatif kullanabileceklerine delalet etmektedir.

Bin dört yüz yıllık İslâm tarihinde, siyasetin dinle iç içe girdiği ve siyasetin dinî bir iddiayla sunulduğu her dönemde, ümmetin sıkıntıya girdiği görülmektedir. Siyasi muhalefetlerini dinî gerekçelerle temellendiren ve bunu canlı bir şekilde, savunan ilk zümrenin Sıffin'den sonra ortaya çıkan Hariciler olduğunu söylemek mümkündür. Bunlar, siyasi muhalefetlerini, “Allah’tan başka hüküm verecek mercinin bulunmadığı” tezine dayandırarak, bu tezi kabul etmeyenleri tekfir etmişlerdir. Söz konusu tekfir ve sonuçlarının nelere yol açtığı, ilgilenenler tarafından bilinen bir gerçektir. Daha sonraki dönemlerde, zaman zaman dinle siyasetin iç içe girdiği birçok örnekle karşılaşmamız mümkündür. Ehl-i Hadis ile Mûtezile arasında çıkan ve aslında tamamen teorik bir konu olan “Halku’l-Kur’ân” meselesinin Mihne ve Karşı Mihne gibi acı sonuçlara yol açmasının sebebi de dinin siyasetle iç içe girmesidir. Bunun örneklerini çoğaltmak mümkündür. Ancak konumuz itibarıyla daha çok, Bâtınîlik ve bâtinî siyaseti merkeze almamız gerekmektedir. Şimdi başta Şîâ ve sûfiyye olmak üzere, kitleleri etkileyen siyaset-i batıniyye’yi irdelemeye çalışalım:

Bâtinî Siyaset

Tarihi süreç içerisinde, zahirî siyasetin bir benzeri bâtinî alana taşınmış ve bâtinî bir siyaset hiyerarşisi oluşturulmuştur. Bu eğilimin öncelikle mevcut siyasi düzene protest bir söylemle ortaya çıkan Şîiler arasında başladığını, daha sonra oradan tasavvufî/bâtinî çevrelere farklı ton ve ölçülerde yansıdığını görmekteyiz. Şu var ki, bâtinî siyaset kendi mecrasıyla sınırlı kalmamış, zaman zaman zahirî siyaset için referans olarak kabul edilmiştir. Bâtinî siyasetin zahiri siyaset için referans olarak kullanıldığına işaret eden Abdülvehhâb eş-Şa’rânî’nin şu sözleri bu anlamda manidardır:

“Kutub ve efradla ilgili başlıkta, bazen efraddan olan birisinin kutuptan daha kâmil olabileceği geçti. Zira kutup, bütün velilerden daha faziletli olduğu için bu makama gelmemiştir. O, Allah’ın ezeli ilminde bütün insanların işlerinin kendisine döneceği bir kişinin âlemde bulunması gerektiği kayıtlı olduğu için, buna nail olmuştur. Böylece kutbiyyete tayin edilmiş, öncelikli olmaya tayin edilmemiştir. İmâmetle ilgili olarak da bu başlıkta, aynı şey söz konusu olup, imâmın bütün vatandaşların en faziletlisi olması şart değildir”².

² Abdülvehhâb eş-Şa’rânî, *el-Yevâkitve’l-cevâhir fî beyâniakâidi’l-ekâbir*, Beyrut, ts. (Darü’lhyâü’t-turâsi’l-Arabî), s. 536.

Bu düşünce prensipte, imamın masum olması gerektiği inancına sahip olan, İmamiyye Şiası'na uymamakla beraber, özellikle Şiâ'nın oldukça canlı bir şekilde yaşattığı Mehdîlik inancı, söz konusu bâtinî siyasetin bir tezahürüdür. Şiâ'ya göre evrende sürekli bir mâsûmun bulunması zorunludur ve evrenin varlığını sürdürmesi için Allah'ın verdiği feyiz, bu mâsum üzerinden akmaktadır. Bu düşünce sünnî tasavvufta, âlemin hiçbir zaman “el-İnsanü'l-kâmil” veya “el-Gavsü'l-âzam” gibi tabirlerle ifade edilen bir zattan halî olmayacağı şeklinde ifade edilmiştir. Dinî metinlere de dayanılarak çalışılan bu tasavvur, öncelikle ezoterik-dinî yapılanmaların, hiyerarşik sistemlerini, anlamamızı zorunlu hale getirmektedir. Bu sistemin Tasavvuf tarihinde “Ricâlü'l-gayb” veya “Ricâlullah” olarak da isimlendirilen, “evliya” sınıfı etrafında yapılan değerlendirmeler üzerine bina edildiği kuşkusuzdur. Bu nedenle bâtinî siyaset sistemini ve bunun dinî düşünce ile zahiri siyaset üzerindeki yansımalarını anlamak için, söz konusu yapıyı ve hiyerarşisini anlamak gerekmektedir. Bunu anladığımızda, gerçekten dinî olan ile dinî kisveye bürünmüş olan mitolojinin ne kadar iç içe olduğu da anlaşılmış olacaktır.

Burada bir hususa özellikle dikkat çekilmesi gerekmektedir. Şöyle ki batınî siyaset ve 15 Temmuzda darbe kalkışmasını gerçekleştiren çevreler, İslam düşünce tarihinin her döneminde varlığını farklı ton ve biçimlerde koruyan tasavvuf müessesesinin kutup, gavs, kudsî ve benzeri tabirlerini kullanmışlardır. Bu tabirlerin dinî kaynaklarını irdelemek, bunların ne kadar otantik veya hariçten idhal edildiğini tespit etmek başka bir çalışmanın konusudur. Tasavvuf çevrelerinin de “Kainat imamı” gibi tabirlerle bu çevrelerin “Kutbu'l-azam/Gavsü'l-azâm” veya “Kutbu'l-aktâb” gibi tabirlerini çağrıştıran bir dil ve yöntem kullanması, tasavvuf çevrelerini de rencide etmiştir. Bu gibi müesseselerin teolojik dayanakları tartışmalı olsa da, her dönemde ve herkes tarafından istismar edildiğini, siyasi manipülasyonlara araç kılındığını söylemek haksızlık olacaktır. Dolayısıyla çalışmamızda, sadece söz konusu istismar ve dayanaklarına projeksiyon tutmak amaçlanmaktadır.

Ricâlü'l-Gayb /Evliyâ Meselesi

Ricâlü'l-gayb, sınıfı daha çok “veli/evliyâ” tabiri etrafında temellendirilmiştir. “Veli/velâyet” tabiri, Kur'ân'da geçmekle beraber, daha sonraları olduğu gibi, belirli dinî bir sınıf ya da mertebeye işaret etmekten daha çok, bir vasıf olarak anlaşılmıştır. Nitekim bu konuda anahtar ayet olan “*Bilesiniz ki, Allah'ın dostlarına (Evliyâullah) hiçbir korku yoktur. Onlar üzülmeye-*

*ceklerdir de*³ mealindeki ayetin tefsirine bakıldığında, özellikle ilk dönemlerde, bu durumu açık bir şekilde görmek mümkündür. “Hibrü’l-ümme” olarak bilinen ve rivâyet tefsirinin en önemli sahâbî kaynağı olan Abdullah b. Abbas (ö. 68/687) “Allah’ın velîlerini/Evliyâullah”, “müminler” olarak tefsir etmektedir.⁴ Önemli tâbiîn müfessirlerinden olan Mücâhid b. Cebr (ö. 104/722) ilgili âyet hakkında herhangi bir açıklama yapmamaktadır.⁵ Yine erken dönemde yaşayan ve dönemin en hacimli ve aynı zamanda ilk kaleme alınan dirâyet tefsiri olarak kabul edilen eserin müellifi olan Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767) ise eserinde söz konusu âyete yer vermekle beraber “evliyâullah” tâbiri için herhangi bir açıklama yapmamaktadır.⁶ Bu durum, anılan dönemde bu tâbirin herhangi bir anlam değişmesine uğramadığı ve genel olarak “müminler” için kullanıldığı neticesini vermektedir. “Evliyâullah” tâbiri daha sonraki dönemlerde de müfessirlerin büyük çoğunluğu arasında “müminler” anlamında değerlendirilmiştir. Söz gelimi 4/10. yüzyılda yaşayan Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö. 333/944) “Allah’ın velîleri” tâbirinin kapsamına büyük günah işleyenler de dahil, bütün müminlerin girdiğini düşünmektedir. Onun bu yaklaşımı, henüz evliyânın müminler içerisinde daha dar bir sınıfı temsil anlamında kullanılmadığını göstermektedir. Veya en azından bu âlimin kendisi, bu anlamı dikkate almaya değer bulmamaktadır. Zira tâbire başkaları tarafından yüklenen anlamlara da göndermelerde bulunduğu halde evliyai mânevî bir üst sınıf olarak kabul eden anlayıştan, red amacıyla da olsa bahsetmemektedir.⁷

Kâdî Ebû Bekir el-Bâkîllânî (ö. 403/1013) peygamberlerden sonra özel bir konuma sahip kurum/kişiler olarak Hz. Peygamber’in ashâbı ve onun ehl-i beytini vermekle yetinmekte, velâyet konusuna değinmemektedir.⁸ İbn Fûrek (ö. 406/115) ise, Ebû’l-Hasen el-Eş’arî’nin (ö. 324/936) Hz. Peygamber’den sonra kimlerin faziletli olduğu ve İmâmet konusundaki görüşlerini zikrederken “velâyeti” çağrıştıracak herhangi bir beyânda bulunmamaktadır.⁹

İmâm Gazzâlî (ö. 505/111) *el-İktisâd*’ta velâyet konusuna değinmezken, Sa’deddîn et-Teftâzânî (ö. 793/11390), kendisinden önceki âlimlere nispet-

³ Yunûs 10/62.

⁴ İbn Abbâs, *Tenvirü’l-Mikbâsmin tefsiri İbn Abbâs*(nşr. Hârûn-Nâsir Hüsrev), baskı tarihi ve yeri yok, s. 176.

⁵ Mücâhid b. Cebr, *Tefsirü’l-İmâm Mücâhid b. Cebr*(nşr. Muhammed Abdüsselâm Ebû’n-Neyl), Kahire 1410/1989, s. 381.

⁶ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsirü Kebir (Tefsirü Mukâtil b. Süleymân)*(nşr. Abdullah Mahmûd Şahhâte), Mısır 1983, II, 243.

⁷ Mâtürîdî, *Te’vîlât*, VII, 78-79.

⁸ Bâkîllânî, *el-İnsâf*, s. 107-112.

⁹ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, s. 180-190.

le bu konuya daha geniş yer vermektedir. Ona göre velî, “ârif-i billâh ve tüm himmetini O’nun dışındaki her şeyden çeken” kimsedir. Daha sonra tartışmayı “kerâmet” üzerinden devam ettiren bu müellif, velînin hiçbir şekilde nebînin derecesine ulaşamayacağını, velâyetteki kemâl derecesi ne kadar ileri giderse gitsin, hiçbir veliden şer’î tekliflerin sâkıt olmayacağını belirtir. Devamla nebî olmayan bir velînin herhangi bir nebîden faziletli olmasının düşünülemeyeceğini, ancak nebî olan bir velînin nübüvvetinin mi yoksa velâyetinin mi daha faziletli olduğu konusunda farklı görüşlerin bulunduğunu bildirir. Buna göre velâyetin muhtevâsında kurbet ve hususiyet bulunduğundan, nübüvvetten daha faziletli olduğu iddialarına karşılık, nübüvvette Hak ile halk arasında vasıta olma ve dünya-âhiret maslahatlarını ikâme etmekle beraber vahiy meleşini müşâhede etme şerefine nâil olma bulunduğundan, daha faziletli olduğunun ifade edildiğine işaret etmektedir. Ona göre nübüvvetin Hz. Muhammed ile hitâme ermesine karşılık Hz. Peygamber’in tasarrufunun mazharı olan velâyet devam etmektedir. Velâyetin alâmeti, Hz. Peygamber’e tâbi olmaktır.¹⁰ Çok açık olmamakla beraber, Teftâzânî’nin ifadelerinden, kendisinin velâyeti, belirli bir dinî sınıfı temsil eden kurum olarak kabul ettiği anlaşılmaktadır.

Görüldüğü gibi, İslâm düşünce tarihinde velâyet, ilk dönemlerde “imân edip takvâya erişenler” için kullanılan bir tâbir iken, daha sonraları anlam kaymasına uğrayarak dinî, ruhânî ve imtiyazlı bir üst sınıf anlamında kullanılmış ve bundan itibaren Ricâlü’l-gayb ile aynı anlamı ifade etmek üzere tedavüle çıkarılmıştır. Müminler arasında böylesi bir sınıfın ortaya çıkması, klasik kaynaklar açısından problemlili olmasına rağmen, ümmetin genelini teşkil eden halk kitleleri arasında önemli ölçüde taraftar bulmuştur. Bunda karşılaşılan farklı din ve kültürlerde buna benzer bir sınıfın var olması etkili olduğu gibi, ihtidâ eden geniş kitlelerin eski inanç ve düşüncelerinin bir devamı olarak böylesi bir sınıfın varlığını kabul etmeye devam etmeleri de önemlidir. Başta Hristiyanlık olmak üzere dindar kesimin din/tanrı ile ilişkilerini din adamları üzerinden sürdürmesi, bu inancı besleyen önemli bir faktördür.

Velâyetin Mertebeleri ve Bunların Konumu

Velâyet teorisi denildiğinde, akla gelmesi gereken en önemli sûfî Muhyiddin İbnü’l-Arabî’dir (ö. 640/1238). O, Ricâlü’l-gaybı mertebe ve derecelere ayırmakta, “Ricâlullah’ın bir kısmı” ifadesinden sonra, yaptığı tasnifte bu sı-

¹⁰ Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, V, 72-79.

nıfa mensup kabul ettiği velileri şu şekilde sıralamaktadır: Kutub, iki İmâm, evtâd (dört kişi), abdâl (yedi kişi), nükebâ/nakibler (on iki kişi), nücebâ (sekiz kişi), havâriler (sayısı sâbit olmak üzere birdir, iki olmaz), Recebîler (kırk kişi) olup, sayıları sabittir ve “Efrâd” arasındadırlar. Velîler arasında iki tane de hâtem bulunmaktadır: Bunlardan biri Muhammedî velâyetin hâtemidir, Allah onunla Muhammedî velâyeti bitirir, âlemde tekdir. Diğeri ise, Hz. İsâdır. O da umumî velâyetin (velâyet-i âmme) hâtemidir, onunla velâyet mutlak olarak sona erer.¹¹Ricâlullah’ın bir kısmı Hz. Âdem’in kalbi üzerinde (üç yüz kişi), bir kısmı Hz. Nûh’un kalbi üzerinde (kırk kişi), bir kısmı Hz. İbrâhim’in kalbi üzerinde (yedi kişi), bir kısmı Cebrâil’in kalbi üzerinde (beş kişi), bir kısmı Mikâil’in kalbi üzerinde (üç kişi) ve bir kişi de İsrâfil’in kalbi üzerinde bulunmaktadır.¹²

İbnü’l-Arabî verâsetle ilgili değerlendirmelerini epistemolojik bir yorumla devam ettirerek, vârislerin bir kısım bilgileri doğrudan Allah’tan alabildiklerini kaydetmektedir. Ona göre evliyânın iki mirâcı bulunmaktadır. Velîler bunlardan birinde, şeriatle ilgili olmayan konularda ilhâm almaları itibariyle Hz. Muhammed dışındaki diğer peygamberlerin kalbi üzerinde bulunmaktadır. Diğesinde ise onlar, şeriat sahibi (resûl) olan diğer peygamberlerin izinde gitmektedirler. Onlar, şeriatlarının mânalarını enbiyanın mişkâtı üzerinden, Yüce Allah’tan alırlar. Şer’î (emir ve nehiy) bilgileri doğrudan Allah’tan veya Rûhu’l-kudüs’ten almaları onlar için doğru olmaz. Ancak bunların (emir ve nehiy) dışındaki bilgileri ilhâm yöntemiyle doğrudan Allah’tan veya Rûhu’l-kudüs’ten almaları mümkündür.¹³

Velâyet ve Ricâlü’l-gayb’la ilgili ortaya konulan bu mitolojik çerçeve, 15 Temmuzcuların zihin dünyasına da ışık tutmaktadır. Şöyle ki; bilindiği gibi bunları vaziyet eden şahıs, konuşma ve yazılarında sıklıkla, “kudsîler”, “Pîr-i mugânımız”, “veliler” gibi bu camiaya ait terminolojiyi kullanmakta ve bunun üzerinden kendisine tabi olanlara bakış açısı kazandırmaktadır. Bu dünyanın en önemli özelliği, kendilerini vaziyet eden yöneticilerinin ilahi bir elle yönlendirdiklerine ve yanılma ihtimalinin bulunmadığına dair ön yargıdır. Buna bağlı olarak söyledikleri her şeyi bir ibadet duyarlılığıyla yerine getirmektedirler. Yukarıda İbnü’l-Arabî’ye yapılan atıfta açıkça belirtildiği gibi zaman zaman dinî rehber kabul edilen şahısların Allah’tan doğrudan bilgi aldıkları, hatta her türlü ilahi bilginin aktığı kaynak oldukları varsayılmaktadır.

¹¹ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhât*, VI, 113-119.

¹² İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhât*, VI, 119-126.

¹³ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhât*, XII, 126.

Tasavvuf düşüncesini benimseyen halk kitlelerinin ricalullah tasavvuru ve bunu etkili bir şekilde kullanan başta Fethullah Gülen olmak üzere, ilgili çevrelerin neden bu kadar başarılı olduklarının şifrelerini buralarda aramak gerekmektedir. Zira sürekli Hz. Peygamber'le görüşen, Allah'tan doğrudan kendisine bilgi akmaya devam eden bir şahsın hata etmesi, yanlışla tevessül etmesi, hainlik yapması kimsenin aklına gelmez. Hatta böyle bir şey, ona tabi olan herhangi bir kimsenin aklına geldiği zaman, kendisini derinden suçlayarak, Allah'a sığınır ve bu duygu ve düşüncelerden arınmak için manevi çaba sarf etmeye başlar. Kuşkusuz bu tasavvur, ne Gülen'le başladı ne de onunla sona erecektir. İslâm düşünce tarihinde, birçok örneği bulunmakla beraber, bu yöntemi etkili bir biçimde kullanan en önemli şahsiyet, Muhyiddin İbnü'l-Arabî'dir (ö. 640/1238). Onun *Füsûsü'l-hikem* isimli kitabını, bizzat Hz. Peygamber'den aldığını ve hiçbir ekleme ya da eksiltme yapmadan doğrudan insanlara sunduğunu iddia etmesi¹⁴ sistemi üzerine inşa ettiği zemin hakkında önemli ölçüde fikir vermektedir. Böylelikle düşüncesini tartışmasız bir zemine taşınmakta, gelebilecek tenkidleri peşinen bloke etmektedir. Dolayısıyla söz konusu tasavvur, tashih edilmediği takdirde, ileriki zamanlarda da bir kısım sapkın ve geniş kitlelerin iyi niyetlerini istismar edecek kişi veya kişilerin ortaya çıkmaması için herhangi bir engel bulunmamaktadır.

Söz konusu çevreler, dindar Müslüman halk nezdinde, meşruiyet kazanmak ve daha ikna edici olmak için, daha çok Hz. Peygamber'i istismar etmeye kalkışmaktadır. Zira onun masumiyeti, onun Allah tarafından vahiyle desteklenmiş olması ve kıyamete kadar peygamberliğinin geçerli olması, kendisine başka hiçbir insanda bulunması mümkün olmayan bir ayrıcalık vermektedir. Hz. Peygamber'in bu konumundan yararlanmak için, onun zaman zaman geldiği, toplantılara, sofralara ve sohbetlere iştirak ettiğine dair iddialarda bulunulmakta böylelikle kendilerine bir meşruiyet zemini oluşturmaktadırlar. Bu yöntemle daha çok alt düzeyde ve samimi duygularla Allah rızası için hizmet eden cemaat tabanının bağlılık ve hizmet aşkı artırılmaya çalışılmaktadır. Kuşkusuz bu çabalar fayda vermekte ve zaman zaman tabandakiler tarafından en doğru yolun kendi cemaat ya da tarikatları olduğu kanaati baskın hale gelmektedir. Bu anlayışın sadece Gülen ve etrafındaki çevreyle sınırlı olmadığı, başka grup ve sivil bir takım örgütlenmeler tarafından da tabanlarına yayılmaya çalışıldığı açık bir gerçektir. 15

¹⁴ Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Füsûsü'l-hikem* (nşr. Ebü'l-Alâ Afifi), Beyrut 1400/1980, s47-48.

Temmuz’da yaşananlar, söz konusu anlayışın salt dinî bir yönelişten ibaret olmadığı, zaman zaman toplumun emniyet ve güvenini tehlikeye sokacak derecede tehlikeli eğilimleri de içinde barındırdığının göstergesidir.

Kâinat İmamı:

Gülen cemaati söz konusu olduğunda, üzerinde durulması gereken teolojik değerlendirmelerden biri de hiç şüphesiz, “Kâinat İmamı” olarak, örgütlenme şeceresinde yer alan figürdür. İlgili çevrelerde “mehdî” tabiri üzerinde de zaman zaman bir takım değerlendirmeler olmakla beraber, İslâm düşünce tarihinde ilk dönemlerden itibaren, kullanılan bu tabirin aksine, mitolojik unsurlar taşıyan “Kâinat İmamı” tabiri bu yapılanmaya mahsustur. Örgütteki yapılanma içerisinde bu rol, elebaşı olan Fethullah Gülen’e verilmiştir. İlk defa bu örgüt tarafından kullanılan bu tabire yüklenen anlamın, Şîâ ve tasavvuf tarihinde farklı tabirler üzerinden kullanıldığı bilinen bir gerçektir.

“Kainat İmamı” tabiriyle aynı anlamda kullanılan tabirlerden biri “Gavs-ı azam”, diğeri Kutbu’l-aktab” veya “Kutbu’l-âzam” tabiridir. Tasavvuf tarihinde bu tabirlere yüklenen anlamları tesbit ettiğimizde, durumun ne kadar vahim olduğu daha iyi anlaşılabilir. *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, “Gavs” için “Kutub” maddesini referans vermektedir. Kutub hakkında ise “velîler zümresinin başkanı, dünyanın ve âlemin mânevî yöneticisi olduğuna inanılan en büyük velî”¹⁵ şeklinde bir tanımlama yapılmaktadır. Burada iki husus öne çıkmaktadır. Birincisi veliler zümresinin başkanı olması, diğeri ise sadece dünyanın değil aynı zamanda âlemin de manevi yöneticisi olması. Tasavvuf Terimleri Sözlüğü ise kutub için yapılan tanımlardan birini: Kutub âlemin ruhu, âlem de onun bedeni gibidir. Her şey kutbun çevresinde ve onun sayesinde hareket eder, yani her şeyi o idare eder”¹⁶ şeklinde kaydetmektedir. “Kutub”tan ilk defa Muhammed b. Ali el-Kettânî’nin (ö. 322/934)* ricâlü’l-ğayb kapsamında bahsettiği ve söz konusu kelimeyi “gavs” anlamında kullanarak bunun bir tane olduğunu zikrettiği bilinmektedir. Bu tâbirin daha sonraları başta Hucvirî (ö. 470/1077) ve İbnü’l-Arabî tarafından olmak üzere, sıklıkla kullanılan bir isim haline geldiği görülmektedir¹⁷ İbn Haldûn (808/1406), sûfilerin kutub anlayışı ile evtâd gibi

¹⁵ Süleyman Ateş, “Kutub”, *DİA*, XXVI, 498-499.

¹⁶ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul (Kabalıcı), 2001, s. 223.

* Meşhur sûfilerden olup künyesi EbûBekr, adı Muhammed bin Ali bin Câfer el-Bağdâdî el-Kettânî’dir. Aslen Bağdâtlı olup, ömrünün büyük bir kısmını Mekke’de geçirmiştir. Cüneyd-i Bağdâdî’nin talebesidir. Ebû Said el-Harrâz, Abbâs bin Mühtedî, Amr el-Mekkî, Ebû’l-Hüseyn en-Nûrî gibi âlimlerin sohbetinde bulunmuştur. 322/933 senesinde Mekke’de vefât etmiştir.

¹⁷ Geniş bilgi için bk. Süleyman Ateş, “Kutub”, *DİA*, XXVI, 498-499.

tâbirlerin İsmâiliyye'den alındıklarını belirtmektedir. Ona göre kutub, masûm imâm inancına; evtâd da nukebâdan (nakibler) esinlenerek oluşturulmuş mertebelerdir. İbnü'l-Arabî, "Kutbu'l-Aktâb" olan kişi için zaman zaman gavs, halîfe, vâris, vâhidü'z-zamân, kutbu'z-zamân gibi tâbirleri de kullanmaktadır.¹⁸ Eserlerinde mutlak olarak bunlardan biri geçtiği zaman, bundan Kutbu'l-Aktâb'ın kastedildiği anlaşılmaktadır. İbnü'l-Arabî'nin bu anlayışı, sonraki dönemlerde de etkili olmuştur.

İbnü'l-Arabî'ye göre, bu makama (kutupluk) ulaşan kişi, Allah'ın kendisiyle halvette bulunduğu kimsedir. Ehlullahın halveti düstûr edinmesinin sebebi de budur. Bu şahıs her dönemde sadece bir kişidir. İbnü'l-Arabî, bu ilâhî halvetin açıklanmayan sırlar âleminde olduğunu, kendisinden önce hiç kimsenin onu zikrettiğini görmediğini, kendisine de böyle bir rivâyetin gelmediğini ileri sürmektedir. O, bunu açıklamasının gerekçesinin kendisinden habersiz olanları ve onu hiç tanımayanları uyarmaktan ibaret olduğunu ifade etmektedir.¹⁹ İbnü'l-Arabî, kutub ve iki İmâmın menzilini anlatırken nebîlerden sadece Hz. Muhammed, Hz. İbrâhim, Hz. İsmâil ve Hz. İshâk'ın bu makâma ulaştığını ileri sürmektedir.²⁰ Başka bir yerde İbnü'l-Arabî, kutubun işlevini anlatırken; Yüce Allah'ın onunla kevn-ü fesad âleminde bulunan bütün varlık dairesini muhafaza ettiğini, onun yardımcı olan iki imâm ile duyu kapsamına giren gayb ve şehâdet âlemini, evtâd ile güney, kuzey, doğu ve batıyı, abdâl ile yedi iklimi, kutub ile bunların tamamını muhafaza ettiğini belirtmektedir.²¹

Görüldüğü gibi, "Kutub" ya da "Gavs" için belirlenen çerçeve, zaman zaman peygamberleri geride bırakmakta, peygamberlerden sadece bir kısmının bu mertebeye ulaşabildiği ileri sürülmektedir. Tek başına bu çerçeve, "Kâinat imâmı" denildiğinde, kendisine tabi olan çevrelerin zihin dünyalarında nasıl bir tasavvur oluşturacağı ve nasıl bir çağrışım yapacağı tahmin edilebilir. Buna göre "Kâinat imâmı" rastgele ve spontane seçilmiş bir tabir değil, arkaplanı sağlam ve ilgililerin zihin dünyalarında hangi anlamları çağrıştıracak dikkate alınarak seçilmiş bir tabirdir.

Kuşkusuz tasavvuf tarihinde, çok küçük farklarla birlikte ve farklı tabir ve çağrışımlarla karşılıklarını bulduğumuz bu tasavvuru, İslâm düşüncesinin

¹⁸ Örnek olarak bk. İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât* (İst.), XI, 301.

¹⁹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât* (İst.), IX, 400-402.

²⁰ İbnü'l-Arabî'nin velâyeti nübüvvetten daha üstün gördüğü şeklinde yapılan eleştirilerin çok da haksız olmadığına delalet eden önemli kanıtlardan biri buradaki düşünceleridir. Her ne kadar zaman zaman böyle bir düşüncede olmadığını ifade etmeye çalışsa da bu ve benzeri yerlerde kutubluğun makâmını anlatırken kullandığı ifadeler onu açıkça bir kısım nebîlerden daha üstün gördüğü izlenimi vermektedir.

²¹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât* (Beyrut (DS), III, 520.

asli kaynaklarında doğrulamamız mümkün değildir. Zaten velâyetin III/X. yüzyılın sonlarından itibaren, tasavvuf çevrelerinde farklı bir anlamda kullanılmaya başlandığı görülmektedir. Velâyet bahsini tasavvufa sokan kişi Hakîm et-Tirmizî'dir (ö. 285/898). Onun bu noktada Hristiyanlıktaki "azîz" sınıfından etkilenmiş olma ihtimali yüksektir. Ayrıca velâyet bahislerinde Hz. İsa'nın önemli bir yere sahip olması, bu kanaati desteklemektedir²².

Gülen'in sisteminde, tasavvuf tarihinde "Ricalü'l-gayb" veya "Kutub" gibi mertebeler etrafında yapılan değerlendirmeler de dâhil, felsefî tasavvufun oldukça baskın olduğu bilinmektedir. O, buradan açık bir kapı bularak, taraftarlarının zihin dünyalarını, bu yönde inşa etmiş ve neticede yaptığı hiçbir tasarrufu sorgulamayan, zaten hem ilahi bilgiyle beslenen hem de Hz. Peygamber başta olmak üzere, diğer "Allah erleri"yle istediği zaman istediği kadar görüşüp onlardan bilgi alan bir şahsın tasarruflarının problemli olması da düşünülemez. Onu insanlar üzerinde bu denli başarıya götüren birçok sebep bulunmakla birlikte, en güçlü neden budur. Kuşkusuz bu anlayışı sadece Gülen ve taraftarlarıyla sınırlandırmak doğru değildir. Zira söz konusu çevrelerin (tasavvuf ve tarikat) tamamında benzeri tasavvurları görmek mümkündür. Gülen'in farkı, bu anlayışı dönüştürerek bununla siyasi hedeflerine ulaşma çabasıdır. İtaat ve teslimiyet üzere kurulan bu sistem devam ettiği sürece, sürekli birlerinin istismarına açık olduğu, göz ardı edilmemesi gereken bir gerçektir. 15 Temmuz darbe kalkışmasına giden sürecin zihinsel arkaplanı deşifre edilmeden, doğru sonuçlara varmamız mümkün değildir. Bu sürecin geniş kitleleri sürükleyecek derecede yaygınlaşması ve ilgililerin ölümüne bu işe girişmelerinin kodlarını burada aramak gerekir.

Sonuç

Türkiye Cumhuriyeti, özellikle 1960 ve sonrasında birçok darbe ve darbe kalkışmasına sahne oldu. Ancak 15 Temmuz 2016'daki kalkışma diğerlerinden birçok açıdan farklıydı. Birincisi, bu darbe her ne kadar zinde güçler eliyle gerçekleştirilmeye çalışıldıysa da gerçekte darbenin iradesi dışarıdaydı. En önemlisi emir-komuta zinciri yoktu. Hatta astlar, üstlerini tutuklama, öldürme ve tartaklama gibi muamelelere tabi tutabilmişlerdi. İkincisi söz konusu darbe girişiminin iradesi, dini bir kimlikle meşhur olan bir şahsa aitti. Din/dindarlık ve darbe kalkışması ilk defa Anadolu halkının gündemin 15 Temmuz'da girmiş oldu. Din, diyanet ve devlet, vatan gibi

²² Geniş bilgi için bk. Adam Mez, *Onuncu Yüzyılda İslâm Medeniyeti*(trc. Sâlih Şaban), İstanbul 2000.

değerleri birbirinden ayrılmaz bir bütünün parçası olarak gören geniş halk kitleleri, bu kalkışmayla adeta şoke oldu. Kuşkusuz siyaseti ele geçirme planının çok daha önceden planlandığı, bunun için birçok alanda hazırlıkların yapıldığı, elli yıl önce sahaya ilk çıkıldığında bile, bunun düşünüldüğü artık açık bir şekilde anlaşılmaktadır. Fahri bir vaiz olarak sahaya indiği ilk günden itibaren, yukarıda çerçevesi belirlenmeye çalışılan dinî tasavvuru yaymaya çalışan, zihin ve eylem dünyasını bunun üzerine bina ederek, etrafındakilere buradan seslenen bu şahsın din algısının, ciddi bir eleştiriye tabi tutulması gerekmektedir. Zira söz konusu anlayış, bu şahısla başlamadığı gibi, gerekli tedbirler alınmadığı takdirde bununla bitmeyecektir de... Tarihte gördüğümüz bâtinî-haşhaşî oluşumlar ve yakın tarihte Irak'ta görülen Kesnezanî Tarikati gibi örnekler, her zaman için kendilerine zemin bulacaklardır. Neticede benzer birçok olayda olduğu gibi burada da teolojiden daha çok mitolojinin etkili olduğu görülmektedir.

Siyaseti vaziyet eden ve devleti yöneten çevrelerin güvenlik reflekslerini aktif hale getirmeleri ve tehdit olarak algılanan ortam ve kişileri etkisiz hale getirmeleri, devletin bekası ve siyasetin stabilizasyonu açısından vazgeçilemezdir. Ancak en az o kadar önemli bir diğer husus ise meselenin dinî ve zihinsel boyutudur. Zira bu alanda da gerekli tedbirler alınmadığı takdirde, yukarıda da ifade edildiği gibi, benzer örneklerin yeniden ortaya çıkması kaçınılmazdır. Bu durumda dinî ilimlerle ilgilenen ulema sınıfının, hiçbir şekilde günlük politik, sosyal veya siyasi kaygı taşımadan, meselenin dinî veçhesi üzerinde durmaları ve benzer şekilde tedavülde bulunan din ve tasavvurunun İslâm'ın otantik yapısına uygun olup olmadığı hususuna yoğunlaşmaları önem arz etmektedir. Üzerinde durulması gereken sabit nokta, Hz. Peygamber'in vefatından sonra, artık ilahî bilginin kesildiği ve bu anlamda ileri sürülen iddiaların tamamının tartışmaya açık olmasıdır. Gerçekten de bahsi geçen çevreler, önder kabul ettikleri hoca, imam ya da efendilerinin bu tür bilgilerle desteklendiğine, Hz. Peygamber başta olmak üzere diğer zevatla görüştüklerine inandıkları için arkalarında gitmekte, onlar da kendilerine verilen hüsn-ü niyet üzere kurulu bu krediyi istismar ederek sonuna kadar kullanabilmektedir. Hz. Peygamber'in ashabının zaman zaman peygamber olmasına rağmen, kendisine: "Bu sana gelen bir vahiy midir yoksa kendi görüşün müdür?" tarzında sorduğu sorulardan, onların bu durumun farkında oldukları ve insanî olan her şeyi tartışmaya açtıklarını öğreniyoruz. Hz. Peygamber'in de zaman zaman kendi görüşünü bırakıp Bedir'de ordunun konuşlanacağı yer ve Uhud harbinde savaşı şehrin dışında yapma konusunda

onlara uymasından da onun da insani olan düşüncesini tartışmaya açtığını ve koruma altına almadığını öğrenmekteyiz. Kuşkusuz vahyi teneffüs eden ve din adına verdiği kararlar ilahi kontrol altında bulunan, sürekli düzeltilme ve yol göstermeye muhatap olan bir peygamberin durumu ile diğer insanların durumunu kıyaslamak bile mümkün değildir. Buna rağmen onun bu tavrı geliştirmiş olması, kendisinden sonra gelen şahsiyetlerin hiçbir şekilde tartışmasız ve kayıtsız şartsız teslim olmayı gerektirecek bir konumda olmadıklarına dair açık bir fikir vermektedir.

15 Temmuz kalkışmasının akla getirdiği ve üzerinde durulması gereken hususlardan biri de Allah'ın insanlara gönderdiği son din olan İslâm'ın korunması meselesidir. Bilindiği gibi Hz. Âdem'le başlayan ve Hz. Muhammed'le sona eren peygamberlik süreci, Allah'ın bir lütuf ve merhamet nişanesi olarak insanların hidayet ermelerini kolaylaştırmayı hedeflemekteydi. Bu durum, kıyamete kadar insanların bu imkândan yararlanmaları durumunu akla getirmektedir. Dinden olmayan ve dindenmiş gibi gösterilerek insanların önüne konulan, insanların dinî duyguları kullanılarak manipüle edilen şahıs ve kurumların yapıp ettiklerinin, hak dinden olmadığı nasıl anlaşılabacaktır? Vahiy gönderme işine son veren ve artık peygamber göndermeme kararı alan Yüce Yaratıcı'nın, dinini korumak için gerekli tedbiri aldığından kuşku yoktur. Bu tedbirin hangi şekillerde tezahür edeceği ise insanların bakış açıları ve yorumlarına kalmıştır. Sadece bir okuma biçimi ve yorum olduğunu peşinen kabul ederek şu sonucu çıkarmamız da mümkündür: Yüce Allah, Kur'ânda belirttiği²³ gibi dinini kıyamete kadar korumaktadır/koruyacaktır. Bu korumanın keyfiyeti her zaman aynı olmayabilir. Bu yöntemlerden biri de İslâm dinini bağlamından koparan, şahsi heva ve emellerine alet eden kimseleri, insanların gözünde rüsva ederek bu anlayışın doğru olmadığı sonucunu çıkarmalarını sağlamaktır. 15 Temmuz kalkışmasının akla getirmesi beklenen en önemli hususlardan biri de Allah'ın bu olay üzerinden dinini koruduğu fikridir. Zira şayet dikili bir tek ağacı, çakılı bir tek çivisi bile bulunmadığı, hayatının hep çile ve sıkıntılarla dolu olduğu, sürekli ağlayan, insanların derdinin kendisinin şahsi sorunlarına eğilmesine engel olduğu sanılan bu şahıs, çok değil beş altı sene önce ölseydi, bir halk kahramanı, kutsal bir şahsiyet olarak zihinlerde iz bırakacak, onun insanlara sunduğu din tasavvuru da doğru kabul edilecekti. Ancak hayatının sonlarına yaklaştığı bir dönemde böylesi bir durumla karşılaşması ve Allah'ın onu kamuoyunun önünde düşürdüğü

²³ el-Hicr 15/9: "Zikri biz indirdik, onu koruyacak olan da biziz biz".

durum, Allah'ın dinini koruduğu ve böylece söz konusu yanlış algının deşifre edilmesini sağladığı sonucunu da akla getirmektedir.

Sonuç olarak, din ve dinî kaynaklardan daha çok mitolojik karakter ve anlayışlar üzerine bina edilen, dinî kavram ve müesseseler kullanılarak, geniş kitlelerin dinî duyguları istismar edilen bir hareket, en azından şimdilik yediği ağır bir darbeye sarsılmaktadır. 15 Temmuz kalkışması, tersine dönmüş, ilgili şahıs ve çevresindekilerin gerçek kimliklerinin açığa çıkmasını sağlamıştır. Kitlelerin zihin dünyalarında, bu tür yapılanmalara karşı derin bir ihtiyat fikri oluşturmuş, artık bu yöndeki kredilerini kullanırken daha bir dikkatli olmaları gerektiği fikrinin güçlenmesine sebep olmuştur. Böylece hurafe ve batını retorik üzerine kurulu olan din algısının, manipülasyona açık, sınırları belli olmayan bir sürece hizmet ettiği fikrinin daha da geniş kitleler içinde yayılması beklenmektedir. Âlim ve aydınların bu anlamda da halkın işini kolaylaştırmaları ve doğru bir tefekkür oluşturmaları için yol gösterici destekleri önem arz etmektedir.

Kaynakça

- Süleyman Ateş, “Kutub”, *DİA*, XXVI, 498-499.
- Bâkullânî, *el-İnsâf fî mâyecibü'tikâduhu velâ yecûzu'l-cehlübihi* (nşr. İmadüddin Ahmed) Beyrut 1407/1986.
- Hatiboğlu, M. S., *Hilâfetin Kureyşiliği*, Ankara: Otto (3. Baskı) 2012.
- İbn Abbâs, *Tenvîrül-Mikbâsmin tefsiri İbn Abbâs* (nşr. Hârûn-Nâsir Hüsrev), baskı tarihi ve yeri yok.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn, *Füsûsü'l-hikem* (nşr. Ebü'l-Alâ Afîfî), Beyrut 1400/1980.
- _____, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* (trc. Ekrem Demirli), İstanbul 2007-2010.
- İbnFûrek, *MücerredüMakâlati's-Şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'arî* (nşr. Daniel Gimaret), Beyrut 1986.
- Mâtüridî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân* (nşr. Bekir Topaloğlu), İstanbul 2006 vd.
- Adam Mez, *Onuncu yüzyılda İslâm medeniyeti* (trc. Sâlih Şaban), İstanbul 2000.
- Mücâhid b. Cebr, *Tefsîrül-İmâmMücâhid b. Cebr* (nşr. Muhammed Abdüsselâm Ebü'n-Neyl), Kahire 1410/1989.
- Mukâtil b. Süleymân, *TefsîrûKebîr (TefsîrûMukâtil b. Süleymân* (nşr. Abdullah Mahmûd Şahhâte), Mısır 1983.
- Şa'rânî, Abdülvahhâb, *el-Yevâkîte'l-cevâhir fî beyâni akâidi'l-ekâbir*, Beyrut, ts. (Darü İhyaü't-turâsi'l-Arabî).
- Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd* (nşr. Abdurrahman Umeyra), Beyrut 1409/1989.
- Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul (Kabalcı), 2001.

مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في القرآن الكريم (دراسة تحليلية)

HARUN ÖĞMÜŞ

هارون أوكمش، الأستاذ المشارك د. في كلية الإلهيات بجامعة نجم الدين أربكان في قونيا / تركيا

Kur'an'da İyiliği Emretme ve Kötülükten Alıkoyma İlkesi

Toplumla alakalı Kur'an Hükümlerinin en önemlilerinden biri iyiliği emretme ve kötülükten alıkoymadır. Allah Azze ve celle Kur'an'da bunu emredip yaparı överken, terk edeni kınamıştır. Peygamber efendimiz birçok hadiste bunun konumunu bildirmiş ve bu büyük işi tamamen terk eden toplumun helak olacağını haber vermiştir. Tarihte Mutezile ve Hariciler gibi İslami fırkaların önem gösterdiği bu ilkeye bu gün İslam devleti kurma iddiasında olan gruplar da önem göstermişlerdir. Bu çalışmada bu konu ele alınıp, iyilik ve kötülüğün sözlük ve terim anlamları tanıtılıp, buna yakın terimlerde farkları ortaya konulacaktır. Bu ilkeye eş anlamlı sözcüklere işaret edilip Kur'an ve Sünnette bu ilkenin vacip olduğunu gösteren deliller zikredilecektir. Daha sonra aşağıdaki sorulara cevap vermeye çalışacağız. İyiliği emretme ve kötülükten sakındırma kimin görevidir? Bu görevi yapacak kişilerin özellikler neler olmalıdır? Bu ilkeyi uygulamanın metodu nedir? Âdâpları nelerdir? Bu ilkenin gerekliliğini ortadan kaldıran durumlar var mıdır? Bu ilke yöneticilere karşı nasıl uygulanır? Son olarak A'raf suresinde kıssaları zikredilen sebt ashabının 3. grubu olan kötülükten alıkoymayı terk edip, bunu yapanları kınayanların başına neler geldiğinden bahsedeceğiz. Ta ki geçen sorulara cevap verme aracılığıyla, elde ettiğimiz ilkeler ve şartlar çerçevesinde bu ilkeyi terk eden kişinin durumu ortaya çıksın.

Anahtar Kelimeler: İyiliği emretme ve kötülükten alıkoyma, Ma'ruf, Münker, İmam, Yöneticiler

الملخص

إن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من أهم أحكام القرآن المتعلقة بالمجتمع، قد أمر الله سبحانه وتعالى به في كتابه وأثنى على من يقوم به وعاب من يتركه. وتبّه النبي صلى الله عليه وسلم في أحاديث كثيرة على مكانته

وأخبر بهلاك المجتمع الذي ترك أفراد هذا العمل العظيم كلياً. تحتم به التنظيمات التي قد تأسست بادعاء إقامة الإمارة الإسلامية اليوم اهتماماً كبيراً كما أن الفرق الإسلامية مثل الخوارج والمعتزلة اهتمت بها في التاريخ. نتناول في بحثنا هذا الموضوع فنعرّف المعروف والمنكر لغةً واصطلاحاً ونميزهما من المصطلحات القريبة، ونشير إلى النقاط المشتركة بينها، ونذكر الأدلة الدالة على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في القرآن الكريم والسنة النبوية ثم نحاول الإجابة عن هذه الأسئلة: من الذين يجب عليهم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؟ وما صفاتهم التي يجب اتصافهم بها؟ وكيف تكون طريقة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؟ وما آدابها؟ وهل هناك ظروف يسقط فيها هذا الوجوب؟ وكيف يكون القيام بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تجاه القادة؟ وأخيراً نبحث عن مصير الطائفة الثالثة من -أصحاب السبت - وهي طائفة ترك النهي عن المنكر وتلوم الذين يواظبون عليه كما وردت قصتهم في سورة الأعراف - حتى يتبلور حال من ترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر حسب الشروط والمبادئ التي قد حصلنا عليها عند الجواب عن الأسئلة السابقة.

الكلمات المفتاحية: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، المعروف، المنكر، الإمام، القادة.

ABSTRACT

THE PRINCIPLE OF PROMOTING VIRTUE (MAR'UF) AND PREVENTING VICE (MUNKER) IN THE QURAN.

The Promotion of Virtue and Prevention of Vice is one of the most important provisions of the Quran to community. Allah Almighty has ordered to do it in his holy book, praised those who carry it out and blamed those who don't. The prophet (peace be upon him) had reminded us about its status and informed us about the decline of the community that abandoned this great work completely. Some organizations that have been founded by the claim of establishing Islamic Emirate nowadays pay too much attention to this as the Islamic sects like Khawarij and Mu'tazila did in the past. In this research on the above mentioned subject we will clearly give the literal and terminological definition of 'Virtue' and 'Vice', distinguish them from other similar terms, point out the common matters between them and mention the proofs and evidences from Holy Quran and Sunnah which indicate the necessity of Promotion of Virtue and Prevention of Vice. After that, we will try to answer these questions: Who should promote virtue and prevent vice? What qualities they should have? Which way and method is better to implement it and how? Is there any situation that the person can avoid it? How it should be applied towards the leaders? And finally, we will discuss about what had happened to the third group of *Ashabusabt* - a group who abandoned the prevention of vice and blamed those who did it. Their story has been narrated in Surah A'raf - to get a clear cut idea about the destiny of those who are not carrying out the Promotion of Virtue and Prevention of Vice according to the needed principles and methods that we mentioned in the answer to the previous questions.

Keywords: Promotion of Virtue and Prevention of Vice, Virtue, Vice, Imam, Leaders.

المدخل

من الأوامر القرآنية التي تتعلق بالمجتمع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وقد ازدادت أهمية هذا الموضوع في يومنا بازدياد المطالب السياسية

مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في القرآن الكريم (دراسة تحليلية)

الإسلامية وظهور بعض التنظيمات المدعية إقامة الدولة الإسلامية، كما أن له أهمية كبيرة في تاريخ الفكر الإسلامي، إذ اهتمت به بعض المذاهب الإسلامية كالمعتزلة والخوارج حيث استخدموه ضد منافسهم.¹ نتناول الموضوع في هذا المقال محدداً بالقرآن الكريم ونحاول الإجابة عن هذه الأسئلة: من المكلفون بهذا الأمر؟ هل هو واجب على المسلمين كلهم أم على بعض منهم؟ أو جزء منه واجب على جميعهم والجزء الآخر على بعضهم فقط؟ إذا كان المكلفون به قسماً منهم فما صفاتهم التي يجب اتصافهم بها؟ هل هناك ظروف يسقط فيها هذا الأمر عن المكلفين به؟ كيف تطبيق هذا الأمر تجاه الأمراء والقادة؟ هل يُسمح بالتدخل الفعلي فيهم بحجة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؟ هذه هي المسائل التي سنتحدث عنها في هذا البحث بعد أن تكلمنا عن معنى المعروف والمنكر لغةً واصطلاحاً. والله المستعان.

1. معنى المعروف والمنكر لغةً واصطلاحاً

المعروف: من عَرَفَ، المصدر منه المَعْرِفَةُ والعَرِفَان. أي: "إدراك الشيء بتفكير وتدبر لأثره. وهو أخص من العلم"² لما فيه من القصور بسبب اقتصراره في معرفة الشيء على تدبر آثاره دون إدراك ذاته كما كان في العلم. ولذلك يقال "المؤمن يعرف الله" ولا يقال "يعلم الله". وأصله: من عَرَفْتُ. أي: أصبت عَرَفَهُ. أي: رائيته، أو من أصبت عَرَفَهُ. أي. خَدَهُ.³ وفيه معنى

¹ انظر: النشار، علي سامي، نشأة الفكر الفلسفي، ج. 1، ص. 441؛ وانظر أيضاً: İlhan, Avni, "el-Emru bi'l-Ma'rûf ven-Nehyu 'ani'l-Münker" *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi dergisi*, III, İzmir 1986, s. 107, 110, 113; Karaman, Fikret, "Ma'rûfu Emretme ve Münkeri Nehyetme Görevi Hakkında Bir Değerlendirme", *Diyanet İlmî Dergi*, c. 31, sy. 2, 1995, s. 21; Özarlan Selim, "İyiliği Emretmek ve Kötülüktten Sakındırmak", *Diyanet İlmî Dergi*, c. 42, SY. 3, 2006, s. 92-93. (عوني إيلخان، "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر" مجلة كلية الإلهيات بجامعة دوقوز أيلول، ج. 3، إزمير 1986، ص. 107، 110، 113؛ فكرة قارامان، "تقييم في وظيفة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر"، المجلة العلمية لرئاسة الشؤون الدينية، ج. 31، عدد: 2، 1995، ص. 21؛ سليم أوز أرسلان، "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر"، المجلة العلمية لرئاسة الشؤون الدينية، ج. 42، العدد: 3، 2006، ص. 92-93)

² الراغب، المفردات، ص. 560.

³ الراغب، المفردات، ص. 560-561.

الظهور والبروز. ولذلك سُميت اللحمة المستطيلة في أعلى رأس الديك وشعرُ عنق الفرس بالعرُف.⁴ والعرُف أيضاً أعلى الجبل ونحوه. ويُطلق على السور أيضاً.⁵ والجمع منه أعراف، وهي أسوار وبروج عالية بين الجنة والنار يمكن النظر منها إلى المنزلين كليهما. قال تعالى: "وَعَلَى الْأَعْرَافِ رِجَالٌ يَعْرِفُونَ كُلًّا بِسِيمَاهُمْ"⁶

وَالْمَنَكِر: من أنكر، وهو ضد عرف. قال فيه الراغب (توفي في حدود 1034/425): "يقال: أنكرت كذا ونكرت. وأصله أن يرد على القلب ما لا يتصوره. وذلك ضرب من الجهل. قال تعالى: "فَلَمَّا رَأَى أَيْدِيَهُمْ لَا تَصِلُ إِلَيْهِ نَكَّرَهُمْ"⁷ فَدَخَلُوا عَلَيْهِ فَعَرَفَهُمْ وَهُمْ لَهُ مُنْكَرُونَ"⁸ وقد يستعمل ذلك فيما يُنكر باللسان، وسبب الإنكار باللسان هو الإنكار باللب لكن ربما ينكر اللسان الشيء وصورته في القلب حاصلة، ويكون في ذلك كاذباً. وعلى ذلك قوله تعالى: "⁹ يَعْرِفُونَ نِعْمَتَ اللَّهِ ثُمَّ يُنْكِرُونَهَا"¹⁰

واللفظان قد استعملا في الشعر الجاهلي مع مشتقاتها. قال الحماسي في رثاء واحد:

أَلَا لَفَتِي بَعْدَ ابْنِ نَاشِرَةِ الْفَتَى وَلَا عُرْفَ إِلَّا قَدْ تَوَلَّى فَأَدْبَرَا
فَتَى حَنْظَلِي مَا تَزَالُ رِكَابُهُ تَجُودُ بِمَعْرُوفٍ وَتُنْكِرُ مُنْكَرَا¹¹

وقال دريد بن الصمة في رثاء إخوته:

فَإِنَّا لِلْحِمِّ السَّيْفِ غَيْرِ نَكِيرَةٍ وَنُلْحِمُهُ حِينًا وَلَيْسَ بِذِي نُكْرٍ¹²

أما معناهما في الاصطلاح فمختلف فيهما تبعاً للاختلاف في طريق المعرفة بالحسن والقبح، إذ المعتزلة تقول إنه العقل بينما أهل السنة يقولون

⁴ الراغب، المفردات، ص. 561؛ وانظر أيضاً: الزبيدي، تاج العروس، ج. 24، ص. 140، 146.

⁵ إبراهيم مصطفى وأصدقائه، المعجم الوسيط، ص. 595.

⁶ سورة الأعراف 46/7.

⁷ سورة هود 70/11.

⁸ سورة يوسف 58/12.

⁹ الراغب، المفردات، ص. 823.

¹⁰ سورة النحل 83/16.

¹¹ أبو تمام، ديوان الحماسة، ج. 1، ص. 408.

¹² أبو تمام، ديوان الحماسة، ج. 1، ص. 341.

مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في القرآن الكريم (دراسة تحليلية)

إنه الشرع فيما عدا المسائل المتعلقة بصفة الكمال أو النقصان مثل المعرفة بكون العلم كملاً والجهل نقصاناً والمسائل المتعلقة بملاءمة الطبع مثل كون المعرفة بإنقاذ الغريق حسناً وتركه قبيحاً بعد الاتفاق على كون طريق المعرفة بالمسائل التعبدية شرعياً لما لا مجال للعقل فيها.¹³ نرى في تعريف المعروف والمنكر أثر هذا الاختلاف. عرّف القاضي عبد الجبار (ت. 1024/415) من كبار المعتزلة المعروف بأنه "كل فعل عرف فاعله حسنه أو دل عليه" والمنكر بأنه "كل فعل عرف فاعله قبحه أو دل عليه".¹⁴ وعرّف الجرجاني (ت. 1413/816) من كبار متأخري الأشاعرة المعروف بأنه "كل ما يحسن في الشرع"¹⁵ والمنكر بأنه "ما ليس فيه رضا الله من قول أو فعل، والمعروف ضده"¹⁶. جمع الراغب بين المذهبين وعرّف المعروف بأنه "اسم لكل فعل يُعرف بالعقل أو الشرع حسنه، والمنكر ما يُنكر بهما"¹⁷

وقد يستعمل العرف والمعروف فيما يتعارف عليه الناس ويعتادون على التعامل به، ونجد هذا المعنى في القرآن الكريم. قال تعالى: "وَإِنْ أَرَدْتُمْ أَنْ تَسْتَرْضِعُوا أَوْلَادَكُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا سَلَّمْتُمْ مَا آتَيْتُمْ بِالْمَعْرُوفِ"¹⁸ أي: الأجرة المعروفة التي انتشرت بين الناس وتبنوها.¹⁹ ولذلك كان العرف من الأدلة الشرعية بشرط ألا يكون مناقضاً لنصوص الكتاب والسنة.²⁰ قال تعالى: "خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ".²¹

¹³ انظر: الأمدي، غاية المرام في علم الكلام، ص. 196.

¹⁴ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص. 141؛ لكن في المعرفة بكون وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عقلياً أو شرعياً اختلاف بين المعتزلة، قال أبو علي عقلي، وقال أبو هاشم شرعي إلا في موضع واحد، وهو أن يرى الرجل المتعرض للظلم والأذى ويلحقه غم بسبب ذلك. واختار عبد الجبار رأي أبي هاشم وقال إنه الصحيح في المذهب. انظر: عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص. 742-744.

¹⁵ الجرجاني، التعريفات، ص. 283.

¹⁶ الجرجاني، التعريفات، ص. 303.

¹⁷ الراغب، المفردات، ص. 561.

¹⁸ سورة البقرة 233/2.

¹⁹ الشوكاني، فتح القدير، ج. 1، ص. 310، 313.

²⁰ زكي الدين شعبان، أصول الفقه، ص. 192.

²¹ سورة الأعراف 199/7.

والمنكر أعم من المعصية؛ إذ المعصية هي الفعل المنهي عنه الحاصل بالإرادة.²² والمنكر هو الفعل المنهي عنه بالعقل أو الشرع سواء كان فاعله مريداً أو لا. ولذلك يجب منع الصبي أو المجنون من شرب الخمر مع أنهما غير مكلفين؛ بل يجب منع الحيوان من أكل زرع الغير وحفظ تعرض المال للتلف.²³

يجب أن يكون المنكر الذي يُنهى عنه موجوداً في أثناء النهي²⁴ ومنصوصاً عليه بالشرع غير متعرض للاجتهاد. وعلى هذا فإن المنكرات التي قد ارتكبت وانتهت أو التي سترتكب فيما بعد لا مجال للنهي عنها، لأن أمر المنكرات التي ارتكبت وانتهت راجع إلى الإمام ليعاقب مرتكبيها عليها إن كانت ثابتة، والتي لم تُرتكب ولكن تظهر علامات على ارتكابها مثل تنظيف المجلس لشرب الخمر يجوز فيها النصح لمن يعزم عليها. وإن أنكر عزمه عليها يجب السكوت، لأن الاستمرار في النصح بعد إنكاره إساءة الظن به كما يُبعد من قبيل التجسس، وهما محرمان لقوله تعالى "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا تَجَسَّسُوا"²⁵ والسؤال عن سبب التنظيف بالإلحاح وتفقد المكان وشمه والاستماع إلى الكلام والاستخبار عن الجيران للإطلاع على منكر غير جائز.²⁶

أما كون المنكر "منصوصاً عليه في الشرع غير متعرض للاجتهاد" لخروج المسائل الاجتهادية المختلفة فيها بين المذاهب من تعريف المنكر حتى لا يهجم أصحاب المذاهب المختلفة بعضهم على بعض باختلافهم في الفروع ولا يقول الحنفي للشافعي "أعد وضوءك" عندما رأى الدم يجري من يده ولا يقول الشافعي للحنفي "أعد عقد النكاح لعدم وجود ولي البنت".²⁷ هذا هو المنكر الذي يجب النهي عنه، والذي يُقصد تبيانه في هذه الدراسة.

²² ولذلك عرفها الجرجاني بـ"مخالفة الأمر قصداً". انظر: الجرجاني، التعريفات، ص. 283.

²³ الغزالي، الإحياء، ج. 2، ص. 323.

²⁴ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص. 143؛ الغزالي، الإحياء، ج. 2، ص. 320.

²⁵ سورة الحجرات 12/49.

²⁶ الغزالي، الإحياء، ج. 2، ص. 319-321، 324؛ وانظر أيضاً: الجويني، الإرشاد (مع شرح الإرشاد لأبي بكر بن ميمون)، ص. 608.

²⁷ انظر: عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص. 147؛ الغزالي، الإحياء، ج. 2، ص. 321-322؛ أبو بكر بن ميمون، شرح الإرشاد، ص. 607.

مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في القرآن الكريم (دراسة تحليلية)

والأمر: طلب الفعل بطريق الاستعلاء.²⁸ والنهي طلب الكف عن الفعل على وجه الاستعلاء.²⁹ وهذا إذا كانا مجردين من القرائن الدالة على الدعاء والندب والإلتماس والإرشاد والإباحة والتسوية والتهديد والتعجيز وغيرها³⁰ وفي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الإرشاد والإلتماس مع طلب الفعل أو الكف عنه على وجه الاستعلاء حسب اختلاف الأحوال والأشخاص، ولكن لا يؤخذ بطريق الصعب قبل السهل على ما سيجيء إن شاء الله تعالى.

هناك اصطلاحان قد يلتبسان في مسألة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهما "الدعوة والتبليغ" بمعنى تعريف الإسلام لغير المسلمين لدخولهم فيه وتبنيهم إياه. إذن؛ المخاطب فيهما غير المسلمين بينما المخاطبون في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مسلمون.³¹ يصح تسمية الدعوة والتبليغ بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لكون الدخول في الإسلام معروفاً كما وصف الله تعالى النبي صلى الله عليه وسلم لأهل الكتاب بقوله: "الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ"³²، وعلى هذا فإن بينهما عمومًا وخصوصاً مطلقاً. أي: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يعم الدعوة ولا ينعكس. لو قلنا إن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر دعوة إلى المعروف لصح القول بأنهما مترادفان، إلا أن بينهما فرقاً مهماً من حيث القيام بهما. فإن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا سيما الثاني منهما، أي: النهي عن المنكر يجب متى عرض للقائمين به منكر، بينما الدعوة أو التبليغ يبدأ بدايةً. ثم إن بين دعوة النبي ودعوة غيره فرقاً كبيراً؛ الدعوة عمل النبي الأساسي ووظيفته، يجب عليه تبليغ ما تلقاه مهما كانت الظروف، كما يدل عليه قوله تعالى: "يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ"³³ أي: "كل ما أنزل إليك"، لما في

²⁸ عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار، ج. 1، ص. 242؛ وانظر أيضاً: عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص. 141.

²⁹ علي الجارم ومصطفى أمين، البلاغة الواضحة، ص. 187؛ وانظر أيضاً: عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص. 141.

³⁰ علي الجارم ومصطفى أمين، البلاغة الواضحة، ص. 187؛ وانظر أيضاً: القزويني، تلخيص المفتاح، ص. 111.

³¹ انظر أيضاً: Çağırıcı, Mustafa, "Emir bi'l-Ma'rûf ve Nehiy anil-Münker", DİA, XI, 139, (مصطفى جاغیرجی،

"الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر" الموسوعة الإسلامية لرئاسة الشؤون الدينية، ج. 11، ص. 139).

³² سورة الأعراف 7/157.

³³ سورة المائدة 67/5.

اسم الموصول من معنى العموم، وإن لم يكن فيه معنى العموم لأشكال ما بعده. إذ معنى "وَأَنَّ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ" وإن لم تبلغ فما بلغت رسالته، لأن لفظ "الفعل" يؤوّل في مثل هذه المواضع بقرائن السياق. إذا ورد الأمر بالتبليغ من قبل يكون معنى "وَأَنَّ لَمْ تَفْعَلْ" وإن لم تبلغ، لا غير. إذا كان الأمر كذلك يكون معنى "وَأَنَّ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ" "وَأَنَّ لَمْ تَبْلَغْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ"، وهذا تكرار لا يفيد شيئاً، ولكننا إذا قلنا إن معنى "بَلَّغَ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ" "بَلَّغَ كُلَّ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ"، فإن لم تبلغ كل ما أنزل إليك من ربك فما بلغت رسالته، أي: "فما قمت بوظيفة الرسالة" فلا إشكال فيه، وهو المعنى الذي يقتضيه الموصول المشتمل على معنى العموم. ولذلك ختمت الآية بقوله: "وَاللَّهُ يَعْصُمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ"³⁴ تشجيعاً للنبي صلى الله عليه وسلم وتسليّةً له بأن الهداية في يد الله، فليس له تبعه فيمن لا يهتدي بعد تبليغ ما أنزل إليه. أما دعوة الآخرين فليست بهذه المثابة، عندما قام بها بعضهم تسقط عن الآخرين كما سيجيء، ولهم المَعذرة عندما شغلهم عنها شغلهم الضروري أو الحاجي.

2. أدلة في وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

ورد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في تسعة مواضع من القرآن الكريم، ذكرنا بعضاً منها في الصفحات السابقة وسنذكر بعضاً منها في الصفحات الآتية عند الحاجة إليها وسنكتفي بالإشارة إلى بعضها الآخر في الهوامش. منها أمر الله تعالى بأن تكون من عباده المؤمنين طائفة تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر: "وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ"³⁵ ذكر الله سبحانه وتعالى أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من أوصاف المؤمنين،³⁶ وأثنى عليهم³⁷

³⁴ سورة المائدة 67/5.

³⁵ سورة آل عمران 104/3.

³⁶ سورة الحج 41/22.

³⁷ سورة آل عمران 110/3.

وعلى طائفة من أهل الكتاب³⁸ لقيامهم بذلك،³⁹ وعاب أهل الكتاب على تركهم النهي عن المنكر⁴⁰ وبين أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من أسباب النجاة والرحمة والفوز بالجنة⁴¹ وتركه سبب الهلاك قائلاً: "فَلَوْلَا كَانَ مِنَ الْقُرُونِ مِنْ قَبْلِكُمْ أُولُو بَقِيَّةٍ يَنْهَوْنَ عَنِ الْفُسَادِ فِي الْأَرْضِ إِلَّا قَلِيلًا مِمَّنْ أَنْجَيْنَا مِنْهُمْ وَاتَّبَعَ الَّذِينَ ظَلَمُوا مَا أُتْرِفُوا فِيهِ وَكَانُوا مُجْرِمِينَ وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ الْقُرَى بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا مُصْلِحُونَ"⁴² وتدل عليه نجاة الطائفة الناهية عن انتهاك حرمة السبت⁴³ على ما سنتكلم عن قصتهم من بعض الوجوه.

إن المسؤولية الكبرى في ترك النهي عن المنكر تعود إلى العلماء لكون وظيفتهم أكبر بفضل علمهم على غيرهم، ولذلك ذم الله تعالى علماء أهل الكتاب بقوله "لَوْلَا يَنْهَاهُمُ الرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ عَنْ قَوْلِهِمُ الْإِثْمَ وَأَكْلِهِمُ الشُّحْتَ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَصْنَعُونَ"⁴⁴

وردت في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أحاديث كثيرة، منها قوله صلى الله عليه وسلم: "لَيْسَ مِنَّا مَنْ لَمْ يَرْحَمْ صَغِيرَنَا وَيُوَقِّرْ كَبِيرَنَا وَيَأْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَ عَنِ الْمُنْكَرِ"⁴⁵ وقوله صلى الله عليه وسلم: "وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَتَأْمُرَنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ أَوْ لَيُوشِكَنَّ اللَّهُ أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عِقَابًا مِنْهُ ثُمَّ تَدْعُوهُ فَلَا يُسْتَجَابُ لَكُمْ"⁴⁶ وقوله صلى الله عليه وسلم: "كَلَامُ ابْنِ آدَمَ عَلَيْهِ لَا لَهُ إِلَّا الْأَمْرُ

³⁸ هذه الطائفة من أهل الكتاب ليست ثابتة على شريعتهم السالفة بعد أن وحدوا الله وأيقنوا باليوم الآخر وأقروا بما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم كما ذهب إليه بعض الباحثين. والاستدلال عليه بتلقيبهم هنا بـ "أهل الكتاب" دون النص على اتباعهم ما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم ناقص لما فيه إهمال للآيات الأخر في هذا الباب. والأدلة التي تدل على وجوب كونهم ملتزمين بكل ما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم علماء وعملاً تطول، ولكن إذا أخذ مجموع القرآن الكريم بالاستقراء يدل على صحة ما قلناه.

³⁹ سورة آل عمران 113/3-114.

⁴⁰ سورة المائدة 79/5.

⁴¹ سورة التوبة 71/9-72؛ وانظر أيضاً: سورة التوبة 112/9.

⁴² سورة هود 116/11-117.

⁴³ سورة الأعراف 163/7-166.

⁴⁴ سورة المائدة 63/5.

⁴⁵ سنن الترمذي، كتاب البر، باب ما جاء في رحمة الصبيان، (رقم الباب: 15).

⁴⁶ سنن الترمذي، كتاب الفتن، باب ما جاء في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (رقم الباب: 9).

بِالْمَعْرُوفِ وَالتَّنْهِي عَنِ الْمُنْكَرِ وَذَكَرَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ⁴⁷ نكتفي بهذا القدر، ونؤخر سرد كثير منها لموضعها خشيةً من التكرار.

اختلف العلماء في كون الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فرض عين أم فرض كفاية تبعاً لاختلافهم في أن "من" في قوله تعالى: "وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ"⁴⁸ للبيان أم للتبعية. يبدو أنه فرض كفاية عندما يقوم به بعضهم يسقط عن الآخرين،⁴⁹ لأن ظاهر الآية يدل على أن "من" للتبعية، وأن هذا العمل يقتضي شروطاً وأوصافاً كثيرة عند من قام به⁵⁰ كما سيأتي، ويؤيده قوله صلى الله عليه وسلم: "مَا مِنْ قَوْمٍ يُعْمَلُ فِيهِمْ بِالْمَعَاصِي ثُمَّ يَقْدِرُونَ عَلَى أَنْ يُغَيِّرُوا ثُمَّ لَا يُغَيِّرُوا إِلَّا يُوشِكُ أَنْ يُعَمَّهُمُ اللَّهُ مِنْهُ بِعِقَابٍ"⁵¹ والحديث الذي ورد فيه تمثيل السفينة حيث يقول صلى الله عليه وسلم: "مَثَلُ الْقَائِمِ عَلَى حُدُودِ اللَّهِ وَالْمُدْهِنِ فِيهِ كَمَثَلِ قَوْمٍ اسْتَهَمُوا عَلَى سَفِينَةٍ فِي الْبَحْرِ فَأَصَابَ بَعْضُهُمْ أَعْلَاهَا وَأَصَابَ بَعْضُهُمْ أَسْفَلَهَا فَكَانَ الَّذِينَ فِي أَسْفَلِهَا يَصْعَدُونَ فَيَسْتَقُونَ الْمَاءَ فَيَضُبُّونَ عَلَى الَّذِينَ فِي أَعْلَاهَا فَقَالَ الَّذِينَ فِي أَعْلَاهَا لَا نَدْعُمُكُمْ تَصْعَدُونَ فَتَوَدُّونَا فَقَالَ الَّذِينَ فِي أَسْفَلِهَا فَإِنَّا نَنْقُبُهَا مِنْ أَسْفَلِهَا فَتَنْسَقِي فَإِنْ أَخَذُوا عَلَى أَيْدِيهِمْ فَمَنْعُوهُمْ نَجَوْا جَمِيعاً وَإِنْ تَرَكُوهُمْ غَرِقُوا جَمِيعاً"⁵²

ثم إن المعروف نوعان: واجب ومندوب، والأمر بالواجب واجب، والأمر بالمندوب مندوب. والمنكر أيضاً قسمان: حرام ومكروه. يجب المواظبة على النهي عن المنكر حتى يزول سواء كان حراماً أو مكروهاً.⁵³

⁴⁷ سنن ابن ماجه، كتاب الفتن، باب كف اللسان في الفتنة (رقم الباب: 12)

⁴⁸ سورة آل عمران 104/3.

⁴⁹ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص. 148؛ الغزالي، الإحياء، ج. 2، ص. 303؛ ابن تيمية، الاستقامة، ج. 2، ص. 207-

(2312؛ 208؛ Yazır, Hak Dini ve Kur'an Dili, IV, 2312؛ (يازير، دين الحق ولغة القرآن، ج. 4، ص. 2312)

⁵⁰ البيضاوي، أنوار التنزيل، ج. 2، ص. 35.

⁵¹ سنن أبي داود، كتاب الملاحم، باب الأمر والنهي (رقم الباب: 17)

⁵² الترمذي، كتاب الفتن، (رقم الباب: 12).

⁵³ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص. 146، 745؛ البيضاوي، أنوار التنزيل، ج. 2، 35؛ قال الإمام الغزالي بأن النهي عن الحرام واجب. أما النهي عن المكروه فمستحب. وهذا كلام مناقض لما أثبتناه في الفوق، وهو وإن كان رأي القاضي عبد الجبار المعتزلي فإن القاضي البيضاوي (ت. 1282/685) من الأشاعرة موافق على ذلك كما ترى.

3. المكلفون بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

يجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على كل مسلم مكلف قادر على القيام به. واشترط بعضهم إذن الإمام أيضاً، وقال بعض الإمامية: لا يجوز إلا بتولية الإمام المنتظر، وهو مرفوض.⁵⁴ إذا طرحنا شرط الاستئذان والتولية من الإمام فإن المسلمين كلهم مجمعون على وجوبه⁵⁵ إلا أن في كونه فرض عين أم فرض كفاية اختلافاً كما سبق. فلنتكلم عن كل واحد من هذه الشروط:

1-الإسلام: يجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على كل مسلم بَرّاً كان أو فاجراً. وإن اشترط بعضهم فيمن يقوم به العدل وعدم الفسق، فالأظهر أن يقوم به الفاسق أيضاً، لأنه يجب عليه أمران: أحدهما ترك المنكر، والآخر الإنكار عليه، فلا يسقط بترك أحد هذين الأمرين وجوب الآخر،⁵⁶ ولأنه ليس هناك من لم يخطئ سوى الأنبياء عليهم السلام الذين عصمهم الله عن ارتكاب الإثم عمداً بعد نبوتهم، ومع ذلك هم أيضاً قد نزل أقدامهم أحياناً فيرشدهم الله إلى الحق. ولو توقف الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على عدم الفسق لم يكن أحد ليقوم به كما روي عن سعيد بن جبير (ت. 713-714) رحمه الله.⁵⁷

قد يرد عليه أن الشرط الموجب الذي يتحدث عنه ليس العصمة من الذنوب كلياً كما كان في الأنبياء عليهم السلام، وهذا ليس بممكن لأحد سواهم أبداً، ولكن الذي يقوم بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا بد أن يكون بعيداً عن الاقتراف بالكبائر حتى يقتدي الناس به ويتعظوا بما يقول ويرتعدوا من المناكير التي يرتكبونها.

رد الإمام الغزالي (ت. 505/1111) رحمه الله هذا الاعتراض بصحة غزو مرتكب الكبيرة - والغزو أيضاً من جملة النهي عن المنكر بسبب كونه منعاً للكفار عن الوقوف ضد الإسلام - واستدل عليه بوجود الفجار وشاربي الخمر ومانعي اليتامى في

⁵⁴ الغزالي، الإحياء، ج. 2، ص. 308، 311؛ أبو بكر بن ميمون، شرح الإرشاد، ص. 606.

⁵⁵ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص. 142، 741؛ أبو بكر بن ميمون، شرح الإرشاد، ص. 605.

⁵⁶ البيضاوي، أنوار التنزيل، ج. 2، ص. 35.

⁵⁷ الغزالي، الإحياء، ج. 2، ص. 309؛ أبو بكر بن ميمون، شرح الإرشاد، ص. 607.

الجيوش الإسلامية منذ عهد النبي صلى الله عليه وسلم بجانب الأبرار والصالحين. ثم قال ما معناه: لو قيل إن الفسق يُخل بصلاحية الفاسق للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لتوقف هذا العمل على كون القائم به أسوةً فيما يقوله لجاز القول بأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ليس واجباً على الفاسق المجاهر لما ليس في كلامه أثر في المخاطب، ولكن هذا إذا كان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر باللسان. أما إذا كان باليد فلا مانع من نهى الفاسق عن المنكر مثل صب الخمر ومنع أكل مال اليتيم. وأما قوله تعالى: "اتَّامُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنَسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ"⁵⁸ وغيره من الآيات، فتوبيخ المخاطبين بتركهم البرِّ، لا بأمرهم الناس به.⁵⁹

إذن، يمكن القول بأن عدم الفسق من شروط الكمال فيمن يقوم بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لا من شروط الصحة. للفاسق أن يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر ما دام يعرف أن كلامه مؤثّر في مخاطبه، وعليه أن ينزجر من فسقه حتى يحصل على هذا الأثر، لأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إذا كان تحقيقه بأحسن الشكل متوقفاً على قيام الشخص بما يأمر به وينهى عنه فلا بد أن ياتمر بالأوامر وينتهي عن النواهي أولاً على القاعدة الفقهية المقررة "ما لا يقوم الواجب إلا به فهو واجب". وإلا يتعرّض للوم على حد قول أبي الأسود الدؤلي:

لا تنه عن خلقٍ وتأتي مثله عارٌ عليك إذا فعلت عظيمٌ

اشتراط الإسلام يفيد أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ليس واجباً على غير المسلم لخلوه من الإيمان الذي هو مناط كل معروف.⁶⁰

2- التكليف: وهذا يقتضي العقل والبلوغ، ولكن يجوز للولد المميز المراهق أن يقوم به وإن لم يكن مكلفاً به كما يجوز له البيع والشراء بإذن وليّه.⁶¹ إذن، التكليف من شروط الوجوب، لا الصحة، وبهذا يخرج الصبي والمجنون.

⁵⁸ سورة البقرة 44/2.

⁵⁹ الغزالي، الإحياء، ج. 2، ص. 309-310.

⁶⁰ يجوز نهى الذمي المسلم عن المنكر بالقول ولا يجوز له المنع بيده لما فيه تسلط على المسلم. "وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا" (سورة النساء 141/4) انظر: الغزالي، الإحياء، ج. 2، ص. 311.

⁶¹ الغزالي، الإحياء، ج. 2، ص. 308.

مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في القرآن الكريم (دراسة تحليلية)

3- القدرة: وهي تُخرج العاجز عن القيام بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من أن يكون مكلفاً به. وأسباب العجز عنه: الفسق عند البعض - وقد تكلمنا عنه - والضرر الملحوظ عند القيام به، وكون القائم به أسفل من مخاطبه سناً أو رتبةً، والجهل، وعدم التأثير في المخاطب. وتتناول هذه الأسباب سوى الفسق الذي تكلمنا عنه من قبل واحداً واحداً:

أولاً: الضرر الملحوظ: هو الخوف من الخلل في الصحة والسلامة في البدن أو خروج ما في اليد من المال أو زوال الجاه عند الناس،⁶² لا الخوف من عدم الحصول على ما يتوقعه من الصحة والعلم والمال والجاه وغيرها، لأن الأول ضرر موجود كأن يستيقن الرجل أن القيام بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر سيحدث منكراً أكبر من المنكر المطلوب إبطاله⁶³ أو سيؤدي بالطبيب إلى الإعراض عن المعالجة وهو في مرض حرج أو سيؤدي به إلى القتل أو الضرب المبرح أو النهب وما أشبه ذلك. لو علم أنه سيُضرب بعد أن قدر على إبطال المنكر لكان النهي عن المنكر مستحباً بشرط ألا يمس ضرر شديد أحداً من أسرته أو غيرهم إلا إذا كانوا راضين عن الضرر الذي يمسهم لإبطال المنكر، يجوز حينئذ. والثاني، أي: الخوف من عدم الحصول على ما يتوقعه ليس موجوداً، بل محتمل متوقع مثل الخوف من تكاسل الطبيب في معالجته وهو ليس مريضاً مشرفاً على الهلاك، ولا متأكداً من الشفاء أو الخوف من إعراض المعلم عنه أو انقطاع العطاء لزوال الجاه عند السلطان وغير ذلك. والخوف من اللوم والأذى والنسبة إلى الرياء والسمعة لا يُسقط القيام بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لما فيه ما يكرهه الإنسان لا محالة⁶⁴ كما يدل عليه قوله تعالى حكايةً عن وصية لقمان عليه السلام لابنه: "يَا بُنَيَّ أَقِمِ الصَّلَاةَ وَأْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ وَانْهَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَاصْبِرْ عَلَى

⁶² عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص. 143؛ الغزالي، الإحياء، ج. 2، ص. 318.

⁶³ فيكون النهي حراماً حينئذ. انظر: ابن تيمية، الاستقامة، ج. 2، ص. 216-218؛ وانظر أيضاً: عبد الجبار، شرح

الأصول الخمسة، ص. 143؛ الغزالي، الإحياء، ج. 2، ص. 318.

⁶⁴ الغزالي، الإحياء، ج. 2، ص. 316-319.

مَا أَصَابَكَ إِنَّ ذَلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ"⁶⁵ لو كان هذا القدر من الأذى معتبراً في سقوط وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لم يجب هذا العمل أبداً. وكذلك التعب مما قام به من منع الحيوان من أكل زرع الغير. وإن لم يمنع الحيوان من الزرع لما فيه تعب كبير أو ضياع وقت كثير فلا بد من تنبيه صاحب الزرع.⁶⁶

ثانياً: كون القائم به أسفل من المخاطب سناً أو رتبة: كأن يكون القائم به ابناً والمخاطب به أباً، أو أن يكون القائم به عبداً والمخاطب به سيّداً، أو أن تكون القائمة به زوجةً والمخاطب به زوجها، أو أن يكون القائم به طالباً والمخاطب به أستاذاً، أو أن يكون القائم به رعيةً والمخاطب به قيادياً. يجب على القائم بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في هذه الظروف تعريف المعروف للمخاطب بالقول اللين والموعظة الحسنة، ولا يجوز له السب والتعنيف والتهديد والتخويف والمنع باليد.⁶⁷ وسنعود إلى موضوع القيام بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تجاه الولاة والقادة فيما بعد وسنفصله إن شاء الله تعالى.

ثالثاً الجهل: لا بد للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من اشتراط العلم الذي يتوقف قيام هذا العمل الخطير عليه، لأن الجاهل بالمعروف والمنكر قد يأمر بالمنكر وينهى عن المعروف ويؤدي إلى أمور أشد نكارة من المنكر الذي يريد إبطاله.⁶⁸ وله أن يأمر وينهى فيما يعرف من الأمور المعلومة التي لا اجتهد فيها⁶⁹ كالأمر بالصلاة والزكاة والحج والصوم، والنهي عما هو مكنوز في الفطرة ومذكور في الشرائع من القتل والسرقة والزنى. وعلى هذا فإن العلم من شروط الصحة في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فيما عدا المسائل المعلومة المذكورة أمثلتها.

⁶⁵ سورة لقمان 31/17.

⁶⁶ الغزالي، الإحياء، ج. 2، ص. 323.

⁶⁷ الغزالي، الإحياء، ج. 2، ص. 314.

⁶⁸ انظر: عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص. 142، 145؛ الغزالي، الإحياء، ج. 2، ص. 316؛ البيضاوي، أنوار

التنزيل، ج. 2، ص. 35.

⁶⁹ الجويني، الإرشاد (مع شرح الإرشاد لأبي بكر بن ميمون)، ص. 606؛ الغزالي، الإحياء، ج. 2، ص. 316.

رابعاً عدم التأثير: إذا قام المكلف بما يجب عليه من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ويئس من الأثر في المخاطب عند محاولته الجديدة فلا تبعة عليه ألبتة،⁷⁰ لا سيما إذا كان أسفل من المخاطب سناً أو رتبةً كأن يكون ابناً له أو حفيداً أو زوجةً أو ابن أخ أو أخت أو طالباً أو رعيةً على ما أسفلهما فإن أثر كلامه فيه يضعف، ولم تكن له قدرة في هذه المواقف على تغيير المنكر باليد. قال تعالى: "فَذَكِّرْ إِنْ نَفَعَتِ الذِّكْرَى"⁷¹ هذه الآية وإن لم تقطع بأن الشرط فيها قيد احترازي يتضمن مفهوم المخالفة بمعنى "فذکر إن نفعت الذکری، ولا تذکر إن لم تنفع"، إذ قد يكون معناها "فذکر إن نفعت الذکری، ولكن أنى تنفعهم الذکری" وغير ذلك مما يفيد ذم المذكرين واستبعاد تأثير الذکری فيهم⁷² أو "فذکر إن نفعت الذکری أو لم تنفع" حذف "أو لم تنفع" لدلالة ما قبله عليه أو "فذکر الناس کلهم إن نفعت الذکری جميعهم"⁷³ أو غيرهما من التأويلات الواردة في التفاسير، لأن الرسول أو الدعاة لا يعلمون من ينتفع بالذکری ممن لا ينتفع بها، وعليهم التوجه بالدعوة إلى كل،⁷⁴ إلا أن هذه الآية قد تُشعر بسقوط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عندما حصل اليقين عند المكلف بأنه لا يُجدي المخاطب بعد أن سبق التكلم معه، لا سيما إذا كان أسفل منه سناً أو رتبةً يتركه حتى لا يضع العلم عند غير أهله.⁷⁵ ويدل حديث أنس بن مالك رضي الله عنه على مواضع يسقط فيها وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر حيث قال: "قِيلَ يَا رَسُولَ اللَّهِ مَتَى نَتَرُكُ الْأَمْرَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيِ عَنِ الْمُنْكَرِ؟ قَالَ: إِذَا ظَهَرَ فِيكُمْ مَا ظَهَرَ فِي الْأُمَمِ قَبْلَكُمْ. قُلْنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ وَمَا ظَهَرَ فِي الْأُمَمِ قَبْلَنَا؟ قَالَ: الْمُلْكُ فِي صِغَارِكُمْ وَالْفَاحِشَةُ فِي كِبَارِكُمْ وَالْعِلْمُ فِي

⁷⁰ انظر: عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص. 143؛ الغزالي، الإحياء، ج. 2، ص. 316؛ الزمخشري، الكشاف، ج. 2، ص. 525.

⁷¹ سورة الأعلى 9/87.

⁷² انظر: البيضاوي، أنوار التنزيل، ج. 5، ص. 182.

⁷³ انظر: ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، الجزء الثلاثون، 284.

⁷⁴ انظر: رشيد رضا، تفسير المنار، ج. 9، ص. 353؛ القاسمي، محاسن التأويل، ج. 5، ص. 216؛ ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، الجزء الثلاثون، 284.

⁷⁵ انظر: البيضاوي، أنوار التنزيل، ج. 5، ص. 182؛ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج. 4، ص. 592.

رَدَّالْتَكُمْ"⁷⁶ والمفهوم أن هذه الأشياء الثلاثة المذكورة في الحديث تؤدي إلى عدم الفائدة في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإلا فكيف تكون حجةً للمكلفين دون أن يقوموا بما يجب عليهم؟ ويؤيده حديث أبي ثعلبة الخشني رضي الله عنه عندما سُئِلَ عن قوله تعالى "عَلَيْكُمْ أَنْفُسُكُمْ"⁷⁷ قال: "أَمَّا وَاللَّهِ لَقَدْ سَأَلْتُ عَنْهَا خَبِيرًا سَأَلْتُ عَنْهَا رَسُولَ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- فَقَالَ " بَلِ اتَّعَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَتَنَاهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ حَتَّى إِذَا رَأَيْتَ شَحًّا مُطَاعًا وَهَوًى مُتَّبَعًا وَدُنْيَا مُؤَثَّرَةً وَإِعْجَابَ كُلِّ ذِي رَأْيٍ بِرَأْيِهِ فَعَلَيْكَ - يَعْنِي بِنَفْسِكَ - وَدَعْ عَنْكَ الْغَوَامَّ فَإِنَّ مِنْ وَرَائِكُمْ أَيَّامَ الصَّبْرِ الصَّبْرُ فِيهِ مِثْلُ قَبْضٍ عَلَى الْجَمْرِ لِلْعَامِلِ فِيهِمْ مِثْلُ أَجْرِ خَمْسِينَ رَجُلًا يَعْمَلُونَ مِثْلَ عَمَلِهِ". وَزَادَنِي غَيْرُهُ قَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَجْرُ خَمْسِينَ مِنْهُمْ قَالَ " أَجْرُ خَمْسِينَ مِنْكُمْ".⁷⁸ وأحاديث الفتنة التي أوصى فيها النبي صلى الله عليه وسلم بأن "الزَّمَّ بَيْنَكَ وَامْلِكْ عَلَيْكَ لِسَانَكَ وَخُذْ بِمَا تَعْرِفُ وَدَعْ مَا تُنْكَرُ وَعَلَيْكَ بِأَمْرِ خَاصَّةٍ نَفْسِكَ وَدَعْ عَنْكَ أَمْرَ الْعَامَّةِ".⁷⁹ وذلك رخصةً في ترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر،⁸⁰ لأنَّ القول في هذه الظروف لا يُجدي إلاَّ خاصة الإنسان وأهله. ويروى عن ابن مسعود أنه قال في تفسير هذه الآية "قد أوشك أن يأتي زمانها تأمرون بالمعروف فيصنع بكم كذا وكذا وتقولون فلا يقبل منكم فحينئذ "عَلَيْكُمْ أَنْفُسُكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ"⁸¹ يجب ألا تكون هذه الأحاديث معذرةً لترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وليس للمكلف أن يتركه قبل أن يقوم بالواجب عليه ويأس من حصول الفائدة إذا جرَّبه مرة أخرى. بل، يجب على الأب أو الجد أو العم أو الوصي أو من كان مثلهم أن يأمروا الذين يتولونهم بالمعروف وينهونهم عن المنكر في كل حال بأي وجه ما، لما يجب عليهم من التهذيب والتربية. إن عدم التأثير الذي ذكره في

⁷⁶ سنن ابن ماجه، كتاب الفتن، باب قوله تعالى "يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم" (رقم الباب: 21)

⁷⁷ سورة المائدة 105/5.

⁷⁸ سنن أبي داود، كتاب الملاحم، باب الأمر والنهي (رقم الباب: 17)؛ وانظر أيضاً للاستدلال بهذا الحديث لذلك: ابن تيمية، الاستقامة، ج. 2، ص. 214.

⁷⁹ سنن أبي داود، كتاب الملاحم، باب الأمر والنهي (رقم الباب: 17).

⁸⁰ العظيم آبادي، عون المعبود، ج. 11، ص. 334.

⁸¹ الغزالي، الإحياء، ج. 2، ص. 304. والآية من سورة المائدة 105/5.

هذه المادة تتعلق بغيرهم ولا سيما الذين كانوا أسفل موقفاً من أصحاب المنكر كالابن والحفيد وابن الأخ وغيرهم تجاه الأب أو الجد أو العم. ومع ذلك فإن من العلماء من يستحب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في هذه الحالة رغبةً في أثره على الغير⁸² وحصول فرض الكفاية.⁸³ ومنهم من استدل على وجوبه بمواظبة الطائفة الصالحة على نهى المعتدين عن الاعتداء في قصة أصحاب السبت التي ستأتي ويقولهم فيها للطائفة القائلة لهم⁸⁴ "لَمْ تَعْظُونَ قَوْمًا اللَّهُ مُهْلِكُهُمْ أَوْ مُعَذِّبُهُمْ عَذَابًا شَدِيدًا قَالُوا مَعذِرَةٌ إِيَّايَ رَبُّكُمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ"⁸⁵ ومنهم من يكرهه لكونه عبثاً.⁸⁶ والله أعلم.

ومن أسباب عدم التأثير في المخاطب ما يؤول إلى المكلف نفسه كالفسق على ما سبق، وعليه أن يزيل ما فيه من موانع التأثير أولاً حتى ينجح في عمله، لأنَّ ما لا يقوم الواجب إلاَّ به فهو أيضاً واجب.

وإذا يئس المكلف من تأثير جهوده على المخاطب يجب أن يهجره، لأنَّ حضور المنكر لا يجوز كما يدل عليه قوله عليه الصلاة والسلام "إِنَّ أَوَّلَ مَا دَخَلَ النَّفْسُ عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ كَانَ الرَّجُلُ يَلْقَى الرَّجُلَ فَيَقُولُ يَا هَذَا اتَّقِ اللَّهَ وَدَعْ مَا تَصْنَعُ فَإِنَّهُ لَا يَحِلُّ لَكَ ثُمَّ يَلْقَاهُ مِنَ الْغَدِ فَلَا يَمْنَعُهُ ذَلِكَ أَنْ يَكُونَ أَكْيَلُهُ وَشَرِبُهُ وَقَعِيدُهُ فَلَمَّا فَعَلُوا ذَلِكَ ضَرَبَ اللَّهُ قُلُوبَ بَعْضِهِمْ بِبَعْضٍ ثُمَّ قَالَ (لِعَنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى لِسَانِ دَاوُدَ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ) إِلَى قَوْلِهِ (فَاسْقُونِ) ثُمَّ قَالَ "كَأَنَّ اللَّهَ لَتَأْمُرَنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَلَتَأْخُذَنَّ عَلَى يَدَيِ الظَّالِمِ وَلَتَأْطُرَّنَّهُ عَلَى الْحَقِّ أَطْرًا وَلَتَقْصُرُنَّهُ عَلَى الْحَقِّ قَصْرًا"⁸⁷ ولكن إذا كان صاحب المنكر قريباً للشخص الذي ينهيه كالأب والأم والجد والجدة والعم والعمة والخال والخالة وابن العم وغيرهم من الذين

⁸² عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص. 143؛ رشيد رضا، تفسير المنار، ج. 9، ص. 353.

⁸³ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, IV, 2312. (يازيرو، دين الحق ولغة القرآن، ج. 4، ص. 2312)

⁸⁴ انظر: القاسمي، محاسن التأويل، ج. 5، ص. 216.

⁸⁵ سورة الأعراف 164/7.

⁸⁶ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص. 143؛ الزمخشري، الكشاف، ج. 2، ص. 525.

⁸⁷ سنن أبي داود، كتاب الملاحم، باب الأمر والنهي (رقم الباب: 17)؛ وانظر أيضاً: سنن ابن ماجه، كتاب الفتن، باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (رقم الباب: 20).

نهى الله تعالى عن قطع صلتهم⁸⁸ فهل يجب عليه أن يجتنب المعاشرة معهم في مجلس ومأكل ومشرب؟ لا شك أن حكم هذا راجع إلى نوع المنكر الذي يُطلب إبطاله. إذا كان كفراً أو شركاً وصاحبه يوالي أهل الشرك أو الكفر أعداء المسلمين وينصرهم ويخبرهم فلا جرم أن يهجره كما تدل عليه الآيات الواردة في الولاء والبراء. قال تعالى: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا آبَاءَكُمْ وَإِخْوَانَكُمْ أَوْلِيَاءَ إِنِ اسْتَحَبُّوا الْكُفْرَ عَلَى الْإِيمَانِ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ قُلْ إِن كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِنُ تَرْضَوْنَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ"⁸⁹ وقال تعالى: "لَا تَجِدُ قَوْماً يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِنْهُ وَيُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ أُولَئِكَ حِزْبُ اللَّهِ أَلَا إِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ"⁹⁰ وإذا كان كفراً أو شركاً ولكن صاحبه لا يوالي أعداء الإسلام والمسلمين ولا يؤيدهم ولا يخبرهم أو كان منكروه دون الكفر والشرك من الفسوق والمعاصي فعليه أن يحسن إليه ويعامله معاملة حسنة بشرط أن ينكر على ما عليه من الكفر والمعاصي⁹¹ وألا يجالسه بدون عذر عندما يفعل المنكر، لأن الله تعالى قال

⁸⁸ سورة البقرة 26/2-27؛ سورة الرعد 25/13؛ هكذا فسر أكثر المفسرين ما ورد في هاتين الآيتين من قطع الصلة (ابن جزى، التسهيل، ج. 1، ص. 78؛ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج. 1، ص. 87) ورأى بعضهم حكمهما أعم من هذا وقال إنه يتأوله وغيره مما يأمر الله بالإتيان به ولم يخصص. انظر: البيضاوي، أنوار التنزيل، ج. 1، ص. 128؛ النسفي، مدارك التنزيل، ج. 1، ص. 57؛ الخازن، لباب التأويل، ج. 1، ص. 93.

⁸⁹ سورة التوبة 23/9-24.

⁹⁰ سورة المجادلة 59/22.

⁹¹ قال الله تعالى: "وَقَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ أَنْ إِذَا سَمِعْتُمْ آيَاتَ اللَّهِ يُكْفَرُ بِهَا وَيُسْتَهْزَأُ بِهَا فَلَا تَعْقُدُوا مَعَهُمْ حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ إِنَّكُمْ إِذَا مَثَلْتُمْ إِنَّ اللَّهَ جَامِعُ الْمُنَافِقِينَ وَالْكَافِرِينَ فِي جَهَنَّمَ جَمِيعًا" (سورة النساء 140/4)؛ وقال النبي صلى الله عليه وسلم: "إِذَا عَمَلْتَ الْخَطِيئَةَ فِي الْأَرْضِ كَانَ مِنْ شَهْدَافِكُوهَا". وقال مرةً "أُنْكِرْهَا". "كَمَنْ غَابَ عَنْهَا وَمَنْ غَابَ عَنْهَا فَرَضِيهَا كَانَ كَمَنْ شَهِدَهَا" (سنن أبي داود، كتاب الملاحم، باب الأمر والنهي (رقم الباب: 17)).

مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في القرآن الكريم (دراسة تحليلية)

في الوالدين: "وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْنًا عَلَى وَهْنٍ وَفَصَّالَهُ فِي سَامَيْنِ أَنْ اشْكُرْ لِي وَلِوَالِدَيْكَ إِلَيَّ الْمَصِيرُ وَإِنْ جَاهَدَاكَ عَلَى أَنْ تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا وَصَاحِبُهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا"⁹² ويقاس حكم غيرهما من العصبة وأولي الرحم على حكمهما، لأن الله تعالى يقول: "لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَى إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوْهُمْ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ"⁹³

4- إذن الإمام وتوليته: وهو شرط اختلف فيه العلماء كما سبق، منهم من رده كالإمام الغزالي رحمه الله، لأن الولاية والقادة داخلون فيمن يؤمر بالمعروف وينهى عن المنكر، فكيف يتوقف الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على إذنهم؟⁹⁴ ومنهم من اشترطه، لأن قيام كل فرد بهذا الأمر الخطير الذي يقتضي العلم والصبر وحسن الخلق والاجتهاد فيما تعرض له من الوقائع الكثيرة يؤدي إلى مشكلات وفوضى في المجتمع. والصحيح أن في المسألة تفصيلاً، منها ما يقوم به القادة ولا يستطيع غيرهم كإقامة الحدود وسد الثغور وما أشبه ذلك، ومنها ما يقوم به العلماء كتعليم الناس وإرشادهم إلى الحق، ومنها ما يقوم به الناس كلهم كالإنكار على المعاصي والمنكرات،⁹⁵ لأن في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر خمس مراتب يجب رعايتها، لا يجوز التجاوز إلى الثانية إلا إذا لم تُجد الأولى، ولا إلى الثالثة إلا إذا لم تُجد الثانية، وهكذا إلى الخامسة يجب الأخذ بالأيسر والأخف دائماً مع إمكان الحصول به على المراد.⁹⁶ يشير إليه قوله تعالى "وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَفَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ فَإِنْ فَاءَتْ

⁹² سورة لقمان 14/31-15.

⁹³ سورة الممتحنة 8/60-9.

⁹⁴ الغزالي، الإحياء، ج. 2، ص. 311.

⁹⁵ انظر: عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص. 148؛ أبو بكر بن ميمون، شرح الإرشاد، ص. 605.

⁹⁶ الغزالي، الإحياء، ج. 2، ص. 311؛ وانظر أيضاً: عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص. 144، 145، 741.

فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسَمُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ⁹⁷ إذ ورد فيه الأمر بالإصلاح أولاً، ثم المقاتلة، ثم الإصلاح مرة أخرى لرجوعهم عن بغيهم، وهذا يدل على العمل بما يكفي الحصول على المراد.

إن أول المراتب الخمس في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو تعريف المعروف والمنكر، والثاني الموعظة الحسنة، والثالث الغلظة والتعنيف في الكلام، والرابع المنع بالقهر، والخامس التهديد بالضرب أو الضرب مباشرة.⁹⁸

يبدو أن المرتبتين الأوليين يقوم بهما كل متوفر للشروط السابقة على ما هو المقرر. والمرتبات الباقية تختلف باختلاف الأشخاص ومواقفهم التي هم عليها. إذا كان القائم بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أباً أو جداً أو عمّاً أو ولياً أو وصياً أو قيادياً أو من كان في مقامهم ممن تكون له الولاية تصح منه المراتب الأخر على من كان تحت ولايته كغلظة الوالد على ولده لشرب الخمر أو أكل مال اليتيم ومنعه منهما قهراً وصب شرابه وإعادة مال اليتيم إليه وضربه لذلك بدون تفريق بين أن يكون المنكر متعلقاً بحقوق الله أو بحقوق العبد، لأن على الأولياء أن يربوا الأشخاص الذين تحت ولايتهم، وهذا من جملة تربيته. أما غيرهم فالأحسن فيهم الأخذ بالتفريق بين حقوق الله وحقوق العبد، إذا كان المنكر متعلقاً بحقوق العبد يجب على القادر إزالته، وإذا كان متعلقاً بحقوق الله فالمنع فيه للولاة لا غير. وعلى هذا يجب على القادر منع القاتل عندما رآه يقتل نفساً أو يضربها بغير حق، ولا يجب ذلك في شرب الخمر لتعلقه بحقوق الله أكثر. ثم جواز المنع باليد لغير القادة فيما يتعلق بحقوق العبد محدد بالظروف والمحال التي لا يوجد فيها الشرط، والضباط المأمورون به. وإذا كانوا حاضرين في مكان المنكر فليس لغيرهم تدخل، لأنهم أولى بذلك وأعلم.⁹⁹

إذن، على غير الولاة أن يقوموا بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بالمراتب الخمس تجاه الذين تحت ولايتهم مطلقاً. وأما قيامهم به تجاه الذين ليسوا

⁹⁷ سورة الحجرات 49/9.

⁹⁸ الغزالي، الإحياء، ج. 2، ص. 311.

⁹⁹ وانظر أيضاً: عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص. 148.

مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في القرآن الكريم (دراسة تحليلية)

تحت ولايتهم فمنحصر فيما يتعلق بحقوق العبد ومقيد بعدم وجود القادة عند ارتكاب المنكر. وفي جانب ذلك، أي مع قيام غير القادة بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على النحو المذكور يجب على القادة تنصيب الموظفين القائمين بهذا العمل الخطير قولاً - وهم وعاظ ودعاة ومرشدون للناس إلى الخير والمعروف بالمرتبتين الأوليين القول اللين والموعظة الحسنة - وفعلاً، وهم محتسبون وضباط، وشرط يحفظون حقوق الله وحقوق العباد، يعطون الحق صاحبه منعاً للظالم فيها. وهذا أنسب لقول النبي صلى الله عليه وسلم: "مَنْ رَأَى مُنْكَرًا فَاسْتَطَاعَ أَنْ يُغَيِّرَهُ بِيَدِهِ فَلْيَغَيِّرْهُ بِيَدِهِ فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَلْيَسَانِهِ فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ بِلِسَانِهِ فَبِقَلْبِهِ وَذَلِكَ أَضْعَفُ الْإِيمَانِ"¹⁰⁰ والذين يقدرُونَ على التغيير باليد هم السلاطين الذين لهم الأمر والنهي وترتيب أمور الأمة الإسلامية بوضع القوانين وفقاً للأحكام الشرعية ومعاقبة للمجرمين وزجراً للمتربصين بانتهاك الحرمات، والذين يقدرُونَ على التغيير باللسان هم الوعاظ والدعاة من العلماء الذين يُرشدون الناس إلى الخير والمعروف سواء كانوا موظفين من قبل الإمام أو غيرهم من الذين يجب عليهم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بكونهم أهلاً لذلك بعلمهم. وللعوام الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الأمور المعلومة لديهم كما سبق.¹⁰¹ وأما في الأمور المجهولة لهم والمحتاجة إلى الاجتهاد خاصة فليس لهم التدخل فيها باللسان أو اليد وعليهم الاكتفاء بالبُغْض. فإن قيل: أي شيء يُبغض وهو لا يعرف المناكير التي تقتضي البغض؟ قيل: يُبغض ما عند الله من المناكير. لا يحول جهله ما ثبت عند الله منكراً إلى المعروف. ولكن يجب عليه أن يتعلم ما ورد في الشريعة من المعروف والمنكر. والله أعلم!

¹⁰⁰ سنن أبي داود، كتاب الملاحم، باب الأمر والنهي (رقم الباب: 17)؛ سنن ابن ماجه، كتاب الفتن، باب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر (رقم الباب: 20).

¹⁰¹ هكذا حصل تطبيق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في مسار التاريخ الإسلامي. ظهرت مؤسسة الاحتساب أو الحسبة رسمياً وقام هذا العمل الخطير قولاً وفعلاً على موظفيها الذين يُطلق عليهم لقب "المحتسبين"، وقولاً فقط على الوعاظ والدعاة من أهل الرسوم ومدنيين. انظر: Çagırıcı, "a.g.m", DİA, XI, 139, 141; Kallek, Cengiz, 35- "Hisbe", DİA, XVIII, 133, 139, 141؛ جنكيز قَلْكَ، "الحسبة"، الموسوعة الإسلامية لرئاسة الشؤون الدينية، ج. 18، ص. 133-135.

4. طريقة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

قد سبقت شروط الوجوب في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وقيام صحته، ولكن نضيف إليها هنا أشياء يتوقف عليها النجاح في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهي أوصاف يجب اتصاف القائم بهذا الأمر الخطير بها واتخاذها آداباً مثل العلم والورع والصبر وحسن الخلق والقول اللين والموعظة الحسنة والإخلاص والتواضع وعدم التكبر على الناس بعلمه والأخذ بالسهل وعدم التدخل باليد مع إمكان إزالة المنكر باللسان. وذلك رعاية للمراتب الخمس السابقة، فصلها الإمام الغزالي وغيره من العلماء في كتبهم. فلنذكر بعضاً منها ملخصاً:

العلم: قد سبق بيانه تحت القدرة من شروط وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عند التكلم عن الجهل الذي هو مما يسلب القدرة على القيام بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.¹⁰²

العمل والورع: لا تأثير لقول من لا عمل له كما سبق، أن الفسق يزيل أثر كلام صاحبه في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مع أنه لا يمنع من صحة القيام به.¹⁰³

3. الصبر وحسن الخلق: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من الأمور الصعبة التي تعرّض صاحبه لسهام ألسنة الناس وأذاهم، ولذلك يجب أن يكون القائم به صبوراً خلوفاً¹⁰⁴ كما يدل عليه قوله تعالى حكاية عن وصية لقمان عليه السلام لابنه: "يَا بُنَيَّ أَقِمِ الصَّلَاةَ وَأْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ وَانْهَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأَصْبِرْ عَلَى مَا أَصَابَكَ إِنَّ ذَلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ"¹⁰⁵

4. القول اللين: إن أدنى مرتبة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تعريف المعروف أو المنكر لمن يجهلها، وهو يتضمن ما يُشعر بجهل المعرف له، والجهل مما تكرهه النفوس وتُخفيه. إذا لم يكن التعريف حاصلًا بالقول

¹⁰² الغزالي، الإحياء، ج. 2، ص. 328؛ ابن تيمية، الاستقامة، ج. 2، ص. 233.

¹⁰³ الغزالي، الإحياء، ج. 2، ص. 328.

¹⁰⁴ الغزالي، الإحياء، ج. 2، ص. 328-329؛ ابن تيمية، الاستقامة، ج. 2، ص. 233.

¹⁰⁵ سورة لقمان 17/31.

مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في القرآن الكريم (دراسة تحليلية)

اللين يؤديه ويشبه غسل الدم بالدم أو البول.¹⁰⁶ ولذلك قيل: "ليكن أمرُك بالمعروف بالمعروف ونهيك عن المنكر غير منكر".¹⁰⁷ وقال تعالى لموسى وهارون عليهما السلام "فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى"¹⁰⁸ عندما أرسلهما إلى فرعون من أعتى الناس.

5. الموعظة الحسنة: وهي لمن يأتي بالمنكر وهو لا يعرف أنه منكر، ومع ذلك يجب فيها الاجتناب من الغلظة والتعنيف والخط من شأن المخاطب تعريضاً بجهله. وإلا يحصل منكر أكبر من المنكر المطلوب إبطاله.¹⁰⁹ قال تعالى: "ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ"¹¹⁰

6. السب والتعنيف والمنع فعلاً: وهو ما يفيد الغضب على المنكر الذي قام به مرتكبه، ولا يكون من الكلمات الفاحشة ولا أكثر مما يقتضيه الحال.¹¹¹ هذا مما يؤول إلى الإمام والذين كلفهم به كما قلنا من قبل.

5. الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تجاه القادة الظلمة والفسقة

قد سبق أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تجاه القياديين محدد بالمرتبتين الأوليين، هما القول اللين والموعظة الحسنة، لأن غيرهما يزيل شوكتهم ويهيج الفتن ويؤدي إلى منكرات أشد من المنكر المطلوب إبطاله،¹¹² ويخالف ما ورد في الحديث: "مَنْ أَهَانَ سُلْطَانَ اللَّهِ فِي الْأَرْضِ أَهَانَهُ اللَّهُ فِي الْأَرْضِ"¹¹³ ولكن الذي يقوم بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إذا تأكد من ألا يمس ضرر أحداً سواه فله أن يتجاوز المرتبتين الأوليين إلى الثالثة ويغلظ لهم القول مثل "يا ظالم!" و"يا من لا يخاف الله!" وما شابهه، غير مبالاة بما تعرض له من العقوبات رغبة في الاستشهاد في سبيل الله كما قام به السلف الصالحون

¹⁰⁶ الغزالي، الإحياء، ج. 2، ص. 325، 329.

¹⁰⁷ ابن تيمية، الاستقامة، ج. 2، ص. 211.

¹⁰⁸ سورة طه 44/20.

¹⁰⁹ الغزالي، الإحياء، ج. 2، ص. 325.

¹¹⁰ سورة النحل 125/16.

¹¹¹ الغزالي، الإحياء، ج. 2، ص. 327-328.

¹¹² الغزالي، الإحياء، ج. 2، ص. 327.

¹¹³ سنن الترمذي، كتاب الفتن، (رقم الباب: 47).

قدوة الأمة¹¹⁴ على ما حث عليه النبي صلى الله عليه وسلم بقوله "أَفْضَلُ الْجِهَادِ كَلِمَةُ عَدْلٍ عِنْدَ سُلْطَانٍ جَائِرٍ"¹¹⁵ ولكن إذا ظهر فسق القادة ولم ينهوا عنه بالقول اللين والموعظة الحسنة، وتغليظ القول فهل يجوز منعهم فعلاً أو إبعادهم قهراً؟ فإن فيه خلافاً. يُروى عن الإمام مالك رحمه الله (ت. 795/179) أن القتال لا يكون إلا مع الإمام العدل، وإذا كان الإمام جائراً وثار عليه ثوار عدول يجب القتال معهم ضده، وإذا كان الطرفان جائرين يجب الابتعاد عنهما إلا إذا تعرضت الأنفس أو الأموال للتعدي، فيجوز الدفاع حينئذ¹¹⁶ ويُروى عن الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان رحمه الله (ت. 767/150) أنه لم ير إمامة الفاسق وأعان الإمام زيد بن علي (ت. 740/122) في حربه ضد بني أمية وأفتى للناس سرّاً بالقتال معه وأعان النفس الزكية (ت. 762/145) في حربه ضد بني العباس أيضاً.¹¹⁷ وابن حزم الظاهري (ت. 1064/456) من علماء الأندلس وإمام الحرمين أبو المعالي الجويني (ت. 1085/478) من كبار الأشاعرة والشافعية وابن عقيل (ت. 1119/513) وابن الجوزي (ت. 1201/597) من كبار الحنابلة يذهبون إلى عزل الإمام الجائر ولو باستخدام السلاح والقيام بالحروب ضده.¹¹⁸ يبدو أن أصحاب هذا الرأي لم يروا الخروج على الإمام الجائر من البغي، وذلك لأن من شروط الإمام أن يكون عادلاً¹¹⁹ ولأن البغي يعرف بأنه "الخروج عن طاعة إمام الحق".¹²⁰

وإلى جانب ذلك أن في الرسائل المنسوبة إلى الإمام أبي حنيفة ما ينقض قوله السابق من أنه لا يُجيز الخروج على السلطان الجائر لما قد يؤدي

¹¹⁴ ذكر الإمام الغزالي أمثلة كثيرة مما قاموا به من التنبيهات الشديدة تجاه الأمراء والسلطين. انظر: الغزالي، الإحياء، ج. 2، ص. 337 وما بعدها.

¹¹⁵ سنن الترمذي، كتاب الفتن، باب ما جاء أَفْضَلُ الْجِهَادِ كَلِمَةُ عَدْلٍ عِنْدَ سُلْطَانٍ جَائِرٍ (رقم الباب: 13).

¹¹⁶ أبو بكر بن العربي، أحكام القرآن، ج. 4، 1709.

¹¹⁷ الجصاص، أحكام القرآن، ج. 1، ص. 87.

¹¹⁸ انظر: ابن حزم، الفصل، ج. 4، ص. 132-135؛ الجويني، الإرشاد، ص. 608؛ المرداوي، الإنصاف، ج. 10، ص. 235.

¹¹⁹ انظر: Mukayeseli İslâm Hukuku, I, 128 Bk. Karaman, Hayrettin, 129-139، 140-139. (خير الدين قارامان، الفقه الإسلامي المقارن، ج. 1، ص. 128-129، 139-140)

¹²⁰ ابن همام، شرح فتح القدير، ج. 6، ص. 99، وانظر أيضاً: Şafak, Ali, "Bağy", DİA, IV, 451 (علي شفق، "البغي"، الموسوعة الإسلامية لرئاسة الشؤون الدينية، ج. 4، ص. 451)

مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في القرآن الكريم (دراسة تحليلية)

إلى فساد أكثر من المطلوب إزالته كسفك الدماء وانتهاك المحارم ونهب الأموال.¹²¹ لعله رأى عدم الجدوى في مثل هذه الأفعال بعد فشل خروج زيد بن علي والنفس الزكية ورجع عن قوله الأول. والله أعلم. ولذلك ذهب شمس الأئمة السرخسي (ت. 1090/483) من أعلام الحنفية إلى وجوب القتال مع الإمام الذي يقوم به النظام في الأرض ويحصل به الأمن في الطرق ضد الذين خرجوا عليه¹²² حتى لا يظهر الفساد ولا تقع الفتن ولا تُسفك الدماء ولا تنتهك الحرمات ولا تنتهب الأموال. هذا ما عليه جمهور الفقهاء والمحدثين،¹²³ منهم الإمام الغزالي وابن تيمية (ت. 1328/728) رحمهما الله.¹²⁴ ويؤيدهم قوله صلى الله عليه وسلم: "سَيَكُونُ عَلَيْكُمْ أُمَّةٌ تَعْرِفُونَ وَتُنَكِّرُونَ فَمَنْ أَنْكَرَ فَقَدْ بَرَأَ وَمَنْ كَرِهَ فَقَدْ سَلِمَ وَلَكِنْ مَنْ رَضِيَ وَتَابَعَ فَقِيلَ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَفَلَا نُقَاتِلُهُمْ؟ قَالَ لَا مَا صَلَّوْا"¹²⁵ وربما لذلك بالغ أصحاب الحديث في هذا الباب وأوجبوا الطاعة للإمام ولو قتل الأنفس وسبى الذراري.¹²⁶

ومن العلماء من يذهب إلى الخروج على السلطان الجائر عندما كان عزله ممكناً،¹²⁷ ولكن الذي تطمئن إليه النفس هو الطاعة له ولو كان جائراً ما لم يظهر منه كفرٌ صريح أو لم تتعرض للتعدي الأنفس والأموال والأعراض، لأن الإنسان كثيراً ما يرى حصول الشيء سهلاً ميسراً، بل محققاً ولكن لا يتحقق كما نرى ما جرى من الأحداث في ديار الشام منذ قرابة خمس سنوات. لا حول ولا قوة إلا بالله.

هذا الذي ذكرناه في البلاد الإسلامية. وإذا كان المسلم يعيش في بلد ليس للمسلمين فيه سيادة فيما قوانين هذا البلد تسمح له بتطبيق ما كان مقصوداً بالذات من الأحكام الشرعية كالعبادات والأخلاق والمعاملات أو لا. فإن كان

¹²¹ بياضي زاده، الأصول المنيفة للإمام أبي حنيفة، ص. 144.

¹²² Serahsi, el-Mabsut, X, 231. (السرخسي، المبسوط، ج. 10، ص. 231)

¹²³ Mevdudi, Tefhimü'l-Kur'an, V, 443. (المودودي، تفهيم القرآن، ج. 5، ص. 443)

¹²⁴ الغزالي، الإحياء، ج. 2، ص. 337؛ ابن تيمية، الاستقامة، ج. 2، ص. 215.

¹²⁵ سنن الترمذي، كتاب الفتن، (رقم الباب: 78).

¹²⁶ انظر: الأشعري، مقالات، ج. 1، ص. 451-452.

¹²⁷ ابن حزم، الفصل، ج. 4، ص. 132.

الأول فحكمه حكم مهاجري الحبشة، وله أن يعيش هناك مع كفر قادتهم بشرط عدم التقصير في دعوة الناس إلى الإسلام. وإن كان الثاني فعليه أن يهاجر إلى بلد إسلامي إن استطاع إليه سبيلاً إذا لم يُتوقع تحسن الوضع في المستقبل.

6. عاقبة الصنف الثالث من أصحاب السبت حسب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

إن أصحاب السبت قصتهم مذكورة في سورة الأعراف.¹²⁸ هم يهود كانوا يسكنون مدينةً في جنوب فلسطين على شاطئ البحر الأحمر، اسمها أَيْلَة أو مَقْنَا أو مدين حسب الروايات.¹²⁹ قد ابتلاههم الله تعالى في رعايتهم لترك الشغل في يوم السبت احتراماً له وفق ما تقتضيه شريعتهم، كانت الحيتان تأتي يوم السبت ظاهرةً على الماء، وسائر الأيام لا تأتي. ولذلك خرق صنف منهم حرمة الصيد ذلك اليوم متوسلين إلى حيل مذكورة في الروايات،¹³⁰ وصنف ثان أنكر عليهم ونهاهم عنه، وصنف ثالث قالوا للصنف الثاني "لِمَ تَعْظُونَ قَوْمًا اللَّهُ مُهْلِكُهُمْ أَوْ مُعَذِّبُهُمْ عَذَابًا شَدِيدًا"¹³¹ أي: مهلكهم في الدنيا أو معذبهم في الآخرة عذاباً شديداً¹³² وقال الصنف الثاني "مُعَذِّرَةٌ إِلَى رَبِّكُمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ"¹³³ أخبر الله سبحانه وتعالى أنه أخذ الصنف الأول بالعذاب - وهم الذين أصروا على انتهاك حرمة السبت - وجعلهم قردةً خاسئين بعد أن أنجى الصنف الثاني - وهم الناهون - قائلاً: "فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ أَنْجَيْنَا الَّذِينَ يَنْهَوْنَ عَنِ السُّوءِ وَأَخَذْنَا الَّذِينَ ظَلَمُوا بِعِصَمٍ بَنِيَسَ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ فَلَمَّا عَتَوْا عَنْ مَا نُهُوا عَنْهُ قُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ"¹³⁴ ولم يذكر مصير الصنف الثالث، وهم الذين قالوا للناهين "لِمَ تَعْظُونَ قَوْمًا اللَّهُ مُهْلِكُهُمْ أَوْ مُعَذِّبُهُمْ

¹²⁸ سورة الأعراف 163/7-166.

¹²⁹ انظر: الطبري، جامع البيان، ج. 10، ص. 506-509؛ وانظر أيضاً: البغوي، معالم التنزيل، ج. 3، ص. 293.

¹³⁰ انظر: الطبري، جامع البيان، ج. 10، ص. 517-520؛ ابن أبي حاتم، تفسير القرآن العظيم، ج. 5، ص. 1600؛ البغوي، معالم التنزيل، ج. 3، ص. 293؛ الزمخشري، الكشاف، ج. 2، ص. 525؛ القاسمي، محاسن التأويل، ج. 5، ص. 215.

¹³¹ سورة الأعراف 164/7.

¹³² الطبري، جامع البيان، ج. 10، ص. 511.

¹³³ سورة الأعراف 164/7.

¹³⁴ سورة الأعراف 165/7-166.

مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في القرآن الكريم (دراسة تحليلية)

عَذَابًا شَدِيدًا"¹³⁵ هذا ملخص قصة أصحاب السبت، والذي يتعلق بموضوعنا منها عاقبة الصنف الثالث الذي تختلف فيه الروايات وأقوال المفسرين. نريد أن نجيب في آخر مقالنا عن مصير هذا الصنف حسب ما قدمناه من شروط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. فلنبداً بذكر الروايات وآراء المفسرين في ذلك:

هم من الناجين، لأنهم قد نهوا المعتدين عن فعلهم المنكر، ولما رأوا النهي لا يُجديهم تركوا وقالوا للذين يواظبون على النهي "لَمْ تَعْظُونَ قَوْمًا اللَّهُ مُهْلِكُهُمْ أَوْ مُعَذِّبُهُمْ عَذَابًا شَدِيدًا" ويُروى أن ترجمان القرآن ابن عباس (ت. 68/687) رضي الله عنه كان على أنهم من الهالكين ثم رجع عنه باستدلال تلميذه عكرمة (ت. 107/725) على إنكارهم على الصنف الاول بقولهم "لَمْ تَعْظُونَ قَوْمًا اللَّهُ مُهْلِكُهُمْ أَوْ مُعَذِّبُهُمْ عَذَابًا شَدِيدًا" فكساه حلة.¹³⁶ اختاره الزمخشري (ت. 538/1143) والنسفي¹³⁷ (ت. 710/1310) وابن عاشور (ت. 1393/1973) بالاستدلال المنقول عن عكرمة آنفاً¹³⁸ وابن كثير (ت. 774/1372) وابن العثيمين بعدم ذكرهم مع الظالمين¹³⁹ في قوله تعالى بعده "فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ أَنْجَيْنَا الَّذِينَ يَنْهَوْنَ عَنِ السُّوءِ وَأَخَذْنَا الَّذِينَ ظَلَمُوا بِعَذَابٍ بَئِيسٍ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ"¹⁴⁰ ونرى أن البيضاوي (ت. 685/1282) والسيوطي (ت. 911/1505) والقاسمي (ت. 1332/1914) أيضاً يميلون إلى هذا الرأي.¹⁴¹ ومن السلف من يقول إنهم من الناجين ولكن درجتهم دون درجة المواطنين على النهي عن السوء.¹⁴²

¹³⁵ سورة الأعراف 164/7.

¹³⁶ الطبري، جامع البيان، ج. 10، ص. 512-516، 519؛ وانظر أيضاً: ابن أبي حاتم، تفسير القرآن العظيم، ج. 5، ص. 1602؛ الواحدي، الوسيط، ج. 2، ص. 421؛ البغوي، معالم التنزيل، ج. 3، ص. 294.

¹³⁷

¹³⁸ الزمخشري، الكشاف، ج. 2، ص. 525؛ النسفي، مدارك التنزيل، ج. 1، ص. 558-559؛ ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج. 9، ص. 151-152.

¹³⁹ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج. 2، ص. 326؛ ابن عثيمين، ج. 6، ص. 302.

¹⁴⁰ سورة الأعراف 165/7.

¹⁴¹ البيضاوي، أنوار التنزيل، ج. 3، ص. 31؛ السيوطي، تفسير الجلالين، ص. 219-220؛ القاسمي، محاسن التأويل، ج. 5، ص. 216.

¹⁴² الطبري، جامع البيان، ج. 10، ص. 518.

هم من الهالكين¹⁴³ لأنهم سكتوا على ما قام به الصنف الأول وتركوا ما أمروا به من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.¹⁴⁴ وقد كان ابن عباس على هذا الرأي ثم رجع عنه كما سبق. ذكر أبو الأعلى المودودي أن رأيه السابق أصح، لأن الله سبحانه وتعالى نص بقوله "فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ أَنْجَيْنَا الَّذِينَ يَنْهَوْنَ عَنِ السُّوءِ" علي نجاه الناهين فقط، ويدل عليه قولهم للطائفة الثالثة¹⁴⁵ "مَعْدَرَةٌ إِلَى رَبِّكُمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ"

مصير هؤلاء مجهول لما لم يرد في القرآن الكريم. يروى عن ابن عباس أنه قال: "هم ثلاث فرق: الفرقة التي وعظت، والموعوظة. والله أعلم ما فعلت الفرقة الثالثة. وهم الذين قال الله "لَمْ تَعْظُونَ قَوْمًا اللَّهُ مُهْلِكُهُمْ أَوْ مُعَذِّبُهُمْ عَذَابًا شَدِيدًا"¹⁴⁶ ذكر الإمام أبو منصور الماتريدي (ت. 944/333) أننا لو كنا في حاجة إلى المعرفة بمصيرهم لأعلمنا الله سبحانه وتعالى ولم يترك.¹⁴⁷ قد نلحق بهؤلاء من لم يختار قولاً مثل الطبري (ت. 922/310) وابن جزي (ت. 1340/741).¹⁴⁸

هما صنفان فقط، صنف واعظ وصنف موعوظ، وليس لهم صنف ثالث. والذين قالوا "لَمْ تَعْظُونَ قَوْمًا اللَّهُ مُهْلِكُهُمْ أَوْ مُعَذِّبُهُمْ عَذَابًا شَدِيدًا" هم الصنف الموعوظ. هذا ما روي عن الكلبي.¹⁴⁹ وعلى هذا فإن الجملة "لَمْ تَعْظُونَ قَوْمًا اللَّهُ مُهْلِكُهُمْ أَوْ مُعَذِّبُهُمْ عَذَابًا شَدِيدًا" قيلت على وجه الاستهزاء والسخرية.¹⁵⁰

هذا الرأي ليس في محله، لأن الذين قالوا "لَمْ تَعْظُونَ قَوْمًا اللَّهُ مُهْلِكُهُمْ أَوْ مُعَذِّبُهُمْ عَذَابًا شَدِيدًا" لو كانوا صنفاً معتدياً لكان جواب الناهين "مَعْدَرَةٌ

¹⁴³ الطبري، جامع البيان، ج. 10، ص. 519-522؛ وانظر أيضاً: ابن أبي حاتم، تفسير القرآن العظيم، ج. 5، ص.

1601؛ الواحدي، الوسيط، ج. 2، ص. 421؛ البغوي، معالم التنزيل، ج. 3، ص. 294.

¹⁴⁴ ابن أبي حاتم، تفسير القرآن العظيم، ج. 5، ص. 1600.

¹⁴⁵ 107-108 (Tefhimü'l-Kur'an, II, 108-Mevdûdi, (المودودي، تفهيم القرآن، ج. 2، ص. 107-108).

¹⁴⁶ عبد الرزاق، تفسير القرآن، ج. 2، ص. 339؛ الطبري، جامع البيان، ج. 10، ص. 521.

¹⁴⁷ الماتريدي، تأويلات القرآن، ج. 6، ص. 164.

¹⁴⁸ انظر: الطبري، جامع البيان، ج. 10، ص. 509-522؛ ابن جزي، التسهيل لعلوم التنزيل، ج. 1، ص. 310-311.

¹⁴⁹ عبد الرزاق، تفسير القرآن، ج. 2، ص. 339؛ الطبري، جامع البيان، ج. 10، ص. 521.

¹⁵⁰ ابن عطية، المحرر الوجيز، ج. 2، ص. 468.

مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في القرآن الكريم (دراسة تحليلية)

إلى ربكم ولعلكم تتقون" بصيغة الخطاب، ولكنهم قالوا "مَعْدِرَةً إِلَى رَبِّكُمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ" بصيغة الغيبة.¹⁵¹

أما التوقف فليس برأي في هذا الباب لما ليس فيه ترجيح. لو كان بحثنا عن مصير الطائفة الثالثة ناشئاً من طلب المعرفة بواقعة مضت في التاريخ وانتهت لقلنا ما قاله الإمام الماتريدي وتوقفنا، ولكن مقصودنا الآن هو المعرفة بحكم من فعل فعل تلك الطائفة، أي: حكم من ترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولذلك لا نأخذ بالتوقف.

وإذا نظرنا إلى الرايين الباقيين نرى أكثر المفسرين على الرأي الأول. وهذا أنسب للرجبة في رحمة الله، ولكن يجب أن نلاحظ في هذا الباب المبادئ والشروط السابقة في وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وعلى هذا فإن إطلاق القول في مصير تلك الطائفة ليس بصحيح؛ بل في أمرهم تفصيل، لأن كل شخص منهم إما أن يكون ممن يتصف بالصفات التي يجب بها النهي عليه عن المنكر كأن يكون عالماً به قادراً عليه مؤثراً في مخاطبه أميناً من أن يمسّه ضرر شديد أو لا. وإن كان الأول ولم يمه عن المنكر فهو هالك كما يدل عليه قوله صلى الله عليه وسلم: "مَا مِنْ قَوْمٍ يَعْمَلُ فِيهِمْ بِالْمَعَاصِي ثُمَّ يَقْدِرُونَ عَلَى أَنْ يُغَيِّرُوا ثُمَّ لَا يُغَيِّرُوا إِلَّا يُوْشِكُ أَنْ يَعْصَهُمُ اللَّهُ مِنْهُ بَعْقَابٌ"¹⁵² وقوله صلى الله عليه وسلم: "أَوْحَى اللَّهُ إِلَى مَلِكٍ مِنَ الْمَلَائِكَةِ أَنْ أَقْلِبْ مَدِينَةَ كَذَا وَكَذَا عَلَى أَهْلِهَا. قَالَ: إِنْ فِيهِ عَبْدُكَ فَلَا نَا لَمْ يَعْصِكَ طَرْفَةَ عَيْنٍ. قَالَ: أَقْلِبْهَا عَلَيْهِ وَعَلَيْهِمْ فَإِنْ وَجَّهَهُ لَمْ يَتَمَعَّرْ لِي سَاعَةً قَطٌ!"¹⁵³ والحديث الذي سُئِلَ فِيهِ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "يَا رَسُولَ اللَّهِ أَتَهْلِكُ الْقَرْيَةُ فِيهِمُ الصَّالِحُونَ؟ قَالَ: نَعَمْ. فَقِيلَ: لَمْ يَأْ رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: بَتَّهَآوَنَهُمْ وَسَكُوتَهُمْ عَنِ مَعَاصِي اللَّهِ"¹⁵⁴ وَإِنْ ضَعَّفَ الْعِرَاقِيُّ (ت. 1403/806)

¹⁵¹ انظر: البغوي، معالم التنزيل، ج. 3، ص. 294؛ ابن عطية، المحرر الوجيز، ج. 2، ص. 468؛ الرازي، مفاتيح الغيب، ج. 15، ص. 39.

¹⁵² سنن أبي داود، كتاب الملاحم، باب الأمر والنهي (رقم الباب: 17)؛ وانظر أيضاً: سنن ابن ماجه، كتاب الفتن، باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (رقم الباب: 20)

¹⁵³ الطبراني، المعجم الأوسط، ج. 7، ص. 336.

¹⁵⁴ الطبراني، المعجم الكبير، ج. 11، ص. 270.

رحمه الله هذين الحديثين¹⁵⁵ فقد يتقوى معناهما بقوله تعالى: "وَاتَّقُوا فِتْنَةً لَا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ"¹⁵⁶ وبما قدّمناه من أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يسقط عن المسلم المكلف القادر عليه بكونه عالماً به ومؤثراً في مخاطبه وأميناً على نفسه وماله، إلا إذا قام بما يجب عليه ورأى أخيراً أن الإصرار لا يُجدي وتركه فمختلف في أمره كما سبق، من العلماء من يستحب المواظبة عليه، ومنهم من يكره لأنه عبث. وإن كان الثاني، أي: إن لم يكن الشخص مكلفاً بكونه غير بالغ أو عاقل، أو كان مكلفاً ولكنه ليس بقادر على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بعدم توفر الشروط لديه من العلم والأمان والموقف وغيرها فهو مأمول نجاته. إن صح ما في الروايات من أن الطائفة الثالثة كانت من النهاة عن السوء في البداية ولكنها رأت النهي غير مُجدٍ وتركت فهي في حكم من ترك مندوباً أو مكروهاً على اختلاف في رأيين. وعلى كلا التقديرين فهم ناجون. يتبين من هذا أن القول باستحباب المواظبة على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإن كان المخاطب مُكبّاً على المنكر غير منزجر منه أقوى من القول بكرهيته، لأننا إذا أخذنا بالقول بكرهيته تكون الطائفة الثالثة أفضل من الثانية، وهي المواظبة على النهي عن السوء. وهذا معارض للشرع والعقل، لأن الله تعالى نص في كتابه على نجاة الناهية دون الثالثة التي هي مختلف في مصيرها. ثم إن القول باستحباب المواظبة على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في كل حال أحوط وأسلم. والله أعلم!

الخاتمة

إن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب مهم يراقب المجتمع الإسلامي ويمنعه من الفساد ويتكفل له بالمحافظة على نظامه وفق الشريعة الإسلامية. وهو شامل لمجالات الحياة الظاهرة فردية كانت أو جماعية بدايةً من العبادات

¹⁵⁵ العراقي، المغني عن حمل الأسفار (مع الإحياء للغزالي)، ج. 2، ص. 206.

¹⁵⁶ سورة الأنفال 25/8.

مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في القرآن الكريم (دراسة تحليلية)

والأخلاق حتى المعاملات والعقوبات والدعوة والجهاد. ألحقنا به العقوبات والدعوة والجهاد لأن الأول منها وإن كان عقوبةً على المعاصي التي قد ثبت ارتكابها من قبل، وزجراً لمن قد يقوم بها من بعد، وليس نهياً عن المنكر عندما يحدث كما تقتضيه شروط النهي عن المنكر على ما سبق، إلا أنه قد يدخل فيه عندما ننظر إلى المسألة بشكل عام، لما فيه زجر للعازم على القتل أو الغصب أو السرقة أو الزنى أو القذف أو غيرها مما سيقوم به عندما رأى إقامة القصاص والحدود، وهذا من قبيل النهي عن المنكر. ولأن الثاني كأنه أمر بالإيمان الذي هو رأس كل معروف، ونهي عن الكفر الذي هو رأس كل منكر. ولأن الثالث قد يفتح باب الدعوة الإسلامية. لا يقوم بالأول والثالث، أي: إقامة الحدود والجهاد في سبيل الله إلا الدولة. ويقوم بغيرهما عاملوا الدولة وغيرهم ممن قد توفرت لديه شروط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كما سبق. إذن، يشمل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الحياة الظاهرة بجميع مجالاتها.

إذا قام الأفراد والدولة بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في مجتمع اتفقت آراؤهم على مرجعية القرآن الكريم والسنة النبوية وكانت الأحكام الشرعية فيه قيماً مشتركة بين الناس الذين تربوا على الأخلاق الإسلامية يكونون بنياناً مرصوصاً في الصلابة ومثالاً أعلى في الفضائل ولا يتزلزلون أبداً. لأنهم وإن لم يخل عنهم مخطئون وضلال عن السبيل لا محالة كما في سائر المجتمعات إلا أن فيهم من يمنعهم من الباطل ويرشدهم إلى الحق دائماً، سواء كان من الذين وظفتهم الدولة كالمحتسبين والوعاظ الرسميين أو من الدعاة المدنيين.

لنفترض أننا نعيش في بلد من هذا المجتمع الذي سبق وصفه، كل اتفق فيه على المبادئ الإسلامية. عندما رأى كبير في حينا الذي نقيم فيه ولداً يشتم صديقه أو يطعن فيه ينهائه عنه ويعظه ويرشده إلى الاستقامة، وإذا أزعج واحد جيرانه برفع صوت الأغاني والمزامير مثلاً يوقظه ساكنوا الحي، وإذا لم ينته صاحب المنكر عما يفعله يمنعه المحتسبون فعلاً... إذا كان الأمر كذلك فهل يجد المنكر وأصحابه سبيلاً للانتشار في هذا المجتمع؟ لا، ولكن هذا المجتمع الذي نذكره مفترض مخيل، لا يمكن تكوينه فعلاً إلا ما كان في عهد

النبي صلى الله عليه وسلم بعد أن كَمُلَ الدين. ومع ذلك فإن أمر المجتمعات الإسلامية كان قريباً من هذا لإتفاق الناس فيها على مرجعية الأحكام الشرعية في الكتاب والسنة وما استُخلص منهما من المبادئ والأسس، وإن لم يكونوا مثل جيل الصحابة رضي الله عنهم في عهد النبي صلى الله عليه وسلم والخلفاء الراشدين المهديين؛ ولكن تغير الأمر في عهد الحداثة بدايةً من القرن التاسع عشر وحصل الاختلاف في القيم والمبادئ التي تكون مرجعاً في الحياة. إذا لم يكن المجتمع متفقاً على المبادئ والقيم الإسلامية تحصل أمام القيام بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر صعوبات وموانع، لأن كل من يؤمر بمعروف لا يراه معروفاً، وكل من يُنهي عن منكر لا يراه منكراً، بل منهم من يرى ما يؤمر به من الأعمال الصالحة المقبولة في الشرع منكراً وما يُنهي عنه من الأعمال السيئة المذمومة في الشرع معروفاً! ولا تكون للدولة في مثل هذه المجتمعات يد للقيام بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إلا فيما اشتركت فيه المبادئ الإسلامية والقيم التي يتبناها هذا المجتمع، لأن الدولة تنظم قوانينها على القيم والمبادئ التي يتبناها المجتمع. إذا لم ير المجتمع معروفاً أمر به الإسلام معروفاً لم تتخذ الدولة تدابير لتفتح أمامه حتى يُعمل به، بل أحياناً تمنعه؛ وإذا لم ير المجتمع منكراً نهى عنه الإسلام منكراً لم تحتج الدولة إلى إصدار قرار لمنعه. ولذلك يجب على الدعاة والوعاظ الذين يعيشون في مثل هذه البلاد أن يبذلوا أقصى جهدهم حتى يكثر عدد من يتبنى المبادئ والقيم الإسلامية في المجتمع. لأنهم كلما كثر عددهم يزداد ثقلهم في المجتمع وأثرهم في تحوّل القيم المشتركة إلى ما في القرآن الكريم والسنة النبوية. وهذا واجب عليهم حتى يسقط عن عاتق غيرهم من المسلمين القيام بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وإلاَّ يُؤاخذ به جميعهم في الآخرة ويتدرجون إلى الدمار في الدنيا، لأن ترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في مجتمع كلياً يؤدي به إلى هلاك على ما في التمثيل في حديث النبي صلى الله عليه وسلم من أن ركب سفينة انقسموا إلى قسمين: قسم في الطابق الأعلى وقسم في الطابق الأسفل، وكان الذين في الطابق الأسفل يصعدون إلى الأعلى ويأخذون الماء، ولما انزعج الذين في الطابق الأعلى منهم تركوا الصعود

مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في القرآن الكريم (دراسة تحليلية)

إلى الأعلى وهموا إلى أن يفتحوا ثقبه تحت السفينة. إذا منعهم الذين في الطابق الأعلى ينجون جميعاً، وإلا يهلكون جميعاً. حفظنا الله.

إن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مما تبرّر به التنظيمات التي تظهر بادعاء الإمارة الإسلامية ويكثر عددها يوماً فيوماً لما تقوم به من أعمال إكراهية للناس. يجب التنبيه في هذا الباب أن الإكراه في عمل، لا سيما في الأمور الاجتماعية غير مُجدّ فضلاً عن أن هذا لا يتناسب مع سيرة المصطفى صلى الله عليه وسلم، والطريقة الصحيحة المتناسبة مع السنة السنية دعوة الناس إلى الإسلام بالحكمة والموعظة الحسنة كما فعل النبي صلى الله عليه وسلم طول العهد المكيّ حتى يتبنوا المبادئ والقيم الإسلامية ويتهذبوا بأخلاقه. وإذا تحقق هذا يكون المجتمع مسلماً متفقاً على مرجعية الكتاب والسنة و متمسكاً بما فيهما من أحكامٍ شرعية. والله أعلم.

المراجع القرآن الكريم.

- ابن أبي حاتم، تفسير القرآن العظيم، عشرة مجلدات، تحقيق أحمد محمد الطيب، الطبعة الأولى، مكة المكرمة - الرياض: مكتبة مصطفى نزار الباز، 1997.
- ابن تيمية، الإستقامة، مجلدان، تحقيق محد رشاد سالم، الطبعة الأولى، المدينة المنورة: جامعة الإمام محمد بن سعود، 1403.
- ابن حزم، الفصل في الملل والأهوال والنحل، خمسة مجلدات، القاهرة: مكتبة الخانجي، د. ت.
- إبراهيم مصطفى وأصدقائه، المعجم الوسيط، مؤسسة الصادق، الطبعة الخامسة، طهران د. ت.
- ابن عاشور، تفسر التحرير والتنوير، ثلاثون جزءاً، تونس: دار سحنون للنشر والتوزيع، د. ت.
- ابن عطية، المحرر الوجيز في تفسير كتاب الله العزيز، ستة مجلدات، تحقيق عبد السلام عبد الشافي، الطبعة الأولى، بيروت: دار الكتب العلمية، 2001.
- ابن ماجة، سنن ابن ماجة.

- ابن همام، شرح فتح القدير على الهداية: شرح بداية المبتدي، عشرة مجلدات، الطبعة الأولى، القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1970.
- أبو بكر بن العربي، أحكام القرآن، أربعة مجلدات، مصر: دار إحياء الكتب العربية، 1958.
- أبو بكر بن ميمون، شرح الإرشاد، تحقيق أحمد حجازي أحمد أسقا، القاهرة: مكتبة الإنجلو المصرية، 1987.
- أبو تمام، ديوان الحماسة، نشر محمد سعيد الرفاع، مجلدان، مصر: المكتبة الأزهرية، 1927.
- أبو داوود، سنن أبي داود، نشر محمد محي الدين عبد الحميد، أربعة مجلدات، بيروت: المكتبة العصرية، د. ت.
- الآمدي، غاية المرام في علم الكلام، نشر أحمد فريد المزيدي، الطبعة الأولى، بيروت: دار الكتب العلمية، 2004.
- الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق هلموت ريتز، الطبعة الأولى، بيروت: دار إحياء التراث العربي، د. ت.
- البغوي، معالم التنزيل، ثمانية مجلدات، تحقيق محمد عبد الله النمر وأصدقائه، الطبعة الأولى، الرياض: دار طيبة، 1989.
- بياضي زاده، الأصول المنيفة للإمام أبي حنيفة، تحقيق إلياس جلبي، إستانبول، MÜİF Yayınları, 1996.
- البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، خمسة مجلدات، بيروت: دار صادر، د. ت.
- الترمذي، سنن الترمذي، خمسة مجلدات، الطبعة الثانية، مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1975.
- الجرجاني، التعريفات، نشر إبراهيم الأبياري، الطبعة الأولى، بيروت: دار الكتاب العربي، 1405.
- الجصاص، أحكام القرآن، خمسة مجلدات، تحقيق محمد الصادق قمحاوي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1992.
- الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة من الاعتقاد (مع شرح الإرشاد لأبي بكر بن ميمون)، تحقيق أحمد حجازي أحمد أسقا، الطبعة الأولى، القاهرة: مكتبة الانجلو المصرية، 1987.
- الرازي، مفاتيح الغيب، اثنان وثلاثون مجلداً، المطبعة البهية المصرية، 1938.

مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في القرآن الكريم (دراسة تحليلية)

الراغب الإصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، نشر صفوان عدنان داوودي، الطبعة الأولى، دمشق: دار القلم، 1992.

زكي الدين شعبان، أصول الفقه، جامعة قان يونس، الطبعة السادسة، بنغازي، 1995.
الزمخشري، الكشف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، ستة مجلدات، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، الطبعة الأولى، مكتبة العبيكان، 1998.

السيوطي، جلال الدين، تفسير الجلالين (مع "قرة العينين" عليه) درسعادت، إستانبول، د. ت.

الشوكاني، فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية في علم التفسير، خمسة مجلدات، المكتبة العصرية، الطبعة الأولى، بيروت 1995.

الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد بن أيوب، المعجم الكبير، عشرون مجلداً، تحقيق حمدي بن عبد المجيد السلفي، مكتبة العلوم والحكم، الطبعة الثانية، الموصل 1983.

_____، المعجم الأوسط، عشرة مجلدات، تحقيق طارق بن عوض الله بن محمد وعبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، دار الحرمين، القاهرة 1415.

الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، عشرون مجلداً، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، الطبعة الأولى، القاهرة: دار هجر، 2001.

العراقي، زين الدين أبو الفضل عبد الرحيم بن الحسين، المغني عن حمل الأسفار في الأسفار في تخريج ما في الإحياء من الأخبار (مع "إحياء علوم الدين" للغزالي)، أربعة مجلدات، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر 1939.

عبد الجبار بن أحمد الهمداني، شرح الأصول الخمسة، نشر عبد الكريم عثمان، القاهرة: مكتبة وهبة، 1996.

عبد الرزاق بن همام الصنعاني، تفسير القرآن، ثلاثة مجلدات، تحقيق مصطفى مسلم محمد، الطبعة الأولى، الرياض: مكتبة الرشد، 1989.

العثيمين، الكنز الثمين في تفسير ابن عثيمين، أربعة عشر مجلداً، الطبعة الأولى، بيروت: كتاب ناشرون، 2010.

العظيم آبادي، أبو الطيب محمد شمس الحق، عون المعبود شرح سنن أبي داود، أربعة عشر مجلداً، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، بيروت 1415.

- علاء الدين بن عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، أربعة مجلدات، الطبعة الثانية، بيروت: دار الكتاب العربي، 1994.
- علي الجارم ومصطفى أمين، البلاغة الواضحة، دار النعمان للعلوم، د. ت.
- الغزالي، إحياء علوم الدين، أربعة مجلدات، القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1939.
- القاسمي، محاسن التأويل، تسعة مجلدات، تحقيق أحمد بن علي وحلمي صبح، القاهرة: دار الحديث، 2003.
- القزويني، تلخيص المفتاح، نشر نوزاد حافظ يانيق ومصطفى قيليجلي وسعدي جوكنلي، إستانبول: حضور يابين داغيتيم، د. ت.
- الماتريدي، تأويلات القرآن، سبعة عشر مجلداً، تحقيق أرطغرل بونوقالين، إستانبول: دار الميزان، 2006.
- المرداوي، الإنصاف، الطبعة الأولى، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1419.
- النسفي، مدارك التنزيل وحقائق التأويل، ثلاث مجلدات، دار القلم، الطبعة الأولى، بيروت 1989.
- النشار، علي سامي، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ثلاثة مجلدات، دار المعارف، الطبعة السابعة، القاهرة، 1977.
- الواحدى، الوسيط في تفسير القرآن المجيد، ثلاثة مجلدات، تحقيق عادل أحمد الموجود وأصدقائه، الطبعة الأولى، بيروت: دار الكتب العلمية، 1994.
- الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، أربعون مجلداً، تحقيق مجموعة من المحققين، دار الهداية.
- Çağırıcı, Mustafa, "Emir bi'l-Ma'rûf ve Nehiy ani'l-Münker", *DİA*, XI, 139.
- (مصطفى جاغيريجي، "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر" الموسوعة الإسلامية لرئاسة الشؤون الدينية، ج. 11، ص. 139.)
- İlhan, Avni, "el-Emru bi'l-Ma'rûf ve'n-Nehyu 'ani'l-Münker" *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi dergisi*, III, İzmir 1986, s. 107, 110, 113.
- عونى إيلخان، "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر" مجلة كلية الإلهيات بجامعة دوقوز أيلول، ج. 3، إزمير 1986، ص. 107، 110، 113.
- Kallek, Cengiz, "Hisbe", *DİA*, XVIII, 133-35.

مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في القرآن الكريم (دراسة تحليلية)

(جنكيز قَلَك، "الحسبة"، الموسوعة الإسلامية لرئاسة الشؤون الدينية، ج. 18، ص. 133-135)

Karaman, Hayrettin, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, I-III, İst: Nesil Yayınları, 1996.
(خير الدين قارامان، الفقه الإسلامي المقارن، ثلاثة مجلدات، إسطنبول: منشورات النسل، 1996)

Karaman, Fikret, "Ma'rûfu Emretme ve Münkeri Nehyetme Görevi Hakkında Bir Değerlendirme", *Diyanet İlmî Dergi*, c. 31, sy. 2, 1995, s. 21.

(فكرة قارامان، "تقييم في وظيفة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر"، المجلة العلمية لرئاسة الشؤون الدينية، ج. 31، عدد: 2، 1995، ص. 21.)

Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, I-VII, trc. Heyet, 2. Baskı, İst: İnsan Yayınları, 1991.
(المودودي، تفهيم القرآن، سبعة مجلدات، ترجمة لجنة من العلماء، الطبعة الثانية، إسطنبول: منشورات الإنسان، 1991)

Özarslan, Selim, "İyiliği Emretmek ve Kötülükten Sakındırmak", *Diyanet İlmî Dergi*, c. 42, sy. 3, 2006, s. 92-93.

(سليم أوز آرسلان، "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر"، المجلة العلمية لرئاسة الشؤون الدينية، ج. 42، العدد: 3، 2006، ص. 92-93)

Serahsî, *el-Mebsût*, I-XXXI, editör: Cevat Akşit, İst: Gümüşev, 2008.
(السرخسي، المبسوط، واحد وثلاثون مجلداً، ترجمة لجنة بإشراف جواد آقشيد، إسطنبول: دار كمش أو، 2008)

Şafak, Ali, "Bağy", *DİA*, IV, 451.

(علي شفق، "البغي"، الموسوعة الإسلامية لرئاسة الشؤون الدينية، ج. 4، ص. 451)

Yazır, Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, I-IX, Eser Neşriyat ve Dağıtım, ts.

(محمد حمدي يازير، دين الحق ولغة القرآن، أحد عشر مجلداً، منشورات الأثر، د. ت.)

KUR'ÂN ÜSLÛBUNDA İLÂHÎ TECELLİ VE NEBEVÎ ŞAHSİYET

AYDIN TEMİZER

DOÇ. DR., MARMARA ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ

TEFSİR ANA BİLİM DALI ÖĞRETİM ÜYESİ

aydin73@gmail.com

Özet

Kur'an-ı Kerim kendine özgü bir üslûba sahiptir. Bu özgün üslûbuyla o, inkârcı muhataplarına 'kendisinin benzerini ortaya koymaları' çağrısını yaparak meydan okumuş; fakat onlar -edebiyatın öncüleri olmalarına rağmen- söz konusu meydan okumaya karşılık verememişlerdir. Böylelikle Kur'an, kendisinin beşer üstü bir üslûba sahip bulunduğunu ispat etmiştir.

Bu gerçeğin en temel yansıması, Kur'an üslûbunda hâkim mahiyette var olan "İlâhî Tecellî"dir. Mevzubahis tecellî, onun her bir ayet ve suresinde yer alır. Kur'an'ın beşer üstü üslûbunda ayrıca, onu tebliğ ve tebyîn eden "Nebî"ye de sık sık vurgu yapılır. Bu vurgunun yapıldığı "Nebevî Şahsiyet", Kur'an üslûbunda hâkim mahiyetteki "İlâhî Tecellî"ye devamlı surette bağımlı konumda bulunur. İnsanüstü üslûbunda yer alan bu iki temel özellik, Kur'an'ın İlâhî bir söz olduğunu, onu tebliğ ve tebyîn eden Hz. Muhammed'in (sas.) sözü olmadığını açıkça ortaya koymaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, üslûp, i'câz, İlâhî tecellî, nebevî şahsiyet.

DIVINE MANIFESTATION AND PERSONAGE OF THE PROPHET IN
WORDING OF QURAN

Abstract

Qur'an has a unique style in its wording. With its original style, he challenged the unbelievers, but even they have been proficient in Arabic literature, they couldn't respond to this challenge. Thus, the Qur'an has proved that it has a unique style in its wording.

The most basic reflection of this fact can be seen in "divine manifestation" found in the verses and chapters of Qur'an. Additionally, in its unique style Qur'an, also mentions the Prophet Muhammad. The personage of the prophet that emphasized in Qur'an is always dependent on the dominant nature of the Qur'an which is called "divine manifestation". These two main features which situated in unique Qur'anic style present that "The Qur'an is the word of God and is not a statement of Muhammad.

Keywords: Qur'an, wording, i'jaaz, Divine manifestation, personage of the Prophet.

I. Giriş

Bir dilde, kelimeler ve sözdizim kuralları değişmediği halde, o dili konuşan şair ve yazarların eserleri ayrı ayrı üsluplara sahip olur. Bunun sırrı, eserini oluştururken müellifin, kelime ve terkip seçiminde kendine özgü bir yöntem kullanmasında saklıdır.¹ Kanaatimizce söz konusu özgünlüğün temel sebebi; her insanın hususi bir yaratılışa olması,² yani insan ruhuna onu hemcinslerinden farklı kılan bir hususiyetin İlâhî kudret tarafından yerleştirilmiş bulunmasıdır.

Kelime ve cümleler dilde değişmediği halde şair veya yazarlar farklı üsluplara sahip olurken; İlâhî bir söz olan Kur'ân-ı Kerim'in kendine has bir ifade tarzına sahip bulunması son derece tabii bir durumdur.³ Dolayısıyla, “Kelamullah olan Kur'ân-ı Kerim Arap dilinin harf, kelime ve cümlelerini kullanmakla birlikte kendine özgü bir edebî üslûba sahiptir” yargısı çok açık bir şekilde karşımızda durmaktadır. Bu yargı, tefsir ilminde üslûbu'l-Kur'ân başlığı altında mütalaa edilir.

Kur'ân'ın söz konusu özgün üslûbu, inanan-inanmayan ilk muhatapları tarafından itiraf edilmiş; kimileri sadece onun özgün üslûbuna (belâgatine) secde ederken,⁴ kimileri de o üslûbun tesirini ruhunun derinliklerine kadar hissetmiş ve bu sebeple onun beşer üstü bir söz (vahiy) olduğuna iman etmiştir.⁵

Aynı gerçeği Kur'ân bizzat dile getirmiş, kendisinin ilâhî bir söz olduğunu ilan etmiş,⁶ insanın aynı seviye ve özgünlükte benzer bir kelam oluşturamaya-çağını iddia etmiş⁷ ve aynı dili kullanan muhataplarına bu hususta defalarca meydan okumuştur (tehaddî).⁸ Bu hususun ele alındığı 'icâzü'l-Kur'ân⁹ bahsini burada ele alamayız. Zira makalenin boyutu buna elvermemektedir. Ancak makalenin çerçevesine ışık tutması için kısa ve öz olarak şunu ifade etmekle yetinebiliriz: **Kur'ân-ı Kerim kendine özgü üslûbuyla mucize bir sözdür.**¹⁰

¹ Mustafa Sadık Râfî'î, *İcâzü'l-Kur'ân*, Mısır 1961, s. 229-230.

² Kamer, 54/49.

³ Muhammed Abdülazim Zerkânî, *Menâhilü'l-'irfân fî ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut 1995, II, 239.

⁴ Bk. Ebu's-senâ Şihâbüddin Mahmûd b. Abdullah Âlûsî, *Rûhu'l-meânî fî tefsiri'l-Kur'ânî'l-Azîm ve's-seb'i'l-mesânî*, (tsh. Ali Abdülbârî Atiyye), Beyrût: Dâru'l-kütübü'l-ilmiyye 2005, VII, 327.

⁵ Bk. Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*, (thk. Hişâm Semîr Buhârî), Riyâd: Dâru âlemi'l-kütüb 2003, XI, 163-164.

⁶ Neml, 27/6; Zuhurf, 43/3-4; Vâkıa' 56/77.

⁷ İsrâ, 17/88.

⁸ Bakara, 2/23; Yunus, 10/38; Hûd, 11/13; Tûr, 52/34.

⁹ Kur'ân'ın mucize oluşu, onun sahip bulunduğu edebî üstünlük ve muhteva zenginliği sebebiyle hiç bir şekilde benzerinin meydana getirilememesidir ki, “icâzu'l-Kur'ân” terimiyle ifade edilir. (bk. Yusuf Şevki Yavuz, “İcâzu'l-Kur'ân”, *DİA. (Diyanet İslam Ansiklopedisi)*, İstanbul 2000, XXI, 403)

¹⁰ Kur'ân'ın üslûbu ve icâzı hk. bk. Bedrüddin Muhammed b. Abdullah Zerkeşi, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, (thk. Muhammed ebû'l-Fadl İbrahim), 1. bs. Dâru ihyâi'l-kütübü'l-Arabiyye 1957, II, 90, 382; Ebû'l-Fadl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr Süyûtî, *el-İkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, 5. bs. (tlk. Mustafa Dîb Bugâ), Beyrut: Dâru İbn Kesîr 2002, II, 1001.

Bizim bu makalede dikkatleri çekmek istediğimiz husus, geniş manada i'câzî'l-Kur'ân'ın, özel manada da üslûbu'l-Kur'ân'ın sadece bir özelliği, ancak oldukça merkezi konuma sahip bir özelliğidir. Bu da, onun yazarının bizzat Allah Teâlâ olması ve bu gerçeğin gerek lafız (mantuk) gerekse anlam (mana) boyutuyla Kur'ân'ın ifade üslûbuna aksetmesidir.

İster şiir isterse düzyazı olsun, bir dilde ortaya çıkan edebî ürünler; müellifine has bir üslupla ifade edilir ve bu ifade üslûbu, bütün varlığı ile müellife ait hususiyetleri yansıtır. Bu doğrultuda şu tespit yapılabilir: Kur'ân'ın ifade üslûbunun karakteristik özelliklerinden birisi; onun, hemen her yerinde kaynağına (müellifine) işaret eden, yani söz sahibini gösteren bir özelliği taşımasıdır. Kur'ân'ın ifade üslûbunun bu özelliğini "İlâhî Tecellî" şeklinde adlandırabiliriz.

Kur'ân-ı Kerim'in ifade üslûbunun bir diğer karakteristik özelliği; onu tebliğ¹¹ ve tebyînle¹² görevli peygambere/nebiye yer vermesi ve bunu yaparken Hz. Muhammed'in (sas.) konumunu, yani sadece beşer bir elçi olduğunu¹³ açıkça ortaya koymasındır. Söz konusu özelliği de "Nebevî Şahsiyet" olarak isimlendirebiliriz.

Bu makalede, Kur'ân Müellifi Yüce Allah'ın, mu'ciz eserinin üslubundaki tecellisi, bu tecellinin Kur'ân ayetlerindeki hâkimiyeti ve bu hâkimiyete bağlı konumda bulunan Hz. Peygamber'in şahsiyeti; diğer bir ifadeyle, İlâhî tecellî ve nebevî şahsiyetin Kur'ân ifadelerindeki akisleri örnekleriyle ele alınacaktır.

II. İlâhî Tecellî

Kelâmullah olan Kur'ân-ı Kerim'in temel ifade özelliklerinden birisi; onun, hem lafzı hem de manasında Yüce Allah'ın tecellî ettiği bir dil üslûbuna sahip bulunmasıdır.¹⁴ Bu gerçek, Kur'ân'ı okur ve mütalaa ederken değişik seviyelerde gözlemlenip kavranır.

Kur'ân dikkatli bir şekilde incelenip, ayetleri düşünülerek tekrar tekrar gözden geçirildiğinde; Yüce Allah'ın, Zât'ına ait hususiyetleri, ezeli sözünün içine -biri tecellî mahiyetinde- yerleştirdiği fark edilir. Örneğin; ﴿قُلْ مَنْ رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلِ اللَّهُ قُلْ أَفَاتَّخَذْتُمْ مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ لَا يَمْلِكُونَ أَنْفُسَهُمْ نَفْعًا وَلَا ضَرًّا قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ أَمْ هَلْ تَسْتَوِي الظُّلُمَاتُ وَالنُّورُ أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهُ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ

¹¹ Mâide, 5/67.

¹² Nahl, 16/44.

¹³ Kehf, 18/110; Fussilet, 41/6.

¹⁴ Bk. Yaşar Düzenli, *Üslûb ve Semantik Açısından Kur'ân ve Şefaat*, İstanbul: Pınar Yayınları 2006, s. 24.

﴿شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾ “Şöyle sor: Göklerin ve yerin Rabbi kimdir? Sen şöyle cevap ver: Allah’tır. Yine şunu sor: O’nu bırakıp da kendilerine dahi hiç bir fayda ve zararı olmayan dostlar/mabudlar mı edindiniz yoksa? Şunu da sor: Hiç kör ile gören bir olur mu? Yahut karanlıklarla aydınlık birbirine eşit midir? Yoksa Allâh, O’nun yarattığı gibi yaratan ortaklar buldular da bu yaratma ile Allah’ın yaratması onlara benzer mi geldi? Şöyle cevap ver: Her şeyin yaratıcısı Allah’tır. O, her şeyi kudretine boyun eğdiren tek varlıktır.”¹⁵ ayeti dikkatlice incelendiğinde, Yüce Allah’ın tecellisi ve bu tecellinin mahiyetine dair şunlar söylenebilir: 1) Allah Teâlâ, göklerin ve yeryüzünün Rabbi, yani sahip ve hâkimidir. 2) Mefhûm-u muhâlefet karinesinin¹⁶ işaret ettiği üzere Allah Teâlâ, her türlü faydanın kaynağıdır ve her çeşit zararı bertaraf eden gerçek İlah’tır. 3) O, her şeyin yaratıcısıdır. 4) O, bir tektir. 5) Allah mutlak güç sahibi, yani kudretine boyun eğdiredir. 6) Yüce Allah, bu sıfatlarını anlatırken, bizâtihi Kendisi hem bir şeylerin sorulmasını, hem de cevaplanmasını doğrudan emretmekte ve dolayısıyla sözünde mutlak mahiyette tecelli etmektedir.

Evreni yaratan ve ona mutlak anlamda hâkim olan Allah Teâlâ’nın,¹⁷ evrende bulunan mutlak ve devamlı hâkimiyetinin bir benzeri, elçisi Hz. Muhammed’e (sas.) vahyettiği mu’ciz kelâmının ayet ve surelerinde, hem lafız hem de anlam olarak gözlemlenebilir. Yani Kur’ân-ı Kerim’in üslûbundaki mutlak hâkimiyet, kâinattaki gibi Yüce Allah’a, diğer bir ifadeyle müellife aittir.¹⁸ Aşağıdaki ayete bu açıdan bakılabilir. ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾ “Allah, yedi göğü ve aynı şekilde yeryüzünü yaratandır. Allah’ın her şeye gücünün yettiğini ve O’nun ilminin her şeyi kuşattığını anlamamız için, O’nun hâkimiyeti bu varlıklar üzerinde geçerliliğini sürdürmektedir.”¹⁹ Evrendeki mutlak hâkimiyetin Allah Teâlâ’ya ait olduğunun, O’nun bilgi ve iradesi dışında hiç bir şeyin gerçekleşmediğinin anlatıldığı yukarıdaki ayette Lafzatullah’ın sürekli (üç kez) tekrar edilmesi, aynen evrende olduğu gibi Kur’ân üslûbunda hâkim bulunan İlâhî tecellinin bir göstergesidir.

Kur’ân üslûbunda hâkim bulunan, Kur’ân ve Allah Teâlâ arasındaki böyle bir alâka, sözün kaynağı olma ve kelâmı bizzat tesis etme ilişkisidir.

¹⁵ Ra’d, 13/16; âyetin tefsiri için bk. Ebû Mansûr Muhammed b. Mahmud Mâtürîdî, *Te’vilâtü ehli’s-sünne*, (thk. Fatma Yusuf el-Haymî), Beyrut 2004, II, 624-625; İsmail Hakkı Bursevî, *Tenvîrül’-ezhân min tefsîr-i râhi’l-beyân*, (ihtsr. ve thk. Muhammed Ali Sâbûnî), Dimaşk: Dârul-kalem 1988, II, 252-253.

¹⁶ Mefhûmu’l-muhâlefet karinesi hk. bk. Aydın Temizer, *Kur’ân Tefsirinde Karine*, 2. bs. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları 2016, s. 117.

¹⁷ Yunus, 10/3, 61; Sebe’, 34/3.

¹⁸ Krş. Toshihiko Izutsu, *God And Man In The Qur’an (Semantics of the Qur’anic Weltanschauung)*, Kuala Lumpur 2002, s. 76.

¹⁹ Talâk, 65/12.

Yani hem lafız hem de mana bakımından Kur'ân'ın kaynağı bizâtihi Cenâb-ı Hakk'tır. Bu açıdan söz konusu özellik, Kur'ân'ın, lafız ve manasıyla Hz. Muhammed'e (sas.) gönderilen vahiy olduğunu gösteren en kesin delillerden biridir. Nitekim Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ تَنْزِيلًا﴾ “Kur'ân'ı sana parça parça kesinlikle Biz indirdik.”²⁰ Bahsedilen alâka doğrultusunda Kur'ân'da Yüce Allah'ın hâkimiyeti tamdır. Kur'ân'ın lafız ve manasının bütününde bulunan mevzubahis hâkimiyet, -bütün evrende olduğu gibi- devam eden ve sürekli etkin/faal olan bir hâkimiyettir.²¹

Örneğin; Kur'ân-ı Kerim'de *esmâ-i hüsnâ* olarak adlandırılan Yüce Allah'ın güzel isimlerinin²² defalarca zikredilmesi, Kur'ân'da, lafız ve manasıyla merkezi konumda bulunan ve sürekli etkin olan İlâhî tecelliye işaret etmektedir. Şöyle ki; bunlardan *Allah* ismi 2689, *Rab* ismi 971,²³ *Alîm* ismi 160, *Azîz* ismi 99, *Hakîm* ismi 97, *Gafûr* ismi 90, *Rahman* ismi 57, *Rahîm* ismi 114, *Semî'* ismi 47, *Kadîr* ismi 45 ve *Habîr* ismi 44 defa zikredilmektedir.²⁴

Beşerî sanat eserlerinin değerlendirilmesinde bu türden sayısal veriler önem taşır. Zira edebiyat tenkitçilerinin pek çoğu, herhangi bir eser için yaptıkları edebî tenkitlerinde, ilgili eserde yer alan kelimelerin sayımına önem verir ve bahsedilen asıl konuyu, kendilerine ışık tutan bu sayımlar yardımıyla keşfetmeye çalışırlar. Hatta kimi zaman yazarın bütün yapıtlarında bu yöntemi uygulayarak. Aslında bu girişim, edebiyat tenkitçiliğinde kritiği yapılan eserin değer tespitine götüren yolda atılan önemli bir adımdır.

Kur'ân'da, İlâhî tecellinin hangi ölçü, önem, konum, boyut ve etki ile yer aldığını keşfetmek için şüphesiz ki, yukarıda verilen sayısal tespitler ve bahsedilen ameliyeden daha fazla çaba sarf edilmelidir. Zira o, insanüstü, İlâhî ve mu'ciz bir kelâmdır. Bununla birlikte söz konusu sayısal tespit, bahsedilen İlâhî tecelli hakkında hem lafız hem de anlam boyutunda bir fikir vermekten uzak da değildir.²⁵

Allah Teâlâ'nın mevzubahis tarzındaki tecellisi, Kur'ân'da oldukça fazla yer almakta ve hatta Kur'ân'a hâkim bir mahiyet taşımaktadır. Mesela, Al-

²⁰ İnsan, 76/23. Ayetin tefsiri için bk. Ebu'l-Kasım Mahmud b. Ömer Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmidit-Tenzil ve uyûnül-ekâvil fi vücûhi't-te'vil*, (thk. Âdil Ahmed Abdülmevcud vdğr.), Riyad: Mektebetü'l-abikân 1998, VI, 283. Ayrıca bk. Duhân, 44/3; Kadr, 97/1; Yusuf, 12/2.

²¹ Gâlib Hasan, “et-Tefsiru'l-İlâhî li'l-Kur'ân”, *Mecelletü kadâyâ İslamiyye*, 1995, sy. 2, s. 75.

²² Esmâ-yı hüsnâ hk. geniş bilgi için bk. Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebi Bekr Kurtubî, *el-Esnâ fi şerhi esmâ'ilâhî'l-hüsnâ ve sıfâtihî*, (thk. Salih Atıyye Hatmani) Bingazi: Cem'iyyetü'd-da'veti'l-İslâmiyye el-âlemiyye 2001.

²³ Aydın Temizer, “Kur'ân'da “Rab” Kavramı Üzerine Semantik Bir Analiz”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat fakültesi Dergisi*, 2013, sy. 44, s. 44.

²⁴ Bk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfrehes li-elfâzî'l-Kur'ânî'l-Kerim*, İstanbul 1982, s. 476, 459, 214, 501, 307, 360, 537, 226.

²⁵ Hasan, “et-Tefsiru'l-İlâhî li'l-Kur'ân”, s. 75.

lah Teâlâ'nın Kur'ân'daki bu hâkim tecellisi, Felak suresinin her bir ayetin-
de gözlemlenebilir. ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ﴾ ﴿مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ﴾ ﴿وَمِنْ شَرِّ غَاسِقٍ إِذَا وَقَبَ﴾ ﴿وَمِنْ شَرِّ حَاسِدٍ إِذَا حَسَدَ﴾
﴿وَمِنْ شَرِّ النَّفَّاثَاتِ فِي الْعُقَدِ﴾ (1) "De ki: Şunların şerrinden
sabahın Rabbine sığınırım: (2)Yarattığı şeylerin şerrinden. (3)Ortalığı kap-
ladığı zaman karanlığın şerrinden. (4)Düğümlere üfleyip büyü yapan büyü-
cü kadınların şerrinden. (5)Haset ettiği zaman hasetçinin şerrinden."²⁶ İlk
ayette "Rab" kavramıyla başlayan bu hâkimiyet, ikinci ayette yaratıcı sıfatı
ile etkin bir şekilde devam etmektedir. Üçüncü ayete şu anlam verilebilir:
"Ortalığı kapladığı zaman karanlığın şerrinden sabahın Rabbine sığınırım."
Yine, dördüncü ve beşinci ayetlere, "Düğümlere üfleyip büyü yapan büyücü
kadınların şerrinden ve haset ettiği zaman hasetçinin şerrinden sabahın Rab-
bine sığınırım" manası verilebilir.

Görüldüğü gibi bütün ayetlerde, varlığını hissettiren "bir tek Rab'e sığın-
mak" söz konusudur. İşte bu şekilde Yüce Allah'ın varlığı ve mutlak mev-
cudiyeti Kur'ân ayetlerinde pek çok defa gözlemlenebilir. Neticede Kur'ân'ı
okuyan ve mütalaa eden kimsenin, böyle bir üslûpla karşı karşıya bulundu-
ğu için, onun üslûbundaki İlâhî tecellinin farkına varabilmesi hiçbir zaman
zor olmayacaktır.²⁷

Yukarıda değinildiği gibi Kur'ân'da bulunan Yüce Allah'a ait bütün isim ve
sıfatlar, onda bulunan hâkim İlâhî tecelliye gösterirler. Bu tespit, "söz konusu
tecellinin Yüce Allah'ın Zatıyla münasebeti hangi ölçüdedir?" şeklinde bir
soruyu çağrıştırabilir. Bu soruya şöyle cevap verilebilir: Kur'ân'da hâkim olan
İlâhî tecelli, evrendeki İlâhî hâkimiyete benzer. Yani Allah Teâlâ, Kur'ân-ı
Kerim'in her bir ayetinde, evrende olduğu gibi, ya doğrudan veyahut do-
laylı olarak varlığını hissettirir. Zira Cenâb-ı Hak Kur'ân'da; Zat'ı,²⁸ sıfatları,²⁹
emretmesi,³⁰ yasaklaması,³¹ doğruyu ve hidayeti göstermesi,³² söz vermesi,³³

²⁶ Felak, 113/1-5. Ayetlerin tefsiri için bk. Burhanüddin Ebu'l-Hasan İbrahim b. Ömer Bikâî, *Nazmü'd-dürer fi tenâsübü'l-âyet ve's-suver*, 1. bs. Haydarâbâd: Dâru'l-maârifî'l-Osmaniyye 1984, XXII, 406.

²⁷ Bu bağlamda bir konuya temas etmek uygun olacaktır. Şöyle ki; söz konusu farkındalığı elde edebilme, -bir açıdan- kuralları, edebî zevki ve mantığına ait bilgileriyle Kur'ân diline, yani Arapçaya ait malumata sahip bulunmayı gerektirmektedir. Bu gerekliliğin çok külfetli bir boyut taşımadığı kanaatindeyiz. Zira yabancı herhangi bir dili öğrenmek için pek çok gayret ve çaba sarf eden günümüz insanı/müslümanının; Yaratıcıları tarafından ebedi mutluluklarını temin etme gayesiyle hidayet rehberi olarak gönderilen Kur'ân'ın dili, bu dilin kuralları, edebî zevki ve mantığını öğrenme uğruna gayret ve çaba göstermesi -karşılığı düşünülüğünde- külfetli olmasa gerektir.

²⁸ Şûrâ, 42/11 vdğr.

²⁹ Bakara, 2/209; En'âm, 6/96; Hûd, 11/66 vdğr.

³⁰ Hûd, 11/114; Ankebût, 29/45; Ahzâb, 33/33 vdğr.

³¹ Tevbe, 9/84; İsrâ, 17/23 vdğr.

³² Bakara, 2/142; Nisâ, 4/26 vdğr.

³³ Nisâ, 4/95; Mâide, 5/9 vdğr.

tehdit etmesi,³⁴ geçmiş, hâl ve gelecekte haber vermesiyle,³⁵ kanunları, düsturları ve bunları en mükemmel üslûpta beyan buyurmasıyla³⁶ tecelli etmektedir. Netice itibarıyla bu hâkim tecelli, kapsamlı, kesintisiz, etkin ve karar kılmış bir özelliğe sahiptir. Hatta çoğu zaman kendisini bir ayette birden fazla hissettirmektedir.

Öneğin, Zümer suresinin, ﴿قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ﴾ “De ki: Ey çok günah işleyerek kendi öz canlarına kötülük etmede ileri giden kullarım! Allah’ın rahmetinden ümidinizi kesmeyiniz. Allah bütün günahları affeder. Çünkü O, çok merhametli olduğundan dolayı çok bağışlayandır.”³⁷ ayetinde görüleceği üzere; Yüce Allah’ın varlığı, yoğun biçimde ve tekrar tekrar vurgulanmaktadır. Yirmi dört kelimedenden oluşan yukarıdaki ayette, Allah Teâlâ 7 defa zikredilmektedir ki, bu neredeyse lafızların ¼’üne tekabül etmektedir.

Şimdi bunları maddeler halinde sıralayıp, söz konusu tecellinin lafız ve anlam boyutundaki ölçüsünü biraz daha net görmeye çalışalım. 1) ﴿قُلْ﴾ “De ki” emrini veren Allah Teâlâ. 2) ﴿يَا عِبَادِيَ﴾ “Ey kullarım!” ifadesindeki (ي) zahirinin mercii olan Allah Teâlâ. 3) ﴿رَّحْمَةِ اللَّهِ﴾ “Allah’ın rahmeti” ifadesindeki rahmetin sahibi olan Allah Teâlâ, 4) ﴿إِنَّ اللَّهَ﴾ “Gerçek şu ki, Allah...” ifadesinde geçen Allah Teâlâ. 5) ﴿إِنَّهُ﴾ “Zira O...” ifadesindeki (هُ) zahirinin râcî bulunduğu Allah Teâlâ. 6-7) Ayetin sonunda yer alan ﴿هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ﴾ “O, çok merhametli olduğu içi çok bağışlayandır” ifadesiyle, birbirini destekleyici ve peş peşe gelen iki önemli sıfatın sahibi bulunan Yüce Allah.

Kur’ân-ı Kerim’in lafız ve anlam yapısına hâkim olan İlâhî tecellinin yansımalarına bir diğer örnek; Kur’ân’da 332 defa zikredilen ve “de ki” anlamı taşıyan ﴿قُلْ﴾ hitaplarıdır. Emir anlamı taşıyan bu hitaplarda, bir emreden, bir de emredilen taraf vardır. Emreden Yüce Allah, emredilen ise -öncelikle- Hz. Muhammed’dir (sas.). Kur’ân’ı tebliğ eden Hz. Peygamber, bu emirlerle devamlı surette yönlendirilmekte ve tebliğ görevini İlâhî denetim altında icra etmektedir. Diğer bir anlatımla, Kur’ân’ı tebliğ ve tebyîn etmekle görevli nebevî şahsiyet, Yüce Allah’ın hâkim tecellisine tâbi bir konumda yer almaktadır.

Kur’ân’daki İlâhî tecellinin hâkimiyetine işaret eden bu özellik; basit, geçici ve göz ardı edilebilecek sayısal bir nitelik olmayıp, aynı zamanda lafız ve manasıyla Kur’ân’ın ait bulunduğu kaynağı gösteren önemli ve kalıcı bir yapıya sahiptir. Mesela şu ayete bu açıdan bakılabilir: ﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلْ

³⁴ Âl-i İmrân, 3/4; Mâide, 5/95 vdğr.

³⁵ Enbiyâ, 21/7; Rûm, 30/2-4 vdğr.

³⁶ Enfâl, 8/67; İsrâ, 17/23.

³⁷ Zümer, 39/53.

اللَّهُ شَهِيدٌ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنُ لِأُنذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ أَتَيْنَكُمْ لِنُشْهِدُونَ أَنْ مَعَ اللَّهِ إِلَهِةٌ أُخْرَى قُلْ اللَّهُ شَهِيدٌ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ قُلْ إِنَّمَا هُوَ إِلَهُ وَاحِدٌ وَإِنِّي بَرِءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ ﴿١٧٠﴾

şey daha büyüktür? Hiç beklemeden şöyle cevap ver: Allah. O, benimle sizin aranızda şahit olarak yeter. Şu Kur'an, sizi ve kendisine ulaşan herkesi uyar-mam için bana vahyolundu. (Yine şöyle sor:) Allah ile beraber başka tanrılar bulunduğuna gerçekten siz mi şahitlik ediyorsunuz? Sen şöyle de: Ben asla buna şahitlik etmem! Şu hakikati de söyle: O, ancak bir tek İlâh'tır. Sizin şir-kiniz ve ortak koştuğunuzla benim hiç bir alâkam yoktur.³⁸ Ayette görüldüğü gibi, Yüce Allah'ın Kur'ândaki hâkim tecellisini gösteren ve muhataba yöneltilen ﴿قُلْ﴾ "de ki" emri defalarca tekrar edilmiştir.

Şu ayette de benzer özellikle karşılaşıyoruz: **قُلْ يَا عِبَادِ الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِينَ أَحْسَنُوا** *“Ey Muhammed! Bizim adımıza de ki: Ey iman eden kullarım! Rabbinize karşı gelmekten sakının. Bu dünyada iyilik yapanlar için âhirette iyilikler vardır. Allah’ın yarattığı yeryüzü geniştir. Sabredenlere mükâfatları elbette hesapsız olarak verilir.”*³⁹ Buradaki İlâhî tecellinin göstergeleri şöyle sıralanabilir: 1) ﴿قُلْ﴾ “de ki” emrini veren Yüce Allah. 2) ﴿يَا عِبَادِ﴾ “ey kullarım” ifadesindeki mahzûf zamirin (ي) mercii Yüce Allah. 3) ﴿رَبَّكُمُ﴾ ifadesinde “Rab” sıfatıyla mezkûr bulunan Allah Teâlâ. 4) ﴿أَرْضُ اللَّهِ﴾ İfadesindeki Yüce Allah. 5) Sabredenlere mükâfat veren Allah Teâlâ. Görüldüğü gibi Yüce Allah’ın Kur’andaki tecellisi bir tek ayette tam beş (5) kez müşahade edilmektedir.

Yukarıdaki örnek ayetlerden anlaşıldığı üzere ﴿قُلْ﴾ hitabı, Hakk Teâlâ'nın hâkim varlığının tecellisine dair Kur'ândaki lafzî ve sayısal göstergelerinden biridir. Bu doğrultuda müfessir Fahrreddin Râzî (ö. 606/1209) şunları dile getirir. “İnkârcılar, bir Yaratıcının varlığını, kendilerini yaratan ve rızık verenin O olduğunu kabul ediyorlardı. Nitekim Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır: ﴿وَلَقَدْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾ “Şayet onlara, “göklere ve yeri yaratan kimdir?” diye soracak olursan, elbette Allah'tır cevabını vereceklerdir.”⁴⁰ Kul, başkalarından gelen tahammül edemeyeceği şeylere, efendisinden gelince katlanır. Eğer Hz. Peygamber, Kâfirûn suresindeki ifadeyi ﴿قُلْ﴾ lafzı bulunmaksızın doğrudan “*ey kâfirler!*” şeklinde kullanmış olsaydı, onlar bunun Hz. Peygamber'in kelâmı olabileceğini düşünüp,

³⁸ Enâm, 6/19. Ayetin tefsiri için bk. Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Muhammed Şevkânî, *Fethu'l-kadir = el-Câmi' beyne fenney'r-rivâye ve'd-dirâye min ilmi't-tefsîr*, (thk. Abdurrahman Umeyra), Mansure: Dârü'l-vefa 1997, II, 150; Muhammed Tâhir b. Muhammed b. Muhammed İbn Âşûr, *Tefsîrü't-tahrîr ve't-tenvîr*, Tunus 1984, VII, 166.

³⁹ Zümer, 39/10.

⁴⁰ Lokmân, 31/25.

belki de tahammül edemeyerek, ona yaptıkları eziyeti artıracaklardı. Ama bu ifadenin başındaki “*de ki*” emrini duyunca, Hz. Muhammed’in (sas.) bu sert ifadeyi, gökler ve yeryüzünün Yaratıcısından naklettiğini anlamışlar, bu sebeple söz konusu söyleme katlanmışlar ve Hz. Peygamber’e yaptıkları eziyeti artırmamışlardır.”⁴¹ Yapılan yorumdan anlaşıldığına göre, Kur’ân ayetlerinin üslubunda yer alan İlâhî tecelli, müşrikler tarafından da fark edilebilmiştir.

Kur’ân’ı okumak, bulunduğu alana hâkim, her türlü müştemilâta ve güzelliğe sahip bir binayı inşa etmeye benzer. Binanın yapımında gerekli her bir malzemenin uygun kullanımı ile bina teşekkül ettiği gibi, okunan her bir ayetle de, Yüce Allah’ın Kur’ân’daki tecellisi; değeri, canlılığı, başladığı ve bittiği yer, gerek doğrudan gerekse dolaylı olarak belirginleşir. Onu tilavet eden kimse, aynen yaşadığı evrende olduğu gibi, okuduğu her ayet ve surede söz konusu İlâhî tecellinin hâkimiyetiyle kuşatılır.

Kur’ân-ı Kerim’de hâkim bulunan İlâhî tecelliye müşahade eden Kur’ân okuyucusu, yine Kur’ân’ı okurken onun ayetlerinde ilk tebliğcisi Hz. Muhammed’e (sas.) de yer verildiğini fark edecektir. Bu husus Kur’ân ayetlerinde yer yer belirgin olarak görülebilen; onun mucizeliğine paralel doğrultuda, zaman zaman da okuyucuların mütalaa ve anlama çabalarına havale edilmektedir. Makalenin bundan sonraki kısmında mevzubahis farıklılık örnekleriyle takdim edilecektir.

III. Nebevî Şahsiyet

Yüce Allah’ın Kendi’sine elçi olarak seçtiği Hz. Muhammed (sas.), O’nun mu’ciz kelâmını hem tebliğ⁴² hem de tebyîn⁴³ eden; yani hem aynen olduğu gibi insanlara aktaran, hem de -gerek sözleri gerek yaşantısıyla- açıklayan bir şahsiyettir. Hz. Peygamber’in elçilik görevinin temel yapı taşlarını oluşturan bu iki özellik, Kur’ân-ı Kerim’in üslûbuna onun müellifi tarafından adeta nakşedilmiştir.

Allah elçisinin söz konusu konumunun, İlâhî Kelâm’ın üslûbuna yansımalarının en çarpıcı örneklerinden biri, emir anlamı taşıyan ﴿قُلْ﴾ “*de ki*” hitaplarıdır.⁴⁴ Hz. Peygamber kendisine yapılan “*de ki*” emirleriyle; hem

⁴¹ Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Râzî, *et-Tefsîrü'l-kebir = Mefâtîhu'l-gayb*, Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmiyye 1990, XXXII, 128.

⁴² Mâide, 5/67.

⁴³ Nahl, 16/44.

⁴⁴ Kur’ân’da geçen “*de ki*” hitapları hk. geniş bilgi için bk. Aydın Temizer, *Kur’ân’da De Ki Hitabı*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları 2012.

vahyi aynen -Kâfirûn suresindeki⁴⁵ gibi- aktarmış, hem de yöneltilen sorulara -Enfâl suresinin birinci ayetindeki⁴⁶ gibi- cevaplar vermiştir.

Allah rasûlünün mevzubahis konumu (nebevî şahsiyet) şu ayetlerde de görülebilir: ﴿أَمْ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ إِلَهًا قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ هَذَا ذِكْرُ مَنْ مَعِيَ وَذِكْرُ مَنْ قَبْلِي بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ الْحَقَّ فَهُمْ مُعْرِضُونَ﴾ “Yine de tuttular, O’nun yanında birtakım başka tanrılar mı edindiler!? Ey Resulüm! De ki: İddianızı ispatlayın, delilinizi getirin görelim! Böyle bir delil de getiremediklerine göre de ki: İşte bu tevhid, benimle beraber olanların ve benden önceki peygamberlerin bildirisidir. Hayır, onların çoğu gerçeği bilmiyor ve bu sebeple ondan yüz çeviriyorlar.”⁴⁷ ﴿قُلْ مَنْ يَكْلُؤُكُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ مِنَ الرَّحْمَنِ بَلْ هُمْ عَنْ ذِكْرِ رَبِّهِمْ مُعْرِضُونَ﴾ “Sor bakalım: Gece ve gündüz O Rahman’ın azabından sizi kim koruyabilir? Ama onlar, bunu bilip O’na yönelecekleri yerde, Rablerini anmaktan yüz çeviriyorlar.”⁴⁸

Hiz. Peygamber’in Kur’ân’daki temsiliyeti, Yüce Allah’ın geniş ve hâkim varlığı ile bağlantılıdır. Kur’ân üslûbunda o; bağımlı, yetki çerçevesi ve sınırları çizilmiş, kendisine mütemadiyen emredilen bir şahsiyeti temsil etmektedir. Bu temsiliyet, ﴿قُلْ مَا كُنْتُ بِدْعًا مِنَ الرُّسُلِ وَمَا أَدْرِي مَا يُفْعَلُ بِي وَلَا بِكُمْ إِنْ أَتَّبِعْ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ وَمَا أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ مُبِينٌ﴾ “De ki: Peygamber olarak gelen ilk insan ben değilim. Dünya hayatında benim ve sizin başınıza neler geleceğini bilmiyorum. Ben sadece bana vahyolunana uyuyorum. Ben sadece apaçık bir uyarıcıyım.”⁴⁹ ayetinde açıkça görülmektedir.

İlâhî hâkimiyete bağımlı bulunan Hiz. Muhammed’in (sas.) bu konumu; uyarıcı, düzeltici, hesap sorucu, azarlayıcı, tehdit edici ve hatırlatıcı bir dil ve üslup kullanmayı da zorunlu kılmaktadır. Bu zorunluluğun açık bir göstergesi -aşağıdaki örnek ayetlerde fark edileceği üzere- Hiz. Peygamber’e, ilgili söylemin içeriğini tebliğ etmesinin İlâhî irade tarafından doğrudan emredilmesidir.

Şöyle ki; Yüce Allah elçisine, ümmetini uyarmasını ﴿وَقُلْ إِنِّي أَنَا النَّذِيرُ الْمُبِينُ﴾ “De ki: Ben, ancak apaçık bir uyarıcıyım.”⁵⁰ ayetiyle; onların yanlışlarını düzeltmesini ﴿أَنْ هَدَاكُمْ إِلَهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَاكُمْ إِسْلَامَكُمْ بَلِ اللَّهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَاكُمْ إِسْلَامَكُمْ﴾ “Müslüman olmalarını senin başına kakıyorlar. De ki: İslam’ı kabul etmenizi benim başıma kakmayın. Tam aksine, eğer insaflı dü-

⁴⁵ ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ﴾ “De ki: Ey kâfirler! Ben sizin taptıklarınıza tapmam!” (Kâfirûn, 109/1)

⁴⁶ ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا أَمْرَاتِ نَبِيِّكُمْ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ “Sana ganimetlerin taksimini soruyorlar. Şöyle cevap ver: Onun taksimi, Allah ve Rasûlüne aittir. Bu sebeple siz, gerçek mümin iseniz Allah’a karşı gelmekten sakının, birbirinizin arasını düzeltin, Allah ve Rasûlüne itaat edin.” (Enfâl, 8/1)

⁴⁷ Enbiyâ, 21/24. Ayetin tefsiri için bk. İbn Âşûr, *Tefsirü’t-tahrîr ve’t-tenvir*, XVII, 46-47.

⁴⁸ Enbiyâ, 21/42. Ayetin tefsiri için bk. İbn Âşûr, *age*, XVII, 73.

⁴⁹ Ahkâf, 46/9. Ayetin tefsiri için bk. Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, XXVIII, 7-8.

⁵⁰ Hicr, 15/89.

şünürseniz (göreceksiniz ki); Allah sizi hidayete erdirmek suretiyle size nimet vermektedir.”⁵¹ ayetiyle; onlara hesap sormasını ﴿قُلْ فَلِمَ تَقْتُلُونَ أَنْبِيَاءَ اللَّهِ مِنْ قَبْلِ أَنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ “Sor bakayım onlara: Eğer inanan kimseler idiyerseniz, daha önce niçin Allah’ın peygamberlerini öldürüyordunuz?”⁵² ayetiyle; inkârcıları azarlamasını ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ﴾ “De ki: Ey kafirler!”⁵³ ayetiyle; ümmetinden inanmayanları tehdit etmesini ﴿قُلْ تَمَتَّعُوا فَإِنَّ مَصِيرَكُمْ إِلَى النَّارِ﴾ “De ki: Birazcık daha faydalanın bakalım. Nasılsa varacağımız yer ateştir.”⁵⁴ ayetiyle ve ruhlarının derinliklerinde kabul ettikleri Rab’lerini onlara hatırlatmasını ﴿قُلْ أَنتُمْ كُنْتُمْ﴾ “De ki: Siz dünyayı iki günde yaratan Allah’ı inkâr edip O’na birtakım ortaklar mı uyduruyorsunuz? Halbuki bütün bunları yapan Rabbulâlemîndir.”⁵⁵ ayetiyle emretmektedir.

Yine aşağıdaki ayette Kur’ân üslûbuna akseden nebevî şahsiyete dair önemli ipuçları bulabiliriz. ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذَى فَأَعْتَزِلُوا التَّسَاءُ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُواهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ﴾ “Bir de sana kadınların ay halini sorarlar. Şöyle cevapla: Bu, bir rahatsızlıktır, Onun için, âdet sırasında kadınlardan geri durun ve onlar temizleninceye kadar kendilerine cinsel yaklaşımda bulunmayın! Temizlendikten sonra, Allah’ın izin verdiği şekilde onlara yaklaşın! Allah tövbe ile kendisine dönenleri ve temizlenenleri sever.”⁵⁶ Bu ipuçları, Kur’ân’a hâkim olan İlâhî tecelliye bağımlı ve vahiy kaynaklı emre sürekli muhatap bulunan Hz. Peygamber’in konumunu ortaya koymada devamlı surette birbirini desteklemektedirler.

Yukarıdaki ayette yöneltilen soruya neden ﴿قُلْ﴾ lafzı zikredilmeksizin doğrudan cevap verilmemiştir? Böyle bir ifade üslûbunda ne gibi mana incelikleri gizlidir?” Diye sorulursa, bu soruya şöyle yanıt verilebilir: Şüphesiz “de ki” hitabı ile cevaba başlamak, cevabın kaynağının belirginleşmesi ve tebliğde bulunan şahsiyetin temsil ettiği konumun vurgulanması açısından daha uygundur. Zira doğrudan cevap vermek, kişisel bir sorumluluğu ve nakledilen söze bir müdahaleyi çağırıştırabilir. Hatta doğrudan cevap vermek, risâleti ve Kur’ân’ın vahiy olduğunu inkâr edenler tarafından bireysel müdahalenin bulunduğu dair kuvvetli bir delil mahiyetinde kullanılabilir. Zira inkârcılar, ‘Kur’ân Muhammed’in sözüdür’ iddiasını⁵⁷ ortaya atarak insanlarda bir şüphe oluşturma gayreti içerisindeydiler. Görüldüğü gibi söz

⁵¹ Hucurât, 49/17.

⁵² Bakara, 2/91.

⁵³ Kâfirûn, 109/1.

⁵⁴ İbrahim, 14/30.

⁵⁵ Fussilet, 41/9.

⁵⁶ Bakara, 2/222.

⁵⁷ Secde, 32/3; Ahkâf, 46/8.

konusu ifade üslûbu, Kur'ân'da hâkim olan İlâhî tecelliye ve ona tâbi bulunan nebevî şahsiyete ışık tutmaktadır.

Kur'ân'ın indiği dönemde Araplar eşsiz bir dil zevkine sahiptiler. Bu maharetleri sayesinde Hz. Muhammed'in (sas.) sözlerini dikkatlice takip ediyor ve pek çok yönden kritiğe tabi tutuyorlardı. Bu çabalarıyla onun tebliğinde bir yanlışlık ve eksiklik tespit etmeyi umuyorlardı. Hatta Hz. Peygamber'in risâletinin doğruluğuna şüphe bulaştırmak amacıyla karmaşık yorumlara bile başvuruyor ve nübüvvete ait verileri istismar ediyorlardı. Ne var ki İlâhî kelâmın üslûbuna akseden “nebevî şahsiyetin İlâhî tecelliye bağımlı konumda bulunması” gerçeği, onların söz konusu gayretlerini neticesiz bırakmış ve Kur'ân'ın kendine has üslûbuyla Rabbülâlemîn'in sözü olduğunu açıkça ortaya koymuştur.

Bu gerçek şu örnek ayette gözlenebilir: *وَإِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا آتِ بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدِّلْهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَبَدِّلَهُ مِنْ تِلْقَاءِ نَفْسِي إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابٌ يَوْمٍ عَظِيمٍ* Ayetlerimiz onlara açıklanarak okunduğunda, ahirette huzurumuza geleceklerini ummayanlar, “Bize bundan başka bir Kur'ân getir veya bunu değiştir!” dediler. Şöyle karşılık ver: “Onu kendiliğimden değiştirmem olacak şey değildir. Çünkü ben sadece bana vahyedilene uyarım. Eğer sizin arzunuza uyarak Rabbime isyan edersem, o müthiş günün azabından korkarım.”⁵⁸

İlâhî tecelliye tâbi olan nebevî şahsiyet, yani sadece “bir memur ve nakledici” rol, bu üslûpla Kur'ân'da sürekli vurgulanmaktadır. İnanç ve dinî hükümlerle ilgili konular; ahlâk, gaybdan haber verme, evren ve hayatın yaratılma gayeleri ile varlığın nereye doğru yol aldığı gibi konularda Kur'ân'ın Kaynağı Yüce Allah ile tebliğcisi Hz. Muhammed (sas.) arasındaki ilişki, bir diğer ifadeyle Kendi'sine uyulan ile uyan arasındaki alâka sürekli tekrarlanmaktadır.

Mesela aşağıdaki ayet, Yüce Allah'a, O'nun elçilerine ve indirdiği kitaplara inanma konularıyla ilgilidir: *قُلْ آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنْزِلَ عَلَيْنَا وَمَا أُنْزِلَ عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَالنَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ* “De ki: Biz Allah'a iman ettik. Bize indirilen, İbrâhîm'e, İsmâîl'e İshak'a, Yâkub'a ve torunlarına indirilen; aynı şekilde Musa'ya, İsa'ya, hasılı bütün peygamberlere Rab'leri tarafından verilen vahiylerle iman ettik. Peygamberlikleri noktasında onlar arasında hiçbir ayırım yapmayız ve biz yalnız Allah'a teslim oluruz.”⁵⁹

Şu ayet ise, dinî bir hükümle alâkalıdır: *يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلْ مَا أَنْفَقْتُ مِنْ خَيْرٍ*

⁵⁸ Yunus, 10/15. Ayetin tefsiri için bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 121.

⁵⁹ Âl-i İmrân, 3/84.

“Sana Allah *فَلْيَوَدَّ الَّذِينَ الْآفَرِينَ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينَ* وَاِنَّ السَّبِيلَ وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ” yolunda kimlere *infâk* edeceklerini soruyorlar. Şöyle cevap ver: *Infâk* edeceğiniz mal, anne-baba, akrabalar, yetimler, yoksullar ve yolda kalmış gariplere verilmelidir. Hayır olarak daha ne yaparsanız Allah muhakkak onu bilir.”⁶⁰

Diğer taraftan, *﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾* “Bir de sana, ruh hakkında soru sorarlar. Şu cevabı ver: Ruh Rabbimin emrinde- dir, O’nun bileceği işlerdendir. Bu konuda size de bize de azıcık bir bilgi dahi verilmiştir.”⁶¹ ayeti gaybı konu edinmektedir.

Kur’ân üslûbundaki böyle kullanımlar; birçok defa tekrar edilmesine, değişik mevzuları içermesine ve farklı yerlerde geçmesine rağmen; Hz. Muhammed’in (sas.) nebevî rolü hiçbir zaman zaafa uğramamakta ve dil bakımından başarısız bir kullanım ortaya çıkmamaktadır. Eski felsefecilerin adlandırdıkları, insanın ikinci tabiatından kaynaklanan unutkanlık, vehim ve buna benzer kusur ifade eden özellikler ile bireysel arzulardan kaynaklanan zorlamalı şuursuz yorumlar nerede? Bu üslûb sayesinde elde edilen faydalar nerede? Aralarında dağlar ve ummanlar kadar fark bulunmaktadır.⁶²

Kur’ân üslûbundaki İlâhî tecelliye tâbi konumda bulunan Hz. Peygamber, -aynı zamanda- tebliğ etmesi kendisine emredilen söylemin birinci muhatabıdır. Bu da onun İlâhî kudret karşısında -elçiliğine ilaveten- sorumlu bir kul olduğunun belirgin bir delilidir. Bu özelliği, hemen hemen aynı dizgeye sahip şu iki ayeti karşılaştırdığımızda görebiliriz: *﴿قُلْ أَمَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنْزِلَ عَلَيْنَا وَمَا أُنْزِلَ عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَالنَّبِيُّونَ﴾* “Şöyle de: Biz Allah’a iman ettik. Bize indirilen vahye, İbrâhime, İsmâile, İshak’a, Yâkub’a ve torunlarına indirilen, kezâ Musa’ya, İsa’ya, hasılı bütün peygamberlere Rab’leri tarafından verilen vahiylerle iman ettik. Peygamberlikleri hususunda onlar arasında hiçbir ayırım yapmayız ve biz sadece Allah’a teslim oluruz.”⁶³ *﴿قُولُوا أَمَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْنَا﴾* *﴿وَمَا أُنْزِلَ إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾* “Şöyle deyiniz: Biz Allah’a, bize indirilen Kur’ân’a; İbrahim, İsmail, İshak, Yakup ve onun torunlarına indirilene ve yine Musa ve İsa’ya, kısacası bütün peygamberlere Rab’leri tarafından verilen kitaplara iman ettik. Peygamberlikleri hususunda onlar arasında hiçbir ayırım

⁶⁰ Bakara, 2/215.

⁶¹ İsrâ 17/85.

⁶² Hasan, “et-Tefsiru'l-İlâhî li'l-Kur’ân”, s. 75.

⁶³ Âl-i İmrân, 3/84.

yapmayız. Biz sadece Allah'a teslim oluruz.”⁶⁴ Söz konusu ayetlerde hem Hz. Peygamber hem de ona tâbi olanlara hitap edilmektedir. Bu üslûb ile, Hz. Muhammed'in (sas.) kendisine tâbi olanların önderi kabul edildiğine, yani onların peygamberi olduğuna vurgu yapılmaktadır. Ünlü dilci ve müfessir Ferrâ (ö. 207/822), Yunus suresinin 83. ayetini⁶⁵ tefsir ederken bu özelliğe şöyle işarette bulunur: “Bir toplumun önderi zikredildiğinde aynı zamanda beraberinde bulunanlar kastedilir. Örneğin, normal yaşantıda “halife gelir gelmez insanlar toplandılar” denildiği zaman, halifeyle birlikte gelenler de kastedilir.”⁶⁶

Görüldüğü üzere, Kur'an'ın ifade üslûbunda mutlak gerçeklere dair önemli veriler mevcuttur. Buraya kadar kaydedilenlerin ışığında bu veriler, Kur'an'da yer alan “İlâhî tecelli” ve aynı zamanda bu İlâhî tecelliye bağımlı bulunan “nebevî şahsiyete” işaret etme hususunda devamlı surette etkileşim halindedirler.

Acaba geçen paragraflardaki örnek ayetlerde yöneltilen sorulara, doğrudan ve ﴿قُلْ﴾ lafzı olmaksızın neden cevap verilmemiştir? Bu sorunun yanıtı şudur: “De ki” emir kipi ile başlamak, muhatabın zihninde cevabın kaynağını (İlâhî tecelli) belirginleştirmede daha etkin olmakta; arada nakledici olan elçiyi ve onun konumunu (nebevî şahsiyeti) son derece edebî bir suretle yansıtmaktadır.

Ayrıca Kur'an'da, (يَسْأَلُونَكَ) “Sana şunu sorarlar...” ifadesiyle başlayan ayetlere bakıldığında, sorulara başka bir kelimeyle değil de ﴿قُلْ﴾ emriyle cevap verildiği görülecektir. Mesela, ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنِ اتَّقَى وَأَتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ “Sana yeni doğan ayın görüntülerini sorarlar. (Şöyle cevap ver) De ki: Onlar, insanlar ve hac ibâdeti için vakit ölçüleridir. Evlere arka taraftan girmeniz fazilet değildir. Asıl fazilet, haramlardan sakınan insanın gösterdiği fazilettir. Öyleyse evlere kapılarından girin. Allah'a karşı gelmekten sakının ki, ebedî kurtuluşa eresiniz.”⁶⁷ ayetinde yer alan soruya bu üslûpla cevap verilmiştir. Hâlbuki normal hayatta pekâlâ şöyle de cevap verilebilir. (فَعَبِي مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ) “onlar insanlar için zaman belirleme ölçüleridir.” Ancak şu bir gerçek ki, bu ve benzer ayetlerdeki ﴿قُلْ﴾ lafzı, Kur'an'ın kaynağı Allah Teâlâ ile tebliğcisi

⁶⁴ Bakara, 2/136.

⁶⁵ ﴿فَمَا آمَنَ لِمُوسَى إِلَّا ذُرِّيَّةٌ مِنْ قَوْمِهِ عَلَى خَوْفٍ مِنْ فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِمْ﴾ “Hasılı, başlangıçta Musa'ya, kendi kavminden, genç bir kuşaktan başka iman eden olmadı. Çünkü kavmi, Firavun ve ileri gelen yetkililerinden korkuyorlardı.” (Yünus, 10/83)

⁶⁶ Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdullah Ferrâ, *Meânî'l-Kur'ân*, Beyrût: Âlemü'l-kütüb 1983, I, 486, II, 5.

⁶⁷ Bakara, 2/189.

Hz. Peygamber arasındaki ikili ilişkinin mahiyetini göstermeye dair önemli bir görevi üstlenmektedir.⁶⁸ Söz konusu ilişki; İlâh-kul, söz sahibi-nakleden, mütekellim-mübelliğ ve İlâhî tecelli-nebevî şahsiyet şeklindeki ikili kullarımların ifade ettiği bir ilişkidir.

Mevzubahis ilişkide, Hz. Muhammed'in (sas.) sadece Allah'ın mesajlarını olduğu gibi aynen ileten bir elçi olduğu vurgulanmaktadır. Aynı zamanda Hz. Peygamber'in, sorulan soruya verilen cevapta nakledici olmaktan başka hiçbir fonksiyonunun bulunmadığı, kendisine vahyedileni aynen tebliğ ettiği ve bu şekilde cevaplandırmanın Kur'ân vahyinin kullandığı üslûplardan birisi olduğuna işaret edilmektedir. Netice itibarıyla İlâhî tecelliye tâbi bulunan nebevî şahsiyetin yansıması Kur'ân üslûbunda açıkça gözlemlenmektedir.

IV. Sonuç

Kur'ân-ı Kerim, Arapça lafızlardan oluşmasına rağmen, kendine has üslûbuyla, Arap diline ait edebiyat türlerinden (şiir, nesir) tamamen farklıdır. Bu farklılık onun İlâhî bir söz (Kelâmullah) oluşuna dayanmaktadır. Kur'ân'ın bu özelliği tefsir ilminde i'câzü'l-Kur'ân-üslûbu'l-Kur'ân çerçevesinde değerlendirilmiştir.

Bütün edebiyat ürünlerinde, şair yahut yazara ait kişiliğin, eserinin üslûbuna yansıdığı bilinen bir gerçektir. Bu gerçek doğrultusunda, Kelâmullah olduğundan dolayı Kur'ân üslûbunda "Allah Teâlâ'nın Zat'ına ait hususiyetlerin" yani "İlâhî tecellinin" mevcudiyeti açık ve kesin bir hakikattir. Kimi zaman hemen, kimi zaman tedebbür ve tefekkürden sonra görülen bu tecelli, bütün Kur'ân ayetlerinde mevcuttur.

Diğer taraftan Kur'ân üslûbunda, onu tebliğ eden elçinin konumu da sürekli vurgulanır. Devamlı surette vurgulanan bu "nebevî şahsiyet", Kur'ân üslûbuna hâkim olan "İlâhî tecelliye" bağımlı ve Yüce Allah'ın vahyini olduğu gibi aynen aktaran bir "memur" konumundadır.

Kur'ân üslûbunda bulunan "İlâhî tecelli" ve "nebevî şahsiyetin" göstergelerinden biri, ayet ve surelerde defalarca zikredilen ﴿كُلُّ﴾/kul "de ki" lafızlarıdır. İlâhî mesajların bir kısmının tebliği, mutlak hâkim olan Yüce Allah tarafından O'nun memuru konumunda bulunan elçisine bu lafızlarla emredilmektedir. Bu yönüyle söz konusu lafızlar, Kur'ân üslûbunda mutlak surette hâkim olan "İlâhî tecelliye" ve buna bağımlı bulunan "nebevî şahsiyete" işaret etmekte ve vurgu yapmaktadırlar.

⁶⁸ Hasan, "et-Tefsiru'l-İlâhî li'l-Kur'ân", s. 75.

Kur'ân ayetlerinin bu şekilde İlâhî tecelli ve nebevî şahsiyet gibi mutlak gerçeklere yer vermesi, onun üslûbunun özgünlüğünü ve dolayısıyla mucizeliğini, diğer bir ifadeyle icâzını anlamak açısından son derece önemlidir. Zira **Kur'ân-ı Kerim kendine has üslûbuyla mucize bir sözdür.**

KAYNAKÇA

- Abdûlbâkî**, Muhammed Fuâd (ö. 1387/1968), *el-Mu'cemü'l-müfrehes li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerim*, İstanbul 1982.
- Alûsî**, Ebu's-senâ Şihâbuddîn Mahmûd b. Abdullah (ö. 1270/1854), *Rûhu'l-meânî fi tefsiri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-seb'i'l-mesânî*, (tsh. Ali Abdûlbârî Atiyye), Beyrût: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye 2005.
- Bikâî**, Burhanüddin Ebu'l-Hasan İbrahim b. Ömer (ö. 855/1480), *Nazmü'd-dürer fi tenâsübi'l-âyât ve's-suver*, 1. bs. Haydarâbâd: Dâru'l-maârifî'l-Osmaniyye 1984.
- Bursevî**, İsmail Hakkı, (ö. 1137/1725) *Tenvirü'l-ezhân min tefsir-i rûhi'l-beyân*, (ihtisâr ve thk. Muhammed Ali es-Sâbûnî), Dimaşk: Dâru'l-kalem 1988.
- Düzenli**, Yaşar, *Üslûb ve Semantik Açıdan Kur'ân ve Şefaat*, İstanbul: Pınar Yayınları 2006.
- Ferrâ**, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Ziyad b. Abdullah ed-Deylemi (ö. 207/822), *Meânî'l-Kur'ân*, Beyrût: Âlemü'l-kütüb 1983.
- Hasan**, Gâlib, "et-Tefsiru'l-İlâhî li'l-Kur'ân", *Mecelletü kadâyâ İslamiyye*, 1995, sy. 2.
- Izutsu**, Toshihiko (ö. 1413/1993), *God And Man In The Qur'an (Semantics of the Qur'anic Weltanschauung)*, Kuala Lumpur 2002.
- İbn Âşûr**, Muhammed Tâhir b. Muhammed b. Muhammed (ö. 1394/1973), *Tefsirü't-tahrîr ve't-tenvir*, Tunus 1984.
- Kurtubî**, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr (ö. 671/1273), _____, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, (thk. Hişâm Semîr Buhârî), Riyâd: Dâru âlemi'l-kütüb 2003.
- _____, *el-Esnâ fi şerhi esmâ'ilâhi'l-hüsnâ ve sıfâtihî*, (thk. Salih Atiyye Hatmani) Bingazi: Cem'iyyetü'd-da'veti'l-İslâmiyye el-âlemiyye 2001.
- Mâtürîdî**, Ebû Mansûr Muhammed b. Mahmud (ö. 333/944), *Te'vilâtü ehli's-sünne*, (thk. Fatıma Yusuf el-Haymî), Beyrut 2004.
- Râfî'î**, Mustafa Sadık (ö. 1356/1937), *İ'câzü'l-Kur'ân*, Mısır 1961.
- Râzî**, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer (ö. 606/1209), *et-Tefsirü'l-kebir = Mefâtihu'l-gayb*, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye 1990.
- Süyûtî**, Ebu'l-Fadl Celaledin Abdurrahman b. Ebî Bekr (ö. 911/1505), *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*, 5. bs. (tlk. Mustafa Dîb Bugâ), Beyrut: Dâru İbn Kesîr 2002.

Şevkânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Muhammed Havlânî (ö. 1250/1834), *Fethu'l-kadîr = el-Câmi' beyne fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâye min ilmi't-tefsîr*, (thk. Abdurrahman Umeyra), Mansure : Dârü'l-vefa 1997.

Temizer, Aydın,

_____, *Kur'ân'da De Ki Hitabı*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları 2012.

_____, *Kur'ân Tefsirinde Karine*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları 2016.

_____, “Kur'ân'da “Rab” Kavramı Üzerine Semantik Bir Analiz”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat fakültesi Dergisi*, 2013, c. 44, sy. 44.

Yavuz, Yusuf Şevki, “İcâzu'l-Kur'ân”, *DİA. (Diyanet İslam Ansiklopedisi)*, İstanbul 2000.

Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Mahmud b. Ömer (ö. 538/1144), *el-Keşşâf an hakâiki gavâmidî't-Tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*, (thk. Âdil Ahmed Abdülmevcud vdğr.), Riyad: Mektebetü'l-abikân 1998.

Zerkânî, Muhammed Abdülazim (ö. 1367/1948), *Menâhilü'l-'irfân fî ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut 1995.

Zerkeşî, Bedrüddin Muhammed b. Abdullah (ö. 794/1392), *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, (thk. Muhammed ebu'l-Fadl İbrahim), 1. bs. Dâru ihyâi'l-kütübi'l-Arabiyye 1957.

İMAN - İNKÂR SAPAĞINDA TUTUM BELİRLEYİCİ OLARAK FELSEFENİN ROLÜ

HASAN PEKER

YRD. DOÇ. DR., KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ,
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ BÖLÜMÜ, DİN FELSEFESİ ANABİLİM DALI ÖĞRETİM ÜYESİ
hasanpeker02@hotmail.com

Özet

İster felsefi ister dini açıdan bakılsın, insan için esas olan “hakikati aramak”tır. Bu, hak olan ve hak olmayan ayrımını gösterdiği gibi, aralarında ayrım imkânı veren normlar ve sapmaların varlığını da gösterir. Bu ikilem, dini inanç esasları ekseninde kişiyi, inanç yahut inançsızlık ile neticelenecek bir durumla karşı karşıya bırakır. Örneğin, empirik bir kanıtlanmaya konu olmadığından Tanrı’nın varlığı, tasdik ya da tekzip bağlamında bir seçimde bulunmayı, seçimde bulunmak ise düşünmeyi gerektirir. Lakin seçim, salt düşünmenin kaçınılmaz sonucu olamaz. Tam ve gerçek anlamda bir iradeye ihtiyaç vardır. Kişinin kendi arzu ve eğilimlerine açık, karar verme yönündeki iradesinin tayin edici rolünü görmek lazımdır. Bu sebeple kişinin inanç dünyasının biçimlenmesi, sadece felsefi söylemlerin rasyonalitesi ile izah edilemez. Durum böyleyken, inanmayı ya da inanmamayı, genel geçer bir felsefeyle değil -ki varlığı tartışılır-, kişilere izafe edilebilecek ve kişilikle de ilişkilendirilebilecek felsefelerle izah etmek daha anlaşılır görünmektedir. Bu, geçmişten bugüne, bunca filozof ve bilim adamının dini inanç noktasında farklı, daha açık ifadeyle aykırı tutumlarını anlamaya da imkân verir.

Anahtar Kelimeler: İman, İnkâr, Akıl, İrade, Felsefe

THE ROLE OF PHILOSOPHY AS A STANCE INDICATOR AT THE
CROSSROAD OF FAITH AND DENIAL

Abstract

Whether from a philosophical point of view or religious, what is essential for human beings is the “search for the truth”. As it points to the difference between the truth and falsehood, it also demonstrates the norms that lets one to differentiate them and shows existence of deviations. This dilemma, in the axis of religious beliefs, leaves the person in a case that will result with belief or disbelief. For instance,

the existence of God, as its not a subject of empirical proving, requires making choice in terms of confirmation or disconfirmation and making choice requires reasoning. But choosing, cannot be an inevitable result of sole reasoning. A complete and genuine will is required. The will of the person is required to be realised with respect to his decision, which is open to desires and tendencies. Therefore, formation of the belief world cannot be explained by rationality of philosophical discourse only. That being the case, elucidating believing or disbelieving by philosophies that can be attributed to persons and can be related with personalities seems more understandable than explaining this phenomenon by a generally accepted philosophy -since it's existence is controversial too- This also helps us to understand different and anomalous positions of so many philosophers and scientists in terms of religious belief, from past to the present.

Key words: Faith, Denial, Reason, Will, Philosophy

Giriş

Felsefi düşünceler, Antikçağ Yunanlılarından çok önce Eski Mısır, Mezopotamya, Çin ve Hint uygarlıklarında varlık göstermiş¹ olsa da felsefenin ilk sistemleştiricileri olarak eski Yunanlılar bilinir. Felsefe, ilgili hemen her kaynakta İ.Ö. VII-VI y.y. da Thales ile başlatılır. Thales'in "böyle bir sözcüğü kullanmadığı,"² ilk kullananın Pythagoras olduğu ancak onun da "tanımlamadan kullandığı"³ ifade edilmiştir. "Sözcüğü, bugünkü anlamına başlangıç olabilecek şekilde ilkin Aristoteles "ilk felsefe" (Prima philosophia) olarak dile getiriyor ve bunu aşağı yukarı bugün "metafizik" dediğimiz şeyle bir tutuyordu. Bu durumda, aradan geçen iki yüz yıllık zaman içinde, ne olduğu açıkça bilinip söylenmeden felsefe yapılmış olduğu"⁴ söylenebilir. Başlangıç dönemlerinin bir sorunu değildir felsefenin neliği. Bugün için de felsefenin genel geçer bir tanımını vermek kolay değildir. Neredeyse bütün felsefe tanımlarının tartışmaya açık olması bunu gösterir. Bu, felsefenin tabiatından kaynaklanan bir durum olarak görülebileceği gibi, onu "tanımlayacak kişilerin ve bu arada farklı tarihsel ve sosyal koşullardan etkilenen filozofların ilgilerinin, dünyaya bakış tarzlarının farklılık gösterebilmesi"⁵ sebebiyle felsefeyi nasıl gördükleri veya nasıl görmek istedikleriyle ilgili bir durumun sonucu olarak da görülebilir. Esasında onun belli bir tanımla karakterize edilmesinin, onun imkânlarını sınırlandıracağı, onun ruhuna uygun düşmeyeceği⁶ görüşü de dikkate değerdir.

¹ Hançerlioğlu, Orhan, *Felsefe sözlüğü*, 21.B., Remzi Kitabevi, İstanbul, 2013, s. 112.

² Sözer, Önay, *Felsefenin ABC'si*, Simavi Yay., İstanbul, 1992, s. 17.

³ Sözer, a.g.e., s. 17.

⁴ Sözer, a.g.e., s. 17.

⁵ Cevizci, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, I.B., Say Yay, İstanbul., 2012, s. 13.

⁶ Cevizci, *Felsefeye Giriş*, s. 14.

Başlangıcında, bugün için müstakil birer disiplin olan bilimleri içerir olan felsefe, bütün bilimlerin mekanik bir toplamı olmasa⁷ da, her alanla ilgisi olan bir bilginin,⁸ diğer bir deyişle bütünsel bilgiyi sağlayan bir disiplinin⁹ adı olmuştur. İnsanın ilk ortaya koyduğu temel bilgi felsefe olduğundan felsefe ile bilimler arasında, her zaman bir ilişki var olmuştur. Bundan dolayı da felsefe bütün bilimlerin anası kabul edilmiş ve filozoflar ise eskiden beri devrinin bütün bilimlerine sahip bilgin veya bilge kimseler olarak tanınmışlardır.¹⁰ Örneğin, ilk filozof olarak anılan Thales, “felsefi faaliyetleri yanında bilimsel çalışmalarıyla da seçkinleşmiştir.”¹¹ “Bu filozofun düşünceleri[nin], bir bilim, bir de felsefe bakımından incelenebilir”¹² düşünceler olduğuna dikkat çekilmesi, felsefi ve bilimsel düşünceyi şahsında taşıyor olmasındandır. Tarihsel başlangıcında felsefenin diğer bilimlere kaynaklık etmiş olması, filozofların bu nitelikleriyle açıklanabilir bir durumdur. Diğer bilimlere göre, hem zaman itibarıyla felsefeden ayrılışlarının hem de münasebet itibarıyla ona daha yakın olduklarını bildiğimiz günümüz bilimsel disiplinlerinden olan sosyoloji ve psikolojiye dair şu yer vereceklerimizi, ileride dikkate sunmak istediğimiz meselenin anlaşılması noktasında gerekli ve yararlı görüyoruz.

Toplumsal hayatta, insan davranışı, etkileşimi ve düzenini kolektif bilinç üzerinden “*bilim düşüncüsü*”¹³ ile anlamaya çalışan bir disiplin olan sosyoloji, “Fransız feylesofların ürettikleri fikri mayanın bir ürünü”¹⁴ olarak 19. Yüzyıl başlarında ortaya çıkmışsa da ortaya çıkışına yol açan temel dürtü yeni değildir. “*Felsefe düşüncüsü*”¹⁵ biçiminde ta eski Greklerde varlık göstermiştir. “Hiçbirinin kendini ‘sosyolog’ olarak görmediği”¹⁶ o çağların düşünürleri, toplumsal yaşam hakkında yine ‘sosyoloji’ olarak tanımlamadıkları düşünceler ortaya koymuşlardır.

Psikolojiye gelince, yine on dokuzuncu yüzyıl Alman deneyci psikologların çalışmalarıyla felsefeden ayrılmaya başlamış olan, yaklaşık yüzyıllık geçmişe sahip, zihni/zihinsel hayatı ve davranışı konu edinen bir bilim olarak psikoloji¹⁷ de felsefe gibi, “üzerinde anlaşmaya varılan bir tanıma sahip değildir.”¹⁸ Ancak

⁷ Hançerlioğlu, a.g.e., s. 115.

⁸ Mengüşoğlu, Takiyettin, *Felsefeye Giriş*, 4.B., Remzi Kitabevi, İstanbul, 1988, s. 17.

⁹ Hançerlioğlu, a.g.e., s. 115.

¹⁰ Erdem, Hüsameddin, *Bazı Felsefe Meseleleri -Felsefeye Giriş-*, Hü-Er Yay., 3.B., Konya, 2012, s. 104.

¹¹ Cevizci, Ahmet, *Paradigma Felsefe sözlüğü*, Paradigma Yay., İstanbul, 2013, s. 1517.

¹² Bkz. Sena, Cemil, *Filozoflar Ansiklopedisi*, I-IV, Remzi Kitabevi, 1976, Cilt: 4, s. 383.

¹³ Kösemihal, Nurettin Şazi, *Sosyoloji Tarihi*, 4.B., İstanbul, 1989, s. 11.

¹⁴ Turner, Jonathan H. vd., *Sosyolojik Teorinin Oluşumu*, Çev.: Ümit Tatlıcan, 4.B., Sentez Yay., Ankara, 2013, s. 19-20.

¹⁵ Kösemihal, a.g.e., s. 11.

¹⁶ Ritzer, George, *Modern Sosyoloji Kuramları*, 2.B., De Ki Basım Yayım, Ankara, 2011, s. 4.

¹⁷ Cevizci, *Felsefe sözlüğü*, s. 1306.

¹⁸ Schultz, Duane P. ve Sydney Ellen schultz, *Modern Psikoloji Tarihi*, Çev.: Yasemin Aslay, 2.B., Kaktüs Yay., İstanbul, 2002, s. 31.

çağımızda yahut çağdaş psikolojide ‘bilimsel yaklaşım’ın,¹⁹ uzlaşmaya medar olan bir ortak nokta olduğunu söylemek mümkündür. Halbuki psikoloji, “bilimsel dönem öncesinde felsefi yaklaşım”²⁰ ya da ‘felsefe düşüncüsü’ olarak kendini göstermiştir. Bugün bile “bütün bilimlerin üstünde olan ve bilimlerce açıklanamayan olaylar üzerinde kavramlar oluşturan felsefenin etkisi altındadır.”²¹

Bu noktada şunu ifade etmek isteriz: Gerek sosyolojinin gerekse psikolojinin, kendilerine kaynaklık etmiş olan felsefeden bir disiplin olarak ayrılmış olması, her iki bilimsel düşünüş tarzının felsefi bakış tarzından keskin ayrılışlarının göstergesi olamaz. Öte yandan, felsefi düşünüşün sosyolojik veya psikolojik bakıştan tamamen beri olmadığını söylemek de mümkündür. Ayrıca şu da bir gerçektir ki, gerek disipline edilmemiş naif düşünceler gerekse düşünce sistemleri, kişinin ve toplumun psikolojisinin ve de sosyal hayatın tesirine açıktır. Bu nedenle kişinin, kendi felsefi ve bilimsel kazanım ve yeterlilik ya da bireysel ve kolektif bilinç durumlarının ve de çevresel faktörlerin tesirinden bütünüyle beri olup olmadığı veya olabilir olamadığı noktası, kişinin bizatihi kendisinin veya kendisine yönelen bakışların dikkatini gerektirir.²² “Bir bilimin ortamı fiziksel olmaktan ziyade zihinsel ve sosyaldır. Bununla birlikte fiziksel ortamlar gibi değişime maruz kalmakta ve bir canlı türü gibi çevresel isteklere ve koşullara bir cevap olarak değişip gelişebilmekte”²³ ve her bilimsel evre, bilim adamlarından oluşan bir topluluğun benimsediği paradigma ile bilimsel varlık kazanmaktadır.²⁴ Felsefe ve filozoflar için benzer bir durumdan söz edilebilir. Filozofların da “farklı zamanlarda, farklı kültürlerde, farklı amaçlar ve farklı işlevlerle farklı somut felsefeler ürettikleri görülmektedir.”²⁵ Onların kendi “yaşantılarının,”²⁶ çeşitli “tarihsel ve sosyal koşullardan etkilenen ilgilerinin, dünyaya bakış tarzlarının farklılık göstermesi,”²⁷ “felsefi görüş ve eleştirilerine duygusalılık katmış olmaları”²⁸ ve benzeri sâikler felsefelerini biçimlendirmiş, en azından etkilemiştir. Bu, “her filozofun kendisine özgü bir felsefe yapma biçiminin olmasını”²⁹ anlamaya katkı veren bir durumdur.

¹⁹ Schultz, *a.g.e.*, s. 31.

²⁰ Schultz, *a.g.e.*, s. 31.

²¹ Baymur, Feriha Balkış, *Genel Psikoloji*, 15.B., İnkılâp Yay., İstanbul, 1972, s. 4.

²² Bkz. Çevik, Mustafa, *Felsefe Bayılığı*, 1.B., C Planı, İstanbul, 2015, ss. 107,117.

²³ Schultz, *a.g.e.*, s. 46.

²⁴ Erdem, *Bazı Felsefe Meseleleri*, s. 114-115.

²⁵ Arslan, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, 4. Basım, Vadi Yay., Ankara, 1999, s. 14.

²⁶ Bkz. Arslan, Ahmet, *İslâm Felsefesi Üzerine*, Vadi Yay., 1.Baskı, Ankara, 1999, s. 34.

²⁷ Cevizci, *Felsefeye Giriş*, s. 13.

²⁸ Timuçin, Afşar, *Düşünce Tarihi*, BDS. Yay., İstanbul, 1992, s. 520; Aydın, Mehmet, *Din Felsefesi*, Dokuz Eylül Üniversitesi Yay., İzmir, 1990, s. 176-179.

²⁹ Arslan, *Felsefeye Giriş*, s. 20.

Felsefi bakış, dolayısıyla felsefe için dile getirilen rasyonellik ölçütüne dair bir tanım üzerinde bile uzlaşının olmadığı³⁰ söz konusu edilirken, felsefenin “kendisini akla dayanan nedenlerle haklı çıkarma iddiasında olan zihinsel etkinlik”³¹ şeklindeki tanımının makul ve cazip olsa da genel bir uzlaşıya medar olmaması olasıdır. Fakat yine de çoğunlukla benimsenebilir olduğunu düşündüğümüz bu minvalde bir tanım göz önünde bulundurulduğunda, tezahürü sadece felsefi olanını değil, bilimsel ve hatta dinî de olsa, insanın farklı düşünsel çabalarını felsefe çatısı altında değerlendirmeye imkânı bulunur. Zira bu tecrübeler, onun varlık yapısı ve antropolojik özellikleriyle açıklanabilecek ortak bir temele dayanıyor olmanın yanı sıra anlamlı kılmak ve açıklamak gibi ortak bir hedefte de buluşuyorlar.³² Şöyle ki: “Bütün insanlar tabii olarak bilmek isterler.”³³ Bu, “insan fıtratı (varlık yapısı) ile bilgi arasında bir münasebetin varlığını içerir.”³⁴ Ancak açıktır ki arzu etmek kadar arzu ettiğine ulaşmak da imkân dâhilinde olmalı ve bunu mümkün kılacak hem yetenek hem de kaynak(/lar) bulunmalıdır. Bilmeye olan iştiağına açık kanıt olarak görmek ve iştirmek gibi duyularını kullanmaktan ve bilgi edinmekten duyduğu hazzı³⁵ gösterilen insanın, aynı zamanda “düşünen bir varlık” olarak tanımlanmış olması göz önünde bulundurulduğunda, onun “tabiatı gereği bilme ‘*arzu*’su ve ‘*güçü*’ne sahip”³⁶ olduğu rahatlıkla söylenebilir. Açıktır ki insan, bilmeyi mümkün kılan unsurlara fıtraten sahip bulunuyorsa, bu imkânları harekete geçirecek dinamik bir unsurdan; ‘bilme arzusundan’ yoksun olarak düşünülmesi anlamlı gelmeyecektir. Tersinden bakıldığında da durum yine böyledir. Bilmeye yönelik bu istek ve imkân, insanın bakışlarını kendi hayatı ve varoluşuna, evrene, kısaca varlık alanlarına yöneltip düşünme ihtiyacı duymasına, var olanı tanıma yönünde bir çabaya yöneltmiştir.³⁷ Bu yöneliş, hayatla iç içe olan ‘din’, ‘felsefe’ ve ‘bilim’ gibi çoğu düşünme biçimlerinin hayat kaynağı,³⁸

³⁰ Bkz. Çevik, *a.g.e.*, ss. 108-109.

³¹ Arslan., *Felsefeye Giriş*, s. 222; Cevizci, *Felsefe sözlüğü*, ss. 82-83.

³² Cevizci, *Felsefeye Giriş*, s. 20.

³³ Aristoteles, *Metafizik*, Çev.: Ahmet Arslan, Sosyal Yay., 2.B., İstanbul, 1996, s. 75.

³⁴ Açıkgenç, Alparslan, *Bilgi Felsefesi*, İnsan Yay., İstanbul, 1992, s. 18; Arslan, *Felsefeye Giriş*, s. 13.

³⁵ Arslan, *Felsefeye Giriş*, s. 13; Nasr, Seyyid Hüseyin, *Bilgi ve Kutsal*, Çev.: Yusuf Yazar, İz Yay., İstanbul, 1999, s. 42; Çubukçu, İbrahim Agah, “Türk Filozofu Farabi ve Düşüncesi”, *Belleten*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, Ağustos-1985, XLIX, Sayı: 194, s. 278.

³⁶ Öner, Necati, “Niçin Felsefe?”, *Erdem, Atatürk Kültür Merkezi Dergisi*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, Mayıs-1985, Cilt: 1, Sayı: 2., s. 495; Maverdi, Ebu’l Hasan, *Maddi ve Manevi Yüce Hedefler*, Çev.: Bergamalı Cevdet Efendi, Haz. Yaşar Çalışkan, MEB. Yay., İstanbul, 1993, s. 142.

³⁷ Öner, Necati, “Zihniyet Farklılıkları ve Kültür”, *Erdem, Atatürk Kültür Merkezi Dergisi*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, Ocak-1985, Cilt: 1, Sayı: 1, s. 94; Nasr, *a.g.e.*, s. 42; Arslan, *Felsefeye Giriş*, s. 13; Sözer, *a.g.e.*, s. 22; Kuşpınar, Bilal, *İbn Sina’da Bilgi Teorisi*, M.E.B. Yay., Ankara, 2001, s. 20.

³⁸ Turner, *a.g.e.*, s. 19.

farklı bakış açılarının da dürtüsü olmuştur. Bu düşünce biçimlerinin birbirleriyle münasebetlerine dair problematik yaklaşımların detayına girmeden şu kadarını söyleyebiliriz: Benzer etmenlerin ve benzer çabaların sonucu olmaları cihetiyle sözü edilen insani tecrübelerden din ile felsefe arasında kimi yakınlıklar³⁹ gözlemlemek mümkündür. Bu tür bir bakış, onları bir ve aynı saymayı,⁴⁰ ya da birinin diğerinden türediğini⁴¹ söylemeyi gerektirmeyeceği gibi, birbirlerinin amansız karşıtları⁴² olarak görmeye de manidir.

Felsefe ve bilim münasebeti konusunda ise şu kadarını söyleyelim istiyoruz: Bilim, yaklaşık dört yüzyıl öncesine kadar, akla dayalı yapısı bir başka ifadeyle rasyonel bir faaliyet olma yönüyle hâlâ felsefenin bir parçasını oluşturuyor idiye de Yeniçağdan itibaren onun felsefeden kopmuş olduğunu, başta doğa bilimleri ve zamanla sosyoloji ve psikoloji gibi diğer bütün bilimlerin felsefeden ayrılmış⁴³ olduklarını ifade etmiştik. Bilimsel bilginin yeniden temellendirilmesi ihtiyacına binaen felsefenin bilimi konu edinmesi sonucunda, bir çeşit bilim üzerine felsefi olarak düşünmeyi ifade eden ‘bilim felsefesi’ ortaya çıkmıştır ki bu bir gerekliliktir.⁴⁴ Bilim de felsefe için bir öneme sahiptir. Zira bilim, felsefenin kendisiyle en fazla işbirliği içinde bulunduğu, kendisinden en fazla etkilenip kendisini en fazla etkilediği önemli insani bir faaliyettir.⁴⁵ Ancak, aralarındaki bu yakınlık ve birçok ortak noktalara rağmen mahiyetleri, kavramları, konuları ve özellikle konulara yönelişleri, maksatları ve sonuçları yönünden ciddi farklılıklar taşıdıklarından⁴⁶ aralarında özdeşlik kurmaya vardıracak bir münasebetten söz edilemez. Tam da bu yüzden felsefenin bilim, bilimin felsefe olmadığıнын ayırında olmak⁴⁷ lazım gelir. Bu arada, bilim üzerine felsefi olarak düşünmeyi ifade eden ‘bilim felsefesi’nden öte bir şey olan ve felsefeyi bilimleştirmek anlamını içeren ‘bilimsel felsefe’ tanımlamasının sorunsuz olmadığı, özellikle din ile münasebeti noktasında probleme yol açtığı, dini olanı en başında tartışma dışı tutarak felsefi alanı esasında daralttığı göz ardı edilmemesi gereken önemli bir husustur. Bu, dinlerin düz bir bakışla

³⁹ Bkz. Erdem, Hüsameddin (Aktaran), *Problematic Olarak Din-Felsefe Münasebeti*, 4.B., Hü-Er Yay., Konya, 2010, ss. 164-167.

⁴⁰ Bkz. Erdem, *Problematic Olarak...*, ss. 156-164.

⁴¹ Bkz. Kılıç, Recep, “Din ve Ahlak İlişkisi”, *Din Felsefesi*, Kılıç, Recep-Reçber Mehmet Sait (Edit.), Grafikler Yay., Ankara, 2014, s. 355.

⁴² Bkz. Erdem, *Problematic Olarak...*, ss. 167-176.

⁴³ Cevizci, *Felsefeye Giriş*, s. 25.

⁴⁴ Erdem, *Bazı Felsefe Meseleleri*, ss. 109-110.

⁴⁵ Arslan, *Felsefeye Giriş*, s. 21.

⁴⁶ Arslan, *Felsefeye Giriş*, s. 20.

⁴⁷ Arslan, *Felsefeye Giriş*, s. 21; Bkz. Çevik, a.g.e., ss. 116, 169, 179, 189.

bir ve aynı sayılması⁴⁸ ve bilimin de ‘pozitif bilim’ olarak tahdit edilmesiyle⁴⁹ ilgili bir durumdur. Sözün geldiği bu noktada, din-bilim münasebetine dair şunu söyleyebiliriz: Üzerinde ittifak edilen özellikleri⁵⁰ bulunsa da dinin ittifakı kaçınılmaz kılan bir tanımından söz edilemez; ne olduğu ve nasıl anlaşılması lazım geldiği tartışma konusu olmuştur.⁵¹ Aynı düzeyde olmasa bile, bilim kavramı için de benzer bir durum söz konusu edilebilir. Zira ya “çok geniş tutularak her çeşit organize bilgiyi içine alacak şekilde yahut çok dar tutularak bazı sosyal bilimlere dahi dışarıda tutacak şekilde”⁵² ele alınabilmiştir. Pozitif bilimi benimsemek suretiyle bilimi ve kendisini de onunla sınırlayan bilimsel felsefe anlayışı bunun tipik bir örneğidir.⁵³ Bu nedenle “din-bilim ilişkisini incelemeye konu etmek, din ve bilime yüklenilen anlam kadar, “her dinin kendisine has bir takım özellikleri,”⁵⁴ farklılıkları⁵⁵ bulunduğu ve “her bilim dalının durumuna ayrı ayrı bakmakta yarar”⁵⁶ olduğu gerçeğinin ayırıcılığı olmayı gerekli kılar.

Görülüyor ki insanın “fiziki ve beşeri muhitinde akıp giden hayatına anlam verme faaliyetinin birer şubesi olarak onun hayatında birlikte yaşanmakta olan”⁵⁷ tecrübeler olarak değerlendirilmesi gereken din, felsefe ve bilime yönelik yaklaşım farklılıkları, ilgili alanlara ve onların birbirleriyle münasebetlerine dönük bakış açılarını ciddi biçimde etkilemekte ve bu da kişilerin kimi zaman hayati ehemmiyet taşıyan duruşlarını belirleyebilmektedir. Bu nedenle yer verdiğimiz açıklamalar ile esasında, iman-inkâr sapağındaki insanı, tutumunu ve seçimini anlamaya çalışırken, yaklaşım tarzlarına, düşünüş biçimine, önem ve etkilerine dikkat çekmek kadar, özellikle felsefi düşünüşün ne derece belirleyici olduğunu ya da salt belirleyici olanın o olup olmadığına da dikkat çekelim istiyoruz.

İNAN(MA)MAK VE FELSEFENİN MİSYONU

Yukarıda, felsefi ve bilimsel düşünüş biçimlerinden söz etmemiz, sosyoloji ve psikoloji özelinde açıklamalara yer vermiş olmamız, hem bilim adına ileri sürülenlerin ne kadar bilimsel olduklarının, hem toplumsal ve

⁴⁸ Bkz. Nutku, Uluğ, *İnanmanın Felsefesi - Özebakışçı Bir Giriş-*, 1.B., Anı Yay., Ankara, 2012, s. 8.

⁴⁹ Bkz. Bolay, S. Hayri, *Türkiye’de Ruhcu ve Maddecî Görüşün Mücadelesi*, 3.B., Akçağ Yay., Ts., s. 76.

⁵⁰ Bkz. Gündüz, Şinasi, (Ed.), *Yaşayan Dünya Dinleri*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., İstanbul, 2007, s. 19.

⁵¹ Bkz. Gündüz, a.g.e., ss.17 vd.; Küçük, Abdurrahman vd., *Dinler Tarihi*, Berikan Yay., 3.Baskı, Ankara, 2011, s. 21.

⁵² Aydın, M., *Din Felsefesi*, s. 211; Bolay, a.g.e., s. 76.

⁵³ Bkz. Erdem, *Bazı Felsefe Meseleleri*, s. 99; Cevizci, *Felsefeye Giriş*, ss. 176-177.

⁵⁴ Aydın, M., *Din Felsefesi*, s. 213.

⁵⁵ Bkz. Gündüz, a.g.e., ss. 31-33.

⁵⁶ Aydın, M., *Din Felsefesi*, s. 212.

⁵⁷ Aydın, M., *Din Felsefesi*, s. 210.

bireysel eylemlerimizi, sebep ve sonuçlarıyla bu bilimlerin ışığında değerlendirmenin önemini gözetmek, fakat tüm bunların üzerinden illa ki felsefi düşünme biçimini kollamak gerektiğini göz önünde bulundurmaktır. Nitekim bilimsellikleri ciddi tartışmalara konu edilmiş olsa da bilim adına, sosyolojide Durkheim'ın, psikolojide Freud'un getirdiği açıklamaların ve onların dinlerde temel inanç esasları olan Tanrı tasavvurunun kurgu olduğu fikrine götüren savlarının, ateizme giden yolu genişletmiş olduğu⁵⁸ gerçeğinden hareketle bilimsel, felsefi ve dini düşünüş biçimlerinin farkında ve ayırdında olmanın oldukça önemli olduğunu yineliyoruz.

Açık olan şudur ki: felsefe, gerek din gerekse bilim ile ilişkisinde yine felsefe olarak kalmak durumundadır.⁵⁹ O özel bir düşünüş biçimi, bir bakış açısidir. Onun görevi, var olan bakış açılarına eleştirel bakabilmektir. Ağırlığını da saygınlığını da buna borçludur.⁶⁰ Ne dini doğrulamak⁶¹ ya da yanlışlamak ne de yok saymak gibi bir amacı vardır. Ancak neyin doğru, neyin yanlış olduğunu “kendi kendimize anlayabilmemizi”⁶² sağlayıcı misyona sahiptir. M. Aydın, dine yönelen, onu kendisine konu edinen felsefe, kısaca din felsefesi için şu önemli hatırlatmayı yapar: “Onun gayesi, ne [kişinin] daha dindar olmasına yardımcı olmak, ne de onun şüpheye düşmesine yahut inancının sarsılmasına yol açmaktır. [felsefenin gayesinin bu olmaması, bu yönde etkilerinin olmadığı anlamına gelmez. H.P.] Asıl gaye, kişinin bir problemi etrafıca tartışarak bir takım sonuçlara kendi başına ulaşabilmesine yardımcı olmaktır.”⁶³ Şüphesiz din ve felsefe münasebeti çerçevesinde dikkat edilmesi gereken, “din ve felsefe ayağının muhafaza edilmesi;”⁶⁴ dinin ‘din’, felsefenin de ‘felsefe’ olarak kalmasıdır. Bu açıdan bakıldığında, hem din hem de felsefeye dair tartışmaya açık ve sorunlu yaklaşımlar gözlemlenebilmektedir. Şöyle ki: Bütün “dinlerin, doğanın yanlış yorumlanmasından çıktığı;”⁶⁵ “doğada olmayan yapıların insan bilinci tarafından kurulduğu ve bunun da yalın bir gerçek olduğu”⁶⁶ kabulü ya da inancından hareketle, dindeki temel inanç umdesi olan Tanrı fikrinin, esasında “insanın hayal gücünün kurgusundan başka bir şey olmadığı,”⁶⁷ bu-

⁵⁸ Bkz. Arslan, *Felsefeye Giriş*, ss. 240-241.

⁵⁹ Bkz. Çevik, *a.g.e.*, ss. 116,137,185.

⁶⁰ Bkz. Çevik, *a.g.e.*, s. 35.

⁶¹ Çevik, *a.g.e.*, s. 137.

⁶² Baggini, Julian ve Antonia Macaro, *Psikolog ve Filozof*, Çev.: Özgü Çelik, I.B., Pegasus Yay., İstanbul, 2014, s. 36.

⁶³ Aydın, M., *Din Felsefesi*, s. IX-X (Önsöz).

⁶⁴ Bayraktar, Mehmet, *Din Felsefesine Giriş*, Fecr yay., Ankara, 1997, s. 181.

⁶⁵ Portakal, Hüsen, *Felsefeden Dine Ortaçağ Dönemeci*, I.B., Cem Yay., İstanbul, 2007, s. 125.

⁶⁶ Nutku, *a.g.e.*, s. 20.

⁶⁷ Nutku, *a.g.e.*, s. 38.

nun bütün din inancı için de anlaşılması gereken ilk olgu olduğu ve felsefi çözümlemenin bu kabulden sonra söz konusu olabileceği,⁶⁸ aksi takdirde yapılanın felsefe olmadığı⁶⁹ görüşü ve bu minvalde dikkat çekebileceğimiz, kutsallaştırmanın kökenini ortaya çıkarmaya dönük teşebbüsler,⁷⁰ ilgili çözümlemeler,⁷¹ bu noktada öne sürülen iddialar⁷² ve özellikle, aralarında çok temel ve ciddi farklar⁷³ olmasına rağmen, aralarında bir fark bulunmadığı⁷⁴ yönünde dine dair sergilenen düz ve toptancı bakış ve daha pek çok şey. Şüphesiz tüm bunlar dikkat çekicidir. Öte yandan din ve felsefeye ilişkin şu türden görüşleri de gözlemliyoruz:

İnsanın “anlam arayışı[na],”⁷⁵ “hayatının bir anlamı olduğuna inanma ihtiyacına karşılık gel[en]”⁷⁶ din, esasında “kutsala ilişkin bir arayış”⁷⁷ olarak “Tanrı’ya, inanma ihtiyacına karşılık gelir.”⁷⁸ “Kutsal olanla bizi ilişkilendirdiğini hissettiğimiz bir sistem”⁷⁹ olarak din, Tanrı’yı konu edindiği gibi, felsefe de konu edinmiştir.⁸⁰ Felsefe tarihinde yer tutmuş hemen hemen hiçbir ciddi filozof yoktur ki, felsefenin vazgeçilmez konularından birisi olarak Tanrı düşüncesine yer vermiş olmasın.⁸¹ Pek çoğunda “Teonomik (Tanrı merkezli) bir düşünme biçimi”⁸² gözlemlenebilir. Örneğin, Khrynippos, felsefeyi “insan ve Tanrı ile ilgili şeyler üzerine bir bilim”⁸³ olarak nitelerken, Hegel, onu “Tanrı’nın tam olarak kendini gösterdiği alan olarak”⁸⁴ ifade etmiştir. Farabi, felsefe, nihayetinde göğün ve yerin yaratıcısı olarak Tanrı’yı bilmektir derken, Aquino’lu Thomas Tanrı’nın varlığının ispatlanmasını, felsefenin birinci ve belli başlı vazifesi⁸⁵ olarak görür. Aynı şekilde, felsefenin manivelası olan “akılla Tanrı’yı kavramanın bilginin en

⁶⁸ Nutku, *a.g.e.*, s. 16.

⁶⁹ Nutku, *a.g.e.*, s. 8.

⁷⁰ Nutku, *a.g.e.*, s. 61.

⁷¹ Nutku, *a.g.e.*, s. 31; Aydın, Hasan, “Ateizmin İmkânsızlığı Tezi Bağlamında İnanmanın Doğası Üzerine”, *Özne -Felsefe ve Bilim Yazıları-*, Basım: 2015, Cilt:11, Sayı. 21, s. 44.

⁷² Aydın, H., *a.g.e.*, s. 44.

⁷³ Bkz. Gündüz, *a.g.e.*, ss. 30-33; Sezen, Yümnü, *İslâm Sosyolojisine Giriş*, Turan Kültür Vakfı Yay., İstanbul, 1994, s. 149.

⁷⁴ Nutku, *a.g.e.*, s. 8.

⁷⁵ Köse, Ali, *Neden İslâm’ı Seçiyorlar*, İsam Yay., İstanbul, 1997, s. 109.

⁷⁶ Arslan, *Felsefeye Giriş*, s. 21.

⁷⁷ Bkz. Köse, *a.g.e.*, s. 109.

⁷⁸ Arslan, *Felsefeye Giriş*, s. 21.

⁷⁹ Köse, Ali ve Ali Ayten, *Din Psikolojisi*, 2.B., Timaş Yay., İstanbul, 2012, s. 109; Şentürk, Hâbil, *Din Psikolojisine Giriş*, 2.B., İz Yay., İstanbul, 2013, s. 200.

⁸⁰ Erdem, *Problematic Olarak...*, s. 36.

⁸¹ Aydın, *Din Felsefesi*, 14 ; Erdem, *Problematic Olarak...*, s. 37.

⁸² Sönmez, Bülent, *Peygamber ve Filozof*, Araştırma Yay., Ankara, 2002, s. 7.

⁸³ Bkz. Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1961, s. 111.

⁸⁴ Bkz. Timuçin, *a.g.e.*, s. 653.

⁸⁵ Bkz. Albayrak, Mevlüt (Aktaran), “Skolastik Felsefede Tanrı’nın Varlığı İle İlgili Deliller ve Kant’ın Eleştirileri”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl:1995, Sayı: 2, s. 277.

yüksek ödevi olarak”⁸⁶ görülmesi, “Tanrı’ya yaklaşmak nedir?” sorusuna cevap verebilen bir felsefenin felsefe ismine tek layık olan felsefe⁸⁷ olduğu yönündeki görüş ve daha nicesi.

Felsefe ve dine dair birbirine muhalif bu tür yaklaşımlar göstermektedir ki, düşünce tarihinin başlangıcından bugüne, felsefe-din ilişkisine dair ayrı yerde duran düşüncüler ve apayrı felsefeler daima varlık göstermiştir. Filozof olmasalar bile, aynı konuda aykırı fikirlere sahip ve karşıt tutum içinde olanlar, dün olduğu gibi, bugün de vardır ve hep de olacaklardır; insanın varlık yapısı; yöneliş ve kabulleri buna imkân vermektedir. Bu, kimi zaman kişinin kendi özgün duruşundan, kimi zaman bilerek veya bilmeyerek tesir altında kalışından kaynaklanmaktadır. Din kadar olmasa bile, felsefenin etkileme ve etkileneceye müthiş imkân veren bir alan olduğu açıktır.

İNAN(MA)MAK VE AKIL-İRÂDE MÜNASEBETİ

Dini inanç zaviyesinden bakıldığında, insanların dinle ilk temaslarının çoğunlukla aile ortamında başladığı, ailelerinin belirleyici olduğu⁸⁸ ve “büyük çoğunluğunun neye inanacaklarına özgür bir şekilde karar vermedikleri, aksine sosyal olarak inançlarına şartlandırıldıkları”,⁸⁹ her ne kadar doğru bir tespit ise de bunun ilanihaye böyle olmak zorunda olmadığı ve “dinin esasen özgür iradeye dayandığı”⁹⁰ da bir gerçektir. İnanmak ya da inkâr etmek noktasında insan inisiyatif alabilir. İman sahibi birtakım insanların varlığından, aynı şekilde inkâr yolunu seçen insanların mevcudiyetinden söz edebiliyor olmamız⁹¹ zaten bunun göstergesidir. İnsan kendini yokladığında, inanç-inkâr sapağında, kendisini bir yol tutmaya yatkın kılan nedenler ya da gerekçelerin her zaman olduğunu bulur. Her zaman için kendisini iteleynin ne olduğunun bilincinde olmasa da.⁹² Leibniz, neden ile etki arasındaki bağın özgürce eyleyeni zorlamadığını, yalnızca eğilimli kıldığını ve ağır basan eğilimin de her zaman kazandığını⁹³ dile getirir. Lakin eğilim yaratanın da yine ‘isteme’ olduğunu ve kesinlikle benimsenenin

⁸⁶ Bkz. Gökberk, *a.g.e.*, ss. 320-321.

⁸⁷ Bayraktar, *a.g.e.*, s. 53.

⁸⁸ Bkz. Buhari, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail, *el-Camiu’s-Sahih*, Cenaiz, 80, Dâru Tavki’n-Necât, I-X, Beyrut, h. 1422, Cilt: 2, s. 94, ; Müslim, Ebu’l-Hasan Müslim b. Haccac el-Kuşeyri en-Nisaburi, *el-Camiu’s-Sahih*, Kader, 22, Daru İhyai’t- Turasi’l-Arabi, I-V, Beyrut, Ts., Cilt: 4, s. 2047.

⁸⁹ Paul, Richard ve Linda Elder, *Kritik Düşünce*, Çev.: Selami Kardaş, Nobel Akademik Yay., Ankara, 2016, s. 299.

⁹⁰ Hanefi, Hasan, “Müslüman Aklın Eliştirisi ya da İslâm Düşüncesinin Yeniden İnşası”, *II. Uluslararası İslam Düşüncesi Konferansı*, İstanbul, 25-27 Nisan 1997, s. 118.

⁹¹ Çetin, İsmail, “İman ve İnkârın Rasyonel Değeri”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 11, Sayı:1, 2002, s. 88.

⁹² Leibniz, Gotfried Wilhelm, *Theodicee*, Çev.: Levent Özşar, I.B., Biblos kitabevi, İstanbul, 2009, s. 137.

⁹³ Leibniz, *a.g.e.*, s. 147.

de bu olduğunu⁹⁴ ifade eder. Bu nedenle iman *-inkâr da öyle-* salt “akılın eylemi değil, nihayetinde iradenin kararıdır”⁹⁵ diyebiliyoruz. Akıl, inanç ve irade arasındaki ilişkiyi, ‘inanma’yı merkeze alarak değerlendirdiğimizde,⁹⁶ bunu söylememiz mümkündür. İnanmada salt akıl belirleyici olsaydı, farklılıklar ya hiç olmayacak, ya da ehemmiyetsiz oranda olacaktı. Bizce “akılın yolu bir” olsa da *akıllıların yolu bir değildir*. Çünkü “insan, bedeni olmayan bir zekâdan ibaret değildir. Bir zihnin yanı sıra bir de bedeni olan bir varlıktır ve varoluşunun iklimine yalnız düşüncesi ile değil, duygularıyla da tepki göstermek durumundadır.”⁹⁷ Bu sebeple özellikle inanc(/iman)ın, “ruhsal-iradi bir tasdik”⁹⁸ olduğunu söyleyebiliyoruz; “dileyen iman edecek, dileyen inkâr edecek” (bkz. Kur’ân-ı Kerim, 18/29). Pascal’ın ifadesiyle: “bir yol seçmek lazımdır.”⁹⁹ Kişiye düşen, inanç-inkâr sapağında evvela yol ve yön belirlemek, ardından yolunu ve yönünü seçmektir. İlkinde, duyguların tesirine açık olsa da “akıl” esastır ve başattır. Çünkü “insanda iki karşıt duyuş uyandıran unsurlar düşün[meyi] gerektirir. (...) bir şeyin şu mu, bu mu olduğunu kestiremediğimiz zaman düşünürüz.”¹⁰⁰ Yolunu ve yönünü seçmeye gelince, daha önce de ifade ettiğimiz gibi, belirleyici olan “irade” olacaktır. Bilgi girdisi sağlayıcı akla bütünüyle kapalı olmasa da tam ve gerçek anlamda bir iradeye ihtiyaç vardır. Çünkü Seçim (tasdik ya da tekzip) salt düşünmenin kaçınılmaz sonucu olamaz.¹⁰¹ O halde bu noktada şunu söylemek mümkündür: Dini olana yönelik tutum alışı itikadi tezahürleri olarak inanmak ya da inanmamak, kişinin “karakter yapısının bir belirişi olarak da değerlendirilebilir.”¹⁰² Zira “herkes kişiliğine göre davranış sergiler (bkz. Kur’ân-ı Kerim, 17/84).” Dini olanı da içerir bir biçimde, inanmaya dair özce şunu ifade etmek mümkündür: İnanmak, insanın bir tür duruşudur.¹⁰³ İnanmamak da öyledir. Arka planında farklı derecelerde düşünsel ve farklı derecelerde duygusal sâiklerin bulunabildiği ve fakat nihayetinde iradenin belirleyici olduğu bir duruştur bu.

⁹⁴ Leibniz, *a.g.e.*, s. 141.

⁹⁵ Hanefi, *a.g.e.*, s. 118.

⁹⁶ Urhan, Veli, “Kant ve Gazali’de Akıl-Inanç-İrade İlişkisi”, *Özne -Felsefe ve Bilim yazıları-*, 21. Kitap-Güz 2014, s. 69.

⁹⁷ Fromm, Erich, *Barışın tekniği ve Stratejisi*, Çev.: Fevzi Emir ve Kaan H. Ökten, I.B., Arıtan Yay., İstanbul, 1996, s. 35; Çotuksöken, Betül, “Antropolojik Açıdan İnanma ve Bilme Üzerine”, *Özne -Felsefe ve Bilim Yazıları-*, Basım 2015, Yıl: 11, Sayı: 21, s. 29.

⁹⁸ Bkz. Arslan, *Felsefeye Giriş*, s. 23.

⁹⁹ Erdem (Aktaran), *Bazı Felsefe Meseleleri*, s. 164. (1999 baskısı)

¹⁰⁰ Eflatun, *Devlet*, Remzi Kitabevi, Çev., Selahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz, İstanbul, 1993, s. 208.

¹⁰¹ Mengüşoğlu, Metin Önal, *Düşünmek Farzdır*, 8.B., Metamorfoz Yay., İstanbul, 2015, ss. 67-68.

¹⁰² Fromm, Erich, *Sahip Olmak ya da Olmak*, Çev. A. Arıtan, Arıtan Yay., İstanbul, 1991, s. 192.; Fromm, *Barışın tekniği...*, s. 36.

¹⁰³ Bkz. Çotuksöken, *a.g.e.*, s. 32.

İNAN(MA)MAK VE FELSEFE-ŞÜPHE MÜNASEBETİ

Tartışmasız beşeri ve düşünsel bir etkinlik olan felsefe, bir şeyin var oluşunun tespiti ve bir şeyin değerlendirilmesi kadar, bir hakikatin araştırılmasını da içerir.¹⁰⁴ Bu sebeple “doğruyu, hakikati arama işi”¹⁰⁵ olarak da görülür. “Hakikat diye bir şeyin varlığı, kişiye hak ve batıl arasında ayrım imkânı veren normlar ve sapmaların varlığını gösterir”¹⁰⁶ ve kişiyi, inanç yahut inançsızlık ile neticelenecek bir durumla karşı karşıya bırakır. Hak ve batıl diye karşılaşılan bu ikilem, insanın yaşayabileceği şüphe ve tereddüdün de tabiliğini gösterir. Burada esas alınacak olan “düşünce hayatının ruhunda var olan, sağlıklı bir tavır olarak şüphedir.”¹⁰⁷ Olası enerji ve dinamizmi tehdit eden ve bir hastalıklı hal olarak görülen¹⁰⁸ şüphe değildir. “Felsefenin her zaman bizzat yapısından ileri gelen ve bir tavır olarak şüphecilik,”¹⁰⁹ sözü edilen marazi bir durum değildir. Zira bu türden bir duruş yol aldırılmaz. Herbart, “felsefeye en uygun şekilde başlayanlar septiklerdir, ama tersinden bakıldığında, her septik septik kaldığı sürece, felsefenin başlangıcında kalan kişidir”¹¹⁰ der. Bu, şüphenin bizatihi amaç edinilmesiyle açıklanabilir bir durumdur. “Felsefenin en önemli niteliklerinden biri şüphesiz eleştirel düşünmedir”¹¹¹ ve eleştirel düşünme de “nispeten şüphe ile ilişkilidir.”¹¹² Belki bu sebeple hem “inkâr ile arasında ince bir bağıntı[nın] var olduğu,”¹¹³ hem de “en yoğun biçimiyle inanma ile sonlan[dığı]”¹¹⁴ söylenerek ikircikli bir duruma işaret edilmiştir. İnsanın tabiatında “kendi yaşamının akılsal ve ruhsal derinliklerinde”¹¹⁵ bir “kapasite olarak”¹¹⁶ esasen var olan şüphe, teolojik çerçeveden bakıldığında da bazı kimselerin yaşantılarında, bir ta-

¹⁰⁴ Ülken, Hilmi Ziya, *Bilgi ve Değer*, Kürsi Yay., Ankara, Ts., s. 210.

¹⁰⁵ Erdem, *Problematic Olarak...*, s. 15.

¹⁰⁶ Ülken, *a.g.e.*, s. 92.

¹⁰⁷ Arslan, *Felsefeye Giriş*, s. 37; Çüçen, A. Kadir, *Klasik Mantık*, 4.B., Sentez Yay., Ankara, 2012, ss. 53-54.

¹⁰⁸ Ahmet, Kadirüddin, *İslam Dinamizmi ve Entelektüel Atalet*, Çev.: Ertuğrul Aytekin, 1.B., İlke Yay., İstanbul, 1992, ss. 9-10; Keha, Mine Kaya, “Hume’un Nedensellik Eleştirisi ve Şüpheliği”, *Ekev Akademik Dergisi*, Yıl: 12, Sayı: 37 (Güz 2008), s. 205 ; Hume, David, *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma*, Çev.: Selmin Evrim, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1986, s. 238.

¹⁰⁹ Arslan, *Felsefeye Giriş*, s. 37.

¹¹⁰ Bkz. Dimer, Alwin (Aktaran), “Felsefe”, *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*, Doğan Özlem (Der./Çev.), 2.B. İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 1997, s. 164.

¹¹¹ Arslan, *Felsefeye Giriş*, s. 37; Bkz. Peker, Hasan, “Felsefede Tanrı’yı İdrak İmkânı Bağlamında Şüphenin Varlık İmkânı Sorunu”, *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 2, Sayı: 3, 2015/2, s. 115.

¹¹² Altar, Cevad Memduh, “Çağdaş Sanat Yaratıcılığında Eleştirinin Yeri”, *Erdem, Atatürk Kültür Merkezi Dergisi*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, Mayıs-1986, Cilt: 11, Sayı: 5., s. 351; Bkz. Peker, a.g.m., s. 115.

¹¹³ Nosich, Gearld M, *Eleştirel Düşünme ve Disiplinlerarası Eleştirel Düşünme Rehberi*, Çev.: Birsal Aybek, Anı Yay., Ankara, 2012, s. 10

¹¹⁴ Nosich, *a.g.e.*, s. 10

¹¹⁵ Altar, *a.g.m.*, s. 354.

¹¹⁶ Schuon, Frithjof, *Varlık, Bilgi ve Din*, Der./Çev.: Şehabeddin Yalçın, İnsan Yay., İstanbul, 1997, s. 53.

kım sorgulamalar eşliğinde varlık gösterdiği¹¹⁷ ve çoğunlukla ya iman ya da inkâr ile neticelenecek bir sonuca evrildiği gözlemlenebilir. Şüphe herkes için kaçınılmaz değildir ve ilanihaye sürdürülebilir de değildir. İnanca konu olan “tasavvur” aşamasında, şüphenin olgusal varlığı olasıdır. Ancak tasavvur sonrası, inancın özel bir durumu olan “tasdik” aşamasında, artık şüphe halinden söz edilemez.¹¹⁸

Felsefenin en önemli niteliklerinden biri olarak görülen eleştirel düşünme, “düşünmenin en ileri biçimi”¹¹⁹ olarak kişinin “neye inanacağın[a] veya ne yapacağın[a] karar vermeye odaklanmış mantıklı yansıtıcı düşünme”¹²⁰ biçimidir. Yansıtıcı düşünmekten kasıt, kişinin kendi düşünceleri üzerine odaklanmasını ifade eder.¹²¹ Bir anlamda özeleştiride denilebilir. “Özeleştiriri yapabilme yeteneği, akla bir parça korunma sağlamakta ise de”¹²² yanılmasını olası kılan beşeri zaafı bütünüyle salim kılmamaktadır.¹²³ Yine de aklın ‘felsefe yapmak’ diye bahse konu ettiğimiz işlevselliğini daha canlı tutmaktadır. Bu nedenle kendisinin işlevsel mümessili olarak ifade edebileceğimiz akılla gerçekleştirilen bir etkinlik olarak felsefe, orada duran, olmuş bitmiş düşüncelerin, nihayete erdirilmiş fikirlerin toplamından ibaret kemikleşmiş bir disiplin değildir.¹²⁴ Kant’ın “felsefenin değil, felsefe yapmanın öğrenilmesi gerektiği”¹²⁵ sözünü burada hatırlamak gerekir. “Eleştiri ve karşı eleştiriyle gelişen düşünce hayatını”¹²⁶ temsil eden felsefe, muhtemeldir ki dinler arasında temelde bir fark olmadığı¹²⁷ ön kabulünden hareketle dile getirilmiş olan, “düşünce hayatında ibadet yoktur. İbadet edenin düşünce hayatında yeri yoktur”¹²⁸ sözündeki ‘düşünce’yi temsil ederek, kendisi de pekâlâ dogmatik olarak değerlendirilebilecek bu türden bir hükmü omuzlamak zorunda olmadığı gibi, kendisine ‘düşünce’ demekten özenle sakınılsa¹²⁹ bile, o yine de yegâne temsilcisi olarak ‘düşünce’yi yansıtmak konumundadır.

¹¹⁷ Hood, Ralph W., Jr ve Diğerleri, “Dini Şüphe”, Çev.: M. Doğan Karacoşkun, *Dini ve Sosyal Psikoloji Yazıları*, Derleyen: M. Doğan Karacoşkun, db Kitapları, I.B., Samsun, 2006, ss. 93-94.

¹¹⁸ Bkz. Peker, Hasan, “Dinde Tanrı’yı İdrak İmkânı Bağlamında Şüphenin Varlık İmkânı Sorunu”, *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 3, Sayı: 4, 2016/1, s. 20.

¹¹⁹ Aybek, Birsal, *Örneklerle Düşünme ve Eleştirel Düşünme*, Nobel Kitabevi, Adana, 2010, s. 8.

¹²⁰ Bkz. Nosich, a.g.e., s. 1.

¹²¹ Nosich, a.g.e., s. 3.

¹²² Faruki, İsmail R., *Bilginin İslamileştirilmesi*, Çev.: Fehmi Kuru, Risale Yay., İstanbul, Ts., s. 68 ; Yavuz, Yusuf Şevki, *Kur’a-ı Kerimde Tefekkür ve Tartışma Metodu*, İlim ve Kültür Yay., Bursa, 1983, s. 71.

¹²³ Faruki, a.g.e., s. 68 ; Yavuz, a.g.e., s. 71.

¹²⁴ Cevizci, *Felsefeye Giriş*, s. 14.

¹²⁵ Arslan, *Felsefeye Giriş*, s. 20.

¹²⁶ Gündoğdu, Cengiz, *Eleştiri*, Süreç Yay., İstanbul, 1987, s. 54.

¹²⁷ Bkz. Uluğ, a.g.e., s. 8.

¹²⁸ Gündoğdu, a.g.e., s. 54.

¹²⁹ Mengüşoğlu, M. Ö., (Aktaran), a.g.e., s. 120.

İNAN(MA)MAK VE FELSEFENİN AZI - ÇOĞU

F. Bacon'a nispet edilen “felsefenin birazı, insanları dinsiz yapar; fakat felsefede derinleşme, onların zihnini dine döndürür”¹³⁰ düşüncesi, bizce su götürür bir hüküm ifade etmektedir. Öncelikle şunu sormak lazım gelecektir: Felsefeyi ‘az’ veya ‘çok’ diye değerlendirme yetkisi kimdedir? Bu yetki kime tanınacak? Kim tanıyacaktır? Ayrıca, bu yönde bir tespit bir an için dikkate alınsa bile, değerlendirme ölçütleri ne(/ler) olacaktır? Ölçüt, biza-tihi bu sözün kendisi mi olacaktır? Savın kendisi aynı zamanda kendinin kanıtı mı olacaktır. Örneğin mütedeyyin ya da dinî eğilimli filozof, felsefeci veya düşünme ediminde bulunanlar felsefe ileri olanlar veya “çok felsefe” ortaya koyanlar, herhangi bir dinî inancı taşımayan, bu yönde eğilimi de bulunmayan ya da dindarlıkları zayıf olanlar ise felsefe geri olanlar yani “az felsefe” yapanlar olarak mı değerlendirileceklerdir? Bu durumda, filozofu veya hatırı sayılır düzeyde felsefe ile teşriki mesaisi olan lakin dinî olana mesafeli duranları ve aynı şekilde dinî inanç sahibi olan fakat felsefe ile ilişkisi çok güçlü olmayanları nasıl değerlendirmek gerekecektir?

Dini inanç açısından bakıldığında, düşünce tarihinde öne çıkmış pek çok düşünce ve bilim adamının ya pozitif yahut negatif bir tutuma sahip oldukları görülür. “İkisi dışında bir kategoriye dahil olduklarını iddia etmiş”¹³¹ olan agnostikleri, epistemolojik açmazları ve mantıkî tutarsızlıkları açısından problemli olan, nihayetinde iki durumdan birine evrilme potansiyelini içinde taşıyan bir durum(/tutum)u temsil ediyor olmaları cihetiyle hariçte tutuyoruz ve tam da bu noktada soruyoruz: İnandığını söyleyen, neye göre inanmış ve inanmadığını söyleyen, neye göre inanmamış olmaktadır? Her birinin bu noktada sahip oldukları, pek çoğu kayıtlara geçmiş bir takım görüşleri elbette vardır. Birden çok ve farklı teist sistemler kadar, birden çok ve farklı ateist anlayışlar da söz konusudur. Burada görüşlerin dökümü yapılacak değildir. Gerekli de değildir. Bizi burada alakadar eden husus, bunca filozof ve bilim adamının teist ya da ateist olmalarında nasıl oluyor da felsefenin belirleyici görüldüğüdür? Gerçekten büyük filozofların ve bilim tarihinde zirve yapmış seçkin simaların din mevzuunda farklı, daha açık ifadeyle aykırı tutumlarının tayin edicisi aynı saik yani felsefe ya da salt felsefe olmuş olabilir mi?

¹³⁰ Erdem (Aktaran), *Problematic Olarak...*, s. 1; *Bazı Felsefe Meseleleri*, s. 1.

¹³¹ Bkz. Dalkılıç, Bayram, *Bertrand Russell - Yirminci Yüzyılda Bir Ateist Düşünür-*, Kendözü Yay., Konya, 2001, s. 117; Işık, Aydın, *İnanç Krizi -Augustinus, Gazali, Kant, Russell-*, Ötügen Yay., İstanbul, 2009, s. 225.

Ateizme götüren farklı nedenlerin varlığını göz önünde bulundurarak basitçe şunu söyleyebiliriz: Çıkış noktasında bir takım hissi gerekçelerin bulunduğu¹³² türden bir inançsızlığın sebebi her halde salt felsefe olamaz. Şayet inançsızlığa götüren şey, bir takım sosyolojik ve psikolojik teorilere dayandırılan¹³³ bir felsefe ya da daraltılmış bir içerik ile felsefeye eklemlenmiş pozitif nitelik ile bilim teorisine dönüştürülmüş felsefe¹³⁴ ve bunların yeni versiyonları ise o halde, orada duran, herkesi bağlayan, genel geçer bir “felsefe” olarak değil, “bir kişi ya da bir akıma izafe ederek”¹³⁵ izah edileceğimiz felsefelerden söz ediyor olacağız demektir. Bu mümkündür. Zaten bazı ortak “özellikleri olmasına rağmen”¹³⁶ “oybirliğiyle kabul edilen bir felsefenin olmadığı”¹³⁷ aşikârdır. Felsefe tarihinde, pek çok felsefi sistemin vücut bulduğu bir sır değil. Durum böyleyken, inanma ya da inanmama, orada duran pür felsefeyle değil de kişilikle de ilişkilendirilebilecek felsefelerle ne diye açıklanamazın?

Aynı konular üzerinde ortaya çıkan görüş farklılıkları, konunun mahiyeti, takip edilen yöntem ve kişinin perspektifi olmak üzere başlıca üç değişkenden kaynaklanır¹³⁸ ve beşerî bilimlerin alanında perspektifin ağırlıklı olarak öne çıktığı söylenebilir.¹³⁹ Perspektif oluşumunda ne tür saiklerin ağır geldiği de ayrıca önem arz eder. Örneğin, evrende hemen her şeyin, hayatın dahası akıllı hayatın oluşması için ince ayarlı, çok hassas bir dengenin var olduğu, küçücük bir değişikliğin bile evrende kaosa yol açacağı ve bu açıdan bakıldığında evrendeki bu ince-ayar parametrelerinin bir “ayarlanmış”lık görünümlü verdiğini, dolayısıyla bu yapının varlığı için akıllı tasarımcı tasavvur etmenin tek makul açıklama olduğunu ileri süren ve bu fikri benimseyenlere mukabil, evrendeki bu yapının kendi kendine doğal bir süreçle oluştuğu, doğa-üstü açıklamaları gerektirecek bir durumun bulunmadığı ve bunun düşünülebilecek tek alternatif açıklama olduğu görüşünü hararetle savunanlar vardır.¹⁴⁰ Görüleceği üzere, kimisi merkeze aşkın varlığı koyma teşebbüsünü sorgularken,¹⁴¹ kimileri düğümü çözenin bu olduğuna inanmaktadır. Aynı

¹³² Bkz. Aydın, M., *Din Felsefesi*, ss. 176-179.

¹³³ Bkz. Aydın, M., *Din Felsefesi*, ss. 172-176.

¹³⁴ Erdem, *Bazı Felsefe Meseleleri*, ss. 89,90.

¹³⁵ Özcan, Zeki, “Din Felsefesinin Felsefesi”, *Geleneksel ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesine Dair Okumalar*, I-II, Recep Alpyağılı, (Derleyen), 2.B., İz Yay., İstanbul, 2012, Cilt: 1, s. 51.

¹³⁶ Arslan, *Felsefeye Giriş*, s. 14.

¹³⁷ Arslan, *Felsefeye Giriş*, s. 15.

¹³⁸ Adıbelli, Ramazan, “Monoteizm ve Yüce Varlık Konusunda Wilhelm Schmidt ile Raffaele Pettazzoni Arasındaki Tartışma”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 50: 2, 2009, s. 146.

¹³⁹ Adıbelli, a.g.m., s. 149.

¹⁴⁰ Bkz. İzin, Merve, *Tanrı ve İnce Ayarlanmışlık Kanıtı* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015, ss. 46-47,48,56-57.

¹⁴¹ Bkz. Bağcı, a.g.e., ss. 176-177.

konuda bu denli farklı yaklaşımlar neyle izah edilebilir? Bu sebeple diyoruz ki: Kişinin inanç dünyasının biçimlenmesi, sadece felsefi söylemlerin rasyonalitesi ile izah edilemez. Kişinin kendi arzu ve eğilimlerinin, nihayetinde karar verme yönündeki iradesinin rolünü hem de tayin edici rolünü görmek lazımdır. Temelini insanın varlık-yapısında bulan, günlük hayat-sferinde başlayan, fakat bu sferi aşan inanma, insanla tanrısal varlık arasında bir bağlantı olarak ele alındığında,¹⁴² artık “diğer inanç türlerinden mahiyeti itibariyle farklı olan dinî inanç adını alır.”¹⁴³ Konu dinî inanç, yani ‘iman’ olduğunda, sözünü ettiğimiz durum daha da belirginlik kazanmaktadır.

Şu bir gerçektir ki, “imanda işin içerisine irade karışmaktadır”¹⁴⁴ ve iman etme iradesinin önce kişiden sadır olması gerekir. Çünkü “iman etmeye niyetli, eğilimli, yönelimli olan imanı murad eden insandır.”¹⁴⁵ Davranışlara dair amaçları ortaya koymak için duygular ve arzuların kullanılmasını büsbütün reddetmeyen¹⁴⁶ B. Russell, “rasyonel kabul edilen birçok davranış veya karar, iyice incelendiğinde psikolojik bir etmenle ilişkilendirilebilir”¹⁴⁷ der. Tanrı’nın bilinemeyeceği ve varlığının ispata konu olamayacağını savunan Russell’ın Tanrı’ya “inanmayı veya inanmamayı mümkün görmesini,”¹⁴⁸ bahse konu ettiğimiz bağlamda değerlendirebiliriz. Zira inanmak ya da inanmamak bir tutum alış, bir tür davranıştır. Bu noktada şu soruyu sormak yerinde olacaktır. Tanrı’nın varlığının bilgiye ve ispata konu edilmesi noktasında kendisini ‘agnostik’, O’na iman etme konusunda ise kendisini ‘ateist’ olarak gören,¹⁴⁹ bu iki konumundan ilkinin bir filozof, öbürünü sıradan bir insan olarak belirleyen,¹⁵⁰ bildiklerini bir yana, inandıklarını da bir yana koyarak yaşamak gibi bölünmüş bir hayatı imleyen¹⁵¹ Russell’ın bu duruşunun arka planında aynı şekilde, psikolojik olanın dışında ne gibi etmenler olabilir? Madem ki agnostisizm, inanmak ve inanmamak noktasında bir ara yeri ifade etmektedir. O halde Russell, bu eşdeğer duruma rağmen neden imanı değil de inkârı seçmiş, onu seçmeyi dilemiştir? Aynı durum inananlar için de geçerlidir. “Buradaki agnostiklik, meselenin bilgi boyutunu, teistlik ve ateistlik ise inanç/eylem boyutunu oluşturur. Dolayısıyla

¹⁴² Mengüşoğlu, Takiyettin, *Felsefeye Giriş*, 3.B., Remzi Kitabevi, İstanbul, 1988, s. 289.

¹⁴³ Cevizci, *Felsefeye Giriş*, s. 84.

¹⁴⁴ Özcan, *a.g.e.*, s. 51.

¹⁴⁵ Mengüşoğlu, M. Ö., *a.g.e.*, s. 68.

¹⁴⁶ Işık, *a.g.e.*, s. 228.

¹⁴⁷ Bkz. Işık (Aktaran), *a.g.e.*, s. 236.

¹⁴⁸ Bkz. Işık, *a.g.e.*, s. 225.

¹⁴⁹ Bkz. Dalkılıç, *a.g.e.*, ss. 127-128.

¹⁵⁰ Bkz. Dalkılıç, *a.g.e.*, s. 121.

¹⁵¹ Aydın, M., *Din Felsefesi*, s. 16.

siyla bir insan agnostik-teist olabileceği gibi, agnostik-ateist de olabilir”¹⁵² görüşü, sorumuza cevap değil, temel teşkil edebilir; mademki ortak paydaları agnostisizmdir, birini teist, diğerini ateist olmaya götüren nedir?

Görünen odur ki, “inanma, hakkında yeterli ölçüde kanıt bulunmayan bir şeye bağlanmadır”¹⁵³ diyen ve bu türden bir “inanmayı sakıncalı bulan”¹⁵⁴ Russell, dinî inanç ve onda temel prensip olan Tanrı’nın varlığına ilişkin de aynı tutumu sürdürmek istemektedir. Oysaki “Tanrı’nın varlığına inanmak başka şey, O’nun var olduğunu kanıtlamak ise başka şeydir. Tanrı’nın varlığını kanıtlayamamaktan agnostisizmi veya ateizmi çıkarmak doğru olmaz.”¹⁵⁵ Teizm için de benzer bir durum söz konusudur. Örneğin, “inanana bir kimse inancını destekleyecek bir delil bulamadığı için inancından vazgeçmez.”¹⁵⁶ İspat edemediği halde Tanrı’nın varlığına inanan ya da iman etmekle beraber ispat etme gereği duymayanların varlığı bunu gösterir.¹⁵⁷

Tanrı’nın varlığı ve O’na iman konusunda rasyonel ispatın imkân ve gerekliliğini¹⁵⁸ mesele etmekten öte, “doğru dürüst bir kanıtın”¹⁵⁹ yeterlilik ölçüsünü “empirik”¹⁶⁰ olmasında arayanlar (Bkz. *Kur’ân-ı Kerîm*, 40/36) vardır. Ancak “Tanrı’nın varlığı, herhangi bir empirik ya da soyut objenin varlığı gibi kanıtlan[maya konu olsaydı,]”¹⁶¹ o zaman herkes için “tek alternatif inanmak olurdu. Bu ise, insan özgürlüğünün sonu demektir.”¹⁶² Çünkü dindeki anlamıyla “inanma, bilerek düşünerek inanma, bir özgürlük, bir seçim ve bir karar verme işidir.”¹⁶³ Dinî açıdan, görünmeyene (/gayba) inanmanın(/iman)ın değeri, buradan gelmektedir.¹⁶⁴ Tam da bu noktada soruyu yineliyoruz: İnandığını söyleyen, neye göre inanmış ve inanmadığını söyleyen, neye göre inanmamış olmaktadır?

Çalışmamızı sonlandırırken şu hatırlatmada bulunmayı gerekli görüyoruz. Yapmaya çalıştığımız şey, felsefede ciddi bir problem alanı oluşturan

¹⁵² Işık, a.g.e., s. 225.

¹⁵³ Bkz. Aydın, M., *Din Felsefesi*, s. 244.

¹⁵⁴ Russell, Bertrand, *Sorgulayan Denemeler*, Çev.: Nermin Arık, 19.B., Tübitak Yay., Ankara, 2005, s. 1.

¹⁵⁵ Aydın, M., *Din Felsefesi*, s. 165.

¹⁵⁶ Aydın, M., *Din Felsefesi*, s. 182.

¹⁵⁷ Gilson, Étienne, *Ateizmin çıkmazı*, Çev.: Veysel Uysal, İstanbul, 1991, s. 56.

¹⁵⁸ Bkz. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 43; İzutsu, Toshihiko, *Kur’anda Allah ve İnsan*, Çev. Süleyman Ateş, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, Ts., s. 62; Öner, Necati, *İnsan Hürriyeti*, Selçuk Yay., İstanbul, 1982, s. 61.

¹⁵⁹ Bkz. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 181.

¹⁶⁰ Bkz. Topaloğlu, Aydın, *Ateizm ve Eleştirisi*, 4.B., Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara, 2004, ss. 54-57; Reçber, Mehmet Sait, “Tanrı Teriminin Anlam ve Referansı” *Felsefe Dünyası*, T.F.D. Yay., Ankara, 2000, Sayı: 32, s. 57.

¹⁶¹ Aydın, M., *Din Felsefesi*, s. 182.

¹⁶² Aydın, M., *Din Felsefesi*, s. 182; Aslan, Adnan, *Tanrı’nın Varlığına Dair argümanlar -Ateist Din Felsefesi Eleştirisi-*, 2.B., İsam Yay., İstanbul, s. 117.

¹⁶³ Aydın, M., *Din Felsefesi*, s. 182.

¹⁶⁴ Aydın, M., *Din Felsefesi*, s. 182.

Tanrı tasavvuru ve O'na iman ya da O'nu inkâr nokta-i nazarında sergilenen düşüncelerin, büyük bir yekûn tutmayacak derecede pür felsefe faaliyeti olarak görülebilsen de bu konuda paylaşılmış fikirlerin pek çoğunun bu düzeyde olmadıklarına dikkat çekmek, teistik ya da ateistik tutum ve açıklamaların geri planında bir takım “fikir suretine bürünmüş arzuların”¹⁶⁵ bulunabileceğini işaret etmek, inanç-inkâr sapağında tutum belirleyici olanın gerçekte bir takım saiklerin etkisiyle oluşmuş “irade” olduğunu, gerisinde salt felsefe olması durumunda bile, yine de iradenin ağırlıklı payının bulunduğunu, meseleyi bu yönüyle de gözden kaçırmamak gerektiğinin altını çizmek, önemini ortaya koymaktır. Bunu yaparken, felsefi problemlerin psikolojik analiz yoluyla da incelenebileceğini, kimi zaman bunun gerekli olduğunu ima hatta ifade etmiş olsak bile, bilgi içeriklerinin psikolojik olan ve olmayan yapılarını göz ardı ederek problemleri salt psikolojik analize indirgemek anlamında bir psikolojizmi¹⁶⁶ önermeyi amaçlamış olmadığımızı belirtmek isteriz.

SONUÇ

Varlığını insanın varlık-yapısında bulan inanç, geniş boyutlu bir kavram olarak felsefede problem teşkil ediyor olsa bile, daha özel ve dini içeriğiyle de problem alanı oluşturur. İnanç, hem bir felsefe meselesi hem de hemen herkesin yaşantısında temas etmek durumunda kaldığı bir realite olduğundan değerlendirmeye alınması önem arz eder.

Başta Tanrı olmak üzere, dindeki temel inanç esaslarına yönelik iman ya da inkâra yöneltmesi noktasında felsefeye ya da felsefi duruşa rol biçilirken gözden kaçırılmaması gereken hususlardan biri felsefeye olan bakış, diğeri ise kişinin ne kadar felsefi bir duruşa sahip olduğu ve ne derece felsefece bir duruş sergilediğidir. Felsefenin, sadece filozofların değil, her insanın şahsında yaşayabileceği bir etkinlik olarak görülmesine paralel olarak, felsefi yeterliliği olmayan bir gerekçe veya ikna oluş, felsefe yapan herkes için söz konusu olabilir demektir. Burada açığa çıkan önemli bir sorun da paylaşılan düşüncenin bizatihi felsefe olup olmadığı ya da felsefi bir mahiyet arz edip etmediğinin neye göre belirlendiğinin yine farklılık arz ediyor olmasıdır. Kimi, “felsefe ismine tek layık olan felsefenin Tanrı'ya yönelten felsefe” olduğunu öne sürerken, kimi bu türden bir yaklaşımın “felsefe yanılgısı hatta hayat yanılgısı olduğunu” ileri sürmektedir. Özelde dini inanç üzerinden

¹⁶⁵ Nursî, Said, *Hutbe-i Şâmiye*, Envar Neşriyat, 1990, s. 143.

¹⁶⁶ Cevizci, *Felsefe sözlüğü*, s. 1308.

felsefeye yönelik bu iki aykırı bakış önemsiz değildir. Gördüğümüz o ki: iman ya da inkâra imkân oluşturan bir yol ayrımı/sapak, önünde duran kişi için gerilim alanı oluşturabilmektedir. Böyle bir durumda, yön ve yol tayininde en genel ifadesiyle düşünmek, spesifik biçimiyle felsefe şüphesiz önemli bir işleve sahiptir. Lakin hangi yola koyulacağı noktasında tutum belirleyici olan bütünüyle felsefe değildir. Zira iman da inkâr da salt aklın eylemi değil, nihayetinde başkaca faktörlerin de belirleyici olduğu irade-nin kararıdır. Bunun böyle olduğunu görebilmek için geçmişten günümüze bilim adamları ve filozoflara ve bunların takipçilerine bakmak yeterli veri sağlayacaktır. Zira çok sayıda teist bilim adamı, filozof ve düşünürün varlığı yanında, azımsanmayacak sayıda ateist olanların varlığı söz konusudur. Benzer durum onları izleyenler için de geçerlidir. Her birinin tutumlarının, bilgi eksenli bir netice olarak görülmesi arzulanan olsa da kişilerin, eylemlerini her zaman için bilgileri paralelinde ortaya koymadıkları, başkaca etmenlerle hareket ettikleri, hatta kimi zaman bilgilerine rağmen bir tercih ve eylemde bulundukları da bir gerçektir.

Düşünerek eylemde bulunanlar için düşünmek elbette önemlidir ve önemi, belirleyiciliği nispetinde artar. Ancak düşünmek salt insani bir eylem olmasına rağmen, insan için tek belirleyici değildir. Ayrıca düşünmek, her zaman için pür bir mahiyeti haiz olmayabilir. Hatta çoğunlukla böyledir. İradeye katkı verici bir durumu vardır şüphesiz. Bununla beraber kendisi de belirlenimlere açıktır. Felsefe diye ifade edilmiş olsa bile, düşünmenin gerisinde yine bir tür irade vardır. Özellikle konu din ise felsefeye dair yaptığımız bu değerlendirmenin yersiz olmadığı görülebilecektir.

KAYNAKÇA

- Açıkgenç, Alparslan, *Bilgi Felsefesi*, İnsan Yay., İstanbul, 1992.
- Adıbelli, Ramazan, “Monoteizm ve Yüce Varlık Konusunda Wilhelm Schmidt ile Raffaele Pettazzoni Arasındaki Tartışma”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 50: 2, 2009, [ss.113-152].
- Ahmet, Kadırrüddin, *İslam Dinamizmi ve Entelektüel Atalet*, Çev.: Ertuğrul Aytekin, I.B., İlke Yay., İstanbul, 1992.
- Albayrak, Mevlüt, “Skolastik Felsefede Tanrı’nın Varlığı İle İlgili Deliller ve Kant’ın Eleştirileri”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl: 1995, Sayı: 2, [ss.277-298].
- Altar, Cevad Memduh, “Çağdaş Sanat Yaratıcılığında Eleştirinin Yeri”, *Erdem, Ata-*

- türk Kültür Merkezi Dergisi*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, Mayıs-1986, Cilt: II, Sayı: 5.
- Aristoteles, *Metafizik*, Çev.: Ahmet Arslan, Sosyal Yay., 2.B., İstanbul, 1996.
- Arslan, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, 4. Basım, Vadi Yay., Ankara, 1999.
- _____, *İslam Felsefesi Üzerine*, Vadi Yay., 1.B., Ankara, 1999.
- Aslan, Adnan, *Tanrı'nın Varlığına Dair Argümanlar -Ateist Din Felsefesi Eleştirisi-*, 2.B.; İsam Yay., İstanbul, 2007.
- Aybek, Birsal, *Örneklerle Düşünme ve Eleştirel Düşünme*, Nobel Kitabevi, Adana, 2010.
- Aydın, Hasan, "Ateizmin İmkânsızlığı Tezi Bağlamında İnanmanın Doğası Üzerine Fenomenolojik Bir Çözümleme", *Özne -Felsefe ve Bilim Yazıları-*, Cilt: 11, Sayı: 21, İstanbul, 2015, (ss. 33-53).
- Aydın, Mehmet, *Din Felsefesi*, 2.B., Dokuz Eylül Üniversitesi Yay., İzmir, 1990.
- Baggini, Julian ve Antonia Macaro , *Psikolog ve Filozof*, Çev.: Özgü Çelik, 1.B., Pegasus Yay., İstanbul, 2014.
- Baymur, Feriha Balkış, *Genel Psikoloji*, 15.B., İnkılâp Yay., İstanbul, 1972.
- Bayraktar, Mehmet, *Din Felsefesine Giriş*, Fecr Yay., 1.B., Ankara 1997.
- Bolay, S. Hayri, *Türkiye'de Ruhcu ve Maddeci Görüşün Mücadelesi*, 3.B., Akçağ Yay., Ts.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil, *el-Câmi'ûş-sahih*, thk. M. Züheyr en-Nâsır, Dâru tavkîn-necât, 1422.
- Cevizci, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, 1.B., Say Yay, İstanbul., 2012.
- _____, *Paradigma Felsefe sözlüğü*, Paradigma Yay., İstanbul, 2013.
- Çetin, İsmail, "İman ve İnkârın Rasyonel Değeri", *Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi* , Cilt: 11, Sayı: 1, 2002, [ss. 88 -102].
- Çevik, Mustafa, *Felsefe Bayiliği*, 1.B., C Planı, İstanbul, 2015.
- Çotuksöken, Betül, "Antropolojik Açıdan İnanma ve Bilme Üzerine", *Özne -Felsefe ve Bilim Yazıları-*, Cilt: 11, Sayı: 21, İstanbul, 2015, (ss. 27-32).
- Çubukçu, İbrahim Agah, "Türk Filozofu Farabi ve Düşüncesi", *Belleten*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, Ağustos - 1985, XLIX, Sayı: 194, [ss. 273-286].
- Çüçen, A. Kadir, *Klasik Mantık*, 4.B., Sentez Yay., Ankara, 2012.
- Dalkılıç, Bayram, *Bertrand Russell -Yirminci Yüzyılda Bir Ateist Düşünür-*, Kendözü Yay., Konya, 2001.
- Dimer, Alwin, "Felsefe", *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*, Doğan Özlem (Der./Çev.), 2.B. İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 1997.
- Eflatun, *Devlet*, Remzi Kitabevi, Çev., Selahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz, İstanbul, 1993.
- Erdem, Hüsameddin, *Bazı Felsefe Meseleleri -Felsefeye Giriş-*, Hü-Er Yay., 3.B., Konya, 2012.
- _____, *Problematik Olarak Din-Felsefe Münasebeti*, 4.B., Hü-Er Yay., Konya, 2010.
- Faruki, İsmail R., *Bilginin İslamileştirilmesi*, Çev.: Fehmi Kuru, Risale Yay., İstanbul, Ts.

- Fromm, Erich, *Barişın tekniği ve Stratejisi*, Çev.: Fevzi Emir ve Kaan H. Ökten, 1.B., Arıtan Yay., İstanbul, 1996.
- _____, *Sahip Olmak ya da Olmak*, Çev.: A. Arıtan, Arıtan Yay., İstanbul, 1991.
- Gilson, Étienne, *Ateizmin çıkmazı*, Çev.: Veysel Uysal, İstanbul, 1991.
- Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1961.
- Gündoğdu, Cengiz, *Eleştiriri*, Süreç Yay., İstanbul, 1987.
- Gündüz, Şinasi, *Yaşayan Dünya Dinleri*, Diyanet İşleri Başkanlığı, 1.B., Ankara, 2007.
- Hançerlioğlu, Orhan, *Felsefe sözlüğü*, 21.B., Remzi Kitabevi, İstanbul, 2013.
- Hanefi, Hasan, “Müslüman Aklın Eleştirisi ya da İslâm Düşüncesinin Yeniden İnşası”, *II. Uluslararası İslâm Düşüncesi Konferansı*, İstanbul, 25-27 Nisan 1997, [ss.117-129].
- Hood, Ralph W., Jr ve Diğerleri, “Dini Şüphe”, Çev.: M. Doğan Karacoşkun, *Dini ve Sosyal Psikoloji Yazıları*, Derleyen: M. Doğan Karacoşkun, db Kitapları, 1.B., Samsun, 2006.
- Hume, David, *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma*, Çev.: Selmin Evrim, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1986.
- Işık, Aydın, *İnanç Krizi -Augustinus, Gazali, Kant, Russell-*, Ötüken Yay., İstanbul, 2009.
- İzin, Merve, *Tanrı ve İnce Ayarlanmışlık Kanıtı* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015.
- İzutsu, Toshihiko, *Kur’anda Allah ve İnsan*, Çev. Süleyman Ateş, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, Ts.
- Keha, Mine Kaya, “Hume’un Nedensellik Eleştirisi ve Şüpheciliği”, *Ekev Akademi Dergisi*, Yıl: 12, Sayı: 37 (Güz 2008), [ss.195-206].
- Kılıç, Recep, “Din ve Ahlak İlişkisi”, *Din Felsefesi*, Kılıç, Recep-Reçber Mehmet Sait (Edit.), Grafiker Yay., Ankara, 2014.
- Köse, Ali ve Ali Ayten, *Din Psikolojisi*, 2.B., Timaş Yay., İstanbul, 2012.
- Köse, Ali, *Neden İslâm’ı Seçiyorlar*, İsam Yay., İstanbul, 1997.
- Kösemihal, Nurettin Şazi, *Sosyoloji Tarihi*, 4.B., İstanbul, 1989.
- Kuşpınar, Bilal, *İbn Sina’da Bilgi Teorisi*, M.E.B., Yay., Ankara, 2001.
- Küçük, Abdurrahman vd., *Dinler Tarihi*, Berikan Yay., 3.B., Ankara, 2011.
- Leibniz, Gotfried Wilhelm, *Theodicee*, Çev.: Levent Özşar, 1.B., Biblos Kitabevi, İstanbul, 2009.
- Maverdi, Ebu’l Hasan, *Maddi ve Manevi Yüce Hedefler*, Çev.: Bergamalı Cevdet Efendi, Haz. Yaşar Çalışkan, MEB. Yay., İstanbul, 1993.
- Mengüşoğlu, Metin Önal, *Düşünmek Farzdır*, 8.B., Metamorfoz Yay., İstanbul, 2015.

- Mengüşoğlu, Takiyettin, *Felsefeye Giriş*, 4.B., Remzi Kitabevi, İstanbul, 1988.
- Müslim, Ebu'l-Hasen Müslim b. el-Haccâc, *el-Müsnedü's-sahîh*, M. Fuâd Abdülbâkî, Dâru ihyâi't-turâsi'l-arabî, Beyrût, Ts.
- Nasr, Seyyid Hüseyin, *Bilgi ve Kutsal*, Çev.: Yusuf Yazar, İz Yay., İstanbul, 1999.
- Nosich, Gearld M, *Eleştirel Düşünme ve Disiplinlerarası Eleştirel Düşünme Rehberi*, Çev.: Birsal Aybek, Anı Yay., Ankara, 2012.
- Nursî, Said, *Hutbe-i Şâmiye*, Envar Neşriyat, 1990.
- Nutku, Uluğ, *İnanmanın Felsefesi -Özbekişi Bir Giriş-*, 1.B., Anı Yay., Ankara, 2012.
- Öner, Necati, *İnsan Hürriyeti*, Selçuk Yay., İstanbul, 1982.
- _____, “Niçin Felsefe?”, *Erdem, Atatürk Kültür Merkezi Dergisi*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, Mayıs-1985.
- _____, “Zihniyet Farklılıkları ve Kültür”, *Erdem, Atatürk Kültür Merkezi Dergisi*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, Ocak-1985.
- Özcan, Zeki, “Din Felsefesinin Felsefesi”, bkz. *Gelen-eksel ve Çağdaş metinlerle Din Felsefesine Dair Okumalar*, I-II, Hazırlayan, Recep Alpyağıl, 2.B., İz Yay., İstanbul, 2012, Cilt: 1, (ss. 51-89).
- Paul, Richard ve Linda Elder, *Kritik Düşünce*, Çev.: Selami Kardaş, Nobel Akademik Yay., Ankara, 2016.
- Peker, Hasan, “Felsefede Tanrı'yı İdrak İmkânı Bağlamında Şüphenin Varlık İmkânı Sorunu”, *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 2, Sayı: 3, 2015/2, (ss. 109-133).
- _____, “Dinde Tanrı'yı İdrak İmkânı Bağlamında Şüphenin Varlık İmkânı Sorunu”, *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 3, Sayı: 4, 2016/1, (ss. 13-42).
- Portakal, Hüsen, *Felsefeden Dine Ortaçağ Dönemeci*, 1.B., Cem Yay., İstanbul, 2007.
- Reçber, Mehmet Sait, “Tanrı Teriminin Anlam ve Referansı”, *Felsefe Dünyası*, T.F.D. Yay., Ankara, 2000, Sayı, 32 (ss.49-66).
- Ritzer, George, *Modern Sosyoloji Kuramları*, 2.B., De Ki Basım Yayım, Ankara, 2011.
- Russell, Bertrand, *Sorgulayan Denemeler*, Çev.: Nermin Arık, 19.B., Tübitak Yay., Ankara, 2005.
- Schultz, Duane P. ve Sydney Ellen Schultz, *Modern Psikoloji Tarihi*, Çev.: Yasemin Aslay, 2.B., Kaktüs Yay., İstanbul, 2002.
- Schuon, Frithjof, *Varlık, Bilgi ve Din*, Der./Çev.: Şehabeddin Yalçın, İnsan Yay., İstanbul, 1997.
- Sena, Cemil, *Filozoflar Ansiklopedisi*, I-IV, Remzi Kitabevi, 1976.
- Sezen, Yümnî, *İslâm Sosyolojisine Giriş*, Turan Kültür Vakfı, İstanbul, 1994.
- Sönmez, Bülent, *Peygamber ve Filozof*, Araştırma Yay., Ankara, 2002.

- Sözer, Önay, *Felsefenin ABC'si*, Simavi Yay., İstanbul, 1992.
- Şentürk, Habil, *Din Psikolojisine Giriş*, 2.B., İz Yay., İstanbul, 2013.
- Timuçin, Afşar, *Düşünce Tarihi*, BDS. Yay., İstanbul, 1992.
- Topaloğlu, Aydın, *Ateizm ve Eleştirisi*, 4.B., Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara, 2004.
- Turner, Jonathan H. vd., *Sosyolojik Teorinin Oluşumu*, Çev.: Ümit Tatlıcan, 4.B., Sentez Yay., Ankara, 2013.
- Urhan, Veli, “Kant ve Gazali’de Akıl-İrade-İnanç İlişkisi”, *Özne -Felsefe ve Bilim Yazıları-*, 21. Kitap-Güz 2014, [ss. 69-74].
- Ülken, Hilmi Ziya, *Bilgi ve Değer*, Kürsü Yay., Ankara, Ts.
- Yavuz, Yusuf Şevki, *Kur’an-ı Kerim’de Tefekkür ve Tartışma Metodu*, İlim ve Kültür Yay., Bursa, 1983.

FÂRÂBÎ DÜŞÜNCEİNDE TANRI'NIN VARLIĞI VE NİTELİKLERİ

MEHMET KARAKUŞ

YRD. DOÇ. DR., KİLİS 7ARALIK Ü. İLAHİYAT F., FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ BÖLÜMÜ
mehmetkus@kilis.edu.tr

Özet

Bu çalışmada kültür havzamızın önemli filozoflarından biri olan Fârâbî'nin, Tanrı'nın varlığı ve nitelikleri konusundaki fikirlerini araştırmayı ve yeniden yorumlamayı amaç edindik. İslam felsefesinde Tanrı'nın varlığının rasyonel bir yolla sistemleştirilmesinde Fârâbî'nin rolü son derece önemlidir. Fârâbî'nin Tanrı konusundaki fikirlerini önemli kılan en temel unsur ise hem dini referansları bilmesi hem de felsefi birikime sahip olmasıdır.

Fârâbî felsefesinin temelinde Tanrı yer almaktadır. Fârâbî, Tanrı anlayışını ortaya koyarken kendine özgü bir öğreti geliştirmiş ve İslam kültürü içerisinde, Tanrı'dan, felsefenin diliyle bahsetmiştir. Tanrı'yı zorunlu varlık olarak gören Fârâbî, Tanrı'da varlık ve mahiyet ayrımı olmadığını belirleyen ilk filozoftur. En güzel isimlerle Tanrı'yı tanıtmaya çalışan Fârâbî'ye göre Tanrı'nın tanımı ise yapılamaz. Zira her tanımlamada bir sınırlama söz konusudur. Fârâbî düşüncesinde Tanrı'ya verilecek en uygun isim Tanrı'nın her bakımdan "en mükemmel" varlık olduğudur.

Anahtar Kelimeler: Fârâbî, Tanrı, Varlık, Yetkin, Bir.

EXISTENCE AND ATRIBUTES OF GOD IN FÂRÂBÎ'S THOUGHT

Abstract

This study aims to study and reinterpret Farabi's ideas on the qualities and existence of God, who is an important figure in our cultural heritage. Farabi's role in systematizing the existence of God in a rational manner within Islamic philosophy is of paramount importance. The main factors which make important Farabi's thought about God pertain to his knowledge of religious references and his competence in philosophy.

It is God which is central to the thinking of Fârâbî. He develops an original doctrine in assering his understanding of God and he speaks of God with the language of phi-

losophy within the Islamic culture. Believing in God as the obligatory existence, Farabi is the first philosopher to determine that no distinction of existence and quality in God. Endavoruing to introduce God with His most beautiful names, Farabi argues that God cannot be desribed. Because every description has limitations. In Farabi's thinking the best name to be given to God is his "being excellent" in all respects.

Key Words: Fârâbî, God, Existence, Competent, One.

Giriş

Ferhangi bir felsefi ekolün veya filozofun din ve dinden kaynaklanan problemlere bakışını yani din felsefesini ortaya koyabilmek için en kutsal, varlığın kaynağı olan ve diğer ilintili olduğu bütün kavramlara kaynaklık eden Tanrı kavramının belirlenmesi gerekir. Çünkü âlemin mahiyeti, varlık alanına çıkışı, insanın evrendeki yeri gibi konuların temelinde Tanrı kavramı vardır ve diğer bütün yorumlar bu kavram üzerine temellendirilmiştir.*

Felsefe tarihinin en önemli sistem filozofları Tanrı kavramı konusuna şu veya bu şekilde temas etmişlerdir. Zira Tanrı, felsefenin en temel konularından biridir. Tanrı'nın varlığı problemi, felsefi düşüncenin başlangıcından itibaren, filozofların çözüme kavuşturmak zorunda oldukları problemlerden biridir. Coğrafyası, dini ve çağı ne olursa olsun dinin, bilimin ve felsefenin ilgi alanına giren her türlü çaba, varlığı anlamaya ve kavramaya yöneliktir.¹

Fârâbî, İslam dinine göre düzenlenmiş bir kültür ortamında yaşamıştır. Hiç şüphesiz diğer İslam filozofları gibi Fârâbî de bu kültürün içerisinde doğup gelişen problemlerle uğraşmıştır. Hem filozof olarak hem de İslam kültürüne mensup bir düşünür olarak Fârâbî'yi meşgul eden ve ortaya koyduğu felsefenin merkezinde yer alan temel problem din ile alakalıdır. Fakat o bir filozoftur ve onun temel ilkesi de dinin Aristoteles'te son yetkinliğine ulaştığına inandığı felsefi perspektifin talepleri doğrultusunda yorumudur.² Ancak Fârâbî'nin düşünce sisiteminden bahsederken ilk olarak şunun ifade edilmesinde yarar vardır. O da Fârâbî felsefesinin gerçekte ne Platon'un, ne Aristoteles'in, ne Plotinus'un olmadığı, Fârâbî'nin kendisinin öğretisi olduğu gerçeğidir.³ Bununla birlikte Fârâbî'nin Tanrı ve sıfatları hakkında ortaya koyduğu tutum, onun İslam'ın Tanrı'sından felsefecilerin dili ve kav-

* Bu makale 2010 yılında kabul edilen "Fârâbî'nin Tanrı Anlayışı" adlı Yüksek Lisans tezinden hareketle hazırlanmıştır. Mehmet Karakuş, "Fârâbî'nin Tanrı Anlayışı", Harran Üniversitesi SBE Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Şanlıurfa 2010.

¹ Cevdet Kılıç, "Varlık Probleminin Zihinsel Gelişimi", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9,1 (2004) s. 41.

² Fârâbî, *Kitabu'l Mille, Din üstüne*, çev. Yaşar Aydın, Arasta Yay. Bursa 2004, s. 92.

³ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fazıla*, çev. Ahmet Arslan, Kültür Bakanlığı Yay. Ankara 1990, çev. takdimi, s. XV.

ramlarıyla söz etmek şeklinde ortaya çıkar. Çünkü onun ulûhiyet öğretisi Tanrı-âlem ilişkisi dışta tutulmak şartıyla her ne kadar felsefi terimler ile ifade edilmiş olsa da Kur'an'a uygundur.⁴

Kıscacası Fârâbî'nin Tanrı anlayışı felsefesinin temelini oluşturmaktadır. Fârâbî hem kendinden önceki Yunanlı filozofların görüşlerini hem de içinde yaşadığı dönemdeki İslam dininin görüşlerini bilen bir düşünürdür. Fârâbî, Müslüman bir filozof olarak özellikle Aristoteles ve Eflatun'un kitaplarını okuyup onlardaki fikirleri kendi düşünce düzenine uygun görmüş ve bunlardaki birçok hususu benimsemiştir. Bunlara ek olarak, Plotinus'un var oluş düşüncesi ve Tanrı telakkisini de kendi inancıyla yoğurarak kabul etmiştir. Bu durum çerçevesinde, Fârâbî'nin Tanrı'sı bir taraftan Aristoteles ve Plotinus'un hatta Eflatun'un Tanrı anlayışlarının özelliklerini taşıırken diğer taraftan da Kur'anî nitelikleri çoğunlukla taşır.⁵ Başka bir söyleyişle "onun Tanrı kavramı Yunan doğal teolojisinin birtakım farklı sonuçları ile İslam'ın dini öğretisinin rasyonel zeminde gerçekleştirilmiş bir karışımıdır."⁶

Esasında Fârâbî, bütün felsefesi boyunca monist tevhid esasına göre düzenlenmiş bir yapı ortaya koymaya çalışmıştır. Varlığı, her bir tezahüründe bir olarak, birlikli bir bütün olarak kavramaya önem vermiştir. Çokluğun arkasında yatan birliği keşfetmek ve bütün tezahürleri içerisinde varlığı Bir'e yani makul olana irca etmek, filozof olarak onun temel önceliğini oluşturmaktadır.⁷ Buradan hareketle İslam felsefesinde Tanrı'nın varlığı meselesinin akli olarak sistemleştirilmesinde Fârâbî'nin yeri tartışmasızdır denilebilir. Fârâbî, Tanrı'nın mahiyetini daha ziyade felsefi kavramlarla ifade etmeye çalışmıştır. Onun, Tanrı hakkındaki kanıtları ve ispat şekli de Tanrı'nın evvel, ilk, bizatihi zorunlu varlık olması, Tanrı'nın salt zihinde zaruri olarak a-priori bir tarzda kavranması, zorunsuz olan diğer her türlü varlığın O'ndan çıkmış bulunması ve dolayısıyla âlemdeki oluş ve hareketin yegâne kaynağının Tanrı olması tarzında ortaya konan temel ilkeler olarak görülmektedir⁸

İslam Yeni-Platoncusu olarak kabul edilen Fârâbî'nin⁹ en çok etkisinde kaldığı düşünür de haliyle Plotinus'tur. Bu nedenle Fârâbî'nin yaklaşımını anlamak için Plotinus'un Tanrı hakkındaki düşüncelerinden kısaca bahsetmekte yarar vardır.

⁴ Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, s.122.

⁵ Hayrani Altıntaş, "Fârâbî ve İbn Sina Düşüncesinde Vacibu'l-Vücüd'un Nitelikleri", *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri* içinde, Elis Yay. Ankara 2005, s. 193-194.

⁶ Yaşar Aydın, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, İz Yay. İstanbul 2000, s. 18.

⁷ Fârâbî, *Kitabu'l Mille*, s. 44.

⁸ Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, s. 116.

⁹ Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, İklim Yay. İstanbul 1992, s. 103.

Plotinus, Yeni-Eflatunculuğun kurucusu ve en önemli temsilcisidir. Plotinus'un Tanrı anlayışı tarihsel dinlerin ve önceki filozofların Tanrı anlayışından farklıdır. Ona göre Tanrı ne Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam'daki hiçten yaratan Tanrı'dır, ne de Eflatun ve Aristodaki sadece mevcut malzemeye şekil veren mimar Tanrı'dır. Tanrı, her şeyin kendisinden sudur ettiği kaynaktır; var olan her şey Tanrı'dan sudur etmiştir.¹⁰

Plotinus'un felsefesinde Tanrı "Bir" diye isimlendirilmektedir. Ona göre Tanrı hakkında O'nun ne burada ne de başka bir yerde olduğu söylenemez. Buna göre Tanrı, her yerdeyse bölünemez yoksa O bizzat her yerde olmaz. Tanrı, parçalara da bölünemez. Çünkü parçalardan oluşan Tanrı'nın bir cisim olması gerekir. Şayet bütün bunlar imkânsızsa şu husus apaçık ortaya çıkmaktadır: İnsan için Tanrı'yı düşünmek, hem bütün olarak var olan, hem de her yerde bulunan bir varlığı düşündürmektedir.¹¹ Plotinus'a göre Tanrısal mahiyet sonsuzdur ve sınırlı değildir. Tanrı asla eksik değildir ve her şeyde mevcuttur. Onda herhangi bir eksiklik olması Tanrısal mahiyetinin eksik olduğu anlamına gelir. Bu ise onun hakkında mümkün değildir.¹²

Plotinus, varlıkların ilk nedeni olarak gördüğü Tanrı'yı anlatırken şunları da söyler:

"Basit bir şey gerçekten Bir'dir; (önce) başka bir şey, ardından bir değildir. Hatta onun hakkında Bir demek bile yanlıştır. O, ne sözün ne de bilimin objesidir. O'nun özün ötesinde olduğu söylenir. Eğer basit bir araza ve terkibe yabancı ve gerçekten bir olan bir şey olmasaydı, ilke olmayacaktı; O, basit ve her şeyin ilki olduğu için kendi kendine yeter. Çünkü sonra gelen önce gelene muhtaçtır. Basit olmayan şeyler, kendilerinin bileşik olmaları için gerekli basit terimlere muhtaçtır. Böylece "Bir" biricik olmalıdır; çünkü onun bir benzeri olsaydı, iki şey tek bir şey olacaktı. Bir cisim basit bir varlık değildir; o türemiştir, ilke değildir. İlke türememiştir ve maddî olmayan; fakat gerçekten bir olduğu için o, bizim İlk olduğunu söylediğimiz şeydir."¹³

Plotinus, Bir'in özelliklerini anlatırken, O'nun her şey olduğunu ve kendi dışındaki şeylerden hiçbirini olmadığını söyler. O'nda hiçbir şey olmadığı için her şey O'ndan gelir. Varlığın var olması için "Bir" bizzat varlık değildir; fakat varlığın türeticisidir. Ve varlık ondan ilk doğan şey gibidir. Bir,

¹⁰ Cavit Sunar, *İslamda Felsefe ve Fârâbî I*, AÜİF Yay. Ankara 1972, s. 12; Plotinus'un İslam felsefesi üzerindeki etkisi hakkında ayrıca bkz: Muharrem Şahiner, "Plotinusçu Taşma Teorisinin İslam Geleceğine Entegrasyonu Bağlamında İbn Sînâda İnâyet Kavramı", *1st International Scientific Researches Congress Humanity and Social Sciences, MADRID* (2016), ss. 183-190.

¹¹ Plotinus, *Enneadlar*, Türkçesi: Zeki Özcan, Asa Kitabevi, Bursa 1996, VI, 5, 4, s. 128-129.

¹² Plotinus, *Enneadlar*, VI, 5, 4, s. 129.

¹³ Plotinus, *Enneadlar*, V, IV, s. 39-40.

hiçbir şey aramadığı, hiçbir şeye sahip olmadığı ve hiçbir şeye ihtiyacı olmadığı için yetkin bir varlıktır. Yetkin olduğu için bolluk olur ve bolluk olma, ondan farklı bir şeyi meydana getirir.¹⁴

Plotinus'un Tanrı hakkındaki bu yaklaşımlarından sonra şimdi de Fârâbî'nin düşüncesinde Tanrı'nın nasıl anlaşıldığına bakılabilir.

Fârâbî Düşüncesinde Tanrı'nın Varlığı

Fârâbî'ye göre ilk mevcut olan Tanrı'nın, bilkuvv ve varlığa sahip olması mümkün olmadığı gibi herhangi bir biçimde var olmaması da mümkün değildir.¹⁵ Bu nedenle, varlığı zorunlu olan ve yokluğu düşünülemeyen olduğu için aslında Tanrı'nın varlığı, Fârâbî'de tartışılan bir konu değildir. Ancak Fârâbî düşüncesinde Tanrı'nın nasıl bir varlığa sahip olduğunun belirlenmesi yönüyle konunun irdelenmesinde fayda vardır.

Tanrı'nın varlığı probleminde Tanrı ve varlık olmak üzere karşımıza iki kavram çıkmaktadır. Öyleyse Tanrı'nın varlığı üzerinde durmadan önce varlık üzerinde durulması, onun araştırılması ve ortaya konulması gerekmektedir.

Varlık kavramı, İslam felsefesinin ilk dönemlerinden itibaren Müslüman filozofların karşılaşmak zorunda kaldıkları en büyük metafizik problem idi. Bu problem ilk defa açık ve net bir şekilde Fârâbî tarafından ortaya konmuştur.¹⁶ Fârâbî'ye göre "varlık" sözü, anlatılamayacak, tanımlanamayacak derecede zihinde açık, seçik ve yerleşik, sabit bir anlam taşımaktadır. Onu açıklamak, ondan daha açık anlamlı bir söz ile mümkün olur. Hâlbuki ondan daha açık anlamlı ve geniş kavramlı bir söz yoktur. Varlık, kavramların en basitidir.¹⁷

Fârâbî, varlıkları üçe ayırır ve bunlar içerisinde var olmaması asla mümkün olmayan Tanrı'nın en mükemmel varlık olduğunu belirtir.

Fârâbî'ye göre ilk kısımlar üçtür:

- a) Mevcut olmaması mümkün olmayanlar yani varlığı zorunlu olan,
- b) Mevcut olması asla mümkün olmayanlar yani varlığı imkânsız olanlar,
- c) Mevcut olması veya olmaması mümkün olanlar. Bunların ilk ikisi, iki uçtur. Üçüncüsü bunların arasında bir ortadır. O, bu iki ucla çelişen bir gruptur. Bütün varlıklar, bu üçten ikisine girer. Bunların en faziletli, en

¹⁴ Plotinus, *Enneadlar*, V, 2, 1, s. 21.

¹⁵ Fârâbî, *Kitâbu Arâi Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla ve Mudaaddatiha*, Takdim: Ali Bu Mülhim, Dâr ve Mek-tebetü Hilal, 1.B. Beyrut 1995, s. 26.

¹⁶ Toshihiko Izutsu, *İslam Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler*, çev. Ramazan Ertürk, Anka Yay. İstanbul 2002, s. 15-16.

¹⁷ Hüseyin Atay, *Fârâbî ve İbni Sina'ya Göre Yaratma*, T.C.K.B.Yay. Ankara 2001, s. 4.

şereflisi ve en mükemmeli, var olmaması asla mümkün olmayandır.¹⁸ Burada nitelendirdiği Tanrı ile kalamcıların Tanrı anlayışı arasında fark görülmemektedir.

Fârâbî; soyut varlıkların (mufarakat)¹⁹ çeşitli gerçeklik mertebelerine sahip olduklarını ve dört sınıfa ayırdıklarını belirtir. İlk olarak nedensiz varlık olan Tanrı bulunur. Tanrı tektir ve mufarik varlıkların en üstündedir. Nedensiz varlık olarak nitelediği Tanrı'nın ispatı noktasında ise "mümkün varlıkların nedensiz bir varlığa ulaşmaları gerekir" delilini kullanır.²⁰

Fârâbî'ye göre Tanrı'yı bilmek en önemli görevlerimizden biridir ve aslında felsefe öğrenmekten maksat da Tanrı'yı bilmek ve O'na benzemeye çalışmaktır. O şöyle der: "Felsefe öğrenmekteki amacın ne olduğu hususuna gelince; amaç yüce Yaratıcıyı bilmek, O'nun hareket etmeyen (değişikliğe uğramayan) "Bir" olduğunu, her şeyin etken sebebinin O olduğunu; O'nun kendi cömertliği ile bu âleme düzen veren olduğunu bilmektir."²¹

Fârâbî, sistemini ortaya koyarken dini kaygıları bir tarafa bırakır. Tanrı'yı varlık âleminin en üstüne koyar ve varlıkların kendisinden taşıdığı bir zorunlu varlık olarak görür. "Fârâbî'nin metafizik sisteminde Tanrı, çoğu zaman, bir sevgi, bir ümit veya dini duygunun kendisine yönelmiş olduğu bir ibadet objesi olarak değil, rasyonel düşünmenin konusu olan bir düşünüdür obje, felsefi akıl yürütmeye imkân sağlayan bir en son-neden olarak yer alır."²²

Fârâbî tıpkı Aristoteles gibi Tanrı anlayışını ortaya koyarken O'nun varlığını ispatlamak için değil ancak sistemi gereği ve zorunlu olarak ortaya

¹⁸ Fârâbî, *Fusulu'l-Medeni*, çev. Hanifi Özcan, DEÜ Yay. İzmir 1987, s. 57-58; Ayrıca Fârâbî, kendisine aidiyeti tartışmalı olan *Uyunu'l-Mesail*'de (Bkz. M. Cüneyt Kaya, Şukûk alâ 'Uyûn: 'Uyûnû'l-mesâil'in Fârâbî'ye Aidiyeti Üzerine, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 27 (İSAM İstanbul 2012), 29-67) de varlığı zorunlu ve mümkün kavramları ile ikiye ayırıp, Zorunlu Varlık olarak gördüğü Tanrı'nın varlığının diğer tüm varlıklardan farklı olduğunu altını çizer. Fârâbî'ye göre mümkün varlığı bir an için yok saydığımızda, bu durum bir imkânsızlığa yol açmaz. Böyle olunca onun varlığı bir sebebe dayanıyor demektir. Mümkün varlıkların sebeplilik zincirinde sonsuza dek sürüp gitmeleri imkânsız olduğu gibi, devr (totooloji) yöntemiyle de sonsuza dek sürüp gitmeleri imkânsızdır. Öyleyse mümkün varlıkların eninde-sonunda bir zorunlu varlıkta son bulmaları gerekir; işte bu ilk varlık, Tanrı'dır. Bkz. Fârâbî, *Uyûnu'l-Mesâil*, *Felsefenin Temel Meseleleri*, çev. Mahmut Kaya, *Felsefe Arkivi*, İstanbul 1984, S. 25, içinde, s. 204.

¹⁹ Mufarik Varlıklar; Herhangi bir maddeye ve özneye ihtiyacı olmayan varlık türü, yani tözleri itibarıyla akıllar ve akılsallar olan, maddeden ayrı üstün varlıklardır. Ayrıca Bkz. Farabî, "Mufarik Varlıkların İspatı Hakkında Risâle", çev. Nuri Adigüzel, *CÜİFD*, C.2. S.1 Sivas 1998; Fârâbî, *Soyut Varlıkların İspatı*, çev. Hüseyin Aydın, *UÜİFD*, C.1, S.1, Bursa 1986.

²⁰ Fârâbî, *Soyut Varlıkların İspatı*, s. 9-10; Fârâbî bu konuya *Uyûnu'l-Mesâil* de şöyle yer verir. Zorunlu varlığı bir an için yok saydığımız zaman bu durum mantıki imkânsızlığa yol açar. O'nun varlığının hiçbir sebebi yoktur, varlığının başkasından olması da mümkün değildir. Var olan her şeyin ilk sebebi O'dur. O'nun varlığının ilk olması ve her çeşit eksikliklerden uzak olması gerekir. Şu halde O'nun varlığının tam; madde, fiil ve gaye gibi sebeplerden uzak, en mükemmel bir varlık olması gerekir. Bkz. Fârâbî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 204-205.

²¹ Fârâbî, *Felsefe Öğreniminden Önce Bilinmesi Gereken Konular*, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde, çev. Mahmut Kaya, Klasik Yay. İstanbul 2003, s. 113-114.

²² Aydın, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, s. 20.

koymuştur. Zira “Aristoteles, Tanrı’yı âleme ilk hareket veren ilke olarak görüyordu. Fârâbî de her mertebedeki var olmayı açıklayabilmek için Zorunlu Varlık’a muhtaçtı.”²³ Bu nedenle “Tanrı var mıdır, yok mudur” şeklindeki bir soru Fârâbî’yi fazla meşgul etmiş görünmemektedir. Ne var ki, var olanlar dünyasının rasyonel açıklamasını yapabilmek için bir ilk neden, ilk var olan olarak Tanrı’nın var olmasının zorunluluğunu çeşitli şekillerde kanıtlamaya çalışır.²⁴

Fârâbî’nin Tanrı tasavvuru iki temel üzerine oturtulmuştur ki bunlar tevhit ve tenzih’tir. O, bu noktada zat ve sıfatı aynı olarak gören ve Allah’tan ilim, hayat, kudret ve irade gibi olumlu sıfatları nefyeden ve Allah’ı olumsuz sıfatları ile niteleyen Mu’tezile âlimleriyle de birleşmektedir. Ancak Fârâbî’nin Mu’tezile ile görüş birliği tam değildir. Zira Mu’tezile bütün olumlu sıfatları nefyederken Fârâbî, tevhit ilkesine hâlel getirmeden bazı olumlu sıfatları da kabul etmektedir.²⁵

Tanrı’nın varlığı konusunda Fârâbî’nin en temel yaklaşımı, Onun her bakımdan diğer varlıklardan farklı olduğu düşüncesine dayanmaktadır. Zira Tanrı, var olan her şeyin kendisinden varlığa geldiği şeydir. Ondan varlığa gelen şeyin varlığı, varlığını başka bir varlığa borçlu olan bir taşmanın neticesidir. Bu durumda İlk Olan’dan başka var olan herhangi bir şeyin varlığı, İlk olan’ın varlığından çıkar. O halde var olan her şeyin nedeni İlk Olan (Tanrı) olup, diğer varlıklar hiçbir şekilde Onun nedeni değildir.²⁶ Fârâbî, her şeyin Tanrı’dan çıktığı, Tanrı’nın tözünden pay aldığı²⁷ görüşü ile “Vahdet-i Vücut” anlayışına yaklaşmış ve Tanrı’nın varlığının zorunluluğundan çok tanımlanamaz olduğunda ısrar ederek metafizik determinizmi ortaya koymuştur.²⁸ Yine Tanrı’nın varlığının isbatı konusunda İslam filozoflarının kullandığı isbat-ı vacib delillerinden ilk sebep veya ilk illet, hareket, gaye ve nizam veya inayet ve ihtira, imkân ve ekmel varlık delillerinin hemen hemen tamamının Fârâbî’de görüldüğü kabul edilmektedir.²⁹

Fârâbî Tanrı’yı mutlak ve aşkın bir varlık olarak görür ve bu anlayışıyla Eflatun ve Aristoteles’ten ayrılır. “Fârâbî’nin tavsif ettiği Tanrı, ne

²³ Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, Dokuz Eylül Üniversitesi Yay. İzmir 1990, s. 17.

²⁴ Aydın, *Fârâbî’de Tanrı-İnsan İlişkisi*, s. 25.

²⁵ İbrahim el-Ati, *el-İnsan fi Felsefeti’l-Fârâbî*, Dar en-Nubuğ, Beyrut 1998, s. 64-69.

²⁶ Fârâbî, *Kitâbu Arâi Ehli’l-Medineti’l-Fâzıla*, s. 45.

²⁷ Fârâbî, *el-Medineti’l-Fâzıla*, çev. Ahmet Arslan, Kültür Bakanlığı Yay. Ankara 1990, çev. Takdimi, s. XXI.

²⁸ Hilmi Ziya Ülken, *İslam Felsefesi*, Cem Yayınevi, İstanbul 1993, s. 73.

²⁹ İbrahim Ağâh Çubukçu, *Türk-İslam Düşüncesi Hakkında Araştırmalar*, Kültür Bakanlığı Yay. Ankara 1992, s. 50 vd; Bekir Topaloğlu, *Allah’ın Varlığı*, DİB Yay. Ankara 2001, bu kitap olan “İslam Kelamcıları ve Filozoflarına göre İsbat-ı Vacib” hakkında Prof. Muhammed Tancı’nın yazdığı rapor, s. 7, ayrıca; Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, s. 116 vd.

Eflatun'un *Timeus*'undaki dünyayı yaratmak işine bakan sâni (*Demiurge*) ne de Aristo'nun gâi hedefi olan, hareketi hâsıl edecek ilk Muharrik'tir. Fârâbî'de Tanrı, mutlak ve mütealdır.³⁰ Plotinus'da olduğu gibi Fârâbî'de de Tanrı sadece var olan bir şey değildir, varlığın tamamı ve bütünüdür. O, bütün var olanların kaynağı ve ilkesidir. Her şey kendisinden çıkmış ya da her şey kendisinin bir görüntüsü veya değişik bir biçimidir. Bütün bu anlamlarda Tanrı asıl, gerçek ve tek var olandır.³¹ Fârâbî, Tanrı'yı *İlimlerin Sayımı* adlı eserinde ilahiyat ilmi içerisinde şöyle tanıtır: Tanrı, kendinden daha mükemmeli olmayan, her hangi bir varlığın O'nun mertebesinde olması mümkün olmayan, benzeri ve zıttı olmayan kendinden başka bütün varlıklara varlığını vermiş olan ilk varlıktır. O, kendinden başka her şeye birliği veren ilk Bir'dir. O, kendinden başka gerçeklik sahibi her şeye gerçekliği (hakikat) veren gerçek (hak) tir. O'nda hangi bakımdan olursa olsun çokluğun (kesret) bulunması mümkün değildir. Hakkında bir'dir, vardır ve gerçektir denilen şeylerden daha çok bu nitelemelere layık olan O'dur. İşte bu sıfatları taşıyan aziz ve yüce, adları mukaddes olan Allah'tır.³²

İslâm düşüncesinde Tanrı'nın varlığı ile ilgili olarak tartışılan önemli konulardan biri de felsefe tarihinde ilk defa Fârâbî'de rastladığımız varlık ve mahiyet ayırımıdır.³³ Fârâbî düşüncesinde varlık, en açık ve seçik, en geniş anlamlı bir sözcüktür. Buna göre varlık bir nesnenin mahiyetini ifade etmez ve mahiyeti meydana getiren unsurlardan biri de olamaz. Dolaşısıyla Fârâbî'ye göre varlık, mahiyetin dışarıda, zihin dışındaki dünyada gerçekleşmesi için zorunlu olan bir niteliktir.³⁴ Ancak Allah, mahiyeti varlığından ayrılmayan tek varlık olup, Allah'ın mahiyetinin olması varlığı için yeterlidir.

Atay, Fârâbî'nin mahiyet ve varlık münasebetini kısaca şöyle özetler:

1) Varlık mahiyete katılan bir nesne değildir. Yani mahiyet meydana geldikten sonra var olan bir şeyin ona gerekli kılınması imkânsızdır. Yoksa bir şey kendinden önce var olmuş olur.

2) Mahiyet varlığı gerektirmez. Mahiyet sebep, varlık netice olsa bile mahiyet var olmadıkça varlığı gerektirmez. O zaman mahiyetin, varlığı gerektirmeden önce var olması gerekir. Bu imkânsızdır.

³⁰ Sunar, *İslam'da Felsefe ve Fârâbî I*, s. 60; Adnan Adivar "Fârâbî " mad. *MEB İslam Ansiklopedisi*, C.4, s.461.

³¹ Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş*, Vadi Yay. Ankara 2002, s. 90.

³² Fârâbî, *İhsa'ül-Ulûm*, Tak. Ali Bu Mülhim, Dâr ve Mektebetü Hilal, I.B. Beyrut 1996, s. 76-77; Fârâbî, *İhsa'ül-Ulûm, İlimlerin Sayımı*, çev. Ahmet Ateş, Maarif Basımevi, İstanbul 1955, s.114-117.

³³ Atay, *Fârâbî ve İbni Sina'ya Göre Yaratma*, s. 14 ve 30.

³⁴ Hüseyin Atay, "Fârâbî'nin Yaratılış Nazariyesi", *Diyanet Dergisi*, C. 16, S. 3, 1977, s. 142.

3) O halde varlığın kendisinden geldiği nesne, mahiyetten başka bir şeydir.

4) Bu durumda varlığını nereden alacaktır? Eğer varlık kendisinden gelecek olan nesnenin de varlığı ile mahiyeti ayrı ise, o zaman onun mahiyeti, varlığı nereden aldı diye sorulacak ve bu sonsuza gidecektir. Fârâbî, bu sonsuzluğun imkânsızlığından istifade ederek varlık ile mahiyeti bir “var”da özdeşleştiriyor. Böylece varlığı mahiyetinin aynı olan bir varlık ortaya çıkıyor. Bu varlığın mahiyeti yoktur. Onun hakikati, hüviyeti varlığının kendisidir. Bu ilk vardır. Böylece Fârâbî, iki varlık ortaya koyuyor. Biri mahiyeti varlığının aynı olan, diğeri mahiyeti varlığından ayrı olan. Bunlardan ilki zorunlu, ikincisi olurlu varlık olacaktır.³⁵

Fârâbî varlık-mahiyet ayrımını yaparken, hangisinin önce ve hangisinin sonra olduğunu belirtmemiştir. Belirtmesi de felsefi sistemine aykırı düşer. Eğer mahiyet öncedir denirse, “mahiyet var mıdır ki önce gelsin” veya “ona var olmadan önce bir varlık verilmiyor mu?” sorusuna bir karşılık verilmesi icap eder.³⁶ Buna göre Fârâbî’de olduğu gibi, Tanrı’nın zamansız bir şekilde var olması ve Tanrı ile zamansal varlıklar arasındaki ilişkiyi, zamansızlık çerçevesinde savunanlara göre, ne Tanrı’nın varlığı ile mahiyeti ne de farklı sıfatları arasında nihai anlamda ontolojik bir ayrıma gidilebilir. Temelde böyle bir sezgiye dayanan İlahi basitlik düşüncesinin bir takım metafiziksel/teolojik gerekçeleri bulunmaktadır. Bunlardan en başta geleni de basitlik düşüncesi olup, zorunlu varlık olarak Tanrı ile varlığını ona borçlu olan diğer bütün mümkün varlıklar arasında temel bir ontolojik farklılığı ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bu anlayışa göre, yaratılmış varlıklar, mürekkep bir var oluşa sahiptir ve kendilerini oluşturan parçalara muhtaçtır. Buna karşılık, Tanrı’nın, ilk sebep olarak, mutlak anlamda “bir” olması gerekir. Tanrı dışındaki varlıkların özünü var oluşundan ayrı düşünmek mümkün iken, zorunlu bir varlık olan Tanrı’nın varlığı için böyle bir ayırım söz konusu değildir.³⁷

³⁵ Atay, *Fârâbî ve İbni Sina’ya Göre Yaratma*, s. 16-17; Aslında bu konu tam netleşmemiş gibi gözükmektedir. Atay’a göre mahiyeti olmayıp sırf varlığı olan, varlığı sırf varlıktan ibaret olan varlığa, Vacibu’l-Vücut (zorunlu varlık) denir. Akıl onun varlığını kabul etmek zorundadır. Akıl, onun yokluğunu düşünemez. Akılın onun yokluğunu düşünebilmesi için, öncelikle kendi yokluğunu düşünebilmesi gerekir. Akıl kendi yokluğunu düşünürse, zorunlu varlığı düşünmesine ihtiyaç olmaz. Bkz. Hüseyin Atay, “İslam Felsefesinde Yaratma”, *Kelam Araştırmaları Dergisi* C. 1, S. 1, (2003), s. 4; Netice itibarıyla Fârâbî anlayışında varlık, Tanrı’da mahiyetin kendisi olurken, mümkün varlıkta, mahiyet üzerine bir eklenti olmaktadır. Bkz. Mevlüt Albayrak, *Tanrı-Âlem İlişkisi ve Kötülük Problemi*, Fakülte Kitabevi, Isparta 2001, s. 67.

³⁶ Atay, “Fârâbî’nin Yaratılış Nazariyesi”, s.143.

³⁷ M. Sait Reçber, “Fârâbî ve Tanrı’nın Basitliği Meselesi”, *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri* içinde, Elis Yay. Ankara 2005, s. 214.

V. Fârâbî Düşüncesinde Tanrı'nın Nitelikleri

Bir varlığın, nasıl bir varlık olduğunu ancak sahip olduğu nitelikler yoluyla anlayabiliriz. Bu anlamda Tanrı'yı anlayabilmek için O'nun niteliklerine bakılması gerekir. Fârâbî, Tanrı'yı tanımlarken Onu sahip olduğu sıfatları ile değil, isimlerinden bahsederek açıklar. Ancak Tanrı için kullanılan isimler dünyamızdaki varlıklara verilen isimlerle aynı anlama gelmemektedir. Fârâbî'ye göre İlk Olan'ın adlandırılması gereken isimler bizim en üstün varlıklar olarak gördüğümüz varlıklardaki mükemmelliğe ve varlıktaki üstünlüklerine işaret eder. Ancak bu isimlerin hiçbirisi İlk Olan'la ilgili olarak aynı şeye işaret etmez. Bu isimler İlk Olan'da, Onun cevherindeki kendine has olan yetkinliğe işaret eder. Yetkinlik dereceleri farklı olmakla birlikte İlk Olan, yetkinliği oluşturan parçalardan bir araya gelmez. Aksine İlk Olandaki birçok isim hiçbir şekilde bölünmeyen tek bir cevher ve tek bir varlığa işaret eder.³⁸

Fârâbî, her tür nitelendirmeden büsbütün soyutlanmış, insani kavrayış alanının tamamen dışına götürülmüş, kişi olarak düşünülmesi imkânsız olan soyut bir Tanrı anlayışı ile neredeyse ete kemiğe bürünmüş, aramızda dolaşan, yanı başımızda duran, insanla her an bir ilişki içerisinde bulunan büsbütün kişileştirilmiş bir Tanrı görüşü karşısında, orta noktayı bulmaya çabalamaktadır. Öyle görünmektedir ki Fârâbî, ilk görüşü temsil eden Yeni Platoncu açıklamayı, felsefi bir çerçeve olarak kabul edilebilir bir düşünce olarak görür ama İslam dininin etkisi altında Tanrı'nın mutlak bilinmezliği fikrine de bütünüyle katılmaz.³⁹

Fârâbî'nin felsefesinde Tanrı, en yetkin nitelikler ve en mükemmel isimlerle anılmıştır. Tanrı, her bakımdan mükemmel, eşi ve benzeri olmayan, hiçbir şeye benzemeyen, ezeli ve ebedidir. Bununla birlikte unutulmaması gereken bir nokta vardır ki o da Fârâbî'nin, filozof olarak konuya felsefenin yöntemleriyle yaklaşmış olması ve *el-Medine* ve *es-Siyase* gibi eserlerinde, dini metinleri zikretmeme hususunda yoğun bir çaba harcamış olmasıdır. Hemen hemen metafiziğinin tamamında da Fârâbî'deki bu dini olanın yerine felsefi olanın tercih edilmesinin gerilimi görülmektedir. İlk neden/Allah, Faal akıl/Cebra-il, melekler/göksel akıllar, yaratma/sudur gibi ikili metafizik kavramları bu bağlamda hatırlanabilir. Bütün bu konularda Fârâbî'nin filozof olarak dikkat ettiği şey, öyle anlaşılıyor ki evrensel olan çözümlere ulaşmaktır.⁴⁰

³⁸ Fârâbî, *Kitâbu Arâi Ehli'l-Medineti'l-Fâzıla*, s. 50.

³⁹ Aydın, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, s. 25-26.

⁴⁰ Aydın, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, s. 13-14.

Fârâbî'ye göre Tanrı için bir başlangıç ve bir son düşünülemez. Bu yönüyle O, ezeli ve ebedidir. Çünkü Tanrı, diğer var olanların varlığının ilk nedenidir. O'nun varlığında ve tözünde (cevher) ademin (yokluk) asla yeri yoktur. Adem, var olması lazım gelen şeyin yok olmasıdır. Bu yüzden O ezelidir. O, ne maddedir, ne de madde ve mevzu ile kaimdir.⁴¹ Bundan dolayı O'nun için bir başlangıçtan söz edilemeyeceği gibi yokluğu da asla düşünülemez. Çünkü adem ve zıtlık ay-altı alemde meydana gelir. Bir varlığın mükemmel olduğunu söyleyebilmek için O varlığın hiçbir sınıra ve sınırlamaya konu olmaması gerekir. Tanrı'dan da en mükemmel varlık olarak söz edildiğine göre herhangi bir şekilde bir sınırı olmamalıdır. Bir sınırının olmaması demek hem başlangıcı olmamak ve hem de sonu olmamak anlamındadır. Yani Tanrı başlangıcı olmamak anlamında ezeli ve sonu olmamak anlamında da ebedidir.

Aynı zamanda Tanrı'nın varlığının sebebi de yoktur. Çünkü O, bir madde olmadığı gibi varlığının sureti de yoktur. Eğer sureti olsa, zatının madde ve suretten meydana gelmesi gerekir. Varlığının sebebi kendisidir. O, ilk sebeptir.

Yine O'nun varlığı maksat ve hedef için de değildir. Fârâbî'ye göre, Aris-toteles felsefesinde oluşu belirleyen maddi, sûri, gâi ve fâili bir sebep söz konusu değildir. Zira Tanrı'nın varlığı için sebep yoktur.

Kısacası Fârâbî Tanrı'yı, kemal, ezeliyet, bilfiil varlık, yokluğunun hiçbir şekilde düşünülmemesi, benzerinin ve zıddının olmaması, tanımlanamaz ve sınırlandırılmaz olması, bir olması, ilmi, hikmeti, diri olması ve hak olması ifadeleriyle tanımlar.⁴²

Genel bir bakışla Fârâbî'nin Vacibu'l-Vücut'a atfettiği nitelikleri eserlerinden çıkarılarak liste halinde şöyle sıralanabilir: Tanrı: İlk neden, bir, tek, kadîm, hakîm (bilge), âlim, hak (gerçek), hayy (diri), mükemmel (zâtı itibarıyla), şerefli, en büyük, celal-cemal sahibi, en güzel, en parlak, aşk-âşık-mâşuk, akl-âkil-mâ'kul, bilfiil akıl, sebebsiz, maddesi ve şekli (sureti) yok, kemal'de en üstün, ezeli, nedeni yok, ilk, güç halinde değil (fiil), kayyûm, basit-bölünmez, ber şey-den farklı, eşiti-benzeri-şeriki-zıddı olmadığı gibi Tarifi de yoktur.⁴³

Tanrı'nın "Salt Bir" Olması

Tanrı'nın niteliklerinden biri de O'nun "bir" olmasıdır. Tanrı'nın yok olduğunu düşünmek mümkün olmadığı gibi herhangi bir şekilde birden fazla Tanrı olduğunu düşünmek de mümkün değildir.

⁴¹ Fârâbî, *Kitâbu Arâi Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla*, s. 26.

⁴² Fârâbî, *Fârâbî, es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, çev. Mehmet Aydın- Abdulkadir Şener-M. Rami Ayas, Kültür Bakanlığı Yay. İstanbul 1980, s. 39-44.

⁴³ Altıntaş, "Fârâbî ve İbn Sina Düşüncesinde Vacibu'l Vücut'un Nitelikleri", s. 194-196.

Fârâbî, Tanrı'nın hakikatte bir olduğunu ve diğer varlıklara "birlik" verenin de O olduğunu belirtmiş ve O'nu varlık hiyerarşisinin en üstüne koymuştur.⁴⁴ Fârâbî'ye göre Tanrı, sıfatları bakımından da tektir. Onun bilgisi, kudreti vs.'si hiçbir varlığınsı ile mukayese edilemez.⁴⁵

Tanrı, varlığının zorunlu olması bakımından birdir. O'nun zorunluluğu bir türün (nevi) zorunluluğu değildir; çünkü türün altında fertler vardır, hâlbuki ona eşit bir fert yoktur; türün altındakiler sayılır, o sayılmaya girmez, bunun için o sayıca ikiden önce gelen bir anlamında da bir değildir; zira buradaki bir, türdeki birdir.⁴⁶

Fârâbî, Tanrı'nın sebepsiz olması ve maddeye ihtiyaç duymaması dolayısıyla da bir olduğunu şöyle ifade eder. "O'nun için bir madde ve hiçbir sebep söz konusu değildir. O, cevheri itibariyle akıldır. Bir varlığın akıl olmasına ve o varlığın bilfiil düşünmesine engel olan şey, maddedir. Tanrı, akıl olması yönünden düşünülür (ma'kul) dür; çünkü O, kendiliğinden akıldır ve bundan dolayı da ma'kuldür. O, ma'kul olması için kendi özü dışında ve kendisini düşünen başka bir varlığa muhtaç değildir. Tersine O, kendi özünü düşünür ve kendi özünü düşünmekle, düşünen ile düşünülen aynı varlıktır."⁴⁷

Hiçbir varlık O'nun varlığı mertebesinde olamaz. O'nun zıddı da olamaz. Zıddı olmaması dolayısıyla da O, varlığında münferiddir. Zıtların her birinin tabiatı öyledir ki birinin yokluğu onun bulunduğu her yerde diğerinin varlığını, varlığı ise onun bulunduğu her yerde diğerinin yokluğunu gerektirir. Zıddı olması mümkün olan her şeyde durum budur. Ona, varlığı nevinden hiçbir varlık ortaklık etmez. Demek ki Tanrı, varlık bakımından biriciktir ve onun varlık türünü paylaşan başka hiçbir varlık yoktur. Şu halde O, mertebesi bakımından biriciktir ve bu bakımdan da birdir.⁴⁸

Tanrı'nın varlığı, başka bütün varlıklardan farklı olmakla da bir'dir. O, olduğundan başka bir şey olamaz. O'nun başkalarından ayrı olması, özünü ifade eden birlikten ileri gelir. Çünkü Bir olmanın manalarından biri de, her var olanın kendisini başkalarından ayırt eden özel varlığıdır. Bu itibarla her varlığa kendi özel varlığı bakımından "birdir" denebilir. "Bir olan" ın bu

⁴⁴ Fârâbî, *Fusulu'l-Medeni*, s.43; Fârâbî, Tanrı'nın "bir" olmasını; Tanrı'nın varlığının hakikati, bölünme kabul etmemesi, madde, suret, fasıl ve cins olmaması yönüyle ortaya koyar. Bkz. Fârâbî, *Uyunu'l-Mesail*, s. 205.

⁴⁵ Aydın, *Din Felsefesi*, s. 108.

⁴⁶ Atay, *Fârâbî ve İbni Sina'ya Göre Yaratma*, s. 71.

⁴⁷ Fârâbî, *Kitabu Siyaseti'l-Medeniyye*, s. 41-42; Fârâbî, *Kitabu Arâi Ehli'l-Medineti'l-Fâzıla*, s. 35-36.

⁴⁸ Fârâbî, *Kitabu Arâi Ehli'l-Medineti'l-Fâzıla*, s. 30-32.

anlamı zorunlu olarak “varlık” la birlikte gider. Bu cihetten de O, birdir ve bir’in adını ve anlamını her birlikten daha fazla hak eder.⁴⁹

Fârâbî’ye göre Tanrı basit olması yani bölünme kabul etmemesi yönüyle birdir; O tanımı gereği özünde bölünmez. O’nun özünü açıklayan bölümlerinden her birinin cevherinin parçalarına delalet etmesi mümkün değildir. Böyle olsaydı O’nun cevherini oluşturan parçalar varlığının sebepleri olurdu. Bu da Tanrı söz konusu olduğunda mümkün değildir. Böyle bir bölünmeyi kabul etmeyince, O’nun için sayıca ve başka tür bölünmeler daha da anlamsız olur. Dolayısıyla bu yönden O, tektir.⁵⁰

Fârâbî, Tanrı’nın zatıyla özdeş olduğunu, tanımlanamayacağını ve cüzlerden meydana gelmediğini ve ancak O’nun her bakımdan “bir” olduğunu vurgulamaktadır. Zira der Fârâbî; bir olanın anlamlarından biri de bölünmeyen olmasıdır. Herhangi bir bakımdan bölünebilir olmayan şey, bölünmez olduğu bu bakımla ilgili olarak birdir. Bir şey bir cihetten bölünmezse o şey bölünmediği cihetten birdir; eğer o fiili bakımından bölünemezse, bu bakımdan birdir; niteliği bakımından bölünemezse, niteliği bakımından birdir. Cevheri yani tözü itibariyle bölünemeyen şey de cevheri itibariyle birdir. O halde Tanrı, cevheri itibariyle bölünmez.⁵¹

Fârâbî’ye göre hakkında söylenilen isimlerin ve ifadelerin çokluğu uyarınca mahiyeti bölünür olmayan şeylere bir denilir. O’nun hakkında söylenilen bir lafzın türevleri farklı farklı varlıklar olduğuna delalet etmez.⁵² Fârâbî’ye göre Tanrı veya Tanrı’nın özü ile isimleri arsında herhangi bir ayırımın yapılması O’nun her bakımdan “bir” olması gerektiği ilkesi ile çelişir.⁵³ Bu noktada Gazali’nin “gerçek bir” dediği “bir” ile Fârâbî’nin bir hakkında söyledikleri örtüşmektedir. Gazali, varlığı, önce “bir” ve “çok” olmak üzere ikiye ayırır. Bir’in de hakikat ve mecaz olarak bulunduğunu belirten Gazali, hakikat anlamında bir’in belirli tikel varlık için kullanıldığı ve bunun da üç derecesi olduğunu belirterek, gerçek bir’in ne fiili ne de güç olarak kendisinde çokluk bulunmadığını ifade eder.⁵⁴

Fârâbî “bir” kavramının çeşitli şekillerde incelenmesi hakkında “*Kitap*

⁴⁹ Fârâbî, *Kitâbu Arâi Ehli’l-Medîneti’l-Fâzıla*, s. 31-32.

⁵⁰ Fârâbî, *Kitabu Siyaseti’l-Medeniyye*, s. 40-41.

⁵¹ Fârâbî, *Kitâbu Arâi Ehli’l-Medîneti’l-Fâzıla*, s. 34; Tanrı’ya cevher denilip denilemeyeceği konusu da tartışmalı konulardan biridir. Bu nedenle felsefe tarihinde yapılan bu tartışmayı başka bir çalışmanın konusu olarak değerlendirmekteyiz.

⁵² Fârâbî, “Kitabu’l Vahid ve’l-Vahde”, “Bir ve Birlik”, çev. Cevdet Kılıç, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. S.13, 2 (2008), s. 441-466.

⁵³ Aydın, *Fârâbî’de Tanrı-İnsan İlişkisi*, s.32-33.

⁵⁴ Gazali, *Makasid el-Felasife, Felsefenin Temel İlkeleri*, çev. Cemaleddin Erdemci, Vadi Yay. Ankara 1997, s. 143.

el-Vahid ve'l-Vahde isimli müstakil bir eser kaleme almıştır. Ancak bu eserde “bir” kavramı, Tanrı’nın birliğinden öte, olabilecek diğer anlamlarıyla ele alınmıştır.

Fârâbî’nin, Bir ve O’nun sıfatlarını izah ederken Platon diyaloglarından⁵⁵ ve olumsuz teoloji nitelemelerinde de Plotinus’un felsefesinden etkilenmiş olduğu düşünülebilir.⁵⁶ Bilindiği gibi Plotinus’un düşüncesinde Bir’in ‘ne olduğu’ değil ‘ne olmadığı’ hakkında konuşulabilir. Bir hakkında söylenilecek her şey O’nun doğasının saf birliğini bozar. Bir’e herhangi bir ad yüklemek ona ikilik katmak anlamına gelir. Tanrı, gerçekte dile getirilemez. Tanrı’nın varlığı zamanın ve niteliğin ötesindedir. O’na atfedilecek her sıfat O’nu sınırlandıracaktır. Bir adsız olup O, dile getirebildiğimizden daha çok ve daha büyüktür. O’nun hakkında ne olmadığı konusunda konuşabileceğimiz halde ne olduğunu dile getiremeyiz. Kendi dışındaki şeylerden hiç biri olmaması, hiçbir şey aramadığı, hiçbir şeye sahip olmadığı ve hiçbir şeye ihtiyacı olmadığı için yetkin olandır. O’nda hiçbir açıdan çokluk bulunmaz. O’nda bir bileşim yoktur. Cevher ve araz diye nitelendirilemez. İşte bu gibi hususlar Plotinus’un Bir’e yüklediği selbi sıfatlardandır.⁵⁷ Plotinus’un bir hakkındaki bu nitelemelerine bakarak Fârâbî’nin sınırlı bir şekilde de olsa ondan etkilendiği söylenebilirse de Tanrı hakkında olumlu nitelemelerde bulunan Fârâbî ondan ayrılmaktadır.

Fârâbî’ye göre Tanrı, zorunlu varlığa sahip olunca, diğer tabii varlıkların O’ndan zorunlu olarak varlık kazanması gerekir. Bu varlıklar, mahiyetleri gereği, insanın seçmesine (ihtiyar) bağlı olmayıp, onlardan bir kısmının varlığı duyumla algılanmakta, bir kısmı da burhan ile bilinmektedir. O’ndan başkasının varlık kazanması, O’nun varlığının taşması (feyz) ve başkasının varlığının O’nun varlığından çıkması ile olur. Buna göre O’ndan varlığını alan bir şey, hiçbir şekilde O’nun için sebep değildir; O’nun varlığının gayesi de değildir; O’na bir yetkinlik de kazandırmaz.⁵⁸

Sonuçta Fârâbî’ye göre Tanrı ilk, ezeli ve ebedi, yaratıcı, zorunlu, hiçbir eksiği, zıttı, benzeri ve ortağı olmayan, hayy ve kayyum, âlim vb. sıfatları

⁵⁵ Bkz. Platon, *Parmanides*, Türkçesi: Saffet Babür, Ara Yay. İstanbul 1989.

⁵⁶ Bkz. Plotinus, *Enneadlar*, Türkçesi: Zeki Özcan, Asa Kitabevi, Bursa, 1996.

⁵⁷ Cevdet Kılıç, “Felsefi Düşüncede Bir Kavramı (Aristoteles ve Plotinus Felsefelerindeki Bir Kavramın İbn Sina Felsefesine Yansımaları)” *Dini Araştırmalar*, C. 8, S. 25, 2006, s.181-216; Varlığa süreklilik vermeyi “ibda” kelimesiyle ifade eden Fârâbî’ye göre Tanrı’nın fiilleri niçin yaptığı sorulamaz çünkü O yaptıklarını bir şey için yapmış değildir. İlk yaratılanın sebebi O’dur. Yaratmak (el-İbda), varlığı kendinden olmayan şeyin varlığının sürekliliğini sağlamaktır. Bu süreklilikte, Tanrı’nın zatından başka hiçbir sebebin etkisi söz konusu değildir. Tanrı öyle bir varlıktır ki fiillerinin “niçin” i yoktur; yaptıklarını da başka bir şey için yapmaz. Bkz. Fârâbî, *Uyunu’l-Mesail*, s. 206

⁵⁸ Fârâbî, *Kitabu Siyaseti’l-Medeniyye*, s. 46.

ile İslam inancının kabul ettiği Allah ile aynıdır. Ancak âlem'in Tanrı'dan sudur ettiği görüşü ile genel kabul görmüş İslam anlayışına ters düşmüştür. Aslında bu görüşü benimsemesinin nedeni de Tanrı'nın ezeliliğine, bilgisi-ne ve iradesine halel getirmeme düşüncesidir.

Tanrı'nın Sebepsiz, Kadim, İlk ve Zorunlu Varlık Olması

Fârâbî, Tanrı'yı ilk varlık ve bütün var olanların varlığının ilk sebebi olarak kabul eder.⁵⁹ Fârâbî'ye göre varlık hiyerarşisinin en üstünde Tanrı bulunur.⁶⁰ Varlıkların ilki olması ve varlığını borçlu olduğu hiçbir varlığın bulunmaması Tanrı yetkinliğinin en önemli kanıtıdır. O'nda asla ve hiçbir şekilde bir eksiklik bulunmaz fakat O'ndan başka her şeyde herhangi bir türden eksikliğin bulunması zorunludur. Dolayısıyla O'nun varlığından daha üstün ve erdemli bir varlığın bulunmaması hasebiyle varlık mükemmeliyetinin en yüksek mertebesinde olması O'daki kemalin varlığına işaret etmektedir.⁶¹

Fârâbî'ye göre Tanrı bütün noksanlıklardan beri kendisini hiçbir şeyin kuşatamadığı ve kendi derecesinde başka bir varlığın bulunmadığı en üstün ve en kadim varlıktır. Şayet kendi derecesinde bir varlık bulunsaydı bu takdirde birincinin varlığı, her iki varlığı kendisinde toplayan varlıktan daha aşağıda olurdu. Böylece O'nun varlığı da eksik bir varlık olurdu. Çünkü tam olan varlık, kendisi için özünün dışında mümkün bir şey bulunmayandır. Buna göre O'nun varlığının hiçbir surette kendi özünün dışında bir şey için olması mümkün değildir.⁶²

Tanrı; varlığının kendisiyle (bihi), kendisinden ('anhu) veya kendisi için (lehu) olacağı bir nedeninin olması mümkün olmayan bir var olandır. O'nun varlığı maddede olmadığı gibi maddeye konu olacak hiçbir durumda da değildir.⁶³ O'nun varlığının, kendisinden daha önce var olan başka bir şeyden yararlanması mümkün değildir. O'nun kendisinden daha noksan bir şeyden varlık kazanması akla aykırıdır.⁶⁴

Fârâbî, Tanrı'nın zâtı itibâriyle zorunlu varlık olmasından dolayı var olmak için hiçbir şeye muhtaç olmadığını, böylece kendi özü gereği eze-li olduğunu belirtir.⁶⁵ Tanrı'yı diğer varlıklardan ayıran en önemli nitelik

⁵⁹ Fârâbî, *Kitâbu Arâi Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla*, s. 25.

⁶⁰ Ebu Nasr el-Farabi, *Kitabu Siyaseti'l-Medeniyye*, Tah: Ali Bu Mülhim, Dâr ve Mektebetü Hilal, Beyrut 1994, s.21; Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 1.

⁶¹ Fârâbî, *Kitâbu Arâi Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla*, s. 25.

⁶² Fârâbî, *Kitabu Siyaseti'l-Medeniyye*, s. 40.

⁶³ Fârâbî, *Kitâbu Arâi Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla*, s. 26.

⁶⁴ Fârâbî, *Kitabu Siyaseti'l-Medeniyye*, s. 39.

⁶⁵ Fârâbî, *Kitâbu Arâi Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla*, s. 25.

Onun zorunlu varlık olmasıdır. Varlıkların ilki olması da Tanrı'nın yetkinliğinin en önemli kanıtıdır. Zira varlığını borçlu olduğu hiçbir varlık yoktur. Varlığından önce başka varlığın bulunması mümkün olmadığından Ondan mükemmel varlık düşünmek de mümkün değildir. Şu halde Tanrı bütün noksan sıfatlardan beridir ve O tamdır. Varlığı efdal ve akdem olup O'nun varlığından daha efdal ve daha akdem varlık yoktur.⁶⁶

Fârâbî, Tanrı'yı hiçbir zaman yokluğu düşünülmeyen, hiçbir şeye muhtaç olmayan ve benzeri bulunmayan bir varlık olarak niteler ve O'nun bu niteliklere sahip tek varlık olduğunu belirtir. Fârâbî'ye göre; "eğer bir şey, bir yokluğa sahipse o, onun varlığında bir eksiklikler. Eğer o, varlığında başka herhangi bir şeye muhtaç olursa, o da varlıkta bir noksanlıktır. Türünde benzeri bulunan her şey, varlıkta eksiktir; çünkü bu sadece, türü içerisinde tek başına var olmak için yeterliliğe sahip olmayan şeyde ve kendisiyle tek başına o varlığın tamamlanmasında yeterli olmayan şeyde mümkündür. Eğer bir şey kendi varlığının, mahiyetinin ve cevherinin tamamlanması için yeterliliğe sahipse, kendi türünden, kendisinden başka diğer herhangi bir şeyin bulunması imkânsızdır ve eğer o, onun fiili gibi olsaydı, ondan başka herhangi birisi fiilinde ona ortak olmazdı."⁶⁷

Tanrı'nın Tek olup, Zıttı, Benzeri ve Karşısı Olmaması

Hiçbir eksiği bulunmayan varlığın zıddının da olmayacağını söyleyen Fârâbî, zıttı olan varlığın eksik olacağını, kendisi dışında hiçbir varlığa muhtaç olmayan Tanrı'nın ise eksikliği bulunmaması dolayısıyla zıddının olmayacağını belirtir. Bir zıdda sahip olan her şey, varlık bakımından noksanıdır. Çünkü bir zıdda sahip olan her şey, bir eksikliğe sahiptir. İki zıddın anlamı bu olduğu için onlar karşılaşırsa veya birleştirilirse, onların her birisi diğerini iptal eder. Bu bakımdan o, kendi varlığı için, zıddının yokluğuna muhtaçtır. Hiçbir eksiği bulunmayan, hiçbir zıddı da yoktur. Kendi zati dışında herhangi bir şeye asla ihtiyacı olmayanın da hiçbir zıddı yoktur.⁶⁸

Fârâbî; aynı zamanda Tanrı'nın bir benzerinin ve ortağının da olmadığını; çünkü birden fazla ilâhın bulunması ile zorunlu varlık anlayışının örtüşmediğini ve kendisinde çokluk bulunan her şeyin başkasına ihtiyaç duyduğunu belirtir. Fârâbî'ye göre iki zorunlu varlığın bulunduğunu düşündüğümüzde bunların birleştikleri ve ayrıldıkları taraflar bulunacaktır.

⁶⁶ Fârâbî, *Kitabu Siyaseti'l-Medeniyye*, s. 39; Fârâbî, *Kitâbu Arâi Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla*, s. 25.

⁶⁷ Fârâbî, *Fusulu'l-Medeni*, s. 59.

⁶⁸ Fârâbî, *Fusulu'l-Medeni*, s. 59.

Dolayısıyla iki ayrı varlıktan bahsetmemiz ve bunların da bileşik olmaları gerekecektir. Bu ise Tanrı hakkında imkânsızdır. Zorunlu varlık birden çok şeyi içermesi durumunda kendi içerdği şeylere ihtiyaç duyar, kendi parçalarına ihtiyaç duyan bir varlık ise zorunlu varlık olamayacaktır. O halde zorunlu varlığın her yönüyle tek olması kaçınılmazdır.

Fârâbî'ye göre Tanrı'nın karşıtının bulunması da asla mümkün değildir. Bir şeyin karşıtının varlığı, O şeyin varlığına denk bir derecede bir varlığın bulunması gerektirir. Oysa O'nun varlık derecesinde ve O'nun kuşatamadığı bir varlık asla bulunamaz. Aksi takdirde O'nun varlığı eksik bir varlık olurdu.⁶⁹ Fârâbî'ye göre karşıtı olan her şeyin varlığının yetkinliği, söz konusu karşıtının ortadan kalkmasına bağlıdır. Karşıtı olan bir şeyin varlığının karşıtı ile birlikte bulunması ancak dışarıda, kendi öz ve cevherinin dışında var olan şeylerle korunması suretiyle olur. İki karşıt şeyden birinin cevheri, özünü karşıtına karşı korumada yeterli değildir. Bu durumda, Tanrı'nın varlığı için başka bir sebebin bulunması gerekirdi. Oysa O'nun mertebesinde hiçbir şey yoktur. Yalnızca tek olarak O'nun kendisi vardır. O, bu bakımdan da tektir.⁷⁰

Tanrı'nın Alîm ve Hakîm Olması

Fârâbî'ye göre İlk Olan (Tanrı) maddede olmadığı ve hiçbir şekilde maddesi bulunmadığından cevheri bakımından bilfiil akıldır. Çünkü suretin akıl olmasına ve bilfiil akletmesine mani olan şey maddedir. Bir şey varlığında maddeye muhtaç olmadığından cevheri bakımından bilfiil akıl olur. İşte İlk Olan'ın durumu da böyledir. Öyleyse O, bilfiil akıldır. Aynı şekilde O, cevheri bakımından akledilendir. Bu da yine maddeye ihtiyaç duymaması bakımındandır. O, akıl olması yönüyle de akledilendir. Çünkü hüviyeti akıl olan, hüviyeti akıl olan için akledilendir. Tanrı, akledilen olması için kendisinin dışında ayrı bir öze de ihtiyaç duymaz. Aksine Onun bizzat kendisi kendi özünü düşünür. Bu şekilde Onun kendi özünü düşünmesi sebebiyle de akleden ve akıl olur. Özünü kendi düşünmesi sebebiyle de bilfiil akledilen olur. Bu durumda akledilen cevher, akleden cevherin bizzat kendisidir ve bu şekilde akledilen olması cihetiyle de O, akıldır. O halde Tanrı'da, akıl, âkil ve ma'kûl aynı anlamda ve birdir. Onlar Tanrı'da bölünme kabul etmeyen tek bir cevherdir.⁷¹

⁶⁹ Fârâbî, *Kitabu Siyaseti'l-Medeniyye*, s. 40.

⁷⁰ Fârâbî, *Kitabu Siyaseti'l-Medeniyye*, s. 40; Fârâbî, *Kitâbu Arâi Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla*, s. 28.

⁷¹ Fârâbî, *Kitâbu Arâi Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla*, s. 35-36.

Fârâbî'ye göre Zorunlu Varlık olan Tanrı'ya özgü niteliklerden biri de Onun alîm (bilen) olmasıdır. Ancak Tanrı'nın bilgisi, bizim bilgimizden farklı olarak, bir "etki" veya "sonuç" değildir. Tanrı'nın bilgisi varlıkların sebebidir. Onun bilgisi objenin değişmesine bağlı olarak değişmez.⁷² Değişme, bir eksikliğin, bir ihtiyacın; dolayısıyla kendi kendine yetmezliğin neticesi olarak ortaya çıkar. Tanrı bütün bunlardan müstağni olduğu için değişmez ve mutlaklıdır.⁷³ Tanrı'nın bilgisinin tam ve eksiksiz olması Onun mükemmelliğinin bir gereğidir. Dolayısıyla Tanrı'nın bir şeyi bilmediğini düşünmek bir eksiklik olacağından en mükemmel olan Tanrı'nın mutlak bilgi sahibi tek varlık olduğunu söylemek gerekir. Kısacası Onun bilgisi insan bilgisine benzemeyen ezeli, kesin ve değişmeyen mükemmel bir bilgidir. Bu yönüyle de Onun bilgisinde bir değişme olması söz konusu değildir. Fârâbî, Tanrı'nın bilen olmasını da şöyle açıklar: "Tanrı, erdemi bilmek için kendi özünün dışında bulunan, yararlanacağı, başka bir varlığa muhtaç değildir. Bilinen (ma'lûm) olması için de Kendisini bilen başka bir varlığa muhtaç değildir. O'nun bilmesi ve bilinmesi için kendi cevheri yeterlidir. Onun kendisini bilmesi cevherinden başka bir şey değildir. Çünkü O, bilendir (âlîm) ve bilinendir (ma'lûm) ve bilgidir. Bütün bunlar O'nda, tek özür."⁷⁴ Kısacası Tanrı, bilmek için başka bir şeye muhtaç değildir. Yani bilmenin yöneleceği bir objeye ihtiyaç duymadan bilir. Onda süje ile obje aynı olduğundan bilen ile bilinen ve bilgi Onun cevherindendir. O ilim, alîm ve ma'lûmdur. Üstelik böyle bir durum Onda çokluğu beraberinde getiren bir durum da değildir. O halde Tanrı'nın bilgisi noktasında Gazali neden bunun aksini düşünmekte ve Fârâbî'yi eleştirmektedir. İbn Rüşd, bu ihtilafın adlandırma farkı olduğunu söyleyerek Fârâbî'nin yanlış anlaşıldığını düşünmektedir.⁷⁵

Fârâbî'ye göre Allah'ın bilmesi iradesinden de önce gelir. Zira O, zaruri olarak bilme gücü ile kendi zatını düşünmüş ve diğer varlıklar hiyerarşisi zatından feyezana etmiştir.⁷⁶ İşte Fârâbî, suduru kabul ettiği için irade sıfatı üzerinde durmamıştır. Aslında iradeye yer vermeyişinin sebebi Tanrı hakkındaki görüşleridir. Zira Tanrı'nın ilmi, objesini hemen var kılan bir bilgidir. Bu durumda ayrıca bir irade -kudret- sıfatına gerek kalmıyor. Dolayısıyla irade ve kudret sıfatlarını inkâr etmiyor; onları bilgi sıfatı ile

⁷² Aydın, *Din Felsefesi*, s. 113.

⁷³ Aydın, *Din Felsefesi*, s. 111.

⁷⁴ Fârâbî, *Kitâbu Arâi Ehli'l-Medineti'l-Fâzıla*, s. 37.

⁷⁵ İbn Rüşd, *Faslû'l-Makal, Felsefe-Din İlişkisi*, çev. Bekir Karlıga, İşaret Yay. İstanbul 1992, s. 84-89 vd.

⁷⁶ Hüseyin Aydın, *Yaratılış ve Gayelilik*, DİB Yay. Ankara 1996, s. 75-76.

uyumlu olacak şekilde yorumluyor.⁷⁷ Diğer varlıkların varlık sebebi olan bilgisi, yaratmasına eşdeğer bir düşünce olduğundan, bilgisinde hiçbir zamanda hiçbir değişikliğin olmadığı Tanrı'nın iradesini harekete geçirecek bir anlayışı da doğru bulmamaktadır. Fârâbî, iradi belirtileri Tanrı'dan soyutlar. Bunu da Tanrı'yı tenzih gayesiyle yapar. Çünkü isteme ve ona ilişkin eylemlerin noksanlık alemeti olduğunu düşünmektedir. Ona göre yetkin olmakla irade etmek arasında ters orantılı bir ilişki vardır. Yetkinliğin son aşamasında bulunan Tanrı için, bu nedenle, iradesinin yönelebileceği bir alanın bulunması mantık açısından imkânsızdır.⁷⁸

Fârâbî anlayışında bilme ile bağlantılı olan kavramlardan birisi de Tanrı'nın "Hakîm" olmasıdır. Fârâbî, "Hikmet" kavramına yüklediği anlam ile de Tanrı'nın varlığı ve nitelikleri konusunda önemli bilgiler verir. Gerçekte Allah'a hikmet sahibi denmesi O'nun kendine özgü bir yetkinliğe sahip olduğuna işaret eder.⁷⁹ Râgıb el-İsfahânî hikmeti, "ilim ve akılla hakkı ortaya çıkarma" olarak tanımlanmakta ve Hikmet ifadesinin Allah için kullanıldığında "eşyayı bilmek ve onu en sağlam şekilde yaratmak" anlamına geldiğini ifade etmektedir.⁸⁰ Fârâbî, Hikmeti diğer bütün varlıkların varlığının ve sebebi bulunan şeylerin yakın sebeplerinin varlığına sebep olan uzak sebeplerin bilgisi olarak tanımlar.⁸¹ "Hakîm" kelimesinde, bilgi bulunduğu gibi bu bilginin gereği olarak en uygun olanın yapılması anlamı söz konusudur. Bu anlamı Fârâbî, eşyanın en mükemmelinin en mükemmel bir bilgi ile akledilmesi olarak ifade eder ve ekler. En mükemmel bilgi, daimi olup, ortadan kalkması mümkün olmayan bir bilgidir.⁸² Bu nedenle Fârâbî, bütün varlıkların bir varlığa doğru, bir düzen içerisinde yükseldiklerini ve bu bir varlığın, gerçeklikte ilk olduğunu ve O'nun varlığının devam etmesinin başka bir şeyin varlığına bağlı olmadığını belirtir. Yine O'nun başkasından varlık kazanmaksızın, kendi kendine yeterli olduğunu ve başkasından varlık kazanması, bir cisim olması veya bir cisimde bulunmasının asla mümkün olmadığını, varlığının diğer varlıkların dışında farklı bir varlık olduğunu, varlık olma bakımından ortak bir yön var ise bunun ancak isim bakımından olup, anlam bakımından olmadığını ifade eder.⁸³

⁷⁷ Aydın, *Din Felsefesi*, s. 117.

⁷⁸ Aydın, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, s. 52.

⁷⁹ Turan Koç, *Din Dili*, Rey Yay. Kayseri 1995, s. 71.

⁸⁰ Râgıb el-İsfahani, *el-Müfredat*, Thk. Muhammed Seyyid Kilani, Daru'l-Marife, Beyrut Trs. s. 127

⁸¹ Fârâbî, *Fusulu'l-Medeni*, s. 43.

⁸² Fârâbî, *Kitâbu Arâi Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla*, s. 37.

⁸³ Fârâbî, *Fusulu'l-Medeni*, s. 43.

Tanrı'nın Hak ve Hakikat Olması

Tanrı, İlk Hakikattir ve diğer şeylere gerçeklik kazandırır; başkasından gerçeklik almaksızın, gerçeklik bakımından, kendi kendine yeterlidir. Hiçbir varlık, O'nun varlığından daha tam, hiçbir hakikat, O'nun gerçekliğinden daha gerçek ve hiçbir "birlik", O'nun birliğinden daha tam olamaz.⁸⁴

Fârâbî'ye göre her yönden en mükemmel varlık olan Tanrı, doğru ve gerçek (hak) tir. Çünkü doğru ve gerçek olan, var olandır. Doğruluk ve gerçeklik (Hakikat) de var olmakla aynı anlamdadır. Çünkü bir şeyin doğruluk ve gerçekliği, onun kendisine ait olan varlığıdır. O, varlıktan aldığı pay nedeniyle de en mükemmel varlıktır. İlk Olan'ın varlığının en mükemmel varlık olması ve kendisi sayesinde kendisini düşünen akılsal olması bakımından doğru ve gerçek olduğu söylenir. O, bu yüzden her şeyden daha doğru ve gerçektir.⁸⁵

Tanrı'nın Hayat Sahibi ve Güzellikte de En Mükemmel Olması

Fârâbî'ye göre Tanrı, aynı zamanda "diri" (hayy) ve "hayat" tır. Bu iki şey iki zata delalet etmez bilakis tek bir varlığın zatına aittir. Çünkü Tanrı'nın diri olmasının anlamı, O'nun en mükemmel akılsalı en mükemmel akılla kavraması ya da en mükemmel bilineni en mükemmel bilgiyle bilmesidir. En mükemmel akılsalları en mükemmel bir bilgi ile kavraması ve bilen en mükemmel akıl olmasının sonucu olarak diri ve hayat sahibi olmayı her şeyden daha fazla hak eder. O'nun akıl olmak bakımından kavradığını, O'nun akıllı ve akılla, bilen ve bilgi olmasının bir ve aynı anlama geldiğini, dolayısıyla O'nun hayy ve hayat sahibi olmasının da bir ve aynı anlamı ifade ettiğini belirtir. İlk Olan en mükemmel anlamda varlığa sahip olduğuna göre bu anlamda da bir şey hakkında istiare yoluyla kullanılan diri kelimesine en fazla layık olan varlık olduğunu ifade eder.⁸⁶

Fârâbî'ye göre İlk Varlığın akıl ile kavranabilen, soyut varlık ve duyular âlemi dışında olduğunun başka bir burhanı ise O'nun cisim olmayışıdır. Şayet O cisim olsaydı, maddesi ve sureti olurdu. Madde ve suret de onun varlığının sebebi olurlardı. Hâlbuki sebebi olmayanın kendi zatı sebebiyle olması gerekmez.⁸⁷

Fârâbî, Tanrı'nın en üstün ve en yetkin olmasının sonucu olarak güzelliğinin de, bütün güzelliğe sahip olanların güzelliğinin üstünde olduğunu,

⁸⁴ Fârâbî, *Fusulu'l-Medeni*, s. 43.

⁸⁵ Fârâbî, *Kitâbu Arâi Ehli'l-Medineti'l-Fâzıla*, s. 37.

⁸⁶ Fârâbî, *Kitâbu Arâi Ehli'l-Medineti'l-Fâzıla*, s. 38.

⁸⁷ Fârâbî, "Mufarık Varlıkların İsbatı Hakkında Risale", s. 95.

ihtişam ve parlaklığının da aynı şekilde olduğunu ve bu özelliklerinin tözü ve özü'nün kendisi ve özünü düşünmesi sonucu meydana geldiğini belirtir.⁸⁸ Tanrı dışında var olanların çoğunda bulunan güzellik, ihtişam ve parlaklık arızı niteliklerden ötürü olup, tözleri gereği değildir.⁸⁹ Var olanlardan çoğu için kullanılan “güzel” sözü, o şeylerin cevherini değil o şeylerin renk, biçim ve durumlarının yetkinliğini gösterir.⁹⁰

Yine Tanrı, ekmel olması hasebiyle büyüklük, ululuk (celal) ve mecd (şeref) sahibidir. Bu nitelikler bizim hakkımızda söylenebilmektedir. Bizim hakkımızda söylenen zenginlik, bilgi veya herhangi bir bedeni nitelik ile sahip olduğumuz bazı arızı nitelikler kastedilir. Ancak bu nitelikler Tanrı'da olduğunda diğer varlıklardaki durumun aksine kendisine dışarıdan gelmiş olmayıp bizzat tözünden gelmiştir. “O, herhangi bir başkası kendisini yüceltsin veya yüceltmesin, büyüklüğünü övsün veya övmesin, şerefini yükseltsin veya yükseltmesin, özü bakımından büyüklüğe ve özü bakımından şerefe sahiptir. Yani O, zatıyla azim, zatıyla mecd ve zatıyla celal'dir.”⁹¹

Tanrı'nın Sahip Olduğu Yetkinliklerin En Mükemmel Yetkinlikler Olması

Fârâbî'ye göre duyum, tasavvur (hayal gücü) ve akılsal bilginiz nispetinde aldığımız haz, sevinç ve mutluluk ile en üstün şekilde güzellik, eşsizlik ve yetkinlik sahibi olan Tanrı'nın haz, sevinç ve mutluluk kıyas götürmeyecek derecede farklıdır. Bu durum bizde uzun süre olmayıp çabucak ortadan kalkar. O'nun idraki ile bizim idrakimiz ve bizim bilginizin konusu ile O'nun bilgisinin konusunda nasıl bir nispet yoksa O'nun duyduğu haz, sevinç ve mutluluk arasında da bir nispet yoktur. Bir nispet olsa bile bu son derece önemsizdir ve küçük bir parça ile sonsuz olan arasındaki fark gibi bir fark vardır. Noksan olan, en yüksek mükemmellik derecesinde olan varlıkla bir olamaz.⁹² Apaçıktır ki Tanrı'nın, zorunlu olarak kendi özüne âşık olup, O'nu sevmesi ve O'ndan gurur duyması ile bizim kendi özümüzü sevmemizden doğan aşkımız arasındaki nispet, O'nun bu özünün erdemliliğinin ve yetkinliğinin, bizim kendi erdemlilik ve hayran olduğumuz yetkinliğimize nispeti gibidir. Şu kadar ki İlk Olan'da seven sevilenin aynı ve hayran olan hayran olunanın aynı, öven övülenin aynıdır; bizde ise bu-

⁸⁸ Fârâbî, *Kitâbu Arâi Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla*, s. 42-43.

⁸⁹ Fârâbî, *Kitâbu Arâi Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla*, s. 43.

⁹⁰ Fârâbî, *Kitâbu Siyaseti'l-Medeniyye*, s. 47.

⁹¹ Fârâbî, *Kitâbu Arâi Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla*, s. 42.

⁹² Fârâbî, *Kitâbu Arâi Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla*, s. 43; Fârâbî, *Kitâbu Siyaseti'l-Medeniyye*, s. 43.

nun tam tersidir. Herhangi birisinin onu sevmesi veya sevmemesi, ona âşık olması veya olmamasının bir önemi yoktur. Dolayısıyla Tanrı, ilk sevilen (Mahbup) ve ilk aşık olunan (Maşuk) dır. O seven ve sevilendir.⁹³

Fârâbî, en mükemmel varlığın zihinlerimiz tarafından tüm mükemmelliğiyle kavranmasının imkânsız olduğunu ifade eder. Fârâbî bu durumu, Tanrı'nın en mükemmel ve en yüce varlık olması, bizim de madde ve yoklukla karışmış olmamızdan dolayı akıl gücümüzün noksan olması sonucu olarak O'nu tam idrak etmemizin güç ve tasavvur etmemizin zor olduğunu belirtir.⁹⁴ Tanrı'yı tam olarak idrak edemeyişimizdeki eksikliği ışığın kuvveti dolayısıyla görmenin zayıflaması şeklindeki bir benzetme ile açıklar; “Biz O'nu olduğu gibi düşünemeyecek kadar zayıfız. O'nun aşırı mükemmelliği bizi şaşırtır ve biz O'nu tam olarak tasavvur edemeyiz. Nitekim ışık, görünen şeylerin en mükemmeli ve en belirlisi olup, diğer görünen şeyler onun sayesinde görünür. O, varlıkların görünmesinin sebebidir. Dolayısıyla bir şey ne kadar tam ve büyük olursa, ona ilişkin görme idrakinin o derece tam ve büyük olması lazımdır. Hâlbuki bizim durumumuz böyle değildir. Işık ne kadar kuvvetli olursa gözlerimizi o kadar karartır. Bunun nedeni görünen şeyin gizli veya kusurlu olması değil, bilakis belirliliğin ve aydınlığın en üst derecesinde bulunmasındandır. O, gözleri kamaştıran bir ışık olduğu için bakışımızı köreltiyor.”⁹⁵

Fârâbî, Tanrı ile diğer varlıkların niteliklerini anlatırken her ne kadar benzer ifadeler kullanmış olsa da bu ifadelerin insani anlayış tarafından anlaşılabilir olması noktasında kullanıldığını yoksa aynı yetkinliğe sahip olmadıklarını belirtir. “Adalet ve cömertlik gibi isimler, çevremizdeki varlıklarda gösterdikleri şeyin özünün bir bölümünün erdem ve yetkinliğini o şeyin kendi dışındaki başka bir şeye bağlı oluşuna göre anlatır; ta ki bu görelilik (izafiyet), o ismin gösterdiği bütünün bir parçası olsun ve böylece o erdem ve yetkinlik onun başkasına bağlı olarak varlığını sürdürsün. Bu isimler Tanrı'ya verildiğinde ve bunlar O'nunla kendisinden çıkan bir varlık arasındaki ilişki göz önüne alınarak kullanıldığında, bu ilişkinin o isimle anlatılmak istenen Tanrı'nın yetkinliğinin bir parçası olduğu ve bu yetkinliğin böyle bir ilişkiyle varlığını sürdürdüğü düşünülemez. Tersine o isim, Tanrı'nın cevherini ve yetkinliğini gösterir. İlişki (izafet) de o yetkinliğe bağlıdır. Bu ilişki, böyle bir cevhere sahip olan varlığa zorunlu olarak bağlıdır.”⁹⁶

⁹³ Fârâbî, *Kitâbu Arâi Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla*, s. 44; Fârâbî, *Kitâbu Siyaseti'l-Medeniyye*, s. 44.

⁹⁴ Fârâbî, *Kitâbu Arâi Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla*, s. 39.

⁹⁵ Fârâbî, *Kitâbu Arâi Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla*, s. 39.

⁹⁶ Fârâbî, *Kitâbu Siyaseti'l-Medeniyye*, s. 47.

Sonuç

Felsefesinin uğraştığı ana konuların başında Tanrı'nın varlığı problemi gelmektedir. Felsefe tarihinde sistemli bir şekilde görüşlerine rastladığımız hiçbir filozof yoktur ki bu konuda görüş belirtmiş olmasın.

Biz de bu çalışmamızda İslâm Felsefesi'nin en önemli filozoflarından olan Fârâbî'nin Tanrı anlayışı konusundaki görüşlerini inceleyerek ortaya koymaya çalıştık. Fârâbî'ye göre Tanrı'yı bilmek en önemli görevlerimizden biridir ve aslında felsefe öğrenmekten maksat da Tanrı'yı bilmek ve O'na benzemeye çalışmaktır.

İslâm düşüncesinde Tanrı'nın varlığı ile ilgili olarak tartışılan önemli konulardan biri varlık ve mahiyet ayrımıdır. Varlığı, zorunlu varlık ve mümkün varlık olarak ikiye ayıran Fârâbî, bu ayrıma mahiyet-varlık ayrımını kabul etmesi neticesinde ulaşır. Ona göre zorunlu varlık; mahiyet ve varlığı bir ve aynı olan varlıktır. Buna göre Fârâbî'de mahiyet ve varlık ayrılığından söz edilemez. Fârâbî'nin zorunlu varlık dediği Tanrı'dır. Mümkün varlık ise mahiyet ve varlığı birbirinden ayrı olan Tanrı'nın dışındaki bütün varlıklardır.

Fârâbî'ye göre varlıkların zirvesinde Tanrı bulunmaktadır. Ancak Fârâbî, Müslüman bir filozof olarak problemlere felsefenin yöntemleriyle yaklaşmış ve eserlerinde felsefi dili kullanmıştır. Hemen hemen metafiziğin tamamında da bu dini olanın yerine felsefi olanın tercih edildiği de görülmektedir. İlk neden/Allah, Faal akıl/Cebrail, melekler/göksel akıllar, yaratma/sudur gibi ikili metafizik kavramları bu bağlamda hatırlayabiliriz. Bütün bu konularda, Fârâbî'nin filozof olarak dikkat ettiği şey, öyle anlaşıyor ki evrensel olan çözümlere ulaşmaktır.

Fârâbî'ye göre Tanrı'yı tek kelimeyle ifade edecek olursak O'na verilecek en uygun isim “en mükemmel” varlıktır. O'nda hiçbir noksanlık olmadığı gibi O'na benzer veya denk bir varlık da söz konusu değildir. Onun ne zıttı ve ne de benzeri vardır. O her bakımdan tek'tir. O'nu tarif etmek, tahdit etmek anlamına geleceğinden tarifi dahi yapılamaz. Fârâbî, eserlerinde zaman zaman çeşitli filozofların görüşlerine yer vermiş fakat hiçbir zaman sadece bir şarih veya sadece seçmeci bir derleyici, bir aktarıcı olmamıştır.⁹⁷ Her ne kadar beslendiği ana damarlardan birisi Yunanlı düşünürler olsa da Fârâbî'nin anlayışında Tanrı, Eflatun ve Aristoteles'in anlayışından farklıdır. Fârâbî'ye göre Tanrı; mutlak ve sonradan yaratılan hiçbir varlığa benzemeyen yüce yaratıcıdır.

⁹⁷ Mahmut Kaya, *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, Ekin Yay. İstanbul 1983, s. 224 vd.

Fârâbî'nin Tanrı anlayışında hâkim düşünce tamamen tevhit ve tenzihle dayanmaktadır. O, görüşlerinde akla verdiği aşırı önem ile tanınmasına ve bu nedenle eleştirilmesine rağmen bir Müslüman'dır. Tanrı'nın özü ile isimleri arasında herhangi bir ayırımın yapılması O'nun her bakımdan "bir" olması gerektiği ilkesi ile çelişir. O, bu noktada zat ve sıfatı aynı olarak gören ve Allah'tan ilim, hayat, kudret ve irade gibi olumlu sıfatları nefyeden ve Allah'ı olumsuz sıfatları ile niteleyen Mutezile âlimleriyle ve Yeni-Eflatuncu felsefenin temsilcisi Plotinus'un görüşleriyle birleşmektedir. Ancak o yine de tevhit ilkesine hâlel getirmeden bazı olumlu sıfatları da kabul etmektedir. Fârâbî'nin, Bir ve O'nun sıfatlarını açıklamalarında Platon diyaloglarından ve olumsuz teoloji nitelendirmelerinde de Plotinus felsefesinden etkilendiği görülmektedir. Ancak Fârâbî, İslam dininin de etkisiyle kendine özgü bir Tanrı anlayışı ortaya koymuştur.

Son olarak Fârâbî'nin Tanrı hakkındaki düşüncelerinin iyi anlaşılabilmesi için onun "*Duâ'un Azîmun (Fârâbî'nin büyük duası)*" adlı eserine bakmak gerekir. Filozofumuz, Tanrı'ya yalvarışları dışında bu risalede niteliklerini zikrederek, Allah'a şöyle seslenmiştir:

Ey Zorunlu Varlık! Ey sebeplerin sebebi, ezeli ve ebedî olan Allah'ım! Beni yanlışlardan korumanı, bana senin hoşnut olacağın eylemi emel yapmanı istiyorum!

Sen öyle yüce bir varlıksın ki, senden başka ilah yoktur! Varlıkların yegâne sebebi, yerin ve göğün nuru Sensin.

Şüphesiz ki sen, ilk nedensin! Ey bütün varlıkların sebebi olan Hak.

Allah'ım seni tenzih ederim, sen yücesin, tek olan Allah'sın, yegânesin, Sen "Birsin, teksin, doğurmayan, doğurulmayan ve kendine hiçbir şey denk olmayan" eşsiz ve ihtiyaçsız Allah'sın!⁹⁸

Hiç şüphesiz Fârâbî, felsefe tarihinin en önemli şahsiyetlerinden birisidir. Siyasetten, metafiziğe, ahlaktan felsefeye bilimin her alanında eser yazmıştır. Fakat Fârâbî'nin bütün felsefi ve siyasi kuramlarının temelinde onun Tanrı anlayışı vardır. Onun fikirleri İslam dünyasında Tanrı hakkında iki farklı anlayışın oluşmasına zemin hazırlamıştır. Bunlardan birisi yaratma metafiziği diğeri ise sudur metafiziğidir. Bu nedenle felsefe tarihinin

⁹⁸ "Ebu Nasr El-Fârâbî'nin Büyük Duası", çev. İbrahim Hakkı Aydın, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, S. 22, Erzurum 2004, s.294-296; "Duâ'un Azîmun li Ebi Nasr el-Fârâbî" başlıklı Fârâbî'nin duasının Türkçe çevirisini veren İbrahim Hakkı Aydın, bu risalenin müellif nüshasına ulaşamadığını ancak bir yazma nüshasının Süleymaniye Şehit Ali Paşa kütüphanesi no. 537'de mevcut olduğunu, ayrıca bu risalenin, İbn Ebî Usaybia'nın "Uyûnu'l-Enbâ fi Tabakâtî'l-Etîbbâ"ında Fârâbî'nin eserleri arasında gösterildiğini belirtmiştir.

en temel konularından biri olan Tanrı konusunda Fârâbî'nin ortaya koyduğu düşüncelerin neler olduğunu irdelemek ve bu mevzuda etkilendiği filozofların yaklaşımını incelemenin önemli bir felsefi etkinlik olduğunu düşünmekteyiz.

KAYNAKLAR

- Adıvar, Adnan, “Fârâbî “ mad. *MEB İslam Ansiklopedisi*, C. 4, MEB Basımevi, İstanbul 1948.
- Albayrak, Mevlüt, *Tanrı-Âlem İlişkisi ve Kötülük Problemi*, Fakülte Kitabevi, Isparta 2001.
- Altıntaş, Hayrani, “Fârâbî ve İbn Sina Düşüncesinde Vacibu'l Vücut'un Nitelikleri”, *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri* içinde, Elis Yay. Ankara 2005.
- Arslan, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, Vadi Yay. Ankara 2002.
- Atay, Hüseyin, “Fârâbî'nin Yaratılış Nazariyesi”, *Diyanet Dergisi*, C. 16, S. 3, 1977.
- _____, Hüseyin, *Fârâbî ve İbni Sina'ya Göre Yaratma*, T.C.K.B.Yay. Ankara 2001.
- _____, Hüseyin, “İslam Felsefesinde Yaratma”, *Kelam Araştırmaları* 1, 1 (2003).
- Aydın, Hüseyin, *Yaratılış ve Gayeliklik*, DİB Yay. Ankara 1996.
- Aydın, Mehmet, *Din Felsefesi*, Dokuz Eylül Üniversitesi Yay. İzmir 1990.
- Aydınlı, Yaşar, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, İz Yay. İstanbul 2000.
- Çubukçu, İbrahim Agâh, *Türk-İslam Düşüncesi Hakkında Araştırmalar*, Kültür Bakanlığı Yay. Ankara 1992.
- El-Ati, İbrahim, *el-İnsan fi Felsefeti'l Fârâbî*, Dar en-Nubuğ, Beyrut 1998.
- El-İsfahani, Rağb, *el-Müfredat*, Thk. Muhammed Seyyid Kilani, Daru'l-Marife, Beyrut Trs. Fahri, Macit, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, İklim Yay. İstanbul 1992.
- Fârâbî, *İhsa'ül-Ulûm*, Tak. Ali Bu Mülhim, Dâr ve Mektebetü Hilal, 1.B. Beyrut 1996.
- _____, *Kitabu Siyaseti'l-Medeniyye*, Tah: Ali Bu Mülhim, Dâr ve Mektebetü Hilal, Beyrut 1994.
- _____, *Kitâbü Arâi Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla ve Mudaaddatiha*, Takdim: Ali Bu Mülhim, Dâr ve Mektebetü Hilal, 1.B. Beyrut 1995.
- _____, *el-Medinetü'l-Fazıla*, çev. Ahmet Arslan, Kültür Bakanlığı Yay. Ankara 1990.
- _____, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, çev. Mehmet Aydın-Abdulkadir Şener-M. Rami Ayas, Kültür Bakanlığı Yay. İstanbul 1980.
- _____, *Fusulu'l-Medeni*, çev. Hanifi Özcan, DEÜ Yay. İzmir 1987.
- _____, *Kitabu'l Mille, Din üstüne*, çev. Yaşar Aydınlı, Arasta Yay. Bursa 2004.

- _____, *Felsefe Öğreniminden Önce Bilinmesi Gereken Konular, İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri içinde*, çev. Mahmut Kaya, Klasik Yay. İstanbul 2003.
- _____, *İhsa'ül-Ulûm, İlimlerin Sayımı*, çev. Ahmet Ateş, Maarif Basımevi, İstanbul 1955.
- _____, *Uyûnu'l-Mesâil, Felsefenin Temel Meseleleri*, çev. Mahmut Kaya, *Felsefe Arkivi*, S. 25, İstanbul 1984,
- _____, “Kitabu'l Vahid ve'l-Vahde”, “Bir ve Birlik”, çev. Cevdet Kılıç, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S.13, 2 (2008), ss. 377-402.
- _____, “Mufârik Varlıkların İspatı Hakkında Risâle”, çev. Nuri Adıgüzel, *CÜİFD*, C.2. S.1 Sivas 1998.
- _____, *Soyut Varlıkların İspatı*, çev. Hüseyin Aydın, *UÜİFD*, C.1, S.1, Bursa 1986.
- Gazali, *Makasid el-Felasife, Felsefenin Temel İlkeleri*, çev. Cemaleddin Erdemci, Vadi Yay. Ankara 1997.
- Izutsu, Toshihiko, *İslam Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler*, çev. Ramazan Ertürk, Anka Yay. İstanbul 2002.
- İbn Rüşt, *Faslu'l-Makal, Felsefe-Din İlişkisi*, çev. Bekir Karlığa, İşaret Yay. İstanbul 1992.
- Kaya, M. Cüneyt, Şukûk alâ 'Uyûn: 'Uyûnu'l-mesâil'in Fârâbî'ye Âidiyeti Üzerine, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 27 (İSAM İstanbul 2012), ss. 29-67.
- Kaya, Mahmut, *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, Ekin Yay. İstanbul 1983.
- Kılıç, Cevdet, “Felsefi Düşüncece Bir Kavramı (Aristoteles ve Plotinus Felsefelerindeki Bir Kavramının İbn Sina Felsefesine Yansımaları)” *Dini Araştırmalar*, C. 8, S. 25, 2006.
- _____, Cevdet, “Varlık Probleminin Zihinsel Gelişimi”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9,1 (2004).
- Koç, Turan, *Din Dili*, Rey Yay. Kayseri 1995.
- Plotinus, *Enneadlar*, Türkçesi, Zeki Özcan, Asa Kitabevi, Bursa 1996.
- Reçber, M. Sait, “Fârâbî ve Tanrı'nın Basitliği Meselesi”, *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri içinde*, Elis Yay. Ankara 2005.
- Sunar, Cavit, *İslam'da Felsefe ve Fârâbî I*, AÜİF Yay. Ankara 1972.
- Şahiner, Muharrem, “Plotinusçu Taşma Teorisinin İslam Geleneğine Entegrasyonu Bağlamında İbn Sînâ'da İnâyet Kavramı”, *1st International Scientific Researches Congress Humanity and Social Sciences*, MADRID (2016), ss. 183-190.
- Taylan, Necip, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, MÜİF Vakfı Yay. İstanbul 1997.
- Topaloğlu, Bekir, *Allah'ın Varlığı*, DİB Yay. Ankara 2001.
- Ülken, Hilmi Ziya, *İslam Felsefesi*, Cem Yayınevi, İstanbul 1993.

BAHÂİLİK, BAHÂİLİĞİN GÖRÜŞLERİ, İSLÂM DÜŞÜNCESİNDEKİ YERİ VE ONA DAİR BAZI YORUMLAR

HACI ÇİÇEK

YRD. DOÇ. DR. ADIYAMAN ÜNİVERSİTESİ, EĞİTİM FAKÜLTESİ,
ARAPÇA ÖĞRETMENLİĞİ BÖLÜMÜ
hcicek02@hotmail.com

Özet

İslâmî düşünce bağlamında itikadî-fikhî yorum ve görüşlerin, erken yıllarda başladığını söylememiz mümkündür. Kur'an'ın lafzî tarafına müdahale edemeyen bazı kişi ve fırkalar, hiçbir kaide ve kurala bağlı kalmadan Kur'an'ı tevil etmiştir. Hatta bu yorumların öncülerinden bazıları, risaletin bitmediğini iddia edecek kadar ileri gitmiş, kendini peygamber konumunda lanse etmiş, Kur'an'ı da maksadının dışında yorumlamıştır. Bu tür akımlar, tarihi süreç içinde hep olagelmıştır. Söz konusu akımlardan biri de Bahailik'tir. Batınilikten beslenen bu akımın öncüsü (1817-1892) tarihleri arasında yaşamış olan Mirza Hüseyin Bahâullah'tır. Bahâiliğin, tahrif etmediği Kur'an ayeti neredeyse yok gibidir. İman, namaz, oruç, hac ve zekât gibi İslâm'ın ana dinamiklerini tamamen değiştiren bu akım, İslam coğrafyası dışında birçok kesimler tarafından da desteklenmiştir. Bu çalışmada Bahâullah'ı ve Bahailiğin temel düşüncelerini, felsefesini, emir-yasalarını ve ibadet şekillerini ele alacağız.

Anahtar Kelimeler: Bahâullah, Bahâilik, Batınilik, Din, Mezhep.

BAHAISM, VISIONS OF IT, ITS PLACE IN THE ISLAM AND SOME COMMENTS CONCERNING IT

Abstract

It is possible to say that in this history of Islamic thought, assesment and comments on belief have began in early years. Some people and groups who could not make any modifictions on Quran words explained the verses without considering any method ory system. Even, some of the pinoneers of this opinion claimed that the prophethood time has not been finished. Even they declared themselves as prophets. They translated the verses far from its purpose. These kind of political currents

have always been during the proccers of history. One of this current is Bahaism. Mirza Hosayin Bahaollah who lived between (1817- 1892) is the leader of this current which has drown inspiration from Batinism. Nearly there are no any of Quran that have not been changed by Bahaism. The legion who changed the main dynamics of Islam such as faith, prayer, fasting, hajj anda offering have been respected by many people who live in out side of Islamic geography.

Key Words: Bahaullah, Bahaism, Batinism, Religion, Sect.

Giriş

Evrensel ölçekte iddiası olan inançların, yorum bağlamında aralarında ideal anlamda bir yeknesaklık gerçekleştirmeleri neredeyse mümkün değildir. Bu nokta, hem ilahî/semavî hem beşerî inançlar için söz konusudur. Çünkü insanların aklî melekesi ve algı kapasitesi aynı değildir.

Semavî dinler kapsamında sayılan Yahudilik, Hristiyanlık ve Müslümanlıkta sonradan farklı mezhep ve fırkaların neşvü nema bulduğu bir hakikattir. Örneğin, İslâm'ın yorumu ve algılanması bağlamında akidevî ve fikhî mezheplerin ortaya çıktığını, bu konuya dair bilgi sahibi olan herkesin malumudur. Söz konusu mezheplerin bir kısmı, yorum ve bakışları noktasında İslâm şemsiyesi altında kabul görmüş; bir kısmı ise hiçbir ilmî temele dayanmayan Batınî yorumlarından dolayı İslâm dairesi dışına çıkmıştır. Onlardan bir tanesi de, hem akidevî hem ibadî yorum ve uygulamalarıyla İslâm'dan uzaklaşmış olan Bahaîlik hareketidir. Bu hareket, Müslümanların arasında zuhur etmesine rağmen, şer'î iki ana kaynağı devre dışı bırakmaktan imtina etmemiştir. Onlara göre ne Kur'an ne de Sünnet, bağlayıcı bir dinamizme sahiptir. Bu hareketin mensupları için bağlayıcı tek bir kaynak vardır; bütün olayları hevâ ve hevesine göre yorumlayan liderleridir.

Bu hareketin öncüsü ve kurucusu, hareketle adı özdeşleşen ve zamanla çevresine birçok kişiyi toplayan Bahâullah'tır. Bahâîlik vahdet, hulul ve fena hakkındaki mistik teorilerle birlikte, Batınîlik görüşlerinin de karıştığı ve Babiliğe yeni bir yön ve hareket veren bir sentez olarak karşımızdadır.¹

Bu hareketi daha iyi anlamak için, öncelikle bu hareketin öncüsünü, inanç ve felsefesini, İslâm'ın akidevî ve ibadî değerlerine karşı tutum ve davranışını öğrenmemiz yerinde olacaktır.

1. BAHÂULLAH'IN KİMLİĞİ?

Bahaîliğin kurucusudur. Bahâullah'ın asıl adı, Mirza Hüseyin el-Mazenderanî en-Nurî'dir. 20 Muharrem 1233 (12 Kasım 1817) tarihinde

¹ Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1987, II/391.

Tahran'da doğmuştur. Babasının adı, Abbas Büzürg'dür. Ailenin yedi çocuğundan ikincisiydi.² O, Mirza Ali Muhammed'den sonra Babiliğin ikinci lideri konumundadır.³ Büyük oğlu Mirza Abbas, dönemin en büyük devlet adamlarındandı.⁴ Okul ve medrese okumamış ama vezir ve devlet adamları yetiştiren bir ailedendi.⁵ Kendisine *Cemal-i Mübarek* de denilir.⁶ Bahaîlerce ümmî olduğunu ispat etmek için herhangi bir mektebe gitmediği kanıtlanmaya çalışılır.⁷ Babasının ölümünden sonra 22 yaşlarında iken saraydan ayrılarak muhtelif yerleri dolaşmıştır.⁸ Bahâullah, 1835'te evlenmiş, 1844'te hiç görmediği Bâb Mirza'nın görüşlerini benimsemiştir. 1844'te Bâb'ın çağrısını kabul etmiştir. 28 yaşında iken baba memleketi olan Mâzenderân bölgesindeki Takara'ya gitmiş ve büyük bir coşku ile karşılanmıştır. Ona gelenler iman ederek ayrılmıştır.⁹

Bahâullah, yakınında bulunanlara, kendisinin Bâb'ın önceden haber verdiği "*Allah'ın ortaya çıkaracağı zat*" olduğunu ilan ederek, Bâbileri kendisine uymaya çağırdı.¹⁰ Bu durum Bâbiler arasında bir kargaşaya neden oldu. Bir kısım Bâbilere göre, Bâb, Allah'ın ortaya çıkaracağı zat"ın, kendisinin ölümünden 2001 yıl sonra zuhur edeceğini, o zamana kadar başka bir zuhur olmayacağını söylemiş ve yerine Suph-i ezel Yahya Nuri'yi (ö.1912) vâsi ve halef tayin etmişti.¹¹

Dikkat edildiğinde batınî felsefik yorumlardan hareket eden bu tür oluşumlar, kendi ülkelerinin aleyhine olmak üzere yabancı unsurların oyuncakları haline gelmiştir. Mesela Tahran'ın Rus elçiliğinde mütercimlik yapan ve aynı zamanda bir Rus casusu olan Kinyaz Gorgiyev, kendi hatıralarında şunu anlatmaktadır: "Bâb'ın Tahran'da öldürüldüğü haberi bana ulaşınca onun yerine geçecek birisini aramaya koyuldum. Mirza Hüseyin Ali'ye, bazı taraftarlarıyla ülkede nümayişler yapmalarını, etrafa saldırıp anarşi çıkarmalarını tavsiye ettim. Taraftarlarından bir kısmı daha ileri gi-

² Muhsin Abdülhamid, *İslam'a Yönelen Yıkıcı Hareketler-Babilik ve Bahailiğin İçyüzü*- çev. M. Saim Yeprem-Hasan Güleç, Diyanet Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1986, s. 179; Mustafa Öz, Hüseyin Ali'nin doğum gününü 2 Muharrem olarak kaydetmektedir. Bkz. Öz, *Başlangıçtan Günümüze İslam Mezhepleri Tarihi*, s. 667.

³ Sâmî Atâ Hassân, el-Bahâiyye ve Te'vilâtuhâ el-Bâtiniyye li Ayâtî'l-Kur'an'il-Kerîm, *Mecelletu'l-Câmiati'l-İslâmiyye*, Cilt 8, Sayı 1, Ammân, 2010, s. 285.

⁴ Muhammed Hüseyin ez-Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessîrun*, Darü'l-Kütübî'l-Hadise, Kahire 1976, II/255.

⁵ Bkz. Neyir Özşuca, *Bahâi Tarihi Özeti*, haz. Abdülkerim Yatgın, Özdemir Basım, İstanbul, 1987, s. 87.

⁶ Enver Behnan Şapolyo, *Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi*, Elif Kitabevi, İstanbul, 2004, s. 487.

⁷ Bahaîlerce, Bahâullah'ın ümmî olduğunu ispat etme gayreti, onu Hz. Peygamber'in ümmiliğine paralel bir konuma getirmekten kaynaklanmaktadır.

⁸ Ethem Ruhi Fırlalı, *Babilik ve Bahailik*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1994, s. 47.

⁹ Özşuca, *Bahâi Tarihi Özeti*, s. 3.

¹⁰ Ali Osman Küçükahmet, *İslam'da Mezhepler Gerçeği ve Günümüzde Alevilik*, Özgü Yay. İstanbul, 2007, s. 239; ez-Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessîrun*, II/255, 256.

¹¹ Ethem Ruhi Fırlalı, *Günümüz İslâm Mezhepleri*, İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, İzmir, 2008, s. 427.

derek İran Şahı Nasıruddin'e kurşun sıktılar. Bunun üzerine Mirza Hüseyin Ali, yerli ajanlarımızdan bir kısmı ve birçok insan tutuklandı. Bu arada el-çiliğimizdeki misyon şefleri ve bizzat kendim, tutuklananların Bâbilerden olmadıklarını ispatlamaya çalıştık. Ben, idare nezdinde bin bir güçlkle onların masum olduklarını kabul ettirdim. Nitekim onları kurtarıp Bağdat'a gitmelerini önerdik."¹²

Bağdat sürgününde, hareketin temsilcisi iki kardeş Mirza Yahya Nuri ve Mirza Hüseyin Ali (ö.1892) arasında bir rekabet ve anlayış farklılığı ortaya çıkmıştır.¹³ Taraftarlardan bir kısmı, Mirza Yahya Nuri'yi; bir kısmı ise kardeş Mirza Hüseyin Ali'yi tercih etmiştir.¹⁴ Üçüncü bir grup ise her iki tarafı onaylamamıştır. Her üç grup arasında yer yer münazaa ve münakaşalar meydana gelmiş, kimi zaman çatışmalar vuku bulmuştur. Onlar, her ne kadar Tahran'dan uzak olan Bağdat'ta bulunsalar da İran Şah'ı, onları kendisi için potansiyel tehlike olarak görmüş ve Osmanlı hükümetinden sürgün etmelerini talep etmiştir. İstanbul'a (Asitâne) (1281/1865) sürülen iki kardeş, orada da rekabetlerine devam etmiştir. İran Şahı, ikinci kez, daha uzak yerlere sürgünlerini Osmanlı hükümetinden talep etmiştir.¹⁵ Edirne'ye sürülen kardeşler arasındaki çekişme, Edirne'de ciddi boyutlara ulaştınca, Osmanlı hükümeti Mirza Hüseyin Ali'yi Akka'ya, Mirza Yahya Nuri'yi Kıbrıs'a sürmüştür.¹⁶

Mirza Hüseyin Ali, Akkâ'da tutukluluğunun dördüncü ayında iken mason ve siyonist eller, ona uzanmış ve kendisini bol paraya boğmuşlardır. Bunun yanı sıra kendisine yeni bir dine çağrı yapması yönünde telkinde bulunmuşlardır. Mirza Hüseyin Ali, onların telkinlerini yerine getirmiş, kendisini yerin ve göklerin ilahı ilan ederek yeni dini yaymaya çalışmıştır.¹⁷ Ona göre kendisine inananlar, cennete; inanmayanlar ise cehenneme girecektir. İddiasına göre kendisi mesihtir.¹⁸

Bahâullah bazı krallara, hükümdarlara ve dini liderlere de mektuplar yazar. İran şahı Nâsıruddin Şah (ö.1896), Fransız imparatoru üçüncü Na-

¹² Bkz. Abdulkadir Şeybe el-Hamd, *el-Bahâiyye İhdâ Matâyâ el-İstimâr ve's-Sahyûniyye*, el-Câmiatu'l-İslamiyye, el-Medinetu'l-Munevvere, 1974, s. 21. Bahâullah, Irak'ta bazı vakitlerini Süleymaniye kenti çevresinde geçirerek orada görüşlerini yaymaya çalışmıştır. Bkz. Hayruddin Zirikli, *el-A'lâm, Dâru'l-ilm li'l-Melâyin*, Beyrût, 2002, II/248; İhsân İlâhi Zâhir, *el-Bâbiyye*, nşr. İdâre Tercümân es-Sunne, Lahor, 1981, s. 9-10.

¹³ Hasan Muhammed Eyyûb, *Tebîtu'l-Akâidi'l-İslâmiyye*, Dâru'n-Nedve el-Cedide, Beyrut, 1983, s. 307; Saffet Sarıkaya, *İslam Düşünce Tarihinde Mezhepler*, 2. Bsm. Rağbet Yay. İstanbul, 2009, s. 233.

¹⁴ el-Hamd, *el-Bahâiyye İhdâ Matâyâ el-İstimâr ve's-Sahyûniyye*, s. 22.

¹⁵ el-Hamd, *age*, s. 22.

¹⁶ Sarıkaya, *age*, s. 226.

¹⁷ el-Hamd, *age*, s. 22.

¹⁸ el-Hamd, *age*, s. 22.

polyon (ö.1852), Osmanlı padişahı Sultan Abdülaziz (ö.1876), Papa IX. Plus, Rus çarı ikinci Alexander (ö. 1881), İngiliz kraliçesi Victoria (ö.1901) bunlardan bir kaçıdır.¹⁹

Bahâullah, kendisinin ilahi vasıflara sahip olduğunu yaptığından sorumlulmayan bir ilah olduğunu iddia etmiştir. Bahâullah kendinden sonra peygamberlik ve tanrılık kapısını 2000 küsur yıl kadar kapatmıştır. Bunu da ebce ve cifirle *el-Müsteğas* kelimesi ile bağladı.²⁰ Bahâullah ise, kendisinin, Bâb'ın 18 sene içerisinde geleceğini haber verdiği, Bâbilerden ona itaat etmelerini istediği ve bütün din kitaplarında geleceği müjdelenen kimse olduğunu iddia etti. Bu arada İran'ın Bağdat konsolosu ve bölge âlimleri ona karşı bir cihat çağrısı yaptılar ve onu bir sihirbaz olarak gördüler. Nihayet İran'ın Osmanlı sefiri, Sultan Abdülaziz'den Bahâullah'ı uzaklaştırma kararı aldı ve 3 Mayıs 1863'te İstanbul'a hareket edildi. 16 Ağustos 1863'te İstanbul'a varıldı.²¹ Dört ay sonra da İstanbul'dan Edirne'ye uzaklaştırma kararı çıktı.²² Edirne'den de Akkâ kalesine sürüldü. Edirne'de bulunduğu devlet başkanlarını kendisine inanmaya çağırdı. Yine Edirne'den sürgün olayının durdurulması için, orada bulunan yabancı konsoloslar girişimlerde bulundular. Bahâullah Akkâ'da 13 sene kaldı. Zilkade/Mayıs ayında 75 yaşında iken şimdiki İsrail sınırları içindeki Akkâ'da öldü. (ö.1309/1892)²³ Cenazesi evindeki bir odaya gömüldü.²⁴ Bahâullah, henüz ölmeden hem kendisine hem oğlu Abbas'a (Abdülbahâ) için ulûhiyet sıfatlarını yakıştırmıştır.²⁵ Ki oğluna hitaben “Aziz ve Hakim Allah'tan, Latî ve

¹⁹ Ethem Ruhi Fiğlalı, *Babilik ve Bahailik*, s. 54.

²⁰ Abdülhamid, *İslamî Yöneltilen Yıkıcı Hareketler*, s. 176.

²¹ Bahâullah, 3 Mayıs 1863'te öğleye doğru İstanbul'a hareket etmek üzere Rızvan (Bağdat) bahçesinden ayrılır. İlk uğrak yeri olan Firijat'ta konaklar. Oradan da 9 Mayıs 1863'te Samsun'a kadar bahar havası içerisinde 110 gün yol alır. Kerkük şehri, Erbil, Musul (3 gün kalınır), Nusaybin, Mardin, Diyarbakır (2 gün kalınır) Harput, Sivas yoluyla devam eden yolculuk, Samsun'da son bulur. Burada 7 gün kaldıktan sonra Osmanlı vapuruyla İstanbul'a hareket edilir. 3 günlük deniz yolculuğundan sonra 16 Ağustos 1863'te Osmanlı İmparatorluğunun başkenti İstanbul'a varılır. Bu varış, O'nun görevinin açığa çıkmasında bir dönüm noktasını belirler. Burada, Dünya Krallarına ve Hükümdarlarına Mesajının duyurulmasının ilk aşaması, Sultan Abdülaziz ve vezirlerinin Allah'ın yeni doğan dinine ve kurucusuna karşı gelmelerini ciddi bir şekilde kınayan Levhi ile başlamış olur. Bkz. *Bahai Tarihi ve Kutsal Yerleri Araştırma Koruma ve Yaşatma Derneği (Türkiye Bahai Toplumu Resmi Web Sitesi, hp@bahaitr.org)*.

²² Bahâullah, Edirne'de sürgün hayatı yaşadığından Bahailerce onun kaldığı yerler kutsanmış, ölümünden sonra söz konusu yerler, haftanın muayyen günlerinde ziyarete açık tutulmuş ve bu gelenek halen devam etmektedir. Edirne'deki kutsal yerler Pazartesi, Çarşamba, Cuma, Cumartesi ve Pazar günleri saat 10.00 ile 17.00 arasında, her Salı ve Perşembe günleri ise saat 12.00 ile 17.00 arasında ziyaretlere açıktır. Bkz. *Bahai Kutsal Yerleri Resmi Web Sitesi (hp@bahaitr.org)*.

²³ Mustafa Mahmûd, Hakikatü'l-Bahâiyye, Dâru'l-Mâ'arif, Kahire, ts, 63; Fiğlalı, *Günümüz İslam Mezhepleri*, s. 427.

²⁴ Gâlib b. Ali Avvâci, *Firaku Muasıra Tantisibu ilâ'l-İslâm ve Beyân Mavkıf el-İslâm Minha*, el-Mektebetu'l-Asriyye ez-Zehbiyye, Cidde, 2001, II/644.

²⁵ Bahâullah, sağlığında büyük oğlu Abbas'ı, “Abdülbahâ” unvanıyla yerine görevlendirdi. Abdülbahâ, Bahailiğin Mısır, Avrupa ve Amerika'da yayılmasına çalıştı. Ve bu iş için seyahatler yaptı. Birinci Dünya Savaşı yıllarında barış için yaptığı gayret ve faaliyetlerinden dolayı 27 Nisan 1920'de İngiliz hükümeti tarafından şövalyelikle taltif edildi. Abdülbahâ, yaptığı seyahatlerle, Bahailiğin yayılmasına

Habir olan Allah'a..." notunu yazma cüretinde bulunmuştur. Öldüğünde arkasında iki eşinden doğmuş dört erkek ve üç kız bırakmıştır.²⁶

Bahâullah'ın hayatını dört merhalede ele almak mümkündür: yirmi yedi yıl süren ilk devresi rahatlık ve varlık dönemidir. Dokuz yıl süren ikinci devresinde oldukça dindardır ve Bâb'ın emirlerini yaymaktadır. Dört yıl süren üçüncü devresinde hapishanede zorluk ve eziyetler çekmiştir. Dördüncü ve son devresi ise 12 Ocak 1853'te Bağdat'a sürgün edilmesiyle başlar, İstanbul, Edirne ve sonra humma hastalığına yakalanması sonucunda Akka'daki vefatına kadar devam eder.²⁷

1.1. Bahâullah'ın Eserleri ve Görüşleri

Bir taraftan mevcut idareciler ile diğer taraftan da kardeşi gibi rakiplerle mücadele eden Bahâullah, eser yazmaktan da geri durmamıştır. Kendisi henüz on dört yaşlarında iken bazı dinî meseleleri kişisel hevasına göre yorumlamaya başlamıştır. Mehdilik, mehdiyle ilgili haberlere ve batınî felsefik kitaplara oldukça ilgi göstermiştir. Brahmanizm, Budizm gibi Uzakdoğu düşünce akımlarının fikirlerinden etkilenmiş ve olur olmaz yorumlarda bulunmuştur.²⁸ Bunda, kendisinin batınî-dinî bir akımın önderinin oğlu olmasının da payı vardır, denilebilir. Bahâullah, kutsal sayılan ve sayılmayan birçok kitap yazmıştır: *Kitabü'l-İkan*, *Kitab-ı Akdes* yahut *el-Akdes*, *Elvahü'l-Müluk*, *er-Risaletü's-Sultaniyye*, *el-Kelimatü'l-Meknune* (saklı sözler), *Levh-u İbn'z-Zi'b* gibi eserleri vardır.²⁹ Bahâullah, Bağdat'ta bulunduğu sırada *Kitabu'l-İkan*³⁰, *el-Kelimatü'l-Meknune* ve *Yedi Vadi*³¹ adlı eserlerini yazmıştır.³²

çalıştı. Bu dönemde Bahailiğe ait kitaplar farklı dillere çevrildi. Bâb'ın Şiraz'daki evi (Bahailerin hac maksadıyla kullandıkları yerlerden biri) tamir edildi. Aşkabat'ta 1902'de temeli atılan *Meşrikü'l-Ezkâr* tamamlandı. Abdülbahâ ise 28 Kasım 1921'de öldü. Bkz. Şapolyo, *Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi*, s. 488; Zübeyir Yetik, "Bahailik" maddesi, *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi*, Risale Yayınları, İstanbul, ts. 1/115-116; Özşuca, age, s. 89; Metin Bozkuş, *Bahailiğin Arka Planı ve Söylemi Üzerine Bir Değerlendirme* (Sivas Örneği), Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2006, cilt: X, sayı 1, s. 146. Abdülbahâ, ölmeden önce büyük kızından büyük torunu olan Şevki Efendi'yi *veliy-i emr* sıfatıyla, Bahailerin, ruhanî reisi ve emrin açıklayıcı olarak tayin etti. Şevki Efendi, 1 Mart 1897'de Akka'da doğdu. Küçük yaşta eve gelen İtalyan bir hanım tarafından eğitildi. Sonra bir müddet Hayfa'daki Hristiyanlara ait Kardeşler Ortaokuluna devam etti. Ardından Beyrut'taki Katolik okuluna yatılı olarak verildi. Oradan da Amerikan Kolejine geçti. Kolej sonrasında Londra'da Oxford Üniversitesine kaydedildi. 1937'de Amerikalı iki Bahâinin Mrs. ve Mr. Maxwell'in kızı Mary Maxwell (daha sonra Ruhiye adını alacaktır) evlendi. Dünya'da Bahailiğin yayılması için gayret gösterdi. Kitaplar yazdı, dersler verdi. 4 Kasım 1957'de Londra'da öldü ve buraya gömüldü. Bkz. Özşuca, *Bahai Dininde Şer'i Hükmeler ve İzahları*, 1984, s. 59-70; Mustafa Mahmûd, *Hakikatu'l-Bahâiyye*, ts, 64.

²⁶ Abdülhamid, age, s. 191; el-Hamd, age, s. 23.

²⁷ Özşuca, age, s. 88.

²⁸ Gâlib b. Ali Avvâci, *Firaku Muasıra Tantasibu ilâ'l-İslâm ve Beyân Mavkıf el-İslâm Minha*, 2001, II/672.

²⁹ Bkz. Öz, *Başlangıçtan Günümüze İslam Mezhepleri Tarihi*, s. 673-674.

³⁰ Abdülhamid, *İslam'a Yöneltilen Yıkıcı Hareketler*, s. 107.

³¹ Fıglalı, *Babilik ve Bahailik*, s. 53. Bu yedi vadi veya makam; *Araştırma, Aşk, Marifet, Birlik, Rıza (Hoşnutluk), Hayret, Fakr ve Mutlak Yokluk*'tur. Bkz. Fıglalı, *Babilik ve Bahailik*, s. 58.

³² Başlangıcından günümüze kadar bu akımın görüşlerini ele alan eserler için bkz. www.bahaitur.org

Bahâullah, sürekli “Sır” prensibini tatbik eden birisiydi. Kendini hep heybetli ve azametli göstermeye gayret ederdi. Onun kültürü Brahman, Buda, Konfüçyüs, Mani, Mazdek, Yahudi, Hristiyan, İslâm dini ile batını fırkaların karışımından ibaretti.³³ Onun, yerine göre tanrılığı kendisine ve oğlu Abbas’a nasıl isnat ettiğini, oğluna gönderdiği mektuptan anlaşılıyor.

Yukarıda adı geçen inançları harmanlayan Bahâizmin daha sonraki yorumcuları, “Gökler, O’nun kudretiyle dürülmüştür”³⁴ ayetine dair şunu demiştir: “Burada, dürülen göklerden kasıt, Brahmanizm, Budizm, Konfüçyanizm, Zerdüştlük, Yahudilik, Hristiyanlık ve İslâm’dır.”³⁵ Görüldüğü üzere bu akımın önceki ve sonraki yorumcuları arasında bir insicam ve uyum bulunmamaktadır.

Bahâîler, gizli emellerini bazı sloganlar kullanarak örtmeye çalışırlar. Bu konuda masonlarla bir ortak paydada buluştuklarını söylemek yanlış olmasa gerek. Mesela Bahâîler, insanlık âleminin birliği, dinlerin birliği, dil ve yazı birliği, kadın erkek eşitliği, her türlü dinî irki, milli, vatan, vs. taassupların terki, din-ilim ahengi, genel ve mecburi öğretim, aşırı zenginlik ve fakirliğin önüne geçilmesi, dünyada genel bir barışın egemen olması gibi sloganlar kullanırlar.³⁶

Bahâîliğin ortaya çıkışında ve yayılma sürecinde dinî-mezhebi inançların önemli etkisi olmuştur. Diğer bir ifadeyle Bahâîlik, belli bir inanç yapısı üzerine kendisini bina etmiştir. Bu yapının temel taşlarını Şîî-İmamiyye’nin *Beklenen Mehdi* anlayışı ile bu anlayışın bir uzantısı olarak ortaya çıkan *Şeyhîlik* inancı oluşturmaktadır. Şeyhîlik anlayışının bir adım daha ileriye götürülmesiyle *Babilik* ve ondan da *Bahâîlik* şekillenmiştir. Dolayısıyla Bahâîlik, önce halk nazarında her biri birer inanç konusu olan hususların yorumlanması ile başlamış, zamanla bu yorumlara kutsallıklar atfedilmek suretiyle, bağımsız bir inanç sistemi olarak kendisini sunmaya çalışmıştır.³⁷

Bahâîlere göre Hz. Muhammed’in risaleti evvelki dinler gibi sona ermiştir. Hz. Muhammed, son peygamber; İslâm dini de son din değildir. Hz. Muhammed, nebilerin sonuncusudur ama resullerin sonuncusu değildir. Allah’ın *Mürsel* sıfatı, ondan başka resuller göndermekle devam etmektedir.³⁸

³³ Abdülhamid, *age*, s. 183.

³⁴ Zümer, 39/67

³⁵ Amir en-Naccâr, *el-Bahâiyye ve Cuzûruhâ el-Bâbiyye*, nşr. ed-Dirâsât ve’l-Buhûs el-İnsâniyye ve’l-İçtimaiyye, Kahire, 1996, s. 74.

³⁶ Abdülhamid, *age*, s. 233–254.

³⁷ Ethem Ruhi Fırlalı, “Babilik ve Bahailik” maddesi, *DİA*, İstanbul, 1991, IV/464; Metin Bozkuş, *Bahâîliğin Arka Planı ve Söylemi Üzerine Bir Değerlendirme* “Sivas Örneği”, s. 140–141.

³⁸ Küçükahmet, *İslâmî Mezheplerin Gerçeği ve Günümüzde Alevilik*, s. 239.

Bahâullah, bazı Kur'ân ayetlerini şöyle tefsir etmiştir: (81/Tekvîr 1–14) suresinin ayetleri bağlamında *Güneş katlanıp dürüldüğünde* demek, İslâm dininin zamanı geçmiş demektir. *Dağlar yürütüldüğünde* yani yeni prensipler ortaya çıktığında demektir. *Kıyılmaz gebe develer bırakıldığında* demenin anlamı, onların yerine trenler geldiğinde demektir. *Vahşi hayvanlar bir araya toplandığında* demek ise hayvanat bahçelerinin kurulacağına delalet etmektedir. *Nefisler eşleştirildiğinde* ifadesi de Yahudiler, Hristiyanlar ve Mecusilerin bir dinde birleşeceklerini göstermektedir.³⁹

Yukarıda adı geçen inançları harmanlayan Bahâizmin daha sonraki yorumcuları, “Gökler, O’nun kudretiyle dürülmüştür”⁴⁰ ayetine dair şunu demiştir: “Dürülen gökler Brahmanizm, Budizm, Konfüçyanizm, Zerdüştlük, Yahudilik, Hristiyanlık ve İslâm’dır. Onlar, Bahâullah’ın elinde dürülmüştür.”⁴¹

Buna benzer temelsiz ve Batınî yorumlarda bulunmak, Bahâullah ve taraftarları için çok normal ve rutin bir faaliyettir. Bahâullah, kendi şeriatının, İslâm şeriatını ortadan kaldırdığını iddia etmektedir.⁴²

Bahâiliğin, yorum bağlamında Batınlıkla bire bir örtüştüğünü görüyoruz. Çünkü Batınlıkta de yorum ve tevilin sınırı bulunmamaktadır. Batıniler *Kâbe*, Muhammed’dir; *Bâb/kapı*, Ali’dir; *Safa*, Muhammed’dir; *Merve*, Ali’dir; *İbrahim’in Ateşi*, Nemrut’un öfkesidir; *Musa’nın asası*, Musa’nın delilidir, şeklinde akıl ve vahiyle uzaktan yakından ilişkisi olmayan yorumlarda bulunmuşlardır.⁴³

Batınlık hareketinin bir uzantısı olan bu akımın kurucusu Bahâullah’ın görüşlerinden sonra kurumsal anlamda sahip oldukları ibadet yorumlarına geçmek istiyoruz.

1.2. Bahâullah’ın Siyasete İlgisi

Bahâullah, topluma zarar verecek herhangi bir faaliyete katılmayı yasaklamıştır. Bu dinin politika ile hiç bir ilgisi yoktur. Akdes kitabı, politikayla uğraşmayı yasaklamıştır. Bir Bahaî hükümete karşı çıkamaz; onun hükümete karşı çıkması tanrıya karşı çıkmasından farksızdır. Samimi bir

³⁹ Abdülhamid, *age*, s. 209; Amir en-Nacar, *el-Bahâiyye ve Cuzûruhâ el-Bâbiyye*, nşr. ed-Dirâsât ve’l-Buhûs el-İnsâniyye ve’l-İçtimaiyye, Kahire, 1996, s. 74.

⁴⁰ Zümer, 39/67

⁴¹ Şapolyo, *Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi*, s. 487; Abdülhamid, *age*, s. 210; Amir en-Nacar, *el-Bahâiyye ve Cuzûruhâ el-Bâbiyye*, s. 78.

⁴² ez-Zehebî, *et-Tefsir ve’l-Müfessirun*, II/259.

⁴³ Muhammed Abdülazim Zerkânî, *Menahilü’l-İrfan fî Ulumi’l-Kur’an*, Daru İhyai’l-Kütübi’l-Arabiyye, Kahire, ts. I/543.

Bahâî, bütün gücünü tanrıya yaklaşmak uğrunda harcamalıdır. Bahâî, oyunu kullanmalı ama politize olmamalıdır. Bahâî öğretilerine göre hükümete sadakat zorunlu bir manevi ve sosyal prensiptir. Ülke hükümetine itaat etmeli ve iyiliğini isteyenler olmalıyız. Bahâî ruhunun özü şudur ki daha iyi bir ekonomik ve sosyal düzen kurmak için hükümetin prensip ve kanunlarına itaat edilmelidir.⁴⁴ Bahâîler, siyasi faaliyetlerden uzak durdukları ve mensubu bulundukları ülkenin hükümetine itaati benimsedikleri için, çoğu kere resmi takipten uzak faaliyet gösterebilmektedirler.⁴⁵

Bahâîler, bazen Müslümanlarla camide namaz kılar, bazen Hıristiyanlarla haçın önünde saygıyla eğilir, bazen de Yahudilerle Tevrat kıssalarını ve On Emir'i okur vaziyette görünürler. Firavunların vasiyetine göre takip ettikleri yolda, Hindularla beraber ineği takdis etmelerine veya Zerdüştlerle beraber ateşi kutsal tanımlarına hiçbir engel yoktur.⁴⁶

Bu konuyla ilgili şunu eklememizde yarar vardır. Bahâîler, her ne kadar siyasî oluşumlardan uzak durma yönünde görüş beyan etmişlerse de pratikte bu ilkelerine bağlı kaldıkları söylenemez. Mesela İngiliz ve Rus liderler, Bahâîlerin İslâm ülkelerinde yıkıcı faaliyette bulunmaları hususunda onları teşvik etmiş, desteklemiştir. Hatta kimi zaman onlara hafif ve ağır silahlar vererek, onların terör estirmelerine yardım etmiştir. Öyle ki Ruslar, Bahâîlere sonuna kadar kapılarını açmış, ülkelerinde barındırmış, her türlü rahat ve konforu sağlamış ve onların Müslümanlar aleyhinde komplo kurmalarına önayak olmuştur. Bu konuda Tahran'ın Rus elçiliğinde mütercimlik yapan ve aynı zamanda bir Rus casusu olan Kinyaz Gorgiyev'in anlattıklarını daha önce söylemiştik.⁴⁷

Bahâullah'ın ailesinin, Ruslara casusluk yaptığı bilinmektedir. Büyük kardeşi, Rus elçiliğinde kâtipti. Kız kardeşinin kocası Mirzâ Mecid, Rus bakanın sekreteriydi. Kinyaz Gorgiyev ise bu akımın gelişmesinde ve neşvü nema bulmasında katkıda bulunmuş bir Rus casustur. Bu konuda Rusların yanı sıra Yahudilerin de büyük payı vardır. Yahudiler, ne zamandan beri İslâmî denecek bir harekete destek vermiştir? Yahudiler, ne zamandan beri Müslüman liderleri sevmiş, saymıştır?⁴⁸

İslâm'a karşı çevrilen tarihi entrikaların son merhalesini teşkil eden bu ha-

⁴⁴ Özşuca, *age*, 53-54.

⁴⁵ Sarıkaya, *age*, s. 228.

⁴⁶ Abdülhamid, *age*, s. 255.

⁴⁷ Bkz. Abdulkadir Şeybe el-Hamd, *el-Bahâiyye İhdâ Matâyâ el-İstîmâr ve's-Sahyûniyye*, el-Câmiatu'l-İslamiyye, el-Medinetu'l-Munevvere, 1974, s. 21; Gâlib b. Ali Avvâcî, *Firaku Muasıra Tantasibu ilâ'l-İslâm ve Beyân Mavkıf el-İslâm Minha*, II/650, 658.

⁴⁸ Bkz. Avvâcî, *Firaku Muasıra*, II/665.

reket, Mecusi Bâtınılığı ile başlamış, beynelmilel Siyonist batınılığının haçlı misyonerliğinin aletleri ve evrensel masonluğun merkezleri olmuştur.⁴⁹

Bahâilik hareketinin içyüzü ve Bahâullah'ın tarihçe-i hayatı etraflıca analiz edildiğinde, bu harekete yön verenlerin, dış güçler ile dirsek temas halinde olduklarını görmek pek zor olmayacaktır. Bahailer, şunu bizzat kendileri itiraf etmektedirler: İngilizler, 23 Eylül 1918 yılında Hayfa'ya çıkarma yaptıklarında, cephe komutanı, Abdülbaha'yı (ö.1921) ziyarette geldi. Onunla tokalaştıktan sonra ondan, Arap ülkelerine girebilmek ve buraları katliamsız fethedebilmek için bazı yardımlar istedi. Abdülbahâ, komutana yaptığı yardımların karşılığı olarak Nisan 1920 tarihinde yapılan büyük bir törenle Britanya azalığı madalyasıyla taltif edildi.⁵⁰ Hatta Bahailik, Filistin topraklarına saldırmak için bir basamak olarak kullanılmıştır.⁵¹

İslâm öncesi cahiliye döneminin örf ve adetlerini ihya etmeye çalışan Bahailik gibi hareket ve akımlar, sadece İran, Mısır, Irak, Suriye vb. yerler ile sınırlı değildir. Dünyanın pek çok yerinde olduğu gibi Türkiye'de de resmi makamlar nezdinde ayrı bir din olarak tanınma teşebbüsleri olmuşsa da, Yargıtay'ca bu istek ret olunmuştur.⁵²

Mirza Hüseyin Ali Nuri tarafından kurulan bu mezhep, görüşleri itibariyle İslâm kültürüne dayanmakla beraber İslam dairesinden çıkmış bulunan bir mezheptir.⁵³

Şimdi de bu akımın şer'i ve gayr-ı şer'i alanlara dair görüş ve yorumlarına değinmek istiyoruz.

2. BAHAILİK'TE DİNÎ-ŞER'Î HÜKÜMLER

2. 1. Namaz

Bu akıma göre namaz, samimi bir kalple Allah'ı anmadır. Namaz kılmak, Bahâullah'ın eserlerindeki cümleleri ve duaları okumaktan ibarettir, başka bir ifade ile Bahâ'nın kutsal kelimelerinin tekrarıdır. Namaz, Bahâullah'ın mezarının bulunduğu Akka'ya dönülerek kılınır.⁵⁴ Abdest; el ve yüzün yıkanmasıdır. Su yoksa veya bir engel bulunursa beş kez "Temizler temiz Allah'ın adı ile" denilerek abdest alınmış olur. Namaz üçe ayrılır.⁵⁵

1- Büyük namaz: Günde bir defa Allah'a yalvarış için istek duyulduğun-

⁴⁹ Abdülhamid, *age*, s. 178.

⁵⁰ Abdülhamid, *age*, s. 273.

⁵¹ Abdülhamid, *age*, 268.

⁵² Zübeyir Yetik, "Bahailik" maddesi, *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi*, Risale Yayınları, İstanbul, ts. I/115-116.

⁵³ Fığlalı, "Bahailik" maddesi, *DİA*, IV/464.

⁵⁴ Küçükahmet, *age*, s. 241; Zehebi, *et-Tefsir ve'l-Müfessirun*, II/259; Âmir en-Nacar, *age*, s. 88-89.

⁵⁵ Âmir en-Naccâr, *age*, s. 90; Mustafa Mahmûd, *Hakikatu'l-Bahâiyye*, s. 75.

da kılınır. Ayakta kılınır. Akka'ya dönülür, Allah'ın rahmeti bekleniyor gibi sağa sola bakılır ve duası okunur. Secde ve rükû vardır ve her harekete mahsus dualar vardır.

2- Orta namaz: Sabah, öğle, akşam üç kez kılınır. Sadece ayakta ve rükûa varılır.

3- Küçük namaz: bir ayetten müteşekkildir. Tam öğle üzeri kılınır.⁵⁶ Bu üç namazdan birinin kılınması ile diğerleri sakıt olur. Namazda okunan duayı isteyen kendi diline çevirerek okuyabilir. Namaz tanrı ile kul arasında önemli bir ibadet şeklidir. Bahaî dininde namaz bireyseldir; yani kimseye uymadan ve kimsenin çağrısını beklemeden yalnız başına kılınır.⁵⁷

Kadınlar, adet görme zamanında namaz yerine, o günler için öğle üzeri 95 defa “Güzellik ve cemale sahip olan Allah münezzektir” ibaresini okurlar. Namaz kılarken başın açık olmasında bir sakınca yoktur.⁵⁸

2. 2. Oruç

Bahaî takvimine göre 19. ayda tutulur.⁵⁹ 2- 21 Mart'a tekabül eder. 19 gün tutulur.⁶⁰ Oruç, kişinin güneşin doğuşundan batışına kadar, her hangi bir şeyi yememesi, içmemesi ve kötü fiillerden uzak durmasıdır.⁶¹ 21 Mart oruç bayramı ve yeni yılın ilk günüdür. Oruç bir sembol olup nefsanî arzulardan sakınmayı belirtir. Maddî oruç, bir şahsın maddî iştahlardan sakındığı gibi nefsanî arzu ve iştahlardan da sakınması gerektiğinin bir sembolü ve hatırlatıcısıdır. Sadece, yiyecekten el çekmenin ruha etkisi yoktur. O yalnız bir sembol ve hatırlatıcıdır. Hastalar, gebeler, süt emziren anneler, yolcular ile zor ve ağır işlerde çalışanlar ve günah sınırının dışında kalanlar (15 yaşından önce ve 70 yaşından sonrakiler) oruç tutmaktan muaftırlar.⁶²

2. 3. Hac

Bahâîler'in hac merkezi, Bahâullah'ın Akkâ'da medfun bulunduğu makamdır.⁶³ Malî durumu iyi erkeklere farzdır. Bu ibadeti yapmaya kadınlar

⁵⁶ Hasan Muhammed Eyyüb, *Tebtsitu'l-Akâidi'l-İslâmiyye*, Dârü'n-Nedve el-Cedide, Beyrut, 1983, s. 307; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, II/400.

⁵⁷ Neyir Özsuca, *Bahaî Dininde Şer'i Hükümler ve İzahları*, Işık Yayınevi, Ankara, ts. s. 7-15; Ethem Ruhi Fiğlalı, *Günümüz İslam Mezhepleri*, İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, İzmir, 2008, s. 433-434; Mustafa Öz, *Başlangıçtan Günümüze İslam Mezhepleri Tarihi*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2011, s. 679; Âmir en-Naccâr, *age*, s. 90-93.

⁵⁸ Özsuca, *Bahaî Dininde Şer'i Hükümler ve İzahları*, s. 7-15.

⁵⁹ Cerrahoğlu, *age*, II/400.

⁶⁰ Küçükahmet, *age*, s. 241.

⁶¹ Fiğlalı, *Günümüz İslam Mezhepleri*, s. 434; Öz, *Başlangıçtan Günümüze İslam Mezhepleri Tarihi*, s. 679; en-Naccâr, *age*, s. 93-95.

⁶² Özsuca, *Bahaî Dininde Şer'i Hükümler ve İzahları*, s. 16-17; Küçükahmet, *age*, s. 241.

⁶³ Avvâcî, *Firaku Muasıra*, II/665; Âmir en-Naccâr, *age*, s. 96.

mecbur değildir.⁶⁴ Bahâî dininde yalnızca erkeklerin Bâb'ın Şiraz'daki evini veya Bahâ'nın Bağdat'ta ikamet ettiği evi ziyaret etmeleri şer'i bir emirdir.⁶⁵ Hacı adayı, bunlardan birini tercih ederek ziyaret ederse, bu dinî emri yerine getirmiş olur. Adayın, oturduğu şehre yakın olanı seçmesinde bir sakınca yoktur. Aday ancak temiz bir elbise içinde, saçlarını kazımadan, ziyarete ait özel duaları okuyarak bu görevi yerine getirmek durumundadır"⁶⁶ Haccın belli bir zamanı ve merasimi yoktur.⁶⁷

2. 4. Zekât

Bahâîlerde vergi olarak alınır.⁶⁸ Kitab-ı Akdes'te Kur'an-ı Kerim'de zekât için tayin edilen yerler aynen kabul edilmekle beraber gelirin %19'na tekabül eden bir vergi mevcuttur. Bunlar umumi Adalet Evi'nin gelir kaynağıdır.⁶⁹ Bahâullah'a zekâtın durumu sorulduğunda İslâm'la aynı olduğunu söylemiştir.⁷⁰ Günümüzde bu vergiler, Mahalli Ruhani Mahfiller tarafından toplanarak Milli Mahfiller aracılığıyla Umumi Adalet Evi'ne ulaştırılmaktadır.⁷¹

2. 5. Dua

Bahâîlikte dua, ruhun gıdasıdır. Dua edilmediğinde ruhen kuvvetli ve sağlıklı olunamaz. Bunun için dua zorunludur. Bahâîler, ne zaman arzu ederlerse kendi dillerinden dua okuyabilirler. Her Bahâî için, günde bir defa abdest aldıktan, yani el ve yüz yıkandıktan sonra kibleye doğru oturup 95 defa *Allah-u Ebha* söylemesi şer'i bir yasadır. Namazın akabinde söylenirse tekrar abdest almaya gerek yoktur.⁷²

2. 6. Evlilik

Bahâî evliliği, iki taraf arasında birleşme ve samimi bir muhabbetir. Ancak eşler son derece dikkatli davranmalı, birbirlerinin mizaçlarını tanımalıdır. Bu ebedi bağ, sağlam bir ahitle pekiştirilmeli ve amaç, uyum, birlik ve beraberliği geliştirmek ve sonsuz hayata ulaşmak olmalıdır. Evlilikten önce iffetli olmak ve evlendikten sonra eşine mutlak sadık kalmak şarttır.

⁶⁴ Öz, *Başlangıçtan Günümüze İslam Mezhepleri Tarihi*, s. 680.

⁶⁵ Fırlalı, *Günümüz İslam Mezhepleri*, s. 434; Küçükahmet, *age*, s. 241.

⁶⁶ Özşuca, *age*, s.24.

⁶⁷ Cerrahoğlu, *age*, II/400.

⁶⁸ Fırlalı, *Günümüz İslam Mezhepleri*, s. 434; Cerrahoğlu, *age*, II/400.

⁶⁹ Özşuca, *age*, s. 26.

⁷⁰ Öz, *Başlangıçtan Günümüze İslam Mezhepleri Tarihi*, s. 679.

⁷¹ Sarıkaya, *İslam Düşünce Tarihinde Mezhepler*, s. 232.

⁷² Özşuca, *age*, s. 23.

Tek kişi ile evlilik hükmedilmiş olup yasaklanmamakla beraber boşanma kınanmıştır.⁷³ 15 yaşından önce evlenme her iki cins için caiz değildir ve bu kesin bir emirdir. Farklı milletlerden evlenmek mümkündür. Nişan ve nikâh arası 95 günden fazla olamaz. Nikâh ile gerdek aynı günde olmalıdır.⁷⁴ Bahailikte kadınların örtünmesi yasaklanmıştır.⁷⁵ Zina etmenin cezası ise dokuz miskal altın olup Akkadaki Adalet Evi'ne verilmesi gerekir.⁷⁶

Bahâullah, evlilik akdindeki mehri, farklı yerleşim birimlerine göre sınırlamıştır. Mesela şehirlerde yaşayanlar için on dokuz miskal altın; köylerde kalanlar için ise on dokuz miskal gümüş şeklinde belirlemiştir. Belirlenen bu sınırı aşanlar, günah işlemiştir.⁷⁷

2. 7. Miras

Bahâilikte her şahsın hayatta iken bir vasiyetname yazarak mirası istediği şekilde taksim etmesi şerî bir hükümdür. Herkes servet ve mülk edinebilir. Mülkünü istediği gibi kullanabilir. Şayet şahıs hayatta iken vasiyetname bırakmamış ise taksim, Kitab-ı Akdes'e göre yapılır. Mirasçısı yoksa miras Umumi Adalet Evi'ne kalır.⁷⁸

3. BAHÂİLİKTE DİĞER HÜKÜMLER

3. 1. Çalışmak

Bahâî Dininde günah olduğu için dilenmek ve tembellik yasaklanmıştır. Bu dinde çalışmak herkes için zorunludur. Ayrıca iş, dünya insanlığına hizmet ruhu ile yapıldığı zaman bir ibadet yerine geçer. Bahailikte emekle elde edilen bir kuruş, tanrı katında emeksiz elde edilen hazinelerden daha değerlidir.⁷⁹

3. 2. Çalışılması Yasak Olan Kutsal Günler

Bahâî dininde senede dokuz gün kutlu olduğundan, o günlerde çalışmak, ticaret, endüstri ve tarım işleriyle uğraşmak haram kılınmıştır. O günler şunlardır: 21 Mart Nevruz bayramı; 21 Nisan Rızvan bayramının ilk günü (Bahâullah'ın emrini açıkladığı gündür); 29 Nisan Rızvan Bayramı-

⁷³ Bahailikte iki eşten fazla eşlilik yasaklanmıştır. Akrabalar ile evlenmek caizdir. Bkz. Mustafa Mahmûd, *Hakikatu'l-Bahâiyye*, s. 72.

⁷⁴ Özşuca, *age*, s. 40-41; ayrıca bkz. *Türk Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Vakfı Yay, Ankara, 1953, V/18.

⁷⁵ Eyyûb, *Tebîtu'l-Akâidi'l-İslâmiyye*, s. 307.

⁷⁶ Mustafa Mahmûd, *age*, s. 72.

⁷⁷ Âmir en-Naccâr, *age*, s. 101.

⁷⁸ Bkz. Özşuca, *age*, 30.

⁷⁹ Özşuca, *age*, s. 25.

nın dokuzuncu günü; 2 Mayıs Rızvan bayramının on ikinci günü; 23 Mayıs Bab'ın emrini açıkladığı gün; 29 Mayıs Bahau'llah'ın vefat günü; 9 Temmuz Bab'ın şehadet günü; 20 Ekim Bab'ın doğum günü; 12 Kasım Bahâullah'ın doğum günü olmak üzere dokuz günde çalışmak haramdır.⁸⁰

3.3. Temizlik

Bilim günümüzde dünyadaki birçok hastalığın nedeninin pislik olduğunu ispat etmiştir. “Dış temizlik maddi bir şey olmasına rağmen maneviyat üzerinde büyük bir etkisi vardır. Gerçekten temiz ve lekesiz bir vücuda sahip olma, insanın ruhunu etkiler.” Temizlikle ilgili başlıca şer’i hükümler şöyledir: haftada en az bir gün banyo yapmak; yazın her gün, kışın ise en az üç günde bir defa ayakları yıkamak; tırnakları haftada bir defa kesmek; temizlik için kullanılan suyun temiz olmasına dikkat etmek; saçları ustura ile tıraş etmemek; parasal imkânlar el verirse 19 yılda bir defa bütün ev eşyasını yenilemek, dinin emirleri arasında yer alır.⁸¹

3. 4. Ölüm Ve Ölüye Yapılan İşlemler

Akdes kitabında ölünün kefenlenmesi, taşınması ve gömülmesi konusunda bazı şer’i hükümler vardır. Ceset su ile yıkandıktan sonra beş parçadan oluşan pamuklu veya ipekli bir kefene sarılır. Cenaze namazı toplu olarak kılınır ve sadece 15 yaşından büyükler bu namazı kılabilir. Ceset tahta, mermer veya cam bir tabut içinde mezara gömülür. Cenazeyi bir saat uzaklıktaki mezarlığa götürmek haramdır. Cenazenin Bahâî mezarlığına (Gülstan-ı Cavit) gömülmesi gerekir. Eğer böyle bir yer yok ise başka bir mezarlığın kenarına da gömmek mümkündür. Ölüyü anma toplantılarının, yedinci ve kırkinci günlerde icra edilmesi şart değildir.⁸²

İpek giysi ve bazı hayvanların derilerinden dikilmiş giysiler giymek; her türlü av hayvanlarının etini yemek ve altın gümüş kaplarda yemek helaldir. Ölçülü ve insaf dâhilinde olmak kaydıyla faiz yemek; köle alım satımı yapmak; adam öldürmek haramdır. Gıybet ve iftira gibi davranışlar, adam öldürmek ve zina yapmakla eşdeğer görülmüştür.⁸³ Saç kazımak da haram kılınmıştır. Bunların yanı sıra zina ve livata fiilini işlemek; çarşı pazarda

⁸⁰ Özşuca, *age*, s. 71; Fıglalı, *Günümüz İslam Mezhepleri*, s. 434–435.

⁸¹ Özşuca, *age*, s. 37–38.

⁸² Özşuca, *age*, s. 46–51.

⁸³ Bahailik, her ne kadar İslâm'ı neshettiğine kail ise de, İslâm'ın tümünü neshettiği anlamına gelmemelidir. Çünkü bu akımın kimi ritüelleri İslâm'dan alınmadır. Akımın haram kıldığı bazı konular, İslâm ile örtüşebilir. Mesela faizin yasak olmasını örnek vermemiz mümkündür.

tanrıyı anmak; lüzumsuz haller dışında yaralayıcı ve öldürücü silah taşımak; kumar oynamak; dilenmek; ev sahibinin izni olmadan evine girmek ve eşyasına el uzatmak; konuşurken ve öğüt verirken minber üzerine çıkmak; dervişlik, müritlik, çilekeşlik, inziva ve manastır hayatı yaşamak gibi davranışlar da haramdır.⁸⁴

3.5. Bahâî İbadethaneleri

Kendisini İslâm'a isnat eden her mezhep ve akımın ibadet yerleri olduğu gibi Bahâîler'in de irili ufaklı ibadethaneleri bulunmaktadır. Bu konuda kısaca şunları söyleyebiliriz:

Bahâî ibadethanelerine *Meşriku'l Ezkâr* denir. Dokuz kısımdan oluşan bu ibadethane, hiçbir din mensubu ayırt edilmeksizin herkese açıktır. Yedi meşhur mabetleri şu yerlerde: *Asya mabedi* (Yeni Delhi-Hindistan); *Kuzey Amerika mabedi* (Wilmette- Chicago); *Afrika mabedi* (Kampala-Uganda); *Avrupa mabedi* (Frankfurt- Almanya); *Avustralya mabedi* (Sidney); *Orta Amerika mabedi* (Panama City-Panama); *Pasifik Mabedi* (Apia-Batı Samoa). Bu mabetler, Bahâîliğin dünyaya yayılmasında önemli eğitim ve propaganda merkezleri görevini oynamaktadır.⁸⁵ Amerika Şikago'da *Meşriku'l Ezkâr* ibadethanesine bağlı "*Necmu'l-garb*" adlı bir dergi yayımlanmaktadır. Bahailerin Houston, Los Angeles, Brooklyn ve New York gibi şehirlerde 600 civarında vakıf ve dernekleri bulunmakta; söz konusu yerlere bağlı iki milyon Bahâî çalışmaktadır.⁸⁶

3. 6. Bahâî Takvimi

Bahâî takvimini Hz. Bâb takdir etmiş Hz. Bahâullah da bunu değiştirmeden kabul etmiştir. Bu takvimin başlangıcı 1844 miladi yılına rastlar. Güneşin koç burcuna girmesiyle yıl başlar. Yılın bu günü Baha ayının ilk günüdür. 19 gün süren Bahâî orucu sona erer ve o gün nevrüz bayramı olarak kutlanır. Bahâîlere göre bir yıl, on dokuz ay ve her ay on dokuz gündür.⁸⁷

Ay adlarının ilk günleri:

1. Baha = 21 Mart.
2. Celal = 9 Nisan.

⁸⁴ Bkz. Özşuca, age, s. 94-100.

⁸⁵ Manî, Hammâd el-Cuheni, *el-Mevsuatu'l-Muyessera fi'l-Edyân ve'l-Mezâhib ve'l-Ahzâb el-Muâsıra*, nşr. en-Nedvetu'l-Alemiyye li's-Şebâb el-İslâmî, basım yeri yok, 1420, I/413; Fırlalı, *Günümüz İslam Mezhepleri*, s. 436; Sarıkaya, *İslam Düşünce Tarihinde Mezhepler*, s. 237.

⁸⁶ *el-Mevsâtu'l-Muyessera fi'l-Edyân ve'l-Mezâhib ve'l-Ahzâb el-Muâsıra*, I/413;

⁸⁷ Sarıkaya, age, 232

3. Cemal = 28 Nisan.
4. Azamet = 17 Mayıs.
5. Nur = 5 Haziran.
6. Rahmet = 24 Haziran.
7. Kelimât = 13 Temmuz.
8. Kemal = 1 Ağustos.
9. Esmâ = 20 Ağustos.
10. İzzet = 8 Eylül.
11. Meşiyet = 27 Eylül.
12. İlim = 16 Ekim.
13. Kudret = 4 Kasım.
14. Kavl = 23 Kasım.
15. Mesâil = 12 Aralık.
16. Şeref = 31 Aralık.
17. Sultan = 19 Ocak.
18. Mülk = 7 Şubat.
19. Ala = 2 Mart.⁸⁸

Bahâîlik dininde haftanın günleri tanrının özelliklerinden alınmıştır:

Pazar = Cemâl günü.

Pazartesi = Kemâl günü.

Salı = Fezzâl günü.

Çarşamba = Addâl günü.

Perşembe = İsticlâl günü.

Cuma = İstiklâl günü.

Cumartesi = Celâl günü.

Tatil, yani dinlenme günü Cuma günleridir.⁸⁹

Bahailiğin ahlakî ve içtimâî esasları, Abdûlbahâ tarafından on iki başlık altında toplanmıştır:

- 1- İnsanlık âleminin birliğinin gerçekleştirilmesi.⁹⁰
- 2- Gerçeğin araştırılması.
- 3- Dinlerin birliğinin sağlanması.
- 4- Genel dinin gerçekleştirilmesi.

⁸⁸ Bkz. Özşuca, *age*, s. 92- 93; Abdülhamid, *age*, s. 297; Âmir en-Naccâr, *age*, s. 98.

⁸⁹ Özşuca, *age*, s. 93.

⁹⁰ İnsanlığın birliği için çalıştıklarını iddia eden Bahailer, Baha henüz ölmeden üç kola ayrılmışlardır: 1-Bahailer 2-Ezeliler 3- Gerçek Bahailer. Bahaullah'ın ölümünden sonra ise beşe bölündüler. Bunlara dördüncü fırka olarak Abbas Bahailiğinin Babilîği; beşinci fırka da Abbas'ın kardeşi Muhammed Ali'nin cemaatidir. Geniş bilgi için bkz. Abdülhamid, *age*, s. 238; *Türk Ansiklopedisi*, s. 18.

- 5- Din-ilim ahenginin temin edilmesi.
- 6- Kadın erkek eşitliğinin sağlanması.⁹¹
- 7- Her türlü dinî ırkî, millî, vatan, vs. taassupların terkedilmesi.
- 8- Âlemdede genel barışın sağlanması.
- 9- Genel ve mecburi öğretimin gerçekleştirilmesi.⁹²
- 10- Aşırı zenginlik ve fakirliğin önüne geçilmesi.
- 11- Dil ve yazıda birliğin sağlanması.
- 12- Milletler arası bir mahkemenin kurulması.⁹³

Bahailiğin sahip olduğu özel ve genel karakteristik özelliklerinden sonra onun konumuna dair bazı görüş ve yorumları vermek istiyoruz.

4. BAHÂİLİĞE DAİR BAZI GÖRÜŞLER

Şi'a'nın bazı kollarından doğan ve İran'da ortaya çıkan Bahâilik, -zayıf bir çizgide de olsa- ülkemizde örgütlenmeyi başarmıştır. Özellikle hızla değişen sosyal ve kültürel yapımızda genel söylemleriyle dikkat çeken Bahâîler, 1990'lı yıllarda gerek özel medya kuruluşlarında gerekse bazı kültürel etkinliklerde seslerini duyurmakta, yeni yetişen nesillere yönelik propaganda faaliyetlerini sürdürmektedir.⁹⁴ Bahâullah'a ait kutsal metinler

⁹¹ Bahâîler, kadın-erkek eşitliği ilkelerini hep suistimal etmiş ve kadını, kendi emelleri için birer meta olarak kullanmışlardır. Bunun en canlı örneği, *Zerrin Tac* adlı bir kadındır. Bu kadına, altın rengi saçlarından dolayı *Zerrin Tac* lakabı takılmıştır. Asıl adı Fatma, künyesi de Ümmü Selma'dır. *Zerrin* kelimesi "altından" demektir. 1231/1818'de doğup 1264/1851'de 33 yaşında ölmüştür. İki lakabı daha vardır: *Kurretu'l-Ayn: Göz Nuru* ve *Ferahü'l-Fuad: Gönül Ferahı*. Babası, bir din âlimi olan Molla Salih Kazvinî'dir. Çocuk yaşında evlendirdikleri ve yeğeni kocası da bir imamdır. Ondan 3 çocuğu oluyor ve sonradan büründüğü şekil içinde ne çocuklar annelerini, ne de anne çocuklarını tanıyor. Bir köşede, karısının gittikçe sapıtan ruhi oluşuna karşı, kocası hayretle seyirci kalmaktan başka bir şey yapamıyor ve rezalet meydana çıkınca da boşanıyorlar. Önceleri, babasının şiddetle yasaklamasına rağmen, bazı sapık kollara ait eserler okumaya ve bunlar üzerinde sabahlamaya başlıyor. Bir zaman sonra peygamberliğini hemen ve daha yüzünü görmeden kabul edeceği ve kucağına atılacağı Mirza Ali (Bab)a hocalık etmiş bir sapığa (Reştî) varmak istiyor ama ona yetişemiyor ve bir "Mesih" bekleyen Reştîlere katılıyor. Bu kadın, Bedeşt kongresinde (H. 1261/1848) açık-saçık, tahrik edici tarzda herkesin önüne çıkmış, fettan güzelliğiyle toplantıda bulunanların akıllarını başlarından almış ve uzun bir nutuk irad ederek şunları söylemiştir: "Sizinle kadınlarımız arasında bulunan bugünkü hicabı, onlarla ortaklaşa iş yaparak, faaliyetlerini paylaşarak, yırtınız! Ayrıldıktan sonra da onlarla birleşiniz, onları kapalılık ve yalnızlıktan umumi hayata, cemiyete çıkarınız! Onlar dünya hayatının çiçeklerinden, güllerinden başka bir şey değildirler. Çiçek ise mutlak koparılmalı ve koklanmalıdır. Çünkü koklanmak için yaratılmıştır. Sayılması veya şöyle ve şu kadar koklanacak diye sınırlandırılması uygun değildir. Çiçek derilir toplanır, dostlara sunulur, hediye edilir" Bu kadın, bir odun yığını üzerine çıkarılmış ve bir anda alev alan altın saçlarıyla diri diri yakılmıştır. Daha geniş bilgi için bkz. Abdülhamid, *age*, s.136-140; el-Hamid, *el-Bahâiyye İhdâ Matâyâ el-İstî'mâr ve's-Sahyûniyye*, s. 14. Hüseyin Nihal Atsız (1975) ise *Genç Kızlarımıza Çağrı* adlı bir şiirinde: "Ey genç Türk Kızı! Sizler de adı *Zerrin Tac* olan Kazvinî'nin Türk kızı gibi, inançlarımız uğruna, yüzünde tatlı bir gülümseme ile ateşe doğru erkek bir bozkurt gibi yürümesini biliniz!" demektedir. Bkz. *Gadınca, Siyasi, Edebi, İhtimai ve Kültürel Azerbaycan Kadın Dergisi*, Sayı, 2; s. 21.

⁹² Bahâîlere göre bilim, hayatın kanatlarıdır. İlimden amaç, insanlığa fayda sağlamaktır. Bunun için eğitim ve öğretime önem vermek gerekir. Gençlerin yetiştirilmesine son derece önem verilmelidir. Bkz. Şapolyo, *Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi*, s. 489.

⁹³ Fırlıklı, *Günümüz İslâm Mezhepleri*, s. 435; Öz, *Başlangıçtan Günümüze İslâm Mezhepleri Tarihi*, s. 683.

⁹⁴ İran'da ve İslâm dünyasında gözü olan emperyalistler ve beynelmilel misyonerlik daireleri, zikrettiğimiz Babilik ve Bahailik hareketini himayeleri altına almışlardır. Onlara göre mutaassıp İslâm'dan Müslümanları kurtarmak için özgürlükçü ve ilerici bir hareket olarak tanıdıkları bu hareketlerin

ve onların şerhi niteliğindeki Abbas ve Şevki Efendilerin kitapları Türkçeye çevrilerek, fırkayı tanıtıcı yeni bazı eserler kaleme alınarak muhataplara sunulmaktadır.⁹⁵ Dolayısıyla Türkiye’de Bahâilik tarikatına girmiş insanlar bulunmaktadır.⁹⁶

Bahâîlerin, İslâm akidesinden farklı bir akidesi, İslâmî sembollerden farklı sembolleri ve İslâmî kutsallardan farklı kutsalları bulunmaktadır. Bu itibarla söz konusu akım, canlı olduğu bütün beldelerde İslâm ve onun değerleriyle çatışma halinde bulunmuştur.⁹⁷

Tarihte bütün insanları tek bir fikir etrafında toplamaya çalışan akımlar olmuştur. Ama onların hiçbiri bu amaçlarını gerçekleştirememiştir. Söz konusu amaç, ne Avrupa ne Amerika ne İslâm ülkelerinde gerçekleşmiştir. Çünkü Allah, insanları ne bir dili konuşmaları ne bir milletin potasında erimelerini emretmiş değildir. İşte fitrî yapıdan oldukça uzak yorumlarıyla öne çıkmış olan ve sömürgeci güçler ile işbirliği yapan Bahâilik de emeline kavuşamamıştır.⁹⁸ Yukarıda sayılan görüşlerinden dolayı Bahâîler, inanç ve kültür bağlamında Müslümanlardan ayrı bir topluluktur.⁹⁹

Bahâilik, “*Her türlü dinî irkî, millî, vatan, vs. taassupların terkedilmesi*” ilkesiyle, aslında enternasyonalist bir fikri savunmaktadır. Söz konusu akım, aynı zamanda hümanizmin yerleşmesine çalışan gizli bir tarikattır. “*Milletim nev-i beşer, vatanım ruy-u zemin*” yani (yeryüzü vatanım, insan soyu milletimdir benim) fikrini kabul etmektedir.¹⁰⁰

Bahâilik, Bahâullah’ın ulûhiyetini kabul eden ve İslâm’ın bütün yönlerini ortadan kaldırma ya da en azından tahrif etmeye çalışan bir akımdır.¹⁰¹

Bahâilik hareketini, dış güçlerin Müslümanlar arasındaki keşif kolu olarak değerlendirenler vardır. Mesela birçok kimse, Bahâilikle, İsmaililik ve Şiiliğin arasında bir bağ olduğu kanaatindedir.¹⁰² İngilizleri ve Rusları sevdirmek, ecnebilere iyi göstermek esasına dayanan bu hareket, belli bir plan çerçevesinde oluşturulmuştur.¹⁰³

desteklenmesi bir görevdir. Daha geniş bilgi için bkz. Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, II/397. Burada Hindistan kaynaklı Kadiyanilik, Lübnan merkezli Dürzilik ve Suriye çıkışlı Nusayrilik hareketlerini de unutmamak gerekir.

⁹⁵ Sarıkaya, *age*, s. 226.

⁹⁶ Şapolyo, *age*, 489.

⁹⁷ Gâlib b. Ali Avvâcî, *Firaku Muasıra Tantasibu ilâ'l-İslâm ve Beyân Mavkıf el-İslâm Minha*, II/662.

⁹⁸ Gâlib b. Ali Avvâcî, *el-Mezâhibu'l-Fikriyyetu'l-Muâsıra ve Devruhâ fî'l-Muctemaât*, el-Mektebetu'l-Asriyye ez-Zehbiyye, Cidde, 2006, II/838.

⁹⁹ Bkz. Mevdudi, Ebu'l Ala, *Kadiyanilik Nedir?* Çev. Ahsen Batur, İhya Yay. İstanbul, 1975, s. 62.

¹⁰⁰ Bkz. Şapolyo, *Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi*, s. 489. Yazar, burada Tervik Fikret'in (ö.1915) bir şiirine göndermede bulunmaktadır.

¹⁰¹ Muhammed Reşid Rızâ, *Resâilu's-Sunne*, Dâru'l-Menâr, Kahire, 1947, s. 13.

¹⁰² Derin, Süleyman, *İngiliz Oryantalizmi ve Tasavvuf*, Küre yay. İstanbul, 2006, s.161.

¹⁰³ Abdülhamid, *age*, s.33.

Bahâizm ve taraftarları hakkında farklı zamanlarda çeşitli fetvalar verilmiştir. Onlardan bazıları şunlardır:

Ezher Şeyhi Selim el-Beşerî, 27.12.1910 tarihli 692 sayılı fetvasında Bahâilik iddiasında bulunanların küfre saptıklarını söylemiştir. Mısır Şer'i Mahkemesi, 30.06.1949 tarihinde, Bahaî bir şahısla evlenen kadının, kocasından boşanmasına hükmetmiştir. Ezher Fetva Komisyonu, 23.09. 1949 tarihinde Bahâilik inancına sahip olanların, küfür içinde bulunduklarına dair bir fetva daha vermiştir.¹⁰⁴

Bâtınlığın ilk dönemi iyice okunup analiz edildiğinde, Bahâiliğin itikadi bağlamda tamamen Bâtınlığın yorum ve batıl görüşleriyle örtüştüğü görülecek ve bu akımın, Bâtınlığın ana rahminden doğan bir çocuk olduğu anlaşılabacaktır.¹⁰⁵

Velhasıl, Müslümanların çalışmalarını başarısız kılma, onları durdurma hususunda düşmanlarla işbirliği yapmak; Hz. Peygamberin, Araplar arasından çıkmasına tahammül edemeyenlerin, ırkçılığa dayalı tarihi kimliklerini sürdürmek; Allah'ın kelimini yerinden oynatarak, onu gayelerine hizmet edecek şekilde tevil etmek; Peygamberlik kapısını açık tutmak ve kendi başkanlarını peygamber gösterebilmek için, Hz. Muhammed'in son peygamber olduğunu inkâr etmek ve insanları kolayca avlayabilmek için ondaki maddî arzuların varlığına dayanarak, onlara gem vurmaya serbest bir hayat yaşama tarzı tanımak; İslâm birliğine karşı çıkmak ve onu düşmanca gayelerine yarayacak şekilde parçalamaktır.¹⁰⁶

Sonuç

Başlangıçta felsefik bir kanaat şeklinde ortaya çıkan Bahâilik, sıradan bir tarikat veya cemaat değildir. Bahâilik için, büyük dinleri, tek bir potada birleştirmeye çalışan bir harekettir, demek mümkündür. Bu akım, aynı zamanda özellikle İran'da İslâm öncesi Sasanî, Mazdek, Mecusilik ve Zerdüştlük geleneklerini egemen kılmak isteyen bir akımdır.

Bahâilere göre Hz. Muhammed'in risaleti sona ermiştir. Hz. Peygamber, son peygamber olmadığı gibi İslâm dini de son din değildir. Bu akıma göre Yahudilik, Hristiyanlık, Budistlik, Zerdüştlük, Müslümanlık, Konfüçyazizm ve Mecusilik, Bahâullah'ın elinde dürülmüştür.

İslâm akidesinin en temel dinamiklerinden biri olan Hz. Peygamber'in

¹⁰⁴ Amir en-Naccâr, *el-Bahâiyye ve Cuzûruhâ el-Bâbiyye*, s. 86.

¹⁰⁵ ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessîrîn*, II/257.

¹⁰⁶ Bkz. Cerrahoğlu, *Tefsîr Tarihi*, II/388.

son peygamber oluşunu (33/Ahzab 40) inkâr eden bir akımın, İslâm dairesi kapsamında değerlendirilmesi, doğru değildir.

Namazda Kur'an ayetleri (73/Müzemmil 20) yerine, Bahaullah'ın eserlerindeki cümleleri ve duaları okumayı salık veren bir düşünce akımının, İslâm dairesi içinde olması mümkün değildir.

Kâbe'ye dönülerek kılınması gereken namazı (2/Bakara 144, 149, 150), Bahaullah'ın mezarının bulunduğu Akka'ya dönülerek kılmaya çalışan, bu ibadeti sadece rükû ile sınırlayan; Ramazan ayında tutulması gereken orucu (2/Bakara 185), 2- 21 Mart arasında ancak 19 gün tutmayı emreden bir ideolojinin, İslâm ile bir alakası olamaz.

Haccı (2/Bakara 197), yalnızca erkeklerin, Bab'ın Şiraz'daki evini veya Baha'nın Bağdat'ta ikamet ettiği evi ziyaret etmekle takdir eden bir düşünceyi, kategorik bağlamda İslâm dairesinde algılamak mümkün değildir. Bahâîlere göre haccın belli bir zamanı ve merasimi yoktur. Oysaki İslâm 'da hacc ibadetinin hem zamanı (2/Bakara 197) hem de nasıl davranılacağına dair (tavaf, sa'y, vakfe, şeytan taşlama, kurban vb) bir şekli vardır.

Bahâîlerin, ayetleri fütursuzca tevil ve tahrif etmeleri, iyi niyetle ele alınacak ve değerlendirilecek bir durum değildir. Dolayısıyla bu hareketi İslâm içi bir hareket veya kanaat çevresi sadedinde değerlendirmek muhaldir. Hem üstelik bu akım, kimi zaman Müslüman ülkelere karşı sömürgeciler tarafından bir keşif kolu olarak kullanılmıştır.

Şunu eklememizde yarar vardır: Bahailer, her ne kadar politik arenadan uzak durduklarını seslendirseler de, uygulamada bu görüşlerine uymamışlardır. Onlar, birçok dış güçle işbirliği yaparak Müslümanları sıkıntıya sokmuşlardır. Dünya Siyonizm'i, söz konusu akıma kucak açmış, bütün dinleri, özellikle de İslâm dinini tahrif etme planında bu akımı kullanmıştır.

Son söz olarak şunu dememiz mümkündür: Liderlerine vahyin geldiğine inanan; Ka'be yerine Akka'daki mezarı hac sembolü olarak gören, dua da *Allahu Ekber* yerine *Allahu Ebha* söylemeyi şer'i bir zorunluluk sayan; Kur'an yerine Kitab-ı Akdes'i rehber kabul eden ve daha birçok gayr-ı İslâmî düşünceye sahip bir akımın, İslâm dairesinde değerlendirilmesi, mümkün değildir.

KAYNAKÇA

Abdülhamid, Muhsin, *İslâm 'a Yönelen Yıkıcı Hareketler-Babilik ve Bahailiğin İcüyü-zü-* çev. Yeprem, M. Saim – Güleç, Hasan, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1986.

- Avvâcî**, Gâlib b. Ali, *el-Mezâhibu'l-Fikriyyetu'l-Muâsıra ve Devruhâ fî'l-Muctemaât*, el-Mektebetu'l-Asriyye ez-Zehebiyye, Cidde, 2006.
- _____, *Firaku Muasıra Tantasibu ilâ'l-İslâm ve Beyân Mavkıf el-İslâm Minha*, el-Mektebetu'l-Asriyye ez-Zehebiyye, Cidde, 2001.
- Bozkuş**, Metin, Bahaîliğin Arka Planı Ve Söylemi Üzerine Bir Değerlendirme (Sivas Örneği), *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2006, cilt: X, sayı 1.
- Cerrahoğlu**, İsmail, *Tefsir Tarihi*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1987.
- Derin**, Süleyman, *İngiliz Oryantalizmi ve Tasavvuf*, Küre yay. İstanbul, 2006.
- Eyyûb**, Hasan Muhammed (ö.1429/2008), *Tebsîtu'l-Akâidi'l-İslâmiyye*, Dâru'n-Nedve el-Cedîde, Beyrut, 1983.
- Fığlalı**, Ethem Ruhi, *Babilik ve Bahailik*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1994.
- _____, "Bahailik" maddesi, *DİA*, İstanbul, 1991.
- _____, *Günümüz İslâm Mezhepleri*, İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, İzmir, 2008.
- Gadınca** (Siyasi, Edebi, İçtimai ve Kültürel Azerbaycan Kadın Dergisi) Sayı, 2.
- el-Hamd**, Abdulkadir Şeybe, *el-Bahâiyye İhdâ Matâyâ el-İstimâr ve's-Sahyûniyye*, el-Câmiatu'l-İslâmiyye, el-Medinetu'l-Munevvere, 1974.
- Hassan**, Sâmî Atâ, *el-Bahâiyye ve Te'vilâtuhâ el-Bâtiniyye li-Ayâtî'l-Kur'an'il-Kerîm*, *Mecelletu'l-Câmiati'l-İslâmiyye*, Cilt 8, Sayı 1, Ammân, 2010.
- Küçükahmet**, Ali Osman, *İslâm 'da Mezhepler Gerçeği ve Günümüzde Alevilik*, Özgü Yay. İstanbul, 2007.
- Mahmûd**, Mustafa, *Hakikatü'l-Bahâiyye*, Dâru'l-Ma'arif, Kahire, ts.
- Manî'**, Hammâd el-Cuhenî, *el-Mevsuatu'l-Muyessera fî'l-Edyân ve'l-Mezâhib ve'l-Ahzâb el-Muâsıra*, nşr. en-Nedvetu'l-Alemiyye liş-Şebâb el-İslâmî, basım yeri yok, 1420.
- Mevdudi**, Ebu'l Ala (ö.1979), *Kadıyanilik Nedir?* çev. Ahsen Batur, İhya Yay. İstanbul, 1975.
- en-Naccâr**, Amir, *el-Bahâiyye ve Cuzûruhâ el-Bâbiyye*, nşr. ed-Dirâsât ve'l-Buhûs el-İnsâniyye ve'l-İçtimaiyye, Kahire, 1996.
- Öz**, Mustafa, *Başlangıçtan Günümüze İslâm Mezhepleri Tarihi*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2011.
- Özşuca**, Neyir, *Bahâi Dininde Şer'i Hükümler ve İzahları*, Işık Yayınevi, Ankara, ts.
- _____, Neyir, *Bahâi Tarihi Özeti*, haz. Abdülkerim Yatgın, Özdemir Basım, İstanbul, 1987.
- Reşid Rızâ**, Muhammed (ö.1935), *Resâilu's-Sunne*, Dâru'l-Menâr, Kahire, 1947.
- Sarikaya**, Saffet, *İslâm Düşünce Tarihinde Mezhepler*, Rağbet Yay. İstanbul, 2009.
- Şapolyo**, Enver Behnan (ö.1972), *Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi*, Elif Kitabevi, İstanbul, 2004.

Türk Ansiklopedisi, Milli Eğitim Vakfı Yay, Ankara, 1953.

Yetik, Zübeyir, “Bahailik” maddesi, *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi*, Risale Yayınları, İstanbul, ts.

Zâhir, İhsân İlâhi, *el-Bâbiyye*, nşr. İdâre Tercumân es-Sunne, Lahor, 1981.

ez-Zehebi, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsir ve'l-Müfessirun*, Daru'l-Kutubi'l-Hadise, Kahire, 1976.

Zerkani, Muhammed Abdülazim, *Menahilü'l-İrfan fi Ulumi'l-Kur'an*, Daru İhyai'l-Kutubi'l-Arabiyye, Kahire, ts.

Zirikli, Hayruddin (ö.1976), *el-A'lâm, Dâru'l-ilm li'l-Melâyin*, Beyrût, 2002.

(hp@bahaitr.org).

www.bahaitr.org

RAMAZAN ORUCUNUN TEŞRÎİ

MUHAMMED SELMAN ÇALIŞKAN

DR., İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ TEFSİR ANABİLİM DALI
mscaliskan@msn.com

Özet

Hicrî ikinci senede farz kılınan orucun ilk dönemdeki eda keyfiyeti ile oruca dair inen son ayetlerdeki orucun eda keyfiyetinin farklılık arz ettiğine dair rivayetler bulunmaktadır. Oruç hükümlerinin zikredildiği yegâne Kur'an pasajı Bakara 183-187 tetkik edildiğinde de Ramazan orucunun tedricî mütevakkıf bir inzâlî olduğunu ifade eden bu rivayetler ile ayetler arasında bir paralellik olduğu görülmektedir. Orucun gerek vaktinde gerekse keyfiyetinde meydana gelen dönüşümün tüm aşamalarını Kur'an ayetlerinde bulabilmenin ne derece mümkün olduğu, buna imkân bulunamadığı noktalarda Hadis ve Tefsir kaynaklarının nasıl bir açılım sağladığı bu makalenin araştırma alanını oluşturmaktadır. Kaynaklardaki muhtelif rivayetleri sistematik bir şekilde derleyerek oruç ibadetinin nüzul sürecini kurgulamak böylece ilgili ayetlerin nüzulünün otantik bağlamını tespiti çalışmak araştırmanın esas amacını teşkil etmektedir. Araştırma sonucunda, orucun ilk döneminde Müslümanların yatsı vaktinden ertesi günün akşamına kadar oruç tuttıkları ve evvelden oruç tecrübeleri olmadığı için miskin doyurmak ile oruç tutmak arasında muhayyer bırakıldıkları görülmüştür. Bu dönemden sonra ise ilk etapta fidye muhayyeriyeti kaldırılmış, hasta ve yolcu dışındakilerin Ramazan ayının tüm günlerini oruçlu geçirmeleri irade buyurulmuştur. Müslümanların Ramazan ayı boyunca yatsıdan akşama kadar oruç tutmada zorlanmaları üzerine de ikinci etapta orucun günlük süresi tan yerinin ağarmasından akşama kadar olacak şekilde düzenlenmiş ve Ramazan orucu bugünkü halini almıştır.

Anahtar Kelimeler: Ramazan, oruç, teşrî, sıyâm, savm.

ENACTMENT OF RAMADAN FASTING

Abstract

There are some reports that there was a difference between the way of practicing of fasting during the early Islamic period, which was obliged upon all adult Muslims on 2nd century of Hegira and the fasting explained in the last âyât (verses) in the Qur'an about the fasting. Upon inspection of al-Baqarah 183-187, the only passages in the Qur'an which mention the rules of fasting it seems that there is a coordi-

nation between those reports which state that the fasting of Ramadan had been obliged in a gradual process and the aforementioned âyât. This article focuses on the degree of possibility to find out the whole steps of the change of form in terms of timing and condition of fasting from the âyât in Qur'an, if it is not possible at some points, to see the new directions the sources of Hadith and Tafsir provide in this sense. The main aim in this article is to rebuild the process end of which fasting practice became an obligation by systematically bringing together the various reports in the related sources and as a result to ultimately determine the authentic context that the related âyât revealed. Consequently it was discovered that, during the early period of fasting the Muslims were fasting in a period starting from a little after sunset until the next evening and were allowed to choose between providing food to a poor and fasting since they were not used to fasting before. Afterwards, the choice of providing food to a poor was abolished and all Muslims apart from those who were ill and on travel were ordered to fast the whole Ramadan. Due to the hardship the Muslims then experienced in fasting from a period starting from sunset until the sunset in the next day, there made a second arrangement in the duration of daily fasting starting from daybreak to the same evening as it is today.

Keywords: Ramadan, fasting, enactment, siam, sawm.

Giriş

Oruç kelimesi Türkçemize, Farsçada *günlük* ve *oruç* anlamlarına gelen روز (rûze) kelimesinden geçmiş ve zaman içinde rûze→urûze→uruç→oruç şeklinde dönüşüme uğramıştır.¹ Kelimenin Kur'ândaki karşılığı صِيَام (sıyâm) yahut صَوْم (savm)'dır.² Her iki kelime de; yemek, konuşmak, yürümek gibi herhangi bir işten uzak durmak anlamına gelen s^vm^e kökünden mastardır.³ Şu kadar var ki Kur'ânda *sıyâm*, belirli vakitlerde yeme-içme ve cinsî münasebetten uzak durularak edâ edilen bir ibadetin adı iken; *savm* konuşmama orucunu ifade etmek için kullanılmaktadır.⁴ *Savm* kelimesi sadece Mekke döneminde indirilen Mer-yem sûresi 26. ayette zikredilmiştir.⁵ *Sıyâm* ise tamamı Medenî olan sûrelerde

¹ İlhan Ayverdi, *Asırlar Boyu Târihi Seyri İçinde Misallî Büyük Türkçe Sözlük*, İstanbul, Kubbealtı Neşriyat, 2006, "oruç" md., III, 2402.

² Hâkka sûresi (69), 24. ayette zikredilen الْحَالِيَّة kelimesine oruç manası verilerek ayetin "(Onlara denir ki:) oruçlu geçirdiğiniz günlere karşılık, âfiyetle yeyin, için." anlamına geldiğine dair bkz. Celaeddin es-Suyûtî Abdurrahman b. Ebî Bekr (v. 911), *ed-Dürri'l-Mensûr fî't-Tefsîri bi'l-Meşûr*, Kahire, Merkez Hecr li'l-Buhus ve'd-Dirasati'l-Arabiyye ve'l-İslamiyye, 2003, XIV, 678-679.

³ Râğıb el-İsfahânî Hüseyin b. Muhammed (h. V. asrın ilk çeyreği), *el-Müfredât fî Ğaribi'l-Kur'an*, y.y., Mektebetü Neẓâr Mustafa el-Bâz, t.y., II, 380. Kur'ânda bu kökten türeyen fiil ve isimler için bkz. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu'cemu'l-Müfrehes li Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerim*, Kahire, Dâru'l-Hadis, 1364 h., سوم md.

⁴ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ (v. 207), *Meânî'l-Kur'an*, Beyrut, Âlemü'l-Kütüb, 1983, II, 166; Râğıb el-İsfahânî, *Müfredât*, II, 380. Meryem sûresi 26. ayette belirtildiği üzere susma orucu *savmın* edasında kişi yeme-içme fiillerini yapıyordu. Hadislerde *savm* ve *sıyâm* birbirinin yerine çokça kullanılmaktadır. Bununla birlikte Buhârî ve Tirmizî oruca dair hadisleri "Kitabu's-Savm" adı altında cem ederken diğer Kütüb-i Sitte müellifleri (Müslim, Ebû Davud, Nesâî, İbn Mâce) "Kitabu's-Sıyâm" başlığını tercih etmişlerdir.

⁵ فَكُلِي وَاشْرَبِي وَرَبِّي غَيْثًا فَاثْمًا تَرِيءُ مِنَ الْبَشَرِ أَحَدًا فَقُولِي إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْمًا فَلَنْ أَكَلِمَ الْيَوْمَ أَنسِيًّا "Ye, iç. Gözün aydın olsun! Eğer insanlardan birini görürsen de ki: Ben, çok merhametli olan Allah'a oruç adadım; artık bugün hiçbir insanla konuşmayacağım."

dokuz kere geçmektedir.⁶ Orucun ıstılâhî manası ise, “bir kişinin niyet ederek fecr-i sadıkın doğuşundan güneşin batışına dek orucunu bozacak şeylerden uzak durmak suretiyle edâ ettiği ibadet” şeklindedir.⁷

Ramazân (رمضان) kelimesi, şiddetli sıcağı ifade eden رمض kökünden müş-taktır. Araplar taşları sıcak olan yer için اَرْضٌ رَمَضَةٌ terkinini kullanırlardı. Ramazan ayı kamerî ayların dokuzuncusu olup Şaban ve Şevval ayları arasında yer almaktadır. Bu ayın Ramazan olarak isimlendirilmesi, Arapların aylara isim verirken o günlere denk gelen şiddetli sıcaklar sebebiyledir.⁸ Kur’ân’da ismi zikredilen yegâne kamerî ay Ramazan’dır (Bakara sûresi 185. ayet). Ramazan ayı önemini, Kur’ân’ın indirilmiş olduğu Kadir gecesinin bu ayda yer almasından kazanmaktadır.⁹

Yaşayan dünya dinleri ve tarihteki birçok kültürde oruç yahut benzeri bir ibadet/yaşam şekli bulunduğu bilinmektedir.¹⁰ Nüzûl dönemi Mekke vasa-tında da bilinen bu ibadet, Mekkeliler tarafından işlemiş oldukları bir günaha keffaret olması veya başlarına gelen bir kıtlığın sona ermesi sebebiyle şükür için Aşure (عاشوراء) gününde eda edilmekteydi.¹¹ Râsul-i Ekrem bisetten önce ve sonra Mekke’de bu ibadeti yerine getirir ve zaman zaman ashabına oruç tutmalarını tavsiye ederdi.¹² Orucun Müslümanlara farz kılınması ise hicretin on yedinci ayı olan Şaban ayının üçüncü gününe tesadüf etmektedir.¹³

Kur’ân’da orucun edâ keyfiyetinden bahseden Bakara 183-187. ayetler, kendilerine açıklık getiren rivayetler olmaksızın dahi okunduğunda oruç ibadetinin bir dönemden sonra farklı bir eda şekline kavuştuğunu göstermektedir. Hadis ve Tefsir kaynaklarındaki rivayetler ise bu durumu sara-haten ortaya koyarken ayetlere yansımayan zaman dilimlerini de tamam-

⁶ Bakara (2), 183, 187 [2], 196 [2]; Nisâ (4), 92; Mâide (5), 89, 95; Mucâdele (58), 4.

⁷ Kurtubî Muhammed b. Ahmed (v. 671), *el-Câmiu li Ahkâmîl-Kur’ân ve’l-Mübeyyinu limâ Tedammenehû mine’s-Sünneti ve Âyi’l-Furkân*, Beyrut, Müessesetü’r-Risâle, 2006, III, 123; Abdurrahman el-Cezerî (v. 1941 m.), *Fıkhu alâ Mezâhibi’l-Erbâa*, Kahire, Dâru’l-Hadis, 2004, I, 419. Midenin ihtiyaçlarından ve cinsi arzulardan fiili olarak, mideye ve iç organlara girecek ilaç ve benzeri hissi olan her şeyden uzak durmamak orucu bozan şeylerdir. Bkz. Vehbe Zuhaylî, *İslâm Fıkhu Ansiklopedisi*, terc. Dr. Ahmet Efe vd., İstanbul, Risâle Yayınları, 1994, III, 109. Haram ve mahzurlu olan şeylerin tamamından uzak durmanın orucun kemali için gerekli olduğunu anlatan bir hadis-i şerif için bkz. Muhammed b. İsmail el-Buhârî (v. 256), *Sahîhu’l-Buhârî*, Beyrut, Dâru İbn Kesir, 2002, (30) Savm, 8; Kurtubî, a.y.

⁸ Ahmed b. Fâris (v. 395), *Mucemu Mekâyisi’l-Luğa*, y.y., Dâru’l-Fıkr, 1979, II, 440; Râğib el-İsfahânî, *Müfredât*, I, 268.

⁹ Bkz. Bakara (2), 185; Duhân (44), 3-6; Kadr (97), 1-5.

¹⁰ Osman Cilâci, *İlâhî Dinlerde Oruç Hac ve Kurban*, İzmir, Akyol Neşriyat, 1980, s. 11-14.

¹¹ Mahmûd Şükri b. Abdillâh el-Âlûsî (v. 1924 m.), *Bülâğu’l-Ereb fi Marifeti Ahvâli’l-Arab*, tsh. Muhammed Behçet el-Eserî, 2. Baskı, y.y., t.y., II, 288.

¹² Ahmed b. Hanbel (v. 241), *el-Müsne’d*, Kahire, Dâru’l-Hadis, 1995, II, 357; Cevad Ali (v. 1987), *el-Mufasssal fi Târihi’l-Arab Kable’l-İslâm*, y.y., Câmiatü Bağdât, 1993, VI, 339.

¹³ Muhammed b. Sâd (v. 230), *Kitâbu’t-Tabakâti’l-Kebîr*, Kahire, Mektebetü’l-Hancî, 2001, I, 214; Ali Hatîb, *es-Siyâm mine’l-Bidâye hatta’l-İslâm*, Kahire, Mektebetü’l-Külliyâtîl-Ezheriyye, t.y., s. 150. Ayrıca bkz. Ali b. Muhammed el-Hâzin (v. 741), *Lübâbu’t-Te’vil fi Meâni’t-Tenzil*, y.y., 1317 (h.), I, 110.

lamaktadırlar. Söz gelimi Muaz b. Cebel (v. 17) rivayeti orucun geçirdiği safahâtı özetle şöyle tasvîr etmektedir:

“Namaz ve oruç üçer aşama geçirdi. Namazın aşamaları ... Orucun aşamaları ise şunlardır: Rasûlullah Medine’ye gelince her ayda üç gün oruç tutmaya başladı ve Aşure günü oruç tuttu. Sonra Allah (c.c.) ‘Ey İmân edenler! İttikâ edersiniz umuduyla, oruç, sizden öncekilere farz kılındığı şekliyle sayılı günlerde tutasınız diye size de farz kılındı. Fakat sizden biri hasta olur yahut sefer halinde bulunur (da oruç tutmaz)sa, (hasta olmadığı veya sefer halinde bulunmadığı) başka günlerde, tutmamış olduğu oruçlarını tutar. Oruca takat bul(up da oruç tutmay)anların, tutmadıkları oruca bedel olarak bir miskin doyurması gerekir.’ ayetini indirerek orucu farz kıldı. Böylece oruç tutmak isteyen oruç tuttu, miskin doyurmak isteyen miskin doyurdu. Dolayısıyla miskin doyurmak, oruç tutmanın yerine sayıldı. Bu, ilk aşamadır. Sonra Allah (c.c.) ‘Ramazan ayı, insanlara yol gösterici, doğrunun ve doğruyu eğriden ayırmanın açık delilleri olarak Kur’an’ın indirildiği aydır. Öyle ise sizden Ramazan ayını idrak edenler onda oruç tutsun.’ ayetini indirdi. Böylece Allah mukîm ve sıhhatli kişinin Ramazan orucu tutmasını (miskin doyurma seçeneğini kaldırarak) kesinleştirdi. Hasta ve yolculara ise (oruçlarını hasta veya yolcu olmadıkları diğer günlerde tutmaya dair) ruhsat verdi. Miskin doyurma da oruca güç yetiremeyen yaşlı kişilere kaldı. Bunlar ilk iki aşamadır. (Bu dönemde Müslümanlar akşam vaktinden sonra) uyumadıkları müddetçe yeme-içme ve cinsî münasebette bulunabiliyorlardı. Uyuduklarında ise bunları yapmak yasak oluyor (ve yeni oruç süresi başlıyor)du. Sonra ensârdan Sırma adındaki biri oruçlu iken akşama kadar çalıştı ve evine döndüğünde bir şey yemeden içmeden yatsı namazını kılarak uyudu. Ertesi gün (yeni günün orucu başladığından) oruçlu olarak uyandı. Rasûl-i Ekrem onu bitap bir halde görüp ‘Niçin böyle bitap bir haldesin’ diye sorunca Sırma ‘Yâ Rasûlallah akşama kadar çalıştım. Eve gelince ağırlaşıp uyumuşum. Sabah uyanınca da (yeni günün orucu başladığından) oruçlu olarak uyandım.’ dedi. (Hz.) Ömer de uyuduktan sonra hanımı yahut cariyesiyle ilişkiye girdi ve durumunu Râsul-i Ekrem’e anlattı. İşte bunlar üzerine de Allah ‘Oruç (tuttuğunuz) gecede kadınlarınıza yaklaşmak size helâl kılındı. Onlar sizin için birer elbise, siz de onlar için birer elbisesiniz. Allah, nefislerinize hıyânet ettiğinizi bildi ve tevbenizi kabul edip sizi bağışladı. Artık hanımlarınıza yaklaşabilir ve Allah’ın sizin için takdir ettiğini arayabilirsiniz. Fecrin beyaz ipliğini (aydınlığı), siyah ipliğinden (karanlığından) ayırt edinceye kadar yeyin, için. Sonra da akşama kadar orucu(nuzu) tamamlayın.’ ayetini indirdi.”¹⁴

¹⁴ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XVI, 207-209. Ayrıca bkz. Ebû Dâvûd Süleyman b. el-Eşâs es-Sicistânî (v. 275), *Sünenü Ebî Dâvûd*, Riyad, Mektebetü'l-Maârif, t.y., (2) Salât, 28. İbn Ebî Leylâdan gelen benzer

Buna göre; farz kılınmasının ilk döneminde orucun günlük süresi, yahudi yahut hristiyanların tuttukları şekliyle, yatsı vaktinden başlamakta ve diğer günün yatsı vaktine yakın bir zamana kadar devam etmekteydi. Ayrıca ilk dönemde oruç tecrübesi bulunmayan Müslümanlar, miskin doyurmak yahut oruç tutmak arasında muhayyer bırakılmıştır. Ancak daha sonra indirilen ayetler önce fidye muhayyeriyetini kaldırmış, ardından da orucun günlük süresini *fecr-i sadıktan leyle* olacak şekilde düzenlemiştir. Bu bilgiler orucun eda keyfiyetinden bahseden ayetlerin blok halinde inmediğini; faiz ve içkinin yasaklanması, namaz ve zekâtın farz kılınmasındaki tadrîcî metodun oruçta da takip edildiğini ortaya koymaktadır.

Orucun geçirmiş olduğu istihaleye dair rivayetlerin birbiriyle mütenasip olmadığı ve sistematik bir şekilde kaynaklarda yer almadığı görülmektedir. Çoğu rivayet, oruçla ilgi ayetlerin nüzûl dönemlerinin sadece bir yönüne işaret etmekte ve olayı bütünüyle yansıtmamaktadır. Ayrıca birbiriyle mütenâkız rivayetler de bulunmaktadır. Bu bakımdan orucun nüzulüne dair rivayetlerin tamamını kullanarak inzâl sürecini kurgulamak elzem olduğu kadar büyük bir tekellüftür de. Öte yandan tüm rivayetleri süreç kurgusuna dâhil etmek farklı nüzûl süreçlerinin kurgulanmasını da zorunlu olarak ortaya çıkarmaktadır. Bununla birlikte nüzul sürecine dair bir tercihte bulunmak oldukça zor ve risklidir. Bu sebepten olsa gerek Tefsir kaynakları ilgili rivayetlerin tamamını sürece dâhil ederek bir kurgu yapmaktan uzak durmuştur. Söz gelimi Mâtürîdî, Bakara 183-184 ile 185. ayet arasında bir nesh ilişkisinin olduğundan bahsederken farklı nüzul ihtimallerini zikretmiş ve akabinde oruç ayetlerinin nüzul sürecine dair tam bir kurgunun yapılmasının zor ve gereksiz olduğunu şöyle ifade etmiştir:

“Bunlardan hangisi olursa olsun, bunun hakikatini bilmeye ihtiyacımız yok. Zira biz orucun başlangıçtaki haliyle mükellef kılınmadık. Biz ibkâ edilen farz oruçla mükellef kıldık ki o da hakkında ihtilaf olmayan Ramazan orucudur.”¹⁵

Tüm bu açılardan orucun nüzul sürecine dair gerek Hadis gerekse Tefsir kaynaklarında müteferrik halde bulunan bilgileri sistematik bir şekilde

bir rivayette bu üç aşamadan birinin hasta olan kişinin oruç tutmayarak bir miskini doyurduğu ve akabinde indirilen *فَعَلَهُ مِنْ أَيَّامِ أَنْفَرِ* ayetiyle bunun nesh edildiği aşama olduğu belirtilmektedir. Bkz. İbn Ebî Hâtim Abdurrahmân b. Muhammed (v. 327), *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Riyad, Mektebetü Nezâr Mustafa el-Bâz, 1997, I, 306. Bakara 187. ayetteki *فَخَرَّ مِنَ الْفَجْرِ* ifadesinin sonradan indiğini belirten rivayetler dikkate alındığında orucun farz kılınmasına dördüncü bir aşama da ilave edilebilir. Bkz. Buhârî, *Sahîh*, (30) Savm, 16; Muhammed b. Cerîr et-Taberî (v. 310), *Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, y.y., Dâru Hicr, t.y., III, 251; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, I, 318.

¹⁵ Mâtürîdî Muhammed b. Muhammed (v. 333), *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 2004, I, 131.

derlemek gayesiyle kaleme aldığımız bu çalışma, doğal olarak oruç hakkındaki fikhî ahkâmı ele almaktan uzak olup; Hadis ve Tefsir kaynaklarındaki sahabe, tabiîn ve tebe-i tâbiîn rivayetleri müvâcehesinde orucun farziyetinin seyrine ve nüzûl safahâtına odaklanmaktadır.

Nüzûl ortamındaki Yahudi ve Hristiyanların oruçlarını ne zaman ve nasıl eda ettiklerinin bilinmesi, orucun ilk döneminde inen ayetlerin Ehl-i kitabın orucunu kaynak gösteriyor olması açısından önem arz etmektedir. Bu bakımdan aşağıdaki başlıklarda araştırmanın esas bölümüne alt yapı hazırlamak gayesiyle Yahudilerin, Hristiyanların ve Mekke müşriklerinin oruca dair bilgi ve uygulamaları ele alınacaktır.

1. Önceki Şeriatlarda Oruç

Bilindiği üzere *İslâm*, Kur'an'da insanlığa gönderilen yegâne dinin adı olarak zikredilmektedir.¹⁶ Bununla birlikte İslâm dini şeriat bakımından ümmetlerde farklı şekillerde tezahür etmiştir.¹⁷ Namazın rekât ve vakit sayısı, zekâtın miktarı, kurbanın şekli, ganimet malları ve cezâlara dair muhtelif uygulamalar bu şeriat farklılıklarından bazılarıdır.¹⁸ Orucun bir türünün de Hz. Meryem zamanında konuşmayarak edâ edilmesi, bunun bir diğer örneği olarak zikredilebilir.¹⁹

Oruç ibadeti perhiz, riyâzât gibi şekilleriyle yaşayan dünya dinlerinin kâhîr ekseriyetinde bulunmaktadır. Günümüzde mütedeyyinleri bulunan Hinduizm, Brahmanizm, Jainizm, Taoizm, Totemizm, Maniheizm, Hristiyanlık ve Yahudilik'te oruç bulunmakta; Keltler, Perulular, Babilonyalılar, Mısırlılar, Romalılar ve Yunanların bu ibadeti edâ ettikleri bilinmektedir.²⁰ Hz. Yunus'un peygamber olarak gönderildiği Asurluların başkenti Nino-va sakinlerinin de başlarına gelecek azabı savmak gayesiyle oruç tuttukları *Tana(k)h*'nın *Neviim* (Peygamberler) kısmında zikredilmektedir.²¹

Yahudilikte oruç kadîm bir ibadet olarak kabul ve edâ edilmektedir. Hz. Dâvud'un gün aşırı oruç tuttuğu, Hz. Yahyâ'nın Benî İsrâîl'e orucu em-

¹⁶ Âl-i İmrân (3), 19. Ayrıca bkz. Hacc (22), 78.

¹⁷ Örnekleri için bkz. Enâm (6), 146; Âl-i İmrân (3), 50; Mâide (5), 45; Bakara (2), 178.

¹⁸ Buhârî, *Sahih*, (8) Salat, 1; Müslim b. el-Haccâc (v. 261), *Sahihu Müslim*, Beyrut, Dâru'l-Fikr, 2003, (5) Mesâcid ve Mevâdiu's-Salat, 1; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, VIII, 414-415; Abdurrahman Küçük, "İbâdet" md. (İslâm Öncesi Dinlerde İbadet), *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XIX, 235-240.

¹⁹ Meryem (19), 26. Ayetten anlaşıldığı kadarıyla o dönemde bu tür bir oruç edâ edilirken yeme-içme fiilleri yapılabiliyordu.

²⁰ Osman Cîlâcî, *İlâhî Dinlerde Oruç Hac ve Kurban*, s. 11-14.

²¹ Yunus 3:1-10. Bazı toplumların orucu daha çok tanrı/tanrıların gazabını gidermek için tuttukları görülmektedir. Bu bakımdan Bakara 183'te orucun takvâli olmak, takvâyâ erişmek için tutulması gerektiği vurgusu, orucun zikri geçen şekilde anlandırılmaması gereğinin bir ifadesi olarak düşünülebilir. Bkz. Muhammed Reşid Rızâ (v. 1935 m.), *Tefsiru'l-Menâr*, Kahire, Dâru'l-Menâr, 1947, II, 145.

rettiği bilinmekte²², Tefsir kaynakları Arâf sûresinin 142. ayeti sadedin-de Hz. Musa'nın otuz veya kırk gün tuttuğu bir oruçtan bahsetmektedir.²³ Beyhakî'nin zikrettiği Kabu'l-Ahbar rivayetinde ise Allah Teâla'nın Hz. Musa'ya Ramazan orucunu farz kıldığına dair bir bilgi yer almaktadır.²⁴ İbn Ömer kanalıyla aktarılan “Allah Ramazan orucunu sizden önceki ümmetlere de farz kıldı” şeklindeki hadis-i şerif de bu bilgiyi teyid etmektedir.²⁵ Öte yandan Rasûl-i Ekrem'in Tevrat'ın Ramazan'ın 6. günü indirildiğini bildirmesi²⁶ ve İbrânî takviminde ayların sırası bakımından Ramazan ayına tekâbül eden Sivan ayının 6. gününde Yahudilerin Tevrat'ın verilmesini kutlamaları (Şavuot bayramı) da Benî İsrail'e Tevrat'ın indirildiği Ramazan/Sivan ayını oruçla geçirmeleri emrinin verilmiş olma ihtimalini kuvvetlendirmektedir.²⁷

Rasûlullah dönemindeki Hayber ve Medine Yahudileri Muharrem ayının onuncu günü olan Aşure gününü oruçlu geçirir ve o günü bayram olarak kutlardı. Onlar, Allah'ın Benî İsrâil'i düşmanlarından kurtardığı günün Aşure günü olduğunu ve Hz. Musa'nın her Aşure gününde oruç tuttuğunu aktarmışlardır.²⁸ Aşure günü, Yahudi takviminde Tişrî ayının onuncu günü olan Yom Kipur (keffaret günü)'a tekabül etmektedir.²⁹ Kipur, Yahudi takviminin en kutsal günü olup *esfâr-ı hamse* (Torah)'de tutulması emredilen yegâne oruç Yom Kipur orucudur.³⁰ Yom Kipur'un tarihi, Benî İsrail'in çöldeki yolculuğuna kadar uzanmaktadır. Benî İsrâil'den olanlar her Yom Kipur'da atalarının altın buzağıya tapınmalarını bir nedamet hissiyle hatırlayarak günü oruç ve dualar ile ihyâ ederler.³¹

Yom Kipur'un en önemli özelliği Yahudilerin yirmi beş saate varan bir oruç tutmalarıdır. Yom Kipur orucu büyük oruçlardandır. Küçük oruçlarda sadece yiyecek ve içecek yasak iken; büyük oruçlarda (parmak ve gözler dışında) vücudu yıkamak, yağlanmak (kozmetik, losyon kullanmak),

²² Buhârî, *Sahih*, (30) Savm, 55, 59; Suyûtî, *Dürri'l-Mensûr*, II, 198-199. Ayrıca bkz. Suyûtî, *a.e.*, II, 192.

²³ Hâzin, *Lübâbu't-Te'vîl*, II, 244; İbn Kesir İsmâil b. Ömer (v. 774), *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm*, Riyad, Dâru Tibe, 1999, III, 468; Mahmûd b. Abdillâh el-Âlûsî, (v. 1270/1854), *Rûhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'ânî'l-Azîm ve's-Sebi'l-Mesânî*, Beyrut, Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-Arabî, t.y., IX, 43. Hz. İsa'nın da kırk günlük benzer bir oruç tuttuğuna dair bilgi için bkz. Matta, 4: 1-4.

²⁴ Suyûtî, *Dürri'l-Mensûr*, II, 224-225.

²⁵ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, I, 304. Ayrıca bkz. İbn Kesir, *Tefsîr*, I, 497; Suyûtî, *a.e.*, II, 176. İbn Ebî Hâtim'in aktardığı bu hadisin senedinde mechûl bir ravinin bulunduğu dair İbn Hacer'in cerh mütâlaası için bkz. İbn Hacer Ahmed b. Ali (v. 852), *Fethu'l-Bâri bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Riyad, 2001, VIII, 27.

²⁶ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XIII, 223 (16921); Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, III, 189; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, I, 310; Suyûtî, *Dürri'l-Mensûr*, II, 231-232.

²⁷ Sargon Erdem, “Bayram” md., *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, V, 258.

²⁸ Buhârî, *Sahih*, (30) Savm, 69; Müslim, *Sahih*, (13) Sıyâm, 19; Cevad Ali, *Mufasssal*, VI, 341.

²⁹ Cevad Ali, *a.e.*, VI, 341.

³⁰ Levililer 23: 26-32. Bkz. Adem Özen, *Yahudilikte İbadet*, İstanbul, Ayışığı Kitapları, 2001, s. 174, 209.

³¹ Adem Özen, *a.e.*, s. 208.

deriden mamul ayakkabı ve elbise giymek, cinsel münasebette bulunmak da yasaktır. Bu yasaklar, *Tişrî* ayının dokuzuncu günü güneş batımından önce başlayıp onuncu gün yıldızların görünmesinden sonra sona erer. Bu süre içerisinde ibadet dışında herhangi bir işle meşgul olmak yasaktır. *Yom Kipur*'dan bir önceki gün herhangi bir sebeple oruç tutulamaz.³²

Yom Kipur dışındaki oruçlar, özellikle ilk dönemlerde kral veya mahallî cemaat yetkililerinin ilan ettiği herhangi bir gün tutulurdu. Kral gibi millî liderlerin ölümünde bir günden bir haftaya kadar yas oruçları tutulabilirdi. Daha sonraları ise orucun bir zühd ifadesi olarak eda edildiği görülmektedir. Yahudilikte orucun belirli aralıklarla tekrarlanan bir ibadet halini alması *sürgünden* sonradır.³³

Hristiyanlıkta oruç, senenin belirli bir ayı veya gününe münhasır olmayan ve bu dine müntesip olanların istedikleri her zaman edâ edebilecekleri bir ibadet olarak karşımıza çıkmaktadır.³⁴ Zira Hz. İsa'nın oruç öğretisi orucun ne zaman ve nasıl tutulacağı gibi açıklamalardan uzaktır. Bu öğreti sayı ve kurallarla ilgilenmeyip orucun ne kadar içtenlikle eda edildiğini dikkate alır.³⁵ Bu bakımdan Hristiyan öğretisinde oruç; günahları ve suçları fark ederek gururu kırmak, tevazuu öğrenmek, tevbe etmek, Tanrıyla derin ve anlamlı ilişki kurmak, Tanrı'nın planını daha iyi anlamak gayesiyle bedenî ve maddî şeylerden bir süre uzak durarak edâ edilen bir ibadet şeklinde tanımlanmıştır.³⁶ Ayrıca orucun Mesih merkezli olması hem makbuliyeti hem de Tanrı'nın rızasını celb etmesi açısından şarttır. Böylelikle oruç, Hz. İsa'yı dünyaya ilan etmenin bir vasıtası da kılınmaktadır.³⁷

Akşam yenen yemekten sonra ertesi akşama kadar bir şey yememek ve içmemek orucun Hristiyanlıktaki günlük şekillerindendir. Orucun süresi gün batımıyla sonlanır. Bununla birlikte orucun, gece karanlığının çökmesi yahut şafak vaktine yakın horozların ötmesi ile nihayete ereceği de söylenmiştir. Oruç tutmakta zorlananlar gün içinde sıvı şeyler içerek bazen de eklemek gibi temel gıdalar yiyerek oruçlarını hafifletir ve perhize dönüştü-

³² Suzan Alalu vd., *Yahudilikte Kavram ve Değerler: Dinsel Bayramlar-Dinsel Kavramlar-Dinsel Gereçler*, İstanbul, Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın, 1996, s. 44-46; Adem Özen, a.e., s. 177, 209. Râsul-i Ekrem'in ehlikatının orucu ile bizim orucumuzu ayıran şeyin Allah'ın ümmetine bereket olarak ih-san ettiği sahur yemeği olduğunu ifadesi de gece yemek yemenin yasak olduğu bu şekilde bir orucu hatırlatmaktadır. Müslim, *Sahih*, (13) Kitâbu's-Sıyâm, 9; Ebû Dâvûd, *Sünen*, (8) Kitâbu's-Sıyâm, 15; Nesâî Ahmed b. Şuayb (v. 303), *Sünenü'n-Nesâî*, Riyad, Mektebetü'l-Maârif, 1417 h., (22) Kitâbu's-Sıyâm, 24; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XVI, 527 (23007), 536 (23036).

³³ Adem Özen, *Yahudilikte İbadet*, s. 175, 176.

³⁴ İlhan Keskinöz, *Hristiyanlıkta Oruç*, İstanbul, Türk Dünyası Presbiteryen Kilisesi, 2002, s. 13. Kiliselerin yayımlanmış oldukları takvimlerde belirtilen oruçlar teşvik ve tavsiye mahiyetindedir. Bkz. a.y.

³⁵ Ali Erbaş, *Hristiyanlıkta İbadet*, İstanbul, Ayışığı Kitapları, 2003, s. 58.

³⁶ Keskinöz, *Hristiyanlıkta Oruç*, s. 23.

³⁷ Ali Erbaş, *Hristiyanlıkta İbadet*, s. 55.

rürler. Bu bağlamda oruç et, tatlı gibi lüks sayılabilecek gıdalardan uzak durmanın adıdır.³⁸ Hz. İsa, oruçlu iken yıkanmamak ve yağlanmamak gibi Yahudi şeriatındaki uygulamaların riyâya vesile kılınabileceği gerekçesiyle, oruçta yüzün yıkanmasını ve başa yağ sürülmesini emretmiştir.³⁹

İncil'in Matta varyantında vakti tasrîh edilmeksizin Hz. İsa'nın çölde kırk gün peş peşe tuttuğu bir oruçtan bahsedilmektedir.⁴⁰ Bir ibadet olarak ikinci asırdan itibaren şartları teşekkül eden Hristiyan orucunun o dönemdeki bir türü de, *Paskalya* bayramından önce Hz. İsa'nın çöldeki orucunu anarak tutulan *kırk günlük* oruçtur. Bu oruç dördüncü asırda *Quadragesima* adıyla tutulmaya devam edilmiş, bazı kiliseler bu süreye bir hafta daha ilave ederek *Paskalya* öncesindeki yedi haftayı oruçlu geçirmişlerdir. *Paskalya* arefesinde sona eren ve adına *Carem* denen bu kırk günlük orucu Katolik, Protestan ve Anglikan kiliselerine mensup kişilerin tutmaya gayret ettikleri görülmektedir. *Carem*'in mecburi günleri ilk günü ile Hz. İsa'nın Cuma günü haça gerilmesinden ötürü Cuma'ya denk getirilen ve *Kutsal Cuma* olarak isimlendirilen son günüdür. *Kutsal Cuma* gününde *aşâi rabbânî* (Rabb'in sofrası) kutlaması yapılır. *Carem* oruçları gece yarısına kadar tutulur. *Carem*'de normal günde yenen yiyecek üçte bir oranında azaltılır ve balık dışında herhangi bir et yenilmez. *Carem*'in ihyâi kişilere göre de değişebilmektedir. Kimi sigara ve içkiyi azaltarak, kimi vazifelerini daha iyi yerine getirerek, kimi de muhtaç kişilere yardımda bulunarak *Carem* orucunu eda eder. İkinci asırdan bu yana bazı Hristiyanların birtakım dini metinlerin tavsiyesiyle, tevbelerin kabul edildiği Çarşamba, Cuma ve Cumartesi günleri de oruç tuttıkları bilinmektedir.⁴¹

Orucun vakti ve edâ keyfiyeti açısından Hristiyan mezhepleri arasında farklılıklar bulunmaktadır. Söz gelimi Katoliklerin *şükran* (okaristi) ve *kilise* (ekleziyastik) orucu şeklinde iki kategoride ele aldıkları oruçları Protestanlar tutmazlar. Hatta aynı mezhebe bağlı olduğu halde Romalı bir Hristiyan ile İskenderiyeli bir Hristiyanın tuttuğu oruç birbirinden farklılık arz edebilir. Oruç günlerinin tespitinde üçüncü asırdan itibaren kiliselerce

³⁸ Keskinöz, *Hristiyanlıkta Oruç*, s. 39-40; Erbaş, *a.e.*, s. 56-57, 60; Osman Cilâcı, *İlâhi Dinlerde Oruç Hac ve Kurban*, s. 25.

³⁹ Matta, 6: 16-18.

⁴⁰ Matta, 4: 1-4. Hz. İsa'nın bu orucu Hz. Musa'ya ittibâen tuttuğu düşünülebilir. Hâzin, *Lübâbu't-Te'vîl*, II, 244; Osman Cilâcı, *İlâhi Dinlerde Oruç Hac ve Kurban*, s. 28.

⁴¹ Ali Erbaş, *Hristiyanlıkta İbadet*, s. 58-60; Osman Cilâcı, *a.e.*, s. 24, 25; Derek Prince, *Oruç: Hristiyanlıkta Bir Yaklaşım*, trc.: Hande Taylan, İstanbul, Müjde Yayıncılık, 1995, s. 51.

çalışmalar yapılmışsa da orucun nasıl tutulacağı Hristiyanların vicdanına bırakılmıştır.⁴²

II. Nuzûl Ortamı Mekke Müşrikleri'nde Oruç

Mekke müşriklerinin dini yaşantılarına baktığımızda bir çeşit namaz ve hac ibadetini yerine getirdiklerini ayrıca hayvanlarla ilgili bir takım uygulamaları da dini bir vecibe addettiklerini görmekteyiz.⁴³ Onların oruç ve benzeri bir ibadeti edâ ettiklerine dair Kur'ânî herhangi bir bilgi bulunmasa da, özelde Kureyş genelde ise cahiliye dönemi Araplarının Aşure günü oruç tuttukları ve o gün Kâbe'yi örterek tazimde bulundukları rivayet edilmektedir.⁴⁴ Tarih kaynakları da, işledikleri bir günaha keffaret aradıkları esnada Yahudilerin tavsiyesi sonucu Mekkelilerin Aşure günü oruç tutmaya başladıklarını kaydetmektedir. Başka bir bilgiye göre ise başlarına gelen bir kıtlığın sona ermesi sebebiyle şükür için Aşure orucunu tutmaktaydılar.⁴⁵ Bu orucun Hz. İbrahim ve İsmail'den tevarüs eden bir ibadet olduğu da ifade edilmektedir.⁴⁶

Mekkelilerin Aşure orucunu nasıl tuttuklarına dair kaynaklarda herhangi bir bilgi zikredilmemektedir. Ancak bu ibadeti Yahudilerden öğrendiklerine göre, edasını da onlarınkine benzettikleri söylenebilir.⁴⁷ Zira Arap coğrafyasında yaşayan Yahudi ve Hristiyanlar kendi ananelerine göre oruçlarını eda etmekte, Araplar da oruçlarını komşu oldukları Ehl-i kitabın oruçlarına benzeterek tutmaktaydılar. Söz gelimi Yesriblilerin bildiği oruç Yahudilerin orucu iken, Irak ve Şam'daki Arapların bildiği oruç Hristiyan orucuydu. Mekkeliler ise hanîfler ve tüccarlar vasıtasıyla Ehl-i kitabın tuttuğu oruçlara vakıftılar. Yine onlar, ruhban sınıfının dünya kelamı etmeyecek göklerin ve yerin melekûtunu tefekkür gayesiyle inzivaya çekilip tuttukları susma orucundan da haberdardılar. Hatta bazı Araplar Hira mağarası

⁴² Ali Erbaş, *a.e.*, s. 56, 60; Osman Cilâci, *a.e.*, s. 25.

⁴³ İlgili bazı ayetler için bkz. Enfâl (8), 35; Arâf (7), 28; Enâm (6), 136-140; Mâide (5), 103.

⁴⁴ İbnü'l-Esir Ebü's-Seâdât Mecdüddin el-Mübârek b. Esirüddin Muhammed (v. 606), *Câmiu'l-Usûl fi Ehâdisi'r-Rasûl*, y.y., Mektebetü'l-Halvânî, 1969, VI, 305-306. Ayrıca bkz. Cevad Ali, *Mufasssal*, VI, 339, 443; Muhammed b. Abdullah el-Ezrakî (v. 250), *Ahbâru Mekke ve mâ Cae fiha mine'l-Âsâr*, y.y., Mektebetü'l-Esedî, 2003, I, 355 vd.

⁴⁵ Âlûsî, *Bilûgu'l-Ereb*, II, 288. Yahudiler Muharrem (İbrânî takvimindeki karşılığı Tişrî) ayının onuncu günü olan Aşure gününe Yom Kipur (اليوم الكفارة/yevmü'l-keffâret) adını vermekte ve o günde güneşin batışından ertesi günün güneş batışına kadar oruç tutmaktadırlar. Cevad Ali, *Mufasssal*, VI, 341.

⁴⁶ Ahmed b. Ömer el-Kurtubî (v. 656), *el-Müfihim li mâ Eşkele min Telhisi Kitâbi Müslim*, Beyrut, Dâru İbn Kesir, 1996, III, 191; Tahir Olgun, *Müslümanlıkta İbadet Tarihi*, Ankara, Akçağ Yayınları, 1998, s. 148.

⁴⁷ Cevad Ali, *Mufasssal*, VI, 339.

veya Mekke dağlarında inzivaya çekilerek buna benzer bir ibadeti yerine getirmektedirler.⁴⁸

Yukarıdaki bilgiler ışığında, Mekke müşriklerinin Ehl-i kitabın oruç ibadetine dair detaylı malumat sahibi olduklarını ve orucu Yahudilerden öğrendikleri şekliyle ifâ ettiklerini söyleyebiliriz. Hz. Peygamber'in de bi'setten önce bizzat ve sonrasında ise Ramazan farz kılınıncaya kadar Müslümanlarla birlikte Aşure orucunu tuttuğu bilinmektedir.⁴⁹ Öte yandan cahiliye döneminde Kureyşliler Recep ayında putları ziyaret edip kurban keser ve oruç tutarlardı. Bunu, işledikleri bir günaha keffaret yahut atlattıkları bir kıtlık sebebiyle şükran amacıyla yaptıkları bilinmektedir.⁵⁰

III. Kur'ân'da Orucun Teşrîi

Oruç ibadetine edâ zamanı ve keyfiyetine dair yegâne Kur'ân pasajını oluşturan Bakara 183-187. ayetler dikkatlice okunduğunda, orucun bir dönemden sonra farklı bir uygulama zamanı ve şekline kavuştuğu anlaşılmaktadır. Özellikle 187. ayette zikredilen *أَحِلَّ لَكُمْ* "size helâl kılındı" ve *فَالْأَن بَاشِرُوهُمْ* "artık eşlerinizle münâsebette bulunabilirsiniz" gibi ifadeler, ayetin inmesinden önceki bir uygulamanın/yasağın sonlandırıldığını doğrudan haber vermektedir.⁵¹ Oruç ayetlerinin bu iç bağlamı ve rivayetlere dayalı tarihî dış bağlamından hareketle orucun geçirmiş olduğu safahât *ilk oruç* ve *son oruç* şeklinde isimlendirilmiştir. Bu isimlendirme ilk olarak İbn Abbas (v. 68)'a ait rivayetlerde görülmekle birlikte, Dahhâk (v. 105), Mukatil b. Hayyân (v. 135) ve Mukâtil b. Süleyman (v. 150) da orucun teşrî dönemlerini bu şekilde tesmiye etmektedir.⁵²

⁴⁸ Cevad Ali, *a.e.*, VI, 339, 342, 676. Rasûl-i Ekrem'in de ibadet maksadıyla Ramazan ayında Hira mağarasında inzivaya çekildiği bilinmektedir. Bkz. İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, I, 31-32. Hz. Ebû Bekr'in konuşmadan hac eden Ahmesîlerden Zeynep adında bir kadına, bunun cahiliye adetinden olduğunu söyleyip konuşmasını emretmesi de benzer bir uygulamayı devam ettirenlerin olduğunu göstermektedir. Buhârî, *Sahih*, (63) Menâkibi'l-Ensâr, 26. Yine Rasûl-i Ekrem susma orucuna niyetlenen birine konuşmasını emretmiştir. Ebû Davud, *Sünen*, (16) İman ve'n-Nüzûr, 17. İbn Mesûd da susma orucu tutan birini konuşması için uyarmıştır. İbn Kesir, *Tefsîr*, V, 226.

⁴⁹ İbnü'l-Esir, *Câmiu'l-Usûl*, VI, 305-306. Rasûl-i Ekrem'in -özellikle- orucun ilk döneminde Yahûdî yahut Hristiyanların orucu edâ keyfiyetine yakın bir oruç ibadetini eda ettiğinden hareketle İslâm'daki orucun menşesine dair iddialar öne süren bir sürü oryantalist bulunmaktadır. Bu iddiaların tedkik ve tenkidine dair bir araştırma için bkz. Ali Osman Ateş, "İslâm Orucunun Menşei ile İlgili Olarak Hz. Peygamber Hakkındaki Bazı İddiaların Tetkiki", *Diyanet İlmi Dergi*, Ankara, 1992, cilt: XXVIII, sayı: 3, s. 95-118.

⁵⁰ H. Mehmet Soysaldı, *Kur'an ve Sünnet Işığında İbadet Tarihi*, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997, s. 89.

⁵¹ İbrâhim b. es-Seri ez-Zeccâc (v. 311), *Meâni'l-Kur'an*, Beyrut, Âlemü'l-Kütüb, 1988, I, 255-256; Muhammed b. Ahmed en-Nehhâs (v. 338), *Kitâbu'n-Nâsîh ve'l-Mensûh fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, y.y., el-Mektebetü'l-Allâmiyye, 1938, s. 24-25.

⁵² Bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, III, 157-158, 165, 166-167; Mukâtil b. Süleyman (v. 150), *Tefsîru Mukatil b. Süleyman*, thk. Abdullah Mahmud Şehhâte, Beyrut, Müessesetü't-Tarihî'l-Arabî, 2002, I, 162; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, I, 306. Zeccâc da "orucun farz kılınmasının ilk dönemi" şeklinde bir kullanımla, oruç ibadetine tedricîce bağlı farz kılındığını ifade etmektedir. Zeccâc, *Meâni'l-Kur'an*, I, 255-256.

Orucun tadrîce mütevakkıf bir inzâlinin olduğu müsellemler bir husussa da, tadrîc aşamalarının sayısı ve oruçla ilgili ayetlerden hangilerinin bu aşamalara işaret ettiğine dair görüşler çeşitlilik arz etmektedir. Aşağıdaki başlıklarda bu görüşler tasnif edilmiş ve konu, klasik isimlendirmeye sadık kalınarak, *İlk Oruç Dönemi* ve *Son Oruç Dönemi* ana başlıkları altında ele alınmıştır.⁵³

A. İlk Oruç Dönemi

Orucun ilk döneminden bahseden ayetlerin Bakara 183 ve 184 olduğu görülmektedir. Özellikle 183. ayette zikredilen *كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ* “sizden öncekilere farz kılındığı şekliyle (size farz kılındı)” ifadesi ile önceki şeriata referans verilmesi, Müslümanların ilk dönemde Yahudi yahut Hristiyanların oruçlarına benzer bir orucu eda ettiklerini göstermektedir. Yine 184. ayetteki *وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ* “Oruca takat bul(up da oruç tutmay)anların, tutmadıkları oruca bedel olarak bir miskin doyurması gerekir.” ifadesi ile ilk dönem Müslümanlarının oruç tutma yahut miskin doyurarak fidye verme arasında muhayyer bırakılması da orucun ilk dönemine ait uygulamalardandır.

1. Önceki Şeriata Referans

Oruçla ilgili ayetlerin inmeye başladığı Medîne döneminin ilk yıllarından önce de Hz. Peygamber ve bazı Müslümanlar oruç tutmaktaydılar. Ayrıca nüzûl dönemi öncesinde de Hz. Peygamber ve Mekkelilerin bu ibadeti yerine getirdiklerine dair bilgiler dikkate alındığında, orucun Mekke vasa-tındaki tarihini daha gerilere götürmek mümkündür. Bu bakımdan oruçla ilgili inen ilk ayetlerde, orucun eda keyfiyetine dair tarif ve tavsifinin zikredilmeyerek *كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ* “sizden öncekilere farz kılındığı gibi (size farz kılındı)” şeklinde önceki şeriata atıf yapılması, Müslümanların orucun ilk döneminde Ehl-i kitabın tuttuğu gibi bir orucu edâ etmeleri gereğinin bir ifadesi olarak değerlendirilebilir.⁵⁴ Bu bakımdan ayette zikredilen *الصِّيَامُ* kelimesindeki *harf-i tarif* (ال) *ahd-i zihni*yi ifade etmekte ve Arapların Ehl-i kitaptan öğrenmiş oldukları oruca göndermede bulunmaktadır.⁵⁵ Dolay-

⁵³ İbn Kayyım'ın zikrettiği gibi üç mertebeli bir tasnif de düşünülebilir: a. Muhayyeriyyet (miskin doyurmak yahut oruç tutmak arasında serbest olunan dönem), b. Vücûbiyyet (miskin doyurma ruh-satının kaldırıldığı dönem), c. Ta'dil-i Müddet (orucun başlangıç vaktinin yatsıdan fecr-i sâdika çekildiği dönem). Bkz. İbn Kayyım el-Cevziyye Muhammed b. Ebî Bekr (v. 751), *Zâdü'l-Meâd fî Hedyi Hayri'l-İbâd*, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1998, II, 30.

⁵⁴ Bkz. Ebû Hayyan Muhammed b. Yusuf (v. 745), *el-Bahrü'l-Muhîr*, Beyrut, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993, II, 36.

⁵⁵ Muhammed Tâhir b. Âşûr (v. 1973), *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Tunus, Dâru't-Tûnusiyye, 1984, II, 155.

siyla Bakara 183. ayet, iman edenlere farz kılınan orucun önceki ümmetlere farz kılınmış olmasını ifade etmekle birlikte⁵⁶, öncekilerin orucu uygulama şekline de referansta bulunmaktadır. Ayrıca Ramazan orucunun son şeklini açıklayan Bakara 187. ayetin tadrîc aşamalarının sonunda yer alması ve orucun farziyetinin ilk döneminde inen Bakara 183-184'te orucun günlük süresi ile edâ şekline dair bir detayın bulunmaması, 183. ayetteki müşâbehetin vakit yahut miktara dair bir keyfiyeti de içerdiğini göstermektedir.⁵⁷

Tefsir kaynaklarına bakıldığında كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ kısmının neyi ifade ettiğine dair görüşlerin çeşitlendiği görülmektedir. Ayetin bu kısmında izaha muhtaç iki şey bulunmaktadır. Bunlardan ilki الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ ile kimlerin kastedildiği, diğeri ise Müslümanların orucunun öncekilerin orucuna hangi yönden benzediğidir. Şabî (v. 104), Süddî (v. 127) ve Mukatîl b. Süleyman zikri geçen ifade ile kastedilen topluluğun Hristiyanlar olduğunu dile getirirken⁵⁸, İbn Abbas ve Mucâhid (v. 103) Ehl-i kitabın⁵⁹, Katade (v. 117) ise tüm ümmetlerin işaret edildiği görüşündedir.⁶⁰ Müşâbehet yönlerinin ise vücûbiyyet, vakit-aded ve miktar olabileceği zikredilmektedir. Vücûbiyyet bakımından benzeşme, ayette kastedilen ümmet yahut ümmetlere de oruç ibadetinin farz kılındığını ifade etmektedir.⁶¹ Diğer yönlerdeki benzeşmeleri ise vakit ve gün sayısı ile orucun günlük süresi şeklinde iki ana başlık altında inceleyebiliriz.

a. Orucun Vakti ve Gün Sayısı

Müslümanların ilk dönem tuttıkları orucun vakti ve gün sayısına dair muhtelif görüşlerin serdedilmesinin odağında Bakara 184. ayette yer alan اَيَّامًا مَعْدُودَاتٍ “sayılı günler” ifadesinin olduğu görülmektedir. Bu ifadenin işaret ettiği oruçlar Ramazan orucu ile her ayda tutulan üç günlük oruç ve Aşure orucu şeklinde iki bölüme ayrılmaktadır.⁶²

⁵⁶ Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, I, 251; Ebu'l-Leys es-Semerkindî Nasr b. Muhammed (v. 375), *Bahru'l-Ulûm*, Beyrut, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993, I, 183.

⁵⁷ Âlûsî, *Râhu'l-Meânî*, II, 56. Bununla birlikte İbn Hacer, alimlerin kahir ekseriyetinin 183. ayetteki benzeşmenin vakit ve miktarda değil, oruç ibadetinde olduğu kanaatinde olduklarını ifade etmektedir. İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, VIII, 27.

⁵⁸ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, III, 153, 154, 156; Mukâtîl, *Tefsîr*, I, 160.

⁵⁹ Taberî, *a.e.*, III, 155; İbn Ebi Hâtîm, *Tefsîr*, I, 305. Taberî de aynı kanaattedir. Bkz. Taberî, *a.e.*, III, 155.

⁶⁰ Taberî, *a.e.*, III, 155. Muhammed Abdüh benzeşmenin farziyet bakımından olduğu, keyfiyet ve sayı bakımından olmadığı kanaatinde. Reşid Rızâ, *Menâr*, II, 144.

⁶¹ Muhammed b. Ömer er-Râzî (v. 606), *Mefâtihu'l-Gayb*, Beyrut, Dâru'l-Fikr, 1981, V, 74-75. Râzî ayette zikredilen müşâbehetin vücûbiyyet, vakit ve miktara işaret edebileceğini ifade ettikten sonra müşâbehetin müsavâtı gerektireceğinden hareketle ayetin vakit ve miktarı işaret ettiğine dair kanaatlere katılmadığını belirtmektedir. Bkz. Râzî, *a.y.*

⁶² Mâveridî Ali b. Muhammed (v. 450), *en-Nüket ve'l-Uyûn*, Beyrut, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, t.y., I, 237.

[1] Ramazan Orucu

Yukarıda zikrettiğimiz üzere Yahudilikte ve Hristiyanlıkta Ramazan benzeri oruçlar bulunmakta, Hz. Musa ve Hz. İsa'nın kırk güne yakın tuttukları oruçlar bilinmektedir.⁶³ Hadis koleksiyonlarında bulunmasa da tefsirlerde yer alan ve İbn Ömer (v. 73)'in aktardığı “Allah Ramazan orucunu sizden önceki ümmetlere de farz kıldı” hadis-i şerifi de önceki ümmetlerdeki benzer bir oruca işaret etmektedir.⁶⁴ Öte yandan Rasûl-i Ekrem'in Tevrat'ın Ramazan'ın 6. günü indirildiğini bildirmesi⁶⁵ ve Ramazan ayının Yahudi takvimindeki mukabili olan Sivan ayının 6. gününde Yahudilerin Tevrat'ın indirilişi sebebiyle bayram etmeleri (Şavuot bayramı) de Benî İsrail'e Tevrat'ın indirildiği Ramazan/Sivan ayını oruçla geçirmeleri emrinin verilmiş olma ihtimalini kuvvetlendirmektedir.⁶⁶ Yahudilerin günümüzde tuttuğu aylık bir oruç bulunmasa da özellikle Katolik, Protestan ve Anglikan kiliselerine mensup hristiyanların edasına önem verdikleri ve Paskalya bayramından önce kırk gün gece yarısına kadar tuttıkları Carem adındaki bir oruç bilinmektedir.⁶⁷ Ramazan ayının 29 yahut 30 çekmesi bakımından Carem orucuyla ilişkilendirilemeyeceğine dair bir itiraza Ferrâ (v. 207), Şabî'den gelen ve hristiyanların kendilerine farz kılınan Ramazan orucunu belli bir mevsime taşıdıkları, sonraki nesillerin de otuz günün evveline ve sonrasına birer gün ekleye ekleye sayıyı elliye çıkarttığına dair rivayet ile cevap vermektedir.⁶⁸ Bu bilgi, bazı kiliselerin Carem orucuna bir hafta daha ilave ederek Paskalya öncesi yedi hafta oruç tuttıkları bilgisiyle de örtüşmektedir.⁶⁹

Müfessirlerden bazıları da Bakara 184. ayette zikredilen *أَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ* ifadesinin, önceki ümmetlere de farz kılınan ve 185. ayette açıkça ifadesini bu-

⁶³ Hâzin, *Lübâbu't-Te'vîl*, II, 244; İbn Kesir, *Tefsîr*, III, 468; Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, IX, 43; Suyûtî, *Dürri'l-Mensûr*, II, 224-225; Matta, 4: 1-4. Hasan-ı Basrî bize farz kılındığı gibi önceki tüm ümmetlere de tam bir ay orucun farz kılındığını ifade etmektedir. İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, I, 305. Ayrıca bkz. Suyûtî, *a.e.*, II, 176.

⁶⁴ İbn Ebî Hâtim, *a.e.*, I, 304. Ayrıca bkz. İbn Kesir, *a.e.*, I, 497; Suyûtî, *a.e.*, II, 176. İbn Ebî Hâtim'in aktardığı bu hadisin senedinde meçhûl bir ravinin bulunduğu dair İbn Hacer'in cerh mütâlaası için bkz. İbn Hacer, *Fethu'l-Bâri*, VIII, 27.

⁶⁵ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XIII, 223 (16921); Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, III, 189; İbn Ebî Hâtim, *a.e.*, I, 310; Suyûtî, *Dürri'l-Mensûr*, II, 231-232.

⁶⁶ Sargon Erdem, “Bayram” md., *DİA*, V, 258.

⁶⁷ Ali Erbaş, *Hristiyanlıkta İbadet*, s. 58-60; Osman Cilâcı, *İlâhî Dinlerde Oruç Hac ve Kurban*, s. 24, 25.

⁶⁸ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, III, 153; Ferrâ, *Meânî'l-Kur'an*, I, 111. Zeccâc aynı rivayeti kaynak vermeden özetlemekte, ancak rivayetin sıhhatine dair herhangi bir görüşe sahip olmadığını belirtmektedir. İki oruç arasındaki müşâbehetin orucun farz kılınması açısından olduğunu ifade etmektedir. Zeccâc, *Meânî'l-Kur'an*, I, 251. Süddî de otuz günü elli güne çıkarmalarını, oruçlarını bahar mevsimine taşımalarına kefarete olmasını umarak gerçekleştirdiklerini ifade etmektedir. Bkz. Taberî, *a.e.*, III, 154; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, I, 305. Suyûtî aynı rivayeti merfû olarak aktarmaktadır. Bkz. Suyûtî, *Dürri'l-Mensûr*, II, 173-174.

⁶⁹ Ali Erbaş, *Hristiyanlıkta İbadet*, s. 58.

lan Ramazan ayı orucu olduğu kanaatindedirler. Muâz b. Cebel oruçla ilgili ayetlerin nüzul ortamını tahkiyesinde Bakara 183. ve 184. ayet ile Ramazan orucunun farz kılındığını ifade etmektedir.⁷⁰ Mukâtil de ayetlerde kastedilen orucun ehl-i İncil'in tuttuğu Ramazan orucu olduğu kanaatindedir.⁷¹ İbn Ebî Leylâ (v. 148) ashab-ı kiramdan dinlediği kadarıyla Müslümanların ilk dönemde fidye muhayyeriyetine sahip bir Ramazan orucu eda ettiklerini ifade etmektedir. Bu bilgi, fidye muhayyeriyetini sarahaten ifade eden Bakara 184. ayetinin Ramazan'ı da ifade ettiğini göstermektedir.⁷² Hasan-ı Basrî (v. 110) ve Mukâtil b. Hayyân da *أَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ* ifadesinin, Müslümanlara farz kılınan Ramazan orucundan bahsettiğini zikretmektedir.⁷³ Mâtürîdî (v. 333) ayın günlerle değil de hilallerle bilinmesine rağmen, Ramazan ayının *أَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ* şeklinde ifade edilmesini o dönem insanının ayı günlerle hesap etmesine bağlamakta ve Rasûlullah'ın ayların kaç geçtiğini anlatırken günleri parmaklarıyla göstermesini hatırlatmaktadır.⁷⁴

Oruca dair ilk ayetlerin hicrî ikinci senede indirilmesi ve Bedir harbinin aynı sene Ramazan'ın 17'sinde vuku bularak Rasûl-i Ekrem'in muharebe bitene kadar Ramazan'da oruç tutmaması, Bakara 183-184. ayette tutulması emredilen orucun Ramazan orucu olduğu görüşlerini kuvvetlendirmektedir.⁷⁵ Taberî (v. 310) de Müslümanlara Ramazan orucu dışında bir orucun farz kılınıp, sonrasında bu orucun Ramazan orucuyla nesh edildiğine dair hüccet değerinde bir haberin nakledilmediğini ifade etmekte ve 183-184. ayetlerde Ramazan orucunun ifade edildiğinin kanıtının 185. ayet olduğunu belirtmektedir.⁷⁶

⁷⁰ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, III, 158; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, I, 304.

⁷¹ Mukâtil ayetlerin tefsirinde bu görüşü sarahaten ifade etmese de onun bu kanaatte olduğunu *الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ* ifadesini ehl-i İncil olarak tefsir etmesi, Müslümanların Ramazan orucundan önce Aşure'den başka oruç tutmadıkları ve Ramazan'ın bundan sonra farz kılındığını ifade etmesi, eyyâm-ı madûdât'ın kırktan az bir rakamı ifade ettiğini söylemesi ve hangi ayda oruç tutulacağını 185. ayette açıklandığına dair ifadeleri göstermektedir. Bkz. Mukâtil, *Tefsîr*, I, 160-161.

⁷² Buhârî, *Sahih*, (30) Savm, 39.

⁷³ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, I, 305, 306.

⁷⁴ Mâtürîdî, *Tevlât*, I, 132, 136; Buhârî, *Sahih*, (30) Savm, 13; Müslim, *Sahih*, (13) Sıyâm, 4; Ebu Davud, *Sünen*, (8) Sıyâm, 4. İbn Ebî Hâtim'in de kaza oruçlarının peşpeşe mi yoksa farklı günlerde mi tutulacağına dair görüşleri 184. ayetin *أَيَّامَ آخَرٍ* kısmında serdedip, 185. ayetin aynı kısmında 184. ayette tefsirinin geçtiğini hatırlatmasından, bu iki ayetin aynı oruçtan bahsettiği kanaatini taşıdığı çıkarılabilir. Bkz. İbn Ebî Hâtim, *a.e.*, I, 306-307, 312.

⁷⁵ İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-Kebîr*, II, 19; Halife b. Hayyât (v. 240), *Târîh*, Riyad, Dâru Tîbe, 1985, s. 58; İbn Kayyım, *Zâdû'l-Meâd*, II, 52. Fıtır sadakası (zekât-ı fıtır)'nın da ikinci hicrî senede indirildiği zikredilmektedir. İbn Sa'd, *a.e.*, I, 214.

⁷⁶ Taberî, 183. ayetteki benzeşmenin 184. ayette ifade edilen *أَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ* ile açıklandığını, bu kısmın da 185. ayetteki *عَشْرَ رَجَزَانٍ* ile tasrih edildiğini belirtmiştir. Böylece onun, ehlikitle benzeşmenin vakit itibarıyla olduğu kanaatini taşıdığı anlaşılmaktadır. Taberî, *a.e.*, III, 155-156, 159, 214.

(2) Her Ayda Üç Gün Oruç ve Aşure Orucu

Rasûl-i Ekrem ve bazı Müslümanların Medine'ye hicretten evvel de Aşure orucunu tuttukları bilinmektedir. Rasûlullah bu orucu bi'setten önce tutmuş, bi'setten sonra da ashabına tavsiye etmiştir.⁷⁷ Habeşistan'a giden ikinci kafilenin (m. 616) başkanı Cafer b. Ebî Talib (v. 8)'in, Necaşi'ye Hz. Peygamber'i anlatırken “*Bize namazı, zekatı ve orucu emrediyor*” şeklindeki ifadesi de Mekke döneminde Rasûlullah'ın oruç ibadetini ashabına tavsiye ettiğini göstermektedir.⁷⁸

Hicret Rebiülevvel ayında gerçekleştiği için Medine'deki ilk Aşure hicretin onuncu ayına denk gelmektedir.⁷⁹ Rasûl-i Ekrem hicretten sonraki bu ilk Aşure gününde Yahudilerin oruç tuttuklarını görünce bunun sebebini sormuş Yahudiler de “*Allah bu günde Musa ve Beni İsrail'i düşmanlarından kurtardı. Bu sebeple Musa o gün oruç tuttu.*” şeklinde cevap vermişlerdir. Bunun üzerine Râsul-i Ekrem “*Biz Musa'ya sizden daha yakınız*” diyerek o gün oruç tutmuş ve ashabına da tutmalarını emretmiştir.⁸⁰ Rasûlullah'ın Aşure günü Medine'nin etrafına ulak göndererek yetişkin olsun çocuk olsun herkesin oruç tutmasını ilan etmesi hatta oruca niyet etmeyip yemek yiyenlerin dahi akşama kadar oruçlarını tamamlamalarını emretmesi de hicrî ikinci senedeki Aşure orucunun tutulması gereken oruçlardan olduğunu göstermektedir.⁸¹ Bu Aşure, Ramazan'ın farz kılındığı hicri ikinci se-

⁷⁷ Cevad Ali, *Mufassal*, VI, 339.

⁷⁸ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 357. Rasûl-i Ekrem'in ashabına Aşure orucu tutmalarını söyleyip teşvik ettiği hatta ashabının tutup tutmadığını teftiş ettiğine dair bir rivayet için bkz. Müslim, *Sahih*, (13) Sıyâm, 19.

⁷⁹ Resûl-i Ekrem 12 Rebülevvel (24 Eylül 622) Cuma günü Medine'ye girmiştir. Bkz. Halife b. Hayyât, *Tarih*, s. 55; Nebi Bozkurt ve Mustafa Sabri Küçükaşçı, “Mescid-i Nebevi” md., *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XXIX, 282. Rasûl-i Ekrem'in Aşure günü Yahudilere tuttıkları orucu sormasının hicrî ikinci senedeki Aşure olduğuna dair bkz. İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, IV, 290-291; İbn Kayyım, *Zâdül-Meâd*, II, 66.

⁸⁰ Buhârî, *Sahih*, (30) Savm, 69; Müslim, *Sahih*, (13) Sıyâm, 19; Cevad Ali, *Mufassal*, VI, 339, 341. Bazı rivayetlerde Yahudiler, Nuh'un gemisinin bu günde Cûdi'ye oturması sebebiyle Hz. Nuh'un bu günde oruç tuttuğunu da zikretmektedir. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VIII, 397 (8702).

⁸¹ Râsulullah bir adama “İnsanlara ilan et yemek yemiş olan günün geri kalan kısmında oruç tutsun. Herhangi bir şey yemeyen de oruç tutsun. Çünkü bugün Aşure günüdür.” demiştir. [Buhârî, *Sahih*, (30) Savm, 69]; Yine Rasûl-i Ekrem bir topluluğa “Bugün (Aşure) oruç tuttunuz mu?” demiş “Hayır” cevabını alınca “Günün geri kalan kısmını oruçlu geçirin ve onu kaza edin” buyurmuştur. [Ebu Davud, *Sünen*, (8) Sıyâm, 66]; Rasûlullah Aşure günü sabahı, Medine'nin etrafındaki Ensar köylerine bir adam gönderip şöyle ilan etmesini emretmiştir: “Kim bu sabah oruca niyetlendiyse, orucunu tamamlasın, Kim de bir şeyler yediyse, günün geri kalanını oruçlu olarak geçirsın, Bundan sonra bu günde oruç tutacağız ve küçük çocuklarımıza da oruç tutturacağız. Mescide gideceğiz, onlara yünden oyuncak yapacağız, yemek için ağıladıklarında bu oyuncakları onlara vereceğiz, iftar oluncaya kadar bu sürecektir.” [Buhârî, *a.e.*, (30) Savm, 47]; Rasûlullah Aşure günü bir topluluğa “Sizden bugün yemek yiyen var mı?” deyince onlar “bizden oruç tutan da var tutmayan da” demişlerdir. Bunun üzerine “Yiyenler, günün geri kalanını oruçlu geçirsınlar ve Ehl-i Aruz (Medine'nin etrafındakiler)'a haber gönderin onlar da günün geri kalanını oruçlu geçirsınlar” buyurmuştur [Nesâî, *Sünen*, (22) Sıyâm, 65. Ayrıca bkz. Buhârî, *a.e.*, (30) Savm, 21]. İbn Hacer, İbn Kayyım el-Cevziyye ve Hanefiler Aşure orucunun Ramazandan evvel farz olduğu kanaatinde dirler. Bkz. Ali Hatib, *Sıyâm mine'l-Bidâye hatta'l-İslâm*, s. 145. Rasûl-i Ekrem'in Aşure günü oruç tutulmasına dair vahiy aldığına dair bkz. Kurtubî, *Müfhim*, III, 195.

cuyla nesh edildiğini ifade etmektedir.⁸⁷ Aynı şekilde Atâ b. Ebî Rebâh (v. 114) *اَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ* ifadesinin Ramazan ayı olduğuna dair görüşte bulunanları, ayın bu şekilde isimlendirilmediğini ifade ederek eleştirmekte, 183. ve 184. ayetlerde bahsedilen orucun her aydan üç gün oruç olduğu ve Ramazan ayı orucunun bu oruçtan sonra farz kılındığını beyan etmektedir.⁸⁸ Dahhâk da, Hz. Nuh'tan bu yana tüm ümmetlerin her aydan üç gün orucu yatsıya kadar tuttuklarını ve Bakara 183'ün bu üç günlük orucu ifade ettiğini zikreder.⁸⁹ Mâtürîdî ise Ramazan orucundan sarahaten bahseden Bakara 185. ayet ile 183-184'ün farklı oruçlardan bahsetmesi gerektiğini, 185. ayette tekrar eden *وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ* ifadesine bağlamaktadır.⁹⁰

Burada Katâde'nin oldukça farklı bir görüşünü zikretmekte fayda görüyoruz. O, 183. ayetteki müşabehetin, tüm ümmetlere Ramazan orucunun farz kılınmasından evvel her aydan üç gün orucun farz kılınması şeklinde izlenen bir metodu ifade ettiği kanaatindedir.⁹¹ Bu ifadeden Katâde'nin 184. ayetteki *اَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ* terkibi ile her ayda tutulan üç gün orucun kastedildiği kanaatini taşıdığı anlaşılmaktadır. Bununla birlikte 183. ayetteki *sıyâm* ile Ramazan orucunun kastedildiğini ifade etmesi, onun 183. ve 184. ayetlerin üç günlük orucun farz kılınmasından sonra indiği kanaatinde olduğunu göstermektedir.⁹² Bu kanaat, Bakara 183. ayetin inmesine yaşlılığı sebebiyle oruç tutamayan Abdüleşheloğullarından Lebîd el-Ensârî'nin sebep olduğuna dair Mukatîl'in zikrettiği bilgi ile de örtüşmektedir.⁹³ Bu durum Bakara 183-184'ün *Ulûmu'l-Kur'ân*'ın *ما تأخر نزوله عن حكمه* "Nüzûlü Hükümünden Sonra Olan Ayetler" başlığına kısmen dâhil olduğunu göstermektedir.⁹⁴

Her ayda tutulan üç günlük orucun muayyen günlerde mi yoksa herhangi üç günde mi tutulduğu hususuna gelince yukarıda zikri geçen rivayetlerde de görüldüğü üzere bu günlerin hangi günler olduğu tayin edilmemiştir. Ancak kaynaklarda zikredilen bazı bilgiler, bu günlerin kamerî ayların 13, 14 ve 15'i olan *eyyâm-ı bîz* (أيام البيض) günleri olduğunu ifade etmektedir.⁹⁵

Mukatîl Müslümanların Ramazan orucundan evvel Aşure dışında herhangi bir oruç tutmadığını ifade etmektedir.⁹⁶ İbn Ebî Leylâdan gelen

⁸⁷ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, III, 157; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, I, 304. Ayrıca bkz. Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, I, 253.

⁸⁸ Taberî, *a.e.*, III, 157; İbn Ebî Hâtim, *a.e.*, I, 304, 305-306.

⁸⁹ İbn Ebî Hâtim, *a.e.*, I, 304. Ayrıca bkz. İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, VIII, 27.

⁹⁰ Mâtürîdî, *Tevîlât*, I, 130-131.

⁹¹ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, III, 155, 158; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, I, 304.

⁹² Taberî, *a.e.*, III, 155

⁹³ Mukatîl, *Tefsîr*, I, 160.

⁹⁴ Celaleddin es-Suyûtî Abdurrahman b. Ebî Bekr (v. 911), *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut, Daru İbn Kesîr, 2002, I, 116-118.

⁹⁵ Mâtürîdî, *Tevîlât*, I, 130; Ebu Hayyan, *Bahru'l-Muhîr*, II, 37.

⁹⁶ Mukatîl, *Tefsîr*, I, 161.

başka bir rivayet ise Hz. Peygamber'in Medine'ye geldiğinde farz olarak değil, nafile olarak her aydan üç gün orucu Müslümanlara emrettiğini zikretmektedir.⁹⁷ Taberî de *اَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ* ile Ramazan'dan başka bir orucun kastedildiği sonra da bunun Ramazan orucuyla nesh edildiğine dair hüccet değerinde bir haberin gelmediğini ifade ederek Ramazandan önce muhtelif oruçların farz kılındığına dair yorumlara karşı çıkmaktadır.⁹⁸

b. Orucun Günlük Süresi

Orucun birim süresinin *fecr-i sâdık* ile *leyl* arasındaki zaman dilimi olduğunu ifade eden ve oruç tutulan günün gecesinde eşlerle ilişkiye girilmesine izin veren Bakara 187. ayet indirilene kadar, Müslümanların bir dönem, önceki şeriat(lar)ı kaynak olarak oruçlarını edâ ettikleri bilinmektedir.⁹⁹ Buna göre *ilk oruç* döneminde oruca, *fecr*den değil *ışâu'l-âhire* (الْعِشَاءُ الْآخِرَةُ) veya *ateme* (الْعَتَمَةُ) denen yatsı namazı vaktinden başlanmaktaydı. Sahur yemeğinin bulunmadığı bu oruçta, kişi yatsı namazını kıldığında yahut da iftar vakti girdikten sonra uyuduğunda, ertesi günün akşamına kadar yeme-içme ve eşyle cinsel münasebette bulunması yasaktı.¹⁰⁰ Bu oruç Hz. Ömer, K'ab b. Malik ve Sırma b. Malik¹⁰¹'in de aralarında bulunduğu kırk kadar sahâbînin, oruca dair muhtelif zafiyetler göstermeleri sonucu Bakara 187. ayetle tadil edilmiş ve orucun son hükümleri açıklanmıştır. Rivayetlere göre; Hz. Ömer'in iftardan sonra uyuyakalan cariyesiyle ilişkiye girmesi ve bunun sonucunda büyük pişmanlık duyması, Kab b. Malik'in benzer bir olay yaşaması ve Sırma b. Malik'in de hanımı kendisine yemek hazırlarken uyuyakalması sebebiyle hiçbir şey yiyemeden ertesi günün orucuna başlaması ve bitkin düşerek bayılması, Bakara 187. ayetinin hicrî ikinci senedeki ilk Ramazan orucunun daha başlarında inmesini intaç etmiştir.¹⁰²

⁹⁷ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, III, 159.

⁹⁸ Taberî, *a.e.*, III, 159-160.

⁹⁹ Yahudiler Yom Kipur'da günlük süresi buna benzeyen bir oruç tutmaktadır. Bkz. Suzan Alalu vd., *Yahudilikte Kavram ve Değerler*, s. 44-46; Adem Özen, *Yahudilikte İbadet*, s. 177, 209. Süddî ve Mukâtil b. Süleyman Hristiyanların da böyle bir oruç tuttuklarını zikretmektedir. Mukâtil, *Tefsîr*, I, 160; Taberî, *a.e.*, III, 154, 156. Dahhâk ise Hz. Nuh'tan beri tüm ümmetlerin oruçlarının günlük süresinin bu şekilde olduğunu söylemektedir. İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, I, 304.

¹⁰⁰ Bu bilgi Muâz b. Cebel, İbn Abbâs, İbn Ömer, Kab b. Mâlik, Mücâhid, İkrime, Atâ b. Ebî Rebâh, Süddî, Katâde, Said b. Cübeyr, Dahhâk, Abdurrahman b. Ebî Leylâ, Berâ b. Âzib, Muhammed b. Yahyâ, Rebi b. Enes, Mukâtil b. Süleyman, Ebu'l-Aliye, Mukatil b. Hayyan ve Atâ el-Horâsânî'den gelmektedir. Bkz. Mukâtil, *Tefsîr*, I, 160; Buhârî, *Sahîh*, (30) Savm, 15; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, III, 154, 157-158, 166-167, 233-242, 241; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, I, 304, 305, 315-316; Suyûti, *Dürri'l-Mensûr*, II, 177. Berâ b. Âzib'den gelen şaz bir rivayette Müslümanların tüm Ramazan boyunca eşleriyle cinsel münasebette bulunmadıkları belirtilmektedir. Buhârî, *a.e.*, (65) Tefsîr, 27; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, VIII, 31. Said b. Cübeyr'in benzer bir ifadesi için bkz. Suyûti, *a.e.*, II, 177.

¹⁰¹ Kaynaklarda muhtelif isimlerle zikredilen bu sahâbînin isim farklılıkları için bkz. İbn Hacer Ahmed b. Ali (v. 852), *el-İsâbe fi Temyizi's-Sahâbe*, thk. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türkî, y.y., t.y., V, 245-252.

¹⁰² Bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, III, 154, 156, 233-234, 238-239; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, I, 316; Hibetullâh

Bu bilgiler ışığında, Müslümanların bu orucun edasında zorlanmalarının, onun yatsıdan akşama olmasından öte, ard arda gelmesi sebebiyle olduğu anlaşılmaktadır. Sırma b. Malik örneğinde olduğu gibi, ertesi günde de oruç tutulması zaruriyeti, orucun edasını zorlaştırmaktaydı. Değilse, yatsıdan veya uyuduktan sonra yeni bir oruç ve yasaklarının başlaması anlamsız olurdu. Bu durum, Bakara 187 ayetinden önce Müslümanların tuttuğu orucun, günleri peş peşe gelen bir oruç olduğunu ortaya çıkarmaktadır. Buna göre; Bakara 183-184'ün Ramazan orucundan önce tutulan her aydan üç gün oruç olduğu rivayeti de dikkate alındığında, orucun farz kılınma seyrine dair aşağıdaki kombinasyonlar söz konusu olabilir:

Bakara 183-185				Bakara (186 ¹⁰³)-187	
Vakit	Günlük Süre			Vakit	Günlük Süre
Ramazan	Yatsı → Akşam			Ramazan	Fecr → Leyl
Bakara 183-184		Bakara 185		Bakara (186)-187	
Vakit	Günlük Süre	Vakit	Günlük Süre	Vakit	Günlük Süre
Her Ay Üç Gün	Yatsı → Akşam	Ramazan	Yatsı → Akşam	Ramazan	Fecr → Leyl
Bakara 183-184		Bakara 185-187			
Vakit	Günlük Süre	Vakit		Günlük Süre	
Her Ay Üç Gün	Yatsı → Akşam	Ramazan		Fecr → Leyl	

Muaz b. Cebel, Seleme b. Ekvâ (v. 74), Tâvûs (v. 106), Hasan-ı Basrî, Süddî, Mukâtil b. Hayyân, Rebî b. Enes (v. 139) ve İbn Ebî Leylâ'dan gelen rivayetler değerlendirildiğinde, onların orucun teşriinde ilk tabloda belirtilen bir seyir izlendiği görüşünde oldukları anlaşılmaktadır.¹⁰⁴ Dolayısıyla, bu görüşe sahip olanların 184. ayetteki *أَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ* terkinin 185. ayette zikredilen Ramazan orucuna işaret ettiği kanaatinde oldukları söylenebilir.¹⁰⁵

İbn Abbas, İbn Mesud, Katâde, Atâ b. Ebî Rebâh ve Dahhâk ise 184. ayetteki *أَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ* ile kastedilenin her aydan üç gün oruç olduğunu, bunun Ramazan orucuyla nesh edildiğini, 187. ayetin de yatsıdan akşama oruç

b. Selâme, *en-Nâsih ve'l-Mensûh*, Mısır, Mektebetü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1967, s. 17.

¹⁰³ Bakara 186. ayetin Ramazan'ı yatsıdan akşama tutmaya güç yetiremeyip zafiyet gösteren bazı ashâb-ı kirâmın tevbe ve niyazda bulunmaları üzerine 187. ayetle beraber nâzil olduğuna dair bkz. Mukâtil, *Tefsîr*, I, 162-164.

¹⁰⁴ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, III, 154, 166-167, 169, 177-178, 233-235, 239-240; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, I, 305, 306, 312.

¹⁰⁵ Bkz. Taberî, *a.e.*, III, 158-159, 162, 166-167; İbn Ebî Hâtim, *a.e.*, I, 304, 305, 306, 312.

tutmakta zorlananlar sebebiyle indirildiği kanaatini taşımakla orucun farziyetinde ikinci tablodaki sıranın gözetildiğini düşündürmektedir.¹⁰⁶

Her ne kadar buna dair bir rivayet bulunmasa da burada zikredilebilecek üçüncü bir seçenek, Bakara 185, 186 ve 187. ayetlerin blok halinde indirildiği ve Bakara 183-184'te ifade edilen orucun her aydan üç gün oruç olduğuna dair muhtemel durumdur. Ancak hemen tüm rivayetlerde Bakara 187 ayetinin Hz. Ömer ve Sırma b. Mâlik'in Ramazan'da yaşadıkları olaydan sonra indirildiği zikredildiğinden, 187. ayet ile 185. ayetin inişi arasında bir süre geçtiği anlaşılmakta ve son tablodaki muhtemel durumun yaşanmış olması mümkün görünmemektedir.¹⁰⁷

2. Fidyе Muhayyeriyeti

Tefsir ve Hadis kaynaklarındaki bilgiler, Müslümanların oruca alışık olmaları sebebiyle orucun farz kılındığı ilk dönemde oruç tutma yahut bir miskin fidyesi vermek arasında muhayyer bırakıldığını ifade etmektedir. Sahabeden Seleme b. el-Ekvâ ve Muaz b. Cebel Bakara 185. ayet inene kadar Hz. Peygamber zamanında dileyenin oruç tuttuğu, dileyenin de tutmayıp bir miskin fidyesi verdiğine şahitlik ettiğini ifade etmektedir.¹⁰⁸ İbn Ebî Leylâ da ashab-ı kirâmın oruç tutmada zorlandığını bunun üzerine kendilerine oruç tutmayıp fidye verebileceklerine dair ruhsat tanındığını sahabeden dinlediğini haber vermektedir.¹⁰⁹

Orucun ilk dönemindeki fidye verme ruhsatını, Bakara 184. ayetteki *“Oruca takat bul(up da oruç tutmay)anların, tutmadıkları oruca bedel olarak bir miskin doyurması gerekir.”* kısmı ifade etmektedir.¹¹⁰ Ayette zikri geçen *الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ* ifadesi *tâkati olanlar* (المطيعين) anlamına gelip “oruç tutmaya güç yetirenler” kastedilmektedir.¹¹¹ Hadislerde de kelimenin bu manada kullanıldığı görülmektedir.¹¹² *يُطِيقُونَهُ* kelimesindeki

¹⁰⁶ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, III, 155, 157, 158, 238-239; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, I, 304, 305. Ayrıca bkz. Zeccâc, *Meâni'l-Kurân*, I, 253. İbn Abbas'ın 183. ayetin Ramazan orucunu ifade ettiğine dair farklı bir görüşü için bkz. Suyûtî, *Dürru'l-Mensûr*, II, 176.

¹⁰⁷ Katâde Bakara 187'nin hicrî ikinci senenin Şaban ayında farz kılınan Ramazan orucunun başlarında indirildiğini zikretmektedir. Bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, III, 238-239.

¹⁰⁸ Buhârî, *Sahih*, (30) Savm, 39; Taberî, *a.e.*, III, 161, 165-166; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, I, 312. İbn Abbas ve İbn Ömer'in fidye ruhsatının mevcudiyetine dair benzer ifadeleri için bkz. Buhârî, *a.y.*; Taberî, *a.e.*, III, 165.

¹⁰⁹ Buhârî, *a.e.*, (30) Savm, 39.

¹¹⁰ Bu ayetteki bir gün oruç tutma ile bir miskin doyurma arasındaki muâdelet, zihar keffâreti [Mücâdele (58), 3-4] ve ihramlı iken kasten avlanan kişiye verilecek cezada [Mâide (5), 95] (Kurtubî, *el-Câmiu li Ahkâmî'l-Kurân*, VIII, 206) da görülmektedir.

¹¹¹ Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî (v. 538), *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmizi't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvil fi Vücûhi't-Te'vîl*, Riyad, Mektebetü'l-Ubeykân, 1998, I, 380; Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, II, 58.

¹¹² *لُحْذُوا مِنَ الْأَعْمَالِ مَا تُطِيقُونَ فَإِنَّ اللَّهَ نَزَلَ بِعَلِّ حَتَّى تَعْلَمُوا* “Tâkatinizin/gücünüzün yettiği amelleri yapmaya devam ediniz. Allah usanmaz da siz usanırsınız.” Buhârî, *Sahih*, (30) Savm, 52; Müslim, *Sahih*, (13) Siyam, 34.

هو zamiri ise الصيام kelimesine râcidir.¹¹³ İbn Abbas ve İkrime ayeti يُطَوَّقُونَهُ şeklinde okuyarak külfet, ıstırap ve cefa çekme manası vermektedir. Buna göre ayet oruç tutmada zorlananları ifade etmektedir.¹¹⁴

Fidye kelimesinin kökü “harcayacağı şey karşılığında bir insanı beladan koruma” manasına gelmektedir.¹¹⁵ Hadîd sûresi 15. ayette münafık ve kâfirlerden kıyamet gününde herhangi bir fidye yani “kendilerini cehennemden koruyacak bir bedel”in alınmayacağı وَلَا مِنْ فَالْيَوْمَ لَا يُؤْخَذُ مِنْكُمْ فِدْيَةٌ وَلَا مِنْ الَّذِينَ كَفَرُوا مَا أَوْكُمُ النَّارُ *“Bugün artık ne sizden ne de kâfirlerden bedel kabul edilir, varacağınız yer ateştir.”* şeklinde ifade edilmiştir. Hacc veya umreye niyetlenmekle birlikte engellenme sebebiyle bu ibadetleri ifa edemeyenlerin bir hedyi (Mina’ya) göndermeleri ve bu hedy mahalline ulaşmadan tıraş olmaları gerektiğini bildiren ayette, hastalık yahut başındaki bir eza sebebiyle hedy mahalline ulaşmadan tıraş olmak zorunda kalanlara oruç, sadaka ve nüsük nevinden bir fidye gerektiği belirtilmiştir.¹¹⁶ Buradan hareketle ibadetlerde fidye “bir ibadetin vaktinde yapılmaması karşılığında ödenecek bedel” anlamına gelmektedir. Dolayısıyla وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مَسْكِينٍ ayetinin anlamı “Oruca güç yetirip de oruç tutmayanlara, orucu terk etmesinin fidyesi olarak tutmadığı her gün için bir miskini doyurması gerekir” şeklinde olmaktadır.¹¹⁷

Dahhâk’ın fidye muhayyeriyetinin seyrine dair İbn Abbas menşeli görüşü şu şekildedir:

“Oruç الصَّيَامُ عَلَيْكُمْ ayeti ile yatsıdan diğer günün aynı vaktine kadar farz kılındı. Kişi yatsı namazını kılınca diğer günün aynı vaktine kadar yeme-içme ve cimâ kendisine haram olmaktaydı. Sonra وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتَمُوا الصَّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ ayeti ile yeme-içmenin ve cimânın tüm gece boyunca helal kılındığı *son oruç* indi. İlk oruçta fidye vardı ve seferî olsun mukim olsun bir miskini doyuran kişi oruç tutmuyordu. Ancak Allah *son oruçta* وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ

¹¹³ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, III, 178. Taberî zamirin طعام kelimesini ifade ettiği ve يطيقون الطعام manasına geldiğini ifade edenlerin yanlış bir tevîl yaptığını belirtmektedir. Taberî, a.e., III, 180.

¹¹⁴ Suyûtî, *Dürru'l-Mensûr*, II, 182-183. Ragıb *tâkat* kelimesini “bir insanın meşakkatle yapabileceği miktarın adı” şeklinde tarif etmiş ve به لَا تُحْمَلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ (Bakara, 286) ayetinin manasının “bize, hakkında kudretimiz olmayan şeyi yüklemek” demek değil de “bize taşıması zor gelecek şeyi yüklemek” olduğunu ifade etmiştir. Ragıb el-İsfahânî, *Müfredât*, II, 407.

¹¹⁵ Ragıb el-İsfahânî, a.e., II, 484.

¹¹⁶ وَأَتَمُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ فَغَدِيَّةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٌ أَوْ تَسْلُكٌ Bakara (2), 196.

¹¹⁷ Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, I, 112; Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, I, 252. Hasan-ı Basrî'nin de ayeti benzer bir şekilde tefsiri için bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, III, 163. Mukâtil b. Süleyman'ın tefsiri ise şu şekildedir: “Oruca takati olup da hasta veya misafir olmayanlar dilerse oruç tutar dilerse oruç tutmayıp bir miskini doyurma fidyesi verir” Mukâtil, *Tefsîr*, I, 160-161.

سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ayetinden sonra fidyeyi zikretmedi. Dolayısıyla *son oruç* fidyeyi nesh etmiş oldu.¹¹⁸

Ayetteki يُطِيقُونَهُ ifadesinin herhangi bir kaydı içermeyip oruca takati olan herkesi kapsadığına dair rivayetlerin yanında sadece yaşlı kişilerin oruç ile fidye arasında muhayyer bırakıldığına dair kanaatler de bulunmaktadır. Söz gelimi İbn Şihab ez-Zührî (v. 124) Bakara 185. ayet inip fidye muhayyeriyeti kaldırılınca kadar oruç tutmaya gücü yeten sıhhatli, hasta yahut seferî olan kişilerin oruç tutmayıp fidye verebildiğini ifade etmektedir.¹¹⁹ Şabî, fidye vermeye ruhsat tanıyan ayetin herkese şamil olması sebebiyle ilk dönemlerde zenginlerin fidye verdikleri, orucun ise fakirlere kaldığına dair bir bilgi zikretmektedir.¹²⁰ Alkame (v. 62), Abide es-Selmânî (v. 72), İbn Ömer, Seleme b. el-Ekvâ, Dahhak, Hasan-ı Basrî, İbn Ebî Leyla da benzer kanaattedir.¹²¹ Öte yandan İbn Abbas, İkrime (v. 105), Katade ve Rebî b. Enes fidye ruhsatı tanınanların çok yaşlı olmakla birlikte oruç tutmaya gücü yetenler olduğunu belirtmektedir.¹²² Onların bu görüşe gitmeleri İbn Abbas'ın ayeti يُطِيقُونَهُ şeklinde okuyarak külfet, ıstırap ve cefa çekme manası vermesine istinad etmektedir. Hatta İkrime ayetin يُطِيقُونَهُ şeklinde okunması durumunda zaten oruç tutabilen kişiyi ifade edeceğini eklemektedir.¹²³ İbn Ebî Leylâ ise muhayyeriyetin oruç tutmakta zorlananlar için indirildiğine dair ashab-ı kirâmdan aktarımda bulunmaktadır.¹²⁴

B. Son Oruç Dönemi: Nihâî Hükümleriyle Ramazan Orucu

Müslümanlara farz kılınan orucun vakti, günlük süresi ve fidye muhayyeriyetinin kaldırılmasına dair inen yeni düzenlemeler *son oruç* dönemini teşkil etmektedir. Bu dönem Bakara 183-184. ayette zikredilen her ayda üç gün oruç ve Aşure orucunun kaldırılmasıyla başlamaktadır. 185. ayetin ilk kısmındaki فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ “Sizden Ramazan ayını idrak edenler onda oruç tutsun.” ifadesi Müslümanların Ramazan ayını oruçlu geçirmeleri gerektiğini ifade etmektedir. Rasûlullah da Ramazan orucunun evvelki tüm

¹¹⁸ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, III, 165, 166-167; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, I, 307-308.

¹¹⁹ Taberî, *a.e.*, III, 164-165. Atâ b. Ebî Rebâh'ın benzer ifadesi için bkz. *a.e.*, III, 164

¹²⁰ Taberî, *a.e.*, III, 166; Suyûtî, *Dürri'l-Mensûr*, II, 180.

¹²¹ Taberî, *a.e.*, III, 162-167, 178; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, I, 307-308, 312.

¹²² Taberî, *a.e.*, III, 164-171; İbn Ebî Hâtim, *a.e.*, I, 307; Suyûtî, *Dürri'l-Mensûr*, II, 180, 182-183. İbrahim en-Nehaî'nin benzer bir görüşü için bkz. Taberî, *a.e.*, III, 162. İbn Abbas, hamile veya emzikli bir kadın görünce, ona “sen, ‘oruca takat getiremeyen kişi’ (الَّذِي لَا يَطِيقُ) konumundasın. Oruç tutmadığın her gün için bir miskin doyurman gerekir. Böylece, oruçlarını kaza etmen de gerekmez.” derdi. Taberî, *a.e.*, III, 170, 171. İbn Ömer, hükmün hamile ve emziren anneler hakkında devam ettiği kanaatindedir. Taberî, *a.e.*, III, 170; İbn Ebî Hâtim, *a.e.*, I, 307.

¹²³ Suyûtî, *Dürri'l-Mensûr*, II, 182-183

¹²⁴ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, I, 306.

oruçların vücûbiyyetini kaldırdığını ifade etmektedir. 183 ve 184. ayetteki oruç vaktinin Ramazan olduğu kanaatine göre ise 185 ve 187. ayetler sadece ilk dönem orucundaki fidye muhayyeriyetini kaldırmış ve günlük süresini düzenlemiştir. Her iki ihtimalde de fidye muhayyeriyeti 185. ayette zikri geçen ifade ile kaldırılmış, yatsıdan akşama tutulan orucun günlük süresi ise Bakara 187. ayet ile düzenlenmiştir.

Mukâtil b. Süleyman'ın Bakara 183-184. ayetin iniş sebebini Abdüleş-heloğullarından Lebîd el-Ensârî'nin yaşlılığından sebep oruç tutmaya güç yetirememesi şeklinde zikretmesi, Müslümanları oruçla mükellef kılan hükmün ayetlerin nüzulünden evvel geldiğini göstermektedir.¹²⁵ Böyle bir durum söz konusu olsun ya da olmasın 183 ve 184. ayetlerin ne zaman indiği ve Bakara 185. ayetle bu ayetler arasında ne kadar bir süre geçtiği bilinmemektedir. Bununla birlikte Ramazan'dan önceki oruçların ve fidye muhayyeriyetinin kaldırılması hicrî ikinci senenin Şaban ayında Bakara 185. ayetin indirilmesiyle gerçekleşmiştir. Orucun günlük süresinin *fecri-sadıktan akşama* olacak şekilde düzenlenmesinin, hicrî ikinci senedeki Ramazan'ın başlarında olduğuna dair Katâde'nin rivayeti de Bakara 187 ile 185 arasında çok kısa bir süre geçtiğini göstermektedir.¹²⁶

1. Her Ayda Üç Gün Oruç ve Aşure'nin Neshi

Hz. Peygamber'in hicretten itibaren on yedi ay tuttuğu her aydan üç gün oruç, Ramazan orucunun farz kılınmasıyla kaldırılmıştır.¹²⁷ Rasûl-i Ekrem'in Ramazan orucunun tüm oruçların vücûbiyyetini kaldırdığına dair ifadesi de Ramazan'ın önceki oruçlara ilaveten tutulması gerektiğine dair bir istifhamı izale etmektedir.¹²⁸ Katâde'ye göre Allah her ümmete Ramazan orucunu farz kılarken önce onlara her aydan üç gün orucu farz kılmıştır. Buna göre Müslümanların bir süre tuttıkları her aydan üç gün orucun bir geçiş dönemi uygulaması olduğu anlaşılmaktadır.¹²⁹

Ramazan farz kılındıktan sonra da Rasûlullah'ın her ayda üç gün oruç tutmaya devam ettiği ve ashabına da bu yönde tavsiyede bulunduğu

¹²⁵ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîr*, I, 160.

¹²⁶ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, III, 238-239. Bakara 186-187. ayetin sebeb-i nüzulünün de bu bilgiyi desteklediği ifade edilebilir. Mukâtil, *Tefsîr*, I, 162-164.

¹²⁷ Taberî, *a.e.*, III, 157, 158; İbn Ebi Hâtim, *Tefsîr*, I, 304. Ayrıca bkz. Zeccâc, *Meânî'l-Kurân*, I, 253; Mâtürîdî, *Tevîlât*, I, 130-131; İbnü'l-Cevzî Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali (v. 597), *Nevâsihu'l-Kurân*, Medine, el-Câmiatü'l-İslâmiyye, 2003, II, 235.

¹²⁸ Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî (v. 458), *es-Sünenü'l-Kebîr*, Kahire, Merkezü Hecr, 2011, XIX, 255. Rasûl-i Ekrem'in Ramazan dışında farz olan herhangi bir orucun bulunmadığına yönelik açıklamaları da bu bağlamda zikredilebilir. Bkz. Buhârî, *Sahih*, (3) İlim, 34.

¹²⁹ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, III, 155, 158; İbn Ebi Hâtim, *Tefsîr*, I, 304. Dahhâk'ın bunu teyid eden bir rivayeti için bkz. İbn Ebi Hâtim, *a.e.*, I, 304. Ayrıca bkz. İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, VIII, 27.

bilinmektedir.¹³⁰ Rasûl-i Ekrem her haseneye on sevap verileceğinden hareketle, her ay üç gün oruç tutanın ayın tamamını oruçlu geçirmiş gibi olacağını¹³¹ ayrıca bu orucun insanın içindeki öfke, taşkınlık ve vesveseyi gidereceğini haber vermiştir.¹³² O, bu üç günlük orucun kamerî ayın 13, 14 ve 15'i olan *eyyâm-ı bîze* denk getirilmesini tavsiye ediyor¹³³ kendisi de mukim olsun seferî olsun her *eyyâm-ı bîzde* oruç tutuyordu.¹³⁴ Yine her ayda bir Perşembe ve iki Pazartesi¹³⁵ ile bir Pazartesi ve iki Perşembe olarak da üç gün oruç tuttuğu aktarılmaktadır.¹³⁶ Bunlarla birlikte Hz. Aişe Râsûl-i Ekrem'in bu orucu ayın herhangi üç gününde tuttuğunu da bildirmektedir.¹³⁷

Aşure orucuna gelince Rasûlullah'ın bi'setten önce ve sonra Mekke döneminde tuttuğu bilinen bu orucu Medine'ye hicretinin onuncu ayı olan Muharrem'de ashabına emrettiği bilinmektedir. Bu günde Medine'nin etrafına ulak göndererek oruç tutmalarını ilan etmesi, oruca niyetlenmeyenlerin dahi akşama kadar oruçlarını tamamlamaları hatta kaza etmelerini emretmesi, Aşure orucunu Hz. Musa'ya ittibâen tutan Yahudilerden öğrenmesinden çok, Rasûl-i Ekrem'in buna dair bir vahiy aldığına işaret etmektedir.¹³⁸ Hz. Peygamber Ramazan farz kılınıncı "Aşure Allah'ın günlerinden bir gündür. Dileyen o günde oruç tutsun, dileyen tutmasın" buyurarak Müslümanları bu günde oruç tutma hususunda serbest bırakmıştır.¹³⁹ Kendisi ise geride kalan seneye keffaret olmasını umarak Aşure orucunu

¹³⁰ Buhârî, *Sahih*, (30) Savm, 60; Müslim, *Sahih*, (6) Salatü'l-Müsafirîn, 13; Muhammed b. İsa et-Tirmizî (v. 279), *Sünen*, Riyad, Mektebe-tü'l-Maarif, t.y., (6) Savm, 54; Nesâî, *Sünen*, (22) Sıyam, 81; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XV, 494, 495.

¹³¹ Tirmizî, *a.e.*, (6) Savm, 54; Nesâî, *a.e.*, (22) Sıyam, 76. Ayrıca bkz. Müslim, *a.e.*, (13) Sıyam, 36; Nesâî, *a.e.*, (22) Sıyam, 82. Her hasenenin on katıyla karşılanması hakkında bkz. Nesâî, *a.e.*, (22) Sıyam, 82; İbn Mâce Muhammed b. Yezid (v. 273), *Sünen*, Riyad, Mektebetü'l-Maarif, t.y., (7) Sıyam, 29. Öte yandan kudsi bir hadis-i şerifte "Her hasene ondan yedi yüze kadar bir karşılık alır. Oruç benim içindir onun karşılığını ben vereceğim" buyrulmaktadır. Tirmizî, *a.e.*, (6) Savm, 55.

¹³² Nesâî, *a.e.*, (22) Sıyam, 75; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XV, 504. Hadiste zikredilen *veharu's-sadr* terkinin göğüsteki hile, vesvese, kin, öfke, düşmanlık, gazab gibi manalara geldiğine dair bkz. İbnü'l-Esir Ebû's-Seâdât Mecdüddin el-Mübârek b. Esirüddin Muhammed, *en-Nihâye fî Garibi'l-Hadis ve'l-Eser*, Riyad, Dâru İbni'l-Cevzi, 1421 h., 2. md. s. 962.

¹³³ Tirmizî, *Sünen*, (6) Savm, 54; Nesâî, *a.e.*, (22) Sıyam, 84; Ahmed b. Hanbel, *a.e.*, XV, 500, 526.

¹³⁴ Ebû Davud, *Sünen*, (8) Sıyam, 68; Tirmizî, *a.e.*, (6) Savm, 41; Nesâî, *a.e.*, (22) Sıyam, 70; İbn Kayyim, *Zâdü'l-Meâd*, II, 61-62.

¹³⁵ Ebu Davud, *a.e.*, (8) Sıyam, 69. Ayrıca bkz. Nesâî, *a.e.*, (22) Sıyam, 83.

¹³⁶ Nesâî, *a.e.*, (22) Sıyam, 83. Rasûl-i Ekrem nafile olarak tuttuğu oruçlarını Pazartesi gününe denk getirmesini, o günde doğması, peygamber olarak gönderilmesi ve Kur'an'ın o günde indirilmesi ile açıklamaktadır [Müslim, *Sahih*, (13) Sıyam, 36]. Başka bir hadiste de amellerin Pazartesi ve Perşembe günü arz edildiğini ve amelinin kendisi oruçluyken arz edilmesini istediğini ifade etmektedir. Tirmizî, *Sünen*, (6) Savm, 44.

¹³⁷ Müslim, *a.e.*, (13) Sıyam, 36; Ebû Davud, *Sünen*, (8) Sıyam, 70; Tirmizî, *a.e.*, (6) Savm, 54; İbn Mâce, *Sünen*, (7) Sıyam, 29.

¹³⁸ Buhârî, *Sahih*, (30) Savm, 21, 47, 69; Müslim, *a.e.*, (13) Sıyam, 19; Ebu Davud, *a.e.*, (8) Sıyam, 66; Nesâî, *Sünen*, (22) Sıyam, 65; Cevad Ali, *Mufasssal*, VI, 339, 341. Rasûl-i Ekrem'in Ramazan orucunun önceki oruçları kaldırdığına dair ifadesi de evvelki oruçların, tutulması farz olan dolayısıyla alınan vahyin icabı olarak eda edilen oruçlar olduğunu gösteren delillerdendir. Beyhakî, *Sünenü'l-Kebir*, XIX, 255.

¹³⁹ Müslim, *Sahih*, (13) Sıyam, 19.

tutmaya ihtimam göstermiş, sadece Aşure günü oruç tutarak Yahudilere benzemek hususunda kendisine yöneltilen bir soru üzerine “O zaman önümüzdeki sene dokuzuncu gün tutarız inşallah” demiş ancak ömrü vefa etmemiştir.¹⁴⁰

Rasûl-i Ekrem edâsına devam ettiği Aşure ve her aydan üç günlük orucu ilk oruç dönemindeki gibi yatsıdan akşama tutmamıştır. Bazen iki oruç arasında muvâsale yapar ancak zorluğundan dolayı ashabına bunu tavsiye etmezdi. Sebebi sorulduğunda da “Ben sehere kadar visal yapıyorum Rab-bim bana yediriyor ve içiriyor” derdi. Ashab-ı kirâmdan visal yapmakta istekli olanlara da iftarlarını en geç sehere kadar ertelemelerini böylece sahur yemeği yemeyerek muvâsale yapan Ehl-i kitaba muhalefet etmeleri gerektiğini bildirmiştir.¹⁴¹

2. Fidyе Muhayyeriyetinin Neshi

Orucun ilk dönemini teşkil eden *ilk oruçta* alışık olmamaları sebebiyle Müslümanlar oruç tutmak ve miskin doyurmak arasında muhayyer bırakılmıştır.¹⁴² Buna Bakara 184. ayetin وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ “Oruca takat bul(up da oruç tutmay)anların, tutmadıkları oruca bedel olarak bir miskin doyurması gerekir.” kısmı ve ilgili rivayetler işaret etmektedir.¹⁴³

Ayetteki يُطِيقُونَهُ ifadesinin oruca takati olan herkesi kapsadığı rivayetlerine ilaveten yaşlı kişileri ifade ettiğine dair rivayetler de bulunmaktadır. Alkame, Abîde es-Selmânî, İbn Ömer, Seleme b. el-Ekvâ, Şabî, Dahhak, Hasan-ı Basri, İbn Şihab ez-Zührî ve İbn Ebî Leyla hasta olsun sağlıklı olsun, seferi olsun mukim olsun muhayyeriyetin herkesi kapsadığı kanaatindedir.¹⁴⁴ Buna mukabil İbn Abbas, İkrime, Katade ve Rebî b. Enes fidye ruhsatı tannanların çok yaşlı olmakla birlikte oruç tutmaya gücü yetenler olduğunu belirtmektedir.¹⁴⁵

¹⁴⁰ Müslim, a.e., (13) Sıyâm, 20, 36; Ebû Davud, *Sünen*, (8) Sıyâm, 65; İbnü'l-Esir, *Câmiu'l-Usul*, VI, 312-315.

¹⁴¹ Buhârî, a.e., (30) Savm, 20; Müslim, *Sahih*, (13) Sıyâm, 9; Ebû Davud, *Sünen*, (8) Sıyâm, 24; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, I, 319; Suyûtî, *Dürri'l-Mensûr*, II, 289, 290. Müslümanların iftarda da acele ederek Yahudi ve Hristiyanlara muhalefet etmeleri gerektiği hadisi de aynı bağlamda okunabilir. Ebû Davud, *Sünen*, (8) Sıyâm, 20.

¹⁴² İbrahim b. Ömer el-Bikâî (v. 885), *Nazmu'd-Dürer fî Tenâsübi'l-Âyâtı ve's-Süver*, Kahire, Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, t.y., III, 49.

¹⁴³ Bkz. Bu makale “Fidyе Muhayyeriyeti” başlığı.

¹⁴⁴ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, III, 162-167, 178; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, I, 307-308, 312; Suyûtî, *Dürri'l-Mensûr*, II, 180. Atâ b. Ebî Rebâh'in benzer ifadesi için bkz. Taberî, a.e., III, 164.

¹⁴⁵ Taberî, a.e., III, 164-171; İbn Ebî Hâtim, a.e., I, 307; Suyûtî, a.e., II, 180, 182-183. İbrahim en-Nehaî'nin benzer bir görüşü için bkz. Taberî, a.e., III, 162. İbn Abbas, hamile veya emzikli bir kadın görünce, ona “sen, ‘oruca takat getiremeyen kişi’ (الَّذِي لَا يُطِيقُ) konumundasın. Oruç tutmadığın her gün için bir miskin doyurman gerekir. Böylece, oruçlarını kaza etmen de gerekmez.” derdi. Taberî, a.e., III, 170, 171. İbn Ömer, hükmün hamile ve emziren anneler hakkında devam ettiği kanaatinde-

Müfessirler Müslümanların ilk dönemde oruç tutma yahut fidye verme ruhsatına sahip olduklarını belirtseler de bu ruhsatın hangi ayetle nesh edildiği hususunda iki gruba ayrılmaktadırlar. Bunlardan ilki, zikri geçen ayetin hemen devamındaki *وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَّكُمْ* “Oruç tutmanız sizin için hayır(lı) dır” ifadesi ile nesh edildiğini savunanlardır. Ferra ayeti “oruç tutmanız (miskin doyurmaktan) hayırlıdır” şeklinde tefsir etmiş ve fidye ruhsatının bu ayet ile nesh edildiğini belirtmiştir.¹⁴⁶ Zeccâc (v. 311) da fidye ruhsatının bu ayet ile nesh edildiğine katılmakla birlikte ayetin “oruç tutmak, fidye ve iftardan hayırlıdır” şeklinde manalandırılmasının uygun olamayacağını kaydetmektedir. Aksi halde aralarında kurulacak tafdiyyet ilişkisi, kişiyi her iki seçeneğin de tercih edilebileceği vehmine götürecektir.¹⁴⁷ Lakin ayetin bu kısmının, Müslümanları oruç tutma ve miskin doyurma arasında muhayyer bırakan kısımdan hemen sonra gelmesinin, fidye muhayyeriyetini kaldırmasından çok Müslümanları oruç tutmaya teşvik ettiği kanaati daha isabetli görünmektedir.¹⁴⁸

Alkame, Abîde es-Selmânî, İbn Ömer, Seleme b. el-Ekvâ, İbrahim en-Nehaî (v. 96), Şabî, İbn Şihab ez-Zührî gibi diğerleri ise fidye ruhsatının Bakara 185'teki *فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ* kısmı ile nesh edildiği kanaatindedir.¹⁴⁹ Gerek ilk grup gerekse ikinci gruptakilerin Bakara 184. ayetin ilk kısmının, son kısmından ve 185. ayetten bir müddet önce indiği kanaatini taşıdıkları anlaşılmaktadır. Bu durumda 185. ayetteki *شَهْرُ رَمَضَانَ* terkibinin merfu olarak okunması mübtedâ olmasından kaynaklanmaktadır (haberi: *الَّذِي أُتِرَ* (فيه القرآن)). Zira *شَهْرُ* kelimesinin *الصِّيَامُ*'ın bedeli olması ve *أَيَّامًا* kelimesinin bedeli olarak mahzûf bir mübtedânın (هي) haberi olması gibi durumlarda 184. ayetle birlikte indiği düşünülmüş olacaktır. *شَهْرُ* kelimesinin mansub olarak okunması durumunda ise başına *صوموا* şeklinde bir emir fiilin takdiri dikkate alınmış olmalıdır. Aksi halde *أَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ* terkibinin bedeli ve Zemahşerî (v. 538)'nin zikrettiği gibi *وَأَنْ تَصُومُوا*'nın mefulü olması durumlarında 184. ayetle aynı anda inmiş olduklarına dair bir mütalaa söz konusu olacaktır.¹⁵⁰

dir. Taberî, *a.e.*, III, 170; İbn Ebî Hâtim, *a.e.*, I, 307.

¹⁴⁶ Ferrâ *فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ* kısmının da, oruç tutmayıp miskin doyurmanın nesh edildiğine delil teşkil ettiği görüşündedir. Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, I, 112, 113.

¹⁴⁷ Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, I, 253.

¹⁴⁸ Bikâî, *Nazmu'd-Dürrer*, III, 51.

¹⁴⁹ Buhârî, *Sahih*, (30) Savm, 39; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, III, 162-166; Suyûtî, *Dürru'l-Mensûr*, II, 180. Ayrıca bkz. Nehhâs, *Nâsih ve'l-Mensûh*, s. 22-24; Ebû Ubeyd Kasım b. Sellam el-Herevî (v. 224), *en-Nâsih ve'l-Mensûh fi'l-Kur'âni'l-Aziz ve mâ fihi mine'l-Ferâizi ve's-Sünen*, Riyad, Mektebetü'r-Rüşd, t.y., s. 42 vd; İbnü'l-Cevzî, *Nevâsihu'l-Kur'ân*, II, 237-241.

¹⁵⁰ Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, I, 253; Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 383; Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, V, 90.

luk çekenler gibi orucu tamamlamaya güç yetiremeyenleri eklemiştir.¹⁵⁵ Süddî ise zikredilenlerin tamamına açlık sebebiyle ağrı çeken ve kronik hastalığı bulunanları ilâve etmiştir.¹⁵⁶ İbn Abbas, İkrime, Katade ve Rebî b. Enes oruç tutmaya güç yetiremeyen çok yaşlı kişiler ile çocukları hakkında endişe etmeleri durumunda hamile ve emzikli kadınlar için de hükmün devam ettiğini belirtmektedir.¹⁵⁷ Onların bu görüşe gitmeleri İbn Abbas'ın ayeti *يُطَوَّقُونَ* şeklinde okuyarak külfet, ısırap ve cefa çekme manası vermesine istinad etmektedir. Hatta İkrime ayetin *يُطِيقُونَ* şeklinde okunması durumunda zaten oruç tutabilen kişiyi ifade edeceğini bu sebeple diğer okuyuşun tercih edilmesi gerektiğini eklemektedir.¹⁵⁸ Taberî, bu okuyuşun Müslümanların Mushaflarına uygun olmaması ve diğer okuyuşun asırlarca Müslümanların onayından geçmesi sebebiyle şaz sözlere dayanan *يُطَوَّقُونَ* şeklinde bir okumanın caiz olmayacağı görüşündedir.¹⁵⁹ Mâtürîdî de zorlanan ve takat getiremeyen manasına gelen *يُطَوَّقُونَ* kıraatinin, ayetin devamında oruç tutmaya teşvik eden *وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ* kısmı ile örtüşmeyeceğini ifade etmektedir.¹⁶⁰

Bu kişilere göre ayetin tamamen neshi söz konusu olmayıp hükmü bazı kişiler için devam etmektedir. Dolayısıyla bu kanaatte olanların ayetin nesh edilmiş olduğunu ifade etmeleri hükmünün tamamen kalktığını kastetmiş olduklarını göstermemektedir. Zira ilk dönem müfessirleri neshi tahsis, tebyîn gibi anlamlarda kullanabilmektedirler.¹⁶¹

3. Yatsıdan Akşama Kadar Olan Orucun Neshi

İlk oruç döneminde oruç yasakları yatsı namazının kılınması yahut akşamdan sonra uyunması ile başlamakta ertesi günün aynı vaktine kadar de-

¹⁵⁵ Taberî, *a.e.*, III, 164-165. Atâ b. Ebî Rebâh'ın benzer ifadesi için bkz. *a.e.*, III, 164

¹⁵⁶ Taberî, *a.e.*, III, 169-170. Kronik hastaların ayetin manasına dahil olduğunu Mücahid de dile getirmektedir. Taberî, *a.e.*, III, 174-175; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, I, 308. Hasan-ı Basrî, Mücahid, İbrahim en-Nehai, İmam Şafî ve Ahmed b. Hanbel hamilelerin oruçlarını bozup fidye vermeleri ancak sıhhatte kavuştuklarında kaza etmeleri gerektiğini söylemiştir. Taberî, *a.e.*, III, 176; İbn Ebî Hâtim, *a.e.*, I, 308.

¹⁵⁷ Taberî, *a.e.*, III, 164-171; İbn Ebî Hâtim, *a.e.*, I, 307; Suyûtî, *Dürri'l-Mensûr*, II, 180, 182-183. İbrahim en-Nehai ve Said b. Müseyyeb (v. 94)'ın benzer bir görüşü için bkz. Taberî, *a.e.*, III, 162, 171. İbn Ebî Leylâ ise muhayyeriyetin ilk dönemde oruç tutmakta zorlanan ve oruçla hastalığı ağırlaşan kişileri kapsadığına dair isim zikretmeden ashab-ı kirâmdan aktarımda bulunmaktadır. İbn Ebî Hâtim, *a.e.*, I, 306. İbn Abbas, hamile veya emzikli bir kadın görünce, ona "sen, 'oruca takat getiremeyen kişi' (الذى لا يطيقه) konumundasın. Oruç tutmadığın her gün için bir miskın doyurman gerekir. Böylece, oruçlarını kaza etmen de gerekmez." derdi. Mücahid de bu şekilde hüküm vermektedir. Taberî, *a.e.*, III, 170, 171, 176. İbn Ömer, hükmün hamile ve emziren anneler hakkında devam ettiği kanaatindedir. Taberî, *a.e.*, III, 170; İbn Ebî Hâtim, *a.e.*, I, 307.

¹⁵⁸ Taberî, *a.e.*, III, 161, 164-169, 172-174, 176; Suyûtî, *a.e.*, II, 180, 182-183. Ayrıca bkz. İbn Ebî Hâtim, *a.e.*, I, 307. Said b. Cübeyr, Mücahid, Ata ve Hz. Aişe'nin ayeti aynı şekilde okudukları mervidir. Taberî, *a.e.*, III, 173-174.

¹⁵⁹ Taberî, *a.e.*, III, 161, 180.

¹⁶⁰ Mâtürîdî, *Tevîlât*, I, 135, 136.

¹⁶¹ Mustafa Zeyd, *en-Nesh fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Medine, Dâru'l-Vefâ, 1987, I, 70-73. Ayrıca bkz. İbn Kesîr, *Tefsîr*, I, 493.

vam etmekteydi.¹⁶² Bu oruç Hz. Ömer, K'ab b. Malik ve Sırma b. Malik'in de aralarında bulunduğu kırk kadar sahâbînin, oruca dair muhtelif zafiyetler göstermeleri sonucu Bakara 187. ayetle tadil edilmiş ve *son orucun* günlük süresi açıklanmıştır.¹⁶³ Bununla birlikte 187. ayetteki *عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ* kısmında zikredilen *ihtiyânın* ashab-ı kirâmın haram vakitte eşleriyle ilişkiye girme ve yeme-içmeye dair taşdıkları istek anlamına geldiği zikredilmekte dolayısıyla ayetin yasağın çiğnendiğini değil çiğneneceğini ifade ettiği de belirtilmektedir.¹⁶⁴ Bakara 187. ayet Ramazan orucunun tutulmaya başlandığı hicrî ikinci senedeki Ramazan ayının başlarında indirilerek¹⁶⁵ geçmiş şeriatların hükmüne göre yatsıdan akşama oruç tutulmasını ifade eden Bakara 183'teki hüküm düzenlenmiştir.¹⁶⁶ Buna göre aynı ayetteki *وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتَمُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ* kısım ile *أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّغَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ* kısmı, orucun yeni günlük süresini ve yasaklarını tavsif eden ifadelerdir. Önceleri yatsıdan akşama tutulan oruç artık *fecr-i sadıktan akşama* kadar tutulacaktı. Ayetteki *أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّغَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ* kısmı da oruç gecelerinde eşlerle cinsel münasebetin evvelden haram olduğuna işaret etmektedir.¹⁶⁷ Yine ayetteki *فَالَّذِينَ* ifadesi haram olan bir şeyin artık helal olduğunu göstermektedir.¹⁶⁸

Sonuç

Farsça'dan dilimize geçen *oruç* kelimesi Arapça kaynaklarda *sıyâm* ve *savm* olarak geçmektedir. Lakin Kur'ân-ı Kerîm sâv'm kökünün mastarları olan bu iki kelimeyi farklı ibadetleri ifade etmek için kullanmıştır. Buna göre *savm*, konuşmayarak eda edilen bir ibadetin adı iken; *sıyâm* yeme-içme ve cinsî münasebetten belirli vakitlerde uzak durularak yerine getirilen bir

¹⁶² Mukâtil, *Tefsîr*, I, 160; Buhârî, *Sahîh*, (30) Savm, 15; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, III, 154, 157-158, 166-167, 233-242, 241; İbn Ebi Hâtim, *Tefsîr*, I, 304, 305, 315-316; Suyûtî, *Dürri'l-Mensûr*, II, 177. Berâ b. Âzîb'den gelen şaz bir rivayette Ramazan orucunun ilk döneminde Müslümanların Ramazan ayı boyunca eşleriyle cinsel münasebette bulunmadıkları, bu durumun Bakara 187. ayet inene kadar devam ettiği belirtilmektedir. Buhârî, *a.e.*, (65) Tefsir, 27; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, VIII, 31. Said b. Cübeyr'den aktarılan benzer bir ifade için bkz. Suyûtî, *a.e.*, II, 177.

¹⁶³ Bkz. Taberî, *a.e.*, III, 154, 156, 233-234; İbn Ebi Hâtim, *a.e.*, I, 316; Hibetullah b. Selâme, *Nâsih ve'l-Mensûh*, s. 17.

¹⁶⁴ Taberî, *a.e.*, III, 233; Râğib el-İsfahânî, *Müfredât*, I, 217; Ebu Hayyan, *Bahru'l-Muhîr*, II, 56.

¹⁶⁵ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, III, 238-239. Bu bilgiyi destekleyebilecek bir sebep-i nüzûl rivayeti için bkz. Mukatil, *Tefsîr*, I, 162-164.

¹⁶⁶ Taberî, *a.e.*, III, 165, 166-167; İbn Ebi Hâtim, *a.e.*, I, 307-308; Hibetullah b. Selâme, *a.e.*, s. 18; Nehhâs, *Nâsih ve'l-Mensûh*, s. 24-25; İbnü'l-Cevzî, *Nevâsihu'l-Kur'ân*, II, 231 vd.

¹⁶⁷ Ali Hatib, *Sıyâm mine'l-Bidâye hatta'l-İslâm*, s. 152. Bu tahrîmiyyet, Bakara 187. ayetin *وَلَا تَبَاشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ* *غَاكُفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ* "Mescitlerde itikâfta olduğunuz zamanlarda eşlerinizle cinsî münasebette bulunmayın" kısmı gereğince oruç tutmaya bağlı olmaksızın itikâf günlerinin gündüzü ve gecesi için devam etmektedir.

¹⁶⁸ Kurtubî, *el-Câmi li Ahkâmî'l-Kur'ân*, III, 192. *فَالَّذِينَ* kelimesinin benzer bir kullanımı için bkz. Enfâl (8), 66.

ibadeti karşılamaktadır. Susma orucunun *savm* olarak ifade edilmesi yahut yeme-içmeden uzak durularak eda edilen ibadetin Kur'ân'ın herhangi bir yerinde *savm* olarak zikredilmemesi, keffaret olarak tutulacak oruçların eda keyfiyetindeki karışıklığın önüne geçmiştir.

Rasûl-i Ekrem'e indirilmiş olan şeriatten evvel de oruç ibadetinin genellikle perhiz ve riyazat şekilleriyle uygulandığı bilinmektedir. Kaynaklar Hz. Musa'nın otuz yahut kırk güne varan bir orucu eda ettiğini bildirseler de *Tanah*'ta emredilen yegâne oruç Yahudi takviminin ilk ayı olan *Tişri* ayının onuncu gününde tutulan *Yom Kipur* (kefarete günü) orucudur. Yatsı vaktinden diğer günün aynı vaktine kadar tutulan bu oruçta yeme-içme ve cimâ yaşağına ilaveten yıkanma ve deri giyme yaşağı da bulunmaktadır.

Hıristiyanlıkta da *Carem* denilen ve *Paskalya* bayramı öncesinde kırk gün kadar tutulan bir oruç bulunmaktadır. Hz. İsa'nın kırk gün peş peşe tuttuğu bir oruca ittibâen eda edilen *Carem*, muhtelif kilise müntesiplerinin edasına önem verdikleri bir oruçtur. Günlük süresi *Yom Kipur* orucuna benzese de oruç yasakları bakımından perhize benzer bir eda keyfiyetini haizdir. *Carem*'i tutan kişi sair zamanda yediği yemeklerinde kısıntıya gider ve bazı yiyecekleri tüketmekten kaçınır. *Carem* kişinin muhtelif yeme-içme zevklerinden kısıntıya gitmesi, ibadetlerini edaya özen göstermesi yahut muhtaçlara yardım etmesi şeklinde de eda edilebilir.

Yahudilerin, günlük vakit ve edâ keyfiyeti; Hıristiyanların ise gün adedi bakımından oruçlarını kısmen muhafaza ettikleri anlaşılmaktadır. Bu bakımdan orucun önceki ümmetlere de farz kılındığını bildiren Bakara 183. ayet Yahudi ve Hıristiyanların oruçlarını asli hüviyetiyle eda etmediklerine göndermede bulunmakta ve Hz. Peygamber'in ümmetinin orucu hakkıyla eda etmesinin umulduğunu ifade etmektedir.

Oruç Müslümanlara farz kılınmadan evvel Mekke döneminde Araplarca da bilinmekteydi. Yahudi ve Hıristiyanlarla ictimâî münasebetleri bulunan Mekke müşrikleri, işlemiş oldukları bir günaha keffaret olması gayesiyle *Yom Kipur*'un Arap takvimindeki karşılığı olan *Aşure* gününde oruç tutarlardı. Rasûl-i Ekrem de bi'setten önce ve sonra *Aşure* orucunu tutmuş hicret akabinde de ashabına emretmiştir.

Oruçla ilgili ilk indirildiği anlaşılan Bakara 183-184. ayetler orucun ilk dönemindeki uygulanmasını yani *ilk orucu* tarif etmektedir. Rivayetler bu dönemde Müslümanların tuttuğu orucun günlük süresinin Yahudi yahut Hıristiyanların oruçlarının günlük süresine benzer olduğunu haber vermektedir. Bu bakımdan Müslümanlara farz kılınan oruç ile öncekilerin

oruçlarının benzeşme yönünün, orucun günlük süresinde olduğuna dair yorumların tarihi gerçeklikle örtüştüğünü söyleyebiliriz. Ayrıca Müslümanların evvelden oruç tecrübelerinin bulunmaması sebebiyle bir miskin doyurmak yahut oruç tutmak arasında muhayyer bırakıldıkları da bu ayet grubunda ifade edilmektedir.

İlk oruç döneminde Müslümanlara farz kılınan orucun Ramazan yahut her ayda tutulan üç gün oruç ile Aşure olduğuna dair de muhtelif rivayetler bulunmaktadır. Rasûl-i Ekrem her aydan üç gün orucu, Medîne'ye hicretinden Ramazan orucunun farz kılındığı hicrî ikinci senenin Şaban ayına kadar toplam on yedi ay tutmuştur. Kaynaklar Hz. İbrahim'in bu şekilde bir oruç tuttuğunu zikretmektedir. Yahudi ve Hristiyanların her ayda tuttukları üç günlük bir oruç bilinmediğine göre Rasûl-i Ekrem'in bu orucu Hz. İbrahim'e ittibâen tuttuğu söylenebilir. On yedi ay boyunca tutulan bu oruç bir bakıma Müslümanları Ramazan orucuna hazırlamak gibi bir görevde icra etmiştir. Rasûl-i Ekrem'in Ramazan farz kılındıktan sonra da her aydan üç gün oruç ile Aşure orucunu mütemadiyen tutması ve ashabına da şiddetle tavsiye etmesi -Rasûlullah'ın, hükmünde değişikliğe gidilen eski ibadetleri nafil olarak devam ettirmesinden hareketle- bu oruçların Ramazan orucundan evvel tutulması gereken oruçlar olduğu kanaatini uyardırmaktadır. Ayrıca Ramazan orucunun öncesindeki tüm oruçları nesh ettiğini ifade eden hadis-i şerifler de Ramazan orucundan evvel tutulması gereken oruçların olduğunu göstermektedir.

Rasûlullah'ın Medîne'ye hicretten sonra Aşure günü ulak göndererek yetişkin olsun çocuk olsun herkese oruç tutma emri vermesi, Aşure olduğunu unutarak oruca niyetlenmeyip yemek yiyenlerin akşama kadar oruçlarını tamamlamalarını ve kaza etmelerini emretmesi, hicretle Ramazan orucunun farz kılınması arasındaki tek Aşure gününün oruçlu geçirilmesine dair bir hükmün varlığını göstermektedir. Aşure orucunun Ramazan'ın farz kılınmasından sonra dileyenin tutacağı dileyenin tutmayacağı bir oruç olarak ifade edilmesi de Aşure'nin Ramazan orucundan evvel herkesin tutması gereken bir oruç olduğunu akla getirmektedir.

Fidye muhayyeriyeti ile birlikte yatsıdan akşama tutulan oruç, daha sonra bu muhayyeriyetin kaldırılmasıyla birlikte yine yatsıdan akşama tutulan bir Ramazan orucu şekline kavuşmuştur. Muhayyeriyeti kaldıran ifadenin 184. ayetin son kısmı yahut 185. ayetin ilk kısmı olduğuna dair farklı görüşler bulunmaktadır. Ancak oruç tutmanın hayırlı olduğunu bildiren 184. ayetin son kısmındaki ifadenin muhayyeriyeti bildiren kısımdan he-

men sonra gelmesi ve orucu fidyeye tafdil etmesine dair içerdiği mana göz önünde bulundurularak, muhayyeriyetin Bakara 185. ayet ile kaldırıldığı söylenebilir. Ayrıca 184. ayetteki hasta ve yolcuların oruçlarını diğer günlerde tutmasını emreden ayetin 185. ayette de benzer şekilde zikredildikten sonra fide muhayyeriyetinin tekrar edilmemiş olması da muhayyeriyetin Bakara 185 ile kaldırıldığını göstermektedir.

Ramazân günlerinde yatsıdan akşam vaktine kadar süren bir orucun tutulmasında Müslümanların zafiyet gösterdiklerinin zikriyle başlayan Bakara 187. ayet, orucun yeni günlük süresinin *fecr-i sadıktan* güneşin batmasına kadar olduğunu ifade etmiş ve bunun dışındaki sürelerde yeme-içme ve cinsî münasebette bulunmaya müsaade etmiştir. Orucun günlük süresinin yatsıdan akşama olması ve Müslümanlara oruç tutma yerine fide verme ruhsatının tanınması orucun ilk dönemini (ilk oruç) oluştururken; fide muhayyeriyetinin kaldırılması ve orucun günlük süresinin *fecr-i sadıktan* akşama olacak şekilde düzenlenmesi orucun son dönemine (son oruç) ait uygulamalardır.

Orucun ilk dönemindeki fide muhayyeriyetinden bahseden ayetlerin Mushaf'ta yer almasının hikmeti, İslâm'la sonradan müşerref olup oruç tecrübesi bulunmayanlara bir uygulama seçeneği sunmak olabilir. Öte yandan muhayyeriyetten bahseden kısmın, oruç tutamamakla birlikte ömrünün kalan kısmında tutamadığı oruçlarını kaza edemeyecek olan pîrifâniler ile kronik hastalığı bulunanlara fidyeyi gerekli kıldığına dair yorumlar da bulunmaktadır.

Kaynakça

- ABDULBÂKÎ, Muhammed Fuâd: *el-Mu'cemu'l-Müfehres li Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Kahire, Dâru'l-Hadîs, 1364 h.
- AHMED b. Hanbel (v. 241): *el-Müsned*, Kahire, Dâru'l-Hadîs, 1995.
- ALALU, Suzan vd.: *Yahudilikte Kavram ve Değerler: Dinsel Bayramlar-Dinsel Kavramlar-Dinsel Gereçler*, İstanbul, Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın, 1996.
- ALÎ HATÎB: *es-Sıyâm mine'l-Bidâye hatta'l-İslâm*, Kahire, Mektebetü'l-Külliyyâtî'l-Ezheriyye, t.y.
- ÂLÜSÎ, Mahmûd b. Abdillâh (v. 1270/1854): *Rûhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-Sebi'l-Mesânî*, Beyrut, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, t.y.
- ÂLÜSÎ, Mahmûd Şükrî b. Abdillâh (v. 1924 m.): *Bülûğu'l-Ereb fî Marifeti Ahvâli'l-Arab*, tsh. Muhammed Behçet el-Eserî, 2. Baskı, y.y., t.y.

- ATEŞ, Ali Osman: “İslâm Orucunun Menşei ile İlgili Olarak Hz. Peygamber Hakkındaki Bazı İddiaların Tetkiki”, *Diyanet İlmi Dergi*, Ankara, 1992, cilt: XXVIII, sayı: 3, s. 95-118.
- AYVERDİ, İlhan: *Asırlar Boyu Târihi Seyri İçinde Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, İstanbul, Kubbealtı Neşriyat, 2006.
- BEYHAKÎ, Ahmed b. Hüseyin (v. 458): *el-Câmiu li Şuabi'l-İmân*, Riyad, Mektebetü'r-Rüşd, 2003.
- _____*es-Sünenü'l-Kebîr*, Kahire, Merkezü Hecr, 2011.
- BİKÂÎ, İbrahim b. Ömer (v. 885), *Nazmu'd-Dürer fî Tenâsübi'l-Âyâtı ve's-Süver*, Kahire, Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, t.y.
- BOZKURT, Nebî ve Mustafa Sabri Küçükaşçı: “Mescid-i Nebevî” md., *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XXIX, 281-290.
- BUHÂRÎ, Muhammed b. İsmail (v. 256): *Sahîhu'l-Buhârî*, Beyrut, Dâru İbn Kesîr, 2002.
- CEVAD ALÎ (v. 1987): *el-Mufasssal fî Târîhi'l-Arab Kable'l-İslâm*, y.y., Câmiatü Bağdât, 1993.
- CEZERÎ, Abdurrahman (v. 1941 m.): *Fıkhu alâ Mezâhibi'l-Erbâa*, Kahire, Dâru'l-Hadis, 2004.
- CİLÂCI, Osman: *İlâhi Dinlerde Oruç Hac ve Kurban*, İzmir, Akyol Neşriyat, 1980.
- EBÛ DÂVÛD, Süleyman b. El-Eş'as es-Sicistânî (v. 275): *Sünenü Ebî Dâvûd*, Riyad, Mektebetü'l-Maârif, t.y.
- EBÛ HAYYAN, Muhammed b. Yusuf (v. 745): *el-Bahru'l-Muhît*, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.
- EBÛ UBEYD, Kasım b. Sellam el-Herevî (v. 224): *en-Nâsih ve'l-Mensûh fî'l-Kur'âni'l-Azîz ve mâ fîhi mine'l-Ferâizi ve's-Sünen*, Riyad, Mektebetü'r-Rüşd, t.y.
- ERBAŞ, Ali: *Hristiyanlıkta İbadet*, İstanbul, Ayışığı Kitapları, 2003.
- ERDEM, Sargon: “Bayram” md., *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, V, 257-259.
- EZRAKÎ, Muhammed b. Abdullah (v. 250): *Ahbâru Mekke ve mâ Cae fihâ mine'l-Âsâr*, y.y., Mektebetü'l-Esedî, 2003.
- FERRÂ, Yahyâ b. Ziyâd (v. 207): *Meâni'l-Kur'an*, Beyrut, Âlemü'l-Kütüb, 1983.
- HALÎFE b. Hayyât (v. 240): *Târîh*, Riyad, Dâru Tîbe, 1985.
- HÂZİN, Ali b. Muhammed (v. 741): *Lübâbu't-Tevîl fî Meâni't-Tenzîl*, y.y., 1317 (h.).
- HİBETULLÂH b. Selâme, *en-Nâsih ve'l-Mensûh*, Mısır, Mektebetü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1967.
- İBN ÂŞÛR, Muhammed Tâhir (v. 1973): *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Tunus, Dâru't-Tûnusiyye, 1984.

- İBN EBÎ HÂTİM, Abdurrahman b. Muhammed (v. 327), *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Riyad, Mektebetü Neẓâr Mustafa el-Bâz, 1997.
- İBN FÂRÎS, Ahmed (v. 395): *Mucemu Mekâyisi'l-Luġa*, y.y., Dâru'l-Fikr, 1979.
- İBN HACER, Ahmed b. Ali (v. 852): *el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, y.y., t.y.
- _____*Fethu'l-Bârî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Riyad, 2001.
- İBN KAYYIM el-Cevziyye, Muhammed b. Ebî Bekr (v. 751): *Zâdü'l-Meâd fî Hedyi Hayri'l-İbâd*, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1998.
- İBN KESİR, İsmâil b. Ömer (v. 774): *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Cezîre, Dâru Hicr, 1997.
- _____*Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Riyad, Dâru Tîbe, 1999.
- İBN MÂCE, Muhammed b. Yezîd (v. 273): *Sünen*, Riyad, Mektebetü'l-Maarif, t.y.
- İBN SA'D, Muhammed b. Sa'd (v. 230): *Kitâbu't-Tabakâtî'l-Kebîr*, Kahire, Mektebetü'l-Hancî, 2001.
- İBNÜ'L-CEVZÎ, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali (v. 597): *Nevâsihu'l-Kur'ân*, Medine, el-Câmiatü'l-İslâmiyye, 2003.
- İBNÜ'L-ESÎR, Ebû's-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek b. Esîrüddîn Muhammed (v. 606): *Câmiu'l-Usûl fî Ehâdisi'r-Rasûl*, y.y., Mektebetü'l-Halvânî, 1969.
- _____*en-Nihâye fî Ğarîbi'l-Hadîs ve'l-Eser*, Riyad, Dâru İbni'l-Cevzî, 1421 h.
- KESKİNÖZ, İlhan: *Hristiyanlıkta Oruç*, İstanbul, Türk Dünyası Presbiteryen Kilisesi, 2002.
- KURTUBÎ, Ahmed b. Ömer (v. 656): *el-Müfhim li mâ Eşkele min Telhîsi Kitâbi Müslim*, Beyrut, Dâru İbn Kesîr, 1996.
- KURTUBÎ, Muhammed b. Ahmed (v. 671): *el-Câmiu li Ahkâmî'l-Kur'ân ve'l-Mübeyyinu limâ Tedammenehû mine's-Sünneti ve Âyi'l-Furkân*, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 2006.
- KÜÇÜK, Abdurrahman: "İbâdet" md. (İslâm Öncesi Dinlerde İbadet), *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XIX, 235-240.
- MÂTÜRÎDÎ, Muhammed b. Muhammed (v. 333): *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 2004.
- MÂVERDÎ, Ali b. Muhammed (v. 450): *en-Nüket ve'l-Uyûn*, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'lİlmiyye, t.y.
- MUKÂTİL b. Süleyman (v. 150): *Tefsîru Mukatil b. Süleyman*, thk. Abdullah Mahmud Şehhâte, Beyrut, Müessesetü't-Tarihî'l-Arabî, 2002.
- MÜSLİM b. el-Haccâc (v. 261): *Sahîhu Müslim*, Beyrut, Dâru'l-Fikr, 2003.
- NEHHÂS, Muhammed b. Ahmed Ebû Cafer (v. 338): *Kitâbu'n-Nâsih ve'l-Mensûh fî'l-Kur'âni'l-Kerîm*, y.y., el-Mektebetü'l-Allâmiyye, 1938.

- NESÂÎ, Ahmed b. Şuayb (v. 303): *Sünenü'n-Nesâî*, Riyad, Mektebetü'l-Maârif, 1417 h.
- OLGUN, Tahir: *Müslümanlıkta İbadet Tarihi*, Ankara, Akçağ Yayınları, 1998.
- ÖZEN, Adem: *Yahudilikte İbadet*, İstanbul, Ayışığı Kitapları, 2001.
- PRINCE, Derek: *Oruç: Hristiyanlıkta Bir Yaklaşım*, trc.: Hande Taylan, İstanbul, Müjde Yayıncılık, 1995.
- RÂĞİB ISFAHÂNÎ, Hüseyin b. Muhammed (h. V. asrın ilk çeyreği): *el-Müfredât fî Ğaribi'l-Kur'an*, y.y., Mektebetü Nezâr Mustafa el-Bâz, t.y.
- RÂZÎ, Muhammed b. Ömer (v. 606): *Mefâtihu'l-Ğayb*, Beyrut, Dâru'l-Fikr, 1981.
- REŞİD RIZÂ, Muhammed (v. 1935 m.): *Tefsîru'l-Menâr*, Kahire, Dâru'l-Menâr, 1947.
- SEMERKANDÎ, Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed (v. 375): *Bahru'l-Ulûm*, Beyrut, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1993.
- SOYSALDI, H. Mehmet: *Kur'an ve Sünnet Işığında İbadet Tarihi*, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.
- SUYÛTÎ, Celaledîn Abdurrahman b. Ebi Bekr (v. 911): *ed-Dürru'l-Mensûr fî't-Tefsîri bi'l-Me'sûr*, Kahire, Merkezu Hecr li'l-Buhus ve'd-Dirasati'l-Arabiyye ve'l-İslamiyye, 2003.
- _____ *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'an*, Beyrut, Daru İbn Kesîr, 2002.
- TABERÎ, Muhammed b. Cerîr (v. 310): *Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'an*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, y.y., Dâru Hicr, t.y.
- TİRMİZÎ, Muhammed b. İsa (v. 279): *Sünen*, Riyad, Mektebe-tü'l-Maârif, t.y.
- ZECCÂC, İbrâhim b. es-Seri (v. 311): *Meâni'l-Kur'an*, Beyrut, Âlemü'l-Kütüb, 1988.
- ZEMAŞERÎ, Mahmûd b. Ömer (v. 538): *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmizi't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvil fî Vücûhi't-Te'vil*, Riyad, Mektebetü'l-Ubeykân, 1998.
- ZEYD, Mustafa: *en-Nesh fî'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Medîne, Dâru'l-Vefâ, 1987.
- ZUHAYLÎ, Vehbe: *İslâm Fıkhu Ansiklopedisi*, terc. Dr. Ahmet Efe vd., İstanbul, Risâle Yayınları, 1994.

وَرَثَةُ الْأَنْبِيَاءِ وَمُسْتَقْبَلُ التَّرَكَةِ الْعَظِيمَةِ

EMAD GAZİ KANAAN

YRD. DOÇ. DR. KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ

emadkanaan@kilis.edu.tr

الملخص

هدفت الدراسة إلى تقديم توصيف سرديّ يوثّق حالة نهوض نخبة علماء الأمة بواجب الدعوة إلى الله تعالى على مدار العصور. وذلك في ضوء هدي الكتاب والسنة من خلال فهمهم لمقاصد الدعوة الإسلامية الإصلاحية. واستخدم الباحث المنهج السردّي النقديّ للتعرف إلى ماهية الفكر الإسلامي في توصيف رسالة العلماء المسلمين؛ ثم شرّع بمقارنة واقع الأمة المسلمة بماضيها وحاضرها. مؤكداً أن ما تشهده الأمة من حالات شاذة لمواقف بعض علماء السوء من قضايا الأمة المسلمة الكبرى المعاصرة هو ليس سوى نتيجة جهود منظمة تهدف لتشويه رسالة الإسلام الخاتمة؛ وقد أنجزت الدراسة بالاعتماد على منهج بحثي يقوم على التوثيق للأدلة الشرعية ثم تحليلها بهدف استخلاص المقاصد السامية منها. وخلصت الدراسة إلى تحديد هوية مؤسسات انتاج علماء السوء والتعريف بغاياتهم وتبيان سبل الوقاية من سمومهم الزعاف.

الكلمات المفتاحية: وَرَثَةُ الْأَنْبِيَاءِ - التَّرَكَةُ الْعَظِيمَةُ - الْعُلَمَاءُ الْعَامِلُونَ - عُلَمَاءُ السُّوءِ.

PEYGAMBERLERİN MİRASÇILARI VE BÜYÜK MİRASIN GELECEĞİ

Özet

Bu çalışma, Kuran ve Sünnet ışığında seçkin âlimlerin ıslahçı İslâmî davetin mak-satları vasıtasıyla asırlar boyu bu âlimlerin Allah Teâlâ'ya davet hareketini ortaya koymayı amaçlamaktadır. Araştırmacı bu çalışmada, müslüman âlimlerin mesajını aktarmada İslâmî metodu tespit etmeye çalışmış, bunu yaparken ise tümdeenge-lim ve tümevarım yöntemiyle, eleştirel anlatım metodunu kullanmıştır. Daha son-ra İslam ümmetinin geçmişi ile hali hazırdaki durumunu karşılaştırarak, bugün ümmetin şahit olduğu eşine az rastlanır hallerin bazı kötü âlimlerin büyük İslâm

ümminin problemlerine karşı tutumlarından kaynaklı olduğunu ve bunun sadece ve sadece İslâm mesajını kötü göstermek için yapılmış planlı çabalar olduğunu vurgulamıştır. Bu çalışma, yüce değerlerin çıkarılması hedefiyle önce şer' i delillere müracaat daha sonra onların tahlilleriyle araştırmacı metoda dayanarak meydana getirilmiştir. Son olarak araştırmada kötü âlimler tanıtılarak amaçları hakkında bilgi verilmiş ve onlardan korunma yolları açıklanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Peygamberlerin Mirasçıları, Büyük Miras, Kötü Âlimler, İhlâslı Âlimler.

HEIRS OF THE PROPHETS AND THE FUTURE OF GREAT LEGACY

Abstract

The study aimed to provide a descriptive description of the status of the rise of the nation's elite scholars in the duty of calling to God over the ages, in the light of the guidance of the book and the Sunnah through their understanding of the purposes of Islamic call for reform. The researcher used the critical narrative approach to identify the nature of Islamic thought in describing the message of Muslim scholars. He then proceeded to compare the reality of the Muslim Ummah with its past and present. He stressed that what the nation is witnessing is an anomaly of the attitudes of some bad scholars of the major Muslim Ummah issues. To distort the message of Islam conclusion; the study was completed using a research methodology based on the documentation of legal evidence and then analyzed with a view to extract the purposes of the higher ones. The study concluded by identifying the institutions of production of bad scientists and the definition of their goals and to identify ways to prevent their toxins.

Key Words: The Heirs of the Prophets - The Great Legacy - Working Scientists - Bad Scientists.

المقدمة

أمسى المسلمون اليوم على عتبات استحقاق إنسانيٍّ مصيريٍّ، إذ إنهم على مشارف النهوض بمسؤولية ريادة البشرية من جديدٍ بعد ما سقطت دعاوى زعماء الأرض المعاصرين في أسفل دركٍ تاريخيٍّ من التلفيق قد عرفته البشرية كافة، فقد أصَّلَ الغرب والشرق المتقدم علمياً أعتى شرائع الغابات، وأرَعَنَ صور التناقض بين القول والحال.

والمسلمون في الوقت عينه - وهذا يُمثِّلُ النصف الثاني من الحقيقة الصارخة - يقفون على شفا وادٍ سحيقٍ سيرجئ تفوقهم الإنسانيٍّ إلى دهور مديدة إذا ما ضيَّعوا هذه الفرصة النادرة للغاية تاركين زمام المبادرة لأُمَّةٍ أخرى كي تتماثل لقيادة الخلق نحو عدالة إنسانية تتعطش البشرية جمعاء إلى التعايش المشترك في أكناف سعادتها الرشيدة.

وإن الله قد مَنَّ على البشرية بِبَعْثِهِ رَسُولاً خاتماً حمل إليهم شريعة غرَاء ترسي مختلف ضمانات المساواة بين الناس أياً كان عمق اختلافهم وشموله، ثُمَّ قَيَّضَ سبحانه لِأُمَّةِ الإسلام وَرَثَةً استأمنهم عل تركة الوحيين العظيمة - بوصفهم موقعين عن رَبِّ العالمين وسفراء عن الأنبياء - فأوسد إليهم أمر النهوض بفريضة دعوة الناس إلى دينِ رَبِّ الناس.

وإن من هؤلاء العلماء المُسْتَخْلَفِينَ من أَدَّى أمانة الله تبارك وتعالى، وإن منهم من أضلَّهُ الله على عِلْمٍ فخان الله ورسوله والمسلمين وأبناء البشرية قاطبة.

وقد قررت الشريعة الخاتمة أن الغنم بالغرم، والغرم بالغنم، وعليه: فهنيئاً لمن أوفى من العلماء بما عاهد الله عليه، وويل لمن فرط فاستبدل الذي هو أدنى بالذي هو خير.

مشكلة البحث:

لقد عرف أعداء الإسلام أثر دور علماء الأمة المسلمة الربانيين في تغيير مسار الأحداث، وقوتهم في لجم المبطلين، وحضورهم المثمر بين الناس، فأعدوا لذلك مكيدة جائرة، حيث احترقوا إنشاء مدارس ترعى هؤلاء الموسومين بعلماء المسلمين الجدد منذ نعومة أظفارهم، منفقين عليهم الرخيص والنفيس من أجل تأهيلهم الشرعي بداية، والذي ينبغي أن يكون مقنعاً للعامة من الجماهير، ثُمَّ إذا استوت عيدانهم الدخيلة قام أربابهم وأولياء نعمتهم بحقن أظفارهم الجارحة بسموم زعاف قاتلة، تُرْجَى مواسم فتكها بالمسلمين من أبناء دينهم إلى أيام كالحات يمرُّ بها أسيادهم المصنِّعين لهم في الخارج، أو أذنانهم ممن رضوا بأن يكونوا في خدمتهم من المسلمين في الداخل.

وعليه، فإن مشكلة البحث تتلخص في السؤال الآتي: ما خطورة علماء السوء على الأمة المسلمة، وما دور العلماء الربانيين في مقارعتهم ونفي سمومهم؟

أهمية البحث ومسوغاته:

تتلخص أهمية البحث ودوافع كتابته في النقاط الآتية:

التعريف بَوَرَّةَ الأنبياء من العلماء العاملين وأضدادهم من علماء السوء. إظهار واجب العلماء الربانيين حيث وقعت نوازل الأمة. تبيان خطورة علماء السوء على الأمة المسلمة. التعريف بثلة ميمونة من العلماء العاملين عبر الحديث عن مواقفهم المشهوددة في حفظ الشريعة وأهلها المؤمنين، والذين تم اختيارهم وفق معيار دقيق هو إجماع الأمة على وافر علمهم ورشيد منهجهم وفائق أثرهم. توصيف هوية مؤسسات صناعة العلماء السوء توثيق أهدافها المدمرة وتحديد آلياتها المشبوهة.

أهداف البحث:

يُنشَدُ البحث تحقيق الهدفين الآتين:
إظهار واجب العلماء الربانيين تجاه الإسلام وأهله.
تبيان خفايا مواقف علماء السوء الهدامة نحو قضايا الأمة المصيرية.

مصطلحات البحث:

ومن أهمها الآتي:
وَرَّةُ الأنبياء: هم خُلَصُ العلماء الذين صدقوا ما عاهدوا الله عليه.
التَّرَكَةُ العَظِيمَةُ: هي الشريعة الخاتمة التي ورَّتها النبيُّ لعلماء الأمة المسلمة.

الدراسات السابقة:

من أهم الدراسات السابقة ذات الصلة التي وقع عليها الباحث ما يأتي:
عنوان البحث: دور العلماء في قيادة الأمة
الباحث: د. ناصر العمر
تاريخ النشر: 1428هـ

ملخص البحث: أجاب البحث عن السؤال الرئيس الآتي: مَنْ هم العلماء المعنيون بالفضل والتشريف؟

مبيناً أنهم: "ورثة الأنبياء" فهم الذين يرثونهم علماً وعملاً، ويقتدون بهم في السر والعلن، ويلتزمون منهجهم في الغضب والرضا والمنشط والمكره، ولا يكونوا كمن {يَعْبُدُ اللَّهَ عَلَى حَرْفٍ¹، أَوْ كَمَن {أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ².

كما عالج البحث نقاطاً مهمة للغاية مثل:

- 1- تغييب دور العلماء.
- 2- العلماء والمشاريع المشتركة.
- 3- استقلال العلماء عامل مهم لتحقيق ريادة العلماء للأمة.

عنوان البحث: العلماء وورثة الأنبياء

الباحث: د. راغب السرجاني

تاريخ النشر: 2009م

ملخص البحث: أكد البحث أن العلم صفة الأنبياء وإن أعلى منزلة وأسمى رتبة في الخلق وبين البشر عند الله تعالى هي منزلة الأنبياء ورتبة النبوة، ولمكانة العلم ولأهميته القصوى ومكانته في ميزانه سبحانه وتعالى، فإن الله تعالى قد ربط في كتابه الكريم بين الأنبياء وصفة العلم، على أساس أنها صفة ثابتة ولازمة لهم، بل وضح سبحانه أن العلم هو أهم الصفات التي يتميز بها هؤلاء الأنبياء، وكيف لا والدور الرئيسي لهم في الدنيا أن يُعَلِّمُوا غيرهم؟

كما عالج البحث نقاطاً مهمة للغاية منها: ما بينه حول أن العلم هو ميزان التفاضل بين الخلق جميعاً، فقد امتنَّ به الله تعالى على أناس معينين واختصهم بالزيادة منه، وقد اصطفاهم سبحانه على غيرهم، فجعل -على سبيل المثال- مؤهلات القيادة عند طالوت عليه السلام هي العلم والقوة، فقال: {إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ³.

¹ سورة الحج، الآية 11.

² سورة الأعراف، الآية 176.

³ سورة البقرة، الآية 247.

المحتوى العلمي تمهيد (الغنم بالغرم)

إن الله تعالى إذ رفع درجات أهل العلم بما تضمنته أروقة عقولهم من مفردات المعارف، وبما عقلته شغاف قلوبهم من متغيرات الأحوال، قال تعالى: {إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ} ⁴، فإنه نبّه في مواطن عديدة إلى أن مدار التشريف لحملة العلم قائم على هذه المسلمة المانعة:

إن أجّر العلماء الكبير المترتب على حسن التزامهم بحدود علمهم وقيمه، يقابله وعلى نحو مواز ومكافئ وزرّ عظيم في حال تحليلهم من فرائض وأخلاق ما خصهم الله تعالى به من نعمة العلم من دون غيرهم، قال تعالى: {وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِي آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا فَانْسَلَخَ مِنْهَا فَاتَّبِعَهُ الشَّيْطَانُ فَكَانَ مِنَ الضَّالِّينَ} (175) وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِنْ تَحْمِلْ عَلَيْهِ يَلْهَثْ أَوْ تَتْرَكْهُ يَلْهَثْ ذَلِكَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَبُوا بِآيَاتِنَا فَاقْصُصْ الْقِصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ (176) سَاءَ مَثَلًا الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَبُوا بِآيَاتِنَا وَأَنْفُسُهُمْ كَانُوا بِظُلْمٍ ⁵.

إن العالم الذي سالت أخباراً هديه فروت عجاف العقول ورمضاء القلوب، حتى نفر الناس على عجل إلى أفياء دروبه، ومنارات هديه، يتلقفون بحرص حصاد فكره، وغلال تجاربه، إن مثل هذا العالم مع كنوز معارفه، مثل الجذور والثمار من الشجرة؛ فالمعارف التي يكتنزها العالم هي بمثابة الجذور الضاربة في صميم الأرض، والشجرة لا تحيا من دون ضخ جذورها ماءً في عروق أغصانها الباسقة، وإن إحياء هذه المعارف في سلوكيات العالم مثل الثمار التي تفيض من عيون تلکم الأغصان، فالشجرة الخضراء تبعث الراحة في النفس، وثمارها تورث القوة في الجسد، فلا راحة للنفس مع جسد هزلٍ عليل، ولا تعني عن السقيم أزهير حدائق العالم الفاتنة مجتمعة.

⁴ سورة فاطر، الآية 28.

⁵ سورة الأعراف، الآية -175 178.

ويزداد هذا المعنى جلاءً بلطيف هذا التشبيه النبويّ البليغ: (مثل المؤمن الذي يقرأ القرآن، مثل الأترجة، ريحها طيب وطعمها طيب، ومثل المؤمن الذي لا يقرأ القرآن مثل التمرة، لا ريح لها وطعمها حلو، ومثل المنافق الذي يقرأ القرآن، مثل الريحانة، ريحها طيب وطعمها مرّ، ومثل المنافق الذي لا يقرأ القرآن، كمثل الحنظلة، ليس لها ريح وطعمها مرّ)⁶.

العلم والعلماء

جاءت الشريعة الإسلامية حاثّة على العلم، ومُرغبة في طلبه، وداعية إلى تحصيله، فوردت نصوصٌ شرعيةٌ عدّةٌ سواءً في القرآن الكريم أو في السّنة النبوية الشريفة تُعلي من شأن العلم، وتُبين منزلة العلماء وفضلهم على من سواهم، ومن ذلك قول الله تعالى: {قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ}⁷، ولا يخفى ما للعلماء من دور جليل في خدمة النّاس ونفعهم، والرفق بالمجتمع وتقدمه. والعلم كما عرّفه علماء اللغة مُشتقٌّ من الجذر اللغوي علم؛ فالعين واللام والميم أصلٌ صحيحٌ يدل على الأثر في الشيء الذي يُميّزه عن غيره، وعلم الرجل على الشيء علامة؛ إذ ترك فيه أثراً، والعلم نقيض الجهل، وعلم وأعلم أصلٌ واحدٌ بفارق أنّ الإعلام مُتعلّقٌ بالإخبار السّريع، في حين أنّ التّعليم مُتعلّقٌ بالتّكثير والتكرار؛ بغية تحقّق أثره في النّفس، والعلماء هم حَمَلَة العلم ومُبلّغوه للنّاس، والسّاعون لنشره، ولهم من الفضل والأثر الطّيب الكثير⁸، حتى وصفهم النّبيّ عليه الصّلاة والسّلام بورثة الأنبياء.

العلماء ورثة الأنبياء

وصف النّبيّ صلى الله عليه وسلم العلماء بأنّهم ورثة الأنبياء؛ فقد جاء في الحديث الشريف الذي رواه أبو الدرداء رضي الله عنه عن رسول الله أنّه قال:

⁶ مسلم: كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب فضيلة حافظ القرآن، حديث: (1369).

⁷ سورة الزمر، الآية 9.

⁸ ابن فارس: مقاييس اللغة، صفحة، 4/ 88-89.

(من سلك طريقاً يطلب فيه علماً، سلك الله به طريقاً من طرق الجنة، وإن الملائكة لتضع أجنحتها لطالب العلم رضا بما يصنع، وإن العالم ليستغفر له من في السموات، ومن في الأرض، والحيتان في جوف الماء، وإن فضل العالم على العابد كفضل القمر ليلة البدر على سائر الكواكب، وإن العلماء ورثة الأنبياء، وإن الأنبياء، لم يورثوا ديناراً، ولا درهماً، إنما ورثوا العلم، فمن أخذه أخذ بحظ وافر).⁹ وإن من أعظم خصائص ومناقب العلماء أنهم ورثة للأنبياء، وهم لم يرثوا منهم مالاً أو متاعاً من متاع الدنيا، بل ورثوا عنهم العلم، وذلك متمثل بأن الأنبياء عليهم السلام خير خلق الله تعالى في الأرض؛ فورثتهم لا بد أن يكونوا خير الخلق من بعدهم وهم العلماء، كما أنه من المعروف أن الميراث ينتقل من المورث إلى ورثته القريبين الذين يقومون مقامه من بعده، ولا يقدر على القيام مقام الرسل -عليهم السلام- وأداء رسالتهم ودورهم في التبليغ والدعوة إلى الله تعالى وتعليم دينه مثل الأنبياء، وفي اعتبار العلماء ورثة للأنبياء إشارة للناس وتنبية لهم بلزوم احترامهم وتوقيرهم، والرجوع إليهم في شؤونهم وطاعتهم، فهذا حق لهم كما هو حق للأنبياء عليهم السلام.

وقد جاءت في القرآن الكريم آيات بشأن بعض الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ذكرت فعل الإرث والميراث، إلا أن المعنى المراد في الآيات هو ذات معنى الحديث؛ ميراث العلم والدين، كما جاء في قول الله تعالى: {وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُودَ وَقَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ عَلَّمْنَا مِنْ نَبِيِّنَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْفَضْلُ الْمُبِينُ}¹⁰. ومثل ذلك ما جاء في دعاء نبي الله زكريا -عليه السلام- كما جاء في سورة مريم: {وَإِنِّي خِفْتُ الْمَوَالِيَ مِنْ وَرَائِي وَكَانَتِ امْرَأَتِي عَاقِرًا فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا (5) يَرِثُنِي وَيَرِثْ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ وَاجْعَلْهُ رَبِّ رَضِيًّا}¹¹. فالميراث الذي سيورث من الأنبياء ليس سوى العلم والدين بتعليمهما والدعوة إليهما، والسير على خطى الأنبياء في ذلك.

⁹ أبو داود: كتاب العلم، باب الحث على طلب العلم، حديث: (3175).

¹⁰ سورة النمل، الآية 16

¹¹ سورة مريم، الآية 5-6.

الصحابه رضي الله عنهم كانوا يدركون أَنَّ العلم ميراث النبوة وَأَنَّ العلماء هم ورثة الأنبياء، لذا كانوا يتناوبون فيما بينهم على الحضور إلى مجلس رسول الله عليه الصَّلَاة والسَّلَام في مسجده؛ لِيُعَلِّمَهُمُ أُمُورَ دِينِهِمْ، وقد روي عن أَبِي هُرَيْرَةَ رضي الله عنه: (أَنَّهُ مَرَّ بِسُوقِ الْمَدِينَةِ فَوَقَفَ عَلَيْهَا فَقَالَ: يَا أَهْلَ السُّوقِ مَا أَعْجَزَكُمْ قَالُوا: وَمَا ذَاكَ يَا أَبَا هُرَيْرَةَ؟ قَالَ ذَاكَ مِيرَاثُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُقَسَّمُ وَأَنْتُمْ هَهُنَا أَلَا تَذْهَبُونَ فَتَأْخُذُونَ نَصِيصَكُمْ مِنْهُ قَالُوا: وَأَيْنَ هُوَ؟ قَالَ: فِي الْمَسْجِدِ، فَخَرَجُوا سَرَّاعًا وَوَقَفَ أَبُو هُرَيْرَةَ لَهُمْ حَتَّى رَجَعُوا فَقَالَ لَهُمْ: مَا لَكُمْ؟ قَالُوا: يَا أَبَا هُرَيْرَةَ فَقَدْ أَتَيْنَا الْمَسْجِدَ فَدَخَلْنَا فَلَمْ نَرِ فِيهِ شَيْئًا يُقَسَّمُ فَقَالَ لَهُمْ أَبُو هُرَيْرَةَ: وَمَا رَأَيْتُمْ فِي الْمَسْجِدِ أَحَدًا قَالُوا: بَلَى رَأَيْنَا قَوْمًا يُصَلُّونَ وَقَوْمًا يَقْرَأُونَ الْقُرْآنَ وَقَوْمًا يَتَذَكَّرُونَ الْحَلَالَ وَالْحَرَامَ فَقَالَ لَهُمْ أَبُو هُرَيْرَةَ: وَيَحْكُمُ فِذَاكَ مِيرَاثُ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ).¹² هذا؛ ولأنَّ العلماء ورثة الأنبياء، كان فقدانهم بموتهم مصيبة لا تُجبر وجلالاً يخلف في الأمة أعظم الأثر، بل إنَّ في فقدانهم خشية من قبض العلم وانحساره بين النَّاسِ، ومن ذلك ما رواه عبد الله بن عمرو رضي الله عنه عن النَّبِيِّ عليه الصَّلَاة والسَّلَام أَنَّهُ قَالَ: (إِنَّ اللَّهَ لَا يَنْزِعُ الْعِلْمَ بَعْدَ أَنْ أَعْطَاكُمْوهُ انْتِزَاعًا، وَلَكِنْ يَنْتَزِعُهُ مِنْهُمْ مَعَ قَبْضِ الْعُلَمَاءِ بَعْلَمِهِمْ، فَيَبْقَى نَاسٌ جُهَالٌ، يَسْتَفْتُونَ فَيُفْتَوْنَ بِرَأْيِهِمْ، فَيَضِلُّونَ وَيُضِلُّونَ).¹³

إنَّ للعلماء منزلة عظيمة ودرجة رفيعة بين النَّاسِ في الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ، ومصدق ذلك قول الله تعالى: {يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ}¹⁴. كما أَنَّ للعلماء سمة يكسبهم إياها العلم، ألا وهي خشية الله تعالى ومخافته وتقواه، كما جاء في قوله تعالى: {إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ}¹⁵. ولا يخفى

¹² مجمع الزوائد ومنبع الفوائد: باب في فضل العالم والمتعلم، 123/1.

¹³ البخاري: باب ما يذكر من ذم الرأي وتكلف القياس، 100/9.

¹⁴ سورة المجادلة، الآية 11.

¹⁵ سورة فاطر، الآية 28.

ما للعلماء من أثر بالغ في نفع مجتمعهم وتبصرتهم بأمر دينهم ودنياهم، ما جعلهم بحقٍ ورثةً لخَيْرِ البشر الأنبياء عليهم الصَّلَاة والسَّلَام.

حُسْنُ الْأَدَاءِ فِي ظِلَالِ صَفَاءِ النِّيَّةِ

إن مدار العبادات بين القبول والإحباط متعلق بمتغيرين اثنين تبينهما الجملة المقتضية الآتية: (حسن الأداء في ظلال صفاء النية)، حيث إن كليهما شرط لازم لتحقيق القبول المُرام.

فمن نوى جهاداً لتكون كلمة الله هي العليا، غير أنه تَوَلَّى مُدْبِرًا عند لقاء العدو، فعمله مُسْفَرٌ عن عدم القبول، قال الله عز وجل: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا لَقِيتُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا زَحَفًا فَلَا تُولُوهُمْ الْأَدْبَارَ} ¹⁶، وفي الحديث عن أبي هريرة أن النَّبِيَّ صَلَّى الله عليه وسلم قال: (اجتنبوا السَّبعَ الْمُوبِقَاتِ) قالوا: يا رسول الله، وما هُنَّ؟ فذكرهنَّ، وذكر فيهنَّ التَّوَلَّى يوم الزَّحَفِ ¹⁷.

ومن بَيَّتَ النِّيَّةَ على الغزو في سبيل حصاد مديح النَّاسِ واستحسانهم، ثُمَّ قضى نجه مُقْبِلًا غير مُدْبِرٍ، فعمله يوشك -أو قد حَلَّتْ به- خطايا فساد النِّيَّةِ، وعن أبي موسى، قال: جاء رجل إلى النَّبِيِّ صَلَّى الله عليه وسلم فقال: يا رسول الله، ما القتال في سبيل الله؟ فإنَّ أحدنا يقاتل غضبًا، ويقَاتِلُ حَمِيَّةً، فرفع إليه رأسه، قال: وما رفع إليه رأسه إلا أنه كان قائمًا، فقال: (من قَاتِلٌ لتكون كلمة الله هي العليا، فهو في سبيل الله عز وجل) ¹⁸.

وتزداد الصورة الأولى وضوحاً بحديث الصحابي المسيء صلاته، فعن أبي هريرة: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم دخل المسجد فدخل رجل، فصلى، فسلم على النَّبِيِّ صَلَّى الله عليه وسلم، فَرَدَّ، وقال: (ارجع فصلِّ، فإنك لم تصل)، فرجع يصلي كما صلى، ثم جاء، فسلم على النَّبِيِّ صَلَّى الله عليه وسلم، فقال: (ارجع فصلِّ، فإنك لم تصل) ثلاثاً، فقال: والذي بعثك بالحق ما أحسنُ غيره،

¹⁶ سورة الأنفال، الآية 15.

¹⁷ البيهقي: السنن الصغير، كتاب السير، باب تحريم الفرار من الزحف، حديث: (2878).

¹⁸ البخاري: كتاب العلم، باب من سأل، حديث: (122).

فَعَلَّمَنِي، فَقَالَ: (إِذَا قُمْتَ إِلَى الصَّلَاةِ فَكَبِّرْ، ثُمَّ اقْرَأْ مَا تيسَّرَ مَعَكَ مِنَ الْقُرْآنِ، ثُمَّ ارْكَعْ حَتَّى تَطْمِئِنَّ رَاكِعًا، ثُمَّ ارْفَعْ حَتَّى تَعْتَدِلَ قَائِمًا، ثُمَّ اسْجُدْ حَتَّى تَطْمِئِنَّ سَاجِدًا، ثُمَّ ارْفَعْ حَتَّى تَطْمِئِنَّ جَالِسًا، وَافْعَلْ ذَلِكَ فِي صَلَاتِكَ كُلِّهَا)¹⁹.

إن مستوى الإتقان الذي يتحقق في أثناء أداء العمل على أتم وجه يؤدي من خلاله، يتمشى مع مستوى الدرجات التي ينالها العامل المجتهد في الخلاص إلى أعلى منازل الإتقان المتاح، فالمسألة مثلها مثل طالب في غرفة الامتحان، حيث خصصت عن كل إجابة درجة، وإن العلامة التامة هي غاية كل مُتَعَلِّم.

كما أنه يقرب الصورة الثانية ما رواه سليمان بن يسار، قال: تفرَّج النَّاسُ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، فَقَالَ لَهُ نَاطِلُ الشَّامِيِّ: أَيُّهَا الشَّيْخُ حَدِّثْنَا حَدِيثًا سَمِعْتَهُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، يَقُولُ: (أَوَّلُ النَّاسِ يَقْضَى فِيهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ثَلَاثَةٌ: رَجُلٌ اسْتَشْهَدَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ، فَأُتِيَ بِهِ، فَعَرَفَهُ نَعْمَهُ فَعَرَفَهَا، فَقَالَ: مَا عَمِلْتُ فِيهَا، قَالَ: قَاتَلْتُ فِيكَ حَتَّى قُتِلْتُ، وَقَالَ غَيْرُهُ: حَتَّى اسْتَشْهَدْتُ، فَقَالَ: كَذَبْتَ؛ وَلَكِنَّكَ قَاتَلْتَ لِيَقَالَ: هُوَ جَرِيءٌ، وَقَدْ قِيلَ، ثُمَّ أُمِرَ بِهِ فَسُحِبَ عَلَى وَجْهِهِ حَتَّى أُلْقِيَ فِي النَّارِ).

ورجل تعلم العلم، وعلمه، وقرأ القرآن، فَأُتِيَ بِهِ، فَعَرَفَهُ نَعْمَهُ فَعَرَفَهَا، فَقَالَ: فما عملت فيها؟، قال: تعلمت فيك العلم، وعلمته، وقرأت القرآن فيك، قال: كذبت، ولكنك تعلمت ليقال هو عالم، وقد قيل، وقرأت القرآن ليقال هو قارئ، فقد قيل، ثُمَّ أُمِرَ بِهِ فَسُحِبَ عَلَى وَجْهِهِ حَتَّى أُلْقِيَ فِي النَّارِ.

ورجل أوسع الله عليه، وأعطاه من أصناف المال كله، فَأُتِيَ بِهِ، فَعَرَفَهُ نَعْمَهُ فَعَرَفَهَا، قال: فما عملت فيه ؟، قال: ما تركت من سبيل تُحِبُّ أَنْ يَنْفَقَ فِيهَا إِلَّا أَنْفَقْتُ فِيهَا، قال: كذبت، ولكنك فعلت ليقال: هو جواد، فقد قيل، ثُمَّ أُمِرَ بِهِ فَسُحِبَ عَلَى وَجْهِهِ حَتَّى أُلْقِيَ فِي النَّارِ)²⁰.

إننا في هذا المقام وفي ضوء وقوفنا على أثر النية الخالصة في قبول العمل يطلب إلينا على سبيل الوجوب أَنْ نَفْقَهَ سِرَّ تَخَوُّفِ صَاحِبِ الْإِبَانَةِ الْكَبْرَى مِنْ

¹⁹ البخاري: كتاب الأذان، أبواب صفة الصلاة، باب وجوب القراءة للإمام والمأموم في الصلوات كلها، حديث: (736).

²⁰ أبو عوانة: "مستخرج أبي عوانة"، مبتدأ كتاب الجهاد، باب الخبر الدال على أن من قاتل للمغتم، حديث: (5997).

سوء الخاتمة، حيث قال الشيخ ابن بطة رحمه الله تعالى: اعلموا رحمنا الله وإياكم؛ أن من شأن المؤمنين وصفاتهم وجود الإيمان فيهم، ودوام الإشفاق على إيمانهم، وشدة الحذر على أديانهم، فقلوبهم وجلة من خوف السلب، قد أحاط بهم الوجل، لا يدرون ما الله صانع بهم في بقية أعمارهم، حذرين من التزكية، متبعين لما أمرهم به مولاهم الكريم حين يقول: {فَلَا تُزَكُّوا أَنْفُسَكُمْ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ اتَّقَى} ²¹، خائفين من حلول مكر الله بهم في سوء الخاتمة، لا يدرون على ما يصبحون ويمسسون، قد أورثهم ما حذرهم تبارك وتعالى الوجل في كل قدم حين يقول {وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ} ²²، فهم بالحال التي وصفهم بها عز وجل حين يقول: {وَالَّذِينَ يُؤْتُونَ مَا آتَوْا وَقُلُوبُهُمْ وَجَلَّةٌ أَنْهُمْ إِلَىٰ رَبِّهِمْ رَاجِعُونَ} ²³، فهم يعملون الصالحات، ويخافون سلبها والرجوع عنها، ويجانبون الفواحش والمنكرات، وهم وجلون من موافقتها، وبذلك جاءت السنة عن المصطفى صلى الله عليه وسلم ²⁴.

وتبين قصة الصحابي المجاهد الذي ما صبر على ابتلاء الله له حقيقة أن الأمور بخواتيمها، وأن مدار التشريف يقدر في ضوء النتائج، فعن سهل بن سعد الساعدي رضي الله عنه: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم التقى هو والمشركون، فاقتتلوا، فلما مال رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى عسكره، ومال الآخرون إلى عسكرهم، وفي أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم رجل لا يدع لهم شاذة ولا فاذة ²⁵ إلا اتبعها يضربها بسيفه، فقال: ما أجزأنا اليوم أحدٌ كما أجزأ فلان، فقال رسول : (أَمَا إِنَّهُ مِنْ أَهْلِ النَّارِ)، فقال رجل من القوم: أنا صاحبه، قال: فخرج معه كلما وقف وقف معه، وإذا أسرع أسرع معه، قال: فُجِرِحَ الرجل جرحاً شديداً، فاستعجل الموت، فوضع نصل سيفه بالأرض، وذبابه بين ثديه، ثم تحامل على سيفه، فقتل نفسه.

²¹ سورة النجم، الآية 32.

²² سورة لقمان، الآية 34.

²³ سورة المؤمنون، الآية 60.

²⁴ ابن بطة: "الإبانة الكبرى"، باب الاستثناء في الإيمان، (2 / 862).

²⁵ شاذة ولا فاذة: الشاذة بتشديد المعجمة ما انفرد عن الجماعة، وبالفاء مثله ما لم يختلط بهم، والمعنى أنه لا يلقى شيئاً إلا قتله.

فخرج الرجل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال: أشهد أنك رسول الله، قال: (وما ذاك؟) قال: الرجل الذي ذكرت أنفا أنه من أهل النار، فأعظم الناس ذلك، فقلت: أنا لكم به، فخرجت في طلبه، ثُمَّ جُرِحَ جرحاً شديداً، فاستعجل الموت، فوضع نصل سيفه في الأرض، وذبابه بين ثدييه، ثُمَّ تحامل عليه فقتل نفسه، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم عند ذلك: (إن الرجل ليعمل عمل أهل الجنة، فيما يبدو للناس، وهو من أهل النار، وإن الرجل ليعمل عمل أهل النار، فيما يبدو للناس، وهو من أهل الجنة)²⁶.

التناقض الهدام

إننا مدعوون اليوم - وربما بحالة إسعافية - إلى دقة التخطيط وحكمة التنفيذ، لإنفاذ ثورة عميقة وشاملة في بنيتنا الفكرية المتعلقة بضوابط التعامل مع السادة العلماء، وذلك من حيث ضرورة اكتساب مهارات التفريق المُنصف بين العالم منهم ومُدَّعي العلم من جهة، ومن جهة أخرى من حيث الاجتهاد بغية التعافي من عيب قاتل فينا يأسرنا في أثناء تواصلنا معهم توجزه هذه المعادلة الخاطئة المُعْتَمَدَةُ من قِبَلِنَا: (إن كل عالم هو شخص تحيا فيه أفكاره رُوحاً، ومبادئه مُمارَسَةً، وقيمه تَخْلُقاً).

إن العالم في الدين - وربما ينصرف ذهن القارئ الكريم بداية إلى هذا الصنف من العلماء - الذي ورث الناس منه - على سبيل المثال - ثقافة حسن معاشرة الزوجة من خلال العشرات من الأحاديث النبوية الرائعة التي ما زال رجع صدى صوته يتردد في أذهانهم وهو يسهب في شرحها لنا، مثل قول رسول الله صلى الله عليه وسلم: (لا يَفْرُكُ²⁷ مؤمنٌ مؤمنةً، إن كره منها خلقاً رضي منها آخر)²⁸، وقوله: (استوصوا بالنساء خيراً، فَإِنَّهُنَّ عِنْدَكُمْ عَوَانٌ²⁹)³⁰، يُفْتَرَضُ

²⁶ البخاري: كتاب الجهاد والسير، باب لا يقول فلان شهيد، حديث: (2763).

²⁷ يَفْرُكُ: يُبْعِضُ.

²⁸ مسلم: كتاب الرضاع، باب الوصية بالنساء، حديث: (2750).

²⁹ عَوَانٌ: جمع عانية، بمعنى الأسيرة.

³⁰ ابن ماجه: كتاب النكاح، باب حق المرأة على الزوج، حديث: (1847).

أن تكون أسرته حاضنةً نموذجيةً لمختلف أشكال التعاضد الأسري وألوان السعادة الزوجية، ثم إذا بتلاميذه المقربين أمام حقيقة صادمة، حيث إن الشيخ المعلم هو زوج مَسَّ زوجته منه ظلم مبين، تراوح بين غِلْظَةٍ في المُعَاشَرَةِ، وَشَحِّ في الإنفاق، وَجُورٍ في التعالي، ولعل ما خفي أعظم، فراح صوت النَّاسِ يهتف من حوله في مشهدٍ من الإنكار الممزوج بحسرة:

وعالمٌ بعلمه لم يَعْمَلَنَّ مُعَذَّبٌ من قبل عُبَادِ الوَثْنِ

وإن العالم في الطبِّ الذي أطلَّ على النَّاسِ عبر قنوات إعلامية شتى مجتهداً في صرف الجماهير من المُتَلَقِّين العُزْلَ من العلوم الطَّبية عن أخطار اجتماعية شائعة ضارة ومحرمة ومدمِّرة، كالتدخين، وشرب الخمرة، والولوج في الزنا، وغير ذلك، ها هو يَفْجَأُ جماهيره الغفيرة المتشَبِّهة بصالح وَعَظِهِ، ونافع نُصْحِهِ، حيث تَثَبَّتُوا من أنه وعلى نحو صارخ يُتَلَف رُتْبَتُهُ بالتدخين، ويطفئ أنوار عقله بخمرة مُهْذِية، ناهيك عما شاع بين النَّاسِ من أنباء تردده على بيوت الرذيلة علماً أنه عضو مؤسس في جمعية المنذرين من شرور العلاقات الجنسية المحرمة وأهوالها، فارتدَّ النَّاسُ عليه منصرفين عن حسن الاستماع له، ولسان حالهم ينوح حداداً:

يا أيُّها الرجل المُعَلِّمُ غيره هَلَّا لِنَفْسِكَ كان ذا التعليم
لا تَنَّهُ عن خُلُقٍ وتأتي مثله عارٌ عليك إذا فَعَلْتَ عظيم

إننا نقف مذهولين قَبْلَ هَذَا التناقض المذري في سلوك العلماء؛ ما يدفع بعضنا إلى الانقلاب على تاريخ طويل من حُبِّنا وولائنا لهم، فننحو منحى مغلوطاً، إذ نَرُدُّ لهم صاع نكوصهم عَمَّا أُوْهِمُوا النَّاسُ بأنهم أرباب له من الفضائل وحسن السمائل، بأصواع من العداء القولي والعملي لهم، والأخطر من ذلك أن نرتدَّ نحن على أعقابنا بعد إذ هدانا الله على أيديهم، فنعود عن حسن معاشرتنا لزوجاتنا، قد كان لهم وافر الفضل في إقدامنا عليه، وعن إقلاع عن التدخين ما كنا لنهجر بغض كِبَرِهِ، وخبيث إدمانه، لولا نافع تحذيرهم المَشْفُوع بالأدلة على سوء عقباه.

إننا لن نبرح أن نرفع إلى أهل العلم الأفاضل نداء عابر سبيل مضطر قد استجار من ظلمات أزقة طريق يجهل معالمه بأنوار قناديل العارفين بسنن الله الكونية من هؤلاء العلماء، قال تعالى: {إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ} ³¹، نسألهم بحرقة ورجاء، وبحبهم لله ورسوله، ونحن الذين نهلنا وجد ذلك الحُبِّ من ضفافٍ مَعِينٍ دمع وجدهم الجاري بسخاء وإخلاص في سبيل الله وحده، نتوسل إليهم أن لا يتركوا - للحظة تذكر - يد صاحب الرسالة الخاتمة؛ التي عاهدوا الله سبحانه أن يشدُّوا عليها بيد، وأن ييسطوا إلينا يدهم الأخرى كي تُقَلِّنا بِمَعِيَّةِ حُسْنِ اتِّبَاعِهِمْ، وصادقِ تَمَثُّلِهِمْ إلى شواطئ النجاة من عذاب يوم عظيم.

إننا وقد أُثْبِتْنَا نباتاً حسناً على منهج الإمام ابن عساكر القائل: "إن لحوم العلماء مسمومة، وسُنَّةُ الله في هَتَكِ أَسْتَارِ مُنْتَقِصِيهِمْ معلومة، وأنَّ من أطال لسانه في العلماء بالثَّلَبِ، بلاه الله قبل موته بموت القلب" ⁽³²⁾، فإننا نرفع على استحياء إلى مقام السادة العلماء وصية إمام عظيم حفظ الله الإسلام به كما حفظه من قبله بجده أبي بكر الصِّدِّيق، فقد كتب الإمام أحمد بن حنبل إلى سعيد بن يعقوب فقال: "بسم الله الرحمن الرحيم: من أحمد بن مُحَمَّد بن حنبل إلى سعيد بن يعقوب، أما بعد: فإن الدنيا داء، والسلطان داء، والعالم طبيب، فإذا رأيت الطبيب يجر الداء إلى نفسه فاحذره، والسلام عليك" ³³.

ونككل رفيف آملنا، وحنين أحلامنا، ليوم يسود فيه العلماء على النَّاسِ عامة، وعلى أصحاب المال والجاه خاصة، بعد أن يَسُودُوا على أهواء أنفسهم أولاً، بنصح متوجس قلق على الأُمَّة يُقَدِّمُهُ خليفته الراشد الرابع علي رضي الله عنه، الذي خط له التاريخ بماء من ذهب هذه الأيقونة الأخَّاذة: "يا حملة العلم اعملوا به، فإنما العالم من عمل بما عِلِمَ ووافق علمه عمله، وسيكون أقوام يحملون العلم لا يجاوز تراقيهم، يخالف عَمَلُهُمْ عِلْمُهُمْ، وتخالف سريرتهم

³¹ سورة فاطر، الآية 28.

³² النووي: "المجموع شرح المذهب"، (24/1).

³³ ابن أبي يعلى: "طبقات الحنابلة"، (168/1).

علايتهم، يجلسون حلقاً فيباهي بعضهم بعضاً، حتى إن الرجل ليغضب على جلسيه أن يجلس إلى غيره ويدعه، أولئك لا تصعد أعمالهم في مجالسهم تلك إلى الله تعالى³⁴.

منهج البصريّ في الصّحّ بالحقّ

إن ومضات العلماء العاملين في تاريخ أمة الإسلام أكثر من أن تحصى في خواطر رسالة احتضنتها وريقات كتيب، إذ إنها بحاجة إلى موسوعة ممنهجة، يقوم على إنجازها فريق من المتخصصين في الشريعة والتاريخ الإسلامي، وتبني رعايتها مؤسسات علمية عريقة وضخمة، غير أن الربيع ببعض العطر يختصر، وبعض الأعمال قد تدلّل على سائر الأحوال، وربما تُقرأ الرسائل من عناوينها، لذلك نجتهد رأينا متكّلين على الله ربنا، في تسليط الضوء على بعض الصور المشرقة الفائقة الجمال، والمواقف النادرة الخصال، لنخبة من هؤلاء الرجال الربانيين، الذين أنعم الله عليهم بنعمة التثبيت والتأييد وحسن الخاتمة، قال تعالى: {أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدَاهُمْ أَقْتَدَهُ}³⁵، قال النَّبِيُّ صلى الله عليه وسلم: (وإن العالمَ ليستغفر له من في السموات ومن في الأرض، والحيتان في جوف الماء، وإن فضل العالم على العابد، كفضل القمر ليلة البدر على سائر الكواكب، وإن العلماء ورثة الأنبياء، وإن الأنبياء لم يورثوا ديناراً، ولا درهماً، ورثوا العلم، فمن أخذه أخذ بحظّ وافر)³⁶.

لقد كان العلماء من السلف الصالح مرابطين على ثغور الحق، لا يبرحون خنادقهم المكيّنة أيا كانت الضغوطات، ومهما ارتفع ثمن المغريات، فلا موت في سبيل الله يرهّبهم بل هو غاية منيتهم، ولا سجنٌ مظلمٌ يحجبهم إذ هو غارٌ خلوتهم، ولا نفياً عن الديار يحزنهم فهو فرصة سانحة لنشر دعوتهم، إنهم رجال الله الذين كان لهم قدم صدق عند مولاهم، فأعزهم الله في الدارين وأكرمهم³⁷.

³⁴ الدارمي: باب التوبيخ لمن يطلب العلم لغير الله، حديث: (401).

³⁵ سورة الأنعام، الآية 90.

³⁶ أبو داود: كتاب العلم، باب الحث على طلب العلم، حديث: (3175).

³⁷ دعانا الإمام الأعظم أبو حنيفة النعمان إلى الاهتمام بسير السلف والخلف من العلماء العاملين؛ إذ قال طيب الله

ومنهم سيدنا الحسن بن يسار البصري، أبو سعيد، تابعي جليل، كان إمام أهل البصرة، وحبر الأمة وسيد أهل زمانه علماً وعملاً، ولد بالمدينة المنورة سنة (21هـ)، ونشأ بوادي القرى، وأُمُّه اسمها خَيْرَةُ مَوْلَاةٌ لَأُمِّ سَلَمَةَ أُمِّ الْمُؤْمِنِينَ رضي الله عنها، قالوا: فربما خرجت أُمُّهُ في شغل فيبكي، فتعطيه أُمُّ سَلَمَةَ ثديها، فيروْنَ أن تلك الفصاحة والأدب من ذلك، توفي في البصرة في أول رجب سنة (110هـ).

روى صاحب "وفيات الأعيان"³⁸: أَنَّهُ لَمَّا وَلَّى عمر بن هَبِيرَةَ الفزاريّ العراق وأضيفت إليه خراسان، وذلك في أيام يزيد بن عبد الملك، استدعى الحَسَنَ البَصْرِيَّ ومُحَمَّدَ بن سيرين والشعبي وذلك في سنة ثلاثمئة، فقال لهم: إن يزيداً خليفة الله استخلفه على عبادته، وأخذ عليهم الميثاق بطاعته، وأخذ عهدنا بالسمع والطاعة، وقد ولّاني ما ترون! فيكتب إليّ بالأمر من أمره فأقلّده ما تقلّده من ذلك الأمر، فما ترون؟ فقال ابن سيرين والشعبي قولاً فيه تَقِيَّةٌ. فقال ابن هَبِيرَةَ: ما تقول يا حَسَنُ؟

فقال: يا ابن هَبِيرَةَ خَفَ الله في يزيدَ ولا تَخَفَ يزيدَ في الله، إن الله يمنعك من يزيد، وإن يزيدَ لا يمنعك من الله، وأَوْشَكَ أن يبعث إليك مَلَكًا فَيُزِيلُكَ عن سريرك، ويخرجك من سعة قصرِكَ إلى ضيق قبرِكَ، ثُمَّ لا ينجيك إلا عملك؛ يا ابن هَبِيرَةَ إن تعص الله فإنما جعل الله هذا السلطان ناصراً لدين الله وعباده، فلا تركبَنَّ دين الله وعباده بسلطان الله، فإنه لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق.

فأجازهم ابن هَبِيرَةَ وأضعف جائزة الحَسَنِ، فقال الشعبي لابن سيرين: سَفَسَفْنَا له فَسَفَسَفَ لنا³⁹.

ثراه: (الحكايات عن العلماء ومحاسنهم، أحب إلي من كثير من الفقه)، فصل الخطاب في الزهد والرقائق والآداب: آداب معايشة الإخوان، 299/10.

³⁸ ابن خَلِّكان: "وفيات الأعيان"، (72/2).

³⁹ السَّفَسَافُ: الرَّذِيء من كل شيء، والأمر الحقير، وكل عمل دون الإحكام سَفَسَافٌ، والسَّفَسَافُ المراد هنا: الرَّذِيء من العظيمة.

أثر منهج الخلف في مواقف السلف

وما أشبه الأيام الخوالي من أمجاد المسلمين بأيام آخر، فما زال الرباط قائماً على الثغور تنتقل فيه الرايات الخفافات من يد يمنى بيضاء، إلى شقيقة لها حفظت الوديعة، وأدت الأمانة، فإن حال القوم الأشراف من السادة العلماء العاملين أنهم في نزال مع الباطل لا هدنة فيه، فهم لا يصدقون له حديثاً، ولا يأمنون له جانباً، ولا تأخذهم في مقارعتة لومة لائم.

إن الرمز الذي سنحط رحالنا على أعتاب مجده هو خليفة الحسن البصري في العراق العلامة المجاهد الشيخ أمجد بن محمد الزهاوي، الذي ينتهي نسبه إلى الصحابي الجليل سيف الله المسلول خالد بن الوليد المخزومي رضي الله عن الصحابة والآل أجمعين.

ولد الفقيه الزهاوي ببغداد سنة (1883م)، ونهل العلم عن والده الشيخ الجليل محمد بن سعيد الزهاوي مفتي بغداد، ومات هذا العالم المقدام رحمه الله سنة (1967م)، حيث وُوري الثرى في مقبرة الإمام الأعظم ببغداد.

وقد حدث في العراق في أعقاب ثورة (14) تموز، سنة (1958م)، أن خرج الإلحاديون في أكبر مظاهرة شهدتها بغداد آنذاك، وهم يهتفون تأييداً للرئيس عبد الكريم قاسم⁴⁰، وبدا السفير السوفييتي في تلك المظاهرة مُبتهجاً، إذ طفق يُلوح بيده على جماهير المتظاهرين الداعمين لخلع عباءة الإسلام عن العراق وكأنه رئيس الدولة المنتخب.

وقد سيطر دعاة الإلحاد على الشارع العراقي، وراحوا يُسوّقون ثقافة الكفر وأخلاقه عبر نوافذ إعلامية متنوعة سخرتها لهم السلطات العراقية، وذلك بعدما أوقعوا بالعلماء المسلمين خاصة صنوفاً من ألوان العذاب الجسدي، وأفناناً من أشكال الأذى المعنوي، فعادة الحكام الظلمة في قمع العلماء المخلصين قديمة، وإبداعاتهم في تكميم الأفواه نوعية، ولقد خرج اللواء

⁴⁰ ولد ببغداد سنة (1332هـ)، وشارك في القضاء على الحكم الملكي في العراق، وقُتل آخر ملوك الهاشميين ببغداد فيصل بن غازي في (14) تموز سنة (1958م)، مات رمياً بالرصاص في (8) شباط سنة (1963م).

الركن محمود شيت خطاب من سجونهم المظلمة مُهَشَّمَةً عِظَامُهُ، حيث عَدَّ الأطباء في جسده قرابة (43) كَسْرًا وَتَفُتُّتًا.

وإزاء هذه الأهوال الجسام التي أمطرت المجتمع العراقي بوابل من الأخطار، دعا العالم العامل المجاهد الزَّهَّاءُوي العلماء إلى مقر رابطة علماء العراق بغية مناقشة الظروف المستجدة، ووضع آليات وقائية للتعامل مع نتائجها، حيث خلص المجتمعون إلى قرار يقضي بالتوجه للقاء رئيس الدولة عبد الكريم قاسم. وقد خرج إليه جمهرة من العلماء منهم الشيخ فؤاد الألوسي، والشيخ إبراهيم المدرّس، والشيخ ياسين المنصور، وذلك برئاسة الشيخ الزَّهَّاءُوي بوصفه رئيس جمعية رابطة علماء العراق.

ثُمَّ استضافهم في وزارة الدفاع العقيد وصفي طاهر مرافق عبد الكريم قاسم، وأخذ يجاملهم بقوله: إن الزعيم قاسم يحمل القرآن في جيبه دائماً، وهنالك بَهْتُهُ الشيخ الزَّهَّاءُوي برد حاسم في لهجة مؤثِّرة أخرجته، حيث خاطبه بكبرياء قائلاً: إن القرآن الكريم لا يُحْمَلُ في الجيب، بل في القلب، وما فيه يجب أن يُطَبَّقَ قولاً وعملاً.

وبعد برهة من الزمن دخل الزعيم عبد الكريم قاسم، ليفاجئه الشيخان، الزَّهَّاءُوي والألوسي بعدم النهوض لاستقباله ترحاباً، لكنَّ الزعيم بادَرمهم بالتقدُّم إليهما ومصافحتهما، ثُمَّ استقرَّ جالسا إلى جانب الشيخ الزَّهَّاءُوي. وبعد الترحيب بهما، قال بلطف وتودُّد: أنتم علماؤنا، ونحن في أُمسِ الحاجة إلى مساعدتكم وتأييدكم.

فقال الشيخ الزَّهَّاءُوي من غير أن يقدِّم أي مجاملات مُمْتَهَنَةً: المملكة خربت، لقد انتشر الكفر والإلحاد في البلد، فكيف نؤيدكم؟! وكانت أطراف الشيخ ترتجف غضباً، وفي صوته نبرة تَحَدٍّ وَحُتْقٍ.

فقال الزعيم: لا يوجد ما تَدَّعون!!

عند ذلك أشار الشيخ الزَّهَّاءُوي إلى الشيخ المُدَرِّس، مخاطباً إياه: قدِّم له كتب (المسقوف)، فقدِّم الشيخ المُدَرِّس للزعيم كتاب: (أين الله)، وكتاباً آخر فيه الكثير من الطعن والهجوم على الإسلام.

فقال الزعيم مُسَوِّعاً: البلد في حرية... ردُّوا عليهم!!
فقال الشيخ الزَّهَّاءُ: كيف نردُّ عليهم، والصحف والمجلات الإسلامية معطَّلة، والعلماء يهانون في المساجد؟!
قال الزعيم: الصحف غير معطَّلة!!

وهنا تدخل الشيخ المُدَرِّس قائلاً: جريدة الفجر الجديد معطَّلة، وصاحبها كان معنا في رابطة العلماء، وطلب منا إبلاغك بذلك.
وهنا نادى الزعيم رئيس أركان الجيش أحمد صالح العبدى، وسأله: هل حقاً جريدة الفجر الجديد معطَّلة؟ فقال: نعم، فطلب الزعيم منه رفع هذا المنع، ثم قال: أحضر لي محضر مقابلة السفير الأمريكي.

وجيء بالمحضر، وتناوله الزعيم قاسم، وما كاد يقرأ نصف صفحة منه حتى ثارت ثائرة الشيخ الزَّهَّاءُ، فخاطب الزعيم بلهجة حادَّة صارخاً في وجهه:
ما لنا وللسفير الأمريكي؟! لقد جئنا لنخبرك بما حلَّ بالبلد من دمار.
فأذعن الزعيم للشيخ، وأخذ يستمع إلى ما يشرحه من أحداث مُعْضَلَةٍ أَلَمَّتْ بالعراق، ويقترح على الزعيم حلولاً لها.

ثم أَرَدَفَ الشيخ الزَّهَّاءُ في ختام اللقاء الحاسم مع الزعيم قاسم قائلاً:
إن هذا البلد مسلم، ولا تستطيع أي قوة في الدنيا أن تجعله شُيُوعِيّاً، وسوف نقف جميعاً نحن العلماء في مواجهة الشُّيُوعِيَّة والاستعمار حتى آخر لحظة من حياتنا، حتى يرجع البلد إلى الإسلام مرة أخرى⁴¹.

إن التفسير المنطقي الذي يُفَكِّكُ شيفرة ثبات هؤلاء العلماء أمام أهوال مغامرة اجتياح خصوصيات الحكام وعمومياتهم من ناحية، ومناهضة أمانى الهوى والشياطين المتكالبية على مواقف العلماء الثابتة؛ تريد أن تنهش من جسدكم الطاهر حتى توهنه فيركع لنزوات النَّفس الأمارة بالسوء من ناحية ثانية، هو وجود إيمان بلغ غايته، فلا تطالُه فتْمُسُهُ يدُ عابث بحال، ولا تُخَضِّعُهُ وساوسُ حاقِد من أيِّ وجه، إن اليقين عندهم بمنازلٍ عالِيَةٍ مَكِينَةٍ هي مُوطَنُهُ، وإن اليقين عندهم مَقَرَّةٌ سَدْرَةٌ آمَنَةٌ، حتى أنه لا يزيده في بصائرهم جلاءً، وفي

⁴¹ مازن مَكِّي العاني: أمجد الزَّهَّاءُ، العلامة المجاهد وشيخ العراق، (32، 106 - 108).

أفئدتهم رسوخاً، لو كشف لهم الحجاب، إن هذا اليقين عندهم مثل غذائهم، وهوائهم، وهو الشفاء النموذجي لو هن عزيمتهم، وتذبذب إيمانهم.

صفحة من تاريخ إمام الزاهدين

إن رباط العلماء العاملين على ثغور الحق، يشدُّ أزره تعفُّفٌ عن مدِّ اليد لحاكم جائر، حيث يتسوّل العالم منه اليوم لقيمات، ليتقاضاها الحاكم المهووس بالسلطة لاحقاً شهادات زور محرّمات، وذلك في أقبح وجوه الرِّبا وضروبه لعنةً ووبالاً، وقد علّق الرواة الثقات على لوحة الشرف من تاريخ المسلمين نجوماً لا تُجاوِرُ أفلاكها إلا همُّ الرجال المنتخبين من ربِّ العالمين على وجه التحديد.

ويُقَرَّبُ ذاك المشهد الأسر إلى مداركنا الذي قد نخاله قبساً من الخيال، أو طيفاً من أحلام اليقظة، أحد أبهى نجوم أمة الإسلام وألمعها، إنه العالم الرِّبَّانِيُّ أبو علي التِّيمِيُّ، الْفُضَيْلُ بْنُ عِيَّاضٍ، وهو إمامٌ قدوةٌ من كبار السَّادات الصُّلحاء، ولد بسمرقند، ونشأ بأبيور، كتب الحديث في الكوفة، ثم انتقل إلى مكة، حتى توفي فيها سنة (178هـ).

وقد حدثنا عنه سفيان بن عيينة قال: دعانا هارون الرشيد فدخلنا عليه، ودخل الْفُضَيْلُ آخرنا مُقْنَعاً رأسه بردائه، فقال لي: يا سفيان، وأيهم أمير المؤمنين؟ فقلت: هذا، وأومأت إلى الرشيد.

فقال له: يا حسن الوجه، أنت الذي أَمَرُ هذه الأمة في يدك وعنقك، لقد تقلدت أمراً عظيماً، فبكى الرشيد، ثُمَّ أَتَيْ كُلُّ رَجُلٍ رَجُلًا مَنّاً ببدة⁴²، فَكُلُّ قَبْلَهَا إِلَّا الْفُضَيْلُ، فقال الرشيد: يا أبا علي إن لم تستحلَّ أخذها فأعطها ذا دَيْنٍ، أو أشبع بها جائعاً، أو اكس بها عارياً، فاستغفاه منها، فَلَمَّا خرجنا قلت: يا أبا علي، أخطأت، ألا أخذتها وصرفتها في أبواب البرِّ، فأخذ بلحيتي، ثم قال: يا أبا مُحَمَّد، أنت فقيه البلد والمنظور إليه، وتغلط مثل هذا الغلط، لو طابت لأولئك لطابت لي.

⁴² البدة: هو كيس من المال.

وَيُحَكِّي أَنَّ الرَّشِيدَ قَالَ لَهُ يَوْمًا: مَا أَزْهَدُكَ! فَقَالَ الْفُضَيْلُ: أَنْتَ أَزْهَدُ مِنِّي، قَالَ: وَكَيْفَ ذَلِكَ؟! قَالَ: لِأَنِّي أَزْهَدُ فِي الدُّنْيَا، وَأَنْتَ تَزْهَدُ فِي الْآخِرَةِ، وَالدُّنْيَا فَانِيَةٌ وَالْآخِرَةُ بَاقِيَةٌ.

لقد صغرت الدنيا وبخس ثمنها عنده، لذلك مضى لا يتزلف لذي سلطان، ولا يتقرب لصاحب مال، وهو القائل: لو أن الدنيا بحذافيرها عرضت عليّ حتى لا أحاسب عليها، لكنت أتقذرها كما يتقذّر أحدكم الجيفة إذا مرّ بها أن تصيب ثوبه، وإن مخافته من عذاب يوم عظيم، قد أدرك الإمام الفضيل حقيقة سعي ناره، وضنك أهواله، تفسّر لنا أسرار الدوافع الكامنة من وراء زهده، وتطهره عن اللهاث وراء دنيا رخيصة، وعدم مخافته في الله بطش المتجبرين، وكيف لا يكون منه ذلك وهو الذي كان يُبصر - بفضل ربّه عليه - آثار ذنوبه تُعجل له في جميع أحواله، قال رحمه الله: إني لأعصى الله تعالى؛ فأعرف ذلك في خلق حماري وخادمي.⁴³

مدرسة المُجَدِّد السَّابِع

إن أهل العلم كثيرون بعلمهم، وحاضرون عند الله والناس بحسن تمثيلهم، وما أجمل أن يجمع العالم بين الخيرين؛ علم مكين، وورع رصين، وهذا التماهي بين هاتين الحُسْنَيْنِ يتجلى في صور نادرة جداً، لا يطيق أن يُقربها إلى أبصارنا وبصائرنا، إلا أهل قامات مجيدة من نظراء شيخ الإسلام الحافظ، الزاهد، الورع، الناسك، المجتهد المطلق، والإمام القدوة، مجد الدين بن دقيق العيد، أبو الفتوح، المنفلوطي المصري، المولود سنة (625هـ) في مدينة ينبع على ساحل بحر القلزم (البحر الأحمر) في السعودية، والذي نشأ بقوص⁴⁴، وتعلم بدمشق والإسكندرية والقاهرة، ثم ولي قضاء الديار المصرية سنة (695هـ)، فاستمر إلى أن توفي بالقاهرة سنة (702هـ)، ودفن بالقرافة⁴⁵.

⁴³ ابن خلكان: "وفيات الأعيان" (48/4).

⁴⁴ قَوْص: مدينة كبيرة، شرقي النيل، تعد قسبة صعيد مصر.

⁴⁵ القَرَفَة: هي مقبرة أهل مصر، وبها قبر الشافعي.

قال العلامة تاج الدين السُّبُكِيُّ: ولم ندرك أحداً من مشايخنا يختلف في أن ابن دقيق العيد هو العالم المبعوث على رأس السبعمائة⁴⁶. وترفد تزكية السُّبُكِيِّ أرجوزة العلامة جلال الدين السُّيُوطِيّ التي ذكر فيها المُجَدِّدِينَ في الإسلام، والتي جاء فيها:

وَالسَّابِعُ الرَّاقِي إِلَى الْمَرَاقي **ابن دقيق العيد باتفاق**

ومن ظريف أخباره أنه كان يخاطب عامة النَّاسِ، ومنهم السُّلْطَانُ فمن دونه، بقوله: يا إنسان، وإذا كان المخاطب فقيهاً كبيراً، قال يا فقيه، وتلك كلمة لا يسمح بها إلا لابن الرِّقَّةِ ونحوه، وكان يقول للشيخ علاء الدين الباجي يا إمام ويخصُّه بها.

وجاء في روايات بأسه في سبيل الله تعالى، وحفظه كرامة العلم والعلماء خبرٌ عجبٌ، حيث كان سلطان مصر إذا رآه من على البُعد قام له، فإذا وصلَ عنده قَبِلَ السلطان يده، فيقول له الشيخ مُثَمِّناً أدبه: هذا خيرٌ لك، هذا يَنْفَعُك!⁴⁷.

وقد حصل أن أراد السلطان مُحَمَّدُ بن قلاوون أن يجمع المال من النَّاسِ من أجل حرب التتار ولو بالقرض، وهذا شبيه بما فعله قطز من قبل تحت إشراف الإمام العز بن عبد السلام شيخ الإمام ابن دقيق العيد، فجمع السلطان ابن قلاوون العلماء كي يحظى بتأييدهم ودعمهم لهذا المشروع الضرائبي.

فتمائل قَبْلَهُ الإمام بن دقيق العيد قائلاً: لا يمكن أن تأخذ الأموال من النَّاسِ إلا بعد أن تجمع الأموال من السلاطين والأمراء، ومن نسائهم.

ثُمَّ بَهَتَ الإمام السلطان بقوله: إن من أمرائكم من جهَّز ابنته لِتُرَفِّ إلى زوجها، وعمل بحفلها الجواهر، والآلئ، والحُلِيِّ الفاخرة، وجعل معها الأواني من الذهب والفضة، وإن منكم من رَصَّعَ مَدَاسَ زوجته بالجواهر، فإذا أتيت بهذه الأموال ولم تكفِ ننتقل إلى أموال الرعية⁴⁸.

⁴⁶ يريد الإشارة إلى ما أخرجه أبو داود في سننه في كتاب الملاحم، من باب ما يذكر في قرن المائة، حديث: (3761)، حيث روى أبو هريرة عن رسول الله ' قال: "إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها".

⁴⁷ السُّبُكِيُّ: "طبقات الشافعية الكبرى"، (209/9).

⁴⁸ سَلْمَانَ العودة: "سلطان العلماء"، الفصل التاسع، (55).

نعم! والله رافع السماء بلا عمد!!!... فإما يكون العلماء على سُدة هذا الكبرياء الذي يحفظ هبة الشريعة، ويحمي أبناء الأمة من تجبر السلاطين، وإما أن نبتهل إلى الله باسمه الأعظم أن يذهب بعلماء السوء ويبدلنا خيراً منهم، وهم الذين طعنوا الأمة في الظهر من خنجرهم المسموم، فأوهى الجرح جسدها، ولطخ الدم الحرام مجدها، فبكى شاعرها لأنين أمته نحيباً صاحباً جاء رَجُع صداه مجلجلاً:

يُرْمَرُمُ مِنْ فُتَاتِ الْكُفْرِ قُوتًا وَيَشْرَبُ مِنْ كُؤُوسِهِمُ الثُّمَالَةَ
يُقْبِلُ رَاحَةَ الطَّاعُوتِ حِينًا وَيَلْتُمُ دُونَ مَا خَجَلَ نَعَالَهُ

إن هؤلاء الأئمة الأشراف الذين وثقوا بالعمل صدق إيمانهم، هم العلماء الذين يأتلّف النَّاسَ إلى فسحة مجالسهم، ويتبرّك المتوسمون بهم خيراً بمؤانستهم، وعندهم تدار رحي معارك الحق، ويستنزل الغيث بألطف دعائهم، ولا تفتّر الألسن عن ذكرهم بالخير ما ذكّر الخير وأهله بين النَّاسِ، هم أمل الأمة بقيادة ثورة العودة إلى الريادة من جديد، عسى أن تؤوب الأمور إلى نصابها، وتقوم الأرض بعدل الإسلام، بعد رزوحها لعقودٍ عجافٍ تحت نير الجاهليات المتباينة.

هوية مؤسسات إنتاج علماء السوء

إن الشمس المتفرّدة بقيادة مصير نهار صيف مستعر؛ لا تطيق عينٌ مبصرة إنكار أطيف أنوارها، ولا يكابر - إلا ميّت - على حقيقة قسوة السنة لهيبتها، إنها سيدة في السماء قد بايعتها أيادي الأرض طوعاً، وأحلام الكواكب مجتمعة.

وإن من لا يُقرُّ بتكالب الأمم المهيمنة على الميادين العسكرية والإعلامية والاقتصادية اليوم على الأمة المسلمة كما يتكالب الأكلة على قصعتهم هو شخصٌ يزج نفسه في طابور الضالين المضلين الذين عرفوا الحق فحادوا عن جادته، ثم عكفوا على إغواء غيرهم من خلال سياسة تقوم على تشويه الحقائق، وتنميق الأباطيل.

وإن الحملة العالمية الجائرة على المسلمين هي قديمة متجددة، فالْحَقُّ مُحَارَبٌ، وأعداؤه هَوَيْتُهُمْ معروفةٌ.

فقد أبغض فرعون رسالة موسى عليه السلام وعادها لأنها هزت كرسي مدعي الألوهية، وأبو جهل أبغض الإسلام وتشبث بصنمه لأنه سَوَّاهُ مع بشرٍ طالما استعبدهم.

والإسلام اليوم يتبنَّى شريعة تجاهر صراحة بتحريم المتاجرة بأرواح النَّاسِ وأعراضهم وأخلاقهم وأرزاقهم، وهو عينه ما تَتَقَوَّتُ عليه الأُمَمُ القوية التي مَكَّنَ لها في الأرض بإذن ربِّها.

لقد ثبت الإسلام ثبوتاً مذهلاً يكاد يكون أسطورياً لندرة قرائنه في تاريخ البشرية أمام أعتى الحملات العسكرية التتارية والصليبية السابقة والآنية، وهو في هذه السنوات العجاف يقارع حروباً ضارية مُنَظَّمَةً هي أنكى وأدهى، اعتمدت منهج الحرب الفكرية التي تَدُسُّ سُمَّهَا في أنقى أنواع العسل، وتُفَخِّخُ أجمل المروج الخضراء وأخصبها، وتُعَكِّرُ أصفى أغادير الماء الزلال، وتُنَشِّبُ أظفارها في جسد أرقِّ أزاهير الدنيا وأطيبها عباقراً.

وإن هذه الحرب الخبيثة المُنَكَّرَة في عوزٍ إلى مناهج مقاومة خَلَّاقة تقوم على اعتماد سياسات حصيفةٍ تستطيع بموجبها أن تَفُلَّ سيوفهم الخفية، وأن تكسر عُصِيَّتَهُمُ الباغية.

يقول المفكر المسلم يوسف القرضاوي مُشَخَّصاً هذه الحالة النادرة: "ومن أهم المعارك التي خاضها الإسلام في هذا القرن (العشرين) معركته الدامية في مقاومة أخطر أنواع الاستعمار، وهو الاستعمار أو الغزو الفكري، الذي يعبر عنه بكلمة واحدة هي (التغريب) الذي هدف إلى تغيير هوية الأمة ومسارها، ونقلها من الشرق إلى الغرب، ومن الإسلام إلى المسيحية أو - على الصحيح - إلى اللادينية.

إن هذا النوع من الاستعمار أو الغزو أشد وأنكى من الاستعمار العسكري والسياسي، فإن هذا يحتل الأرض وذاك يحتل العقل والنفس، واحتلال الأرض يُرى ويُحسُّ فيحارب ويقاوم، واحتلال العقل قَلَمًا يُحسُّ به، فيستسلم له"⁴⁹.

⁴⁹ يوسف القرضاوي: "أمتنا بين قرنين"، (77).

لقد أدرك المسلمون في ضوء الأحداث المتسارعة في العقود الأخيرة أنهم على شفا السقوط في وادٍ سحيق قد يسلبهم أرضهم على نحو غير مباشر من خلال سرقة خيراتها، ويبدّل لهم هويتهم عبر تزوير تاريخهم وتحطيم مُثُلهم الكريمة وقيَمهم النبيلة، ومن هنا هَبَّتْ صحوةٌ إسلاميةٌ أصيلةٌ قرأت الواقع بحذاقة، وأفادت من الماضي بدراية، فعمدت إلى مقارعة هذه المشاريع المعادية كاشفة اللثام عن وجوه قبيحة تستر بها، حيث إنها أَسْمَتها مرة الحضارة، وفي أخرى الديمقراطية، وفي ثالثة التقدم وهلم جرا، وطفق شباب الإسلام يفاخرون الأرض بجهادهم الفكري، والعسكري، ضد هؤلاء الغزاة المبتطلون وأبرز هتافهم يردد تارة حذاء أمير الشعراء شوقي:

قفْ دون رأيك في الحياة مجاهداً **إن الحياة عقيدةٌ وجهاً**
وتارة أخرى يَسْمَعُ العابر بجوارِ ثغورِ رباطهم نشيد الشاعر المهمل:

ولست بخالِع درعي وسيفي **إلى أن يخالع الليل التَّهار**
وإن الأمة إذا لم تُتَف من حول علمائها العاملين الريانيين، وتمضي في قوافل أنوارهم المباركة، فإن البديل المدمر الملتحف بأقنعة التضليل سيسود بين المؤمنين، باذلاً طاقة جهده في تحريف النصوص، وتأصيل الأباطيل، وهنا يأتينا الوحي ليحسم الشك باليقين، ويجلي غباشة المشهد من خلال تحذير دقيق من هذه الفتنة العظيمة التي يبينها للعالمين خير ولد آدم، سيد الأولين والآخرين، وإمام المرسلين، مُحَمَّد رسول الله صلى الله عليه وسلم بكلام فصل جاء فيه: (سيأتي على الناس سنوات خداعات، يصدّق فيها الكاذب، ويكذب فيها الصادق، ويؤتمن فيها الخائن، ويخون فيها الأمين، وينطق فيها الرُّويضة)، قيل: وما الرُّويضة؟ قال: (الرجل التَّافه في أمر العامة)⁵⁰.

إن الأمة المسلمة اليوم تعاني من كيدٍ حاقِد رهيب، يسعى إلى اجتثاث الإسلام -عقيدة وعبادات ومعاملات وأخلاق- من جذوره الضاربة في أعماق الحضارة الإنسانية قاطبة، وهو مكرٌ خبيثٌ في جوهره وأَسْنٌ في مظهره ينهض

⁵⁰ ابن ماجه: كتاب الفتن، باب شدة الزمان، حديث: (4034)، وانظر؛ "الفوائد" الشهير بـ "الغيلانيات" لأبي بكر الشافعي، مجلس آخر، حديث: (307).

على مقوماتٍ مشبوهةٍ تقدّم لنا تعريفاً دقيقاً حول نشأته وأنشطته معاً الأفكار الآتية:

أولاً: لقد تواطأت أنظمة عالمية مهيمنة على مقومات الأرض ومقدّراتها معتمدةً على التعاضد والتعاون النوعي فيما بينها من أجل إقصاء المسلمين عن منصّة قيادة العالم، أو حتى الإسهام الفاعل في توصيف مشكلاته أو معالجتها، وإن من غرائب الأقدار أن تلکم الدول الكبرى لا تجمعها جامعة أبداً، فهي متنازعة فيما بينها قد فرقتها أطماعٌ غير مشروعة كثيرة، غير أن دأبها غداً واضحاً، فهي تقتتل فيما بينها على كل شيء مهما كان تافهاً، وتأتلف على قتل مواطن الخير في المسلمين مهما كانت مهمة.

ثانياً: اعتمدت تلکم القوى الكبرى في مقاومة المدّ الإسلامي على سياسة قبيحة تقوم على التخطيط الجاد والمنظم، فهي تدرك قوة الإسلام عدوها، وبأس أتباعه المسلمين، ولهذا سخّرت بغيّة إنفاذ برامجها الظالمة طاقات من الخبرات البشرية، والوسائل التقنية، وأنفقت على مشروعها الأثيم مبالغ طائلة، والذي ما كان أحرارها أن تنفقه في سبيل تلاقح الأفكار، وتلاقح الفرقاء، من أجل حماية المجتمع الإنساني من أهوال باتت تفرّج بابه المثلّم صباح مساء.

ثالثاً: كان لصناعة علماء المسلمين وإنتاجهم، ثمّ جودة دبلجتهم، وذلك التأكيد والتحقق من الالتزام بدقة إخراجهم، نصيب أسود الأرض مجتمعةً من الاهتمام والمتابعة الحثيثة من قبل الشرق والغرب، فقد قرأ الغرب الحاقداً، والشرق التائه، أثر دور علماء الأمة المسلمة الرّبانيين في تغيير مسار الأحداث، وقوتهم في لجم المبطلين، وحضورهم المثمر بين النّاس، فأعد الغرب لذلك مكيدة ثعبان جريح، ومكر ثعلب حاقداً، حيث احترف أعداء الإسلام إنشاء مدارس ترعى هؤلاء الموسومين بعلماء المسلمين الجدد منذ نعومة أظفارهم، منفقين عليهم الرخيص والنفيس من أجل تأهيلهم الشرعي بدايةً، والذي ينبغي أن يكون مقنعاً للعامة من الجماهير، ثمّ إذا استوت عيدانهم الدخيلة قام أربابهم وأولياء نعمتهم بحقن أظفارهم الجارحة بسموم زعاف قاتلة، تُرجىّ مواسم فتكها بالمسلمين من أبناء دينهم إلى أيام كالحات يمرُّ بها أسيادهم

المصنّعين لهم في الخارج، أو أذناهم ممن رضوا بأن يكونوا في خدمتهم من المسلمين في الداخل.

ثمَّ يبدأ العالم الدّعويّ المزعوم بممارسة أنشطته الدعوية التقليدية في المجتمع المسلم منتظراً من أسياده في الداخل والخارج تكليفه بالمهام الخاصة التي قد يُسَخَّرُ لإنجازها مهما كانت أخطارها فادحة على أبناء المسلمين في الحاضر والمستقبل، فهو عبدٌ مطيعٌ في أيام الاستقرار وراحة البال، وانتحاريٌّ مغوارٌ في الأزمات والمُلَمَّات، إنه يكتسي جُبَّةَ العلماء الصُّلحاء نهاراً، ويُبْطِنُ نوايا أبي رغال⁵¹ الدجّال ليلاً.

فالحلّ لله في أمة الإسلام أن يسودها هؤلاء الرعاء، الذين حنثوا بما عاهدوا الله عليه، فضاعت أنسابهم الدينية، وأحبطت أعمالهم الأخروية وما أحوجنا اليوم أكثر من سائر الأيام الخوالي إلى التعاضد الموحّج نحو تطويق هؤلاء الأدعياء المرتزقة لدرء عظيم كيدهم بأبناء دينهم بعد بيعهم ذممهم وعقيدتهم بأبخس الأثمان لعدوّ لا يعرف إلاّ ولا ذمّةً، وقد استشر الشيخ الغزالي قديماً مخاطر الطريق ليناشد أُمَّتَهُ التزام الوحدة بغية مواجهة مشاريع التهويد والتنصير والتضليل وغيرها، فيقول رحمه الله تعالى: (ولا أعرف أياماً المسلمون فيها فقراء إلى التعاون والتّوادّ، أشد من هذه الأيام النّكدة)⁵².

إن العلماء ورثة الأنبياء، يرابطون بإخلاص - عزّ نظيره - على أسخن الجبهات وأخطرها، وأنت لن تجدهم إذا وددت التعرف إليهم إلا في الصفوف الأولى حصراً، وهم قائمون على أمر الله حتى يرث الله الأرض ومن عليها،

⁵¹ أبو رغال: لَمَّا مَرَّ أَبْرَهَةُ الْحَبَشِيُّ بِالطَّائِفِ مَاضِياً إِلَى مَكَّةَ خَرَجَ إِلَيْهِ مَسْعُودُ بْنُ مَتْعَبٍ فِي رَجَالٍ مِنْ ثَقِيفٍ وَطَلَبُوا مِنْهُ السَّلَامَ، فَأَعْطَاهُمْ مُنْبِتَهُمْ، وَوَجَّهُوا مَعَهُ أَبَا رَغَالٍ دَلِيلًا لَهُمْ، وَقَدْ هَلَكَ أَبُو رَغَالٍ بِالْمَغَمِّسِ، وَدُفِنَ هُنَاكَ سَنَةَ 50 قَبْلَ الْهِجْرَةِ، فَالْعَرَبُ تَرْجِمُ قَبْرَهُ بَيْنَ الطَّائِفِ وَمَكَّةَ مِنْ ذَلِكَ الْوَقْتِ إِلَى الْآنَ، يَقُولُ حَسَّانُ بْنُ ثَابِتٍ فِي هَجَاءٍ ثَقِيفٍ:

إِذَا التَّقْفِيُّ فَأَخْرَجُكُمْ فَقُولُوا
وَقَالَ جَرِيرٌ فِي هَجَاءِ الْفَرَزْدَقِ:

أَبُوكُمْ أَخْبَثُ الْآبَاءِ طَرًّا
وَأَنْتُمْ مُشْبَهُوهُ عَلَى مِثَالِ

إِذَا مَاتَ الْفَرَزْدَقُ فَأَرْجُمُوهُ
كَمَا تَرْمُونَ قَبْرَ أَبِي رَغَالٍ
وقال سيدنا عمر الفاروق لغيلان بن سلمة: لئن لم ترجع في مالك لأرجمن قبرك كما يرجم قبر أبي رغال.
فاللهم عليك بأحفاد أبي رغال الخونة إلى يوم الدين، ومن اشترى بضاعتهم الحرام من أعداء المسلمين.

⁵² مُحَمَّدُ الْغَزَالِيُّ: "الْحَقُّ الْمُرَّةُ"، (105).

هذه هي باختصار شديد هويتهم، تعرفهم بتضحياتهم، فهم رجال الله في أيام الله، دماؤهم نبراس أبناء المسلمين، وَعِلْمُهُمْ شاهد على ورعهم، نهارهم جهاد بالكلمات والمواقف الإلهية المصدر، وهم عُمَار الليالي الساكنات بالنحيب الكسير الذي يرضي الله مولاهم، ويفرح الملائكة المقربين الذاكرين، ويطرب آذان قوم مؤمنين.

نتائج البحث وتوصياته

خلص الباحث إلى جملة من النتائج والتوصيات، ومن أهمها: مفهوم دور العلماء المسلمين في صلاح الأمة وريادتها مبحث فائق الأهمية ينبغي على الباحثين المتخصصين في العلوم الإسلامية معالجته وفق الرؤية الإسلامية الرشيدة.

وَوُثِّقَت الدراسة نجاح مناهج التربية الإسلامية الشاملة والعميقة في تخريج أجيال من علماء الأمة المسلمة الذين تحلو بأعلى درجات الإخلاص للرسالة الخاتمة عبر زمام مبادراتهم الإيجابية الفاعلة.

توصي الدراسة بأهمية إنجاز دراسات تحليلية تأصيلية نقدية تفنّد دعوى عجز الفكر التربوي الإسلامي في العصور الأخيرة عن تربية أجيال من العلماء العاملين الذين يندرون أنفسهم رخيصة لحماية الشريعة الإسلامية وصيانة دماء وأعراض وأموال أهلها من المسلمين، وهو ما يؤكد صلاحية الشريعة الإسلامية الخاتمة لبناء الإنسان الصالح الناجح في كل عصر ومكان.

مصادر البحث و مراجعه

القرآن الكريم.

أحمد بن الحسين أبو بكر البيهقي: كتاب الزهد الكبير، تحقيق: عامر أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية، الطبعة الثالثة، بيروت، 1996م.
أحمد بن الحسين البيهقي: دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، بيروت، 1405هـ.

تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين السُّبكي: طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق: محمود مُحَمَّد الطناحي وعبد الفتاح مُحَمَّد الحلو، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، السعودية، 1413هـ.

الحاكم مُحَمَّد بن عبد الله النيسابوري: المستدرک على الصحيحين، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، بيروت، 1990م.

سعيد بن علي القحطاني: بيان عقيدة أهل السنة والجماعة ولزوم اتباعها في ضوء الكتاب والسُّنة، مطبعة سفير، الرياض، د - ت.

سليمان بن الأشعث أبو داود السَّجِسْتَانِي: سنن أبي داود، تحقيق مُحَمَّد محيي الدين عبد الحميد، المَكْتَبَةُ العَصْرِيَّة، صيدا - بيروت، د - ت.

شمس الدين أحمد ابن خَلِّكَان البرمكي الإربلي: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، د - ت.

عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي: مسند الدارمي المعروف بـ (سنن الدارمي)، تحقيق: حسين سليم أسد الداراني، دار المغني للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، السعودية، 2000م.

عبيد الله بن حمدان العُكْبَرِي المعروف بابن بَطَّة العكبري: الإبانة الكبرى، تحقيق رضا معطي، وعثمان الأثيوبي، ويوسف الوابل، دار الراية، الرياض، 1998م.

مازن مَكِّي العاني: أمجد الزَّهَّاءِي: العلامة المجاهد وشيخ العراق، دار الرواق، لبنان، 1999م.

مُحَمَّد الغزالي: الحق المر، دار الريان، الطبعة الأولى، القاهرة، 1987م.

مُحَمَّد بن إسماعيل البخاري: صحيح البخاري، تحقيق: مصطفى البغا، دار العلوم الإنسانية، الطبعة الثانية، دمشق، 1993م.

مُحَمَّد بن سعد المعروف بابن سعد: الطبقات الكبرى، تحقيق: زياد مُحَمَّد منصور، مكتبة العلوم والحكم، الطبعة الثانية، المدينة المنورة، 1408م.

مُحَمَّد بن عمر بن واقد السهمي الوافدي: المغازي، دار الأعلمي، الطبعة الثالثة، بيروت، 1989م.

مُحَمَّد بن عيسى الترمذي: سنن الترمذي، تحقيق وتعليق: أحمد مُحَمَّد شاكر ومُحَمَّد فؤاد عبد الباقي وإبراهيم عطوة عوض، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الثانية، مصر، 1975م.

مُحَمَّد بن مُحَمَّد ابن أبي يعلى: طبقات الحنابلة، تحقيق مُحَمَّد حامد الفقي، دار المعرفة، بيروت، د - ت.

مُحَمَّد بن يزيد القزويني: سنن ابن ماجة، تحقيق: مُحَمَّد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، بيروت، د-ت.

مسلم بن الحجاج النيسابوري: صحيح مسلم، تحقيق: مُحَمَّد فؤاد عبد الباقي، دار الدعوة، دار سحنون، الطبعة الثانية، القاهرة، 1992م.

مصطفى السباعي: دروس من الحياة، دار الوراق - دار النيرين، الطبعة الأولى، بيروت، 2002م.

يعقوب بن إسحاق بن إبراهيم النيسابوري أبو عوانة: مستخرج أبي عوانة، تحقيق: أيمن بن عارف الدمشقي، دار المعرفة، الطبعة الأولى، بيروت، 1998م.

يوسف القرضاوي: أمتنا بين قرنين، دار الشرق، الطبعة الأولى، القاهرة، 2000م.

AYNÎ'NİN MECAZİ YORUMLAMA YÖNTEMİ*

ÜSMETULLAH SAMİ

OKT.DR. ,ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ.
u.sami@atauni.edu.tr

Özet

Bu makalede dilde ve dinde mecazın varlığını kabul eden görüşün bir savunucusu olan Bedreddin Aynî'nin mecaz konusuyla ilgili tanımlamalarına ve Fıkıh ilmi ile ilgili bazı konulardaki mecazî yorumlarına yer verilecektir. Hemen belirtmeliyiz ki müellifin doğrudan Fıkıh usûlüyle ilgili bir kitabı bulunmadığı için bu lafızları birer ıstılah olarak müstakil bir şekilde ele alıp tanımlamamıştır. Fakat o, şerh ettiği metinlerde mecazî bir kullanım geçtiğinde mutlaka konuyla ilgili usûl bilgilerine de yer vermiştir. Müellif aynı zamanda mecazın kapsamı ve hükmü hususlarında meydana gelen fıkhi ihtilafları da değerlendirmiştir. Aynî konunun bütünü ile ilgili müktesebatı aktardıktan sonra, itiraz ettiği noktaları belirtmiş ve benimsediği görüşleri de gerekçeli olarak açıklamıştır. Bu çalışmada Aynî'nin mecaz ile ilgili görüşlerinin yanı sıra onun lafızları açıklama yöntemine de yer verildi.

Anahtar Kelimeler: Bedreddin Aynî, Mecaz, Fıkıh, Usûl, Dil, Din, Üslup

AYNÎ'S METHOD OF METAPHOR INTERPRETATION

Abstract

In this article, the descriptions about metaphor and metaphoric comments in certain topics related to fiqh discipline of Badruddin Aynî, who is the supporter of the notion accepting the existence of metaphor in language and religion, take place. It is crucial to state that since he does not have any books about the method of fiqh directly, he has not defined these wordings as a term separately. However, when he uses a metaphor in his texts, he has included methodological information about the topic. Furthermore, he has evaluated the disputes about fiqh related to the scope and provision of metaphor. After Aynî conveys all the information about the topic, he has expressed the points which he objected and explained the views he adopted with their reasons. This study gives place to Aynî's method of wording explanation as well as his views about metaphor.

Key Words: Badruddin Aynî, Metaphor, Fiqh, Method, Language, Religion, Style

* Bu makale 06.10.2016 tarihinde Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından düzenlenen "Gaziantep'te Dini Hayat" konulu uluslararası sempozyumda sunulan "Bedreddin Aynî'nin Mecaz Anlayışı" isimli tebliğ metninin ilavelerle yeniden düzenlenmiş halidir.

Giriş

Bilindiği üzere lafızlar ve lafızların delâleti konusu genelde bütün dillerde özelde ise Arap dili belâgatında oldukça önemli bir yer tutmaktadır. Çalışma alanımız olan İslâm hukukunun temel bilgi kaynağı, Allah'ın kelamı olması yönüyle belâgatın zirve noktasını temsil eden Kur'an'dır. Bir söz mucizesi olan Kur'an, Müslümanların bireysel ve toplumsal hayatlarını düzenleyici kurallar vaz' ederken Arapçanın anlamı daha etkili bir şekilde aktarmayı sağlayan mecaz vb. üslup özelliklerini kullanarak aşkın ilâhî anlamı billurlaştırmıştır. Hz. Peygamber de muhatabı olan Araplara ilâhî vahyi açıklarken beşerin zihinsel kapasitesi ve idrak etme tarzına uygun olarak bu estetik araçları kullanmıştır. İslâm Hukuk Usûlü ilmi ise hukuksal normları doğru bir şekilde belirlemek için anlamın taşıyıcısı olan bu estetik zarflara zarar vermeden muhtevasını açıklayıp yorumlamaya çalışmıştır. Çalışmamızın merkezinde yer alan mecaz terimi "Hukuk Usulünün dilsel temelleri" veya "Fıkıh Usûlünde Kullanılışlarına göre lafızların delâleti" başlığı altında 'Hakikat, Sarih ve Kinâye' ile birlikte incelenen terimlerinden birisidir. Bununla birlikte Arap dili ve İslâm ilimleri tarihinde yazılan dil, kelam ve usûl eserlerinin önemli konularından olmasına rağmen mecazın varlığını tamamen reddedenler olduğu gibi dilde varlığını kabul ettikleri halde onun şeriatte asla yerinin olmadığını savunanlar da olmuştur.¹

Bedruddin Aynî (ö. 855/1451)

Başta fıkıh olmak üzere hadis, tarih ve Arap dili alanlarında büyük bir âlim olan Ebû Muhammed (Ebü's-Sena) Bedrüddin Mahmud b. Ahmed b. Musa b. Ahmed Aynî 17 veya 26 Ramazan 762 (21 Temmuz 1361) tarihinde Ayıntab'da (Gaziantep) doğdu. Aynî 855 (28 Aralık 1451) tarihinde Kahire'de vefat etti. Aynî'nin İslâmî ilimlerin çeşitli alanlarıyla ilgili pek çok eseri vardır. Müellifin en meşhur eserlerinden birisi Buhârî'nin 'Sahih'i' üzerine yazdığı '*Umdetu'l-Kârî Şerhu Sahihi'l-Buhârî*' adlı şerhidir. Müellif, fıkıh alanında da çok önemli eserler bırakmıştır. Aynî'nin Hanefî mezhebinin en önemli fûrû kaynaklarından olan Mergînânî'nin (ö. 593/1197) meşhur eseri el-Hidâye'si için yazdığı *el-Binâye Şerhu'l-Hidâye* adlı eseri bu eserlerin başında gelmektedir. Aynî, Tahâvî'nin (ö. 321/933) 'Me'ânî'l-Âsâr' adlı kitabını şerh etmek için yazdığı 'Mebânî'l-Ahbâr' isimli eseri ve onu izah etmek amacıyla yazdığı '*Nuhebu'l-Efkâr fî Tenkîhi Mebânî'l-Ahbâr fî Şerhi*

¹ İbnü'l-Esîr, Diyâü'd-Din, *el-Meselu's-Sâir fî Edebi'l-Kâtib veş-Şâir*, (thk. Ahmed el-Hûfi, Bedevi Tabane) (I-IV) (1. Baskı), Dâr-u Nahdat-i Mısır, Kahire ts., I, 85.

Me'ânî'l-Âsâr' adlı eseri onun Fıkıh alanındaki yetkinliğinin delillerinden sadece bazılarıdır. Çünkü o, Hanefî mezhebinin en önemli kaynaklarından sayılan Ebû'l-Berekât en-Neseî'nin '*Kenzu'd-Dekâik*' adlı meşhur kitabını açıklamak için '*Remzu'l-Hakâik fî Şerhi Kenzi'd-Dekâik*' adlı şerhini yazmıştır. Müellifin bu eserleri Hanefî fıkının adı geçen metinlerinin en önemli şerhleri arasında sayılmaktadır. Aynî bunlara ek olarak, Ebû'l-Mehâsin er-Rihâvî'nin (ö. 1293/1876) dört mezhebin fıkıyla ilgili manzum eseri '*el-Bihâru'z-Zâhire*' üzerine '*ed-Dureru'z-Zâhire fî Şerhi'l-Bihâri'z-Zâhire*' adlı kitabını yazmıştır.² Özetle Aynî genelde İslâm ilimleri özelde is Fıkıh ilmiyle ilgili pek çok eser yazmış önemli bir bilgidir.

Bedreddin Aynî'nin mecazî ifadeleri yorumlama yöntemini anlayabilmek için öncelikle Arap dilbilimcilerinin ve Fıkıh âlimlerinin hakikat ve mecaz terimlerini nasıl tanımladıklarının ortaya konulmasına ihtiyaç vardır. Bu nedenle kısaca Bedreddin Aynî'nin hayatı ve eserleri aktarıldıktan sonra onun mecazı yorumlama biçiminin genel yöntem içerisinde yer aldığı konum örneklendirilecektir. Aynî, eserlerinde hakikat ve mecaz terimlerini bir bütün olarak açıklamadığı için biz öncelikle bu terimlerin tanımları ve çeşitlerine yer vereceğiz. Mecaz teriminin anlaşılması için öncelikle hakikat teriminin bilinmesi gerektiğinden mecazdan önce hakikat terimini açıklayacağız. Çünkü dilde asıl olan hakikattir.

Hakikat

Hakikat kelimesi, Arapça "الحقیقة" kelimesinin Türkçe olarak ifade edilmiş halidir. "الحقیقة" kelimesi, "حَقَّ" fiilinden veya onun mastarı olan "الحَقَّ" kelimesinden türemiş olup, ismi fail ile ismi meful ortak kalıbı olan "فعيلة" vezninden gelen bir isimdir "حَقَّ" fiili; "bir şeyi gerçekleştirmek, ispat etmek" anlamını ifade eder. Aynı fiilin tef'îl babından gelen mastarı "نَحَقَّقَ" kelimesi ise delile dayalı olarak kesin bir bilgiye ulaşmak anlamını ifade eder.³ Bir bütün olarak ifade etmemiz gerekirse Hak kelimesi, delil ile sabit olan, değişmez, batıl olmayan, gerekli veya zorunlu olan şey, anlamlarında kullanılmaktadır.⁴ Buna göre bir şeyin hakikati, onun o olmasını sağlayan değişmez zorunlu varlığı

² Bedreddin Aynî'nin hayatı ve eserleri ile ilgili geniş bilgi için bkz. Suyûtî, Celaluddin Abdurrahman b. Ebû Bekr, *Nazmu'l-İkyân fî Ayânî'l-A'yân*, (thk. Filip Hitti), el-Mektebetu'l-İlmiyye, Beyrut 1927 174; ez-Ziriklî, Hayreddin, *el-A'lâm (Kâmusu Terâcim li Eşheri'r-Ricâli ve'n-Nisâ'i mine'l-Arabi ve'l-Musta'rabin ve'l-Müstesrikîn)* (I-VIII) (15. Baskı), Dâru'l-İlm li'l-Melâ'în, Beyrut 2002, VII, 163; Ali Osman Koçkuzu, 'Bedreddin Aynî', *DİA*, IV, Ankara 1991, 271.

³ Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer b. el-Huseyn, *Nihâyetu'l-İcâz fî Dirâyeti'l-İcâz*, (thk. Nasrullah Hacimüftüoğlu) (1.baskı) Dâr-u Sâdır, Beyrut 2004, 87.

⁴ İbn Manzûr, Cemaluddin Muhammed b. Mukerrem, *Lisanu'l-Arab* (I-VI) (thk. Abdullah Ali el-Kebir, Muhamed Ahmed Hasbullah, Haşim Muhammed eş-Şazeli), Dâru'l-Meârif, Kahire ts., II, 940.

anlamına gelir. Hak kelimesinin Kur’ân’da, bağlamına göre, yukarıda geçen farklı anlamlarda kullanıldığı görülebilmektedir.⁵

Dil açısından hakikat, lafızların toplumsal anlaşmayı sağlayan dildeki özgün anlamını ifade etmesidir. Felsefi yönden hakikat, varlığın özünü belirleyen ve ondan ayrılması düşünülemeyen temel niteliklerdir.⁶ Bundan dolayı hakikate ulaşmanın dinin, felsefenin ve kendi zaviyesinden her bir ilim dalının hedefi olduğu söylenebilir.

Terim olarak *hakikat*, *dilde*, *dinde* veya *örfte* vazedildiği anlama delalet eden lafızdır. Hakiki anlamı gösteren lafız, gösterdiği anlamı ifade etmek için ilave bir unsura ihtiyaç duymayan lafızdır. Başka bir anlatımla, ilk defa bir kişiye veya bir anlama delalet etmek üzere vazedilen lafız, daha sonra, yeniden başka bir kişiyi ya da anlamı ifade etmek üzere vazedildiğinde, bu lafız hakiki anlamını korumaya devam etmektedir. Sözelimi “زاد – يزيد” fiilinin mastarını ifade etmek üzere vazedilen “زيد” / Zeyd kelimesi daha sonra bir insana isim olarak verilmesi veya bu adın farklı kişilere verilmesi durumlarının tümünde yeni ve müstakil bir belirleme ile gerçekleştiğinden hakikat ifade eder.⁷

Hakikatin Çeşitleri: Lafızların temelde ilk anlama nispetle hakikat olarak nitelendiği anlaşılmaktadır. Bununla birlikte hakikat lafızların kullanıldıkları düzlemlere göre çeşitlere ayrılmaktadır. Şimdi kısaca hakikat türlerinin üzerinde duracağız.

1. Lugavî Hakikat

Lafzın konuşma dilinde vaz’ edildiği asıl anlamda kullanılmasına lugavî hakikat denir. Güneş isminin ısı ve ışık kaynağı olan gök cismini göstermesi; aslan kelimesinin yırtıcı hayvanın bir göstergesi olarak kullanılması dilsel birer hakikattir.⁸

2. Dinî Hakikat

Şari’in dildeki bilinen anlamından farklı, özel bir anlamda kullandığı sözlerdir.⁹ İslâm dininin gelişi ile birlikte Kur’ân, Arap dili ve kültürünü derinden etkilemiştir. Kur’ân’ın müdahalesiyle Arapça lafızlarla anlamları arasında benzeri görülmemiş bir değişiklik meydana gelmiştir. Çünkü İslâmiyet,

⁵ Zümer: 39/71; Araf: 7/105.

⁶ Şerif Cürcanî, Ali b. Muhammed, *Mucemu’t-Ta’rifât*, Mektebetü Lübnan, Beyrut 1985, 94.

⁷ Cürcanî, Abdülkahir b. Abdurrahman b. Muhammed, *Esrâru’l-Belağ*e (thk. Mahmud Muhammed Şakir), Matbaatu’l-Medenî, Kahire 1991, 380; Abdolvahhab Abdusselam Tavile, *Eseru’l-Luğa F’i İlhtilâfi’l-Müctehidin*, (VIII. Baskı) Dâru’s-Selam, Kahire 200, 143.

⁸ Tavile, 145.

⁹ Tavile, 145.

inanç, ibadet ve ahlâk anlayışıyla Arap toplumunun düşünce ekseninde, toplumsal yaşantısında ve kültürel ortamında radikal bir değişim ve dönüşüm gerçekleştirmiştir. Bu müdahalenin dile yansımaması mümkün değildi. Çünkü toplumsal kültür geliştikçe kelimelerin anlamı da somuttan soyuta doğru evrilmeye başlar. Bu aşamalı evrilme sırasında kelimelerin eski anlamı ya kaybolur veya yeni anlamla birlikte yaşamaya devam eder.¹⁰ Arapça kelimeler de Kur'ân'ın nüzulüyle birlikte dildeki anlamlarına ilave, yeni anlamlar kazanmıştır. Böylece Kur'ân, Arapçayı yeni ufuklarla tanıştırmakla ona anlam yönünden derinlik, genişlik ve soyutluk kazandırmıştır. Bazı bilim adamları kelimelerin bu şekilde yeni anlamlar kazanmasını, bir ağacın yeni dallar vermesine benzetmişlerdir. Yeni anlamlar bazen eskileri gölgede bırakır.¹¹

Arapçada itikat, ibadet, ahlak, hukuk ve iktisat alanlarıyla ilgili kelimeler İslâm'ın müdahalesiyle anlam değişimine uğrayarak tamamen dini bir karakter kazanmıştır. İman, küfür, salât (namaz), savm (oruç), hac, zekât, talak, rehin ve riba gibi terimlerin hepsi İslâm'ın gelişinden sonra yeni anlamlar kazanmış ve bu anlamlarıyla kullanılmaya başlanmıştır. Cahiliye toplumunun daha önce sadece tasdik anlamında kullandığı iman, örtmek anlamında kullandığı küfür, sadece çıkış anlamına gelen fısk, dua anlamına gelen salat, artış manasındaki zekât, yönelmek anlamındaki hacc kelimelerinde meydana gelen anlam değişimi buna örnektir. İslâm bu kelimeleri özel şartlara bağlı olarak farklı anlamlarda kullanmıştır.¹² İbn Fâris, bu durumu şöyle izah etmektedir: “*Araplar cahiliye döneminde dillerinde, edebiyatlarında ve ibadetlerinde atalarının yolunu takip ederken İslâm'ın gelişine işler değişti, dinler ve anlayışlar değişti, dildeki kelimeler, ilaveler, kurallar ve belirli şartlarla bir konumdan diğerine taşındı. Böylece yeni anlam öncekini ortadan kaldırdı.*”¹³

3. Örfî Hakikat

Lugavî hakikatin bir toplumda zaman içerisinde kazandığı yeni anlamlara örfî hakikat denir. Dildeki bazı kelimeler, zaman içerisinde çokça kullanılmaları nedeniyle anlam genişlemesi, daralması, parça adının bütüne verilmesi, mekân adının nesneye verilmesi biçiminde gerçekleşen anlam değişimlerine maruz kalırlar. Bunun sonucunda toplum bu kelimeleri kullanırken dildeki asli anlamları yerine bu yeni anlamlarını kasteder. Böylece

¹⁰ İbrahim Enis, *Delâletü'l-Elfâz* (5. Baskı), Mektebetü'l-Ancelo el-Misriyye, Mısır 1984, 161.

¹¹ Ahmed Muhtâr Ömer, *İlmü'd-Delâle*, (5. baskı), İlmü'l-Kutub, Kahire 1998, 236.

¹² Şerif Cürcanî, *Mucemu't-Tarifât*, 94; Ahmed Hassan el-Bâkûrî, *Eseru'l-Kur'âni'l-Kerim Fi'l-Luğati'l-Arabîyye*, (4. baskı), Dâru'l-Ma'arif, Kahire 1987, 60-61.

¹³ Ahmed Hassan el-Bâkûrî, 61.

kelimeler dilsel hakikatinin yanı sıra yeni bir hakikat daha kazanır ki kelimelerin kazandığı ve toplumca benimsenen bu yeni anlama örfi hakikat denir.¹⁴ Sözelimi matem “ماتم” kelimesi ilk önce sevinç veya hüzn için düzenlenen toplantılar için kullanılan bir isimken zaman içerisinde anlam daralması yoluyla sadece hüzn nedeniyle oluşan toplantılara verilen bir isim olmuştur.¹⁵ Bunların yanı sıra Türkçede “merkep” adının dört ayaklı yük hayvanına delalet etmesi de örfi hakikate örnektir.¹⁶

4. İstilahî Hakikat

Dildeki bir kelimenin belli bir insan grubu içerisinde veya bir ilim dalında o alana özgü yeni anlam kazanarak terimleşmesidir. Matematik ve Mühendislikte kullanılan kare ve üçgen; Dilbilgisinde kullanılan, özne, yüklem; İslâm Hukuk Metodolojisinde kullanılan mutlak ve mukayyed terimleri istilâhî hakikate örnek verilebilir.¹⁷

Mecaz

Mecaz kelimesi; geçti, kat etti, aştı anlamına gelen “جاز” fiilinden türemiş ve “مجاز/مفعّل” vezninden gelen bir mimli mastar ve ismi mekân ortak kalıbıdır. Mecaz kelimesinin, geçmek, kat etmek, aşmak anlamları mimli mastar kalıbından gelse de bu kelime ismi fail anlamında kullanılmaktadır. Terim olarak Mecaz, hakiki anlamda kullanılmasını engelleyen bir karine ve aradaki bir ilgi nedeniyle bir sözün dilde vazedildiği anlamdan farklı bir anlamda kullanılmasıdır.¹⁸ Cesur bir insana “aslan”, yağmura “rahmet” denmesi mecazî kullanıma örnek verilebilir. Tanımdan da anlaşılacağı üzere lafzın asıl anlamı olan hakiki anlamıyla tali anlamı olan mecazî anlam arasında bir ilgi bulunması gerekir. Bu ilgi çok kuvvetli bir ilgi olabileceği gibi zayıf da olabilir. Cesur bir kişinin aslan olarak adlandırıldığı mecazî ifadedeki ilgi insan ile aslan arasında cesaret yönünden benzerlik ilgisidir ki bu mübalağalı ve güçlü bir ilgidir.¹⁹ Herhangi bir ilgiye dayanmaksızın farklı anlamlarda kullanılan ifadeler mecazın kapsamına dâhil değildir.

Mecazın Çeşitleri: Lafzın kullanıldığı düzlemdeki hakikî anlamdan başka bir manada kullanılması mecaz kabul edilmektedir. Buna göre haki-

¹⁴ Tavile, *Eseru'l-Luğa F'i İlhtilafi'l-Müctehidin*, 145.

¹⁵ Ahmed Muhtâr Ömer, *İlmü'd-Delâle*, 162.

¹⁶ Bilgegil, M. Kaya, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*, (1. Basım) Salkımsöğüt, Erzurum 2015, 127.

¹⁷ Tavile, 145.

¹⁸ Tavile, 143.

¹⁹ Abdulkahir Cürcanî, *Esrâru'l-Belâğ*e, 352; Râzî, *Nihâyetu'l-Îcâz*, 87.

katin farklı kategorilerine bağlı olarak mecazın da göreceli türleri oluşmaktadır. Şimdi kısaca mecaz türlerini ele alacağız.

1. Lügavî Mecaz: Lafzın engelleyici bir karine nedeniyle hakiki anlamdan başka bir anlamda kullanılmasıdır. Hakikatte bilinen bir unsuru adlandırmak için konulan “toprak” kelimesinin mezar anlamında kullanılması lügavî mecaza örnektir.

2. Örfî Mecaz: Bir ifadenin toplumun iletişim dilinde lügavî hakikatinden farklı bir anlamda kullanılmasıdır.

3. Şer’î/Dinî Mecaz: Bazı lafızlar din dilinde lügat anlamından farklı anlamlarda kullanılmaktadır. Bu lafızların din dilindeki anlamları şer’î hakikat olarak adlandırılır. Lafızların din mensuplarınca, bilinen şer’î hakikatinden dışında kullanılması şer’î mecaz olarak değerlendirilir. Din dilinde hakikati farklı olan bir sözün, örfteki veya lügatteki hakiki anlamında kullanılması şer’î mecaz kapsamına girmektedir. Dinde belli bir ibadetin adı olan “hac” kelimesinin, lügatteki karşılığı olan yönelmek²⁰ anlamında kullanılması veya dinde namaz anlamına gelen “salat” kelimesinin lügavî olarak dua anlamında kullanılması şer’î mecaza örnek verilebilir.²¹

4. Aklî Mecaz: Aynı zamanda isnat mecazı olarak da adlandırılan aklî mecaz, hakiki anlamda anlaşılmasını engelleyici bir karineyle birlikte sözdeki fiilin gerçek failinin dışında fakat faille birlikte fiille ilgili olan zaman, mekân veya sebep gibi başka bir öğeye nispet edilmesiyle gerçekleşmektedir.

a. Fiilin Sebebe İsnadı: Aklî mecazda fiil, gerçek faili yerine onun sebebine veya sebebi hükmünde olan zaman, mekân, alet gibi fiille ilgili olan başka bir öğeye nispet edilerek anlatılmaktadır. Bu mecazî üslubun başta Kur’ân’da olmak üzere Arap dilinde pek çok örneği bulunmaktadır. Bu üslubun Kur’ân’da yer verilen örneklerinden birisi şu ayette görülmektedir:

“مَثَلُ مَا يُنْفِقُونَ فِي هَذِهِ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَثَلِ رِيحٍ فِيهَا صِرٌّ أَصَابَتْ حَرْثَ قَوْمٍ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ فَأَهْلَكَتْهُ”

“Bu dünya hayatında yapmakta oldukları harcamaların durumu, kendilerine zulmeden bir kavmin ekinlerine isabet edip onu mahveden kavurucu soğuk bir rüzgâra benzer.”²²

Bu ayette “kavurucu soğuk” ekinleri mahvetmenin faili olarak anlatılmaktadır. Tevhid inancına sahip bir kişiye göre bu fiilin hakiki faili Allah Teâlâ’dan başkası değildir. O halde bu inanç doğrultusunda “kavurucu so-

²⁰ İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, II, 778.

²¹ Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*, 129-130.

²² Âl-i İmrân: 3/117.

ğuk” ancak bu fiilin sebebi olabilir. Bu nedenle burada fiilin sebebe isnadıyla gerçekleşen bir aklı mecaz örneği bulunmaktadır.²³

b. Fiilin Zamana İsnadı: Türkçede ve Arap Dili Belagatında bir fiilin zamana nispetle anlatıldığını gösteren pek çok örnek vardır. Sözelimi “onun gündüzü sâim, gecesi kâimdir” örneğinde oruç tutma ibadeti gündüze, teheccüd namazı kılma eylemi de geceye nispet edilmiştir. Oysa bu zamanlar sadece söz konusu ibadetlerin belirlenmiş vakitleridir. Zaman fail ile birlikte fiilde iştirak ettiği için mecazî olarak fiil zamana isnat edilmiştir. Ayrıca belagat kitaplarında konuyla ilgili olarak yaygın bir şekilde yer verilen bir beyit de şöyledir. “أَشَابَ الصَّغِيرَ وَأَفْنَى الْكَبِيرَ مَرُّ النَّهَارِ وَكُرُّ الْعَشِيِّ”

“Çocuğu ihtiyarlatır, yaşlıyı öldürür.

Gündüzün geçişi, gecenin dönüşü”²⁴

Bu beyitte ihtiyarlatma ve öldürme fiilleri mecazî olarak bu fiilin oluştuğu zaman olan gündüz ve gece döngüsüne isnat edilmiştir.

c. Fiilin Mekâna İsnadı: Fiilin gerçek failinin yerine meydana geldiği yere nispet edilerek anlatılması da aklı bir mecaz türüdür. Sözelimi,

“تَوَاتِي أَكْلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ”

“(Bu ağaç), Rabbinin izniyle her zaman meyvesini verir. Öğüt alsınlar diye Allah insanlara misaller verir”²⁵ ayetinde meyve verme işi, bu işin gerçek faili olan Allah Teâlâ yerine bu meyvelerin sergilendiği mekân olan ağaca isnat edilmiştir. Hakikatte ağacın kendinden bir güçle bu fiili gerçekleştir-mesi mümkün olmadığından burada mecazî bir isnat yapılmıştır.

Mecazın Tespitini Sağlayan Unsurlar

1. Karine

Karine, mecazî anlamda kullanılan lafzın hakiki anlamda anlaşılmasına engel olan unsurdur. Çünkü karine terimi sözün hangi anlamda kullanıldığını gösteren ilave bir unsur veya alamet anlamına gelmektedir.²⁶ Karine lafzî veya halî olabilir. Sözelimi hızlı bir atın “rüzgâr” olarak nitelendirilmesi karineye ihtiyaç duyan mecazî bir kullanımdır. Bu adlandırmanın mecaz olduğunu gösteren karine durum karinesidir. Bu söz ile bir atın kas-

²³ Abdulkahir Cürcânî, *Esrâru'l-Belâge*, 291.

²⁴ Abdulkahir Cürcânî, 290; Râzî, *Nihâyetu'l-Îcâz*, 89. Belagat kitaplarında mecaz'a örnek olarak yer verilen bu beyit Kusam b. Habiyye es-Salatân el-'Abdî'ye atfedilmektedir. Bkz. İbn Kuteybe *eş-Şî'r veş-Şu'arâ'* (thk. Ahmed Muhammed Şâkir) (I-III), Dârul-Me'ârif, Kahire 1958, I, 502.

²⁵ İbrahim: 14/25.

²⁶ Şerîf Cürcânî, *Mucemu't-Ta'rîfât*, 146.

tedildiğini gösteren lafzî bir kayıt veya bağlamsal bir alamet bulunmadığı takdirde sözün gerçek anlamda kullanıldığına karar verilir.

2. Alâka

Tanımda da ifade edildiği gibi mecazî anlamda kullanılan lafzın hakiki anlamdan mecazî anlama geçişini gösteren bir ilgi bulunması gerekir. Bu ilgi alaka olarak adlandırılmaktadır. Sözelimi cömert bir kişinin “deniz” olarak nitelenmesi benzetme ilgisiyle kurulmuş mecazî bir kullanımdır. Mecaz ilgisi benzetmeye dayanabileceği gibi onun dışında sebep-sonuç veya yakınlık gibi başka bir şey de dayanabilir.²⁷

AYNÎ'NİN ESERLERİNDE MECAZ

Mecazın Tanımı

Aynî mecazı, “*Hakiki anlama delâlet etmesini engelleyen bir karineye muhtaç olan söz*” olarak tanımlamaktadır.²⁸ Müellif bir başka yerde mecazı “*vaz' edildiği anlamın gerektirdiği başka bir anlam kastedilerek kullanılan ve vaz'î anlamın kastedilmediğini gösteren bir karine taşıyan lafız*” şeklinde açıklamaktadır. “*Ok atan bir aslanı gördüm*” sözü buna örnektir.”²⁹

Mecazın Önemi

Aynî'ye göre, Arapçanın hakikat, mecaz, sarîh ve kinaye gibi özelliklerini bilmeyen kişi bu dilin bilgisinden uzaktır.³⁰ Müellif buna örnek olarak قول kelimesinin hakikatteki anlamını, “dilî telaffuz ettiği tam veya eksik söz” olarak açıkladıktan sonra bu kelimenin konuşma dışındaki anlamlarda mecazî olarak kullanıldığını belirtmektedir. Sözelimi, “Ebu Hanîfe'nin kavli” sözünü görüş/re'y anlamında kullanılan mecazî bir ifade örneği olarak zikretmektedir. Yine o konuşması mümkün olmayan varlıklara bu kelimenin nispetini de mecazî kullanım olarak değerlendirmektedir. Aynî, ayetlerde³¹ Allah Teâlâ'ya nispet edilen kavî kelimesinin de mecazî anlam ifade ettiğini belirtmektedir.³²

²⁷ Tavile, *Eseru'l-Luğa F'î İlhtilâf'î'l-Müctehidin*, 144.

²⁸ Aynî, Bedruddin Mahmud b. Ahmed b. Musa b. Ahmed el-Huseyn, *'Umdetu'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, (tsh. Muhammed Münir Abduh Ağa ed-Dimeşkî) (1. Baskı) (I-XXV), Dâru'l-Fikr, Beyrut tsz, II, 121.

²⁹ Aynî, *'Umdetu'l-Kârî*, II, 249.

³⁰ Aynî, *'Umdetu'l-Kârî*, I, 43.

³¹ Bkz. Nahl: 16/40; Fussilet: 41/11.

³² Aynî, *'Umdetu'l-Kârî*, I, 40; Aynî, Bedreddin Mahmud b. Ahmed b. Musa b. Ahmed el-Huseyn, *Nuhebu'l-Efkâr fî Tenkihi Mebâni'l-Ahbâr fî Şerhi Me'âni'l-Âsâr* (I-XXX) (1. Baskı), (thk. Ebû Temim Yâsir b. İbrahim), Vizâretu'l-Evkâf veş-Şu'ûn'î'l-İslâmiyye, Katar 2008, I, 48.

Aynî'nin Eserlerinde Mecaz ile İlgili İlkeler

1. Söz hakikati üzere yorumlanır.³³

Aksine bir delil bulunmadığı sürece kelimâ hakikî anlamında alınır.³⁴ Hakikati üzere anlaşılan sözün mecazî anlamına bakılmaz. Ancak sözün hakikatine uygun bir gerçekliğin bulunmaması halinde onun mecazî anlamına itibar edilmesi zorunlu hale gelir.³⁵ Sözelimi bir kişi Arapça lafızlarla “falancanın oğluna (veled)” diyerek bir vasiyette bulunursa hakikatte oğlu olan kişi bu vasiyetten yararlanır. Fakat o kişinin oğlu bulunmadığı halde oğlunun oğlu varsa oğul lafzı mecazen onun için de kullanıldığından bu sefer vasiyetten o yararlanır.³⁶

2. Din dilinde dinî hakikat asıldır.

Din dilindeki bir ifadenin, mecaz olarak yorumlanmasını gerektiren bir delil bulunmadıkça, dinî hakikati üzere anlaşılması daha uygundur. Örneğin “*Her akıcı kandan dolayı vüdü’ (abdest almak) gerekir*”³⁷ hadisindeki vüdü’ kelimesinin şeriatteki anlamı abdest almaktır. O halde bu lafızla abdest almak anlamı kastedilmiştir. Bu nedenle genel anlamda Hanefilere ve özel anlamda ise Aynî’ye göre hadiste geçen vüdü’ kelimesi şer’î hakikat anlamıyla kullanılmıştır.³⁸ Buna karşılık bazı âlimler “*Yemekten önce vüdü’ fakirliği giderir*”³⁹ veya “*Yemeğin bereketi öncesi ve sonrasında abdest almaktır*”⁴⁰ hadisindeki vüdü’ kelimesi ‘ellerin yıkanması’ manasında açıklamışlardır. Çün-

³³ Aynî, Bedreddin Mahmud b. Ahmed b. Musa b. Ahmed el-Huseynî, *el-Binâye Şerhu’l-Hidâye*, (I-XIII) (thk. Eymen Salih Şa’ban) (1. Baskı) Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut 2000, VI, 13

³⁴ Aynî, *Nuhebu’l-Efkâr*, I, 164.

³⁵ Aynî, *’Umdetu’l-Kârî*, XXIII, 479.

³⁶ Aynî, *’Umdetu’l-Kârî*, XIII, 476.

³⁷ Dârekutnî, Ebû’l-Hasan Ali b. ‘Amr b. Ahmed b. Mehdi el-Bağdâdî, *Sünenü’d-Dârekutnî* (1. Baskı) (I-V) (thk. Şu’ayb el-Arnaut vd.), Müessesetu’r-Risâle, Beyrut 2004, I, 287; Dârekutnî bu hadisin senedinde yer alan Yezid b. Hâlid ile Yezid b. Muhammed’in meçhul olduğunu ayrıca Ömer b. Abdulazîz’in de Temim ed-Dârî’yi görmediğini belirtmektedir. Zeyla’î ise bu hadisin Zeyd b. Sabit’ten nakledilen farklı bir tarihinin de bulunduğunu, İbn Adiy’dan nakille bu tarihte yer alan Ahmed İbnu’l-Ferec’in rivayetiyle ihticâc yapılamasa da kendisinden hadis alınabileceğini kaydetmektedir. Bkz. Zeyla’î, Cemâluddîn Ebû Muhammed Abdullah b. Yusuf b. Muhammed *Nasbu’r-Râye li Ehâdisi’l-Hidâye* (1. Baskı) (I-IV) (thk. Muhammed ‘Avvâme), Müessesetu’r-Reyyân li’t-Tibâ’ati ve’n-Neşr, Beyrut 1997, I, 37.

³⁸ Aynî, *’Umdetu’l-Kârî*, I, 262.

³⁹ Taberânî, Ebû’l-Kâsım Süleyman b. Ahmed, *el-Mu’cemu’l-Evsat* (1. Baskı) (I-X) (thk. Târik b. ‘Avdullah b. Muhammed, Abdulmuhsin b. İbrahim el-Huseynî), Dâru’l-Haremeyn, Kahire 1995, VII, 164; Muhammed b. Selâme b. Ca’fer Ebû Abdullah el-Kudâî, *Müsnedu’ş-Şihâb* (2. Baskı) (I-II) (thk. Hamdi b. Abdulmecid es-Selefi), Müessesetu’r-Risâle, Beyrut 1986, I, 205; Sağâni bu hadisin rivayet edildiği iki tarik yönünden de mevzu olduğunu belirtmektedir. Bkz. Sağâni, Ebû’l-Fedâil el-Hasan b. Muhammed b. el-Hasan, *ed-Durru’l-Multekât fî Tebyîni’l-Galat* (1. Baskı) (thk. Ebû’l-Fidâ Abdullah el-Kâdî), Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut 1985, 25; Heysemî de hadisi rivayet ettikten sonra hadisin senedinde yer alan Neşel b. Saîd’in metruk ravilerden olduğunu beyan etmektedir. Bkz. Heysemî, Nuruddîn Ali b. Ebû Bekr, *Mecma’u’z-Zevâid ve Menba’u’l-Fevâid* (1. Baskı) (I-X) (thk. Abdullah Muhammed ed-Derviş), Et’ime, V, 21; Râfi’î, Şafî’î’nin Müsned’inde geçmeyen bu rivayeti onun vüdü’ ile ilgili görüşünü açıklamak sadedinde kullanmaktadır. Bkz. 42. Dipnot.

⁴⁰ Ebû Dâvid, Et’ime, 12; Tirmizî, Et’ime, 39; Müellif hadisin zayıf olduğunu belirtmektedir. Elbâni de aynı kanaati paylaşmaktadır.

kü Arapçada bir organın yıkanmasına da vüdü' denmektedir.⁴¹ Yukarıda yer verilen hadislerin dışında sıhhati tartışma konusu olmayan başka hadislerde de abdest alma fiilinin yıkanmak ve temizlenmek manasında kullanıldığı görülmektedir. Sözelimi Müslim'in rivayet ettiği bir hadiste Resulullah (s.a.s.) gelen bir adam "koyun etinden dolayı abdest alayım mı? "أَتَوْضَأُ" diye sorunca Hz. Peygamber ona " ister abdest al, istersen alma!" şeklinde cevap verirken "deve etinden dolayı abdest alayım mı?" diye sorunca "deve etinden dolayı abdest al!" diye cevap vermiştir.⁴² Bu hadisin ifadesine rağmen, Nevevî'nin kaydettiğine göre dört halife başta olmak üzere Übey b. Ka'b, İbn Abbas ve Ebû'd-Derdâ gibi pek çok sahabe ile birlikte tabîinin cumhuru deve eti yemenin abdesti bozmayacağı görüşüne sahiptirler. İmam Ebû Hanîfe, Malik, Şafîi ve onların mezheplerine mensup olanlar da bu görüştedirler. Ancak Ahmed b. Hanbel, İshâk b. Râhûye ve Beyhâkî gibi zatların yanında genel olarak Ehlu'l-Hadis bu hadise dayanarak deve etini yemenin abdesti bozacağı kanaatinde-dirler. Cumhura göre ise bu hadisten sonra Câbir (r.a.) Hz. Peygamberden rivayet ettiği bir ateşle pişen yemeklerin yenilmesinin abdest tazelemenin nedeni olmadığına ilişkin umum ifade eden bir hadis rivayet ettiğini belirterek önceki hükmün mensuh sayılacağı görüşünü savunmuşlardır. Buna karşılık pişmiş deve etinin yemenin abdesti bozduğu kanaatinde olanlar bu konuyla ilgili olan hadisin has bir anlama sahip olduğundan umum ifade eden diğer hadis tarafından neshedilemeyeceğini savunmuşlardır.⁴³ Kanaatimce bu konuda nesih ile çözüm bulmak yerine hadiste geçen "tevaddu" sözlük anlamında anlaşılması daha uygundur. Bu diyalogda her ne kadar terim olarak abdest almak anlamına gelen bir fiil kullanılmış olsa da gerçekte konu abdest almak ile ilgili değildir. Çünkü herhangi bir yemeği yemek abdesti gerektiren haller arasında yer almamaktadır. Kısacası bu hadislerde geçen "vüdü" veya "tevaddu" kelimeleriyle dilsel hakikatleri olan el ve yüz gibi bir organı yıkanmanın kastedildiği anlaşılmaktadır.

Şafîi bu kelimenin luğavî hakikatinin 'bir organı yıkamak' olduğuna dayanarak kan akmasından dolayı vüdü'un gerektiğini anlatan hadisten mak-sadın kanayan organı yıkamak olduğu görüşüne savunmaktadır. Bu neden-

⁴¹ Râfi'i, Abdulkarim b. Muhammed b. Abdulkarim Ebû'l-Kâsım, *Şerhu Müsnedi'sh-Şafîi* (I-IV), (thk. Ebû Bekir Vâil Muhammed Bekir Zehrân) (1. Baskı), Vizâretu'l-Evkâfi Ve'sh-Şuûni'l-İslâmiyye, Katar 2007, I, 132; Sifareynî, Şemsuddin Ebû'l-Avn Muhammed b. Ahmed b. Sâlim el-Hanbelî, *Keşfu'l-Lisâm Şerhu 'Umdeti'l-Ahkâm* (I-VII), (thk. Nureddin Tâlib) (1. Baskı), Vizâretu'l-Evkâfi Ve'sh-Şuûni'l-İslâmiyye, el-Kuveyt – Dâru'n-Nevâdir, Suriye 2007, VI, 590.

⁴² Müslim, Hayız, 97.

⁴³ Malik b. Enes, *el-Muvatta'* (4. Baskı) (I-III) (thk. Abdulvahhâb Abdullatif), Vizâretu'l-Evkâf, Kahire 1994, 37-38; Nevevî, *Sahihu Müslim bi Şerhi'n-Nevevî* (1. Baskı) (I-XIIV), el-Matba'atu'l-Misriyye li Ezher, Kahire 1929, IV, 48.

le o, kan akmasından dolayı abdest almanın gerekmediği kanaatindedir.⁴⁴ Aynı ise Şaî'nin görüşü karşısında mensubu olduğu Hanefî mezhebinin, kanama nedeniyle abdestin bozulacağı ve bu nedenle yenilenmesi gerekeceği görüşünü savunmaktadır.

Mürsel Mecaz

Benzerlik dışında bir alaka ve hakiki manayı engelleyen bir karîne nedeniyle, gerçek anlamının dışında kullanılan söze mürsel mecaz denilmektedir. Elin, nimet veya kudret anlamında kullanılması örneğinde olduğu gibi...⁴⁵ Şu halde, bir dil ibaresinde mecazî anlama yol açan ilgi, benzerliğin dışındaki bir nedenden kaynaklarsa, buna mürsel mecaz denilmektedir. Şimdi Aynı'nin Mürsel mecaz yorumlarına bakalım.

1. Melzûmun Zikredilmesiyle Lazımın Kastedilmesi

a. İman kelimesinin tasdik anlamında kullanılması

İman kelimesi din dilinde lugavî hakikatine nispetle mecazî anlamlarda kullanılmaktadır. Çünkü iman kelimesinin lugavî hakikati "*kalbin bir konu hakkında tatmin olması ve sükûna ermesidir.*" Oysa iman kelimesi dinde güvenmek ve tasdik etmek anlamında kullanılmaktadır. Bu iki anlamın lügat anlamına göre mecaz olduğu açıktır. "*Çünkü bir şeyi yalanlamaktan emin olan kimse onu tasdik etmiş, emin olan kimse de güven ve tatmin duygusuna ermiştir. O halde burada (anlam bakımından) melzûmdan ikinci lazıma bir geçiş söz konusudur.*"⁴⁶

Arap dili lügatinden din diline aktarıldığı andan itibaren iman kelimesinin dinî hakikati, "*kalbinde zerre kadar iman bulunan kimseyi cehennemden çıkarınız*"⁴⁷ ifadesiyle Yüce Allah tarafından taltif edilmeye vesile olan kalbin muayyen bir tasdiki haline gelmiştir. Ancak amellerin, imanın bir bölümü olarak anlatıldığı bazı hadislerdeki imanın⁴⁸ anlamı, kişinin ateşe girmesini tamamen engelleyecek olan kâmil imandır. İmanın, ameli de kapsayacak şekilde geniş bir anlamda kullanılması ehl-i sünnete göre hakikat değil mecazdır. Çünkü ehl-i sünnet âlimleri İslâm dinine kalben şüphesiz olarak iman

⁴⁴ Keşmîrî, Muhammed Enver Şah b. Mu'azzam Şah el-Hindî, *el-'Urfuş-Şezzi Şerhu Suneni't-Tirmizî* (I-V) (1. Baskı) (tsh. Muhammed Şakir), Dâru't-Turâsî'l-'Arabîyye, Beyrut 2004, I, 119.

⁴⁵ Kazvîni, Celâluddîn Muhammed b. Abdurrahmân b. Ömer b. Ahmed b. Muhammed el-Hatîb, *el-İdâh fî 'Ulûmi'l-Belağ* (1. Baskı) (Thk. İbrahim Şemsuddin), Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, Beyrut 2003, 205-206

⁴⁶ Aynı, *'Umdetu'l-Kârî*, I, 102.

⁴⁷ Buhârî, İman, 13, Rikâk, 51; Müslim, İman, 326; İbn Mâce, İmân, 9; Zühhd, 13; Hadisin metni Buhârî'ye aittir.

⁴⁸ Buhârî, İman, 38; el-Mezâlim, 31; Müslim, İman, 12, 58.

eden ve diliyle bunu ikrar eden kimsenin ehl-i kıble sayılacağı hususunda ittifak etmişlerdir. Çünkü tasdik, imanın aslı, ameller ise onun fûrû'udur. İmanın 'altmış küsur'⁴⁹ veya 'yetmiş küsur' bölümünden meydana geldiğini bildiren hadislerde geçen iman kelimesi hem imanın aslı olan tasdiki hem de onun tafsilatı mahiyetindeki amelleri de kapsayacak şekilde kullanılmıştır. Aynî bu anlatım tarzını 'aslın fer' anlamında kullanılması şeklinde nitelemektedir.⁵⁰

Ayet ve hadislerde imanın amelleri de içerecek şekilde geniş anlamda kullanılması lafzın bir defalık kullanımıyla hem hakiki hem de mecazî anlamının kastedilebileceğini de göstermektedir.

b. Hayız sıfatının ergen anlamında kullanılması

"Hayız gören kadının namazı başörtüsüz kabul olmaz"⁵¹ hadisindeki hayız gören ibaresiyle hayız halini görme yaşına ermiş kadın kastedilmiştir. Burada ergen kadının bir özelliği zikredilerek mecazî olarak o hali yaşama seviyesindeki bütün kadınlar anlatılmıştır. Çünkü bu sözün hakiki anlamda anlaşılmasına mani bir karine vardır. Bu karine hayızlı kadının namaz kılamamasıdır. Bu anlatım tarzı melzumun lazıma delâleti olarak adlandırılmaktadır.⁵² Bu türden bir örnek de ergen bir erkeği anlatmak için 'ihtilâm olan' ibaresinin kullanılmasıdır. Sözün gerçek anlamda kullanılmasına mani bir karine bulunduğ bu tür durumlarda söz mecazî anlamda yorumlanır.⁵³

c. Sebebiyet ve Âliyet

Aynî, "kimin ellerinin altında kardeşi bulunursa ona yediğinden yedirsin! Giydiğinden giydirdin"⁵⁴ hadisinin şerhinde 'ellerinin altında' ifadesinin mecazî olarak kudret veya yönetim anlamında; kardeş kelimesinin de mutlak olarak Âdem'in çocukları kastıyla akrabalık veya İslâm kardeşliği anlamında kullanıldığını belirtmektedir.⁵⁵

İstiareli Mecaz

"İşte bu, yapmış olduklarınıza karşılık size mîras olarak verilen cennettir"⁵⁶ âyetinde cennetin miras olarak verilmesinden bahsedilmektedir. Malum olduğu üzere miras hakikatte "bir ölünün terikesinden yakınlarına intikal eden mal"dır.⁵⁷ Oysa burada Allah'ın bir lütfu olan cennetten söz edilmekte-

⁴⁹ Buhârî, İman, 2; Müslim, İman, 12, 57.

⁵⁰ Aynî, 'Umdetu'l-Kârî, I, 104; 127.

⁵¹ Tirmizî, Salât, 277.

⁵² Aynî, el-Binâye II, 121.

⁵³ Aynî, el-Binâye, VI, 169.

⁵⁴ Buhârî, Edeb, 44; Ebû Dâvûd, Edeb, 133.

⁵⁵ Aynî, 'Umdetu'l-Kârî, I, 208.

⁵⁶ Zuhurf: 43/72.

⁵⁷ Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri*, (4. Baskı), Ensar, İstanbul 2013, 379.

dir. Aynî bunun mecazî bir kullanım olduğunu beyan etmektedir.⁵⁸ Çünkü cennet mirasa benzetilmiş sonra da miras onun yerine kullanılmıştır.

İstiare-i Mekniye

‘Halâvet-i iman’ nitelemesinde geçen halâvet/tatlılık sıfatı bal ve benzeri tadılabilir yiyecekler için bir özelliktir. Bu betimleme ile öncelikle iman bala benzetilmiş, ardından kendisine benzetilen konumundaki bal hazfedilmiş ve sonunda bala ait bir özellik olan tatlılık, mecazî olarak iman için kullanılmıştır. Bu benzetmedeki teşbih yönü kalbin arzusu ve haz almasıdır. Bu bir mecazî kullanımdır.⁵⁹

Aklî Mecaz

Bir fiilin gerçek failinden başka bir sebebe dayandırılmasına aklî mecaz⁶⁰ veya isnat mecazı denir.

Aynî vahyin indiriliş şeklini anlatan hadis rivayetinde Hz. Peygambere sorulan “Vahiy sana nasıl gelir?” soru cümlesinde vahyin gönderilişi/ getirilişi yerine vahyin bizzat gelme fiilinin öznesi olarak anlatılmasını şöyle nitelendirmektedir: “Burada aklî mecaz vardır. Bu mecaz tıpkı “bahar bitkiyi/sebzeyi bitirdi” sözünde olduğu gibi gelişin vahye dayandırılması söz konusudur. Çünkü bitirme eylemi Allah Te’âlâ’ya aittir, bahara ait değildir. Burada fiilin veya onun anlamının konuşan tarafından zahiren öznenin dışında fiile bitişik olan başka bir şeye isnat edilmesi durumu vardır. Bu tür anlatımlar isnat mecazı olarak adlandırılmaktadır. Yukarıdaki ifadenin aslı da “vahyi taşıyan sana nasıl geldi?” olmalıyken vahyin taşıyıcısı ile alıcısı arasındaki iltisaktan dolayı gelme eylemi vahye isnat edilmiştir.”⁶¹

Zaman Mecazı

Gelecek zaman olacak bir olayın geçmiş zamana ait bir edatla veya bunun tam tersi bir şekilde geçmişte gerçekleşen bir olayın gelecek zamanı gösteren edatlarla⁶² anlatılmasıdır. Sözelimi “ *O zaman onlar, boyunlarında demir halkalar ve zincirler olduğu hâlde kaynar suda sürüklenecekler*”⁶³ âyetinde geçmiş zaman zarfı “ *ذَٰلِكَ* ” edatı gelecekte gerçekleşecek bir hadise içinde kullanılmış-

⁵⁸ Aynî, ‘Umdetu’l-Kârî, I, 184.

⁵⁹ Aynî, ‘Umdetu’l-Kârî, I, 149.

⁶⁰ Abdulkahir Cürçânî, *Esrâru’l-Belağ*e, 285.

⁶¹ Aynî, ‘Umdetu’l-Kârî, I,

⁶² Cum’a: 60/11.

⁶³ Mü’min: 40/71.

tır. Aynî, İbn Mâlik'e referansla belli bir zaman dilimine ait kalıpların, başka bir zamanı anlatmak için kullanılmasının mecaz olduğunu belirtmektedir.⁶⁴

Âmm Lafızda Mecaz

"Ameller ancak niyetlere göredir..."⁶⁵ Hadisinde ameller niyete bağlanmıştır. Bu hadis farklı tariklerle Buhârî ve Müslim'in *Sahih*'lerinde ve *Sünen*lerde rivayet edilmiştir.⁶⁶ Hadisin rivayet edilen bütün tariklerinde 'amelin niyet ile birlikteliğini' vurgulayan kesin ifadeler yer almıştır. Bu hadiste geçen amel kelimesiyle ne kastedildiği âlimler arasında tartışma konusu olmuştur. Bu hadiste mutlak olarak amellerin varlığı mı, amellerin sıhhati mi, yoksa amellerle elde edilmesi umulan sevap mı kastedilmiştir? Amellerin varlığı bizzat niyetlere bağlı olmadığına ve ameller niyetsiz olarak da gerçekleşebildiğine göre acaba bu hadisin ifadesinde eksiltme yolu ile gerçekleşen bir icaz mı söz konusudur? Aynî bu hadisin lafzının nasıl anlaşılması gerektiği hususundaki görüşlere ve fıkhi bakımdan yorumlanmasında mezhepler arasında meydana gelen tartışmalara yer vermiştir. Aynî, bu hadisin etrafında gelişen tartışmalara ilişkin tarafların görüşlerini aktardıktan sonra kendi düşüncelerini de açıklamıştır.⁶⁷

Bazı hadis şârihleri, bu hadisi hakikî anlamıyla "*Her amelin bir niyeti vardır. O halde niyetsiz amel yoktur*" şeklinde açıklamışlardır.⁶⁸ Bu açıklamanın dayandığı gerekçe hadisin lafzıdır. Hadiste geçen ameller kelimesi çoğul kipte ve ta'rif lâmi ile birlikte kullanıldığından lafzî olarak amel cinsinin kapsamına giren her eylemi ifade etmektedir. Bu durumda bütün amellerle niyetleri arasında bir bütünün parçalarında olduğu gibi mutlak bir bağ oluşmaktadır. Bizim burada yer verdiğimiz hadis rivayetinde ameller ile niyetler arasında mutlak bağıntıyı ortaya koyan başka bir tekit lafzı daha vardır. Bu lafız, hasr anlamını da ifade edebilen *إِنَّمَا*/ancak lafzıdır.⁶⁹ Her halükârda bu hadisin bütün varyantlarında amel ile niyet arasında zorunlu bir bağın bulunduğunu gösteren tahsis ifadesi bulunmaktadır. Buradaki amel kelimesiyle bütün insanların fiilleri mi yoksa mükelleflerin ibadetle-

⁶⁴ Aynî, *'Umdetu'l-Kârî*, I, 58.

⁶⁵ Buhârî, *Bed'ü'l-vahy*, I; Ebû Davûd, *Talak*, 11; Müslim, *İmâre*, 155. (Müslim rivayeti: Ameller niyete göredir.)

⁶⁶ Hadisin diğer rivayetleri ve senet tahleri için bkz. Aynî, I, 46-51.

⁶⁷ Aynî, *'Umdetu'l-Kârî*, I, 59-72.

⁶⁸ İbn Hacer el-'Askalânî, Ahmed b. Ali Ebû'l-Fadl, *Fethu'l-Bârî bi Şerhi Sahihî'l-Buhârî* (thk. Abdulaziz b. Abdullah b. Bâz, Muhammed Fuad Abdulbaki, Muhibbuddin el-Hatib) (1. Baskı) (I-XIII), Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1960, I, 12.

⁶⁹ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, I, 13; Aynî, *'Umdetu'l-Kârî*, I, 56. Aynî de hasr konusunda Muammer Bayraktutar'ın "*Bedruddin el-Aynî'ye Göre Hadislerde Hasr Üslûbunun Kullanımı ve Mânâya Etkisi*" adlı makalesi referans ve atıf olarak gösterilebilir.

ri mi anlatılmak istenmektedir? Hadis şarihleri genellikle amel kelimesiyle ibadetlerin kastedildiğini öne çıkarmışlardır. Ancak hadisin devamında bulunan “kimin hicreti bir kadına ulaşmak amacına matuf ise sonuçta ona ulaşacaktır” ifadesi ve bu ifadenin sebep-i vürûdu dikkate alındığında aslında bütün amellerin sonuçlarının, kalpte kendileri için beslenen niyete bağlı olduğu söylenebilir. Herhangi bir uhrevî amaç gütmeyen dünyevî amellerinin niyete bağlı olması, o amelin dini anlamda sahih olmasından ziyade onunla hedeflenen sonucun gerçekleşebilmesi anlamına gelir.

Arapça dilbilgisi açısından isim cümlesinden meydana gelen bu hadisin yüklemi konumundaki carr-mecrurdan oluşan cümlecğin aslında fiil veya fiilimsi bir mahzuf habere müteallik olduğunu hatırlamakta fayda vardır. Bu nedenle hadis şarihleri kendi anlayışları doğrultusunda bu cümleye bir yüklem takdir etmişlerdir. Bu yüklem ‘sayılır’, ‘tamamlanır’, ‘sahih olur’, ‘oluşur’, ‘gerçekleşir’ ifadeleri olabileceği belirtilmiştir. et-Tîbî gibi bazı âlimler buradaki mahzuf ifadenin şer’î hüküm bildiren bir ifade olması gerektiğini söylemişlerdir. el-Beydâvî niyetin, “kalbin hemen veya daha sonra gerçekleşecek bir menfaati temin veya bir zarardan emin olmak amacıyla bir şeye yönelmesi” şeklinde tanımlamıştır.⁷⁰ Bu çalışmayı ilgilendiren asıl konu ise bu hadiste belirtilen bağın bizzat ameller ile niyetler arasında olup olmadığıdır. Bir başka ifadeyle hadisin dildeki hakiki anlamının geçerli olup olmadığı, burada bir mecazın bulunup bulunmadığı çalışmamızın esasını oluşturmaktadır. Amellerin bizzat meydana gelişinin niyetle doğrudan ve zorunlu bir irtibatının bulunmadığı genel kabul gören bir yaklaşımdır. Çünkü niyet olmadan da amel meydana gelebilir. *O halde niyetsiz amelin olamayacağı ifadesinden maksat amelin bizzat kendisi değil, geçerlilik, tamamlanma ve ecir gibi onun zatına tabi olan nitelikleridir.* İbn Hacer’in hocası el- Bulkînî (ö. 805/1403) buradaki mahzuf yüklem, niyetin ameale tabi olduğunu ortaya koyan hadisin beyanına bağlı olarak mutlak anlam ifade eden bir fiil veya ism-i fail olması gerektiğini belirtmiştir. Bu durumda niyetin bulunmaması durumu sıhhat başta olmak üzere amelin niteliklerini de tamamen ortadan kaldırmaktadır.⁷¹ Nevevî de hadisteki mahzufu şöyle takdir etmiştir: “Ameller ancak niyetlerle hesap edilir, niyetsiz yapıldığında hesap edilmez.” Hattâbî ise hadisi “Din ile ilgili amellerin hükümlerinin sıhhati ancak niyet ile gerçekleşir” şeklinde açıklamış ve buna binaen sözlü ve fiili bütün dinî amellerin sıhhatini niyete bağlamıştır. Beydâvî, hadiste, amellerin varlığının bizzat niyete bağlı olmamasına dayanarak başta

⁷⁰ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, I, 13.

⁷¹ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, I, 13.

sıhhat olmak üzere amelin sonucunda gerçekleşen bütün niteliklerin ancak niyetle var olabileceğinin anlatıldığı kanaatine sahiptir. Bu nitelikler amelin sıhhati veya fazileti ile ilgili olabilir. Fakat hadiste zikredilen amelin zatına en yakın nitelik onun sıhhati olduğundan burada öncelikle kastedilen sıhhat olmalıdır.⁷² Bu anlayışla hareket eden üç mezhep imamı abdest, gusül, namaz, oruç ve diğer ibadetler için niyetin şart olduğu görüşüne ulaşmışlardır.⁷³

İmam Ebû Hanîfe, Ebû Yusuf, Muhammed, Züfer, Sevrî ve Evzâ'î ise gusül ve abdest için niyetin gerekli olmadığı görüşüne sahiptir. Hanefî mezhebi yorumuna göre niyet hadisindeki amellerden kasıt amellerin sıhhati değil kemali ve sevabıdır. Bu görüşün dayandığı birinci gerekçe İslâm dini açısından birçok amelin niyetsiz olarak da gerçekleşmekte olduğudur. İkinci gerekçe ise âlimlerin hadisteki amel lafzıyla onun sevap niteliğinin kastedildiği üzerinde ittifak etmelerine rağmen onun sıhhatinin kastedildiği görüşünde ihtilaf etmiş olmalarıdır. Buna göre üzerinde ittifak edilen görüş ihtilafa neden olan görüşten evladır. Aynî mensubu olduğu Hanefî mezhebine ait bu görüşleri aktardıktan sonra diğer görüşün geçersizliğini ortaya koymak için daha önemli bir iddiada bulunmaktadır. Ona göre hadisteki ameller lafzının amellerin sıhhati olarak yorumlanması durumunda bütün mezheplerin niyet için kaynak olarak gösterdikleri ayetlerin⁷⁴ haber-i vahit ile neshi gündeme gelecektir.⁷⁵ Abdestin alınmasını emreden ayette⁷⁶ veya Allah'a ihlas ile ibadet edilmesini emreden ayette niyetten söz edilmemektedir. Buna rağmen niyetin abdest için şart olduğunu ileri sürmek Kur'an'ın mutlak beyanının haber-i vahit ile takyit etmek anlamına geleceğinden bu da neshi ile aynı anlama gelmektedir. Oysa kitabın sünnet ile neshi İmam Mâlik ve Şâfiî tarafından kabul edilmemiş fakat usûlcülerin çoğu mütevâtir veya meşhur haber ile Kur'an'ın neshedilebileceği görüşüne sahiptirler.⁷⁷

Mücmel Lafızda Mecaz

Mücmel, birden fazla anlama delâlet etmesi muhtemel olan sözdür. Ka-

⁷² Aynî, 'Umdetu'l-Kârî, I, 63.

⁷³ Cezîrî, Abdurrahman b. Muhammed 'İvaz, *el-Fıkh 'alâ'l-Mezâhibi'l-Erba'a* (3. Baskı) (I-V) Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, Beyrut 2003, I, 50-52.

⁷⁴ Beyyine: 98/5. "Oysa onlar, doğruya yönelerek, dini yalnız Allah'a has kılarak O'na kulluk etmek, namazı kılmak ve zekâtı vermekle emrolunmuşlardı." Bu ayet niyetin kaynağı kabul edilmiştir. Ayrıca bkz. Şûrâ: 42/13.

⁷⁵ Aynî, 'Umdetu'l-Kârî, I, 64.

⁷⁶ Mâide: 5/6.

⁷⁷ Serahsî, Ahmed b. Muhammed b. Ebû Sehl Şemsu'l-Eimme, *Usûlu's-Serahsî* (1. Baskı) (I-II) (Thk. Ebû'l-Vefâ el-Efğânî), Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1993, II, 67; Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Menhûl min Ta'likâti'l-Usûl* (1. Baskı) (Thk. Muhammed Hasan Heyto), Dâru'l-Fıkr, Dımaşk 1970, 387.

palılığını açıklığa kavuşturacak belirleyici bir beyan bulunmadıkça delâleti kesin olarak tayin edilemeyen lafızdır. Mücmel lafızdaki kapalılık müşterek bir lafız olması veya mecaz anlam ifade etmesi gibi birçok nedenden kaynaklanabilmektedir.⁷⁸ Bir lafız kesin olarak bilinmeyen bir şeye mutlak olarak delâlet edecek şekilde kullanıldığında mücmel olur. Açıklayıcı bir bilgi bulunmadıkça mücmelin genel anlamıyla delillendirme yapılamaz.⁷⁹

Aynî, abdestte başın mesh edilmesini emreden ifadenin mücmel bırakıldığını belirtmiştir. Her ne kadar başlar kelimesinin anlamı açık olsa da başta mesh edilmesi gereken miktar mücmeldir. Bununla birlikte başın mesh edilmesini emreden ayetin mücmel ifadesini, devamındaki ilsâk veya teb'îd anlamındaki cer harfi ve konuyla ilgili hadis rivayetleri beyan etmiştir. Mücmel bir ifadeyle hakikatte o ifadenin kapsamına giren bütün muhtevanın kastedilip edilmediği açıklayıcı bir beyana göre belirlenir. Bu gerekçeyle bilhassa Şafîî gibi âlimler abdest alınmasını emreden ayette başın mesh edilmesini gerektiren emir lafzının mücmel oluşuna dayanarak başın en küçük bölümünün farzın yerine getirilmesi açısından yeterli olacağını savunmuşlardır. Ayrıca ilgili ayetin meshi anlatan kısmında yer alan “بُرُؤُوسُكُمْ” (başınıza)⁸⁰ ifadesinin başındaki “ب” cer harfinin iltisak bildirdiğini ve başın en az miktarının mesh edilmesinin yeterli olacağı kanaatine varmışlardır. Buna ilave olarak konuyla ilgili hadislerin mesh edilecek miktarın açığa kavuşturulması açısından net olmamasını da dikkate alan Şafiîler, başın üç saç telinden oluşan en küçük bölümünün, hatta bazı mezhep âlimlerine göre, bir tek saç telinin bile mesh edilmesinin farzın yerine getirilmesi açısından yeterli olacağını belirtmişlerdir.⁸¹ Malikîler ayetin genel mutlak ifadesinden hareketle başın tamamının mesh edilmesin farz olduğunu belirtmişlerdir. Bu görüşe göre ilsâk anlamındaki “ب” harfi zait kabul edilmektedir. Cer harfinin zait kabul edilmesi mecazdır. Oysa hakikate tabi olan mecaz onunla çelişerek onu ortadan kaldıramaz. O halde hakiki anlamda yorumlanması mümkün olan lafzın karinesiz bir şekilde mecaza hamledilmesi doğru görülmemektedir. Hanefî âlimler de ayetteki “ب” cer harfinin iltisak bildirdiği kanaatinde olmakla birlikte ayetteki mücmel ifadeyi konuyla ilgili hadis rivayetlerine dayanarak başın dörtte birlik bir kısmının veya üç parmağın kaplayacağı kadar

⁷⁸ Heysem Hilâl, *Mu'cemu Mustalahi'l-Usûl* (1. Baskı), Dâru'l-Cebel, Beyrut 2003, 280.

⁷⁹ Cessâs, Ahmed b. Ali er-Râzî, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, (I-IV) (thk. 'İccîl Câsim en-Neşmi) (1. Baskı), Vizâretu'l-Evkâf ve Ş-u'ni'l-İslâmiyye, Kuveyt 1985, I, 68.

⁸⁰ Mâide: 5/6.

⁸¹ Mâverî, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Bağdâdî, *el-Hâvî el-Kebîr Fî Fikhi'l-İmâm eş-Şafîî ve Huve Şerhu Muhtasari'l-Muzeni*, (I-XXX) (thk. Ali Muhammed Mua'vva'd, Âdil Ahmed Abdulmevcûd) (1. Baskı), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye Beyrût 1994, I, 114.

ön kısmının mesh edilmesinin farz olduğu şeklinde açıklamışlardır. Haber-i vâhidin sübutu zannî olsa da sübutu kesin olan ayetin zannî olan delâletini açıklamaktadır. Bu nedenle haberin açıkladığı miktar olan perçemin meshi, farzın bir parçası olarak görülmektedir. Aynî, iltisak bildiren harfin hakikatinin baştan sayılan en az miktar olduğunu kabul etmekle birlikte bu ifadenin başın dörtte birlik ön kısmının mesh edilmesini de mecazen gerektirdiğini belirtmiştir. Ona göre bu delâlet türü hâs bir lafızla âmm bir anlamın kastedilmesi şeklindeki yaygın mecaz türü kapsamına girmektedir. “Mücmel lafzın, icmâlen delâleti, hass bir lafızla umumun kastedilmesi” örneğinde olduğu gibi mecazî bir kullanım sayılmaktadır. Bu iki anlatım şekli yaygın olarak kullanılan eşit düzeyde mecaz türleridir.⁸²

Sonuç

Mecaz genelde bütün dillerin özelde ise Arap dilinin veciz anlatım yöntemlerinden birisidir. Kur'an Arapçanın kurallarının ve üslup özelliklerinin sağladığı ortamda açık ve anlaşılır ifadelerle nazil olduğundan ayetlerin ve hadislerin maksadına uygun olarak açıklanabilmesi bu dilin imkân ve sınırlılıklarının göz önünde bulundurulmasına bağlıdır.

Mecazî dikkate almayan metin yorumu aşkın olan vahyin mesajını lafızların dar kalıplarının sınırlarına indirgeme riskini taşımaktadır. Arap toplumunun anlaşma aracı olarak kullandığı bir dilin tekdüze kelimeleri vahyin diriltici dokunuşuyla zengin boyutlar kazanmıştır. Çünkü duyuyüstü âlemden sudur eden bilgi vahiy aracılığıyla duyusal alandaki olağan dilsel formlarda bizlere ulaştırılmıştır. Bu bakımdan mecaz ilahî mesajın bildirilmesinde benzetme gibi çeşitli ilgilerle düşünmeye kurgulanmış olan insan zihnine sınırlı lafızları kullanarak sınırsız anlamları aktarma imkânını kazandırmıştır.

İslâm âlimlerinin ekseriyeti Kur'an ayetlerinde ve hadislerde önemli bir yer tutan mecazları bağlamına uygun olarak yorumlamışlardır. Çalışmamızın esas konusu olan Aynî de dilde ve dinde mecazın varlığının farkında olan ve mecazî anlam aktarımının edebî bir türü olarak kabul eden cumhurun görüşünü sürdürmektedir. Bu nedenle de Aynî'nin kitaplarında mecazî yorumun çok çeşitli örnekleri görülebilmektedir.

Aynî'ye göre, Kur'an ayetlerinde ve hadislerde mecazî üslûbun en güzel örnekleri bulunmaktadır. Bu nedenle mecazın bilgisine vakıf olmayan kişinin ilmine ve yorumuna güvenilemez.

⁸² Aynî, *el-Binâye*, I, 174; *'Umdetu'l-Kârî* II, 236.

Aynî, mecazî lafızları açıklarken öncelikle konu ile ilgili farklı görüşleri objektif bir şekilde aktardıktan sonra bu görüşleri mukayeseli olarak tahlil etmektedir. Müellif, Hanefî olduğu halde, mezhep görüşünü savunmak konusunda katı değildir. Bilakis o, doğru bulduğu diğer mezhep mensubu âlimlerin görüşlerinin isabetini belirtmekten de sakınmamaktadır.

Aynî hüküm ifade etmesi bakımından mecazın hakikatin halefi olduğu görüşüne sahiptir. Yine o din dilinde şer'î hakikatin lugavî hakikatten üstün olduğu kanaatini savunmaktadır.

Dinin muhatapları olan insanlar için lafızların öncelikle gerçek manalarında anlaşılması esastır. Gerçek anlamının dışında kullanıldığını gösteren bir delil veya karine olmadığı sürece lafızların mecaz olarak nitelenmesinin bir mesnedi bulunmamaktadır. Bir sözün mecaz olarak değerlendirilebilmesi için dilbilimcilerin açık beyanları ve lafzın hakikatine mani bir delilin veya karinenin bulunması gerekir. Keyfi olarak ileri sürülen her mecaz iddiası dini metinleri anlama ve yorumlamada üzerinde durduğumuz ortak zemine zarar veren tutarsız bir aşırı yoruma kapı aralama tehlikesini barındırdığı gözden uzak tutulmamalıdır.

Kaynakça

- Bâkûrî, Ahmed Hassan el-, *Eseru'l-Kur'âni'l-Kerim Fi'l-Luğati'l-Arabiyye*, (4. baskı), Dâru'l-Ma'arif, Kahire 1987.
- Ahmed Muhtâr Ömer, *İlmü'd-Delâle* (5. baskı), İlmü'l-Kutub, Kahire 1998.
- Aynî, Bedreddin Mahmud b. Ahmed b. Musa b. Ahmed el-Huseyn, *Umdetu'l-Kârî Şerhu Sahihi'l-Buhârî*, (tsh. Muhammed Münir Abduh Ağa ed-Dimeşki) (1. Baskı) (I-XXV), Dâru'l-Fikr, Beyrut tsz,
- _____, *Nuhebu'l-Efkâr fî Tenkihi Mebâni'l-Ahbâr fî Şerhi Me'âni'l-Âsâr* (I-IXX) (1. Baskı), (thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrahim), Vizâretu'l-Evkâf ve Şu'ûni'l-İslâmiyye, Katar 2008.
- _____, *el-Binâye Şerhu'l-Hidâye*, (I-XIII) (thk. Eymen Salih Şa'ban) (1. Baskı) Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2000.
- Bilgegil, M. Kaya, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*, (1. Basım) Salkımsöğüt, Erzurum 2015.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukuk-i İslâmiye ve Istılahat-ı Fıkhiye Kamusu* (I-VI), Özensar yay. İstanbul ts.,
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail, *Sahihu'l-Buhârî, Mevsuatu's-Sünne el-kütübü's-Sitte ve Şurûhuha*, Çağrı Yay., İstanbul 1992.
- Cessâs, Ahmed b. Ali er-Râzî, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, (I-IV) (thk. 'İccil Câsim en-Neşmî) (1. Baskı), Vizâretu'l-Evkâf ve Şu'ûni'l-İslâmiyye, Kuveyt 1985.
- İbn Manzûr, Cemaluddin Muhammed b. Mukerrem, *Lisanu'l-'Arab* (I-VI) (thk. Abdul-

- lah Ali el-Kebir, Muhamed Ahmed Hasbullah, Haşim Muhammed eş-Şazeli), Dâru'l-Meârif, Kahire ts.,
- İbrahim Enis, *Delâletü'l-Elfâz* (5. Baskı), Mektebetü'l-Ancelo el-Mısriyye, Mısır 1984
- Cezîrî, Abdurrahman b. Muhammed 'İvaz, *el-Fıkh 'alâ'l-Mezâhibi'l-Erba'a* (3. Baskı) (I-V) Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut 2003.
- Cürcanî, Abdulkahir b. Abdurrahman b. Muhammed, *Esrâru'l-Belağa* (tlk. Mahmud Muhammed Şakir), Matbaatu'l-Medenî, Kahire 1991.
- Cürcanî, Ali b. Muhammed eş-Şerif, *Mucemu't-Tarifât*, Mektebetu Lübnan, Beyrut 1985.
- Dârekutnî, Ebû'l-Hasan Ali b. 'Amr b. Ahmed b. Mehdi el-Bağdâdî, *Sünenü'd-Dârekutnî* (1. Baskı) (I-V) (thk. Şu'ayb el-Arnaut vd.), Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 2004.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as, *Sünenü Ebî Dâvûd, Mevsuatu's-Sünne el-kütübü's-Sitte ve Şurûhuha*, Çağrı Yay., İstanbul 1992.
- Erdoğan, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri*, (4. Baskı), Ensar, İstanbul 2013.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed, *el-Menhûl min Ta'likâtî'l-Usûl* (1. Baskı) (Thk. Muhammed Hasan Heyto), Dâru'l-Fikr, Dimaşk 1970.
- Heysem Hilâl, *Mu'cemu Mustalahi'l-Usûl* (1. Baskı), Dâru'l-Cebel, Beyrut 2003.
- Heysemî, Nuruddîn Ali b. Ebû Bekr, *Mecma'u'z-Zevâid ve Menba'u'l-Fevâid* (1. Baskı) (I-X) (thk. Abdullah Muhammed ed-Dervîş).Suyûtî, Celaluddin Abdurrahman b. Ebû Bekr, *Nazmu'l-'İkyân fî Âyânî'l-Âyân*, (thr. Filip Hitti), el-Mektebetu'l-'İlmiyye, Beyrut 1927.
- İbn Hacer el-'Askalânî, Ahmed b. Ali Ebû'l-Fadl, *Fethu'l-Bâri bi Şerhi Sahihi'l-Buhârî* (thk. Abdulaziz b. Abdullah b. Bâz, Muhammed Fuad Abdalbaki, Muhibbud-din el-Hatib) (1. Baskı) (I-XIII), Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1960.
- İbnu'l-Esir, Diyâud-Din, *el-Meselu's-Sâir fî Edebi'l-Kâtib veş-Şâir*, (thk. Ahmed el-Hûfî, Bedevî Tabane) (I-IV) (1. Baskı), Dâr-u Nahdat-i Mısır, Kahire ts.
- İbn Kuteybe, tam adı eş-Şî'r veş-Şu'arâ' (thk. Ahmed Muhammed Şakir) (I-III), Dâru'l-Me'ârif, Kahire 1958.
- Keşmîrî, Muhammed Enver Şah b. Mu'azzam Şah el-Hindî, *el-'Urfu's-Şezzi Şerhu Suneni't-Tirmizî* (I-V) (1. Baskı) (tsh. Muhammed Şakir), Dâru't-Turâsî'l-'Arabîyye, Beyrut 2004.
- Koçkuzu, Ali Osman, 'Bedreddin Aynî', *DİA*, IV, Ankara 1991 I-XXXXIV.
- Kudâî, Muhammed b. Selâme b. Ca'fer Ebû Abdullah, *Müsnedü's-Şihâb* (2. Baskı) (I-II) (thk. Hamdî b. Abdulmecîd es-Selefî), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1986.
- Malik b. Enes, *el-Muvatta'* (4. Baskı) (I-III) (thk. Abdulvahhâb Abdullatîf), Vizâretu'l-Evkâf, Kahire 1994.
- Mâverdi, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Bağdâdî, *el-Hâvî el-Kebîr Fî Fikhi'l-İmâm eş-Şâfiî ve Huve Şerhu Muhtasari'l-Muzenî*,

- (I-IXX) (thk. Ali Muhammed Mua'vvağ, Âdil Ahmed Abdulmevcûd) (1. Baskı), Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye Beyrût 1994.
- Müslim, sonra tam adıb. Haccâc, el-Kuşeyrî, *Sahîhu Müslim, Mevsuatu's-Sünne el-Kütübü's-Sitte ve Şurûhuha*, Çağrı Yay., İstanbul 1992.
- Nevevî, *Sahîhu Müslim bi Şerhi'n-Nevevî* (1. Baskı) (I-XIIV), el-Matba'atu'l-Mısriyye li Ezher, Kahire 1929.
- Nesai, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali, *Sünenu'n-Nesai, Mevsuatu's-Sünne el-Kütübü's-Sitte ve Şurûhuha*, Çağrı Yay., İstanbul 1992.
- Râfi'î, Abdülkerim b. Muhammed b. Abdülkerim Ebû'l-Kâsım, Şerhu Müsnedi's-Şafîi (I-IV), (thk. Ebû Bekir Vâil Muhammed Bekir Zehrân) (1. Baskı), Vizâretu'l-Evkâfi Veş-Şuûni'l-İslâmiyye, Katar 2007.
- Râzî, Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. el-Huseyn, *Nihâyetu'l-İcâz fî Dirâyeti'l-İcâz*, (thk. Nasrullah Hacımüftüoğlu) (1.baskı) Dâr-u Sâdır, Beyrut 2004, 87.
- Sağânî, Ebû'l-Fedâil el-Hasan b. Muhammed b. el-Hasan, *ed-Durru'l-Multekat fî Tebyîni'l-Ğalat* (1. Baskı) (thk. Ebû'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî), Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, Beyrut 1985.
- Serahsî, Ahmed b. Muhammed b. Ebû Sehl Şemsu'l-Eimme, *Usûlu's-Serahsî* (1. Baskı) (I-II) (Thk. Ebû'l-Vefâ el-Efğânî), Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1993.
- Sifareynî, Şemsüddin Ebû'l-'Avn Muhammed b. Ahmed b. Sâlim es- el-Hanbelî, *Keşfu'l-Lisâm Şerhu 'Umdedi'l-Ahkâm* (I-VII), (thk. Nureddin Tâlib) (1. Baskı), Vizâretu'l-Evkâfi Veş-Şuûni'l-İslâmiyye, el-Kuveyt – Dâru'n-Nevâdir, Suriye 2007.
- Şîrvânî, Abdulhamid el-Mekkî, Ahmed b. Kâsım el-'Abbâdî, *Havâşî Tuhfetu'l-Muhtâc bi Şerhi'l-Minhâc ve bihâmîşihî Tuhfetu'l-Muhtâc bişerhi'l-Minhâc* (İbn Hacer el-Heysemî, Şihâbüddin Ahmed) (1. Baskı) (I-X), Matba'atu Mustafa Muhammed, Mısır tsz.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed, el-Mu'cemu'l-Evsat (1. Baskı) (I-X) (thk. Târik b. 'Avdullah b. Muhammed, Abdulmuhsin b. İbrahim el-Huseynî), Dâru'l-Haremeyn, Kahire 1995.
- Tavîle, Abdulvahhab Abdusselam, *Eseru'l-Luğâ Fî İlhtilâfi'l-Müctehidin*, (VIII. Baskı) Dâru's-Selam, Kahire 2000.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa, *Sünenü't-Tirmizî, Mevsuatu's-Sünne el-kütübü's-Sitte ve Şurûhuha*, Çağrı Yay., İstanbul 1992.
- Zekeriyâ el-Ensârî, *Esnâ'l-Metâlib fî Şerhi Ravdi't-Tâlib*, (I-IV) (thk. Muhammed Mahmud Tamer) (1. Baskı), Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, Beyrut 2000.
- Zirikli, Hayruddin, *el-'Alâm (Kâmusu Terâcim li Eşheri'r-Ricâli ve'n-Nisâ'i mine'l-'Arabi ve'l-Musta'rabîn ve'l-Müsteşrikîn)* (I-VIII) (15. Baskı), Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 2002.
- Zeylâ'î, Cemâlüddîn Ebû Muhammed Abdullah b. Yusuf b. Muhammed, *Nasbu'r-Râye li Ehâdisi'l-Hidâye* (1. Baskı) (I-IV) (thk. Muhammed 'Avvâme), Müessesetu'r-Reyyân li't-Tibâ'ati ve'n-Neşr, Beyrut 1997.

ماهية الايمان من منظور حسام الدين السغناقي الماتريدي

HASAN HİJAZİ

OKUTMAN, KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ

hijazi@kilis.edu.tr

الملخص

دراسة لمبحث ماهية الإيمان من منظور السغناقي حقيقة الإيمان وتعريفاته والرد على المخالفين من الفرق الكلامية في زمانه وسوق الأدلة العقلية والنقلية على ذلك باقتضاب شديد في كلام كالدّر المنضود. وقبل الشروع في دراسة المخطوطة وتجليتها، قمت بكتابة ترجمة مختصرة عن الإمام السغناقي حياته، شيوخه، عقيدته، مكانته العلمية، آراء العلماء فيه. وقمت بعرض المذاهب الكلامية كما جاء من آراء الإمام في ماهية الإيمان من الماتريدية. ممثلاً بأبي منصور الماتريدي شيخ أهل السنة. ومذهب الجهمية والكرامية. ومذهب الفقهاء وأهل الحديث. ومتكلم أهل الحديث. ثم مناقشة هذه المذاهب. وتقرير الصواب من خلال رؤية الماتريدية بالأدلة.

الكلمات المفتاحية: ماهية – الإيمان – السغناقي – المخطوطة – الماتريدي.

HÜSÂMÜDDİN ES-SUĞNÂKÎ EL-MÂTURÎDÎ'YE GÖRE İMANIN MAHİYETİ Özet

Maturîdî kelâm âlimlerinden Hüsâmüddîn es-Suğnâkî (ö. hicrî 714)'ye göre imanın mahiyeti konulu bu çalışma es-Suğnâkî'nin; Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Mekhûl en-Nesefî (ö. hicrî 508)'ye ait "Kitabu't-Temhîd li Kavâ'id-i't-Tevhîd fi Usûli'd-dîn" kitabına yazdığı şerh olan, asıl nüshası İstanbul Atıf Efendi Kütüphanesi'nde no: 1282 ve Mısır el-Hideviye Kütüphanesi'nde no: 2/11 (n.a 6676) ile kayıtlı el yazması "Kitâbu't-Tesdîd" adlı eserinden faydalanılarak hazırlanmıştır. Çalışmamızda kullandığımız nüsha ise, Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki Yozgat Kütüphanesi'nde 612 no ile kayıtlıdır. Çalışmanın başında es-Suğnâkî'nin hayatı, hocaları, inancı, ilim dünyasındaki yeri ve âlimlerin hakkındaki görüşleri gibi konu başlıklarıyla yazar hakkında bilgi sunulmuştur. Daha sonra, "imanın mahiyeti" konusunda Ebu Mansûr el-Maturîdî'nin görüşlerinden ibaret Maturîdî mezhebi, el-Cehmiyye, el-Kerrâmiyye, fıkıh ve hadis âlimlerinin görüşleri ve hadis ilmi kelimcülerinin görüşlerini zikrederek bu görüşlerin kritiği yapılmış, delillere dayanarak Maturîdîlerin perspektifinden doğru olan görüş belirlenmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Mahiyet, İman, es-Suğnâkî, Yazma Eser, Maturidilik.

NATURE OF FAITH ACCORDING TO HUSÂMUDDIN AL-SUGHNÂKÎ AL-MÂTURÎDÎ

Abstract

This study examines nature of faith according to Maturidite kalam scholar Hüsâ-müddin al-Suğnâkî (d. AH 714) in which he wrote commentaries to Abul-Muin Maymuna b. Muhammad b. Makhul en Nasafi's (d. 508 AH) "Kitab al-Tamhid Kavâ'idî't Tawhid fi Usûli'd-din". original copies of the book are registered in Istanbul Atif Efendi Library No. 1282 and Egypt al-Hidevi Library No. 2/11 (n.a 6676). The copy that we used in our study is registered in the Süleymaniye Library in the Library of Yozgat No. 612. At the beginning of study, a brief information is presented on the life of al-Suğnâkî, his teachers, and his faith, his position in academia and scholars' opinions about him. Then, It is studied "the nature of faith " in Maturidite sect which is shaped mostly with the ideas of Abu Mansur al-Maturidi, al-Cehmiyya, el-Karramiyya, the views of Fiqh and Hadith scholars and the views of Hadith theologians were expressed and criticized and, based on evidence, Maturidite perspective and opinions were determined.

Key Words: Nature, Faith, al-Suğnâkî, Manuscript, Maturidite.

مقدمة البحث

الحمد لله حمداً خالداً مع خلوده، وله الحمد حمداً لا ينتهي له دون مشيئته وعلمه، ولا جزاء له إلا رضاه، وله الحمد في كل طرفة عين، وتنفس نفس، الحمد لله رب العالمين حمداً يوافي نعمه، ويدفع نقمه، ويكافي مزيده، يارب لك الحمد كما ينبغي لجلال وجهك، وعظيم سلطانك، وأشهد أن سيدنا محمداً عبده ورسوله، اللهم صل على سيدنا محمد صاحب النور الأزهر، والجاه الأكبر، والحوض والكوثر، صلاة كل عسر لنا بها يُيسر، وكل ذنب لنا بها يُغفر، وكل عيب لنا بها يُستر، وكل نقص من أمر ديننا ودنيانا بها يُجبر، وكل عدو لنا جلي وخفي بها يقهر، وعلى آله وصحبه وسلم في كل لمحة ونفس بعدد كل معلوم لك، اللهم صل وسلم وبارك على سيدنا محمد وعلى آل سيدنا محمد صلاة لا تحصى ولا تُحد ولا تُعد، صلاة ترضيك وترضيه وترضى بها عنا يا أرحم الراحمين.

أما بعد:

فهذه دراسة لمخطوطة كتاب التَّسديد للإمام حسام الدين السُّغْنَاكِي فِي شرح كتاب التَّمهيد لقواعد التَّوْحِيد فِي أصول الدين لأبي المعين ميمون بن

محمّد بن مكحول النّسفي (508هـ)، ويوجد أصله في مكتبة عاطف أفندي بإستانبول رقم 1282، ومكتبة الخديوية بمصر تحت رقم 11/2 (ن ع 6676). ونسخنا هذه أصلها في مكتبة السليمانية في إستانبول، قسم يوزقات تحت رقم 612.

وقمت بالعمل عليها مستعيناً بالله، والله أسأل أن يجعل عملي خالصاً لوجهه الكريم، وخدمةً للعلم وطلابه.

ترجمة صاحب المخطوطة: الإمام السّغناقي (714هـ)¹ أولاً - اسمه ونسبه:

اسمه : حسين بن علي بن حجاج بن علي، حسام الدين السّغناقي أو (السّغناقي) الحنفي، الإمام العلامة، القدوة الفهامة، كان إماماً عالماً فقيهاً، نحوياً، جدلياً، كما قال عنه: تقي الدين الغزي في الطبقات السنية².
اختلف المترجمون في اسمه :

منهم من قال: هو الحسن، ومنهم من قال: الحسين، والأصح ما ذكره رحمه الله في مقدمة كتابه الوافي إذ قال: ” قال العبد الضعيف حسين بن علي بن حجاج السغناقي، جعل الله يومه خيراً من أمسه، وأنسه في رمسه³.
لقّب بـ "حسام الدين".

والسّغناقي أو السّغناقي، بإبدال السين صاداً، وكلاهما صحيح، وقد نقل حاجي خليفة في كشف الظنون هذين الاسمين، فمرة يقول السغناقي ومرة يقول الصغناقي، نسبة إلى سغناق⁴، بلدة في تركستان التابع لجمهورية أوزبكستان

¹ حسام الدين حسين بن علي حجاج السغناقي المتوفى 714هـ، مقدمة كتابه الكافي شرح البرزوي، تحقيق: فخر الدين سيد محمد قانت، نشر مكتبة الرشد بالرياض، سنة 2001، ص (55-80) مختصراً.

² عبد القادر بن محمد بن نصر الله القرشي، أبو محمد، محيي الدين الحنفي (المتوفى: 775هـ)، الجواهر المضبية في طبقات الحنفية، الناشر: مير محمد كتب خانه - كراتشي، من غير تاريخ؛ معجم الأصوليين للدكتور محمد مظهر بقا، معهد البحوث العلمية لآحياء التراث الاسلامي جامعة أم القرى، ج 2 ص 71.

³ قبره.

⁴ محمّد بن محمّد بن عبد الرزاق الحسيني، أبو الفيض، الملقّب بمرتضى، الزبيدي (المتوفى: 1205هـ) تاج العروس من جواهر القاموس، الناشر: دار الهداية ، ج 25 ص 450.

حاليًا وجمهورية قرغزستان سابقًا ويقع في غربها بخارى وسمرقند، قال عنها الزبيدي في تاج العروس: "سغناق، بالضم: قرية من أعمال بخارى، منها: الإمام حسام الدين علي بن حجاج السغناقي الحنفي الاخسيكتي، ولم يذكر من ترجم للسغناقي تاريخ ولادته.

وذلك بسبب الحروب الطاحنة والثورات القومية التي اجتاحت البلاد آنذاك.

ولم يفصلوا الحديث في نشأته، إلا أنهم قدروا أن ولادته كانت في بداية النصف الثاني من القرن السابع الهجري، أما بالنسبة إلى نشأته: فقد ذكروا أنه نشأ نجياً محباً للعلم والعلماء، إذ تفقه على حافظ الدين محمد بن محمد بن نصر البخاري، وقد لمح فيه شيخه هذا حسن النجابة والفطنة، وفوض إليه الفتوى وهو شاب، واختلفوا أيضاً في تاريخ وفاته؛ فمنهم من ذكر أنها كانت عام 710هـ، ومنهم من قال: 711هـ، ومنهم من قال: 714هـ، وجميعها متقاربة، ولعل القول الأخير هو الأصح كما ذكر محققو كتبه رحمه الله.

ثانياً - شيوخه:

ذكر السغناقي رحمه الله في خاتمة كتابه الوافي شيوخه وأثنى عليهم وهم كما ذكرهم:

1- الإمام حافظ الدين الكبير محمد بن محمد بن نصر البخاري (693هـ)، أثنى عليه بقوله: "فإني لما ظفرت بخدمة الإمام العالم، الحجّاج الرباني، البارع الورع الصمداني، أستاذ العلماء، بقية الكبراء، المتفرّد بإحياء سير السلف، المتوحّد على وجه الغبراء بأنه خير الخلف، مولانا حافظ الدين البخاري، شكر الله مساعيه، وزاد معاليه، فقوت أثره أينما انبعث، والتقطت فوائده كل ما نفث، وهو أيضاً أكرم مثواي ومكنتني في الخلد، وربّاني تربية الوالد للولد.

2- فخر الدين محمد بن محمد بن إلياس المائمرغي، قال عنه رحمه الله: "الإمام الزاهد البارع الورع، المُقدّم في حلبة سباق التدقيق، ومضمار التحقيق، وهو العين الفوّارة في الأحكام الشرعية، والينبوع المعين في الأصول

المليّة، وهو الذي شدَّ عضدي وآزر أزرّي، ومدّ بضبُعِي،⁵ وقوّى ظهري، وهو الأوحديّ في درك دقائق فخر الإسلام ونشر مصنفاته فيما بين الأنام، والمخصوصُ بمصاحبة صاحب المختصر وروايته وتبليغ فقهه ودرايته.

3- جلال الدين المعشّر، قال عنه: "أرأف الناس على عباد الله الأخيار، وأعطفهم عليهم من الأباء الأبرار، معدن الأحاديث النبوية، ومجمع الآثار المصطفوية مولانا جلال الدين المعشّر".

ثالثاً - تلاميذه:

- 1- السيد جلال الدين بن شمس.
- 2- جلال الدين أحمد بن يوسف الخوارزمي الكرلانيّ.
- 3- قاضي القضاة: ناصر الدين محمد بن القاضي كمال الدين أبي حفص عمر بن العديم (752 هـ).

رابعاً - مصنفاته :

لقد ترك الإمام السغناقي يرحمه الله كتباً قيّمة تشهد له بالفضل ومصنّفات جليّة تُعتبر في الواقع ثروة جيّدة في خدمة الإسلام عامّة، والفقه الحنفيّ وأصوله خاصّة، ولم يكن علم الكلام بعيداً عن ساحة علمه الواسع، ومنها هذه المخطوطة البديعة التي نحن بصدد دراسة باب منها وهي (ماهية الإيمان) في الحلقة الدراسية، وبالله التوفيق.

- 1- الوافي: شرح المنتخب في أصول المذهب للاخسيكتي (644هـ)، أملاه في مسجد المؤلف ومشهده في صفر سنة 690 هجرية، انتخبه من كتاب "كنز الوصول إلى معرفة الأصول" أو ما يُعرف بأصول فخر الإسلام البزدوي (482هـ)، فحذف منه الاستدلالات المطوّلة، والمسائل المبسوطة،

⁵ حسام الدين محمد بن محمد بن عمر الاخسيكتي ، الوافي ، (644هـ) ج5 ص1714. ويوجد أصله بمكتبة أحمد الثالث برقم 3206، ومكتبة كوبريلي برقم 505، داماد ابراهيم باشا برقم 468، ويوجد له صورة على شكل مايكروفلَم في مركز الملك فيصل بالرياض برقم 880، عدد لوحاتها (255) لوحة.

والفروع الفقهيّة المتكرّرة، واقتصر على خلاصة الأقوال في المسائل المعروضة، وذكر المذهب الحنفيّ، فكان عمدة فيه، وأصبح تداول النَّاس له لا يقل عن تداولهم لكتاب البزدويّ، قال السغناقي رحمه الله واصفاً نسخة هذا الكتاب: "محذوفة الفضول، مبنية الفصول، متداخلة النقوض والنظائر، منسردة اللالئ والجواهر، فلذلك آض النَّاس مُتهالكين في تعلّمها وتعلّمها، ومُكبين في تحدّثها وتنقيحها.

إذ قال: "ثم ممّا شرفني الله تعالى واختصني بأفضاله، وأكرمني بجلاله، أنّه وفقني بإملاء الشرح في مسجد المؤلف، ومشهده، وبالختم على تربة المصنّف ومرقده.

وسبب تأليفه: أنّه كان بناءً على طلب أصحابه، واقتراح الرّاجين وصادفوا النسخة المنسوبة الى الإمام العالم الزّاهد، المتقن المتبحر ذرّك لطف الدقائق، دقيق النظر، مفتي البشر ظهير الشريعة، نصير السّنة، محمد بن محمد بن عمر حسام الدين الاخسيكتي، فأجبتهم إلى ذلك وإن لم أكن هُنالك، وما حملني عليه فرط الفضول، بل خوف ما ضيع من نُكت الأصول.

ثم صرّح رحمه الله في نهاية شرحه بأنّه انتهى منه في يوم الجمعة، العشرين من شهر صفر، سنة اثننتين وتسعين وستمائة .

2- الكافي: وهو شرح لكتاب أصول البزدويّ، أبو اليسر عليّ بن محمد بن حسين بن عبد الكريم ت(482هـ)، الذي يعدّ من أهمّ المصادر في أصول الحنفيّة.

3- النّهاية: شرح كتاب الهداية، لبرهان الدين علي بن أبي بكر المرغيناني ت(593هـ).

4- المؤصّل: شرح كتاب المفصّل في التّحو لأبي القاسم جار الله محمود بن عمر الرّمخشريّ ت (538هـ).

5- النجاء التّالي تلو المراح: في الصّرف وهو كتاب مختصر في علم الصّرف.

6- التّسديد: مجلدٌ ضخّم، وهو شرح كتاب التّمهيد لقواعد التوحيد في أصول الدين لأبي المعين ميمون بن محمد بن مكحول النسفي (850هـ).

7- شرح مختصر الطحاوي ذكره في الطبقات السنية.

مكانته العلمية:

ذاع أمر السغناقي في عواصم الشرق حيث دخل بغداد والتقى بعلمائها وانتفع به طلابها، وهي يومئذ مركز العلماء وملجأ الأدباء والشُعراء. ثم دخل حلب واجتمع بقاضي القضاة فيها: ابن العديم وكتب له نسخة من كتاب الهداية وأجازه بها، وكان ذلك سنة إحدى عشرة وسبعمائة⁶. ثم توجه الى دمشق فدخلها سنة ست عشرة وسبعمائة هجرية⁷.

عقيدته:

ماتريدي المذهب حيث كان هذا المذهب يمثل مذهب السلاطين والملوك في وقته، فترة خلافة العباسيين، فناصر الملوك العلماء ومنحتهم مناصب القضاء والإفتاء والرئاسة والخطابة وإنشاء المدارس لنشر أفكارهم ولقوا القبول من الناس.

تأثره بأعيان الماتريدية مثل:

- 1- تأويلات أهل السنة - محمد بن محمد بن محمود، أبو منصور الماتريدي السمرقندي المتوفى 333 هـ، أحد علماء القرن الثالث الهجري شيخ أهل السنة والجماعة من أئمة الكلام. نسبته إلى ماتريد (محلة بسمرقند)
- 2- مقالات الإسلاميين للأشعري.
- 3- تبصرة الأدلة للنسفي.
- 4- أصول الدين لأبي عصمت البخاري تلميذ الماتريدي .
- 5- تبصرة الأدلة لأبي المعين النسفي، والتمهيد لقواعد التوحيد.

⁶ المولى تقي الدين بن عبد القادر التميمي الدارقي الغزي المصري الحنفي المتوفى سنة 1005 هـ / 1010 هـ، الطبقات السنية في تراجم الحنفية المحقق: د. عبد الفتاح محمد الحلو، الناشر: دار الرفاعي، ج3 ص150.

⁷ العلامة أحمد بن مصطفى الشهير بطاش كبرى زادة، موسوعة مصطلحات مفتاح السعادة، نشر مكتبة لبنان، طبعة أولى 1998م، ج2 ص266.

بالإضافة الى تأثره بكتب البَزْدَوِيِّ ت (493 هـ)⁸.

أقوال العلماء فيه:

قال الشُّيُوطِي: كان عالماً فقيهاً نحوياً جديلاً.

قال اللِّكْنَوِي: كان فقيهاً نحوياً جديلاً.

وفاة الإمام الشُّغْنَاقِي رحمه الله:

اختلف علماء التراجم في تاريخ وفاة الشُّغْنَاقِي ما بين 710 هـ، وقيل توفي سنة 711 هـ في شهر رجب، وقيل سنة 714 هـ بحلب، وهذا الصَّواب.

نصُّ المَخْطُوطَةِ: (مبحثُ ماهِيَّةِ الإِيْمَانِ)

المرادُ بالمائيَّة، والمراد من الماهية: لكن السَّلَفَ كَرَهُوا التَّفَوُّهَ بلفظ تَفَوَّهَ به الفلاسفة فأبدلوا الهمزة، فقالوا: المائية، ثم لا بدَّ من بيان المذاهب:

أَمَّا الْأَوَّلُ: فمذهب أبي حنيفة وأصحابه وهو: إِنَّ الإِيْمَانَ هُوَ التَّصْدِيقُ بِالْقَلْبِ، والإِقْرَارُ بِاللِّسَانِ شرطٌ دون غيرهما، وهذا قريبٌ من مذهب الفقهاء حيث قالوا: الإِقرار ركنٌ زائدٌ، وعند أبي منصور الماتريدي؛ الإِيْمَانُ: التَّصْدِيقُ، والإِقرار شرطٌ لإِجراء أحكام الشَّرْع وهو مرويٌّ عن أبي حنيفة وهو المُخْتَارُ فِي الْكَلَامِ.

وهذا الخِلافُ لفظيٌّ لا معنويٌّ لأنَّ الرُّكنَ الزَّائِدَ شرطٌ في الحقيقة، أي شرطٌ لإِجراء الأحكام.

أَمَّا الثَّانِي: فمذهب مالك والشافعي والأوزاعي⁹ وأهل المدينة وأهل الظَّاهِر وجميع أئمة الحديث، وهو: أَنَّ الإِيْمَانَ هُوَ الْمَعْرِفَةُ بِالْقَلْبِ وَالْإِقرارُ بِاللِّسَانِ وَالْعَمَلُ بِالْأَرْكَانِ.

⁸ قاسم بن قطلوبغا السوداني أبو الفداء، تاج التراجم، المحقق: محمد خير رمضان يوسف، الناشر: دار القلم، سنة: 1413 - 1992، الطبعة الأولى، ص 25 رقم 63.

⁹ الأوزاعي (88 - 157 هـ) عبد الرحمن بن عمرو بن يحمى الأوزاعي، أبو عمرو: إمام الديار الشامية في الفقه والزهد، وأحد الكتاب المترسلين.

وعرض عليه القضاء فامتنع. قال صالح بن يحيى في (تاريخ بيروت): (كان الأوزاعي عظيم الشأن بالشام، وكان أمره فيهم أعز من أمر السلطان، له كتاب (السنن) في الفقه، و(المسائل) ويقدر ما سئل عنه بسبعين ألف مسألة أجاب عليها كلها.

وأما الثالث: فمذهب الرُّقَاشي وعبد الله بن سعيد القطان¹⁰، والكرامية¹¹: وهو أنَّ الإيمانَ هو الإقرارُ باللسان فقط. ثم هؤلاء الثلاثة تفرقوا فيما بينهم: فقال الرقاشي: الإقرارُ إيمانٌ بشرطِ وجودِ المعرفةِ بالقلب، والمعرفةُ عنده ضروريةٌ فهي توجد لا محال. وقال عبدُ الله بن سعيد: إنَّ الإقرارَ إيمانٌ بشرطِ المعرفةِ بالقلب والتصديق، لكن المعرفةَ والتَّصديقَ ليسَ بإيمان. وقالت الكراميةُ: الإقرارُ: المجرَّدُ إيمانٌ، والمعرفةُ والتصديقُ ليسَ بشرطٍ لكون الإقرارِ إيماناً.

أما الرابعُ: فمذهب جهُّم بن صفوان¹² أنَّ الإيمان هو المعرفةُ بالقلب وهذه المذاهب كلها فاسدةٌ إلا مذهبُ أصحابنا. قوله: مؤمناً به ومؤمناً له، الباقي قوله: (به) مستعارٌ عن اللام في (له) كذا ذكره صاحبُ التيسير¹³.

قوله: من متكلمي أهل الحديث على أن أبا حنيفة¹⁴ وأصحابه سُمُّوا أصحاب الرأي لكثرة القياس، واستعمال الرأي منهم في أحكام الشرع، ومن

وكانت الفتيا تدور بالأندلس على رأيه، إلى زمن الحكم ابن هشام. ولأحد العلماء كتاب (محاسن المساعي في مناقب الإمام أبي عمرو الأوزاعي - ط)

¹⁰ عبد الله بن كلاب هو أبو محمد عبد الله بن سعيد بن كلاب (بضم الكاف وتشديد اللام) القطان البصري. من علماء الدين السنة. وأبرز المتكلمين بالبصرة في زمانه، صاحب التصانيف في الرد على المعتزلة. أخذ عنه الكلام داود بن علي الظاهري، قاله أبو الطاهر الذهلي. وقيل: إن الحارث المحاسبي أخذ علم النظر والجدل عنه أيضاً. وكان يلقب كلاباً؛ لأنه كان يجر الخصم إلى نفسه ببيانهِ وبلاغته. وأصحابه هم الكلائية، وكان يرد على الجهمية والمعتزلة.

¹¹ الكراميةُ: نسبة إلى محمد بن كرام السجستاني العابد المتكلم، شيخ الكرامية. ساقط الحديث على بدعته، أكثر عن أحمد الجويباري، ومحمد بن تميم السعدي، وكانا كذابين.

قال ابن حبان: خُذِلَ حتى التقط من المذاهب أردأها، ومن الاحاديث أوهأها.

¹² جهُّم بن صَفْوَان (ت 128 هـ). رأس (الجهمية) قال الذهبي: الضالُّ المُبْدِع، هلك في زمان صغار التابعين وقد زرع شراً عظيماً. كان يقضي في عسكر الحارث بن سُرَيْج، الخارج على أمراء خُرَّاسان، فقبض عليه نصر بن سيار، فطلب جهُّم استبقاءه، فقال نصر: (لا تقوم علينا مع اليمانية أكثر مما قمت) وأمر بقتله، فقتل.

¹³ محي الدين محمد بن سليمان الكافيجي ت 897هـ، التيسير في قواعد علم التفسير، نشر مكتبة القدسي للتوزيع بالقاهرة عام 1998م، تحقيق: د. مصطفى حسين الذهبي.

¹⁴ أبو حنيفة النعمان بن ثابت الكوفي (80-150هـ) أول الأئمة الأربعة عند أهل السنة والجماعة، اشتهر بعلمه الغزير وأخلاقه الحسنة، ويُعد أبو حنيفة من التابعين، فقد لقي عدداً من الصحابة منهم أنس بن مالك، وكان معروفاً بالورع وكثرة العبادة والوقار والإخلاص وقوة الشخصية. وقد كانت الكوفة إحدى مدن العراق العظيمة، ينتشر فيها العلماء

وراءهم من العلماء سُموا أصحاب الحديث لأنهم أخذوا ظاهر الحديث في الغالب، ثم هؤلاء على ثلاثة أصناف:

- 1- فقهاء أصحاب أهل الحديث كالشافعي ومالك¹⁵ والأوزاعي وغيرهم.
 - 2- وأصحاب الحديث مطلقاً كأحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه.
 - 3- ومتكلمي أصحاب الحديث كأبي العباس القلانسي¹⁶ وأبي علي التغفي، والمراد من متكلمي أهل الحديث: الذين كانوا معروفين بعلم الكلام.
- قوله: فمن جعله لغير التصديق: يعني: فمن قال: إنَّ الإيمان هو المعرفة المجرد به، أو القول المجرد، أو التصديق (اللغوي)، والقول والعمل فقد صرف اللغة أي: الإيمان عن المفهوم وهو التصديق إلى غير المفهوم، وهو القول المجرد أو المعرفة والعمل.
- قوله: إبطال اللسان يعني: إبطال اللغة، حيث أطلق اللغة على غير موضوعه بلا مناسبة، وتعطيل اللغة يعني: لا يكون له معنى مخصوص كان حقيقة له، ورفع طريق الوصول إلى اللوازم الشرعية، يعني: لا يمكن الوصول من الحقيقة إلى لازم الحقيقة، حيث لم تبق له الحقيقة المعينة، ولا الوصول إلى دلائل السمعية، لأنَّ مبناها على اللغة.

قوله: إذ لا تضادَّ يتحقق عند تغاير المحلّين، بيانه: أنَّ الضدين وصفان وجوديان، لا اجتماعان، ولكن يرتفعان في مادة الإمكان، والسواد مع البياض

أصحاب المذاهب والديانات المختلفة، وقد نشأ أبو حنيفة في هذه البيئة الغنية بالعلم والعلماء، فابتدأ منذ الصبا يجادل مع المجادلين، ولكنه كان منصرفاً إلى مهنة التجارة، فأبوه وجدّه كانا تاجرين، ثم انصرف إلى طلب العلم، وصار يختلف إلى حلقات العلماء، واتجه إلى دراسة الفقه بعد أن استعرض العلوم المعروفة في ذلك العصر، ولزم شيخه حماد بن أبي سليمان يتعلم منه الفقه حتى مات حماد سنة 120هـ، فتولى أبو حنيفة رئاسة حلقة شيخه حماد بمسجد الكوفة، وأخذ يدارس تلاميذه ما يُعرض له من فتاوى، حتى وضع تلك الطريقة الفقهية التي اشتق منها المذهب الحنفي.

توفي في بغداد سنة 150هـ، ودُفن في مقبرة الخيزران في بغداد، وبني بجوار قبره جامع الإمام الأعظم عام 375هـ.

¹⁵ مالك بن أنس بن مالك الأصبحي الحميري، (93 - 179 هـ). أبو عبد الله: إمام دار الهجرة، وأحد الأئمة الأربعة عند أهل السنة، وإليه تنسب المالكية، مولده ووفاته في المدينة. كان صلباً في دينه، بعيداً عن الأمراء والملوك، ووجه إليه الرشيد العباسي لآتيه فيحدثه، فقال: العلم يؤتى، فقصد الرشيد منزله واستند إلى الجدار، فقال مالك: يا أمير المؤمنين من إجلال رسول الله إجلال العلم، فجلس بين يديه.

¹⁶ هو أبو العباس أحمد بن عبد الرحمن القلانسي الرازي، مذكور في أقران أبي الحسن الأشعري الآتي، وكان على شاكلته في الاعتقاد، إمام أهل السنة أبو العباس القلانسي الذي زادت تصانيفه في الكلام على مائة وخمسين كتاباً.

في محلّين مجتمعان من حيث أنهما موجودان في الخارج، وليساً بمُتضادّين فثبّتان تضادّ السّواد والبياض باعتبار محلّ واحد فثبت أنّ ايجاد المحل شرط ثبوت التّضاد، والكفر والجحود ضدّ الايمان، وأنّه مختصّ بالقلب، فكذا الايمان ضرورة تحقّق التّضاد.

قوله: يحقّقه؛ الضمير راجع إلى قوله: الايمان: هو التّصديق أن الايمان في اللغة التّصديق، كما قال تعالى مُخبراً عن إخوة يوسف: (وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ).¹⁷

أي: بمُصدّق لنا، ثم في الشّرع: عبارة عن تصديق القلب، فمن حيث أنّه اسمٌ للتّصديق لا يكون اسماً للقول المُجرّد، ولا للمعرفة، ولا للعمل والدّلل: على أنّه تصديق القلب؛ أنّه ضدّ الكفر، والكفر مختصّ بالقلب، فكذا الايمان مختصّ بالقلب، فبهذا ثبت أنّه تصديق بالقلب، وهذا يدلّ على إبطال ما يدلّ عليه التّصديق اللّغوي.

قوله: قال تعالى: (إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَاجِدَ اللَّهِ مِنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ).¹⁸

والتمسك بهذه الآية من وجهين:

أحدهما: أنّه فرّق بين الايمان وسائر العبادات بأسامي مخصوصة حيث قال تعالى: (مَنْ آمَنَ) ثُمَّ قَالَ: (وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ)، كما فرّق بين الصّلاة والزّكاة باسمين مخصوصين، ولو كان الايمان شاملاً للصّلاة والزّكاة لكان تكراراً في اللفظ وهذا باطل.

وثانيهما: أنّه عطف الصّلاة والزّكاة على الايمان، والعطف يقتضي المغايرة بينهما، كما عطف الزّكاة على الصّلاة وأنّه يقتضي المغايرة فكذلك ما قلنا.

قوله: بزوال بعض الأعمال بأن كان مجنوناً في بعض الأحوال، أو صار مُغمي عليه، أو صارت حائضاً أو نفساً لو بزوالها كلّها بأن كان مجنوناً جميع عمره.

قوله: (آمَنُوا) بالجملة بيان هذا أن الايمان الواجب علينا الايمان الإجمالي، ويعني بالاجمالي: أن يؤمن بالله ورسوله وجميع الشرائع من غير

¹⁷ سورة يوسف، الآية 17.

¹⁸ سورة التوبة، الآية 18.

أن يعرفَ أفرادَ الرُّسل، والأحكامَ فرداً فرداً، وإذا جاء فرض معين يقبل هذا المعين ويصدق الرسل فيه فهذا نوعُ إيمان وتصديق لم يكن قبل؛ فهذا هو المراد من الزيادة؛ من حيث التجدد، لأنَّ التصديقَ عَرَضٌ وأنه يتجددُ كُلَّ ساعة فهذا هو الزيادة.

والثالث: يحتملُ أن تكونَ الزيادةُ والنقصانُ من حيث يُزادُ نورهُ وضياؤه في القلوب بسبب الطاعات أو يُنقصُ نورهُ وكماله بسبب العصيان.

والرابع: يحتملُ أن يكونَ المرادُ الدوامُ لأنَّ الشَّيءَ إذا ثبتَ ثُمَّ دَامَ، والدَّوامُ في كلِّ ساعة كان زائداً على الأوَّلِ فسُمِّيَ دوامُ الإيمانِ باسمِ الإيمانِ.

قوله تعالى: (الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ)¹⁹ يدل على أنَّ الدينَ كان ناقصاً إلى ذلك اليوم، والدينُ الإسلام (إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ)²⁰، والإسلامُ والإيمانُ واحدٌ.

قلت لهذا الإشكال جوابان:

أحدهما: أنه يلزم أنَّ من مات من المهاجرين والأنصار الذين آمنوا بالله ورُسله وكتبه وبايعوا محمداً عليه السلام وشهدوا بذكر ماتوا ناقصي ديناً، وهذا لا يقول به أحدٌ من المسلمين.

وثانيهما: التاويلات الصالحة:

أحدها: أنه لا يريد (باليوم) يوماً بعينه على ما جرى العادة في افتتاح الكلام بالتكلم باليوم دون تحقيق الوقت.

وثانيها: أنَّ المراد من (اليوم) عصرُ النبي عليه السلام لأنَّ قبل النبي عليه السلام كانت فترةٌ وفي وقت النبي زالت الفترة.

وثالثها: أن يكون معناه: أظهرتُ لكم دينكم حتى قدرتم على إظهاره في كلِّ مشهد ومكان، كما قال الله تعالى: (وَاللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ)²¹ ونوره ليس بناقصٍ حتى يَتِمَّ.

والرابع: المرادُ أحكامُ دينكم والله أعلم.

¹⁹ سورة المائدة، الآية 3.

²⁰ سورة آل عمران، الآية 19.

²¹ سورة الصف، الآية 8.

قوله: **يَحَقِّقْهُ**: أي: **يَحَقِّقْهُ** أَنَّ الْإِيمَانَ فِي الْقَلْبِ، وليس بمجرد القول إيماناً، لأن مجرد القول لو كان إيماناً يلزم المحالات:

الأول: أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَالَ فِي صِفَةِ الْمُنَافِقِينَ: **(الَّذِينَ قَالُوا آمَنَّا بِأَفْوَاهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِنْ قُلُوبُهُمْ)**²²، ولو لم يكن الإيمان في القلب، لم يكن لهذا القول معنى ولا فائدة وهذا مُحال.

والثاني: أَنَّ الرَّسُولَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَالصَّحَابَةَ آمَنُوا أَيْضًا وَأَقْرَأُوا بِجَمِيعِ مَا وَجِبَ الْإِقْرَارُ بِهِ، فلو كان الإيمان مجرد القول، كان الرسول والصحابة أمثالا للمنافقين في الإيمان وهذا مُحال.

والثالث: أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى عَيَّرَ الْمُنَافِقِينَ فِي الْإِيمَانِ وَهَذَا مُحالٌ.

والرابع: أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى عَيَّرَ الْمُنَافِقِينَ بِأَنَّهُمْ آمَنُوا قَوْلًا لَا اعتقاداً فلو كان الإيمان: القول، لكان الرسول وأصحابه مُعَيَّرِينَ ما عَيَّرَ بِهِ الْمُنَافِقُونَ.

الخامس: أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى عَيَّرَ الْمُنَافِقِينَ بِمَا آمَنُوا لِسَانًا لَا قَلْبًا؛ فلو كان الإيمان: القول لكان الله معيراً رسوله وأصحاب رسوله.

السادس: أَنَّ اللَّهَ عَيَّرَ الْمُنَافِقِينَ لِأَنَّهُمْ آمَنُوا اعتقاداً، ولو كان الإيمان: القول لكان الانبياء معيّرين، ولو لم يجز تعيير الأنبياء؛ لكان تعيير المنافقين خطأً للاشتراك في العلة، وهو الإيمان اللساني، فكان الله تعالى مخطئاً في تعيير المنافقين.

قوله: **وَكَلَّا الْقَوْلَيْنِ**؛ أي قوله: كان الله معيراً رسوله وأصحاب رسوله، وقوله: كان مخطئاً في تعيير المنافقين؛ كفرٌ وضلالٌ، أي: كلا القولين كفرٌ وضلالٌ.

قوله: وهو أمرٌ حقيقيٌّ، أي: التصديق أمر حقيقي، يعني: أَنَّ لِكُلِّ شَيْءٍ حَقِيقَةً، وقيام ذلك الشيء بذلك الحقيقة، كالقيام والقعود وغيرهما من الأفعال، فكذلك الإيمان، له حقيقةٌ، وهو التَّصْدِيقُ بِالْقَلْبِ، فقيام الإيمان لقيام التصديق، فإذا تبدل التصديق بما يُضَادُّهُ وهو التَّكْذِيبُ يُبْدِلُ الْإِيمَانَ، فَالْحَالُ: لِعَدَمِ حَقِيقَتِهِ وَهُوَ التَّصْدِيقُ، فَإِذَا أَن يَدُلَّ عَلَى أَنَّهُ مَا كَانَ موجوداً

²² سورة المائدة، الآية 41.

قبل ذلك؛ فلا في الموافاة، وأنه من الوفاة يوفي: إن كان الإيمان الموجود في الحال أوفى الى آخر العمر؛ فهو مؤمنٌ وإلا: فالعبرة للعاقبة. قوله: إن العبرة للختم تمسكوا بقوله تعالى: (وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ)²³ ولأنه في علم الله تعالى كان كافراً فكيف يكون مؤمناً. والجواب: أن المراد بقوله تعالى: (وَكَانَ) أي: صار من الكافرين، ولأن الله تعالى علم الحيّ حيّاً، وإن كان يموت في الزمان الثاني الخ. ولما ثبت أن الإيمان: التصديق، والإقرار شرط إجراء الأحكام فلا بد من إمام يقوم بمصالح المسلمين وترتيب الأحكام.²⁴

خلاصة القول في مسمى الإيمان:

يذهب السغناقي رحمه الله إلى تعريف الإيمان: بأنه التصديق بالقلب، والإقرار باللسان شرط دون غيرهما، متبنيًا مقولة أبي منصور الماتريدي؛ الإيمان: التصديق، والإقرار شرط لإجراء أحكام الشرع، وهو مروى عن أبي حنيفة وهو المختار في الكلام.

ومعنى إجراء الأحكام: أن الإقرار باللسان يفرق في الظاهر بين الكافر والمؤمن وتجري بناء عليه في المعاملة الأحكام الشرعية، من حقن دمه وماله، ونيل حقوقه حسب ذلك الإقرار، فلو كان ذمياً لزمه دفع الجزية، وإن أقر بالإيمان بالنطق بالشهادتين طُلب بجميع أركان الإسلام، وأجريت عليه الأحكام في الأحوال الشخصية من زواج وطلاق، وميراث، وكل ما يتعلق بمعاملاته طبقاً لأحكام الشرع.

واستدل السغناقي على أن الإيمان هو التصديق القلبي، وأن الإيمان شيء والعمل شيء آخر وأن الله تعالى ذكرهما في القرآن باسمين مختلفين مخصوصين وإلا كان ذكرهما تكراراً؛ وذكرهما الكتاب الكريم بواو العطف الذي يقتضي المغايرة.

²³ سورة البقرة، الآية 34.

²⁴ Hüsamuddin es-Suġnaki (ö.710/1314), Tesdid (Ebu'l-Muġn en-Neseff'nin Temhid isimli eserinin şerhi), Süleymaniye Kütüphanesi, Yozgat Kısmı, No: 612, vr. 212a-215b.

مذهب الماتريديّة في الإيمان:

السغناقي يتبنى ما يتبناه الإمام أبو منصور الماتريدي شيخ أهل السنة فقد ذهب إلى أن الإيمان: هو التصديق، وأن قول اللسان شرط لإجراء الأحكام الدنيويّة فقط، وأن الإيمان لا يزيد ولا ينقص، ولا يُستثنى فيه.

قال الماتريدي: (ثم قد ثبت بأدلة القرآن وما عليه أهل الإيمان، والذي جرى به من اللسان أن الإيمان هو التصديق).

وقال الماتريدي: (الأصل عندنا قطع القول بالإيمان وبالتسمي به بالإطلاق، وترك الاستثناء فيه؛ لأن كل معنى منهما باجتماع وجوده تمام الإيمان عنده، وإذا استثنى فيه لم يصح ذلك المعنى).

وقد ذهب طائفة من متأخري أصحاب أبي حنيفة كأبي منصور الماتريدي وأمثاله إلى نظير هذا القول في الأصل، وقالوا: إنّ الإيمان هو ما في القلب، وأن القول الظاهر شرط لثبوت أحكام الدنيا²⁵.

قال التفتازاني: وليس حقيقة التصديق أن يقع في القلب نسبة الصدق إلى الخبر أو المخبر من غير إذعان وقبول، بل هو إذعان وقبول لذلك بحيث يقع عليه اسم التسليم.²⁶

قولهم في الزيادة والنقصان:

قال الصاوي في شرح الجوهرة: الأعمال الصالحة جزء من حقيقة الإيمان، وهو منسوب لأبي حنيفة وجماعة من الأشاعرة، والنطق ركن داخلي في حقيقة الإيمان دون سائر الأعمال الصالحة، فالإيمان عندهم: اسم لعمل القلب واللسان جميعاً، فمن صدّق بقلبه ونطق بلسانه، ولم يعمل بجوارحه فهو مؤمن ناقص²⁷.

²⁵ أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية الحراني، مجموع الفتاوى، الناشر: دار الوفاء، الطبعة الثالثة، 1426 هـ / 2005 م المحقق: أنور الباز - عامر الجزار، جلد 7 ص 510.

²⁶ سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني شرح المقاصد السلفية في علم الكلام ص (78) ت 791 هـ، نشر دار المعارف النعمانية، سنة 1401 هـ - 1981 م، باكستان.

²⁷ الشيخ أحمد بن محمد المالكي الصاوي، شرح جوهرة التوحيد، تحقيق: الدكتور عبد الفتاح البزم، نشر: دار ابن كثير، دمشق وبيروت، الطبعة الثانية 1999 م، ص 134.

وجمهورُ الأشاعرة والماتريدية، ومالكٌ والشافعيُّ، وأحمدُ: يرجحون أن زيادة الإيمان تكونُ بالعمل وينقُصُ بنقصه، إلاَّ أبا حنيفةً فالإيمان عندهُ واحدٌ وهو العزم والتصديق، ولا يزيدُ بالطاعات، ولا ينقُصُ بالمعاصي، ويقول رحمه الله: إيماني كإيمانِ جبريل، وقد تبعه بذلك بعض الماتريدية²⁸.

قولهم في الاستثناء:

ذهب بعض الماتريدية إلى جواز الاستثناء (أنا مؤمنٌ إن شاء الله)، لكن جعلوه خلاف الأولى، وخالفوا الأشعرية فيما ذهبوا إليه من القول بالمُوافاة. قال التفتازاني شارحًا قول أبي حفص النسفي: (وإذا وجد من العبد التصديق والإقرار صح له أن يقول: أنا مؤمن حقاً) لتحقيق الإيمان له.

ولا ينبغي أن يقول: أنا مؤمن إن شاء الله لأنه إن كان للشك فهو كفر لا محالة، وإن كان للتأدُّب وإحالة الأمور إلى مشيئة الله تعالى، أو للشك في العاقبة والمآل لا في الآن والحال، أو للتبرُّك بذكر الله تعالى أو التبرُّي عن تزكية نفسه (أي مدحها) والإعجاب بحاله، فالأولى: تركه لما أنه يؤهم بالشك ولهذا قال: ولا ينبغي دون أن يقول: لا يجوز، لأنه إذا لم يكن للشك فلا معنى لنفي الجواز، كيف وقد ذهب إليه كثير من السلف حتى الصحابة والتابعين، وذهب بعض المحققين إلى أن الحاصل للعبد هو حقيقة التصديق الذي به يخرج عن الكفر، لكن التصديق في نفسه قابل للشدة والضعف، وحصول التصديق الكامل المنجي المشار إليه بقوله تعالى:

(أُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا لَهُمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَمَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ)²⁹
إنما هو في مشيئة الله تعالى.

²⁸ المرجع السابق ص 137.

²⁹ سورة الأنفال، الآية 4.

إلى أن قال: (ولمّا نقل عن بعض الأشاعرة أنه يصح أن يقال: أنا مؤمن إن شاء الله بناء على أن العبرة في الإيمان والكفر والسعادة والشقاوة بالخاتمة، حتى أن المؤمن السعيد من مات على الإيمان وإن كان طول عمره على الكفر والعصيان، وأن الكافر الشقي من مات على الكفر - نعوذ بالله - وإن كان طول عمره على التصديق والطاعة (والسعيد قد يشقى) بأن يترد بعد الإيمان نعوذ بالله (والشقي قد يسعد) بأن يؤمن بعد الكفر)³⁰.

مفهوم الكفر عند الماتريدية:

لا يختلف الماتريدية عن الأشاعرة في تعريفهم للكفر وأنه التكذيب، وأن من الأعمال والأقوال ما جعله الشارع علامة على التكذيب، فيُحكم بكفر مرتكبها. قال النسفي: (الكفر هو التكذيب والجحود، وهما يكونان بالقلب). وقال التفتازاني: (فإن قيل: من استخف بالشرع أو الشارع أو ألقى المصحف في القاذورات أو شد الزنار بالاختيار كافر إجماعاً، وإن كان مصداقاً للنبي صلى الله عليه وسلم في جميع ما جاء به قلنا: لو سلم اجتماع التصديق المعتبر في الإيمان مع تلك الأمور التي هي كفر وفاقاً، فيجوز أن يجعل الشارع بعض محظورات الشرع علامة على التكذيب، فيحكم بكفر من ارتكبه، وبوجود التكذيب فيه، وانتفاء التصديق عنه).

وقع في كلام كثير من عظماء الملة وعلماء الأمة مكان لفظ التصديق لفظ المعرفة والعلم والاعتقاد فينبغي أن يحمل على العلم التصديقي المعبر عنه ويقطع بأن التصديق من جنس العلوم والاعتقادات لكنه في الإيمان مشروط بقيود وخصوصيات كالتحصيل والاختيار وترك الجحود والاستكبار ويدل على ذلكما ذكره أمير المؤمنين علي كرم الله وجهه أن الإيمان معرفة والمعرفة تسليم والتسليم تصديق³¹.

³⁰ سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني شرح العقائد النسفية، المتن لأبي حفص النسفي ت 735، تحقيق: د. أحمد حجازي السقا، نشر مكتبة الكليات الأزهرية بالقاهرة، الطبعة الأولى، 1987م، ص 84.

³¹ سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني ت 791هـ، شرح المقاصد في علم الكلام، نشر: دار المعارف النعمانية، باكستان، سنة 1981م، ج 5 ص 225.

النتيجة:

يُرَجَّحُ السِّغْنَاقِيُّ وَيَتَبَنَّى تعريفَ الإيمانِ بأنَّه: هو التَّصَدِيقُ بِالْقَلْبِ، والإِقرارُ باللسانِ شرطٌ دونَ غيرِهما، وهو نفسُ تعريفِ أبي منصور الماتريدي؛ الإيمان: التَّصَدِيقُ، والإِقرارُ شرطٌ لِإِجْراءِ أَحكامِ الشَّرْعِ وهو مرويٌّ عن أبي حنيفة وهو المُختارُ في الكلامِ بل يذهبُ الى القولِ الى بطلانِ بقيةِ المذاهبِ الكلاميةِ و يظهر ذلك في عرضه للمذاهبِ الكلاميةِ في الإيمانِ ثم قال: هذه المذاهبُ كلها فاسدةٌ إلا مذهبُ أصحابنا.

ولا يفتأ السِّغْنَاقِيُّ في التَّحْقِيقِ حتى يعترضُ على من جعلَ الإيمانَ هو القولَ المجرَّدَ بأنَّه صرفُ اللغةِ من معنى مفهومٍ الى غيرِ مفهومٍ، كالكراميةِ الذين اعتبروا مجردَ الأقرارِ اللِّسانيِ دونَ التَّصَدِيقِ القَلْبِيِّ إيماناً، وكذا من اعتبرَ التَّصَدِيقَ اللِّغويَّ إيماناً كأنَّ أَطْلُقَ المعرفةَ على الإيمانِ، أو القولَ المجردَ فاعتبرها السِّغْنَاقِيُّ صرفاً للغةِ عن مفهومِها الى مفهومٍ آخرَ لا تقبلُهُ اللغةُ فقال: قوله: (فمن جعله لغيرِ التَّصَدِيقِ) يعني: فمن قال: أنَّ الإيمانَ هو المجرَّدُ به، أو القولَ المجردَ، أو التَّصَدِيقَ (اللِّغويَّ)، والقولَ، والعملَ، فقد صرفَ اللغةَ أي: الإيمانَ عن المفهومِ، وهو: التَّصَدِيقُ القَلْبِيُّ إلى غيرِ المفهومِ، وهو القولُ المجرَّدُ.

وكذا اعترض السِّغْنَاقِيُّ على القائلين أن العملَ من الإيمانِ وردَّ عليهم بأنَّ اللهَ فَرَّقَ بَيْنَ الإيمانِ وسائرِ العِبَادَاتِ بِأَسْمَائِ مَخْصُوصَةٍ حَيْثُ قالَ تعالى: (مَنْ آمَنَ) ثُمَّ قالَ: (وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ)، كما فَرَّقَ بَيْنَ الصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ بِاسْمَيْنِ مَخْصُوصَيْنِ، ولو كانَ الإيمانُ شاملاً للصلاةِ والزكاةِ لكانَ تَكَرَّراً في اللَّفْظِ وهذا باطلٌ.

وأنَّ اللهَ في كتابه عطفَ الصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ على الإيمانِ، والعطفُ يقتضي المُغايرةَ بينهما، كما عطفَ الزَّكَاةَ على الصَّلَاةِ وأنَّه يقتضي المُغايرةَ فكذلك ما قُلْنَا.

ففرَّقَ اللهَ بذلك مُسَمَّى الإيمانِ عن العملِ رَدًّا على من قالوا: أنَّ الإيمانَ: هو التَّصَدِيقُ بِالْقَلْبِ وعملَ بالجوارحِ، فثبت أنَّ الإيمانَ: هو التَّصَدِيقُ بِالْقَلْبِ

والاقرار شرطٌ لإجراء الأحكام الشرعية، وإذا كان هذا ما قرره السغناقي، فكل ما سواه باطلٌ ومردود، والله أعلم .

ورأي الشخصي أن الإيمان:

قول وعمل يزيد بالطاعات وينقص بالمعاصي ، فيكفي في ثبوته إخبار الله عز وجل بذلك في كتابه الكريم في قوله تعالى: (إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ)³².

ونسلم بالروايات الصحيحة في ذلك عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - التي رواها الثقات عدل عن عدل حتى تنتهي إلى الرسول - صلى الله عليه وسلم - منها قوله - صلى الله عليه وسلم -: (يخرج من النار من قال: لا إله إلا الله وفي قلبه وزن شعيرة من خير، ويخرج من النار من قال: لا إله إلا الله وفي قلبه وزن برة من خير، ويخرج من النار من قال: لا إله إلا الله وفي قلبه وزن ذرة من خير) وفي رواية: (من إيمان) بدل (من خير)³³.

وينبغي التنبيه إلى أمر هام، وهو وجود عدة أحاديث كلها موضوعة يذكر فيها أن الإيمان في القلب فقط، وأنه لا يزيد ولا ينقص، ونضيف هنا ما ذكره العلماء من أنه كلما عثرت على حديث من هذا النوع فهو مكذوب على النبي - صلى الله عليه وسلم - وفي هذا يقول ابن القيم رحمه الله:

(وكل حديث فيه أن الإيمان لا يزيد ولا ينقص فكذب مختلق)³⁴ ومن تلك الأحاديث: حديث: (من قال: الإيمان يزيد وينقص فقد خرج من أمر الله، ومن قال: أنا مؤمن إن شاء الله، فليس له في الإسلام نصيب)، قال الشوكاني: رواه محمد بن تميم، وهو واضعه³⁵.

³² سورة الأنفال، الآية 2.

³³ البخاري 127/1 في "باب زيادة الإيمان ونقصانه".

³⁴ محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد الزرعي الدمشقي، أبو عبد الله، شمس الدين ت 751، المنار المنيف في الصحيح والضعيف ص119، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، نشر: مكتبة المطبوعات الإسلامية، حلب.

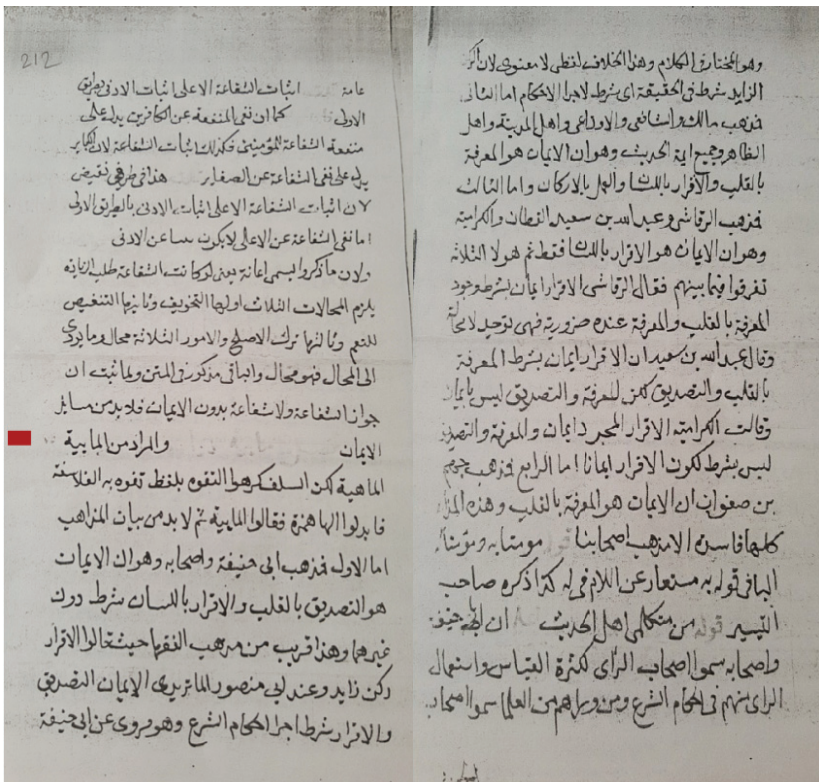
³⁵ محمد بن علي بن محمد الشوكاني ت 1760هـ، الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة ص453. تحقيق: عبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليماني، نشر: دار الآثار للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى.

مصادر البحث ومراجعته

- أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية الحراني، مجموع الفتاوى، المحقق: أنور الباز - عامر الجزار، الناشر: دار الوفاء، الطبعة الثالثة، 1426 هـ / 2005، ج 7 ص 510.
- الشيخ أحمد بن محمد المالكي الصاوي، شرح جوهرة التوحيد، تحقيق: الدكتور عبد الفتاح البزم، نشر دار ابن كثير، دمشق وبيروت، الطبعة الثانية 1999م، ص 134.
- العلامة أحمد بن مصطفى الشهير بطاش كبرى زادة، موسوعة مصطلحات مفتاح السعادة، نشر مكتبة لبنان، طبعة أولى 1998م، ج 2 ص 266.
- حسام الدين محمد بن محمد بن عمر الاخسيكتي، الوافي، (644هـ) ج 5 ص 1714. ويوجد أصله بمكتبة أحمد الثالث برقم 3206، ومكتبة كوبريلي برقم 505، داماد ابراهيم باشا برقم 468، ويوجد له صورة على شكل مايكروفلوم في مركز الملك فيصل بالرياض برقم 880، عدد لوحاتها (255) لوحة.
- حسام الدين حسين بن علي حجاج السغناقي المتوفى 714هـ، مقدمة كتابه الكافي شرح البزدوي، تحقيق فخر الدين سيد محمد قانت، نشر مكتبة الرشد بالرياض، سنة 2001، ص (55-80) مختصرا.
- سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني شرح العقائد النسفية، المتن لابي حفص النسفي ت 735، تحقيق: الدكتور أحمد حجازي السقا، نشر مكتبة الكليات الأزهرية بالقاهرة الطبعة الأولى، 1987م، (ص 84).
- سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني ت 791هـ، شرح المقاصد في علم الكلام، نشر دار المعارف النعمانية باكستان، سنة 1981م، ج 5 ص 225.
- عبد الرحمن محمد بن خلدون، مقدمة ابن خلدون عن طبعة باريس عام 1858، ج 1 ص 456.
- عبد القادر بن محمد بن نصر الله القرشي، أبو محمد، محيي الدين الحنفي (المتوفى: 775هـ)، الجواهر المضية في طبقات الحنفية الناشر: مير محمد كتب خانه، كراتشي، ج 1 ص 213. من غير تاريخ.
- قاسم بن قطلوبغا السودوني أبو الفداء تاج التراجم، المحقق: محمد خير رمضان يوسف، الناشر: دار القلم سنة: 1413 - 1992، الطبعة الأولى، ص 25 رقم 63.

- محمد عبد الحى اللىكنوى الهندي أبو الحسنات، الفوائد البهية في تراجم الحنفية، المحقق: محمد بدر الدين أبو فراس النعاني الناشر: دار الكتاب الاسلامي، القاهرة سنة 1324هـ، ص62.
- محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني، أبو الفيض، الملقب بمرتضى، الزبيدي (المتوفى: 1205هـ) تاج العروس من جواهر القاموس، الناشر: دار الهداية، ج 25 ص 450، من غير تاريخ.
- الدكتور محمد مظهر بقا، معجم الأصوليين، معهد البحوث العلمية لإحياء التراث الاسلامي، جامعة أم القرى، جلد2 ص71.
- المولى تقي الدين بن عبد القادر التميمي الداري الغزي المصري الحنفي المتوفي سنة 1005 هـ / 1010 هـ، الطبقات السنية في تراجم الحنفية، المحقق: د. عبد الفتاح محمد الحلو، الناشر: دار الرفاعي، ج3 ص150، من غير تاريخ.

Ekler:



يجمعان من حيث انهما موجودان في الخارج وليس لهما
وقت ان تفاد السواد والبياض باعتبارهما واحد في
ان يبادا العمل شرط بنوعه التفاضل والفرق الموجود
في الایمان وان يخص بالقلب فكذلك الایمان متفرع
من تضاد تصديق تصديق الضمير مراد القول الایمان هو
التصديق ان الایمان في اللغة التصديق كما قال
تقيا خراساني رحمه الله وسواء ثبت في القلب
ام في الخارج غير ان تصديق القلب في حقه انه
اسم للتصديق لا كونه اسما للقول الجوهري ولا المعنى ولا
العمل والدليل على انه تصديق الغلبة عند الكثرة والكثرة
مختصة بالقلب فان التصديق مختص بالقلب فثبت
انه تصديق بالقلب وهذا يصلح لابطال ما عليه
التصديق القوي قال ايضا ان لا يبر مساجد الله
من امن بالله واليوم الآخر واتقوا الله من
وجهه احدها ان فرق بين الایمان وسائر العبادات
باساس مخصوصة حيث قال نعمان من امن ثم قال واتقوا
الصلاة واتوا الزكاة كما فرق بين الصلاة والزكاة باحد
مخصصين لروايات الایمان شأنها الصلاة والزكاة
لكان كبر رافق الفطر وهذا باطل وثانيه انه عطف

الحديث لانهم اخذوا ظاهر الحديث في الغالب ثم ها
ولاعلى ثلاثة اصناف منها اصحاب اهل الحديث كالشافعي
وما والا واداني وغيرهم واصحاب الحديث مطلقا
كما جرت جرت واسماعيل بن ابراهيم وسكان اصحاب
المرث كابي العباس القلافي راجع على النسخ والمرد
من سكان اهل الحديث الذين كانوا معروفين بعلوم الحكم
فجعلوا غير التصديق يعني فن قال ان الامانة
هو المعرفة المجردة او القول المجرد او التصديق والقول
والعمل قد صرف اللفظ الى الامانة عن المفهوم وهو
التصديق الغير المفهوم وهو القول المجرد او المعرفة
والعمل ابطال المسالك يعني بطلان اللفظ حيث
اطلق اللفظ على غير موضوعه بالامانة سببه وتطويل
اللفظ يعني لا يكون له معنى مخصوص كان حقيقته له
ورفع طريق الوصول الى الواو الزمنية يعني لا يمكن
الوصول الى الحقيقة الى لان الحقيقة حيث انتهى له
الحقيقة العينية ولا الوصول الى الدلائل المسببة لانها
على اللفظ اذ لا تضاد يتحقق عند تغاير المحققين
ببأنه ان الضدين وصناعات وجود بان لا يتحققا ولكن
نبتعا في مادة الاحكام والموادع البياض في محققين

عنده الاسلام والاسلام والايام واحده لها
الكل جوابات اجمعها في بفتح ا من متاعين العلي
والانصار الزنا من اياه وسروله وكشبه وياويلهم عا
ومشروا ويرامقنا نصرت وياوهنا لايقول
احسن مني ولايهنا ولايهنا الصلوات اياه
لايريد بلين وما يبينه على عباد العادة فما فتناح
الكلم باكمل ما يجمع دون تحقيق الوقت وما ينها ان
المرات اجمع عصره على عليه السلام لانقل التبع عليه
السلام كانت ثمة وفي وقت النبي زالة الفتنة وانما
ان يكون معناه اخذت بهم وكل من عصى فيه على اياه
فكل مشبه ويحذون كما قال للسنن والسمع فيه وزر
ليس بناضن حيتته والربع المرد للحكم وبكم والله
يتمتع اجمعك ان الامان في الغلب وليس في
القول امانا لا يجد القول كذا في امانا يلزم الخوار
الاول ان اسبق تلك صفة المشافقين الزنا في
اشبا فواهم ولم يزل يولم ولم يكن الايات في انقل
لم يكن لهذا القول معنى ولا زنة وهذا حال والشاف
ان الرسول والصحاب اسند ايضا واقر واجمع ما وجب
الافراد في الامان مجرد القول كما ان الرسول

بعض الصلاة والزكاة على الأيمان بالصلاة ويتعنى
 المفهوم منها كإعطاء الزكاة على الصلاة وأنه يعنى
 المنفعة منها فذكرنا ما قلنا بمؤله بعض العلماء
 بأن كان محتجاً ببعض الأدوار أو صار مدعى عليه أو
 صادرة جاً بعضاً أو فسخاً أو زوالاً كما كان ذلك
 محتجاً بجميع غيره استوفى الخلق بيان هذا الأيمان
 الواجب علينا الأيمان الإجمالى ويعنى بالأجمالى أن
 يضمن بالله ورسوله وجميع المسلمين من غير أن يعرف
 أفراد الرسل أو الأحكام فرد أفرادها وأجاز فرض معين
 فقبل هذا المصنف وصف الزكاة فيه أنها نوع إيمان
 وتضمن لم يكن قبل هذا هو المصنف إلا بزيادة من حيث
 التجر ولا التصريح بعرضه وإنما جعله كونه الزيادة أو نقصان
 الزيادة وإنما جعله كونه الزيادة أو نقصان
 حيث أن يزداد فزده ونقصاؤه من سبب الطاعة
 أو نقصه من زلة وكما بسبب العصيان والزيادة جعل أن
 يكون المراد الزيادة لأن الشيء إذا ثبت ثم عدم والعدم من كل
 ساعة كان زيادة على الأصل حتى عدم الأيمان باسم الأيمان
 قوله فى اليوم أكملت لكم دينكم يرد على أن
 الدين كان ناقصاً إلى ذلك اليوم والدين الإسلام الآن

يبرك الايمان في الحال لعدم حقيقة وهو التصديق
 فاما كبريله على ما كان موجودا قبل ذلك فلا
 في الموافقة وانما الوفاة في كان الايمان الموجود
 في الحال اذ في المتخالف من مؤمن والا فغيره للعاقبة
 ان العبرة للحق فسكو بقوله فتا كان من الكافرين
 ولانه في علم الله فتا كان كافرا كيف يكون مؤمنا
 والجواب ان المراد بقوله فتا وكان اي صار من الكافرين
 ولان الله فتا علم اي حيا وان كان يوت في الزمان
 الا في اخره ولما ثبت ان الايمان التصديق والاقوال
 شرط اجلا للحكم فلا بد من امام يقوم بصالح المسلي
 وغريب الحكم

والاصحاب ائمة الخلفاء الزاهدين
ومن التفرع قبل الموضع الذي كان فاصلا بين دار الال
ودار الحرب فيه الرصد يحفظون الطرق وقبيل حلة
يظنون ان طرف عمورة الاسلام وتجهز جيوشهم اك
منها السباب الحرب من السلاح والكرام والارادوا الزاد
ومن الصدقات الخاصة بالسوام ومن المتغلبة الف
سبيرة ومن المتألمصة السراق قطع الطريق وهو
مباذعة في القاطع واصناف الى الطريق واردة المارة

بطریق

215

والصعبة انما للانفاقين في الايمان وهذا محال
والثاني ان الله قد اعطى المؤمنين في الايمان وغيره
والرابع ان الله قد اعطى المؤمنين في الايمان وغيره
فلو كان الايمان القول لكان الرسول والصحة معبرين
ما غير به المناقض الخامس ان الله قد اعطى المؤمنين
في الايمان غير القول لكان الايمان القول لكان الله
معبرين رسول واصحابه رسول السادس ان الله قد اعطى المؤمنين
في الايمان غير القول لكان الايمان القول لكان
الانبياء معبرين ولزم بحج غير الانبياء لكان غير
المناقض خطأ للاشراك في العلة وهو اليمان السادس
لكان استمسا بخبطا في غير المناقضين وكذا
القولين اي قوله كان الله معبرين لرسوله واصحابه رسوله
وقوله كان بخبطا في غير المناقضين كغيره وصداؤه
في كلامه القولين كغيره وصداؤه وهو امر حقيقي
في التصديق امر حقيقي يعني ان كل شئ حقيقة
وقيام ذلك الشئ بذلك الحقيقة كالقيام والنقد
غيره من الافعال فذلك الايمان له حقيقة وهو
التصديق بالقلب فقيام الايمان لقيام التصديق
اذ تبدل التصديق بما يضاده وهو التكنيب

ETKİLENME VE ETKİLEME BAĞLAMINDA İSLÂM TASAVVUFU*

SEMHİH BEKÇİ

ARŞ.GÖR., KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ ÖĞRETİM ELEMANI
semihbekci@kilis.edu.tr

ÖZET

Müslümanlar arasında tasavvuf, Peygamber Efendimiz (s.a.v.) ve sahâbîlerinin zühhd yaşantısından etkilenerek ortaya çıkmıştır. Zühhd yaşantısının yayılmasında en önemli etkenlerden biri, ahirete yönelik amellere ve nefis tezkiyesine davet eden Kur'an ve hadis naslarıdır. Ancak İslami fetihlerin ve Arapların başka toplumlar ile karşılaşmasıyla İslami zühde diğer dinlerin bazı unsurları sızmıştır. Zühhd hayatının gelişimi tasavvufun ortaya çıkışını sağlamıştır. Tasavvuf, zühhten daha ulvi olup, zat-i ilâhînin sevgisiyle alakalıdır. Tasavvuf iki temel unsura dayanır. Bunlardan birincisi duygusallık unsurudur. Bu unsur şairlerin gazellerinde görülen sevgiye olan yöneliştir. İkincisi ise iffet-i nefis şeklinde ortaya çıkan fikrî unsurdur. Müslümanların hâkim olduğu asırlarda doğuda ve batıda pek çok mutasavvıf ortaya çıkmıştır. Bunlar arasında en öne çıkanlardan Gazzâlî (ö505/1111), İbnü'l- Fârız(ö.632/1235) ve İbnü'l-Arabî (ö.638/1240) gibi şahsiyetler, kitaplarında ve şiirlerinde tasavvufla ilgili fikirlerini ortaya koymuşlardır. Orta çağda Avrupalılar, Müslüman Arapların kültürlerinden haberdar olup, ilim ve fenlerinden etkilendiler. Etkilendikleri konulardan birisi, skolastik düşünürler ve Avrupalı filozofların metinlerinde izleri açıkça görülen İslâm tasavvufudur.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Etkilenme-Etkileme, Zühhd, Allah sevgisi, İslâm

* Bu çalışma Cezayir Mostaganem Üniversitesi'nde Muhammed Abbase tarafından yazılmış olup 2010 yılında yayınlanan Havleyatu't Turas adlı derginin 10. sayısında basılmıştır.

İslam tasavvufu bir zühd hareketi olarak başladı. Daha sonra bir grup müslüman zühd yönünde Hz. Peygamber (s.a.v.) ve sahâbilerine tabi olmak ve Cenneti kazanmak için dünya lezzetlerini terk ederek tasavvufa yöneldi. Böylece (İslâm tasavvufu) davranışsal, psikolojik, aklî ve itikâdî yönleri olan bir disiplin halini alarak gelişti. Çok oruç tutmak, yeme, içme ve giyinmede aza kanaat etmek, hayatın zevklerinden ve gereksinimlerinden vazgeçmek zühd hayatının belirtilerinden bazılarıdır. Şu var ki İslâm'daki zühitten maksat dünyayı ve çalışmayı terk etmek değildir. Çünkü İslam, itidal dinidir, aşırılığa ve ruhbanlığa teşvik etmez.

Tasavvuf, kişinin tecrübe, hayal ve zevkine dayanan bireysel ve deruni bir eğilimdir. Özellikle nefis ve nefsin sıfatları ile ilgilenir. Tasavvuf bir terim olarak Müslümanlar arasında hicri ikinci yüzyılda ortaya çıkmıştır. Bundan önce ise sûfî, zahit olarak adlandırılıyordu. Çünkü tasavvuf, züh-dün gelişme döneminde ortaya çıkmıştır.

Tasavvuf yolunu benimseyen sûfîler, hasımlarının eleştirilerine cevap vermeyi sağlayacak ve cehalet sebebiyle kendilerini yoldan sapmaktan koruyacak dini ilimlerle donanımlıydılar. Bu sayede bilmedikleri tasavvufi meselelerle karşılaştıklarında yoldan sapmadılar.¹ Tasavvuf mücâhede ve riyâzatla irtibatlı olup ruh üzerine yoğunlaşmıştır. Sûfîlik yolunun makamlar ve haller diye isimlendirilen mertebeleri vardır. Makam ve Hal terimleri, sûfînin tasavvuf yolundaki konumuna ve Allah'tan gelen esintilere delalet için kullandığı terimlerdir.

Makam, insanın içerisinde ibadetlerini gerçekleştirdiği bir konumdur. Hal ise, ilahi rahmetin işaretleriyle kalbin kendiliğinden yaşadığı şeylerdir. Haller, Allah'ın manevi ihsanları olup devam ettikçe kazanılan makamlara dönüşür. "Murakabe, Kurban, Muhabbet, Havf, Recâ, Şevk, Üns, İtminan, Müşâhede ve Yakîn, hal mertebesinin; Tövbe, Vera', Zühd, Fakr, Sabır, Rızâ ve Tevekkül ise makam mertebesinin dereceleridir."²

Sûfîler, tasavvufun felsefeyle irtibatından sonra, mükâşefe ve mârifetullah ilimlerine önem verdiler. İslam tasavvufuna irfânîliği dahil eden ilk kişi Zünnûn el-Mısıri (ö.245/859)'dir. Ebû Yezid Bistâmi de (ö.270/875)"fena" teorisini yani insanın gayri ihtiyarî olarak kendinden vazgeçip Allah ile beraber olma nazariyesini ortaya attı. Daha sonra bu teori Hasan b. Mansûr el-Hallac (ö.309/922) tarafından, Allah ile hulûl ve ittihadı, yani Allah'ın

¹ a.g.e., s. 62.

² a.g.e., s. 115-116.

zâtının mahlûkatlarda hulûl etmesi ve insan tabiatının Allah'ın tabiatı ile tek bir hakikat olmasına kadar götürüldü.

Bazı sûfiler Peygamber Efendimiz (s.a.v.)'in Mi'rac'a yükseldiği gibi kendisinin de göğe yükseldiğini iddia eder. Mânevi bir merdiven ile göğe yükselen³, şatahâtlarıyla tanınan sûfî Ebû Yezid Bistâmi bunlar arasında en meşhur olanıdır. Bu arada "şatah" terimi; şeriat kurallarına aykırı ve alışılmışın dışına çıkan her türlü sözdür. Bundan dolayı bu metot bid'atlerden sayılmış ve fakihlerce reddedilmiştir.

Müslüman sûfiler Allah-âlem ilişkisi konusunda fikir ayrılığına düştüler. Onlardan bir grup Allah'ın tek ve âlemin yaratıcısı olduğunu söylerken; diğer bir grup ise âlemin, yoktan var edilmediğini bilakis başlangıçtan beri var olduğunu ileri sürmüştür. Bunlara göre âlem, zat-ı İlâhîye' nin sıfatlarıdır yani Allah'ın dış yansımasıdır. Bu teori vahdet-i vücud olarak isimlendirilir. "Bu görüşe göre Ulûhiyet beşerde tezahür eder. Hz. Muhammed (s.a.v.) de İnsan-i Kâmil olarak kabul edilmiştir."⁴

Vahdet-i vücud teorisini savunan sûfiler, insanın Allah ile bir olduğu görüşündedirler. Allah'ın tek olduğunu ve âlemin yaratıcısı olduğunu söyleyenler ise bu ittihad fikrini reddederler. Ancak onlar ittihad yerine, Allah'tan feyiz almayı ve O'na yakın olmayı savunurlar. Bu mülâhaza onların yanında "vusul" veya "fena" mülâhazası olarak kabul edilir.⁵

Sûfî şair, kasidelerini Uzri şairlerin üslûbuyla kasidelerini kaleme alır. Nitekim o, Beni Uzre kabilesi şairlerinin şiirlerinde, sevgililerine dair yazdıkları gazellerde kullandıkları üslubun aynısı ile, sevgi dilini ve sevenlerin rumuzlarını kullanarak tekrar eder. Öyle ki, sûfî şairin ilahi aşkla söylediği namerler ile gazelci şairin beşeri aşkla söylediği namesini ayırt edemeyiz. Sûfî şairlerinin, Beni Uzre kabilesi ekolünü tercih etme nedeni, aşkı amaç edinmeleri, özlem ve duygularını en iyi şekilde ifade etmeleri ve sevgiyi kutsamalarıdır.

Endülslü sûfiler, ülkelerinin güzelliği ve büyüleyici bahçelerinden dolayı tabiatın manzarası, canlı ve cansız unsurların güzelliğinden etkilenmişlerdir. Allah'ın azametine ve kudretine olan delaletinden dolayı sûfiler Allah'a ulaşma özlemlerini ve duygularını ifade etmek maksadıyla tabiatı överler. Sûfî şairler, gazelci şairlerin insan sevgisi konusunda izlemiş olduk-

³ -Adnan Huseyn El-U'vadi, Eş-Şîru's-Sûfiyyu, Daru'r-Raşid, Bağdad 1979, s. 28.

⁴ M.M. Şerif, Dirâsâtun Fi'l-Hadârati'l-İslâmiyyeti, Tercüme, Ahmed Şelbi, Mektebetu'n- Nahdati'l-Misriyyeti, Kâhire 1966, c. 1, s.104.

⁵ a.g.e.,s 109.

ları üslûba benzer bir yol takip edip, tabiat unsurlarını gözlemleyerek ve tabiatın çeşitliliğinden zat-ı ilahinin sıfatlarını idrak ediyorlar.

Sûfî sevgisi, zahiri itibari ile doğaldır; bâtını yönden ise rûhânîdir. Rûhânî sevgi, Allah'ın zatında fani olmak için, hayatın güzelliklerini terk etmede ve zühhte kendini gösterir. Platonik ruhani aşka sarılan şair, kendini tamamen Allah'a adar ve Allah'tan başka hiçbir şeyi istemez. Onun bu çabaları ne Cennet arzusu ne de Cehennem korkusu içindir. Sûfî, sadece Allah'a adadığı nefsi için "Allah ile bütünleşmek maksadıyla yakıcı bir özlemle yanarak tatlı bir ölüm ister"⁶. Nitekim Râbia el-Adeviyye bu hususta şöyle demiştir: "Ben Allah'a ne ateşinden korktuğum ne de cennetini arzuladığım için ibadet ettim, eğer böyle yapsaydım kötü hizmetçi gibi olurum. Bilakis Allah'ı sevdiğim ve O'na özlem duyduğum için ibadet ettim."⁷ Sûfî şair karşılaştığı bütün sıkıntı ve talihsizliklerin Allah'tan geldiğine inandığı için hepsini hoş karşılar.

Fakihler ve Kelamcılar ise, Allah'ın, Beni Uzre sevgililerinden olan "Leyla" ve "Ni'me" gibi kadınlara benzetilmesini haram gördükleri gibi, gazelci şairlerin kullandıkları aşk, tutku, şarap, kadeh, vuslat gibi kavramların sûfîler tarafından kullanılmasını da uygun görmemişlerdir. Bu gibi kullanımları dinden çıkma ve dini hükümlere isyan olarak kabul etmişlerdir. Dolayısıyla onlara göre Allah sevgisi, gazelci şairlerde görülen aşk ve kara sevdâ şeklinde değil, Allah'a ibadet ve itaat etmede kendini gösterir.

Ancak, sûfî şairlere göre Allah aşkı, anlamı sadece te'vil ile anlaşılabilen işaretler, terimler ve rumuzlara dayanır. İlâhi aşkın açık bir şekilde ifade edildiği ilk şiir, tarihçiler tarafından sûfî kadın Râbia el-Adeviyye'ye nispet edilen şu meşhur şiirdir.⁸ :

Seni severim ben iki sevgiyle;

Birisi hevâ sevgisi, diğeri sen layıksın diye.

Hevâ sevgisi, beni her şeyden çekip senin zikrinle meşgul etti.

Senin layık olduğun sevgi ise, aradan perdeyi kaldırıp bana cemâlini gösterdi

Her iki sevgide de bana övgü gerekmez;

Hepsinde hamd sanadır, şüphe götürmez.

⁶ Asin Palacios, İbnu Arabî Hayâtuhu ve Mezhebuhu, Tercüme, Abdurrahmân Bedevî, Vekâletu'l-Matbûât, Kuveyt, Daru'l-Kalem, Beyrut 1979, s. 246.

⁷ Ebu Tâlib el-Mekki, Kütul el-Kulub, Matba'atu'l-Misriyyeti, Kahire 1932, c.3, s. 84.

⁸ a.g.e.

Râbia (ö.185/801) âzat edilmiş bir cariye idi. Ney üfleyen biri olup, evlenmekten kaçınmıştı. Uzun hayatını Allah aşkıyla geçirdi⁹. Bu câriye Basra'da fakir ve hayatın en zarûri ihtiyaçlarından bile yoksun olarak yaşamıştı. İçki ve eğlence hayatına sürüklenmişti. Kendine geldikten sonra, dünya ve onun metâından uzak durdu. Hayatında işlediği günahlara keffâret olsun diye kendini ibadete verdi. Kendini tamamen Allah'a adadı. Aşkın boyutunu hissi manasından ilahi aşka taşıdı. Allah'a yakarışı, hem aşkın hem de en yüce sevgiliye ulaşma arzusunun boyasıyla boyandı¹⁰. Joinville'nin telif ettiği "Aziz Luvis'in Hayatı" (حياة القديس لويس) adlı kitabından anlaşıldığı kadarıyla orta çağda onun şöhreti Avrupa bölgelerine kadar ulaşmıştı. Rabiâ'yı Ehli Sünnet evliya tarihinin en büyük Azizesi olarak kabul etmişlerdir¹¹.

Ebü'l-Atahiye (ö.212/827) Rabiâ gibi, hayatının başlangıcında zühd ve ibadete başlamadan önce içki ve eğlence hayatına dalmıştı. Ancak, başarısızlıkla sonuçlanan A'tebe'ye olan aşk ve muhabbeti kendisini tasavvufa ve zühd hayatına sürüklemiştir. A'tebe'ye olan aşkından Allah aşkını ilham alıyordu. O'na olan aşkında kaybettiklerini Allah aşkında buluyordu. Ebü'l-Atahiye arkasında zühd ile ilgili bolca şiir bırakmıştır.

Hallac (ö.309/922) Allah, sevginin ta kendisi olduğu, insan ise Allah'ın zatının bir yansıması olduğu görüşündedir. Allah'a karşı duyduğu derin sevgi ve bağlılığından doğan aşk acısı, onunla ilahi irade ile bütünleşmeye kadar devam eder. Tercih edilen görüş, Hallac'ın fikirlerinden meydana gelen mezhebinin Hulûlî olduğudur. İslâm âlimlerinin büyük çoğunluğu bu yolu reddetmişlerdir. Hulûl kelimesi Hristiyanlık'taki Allah'ın her hangi bir cisme hulûl etmesi (tecessüm) inancına tekabül eder.¹²

Hallac bu yolu, hocası Cüneyt'ten almıştır. Hallac, Bağdat'taki siyasi ve dini otoriterlerce görüşlerindeki aşırılıktan dolayı zındıklık ve dinden çıkmakla itham edilmiş ve daha sonra idam edilmiştir. Allah ile bütünleşme tasavvuru, aynı şekilde izhar etiği kerametler ve Risalet ile ilgili bütün bu görüşleri, siyaset, fıkıh ve sûfî çevrelerince kınanmıştır¹³. İdam sebebi ise "Ene el-Hakk" sözü ile ilgilidir. Hakk sadece Allah olduğu için böyle bir söz küfür ve zındıklık kabul edilmiş, bunun ardından kâdı idam edilmesinin

⁹ Georges Chehata Anawati, el-Felsefetü ve 'ilmul'l-Kelâm ve't-Tasavvuf, Mustelletun min kitâbi turâsî'l-İslâm, Tasnif Cuzeyf Şâhit ve Kelifurd Bûzûrs, Tercümetu Huseyn Mu'nis ve Âherin , Alemul M'arifeti , Kuveyt 1998, c. 2, s. 68.

¹⁰ Adnan Huseyn, el-'Uvadi: el-Ş'iru's-Sûfî , S 68.

¹¹ Georges Chehata Anawati, a.g.e., S68.

¹² Raynûld Elen Nikulsûn: et-Tasavvuf, Mustelletun min kitâbi turâs'l-İslâm, T'elif Sîr Tûmas Arnûld ve Âherin, t'arib cercis Fethullah, Daru't -Talfati, Beyrut 1978, s. 316.

¹³ Cûrc Şehâtuhu kınvati: a.g.e., s. 70.

fetvasını vermiş, halife de bu hükmü uygulamıştır. Bazı sûfiler Hallac'ın bu sözünü cezbe halinde söylediğine inandıkları için idamına karşı çıkmışlardır. Hayatını Hallac'ı anlatmaya adan Louis Massignon ise Hallac'ı en büyük düşünce şehitlerinden saymıştır.

İhyâü Ulûmi'd-Dîn'in müellifi Gazzâlî (ö.505/1111) ise tasavvufun, İslâm hukukunda mutaassıp fakihler ve siyasi otorite nazarında kabul görmesi için çalıştı¹⁴. Gazzâlî'ye göre hakikat akıl ile değil, ancak iman ve kalp yoluyla elde edilmektedir. O, ilahi hakikatlere ulaşmada aklın öne çıkarılmasının şüphe ve iman zayıflığından kaynaklandığı kanaatindedir. O bu görüşü ile düşünceyi sınırlama ve aklı dondurma¹⁵ çabasıdadır ki, bu da kendileri için yazdığı avam tabakasının, aklın savunucuları olan filozof ve tasavvufçulara karşı savaş açmasına yol açmıştır.

İslâm ülkelerindeki en meşhur sûfilerden birisi de vahdet-i vücud düşüncesinin sahibi Muhyiddin İbnü'l-Arabî'dir (ö.638/1240). Ona göre âlem son haliyle yaratılmadan önce, insanın kalbine doğan düşüncelerin gerçekleşmeden önceki mevcudiyeti gibi mevcuttur. Başka bir ifade ile eşyalar yoktan var edilmedi. Ve yine ona göre tabiat, zat-ı ilahinin dış yansımasıdır. İnsan ise Allah'ın bütün sıfatlarının kendisinde toplandığı küçük âlemdir¹⁶. İbnü'l-Arabî'ye göre mahlûkatın vücudu ile Halik'in vücudu aynıdır, hakikat açısından aralarında bir fark yoktur¹⁷. Bu konuda Yeni Eflatunculuk ve Hristiyanlığın, İbnü'l Arabî'nin tasavvuf felsefesine etkisi açıkça görülür. Yeni Eflatunculuk düşüncesi Süryani Hristiyanlar aracılığı ile doğuya ulaşmıştır. Mutaassıp fıkıhçılar daha önce Hallac'a karşı çıktıkları gibi, vahdet-i vücûd konusunda İbnü'l Arabî'ye de karşı çıkmışlardır.

İbnü'l Arabî'nin vahdet-i vücûd ve zat-i ilahi ile bütünleşme fikri birçok şiirinde mevcuttur.

Ancak İbnü'l-Arabî hulûl nazariyesinde Hallac'ın gittiği yoldan gitmemiştir. Çünkü kendisi hulûlün, cismin cisme, arazın araza, ilmin maluma veya fiilin mefule birleşmesine benzer bir şekilde olmadığını açık bir şekilde ifade etmiştir. Bilakis vusul veya ittihâd hakikaten değil, hayalidir. Çünkü sûfi, mahbubuna yakınlığından dolayı onu açık bir şekilde müşâhade eder ve sanki onu gözleri ile gerçekten seyredir. Ve bu vüsûl yolu ile his-

¹⁴ a.g.e., s. 72.

¹⁵ Kelâm, Fıkıh, Hadis, Felsefe, Tasavvuf ve daha bir çok dalda çalışmalar yapmış, muarızları tarafından bile "Benzeri görülmemiş biri" (DİA) olarak nitelenen bir zat hakkında böyle bir eleştirinin haksız olduğu kanısındayız. (Çeviren notu)

¹⁶ Reynold Alleyne Nicholson, a.g.e., s. 328. Ayrıca bkz., Rasêilu Muhiddin bin 'Arabi, Daru'l Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2001, s. 118.

¹⁷ Lutfi Abdulbedî, el-İslâm fi İspanya, Mektebet'n-Nehdati'l-Mısıriyyeti, Kahire 1969, s. 62.

settiği haz ve zevk, cismani vusûldan duyduğu haz ve zevkten daha tatlı ve daha latiftir.¹⁸ İbnü'l Arabî'nin vahdet-i vücud anlayışı bir takım filozofun söylediği gibi mutlak bir vahdet anlayışı şeklinde değildir. Muhiddin İbnü'l-Arabî hakkında söylenen her türlü tekfir ve suçlamalar, filozof ile sûfilerden, aşk ve muhabbet kelimelerini duymaya tahammül edemeyenlerin itham ve iftiralıdır.

İslam tasavvufçuları ilahi lütuf konusunda Cezayir'li Aziz Augustain'in mezhebinin ve Hristiyanlık'taki arınma yolu ile Yeni Eflatunculuk düşüncesini benimsediler. İbnü'l-Arabî'ye göre arınma üç mertebedir: nefis tezkiyesi, (arınması) kalp tasfiyesi (kötülüklerden temizlenmesi) ve ruhun tecellisi (cılalanması). "Birinci mertebeye ulaşabilmek için tövbe ve nefsin hevâsını yenmek gerekir. İkinci mertebeye ulaşabilmek için de inzivâ ve zikir gerekir. Üçüncü mertebeye ulaşabilmek için de ruhun kapılarını ulvi ilhamlara açacak safi bir iman yeterlidir"¹⁹.

İbnü'l-Arabî dinlerin birliği konusunda, Hallac'tan çok farklı düşünmemiştir. O'na göre ibadet, kulun görünen her şeye Allah'ın hakikati olarak bakmasıdır. Şu var ki, ona göre dinlerin birliği için teviller ve rumuzlar vardır ve bu durum onun şeriata karşı geldiğini göstermez. Çünkü O, sufî'nin bütün dinlerde Allah'ı bulabileceği görüşündedir²⁰:

Artık kalbim, bütün suretleri kabul eder oldu, ceylanlara otlak, rahiplere manastır

Putlara tapınak, hacılara Kâbe, Tevrat'ın levhaları, Kur'an'ın sayfaları

Aşk dîninin yolundan gidiyorum şimdi ben

Ne tarafa yönelirse aşk kervanı, aşktır benim dinim imanım...

Muhyiddin İbnü'l-Arabî burada bütün dinleri kastetmemiştir, çünkü bu beyitlerden açık bir şekilde anlaşılıyor ki, zat-ı İlahî'nin sevgisine ulaşılabilecek dinler İslam ile birlikte Hristiyanlık ve Yahudilik olan semavi dinlerdir. Zira İbnü'l-Arabî'nin nazarında bu üç dinin özeti tek bir dindir ve bu tek din İslam dininde karar kılınıncaya kadar gelişmiştir. Bundan dolayı İslamiyete sarılan bir Yahudi veya bir Hristiyan dininden bir gerçeği değiştirmiş olmaz²¹.

İbnü'l-Arabî manzum ve mensur tarzda pek çok kitap yazmıştır. Bunlardan el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye (الفتوحات المكية), tasavvufi felsefeyle mezcettiği "Füsusu'l-Hikem" (فصوص الحکم) ve ilahi aşkın manalarını kelimelere

¹⁸ Asin Palacios, İbnu Arabi Hayatuhu ve Mezhebuhu, s. 252.

¹⁹ A.g.e., s.148.

²⁰ Muhyiddin b. Arabi, Tercümanu'l-Eşvak, Daru Sâdır, Beyrut 1961, s. 43.

²¹ Asin Palacios, a.g.e., s. 267.

döken manzum “Tercümânü’l Eşvâk”(ترجمان الاشواق) en önemli olanlarıdır. Sözlerini anlamakta zorluk çeken fıkıhçıların eleştirilerinden kaçınmak için eserlerinin çoğunda remz yolunu (sembol ifadeler kullanma) seçmiştir. Bununla birlikte zahir ülamâsı onu küfür ve dinden çıkmakla itham etmişlerdir. Bunların en sert tepki verenleri İbn Teymiyye, İbn Hacer el-Askalânî ve bu konuyla ilgili kitaplar yazan ve bunların arasında “Tenbihu’l-Ğabiyyi ilâ Tekfiri İbnil-Arabî” (تنبيه الغبي الى تكفير ابن عربي) adlı kitabın yazarı İbrahim el- Bukâ’îdir.²² Ancak ilim ehlinin ve aydınların çoğu insafılı davranmış ve onun sözlerini kabul edilir bulmuşlardır.

İbnü’l-Arabî doğu ülkelerinde sûfi şiirler üzerinde çalışmış, Şam’da “ed-Divânu’l-Ekber”i(الديوان الكبير) nazmetmiş ve bu sayede doğuluların Endülüs şiirleri ile tanışmalarını sağlamıştır. İlk divanı olan “Tercümânü’l Eşvâk”ı ise , yaşadığı ve Mekke haremi imamı Ebu Şucâ’ el-İsfahânî’nin genç ve güzel kızı olan Nizam’a aşık olduğu yer olan Mekke-i Mükerrreme’de yazmıştır.

İbnü’l-Ârabî Endülüs’te rumuz ve dini motifler ekleyerek sufiyâne şiirleri ilk nazım eden kişidir. Aynı zamanda kendisi gibi bir mutasavvıf olan “Aynu’ş-Şems” lakaplı “Nizâm”a olan muhabbeti şairin aşk ateşini arttırmıştır. Bu durum da şiirlerine ayrı bir tatlılık ve incelik katmıştır. İbnu’z-Zuhr, İbnu’l Bakıyye gibi Endülüs’ün meşhur bazı Beni Gazle şairleri İbnu’l-Arabî’ye sufiyane şiirlerinden dolayı karşı çıkmışlardır.

İbni Seb’in ise (ö.669/1270) Endülüs’ün büyük mutasavvıflarındandır.²³ İnsanların O’nun hakkında farklı görüşleri vardır. Bazıları yüceltirken bazıları da küfürle itham etmişlerdir.²⁴ O’un hayatı da kendisinden önce yaşamış olan İbnu’l-Arabî’nin yaşadığı mekanlarda geçmiştir. Tasavvuf metodu “Fütûhât” yazarının metodunun benzeri olup, kitaplarında, bir tür rumuz diyebileceğimiz özel bir terminoloji kullanmıştır.

İbni Seb’in şöhreti kendi döneminde Avrupâda yayıldı. Papa onu anıp hakkında şunları söylemiştir “Bugün Müslümanlar arasında Allah’ı kendisinden daha çok bilen yoktur”²⁵. Sicilya hükümdarı II. Friedrich bazı felsefi soruların izahını istediğinde bunları cevaplamak için İbni Seb’in seçilirdi. “İhata”da “الاحاطة” şöyle bir ibare geçer: “Rum bilginleri bir zamanlar Müs-

²² Lutfi Abdulbed’î, a.g.e., s.62.

²³ Bkz, Muhammed Yâsir Şerîf, el Vahdetu’l Mutlakatu ‘inde ibni Seb’in, Dâru ‘r- Reşîd, Bağdat 1981, s. 93.

²⁴ Lisânuddin b. el-Hatîb , el-İhata fî Ehbâri Ğirnâta, tahkiku Muhammed Abdullah ‘İnan, Mektebetu’l-Hanici Kahire 1973, c.1, s.34.

²⁵ Lisânü’l-Din b.Hatib , a.g.e. , c.1, s.34. bkz. Mukri, Nefhu’t-Tayyib min Ğusni’l-Endülüsür-Rat’ib, Daru’l- Kutubi’l-İlmiyye, Tab’atu’l-ûla, Beyrut 1995, c.2, s.411.

lûmanları ilzam etmek için bazı felsefi konulardan oluşan Sicilya sorularını onlara gönderdi, genç yaşına ve doğaçlama fikirlerine rağmen bunları cevaplamak için İbni Seb'in seçildi"²⁶.

Tercüme okulları, Hristiyan bilginlerin Endülü's'te Müslümanlar ile karşılaşmaları ve Mağrip ülkelerinde dolaşmaları sayesinde İslam tasavvufu bütün yönleri ile orta çağ Hristiyan batısına intikal etmiştir. İtalya, Fransa ve İspanya başta olmak üzere manastırda eğitim almış pek çok teolog İslâm tasavvufundan etkilenmiştir. Bunlardan Raymond Martin, Ramon Llull, bilgin ve Heyta kâhini olarak bilinen X. Alfonso ve Dante Alighieri en çok öne çıkanlar arasındadır.

Ramon Llull (ö.1232/1316) orta çağ Avrupa'sında Hristiyan mistiklerin ve filozofların büyüklerinden biriydi. Bu İspanyol, Uzriler'in sevgisinden ilham alan Amour Courtois'in sevgisiyle ünlenen Les Troubadours şairlerinin üslubunu kullanarak şiirlerini nazmetmiştir. Bu şair, Müslümanlarla mücadele etmek için İslâmî argümanları ve Arap üslubunu kullandığı gibi, Hristiyanlığı savunmak üzere kitap ve risaleler de yazmıştır.

Ramon Llull Allah'a ve Mesih'e âşıktı. Kendisinden önce yaşamış olan, Allah'ı seven ve doğu ile batı arasında seyahatler eden İbnu'l-Arabi ve İbni Seb'in ve başkalarının yaptığı gibi kendisi de hayatını, ülkeler arasında dolaşarak geçirmiştir. Arapça'yı Müslüman bir köleden dokuz yılda öğrendi. Bazı kitaplarını Arapça yazabilecek kadar ustalaştı. O kitaplardan bazıları "Telif ve Tevhit" (التأليف و التوحيد), "Allah'ı Düşünme" (التأمل في الله) ve "Kâfir ve Üç Ârif" (الكافر و العارفون الثلاثة) adlı kitaplarıdır. Daha önce Latince'den bir şey bilmediği halde kitaplarını Katalanca'ya tercüme etti. Ramon Llull felsefesinde kapalı bir üslup benimsemiş ve Avrupa'lı filozofların aşına olmadıkları yeni bir metot kullanmıştır. Kullandığı bu metodun kaynaklarını da hiç kimse ile paylaşmamıştır.

Müslümanlara hayranlık ve saygı duymasına rağmen İslâm inancına girmemiştir. Müslümanları hristiyanlaştırmak çabasında olduğu için hayatı boyunca Mağrip ve Endülü's'te misyonerlik yapmıştır. Müslümanların ikna edici delillerle dinlerini değiştirmeleri için, küçük rahiplere Arapça dilinin yanı sıra Müslümanların bilgi ve yöntemlerini öğretmiştir.²⁷

Ramon Llull İslam dinini bilen az sayıdaki Hristiyanlardan birisiydi. İslam dinine iman etmemesine rağmen dinler arasındaki yakınlığı ortaya

²⁶ Lisânu'd-Din Binu'l-Hatib ,a.g.e., c.1, s.34. bkz, Mukri: a.g.e., c.2, s.414.

²⁷ Hülyân Rabirâ : El-Usûlu'l 'Arabiyye li-felsefeti Ramon Llull, Mustelletun min Kitâbi Dirâsetin Endülüsiyyetin li't-Tahir Ahmed Mekki, Dâru'l Me'ârif, el-Kâhire 1980, s.168.

çıkarmak için çabalamış ve dinler arası diyaloga çağrıda bulunmuştur. “Kafir ve Üç Ârif” (الكافر و العارفون الثلاثة) (Le Gentil Et les Trois Sages) adlı eseri de bunun en açık delilidir. Bu kitabında, Allah’ı tanımayan biri, Müslüman, Hristiyan ve Yahudi’den oluşan üç ârifle tartışır. İnanç hakkındaki delillerini ve görüşlerini dinler. En sonda da bu üç din arasında ortak hakikatlerin bulunduğunu ve hepsinin Allah’ın birliğinde buluştuğunu özetler. Ancak İbnu’l-Arabî dinlerin birliği konusundaki düşünceyi kendisinden daha önce dile getirmiştir.

Ramon Llull bu kitabının sonunda, inancını zikretmeden üç âriften birinin ağzı ile şunları söyler: “Bizlere müsamaha ve hoşgörü ile dağılmamız icap eder ve her birimizin bu tartışmamızdan istifade etmesi gerekir. Her gün bu ormanda buluşup, tek bir inanca ulaşabilmek için mantıklı bir şekilde tartışmak hoşunuza gider mi? Zira bizim tek bir İlâhımız vardır. İnanç noktasındaki fikir ayrılığımız bizi ayırmamalı ve birbirimiz ile savaşarak birbirimizi öldürmememiz gerekir. Çünkü böyle bir savaş insanları tek bir ibadet üzerine ittifak etmelerini engeller.”²⁸

“Kafir ve Üç Ârif” adlı eserinde, Müslüman ârifin ağzı ile İslâm inancının öğretileri ile ilgili yazdıklarından, Ramon Llull’un İslâm in ilkeleri ve Müslümanların adetlerine vakıf olduğu açık bir şekilde anlaşılıyor²⁹. Troubadour şiirlerine hâkim olan Llull bu kitabı, diyalog tartışması kasidesine veya Troubadour şairlerinin orta çağlarda kendisiyle meşhur olduğu “Lu’betü’l-İktirâh” (لعبة الاقتراح) (Partimen) gazeline karşı koymak için yazmıştır. Dolayısıyla diyalogun üslubu, cevapsız bırakılan kitabın sonu ve zıtlık üzerine bina edilen konunun içeriği, bunların her biri Burufnesiyye³⁰ kasidesinin tarzında yazılmıştır.

Llull İmam Gazzâlî’nin Tehâfütü’l-Felâsife adlı eserini okuduğu gibi, İslam felsefesini de okumuştur. İbn Sînâ ve Fârâbî’nin Arapça eserleri hakkında bilgi sahibi olup, Gazzâlî’nin meşhur eseri olan Makâsıdû’l-Felâsife isimli risalesini manzum olarak Katalanca’ya tercüme etmiştir³¹. Ramon Llull, akıl felsefesini dışlama konusunda Gazzâlî’den etkilenmiştir. Ramon Llull, âlemin ezeli oluşunu iddia eden filozofları eleştirdiği gibi, Gazzâlî gibi Allah sevgisi ve hakikate ulaşmanın akıl ile değil ancak iman ile olabileceğini savunur.

²⁸ Bkz. Raymond Lulle, Le livre du gentil et des trois sages traduit par Dominique de Courcelles, Editions de l’Eclat, Paris 1992, p.237.

²⁹ Bkz. Raymond Lulle, op.cit, p.185.

³⁰ Bir Edebiyat türüdür. (Çeviren notu)

³¹ Bernd Fâşir: eş-Şark fi mirâtî’l Garb, Divânu’l Matbû’âtü’i Câmi’iyye, el-Cezair, 1983, s. 39.

Ramon, Blanguerna (بلانكرنا) kitabının son bölümü olan Âşık ve Maşuk (الحبيب و المحبوب) bölümünde İslâm tasavvufu ve mutasavvıflardan bahseder. Zaten kitabın başlığı da İslâm tasavvufunun öğretileri ile bağdaşan bir başlıktır. Kitapta tasavvuf kitaplarındakine benzer şatâhatlar ve hikayeler mevcuttur. Ramon, İbnu'l-Arabî ile âlemin ezeli oluşu ve vahdeti vücut gibi bazı konularda fikir ayrılığına düşmüş olsa da, İbnu'l-Arabî'nin kullanmış olduğu bazı terim ve lafızları kullanmıştır. Ramon 'un Gazzâlî'nin meto- dundan etkilenmesi, aynı zamanda İbnu'l-Arabî'nin metoduna olan meyli vahdet-i vücud ile ilgili duruşunu tam olarak açıklamamasına sebep olmuş, dolayısıyla konu ile ilgili kapalı bir üslûp kullanmıştır.

Ramon'a göre İlahi aşk ne Cehennem azabı korkusu ne de Cennet ni- metlerine olan ümittendir, bilakis Allah'ın zikrinden kaynaklanır.³² Rabia el- Adeviyye'ye baktığımızda ise Ramon Llull'dan dört asır önce aynı şeyleri söylediğini görürüz. "et- Teemmülü Fillah" adlı kitabında zihni dua üslubu ile, İslami yakarış üslubunu kullandığına işaret eder.³³ Arap sûfilerin Ta- savvufi şiirlerinde Uzriler'in sevgi unsurlarını kullandıkları gibi, sûfilik ile ilgili risalelerinde Kurtuvazi şiirin unsurlarını kullanmıştır.

Müslümanların camilerdeki uygulamalarına kıyaslayarak, kiliselerde de erkekler ile bayanların ayrı ayrı durması gerektiğini söylemiştir³⁴. Müs- lümanların risalelerinin başına besmele ve Hz. Peygambere salat ve selam yazdıkları gibi, Hristiyanlara risalelerinin başına Hz İsa'nın adını yazmalar- ı için çağrıda bulunmuştur³⁵. "Allah'ın yüz ismi" adlı kitabının önsözünde, Müslümanların camilerde toplu bir şekilde Kur'an-ı Kerim okudukları ve Allah'ın isimlerini tekrar ederek zikrettikleri gibi,³⁶ kiliselerde de her gün Allah'ın isimlerinin anılmasına dair olan isteğini açıkça ifade etmiştir. Llull, Allah'ın Esmâ-i Hüsnâ'sı konusunda, Futûhât-ı Mekkiyye adlı eserin sonun- da Esmâ-i Hüsnâ'dan uzunca bahseden İbnu'l Arabî'den etkilenmiştir.

Llull "Âşık ve Maşuk" (الحبيب و المحبوب) adlı eserinde berberi coğrafyanın³⁷ bir bölgesinde, Allah sevgisi ile ilgili ilahiler okuyan, yeryüzünde seyahat eden, fakirliğe ve daha birçok amellere katlanan muttakilerden bahseden insanlarla karşılaştığını anlatır. Bu sûfiler veya zahitler meşreplerinin ge- rektirdiği şekilde kısa hikmetli sözler ve bazı özdeyişleri söylemeyi alışkan-

³² a.g.e., s.47.

³³ a.g.e., s.40.

³⁴ Angel Gonzalez Pelencia: Tercümetü Târihu'l-Fikri'l- Endülüsiyyi, Hüseyin M'unis, Mektebetu'n- Nehdati'l Misriyye, el-Kahire 1955, s.543.

³⁵ Hülyan Rabîra: a.g.e., s. 170.

³⁶ a.g.e., s. 171.

³⁷ Berberiler: Kuzey Afrikada yaşayan bir kavim (DİA) (Çeviren notu)

lık haline getirmişlerdi. Llull kitabını bu metoda göre yazdığını da ekler³⁸. Kendisi kitabını, Müslüman sûfilerin kitaplarının tarzına göre yazdığını açıkça söylediğine göre, Müslümanlardan etkilendiğine dair şüphe kalmamaktadır.

Ramon Llull, İmam Gazzâlî'yi okuduğu, Rabia el- Adaviyye'den haberdar olduğu gibi, kendi dönemindeki İbni Seb'in, münzevi olan İbni Hûd, sufiyane şiirlerin sahibi Ebu Hasan Tusteri, Ebu Medyen Şuayb ve Afif et-Tilmisâni ve daha pek çok Kuzey Afrikalı ve Endülüslü Müslüman sûfiyi tanımıştır. Ancak en fazla İbnu'l Arabî'ye hayran kalmış ve onun ekolünden etkilenmiştir.

Dante Alighieri (ö.1265/1321) "el-Hayatü'l Cedide" (الحياة الجديدة) ve "İlahi Komedyâ" (الكوميديا الالهية) "kitaplarında İbnu'l-Arabî ve Mî'rac hadisesinden etkilenmiştir. Dante'nin Cennet, Cehennem ve Mutahhir tasviri ile İbnu'l-Arabî'nin Fütuhâtü'l Mekkiye kitabındaki tasvirleri uyumludur. Ayrıca İlahi Komedyâ kitabındaki birçok tarif ve tavsifleri Mî'rac hadisesinden almıştır. Kral X. Alfonso'nun emri ile (m.1260) Nebevi Mî'rac'ın tablolarından biri Arapça'dan Kastilyaca'ya*, Fransızca'ya ve Latince'ye tercüme edilmiştir. Bütün bunları Arap kültürüne tam vakıf olan³⁹ Dante'nin hocası Brunetto Latini'nin naklettiği anlaşılıyor.

Abdurrahman Bedevi hazırlamış olduğu kendi kitabında⁴⁰, Peygamber Efendimizin (s.a.v.) Mî'racını açıklayan Mî'rac adlı eseri ile büyük İtalyan şairi Dante Alighieri'nin İlahi Komedyası arasında (ayrıntılarda) pek çok benzerlik bulunduğunu kaydeder.

Dante'nin İslâm'a ve Resul-i Ekrem'e (s.a.v.) olan düşmanlığı Ramon Llull'dan farklı değildi. Bu düşmanlığı "İlahi Komedyâ" adlı kitabında Peygamber Efendimiz (s.a.v.) ve Hz. Ali ile ilgili şiirlerinde görebiliriz⁴¹. Her ikisi de kendi ekollerinde kapalı üslup metodunu kullanmıştır. Bu metot, muğlak üslubun temsilcisi kabul edilen Trobar Clus ile remz yolunu seçen Uzriler ve mutasavvıfların metodunun aynısıdır. Dante, başkasıyla evlenen Beatrice'e olan aşkında, Endülüs'te Arap edebiyatıyla Uzriler'den etkilenen Les Troubadours'un aşkından etkilenmiştir. Aynı şekilde Dante, gizemli aşkında İbnu'l-Arabî'nin Mekke-i Mükerreme'de iken İsfahanlı "Nizam"a yaz-

³⁸ a.g.e., s. 189.

* Kastilya: İspanya'da tarihi bir bölge ve burada kurulan bir krallıktır.(Çeviren notu)

³⁹ Lutfi 'Abdulbed'i, el-İslâmü fi İspanya, s. 158.

⁴⁰ -'Abdurrahman Bedevi , Devru'l Ârab fi Tekvini'l Fikri'l Avrûppî, Vekeletu'l Matbu'ât ve Duraru'l Kalem, t.3, Kuveyt- Beyrut 1979, s.49, ve mâ b'adehê.

⁴¹ 41- bkz.

Dante Alighieri: La divine comédie, traduit par Henri Longnon, Editions Bordas , Paris 1989, p. 138.

dığı sûfî gazellerden etkilenmiştir. İbnü'l Arabî “Tecümanu'l-Eşvak” adlı divanında sufiyane rumuzlar kullanmıştır.

Son olarak tasavvufun bazı oryantalistlerin iddia ettiği gibi yabancı kaynaklardan değil, bilakis İslam coğrafyasında doğduğunu ifade etmek gerekir. Bazı dış akımlardan etkilenmesi ise gelişme dönemlerinde meydana gelmiştir. İbn Haldûn'un Mukaddime'sinde yer alan aşağıdaki ifadeleri de İslam tasavvufunun Kuran ve Sünnet kaynaklı olduğuna dair başka bir delildir. “Hicri ikinci asırda eğlence hayatı ve dünyevi zevklere dalma yayılmıştı. İnsanların çoğu dini işlerden uzaklaşmıştı. Muttakiler, sûfî ve tasavvuf adıyla kendilerini ibadete vermişlerdi.”⁴²

Etkilenme olumsuz bir durum değildir. İnceleme, kültür alışverişi ve bir diğerine açılmakla gerçekleşir. Zira bütün ilim ve fenler, birbirine yakın temas içinde olmakla ve birbirinden etkilenmeyle gelişir. İslam tasavvufunun aslından sapan ve yabancı akımlardan etkilenerek İslam doktrininden uzaklaşanların sayısı az olup, âlimler ve fakihler tarafından eleştirilmişlerdir.

Sûfî irfan, herkesin ortak olamayacağı bir zevk ve mücâhededir. Bundan dolayı sûfî, yazılarında ve dizelerinde remze yönelmiş, tevili ise ariflere bırakmıştır. Ta ki avamın anlamayacakları şeyler gizli kalsın. Sûfilerin hatalarında hak din olan İslam'a kötülük yapma amacı yoktur. Her arif doğru da yapar yanlış da. Allah'a olan derin sevgilerinden dolayı küfür ve cehaletle itham edilmeleri ise cehaletin ta kendisidir.

Gördüğümüz gibi İslam tasavvufu farklı ekolleriyle, Orta Çağ Avrupa'sındaki manastırlarda eğitim görmüş Hristiyan teologlar üzerinde derin bir iz bırakmıştır. Batılı mistikler sosyal hayatlarını dizayn etme ve inançlarını düzeltme konusunda İslam tasavvufunun ilkelerinden faydalanmışlardır. Fikirlerini yaymak için kitap ve risaleler telif etmişlerdir.

KAYNAKÇA

Adnan Huseyn El-'Uvadi, Eş-Şîru Es-Sûfiyyu, Daru'r-Raşid, Bağdad 1979, s. 28.

1966,c.1,s.104.

Abdurrahman Bedevi, Devru'l Ârab fi Tekvini'l Fikri'l Avrûppi, Kuveyt- Beyrut 1979,s.49,

Adnan Huseyn el-'Uvadi, Şîru's-Sûfî ,s.68.

Angel Gonzalez Pelencia, Tercümetü Târihu'l-Fikri'l- Endülüsiyyi, Hüseyin M'unis, Mektebetu'n- Nehdati'l Mısriyye,Kahire 1955,s.543.

⁴² İni Haldun: el-Mukaddime, Beyrut 1989, s.467.

- Es'ad es-Sehmerani, *et-Tasavvuf Menşeuhi ve Mustalehatuhu* , Daru'n-Nefais,Beyrut1987,s.180.
- Bernd Manuel Vaicher,eş-Şark fi mirâtî'l Ğarb,Divânu'l Matbû'âtü'i Câmi'iyye,Cezair,1983,s.39.
- Georges Chehata Anawati,el-Felsefetu ve 'ilmul'l-Kelâm ve't-Tasavvuf, Kuveyt, 1998, c 2, s.68.
- Dante Alighieri,La divine comédie,traduit par Henri Longnon, Editions Bordas ,Paris 1989,p.138,Daru'r- Reşîd,Bağdad 1981,s.93.
- Ebu Tâlib el-Mekki, Kûtul el-Kulub,-el-Matba'atu'l-Mısıriye, Kahire 1932,c.3,s.84.
- Ebu'l Abbas Ahmed el-Ğibrani, 'Unvanu'd-Diraye fimen Arefe mine'l-'Ulema fi'l mieti's-Sêbî'ati biceya, Tahkiku Râbîh Bûnâr,eş-Şirketu'l Vatanıyyetu,Cezair 1981,s.209.
- Asin Palacios,İbnu Arabi Hayâtuhu ve Mezhebuhu , Tercümetu 'Abdurrahmân Bedevi,Vekâletu'l-Matbû'ât,Kuveyt,Daru'l-Kalem,Beyrut 1979,s.246.
- Julian Ribeira,Usûlu'l 'Arabiyye li-felsefeti Ramon Llull, Dâru'l Me'arif,Kâhire 1980,s.168.
- İbnü'l-Arabî,Divan, Daru'l Kutubi'l- 'İlmiyye, Beyrut 1969,s.363.
- İni Haldun, Mukaddime,Beyrut 1989,s.467.
- Lisânu'd-Din b.Hatib,c.1,s.34. Mukri, Nefhu't-Tayyib min Ğusnî'l-Endülüsü'r-Rat'ib,Daru'l- Kutubi'l- 'İlmiyye,Et-Tab'atu'l-ûla, Beyrut 1995,c.2, s.411.
- _____, el-İhata fi Ehbari Ğirnâta, tahkiku Muhammed Abdullah 'İnan, Mektebetu'l-Hanici,Kahire 1973,c.1,s.34.
- Lutfi 'Abdulbed'i,İslâm fi İspanya,Mektebet'n-Nehdati'l-Mısıriyyeti,Kahire 1969,s.62.
- M.M. Şerif,Dirâsâtun Fi'l-Hadâratî'l-İslâmiyyeti,Tercümetu Ahmed Şelbi, Mektebetu'n- Nahdati'l-Mısıriyyeti,Kâhire
- Muhyiddin İbnu'l Arabî,Tercümanu'l -Eşvak,Daru Sâdır,Beyrut 1961,s. 43.
- Raymond Lulle,op.cit,p.185.
- _____, Le livre du gentil et des trois sages traduit par Dominique de Courcelles , Editions de l'Eclat , Paris 1992, p.237.
- Reynold Alleyne Nicholson,a.g.e. s. 328, Rasêilu Muhiddin bin 'Arabi, Daru'l- Kutubi'l- 'İlmiyye, Beyrut 2001, s. 118.
- _____, et-Tasavvuf, Mustelletun min kitâbi turâs'l-İslâm, Telif Thomas Walker Arnold, Daru't -Tali'ati,Beyrut 1978,s.316.
- Muhammed Yâsir Şerîf, Vahdetu'l Mutlakatu 'inde ibni Seb'in,

YAYIN İLKELERİ

1. Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, ulusal ve uluslararası düzeyde bilimsel niteliklere sahip çalışmaları yayımlayarak ilahiyat ve sosyal bilimler (tarih, hukuk, felsefe, sosyoloji, psikoloji, edebiyat, sanat, antropoloji, siyaset bilimi, uluslararası ilişkiler vs.) alanında bilgi birikimine katkıda bulunmayı amaçlamaktadır.
2. Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Aralık ve Haziran aylarında, yılda iki kez yayımlanan hakemli bir dergidir.
3. Derginin yayın dili Türkçedir. Ayrıca Arapça ve İngilizce olarak hazırlanan bilimsel çalışmalar da dergide yayımlanır. Diğer dillerde hazırlanan çalışmalara ise Yayın Kurulu karar verir.
4. Dergide yayımlanacak makaleler özgün ve akademik çalışmalar olmalıdır. Bununla birlikte hazırlanan makalelerde kendi alanlarına uygun araştırma yöntemleri kullanılmalıdır. Ayrıca Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde bilimsel alana katkı niteliğindeki çeviriler, sadeleştirme, edisyon kritik, kitap tanıtımı, röportaj, sempozyum, kongre ve panel değerlendirmeleri de kabul edilir.
5. Dergiye gönderilen çalışmalar daha önce yayınlanmamış olmalı, ayrıca makale yayım süreci tamamlanmadan farklı bir yerde yayınlanmak üzere gönderilmiş olmamalıdır.
6. Gönderilen yazılar öncelikle şekil açısından incelenir. Yayın ve yazım ilkelerine uyulmadığı görülen yazılar, içerik incelemesine tabi tutulmadan gerekli düzeltmelerin yapılması için yazara iade edilir.
7. Yayımlanmayan yazıların dergi arşivinde saklanma hakkı mahfuzdur.
8. Yayınlanması talebiyle dergiye teslim edilen yazıların şekil ve içerik yönünden ön incelemesi Dergi Yayın Kurulu tarafından yapılır. Bu inceleme sonucunda Kurul, yazıların hakemlenip hakemlenmeyeceği konusunda karar verir. Hakemlenmesine gerek görülmeyen yazılar, Kurul tarafından reddedilir. Hakemlenmesi yönünde karar verilen

yazılar ise ilk aşamada iki hakem görüşüne arz edilir. (Çeviriler, orijinal metinleriyle birlikte hakemlere gönderilir). Hakem raporları sonucunda:

- a) Her iki hakem de “yayınlanamaz” raporu verirse, yazı yayınlanmaz.
 - b) İki hakemden sadece biri “yayınlanır” raporu verirse veya Yayın Kurulu hakem raporlarını yeterli görmezse, üçüncü bir hakemin görüşüne başvurulur. Gelen rapora göre son kararı Yayın Kurulu verir. (Gerekli görüldüğü takdirde, Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayın Kurulu, üçüncü hakeme başvurmaksızın nihai kararı verme hakkına sahiptir).
 - c) Hakemlerden bir veya ikisi, “düzeltmelerden sonra yayınlanabilir” raporu verirse, yazı gerekli düzeltmeleri yapması için yazara geri gönderilir. Gerekli görüldüğü takdirde, yazarın yapmış olduğu düzeltmelerden sonra makale, nihai değerlendirmeyi almak için tekrar ilgili hakemin/hakemlerin görüşüne sunulabilir.
 - d) Onaylanan makaleler, Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi yayın formatına uygun hale getirilmesi için yazara gönderilir.
 - e) Yayın Kurulu, derginin görünüm ve üslup bütünlüğünü temin amacıyla yazılarda imla vs. ile ilgili küçük değişiklikler yapma hakkına sahiptir.
 - f) Hazırlanan makalelerin son şekli bir okumaya daha tabi tutulur ve yazarın onayından sonra yayına hazırlanır.
9. Yayınlanmasına karar verilen yazıların hakem raporlarında “düzeltmelerden sonra yayınlanabilir” görüşü belirtilmişse yazı, gerekli düzeltmelerin yapılması için yazarına iade edilir. Yazar düzeltmeleri farklı bir renkle yapar. Düzeltmelerden sonra hakem uyarılarının dikkate alınıp alınmadığı kontrol edilerek yazı yeniden değerlendirilir.
 10. Yayınlanması istenen yazılar ve yazar tarafından imzalanmış telif hakkı sözleşmesi, dergi yazışma adresine elektronik ortamda ve bilgisayar çıktısı şeklinde posta yoluyla veya ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr adresine “ekli word belgesi” halinde gönderilmelidir.
 11. Tercümelere ayrılan yer, derginin toplam sayfa sayısının 1/3 ünü geçemez. Orijinal metnin telif hakkını elinde bulunduran kişi veya kurumdan tercüme ve yayın için izin alınmış olması gerekir. İzni olmayan tercüme değerlendirmeye alınmaz.
 12. Dergiye gönderilen yazıların yayımlanıp yayınlanmayacağı konusunda en geç üç ay içerisinde karar verilir ve çalışma sahibi bilgilendirilir.
 13. Sayı hakemlerinin isimleri derginin ilgili sayısında yer alır.
 14. Bir sayıda aynı yazara ait (telif veya çeviri) en fazla iki çalışma yayımlanabilir.
 15. Yayımlanan makaleler için yazara telif ücreti ödenmez. Yazara ait makalenin bulunduğu dergiden 2 adet gönderilir.
 16. Yayımlanan çalışmanın bilimsel ve hukuki her türlü sorumluluğu yazarına/yazarlarına aittir.
 17. Yayımlanmak üzere kabul edilen yazıların bütün yayın hakları Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’ne aittir. Yayımlanan yazılar kaynak gösterilmeden kısmen veya tamamen iktibas edilemez.
 18. Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi, Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayın Kurulu’na aittir.

YAZIM İLKE VE KURALLARI

Çalışmalarda TDV İslam Ansiklopedisi'nin (DİA) imlâ kaideleri esas alınır. Dipnot kullanımında yararlanılan kaynaklar ilk geçtiği yerde tam künyesi ile sonraki yerlerde ise uygun biçimde kısaltılarak verilmeli ve ayrıca çalışmanın sonuna kaynak gösterimine uygun olarak kaynakça eklenmelidir. Bununla birlikte APA (American Psychological Association/ Amerikan Psikoloji Derneği) kurallarına göre gönderilmiş makaleler de kabul edilir. Kaynakça kurallara uygun olmalıdır. Detaylı bilgi için APA'nın web sitesine (<http://www.apastyle.org>) bakılabilir.

Yazılar MS Word programında A4 boyutunda editöre ulaştırılır. Sayfa ölçüsü, yazı karakteri, satır aralığı ve paragraf aralığı şu şekilde olmalıdır: Üst: 5,4 cm; Sol: 4,5 cm; Alt: 5,4 cm; Sağ: 4,5 cm; Karakter: Palatino Linotype (Ana metin: 10; dipnot: 8 punto); Satır aralığı: Tam, Değer: 14 nk; Paragraf aralığı: önce: 0 nk; sonra: 3 nk; Arapça metinlerde Simplified Arabic yazı tipi kullanılmalıdır.

Her makalenin başına Türkçe ve İngilizce özetleri konulmalı, özetler 100-150 kelime arasında olmalı ve 7 punto Verdana ile yazılmalı; makalenin ismi Türkçe ve İngilizce olarak yazılmalıdır. Ayrıca 5 kelimedenden oluşacak anahtar kelimeler verilmelidir.

Çeviri, sadeleştirme ve transkripsiyon yazılarına orijinal metinlerin fotokopileri veya PDF formatı eklenmelidir. Ayrıca kitap tanıtım ve değerlendirmelerine kitap kapak resmi JPEG formatında eklenmelidir.

Dergiye gönderilen yazılar, kaynakça ve dipnotlarla birlikte 8000 kelimeyi geçmemelidir.

Varsa yazıdaki tablo, grafik, resim vb. nesnelerin sayfa düzeni genişliği olan 12 cm ebacını taşımaması gerekir.

Kaynakça yazarın soyadına göre alfabetik olarak düzenlenmelidir.

Dipnotlar sayfa altında sıralı numara sistemine göre düzenlenmeli ve aşağıda belirtilen kaynak gösterme usullerine uyulmalıdır:

- a) Kitap (yayımlanmış eser): Yazar-yazarların ad ve soyadı, eser adı (italik), (çeviri ise çevirenin, tahkikli ise tahkik edenin, sadeleştirme ise sadeleştirinin, edisyon ise editörün veya hazırlayanın adı soyadı), yayınevi, (varsa) kaçınıcı baskı olduğu, basık yeri ve tarihi, cildi, sayfası.
- b) Tek yazarlı: Hanifi Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İstanbul 2012, s. 101.
- c) İkiden fazla yazarlı: İsmail E. Erunsal vd., *İlahiyat Fakülteleri Tezler Kataloğu 1*, İSAM Yay., İstanbul 2008, s. 68.
- d) Çeviri: Toshihiko Izutsu, *İslam Düşüncesinde İman Kavramı*, çev. Selahattin Ayaz, Pınar Yay., İstanbul 2012, s. 32.
- e) Tez örnek: Muhammet Ali Tekin, *Hadis Tekniği Açısından Fıtrat Hadisin İnşası* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sivas 2003, s. 56.
- f) Yazma eser: Yazar adı, eser adı (italik), kütüphanesi, varsa kütüphane bölümü, kayıt numarası, varak numarası. Örnek: Abdülcelil b. Ebî Bekr er-Rebî, *et-Tesdid fî şerhi't-Temhid*, Süleymaniye Ktp., Turhan Vâlide Sultan, nr. 20, vr. 15^a.

- g) Makale: Yazar adı soyadı, makale adı (tırnak içinde), dergi veya eser adı (italik), çeviri ise çevirenin adı soyadı, baskı yeri, tarihi, cildi, sayısı, sayfası. (Kaynakçada makalenin geçtiği sayfa aralığı: ss. 35-52)
- h) Telif makale örnek: Sami Kılıç, “Uşak ve Çevresinde Yağmur Yağdırma Uygulamaları (Takmak Köyü Örneği)”, *Turkish Studies- International Periodical For The Languages, terature and History of Turkish or Turkic*, Turkey, Winter 2011, Volume 6/1, p. 495-506, s. 498.
- i) Çeviri makale örnek: Riccardo Pozzo, “Kant’ın Mantık Felsefesi İçin Mirası” (çev. Burhanettin Tatar), *Bilimname*, sayı: VI, 2004/3, s. 187.
- j) Yayımlanmış sempozyum bildirileri, ansiklopedi maddeleri ve kitapta bölümler makalelerin kaynak gösteriliş düzeniyle aynı olmalıdır.
- k) Dipnotlarda kullanılan kaynak ilk geçtiği yerde yukarıdaki şekilde tam künye ile verilmelidir. İkinci defa gösterilen aynı kaynak için; yazarın soyadı veya meşhur adı, eserin kısa adı, birden çok cilt varsa cildi ve sayfa numarası yazılır. Örnek: Râzî, el-Mahsûl, II, 62.
- l) Arapça eser isimlerinde, birinci kelimenin ve özel isimlerin baş harfleri büyük, diğerleri küçük harflerle yazılmalıdır. Farsça, İngilizce, vb. diğer yabancı dillerdeki ve Osmanlı Türkçesi ile yazılan eser adlarının her kelimesinin baş harfleri büyük olmalıdır. Birden çok yazarı ve hazırlayanı olan eserlerde her şahıs isminden sonra virgül konmalıdır.
- m) Âyetler italik karakterle yazılmalı, referansı (sûre adı sûre no/âyet no) sırasına göre verilmelidir. Örnek: el-Bakara 2/10.
- n) Hadis kitaplarında, ilgili eserin hadis alanında meşhur olan referans yöntemi kullanılmalıdır. Örnek: Buhari, “İman”, 1.
- o) İnternet kaynaklarında URL adresi ile birlikte yararlanıldığı tarih belirtilmelidir.
- p) Dipnot referans numaraları noktalama işaretlerinden sonra konulmalıdır.