



ADYAMAN ÜNİVERSİTESİ
İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ



İSLAMİ İLİMLER ARAŞTIRMALARI DERGİSİ



The Journal of Islamic Sciences Researches

مجلة بحوث العلوم الإسلامية

Cilt
Volume 1
المجلد

Sayı
Issue 1
العدد

Bahar
Spring 2017
الربيع

ADİYAMAN ÜNİVERSİTESİ İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ
İSLAMİ İLİMLER ARAŞTIRMALARI DERGİSİ
The Journal of Islamic Sciences Researches
مجلة بحوث العلوم الإسلامية

Derginin Sahibi / Owner of the Journal / مسؤول المجلة
ADYÜ Rektör Yardımcısı Prof. Dr. Hasan SOLMAZ

Editör / Editor in Chief / رئيس التحرير
Prof. Dr. Hamdi GÜNDOĞAR

Editör Yardımcıları / Associate Editors / نائبا رئيس التحرير
Yrd. Doç. Dr. Hasan MAÇİN- Yrd. Doç. Dr. Naif YAŞAR

Yayın Kurulu / Editorial Board / هيئة التحرير
Prof. Dr. Hamdi GÜNDOĞAR
Prof. Dr. Mohammed ALMOHAMMED
Prof. Dr. Tarraf ALNAHAR
Doç. Dr. Abdullah ALTAWEL
Doç. Dr. Mohammed KALOU
Doç. Dr. Saleh Ali Nasser ALKHADRI
Yrd. Doç. Dr. Hasan MAÇİN
Yrd. Doç. Dr. Mehmet Ali ÇALGAN
Yrd. Doç. Dr. Muhammet İRĖAT
Yrd. Doç. Dr. Naif YAŞAR
Yrd. Doç. Dr. Recep ÖZDEMİR
Yrd. Doç. Dr. Zeliha ÖTELEŞ
Öğrt. Gör. Muhammed Nour ALNEMR

Baskı / Publication / التنسيق والتصميم
Grafik Tasarım: DÜZEY AJANS 0212 417 92 92
Baskı / المطبعة
İLBAY MATBAA

Basım Tarihi / Publishing Date / تاريخ النشر
Temmuz, 2017

Yazışma / Correspondence / المراسلة
Adıyaman Üniversitesi, Altınşehir Kampüsü
02100 - Adıyaman/TURKEY

Adıyaman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi İslami İlimler Araştırmaları Dergisi yılda iki sayı olarak yayımlanan hakemli, bilimsel ve süreli yayındır. Bu dergide yayımlanan yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.

Dergide yayımlanan yazıların tüm yayım hakları AÜİFİA Dergisi'ne aittir. Yazılar, önceden izin alınmaksızın tamamen veya kısmen herhangi bir şekilde basılamaz ve çoğaltılamaz. Ancak ilmi amaçlar doğrultusunda, kaynak göstermek kaydıyla özetleme ve alıntı yapılabilir.

Danışma Kurulu / Advisory Board / الهيئة الاستشارية

- Prof. Dr. Abdullah ÇOLAK (Hitit Ü. İlahiyat F.)
Prof. Dr. Abdulgaffar ASLAN (Süleyman Demirel Ü. İlahiyat F.)
Prof. Abdülmecid İLVİ (Camiatu'l-Aden/YEMEN)
Prof. Dr. Adnan Mustafa HATATBA (Camiatu'l-Yemuk/Ürdün)
Prof. Dr. Ali b. İbrahim el-Hamd en-NEMLE (Camiatu Muhammed b. Suud el-İslamiyye/S. Arabistan)
Prof. Dr. Cemalettin ERDEMCİ (Siirt Ü.)
Prof. Dr. İbrahim EMİROĞLU (Dokuz Eylül Ü.)
Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ (Marmara Ü.)
Prof. Dr. İsmail ÇALIŞKAN (Yıldırım Beyazıt Ü.)
Prof. Dr. İsmail TAŞ (Necmettin Erbakan Ü.)
Prof. Dr. Muhammed Casim es-SÂTURİ Camiatu'l-Enbâr/Irak)
Prof. Dr. Muhammed Teysir Heyacne (el-Camiatu'l-Urduniyye/Ürdün)
Prof. Dr. Saffet KÖSE (İzmir Kâtip Çelebi Ü.)
Prof. Dr. Seyit AVCI (Ömer Halisdemir Ü.)
Prof. Dr. Süleyman TOPRAK (Necmettin Erbakan Ü.)
Prof. Dr. Süleyman AKKUŞ (Sakarya Ü.)
Prof. Dr. Yusuf SELAME (el-Akademiyye el-Arabiyye/Danimarka)
Doç. Dr. Fatih TOKTAŞ (Dokuz Eylül Ü.)
Doç. Dr. Hüseyin GÜNEŞ (Şırnak Ü.)
Doç. Dr. Mahmut ÇINAR (Gaziantep Ü.)
Doç. Dr. Mehmet BİRSİN (İnönü Ü.)
Doç. Dr. Mesut KAYA (Şırnak Ü.)
Doç. Dr. Necdet DURAK (Süleyman Demirel Ü.)

Sayı Hakemleri / Referee Board of This Issue / هيئة التحكيم لهذا العدد

- Prof. Dr. Abdullah Çolak (Hitit Üniversitesi)
Prof. Dr. Hamdi Gündoğar (Adıyaman Üniversitesi)
Prof. Dr. Mohamad Almohamad (Adıyaman Üniversitesi)
Prof. Dr. Tarraf Alnahar (Adıyaman Üniversitesi)
Doç. Dr. Abdullah Taweel (Adıyaman Üniversitesi)
Doç. Dr. Mesut Kaya (Şırnak Üniversitesi)
Yrd. Doç. Dr. Ahmet Gül (Şırnak Üniversitesi)
Yrd. Doç. Dr. Hasan Maçın (Adıyaman Üniversitesi)
Yrd. Doç. Dr. Naif Yaşar (Adıyaman Üniversitesi)
Yrd. Doç. Dr. Yaşar Acat (Şırnak Üniversitesi)
Yrd. Doç. Dr. Yusuf Temel (Adıyaman Üniversitesi)

İÇİNDEKİLER

MAKALELER

Hamdi GÜNDOĞAR İmam Mattüridi ve Fahreddin Er-Razi'de Fatiha Suresinin Tefsiri <i>Commentary of Al-Fatiha By Imam Al-Maturidi and Fahreddin Ar-Razi</i>	9-25
Naif YAŞAR İlk Üç Asır Kelam Tartışmaları Taberî Örneği <i>The Kalām Discussions in the First Three Centuries Tabarî as an Example</i>	27-68
Muhammet İRĖAT Kuantum Metafizikine Giriş Kuantum Evreninin Ontik Yapısı <i>Introduction to the Quantum Metaphysics: Ontic Structure of the Quantum Universe</i>	69-79
Recep ÖZDEMİR Sahih Halvetin Nikâh Akdinin Hükümlerine Etkisi <i>The Effect of El-Halvatu's-Sahih (Legal/Legitimate Association After Marriage Contract) on Provisions of Divorce</i>	81-104
Sait Ali EKİNCİ Hayat Kitabı Kur'an Gereğçeli Meal-Tefsir'in "Gayb İçerikli Ayetler" Bağlamında Değçerlendirilmesi <i>Evaluation of Hayat Kitabı Kur'an Gereğçeli Meal-Tefsir in the Context of Unseen Verses</i>	105-134
Mohamed AL-MOHAMMED Namazda Avretin Hükümü Judgement of 'Awrah in Prayer حکم العورة داخل الصلاة	135-167
Mohamed KALOU Kur'an'ın Maksudları Düşünmenin Temeli <i>The Purposes of the Qur'an the Basis of Meditation</i> مَقاصِدُ الْقُرْآنِ أَسَاسُ التَّدْبِيرِ	169-212

Abdullah AL-TAVVEL

Dil Bilgisi Tartışmaları ve Eleştirel Kuralları

Grammatical Debates and Critical Rules

213-251

المناظرات النَّحْوِيَّةُ وضوابطها التَّقْدِيَّةُ

Saleh Ali Nasser ALKHADRİ

Doğru Karara Giden Yol Şer'î Bir Bakış

The Way to the Right Judgement a Theological Point of View

253-297

الطَّرِيقُ إِلَى الْحُكْمِ الرَّاشِدِ رُؤْيَا شَرْعِيَّةً

KİTAP DEĞERLENDİRMESİ

Hasan MAÇIN

Kitâbu'n-Nâsîh ve'l-Mensûh fî Kitâbillâhi Teâlâ

299-303

KİTAP TANITIMI

Ahmet TOKER

İlk Üç Asır Kelam Tartışmaları ve Taberî

305-307

TAKDİM

Kitabımız Kur'an'ı kerim "Oku" emriyle başlar. Bu ilahi hitap kâinatı ve içindekileri araştırmamız ve anlamamız manasınadır. Allah'ın insanın emrine verdiği bu kâinat bilinmek ve anlaşılacak içindir. İnsanın evreni ve kendisini anlaması ve buradan yola çıkarak Yaratıcının varlığı bilgisine ulaşması araştırma ve bilgi sahibi olmak ile mümkündür. Kur'an'ın "...*Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu?*" (Zümer, 9) ayeti bize bu gerçeği hatırlatır. Ayrıca bu ayet araştırmamızın, bilmenin ve anlamamızın farklılığını ortaya koyar. Akletmeyi, tefekkürü, tedebbürü ve tezekkürü her vesile ile hatırlatan ilahi kitabımız insanları tahkiki anlamda inanmaya ve kâinatı anlamaya teşvik eder.

İslam âlimleri Kur'an ve Sünnetin rehberliğinde birçok alanda araştırmalar yapmış, çok önemli eserler ortaya koymuşlardır. Hz. Peygamber'in "Hikmet mü'minin kaybolan malıdır, nerede bulursa alır" (Tirmizi, İlim, 19) hadis-i şerifi gereği Müslümanlar her asırda ilim ve araştırmaya önem vermişler ve çaba sarfetmişlerdir. Selef uleması ile başlayan ve daha sonraki asırlarda gelişerek devam eden ilim geleneğinin sonucu olarak bir İslam medeniyeti meydana getirilmiştir. Din, bilim, kültür, sanat ve sosyal alanların hemen hepsinde çok büyük atılımlar yapılmış, her alanda temel eserler vücuda getirilmiştir. İslam medeniyetinin öncüleri olan İslam âlimleri kendilerinden sonraki kuşaklara büyük bir ilimi miras bırakmışlardır. Hz. Peygamber'in "Âlimler peygamberlerin varisleridir" (Ebu Davud, İlim, 1) hadisi gereğince sahip olduğumuz büyük ilim mirasını korumak, devam ettirmek ve güncelleştirmek her Müslümanın bir görevidir.

İslam dininin sahih bir şekilde anlaşılması ve anlatılması bilimsel ve analitik metodla yapılacak araştırmalarla mümkündür. Bilimsel metoddan ödün vermeden, temel kaynakları referans alarak yapılacak araştırmalar insanların temel dini ve sosyal problemlerine ışık tutacaktır. İslami İlimler Araştırmaları Dergisi bu gaye ile yola çıkmış akademik bir dergidir. Üniversitemiz İslami İlimler Fakültemizin yayınlamaya başladığı bu ilmi dergi İslam düşüncesini, kültür ve medeniyetini günümüze taşımanın yanında, yaşadığımız çağın dini meselelerini bilimsel metodlarla ele alarak araştırma ve anlatmayı misyon edinmiştir. İslam düşüncesini analitik bir metodla ele almak, dini, ilmi, tarihi, sosyal ve kültürel meselelere ışık tutmak bu derginin temel hedefidir. Bu önemli hedefle yola çıkan "İslami İlimler Araştırmaları Dergisi"nin İslam düşüncesine katkılar sunmasını diliyorum.

Prof. Dr. Mustafa Talha GÖNÜLLÜ
Adıyaman Üniversitesi Rektörü

EDİTÖRDEN

Rahman ve Rahim olan Allah'ın adıyla...

İslam Medeniyeti ilme dayanan bir medeniyettir. Bu büyük medeniyetin her asırda güncelleştirilmesi ilmi araştırma ve çalışmalarla mümkündür. İslam düşünce ve kültürünün insanlığa sunulması, okuyucu ile buluşturulması kaçınılmaz bir görevdir. Din, dil, tarih, felsefe, sanat, edebiyat vb. alanlarda İslam düşünce ve kültürünü ele alan araştırmaları yayınlamayı amaçlayan “İslami İlimler Araştırmaları Dergisi”nin ilk sayısı ile huzurlarınızdayız. İslam düşüncesi ve kültürüne katkı yapacağını umduğumuz dergimiz yılda iki sayı olarak yayımlanacaktır. Dergimizde Türkçe'nin yanısıra Arapça ve İngilizce telif makalelere de yer verilecektir.

Dergimizin ilk sayısında dolgun bir içerikle karşınızdayız.

İlk makalede mütekellim ve müfessir iki büyük İslam alimi olan İmam Matürîdî ve Fahreddin er-Razî'nin Fatiha suresi tefsirleri ele alınmıştır. Makalede, Besmele'nin tefsirinden sonra Kur'an'ın anahtarı olarak nitelenen Fatiha suresinde, Allah'ın uluhiyet, rububiyet ve Ahiret gününün mâliki olma sıfatları ele alınmıştır. Bunun yanısıra insanın, tek mabudu Allah'a olan kulluğu ve O'na olan duası, farklı kelami ekollere mensup Matürîdî ve Fahreddin er-Razî nin görüşleri çerçevesinde ele alınmıştır.

İslam düşüncesinin oluşmasında büyük öneme sahip ilk üç asırda yaşayan alimlerden birisi müfessir Taberidir. “İlk üç asır kelam tartışmaları, Taberi örneği” başlıklı makalede Taberi'nin sadece bir müfessir olmadığını, kelamı ilgilendiren meselelerde görüş sahibi olduğunu görmekteyiz. Taberi kendi döneminde tartışılan itikadi konulara bigane kalmamış, görüş ve düşünceleriyle meselelere müdahil olmuştur.

Evren dediğimizde yıldızlardan, galaksilerden oluşan devasa alem aklımıza gelmektedir. Ancak klasik fiziğin tanımladığı bu evrenden başka bir evren daha bulunmaktadır ki buna mikro alem denilmektedir. “Kuantum metafiziğine giriş” başlığını taşıyan makale kuantum fiziğinin kanunları ile açıklanabilen atom ve atomaltı parçacıkların (kuark)oluşan mikro evrenin ontik yapısı hakkında ufuklarımızı açmaktadır.

“Sahih halvetin nikâh akdinin hükümlerine etkisi” başlıklı makalede hukuken geçerli bir nikâh akdinden sonra eşlerin başkalarının kendilerini görmeyeceklerinden emin olabilecekleri kapalı bir yerde baş başa kalmalarını ifade eden ve fıkhi bir terim olan “sahih halvet” günümüz şartları göz önünde bulundurularak değerlendirilmektedir.

Kur'an gaybın sadece Allah'a mahsus olduğunu bildirir. Farklı Kur'an ayetlerinde farklı bağlamlarda gaybdan söz eden ayetler bulunmaktadır. "Hayat Kitabı Kur'an Gereçeli Meal-Tefsir'in "gayb içerikli ayetler" bağlamında değerlendirilmesi" başlığını taşıyan makalede gayb, çeşitli yönleriyle ele alınırken söz konusu edilen eserde gayb ayetlerine yapılan yorumlar ele alınıp değerlendirilmiştir.

Tesettür İslam dininin kadınlara yönelik getirdiği farizalardan birisidir. Namazdaki avret konusu tesettürün bir kısmını oluşturmaktadır. "Namazda avretin hükmü" isimli yazıda Erkeğin avret sınırları, kadının avret sınırları fıkıh ulemasının içtihadları doğrultusunda ele alınmıştır.

"Mekasıdu'l-Kur'an esasu't-tedebbür" başlığını taşıyan makalede müellif, alimlerin eski ve yeni dönemlerde Kuran'ın maksatlarını ve bunun Makâsıdu's-Şerîa'dan farkını açıklamaya yönelik görüşlerini ele almaktadır.

"El münazaratu'n-nahviyye ve davabituha'n-nakdiyye" isimli çalışmada önemli bir bilimsel ve toplumsal olgu olan Arapça dil bilimi münazaraları ele alınmaktadır. Makalenin müellifine göre bu münazaralar şer'î ilimlerde ve Arapçada ciddi anlamda ilerlemelere vesile olmuşlardır.

"Doğru Karara Giden Yol, Şer'î Bir Bakış" adlı son makalemizde müellif, özetle; dini ve dünyevi işlerde doğru karara varma konusunda İslam'ın getirdiği esaslara tabi olmanın en doğru en kısa yol olduğunu belirtmektedir. Zira doğru karara nasıl varılacağına temellerini beyan edip onu diğer kararlardan ayıran İslam'dır.

Dergimizin kuruluşunda destek ve himayelerini esirgemeyen Üniversitemiz Rektörü Prof. Dr. Mustafa Talha GÖNÜLLÜ'ye, Rektör yardımcısı ve eski dekan vekilimiz Prof. Dr. Hasan SOLMAZ'a teşekkür ediyoruz.

Yeni sayımızda buluşmak dilediğiyle. Çalışmak bizden başarı Allah'tandır.

Prof. Dr. Hamdi GÜNDOĞAR

İMAM MATÜRİDİ VE FAHREDDİN ER-RAZİ'DE FATİHA SURESİNİN TEFSİRİ

Hamdi GÜNDOĞAR*

Öz

İmam Matürîdî ve Fahreddin er-Razî farklı kalam ekollerine mensup müfessir ve mütekellim olan iki İslam âlimidir. Bu müellifler dirayet tefsir usulünü benimsemiş olmalarına rağmen Fatiha suresinin tefsirinde daha önceki müfessirlerin nakillerine yer vermişlerdir. Matürîdî ve Razî'nin Fatiha suresi tefsirlerini şöyle özetlemek mümkündür. Fatiha Mushaflarda ilk sırada yer alan suredir. Fatiha ayet sayısı itibarıyla kısa olan ancak anlam itibarıyla çok şeyler ifade eden bir suredir. Fatiha'da Allah'ı övmenin yanında O'nun uluhiyet ve rububiyeti beyan buyrulur ve Allah'ın ahiret gününün yegâne sahibi olduğu belirtilir. Fatiha'da kendisine ibadet edilecek ilahın sadece Allah olduğu ve yardım istenecek tek ilahın Allah olduğu kuvvetli vurgu ile ifade edilir. Fatiha'nın ikinci yarısında kul Allah'tan kendisini nimet verilenlerin yolu olan dosdoğru yola ulaştırmasını ister ve Allah'ın gazabına uğrayanların ve sapmışların yolundan da uzak tutmasını Rabbinden diler.

Anahtar Kelimeler: Fatiha, Matürîdî, Razî, Övgü, Malik

COMMENTARY OF AL-FATIHA BY IMAM AL-MATURIDI AND FAHREDDIN AR-RAZI

Abstract

Imam Maturidi and Fahreddin er-Razi are two Islamic scholars who are the commentators and followers of different kalam schools. Although these authors have adopted the method of acumen commentary, they have included quotations from previous exegetes in their commentaries. It is possible to summarize the excerpts of surah al-Fatiha by Maturidi and Razi as follows. Fatiha is the first surah of the Qur'an. Fatiha is short as of the number of verses but it is rich in terms of meaning. In Fatiha, besides praising God, his uluhiyat and rububiyat is put forward and it is stated that Allah is the sole possessor of the Day of the Hereafter. In Fatiha, it is expressed with a strong emphasis that the god to be worshiped is only God and that Allah is the only god to be called for help. In the second half of the Fatiha, the servant wants Allah to lead him to the straight path. Human asks his Lord to keep him away from those who stray to his wrath and from the way of the deviants.

Keywords: Fatiha, Maturidi, Razi, Praise, King.

* Prof. Dr. Adıyaman Ün. İslami İlimler Fak. Kalam ve İslam Mezhepler Tarihi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.
hgundogar@adiyaman.edu.tr.

Giriş

Fatiha, Kur'an'ın başlangıç suresidir. Fatiha'nın başında da besmele vardır. Besmele ile başlamak, Allah'ın ismi ile O'na sığınarak, ondan yardım ve muvafakiyet bekleyerek okumak anlamındadır. Müslümanın Allah'ın kitabını Allah'ın adıyla okumaya başlaması ona diğer bütün iş ve eylemlerinde besmele ile başlama ilkesini kazandırır. Besmele ile insan Allah'a sığınarak, O'na yönelerek, O'na teslim olarak işlerine başlamış olur. Bir işten hayır beklemek, o işin faydalı olmasını ummak ancak o işe besmele ile başlamak ile olur. İnsan kendi varlığını ve hayatında kullandığı bütün imkânları borçlu olduğu Allah'a bir şükürün nişanesi olarak da işlerine besmele ile başlar.

“Ümmü'l-Kitab” olan Fatiha suresi övgünün en güzeliyle Rahman ve Rahîm olan Allah'a hamd etmek, Allah'ı birlemek, Allah'ın uluhiyeti ve Rububiyetini en güzel şekilde ikrar ile başlar. İsimlerinden biri “Es-Seb'ul'-Mesanî” olan Fatiha'da, Ahiret gününün malikinin Allah olduğu gerçeği beyan edilir. Diğer bir ismi “el-Vâfiye” olan Fatiha'da ibadet edilecek tek yaratıcının, yardım ve hidayet istenilecek yegâne mercinin Allah olduğu esası kuvvetli bir vurgu ile belirtilir. “El-Kenz” ismiyle de anılan Fatiha'da bunlardan başka, ibadeti Allah'a özgü kılmak ve bunda samimi davranmak türünden olmak üzere kullar için gerekli olan hususlar ifade edilir. Fatiha suresi Allah'tan kendisini dosdoğru yola iletme ve Allah'ın razı olmadıklarından, sapmışlardan uzak tutma duası ile son bulur.

Fatiha suresi Kur'an'ın anlam bakımından en yoğun olan ve çok sayıda bilgi ve hikmeti içinde barındıran suresidir. Bundan dolayıdır ki müfessirler, Fatiha'nın tefsirini nakli ve akli olarak bütün vecihleriyle yapmaya çalışmışlardır. Allah'ın muradını en iyi şekilde dile getirmek için müfessirler büyük cehd ve gayret sarf etmişlerdir. Bu makalede İslam düşünce tarihinde önemli yeri olan, mütekellim ve müfessir sıfatlarına sahip iki önemli müellifin Fatiha suresiyle ilgili tefsirlerini ele alacağız. Bunlar Matüridî Kelam ekolünün kurucusu İmam Matüridî ve Eş'arî kelam âlimi ve müfessiri Fahreddin er-Razîdir. Farklı kelami düşüncelere sahip olan ve farklı zamanlarda yaşayan bu müelliflerin ortak yönü mütekellim ve müfessir olmalarıdır.

1. Fatiha'nın Başındaki Besmele

Neml suresindeki hariç, 'Besmele'nin, Kur'an'dan bir ayet olup olmadığı tartışmalarının yanı sıra Fatiha'nın başındaki 'besmele'nin de Fatiha suresine ait olup olmadığı tartışılmıştır. Müfessirler ile diğer âlimler arasında her iki hususta da farklı görüşler mevcuttur.

Müfessirlerin naklettiğine göre Medine ve Basra kıraat âlimleri ile Kûfe fakihleri 'besmele'nin Fatiha'dan bir ayet olmadığını söylerken, Mekke ve Kûfe kıraat

âlimleri ile Hicaz fakihlerinin ekserisi 'besmele'nin Fatiha'dan bir ayet olduğunu ifade etmişlerdir.¹ Matürîdiyye kelimeler ekolünün kurucusu sayılan ve aynı zamanda müfessir olan Ebu Mansur el-Matürîdî'ye göre 'besmele' Fatiha'dan değil Kur'an'dan bir ayettir. Matürîdî, 'besmele'nin ayet oluşuna Hz. Peygamber'den rivayet edilen şu hadisi delil getirir. Hz. Peygamber bir gün Übey b. Ka'b'a "Sana öyle bir ayet öğreteceğim ki benden önce Süleyman b. Davud hariç kimseye inmemiştir" demiş ve bir ayağını mescidden dışarı atmış, ardından Ka'b'a, "Kur'an hangi ayetle başlamaktadır?" diye sormuştur. Übey, "Bismillahirrahmanirrahim ile" deyince Hz. Peygamber, "İşte sözünü ettiğim ayet budur" buyurmuştur. Matürîdî'ye göre bu rivayette, 'besmele'nin Kur'an'dan bir ayet olduğunun delili vardır; şayet 'besmele' sureden sayılıyorsa Hz. Peygamber'in Übey b. Ka'b'a bir değil yüz küsur ayet öğretmesi gerekirdi. Yine 'besmele' başında bulunduğu sureden sayılıyorsa, Hz. Peygamber onu Kur'an'ın anahtarı değil sureden bir ayet olarak kabul ederdi.

Matürîdî, 'besmele'nin Fatiha'dan değil de Kur'an'dan bir ayet olduğuna başka bir delil olarak Hz. Peygamber'den nakledilen kutsi bir hadisi ele alır. Söz konusu hadiste Allah Teâlâ şöyle buyurur: "Namazı benimle kulum arasında ikiye böldüm. Kul, 'Elhamdülillah....maliki yevmid-din'in sonuna kadar okuyunca, -ki bunlar üç ayettir- İşte bu ilk yarı bana aittir" buyurdu. Kutsi hadisin devamında Allah Teâlâ "ihdina'yı sonuna kadar zikrettikten sonra, "Bu da kuluma aittir" dedi. Hadisin bu beyanıyla, Fatiha'nın "ihdina"dan itibaren sonuna kadar olan kısmının üç ayet olduğu sabit olmaktadır. Çünkü surenin ikiye taksimi ancak bu şekilde düzenine girer.²

Mu'tezili müfessir Zemaşeri'nin naklettiğine göre Mekke ve Kûfe kıraat imamlarına ve fakihlerine göre gerek Fatiha'nın gerekse diğer surelerin tamamının başında bulunan 'besmele' müstakil birer ayettir. Zemaşeri'ye göre İmam Şafii (ö. 204/820) ve takipçileri de bu görüştedir. Bu sebeple Şafii'ler namazda 'besmele'yi sesli olarak okurlar. Bu görüşte olanlar şöyle delil getirmişlerdir. İlk Müslümanlar 'besmele'yi mushafa yazmışlardır. Oysa Kur'an'dan olmayan hiçbir şeyi mushafa yazmamayı ilke edinmişlerdi. "Amin" ifadesini de bundan dolayı mushafa yazmamışlardır. Besmele Kur'an'dan olmasaydı onu da yazmazlardı.³

Eş'ari ekolüne mensup kelimci müfessirlerden Fahreddin er-Razi'de İmam Şafii'nin "Besmele, Fatiha suresinin başından bir ayettir ve Fatiha ile birlikte okunması farzdır" görüşünü nakleder. Razi'nin verdiği bilgiye göre İmam Malik ve el-Evzai ise, Neml suresindeki besmele hariç, sûrelerin başındaki 'besmele'le-

1 Bkz. Razi, *Mefâtihu'l-gayb*, Çev. Komisyon, Ankara, 1988, I/277. Zemaşeri, *el-Keşşaf an-hakaikigavamidi't-tenzil ve uyuni'l-ekavil fi vucuhi't-te'vil*, Daru'l-Ma'rife, Beyrut, 1423/2002, s. 25.

2 Maturidi, Ebu'l-Mansur, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, Çev. Bekir Topaloğlu, İstanbul, 2015.1/31-32

3 Zemaşeri, *el-Keşşaf*, s. 25.

rin Kur'an'dan olmadığını, Teravîh namazı dışında, 'besmele'nin namazda ne gizliden ne de açıktan okunamayacağını söylemişlerdir. İmam Azam Ebu Hanife ise, bu hususu açıkça izah etmemiş, ancak besmelenin gizli okunacağını söylemiş, fakat onun Fatiha suresinin ilk ayeti olup olmadığını belirtmemiştir.⁴

'Besmele'nin Fatiha'dan bir ayet mi yoksa Kur'an'dan müstakil bir ayet mi olduğu hususunda Mekke ve Kufe kıraat âlimleri ile Matürîdî'nin görüşleri farklıdır. Kıraat âlimleri 'besmele'yi Fatiha'dan sayarken Matürîdî onu müstakil olarak Kur'an'dan bir ayet kabul etmiştir. Fahreddin er-Razi ise; tefsirinin bir yerinde; "Mütevâtir nakilde, 'besmele'nin Allah'ın indirmiş olduğu bir söz olarak ve mushafta onun Kur'an yazısı ile mevcut bulunması sabittir. Buna göre bizim "Besmele Kur'an'dandır veya Kur'an'dan değildir" sözlerimizin hiçbir faydası yoktur"⁵ ifadesini kullanmıştır. Ancak Razi başka yerde 'besmele'nin Fatiha suresinden bir ayet olduğunu belirtir.⁶ Diğer bir yerde ise Razi, Neml suresindeki 'besmele'nin Kur'an'dan bir ayet olduğunu ifade eder.⁷ Sonuç itibarıyla Razi, Matürîdî'den farklı olarak Fatiha suresinin başındaki 'besmele'yi Fatiha'dan bir ayet sayarken, Neml suresindeki ise müstakil Kur'an ayeti olarak kabul etmiştir.

Besmele'nin anlamıyla ilgili olarak Matürîdî bir yorumda bulunmazken Razi, bu hususta Taberi'nin tefsirine benzer bir yorumda bulunur. Taberi' şöyle demiştir: "Besmele'nin "ba" harfi ile başlaması; "Allah'ın ismi ile okuyorum" anlamındadır. Buradaki durum, "Allah'ın ismi ile kalkıyorum veya oturuyorum" lafzındaki gibidir. Besmele'nin "ba" sı, Allah'ın ismine sığınarak, ona tutunarak bir işe başlamak anlamındadır. Allah'ın kitabı Kur'an'ı okuyan herkes Allah'ın yardımı ve tevfiği ile O'na sığınarak onu okur."⁸

Razi, 'bismillah' sözünün tefsirinde Taberi'nin görüşüne benzer olarak; 'Bismillah' sözünün manasının "Allah'ın adıyla başlıyorum" demek olduğunu belirtir ve şöyle der: Burada kolaylık meydana gelsin diye "ابدأ" (başlıyorum) kelimesi düşürülmüştür. Bu nedenle, 'bismillah' dediğinde, sanki sen "ابدأ بسم الله" demiş olursun. Bundan maksat, işe başlamadan önce, işinin kolaylığa, hafifliğe ve müsamahaya dayanmakta olduğuna kulun dikkatini çekmektir. Böylece, sanki Yüce Allah, senin için zikrettiği kelimenin daha başında, onu, seni affedeceğine, sana lütufta bulunacağına delil kılmıştır. Allah lafzı, hükümlerine, kudrete ve yüceliğe işaret eder. Yüce Allah, lafzatullahın peşinden "er-Rahmani'r-Rahim" lafızlarını

4 Razi, Fahreddin, *Mefâtihu'l-gayb*, I/275.

5 Razi, Fahreddin, *Mefâtihu'l-gayb*, I/277.

6 Razi, Fahreddin, *Mefâtihu'l-gayb*, I/281.

7 Razi, Fahreddin, *Mefâtihu'l-gayb*, I/282.

8 Taberi, M.b. Cerir, *Camîu'l-beyan-an te'viliyâi'l-Kur'an*, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1426, 2005, I/73.

zikretmiştir ki, bu da O'nun rahmetinin, kahrından daha çok ve daha mükemmel olduğuna işaretler.⁹

1.1. Fatiha Suresi

Mushaf-ı şerifte ilk sırada yer alan, nuzûl sırasına göre beşinci olan Fatiha suresi Mekkîdir. Bir görüşe göre ise hem Mekkî hem Medenîdir, çünkü bir kez Mekke'de, bir kez de Medine'de nazil olmuştur. Fatiha'nın yedi ayet olduğunda ittifak vardır.¹⁰

Mushaflarda ilk sure olarak yazılmış olması, Kur'an tâlimi ve namazda kıraatın onunla başlamasından dolayı "Fatiha" suresine "Fatihatu'l-Kitâb" (Kitabın başlangıcı, girişi) denilmiştir. Bir diğer tefsire göre ise bütün olarak nazil olan ilk sure olduğu için, ona bu isim verilmiştir.¹¹

Fahreddin er-Razî, "Fatiha"ya ayrıca "Ümmü'l-Kur'an" (Kur'an'ın anası/aslı) isminin verildiğini söyler ve bunu şöyle izah eder: Bir şeyin anası, o şeyin aslı demektir. Bütün Kur'an'ın maksadı dört hususu zihinlere yerleştirmektir. İlahiyat (Allah'ın zatı ve sıfatları), mead (ahretle ilgili konular), nübüvvet ve kaza ve kaderin Allah Teâlâ'ya ait olduğunu bildirmektir. Buna göre Yüce Allah'ın "Elhamdülillahi Rabbi'l-âlemin errahmanirrahim" ayeti ilahiyata, "Maliki yevmi'd-din" ayeti meada'a, "İyyakene'bu ve iyyakenestein" ayeti her şeyin Allah'ın kaza ve kaderiyle olduğunu ispata, "İhdina's-siratalmüstekim siratallezineen'amte aleyhim gayri'l-mağdubi aleyhim veledallîn" ayeti de hem kaza ve kaderin varlığına, hem de nübüvvetle ilgili meselelere delalet eder.¹²

Razi'ye göre "Fatiha" suresine "Ümmü'l-Kur'an" isminin verilmesinin diğer bir sebebi şudur: İnsanların ilimleri, ya Allah'ın zatını, sıfatlarını ve fiillerini bilmeye yöneliktir ki bu usûl ilmidir, ya da Allah'ın hükümlerini ve yüklediği mükellefiyetleri bildirmeye yöneliktir ki bu da furû ilmidir veya insanın iç dünyasını temizleme, ruhani nurların ve ilahi mükâşefelere yönelik ilimdir. Kuran'ın maksadı, bu üç çeşit ilmi açıklamaktır Fatiha suresi de, bu üç gayeyi en mükemmel şekilde ihtiva etmektedir.¹³

İmam Matüridi'nin düşüncesinde Fatiha suresi Kur'an'ın anahtarını teşkil eder. Fatiha'nın muhtevası bütün insanlar için vazgeçilmez bir konuma sahiptir. Çünkü bu muhtevada Allah'ı övmek, şan ve şerefle nitelemenin yanında O'nun birliğinin ifade edilmesi, ayrıca kendisinden yardım ve hidayet istenmesi vardır. Anlatılanların içeriğinde temel olarak yaratıcının gerektiği şekilde tanınması ve

9 Razi, *Mefâtihu'l-gayb*, I/235-236.

10 Bkz. Zemahşeri, *el-Keşşaf*, s. 25.

11 Razi, *Mefâtihu'l-gayb*, I/245.

12 Razi, *Mefâtihu'l-gayb*, I/245-246.

13 Razi, *Mefâtihu'l-gayb*, I/245-246.

layık olduğu biçimde övülmesine dair ilkeler mevcuttur. Zira bütün mahlûkata nimetleri veren Yüce Allah'tır. Her kulun ihtiyacı ve her talep sahibinin arzı O'nun katına yöneliktir.¹⁴

Fatiha, birçok iyilik özelliklerini bünyesinde toplamış bir sûredir. Onun içerdiği her bir özellik de kendi türündeki bütün hayırları ihtiva etmektedir. Fatiha'nın özelliklerinden biri şudur. "*Hamd âlemlerin Rabbi olan Allah'a mahsustur*" manasına gelen "*el-hamdülillahi Rabbi'l-âlemin*" şeklindeki ilk cümlesinde, bütün nimetlere mukabil şükrün sunulması ve bunların ortağı bulunmayan Allah'a nispet edilişi vardır; ayrıca bu cümlede Yüce Allah'a imkan dahiline giren en üst derecede övgü mevcuttur. Bundan başka Fâtiha suresinde Yüce Allah'ın mahlûkatın tamamını başlangıçta yaratması ve onları yaşatıp geliştirmesine yönelik rububiyetinde tek ve bir oluşun ifadesi vardır. Bu da "*Rabbi'l-âlemin*" lafzı ile sabittir. Fatiha suresinde ayrıca Allah'ı şan, şeref ve güzel övgü ile niteleme çerçevesinde kıyamet gününe iman etme esası vardır, bu da "maliki yevmi'd-din" ayetiyle sabittir.¹⁵

Fatiha'da bunlardan başka, tevhid ilkesi, ibadeti Allah'a özgü kılmak ve bunda samimi davranmak türünden olmak üzere kullar için gerekli olan hususlar da mevcuttur. Bunun yanında her türlü yücelik ve şerefin ancak Allah Teâlâ sayesinde elde edilebileceği gerçeği, bütün ihtiyaçların ona arz edilmesi, bunların yerine getirilmesi ve taleplerin elde edilebilmesi için O'ndan yardım istenmesinin ilkeleri vardır. Fatiha'da bir de Allah'ın rızasını sağlayacak yolun talep edilmesi ve tekrarlanan her zaman dilimi içinde azgınlık ve sapıklığa sebep olacak şeylerden korunma istemesi vardır. Bu talep ve istekte bulunurken, Allah'ın hidayet vermesi halinde kimsenin yoldan sapmayacağı, ümit ve korkunun başkasından değil, sadece O'ndan olacağı bilincinin de taşınması gerekmektedir.¹⁶

İmam Matüridi Fatiha'yı genel anlamda Kur'an'ın anahtarı olarak nitelemiş, Fatiha'nın muhtevasının bütün insanlar için vazgeçilmez bir konuma sahip olduğunu belirterek, Fatiha'nın özlü bir şekilde Allah'a övgü ve sena'nın, birliğinin, yardım ve hidayet istenilen tek mabud olduğu gerçeğini ifade etmiştir. Fahreddin er-Razi ise Fatiha'nın isimlerini belirterek onda yer alan temel esasları izah eder. Fatiha'da tevhid ilkesi, ibadeti Allah'a özgü kılmak ve bunda samimi davranmak türünden olmak üzere kullar için gerekli olan hususların yer aldığını beyan eder. Matüridi ve Razi, üslup farklılıkları dışında Fatiha'nın getirdiği temel esasları benzer ifadelerle dile getirmişlerdir.

14 Maturidî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, 1/33.

15 Maturidî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, s. 1/36.

16 Maturidî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, s. 1/36.

2. “Hamd Âlemlerin Rabbi Olan Allah’a Mahsustur.”

İmam Matürîdi, Fatiha'nın bu ilk ayetinden murad-ı ilahi; Allah'ın kendi zatını övmüş olması ihtimalidir der. Bunun sebebi, insanların O'nun zatından ötürü hamd ve övgüye layık olduğunu anlaması ve O'na hamd etmesidir. Eğer “benzeri bir davranış insanlar için makbul olmadığı halde Allah'ın kendisini övmesi nasıl mümkün olabilir” denilirse, şöyle cevap verilir: Bu durum iki sebeple mümkündür. Birincisi, Allah övgüye başka biri sayesinde değil zatından ötürü layıktır. Bu ilahi beyanda Allah'ın kendi zatını övmek suretiyle insanları nezdine yaklaştıracak davranışı tanıtmayı ve bu yolla onların Allah'ı övmesi söz konusudur. Diğer varlıkların övgüye layık olması ise ancak Allah sayesinde gerçekleşebilir. Şu halde diğer varlıklar övgülerini kendilerine değil O'na yöneltmek durumundadır, çünkü onlar övgüye bizzat değil Allah'ın lütfuyla mazhar olmuşlardır. İkincisi; yüce Allah hamd ve senaya layıktır, çünkü O'nda bir kusur ve afet yoktur ki kendisine eksiklik getirmiş olsun, ayrıca O, herhangi bir emre de muhatap değildir. Kul ise kendisinde belirecek kusurlar ve gelebilecek afetlerden uzak değildir; ayrıca kul emri yerine getirmekle övgüye mazhar olurken onu terk etmekle de yergiye maruz kalır. İşte bu durumlarda eksiklik söz konusudur. Yapılması gereken şey, rahmetiyle kuşatması ve kusurlarını bağışlaması için Allah'a sığınıp yakarıştta bulunmaktır.¹⁷

Matürîdi'ye göre “hamd” lafzı iki şekilde yorumlanabilir. Birincisi; İbn Abbas'tan gelen rivayettir. Buna göre “*elhamdülillah*”, “yaratıklarına olan lütufları sebebiyle şükür Allah'a mahsustur”, anlamına gelir. Ayetin yorumu da Allah'a şükretmeyi emretme şeklinde olur. Bu aynı zamanda elden gelen bütün imkânları kullanmak suretiyle itaatkâr olmayı içerir. İkincisi; hamdin aziz ve celil olan Allah'a senâ, övgü ve layık olduğu şekilde nitelendirilmesidir. Ayrıca nimetleri sadece Allah'tan bilmek, kullarına lütuf ve ikramda bulunma konusunda ortağının olmadığına kesinlikle hükmetmek suretiyle şanına yakışmayan şeylerden O'nun tenzih edilmesi manasını taşımasıdır. Hz. Peygamber'in şu hadisi bu ikinci yorumu doğrular niteliktedir. “Aziz ve celil olan Allah şöyle buyurur: Namazı benimle kulum arasında ikiye ayırdım. Kul, ‘*el-hamdülillahirabbi'l-âlemin*’ dediğinde Allah Teâlâ, ‘Kulum bana hamdetti’ buyurur.”¹⁸ Burada Allah Teâlâ, “hamdi” nakledildiği konumda kılmış ve iki açıdan onu kulum yaptığı bir övgü olarak kabul etmiştir. Birincisi, kul, rububiyeti âlemin tamamında Allah'a nispet etmiş ve diğerlerinden nefyetmiştir. İkincisi, Allah Teâlâ Fatiha'yı “salât” diye isimlendirmiştir. Salât kelimesi ise övgü ve duanın ismidir, bu da yerginin aksi ve karşıt anlamlısıdır.¹⁹

17 Maturîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, s. 1/37.

18 Malik b. Enes, *Muvatta*, “Nida”, 37; Müslim, “Salat”, 38.

19 Maturîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, s. 1/38.

Matürîdî'ye göre “*Rabbi'l-âlemin*” tamlamasında Allah'ın bütün âlemlerin Rabbi olduğunun beyan edilişi vardır. Eskiden gelip geçenler, sonraya kalanlar, geçmişte var olanlar, gelecekte var olacakların hepsi. Kimse bu beyanı yalanlamaya dair bir şey söylemeye veya rububiyetin bir kısmını kendisine nispet etmeye güç yetirememiştir. Bu durum Allah'tan başka Rab olmadığını ve âlemde O'ndan özge bir yaratıcının bulunmadığını göstermektedir; zira ilk önce yaratıp icad eden bir hakim veya ilahın bulunup da bu fiilini zatına nispet etmemesi, kendisine ait olanı başkasınınkinden ayırıp bildirmemesi ve başkası sayesinde değil, kendi zatiyla varlık kazanan yaratıkların konumunu belirlememesi mümkün değildir. “*Onunla beraber hiçbir tanrı yoktur. Aksi takdirde her tanrı kendi yarattığını sevk ve idare eder...*”²⁰ mealindeki ayetin anlamı da aynı mahiyettedir. İşte bu husus ve buna ek olarak birbirine zıt birçok şeyin bir arada bulunmasına rağmen tabiatın idare edilişinde gözlenen ahenk, tabiat varlıklarının hayatlarını sürdürebilmeleri için birbirine muhtaç olmaları, birinin faydalarının diğerinin varlığına bağlı kalması, bunlardan başka aralarında ilişki bulunan nesnelere uzak mekânda yer tutması ve karşıt durumda bulunması, sözü edilen her şeyin yöneticisinin bir olduğunu göstermektedir.²¹

Matürîdî, ‘Fatîha’nın ilk ayetini, Allah’ın kendi zatını övmüş olması şeklinde tefsir ederken, Fahreddin er-Razi, söz konusu ayette ifade edilen hamd-ü sena’nın Allah Teâlâ’nın hakkı ve mülkü olduğu tefsirini yapar. Razi’ye göre Yüce Allah, kullarına olan sonsuz nimet ve lütufları sebebiyle hamde layık ve müstehak olan yegâne varlıktır. Buna göre “*elhamdülillahi*” sözümüzün manası şudur: Hamd, Allah’ın zatından dolayı müstehak olduğu bir haktır. Hamd kalbin bir sıfatı olmaktan ibarettir. Bu da övülen varlığın üstün, nimet veren, tazim ve ihtirama layık olduğuna inanma sıfatıdır. Bunun için insan kalbi Allah’ın azametini yakışan ta’zimin anlamından habersiz olduğu halde “*elhamdülillahi*” derse, yalancı olmuş olur. Çünkü o, hakikatte böyle olmadığı halde, hamdedici olduğunu söylemiştir. Ama kul, bu ta’zimin manasından ister haberdar olsun, ister olmasın, “*elhamdülillahi*” dediği zaman doğru söylemiş olur. Çünkü bunun manası, “hamd”in, Allah’ın hakkı ve mülkü olduğudur.²²

Allah Teâlâ övgüyü kendi nefesine nisbet ederek, önce “*elhamdülillahi*” dedi, sonra “*Rabbi'l-âlemin*” diyerek kendisini âlemlere nisbet etti. Bunun anlamı şudur: “Ben “övgüyü” seviyorum, bu sebeple onu, Benim mülküm olduğu için kendime nispet ettim. Sonra Kendimi zikrettiğim zaman, bunun peşinden Kendimi âlemlerin Rabbi olarak tanıttım.” Bir kimse bir zatı, bir tek sıfatı ile tanırsa, o,

20 Mü'minun, 23/91

21 Maturidi, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, s. 1/40.

22 Razi, *Mefâtihu'l-gayb*, I/308.

sıfatların en güzelini ve en mükemmelini söylemeye gayret eder. Bu, Allah'ın, âlemlerin Rabbi oluşunun, O'nun en mükemmel sıfatı olduğuna delalet eder.²³

3. “Rahman ve Rahim Olan Allah”

İmam Matürîdi, Fatiha'nın “*Rahman ve Rahim olan Allah*” ayetinin tefsirinde Allah'ın rahmetinin en üst derecede olduğunu anlatır. Ona göre “*Rahman ve Rahim*” den her birinin anlamı; Allah'ın lütuf ve ihsanına her birisinin diğerinden daha çok işaret etmesidir. Bir bakıma bu iki ismin yan yana gelmesi en üst noktada lütfun ifadesini amaçlamıştır, öyle ki her birinde bulunan ilahi lütfü tam anlamıyla kavramak imkânsız hale gelmektedir. Ya da her bir ismin içerdiği lütfun doruk noktasını belirleyemeyen bir niteleme anlamı kastedilmiştir.²⁴

“*Rahman*” ismine sadece Allah Teâlâ layık olup başkası onunla isimlendirilemez, “*Rahim*” ise başkasına isim olarak verilebilmektedir. Buna bağlı olarak “*Rahman*” zatı, “*Rahim*” ise fiili bir isim olarak nitelendirilmiştir.²⁵

Matürîdi ve diğer birçok müfessirin dediği gibi Razi'ye göre de “*Rahman*” ismi sadece Allah'a layık olup başkası onunla isimlendirilemez, ancak “*Rahim*” başkasına isim olarak verilebilmektedir. Buna bağlı olarak “*Rahman*” zatı, “*Rahim*” ise fiili bir isim olarak nitelendirilmiştir. Bununla birlikte her ikisi de rahmet kökünden türemiştir. “*Er-Rahmani'r-Rahîm*” ayetindeki “*Rahman*” ismi kullardan bir benzerinin çıkması tasavvur olunamayan nimetler veren demektir. “*Rahîm*” ise kullardan da benzerinin çıkması düşünülebilen şeylere nimet veren demektir. Allah Teâlâ “*Rahman*” dır, çünkü O, kulun takat getiremeyeceği şeyleri yaratır. O, “*Rahim*”dir, çünkü O, kulun benzerine güç yetiremeyeceği şeyi yapar.²⁶

4. “Ceza ve Mükâfat Gününün Sahibi”

Kıraat âlimleri Fatiha'daki “*مالك*” (Malik) kelimesini farklı okumuşlardır. Kimisi “*Mâliki yevmi'd-dîn*”, kimisi de “*Meliki yevmi'd-dîn*” diye okumuştur. “*Mâlik-i yevmid-dîn*” okuyanlara göre kıyamet gününde birçok melik ortaya çıkacaktır, fakat din gününde gerçek mâlik ancak Allah Teâlâ'dır. “*Melik*”, tebaanın melikidir, “*Mâlik*” ise kulların malikidir. Kul nitelik bakımından tebaa'dan daha aşağıdır. Bu sebeple mâlikiyette bulunan hâkimiyetin, melikiyettekinden daha çok olması gerekir. Böylece de “*mâlik*”in nitelik bakımından melikten daha üstün olması gerekir.²⁷

“*Melik*”in, “*mâlik*”ten daha üstün olduğunu söyleyenlerin delilleri şöyledir: Bi-

23 Razi, *Mefâtihu'l-gayb*, I/324.

24 Maturîdi, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, s. 1/41.

25 Maturîdi, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, s. 1/42.

26 Razi, *Mefâtihu'l-gayb*, I/325,328.

27 Razi, *Mefâtihu'l-gayb*, I/332.

rincisi; belde halkından her biri mâlik olabilir. “*Melik*”e gelince sadece insanların en yüce en üstünlerinden olur. O halde “*Melik*” “*mâlik*” ten daha şereflidir. İkinci-si; daha kısa olduğu için melik lafzı evladır. Öyle vakit olur ki insan bu durumda yalnız melik kelimesini söyleyebilir, “*mâlik*” (diye uzatmaya) vakit yetmeyebilir.²⁸

Fahreddin Razi “*mâlik*”, ile “*melik*” isimlerinin anlam bakımından farklılıklarına dikkat çekerken, Matürîdî, “*Mâliki yevmi’ d-din*” ayetini, Allah’ı henüz mevcut olmayan bir şeye mâlik olmakla nitelemenin delili olarak kabul eder ve bunun da kıyamet günü olduğunu ifade eder.²⁹

Matürîdî’ye göre “*Mâliki yevmi’ d-din*” ayetinin, “hesabın görüleceği ve amelere karşılık verileceği gün” anlamına geldiği noktasında fikir birliğine varılmıştır. Allah Teâlâ’nın “*Amellerimizin karşılığını bulacak mıyız?*”³⁰ ve “*O gün Allah amellerinin tam karşılığı olan cezalarını verecek*”³¹ şeklindeki beyanlarında yer alan “*din*” kavramı da aynı anlama gelir, bu da “dünyada işlenen amellerin karşılığı” (ceza) demektir. Davranışına uygun düşen karşılık ne ise onu bulursun” anlamında insanlar arasında yaygınlaşan söz de bu esasa dayanır. “*Mâliki yevmi’ d-din*” lafzının anlamı, kıyametin zalimlere boyun eğdirilen gün olma gerçeğine dayandırılmış olabilir, zira kıyamet gününün mahiyeti, yüksek mertebesi ve Rabbi’nin nezdindeki üstün konumu bu çerçevede belirginlik kazanır.³²

Sözü edilen ayette Allah Teâlâ’yı henüz mevcut olmayan bir şeye “*mâlik*” olmakla nitelemenin delili vardır ki bu, kıyamet günüdür. Şu halde Allah Teâlâ nitelendirilmeye layık olduğu bütün sıfatlara başkası sayesinde değil bizzat layıktır. Bu sebeple biz, “Allah ezelde yaratıcı, ezelde rahîm, ezelde cömert, ezelde işitendir” demeyi esas kabul ettik, her ne kadar bu sıfatların konusunu oluşturan hususlar ezelde bulunmuyor idiye de. Bunun gibi, “O, ezelde her şeyin Rabb’i ve her şeyin ilahıdır” da deriz, her ne kadar şeyler sonradan vücut buluyorsa da. Benzer bir şekilde bu günden “ceza ve mükâfat gününün maliki” buyurmuştur, hâlbuki sözü edilen gün henüz gelmemiştir.³³

Razî, “*Mâliki yevmi’ d-din*” lafzının anlamını, diriliş ve ceza gününün sahibi olarak ifade eder. Müellife göre kötülük yapanla iyilik yapanın, itaatkârla asinin, Allah’ın emir ve yasaklarına uyan ile uymayanın birbirinden ayırt edilmesi gerekir. Bu da ancak Allah’ın, “*Kötülük yapanları yaptıklarına karşılık cezalandırmak ve iyilik yapanları da en iyi mükâfatla mükâfatlandırmak için*”³⁴, “*Yoksa biz iman*

28 Razi, *Mefâtihu’l-gayb*, I/332.

29 Maturidî, *Te’vilâtu’l-Kur’an*, s. 1/43.

30 Saffat, 37/53.

31 Nur, 24/25.

32 Maturidî, *Te’vilâtu’l-Kur’an*, s. 1/42-43.

33 Maturidî, *Te’vilâtu’l-Kur’an*, s. 1/43.

34 Necm, 53/31.

*edip de güzel amel işleyenleri, yeryüzünde bozgunculuk yapanlar gibi mi tutacağız? Yahut muttakileri günahkârlar gibi mi tutacağız?”*³⁵ ayetlerinde ifade ettiği gibi, ceza gününde tahakkuk edecektir.³⁶

Razî'ye göre Allah'ın “*Melik*” olması, diğer meliklerinkine benzemez. Çünkü diğer melikler herhangi bir şey verdiklerinde mülkleri noksanlaşır ve hazineleri eksilir. Ama Allah'ın mülkü, vermekle, ihsan etmekle eksilmez, aksine artar. Allah, mevcudatın mâliki ve melikidir. O, bu mevcudatı varlıktan yokluğa çevirmeye veya bu mevcudatı bir sıfattan başka bir sığata geçirmeye kadirdir. Bu kudret de sadece Allah için söz konusudur. O halde gerçek melik yalnız Allah'tır.³⁷

5. “Yalnız Sana kulluk eder ve yalnız Senden yardım dileriz.”

Matürîdi, Fatiha suresinin “*Yalnız sana kulluk ederiz*” ayetinin iki şekilde anlaşılabileceğini belirtir. Bunlardan birincisi tevhiddir. İbn Abbas'ın, “Kur'an'da yer alan bütün ibadet kavramları tevhid anlamına gelir” dediği rivayet edilmiştir. Diğer anlam ise buradaki ibadetin Allah'a kulluk edilmesine vesile olan her türlü taatten ibaret olmasıdır. Sözü edilen iki anlam son tahlilde aynı noktada toplanır. Çünkü kulun bütün ibadetlerinde Allah'ı tek mabud olarak tanınması ve hiçbir kimseyi O'na ortak koşmayıp kulluk görevini Allah'a yöneltmesi ve yalnızca O'na ait kılması gerekmektedir. Böylece kul hem ibadette hem de diğer bütün dini davranışlarında tevhid ilkesini uygulamış olur. Yapılan bu yoruma bağlı olarak müminin ümidini, korkusunu ve yerine getirilmesini istediği bütün ihtiyaçlarını yaratıklardan uzaklaştırıp Allah'a arz etmesi gerekmektedir.³⁸

Razî'ye göre “*İyyakene 'budu*” ayetinin manası; “Senden başka hiç kimseye ibadet etmem” demektir. Bu hasr ifadesine birçok şey delalet etmektedir. İbadet tazim göstermenin zirvesinden ibarettir. Bu da ancak kendisinden, nimet vermenin en üstün şekli sudur eden kimseye yakışır. Nimet vermenin en büyüğü ise, faydalanmaya imkân veren hayat ile kendisinden faydalanılan şeyleri yaratmaktır.³⁹ “*İyyakene 'budu*” ifadesi, Allah'tan başka ma'bud olmadığını gösterir. İş böyle olunca Allah'tan başka ilah olmadığı da ortaya çıkmış olur. “*İyyakene 'budu ve iyyakenestein*” sözü buna göre katıksız tevhide delalet eder.⁴⁰

Matürîdi'ye göre “*Ve yalnız Senden yardım dileriz*” ayeti insanın din ve dünya ile ilgili bütün ihtiyaçlarını yerine getirmesi konusunda Allah'tan yardım dilemeyi ifade eder. Ayrıca bu ilahi beyanın “yalnız sana kulluk ederiz” mealindeki

35 Sa'd, 38/28.

36 Razi, *Mefâtihu'l-gayb*, I/330.

37 Razi, *Mefâtihu'l-gayb*, I/336.

38 Maturidi, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, s. 1/44-45.

39 Razi, *Mefâtihu'l-gayb*, I/338.

40 Razi, , *Mefâtihu'l-gayb*, I/340.

ifadeyle oluşan Allah'a sığınmanın ardından, emrettiği kişinin yerine getirmesi ve yasakladığından korunabilmesi için O'ndan yardım dileme anlamına gelmesi de mümkündür. Nitekim insanlar arasındaki yaygın uygulama da aynı çizgi üzerinde seyrediyor. Onlar Allah'tan başarıya ulaştırmasını, yardımını esirgememesini ve dinen yasaklanan davranışlardan korumasını niyaz eder. İyi kulların uygulaması hep bu yolu takip etmiştir.⁴¹

Matürîdî'ye göre söz konusu edilen başarı ve yardımın Allah'tan talep edilmesi, Mutezile'nin insana ait fiillerin yaratılması anlayışına göre doğru değildir. Çünkü kulun mükellef kılındığı şeyleri yerine getirebilmesi için gerekli olan imkânlar kendisine verilmiştir. Mutezile'ye göre yükümlü tutulduğu hususları yerine getirmesi için gerekli olan imkânlardan bir tanesi bile Allah nezdinde kaldığı takdirde kulun mükellef tutulması caiz değildir. Dolayısıyla insanın zaten kendisine verilmiş bulunan bir şeyi istemesi ilahi lütfu gizlemesi anlamına gelir, bu ise nimete karşı nankörlüktür. Sonuç olarak sanki Allah Teâlâ, nimetlerine karşı nankör davranmayı, onları gizlemeyi ve problem çıkarmak için istemeyi emretmiş gibi olur. Allah hakkında böyle bir zan taşımak ise küfürdür.⁴²

Matürîdî atıfta bulunduğu bu Mutezili görüşe katılmadığını şu sözlerle ifade eder: Allah Teâlâ'dan yardım talep eden herkes, O'nun nusreti geldiği takdirde başarısız duruma düşmeyeceği ve O'nun koruması gerçekleştiğinde doğru yoldan ayrılmayacağı konusunda kesin bir kanaat ve gönül huzuru içinde olur.⁴³

Razî'ye göre Allah'ın koruması olmaksızın, Allah'a karşı günah işlemekten alıkoyan güç ve Allah'ın tevfiği olmaksızın, Allah'a ibadet etmeye imkân veren güç olmadığı akli delillerle sabit olmuştur. Bütün insanlar, kudret, akıl, gayret ve talep bakımından eşit olarak, Hak dini ve doğru inancı isterler. Fakat onlardan bir kısmı ancak belli bir yardım ile hakka ulaşmaya muvaffak olurlar. Bu yardımı tayin eden de, ancak Allah Teâlâ'dır. Çünkü eğer bu tayin eden bir insan veya melek olsaydı, bunu devamlı surette tekrar yapardı. *Yalnız senden yardım dileriz*" ayeti, insanların, fiil ve eylemlerinin kendi tasarrufunda olduğu iddiasında olanlara bir cevap teşkil etmektedir. Eğer insan fiillerini tek başına kendisi meydana getirebilseydi, bu konuda Allah'tan bir yardım istenmezdi. Allah'tan yardım istediğimize göre fiil ve eylemlerimizi kesb etmede Allah'ın yaratması da var demektir.⁴⁴ Aynı şekilde insan uzun müddet bir şeyi ister, fakat o şey meydana gelmez. Sonra bir anda veya bir durumda, o şey ortaya çıkar ve kul da böylece ona yönelmiş olur. Bu hal insana, kalbinde o fiili yapmaya sevk eden kat'i bir sebep bulunduğu za-

41 Maturidî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, s. 1/45.

42 Maturidî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, s. 1/45.

43 Maturidî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, s. 1/45.

44 Bkz. Taberi, *Cami'u'l-Beyan*, 1/96-97.

man tecelli eder. İnsanın kalbine bu sebebi düşüren ve bu sebeple karşı olan diğer sebepleri yok eden, sadece Allah'tır. Yardım etmenin manası işte budur.⁴⁵

Matürîdî, *Yalnız Sana kulluk eder ve yalnız Senden yardım dileriz*" ayetlerini tefsir ederken iki esası tespit etmiştir, bunlar tevhid ve itaattir. İnsanların Allah'a ibadet etmede tevhid hassasiyeti göstermeleri, O'ndan başkasına ibadet amacıyla yönelmemeleri onların kulluk borcudur. Yardım isterken de bu isteği sadece Allah'a yöneltmeleri gereğidir. Razî'de bu gerçeği "hasr" kavramıyla ifade etmiştir. Kulluğun ve ibadetin sadece Allah'a yapılacağı ve yardımın da yine sadece Allah'tan isteneceğini belirterek, ilahlığın ve yardım istemenin sadece Allah'a hasredilebileceğini belirtmiştir.

6. "Bize Doğru Yolu Göster"

İmam Matürîdî bu ayetin tefsirinde şunu nakleder: İbn Abbas, Fatiha'nın "*Bize doğru yolu göster*" ayetindeki "*ihdina*" lafzına "erşidna" (bizi irşad et) anlamı vermiştir.⁴⁶ Aslında irşadla hidayet aynı anlama gelir, şu farkla ki hidayet ilahi muhabbet ve rızaya ulaştırma çerçevesinde halkın anlayışına irşaddan daha yakındır, çünkü bu kelime halk geleneğinde daha yaygın bir kullanıma sahiptir.

Matürîdî'ye göre hidayet kavramı üç anlamda kullanılır. Bunlardan birincisi beyandır. Dini konularda beyan Allah tarafından yapılmıştır. Bu sebeple kitap ve sünnette beyan fonksiyonunu yerine getiren çeşitli ifadelerin varlığı karşısında kimse ayet-i kerimedeki "*ihdina*" kelimesiyle beyan anlamını kastetmez. Ancak Mutezile mezhebinin mensupları bu anlamı benimsemiştir.⁴⁷

İkincisi, Allah'ın kulu doğru yola iletmesi ve hak yolun dışına sapmaktan korumasıdır. Vitir namazında bazı Müslümanlarca kunut duası içinde okunan anlamı da aynı şekildedir. "Allahım! Hidayete erdirdiklerinin içinde bize de daima doğru yolu göster."⁴⁸

Matürîdî'ye göre Allah Teâlâ söz konusu ayetten itibaren surenin sonuna kadar makbul kulların niteliklerini açıklamaktadır. Şayet ayetteki hidayet Mutezile'nin dediği gibi beyan anlamına gelseydi onu ifade eden kısım "*gayri'l-mağdubi aleyhim...*" kısmının aynı statüde olması gerekirdi. Matürîdî, bu durumda Mutezile'nin değil, kendi söylediğinin isabetli olduğunu belirtmektedir.

Hidayetin üçüncü anlamı, hidayeti bizim için yaratmasını isteme anlamında

45 Razi, *Mefâtihu'l-gayb*, I/352.

46 Bkz. Taberi, *Cami'u'l-Beyan*, I/174.

47 Maturidî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, s. 1/47.

48 Maturidî, Şafii mezhebinin kastetmiş olmalıdır. Onlara göre Kunut duası Hz. Peygamber'in torunu Hz. Hasan'a öğrettiği şu duadır. "Allah'ım! Hidayete erdirdiklerinin içinde bize de daima doğru yolu göster. Afiyet verdiklerinle birlikte bize de esenlik lütfet ve bizi, senin kader planının içinde yer alan kötülüklerden koru."(Ebu Davud, "Vitr", 5; İbn Mace, "İkamet", 117; Ahmed b. Hanbel, Müsned. I/199-200)

olmasıdır; çünkü hidayet, fiili olması açısından Allah'a nispet edilmiştir. O'nun fiilinin eseri olan her şey yaratılmıştır. Bir bakıma kul şöyle demektedir. "Hidayetimizi yarat!" bu da hidayeti bizim kabul etmemizden ibarettir.⁴⁹

Matürîdî'ye göre Allah'ın mümin olmayı nasip etmek suretiyle zaten hidayete erdirdiği kimsenin onu talep etmesinin iki yorumu vardır. Birincisi, Allah'ın lüt-fettiği hidayetten ayrılmamayı istemektir. İmanın artmasının anlamı da bu çizgi üzerinde seyrederek ki daima iman hali üzere olmak demektir. Bu aynı şeye bakan iki adama benzer. Bunlardan birinin bakışını başka tarafa çevirmesi halinde diğ-gerinin bakışının artış kaydettiğini söylemek mümkündür. Diğer bir yorum ise şöyledir: Hayatın her kademesinde insanın hidayet karşıtı davranışlar sergilemesi endişe edilen bir husustur. Fatiha'da yer alan bu niyaz vesilesiyle Allah kişiyi daima hidayet yoluna iletir. Bu onun için yeniden hidayeti benimseme anlamına gelir, çünkü mümin, her zaman dilimi içinde bir iman hamlesi yapmak suretiyle zıddı olan bir davranışı reddeder. Allah'ın, "*Ey iman edenler! Allah'a... olan imanınızı yeni hamlelerle tazeleyin*"⁵⁰ mealindeki beyanı ve benzeri diğer ayetler de aynı durumdadır. Bu ikinci yorum da ziyade (artırma) manasına alınabilir.⁵¹

"*Sırat*" kelimesi yapılan bütün yorumlarda "yol" anlamına gelmektedir. Allah Teâlâ'nın şu beyanlarında olduğu gibi. "*Şüphesiz bu, benim dosdoğru yolumdur.*"⁵², "*De ki: İşte bu, benim yolumdur.*"⁵³ Müfessirler, söz konusu ayet-teki sırat kelimesiyle ne kastedildiği konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Bir kısmı "sırat Kur'an'dır", bir kısmı da "imandır" demiştir. Hangisi kabul edilirse edilsin, "*sırat*" "eğriliği ve sapması olmadan varlığını sürdüren, içinde çeliş-kiler bulunmayan manevi bir yol"dur. Bu yoldan ayrılmayan, Fatiha'da anlatılan ilahi lütuflara mazhar olur.⁵⁴

"*el-Müstakim*" lafzının anlamını "el-kâim" diye belirleyenler olmuştur, yani "kesin aklî ve nakli delillerle sabit olan"; öyle ki hiçbir karşı fikir onu yok ede-mez. Bir görüşe göre "*müstakim*"; "kendisine uyup bağlılık göstereni doğru yola sevk eden, kurtuluşa ulaştırıp cennete koyan" demektir. Diğer bir yoruma göre ise müstakim; "sayesinde doğru yola girilen" anlamına gelir. Allah'ın şu beyanında olduğu gibi: "*Allah gündüzü nesne ve olayları gösteren (mübsir) kılmıştır.*"⁵⁵ Yani, "nesne ve olayların görülmesine vesile kılmıştır" demektir.⁵⁶

49 Maturidî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, s. 1/47-48.

50 Nisa, 4/136.

51 Maturidî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, s. 1/48.

52 En'am, 6/153.

53 Yusuf, 12/108.

54 Maturidî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, s. 1/48.

55 Yunus, 10/67.

56 Maturidî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, s. 1/49.

Razi'ye göre “*sırat-ı müstakim*” insanın Allah'tan başka her şeyden yüz çevirmiş, bütün kalbi, fikri ve zikriyle Allah'a yönelmiş olmasıdır. Buna göre “*ihdinassırata'l-müstakim*” sözünden kulun maksadı, onu Allah'ın bahsedilen nitelikteki “*sırat-ı müstakime*” iletmesidir. Yani musibetlere sabretme ve bela geldiğinde de bırakıp kaçmayıp sebat etmek hususunda peygamberlerin yoluna uymaktır. Bunlara göre kulun “*Bize Doğru Yolu Göster*” demesindeki maksadı musibetlere sabretme ve bela geldiğinde de bırakıp kaçmayıp sebat etme hususunda peygamberlere uymaktır.⁵⁷

İmam Matürîdî, “*sırat-ı müstakim*”i; beyan, Allah'ın doğru yola iletmesi ile hak yolun dışına sapmaktan koruması ve bizim için hidayeti yaratması şeklinde yorumlarken, Razi, “*sırat-ı müstakim*”i peygamberlerin yolu olan; musibetlere sabretme, bela geldiğinde bırakıp kaçmayıp sebat etme olarak tefsir etmiştir. Allah'tan hidayet isteyerek, O'nun emir ve yasaklarına riayet etmek suretiyle ahirete hazırlık yapmak “*sırat-ı müstakim*”de olmak bir başka ifadeyle dinin yolunda olmaktır.

7- “Gazabına uğrayanların ve sapmışların yoluna değil, nimet verdiği kimselerin yolunu ilet.”

Allah Teâlâ Fatiha'nın bu son ayetinde, kendilerine nimet verilen kimseleri söz konusu etmektedir. Matürîdî'ye göre Allah'ın hidayet lütfetmesi sebebiyle her müminin üzerinde birçok nimeti vardır. Ayette sözü edilenler “*sırat*” kelimesinin “din” anlamına geldiğini göstermektedir, çünkü Allah onu bütün müminlere lütfetmiştir. Bunun yanında ayetin bu kısmını hususi manaya yoranlar da vardır. Bu durumda ayetin anlamı iki açıdan ele alınabilir. Birincisi, Allah onlara, kitaplara ve akli delillere vakıf olmaları açısından lütufta bulunmuştur. Bu yoruma göre “*sırat*”, Kur'an'dan ve çeşitli delillerden ibaret olur. İkincisi, ilahi nimete mazhar kılınanlar din alanında bir özelliğe sahip bulunmuş olur ve onlar bu özellik sayesinde bütün müminlerin üstünde bir yer tutar. Mesela Hz. Davud ve Süleyman'ın, “*Bizi mü'min kullarının birçoğundan üstün kılan Allah'a hamdolsun*”⁵⁸ şeklindeki sözleri gibi. Bu takdirde “*ihdina*”nın anlamı da bu anlayış üzere olur.⁵⁹

“*Kendilerine nimet verdiklerinin yoluna*” ayetinde mü'minlere verilen nimeti Fahreddin er-Razi üç kısımda ifade eder. Birincisi; Yalnız Allah'ın yarattığı nimet, yaratmak ve rızık vermek gibi. İkincisi; görünürde bize, Allah'tan başkası tarafından gelen, ama aslında Allah'tan olan nimet. Allah Teâlâ bu nimeti, nimet vereni ve bu nimete vesile olanın kalbinde, bu nimeti verme arzusunu yaratan-dır. Üçüncüsü; bizim itaatte bulunmamız sebebiyle bize ulaşan nimetler. Bunlar

57 Razi, *Mefâtihu'l-gayb*, I/355.

58 Neml, 27/15.

59 Maturîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, s. 1/49.

da Allah'tandır. Çünkü Allah bizi taate muvaffak kılıp taatlere karşı bize yardım etmemiş, bizi onlara iletmemiş ve taatlere mani olacak sebepleri ortadan kaldırmamış olsaydı, bunlardan hiçbirine ulaşamazdık. Buradan da anlaşılıyor ki, bütün nimetler gerçekte Allah tarafından ihsan edilmektedir.

Allah'ın kullarına verdiği ilk nimet, onlara hayat vermesidir. Ancak asıl nimet iman nimetidir. "*Kendilerine nimet verdiklerinin yoluna*" ayeti, üzerinde Allah'ın nimeti olan herkesi içine alır. Bu nimetten murad din nimetidir. İmanın dışındaki her dini nimet imanın bulunmasıyla kayıtlıdır. İmanı meydana getiren nimete gelince, bu nimetin diğer dini nimetler olmaksızın da meydana gelmesi mümkündür.⁶⁰

"*Gazaba uğrayanların ve sapmışların*" kimler olabileceği konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bazı âlimler ikisinin de aynı olduğunu söylemişlerdir, çünkü doğru yoldan sapmış olan herkes ilahi gazaba müstehak olmuş, gazaba uğrayan her kes de hak yoldan ayrılmış olmakla nitelendirilme konumuna düşmüş demektir. Bazıları da gazaba uğrayanların Yahudiler olduğunu söylemiştir. Yahudilerin özel olarak bu kötü nitelikle anılmaları, Hıristiyanlarda görülmeyen "gerçeğe karşı ısrarlı direnişleri ve azgınlığa varan kibirleri" yüzündendir. Mesela Hz. İsa'nın nübüvvetini inkâr edişleri, onu öldürmek istemeleri, ayrıca Allah hakkında "*Allah'ın eli sıkıdır*"⁶¹ demeleri gibi. Yine Allah'ın Yahudiler hakkında; "*İnsanlar içinde müminlere karşı düşmanlık gösterenlerin en şiddetlisi olarak Yahudilerle müşrikleri göreceksin*"⁶² buyurması gibi. Bunlardan başka puta tapanlara karşı, ileride gelecek bir peygamber sayesinde zafer kazanacaklarını arzu ettikleri ve bunu söyleyip durdukları halde Hz. Peygamber'e iman etmeyişleri, şiddetli direnişleri ve içlerinde nifak hareketinin baş göstermesi; bütün bunlar yüzünden, sapıklık vasfında başkalarıyla ortak bulunmakla birlikte, özel olarak ilahi gazaba da müstehak olmuşlardır.⁶³

Razi'ye göre meşhur olan görüş; "*gazaba uğrayanlar*"ın Yahudiler olduğudur. "*Allah'ın lanet edip aleyhine gazap ettiği kimseler*"⁶⁴ ayeti de bunu göstermektedir. Ayetteki "*sapmışlar*" ise "*Daha önce muhakkak ki saptular ve birçok kimseyi de saptırdılar. Onlar dümdüz yoldan sapmışlardır*"⁶⁵ ayetinin de gösterdiği gibi Hıristiyanlardır.⁶⁶

Razi ayetin tefsirinde şunları kaydeder: Bu ayet, mükelleflerin üç kısım ol-

60 Razi, *Mefâtihu'l-gayb*, I/359,362.

61 Maide, 5/64.

62 Maide, 5/82.

63 Maturidî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, s. 1/49-51.

64 Maide, 5/60.

65 Maide, 5/77.

66 Razi, *Mefâtihu'l-gayb*, I/363.

duğunu gösterir: 1- İtaat edenler. “*Kendilerine nimet verdiklerinin*” sözü bunlara işaret eder. 2- Günah işleyenler. “*gazaba uğrayanlar*” sözü ile bunlara işaret edilmiştir. 3- Allah’ın dini hususunda cehalet ve küfür içerisinde olanlar. “*Sapmışlar*” sözüyle de bunlara işaret edilmiştir.⁶⁷

Allah’ın kullarına olan nimetini Matürîdî, Allah’ın onlara hidayet vermesi ve onları din üzere bulundurması ekseninde yorumlarken, Razî, Allah’ın nimetini, Allah’ın doğrudan yarattığı nimetler, rızık vermesi, başkasından gibi görünen ancak gerçekte Allah’tan olan nimetler ve itaat etmek suretiyle insanın ulaştığı nimetler olarak tefsir etmektedir.

Gazaba uğrayanlar ve sapmışlardan maksadın da hemen hemen her müfessirin yorumladığı gibi, Matürîdî ve Razi’nin tefsirlerinde de gazaba uğrayanlar; Yahudiler, sapmışlar ise Hıristiyanlar olarak belirtilmişlerdir.

Sonuç

Fatiha suresi mahiyeti itibarıyla Kur’an’ın başlangıcı olan ve anlam derinliğine sahip en önemli surelerinden biridir. Lafız olarak yedi kısa ayetten müteşekkil olmasına rağmen, Kur’an’ın çok kısa ancak çok anlamlı bir özeti gibidir. Her ayeti üzerinde uzunca durulması ve yorumlanması gereken bir suredir. Fatiha suresinde Allah’a hamd, Allah’ın isimleri, Ahiret inancı, tevhid, uluhiyyet, rububiyet, iyi ve salih kimselerden olmanın, Allah’ın rızasına nail olmanın duası yer alır. Fatiha’da yer alan hususlar, her biri üzerinde uzun uzun tefekkür edilmesi gereken konulardır. Bu sebeple müfessirler Fatiha’nın tefsirini her yönüyle, her vecihten yapmaya çalışmışlardır.

Farklı kelam ekollerine mensup olan İmam Matürîdî ve Fahreddin er-Razî Fatiha’nın tefsirinde önemli oranda benzer yorumlarda bulunmuşlardır. Her iki müfessir de dirayet tefsiri müellif olmalarına rağmen nakilden uzak kalamamışlardır. Yeri geldiğinde sahabeden ve önceki müfessirlerden nakiller yapmışlardır. Müelliflerimizin diğer bir ortak yönü; kelamcı olmaları hasebiyle zaman zaman kelam ekollerinin görüşlerine atıfta bulunmuş olmalarıdır.

Matürîdî ve Razi genel itibarıyla Fatiha suresinin evvelinin Allah’a hamdetmeyi, O’na övgü ve sena etmeyi ihtiva ettiğini, sonunun ise Allah’a iman etmekten ve O’na itaati kabul etmekten yüz çevirenleri kınamayı ihtiva ettiğini ifade etmişlerdir. Her iki müellif Fatiha tefsirinde tevhid ve itaate dikkat çekmiş, ibadet edilecek ve yardım istenecek tek varlığın Allah olduğunu belirtmişlerdir. İnsanların ilahlığı ve yardım istemeyi Allah’a hasrederek O’ndan başkasına ibadet amacıyla yönelmemelerinin kulluk borcu olduğunu da ifade etmişlerdir.

67 Razi, Fahreddin, *Mefâtihu l-gayb*, I/365.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

İLK ÜÇ ASIR KELAM TARTIŞMALARI TABERÎ ÖRNEĞİ*

Naif YAŞAR**

Öz

İslamî fikriyatın teşekkülünde ilk dört asır büyük bir öneme sahiptir. Zira temel İslam ilimlerinin doğuşu ve sistematize edilişi bu döneme denk gelmektedir. Özellikle Hz. Osman'ın şehit edilmesiyle başlayan siyasî iç kargaşaların etkisiyle İslam âlimleri arasında birçok kelamî konuda ihtilaflar ortaya çıkmış ve bu ihtilaflar paralelinde birbirinden farklı görüşleri olan birçok fırka tezahür etmiştir. Bazı fırkaların temel dayanağı Kur'ân ve Sünnet iken, bazılarının akıl ve mantık ve diğer bazılarının ise siyasî muharrıklar olmuştur. Bu fırkaların teşekkülünde rolü olan belli başlı kimseler vardır. Bu makalede Taberî'nin fırkalar içindeki rolü ve kelamî konumu incelenecektir. Taberî, bazılarına göre Selefi, bazılarına göre koyu bir Ehl-i Sünnet taraftarı, bazılarına göre Ashabü'l-Hadis'ten biri ve diğer bazılarına göre ise Eş'arî kelamcılarının bir prototipidir. Fakat bu tanımlamaların hiçbirisi tam olarak Taberî'nin kelamî konumunu yansıtmaz. Bununla beraber bu tanımlamaların her birisinin haklılık payı da yok değildir. Zira Taberî, bu fırkaların hepsinin de bazı görüşlerini benimsemiştir. Fakat tüm fikirlerini kabul ettiği bir fırka yoktur.

Anahtar Kelimeler: Taberî, Kelam, Taberî Tefsiri, Taberî'nin Kelamî Konumu

THE KALÂM DISCUSSIONS IN THE FIRST THREE CENTURIES TABARÎ AS AN EXAMPLE

Abstract

The first four centuries are very important in terms of formation of the Islamic thoughts. Because the essential Islamic sciences have born and become systematized in this era. Especially by the effect of the political chaos among Muslims which started by the martyrdom of caliph Osman, a lot of conflicts arouse on many theological topics among experts of Islam and in parallel with these controversies, many different schools of kalâm came out. Some schools have relied on Qur'ân and Sunna whereas some others based their thoughts on reason and logic and the other ones on the political stimulants. In this article we will touch on Tabarî's kalam position. According to some experts Tabarî is a Salafi; according to some others he is a strong supporter of Sunnite; according to the other ones he is one of the Aşhâb al-Ḥadīṣ (traditionists) and according to some others he is a prototype of Ash'arite theologians. But actually no one of these definitions explains Tabarî's position of kalâm clearly. Yet, each of these definitions is right partially. Because Tabarî has supported some ideas of all these schools. But there is not any school among them which Tabarî supported completely.

Keywords: Tabarî, Kalâm, Tabarî's Exegesis, The Kalâm Position of Tabarî

* Bu makale Naif Yaşar'ın *İLK ÜÇ ASIR KELAMİ TARTIŞMALAR BAĞLAMINDA TABERÎ (224-310/839-923) NİN KONUMU*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2015 künyeli doktora tezinin özetinden meydana gelmiştir.

** Yrd. Doç. Dr. Adıyaman Üm. İslami İlimler Fak. Tefsir ABD Öğr. Ün.

Giriş

Temel İslam ilimlerinin teşekkülü açısından hicri ilk dört asır hayatı bir öneme sahiptir. Zira İslami ilimlerin doğuşu, sınıflandırılması, ilgili terimlerin oluşumu ve İslami ilimlerde branşlaşmanın meydana gelişi bu döneme denk gelmektedir. İlk dört asırdan sonraki dönemlerde her ne kadar İslami ilimlerde gelişmeler kaydedilmişse de aslında bu gelişmeler daha çok ilk dört asırda ortaya çıkan ilimlerin açılımı ve sistematik hale getirilmesi ile alakalıdır. Bu açıdan Cābirī (1936-2010), İslam kültür tarihini, tedvin öncesi ve tedvin sonrası şeklinde iki döneme ayırır.¹ Dolayısıyla İslami ilimlerde herhangi bir konunun boyutlarının sağlıklı bir şekilde ortaya konulması için, bu meselenin ilk teşekkülünün veya diğer bir ifadeyle doğuşunun gerçekleştiği tarihe gitmek, onun doğuşunu tetikleyen ve onu şekillendiren amilleri keşfetmek büyük bir önem arz etmektedir. Örneğin; iman-amel ilişkisi, zât-sıfat bağlamında Allah'ın sıfatları, kebair-iman ilişkisi gibi kelimâ konular, hicri ilk dört asırda yoğun bir şekilde tartışılmıştır.

Hicrî üç ve dördüncü asrın ilk çeyreğinde yaşamış olan Taberî (224-310/839-923), İslami ilimlerin teşekkülü ve tedvininde önemli bir yere sahiptir. Onun kelimâ ilminde de kayda değer bir konumu bulunmaktadır. Bu çalışma Taberî'nin bu yönünü ele almayı hedeflemektedir.

Taberî'nin kelimâ görüşleriyle ilgili olarak birçok eser hazırlanmış olmasına rağmen, bu eserler genel itibarıyla herhangi bir tarihî kronolojiye dikkat etmeden, Taberî'nin görüşlerini, hem kendisinden önceki görüşlerle hem de kendisinden sonraki görüşlerle karşılaştırarak incelemişlerdir. Böyle bir metot ise Taberî'nin görüşlerini ve bu görüşlerin arka planını net bir şekilde ortaya koymak için doğru bir metot değildir. Zira Taberî'den sonra şekillenen görüşleri, onun görüşleriyle karşılaştırmak ve buna bağlı olarak onun kelimâ konumunu belirlemeye çalışmak anakronik bir hataya düşmektir. O halde en sağlıklı metot, Taberî'nin, etkisinde kalarak görüş beyanında bulunduğu fikirleri tespit etmek ve bu bağlamda değerlendirmelerde bulunmaktır.

Taberî'nin kendi çevresinde şekillenen gelenekten nasıl etkilendiği ve bu durumun onun ilmî duruşunu ne dereceye kadar belirlediği, içerisinde yaşadığı siyasî ve sosyo-kültürel ortamının anlaşılmasıyla ortaya konulabilir. Zira kişinin düşünce yapısını şekillendiren, içerisinde yetiştiği ortamdır. Kişi kendisini yetiştiren ortamın özelliklerini bilerek veya bilmeyerek yansıtır.² Cābirī der ki: “Ne tür ilmî çalışma olursa olsun, bu çalışmanın kendi başına müstakil ve dış etmenlerden korunmuş bir şekilde var olması hiçbir zaman mümkün olmadığı gibi, tam aksine

1 el-Cābirī, Muḥammed 'Ābid (1936-2010), *Tekvīnu'l-'akli'l-'Arabī*, Merkezu Dirāsati'l-Vahdētī'l-'Arabīyye, Beyrut 2011, s. 62, 295.

2 el-Cābirī, *el-'Aḳlu'l-'Arab*, s. 23-26, 66-67.

bu ilmi saha, her zaman siyasî ve toplumsal etkilerle varlığını sürdürmüş ve hatta bu alanların sürekli olarak onda cereyan ettiği bir arena olmuştur.³ Binaenaleyh bir medeniyeti veya entelektüel bir seviyeyi doğuran şey, bir toplumun veya toplumların oluşturduğu coğrafî, tarihî, toplumsal ve kültürel muhittir.”⁴ Dolayısıyla İslami ilimler üzerindeki çalışmaların her yönüyle canlı ve çeşitli olduğu bir dönemde yaşayan Taberî, her ne kadar kendi tefsirini yazarken, tefsiri ilgilendirmeyen şeylerden kaçındığını ifade etse de⁵ aslında o, kendi dönemine gelene kadar aktif bir şekilde tartışılan ve kendi döneminde de canlılığını devam ettiren kalamî meselelere, gerek doğrudan doğruya ve gerekse de dolaylı olarak göndermelerde bulunmuş, kendisini ait hissettiği fırka ve zihniyet çerçevesinde bazı görüşleri kabul etmiş ve diğer bazılarını reddetmiştir.⁶ Bu bağlamda Cābirî, İslami ilimlerin ve İslam âlimlerinin zihniyetinin temel mayasını Arap dil felsefesinin oluşturduğunu dile getirir.⁷ Dolayısıyla İslami ilimlerin zemininin dile ve beyana dayandığını söylemek hatalı olmasa gerektir.

Taberî üzerinde yapılan çalışmalar, onun hem bilgi kaynakları hem de *Cāmi’u’l-Beyān ‘an Te’vīli Āyi’l-Kur’ān* adlı tefsirinin kaynakları bağlamında özet olarak şunları verirler: Kur’ân, sünnet, icmâ, kıyas/akıl, maslahat ve örf.⁸ *Taberî Tefsiri* üzerinde yapılan çalışmalarda, Taberî’nin tefsir kaynakları arasında Arap diline yer verilmez. Bunun sebebi hem Kur’ân’ın hem diğer temel İslami kaynakların Arapça olması ve ayrıca Arapçanın bir dil olması hasebiyle bilgi kaynağı değil, bilginin işlendiği bir vasıta olarak görülmesi olabilir. Fakat bu durumun aksine Taberî’nin Garibu’l-Kur’ân ile ilgili tahlillerinin temel dayanağının Arap dili olması ve burada Arap dil kullanımına, Arapça şiirlere dayanarak vardığı sonuçları ayetlerin tevillerine yansıtması, kıraatle ilgili tercihlerinde Arap dil kullanımlarına dayanarak birçok sahih kıraati reddetmesi ve bazen de sahih kıraatleri reddetmeden sırf dil kullanımlarından dolayı bazılarını diğerlerine tercih etmesi, yeri geldikçe belirteceğimiz gibi kalamî konularda bazı görüşleri Arap dil kullanımına dayanarak reddetmesi veya kabul etmesi, Taberî’nin Arapçayı önemli bir tefsir kaynağı olarak kabul ettiğini göstermektedir. Arap dilinin tefsirlere yansıtması her ne kadar dirayet başlığı altında kabul edilse de bizce *Taberî Tefsiri* için dirayet kavramı, kastedilmek istenilen manayı net bir şekilde ifade edemeyecek

3 el-Cābirî, *el-‘Aḳlu’l-‘Arab*, s. 6-7.

4 el-Cābirî, *el-‘Aḳlu’l-‘Arab*, s. 13.

5 eḫ-Ṭaberî, Ebū Ca’fer Muḥammed b. Cerir b. Yezîd b. Gâlib (ö. 310/923), *Cāmi’u’l-beyān ‘an te’vīli āyi’l-Kur’ān*, thk. Ḥalîl el-Meys, Dāru’l-Fikr, Beyrut 2005, I, 90, 109; V, 3212, 3673.

6 Bkz. Goldziher, Ignaz (1850-1921), *Die Richtungen Der Islamischen Koranauslesung*, Brill, Leiden 1920, s. 98.

7 el-Cābirî, *el-‘Aḳlu’l-‘Arabî*, s. 75-77.

8 Cerrahoğlu, İsmail, “Muḥammed İbn Cerir et-Ṭaberî ve Tefsiri”, *AÜİFD*, 16/1 (1968), ss. 79-101, s. 90; Muḥammed ez-Zuḥaylî, *eḫ-Ṭaberî*, s. 136, 172-174; Aydın, Atik, *Taberî’nin Kur’an’ı Yorumlama Yöntemi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2005, s. 78-82, 145-150, 168-169.

kadar genel bir terimdir. Buna binaen bize göre Taberî'nin tefsir kaynaklarından biri de dildir. *Taberî Tefsiri* üzerinde yapılan çalışmaların çoğunun onun dil tasavvuruna dikkatleri çekmesi ve dil-muhatap ilişkisinin tefsirinde önemli bir yere sahip olduğunu belirtmesi de bizim bu görüşümüzü güçlendirir niteliktedir.

Taberî, tefsirinin mukaddimesinde, tefsirinin temel olarak neye dayanacağını açıklamıştır. O, mukaddimedede Allah'ın insanlara bahşettiği en büyük nimetlerden birinin *beyan* olduğunu ifade etmiştir. Burada beyan nimetinin kıymetini ve tabakalarını i'cāza varana kadar kısaca özetler. Dolayısıyla o, وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ، ayetine dayanarak, Kur'ân'ın Arapların anlayacakları bir dil ile nazil olduğunu ifade etmiştir. Burada, Kur'ân'ın i'cāzına dikkatleri çekmiş ve beşerin dilinden ne kadar üstün olduğunu beyan etmeye çalışmıştır. O, bu dil zemininden kaymadan yedi harf ve kıraat meselesine geçmiş ve birçok rivayet naklederek konuyla ilgili bakış açısını ortaya koymuştur. Taberî, tefsirinin mukaddimesinde dikkatleri dil unsuruna çekmekle, tefsirinin temel olarak dayanağının dil olacağını sinyallerini vermiştir. O, Kur'ân dili ile alakalı anlayışı açısından sadece mukaddimesindeki açıklamalarla yetinmemiş, aksine tefsirinin birçok yerinde de Kur'ân diline bağlı dil anlayışını tekrar tekrar ortaya koymuştur. Dolayısıyla o, ayetleri tevil ederken, ihtilafli durumlarda tercihte bulunurken, aktardığı rivayetleri yorumlarken ve kendi tercih ettiği kelimeleri görüşlerinin gerekçelerini sunarken, tefsirinin birçok yerinde belirttiği dil anlayışına bağlı kalarak hareket etmiştir. Taberî'nin tefsirinde defalarca arz ettiği Kur'ân dili anlayışı veya diğer bir ifadeyle Kur'ân'ı tevil metodolojisi/hermenötiği özetle şöyledir:

Kur'ân, her yönüyle Arapçadır ve Araplara hitap etmek üzere Arapçanın kaideleri ve kullanımları üzere inmiştir. Kur'ân, Arap dilinin en fasih olanı ile nazil olup Araplara, onların en çok bildikleri ve kendi aralarında en yaygın olan dil kullanımlarıyla hitap etmiştir. Bundan dolayı Kur'ân ibarelerinin tevili; Arapçanın en fasih, en meşhur ve Arapların örfünde en çok bulunan kullanımlara, dinleyicisinin fehmine en yakın olan manaya, en çok kullanılan üsluba, zahiren anlaşılman manalara, Kur'ân ve Sünnet'ten hüccet mesabesinde bir tahsis edici delil gelmediği müddetçe, metnin zahirinde mevcut olan anlama ve ibarenin umuma göre tevil edilmesi gerekir. Yoksa Kur'ân, Arapçada bir kullanım yönü olsa da Arap dilinin şaz kullanımlarına, şaz şiiirden alınan mana ve üsluba, muhatapça meçhul, zahirden batına tevcih edilmiş, dilin en garip ve en şaz manalarına göre tevil edilmez.¹⁰

9 "Biz, her elçiyi kendi kavminin diliyle gönderdik ki onlara açıklasın."14/İbrāhīm, 4.

10 eṭ-Ṭaberî, *Cāmi'*, I, 16-19, 188, 648; II, 1283; III, 1686, 1826, 1941, 2005, 2221; IV, 2445, 2509, 2529, 2688, 2695, 2794, 2826, 2838, 2915; V, 3181, 3193, 3212, 3321, 3327, 3418, 3625, 3635, 3674, 3677; VI, 4175, 4196, 4259; VII, 4540, 4623; VIII, 4919, 4933, 5279; IX, 5543, 5895, 5897; X, 6006, 6020, 6091, 6392, 6398; XI, 6613-14; XII, 7556; XIII, 7628, 8071; XIV, 8739; XV, 8587, 8681, 8706, 8904.

Taberî'nin tefsir kaynaklarını belirlemede kanaatimizce en sağlıklı yol bizzat kendisinin bu yöndeki açıklamalarıdır. Bu bağlamda Taberî, tefsirinin mukaddimesinde Kur'ân'ın teviline ulaşmanın yolları veya diğer bir ibareyle tefsirin kaynakları olarak şunları sıralar:

1. Resulullah (a.s.): Kur'ân'ın, Peygamber'in (a.s.) açıklaması olmaksızın anlaşılmayan ve bundan dolayı onun açıklamalarına ihtiyaç duyulan kısımları vardır. Bunlar da genelde helal, haram, emir ve nehiy gibi şeylerdir.

2. Kur'ân'ın bazı ayetlerinin teviline sadece Allah bilir. Bunlar da kıyametin kopma vakti ve Sur'a üflenme vakti gibi şeylerdir.

3. Arap dili: Kur'ân'ın bazı kısımlarını da Arap diline vakıf olanların bilebileceği şeyler oluşturur.

Taberî bu taksimine mesnet olarak İbn Abbas'tan (ö. 68/687) gelen şu rivayeti nakleder: "İbn Abbas der ki: 'Tefsir dört çeşittir: Arapların kendi dilleri vasıtasıyla bildikleri tefsir; onu bilmemekle kimsenin mazur tutulamayacağı tefsir; âlimlerin bildiği tefsir; sadece Allah'ın bildiği tefsir.'"¹¹

Dolayısıyla Taberî'nin, tefsir kaynağı olarak en çok önemseddiği iki şey şunlardır:

1. Peygamber (a.s.): Ona göre, Kur'ân'ın tevili noktasında hakka en çok isabet eden, tevil ve tefsirinde hüccet olarak en vazıh olanı; tevili diğer insanlardan değil de Resulullah'tan (a.s.) sabit bir haberle ya da müstefiz bir rivayetle veya müstefiz bir rivayet yoksa nakli güvenilir ve geçerli olanların ('udül esbât) vasıtasıyla veyahut da sıhhatine bir delil bulunan yolla gelen tefsirdir.¹²

2. Arap dili: Taberî'ye göre, Kur'ân'ın tefsiri konusunda yapılan tercüme ve beyanlarda delil bakımından en açık olanı, dil yönünden elde edilendir. Tevili ve tefsiri selefın, sahâbilerin, imamların, tabiinin haleflerinin ve ümmetin âlimlerinin görüşleri haricine çıkmadığı sürece, bu tevil ve tefsiri yapan kim olursa olsun, Arapların şiiirlerinden örnek getirerek veya konuşmalarında ve lügatlerinde yaygın olarak bilinen dili kullanarak yaptığı açıklamalar bu tefsir türüne girer.¹³

Taberî, bu görüşü çerçevesinde hareket ederek Kur'ân'ın zahiri/literal anlamına bağlı kalmış ve her ne kadar kendi görüşleriyle taban tabana zıt görüşleri aktarmış olsa da Kur'ân'ın zahirinin desteklemediği yorumları genel itibariyle reddetmiştir.¹⁴ Taberî, ayete bağlı olarak kendisine göre hüccet niteliği taşıyan bir

11 eṭ-Ṭaberî, *Câmi'*, I, 49-51, 59-60.

12 eṭ-Ṭaberî, *Câmi'*, I, 60.

13 eṭ-Ṭaberî, *Câmi'*, I, 60.

14 Goldziher, *Koranauslesung*, s. 89; McAuliffe, Jane Dammen, *Qur'anic Christians: An Analysis of Classical and Modern Exegesis*, Cambridge University Press, New York 2007, s. 44; Mårtensson, Ulrika, "Through

hadis veya haber gelmediği müddetçe, Arap dili çerçevesinde tefsir yapar. Fakat eğer hüccet niteliğinde bir rivayet gelirse, bu durumda bağlayıcı olan, bu gelen rivayettir.¹⁵

Bu noktada Taberî, Kur'ân'ın çok az bir kısmının Peygamber (a.s.) tarafından açıklandığını iddia edip tefsire karşı çıkanları eleştirir. Taberî, “kim Kur'ân'ı kendi görüşüne göre yorumlarsa, ateşte yerini hazırlasın!”¹⁶ gibi Kur'ân'ı re'y ile tevil etmeyi yasaklayan rivayetlerin, Kur'ân'ın sadece Peygamber'den (a.s.) gelen bir nass ile anlaşılan kısmı için olduğunu ifade eder. Dolayısıyla, *قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ وَإِثْمَ وَالْبَغْيِ بَعِيرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ* رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ وَإِثْمَ وَالْبَغْيِ بَعِيرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ ¹⁷ ayetinin de ifade ettiği gibi kim bilmeden Kur'ân'ı kendi görüşüyle tevil ederse, isabet etse de hata etmiş olur. Zira onun bu tevilini sadece zan ifade eder. Kim Allah'ın kitabını zan ile tevil ederse, Allah hakkında bilmediği konuda konuşmuş olur.¹⁸

Taberî, Hz. 'Âişe'nin (ö. 58/678), Peygamber'in (a.s.) sadece Cebrail'in kendisine bildirdiği birkaç ayeti tefsir ettiğini¹⁹ dile getirdiği rivayeti yorumlarken, bu rivayetin senet yönünden sıkıntılı olduğunu, Resulullah'ın (a.s.), ümmetin ihtiyacı olan tefsiri yapmamış olmasının imkânsız olduğunu ve ayrıca Allah'ın ona, ²⁰ *وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ* ayetiyle, kendisine indirdiğini tebliğ ve beyan etmesini emrettiğini ifade eder. Taberî'ye göre, eğer bu rivayetlerin iddia ettiği doğru olsaydı, o halde Kur'ân'ın Peygamber'e (a.s.) nazil olması, onu açıklaması için değil de açıklamayı terk etmesi için olurdu. Fakat aksine, Allah'ın kendisine indirileni insanlara tebliğ ve beyan etmesini emretmesi, onun bu görevi yaptığını gösterir. Taberî, İbn Mes'ûd'dan (ö. 32/652) gelen: “Bizden bir adam on ayet öğrendiğinde, bunların manalarını anlayıp onlarla amel etmediği sürece başka ayetlere geçmezdi” rivayetinin sahih olduğunu ve dolayısıyla Resulullah'ın

the Lens of Modern Hermeneutics: Authorial Intention in al-Tabarî's and al-Ghazâlî's Interpretations of Q. 24:35”, *Journal of Qur'anic Studies*, 11/2 (2009), ss. 20-48, s. 27-33; Aydın, *Taberî*, s. 36-38, 89-93, 94-109, 168.

15 eṭ-Taberî, *Câmi'*, I, 648; III, 2221; V, 3635; VII, 4623; VIII, 5237; XII, 7556; XIV, 8739; eṭ-Taberî, *Tehzîb*, V, 548.

16 Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), *Musned*, Beytu'l-Efkârî'd-Devliyye, Beyrut 2005, I/232, rivayet no: 2069, s. 182; eṭ-Tirmizî, Muḥammed b. 'İsâ b. Sevre (ö. 279/892), *Câmi' u'l-Tirmizî*, thk. Yûsuf el-Ḥâc Ahmed, Mektebetu İbn Hacer, Şam 2004, Tefsîr, rivayet no: 2950, s. 813.

17 “De ki: Şüphesiz ki Rabb'im fuḫşiyattan açıkça ve gizlice yapılanını, günahı, haksız yere isyan etmeyi, hiçbir delil indirmedeği halde Allah'a şirik koşmanızı ve bilmediğiniz şeyleri Allah'a isnat ederek söylemenizi haram kılmıştır.” 7/el-A' râf, 33.

18 eṭ-Taberî, *Câmi'*, I, 52-53. Şâfi't de aynı konuda Taberî ile benzer görüşü savunur. Bkz. eṣ-Şâfi't, Muḥammed b. İdrîs Ebü 'Abdillâh (ö. 204/820), *er-Risâle*, thk. Ḥâlid es-Seb' el-' Alemî, Zuheyr Şefîk el-Kubbî, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrut 2008, s. 94-101.

19 Bkz. Ebü Ya' lā el-Müşulî, Ahmed b. 'Alî b. Müsennâ b. Yaḥyâ b. Hilâl et-Temîmî (ö. 307/919), *Musnedu Ebî Ya' lā*, thk. Hüseyin Selîm Esed, Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs, Beyrut 1990, rivayet no: 4528, VIII, 23-24.

20 “Biz sana da Kur'ân'ı indirdik. Tâki insanlara, kendilerine ne indirildiğini açıkça anlatsın ve onlar da böylece belki tefekkür ederler.” 16/en-Nahl, 44.

(a.s.) sadece birkaç ayeti tefsir ettiğini iddia edenlerin de bu görüşlerinin hatalı olduğunu savunur.²¹

Taberî'nin kelamî konumuna gelince o, kelamî görüş açısından bazılarının göre Selefi,²² bazılarının göre Ashabu'l-Hadis'ten biri,²³ bazılarının göre Eş'arî kelamcılarının bir prototipi,²⁴ bazılarının göre koyu bir Ehl-i Sünnet taraftarı²⁵ ve diğer bazılarının göre ise Ashabu'l-Hadis ile mantığı kullanan hadisçiler arasında yer alır.²⁶ Bu noktada ilk dönem İslami çalışmalar üzerinde birçok eseri olan Christopher Melchert'e göre III./IX. asırda kelamî fırkalar temel olarak üçe ayrılır. İlki, İbn Hanbel gibilerini kapsayan hadisçiler; ikincisi, Hanefî fıkıhçıları ve Mu'tezile âlimlerinden oluşan mantıkçılar; üçüncüsü, kendilerini muhaddis gören ve apolojetik/spekülatif kelamî²⁷ kullananlardır. Melchert, Taberî'yi buradaki üçüncü gruba dâhil eder.²⁸ Fakat bu tanımlamaların hiçbirisi tam olarak Taberî'nin kelamî anlayışını yansıtmaz.²⁹ Zira o, kendi dönemindeki Ashabu'l-Hadis'e özellikle haberî sıfatlar başta olmak üzere birçok konuda muhalefet etmiştir. Bir proto-Eş'arî olarak tarif edilmesi ise anakronik bir durumdur. Zira Taberî, temel kelamî görüşlerini hicri üç yüzyıldan önce beyan ettiği halde, Eş'arî o döneme kadar bir Mu'tezilî'dir.³⁰ Koyu bir Ehl-i Sünnet taraftarı olduğu yönündeki iddialar ise Taberî'nin görüşlerini net olarak ortaya koyamayacak kadar geniş bir kavramdır. Ehl-i Sünnet kavramı hicri I. yüzyılın ikinci yarısından itibaren kullanılmış olmakla beraber sınırları net bir şekilde belirlenememiştir.³¹ Bu kavram, Taberî döneminde Ashabu'l-Hadis, Ebu Hanife ve taraftarları, bazı Mürciiler ile bid'ata

21 eṭ-Ṭaberî, *Câmi'*, I, 55-58.

22 Yâkût, İbn 'Abdillâh el-Hamevî (ö. 622/1225), *Mu'cemu'l-udebâ'*, Dâru'l-İhyâi't-Turaşi'l-'Arabî, Beyrut b.t.y., XVIII, 81-83; Muḥammed ez-Zuhaylî, *el-İmâmeṭ-Ṭaberî*, Dâru'l-Kalem, Şam 1999, s. 137-138; Ahmed el-'Avâyeşe, *İmâm İbn Cerir eṭ-Ṭaberî ve difâ'uḥu 'an 'aḳîdeti's-Selef*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, el-Câmi'atu Ummi'l-Kurâ Kulliyetu's-Şerî'ati ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, Mekke 1982, s. 282-285.

23 Goldziher, *Koranauslesung*, s. 93-94; Van Ess, Josef, "Political Ideas in Early Islamic Religious Thought", *British Journal of Middle Eastern Studies*, 28/2 (2001), ss. 151-164, s. 155. Ayrıca bkz. Rosenthal, Franz (1914-2003), *The History of al-Ṭabarî: General Introduction and from the Creation to the Flood*, State University of New York Press, Albany 1989, I, 61.

24 Mårtensson, *Hermeneutics*, s. 21, 26, 43.

25 Loth, Otto (1844-1881), "Ṭabarî's Korancommentar", *ZDMG*, 35 (1881), ss. 588-628, s. 602; Laatik, Bouazza, *L'exégèse de Tabarî et d'al-Qurtubî*, Édition Aparis 2011, s. 23.

26 Shah, Mustafa, "Al-Ṭabarî and the Dynamics of tafsîr: Theological Dimensions of a Legacy", *Journal of Qur'anic Studies*, XV/2 (2013), ss. 83-139, s. 87.

27 Taberî, Mu'tezile'nin görüşlerini reddederken bazen onların cedel üslubunu kullanır. Bkz. eṭ-Ṭaberî, *Câmi'*, V, 3513-14; eṭ-Ṭaberî, *eṭ-Tabşîr fî me'âlimi'd-dîn*, thk. Alî b. 'Abdil'azîz b. 'Alî eṣ-Şibl, Dâru'l-'Aşime, Riyad 1996, s. 201-203, 208-211.

28 Melchert, Christopher, "The Adversaries of Aḥmad b. Ḥanbal", *Arabica*, XLVI (1997), ss. 234-253, s. 234-253 (Shah, *Al-Ṭabarî* içinde, s. 99)

29 Bkz. Shah, *Al-Ṭabarî* içinde, s. 100.

30 Bkz. Allard, Michel, *Le problème des Attributs Divins dans la Doctrine d'al-Aş'arî et de ses Premiers Grands Disciples*, Imprimerie Catholique, Beyrut 1965, s. 35.

31 Esen, Muammer, *Ehl-i Sünnet: Kavramının Oluşum ve Gelişim Süreci*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2009, s. 79-83. Ayrıca bkz. Özler, Mevlüt, *Tarihsel Bir Adlandırmanın Tahlili: Ehl-i Sünnet - Ehl-i Bid'at*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2010, s. 34-38.

saplanıp kalmış olarak kabul edilen kişi ve zümrelerin dışında kalan bütün Müslümanları kapsayan³² ve dolayısıyla net çizgileri olmayan şemsiye bir kavram olarak kullanılmaktaydı. Biz de bu çalışmamızda Ehl-i Sünnet kavramını bu geniş ve net olmayan manasıyla kullandık. Bize göre bu konuda gerçek şudur: Taberî, genellikle selefin çoğunluğunun ve Sünnet'e bağlı ulemanın görüşlerini tercih etmiştir. Allah'ın sıfatları, kader, Kur'an'ın yaratılması, ru'yetullah, kebair ehli, şefaet, irade gibi Mu'tezile'nin, Ehl-i Sünnet'in görüşlerine muhalefet ettiği hemen hemen her konuda Mu'tezile'ye karşı çıkmıştır.³³

Taberî, kelimî konuları ele alırken sadece kendinden önceki âlimlerin yorumlarıyla yetinmez. Tam aksine o, İslami ilimlerdeki entelektüel donanımını kullanarak, kendisine gelen kaynakları ona has, orijinal bir üslupla tekrar harmanlar.³⁴ Nitekim Taberî'nin eserlerini kendi seleflerinin ve çağdaşlarının eserlerinden farklı ve orijinal kılan da onun bu tutumudur.

Şimdi temel birkaç başlık altında Taberî'nin kelimî görüşlerini inceleyeceğiz:

1. İMAN

İmanın mahiyeti, hicri ilk üç asırda tartışılan en önemli konular arasındadır. Zira kişiyi İslam'a bağlayan ve İslamiyet'teki konumunu belirleyen, İslam Ümmeti ile yakınlık derecesini gösteren şey, kişinin imanî boyutudur. Burada kişinin hem İslam Dini hem de İslam Ümmeti ile olan bağı açısından imanî yönünün dikkate alınması, konunun teorik, teolojik tartışmalarının ötesinde bir de sosyal ve siyasal yönünün olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla bu dönemde yapılan imanın tanımı ile ilgili tartışmaların arka planında siyasal, sosyal ve psikolojik kaygılar da etkin olmuştur. Bundan dolayı, belki de fırkalar dönemi diyebileceğimiz hicri ilk üç asırda, tüm fırkalar imanın tanımı meselesine çok önem vermiş ve her fırka kendi benimsediği iman tarifinin doğruluğunu ispat etmek için çaba sarf etmiştir. Bu dönemde imanın tanımı ile ilgili o kadar yoğun bir çaba sarf edilmiştir ki, bunun neticesinde birbirinden farklı birçok iman tanımı ortaya çıkmıştır. Her bir fırkanın kendi disiplini ve metodolojisi paralelinde yaptığı iman tanımı dışında, fırkaların birçok alt kolunun ve bazen de bu fırkaların önder konumundaki şahıslarının kendilerine özgü iman tarifleri ortaya çıkmıştır.

İşte bu dönemin bir âlimi olan, temel İslam ilimlerinin hemen hemen hepsine el atmış, kıymetli ve aynı zamanda hacimli eserler veren Taberî'nin bu tartışmalar-

32 Esen, *Ehl-i Sünnet*, s. 80.

33 Yâkût, *el-Udebâ*, XVIII, 81-83; Muhammed ez-Zuhaylî, *et-Taberî*, s. 137-138; Polat, *et-Taberî*, s. 284-285; Koç, *Taberî*, s. 89-90.

34 Bkz. Koç, Mehmet Akif, "Taberî Tefsir'ini Anlamak Üzerine - I", *AÜİFD*, 51/1 (2010), ss. 79-92, s. 79; Shah, *Al-Tabarî*, s. iv, 90, 99, 114-115.

rın haricinde kalması, kendi döneminde yaşanan bu ihtilaflarda herhangi bir tarafa meyletmemesi ve bunu da eserlerine yansıtması elbette düşünülemezdi.

1.1. İmanın Tarifi

1.1.1. İmanın Mahiyeti

1.1.1.1. İmanın Sadece Marifet veya Sözdən İbarettir Olması

Burada iki ayrı iman tarifi söz konusudur. Biri: “İman; yalnızca Allah’ın kalpteki bilgisi (marifet)dir”, diğeri ise: “İman; kalp ile tasdik olmaksızın sadece dil ile ikrardır.”

“İman; yalnızca Allah’ın kalpteki bilgisi (marifet)dir” tarifi söz konusu olunca belki de ilk akla gelen Cehm b. Şafvân (ö. 131/748) ve Ebu’l-Hüseyn eş-Şâlihî (ö. ?) gibi Mürcüilerdir. Onlara göre: “İman; yalnızca Allah’ın kalpteki bilgisi (marifet)dir. Eğer bir kimse, söylemlerinde ve ibadetinde Yahudilik, Hristiyanlık veya diğeri inançlara ait fiiliyatta bulunsa, fakat öte yandan kalben Allah’ı bilirse, o bir mümindir.”³⁵

Buna karşın Murcîe’nin el-Kerrâmiyye [Muhammed b. Kerrâm (ö. 256/870)] koluna: “İman; kalp ile tasdik olmaksızın sadece dil ile ikrardır” şeklindeki iman tarifi isnat edilir. Dolayısıyla Kerrâmiyye, kalp ile ilgili bilginin iman olarak kabul edilmesini reddetmiştir. Onlar, Hz. Muhammed dönemindeki münafıkların gerçek mümin olduklarını ve Allah’ı inkârın, onu dil ile nefy etmek ve inkâr etmekle olacağını iddia etmiştir.³⁶

1.1.1.2. İmanın Marifet ve İkrardan İbarettir Olması

İmanın bu tarifi, yukarıda verdiğimiz “iman; sadece kalp ile tasdiktir” veya “iman; sadece dil ile ikrardır” şeklindeki iman tariflerini birleştirir. Dolayısıyla bu iman tarifine göre “iman; sadece kalp ile tasdik ve dil ile ikrardan ibarettir.”³⁷ Bu görüşü savunan fırka genel itibarıyla Mürcîe’dir. Müslüman âlimler tarafından

35 Ebû ‘Ubeyd, el-Kâsım b. Sellâm (ö. 224/839), *Kitâbu’l-İmân*, thk. Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî, Mektebetu’l-Me’ârif, Riyad 2000, s. 59, 100-101; el-Eş’arî, Ebu’l-Hasan ‘Alî b. İsmâ‘îl (ö. 324/935), *Maḳâlâtü’l-İslâmiyyîn ve ihtilâfı’l-muḳallîn*, takdim ve tahşîye: Ne‘îm Zerzûr, Mektebetu’l-‘Aşriyye, Beyrut 2009, I, 114-115, 219; el-Malaḳî, Muhammed b. Aḳmed b. ‘Abdirrahmân (ö. 377/987), *et-Tenbîh ve’r-redd ‘alâ ehli’l-ehvâ’ ve’l-bida’*, thk. Muhammed Zeynehem Muhammed ‘Azab, Mektebetu’l-Medbulî, Kahire 1993, s. 108; el-Bağdâdî, ‘Abdu’lḳâhîr b. Tâhîr b. Muhammed (ö. 429/1037), *el-Farḳ beyne’l-fırak*, Ta’lik. İbrâhîm Ramaḳân, Dâru’l-Ma’rîfe, Beyrut 2008, s. 112-123, 145; Kâḳdî ‘Abdulcebbar, Aḳmed el-Hemezânî (ö. 415/1024), *Şerḳu’l-uşûli’l-ḳamse*, Dâru İḳyâi’t-Turaḳi’l-‘Arabiyye, Beyrut 2012, s. 191, 194-195; eş-Şehrestânî, Muhammed b. ‘Abdülkerîm (ö. 548/1153), *el-Milel ve’n-nihal*, thk. Aḳmed Fehmî Muhammed, Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, Beyrut 2009, I, 74, 142; el-Curcânî, Seyyid Şerîf ‘Alî b. Muhammed (ö. 816/1413), *Şerḳu’l-mevâḳif*, thk. Maḳmûd Ömer ed-Dimyâfî, Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, Beyrut 2012, VIII, 352; Watt, William Montgomery (1909-2006), *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhu Fiğlalı, Sarkaç Yayınları, Ankara 2010, s. 199. Ayrıca bkz. et-Ṭaberî, *et-Tabşîr*, s. 189-190.

36 Ebû ‘Ubeyd, *el-İmân*, s. 49; el-Eş’arî, *Maḳâlât*, I, 120-121; el-Bağdâdî, *el-Farḳ*, s. 204-205. Ayrıca bkz. Sönmez, Kutlu, *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri*, Otto, Ankara, 2012, s. 307.

37 et-Ṭahâvî, Ebû Ca’fer (ö. 321/933), *el-‘Aḳîdetu’l-Ṭahâviyye*, Dâru’l-Beyrîk, Beyrut 2001, s. 38.

genellikle kabul edilmiştir ki, Murcie tabiri Kur’ânî bir ifade olan, وَأَخْرُونَ مُرْجُونَ³⁸ ayetinden çıkarılır. Burada “kalmıştır” şeklinde tercüme edilen kelime, ya “مُرْجُونَ” yahut da “مُرْجُونَ” kelimesidir. Fakat müfessirler (mesela Muḳātil, Ebu ‘Ubeyde ve Taberî), bu iki kelimenin mana bakımından aynı olduğunu ve “tehir etmek, geriye bırakmak” anlamındaki “أرجأ”den geldiğini kabul ederler.³⁹ Taberî, *Tehzîb* adlı eserinde Mürcie isminin lügavî tahlilini yapıp, bu ismin kendi dönemindeki âlimler tarafından: “İmanın amel olmaksızın sözden ibaret olduğunu söyleyenler” için kullanıldığını dile getirir.⁴⁰

Şehrestânî de, “mürchie” ism-i failine tekabül eden isim fiil “ircā” kelimesinin iki anlamını verir: Birincisi, “tehir” veya “geciktirme”; ikincisi, “ümit verme”. Birincisi Murcie’nin amelleri, niyet ve rızanın arkasına koydukları zaman kullanılır. İkincisi de “imanın bulunduğu yerde günah hiçbir zarar vermez” iddiasında buldukları zaman kullanılır. İrcā’, ayrıca büyük günah işleyen hakkında kararın ahiret gününe tehir edilmesi ve Hz. Ali’yi (ö. 40/661) halifelik bakımından birinci sıradan alıp dördüncü sıraya koyma anlamlarına da gelebilir.⁴¹

İlk Murcie Hz. Ali ile Hz. Osman’ın ümmetin haklı idarecileri olduğunu kabul etmekte ve günahlarından dolayı her ikisinden de teberri etmeyi reddetmektedir. Muhtemelen bu iki insanın faziletleri hakkında karar vermeyi de reddetmektedirler.⁴² Bunların hepsinde ümmetin birliği için bir endişe ve “büyük günah işleyen, bu günahından dolayı ümmetten çıkarılır” şeklindeki Hâricî iddialarını⁴³ ve Hz. Ali’nin üstünlüğüne (efdalîyyet) dair ilk Şî’î inancını kabul etmeyi de reddetme vardır.⁴⁴ Bu bağlamda bütün ilk Murciiler, gerek Şî’îler ve gerek Hâricîlerin bölücü eğilimlerinin muhalifleri olarak Sünnîlerin öncüleri idiler.⁴⁵ İmanın bu tarifini kabul eden âlimler arasında Yûnus b. ‘Avn (ö. ?), Ğaylân b. Mervân ed-Dimeşkî (ö. 106/724-126/743), Ebu Hanife (ö. 150/767), Muḳātil b. Süleymân (ö. 150/767), el-Hüseyn b. Muhammed en-Neccâr (ö. 218/833?), Bişr el-Merîsî (ö. 218/833-227/842), İbn er-Rävendî (ö. 250/864) gibi şahıslar gösterilebilir.

38 “Bir başka bölüm de var ki işleri Allah’ın emrine kalmış; dilerse onları azaplandırır, dilerse tövbelerini kabul eder. Allah, her şeyi bilir, hüküm ve hikmet sahibidir.” 9/et-Tevbe, 106.

39 Muḳātil b. Süleymân (ö. 150/767), *Tefsîru Muḳātil b. Süleymân*, thk. ‘Abdullah Maḥmûd Şeḫâte, Muessesetu Târiḫi’l-‘Arabî, Beyrut 2002, II, 195; Ebû ‘Ubeyde Ma’mer b. Musennâ (ö. 211/826), *Mecâzu’l-Ḳur’ân*, thk. Aḥmed Ferîd el-Muzeydî, Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, Beyrut 2006, s. 105; eṭ-Ṭaberî, *Câmi’*, VII, 4385; eṭ-Ṭaberî, *Tehzîbu’l-âsâr ve tafsiḫü’s-sâbit’an Rasulillâh (a.s.) mine’l-aḥbâr*, thk. Muḥammed Maḥmûd Şâkir, Maṭba’atu’l-Medenî, Kahire b.t.y, VI, 658-659; Watt, *Teşekkül*, s. 171.

40 Bkz. eṭ-Ṭaberî, *Tehzîb*, VI, 658-661.

41 eṭ-Ṭaberî, *Tehzîb*, VI/659-661; eṣ-Şehrestânî, *el-Milel*, I, 137; Watt, *Teşekkül*, s. 166-167.

42 eṭ-Ṭaberî, *Tehzîb*, VI, 661.

43 Hodgson, Marshall Goodwin Simms (1922-1968), *İslâm’ın Seriveni*, çev. İzzet Akyol vd., İz Yayıncılık, İstanbul 1993, I, 215-216; Watt, *Teşekkül*, s. 172-173; Van Ess, Josef, *The Flowering of Muslim Theology*, çev. Jane Marie Todd, Harvard University Press, London 2006, s. 122-123.

44 Watt, *Teşekkül*, s. 194-195.

45 Watt, *Teşekkül*, s. 177.

1.1.1.3. İmanın Marifet, İkrar ve Amelden Oluşması

İmanın; “kalp ile tasdik, dil ile ikrar ve amelden ibaret olduğu” şeklindeki tanımı, fırkalar arasında geniş anlamda kabul görmüştür. Bu tanımı en genel anlamıyla Hâricîler, Mu‘tezile, Ashabu’l-Hadis,⁴⁶ Eş‘ariyye ve Şî‘a benimsemiştir.

Özellikle Hâricîler ve Mu‘tezililer, yaptıkları bu iman tanımının neticesinde, İslam Ümmeti’ni sınıflara ayırmaya gitmiş ve hatta teorik tartışmalarla yetinmeyip bizzat fiilî mücadeleye girişmiştir. Bu anlamda tekfir hareketini ilk başlatanlar Hâricîlerdir. Onlar, sadece kendilerini gerçek Müslüman olarak görürlerdi. Bu tekfir hareketiyle siyâsî tercihleri desteklemişlerdir. Hâricîler diğer tüm Müslümanların sadece cehenneme gideceği görüşüne kani olmadılar. Onlar, Müslümanlara karşı cihat etmeleri gerektiğini de savunmuşlardır.⁴⁷

Burada görüşlerini aktardığımız bu fırkalar imanın tanımında amele vurgu yapmış olmakla beraber, tam anlamıyla homojen bir iman anlayışına sahip değildirler. Bu fırkaların iman tanımı birbirinden ayrıldığı gibi, aynı fırkaya dâhil birçok fırka ileri gelenlerinin de iman tanımı birbirinden farklıdır.

Taberî, yukarıda zikrettiğimiz her üç görüşü de başta tefsiri olmak üzere birçok eserinde incelemiş ve bu konularla ilgili mütalaalarını arz etmiştir. O, imanın tanımı ile ilgili olarak şunları söylemektedir: “İmanın tanımı konusunda, iman, söz ve amel midir, artar ve eksilir mi yoksa artmaz ve eksilmez mi gibi görüşlerden bizce doğru olanı; iman, söz ve ameldir, artar ve eksilir. Zira Resulullah’ın (a.s.) sahâbîlerinden gelen haberler ve din ve fazilet ehlinin de benimsediği görüş budur.” Taberî bu konuda şunu nakleder; Velîd b. Müslim (ö. 195/810) der ki: “Ezvâî (ö. 157/774), Mâlik b. Enes (ö. 179/796) ve Sa‘îd b. Abdilazîz’den (ö. 167/783): ‘İman amelsiz ikrardır’ diyenin sözünü reddedip, ‘amelsiz imanın ve imansız amelin’ olmadığını söylediklerini işittim.”⁴⁸

Taberî,⁴⁹ *الدِّينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ* ayetini tefsir ederken, imanın, sadece marifet veya sözden ibaret olduğunu iddia eden görüşü reddetme bağlamında öncelikle, “iman”ın lügavî tahlilini yapar. O burada şunu beyan eder: “Araplara göre ‘iman etmenin’ manası ‘tasdik etmek’ demektir. Bir şeyi sözüyle tasdik edene de ameliyle tasdik edene de ‘mümin’ denir. Bundan dolayı Allah,

46 Bkz. el-Curcânî, *el-Mevâkıf*, VIII, 353.

47 Van Ess, *Theology*, s. 30-31; Akbulut, Ahmet, “Hâricîliğin Siyasi Görüşlerinin İtikadileşmesi”, *AÜİFD*, XXXI/1 (1990), ss. 331-348, s. 339-340.

48 eţ-Taberî, *Şarîhu’s-sünne*, *thk. Bedr b. Yûsuf el-Ma’tûkî, Mektebetu Ehli’l-Eser, Kuveyt 2005*, s. 35-36; el-Lâlekaî, Ebu’l-Ķâsım Hibetullâh b. el-Ķâsım b. Manşûr eţ-Taberî (ö. 418/1027), *Şerhu usûli i’tikâdi Ehli’s-Sünne ve’l-Cemâ’a mine’l-Kitâbi ve’s-Sünneti ve’l-icmâ’i ş-şâhâbeti ve’l-tâbi’ine min ba’dihim*, Ummu’l-Kurâ Üniversitesi, Mekke b.t.y., II, 848.

49 “Onlar, gaybe inanırlar, namaz kılarlar, rızıklandırdığımız şeylerin bir kısmını yoksullara verirler.” 2/el-Bakara, 3.

⁵⁰ وَأَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ buyurmuştur. Dolayısıyla Hz. Yakub'un çocukları: 'Sen söylediğimiz bu sözümüzde bizi tasdik edecek değilsin' demek istiyorlardı.⁵¹ Keza Allah için herhangi bir şeyden korkmak da sözü amelle tasdik etmek anlamına gelen 'iman' kavramının içine girer. 'İman' kelimesi, Allah'ı, kitaplarını ve peygamberlerini dil ile ikrar ve bu ikrarı amel ile doğrulamayı birlikte kapsayan geniş bir kelimedir.⁵² Bu itibarla bu ayeti kerimeye en uygun düşen tevil ve burada bahsi geçen topluluğun bir sıfatı konumunda olan mana: 'Çaybe iman ettiklerini hem kalpleriyle, hem dilleriyle hem de amelleriyle tasdik edenler' şeklindeki tevidir. Zira Allah burada ne bir rivayet ne de aklî bir delil ile 'iman' kelimesini onların herhangi bir özel vasıflarıyla sınırlamıştır. Aksine o, bu kelimeyi genel bir üslup üzere inzal etmiştir."⁵³

Taberî, bu görüşünü başta tefsiri olmak üzere,⁵⁴ *et-Tabşîr* ve *Tehzîb* adlı eserlerinin birçok yerinde ifade etmektedir.⁵⁵ Taberî, ameli sadece namaz, hac gibi zahiri fiillerle sınırlamaz. Ona göre, kalpte inanç haline dönüşmüş bilgiler de kulların kesbi ve fiilleridir. Aynı şekilde dil ile ikrar da vukuundan sonra kulların kesbidir. Keza Allah'ın kullar üzerinde farz kıldığı vecibelerle amel etmek de böyledir.⁵⁶ Taberî'ye göre, kişinin mutlak anlamda "mümin" ismine müstahak olması için, imanın tüm manalarını kapsayan marifet, ikrar ve ameli konularda, Allah'ın tüm farzlarını eksiksiz bir şekilde eda etmesi gerekir.⁵⁷

1.2. İman Konulu Diğer Bazı Tartışma Alanları

1.2.1. İmanda İstisna ("İnşallah Müminim") Meselesi

İman ile ilgili olarak tartışılan konulardan biri de imanda istisna konusudur. İmanda istisna; kişinin mutlak anlamda "müminim" demeyip fakat "inşallah müminim" demesidir. Ebu Hanife gibi bazı âlimlere göre, küfürde istisna olmadığı gibi imanda da istisna olmaz. İbn Hanbel gibi bazı âlimlere göre ise bu, sadece önceki âlimlere ait bir sünnettir. Fakat Taberî gibi kimi âlimler imanda istisnayı zorunlu görmektedir.

Taberî de eserlerinde imanda istisna konusunu değişik yönleriyle inceler. Onun imanda istisna meselesini ele aldığı ayetlerden biri, قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ نُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ وَإِنْ تُطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَا يَلِتْكُمْ مِنْ أَعْمَالِكُمْ شَيْئًا

50 "Fakat biz doğru söylesek de sen bize inanmazsın." 12/Yüsuf, 17.

51 Eş'arî de imanın kelime anlamını Taberî'nin bu tahliline benzer bir şekilde yapar. Bkz. el-Eş'arî, *Kiṭābu'l-luma' fī reddi 'alā ehli'z-zeyğī ve'l-bida'*, thk. 'Abdu'azîz 'İzzuddīn es-Seyravān, Dāru'l-Lübnan, Beyrut 1987, s. 154.

52 et-Taberî, *Cāmi'*, I, 138; et-Taberî, *et-Tabşîr*, s. 190.

53 et-Taberî, *Cāmi'*, I, 138.

54 et-Taberî, *Cāmi'*, I, 138, 156-158; III, 1653; IV, 2859-60; VII, 4447; XIII, 7940-44.

55 Bkz. et-Taberî, *et-Tabşîr*, s. 194-199; et-Taberî, *Tehzîb*, VI, 658-688.

56 et-Taberî, *et-Tabşîr*, s. 190.

57 et-Taberî, *et-Tabşîr*, s. 191.

⁵⁸ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ayetidir. O, müfessirlerin bu ayetin tevilde ihtilaf ettiklerini ifade edip birçok farklı görüşü aktardıktan sonra şunu belirtir: Burada bu ayetin tevili açısından doğru olan görüş, Zuhri'den aktardığımız görüştür. Allah burada sözleriyle ikrar edip dine giren fakat sözlerini amelleriyle gerçekleştirmeyen bu bedevilerin, “Allah’a ve Resulü’ne iman ettik” gibi bir kısıtlama ile değil de mutlak manada “iman ettik” demelerini yasaklamaktadır. Allah, buna mukabil, muhatabın net bir şekilde anlayabileceği ve söyleyeninin de söylediği şeyde haklı olduğu söz olan: “Hak şahadeti getirerek dine girdik, canlarımızı ve mallarımızı kurtardık” anlamında, “Müslüman olduk” demelerini emretti.⁵⁹ Dolayısıyla Taberî, bu ayeti kerimede⁶⁰ ifade ettiği gibi, imanda istisnayı zorunlu görmektedir. Bu konuda gördüğümüz kadarıyla imanda istisnanın zorunluluğu üzerinde en çok duran Taberî’dir. O, bu ayette ve daha birçok yerde⁶¹ kişinin mutlak anlamda “müminim” dememesinin gerektiğini; fakat istisna veya belli kayıtlarla⁶² mümin olduğunu söylemesi gerektiği üzerinde ısrarla durur.

Bu beyanatından da açık bir şekilde anlaşılacağı gibi Taberî’ye göre imanda istisna, sadece selef âlimleri arasında bir gelenek değil, aksine uyulması zorunlu bir kuraldır. Taberî’ye göre eğer kişi kendisini veya bir başkasını mutlak anlamıyla “mümin” diye nitelirse, hem büyük olasılıkla yalan söylemiş olur hem de muhatabını yanıltmış olur. Zira mutlak anlamda “mümin”, hiçbir kusuru ve günahı olmayan mükemmel “mümin” demektir. Böyle bir müminin olma ihtimali düşük olduğundan, en doğrusu imanda istisnayı kullanmaktır.

1.2.2. İmanın Artması ve Eksilmesi Meselesi

İman ile ilgili olarak tartışılan konulardan biri, imanın artıp eksilmesi meselesidir. Bazı İslam âlimlerine göre imanın derecesi değişken iken, diğer bazılarına göre iman, sabit bir şeydir ve dolayısıyla iman ehli, imanî açıdan birbirleriyle aynı dereceye sahiptirler. İmanın değişkenliği veya sabitliği meselesinin temelinde yatan asıl dayanak ise imanın tanımıdır. İmanın sadece marifet veya sadece söz olduğunu veyahut da imanın marifet ve sözden ibaret olduğunu kabul edenlere göre iman sabit bir şeydir, artması veya eksilmesi söz konusu değildir. Fakat bunun aksine imanın tanımını iman-amel ilişkisi üzerine bina edip imanın; kalp ile tasdik, dil ile ikrar ve amelden oluştuğunu ileri sürenler, bu görüşlerinin zorunlu bir sonucu olarak da imanın artıp eksildiğini iddia ederler. Zira imanın tanımına

58 “Bedeviler, inandık dediler; de ki: İnanmadınız fakat “Müslüman olduk” deyin. Zira iman, henüz gönüllerinize girmedi. Allah’a ve Peygamberi’ne itaat ederseniz, yaptığınız iyiliklerin sevabından hiçbir şey eksilmez, şüphe yok ki Allah, suçları örter, rahîmdir.” 49/el-Ĥucurât, 14.

59 eṭ-Ṭaberî, *Câmi’*, XIII, 7940-44; eṭ-Ṭaberî, *Câmi’u l-beyân ‘an te’vîli âyi l-Ķur’ân*, thk. ‘Abdullâh b. ‘Abdilmuhsin et-Turkî, Dâru Hicr, Kahire 2001, XXI, 388-392.

60 49/el-Ĥucurât, 14.

61 eṭ-Ṭaberî, *Tehzîb*, VI, 661-683; eṭ-Ṭaberî, *et-Tabşîr*, s. 187-193, 194-199.

62 “Allah’a ve Resulü’ne iman ettim” gibi.

ameller de dâhil edilince ve insanların amel bakımından birbirleriyle aynı olamayacakları düşünülünce, bunun doğal bir sonucu olarak imanın bu amellere bağlı olarak artıp eksildiği kabul edilir.

وَأِذَا مَا أَنْزَلْتُ سُورَةً فَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ أَكُنْتُمْ رَادَتْهُ هَذِهِ إِيْمَانًا فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَرَأَتْهُمْ إِيْمَانًا وَهُمْ
⁶³يَسْتَكْبِرُونَ ayetini tefsir ederken şunu söylemektedir: Eğer: “İman, Arap dilinde tasdik ve ikrar değil midir?” diye sorulursa, biz de buna, “evet” deriz. Eğer: “O halde bu sure onların tasdik ve imanlarını nasıl arttırdı?” denirse, biz de deriz ki: Bu sure, inişi zamanında onların imanlarını arttırdı. Zira bu sure inene kadar, onlara farz olan sadece Resulullah’ın (a.s.) Allah’tan getirdiği her şeyin hak olduğuna icmalen inanmalarıydı. Bu sure inmeden bizzat ona olan imanlarını ikrar etmeleri ve içindekilerle amel etmeleri onlar üzerinde farz değildi. Fakat bu sure nazil olunca, onlara bu surenin bizzat kendisinin Allah tarafından olduğunu ikrar etmeleri, içinde bulunan Allah’ın hükümlerine, cezalarına ve farzlarına iman etmeleri farz kılındı. İşte bu surenin nüzulünde iman ve tasdiklerini arttıran bu idi.⁶⁴ Taberî, imanın artıp azalmasıyla ilgili görüşlerini, tefsirden sonra yazdığı *Şarîhu’s-Sünne, et-Tabşîr ve Tehzîb* adlı eserlerinde daha detaylı bir şekilde beyan etmektedir. Taberî buralarda birçok farklı görüşü aktardıktan sonra der ki: Bizce doğru olan görüş, “iman; marifet, söz ve amel olduğundan artar ve eksilir.”⁶⁵

2. İLAHİYAT

Taberî tefsirinde; Allah’ın sıfatları, ru’yetullah, irade, tevfiğ ve hızlân, teklîf-i mâ lâ yuṭâğ ve kader ile ilgili konulara da temas etmiştir. Taberî’nin, kendi dönemine gelinceye kadar ortaya çıkan ve İslam âlimleri arasında geniş tartışmalara sahne olan bu kelimâ konularında incelemeye değer görüşler ileri sürmüştür. Bu konunun başka bir açıdan önemi ise Taberî’nin, İslamî fikriyatın oluşumunda hayati öneme sahip olan hicri ilk üç asırda meydana gelen kelimâ tartışmaları ele alış tarzını görme imkânına sahip olmaktır. Zira bu dönemlerde İslamî düşünceler henüz değişmez bir formata kavuşmadığından, burada yapılacak farklı yorumlar kendisinden sonraki fikriyatı ve istikameti belirleyecek konumdadır. Bizim burada tespit etmeye çalıştığımız şey, Taberî’nin kendisinden önceki dönemi nasıl işlediği, hangi görüşlere meylettği ve kendisine gelen malzemeyi harmanlarken ne ölçüde serbest davrandığıdır.

2.1. Allah’ın Sıfatları

2.1.1. Zâtî Sıfatlar

Burada temel olarak İslam âlimlerinin Allah’ın zâtı ve sıfatlarıyla ilgili tartış-

63 “Bir sure indirilince içlerinden “bu hanginizin imanını arttırdı” diyen de var. Fakat inen sureler, inananların imanlarını artırır ve onlar birbirlerini müjdelerler.” 9/et-Tevbe, 124.

64 et-Taberî, *Câmi*, VII, 4447. Ayrıca bkz. et-Taberî, *Câmi*, III, 2168.

65 et-Taberî, *Sarîh*, s. 35-36; et-Taberî, *et-Tabşîr*, s. 194-199; et-Taberî, *Tehzîb*, VI, 658-688.

malarının genel bir fotoğrafını verdikten sonra, Taberî'nin sıfatlarla ilgili görüşlerini inceleyeceğiz.

Allah'ın sıfatları ile ilgili olarak tartışılan ana konular şunlardır: Allah'ın sıfatları gerçek manada var mıdır yok mudur? Varsa ezeli midir yoksa sonradan olma mıdır? Ezeli ise bu sıfatlar Allah'ın zâtının kendisi midir yoksa gayrisi midir?

Allah'ın sıfatlarının gerçek manada var olup olmadığı ve bu sıfatların İslam inancının merkezi konumunda olan tevhid ilkesine zarar verip vermeyeceği meselesi Mu'tezile ile Ehl-i Sünnet arasında uzun uzadıya tartışılmıştır. Kısaca özetlemek gerekirse; seleften büyük bir cemaat ilim, kudret, irade gibi ezeli sıfatları kabul edip detaylarına girmediler; ayrıca el, yüz, göz, istivâ gibi Allah'ın haberî sıfatlarını da tevilsiz olarak kabul etmişlerdir. Bundan dolayı bunlara Sıfatıyye dendi. Öte taraftan Mu'tezililer, zâtî sıfatları inkâr ettikleri ve haberî sıfatları da tevil ettikleri için bunlara Mu'a'ttıla adı verilmiştir. Bazıları da sıfatları yorumlayıp teşbihe düştüler. Bu süreç Abdullah b. Sa'îd el-Kullâb (ö. 239/854), Hârs b. Esed el-Muḥâsibî (243/857) ve Ebu'l-Abbâs Ahmed b. İbrahim el-Ḳalânîsi'ye (ö. ?) kadar geldi. Bu şahıslar seleften olup kelimî kitaplar okudular, bu konularda kitap yazıp ders verdiler ve seleftin akaidini kelim ve usul delilleriyle desteklediler. Eş'arî (ö. 324/936), hocası Cubbâi'den (ö. 302/915) ayrılınca bunlara katıldı ve bunların düşüncelerini kelim yöntemiyle destekledi. Böylece Eş'arî'nin bu düşüncesi Ehl-i Sünnet'in mezhebi olmuştur.⁶⁶

Şunu belirtmemiz gerekir ki Allah'ın sıfatları konusunda Taberî de Ehl-i Sünnet ile benzer görüşleri savunur. O, eserlerinde bu durumunu dillendirmese de kendisini bu kesime müntesip görerek hareket eder. Fakat Taberî, sıfatlarla ilgili görüşleri verirken kendisini yetkin biri olarak gördüğünden, kendisinden önceki Sünnî şahsiyetlerin görüşlerine açıkça atıflarda pek bulunmaz. Doğru veya yanlış olduğuna inandığı görüşleri kendi delilleriyle arz eder. Bu bakımdan eserleri incelendiğinde, ilk bakışta onun hangi fırkaya müntesip olduğu açıkça görülmeyebilir.

Taberî Allah'ı, sıfatları bağlamında şöyle tanımlar: “Onu ne uyuklama ne uyku tutar. Başkasını değiştiren şey onu değiştirmez. Hâllerin değişimi, gece ve gündüzün deveranı onun ezeli olarak üzerinde bulunduğu hâlini değiştirmez. Aksine o, sürekli bir hâl üzeredir.”⁶⁷ Keza o, Allah'ın sıfatlarıyla ilgili görüşünü özet olarak şöyle dile getirir: “Kişinin, ona ikrar ve amel iktiran ettiğinde iman ismini gerektirip kendisine “mümin” denilebilmesi için, Rabb'inin her şeyin yaratıcısı ve müdebbiri olduğunu, bunda tek ve yardımcısız olduğunu, onun, benzeri olmayan

66 eş-Şehrestânî, *el-Milel*, I, 79-81; İbn Haldûn, 'Abdurrahmân b. Muhammed (ö. 809/1406), *Mukaddime*, thk. Ebu 'Abdillâh es-Sa'îd el-Mendüh, Muessesetu'l-Kutubi's-Sekâfiyye, Beyrut 2005, II, 148-149, 153-154; Allard, *Attributs*, s. 133-135; Esen, “Sünnî Kelâmın Öncülerinden İbn Küllâb'ın Kelâmî Görüşleri”, *AÜİFD*, XLIII/1 (2002), ss. 63-79, s. 67-68.

67 eş-Taberî, *Câmi'*, III, 1531.

eş-Şamed olduğunu, ilmi her şeyi kuşatan bir âlim olduğunu, istediği hiçbir şeyin kendisini aciz bırakamayan bir kadir olduğunu, kendisine sükût caiz olmayan bir mütekelim olduğunu, yarattıklarının ilmine benzemeyen bir ilminin olduğunu, yarattıklarının kudretine benzemeyen bir kudretinin olduğunu, başkasının kelamına benzemeyen bir kelamının olduğunu; ilmi, kudreti ve kelamının ezeli olduğunu bilmesi gerekir. Dolayısıyla Allah'ın muhdes olduğunu, âlim olmadığını, kelamının yaratılmış olduğunu söyleyen, 'Allah vardı; fakat kelamı yoktu' diyen kâfirdir."⁶⁸

Taberî'ye göre, Allah'ın fiilinin yaratılmış olduğunu -ki fiili yaratılmamıştır- iddia eden kişi küfür ismine, "Allah ezeli olarak âlim değildi" diyen kişiden daha layıktır. Zira bunun sözü, Allah'ın güç yetiremediği ve dileyemediği şeylerin olmasını gerektirir. Bu mantığa göre Allah bir şey diler; fakat dilediği değil başkası gerçekleşir. Bu da kudrete sahip zatların değil, acizlerin şanıdır.⁶⁹ O der ki: İlmi olan bir âlimin ilmini ikrar etmek için, "Allah âlimdir" diyenin sözünden daha açık bir iş, daha vazih bir metot ve delil olmada daha güzel ne olabilir?⁷⁰ Taberî, bunun mantığını şöyle açıklar: "Malum olduğu üzere 'âlim' ile müsemma her şey, kendisinin 'ilmi' olduğu için bununla müsemmadır. Dolayısıyla doğuştan ve insanlar arasında cari olan konuşmalarda bu kullanım böyle olduğu halde, eğer Allah için geçerli tavsifler bu üslubun hilafına olması zorunlu ise ve Allah'a, 'âlimdir, demek nefye delalet edip (yani cahil değildir) onun bir ilminin olduğunu göstermiyorsa',⁷¹ bu düşüncenin zorunlu bir sonucu olarak şunun kabul edilmesi gerekir: 'Allah'ın varlığını ikrar etmek, onun yok olmadığını ikrar etmek demektir, yoksa varlığını ikrar etmek demek değildir.' Fakat eğer onlara göre, ikrar eden, Allah'ın varlığını ve vücudunu ikrar ediyor, yoksa yokluğunu nefyetmiyorsa; aynen öyle de onun âlim olduğunu ikrar eden onun bir ilminin olduğunu ikrar etmiş oluyor, yoksa cehlini nefyetmiyor. Aynı mantık kudret, kelam, irade, izzet, azamet, kibriyâ, cemâl vs. zâtî sıfatların hepsi için de geçerlidir."⁷²

Taberî'nin, *Tarihü'r-Rusul ve'l-Mulûk* adlı eserinin başında yaptığı dua da onun, Allah'ın isim ve sıfatlarıyla ilgili düşüncelerini gösterir niteliktedir. Duasının konumuz ile alakalı kısmı şöyledir: "Hamd, tüm ilklerden önce olan, tüm sonlardan sonra olan, intikal etmeksizin her şeye kadir olan Allah'a olsun. Adet olmaksızın ferd ve tek olan, nihayeti ve müddeti olmaksızın herkesten sonra baki

68 e-Taberî, *et-Tabşîr*, s. 126-127, 149.

69 e-Taberî, *et-Tabşîr*, s. 149-150.

70 e-Taberî, *et-Tabşîr*, s. 128.

71 Taberî burada, "Allah'ın isimlerinin veya sıfatlarının bize onun hakkında müspet bir bilgi vermediğini ve onların menfi manada tefsir edilmeleri gerektiğini" iddia eden Dırâr gibi Mu'tezilîlerin görüşlerine gönderme yapıyor. Bunlara göre, "Allah âlimdir, kadirdir" ifadesi, "o, cahil ve aciz değildir" demektir. Bkz. el-Eş'arî, *Makalât*, I, 137, 220; el-Bağdâdî, *el-Fark*, s. 197; Watt, *Teşekkül*, s. 271-272.

72 e-Taberî, *et-Tabşîr*, s. 129-130.

olan odur. Kibriya, azamet, beha, izzet, saltanat, kudret ona hastır. O, saltanatında ortağı, birliğinde benzeri, yönetiminde yardımcısı veya destekleyeni, eşi (karısı) veya kendisine denk biri olmaktan münezzehtir. Vehimler onu ihata edemez. Kâinat onu içine alamaz. Gözler onu idrak edemez. O, laîf ve ĥabîrdir.”⁷³ Taberî, bu duanın devamında der ki: “Allah’ın yarattığı varlıklar, onlardan önce de ezeli olarak var olan saltanatında herhangi bir artışa sebep olmadığı gibi, bu yarattıklarını yok etmesi de saltanatından kıl payı kadar bir şey eksiltmez. Zira değişik durumlar onu değiştirmez ve bıkkınlık/hastalık ona arız olmaz. Gece ve gündüz onun saltanatından bir şey eksiltmez. Zira asırları ve zamanları yaratan odur.”⁷⁴ Allah, her şeyden önce kadim ve evveldir. O, her şeyi kudretiyle yaratmıştır.”⁷⁵

Taberî, yukarıdaki açıklamalarından da açıkça anlaşıldığı gibi zâtî sıfatlar konusunda temel olarak Ehl-i Sünnet ile aynı görüşleri kabul eder.

2.1.2. Ĥaberî Sıfatlar

Allah’ın sıfatları çerçevesinde tartışılan en önemli konulardan biri de haberî sıfatlardır. Haberî sıfatların en temel tanımı; el, yüz, göz, ayak, geliş, iniş, yükseliş gibi mahlûkata ait sıfatların Allah’a izafe edilmesidir.⁷⁶

Ehl-i Sünnet, Kur’ân ve Sünnet’te yer alan haberî sıfatları keyfiyetsiz/nasilsiz⁷⁷ olarak benimseyip teşbihi nefyetme görüşünü benimserken; Mu’tezile ve onun görüşlerini kabul edenler ise teşbihten kaçınmak için haberî sıfatların dil ve mantık çerçevesinde tevil edilmesinin zaruri olduğunu iddia etmişlerdir. Bu bağlamda Eş’arî şunu ifade etmektedir: “Selef, Ku’ân ve Sünnet’te geçen el, yüz, göz, istivâ’, Allah’ın kıyamet gününde melekler saf saf olduğu halde geleceği gibi haberî sıfatları ve diğer konuları olduğu gibi, itiraz ve ihtilaf etmeden kabul ederler.”⁷⁸

Allah’ın haberî sıfatlarıyla ilgili tartışmalara bağlı geniş bir literatürün oluştuğu bir ortam ve zamanda yaşayan Taberî de konuyla ilgili görüşlerini gerek tefsirinde ve gerekse diğer eserlerinde, hem doğrudan doğruya hem de dolaylı olarak ifade etmiştir. Taberî’nin haberî sıfatları açıklamada dayandığı en önemli kaynaklar dil ve rivayetler olmakla beraber o, Ehl-i Sünnet’in temel kelimî görüşlerini de nazarı itibara almıştır. Taberî, haberî sıfatları beyan ederken bir yandan bir kelamcı bakış açısıyla Ehl-i Sünnet’in görüşlerini, Mu’tezilî vb. görüşlere karşı

73 eṭ-Ṭaberî, *Tarīḫu’r-Rusul ve’l-Mulūk*, thk. Muḥammed Ebu’l-Faḍl İbrâhîm, Dâru’l-Me’ârif, Kahire b.t.y., I, 3.

74 eṭ-Ṭaberî, *Tarīḫ*, I, 4.

75 eṭ-Ṭaberî, *Tarīḫ*, I, 28-31.

76 Yüksel, Emrullah, *Sistematik Kelam*, İz Yayıncılık, İstanbul 2012, s. 55-56; Topaloğlu, Bekir - Çelebi, İlyas, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İsam Yayınları, İstanbul 2010, s. 279.

77 بلا كيف

78 el-Eş’arî, *Risâle*, s. 225-236.

savunurken; diğer taraftan da dili merkeze alan bir müfessir olarak haberî sıfatları, Arap dili çerçevesinde tevیل eder.

Taberî, konuyu özetle şöyle arz eder: “Haberî sıfatlar sahih ve hüccet me-sabesinde bir yolla kişiye geldikten sonra, kişinin onları inkâr etmesi mümkün değildir. Bu sıfatlar da Allah’ın kendisinin duyan ve gören olduğunu,⁷⁹ iki elinin açık olduğunu,⁸⁰ göklerin onun eli ile bükülmüş olduğunu,⁸¹ onun bir yüzünün olduğunu⁸² haber verdiği sıfatlardır. Ayrıca Peygamber’in (a.s.) hadislerinde gelip ayağının olduğunu ifade eden hadis,⁸³ mümin kulunun yüzüne güldüğünü ifade eden hadis,⁸⁴ her gece dünya semasına indiğini ifade eden hadis,⁸⁵ Deccal’ın tek gözlü, Allah’ın ise tek gözlü olmadığını ifade eden hadis,⁸⁶ müminlerin kıyamet gününde Allah’ı perdesiz olarak göreceklerini ifade eden hadis⁸⁷ ve tüm kalplerin Rahman’ın parmaklarından iki parmağının arasında olduğunu ifade eden hadis,⁸⁸ haberî sıfatlar bağlamında değerlendirilmesi gereken hadislerdir. Dolayısıyla sa-dece haber yoluyla bilinebilen, fikir ve düşünce ile bilinemeyen bu gibi sıfatları inkâr edenler, eğer bu sıfatların sahih rivayetleri kendilerine gelmemişse tekfir edilmezler. Fakat adil şahıslardan gelen haberi vahitler dâhil, hüccet ifade edip özü ortadan kaldıran rivayetler kendilerine gelmişse, bunlara inanmaları zorun-ludur. O halde, nasıl ki Allah, **لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ**⁸⁹ şeklinde kendisini

79 “Onun misli gibisi yoktur. O, duyan ve görendir.” 42/eş-Şürâ, 11.

80 “Aksine her iki eli de açıktır.” 5/el-Mâide, 64.

81 “Gökler de Onun sağ eliyle dürlmüştür.” 39/ez-Zümer, 67.

82 “Ve bittî وجهه رَبِّكَ” 28/el-Kaşas, 88; “Onun yüzü dışındaki herşey helak olacaktır.” 28/el-Kaşas, 88; “Ve Rabb’inin yüzü baki olarak kalacaktır.” 20/er-Rahmân, 27.

83 Ahmed, *Musned*, III/134, rivayet no: 12407, s. 851; III/141, rivayet no: 12467, s. 857; III/230, rivayet no: 13435, s. 922; III/234, rivayet no: 13491, s. 925; el-Buḥārî, Muhammed b. İsmâ’îl (ö. 256/870), *Şaḥîhu l-Buḥārî*, Dâru l-İhyâi’t-Turâsi l-‘Arabî, Beyrut 2001, 65/Tefsîr, rivayet no: 4848, 4849, 4850, s. 885; 98/Tevhîd, rivayet no: 7384, s. 1303; 83/İmân, rivayet no: 6661, s. 1180; Muslim, Ebu l-Hüseyn Muslim b. el-Haccâc en-Neysâbüri (ö. 261/875), *Şaḥîhu Muslim*, thk. Ḥalîl b. Me’mûn Şeyḥân, Dâru l-Ma’rîfe, Beyrut 2007, el-Cenneh, rivayet no: 2846, 2848, s. 1283-84.

84 Ahmed, *Musned*, V/287, rivayet no: 22843, s. 1647; el-Buḥārî, *Şaḥîh*, 63/Menâkıbu l-Enşâr, rivayet no: 3798, s. 672; et-Ṭaberî, *Câmi*, IX, 5852-54.

85 Mâlik b. Enes (ö. 179/796), *el-Muvatta’*, thk. Ḥalîl b. Me’mûn Şeyḥâ, Dâru l-Ma’rîfe, Beyrut 2007, 15/el-Kur’ân, rivayet no: 507, s. 125; Ahmed, *Musned*, II/265, rivayet no: 7582, s. 544; II/267, rivayet no: 7611, s. 546; II/487, rivayet no: 10318, s. 709; II/504, rivayet no: 10551, s. 722; el-Buḥārî, *Şaḥîh*, 19/et-Teḥeccud, rivayet no: 1145, s. 209; Muslim, *Şaḥîh*, Şalâtü l-Musâfirîn, rivayet no: 758, s. 350.

86 Ahmed, *Musned*, V/435, rivayet no: 23683, s. 1746; el-Buḥārî, *Şaḥîh*, 06/Ehâdisu l-Enbiyâ, rivayet no: 3439, s. 616; 98/Tevhîd, 7407, s. 1306; Muslim, *Şaḥîh*, İmân, rivayet no: 169, s. 128-129.

87 “أَنَّ النَّاسَ قَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ هَلْ نَرَى رَبَّنَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ قَالَ هَلْ نَرَى نَارَؤُنَ فِي الْقَمَرِ لَيْلَةَ الْبَدْرِ لَيْسَ دُونَهُ سَحَابٌ قَالُوا لَا يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ فَهَلْ نَرَى الْقَمَرَ فِي الشَّمْسِ لَيْسَ دُونَهَا سَحَابٌ قَالُوا لَا قَالَ فَبِكُمْ تَرَوْنَهُ كَذَلِكَ” el-Buḥārî, *Şaḥîh*, 10/el-Âzân, rivayet no: 806, s. 155; 65/et-Tefsîr, rivayet no: 4581, s. 810; 81/Rikâk, rivayet no: 6573, s. 1166; 98/Tevhîd, rivayet no: 7437, 7439, s. 1311-13; Muslim, *Şaḥîh*, İmân, rivayet no: 182, 183, s. 133-136; ez-Zuhd ve r-Rekâik, rivayet no: 2968, s. 1333.

88 Ahmed, *Musned*, 2/169, rivayet no: 6569, s. 471; Muslim, *Şaḥîh*, el-Kader, rivayet no: 2654, s. 1206.

89 “Onun misli gibisi yoktur. O, duyan ve görendir.” 42/eş-Şürâ, 11.

tavsif etmişse, biz de bu haberî sıfatları, Allah'ın haber verdiği gibi kabul ederek ondan teşbihi nefyederiz.”⁹⁰

Şimdi de Taberî'nin haberî sıfatları ele alış tarzını bir örnekle daha da netleştirelim:

Kur'ân ve Sünnet'te Allah'a isnat edilen haberî sıfatlardan biri ve belki de en barizi “el” kelimesidir. Zira “el” kelimesinin doğrudan hatırlattığı ilk varlık insandır. Böyle olduğu halde Kur'ân ve Sünnet'te bu organın Allah'a isnat edilmesi, birçok ayet ve hadisin anlaşılmasını müşkülleştirmiş ve yukarıda da aktardığımız gibi fırkalar arası ihtilaflara sebep olmuştur. Bazı fırkalar “el” kelimesini, “nimet/kudret” manasıyla tevil ederken; diğer bazıları bu kelimeyi Allah'ın bir haberî sıfatı manasında tevilsiz ve nasılsız olarak kabul etmeyi tercih etmiştir.

Taberî'nin bu konudaki görüşlerine bakacak olursak, durum şöyledir:

Taberî, وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلَعْنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ وَلَيَزِيدَنَّ كَثِيرًا مِّنْهُم مَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ مِنَ رَّبِّكَ طُغْيَانًا وَكُفْرًا وَالْقَيْنَا بَيْنَهُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ 91 ayetindeki, كَلَّمَا أَوْقَدُوا نَارًا لِلْحَرْبِ أَطْفَأَهَا اللَّهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ 92 ayetindeki, بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ ibaresini şöyle izah eder: Allah bu ayet ile Yahudilerin, rablerine karşı nasıl cüretkâr olduklarını, rablerini layık olmayan sıfatlarla nasıl tavsif ettiklerini beyan etmekte, bu davranışlarından dolayı onları kınamakta ve öteden beri gelen cehaletlerini, azgınlıklarını, Allah'ın kendilerine verdiği bol nimetlerini inkâr ettiklerini, defalarca onları bağışladığını ve büyük günahlarını affettiğini Peygamberi'ne (a.s.) bildirmektedir. Ayette, وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ buyrulmaktadır. Yahudiler bununla: “Allah bize karşı nimetlerini kısıtlamıştır. Lütfu bizi de kapsayacak kadar geniş değildir” demek istemişler. Zira Allah başka bir ayette, وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ 92 Peygamber'i (a.s.) eğitmek amacıyla, 92 demiştir. Taberî der ki: Allah, “eli” bu şekilde tavsif etmekle beraber, buradaki “elden” kastettiği mana “ihсандır”. Zira insanlar, ihسانlarını ve iyiliklerini çoğu zaman elleriyle yaptıklarından, onların cömertlik, ikram sahibi olmakla veya cimrilik, pintilik ve bağış konusunda sıkı olmakla ilgili olarak birbirlerine karşı yaptıkları nitelermelerini, tüm bunların yapıldığı organ olan “el” kelimesinin bu sıfatlarla nitelenmesi şeklinde ifade etmişlerdir. Bu bağlamda el-‘A‘şā (ö. 7/629?), bir adamı (el-Muħallaq b. Hısanem b. Şeddād b. Rabī (ö. ?) överken,

90 eṭ-Ṭaberî, *et-Tabşir*, s. 132-141.

91 “Yahudiler: “Allah'ın eli bağlıdır (Allah cimridir)” dediler. Kendi elleri bağlandı ve söyledikleri sözden ötürü lanetlendiler. Hayır, Allah'ın iki eli de açıktır, dilediği gibi verir. Andolsun, Rabb'inden sana indirilen, onların çoğunun azgınlığını ve küfrünü artıracaktır. Biz onların aralarına ta kıyâmet gününe kadar düşmanlık ve kin atmışızdır. Ne zaman savaş için bir ateş yakmışlarsa Allah onu söndürmüştür. (Onlar) Yeryüzünde bozgunculuğa koşarlar. Allah ise bozguncuları sevmez.” 5/el-Mâide, 64.

92 “Ellerini boynuna bağlama, tamamıyla da açma!” 17/el-İsrâ', 29.

يَدَاكَ يَدَا مَجْدٍ فَكَفْتُ مُفِيدَةً ۖ وَكَفْتُ إِذَا مَا ضُنَّ بِالرَّادِ تُنْفِقُ⁹³

“İki elin cömertlik elleridir. Biri ihşanda bulunur, diğeri ise insanların sıkıntılı dönemlerinde ve cömertlerin cimrilik ettiklerinde infakta bulunur”

demiştir. Dolayısıyla buradaki “ele” sahip kişinin infak ve ihşan gibi nitelikleri, “eline” atfedilmiştir. Arapların şiirlerinde ve atasözlerinde bu tür kullanımlar sayılmayacak kadar çoktur. Bundan dolayı Allah da onlara, onların bildiği ve kendi aralarındaki konuşmalarında kullandıkları bir üslupla hitap etmiştir.

Allah, *عَلَّتْ أَيْدِيهِمْ* buyurup Yahudîlerin bu ifadeleriyle: “Allah bize karşı cimridir. O, bizden lütfunu esirgiyor ve bize ihşanda bulunmuyor. O, bize karşı âdeti, eli boynuna bağlı olduğundan herhangi bir ihşan ve ikramda bulunmayan kimse gibidir” demek istediklerini buyuruyor.

Allah, onları yalanlamak ve onlara gazabını bildirmek için, *عَلَّتْ أَيْدِيهِمْ* demiştir. Allah, bununla der ki: Onların elleri hayırlar konusunda tutulsun, ihşanlarda geniş olmayıp kapansın, söylediklerinden dolayı lanet edilsinler ve inkârlarından, Allah’a iftira atmalarından, onunla ilgili yalan-yanlış tavsiflerde bulunmalarından dolayı Allah’ın rahmetinden ve ihşanından uzak olsunlar. Allah onlara, *بَلْ يَدَاہُ* مَبْسُوطَتَانِ cevabıyla; tam aksine Allah’ın iki eli kısıлып bağlanmış olmayıp, yaratıkları üzerinde ihşan, erzak, kut ve gıda ile genişçe açık olduklarını bildirmiştir.

Taberî, bu ibareyle ilgili olarak yaptığı bu tevilinin benzerinin müfessirler tarafından da yapıldığını ifade edip buna örnek olarak İbn Abbas (ö. 68/687), Mucâhid (ö. 104/722), Daḥḥāk (ö. 105/723), Kātāde (ö. 117/735) ve Suddî’den (ö. 127/745) rivayette bulunur.⁹⁴

Bu örnekten de açıkça anlaşıldığı gibi Taberî haberî sıfatları dil zemininde incelemiş ve tevil etmiştir. Taberî, *istihzā*’-mekr-ḥud’a-suḥriyye, *ğadab-rıdā*, *yüz*, *istivā* gibi haberî sıfatlarda aynı anlayışı sergiler.

2.1.2. Ru’yetullah

“Ru’yetullah” tabirinin terim anlamı “Allah’ın görülmesi, cennet ehlinin Allah’ı gözleriyle görmeleri” demektir.⁹⁵ Fırkalar, bu konuda temel olarak üç görüşleri sürmüşlerdir. 1. Allah’ın ahirette yaratacağı altıncı his ile görülmesi. Bu görüş Dırār b. ‘Amr el-Gatafânî’ye (ö. 184/800-205/820) isnat edilir. 2. Allah’ın sadece ahirette ve müminler tarafından görülmesi. Bu görüş; Mürjîe’nin çoğun-

93 el-A’şā, Meymün b. Kaıys (ö. 7/629?), *Dīvānu’l-A’şā’l-Kebîr*, şerh. Muhammed Hüseyin, Mektebetu’l-‘Adāb, b.y.y. b.t.y., s. 225. مَجْدٌ: ihşan, ikram, مُفِيدَةٌ: veren, ihşanda bulunan, ضُنٌّ: cimrilik, pintilik etmek. Bkz. el-A’şā, *Dīvān*, s. 217, 224-225.

94 eṭ-Taberî, *Cāmi*, IV, 3129-31. Ferrā ve Ebu ‘Ubeyde de bu ayeti bu şekilde tevil ederler. Bkz. el-Ferrā, Ebū Zekerıyyā Yahyā b. Zeyād (ö. 207/823), *Me’ānı’l-Kur’ān*, ‘Alemlu’l-Kutub, Beyrut 1983, I, 315; Ebū ‘Ubeyde, *Mecāz*, s. 74.

95 Topaloğlu-Çelebi, *Kelām*, s. 265.

luğu, Ashabu'l-Hadis ve onların düşüncelerini kabul edenler tarafından ileri sürülmüştür. 3. Allah'ın dünyada da ahirette de görülememesi. Bu görüş genel itibariyle Mu'tezile tarafından savunulmuş olmakla beraber Cehmiyye,⁹⁶ Hâriciler, Mürcie ve Zeydiyye gibi diğer İslam fırkalarından da Mu'tezile'nin bu görüşüne katılanlar olmuştur.

Taberî, ru'yetullah konusunu,⁹⁷ *لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ* ayetinin tefsirinde detaylı bir şekilde ele alır. Burada ru'yetullah ile ilgili kendisinin, Mu'tezile'nin ve diğer fırkaların görüşlerini verir. Fakat temel olarak Mu'tezile'nin düşünceleri üzerinde durur ve onlara detaylı bir şekilde cevap verir. Taberî değişik fırkaların konuyla ilgili görüşlerini verdikten sonra şunu beyan eder: “Bize göre bu hususta doğru olan görüş, Resulullah'tan (a.s.) sağlam bir şekilde nakledilen haberlerin ifade ettikleri görüştür. Resulullah (a.s.): ‘Kıyamet gününde Rabb'inizi, ayın on dördünde ayı gördüğünüz ve bulutsuz bir zamanda güneşi zahmetsiz gördüğünüz gibi göreceksiniz’ demiştir. Evet, müminler rablelerini görecekle, fakat kâfirlerin görmelerine engel olunacaktır.⁹⁸ Nitekim Allah bu hususta, ⁹⁹ *كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَّخُوبُونَ* buyurmuştur.”

2.3. İrade

İslamiyet'in ilk dönemlerinden itibaren tartışılan konulardan biri irade meselesidir. İrade ile ilgili olarak tartışılan temel noktalar şunlardır: İnsan, özgür bir iradeye sahip midir değil midir? İnsan iradesinin etkisi, tercih ve davranışlarına yansıyor mu yansımıyor mu? Kişi, fiillerini kendisi mi yaratıyor yoksa Allah mı? Allah yaratıyorsa, insanın buna müdahalesi var mıdır yok mudur? ...

İrade ve fiillerin yaratılması meseleleri birbiriyle çok sıkı bir bağa sahip oldukları için, bunlar İslamî kaynaklarda genel itibariyle beraber ele alınırlar. Zira bunlar etki-tepki gibi birbirini etkileyen meselelerdir. Burada fiillerin Allah tarafından mı, kul tarafından mı, yoksa hem Allah'ın yaratması hem de kulun tercihiyle mi olduğu? gibi herhangi bir sonucun elde edilmesi, iradenin nasıl tarif edildiğine bağlıdır. Keza fiillerin yaratılması konusunda ele alınan önemli bir kavram da *istiṭā'at* terimidir. İşte bu kavramların birbiriyle olan sıkı ilişkisinden dolayı biz de bunları beraber ele almayı uygun görüyoruz.

İrade konusuyla ilgili tartışmalar en geç tarihiyle hicri ilk asrın son çeyreğinde başlamıştır. İradeyi, fiillerle bağlantılı olarak üç başlık altında inceleyip en sonunda Taberî'nin konuya bakışını sunacağız:

96 Ahmed, *er-Reddu 'ala'l-Cehmiyye ve'z-zenādiqa fī mā ūkeve fīhi min muteṣābihi'l-Ḳur'ān ve teevelühū 'alā gayri te'vīlihī*, thk. Şabrī b. Selāme Şāhīn, Dāru's-Sebāt, Riyad 2003, s. 129-134; el-Malātī, *et-Tenbīh*, s. 86.

97 “Gözler onu kuşatamaz fakat o gözleri kuşatır. O, latiftir, haberdardır.” 6/el-En'ām, 103.

98 Bkz. et-Taberî, *Cāmi'*, XV, 8622.

99 “Hayır, doğrusu onlar, o gün Rablerinden perdelenmişlerdir.” 83/el-Muṭaffifin, 15.

2.3.1. “İnsanın Hür İradesi Yoktur”; “Fiillerini de Allah Yaratır” Görüşü

İnsan hürriyetini kısıtlama açısından İslam tarihi boyunca savunulan en katı görüş, insanın, fiillerinde hiçbir tercihinin olmadığını iddia eden bu görüştür. Bazılarına¹⁰⁰ göre bu görüşün ilk nüvelerini Hâricîlerin el-'Acârîde koluna mensup eş-Şu'aybiye fırkasının reisi Şu'ayb b. Muhammed ortaya atmıştır.

el-Hanefiyye ve Ömer b. Abdulaziz'in *er-Risāletu fi'r-Reddi 'ala'l-Kaderiyye* adlı risalelerinde ele aldıkları en önemli konu, insan fiillerinin yaratıcısının Allah olduğu ve bu noktada insanların herhangi bir tasarrufunun olmadığıdır. Bu konuda el-Hanefiyye şunları söylemektedir: “İster hayır isterse de şer olsun, insanların fiillerini yaratan Allah'tır. Yoksa bazı cahillerin iddia ettiği gibi Allah, insanlara bir *istiṭā'at* vermiş de fiillerini onunla işliyor değillerdir.”¹⁰¹ Ömer b. Abdulaziz de bu risalesinde sürekli olarak insanların eylemlerini belirleyen şeyin Allah'ın ezeli ilmi olduğunu ısrarla dile getirir.¹⁰² Keza Cehm b. Şafvân'a (ö. 131/748) göre, fiilleri gerçek manada sadece Allah yaratır. Bu fiillerin insanlara atfedilmesi ise mecazendir. Nasıl ki, “ağaç hareket etti, güneş döndü” dendiği halde, gerçekte ağacı hareket ettiren ve güneşi döndüren Allah ise; aynen öyle de “insan gitti, geldi, yaptı” denir.

2.3.2. “İnsanın Cüz'î Bir İradesi Vardır; Fiillerini Kendisi Kazanır (Kesb), Allah da Yaratır” Görüşü

İnsan iradesi ve fiilleri bağlamında kabul edilen en müphem ve muğlâk yaklaşım kanaatimizce bu anlayıştır. Zira burada ele alınan “cüz'î irade”, “kesb” ve “*istiṭā'at*” kavramlarının tam olarak açıklanamaması ve dolayısıyla anlaşılabilmesi, bu konuyu muğlâk bir konuma sokmuştur.

İnsan iradesi, fiilleri ve *istiṭā'atının* tam olarak ne olduğunun anlaşılabilmesi ve insan iradesinin hem hâkim hem de mahkûm olduğunun ifade edilmesi, hem ilahî iradenin hâkim olduğu hem de beşer iradesinin özgür olduğu noktasında her iki tarafa da eşit ihtimallerin bırakılması, temel olarak Kur'ân'ın da takip ettiği bir metottur. Dolayısıyla, hangi fırkadan olursa olsun, bu ikinci görüşü savunanların bu konudaki belirsizliği, Kur'ân'ın takip ettiği üsluptan kaynaklanmış olabilir. Örneğin; ¹⁰³ *كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ* ¹⁰⁴ gibi ayetler, ¹⁰⁵ *وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ* gibi

100 Watt, *İslâm'ın İlk Dönemlerinde Hür İrade ve Kader*, çev. Arif Aytekin, Ebu Bekir Camii İlim ve Hizmet Vakfı, İstanbul 1996, s. 45-47.

101 Van Ess, *el-Kelâm*, s. 15, 19-20, 23-35.

102 Van Ess, *el-Kelâm*, s. 43-54.

103 “Gerçekten de bugün, hiç kimseye, hiçbir suretle zulmedilmez ve size de ancak yaptığınız şeylerin karşılığı verilir.” 36/Yâsîn, 54.

104 Bkz. 18/el-Kehf, 29-30.

105 “Allah'ın izni olmadıkça hiç kimse iman edemez.” 10/Yûnus, 100.

birçok ayet,¹⁰⁶ Allah'ın iradesinin insan fiillerini idare ettiği ve bu konuda insanın hiçbir müdahalesinin olmadığı gibi bir izlenim uyandırmaktadır.

Eş'arî'nin (ö. 324/936), fiillerin yaratılması konusundaki polemigi çözmek için kullandığı kavramların en önemlisi “kesb” kavramıdır. Fakat bu kavramı ilk kullanan şahıs Ebu 'Amr Dırrâr b. 'Amr el-Gatafânî el-Küfî'dir (ö. 205/820).¹⁰⁷ Daha sonra bu terimi Dırrâr'ı takiben İbn Kullâb (ö. 239/854) kullanmış ve Eş'arî de onu İbn Kullâb'dan almıştır.¹⁰⁸

Eş'arî, “kesb” kavramını şöyle tanımlar: “İktisâbın manası, bir şeyin sonradan olma bir kudretle meydana gelmesi demektir ki bu durumda o şey, kudreti ile meydana geldiği kişiye ait bir kesb olur.¹⁰⁹ Allah, insanların fiillerini yaratır, insanlar da onları kazanırlar (kesb). Kesb ile bir fiili işlemek, gerçek anlamda o fiili işlemek anlamına gelmez.¹¹⁰ Dolayısıyla Allah'ın bize kesbi yapma gücü vermesi, zorunlu olarak bu fiili bize kesb olmak üzere, onun yarattığı sonucunu ortaya çıkartmaktadır.”¹¹¹

2.3.3. “İnsan, Fiillerinin Yaratıcısıdır, Allah'ın Bunlara Müdahalesi Yoktur” Görüşü

Bu görüş temel olarak Kaderiyye'ye veya sonraki ismiyle Mu'tezile'ye isnat edilir. Mu'tezile'ye göre insan, fiillerinde tamamen özgürdür, Allah'ın bu konuda ona müdahalesi yoktur ve *istiṭā'at* de fiilden öncedir. Yani insan, temel yapısı gereği herhangi bir eylemi gerçekleştirme kudretine, fiilden bağımsız olarak sahiptir.

Mu'tezile'ye göre, ister mutlak anlamda fiillerin yaratılışını Allah'a verip (Cehmiyye gibi) kulun bu noktada hiçbir tasarrufunun olmadığını söyleyenler ve isterse de “kesb” adı altında kulun fiile müstakil olmasa da bir müdahalesinin olduğunu söyleyenler, kula fiil üzerine müstakil bir kudret vermedikleri müddetçe cebridirler.¹¹² Bu bağlamda Mu'tezile, ¹¹³ *إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا وَلَكِنَّ النَّاسَ أَنفُسُهُمْ يَظْلِمُونَ* gibi ayetlerle¹¹⁴ Cebriyye'ye¹¹⁵ karşı çıkar.¹¹⁶

106 Bkz. 2/el-Bakara, 6-7, 26; 3/Âl-i 'İmrân, 86, 160; 6/el-En'âm, 2, 125; 7/el-A'râf, 29-30, 34, 94, 96, 100-101; 10/Yûnus, 99; 11/Hüd, 6, 101; 16/en-Nahl, 93, 104; 18/el-Kehf, 17, 100-101; 20/Tâhâ, 82; 24/en-Nûr, 21; 36/Yâsîn, 54; 37/eş-Şâffât, 96; 61/eş-Şaf, 5; 63/el-Munâfikûn, 11; 74/el-Muddessir, 54-56; 81/et-Tekvîr, 29; 92/el-Leyl, 5-10.

107 eş-Şehrestânî, *el-Milel*, I, 78; Watt, *Islamic Philosophy and Theology*, The Edingburg University Press, London 1962, s. 86-88; Watt, *Teşekkül*, s. 267.

108 Watt, *Teşekkül*, s. 269-271.

109 el-Eş'arî, *Maḳâlât*, II, 395.

110 el-Eş'arî, *el-Luma'*, s. 119-120; eş-Şehrestânî, *el-Milel*, I, 78; Watt, *Theology*, s. 86-88.

111 el-Eş'arî, *el-Luma'*, s. 119-122.

112 eş-Şehrestânî, *el-Milel*, I, 72.

113 “Allah insanlara hiç zulmetmez. Fakat insanlar kendi kendilerine zulmediyorlar.” 10/Yûnus, 44.

114 Bkz. 3/Âlu 'İmrân, 108; 4/en-Nisâ', 148.

115 Buradaki Cebriyye'den kasıt Ehl-i Sünnet'tir.

116 el-Hayyât, Ebû Hüseyin 'Abdurrahîm Muḥammed b. 'Usmân (ö. 300/913), *el-İntişârü ve'r-reddu 'alâ İbn*

Taberî de irade ve fiillerin yaratılmasıyla ilgili olarak yapılan bu tartışmalara hem doğrudan doğruya hem de dolaylı olarak katılır. Kanaatimizce bu konunun bir ucunda Cebriyye diğer ucunda Kaderiyye ve ortasında da bu iki ucu birleştirmeye çalışan Ehl-i Sünnet vardır. Ehl-i Sünnet, tarihi seyri içerisinde hem Cebriyye'yi hem de Kaderiyye'yi batıl olmakla itham etmesine rağmen özellikle Ashabu'l-Hadis ve Eş'arî kanalıyla ifade edilen görüşler çoğu zaman Cebriyye'nin düşünceleriyle benzerlik arz etmiştir. Bundan dolayı Ehl-i Sünnet, Mu'tezile tarafından cebr ile itham edilmiştir. Öte taraftan Ehl-i Sünnet cüz'î ihtiyarı ve kesbi insana verdiği için tam olarak cebri savunduğu söylenemez. İşin daha ilginç tarafı ise Kur'an'da hem Kaderiyye'nin hem Cebriyye'nin hem de Ehl-i Sünnet'in bu konudaki görüşlerini destekleyen ayetlerin olmasıdır. Bundan dolayı Taberî, ilgili ayetlere geldiğinde zihninde bu üç grubun da argümanlarını hazır bulundurmakla beraber, aynı zamanda bu üç kategorideki ayetleri de birbirini nakzetsin olacak şekilde tefsir etmeye ve tefsiri boyunca aynı tarafta durmaya çalışır.

Taberî'nin bu konuda, cüz'î irade ile küllî irade arasında bir denge sağlamaya çalıştığı kanısındayız. Onun, genel itibarıyla Ehl-i Sünnet tarafından kabul gören ve insanın kendi fiillerine, adaletili bir şekilde yargılanmasını sağlayan bir müdahalesinin olduğu görüşünü benimsediği söylenebilir. Zira Taberî, birçok ayetin tefsirinde Allah'ın mutlak hâkimiyetini ifade ederken;¹¹⁷ başka birçok ayetin tefsirinde de insanın yaptıklarından sorumlu olduğunu ve Allah'ın verdiği cezaların sebebinin, insanın daha önce kendi tercihiyle yaptığı kötü eylemleri olduğunu söylemektedir.¹¹⁸ O, "irade" ve "kulların fiilleri" konusunu tefsirinin birçok yerinde dile getirir ve insanların irade ve fiillerinde mutlak manada hür olduklarını iddia eden Kaderiyye'ye, bazen açıkça adını zikrederek ve bazen de adını ifade etmeksizin sadece görüşlerini aktararak, karşı çıkar. Aslında görebildiğimiz kadarıyla tefsirinde bu konuda açıkça karşı çıktığı tek fırka Kaderiyye'dir. Bu da gayet doğaldır. Zira İslam tarihi boyunca bu konuyu en çok onlar dile getirdikleri için Kaderiyye diye isimlendirilmiştir.

Taberî, الرَّ كِتَابُ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ¹¹⁹ ayetinin tefsirinde, Kaderiyye'nin fiillerin yaratılması konusundaki görüşlerini reddetmek babından şunu ifade eder: "Burada Allah, insanları rablerinin izniyle karanlıklardan aydınlığa çıkarmayı Peygamberi'ne (a.s.) isnat etmiştir. Fakat işin aslı, insanları aydınlığa çağıran ve bu konuda lehlerinde ve aleyhlerinde

er-Rävendî el-mulhîd, thk. ed-Doktor Nîberc, Mektebetu'd-Dâru'l-'Arabiyye, Beyrut 1993, s. 50.

117 et-Taberî, *Câmi'*, I, 97, 100; IV, 3048; V, 3379-80, 3531-3532, 3556, 3563-64, 3619-20, 3683-84, 3705; VI, 3811; VIII, 5358; XIV, 8756, 8697; XV, 8604. Ayrıca bkz: et-Taberî, *Şarih*, s. 29-30.

118 et-Taberî, *Câmi'*, I, 115-116; III, 1750-1752; V, 3653; VI, 4051; VIII, 5063, 5381; XII, 7450; XIII, 7621-22, 7634, 8052, 8058. Ayrıca bkz: et-Taberî, *et-Tabşîr*, s. 170-175.

119 "Elif lâm râ. (Bu) Rablerinin izniyle insanları karanlıklardan aydınlığa çıkarıp o güçlü ve övgüye layık olan (Allah)ın yoluna iletmen için sana indirdiğimiz Kitap'tır." 14/İbrâhîm, 1.

olanları tarif edip, onları hidayete erdiren ve istediğine iman etme ihsanını veren Allah'tır. Bu böyle olduğu halde, Allah'ın bu ayette, insanları karanlıklardan aydınlığa çıkarmayı Peygamberi'ne (a.s.) isnat etmesi, fiilleri kesb bakımından kullara; inşa ve tedbir açısından da Allah'a veren Ehl-i İsbat'ın bu görüşlerinin doğruluğunu gösteren açık bir delil olduğu gibi, Allah'ın kullarının fiillerinde hiçbir müdahalesinin olmadığını iddia eden Kaderiyye'nin bu görüşlerinin de batıl olduğuna delildir."¹²⁰ Taberî, aynı tartışmayı aynı mantık çerçevesinde, *فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى وَلِيُبْلِيَ الْمُؤْمِنِينَ مِنْهُ بَلَاءً حَسَنًا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ*¹²¹ ayetinde de yapar.¹²²

Taberî'nin bu iki ayetteki temel argümanı şudur: Bir fiilin faile değil, fiilin kendisiyle işlendiği sebeplere isnat edilmesi sadece dilin kullanımında olan bir mecazdır. Dolayısıyla bu kullanım, fiilin burada ifade edilen sebep tarafından gerçekleştirildiğini göstermez. Tam aksine sebebin zahiri, cüz'i bir müdahalesi varsa da yine fiil asıl fail tarafından gerçekleştirilmiştir. O, insan fiillerini sebep-müsebbip açısından inceleme bağlamında, *الضَّالِّينَ*¹²³ ibaresinde şunları dile getirir: "Kaderiyye'den bazı kıt anlayışlılar, Allah'ın burada Hristiyanları 'sapık' olarak vasıflandırmasıyla, sapma işini onlara isnat ettiğini, onları kendisinin saptırdığını zikretmediğini ve bunun da Kaderiyye'nin, kulların fiilleriyle ilgili görüşlerinin sıhhatine delil olduğunu iddia ederler. Fakat bunlar, Arap dilinin genişliğini ve kullanım şeklini bilmemektedirler. Eğer durum, bu kıt anlayışlıların iddia ettikleri gibi olsaydı, herhangi bir sıfatla tavsif edilenin veya kendisine herhangi bir fiil isnat edilenin, bu sıfat ve fiiline herhangi başka bir şeyin sebep olduğunu söylemek mümkün olmazdı ve her iş ve sıfatı asıl sebebine isnat etmek mecburiyeti hâsıl olurdu. Mesela, rüzgâr ağacı sallayınca, 'ağaç sallandı', deprem yeri sarstığında, 'yer sarsıldı' demek doğru olmazdı. 'Rüzgâr ağacı salladı', 'deprem yeri sarstı' demek gerekirdi. Hâlbuki tam aksine Allah'ın, *بِهِمْ بَرِيحٌ*,¹²⁴ ayetinde 'götürme' işini, başka şeyler tarafından olmasına rağmen gemiye isnat etmesi, *الضَّالِّينَ* ibaresi ile ilgili olarak yukarıda aktardığımız Kaderiyye'nin yorumunun hatalı olduğunu gösterir. Zira onlara göre buradaki 'sapıklığın' bu insanlara isnat edilmesi, Kaderiyye'nin, 'Allah'ın, kullarının fiillerinde, o fiillerin ondan dolayı yaratılmasını gerektirecek bir sebep ve müdahalesi yoktur' iddialarının sıhhatine delildir. Diğer yandan Allah, birçok ayette, saptırmanın da hidayete erdirenin de kendisi olduğunu açıkça beyan etmiştir. Allah şu ayette buna işaret

120 eṭ-Ṭaberî, *Câmi'*, VIII, 5063.

121 "(O gün) Onları siz öldürmediniz; fakat onları Allah öldürdü; (ey Muhammed) attığın zaman sen atmadın, fakat Allah attı. Müminleri güzel bir imtilanla sınamak için (bunu yaptı). Doğrusu Allah işitendir, bilendir." 8/el-Enfâl, 17.

122 eṭ-Ṭaberî, *Câmi'*, VI, 4051.

123 "Sapanlar" 1/el-Fâtîha, 7.

124 "Gemide olduğunuz zaman (ı düşünün): Gemiler, içinde bulunanları hoş bir rüzgârla alıp götürdüğü ..." 10/ Yûnus, 22.

etmektedir: أَفَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَصْنَعَهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَىٰ بَصَرِهِ ۗ 125 Görüldüğü gibi, Allah bu ayette, saptırmanın da doğru yola götürenin de sadece kendisi olduğunu beyan etmiştir. Kur’ân, Arap diliyle nazil olmuştur. Arapçada, meydana gelen herhangi bir iş, asıl sebebine isnat edildiği gibi, asıl sebebin dışında işin sudur ettiği şeylere de isnat edilebildiğinden, rüzgârın salladığı ağaca, ‘ağaç sallandı’ demek mümkündür. Dolayısıyla, kulun, kendi iradesiyle tercih ettiği ve kuvvetiyle yapmaya (kesb) giriştiği ve Allah’ın da aslını ve menşeyini var ve icat ettiği bir işin kula isnat edilmesi, elbette ‘sallanmanın’ ağaca veya ‘götürmenin’ gemiye isnat edilmesinden daha geçerli bir isnattır.”¹²⁶

Taberî, Kur’ân ve Sünnet’te, iman ve küfür ile bağlantılı olarak geçen tevfiğ ve hızlân kavramlarını ve bunlara bağlı olarak kullanılan “saptırmak”, “kalplerin mühürlenmesi”, “kalplerin daraltılması veya genişletilmesi”, “hidayet” “teklîf-i mâ lâ yuṭâk” gibi kavramları da temel olarak Ehl-i Sünnetin görüşlerine uyacak şekilde tevil eder.

2.4. Kader

Kader konusu, İslamî fırkalar arasında iradeyle bağlantılı olarak tartışılan en önemli konulardan biridir. Bu konuda, bir yandan beşer iradesini hâkim kılanlar ve öte taraftan ilahi iradeyi esas alanlar arasında tartışmalar yaşanmıştır. Dolayısıyla insanın fiillerinde asıl etken kimdir? sorusuna verilen cevaba göre kader ya inkâr edilmiştir veya esas kabul edilmiştir.

Kader: “İnsan fiilleri dâhil olmak üzere, olmuş ve olacak her şey, Allah’ın takdirinin bir ürünü olup kâinat yaratılmadan önce kararlaştırılmıştır” şeklinde tanımlanabilir.¹²⁷

Bazılarına göre ilk dönemde yaşanan kader tartışmaları, Emevîlerin güttüğü ve işlerine geldiği için benimsemiş oldukları cebir siyasetinden dolayı başlamıştır. Emevîler, cebir anlayışını benimseyen ve insan hürriyetini bu anlamda kabul etmeyen Mürcie’yi, biraz da Hâricîler, Kaderiyye ile Şî’îlerin muhalefetine karşı desteklemiş; böylece devletin resmi dayanağını Mürciîler oluşturmuştur.¹²⁸

Kader ile ilgili değerlendirmeler hem Peygamber’in (a.s.) hadislerinde¹²⁹ hem

125 “Keyfini ilah edinen ve Allah’ın bir bilgiye göre saptırdığı, kulağını ve kalbini mühürlediği, gözünün üstüne de perde çektiği kimseyi gördün mü? Şimdi ona Allah’tan sonra kim doğru yolu gösterecek? Düşünmüyor musunuz?” 45/el-Câsiye, 23.

126 eṭ-Ṭaberî, *Câmi’*, I, 115-116.

127 Bkz. eṭ-Ṭahâvî, *el-Akîde*, s. 22-24; Wensinck, Arent Jan (1882-1939), *The Muslim Creed*, Barnes & Noble, New York 1965, s. 58-59.

128 Nu’mân el-Kâdî, *Fıraku’l-İslami fi Şi’ri’l-Emevî* (Esen, *Ehl-i Sünnet* içinde), s. 34; Watt, *Teşekkül*, s. 111.

129 Bkz. Mâlik, *el-Muvaṭṭâ’*, 46/el-Kader, rivayet no: 1706, s. 479; Aḥmed, *Musned*, I/382, rivayet no: 3624, s. 289; II/265, rivayet no: 7588, s. 544; V/317, rivayet no: 22705, s. 1667; el-Buhârî, *Şahîh*, 65/et-Tefsîr, et-

de sahâbiler arasındaki tartışmalarda bulunmakla beraber,¹³⁰ bu meselenin fırkalar arasında tartışılmasının tam olarak ne zaman başladığına dair fırka bilimcileri net bir tarih vermezler. Muhtemelen ilk tartışmalar hicri ilk asrın son çeyreği dolaylarında başlamıştır.¹³¹

Hasan Basrî'ye göre Allah'ın ilmi sadece tasviri bir özelliğe sahip olup kişinin fiillerine hiçbir müdahalesi yoktur ve kulun fiillerini yine kulun kendisi işlemektedir. Bu durumda insanların cennet ya da cehenneme gitmesi kendi amellerinin sonucu olduğundan Allah'ın adaleti tam olarak tezahür eder. Basrî'ye isnat edilen bu görüşler, Mu'tezile'nin kader ile ilgili görüşleriyle tam bir paralellik arz eder. Fakat insanı merkeze alan ve onu, fiillerinde yegâne amel kabul eden bu anlayış, başta Ehl-i Sünnet olmak üzere, birçokları tarafından reddedilmiştir.

Kaderle ilgili olarak bize gelen ilk eserlerden biri, el-Ḥanefiyye'nin (ö. 81/700) Ḳaderiyye'ye reddiye olarak yazdığı risaledir. el-Ḥanefiyye bu risalesinde sürekli olarak insanların eylemlerini, ecellerini, rızıklarını, ölüm ve yaşamlarını, kâfir veya Müslüman olmalarını kendilerinin değil Allah'ın belirlediğini dile getirip bu iddiasını hem ayetler hem de aklî delillerle ispat etmeye çalışır.¹³² Bu konuda Ğaylân ile Ömer b. Abdulaziz (ö. 101/720) arasında da tartışmaların yaşandığı rivayet edilir. Ğaylân bu konuda Ḳaderiyye'nin temel görüşünü savunurken; Ömer b. Abdulaziz, Cebriyye'nin görüşlerini savunmuştur.¹³³

Râfiđîler de: "Kâfir, Allah tarafından gelip onu küfre yönelten ve mecbur eden bir sebepten dolayı küfre girmiştir"¹³⁴ demekle kaderin insan fiillerinde temel etken olduğunu ifade etmişlerdir.

Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), kader konusunda der ki: "Kaderin iyisi-kötüsü, azı-çoğu, zahiri-batını, tatlısı-acısı, başı ve sonu Allah'tandır. Allah, insanların kaderlerini takdir etti. Hiç kimse Allah'ın meşietinin ve kazasının dışına çıkamaz, aksine herkes Allah'ın kaderine, onun için yarattığı şeye doğru yol alır. Zira hırsızlık, içki içmek, kişiyi öldürmek, haram mal yemek, Allah'a şirk koşmak ve tüm günahlar Allah'ın kaza ve kaderiyedir."¹³⁵

Teğâbun, s. 898; 60/Ehâdîsu'l-Enbiyâ', rivayet no: 3409, s. 609-610; 82/el-Kader, rivayet no: 6594, s. 1170; Müslim, *Şahîh*, el-Kader, rivayet no:2653, s. 1206; el-Kader, rivayet no:2643, s. 1201; el-Kader, rivayet no: 2652, s. 1205-06.

130 Sinanoglu, *Kader*, s. 250-254; Şahin, *İlk Dönem Kader*, s. 53-56.

131 eş-Şehrestâni, *el-Milel*, I, 41. Bkz. İbn Haldûn, *Muḳaddime*, II, 153; Van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. Und 3. Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte des Religiösen Denkens im Frühen Islam*, Walter de Gruyter, Berlin-New York 1991-1995, III, 54.

132 Van Ess, *el-Kelâm*, s. 11-36.

133 Van Ess, *Anfänge Muslimischer Theologie: Zwei Antiquaritätische aus dem Ersten Jahrhundert der Hiğra*, Orient-Institut der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Beyrut 1977, s. 176-190; Şahin, *İlk Dönem Kader*, s. 66-67.

134 el-Ḥayyât, *el-İntişâr*, s. 6.

135 İbn Ebî Ya'lâ, Ebu'l-Hüseyn Muḫammed (ö. 526/1131), *Ṭabakātu'l-Ḥanâbile*, thk. 'Abdurrahmân b.

Taberî de kader ile ilgili tartışmalara katılmış ve tefsirinde yeri geldikçe bu konudaki görüşlerini beyan edip muhalif görüşleri reddetmeye çalışmıştır. Onun bu konuda takip ettiği metot temel olarak Ehl-i Sünnet'in metoduyla benzerlik arz eder. O da bu konuda daha çok Allah'ın ilmine ve iradesine vurgu yapıp beşerin fiillerindeki rollerini azaltmaya çalışır.

Taberî, ¹³⁶, ¹³⁷ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ، وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ فَذَرُّهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ¹³⁸ إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ، مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ¹³⁹ gibi Allah'ın insanları saptırması, hidayete erdirmesi, kalplerini mühürlemesi, kudreti, meşietini, kader-takdir, Ümmü'l-Kitâb, kitâb (ecel, amel) ve kalemden bahseden birçok ayetin¹⁴⁰ tefsirinde, insanların başına gelen hayır, şer, zarar, şiddet, rahatlık gibi her şeyin Allah tarafından olduğunu, bunlara başkasının gücünün yetmediğini, Allah'ın takdiri haricinde hiç kimseye bir kötülük isabet etmeyeceği gibi, meşietini haricinde de hiç kimseye bir iyiliğin ulaşmayacağını ve tüm bunların onun ilmi ve meşietini ile eşyanın varlığından önce kararlaştırıldığını, dilediğini saptırıp, dilediğini hidayete erdireceğini, Ümmü'l-Kitâb'ta kendilerine saadet yazılanlardan başka hiç kimsenin hidayete ermeyeceğini; bu kitapta kendilerine şekavet yazılanlardan başka hiç kimsenin sapmayacağını ve her şeyin onun olduğunu dile getirir. Taberî'ye göre, tüm her şeyin anahtarı Allah'ın elinde olup ondan başkasının bu eşyanın tasarrufu noktasında hiçbir malikiyeti söz konusu değildir.¹⁴¹

3. AHİRET

3.1. Kabir Azabı ve Münker-Nekir

Hicri ilk asırlarda tartışılan meselelerden biri, kabir azabının ve buna bağlı olarak Münker ve Nekir adlı iki meleğin gerçekten var olup olmadığı ve rivayetlerde aktarıldığı gibi bu iki meleğin ölen herkesi sorguya çekip çekmeyecekleri meseleleridir. Bu bağlamda değişik İslamî fırkalar kendi mezhebî veya daha doğ-

Stüleymân el-'Useymîn, Ummu'l-Kurâ Üniversitesi, Mekke 1998, I, 56.

136 "Biz hiçbir peygamberi, Allah'ın izniyle kendisine itaat edilmesinden başka bir amaç için göndermedik." 4/en-Nisâ', 64.

137 "Rabb'in dileseydi onu yapamazlardı. Artık onları, uydurdukları şeylerle baş başa bırak." 6/el-En'âm, 112.

138 "Şüphe yok ki biz her şeyi, bir ölçüye göre yarattık." 54/el-Kamer, 49.

139 "Ne yerde ne de kendi canlarınızda meydana gelen hiçbir musibet yoktur ki biz onu yaratmadan önce, bir Kitap'ta olmasın; şüphe yok ki bu, Allah'a pek kolaydır." 57/el-Ĥadîd, 22.

140 Bkz. 4/en-Nisâ', 78; 6/el-En'âm, 35, 39; 7/el-A'râf, 101; 8/el-Enfâl, 23, 10/Yûnus, 40, 99; 11/Hüd, 118-119; 12/Yûsuf, 67; 13/er-Ra'd, 39; 19/Meryem, 30; 23/el-Mu'minûn, 106; 26/eş-Şu'arâ', 201, 28/el-Kaşas, 56; 29/el-'Ankebût, 53, 62; 35/el-Fâtır, 10; 36/Yâsîn, 12; 39/ez-Zümer, 19; 42/eş-Şûrâ, 21; 50/Kâf, 30; 64/et-Teğâbun, 10; 68/el-Kâlem, 1-3; 92/el-Leyl, 7-10.

141 et-Taberî, *Câmi'*, IV, 2540, 2561; V, 3385, 3536, 3713; VI, 3822, 4061; VII, 4499, 4560; VIII, 4872, 5047-55; IX, 5818; X, 6306-08; XI, 6602, 6772, 6774, 6858, 6862; XII, 7155-56, 7190, 7421; XIII, 7609-10, 7972, 8151-52, 8289; XIV, 8450, 8530-31; XV, 8756-59. Ayrıca bkz. et-Taberî, *et-Tabşîr*, s. 130.

rusu felsefî düşünceleri perspektifinde fikir beyanında bulundular. Bu fırkaları genel bir mantık çerçevesinde iki kategoriye ayırmak mümkündür.

1. Akla ve felsefeye dayanıp bunun haricindeki delilleri reddedenler. Bu kesimler kabir azabını inkâr ederler. Bunlar genel itibariyle Mu'tezile ve onun görüşlerini kabul edenlerden oluşur. Zira Mu'tezile'nin bilgi kaynakları önem sırasına göre akıl, Kitap ve Sünnet'tir.

2. Kitap ve Sünnet'e dayananlar. Bunlar ise kabir azabının varlığını kabul etmişlerdir. Bu kesim de genel itibariyle Ehl-i Sünnet ve onun görüşlerini benimseyenlerden oluşur. Ehl-i Sünnet'in bilgi kaynakları ise önem sırasına göre Kitap, Sünnet, icmâ ve en sonunda kıyas/akıldır.

Kanaatimizce kabir azabını reddeden fırkaların bu görüş meyletmelerine sebep olan amillerden biri, Kur'ân'da kabir azabına dair açık bir hükmün bulunmamasıdır. Keza, *وَتُفَعَّ فِي الصُّورِ فَإِذَا هُم مِّنَ الْأَجْدَاثِ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُنْسَلُونَ / قَالُوا يَا وَيْلَنَا مَن بَعَثَنَا* ¹⁴² *وَتُفَعَّ فِي الصُّورِ فَإِذَا هُم مِّنَ الْأَجْدَاثِ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُنْسَلُونَ / قَالُوا يَا وَيْلَنَا مَن بَعَثَنَا* ¹⁴² gibi ayetler,¹⁴³ insanın kabirde kendi varlığından habersiz bir şekilde, hiçbir şeyin şuurunda olmaksızın yatacağını ve haşirde hesap vermek üzere diriltileceğini ifade etmektedir. Ayrıca kabirde ruhun yaşadığını açıkça ifade eden hiçbir ayetin olmaması, kabir azabını inkâr edenleri haklı çikartmaktadır.

Ehl-i Sünnet ve bu konuda ona uyanlar, her ne kadar bazı ayetleri kabir azabının varlığına delil olarak sunsa da aslında bu ayetlerin bu konuyla ilgili hükümleri tam olarak açık değildir. Fakat Ehl-i Sünnet, bu konuda varit olan hadisleri merkeze alıp bu ayetleri de kabir azabının varlığına delil olarak sunmuştur.

Cehmiyye, Hâriciler, Mu'tezile'den Dırâr (ö. 184/800-205/820), Bişr el-Merîsî (ö. 218/833-227/842) ve Mu'tezile'nin son dönem âlimlerinin çoğu kabir azabını inkâr ederler.¹⁴⁴ Bununla beraber Eş'arî, herhangi bir ayırım yapmadan Mu'tezile'nin kabir azabını inkâr ettiğini iddia eder.¹⁴⁵ Öte taraftan Ehl-i Sünnet, Bişr b. el-Mu'temir (ö. 210/825), Cubbâi (ö. 302/915) ve diğer bazı Mu'tezililer kabir azabının olacağını kabul ederler.¹⁴⁶

142 "Sur'a üflendi. İşte onlar kabirlerden Rablerine koşuyorlar/Dediler ki: "Vah bize, bizi yattığımız yerden kim kaldırdı? İşte Rahmân'ın vaadettiği şey budur. Demek peygamberler doğru söylemiş!" 36/Yâsîn, 51-52.

143 20/Tâhâ, 103-4; 23/el-Mu'minün, 99-100, 112-113; 35/Fâfir, 22; 50/Kâf, 20-22; 57/el-Hâdîd, 13-14; 86/eť-Târik, 9.

144 el-Eş'arî, *Maķâlât*, I, 111; el-Malaťi, *et-Tenbîh*, s. 91; İbn Hâzm, Ebü Muħammed 'Alî b. Aħmed (ö. 456/1064), *el-Fişal fi 'müle ve 'l-ehvâ' ve 'n-niħal*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2007, II, 372; et-Taftâzânî, Sa' duddîm Mes'üd b. 'Umer (ö. 793/1391), *Şerħu 'l-mekâşid*, thk. İbrâhîm Şemsuddîn, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2011, III, 362; Curcânî, *el-Mevâķif*, VIII, 345-346; Wensinck, *Creed*, s. 104; Watt, *Teşekkül*, s. 203. Bkz. eť-Taberî, *et-Tabşîr*, s. 206.

145 el-Eş'arî, *Maķâlât*, II, 318; el-Eş'arî, *el-İbâne 'an uşüli 'd-diyâne*, Dâru İbn Hâzm, Beyrut 2003, s. 104.

146 Ebü Hanîfe, en-Nu'mân b. Sâbit (ö. 150/767), *Şerħu Kütâbi'l-Fıķhi'l-Ekber*, şerħ. 'Alî el-Kârî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2007, s. 326; Muķâtil, *Tefsîr*, II, 190; el-Ferrâ, *Me'ânî*, I, 450; eť-Taberî, *et-Tabşîr*, s. 206-11; eť-Taħâvî, *el-Aķide*, s. 30; el-Eş'arî, *el-İbâne*, s. 104-105; el-Malaťi, *et-Tenbîh*, s. 91-92; İbn

Taberî de kabir azabı veya Münker-Nekir meselesinde Ehl-i Sünnet ile aynı görüşte olup kabir azabının olacağını ve dolayısıyla Münker-Nekir adlı iki meleğin de kabir ehline soru soracağını dile getirir.

Taberî, وَمِمَّنْ حَوْلَكُمْ مِنَ الْأَعْرَابِ مُنَافِقُونَ وَمِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ مَرَدُوا عَلَى النِّفَاقِ لَا تَعْلَمُهُمْ نَحْنُ 147 سَنُعَذِّبُهُمْ مَرَّتَيْنِ نَعْلَمُهُمْ سَنُعَذِّبُهُمْ مَرَّتَيْنِ ثُمَّ يُرَدُّونَ إِلَىٰ عَذَابٍ عَظِيمٍ ayetinin ibaresini: “Biz bu münafıkları biri dünyada diğeri de kabirde olmak üzere iki defa cezalandıracağız” şeklinde tefsir eder. Taberî, burada zikredilen “iki defadan” neyin kastedildiğine dair birbirinden farklı birçok görüş naklettikten sonra der ki: “Bu ibarede bu görüşlerden hangisinin kastedildiğine dair herhangi bir delil yoktur. Burada kesin olan, Allah’ın nifak üzerinde kalmakta inat eden bu insanları iki defa tazip edeceğini haber vermiş olmasıdır. Dolayısıyla burada verdiğimiz görüşlerden herhangi birisinin bu ibarenin tevilde doğru olması mümkündür. Bu ayetteki, سَنُعَذِّبُهُمْ مَرَّتَيْنِ ثُمَّ يُرَدُّونَ إِلَىٰ عَذَابٍ عَظِيمٍ ibaresi, zikredilen iki azabın da cehenneme girmelerinden önce olacağına delildir. O halde münafıklar iki azabı çektikten sonra asıl büyük azap olan cehenneme atılacaklar. Dolayısıyla bu iki azaptan birisi büyük ihtimalle kabir azabıdır.” 148

3.2. Kebâir (Büyük Günahlar)

Kebair, somut veya soyut büyüklüğü ifade eden ve *kiber* kökünden türeyen *kebîre* kelimesinin çoğul şeklidir.¹⁴⁹ Curcânî (ö. 816/1413), kebîrenin tanımını şu şekilde yapar: “Büyük günah; mutlak manada haram olan, kesin nass ile dünyada ve ahirette ceza gerektiren günahtır.”¹⁵⁰

Ayrıca sahâbî ve tabiî de büyük günahı: “Allah’ın yasakladığı her şey; Allah’a isyan edilen her günah; Allah’ın yapanını tehdit ettiği günahlar; Kur’ân’da günah olduğu belirtilen her şey; ceza uygulanan her günah” gibi manalarla tanımlamışlardır.¹⁵¹ Kısa ve genel bir tanım yapmak gerekirse; Kur’ân ve Sünnet’te ağır bir şekilde kınanan ya da karşılığında dünya ve ahiret cezası öngörülen günahlar, büyük günahlardır.

Kebîre (büyük günah), İslamiyet’in ilk dönemlerinden itibaren tartışma konusu olan bir meseledir. Muhammed Ebu Zehra’nın (1898-1974) dediğine bakılırsa, bu konu ilk olarak Hz. Ali’nin (ö. 40/661) hakem olayından sonra Hâricîler tara-

Hazm, *el-Fişal*, II, 372; et-Taftâzânî, *el-Mekâşid*, III, 362; el-Curcânî, *el-Mevâkıf*, VIII, 345-346. Ayrıca bkz. Mukâtil, *Tefsîr*, II, 193; III, 715.

147 “Çevrenizdeki bedevilerden ve Medine ahalisinden bir takım münafıklar vardır ki onlar nifak üzerinde idman yapmışlardır! Sen onları bilmezsin. Onları biz biliriz. Biz onları iki kerre azaba uğratacağız. Sonra da daha büyük bir azaba döndürüleceklerdir onlar.” 9/et-Tevbe, 101.

148 et-Taberî, *Câmi’*, VII, 4373-75.

149 Bkz. el-Cevherî, *İsmâ’îl* b. Hammâd (ö. 393/1001), *eş-Şihâh*, Dâru’l-Ma’rife, Beyrut 2007, s. 898-899; Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm*, s. 179-180.

150 el-Curcânî, *et-Ta’rîfât*, s. 183.

151 et-Taberî, *Câmi’*, IV, 2391-2399.

findan tartışılmaya başlanmıştır.¹⁵² Dolayısıyla büyük günah meselesi, Hâvâric ile Mürcie'nin ortaya çıkmasının temel nedenlerinden birini oluşturmuştur. Zira Hâricilerin mürtekbü'l-kebüre (büyük günah işleyen kişi) hakkındaki katı tutumuna alternatif olarak Ehl-i Sünnet'in öncüleri diyebileceğimiz ilk Mürciî unsurlar, büyük günah işleyenlerin durumunu Allah'a ırcâ' etmişlerdir. Hâriciler, kebaîri işleyenleri tekfir ederken; Mürciîlere göre Allah, onlar hakkındaki hükmünü ahirette verecektir, dolayısıyla bugünden bizim onlar hakkında olumlu-olumsuz görüş bildirmemiz mümkün değildir.¹⁵³

İslam âlimleri büyük günah işleyen hükmünün ne olacağı ile ilgili olarak birbirinden birçok farklı görüş beyan etmişlerdir. Mürciîlere göre büyük günah işleyen “mümin”dir; Hasan Basrî'ye göre “münafık”tır; Mu'tezile'ye göre “iki konum (mekân, derece) arasında üçüncü bir konumdadır (منزلة بين منزلتين)”; Hâricilere göre “kâfir”dir ve Taberî'ye göre de “fâsık mümin”dir.

Taberî tarafından “fâsık mümin” tabirinin kullanıldığına dair bir örneğe rastlamadık. Onun, kebaîri işleyenler için bizzat kullandığı tabir “fâsık”¹⁵⁴ kavramıdır. Bununla beraber Taberî'nin herhangi bir kişiyi “mümin” diye nitelendirirken, mutlak “mümin” yerine, “Allah'a ve Resulü'ne inanan” gibi kayıtlarla bu kavramın kullanılması gerektiği noktasında ısrar etmesi,¹⁵⁵ tefsirinin birçok yerinde kebaîri işleyen birinin eğer Allah'ın affına mazhar olmamışsa, cehennemde cezasını çektikten sonra yine cennete gideceğini bildiren hüccet niteliğinde ilim ifade eden rivayetlerin olduğunu ısrarla dile getirmesi ve bu rivayetleri kabul etmeyenleri şiddetle eleştirmesi,¹⁵⁶ onun bu rivayetlerde, “Peygamber'den (a.s.) gelen mütevatir hadislere göre Allah 'müminlerden' günah işleyen bir topluluğu, işledikleri günahlardan dolayı cehenneme atar ve belli bir süre sonra da oradan çıkarıp cennete koyar”¹⁵⁷ şeklinde bir ibareyle kebaîri işleyenler için “mümin” tabirini kullanması, “fâsık cennete girmez” görüşünü yanlış bulması,¹⁵⁸ kebaîri işleyen bir müslümanı “fâsık mümin” olarak kabul ettiğini gösterir. Zira mümin olmayan cennete hiçbir şekilde giremez. Bundan dolayıdır ki Vâsıl, kebaîri işleyeni “fâsık” diye tanımlarken aynı zamanda onu, ebedi olarak cehennemde kalacak bir kâfir olarak kabul etmiştir.¹⁵⁹

152 Ebu Zehra, Muhammed (1898-1974), *İslâm'da İtikadî, Siyasî ve Fıkhi Mezhepler Tarihi*, çev. Sıbğatullah Kaya, Yeni Şafak, Ankara 2004, s. 105.

153 Watt, *Teşekkül*, s. 194-195; Esen, *Ehl-i Sünnet*, s. 34.

154 eţ-Taberî, *et-Tabşîr*, s. 183-184.

155 eţ-Taberî, *Câmi'*, XIII, 7940-44; eţ-Taberî, *Câmi'*, Türkî, XXI, 388-392; eţ-Taberî, *Tehzîb*, VI, 661-683; eţ-Taberî, *et-Tabşîr*, s. 187-193, 194-199.

156 eţ-Taberî, *Câmi'*, I, 496-497; VII, 4714-15; XII, 7171-72; eţ-Taberî, *et-Tabşîr*, s. 184-186.

157 eţ-Taberî, *Câmi'*, VII, 4714.

158 eţ-Taberî, *Câmi'*, VII, 4714.

159 eş-Şehristânî, *el-Milel*, I, 43.

Taberî *et-Tabşîr* adlı eserinde kebaire ilgili görüşleri aktardıktan sonra şunları ifade eder: Bize göre bu konuda doğru olan, ehl-i kebaire Allah'a ve Resulü'ne iman etmiş olmalarıdır. Biz onlara mutlak tabirle “mümin” demeyiz.¹⁶⁰ Zira mutlak anlamda “mümin” ismine müstahak olmaları için, imanın tüm manalarını kapsayan marifet, ikrar ve amelî konularda, Allah'ın tüm farzlarını eda etmeleri gerekir.¹⁶¹ Fakat mutlak anlamda Müslüman'dırlar. Zira İslam, Allah'ı birlemek, Resulü'nü tasdik etmek, İslamî hükümleri kabul edip onlara boyun eğmek anlamına gelir. Bize göre bunlar “fâsık”, Allah ve Resulü'ne isyan etmiş kişilerdir. Biz onları ne cennete ne de cehenneme sokarız; fakat Allah'ın, *إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ*,¹⁶² ibaresinde dediği gibi deriz. Dolayısıyla bize göre bunlar Allah'ın meşietine kalmıştır. İster onları rahmeti ve fazlı ile affeder ve cennete koyar, isterse de günahlarından dolayı cezalandırır. Fakat eğer cezalandırıcaksa, günahlarının miktarı kadar cezalandırıp daha sonra yine cennete koyar. Zira Allah, ona itaate mukabil mükâfat, isyana mukabil ise ceza vaat etmiştir. İsyanlarından dolayı ceza verdiği halde itaatlerinden dolayı mükâfat vermemesi adaletine sığmaz. Zira Allah'ın bu adalet ölçülerinden çıkma gibi bir özelliği yoktur.¹⁶³ Bununla beraber ehl-i kebaire cehennemden çıkacağını haber veren, hakkında yalan, hata ve yanılmanın mümkün olmadığı ve nakli ilim ifade eden rivayetler vardır. Bu rivayetlere göre: “Allah dünyada işledikleri günahlarından dolayı yanmaktan kömürleşmiş bir kavmi cehennemden çıkarıp cennete koyar”,¹⁶⁴ Resulullah (a.s.) demiştir ki: “Şefaati ümmetinden büyük günah sahipleri içindir”,¹⁶⁵ “Resulullah (a.s.), ümmeti için şefaatte bulunacak ve ona denilecek ki ümmetinden zerre miskal kadar kalbinde iman olanı cehennemden çıkar”¹⁶⁶ vb. rivayetlerdir ki eğer bu rivayetler sahih değilse Resulullah'tan (a.s.) gelen hiçbir sahih rivayet yok demektir.¹⁶⁷

3.3. Şefaati

Şefaati'nin terim anlamı; bir şahsın başka bir şahsa herhangi bir sıkıntısını gidermek suretiyle yardım etmesidir.¹⁶⁸ Başka bir ifadeyle, ahirette başta peygamberler olmak üzere, Allah'ın izin verdiği kullarının, diğer bazı günahkâr kullarının gü-

160 eṭ-Ṭaberî, *et-Tabşîr*, s. 183.

161 eṭ-Ṭaberî, *et-Tabşîr*, s. 190.

162 “Allah, kendisine şirk koşulmasını bağışlamaz, bunun dışında dilediğini bağışlar.” 4/en-Nisâ', 48, 116.

163 eṭ-Ṭaberî, *et-Tabşîr*, s. 183-184.

164 Ahmed, *Musned*, III/56, rivayet no: 11533, s. 791; el-Buḥārî, *Şahîh*, 81/er-Rikâk, rivayet no: 6560, s. 1164-65; Muslim, *Şahîh*, el-İmân, rivayet no: 184, s. 136.

165 Ahmed, *Musned*, III/213, rivayet no: 13222, s. 909; Ebû Dâvud, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî (ö. 275/888), *Sunenu Ebî Dâvud*, thk. Yûsuf el-Hâc Ahmed, Mektebetu İbn Hacer, Şam 2004, el-Sünne, rivayet no: 4739, s. 941; eṭ-Tirmizî, *Câmi'*, Şifatu'l-Kıyâme ve'r-Rekâik ve'l-Vera', rivayet no: 2435, s. 680.

166 Ahmed, *Musned*, III/247, rivayet no: 13690, s. 934-935; el-Buḥārî, *Şahîh*, 2/el-İmân, rivayet no: 22, s. 29.

167 eṭ-Ṭaberî, *et-Tabşîr*, s. 184-186.

168 el-Kâdî, *el-Uşûl*, s. 464.

nahlarının affedilmesi veya cehennemden çıkartılıp cennete konulması için vesile kılınmasıdır.

Şefaatin varlığı ve vuku bulacağı konusunda Müslümanların çoğu ittifak halinde¹⁶⁹ olmasına rağmen, onun kimler hakkında olacağı konusunda ihtilaf etmişlerdir. Bu konudaki ihtilafın temel sebebi, fırkaların, “iman” ve buna bağlı “mümin”, “kâfir”, “fâsık”, “münafık” gibi kavramlara verdikleri farklı anlamlardan kaynaklanır. Zira her fırka kendi itikadî metodolojisine göre “iman” kavramını tanımlamıştır. Bu bağlamda, kebairi işleyenlerin konumu da şefaati ilgilendiren önemli bir konudur. Belki de şefaate ilgili en temel ihtilaf noktası, kebairi işleyenlerin şefaate nail olup olmaması meselesidir. Binaenaleyh, Hâricîler ve Mu'tezile kebairi işleyenleri tekfir ettikleri için, onların şefaate nail olmayacaklarını iddia ederken;¹⁷⁰ Ehl-i Sünnet, kebairi işleyenleri mümin kabul ettiği ve bu konuda gelen hadisleri sahih addettiği için, onların şefaate nail olacaklarını iddia eder.¹⁷¹

Taberî'nin şefaate ilgili görüşleri temel olarak Ehl-i Sünnet'in şefaati anlayışıyla aynıdır. O, hem şefaatin gerçekleşeceğine, hem Allah'ın, kullarından bazılarını bazıları için şefaatchi kılacağına hem de kebairi işleyenlerin de şefaate nail olacaklarına inanır ve bunu tefsirinin birçok yerinde ifade eder.¹⁷² Ona göre şefaate nail olmayanlar sadece kâfirlerdir.¹⁷³ Dolayısıyla, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, Taberî, kebairi işleyenleri tekfir etmediğinden, bu konuda Hâricîler ve Mu'tezile'den ayrılır ve Ehl-i Sünnet'in görüşlerine katılır.

Taberî,¹⁷⁴ *فَمَا تَنْتَعُهُمْ شَفَاعَةُ السَّائِعِينَ* ayetinin tefsirinde der ki: “Allah, ehl-i tevhitte günahkâr olanlar için bazı kullarının şefaatinin kabul ettiği halde, bu ayette zikredilen kişiler için kimseden şefaati kabul edilmeyeceğini buyuruyor. Dolayısıyla bu ayette Allah'ın bazı kullarını bazıları hakkında şefaatchi kılacağına açık bir delil vardır.”¹⁷⁵ Taberî'nin bu ayeti bu şekilde delil olarak kullanmasının sebebi, burada şefaati edenlerin şefaatinin kendilerine fayda vermeyeceği dile getirilenlerin ölünceye kadar ahireti inkâr etmiş olmalarındandır. Zira bu ayetten önce dile

169 eş-Şâfi'î, *er-Risâle*, s. 41; el-Eş'arî, *el-İbâne*, s. 102-103; İbn Huzeyme, Muhammed b. İshâk (ö. 311/924), *Kitâbu't-tevhîd*, Dâru'r-Ruşd, Riyad 1988, II, 874-79; el-Mâtürîdî, Ebü Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Maḥmûd (ö. 333/944), *Kitâbu't-tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu ve Muhammed Ârûşî, Dâru Şâdir, Beyrut 2010, s. 462; el-Ķâdî, *el-Uşûl*, s. 463; et-Taftâzânî, *el-Mekâşid*, III, 398; el-Curcânî, *el-Mevâkıf*, VIII, 340. Gerçi Van Ess, Dîrâr'ın şefaati inkâr ettiğini ifade eder. Bkz. Van Ess, *Gesellschaft*, III, 54.

170 el-Eş'arî, *Maḳâlât*, II, 354; el-Bağdâdî, *Kitâbu usûli'd-dîn*, Matba'atu'd-Devle, İstanbul 1928, s. 244-245. Cehmiyye'nin bazıları da şefaati inkâr etmiştir. Bkz. el-Malaḳî, *et-Tenbîh*, s. 75.

171 Mukâtil, *Tefsîr*, I, 135, 212, 232; II, 226; III, 42, 76, 271; el-Ferrâ, *Me'ânî*, III, 42; el-Eş'arî, *Maḳâlât*, II, 355; el-Bağdâdî, *Uşûl*, s. 244-245.

172 et-Taberî, *Câmi'*, I, 348-349; III, 1526-27; VIII, 5042; IX, 5560-66, 5963; XII, 7122, 7452; XIII, 7703-04, 7732-33, 8097; XIV, 8691-92.

173 et-Taberî, *Câmi'*, I, 348-349; III, 1526-27.

174 “Şefaatchilerin şefaati onlara fayda vermeyecektir.” 74/el-Muddessir, 48.

175 et-Taberî, *Câmi'*, XIV, 8691-92; Ayrıca bkz: et-Taberî, *Câmi'*, IX, 5869-70; XIII, 7732-33.

getirilenler bunlardır. Binaenaleyh, Taberî'ye göre bu inkârcılara şefaât edenlerin şefaatinin fayda vermemesi, inkârcı olmayanlara fayda vereceği anlamına gelir.

4. İMAMET/HİLAFET

İslamiyet'in siyasî hayatında en önemli müessese şüphesiz ki hilafet müessesidir. Bu nedenle olsa gerektir ki Peygamber'in (a.s.) hemen vefatının ardından o zamanki Müslümanlar, Peygamberlerinin (a.s.) defin işini bırakıp bir an önce halifeyi seçmeye çalışmışlardır.¹⁷⁶ Ensâr ve Muhacirler, Benî Sâ'ide'nin bir gölgeğinde toplanıp kimin halife seçileceğini tartıştıktan sonra, nihayetinde Hz. Ebu Bekir'i (ö. 13/634) halife olarak seçip kendisine biat etmişlerdir.¹⁷⁷ Fakat hilafet meselesi, gerek Peygamber'in (a.s.) kendisinden sonra kimin halife olacağını belirlememiş olmasından ve gerekse de Hz. Ebu Bekir'in ve ondan sonra gelen halifelerin seçilme şekliinden olsun, İslam tarihi boyunca bir tartışma meselesi olarak kalmış ve bundan dolayı da özellikle hicri ikinci asrın yarısından sonra bu konuda birçok fikrî ve fiilî tartışmalar meydana gelmiştir.¹⁷⁸

Hilafet ile ilgili olarak tartışılan temel meseleler şunlardır: 1) Hilafetin zorunluluğu, 2) Hilafetin Kureyşliği, 3) Halife nass ile belirlenmiş mi?, 4) Hilafette en üstünlük (efdalîyyet) ve 5) Zalim halifeye itaat.

4.1. Hilafetin Zorunluluğu

Tüm Ehl-i Sünnet, Mürcie, Mu'tezile, Şî'a ve Hâriciler (Necedât hariç), imametnin vacip olduğu konusunda ittifak etmiştir.¹⁷⁹ Fakat Necde b. 'Âmir'in (ö. 73/692) taraftarları olan Necedât'a göre ümmet, Kur'ân'ın emirlerini yerine getirdikten sonra herhangi bir imama ihtiyaç duymaz. Keza Mu'tezile'den Hişâm b. 'Amr el-Fuvâî (ö. 218/833'ten önce) ve Ebu Bekr el-Aşam'a (ö. 279/892) göre imamet, ancak ümmetin icmâi ile takarrur eder. en-Nazzâm (ö. 221/836-230/845) ve el-Aşam'a göre, eğer imamın seçiminde ümmetin icmâi sağlanmamışsa ve ümmet Allah'ın emirlerini yerine getiriyorsa, imama gerek yoktur. Fakat muhtemelen el-Aşam, bu modelin Abbâsî gibi büyük bir imparatorluktan ziyade küçük, yerel topluluklar için uygun olacağını düşünüyordu.¹⁸⁰

176 et-Taberî, *et-Tabârî*, s. 154-155; el-Eş'arî, *Mağalât*, I, 21-22; el-Bağdâdî, *el-Fark*, s. 20-21; eş-Şehrestânî, *el-Milel*, I, 13.

177 el-Eş'arî, *Mağalât*, I, 21-22.

178 el-Câbirî, *el'Aklü'l-Arabî*, s. 108.

179 el-Eş'arî, *Mağalât*, II, 343; et-Tüsî, Muhammed b. el-Hasan (ö. 460/1068), *el-İktisâd fî'l-i'tikâd*, Çehel Sütun Kütüphanesi Yayınları, Tahran 1980, s. 183; İbn Hazm, *el-Fısal*, III, 3; el-Kâdî, *el-Uşûl*, s. 509; eş-Şehrestânî, *el-Milel*, I, 108; Watt, *Teşekkül*, s. 48.

180 en-Nevbahî, el-Hasan b. Müsâ (ö. 310/922), *Fıraku's-Şî'a*, Matba'atu'd-Devle, İstanbul 1931, s. 10; el-Eş'arî, *Mağalât*, II, 342-343; el-Bağdâdî, *el-Fark*, s. 154; eş-Şehrestânî, *Nihâyetu'l-ikdâm fî 'ilmi'l-kelâm*, Mektebetu's-Şekâfeti'd-Dîniyye, Kahire 2009, s. 484; Van Ess, *Theology*, s. 146-147; Van Ess, *Gesellschaft*, III, 416-418; Van Ess, *Political*, s. 159-162.

4.2. Hilafetin Kureyşîliği

Tüm Ehl-i Sünnet, Şî'a, Mürcie'nin çoğunluğu ve Mu'tezile'nin bir kısmına göre halife Kureyşî olmak zorundadır.¹⁸¹ İbn Hazm; Resulullah'tan (a.s.) gelen: "İmamlar Kureyş'tendir"¹⁸² nassıyla imametın zorunlu olarak Kureyşîlere ait olduğunu ifade edip bu rivayetin mütevatır olduğunu, bunu Mu'aviye (ö. 60/680), Abdullah b. Ömer (ö. 72/692) ve Enes b. Malik'in (ö. 90/709) aktardıklarını ve ayrıca 'Ubade b. eş-Şāmit (ö. 34/654), Cābir b. Semure (ö. 76/696) ve Cābir b. Abdullah'ın (ö. 77/697) da manen rivayet ettiklerini dile getirir.¹⁸³

4.3. Halife Nas ile Belirlenmiş midir?

Halifenin bizzat Resulullah (a.s.) tarafından tayin edilip o zamanki Müslümanlara tanıtıldığı, ilk üç halife ile beraber onlara biat eden Müslümanların Hz. Ali'ye (ö. 40/661) zulmettiği ve bundan dolayı sapıklığa düştüğü iddiası Şî'a'ya aittir.¹⁸⁴ Şehrestānī (ö. 548/1153) Şî'a'yı: "Şî'a, Hz. Ali'ye uyanlar, ister açık ister gizli yapılmış olsun, onun nass ve vasiyet ile imamlığını ve halifelliğini ileri sürenler ve imametın onun soyundan dışarı çıkamayacağına inananlar" şeklinde tarif eder.¹⁸⁵ Şî'a'ya göre imamet seçimle değil nass ile sabit olur ve Peygamber'in (a.s.) imamı, ümmete havale etmeksizin tayin etmesi zorunludur.¹⁸⁶

4.4. Hilafette En Üstünlük (Efđaliyyet)

Hāriciler, Mürcie, Şî'a ve Mu'tezile'nin Basra ekolüne göre imamet iddiasında bulunan kişi ümmetin en üstünü olmak kaydıyla imamet yapabilir. Öte taraftan başta Bısr b. el-Mu'temir (ö. 210/825) olmak üzere birçok Mu'tezilī,¹⁸⁷ Hz. Ali'yi en üstün olarak gördükleri halde, yine de Hz. Ebu Bekir'in imametini üstün olanının imameti anlamında kabul etmişler ve bu yönleriyle Rāfīdilerden ayrıl-

181 el-Eş'arī, *Maḳālāt*, II, 344; Kādī, *el-Muḡnī fi ebvābi'l-tevhīd ve'l-'adl*, thk. Muḥammed Ḥudur Nebhā, Dāru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2012, XX, 245-252; el-Baḡdādī, *Uşūl*, s. 275; İbn Ḥazm, *el-Fişal*, III, 6; eş-Şehrestānī, *el-İkdām*, s. 484-485.

182 Ebū Ya'lā, *Musned*, VI, 131-132; VII, 94; İbn Ebī Şeybe, Ebū Bekr 'Abdullāh b. Muḥammed (ö. 235/850), *Muşannefu İbn Ebī Şeybe*, thk. Muḥammed 'Avvāme, Mevsu'atu 'Ulūmi'l-Ḳur'ān, Şam 2006, 30/Kitābu'l-feđāil, XVII, 285-295; Aḥmed, *Musned*, III/129, rivayet no: 12332, s. 847.

183 İbn Ḥazm, *el-Fişal*, III, 6.

184 en-Nevbahūtī, *Fıraḳu's-Şî'a*, s. 16-19, 90-93; el-Hayyāt, *el-İntişār*, s. 6; el-Eş'arī, *Maḳālāt*, I, 62, 70-72; II, 342; el-Malaḳī, *et-Tenbih*, s. 117; el-Baḡdādī, *el-Farḳ*, s. 60; el-Baḡdādī, *Uşūl*, s. 279-282, 285-286; İbn Ḥazm, *el-Fişal*, III, 10-12; el-Kādī, *el-Uşūl*, s. 516-519; et-Ṭūsī, *el-İ'tikād*, s. 196-226; eş-Şehrestānī, *el-Milel*, I, 144, 157-159, 163-164, 178; eş-Şehrestānī, *el-İkdām*, s. 482-484, 487-488; et-Taftāzānī, *el-Meḳāşid*, III, 518; Hodgson, *Serüven*, I, 337-342; Watt, *Teşekkül*, s. 77; el-Cābirī, *el'Aḳlu'l-Arabī*, s. 108, 112; Van Ess, *Theology*, s. 130-131; Van Ess, *Political*, s. 156-157.

185 eş-Şehrestānī, *el-Milel*, I, 144; Watt, *Teşekkül*, s. 77.

186 eş-Şehrestānī, *el-Milel*, I, 144-145; Hodgson, *Serüven*, I, 210, 216-217, 337-342; el-Cābirī, *el'Aḳlu'l-Arabī*, s. 108; Van Ess, *Political*, s. 156-157.

187 Gerçi birçok Mu'tezilī, imamet konusunda Şî'a ile benzer görüşleri savunur. Bu bağlamda Van Ess, Bısr'ın bu konuda Zeyd olduğunu ve *Kitābu'l-İmāme* isimli bir eser yazdığını dile getirir. Bkz. Van Ess, *Gesellschaft*, III, 129-130, 187; Van Ess, *Political*, s. 157.

mışlardır.¹⁸⁸ Fakat Cubbāi (ö. 302/915), oğlu Ebu Hâşim (ö. 321/933) ve onlara uyan birçok Mu'tezilî, ilk dört halifenin faziletleri konusunda tevakkuf ettiler. Zira onlara göre bunların herhangi birinde olup da diğerinde olmayan bir üstünlük yönü mevzubahis değildir.¹⁸⁹

4.5. Zalim İmama İtaat Konusu

İmametle ilgili olarak tartışılan önemli konulardan biri de zalim bir kişinin imam olup olamayacağı meselesidir. Hâricîler ve Mu'tezile'nin temel görüşü; zalim birinin imam olamayacağı şeklindedir.¹⁹⁰ Keza Şî'a da kendi imamlarını her türlü günahattan masum saydıklarından, bu görüşleri gereği zalim birinin imam olmayacağını savunurlar.¹⁹¹ Zira zalim, masum değildir. Bu görüşü savunanlara göre zalim imama karşı isyan edilmesi gerekir.¹⁹² Buna karşın Sünnîlerin görüşü; imam zalim de olsa ona karşı isyan etmemek, mümkün mertebe ona itaat edip tahtan indirmek yerine ıslahına çalışmak gerektiğidir.¹⁹³

Taberî, imamet konusunda temel olarak Ehl-i Sünnet ile aynı görüşte olmakla beraber "zalim imama itaat konusunda" farklı düşüncelere sahiptir. Zira o, imamet ile ilgili olarak tefsirinde üzerinde durduğu tek mesele *imam-adalet-zulüm* ilişkisidir. Taberî, bu konuyu *إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ يَأْتِيَهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ نَزَّازٌ عَلَيْنُمْ فِيمَا فِي شَيْءٍ قَرُدُّوه إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ* ayeti ile *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ نَزَّازٌ عَلَيْنُمْ فِيمَا فِي شَيْءٍ قَرُدُّوه إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ* ayetinde ele alır.¹⁹⁵

Taberî'ye göre bu ayetlerde Allah, itaat sayılan ve ümmet için maslahat bulunan şeylerde, imamlara itaat edilmesini emretmiştir.¹⁹⁶ O halde Taberî'ye göre imamlara mutlak anlamda itaat edilmemesi gerekir. O, devam ederek der ki: Vacip olan itaatın sadece Allah'a, Resulü'ne ve adil bir imama yapılan itaat olduğu bi-

188 el-Eş'arî, *Maḳālāt*, II, 343; Watt, *Teşekkül*, s. 317-319; Van Ess, *Gesellschaft*, III, 129-130; Van Ess, *Political*, s. 157.

189 el-Ḳādî, *el-Muğnî*, XX, 228-231, 234-235; el-Ḳādî, *el-Uşûl*, s. 520. Şehrestânî, Ḳādî'nin aksine, Cubbāi (ö. 302/915) ve oğlu Ebu Hâşim'in (ö. 321/933) imamet konusunda Ehl-i Sünnet ile aynı görüşte olduklarını, imametın seçimle olduğunu ve halifelerin fazilet sıralamasının hilafet sıralamasıyla aynı olduğunu dile getirir. Bkz. eş-Şehrestânî, *el-Milel*, I, 71.

190 el-Eş'arî, *Maḳālāt*, I, 109-110; el-Ḳādî, *el-Muğnî*, XX, 215-219, 250; Akbulut, *Haricilik*, s. 342. Bkz. el-Eş'arî, *Maḳālāt*, II, 349.

191 el-Bağdādî, *Uşûl*, s. 278-279; et-Tūsî, *el-İ'tikād*, s. 189.

192 el-Eş'arî, *Maḳālāt*, II, 346, 348.

193 el-Eş'arî, *Risâle*, s. 296-297; et-Taḥâvî, *el-'Akāide*, s. 34; İbn Ebî Ya'lâ, *et-Tabakāt*, I, 58; Watt, *Teşekkül*, s. 405-406.

194 "Allah size, emanetleri ehline vermenizi, insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adaletle hükmetmenizi emreder. Allah size böylece ne güzel öğüt veriyor. Doğrusu, Allah işiten, görendir." 4/en-Nisâ', 58.

195 "Ey iman edenler, Allah'a, Peygamber'e ve sizden olan emir sahiplerine de itaat edin. Eğer bir şey hakkında çekişirseniz onu Allah'a ve Peygamber'e götürün, eğer Allah ve ahiret gününe inanıyorsanız. Bu, hem hayırlı, hem netice itibarıyla daha güzeldir." 4/en-Nisâ', 59.

196 et-Taberî, *Cāmi'*, IV, 2528-32.

linen bir şeydir. Dolayısıyla, tüm raiyyeleri için maslahat olan şeylerde imamlara itaat etmek vaciptir.¹⁹⁷ Binaenaleyh Taberî, bu açıklamalarıyla zalim imama itaat etmenin vacip olmadığını ifade etmiş olmaktadır. Taberî'nin, imamet konusundaki bu görüşü ile: "İmam zalim de olsa, raiyyenin ona itaat etmesi vaciptir" diyen Ehl-i Sünnet'ten ayrıldığı söylenebilir.

SONUÇ

Taberî'nin tefsirine bakıldığında, kalamî meselelerde temel tehdit unsuru olarak Mu'tezile fırkasını gördüğü müşahade edilir. Onun bu noktada Şî'a ve Hâricîler gibi fırkaları değil de Mu'tezile'yi hedef alması, Mu'tezile'nin bu konuda çok daha donanımlı olmasından ve hem Şî'a hem de Hâricîler gibi fırkaların kalamî konularda temel olarak Mu'tezile'ye dayanmasından kaynaklanmış olabilir. Keza Şî'a ve Hâricîler temel olarak siyasî çalkantılar neticesinde teşekkül etmiştir. Binaenaleyh kalamî konularda Mu'tezile kadar sistematize edilmiş rafine görüşlere sahip olmadıklarından, birçok meselede Mu'tezile'yi taklit etmişlerdir. Şî'a'nın çoğu görüşlerinin imamet meselesi etrafında toplanması ve Hâricîlerin de temel fikirlerinin cihat ile ilgili olması bu düşüncüyü destekler gibi görünmektedir. Yine Mu'tezile'nin Yunan Felsefe'sinden etkilenmiş olması da Ehl-i Sünnet fırkalarının ona karşı hem tepki hem de korunma hissini artırmış olabilir. Taberî de bundan dolayı tefsirinde gerek doğrudan doğruya gerekse de dolaylı yollarla sürekli Kaderiyye fırkasına saldırır ve görebildiğimiz kadarıyla tefsirinde Cehmiyye'yi¹⁹⁸ ve Ehl-i İsbât'ı¹⁹⁹ birer defa zikretmesinin dışında, Kaderiyye'den başka hiçbir fırkanın adını defalarca zikretmez.

Taberî'nin kalamî ihtilaflardaki pozisyonunu belirlemek gerekirse o, bazılarına göre Selefi, bazılarına göre koyu bir Ehl-i Sünnet taraftarı, bazılarına göre Ashabu'l-Hadis'ten biri ve diğer bazılarına göre ise Eş'arî kelamcılarının bir prototipidir. Fakat kanaatimizce bu tanımlamaların hiçbirisi tam olarak Taberî'nin kalamî konumunu yansıtmaz. Zira o, birçok meselede selefin çizgisini aşan tevellerde bulunmuştur. Keza Taberî, kendi dönemindeki Ashabu'l-Hadis'e özellikle haberî sıfatlar başta olmak üzere birçok konuda muhalefet etmiştir. Bir proto-Eş'arî olarak tarif edilmesi ise anakronik bir durumdur. Zira Taberî temel kalamî görüşlerini hicri üç yüzden önce beyan ettiği halde, Eş'arî o döneme kadar bir Mu'tezilî'dir. Fakat birçok düşüncesinin Eş'arî'nin görüşleriyle benzerlik arz etmesi Taberî'nin de Eş'arî gibi İbn Kullâb'dan etkilenmiş olduğu ihtimalini akla getirmektedir. Koyu bir Ehl-i Sünnet taraftarı olduğu yönündeki iddialar ise Taberî'nin görüşlerini net olarak ortaya koyamayacak kadar geniş bir kavramdır.

197 eţ-Taberî, *Câmi'*, IV, 2532. Taberî "zalim imam" meselesindeki görüşlerini biraz daha kapalı bir şekilde Şürâ 39-42 ayetlerinde dile getirir. Bkz. eţ-Taberî, *Câmi'*, XIII, 7627-30; Koç, *Taberî*, s. 86.

198 eţ-Taberî, *Câmi'*, I, 158.

199 eţ-Taberî, *Câmi'*, VIII, 5063.

Zira Ehl-i Sünnet, Taberî döneminde Ashabu'l-Hadis, Ebu Hanife ve taraftarları, bazı Mürciiler ile ümmetin ekseriyetine uyanları altında toplayan ve dolayısıyla net çizgileri olmayan şemsiye bir kavramdır. Bununla beraber bu tanımlamaların her birisinin haklılık payı da yok değildir. Zira Taberî, bu fırkaların hepsinin de bazı görüşlerini benimsemiştir. Fakat gördüğümüz kadarıyla tüm fikirlerini kabul ettiği bir fırka yoktur. Zira o, İslami ilimleri işlerken her ne kadar çoğunlukla kendisinden önce teşekkül eden ve Ehl-i Sünnet şemsiye kavramı altında ifade edebileceğimiz grubun fikirlerini temel olarak kabul etse de sadece bir mukallit olarak davranmamış, bu literatürü tekrar yorumlamıştır. Dolayısıyla bu yorumu yaparken hangi fırkaya ait olursa olsun, kendisince sağlam görmediği birçok fikri yeniden analize tabi tutmuştur. Fakat Taberî bu konuda tam olarak serbest hareket etmemiştir. Çalışmamızın birçok yerinde de göstermeye çalıştığımız gibi Taberî, özellikle Kaderiyye gibi fırkaların görüşlerini değerlendirirken tam olarak tutarlı davranmamıştır. Birçok yerde aslında Kaderiyye ile aynı görüşleri paylaştığı halde, Kaderiyye'nin görüşleri mevzubahis olunca, sırf onları reddetmek endişesiyle kendi kendine çelişmek pahasına fikir beyanında bulunmuştur. Binaenaleyh Taberî, tefsirinde her zaman bir müfessir olarak davranmamıştır. O, bazen bir Arap dil bilimcisi, bazen belli bir fırkaya mensup ve o fırkanın savunucusu konumunda bir kelamcı ve bazen de Ashabu'l-Hadis görüşlerine sahip bir muhaddis gibi meseleleri ele almıştır.

Bundan dolayı kanaatimizce Taberî genel itibarıyla Ehl-i Sünnet'in görüşlerini paylaşmakla beraber, bu görüşlerinde tam bir tutarlılık içerisinde hareket etmez. Zira Kaderiyye vb. bid'a fırkası olarak gördüğü grupların düşüncelerini reddetme endişesi ve kendisini mensup gördüğü akideyi savunma telaşı onu, bazı görüşlerinde çelişkiye sevk etmiştir. Nitekim, ayetlere kelamî açıdan yaklaştığında farklı, müfessir olarak yaklaştığında farklı, tefsirinde farklı, *et-Tabşîr* ve *Şarîhu's-Sünne* adlı eserlerinde farklı, *Tehzîb* eserinde farklı ve *Tarih* eserinde farklı bir şekilde onları beyan etmesinin bundan başka bir izahı zor görünmektedir.

Kaynakça

- Ahmed el-'Avāyeşe, *İmām İbn Cerir et-Taberî ve difā'uhū 'an 'akādeti's-Selef*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ümmü'l-Kurra Üniversitesi, Mekke 1983.
- Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), *Musned*, Beytu'l-Efkārî'd-Devliyye, Beyrut 2005.
- _____, *er-Reddu 'ala'l-Cehmiyye ve 'z-zenādika fî mâ şekev fîhi min muteşābihi'l-Ḳur 'ān ve teevvelühū 'alā gayri te'vīlihī*, thk. Şabrî b. Selāme Şāhîn, Dāru's-Sebāt, Riyad 2003.
- Akbulut, Ahmet, "Hariciliğin Siyasi Görüşlerinin İtikadileşmesi", *AÜİFD*, XXXI/1 (1990), ss. 331-348.
- Allard, Michel (1924-1976), *Le problème des Attributs Divins dans la Doctrine d'al-Aş'arî et de ses Premiers Grands Disciples*, Imprimerie Catholique, Beyrut 1965.
- el-A'şā, Meymūn b. Ḳays (ö. 7/629?), *Dīvānu'l-A'şā'l-Kebir*, şerh. Muḥammed Hüseyin, Mektebetu'l-Ādāb, b.y.y., b.t.y.
- Aydın, Atik, *Taberî'nin Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2005.
- el-Bağdādî, 'Abdulkāhir b. Tāhir b. Muḥammed (ö. 429/1037), *el-Farḳ beyne'l-fıraḳ*, ta'lik. İbrāhîm Ramaḍān, Dāru'l-Ma'rife, Beyrut 2008.
- _____, *Kitābu usūli'd-dīn*, Maṭba'atu'd-Devle, İstanbul 1928.
- el-Buḥārî, Muḥammed b. İsmā'îl (ö. 256/870), *Şahîḫu'l-Buḥārî*, Dāru İhyāi't-Turāşi'l-'Arabî, Beyrut 2001.
- el-Cābirî, Muḥammed 'Ābid (1936-2010), *Tekvīnu'l-'aqli'l-'Arabî*, Merkezi Dirāsati'l-Vaḥdeti'l-'Arabîyye, Beyrut 2011.
- Cerrahoğlu, İsmail, "Muḥammed İbn Cerir et-Taberî ve Tefsiri", *AÜİFD*, 16/1 (1968), ss. 79-101.
- el-Cevherî, İsmā'îl b. Hammād (ö. 393/1001), *eş-Şihāh*, Dāru'l-Ma'rife, Beyrut 2007.
- el-Curcānî, Seyyid Şerîf 'Ali b. Muḥammed (ö. 816/1413), *Şerḫu'l-mevākif*, thk. Maḥmūd Ömer ed-Dimyātî, Dāru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut 2012.
- Ebū Dāvud, Süleymān b. el-Eş'aş b. İshāḳ es-Sicistānî (ö. 275/888), *Sunenu Ebî Dāvud*, thk. Yūsuf el-Hāc Aḫmed, Mektebetu İbn Hacer, Şam 2004.
- Ebū Ḥanîfe, en-Nu'mān b. Sābit (ö. 150/767), *Şerḫu Kitābi'l-Fıḫhi'l-Ekber*, şerh. 'Alî el-Ḳārî, Dāru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut 2007.
- Ebū 'Ubeyd, el-Ḳāsım b. Sellām (ö. 224/839), *Kitābu'l-īmān*, thk. Muḥammed Nāşiruddīn el-Elbānî, Mektebetu'l-Me'ārif, Riyad 2000.
- Ebū 'Ubeyde Ma'mer b. Muşennā (ö. 211/826), *Mecāzu'l-Ḳur 'ān*, thk. Aḫmed Ferîd el-Muzeydî, Dāru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut 2006.
- Ebū Ya'lā el-Müşulî, Aḫmed b. 'Alî b. Müsennā b. Yaḫyā b. Hilāl et-Temīmî (ö. 307/919), *Musnedu Ebî Ya'lā*, thk. Hüseyin Selîm Esed, Dāru'l-Me'mūn li't-Turās, Beyrut 1990.

- Ebu Zehra, Muhammed (1898-1974), *İslâm'da İtikadî, Siyasî ve Fikhî Mezhepler Tarihi*, çev. Sıbğatullah Kaya, Yeni Şafak, Ankara 2004.
- Esen, Muammer, *Ehl-i Sünnet: Kavramın Oluşum ve Gelişim Süreci*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2009.
- _____, "Sünnî Kelâmın Öncülerinden İbn Küllâb'ın Kelâmi Görüşleri", *AÜİFD*, XLIII/1 (2002), ss. 63-79.
- el-Eş'arî, Ebu'l-Hasan 'Alî b. İsmâ'il (ö. 324/935), *Maḳâlātu'l-İslâmiyyîn ve ihṭilâfu'l-muşallîn*, takdim ve tahşiye: Ne'im Zerkûr, Mektebetu'l-'Aşriyye, Beyrut 2009.
- _____, *Kitâbu'l-luma' fî reddi 'alâ ehli'z-zeyğî ve'l-bida'*, thk. 'Abdu'azîz 'İzzuddîn es-Seyravân, Dâru'l-Lübnan, Beyrut 1987.
- _____, *el-İbâne 'an uşûli'd-diyâne*, Dâru İbn Hâzım, Beyrut 2003.
- el-Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yaḫyâ b. Zeyâd (ö. 207/823), *Me'ânî'l-Kur'ân*, 'Alemlü'l-Kutub, Beyrut 1983.
- Goldziher, Ignaz (1850-1921), *Die Richtungen Der Islamischen Koranauslesung*, Brill, Leiden 1920.
- el-Ḥayyât, Ebû Ḥüseyn 'Abdurrahîm Muḫammed b. 'Uşmân (ö. 300/913), *el-İntişâru ve'r-reddu 'alâ İbn er-Râvendî el-mulḫîd*, thk. ed-Doktor Nîberc, Mektebetu'd-Dâru'l-'Arabiyye, Beyrut 1993.
- Hodgson, Marshall Goodwin Simms (1922-1968), *İslâm'ın Serüveni*, çev. İzzet Akyol vd., İz Yayıncılık, İstanbul 1993.
- İbn Ebî Ya'lâ, Ebu'l-Hüseyn Muḫammed (ö. 526/1131), *Ṭabaḳātu'l-Ḥanâbile*, thk. 'Abdurrahmân b. Süleymân el-'Useymîn, Ummu'l-Kurâ Üniversitesi, Mekke 1998.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr 'Abdullâh b. Muḫammed (ö. 235/850), *Muşannefu İbn Ebî Şeybe*, thk. Muḫammed 'Avvâme, Mevsu'atu 'Ulümi'l-Kur'ân, Şam 2006.
- İbn Ḥaldûn, 'Abdurrahmân b. Muḫammed (ö. 809/1406), *Muḳaddime*, thk. Ebu 'Abdillâh es-Sa'îd el-Mendüh, Muessesetu'l-Kutubi's-Şekâfiyye, Beyrut 2005.
- İbn Hâzım, Ebû Muḫammed 'Alî b. Aḫmed (ö. 456/1064), *el-Fişal fî '-milel ve'l-ehvâ' ve'n-niḫal*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2007.
- İbn Ḥuzeyme, Muḫammed b. İshâk (ö. 311/924), *Kitâbu't-tevhîd*, Dâru'r-Ruşd, Riyad 1988.
- el-Ḳâḍî 'Abdulcebbar, Aḫmed el-Hemezânî (ö. 415/1024), *Şerḫu'l-uşûli'l-ḥamse*, Dâru İḫyâi't-Turâsi'l-'Arabiyye, Beyrut 2012.
- _____, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, thk. Muḫammed Ḥudur Nebhâ, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2012.
- Koç, Mehmet Akif, "Ṭaberî Tefsir'ini Anlamak Üzerine - I", *AÜİFD*, 51/1 (2010), ss. 79-92.
- Laatik, Bouazza, *L'exégèse de Tabari et d'al-Qurtubi*, Edilivre Édition AParis 2011.

- el-Lâlekâi, Ebu'l-Kâsım Hibetullâh b. el-Hasan b. Manşûr eṭ-Ṭaberî (ö. 418/1027), *Şerhu uşûli i'tikâdi Ehli's-Sünne ve'l-Cemâ'a mine'l-Kitâbi ve's-Sünneti ve'l-icmâ'i'ş-şahâbeti ve'ṭ-ṭâbi'ne min ba'dihim*, Ummu'l-Kurâ Üniversitesi, Mekke b.t.y.
- Loth, Otto (1844-1881), "Ṭabarî's Korancommentar", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 35 (1881), ss. 588-628.
- el-Malaṭî, Muḥammed b. Aḥmed b. 'Abdirrahmân (ö. 377/987), *et-Tenbîh ve'r-redd 'alâ ehli'l-ehvâ' ve'l-bida'*, thk. Muḥammed Zeynehem Muḥammed 'Azb, Mektebetu'l-Medbûlî, Kahire 1993.
- Mâlik b. Enes (ö. 179/796), *el-Muvaṭṭâ'*, thk. Ḥalîl b. Me'mûn Şeyhâ, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 2007.
- Mårtensson, Ulrika, "Through the Lens of Modern Hermeneutics: Authorial Intention in al-Ṭabarî's and al-Ghazâlî's Interpretations of Q. 24:35", *Journal of Qur'anic Studies*, 11/2 (2009), ss. 20-48.
- el-Mâturîdî, Ebû Manşûr Muḥammed b. Muḥammed b. Maḥmûd (ö. 333/944), *Kitâbu't-tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu ve Muḥammed Ârûşî, Dâru Şâdir, Beyrut 2010.
- McAuliffe, Jane Dammen, *Qur'anic Christians: An Analysis of Classical and Modern Exegesis*, Cambridge University Press, New York 2007.
- Muḥammed ez-Zuhaylî, *el-İmâm eṭ-Ṭaberî*, Dâru'l-Kalem, Şam 1999.
- Muḳâtil b. Süleymân (ö. 150/767), *Tefsîru Muḳâtil b. Süleymân*, thk. 'Abdullâh Maḥmûd Şehâte, Muessesetu Târîhî'l-'Arabî, Beyrut 2002.
- Muslim, Ebu'l-Hüseyn Muslim b. el-Ḥaccâc en-Neysâbüri (ö. 261/875), *Şahîhu Muslim*, thk. Ḥalîl b. Me'mûn Şeyhân, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 2007.
- en-Nevbahṭî, el-Ḥasan b. Mûsâ (ö. 310/922), *Firaku'ş-Şî'a*, Maṭba'atu'd-Devle, İstanbul 1931.
- Shah, Mustafa, "Al-Ṭabarî and the Dynamics of tafsîr: Theological Dimensions of a Legacy", *Journal of Qur'anic Studies*, XV/2 (2013), ss. 83-139.
- Sinanoglu, Abdulhamit, "İslâm'ın ilk Siyasallaştırılma Sürecinde 'Kader' İnancı", *AÜİFD*, XLIII/2 (2002), ss. 249-276.
- _____, *er-Risâle*, thk. Ḥalîd es-Seb' el-'Alemî, Zuheyr Şefîk el-Kubbî, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrut 2008.
- Şahin, Hanîfî, "İlk Dönem Kader Tartışmalarında Siyasetin Rolü", *AÜİFD*, XXXVI (2011), ss. 47-70.
- eş-Şehrestânî, Muḥammed b. 'Abdilkerîm (ö. 548/1153), *el-Milel ve'n-nihâl*, thk. Aḥmed Fehmî Muḥammed, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut 2009.
- _____, *Nihâyetu'l-iḳdâm fi 'ilmi'l-kelem*, Mektebetu's-Sekâfeti'd-Dîniyye, Kahire 2009.
- eṭ-Ṭaberî, Ebû Ca'fer Muḥammed b. Cerîr b. Yezîd b. Ğâlib (ö. 310/923), *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Ḳur'ân*, thk. Ḥalîl el-Meys, Dâru'l-Fikr, Beyrut 2005.
- _____, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Ḳur'ân*, thk. 'Abdullâh b. 'Abdilmuḥsin et-Turkî, Dâru Hicr, Kahire 2001.

- _____, *Şarīhu 's-sünne*, thk. Bedr b. Yūsuf el-Ma'tūkī, Mektebetu Ehli'l-Eşer, Kuveyt 2005.
- _____, *et-Tabşir fi me'ālimi 'd-dīn*, thk. Alī b. 'Abdil'azīz b. 'Alī eş-Şibl, Dāru'l-'Āşime, Riyad 1996.
- _____, *Tarīhu 'r-Rusul ve 'l-Mulūk*, thk. Muḥammed Ebu'l-Faḍl İbrāhīm, Dāru'l-Me'ārif, Kahire b.t.y.
- _____, *Tehzību 'l-āşār ve tafşīlu 's-şābit 'an Rasulillāh (a.s.) mine 'l-aḥbār*, thk. Muḥammed Maḥmūd Şākir, Maḥba'atu'l-Medenī, Kahire b.t.y.
- et-Taftāzānī, Sa'duddīn Mes'ūd b. 'Umer (ö.793/1391), *Şerḥu 'l-meḳāşid*, thk. İbrāhīm Şemsuddīn, Dāru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut 2011.
- eṭ-Ṭaḥāwī, Ebū Ca'fer (ö. 321/933), *el-'Aḳīdetu 'ṭ-Taḥāviyye*, Dāru'l-Beyāriḳ, Beyrut 2001.
- et-Tirmizī, Muḥammed b. 'Īsā b. Sevre (ö. 279/892), *Cāmi 'u 't-Tirmizī*, thk. Yūsuf el-Ḥāc Aḥmed, Mektebetu İbn Ḥacer, Şam 2004.
- Topaloğlu, Bekir - Çelebi, İlyas, *Kelām Terimleri Sözlüğü*, İsam Yayınları, İstanbul 2010.
- eṭ-Ṭūsī, Muḥammed b. el-Ḥasan (ö. 460/1068), *el-İḳtişād fi 'l-i'tikād*, Çehel Sütun Kütüphanesi Yayınları, Tahran 1980.
- Van Ess, Josef, *Theologie und Gesellschaft im 2. Und 3. Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte des Religiösen Denkens im Frühen Islam*, Walter de Gruyter, Berlin-New York 1991-1995.
- _____, *The Flowering of Muslim Theology*, çev. Jane Marie Todd, Harvard University Press, London 2006.
- _____, *Anfänge Muslimischer Theologie: Zwei Antiquaritätische aus dem Ersten Jahrhundert der Hiğra*, Orient-Institut der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Beyrut 1977.
- _____, "Political Ideas in Early Islamic Religious Thought", *British Journal of Middle Eastern Studies*, 28/2 (2001), ss. 151-164.
- Watt, William Montgomery (1909-2006), *İslām Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fiğlalı, Sarkaç Yayınları, Ankara 2010.
- _____, *Islamic Philosophy and Theology*, The Edingburg University Press, London 1962.
- _____, *İslām'ın İlk Dönemlerinde Hür İrade ve Kader*, çev. Arif AYTEKİN, Ebu Bekir Camii İlim ve Hizmet Vakfı, İstanbul 1996.
- Wensinck, Arent Jan (1882-1939), *The Muslim Creed*, Barnes & Noble, New York 1965.
- Yāḳūt, İbn 'Abdillāh el-Ḥamevī (ö. 622/1225), *Mu'cemu 'l-udebā'*, Dāru'l-İḥyāi't-Turaşī'l-'Arabī, Beyrut b.t.y.
- Yüksel, Emrullah, *Sistematik Kelam*, İz Yayıncılık, İstanbul 2012.

KUANTUM METAFİZİĞİNE GİRİŞ: KUANTUM EVRENİNİN ONTİK YAPISI

Muhammet İRĖAT*

Öz

Modern fizik arařtırmaları, klasik fiziğin evren tasavvurunu aşan, yeni bir evren modelini ortaya koymuřtur. Buna göre klasik fiziğin tanımladığı makro evren yanında ondan farklı özellikler gösteren mikro ölçekli bir evren daha mevcuttur. Söz konusu bu evren, kuantum fiziğinin kanunları ile açıklanabilen atom ve atom altı parçacıkların (kuark) dünyasıdır. Kuantum fiziği, dalga ve parçacık (dalga-parçacık ikilemi) özelliklerine aynı anda sahip olabilen bir nesnel gerçeklik alanını bilimsel olarak incelemektedir. Görüntü biçiminde tasavvur edilmeleri mümkün olmayan bu kuantik nesnelere, çok hızlı hareket eden, belli belirsiz, sınırları ve özellikleri durmadan deęişme halinde olan nesnelere dir. İzledikleri belli bir yol olmadığı gibi çözümlenemez biçimde birbirlerine karřılaşabilmekte ve aynı anda birçok halde ve yerde bulunabilmektedirler. Klasik fizikte uzay ve zaman mutlak nesne alanı; üzerine kuvvet uygulanabilen her şey ise nesne olarak tanımlanmaktadır. Bu klasik tanımlama, kuantum fiziğinde geçersizdir. Bu makalenin amacı, metafizik bir bağlam oluşturmak suretiyle yeni bir nesne, uzay ve zaman teorisinin ontik ve epistemik mahiyetine giriş yapmaktır.

Anahtar Sözcükler: Kuantum Fiziği, Metafizik, Nesne Teorileri, Uzay, Zaman.

INTRODUCTION TO THE QUANTUM METAPHYSICS: ONTIC STRUCTURE OF THE QUANTUM UNIVERSE

Abstract

Modern physics researchs has revealed a new model of the universe that transcends the universal conception of classical physics. According to this, there is a micro-scale universe showing different characteristics from the macro-universe defined by classical physics. This universe is the world of atomic and atomic particles (quarks) which can be explained by the laws of quantum physics. Quantum physics scientifically investigates an area of objective reality that can have the same properties as wave and particle (wave-particle duality) properties. These authentic objects which are not conceivable in the image form are very fast moving, vaguely defined objects whose boundaries and properties are constantly changing. They do not have a certain way to follow, but they can be inextricably intertwined and can be found in many states and places at the same time. In classical physics space and time is defined an absolute object area and everything that can be applied force is defined as an object. This classical definition is invalid in the quantum physics. The purpose of this article is to introduce a new object the ontical and epistemical nature of space and time theory, by creating a metaphysical context.

Keywords: Quantum Physics, Metaphysics, Object Theories, Space, Time.

* Yrd. Doç. Dr., Adıyaman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, İslam Felsefesi Anabilim Dalı, mhmmtirgat@gmail.com.

Giriş

İnsan, ilki “doğum” nihayeti “ölüm” olmak üzere varoluşsal iki travma arasında yaşayan bir varlıktır. Bu nedenle o, tarihsel varoluşunun ilk anlarından itibaren sürekli olarak bu travmaları aşma, iyileştirme ve mutlu olma çabası içerisinde- dir.¹ Denebilir ki insanın tarihsel bir varlık olarak yapıp ettiği her şey bu çabanın ürünüdür. Felsefi olarak bu bağlamda sorduğu üç kadim sorusu vardır insanın: Nereden geldim? Neredeyim? Nereye gidiyorum? Bu bağlamda insanın bilgisi de üçe ayrılır, “nereden”in bilgisi, “nerede”nin bilgisi ve “nereye”nin bilgisi. İnsanın anlam verme çabası, onu, o yapan tözsel/cevherî özelliğidir. Bu nedenle insan, bu soruların cevabını bin yıllardan beri hiç bıkmadan aramaya devam etmektedir. İnsanın olduğu her yerde bu sorular ve bu sorulara verilen cevabın kültürel karşılığı vardır. Evrendeki tüm diğer canlılar, doğanın bir parçası olarak onun çizdiği sınırlar içerisinde ve ona muhtaç bir şekilde var olurlarken; insan, suyu bile kendi ayağına taşıyacak kadar dik duruşlu ve doğaya boyun eğmeyen mücadeleci bir varoluşa sahiptir.² İnsan, içinde yaşadığı bu devasa evrende yerinden memnun olmayan tek varlıktır.

Homo sapiens, yani düşünen insan, idrak eden, idrak ettiğini idrak eden insanın tarihine baktığımızda bilimsel veriler ışığında gidebileceğimiz en ilk tarih M.Ö. 10000 yılıdır. Yapılan araştırmalar ve gözlemler, bu tarihten itibaren insanın, doğayla, maddeyle mücadele içinde olduğunu ve onu kavrayıp dize getirmeye çalıştığını göstermektedir. Çin’de Taoistler, Konfüçyanistler, Budistler; Hindistan’da Şintoistler, Hindular, Zerdüştiler; Batı dünyasında ya da Latin Amerika’da Aztekler, Mayalar ve tüm kadim medeniyet mensupları ne ürettilerse tarih boyunca üç temel sorunun cevabını arayarak üretmişlerdir.

Bildiğimiz kadarıyla iki yüz milyar gezegen-yıldızın var olduğu bir evrende yaşamaktayız. Evrenimiz olağanüstü derecede büyük ve anlaşılması güç bir evren. Henüz yüzde dördünü keşfetmiş durumdayız.³ Evrenin, astronomik ölçeklere doğru çıkan uzamsal yapısının yanında atom altı parçacıklara doğru inen derinlik- sel yapısı, hayatın anlamını kavramaya çalışan bizler için çok çarpıcı bir manzara çizmektedir. Gerek din, gerek bilim ve ideolojiler insanoğlunun anlam arayışına

1 Burada Fârâbî’nin insan görüşü akla gelmektedir. Fârâbî, insanı, tabiatın tanrısal varlığa ulaşma imkânıyla donattığı biricik varlık olarak tanımlamıştır. Akıl varlığı olarak insanın temel vazifesini ise metafizik gerçeklik alanı hakkında dosdoğru bilgiye ulaşmak ve bu bilgiden hareketle eylemlerini gerçekleştirmek olarak belirlemiştir. Ona göre, insanın mutluluğu, varoluşundaki maddî boyuttan bağımsızlaşması ile mümkündür. Çünkü insanın varoluşsal acılarının kaynağında maddî hayatı yer almaktadır. Bkz. Aydınlı, Yaşar, *Fârâbî’de Tanrı-İnsan İlişkisi*, İz Yayınları, İstanbul 2014, s. 103.

2 Bu bağlamda tasavvuf erbâbı olanlar, ârifler, namazdaki rükû ve secdenin, insanın, fitraten bu âlemde yalnızca Tanrı’ya boyun eğen bir varlık olduğunun temsili olarak görmüşlerdir.

3 Güneş, Dünya’dan 149 milyon km uzaktadır; güneşten sonraki en yakın yıldızın uzaklığı ise 4,3 ışık yılı ya da 40 trilyon kilometredir. Evrenin çapının yaklaşık yüz bin ışık yılı olduğu tahmin edilmektedir. Bkz. Panek, Richard, *Evrenin Yüzde Dördü*, Tübitak Popüler Bilim Kitapları, Ankara 2015, s. 33.

cevap buldukları iddiasıyla ortaya çıkmıştır. Bütün dini metinler, felsefeler, bütün bilimler; matematik, fizik, astronomi, kimya ve daha niceleri bunun için vardır. Nereden geldiğimizi, nerede olduğumuzu ve nereye gitmekte olduğumuzu bilebilmek için. Gelinek noktada dinlerin, felsefelerin ve bilimin buluştuğu ortak bir düşünce vardır ki o da içinde yaşadığımız evrenin bir “tasarım” harikası olduğu gerçeğidir. Buradan çıkan en temel ortak önermeye göre, fizik sabiteleri ve evrenin diğer pek çok özelliği, canlı yaşamına imkân verecek biçimde hassas olarak ayarlanmıştır.⁴

İnsan, öncelikle evrendeki bu kozmik tasarımın görünür (visible/celi) yanı olan fizik gerçekliği anlamaya çalışmış ve oradan elde ettiği verilerden yola çıkarak onun ötesinde yer alan gizli (invisible/hafî) hakikati aramaya koyulmuştur.⁵ Nitekim fizik bilgi olmadan metafizik bilgi elde edilemez. Örneğin İbn Sinâ'nın on ciltlik eseri *Kitâbu 'ş-Şifâ*'nın ilk dokuz cildi fizik; son cildi ise metafiziktir.⁶

Tanrı'nın kozmosu, insanlığın istifadesi için yarattığı inancı, kutsal metinlerde zaten yer alıyordu; fakat 17. yüzyıldaki bilimsel keşifler ve özellikle Newton tarafından ortaya konulan kozmik tasarımın ilâhî ahengi, bu düzenin farkına varan inançsız birini bile Tanrı'nın varlığına inanmaya ikna edecek ölçüdeydi. Nitekim 17. yüzyıl Batı düşüncesinde Newton'la beraber Tanrı'nın varlığının ve hikmetinin artık ispatlandığı kabul ediliyordu.⁷

İşte tüm bu gelişmelerle beraber fizik ve metafizik biri diğerini anlamlı kılan iki disiplin olarak birlikte var oldular. Fizik, gerçekliğin (şimdi burada olan) incelenmesiyken metafizik, bu gerçekliğin anlamlandırılmak üzere aşılmasıdır.⁸ Felsefenin en temel, en ilgi çekici ve bir o kadar da tartışmalı bölümü olan metafizik, felsefe ağacının kökü, fizik, o ağacın gövdesi, bütün diğer ilimler ise dalları konumundadır.⁹ Sözlüklerde metafizik (metaphysics/ilm-i mâ ba'det-tabîa), “felsefenin öze, nelik'lere (mahiyetlere) ve sebeplere ait olan kısmı”, “varlık olmak bakımından varlığın ve bilginin özüne ait ilkelerin ilmi”, “felsefenin deneyimden hareketle reel olanın akli izahını araştıran bölümü”, Immanuel Kant (ö.1804)'tan itibaren “bilginin a priori şartlarını sistemleştiren felsefe disiplini”¹⁰, “tek tek varlıkları birbirinden ayıran ya da farklılaştıran bütün unsur ya da niteliklerden geri-

4 Behe, J. Michael vd., *Tasarım*, çev. Orhan Düz, Gelenek Yayınları, İstanbul 2004, s. 60; Kocabaş, Şakir, *Anamlılık Üzerine*, Küre Yayınları, İstanbul 2014, s. 126.

5 Bu tarz bir entelektüel çabanın düşünce tarihindeki ilk örneklerini ilk çağ doğa filozoflarının arke araştırmasında görmekteyiz.

6 İbn Sinâ, eserini kısımlara ayırmış, ontolojisini sistemleştirirken, sırasıyla mantık, fizik, matematik ve ilahiyat (metafizik) ilimlerine yer vermiştir. Bkz. İbn Sinâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ Fizik-Metafizik*, çev. Muhittin Macit-Ferruh Özpilavcı, Litera Yayınları, İstanbul 2005.

7 Trusted, Jennifer, *Fizik ve Metafizik*, çev. Seval Yılmaz, İnsan Yayınları, İstanbul 2016, s. 183.

8 Bergson, Henri, *Metafizik Dersleri*, çev. Garen Beşiktaşlıyan, Pinhan Yayınları, İstanbul 2014, s. 26.

9 Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, çev. Mesut Akın, Say Yayınları, İstanbul 1995, s. 46.

10 Bolay, Süleyman Hayri, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, Nobel Yayınları, Ankara 2009, s. 132.

ye kalanı arařtıran felsefe”, “nihaî olarak gerçek olanı arařtıran felsefe”¹¹ olarak tanımlanmaktadır. Metafizik’in üç alanı vardır ki bunlar; varlık öğretisi (ontoloji), bilgi öğretisi (gnosiyoloji) ve ahlak öğretisi (aksiyoloji)dir. Varlık ğretisi ve bilgi öğretisi biri olmadan diğeri düşünölemeyen iki alandır.

Fizik düşünme ve duyuusal algılamayı; metafizik ise sadece düşünmeyi kullanır. Varlık, sistemli, mutlak bir bilgiye göre inşa edilmiştir. Felsefe, varlığa içkin olan bu sistemli bilginin keşfedilme çabasıdır. Bir diğere ifadeyle varlıkta gizli olan bilginin görünür kılınması uğraşısıdır. Söz konusu bu uğraş, varlığın kaotik görünümünün, kozmik niteliğe kavuşturulması işidir. Felsefenin bir alt disiplini olarak metafizik, son haliyle gerçekliğin (realite) ilk prensiplerini (öncüllerini) ve problemlerini arařtırır. “Metafizik” kelimesi Yunancadaki “ta meta ta physika (fizikten sonra gelen)” ifadesinden türemiş ve Aristoteles’in *Physika (Fizik)* eserinden sonra, incelediği transandantal (aşkın) felsefe (proto philosophia/ilke felsefe) konusundaki incelemelerine ad olmuştur.¹² İslam düşünürleri de Aristoteles’i takip ederek metafizik ilmini “ilk felsefe” ya da “fizikten sonra gelen” anlamında Arapça kavramlarla ifade etmişlerdir. Örneğin İbn Rüşd, “Mâ ba’du’t-Tabia”; İbn Sînâ “İlâhiyyat”; Kindî ise “el-Felsefeti’l-Ûla”, “mâ ba’du’t-tabiiyyât” ve “el-ilmu’l-ilâhî” tabirlerini kullanmıştır.¹³ Metafizik, genel olarak varlığın arařtırılması (ontoloji) ve sık olarak evrenin yapısının (kozmozoloji) arařtırılmasını kapsar. Günümüzde metafizik, daha çok fizik ile felsefe arasındaki irtibatı sađlayan ve üç farklı anlamda (spekülatif tahmin, temel varsayım, mistik inanç)¹⁴ anlaşılan bir disiplindir.

Kuantum Evreni

Kuantum ne demektir ve kuantum teorisi nasıl ortaya çıkmıştır? Kuantum, “atomaltı parçacık” anlamına gelen ve maddenin atomaltı yapısal özelliğini anlatan bir kelimedir. Kuantum teorisi, madde ile ışınımı (radiation) oluşturan elementer parçacıkların mahiyetini anlama çabasından ortaya çıkmıştır.¹⁵ Bildiğimiz gibi atom, kavramı, M.Ö. (460-370) yılları arasında yaşamış olan İlk Çağ filozofu Demokritos’un maddenin bölünemeyen bir noktasının olduğunu ifade etmek için Yunancada “bölünemeyen” anlamına gelen “atomos” kavramını kullanmasıyla ilk kez düşünmenin konusu olmuştur.¹⁶ İslam düşüncesinde özellikle de Kelam

11 Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Say Yayınları, İstanbul 2015, s. 300.

12 Inwagen, Peter Van-Zimmerman Dean W., *Metaphysics: The Big Questions*, Blackwell Publishers, Massachusetts 2000, p. 1; Cevizci, a.g.e., s. 300.

13 Şulul, Cevher, *Kindî Metafizikî*, İnsan Yayınları, İstanbul 2003, s. 12.

14 Trusted, a.g.e., s. 13.

15 Infeld, Leopold, *Albert Einstein Bilimsel Kişiliği ve Dünyamıza Etkisi*, çev. Cemal Yıldırım, Bilgi Yayınevi, Ankara 1999, s. 119.

16 Skirbekk, Gunnar-Gilje, Nils, *Antik Yunan’dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, çev. Emrah Akbaş-Şule Mutlu, Kesit Yayınları, İstanbul 2011, s. 35.

Atomculuğu’unda “*el-cüz lâ yetecezza*” olarak bilinen atom, felsefi ve teolojik açıdan metafiziğin ilgi alanında yer almıştır.¹⁷ Sir Joseph John Thomson (1856 – 1940)’ın 1897 yılında katot ışınları ile yaptığı deneyle bilinen ilk atomaltı parçacık olan elektron; Ernest Rutherford’un araştırmalarıyla 1919’da proton; James Chadwick tarafından da 1932’de nötron keşfedilmiştir.¹⁸ Böylece ortaya çıkan bölünebilir ilk atom modeli, proton ve nötronların çekirdekte; elektronların etrafta döndüğü güneş sistemimize benzer bir modeldi.

20. yüzyılın ilk çeyreğinde Max Planck (ö. 1947)’la başlayan, Albert Einstein (ö. 1955), Niels Bohr (ö. 1962), Louis de Broglie (ö. 1987), Werner Heisenberg (ö. 1976), Erwin Schrödinger (ö. 1961), Max Born (ö. 1970) ve Paul Dirac (ö. 1984) gibi birçok ünlü fizikçiyle devam eden modern fizik araştırmaları ve parçacık hızlandırıcıların, çok yüksek teknoloji ve büyük maliyetlerle yapılan deneylerin birleşimiyle “standart model” denilen atom modeli elde edilmiştir.¹⁹ Bu tablo, eş parçacıklar şeklinde gözükken kuark çiftlerinden (up ve down kuarklar gibi), eş parçacıklar şeklinde gözükken lepton çiftlerinden (elektron ve elektron nötrino gibi), ayrıca kuvvet taşıyıcısı olan bozonlardan oluşan, klasik fiziğin evren tasavvurunu aşan, yeni bir evren modelini ortaya koymuştur.²⁰ Buna göre klasik fiziğin tanımladığı makro evren yanında ondan farklı özellikler gösteren mikro ölçekli bir evren daha mevcuttur. Söz konusu bu evren, kuantum fiziğinin kanunları ile açıklanabilen atom ve atomaltı parçacıkların (hadron-kuark-lapton) dünyasıdır. Kuantum fiziği, dalga ve parçacık (dalga-parçacık ikilemi) özelliklerine aynı anda sahip olabilen bir nesnel gerçeklik alanını bilimsel olarak incelemektedir.²¹ Görüntü biçiminde tasavvur edilmeleri mümkün olmayan bu kuantik nesnelere, çok hızlı hareket eden, belli belirsiz, sınırları ve özellikleri durmadan değişme halinde olan nesnelere dir. İzledikleri belli bir yol olmadığı gibi çözümlenemez biçimde birbirlerine karışabilmekte ve aynı anda birçok halde ve yerde bulunabilmektedirler.²² Birçok hâlin aynı anda birlikteliği anlamına gelen “süper pozisyon” sadece kuantum nesnelere ait varoluşsal bir özelliktir.²³ Kuantum evreninde ortaya çıkan birçok garipliğin kökeninde bulunan bu süper pozisyon prensibi, “bir atomun, bir taneciğin veya diğer bütün kuantik sistemlerin karakteristik özellikleri olan birçok mümkün hâllerin aynı anda birlikte var olma durumudur. Bu temel prensip

17 Taslaman, Caner, *Tanrı Parçacığı Felsefi ve Teolojik Değerlendirmeler*, İstanbul Yayınevi, İstanbul 2015, s. 9-10.

18 Taslaman, *a.g.e.*, s. 10.

19 Taslaman, *a.g.e.*, s. 11.

20 Griffiths, David J., *Introduction to Quantum Mechanics*, Prentice Hall, Usa 1995, p. 1-17; Ruelle, David, *Rastlantı ve Kaos*, çev. Deniz Yurtören, Tübitak Popüler Bilim Kitapları, Ankara 2004, s. 90;

21 Allori, Valia- Zanghi Nino, “On the Classical Limit of Quantum Mechanics”, *Foundations of Physics*, 39/20 (2009), p. 24.

22 Griffiths, *a.g.e.*, p. 3.

23 Allori-Zanghi, “a.g.m”, p. 11.

sayesinde ki, bir tanecik aynı anda birçok pozisyonu (konum) işgal edebilir veya bir atom bir enerjiler süper pozisyonunda bulunabilir. Hallerin süper pozisyonu (üst üste konumlanması) bizim klasik evrenimizde düşünilemeyen kuantik bir istisnadır.

Kuantum teorisi hangi kabuller üzerine kurulmuştur?

a. Işık fotonlardan ibarettir, b. Enerji, ışık paketleri (quantized) şeklinde yayılır, c. Elementer parçacıklar belli durgun kütle (rest mass) değerlerine sahiptir, d. Uzay-zaman sonsuz olarak bölünebilir, e. Hareket süreklidir, f. Ölçülebilirlik sınırlıdır- belirsizlik prensibi, g. Bütün fiziksel etkileşimler parçacık alışverişi ya da bir kuvvet alanının bir parçacık üzerine etkimesi ile olur.²⁴

Kuantum evreninin metafizik paradigması ile ilgili neler söylenebilir? Bu soruya cevap verebilmek için klasik evrende nesnenin ontolojik kuruluşunun felsefi olarak nasıl açıklandığını bilmemiz gerekmektedir. Klasik fizikte uzay ve zaman mutlak nesne alanı; üzerine kuvvet uygulanabilen her şey ise nesne olarak tanımlanmaktadır. Klasik fizikte dört tip kuvvet bulunmaktadır; bunlar sırasıyla güçlü çekirdek kuvveti, elektromanyetik kuvvet, zayıf çekirdek kuvveti ve kütle çekim kuvvetidir. Bunlardan ilk üçü kuantumla ilişkili kuvvetlerdir.²⁵ Yine klasik metafizikte nesne, insan idrakine konu olan, bir kavram vasıtasıyla kavranan ve muhakeme faaliyeti içine sokulabilen şeydir. Metafizik açıdan a priori (matematik nesnelere gibi) ve a posteriori (görüşel karşılığı olan nesnelere) olmak üzere iki tür nesneden bahsedebiliyoruz.²⁶ Klasik metafizikte, düşünmeye kavramlarla başlanır ve kavramların temelinde yargılar vardır. Bu nedenle nesne, transandantal bir düşünmeyle inşa edilir.

Kuantum evreninde Einstein'ın uzay-zaman teorisi belirginleşmiştir. Uzay-zaman, Newton'un mutlak uzay ve mutlak zaman kavramlarının yerini alabilecek yeni bir metafizik çerçeve sağlayabilecek yeni bir kavramdır. Newton, fiziksel uzayı, üç boyutlu düşünmüş, zamanı ise göreceli devinimde olsunlar ya da olmasınlar, tüm gözlemciler için ortak saymıştı. Einstein ise 1905'te özel rölativite teorisini geliştirmiş ve bu klasik zaman anlayışını değiştirmişti. Ona göre uzay, dört boyutlu bir uzay-zaman formuna sahiptir. 1916'da ise Einstein genel rölativite teorisi ile evrenin Öklidçi olmayan bir geometrik yapısının olduğunu ve "metriği"nin kütleler ve devinimler tarafından biçimlendirildiğini belirledi.²⁷ Modern fizik araştırmaları, bilimsel gözlemler ve gözleme dayalı basit kuramsal yorumlamalar gösterdi ki evrenimiz, boşluk denizinde yer alan galaksilerden

24 Kocabaş, Şakir, *Fizik ve Gerçeklik*, Küre Yayınları, İstanbul 2013, s. 96.

25 Kocabaş, *Fizik ve Gerçeklik*, s. 95.

26 Çitil, Ahmet Ayhan, *Matematik ve Metafizik*, Alfa Yayınları, İstanbul 2012, s. 33.

27 Infeld, *a.g.e.*, s. 101-102.

oluşmuş bir adalar evrenidir. Güneş sistemimiz ve çıplak gözle görebildiğimiz yıldızlar, yüzbinlerce galaksiden biri olan galaksimizin sadece bir bölümünü oluşturmaktadırlar.²⁸ Galaksimizin dışına çıkabilmek için binlerce ışık yılına; en yakın galaksiye ulaşmak içinse yaklaşık bir milyon ışık yılına ihtiyacın olduğunu düşünürsek nasıl bir evrende yaşadığımızı daha iyi anlayabiliriz.

Evreni oluşturan boyutlardan biri olan zaman hakkında ne biliyoruz? Zaman felsefesi, en tartışmalı felsefi konulardan biri olarak güncelliğini her zaman korumaktadır. Mesela zaman nasıl ölçülür? İşte burada kuantum evreninin verileri içinde yaşadığımız klasik evren için kolaylıklar sunmaktadır. Atomların doğal bir frekansı vardır. Titreşen ve tekrarlayan bir hareket yapan her şey saat olarak kullanılabilir. Sezyum atomunun frekansı, dünyanın resmi kronometresidir. Sezyum atomu 9,192,631,730 tik-tak yaptığında bir saniye geçmiş olur.²⁹ Einstein, Newton'dan farklı olarak zamanın farklı hızlarda akmakta olduğunu keşfetti. Ona göre zaman, bütün evreni tanımlayan mutlak ve nesnel bir faktör değil; farklı şekillerde algılanabilen göreceli bir kategoridir. Dolayısıyla Einstein'a göre kişiye özel bir hızla akabilen, evrensel bir tik-tak değil de, göreceli birçok tik-tak biçimindeki bir zaman var. Einstein, uzay ve zamanı, uzay-zaman adı verilen dört boyutlu bir yapıda birleştirmiştir.³⁰

Yeni bir paradigmaya ihtiyacımızın olduğu bu evrende duyularımızla gerçeğin içine dalıyoruz. Ancak bu gerçeklik sadece algıladığımız kadarıyla bir gerçekliktir. Mesela bilim adamları, insan beyninin saniyede 400 milyar bit bilgi işlediğini ancak insanın, bunların sadece iki bin tanesinin farkında olduğunu iddia etmektedirler. Bu durum gerçeklik dediğimiz şeyin aslında her an beynimizde olduğu ancak bizim onu sürekliliği olan bir bütün haline getiremediğimiz anlamına gelir. Kuantum evreni, hareketin sürekli, olasılıkların birden çok, hızın aşırı ve zamanın göreceli olduğu bir evren olduğundan gözlemcinin onu nasıl algıladığıyla yakından ilgili ve dolayısıyla gerçeğin niteliği ve niceliği de kişinin bu algısıyla doğrudan ilişkilidir. Eğer insan teamüllerin dışına çıkıp beyninin işlemekte olduğu bilginin yarısını kullanabilse ve kuantum fiziği ile nörofizyolojiyi bir araya getirebilse kaotik gibi görünen binlerce olasılığı inceleme ve seçme imkânı bulabilecektir. Bu ise bir el feneri alıp ışığını çevre ve zamanla ilgili 2000 bit bilgiden yavaşça karanlıktaki devasa bilgiye tutmak ve orada yeni bir şey görmek anlamına gelir ki buna da biz idrak diyoruz. Nitekim kuantum mekaniği dünyadaki her şeye nüfuz etmekte ve teknolojik anlamda hayatımıza olağanüstü kolaylıklar sağlamaktadır. Örneğin süper marketlerde satın alınan ürünlerin kasada taranma-

28 Infeld, *a.g.e.*, s. 103-105.

29 <http://www.kimyasalgelismeler.com/sectorler/muhendislik-tasarim-ve-dizayn/atom-saati-nedir-nasil-calisir.html> (30.04.2017)

30 Ruelle, *a.g.e.*, s. 108-113.

sı, ya da optik okuyucu ile binlerce cevap kâğıdının çok kısa sürede okunabilmesi bir kuantum mekaniği eylemi ile mümkün olmaktadır.

Kuantum metafiziği niçin önemlidir? Klasik metafizikle karşılaştırıldığında kuantum metafiziği evrenin ve dolayısıyla içinde yaşadığımız dünyanın nasıl işlediği ve bizim ne olduğumuz hakkında çok farklı düşüncelere kapı araladığı ortadadır. Klasik bakışa göre bizler birer makineyiz ve bir makinede bilinçli deneyime yer yoktur ve eğer dünya böyle bir yere insanlar da ona göre davranır. Kuantum bakış açısı ise dünyayı çalışan bir saat gibi değil de her bir parçası uzay zamana yayılmış bir organizma olarak sunuyor. Böyle bir ortamda insanın ne düşündüğü ve nasıl davrandığı yalnızca kendisini değil; dünyayı da etkilemektedir ki bu, dünya görüşü (world view) denilen şeyin ne denli önem arz ettiğini göstermesi açısından son derece kritiktir. Daha açık ifadeyle insanlar, sahip oldukları dünya görüşü ve dolayısıyla bakış açısı ile dünyanın gerçekliğini etkilemektedirler. Yani kuantum metafiziği, var olan her şeyin birbiriyle bağlantılı olduğunu, gerçeğin temel dokusunun da bu birlik ilkesi olduğunu göstermektedir. Bilim ve felsefenin ulaştığı en büyük hakikat temel “birlik” ilkesidir. Bu, her şeyi bağlayan görünmez bir bağ düşüncesini doğurmaktadır. Fizikçiler bunu “dolanıklık” kavramıyla ifade etmektedirler.³¹

Atomaltı dünyasında insanın ilk algıladığı şey, küçük bir alanda ve küçük zaman dilimlerinde büyük enerji: işte buna kuantum evreni demektedir ve kuantumun konusu burada olagelen ve bize kaotik görünen dünyayı anlamlandırmak ve çözmeye çalışmaktır. Evren, sanki iki farklı yasa grubu tarafından yönetilen anlaşılması güç bir yer. Gündelik klasik dünyada Newton’un hareket yasaları geçerlidir. Ama küçük ölçeklerde atom düzeyine indiğimizde farklı bir yasa grubu devreye girmektedir. Bunlar kuantum yasalarıdır. Bu düzeyde parçacıklar aynı anda birden fazla yerde olabilirler (süperpozisyon). Uzay ve zamana bulaşan dalgalar gibi davranabilirler, çok uzakta olsalar bile birbirlerine bağlanabilirler (entoglement). Tek bir kuantum durumunda bir araya gelip tek bir dalga fonksiyonuna uyabilirler. Kuantum dünyasıyla klasik dünya arasındaki sınır çizgisi gizemlidir. Buna bazen dalga fonksiyonunun çökmesi denir. Çünkü kuantum dünyasında her şey süper konumda çok sayıda olasılıktadır. Klasik dünyada ise bu çok sayıda olasılık tek seçeneğe düşer yani her şey belli bir yerdedir.³² Normal koşullarda tek bir nesne saptandığı an tek bir konumdadır. Kuantum nesnelere ise aynı anda neredeyse üç bin farklı konumda olabiliyorlar. Bir dalga fonksiyonu ya da bir parçacık ayrılmaz bir bütün olmalarına rağmen, çok farklı konumlarda aynı anda görülebilmektedir. Klasik mantık ve klasik metafizik açısından söz konusu bu

31 Huggett, Nick, *Everywhere and Everywhen: Adventures in Physics and Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 2010, p. 56-58.

32 Huggett, a.g.e., p. 59.

olayın karmaşıklığı ortadadır. Kavramsal olarak ifade edemiyoruz. Bu veri yeni bir mantık, uzay, zaman, evren, varlık ve nesne teorisiyle açıklanmaya ve izah edilmeye muhtaç durumdadır.

Sonuç ve Tespitler

Bu bölümde kuantum evreninin ontik yapısından hareketle onun metafiziğinin neleri gerekli kıldığı konusunda yaptığımız felsefi tespitleri sıralayacağız.

20. yüzyıl fizik teorileri gösterdi ki,

* Bilimin kesin ve nihai hakikati vereceğine dair güven sarsılmıştır.

* Herhangi bir açıklamanın, nihai gerçekler olarak görülmekten ziyade, mevcut problemlerin çözümlenmesine en uygun olanları olarak kabul edilen metafizik önyargılara dayanması gerektiği anlaşılır hale gelmiştir.

* Bilim, seküler bir faaliyet olarak görülmesine rağmen, doğal dünyanın sadece canlılarla değil; cansız nesnelere de birlikte- sadece insanların duyuşal deneyimleri ile açıklanmaları bir tarafa, uygun şekilde tanımlanabilmelerinin dahi imkânı yoktur.

* Fizik-felsefe ilişkisi bağlamında yeni bir paradigmaya ihtiyaç vardır.

* Düşünce tarihi boyunca felsefe ve bilim sürekli birbirini etkilemiş birbirlerinin öncüsü olmuşlardır. Bu bakımdan Kant'ın aklın mahiyetini ele almasında klasik fiziğin kurucusu olan Newton'un buluşlarının etkisi olmuştur. Kuantum fiziği insan aklını, sınırlarını ve yargılarını yeniden tartışmaya açmıştır.

* Aklın sınırları, aklın anlama yetisi ve kapasitesi kuantum fiziği bilgileri açısından yeniden sorgulanmaya muhtaçtır. Kant'ın teorik aklı ve aklın anlama kategorileri kuantum fiziğinin mahiyeti ile ilgili felsefi düşünceler üretmede yetersiz kalmaktadır.

* Metafiziğe imkân sağlayan pratik aklın üzerinde tekrar düşünülmesi gerekmektedir.

* Kuantumla ilgili yeni bir fizik-nesne ve insan ontolojisine ihtiyaç vardır.

* Yeni bir özne kurgusuna ihtiyaç vardır. Böyle bir zemin olmadan hakikat kurgusunda imaj ve suret yapıları ön plana çıkacaktır.

* İslam düşüncesi açısından kuantum fiziğinin verileri, Kur'ân'da bahsi geçen ilm-i ledün kavramını hatırlatmakta ve insanın, algılama, anlama ve yargılama yetilerini aşan hikemî ya da ilahî bilgi³³ sistemlerinin varlığını ve bunun beşeri bir akılla anlaşılmasının zorluğunu gündeme getirmektedir.

33 Gündoğar, Hamdi, *Erken Dönem İslam Düşüncesinde İlahî Bilgi*, Çıra Yayınları, İstanbul 2017, s. 14-17.

* Yine Kur'an'î terminolojide yer alan "gayb" kavramının, görünmez âlem, insan aklı, bilgisi, yargısı ve duyusunun sınırları dışındaki bir âlemi ve sistemi ifade ettiği dikkate alınırsa³⁴ İslam düşüncesi açısından kuantum gibi aklın anlama kapasitesini zorlayan bir sistemin, iman temelli de olsa aklın kabul sınırlarına alınması gerektiği şeklinde yorumlanabilecektir.

* Fiziğin ve bilimin bulguları kendi kanunları ile çelişkiye düşmüş, fizik; metafizik kavramlarla tartışmaya açılmıştır.

* Fizik ve metafizik ilk kez bilimsel çerçevede birbirlerine bu kadar yaklaşmışlar, gerek kuantumun yasaları gerekse enerjinin maddenin temelini oluşturması maddî olmayan ve fizik yasaları ile açıklanamayan realitelere ulaşılması sonucunu doğurmuştur.

* Aklın, duyular vasıtasıyla algılayıp kategorilerle şekillendirdiği bilginin mahiyeti çerçevesinde epistemolojik olarak aslında madde ile yani maddenin özü ile ilgili tartışmalar ortaya çıkmıştır. Kuantum bu bakımdan hem epistemolojinin hem de ontolojinin konusu olmuştur.

* Bugün modern fiziğin felsefeye çok ihtiyacı olduğu ortaya çıkmıştır. Felsefe bu aşamadan sonra tıpkı ahlâk bağlamında nasıl psikoloji ile el ele yürüdüyse kuantum tartışmaları çerçevesinde de fizikle ele ele yürüyecektir.

34 Gündoğar, *a.g.e.*, s. 32-35.

Kaynakça

- Allori, Valia- Zanghi Nino, “On the Classical Limit of Quantum Mechanics”, *Foundations of Physics*, 39/20 (2009), p. 20-32.
- Aydınlı, Yaşar, *Fârâbî’de Tanrı-İnsan İlişkisi*, İz Yayınları, İstanbul 2014.
- Behe, J. Michael vd., *Tasarım*, çev. Orhan Düz, Gelenek Yayınları, İstanbul 2004.
- Bergson, Henri, *Metafizik Dersleri*, çev. Garen Beşiktaşlıyan, Pinhan Yayınları, İstanbul 2014.
- Bolay, Süleyman Hayri, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, Nobel Yayınları, Ankara 2009.
- Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Say Yayınları, İstanbul 2015.
- Çitil, Ahmet Ayhan, *Matematik ve Metafizik*, Alfa Yayınları, İstanbul 2012.
- Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, çev. Mesut Akın, Say Yayınları, İstanbul 1995.
- Griffiths, David J., *Introduction to Quantum Mechanics*, Prentice Hall, USA 1995.
- Gündoğar, Hamdi, *Erken Dönem İslam Düşüncesinde İlahî Bilgi*, Çıra Yayınları, İstanbul 2017.
- Huggett, Nick, *Everywhere and Everywhen: Adventures in Physics and Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 2010.
- Infeld, Leopold, *Albert Einstein Bilimsel Kişiliği ve Dünyamıza Etkisi*, çev. Cemal Yıldırım, Bilgi Yayınevi, Ankara 1999
- Inwagen, Peter Van-Zimmerman Dean W., *Metaphysics: The Big Questions*, Blackwell Publishers, Massachusetts 2000.
- İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ Fizik-Metafizik*, çev. Muhittin Macit-Ferruh Özpilavcı, Litera Yayınları, İstanbul 2005.
- Kocabaş, Şakir, *Anlamlılık Üzerine*, Küre Yayınları, İstanbul 2014.
- , Şakir, *Fizik ve Gerçeklik*, Küre Yayınları, İstanbul 2013.
- Panek, Richard, *Evrenin Yüzde Dördü*, Tübitak Popüler Bilim Kitapları, Ankara 2015.
- Ruelle, David, *Rastlantı ve Kaos*, çev. Deniz Yurtören, Tübitak Popüler Bilim Kitapları, Ankara 2004.
- Skirbekk, Gunnar-Gilje, Nils, *Antik Yunan’dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, çev. Emrah Akbaş-Şule Mutlu, Kesit Yayınları, İstanbul 2011.
- Şulul, Cevher, *Kindî Metafiziği*, İnsan Yayınları, İstanbul 2003.
- Trusted, Jennifer, *Fizik ve Metafizik*, çev. Seval Yılmaz, İnsan Yayınları, İstanbul 2016.
- Taslamam, Caner, *Tanrı Parçacığı Felsefi ve Teolojik Değerlendirmeler*, İstanbul Yayınevi, İstanbul 2015.
- <http://www.kimyasalgelismeler.com/sectorler/muhendislik-tasarim-ve-dizayn/atom-saati-nedir-nasil-calisir.html> (30.04.2017)



SAHİH HALVETİN NİKÂH AKDİNİN HÜKÜMLERİNE ETKİSİ

Recep ÖZDEMİR*

Öz

Evli olmayan ve aralarında devamlı bir evlenme engeli bulunmayan bir erkekle bir kadının, kimsenin göremeyeceği bir yerde baş başa kalması İslâmiyet'te yasaklanmıştır. Meşru bir evlilik hayatını ilgilendiren sahih halvet, hukuken geçerli bir nikâh akdinden sonra eşlerin başkalarının kendilerini görmeyeceklerinden emin olabilecekleri kapalı bir yerde baş başa kalmalarını ifade eden fikhî bir terimdir. Bu terimle, kadın ve erkeğin nikâh akdi sonrasında başkalarının muttali olamayacağı kapalı bir mekânda, cinsî münasebete bedeni, hukuki ve tabii bir engelin bulunmaması şartıyla baş başa kalmasının hukuki durum ifade edilir. Sahih halvet, kadının sosyal durumunu, mehir, nesep, iddet gibi maddî ve mânevî haklarını ve görevlerini yakından ilgilendirdiğinden fakihler bu konuyu ayrıntılı olarak ele almıştır. Bu çalışmada fakihlerin sahih halvetle ilgili görüşleri, günümüzün şartları dikkate alınarak değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Nikâh, Sahih Halvet, İslam hukuku, Akit, Talak

THE EFFECT OF EL-HALVATU'S-SAHİH (LEGAL/ LEGİTİMATE ASSOCIATION AFTER MARRIAGE CONTRACT) ON PROVISIONS OF DIVORCE

Abstract

It is forbidden in Islam a man staying who is not married and does not have a permanent marriage with alone a woman with the same qualities in a place where no one can see. el-Halvatu's-Sahih (legal/legitimate association after marriage contract) which happens after the marriage ceremony, is a legal term that states that spouses stay together after a legally valid marriage ceremony in a closed place where others are sure they will not see themselves. In this term, is expressed the legal status of the man and woman standing alone after the marriage contract in an enclosed space that no one else can see provided that there is no legal or natural obstacle. Because the el-halvatu's-sahih has a close relation to the social status of the woman and the material and moral rights and duties of the wife, the jurists addressed this issue in detail. In this study, the opinions of the masters about the el-halvatu's-sahih will be evaluated by considering the conditions of today.

Keywords: Marriage, Sahih Halvet, Islamic Law, Contract, Divorce

* Yrd. Doç. Dr. Adıyaman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Fıkıh Anabilim Dalı.
celoglu23@gmail.com

Giriş

İslâm, insanın yeryüzünde mutlu olmasını sağlamak gayesiyle çeşitli hükümler koymuştur. Hükümler vaz edilirken mutlaka insanın yararına olmak üzere bir takım gaye ve hedefler gözetilmiş; insanın yararına olmayan, hukuk düşüncesine ve gayesine uymayan hiçbir hüküm vaz edilmemiştir. İslâm hukuk literatüründe “*makasidu’ş-şeria*” kavramıyla ifade edilen şeriatın genel gayelerinin temel amacı, insanın dünya hayatında temel insan haklarına uygun ve mutlu bir yaşamı sürdürmesini temin etmektir.¹

İslam’ın temel hedefleri ve bu hedefler çerçevesinde konulan hükümler aynı kategoride değildir. Zarûriyyât, haciyât ve tahsiniyât şeklinde üçlü bir ayırımı tâbi tutulan İslam’ın temel hedeflerinin derecesi konu aldığı şeyin durumuna göre farklılık arz etmektedir. “*Zaruriyat-ı diniyye*” diye ifade edilen ve dinin, canın, aklın, neslin ve malın korunmasından oluşan şeyler, İslâm’ın güvence altına aldığı temel öğeleri teşkil etmektedir. Zâruriyyât, toplumsal düzenin varlığı kendi varlığına bağlı olduğu, korunması mutlak talep edilen, varlığı zaruri olan durumlardır. Bunların çiğnenmesi durumunda yeryüzünde düzen bozulacak, birey ve toplumun geleceği tehlikeye girecek bunun sonucunda bütün insanlık ve yeryüzü bozulmaya ve dağılmaya yüz tutacaktır.²

İnsan, tabiatı itibariyle canlı bir varlık olmakla birlikte, diğer canlılardan farklı olarak onurlu ve yüce bir gaye için yaratılmıştır. Bu yüzden onun üremesi ve neslini devam ettirmesi diğer canlılardan farklı olarak belli bir disipline bağlanmıştır. İslâm’ın ana hedefleri arasında yer alan neslin var olması ve korunması için bir takım hukuki işlemlerin yapılması emredilmiş ve neslin yok olması ve karışmasına sebep olan fiillere yönelik bir takım cezalar ön görülmüştür.³ Bu bağlamda neslin korunması için İslâm zinayı yasaklamış⁴; kadın-erkek ilişkilerine yönelik bazı düzenlemelere yer vermiş; meşru ilişkinin temelini oluşturan nikâh akdini meşru kılmıştır.⁵ Bunun yanı sıra iffetli birine zina isnat etmek (kazf) suç sayılmış; karşılığında bir ceza belirlenmiştir.⁶

İslâm hukukçuları İslâm’ın temel hedefleri arasında yer alan neslin korunmasıyla ilgili hükümleri dikkatli bir şekilde analiz etmiş; özellikle nikâh akdinin hükümleriyle ilgili önemli sonuçlara ulaşmışlardır. Nikâh akdi temelde evlenen

1 İbnu’l Kayyim, Ebî Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr Eyyüb, *’lâmu’l-Muvakkîn an Rabbi’l-Âlemîn I-VII*, Dâru’l-İbn Cevziyye, Riyad 1423, III, s. 3; Saffet, Köse, *İslâm Hukukuna Giriş*, Hikmetevi Yay., İstanbul 2012, s. 111; Pekcan, Ali, *İslâm Hukukunda Gaye Problemi*, Ek Kitap, İstanbul 2012, s. 139.

2 İbn Aşûr, Muhammed Tahir, *Makâsиду’ş-Şeriatı’l-İslâmiyye*, trc. Mehmet Erdoğan-Vecdi Akyüz, Rağbet Yay., İstanbul 2013, s. 79; Köse, s. 112.

3 Köse, s. 117.

4 İsrâ, 17/32.

5 Nisâ, 4/3.

6 Nûr, 24/4-5, 9.

kadının hukukî durumunu ve haklarını güvence altına almaya yönelik bir işlem olduğundan İslâm hukukçuları akitten sonra yaşanabilecek boşanmaya bağlı olarak kadınla erkeğin cinsel münasebette bulunup bulunmamasına göre konuyla ilgili âyetleri yorumlayarak farklı hükümler ortaya koymuşlardır. Cinsel münasebetin gerçekleşmesi şüphesine açık olan sahih halvetle ilgili değerlendirmeler İslâm hukukçularının bu çabalarının farklı bir yönüne işaret etmektedir.

İslâm hukukçularının hukukî olanı ortaya koymaya matuf çabalarının bir örneğini teşkil eden bu çalışmada Bakara sûresinin 237. Âyetiyle Ahzâb sûresinin 49. âyetinde geçen “temessühünne” ve Nisa sûresinin 21. âyetinde geçen “efdâ” kelimesini sahih bir nikâh akdinden sonra tarafların baş başa kalması (el-halvetu’s-sahih) şeklinde anlayanlarla her iki kelimenin zıfafa delâlet ettiğini iddia edenlerin görüşleri mukayeseli olarak ele alınacaktır. Sahih halvete geçmeden önce evlilikten önceki kadın erkek ilişkileriyle ilgili olan halvet konusuna yer verilecek, meşru ve gayrimeşru birlikteliğin ölçüleri ortaya konulmaya çalışılacaktır.

1. Halvetin Tanımı

Halvet sözlük anlamı itibariyle, “bir mekânda hiçbir şeyin, hiçbir kimsenin olmaması, bir kimsenin biriyle ya da kendisiyle baş başa kalması”⁷ anlamlarına gelir. Fıkıh literatüründe halvet kelimesi iki anlamda kullanılır. Aralarında nikâh bağı olmayan, evlenmeleri önünde hiçbir engel bulunmayan bir kadınla erkeğin yalnız kalması halvet kelimesiyle ifade edildiği gibi mutlak olarak kullanıldığında sahih bir nikâh akdinden sonra, cinsel münasebetten önce erkek ile kadının kimsenin muttali olmayacağı bir yerde baş başa kalmasını ifade eder. Halvetin bu ikinci anlamı daha çok “el-halvetu’s-sahih” şeklindeki terkiplerle ifade edilir.⁸ İnfirâd, uzlet, setr, ifdâ gibi anlamında gizlilik ve kapalılık bulunan kelimeler de sözlük anlamı bakımından halvet kelimesinin yerine kullanılmaktadır.⁹ Ayrıca irhâu’l-setr kelimesi de çeşitli yerlerde özellikle fıkıh literatüründe ele alınan sahih halveti ifade etmek için kullanılmaktadır.¹⁰ Hukuk-ı Aile Kararnamesi’nde ise halvet kelimesinin yerine “ictimâ” kavramı kullanılmıştır.¹¹

7 İbn Manzûr, Ebu’l-Fadl Cemaluddin Muhammed b. Mukarrem, *Lisânu’l-Arab I-XVIII*, (7. Baskı), Daru’l-Sadir, Beyrut 2011, V, 148-151; Râğib el-İsfehâni, Hüseyin b. Muhammed, *el-Müfredât fi Ğaribi’l-Kurân*, Kahire 1970, “h-l-e” maddesi, s. 297-298; Cevherî, İsmail b. Hammâd, *Mu’cemu’s-Sihah*, (2. Baskı), Dâru’l-Ma’rife, Beyrut 2007, s. 308; Cürcâni, Ali b. Muhammed eş-Şerîf, *Kitâbu’l-Ta’rifât*, Dâru’n-Nefâis, Beyrut 2007, s. 164; Tehânevî, Muhammed b. Ali b. Kâdi Muhammed Hâmid b. Muhammed Sâbir el-Fârûki, *Keşşâfu Istulâhâtu’l-Funûn ve’l-Ulûmu’l-İslâmiyye I-III*, Dâru Sâdir, Beyrut, I, s. 272.

8 Çeker, Orhan, “Halvet”, *DİA*, İstanbul 1997, (384-386), XV, s. 384.

9 Heyet, *Mevsûat ul-Fikhiyye I-XXXV*, (2. Baskı), nşr. Vizâretu’l-Evkâf ve’ş-Şuûni’l-İslâmiyye, Kuveyt 1983, “Halvet”, XIX, s. 266.

10 İbn Rüşd, Ebu’l-Velîd Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *Bidâyetu’l-Müctehid ve Nihâyetu’l-Muktesid*, Müessesetu’r-Risâle Nâşirîn, Beyrut 2010, s. 485.

11 Osmanlı Hukuk-ı Aile Kararnamesi, Yayına Hazırlayan ve Notlar Ekleyen: Orhan Çeker, Konya 2012, Md. 83-84.

Fıkıh literatüründe ele alınan halvet, “*halvetu’s-sahiha*” veya “*halvetu bi’l-ma’küdi aleyh*” şeklinde ifade edilen nikâh akdinin hukukî sonuçları üzerinde etkisi olan halvettir. Bu halvet çeşidi, dinen câiz olmayan diğer halvet çeşitlerinden ayırt etmek için *halvetu’s-sahiha* diye ifade edilmiştir.¹²

2. Halvetin Hükümü

İslâm hukukuna göre dinen yasaklanan bir durum yaşanmaması şartıyla bir erkeğin bir erkekle ve bir kadının bir kadınla halvet olması câizdir. Fakat birbirine şehvet duyan kadınların ve erkeklerin kendi cinsiyle yalnız kalması câiz değildir.¹³ Bunun yanı sıra bir erkeğin mahremi olan kadınlar ve karısı; bir kadının mahremi olan erkekler ve kocası dışındakilerle baş başa kalması câiz değildir.¹⁴ “*Mü’min kadınlara da söyle, gözlerini haramdan sakınsınlar, namuslarını da korusunlar. Ziyetlerini ise, görünmesi zarurî olan kısımlar müstesna, açığa vurmasınlar. Başörtülerini de yakalarının üzerini kapatacak şekilde iyice örtünler. Kocalarından, babalarından, kocalarının babalarından, oğullarından, kocalarının oğullarından, kardeşlerinden, kardeşlerinin oğullarından, kızkardeşlerinin oğullarından, mü’min kadınlardan, cariyelerinden, cinsî iktidarı olmayan hizmetçilerinden ve şehvet çağına gelmemiş çocuklardan başkasına ziyet yerlerini göstermesinler.*”¹⁵ mealindeki âyette bir kadının mahremi olan erkekler zikredilmiştir. Söz konusu âyetten bir kadının belirtilenlerin dışındakilere karşı örtünmesi, onlara bakmaması, ziyetini göstermemesi gerektiği anlaşıldığına göre bakmaya, ziyetini göstermeye sebep olması mümkün olan halvet durumunun câiz olamayacağı hükmü öncelikli olarak anlaşılması gerekir.

Erkeğin mahremi olan kadınlar ise “*Size şu kadınları nikâhlamak haram kılındı: Anneleriniz, kızlarınız, kızkardeşleriniz, halalarınız, teyzeleriniz, erkek kardeşlerinizin kızları, kız kardeşlerinizin kızları, sizi emzirmiş olan süt anneleriniz, süt kardeşleriniz, hanımlarınızın anneleri, aranızdan zıfaf geçmiş olan kadınlarınızdan doğan üvey kızlarınız. Eğer zıfaf geçmemişse onların kızlarını nikâhlamakta size günah yoktur. Öz oğullarınızın hanımlarını nikahlamanız ve iki kızkardeşi birden nikâhınız altına almanız da size haram kılındı.*” mealindeki âyette belirlenmiştir.¹⁶

Her iki âyette, bir kadının ve bir erkeğin mahreminin kimler olduğu zikredilmiştir. Âyetlerin genel ifadesinden bir erkekle bir kadının mahremi olmayan

12 Kâsânî, Alau’d-Dîn Ebî Bekr b. Sü’ûd el-Hanefî, *Bedâiyü’s-Sanâyi’ fi Tertîbi’s-Şerâi’ I-VI*, Dâru’l-lhyâi’t-Turâsî’l-Arabî Beyrut 2010, II, s. 584.

13 Mevsû’atu’l-Fikhiyye, “Halvet”, XIX, s. 266.

14 Kâsânî, IV, s. 301; Muhammed b. Ali, *Neylü’l-Evtâr min Esrâri’l Münteka’l-Ahbar*, (1. Baskı), Dâru’l-Kutubi’l-Arabîyye, Beyrut 2004, s. 1152.

15 Nûr, 24/31.

16 Nisâ, 4/23.

kimselerle evlenemeyeceği ve baş başa kalmayacağı anlaşılmaktadır. Nebevî uygulamaya bakıldığında Hz. Peygamber'in (s.a.s.) yabancı bir erkekle bir kadının birbirine bakmasını engellediği görülür. Konuyu müşahhas hale getiren bir rivâyet şu şekildedir: “*Abdullah b. Abbâs (r.a.) şöyle demiştir: Fadl b. Abbâs, Resûlullah'ın terkinde bulunuyordu. Hz. Peygamber'e Has'am Kabilesi'nden bir kadın fetva istemeye geldi. Derken Fadl kadına, kadın da Fadl'a bakmaya başladılar. Bunun üzerine Resûlullah Fadl'ın yüzünü öbür tarafa çevirmeye başladı.*”¹⁷ Hz. Peygamber'in (s.a.s.) yabancı bir erkeğin yabancı bir kadına bakmasını engellediği hadisten anlaşıldığına göre yabancı bir kadınla bir erkeğin kimsenin göremeyeceği bir yerde yalnız kalmalarının engellenmesi gerektiği öncelikli olarak anlaşılması gerekir. Zira baş başa kalma durumunda erkekle kadının birbirine bakması en azından bir ihtimaldir. Kaldı ki “*Mü'min kadınlara da söyle, gözlerini haramdan sakınsınlar, ırzlarını korusunlar. (Yüz ve el gibi) görünen kı-sımlar müstesna, zînet (yer)lerini göstermesinler.*”¹⁸ mealindeki âyetle mahremi olmayan bakma fiili yasaklanmıştır.

Kimsenin muttali olamayacağı ve aniden gelemeyeceği bir yerde aralarında nikâh bağı olmayan, şeran evlenmeleri önünde bir engel bulunmayan birbirine yabancı bir erkekle bir kadının baş başa kalması, diğer bir ifadeyle halvet olması bazı hadislerle yasaklanmış, bunun en azından tasvip edilmeyen bir davranış olduğu ifade edilmiştir.¹⁹ Birbirine yabancı bir erkekle kadının halvet olmasının hükmünü tespitinde delil olabilecek iki hadis şu şekildedir: “*لَا يَخْلُونَ رَجُلٌ بِامْرَأَةٍ إِلَّا: “Sakin bir erkek, yanında mahremi (kendisine nikâhi haram olan) bulunmadıkça, yabancı bir kadınla yalnız kalmasın.*”²⁰ *فان ثالثهما الشيطان لا يَخْلُونَ رَجُلٌ بِامْرَأَةٍ إِلَّا: “Sakin bir erkekle bir kadın başbaşa kalmasın! Aksi takdirde üçüncüleri şeytân olur.*” İlgili hadislerle göre aralarında nikâh bağı olmayan ve evlenmeleri önünde hiçbir engel bulunmayan birbirine yabancı bir erkekle bir kadının baş başa kalması uygun bir davranış olmayıp, yasaktır. Cumhur ulema birbirine yabancı bir erkekle bir kadının baş başa kalmasının câiz olmayacağı sonucuna ulaşmıştır.

²² Zira yalnız kalma durumunda günaha sebep olan bir fiilin yaşanması mümkün-

17 Buhârî, Muhammed b. İsmâ'il, *Sahîhu'l-Buhârî*, Dâru İhyâi't-Turâi'l-'Arabî, Beyrut 2001, Meğâzi 77; Hac 1, Sayd 24; Müslim, Ebu'l-Husayn Muslim b. el-Haccâc en-Neysâbüri, *Sahîhu Müslim*, Thk. Halîl b. Me'mûn Şeyhân, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 2007, Hac 48; Nesâî, Ahmed b. Şu'ayb el-Hurasânî, *Sünenü'n-Nesâî*, Thk. Halîl b. Me'mûn Şeyhâ, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 2007, Menâsik 2, 10, 11, 174; İbn Mâce, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvîni, *Sünenü İbn Mâce*, Thk. Yusuf el-Hâc Ahmed, Mektebetü İbn Hacer, Şam 2004, Menâsik 10.

18 Nûr, 24/31.

19 Şevkânî, *Neylu'l-Evtâr*, s. 1153.

20 Buhârî, Nikâh 111; Müslim, Hac 434; Tirmizî, Ebî İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre, *Câmiu'l-Tirmizî*, (1. Baskı), Thk. Yusuf el-Hâc Ahmed, Mektebetü İbn Hacer, Dimeşk 2004, Radâ 16; İbn Hacer, Şihâbüddîn Ahmed b. Alî el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî I-XXVI*, Beyrut 2013, IX, s. 333.

21 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, s. 26.

22 Kasânî, IV, s. 301; İbn Nüceym, Zeynu'l-Âbidin b. İbrâhîm, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir 'Alâ Mezhebi Ebî Hanîfe en-Nu'mân*, Thk. Abdu'l-Kerim Fudayl, Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 2011, s. 288.

dür. Üçüncü bir şahsın olmadığı ve olma veya görme ihtimali de bulunmayan kapalı veya kapalı konumundaki bir mekânda buluşmak, böyle bir yerde birbirine yabancı bir erkekle kadının beraber bulunması, karşı cinsi tahrik edip günahlara sebep olduğundan, zinaya kapı araladığından ve insanları suizanna sürüklediğinden câiz değildir.²³ İslam dininde, “مَا آتَى إِلَى الْحَرَامِ فَهُوَ حَرَامٌ” “*Harama götüren şey/sebeptedir, haramdır.*” şeklindeki kaide, genel bir kaidedir. *Seddu'z-zerâi'* adı altında İslâm hukukunda ele alınan bu kurala göre, zina haram olduğu gibi zinaya sebep olan durumlar da haramdır.²⁴ Birbirine yabancı bir erkekle bir kadının baş başa kalması zina olmamakla birlikte bu kişilerin zinaya düşmesi, şeytanının kendilerine vesvese vermesi mümkündür. Nitekim Kur'ân'da “*Zinaya yaklaşmayın. Zira o bir hayâsızlıktır ve çok kötü bir yoldur.*”²⁵ mealindeki âyette zinaya yaklaşılması gerektiği ifade edilmiştir. Cumhur ulema da zinaya yaklaşmayı yasaklayan bu âyeti dikkate alarak yabancı bir erkekle yabancı bir kadının baş başa kalmasının haram olduğu sonucuna ulaşmışlardır.²⁶

Yabancı bir erkekle bir kadının baş başa kalması genel olarak haram olmakla birlikte kamuya açık alanda gözlerden kaybolmamak şartıyla bir kenarda yalnız kalmaları, konuşmaları câizdir. Bu duruma cevaz verilmesinin nedeni konuyla ilgili bir rivâyetin bulunmasıdır. Rivâyete göre soru sormak için Hz. Peygamber'e (s.a.s) gelen bir kadınla Hz. Peygamber (s.a.s) kimsenin aralarında konuşulanları duymayacağı bir kenarda yalnız kalmıştır.²⁷ Söz konusu rivâyet, bazı hallerde bedenler gözden kaybolmamak kaydıyla birbirine yabancı bir erkekle bir kadının yalnız kalabileceğine delil gösterilmektedir. Soru soran kadın, herkesin yanında soru sormaktan çekinebilir. İşte bu hallerde yabancı bir erkekle bir kadın, kimsenin aralarında konuşulanları duymayacağı bir kenarda baş başa konuşabilirler.²⁸

Erkeğin nişanlısıyla halvet olmasının haram olduğu konusunda ittifak vardır. Nişanlılıkta nikâh bağı olmadığından, erkeğin nişanlısıyla baş başa kalması câiz değildir. Nişanlanma daha sonra gerçekleşecek olan evliliğe yönelik bir vaattir. Nişanlanan kişiler nikâh akdi yapıncaya kadar birbirlerine yabancıdırlar. Dolayısıyla evliliğe karar vermek amacıyla yapılan görüşmeler belli bir seviyede tutulmalı, erkek ile kız kimsenin göremeyeceği şekilde bir araya gelmemelidir.²⁹

23 Kasânî, IV, s. 301.

24 Karâfî, Şahabuddîn Ebû'l-Abbas Ahmed b. İdrîs, *el-Furûk I-IV*, (1. Baskı), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1998, II, s. 33.

25 İsrâ, 17/32.

26 İbn Nüceym, s. 288.

27 Buhârî, IX, s. 333.

28 İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, IX, s. 333.

29 İbn Âbidîn, Muhammed Emin, *Reddu'l-Muhtar alâ Durri'l-Muhtar Şerhi Tenvîri'l-Ebsâr I-XII*, Dâru'l-Âlemi'l-Kutub, Riyad 2003, V, s. 237; Aynî, Ebî Muhammed Mahmud b. Ahmet, *el-Binâye fî Şerhi Hidaye I-XII*, (2. Baskı), Dâru'l-Fikr, Beyrut 1990, III, s. 442; Şevkânî, Muhammed b. Ali, *Seylu'l-Cerrâru'l-Mütedeffik alâ Hadâiku'l-Ezhâr*, (1. Baskı), Dâru İbn Hazm, Beyrut 2004, II, s. 245-246; Yaman, Ahmet, *İslâm Aile Hukuku*, İFAV, İstanbul 2015, s. 57.

Müçtehitler bir erkeğin birden fazla kadınla ve bir kadının birden fazla erkekle baş başa kalmasının hükmü konusunda ihtilaf halindedirler. Şâfiî usûlcü Cüveynî'ye (478/1085) göre yabancı bir erkeğin birden fazla kadınla yalnız kalması câiz değildir. Fakat kadınlar arasında erkeğin bir mahremi olursa, erkeğin bu kadın grubuyla halvet olmasının bir sakıncası yoktur. Aynı şekilde kadın da bir grup erkekle ancak aralarında mahremi olan bir erkeğin bulunması şartıyla baş başa kalabilir. Dolayısıyla Cüveynî'ye göre birçok erkeğin yabancı bir kadınla ya da birçok kadının yabancı bir erkekle baş başa kalmasının asgarî şartı grubun arasında tek kalan kişinin bir mahreminin bulunmasıdır. Aksi durumda bir arada bulunmaları câiz değildir.³⁰

Nevevî'ye (676/1278) göre aralarında mahremi olmasa dahi bir erkeğin birden fazla kadınla bir arada bulunması câizdir. Çünkü ona göre bu durumda herhangi bir günahın işlenmesi olasılığı yok derecesinde azdır. Bundan dolayı yabancı bir erkeğin kendisine yabancı bir kadın grubuyla baş başa kalmasının herhangi bir sakıncası yoktur.³¹

Nevevî'ye göre yabancı iki ya da daha fazla erkeğin bir kadınla baş başa kalması câiz değildir. Çünkü bu durumda erkeklerin kadına kötülük yapma konusunda anlaşmaları mümkündür. Bu ihtimalden dolayı bir kadının kendisine yabancı iki erkek veya erkeklerle baş başa kalması haramdır.³²

Şâfiîlere göre bir erkeğin günaha düşmeme konusunda kendilerine güvenen iki kadınla baş başa kalması câizdir. Nevevî'nin aksine Şâfiî mezhebinde birden çok erkeğin bir kadınla baş başa kalmasının câiz olabileceği şeklinde bir görüş mevcuttur. Fakat bu görüş, birden çok erkeğin bir kadına kötülük yapmasının görülmediği toplumsal bir zeminin varlığıyla kayıtlıdır. Eğer toplumda böyle bir kötülük yaygın değilse birden fazla erkeğin bir kadınla baş başa kalması câizdir.³³

Hanefilere göre bir erkeğin mahremi olmayan birden fazla kadınla baş başa kalmasının hükmü, kadınlar arasında güvenli/iffetli bir kadının ya da erkeğin bir mahreminin bulunmasına bağlıdır. Buna göre iffetli bir kadının ya da erkeğin evlenmesinin mümkün olmadığı bir kadının aralarında bulunduğu bir grup kadınla yabancı bir erkeğin bir arada bulunması câizdir.³⁴

Hanbelîler ve Mâlikîlere göre ise yabancı bir erkeğin birçok kadınla bir arada

30 Şevkânî, *Neşru'l-Evtâr*, s. 1153; Mevsû'atü'l-Fıkhîyye, "Halvet", XIX, s. 266.

31 Nevevî, Ebu Zekerîyya Muhyiddin b. Şeref, *Kitâbu'l-Mecmû' Şerhu'l-Muhezzeb li's-Şîrâzi l-XXIII*, Mektebetü'l-İrşâd, Cidde trs., V, s. 61-62.

32 Nevevî, *Mecmû'*, IV, s. 156.

33 Cemal, Süleymân b. Ömer b. Mansûr el-Acili eş-Şâfiî, *Hâşiyetu'l-Cemel alâ Şerhi'l-Minhac*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut trs., IV, s. 466.

34 İbn Âbidîn, V, s. 236.

bulunması ve tersi durum, yani bir yabancı kadının birden fazla erkekle baş başa kalması câiz değildir.³⁵

3. Sahih Halvet

“*Halvetu's-sahiha*” diye ifade edilen sahih halvet, sahih bir nikâh akdinden sonra kimsenin görmeyeceği, aniden gelmeyeceği bir yerde, birleşmeleri önünde şer'î, hissî, bedenî bir engel olmayan, aralarında nikâh bağı bulunan bir erkekle bir kadının baş başa kalmalarına denir.³⁶ Sahih halvet, fıkıh literatüründe nikâh akdinin hükümleri üzerindeki etkisi bakımından ele alınmıştır.³⁷ Halvet, hüküm doğurması açısından sahih ve fasit kısımlarına ayrılır. Sahih halvetin şartlarını taşımayan diğer bir ifadeyle onun mukabili olana halvet ise “*halvet-u fâside*” diye isimlendirilir. Evli kişilerin sokakta, insanların arasında, açık alanlarda bir araya girmesi fasit halvetin örneklerindedir.³⁸

Sahih halvetin nikâhın hukukî sonuçları üzerinde etkisi olup olmadığı, söz konusu etkinin mahiyeti ve şartları konusunda mezhepler arasında ihtilaf vardır. Hanefîler ve Hanbelîler sahih halveti ele alıp incelerken, Şâfiîler sahih halvetin varlığını ve etkisini kabul etmemişlerdir. Mâlikîler ise diğer mezheplerden farklı olarak “*halvetu'l-ihtidâ*”, “*halvetu'z-ziyâre*”, “*halvetu'l-binâ*” gibi bazı farklı kavramlar kullanmış, duruma göre halvetin nikâh akdinin hükümlerine olan etkisini tespit etmeye çalışmışlardır. Mâlikî ulemasının kullandığı “*halvetu'l-ihtida*” Hanefî ulemasının kullandığı “*halveti's-sahiha*” kavramına denk gelir. “*Halvetu'z-ziyâre*” eşlerinin birbirlerini kendi evlerinde ya da üçüncü bir kişiyi evlerinde ziyaret etmeleri esnasında; “*halvetu'l-binâ*” ise kocanın evinde meydana gelen halvettir.³⁹

Sahih halvetin nikâh akdinin hükümleri üzerinde bir etkisinin olup olmadığı noktasında yaşanan görüş ayrılıklarının temel nedeni, temas olmadan yaşanan boşanmadan sonra mihrin yarısının gerekli olduğunu esas alan âyet ile temas olması halinde mihrin tamamının gerekli olduğunu hükme bağlayan âyet arasında hukukçular tarafından gündeme getirilen boşluktur.⁴⁰ Buna göre, zifaf olup olmadığı bilinmeyen halvet durumu gündeme getirilmiş; kimi âlimler âyette sadece cinsel temasın olup olmamasına göre hükümlerin meşru kılındığını dikkate alarak sahih halvete herhangi bir hüküm terettüp ettirmemesine rağmen diğer bazı âlimler cin-

35 Sâvî, Ahmed, *Belagatu's-Sâlik li Ekrabi'l-Mesâlik I-IV*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1995, I, s. 158-159.

36 Serahsî, Şemseddin, *Kitâbu'l-Mesûd I-XXXI*, Daru'l-Ma'rife, Beyrut trs., V, s. 150; Mevsîlî, Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd b. Mahmud, *el-İhtiyâr li'Ta'îli'l-Muhtâr I-V*, Çağrı Yay., İstanbul 2007, III, s. 102; Kâsânî, II, s. 585-586.

37 Karaman, Hayreddin, *Mukayeseli İslâm Hukuku I-III*, İz Yayıncılık, İstanbul 2012, I, s. 344; Yaman, *İslâm Aile Hukuku*, s. 63; Çolak, Abdullah, *İslâm Aile Hukuku*, Malatya 2014, s. 152.

38 Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, I, s. 344.

39 Çeker, “Halvet”, s. 384.

40 İbn Rüşd, s. 486.

sel münasebet yerine cinsel münasebet ihtimalini ve cinsel münasebete benzeyen fiilleri ön plana çıkararak sahîh halvetin cinsel münasebetle aynı hükümlere tâbi olduđu sonucuna varmışlardır.

Genel anlamda sahîh halvetin nikâh akdinin hükümleri üzerindeki etkisiyle ilgili görüşler arasındaki farklılık, Kur'an'daki "mesîs" (temas) ifade eden bazı kavramların yorumlanmasına dayanmaktadır. Bakara sûresinin *وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ بَيْنِ يَدَيْكُمْ مَا فَرَضْتُمْ ۖ مَا فَضَّلْتُمْ عَلَيْهِنَّ شَيْئًا وَلَا تَحْسَبْنَ عَلَيْكُمْ جُنَاحًا أَلَّا تُنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ مِمَّا رَزَقْتُمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ* 41 "Eğer onlara mihir tayin ederek kendilerine el sürmeden boşarsanız, tayin ettiğiniz mihrin yarısı onlarındır." mealindeki âyetinde geçen "تَمَسُّوهُنَّ" kelimesi; Ahzâb sûresinin *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُونَهَا فَمَعَىٰهُنَّ وَسَرَٰحُهُنَّ سَرَٰحًا جَمِيلًا* 42 "Ey İman edenler: Mü'min kadınları nikâhlayıp, sonra onlara dokunmadan kendilerini boşadığınızda onlar üzerinde sizin sayacağınız bir iddet hakkınız yoktur. Bu durumda onlara mut'a verin ve kendilerini güzel bir şekilde bırakın." mealindeki âyetinde geçen *وَكَيْفَ تَأْخُذُونَهُ وَقَدْ أَفْضَىٰ بَعْضُكُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ وَأَخَذْنٰ مِنْكُمْ مِيثَاقًا غَلِيظًا* 43 "Vaktiyle siz birbirinizle haşır-neşir olduğunuz ve onlar sizden sağlam bir teminat almış olduđu halde onu nasıl geri alırsınız!" 43 mealindeki âyetinde geçen "أَفْضَىٰ" kelimesinin anlamıyla ilgili görüş farklılıkları bu konudaki ayet örneklerini teşkil etmektedir. 44

Sahîh halvetin nikâh akdinin hükümleri üzerinde bir etkisinin olup olmamasının kabul edilmesi, bu etkinin dereceleri ve sahîh halvetin gerçekleşmesi için gerekli şartların belirlenmesi konusunda müçtehitler arasında ihtilaf vardır. Yukarıda ifade edildiği gibi sahîh halvet, bütün müçtehitler tarafından kabul edilmiş değildir. Sahîh halveti kabul edenler ise sahîh halvetin şartları konusunda farklı görüşlere sahiptirler.

a. Sahîh Halveti Kabul Etmeyenler

Abdullah b. Mes'ûd (32/652), Abdullah b. Abbas (68/687), Kâdî Şureyh (80/699), Tâvûs b. Keysân (106/725), İbn Sîrîn (110/729), Mekhûl (112/730), İmam Mâlik (179/795), kavli ceditinde İmam Şâfî (204/819), Ebû Sevr (240/854), İbn Hazm (456/1064), Caferîler ve İbn Abdilber (463/1071) Bakara sûresinin 237. Âyetinde geçen "تَمَسُّوهُنَّ" kelimesi ile Nisa sûresinin 21. âyetinde geçen "أَفْضَىٰ" kelimesinin zıfafa delalet ettiğini kabul etmişlerdir. Dolayısıyla bu grubu teşkil eden âlimler sahîh halvetin nikâh akdinin hükümleri üzerinde bir etkisinin olmadığı görüşünü benimsemişlerdir. 45 Bu âlimlere göre sahîh bir nikâh akdinden

41 Bakara, 2/237.

42 Ahzâb, 33/49.

43 Nisâ, 4/21.

44 Kâsânî, II, s. 584.

45 Müzenî, Ebû İbrahim İsmail b. Yahya b. İsmâil el-Mîsrî, *Muhtasaru'l-Müzenî fi Furûi'l-Şâfiyye*, Dâru'l-

sonra meydana gelen talakta, mihrin tamamının verilip verilmesi, kadının nafakayı hak edip etmemesi, kadının iddet bekleyip beklememesi akitten sonra zifafın gerçekleşip gerçekleşmemesine bağlıdır. Yani cinsel münasebet durumu dikkate alınmadan sahih bir nikâh akdinin hükümleri konusunda değerlendirme yapmak mümkün değildir.⁴⁶ Bu görüşe göre cinsel münasebetin olup olmadığı şüpheli olan sahih halvetin nikâh akdinin hükümleri üzerinde bir etkisi yoktur. Buna göre cinsel münasebetten sonra gerçekleşen boşanmadan sonra kadın mihrin tamamını⁴⁷, cinsel münasebet olmaksızın gerçekleşen boşanmandan sonra ise yarısını hak eder.⁴⁸ Özetle bu âlimlere göre ilgili âyetlerde geçen kavramlar zifafa delalet ettiğinden zifaf olma ihtimaline istinat eden sahih halvetin nikâh üzerinde bir etkisi mevcut değildir.

Mâlikî âlim İbnü'l-Arabî' (543/1148), Mâlikî mezhebinde meşhur görüşün "mesîs" olması durumu hariç, sahih halvet tek başına mihrin tamamını gerektirmediği yönünde olduğunu ifade etmiştir. Buna göre âyette geçen "mesîs" (dokunma) zifaftan kinaye olup, bu konuda icmâ vardır.⁴⁹ Fakat kadının kocanın evinde bir yıl kalması zifafa eşit olup bu, kadının mihrin tümünü hak etmesi için aranan bir şarttır.⁵⁰

İbnu'l-Arabî öpme, dokunma gibi cinsel münasebet dışında kalan fiillerin zifaf olmadığını fakat bu fiillerin halveti gerektirebileceğini belirtir. Ona göre öpme, okşama, dokunma gibi fiiller olmadığı halde mihrin tamamını gerekli olduğunu iddia etmek, âyetin zahirine aykırıdır.⁵¹

İbn Ebî Leylâ'ya (148/765) göre zifaf olması halinde sahih halvet mihrin tamamını gerektirir. O başka bir şarttan bahsetmemektedir.⁵² Bu görüşe göre sahih halvet yok hükmündedir. Zira nikâhtan sonraki bir birliktelik halinde gerçekleşen zifafın mihrin tamamını gerektirmesi âyetin gereğidir.⁵³ Burada mihrin tamamının verilmesi, bir araya gelmenin değil zifafın bir neticesidir. İbn Ebî Leylâ zifafın olmaması halini gündeme getirmemesi de onun sahih halveti dikkate almadığını göstermektedir.

Sahihi halveti kabul etmeyen âlimler, Bakara sûresinin 237. âyetinde geçen

Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1998, s. 183; Nevevî, Ebu Zekeriyya Muhyiddin b. Şeref, *Ravdatu'l-Tâlibîn I-VIII*, Dâru'l-Alemi'l-Kutub, Riyad 2003, V, s. 263; Aynî, IV, s. 668; Çeker, "Halvet", s. 385.

46 İbn Rüşd, s. 485.

47 Nisâ, 4/21.

48 Bakara, 2/237.

49 İbnu'l-Arabî, Ebî Bekr Muhammed b. Abdillâh, *Ahkâmu'l-Kur'an I-IV*, Dâru'l Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2012, I, s. 292.

50 Karaman, I, s. 345.

51 İbnu'l-Arabî, I, s. 292.

52 İbn Rüşd, s. 486.

53 Bakara, 2/237.

“تَمَسَّوْهُنَّ” kelimesiyle Nisa sûresinin 21. âyetinde geçen “أَفْضَى” kelimesini literal olarak okuyarak buradaki dokunmanın gerçek anlamda zifafa delâlet ettiğini, dolayısıyla zifaf olmadan mihrin tamamının kesinleşmeyeceğini benimsemişlerdir. Her iki âyette geçen lafızlara göre, dokunma (mesîs) zifaf anlamındadır. Zifaf olmadan yararlanma olmadığına göre; mihrin tamamının verilmesi gerekmez.⁵⁴

Sahih halveti kabul etmeyenler bu iki âyetin yanı sıra Ahzâb sûresinin 49. âyetini de delil kabul etmişlerdir. İlgili âyet şöyledir: *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ إِذَا تَمَسَّوْهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمَسَّوْهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَةٍ تَعْتَدُونَهَا فَمَنَعُوهُنَّ وَسَرَخُوهُنَّ سَرَاحًا جَمِيلًا* “Ey İman edenler: Mü'min kadınları nikâhlayıp, sonra onlara dokunmadan kendilerini boşadığınızda onlar üzerinde sizin sayacağınız bir iddet hakkınız yoktur. Bu durumda onlara mut'a verin ve kendilerini güzel bir şekilde bırakın.”⁵⁵ Söz konusu âyette geçen “mesîs” el ile olamayacağına göre dokunmanın cinsel münasebet olduğu kendiliğinden anlaşılır.⁵⁶ Esasen iddetin gerekçelerinden biri de boşanan kadının hamile olup olmadığını tespitine yönelik olduğu göz önüne alındığında âyette geçen dokunmanın zifaf olduğu anlaşılır.⁵⁷ Çünkü zifaf dışında kalan okşama, öpme gibi fiillerle kadının hamile kalması, iddette gerekçe olabilecek bir evlilik bağının oluşması mümkün değildir. Dolayısıyla âyette geçen dokunmanın “zifaf” olarak anlaşılması daha isabetlidir.

Sahih halveti kabul etmeyenlerin bir diğer delili sahabe görüşüdür. Bu hususta İbn Mesud'un “*Erkek kadının iki bacağı arasına otursa dahi kadın mihrin yarısını hak eder.*”⁵⁸ dediği rivâyet edilmiştir. Bu görüşe göre hakikat anlamında cinsel münasebet olmadıkça mihrin tamamı gerekmez.

b. Sahih Halveti Kabul Edenler

H. Ömer, H. Ali, Zeyd b. Sâbit, Muâz b. Cebel (17/738) Abdullah b. Ömer (73/692), Enes b. Mâlik (93/711) gibi sahâbiler; Urve b. Zübeyr (94/713), Saîd b. Müseyyeb (93/712), Sülemân b. Yesâr (107/725), Atâ b. Ebî Rebâh (114/732), İbn Şihab ez-Zuhrî (24/742), İbrâhim en-Nehaî (96/714) gibi tâbiünler; Hanefî uleması, İbn Ebî Leylâ (148/765), Evzâî (157/774), Süfyân es-Sevrî (161/778), Leys b. Sa'd (175/791), Ahmed b. Hanbel (240/854), İshak b. Râhûye (238/853) ve eski görüşünde İmam Şâfiî sahih halveti hükmî birleşme kabul etmişlerdir. Tahavî (321/933) bu konuda sahabe icmâ'ı, Ebû Bekir er-Râzî (354/965) ise ilk dönem âlimlerinin ittifakı olduğunu belirtmiştir.⁵⁹

54 Nevevî, *Mecmu'*, XV, s. 502-504.

55 Ahzâb, 33/49.

56 Cassâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî, *Ahkâmu'l-Kurân I-III*, (3. Baskı), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2007, I, 53.

57 Acar, H. İbrahim, “İddet”, *DİA*, İstanbul 2000, XXI, s. 467, s. 546.

58 Cassâs, I, s. 29.

59 Mevsilî, III, s. 103; Kâsânî, II, s. 584; Aynî, IV, s. 668.

Sahih halveti kabul edenler görüşlerini Bakara sûresinin 237. âyetinde geçen ve “temas/dokunma” anlamına gelen kelimeye dayandırmışlardır. Bu gurubu teşkil eden âlimler, *وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ* “Eğer onlara mihir tayin ederek kendilerine el sürmeden boşarsanız, tayin ettiğiniz mihrin yarısı onlarındır.”⁶⁰ mealindeki âyette geçen *تَمْسُوهُنَّ* kelimesini halvet olarak yorumlarlar.⁶¹ Sahih halveti kabul etmeyenlerin delil kabul ettiği âyette geçen “temessûhünne” kelimesinin zıfafa delâlet edip etmediği hususu ihtilafıdır. Hz. Ali ve Hz. Ömer bu kelimeyi halvet olarak tevîl ederken, Abdullah b. Mes’ûd kelimeyi zıfâf olarak tevîl etmiştir.⁶²

Bu âyetin yanı sıra Nisa sûresinin 21. âyetinde geçen “أَفْضَى” şeklindeki lafzı da hüccet kabul etmişlerdir. *وَكَيفَ تَأْخُذُوهُ وَقَدْ أَفْضَى بَعْضُكُمْ إِلَى بَعْضٍ وَأَخَذْنُ مِنْكُمْ مِيثَاقًا غَلِيظًا* “Vaktiyle siz birbirinizle haşır-neşir olduğunuz ve onlar sizden sağlam bir teminat almış olduğu halde onu nasıl geri alırsınız!”⁶³ mealindeki âyette geçen “أَفْضَى” kelimesi zıfâf olsun olmasın sahîh halvete delâlet eder. Zira kelimenin sözlükte, engel ve bina olmayan ıssız yer, boşluk gibi manalara geldiği ifade edilmiştir. Böyle bir yerden yararlanma engellenmemiştir. Kelimenin bu şekildeki kök anlamına yakın olan sahîh halvette de yararlanmanın önünde hiçbir engel yoktur. Sahîh halvetle teslim ve yararlanma hükmen gerçekleşmiş olur.⁶⁴

Sahîh halveti kabul edenlerin bir başka delili, hadis ve sahabe uygulamasıdır. “Kim bir kadının peçesini açar yahut ona bakarsa birleşme gerçekleşsin gerçekleşmesin mihir gerekir”⁶⁵ şeklinde rivâyet edilen hadisi hüccet kabul etmişlerdir. Aynı şekilde Zürrâ b. Ebî Evfâ ’dan rivâyet edilen “Hulefâ-i Raşidîn, kapılar ve perdeler kapatıldığı zaman mihrin tamamının kadına verileceği, zıfâf gerçekleşsin veya gerçekleşmesin iddet beklemesi gerektiği ve mirasçı olacağı şeklinde hükmetmişlerdir.” şeklindeki sahabe uygulaması da sahîh halveti kabul edenler tarafından hüccet kabul edilmiştir.⁶⁶ Keza, Zeyd b. Sabit’in “Bir erkek kapıları örter, perdeleri indirirse, sonrada kadını boşarsa, kadın mihrin tamamını hak eder.” ve İbn Abbâs’ın sahîh bir nikâhtan sonra kadınla erkeğin bir araya geldikten sonra boşanması halinde kadının hak ettiği mihir konusunda kendisine yöneltilen soruya “Mihrin tamamı kadının olur.” şeklinde cevap verdiği rivâyet edilmiştir.⁶⁷

60 Bakara, 2/237.

61 Kâsânî, II, s. 584; Aynî, IV, s. 656.

62 Cassâs, I, s. 530.

63 Nisâ, 4/21.

64 Cassâs, I, 530; Kâsânî, II, s. 585; Râzi, Muhammed Fahrüddîn, *Mefâtihi'l-Ğayb XXXII*, (1. Baskı), Dâru'l-Fikr, Beyrut 1981, VI, s. 151.

65 Dârekutnî, Ali b. Ömer, *Sünen-i Dârekutnî I-VI*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut trs., III, s. 307; Cassâs, I, s. 530.

66 Mevsilî, III, s. 103; Kurtubî, Ebü Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr, *el-Câmiu 'li Ahkâmi'l-Kurân I-XXIV*, (1. Baskı), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2006, V, s. 102; Beyhakî, Ebü Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Ali, *Sünenü'l-Kübrâ I-XI*, (3. Baskı), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2003, VII, s. 255-256.

67 Cassâs, I, s. 530.

Hanefî literatüründe sahîh halvetin iddet ve mihrin tamamını gerektirmesi, gerekçesi ihtiyat prensibi olan diyanî hükümle açıklanmıştır. Nikâh akdi yapıp ilişki gerçekleştikten sonra boşanma gerçekleşmesi halinde kadının iddet beklemesi gerektiği hususunda kuşku yoktur. Halvet-i sahihaden sonra talak olması halinde de kadının iddet beklemesi ihtiyat prensibiyle açıklanmıştır. Sahîh halvetten sonra mihrin tamamının ve iddet nafakasının bir hak olarak kazanılması, kadının itibarını koruyucu ve erkeği daha bilinçli davranmaya sevk edici bir yaptırım özelliği taşımaktadır.⁶⁸ Şelebî, bu bağlamda sahîh halvetin iddeti zahiren mi yoksa hakikaten mi gerektirdiği hususunda Hanefî fakihlerinin ihtilaf halinde olduklarını, bazı fakihlere göre bu ayrılıkta kadının, ilişkinin gerçekleşmediğinden emin olmak şartıyla iddet beklemeksizin başka biriyle evlenmesinin kazaen değilse bile diyaneten câiz olduğunu söylemiştir.⁶⁹

Hanefîlere göre sahîh halvetin mihrin tamamının verilmesini gerektirmesinin nedeni cinsel münasebetin önündeki engellerin kadın tarafından kaldırılmış olmasıdır. Şartlarını haiz sahîh halvetle kadın (mübeddel) kendini erkeğe teslim etmiş; milk-i mûta ile erkek arasındaki engelleri ortadan kaldırmış olur. Dolayısıyla bedel konumunda bulunan mihrin erkek tarafından kadına verilmesi gerekli hale gelir. Hanefîler nikâh akdini bey' akdine kıyaslayarak böyle bir sonuca ulaşmışlardır. Şöyle ki bayinin mal ile müşteri arasındaki engelleri bertaraf etmesi tahliye'dir. Tahliye ise teslim hükmündedir. Tahliye işleminde sonra malı teslim alsın ya da almasın müşterinin semeni ödemesi gerekir. Aynı şekilde kiraya verenin kira konusu malla kiralayan arasındaki engelleri kaldırması yani malı teslim hale getirmesi ücretin ödenmesini gerekli kılar. Kiralayanın kira konusu malın menfaatinden istifadeye başlayıp başlamaması sonucu değiştirmez.⁷⁰

Ahmed b. Hanbel'den rivâyet edilen bir görüş esas alınırsa Hanbelîlere göre sahîh halvetle mihrin tamamının verilmesi vacip olduğu sonucuna ulaşılabilir. Zira İbn Kudâme (620/1223), Ahmed b. Hanbel'in yukarıdaki görüşünü zikrettikten sonra ne kendi görüşünü ne de başka bir Hanbelî âlimin görüşüne yer vermez.⁷¹ Onun ifadelerinden, mezhebin genel görüşünün Ahmed b. Hanbel'in benimsediği görüş doğrultusunda oluştuğu sonucuna varılabilir.

Ahmed b. Hanbel'e göre sahîh halvetin mihrin tamamının gerektirmesinin nedeni sahîh halvetin sahîh olarak yapılmış bir nikâh akdine benzemesidir. Yani o bu görüşe sahîh halveti sahîh nikâh akdine kıyaslayarak ulaşmıştır.⁷² Ondan

68 Kâsânî, II, s. 585; Mevsilî, III, s. 103; Acar, "İddet", *DİA*, s. 467.

69 Şelebî, Şihâbüddîn Ahmed, *Haşiye 'alâ Tebyîni'l-Hakâik I-VI*, Bulak 1314, II, s. 144.

70 Mevsilî, III, s. 103; Aynî, IV, s. 669.

71 İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Ebî Muhammed Abdillâh b. Ahmed b. Muhammed, *el-Muğnî I-XV*, (3. Baskı), Dâru'l-Alemu'l-Kutub, Riyad 1997, IX, s. 353.

72 İbn Kudâme, IX, s. 353.

gelen diğer bir görüşe göre nikâh akdinden sonra kadının mihrin tamamını hak edip etmemesi cinsel münasebet ve cinsel münasebete benzeyen bazı fiillerin varlığına bağlıdır. Mezhepte tercih edilen bir diğer görüşe göre, halvet halinde olsun olmasın erkeğin kadını öpmesi, ona dokunması, normal olan şeklin dışında ondan faydalanması ve ona şehvetle dokunmasından sonra vuku bulan ayrılıkta mihrin tamamı gerekir.⁷³ Bu hükmün kaynağı, Bakara suresi 237. âyetinde geçen “temessühünne” lafzının sadece zifafı değil, bakmak, dokunmak, öpmek gibi fiilleri de kapsadığı şeklindeki görüştür. Bu bağlamda, Ahmed b. Hanbel’in “*Nikâhtan sonra erkek, çıplak bir şekilde yıkanmakta olan kadına bakarsa mehri kesinleşir.*” dediği rivâyet edilmiştir.⁷⁴

Ahmed b. Hanbel’in sahih halveti sahih nikâh akdine kıyaslayan görüşü “zifaf” ya da “baş başa kalma durumu” olarak yorumlanan bazı kavramları içeren Bakarâ sûresinin 237. Âyetiyle Nisâ sûresinin 21. Ayetinin zahirine aykırıdır. Çünkü ayetlere göre sahih nikâh akdinden sonra vuku bulan bazı durumların yaşanıp yaşanmamasına göre mihrin miktarının tespiti gündeme getirilmiştir. Sahih nikâh akdi tek başına mihrin tamamını gerektirmez. Mihrin tamamının gerekli olması için zifafın ve -kabul edenlere göre- sahih halvetin olması şarttır. Zifaf olmadan sahih nikâh akdi sona erdirilirse sadece mihrin yarısı gerekli olur. Dolayısıyla mihrin miktarı ancak zifafın ya da sahih halvetin olup olmamasına göre tayin edilir.

Sahihi halveti kabul edenlerin görüşleri birkaç açıdan eleştirilebilir. Zifaf gerçekleşen bir halvetin artık halvet sayılmaması gerektiği aşikârdır. Zira sahih halvette zifaf olma ihtimali olmakla birlikte, halvetin anlam çerçevesini ilgilendiren şey zifafın olmaması, en azından olmasının şüpheli olmasıdır. Zifaf olmuş bir birliktelik, nikâh akdinin normal sonucudur. Yani bir nikâh akdinin tabii sonucu, karı ve kocanın nikâhla kendilerine meşru kılınan cinsel münasebette bulunmasıdır. Cinsel münasebetle neticelenmiş bir birliktelik sahih halvetin değil normal olarak sonuç doğurmuş bir nikâh akdinin konusudur. Bunun yanı sıra sahih halvette cinsel münasebetin olup olmadığıyla ilgili karı ile koca arasında yaşanabilecek ihtilafların delille neticelenmesi ihtimali dikkate alınarak cinsel münasebetin olduğu halvetin de bu konu çerçevesinde tartışılmasının gerekli olduğu akla gelmekle birlikte, bu durumun cinsel münasebetin yaşandığı bütün birliktelikleri tartışmaya açma potansiyelini taşıdığı dikkatten uzak tutmamak gerekir. Zira ilgili âyetlerde temas durumundan bahsedilmektedir. Âyetlerde temasın olma ihtimali veya temasın olup olmadığıyla ilgili yaşanabilecek ihtilaflardan bahsedilmemiştir. Âyetlerden hem zifaf hem öpme, dokunma, okşama gibi cinsel münasebet di-

73 Buhutî, III, s. 90.

74 İbn Kudâme, IX, s. 354.

şında kalan fillerin kimsenin muttali olmayacağı bir yerde gerçekleşme durumu da anlaşılabilir.

Yukarıda izah edildiği üzere “zifaf gerçekleşmiş halvet” normal evliliğin sonucudur. “Zifaf olmadan gerçekleşen halvet” dedikten sonra buna zifaf olmuş gibi bazı sonuçlar yüklemek kendi içinde çelişkili bir durum arz etmektedir. Zifaf olmamış bir halvete zifaf gerçekleşmiş bir boşanmanın sonuçlarını yüklemek hak kaybına kapı aralayabilir. Cinsel münasebetin olduğu kesin olarak bilindiği bir birliktelik normal bir evlilikten farkı yoktur. Konunun bu kısmı halvetin dışındadır. Fakat cinsel münasebetin ya da cinsel münasebet dışındaki fiillerin yaşanmadığı bir halvete bazı sonuçlar terettüp ettirmek, onu hükmi birleşme kabul etmek hukuk güvenliğine aykırıdır. Âyetin hükmü açıktır. Âyet en azından cinsel münasebet dışında kalan bir fiile işaret etmektedir. Sahih halveti kabul edenlerin sahih halvetin gerçekleşmesi için öne sürdüğü şartlara bakıldığında onların âyetlerin sırf baş başa kalma haline değil baş başa kalma durumunda yaşanma ihtimali olan bazı fillere işaret ettiğini kabul ettikleri anlaşılır. Onların ayetteki temasın, zifaf dışındaki diğer bazı fillere delâlet ettiğini ve bu durumun da sahih nikâh akdinin bütün hükümlerini doğurduğunu daha net ifade etmemeleri dikkati çekmektedir. Ayrıca sahih halveti kabul edenlerin Ahzâb sûresinin 49. âyetini konuyu ele aldıkları ilgili yerlerde gündeme getirmemiş olmaları da üzerinde düşünülmesi gereken bir husustur.

Hanefî doktrininde sahih halvette cinsel münasebetin olup olmaması durumuna değinilmemesi görüşün iç çelişkilerini gizlemeye yönelik olabilir. Zira cinsel münasebetin olması hali normal bir evliliğin konusudur. Cinsel münasebetin olmaması hali ise olmayan bir duruma olmuş gibi hükümler yüklemekle aynı anlama gelmektedir. Ayrıca burada tarafların irade beyanlarının dikkate alınmasının gereği üzerinde durulmaması; bunun yerine bazı şartların sıralanması hukuk güvenliği açısından problemlidir.

Sahih halveti hükmi birleşme kabul etmek aslında kadının itibarını zedeleme potansiyeline sahiptir. Şayet halvet durumunda zifaf olmamışsa halvetin hükmi birleşme kabul edilmesi bakire kadının bakireliğini kaybetmesi sonucunu doğurur. Bakire kadının hükmen birleştiği kabul edilmesi onun için manevi bir kayıp olabilir. Fakat zifaf olmasa dahi uzun süren bir halvet durumu da kadının durumunu etkiler; toplumda onun zifafı neticelenmiş bir evliliğin tarafı olduğu düşüncesini yerleştirir. Bundan dolayı sahih halvetin hükümleri uzun süren bir halvet durumunda dikkate alınması gerekir.

4. Sahih Halvetin Gerçekleşmesinin Önündeki Engeller

Sahih halvet, muhayyerlik şartı bulunmayan, bütün şartlarını hâiz bir nikâh akdinden sonra, erkekle kadının kimsenin muttali olmayacağı ve aniden gelme-

yeceği bir yerde baş başa kalmalarını ifade eder. Sahih bir nikâh akdinden sonra olması ve تنها bir yerde gerçekleşmesi sahih halvetin en önemli şartıdır. İzin alınmadan girilmeyen kapalı mekânlar, evlerin odaları, kapısı kapalı, duvarları yüksek bahçeler, etrafı kapalı çadırlar sahih halvetin gerçekleştiği yerler olabilir. Ancak mescitler, camiler, etrafı kapalı olmayan, kapısı açık yerler, park, mesire yeri gibi açık alanlar sahih halvet için mahal olamaz.⁷⁵

Hanefî ulemâsı sahih halvette cinsel münasebetin olup olmadığını ön plana çıkardığı için, sahih halvetin şartlarını kadınla erkek arasında cinsel münasebete engel olan durumlar zaviyesinden ele almışlardır. Hanefîler aşağıda açıklanacağı üzere zifafın oluşmasını engelleyen hakikî (bedenî), şer'î, hissî ve tabii engellerin bulunmamasını sahih halvetin şartları arasında zikretmişlerdir.⁷⁶

Hanbelîler ise sahih halvetin şartlarını Hanefîlerden farklı şekilde ele almışlardır. Onlara göre sahih halvetin yegâne şartı kadının cinsel münasebeti engellememesi, kendini erkeğe teslim etmesidir. Hanbelîler, Hanefîlerin belirlediği şer'î, dinî, hissî gibi manileri sahih halvete engel olarak kabul etmemişlerdir. Sahih halvetin tahakkuk etmesinde en önemli amil, kadının kendini teslim etme noktasında üzerine düşeni yapmasıdır. Kadın kendi fiiliyle zifafı engellerse mihrin tamamını hak etmez. Hanbelîlerden gelen ikinci bir rivâyete göre kadının hayızlı olması, eşlerden birinin ihramlı ya da oruçlu olması halvete manidir. Üçüncü bir rivâyete göre ise sadece Ramazan orucu sahih halvetin oluşması önünde şer'î bir engeldir.⁷⁷

a. Hissî Engeller

Sahih halvete engel olan hissî mani, üçüncü bir kişinin varlığıdır. Eşlerin yanında bulunan üçüncü kişinin kör olup olmaması, uyuyor olup olmaması, buluşma ermiş olması ile olmaması arasında fark yoktur. Her durumda üçüncü kişinin varlığı sahih halveti engeller. Zira insanın başka bir kişinin yanında cinsel münasebette bulunması fitrata aykırı bir durumdur.⁷⁸ Fakat yapılanları henüz algılayacak yaşta olmayan gayri mümeyyiz çocuk ya da mecnunun varlığı sahih halvete engel teşkil etmez.⁷⁹ Erkeğin bir başka hanımının ya da cariyesinin halvet olunan yerde bulunmasının sahih halveti engelleyip engellemeyeceği konusunda iki görüş vardır. Bir görüşe göre bu durumlar sahih halveti engellerken İmam Muhammed'e (189/805) göre erkeğin başka hanımının ve cariyesinin bulunması sahih halveti engellemesine karşın kadının cariyesinin bulunması sahih halvete engel değildir.⁸⁰

75 Çeker, "Halvet", s. 384.

76 Mevsilî, III, s. 103; Kâsânî, II, s. 586; Aynî, IV, s. 668-671.

77 İbn Kudâme, VI, s. 727; Buhûti, Mansûr b. Yunûs b. İdrîs, *Keşşâfu'l-Kına'an Metmi'l-İknâ' I-IX*, Dâru'l-Âlemu'l Kutub, Riyâd 2003, III, s. 89-90.

78 Aynî, IV, s. 670.

79 Mevsilî, III, s. 103; Kâsânî, II, s. 584-585.

80 Aynî, IV, s. 670-671.

b. Bedenî/Hakikî Engeller

Bedenî engeller, tarafların her hangi birinde bulunan ve cinsel münasebeti engelleyen kusur ve hastalıklardır. Bu tür engeller fizikî veya tabiî engel şeklinde de isimlendirilir. Erkeğin ve kadının cinsel münasebette bulunamayacak kadar küçük olması sahih halvetin önündeki bir engeldir. Kadının cinsel organının et ya da kemikle tıkalı olması (ratkâ/karnâ) da cinsel münasebeti imkânsız hale getirdiğinden sahih halvetin oluşmasını engeller.⁸¹

Hanefilere göre kadında bulunan ve cinsel münasebete mani olan bedeni kusur ve eksikliklerin sahih halveti engellediği konusunda ittifak vardır. Erkekten bulunan bedeni kusur ve eksikliklerin sahih halveti engelleyip engellemediği hususunda Ebû Hanife (150/767) ile İmameyn arasında ihtilaf vardır. Ebû Hanife'ye göre innîn (iktidarsızlık), hasi (iğdiş edilmek), mecbûb (cinsel organın kesik olması) gibi erkekte bulunabilecek bedeni kusur ve eksiklikler, sahih halvetin oluşmasına mani değildir. İmameyn ise Ebû Hanife'den farklı olarak mecbûbun sahih halvetin gerçekleşmesine mani olduğu görüşünü benimsemiştir. Ayrıca eşlerden birinin cinsel münasebete engel olacak kadar hasta olması da sahih halvetin oluşmasını engelleyen bedeni bir engeldir. Ebû Hanife'nin bu görüşünün gerekçesi, nikâh akdinin menfaat mülkiyetinin iktisabı üzerine kurulan icâre akdine kıyaslanması ve kadın haklarının korunmasında ihtiyatlı hareket etmeyi gerekli kılmasıdır.⁸²

c. Şer'î Engeller

Şer'î, diğer bir deyişle dinî engeller ise taraflardan birinin halvet esnasında ibadet cinsinden bir şey yapıyor olması ya da dinin cinsel münasebete engel kabul ettiği bir durumun kadında bulunuyor olmasıdır. Eşlerden birinin halvet esnasında namaz kılıyor, Ramazan orucunu tutuyor olması ya da hac veya umre için ihramlı olması sahih halvete mani durumlardır. Kadının hayız ya da loğusa olması da şer'î bir engeldir. Zira bu durumlarda cinsel münasebet şârî' tarafından yasaklanmıştır. İhramdayken birleşme, hac ve umrenin fasit olmasını, sonuç itibariyle fasit olan ibadetlerin kaza edilmesini ve kurban kesmeyi gerektirmektedir. Oruçluysen birleşme, kaza ve kefaret gibi nefse ağır gelebilecek bir sonucu doğurmaktadır. Fakat nafîle cinsinden olan ibadetler, adaklar, kaza ve kefaretler sahih halvete mani değildir.⁸³

Kanaatimizce Hanefilerin benimsediği bedenî, dinî, hissî manilerin cinsel münasebeti engellemesi şüphelidir. Hastalık olması halinde erkeğin kadından başka şekilde yararlanması mümkündür. Halvet mahallinde üçüncü bir kişinin var olması söz konusu mekânı sahih halvetin mekânı olmaktan çıkardığından, hissî

81 Kâsânî, II, s. 292-293; Aynî, IV, s. 670; Abdulhamîd, s. 143.

82 Aynî, IV, s. 673; Çeker, "Halvet", s. 384.

83 Mevsilî, III, s. 103; İbn Âbidîn, III, s. 114-117.

engellerden bahsetmenin bir gerekçesi kalmaz. Bunun yanı sıra hayızlı, nifaslı, oruçlu ya da ihramlı olmak gerçekten zifafa engel değildir. Zira bu tür durumlar mutlak olarak zifafa engel olsaydı bunların karşılığında bir ceza takdir etmenin bir anlamı olmazdı. Ramazanda oruçlu olmasına rağmen kişilerin cinsel münasebette bulunması mümkündür. Kaldı ki, Ramazan'da cinsel münasebetten dolayı kefaretin gerekliliğini konu alan hadis yaşanmış bir duruma aittir.⁸⁴ Hanbelîlerin kadının kendini teslim etmemesi, kadının zifaktan kaçınmasını bir engel olarak kabul etmeleri daha isabetli bir görüştür. Çünkü bu durumda erkeğin ister cinsel münasebet yoluyla ister diğer şekillerden olsun kadından yararlanması mümkün değildir.

5. Sahih Halvetin Sonuçları

Sahih halveti kabul edenlere göre, sahih halvetin boşanmaya etkisi, cinsel münasebetin boşanmaya etkisiyle benzer kabul edildiği için genel anlamda sahih halvetin etkisi bazı durumlar hariç zifafın boşanmaya etkisi gibidir. Sahih halvet şu hususlarda zifaf gibidir:

a. Mihrin tekküdünde sahih halvet zifaf gibidir. Sahih halveti kabul edenlere göre, sahih halvetten sonra talak meydana gelirse kadın nikâh esnasında belirlenmiş mihrin tamamını hak eder.⁸⁵ Bunun nedeni kadının kendisini kocaya teslim etmesidir. Sahih halvette kocanın kadının üzerindeki hakkını (milku'l-muta) alması önünde hiçbir engel mevcut değildir.⁸⁶

b. Nikâh esnasında mihr belirlenmemişse sahih halvetten sonra boşama gerçekleşirse kadın emsal mihri hak eder. Buna göre sahih halvet emsal mihrin (mihr-i misil) sabit olmasında etkilidir.⁸⁷ Burada sahih halvetin etkisi cinsel münasebetin etkisi gibi kabul edilmiştir. Bu yönüyle sahih halvet, hükmî birleşme olarak kabul edilir. Keza cinsel münasebet veya sahih halvetten önce kocanın ölmesi halinde de kadın mihrin tamamını alır.⁸⁸

c. Mihrin miktarı belirlenmiş nikâh akdinden sonra kadının mihrin yarısını hak ettiği hallerde sahih halvetin etkisi zifaf gibidir. Ayete göre zifaf olmadan boşama olması halinde kadın belirlenmiş mihrin yarısını alır: “*Evlendiğiniz kadınları mihr belirlediğiniz halde temas etmeden boşarsanız belirlediğiniz mihrin yarısı onlarındır*”⁸⁹ mealindeki âyette bu durum açıkça anlaşılmaktadır. Sahih halveti

84 Buharî, Savm 29; Müslim, Siyâm 85; Bu konuda geniş bilgi için bkz. Abdullah Çolak, “Oruç Kefâretinin Dayandığı Hadislerin Tahlili”, *EKEV Akademi Dergisi*, Yıl:9, sayı: 23, 2005. s.135-156.

85 Kâsânî, II, s. 584; Buhûtî, III, s. 89; Nevevî, *Mecmu'*, XV, s. 501; İbn Âbidîn, III, s. 102.

86 Abdulhamîd, s. 141.

87 Kâsânî, II, s. 585; Abdulhamîd, s. 142.

88 Abdulhamîd, Muhammed Muhyiddîn, *el-Ahvâlu's-Şahsiyye fi's-Şer'iati'l-İslâmiyye*, Mektebet'l-Hanefiyye, İstanbul, s. 141.

89 Bakara, 2/237.

kabul edenlere göre, zifaf ve sahih halvet olmadan boşama gerçekleşirse kadın mihrin yarısını hak eder. Burada da sahih halvetin etkisi zifaf gibidir.⁹⁰

d. Sahih halvetten sonra boşama gerçekleşirse kadın iddet bekler ve iddetin bütün hükümleri geçeli olur. Bu boşama bâin talak kabul edilir.⁹¹

e. Sahih halvetten sonra boşama gerçekleşirse kadın iddet bekleyeceği için iddet bekleyeceği yerin temini ve bu süre zarfındaki nafakası (*iddet nafakası*) kocaya aittir. Dolayısıyla sahih halvet iddet nafakasını gerekli kılar.⁹²

f. Sahih halvetten sonra kadının iddeti boyunca koca bazı kadınlarla aynı anda evli olamama (cem) ve dörtten fazla kadınla (teaddüd-i zevcât) ilgili kısıtlamalara tâbi olur.⁹³

g. Sahih halvet gerçekleştikten altı ay sonra doğan çocuğun nesebi erkeğe ait olur. Sahih halvet zifaf gibi nesebin sabit olmasında belirleyicidir.⁹⁴

h. Hanefilere göre sahih halvet, mutanın sabit olmasında da belirleyicidir. Mihir belirlenmeksizin yapılan sahih bir nikâh akdinden sonra cinsel münasebet olmadan boşama olursa, erkek *muta* diye ifade edilen bir miktar malı kadına vermesi gerekir. Mutanın sabit olması için nikâh akdinin yapılmış olması, mihrin belirlenmemiş olması ve zifafın olmaması gerekir. Hanefilere göre zifafın yanı sıra sahih halvetin de olmaması gerekir. Zifafı birlikte sahih halvet olmadan gerçekleşen boşamadan sonra erkek kadına *muta*'ı verir.⁹⁵

Sahih halvet, bazı yönlerden zifaftan ayrılır. Sahih halvetin zifaftan ayrılan yönleri şu şekilde sıralanabilir:

a. Cinsel birleşmenin aksine sahih halvet eşleri muhsan kılmaz. Bu sebeple sahih nikâhla evlenip sahih halvette kalıp, zifaf gerçekleşmeyen bir kadın veya erkek zina suçu işlese ona bekârlara uygulanan ceza uygulanır.⁹⁶

b. Anne ile gerçekleşen sahih halvet rebibeyi üvey babasına haram kılmaz. Çünkü rebibe üvey babaya sadece hakiki zifafı haram olur.⁹⁷

c. Üç defa boşanmış bir kadın sahih halvetten sonra boşandığı eski eşine helal

90 Abdulhamîd, *el-Ahvâlu's-Şahsiyye fi Ş-Şer'ati'l-İslâmiyye*, s. 141.

91 Aynî, *Binâye*, IV, s. 655; İbnu'l-Hümâm, *Kemaluddîn Muhammed b. Abdîrahman es-Sivâsî el-İskenderî, Tekmiletu Şerhu Fethu'l-Kadir X*, (Şerhü Fethu'l-Kadir alâ Hidâyeti Şerhi Bidâyeti Mübtedî içinde), (1. Baskı), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2003, II, s. 447; İbn Rüşd, s. 485-486; Acar, "İddet", s. 467.

92 Aynî, *Binâye*, IV, s. 655; İbnu'l-Hümâm, II, s. 447; İbn Rüşd, s. 485-486; Acar, "İddet", s. 467.

93 Aynî, *Binâye*, IV, s. 655; İbnu'l-Hümâm, II, s. 447; İbn Rüşd, s. 485-486; Acar, "İddet", s. 467.

94 Aynî, *Binâye*, IV, s. 655; İbnu'l-Hümâm, II, s. 447; İbn Rüşd, s. 485-486; Acar, "İddet", s. 467.

95 Heyet, *Fetâva'l-Hindîyye I-XIII*, Kahire, trs. VI, s. 206.

96 Abdulhamîd, s. 144.

97 Abdulhamîd, s. 144.

olmaz. Sahih halvet şer'î tahlîl (hülle) değildir. Hâlbuki birleşmenin gerçekleştiği bir evliliğin sona ermesinden sonra kadın eski kocasına dönebilir.⁹⁸

d. Zifafın olduğu sahih bir nikâh akdinden sonra gerçekleşen boşamanın ric'î olması mümkündür. Fakat sahih halvetten sonra gerçekleşen boşama her hâlükârda bâin talaktır.⁹⁹

e. Zifaktan sonra vuku bulan talak ric'î ise iddet içerisinde koca ölse kadın, kadın ölse kocası ona varis olur. Ancak sahih halvetten sonraki boşamanın iddeti müddetince taraflardan birisi ölse diğeri ona varis olamaz.¹⁰⁰

Sonuç

Bütün sıhhat şartlarını hâiz sahih bir nikâh akdiyle zifaf arasında bir takım durumların olabileceğini dikkate alan müçtehitler bu süre zarfında zifaf olsun ya da olmasın kadınla erkeğin baş başa kalmasıyla gerçekleşen sahih halvetle ilgili olarak bazı yaklaşımlar ortaya koymuşlardır. Kimi müçtehitler bazı şartların bir arada bulunmasıyla oluşan sahih halvetin mehrin tekküdü, iddetin gerekli ve nesbin sabit olması gibi nikâh akdinin hükümleri üzerinde etkili olduğu görüşünü benimserken diğer bazı âlimler sahih halvetin nikâh akdinin hükümleri üzerinde etkili olmadığı görüşünü benimsemiştir. Sahih halvetin gündeme getirilmesi ve bu konuda farklı görüşlerinin oluşmasının temel nedeni Bakara sûresinin 237. Âyetiyle Nisâ sûresinin 21. Ayetinde geçen ve “temas” anlamını içeren bazı kavramların farklı şekilde yorumlanmasına dayanır.

Hanefiler ve Hanbelîlerden oluşan sahih halveti kabul edenlerin görüşleri “cinsel münasebet/zifaf” temelinde değerlendirildiğinde zayıf bir görüş olduğu görülür. Çünkü ilgili âyetlerde geçen ‘mesîs’ kelimesinin doğrudan cinsel münasebete işaret ettiği anlaşılır. Özellikle Ahzâb sûresinin 49. âyetinde iddetin gerekli olmamasının zikredilmesi, buradaki dokunma ile zifafa işaret edildi anlaşılır. Boşanmalardan sonra iddetin gerekli görülmesinin gerekçelerinden biri kadının hamile olup olmadığının tespitine yöneliktir. Fakat sahih halveti kabul edenlerin görüşünün kadının manevi haklarını koruması bakımından dikkate alınması gereken bir görüş olduğunu da belirtmemiz gerekir.

Henefî uleması ve Ahmed b. Hanbelî'in dışında kalan sahih halveti kabul etmeyenler ilgili âyetlerdeki lafızları zifaf olarak yorumlamışlardır. Bundan dolayı onlara göre boşanma yaşanması durumunda ortaya çıkacak hükümlerin durumu zifafın olup olmamasına bağlıdır.

Kanaatimizce sahih halvetin hukukî bir durum olarak ele alınmasının temel

98 Şevkânî, II, s. 279; Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, I, s. 345; Abdulhamîd, s. 145.

99 Abdulhamîd, s. 145.

100 Abdulhamîd, s. 145.

nedeni kadın erkek ilişkilerinde otokontrolün toplum tarafından sağlanması ve kadının itibarını koruma düşüncesidir. Zira kimsenin muttali olmayacağı bir yerde sahih bir nikâh akdinden sonra baş başa kalan karı ve kocanın arasında cinsel temasın yaşanması ihtimal dâhilinde olmasına rağmen, yaşanmış gibi bazı dışsal şartlarından bahsetmek, kişilerin irade beyanına başvurmayı ön plana çıkarmamak otokontrolü sağlama düşüncesini gündeme getirmektedir. Sahih halvetin oluşmasını sağlayan bütün şartlar gerçekleşmiş olmasına rağmen kişilerin cinsel münasebetin olmadığını ileri sürdüğünü ve bunun dikkate alındığını gösteren bir ifadeye kaynaklarda rastlamadık. Burada esas olan sahih halvetin şartlarının tahakkuk etmesidir.

Sırf aralarında nikâh bağı bulunan bir erkekle bir kadının baş başa kalması cinsel münasebet olarak kabul edip, mihrin tamamının gerekliliğine hükmetmek bir ihtimale dayanarak başkasının hakkını bir başkasına haksız şekilde verme sonucunu doğurabilir. Sahih halvette cinsel münasebetin olup olmadığına yönelik bir ispatlama yönüne gidilmemesi de İslâm hukukunda ön görülen ispat vasıtalarının tabiatına aykırıdır. Söz gelimi zinanın sabit olmasının bir yolu ikrardır. İkrar ya da şahitliğe başvurulmadan sırf aralarında nikâh bağı bulunmayan bir erkekle bir kadının bir yerde baş başa kalmalarına bakıp zinanın sabit olduğuna hükmedilmez. Zina fiilinin sabit olması için delillere başvurulmasına karşın, sahih halvette tarafların irade beyanına başvurulmaması, sadece tarafların dışında olan bazı durumların mevcudiyetine dayanıp hüküm vermenin sağlıklı olmadığını düşünmekteyiz.

Sahih halveti kabul edenlerin temel düşüncesi kadının itibarını koruma düşüncesidir. Zifaf olmasa dahi uzun süren bir birliktelikte kadının zarar göreceği aşikârdır. Bundan dolayı İbnu'l-Arabî tarafından ifade edilen ve uzun süren bir halvetin zifaf sayılması gerektiğini konu alan yaklaşımın daha isabetli olduğunu düşünmekteyiz. Hukuk güvenliği açısından sahih halveti kabul edenlerin görüşü halvet durumu uzun sürmesi halinde dikkate alınabilir.

Kaynakça

- Abdulhamîd, Muhammed Muhyiddîn, *el-Ahvâlu's-Şahsiyye fi's-Şerîati'l-İslâmiyye*, Mektebet'l-Hanefiyye, İstanbul trs.
- Acar, H. İbrahim, "İddet", *DİA*, , XXI, s. 467, İstanbul 2000.
- Aynî, Ebî Muhammed Mahmud b. Ahmet, *el-Binâye fi Şerhi Hidaye I-XII*, (2. Baskı), Dâru'l-Fikr, Beyrut 1990.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Ali, *Sünenü'l-Kübrâ I-XI*, (3. Baskı), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2003.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâ'îl, *Sahîhu'l-Buhârî*, Dâru İhyâi't-Turâi'l-'Arabî, Beyrut 2001.
- Buhûtî, Mansûr b. Yunûs b. İdrîs, *Keşşâfu'l-Kıma'an Metni'l-İknâ' I-IX*, Dâru'l-Âlemu'l-Kutub, Riyâd 2003.
- Cassâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî, *Ahkâmu'l-Kurân I-III*, (3. Baskı), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2007.
- Cemel, Süleymân b. Ömer b. Mansûr el-Acîlî eş-Şâfiî, *Hâşiyetu'l-Cemel alâ Şerhi'l-Minhac*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut trs.
- Cevherî, İsmail b. Hammâd, *Mu'cemu's-Sihah*, (2. Baskı), Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 2007.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed eş-Şerîf, *Kitâbu't-Ta'rifât*, Dâru'n-Nefâis, Beyrut 2007.
- Çeker, Orhan, "Halvet", *DİA*, (384-386), XV, İstanbul 1997.
- Çolak, Abdullah, *İslâm Aile Hukuku*, Malatya 2014.
- Dârekutnî, Ali b. Ömer, *Sünen-i Dârekutnî I-VI*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut trs.
- Heyet, *Fetâva'l-Hindiyye I-XIII*, Kahire, trs.
- Heyet, *Mevsûat'ul-Fıkhiyye I-XXXXV*, (2. Baskı), nşr. Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, Kuveyt 1983.
- Heyet, *Osmanlı Hukuk-ı Aile Kararnâmesi*, Yayına Hazırlayan ve Notlar Ekleyen: Orhan Çeker, Konya 2012.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn, *Reddu'l-Muhtar alâ Durri'l-Muhtar Şerhi Tenviri'l-Ebsâr I-XII*, Dâru'l Âlemi'l-Kutub, Riyad 2003.
- İbn Aşur, Muhammed Tahir, *Makâsıdu's-Şerîati'l-İslâmiyye*, trc. Mehmet Erdoğan-Vecdi Akyüz, Rağbet Yay., İstanbul 2013.
- İbn Hâc, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Abdarî el-Mâlikî, *Medhal*, Mektabetu Daru't-Turâs, Kahire trs.
- İbn Hacer, Şihâbuddîn Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî I-XXVI*, Beyrut 2013.
- İbn Kudâme, Muvaffâkuddîn Ebî Muhammed Abdillâh b. Ahmed b. Muhammed, *el-Muğnî I-XV*, (3. Baskı), Dâru'l Âlemu'l-Kutub, Riyad 1997.
- İbn Mâce, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî, *Sünenü İbn Mâce*, Thk. Yusuf el-Hâc Ahmed, Mektabetu İbn Hacer, Şam 2004.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemaluddîn Muhammed b. Mukarrem, *Lisânu'l-Arab I-XVIII*,(7.

- Baskı), Daru'l-Sadir, Beyrut 2011.
- İbn Nüceym, Zeynu'l-Âbidîn b. İbrâhîm, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir 'Âlâ Mezhebi Ebî Hanîfe en-Nu'mân*, Thk. Abdu'l-Kerîm Fudayl, Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut 2011.
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *Bidâyetu'l-Müçtehid ve Nihâyetu'l-Muktesid*, Müessesetu'r-Risâle Nâşirûn, Beyrut 2010.
- İbnu'l Kayyim, Ebî Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr Eyyûb, *Î'lâmu'l-Muvakkîn an Rabbi'l-Âlemîn I-VII*, Dâru'l-İbn Cevziyye, Riyad 1423.
- İbnu'l-Arabî, Ebî Bekr Muhammed b. Abdillâh, *Ahkâmu'l-Kur'ân I-IV*, Dâru'l Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2012.
- İbnu'l-Hümâm, Kemaluddîn Muhammed b. Abdirrahman es-Sivâsî el-İskenderî, *Tekmiletu Şerhu Fethu'l-Kadir X*, (Şerhü Fethu'l-Kadîr alâ Hidâyeti Şerhi Bidâyeti Mübtedî içinde), (1. Baskı), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2003.
- Karâfî, Şahabuddîn Ebû'l-Abbas Ahmed b. İdrîs, *el-Furûk I-IV*, (1. Baskı), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1998.
- Karaman, Hayreddin, *Mukayeseli İslâm Hukuku I-III*, İz Yayıncılık, İstanbul 2012.
- Kâsânî, Alau'd-Dîn Ebî Bekr b. Suû'd el-Hanefî, *Bedâiyu's-Sanâyi' fi Tertîbi's-Şerâi' I-VI*, Dâru'l-İhyâi't-Turâsî'l-Arabî Beyrut 2010.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr, *el-Câmiu' li Ahkâmi'l-Kurân I-XXIV*, (1. Baskı), Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 2006.
- Mevsilî, Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd b. Mahmud, *el-İhtiyâr li'Ta'lîli'l-Muhtâr I-V*, Çağrı Yay., İstanbul 2007.
- Müslim, Ebu'l-Husayn Muslim b. el-Haccâc en-Neysâbüri, *Sahîhu Müslim*, Thk. Halîl b. Me'mûn Şeyhân, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 2007.
- Nesâî, Ahmed b. Şu'ayb el-Hurasânî, *Sünenü'n-Nesâî*, Thk. Halîl b. Me'mûn Şeyhâ, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 2007.
- Nevevî, Ebu Zekeriyya Muhyiddin b. Şeref, *Kitâbu'l-Mecmû' Şerhu'l-Muhezzeb li's-Şirâzi I-XXIII*, Mektebetu'l-İrşâd, Cidde trs.
- Pekcan, Ali, *İslâm Hukukunda Gaye Problemi*, Ek Kitap, İstanbul 2012.
- Râğîb el-İsfehânî, Hüseyin b. Muhammed, *el-Müfredât fi Ğarîbi'l-Kurân*, Kahire 1970.
- Râzî, Muhammed Fahrudîn, *Mefâtihu'l-Ğayb XXXII*, (1. Baskı), Dâru'l-Fikr, Beyrut 1981.
- Saffet, Köse, *İslâm Hukukuna Giriş*, Hikmetevi Yay., İstanbul 2012.
- Sâvî, Ahmed, *Belagatu's-Sâlik li Ekrabi'l-Mesâlik I-IV*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1995.
- Serahsî, Şemseddîn, *Kitâbu'l-Mebsût I-XXXI*, Daru'l-Ma'rife, Beyrut trs.
- Şelebî, Şihâbuddîn Ahmed, *Haşiye 'alâ Tebyîni'l-Hakâik I-VI*, Bulak 1314.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali, *Seylu'l-Cerrâru'l-Mütedeffik alâ Hadâiku'l-Ezhâr*, (1. Baskı), Dâru İbn Hazm, Beyrut 2004.

Şevkânî, Muhammed b. Ali, *Neylü'l-Evtâr min Esrâri'l Münteka'l-Ahbar*, (1. Baskı), Dâru'l-Kutubi'l-Arabiyye, Beyrut 2004.

Tehânevî, Muhammed b. Alî b. Kâdî Muhammed Hâmid b. Muhammed Sâbir el-Fârûkî, *Keşşâfu Istulâhâtu'l Funûn ve'l-Ulûmu'l-İslâmiyye I-III*, Dâru Sâdır, Beyrut.

Tirmizî, Ebî İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre, *Câmiu'l-Tirmizî*, (1. Baskı), Thk. Yusuf el-Hâc Ahmed, Mektebetu İbn Hacer, Dimeşk 2004.

Yaman, Ahmet, *İslâm Aile Hukuku*, İFAV, İstanbul 2015.

Çolak, Abdullah, "Oruç Kefâretinin Dayandığı Hadislerin Tahlili", *EKEV Akademi Dergisi*, Yıl:9, sayı: 23, Erzurum 2005.

HAYAT KİTABI KUR'AN GEREKÇELİ MEAL-TEFSİR'İN “GAYB İÇERİKLİ AYETLER” BAĞLAMINDA DEĞERLENDİRİLMESİ

Sait Ali EKİNCİ*

Öz

Bu çalışmada, Mustafa İslâmoğlu tarafından kaleme alınan ‘Hayat Kitabı Kur’an Gerekçeli Meal-Tefsir’ isimli eser, gayb kavramının ve konusunun geçtiği sınırlı ayetler incelenerek değerlendirilmiştir. Eserde, Kur’an kavramlarının nüzul dönemi anlamlarıyla kullanılması ve çeviride modern dönemin dikkate alınması amaçlanmıştır. Söz konusu eser, gayb kavramına yüklediği anlam bakımından, geleneksel meal ve tefsirlerden farklı bir içeriğe sahiptir. Gayb ayetleriyle ilgili Hayat Kitabı Kur’an Gerekçeli Meal-Tefsirde verilen çeviri ve açıklamalar, başka müelliflerin meal ve tefsirleriyle karşılaştırılarak bir sonuca varılmaya çalışılmıştır. Mukayeselerde, klasik tefsirlerde aktarılan rivayet ve yorumlara dikkat edilip edilmediği ve gayb ayetleriyle ilgili aklileştirme yapılıp yapılmadığı noktalarına değinilmiştir. Özellikle Muhammed Esed’in Meal-Tefsiri’ni çağrıştıran noktalara dikkat çekilmiş; gerekli yerlerde bazı eleştirilere yer verilmiştir.

Anahtar Sözcükler: Mustafa İslâmoğlu, meal, tefsir, gayb, aklileştirme.

EVALUATION OF HAYAT KİTABI KUR'AN GEREKÇELİ MEAL-TEFSİR IN THE CONTEXT OF UNSEEN VERSES

Abstract

In this article, the concept of the Unseen has been evaluated by examining within limited verses in “Hayat Kitabı Kur’an Gerekçeli Meal-Tefsir” which penned by Mustafa Islamoglu. In the work, is aimed to use the concepts of Qur’an in the meaning of narration period and take into consideration the modern era in translation. The work that has been mentioned has remarkably different content in the point of the meaning given to the concept of the unseen when compared with traditional translations and exegeses. The translations and explanations related to the verses which are about unseen that are in the “Islamoglu Translation” has been compared with other works and by this method we tried to reach to a conclusion. In the comparisons, we paid attention to whether the traditions and interpretations in the classical exegeses have been taken in to the consideration or not and whether the rationalization has been made or not about the unseen verses. Especially the attention has been drawn to the points that remind of the Translation and Exegesis of Muhammad Asad and some criticism has been forwarded where needed. This will be discussed in detail in the following pages.

Keywords: Mustafa Islamoglu, Translation, Commentary, the Unseen, Rationalization.

* Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi, saitli_02@hotmail.com.

Giriş

‘Hayat Kitabı Kur’an Gereçeli Meal Tefsir’ isimli eser, Mustafa İslâmoğlu tarafından telif edilmiş, özgün olma ve birtakım yenilikler getirme iddiasıyla yayımlanmıştır. Eserde, kavramların nüzul döneminde yaygın olan anlamlarının tercih edilmesi gerektiği belirtilmiş ve bu konuda birçok örneğe de yer verilmiştir. Kelimelerin ve kavramların zamanla anlam genişlemesine, daralmasına ve kaybına uğradıkları belirtilerek, çeviride bu kayıpları en aza indirme çabası ön plana çıkarılmaya çalışılmaktadır.

Eserde, baştan sona akademik bir dil hâkim olmasa da genel olarak entelektüel bir dil kullanılmaya çalışılmıştır. Çeviride yapılan yorumların gereçeli olduğu iddiasıyla kaleme alınan eser, gayb kavramının ve konusunun geçtiği sınırlı ayetler, bazen salt mealleriyle bazen de yorumlarıyla birlikte incelenerek tahlil edilecektir.

Eser, şekilsel olarak klasik meallerden biraz daha hacimli durmaktadır. İçerikte Arapça metnin yanında meal ve mealin altında ve yetmediği takdirde de arka sayfalarda yorumlar yapılmıştır. Bu yorumların önsözde belirtildiği üzere sayısının 6 bin dipnot yani açıklama olduğu belirtilmiştir. Eserin mukaddimesinde hiçbir tercümenin aslin yerini tutmayacağı, dili canlı bir organizma oluşu ve Arapça gibi kadim, referansları güçlü bir dilden başka bir dile aktarımda bunun en belirgin şekilde ortaya çıkacağı vurgulanmaktadır. Mealde, güncel yorumlar yapılmış, modern insan psikolojisi ve sosyolojisi dikkate alınmaya çalışılmıştır.

Gayb, insanoğlunun öteden beri merak saldığı, kendi kültür, bilgi ve birikimiyle anlamaya çalıştığı, fiziki alanın dışında kalan, gözle görülemeyen, hissedilemeyen ancak genelde varlığına inanılan bir olgudur. Bu olguyu, modern dönemde anlamak ve muhatap kitleye anlatmak kolay gibi gözükse de aslında zor bir durumdur. Çünkü modern dönem insanı Batılı pozitivist¹ ve rasyonalist² bilgi enformasyonunun tahribatına uğramıştır. Bu kitleye, gayb alanı ile ilgili konuları anlatmak için bir takım çabalar sarf etmek gerekmektedir.

İslâmoğlu Meali’nde, bu sorunların farkına varıldığı görülmekte, gayb alanına taalluk eden ayetlerin çevirisi ve yorumlanması ile ilgili soyuttan somuta, metafizikten fiziğe, olağanüstülükten olağana doğru bir uğraş hissedilmektedir. Tüm bu çabalarda, kadim tefsir geleneğine, te’vil ve yorum çabalarına ne denli katkılar sağlandığı ile ilgili değerlendirmeler yapılacaktır.

1 Pozitivizm: Geçerli bilgisi olguların bilgisinden ibaret gören ve metafizikle dinî bilgiyi geçersiz sayan felsefe akımına verilen addır. (Kutluer, İlhan, *Pozitivizm Maddesi*, DİA, İstanbul 2007, XXXIV, 335.

2 Rasyonalizm: Bilginin akla ve düşünceye dayandığını, akıl ve düşünce ile ispatlanamayan bilginin geçersiz olduğunu savunan akımdır. Bu nedenle Allah, melek, vahiy, gayb gibi konular bu akımın kabul etmediği konulardır. (<http://www.felsefesinifi.com/?Bid=450984> 14.04.2017.)

1. İÇERİSİNDE GAYB KELİMESİNİN YER ALDIĞI AYETLERİN TAHLİLİ

İnsanoğlunun öteden beri metafizik alana ilgisi bilinmektedir. Metafizik alanla ilgili bir takım bilgiler, Dinî ve felsefi yaklaşımların müntesipleri tarafından paylaşılmış, tartışmalara konu edilmiştir. Kur'an'ın metafizik alanı gayb olarak adlandırması ve muttakileri buna imana davet etmesi, başta kelim ve tefsir olmak üzere birçok ilmi disipline konu olmuştur. Kur'an Mealleri de, gayb içerikli ayetlerin çevirisinde ve minvaldeki ayetlerin izahında ilgili tartışmalara dâhil olmuştur. Birçok mealde gayb içerikli bilgilerin, geleneksel anlayış çerçevesinde izah edilmesinin yanı sıra bazı meallerde ise modern bilimlerin de dikkate alınarak çeviri ve yorumlarda buldukları gözlenmektedir. Bu meallerden birinin Hayat Kitabı Kur'an Gereçeli Meal Tefsir olup olmadığı, öyle bir durum varsa nasıl izah edileceği ile ilgili gayb alanına taalluk eden bazı ayetlerin çevirisi ve bu ayetlere getirilen yorumlar incelenmiştir.

Modern dönemde, insanların gayb alanına taalluk eden konularda, küresel gelişmelerin etkisi ile eskiye oranla daha fazla akli olan, gözlenebilir ve denebilir bilgiye yöneldiği bilinmektedir. Meallerin buna kayıtsız kalması elbette ki düşünülemez. Ancak, bu duruma karşı nasıl bir yol ve yöntem çizdikleri veya çizmeleri gerektiği üzerine, sınırlı bir alan incelemesi olarak Hayat Kitabı Kur'an Gereçeli Meal Tefsirdeki bazı ayet mealleri ve yorumları örnek olarak seçilmiştir. Bu seçimlerle ilgili nihai bir yargıya vardığımız söylenemez. Ancak başka çalışmalara kapı araladığımız söylenebilir.

1.1. Gayb Kavramı

Gayb, Arapçada "gözle görülemeyen, duyularla idrak edilemeyen, insan bilgisinin dışında kalan her şeye", denilir.³ Gözle görülemeyen her şey gayb alanına dâhildir. Burada kalbin hissedip hissetmemesi önemli değildir.⁴ Allah'a, meleklerine, peygamberlerine, ahiret gününe, Allah ile buluşmaya iman ve cennet, cehennem, ölümden sonraki diriliş, kıyamet günü gibi konuların hepsi gayb kapsamına girer.⁵ Diğer bir tanıma göre gayb, duyu organları tarafından idrak edilmekten uzak olandır. Bu da kendisine delâlet eden bir şey bulunan ve kendisine delâlet eden bir şey bulunmayan diye iki kısma ayrılır.⁶ Aklen bilinemeyen, dinde iman edilmesi gereken hususlara gayb denilir.

3 El Cevheri, İmam İsmail Bin Himad, *Mu'cemu's Sihah*, Darul Marife, Beyrut 2012, s. 788; İsfehani, Rağıp el, *el-Müfredât*, Kahire 1961, II, 475.

4 İbni Manzur, *Lisanu'l Arab*, Darul Kutub, Beyrut 2013, I, 601.

5 Taberi, Ebu Cafer Muhammed İbni Cerir, *Camiul Beyan an Te'vili Ay'il Kur'an*, Darul Hicr, Kahire, I, 242; Kurtubi, Ebi Abdullah Muhammed İbni Ahmed İbni Ebi Bekir, *El Camiul Li Ahkamil Kur'an*, Müessesetü Risale, Beyrut 2006, I, 163.

6 Razi, Fahrudin, *Mefatih'ul Gayb*, Darul Fikr, Beyrut 1981, II, 30-31.

Gayb kavramının sözlük anlamına bağlı olarak terim anlamını şu şekilde ifade etmek mümkündür: Tarihi olaylar, gizli ve sır olan şeyler, bir şeyin veya olayın iç yüzü, fizikî dünyada başkalarınca görülemeyen ve bilinemeyen her şeydir. Ayrıca Allah, melek, ahiret, cin kavramları da gayb kapsamında değerlendirilir.⁷ Günümüz koşullarında ise maddi olmayan, gözlemlenemeyen, test edilemeyen, laboratuvar ortamında incelenemeyen, kısacası fizik ötesi denilebilecek konuların gayb kapsamına girdiği söylenebilir.

Gayb kavramı, Kur'an'da "vahiy, Allah, melekler, peygamberler, ahiret, ahiretteki varlıklar ve olgular, şeriatların haber verdiği şeyler, Kur'an ve ondaki gaybî şeyler, kaza ve kader"⁸ anlamlarında da kullanılmıştır. Bununla beraber, insanların içlerinde taşıdıkları şeyleri, gelecekleriyle ve dönecekleri yerle ilgili hususları, geçmişte kalmış kişi ve olayların bilgisini, insan dışı varlıklar dünyasını, kıyametin zamanını, ahiret hayatını ve gelecek olayları içine alacak biçimde hep hazır olanın zıddı anlamında da kullanılmıştır.⁹

Ayetlerden anlaşılacağı gibi peygamberler gaybı bilmezler; ancak sahip oldukları bazı gaybi bilgiler, Allah'ın bilgilendirmesinden dolayıdır. Aksi takdirde onlar da kendi güçleri ile gaybı bilemezler.¹⁰

Asıl âlem, gayb âlemidir. Bu dünya, onun bir tecellisidir. Hakikat görülmez, görülen onun görüntüsüdür. Tıpkı ışık, ısı, ses, koku, tat gibi.¹¹ Allah dışında hiç kimsenin mutlak gayb olan âlemle ilgili şeyler bilmesi mümkün değildir. Sihirbazların ve onların yardımcıları olan şeytanların gaybı bilmesi mümkün değildir. Kur'an'da onlar için "kulak hırsızları" ifadesi kullanılmaktadır.¹²

Âlimler, gaybı "mutlak gayb ve izafi gayb" şeklinde ikili bir ayrıma tabi tutmaktadır. Mutlak gaybın sadece Allah tarafından bilinen bir alan olduğu, izafi gaybın ise Allah tarafından belirli kişilere bildirilen bir alan olduğu belirtilmektedir.¹³

Tefsirlerde gayb konusu ayetler bağlamında değerlendirilmekte, gerek gayb lafzına gerekse de gayb konusuna giren ayetlerde ilgili yorumlara yer verilmektedir. Örneğin Razi¹⁴, Kurtubi,¹⁵ Taberi,¹⁶ Zemahşeri¹⁷ gibi müfessirler, gayb ile

7 Çelebi, *Gayb Maddesi, DİA*, İstanbul 1996, XIII, 406.

8 Albayrak, Halis, *Gayba İman mı Gaybda iman mı?* Ensar Neşriyat, İslami İlimler Araştırma Vakfı, Tartışmalı İlmî Toplantılar Dizisi, 39, İstanbul 2003, s. 66.

9 Örneğin Bakara 2/3, Meryem 19/ 61, Enbiya 21/49, Sebe 34/53, Hadid 57/25.

10 Çelebi, *Gayb*, XIII, 406.

11 Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, Azim, İstanbul 1992, I, 172.

12 Hier 15/18.

13 Çelebi, *Gayb*, XIII, 406.

14 Razi, *Mefatihü'l Gayb*, II, 3.

15 Kurtubi, *Cami*, I, 251-252.

16 Taberi, *Cami*, I, 241-242.

17 Zemahşeri, *Keşşaf*, I, 153.

ilgili "gözle görülemeyen, hissedilemeyen varlık" şeklinde değerlendirmelerde bulunmaktadır. İslâmoğlu Meali'nde¹⁸ ise "insan idrakini aşan hakikatler" şeklinde geleneğe bağlı bir çizgi muhafaza edilerek özgün bir yorum yapılmaktadır. Ancak hangi konunun "insan idrakini aştığı, hangisinin aşmadığı" konularında farklı değerlendirmelere yer verilmekte, zaman zaman "insan idrakini aşan konular, insan idrakinin dâhilindeymiş gibi" zikredilmektedir.¹⁹

Maddi hayatın dışında olması, gaybın insanlarca bilinmemesini zorunlu kılar. Bu nedenle Kur'an, sürekli gaybın yalnız Allah tarafından bilinebileceğini ifade eder. "*Göklerde ve yerde Allah'tan başka kimse gaybı bilemez.*"²⁰ "*Gayb, Allah'ındır.*"²¹ "*Gaybın anahtarları O'nun yanındadır, onları Allah'tan başkası bilmez.*"²² Ayrıca Hz. Peygamber'e de "*Ben size Allah'ın hazineleri yanındadır demiyorum. Gaybı da bilmem.*"²³ demesi emredilir.

Kur'an'da, gaybın Allah'tan başka hiç kimse tarafından bilinmeyeceği belirtilmekle beraber, peygamberlere vahiy yoluyla birtakım bilgilerin aktarıldığına vurgu yapılır. "*Allah, sizi gayba muttali kılacak değildir; ancak Allah, rasuller'inden dilediğini seçer.*"²⁴ "*Gaybı bilen O'dur. Gizli bilgisini kimseye göstermez; ancak razı olduğu rasule gösterir.*"²⁵

Ayetlerden anlaşılacağı üzere bazı konular mutlak gayb alanına tekabül ederken, bazı konular ise Allah tarafından elçilerine bildirilmiştir. Bunun dışında, bazı konuların gayb alanına girip girmediği, gayb alanına girse bile nasıl yaklaşılması gerektiği müellifler tarafından farklı telakki edilmiştir. Bu nedenle İslâmoğlu Meali'nde gayb kavramına verilen anlamlar farklı başlıklar altında değerlendirilmiştir. Şimdi bu başlıklar sırasıyla incelenecektir.

1.2. Gayb: Duyularla İdrak Edilemeyen

Gayb kavramının Kur'an'da ilk geçtiği yer, Bakara 2/3'te yer alan "Onlar gayba iman ederler." ayetidir. Ayette yer alan gayb ile ilgili "Raziye göre kendisinin ve çoğunluğun görüşü "duyu organları tarafından idrak edilmekten uzak olan" şeklinde bir izah ile Ebu Müslim İsfehani'nin kabul ettiği "hazır olanın zıddı, gıyabında olmaktır." şeklindeki görüştür.²⁶ Taberi de "gözleriyle görmedikleri, cennete, cehenneme, sevaba, günaha, cezaya, mükâfata içten inanırlar. Ve Allaha

18 İslâmoğlu, Meal, Mustafa, Hayat Kitabı Kur'an Gerekeçeli Meal Tefsir, Düşün Yayıncılık, İstanbul 2012.

19 İslâmoğlu, Meal, s. 6-7, 872, 1035.

20 Neml 27/65.

21 Yunus 10/20.

22 En'âm 6/59.

23 En'âm 6/50.

24 Âl-i İmrân 3/179.

25 Cin 72/26-27.

26 Razi, Mefatihü'l Gayb, II, 31.

meleklerle, kitaplara ve Peygamberlere de iman ederler.”²⁷ şeklinde bir izah getirmiştir. Kurtubi de bu konunun ihtilafı olmakla beraber zikrettiği bazı manalardan sonra özetle gayb ile kastın, “Mü’minler/Muttakiler, münafıkların zıddına, vicdanlarında, kalplerinde Allah’tan korkarlar” anlamıyla karşılamıştır.²⁸

Güncel bir eser olan, Muhammed Esed’in Kur’an Mesajı Meal- Tefsir adlı eserinde gayb ile ilgili şu ifadeler dikkat çekmektedir: “*Gayb (genellikle ve hatalı olarak “görünmeyen” şeklinde çevrilir), Kur’an’da insanın kavrayış alanının ötesinde bulunan, onu aşan hakikatin tüm safhalarını ifade etmek için kullanılır. Bu nedenle, bilimsel gözlemlerle ispatı veya reddi söz konusu olamaz, hatta genel kabul görmüş spekülasyon düşünceleri içinde bile yeterli biçimde kapsamamaz. Örneğin, Allah’ın varlığı, evrenin yaratılış amacı, ölümden sonraki hayat, zamanın gerçek mahiyeti, ruhsal güçlerin varlığı ve birbirleriyle ilişkileri vb. gibi... Ancak asıl hakikatin gözlemlenebilen çevreden çok daha fazlasını kapsadığına ikna olan bir kişi, Allah’a imana ve böylece hayatın bir anlamı ve gayesi olduğu inancına ulaşabilir. Kendisinin ancak “insan idrakini aşan olguların varlığına inananlar için bir rehber” olduğuna işaret etmek suretiyle Kur’an; aslında, zihinleri bu temel öncüllü kabullenemeyenler için kapısının -zorunlu olarak- kapalı olacağını söylemektedir.”²⁹*

Gayb kavramı ile ilgili aktarılan geleneksel ve modern telakkinin izahından sonra İslamoğlu Meali’nde yapılan çeviri ve yorumların, hangi paranteze tekabül ettiği daha bir anlam kazanacaktır.

İslamoğlu Meali’nde gayb kavramına ilk olarak Bakara 2/3’te değinilmekte ve burada gayb, “idraki aşan hakikatler” şeklinde Türkçeye çevrilmektedir. Açıklama bölümünde ise “*yu’minune bilgaybi*” ibaresinin Ebu Müslim İsfehani’den yararlanılarak “*Başkalarının yanında olduğu gibi yalnız başına kaldığında da iman ederler.*” şeklinde de çeviri yapılabileceği belirtilmiştir. Gerekçe olarak Bakara 2/14’teki “*mü’minlerin yanında iman ettiklerini belirttikleri halde, şeytanlarıyla- dostlarıyla baş başa kaldıklarında biz aslında iman etmemiştik, onlarla alay ediyorduk*”³⁰ diyen münafıklara bir karşılık olabileceği vurgulanmıştır.

İslamoğlu Meali’nde yapılan bu yorum, farklı bir ayet için örneğin Yusuf 12/52 için yapılmış olsaydı çok isabetli olacaktı. Ancak burada, klasik tefsirlerde de belirtildiği üzere, gıyabında iman etmekten ziyade gayb alanına taalluk eden; Allah, melek, cennet, cehennem gibi fizik özetesi konulardan bahsedilmektedir. Yeri gelince Yusuf 12/52’ye dönecektir.

27 Taberi, *Cami*, I, 242.

28 Kurtubi, *Cami*, I, 252.

29 Esed, *Meal*, Muhammed, *Kur’an Mesajı Meal- Tefsir İşaret Yayınları*, İstanbul 1999, I, 4.

30 Ayetin tam meali: “*Inananlara rastladıkları zaman, “İnadık” derler, elebaşlarıyla baş başa kaldıklarında, “Biz şüphesiz sizinleyiz, onlarla sadece alay etmekteyiz” derler.*” Bakara 2/14.

Bu açıklamaların geçtiği Bakara 2/3, İslâmoğlu Meali'nde şu şekilde yer almaktadır: “*O hidayete erenler ki, idraki aşan hakikatlere bütünüyle iman ederler.*”³¹ Aynı ayet, Esed Meali'nde: “*Onlar ki, insan idrakini aşan olguların varlığına inanırlar.*”³² şeklinde yer almaktadır. Aynı ibarenin, gayb yerine her iki mealde de “*insan idrakini aşan*” şeklinde kullanılması, İslâmoğlu Meali'nde, daha önce yazıldığı bilinen Esed Meali'nden iktibas yapıldığı halde kaynak gösterilmediği düşüncesini uyandırmaktadır. İslâmoğlu Meali'nde yukarıda belirtilen izahlara rağmen, gayb ayetine verilen mealde, Esed Meali'nin hemen hemen aynıısının verilmiş olması, “iç tutarlılık ve özgünlük açısından” tenkit edilmesi gereken bir durumdur. İslâmoğlu Meali'nde ayetin açıklaması sadedinde yapılan izahlara bakıldığında “*Onlar Allah'a başkalarının yanında olduğu gibi yalnız başlarına kaldıklarında da iman ederler.*” şeklindeki çevirinin yapılması bekle-nirdi. Çünkü izahlar bu ifadeyi destekler biçimde yapılmaktadır. Oysa Esed Meali'ndeki çeviri tercih edilmekte ve bu çeviri ile ilgisi olmayan açıklamalar yapılmaktadır. Burada yapılan yorumların, Yusuf 12/52 yer alan “*gyıyabında*” başlığına taşınması gerekirdi.

Yasin 36/11'da dikkat çekici bir başka tablo gözler önüne serilmektedir. Ayet, İslâmoğlu Meali'nde şöyle yer almaktadır: “*Ne ki sen, sadece ilahi uyarıya tabi olan ve idraki aşan bir hakikat olmasına rağmen o rahmet kaynağına derin bir ürpertiyle saygı duyan kimseyi uyarabilirsin.*”³³

Ayetin başka meallerdeki şekli, araştırma konusu olan mealin çevirisi konusunda belirleyici olacaktır. TDV Meali'nde: “*Sen, ancak zikre (Kur'an'a) uyan ve görmeden Rahmân'dan korkan kimseyi uyarabilirsin.*”³⁴ Elmalılı Meali'nde: “*Sen, ancak Kur'an'a uyan, görmediği halde Rahman'dan korkan kimseyi uyarabilirsin.*” Şaban Piriş Meali'nde: “*Sen, ancak Kur'an'a uyan, görmediği halde Rahman'dan korkan kimseyi uyarabilirsin.*” şeklinde verilmektedir. Aynı ayetin Esed Meali'ndeki okunuşu şu şekildedir: “*Sen, ancak (ilahî) uyarıyı can kulağıyla dinleyen ve insan kavrayışının ötesinde bulunmasına rağmen Rahmân'dan korkan kişiyi uyarabilirsin.*” Burada iki nokta dikkat çekmektedir. Birincisi, İslâmoğlu Meali'ndeki “*idraki aşan bir hakikat*” ile Esed Meali'ndeki “*insan kavrayışının ötesinde*” ibarelerinin birbirlerini çağrıştırmasıdır. Her iki ifade de aslında olağan dışı bir duruma işaret etmektedir. Bu nedenle gerek İslâmoğlu Meali'nde gerekse de Esed Meali'nde geleneksel yoruma dayalı bakış açısı gözlenmekte olup, sadece bu durum özgün cümlelerle ifade edilmeye çalışılmıştır.

İslâmoğlu Meali'nde seçilen “*idraki aşan bir hakikat*” ifadesi, diğer Türkçe ya-

31 İslâmoğlu, *Meal*, s. 6.

32 Esed, *Meal*, I, 4.

33 İslâmoğlu, *Meal*, s. 872.

34 Karaman vd, *Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meali*, TDV, Ankara 2006.

zılan meallerle mukayese edildiğinde özgün denebilecek bir tercih iken; Esed Meali ile mukayese edildiğinde tam özgün olunamadığı kanaatini oluşturmaktadır. Dikkat çeken diğer bir nokta ise burada gayb kavramına daha önce geçen “gıyabında” yerine “insan idrakini aşan bir hakikat” şeklinde anlam verilmesidir. Buna gerekçe olarak da meal yazmada takip edilen usulün anlatıldığı giriş bölümünde birtakım izahlara yer verilmektedir. “*Bu terimlerin zaman içinde kazandıkları istilâhî anlamlardan mümkün olduğunca uzak durma, vahyin ilk nüzul ortamında bu terimlerle ne murad ediliyorsa onu esas alma, kavramların nüzul sürecinde farklı anlamlarda kullanılabileceği gibi farklı vurgulara sahip olabilmesi*”³⁵ gibi açıklamalar bunlardan bir kaçıdır.

Görüldüğü üzere kaynak gösterilerek çevirisi verilen meallerde yer alan, “*görmediği halde*” kısmı İslâmoğlu Meali’nde “*idraki aşan*” şeklinde yer almaktadır. Gayba, sadece görülmeyen değil aynı zamanda “insanın duyamadığı, dokunamadığı yani idrakinin/kavrayışının ötesindeki bir olgu” olarak bakılabilir. Bu nedenle tercih edilen çeviri, modern zamanlarda geçerli bir bakış olarak kabul görebilir. İnceleme konusu olan İslâmoğlu Meali’nde, bu tercihe gerekçe olan kaynak, Ebu Müslim İsfehani olarak gösterilmiştir. Bu görüş aynı zamanda Fahrüddin Razi’nin Tefsiri Kebir’inde de belirtilen üç görüşten birisi olarak yer almıştır. Razi kendisinin ve çoğunluğun görüşü olarak “duyu organları tarafından idrak edilmekten uzak olandır.” görüşünü zikrettikten sonra Şia’ya ait olan “Beklenen Mehdi (Mehdi Muntazar) görüşünü de zikreder.”³⁶

1.3. Gayb: Bir Şeyin Veya Olayın İçyüzü

Kur’an’ın bazı ayetlerinde gaybı bilmenin Allah’a ait olduğu ve hiç kimse- nin bu hususta bilgi sahibi olmadığı beyan edilmektedir. “*Gayb yalnız Allah’a aittir.*”³⁷ “*De ki: gökte ve yerdekiler gaybı bilmezler, onu ancak Allah bilir*” gibi ayetler³⁸ bunun delilidir. Bu ayetler İslâmoğlu Meali’nde şu şekilde yer almıştır:

*Bir de diyorlar ki “Ona Rabbinden mucizevi bir belge gönderilmeli değil miydi” Buna karşılık de ki “Aşkın hakikatler yalnızca Allah’a ait bir alandır. Şimdi artık bekleyin (akabetinizi) iyi bilin ki, ben de sizinle birlikte bekleyeceğim.”*³⁹ Ayette yer alan “gayb yalnız Allah’a aittir” ifadesi için İslâmoğlu Meali’nde “aşkın hakikatler Allah’a ait bir alandır” şeklinde yer almıştır. Gerekçe olarak konunun “mucize” olduğu için, “aşkın hakikat” olarak çevrildiği, gaybın bu bağlamda, sadece ilahi bilgiye değil, aynı zamanda ilahi eyleme de tekabül ettiği vurgulan-

35 İslâmoğlu, *Meal*, s. XX. (Mukaddime bölümünde roma rakamı kullanılmıştır.)

36 Razi, *Mefatihü'l Gayb*, II, 25-30.

37 Yunus 10/20.

38 Neml 27/65.

39 İslâmoğlu, *Meal*, s. 373.

mıştır. Burada gayb ile ilgili geleneksel yaklaşımın devam ettirildiği görülmekle beraber edebi bir dil ile ifadeler güncellenmiştir.

Seyyid Kutub, bu olayın “*gayba ilişkin dolaysız bilginin bir türü*” olduğunu belirttiikten sonra şu izahları yapmaktadır: “*Yüce Allah, öngördüğü bir hikmetten dolayı ve dilediği oranda ona bu bilgiden öğretmiştir. Bu yüzden bir peygamber, bir resul olmasına rağmen Hz. Musa, bu adama ve uygulamalarına karşı sabredemiyor. Çünkü bu uygulamalar, dış görünüşleri itibariyle akıl ve mantıkla, eşyanın tabiatına ilişkin hükümlerle çelişiyorlar. Bu yüzden bu uygulamaların gerisindeki gizli hikmeti kavramak zorunludur. Aksi takdirde şaşkınlık uyandıracak, hoşnutsuzluğa neden olacaklardır.*”⁴⁰

Neml 21/65 ise İslâmoğlu Meali’nde şu şekilde yer almıştır: “*De ki: Göklerde ve yerde Allah’tan başka hiç kimse, idraki aşan hakikatleri asla kavrayamaz; hiç kimse öldükten sonra ne zaman diriltileceğini de bilemez*”.⁴¹ Açıklama kısmında, gayb hakkında bu ve benzeri bağlamlarda “insan idrakini aşan hakikatler olarak çevrilmesinin gerekeçesi, içkin bir varlık olan insanın aşkın hakikatleri kavrayamayacağı belirtilmiştir. Kavranamayan hakikatlerin ise imanın alanına dâhil olduğu vurgulanmış, özetle gayb konusunda imanın idrake değil, idrakin imana tabi olduğu ifade edilmiştir. İdrak ile ilgili Ferra ve Taberi gibi kaynaklara başvurularak “yüksek bir şeyi engin bir şeyin seviyesine indirmek” şeklinde bir tarif yapılmıştır.⁴² Bu durumda, gayb bilgisinin insanların özellikle de bu tartışmayı yapan muhatap müşrik kitlesinin idrakinin üzerinde olduğu sonucuna varılmaktadır.

Gayb ile ilgili olarak “bir şeyin veya olayın iç yüzünü ifade eden farklı bir kavram” gündeme gelmektedir ki o da “ledün” olarak ifade edilir. Ledün/لَدُنْ kelimesi عند/yanında sözcüğünden daha özel bir anlamı ihtiva etmektedir. Çünkü o bir sonun başlangıcını gösterir. Taraf, kat ve derununda gibi anlamlara gelen ve Kehf 18/65’te yer alan ledün kelimesi “ilmi-i ledün” tamlaması şeklinde, “Allah katından bir ilim” şeklinde anlaşılmıştır.⁴³ Burada bu ilmin, Allah’tan bir kula bahşedilmesi, birçok ilmi disiplinin konuyla alakadar olmasına neden olmuştur. Doğal olarak en çok tefsir ilmi ile başlayan bu disiplinler, kelim, fıkıh, hadis ve tasavvufun yanında psikoloji, felsefe gibi beşeri ilimleri de bünyesine katmıştır.⁴⁴

“Ona nezdimizden bir ilim öğretmiştik.” mealindeki cümle, Hızır’a öğretilmiş olan ilmin özel bir ilim olduğunu ifade eder. Allah Teâlâ tarafından olağanüstü

40 Kutub, *Fizilal*, X, 450-451.

41 İslâmoğlu, *Meal*, s. 747.

42 İslâmoğlu, *Meal*, s. 747-748.

43 İsfehani, *el-Müfredat*, s. 958.

44 Topaloğlu, Bekir, *Batın Maddesi*, DİA, İstanbul 1992, V, 187; Uludağ, Süleyman, *Batın İlmî Maddesi*, DİA, İstanbul 1992, V, 188-189.

yollarla öğretildiği için İslâmî literatürde bu ilme söz konusu ayetin lafzından hareketle “ledün ilmi” denilmektedir.⁴⁵

Peygamberlere vahyedilen ilimlerin tamamı ledün ilmi olmakla birlikte, ayeteki anlatım tarzı ve hadislerdeki açıklamalar, Hızır’a öğretilmiş ilmin özel bir ilim olduğunu gösterir. Nitekim konuyla ilgili zikredilen hadiste Hızır “*Ey Mûsâ! Ben, Allah’ın ilminden bir ilme sahibim ki sen onu bilmezsin; onu bana Allah öğretti.*”⁴⁶ diyerek buna işaret etmektedir.⁴⁷ Bu ayetlerin izahını yapan bazı müfessirlere göre Hz. Musa’nın ilmi, “*hükümleri bilmek ve zahir ile fetva vermektir.*” Hızır’ın ilmi ise “*eşyanın bâtınını (iç yüzü) bilmektir*”, dolayısıyla buna, “*bâtin ilmi*” veya “*hakikat ilmi*” de denmiştir.⁴⁸

Müfessirlerin açıklamalarından anlaşılan ledün ilmi, fikrî bir çabayla elde edilmeyip Allah tarafından, sırf Allah vergisi olan bir mukaddes kuvvetin tecellisi- dir. Etkilenenden etkileyene, vicdandan vücuda doğru giden bir ilim değil, etki edenden etkilenene, vücuttan vicdana gelen birinci derecede bir ilimdir. Nefsin hakikate ulaşması değil, hakikatin nefiste meydana çıkmasıdır. Bilimsel ortamlarda deneyi yapılamaz, reddi veya kabulü söz konusu olamaz. Ayetlerde geçen örneklerden bir sonuca varmak gerekirse ledün ilminin, insanların çalışarak elde edebileceği bir bilgi olmayıp, Allah’ın bildirmesiyle bilinen gayb bilgisi veya onun bir çeşidi olduğu söylenebilir.⁴⁹

Aynı ayet, İslâmoğlu Meali’nde: “*Sonunda orada kendisine katımızdan bir lütufta bulunarak (ilmimizden) bir ilim öğrettiğimiz kullarımızdan birini buldular.*”⁵⁰ biçiminde yer almaktadır. Çeviride tercih edilen “(ilmimizden) bir ilim öğrettiğimiz” ifadesi, müphem bir durum kazanmıştır. Bu müphemliği de özellikle parantez içine alınan “ilmimizden” ifadesi oluşturmaktadır. İslâmoğlu Meali’nde Allah’ın Hızır’a verdiği ilim, geleneksel anlayışa uygun bir şekilde çevrilmiş ve açıklama bölümünde aynı yol izlenmiş, aşağıda belirtildiği gibi derinlikli bir bakışla vurgu yapılmıştır.

Aynı ayette geçen “*dayanamadığın işlerin iç yüzü*” ifadesi, olayda gayba taalluk eden bir durumun olduğunu göstermesi açısından önemlidir. İslâmoğlu Meali’nde “*Hızır’ın tüm yapıp ettiklerinin kendi bilgi ve iradesinin bir sonucu değil, ilahi bildirim ve iradenin bir gereği olduğu gerçeği, yüzeysel bir bakışın ise bu iradenin doğru anlaşılabilmesi için yetmediği*”⁵¹ kanısına varılmıştır. Bu

45 Karaman vd, *Kur’an Yolu Tefsiri*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2007, III, 489-490.

46 Buhari, *İlim*, 44; Müslim, *Fezail*, 170 (2380).

47 İbni Kesir, *Tefsiru’l-Kur’ani’l-Azim*, VI, 114.

48 Karaman vd, *Kur’an Yolu Tefsiri*, III, 489-490.

49 Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, V, 3263.

50 İslâmoğlu, *Meal*, s. 571.

51 İslâmoğlu, *Meal*, s. 573.

durumda, gayb ve ilahi iradeye yaklaşım noktasında olağanüstü durumun olağanlaştırılmadığı, vahyin mana ve maksadının anlaşılması noktasında geleneksel temülün işlendiği, bununla birlikte güncel yorumlar yapıldığı gözlemlenmektedir.

Kehf 18/68'de geçen "(İç yüzünü) kavrayamadığın bir bilgiye nasıl sabredersin?"⁵² şeklinde verilen ayet, İslâmoğlu Meali'nde "Kaldı ki sen, tecrübî bilgi kapsamına tümüyle girmeyen şeye nasıl (ve neden) katlanasın ki?" şeklinde tercih edilmiştir. Burada kavrayamadığın, iç yüzünü bilemediğin, havsalanın alamayacağı/tecrübî bilgi kapsamının dışı şeklinde geleneksel bakış açısından uzaklaşmadan, özgün bir ifadeyle karşılık verilmektedir.

Kehf 18/80'de gaybla ilgili dikkate değer bir nokta yer almaktadır. Geleneksel meallerin "Oğlana gelince, anne-babası mümin kimselerdi. Onun bunları azgınlık ve küfür ile sarmasından korktuk."⁵³ şeklinde çevirdikleri "حُشِينَا/haşına" ibaresi Esed ve İslâmoğlu Meallerinde "kaygı verici bilgi/belirti" şeklinde aktarılmıştır. Diğer meallerin çevirisinde gelecekte bahsedilen gayb içerikli bir bilginin "Hızır" tarafından bilinmesine dikkat edilmişken, Esed ve İslâmoğlu Meallerinde "normal insanlarda görülebilecek sıradan bir bilgi/kuşku" şeklinde aktarılarak insan idrakinin üzerindeki bir bilgi sıradanlaştırılarak, aklileştirme eğilimi ile sunulmuştur.

İslâmoğlu Meali'nde batın/gayb bilgisinin "kaygı verici bilgi" olarak takdim edilmesi, bir olayın iç yüzünün zahirleştirilmeye/yüzeyselleştirilmeye çalışıldığını göstermektedir. İslâmoğlu Meali'nde Kehf 18/80'in dipnotunda Taberî kaynak gösterilerek "حُشِينَا" için "duyu ve gözlem dışı yolla idrak edilen bir bilgi türü" yorumu yapılmakta ancak Taberî'nin tercihi, Türkçeye "idrak dışı bilgi" değil, "endişe verici bilgi" şeklinde çevrilmiştir.⁵⁴ Bu durum, belki de meallerde olması gereken "çağının insanlarına hitap etme çabasının ürünü" olarak kabul edilmedir. Ancak gayb bilgisinin, aklileştirilerek endişe/kaygı verici bir bilgi şeklinde sunulması, yeterince izah gerektiren bir yaklaşımdır. Çünkü Taberî, "حُشِينَا" için "علمنا" bildik, biliyorduk" şeklinde açıklamıştır.⁵⁵ Allah'ın gelecekle ilgili bir bilgiyi Hızır'a öğretmiş olması, "kendisine katımızdan ilim verdiğimiz bir kul" ayetiyle uyumludur.

Ayrıca zaman zaman "zahirî ve Bâtinî bilgi sistemlerine" de atıf yapıldığı halde birçok yerde "batınî bilgi sisteminin" ne olduğu, nasıl anlaşılması gerektiği noktasında çözüm önerileri sunulmamaktadır. Kullanılan ifadelerden dolayı olarak gayb ve mucizelerin, "batınî bilgi sistemi" şeklinde yorumlandığı anlaşılmaktadır. Batınî bilgi sistemine uyulmaması, araştırma konusu eserde dikkat çekici

52 Diyanet, *Meal*, s. 300; Elmalılı, *Meal*, s. 302; Bilmen, *Meal*, s. 302.

53 http://www.kuranmeali.org/18/kehf_suresi/80.ayet/kurani_kerim_mealleri.aspx 12.04.2017

54 İslâmoğlu, *Meal*, s. 573.

55 Taberî, *Cami*, XV, 357.

bir çelişkinin barındığını gözler önüne sermektedir. Batınî bilgi sisteminin, şeklen kabul edildiği hâlde, ilgili ayetlerde “kaygı verici bilgi, kuşku” gibi gündelik hayatın kavramlarıyla karşılık bulması, okuyucuya “gayb ve ilahi bilgi’ ile ilgili yeterli izahat yapılmadığı” noktasında, İslâmoğlu Meali’ne eleştiri yöneltilebilir.

Yeri gelmişken burada ledün ilminin İslam’daki yeri ile ilgili olarak aşağıdaki hatırlatmaların yapılmasında yarar görülebilir:

“Allah’tan gelen, vasıtasız elde edilen bilgiler, İslamî bilgi sisteminde vahiy ve ilham olmak üzere ikiye ayrılır. Bunların ikisi de Allah katından (ledün) gelir. Vahiy, objektif ve genel; ilham ise sübjektif ve özeldir. Allah, peygamberine gerekli gördüğünde sır ve gayba ait bilgi de verir; ama ilhama mazhar olan velilerine vahyemez. Aslında ilhamın tek kaynağı ilahi değildir. Şeytan da insana ilham edebilir. İlhamın ilahi mi, şeytani mi olduğu hususunda zaman zaman karışıklıklar yaşanabilir. Bu nedenlerden ötürü ilhamı, vahiyden üstün tutmak sağlıklı değildir. Temsili de olması mümkün olan bu kıssadan da anlaşılacağı gibi ilham; belli konulara ait özel bir bilgi olup meşruiyeti, vahye uygunluğu ölçüsünde geçerlidir. Vahiyle uyuşmayan ilham ve ilham iddiaları, geçerli kabul edilmemektedir.”⁵⁶

Buradan hareketle, ledün ilminin ilham mı yoksa vahiy mi olduğu tartışmasına girilmesi pek sağlıklı olmasa gerek. Allah katından verildiği kesin olan bilgiler vahiy kapsamında mütalaa edilir ve bu vahiy, Peygamberlere verilen bilgi türüdür. Hızır’ın kimliği konusunda veli mi nebi mi oluşunda bir tartışma oluşabilir. Bu tartışma da bu makalenin sınırlarını aşacaktır. Ancak Hızır’a, “ilahi bir bilginin verildiği”, bu bilgiye dayalı olarak hikmetle hareket ettiği görülmektedir. İslâmoğlu Meali’nde, Hızır’a verilen ledün ilminin Allah katından verilen bir ilim oluşuna itiraz edilmemiş, genel ve geleneksel yaklaşıma uygun hareket edilmiştir.

İslâmoğlu Meali’nde bir şeyin veya olayın iç yüzü manasına gelen gayb kavramı için, “insan idrakini aşan hakikat” şeklinde bir yorumun yapılması, geleneksel anlayışın devam ettirildiğini göstermektedir. Sadece modern dönemin zihnini dikkate aldığı, edebi ifadeler kullandığı ve güncel yorumlar yapıldığı görülür. Aynı şekilde, sıradan insanların kavrayamadığı “ilmi ledün” için yapılan “olayların iç yüzü ve çok boyutlu bakış” şeklindeki yorumlarda, gayb inancına genel anlayışa uygun bir şekilde yaklaşıldığı görülmektedir.⁵⁷ Ancak “خُشْيَانًا” ifadesi için, kaygı verici bilgi, şeklinde bir yorum yapılması, buradaki olayın da bir “iç yüzünün ve çok boyutlu olduğunun” ıskalandığını göstermektedir. Bu tutum da, İslâmoğlu Meali’nde, gayb olayı ile ilgili olarak, bütüncül bir yaklaşımın sergilenmediğini göstermektedir.

⁵⁶ Karaman vd, *Kur’an Yolu Tefsiri*, III, 573.

⁵⁷ İslâmoğlu, *Meal*, s. 571.

1.4. Gayb: Bulunulmayan Bir Ortam, Arkasında, Gıyabında

İslâmoğlu Meali'nde Bakara 2/3'ün çevirisinde gayb kavramına "*idraki aşan hakikatler*" şeklinde karşılık verilmesine rağmen, dipnot bölümünde "*başkalarının yanında olduğu gibi yalnız başına kaldığında iman ederler.*" şeklinde tefsir edilmektedir. Bu yoruma gerekçe olarak Bakara 2/14'teki "*mü'minlerin yanında iman ettiklerini belirttikleri halde, şeytanlarıyla- dostlarıyla baş başa kaldıklarında biz aslında iman etmemiştik, onlarla alay ediyorduk*"⁵⁸ diyen münafıklara bir karşılık olabileceği"⁵⁹ şeklindeki ifade gerekçe olarak savunulmaktadır.

Yorum kısmında dikkat çekilen "*başkalarının yanında olduğu gibi yalnız başına kaldığında iman ederler.*" ifadesi, birçok mealde dikkate alınmamasına rağmen nahiv açısından gayb kavramını karşılamaktadır.⁶⁰ Ayrıca yorumda belirtilen münafıklar gibi olmayıp hem yalnız başına hem de dışarıda inanmak, "ihlâs" kavramına da dâhil edilebilir. Bu durum, sonraki ayetlerde (Bakara 2/8-20 arası) münafıkların durumu anlatılırken, 14. ayette belirtilen "*Ama inanan kimselerle karşılaştıklarında 'Biz İman ettik' derler. Şeytanlarıyla baş başa kaldıklarında ise 'Biz sizinle beraberiz, biz onlarla sadece alay ediyorduk' derler*" ayetinin zıddı olarak vurgulanmaktadır. Dolayısıyla buradaki yorumlarında 'gayb kavramı' için yanında olan değil uzağında, gıyabında manası tercih edilmiştir.

İslâmoğlu Meali'nde, Alu İmran Sûresi'nin 3/44, "*Sana aktardığımız bu bilgi, senin gıyabında olup biten olayların haberlerindedir.*"⁶¹ biçiminde aktarılmaktadır. Burada da aynı şekilde, "yanında olanın zıddı manasında yani gıyabında" tercih edilmiştir.

Aynı ayet, Elmalılı ve TDV Mealleri'nde: "*Bunlar, bizim sana vahiy yoluyla bildirmekte olduğumuz gayb haberlerindedir.*" biçiminde yer almaktadır. Söz konusu ayet, Esed Meali'nde: "*Sana (şimdi) vahyettiğimiz şey, senin idrakini aşan bir hususla ilgilidir.*" şeklinde verilmektedir. Üzerinde tarama yapılan 30 kûsür mealin⁶² hiçbirisinde İslâmoğlu Meali'nde zikredilen "*muhatabın gıyabında olan olaylar*" şeklinde bir çeviri yapılmamakta, hepsinde birbirlerine yakın olarak "gayb haberleri" şeklinde verilmektedir. İslâmoğlu Meali'nde adı geçen ayet ile

58 Ayetin tam meali: *İnananlara rastladıkları zaman, "İnandık" derler; elebaşlarıyla baş başa kaldıklarında, "Biz şüphesiz sizinleyiz, onlarla sadece alay etmekteyiz" derler.* Bakara 2/14.

59 İslâmoğlu, *Meal*, s. 6-7.

60 Albayrak, *Gayba İman mı Gaybda iman mı?* s. 70-71.

61 İslâmoğlu, *Meal*, s. 111.

62 Mealler: Abdülbaki Gölpınarlı, Abdullah Parlıyan, Adem Uğur, Ahmet Hulusi, Ahmet Tekin, Ahmet Varol, Ali Bulaç, Ali Fikri Yavuz, Ali Ünal, Bayraktar Bayraklı, Bekir Sadak, Celal Yıldırım, Cemal Külünkoğlu, Diyanet İşleri, Karaman vd., Edip Yüksel, Elmalılı Orijinal, Elmalılı Sadeleştirilmiş, Gültekin Onan, Harun Yıldırım, Hasan Basri Çantay, Hayrat Neşriyat, İbni Kesir, Kadri Çelik, Muhammed Esed, *Meal*, Ömer Nasuhi Bilmen, Ömer Öngüt, Sadık Türkmen, Seyyid Kutub, Şaban Piriş, Yaşar Y. Nuri Öztürk, Suat Yıldırım, Süleyman Ateş, Ümit Şimşek. Burada Süleyman Ateş Meali istisna tutulmalıdır. Çünkü Süleyman Ateş Meali'nde "Onlar ki gaybde (gizlide, içtenlikle) inanırlar" şeklinde çeviri yapılmıştır.

ilgili dipnot bölümünde şu izahlara yer verilmektedir: “*Kur’an’da gayb kavramı farklı şekillerde kullanılmaktadır. Buna göre gayb kavramı, bazen idraki aşan mutlak hakikatlere, bazen idrak edilebilir olduğu halde görülemeyenlere, bazen de muhatabın gıyabında olan olaylara delalet eder. Bu anlamda vurgu sonuncusuna yöneliktir.*”⁶³ Ayette, yer alan “gayb haberleri, muhatabın gıyabında olanlar” diye tercih edilmekte ve bu tercih yapılan kısa bir izahla gerekçelendirilmektedir. “Gıybet” kelimesinin, “gıyabında konuşmak” şeklinde anlaşılması, İslâmoğlu Meali’ndeki çevirinin isabetli olduğunu ve izahların makul kabul edilebileceğini göstermesi açısından önemlidir. Yusuf 12/52’de geçen gayb kavramına hem İslâmoğlu Meali’nde hem de diğer meallerde “gıyabında, yokluğunda” anlamı verilmektedir. İslâmoğlu Meali’nde: “*Ben gıyabında ona ihanet etmedim*”⁶⁴ şeklinde verilen bölüm Esed Meali’nde “*Efendimin arkasında (yokluğunda, ondan gizli) ihanet etmedim*”⁶⁵ şeklinde yer almaktadır. Aynı bölüm, Elmalılı Meali’nde “*Ben ona arkasından hıyanet etmedim.*”⁶⁶ biçiminde yer almaktadır. Bu durum, gayb kavramının bazı durumlarda, geçici olarak uzakta, gıyabında olan durumlar için de kullanılabileceğini göstermektedir.

İslâmoğlu Meali’nde Yusuf 12/52 için yapılan çeviri ve yorumların, genel kabul görmüş anlayışa uygun olduğu, ayrıca çeviri ve yorum arasında bir uyumun varlığı da görülmektedir. Çünkü Hz. Yusuf, Azizi için “Ben burada olduğu gibi Aziz’in burada olmadığı durumlarda (gıyabında) kendisine sadakat gösteriyorum” demektedir. Ancak Bakara 2/3’te “Onlar gayba iman ederler” ibaresi, İslâmoğlu Meali’nde “Onlar gıyabında iman ederler” şeklinde anlaşılmıştır. Ali İmran 3/44’te yer alan “gayb haberleri”, İslâmoğlu Meali’nde “gıyabında olup biten olaylar” şeklinde belki özgün ama bağlamın onaylamadığı bir çeviri ile aktarılmıştır. Mukayeseli olarak taradığımız meallerde, İslâmoğlu Meali’ni destekleyecek çeviriler yapılmamıştır. Dolayısıyla müellif, mevzu bahis ayetlerin çevirisinde ve açıklamasında yalnız kalmıştır.

2. İÇERİSİNDE GAYB KELİMESİNİN YER ALMADIĞI GAYB İÇERİKLİ AYELERİN TAHLİLİ

Şimdiye kadar içerisinde “gayb” kelimesinin yer aldığı bazı ayetlerin İslâmoğlu Meali’ndeki çevirisi ve açıklamaları değerlendirildi. Bu başlıkta da gayb alanına taalluk eden⁶⁷ “Allah, melek, cin, şeytan ve mucize” konuları değerlendirilmektedir. Bu konularda gayb kavramı yer almadığı halde, maddi âlemin dışında yer alması, modern dönem insanının bu kavramları anlamakta birtakım güçlükler

63 İslâmoğlu, *Meal*, s. 112.

64 İslâmoğlu, *Meal*, s. 440.

65 Esed, *Meal*, II, 466-467.

66 Elmalılı, *Meal*, s. 242.

67 Çelebi, *Gayb*, XIII, 407-408.

çekmesine neden olmaktadır. Zaten bu konuları deney ve gözlemlerle ispatlamak imkânsızdır. Bu konular, bireylerin ancak bazı işaretler, dersler, ibretler ve kârinelere binaen iman etmesi gereken konulardır. Geleneksel telakkinin, bu tür konuları, günümüz insanına aktarmada genellikle yetersiz kaldığı görülmektedir. Birtakım yenilikler getirme iddiasıyla kaleme alınan İslâmoğlu Meali'nde, gayb alanına taalluk eden konular ayrı başlıklar altında incelenmiştir.

2.1. Allah

İnsan, yaratılışının gereği olarak bilinmeyen, görünmeyen ve esrarengiz olana karşı daima ilgi duymuş, bu ilgi kendisini devamlı şekilde görünenin ötesiyle ilgilenmeye sevk etmiştir.⁶⁸ Bu minvalde Allah'ın varlığı ve keyfiyeti, insanoğlunun gündeminden hiç eksik olmamıştır. Allah da insanoğlunun bu soru ve meraklarına Kur'an'da cevap vermiştir. Allah'ın kendisini tanıttığı en belirgin ayetlerden biri hiç şüphesiz ki Âyet el-Kürsî adıyla meşhur olan Bakara 2/255'tir. Ayetin ilk cümlesi Elmalılı Meali'nde şu şekilde yer almaktadır: "*Allah'tan başka hiçbir ilâh yoktur.*" TDV ve Diyanet Meallerinde ilah yerine tanrı kavramları kullanılmaktadır. Aynı ayet, İslâmoğlu Meali'nde "*Allah kendisinden başka ilah olmayan*" şeklinde yer almaktadır. Elmalılı Meali'nde yer aldığı şekilde "*Allah ve ilah*" kavramları Arapçadaki telaffuzu korunarak çevrilmektedir. Allah'ın varlığı hususunda ise burada herhangi bir izahta bulunulmamaktadır. İncelenen diğer ayetlerde⁶⁹ de Allah'ın varlığı hakkında herhangi bir kelâmî tartışmaya girilmemekte, geleneksel yaklaşım aynen devam ettirilmektedir.

İslâmoğlu Meali'nde Hac 22/74 için şöyle bir çeviri tercih edilmektedir: "*Onlar, Allah'ın gücünü gereği gibi kavrayıp takdir edemiyorlar: Allah her şeye muktedir olan yüce bir otorite sahibidir.*"⁷⁰ Aynı ayetle ilgili TDV Meali'nde ise şöyle bir çeviri tercih edilmektedir: "*Onlar, (Bu âciz putları Allah'a ortak koşturmak suretiyle) Allah'ın kadrini hakkıyla bilemediler. Hiç şüphesiz Allah, çok kuvvetlidir, çok üstündür.*"⁷¹ Görüldüğü üzere TDV Meali'nde yer alan "*Allah'ın üstünlüğü ve kuvvetli olması*", İslâmoğlu Meali'nde "*muktedir olan yüce bir otorite sahibi*" şeklinde ifade edilmektedir. "Muktedir ve Yüce bir otorite" kavramları gündelik dilde daha çok Siyasal bilimlerde kullanılan güncel kavramlardır. İslâmoğlu Meali'nde Allah lafzı, klasik meal ve tefsirlerde yer aldığı şekilde ele alınmış, geleneksel telakkinin dışında bir yaklaşıma gidilmemiştir. Ancak Allah lafzı ile beraber kullanılan "*muktedir olan yüce bir otorite sahibi*" ifadesi ile özgün ve güncel bir yorum tercih edilmiştir. Bunun dışında mealde olduğu gibi açıklamalarda geleneksel anlayış aynen devam etmiştir.

68 Çelebi, *Gayb*, XIII, s. 406.

69 Yunus 10/66, Nahl 16/8, Meryem 19/96, Ali İmran 3/49, Enbiya 21/91, Teğabun 64/2, Müzzemmil 73/9.

70 İslâmoğlu, *Meal*, s. 657.

71 TDV, *Meal*, s. 340.

2.2. Ahiret

Ahiret, dünya hayatından sonra başlayıp ebediyen devam edecek olan, ikinci hayata verilen isimdir. El-yevm'ül-ahir, yani ahiret günü, zaman olarak güneşin doğması ile batması arasındaki süreyi ifade eden yevm⁷² ile son manasına gelen ahiret kelimelerinden oluşmuştur. Ahiret, “el-yevmü'l-âhir, ed-dârü'l-âhire, en-neş'etü'l-âhire” gibi kavramlarla zikredilir. İslam dininde ahiret mefhumu ile dünya mefhumu arasında sıkı bir münasebet vardır. Ahiret dünya hayatını takip eden, ona benzer fakat daha değişik ve ölümsüz bir hayattan, ebediyet âlemine ait çeşitli merhaleler ve hallerden ibarettir.⁷³ Kur'an'da ahiret konusu sık sık tekrarlanmakta, yer yer dünya ile beraber yer yer de sorumluluklara binaen hatırlatılmaktadır. Kur'an dünyayı ihmal ederek ahireti teşvik etmez, dünyayla beraber ahireti işler ve uhrevi sorumlulukları dünyevi sorumluluklarla iç içe işler.⁷⁴

Ahiret kavramının Kur'an'da yer aldığı ilk ayet olan Bakara 2/4, İslâmoğlu Meali'nde şu şekilde yer almıştır: *ve onlar sana indirilene de; ahiretin varlığına dair ilahi habere mutmain bir kalple inanmışlardır.*⁷⁵ Ahiret kelimesi, genel ve geleneksel meallerde/tefsirlerde yer aldığı şekliyle İslâmoğlu Meali'nde yer almıştır. Ancak burada “ahiret” ile ilgili herhangi bir yoruma gidilmemiştir. İslâmoğlu Meali'nde İnsan Süresi'nin mukaddimesinde geleneksel anlayışa uygun olarak ahiret ile ilgili şöyle bir yorum yapılmıştır:

*“Her şeyin bir ruhu olduğu gibi ahiret de dünyanın ruhudur. İnsan ahirette bu dünyadaki tercihinin karşılığını bulacaktır. Ceza ve ödül, insanın kendi elleriyle kazandıklarıdır. Ne var ki ilahi ödül kat kat fazladır. Bu da Kerim olan Allah'ın kullarına kerem ve ihsanıdır.”*⁷⁶

Ahiret gününün bu dünyadan sonraki zaman dilimini kapsayan gün oluşunu ifade eden yorumlar, İslâmoğlu Meali'nde yukarıda izah edildiği şekilde yer almakta, farklı bir kelamî tartışmaya girilmemektedir. Bazı meallerde ahiret günü için “öteki dünya, gelecekteki yaşam süreci, ebedi yurt, sonsuz gelecek” gibi ifadeler kullanılmıştır. Ancak İslâmoğlu Meali'nde, genel anlayışa uygun şekilde çeviriler tercih edilmiştir.

Aynı şekilde Sebe 34/8'de yer alan “ahirete inanmayan kimseler” hakkında, azab ile birlikte dalal'ın zikredilmesi, insanın dünyadaki durumu olarak yorumlanmaktadır.⁷⁷ Yine Hadid 57/21'de yer alan “Rabbimizin mağfiretine nail olmak,

72 İsfehani, *el-Müfredat*, II, 760.

73 Topaloğlu, Bekir, *Ahiret Maddesi*, DİA, İstanbul 1988, I, 533.

74 Abdelhaleem, Muhammed, (Çeviren; Şehmus Demir), *Kur'an'da Ahiret-Dünya Ve Dünya Hayatı*, Ekev Akademi Dergisi Cilt. 1, sayı 3, (Kasım 1998), s. 331.

75 İslâmoğlu, *Meal*, s. 6.

76 İslâmoğlu, *Meal*, s. 1200.

77 İslâmoğlu, *Meal*, s. 847.

Allah'a ve elçilerine iman edenler için hazırlanan, alanı göğün ve yerin genişliği kadar olan cennete kavuşmak için birbirinizle yarışın" ibaresi için "*dünya hayatının geçici nimetini elde etmek için değil, ahiretin yıldızı olmak için yarışın.*"⁷⁸ şeklinde bir yorum yapılmaktadır.

Bu ifadelerde ahirete bakış noktasında geleneksel anlayışın hâkim olduğunu söylemek mümkündür. Bununla birlikte ahiret kavramını ifade ederken yer yer yeni, özgün karşılıklar kullanılmaktadır. Örneğin Ankebut 29/64'te ahiret hayatı için "*hayatın öteki yüzü*",⁷⁹ Mü'min 40/39'da "*öteki hayat*"⁸⁰ gibi ifadeler kullanılarak aynı anlamı ifade eden farklı, özgün kavramlarla zenginleştirildiği görülmektedir.

2.3. Melek

Melek, hükümlülük, sorumluluk, yükümlülük anlamına gelen m-l-k kökünden (ya da l-e-k kökünden) türemiş olup çoğulu "melaiketu"dur. Allah'ın emrinde olan, yükümlülüklerini yerine getiren, hızlı hareket eden, cisimleri olmayan, insan ve cinlerin dışındaki bir canlı türüne verilen isimdir.⁸¹ Ayrıca "Farklı suretlere girebilen ve duyularla algılanamayan nurani varlıklar" şeklinde de tarif edilmiştir.⁸²

İslâmoğlu Meali'nde melek kavramının çoğul olarak geçtiği Bakara 2/30'da şöyle bir çeviri tercih edilmiştir: *Hani senin Rabbin melaikeye "Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım..."* Ayetin açıklamasında "melaik'e'nin melek'in çoğulu, melek'in üretildiği milak'ın bir varlığın kendisine dayandığı şey olduğu" belirtilmiştir. Yapılan diğer tarifler de şu şekildedir: "*Bir varlığın kendisine dayandığı şey*", "*meleğin bir şeyi yönetmekle görevli ruhani varlıklar olduğu, dolayısıyla her melekin melaik'e olduğu, lakin her melaikenin melek olmadığı*", "*melaikenin daha çok zikir ve dua ile meşgul olan ruhani varlıklar olduğu*", "*kuvvet ve dinamik anlamına geldiği*"⁸³ şeklindedir.

Bedir Savaşı'ndan bahseden Enfal 8/9-12'de çeviri şu şekilde yapılmaktadır: "*Hani Rabbinizden imdat diliyordunuz; bunun üzerine size şöyle icabet etmişti: birbirini izleyen bin melek ile imdadınıza yetişeceğim.*" "*Çünkü Allah bunu yalnızca bir müjde olsun için, bu vesileyle içiniz ferahlayıp moraliniz yükselsin diye yaptı: kaldı ki zafer garantili yardım, başkasından değil yalnızca Allah katındandır. ...*" "*Hani o zaman Rabbin meleklerle "Elbet ben de sizinle beraberim."* Mesajını "*iletmelerini*" bildirdi. *Haydi, imanda sebat edenlere direnç ve moral*

78 İslâmoğlu, *Meal*, s. 188.

79 İslâmoğlu, *Meal*, s. 791.

80 İslâmoğlu, *Meal*, s. 933.

81 Cevheri, *Mu'cemu's Sihah*, s. 1003; İsfehani, *el-Müfredat*, II, 611.

82 Erbaş, Ali-Özervarlı, M. Sait, *Melek*, XXIX, 37.

83 İslâmoğlu, *Meal*, s. 14-15.

verin; Ben inkârda direnenlerin yüreklerine korku salacağım! Haydi vurun boyunularının üstüne!... Kopartın onların (silah tutan) tüm parmaklarını!... ”⁸⁴

Meleklerin savaşlarda Müslümanlara yardım ettiğini belirten yukarıdaki ayetler izah edilirken, rivayetlerde belirtilen “meleklerin göğüs göğse savaştığı” tezini ifade eden harikuladece yaklaşımlar bir tarafa bırakılarak, “meleklerin yardımının motive edici bir yardım” olduğu vurgulanmış olup⁸⁵ “olağanüstü olarak anlatılan bir durumu, olağanlaştırma” eğilimi taşıdığı söylenebilir. Bu çabayla, modern dönemin insanının anlamakta zorluk çektiği gaybi alan, aklileştirilerek, muhatabın anlamasına yardımcı olunduğu şeklinde değerlendirilebilir. Bu çabanın bir devamı olarak ilahi yardımın, yalnızca “müminlerin kalbini takviye” şeklinde gerçekleştiği savunulmaktadır. Bedir’de bin, Uhud’da üç bin, Hendek’te beş bin melekten bahsedilmesi ve bu sayıların savaşlardaki düşman askerinin sayısına tekabül etmesi ilahi yardımın ödenen bedelle orantılı olduğunu, dolayısıyla insanın gayretine bağlı olduğunu ifade ettiği belirtilmektedir.⁸⁶ Bu yorumlar, modern dönemin zihin dünyasının dikkate alındığı, klasik anlayış ile modern dönem arasında bir bağ kurulmaya çalışıldığı şeklinde değerlendirilebilir.

Razi de Tefsirinde aynı ayetleri işlerken, benzeri bir bakış açısını ortaya koyar. “Bazı âlimler, meleklerin Bedir’de bizzat savaşmadıklarını, ancak Müslümanların yanında durarak sayılarını çoğalttıklarını ve Müslümanlara sebat verdiklerini söylemişlerdir. Aksi halde tek bir meleğin gücünün, bütün dünyayı yok etmede yeterli olacağını; çünkü (meselâ) Cebrail’in (a.s) kanadının bir tüyü ile Lût (a.s) Kavminin şehirlerini ve Semûd Kavminin diyarlarını alt üst ettiğini, tek bir nâra İle Salih’in (a.s) Kavmini yok etmiş olduğunu söylemişlerdir.”⁸⁷ Benzeri yorumlara Taberi de katılır.⁸⁸ Aslında İslamoğlu Meali’nde yapılan yorumların klasik dönemlerde yapıldığı, bu durumun istisnai olmadığı söylenebilir. Hatta İslamoğlu Meali için, Razi ve Taberi’nin tefsirlerinden kaynak göstermeksizin yararlanıldığı şeklinde bir yorum da yapılabilir.

İslamoğlu Meali’nde Enfal 8/10’un açıklamasında Allah’ın yardımının, ilahi yasalara uygun olarak geldiği, bu durumun müminlerin yüreklerini takviye ettiği belirtilir. Ayrıca, akleden kalbe yapılan bu büyük yardımı -haşa- bir blöf gibi gören anlayışın, insanın gücünü kas kuvvetine indirgeyen mekanik bir anlayış olduğu belirtilir.⁸⁹ Daha açık ifadesiyle “meleklerin yardımının, meleklerin gö-

84 İslamoğlu, *Meal*, s. 310.

85 İslamoğlu, *Meal*, s. 310.

86 İslamoğlu, *Meal*, s. 129.

87 Razi, *Mefatihü'l Gayb*, XV, 135.

88 Taberi, *Cami*, XI, 52.

89 İslamoğlu, *Meal*, s. 309-310.

ğüs göğse çatışmaya katıldığı şeklinde anlaşılması gerektiği” belirtilmiştir.⁹⁰ Ayrıca Yasin 36/28’deki “*kavminin üzerine gökten bir ordu indirmedik, zaten biz asla daha önce de indirmiş değildik*” ifadesinin, bu konunun anlaşılmasında ölçü alınması⁹¹ gerektiği belirtilmiştir. Bunun sonucu olarak, Enfal 8/10, 11 ve 12’nin yardımıyla, ilahi yardımın iç ferahlatıcı müjde, moral, destek, iç sükûnetin çepçevre kuşatması, inananlara direnç ve destek vermek, kâfirlerin yüreklerine korku salmak şeklinde gerçekleştiği⁹² ifade edilmektedir.

Benzeri yorumlar Esed Meali’nde aynı şekilde yer almaktadır.⁹³ Esed Meali’nde Muhammed Abduh ve Reşit Rıza’ya ait El Menar isimli Tefsir’e atıfta bulunmaktadır; ancak İslâmoğlu Meali’nde herhangi bir kaynak belirtilmemektedir.

İslâmoğlu Meali’nde meleklerin yardımının “*moral gücü, iç ferahlatıcı müjde, “ilahi yardım, “müminlerin kalbini takviye*” gibi ibarelerle izah edilmesi, rivayet ağırlıklı algıdan ziyade, aklın ve modern dönemin daha fazla dikkate alındığını göstermektedir. İbni Kesir, Müslümanların üç yüz küsur olduğunu, Müşriklerin de bin civarında olduğunu, Peygamberimizin ellerini açıp “*Allah’ım! Eğer bu Müslüman Birliği helak olursa, artık sana yeryüzünde kimse kulluk etmeyecek*” diye yalvardığını belirtir. Sonra da Allah’ın “*Hani Rabbinizden yardım istiyordunuz, o da size arka arkaya bin meleklerle yardım edeceğim.*”⁹⁴ diyerek icabet ettiğini ifade eder. Ayrıca Cebrail ve Mikail’in emrindeki meleklerle Peygamberimizin sağında ve solunda hazır olduklarını belirttiği halde “göğüs göğse çarpıştıklarını belirtmemiştir. Sadece bir rivayette, Müslümanlardan birinin bir kâfiri kovalarken, birden “gökten kırbaç darbeleriyle o kâfirin yere düştüğünü” aktarır. O Müslümanın bunu Peygamberimize haber verdiğini, Peygamberimizin de bunun “gökten inen

90 Enfal 8/10-11: Allah bunu (meleklerle yardımı) sadece müjde olsun ve onunla kalbiniz yatışsın diye yapmıştı. Zaten yardım yalnız Allah tarafından. Çünkü Allah mutlak galiptir; yegâne hüküm ve hikmet sahibidir. O zaman katından bir güven olmak üzere sizi hafif bir uykuya daldırıyordu; sizi temizlemek, şeytanın pisliğini (verdiği vesveseyi) sizden gidermek, kalplerinizi birbirine bağlamak ve savaşta sebat ettirmek için üzerinize gökten bir su (yağmur) indiriyordu. 44. ayet: Allah, olacak bir işi yerine getirmek için (savaş alanında) karşılaştığımız zaman onları sizin gözlerinizde az gösteriyor, sizi de onların gözlerinde azaltıyordu. Bütün işler Allah’a döner.

91 Yasin 36/28.

92 İslâmoğlu, Meal, s. 876.

93 “Bir sonraki ayetten anlaşılacağı gibi, Allah’ın inananlara binlerce melek ile yardımda bulunmasının Hz. Peygamber tarafından vurgulanması, mecazî olarak, inananların kalplerinin Allah’tan gelen manevî güçler aracılığıyla takviyesi anlamına gelir (Menâr IV, 112 vd. ve IX, 612 vd.). Bedir Savaşı ile ilgili benzer bir ifade de, “bin” melekten bahsedilen 8:9-10’da geçer. Bu değişen rakamlar (bin, üç bin ve beş bin) ise, muhtemelen, “zorluklara karşı sabreden ve O’na karşı sorumluluklarının bilincinde olanlar” a Allah’ın yardımının sınırsızlığını gösterir. Hz. Peygamber’in, Uhud Savaşı’ndan hemen önce, yani, Abdullah b. Ubeyy önderliğindeki üç yüz kişinin kendisini terk etmesinden ve bir kısmının da çok üstün düşman güçleri karşısında paniğe kapılır gibi olmasından sonra, kendisine tâbi olanları bu şekilde teşci’ ettiğini varsaymamız mantıklı olur.” Esed, Meal, I, 114.

94 Enfal 8/9.

yardımcı kuvvetler olduğunu” aktarır.⁹⁵ Tabi bu ve benzeri rivayetlere günümüzde birkaç itiraz gelebilir. Örneğin Hz. Peygamberin Uhut savaşında dışı kırılırken, miğferi çenesine batarken, Hz. Hamza’ya, Hz. Mus’ab bin Umeyr’e oklar ve mızraklar isabet edip yetmiş şehit ile ağır bedeller verilirken, melekler de yardım ettiğine göre, savaşta melekler de mi yenildiler? Oysa Allah üç bin melekle Uhut savaşında da yardım etmişti. Bu ve benzeri durumlarda meleklerin göğüs göğse savaştığını iddia etmek yerine, günümüz insanının anlayacağı şekilde “huzur, sakin, moral ve cesaretlendirme” gibi tabirlerin kullanılması daha makul görülebilir.

Meleklerin yardımının keyfiyetini nihayetinde sadece Allah bilir. Olağanüstü gibi duran bazı olayların, makul bir üslupla anlatılması, her yaştaki ve algı düzeyindeki muhatapların idrakine aktarma çabası olarak kabul edilebilir. Bu çabalar sürdürülürken gelenek içerisinde yer alan sahih rivayetlere, makul görüşlere itibar edilmeli, sahih olmayan rivayetler ayıklanmalı, İslam bilgi sisteminin oluşturduğu usul ve müktesebattan yeterince yararlanılmalıdır. İslamoğlu Meali’nde, sahih kaynaklardan yararlanıldığı ve özgün bilgilere ulaşıldığı, ancak kaynakları yerli yerinde belirtmede yeterince akademik hassasiyetin gözetilmediği görülmektedir. Kaynaklardan yararlanma, bilgileri güncellemede kolaylık sağlamıştır.

2.4. Cin

Cin, sözlükte örtmek, örtünmek, gizli kalmak, saklı kalmak, duyulardan gizlenmiş/saklanmış, insan dışı olan ruhani varlıklar şeklinde tanımlanmıştır.⁹⁶ Terim olarak, “duyularla idrak edilemeyen, insanlar gibi şuur ve iradeye sahip olan, ilâhî emirlere uymakla yükümlü tutulan ve mümin ile kâfir gruplarından oluşan varlık türü” anlamına gelmektedir.⁹⁷ Cin kelimesinin melekleri de kapsayacak şekilde insan türünün karşıtı olan görünmez varlıklar için kullanılan genel bir anlamı da vardır.⁹⁸ Kur’an’da, İblîs’in melekler arasında zikredilmesi bundan kaynaklanmaktadır. “Görünmeyen varlık” anlamında her melek cindir, fakat her cin melek değildir. Bununla birlikte İslâm âlimleri meleklerin cinlerden ayrı bir tür olduğunu belirterek cin kelimesinin, insan ve melek dışındaki üçüncü bir varlık türünün adı olarak kullanılması gerektiğini belirtmişlerdir.⁹⁹

Cin meselesi, Kur’an’da müstakil bir sureye konu olmuş ve sure, “Cin Suresi” adını almıştır. Cin 72/1, inceleme konusu İslamoğlu Meali’nde şu şekilde yer almaktadır: “*De ki “Bana vahyedildi ki, cinlerden bir kısmı (bu mesaja) kulak ve-*

95 İbni Kesir, *Tefsirîl Kur’ani’l Aziz*, IV, 18.

96 Cevheri, *Mu’cemu’s Sihah*, s. 192; İsfehani, *el-Müfredat*, s. 128.

97 Şahin, M. Süreyya, *Cin Maddesi*, İstanbul 1993, DİA, VIII, 5.

98 İsfehani, *el-Müfredat*, s. 244.

99 Şahin, *Cin*, VIII, 5.

rerek (dostlarına) şöyle dediler: Gerçekten de biz olağanüstü güzellikte bir hitap dinledik.”¹⁰⁰

Ayette geçen “cin” kavramı, İslâmoğlu Meali’nde genel görüşe uygun bir biçimde yer almaktadır. Ancak açıklamalarda, cinlerin mahiyeti ile ilgili ilginç ve akılcı yorumlar dikkat çekmektedir. Cinlerden “cin fikirli insanlar, uzak ve yabancı kimseler, bazen görünen insanlar” şeklinde bahsedilmesi,¹⁰¹ bunun tipik örnekleridir. Erdoğan Baş’ın “Mustafa İslâmoğlu’nun Hayat Kitabı Kur’an Adlı Eserinde Rasyonel Yorum” adlı makalesinde¹⁰², daha detaylı ve birbirinden ilginç pasajlara dikkat çekilmiştir.¹⁰³ Hepsine ayrıntılı olarak yer vermek bu çalışmanın kapsamını aşacağından, belli başlı noktalara dikkat çekilerek iktifa edilecektir. İslâmoğlu Meali’nde, cinlerle ilgili örneğin “büyü sembolleri, o zamana kadar görülmemiş, ilk defa görülen veya çok uzaktan gelen, folklorik ve mitolojik güçler, tarifsiz ateş/enerji, bölge insanının görmediği uzak mekânların insanları”¹⁰⁴ şeklinde değerlendirmelerde bulunmaktadır. Oysa cin tabiri, kaynaklarda, “melek ve şeytanların dışındaki ruhaniler”¹⁰⁵ “duyularla idrak edilemeyen ve insanlar gibi ilahi emirlere uymakla yükümlü varlık türü”¹⁰⁶ olarak değerlendirilmektedir. En’am 6/112, Zariyat 51/56 ve Nas 114/6’da “cin ve insanlardan” diye ayrı ayrı zikredilmesi, cinlerin insanlardan ayrı bir varlık türü olarak kabul edildiğini göstermektedir. İslâmoğlu Meali’nde ise En’am 6/112, Zariyat 51/56 ve Nas 114/6’da yer alan cin ifadesi için, “görünmez, bilinmez varlıklar” tabiri kullanılmıştır. Görünen iradeli varlıkların insanlar, görünmeyen iradeli varlıkların da cinler olduğu iddia edilmiş ancak bu iddiaya hiçbir kaynak gösterilmemiştir.¹⁰⁷ Bu durum, İslâmoğlu Meali’nde gelenekten yer yer uzaklaşıldığı, aklileştirmeye doğru bir eğilim çabası içerisine girildiği şeklinde değerlendirilmektedir.

Gayb alanı dâhilinde görülen cin konusu, İslâmoğlu Meali’nde bu alandan kısmen çıkartılmıştır. Günümüz insanının seküler, akılcı zihin dünyası dikkate alınmaya çalışılmış, gelenekten biraz uzaklaşarak rasyonelleşme eğilimi içeren yorumlara gidildiği izlenimi verilmektedir. Bu ve benzeri aklileştirme çabaları, bilimsel çalışmalarda temellendirilmemiş teoriler kapsamında mütalaa edilebilir. Çünkü insan ve melek dışında üçüncü bir varlık türü olarak bilinen cinlerin,

100 İslâmoğlu, *Meal*, s. 1178.

101 İslâmoğlu, *Meal*, s. 1179.

102 Baş, Mustafa İslâmoğlu’nun Hayat Kitabı Kur’an Adlı Eserinde Rasyonel Yorum, s. 88-90.

103 Baş, Mustafa İslâmoğlu’nun Hayat Kitabı Kur’an Adlı Eserinde Rasyonel Yorum, s. 88-90.

104 İslâmoğlu, *Meal*, s. 1179.

105 İsfehani, *el-Müfredat*, s. 128.

106 Şahin, *Cin*, VIII, 5.

107 İslâmoğlu, *Meal*, s. 246. Ayrıca ins ve cin ifadelerinin 18 yerde birlikte kullanıldığı ve birlikte kullanılan yerlerde genellikle “görünen – görünmeyen” iradeli çiftlerin kastedildiği belirtilir.

İslâmoğlu Meali'ndeki çeviri ve yorumlarda izah edildiği şekliyle kabul edilebilmesi için biraz daha ikna edici delillerle desteklenmesi gerekmektedir.

2.5. Şeytan

Uzaklaştı manasına gelen ş-t-n kelimesinden veya kızgınlıktan yandı manasına gelen “şate”den türediği düşünülen şeytan, azgın olan cinlere, insan ve hayvanların tümüne verilen isimdir.¹⁰⁸ Rahman 55/15'te belirtildiğine göre “*Şeytan ateşten yaratılmıştır*”, bundan dolayı, aşırı öfkeli güç ve makbul olmayan tutucu karakterli olduğu ayrıca İbranice tabirinde habis, cahiliye telakkisinde ise insanüstü bir varlık anlamına geldiği belirtilmektedir.¹⁰⁹

İslâmoğlu Meali'nde şeytandan geniş bir şekilde, nüzul sırasına göre ilk geçtiği yer olarak belirtilen Tekvir 81/25'te değinilmiştir. TDV Meali'nde “*O lânetlenmiş şeytanın sözü de değildir*.”¹¹⁰ şeklinde çevrilen ayetin İslâmoğlu Meali'ndeki karşılığı şu şekildedir: “*Dahası bu kelim, Allah'ın kendisine sığınanları şerrinden emin kıldığı şeytanın sözü de değildir.*” Ayetin izahında da İbn'i Manzur'un Lisanul Arab'ı kaynak gösterilerek bazı alıntılar yapılmış ve şu yorumlara yer verilmiştir: *Görünen- görünmeyen, insan-cin her tür varlık için kullanılır. Kur'an'a göre Şeytan insanın sahici ve gerçek bir “düşman ötekisi”dir. “O sizin apaçık düşmanınızdır”¹¹¹ ayetleri bunu teyit eder. Zira insan “ötekisiz” yaşayamaz. Eğer Şeytan olmazsa insan hep kendi türünden birilerini “düşman öteki” ilan eder ve onu şeytanlaştırır. Bu giderek kendine döner ve sürecin sonunda insan kendi kendisinin şeytanı olur.*¹¹²

Ayetlerde yer alan “O sizin apaçık düşmanınızdır”¹¹³ ifadeleri gerekçe gösterilerek şeytan için “öteki, düşman ötekisi” gibi anlatımlara yer verilerek güncel yorumlar yapılmıştır. Zira kendisinin de referans aldığı “Lisan'ul Arab ve El Müfredat” gibi kaynak eserlerde “şeytanın” kelime anlamının nahiv tahlillerinin yapılarak bu tür manalara rastlamak mümkündür.¹¹⁴ Bu yorumların “düalizm”¹¹⁵ teorisi bağlamında değerlendirilmesi, günümüz insanının kötülüğün kalesi olarak şeytanı anlamlandırması adına mâkul bir gerekçe sayılabilir. Çünkü insanlar, farkında olarak veya olmayarak, daima düşmanlarının varlığını, kendilerinde muharrik bir kuvvet olarak bilmişlerdir.

108 Cevheri, *Mu'cemu's Sihah*, s. 548; İsfhani, *el-Müfredat*, s. 244.

109 İsfhani, *el-Müfredat*, s. 244.

110 Karaman vd, *Meal*, s. 586.

111 Bakara 2/168-208; Fatır 35/6; Yasin 36/60.

112 İslâmoğlu, *Meal*, s. 1228.

113 Bakara 2/168-208; Fatır 35/6; Yasin 36/60.

114 İbni Manzur, *Lisan'ul Arab*, s. 2220-2221; İsfhani, *el-Müfredat*, s. 244.

115 Düalizm: Âlemi nur ve zulmet olmak üzere iki ezeli aslın yaratıp yönettiğine inanan din veya mezheplerdir. İslâm kaynaklarında Seneviyye diye anılmıştır.(Sinanoğlu, Mustafa, *Seneviyye Maddesi*, DİA, İstanbul 2009, XXXVI, 521.

2.6. Mucize

Mucize, kelime olarak aciz bırakan, karşı konulamayan, benzeri yapılamayan, geri kalmak, yaşlılık, zayıflık, harika, kusur etmek, manalarına gelen “عجز/a-c-z kökünden türemiştir.¹¹⁶ “İyi bilin ki Allah'ı aciz bırakacak değilsiniz.”¹¹⁷ “Yazıklar olsun bana, bu karga gibi bile olmaktan aciz kaldım, dedi.”¹¹⁸ “Ayetlerimizin başarısız kalması için koşuşanlar, işte onlar cehennemliktirler.”¹¹⁹ ayetlerinde, mucize kök anlamıyla kullanılmıştır. Kavramsal olarak “Peygamber olduğunu ileri süren kimsenin elinde doğruluğunu kanıtlamak için Allah tarafından yaratılan harikulade olay” diye ifade edilir.¹²⁰ Harikulade yani olağanüstü olmaları mucizeyi gayb alanına dâhil etmektedir. Mucize kelimesi, Kur'an ve hadislerde ıstılahî manasıyla geçmemekle birlikte aynı anlama gelen “ayet, beyyine, hak, sultan ve burhan” kavramlarının karşılığı olarak kullanılmaktadır.¹²¹

Mucize, Kur'an'da en yaygın şekliyle “ayet” olarak yer almaktadır. Kur'an, Hz. Muhammed'e (s.a.v.) sorulan sorulara cevap verirken, daha önce mucize gönderildiğini, buna itiraz edildiğini ve itiraz edenlerin helak edildiğini,¹²² mucize isteyenlere okunan Kur'an ayetlerinin yeterli olduğunu belirtmiştir.¹²³ Önceki peygamberlerin hayatından bahseden birçok ayette, mucize örneklerine yer verilmiştir. Bunlardan birkaçı şu şekilde yer almaktadır: Hz. Meryem'in hamile kalması ve anne olması, Hz. İbrahim'in ateşte yanmaması, Hz. Musa'nın Kızıldenizi yarması, Hz. Yakub'un gözlerinin yeniden açılması. Mucize olgusuna geleneksel yaklaşım ile aklıleştirme eğilimi arasında zaman zaman bakış farkı olduğundan, İslamoğlu Meali'nin bazı mucize örneklerine yaklaşımı değerlendirilecektir.

2.6.1. Hz. İbrahim'in Ateşe Atılması

Hz. İbrahim, müşriklerin kutladığı bir bayram gününde, putların bulunduğu mabede girmiş, bütün putları kırmış, elindeki baltayı da putların en büyüğünün boynuna asmıştı. Yaptığı bu hareketinden dolayı zalim yönetici Nemrut ve adamları tarafından ateşe atılmıştı. Allah'ın emri doğrultusunda ateş, Hz. İbrahim'e karşı serin ve esenlik içinde kalmış, Hz. İbrahim'i yakmamıştı¹²⁴ Bu durum İslamoğlu Meali'nde şu şekilde yer almıştır:

“Biz ‘Ey Ateş’ dedik; “İbrahim'e karşı serin ve esenlikli ol. İşte onlar

116 Cevheri, *Mu'cemu's Sihah*, s. 673; İsfehani, *el-Müfredat*, s. 674.

117 Tevbe 9/2.

118 Maide 5/31.

119 Hac 22/5.

120 Bulut, İbrahim Halil, *Mucize Maddesi*, DİA, İstanbul 2005, XXXI, 350.

121 Bulut, *Mucize*, XXXI, 350.

122 İsra 17/59.

123 Ankebut 29/50-51.

124 İbni Kesir, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, V, 352; Zemahşeri, *Keşşaf*, IV, 154; Beğavi, *Mealimu'l-Tenzil*, V, 326.

(İbrahim'e) karşı bir düzen kurmak istediler; fakat Biz onların (düzenini) boşa çıkardık."¹²⁵

İslâmoğlu Meali'nde Hz. İbrahim'in ateşe atıldığı ve mucize eseri olarak ateşin Hz. İbrahim'i yakmadığı belirtilmiştir. Bu tür mucizeleri aklileştirmek için tevîl etmeye gerek olmadığı, mucizelerin, ilahî-kevnî yasalarla uyum içerisinde gerçekleştiği, ateşin yakmasının ilahi bir yasa olduğu ifade edilmiştir. Bununla birlikte ateşte insan vücudunun yanmasının ilahi bir yasa olduğu gibi vücudun ateşte yanmamasının da ilahi bir üst yasa ile mümkün olduğu belirtilmektedir. Bu ayette, "İbrahim yanmadı" denilmiyor; aksine 'Ey ateş, İbrahim'e dokunma, ona serin ve esenlikli ol!' denilerek ilahi bir üst yasanın, ilahi bir alt yasa düzenlemiş olduğu ifade edilmektedir."¹²⁶ denilerek geleneksel yaklaşım sergilenmiş, mucizenin varlığı edebî cümlelerle izah edilmiştir.

Aklileştirme eğilimi gösteren yaklaşımlardan örneğin Esed Meali'nde "Hz. İbrahim'in ateşe atıldığı halde ateşin onu yakmadığı" şeklinde bir iddianın "doğru olmadığı" belirtilmektedir. Ayrıca "Kur'an'ın hiçbir yerinde Hz. İbrahim'in fiilen ve maddî varlığıyla ateşe atıldığı ve mucizevî bir biçimde ateşin içinde yanmadan kurtulduğu yer almamakta, "Allah onu ateşten kurtardı" ifadesi, daha çok, onun ateşe hiç atılmadığı"¹²⁷ iddia edilerek "mucize olan ateşten yanmaması "aklileştirilerek, anlatılmıştır. İslâmoğlu Meali'nde bu yaklaşıma karşı, geleneksel yaklaşım savunulmuş, ateşe atıldığı halde yanmadığı savunulmuştur.

2.6.2. Hz. Yakub'un Gözlerinin Yeniden Açılması

Hz. Yakup, oğullarının kendisine çektiği acılardan ve Hz. Yusuf'a olan hasretinden sürekli ağlamış, bunun sonucunda gözlerini kaybetmişti. Kardeşleri, Hz. Yusuf'un gömleğini getirdiklerinde Hz. Yakup, gömleği yüzüne sürmüş, gözleri açılmıştı. Gözlerinin açılması olayının anlatıldığı Yusuf 12/96, İslâmoğlu Meali'nde şu şekilde yer almıştır:

*Nihayet müjdecî ulaşır da o (gömleği) yüzüne sürünce, derhal gözleri ışığa yeniden kavuştu. "Ben size dememiş miydim" dedi. "Herhalde ben Allah sayesinde sizin bilmediklerinizi biliyorum" diye.*¹²⁸

"Gözleri görmeye başladı" ibaresi İslâmoğlu Meali'nde, "gözleri ışığa yeniden kavuştu" şeklinde sunularak, edebî bir dil kullanılmıştır. Bu şekildeki yorum, açıklama kısmında biraz aklileştirme eğilimi ile modern bireyin zihin dünyasına hitap eder şekilde aktarılmıştır. Örneğin "vahiy mucizevî bir olayın ardından ken-

125 İslâmoğlu, *Meal*, s. 628.

126 İslâmoğlu, *Meal*, s. 628-629.

127 Esed, *Meal*, II, 656.

128 İslâmoğlu, *Meal*, s. 451.

dine has bir 'rasyonellik' üretiyor" denilmekte gayb ile rasyonellik arasında ek-
lektik bir yorum yapılmaktadır. Ancak devamında "*Vahyin ürettiği bu kendine has*
rasyonelliğin olmazsa olmaz temeli Allah'a kayıtsız şartsız teslimiyettir, teslimiyet
rasyonelliğin ulaşabildiği son noktadır." denilerek özgün bir yorum yapılmaya
çalışılmıştır. 93. ayetin 5 numaralı dipnotunda "gözün görmesini sağlayan kera-
metin gömlek değil, iffet" olduğu iddia edilmektedir.¹²⁹

Burada gayb alanına giren bir detay da Hz. Yakup'un "Yusuf'un kokusunu
alıyorum"¹³⁰ demesidir. İslamoğlu Meali'nde "Yusuf henüz yakınlarda yokken,
gömleğin gelmesinin yaklaşmasıyla, Hz. Yakup'un Hz. Yusuf'un kokusunu alma-
sı, 'saf sevgi uğruna bir çift göz veren, o gözün kapasitesini fersah fersah aşan bir
buruna kavuşur. İşte bu her zorluğun ardından bir kolaylığı müjdeleyen vahyin
fiili tezahürüdür' şeklinde açıklanmıştır.¹³¹

Gerek Hz. Yakup'un gözlerinin yeniden açılması ve gerekse Hz. Yusuf'un
kokusunun çok uzaklardan Hz. Yakup'a gelmesi, masum insanlarda görülen ola-
ğan dışı bir hal (mucize) olarak izah edilmeye çalışılmıştır. Bu durum, İslamoğlu
Meali'nde gelenekle modernlik arasında bağ kurulmaya hatta eklektik bir pers-
pektif çizilmeye çalışıldığının bir izlenimi verilmektedir.

2.6.3. Hz. Musa ve Denizin Yarılması

Hz. Musa ve kendisine tabi olan İsrail oğulları, birlikte Allah'ın emriyle
Mısır'dan çıkıp denize yönediler. Denize vardıklarında, Firavun ve ordusu da ar-
kalarından kendilerine yaklaştı. Allah, Hz. Musa'ya "değneğini denize vur" diye
emretti, Hz. Musa da değneğiyle denize vurunca deniz yarıldı. Hz. Musa ve be-
raberindekiler açılan yollardan geçtiler. Firavun ve ordusu da aynı yollara girince
deniz tekrar kapandı ve Firavun ordusuyla beraber boğuldu.¹³² Denizin yarılması
olayı tefsirlerde bu şekilde mucize olarak aktarılmaktadır.

Denizin yarılması mucizesinden bahsedilen Şuara 26/63, İslamoğlu Meali'nde
şu şekilde yer almıştır: *Bunun üzerine Musa'ya "Asanla denize vur!" diye vah-*
yettik. Ardından deniz infilak edip ikiye ayrıldı; öyle ki, yolun her (iki) yanından
*sular ulu dağlar gibi yükselmişti.*¹³³

İslamoğlu Meali'nde, denizin yarılması mucizesi, geleneksel kabule uygun bir
şekilde değerlendirilmiştir. Kulun darda kalmasına Allah'ın yetişmesi, Allah ile
beraber olanlara başkasının herhangi bir zarar veremeyecek olması, akletmeyen-

129 İslamoğlu, *Meal*, s. 449.

130 Yusuf 12/94.

131 İslamoğlu, *Meal*, s. 450.

132 İbni Kesir, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, VII, 128-129; Zemahşeri, *Keşşaf*, IV, 396; Razi, *Mefatih'ul Gayb*, XXIV, 139.

133 İslamoğlu, *Meal*, s. 720.

lerin denizin yarılmasından veya suların durulmasından ders almadıklarından bir netice elde edemeyecekleri belirtilerek mucizenin varlığına vurgu yapılmaktadır.¹³⁴ “Denizin yarılması hadisesiyle” ilgili Taha 20/78’in dipnotunda, “denizin kendisine yüklenen görevi yerine getirerek kulun yardımına yetişmesi” de mana açısından gayb alanına uygun, mucize formatında aktarıldığından genel ve geleneksel yaklaşım sergilenmiştir.

2.6.4. Hz. Meryem’in Hamile Kalması ve Anne Olması

Hız. Meryem’in hamile kalması konusunda geleneksel teamül herhangi bir beşer müdahalesi olmadan, Allah’ın ruhundan Hız. Meryem’e üflemesiyle, Hız. Meryem hamile kaldığı, dolayısıyla bir mucizenin varlığı şeklinde izah edilir.¹³⁵

İslâmoğlu Meali’nde aynı yaklaşım benimsenmiş, Hız. Meryem’in “hiçbir insan kendisine dokunmadığı halde” Allah’ın izniyle doğumunu gerçekleştirdiği ifade edilmiştir. Alu İmran 3/47’de “(Meryem) “Rabbim” dedi, “bana hiçbir insan dokunmadığı halde benim nasıl çocuğum olabilir” (Melek) dedi ki: “İşte böyledir Allah; dilediğini yapar! Bir işi dilediği zaman ona sadece “Ol”, der; o da hemen oluş sürecine girer.”¹³⁶ Bu tarz bir anlatımla, gaybî bir alan olan mucize konusu, klasik meal ve tefsirlerin işlediği biçimde İslâmoğlu Meali’nde de kendini göstermiştir.

İslâmoğlu Meali’nde, Hız. Meryem’in hamileliği ve çocuk sahibi olmasını sıradan bir doğum olarak sunan Hindistan’daki Aligarh ekolünün kurucusu S. Ahmet Han’a itiraz edilmiştir. S. Ahmet Han’ın yaptığı ‘işte bu böyledir’ ayetini, rasyonelleştirerek ‘herkesin malumu olduğu üzere bir doğum’ şeklinde anlamının, hemen öncesinde yer alan Meryem’in sorusunu ve ardından gelen ‘Allah dilediğini yaratır.’ ifadesindeki olağan dışı durumu yok sayacağı iddia edilmiştir. Bu şekildeki bir rasyonelleştirmenin, mucizevî bir mesajı göremeyeceği, oysa burada yer alan mucizenin varlığı bir sonraki ayete atıf yapılarak kabul edilmektedir.¹³⁷

2.6.5. Hz. İsa’nın Beşikte Konuşması

Geleneksel tefsirlerde, ittifakla Hız. İsa’nın beşikteyken konuştuğu ifade edilmektedir. Bu tefsirlerden Kurtubî, Razi, İbni Kesir, Nesefî, Sabunî, S. Kutub ve diğerleri zikredilebilir.¹³⁸ İslâmoğlu Meali’nde ise Hız. İsa’nın doğumuyla ilgili

134 İslâmoğlu, *Meal*, s. 720-721.

135 Zemahşeri, *Keşşaf*, IV, 163.

136 İslâmoğlu, *Meal*, s. 113.

137 İslâmoğlu, *Meal*, s. 113-114. Ali İmran 3/49’un son cümlesi aynı sayfada bu şekilde yer almıştır: “Hiç kuşkusuz, eğer gerçekten inanıyorsanız, bütün bunlarda sizin için mucizevi bir mesaj vardır.”

138 Kurtubi, *Cami*, XI, 195-196; Razi, *Mefatih’ul Gayb*, XV, 327-329; İbni Kesir, *Tefsiru’l-Kur’ani’l-Azim*, IV, 517-518. Nesefî, *Medariku’i Tenzil ve Hakaik’ut Te’vil*, VI, 526-527; Sabunî, *Safvetu’l Tefasir*, III, 472. Kutub, *Fizilali’l Kur’an*, IX, 506.

klasik yaklaşımlardan farklı bir tutum sergilenmektedir. Hz. İsa'nın doğumu sonrası konuşmasına getirdiği izaha göre, Hz. İsa'nın "beşik bebese olarak konuşmadığı", çünkü beşik bebese yani bugünkü delikanlı olarak konuştuğu, dolayısıyla mucizeye kapı aralamaya gerek olmadığı anlatılmaktadır.¹³⁹

Modern dönemde yazılmış bazı tefsirlerde,¹⁴⁰ Alu İmran 3/46 "*O, hem beşikte iken hem de yetişkin halinde insanlarla konuşacak ve salih kişilerden olacak*" şeklinde çevrilmiş, olayın olağan üstü bir durum olduğu, Zemahşeri, Razi, İbni Atıyye, Elmalılı kaynak gösterilerek, Hz. İsa'nın beşikte konuştuğu açıkça ifade edilmektedir. Burada, mucize olan Hz. İsa'nın beşikteki konuşması, İslâmoğlu Meali'nde yetişkin insanın konuşmasıymış gibi sunulmuş harikulade olay, sıradanlaştırılmaktadır.¹⁴¹ Oysa kendisinin de Hz. İsa'nın doğumu konusunda S. Ahmet Han'a eleştiri yöneltirken belirttiği gibi bu durumu rasyonelleştirmeye gerek yoktur. Allah bir üst yasasıyla bir alt yasasını değiştirmiştir. Hz. Meryem'in anne olması kadar, Hz. İsa'nın beşikteyken buna şahitlik etmesi de önemlidir. Hz. İsa'nın annesine şehadeti, hemen olmalı ki şahitlik yerini bulsun. Aksi takdirde, Yahudi din bilginleri Hz. Meryem için taşlanarak öldürme cezası verebilir, Hz. İsa'nın da büyümesini engelleyebilirlerdi. Ancak Hz. İsa'nın çocukluğunda yaptığı şahitlik hem annesinin iffetli oluşuna hem de kendisinin Peygamber oluşuna delil teşkil etmektedir. Allah en doğrusunu bilir.

Sonuç

Akademik çevrelerce eleştirilen bir çalışma olan Mustafa İslâmoğlu'na ait 'Hayat Kitabı Kur'an Gereçeli Meal Tefsir' isimli eser, gayb ayetleri bağlamında belli başlı bazı ayetlerle incelenmiş, ilmî değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Meal'de, gayb alanına taalluk eden "Allah, ahiret, melek, cin, şeytan, mucize vb. konularda sistemli bir aklileştirme eğiliminin olmadığı görülmektedir. Bazen aklileştirme eğilimi kendini hissettirirken bazen de geleneksel algı devam ettirilmiş, eklektik bir yaklaşım sergilenmiştir. Gayb kavramına, birçok yerde bilinen genel anlamının dışında ikinci, üçüncü veya ilginç anlamlar da verilmiştir. Örneğin gayb kavramına, bazı ayetlerde "hazır olanın dışında, uzakta" anlamı verilmiştir. Bu anlam, her ne kadar Türkçe meallerde yaygın bir çeviri değilse de ayet bağlamı noktasında makul görülebilecek bir tercih olup klasik tefsirlerde karşılık bulmuştur.

Gayb kavramı ve konusu ile ilgili bazı ayetlerin aklileştirilmesinde, Muhammed Esed Meali'nde verilen yorumlar, kaynak belirtilmeden aktarılmış, bazen de rasyonel yorum yapan müellifler; örneğin Muhammed Esed, Seyyid Ahmet

139 İslâmoğlu, *Meal*, s. 584.

140 Karaman vd. *Kur'an Yolu Tefsiri*, I, 565; Esed, *Meal*, I, 98.

141 Baş, Mustafa İslâmoğlu'nun *Hayat Kitabı Kur'an Adli Eserinde Rasyonel Yorum*, s. 92.

Han, Muhammed Ali Lahori, eleştirilip geleneksel izahlar savunulmuştur. Eserde, gayb içerikli ayetlerin çevirisi ve yorumlanmasında iç bütünlüğün ve sistemli bir temayülün sağlandığını ifade etmek mümkün gözükmemektedir. Bununla birlikte edebi bir üslubun varlığı, günümüz insanının durumu ve batı merkezli bilimsel çevrelere karşı savunma dili ihmal edilmemiştir. Birçok yerde “Kur’an’ı asrın idrakine sunma” çabaları kendini hissettirmiştir. Bu çabaların bir sonucu olsa gerek “modern aklın” kabul etmekte zorlanacağı olağanüstü içerik taşıyan ayetlerin bir kısmı, aklileştirilmeye çalışılmış, ancak Kur’an’ın başlı başına ilahi bir mucize olduğu, bu nedenle mucizeler barındırmasının normal olması gerektiği bazen ihmal edilmiştir.

Yapılan çeviri ve yorumlarda, “Kur’an’ı asrın idrakine sunma” çabası ile birlikte usul ve üslupta, geleneksel tefsirlerle tekrara düşmeme endişesinin söz konusu olduğu sezilenmektedir. Bu nedenle yapılan izahlara kaynak bulmakta güçlük çekildiği durumlar meydana gelmiştir. Esasen kadim tefsir geleneğinde Fahrüddin Razi, Ebu Müslim İsfehanî ve Zemahşerî’nin görüşlerine atıfta bulunulmuş, benzer yorumlara kaynak olarak dikkat çekilmiştir.

Eser’deki aklileştirme çabalarının daha dikkatli yapılması, Kur’an tarihine, tefsirine ve sahih geleneğe uygun bir tertiple gözden geçirilmesinde yarar vardır. Edebi üslubu, güncel yorumları ve dikkate aldığı kaynak zenginliği takdire şayan bir durumdur. Kullanılan kavramların aynı bağlamın tekrarı durumunda yine aynı anlamda kullanılarak iç bütünlük sağlanması ve sistemli bir yöntem takip edilmesi eseri daha da bilimsel kılacaktır. Geleneksel birikim ve makul rey daha fazla dikkate alınarak, iktibas yapılan kaynaklar yerli yerinde belirtilerek güncel yorumlar yapılırsa eser zenginleştirilebilir ve akademik çevrelerin eserden daha fazla yararlanması sağlanabilir.

Kaynakça

- Abdelhaleem, Muhammed, (Çeviren; Şehmus Demir), *Kur'an'da Ahiret-Dünya Ve Dünya Hayatı*, Ekev Akademi Dergisi c. 1 sayı. 3, (Kasım 1998).
- Albayrak, Halis, *Gayba İman mı Gaybda iman mı?* Ensar Neşriyat, İslami İlimler Araştırma Vakfı, Tartışmalı İlmi Toplantılar Dizisi, s. 61-71, İstanbul 2003.
- Altuntaş, Halil & Şahin, Muzaffer, *Kur'an-ı Kerim Meali*, DİB, Ankara 2012.
- Atay, Hüseyin ve Kutluay, Yaşar, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1986.
- Baş, Erdoğan, *Mustafa İslâmoğlu'nun Hayat Kitabı Kur'an Adlı Eserinde Rasyonel Yorum*, Usul İlmi Araştırmaları Dergisi, Temmuz, 2008, sayı: 10, s. 77-106.
- Beğavi, Ebu Muhammed Muhyissünne, *Me'alimü'l-Tenzil*, Beyrut 1987.
- Cevheri, İmam İsmail Bin Himad el, Mu'cemu's Sihah, Darul Marife, Beyrut 2012.
- Çelebi, İlyas, *Gayb maddesi*, DİA, İstanbul 1996, XIII, 404-409.
- Demir, Halis, *İslâmoğlu Meali Üzerine*, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 36, Erzurum 2011, s. 149-176.
- Esed, Muhammed, *Kur'an Mesajı Meal Tefsir*, İşaret Yayınları, İstanbul 1999.
- et Taberî, Ebu Cafer Muhammed İbni Cerir, *Camiul Beyan an Te'vil Ay'il Kur'an*, Darul Hicr, Kahire Tarihsiz.
- el-İsfehâni, Rağıp, (ö. H. 425), *el Müfredât fi Ğaribi'l-Kur'an*, Kahire 1961.
- el-İsfehâni, Rağıp, (ö. H. 425), *Müfredât Kur'an Kavramları Sözlüğü*, (Tercüme: Abdül-baki Güneş, Mehmet Yolcu), Çıra Yayınları, İstanbul 2010.
- Karaman vd. *Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meali*, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara 2007.
- Karaman vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara 2012.
- İbn Kesir, Ebu'l-Fida İsmail, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, Riyad 1996.
- İbni Manzur, *Lisan'ul Arab, Gayb Maddesi*, Darul Kutub, Beyrut 2013.
- İslâmoğlu, Mustafa, *Hayat Kitabı Kur'an Gerekeçeli Meal Tefsir*, Düşün Yayınları, İstanbul 2012.
- Karagöz, *Şeytan Maddesi, Dini Kavramlar Sözlüğü*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2009, s. 451.
- Kocaer, Abdullah Fevzi; *Sahihi Buhari Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercemesi*, Hüner Yayınları, Konya 2003.
- Kuranmeali.org* Web Sitesi
- Kurtubi, Ebi Abdullah Muhammed İbni Ahmed İbni Ebi Bekir, *El Camiul Li Ahkamil Kur'an*, Müessesetü Risale Beyrut. 2006.
- Kutub, Seyyid, *Fizilali'l-Kur'an*, Hikmet Yayınevi, Mütercimler: M. Emin Saraç, İ. Hakkı Şengüler, Bekir Karlığa. İstanbul 1972.
- Nesefî, Ebul Berekat Abdullah İbni Ahmed, *Medarikut Tenzil ve Hakaikut Te'vil*, Mütercimler: Harun Ünal, Şerafettin Şenaslan, Ravza Yayınları, İstanbul 2003.

- Öztürk, Mustafa-Ünsal, Hadiye, *Evvlu Ma Nezel Meselesi Bağlamında Erken Dönem Mekki Dönem Surelerin Kavram ve Anlam Dünyası*, Kur'an Nüzûlünün Mekke Dönemi Sempozyumu, Çorum 2012, s. 93-143.
- Razî, Fahrüddin, *Mefatihul Gayb*, Darul Fikr, Beyrut 1981,
- Razî, Fahrüddin, *Mefatihul Gayb*, Mütercimler: Suat Yıldırım, Lütfullah Cebeci, Sadık Kılıç, Sadık Doğru, Sadrettin Gümüş, Nedim Yılmaz, Huzur Yayınevi, İstanbul 2008.
- Sabuni, Muhammed Ali, *Muhtasar İbni Kesir*, Mütercimler: Mansur Koçinkağ, Avnullah Enes Ateş, Emin Kara, Mehmet Yazıcı, Yasin Yayınevi, İstanbul 2012.
- Sabuni, Muhammed Ali, *Safvetü'l-Tefasir*, Ensar Yayınları, İstanbul 2012.
- Şahin, M. Süreyya, *Cin Maddesi, DİA*, İstanbul 1993, VIII, 5-8.
- Tahavi, Ebu Cafer, *Ahkamul Kur'an*, Mütercim: Mustafa Genç, Beka Yayıncılık, İstanbul 2012.
- Topaloğlu, Bekir, *Ahret Maddesi, DİA*, İstanbul 1988, I, 543-548.
- Topaloğlu, Bekir, *Batın Maddesi, DİA*, İstanbul 1992, V, 187.
- Uludağ, Süleyman, *Batın İlmi Maddesi, DİA*, İstanbul 1992, V, 188-189.
- Ünsal, Hadiye, *Teftirde Heteredoksi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2011.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, Azim Dağıtım, İstanbul 1992.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Meali*, Kervan Yayınları, İstanbul 2012.
- Zemahşeri, Carullah Ebi Kasım Mahmud İbni Ömer, *Keşşaf An Hakaikul Çavamidul Tenzil vel Uyuniil Ekavil Fi Vucuhi Te'vil*, Mektebetul Ebiketü, Riyad 1998.

حكم العورة داخل الصلاة

Mohamed AL-MOHAMMED*

ملخص

يتكون هذا البحث الموسوم بـ «حكم العورة داخل الصلاة» من مقدمة وتمهيد تناولت فيه تعريف العورة في اللغة والاصطلاح، واجماع العلماء على أن ستر العورة فرض وواجب على المكلفين، ولا تجوز الصلاة مع كشف العورة، إذا كان المكلف قادرًا على سترها.

وتناولت في الفصل الأول ثلاثة مباحث بينت في الأول حدَّ عورة الرجل، وفي الثاني حكم السرة والركبة واختلاف الفقهاء فيهما، وفي الثالث حد عورة المرأة وما فيها من آراء للفقهاء.

وتناولت في الفصل الثاني اللباس الواجب في الصلاة للرجل والمرأة وصفته التي يجب أن تتوافر فيه، وحكم انكشاف العورة أو جزء منها، وما يكره من اللباس في الصلاة كالسدل والتلثم وحكم عادم السترة. ثم ختمت البحث بأهم النتائج.

الكلمات المفتاحية: ستر، حكم، عورة، الصلاة، حدّ.

JUDGEMENT OF 'AWRAH IN PRAYER

Abstract

This study entitled “The Judgement of (Covering the) Private Parts During Prayer” starts with an introduction in which the definition of avrah (private parts of the body) as a term is provided, the unanimous decision of the scholars that covering the avrah during prayer is obligatory and that without this covering, the prayer is not valid when the person has the ability to do so, is given

Then in the first section, there are three subsections. In the first subsection, the limits of man’s avrah is explained. In the second subsection, the judgement of navel and the knees and the scholars disagreement over this is explained. In the third subsection, the limits of woman’s avrah and scholars opions on this are explained.

The second section include the proper dress for a man and woman during the prayer and its features, the judgement of uncovering the avrah or a part of it, and what is disliked to wear such as covering the mouth. The paper ends with the most important conclusions.

Keywords: Cover, Judgement, ‘Aurah, Prayer, limit.

NAMAZDA AVRETİN HÜKMÜ

Öz:

“Namazda Avretin Hükmü” adlı bu makalede mukaddimeden sonra giriş kısmında avretin sözlük ve terim anlamı, avret yerleri örtmenin mükelleflere farz olduğu ile ilgili âlimlerin icmâi ve örtmeye güç yetiren mükellefin avret yerleri açık bir şekilde kıldığı namazının caiz olmayacağını ele aldım”

Birinci bölümde üç alt başlıkta şunları ele aldım: Birinci alt başlıkta, erkeğin avretinin sınırı. İkincisinde, göbek ve dizin hükmü ve fakihlerin bu ikisi ile ilgili görüşleri. Üçüncü alt başlıkta ise kadının avret sınırı ve fakihlerin bununla ilgili görüşleri.

İkinci bölümde, erkek ve kadın için namazda gerekli olan elbise ve bu elbisenin taşınması gereken özellikleri; avret yerinin veya bir kısmının açılması; sarkıtmak, ağzın kapatılması gibi namazda elbise ile ilgili mekruh olan şeyler ve örtünmemenin hükmü. Sonra makaleyi önemli sonuçlarla bitirdim.

Anahtar Kelimeler: Örtmek, Hüküm, Avret, Namaz, Sınır.

تم دق م

الحمد لله رب العالمين، القائل في كتابه الكريم: [يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ ..] {الأعراف من الآية: 31} ، والصلاة والسلام على سيدنا مُحَمَّد القائل (لا تقبل صلاة حائض إلا بخمار) ⁽¹⁾ وصل اللهم على آله وأصحابه الطيبين الأطهار، والتابعين وتابعيهم الأخيار، ومن نَحَج نَحَجهم واقتنى أثرهم بإحسان إلى يوم الدين. أما بعد:

فإن الله تعالى قد أمر الإنسان بستر عورته، وعدم إبدائها إلا عند الضرورة، بل جعلها شرطاً لصحة وقوف المؤمنين الموحدون بين يديه سبحانه وتعالى لأداء صلاتهم، وإذا انعدم هذا الشرط، بطلت الصلاة من حيث العموم، وقد رأيت تساهلاً كبيراً من كثير من شبابنا وبناتنا اليوم في ستر عوراتهم في الصلاة وكأن الأصل أصبح كشف بعض العورة وعدم الاهتمام بسترها ولعلمهم يجهلون حكم الله في ذلك فأردت أن أقدم هذا الموضوع لعله يسهم في تغيير هذه الظاهرة الشبابية في أعظم عبادة يؤديها الفرد لربه. لكن! ما المكان الواجب ستره للرجل والمرأة؟ وما صفة هذا الساتر؟ وما هو المكروه منه وغير المكروه ونحو ذلك ، هذا إذا كان العبد في وضع يقدر على ستر عورته، إلا أنه قد يمر بظروف استثنائية طارئة لا يستطيع ستر عورته في الصلاة على النحو المطلوب شرعاً، فما حكم صلاته؟ فالفقهاء اختلفت أظواهرهم في حكم المسائل المندرجة تحت هذا البحث، كما سنرى في طياته إن شاء الله تعالى. ولكي نؤصل هذه المسائل تأصيلاً شرعياً نقف على الراجح منها والمرجوح، وما استند عليه من أدلة، وكي يكون المكلف على علم بأقوال الفقهاء فيما يتعلق بأعظم عبادة يتقرب بها العبد إلى الله تعالى، لا بد من البحث في المحاور الأساسية الآتية:

1. تمهيد في تعريف العورة وحكم سترها .
2. حدّ العورة - للرجل والمرأة - .
3. اللباس الواجب في الصلاة .

(1) المستدرك على الصحيحين لمحمد بن عبدالله أبو عبدالله الحاكم النيسابوري، دار الكتب العلمية - بيروت ، الطبعة: الأولى، تحقيق:

4. ما يكره من اللباس في الصلاة .
5. حكم عادم السترة .
6. الخاتمة.

تمهيد في تعريف العورة وحكمها

أولاً: تعريف العورة :

العورة لغة : الحَلَلُ في الثَّغْرِ وغيره، قال الأزهرى: العَوْرَةُ في الثُّغُورِ وفي الخُرُوبِ حَلَلٌ يُتَخَوَّفُ منه القتل. وقال الجوهري: العَوْرَةُ كلُّ حَلَلٍ يُتَخَوَّفُ منه من ثَعْرٍ أو حَرْبٍ. و العَوْرَةُ: كل مَكْمَنٍ لِلسَّيْفِ. وَعَوْرَةُ الرجل والمرأة: سَوَأُهُمَا، والعَوْرَةُ: الساعة التي هي مظنة ظهور العَوْرَةَ فيها، وهي ثلاث ساعات: ساعة قبل صلاة الفجر، وساعة عند نصف النهار، وساعة بعد العشاء الآخرة. وفي التنزيل: [يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِيَسْتَأْذِنَكُمْ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنْكُمْ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ مِنْ قَبْلِ صَلَاةِ الْفَجْرِ وَحِينَ تَضَعُونَ ثِيَابَكُمْ مِنَ الظَّهِيرَةِ وَمِنْ بَعْدِ صَلَاةِ الْعِشَاءِ ثَلَاثُ عَوْرَاتٍ لَكُمْ لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلَا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ بَعْدَ ذَلِكَ طَوْافُونَ عَلَيْكُمْ بَعْضُكُمْ عَلَى بَعْضٍ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ] {النور:58} ؛ أمر الله تعالى الولدانَ والحَدَمَ أن لا يدخلوا في هذه الساعات إلا بتسليم منهم واستئذان. وكلُّ أمر يستحيا منه: عَوْرَةُ. وفي الحديث: يا رسول الله، عَوْرَاتُنَا ما نَأْتِي منها وما نَدْرُ؟ وفي حديث آخر: المرأة عَوْرَةُ؛ جعلها نفسها عَوْرَةَ، لأنها إذا ظهرت يُستحيا منها كما يُستحيا من العَوْرَةَ إذا ظهرت.⁽²⁾

وفي الشرع: هي "سواء الإنسان ، وذلك كناية، وأصلها من العار لما يلحق من ظهورها من العار، أي: المذمة، ولذلك سمي النساء عورة".⁽³⁾ أو هي " ما يسوء الإنسان إخراجة ، والنَّظَرُ إليه لأنها من العَوْر وهو العيب ولو كان في ظلمة وخالياً لوحده"⁽⁴⁾.

(2) لسان العرب : لأبي الفضل جمال الدين محمد بن بكر بن منصور ط / 1 دار صادر بيروت مادة / عور / وينظر القاموس المحيط :

للفيروز أبادي دار المأمون ط / 4 فصل العين : مادة / العور /

(3) التعاريف محمد عبد الرؤوف المناوي ، دار الفكر المعاصر ، دار الفكر - بيروت ، دمشق، الطبعة الأولى ، 1410 - ج 1 / ص

ثانياً: حكم العورة

أجمع العلماء على أن ستر العورة فرض وواجب بالجملة على الآدميين، وأنه لا يجوز لأحد أن يصلي عريانا وهو قادر على ما يستر به عورته من الثياب، وإن لم يستر عورته وكان قادراً على سترها لم تجزه صلاته⁽⁵⁾، واختلفوا هل سترها واجب أم شرط في الصلاة؟ على قولين :

القول الأول: ذهب الجمهور إلى أنها واجبة وشرط لصحة الصلاة⁽⁶⁾ قال ابن عبد البر⁽⁷⁾: " أجمعوا على فساد صلاة من ترك ثوبه وهو قادر على الاستتار به، أو صلى عريانياً لقوله تعالى: [يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ ..] {الأعراف من الآية:31} ، لأنها وإن كانت نزلت بسبب خاص، فالعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب"، قال ابن عباس كانت المرأة تطوف بالبيت وهي عريانة فتقول من يعيرني تطواً تجعله على فرجها وتقول:

اليوم يبدو بعضه أو كله فما بدا منه فلا أحله

فنزلت هذه الآية [يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ ..] وروي أيضاً عن هشام بن عروة عن أبيه قال: كانت العرب تطوف بالبيت عراة إلا

-
- (4) موسوعة هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون لأبي نُجْدٍ سند موقع مكتبة صيد الفوائد ، ج 2 / ص 6.
- (5) الاستذكار أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر النمري : دار الكتب العلمية- بيروت الطبعة الأولى ، 1421 - 2000 تحقيق : سالم نُجْدٍ عطا ، نُجْدٍ علي معوض. ج2/ص196 روضة المستبين في شرح كتاب التلقين: لعبد العزيز بن إبراهيم بن أحمد القرشي التميمي التونسي المعروف بابن بزيمة (المتوفى: 673 هـ)المحقق: عبد اللطيف زكّاء، دار ابن حزم: 1/ 323 وشرح زاد المستقنع نُجْدٍ بن نُجْدٍ المختار الشنقيطي ، دروس صوتية قام بتفريغها موقع الشبكة الإسلامية <http://www.islamweb.net>: 33/ 4، بترقيم الشاملة آليا.
- (6) المجموع شرح المهذب: محيي الدين بن شرف الدين النووي الدمشقي ، دار الفكر - بيروت - 1997 م . ج3/167 والبحر الرائق شرح كنز الدقائق: زين الدين بن إبراهيم المعروف بابن نجيم المصري (المتوفى : 970 هـ). 1/284 وكشاف القناع عن متن الإقناع، منصور بن يونس بن إدريس البهوتي، دار الفكر - بيروت - 1402 ، تحقيق: هلال مصيلحي مصطفى هلال . ج1/263 والمخلى: لأبي نُجْدٍ علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري ، دار النشر: دار الآفاق الجديدة - بيروت، تحقيق: لجنة إحياء التراث العربي ، ج3/ 209.
- (7) المبدع شرح المقنع لابن مفلح، إبراهيم بن نُجْدٍ بن عبد الله بن نُجْدٍ (المتوفى: 884 هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان. الطبعة: الأولى، 1418 هـ - 1997 م. ج2 / 50.

الحمس⁽⁸⁾ فكانوا يطوفون عراة إلا أن يعطيهم الحمس ثياباً، فيعطي الرجال الرجال والنساء النساء، وقد سمى الله سبحانه نزع الثياب فتنة وفاحشة، وأمر بأخذ اللباس عند كل مسجد⁽⁹⁾ وعن حميد بن عبد الرحمن أن أبا هريرة أخبره: "أن أبا بكر الصديق رضي الله عنه بعثه في الحجة التي أمره عليها رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل حجة الوداع يوم النحر في رهط يؤدّن في الناس ألا لا يحج بعد العام مشرك ولا يطوف بالبيت عريان"⁽¹⁰⁾ وعن عائشة رضي الله عنها عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "لا يقبل الله صلاة حائض إلا بخمار"⁽¹¹⁾ وقال سلمة بن الأكوع: "قلت يا رسول الله إني أكون في الصيد فأصلي وليس علي إلا قميص واحد قال فازرّه ولو بشوكة"⁽¹²⁾ قال أبو إسحاق في المبدع: "والأحسن في الاستدلال أن يقال انعقد الإجماع على الأمر به في الصلاة، والأمر بالشيء نهي عن ضده، فيكون منهياً عن الصلاة مع كشف العورة، والنهي في العبادات يدل على الفساد، وهذا محله عند القدرة فإن عجز عنه وجب أن يصلي عرياناً"⁽¹³⁾

القول الثاني: ذهب القاضي إسماعيل والأبهرى وابن بكير من المالكية إلى أنها فرض وليست بشرط.⁽¹⁴⁾ قال القاضي عبد الوهاب: اختلف أصحابنا هل ستر العورة من شرائط الصلاة مع الذكر والقدرة؟ أم هي فرض وليست بشرط في صحة الصلاة؟ فلو صلى

(8) الحمس قريش وما ولدت.

(9) شرح العمدة في الفقه، أحمد بن عبد الحلیم بن تیمية الحراني أبو العباس، مكتبة العبيكان - الرياض - 1413، الطبعة: الأولى، تحقيق: د. سعود صالح العطيشان. ج2/ص590.

(10) صحيح البخاري مجلد بن إسماعيل البخاري، دار ابن كثير، البمامة - بيروت، الطبعة الثالثة، 1407 - 1987، تحقيق: د. مصطفى ديب البغا. ج2/ص586.

(11) سنن أبي داود ج1/ص173 قال الحاكم هو على شرط مسلم ولم يخرجاه المستدرك على الصحيحين ج1/ص380

(12) صحيح ابن حبان صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، مجلد بن حبان بن أحمد، مؤسسة الرسالة - بيروت - 1414 - 1993، الطبعة: الثانية، تحقيق: شعيب الأرنؤوط. ج6/ص71.

(13) المبدع: ج1/ص307

(14) التاج والإكليل لمختصر خليل، لمحمد بن يوسف بن أبي القاسم العبدري أبو عبد الله، دار الفكر - بيروت - 1398، الطبعة: الثانية. ج1/ص497 الذخيرة، لشهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، دار الغرب - بيروت - 1994م، تحقيق: مجلد حجي. ج2/ص101.

مكتشفاً مع العلم والقدرة يسقط عنه الفرض وإن كان عاصياً أثماً، ومع عدم العلم والقدرة يسقط الوجوب والشرطية.⁽¹⁵⁾ وبعض المالكية فرق بين العورة المغلظة وغير المغلظة، قال صاحب الخلاصة: يجب ستر العورة المغلظة مع القدرة على السترة، وهو واجب شرط، فإن لم يستطع صلى عرباناً، وأما غير المغلظة فسترها واجب غير شرط. والراجح أن من صلى مكشوف العورة المغلظة ناسياً أعاد أبداً وجوباً، خلافاً لمن يجعل النسيان مسقطاً للإعادة ثم ذكر الأفراد الذين يعيدون صلاتهم بسبب كشف العورة فقال: الذين يعيدون صلاتهم في الوقت الضروري لكشف العورة خمسة وهم:

- 1- من صلى مكشوف الإليتين أو العانة.
 - 2- المرأة الحرة صلت مكشوفة العورة الخفيفة، ولو كان المكشوف ظاهر قدمها، ولا إعادة عليها إذا كان المكشوف باطن قدمها.
 - 3- الصغيرة المأمورة بالصلاة إذا صلت بدون السترة الواجب على الحرة الكبيرة.
 - 4- المصلي في ثوب نجس أو حرير، ومثله الذهب ولو خاتماً.
 - 5- العاجز عن ستر العورة المغلظة إذا صلى مكشوفها ثم وجد ساتراً.⁽¹⁶⁾
- وحجة عدم الشرطية قوله تعالى: [يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ ...] {المائدة من الآية:6}، فلو وجب شيء آخر لذكره مع ما ذكر، وعدم ذكره دليل على عدم شرطيته، وعند أبي داود " إِنَّهَا لَا تَتِمُّ صَلَاةُ أَحَدِكُمْ حَتَّى يُسَبِّحَ الْوُضُوءَ كَمَا أَمَرَهُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ - فذكر الوضوء وأفعال الصلاة - ⁽¹⁷⁾ ومفهومه أن ذلك القدر كاف في القبول فلا يكون غيره واجباً ⁽¹⁸⁾ واستدلوا أيضاً بقوله تعالى: [يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ]

(15) مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، محمد بن عبد الرحمن المغربي أبو عبد الله، دار الفكر - بيروت - 1398، الطبعة: الثانية . ج1/ص497.

(16) الخلاصة الفقهية على مذهب السادة المالكية، محمد العربي القروي، دار الكتب العلمية - بيروت . ج1/ص64-65 .

(17) سنن أبي داود ، سليمان بن الأشعث أبو داود السجستاني الأردني، دار الفكر ، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد ج1/ص227.

(18) الذخيرة، لشهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، دار الغرب - بيروت - 1994م، تحقيق: محمد حجي . ج2/ص102.

مَسْجِدٍ .. [{الأعراف من الآية: 31} ، فحملوا الأمر على الندب، لأن المراد بذلك الزينة الظاهرة من الرداء وغيره من الملابس المتخذة للزينة - حسب رأيهم - محتجين لذلك بما جاء في الحديث عَنْ سَهْلِ بْنِ سَعْدٍ، قَالَ: " كَانَ رِجَالٌ يُصَلُّونَ مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَاقِدِي أَرْهَمَ عَلَى أَعْنَاقِهِمْ، كَهَيْئَةِ الصَّبَّيَانِ، وَيُقَالُ لِلنِّسَاءِ: «لَا تَرْفَعْنَ رُؤُوسَكُنَّ حَتَّى يَسْتَوِيَ الرَّجَالُ جُلُوسًا".⁽¹⁹⁾ كانت النساء متأخرات عن صف الرجال فنهين عن رفع رؤوسهن حتى يستوي الرجال جالسين حتى لا يقع بصرهن على عوراتهم، ووجه الدلالة: أن من لم يجد ما يستر به عورته فإنه يصلي عريانا بخلاف الطهارة، فإنه اختلف فيمن عدم الطهارة.⁽²⁰⁾ والراجع ما ذهب إليه الجمهور لما استدلوا به من أدلة راجحة والله أعلم.

الفصل الأول

حدُّ العورة

ويشتمل على مباحث ثلاثة

المبحث الأول

حدُّ عورة الرجل

اختلف الفقهاء في حدِّ عورة الرجل على قولين :

القول الأول : ذهب الظاهرية وأبو سعيد الاصطخري من الشافعية ورواية عن أحمد

وهو قول ابن أبي ذئيب⁽²¹⁾ إلى أن عورة الرجل هي الذَّكَر وحلقة الدبر فقط .

القول الثاني: ذهب الجمهور⁽²²⁾ إلى أن عورته من السرة إلى الركبة . مع اختلافهم في

السرة والركبة كما سيأتي:

(19) صحيح البخاري ج1/ص142 صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج أبو الحسين القشيري النيسابوري، دار إحياء التراث العربي - بيروت، تحقيق: مُجَدُّ فُؤَادِ عَبْدِ الْبَاقِي . ج1/ص326.

(20) بداية المجهتد ونهاية المقتصد، محمد بن أحمد بن مُجَدُّ بن رشد القرطبي أبو الوليد، دار النشر: دار الفكر - بيروت . ص99.

(21) المجموع: ج3/ 170 ، والمبدع: ج1/ 363 ، والخلی: ج3/ 211 .

(22) البحر الرائق: ج384/1 و رد المختار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار لابن عابدين، دار الفكر للطباعة والنشر سنة النشر 1421هـ - 2000م مكان النشر بيروت ج:404/1 والمجموع: ج3/ 170 ، وإقناع للشريبي: الإقناع في حل ألفاظ أبي

وروى أبو الفرج (23) ما ظاهره أن جميع بدن الرجل عورة في الصلاة (24) ولا أعلم له دليلاً.

الأدلة

استدل أصحاب القول الأول : بما روي عن أنسٍ : أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ، عَزَا حَيْبَرَ، فَصَلَّيْنَا عِنْدَهَا صَلَاةَ الْعِدَاةِ بَعْلَسٍ، فَزَكَبَ نَبِيُّ اللَّهِ ﷺ، وَزَكَبَ أَبُو طَلْحَةَ، وَأَنَا رَدِيفُ أَبِي طَلْحَةَ، فَأَجْرَى نَبِيُّ اللَّهِ ﷺ فِي زُقَاقٍ حَيْبَرَ، وَأَنَّ زَكَبَتِي لَتَمَسُّ فَيَخَذُ نَبِيُّ اللَّهِ ﷺ، ثُمَّ حَسَرَ الْإِزَارَ عَنْ فَخْذِهِ حَتَّى إِنِّي أَنْظُرُ إِلَى بَيَاضِ فَخْذِ نَبِيِّ اللَّهِ ﷺ.. الحديث (25) فصح أن الفخذ ليست بعورة، ولو كانت عورة لما كشفها الله عز وجل عن رسول الله المطهر المعصوم من الناس حال النبوة والرسالة، ولا أراها أنس بن مالك ولا غيره ، وهو تعالى قد عصمه من كشف العورة حال الصبا وقبل النبوة ، كما حدّث عمرو بن دينار قال : سمعت جابرَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ يُحَدِّثُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَنْفُلُ مَعَهُمُ الْحِجَارَةَ لِلْكَعْبَةِ وَعَلَيْهِ إِزَارُهُ فَقَالَ لَهُ الْعَبَّاسُ عَمُّهُ يَا ابْنَ أَخِي لَوْ حَلَلْتَ إِزَارَكَ فَجَعَلْتُهُ عَلَى مَنْكِبِكَ دُونَ الْحِجَارَةِ قَالَ فَحَلَّهُ فَجَعَلَهُ عَلَى مَنْكِبِهِ فَسَقَطَ مَعْشِيًا عَلَيْهِ قَالَ فَمَا رَأَيْتَ بَعْدَ ذَلِكَ الْيَوْمَ عُرْيَانًا (26) واستدلوا أيضاً بما رواه أبو العالبيّة البراء قال: مرّ بي عبْدُ اللَّهِ بِنُ الصَّامِتِ،

شجاع ، مُجَدِّ الشَّرِيبِي المَظْبِي ، دار الفكر - بيروت - 1415 ، تحقيق: مكتب البحوث والدراسات ج 1 / 123 . ، والمغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل الشيباني، عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي أبو مُجَدِّ ، دار الفكر - بيروت - 1405 ، الطبعة: الأولى، ج 1 / 337 ، والإنصاف الإنصاف في التنبيه على المعاني والأسباب التي أوجبت الاختلاف عبد الله بن مُجَدِّ بن السيد البطليوسي ، دار الفكر - بيروت الطبعة الثانية ، 1403 تحقيق : د. مُجَدِّ رضوان الدايدة. ج 1 / 449 ، وحاشية العدوي حاشية العدوي على شرح كفاية الطالب الرباني علي الصعدي العدوي المالكي، تحقيق يوسف الشيخ مُجَدِّ البقاعي ، دار الفكر سنة النشر 1412 مكان النشر بيروت. ج 3 / 595 ، والقوانين الفقهية مُجَدِّ بن أحمد بن جزى الكلبي الغرناطي: ج 1 / 40 . الدراري المضية شرح الدرر البهية، ل محمد بن علي الشوكاني، دار الجيل - بيروت - 1407 - 1987 : ج 1 / 93 .

(23) هو عمر "أبو عمرو" بن مُجَدِّ الليثي، البغدادي "أبو الفرج"، لغوي فقيه، أصولي، أصله من البصرة نشأ ببغداد، توفي سنة ثلاثين وثلاثمائة هـ وقيل إحدى وثلاثين هـ، من آثاره: "الحاوي في مذهب مالك". "اللمع في أصول الفقه". معجم المؤلفين "8/12" إرشاد الفحول إلي تحقيق الحق من علم الأصول : 1/175.

(24) الذخيرة ج 2/ص 102

(25) صحيح البخاري : 1/145 وصحيح مسلم : 1/1043 .

(26) صحيح البخاري : 1/143 ، وصحيح مسلم : 1/268 .

فَأَلْقَيْتُ لَهُ كُرْسِيًّا، فَعَجَسَ، فَقُلْتُ لَهُ: إِنَّ ابْنَ زِيَادٍ قَدْ أَخَّرَ الصَّلَاةَ، فَمَا تَأْمُرُ؟ فَضَرَبَ
فَخِذِّي ضَرْبَةً - أَحْسَبُهُ قَالَ: حَتَّى أَثَّرَ فِيهَا - ثُمَّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا ذَرٍّ كَمَا سَأَلْتَنِي، فَضَرَبَ
فَخِذِّي كَمَا ضَرَبْتُ فَخِذَكَ، فَقَالَ: صَلِّ الصَّلَاةَ لَوْ قَتَيْتَهَا، فَإِنْ أَدْرَكْتَ مَعَهُمْ فَصَلِّ، وَلَا تَقُلْ:
قَدْ صَلَّيْتُ، فَلَا أُصَلِّي " (27) وجه الدلالة أنه لو كانت الفخذ عورة لما مسها رسول الله
من أبي ذر أصلاً بيده المقدسة، ولو كانت الفخذ عند أبي ذر عورة لما ضرب عليها بيده،
وكذلك يقال في عبد الله بن الصامت .واستدلوا أيضاً بما روت عائشة أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ -
ﷺ - كَانَ جَالِسًا كَاشِفًا عَنِ فَخِذِهِ فَاسْتَأْذَنَ أَبُو بَكْرٍ فَأَذِنَ لَهُ - وَهُوَ عَلَى حَالِهِ - ثُمَّ
اسْتَأْذَنَ عُمَرُ فَأَذِنَ لَهُ - وَهُوَ عَلَى حَالِهِ - ثُمَّ اسْتَأْذَنَ عُثْمَانُ فَأَرْحَى عَلَيْهِ ثِيَابَهُ ، فَلَمَّا قَامُوا
قُلْتُ : يَا رَسُولَ اللَّهِ اسْتَأْذَنَ أَبُو بَكْرٍ وَعُمَرُ فَأَذِنْتَ لَهُمَا ، وَأَنْتَ عَلَى حَالِكَ فَلَمَّا اسْتَأْذَنَ
عُثْمَانُ أَرْحَيْتَ عَلَيْكَ ثِيَابَكَ ، فَقَالَ : " يَا عَائِشَةُ أَلَا أَسْتَحْيِي مِنْ رَجُلٍ ، وَاللَّهِ إِنَّ
الْمَلَائِكَةَ لَتَسْتَحْيِي مِنْهُ " (28) فهذا يدل على أنه ليس بعورة ، ولأنه ليس بمخرج للحدث
كالساق .

وأستدل أصحاب القول الثاني بأحاديث عدة منها :

- 1- ما رواه الخلال بإسناده والإمام أحمد في مسنده عن جرهد أن رسول الله رآه قد
كشف عن فخذه فقال : " غط فخذك فإن الفخذ من العورة " (29) .
- 2- ما رواه الدارقطني " أن رسول الله قال لعلي لا تَكْشِفْ فَخِذَكَ وَلَا تَنْظُرْ إِلَى فَخِذِ
حَيٍّ وَلَا مَيِّتٍ " (30) .

(27) صحيح مسلم : 1 / 449 .

(28) عون المعبود شرح سنن أبي داود، مُجَدِّدُ ثَمَسِ الْحَقِّ الْعَظِيمِ آبَادِي: دار الكتب العلمية - بيروت - 1995م، الطبعة: الثانية .

ج 38 / 11 ، قال الشوكاني : الحديث أخرجه نحوه البخاري تعليقاً . نيل الأوطار مُجَدِّدُ بِنِ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الشُّوكَانِيِّ الْبَيْهَقِيِّ

(المتوفى: 1250هـ) ، دار الحديث، مصر، الطبعة: الأولى، 1413هـ - 1993م: ج 2 / 50 .

(29) صحيح البخاري : ج 1 / 145 .

(30) عون المعبود : ج 37 / 11 وسنن البيهقي سنن البيهقي الكبرى، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى أبو بكر البيهقي، مكتبة دار

البايز - مكة المكرمة - 1414 - 1994 ، تحقيق: مُجَدِّدُ عَبْدِ الْقَادِرِ عَطَا: ج 2 / 228

3- وروي عن أبي أيوب الأنصاري قال: قال رسول الله " أسفل السرة وفوق الركبتين من العورة" (31).

4- وروى الدارقطني بإسناده عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال : قال رسول الله " إِذَا زَوَّجَ أَحَدُكُمْ عَبْدَهُ أُمَّتَهُ، أَوْ أَجِيرَهُ فَلَا يَنْظُرَ إِلَى شَيْءٍ مِنْ عَوْرَتِهِ، فَإِنَّ مَا تَحْتِ السَّرَّةِ، إِلَى الرُّكْبَةِ عَوْرَةٌ " (32) وفي لفظٍ " ما بين سرتة وركبته من عورته " (33) والحر والعبد في ذلك على السواء في النهي لتناول النص لهما جميعاً.

5- ما ورد عن أبي موسى الأشعري " أن النبي كان قاعداً في مكان فيه ماء قد كشف عن ركبته - أو ركبته - فلما دخل عثمان غطاها " (34).

6- ما رواه محمد بن جحش قال " مرَّ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَنَا مَعَهُ عَلَى مَعْمَرٍ، وَفَخَذَاهُ مَكْشُوفَتَانِ فَقَالَ: " يَا مَعْمَرُ، غَطِّ فِخْذَيْكَ فَإِنَّ الْفِخْذَيْنِ عَوْرَةٌ " (35).

والذي يبدو أن ما ذهب إليه الجمهور هو الراجح من أن الفخذ عورة ، لما استدلوا به من أحاديث كثيرة عن النبي تكاد أن تكون في حكم التواتر المعنوي زيادة على أن حديث جرهد صحيح وحديث أبي موسى رواه البخاري وحديث معمر أيضاً أخرجه البخاري في صحيحه تعليقاً وأخرجه الحاكم قال ابن حجر في الفتح : ورجاله من رجال الصحيح غير أبي كثير لم يجد فيه تصريحاً. أما بقية الأحاديث وإن كان فيها ضعف فإنه يقوي بعضها البعض الآخر، زيادة على أن معناها متفق مع الأحاديث الصحيحة التي ذكرناها، قال

(31) سنن البيهقي: ج 1 / 231 والدرية في تخريج أحاديث الهداية نصب الراهية لأحاديث الهداية، عبدالله بن يوسف أبو محمد الحنفي الزيلعي، دار الحديث - مصر - 1357، تحقيق: محمد يوسف البنوري. ج: 1 / 122 قال الزيلعي : ويروى ما دون سرته حتى يجاوز ركبته. غريب . نصب الراهية : ج 1 / 297 .

(32) أخرجه الدارقطني بإسناد ضعيف . الدرية في تخريج أحاديث الهداية : ج 1 / 122 . وضعفه البيهقي : البدر المنير : ج 1 / 152 0
(33) نصب الراهية : ج 1 / 296 وتلخيص الحبير التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير ، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (المتوفى : 852هـ) : دار الكتب العلمية ، الطبعة الأولى 1419 هـ . 1989م . ج 1 / 279 .

(34) صحيح البخاري : ج 3 / 1351 .

(35) فتح الباري : ج 1 / 469 . وعون المعبود : ج 11 / 37 . ومجمع الزوائد ومنبع الفوائد: علي بن أبي بكر الهيثمي، دار الكتاب العربي - القاهرة ، بيروت - 1407 . ج: 2 / 52 . / 66 .

الشوكاني: والأحاديث المعارضة لا تصلح لمعارضة هذه الأحاديث⁽³⁶⁾ وقال النووي : وأما حديث عائشة في دخول أبي بكر وعمر وعثمان على النبي لا دلالة فيه على أن الفخذ ليس بعورة ، لأنه مشكوك في المكشوف أهو الفخذ أم الساق ؟ وأما حديث زقاق خيبر فمحمول على أنه انكشف الإزار وانحسر بنفسه ، لا أن النبي تعمد كشفه، يدل عليه ما ثبت في الصحيحين من حديث أنس قوله " وانحسر الإزار "⁽³⁷⁾ وأما حديث جابر، وإن كان صحيحاً فهو قبل البعثة ولم يكن فيه تشريع للأمة، علماً أن الظاهر من الحديث أنه كشف العورة المغلظة، والعورة المغلظة لا خلاف في أنها عورة حتى عند الظاهرية ومن وافقهم، وأما حديث أبي العالية فلا دلالة فيه أيضاً، لأن ضَرْبَ الفخذ لا يعني أنها كانت مكشوفة فعمل الضرب كان من فوق الثياب والله تعالى أعلم.

المبحث الثاني

حكم السرة والركبة

بعد أن اتفق جمهور الفقهاء على أن العورة من السرة إلى الركبة اختلفوا في حكمهما على ثلاثة أقوال:

القول الأول: ذهب الشافعية والحنابلة⁽³⁸⁾ إلى أن السرة والركبة ليستا من العورة . لما رواه أبو سعيد الخدري "أن النبي قال: " عَوْرَةُ الرَّجُلِ مِنْ سُرَّتِهِ إِلَى رُكْبَتَيْهِ "⁽³⁹⁾

القول الثاني: ذهب أبو حنيفة في رواية وأحمد في رواية وفي وجهه للشافعية وقول للزيدية⁽⁴⁰⁾ إلى التفريق بين الركبة والسرة، فأدخلوا الركبة في العورة وأخرجوا السرة منها، بدليل ما روي عن عمير بن إسحاق قال، كنت أمشي مع الحسن بن علي في بعض طرق المدينة فلقينا أبو هريرة فقال للحسن : اكشف لي عن بطنك جعلتُ فداك حتى أُقْبَلَ حيث

(36) الدراري المضية : ج 1/ 93 .

(37) صحيح مسلم ج2/ص1044 .

(38) مختصر المجموع : ج 3/ 100 والمغني : ج 1/ 338 والمبدع : ج 1/ 360 والإقناع للشربيني ج: 1/ 123 .

(39) تلخيص الحبير : ج 1/ 297 ونصب الرابة : ج 1/ 296 .

(40) البحر الرائق: ج 284/1 والإنصاف : ج 4/ 451 والمجموع : ج 1/ 370 والدراري المضية : ج 1/ 93 .

رَأَيْتَ رَسُولَ اللَّهِ يُقْبَلُهُ. قَالَ : فَكَشَفَ عَنْ بَطْنِهِ فَقَبَّلَ سُرَّتَهُ" (41) فلو كانت السرة عورة لما قَبَّلَهَا رَسُولَ اللَّهِ. ولما فعلها أبو هريرة . واستدلوا أيضاً بما روي عن عقبه بن علقمة عن علي قال: قال رسول الله " الرُّكْبَةُ مِنَ الْعَوْرَةِ " (42) وعقبه هذا هو اليشكري ضعفه أبو حاتم والدارقطني، إلا أن الموضوع موضع احتياط، فحكمتنا بدخول الركبة ضمن العورة احتياطاً، لأنها ملتقى عظم العورة وعظم الساق فاجتمع فيها الحلال والحرام ولا مميّز، فكان موضع احتياط. (43)

القول الثالث : ذهب أبو حنيفة في رواية وأحمد في رواية ووجه عند الشافعية (44) إلى أنهما من العورة ولا أعلم لهم دليلاً إلا في الركبة وفي الذي استدل به أصحاب القول الثاني .

وهناك وجه عند الشافعية بأن السرة عورة دون الركبة (45) .

والذي يبدو لي أن ما ذهب إليه أصحاب القول الثاني من أن الركبة من العورة دون السرة هو الراجح ، أما السرة فلتقبيل النبي وأبو هريرة سرة الحسن، وأما الركبة فإن قوله (إلى الركبة) فإن (إلى) تأتي بمعنى الغاية، وتأتي بمعنى مع، فإن كانت بمعنى (مع) فإنها تدخل في العورة ، وإن كانت بمعنى (الغاية) فالغاية إما أن تدخل تحت المغيا وإما أن لا تدخل ، فإن كانت الغاية من جنس المغيا فإنها تدخل تحت المغيا ويكون ذكرها لاستخراج ما بعدها من الحكم كقوله تعالى: [... وَأَيَّدِيكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ ...] {المائدة من الآية:6} وعليه فإن الركبة تكون من العورة، وأما إن كانت الغاية من غير جنس المغيا فإنها لا تدخل تحتها كقوله تعالى: [... ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ ...] {البقرة من الآية:187} فالليل ليس

(41) نصب الرأية : 4 / 242 . والدراية : 2 / 226 . نيل الأوطار : 53/2

(42) أخرجه الدارقطني من حديث علي بإسناد ضعيف . الدراية : ج 1 / 132 .

(43) شرح فتح القدير شرح فتح القدير، لكمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي، دار الفكر - بيروت، الطبعة: الثانية .: ج 1 / 258 . وحاشية ابن عابدين : ج 1 / 404 .

(44) البحر الرائق : ج 1 / 284 والإنصاف : ج 4 / 451 والمجموع ج: 3 / 170 حواشي الشرواني حواشي الشرواني والعبادي، عبد الحميد الملكي الشرواني (المتوفى : 1301هـ) وأحمد بن قاسم العبادي (المتوفى : 992هـ)، ج 2 / 111 .

(45) حواشي الشرواني : ج 2 / 111 .

من جنس النهار بخلاف الفخذ والركبة والساق والقدم فكلها من جنس واحدة وهي الرجل والله تعالى أعلم .

المبحث الثالث

عورة المرأة

اختلف الفقهاء في عورة المرأة على أربعة أقوال :

القول الأول : ذهب الشافعية والمالكية وظاهر الرواية عند الحنابلة والظاهرية⁽⁴⁶⁾ إلى أن عورة المرأة كل بدنها إلا الوجه والكفين ، وبه قال الأوزاعي وأبو ثور⁽⁴⁷⁾ وذلك لقوله تعالى : [... وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا ...] {النور من الآية: 31} قال ابن عباس رضي الله عنه في قوله: إلا ما ظهر منها ، هو وجهها وكفيها ، وهذا تفسير عائشة رضي الله عنها أيضاً⁽⁴⁸⁾ ، ولأن النبي صلى الله عليه وسلم نهى المرأة في الإحرام من لبس القفازين والنقاب⁽⁴⁹⁾ ولو كان الوجه والكفين عورة لما حرّم سترهما ، واستدلوا أيضاً بما روى سليمان بن يسار عن ابن عباس أنه أخبره أن امرأة من خثعم استفتت النبي صلى الله عليه وسلم في حجة الوداع والفضل بن عباس رديف رسول الله وذكر الحديث وفيه " فأخذ الفضل يلتفت إليها وكانت امرأة حسناء وأخذ رسول الله يحول وجه الفضل من الشق الآخر " ⁽⁵⁰⁾ فلو كان الوجه عورة يلزم ستره لما أفرها على كشفه بحضرة الناس، ولأمرها أن تسبل عليه من فوق، ولو كان وجهها مغطى ما عرف الفضل بن عباس أحسناء هي أم شوهاة، ولأن الحاجة تدعو إلى إبراز الوجه للبيع والشراء، وإلى إبراز الكف للأخذ والعطاء.

(46) المجموع : ج 3/170 والإقناع للشريبي : ج 1/123 . ومواهب الجليل : ج 1/499 والقوانين الفقهية : ج 1/41 .

والإنصاف : ج 4/452 . والمبدع : ج 1/362 . والحلى : ج 3/219 .

(47) المجموع : ج 2/170 .

(48) المجموع : ج 2/170 .

(49) المبدع : ج 1/363 . والمجموع 3/1270 .

(50) صحيح البخاري : 2/551 وصحيح مسلم : 2: 973

القول الثاني : ذهب الحنفية والمزني والثوري والقاضي عياض⁽⁵¹⁾ إلى أن الوجه والكفين والقدمين مستثناة من العورة لتحقق الابتلاء، وإن قوله تعالى : [... وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا ...] {النور من الآية:31} فالقدم ليست للزينة الظاهرة عادةً، والمقصود بالآية هو قرع الخللخال ، فأفاد أن الخللخال من الزينة الباطنة دون القدمين . وفي الذراع عند الحنفية روايتان : قال السرخسي : الأصح أنه عورة. وفي الاختيار: لو انكشف ذراعها جازت صلاحها، لأنه من الزينة الظاهرة، وهو محل السوار، كما أنها تحتاج إلى كشفه للخدمة إلا أن ستره أفضل، وصحح بعضهم أنه عورة في الصلاة لا خارجها⁽⁵²⁾.

القول الثالث : ذهب أحمد في رواية إلى أن المرأة كلها عورة إلا الوجه فقط، لقوله : " المرأة عورة فإذا خرجت استشرفها الشيطان " ⁽⁵³⁾ وهذا عام إلا ما خصه الدليل، وأما تفسير ابن عباس لقوله تعالى : [... وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا ...] بأنه الوجه والكفين ، فقد روى أبو حفص عن عبد الله بن مسعود خلافه، فإنه قال: بأن المقصود منها هي الثياب، كما أنه لا يجب كشف الكفين في الإحرام، وإنما يحرم أن تلبس فيهما شيئاً مصنوعاً على قدرهما، كما يحرم على الرجل لبس السراويل والذي يستر به عورته⁽⁵⁴⁾ وذكر صاحب البحر الرائق قولاً للأحناف قريباً من هذا القول وهو : إنَّ ظهر الكف عورة دون باطنه، لأن المتبادر عدم دخول ظهر الكف في العورة، لكن إضافة الظاهر إلى مسمى الكف يقتضي أنه ليس داخلياً في الكف⁽⁵⁵⁾

القول الرابع: ذهب أبو بكر عبد الرحمن التابعي وأحمد في رواية⁽⁵⁶⁾ إلى أن جميع بدنها عورة حتى الوجه، واستدلوا بقوله تعالى : [يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لَأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا

(51) البحر الرائق : 484/1 وشرح فتح القدير : 259/1 ومواهب الجليل : 499/1

(52) شرح فتح القدير : 259/1

(53) أخرجه الترمذي وقال : صحيح حسن غريب . سنن الترمذي : 476/3 وصحيح بن حبان : 412/2

(54) الإنصاف : 452/1

(55) البحر الرائق : 284/1

(56) بداية المجتهد : ص99 ، ومختصر المجموع : 101/3 ، والمبدع : 362/1

رَجِيمًا] {الأحزاب: 59} وردَّ أصحاب القول الأول على غيرهم بما روت أم سلمة رضي الله عنها قالت: قلت يا رسول الله أتصلي المرأة في درع وخمار وليس عليها إزار قال: " نعم إذا كان سابغاً يغطي ظهر قدميها" (57) وبما روى ابن عمر أن رسول الله قال: " لا ينظر الله إلى من جر ثوبه خيلاء ، فقالت أم سلمة : فكيف يصنع النساء بذيولهنَّ إذاً تنكشف أقدامهنَّ قال: يرخينه ذراعاً ولا يزدنَّ عليه" (58) فهذا يدل على وجوب تغطية القدمين، لأنه محل لا يجب كشفه في الإحرام فلم يجر كشفه في الصلاة كالساقين (59) علماً أن الفقهاء مجمعون على وجوب تغطية الوجه واليدين إذا خافت المرأة الفتنة، وهذا الإجماع في رأيي يقوي ما ذهب إليه أصحاب القول الرابع سيما في زماننا هذا لكثرة الفساد والفساق الذين يجلسون في الطرقات وليس لهم عمل إلا التعرض للنساء، وهذا يكفي لوجوب تغطية الوجه، قال الدمياطي: (60) واعلم أن للحرمة أربع عورات فعند الأجانب جميع البدن وعند المحارم والخلوة ما بين السرة والركبة وعند النساء الكافرات ما يبدو عند المهنة وفي الصلاة جميع بدنهما ما عدا وجهها وكفيها والله أعلم .

الفصل الثاني

اللباس الواجب في الصلاة

ويشتمل على خمسة مباحث

المبحث الأول

ما يجب ستر العورة به

يجب ستر عورة الرجل بثوب واحد لا يصف لون البشرة أو بما يحول بين الناظر ولوئها ولا يكفي ثوب رقيق يشاهد من ورائه سواد البشرة أو بياضها، وذكر الدسوقي ثلاثة طرق

(57) نصب الراية : ج 1 / 299 وينظر تحفة الأحوزي بشرح جامع الترمذي، مُجَّد عبد الرحمن بن عبد الرحيم المباركفوري أبو العلا، دار الكتب العلمية - بيروت .: ج 2 / 121 .

(58) قال الترمذي : هذا حديث حسن . الجامع الصحيح : ج 4 / 223 وينظر سنن البيهقي : ج 5 / 494

(59) المغني : ج 1 / 349 ، والمخلى : ج 3 / 222

(60) إغاثة الطالبين على حل ألفاظ فتح المعين لشرح قرّة العين بمهمات الدين أبي بكر ابن السيد مُجَّد شطا الدمياطي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ج 1/ص 113.

في المذهب حيث قال: "إن ستر العورة في الصلاة بالثوب الشافٍ فيه ثلاثة طرق فقيل إنه كالعدم ويعيد أبداً، كانت العورة تظهر منه للمتأمل أو لغيره، وقيل بصحة الصلاة مطلقاً، وقيل بالتفصيل بين ما تظهر منه العورة عند التأمل وما تظهر منه عند عدم التأمل، فتصح في الأول دون الثاني⁽⁶¹⁾" ولا يكفي أيضاً الغليظ المهلهل النسج الذي يظهر بعض العورة من خلاله فلو ستر اللون ووصف حجم البشرة كالركبة والإلية ونحوهما صحت الصلاة فيه لوجود الستر⁽⁶²⁾ ويشترط ستر العورة من أعلى ومن الجوانب ولا يشترط من أسفل الذيل والإزار حتى لو كان عليه ثوب متسع الذيل فصلى على طرف سطح ورأى عورته من ينظر إليه من أسفل صحت صلاته بخلاف ما قاله إمام الحرمين والشاشي من فساد صلاته⁽⁶³⁾ والدليل على جواز الصلاة في الثوب الواحد أحاديث كثيرة منها :

- 1- عن أبي هريرة قال : نادى رجل رسول الله فقال: يا رسول الله أيصلي الرجل في الثوب الواحد فقال رسول الله : "أولكلكم ثوبان " ⁽⁶⁴⁾
- 2- عن علي بن أبي طالب أن رسول الله قال : "إذا كان الثوب واسعاً فصل فيه متوشحاً وإذا كان صغيراً فصل فيه متزراً" ⁽⁶⁵⁾
- 3- عن محمد بن عبد الرحمن بن أبي بكر عن أبيه قال: أمنا جابر بن عبد الله في قميص ليس عليه رداء، فلما انصرف قال إني رأيت رسول الله يصلي في قميص ⁽⁶⁶⁾ ونقل الزرقاني عن الباجي قوله : إن عدم وجود أكثر من ثوب واحد أمر شائع، والضرورة إذا كانت شائعة، كانت الرخصة بها عامة. مثال ذلك : إن الغالب في السفر وجود المشقة، فعمت الرخص من لا تلحقه مشقة فيه، ولما ندرت في الحضر لم تدرك الرخصة فيه من تدركه

(61) حاشية الدسوقي على الشرح الكبير مُجَّد عرفه الدسوقي تحقيق مُجَّد عليش ، دار الفكر مكان النشر بيروت. ج1/ص211.

(62) المجموع : 283/3 والبحر الرائق : 1/ 283 والمغني : 1/ 339 وحاشية الدسوقي : 1/ 211 والمخلى : 3/ 209

(63) المجموع : 283/3

(64) لكامل في ضعفاء الرجال: أبو أحمد بن عدي الجرجاني (المتوفى: 365هـ) تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود-علي مُجَّد معوض،

الكتب العلمية - بيروت-لبنان، الطبعة: الأولى، 1418هـ/1997م. ج3/ص345

(65) مصنف عبد الرزاق مصنف عبد الرزاق أبو بكر عبد الرزاق بن همام بن نافع الحميري اليماني الصنعاني (المتوفى: 211هـ)، المحقق:

حبيب الرحمن الأعظمي، من منشورات المجلس العلمي - الهند، الطبعة: الثانية، 1403. ج1/ص352.

(66) سنن أبي داود ج1/171

المشقة، وعليه لما كان عدم الثوب الواحد نادراً، لا تجوز الصلاة بدونه مع القدرة. وعن سعيد بن المسيب أنه قال سئل أبو هريرة، هل يصلي الرجل في ثوب واحد؟ فقال: نعم. ف قيل له : هل تفعل أنت ذلك؟ فقال :نعم إني لأصلي في ثوب واحد وإن ثيابي لعلى المشجب. قال الباجي اقتصر على الجائز دون الأفضل ليبين جوازه فيقتدى به في قبول رخصة الله تعالى، ولعل السائل ممن لا يجد ثوبين فأراد تطيب نفسه وإعلامه بصحة ذلك، وأنه يفعل مع القدرة على ثوبين، فكيف بمن لا يقدر..؟⁽⁶⁷⁾ وإن انكشف من العورة شيء يسير عفي عنه، لأن اليسير يشق التحرز منه وإن كثر بطلت الصلاة به، لأن التحرز منه ممكن، وإن أطارت الريح ثوبه عن عورته فأعاده بسرعة، لم تبطل صلاته، لأنه يسير فأشبهه اليسير من العورة⁽⁶⁸⁾ والمستحب له أن يصلي في ثلاثة أثواب، قميص وإزار ورداء وعمامة⁽⁶⁹⁾

أما المرأة : فقد اتفق الفقهاء على أن اللباس المجزئ لها في الصلاة هو درع وخمار.⁽⁷⁰⁾ وذلك لما روي عن أم سلمة أنها سألت النبي أتصلي المرأة في درع وخمار ليس عليها إزار؟ قال: " إذا كان الدرع سابغاً يغطي ظهور قدميها"⁽⁷¹⁾ وعن عائشة رضي الله عنها أن النبي قال: " لا تقبل صلاة حائض إلا بخمار"⁽⁷²⁾ وكان نساء النبي يفتنن بذلك⁽⁷³⁾ قال السرخس: والمستحب لها ثلاثة أثواب، درع وإزار وخمار، فإن صلت في ثوب واحد متوشحة به يجزئها إذا سترت به رأسها وسائر جسدها سوى الوجه والكفين⁽⁷⁴⁾.

(67) شرح الزرقاني شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك،، محمد بن عبد الباقي بن يوسف الزرقاني، دار الكتب العلمية - بيروت - 1411، الطبعة: الأولى . ج1/410.

(68) الكافي في فقه الإمام أحمد بن حنبل،: عبد الله بن قدامة المقدسي أبو محمد،: المكتب الاسلامي - بيروت. ج1/ص112

(69) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، علاء الدين الكاساني، دار الكتاب العربي - بيروت - 1982، الطبعة: الثانية. ج1/ص219

(70) المجموع : ج 3/ 174 وبداية المجتهد : ص100 والبحر الرائق : ج1/ 284 والمغني : ج 1/ 350 والمحلى : ج3/222.

(71) قال الحاكم: هذا حديث صحيح على شرط البخاري ولم يخرجاه . المستدرك: 380/1 .

(72) مسند أحمد بن حنبل، أحمد بن حنبل أبو عبدالله الشيباني، مؤسسة قرطبة - مصر ج6/ص150.

(73) المجموع : 3/ 174 والمغني : 350/1

(74) ينظر بدائع الصنائع ج1/ص219

المبحث الثاني

من صلى في ثوب ليس على عاتقه منه شيء

اختلف الفقهاء في حكمه على قولين :

القول الأول : ذهب الجمهور إلى صحة صلاته مع الكراهة⁽⁷⁵⁾ إلا أن الحنفية قالوا بأنها من الكراهة التحريمية⁽⁷⁶⁾ فإن لم يجد ثوباً يطرحه على عاتقه طرح حبلاً حتى لا يخلو من شيء .

واستدلوا: بأن العورة الواجب سترها من السرة إلى الركبة، وقد حصل ستره، وما كان فوق السرة ليس داخلياً في العورة، فأشبهه باقي البدن، إلا أننا قلنا مكروه لحديث جابر في قوله " فاتزر به"⁽⁷⁷⁾ وما روى أبو هريرة أن النبي قال : " لا يصلين أحدكم في الثوب الواحد ليس على عاتقه منه شيء"⁽⁷⁸⁾ ولأن ستر العورة إن حصل فلم تحصل الزينة وقد قال الله تعالى: { يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ } [الأعراف:31] وروي أن رجلاً سأل ابن عمر عن الصلاة في ثوب؟ فقال له: رأيت لو أرسلتني في حاجة أكنت منطلقاً في ثوب واحد؟ فقال: لا. فقال: الله أحق أن تتزين له.⁽⁷⁹⁾

وقال الشوكاني: و ليس المقصود من الحديث ستر المنكبين بل المراد منه أن يأمن من استرخاء الثوب وسقوطه، وقد ثبت ما يفيد هذا المعنى من حديث أبي هريرة عند البخاري وغيره قال: سمعت رسول الله يقول: " من صلى في ثوب واحد فليخالف بطرفيه"⁽⁸⁰⁾ فليس

(75) المجموع ج3/ص177 الفواكه الدواني الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني: أحمد بن غانم (أو غنيم) بن سالم ابن مهنا، (المتوفى: 1126هـ)، دار الفكر، بدون طبعة، تاريخ النشر: 1415هـ - 1995م، ج1/ص129 الذخيرة ج2/ص111.

(76) ينظر بدائع الصنائع ج1/ص219 حاشية على مراقي الفلاح شرح نور الإيضاح: أحمد بن محمد بن إسماعيل الطحاوي الحنفي، المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق، سنة النشر 1318هـ، مصر. ج1/ص141

(77) صحيح البخاري ج1/ص142

(78) شرح النووي على صحيح مسلم: أبو زكريا يحيى بن شرف بن مري النووي، دار إحياء التراث العربي - بيروت - 1392، الطبعة: الطبعة الثانية ج4/ص231.

(79) بدائع الصنائع ج1/ص219.

(80) صحيح البخاري ج1/ص141

المراد بالمخالفة إلا ما ذكرنا لا الستر للمنكب. وأيضاً قد ثبت من حديث جابر في الصحيحين وغيرهما أن النبي قال: "إذا صليت في ثوب واحد فإن كان واسعاً فالتحف به وإن كان ضيقاً فاتزر به"⁽⁸¹⁾ و يا لله!! العجب ممن جعل ستر الهبريتين مندوباً، فإنه لم يكن ذلك من رأي مستقيم فضلاً عن أن يكون عن دليل.⁽⁸²⁾

القول الثاني: ذهب الحنابلة والظاهرية وابن المنذر إلى أنه يجب أن يضع المصلي على عاتقيه شيئاً من اللباس حتى بثوب خفيف إن كان قادراً على ذلك فإن لم يفعل فصلاته باطلة، ولا يجب ستر المنكبين جميعهما بل يجزئ ستر بعضهما⁽⁸³⁾ استدلوها بما روى أبو هريرة عن النبي أنه قال: "لا يصلي الرجل في الثوب الواحد ليس على عاتقه منه شيء"⁽⁸⁴⁾ وهذا نهي يقتضي التحريم ويقدم على القياس، وروى أبو داود عن بريدة قال: "نهى رسول الله أن يصلي في لحاف ولا يتوشح به" وعن جابر بن عبد الله أن رسول الله قال له يا جابر إذا كان واسعاً فخالف بين طرفيه وإذا كان ضيقاً فاشدده على حقوك"⁽⁸⁵⁾ قال ابن قدامة: ويشترط ذلك لصحة الصلاة في ظاهر المذهب.⁽⁸⁶⁾ قال القاضي وقد نقل عن أحمد ما يدل على أنه ليس بشرط، وأخذه من رواية مثنى عن أحمد فيمن صلى وعليه سراويل وثوبه على إحدى عاتقيه والأخرى مكشوفة أنه يكره، قيل له يؤمر أن يعيد؟ فلم يرد عليه. وهذا يحتمل أنه لم يرد عليه لستره بعض المنكبين فاجتزئ بستر إحدى العاتقين عن ستر الآخر لامتناله للفظ الخبر. ووجه اشتراط ذلك أنه منهي عن الصلاة مع كشف المنكبين والنهي يقتضي فساد المنهي عنه، ولأنها سترة واجبة في الصلاة، فالإخلال بها يفسدها كستر العورة⁽⁸⁷⁾ وبعضهم فرق بين الفرض وبين النفل، فأوجب ستر العاتق الفرض

(81) صحيح البخاري ج 1/ص 142

(82) السبل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار، محمد بن علي بن محمد الشوكاني، تحقيق: محمود إبراهيم زايد، دار الكتب العلمية - بيروت - 1405، الطبعة: الأولى، ج 1/ص 162

(83) المغني ج 1/ص 338 الكافي في فقه ابن حنبل ج 1/ص 112 المخلّى ج 4/ص 71

(84) شرح النووي على صحيح مسلم ج 4/ص 231

(85) صحيح مسلم ج 4/ص 2306

(86) المغني ج 1/ص 338

(87) المصدر نفسه

ولم يوجبه في النفل، لأن مبناه على التخفيف، ولذلك يسامح فيه بترك القيام والاستقبال في حال سيره مع القدرة فسومح فيه بهذا القدر⁽⁸⁸⁾.

المبحث الثالث

انكشاف العورة في الصلاة

إذا انكشفت العورة في الصلاة فهل تبطل الصلاة أم لا؟

اختلف الفقهاء في ذلك من حيث الجملة على قولين :

القول الأول : ذهب الشافعية وهو المشهور عند المالكية⁽⁸⁹⁾ إلى أنه إن انكشف من الرجل في صلاته شيء مما بين سرتة وركبته ومن المرأة في صلاتها شيء من شعرها قل أو كثر ومن جسدها سوى وجهها وكفيها وما يلي الكف من موضع مفصلها ولا يعدوه، علما ذلك أم لم يعلمها، أعادا الصلاة، إلا أن تنكشف بريح أو سقطة ثم يعاد مكانه من دون تأخير في ذلك، فإن تأخر في إعادته، أعاد الصلاة، وكذلك هي، وكل ذلك مع القدرة، قال النووي: فإن انكشف شيء من عورة المصلي لم تصح صلاته سواء أكثر المنكشف أو قل، وكان أدنى جزء، وسواء في هذا الرجل والمرأة، وسواء المصلي في حضرة الناس والمصلي في الخلوة، وسواء صلاة النفل والفرض والجنابة والطواف وسجود التلاوة والشكر، ولو صلى في ستره ثم بعد الفراغ علم أنه كان فيها خرق تظهر منه العورة وجبت إعادة الصلاة على المذهب، سواء كان علمه ثم نسيه أم لم يكن علمه.. فإن احتمل حدوث الخرق بعد الفراغ من الصلاة فلا إعادة عليه بلا خلاف. قال في مواهب الجليل: إمام سقط ساتر عورته في ركوعه فرده بعد رفع رأسه، قال ابن القاسم في سماع موسى: لا شيء عليه إذا أخذه بالقرب، قال: ولو لم يأخذه بالقرب لأعاد الصلاة في الوقت على أصله من أن ستر العورة

(88) المبدع ج1/ص365

(89) الأم: للإمام محمد بن إدريس الشافعي أبو عبد الله سنة الولادة 150/ سنة الوفاة 204، دار المعرفة 1393هـ، بيروت. ج1/ص89 و المجموع ج3/ص169 مواهب الجليل ج1/ص498.

من سنن الصلاة وعلى القول بأنه من فرائضها يخرج ويستخلف من يتم بالقوم صلاتهم، فإن لم يفعل وتمادى بهم فصلاته وصلاتهم فاسدة وهو قول سحنون⁽⁹⁰⁾.

القول الثاني: ذهب الحنفية والحنابلة وبعض المالكية⁽⁹¹⁾ إلى عدم بطلان الصلاة في الانكشاف من حيث الجملة إلا أنهم اختلفوا في مقدار هذا الانكشاف للحنفية قدروها بربع العورة وما دون، بناء على قاعدتهم "حكم الأغلب يأخذ حكم الكل" وحاصل المذهب، أنه ينظر إلى مجموع الأعضاء المنكشفة بعضها، وإلى مجموع المنكشف، فإن بلغ مجموع المنكشف ربع مجموع الأعضاء منع وإلا فلا، وهو ظاهر كلام مُجَدِّد في الزيادات في موضع آخر، حيث قال: "إذا صلت وانكشف شيء من شعرها وشيء من ظهرها وشيء من فرجها إن كان بحال لو جمع بلغ الربع، منع وإلا فلا"⁽⁹²⁾ وأبو يوسف جعل الأكثر من النصف كثيراً، وما دون النصف قليلاً، واختلفت الرواية عنه في النصف فجعله في حكم القليل في الجامع الصغير، وفي حكم الكثير في الأصل، ووجه قول أبي يوسف أن القليل والكثير من المتقابلات، وإنما تظهر بالمقابلة فما كان مقابله أقل منه فهو كثير، وما كان مقابله أكثر منه فهو قليل.⁽⁹³⁾

والحنابلة والمالكية قدروها باليسيرة دون الكثيرة، وحد الكثير ما فحش في النظر، ولا فرق في ذلك بين الفرجين وغيرهما، واليسير ما لا يفحش، والمرجع في ذلك إلى العرف، لأن هذا شيء لم يرد الشرع بتقديره فرجع فيه إلى العرف، كالكثير من العمل في الصلاة، والتفرق، والإحراز، والتقدير بالتحكم من غير دليل لا يسوغ⁽⁹⁴⁾ ودليل هذا القول ما روى أبو داود بإسناده عن أيوب بن عمرو بن سلمة قال انطلق أبي وافداً إلى رسول الله في نفر من قومه فعلمهم الصلاة: فقال يَوْمُكُمْ أَفْرُؤُكُمْ وَكُنْتُ أَفْرَأَهُمْ لِمَا كُنْتُ أَحْفَظُ فَفَدَّمُونِي فَكُنْتُ أَوْمُهُمْ وَعَلَيَّ بُرْدَةٌ لِي صَغِيرَةٌ صَفْرَاءُ فَكُنْتُ إِذَا سَجَدْتُ تَكَشَّفَتْ عَنِّي فَقَالَتْ امْرَأَةٌ

(90) مواهب الجليل ج1/ص498

(91) المغني ج1/ص337 تبين الحقائق ج1/ص97 حاشية ابن عابدين ج1/ص406 مواهب الجليل ج1/ص498

(92) البحر الرائق ج1/ص286 بدائع الصنائع ج1/ص117

(93) بدائع الصنائع ج1/ص117

(94) المغني ج1/ص337

من النَّسَاءِ وَأَوُوا عَنَّا عَوْرَةَ قَارِيكُمُ، فَأَشْتَرُوا لِي قَمِيصًا عُمَائِيًّا فَمَا فَرِحْتُ بِشَيْءٍ بَعْدَ الْإِسْلَامِ فَرَحِي بِهِ فَكُنْتُ أَوْمُهُمْ وَأَنَا ابْنُ سَبْعِ سِنِينَ أَوْ ثَمَانِ سِنِينَ " (95) وفي رواية قال: فَكُنْتُ أَوْمُهُمْ فِي بُرْدَةٍ مُوصَلَةٍ فِيهَا فَتَقٌ فَكُنْتُ إِذَا سَجَدْتُ حَرَجْتُ إِسْتِي " (96) وهذا ينتشر ولم ينكر، ولا بلغنا أن النبي أنكره، ولأن ما صحت الصلاة مع كثيره حال العذر، فرق بين قليله وكثيره في غير حال العذر كالمشي، ولأن الإحتراز من اليسير يشق، فعفي عنه كيسير الدم (97)

المبحث الرابع

ما يكره من اللباس في الصلاة

ويشتمل على ثلاث مطالب

المطلب الأول

حكم اشتمال الصماء

اتفق الفقهاء (98) على أنه يكره اشتمال الصماء، لما روى البخاري عن أبي هريرة وأبي سعيد عن النبي " أنه نهى عن لبستين، اشتمال الصماء، وأن يحتج الرجل بثوب، ليس بين فرجه وبين السماء شيء " (99) إلا أنهم اختلفوا في معناها على النحو الآتي:

فذهب جمهور الشافعية والزيدية (100) إلى أن اشتمال الصماء هي: أن يخلل جسده بالثوب لا يرفع منه جانباً، ولا يخرج يده منه. وجه النهي، أنه إذا أتاه ما يتوقفه وهو في الصلاة، لا يمكنه إخراج يده بسرعة، ولأنه إذا أخرج يده انكشفت عورته. قال ابن قتيبة: سميت صماء، لأنه سدت منافذها كالصحراء، والصماء ليس فيها خرق ولا صدع،

(95) سنن أبي داود ج1/ص159

(96) سنن أبي داود ج1/ص160

(97) المغني ج1/ص338

(98) المجموع ج3/178 والمغني ج: 1/340 وحاشية العدوي حاشية العدوي على شرح كفاية الطالب الرباني علي الصعدي

العدوي المالكي تحقيق يوسف الشيخ محمد البقاعي، دار الفكر 1412 هـ، بيروت. ج: 2/594.

(99) شرح النووي لصحيح مسلم: ج14/76 وسنن البيهقي ج: 5/497.

(100) المجموع ج3/178 والدراري المضيفة: ج1/93.

وذهب الشيرازي من الشافعية : إلى أنها الالتحاف بثوب ثم يخرج يده من قبل صدره قال النووي : وأما ما ذكره الشيرازي من تفسيرها فغريب (101)

وذهب المالكية وبعض الحنابلة (102) إلى أنها الالتحاف أو الاضطباع بالثوب الواحد على أحد المنكبين دون الآخر، لكن بحيث يكون ساتراً للعودة ، أما مع الإزار فيجوز عند الإمام مالك (103) .

وذهب أحمد فيما رواه عنه حنبل (104) إلى أنها اضطباع الرجل بالثوب ولا إزار عليه، فيبدو شقه وعورته، أما إن كان عليه إزار فتلك لبسة المحرم، فلو كان لا يجزيه لم يفعله النبي. قال ابن قدامة: فعلى هذا يكون النهي للتحريم وتفسد الصلاة معه (105) وذكر بعض الشافعية تفسيراً للاحتباء وهو : أن يجلس الرجل على إيتيه، وينصب ساقيه ويحتوي عليها بثوب أو نحوه أو بيده (106) .

المطلب الثاني

حكم السدل

السدل : أن يلقي طرف الرداء من الجانبين ولا يضم جنبه بين يديه، بل يلتحف به ويدخل يديه من داخل فيركع ويسجد وهو كذلك . (107)

والسدل مكروه عند جمهور العلماء (108) لحديث أبي هريرة عن النبي وفيه " أن يجتبي الرجل بثوب ليس بين فرجه وبين السماء شيء (109) ، ولما روي عن علي " أنه رأى قوماً

(101) : المجموع ج3/178

(102) المعني : ج1/340 وحاشية العدوي ج 2/594 .

(103) التاج والإكليل : ج1/305 .

(104) المعني : ج1/340 .

(105) المصدر نفسه

(106) المجموع ج3/178

(107) لسان العرب ج11/ص333

(108) المجموع ج3/178 المعني : ج1/340 والدراري المضيئة : ج 1/93 .

(109) سبق تخريجه

سدلوا في الصلاة فقال : كأنهم اليهود خرجوا من فهورهم " (110) ونقل ابن قدامة في المغني عن جابر وابن عمر الرخصة فيه، وروي عن ابن جريج أنه قال : أكثر ما رأيت عطاء يصلي سادلاً (111) قال النووي: (112) إن سدل للخيلاء فهو حرام في الصلاة، أما إن سدل لغير خيلاء فخفيف، لقوله لأبي بكر عندما قال له " إن إزارني يسقط من أحد شقيّ فقال له : إنك لست منهم " (113).

المطلب الثالث

حكم التلثم (114) في الصلاة

قال جمهور العلماء (115) يكره أن يصلي الرجل وهو ملتثم على فمه وأنفه، لما روى أبو هريرة أن رسول الله " نهى أن يغطي الرجل فاه في الصلاة " (116) لأن في ذلك تشبهه بالمجوس لأنهم يتلثمون في عبادتهم النار، وقال الإمام أحمد في رواية عنه: لا يكره تغطية الأنف، لأن الحديث نص على تغطية الفم، فكان دليلاً على إخراج الأنف من الحكم (117) واستثنى المالكية من كان عمله يفرض عليه التلثم، أنه يصلي بلبثامه من غير كراهة، واستثنى الحنفية التغطية لدفع التثاؤب (118) يكره للمرأة أن تنتقب في الصلاة ، لان النقاب حائل يحول بين جبهتها وانفها وبين موضع السجود، ولأنه غلو في الدين، وقد نقل ابن عبد البر الإجماع على ذلك فقال " وقد أجمعوا على أنه على المرأة أن تكشف وجهها في الصلاة والإحرام " (119)

(110) تحفة الأحوذى ج2/ص318 سنن البيهقي الكبرى ج2/ص243

(111) المغني :ج1/340 وما بعدها

(112) المجموع ج3/178

(113) صحيح البخاري ج5/ص2252

(114) اللثام رد المرأة قناعها على أنفها ورد الرجل عمامته على أنفه .. وقيل اللثام على الأنف واللثام على الأرنبة لسان العرب

ج12/ص533

(115) الإقناع للشريبي ج1/124 المغني ج1/ص341 البحر الرائق ج2/ص27 التلثمين ج1/ص110

(116) هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجا فيه تغطية الرجل فاه في الصلاة ، المستدرک على الصحيحين ج1/ص384

(117) الإنصاف للمرداوي ج1/ص470

(118) مواهب الجليل ج1/ص503 بدائع الصنائع ج1/ص216

(119) المغني 1/350

المبحث الخامس

عادم السترة

ويشتمل على ثلاث مطالب

المطلب الأول

حكم صلاة العريان

أجمع الفقهاء⁽¹²⁰⁾ على أن من لم يجد ما يستر به عورته صلى عرياناً وجوباً.

إلا أنهم اختلفوا في صفة صلاته على ثلاثة أقوال :

القول الأول : ذهب المالكية وجمهور الشافعية وفي رواية للإمام أحمد إلى أنه يصلي قياماً، وبهذا قال عمر بن عبد العزيز ومجاهد⁽¹²¹⁾ قال ابن القاسم " قال مالك في العراة لا يقدر على الثياب، قال : يصلون أفذاذاً يتباعد بعضهم عن بعض ويصلون قياماً، قال : وإن كان ليل مظلم لا يتبين بعضهم بعضاً صلوا جماعة، وتقدمهم إمامهم . قال : وقال مالك في العريان يصلي قائماً، يركع ويسجد ولا يومئ إيماء، ولا يصلي قاعداً، وإن كانوا جماعة في نهار، صلوا أفذاذاً، وإن كانوا في ليل مظلم لا ينظر بعضهم إلى عورة بعض، صلوا جماعة وتقدمهم إمامهم، وإن كانوا ينظر بعضهم إلى عورة بعض صلوا أفذاذاً " ⁽¹²²⁾ لأنه إن صلى قاعداً يترك القيام والركوع والسجود على التمام، ويحصل له ستر القليل من العورة ، والمحافضة على الأركان أولى من المحافظة على بعض الفرض.

القول الثاني : وقال الليث إن كان وحده صلى قائماً، يركع ويسجد، وإن كانوا جماعة صلوا قعوداً، يركعون ويسجدون ويكون الإمام في وسطهم في الصف معهم .⁽¹²³⁾

(120) غاية البيان شرح زيد ابن رسلان ج1/ص100 البحر الرائق ج1/ص289 المدونة الكبرى ج1/ص95 مختصر اختلاف

العلماء ج1/ص247 الكافي في فقه ابن حنبل ج1/ص114.

(121) مجموع ج3/ص184 المدونة الكبرى ج1/ص95.

(122) المدونة الكبرى، تأليف: مالك بن أنس، دار النشر: دار صادر - بيروت . ج1/ص95.

(123) مختصر اختلاف العلماء، أحمد بن محمد بن سلامة بن عبد الملك بن سلمة الأزدي الحجري المصري المعروف بالطحاوي (المتوفى:

321هـ)، المحقق: د. عبد الله نذير أحمد، دار البشائر الإسلامية - بيروت الطبعة: الثانية، 1417 ج1/ص247.

القول الثالث : ذهب الحنفية والحنابلة والمزني من الشافعية⁽¹²⁴⁾ إلى أنه مخير بين أن يصلي جالساً أو قائماً، والأفضل عندهم أن يصلي جالساً، يومئذ إيماءً بالركوع والسجود، وقدم الجلوس على القيام " لما روي عن أنس أن أصحاب رسول الله ركبوا في السفينة فانكسرت بهم فخرجوا من البحر عراة فصلوا قعوداً بإيماء " ⁽¹²⁵⁾ ولأن الجلوس فيه ستر العورة، وهو قائم مقام القيام، فلو صلى قائماً، لسقط الستر إلى غير بدل مع أن الستر أكد من القيام ، لأنه يجب في الصلاة وفي غيرها، ولا يسقط مع القدرة بحال، والقيام يسقط في النافلة، ولأن القيام سقط عنهم لحفظ العورة، وهي في حال السجود أفحش فكان سقوطه أولى، وإذا صلى قائماً لزمه أن يركع ويسجد بالأرض، فيكون الظهور أفحش. ⁽¹²⁶⁾

المطلب الثاني

حكم من لم يجد إلا ثوب حرير أو نجساً

اتفق الفقهاء⁽¹²⁷⁾ على أن المصلي إذا لم يجد ما يستر به عورته إلا ثوب حرير، فيجب عليه أن يصلي فيه، ولا إعادة عليه إلا عند المالكية فإنه يعيد في الوقت. ووجه الجواز، أن الحرير مباح للنساء لبسه والصلاة فيه، ويصح للرجال لبسه في الجهاد، فمن باب أولى جواز لبسه في هذه الحالة. كما أنهم اتفقوا⁽¹²⁸⁾ على جواز الصلاة في الثوب النجس عند عدم وجود غيره ولا يجوز أن يصلي عرياناً مع وجود الثوب النجس، لأن الستر واجب في الصلاة وغيرها، والنجاسة محرمة في الصلاة فقط، ولأن النبي قال " غط فخذك " وهذا الأمر عام ، ولا يعيد الصلاة، ولأن من صلى في موضع نجس لا يعيد الصلاة فكذا هاهنا، لأن الطهارة شرط لصحة الصلاة وقد عجز عنه فسقط كعجزه عن السترة واستقبال القبلة لمن جهلها .

(124) البحر الرائق ج1/ص289 الكافي في فقه ابن حنبل ج1/ص114 المجموع ج3/ص184.

(125) البحر الرائق ج1/ص289.

(126) لكافي في فقه ابن حنبل ج1/ص114.

(127) المغني 344/1

(128) المجموع 3/ 181 والتاج والإكليل 1/ 498 والمغني 1/ 346

المطلب الثالث

إذا وجد ما يستر به بعض العورة

اتفق الفقهاء⁽¹²⁹⁾ على أن المصلي إذا وجد ما يستر بعض العورة لزمه ستر الممكن، فإن كان الموجود يكفي للسوءتين لا يعدل عنها، فإن كان يكفي إحداها فعند الحنفية والحنابلة والشافعية رأيان: أحدهما أنه يستر القبل، لأنه مستقبل به القبلة وليس له ما يستره بخلاف الدبر فإنه يستتر بغيره وهي الإليتين .

الثاني: يستر الدبر، لأنه أفحش في حالة الركوع والسجود .

أما المالكية وفي وجه للشافعية، فإنه يتخير في أيهما شاء، قال النووي: ولنا وجه ذكره القاضي حسين أن المرأة تستر القبل، والرجل يستر الدبر. (130)

أهم النتائج

- 1- عورة الرجل على الرجل ما بين سرته إلى ركبته.
- 2- ستر العورة فرض وواجب بالجملة على الأدميين، وأنه لا يجوز لأحد أن يصلي عرياناً وهو قادر على ما يستر به عورته من الثياب ونحوه.
- 3- عورة المرأة في الصلاة كل بدنها، إلا الوجه والكفين.
- 4- من صلى في ثوب ليس على عاتقه منه شيء، فصلاته مكروهة.
- 5- إن انكشف شيء من عورة الرجل أو المرأة في الصلاة، أعادا الصلاة، إلا إذا أعادا الستر من دون تأخير في ذلك فلا إعادة.
- 6- يكره اشتغال الصماء في الصلاة، والسدل فيها، والتلثم.
- 7- من لم يجد ما يستر به عورته صلى عرياناً وجوباً، وإذا وجد ما يستر بعض العورة لزمه ستر الممكن.

(129) المجموع 3/ 181 والتاج والإكليل: 1/ 498 والمغني: 1/ 346

(130) المجموع: 3/ 182

أهم المصادر والمراجع

- الاستذكار أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر النمري : دار الكتب العلمية- بيروت الطبعة الأولى ، 1421 - 2000 تحقيق : سالم مُجَّد عطا ، مُجَّد علي معوض.
- الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع ، مُجَّد الشربيني الخطيب ، دار الفكر - بيروت - 1415 ، تحقيق: مكتب البحوث والدراسات - دار الفكر ..
- الأم للإمام مُجَّد بن إدريس الشافعي أبو عبد الله سنة الولادة 150 / سنة الوفاة 204 ، دار المعرفة 1393هـ، بيروت.
- الإنصاف في التنبه على المعاني والأسباب التي أوجبت الاختلاف عبد الله بن مُجَّد بن السيد البطلوسي، دار الفكر- بيروت الطبعة الثانية، تحقيق : د. مُجَّد رضوان الداية.
- البحر الرائق شرح كنز الدقائق المؤلف : زين الدين بن إبراهيم بن نجيم ، المعروف بابن نجيم المصري (المتوفى : 970هـ).
- بداية المجتهد ونهاية المقتصد، لمحمد بن أحمد بن مُجَّد بن رشد القرطبي أبو الوليد، دار النشر: دار الفكر - بيروت .
- بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، علاء الدين الكاساني، دار الكتاب العربي - بيروت - 1982، الطبعة: الثانية.
- التاج والإكليل لمختصر خليل، لمحمد بن يوسف بن أبي القاسم العبدري أبو عبد الله، دار الفكر - بيروت - 1398 ، الطبعة: الثانية .
- تبين الحقائق شرح كنز الدقائق فخر الدين عثمان بن علي الزيلعي الحنفي ، دار الكتب الإسلامي ، 1313 هـ ، القاهرة.
- تحفة الأحوذى بشرح جامع الترمذي، مُجَّد عبد الرحمن بن عبد الرحيم المباركفوري أبو العلا، دار الكتب العلمية - بيروت ..
- التعاريف لمحمد عبد الرؤوف المناوي ، دار الفكر المعاصر ، دار الفكر - بيروت ، دمشق، الطبعة الأولى ، 1410.
- التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، أحمد بن علي بن مُجَّد بن حجر العسقلاني (المتوفى : 852هـ) دار الكتب العلمية ، الطبعة الأولى 1419 هـ . 1989م.
- حاشية إعانة الطالبين على حل ألفاظ فتح المعين لشرح قرّة العين بمهمات الدين أبي بكر ابن السيد مُجَّد شطا الدمياطي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت.

حاشية الدسوقي على الشرح الكبير مُجَّد عرفه الدسوقي تحقيق مُجَّد عlish الناشر دار الفكر مكان النشر بيروت.

حاشية الطحطاوي على مراقي الفلاح شرح نور الإيضاح، أحمد بن مُجَّد بن إسماعيل الطحطاوي، تحقيق: مُجَّد عبد العزيز، دار الكتب العلمية بيروت الطبعة الأولى 1418هـ.

حاشية العدوي على شرح كفاية الطالب الرباني علي الصعدي العدوي المالكي تحقيق يوسف الشيخ مُجَّد البقاعي، دار الفكر 1412 هـ، بيروت.

حاشية رد المختار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار فقه أبو حنيفة ابن عابدين الناشر دار الفكر للطباعة والنشر سنة النشر 1421هـ - 2000م مكان النشر بيروت.

حاشية على مراقي الفلاح شرح نور الإيضاح: أحمد بن مُجَّد بن إسماعيل الطحطاوي الحنفي، المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق، سنة النشر 1318هـ، مصر.

حواشي الشرواني حواشي الشرواني والعبادي، عبد الحميد المكي الشرواني (المتوفى: 1301هـ) وأحمد بن قاسم العبادي (المتوفى: 992هـ)،

حواشي الشرواني والعبادي، عبد الحميد المكي الشرواني (المتوفى: 1301هـ) وأحمد بن قاسم العبادي (المتوفى: 992هـ).

الخلاصة الفقهية على مذهب السادة المالكية، تأليف: مُجَّد العربي القروي، دار الكتب العلمية - بيروت

الدراري المضية شرح الدرر البهية، لمحمد بن علي الشوكاني، دار الجليل - بيروت - 1407 - 1987 .

الدراية في تخریج أحاديث الهداية أبو الفضل أحمد بن علي بن مُجَّد بن أحمد بن حجر العسقلاني (المتوفى: 852هـ)، السيد عبد الله هاشم اليماني المدني، دار المعرفة - بيروت

الذخيرة، شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، دار النشر: دار الغرب - بيروت - 1994م، تحقيق: مُجَّد حجي .

روضة المستبين في شرح كتاب التلقين: لعبد العزيز بن إبراهيم بن أحمد القرشي التميمي التونسي المعروف بابن بزيمة (المتوفى: 673 هـ) المحقق: عبد اللطيف زكاغ، دار ابن حزم.

سنن أبي داود، سليمان بن الأشعث أبو داود السجستاني الأزدي، دار الفكر - -، تحقيق: مُجَّد محيي الدين عبد الحميد.

سنن البيهقي الكبرى، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى أبو بكر البيهقي، مكتبة دار الباز - مكة المكرمة - 1414 - 1994، تحقيق: مُجَّد عبد القادر عطا

- السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار، مُجَّد بن علي بن مُجَّد الشوكاني، دار النشر: دار الكتب العلمية - بيروت - 1405، الطبعة: الأولى، تحقيق: محمود إبراهيم زايد .
- شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك، مُجَّد بن عبد الباقي بن يوسف الزرقاني، دار الكتب العلمية - بيروت - 1411، الطبعة: الأولى .
- شرح العمدة في الفقه، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني أبو العباس، مكتبة العبيكان - الرياض - 1413، الطبعة: الأولى، تحقيق: د. سعود صالح العطيشان .
- شرح زاد المستقنع مُجَّد بن مُجَّد المختار الشنقيطي، دروس صوتية قام بتفريغها موقع الشبكة الإسلامية <http://www.islamweb.net> 4/33، بتقييم الشاملة آليا..
- شرح فتح القدير، لكمال الدين مُجَّد بن عبد الواحد السيواسي، دار الفكر - بيروت، الطبعة: الثانية .
- صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، مُجَّد بن حبان بن أحمد، مؤسسة الرسالة - بيروت - 1414 - 1993، الطبعة: الثانية، تحقيق: شعيب الأرنؤوط .
- صحيح البخاري: مُجَّد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي، دار ابن كثير، اليمامة - بيروت، الطبعة الثالثة، 1407 - 1987، تحقيق: د. مصطفى ديب البغا
- صحيح مسلم بشرح النووي: أبو زكريا يحيى بن شرف بن مري النووي، دار إحياء التراث العربي - بيروت - 1392، الطبعة: الطبعة الثانية .
- صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج أبو الحسين القشيري النيسابوري، دار إحياء التراث العربي - بيروت، تحقيق: مُجَّد فؤاد عبد الباقي .
- عون المعبود شرح سنن أبي داود، مُجَّد شمس الحق العظيم آبادي: دار الكتب العلمية - بيروت - 1995م، الطبعة: الثانية .
- غاية البيان شرح زيد ابن رسلان، تأليف: مُجَّد بن أحمد الرملي الأنصاري، دار النشر: دار المعرفة - بيروت .
- الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني: أحمد بن غانم (أو غنيم) بن سالم ابن مهنا، (المتوفى: 1126هـ)، دار الفكر، بدون طبعة، تاريخ النشر: 1415هـ - 1995م
- القاموس المحيط، تأليف: مُجَّد بن يعقوب الفيروزآبادي، دار النشر: مؤسسة الرسالة - بيروت .
- القوانين الفقهية، مُجَّد بن أحمد بن جزى الكلبي الغرناطي .
- الكافي في فقه الإمام أحمد بن حنبل،: عبد الله بن قدامة المقدسي أبو مُجَّد،: المكتب الاسلامي - بيروت.

- الكامل في ضعفاء الرجال: أبو أحمد بن عددي الجرجاني (المتوفى: 365هـ) تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، الكتب العلمية - بيروت، الطبعة: الأولى، 1418هـ-1997م
- كشاف القناع عن متن الإقناع، منصور بن يونس بن إدريس البهوتي، دار الفكر - بيروت - 1402، تحقيق: هلال مصيلحي مصطفى هلال .
- إقناع في حل ألفاظ أبي شجاع مُجَدِّ الشربيني الخطيب تحقيق مكتب البحوث والدراسات - دار الفكر سنة النشر 1415 مكان النشر بيروت.
- لجامع الصحيح المختصر، مُجَدِّ بن إسماعيل البخاري الجعفي، دار ابن كثير، اليمامة - بيروت - 1407 - 1987، الطبعة: الثالثة، تحقيق: د. مصطفى ديب البغا .
- لسان العرب، تأليف: مُجَدِّ بن مكرم بن منظور الأفرقي المصري، دار النشر: دار صادر - بيروت، الطبعة: الأولى .
- المبدع في شرح المقنع، إبراهيم بن مُجَدِّ بن عبد الله بن مُجَدِّ ابن مفلح، أبو إسحاق، بهان الدين (المتوفى: 884هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت - الطبعة: الأولى، 1418 هـ - 1997م.
- مجمع الزوائد ومنبع الفوائد: علي بن أبي بكر الهيثمي، دار الريان للتراث، دار الكتاب العربي - القاهرة، بيروت - 1407 .
- المجموع شرح المهذب، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (المتوفى: 676هـ)، دار الفكر - بيروت - 1997م .
- المحلى، تأليف: علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري أبو مُجَدِّ، دار الآفاق الجديدة - بيروت، تحقيق: لجنة إحياء التراث العربي
- مختصر اختلاف العلماء، أحمد بن مُجَدِّ بن سلامة المعروف بالطحاوي (المتوفى: 321هـ)، المحقق: د. عبد الله نذير، دار البشائر الإسلامية - بيروت الطبعة: الثانية
- المدونة الكبرى، تأليف: مالك بن أنس، دار النشر: دار صادر - بيروت .
- المستدرك على الصحيحين، مُجَدِّ بن عبد الله الحاكم النيسابوري، دار الكتب العلمية - بيروت - 1411هـ - 1990م، الطبعة: الأولى، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا
- مسند الإمام أحمد بن حنبل، تأليف: أحمد بن حنبل أبو عبد الله الشيباني، دار النشر: مؤسسة قرطبة - مصر .
- مصنف عبد الرزاق بن همام بن نافع الحميري الصنعائي (المتوفى: 211هـ)، المحقق: حبيب الرحمن الأعظمي، من منشورات المجلس العلمي - الهند، الطبعة: الثانية، 1403.

- المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل الشيباني، عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي أبو مُجَدِّد، ، دار الفكر - بيروت - 1405، الطبعة: الأولى .
- مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، مُجَدِّد بن عبد الرحمن المغربي أبو عبد الله، دار الفكر - بيروت - 1398، الطبعة: الثانية .
- موسوعة هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون لأبي مُجَدِّد سند موقع مكتبة صيد الفوائد .
- نصب الراية لأحاديث الهداية، عبد الله بن يوسف أبو مُجَدِّد الحنفي الزيلعي، دار الحديث - مصر - 1357، تحقيق: مُجَدِّد يوسف البنوري.
- نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار من أحاديث سيد الأخيار، مُجَدِّد بن علي بن مُجَدِّد بن عبد الله الشوكاني (المتوفى: 1250هـ) ، دار الحديث، مصر، الطبعة: الأولى.



مَقَاصِدُ الْقُرْآنِ أَسَاسُ التَّدْبِيرِ

Mohamed KALOU*

ملخص

إنَّ مِنْ أَهَمِّ أَسْوَاسِ التَّعَامَلِ مَعَ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ هُوَ أَنْ نَفْهَمَ مَقَاصِدَهُ وَغَايَاتِهِ، وَمَا يَرْمِي إِلَى تَحْقِيقِهِ فِي الْفَرْدِ وَالْمَجْتَمَعِ، وَمَقَاصِدُ الْقُرْآنِ هِيَ الْقَضَايَا الْعَامَّةُ الَّتِي تَغْيَاهَا الْقُرْآنُ الْكَرِيمُ بَحَيْثُ تَمَثَّلُ غَايَاتِهِ الْأَسَاسِيَّةُ الَّتِي لَا يُمْكِنُ الْإِخْلَالُ بِهَا، وَحِينَمَا نَشِيرُ بَطُونَ الْكُتُبِ نَحْدُ الْعِلْمَاءَ قَدْ اسْتَعْدَمُوا مَصْطَلِحَاتٍ كَثِيرَةً لِلدَّلَالَةِ عَلَى مَقَاصِدِ الْقُرْآنِ، إِلَّا أَنَّ مَصْطَلِحَ (مَقَاصِدِ الْقُرْآنِ) أَوْلَاهَا وَأَوْفَاهَا، إِذْ هِيَ الْبَوْصَلَةُ الَّتِي تَهْدِي إِلَى أَقْرَبِ الْمَعَانِي وَالِدَّلَالَاتِ، وَتَعْصِمُ الْمَفْسِيرَ مِنَ الزَّلَلِ، وَتَهْدَفُ هَذِهِ الدَّرَاسَةُ إِلَى إِظْهَارِ آرَاءِ الْعِلْمَاءِ قَدِيمًا وَحَدِيثًا فِي تَبْيَانِ مَقَاصِدِ الْقُرْآنِ، وَأَنَّهَا غَيْرُ مَقَاصِدِ الشَّرِيعَةِ، كَمَا تُظْهِرُ عِلَاقَةَ مَقَاصِدِ الْقُرْآنِ بِتَدْبِيرِهِ، وَالدَّعْوَةَ إِلَى تَفْعِيلِ دَوْرِ الْمَقَاصِدِ عِنْدَ تَدْبِيرِ الْقُرْآنِ وَتَفْسِيرِهِ وَفَقَّ مَقَاصِدِهِ.

الكلمات المفتاحية: مقاصد القرآن, التدبير, أساس التدبير.

KUR'ÂN'IN MAKSADLARI DÜŞÜNMENİN TEMELİ

Öz

Kur'ân-ı Kerim'le etkileşimin en önemli esaslarından biri onun gaye ve maksatlarını, fert ve toplumda gerçekleştirmek istediği amaçları anlamamızdır. Kuran'ın maksatları, onun olmazsa olmaz hükmünde olan, hedeflediği temel meselelerdir. Alimler kitaplarında Kuran'ın maksatlarını ifade etmek için çeşitli terimler kullanmışlardır. Ancak Kuran'ın maksatları tabiri en iyi ve en kapsamlı olanıdır. Çünkü müfessiri hatadan koruyacak olan ve anlam yönüyle en yakın olan bir pusula gibidir.

Bu çalışma, alimlerin eski ve yeni dönemlerde Kuran'ın maksatlarını ve bunun Makâsıdu's-Şerîa'dan farkını açıklamak için görüşlerini göstermeyi, Kuran'ın maksatlarının onun tefekkürüyle alakasını ortaya çıkarmayı ve Kuran'ı tefekkür ve tefsir esnasında maksatlarını da gözetmeye çağırma hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: Makâsıdu'l-Kur'ân, Tedebbur, Tedebburun İlkesi.

THE PURPOSES OF THE QUR'AN THE BASIS OF MEDITATION

Abstract

One of the most important principles in the interaction with Quran is understanding its purposes and goals which it attempts to accomplish for the individual and the society. The goals of Quran are the fundamental issues that are essential to be achieved. The scholars used various terms to express the goals of Quran. However, "Makâsıdu'l-Qoran" is the best and most comprehensive one because it will protect the commentator from error and is like a compass which is closer in meaning.

This work aims to show the ideas of scholars in expressing the goals of the Quran and its difference from the Makâsıdu's-Şerîa, to highlight the relationship between its goals and its contemplation and to underline taking into consideration its goals during its contemplation and commentary.

Keywords: Purposes of al-Qoran, Meditation, The Principle of Meditation.

مقدمة

الحمد لله الذي افتتح كتابه بالحمد، وعَقَدَ لرسوله صلى الله عليه وسلم لواءَ الحُمدِ، وبعثه بالكتاب المبين لنقرأه تدبُّراً، ونأمله تبصُّراً، ونُسعدَ به تذكُّراً، لا تفتي عجائبه، ولا تتوقف هداياته، مورد العلماء في كل زمان ومكان، استقرُّوا آياته واستخرجوا منها المقاصد، لتُنظِّمَ حياةَ الإنسانِ ويُسعدَ، وأدركوا الصلة الوثيقة بين المقاصد والتدبير، للوصول إلى الفهم السليم والتفسير الصحيح، إذ كل عمل لا يهتدي بمقاصد القرآن حائد عن الصواب، والصلاة والسلام على نبينا محمد المبعوث رحمة للعالمين، وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد:

فإن من أهم أسس التعامل مع القرآن الكريم هو أن نفهم مقاصده، وندرك غاياته، ونقف على أهدافه وما يرمي إلى تحقيقه في الفرد والمجتمع، فمعرفة مقاصد القرآن ابتداءً تجعل لدينا تصوُّراً عاماً عن موضوعات القرآن الكريم ومحاوره، ومجالات اهتمامه.

وحينما نسبر بطون الكتب نجد العلماء قد استخدموا مصطلحات أخرى للدلالة على مقاصد القرآن، فالرازي والقرطبي والبيضاوي والزركشي والسيوطي وغيرهم استخدموا (علوم القرآن) إلا أنها دلالة كلية، واستخدم أبو حامد الغزالي مصطلح (أقسام القرآن) وهو تقسيمٌ دلالتة عامة؛ كتقسيمه إلى مكِّي ومدني، أو محكم ومتشابه، واستخدم البقاعي (مطالب القرآن)، وهذه المصطلحات الثلاثة استخدمت بمعاني متقاربة من المقاصد، إلا أن مصطلح (مقاصد القرآن) أولها وأوفاهها، إذ هي البوصلة التي تهدي إلى أقرب المعاني والدلالات، وتعصم المفسر من الزلل.

وبالرغم من كتابة بعض العلماء كالغزالي في مقاصد القرآن، إلا أنه لم يلقَ اهتماماً كافياً من قبل الباحثين، رغم أن المتأخرين بنوا مباحثهم في المقاصد على ما ذكره الغزالي، ولما عاد الاهتمام بالمقاصد في العصر الحديث عاد مقتصرًا على مقاصد الشريعة، كون القرآن هو مقصد الشريعة الأول، ولكن رغم التقاطعات المشتركة بين مقاصد الشريعة ومقاصد القرآن إلا أن هناك تفريقاً بينهما، وليس كل الخطاب القرآني أحكاماً شرعية بالمعنى الفقهي، فالمقاصد التي بمعنى الحُكم والأسرار والضروريات الخمس هي المقاصد الشرعية، ومحاور

الخطاب القرآني هي الموضوعات الأساسية التي دارت آيات القرآن حولها، كالتوحيد، والرسالة، وقصص الأنبياء، والحلال والحرام، وعوالم الآخرة وغير ذلك، بينما مقاصد القرآن هي القضايا العامة التي تعيها القرآن الكريم بحيث تمثل غاياته الأساسية التي لا يمكن الإخلال بها، يقول العز بن عبد السلام رحمه الله: "وَمُعْظَمُ مَقَاصِدِ الْقُرْآنِ: الْأَمْرُ بِاِكْتِسَابِ الْمَصَالِحِ وَأَسْبَابِهَا، وَالزَّجْرُ عَنِ اِكْتِسَابِ الْمَقَاصِدِ وَأَسْبَابِهَا"¹.

أهمية البحث:

لا شك أن لمعرفة مقاصد القرآن الكريم أهمية كبرى في علم التفسير وتدبر القرآن، ذلك أن توجيه المعنى واستنباط الأحكام يعتمد على الإمام بالمقاصد، فقد أخبر الباري جل جلاله أنه أنزل القرآن الكريم للتدبر وليتذكر أولوا الأبواب، قال الله تعالى: ﴿كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ (ص: 29)، فالمطلب العالي لإنزال القرآن الكريم هو تدبره، ولما كان لإنزاله مقاصد أخرى كان لا بد من الوقوف على العلاقة بين التدبر ومقاصد القرآن الكريم، وقد أدرك كثير من العلماء هذه الحقيقة فألحوا على لزوم الإمام بالمقاصد بالنسبة للمفسر، فهذا الإمام الشاطبي يعدّ الاهتمام بمقاصد القرآن أساس التدبر، حيث قال في سياق الرد على من زعم أن للقرآن ظاهراً وباطناً: "وَإِذَا حَصَلَ التَّدْبِيرُ لَمْ يُوجَدْ فِي الْقُرْآنِ اخْتِلَافٌ اَلْتَّبَتَةُ... فَالتَّدْبِيرُ إِنَّمَا يَكُونُ لِمَنْ التَّفَتَ إِلَى الْمَقَاصِدِ، وَذَلِكَ ظَاهِرٌ فِي أَنَّهُمْ أَعْرَضُوا عَنِ مَقَاصِدِ الْقُرْآنِ؛ فَلَمْ يَحْضُرْ مِنْهُمْ تَدْبِيرٌ"²، وقال الله تعالى فيمن أعرض عن تدبره: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾ (سورة محمد: 24).

وقال محمد رشيد علي رضا في معرض حديثه عن الحاجة شديدة إلى تفسير تتوجه العناية الأولى فيه إلى هداية القرآن: "وغرضنا من هذا كله أن أكثر ما روي في التفسير المأثور أو كثيره حجاب على القرآن وشاغل لتاليه عن مقاصده العالية المزكية للأنفس،

(1) ابن عبد السلام، عز الدين عبد العزيز. قواعد الأحكام في مصالح الأنام، بيروت، دار الكتب العلمية، 1991م، ج 1، ص 8.

(2) الشاطبي، إبراهيم بن موسى. الموافقات، دار ابن عفان، 1417هـ، ج 4، ص 209.

المنورة للعقول، فالمفضلون للتفسير المأثور لهم شاغل عن مقاصد القرآن بكثرة الروايات، التي لا قيمة لها سنداً ولا موضوعاً، كما أن المفضلين لسائر التفاسير لهم صوارف أخرى عنه"³.

الدراسات السابقة:

إن فكرة هذا البحث سبقني فيها علماء ومفكرون أجلاء، فمنهم من صنّف في هذا الموضوع كتاباً، ومنهم من ناقش المسألة من خلال بحث، أذكر منهم على سبيل المثال:

- 1- علي البشر الفكي التحاني، مقاصد القرآن الكريم وصلتها بالتدبر.
 - 2- حنان اللحام، مقاصد القرآن الكريم.
 - 3- رؤى بنت طلال محبوب، المقاصد الشرعية في القرآن الكريم واستنباط ما ورد منها في سورتي الفاتحة والبقرة، رسالة ماجستير.
 - 4- أحمد الريسوني، جهود الأمة في مقاصد القرآن، بحث محكم.
 - 5- مسعود بودوخة، جهود العلماء في استنباط مقاصد القرآن الكريم، بحث محكم.
 - 6- هيا ثامر مفتاح، مقاصد القرآن الكريم عند الشيخ ابن عاشور، بحث في مجلة محكمة.
 - 7- رضوان جمال الأطرش ونشوان عبده خالد قائد، الجذور التاريخية للتفسير المقاصدي للقرآن الكريم، بحث في مجلة محكمة.
- هؤلاء وغيرهم كان لهم فضل سبق، والتذكير بجوانب مفيدة للموضوع، ولولا تعدد وجهات نظرهم لما أخصب هذا البحث.

أهداف البحث:

تهدف هذه الدراسة إلى إظهار آراء العلماء قديماً وحديثاً في تبيان مقاصد القرآن، وأنها غير مقاصد الشريعة، كما أنها ليست محاور القرآن الكريم، فمن المتقدمين أمثال فخرالدين الرازي وغيره يحددون مقاصد القرآن بثلاثة، وهكذا حددها محمد الشوكاني أيضاً، ومن

(3) علي رضا، محمد رشيد. تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990م، ج1، ص10.

المتأخرين من جعل مقاصد القرآن الأساسية عشرة كما فعل محمد رشيد رضا، ولخص الطاهر بن عاشور مقاصد القرآن بحسب استقرائه في ثمانية، وذكر الشيخ يوسف القرضاوي سبعة مقاصد للقرآن، بل يلمح أبو حامد الغزالي إلى أن كل ما جاء في القرآن الكريم ينحصر بمقصد واحد هو دعوة العباد إلى الجبار الأعلى، حيث يقول في الفصل الثاني من كتابه (جواهر القرآن) تحت عنوان "في حصر مقاصد القرآن ونفائسه": "سِرُّ القرآن، ولُبُّاؤه الأصفى، ومقصده الأقصى، دعوة العباد إلى الجبار الأعلى، رب الآخرة والأولى، خالق السماوات العلوى، والأرضين السفلى، وما بينهما وما تحت الثرى، فلذلك انحصرت سُورُ القرآن وآياته في ستة أنواع - ثلاثة منها: هي السوابق والأصول المهمة. - وثلاثة: هي الرؤايف والتوابع المعيّنة المتممة".⁴ ثم يتوسع في تعريف وشرح كل مقصد من المقاصد المتقدمة.

إلا أن هذه المقاصد جميعها يمكن جمعها في غايات ثلاث أساسية: حق الله تعالى (التوحيد والغيب)، وحق الإنسان (التزكية)، وحق الكون وهو (عمرانه)، وذلك لأن الخطاب القرآني له مصدر وهو الله تبارك وتعالى، والذي وُجِّه إليه الخطاب وهو الإنسان، وميدان للفعل الإنساني في الكون عليه أن يحقق فيه العمران، وبالتفاعل بين هذه العناصر (الغيب - الإنسان - الكون) يحدث الفعل الإنساني، وهو المقصد الأعظم، قال الله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (الذاريات: 56)، وهذه العبادة ليست ركوعاً وسجوداً فقط، بل هي كل فعل بشري مفيد، ولما كان كل فعل يحتاج إلى عملية تقويم، كان الفقه الإسلامي هو من يقوّمه، ومن عملية التقويم قولنا: هذا الفعل حلال وهذا حرام، ويمكن تقسيم مقاصد القرآن إلى ثلاث مستويات: مقاصد الآيات، ومقاصد السور، والمقاصد العامة للقرآن الكريم، وبهذا يكون فهم القرآن بشكله السليم، والاستفادة منه في شتى ميادين الحضارة.

(4) الغزالي، أبو حامد محمد. جواهر القرآن، بيروت، دار إحياء العلوم، 1406 هـ 1986 م، ص 23.

هذا ما دعاني أن أدلي بدلوي في "استحضار مقاصد القرآن في التدبير" وقد سميت البحث: "مَقاصِدُ الْقُرْآنِ أَسَاسُ التَّدْبِيرِ" وذلك انطلاقاً من الفكر المقاصدي، واستشراف معالم جديدة في التعامل مع القرآن الكريم، وقد اتخذت لهذا الموضوع خطة تعين على السير فيه تحتوي بعد هذه المقدمة مبحثين وخاتمة على الشكل التالي:

المبحث الأول: مقاصد القرآن والتدبير، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: مقاصد القرآن والتدبير لغة واصطلاحاً.

المطلب الثاني: جهود العلماء في استنباط مقاصد القرآن.

المبحث الثاني: مقاصد القرآن أساس التدبير، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: علاقة مقاصد القرآن بالتدبير.

المطلب الثاني: مستويات مقاصد القرآن الكريم.

الخاتمة وتشمل أهم النتائج التي توصل إليها الباحث.

والله أسأل التوفيق والسداد.

المبحث الأول: مقاصد القرآن والتدبير، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: مقاصد القرآن والتدبير لغة واصطلاحاً.

1- المقاصد لغة:

- قال في معجم مقاييس اللغة: "فَصَدَ (أَقْفَ وَالصَّادُ وَالذَّالُ أَصُولٌ ثَلَاثَةٌ، يَدُلُّ أَحَدُهَا عَلَى إِيْتَابِ شَيْءٍ وَأَمِّهِ، وَالْآخِرُ عَلَى اكْتِنَازٍ فِي الشَّيْءِ. فَأَلْأَصْلُ: فَصَدْتُهُ فَصَدًّا وَمَقْصَدًا."⁵

- وقال الزبيدي في تاج العروس: "فصد: (الْقَصْدُ: اسْتِقَامَةُ الطَّرِيقِ)، وهكذا في المحكم والمفردات للراغب. قَالَ اللهُ تَعَالَى فِي كِتَابِهِ الْعَزِيزِ: ﴿وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ﴾ (النحل: 9) أي على الله تبيين الطريق المستقيم والدعاء إليه بالحجج والبراهين الواضحة،

(5) ابن فارس، أحمد. معجم مقاييس اللغة، دار الفكر، 1399 هـ 1979 م، ج 5، ص 95.

﴿وَمِنْهَا حَائِزٌ﴾، أي ومنها طريقٌ غيرُ قاصِدٍ. وطريقٌ قاصِدٌ سهلٌ مُستقيمٌ، وسيأتي، ومثله في البصائر: وَزَادَ فِي الْمَفْرَدَاتِ: كَأَنَّهُ يَقْصِدُ الْوَجْهَ الَّذِي يُؤْمَهُ السَّالِكُ لَا يَغْدِلُ عَنْهُ، فَهُوَ كَنَهْرٍ جَارٍ، وَأُورِدَهُ الزَّمْخَشَرِيُّ فِي الْأَسَاسِ مِنَ الْمَحَازِ. (و) الْقَصْدُ (الاعْتِمَادُ، وَالْأَمُّ) تَقُولُ: (قَصَدَهُ) وَقَصَدَ (لَهُ) وَقَصَدَ (إِلَيْهِ)، بِمَعْنَى، (يَقْصِدُهُ) بِالْكَسْرِ، وَكَذَا يَقْصِدُ لَهُ وَيَقْصِدُ إِلَيْهِ. وَفِي اللِّسَانِ وَالْأَسَاسِ: الْقَصْدُ: إِثْبَانُ الشَّيْءِ، يُقَالُ: قَصَدْتُ لَهُ وَقَصَدْتُ إِلَيْهِ. وَإِلَيْكَ قَصْدِي.⁶

نستنتج مما سبق أن مادة (قصد) لها عدة معاني، ولكن أصل معانيها أم الشيء وإتيانه والتوجه إليه، وهذا هو المعنى المتصل بمصطلح المقاصد، من حيث إن مقصد الحكم أو القول هو الغاية والحكمة التي يتوجه إليها الحكم، والمعنى الذي يُؤمُّ ويراد من القول، وهناك فرق بين المقصد والغاية، لأن غاية الشيء هي منتهاه، وذلك بدون النظر إلى ما يتوصل به إليه، أما المقصد فإنه يراعي الغاية والوسيلة التي يتوصل بها، فالغاية أخصُّ من المقصد وجزء منه، وبذلك يكون كل مقصد غاية، وليست كل غاية مقصداً، وتعريف المقاصد بالغايات أو الأغراض أو الأهداف فيه نوع من القصور في تحديد مفهوم المقاصد.

2- المقاصد اصطلاحاً:

بعد البحث طويلاً لم نجد عند العلماء المتقدمين تعريفاً واضحاً لمقاصد القرآن، وإنما هي إشارات متفرقة بين ثنايا المباحث المقاصدية بمعناها التشريعي، كقول العز بن عبد السلام: "وَمُعْظَمُ مَقَاصِدِ الْقُرْآنِ: الْأَمْرُ بِاِكْتِسَابِ الْمَصَالِحِ وَأَسْبَابِهَا، وَالرَّجْرُ عَنْ اِكْتِسَابِ الْمَقَاصِدِ وَأَسْبَابِهَا"⁷.

(6) الزبيدي، محمد بن محمد. تاج العروس من جواهر القاموس، دار الهداية، د.ت، ج 9، ص 36، وابن منظور، محمد بن مكرم. لسان العرب، بيروت، دار صادر، 1414هـ، ج 3، ص 353.

(7) ابن عبد السلام، عز الدين عبد العزيز. قواعد الأحكام في مصالح الأنام، مرجع سابق، ج 1، ص 8.

وقال علال الفاسي: "والقصد العام من نزول القرآن هو هداية الخلق، وإصلاح البشرية، وعمارة الأرض"⁸.

وذهب ابن عاشور إلى أن "القرآن أنزله الله تعالى كتاباً لصلاح أمر الناس كافة رحمة لهم لتبليغهم مراد الله منهم... فكان المقصد الأعلى منه صلاح الأحوال الفردية، والجماعية، والعمرانية"⁹.

ويعرّف بعض العلماء المعاصرين المقاصد بأنها: "الغايات التي أنزل القرآن لأجلها تحقيقاً لمصالح العباد"¹⁰ إلا أن هذا التعريف جعل الغايات تفسيراً للمقاصد وحداً لها، ويُستدرك عليه بما سبق بيانه من التفريق بين المقاصد والغايات، وهذا التعريف أيضاً متأثرٌ بمقاصد الشريعة، ولهذا يدور حول مبدأ تحقيق المصلحة ودفع المفسدة، كما يركز على المقصد العام للقرآن الكريم وهو (الهداية وتحقيق الصلاح) ولا يلتفت إلى المقاصد الخاصة التي تعني القضايا الكبرى التي دارت حولها سور القرآن الكريم، ولعل تعريف علي التجاني أقرب إلى الصواب حيث عرف مقاصد القرآن بأنها: "إدراك مراد الله تعالى من إنزال القرآن الكريم"¹¹ لأن لفظ المراد يتضمن معنى الإرادة، وهي الوسيلة الموصلة إلى المراد الذي يقابل الغاية المقصودة.

3- التدبير لغة:

أما التدبُّر: ف"هو آخر الشيء، وخلفه خلافُ قُبْله"¹²، ويقال: "دَبَّرَ الأَمْرَ وتَدَبَّرَهُ: نَظَرَ فِي عَاقِبَتِهِ، واسْتَدَبَّرَهُ: رَأَى فِي عَاقِبَتِهِ مَا لَمْ يَرَ فِي صَدْرِهِ، وَعَرَفَ الأَمْرَ تَدَبُّراً: أَي بِأَخْرَجِهِ، قَالَ جَرِيرٌ"¹³:

8) الفاسي، علال. مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، الدار البيضاء، مطبعة النجاح الجديدة، 1991م، ص88.

9) ابن عاشور، محمد الطاهر. التحرير والتنوير «تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد»، تونس، الدار التونسية للنشر، 1984م، ج1، ص38.

10) حامدي، عبد الكريم. مقاصد القرآن من تشريع الأحكام، بيروت، دار ابن حزم، 1429هـ، 2008م، ص29.

11) التجاني، علي البشر الفكي، مقاصد القرآن الكريم وصلتها بالتدبير، من بحوث المؤتمر العالمي الأول لتدبير القرآن الكريم، الدوحة، 2013م، ص5.

12) ابن فارس، أحمد. معجم مقاييس اللغة، مرجع سابق، ج2، ص324.

ولا تَتَّقُونَ الشَّرَّ حَتَّى يُصِيبَكُمْ وَلَا تَعْرِفُونَ الْأَمْرَ إِلَّا تَدْبِيرًا
 وقال الزبيدي: "وقيل: التَّدْبِيرُ: التَّفَكُّرُ، أَي: تَحْصِيلُ الْمَعْرِفَتَيْنِ لِتَحْصِيلِ مَعْرِفَةِ ثَالِثَةٍ"¹⁴،
 هكذا حكاها الزبيدي بصيغة التمرريض، ولعل ذلك لوجود فرق بينهما، كما أبانه أبو هلال
 العسكري في فروقه، حيث قال: "الفرق بَيْنَ التَّفَكُّرِ والتَّدْبِيرِ: أَنَّ التدبر تصرف القلب
 بِالتَّنْظَرِ فِي الْعَوَاقِبِ، وَالتَّفَكُّرُ تصرف القلب بِالتَّنْظَرِ فِي الدَّلَائِلِ"¹⁵.

4- التدبر اصطلاحاً:

إن التدبر من الكلمات الواردة في القرآن الكريم على أصل معناها اللغوي ولم تنتقل إلى
 أصل شرعي جديد، وهذا هو حال أغلب كلمات القرآن، قال ابن عطية: "والتدبر: النظر
 في أعقاب الأمور وتأويلات الأشياء، هذا كله يقتضيه قوله: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ﴾ (سورة
 محمد:24) وهذا أمر بالنظر والاستدلال"¹⁶.

وقال علال الفاسي: "والقصد العام من نزول القرآن هو هداية الخلق، وإصلاح البشرية،
 وعمارة الأرض"¹⁷.

وقال عبد الرحمن السعدي: "هو التأمل في معانيه، وتحديق الفكر فيه، وفي مبادئه وعواقبه،
 ولوازم ذلك"¹⁸.

وقال الخازن: "أصل التدبر: النظر في عواقب الأمور والتفكر في أدبارها، ثم استعمل في كل
 تفكر وتأمل، ويقال تدبرت الشيء أي نظرت في عاقبته، ومعنى تدبر القرآن: تأمل معانيه،
 وتفكر في حِكْمِهِ وتَبَصَّرُ ما فيه من الآيات"¹⁹.

13) ابن منظور، محمد بن مكرم. لسان العرب، مرجع سابق، ج4، ص273.

14) الزبيدي، محمد بن محمد. تاج العروس من جواهر القاموس، مرجع سابق، ج11، ص265.

15) العسكري، أبو هلال. الفروق اللغوية، القاهرة، دار العلم والثقافة، القاهرة (د.ت) ص75.

16) ابن عطية، عبد الحق بن غالب. المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، بيروت، دار الكتب العلمية، 1422هـ، ج2، ص83.

17) الفاسي، علال. مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، مرجع سابق، ص88.

18) السعدي، عبد الرحمن بن ناصر. تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، مؤسسة الرسالة، 1420هـ، 2000م، ج1، ص189.

وقال ابن القيم الجوزية: "وتدبر الكلام أن ينظر في أوله وآخره، ثم يُعيد نظره مرة بعد مرة، ولهذا جاء على بناء الفعل كالتجريح والتفهيم والتبيين"²⁰.

وقال عبد الرحمن حسن حبنكة: "التدبر هو التفكير الشامل الواصل إلى أواخر دلالات الكلم ومراميه البعيدة"²¹.

5- العلاقة بين مقاصد القرآن والتدبر:

هناك عدة أمور مشتركة بين مقاصد القرآن والتدبر، إذ المقصود من إنزال القرآن الكريم هو فهمه والعمل به، ولم يُنزل من أجل القراءة فحسب - مع أنها مطلوبة - كما لا يكفي فهم معانيه من غير العمل به، ولا يمكن العمل به من غير فهم معانيه، وطريق فهم القرآن هي تدبر ألفاظه ومعانيه، والتفكير فيها، قال الله تعالى: ﴿كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ (ص: 29) فالبداية بالتدبر ثم التذكر ثم الأثر والتأثر وهو العمل الصالح والمفيد قولاً كان أو فعلاً، هذا الربط بين التدبر ومقاصد القرآن من حِكَم إنزال القرآن الكريم، علماً أن التدبر مقصد من مقاصد القرآن بنص الآية السابقة، وهو تفكير خاص، يراعي المآلات ويتنبه للعواقب، والتدبر ليس مقصوداً لذاته فحسب، بل هو مقصود لغيره من الغايات العظيمة، فتدبر القرآن مفتاح جميع العلوم، وبه يُستنتج كل خير وعلم مفيد، قال السعدي: " فإن تدبر كتاب الله مفتاح للعلوم والمعارف، وبه يستنتج كل خير وتستخرج منه جميع العلوم، وبه يزداد الإيمان في القلب وترسخ شجرته. فإنه يعرف بالرب المعبود، وما له من صفات الكمال؛ وما ينزه عنه من سمات النقص، ويعرف الطريق الموصلة إليه وصفة أهلها، وما لهم عند القُدوم عليه، ويعرف العدو الذي هو العدو على الحقيقة، والطريق الموصلة إلى العذاب، وصفة أهلها، وما لهم عند وجود أسباب العقاب. كلما ازداد العبد تأملاً فيه ازداد علماً وعملاً وبصيرة، لذلك أمر الله بذلك وحثَّ عليه، وأخبر أنه هو

19). الخازن، علي بن محمد. لباب التأويل في معاني التنزيل، بيروت، دار الفكر، 1415هـ، ج1، ص563.

20) ابن القيم الجوزية، محمد بن أبي بكر. مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، بيروت، دار الكتب العلمية، د.ت، ج1، ص183.

21) حبنكة، عبد الرحمن حسن. قواعد التدبر الأمثل لكتاب الله تعالى، دمشق، دار القلم، 2009م، ص10.

المقصود بإنزال القرآن، كما قال تعالى: ﴿كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ (ص:29) وقال تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾ (سورة محمد:24) "22.

6- مصطلحات دالة على معنى المقاصد:

استخدم بعض العلماء والمفسرين مصطلحات أخرى للدلالة على مقاصد القرآن منها: علوم القرآن، وأقسام القرآن، ومطالب القرآن.

- **علوم القرآن:** قال القرطبي في تفسيره: "وفي الفاتحة من الصفات ما ليس لغيرها، حتى قيل: إن جميع القرآن فيها. وهي خمس وعشرون كلمة تضمنت جميع علوم القرآن."²³، وقال عن سبب تسمية سورة الفاتحة ب: "القرآن العظيم، سميت بذلك لتضمنها جميع علوم القرآن"²⁴.

وقال البيضاوي: "... علوم القرآن منها ما هي حكمة كالعقائد والشرائع ومنها ما ليس كذلك كالقصص والأخبار عن المغيبات"²⁵، فالبيضاوي هنا يشير إلى مقاصد القرآن الكبرى وهي: العقائد والشرائع والقصص.

- **أقسام القرآن:** وقد استخدمه أبو حامد الغزالي في كتابه (جواهر القرآن) وعنى به مقاصد القرآن، فقد قال بعد أن أورد مقاصد القرآن الستة: " وإن جمعت الأقسام [السيئة المذكورة] مع شعبها المقصودة في سلك واحد ألفيتها عشرة أنواع: ذكر الذات، وذكر الصفات؛ وذكر الأفعال؛ وذكر المعاد؛ وذكر الصراط المستقيم، أعني جانبي التزكية

22) السعدي، عبد الرحمن. تفسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، مصدر سابق، ج1، ص189.

23) القرطبي، محمد بن أحمد. الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبي)، القاهرة، دار الكتب المصرية، 1384هـ، 1964م، ج1، ص110.

24) القرطبي، محمد بن أحمد. تفسير القرطبي، مرجع سابق، ج1، ص112.

25) البيضاوي، ناصر الدين عبد الله بن عمر. أنوار التنزيل وأسرار التأويل، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1418هـ، ج4، ص154.

والتَّحْلِيَّةِ؛ وَذَكَرَ أَحْوالَ الْأَوْلِيَاءِ؛ وَذَكَرَ أَحْوالَ الْأَعْدَاءِ، وَذَكَرَ مُحَاجَّةَ الْكُفَّارِ؛ وَذَكَرَ
حدود الأحكام. "26.

وقال عن سورة الفاتحة: "وقد اشتملت الفاتحة من الأقسام العشرة على ثمانية أقسام:
(1) الذات (2) والصفات (3) والأفعال (4) وذكر المعاد (5) والصرط المستقيم بجميع
طَرَفِيهِ أعني التَّركِيَّةِ والتَّحْلِيَّةِ (6) وذكر نعمة الأولياء (7) وغضب الأعداء (8) وذكر
المعاد. ولم يخرج منه إلا قسمان: (أ) مُحَاجَّةُ الْكُفَّارِ، (ب) وَأَحْكامُ الْفُقَهَاءِ، وهما الفَتَّانِ
الذنان يتشعَّبُ منهما علم الكلام وعلم الفقه. "27.

- **مطالب القرآن:** وقد استخدمه فخر الدين الرازي للدلالة على مقاصد القرآن فقال:
"المقصود من جميع الكتب الإلهية علم الأصول والفروع والمكاشفات وقد بيَّنَّا أن هذه
السورة مشتملة على تمام الكلام في هذه العلوم الثلاثة، فلما كانت هذه المطالب العالية
الشريفة حاصلة فيها لا جرم كانت كالمشتملة على جميع المطالب الإلهية. "28.
وكذلك استخدم هذا المصطلح برهان الدين البقاعي في تفسيره لسورة الأعراف: "...
ولما بيَّن التوحيد والنبوة والقضاء والقدر، أتبعه المعاد لتكتمل المطالب الأربعة التي هي
أمهات مطالب القرآن "29.
هذه المصطلحات الثلاثة (علوم القرآن، وأقسام القرآن، ومطالب القرآن) استخدمها
بعض العلماء بمعنى يقارب مصطلح مقاصد القرآن، إلا أن مصطلح مقاصد القرآن
أولاهها وأوفاهها بالغرض.

المطلب الثاني: جهود العلماء في استنباط مقاصد القرآن.

لقد اهتم العلماء ببيان مقاصد القرآن الكريم ومحاوره الكبرى، وقضاياها الكلية؛ ليرجع إليها
في فهم مراد الله تعالى في الاجتهاد والاستنباط، فالإمام أبو حامد الغزالي (توفي 505هـ)

26) الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. جواهر القرآن، مرجع سابق، ص34.

27) المرجع سابق، ص70.

28) الفخر الرازي، محمد بن عمر. «مفاتيح الغيب» التفسير الكبير، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1420هـ، ج1، ص160.

29) البقاعي، إبراهيم بن عمر. نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، القاهرة، دار الكتاب الإسلامي، دت، ج8، ص185.

الذي فتح باب التأليف في مقاصد الشريعة؛ كتب أيضاً في مقاصد القرآن منذ ذلك الوقت، وذلك في كتابه (جواهر القرآن)، لكن موضوع مقاصد القرآن لم يلقَ ذلك الاهتمام الكافي، رغم وجوده في مقدمة كثير من المفسرين، ولكن عاد الاهتمام بالمقاصد في العصر الحديث، فألف فيها محمد الطاهر بن عاشور كتابه (مقاصد الشريعة الإسلامية)، وصنف علال الفاسي كتابه (مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها)، ثم توالى التأليف في الموضوع من قبل العلماء والباحثين، لكننا نلاحظ أن هذه التصانيف في مقاصد الشريعة، حتى غدا لفظ (المقاصد) إذا أطلق دلَّ على مقاصد الشريعة دون غيرها، رغم وجود بعض التقاطعات المشتركة بين مقاصد الشريعة ومقاصد القرآن، كون القرآن الكريم هو كتاب الشريعة الأول، وإذا كان أكثر الباحثين يمزجون بين مقاصد الشريعة ومقاصد القرآن، فإن المنهج العلمي يقتضي منا التفريق بينهما، فإذا كانت مقاصد الشريعة هي "الغاية من الشريعة، والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها"³⁰، فإن مقاصد القرآن هي "المحاور الكبرى والقضايا العامة التي جاء القرآن الكريم لتقريرها، وبذلك تغدو مقاصد الشريعة جزءاً من مقاصد القرآن، إذ التشريع والأحكام جزء من القرآن الكريم وليست كل القرآن"³¹.

ولا شك أن لمعرفة مقاصد القرآن أهمية كبرى لتوجيه المعنى واستنباط الأحكام، فالمعاني والدلالات التي تواجه المفسر هي تفرعات عن أصول، وهذه الأصول تمثلها مقاصد القرآن الكريم.

ولقد أدرك العلماء هذه الحقيقة وألزموا على المفسر أن يلمَّ بها، فها هو الشاطبي يعدُّ الاهتمام بمقاصد القرآن أساس التدبر والاستنباط، حيث قال في سياق الرد على من زعم أن للقرآن ظاهراً وباطناً: " وَإِذَا حَصَلَ التَّدْبِيرُ لَمْ يُوجَدْ فِي الْقُرْآنِ اخْتِلَافٌ أَلْتَبَتَهُ... فَالْتَدْبِيرُ إِنَّمَا يَكُونُ لِمَنْ التَّفَتَّ إِلَى الْمَقَاصِدِ، وَذَلِكَ ظَاهِرٌ فِي أَنَّهُمْ أَعْرَضُوا عَنْ مَقَاصِدِ الْقُرْآنِ؛ فَلَمْ

30) الريسوني، أحمد، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1412هـ، 1992م: 14.

31) بودوخة، مسعود. جهود العلماء في استنباط مقاصد القرآن الكريم، المؤتمر العالمي الأول للباحثين في القرآن الكريم وعلومه، في موضوع: جهود الأمة في خدمة القرآن الكريم وعلومه، فاس، المغرب، 2011م، ص959.

يَحْضُلُ مِنْهُمْ تَدْبِيرٌ³²، وهكذا فإن مقاصد القرآن الكريم هي البوصلة التي تهدي المفسر إلى أقرب المعاني وأصوب الدلالات، وتعصمه من الخلل والزلل.

1- مقاصد القرآن عند أبي حامد الغزالي (توفي 505هـ):

ذكر أبو حامد الغزالي في الفصل الثاني من كتابه (جواهر القرآن): "في حصر مقاصد القرآن ونفائسه: سرُّ القرآن، ولُبَّائِهِ الأَصْفَى، ومَقْصُدُهُ الأَقْصَى، دَعْوَةُ العِبَادِ إِلَى الجَبَّارِ الأَعْلَى، رَبِّ الآخِرَةِ والأَوَّلَى، خالِقِ السَّمَاوَاتِ العُلَى، والأَرَضِينَ السُّفْلَى، وما بينهما وما تحت الثُّرى، فلذلك انحصرت سُورُ القُرْآنِ وآيَاتُهُ فِي سِتَّةِ أَنْواعٍ:

- ثلاثة منها: هي السوابق والأصول المهمة.

- وثلاثة: هي الرّوادف والتوابع المغنيّة المتّمة.

أما الثلاثة المهمة فهي:

(1) تعريف المدعو إليه.

(2) وتعريف الصراط المستقيم الذي تجب ملازمته في السلوك إليه.

(3) وتعريف الحال عند الوصول إليه.

وأما الثلاثة المغنيّة المتّمة:

- فأحدها: تعريف أحوال المجيبين للدعوة ولطائف صنع الله فيهم؛ وسرُّه ومقصوده التشويق والترغيب، وتعريف أحوال النّاكبين والنّاكلين عن الإجابة وكيفية قمع الله لهم وتنكيله لهم؛ وسرُّه ومقصوده الاعتبار والترهيب.

وثانيها: حكاية أحوال الجاحدين، وكشف فضائحهم وجهلهم بالمجادلة والمحاجة على الحق، وسرُّه ومقصوده في جنب الباطل الإفصاح والتّنفير، وفي جنب الحق الإفصاح والتّشبيث والتّقهير.

وثالثها: تعريف عمارة منازل الطريق، وكيفية أخذ الزاد والأهبة والاستعداد.³³ ويشرح مقاصد القرآن الستة هذه بالتفصيل، ويلاحظ أنه انفرّد في تقسيمه حين جعل ما سماه

(32) الشاطبي، إبراهيم بن موسى. الموافقات، مرجع سابق، ج4، ص209.

(تعريف الصراط المستقيم) أو طريق القرب من الله تعالى، حيث جعله مقصداً أساسياً مستقلاً، مع إمكان إدراجه ضمن المقصد الأول المتعلق بتعريف المدعو إليه، كما ميّز بين نوعين من المقاصد وهي (مقاصد مهمة ومقاصد متممة) أي أساسية وثانوية، وهذا المر ذو أهمية بالغة في تصنيف المقاصد، ولعل هذا هو السبب في كثير من الاختلاف بشأنها، وقد أدرج الغزالي مقاصد الشريعة (الكليات الخمس) ضمن مقصد تعريف عمارة منازل الطريق، وهذا يؤكد أن مقاصد الشريعة غير مقاصد القرآن، فكل مقاصد الشريعة تنتمي إلى مقصد واحد من مقاصد القرآن الكريم.

2- مقاصد القرآن عند الفخر الرازي (توفي 606هـ):³⁴

مما يلفت انتباهنا أننا نجد ما يشبه الإجماع من المفسرين الذين يعدون سورة الفاتحة أهم السور المتضمنة لعامة مقاصد القرآن الكريم، وهي من السور ذات الأسماء الكثيرة، أنهاها صاحب «الإتقان» إلى نيف وعشرين بين ألقاب وصفات جرت على ألسنة القراء من عهد السلف، وهذا فخر الدين الرازي يفصل مقاصد القرآن التي تضمنتها سورة الفاتحة فيقول: "والمقصود من كل القرآن تقرير أمور أربعة: الإلهيات، والمعاد، والنبوات، وإثبات القضاء والقدر لله تعالى، فقلوه: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ، الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ (الفاتحة: 1-2) يدل على الإلهيات، وقلوه: ﴿مَا لِكَ يَوْمَ الدِّينِ﴾ (الفاتحة: 3) يدل على المعاد، وقلوه: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ (الفاتحة: 4) يدل على نفي الجبر والقدر وعلى إثبات أن الكل بقضاء الله وقدره، وقلوه: ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ. صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ﴾ (الفاتحة: 6-7) يدل أيضاً على إثبات قضاء الله وقدره وعلى النبوات"³⁵، لكننا نلاحظ أن الفخر الرازي في تقسيمه هذا "جعلها دائرة على

33) الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. جواهر القرآن، مرجع سابق، ص23-24.

34) هناك خلاف في سنة وفاته فقيل: (604 هـ أو 605 هـ أو 606 هـ) وقد ذكره شمس الدين الذهبي (المتوفى: 748هـ) فيمن توفي سنة (606 هـ)، انظر: العبر في خبر من غير، تحقيق: أبو هاجر محمد السعيد بن بسويوي زغلول، دار الكتب العلمية بيروت: 142/3.

35) الفخر الرازي، محمد بن عمر. «مفاتيح الغيب» التفسير الكبير، مرجع سابق، ج1، ص156.

العقائد، ولم يذكر ميدان التشريع، ويمكن أن نلمس إشارة إلى هذا الجانب التشريعي في قوله تعالى: ﴿أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ (الفاتحة:6) لأن الصراط المستقيم هو نهج يتحدد بعد الاعتقاد بالتزام الأوامر والنواهي، والآداب والأخلاق³⁶.

وقال الفخر الرازي في فضائل سورة الإخلاص: "اشتهر في الأحاديث أن قراءة هذه السورة تعدل قراءة ثلث القرآن، ولعل الغرض منه أن المقصود الأشرف من جميع الشرائع والعبادات، معرفة ذات الله ومعرفة صفاته ومعرفة أفعاله، وهذه السورة مشتملة على معرفة الذات، فكانت هذه السورة معادلة لثلث القرآن، وأما سورة: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ﴾ (الكافرون:1) فهي معادلة لربع القرآن، لأن المقصود من القرآن إما الفعل وإما الترك، وكل واحد منهما فهو إما في أفعال القلوب وإما في أفعال الجوارح فالأقسام أربعة، وسورة: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ﴾ لبيان ما ينبغي تركه من أفعال القلوب، فكانت في الحقيقة مشتملة على ربع القرآن، ومن هذا السبب اشتركت السورتان أعني: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ﴾، و: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ في بعض الأسمي فهما المقشقتان والمبرئتان³⁷، فمقصد القرآن الأشرف -بحسب هذا التقسيم- هو معرفة الله سبحانه وتعالى، لأن العقيدة هي أصل الشريعة والأحكام، ورأس المقاصد كلها الاعتقاد، وذروة سنام الاعتقاد معرفة الله سبحانه وتعالى، ذاته، وصفاته، وأفعاله، وإذا اعتبرنا مقاصد القرآن الكريم العامة كما يقول الفخر الرازي أربعة هي: الإلهيات، والمعاد، والنبوات، وإثبات القضاء والقدر لله تعالى، فإن (سورة الكافرون) تضمنت المقصد الأول وهو التوحيد من خلال تخلص عقيدة التوحيد من شوائب الكفر والضلال، ولم يذكر الفخر الرازي ميدان التشريع، مع أننا نلمس إشارة إلى هذا الجانب التشريعي في قوله تعالى: ﴿أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ (الفاتحة:6) لأن الصراط المستقيم هو نهج يتحدد بعد الاعتقاد.

36) بودوخة، مسعود. جهود العلماء في استنباط مقاصد القرآن الكريم، مرجع سابق، ص 961.

37) الفخر الرازي، محمد بن عمر. «مفاتيح الغيب» التفسير الكبير، مصدر سابق، ج 1، ص 156.

3- مقاصد القرآن عند برهان الدين البقاعي (توفي 885 هـ):

يذكر البقاعي أن مقاصد القرآن محصورة في ثلاثة: العقائد والأحكام والقصاص، فيقول وهو يتحدث عن مقاصد سورة الإخلاص وكونها تعدل ثلث القرآن: "وهي وافية بأمر الاعتقاد بالوحدانية الذي هو رأس الاعتقاد، وباعتبار أن مقاصدها كلها محصورة في بيان العقائد والأحكام والقصاص، وهذه السورة على وجازتها قد اشتملت على جميع المعارف الإلهية والرد على من ألد فيها، ولأجل أن هذا هو المقصود بالذات الذي يتبعه جميع المقاصد عدلت في بعض الأقوال بجميع القرآن"³⁸.

4- مقاصد القرآن عند السيوطي (توفي 911 هـ):

وأشار جلال الدين السيوطي إلى مقاصد القرآن في سورة الفاتحة ضمن سياق حديثه عن براعة الاستهلال، فقال: "هُوَ أَنْ يَشْتَمِلَ أَوَّلُ الْكَلَامِ عَلَى مَا يُنَاسِبُ الْحَالَ الْمُتَكَلَّمِ فِيهِ وَيُشِيرُ إِلَى مَا سَبَقَ الْكَلَامَ لِأَجْلِهِ وَالْعَلَمُ الْأَسْنَى فِي ذَلِكَ سُورَةُ الْفَاتِحَةِ الَّتِي هِيَ مَطْلَعُ الْقُرْآنِ فَإِنَّهَا مُشْتَمِلَةٌ عَلَى جَمِيعِ مَقَاصِدِهِ كَمَا قَالَ الْبَيْهَقِيُّ فِي شُعْبِ الْإِيمَانِ: أَخْبَرَنَا أَبُو الْقَاسِمِ بْنُ حَبِيبٍ أُنْبَاءَنَا مُحَمَّدُ بْنُ صَالِحِ بْنِ هَانِيٍّ أُنْبَاءَنَا الْحُسَيْنُ بْنُ الْفَضْلِ حَدَّثَنَا عَفَّانُ بْنُ مُسْلِمٍ عَنِ الرَّبِيعِ بْنِ صُبْحٍ عَنِ الْحَسَنِ قَالَ أَنْزَلَ اللَّهُ مِائَةً وَأَرْبَعَةَ كُتُبٍ أَوْدَعَ عُلُومَهَا أَرْبَعَةً مِنْهَا التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ وَالزَّبُورَ وَالْفُرْقَانَ ثُمَّ أَوْدَعَ عُلُومَ التَّوْرَةِ وَالزَّبُورَ وَالْفُرْقَانَ ثُمَّ أَوْدَعَ عُلُومَ الْقُرْآنِ الْمُفَصَّلِ ثُمَّ أَوْدَعَ عُلُومَ الْمُفَصَّلِ فَاتِحَةَ الْكِتَابِ فَمَنْ عَلِمَ تَفْسِيرَهَا كَانَ كَمَنْ عَلِمَ تَفْسِيرَ جَمِيعِ الْكُتُبِ الْمُنَزَّلَةِ"³⁹.

ثم وجه ذلك بأن "الْعُلُومَ الَّتِي اِحْتَوَى عَلَيْهَا الْقُرْآنُ وَقَامَتْ بِهَا الْأَدْيَانُ أَرْبَعَةٌ: عِلْمُ الْأُصُولِ وَمَدَارُهَا عَلَى مَعْرِفَةِ اللَّهِ وَصِفَاتِهِ وَإِلَيْهِ الْإِشَارَةُ بِ﴿رَبِّ الْعَالَمِينَ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ وَمَعْرِفَةُ النَّبَوَاتِ وَإِلَيْهِ الْإِشَارَةُ بِ﴿الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾ وَمَعْرِفَةُ الْمَعَادِ وَإِلَيْهِ الْإِشَارَةُ بِ﴿مَالِكِ يَوْمِ

38) البقاعي، إبراهيم بن عمر. نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، مرجع سابق، ج 22، ص 385-386.

39) السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر. الإنقان في علوم القرآن، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1394 هـ، 1974 م، ج 3، ص 364.

الدِّينِ ﴿ وَعِلْمُ الْعِبَادَاتِ وَإِلَيْهِ الْإِشَارَةُ بِـ ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ وعلم السلوك وهو عمل النفس على الآداب الشرعية والإنقياد لرب البرية وإليه الإشارة بـ ﴿إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ هِدَانَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ﴿ وَعِلْمُ الْقَصَصِ وَهُوَ الْإِطْلَاقُ عَلَى أَحْبَابِ الْأُمَمِ السَّالِفَةِ وَالْقُرُونِ الْمَاضِيَةِ لِيَعْلَمَ الْمُطَّلِعُ عَلَى ذَلِكَ سَعَادَةَ مَنْ أَطَاعَ اللَّهَ وَشَقَاوَةَ مَنْ عَصَاهُ وَإِلَيْهِ الْإِشَارَةُ بِقَوْلِهِ: ﴿صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ﴾ فَبَنَى فِي الْفَاتِحَةِ عَلَى جَمِيعِ مَقَاصِدِ الْقُرْآنِ وَهَذَا هُوَ الْعَايَةُ فِي بَرَاةِ الْإِسْتِهْلَالِ مَعَ مَا اشْتَمَلَتْ عَلَيْهِ مِنَ الْأَلْفَافِ الْحَسَنَةِ وَالْمَقَاطِعِ الْمُسْتَحْسَنَةِ وَأَنْوَاعِ الْبَلَاغَةِ" 40 .

وفي مكان آخر ذكر السيوطي قول ابن التين فقال: "وَقَالَ ابْنُ التَّيْنِ فِي حَدِيثِ الْبُخَارِيِّ: "أَعْلَمْتُكَ سُورَةَ هِيَ أَعْظَمُ السُّورِ" مَعْنَاهُ أَنَّ ثَوَابَهَا أَعْظَمُ مِنْ غَيْرِهَا وَقَالَ غَيْرُهُ: إِذَا كَانَتْ أَعْظَمَ السُّورِ لِأَنَّهَا جَمَعَتْ جَمِيعَ مَقَاصِدِ الْقُرْآنِ وَلِذَلِكَ سُمِّيَتْ أُمَّ الْقُرْآنِ" 41 .

وقريب من تقسيم السيوطي ما نقله عن الطيبي من أن سورة الفاتحة مشتملة على أربعة أنواع من العلوم التي هي مناط الدين، "وَقَالَ الطَّيْبِيُّ: هِيَ مُشْتَمَلَةٌ عَلَى أَرْبَعَةِ أَنْوَاعٍ مِنَ الْعُلُومِ الَّتِي هِيَ مَنَاطُ الدِّينِ:

أحدها: علم الأصول ومعاقده معرفة الله تعالى وصغاته وإليها الإشارة بقوله: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ وَمَعْرِفَةُ النُّبُوَّةِ وَهِيَ الْمُرَادَةُ بِقَوْلِهِ: ﴿أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾ وَمَعْرِفَةُ الْمَعَادِ وَهُوَ الْمَوْمِي إِلَيْهِ قَوْلُهُ: ﴿مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾ .

وثانيها: علم الفروع وأسس العبادات وهو المراد بقوله: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ .
وثالثها: علم ما يحصل به الكمال وهو علم الأخلاق وأجله الوصول إلى الحضرة الصمدانية والالتجاء إلى جناب الفردانية والسلوك لطريقه والاستقامة فيها وإليه الإشارة بقوله: ﴿وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ هِدَانَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ﴿ .

40 (المرجع السابق، ج3، ص364).

41 (المرجع السابق، ج4، ص139).

وَرَأَيْتُهَا: عَلِمَ الْقَصَصِ وَالْأَخْبَارِ عَنِ الْأُمَمِ السَّالِفَةِ وَالْقُرُونِ الْحَالِيَةِ السُّعْدَاءِ مِنْهُمْ وَالْأَشْقِيَاءِ وَمَا يَنْتَصِلُ بِهَا مِنْ وَعْدٍ مُحْسِنِينَ وَوَعِيدٍ مُسِيئِينَ وَهُوَ الْمُرَادُ بِقَوْلِهِ: ﴿أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ﴾. "42.

فمقاصد القرآن وفق هذا التقسيم هو أكثر تفصيلاً وأوضح معالم من تقسيم الفخر الرازي الذي اقتصر على ما يتعلق بالعقيدة فقط، فقد شمل تقسيم السيوطي: العقيدة، والشريعة وأسسها العبادات، والأخلاق وجُلُّه الوصول إلى الحضرة الصمدانية، والقصص وأخبار الأمم السالفة، وهذه المقاصد من أهم مقاصد القرآن الكريم.

5- مقاصد القرآن عند الألوسي (توفي 1270هـ):

تعرض شهاب الدين الأوسي لمقاصد القرآن عند تفسيره لسورة الكافرون، فبعد أن أورد الحديث الذي أخرجه الطبراني في الأوسط عن ابن عمر مرفوعاً وفي آخر أخرجه في الصغير عن سعد بن أبي وقاص كذلك أنها تعدل ربع القرآن، قال: "ووجه ذلك الإمام بأن القرآن مشتمل على الأمر بالمأمورات والنهي عن المحرمات وكل منهما إما أن يتعلق بالقلب أو بالجوارح فيكون أربعة أقسام وهذه السورة مشتملة على النهي عن المحرمات المتعلقة بالقلب فتكون كربع القرآن" ولكن هذا التقسيم عام جداً، إذ القول بانحصار مقاصد القرآن في المأمورات والمنهيات لا يكفي في إدراك المقاصد وأقسامها على حقيقتها، ولذلك ذكر الألوسي اعتراض بعض العلماء على حصر المقاصد "في الأمر والنهي المذكورين بل هو مشتمل على مقاصد أخرى كأحوال المبدأ والمعاد ومن هنا قيل لعل الأقرب أن يقال إن مقاصد القرآن: التوحيد، والأحكام الشرعية، وأحوال المعاد، والتوحيد عبارة عن تخصيص الله تعالى بالعبادة وهو الذي دعا إليه الأنبياء عليهم السلام أولاً بالذات، والتخصيص إنما يحصل بنفي عبادة غيره تعالى وعبادة الله عز وجل؛ إذ التخصيص له جزآن: النفي عن الغير

والإثبات للمخصص به، فصارت المقاصد بهذا الاعتبار أربعة.⁴³، ويمكن القول بأن هذا التقسيم مقبول رغم عموميته، لكنه لم يورد بعض المقاصد الهامة مثل: القصص وأخبار الأمم السالفة، وقد ذكر توجيهاً آخر بقوله: "وقيل: إن مقاصد القرآن صفاته تعالى والنبوت والأحكام والمواعظ وهي مشتملة على أساس الأول وهو التوحيد ولذا عدلتُ زُبْعُهُ"⁴⁴، لكن هذا التقسيم يضيف مقصدين غير محددين هما: النبوت والمواعظ، وعامة حديث القرآن عن النبوت حيث يرد في سياق قصص الأنبياء المذكورين في القرآن، مع اشتمال هذه القصص على المواعظ، ولذلك لم يذكر مقصد القصص.

ثم قال الألوسي: "وذكر بعض أجلة أجبائي المعاصرين أوجهاً في ذلك أحسنها فيما أرى أن الدين الذي تضمنه القرآن أربعة أنواع: عبادات ومعاملات وجنایات ومناكحات، والسورة متضمنة للنوع الأول فكانت رباعاً."⁴⁵ وهذا التقسيم غير شامل إذ لم يتضمن مقصد العقيدة وهو أسُّ جميع المقاصد، علاوة على جعله الجنایات والمناكحات خارج دائرة المعاملات، وقد درج العلماء على تقسيم الأحكام الشرعية كلها إلى عبادات ومعاملات.

6- مقاصد القرآن عند محمد رشيد علي رضا (توفي 1354هـ):

عقد محمد رشيد علي رضا فصلاً ضافياً لبيان مقاصد القرآن العشرة في ست وستين صفحة، وذلك في بداية تفسيره لسورة يونس عليه السلام، وسأذكر عناوينها طلباً للاختصار: "مقاصد القرآن، في ترقية نوع الإنسان:

النوع الأول من مقاصده الإصلاح الديني لأركان الدين الثلاثة:
الركن الأول للدين الإيمان بالله تعالى.

الركن الثاني من أركان الدين عقيدة البعث والجزاء.

الركن الثالث للدين العمل الصالح.

43) الألوسي، شهاب الدين محمود. روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، بيروت، دار الكتب العلمية، 1415هـ، ج15، ص485.

44) المرجع السابق، ج15، ص485.

45) الألوسي، شهاب الدين محمود. روح المعاني، مرجع سابق، ج15، ص485.

المقصد الثاني من مقاصد القرآن: بيان ما جهل البشر من أمر النبوة والرسالة ووظائف الرسل.

المقصد الثالث من مقاصد القرآن: بيان أن الإسلام دين الفطرة السليمة، والعقل والفكر، والعلم والحكمة، والبرهان والحجة، والضمير والوجدان، والحرية والاستقلال.

المقصد الرابع من مقاصد القرآن: الإصلاح الاجتماعي الإنساني والسياسي الذي يتحقق بالوحدات الثمان: وحدة الأمة - وحدة الجنس البشري - وحدة الدين - وحدة التشريع بالمساواة في العدل - وحدة الأخوة الروحية والمساواة في التعبد - وحدة الجنسية السياسية الدولية - وحدة القضاء - وحدة اللغة.

المقصد الخامس من مقاصد القرآن: تقرير مزايا الإسلام العامة في التكليف الشخصية من العبادات والمحظورات.

المقصد السادس من مقاصد القرآن بيان حكم الإسلام السياسي الدولي: نوعه وأساسه وأصوله العامة.

المقصد السابع من فقه القرآن: الإرشاد إلى الإصلاح المالي.

المقصد الثامن من فقه القرآن: إصلاح نظام الحرب ودفع مفسادها وقصرها على ما فيه الخير للبشر.

المقصد التاسع من فقه القرآن: إعطاء النساء جميع الحقوق الإنسانية والدينية والمدنية.

المقصد العاشر من فقه القرآن تحرير الرقية. "46".

هذه مقاصد أساسية للقرآن عند محمد رشيد علي رضا، إلا أنها تجمع بين الضرورات والحاجيات العامة، فتحريز الرقاب من الرق مقصد شرعي وقد وجد الرق في عهد النبوة والخلافة الراشدة وبعد ذلك، فأغلب هذه المقاصد متعلقة بالأحكام التشريعية في الجوانب الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، ويبدو أن ذلك ناتج عن عدم التفريق بين مقاصد الشريعة ومقاصد القرآن، فنجد لا يذكر مقصد القصص على أهميته، ويذكر مقاصد فرعية

وثانوية كمقصد قضايا المرأة، ومما يجدر الإشارة إليه أن محمد رشيد رضا أعاد ذكر هذه المقاصد العشرة مع مزيد بسط لها في كتابه: (الوحي المحمدي) حيث خصص لها الفصل الخامس كاملاً، والذي يشكل الشطر الأكبر من الكتاب⁴⁷.

7- مقاصد القرآن عند الزرقاني (توفي 1367هـ):

أجمل محمد عبد العظيم الزرقاني مقاصد القرآن في ثلاثة مقاصد، فقال: "مقاصد القرآن الكريم: بما أن الترجمة عرفاً لا بد أن تتناول مقاصد الأصل جميعاً فإننا نقفك على أن الله تعالى في إنزال كتابه العزيز ثلاثة مقاصد رئيسية: أن يكون هداية للثقلين، وأن يقوم آية لتأييد النبي صلى الله عليه وسلم، وأن يتعبد الله خلقه بتلاوة هذا الطراز الأعلى من كلامه المقدس"⁴⁸، فمقصد هداية القرآن عامة وواضحة، وإعجاز القرآن آية شاهدة في فم الدنيا، والتعبد بتلاوته ولو من غير فهمه، فإذا انضاف الفهم إلى التلاوة زاد الأجر، و"نلاحظ أن هذه المقاصد التي ذكرها الزرقاني ليس مما نحن بصدد، فهي لا تتعلق بالقضايا والمخاور العامة للقرآن، ولكنها تتعلق بالمقاصد العامة من إنزال القرآن أصلاً، فهي إلى الخصائص أقرب منها إلى المقاصد"⁴⁹.

8- مقاصد القرآن عند محمود شلتوت (توفي 1383هـ):

قسم محمود شلتوت مقاصد القرآن الكريم إلى ثلاثة فقال: "مقاصد القرآن تدور حول نواح ثلاث: ناحية العقيدة، وناحية الأخلاق، وناحية الأحكام"⁵⁰، ويلاحظ أن هذا التصنيف يجعل مقصد الأخلاق مستقلاً، مما جعله تصنيفاً مميزاً، كما أن هذه المقاصد الثلاثة هي أركان مقاصد القرآن، لكنه لم يورد مقصد القصص على الرغم أنه يشكل شطر القرآن تقريباً.

47) علي رضا، محمد رشيد. الوحي المحمدي، بيروت، مؤسسة عز الدين، 1406هـ، ص191-348.

48) الزرقاني، محمد عبد العظيم. مناهل العرفان في علوم القرآن، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، د.ت، ج2، ص124.

49) بودوخة، مسعود. جهود العلماء في استنباط مقاصد القرآن الكريم، مرجع سابق، ص971.

50) شلتوت، محمود. إلى القرآن الكريم، القاهرة، دار الشروق، د.ت، ص5.

9- مقاصد القرآن عند ابن عاشور (توفي 1393هـ):

يذكر محمد الطاهر بن عاشور من مقاصد القرآن الكريم في سورة الفاتحة " أنها تشتمل محتوياتها على أنواع مقاصد القرآن وهي ثلاثة أنواع: الثناء على الله ثناء جامعاً لوصفه بجميع الحماد وتنزيهه عن جميع النقائص، وإثبات تفردّه بالإلهية وإثبات البعث والجزاء وذلك من قوله: الحمد لله إلى قوله: ملك يوم الدين، والأوامر والنواهي من قوله: إياك نعبد، والوعد والوعيد من قوله: صراط الذين إلى آخرها، فهذه هي أنواع مقاصد القرآن كله، وغيرها تكملات لها؛ لأن القصد من القرآن إبلاغ مقاصده الأصلية وهي صلاح الدارين وذلك يحصل بالأوامر والنواهي، ولما توقفت الأوامر والنواهي على معرفة الأمر وأنه الله الواجب وجوده خالق الخلق لزم تحقيق معنى الصفات، ولما توقفت تمام الامتثال على الرجاء في الثواب والخوف من العقاب لزم تحقق الوعد والوعيد.⁵¹ ويؤيد هذا الوجه بما ورد في الصحيح في: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ (الإخلاص:1) أنها تعدل ثلث القرآن لأنها في المقصد الأول من هذه المقاصد.

ويقول ابن عاشور في مقدمة تفسيره حيث خصص المقدمة الرابعة لمقاصد القرآن: "إن القرآن أنزله الله تعالى كتاباً لصلاح أمر الناس كافة رحمة لهم لتبليغهم مراد الله منهم قال الله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾ (النحل: 89) فكان المقصد الأعلى منه صلاح الأحوال الفردية، والجماعية، والعمرانية، فالصلاح الفردي يعتمد تهذيب النفس وتركيتها، ورأس الأمر فيه صلاح الاعتقاد لأن الاعتقاد مصدر الآداب والتفكير، ثم صلاح السريرة الخاصة، وهي العبادات الظاهرة كالصلاة، والباطنة كالخلق بترك الحسد والحقد والكبر.

وأما الصلاح الجماعي فيحصل أولاً من الصلاح الفردي إذ الأفراد أجزاء المجتمع، ولا يصلح الكل إلا بصلاح أجزائه، ومن شيء زائد على ذلك وهو ضبط تصرف الناس

(51) ابن عاشور، محمد الطاهر. التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج 1، ص 133.

بعضهم مع بعض على وجه يعصمهم من مزاحمة الشهوات ومواثبة القوى النفسانية، وهذا هو علم المعاملات، ويعبر عنه عند الحكماء بالسياسة المدنية.

وأما الصلاح العمراني فهو أوسع من ذلك إذ هو حفظ نظام العالم الإسلامي، وضبط تصرف الجماعات والأقاليم بعضهم مع بعض على وجه يحفظ مصالح الجميع، ورعي المصالح الكلية الإسلامية، وحفظ المصلحة الجامعة عند معارضة المصلحة القاصرة لها، ويسمى هذا بعلم العمران وعلم الاجتماع.⁵²

ولكنه عاد يلخص في مقدمة تفسيره مقاصد القرآن الأصلية التي جاء القرآن لتبيانها بحسب ما بلغ إليه استقراره في ثمانية أمور، وهي: الأول: إصلاح الاعتقاد وتعليم العقد الصحيح، الثاني: تهذيب الأخلاق، الثالث: التشريع وهو الأحكام خاصة وعامة، الرابع: سياسة الأمة، الخامس: القصص وأخبار الأمم السالفة للتأسي بصالح أحوالهم، السادس: التعليم بما يناسب حالة عصر المخاطبين، السابع: المواعظ والإنذار والتحذير والتبشير، الثامن: الإعجاز بالقرآن ليكون آية دالة على صدق الرسول صلى الله عليه وسلم.

نلاحظ هنا أنه ذكر ثلاثة مقاصد وهي "ليست من المقاصد الأساسية وهي: سياسة الأمة، والتعليم والإعجاز، أما سياسة الأمة والتعليم فهما مندرجان ضمن المقاصد الأخرى، ومتضمنان فيها، وأما الإعجاز فهو مقصد يتعلق بخصائص القرآن"⁵³.

ثم يعود ابن عاشور ليستدرك في موضع آخر من تفسيره، مقصدين آخرين من مقاصد القرآن، فصارت مقاصده عشرة، كمقاصد محمد رشيد علي رضا، فقال: "على أن من مقاصد القرآن أمرين آخرين:

أحدهما: كونه شريعة دائمة، وذلك يقتضي فتح أبواب عباراته لمختلف استنباط المستنبطين، حتى تؤخذ منه أحكام الأولين والآخرين.

وثانيهما: تعويد حملة هذه الشريعة، وعلماء هذه الأمة، بالتنقيب، والبحث، واستخراج المقاصد من عويصات الأدلة، حتى تكون طبقات علماء الأمة صالحة- في كل زمان-

52) المرجع السابق، ج 1، ص 38.

53) بودوخة، مسعود. جهود العلماء في استنباط مقاصد القرآن الكريم، مرجع سابق، ص 981.

لفهم تشريع الشارع ومقصده من التشريع، فيكونوا قادرين على استنباط الأحكام التشريعية، ولو صيغ لهم التشريع في أسلوب سهل التناول لاعتادوا العكوف على ما بين أنظارهم في المطالعة الواحدة.⁵⁴

ومرة لخص مقاصد القرآن في مقصدين اثنين فقط هما: الموعظة والتشريع، فقال: "نرى من أعظم الأساليب التي خالف بها القرآن أساليب العرب أنه جاء في نظمه بأسلوب جامع بين مقصديه وهما: مقصد الموعظة ومقصد التشريع"⁵⁵، وليس الأمر على الاختلاف بل على التنوع في العبارة، والتفصيل حسب مقتضى الكلام، وعلى التوسع في جعل المقاصد بمعنى المحاور.

10- مقاصد القرآن عند محمد الغزالي (توفي 1416هـ):

أما محمد الغزالي فقد ذهب إلى أن القرآن الكريم مع استفاضة معانيه، وكثرة سُورِهِ، يمكن القول بأنه يدور على محاور خمسة، وهي: الله الواحد، والكون الدال على خالقه، والقصص القرآني، والبعث والجزاء، وميدان التربية والتشريع، وانتهى إلى أنها أمهات لمسائل أخرى كثيرة تندرج تحتها⁵⁶، وهو تصنيف شامل لمقاصد القرآن الكريم، وما يستدعي التوقف في تقسيمه هو أنه جعل دلالة الكون على الخالق مقصداً مستقلاً، مع إمكان ضمه إلى المقصد الأول: الله الواحد، إذ كل ما في الكون من الآيات دلائل على الباري جل جلاله.

11- مقاصد القرآن عند طه جابر العلواني (توفي 1437هـ):

يجمل طه جابر العلواني مقاصد القرآن في ثلاثة وهي: التوحيد، والتزكية، والعمران، فيقول: "المقاصد عندي هي التي تغياها القرآن بحيث تمثل غاياته الأساسية التي لا يمكن الإخلال بها، هذه الغايات توصلنا إلى أنها ثلاث، هي: التوحيد والتزكية والعمران"⁵⁷، ثم يشرح هذه

(54) ابن عاشور، محمد الطاهر. التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج 3، ص 158.

(55) المرجع السابق، ج 1، ص 115.

(56) الغزالي، محمد. المحاور الخمسة للقرآن الكريم، القاهرة، دار الشروق، 1409هـ، ص 18.

(57) العلواني، طه جابر. مقاصد القرآن الكريم، حوار في قناة الجزيرة في حصة الشريعة والحياة، بُث بتاريخ، 28/02/2010م.

الرؤية فيذكر أن الخطاب القرآني له مصدر هو الله تبارك وتعالى، وله من وجه إليه الخطاب وهو الإنسان، وهناك ميدان للفعل الإنساني ألا وهو الكون، عليه أن يحقق فيه العمران، فهناك تفاعل بين عناصر ثلاثة: (غيب وإنسان وكون) من هذا التفاعل يحدث الفعل الإنساني، والفعل الإنساني يحتاج إلى عملية تقويم، والفقهاء كونه عبارة عن تقويم للفعل الإنساني، فحين نقول: هذا الفعل حلال أو هذا حرام فهي عملية تقويم، وحين نقول: إن المقاصد القرآنية العليا الحاكمة هي ثلاثة، التوحيد وهو حق الله تبارك وتعالى على خلقه، التزكية وهي تعتبر المؤهل للإنسان لحمل رسالة القرآن، والعمران حق الكون.

إن هذا التصنيف للعلواني مجمل وشامل، فمقصد التوحيد يشمل المعاد، ومقصد التزكية يتضمن الأخلاق وطرفاً من التشريع، ومقصد العمران يشمل كل أحكام الشريعة، لكنه يشير إلى ما يتدعه الإنسان من وسائل تحقق مبدأ الاستخلاف وعمارة الأرض، أما مقصد العمران فهو هدف أساسي لكل دولة وهو الغاية من إنزال الإنسان إلى الأرض وجعله خليفة الله في الأرض، قال الله تعالى: ﴿هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِّنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾ (هود: 61) ومقصد العمران هذا يتصل اتصالاً وثيقاً بمنهج العلواني في الدعوة إلى الإصلاح، إذ يعتبر أن مشكلة المسلمين مشكلة حضارية، مردها إلى إعراض المسلمين وغفلتهم عن أسباب الحضارة والعمران، ونلاحظ أن العلواني لم يجعل القصص مقصداً للقرآن؛ لأن القصص القرآني جاء ليبرز نماذج المستجيبين للهدى والمعرضين عنه، وكيف كان عاقبة الفريقين، ولم يذكر القرآن القصص لمجرد القصص.

12- مقاصد القرآن عند يوسف القرضاوي:

يذكر القرضاوي أن القرآن الكريم دعا إلى كثير من المبادئ والمقاصد التي لا تصلح الإنسانية بغيرها، ويقول: "ونجتزئ هنا بسبعة منها مما أكدته القرآن وكرره، وعني به أشد العناية، وهي:

- 1- تصحيح العقائد والتصورات للألوهية والرسالة والجزاء. 2- تقرير كرامة الإنسان وحقوقه، وخصوصاً الضعفاء من الناس. 3- توجيه البشر إلى حسن عبادة الله تعالى وتقواه.

4- الدعوة إلى تزكية النفس البشرية. 5- تكوين الأسرة الصالحة وإنصاف المرأة. 6- بناء الأمة الشهيذة على البشرية. 7- الدعوة إلى عالم إنساني متعاون.⁵⁸

يبدو هذا التقسيم أقرب إلى المفهوم الأصولي لمقاصد الشريعة، ولكنه لم يتبع تقسيم الأصوليين للمقاصد، باستثناء مقصد تصحيح العقائد الذي يقابل مقصد التوحيد، فقد جاء القرضاوي "بتصنيف خاص ركز فيه على بعض القضايا كتقرير كرامة الإنسان، وتكوين الأسرة، وبناء الأمة، والدعوة إلى عالم إنساني متعاون، فكان بذلك تصنيفاً محدثاً لمقاصد الشريعة"⁵⁹.

نصل مما سبق إلى خلاصة: أن مقاصد القرآن الكريم الأساسية كما تبلورت من خلال جهود العلماء في استنباطها وتصنيفها هي خمسة: التوحيد، والمعاد، والتشريع، والأخلاق، والقصص، وجانب القصص ليس مقصوداً لذاته، بل يعزز المقاصد الأخرى كالعقائد والتشريعات ولذلك خلت منه بعض التصنيفات، وما عدا هذه المقاصد الخمسة تابع لها أو متضمن فيها.

المبحث الثاني: مقاصد القرآن أساس التدبر، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: علاقة مقاصد القرآن بالتدبر.

إن لكتاب الله تعالى مزايا عديدة، وسبل بديعة، في تقريب الأحكام، وسرد القصص، تأخذ بمجامع القلوب، وتشنّف الأبصار والأسماع، لذا وصف القرآن الكريم بأنه هدى للناس، فيشمل كل ما جاء في القرآن الكريم من مقاصد وغايات وأوامر ومنهيات وغيرها من المعاني الجامعة والأمور النافعة، كما وصف بأنه كتاب مبين، وفيه تبيان كل شيء، فهو وصف جامع؛ لأنه يدل على الظهور والوضوح، فقد أوضح مقاصده بأحسن بيان، وأكمل حجة، وأتمّ برهان، ولا تخلو آية من الذكر الحكيم من هذه المعاني البديعة، ولكنها لا تظهر إلا بعد إعمال الفكر وإشغال الوقت بالتلاوة والذكر، ومن جملة هذه المعاني: الإصلاح، فإن التالي

58) القرضاوي، يوسف. كيف نتعامل مع القرآن العظيم؟، القاهرة، دار الشروق، 2000م، ص73.

59) بودوخة، مسعود. جهود العلماء في استنباط مقاصد القرآن الكريم، مرجع سابق، ص976-977.

لكتاب الله تعالى لا يكاد يمرُّ بآيةٍ إلا ويرى معنى الإصلاح لائحاً في جنباتها، مشرقاً بين ثناياها، فيأخذ منه بقدر ما يُصلح به حاله، ويدرك مراده، ومن أقوى ما يستند إليه في الوقوف على مقاصد القرآن الكريم، هو ما صرَّح به القرآن بأنه مقصود إنزال القرآن: تدبُّر كتابه العزيز، ولما كان أعظم مقاصد القرآن الكريم توحيد الله تعالى، كان للتدبُّر دور واضح في إبرازها، من خلال إمعان النظر في السور المكية التي تتسم بمظاهر إصلاح المعتقدات الباطلة، ومحاربة الشرك والأفكار الفاسدة.

هذا كله يُظهر ويُبيِّن مدى ارتباط التدبُّر بمقاصد القرآن الكريم، بل لا يمكن الوصول إلى مقاصد القرآن إلا بالتدبُّر، ولا تظهر المعاني الشاملة إلا بالتفكُّر.

تفسير القرآن وفق مقاصده:

نلاحظ من خلال ما تقدم من كلام العلماء عن مقاصد القرآن الكريم أن أهم ما يستفاد من معرفة هذه المقاصد:

- أن معرفة مقاصد القرآن هي البوصلة السليمة لفهم الرسالة القرآنية على الوجه الصحيح.
- أن معرفة المقاصد واستحضارها عند قراءة القرآن وتدبره؛ تساعد القارئ على الفهم التفصيلي السليم للمعاني والمقاصد الخاصة.
- الفائدة الأهم والأوسع أثراً؛ لأنها تشكل مصدراً في تحقيق الفائدتين السابقتين، وهي توجيه المفسرين للقرآن الكريم إلى الوجهة الصحيحة في تفاسيرهم ومناهجهم، حيث هذه المقاصد تعصم المفسر من الخلل والزلل، فإذا تسدَّد منهج المفسر؛ انتقل أثر ذلك إلى قرائه وإلى عامة المسلمين، وإذا اختلَّ منهجه ضاع وتاة وضِعَّ⁶⁰.

ولذلك جعل ابن عاشور غرض المفسر ومحور اهتمامه في تفسيره هو: "بيان ما يصل إليه أو ما يقصده من مراد الله تعالى في كتابه بأتم بيان يحتمله المعنى ولا يأباه اللفظ من كل ما

60) الريسوني، أحمد. جهود الأمة في مقاصد القرآن الكريم، المؤتمر العالمي الأول للباحثين في القرآن الكريم وعلومه، في موضوع: جهود الأمة في خدمة القرآن الكريم وعلومه، فاس، المغرب، 2011م، ص16.

يوضح المراد من مقاصد القرآن، أو ما يتوقف عليه فهمه أكمل فهم، أو يخدم المقصد تفصيلاً وتفريعاً... فلا جرم كان رائد المفسر في ذلك أن يعرف على الإجمال مقاصد القرآن، مما جاء لأجله⁶¹.

وبناء على هذا انتقد محمد رشيد علي رضا إغراق بعض المفسرين تفاسيرهم باستقصاء الروايات المأثورة الكثيرة، ورأى أنها حجاباً وشاغلاً عن مقاصد القرآن، فذكر: "أن أكثر ما روي في التفسير المأثور أو كثيره حجاب على القرآن وشاغل لتاليه عن مقاصده العالية المزكية للأنفس، المنورة للعقول، فالمفضلون للتفسير المأثور لهم شاغل عن مقاصد القرآن بكثرة الروايات، التي لا قيمة لها سنداً ولا موضوعاً، كما أن المفضلين لسائر التفاسير لهم صوارف أخرى عنه... فكانت الحاجة شديدة إلى تفسير تتوجه العناية الأولى فيه إلى هداية القرآن على الوجه الذي يتفق مع الآيات الكريمة المنزلة في وصفه، وما أنزل لأجله من الإنذار والتبشير والهداية والإصلاح"⁶²، كما يرفض ولع بعض المفسرين بالاستطرادات التاريخية والجغرافية عند تفسيرهم بعض القصص والوقائع المذكورة في القرآن الكريم، وفي هذا الصدد يقول: "بيِّنًا مراراً أن أحداث التاريخ وضبط وقائعه وأزمئتها وأمكنتها ليس من مقاصد القرآن، وأن ما فيه من قصص الرسل مع أقوامهم فإنما هو بيان لسنة الله فيهم، وما تتضمنه من أصول الدين والإصلاح"⁶³.

وقد اعتبر أيضاً أن غياب هذه المقاصد الأساسية للقرآن الكريم وضياعها جعله يطيل "في بيان هذه المقاصد الأساسية بعض الإطالة لأنها مثار جميع الفتن والمفاسد التي يشكو منها عقلاء هذا العصر"⁶⁴.

61 ابن عاشور، محمد الطاهر. التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج 1، ص 41.

62 علي رضا، محمد رشيد. تفسير المنار، مرجع سابق، ج 1، ص 10.

63 المرجع السابق، ج 12، ص 84.

64 علي رضا، محمد رشيد. الوحي المحمدي، مرجع سابق، ص 68.

مفهوم التفسير المقاصدي:

التفسير: "هو علم يبحث فيه عن القرآن الكريم من حيث دلالاته على مراد الله تعالى بقدر الطاقة البشرية"⁶⁵، أي قراءة القرآن قراءة مقاصدية، فلا نقرأ من أجل القراءة فقط، بل لهدف تحقيق هداية البشر، ومن هنا فالذي يقرأ القرآن يهدف لمعرفة الرسالة الربانية، ومراد الله تعالى من خطابه، وإحالاته إلى واقع عملي؛ لتحقيق التواصل بينه وبين الله تعالى عن طريق فهم ومعرفة الأوامر والنواهي الإلهية، فيعمل على التزامها، وتطبيقها في الحياة، ليسعد في الدنيا، ويفوز برضا الله تعالى في الآخرة، كما كان يفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم، فيحول تعاليم السماء إلى واقع معيش، فعن سعد بن هشام بن عامر، قال: أتيت عائشة، فقالت: يا أم المؤمنين، أخبريني بخُلُقِ رسول الله صلى الله عليه وسلم، قالت: "كان خُلُقُهُ القرآن، أما تقرأ القرآن، قول الله عز وجل: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ (القلم:4) قلت: فإني أريد أن أتبتل، قالت: "لا تفعل، أما تقرأ: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾؟ (الأحزاب:21) فقد تزوج رسول الله صلى الله عليه وسلم، وقد ولد له"⁶⁶، وهكذا كان النبي صلى الله عليه وسلم قرآناً يمشي على الأرض، وكان يتأول القرآن مبيئاً المراد من الآية وآتياً بمقتضاه، فعن عائشة رضي الله عنها، أنها قالت: "كان النبي صلى الله عليه وسلم يُكثِرُ أَنْ يَقُولَ فِي رُكُوعِهِ وَسُجُودِهِ: سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ رَبَّنَا وَبِحَمْدِكَ اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِي" يتأول القرآن"⁶⁷، ومعنى (يتأول القرآن) أي يفعل ما أمر به فيه أي في قوله عز وجل: ﴿فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَعِظْهُ إِنَّهُ كَانَ تَوَّابًا﴾ (النصر:3).

فلا يمكن أن يختار قارئ نصاً ويختار له معنى غير الذي قصده صاحب النص، ومن يفعل ذلك فهو لا يقرأ النص، بل يقرأ أفكاره ومعتقداته في ثنايا النص، لذلك فإن علماء التفسير

65) الزرقاني، محمد عبد العظيم. مناهل العرفان في علوم القرآن، مرجع سابق، ج2، ص3.

66) ابن حنبل، أحمد بن محمد. مسند أحمد بن حنبل، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، وعادل مرشد، وآخرون، مؤسسة الرسالة، 1421هـ، 2001م، مسند النساء، مسند الصديقة عائشة رضي الله عنها، ج41، حديث رقم24601، ص148.

67) البخاري، محمد بن إسماعيل. الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه (صحيح البخاري)، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، 1422هـ، كتاب الأذان، باب التسيب والدعاء في السجود، ج1، حديث رقم817، ص163.

كانوا حريصين على تدوين أسباب النزول وملابساته والسياق اللغوي وغيره من الظروف السياسية والاقتصادية والاجتماعية والفكرية المواكبة لنزول القرآن؛ لأن عدم استحضار هذه الأمور يوقع المفسر في المزالق ويضل الطريق المفضي إلى مراد الله تعالى من خطابه، كما حصل مع كثير من أصحاب القراءات المعاصرة.

إن نظرة عامة حول التفسير في مراحلها الأولى تدلنا كيف تفهّم الرعيل الأول من الصحابة مقاصد القرآن بمجرد السليقة، وكيف كانوا يُعمِلون الفكر في قراءة النصوص، والاستنباط منها مع مراعاة المصالح الكلية والمقاصد العامة، وهم الأجدر على فهم مقاصد القرآن لأنهم قريبو العهد بالوحي، وقد طبّقوا التفسير المقاصدي تطبيقاً عملياً لمقتضى المقاصد، ومن أوضح الأمثلة على ذلك ما صنعه أبو بكر الصديق رضي الله عنه في جمع القرآن، لأن المقصد من ذلك حفظ القرآن في السطور عندما استحرّ القتل بالقرءاء يوم اليمامة⁶⁸، وقد صرّح الله تعالى بهذا المقصد بقوله: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ (الحجر:9).

إن التفسير المقاصدي يعتبر تفسيراً تجديدياً يُضفي على النص القرآني حيوية وفاعلية، وينفي عنه الجمود، ولهذا اعترض محمد الغزالي على أسلوب المتقدمين في تفسيرهم للقرآن الكريم، حين توسعوا في استنباط الأحكام الفقهية دون المعاني والحكم والمقاصد، فقال: "هناك التفسير الفقهي للقرآن، وهو تفسير طوّع الآيات لأحكام الفقهاء وطريقتهم في الاستنباط، ولم يهتم إلا بآيات الأحكام التشريعية، واقتصر في ذلك على الحكم الشرعي، دون النظر في المقاصد الأخرى، وهذا فيه شيء يستدعي الاستدراك"⁶⁹.

إن التفسير ليس ترفاً فكرياً بقدر ما هو مشروع حضاري، يتوخى تنزيل القرآن على الواقع بغية تثبيته والعمل به إذا كان موافقاً للشرع أو العمل على تعديله لينسجم مع مقتضيات

68) وقعت معركة اليمامة أو معركة عقرباء سنة 11هـ، 632م في عهد أبي بكر الصديق رضي الله عنه، واليمامة إحدى معارك حروب الردة، وكانت بسبب ارتداد بني حنيفة وتبؤ مسيلمة الكذاب الذي ادعى أن النبي صلى الله عليه وسلم قد أشركه في الأمر، وقتل في غضون ذلك من الصحابة جماعة كثيرة قبل سبعمائة وقيل أكثر، ومعنى (استحزّ) أي: اشتد وكثر، وهو استعمل من الحر لأن المكروه غالباً يُضاف إلى الحر.

69) الغزالي، محمد. كيف نتعامل مع القرآن؟، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1413هـ، 1992م، ص40.

الشرع إذا كان مخالفاً له، ومن هنا فإن قراءة القرآن لها أبعاد ثلاثة، وكلها عبادة بنص القرآن:

- 1- التلاوة قال الله تعالى: ﴿فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾ (المزمل:20).
- 2- التدبر: وهو إعمال الفكر والنظر في آي القرآن بغية استنباط مراد الله تعالى، قال سبحانه: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾ (سورة محمد:24).
- 3- التطبيق: أي تنزيل النص القرآني على الواقع، قال الله تعالى: ﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ. فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ﴾ (القيامة: 17-18).

فالمتدبر لكتاب الله تعالى يلحظ ربانية القرآن ومقاصده، وينشأ لديه تصوّر لما يتدبره، ذلك أن ربانية القرآن يراد بها مراعاة الهيبة والتوقير للقرآن الكريم على أنه كلام الله محفوظ بحفظه من التغيير والتبديل والزيادة والنقصان، فيجمل المتدبر نظره في آيات القرآن وهو معظّم لما فيه من شرائع وتشريعات، ومنزّه لكلام الباري عن كل زيغ فكري أو انحراف، كما يكون معظّمًا لمقاصد القرآن ومبجلاً لغايات الذكر الحكيم، لأن التعامل مع كتاب الله تعالى بهذه المكانة الرفيعة في القلب يورث العلم به ويوصل إلى الغاية المرجوة منه، وذلك منتهى ما يطلبه أهل التدبر.

وينضبط التدبر من خلال عدة أمور منها: شمولية القرآن الكريم لكل مناحي الحياة، في الاعتقاد والتعبد والتعامل، وتتنضح هذه الشمولية في مخاطبة القرآن للإنسان وعقله كي يتدبر ويتأمل، ومخاطبة قلبه بالموعظة والتذكير، ومخاطبة جوارحه من البصر وغضه، والسمع وكفه عن الحرام، كما في القرآن ذكر للجبال الساجدة، والألسن الذاكرة، فهو كتاب شامل لكل شيء في حياة الإنسان، فمراعاة الشمول في المقاصد القرآنية أمر مهم للغاية.

وكذلك ينبغي ملاحظة واقعية المقاصد القرآنية، ذلك أن منهج القرآن قد اتسم بالربط بين الأسباب ومسبباتها، والوسائل وغاياتها في جميع مناحي الحياة، لأن العباد لم يطالبوا بما لا يستطيعون تحصيله، بل طولبوا بما في مقدورهم، قال الله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ...﴾ (البقرة:286)،

وكما قال سبحانه: ﴿يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ أَرْضِي وَاسِعَةٌ فَإِيَّايَ فَاعْبُدُونِ﴾ (العنكبوت:56) فأرض الله واسعة، والإنسان مأمور بالعبادة أينما حلّ، مما يتماشى مع واقع الناس كلّ حسب ظروفه وأحواله، فالتدبر لكتاب الله لا ينبغي أن ينفك عن واقعية القرآن وهي قابلية تحقيقه في الحياة.

ومما ينبغي مراعاته سمة الوسطية في القرآن الكريم، لأنه جامع لحقوق الإنسان الروحية والجسدية، ومصالحه في الدنيا والآخرة، وتتجلى في وسطية هذه الأمة وخيريتها، فبالوسطية يزول التقصير والتفريط، وتظهر هذه الخيرية في قيام العدل أساساً لمنهجها، فبالعدل تنال الحقوق وترفع المظالم، وتتضح في التيسير على العباد ورفع الحرج عنهم. وهكذا تنعقد وشائج الالتحام بين التدبر والمقاصد في أزهى صورها، وأبهى حُلُلها، لاتفاق الوسيلة مع الغاية، وكلما أكثر المرء من التدبر واجتهده؛ كلما استبان له حقائق القرآن وبيناته على قدر إخلاصه واجتهاده.

المطلب الثاني: مستويات مقاصد القرآن الكريم.

يمكن تقسيم مقاصد القرآن الكريم إلى ثلاث مستويات، وهي: مقاصد الآيات، ومقاصد السور، والمقاصد العامة للقرآن الكريم⁷⁰، وهذا التقسيم يشبه التقسيم المعروف لمقاصد الشريعة إلى: مقاصد جزئية، ومقاصد خاصة، ومقاصد عامة.

المستوى الأول: مقاصد آي القرآن:

المقاصد التفصيلية لآيات القرآن الكريم بيّنها المفسرون قاطبة، سواء بقصد أو في ثنايا كلامهم، إذ بيان المعاني والحكم المقصودة من كل آية وكل جملة أو كلمة قرآنية هو غرض المفسرين في تفاسيرهم.

(70) الريسوني، أحمد. جهود الأمة في مقاصد القرآن الكريم، مرجع سابق، ص2.

المستوى الثاني: مقاصد سُورِ الْقُرْآنِ:

وإذا كان بعض الباحثين يرى أن مقاصد القرآن هي ما يتعلق بمقاصد السور، مستنداً في ذلك على أن أهل العلم قد تكلموا ضمن مؤلفاتهم عن مقاصد السور، كما فعل برهان الدين البقاعي في كتابه: "مساعد النظر للإشراف على مقاصد السور" فإنه يصوّر أهمية مقصود السورة في نظم آياتها بقوله: " أن من عرف المراد من اسم السور عرف مقصودها، ومن حقق المقصود منها، عرف تناسب آياتها، وقصصها، وجميع أجزائها... فليفتحوا طريق سورة من السور، وإن كانت في غاية الوجازة والقصر فإن كل سورة لها مقصد واحد يدار عليه أولها وآخرها، ويستدل عليه فيها، فترتب المقدمات الدالة عليه على أقتن وجهه، وأبدع نهج، وإذا كان فيها شيء يحتاج إلى دليل، استدل عليه، وهكذا في دليل الدليل، وهلم جرا، فإذا وصل الأمر إلى غايته، ختم بما منه كان ابتداءً، ثم انعطف الكلام إليه وعاد النظر عليه، على نهج آخر بديع، ومرقى غير الأول منيع، فتكون السورة كالشجرة النضيرة العالية، والدوحة البهيجة الأنيقة الخالية، المزينة بأنواع الزينة المنظومة بعد أنيق الورق بأفنان الدر، وأفنانها منعطفة إلى تلك المقاطع كالدوائر، وكل دائرة منها لها شعبة متصلة بما قبلها، وشعبة ملتحمة بما بعدها، وآخر السورة قد واصل أولها، كما لاحم انتهاؤها ما بعدها، وعانق ابتداؤها ما قبلها، فصارت كل سورة دائرةً كبرى، مشتملة على دوائر الآيات العُرِّ، البديعة النظم، العجيبة الضم، بلين تعاطف أفنانها، وحسن تواصل ثمارها وأغصانها."⁷¹، وقد استقصى البقاعي سور القرآن سورة سورة، وجعله في كتاب متكامل خاص بهذا الجانب من التفسير، وهو موضوع لم يُسبق إليه، فقد قال عن سورة الفاتحة: "مقصود سورة الفاتحة: ومقصودها: مراقبة العباد لربهم، فإن التزام اسمه تعالى وحده - كما دل عليه تقديم الجار - في كل حركة وسكون داع إلى ذلك، وعلى ذلك دلت أسماؤها.

71) البقاعي، إبراهيم بن عمر. مساعد النظر للإشراف على مقاصد السور ويُسمى: "المقصد الأسمى في مطابقة اسم كل سورة للمسمى"، الرياض، مكتبة المعارف، 1408هـ، 1987م، ج1، ص149.

وهكذا اسم كل سورة مترجم عن مقصودها، لأن اسم كل شيء تلحظ المناسبة بينه وبين مسماه، عنوانه الدال بالإجمال على تفصيل ما فيه، وذلك هو الذي أنبأ به آدم عليه السلام، عند العرض على الملائكة عليهم السلام ومقصود كل سورة هاد إلى تناسبها.⁷² وقال عن سورة المائدة: "ومقصودها: الوفاء بما هدى إليه الكتاب، ودل عليه ميثاق العقل من توحيد الخالق، ورحمة الخلائق، شكراً للنعمة، واستدفاعاً للنقمة."⁷³، وهكذا يفعل مع كل سورة إلى النهاية.

وربما نجد مثل البقاعي نفعاً قليلة في بعض كتب التفسير متناثرة هنا وهناك، وهي محاولات ينقصها الاستيعاب والشمول؛ إلا أنه لم ترد نصوصٌ صريحة في تحديد مقاصد السور على أهميَّته، كما أن موضوعات السورة الواحدة متعددة بحيث لا يمكن توحيد أطرافها في مقصد واحد إلا بتكُّلف، لذا كان الفيروزآبادي يتحدث عن كل سورة على حدة في كتابه: "بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز"، ويعتبر أن مقاصد السورة الواحدة متعددة، يجدها القارئ كالعقد المنظومة جواهره، وكل جوهرة لها لمعان وبريق خاص، وهي مع ذلك متناسقة النظم، لذلك لا يتمكن منه إلا من أعطي قوة في البصيرة، وبصيرة في التدبُّر يوصله إلى المراد وإدراك الغاية.

وقد واصل البقاعي سبر مقاصد السور في كتابه اللاحق (نظم الدرر في تناسب الآيات والسور) والذي وصف فيه كتابه (مساعد النظر) بأنه كالمدخل لكتاب (نظم الدرر)⁷⁴ وممن اهتم ببيان مقاصد سور القرآن الكريم: ابن عاشور في (التحرير والتنوير)، ومحمود شلتوت في تفسيره، وسيد قطب في (ظلال القرآن)، ومحمد علي الصابوني في (صفوة التفاسير) مستعيناً بسيد قطب، ومحمد عبد الله دراز في (النبأ العظيم)، وسعيد حوى في تفسيره (الأساس في التفسير)، وعبد الله محمود شحاته في (أهداف كل سورة ومقاصدها في القرآن الكريم).

(72) المرجع السابق، ج1، ص209.

(73) المرجع السابق، ج2، ص106.

(74) البقاعي، إبراهيم بن عمر. نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، مرجع سابق، ج16، ص171.

المستوى الثالث: المقاصد العامة للقرآن:

المقاصد العامة هي تلك الأغراض العليا التي توخاها القرآن الكريم، وقد عرّفها عبد الكريم الحامدي بقوله: "أما المقاصد العامة فهي تلك الأغراض العليا الحاصلة من مجموع أحكام القرآن"⁷⁵، وهذه المقاصد العامة:

- منها ما نصَّ عليها القرآن الكريم، وهي أوصاف وتعليقات لما أنزل القرآن لأجله، وما يتحقق بتلاوته من نتائج وآثار وفوائد، كقوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ فَاعْبُدِ اللَّهَ مُخْلِصًا لَهُ الدِّينَ﴾ (الزمر:2) فالمقصد توحيد الله تعالى وعبادته، وهو من أعظم المقاصد لنزول القرآن، بل يكاد القرآن كله يكون لتقرير التوحيد بطرق متعددة تظهر محاسنه، وتكشف عن ثمراته.

وكقوله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾ (النحل:89) والمقصد هنا الهداية الدينية والدنيوية، لأن القرآن نزل بشريعة كاملة متكاملة، ومنهج رشيد وسديد، ووصف الله تعالى كتابه بأنه يهدي لأقوم الأمور وأحسنها فقال جلّ جلاله: ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا﴾ (الإسراء:9) ولا تخلو آية من كتاب الله تعالى إلا وهي تحوي من معاني الهداية ما لا يخفى على متأمل.

وقال سبحانه وتعالى: ﴿لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾ (آل عمران: 164) والمقصد هنا التنكية وتعليم الحكمة، وكثيراً ما يصرح القرآن بالأقوال والأفعال التي تعكس أخلاق أصحابها وتركيبهم.

وقال جل جلاله: ﴿وَنُنزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَلَا يَرْيُدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا﴾ (الإسراء:82) ومقصده الرحمة والسعادة، وقال تبارك وتعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا

75) حامدي، عبد الكريم. مقاصد القرآن من تشريع الأحكام، مرجع سابق، ص47.

بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ ﴿٢٥﴾ (الحديد: 25) والمقصود إقامة الحق والعدل.

- ومنها ما هو مستنبط من استقراء مضامينه وأحكامه التفصيلية، وهذا المسلك تكفل به عدد من العلماء حيث قاموا باستقصاء مقاصد القرآن واستقراء دلالاتها الكلية، نظراً لما ينبني عليها من آثار بالغة في الفهم والتدبر والعمل، وقد أمرنا الله تعالى بأن نسأل أهل الذكر فقال سبحانه وتعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ (النحل: 43)، وقد ذكرنا في المطلب الثاني: جهود العلماء في استنباط مقاصد القرآن.

- ومن العلماء من نظر في السور بحسب نزوها⁷⁶، فما نزل بمكة فإن مقاصده تغاير ما نزل بالمدينة، فإن ما نزل بمكة فمقاصده جارية في بيان أصول الإسلام وعقائده، وما نزل بالمدينة فمقاصده جارية في بيان شرائع الإسلام وأحكامه، ولكن هذا المسلك غير دقيق في بيان المقاصد الخاصة لكل موضوع على حدة، وذلك لوجود بعض مسائل السور المكية المذكورة في سور مدنية والعكس، كوجود مباحث العقيدة في سورة البقرة وهي مدنية باتفاق.

أساليب القرآن:

إن أساليب القرآن الكريم في القصص والحوار الذي تقوم به الحجة العقلية، ويحصل به الإذعان لكلام الله تعالى؛ أسلوب شائع مع المخالفين، فلا تصمد شُبَّهَمُ أمام حقائق القرآن الناصعة، ولا تستقيم حُجَجُهُمُ أمام أدلته الواضحة، والذي يتمعن ويتدبر كتاب الله تعالى يجد فيه من المقاصد ما لا يتوقعه، فعند التأمل في قوله تعالى: ﴿سَيَقُولُ لَكَ الْمُخَلَّفُونَ مِنَ الْأَعْرَابِ شَغَلْنَا أَمْوَالَنَا وَأَهْلُونَا فَاسْتَغْفِرْ لَنَا يَقُولُونَ بِأَلْسِنَتِهِمْ مَا لَيْسَ فِي قُلُوبِهِمْ قُلْ فَمَنْ يَمْلِكُ لَكُمْ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا إِنْ أَرَادَ بِكُمْ ضَرًّا أَوْ أَرَادَ بِكُمْ نَفْعًا بَلْ كَانَ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا. بَلْ ظَنَنْتُمْ أَنْ لَنْ يَنْقَلِبَ الرَّسُولَ وَالْمُؤْمِنُونَ إِلَىٰ أَهْلِيهِمْ أَبَدًا وَرِئِينَ ذَلِكَ فِي

76) التجاني، علي البشر الفكي، مقاصد القرآن الكريم وصلتها بالتدبر، مرجع سابق، ص10.

قُلُوبِكُمْ وَظَنَنْتُمْ ظَنًّا سَوِيًّا وَكُنْتُمْ قَوْمًا بُورًا. وَمَنْ لَمْ يُؤْمِنِ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ فَإِنَّا أَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ سَعِيرًا. وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَعْفُرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ عَفُورًا رَحِيمًا. سَيَقُولُ الْمُخَلَّفُونَ إِذَا انطَلَقْتُمْ إِلَى مَغَاتِمٍ لِتَأْخُذُوهَا ذُرُونَا نَتَّبِعْكُمْ يُرِيدُونَ أَن يُبَدِّلُوا كَلَامَ اللَّهِ قُل لَّن تَتَّبِعُونَا كَذَلِكُمْ قَالَ اللَّهُ مِنْ قَبْلُ فَسَيَقُولُونَ بَلْ نَحْنُدُونَنَا بَلْ كَانُوا لَا يُفْقَهُونَ إِلَّا قَلِيلًا ﴿الفتح: 11-15﴾، نجد كيف كشف الله تعالى من الخفايا التي يريدتها المتخلفون من وراء ذلك ما لم يخطر على بال.

ومن أساليب القرآن الكريم التي تبهر العقول ضرب الأمثال، حيث فيه من المقاصد التي تسحر الأبواب، بل تجعله يرى الأشياء المعنوية في صورة محسوسة، كأنما ينظر إليها بصر فؤاده، قال الله تعالى: ﴿وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالَمُونَ﴾ (العنكبوت: 43) أي: "لأجلهم ولانتفاعهم وتعليمهم، لكونها من الطرق الموضحة للعلوم، ولأنها تقرب الأمور المعقولة بالأمور المحسوسة، فيتضح المعنى المطلوب بسببها، فهي مصلحة لعموم الناس... وهذا مدح للأمثال التي يضرها، وحث على تدبرها وتعقلها، ومدح لمن يعقلها، وأنه عنوان على أنه من أهل العلم، فعلم أن من لم يعقلها ليس من العالمين. والسبب في ذلك، أن الأمثال التي يضرها الله في القرآن، إنما هي للأمور الكبار، والمطالب العالية، والمسائل الجليلة، فأهل العلم يعرفون أنها أهم من غيرها، لاعتناء الله بها، وحثه عباده على تعقلها وتدبرها، فيبدلون جهدهم في معرفتها"⁷⁷، فالأمثال عبارة عن حالات جزئية نموذجية قابلة للتكرار، سواء كانت حسنة أو سيئة، فقد قال الله تعالى عن بني إسرائيل: ﴿مِثْلُ الَّذِينَ حَمَلُوا التَّوْرَةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا بِئْسَ مِثْلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ (الجمعة: 5) ولكن هذا المثل يصدق على كل الحالات المماثلة إلى يوم القيامة، فهو تنبيه عام وتحذير متجدد، ولذلك قال ترجمان القرآن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما: "قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "مَنْ تَكَلَّمَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ وَالْإِمَامُ يَخْطُبُ فَهُوَ كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا وَالَّذِي يَقُولُ

77) السعدي، عبد الرحمن بن ناصر. تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، مرجع سابق، ص 631.

لَهُ أَنْصِتَ لَيْسَ لَهُ جُمُعَةٌ⁷⁸، فقد ضرب المثل المعين معياراً للحكم ومنهجاً للتفكير والاعتبار.

ومن أساليب القرآن الكريم تحفيز خيار أهل الجاهلية وأصحاب الشيم الرفيعة والصفات الكريمة، الذين كانوا يحافظون عليها لغايات في نفوسهم، وترقية تلك الغايات عن طلب الدنيات، وربطها بالباقيات الصالحات، كي تكون مقصداً لكل من علّت همته، وسمت عن الدنيا مهجته، وتعلّقت بالآخرة نفسه، فلا يطلب ثواب الإحسان إلا من المحسن سبحانه وتعالى، ومن ذلك تصريح القرآن الكريم بالأقوال والأفعال التي تعكس أخلاق أصحابها، فيكسبون عليها مدحاً وثواباً، أو ذمماً وعقاباً، وهذا باب من التقويم عظيم، قال الله تعالى: ﴿وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا﴾ (الفرقان: 63)، فإن ذلك صادر عن وقارهم وسكينتهم وخشوعهم وعن حلمهم الواسع وخلقهم الكامل وتنزيههم لأنفسهم عن مقابلة الجاهلين⁷⁹.

وكتوبه تعالى: ﴿وَإِذَا سَمِعُوا اللَّعْنَ أَعْرَضُوا عَنْهُ وَقَالُوا لَنَا أَعْمَالُنَا وَلَكُمْ أَعْمَالُكُمْ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ لَا نَبْتَغِي الْجَاهِلِينَ﴾ (القصص: 55)، فإنه يدل على حسن الخلق ونزاهة النفس عن الأخلاق الرذيلة وعلى سعة عقولهم وقوة حملهم واحتمالهم، ومثل الأخبار عن أهل الجاهلية في تقهقر أولادهم خشية الفقر أو من الإملاق يدل على شدة هلعهم وسوء ظنونهم برهم وعدم ثقتهم بكفايته⁸⁰.

هذه المقاصد التي تضمنتها أساليب القرآن لا ينتبه لها إلا من أوتي حظاً من الحصافة ووقف للتدبر وأعين على التفكر، ومعرفة مقاصد القرآن هي المدخل السليم إلى فهم الرسالة القرآنية على الوجه الصحيح، واستحضار هذه المقاصد لدى المتدبر للقرآن تساعده على الفهم السليم، وتوجهه الوجهة الصحيحة، حتى اجتناء العبر والعظات من قصص القرآن

78) ابن حنبل، أحمد. مسند الإمام أحمد بن حنبل، مرجع سابق، ج3، حديث رقم2033، ص475.

79) آل سعدي، عبد الرحمن بن ناصر. القواعد الحسان لتفسير القرآن، الرياض، مكتبة الرشد، 1420هـ، 1999م، ج1، ص159.

80) المرجع السابق، ج1، ص159-160.

هو وظيفة المتدبر، وسبيل المتأمل، ولا يعرف مقدار حلاوة التدبر إلا قاصدوه، ولا يستمتع بجماله إلا طالبوه، وهذا من النعيم العاجل لمن يتدبر القرآن الكريم.

الخاتمة:

أحمد الله تعالى أن يسّر لي إتمام هذا البحث، الذي يكشف عن الأواصر الوثقى بين مقاصد القرآن الكريم والتدبر، إذ المقاصد هي الأساس التي تضبط تدبر القرآن، بل يكادان يكونان شيئاً واحداً؛ لأن التدبر يعمل على التفكر في القرآن مع الأخذ بعين الاعتبار تلك الغايات السامية وهي المقاصد، وأسأل الله سبحانه وتعالى أن يجعل هذا العمل خالصاً لوجهه الكريم، وأن يبارك فيه وينفع به، وألخص أهم نتائج البحث فيما يلي:

- 1- أهمية تحديد مصطلح المقاصد والتدبر والعلاقة بينهما.
- 2- إظهار جهود العلماء في استنباط مقاصد القرآن الكريم عبر التاريخ.
- 3- خلاصة مقاصد القرآن الأساسية كما تبلورت من خلال جهود العلماء خمسة: التوحيد، والمعاد، والتشريع، والأخلاق، والقصص، وجانب القصص ليس مقصوداً لذاته، بل يعزز المقاصد الأخرى كالعقائد والتشريعات.
- 4- الدعوة إلى تفعيل دور المقاصد عند تدبر الكتاب العزيز، وتفسيره وفق مقاصده.
- 5- إبراز دور التدبر في تجلية مقاصد القرآن الكريم.
- 6- ملاحظة المستويات الثلاث: مقاصد الآيات والسور والمقاصد العامة للقرآن الكريم، مع ذكر من اهتم بها من العلماء.
- 7- الكشف عن مقاصد أساليب القرآن التي تبهر العقول كضرب الأمثال والقصص؛ والحوار الذي تقوم به الحجة العقلية، ويحصل به الإذعان لكلام الله تعالى، وتحفيز أصحاب الشيم الرفيعة والصفات الكريمة كي يحافظوا على ترقية تلك الغايات النبيلة.

وختاماً: أسأل الله تعالى أن ينفع بهذا البحث قارئه وكتابه، ويتجاوز عن التقصير، ويسدد القول والعمل، ويجعله خالصاً لوجهه الكريم، إنه نعم المولى ونعم النصير، وآخر دعوانا أن:

المصادر والمراجع:

أ- الكتب:

آل سعدي، عبد الرحمن بن ناصر. القواعد الحسان لتفسير القرآن، الرياض، مكتبة الرشد، 1420هـ، 1999م.

الأصفهاني، الحسين بن محمد المعروف بالراغب. الذريعة إلى مكارم الشريعة، تحقيق: أبو يزيد أبو زيد العمري، القاهرة، دار السلام - 1428 هـ، 2007م.

الأصفهاني، الحسين بن محمد المعروف بالراغب. المفردات في غريب القرآن، تحقيق: صفوان عدنان الداودي، بيروت، دار القلم الدار الشامية، 1412هـ.

الألوسي، شهاب الدين محمود. روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، بيروت، دار الكتب العلمية، 1415هـ.

البخاري، محمد بن إسماعيل. الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه (صحيح البخاري)، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، 1422هـ.

البقاعي، إبراهيم بن عمر. نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، القاهرة، دار الكتاب الإسلامي، د.ت.

البقاعي، إبراهيم بن عمر. مَصَاعِدُ النَّظَرِ لِلإِشْرَافِ عَلَى مَقَاصِدِ السُّورِ وَبُيِّنَاتِهَا: "المُقَصِّدُ الأُسْمَى فِي مُطَابَقَةِ اسْمِ كُلِّ سُورَةٍ لِلْمُسَمَّى"، الرياض، مكتبة المعارف، 1408هـ، 1987م.

البيضاوي، ناصر الدين عبد الله بن عمر. أنوار التنزيل وأسرار التأويل، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1418هـ.

حامدي، عبد الكريم. مقاصد القرآن من تشريع الأحكام، بيروت، دار ابن حزم، 1429هـ، 2008م. حبنكة، عبد الرحمن حسن. قواعد التدبر الأمثل لكتاب الله تعالى، دمشق، دار القلم، 2009م. ابن حنبل، أحمد بن محمد. مسند أحمد بن حنبل، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، وعادل مرشد، وآخرون، مؤسسة الرسالة، 1421هـ، 2001م.

الحازن، علي بن محمد. لباب التأويل في معاني التنزيل، بيروت، دار الفكر، 1415هـ. ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد. ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، تحقيق: خليل شحادة، بيروت، دار الفكر، 1408هـ، 1988م.

- الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد، **العبر في خبر من غير**، تحقيق: أبو هاجر محمد السعيد بن بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية بيروت، د.ت.
- الريسوني، أحمد، **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1412هـ، 1992م.
- الزيدي، محمد بن محمد. **تاج العروس من جواهر القاموس**، دار الهداية، د.ت.
- الزرقاني، محمد عبد العظيم. **مناهل العرفان في علوم القرآن**، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، د.ت.
- السعدي، عبد الرحمن بن ناصر. **تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان**، مؤسسة الرسالة، 1420هـ، 2000م.
- السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر. **الإتقان في علوم القرآن**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1394هـ، 1974م.
- الشاطبي، إبراهيم بن موسى. **الموافقات**، دار ابن عфан، 1417هـ.
- شلتوت، محمود. **إلى القرآن الكريم**، القاهرة، دار الشروق، د.ت.
- ابن عاشور، محمد الطاهر. **التحرير والتنوير «تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد»**، تونس، الدار التونسية للنشر، 1984م.
- ابن عبد السلام، عز الدين عبد العزيز. **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، بيروت، دار الكتب العلمية، 1991م.
- العسكري، أبو هلال. **الفروق اللغوية**، القاهرة، دار العلم والثقافة، القاهرة (د.ت).
- ابن عطية، عبد الحق بن غالب. **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، بيروت، دار الكتب العلمية، 1422هـ.
- العلواني، طه جابر. **مقاصد القرآن الكريم**، حوار في قناة الجزيرة في حصة الشريعة والحياة، بُثَّ بتاريخ، 1010/02/28م.
- علي رضا، محمد رشيد. **تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990م.
- علي رضا، محمد رشيد. **الوحي المحمدي**، بيروت، مؤسسة عز الدين، 1406هـ.
- الغزالي، أبو حامد محمد. **جواهر القرآن**، بيروت، دار إحياء العلوم، 1406هـ 1986م.
- الغزالي، محمد. **المحاور الخمسة للقرآن الكريم**، القاهرة، دار الشروق، 1409هـ.
- الغزالي، محمد. **كيف نتعامل مع القرآن؟**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1413هـ، 1992م.
- ابن فارس، أحمد. **معجم مقاييس اللغة**، دار الفكر، 1399هـ 1979م.

الفاسي، علال. مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، الدار البيضاء، مطبعة النجاح الجديدة، 1991م. الفخر الرازي، محمد بن عمر. «مفاتيح الغيب» التفسير الكبير، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1420هـ.

القرضاوي، يوسف. كيف نتعامل مع القرآن العظيم؟، القاهرة، دار الشروق، 2000م. القرطبي، محمد بن أحمد. الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبي)، القاهرة، دار الكتب المصرية، 1384هـ، 1964م.

ابن القيم الجوزية، محمد بن أبي بكر. مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، بيروت، دار الكتب العلمية، د.ت.

ابن كثير، إسماعيل بن عمر. تفسير القرآن العظيم، تحقيق: محمد حسين شمس الدين، بيروت، دار الكتب العلمية، 1419هـ.

ابن منظور، محمد بن مكرم. لسان العرب، بيروت، دار صادر، 1414هـ.

ب- البحوث:

بودوخة، مسعود. جهود العلماء في استنباط مقاصد القرآن الكريم، المؤتمر العالمي الأول للباحثين في القرآن الكريم وعلومه، في موضوع: جهود الأمة في خدمة القرآن الكريم وعلومه، فاس، المغرب، 2011م.

التجاني، علي البشر الفكي، مقاصد القرآن الكريم وصلتها بالتدبر، من بحوث المؤتمر العالمي الأول لتدبر القرآن الكريم، الدوحة، 2013م.

الريسوني، أحمد. جهود الأمة في مقاصد القرآن الكريم، المؤتمر العالمي الأول للباحثين في القرآن الكريم وعلومه، في موضوع: جهود الأمة في خدمة القرآن الكريم وعلومه، فاس، المغرب، 2011م.

المناظرات النَّحويَّة وضوابطها النَّقديَّة

Abdullah AL-TAVVEL*

مُلخَّص

يتناول البحث الذي بين أيدينا ظاهرةً علميَّةً واجتماعيَّةً مهمَّةً وهي (المناظرات النَّحويَّة)؛ وتكمن أهميَّتها في أنَّ العلماء استطاعوا من خلالها التَّقَدُّم بالعلوم الشرعيَّة والعربيَّة بشكلٍ كبيرٍ .

وقد تنافس الخلفاء في استقدام النُّحاة واللُّغويين إلى حواضر خلافاتهم وعقدوا لهم المجالس وأثاروا بينهم روح المنافسة وأذكوا في نفوسهم حب الغلبة . فجاء هذا البحث ليسلط الضوء على هذه الظاهرة من حيث نشأتها وتطورها وأسبابها وضوابطها النَّقديَّة .

الكلمات المفتاحية: المناظرات النَّحويَّة, مجالس العلماء, المذهب, الخلفاء, البصرة.

DİL BİLGİSİ TARTIŞMALARI VE ELEŞTİREL KURALLARI

Öz

Bu çalışma önemli bir bilimsel ve toplumsal olgu olan Arapça dil bilimi münazaralarını ele almaktadır. Bu münazaraların ehemmiyeti ise âlimlerin şer'î ilimlerde ve Arapçada ciddi anlamda ilermelerine vesile olmasında saklıdır.

Bu bağlamda halifeler, dilcileri huzurlarına getirip onlar için toplantılar tertip etmede yarıştılar ve böylelikle dil bilimcilerin aralarına yarışma ruhunu yerleştirip kalplerine de galip gelme hissini ektiler. Dolayısıyla bu çalışma, bu olgunun doğuşu, gelişimi, sebepleri ve eleştirel kaynaklarını gün yüzüne çıkarmayı hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: Dil Bilgisi Tartışmaları, Ulema Meclisleri, Mezheb, Halifeler, Basra.

GRAMMATICAL DEBATES AND CRITICAL RULES

Abstract

This study deal with the Arabic linguistics debates which are important scientific and sociological phenomena. The importance of these debates is in their guidance the experts of the field to the serious developments in the theology and the linguistics.

Related to the subject matter, the caliphates competed in attracting the linguists to their presence and preparing sessions for their debates. So, they lead the linguists to competition and motivated them to be ambitious about winning the debate. Therefore, this study aims to put forward the birth, development, reasons and the critic sources of this phenomenon.

Keywords: Grammatical Debates, Council of Scholars, Doctrine, The Caliphs, Basra.

المُقَدِّمة:

الحمد لله ربّ العالمين، وصلّى الله على سيّد المرسلين، وعلى آله وصحبه أجمعين ، أمّا

بعد:

فُتَعِدُّ المنظرات النّحويّة من الطُّرُق المهمّة في التّعبير عن مكانة الدّرس النّحوي عند علماء العربيّة، فقد كانت واقعياً ومحاكاةً حقيقيّةً للنّهضة اللّغويّة التي شهدتها الأمصار الإسلاميّة وعلى وجه الخصوص البصرة والكوفة، فجاءت أهمية هذه المنظرات من جهة تناولها أدق تفصيلات النّهضة العلميّة؛ فتكاد لا تجد عالماً من العلماء إلّا وقد شغلت المنظرات جانباً من سيرته، وهذا عائد إلى استعدادهم للمشاركة في هذا اللون التّقدي الذي خفّلت به مجالسهم ؛ وذلك لإمامهم بأدوات الجدل والنّظر، فمرحلة التناظر في مسائل اللّغة المختلفة قد سبقتها مرحلة التناظر في مسائل الفقه العويصة، وقد طال البحث فيها ، وكثُر الجدل حولها؛ الأمر الذي نتج عنه نشأة علم الجدل والكلام، وفي هذه المنظرات ذاتها، وخلف الدوافع نفسها نشأ النّحو في ظلّ الدّين وتحت راية القرآن الكريم⁽¹⁾.

تكمن أهميّة المنظرات النّحويّة أنّ العلماء استطاعوا من خلالها التّقدّم بالعلوم الشرعيّة والعربيّة وجعلها محطّ اهتمام كبير لدى كبار اللّغويين ووجهاء القوم من خلفاء وولاة، إذ لم يكن للضعيف مجال فيها إلّا لمن اتّسم بالتمكّن والتميّز العلمي. ولا نبالغ إذا قلنا إن هذه المنظرات قد دفعت بالنّحو العربي والدراسات القرآنيّة إلى قِمّة التّطور والنّمو؛ وذلك لأنّ طبيعة هذه المنظرات كانت تعتمد على الدّقة والنّظر، وسرعة البديهة، وطلاقة اللّسان، واحتجاج قويّ، وتعليل سليم، وقياس منطقي⁽²⁾. وكان من أهم أهدافها الجليّة خدمة كتاب الله . عزّ وجل . ، وقد وجدناه ماثلاً في مسائلهم، ملازماً لاحتجاجاتهم حريصين على العمل به، مجلّين له. تذكر كتب الطّبقات أنّ ثعلباً (ت427هـ) أبدى آلامه أمام ابن

(1) ينظر: بغية الوعاة في طبقات اللّغويين والنّحاة، جلال الدين عبد الرحمن السيوطي (ت911هـ)، المكتبة العصرية، لبنان، صيدا،

تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم . 42/2 ، والنقد النّحوي في فكر النّحاة إلى القرن السّادس الهجري، رسالة ماجستير، سيف

الدين شاكر نوري البرزنجي، إلى مجلس كلية التربية في جامعة ديالى، العراق ، 1427هـ . 2006م . ص 27.

(2) ينظر: تطور الدّرس اللّغوي في الأندلس، محمّد خالد الدعيس، المغرب، الدار البيضاء، 2009م . ص30.

مجاهد العلّامة القارئ (ت324هـ)، فقال عن أعلام الثّقافة الإسلاميّة إنهم أفلحوا بما بذلوا من جهد في المجالات التي برزوا فيها، وأمّا النّحاة فإنهم أضاعوا حياتهم بين زيدٍ وعمرو، فماذا لهم عند الله؟، فانصرف أبو بكر من عنده، وعاد في اليوم التالي ليقول له: إنّه رأى رسول الله . صلى الله عليه وسلم . في المنام، وإنّه يقول له: أقرئ أبا العباس مني السّلام، وقل له: أنت صاحبُ العِلْمِ المستطيل⁽³⁾.

لقد اهتم بعضُ علماء النّحو بجمع هذه المناظرات والمجالس وتوثيق ما جرى فيها من حوارات وحلّ للمشكلات كالزّجاجي (ت340هـ) في كتابه (مجالس العلماء)، وأبي البركات الأنباري (ت577هـ) في كتابيّه (الجمال في علم الجدل)، و(الإغراب في جدل الإعراب)؛ وذلك لما وجدوا فيها من قيمة علمية ترفد التراث وتعزز مكانته.

لقد دفعني للبحث في هذا الموضوع أسبابٌ عدةٌ أوجزها بالآتي:

- 1- تُعد المناظرات العلميّة في زمانها بمثابة المؤتمرات العلميّة في زماننا، فلها نظام وأسلوب إدارةٍ وطريقة حوارٍ مميّزة .
- 2- اهتمام العلماء والخلفاء والولاة بهذه المناظرات والحرص على تنظيمها.
- 3- أظهرت المناظرات نضوج المذهب النّحوي للأمصّار، كما قدمت لنا صوراً من الانتصار الإيجابي له .
- 4- تُعدُّ المناظرات سجلاً حافلاً بالمسائل النّحويّة المهمة التي اعتمد عليها النّحاة في دراسات لاحقة .

وقد اقتضت طبيعة هذا البحث أن يُقسم إلى مبحثين رئيسيين :

(3) تاريخ بغداد، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي الخطيب البغدادي (ت463هـ)، تحقيق: الدكتور بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، ط1، بيروت، 1422هـ - 2002 م. 448/6، و وفیات الأعيان وأبناء الزمان: لأبي العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلکان(ت681هـ)، تحقيق: إحسان عباس، دار الثقافة، لبنان. 103/1 وفيه: " قال أبو عبد الله الرّوذباري العبد الصّالح: أراد أنّ الكلام به يكمل، والخطاب به يجمل، وأن جميع العلوم مفتقرة إليه". سواء أكانت الرواية صحيحة أم لا فيُراد منها إضفاء لون القداسة على هذه الدّراسة، وللدكتور السيد رزق الطّويل له فيها وجهة نظر: 1- أن أعلام النّحاة كان لا يزال نفوسهم الهدف الأسمى، وهو المحافظة على القرآن الكريم. 2- أن ثلعتا يشكو من تحول الدراسات النحوية إلى مجرد صناعة لفظية، رمز إليها بقوله: زيد وعمرو . ينظر: الخلاف بين النّحويين دراسة . تحليل . تقويم ، د. السيد رزق الطّويل، مكتبة الفيضلية، ط1، مكة المكرمة، 1405هـ - 1984م. ص 3.

الأوّل: المناظرات النحويّة، نشأتها وتطوّرها .

الآخر: المناظرات النحويّة، أسبابها وتقييمها

وقد تناول البحث خلال هذين المبحثين محاور عدة أصيلة أظهر فيهما مكانة هذا الموضوع المهم، ثمّ ختمت بجائمة حملت أبرز النتائج، وكانت جُلّ مصادره من كتب المجالس والتراجم والطبقات والنحو.

المبحث الأوّل

المناظرات النحويّة، نشأتها وتطوّرها .

أولاً: حدُّ المُنَاطرة لُغَةً واصطلاحاً:

1- لُغَةً: التَّنَاطُرُ: التَّرَاوُضُ فِي الْأَمْرِ. وَنَظِيرُكَ: الَّذِي يُرَاوِضُكَ وَتُنَاطِرُهُ، وَنَاطِرُهُ: مِنَ الْمُنَاطِرَةِ. وَالنَّظِيرُ: الْمِثْلُ، وَقِيلَ: الْمِثْلُ فِي كُلِّ شَيْءٍ. وَفُلَانٌ نَظِيرُكَ أَي مِثْلُكَ؛ لِأَنَّهُ إِذَا نَظَرَ إِلَيْهِمَا النَّاطِرُ رَأَاهُمَا سَوَاءً. وَحَكَى أَبُو عُبَيْدَةَ: النَّظْرُ وَالنَّظِيرُ بِمَعْنَى؛ مِثْلَ النَّدِّ وَالنَّدِيدِ؛ وَأَنشَدَ لِعَبْدِ يَعُوثَ بْنِ وَقَاصٍ الْحَارِثِيِّ: (من الطّويل)

ألا هل أتى نظري مُليكةً أنِّي ... أنا الليثُ، مَعْدِيًّا عَلَيْهِ وَعَادِيَا؟⁽⁴⁾

وتناظروا في الأمر: تجادلوا وتراضوا ...، والمناظر: الجادل والمُحَاجِّجُ. ⁽⁵⁾

2- اصطلاحاً: وهي النَّظْرُ بالبصيرة من الجانبين في التّسببة بين الشّيئين إظهاراً للصّواب ⁽⁶⁾.

وهي: "ما يقع بين النّظيرين" ⁽⁷⁾.

(4) لسان العرب، محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الإفريقي (ت711هـ)، دار صادر، بيروت، ط1، 1410هـ. 219/5 (نظر).

(5) ينظر: المحضّص، لابن سيده (ت458هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، تحقيق: خليل إبراهيم جفال، 1417هـ. 1996م. 409/3، والقاموس المحيط، للفيروزآبادي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1406هـ. 484/1.

(6) ينظر: التعريفات، علي بن علي الزين الشريف الجرجاني (ت816هـ)، تحقيق مجموعة من العلماء، دار الكتب العلميّة، ط1، بيروت، لبنان، 1983م. ص231، والتعريفات الفقهيّة، محمد عميم الإحسان المجددي البركني، دار الكتب العلميّة (إعادة صف للطبعة القديمة في باكستان 1407هـ - 1986م، ط1، 1424هـ - 2003م. ص218.

"وحتى تكون المناظرة مجدية مع توافر عنصر الإمتاع، فإنه يفترض أن يكون المتناظرون على مستويات متقاربة من الفهم والإدراك، ولا نقول بالمطابقة، لأنها نادرة الحدوث، ولكن التقارب في المستوى العقلي والعلمي يجعل من المناظرة عملاً فكرياً له قيمته، ويفترض في المناظر أن يكون على مستوى علمي وثقافي جيد بحيث يكون في مقدوره الصمود أمام من يناظر، ذلك لأن المناظرات طرح لمسائل فكرية عديدة كما أنها تقوم بتصحيح كثير من المفاهيم، وشق طرق جديدة أمام التفكير"⁽⁸⁾.

أما المحاور فقد عرّفها أهل اللغة بأنها: "المجاوبة ومراجعة النطق والكلام في المخاطبة، وقد حاوره، وتجاوزوا: تراجعوا الكلام بينهم، وهم يتراوحون ويتحاورون"⁽⁹⁾. وعلى ما سبق من تعريفات ممكن أن نوضح سمات المناظرة والمحاور:

أ- **سمات المناظرة:** لقد تضمنت المناظرات مجموعة من السمات أجملها (محمد آدم الزاكي) بالآتي:

- أ- "قبل أن يُعقد مجلس المناظرة يتم تهيئة اللقاء وتنظيمه لغرض إنجازه .
- ب- يُقام مجلس المناظرة بتوجيه من ولاة الأمر لأغراض عدّة، منها لاختيار بعض المدرسين لأبنائهم، أو لإبراز مكانة المتناظرين بين أقرانهم وإنزالهم منزلةً يستحقّها . كما يمكن أن يُقام هذا المجلس دون ترتيب مُسبق في ضيافة ولاة الأمر، حيث يُتبدأ بنقاشٍ عاديٍّ ما يلبث أن يتطوّر إلى مناظرةٍ بقصد التفوق والانتصار للمسألة المطروحة .
- ت- تُقام بعض هذه المجالس رداً لاعتبارات شخصية سابقة، القصد منها الثأر والانتصار.
- ث- يُنصّب . غالباً . حَكَمٌ للفصل بين المتناظرين"⁽¹⁰⁾ .

(7) معجم الفروق اللغوية، لأبي هلال الحسن بن عبد الله (ت نحو 395هـ)، تحقيق: الشيخ بيت الله بيات، ومؤسسة النشر الإسلامي، مؤسسة النشر الإسلامي، ط1، 1412هـ . ص488.

(8) المصدر نفسه . وأدب الحوار والمناظرة، د. علي جريشة ، دار الوفاء، المنصورة، ط1، 1989م. ص 66.

(9) تاج العروس من جواهر القاموس، محمّد بن محمّد بن عبد الرزاق الحسيني، أبو الفيض، الملقّب بمرتضى، الزبيدي (ت 1205هـ) ، تحقيق: مجموعة من المحققين، دار الهداية. (حور) 108/11، وينظر: العين ، للخليل بن أحمد الفراهيدي، تحقيق الدكتور مهدي المخزوميّ والدكتور إبراهيم السامرائي، مؤسسة الأعلمي للطبوعات، بيروت، ط1، 1408هـ. 287/3، والمناظرات الأدبية في العصر العباسي ، مجلة جامعة بخت رضا، العدد12، سبتمبر2014م. ص110.

ب- **سمات المحاورّة:** تتسم المحاورّة بالهدوء النّسبي بين المتحاورين، ويظهر فيها التركيز على المفاخرة والتّحدي بلا خصام ولا نزاع، ويمكن إجمالها بالآتي: (11):

أ- تقام بين الشّيخ وتلاميذه.

ب- تعقد بين علماء يجمعهم مذهب نحوي واحد .

ت- سائل قد التبس عليه الأمر ببعض المسائل، وكان غرضه الفهم ومعرفة ما أشكل عليه من المسائل .

أمّا المجلس فهو مظهرٌ آخر برزت على واجهته معالم الخلاف النّحوي، غير أن الجدل النّحوي فيه أهدأ، وأحكم، وأقرب إلى الحق، وأدنى إلى الصّواب؛ نظرًا لبعدها عن الإثارة التي تتوافر في مجال المناظرات التي يحضرها الخليفة أو شخصٌ مسؤولٌ في الدولة مرموق المكانة فيها مما يجعل للمناظرة جوًّا مليئًا بالمهابة، وفي الموقف نفسه يغري بالمناظرة والحرص على التغلب حتى ينال الجائزة (12) .

لقد أحسن السّيرافي في تصوير هيبة هذه المجالس حين قال: " فإنّ العِلْم المصون في الصدور غير العِلْم في هذه المجالس، على الأسماع المصغية، والعيون المحدقة، والعقول الحادة، والألباب الناقدة؛ لأنّ هذا يستصحب الهيبة، والهيبة مكسرة، ويجتلب الحياء، والحياء مغلبة، وليس البراز في معركة خاصة كالمصارع في بقعة عامة." (13).

وقد كُتِب في المجالس النّحويّة مؤلفات سُجِلت فيها وقائعها، ومن هذه المؤلّفات: مجلس ثعلب، ومجلس أبي مسلم، وفي كتاب الأشباه والنظائر للسيوطي (الفنّ السّابع: فنّ المناظرات، والمجالسات، والمذاكرات، والمراجعات، والمحاورات، والفتاوى، والوقائع، والمراسلات).

(10) النّحو والصرف في مناظرات العلماء ومحاوراتهم حتى نهاية القرن الخامس الهجري عرض ونقد، أطروحة دكتوراه، محمد آدم الزاكي، جامعة أم القرى، قسم اللّغة العربيّة، 1985م. ص 2.

(11) ينظر: المصدر نفسه .

(12) ينظر: الخلاف بين النّحويين 94.

(13) معجم الأدباء 894/2.

ثانياً: أركان المناظرة وشروطها :

1- أركانها:

لا يمكن أن تنعقد المناظرة إلا بوجود أطراف عدّة؛ لأن أصل لفظ المناظرة من حيث المنظور اللُّغوي من المفاعلة ، ومصدر المفاعلة يعني: التشارك بين اثنين فأكثر، ومن هذا المنطلق يجب أن نحدد الأركان التي بموجبها تنعقد المناظرة ، وبغياها تنعدم :

الركن الأول: الموضوع .

وهو القضية التي ستجري حولها المناظرة، وتكون صورته مشخّصةً في ذهن المتناظرين، ومحددةً المعالم، معينة الأهداف .

الركن الثاني: المتناظران .

وهما الطرفان اللذان سيتحاوران حول الموضوع المطروح للمناظرة، ويُسمى أحدهما مدّعياً، أو ناقل خبرٍ، والآخر معترضاً عليه .

ويُسمّى البادئ بالكلام (عارض الموضوع) معلّلاً، والمعترض سائلاً .

أو يسمّى البادئ (عارض الموضوع) مانعاً، والمعترض مستدلاً؛ وذلك تبعاً لموضوع المناظرة . وقد يتغيّر الأمر في أثناء المناظرة، فينقلب السائل مُعلّلاً، والمعلّل سائلاً، أو المانع مُستدلاً والمستدلّ مانعاً⁽¹⁴⁾.

2- شروطها.

كان الشافعي - رضي الله عنه - (ت204هـ) الأُتمودج الحي لأدب المناظرة؛ فقد عُرفَ بتواضعه وخضوعه للحق، فهو القائل: " وما أوردت الحق والحجة على أحدٍ فقبلهما إلّا هيبته، واعتقدتُ مودته، ولا كابرتي على الحق أحدٌ، ودافع الحجة إلّا سقط من عيني"⁽¹⁵⁾ .

(14) ينظر: ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، عبد الرحمن حبنكة الميداني، تحقيق: حسين مؤنس، دار القلم، دمشق 1993م. ص 374، وأدب الحوار والمناظرة 66.

(15) ينظر: ديوان الشافعي، المسمى: الجواهر النفيسة في شعر الإمام ابن إدريس، ص 69-70.

وعليه كانت أبيات الشّافعي . رحمه الله . الآتية الذكر قانوناً مميّزاً في أدب المناظرة والحوار⁽¹⁶⁾:

إِذَا مَا كُنْتَ ذَا فَضْلٍ وَعِلْمٍ بما اختلف الأوائِل والأواحر
فَنَاطِرٌ مَنْ تُنَاطِرٌ فِي سُكُونٍ حلِيمًا لا تلخ ولا تكابر
يُفِيدُكَ مَا اسْتَفَادَ بِلا امْتِنَانٍ مِنَ التُّكْتِ اللَّطِيفَةِ وَالتَّوَادِرِ
وَإِيَّاكَ اللَّجُوحَ وَمَنْ يِرَائِي بأني قد غلبتُ، ومن يفاخر
فَإِنَّ الشَّرَّ فِي جَنَبَاتِ هَذَا يَمَيُّ بِالتَّقَاعِ وَالتَّادِيرِ

وقال أيضًا: " ما ناظرْتُ أحدًا أحببْتُ أن يُخطيء " . وذكر أبو عثمان محمّد ابن الشّافعي: " ما سمعتُ أبي يناظر أحدًا قط فرفع صوته "⁽¹⁷⁾ . وقال الإمام الدّهبي رحمه الله : " وعلى كلِّ تقدير احذر المرء في البحث وإن كنت محمًّا ، ولا تنازع في مسألة أنت لا تعتقدها "⁽¹⁸⁾ .

3- قيمتها في الدرس النّحوي .

إنّ المناظرات النّحويّة نتج عنها ثروة لغويّة ونحويّة كبيرة بما أثير فيها من مسائل تناولها العلماء من وجهات نظر مختلفة، يقول الشيخ الطنطاوي . رحمه الله: " إنّ المناظرات تصير حيث يصير العِلْمَ وحيث يصير العُلَماء، فحبُّ الغلبة جبليٌّ في الإنسان في مظاهر الحياة المختلفة ، فكيف العِلْم الذي هو أنبل الغايات، وأسمى المقاصد؟، نَعَمْ؛ كان مبعث المناظرات محض العِلْم فحبذا العَرَض والمطلب، ولكنّها فيما نحن فيه قد شَيَّبَت بالعصبية، فكانت حرّبا ضروريًا ، غير أنّها محمودة المغلبة، على كل حال، لما تسفر عنه من نتائج

(16) ينظر: ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، عبد الرحمن جنبكة الميداني، تحقيق: حسين مؤنس، دار القلم، دمشق 1993م. ص 374، وأدب الحوار والمناظرة 66.

(17) تمذيب الأسماء واللغات، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (ت 676هـ) ، عنيت بنشره وتصحيحه والتعليق عليه ومقابلة أصوله: شركة العلماء بمساعدة إدارة الطباعة المنيرية. 66/1.

(18) زغل العلم ، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي (ت 748هـ)، تحقيق: محمد ناصر العجمي، مكتبة الصحوة الإسلامية. ص 38، وينظر: السبق التربوي في فكر الشافعي 319 - 320.

القرائح المكنونة، فما نَعَمَتِ اللُّغَةُ و غنيت إلا من هذا السَّجال العلمي: "عِنْدَ الصَّبَاحِ يَحْمَدُ الْقَوْمُ السُّرَى" (19).

ويرى الأستاذ أحمد أمين . رحمه الله . أنها : " من أهمِّ معاهد العلم مجالس المناظرات في الدُّور والقُصور...، وبين العلماء وفي النَّحو والصَّرْف واللُّغَة ..، إذ كانت أكثر المسائل العلميَّة لم تَقَرَّر بعد، ولم تتخذ شكلاً ثابتاً كان مجال المناظرات فسيحاً من النَّاحية العمليَّة البَحْثَة " (20).

كما وأنَّ في " مثل هذه المناظرة ممتعة، تدعو إلى البحث والتَّفكر ولولا مثل هذه المناظرات، لما وقعنا على هذه النُّصوص التي كانوا يبحثون عنها لتسجيل انتصار في حَلَبَة الصَّراع النَّحوي " (21).

لقد تبين من خلال هذه النُّصوص ما يُؤكِّد مكانة المناظرات الرفيعة في الدَّرْس اللُّغوي، إذ برزت في ثنايا مناقشات العلماء مواقف وآراء فيها جِدَّة وأصالة كان لها الأثر البين في نضوج الثَّراث اللُّغوي العربي، ومهَّدت للوصول إلى ما انتهى إليه التراث في عصورٍ لاحقة من كمالٍ واستقراءٍ، ممَّا يجعل لها مكانةً عاليةً متميِّزةً في الدَّرْس اللُّغوي.

3- نشأتها وتطوُّرها.

تباينت آراء العُلَماء في أسبقية واضع علم النَّحو، فقال السِّيرافي: " اختلف النَّاس في أوَّل من رسم النَّحو، فقال قائلون: أبو الأسود الدُّؤلي، وقال آخرون: نصر بن عاصم، وقال آخرون: عبد الرحمن بن هرمز... وأكثر النَّاس على أنَّه أبو الأسود الدُّؤلي " (22).

(19) نشأة النَّحو وتاريخ أشهر النُّحاة، الشيخ محمد الطنطاوي ، تحقيق: أبو محمد عبد الرحمن بن محمد بن إسماعيل، مكتبة إحياء التراث الإسلامي، ط1، 2005م، ص50، هذا مثلاً يقول أبو عبيدة في كتابه: الأمثال، تحقيق الدكتور عبد المجيد قطامش، دار المأمون، دمشق، ط1، 1400هـ. (من مطبوعات مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى). ص 170: " إنهم يقاسمون مكابدة الليل ... فإذا أصبحوا وقد خلفوا البعد وراءهم حمدوا فعلهم حينئذ " .

(20) ضحى الإسلام ، أحمد أمين، الطبعة العاشرة، دار الكتاب العربي، بيروت، (لا . ت) . 54/2.

(21) شرح الأشموني على ألفية ابن مالك، دار إحياء الكتب العربيَّة، القاهرة، (د.ت). 40/4، وشرح الشواهد الشعرية في أمات الكتب النَّحويَّة (لأربعة آلاف شاهد شعري)، محمد بن محمد حسن شُرَّاب، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، ط1، 1427 هـ- 2007 م. 298/3.

ولا شك أن هذه البدايات لم ترقّ إلى مستوى وضع الأسس والأصول الكلية لقواعد اللّغة العربيّة... "وقد اهتمّ من جاء بعدهم من العلماء بوضع القواعد النّحويّة وطرده القياس وشرح العِلل، وقد كان لهم في سبيل توطيد القواعد وبسطها وتوضيحها مناظرات كثيرة، دارت فيما بينهم تارةً، ومع غيرهم من الشعراء ورواة اللّغة وقراء الذّكر الحكيم . حين يجدون عندهم ما يخالف القواعد والضوابط - تارةً أخرى، فعند هؤلاء النّحاة بدأت المناظرات ولكنّها كانت بداية هادئة متّزنة في أغلب حالاتها، إذ كان هدف الحوار وغايته توضيح ما انبهم من القضايا وتقرير ما كان مجهولاً من القواعد والأصول؛ ولأنّ هؤلاء النّحاة في هذه الحقبة كانوا على اتّجاه واحدٍ تقريباً في مُدارسة القضايا النّحويّة؛ لأنّ الكوفيين لم يكوّنوا بعد جبهةً واحدةً في مواجهة البصريين"⁽²³⁾. ومن أبرز هؤلاء العلماء : عبد الله بن أبي إسحاق الحضرمي (ت 117هـ) والذي أطلق عليه العلماء بـ: " أوّل من بعج النّحو ومدّ القياس وشرح العِلل "⁽²⁴⁾، وأشهر تلاميذه: عيسى بن عمر الثقفي (ت 149هـ) صاحب آثارٍ أهمها: كتاباه: (الإكمال، والجامع)⁽²⁵⁾ ، وأبو عمرو بن العلاء (ت 154هـ)، قال عنه أبو عبيدة في ما يروي السيوطي: " كان أبو عمرو أعلم النّاس بالقراءات والعربيّة وأيام العرب"⁽²⁶⁾. وقد عاصر هؤلاء حماد بن سلمة (ت 167هـ)، والأخفش الأكبر (ت 177هـ) وغيرهم .

"ثمّ دخل الحوار بين العلماء مرحلة جديدة اتّسمت بالشّدّة والعنف لتوافر دواعي ذلك ، وقد بدأت هذه المرحلة حين نبغ الكسائي (ت 189هـ) ، والفراء (ت 207هـ) ، وابن الأعرابي (ت 230هـ) ، وغيرهم من الكوفيين في مواجهة سيبويه (ت 180هـ) ويونس

(22) أخبار النّحويين والبصريين، الحسن بن عبد الله بن المرزبان السّيرافي، أبو سعيد(ت368هـ)، تحقيق: طه محمد الزيني، ومحمّد عبد المنعم خفاجي، 1966م. ص10.

(23) النّحو والصرف في مناظرات العلماء ومخاوراتهم 7.

(24) طبقات النّحويين واللّغويين: محمد بن الحسن الزبيدي الأندلسي، أبو بكر (ت379هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف ، ط2، (د.ت). ص 31.

(25) المصدر نفسه 42.

(26) زغل العلم 38 .

(ت182هـ)، واليزيدي (ت202هـ)، والأخفش (ت215هـ) وغيرهم من البصريين. وقد ظهر اتجاهان في دراسة النحو: اتجاه بصري واتجاه كوفي، ولكل مذهب رجالٌ يدافعون دونه ويدودون عن أصوله وقواعده. وقد استمر الحوار على وتيرته الحادة بين الاتجاهين على أيدي هؤلاء النحاة وعند من تلاهم من تلاميذهم ومعاصريهم: "ولقد شتم الجميع عن ساعد الجد ونزلوا الميدان تسوقهم العصبية البلدية، وكان حادي عيسهم بالبصرة أبا عثمان المازني وأبا عمر صالح الجرمي، وأبا محمد التوزي، وأبا علي الجرمازي، وأبا حاتم السجستاني، والرياشي والمبرد وغيرهم، وفي الكوفة يعقوب بن السكيت، ومحمد بن سعدان، وثعلبًا، والطوال، وغيرهم" (27).

وممن عُرف بقوة مناظراته المازنيُّ شيخ المبرد، وكان "لا ينظر أحدًا إلا قطعاه، لقدرتة على الكلام، وكان المبرد يقول: لم يكن بعد سيويه أعلم من أبي عثمان بالنحو، وقد ناظر الأخفش في أشياء كثيرة فقطعه" (28). وممن اشتهر بمناظراته الزجاج تلميذ المبرد، إذ ناظر شيوخه كما ناظر أقرانه، اجتمع بابن الحيات (ت320 هـ) وناظره (29)، وناظره نبطويه (ت323هـ)، وثعلب (ت291هـ) (30).

فلمَّا انقضى عهد القلاقل خلف في أذهان الفريقين قصصًا وأدبًا وشعرًا ووقائع تذكر بالفخر تارةً، وبالوجيع تارةً أخرى. فهذا ما ولدت العصبية والتنافس بين وفود الفريقين ورجالاتهم في الأسمار ومجالس الأمراء. ولئن كانت أحداث سياسية خاصة هي المفرقة قديمًا، فإنها تطوّرت مع الزمن وتحوّل اتجاهها، حتى تبلورت في عصبية للبلد وثبتت عليه، كما نجد أنماطًا من ذلك في مثل كتاب البلدان للهمداني، بل إن بعضهم كان يؤلّف في مفاخر بلده كما فعل الهيثم بن عدي الكوفي (ت209هـ)، فألّف كتابه "فخر أهل الكوفة على أهل البصرة" (31).

(27) النحو والصرف في مناظرات العلماء ومحاوالتهم 8، وينظر: نشأة النحو 46.

(28) الفهرست: محمد بن إسحاق أبو الفرج النديم، دار المعرفة، بيروت، 1398 - 1978 . : 81/1 .

(29) ينظر: معجم الأدباء 270269/1، و137/1.

(30) طبقات النحويين والمُعَوِّين 151، و152، وبغية الوعاة: 2/ 319، والنقد النحوي 28.

(31) ينظر: من تاريخ النحو العربي، سعيد بن محمد بن أحمد الأفغاني (ت1417هـ)، مكتبة الفلاح، (د.ت). ص 83.

وأراد ثعلب هذا أن يقرأ على المبرد البصري، فأنكر عليه أصحابه الكوفيون وقالوا: مثلك لا يصلح أن يمضي إلى بصريّ فيقال غداً: إنّه تلميذه، فاستجاب لهم عصبية وحرّم نفسه الخير. لكن ختنه "زوج ابنته" أحمد بن جعفر الدينوري لم يبال ذلك، فكان يخرج من منزل ثعلب وهو جالس على باب داره، فيتخطاه ويتخطى أصحابه، ويتوجه إلى المبرد ومعه محبرته ودفتره ليقراً عليه كتاب "سيبويه"، وكان ثعلب يعاتبه في ذلك ويقول: "إذا رآك النَّاس تمضي إلى هذا الرجل وتقرأ عليه، يقولون ماذا؟"، فلم يكن يلتفت إلى قوله⁽³²⁾.

وقد حفلت البلاد الإسلامية بهذه المناظرات، ففي الأندلس . مثلاً . قد أثرت في الدرس النّحوي إلى درجة كبيرة، وزاد تأثيرها بعد وصول كتاب سيبويه إليهم، ومثال ذلك المناظرة التي حصلت بين صاعد بن الحسين البغدادي من جهة، والزّبيدي والعاصي وابن العريف والمنصور من جهة أخرى⁽³³⁾.

ثم هدأت حدّة التّوتر بين فريقين المدرستين حينما التقوا ببغداد فنشأ جيلٌ من النّحاة تتلمذ على كلا الفريقين فأخذوا من ثعلب كما أخذوا من المبرد، وأخذوا من البصريين كما أخذوا من الكوفيين، ويعدُّ هذا تطوراً في الفكر النّحوي وسبل تناوله، وهذا ناتج من التّقدم التّقافي والحضاري التي شهدته بغداد آنذاك⁽³⁴⁾.

ومن المعاهد التي قصدها العلماء قصور الخلافة وبلاطات الأمراء ودواوين الولاية والوزراء، وقد وجد من بين الخلفاء والولاية من يرغب في العلم، منهم هارون الرشيد (ت 193هـ) الخليفة العباسي، وابنه المأمون (ت 218هـ)، كذلك كان الحكم المستنصر بالله،

(32) معجم الأدباء (إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب)، شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي (ت 626هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (د.ت) 542/2، وإنباه الرواة على أبناء النّحاة، جمال الدّين أبو الحسن علي بن يوسف القفطي (ت 646هـ)، تحقيق محمّد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي، القاهرة، ومؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط1، 1406 هـ . 68/1

(33) ينظر: نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب، أحمد بن محمد المقرئ التلمساني (ت 1041هـ)، دار صادر، بيروت، 1388هـ، تحقيق: د. إحسان عباس. 77/3.

(34) ينظر: النّحو والصرف في مناظرات العلماء ومخاوراتهم 9.

وخليفته المنصور بن أبي عامر (ت 392 هـ) صاحب الأندلس، وكان الحمدانيون في الشَّام⁽³⁵⁾.

" لقد بقيت بيئة العراق في طليعة الأمصار الإسلامية التي اهتمت في هذا الفن، لاسيما وإن مجالس العلم فيه هي التي شهدت ولادة علم النحو، وكان طبيعياً أن تبارك هذه المجالس مسيرته؛ ففي العراق فضلاً عن ذلك سوق (المريد) العلميّة؛ ملتقى الشعراء والأدباء والعلماء، والبحث فيها لا يقلُّ شأنًا عمّا يجري في حلقات الدّرس التي حفلت بها المساجد إن لم تكن هذه السُّوق مكاناً يعرض فيه العالم ما تعلمه في تلك الحلقات، وقد قيل: " العراق عينُ الدُّنيا، والبصرة عين العراق، والمريد عين البصرة، وداري عين المريد"⁽³⁶⁾.

المبحث الثَّاني

المناظرات النّحويّة، أسبابها وتقييمها

اللُّغة العربيّة . كغيرها من اللُّغات . كائنٌ ينمو ويتطوّر، ولكن تطورها لم يكن محدوداً بحدودٍ مرسومة مقيدة، فالعربيُّ حرٌّ في تعبيره يجول في كلّ طريقٍ، وينحو به في كلّ اتجاه، ويجتهد حسب ما يملك من حسّ لغويٍّ وقُدرةٍ على الإدراك، فنجدته يتعمّد وضع المشكلات في مجال المنافسة والاجتهاد، وقد أدّى هذا إلى التّعمق، وخلق الأسباب، وابتداع العِلل، والاتّجاه بالنّحو اتجاهًا فلسفيًّا يقوم على أسس التّحليل والاستقصاء، وأصبحت التّراكيب والتّعابير مجالاً للاجتهاد يحكم فيها عالم النّحو بحسّه وإدراكه، وهذا يفسّر لنا عبارة المبرد لتلميذه ابن كيسان: " وهذا شيء خطر لي فخالفت النّحويين"⁽³⁷⁾

(35) عيون الأخبار، أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري (ت 276هـ)، دار الكتب العلميّة - بيروت، 1418 هـ .
222/2 .

(36) نثار القلوب في المضام والمنسوب ، لأبي منصور الثعالبي ت429هـ، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم المكتبة العصرية، بيروت .
لبنان، ط1، 2003م. ص 137، والنقد النّحوي 26 .

(37) مجالس العلماء، لأبي القاسم عبد الرحمن بن إسحاق الزجاجي، تحقيق: عبد السلام محمد هارون ، مكتبة الخانجي - القاهرة، دار الرفاعي بالرياض، ط2، 1403هـ . 1983م. ص245.

أولاً: الأسباب التي أدت إلى نشأتها وتطورها:

1- تعدُّد اللِّهجات: يقول الأستاذ أحمد أمين: " لم تكن هذه القبائل العربيَّة في درجةٍ واحدةٍ من الفصاحة فقد اشتهر بعضها بأنَّه أفصح من بعض، ولم تكن في درجةٍ واحدةٍ من السَّلامة، فقد سلمت بعض القبائل وحافظت على عربيَّتها لبعدها مكانها عن الاختلاط والفساد، ولذا لما جاء العلماء يروون اللُّغة فضَّلوا بعضها على بعض، فاستبعدوا لغةَ حمير لأنَّها تكاد تكون لغةً وحدها مخالفة للغة مضر، ولأنَّهم خالطوا الحبشة، وخالطوا اليهود، وخالطوا الفُرس فتأشَّبت⁽³⁸⁾ لغتهم، ولم يأخذوا عن القبائل التي كانت تسكن التُّحوم الجاورة لمصر والشَّام وفارس والهند، ولهذا لم يأخذوا عن بني حنيفة وسكان اليمامة....، وقالوا إنَّ الذين عنهم نُقلت اللُّغة العربيَّة وهم اقتدى، وعنهم أخذ اللِّسان العربي من بين قبائل العرب هم قيس وتميم وأسد ثم هذيل وبعض كنانة والطَّائفيين، ولم يؤخذ عن غيرهم من سائر القبائل"⁽³⁹⁾.

2- التَّعصب للرَّأي بغية الانتصار على الخصم ولو كان هذا التعصب في غير جانب الصَّواب، كما حدث في المناظرة التي كانت بين سيبويه والكسائي في المسألة الرِّبورية⁽⁴⁰⁾.

3- ما كان بين البصرة والكوفة من ضغائن ذات عمق، وذلك حين هبط عليٌّ - كرم الله وجهه - الكوفة، واتخذها مقرًّا له، ونزلت أم المؤمنين عائشة البصرة على رأس جيش طلبًا لثأر عثمان - رضي الله عنه - مما أدى إلى نموِّ العصبية والخلاف في كلِّ شيء، " وإنما صارت البصرة عثمانية من يوم الحمل إذ قاموا مع عائشة وطلحة والزُّبير فقاتلهم عليٌّ بن أبي طالب

(38) "تجمعت من هنا وهناك". العين 292/6.

(39) ضحى الإسلام 245/2.

(40) ينظر المسألة في: مجالس العلماء 8، ومعني اللبيب عن كتب الأعراب: جمال الدين ابن هشام الأنصاري (ت761هـ)، دار الفكر، دمشق، 1985، ط6، تحقيق: د. مازن المبارك، ومحمد علي حمد الله. ص 88-92، والأشباه والنظائر للسيوطي 3/15.

، وقيل لرجل من أهل البصرة: أتحبُّ عليًّا؟، قال: كيف أحبُّ رجلاً قتل من قومي من لدن كانت الشَّمس هكذا إلى أن صارت هكذا ثلاثين ألفاً⁽⁴¹⁾.

4- الاتجاهات العلميّة: فاتجاه أهل الكوفة إلى القراءات والتفسير والفقهاء، واتجاه أهل البصرة إلى الفلسفة والمنطق ، لأنهم أكثر اختلاطاً بالأجناس الأجنبية من أهل الكوفة ، وأسرع إلى الأخذ بالثقافات الأجنبية لتوافر مصادرها عندهم وكثرة انتقالاتهم للكسب والتجارة⁽⁴²⁾.

يضاف إلى ذلك " انصراف النُّحاة عن العامل الزماني في الاحتجاج كان سبباً من أسباب الخلاف أيضاً، فقد عمل التطور اللغوي في الحقبة التي سبقت الدراسات النحويّة صيغاً وكلمات تحجرت مع الزمن زالت منها الأصوات، وأضيفت إليها أخرى كأسماء الأفعال وأسماء الأصوات، والأفعال الجامدة من نحو: بئس ، ونعم، وحبذا، وليس ، وكثير من ضروب هذه الكلمات التي تمثل مرحلة تطورية قديمة، وقد حار النُّحاة فيها لأنها لا تطرد مع قواعدهم، فبدل أن يجدوا لها حلاً واقعيّاً يشير إلى ما مسَّها من تطور مضوا يخضعونها لتلك القواعد المرسومة، ويتأولون لها تأويلات بعيدة أصابوا في بعضها وأخطأوا في بعضها الآخر، فلا عجب أن نجد هذه الكلمات تثير بينهم جدلاً طويلاً"⁽⁴³⁾.

5- التباين في المذهب النحوي: ساركرز على محورين مهمّين وقع فيهما الاختلاف بين الفريقين، وهما: السَّماع والقياس، إذ يُعدّان الركبان الأصيلان في بناء علمي النحو والصرف على وجه الخصوص، وهما منشأ النزاع والصراع في كثيرٍ من المسائل التي جرت فيها المناظرات والمحاورات بينهم:

(41) مدرسة البصرة النحويّة، نشأتها وتطورها، د. عبد الرحمن السيد، توزيع دار المعارف ، مصر، ط1، 1968م. ص35.

(42) مدرسة الكوفة ومنهجها في دراسة اللُّغة والنحو ، د. مهدي المخزومي ، مطبعة الحلبي ، مصر، 1958م. ص66.

(43) ينظر: ما فات الإنصاف من مسائل الخلاف، د. فتحي بيومي حمودة، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، (د. ت) . ص

أ- السَّماع: ويراد به مأثور القول، شعراً ونثراً، وما سمع من قراء الذّكر الحكيم من اختلاف في بعض القراءات⁽⁴⁴⁾. فنجد البصريين يحددون القبائل التي يسمعون منها ويروون عنها، ويطبقون القواعد على أساس نطقها، وهي القبائل الموغلة في الصحراء، المتعمقة في البداوة، ولهم رأي في الرواة الذين يعتقدون بروايتهم كما أنهم لا يعتقدون بكل مسموع، إذ يقيمون قواعدهم على الأكثر والأشهر ويهملون ما عداه مهما كان فصيحاً، كما أنّ هناك مدى زمنياً للسَّماع الذي يحتاج به، وهذه الأخيرة موضع اتفاق بين المدرستين ..

وقد ظهر أثر هذا التقليد والالتزام في بعض المنظرات، ففي المسألة الزّنبورية ردّ سيبويه موافقة الأعراب للكسائي، في قوله: فإذا هو إيّاها. بحجج منها: أن الأعراب الذين يأخذ عنهم لا يقولون ذلك..، وبالجملة فإن البصريين لا يلتفتون لكل مسموع⁽⁴⁵⁾.

أما الكوفيّين فيسمعون من قبائل العرب جميعاً، ويأخذون من كلّ الرّواة، ويعتدّون بكلّ مسموع، ويطبقون عليه قاعدة نحوية.

يقول الرياشي مفاخرًا: "نحن نأخذ اللّغة عن حرشة الضّبّاب وأكلة اليرابيع، وهؤلاء أخذوا اللّغة عن أهل السّواد أصحاب الكواميخ، وأكلة الشّوريز"⁽⁴⁶⁾.

ويقول ابن درستويه: "إنّ الكسائي يسمع الشّاذ الذي لا يجوز إلّا في الضّرورة فيجعله أصلاً ويقيس عليه فأفسد النّحو بذلك"⁽⁴⁷⁾.

كما قبل الكوفيون كل ما نُقل عن العرب، واعتدوا به، وجوّزوا القياس عليه، قال السيوطي: "إذا سمعوا بيتاً واحداً فيه جواز شيء مخالف للأصول جعلوه أصلاً وبوّبوا عليه"⁽⁴⁸⁾.

(44) ينظر: الاقتراح في أصول النّحو، للسيوطي (ت911هـ)، تحقيق: أحمد محمد قاسم، ط1، مطبعة السعادة، القاهرة، 1976م. ص 46.

(45) ينظر المصدر السابق 84.

(46) أخبار النّحويين البصريين 68.

(47) معجم الأدباء 1744/4، وبعية الوعاة 164/2.

(48) الاقتراح 84.

وقد لوحظ في موقفهم من بعض المسائل في المناظرات ما يؤكّد اعتدادهم واحترامهم للسّماع، فالكسائي اعتدّ بموافقة الأعراب له في المسألة الزنبرية وجعل من موقفهم حجّة فيما تمسك به.

ب- القياس :

عرّفه أبو البركات الأنباري - رحمه الله - بأن معناه في وضع اللّسان (لغةً): " التّقدير، وهو مصدر قايستُ الشّيء بالشّيء مقايسة وقياسًا، أي: قدّرتَه، ومنه المقياس، أي: المقدار ... وهو في عُرف العلماء [اصطلاحًا]: تقدير الفرع بحكم الأصل، وقيل: هو حمل فرع على أصل بعلّة وإجراء حكم الأصل على الفرع، وقيل: هو إلحاق الفرع بالأصل بجامع، وقيل: هو اعتبار الشّيء بالشّيء بجامع، وهذه الحدود كلها متقاربة. فمن أنكر القياس فقد أنكر التّحو، ولا نعلم أحدًا من العلماء أنكره لثبوتِه بالدلائل القاطعة والبراهين السّاطعة"⁽⁴⁹⁾. وقيل: " هو إلحاق الفرع بالأصل بجامع". ولخصّ السيوطي . رحمه الله . مذهبي البصرة والكوفة وموقفهما من هذا الأصل فقال: " فإنّ مذهب الكوفيين القياس على الشّاذ والنّادر، ومذهب البصريين أتباع التّأويلات البعيدة التي خالفها الظّاهر "⁽⁵⁰⁾.

إن الاختلاف في القياس بين النّحاة أشعل نار النزاع والخلاف بينهم فكان من الأسباب الموجبة للمناظرات التي نتج عنها حركة علميّة أساسها التّنافس الحاد والإبداع المفيد، وعلى الرغم من ذلك فإنّ " هذه المعارك العلميّة لم تخلف . في كثيرٍ من حالاتها . في النّفوس ضعناً ولا بغضاء كانت جدًّا شريفًا سلمت معه دواعي الصّدْر مما يورث العداوة والصّعائن، فإنّ التّناظر في سيرة هؤلاء القوم يدرك أنّ ما كان بينهم في حلبات المناظرة لا يعدُّ أن يكون خلافًا فكريًّا لا يفسد للودّ قضية، ولم تنفصم به عرى الإخاء. وحسبك دليلًا على هذا ما كان بين الكسائي واليزيدي فإنّهما اختلفا في حلقات المناظرات كثيرًا، ولكن حين مات الكسائي رثاه اليزيدي بكلمةٍ دامعةٍ تحسُّ فيها بلوعة المصاب، وترى فيها ما كان بين

(49) لمع الأدلة ، لأبي البركات الأنباري (ت577هـ)، تحقيق: سعيد الأفغاني، مطبعة الجامعة السورية، 1377هـ . 1957م. ص 93

، وينظر النقد التّحوي 377.

(50) الاقتراح 79.

الرجلين من وفاءٍ وودٍّ . قال اليزيدي في رثاء الكسائي ومحمد الحسن الشّيباني يوم ماتا معاً"⁽⁵¹⁾: (من الطّويل)

أَسَيْتُ عَلَى قَاضِيِ الْفَضَاةِ مُحَمَّدٍ .. وَأَذْرَيْتُ دَمْعِي وَالْفُقُودُ عَمِيدُ
وَقُلْتُ إِذَا مَا الْخُطْبُ أَشْكَلَ مِنْ لَنَا .. بِإِيضَاحِهِ يَوْمًا وَأَنْتَ فَقِيدُ
وَأَقْلَقَنِي مَوْتُ الْكِسَائِيِّ بَعْدَهُ ... وَكَادَتْ بِي الْأَرْضُ الْفَضَاءُ تَمِيدُ
وَأُدْهَلِي عَنْ كُلِّ عَيْشٍ وَلَدَّةٍ وَأَرْقَى عَيْنِي وَالْعُمُودُ هُجُودُ
هُمَا عَالِمَانِ أَوْدِيَا وَتَحَرَّمَا فَمَا لهُمَا فِي الْعَالَمِينَ نَدِيدُ
فَخَزِنِي إِنْ تَخَطَّرُ عَلَى الْقَلْبِ خَطَرَةٌ .. بِذِكْرِهِمَا حَتَّى الْمَمَاتِ جَدِيدُ
وكذلك ترى صوراً من الوفاء في رثاء ثعلب للمبرد⁽⁵²⁾ ، وغيره كثير .

6- تجلية الحقيقة القرآنيّة والحفاظ على أصالة اللّغة:

معلومٌ بأنّ الدّراسات اللّغويّة لا تنفكُ عن الدّراسات الإسلاميّة؛ إذ القرآن الكريم والحديث الشّريف وهما منبع الدّرس الإسلاميّ هما كذلك مجال الدّرس اللّغوي، ومن هنا أعطى علماؤنا السّابقون الدّراسة اللّغوية حُكماً شرعيّاً يصل أحياناً إلى فرض عين .
وقد سئل ابن هشام الأنصاري: لمّ لم تضع تفسيراً للقرآن الكريم؟، فقال: "أَغْنَانِي الْمَغْنِي"
، وقال أيضاً: " وضعت الكتاب لإفادّة متعاطي التّفسير والعربيّة جميعاً "⁽⁵³⁾؛ ذلك لأنّه رأى في كتابه "مغني اللّبيب" وقد استشهد فيه بمئات الشّواهد القرآنيّة ما يسدّ مسدّ تفسيره للقرآن الكريم. هذا والمفسرون للقرآن الكريم أكثرهم نخاة، ولهم قدّم راسخة في الدّرس النّحوي .

(51) النّحو والصرف في مناظرات العلماء ومحاوراتهم 8، وتنظر الأبيات في: إنباه الرواة 268/2، والوافي بالوفيات 52/21.
(52) نزهة الألباء في طبقات الأدباء: عبد الرحمن بن محمد بن عبد الله الأنصاري، أبو البركات، كمال الدين الأنباري (ت577هـ)، تحقيق: الدكتور إبراهيم السامرائي، مكتبة المنار، ط3، الأردن، 1405هـ. ص227.
(53) مغني اللّبيب 853، ومن تاريخ النحو العربي 193.

فلا غرابة . إذن . أن نجد للقرآن الكريم في هذه المناظرات نصيب كبير من الاهتمام، وليس في ذلك أدنى عجب، فأئني كلام أحق من كلام الله . تعالى . وقد بلغ من الفصاحة ما بلغ أن ينال من العلماء تباين النَّظَر حوله واختلاف الرَّأْي في وجوه آياته ودقائق ألفاظه .

لقد ظهر أثر القرآن الكريم في مناظرات النُّحاة ومجالسهم في مظهرين واضحين:

الأوّل: آيات تعرض على المتناظرين لتقليب وجوه النَّظَر فيها، وإبداء الرَّأْي حول ما تحتمله من وجوه صحيحة .

والآخر: اتخاذ الآيات الكريمة أدلّة يستدلُّ بها المتناظرون على صحّة ما يذهبون إليه من آراء وأقوال .

فأمّا النوع الأوّل : فلم يقتصر على مواقع الكلمة في جملة أو مواقع الجُمْل في تراكيبها ومساقاتها، بل تعدّى ذلك إلى المفردات والألفاظ بحثًا في موازيتها وما طرأ عليها من تغيير أو زيادة أو حذف، أي: أنّ ما كان يدور بين المتناظرين لم يكن ليقصر على ما يتعلّق بالنحو فقط؛ بل تجاوز ذلك إلى ما يتعلّق بالصِّرف أيضًا، وبذلك يتّسع أثر القرآن الكريم في هذه المناظرات اتِّساعًا يبين لنا مدى ما كان يأخذ هذا الكتاب العظيم من أوقات العلماء ومجالسهم ومحاضراتهم⁽⁵⁴⁾ .

إنّ أثر القرآن الكريم في مناقشات العلماء ومناظراتهم كان يتجلّى في أن القرآن الكريم وحرص المسلمين على لغته وعدم اللحن فيه وهو السبب المباشر لعقد مثل هذه المناظرات أو المجالس، كما كان يتجلّى في تلك الآيات التي كانت مدار المناظرة أو المحاور، ويظهر هذا الأثر أيضًا فيما كان يستشهد بآياته الكريمة على ما تدور المناظرة حوله من عبارة أو بيت أو كلمة .

ولعل من فوائد هذه المناظرات العلميّة ما نراه من مزالق لغوية كان العلماء يقعون فيها حتى ما يدور منها حول آيات القرآن الكريم، وهنا يبرز دور المناظرة في تجلية الحقيقة وخدمة كتاب الله . فمناظرة الكسائي لذلك الرجل الذي سأله عن الفرق بين: أنا قاتلُ أباك ، وأنا

(54) ينظر: أثر القرآن والقراءات في النَّحو العربي، د. محمد سمير نجيب البدي، دار الكتب الثقافية، الكويت، ط1، 1398هـ .

قاتلُ أبيك - وإجابة الرجل بأنّه لا فرق بينهما - وردّ الكسائي عليه بوجود فرق بين الجمليتين جاء من الفرق بين اسم الفاعل المنوّن وغير المنوّن ، وذلك كقوله تعالى: ﴿ وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا ﴾ [الكهف 23].

فمن المناظرات التي دارت حول مفردات القرآن الكريم من حيث إملاؤها وطريقة كتابتها ذلك الحوار الطريف الذي وقع بين المبرّد وثعلب حول طريقة كتابة: ﴿ وَالضُّحَى ﴾ [1] وذلك أن ثعلبًا يكتبها بالياء على قاعدة: كل كلمة مختومة بالألف مضمومة الأوّل أو مكسورته تكتب ياءً، ولكن المبرّد اعترض على ثعلب ورأى كتابتها بالألف هكذا (والضُّحَا) فكان أن جمع بين هذين الرجلين فسأل المبرّد ثعلبًا، لم كتبت والضحي بالياء؟، فقال: لضمة أوله ، فقال له: ولم إذا ضم أوله وهو من ذوات الواو تكتبه بالياء، فقال ثعلب: لأن الضمة تشبه الواو وما أوله واو تكون آخره ياء فتوهما أن أوله واو فقال المبرّد: أفلا يزول هذا التوهم إلى يوم القيامة⁽⁵⁵⁾.

ومن المناظرات تلك التي دارت حول مواقع هذه الألفاظ في جملها وضبطها حسب هذه المواقع، ومن ذلك ما حكاه أبو علي الفارسي أن مروان بن سعيد المهلي سأل أبا الحسن الأحفش عن قوله عزّ وجل: ﴿ فَإِنْ كَانَتَا اثْنَتَيْنِ فَلَهُمَا الثُّلُثَانِ مِمَّا تَرَكَ ﴾ [النساء: 176] ما الفائدة في هذا الخبر؟، فقال: أفاد العدد المجرد من الصّفة، وأراد مروان بسؤاله أن الألف في (كَانَتَا) تفيد الاثنتين، فلأبي معنى فسر ضمير المثني بالاثنتين؟، ونحن نعلم أنّه لا يجوز أن يقال: فإن كاتنا ثلاثًا، ولا أن يقال: فإن كاتنا خمسًا، وأراد الأحفش بقوله أن الخبر أفاد العدد المجرد من الصّفة، أي قد كانَ يجوز أن يُقال: فإن كاتنا صغيرتين فلهما كذا، أو كبيرتين فلهما كذا، أو صالحتين فلهما كذا، أو طالحتين فلهما كذا. فلما قال: ﴿ فَإِنْ كَانَتَا اثْنَتَيْنِ فَلَهُمَا الثُّلُثَانِ مِمَّا تَرَكَ ﴾ ، أفاد الخبر أن فرض الثلثين للأختين تعلق بمجرّد كونهما اثنتين على أيّة صفة كاتنا عليها من كبر أو صغر أو صلاح أو طلاح أو غنى أو

(55) ينظر: معجم الأدباء 118/19، 119، وأثر القرآن والقراءات في النحو العربي 161.

فَقَر، فقد تحصل من الحَبْر فائِدة لم تحصل من ضمير المثني. ولعمري لقد أبدع مروان في استنباط سُؤاله، وأحسن أبو الحسن في كشف أشكاله⁽⁵⁶⁾.

ويظهر للقرآن الكريم أثره البين أيضاً فيما كان يدور على ألسنة المتناظرين من الآيات الكريمة، مستدلين بها على وجهات نظرهم وآرائهم، وهل يوجد ما هو أقوى من الآيات أدلة للتثبيت والتقرير؟.

فمن هذه المناظرات ما وقع في مجلس أبي عمرو بن العلاء مع رجل من المدينة عندما أنشده الأخير قول ابن الرقيات⁽⁵⁷⁾: (من الكامل)

إِنَّ الحَوَادِثَ بِالمِدِينَةِ قَدْ ... أَوْجَعَنِي وَقَرَعَنَ مَرْوِيَّةَ

فانتهره أبو عمرو، وقال: مالنا ولهذا الشعر الرَّحْو، إِنَّ هذه الهاء لم تدخل في شيء من الكلام إِلَّا أَرْحَتْه. فقال المدني: قاتلك الله، ما أجهلك بكلام العرب!، قال الله عزَّ وجل في كتابه: ﴿ مَا أَعْنَى عَنِّي مَالِيَه * هَلْكَ عَنِّي سُلْطَانِيَه ﴾ [الحاقة: ٢٨ - ٢٩] و﴿ فَيَقُولُ يَا لَيْتَنِي لَمْ أُوتَ كِتَابِيَه * وَلَمْ أَدْرِ مَا حِسَابِيَه ﴾ [الحاقة: ٢٥ - ٢٦]، وتُعبيه؟، فانكسر أبو عمرو انكساراً شديداً⁽⁵⁸⁾.

ويدل رُدى هذا المدني المغمور على أبي عمرو بن العلاء، واحتجاجه بما جاء في القرآن في تلك المسألة اللُّغوية، وقوله بثقة لأبي عمرو: "ما أجهلك بكلام العرب" يدلُّ ذلك كلُّه على أَنَّ ذلك الرَّحْل كان على قدر من العِلْم باللُّغة إن لم يكن من علماء اللُّغة أصلاً⁽⁵⁹⁾.

(56) ينظر: درة الغواص في أوهام الخواص، للحريري، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم دار تحضة مصر للطبع والنشر، القاهرة، 1975م. ص35، وأمالي ابن الحاجب 1/138.

(57) ديوان عبيد الله بن قيس الرقيات، تحقيق الدكتور محمد يوسف نجم، بيروت 1958م. ص 98.

(58) الخصائص، ابن جني، أبو الفتح عثمان (ت 392هـ)، تحقيق د. محمد علي النجار (ت 1966)، ط2، دار الكتب المصرية - القاهرة، 1371هـ/ 1952م. 296/3، والمزهر في علوم اللُّغة وأنواعها، عبد الرحمن جلال الدين السيوطي، تحقيق محمد أحمد جاد المولى بك، ومحمد أبو الفضل إبراهيم، وعلي محمد الجاوي، الطبعة الأولى، مطبعة عيسى البابي وشركاه بمصر 321/20.

(59) ينظر: الخصائص 3/396، وأثر القرآن والقراءات في النَّحو العربي 163، وأصول علم العربية في المدينة، عبد الرزاق بن فراج الصَّاعدي، مجلة الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، السنة الثامنة والعشرون، العددان 105 - 106، 1417هـ - 1418هـ. 1987-1988م.

ومن ذلك ما دار في مجلس أبي عاصم مع عبد الله بن المثنى الأنصاري، "حيث قال: يا أبا عبد الله، ما تقول في رجل حضره الموت فقال: يقسم عني ألف درهم من دار سليمان بن ثوبان إلى دار بني عمير، أترى الدارين داخله في هذه الصّدقة؟" قال: لا أراها يا أبا عاصم، إنما قال: من إلى. فقال أبو عاصم: لكني أراها داخلتين؛ لأنّ الله - عزّ وجل - يقول: ﴿فَاعْسِلُْوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾ [المائدة: ٦]. ألا إنّ المرفقين داخلان في الذّراعين. فقال أبو عمرو الضّرير وكان ثالث المتناظرين: القول ما قلت يا أبا عاصم، وهو نظير قوله: أعطه من درهم إلى عشرة دراهم، والدرهم داخل فيه⁽⁶⁰⁾.

7- تأثير النّحاة بثقافة الجدل وعلم الكلام:

كان للانفتاح الحضاري دور كبير في ظهور نزعة الجدل عند علماء المسلمين في مجالات مختلفة كالعلوم الشّرعية واللّغوية وغيرهما، وكان أيضاً للالتقاء بالشّعوب الوافدة إلى ديار الإسلام دور في هذا الانفتاح، "وقد أخذ هذا المنهج يطغى على الدّراسات المختلفة منذ ظهور المعتزلة واحتاجوا إلى الفلسفة اليونانية والمنطق اليوناني للتّسليح ضد خصومهم، من أصحاب النّحل والعقائد من غير المسلمين، وكان هؤلاء قد استكملوا أدوات التّسليح بالمنطق، ووقفوا على فلسفات اليونان، وكان الصراع بين هؤلاء والمعتزلة شديداً، والجدال بين الفريقين محتدماً، تمثل في ظهور مدرسة الفقه القياسية، ومدرسة النّحو القياسية"⁽⁶¹⁾. وقد بدا حبّ النّحاة للجدل وشغفهم بالمناظرات فيما تحدّثنا به كتب الطّبقات: من أن بعضهم كان يعدّ نفسه لحلبة اللّقاء المنتظر، ويروض تلامذته لملاقاة الخصوم، وإن دعا ذلك لافتعال المناظرة. فقد كان ثعلب يلقّن تلاميذه وأصحابه المسائل النّحويّة على المذهب الكوفي ويدربهم على المناظرات، ويبعث بهم إلى من تحدّثه نفسه أن يتصدّر حلقة أو يُنصّب نفسه أستاذاً للتّدريس في مساجد بغداد، وكان كثيراً ما يتردّد قوم خرسانيون من ذوي

(60) مجالس العلماء للزجاجي 138.

(61) مدرسة الكوفة 49.

النَّظَر، فيتكلمون ويجتمع النَّاس حولهم، فإذا بصر بهم ثعلب أرسل من تلاميذه من يناقشهم، فإذا انقطعوا عن الجواب انفضَّ النَّاس من حولهم⁽⁶²⁾.

والنَّحويون وهم يناظرون أهل الجدل لا بدَّ من أسلوبٍ في مخاطبتهم من حيث يفهمون ويعقلون، وعليه يمكن القول: إن النَّحويين قد أخذوا بهذا المنهج وتأثروا به تأثراً واضحاً حتَّى وجدنا الجرمي (ت225هـ) . رحمه الله . "يلقب النَّبَّاح، لكثرة مناظرته في النَّحو وصباحه"⁽⁶³⁾، وقد روى عنه يونس بن حبيب البصري (ت182هـ) أنه كان يقول: "ثلاثة اشتهي أن أمكَّن من مناظرتهم يوم القيامة: آدم ، فأقول له: قد مكَّنك الله تعالى من الجنة، وحرَّم عليك الشَّجرة فقصدتها حتَّى طرحتنا في هذا المكروه. ويوسف ، فأقول له: كنت في مصر وأبوك يعقوب بكنعان، وبينك وبينه عشرة مراحل يبكي عليك حتَّى ابيضت عيناه من الحزن، ولم ترسل إليه أثر في عافية وترىحه مما كان فيه. وطلحة والزُّبير أقول لهما: إنَّ علي بن أبي طالب بايعتماه في المدينة، وخلعتماه بالعراق، فأبي شيء أحدث" ⁽⁶⁴⁾.

7- اهتمام الخلفاء والولاة بهذه الظاهرة وتشجيع العلماء عليها : يُعدُّ هذا العامل الأبرز، والحاضن لغيره من العوامل السَّابقة الذِّكر، ذلك أن بعض الخلفاء والولاة على درجة عالية من العِلْم، وهم يرغبون في تحسين مستوياتهم العلميَّة، وتوثيق ثقافتهم المختلفة. وكان لهم أثر ظاهر في إذكاء جذوة الحوار بين النُّحاة، وكما وأن تشجيعهم لمساجلات العلماء ومجالسهم من أقوى الدوافع لظهورها واستمرارها، قال أبو يوسف صاحب أبي حنيفة لهارون الرشيد: "يا أمير المؤمنين قد سعد بك هذا الكوفي وشغللك، فقال الرشيد: النَّحو

(62) ينظر: طبقات النحويين واللغويين 109، والنحو والصرف في مناظرات العلماء ومحواراتهم 26.

(63) تصحيح الفصيح وشرحه، أبو محمد، عبد الله بن جعفر بن محمد بن دُرُشْتُوَيْه ابن المرزبان (ت 347هـ)، د. محمد بدوي المحتون، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية (القاهرة)، 1419هـ - 1998م، ص50.

(64) أخبار النَّحويين والبصريين 31، نزهة الألباء 49.

يستفرغني لأنني أستدلّ به على القرآن والشّعر" (65). و "كَانَ الْكِسَائِيُّ وَالْأَصْمَعِيُّ بِحَضْرَةِ الرّشيد، وَكَانَا مَلَازِمِينَ لَهُ يَقِيمَانِ بِإِقَامَتِهِ وَيَطْعَنَانِ بَطْعَنَهُ" (66).

كما أنّ ولاة الأمر وجدوا في المناظرات والمخاورات سبيلاً لإنصاف العلماء، وفي الحوار بينهم وسيلةً لاختيار النّوايع منهم ليكونوا مُعلّمين ومُأدّبين لأولادهم، أو مجالستهم ومسامرتهم، فإن فيها مجال فسيح لإبراز المواهب والقدرة العلميّة وإظهار الفضل، بما يكون فيها من امتحان العلماء بعضهم لبعض، فمن تفوّق منهم نال حظوةً وعلا مكانةً وكان نصيب غيره الحرمان (67).

والمتموكل لما أراد اختبار مؤدّبين لأولاده جعل ذلك لمستشاره إيتاخ، فأمر كاتبه أن يتولّى ذلك، فبعث إلى الطّوّال، والأحمر، وابن قادم، وأبي عصيدة، وغيرهم من أدباء ذلك العصر، فأحضرهم مجلسه وحضر أبو عصيدة فقعد في آخر النّاس، فقال له من قرب منه: لو ارتفعت، فقال: بل أجلس حيث انتهى بي المجلس، فلمّا اجتمعوا قال لهم الكاتب: لو تذاكرتم وقفنا على موضعكم من العِلْمِ واخترنا، فألقوا بينهم بيت ابن غلفاء الفزاري: (من الوافر)

دَرِينِي إِذَا خَطَّيْتُ وَصَوَّبِي ... عَلَيَّ وَإِنَّ مَا أَهْلَكْتُ مَالٍ (68).

وقال الواثق للمازني: "إنّ هاهنا قومًا يختلفون إلى أولادنا، فامتحنهم، فمن كان منهم عالماً يُنتفع به الزّمنه إياهم، ومن كان بغير هذه الصّنفه قطعناه عنهم. ثمّ أمر فجمّعوا إليّ، فامتحنهم فما وجدت طائلاً، وحذروا ناحيتي. فقلت: لا بأس على أحد. فلمّا رجعتُ إليه قال: كيف رأيتهم؟ قلت: يفضّل بعضهم بعضاً في علومٍ يفضّل الباقون في غيرها، وكلُّ يُحتاجُ إليه." (69).

(65) ينظر: معجم الأدباء 4/1741.

(66) الأمالي للزّجاجي، تحقيق عبد السّلام هارون، دار الجليل، بيروت، ط 2، 1407 هـ. ص 50.

(67) ينظر: النّحو والصرف في مناظرات العلماء ومخاوراتهم 16.

(68) ينظر: معجم الأدباء 1/361، إنباه الرواة 1/120، والوافي بالوفيات 7/112.

(69) ينظر: وطبقات النّحويين واللّغويين 92، وإنباه الرواة 1/286، ومعجم الأدباء 2/760.

إنَّ بعض المؤرخين يرى أن نصيب الكوفيين من التَّشجيع والعناية كان كبيراً، حتَّى ذهب بعضهم إلى أنَّه كان السبب الرئيس . إن لم يكن الوحيد . في انتصار الكوفيين على البصريين، يقول أبو الطَّيِّب اللُّغوي: " وغلب أهل الكوفة على بغداد وخدموا الملوك فقربوهم... " (70) . ولا شك أنَّ الكوفيين كانوا أسرع اتصالاً بالخلفاء في بغداد من البصريين وكان لهذا الاتصال المبكر أثر في دنوهم من ولاة الأمر، إذ وُكِّلَ إلى كثيرٍ منهم تأديب أولاد الخلفاء وتعليم الأمراء ، ونجد أبا الطَّيِّب اللُّغوي في مكان آخر من كتابه يقول: "والحق أنَّ السِّياسة هي التي عاضدت الكوفيين وأوجدت منهم رجالاً كَوَّنوا مذهباً ناضل المذهب البصري، ولولاها لما ثبتوا أمام البصريين في مساجلاتهم، ولما قهروهم في مواطن كثيرة ظلماً وعدواناً، والدُّنيا منذ الخليقة مملوءة بالأغراض والشَّهوات .. " (71) ، والأمر ليس كذلك؛ لأننا وجدنا تشجيعاً من الخلفاء لنحاة الفريقين بشكل متوازن، وقد كان للبصريين من هذا التَّشجيع الشَّيء الكثير، وفيما يأتي شاهدين - من مواقف كثيرة - ممَّا وجدده البصريون من تشجيع ومناصرة من قبل الخلفاء والولاة ...

فالمهدي انتصر لليزيدي على الكسائي . وهو رئيس القوم . في أكثر من موضع، كان المهدي في جانبه، في حين أجاز الكسائي أن يقال: مررت حجماً برجل. أنكرها اليزيدي، ووافق المهدي. وردَّ حجة الكسائي، وأعجب بما أورده اليزيدي حتى قال اليزيدي: " فاشتهاها المهدي واستغزني وضحك " (72). بل إنَّ اليزيدي وجد من رعاية المهدي وتشجيعه ما يجعله من المقربين في حضرته، فحين انتصر اليزيدي على الكسائي في المجلس الثَّاني قال اليزيدي: فاستغزني الشُّرور حتى ضربت بقلنسوتي الأرض، وقلت: أنا أبو محمد. فقال شبيهة

(70) مراتب النَّحويين، لأبي الطيب اللُّغوي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم ، مطبعة النهضة ، مصر . ص 147.

(71) المصدر نفسه 169.

(72) مجالس العلماء 137، وما بعدها .

بن الوليد: يتكئّ باسمك أيها الأمير، قال المهدي: والله ما أراد بذلك مكروهاً، ولكنّه فعل ما فعل بالظّفّر وقد - لعمرى - ظفر⁽⁷³⁾.

أمّا المازني إمام البصريين في زمانه، فقد كان له شأنٌ عند الواثق وأبي شأن!، وكانت له مكانة لا تقلُّ عن مكانة من حوله من الكوفيين - إن لم تفقها وتزد عليها - فحين أشخص المازني، وكانت بأمر الواثق، أحسن إليه وأكرم وفادته، وقرب مجلسه، بل كلّفه أن يمتحن من حوله من النُّحاة - ومعظمهم كوفيون - ولما أراد المازني الانصراف تعلق به الواثق وتمنّى إقامته، وقال له: "الله درك كيف لي بك؟"، فقال المازني: يا أمير المؤمنين إن العُثم لفي قربك والنظر إليك، والأمن والفوز لديك، ولكنني ألّفت الوحدة... ولي أهل يوحشني البعد عنهم... فقال الواثق: فلا تقطعنا وإن لم نطلبك... وأمر له بألف دينار، وأجرى عليه في كلِّ شهرٍ مائة دينار. قال المازني: فانصرفت إلى البصرة وكتب إلى عاملها أن يدرّ عليّ مائة دينار في كل شهر"⁽⁷⁴⁾. فهل فوق ذلك ما يطمع إليه المازني، وحسبك بقوله - الذي سقناه آنفاً - دليلاً وبرهاناً على ما لقي من حفاوةٍ ورعايةٍ. ولذلك لا يمكن البتّ فيما حدث في مناظرة سيبويه والكسائي تحييراً من ولاة الأمر على نحو ما يعدُّ تآمراً على سيبويه أو غمطاً لحقه، وليس فيها تعصب للكسائي يعطيه ما ليس له. يتّضح ممّا سبق أنّ مواقف الخلفاء ولاة الأمر من المتناظرين - في أغلب الأحيان - عادلة ومجانبة للظلم والحيف، وإنّ تأييدهم لطرف ما على طرفٍ يكون مبنياً على رأي علميٍّ وجدوه في المسألة⁽⁷⁵⁾.

ثانياً: نظرة تقويمية لبعض المناظرات النحويّة.

إن الاختلاف في الآراء ووجهات النظر أمرٌ من لوازم الطّبيعة الإنسانيّة جعله الله بين بني البشر، وتلك فطرته التي فطره الناس عليها. ومن هنا كان من الأمور الطّبيعية أن يحدث

(73) ينظر: مجالس العلماء 188، وما بعدها، وتاريخ العلماء النحويين من البصريين والكوفيين وغيرهم، أبو المحاسن المفضل بن محمد بن مسعر التنوخي المعري (ت 442هـ)، تحقيق: الدكتور عبد الفتاح محمد الحلوة، هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ط2، القاهرة، 1412هـ - 1992م. ص 117.

(74) طبقات النحويين والمغويين 91.

(75) ينظر: النحو الصرف في مناظرات العلماء ومحاوراتهم 22.

الخلاف والاحتكاك بين علماء البصرة وعلماء الكوفة، والذي يعيننا - هنا - أن نلقي الضوء على عدد من المناظرات المشهورة ونعمل على تقييمها علمياً.

1- مناظرة الكسائي وسيبويه⁽⁷⁶⁾ :

وهي التي تُسمى المسألة الزنبورية، أُقيمت في خلافة الرشيد وبحضرة يحيى البرمكي، وهي من أشهر المناظرات، وقد حفلت بما كتب العلم والأدب، واهتم بها علماء التراجم والطبقات، وقد بدأها أبو البركات الأنباري في كتابه (الإنصاف) بقوله: "ذهب الكوفيون إلى أنه يجوز أن يُقال: كنت أظن أن العُقرَب أشدُّ لسعةً من الزنبور، فإذا هو إياها، وذهب البصريون إلى أنه لا يجوز أن يُقال: فإذا هو إياها، ويجب أن يُقال: فإذا هو هي"⁽⁷⁷⁾.
والمسألة موضوع الخلاف هل تدخل (إذا) الفجائية على الجملة الفعلية؟، الكوفيون يجيزون ذلك والبصريون لا يجيزون، كما ذكر أبو البركات .

"وكلا الجوابين له توجيه من العربية: فمن قال: "فإذا هو إياها" ف "إياها" مفعول بفعل محذوف يدلُّ عليه المعنى، فلمَّا حذف الفعل انفصل الضمير . ومن قال: "فإذا هو هي" فليس المعنى أن الزنبور هو العُقرَب حقيقةً، وإنما هو من باب (زيدٌ زُهَيْرٌ)، أي: فإذا هو مثلها في اللسع لا أشد لسعاً منها"⁽⁷⁸⁾.

تذكر المصادر هذه المناظرة بأساليب شتى، منها ما يكون عادياً، ومنها ما يعرضها عرضاً يشير إلى أهميتها كقصة نسجت خيوطها بإحكام ضد سيبويه ، وهكذا شغلت هذه القصة أذهان الناس قديماً وحديثاً .

(76) ينظر: الأمالي ابن السَّجَرِيّ، تحقيق الدكتور محمود الطَّنَاحِي، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط 1، 1413هـ. 350/1، والإنصاف في مسائل الخلاف بين النَّحْوِيين البصريين والكوفيّين: لأبي البركات عبد الرحمن بن محمد بن أبي سعيد الأنباري النَّحْوِي، دار الفكر، دمشق، تحقيق: محمَّد محيي الدِّين عبد الحميد 676/2، والأمالي ابن الحاجب، عثمان بن عمر بن أبي بكر بن يونس، أبو عمرو جمال الدين ابن الحاجب الكردي المالكي (ت646هـ)، د. فخر صالح سليمان، دار عمار - الأردن، دار الخليل . بيروت، 1409 هـ - 1989 م. ص 874/2، وتاريخ آداب العرب 219/1.

(77) الإنصاف في مسائل الخلاف 576/2.

(78) التذليل والتكميل في شرح كتاب التسهيل 85/4.

وقد اجتمعت كلمة العلماء المنصفين على أن سيبويه قد خذل في هذه المسألة ظلمًا وعدوانًا، وذكروا أنّ الحق كان مع سيبويه، وأنّ ما قاله هو الحق الذي له وجهه الموافق لما في القرآن الكريم من وقوع الجملة الاسمية بعد (إذا) التي للمفاجأة نحو قوله تعالى: ﴿فَإِذَا هِيَ بِبَيْضَاءٍ لِلنَّاطِرِينَ﴾ [الأعراف: 108]، وقوله عزّ وجل: ﴿فَإِذَا هِيَ حَيَّةٌ تَسْعَى﴾ [طه: 20]. وقال ابن الشجري في أماليه: "وإنما أنكر سيبويه النصب؛ لأنّه لم يره مطابقًا للقياس، ولم ير له وجهًا يُقارب الصواب، ولما لم يظفر الكسائي بحجّة قياسيةّ يدفع بها إنكار سيبويه للنصب؛ كان قصاره الالتجاء إلى السماع، والتّشبيث بقول أعراب أحضروا، فسئلوا عن ذلك، وكان للكسائي بهم أنسة، وسيبويه إذ ذاك غريب طارئ عليهم، وذكر قوم من البصريين أن الكسائي قد جعل لهم جعلًا استمالهم به إلى تصويب قوله، وقيل: إنّما قصد الكسائي بسؤاله عمّا علم أنّه لا وجه له في العريّة، وأنفق هو والفراء على ذلك ليخالفه سيبويه، فيكون الرجوع إلى السماع، فينقطع المجلس عن النّظر والقياس" (79).

وبالطّبع كل نقلة المناظرة بصريون أو أصحاب ميول بصريّة، ولا نبرئ البشر من النّوازع، فقد يكون في المناظرة نوع من التّحدي أو من التّظاهر ضدّ سيبويه، وهذا شيء طبيعي لأنّ البغداديين في هذا العهد كانوا كوفيين في مذهبهم النّحوي، ولا يمكن الجزم بفكرة المؤامرة ضد سيبويه، فكيف يحدث هذا من الكسائي وقد وصفه أبو بكر ابن الأنباري - رغم ميوله البصريّة - بما يؤكّد على سموّ أخلاقه ودينه وأمانته، "قال: قال الفراء: رأيت الكسائي يومًا، فرأيت كالبكي، فقلت له: ما يبكيك؟، فقال: هذا الملك يحيى بن خالد يوجه إليّ، فيحضرنى، فيسألني عن الشّيء، فإن أبطأت في الجواب لحقني منه عيبٌ، وإن بادرت لم آمن الزّلل، قال: فقلت له ممتحنًا: يا أبا الحسن من يعترض عليك، قل ما شئت، فأنت الكسائي، فأخذ لسانه بيده، فقال: قطعه الله إدا، إن قلت ما لا أعلم" (80).

(79) أمالي ابن الشجري 350/1.

(80) تاريخ بغداد 345/13، ونهضة الألباء 63.

ولكن هذه المناظرة على علاقتها وعلى الرغم من اختلاف رواياتها تُقدّم مظهرًا واضحًا للخلاف بين المدرستين في ذلك العهد بالصورة التي ظهر عليها أمام المجتمع⁽⁸¹⁾.

2- مناظرة الكسائي والأصمعي⁽⁸²⁾.

حدّث أحمد بن يحيى ثعلب أحد أئمة الكوفيين قال: "كَانَ الْكَسَائِيُّ وَالْأَصْمَعِيُّ بِحَضْرَةِ الرَّشِيدِ، وَكَانَا مَلَازِمِينَ لَهُ يَقِيمَانِ بِإِقَامَتِهِ وَيُظْعَنَانِ بِظَعْنِهِ فَأَنْشَدَ الْكَسَائِيُّ⁽⁸³⁾: (من البسيط)

أَنِّي جَزَوْتُ عَامِرًا سَوَى بِفَعْلِهِمْ ... أَمْ كَيْفَ يَجْزُونَنِي السُّوَى مِنَ الْحَسَنِ
أَمْ كَيْفَ يَنْفَعُ مَا تُعْطِي الْعُلُوقُ بِهِ ... رِثْمَانَ أَنْفٍ إِذَا مَا ضَنَّ بِاللَّبَنِ
فَقَالَ الْأَصْمَعِيُّ: إِنَّمَا هُوَ رِثْمَانُ أَنْفٍ بِالنَّصْبِ. فَقَالَ لَهُ الْكَسَائِيُّ: اسْكُتْ مَا أَنْتَ وَدَاكُ!،
يجوز: رِثْمَانُ أَنْفٍ، وَرِثْمَانُ أَنْفٍ، وَرِثْمَانُ أَنْفٍ. بِالرَّفْعِ وَالنَّصْبِ وَالْخَفْضِ. أَمَّا الرَّفْعُ فَعَلَى
الرَّدِّ عَلَى (مَا) لِأَنَّهَا فِي مَوْضِعِ رَفْعٍ بـ (يَنْفَعُ)، فَيَصِيرُ التَّقْدِيرُ: أَمْ كَيْفَ يَنْفَعُ رِثْمَانُ أَنْفٍ.
وَالنَّصْبُ بـ (تُعْطِي)، وَالخَفْضُ عَلَى الرَّدِّ عَلَى الْهَاءِ الَّتِي فِي (بِهِ). قَالَ فَسَكَتَ الْأَصْمَعِيُّ وَلَمْ
يَكُنْ لَهُ عِلْمٌ بِالْعَرَبِيَّةِ، وَكَانَ صَاحِبَ لُغَةٍ لَمْ يَكُنْ صَاحِبَ إِعْرَابٍ⁽⁸⁴⁾.

قال سعيد الأفغاني: "عدوا الكسائي فائزًا في هذه المناظرة، ولعل المجلس تقوّض على ذلك، ولكننا الآن لا نعدّه كذلك. فالأصمعي راوية ثبت صدوق وهو في الرواية والأخبار أقوى من الكسائي، والكسائي أورد وجوه الإعراب المحتملة، أمّا الأصمعي فإنّما يرد صاحبه إلى الرواية وشتان ما بين الأمرين"⁽⁸⁵⁾.

(81) ينظر: الخلاف بين التّحويين 91.

(82) ينظر: أمالي الزجاجي 50، وأمالي ابن الشجري 54/1.

(83) البيت لأفنون بن صريم التغلبي، في المفضّلات، للمفضّل الضّبيّ، تحقيق أحمد شاكر وعبد السلام هارون، دار المعارف، القاهرة، ط 6، 1979م، ص 263، والبيان والتبيين: الجاحظ، دار صعب، بيروت، تحقيق: فوزي عطوي 33/1، وأمالي القالي 51/2.

(84) أمالي القالي 51/2.

(85) من تاريخ النّحو العربي 47.

وقد "صوّب ابنُ الشجري إنكار الأَصمعي فقال: لِأَنَّ رِثْمَانَهَا لَبُو بِأَنْفِهَا هُوَ عَطِيَّتُهَا إِبَّاه لَا عَطِيَّةَ لَهَا غَيْرِهِ، فَإِذَا رَفَعَ لَمْ يَبْقَ لَهَا عَطِيَّةٌ فِي الْبَيْتِ؛ لِأَنَّ فِي رَفْعِهِ إِخْلَاءٌ (تُعْطِي) مِنْ مَفْعُولِهِ لَفْظًا وَتَقْدِيرًا، وَالجِرْ أَقْرَبُ إِلَى الصَّوَابِ قَلِيلًا، وَإِنَّمَا حَقُّ الإِعْرَابِ وَالْمَعْنَى النَّصْبِ وَعَلَى الرَّفْعِ فَيَحْتَاجُ إِلَى تَقْدِيرِ ضَمِيرٍ رَاجِعٍ إِلَى الْمُبْدَلِ مِنْهُ، أَيْ: رِثْمَانِ أَنْفِ لَهُ، وَالضَّمِيرِ فِي (بِفَعْلِهِمْ) لِعَامَرٍ، لِأَنَّ الْمُرَادَ بِهِ الْقَبِيلَةَ وَ (مَنْ) بِمَعْنَى الْبَدَلِ، مِثْلَهَا فِي: ﴿أَرْضَيْتُمْ بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا مِنَ الْآخِرَةِ﴾ [التوبة:38]، وَأَنْكَرَ ذَلِكَ بَعْضُهُمْ وَزَعَمَ أَنَّ مِنْ مُتَعَلِّقَةٍ بِكَلِمَةِ الْبَدَلِ مَحذُوفَةٌ" (86). ثُمَّ عَقَّبَ ابْنُ الشَّجَرِيِّ بَعْدَ مَنَاقِشَةِ إِعْرَابِ الْكَسَائِيِّ مُنْتَصِرًا لِلأَصْمَعِيِّ بِقَوْلِهِ: "وَلِنَحَاةِ الْكُوفَةِ فِي أَكْثَرِ كَلَامِهِمْ تَهَاوِيلَ فَارِغَةٍ مِنْ حَقِيقَةٍ" (87).

3- مناظرة الكسائي واليزيدي.

ذَكَرَ أَبُو جَعْفَرٍ أَحْمَدُ بْنُ جَعْفَرِ الْبَلْخِيِّ فِي كِتَابِهِ الْأَذْكَيَاءُ أَنَّ الرَّشِيدَ جَمَعَ بَيْنَ الْكَسَائِيِّ وَأَبِي حَمَّادِ الْيَزِيدِيِّ يَتَنَازَرَانِ فِي مَجْلِسِهِ فَسَأَلَهُمَا الْكَرْمَانِي عَنْ قَوْلِ الشَّاعِرِ: (مِنْ مَجْزُوءِ الرَّمْلِ)

مَا رَأَيْنَا خَرِبًا يَنْقَرُ ... عَنْهُ الْبَيْضَ صَفْرُ
لَا يَكُونُ الْعَيْزُ مُهْرًا ... لَا يَكُونُ الْمُهْرُ مُهْرُ

فَقَالَ الْكَسَائِيُّ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ (الْمُهْرُ) مَنْصُوبًا عَلَى أَنَّهُ خَبْرُ كَانَ، فَفِي الْبَيْتِ عَلَى هَذَا إِقْوَاءٌ، فَقَالَ الْيَزِيدِيُّ: الشَّعْرُ صَوَابٌ لِأَنَّ الْكَلَامَ قَدْ تَمَّ عِنْدَ قَوْلِهِ (لَا يَكُونُ) الثَّانِيَةَ، ثُمَّ اسْتَأْنَفَ فَقَالَ: (الْمُهْرُ مَهْرٌ)، ثُمَّ ضَرَبَ بِقَلَنْسُوتِهِ عَلَى الْأَرْضِ، وَقَالَ أَنَا أَبُو مُحَمَّدٍ، فَقَالَ لَهُ يَحْيَى: أَتَكْتَنِي بِحَضْرَةِ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ، فَقَالَ الرَّشِيدُ: وَاللَّهِ إِنْ خَطَأَ الْكَسَائِيُّ مَعَ حَسَنِ أَدْبِهِ لِأَحَبِّ إِلَيَّ مِنْ صَوَابِكَ مَعَ سُوءِ أَدْبِكَ، فَقَالَ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ: إِنْ حَلَاوَةُ الظَّفَرِ أَذْهَبَتْ عَنِّي التَّحْفِظُ فَأَمْرٌ بِإِخْرَاجِهِ (88).

(86) أمالي ابن الشجري 56/1، ومغني اللبيب 67.

(87) أمالي ابن الشجري 56/1.

(88) ينظر: معجم الأدباء 1742/4، ومرآة الجنان وعبرة اليقظان: لأبي محمد عبد الله بن أسعد بن علي بن سليمان اليافعي، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، 1413هـ، 1993م. 5/2، وسمط اللآلي، لأبي عبيد البكري، تحقيق عبد العزيز الميمني، دار الكتب العلميّة، بيروت، (د.ت). 417/3.

قال ابن خلكان (ت 681هـ) مُعلِّقًا على إعراب الكسائي: " قول الكسائي في البيت إقواء ليس بجيد، فإنَّ إصلاح أرباب علم القوافي أن الإقواء يختصُّ باختلاف الإعراب في حرف الرُّوي بالرفع والجرُّ لا غير، بأن يكون أحد البيتين مرفوعًا والآخر مجرورًا، فأما إذا كان الاختلاف بالنَّصب مع الرَّفع والجرُّ فإنَّ ذلك يُسمَّى إصرافًا لا أقواء، وإلى هذا أشار أبو العلاء المعري في قوله من جملة قصيدة طويلة يرثي بها الشَّريف الطَّاهر والد الرضي والمرضى وهو من صفة بعيب الغراب⁽⁸⁹⁾: (من الكامل)

بُيِّنَتْ عَلَى الإِيطَاءِ، سَالِمَةٌ مِنْ الِ إِقْوَاءِ وَالِإِكْفَاءِ وَالِإِصْرَافِ

وهذا البيت مُتعلِّقٌ بما قبله ولا يظهر معناه إلَّا بذكر ما تقدم،.... وقد قيل إنَّ الإصراف من جملة أنواع الإقواء، فعلى هذا يستقيم ما قاله الكسائي⁽⁹⁰⁾.

وبناءً على ما تقدَّم من مناظرات ممكن القول: " إنَّ في أكثر هذه الأخبار مجالاً للشُّكِّ والتَّردد، ولا سيَّما من جهة روايتها، إذ راوي خبر الكسائي والأصمعي الذي انتصر فيه الكسائي هو ثعلب، وراوي مناظرة الكسائي وسيبويه هو الفرَّاء تلميذ الكسائي وراوي خبر اليزيدي والكسائي هو اليزيدي نفسه، ولم تُسمع رواية الطَّرف الآخر ممكن شاهد الوقائع، ومع هذا يمكن أن نظمَّن إليها ونعدَّها حقائق واقعة كما رويت، بدليل أنَّ أحدًا من نحاة البصريين لم يتقدَّم لنقض هذه الروايات أو التَّشكيك في مضمونها"⁽⁹¹⁾.

ويرى الأستاذ سعيد الأفغاني في هذه المناظرات رأيين هما:

1- "لا يحتاج القارئ إلى كثير روية حتَّى يطمئن إلى أنَّ الحقَّ في كلِّ هذه المناظرات كان بجانب البصريين: الأصمعي، وسيبويه، واليزيدي، والمبرد؛ وأن حجج الكوفيين في هذه المسائل واهية.

(89) ذكر أبو العلاء في سقط الزند 33 أن الغراب رثى الشريف العلوي بقصيدة مبنية على الإبطاء لأنها " غاق غاق " مكررة ،

ولكنها سالمة من عيوب الإقواء والإكفاء والإصراف، وقيل البيت:

عقرت ركائبك ابن داية غادياً ... أي امرئ نطق وأي قواف

بُيِّنَتْ عَلَى الإِيطَاءِ سَالِمَةٌ مِنْ الِ ... إِقْوَاءِ وَالِإِكْفَاءِ وَالِإِصْرَافِ

(90) ينظر: وفيات الأعيان 187/6.

(91) الخلاف بين النَّحويين 96.

2- لم تكن أكثر هذه المجالس عادلة، فميل السلطان إلى أحد الخصمين وتقريبه له ومكانته عنده، كل ذلك قوّى نفسه فاستطال على خصمه بدالته ولسانه وجاهه في القصر وعند الشهود، وتحدثت هذه المجالس بغلبته، إلى أن مضت الأيام وانقضت تلك الاعترابات، وحكم التاريخ فرد الحق إلى أهله⁽⁹²⁾.

أسأل الله . تعالى . أن يجزي علماء الأُمَّة كلّ خيرٍ على ما قدّموه للأجيال من فكرٍ ناضجٍ حيٍّ، ومن إرثٍ علميٍّ غزيرٍ قلّ نظيره بين الأمم ، والحمد لله ربّ العالمين .

الخاتمة

في خاتمة هذا البحث الموسوم بـ (المناظرات النحويّة وضوابطها التّقديّة) الذي تناول ظاهرة علميّة واجتماعيّة مهمّة، تركت أثراً إيجابياً في كتب الثّراث اللّغوي، ينهل منها الباحثون في كلّ زمان. لقد توصل البحث إلى مجموعة من النتائج أوجزها بالآتي:

- 1- فرّق في الدّلالة بين معنى المناظرة والمحاورة، والمجلس، مستندين على تعريفات أهل العلم في بيان معنيهما اللّغوي .
- 2- المناظرات في النّحو واللّغة توضح لنا بأنّها . رغم أهدافها المتنوعة ودوافعها المختلفة . كانت كلها تستهدف خدمة القرآن الكريم ولغة كتاب الله تعالى.
- 3- يسجل فضل شيوع المناظرات وتقدمها إلى أهل الجدل وعلم الكلام، إذ كانت الوسيلة الرئيسيّة في نشر أفكارهم ومبادئهم .
- 4- أظهر البحث مكانة المناظرات في الدرس اللّغوي، فبيّن أنّها كانت من أهمّ معاهد العلم والدرس، إذ كانت الساحة الحقيقيّة لعرض الآراء العلميّة وقضاياها المهمّة، ففيها برزت قامات علمية سجلت حضوراً متميّزاً ذكرته كتب التراجم والسير بكثيرٍ من الاحترام .

(92) من تاريخ النّحو العربي 61.

- 5- أظهرت الدراسة الأثر العميق للمناظرات في الحياة العلميّة بعامةً ولدى اللّغويين بخاصة ، كان من أهم مظاهر ذلك الإقبال المتحمس لطلب العلم والجِد في تحصيل مسائله، للتفوق على الأقران أو لإشباع غريزة الغلبة .
- 6- أظهر البحث أن المناظرات النّحويّة كانت في البدء على أيدي الطليعة الأولى من النّحويين الذين اهتموا بوضع الأصول والقواعد، وكانت هذه البداية متزنة هادئة في أغلب حواراتها، ثم تطورت إلى مرحلة أكثر خصامًا ومشاجرة، لكن ما لبثت أن استقرت بعد انصهار البصريين والكوفيين بمذهبٍ جديدٍ فرض واقعه ببغداد أذاب الحدّة والنديّة بينهما وتراجعت بسببه المناظرات تراجعًا واضحًا .
- 7- أظهر البحث أن الخلفاء وولاة الأمر لم يتحيزوا لمصر على مصر، أو لعالم على عالمٍ آخر، فقد كانوا يعاملون الجميع على قَدَم المساواة، مستندين في ذلك على قوّة الحجة في المسألة العلميّة .

المصادر والمراجع

- القرآن الكريم - رواية حفص عن عاصم .
- أثر القرآن والقراءات في النَّحو العربي، د. محمد سمير نجيب اللبدي، دار الكتب الثقافية، الكويت، ط1، 1398هـ . 1978م.
- أخبار النَّحويين والبصريين، الحسن بن عبد الله بن المرزبان السَّيرافي، أبو سعيد(ت368هـ) ، تحقيق: طه محمد الزيني، ومحمد عبد المنعم خفاجي، 1966م.
- أدب الحوار والمناظرة، د. علي جريشة ، دار الوفاء، المنصورة، ط1، 1989م.
- أصول علم العربيَّة في المدينة ، عبد الرزاق بن فراج الصاعدي، مجلة الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة ، السنة الثامنة والعشرون، العددان 105 - 106، 1417هـ - 1418هـ / 1987-1988م
- الأمالي ابن الحاجب، عثمان بن عمر بن أبي بكر بن يونس، أبو عمرو جمال الدين ابن الحاجب الكردي المالكي (ت646هـ)، د. فخر صالح سليمان ، دار عمار - الأردن، دار الجليل - بيروت، 1409 هـ - 1989 م.
- الأمالي ابن الشَّجَرِيّ، تحقيق الدُّكتور محمود الطَّنَّاحيِّ، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط (1) 1413هـ.
- الأمالي للزَّجَّاجيِّ، تحقيق عبد السلام هارون، دار الجليل، بيروت، ط (2) 1407هـ.
- الأمثال، لأبي عبيد القاسم بن سَلَّام، تحقيق الدُّكتور عبد المجيد قطامش، دار المأمون، دمشق، ط1، 1400هـ. (من مطبوعات مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلاميِّ بجامعة أمِّ القرى).
- الاقتراح في أصول النَّحو ، للسيوطي (ت911هـ) ، تحقيق: أحمد محمد قاسم ، ط1، مطبعة السعادة ، القاهرة، 1976م.
- إنباه الرواة على أبناء النَّحاة، جمال الدِّين أبو الحسن علي بن يوسف القفطي (ت646هـ)، تحقيق محمَّد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي، القاهرة، ومؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط1، 1406هـ.
- الإنصاف في مسائل الخلاف بين النَّحويين البصريين والكوفيين: لأبي البركات عبد الرحمن بن محمد بن أبي سعيد الأنباري النَّحوي، دار الفكر، دمشق، تحقيق: محمَّد محيي الدِّين عبد الحميد .
- بغية الوعاة في طبقات اللُّغويين والنُّحاة: جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، المكتبة العصرية، لبنان، صيدا، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم .
- البيان والتبيين: الجاحظ، دار صعب، بيروت، تحقيق: فوزي عطوي.

تاج العروس من جواهر القاموس، محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني، أبو الفيض، الملقب بمترضى،
الزبيدي (المتوفى: 1205هـ)، تحقيق: مجموعة من المحققين، دار الهداية.

تاريخ آداب العرب، مصطفى صادق بن عبد الرزاق بن سعيد بن أحمد بن عبد القادر الرافعي (ت
1356هـ)، دار الكتاب العربي، (د.ت).

تاريخ العلماء النحويين من البصريين والكوفيين وغيرهم، أبو المحاسن المفضل بن محمد بن مسعر التنوخي
المعري (ت 442هـ)، تحقيق: الدكتور عبد الفتاح محمد الحلو، هجر للطباعة والنشر والتوزيع
والإعلان، ط2، القاهرة، 1412هـ - 1992م.

تاريخ بغداد، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي الخطيب البغدادي (ت 463هـ)،
تحقيق: الدكتور بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، ط1، بيروت، 1422هـ - 2002م.
تصحيح الفصيح وشرحه، أبو محمد، عبد الله بن جعفر بن محمد بن دُرُسْتَوَيْه ابن المرزبان (ت 347هـ)،
د. محمد بدوي المختون، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية (القاهرة)، 1419هـ - 1998م.

تطور الدرس اللغوي في الأندلس، محمد خالد الدعيس، المغرب، الدار البيضاء، 2009م.
التعريفات، علي بن علي الزين الشريف الجرجاني (ت 816هـ)، تحقيق مجموعة من العلماء، دار
الكتب العلميّة، ط1، بيروت، لبنان، 1983م.

التعريفات الفقهية، محمد عميم الإحسان المجددي البركتي، دار الكتب العلميّة (إعادة صف للطباعة
القديمية في باكستان 1407هـ - 1986م، ط1، 1424هـ - 2003م.

تهذيب الأسماء واللغات، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (ت 676هـ)، عنيت بنشره
وتصحيحه والتعليق عليه ومقابلة أصوله: شركة العلماء بمساعدة إدارة الطباعة المنيرية.

ثمار القلوب في المضاف والمنسوب، لأبي منصور الثعالبي ت429هـ، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم
المكتبة العصرية، بيروت - لبنان، ط1، 2003م.

الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبي)، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري
الخزرجي شمس الدين القرطبي (ت 671هـ)، تحقيق: أحمد البردوني، وإبراهيم أطفيش، دار الكتب
المصرية - القاهرة، ط2، 1384هـ - 1964م.

الخصائص، ابن جني، أبو الفتح عثمان (ت 392هـ)، تحقيق د. محمد علي النجار (ت 1966)
ط2، دار الكتب المصرية - القاهرة، 1371هـ / 1952م.

- الخلاف بين التَّحويين دراسة . تحليل . تقويم ، د. السيد رزق الطويل، مكتبة الفيصلية، ط1، مكة المكرمة 1405هـ - 1984م.
- درّة الغواص في أوهام الخواصّ، للحريري، تحقيق محمّد أبو الفضل إبراهيم دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة، 1975م.
- ديوان عبيد الله بن قيس الرقيات، تحقيق الدكتور محمد يوسف نجم، بيروت 1958م.
- زغل العلم ، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي (ت748هـ)، تحقيق: محمد ناصر العجمي، مكتبة الصحوة الإسلامية.
- السبق التربوي في فكر الشافعي ، بدر محمد ملك، وخلييل محمد أبو طالب، مصر .
- سمط الآتي، لأبي عبيد البكري، تحقيق عبد العزيز الميمني، دار الكتب العلميّة، بيروت، (د.ت).
- سيبويه إمام النُّحاة ، على النجدي ناصف، مطبعة العثمانية .
- شرح الأشموني على ألفية ابن مالك، دار إحياء الكتب العربيّة، القاهرة، (د.ت).
- شرح الشواهد الشعرية في أمات الكتب النَّحويَّة «لأربعة آلاف شاهد شعري»، محمد بن محمد حسن شُرَّاب، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، ط1، 1427 هـ - 2007 م.
- شرح المفصل، يعيش بن علي بن يعيش ابن أبي السرايا محمد بن علي، أبو البقاء، المعروف بابن يعيش، وبابن الصانع (ت643هـ) ، عالم الكتب، بيروت.
- ضحى الإسلام ، أحمد أمين، الطبعة العاشرة، دار الكتاب العربي، بيروت .
- ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، عبد الرحمن حبنكة الميداني، تحقيق: حسين مؤنس، دار القلم، دمشق 1993م.
- طبقات النَّحويين واللُّغويين: محمد بن الحسن الزبيدي الأندلسي، أبو بكر (ت379هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف ، ط2، (د.ت)
- العين، للخليل بن أحمد الفراهيدي، تحقيق الدكتور مهدي المخزومي والدكتور إبراهيم السامرائي، مؤسسة الأعلمي للطبوعات، بيروت، ط 1، 1408هـ.
- عيون الأخبار، أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري (ت 276هـ)، دار الكتب العلميّة - بيروت، 1418 هـ .
- فتح القدير الجامع بين في الرواية والدراية من علم التفسير: محمد بن علي بن محمد الشوكاني، دار الفكر - بيروت .
- الفهرست: محمد بن إسحاق أبو الفرج النديم، دار المعرفة، بيروت، 1398 - 1978 .

- القاموس المحيط، للفيروزآبادي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 1، 1406هـ.
- لسان العرب: محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الإفريقي (ت711هـ)، دار صادر، بيروت، ط1، 1410هـ.
- لمع الأدلة (والإغراب في جدل الأعراب) ، لأبي البركات الأنباري (ت577هـ)، تحقيق: سعيد الأفغاني، مطبعة الجامعة السورية، 1377هـ - 1957م.
- ما فات الإنصاف من مسائل الخلاف، د. فتحي بيومي حمودة، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، (د. ت) .
- محاسن العلماء، لأبي القاسم عبد الرحمن بن إسحاق الزجاجي، تحقيق: عبد السلام محمد هارون ، مكتبة الخانجي - القاهرة، دار الرفاعي بالرياض، ط2، 1403هـ . 1983م.
- مجلة جامعة البصرة، كلية الآداب، العدد التاسع، 1974، مطبعة النعمان ، النجف الأشرف .
- مجمع الأمثال ، أبو الفضل أحمد بن محمد بن إبراهيم الميداني النيسابوري (ت 518هـ)، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة 1959م.
- محاضرات تاريخ الأمم الإسلامية، الشيخ محمد الحضري بك، التجارية الكبرى، مصر ، 1970م.
- المخصّص، لابن سيده، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1 ، تحقيق: خليل إبراهيم جفال، 1417هـ 1996م.
- مدرسة البصرة النَّحْوِيَّة، نشأتها وتطورها، د. عبد الرحمن السيد، توزيع دار المعارف ، مصر، ط1، 1968م.
- مدرسة الكوفة ومنهجها في دراسة اللُّغة والنَّحو ، د. مهدي المخزومي ، مطبعة الحلبي ، مصر، 1958م.
- مرآة الجنان وعبرة اليقظان: لأبي محمد عبد الله بن أسعد بن علي بن سليمان اليافعي، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، 1413هـ، 1993م.
- مراتب النَّحْوِيْن، لأبي الطيب اللُّغوي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم ، مطبعة النهضة ، مصر .
- المزهر في علوم اللُّغة وأنواعها : عبد الرحمن جلال الدين السيوطي ، تحقيق محمد أحمد جاد المولى بك ، ومحمد أبو الفضل إبراهيم ، وعلي محمد البحراوي ، الطبعة الأولى ، مطبعة عيسى البابي وشركاه
- بمصر 0
- معجم الأدباء (إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب): شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي (ت626هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (د.ت)

- المعجم الوسيط، مجمع اللّغة العربيّة، (إبراهيم مصطفى ، أحمد الزيات ، حامد عبد القادر ، محمد النجار)، دار الدعوة .
- مغني اللبيب عن كتب الأعراب: جمال الدين ابن هشام الأنصاري، دار الفكر، دمشق، 1985، ط6، تحقيق: د. مازن المبارك، ومحمد علي حمد الله .
- المفضّلات، للمفضّل الصّبيّ، تحقيق أحمد شاکر وعبد السّلام هارون، دار المعارف، القاهرة، ط 6، 1979م.
- من تاريخ النّحو العربي، سعيد بن محمد بن أحمد الأفغاني (ت 1417هـ)، مكتبة الفلاح، (د.ت).
- المناظرات الأدبية في العصر العباسي ، مجلة جامعة بخت رضا، العدد12، سبتمبر2014م.
- النّحو والصرف في مناظرات العلماء ومحاوراتهم حتى نهاية القرن الخامس الهجري عرض ونقد، أطروحة دكتوراه ، محمد آدم الزاكي، جامعة أم القرى، قسم اللّغة العربيّة ، 1985م.
- نُزهة الألباء في طبقات الأدباء: عبد الرحمن بن محمد بن عبيد الله الأنصاري، أبو البركات، كمال الدين الأنباري (ت577هـ)، تحقيق: الدّكتور إبراهيم السّامرائي، مكتبة المنار، ط3، الأردن، 1405هـ.
- نشأة النّحو وتاريخ أشهر النّحاة، الشيخ محمد الطنطاوي ، تحقيق: أبو محمد عبد الرحمن بن محمد بن إسماعيل، مكتبة إحياء التراث الإسلامي، ط1، 2005م.
- نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب: أحمد بن محمد المقرئ التلمساني، دار صادر، بيروت، 1388هـ، تحقيق: د. إحسان عباس.
- النقد النّحوي في فكر النّحاة إلى القرن السّادس الهجري، رسالة ماجستير، سيف الدين شاکر نوري البرزنجي، إلى مجلس كلية التربية في جامعة ديالى، العراق ، 1427هـ. 2006م .
- وفيات الأعيان وأبناء أبناء الزمان: لأبي العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان(ت681هـ)، تحقيق: إحسان عباس، دار الثقافة ، لبنان.



الطَّرِيقُ إِلَى الْحُكْمِ الرَّاشِدِ رُؤْيَةٌ شَرْعِيَّةٌ

Saleh Ali Nasser ALKHADRI*

ملخص

يمثّل الحكم الراشد أبلغ صورة وأروعها في تسيير شؤون الحياة، من حيث الاعتبار الدّيني وغيره من المجالات.

وللوصول إلى الحكم الراشد لا بد من معرفة أن الإسلام هو أقصر الطرق الموصلة إليه، فهو الذي رسم أسبابه، وحدد الطرق الموصلة إليه.

وما وصلت إليه البشرية من التطور المختلف لا بد أن يتوافق مع روح الإسلام، لأن حياة الناس لا تصلح إلا بالدين الذي اختاره الله لهم.

الكلمات المفتاحية: الطريق، الحكم، الراشد، الشرع، الرؤية.

DOĞRU KARARA GİDEN YOL ŞER'Î BİR BAKIŞ

Öz

Doğru karar ister dini işlerde olsun isterse de başkârında olsun günlük işlerde önemli bir yere sahiptir.

Doğru karara varma konusunda bilinmesi gereken en önemli şey ise İslamiyet'in ona ulaşmada en kısa yol olduğudur. Zira doğru karara nasıl varılacağıın temellerini beyan edip onu diğer kararlardan ayıran İslamiyet'tir.

Beşeriyetin ilerlemesi vesilesiyle ulaştıkları sonuçların ise İslam ruhuyla uyum içerisinde olması gerekir. Zira insanoğlunun hayatı ancak Allah'ın onun için seçtiği din ile olur.

Anahtar Kelimeler: Yol, Hüküm, Doğru, Şeriat, Görüş.

THE WAY TO THE RIGHT JUDGEMENT A THEOLOGICAL POINT OF VIEW

Abstract

The right judgement is very important in daily life both in religious issues and in the others.

The most important thing that has to be known in reaching the right judgement is that the Islam is the shortest way to reach the right judgement. Because it is Islam that has explained how to reach the right judgement and avoid from the wrong ones.

The things that the humanity has acquired via developments have to be suitable to the Islamic thought. Because the human being's life can not continue without the religion that Allah has selected for him.

Keywords: The Path, Judgement, Right, Shara, View.

المُقَدِّمَةُ:

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وعلى آله وصحبه ومن والاه، (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَفُؤُلُوا قَوْلًا سَدِيدًا * يُصْلِحْ لَكُمْ أَعْمَالَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيمًا)¹، (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ)²، (يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا)³، أمَّا بعد:

فإنَّ الحكم الرَّاشد غاية تسعى إليها النفوس الطَّموحَة، والشُّعوب الرَّاقيَة، والأحرار من البشريَّة، وهواه الأمم التي فهمت الإنسانيَّة بمعناها الصَّحيح الكامل، وجوهرها الصَّافي الشَّامل، الذي لا لبس فيه، ولا محسوبيَّة، ولا عنصريَّة، ولا جاهليَّة.

حكم راشد لا مكان فيه لأصحاب النفوس الدنيَّة، والعقول الفاسدة، والأهواء الرَّاغبة، موافق لكمال الرُّشد، وهو كمال العقول، وصفاء النفوس، وصلاح الأعمال، ومثو الأخلاق، وصلاح الأقوال، لا يقبل الرِّبغ والانحراف والتَّبعية العمياء، بل هو على بصيرة وبيِّنة من الأمر، قواعده راسية، وأُسسُه ثابتة ثبات الحقِّ الذي لا يزول⁴.

سُمِّيَ حكمًا راشدًا، ونال شرف ذلك الوصف، كونه تميِّز عمَّا سواه ممَّا شابه الهوى - أي خالطه-، والأغراض السِّلبيَّة المتعدِّدة في أنواعها وآثارها، والتي تعود على الحكم بالسِّلْب، وقد غلب ذلك على كلِّ حكم، سوى الحكم الرَّاشد.

(1) الأحزاب: 70، 71.

(2) آل عمران: 102.

(3) النساء: 1.

(4) السبيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار، محمد بن علي بن محمد الشوكاني، دار الكتب العلمية - بيروت، ط/1، 1405، تحقيق

: محمود إبراهيم زايد، 504/4، بتصرف.

لذلك قال الله تعالى في بيان حال فرعون نافيا أن يكون أمره متصفاً بالرُّشد: (فَاتَّبَعُوا أَمْرَ فِرْعَوْنَ وَمَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ)⁵، لأنَّ حكمه جانب الصَّواب، ولم يتَّصف بصفات الحكم الرَّاشد الفريد، قال ابن كثير: أي ليس فيه رشد ولا هدى⁶. فالرشد هو خير وصلاح⁷، وذلك لم يتوافر في حكم فرعون⁸.

وحقيقة الأمر الرَّاشد كما ورد في وصف القرآن الكريم بأنه يهدي إلى الرُّشد، وقد ذكر الله ذلك في الحكاية عن حال الذين أسلموا من الجن، كما قال سبحانه: (قُلْ أُوحِيَ إِلَيَّ أَنَّهُ اسْتَمَعَ نَفَرٌ مِّنَ الْجِنِّ فَقَالُوا إِنَّا سَمِعْنَا قُرْآنًا عَجَبًا، يَهْدِي إِلَى الرُّشْدِ فَآمَنَّا بِهِ، وَلَنْ نُشْرِكَ بِرَبِّنَا أَحَدًا)⁹، وكذلك فتية الكهف عندما طلبوا من ربهم أن يهبيهم لهم من أمرهم رشدًا¹⁰، فقال الله تعالى حكاية عنهم: (إِذْ أَوْىءُ الْفِتْيَةُ إِلَى الْكَهْفِ فَقَالُوا رَبَّنَا آتِنَا مِن لَّدُنكَ رَحْمَةً وَهَيِّئْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَدًا)¹¹.

ولقد وصفت الخلافة بعد رسول الله - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - بالخلافة الرَّاشدة، لأنَّها كانت على هدي النَّبي - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ -، حاملة كلِّ صفات الكمال النَّسبيِّ، الذي كُمِّلَ به كلُّ حكم رشيد جرى على هذه الدُّنيا.

وأصل ذلك وصف رسول الله - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - الخلفاء من بعده - رضي الله عنهم - بالرَّاشدين، كما ورد في حديث العرياض بن سارية، عن رسول الله - صَلَّى اللهُ

(5) هود: 97.

(6) تفسير القرآن العظيم، المؤلف: إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي أبو الفداء، دار الفكر بيروت، 1401هـ، 602/2.

(7) -نيل الأوطار من أحاديث سيد الأخيار شرح منتقى الأخبار، محمد بن علي بن محمد الشوكاني، إدارة الطباعة المنيرية، تعليق محمد منير الدمشقي، 131/8.

(8) مدارك التنزيل وحقائق التأويل، أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود النسفي الحنفي، ت 710هـ، دار الكتب العلمية بيروت، تحقيق زكريا عميرات، 75/4.

(9) الجن: 2، 1.

(10) التحرير والتنوير، تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد-، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي (المتوفى: 1393هـ، دار التونسية للنشر - تونس 1984 م، 2522/1.

(11) الكهف: 10.

عليه وسلم- أنه قال: "أوصيكم بتقوى الله، والسَّمْع والطَّاعة، وإن أُمِّر عليكم عبد حبشي، فإنَّه من يعش منكم فسيرى اختلافاً كثيراً، فعليكم بسنِّي، وسنَّة الخلفاء الرَّاشدين المهديين، عَضُّوا عليها بالتَّواجذ، وإيَّاكم ومحدثات الأمور، فإنَّ كلَّ بدعة ضلالة"¹².

والخلفاء الذين التزموا الحكم الرَّاشد بعد النَّبِيِّ -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- بإجماع الأُمَّة المَحْمَدِيَّة، هم أبو بكر ثمَّ عمر ثمَّ عثمان ثمَّ علي، -رضي اللهُ عنهم أجمعين- فهم بحقِّ كما أُطلق عليهم -الخلفاء الرَّاشدون-، والتَّاريخ يشهد بصلاحتهم وأهليتهم المتمثلة في اتِّصافهم بالرُّشد، وكذلك صلاح حكمهم، واستحقاقه أن يوصف بالرُّشد.

ومَّا ورد في التَّوصيف لحكم الرَّاشدين، ما قاله الإمام علي -رضي اللهُ عنه- عندما انتقدَ بعضُ النَّاسِ عمرَ بن الخطاب -رضي اللهُ عنه-، بحضرتة، فقال: "ويحكم إنَّ عمر رضي اللهُ عنه كان رشيد الأمر"¹³.

فتبيَّن في الكلام السَّابق أنَّ الرُّشد في الحكم الرَّاشد، هو غاية ما يمكن أن يصل إليه الأمر من الحسن والكمال والجودة الشاملة، سواء الرُّشد في الحكم بحسن تسييره وروعة إجراءاته، أو الرُّشد لدى الشَّخص الممثل في تصرُّفه وتعامله مع غيره، أو الرُّشد في الكلام بنوعه ووزنه وحسنه، وكلُّ أمرٍ فيما يحمل من معان الحُسن الدَّاخلي، والأثر الإيجابي الخارجِي.¹⁴

إنَّ هذا البحث يُراد له أن يكون رسالة تذكير بأهميَّة العودة إلى ما يجب أن يكون في حياة النَّاس من الاعتزاز بما أكرمنا اللهُ به من أسباب الرُّشاد في الدُّنيا والآخرة،

(12) المستدرك على الصحيحين، محمد بن عبدالله أبو عبدالله الحاكم النيسابوري، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى، 1411 - 1990، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا. 288/1.

(13) سنن البيهقي الكبرى، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى أبو بكر البيهقي، مكتبة دار الباز - مكة المكرمة، 1414 - 1994، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، 20375/10.

(14) الجامع لأحكام القرآن، محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح القرطبي أبو عبد الله، دار الشعب القاهرة، 66/9، بتصرف.

كما أنه يرسم طريقاً للعودة إلى ذلك الأمل المنشود، بصورة مختصرة ومبسّطة، ترغيباً في تسهيل فهم وإدراك حقائق الحياة في ظلّ الحكم الرّاشد، لعلّ ذلك يكون دافعاً لتحفيز الهمم في محاولة العودة إليها، من خلال تضافر الجهود المختلفة وتلاقح الأفكار الرّاشدة النيرة، التي تكون وقوداً للوصول إلى المطلوب، والعود أحمد، ومن الله يكون العون وبه التّوفيق.

على أمل أن يكون نواة لإعداد كتاب يحمل نفس العنوان، ولكن بشيء من التوسع والبسط، وقد اجتهدت أن أكتب هنا ما تيسر وظهر لي من نظرات شرعية حول الحكم الرّاشد بقصد إيجاد صورة تقرب مفهومه وتظهر حقيقته، وأدرجت ما يناسب من كلام أهل العلم ضمن فقرات البحث، استئناساً بأقوالهم وعلومهم وآرائهم، كون كلامهم يمثل منارات يستنيرُ بها من قصّد علماً نافعا، ثم جعلت كل نقل من كلامهم بين علامتي تنصيص مع دُكر المصدر، وما سوى ذلك فهو من كلامي، وأسأل الله لمن كتب ومن قرأ القبول والعون والتوفيق.

خِطَّةُ البَحْثِ

المبحث الأول: الحياة في ظل الحكم الرّاشد.

المطلب الأول: تعريف الحكم الرّاشد:

أولاً : تعريف الحكم الرّاشد لغة:

الحكم لغة: القضاء وجمعه أحكام ، حكم : قضى ، والحاكم منقذ الحكم¹⁵.

الرّاشد لغة: الرّاشد والرّشيد والرّشد: حُسن التّقدير، والرّشيد المرشد، والرّشيد من بلغ سنّ الرّشد، وهو إصابة وجه الأمر، والاهتداء إليه، وقد رُشد فهو رشيد وراشد، والرّشاد ضدّ الغي¹⁶.

(15) لسان العرب، محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري، دار صادر - بيروت، مادة: حكم، 140/12.

ثانياً: تعريف الحكم الراشد اصطلاحاً:

من خلال النَّظَر في تعريفات المؤسسات الدولية، التي لها علاقة بالشؤون العامة للبلدان والدُّول عموماً، نجد أنَّ تعريف الحكم الرَّاشد بمجموع ما قالوه، يدلُّ على صورة واضحة في الدَّلالة إلى حد ما على إيجابية الحكم، لكنَّها تبقى تصوُّرات تنظيريَّة، لأنَّ واقع تلك المؤسسات لا يتوافق مع المبادئ والأسس التي تقوم عليها الأمم، قياماً صالحاً صحيحاً كما هو في أصول الحكم الإسلامي، فيحصل بذلك القصور الجلي والواسع، بينما النَّظرة الشَّرعيَّة تبقى هي الأسمى والأجدى، لأنَّها إرادة الله التي أرادها خلقه، والتي تتوافق مع الطَّبيعة البشريَّة، ولها ضوابطها وأسسها التي عليها قامت، وبها تدوم، وهو ما يميزها عن غيرها، "ولما كانت إرادة الله تتعلق بالمراد على وفق علمه تعالى كانت مشيئته أي إرادته حارية على وفق حكمته التي هي من كفيات علم الله تعالى فهي من تعلقات العلم الإلهي بإبراز الحوادث على ما ينبغي".¹⁷

وفيما يأتي بعض التَّعريفات الواردة في تعريف الحكم الرَّاشد، لدى تلك المؤسسات العامَّة، ثمَّ التَّعريف الذي يُعبَّر عن المنظور الإسلامي:

جاء في تقرير التنمية الإنسانيَّة العربيَّة:

أنَّ الحكم الرَّاشد موضوعٌ إنسانيٌّ و"هو الحكم الذي يعزِّز ويدعم ويصون رفاه الإنسان، ويقوم على توسيع قدرات البشر وخياراتهم وفرصهم وحرِّياتهم الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، ويسعى إلى تمثيل كافَّة فئات الشَّعب تمثيلاً كاملاً، وتكون مسؤولة أمامه، لضمان مصالح جميع أفراد الشَّعب"¹⁸.

16) لسان العرب، 157/3، مختار الصحاح، محمد بن أبي بكر بن عبدالقادر الرازي، مكتبة لبنان ناشرون - بيروت، 267/1.

17) التحرير والتنوير: 376/1.

18) موقع الشَّامل، موسوعة البحوث، على شبكة الأنترنت، http://bohotti.blogspot.com.tr/2015/04/blog-post_556.html

وفي برنامج الأمم المتحدة:

الحكم الرّاشد هو: "ممارسة السُّلطة الاقتصاديّة والسِّياسيّة والإداريّة لإدارة شؤون الدّولة على كافّة المستويات ، ويشمل الآليّات والعمليّات والمؤسّسات التي من خلالها يعبرّ المواطنون والمجموعات عن مصالحهم، ويمارسون حقوقهم القانونيّة، ويوفون بالتزاماتهم ويقبلون الوساطة لحلّ خلافاتهم" ¹⁹.

ولدى البنك الدّولي:

"الحكم الرّاشد هو: التّقاليد والمؤسّسات التي من خلالها تتمُّ ممارسة السُّلطة في الدّول من أجل الصالح العام ، بما يشمل عملية اختيار القائمين على السُّلطة ورصدهم واستبدالهم وقدرة الحكومات على إدارة الموارد، وتنفيذ السِّياسات السّلمية بفاعلية وإحترام كل من المواطنين والدّولة للمؤسّسات التي تحكم التفاعلات الاقتصاديّة والاجتماعيّة فيما بينها" ²⁰.

على ما سبق من التّعريفات، في اللّغة وكذلك في اصطلاح المباشرين للأمر المتعلّقة بالحكم عموماً، ودون تخصيص بالرّاشد، وما ورد من كلام عن الحكم الموصوف بالرّشيد خصوصاً، يمكن القول بأنّ الحكم الرّاشد:

حسن الإدارة والتّدبير لشؤون الحياة، مع توفّر مواصفات تميّز ذلك الحكم ومنها مواصفات الحاكم التي تدل على الرّشد، واستيعاب تلك البيئة لكلّ المنضوين تحتها، وبمختلف أحوالهم، ومع وضوح الأسس والقواعد والضّوابط الدائمة والعامة والشاملة والمستمرّة، التي تنظّم تلك الإدارة، وبما يدفع للاستقرار ولا يدع لخلافه باباً.

(19) المصدر السّابق

(20) المصدر السّابق.

وبهذا التعريف يمكن التفريق بين الحكم مجرداً، والحكم مع ملازمته للرُّشد، -من حيث اعتبار ما تفعله الدولة أو ما يجب أن تفعله الدولة-، وذلك بأن يقال (كخلاصة للكلام السابق في التعريف):

الحكم:

ما تفعله الدولة، بأي أسلوب وطريقة كانت، دون مراعاة للأمثل والأفضل والأولى والأحسن في تصرفها للأمر، على اختلاف قريها وبعدها من معاني الرُّشد.

والحكم الرّاشد:

ما يجب أن تفعله الدولة، من الاستيعاب لكل ما يجب من المواصفات المثاليّة التي تصير واقعاً ملموساً، وهو الواجب الذي ينبغي، والأمل المنشود، الذي طال الكلام عليه، وطال الانتظار له، مع إمكانية وقوعه، إذا وجدت الإرادة ممّن هم لذلك أهل، وهو بأمر الله يسير، وربنا -سبحانه- على ذلك قدير، وليس عليه بعزيز.

المطلب الثّاني: أفضليّة السّير نحو الحكم الرّشيد:

من خلال استقراء النصوص الشرعية وأحوال العباد في كل زمان نجد أنّ الطَّرِيقَ إِلَى ذلك الحكم الرّشيد الرّاشد، يُعدُّ سِيراً نحو الحياة الآمنة المستقرة، والعيشة الرّضيّة الطّيّبة، التي يملأها العدل والأنصاف، ويُعيّب عنها الظُّلم والباطل بشئى أنواعه، وتعمُّ فيها الفضيلة، وتُنكر فيها الرّذيلة، فتكون حياة لا تَهْتَرُ لريح الباطل أبياً كانت، أصلها ثابت وفرعها في السماء، كما هو حال الكلمة الطّيّبة، قال الله تعالى: (أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ)²¹، حياة يتمناها المؤمن ويرجو بلوغها ويشتاق إليها، ويأبأها الكافر والمنافق ولا يهواها، لأنّها لا توافق هواه الأعمى، ولا تتناسب مع حاله المتخبّط، الذي يتناقض مع الرُّشد الذي به يكون الاستقرار، وصلاح الحال، قال

(21) إبراهيم: 24.

الله تعالى: (أَفَمَنْ يَمْشِي مُكِبًّا عَلَىٰ وَجْهِهِ أَهْدَىٰ، أَمَّنْ يَمْشِي سَوِيًّا عَلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ)²²، فيكون حال من لم يوفق للرشد في الأمر كحال من قال الله عنه: (كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ)²³.

فحقيقة السير صوب الحكم الرّاشد هي سير نحو الحياة الرّاشدة بمجموعها وشمولها، سير نحو إسعاد البشريّة السعادة الحقيقة لا المتوهمة بإذن الله تعالى، سير نحو ربّانية المجتمع، وخيريّة الأُمَّة، سير نحو إحياء كل معالم الخير، ونبذ كل معالم الشرّ.

هي بحقّ سهمٌ لإصابة هدفٍ اسمه الحياة الطيّبة، التي وعد الله بها عباده المؤمنين في كتابه الكريم بقوله سبحانه: (مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ)²⁴، قال ابن كثير: "والحياة الطيبة تشمل وجوه الرّاحة من أي جهة كانت"²⁵، وقال ابن القيم: "الحياة الطيبة التي هي أكمل أنواع الحياة في هذا العالم"²⁶، ولتحقيقها لا بد من بذل الأسباب الموصلة، وتوفير الإرادة المتقدمة، وقال كذلك: "فإن الحياة الطيبة إنما تنال بالهمة العالية والمحبة الصادقة والإرادة الخالصة فعلى قدر ذلك تكون الحياة الطيبة وأحسن الناس حياة أحسنهم همة وأضعفهم محبة وطلبها وحياة البهائم خير من حياته كما قيل"²⁷.

وما وعد الله به عباده المؤمنين من إكرامه لهم بالأمن المطلق، الأمن بعد الخوف، الأمن السّياسي، والأمن الاقتصادي، والأمن الاجتماعي، والأمن العسكري، والأمن الغذائي، والأمن الحياتي، وكلُّ أمن من أمرٍ يُخافُ منه المرء، هو داخل فيما هو موعود

22) الملك: 22.

23) البقرة: 275.

24) النحل: 97.

25) تفسير ابن كثير: 772/2.

26) مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله، دار الكتاب العربي - بيروت، الطبعة الثانية، 1393 - 1973، تحقيق: محمد حامد الفقي، 411/2.

27) مدارج السالكين: 263/3.

به من الله لعباده المؤمنين، قال الله تعالى: (وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا)²⁸، قال النسفي في تفسيره: "وعدهم الله أن ينصر الإسلام على الكفر، ويورثهم الأرض، ويجعلهم فيها خلفاء، كما فعل ببني إسرائيل حين أورثهم مصر والشام بعد إهلاك الجبابرة، وأن يميز الدين المرتضى وهو دين الإسلام وتمكينه تثبته وتعضيده، وأن يؤمن سرهم، ويزيل عنهم الخوف الذي كانوا عليه"²⁹، وقال الشوكاني عند ذكر هذه الآية: "أنه سبحانه يجعل لهم مكان ما كانوا فيه من الخوف من الأعداء أمناً، ويذهب عنهم أسباب الخوف الذي كانوا فيه بحيث لا يخشون إلا الله سبحانه ولا يرجون غيره"³⁰.

المطلب الثالث: سُعداء بلا استثناء في ظل الحكم الرّاشد:

إنّما حياة يعيش خلالها كلُّ من انضمَّ إليها، سعيداً، آمناً، مستقراً، هادئ البال، مرتاح الضمير، كيفما كان في حاله، بأيِّ فكر يحمل، أو معتقد يدين، لأنّه صار فرداً ضمن مجتمع منضبط سليم، وأصبح لبنة مثّلت جزءاً من جدار منيع، له نصيبٌ ممّا نال ذلك المجتمع من الخير، وحاله كحال كل أحد فيه، من حيث الشُّعور بصدق الكلمة، وصلاح الحال، وارتياح الضمير.

يؤكد روعة ذلك مواطن كثيرة في كتاب الله، وسنة النبيّ - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ -، تبين سماحة الإسلام في حقّ تعايش غير المسلمين المسلمين مع المسلمين، واعتبارهم جزءاً من البشر الذين يؤنس إليهم ويبرؤون، من ذلك ما ورد في قول الله تعالى: (لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ

(28) النور:55.

(29) تفسير النسفي: 154/3.

(30) فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني اليمني المتوفى: 1250هـ، دار ابن كثير، دار الكلم الطيب - دمشق، بيروت الطبعة: الأولى - 1414 هـ، 69/4.

الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوا فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ أَنْ تَبْرُوهُمْ وَتُقْسَطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسَطِينَ³¹.

قال ابن جرير - رحمه الله - عند ذكر الآية السابقة: "عنى بذلك: لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوا في الدين من جميع أصناف الملل والأديان، أن تبرؤهم وتصلوهم وتقسطوا إليهم؛ لأنَّ برَّ المؤمن من أهل الحرب ممن بينه قرابةً نسب، أو ممن لا قرابةً بينه وبينه، ولا نسب غيرُ محرَّم ولا منهى عنه، إذا لم يكن في ذلك دلالةٌ له، أو لأهل الحرب، على عورة لأهل الإسلام، أو تقوية لهم بكراع أو سلاح، وقوله: (إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسَطِينَ) يقول: إنَّ الله يحب المنصفين الذين ينصفون النَّاسَ، ويعطونهم الحقَّ والعدل من أنفسهم، فيبرؤون من برَّهم، ويحسنون إلى من أحسن إليهم"³²، وقال الشوكاني: "ومعنى الآية أن الله سبحانه لا ينهى عن بر أهل العهد من الكفار الذين عاهدوا المؤمنين على ترك القتال، وعلى أن لا يظاهروا الكفار عليهم، ولا ينهى عن معاملتهم بالعدل"³³.

ما سبق من الكلام يعتبر تأكيداً لما ينبغي أن يكون عليه بني الإنسان، من التعامل الإيجابي فيما بينهم، في كلِّ زمان ومكان، واعتبار الجامع الذي يجمعهم، والرباط الذي يربطهم، مبدأ الأخوة الإنسانية، إضافة إلى الرغبة المزروعة بداخل كلِّ نفس، من العيش بهناء، ودون عناء أو إرهاق، وذلك ما تميل إليه النفوس السوية والسليمة قاطبة، من الطموح في نيل الحياة الصادقة، التي لا زيف فيها، ولا ترضى لمن يحياها بالدُّون.

والحياة المشار إليها هنا، هي أسمى ما يكون من الحياة العامة، لأنها نتاج حكم أساسه قوياً، وركنه متيناً، توافق الفطر الإنسانية، وتحمل الرغبة التي لا زالت في النفوس إليها

31) الممتحنة: 8.

32) جامع البيان عن تأويل آي القرآن، محمد بن جرير بن يزيد بن خالد الطبري أبو جعفر، دار الفكر بيروت، 1405هـ، 23.

33) فتح القدير: 299/5.

جامعة، بشوق لاحتد له ولا نهاية، والنفس بطبيعتها جُبلت على حب كل ما هو حسن ونافع³⁴.

المَبْحَثُ الثَّانِي:

مثالية الحكم الراشد:

عند الكلام عن أي أمر تفرّد بوصفٍ، أو احتصَّ بحالٍ، ينبغي التّركيز على ما تفرّد به، وما تميز به عن غيره.

فالحكم الرَّاشد يُعدُّ من الأمور العظيمة، وحصوله غنيمة لبني الإنسان، وخير أكرمهم الله به، ومنحة منحهم إيّاها الإله الكريم، تستحق أن ترعى لتدوم، وأن تصان كي لا تتشوه، وكما قيل: فإن المعاصي تزيل النعم، وقبل ذلك قال ربنا سبحانه تعالى: (وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِن شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ، وَلَئِن كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ)³⁵.

ولبيان مثالية الحكم الرَّاشد، وأنه يحمل قدرًا عاليًا من المعاني السّامية، ويتّصف بصفات الكمال النَّسبي للحكم، مقارنة بغيره، يمكن ذكر ما يدلُّ على ذلك في المطالب الآتية:

المطلب الأول: سُمُو الحكم الرَّاشد وتميُّزه عن غيره.

يمثّل الحكم الرَّاشد أبلغ وأروع صورة في تسيير شؤون الحياة، من حيث الاعتبار الدّيني والسّياسي والفكري والاقتصادي والاجتماعي، وغيرها من المجالات التي لا تنفك عن تلك الحياة.

ذلك أنّ الحكم الرَّاشد تميّز عن غيره من الأنظمة والقوانين بمزايا غيرت وجه الحياة، وصار النَّاس يشعرون خلال فترة الحكم الرَّاشد - في ظروف تحققت فيها مجريات ذلك

(34) إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، محمد بن محمد العمادي أبو السعود، دار إحياء التراث العربي - بيروت، 60/7،

بتصرف.

(35) إبراهيم: 7.

الحكم، أو في ظروف افتراضية ومتوقعة، أو أحوال مرجو فيها تحقُّق الحكم الرَّاشد، يشعر الناس فيها بغاية من الرَّاحة والسَّعادة والطُّمأنينة، على المستوى العام والخاص³⁶، لأن كل أمر يسير على الوجه الصحيح، والطريقة المثلى، وكما هو مأمول بتحقيق الأمل المنشود في جريان الحكم الرَّاشد بكلِّ مفرداته وحيثياته، في كل وجه من وجوه الحياة، سواء منها الدِّينية، أو الاجتماعية، أو السِّياسية، أو الاقتصادية، أو التَّجارية، أو التَّربويَّة والتَّعليميَّة، أو الفكرية والتَّقافيَّة، فللحكم الراشد أثر على كل جزئيات حياة الناس لذلك ورد أن الفضيل بن عياض قال: "ابن آدم وعاء فمن جعل فيه شيء كان، ولو كانت لي دعوة مستجابة جعلتها في الأمام فإن صلاحه صلاح العباد والبلاد وفساده فساد العباد والبلاد"³⁷.

كما أنَّ الحكم الرَّاشد مبني على أسس ثابتة، وقواعد متينة، وضوابط تضبط بها كلُّ تفصيلات ومتغيِّرات الحياة، فصار بذلك النموذج الذي به تتسارع التَّجارات، ويتحقق المأمول والمنشود والمرغوب، لكلِّ فرد من أفراد المجتمع، بإنجازات تتعلَّق بكلِّ فرد على حده، أو تتمثَّل في إنجازاتٍ عامةٍ تصبُّ في مصلحة كلِّ فرد من أفراد المجتمع.

ومن خلال ذلك الحكم الرَّاشد تسير عجلة الحياة سيراً صحيحاً وسريعاً متزناً ومنضبطاً، يلازمها التَّجارات المختلفة في مستوياتها.

بل يرى النَّاس حينئذ أنَّ كلَّ مُؤمِّل من حياة سليمة الجوانب والأجزاء، في كلِّ الدِّبانات والمعتقدات والأفكار والأحوال المختلفة والأزمان، يتحقَّق في ظل تحقُّق الحكم الرَّاشد.

إنَّ تحقُّق الحكم الرَّاشد عملاً وتطبيقاً، وبكلِّ أصوله وأسس وأوصافه، يعني تحقُّق كل المثل العليا التي جاءت بها كل الدعوات، في القديم والحديث، وما لم يكن الأمر كذلك من نشر مبادئ الحكم الرشيد، وجعلها سلوكياتٍ وقِيَمًا في حياة النَّاس فإنه يصيب المجتمعات العكس من ذلك، ومن أهم ذلك العدل بين أفراد المجتمع، الذي به استقامة أمر النَّاس،

36) التحرير والتنوير: 1747/1، بتصرف.

37) فضيلة العادلين من الولاة، أبو نعيم أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق بن موسى بن مهران الأصبهاني (المتوفى: 430هـ، تحقيق: مشهور حسن محمود سلمان، دار الوطن - الرياض، الطبعة: الأولى، 1418 هـ - 1997 م، 1/171).

قال المناوي: " قال الحكماء : الأدب أدبان أدب شريعة وأدب سياسة وهو ما عمر الأرض، وكلاهما يرجع إلى العدل الذي به سلامة السلطان والأمانة وعمارة البلدان" ³⁸، وفرض الحياة التي تجلب لكل فرد فيه ما ينبغي أن يكون له، حتى يشعر بوجوده في وسط مجتمع متميز، قال صاحب التحرير والتنوير عند ذكر قول الله تعالى: (أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ إِنْ يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىٰ أَنْ تَعْدِلُوا وَإِنْ تَلَوُّوا أَوْ تُعْرَضُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا) ³⁹ "انتقال من الأمر بالعدل في أحوال معينة من معاملات اليتامى والنساء إلى الأمر بالعدل الذي يعم الأحوال كلها وما يقارنه من الشهادة الصادقة فإن العدل في الحكم وأداء الشهادة بالحق هو قوام صلاح المجتمع الإسلامي والانحراف عن ذلك ولو قيد أتملة يجر إلى فساد متسلسل" ⁴⁰.

المطلب الثاني: انفراد الحكم ورجاله بالرُّشد.

أ/ الحكم الرَّاشِدُ التُّمُوذِجُ الفَرِيدُ:

فالحكم الرَّاشِدُ هو الخلاصة لكل ما يمكن أن يكون من تجربة يقوم بها النَّاسُ، في كلِّ زمان ومكان، وتحت أي مسمى، وبأيِّ وجه من الوجوه، لأنَّه في الواقع ليس خلاصة تجارب فحسب، ولم يضع أسسه وقواعده فلان أو فلان من الناس، وإنما هو خلاصة تعاليم ربانية قرآنية ونبوية، شملت كل معالم الحياة، ورسمت للحاضر والمستقبل، ولم تتغافل عن حقيقة الماضي، مارسها النَّبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- قولاً وعملاً، حتى صارت واضحة بيّنة، سهلة وجليّة، بتسديد وتوفيق وإرشاد من الله تعالى له، ثمَّ تابعه من جاء من بعده، استئناساً وتأسياً، تعبداً واقتداءً، وأمرنا نحن أن نقفني أثره -عليه الصَّلَاة والسَّلَام-،

(38) -فيض القدير شرح الجامع الصغير، عبد الرؤوف المناوي، المكتبة التجارية الكبرى - مصر، ط/ 1، 1356، تعليق: ماجد

الحموي، 143/4.

(39) سورة النساء:135.

(40) التحرير والتنوير:1/1038.

ثمَّ من جاء بعده من الرّاشدين، -رضي الله عنهم-، وأن نكون كما كانوا، قال -عليه الصلاة والسلام-: "عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي، عضوا عليها بالنواجذ، وإياكم ومحدثات الأمور، فإنَّ كلَّ محدثة بدعة، وكلَّ بدعة ضلالة، وكلَّ ضلالة في النار"⁴¹.

ومن الاقتداء المطلوب، واقتفاء الأثر المرجو، أن يكون ذلك فيما يتعلق بأمور الأمة أجمع، ومن ذلك الحكم العام، وتسيير أمور العباد، ومراعاة الواقع الذي يعيشونه، ومواكبة كل المتغيرات والأحداث، والتجدد المتنوع في الحياة، والتطور الذي لا حد له، وهذا ما يتصف به الحكم الرشيد، الذي لا تناقض بينه وبين التعاليم الإسلامية، بل هي أساسه، ومنها يَسْتَقِي الخير، وبها يستنير، فالاسلام دين كامل شامل، مرن لا جمود فيه، سهل يسير في التَّفْيِذ، عظيم في معانيه ومبادئه ومدلولاته، عليه تقوم كل معاني الخير، سماه الله تعالى قِيَمًا، كما قال سبحانه: (قُلْ إِنِّي هَدَانِي رَبِّي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ دِينًا قِيَمًا مِثْلَ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ)⁴².

ب/ قادة الخير والحكم الرّاشد:

لقد تميَّز الحكم الرّاشد بميزات عديدة، جليلة القدر، رفيعة القيمة، هي مجموع كل ما يمكن أن يكون من وصف مثالي في أي حكم كان على وجه الأرض، في كل زمان ومكان، وبذلك صار عزيزاً، لعجز النَّاس والأُمم عن الامتثال له وتقصيرهم في السعي إليه أخذاً بالأسباب الموصلة إليه، بسبب تفريطهم في امتثال دينهم الذي هو أصل كل رشاد، والوقوع فيما تعوذ منه النبي - صلى الله عليه وسلم - بقوله: (اللهم إني أعوذ بك من العجز والكسل)⁴³، عجزاً حرمهم الخير الكثير، لأنهم رضوا بالدُّون ففاتهم الذي هو خير، لذلك

41) الحاكم: 288/1.

42) الأعمام: 161.

43) الجامع الصحيح المختصر، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي، دار ابن كثير، اليمامة - بيروت، الطبعة الثالثة،

1407 - 1987، تحقيق: د. مصطفى ديب البغا، 1039/3.

كان من دعاء النبي -صلى الله عليه وسلم-: " اللهم اني أسألك الثبات في الأمر والعزيمة على الرشد"⁴⁴ لعلمه أن الأمر يحتاج إلى إرادة ومبادرة فطلبها من الله تعالى الذي لا يستعان إلا به -سبحانه- دون سواه.

وقادة الخير أصحاب الرِّفعة في أمورهم، والطَّامحين في شؤوئهم، ومن يجبُون معالي الأمور، لا يرضون بالدُّون، وهم أهل لكلِّ عزيز، وقرناء كل طموح ونجاح، وأصحاب كل إبداع وسمو، وإن كانوا في الناس قلةً، لكنَّهم نجوم في الأمم، وقاداتها إلى كل خير، وهم الرُّواحل التي فاقوا رفاقهم وقرنائهم، وبإقدا مِهم تميَّزوا، وتبَيَّ أمور أمتهم تنافسوا، وفيهم وأمثالهم قال نبينا محمد -صلى الله عليه وسلم-: " النَّاسُ كِأَبْلِ مِئَةِ لَا تَجِدُ فِيهَا رَاحِلَةً"⁴⁵، أولئك بأمثالهم تنجح الأمم، وعلى أكتافهم يكون تقدمهم، وإليهم ترد عظام الأمور، فهم مفاتيح كل خير ومغاليق كل شر، كما قال النبي -صلى الله عليه وسلم-: " أن من الناس مفاتيح للخير مغاليق للشر، وإن من الناس مفاتيح للشر مغاليق للخير، فطوبى لمن جعل الله مفاتيح الخير على يديه، وويل لمن جعل الله مفاتيح الشر على يديه "⁴⁶، أي أن الله تعالى أجرى على أيديهم فتح أبواب الخير حتى كانه ملكهم مفاتيح الخير، ووضعها في أيديهم، ولذلك قال " جعل الله مفاتيح الخير على يديه "⁴⁷.

وإنَّ توفر أمثال أولئك العظماء في كلِّ جيل وزمان، ممَّن كان لهم الأثر في مجتمعاتهم وأجيالهم وأزمانهم، -وربَّما تركوا أثراً لتاريخ طويل من بعدهم-، يمثِّل ميزة من أعظم ما يتميَّز به الحكم الرَّاشد، ولولاهم بعد الله تعالى لما اكتنحت أعين الناس بمجتمعات يملؤها الخير، ويسود فيها الأمن والاستقرار، والعدل والمساواة، والحرية العامة، والراحة وهدوء البال.

44) مسند الإمام أحمد بن حنبل، أحمد بن حنبل أبو عبدالله الشيباني، مؤسسة قرطبة - القاهرة، 123/4.

45) صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج أبو الحسين القشيري النيسابوري، دار إحياء التراث العربي - بيروت، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، 1972/4.

46) سنن ابن ماجه، محمد بن يزيد أبو عبدالله القزويني، دار الفكر - بيروت، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، 86/1.

47) ابن ماجه: 86/1.

فكان لزاماً على ذلك أن يقال بأن من أهم أساسيات تحقق الحكم الرّاشد، توفر القادة الذين بهم أساس ذلك الحكم، وعلى أكتافهم يقوم، وبهم يستعين الناس في أمورهم بعد ربهم سبحانه، وفي أمثال هؤلاء قال الله تعالى حكاية عن الصالحين في دعائهم: (وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا)⁴⁸، وقوله سبحانه: (وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أُمَّةً يَهْتَدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا وَكَانُوا بِآيَاتِنَا يُوقِنُونَ)⁴⁹، وحديث النَّبِيِّ -صلى الله عليه وسلم-: " إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها"⁵⁰.

المطلب الثالث: مواصفات الحكم الرّاشد.

وللحكم الرّاشد ميزات ومواصفات ميّزته عن غيره وارتقت به، وصار بها حكماً راشداً سامياً، ولولا تلك المواصفات لما كان راشداً ولا متميزاً عن غيره، فبدونها سيستوي مع غيره ولا فرق.

وحياة النَّاس تسير في كلِّ زمان ومكان، سيراً طبيعياً وعادياً، لا يميّز الحكم في بعضها عن الآخر إلا في شيء من الشكليات، التي لا ترتقي إلى مستوى التّمييز والسّمو بالأُمَّة إلى درجة تظهر فيها أنّها على خير بيّن وواضح، بل كل حكم في كل أمة من الأمم يأخذ عن الآخر.

وترى سائرهما لا يفضل عن غيره في الجملة، لاعتماد بعضها على الآخر، وركون بعضها على بعض، واكتمالها ببعضها، وبالأخص ما يكون في أزمنة متقاربة، أو مجتمعات مع بعضها متداخلة، وهذا ما نراه اليوم في كلِّ بلاد الدُّنيا، الإسلاميّة وغير الإسلاميّة، خصوصاً ما تركته العولمة من آثار سلبية على الأمم والشُّعوب، أفراداً وجماعات، واضحة وبيّنة.

(48) الفرقان:74.

(49) السجدة:24.

(50) سنن أبي داود، سليمان بن الأشعث أبو داود السجستاني الأزدي، دار الفكر، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد،

بينما الحكم الرَّاشِدُ يمثل الطريقة المثلى التي تدار بها شؤون المجتمعات، بمختلف جوانبها الحياتية، لأنَّه تميّز بصفاتٍ ليست في غيره، فصار أملاً منشوداً، وغائباً منتظراً، وهو ممكن الوقوع، إذا سعى السَّاعون نحوه، وبذلوا الجهود الموصلة، ومشوا في نفس الطَّرِيق التي مشى فيها من سبق، وحينئذ سيحقّق الله الطَّلَب، ويسر المأمول⁵¹.

وعليه يمكن القول بأن الصِّفات التي يحملها الحكم الرَّاشِد، وما يميزه عن غيره، يتمثّل في الآتي:

الصِّفَةُ الْأُولَى: أن يتخذ شرع الله دستور حياة.

أن يستقي منهجه في إدارة الحياة من دين الله تعالى، وأن يكون قائماً على أصول من الدِّين ثابتة، يستنير بنورها، ويسترشد بهديها، مع الاستفادة من سنن من سبق من الصَّالحين، والتي كانت عنواناً بارزاً في حياة الأمة المحمّدية، كحياة الخلفاء الرَّاشدين، والسَّائرين على نهجهم من بعدهم، أخذاً بوصية النَّبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ-: "عليكم بسنّتي وسنّة الخلفاء الرَّاشدين المهديين من بعدي، عضو عليها بالتَّوَجُّد، وإيّاكم ومحدثات الأمور فإنّ كلّ محدثة بدعة، وكلّ بدعة ضلالة"⁵²، مع عدم إغفال كل حكمة وفائدة من الغير أياً كانت، ما دامت نافعة، ولم يكن بفعلها مخالفة، فالحكمة ضالة المؤمن، وهو أحوج لها من غيره، ومن الحكمة عدم إهمال كل نافع، وقد جاء في حديث النَّبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ-: "الكلمة الحكمة ضالة المؤمن، فحيث وجدها فهو أحقُّ بها"⁵³.

الصِّفَةُ الثَّانِيَّة: توفّر الرِّجال الأكفء لإدارة الحكم.

فلا يمكن لحكم أن يكون راشداً، إن لم يحكم فيه الرجل الرَّاشِد الذي توافرت فيه صفات الرِّشاد والصَّلاح، وتحقّقت فيه مواصفات ولي الأمر الكفء، الذي يفقه واجباته

51) تفسير القرطبي، 123/7، بتصرف.

52) أبوداود: 610/2.

53) الجامع الصحيح سنن الترمذي، محمد بن عيسى أبو عيسى الترمذي السلمي، دار إحياء التراث العربي - بيروت، تحقيق: أحمد

محمد شاكر وآخرون، 51/5.

ليقوم بها، ويعرف حقوقه فلا يتعدّها بطلب غيرها، كما ينبغي لمن له حق تعيينه أن يجعله في المكان اللائق به، دون تهوين ولا تضخيم لحال، قال النبي -صلى الله عليه وسلم-: "أنزلوا الناس منازلهم"⁵⁴، "أي عاملوا كل أحد بما يلائم منصبه في الدين والعلم والشرف، والمراد بالحديث الحض على مراعاة مقادير الناس ومراتبهم ومناصبهم وتفضيل بعضهم على بعض في المجالس وفي القيام وغير ذلك من الحقوق"⁵⁵،

ثم أن يتميّز بصفات الرجال العظماء الذين وهبهم الله القدرة على الإدارة المثالية، النّاجحة، والتي تتّصف بالطّموح والتّجديد والإبداع، وأن يكون مجتهداً في النّصح للمحكّومين بكلّ ما يرى أنّه الأصلح لهم، في عموم الأمر أو خصوصه، قدر استطاعته التي هي وسعه ومقدوره، دون تقصير في حقّ أحد، ولا شكّ أن وجوب توفر ما سبق من المواصفات في حق المسؤول الأول في الحكم تكون قبل غيره، ثم من يليه، وهكذا يكون في حال من هو أدنى منه مسؤولية، وعموم حديث النبي -صلى الله عليه وسلم- الوارد في بيان وجوب مسؤولية من تولّى أمراً أيّاً كانت تلك المسؤولية يبين ذلك، قال -عليه الصّلاة والسّلام-: "كلّكم راع وكلّكم مسؤول عن رعيّته"⁵⁶.

الصّفة الثّالثة: مراعاة العدالة العامّة.

إحياء مبدأ العدل، فلا فرق بين قريب أو بعيد، أو صديق أو عدو، في اعتبار مبدأ العدل حكماً سارياً عليهم جميعاً، في كلّ ما يجب فيه العدل، دون محاباة أو مجاملة، قال -رسول الله صلى الله عليه وسلم-: "إنما أهلك الذين قبلكم أنهم كانوا إذا سرق فيهم الشّريف تركوه وإذا سرق فيهم الضّعيف أقاموا عليه الحد، وأيم الله لو أن فاطمة بنت محمّد

(54) أبو داود: 677/2.

(55) عون المعبود شرح سنن أبي داود، محمد شمس الحق العظيم آبادي أبو الطيب، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الثانية، 131/13.

(56) البخاري، 430/1.

سُرقت لقطعت يدها" ⁵⁷، وهذا أبلغ العدل وأنصحه وأبينه وأجله، فالحق أحقُّ أن يتبع، ومن العدل العام والشَّامل في الحياة، أن يوضع كل شيء في موضعه الصَّحيح، وأن يوضع في نصابه الذي هو له، فبذلك تستقيم الحياة، وتهدأ الضَّمائر، وتشعر بالسَّعادة كل النَّفوس السَّوية، ويلامس السُّرور كل امرءٍ بأيِّ اعتبار كان ⁵⁸.

فأخذ الحقوق لأصحابها ممَّن انتزعها منهم، وإعطاء العطاء لكلِّ من له حق في ذلك دون تمييز لا مبرر له، والحكم للحق بأحقِّيته، وللباطل ببطلانه، هو عين العدالة وجوهرها، وأصلها، قال الله تعالى: (وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعاً بَصِيراً) ⁵⁹.

الصِّفَةُ الرَّابِعَةُ: الْمَسَاوَاةُ الرَّاشِدَةُ.

ويعني بالمساواة الرَّاشدة أن تكون مساواة بمنظور وهدى الإسلام، من خلال مراعاة كل شخص وما حدَّد له الدِّين من الحقوق، وما أوجب عليه من واجبات، وقد ورد في خطبة رسول الله -صلى الله عليه وسلم- في وسط أيام التشريق فقال: "يا أيها الناس ألا إن ربكم واحد وإن أباكم واحد ألا لا فضل لعربي على أعجمي ولا لعجمي على عربي ولا لأحمر على أسود ولا أسود على أحمر إلا بالتقوى" ⁶⁰.

فالمساواة في الحقوق والواجبات بين جميع النَّاس الذين يشملهم ذلك الحكم وبما ورد في الشَّرْع، أصل من حيث هو لا يجوز تعدُّيه ومخالفته، مع مراعاة الفرق في قدر تلك الحقوق والواجبات، وبيان كنهها وماهيَّتها وقدرها وكيفيَّتها، وكلُّ ذلك مبين في كتاب الله وسنة رسوله -صلى الله عليه وسلم- إجمالاً أو تفصيلاً، في العموم أو الخصوص.

57) البخاري، 1282/3.

58) الطرق الحكيمية في السياسة الشرعية، محمد بن أبي بكر أيوب الزرععي أبو عبد الله، مطبعة المدني - القاهرة، تحقيق: د. محمد جميل غازي، 345/1.

59) النساء: 58.

60) أحمد بن حنبل: 411/5.

إضافة إلى ذلك إدراك صفة المساواة بين الناس، الحر والعبد، والرَّجل والمرأة، والمطيع والعاصي⁶¹، وحتى غير المسلمين، الذين يعيشون في ذلك المجتمع من حيث الأمور القانونية التي يمكن أن يتساوى فيها النَّاس، وذلك بما أرشد إليه الإسلام دون إفراط أو تفريط.

ومع مراعاة عدم إهمال ما يميِّز به البعض عن الآخر ممَّا خصَّ به الإسلام، كما للرَّجل عن المرأة، والكبير عن الصَّغير، والعالم عن الجاهل، وذو القدر عمَّن هو دونه، والمسلم عن الذَّمي، والحر عن العبد، وكلُّ ذلك بحسب ما ورد في شرع الله تعالى دون تقصير فيه بحال، وقد قال النبي -صلى الله عليه وسلم-: "أنزلوا الناس منازلهم"⁶².

وكل ما سبق يستدعي وضع برنامج ومواد تنظِّم تلك العلاقات بين سائر الأفراد، بجميع أوصافهم، وبما يوفِّر الأمن والاستقرار للجميع، بكلِّ مصداقيَّة وتجرُّد في جميع ما يتعلَّق بهم كأفراد يعيشون ضمن ذلك المجتمع، لهم حقوق يأخذونها، وواجبات يقومون بها.

الصَّفة الخامسة: توفُّر عوامل الحفاظ على المجتمع.

وتتوفَّر عوامل الحفاظ على المجتمع في أمرين رئيسيَّين:

الأول: توفير الاحتياج الغذائي لسائر الأفراد، بشتى الطرق والوسائل المشروعة الممكنة والمناسبة، وبالكيفية التي يتحقق من خلالها توفر احتياجات الناس المختلفة، مع مراعاة الزمان والمكان والظروف الخاصة والعامة ومقدار ما يحتاج إليه الأفراد في ذلك المجتمع من عناية ورعاية مناسبة وكافية.

الثاني: توفير الأمن العام للمجتمع، من حيث وجود القوَّة الرادعة لمن يريد العبث من الدَّاخِل وكذلك ردع العدو الخارجي، في حال إرادة التَّعدي على المجتمع، أو على أفراد منه، أو شيء من ممتلكاته.

61) أحكام القرآن، أحمد بن علي الرازي الجصاص أبو بكر، دار إحياء التراث العربي - بيروت، 1405، تحقيق: محمد الصادق قمحاوي، 292/5، بتصرف.

62) أبوداود: 677/2.

والعاملان يحتاجا لتحقيقهما إلى برامج وخطط منظّمة ومرتبّية، وشاملة لكلّ الجوانب الحيّاتية في ذلك المجتمع، من حيث توفير كل الأسباب الموصلة إلى تحقق الأمن الغذائي، والأمن العام للمجتمع، وبما يتناسب مع الحياة العامّة والخاصة، وقد دل على الأمرين السابقين قول الله تعالى: (الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ وَأَمَنَّهُمْ مِنْ خَوْفٍ) ⁶³.

الصِّفَةُ السَّادِسَةُ: قُوَّةٌ فِي لَيْنٍ، وَلَيْنٌ مِنْ غَيْرِ ضَعْفٍ:

أن يتّصف الحكم المتمثّل في رجالاته بصفة الشدّة الإيجابية، التي بها حفظ البلاد، وزجر الماكرين، ورد المعتدين، وإسكات المخدّلين، وإلجام المرجفين، قال رسول الله -صلى الله عليه وسلم-: "لَتَأْخُذَنَّ عَلَى يَدِ الظَّالِمِ وَلَتَأْطُرَنَّهُ عَلَى الْحَقِّ أَطْرًا أَوْ لَتَقْصُرَنَّهُ عَلَى الْحَقِّ قِصْرًا، أَوْ لِيُضْرِبَنَّ اللَّهُ بِقُلُوبِ بَعْضِكُمْ عَلَى بَعْضٍ، ثُمَّ يَلْعَنُكُمْ كَمَا لَعَنَهُمْ" ⁶⁴، وقال تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا خُذُوا كِتَابَ الْيَقِينِ) ⁶⁵، وصفة اللين الإيجابي، الذي به جمع الكلمة، وتأليف القلوب، وترغيب البعيد، وإسعاد القريب، والرفق بالمحسن، والإمهال للمسيء، قال الله تعالى: (فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ) ⁶⁶.

الصِّفَةُ السَّابِعَةُ: مَوْسِسِيَّةُ الْإِدَارَةِ، وَإِعْمَالُ الشُّورَى.

أن تكون هنالك مؤسسية في إدارة حكم المجتمع، فلا يطغى شيء على شيء، ولا يتناول أحد على عمل غيره، يحترم كل فرد رأي الآخر، ويقدر فهمه وعلمه وتخصصه وخبرته، ابتداءً بالمسؤول الأول إلى أدنى شخص في المجتمع، مع مراعاة أن لا تكون الإدارة خاضعة لرأي فردي، بل تكون هنالك شورى فيما يجب أن تقع فيه، وتكون ملزمة لولي

63 قریش: 4.

64 أبو داود، 524/2.

65 مريم: 12.

66 آل عمران: 159.

الأمر، لا يكتفي برأيه، أو يصبر عليه، ولا بدّ من الأخذ بالشورى فيما يجب أن تكون، ثمّ برأي الأغلب ممّن تؤخذ منهم المشورة، فالمرء ضعيف بنفسه قوي بإخوانه، والتشاور في أي أمر فيه الخير والبركة، لأنه رأي تضاfer بغيره، أو بالأصح آراء تضاfer بعضها ببعض، وذلك عين الصّواب، لأنّ تلاقح الأفكار أضعى لأن ينتج ويثمر الرّأي السّامي، والقول السّديد، وقد قال الله تعالى: (وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ)⁶⁷، وقال سبحانه: (وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ)⁶⁸، وفي رأي الأخ إتمام لما نقص إصلاح وتصحيح لما وقع من قُصُور أو لئس، وقد ورد في الحديث: "المؤمن مرآة المؤمن"⁶⁹.

الصّفة الثّامنة: التّجذّد الدّائم والارتقاء المستمر.

وذلك من خلال بذل كل الجهود المشجّعة على الإبداع والتّجديد والتّحسين، في كلّ شؤون الحياة، وتطوير كل ما يتعلّق بأمر الحياة النّافعة، ومحاولة التّميّز الإيجابي على المستوى الفردي والجماعي،

والحرص على كلّ ما هو جديد ونافع، من الوسائل التي تخدم المجتمع، ولا تضر دينه وأخلاقه،

ذلك أنّ التّجديد يجعل عجلة الحياة دائرة ومستمرّة، ويتوقّف الحالة التّجديديّة يتراجع المجتمع ولا يتوقّف فقط، لأنّ غيره من المجتمعات متجدّده ومستمرّة في عطاءاتها، وهذا متوقّف وثابت، وفي سيره ركود، وقد يصبح أثراً بعد عين.

فالواجب لزاماً على المجتمع الذي يتميّز بالحكم الرّاشد السّعي إلى كل ما هو جديد، وكلّ أمر يكون به الرّئي.

67) الشورى، 38.

68) آل عمران، 159.

69) أبو داود: 304/2.

الرُّقْبِي الأَحْلَاقِي، والرُّقْبِي الصَّنَاعِي، والرُّقْبِي التِّجَارِي، والرُّقْبِي البَيْئِي، والرُّقْبِي التَّعْلِيمِي، والرُّقْبِي التَّرْبُوي، والرُّقْبِي التَّقَايِي، والرُّقْبِي المِجْتَمَعِي، وكلُّ رُقْبِيٍّ بَيْنِي المِجْتَمَعِ وَيَسْمُو بِهِ إِلَى العِلْيَاءِ، رُقْبِيًّا يَجِدُ بِهِ كُلُّ مَنْ فِي المِجْتَمَعِ الرِّفْعَةَ، والشُّعُورَ بِالاسْتِقْرَارِ، والهُدُوءَ الشَّامِلَ، وَرَاحَةَ البَالِ.

وَالأَخِذَ بِعِزَائِمِ الأُمُورِ أَمْرَ مُحَمَّدٍ عِنْدَ اللَّهِ وَالأَخِذَ كَذَلِكَ مَحْبُوبٍ عِنْدَهُ⁷⁰، كَمَا قَالَ رَسُولُ اللَّهِ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ-: "إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ مَعَالِي الأُمُورِ وَأَشْرَافَهَا وَيَكْرَهُ سَفْسَافَهَا"⁷¹، وَقَالَ -عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ-: "المُؤْمِنُ القَوِيُّ خَيْرٌ وَأَحَبُّ إِلَى اللَّهِ مِنَ المُؤْمِنِ الضَّعِيفِ، وَفِي كُلِّ خَيْرٍ، أَحْرَصَ عَلَى مَا يَنْفَعُكَ وَاسْتَعْنَ بِاللَّهِ وَلَا تَعْجِزْ"⁷².

الصِّفَةُ التَّاسِعَةُ: رَبَّانِيَّةُ المِجْتَمَعِ.

أَنْ يَكُونَ مِجْتَمَعًا مُرْتَبِطًا بِالأَخْرَةِ، فَهَمَا كَانَ مِنْهُمَا كَأَنَّ فِي أُمُورِ الدُّنْيَا فَإِنَّهُ لَا بَدَلَ لَهُ مِنْ ارْتِبَاطِهِ بِالأَخْرَةِ، قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: (وَلَكِنْ كُونُوا رَبَّانِيِّينَ بِمَا كُنْتُمْ تُعَلِّمُونَ الكِتَابَ وَبِمَا كُنْتُمْ تَدْرُسُونَ)⁷³، وَيَتَحَقَّقُ هَذَا الِارْتِبَاطُ مِنْ خِلَالِ أُمُورٍ عَدِيدَةٍ تَعَيَّنَ عَلَى ذَلِكَ، هِيَ بِحَاجَةِ إِلَى بَرَامِجٍ وَمَشَارِيعٍ عِلْمِيَّةٍ وَعَمَلِيَّةٍ، فَبِقِيَامِهَا يَتَحَقَّقُ المَطْلُوبُ بِعَوْنِ اللَّهِ تَعَالَى.

وَمِنْ تِلْكَ المَشَارِيعِ عَلَى سَبِيلِ المِثَالِ لَا الحِصْرَ:

1/ السَّعْيُ إِلَى إِنْشَاءِ مِخْتَلَفِ المَوْسَّسَاتِ الدِّينِيَّةِ الَّتِي تُرْبِطُ النَّاسَ بِدِينِهِمْ وَخَالِقِهِمْ.

2/ تَشْجِيعُ كُلِّ دَعْوَاتِ الخَيْرِ الَّتِي تُرْبِطُ النَّاسَ بِأَخْرَتِهِمْ، مِنْ خِلَالِ إِعْدَادِ بَرَامِجٍ مُشْجِعَةٍ لِذَلِكَ.

3/ مِحَارِبَةُ كُلِّ دَوَاعِي الرِّذِيلَةِ وَصَرْفِ النَّاسِ عَنْهَا، مِنْ خِلَالِ إِعْدَادِ بَرَامِجِ التَّرْبُويَّةِ وَالتَّوْجِيهِيَّةِ وَالتَّقْضِيَّةِ.

(70) فيض القدير: 295/2.

(71) المعجم الكبير، سليمان بن أحمد بن أيوب أبو القاسم الطبراني، مكتبة العلوم والحكم - الموصل، الطبعة الثانية، 1404 -

1983، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، 3/131.

(72) مسلم، 4/2052.

(73) آل عمران: 79.

4/ تحسين المناهج بما يخدم دين الله تعالى، سواء في المدارس أو الجامعات أو غيرها من المؤسسات التعليمية الخاصة والعامة.

5/ نشر العلم النافع بكل وسيلة ممكنة ونافعة، ومن خلال برامج مزمنة ومتخصصة.

الصفة العاشرة: التواصل اللامحدود.

أن يكون المجتمع منفتحاً على غيره انفتاحاً واسعاً ومنضبطاً، بضوابط مناسبة ولائقة، لا يعود على المجتمع بالإفساد أو التبعية والانقياد للآخر، بل يساعد على الاستفادة من الغير، استفادة إيجابية نافعة، وينقل الآثار الإيجابية للآخرين، والتغذية الراجعة، على المستوى العام والخاص، وبما يتناسب مع الزمان والمكان والواقع، يراعي فيه الأحوال المتغيرة، مع الانضباط بالأصول والأسس الثابتة التي لا تقبل الزيف، ولا دعوةً أصلها التبعية، قال رسول الله -صلى الله عليه وسلم-: "المؤمن إلف مألوف، ولا خير فيمن لا يألف ولا يؤلف"⁷⁴، وقال -عليه الصلاة والسلام-: "الذي يخالط الناس ويصبر على أذاهم، خير من الذي لا يخالطهم ولا يصبر على أذاهم"⁷⁵.

الصفة الحادية عشر: الذاتية والاتبعية.

وذلك بالتحرر من كل القيود التي تجعل الأمة رهن إشارة الغير، سواء كانت تلك القيود سياسية أو اقتصادية أو مالية أو غيرها، وأن يسعى وليُّ أمر المسلمين لتوفير كل ما يجعل المجتمع المسلم في غناء عن مد يد الحاجة لأي أحد، وبالأخص الكافرين الذين يرحون من وراء ذلك مغام كثيرة، ظاهرة وباطنة،

مع عدم إغفال ما يمكن التعاون فيه مع الغير دون تبعية سلبية أو مفردة، سواء كان الاستعانة بمسلم أو غيره، مع مراعاة الحفاظ على مكانة المجتمع ومنهجة وقدره.

74) مسند الشهاب، محمد بن سلامة بن جعفر أبو عبد الله القضاعي، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط/2، 1407 - 1986، تحقيق حمدي بن عبد المجيد السلفي، 108/1.

75) أحمد، 43/2.

ومما يستأنس به في الأمر ما ورد في سيرة النَّبِيِّ - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - أنَّه استعان بآبِنِ اِرِيقَطِ فِي الْمَجْرَةِ إِلَى الْحَبْشَةِ، كَمَا أَنَّهُ تَعَاهَدَ مَعَ الْيَهُودِ فِي الْمَدِينَةِ، وَعَمَلَ بَيْنَهُ وَبَيْنَهُمْ وَثِيقَهُ اشْتَهَرَتْ بِوَثِيقَةِ الْمَدِينَةِ، وَحَضَرَ حَلْفَ الْفُضُولِ فِي الْجَاهِلَةِ لِنَصْرَةِ الْمَظْلُومِ، وَقَالَ فِيهِ - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - : "لَقَدْ حَضَرْتُ حَلْفًا فِي الْجَاهِلِيَّةِ لَوْ دَعَيْتَ لِمَثَلِهِ فِي الْإِسْلَامِ لَأَجَبْتُ" ⁷⁶ ، وَكُلُّ ذَلِكَ دَلِيلٌ جَوَازٌ التَّعَامُلِ وَالتَّعَاوُنِ فِيمَا يَعُودُ بِالْخَيْرِ عَلَى الْمُسْلِمِينَ وَلَا يَفْسُدُ عَلَيْهِمْ، أَوْ تَعْطَى فِيهِ الدَّيَّةُ لِغَيْرِ الْمُسْلِمِينَ.

الصِّفَّةُ الثَّانِيَةُ عَشْرُ: الْاِكْتِفَاءُ الدَّاتِي.

وهذه الصِّفَّةُ مَتَمِّمَةٌ لِمَا قَبْلَهَا، وَيُرَادُ بِذَلِكَ أَنْ يَسْعَى وَلِي الْأَمْرِ وَمَنْ يَعِينُهُ إِلَى تَحْقِيقِ كُلِّ مَا يَحْتَاجُ إِلَيْهِ الْجَمْعُ مِمَّا هُوَ مُمْكِنٌ فِي نِطَاقِ جُغْرَافِيَّتِهِ، مِنْ الْأُمُورِ الصَّنَاعِيَّةِ وَالتَّجَارِيَّةِ وَالتَّزْرَاعِيَّةِ وَالتَّعْلِيمِيَّةِ وَالتَّطْبِيبِيَّةِ وَغَيْرِ ذَلِكَ مِنَ الْأُمُورِ الَّتِي يَحْتَاجُ إِلَيْهَا النَّاسُ فِي جَوَانِبِ حَيَاتِهِمُ الْمُخْتَلِفَةِ، وَلِتَوْضُوعِ لَذَلِكَ الْبَرَامِجِ وَالخَطَطِ الْمُنَاسِبَةِ وَالْمُهَادِفَةِ وَالْمُنَافَعَةِ، وَيَتِمُّ مَتَابَعَةُ ذَلِكَ السَّيْرِ كَيْ يَصْبِحَ أَمْرًا وَاقْعًا.

وَفِي تَحْقِيقِ ذَلِكَ فَوَائِدٌ لَا حَصْرَ لَهَا لِلْمَجْتَمَعِ وَأَفْرَادِ الْجَمْعِ، وَمِنْ أَهَمِّ مَا يُمْكِنُ ذِكْرُهُ مِنْهَا، مَا يَأْتِي:

- 1/ اسْتِعَابُ أَفْرَادِ الْجَمْعِ بِالْأَعْمَالِ فِي كُلِّ جَانِبٍ مِنْ جَوَانِبِ الْحَيَاةِ الْمُخْتَلِفَةِ.
- 2/ التَّخَلُّصُ مِنَ التَّبَعِيَّةِ وَاسْتِحْدَاءِ الْغَيْرِ، وَالانْتِظَارُ بِمَدِّ يَدِ الْعَوْنِ مِنَ الْقَرِيبِ أَوْ الْبَعِيدِ، فَالْيَدِ الْعُلْيَا خَيْرٌ مِنَ الْيَدِ السُّفْلَى.
- 3/ الدَّفْعُ بِعَجَلَةِ الْحَيَاةِ إِلَى الْأُمَامِ وَاِكْتِسَابِ التَّجَارِبِ وَ الْخَبَرَاتِ.
- 4/ زِيَادَةُ الدَّخْلِ الْقَوْمِيِّ وَذَلِكَ بِالِاسْتِفَادَةِ مِنْ كُلِّ الْمَتَاحَاتِ الْمَشْرُوعَةِ.

76) صحیح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، محمد بن حبان بن أحمد أبو حاتم التميمي البستي، مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة الثانية ، 1414 - 1993، تحقيق : شعيب الأرنؤوط، 216/10.

5/ التَّحَوُّلُ مِنْ مُسْتَوْدٍ إِلَى مُصَدَّرٍ، وَمَنْ آخَذَ إِلَى مَعْطٍ، وَفِي حَدِيثِ النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ -: "وَالْيَدُ الْعُلْيَا خَيْرٌ مِنَ الْيَدِ السُّفْلَى"⁷⁷.

6/ التَّطَوُّرُ وَالتَّجْدِيدُ وَالْإِبْدَاعُ، فَالْحَرَكَةُ تَوْرَثُ نَجَاحًا وَتَطَوُّرًا فِي الْأَعْمَالِ، وَكَمَا قِيلَ فِي الْمَثَلِ الشَّائِعِ: الْحَرَكَةُ بَرَكَةٌ.

7/ سُدُّ حَاجَاتِ الْمَجْتَمَعِ الْمَخْتَلِفَةِ، وَلَوْ عَلَى مَرَاكِلٍ مُتَتَابِعَةٍ.

8/ صِنَاعَةُ حَيْلٍ قَوِيٍّ عَامِلٍ، لَا ضَعِيفٍ خَامِلٍ، وَفِي حَدِيثِ النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ -: "الْمُؤْمِنُ الْقَوِيُّ خَيْرٌ وَأَحَبُّ إِلَى اللَّهِ مِنَ الْمُؤْمِنِ الضَّعِيفِ"⁷⁸.

9/ تَحْقِيقُ الْوَصُولِ إِلَى الشُّعُورِ بِالِاسْتِقْرَارِ الْفَرْدِيِّ وَالْجَمَاعِيِّ.

10/ أَلَّا يَكُونَ الْمَجْتَمَعُ عَالَةً عَلَى أَحَدٍ، لَوْفَةٌ مَا يَحْتَاجُ إِلَيْهِ، وَفِي الْحَدِيثِ عَنِ النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ -: "مَا عَالَ مِنْ اقْتِصَادٍ"⁷⁹، وَالْعَمَلُ وَالْكَدُّ مِنْ أَجْلِ الْحَيَاةِ الْكَرِيمَةِ مِنْ خَيْرٍ مَا يَسْعَى إِلَيْهِ الْإِنْسَانُ.

وَكُلُّ مَا سَبَقَ مِنَ الْأُمُورِ يَحْتَاجُ تَحْقِيقَهُ إِلَى رَسْمِ خَارِطَةِ طَرِيقٍ، وَوَضْعِ بَرَامِجٍ مُنَاسِبَةٍ، ثُمَّ السَّعْيُ سَعْيًا حَثِيثًا إِلَى تَنْفِيزِهَا مِنْ خِلَالِ تَصَوُّرَاتٍ وَرُؤْيٍ وَاضِحَةٍ وَجَلِيَّةٍ، وَعَمَلٍ نَظِيفٍ مِنْ كُلِّ الْعَوَائِقِ السَّلْبِيَّةِ.

الْمَبْحَثُ الثَّلَاثُ:

فَاعِلِيَّةُ التَّكَامُلِ وَالتَّرَابُطِ فِي ظِلِّ الْحُكْمِ الرَّاشِدِ.

المطلب الأول: دور الإنسان مع غيره في بناء المجتمع.

فِي ظِلِّ الْحُكْمِ الرَّاشِدِ يَصْبِحُ كُلُّ شَيْءٍ جِزْءًا مِنَ الْآخَرِ، سِوَاءِ الْإِنْسَانِ مَعَ غَيْرِهِ مِنْ بَنِي جَنَسِهِ، أَوْ الْإِنْسَانِ مَعَ الْحَيْوَانِ، أَوْ الْإِنْسَانِ مَعَ الْجَمَادِ، مِنْ حَيْثُ اكْتِمَالُ صُورَةِ الْحَيَاةِ الَّتِي يَصْنَعُهَا الْحُكْمُ الرَّاشِدُ،

77) البخاري، 518/2.

78) مسلم، 4/2052.

79) أحمد، 1/447.

حياة لا تناقض فيما بينها، ولا تعارض، ولا اختلاف في السَّير، فالإِتِّجَاهُ واحد، والغرض من كلِّ جزء في ذلك المجتمع مشترك، يتمثل في المساهمة بتوفير حياة متكاملة مترابطة، لتحقيق الحياة المستقرة المنشودة،

والترابط يكون متحققاً حين تكون المنفعة والفائدة المرجوة من كل جزء في البيئة التي يملأها قانون الحكم الرَّاشِدِ متحققة، لكلِّ جزء بما يتناسب معه، سواء من حيث طبيعته، أو من حيث موضعه الذي هو فيه.

وُيُشَكَّلُ كل ذلك التَّركيب والتَّكوين من الأجزاء، نوعاً من التَّكامل والتَّوافق، والتَّماسك الذي يتناسب مع بيئة الحكم الرَّشيد، وهذا الذي جعل الحياة مختلفة و متميِّزة، بخلاف الحياة فيما سواه من الأحكام.

وإن للإنسان دور في إحداث العلاقة الإيجابية بين عناصر المجتمع، فصناعة ذلك التَّكامل تتحقَّق من حيث إنَّ الإنسان، استطاع بتوفيق الله، ثمَّ بفهمه السَّليم، وحسن تعامله مع مَنْ حوله من المكونات المجتمعيَّة والحياتيَّة، أن يجعل ذاته أداة ربط بين كلِّ مكوِّنات الكون، حين اختار لنفسه أن يكون عنصراً نشطاً فاعلاً، عنصراً إيجابياً، عنصراً مشاركاً في نهضة ذلك المجتمع بحركته الدَّؤوبة، وفهمه الواسع للحياة، التي لم ولن تكتمل إلا بتضافر آثار كل ما هو موجود بذلك المجتمع.

فلا بد إذا من مراعاة إيجابية المجتمع، وجوداً وهدماً، فإيجابية المجتمع المتمثلة في إيجابية أفراده كلَّهم بلا استثناء، يظهر التَّكامل، وتظهر أهميَّته، وبصورة دقيقة وبيَّنة، كما أنَّه بخلاف تلك الإيجابية لن تقوم للحكم الرَّاشِدِ قائمة، وسيؤول أمر ذلك المجتمع إلى الفراغ والبطالة، والتَّلَكُّؤ في سير شؤونه، وتصبح الحياة متذبذبة، بين الاستقرار وعدمه، إن لم يصل حال ذلك المجتمع وتلك البيئة إلى الضَّعف، ثمَّ الفشل والاختفاء لمعامله.

ومعلوم أنَّ من السُّنن الجارية في حياة الخلق، أنَّ التَّكامل والتَّعاضد والتَّوافق والتَّناسر والترابط، من أسباب ديمومة أيِّ أمر، وبراهين صلاحه، وقوة أساسه.

كما إنه متفق عليه كذلك بين سائر الخلق بأن الاجتماع قوّة، قال الله تعالى حكاية عن موسى وأخيه هارون عليهما السلام: (قَالَ سَنَشُدُّ عَضُدَكَ بِأَخِيكَ وَنَجْعَلُ لَكُمَا سُلْطَانًا فَلَا يَصِلُونَ إِلَيْكُمَا ۚ بِآيَاتِنَا أَنْتُمْ وَمَنِ اتَّبَعَكُمْ ۙ الْعَالِيُونَ)⁸⁰، وقال نبينا -عليه الصلّاة والسّلام-: "يد الله مع الجماعة"⁸¹، وفي حديث آخر: "المرء كثير بأخيه"⁸²،

وأنّ التّنازع فشل، قال الله تعالى: (وَلَا تَنَارَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ وَاصْبِرُوا إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ)⁸³.

وقال المهلب بن أبي صفرة:⁸⁴

تأبي العصي إذا اجتمعن تكسراً وإذا افتقرن تكسرت أحاداً⁸⁵

المطلب الثّاني: التّسخير للإنسان في ظلّ الحكم الرّاشد.

ذكر فيما سبق أنّ الإنسان هو صاحب الدّور الفريد في الرّبط بين مكوّنات المجتمع، ولولا ذلك الدّور لتعطّلت كثير من الأدوار التي ينبغي أن تكون ملازمة لكلّ المكونات، كون أيّ جزء في المجتمع يلازمه ما يميّزه، والإنسان نال تكريم الله تعالى له، فكان لزاماً أن يكون له ذلك الأثر، وأن يتميّز بما يقوم به من دور، قال الله تعالى: (وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا)⁸⁶.

(80) الفصص:35.

(81) الترمذي،4/466.

(82) مسند الشهاب: 1/141.

(83) الأنفال:46.

(84) المهلب بن أبي صفرة الأزدي وكنيته أبو سعيد، هو من ولاة الأمويين على خراسان. عيّنه الحجاج عاملاً على خراسان عام (78هـ - 697م) وقام بفتوح واسعة فيما وراء بلاد النهر، شذرات الذهب: 1/91.

(85) شذرات الذهب في أخبار من ذهب، عبد الحي بن أحمد بن محمد ابن العماد العكري الحنبلي، أبو الفلاح، المتوفى: 1089هـ، دار ابن كثير، دمشق - بيروت الطبعة الأولى، 1406 هـ - 1986 تحقيق: محمود الأرنؤوط.

(86) الإسراء:70.

وإنَّ من أعظم ما أكرم به الإنسان أن يميزه الله تعالى بالعقل الذي هو مناط التكليف، وقد ذكر ابن عباس -رضي الله عنهما- عند ذكر سورة الإسراء السابقة، أن التَّفضيل بالعقل.

قال القرطبي -رحمه الله تعالى-: " والصَّحيح الذي يُعوَّل عليه أن التَّفضيل إنما كان بالعقل، الذي هو عمدة التَّكليف، وبه يعرف الله ويفهم كلامه، ويوصل إلى نعمه، وتصديق رسله، إلا أنه لما لم ينهض المراد بعثت الرُّسل وأنزلت الكتب" ⁸⁷.

ويجب إدراك أن هنالك علاقة تربط تسخير ما في الكون للإنسان بالحكم الرَّاشد ، فكلُّ شيء خلقه الله تعالى مسخراً للإنسان، تكريماً من الله سبحانه وتعالى له، يستعمل ما حوله من المخلوقات المنتشرة في الكون بما يمكن له الله منه، قال ربنا -سبحانه وتعالى-: (وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ) ⁸⁸ ، وذلك يعني أن المرء بمقدوره أن يستغل كل ما يمكن ممَّا حوله، ويستفيد منه كلِّما أراد ذلك، وبحسب القدرة التي أعطاه الله تعالى، والحاجة التي يتطلَّبها الحال.

وإنَّما الذي يراد الكلام عليه هنا، أن الإنسان لا يمكن له استغلال ما في السَّموات والأرض من تسخير إلا في ظلِّ الحكم الرَّاشد، ذلك أن الحالة التي يعيشها الإنسان في ظلِّ ذلك الحكم الرَّاشد المتميِّز، تساعد على كلِّ ما يمكن فعله ممَّا هو مسخَّر من الله تعالى، كلِّ بحسب ما هو له.

إضافة إلى أن الاستقرار الذي وفَّره ذلك الحكم، ووضع الأمور في نصابها، والتَّعامل المثالي المتبادل بين الحاكم والمحكوم، وبين الفرد وأخيه في ذات المجتمع، سواء التَّعامل الفردي أو الجماعي، يقوم بدور كبير في التَّعامل بإيجابية متميِّزة بين كلِّ مكوِّنات المجتمع.

87) تفسير القرطبي، 245/10.

88) الحاشية: 13.

وعلى هذا فإنه مادام تسخير الأمور للإنسان حقاً، وأمر نطق به القرآن، فإن كل شخص كامل القوى، أهل للتكليف، قادر بإذن الله أن يستفيد من كل ما في الكون، كيفما كان ذلك الشيء في شكله أو لونه أو مكانه أو وزنه أو حجمه، لأن ذلك الأمر أورده القرآن، والقرآن كلام الله، وكلام الله حق، والحق أحق أن يتبع، قال الله تعالى: (قُلْ لَعِنَ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا)⁸⁹، وقال عز من قائل: (قُلْ هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ، قُلِ اللَّهُ يَهْدِي لِلْحَقِّ، أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ، أَمْ مَنْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يُهْدَى، فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ)⁹⁰، ومما ورد في القرآن عن التسخير، قول الله تعالى: (وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ)⁹¹.

فإذا كان التسخير على ما سبق من الكلام ممكناً، وهو كذلك بحول الله، فإنه لن يقدر المرء على الاستفادة من تسخير الله له ما في السموات والأرض كما ينبغي أن تكون الاستفادة من ذلك ما دام في ظل ظروف غير مهيأة لذلك الخير، أو هو في ظل حكم لا يفقه أهله الغاية من حياة البشرية، ولا يعرفون سوى ظاهر الحياة الدنيا كما قال الله تعالى: (يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ)⁹²، فيؤتمهم بذلك خير كثير، وإن كان الأمر في ظاهره استعمال المتاع الدنيوي، فإنهم وإن كانوا كذلك، فهم في واقع لا جوهر فيما لديهم فيه من أمر الدنيا أياً كان، إضافة إلى فوات أمر آخرتهم.

لأن الذي لم يقرأ أو يفقه، أو يؤمن بوعد الله تعالى لعباده في كتابه، بتسخير كل ما في السموات والأرض له، سيكون عائقاً عن استحلاب فضل الله المنزّل⁹³، من خلال اعتقاده القاصر، أو ضعف إيمانه، وغفلته وتعاميه عما بيد الله تعالى، فضلاً عن أن يكون

(89) الإسراء: 88.

(90) يونس: 35.

(91) الحاثية: 13.

(92) الروم: 7.

(93) تفسير القرطبي: 291/1.

عاملاً على صرف النَّاسِ عن ذلك الخير بقوله أو فعله، جهلاً منه بفضل الله -تعالى- وقدرته، وعظائه الواسع وإحسانه، وأنه سبحانه الحكيم فيما يفعله، يعطي فضله من يريد كرمًا منه، ويمنع من يريد لحكمة يريد لها عدلاً منه، قال الله تعالى: (وَاللَّهُ يُضَاعِفُ لِمَنْ يَشَاءُ، وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ)⁹⁴ ، وقال سبحانه: (وَاللَّهُ يُؤْتِي مُلْكَهُ مَنْ يَشَاءُ، وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ)⁹⁵ ، وقال عز وجل: (قُلْ إِنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ، وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ)⁹⁶ ، وقال عز من قائل: (ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ، وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ)⁹⁷ .

فلاستفادة من تسخير الله تعالى ما في السَّمَاوَاتِ والأَرْضِ، تساعد على بناء مجتمع متكامل، متطافر، مترابط، لأنَّ كلَّ الكون مسخَّر وميسَّر للإنسان، وما عليه إلاَّ استغلاله بصورة أمثل⁹⁸ .

وإنَّ أفضل ما يساعد على ذلك الاستغلال، أن يكون استغلالاً في ظل حكم راشد، يعين الرِّعِيَّةَ ويسهل لهم طريقة الاستفادة مما في الآفاق من مكونات ما سخره الله تعالى لعباده.

وذلك الخير المتمثَّل في جلاء ووضوح حقيقة ما في الكون من خَلْقِ مسخَّر لبني الإنسان، له الأثر الكبير في استكمال صورة الحكم الرشيد، الذي يجمعه بما في الكون من أمور مُسَخَّرَةٍ جامع الحق الإلهي، ونبيل الغاية، ووضوح الهدف.

فحين يكون الكون بما فيه في نظام واحد، وكان للإنسان نصيب فيه، من حيث أنَّه مسخَّر له، يتصرَّف فيه بما ترغب به نفسه، إضافة إلى وجود حكم راشد يحتكم منتسبوه، إلى دين الله تعالى، بفهم سليم، وفقه صحيح، فإنَّ الأمر عند ذلك سيكون على أحسن حال، و يبلغ الأمر فيه غاية الكمال.

94) البقرة: 261.

95) البقرة: 247.

96) آل عمران: 73.

97) المائدة: 54.

98) فتح القدير: 343/4، بتصرف.

وهنا ينبغي إدراك أثر ترابط المكوّنات (الإنسان والحيوان والجماد) في ظلّ الحكم الرّاشد، ودون فصل لأيّ منها، في تلك الحياة الدّائرة ضمن الكون، من حيث سياسة تعامل الإنسان مع الإنسان، وتعامله مع الحيوان، وتعامله مع الجماد، وبما يعود حسن التّعامل المقصود على استقرار الحياة، كي تكون أكثر جمالاً، وتكاملاً بين أجزائها، وتدلُّلاً متبادلاً بين أفرادها، قال الزمخشري: "كل نفع قصد به الإحسان، والله تعالى خلق العالم كله نعمة؛ لأنه إما حيوان وإما غير حيوان، فما ليس بحيوان نعمة على الحيوان، والحيوان نعمة من حيث أن إيجاد حي نعمة عليه، لأنه لولا إيجاد حي لما صح منه الانتفاع، وكل ما أدى إلى الانتفاع وصححه فهو نعمة"⁹⁹، وكلّ ذلك حتّى تكون صالحة للحياة الطّيبّة التي أرادها الله لعبادة المستقيمين على أمره، ولن يفوت على من هو ضمن تلك الحياة الإفادة من الخير الذي وصلت إليه، ولو لم يكن حاملاً لأسباب الحياة الطّيبّة الموعودة، لجهله بتلك الأسباب، أو ضعف إيمانه بها، أو حتى كفره بما له صله بالإيمان.

تلك الكلمات هي خلاصة أثر التّرابط بين مكوّنات المجتمع، من حيث الاشتراك في الأثر، أخذاً وعطاءً، حسناً ومعنىً.

ذلك أنّ كلّ المكونات، أو الجزئيات في أيّ مجتمع، تشكّل الصّورة الواقعيّة له، من حيث المظهر العام، وحقيقة ما هو عليه، سلباً أو إيجاباً.

المطلب الثالث: أثر الحكم الرّاشد في تحقيق الإيجابية في الحياة:

إنّ حقيقة الحياة المتوقّعة للمجتمع الذي يلازمه الحكم الرّاشد، تتمثل في تحقق التّرابط بين مكوّناته، وتفاعلها مع بعض، بصورة مثالية.

فإذا تمّياً للمجتمع الحكم الرّاشد بما يحمله من الأوصاف التي تميّزه عن غيره، وظهر ذلك في مكوناته الثّلاثة التي أُشير إليها (الإنسان والحيوان والجماد)، من خلال التزام

99) الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد الزمخشري جار الله، ت: 538هـ، دار الكتاب العربي - بيروت، ط/3، 1407 هـ، 975/1.

الأوصاف التي يحملها عملاً ومباشرة لها، فإنَّ ذلك سينعكس على الحياة العامَّة، وسنرى أنَّ التكامل بين مكونات المجتمع، من حيث الأثر الذي تركته في المجتمع، صار فاعلاً في توفير الحياة العامَّة التي لا يمكن أن تكون إلا في ظل مجتمع مثالي، يحتكم بحكم رشيد يحمل ذات الصفات.

ترابط المكوّنات والأثر الإيجابي:

إنَّ الأثر الحاصل بسبب التفاعل بين المكوّنات الثلاثة السّالفة الذكر، يصنع آثاراً يبقى مفعولها لأجيال قادمة، وتجد المجتمعات المجاورة والمتواصلة مع ذلك المجتمع النّفع الكبير، والطّموح في التّأسي بذلك المجتمع الذي يتّسم حكمه بالرّاشد.

وإنَّ من الآثار السّارية في المكوّنات المنضّمة إلى المجتمع، استفادة كلِّ من في ذلك المجتمع جميع معاني الحياة الكريمة، وإن كان انضماماً إلى المجتمع نسبياً، بأن يكون مكوّن بما يتناسب معه، والتي لن تكون أقلَّ من أن يعيش الإنسان فيها حرّاً، آمناً، مستور الحال، مرتاح الضّمير، وهادئ البال.

فضلا عن أن يكون في عداد الأثرياء، وأصحاب الأيادي العليا، يُرْكَب ولا ينتظر زكاة غيره، ويؤتَى ولا يأتِي غيره، لاكتفائه بكرم الله له، وهذا وعد الله لعباده بالحياة الطّيّبة، قال سبحانه وتعالى: (مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً)¹⁰⁰.

وإن لم تكن الحياة الطّيّبة هي الأمور المادّيّة فحسب، وهو عين الصّواب، لكنَّ ما يكون أحد أسباب الاستقرار النّفسي، وراحة البال، فذلك يمثل جزءاً من أعظم ملامح الحياة الطّيّبة.

وإنَّ أعظم ما يريح البال وتستقرُّ به النَّفس مطلقاً هو الإيمان بالله تعالى، والرَّضى بما عنده، والانقياد لأمره، وقد كان ابن تيمية رحمه الله يعيش ذلك الحال وهو في أصعب وأحلك الظروف التي يعيشها إنسان يقول: "أنا جنَّتي وبستاني في صدري، أنَّى سرت فهي معي، إن حبسوني فحبسي خلوة، وإن قتلوني فقتلي شهادة، وإن أخرجوني فخروحي سياحة في سبيل الله"¹⁰¹، فيصبح كل هم المؤمن أن تقر عينه بالإيمان والعمل، قال ابن القيم رحمه الله: "فصاحب الهمة العلية أمانيه حائمة حول العلم والإيمان، والعمل الذي يقربه إلى الله ويدنيه من جواره، فأماني هذا إيمان ونور وحكمة، وأماني أولئك خدع وغرور"¹⁰².

المَبْحَثُ الرَّابِعُ:

أقرب طريق للوصول إلى الحكم الرَّاشد.

بما أن الحكم الراشد هو الحكم المثالي الذي يحمل صفاتا تميزه عن غيره، فإنه سيبقى الأمل المنشود، والهدف الذي يسعى إليه كل مؤمل في الحياة الكريمة، وإن الوصول إليه - باعتباره حكماً فريداً، ومتميزاً، ومن مهمَّات الحياة الإنسانيَّة التي بها تسيير أمور النَّاسِ -، يحتاج إلى أن فهم الكيفيَّة التي من خلالها يمكن الوصول إلى ذلك الحكم.

ولأنَّ حكم فريد، كما سبق وأن عرفنا ذلك من خلال مرورنا على أهمِّ مواصفاته، يبقى أن نتعرَّف على الطُّرق الموصلة إليه، باعتبار أنَّ ذلك ممكناً وهو كذلك، لأنَّه بأوصافه يعتبر موافقاً لما يرغب فيه الطَّبَع السَّلِيم، وبه استقرار المجتمعات استقراراً شاملاً لكلِّ مناحي الحياة، ومن أجل ذلك سُمِّي راشداً، وقد سبقت الإشارة إلى حقيقة ذلك الوصف، وأهمِّيَّته، في التعريف.

101) غذاء الألباب في شرح منظومة الآداب، محمد بن أحمد بن سالم السفاريني الحنبلي، تحقيق: محمد عبد العزيز الخالدي، دار الكتب العلمية، 1417 - 1996، 2/469.

102) مدارج السالكين، 1/457.

وفيما يخصُّ تحديد الطَّرِيقِ الموصلة إليه، يأتي الكلام المبيِّن للأمر في المطلِّين الآتين:

المطلب الأوَّل: أساس الحكم الرَّاشد، وأحسن الطُّرق الموصلة إليه.

إنَّ الذي جعل الحكم الرَّاشد أملاً منشوداً، والوصول إليه غاية سَامِيَّة، وهدفاً نبيلاً، وأمنية جليلة القدر، وبه صلاح أمورٍ لا حصر لها، كونه منبثق عن تعاليم سمحة وعظيمة، أصلها دين الله الذي هو سرُّ صلاح أمر الدُّنيا والآخرة.

وللوصول إلى الحكم الرَّاشد لا بدَّ من العلم بأنَّ الإسلام الذي اختاره الله لعباده، ورضيه لهم ديناً، وختم به سائر الأديان، هو أساسه وأصله وقاعدته، وعلى ذلك يكون العمل والامتثال، قال الله تعالى: (الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا)¹⁰³، قال النووي نقلاً عن البغوي: "فأخبر سبحانه وتعالى أن الدين الذي رضيه ويقبله من عباده هو الإسلام ولا يكون الدين في محل القبول والرضا الا بانضمام التصديق إلى العمل"¹⁰⁴، ولم يكن ولن يكون غيره، وبهذا يصبح الأخذ بتعاليمه هو أقصر طريق للوصول إلى حقيقة ذلك الحكم، وبه ينال الإنسان الحياة الطَّيِّبة، لأنَّه (الإسلام)، هو الذي رسم أسبابها، وحدد الطُّرق الموصلة إليها.

فالوصول ممكن، وبيسر وسهولة، إن أخذ بالأسباب المطلوبة، وتوفرت الصِّفات المؤهِّلة، ويتأكد ذلك فيما يأتي:

أولاً: من خلال استقرار مفهوم أنَّ الإسلام أساس الحكم الرَّاشد، واليقين بأفضليَّة ذلك، بل والاعتقاد الجازم باقتضاره عليه، يسهل حينئذٍ الوصول إلى ذلك الحكم المأمول، لأنَّ دين الله واضح وبيِّن، وموافق للطَّبيعة الإنسانيَّة، والنَّفْس البشريَّة، ولا يحتاج النَّاس سوى تطبيقه، كما جاء غضاً طريّاً، دون تحريف ولا تبديل.

103 (المائدة:3).

104 (104) المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، أبو زكريا يحيى بن شرف بن مري النووي، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط/2
145/1.

ثانياً: إنَّ الحياة الصَّالحة الطَّيِّبة إمَّا تكون لأنَّ الإسلام امتزج بكلِّ جزئية فيها، لتوافقه معها، وعدم تعارضه مع جزء منها بأيِّ حالٍ من الأحوال، ولأنَّ الله اختاره ديناً للبشريَّة، وجعله الدِّين الخاتم، فيكون بذلك الأنسب في كلِّ الأحوال لإصلاح حياة البشريَّة، وتسييرها تسييراً صحيحاً سليماً ناجحاً¹⁰⁵،

فالله من خلق وهيئاً الأرض للحياة والعيش عليها، وهو - سبحانه - الذي اختار الدِّين لعباده، وطلب منهم أن يدينوا له بالوحدانيَّة، وأن يخضعوا له ويعبدوه، وجعل الإسلام الدِّين الخاتم، لعلمه بأنَّه دينٌ يصلح لكلِّ زمان ومكان، وأن يتعامل به النَّاس على الدَّوام، وفيه الخير لسائر البشريَّة، فلا يمكن أن يريد من عباده حكماً لحياتهم كما يرضى، وقد اختار ديناً قبل ذلك ورضيه لهم، ثمَّ لا يقع التَّوافق، فذلك ضرب من المحال، وحاشا أن يكون الأمر كذلك.

فكان على هذا لزاماً أنَّ نصير إلى القول السَّابق، ألا وهو الجزم بأنَّ الدِّين الإسلامي دين شامل لكلِّ جوانب الحياة، وبه صلاحها بكلِّ جزئياتها، بل لا يمكن أن تصلح بغيره، في كلِّ زمان ومكان، بل حتى مع غير المسلمين فيما هو عام لمن هو تحت ولاية المسلمين، بخلاف ما يخص المسلمين فلا يسري على غيرهم، قال ابن حزم: "لزوم شريعة الإسلام لكل كافر ومؤمن مستويا بقوله تعالى: (وأن حكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم)"¹⁰⁶، وإنَّ أخذَ بعضُ الخلق في أيِّ زمان ومكان بحكم لا يكون أصله وأساسه تعاليم الإسلام، ووجدوا من خلاله ما يريح بالهم، وتستقرُّ به حياتهم ولو نسبياً، فلأنَّ تلك الأمة أو ذلك المجتمع أخذَ بأسس ارتكز عليها ذلك الحكم وافقت ما جاءت به تعاليم الإسلام، وليس ذلك غريباً، فقد كان أهل الجاهليَّة الأولى يتميَّزون ببعض الأخلاقيَّات ما جعلهم لأجلها

105) شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله، دار الفكر - بيروت،

1398 - 1978، تحقيق: محمد بدر الدين أبو فراس النعساني الحلبي، 267/1، بتصرف.

106) -الإحكام في أصول الأحكام، علي بن أحمد بن حزم الأندلسي أبو محمد، دار الحديث - القاهرة، ط1، 1404هـ،

يؤخذ عنهم ذلك، على اعتبار أنّها من محاسن الأخلاق، وفيما يوافق ذلك قال النبي - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ -: "إِنَّمَا بَعِثْتُ لَأَتَمَّ صَالِحِ الْأَخْلَاقِ"¹⁰⁷.

ونخلص ممّا سبق من الكلام، إلى أمر مهم، ألا وهو:

إنّه لا صلاح ولا استقرار ورغد عيش، ولا حياة إنسانية صحيحة كما ينبغي، إلا بأخذنا بتعاليم الإسلام، الذي اختاره الله لنا ديناً، لأنّه يوافق فطرتنا، وبه سعادتنا، وفيه كل ما نحتاجنا إليه صوارف الأزمان، ومتغيّرات الأحوال، وتقلّبات الليل والنهار، ويكفي أنّهُ اختيار الله لنا، ثمّ رضاه بأن يكون ديننا، وبسببه إن شاء الله سيرضى عنا، قال الله تعالى: (الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا)¹⁰⁸، فله الحمد والشكر دائماً وأبداً.

المطلب الثاني: الحياة الرّضِيَّة في ظل الحكم الرّاشد.

وإذا كان الإسلام هو الدِّين الخاتم، وبه صلاح الحياة بكلّ جزئياتها وكتّياتها، وهو كذلك بلا شكّ، فإنّه لا بدّ إذاً من أن يكون ديناً متوافقاً مع ما وصلت إليه البشرية اليوم، وما أحدثه التّطوُّر والتّحدُّد المختلف الجوانب.

ذلك أنّ الحياة لا تصلح إلا بالدِّين الذي اختاره الله لصلاحها، وحتماً أنّه يحمل توجيهاً لبلوغ الحياة الطّيبية¹⁰⁹، التي وعد الله بها عباده المؤمنين، توجيهاً مناسباً، علّمه من علّمه وجّهله من جهله، قال سبحانه وتعالى: (مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْتَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّه حَيَاةً طَيِّبَةً)¹¹⁰.

(107) أحمد، 2/381.

(108) المائة:3.

(109) الفوائد، عبد الوهاب بن محمد بن إسحاق بن محمد بن منده أبو عمرو، دار الصحابة للتراث - طنطا، الطبعة الأولى،

1412، تحقيق: مسعد عبد الحميد، 1، 134.

(110) النحل: 97.

والحياة حيال ذلك الارتباط بين الدّين والواقع الحضاري والمتقدّم والمتحدّد، تصبح أكثر انسجاماً بين أفرادها بعضهم مع بعض، حياة تجمع بين أصالة الشّرع، وجمال الحاضر، لا تحمل بين طياتها المتناقضات، ولا تتزعزع فيها المبادئ، ولا يعترّيها الخلل الذي يكون في مجتمعات بعيدة عن الدّين، ذلك أنّ دين الله تعالى هو صمّام الأمان، ودليل الرّفعة، وسراج يهدي إلى كلّ فلاح¹¹¹.

ومن لم يعلم عن ذلك، أو يتغابى عنه، فليُنظر إلى كلّ مجتمعات ما قبل الإسلام، التي عاشت الجاهلية بكلّ صورها، قال الله تعالى: (وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنْتُمْ عَلَىٰ شَفَا حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْهَا)¹¹²، أو فليُنظر إلى مجتمعات اليوم التي تعيش جاهليّات القرون والعصور الحديثة، كيف أنّه لا استقرار حقيقيّ بها بحال، (أي الاستقرار المعنوي وإن كان في الظاهر يُرى توفّره)، لا استقرار اقتصادي، ولا سياسي، ولا اجتماعي، ولا حتّى استقرار نفسي، لذا قال ربّنا -عزّ وجل- في بيان الحال الذي كان عليه النّاس قبل ظهور دين الإسلام، كما في الآية السّابقة: (وَكُنْتُمْ عَلَىٰ شَفَا حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْهَا)¹¹³ وقال الله تعالى في حال من أعرض عن هديه وذكره: (وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى)¹¹⁴.

والحالة النّفسيّة السّلبيّة أو الإيجابيّة، تُعدّ ثمرةً لكلّ حالة كان بها استقرار أو لم يكن، ثمّ إنّ في واقع الأمر، لن يستقرّ المجتمع بأفراده وجماعاته ما دامت الأسس مهترئة وغير ثابتة، والأصول متزعزعة ومن المضمون فارغة¹¹⁵، قال الله تعالى: (أَقْمِنُ أَسْسَ بُنْيَانُهُ عَلَىٰ تَقْوَىٰ

111) إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان، محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله، دار المعرفة - بيروت، الطبعة الثانية، 1395 - 1975، تحقيق: محمد حامد الفقي، 23/1.

112) آل عمران: 103.

113) آل عمران: 103.

114) طه: 124.

115) بدائع الفوائد، محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله، مكتبة نزار مصطفى الباز - مكة المكرمة، الطبعة الأولى، 1416 - 1996، تحقيق: هشام عبد العزيز عطا، 520/3.

مَنْ اللَّهُ وَرِضْوَانٍ خَيْرٌ أَمْ مَنْ أَسَسَ بُنْيَانَهُ عَلَى شَقَا جُرْفٍ هَارٍ، فَأَنْهَارَ بِهِ فِي نَارٍ جَهَنَّمَ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ¹¹⁶، وقال سبحانه وتعالى في الآية السَّابِقِ ذَكَرَهَا: (وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكاً وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى)¹¹⁷، بخلاف من كان على بصيرةٍ وهدىٍ من الله، ونور له من ربِّه وخالقه، فهو على خير دائم، وأمره كلُّه إلى خير، قال عز وجل: (أَفَمَنْ يَمْشِي مُكَبِّبًا عَلَى وَجْهِهِ أَهْدَى أَمَّنْ يَمْشِي سَوِيًّا عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ)¹¹⁸.

تَوْصِيَّاتٌ وَمُقْتَرَحَاتٌ:

بالنَّظَرِ إِلَى الكَلَامِ السَّابِقِ، فيما تضمنته عناصر البحث، يمكن ذكر عدد من التَّوصِيَّاتِ والمقترحات التي هي عبارته عن خلاصة لما يدور في البال، وما كتب عن الحكم الرَّاشِدِ في هذا البحث، وتعتبر التَّوصِيَّاتِ والمقترحات الواردة هنا، همًّا يشغل البال، كما أنَّها أملٌ ننتظره واقعاً، إن شاء الله تعالى، كي يكون لبنة تأسيس أو مشاركة لما سبق من الجهود، في سبيل الوصول إلى الحكم الرَّاشِدِ الذي يُرجى أن يكون قريباً بإذن الله تعالى، وما يقام من الأعمال التَّوضِيحِيَّةِ والإرشادية في الأمر بمختلف الأماكن في بلاد الإسلام كلِّها تُمثِّلُ نواةً لجهود كبيرة وهادفة في المستقبل القريب بتوفيق من الله تعالى.

وفيمَا يَأْتِي بعض التَّوصِيَّاتِ والمقترحات:

- 1) إنشاء مؤسسة علميَّة، وأخرى إعلاميَّة، تعملان على نشر ثقافة الحكم الرَّاشِدِ، ودور ذلك الحكم في تحقيق الحياة الرَّاشِدة، من خلال الرُّؤْيُة الإسلاميَّة.
- 2) إيجاد قنوات فضائيَّة ووسائل متخصصَّة، تعمل على إظهار مجتمع افتراضي، يتعامل بالحكم الرَّاشِدِ، ويعيش الحياة الرَّاشِدة، لتقريب التَّعَرُّفِ على تلك الحالة الفريدة، وتشويق النَّاسِ لها من خلال ذلك العمل.

116) التَّوْبَةُ:109.

117) طه: 124.

118) الملك:22.

- 3) إقامة مؤتمرات وندوات علمية، حول الحكم الراشد، وإيجابياته، وأثر ذلك في صناعة الحياة الراشدة.
- 4) إقامة مؤتمرات وندوات علمية وتثقيفية، حول موانع وعوائق إقامة الحكم الراشد، الداخليّة والخارجيّة، ووضع الحلول والمعالجات المقترحة.
- 5) إعداد مناهج دراسية، وتدريبية، تهدف إلى تأهيل الأجيال والمجتمعات المسلمة، على فترات منتظمة، تحمل ثقافة الحكم الراشد، والحياة الراشدة.
- 6) إعداد دراسة تاريخية تقديرية، بخصوص فترات الحكم الراشد خلال العهد الإسلامي، وكذلك العهد المعاصر، وإن كان تحقق الرشد بدرجة نسبية.
- 7) تحليل حياة وسير الشخصيات التي لها دور في تسيير الأمة نحو الحكم الراشد، في الماضي والحاضر، من خلال أثرهم وبصماتهم التي تركوها، للاستفادة من تجارب تلك النماذج، ومعرفة ما تميّز به من الصفات المؤهلة، وتدريب ذلك للأجيال.
- 8) وضع دراسة تقييمية لكل المجتمعات المسلمة اليوم، من خلال عرضها على مواصفات الحكم الراشد، التي يمكن وضعها من خلال التداولات العلمية المختلفة، لبيان مدى قرب ذلك المجتمع وبعده بالنسبة لتوفر صفات الحكم الراشد، وكذلك بيان إمكانية وصول الحكم الراشد إلى ذلك المجتمع، بالتحديد الزمني التقريبي.
- 9) وضع دراسة مقارنة بين ما تسعى إليه حكومات العالم اليوم، المسلمة وغيرها، من وضع مستوى معين للحكم المتميز، بحسب ما تعتقده، مع ما يجب أن يكون عليه الحكم الراشد، من خلال الرؤية الإسلامية.
- 10) وضع دراسة علمية لبيان ميزات الحكم الراشد، وأثره على الفرد والمجتمع والأمة، وبيان سلبيات تعيبه، أو تغييبه.
- 11) إعداد مادة قصصية وتاريخية، لتثقيف وتوعية الأجيال، بحوادث واقعية، لها ارتباط بفترات من الحكم الراشد في الماضي والحاضر.

المَصَادِرِ وَالْمَرَاجِعِ

القرآن الكريم.

-الإحكام في أصول الأحكام، علي بن أحمد بن حزم الأندلسي أبو محمد، دار الحديث - القاهرة، ط/1، 1404هـ.

-أحكام القرآن، أحمد بن علي الرازي الجصاص أبو بكر، دار إحياء التراث العربي - بيروت، 1405، تحقيق: محمد الصادق قمحاوي.

-إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، محمد بن محمد العمادي أبو السعود، دار إحياء التراث العربي - بيروت.

-إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان، محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله، دار المعرفة - بيروت، الطبعة الثانية، 1395 - 1975، تحقيق: محمد حامد الفقي.

-بدائع الفوائد، محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله، مكتبة نزار مصطفى الباز - مكة المكرمة، الطبعة الأولى، 1416 - 1996، تحقيق: هشام عبد العزيز عطا.

-التحرير والتنوير، تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد-، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي (المتوفى: 1393هـ)، الدار التونسية للنشر - تونس 1984.

-تفسير القرآن العظيم، المؤلف: إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي أبو الفداء، دار الفكر بيروت، 1401هـ.

-الجامع الصحيح المختصر، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي، دار ابن كثير، اليمامة - بيروت، الطبعة الثالثة، 1407 - 1987، تحقيق: د. مصطفى ديب البغا.

-الجامع الصحيح سنن الترمذي، محمد بن عيسى أبو عيسى الترمذي السلمي، دار إحياء التراث العربي - بيروت، تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرون.

-جامع البيان عن تأويل آي القرآن، محمد بن جرير بن يزيد بن خالد الطبري أبو جعفر، دار الفكر بيروت، 1405هـ.

-الجامع لأحكام القرآن، محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرج القرطبي أبو عبد الله، دار الشعب القاهرة.

-سنن أبي داود، سليمان بن الأشعث أبو داود السجستاني الأزدي، دار الفكر، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد.

- سنن ابن ماجه، محمد بن يزيد أبو عبدالله القزويني، دار الفكر - بيروت، تحقيق : محمد فؤاد عبد الباقي.
- سنن البيهقي الكبرى، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى أبو بكر البيهقي، مكتبة دار الباز - مكة المكرمة ، 1414 - 1994، تحقيق : محمد عبد القادر عطا.
- السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار، محمد بن علي بن محمد الشوكاني، دار الكتب العلمية - بيروت، ط/1، 1405، تحقيق : محمود إبراهيم زايد.
- شذرات الذهب في أخبار من ذهب، عبد الحي بن أحمد بن محمد ابن العماد العكري الحنبلي، أبو الفلاح (المتوفى: 1089هـ)، دار ابن كثير، دمشق - بيروت الطبعة: الأولى، 1406 هـ - 1986 تحقيق: محمود الأرناؤوط.
- شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله، دار الفكر - بيروت ، 1398 - 1978، تحقيق : محمد بدر الدين أبو فراس النعساني الحلبي.
- صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، محمد بن حبان بن أحمد أبو حاتم التميمي البستي، مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة الثانية ، 1414 - 1993، تحقيق : شعيب الأرناؤوط.
- صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج أبو الحسين القشيري النيسابوري، دار إحياء التراث العربي - بيروت، تحقيق : محمد فؤاد عبد الباقي.
- الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله، مطبعة المدني - القاهرة، تحقيق : د. محمد جميل غازي.
- عون المعبود شرح سنن أبي داود، محمد شمس الحق العظيم آبادي أبو الطيب، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الثانية ، 1415.
- غذاء الألباب في شرح منظومة الآداب، محمد بن أحمد بن سالم السفاريني الحنبلي، تحقيق: محمد عبد العزيز الخالدي، دار الكتب العلمية، 1417 - 1996.
- فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني اليمني المتوفى: 1250هـ، دار ابن كثير، دار الكلم الطيب - دمشق، بيروت الطبعة: الأولى - 1414 هـ.
- فضيلة العادلين من الولاة، أبو نعيم أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق بن موسى بن مهران الأصبهاني (المتوفى: 430هـ)، تحقيق : مشهور حسن محمود سلمان، دار الوطن - الرياض، الطبعة: الأولى، 1418 هـ - 1997 م.

- الفوائد، عبد الوهاب بن محمد بن إسحاق بن محمد بن منده أبو عمرو، دار الصحابة للتراث - طنطا، الطبعة الأولى ، 1412، تحقيق : مسعد عبد الحميد.
- فيض القدير شرح الجامع الصغير، عبد الرؤوف المناوي، المكتبة التجارية الكبرى - مصر، ط/1 ، 1356، تعليق: ماجد الحموي.
- الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد الزمخشري جار الله ، ت: 538هـ، دار الكتاب العربي - بيروت، ط/3، 1407 هـ.
- لسان العرب، محمد بن مكرم بن منظور الأفرقي المصري، دار صادر - بيروت.
- مختار الصحاح، محمد بن أبي بكر بن عبدالقادر الرازي، مكتبة لبنان ناشرون - بيروت.
- الطبعة طبعة جديدة ، 1415 - 1995، تحقيق : محمود خاطر.
- المستدرک علی الصحیحین، محمد بن عبدالله أبو عبدالله الحاكم النيسابوري، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى ، 1411 - 1990، تحقيق : مصطفى عبد القادر عطا.
- مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله، دار الكتاب العربي - بيروت، الطبعة الثانية ، 1393 - 1973، تحقيق : محمد حامد الفقي، ط1.
- مدارك التنزيل وحقائق التأويل، أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود النسفي الحنفي، ت 710 هـ ، دار الكتب العلمية بيروت، تحقيق زكريا عميرات.
- مسند الإمام أحمد بن حنبل، أحمد بن حنبل أبو عبدالله الشيباني، مؤسسة قرطبة - القاهرة.
- مسند الشهاب، محمد بن سلامة بن جعفر أبو عبد الله القضاعي، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط/2، 1407 - 1986، تحقيق : حمدي بن عبد المجيد السلفي.
- المعجم الكبير، سليمان بن أحمد بن أيوب أبو القاسم الطبراني، مكتبة العلوم والحكم - الموصل، ط/2، 1404 - 1983، تحقيق : حمدي بن عبدالمجيد السلفي.
- المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، أبو زكريا يحيى بن شرف بن مري النووي، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط/2.
- نيل الأوطار من أحاديث سيد الأخيار شرح منتقى الأخبار، محمد بن علي بن محمد الشوكاني، إدارة الطباعة المنيرية، تعليق محمد منير الدمشقي.
- الموقع الشامل موسوعة البحوث على شبكة الانترنت
http://bohotti.blogspot.com.tr/2015/04/blog-post_556.html

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

KİTAP DEĞERLENDİRMESİ

Hasan MAÇİN*

Kitâbu'n-Nâsîh ve'l-Mensûh fî Kitâbillâhi Teâlâ

(كتاب الناسخ والمنسوخ في كتاب الله تعالى)

Müellif: Katâde bin Diâme es-Sedûsî (ö.117 h.)

Eserin Muhakkiki: Dr. Hâtim Salih ed-Dâmin'dir.

Yayın yeri ve zamanı: Müessesetü'r-Risâle, İkinci Baskı, Beyrut, 1985

Müellif

Künyesi: Ebu'l-Hattâb Katâde bin Diâme bin Katâde bin Azîz es-Sedûsî el-Basrî'dir.¹

Hicri 60 yılında bedevi bir ailede âmâ olarak dünyaya geldi. Büyüyünce ilim tahsil etmeye başladı ve zamanının hafızlarından oldu.² Said bin el-Müseyyeb ve Hasan-ı Basrî'nin derslerine devam etti.³ Said bin el-Müseyyeb ve Hasan-ı Basrî'nin yanı sıra, Enes bin Malik, Ebu Said el-Hudrî, İbn-i Sirîn, Atâ bin Ebi Rebâh ve İkrime'den rivayette bulundu.⁴

Eyyûb es-Suhtiyânî Ma'mer bin Abdirrazzâk, Hemmâm bin Yahya, Said bin Ebi Arûbe, Ebân b. Yezîd, el Evzâî, Ebû Hanîfe ve başkaları da kendisinden rivayette bulunmuşlardır.⁵

Katâde'nin güçlü bir hafızaya sahip olduğu birçok âlim tarafından kabul edilmektedir. Hadiste güvenilir, sika ve hüccet kabul edilmiştir.⁶ Soy bilimini, Arapçayı, dili ve Arap tarihini iyi bilirdi. Kendisi, hafızasının kuvvetli oluşunu şöyle

* Yrd. Doç. Dr., Adıyaman Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Hukuku Anabilim Dalı, Öğretim Üyesi, e-posta: gegeri@gmail.com

1 İbn Kuteybe, Ebu Muhammed ed-Dineverî, (Thk. Servet Akâşe) *El-Meârif*, el-Heyetu'l-Misriyye, Kahire, 1992, 462; el-Bustî, Muhammed bin Hibbân, (Marzuk Ali İbrahim), *Meşâhîr-u Ulemâi'l-Emsâr*, Dâru'l-Vefâ, Mansûre, 1991, 96.

2 el-Bustî, 96.

3 Es-Sem'ânî, Abdülkerim b. Muhammed, (Thk. Abdurrahman b. Yahya el-Muallimî ve dgr.), *el-Ensâb*, Meclis-u Dâireti'l-Meârifî'l-Osmâniyye, Haydarabat, 1962, 103.

4 İbn Hacer, el-Askalânî, *Tehzîbu'l-Tehzîb*, Matbaatu Dâirati'l-Meârif en-Nizâmiyye, Hindistan, hicri 1326, VIII, 351.

5 İbn Hacer, VIII, 352; Birışık, Abdülhamit, "KATÂDE b. DÎÂME", *DİA*, 2002, XXV, 22.

6 İbn Sa'd, Ebu Abdillâh Muhammed (Thk. Muhammed Abdulkadir Atâ), *et-Tabakâtu'l-Kubrâ*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1190, VII, 171, 172; Zehebî, Şemsuddin, *Tezkîratu'l-Huffâz*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1998, I, 92, 93.

ifade etmiştir: “Bir muhaddise hiçbir zaman bana tekrar et demedim ve kulakla-
rım ile duyduğum bir şey yoktur ki onu ezberlemeyeyim.”⁷

Katâde, ilminin derinliğine ve hafızasının kuvvetine rağmen cerhten sâlim ola-
mamıştır. Onun kaderden söz ettiği sonradan bu görüşünden döndüğü söylenmiş-
tir. Tedlisle itham edilmiş⁸ olmasına rağmen hadiste hüccet kabul edilmiş olması⁹
onunla ilgili bir güven probleminin bulunmadığını göstermektedir.¹⁰

Katâde'nin vefat tarihi ve yeri konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür.
Çoğunlukla hicri 117 yılında Vasıt'ta vefat ettiği söylene de,¹¹ El-Esma'î, onun
Basra'da vefat ettiğini ileri sürmüştür. Onun 118 yılında 57 yaşında vefat ettiğini
söyleyenler de olmuştur.¹²

Eserleri:

- Dâvudî, onun bir tefsirinin olduğunu bunu kendisinden Şeybân bin Abdir-
rahman et-Temîmî'nin rivayet ettiğini söylemiştir.¹³ Bu eserin günümüze
ulaşır ulaşmadığı bilinmemektedir.¹⁴
- Tanıtımını yaptığımız kitap olan *Kitâbu'n-Nâsîh ve'l-Mensûh* da aynı şe-
kilde onun eseridir.

Kitâbu'n-Nâsîh ve'l-Mensûh Adlı Eseri

Muhakkik, kitabın önsözünde, tahkik ettiği kitabın önsözü olmadığı için, söz
konusu önsözü aynı zamanda kitap için de birer önsöz mahiyetinde olduğunu
belirtmektedir. Önsözde öncelikle nesih kavramı üzerinde durmaktadır. ‘Neshin
Sözlük ve Terim Anlamı’, ‘Neshin Gerçekleştiği Yerler’, ‘Nesih ile Bedâ Ara-
sındaki Fark’, ‘Nesih ile Tahsis Arasındaki Fark’ ve ‘Nesih İlminin Faziletleri’
önsözde yer verilen başlıklardır.

Muhakkik bundan sonraki bölümde nesih konusunda çalışmaları olan müellif-
lere ait uzun bir liste vermektedir. Kronolojik sıraya göre verilen listede nesih ko-
nusunda çalışmaları bulunan yaklaşık yetmiş müellif yer almaktadır.¹⁵ Söz konusu
listede Katâde'nin tanıtımını yaptığımız eseri, Ata bin Müslim, (v. 115 h.) den

7 İbn Hacer, VIII, 354.

8 Tedlis; râvinin görüşmüş olduğu kimseden işitmediği halde işittiği ya da aynı asırda yaşayan birisiyle
görüşmediği halde gördüğü zanmını uyandıracak şekilde rivayette bulunmasıdır.

9 Zehebî, I, 93.

10 Birşık, a.g.m, 22.

11 Birşık, a.g.m, 22.

12 İbn Sa'd, VII, 173.

13 *Tabakâtu'l-Müfessirîn*, 2/43.

14 Birşık, a.g.m, 23.

15 Söz konusu liste kitabın 10-16. Sayfaları arasında yer almaktadır.

sonra ikinci sırada yer almaktadır. Verilen uzun listeden sonra Nâsîh ve Mensûh Konusunu Çalışan Çağdaş Müellifler ve eserlerine de yer verilmektedir.

Kitabın bundan sonraki başlığı ‘Katâde bin Diâme ve Kitabı’ şeklindedir. Muhakkik bu bölümde öncelikle Katâde bin Diâme’nin biyografisine yer vermektedir.¹⁶ Sonrasında ise Katâde bin Diâme’ye nispet edilen, tanıtımını yaptığımız *Kitâbu’n-Nâsîh ve’l-Mensûh* adlı eseri hakkında bilgi vermektedir. Muhakkik, Katâde’nin nâsîh ve mensûh ile alakalı bir kitap telif ettiğini ihtimalden uzak görmekle birlikte, birçok müellifin ondan yaptığı nakillerin söz konusu kitabın Katâde’nin görüşlerinin sonraki dönemde bir araya getirilmiş hali olduğu ile ilgili şüpheleri ortadan kaldırdığını belirtmektedir. Bu görüşünü İslâm âlimlerinin, kitapların tasnif işinin hicri ikinci asrın ortalarında başladığı, şeklindeki ortak kanaatleriyle gerekçelendirmektedir.¹⁷ Muhakkikin bu konuda son söylediği; yayınladığı metnin, şeyhinden duyduklarını tedvin eden Hemmâm bin Yahya’nın rivayetiyle geldiği ve bu rivayetlerin daha sonra konu ile ilgili musanniflerin itimat ettikleri kitaplar olarak anıldığıdır.¹⁸

Kitabın el yazmasıyla ilgili olarak da şunları söylemektedir: Yeni ve iyi bir nüshadır. Alışılmış hatla yazılmış ve içinde bazı şekiller (harekeler) vardır. Paragraf başları kırmızı ile yazılmıştır. Söz konusu nüsha **Dâru’l-Kutubi’z-Zâhiriyye**’de 7899 sayılı grupta muhafaza edilmektedir.¹⁹ Bu arada el yazmanın bir sureti de kitaba eklenmiştir.²⁰

Tahkik yöntemi olarak, Kur’ân ayetlerini parantez içerisine, kendi eklediklerini ise köşeli paranteze almıştır. Meşhur şahsiyetleri kısaca tanıtmış, detaylı bilgiler için referanslar vermiştir. Kitabı belgelendirmek için Mekki ve en-Nuhhas’ın kitaplarında vermiş oldukları Katâde’nin sözlerine sık sık işaret etmiştir.

Tahkik yönteminden sonra Muhakkik, Katâde’nin kitabını aktarmaktadır. Kitabı aktaran raviler sondan başa doğru şu şekildedir:

1. Ebu’l-Harem Mekki bin Abdirrahman bin Said bin Atik.
2. el-Hâfız Şeyhu’l-İslâm Fâhru’l-Enâm Cemâlu’l-Huffâz Ebu Tâhir Ahmed bin Muhammed bin Ahmed bin Muhammed bin İbrahim bin Sulfe es-Selefi el-Esbehânî.
3. Eş-Şeyh Ebu Huseyin el-Mubârek bin Abdulcebbâr bin Ahmed es-Sayrafi.
4. Ebu Tâhir Muhammed bin Ali bin Yusuf bin el-Allâf.

16 Söz konusu bilgiler sayfa 18-22 arasında yer almaktadır.

17 Bkz. s. 23.

18 Bkz. s. 23.

19 Bkz. s. 24.

20 Resimler için bkz. s. 25-29.

5. Ebu Bekir Ahmed bin Cafer İbn Muhammed bin Silm el-Huttelî.
6. Ebu Halife el-Fadl bin el-Habbâb el-Cumahiy.
7. Muhammed bin Kesîr el-Abdî.
8. Hemmâm bin Yahya.

Kitabın bundan sonraki kısmında Katâde'nin Kur'ân-ı Kerîm'in nâsîh ve mensûh ayetleri ile ilgili görüşleri yer almaktadır. Bu anlamda ilk olarak Bakara suresindeki ayetler ele alınmıştır. En uzun sûre olması ve Medine dönemine ait olması, doğal olarak en fazla üzerinde durduğu sure, Bakara suresi olmuştur. Bakara suresini sırasıyla şu sureler takip etmiştir: Âl-i İmrân, Nisâ, Mâide, En'âm, Enfâl, Tevbe, Nahıl, İsrâ, Ankebût, Câsiye, Ahkâf, Muhammed, Mücâdele, Haşr, Mumtehine ve Muzzemmil.

Bundan sonra 'Kur'ân'daki Medenî Sureler' başlığı yer almaktadır. Söz konusu başlığın altında şu surelerin isimleri yer almaktadır: Bakara, Âl-i İmrân, Nisâ, Mâide, Enfâl, Berâe (Tevbe), Ra'd, Nahl, Hicr, Nûr, Ahzâb, Muhammed, Fetih, Hucurât, Rahmân, Hadîd'den (يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ) / Ey Peygamber! Allah'ın sana helal kıldığın niçin haram kılıyorsun?)²¹ kadar ki on sûre (Mücâdel, Haşr, Mumtehine, Saff, Cuma, Münâfikûn, Teğâbûn, Talâk, Tahrîm), Zilzâl ve Nasr sureleri Medenî, Kur'ân'ın diğer sûreleri ise Mekki'dir.

Medenî olan surelerin isimlerinden sonra Katâde'nin talabesi Hemmâm'dan, onun Kelbî'den, onun da Ebu Salih'ten rivayetle Kur'ân'da ilk inen ayetlerin Alak suresinin başındaki ayetler olduğu, Katâde'nin de aynı görüşte olduğu, sonra Kalem ya da Müddessir suresinin ilk üç ayetlerinin indirildiği nakledilmiş, son olarak da İbn Abbas'tan yapılan bir nakille; Kur'ân'ın bir bütün olarak dünya semasına indirildiği sonra da üçer, beşer, daha az, ya da daha çok olarak taksit taksit yeryüzüne indirildiği belirtilmiştir. Allah'a hamd, Peygambere (s.a.s.) salavatla kitap nihayetlendirilmiştir.

Ele aldığı ayetler dikkate alındığında yazarın nesih ile ilgili teorik tartışmalara girmedığı, sadece birbirlerini neshettiğini düşündüğü ayetleri ele aldığı görülür. İlgili ayetler dikkatle incelendiğinde Katâde b. Diâme'nin o zamanın anlayışına uygun olarak nesih kavramını fıkıh usulündeki teknik anlamını aşan bir kavramsal çerçevede gördüğü, âmın tahsisi, mutlakın takyidi, mücmel, müphemini beyanı ve istisna gibi durumları da bu kapsamda düşündüğü anlaşılmaktadır.²²

Kitabın ismi, her ne kadar sadece Kur'ân'nın nâsîh ve mensûhu ile ilgili çağrışımı yapsa da, Mescid-i Aksa'ya yönelmeyi emreden herhangi bir ayetin olmama-

21 Tahrîm, 66/1.

22 Bu dönemdeki nesih anlayışı için bkz. Şimşek, Sait, Hayat Kaynağı Kur'ân Tefsiri, Beyan Yayınları, İstanbul, 2012, I, 137, 138; Koca, Ferhat, "Nesih", *DİA*, 2006, XXXII, 582, 583.

sına rağmen, Mescid-i Haram'a yönelmeyi emreden ayetlerin mevzu bahis edilmiş olması, yazarın neshi Kitapla sınırlı tutmadığını, Sünnet'i nesheden ayetleri de bu kapsamda düşündüğünü söyleyebiliriz.

Kitap, muhakkikin yararlandığı eserlerin listesi (bibliyografya) ile son bulmaktadır.

Kaynakça

- el-Bustî**, Muhammed bin Hibbân, (Marzuk Ali İbrahim), *Meşâhîr-u Ulemâi'l-Emsâr*, Dâru'l-Vefâ, Mansûre, 1991.
- es-Sem'ânî**, Abdulkirim b. Muhammed, (Thk. Abdurrahman b. Yahya el-Muallimî ve dgr.), *el-Ensâb*, Meclis-u Dâireti'l-Meârifî'l-Osmâniyye, Haydarabat, 1962.
- İbn Hacer**, el-Askalânî, *Tehzîbu't-Tehzîb*, Matbaatu Dâirati'l-Meârif en-Nizâmiyye, Hindistan, hicri 1326.
- İbn Kuteybe**, Ebu Muhammed ed-Dineverî, (Thk. Servet Akâşe) *El-Meârif*, el-Heyetu'l-Mısriyye, Kahire, 1992.
- İbn Sa'd**, Ebu Abdillâh Muhammed (Thk. Muhammed Abdulkadir Atâ), *Et-Tabakâtu'l-Kubrâ*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1190.
- Koca**, Ferhat, "Nesih", *DİA*, 2006.
- Şimşek**, Sait, Hayat Kaynağı Kur'ân Tefsiri, Beyan Yayınları, İstanbul, 2012.
- Zehebî**, Şemsuddin, *Tezkiratu'l-Huffâz*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1998.



KİTAP TANITIMI

Ahmet TOKER*

İlk Üç Asır Kelam Tartışmaları ve Taberî

Yazar: Yrd. Doç. Dr. Naif YAŞAR

Yayınevi: Ankara Okulu Yayınları

Basım yeri ve Tarihi: Ankara 2016

İslamî İlimlerin sistematize edilme evresi, hicri 2. asrın ikinci çeyreğinden başlayarak hicri 4. asrın ilk çeyreğine denk gelmektedir. Bu sebeple de ilk dört asrın İslam düşünce tarihi açısından önemi çok büyüktür. Tanıtımını yapacağımız eserde, yazar bu noktanın önemine binaen şu ifadeleri kullanmaktadır: “*İslamî fikriyatın teşekkülünde ilk dört asır büyük bir öneme sahiptir. Zira temel İslam İlimlerinin doğuşu ve sistematize edilişi bu döneme denk gelmektedir. Fırkalar dönemi diyebileceğimiz bu dönemde İslam Devleti'nin büyümesi ve Müslümanların yeni kültürlerle karşılaşması, beraberinde yeni problemleri de getirmiştir. İslamiyetin ilk yıllarında sorgulanmadan kabul edilen dinî düşünceler bu dönemlerde sorgulanmaya başlamıştır. Siyasî çekişmelerin de tahrikiyle İslam âlimleri arasında birçok kelamî konuda ihtilaflar ortaya çıkmış ve bu ihtilaflar paralelinde birbirinden farklı görüşleri olan fırka ve fırka alt kolları tezahür etmiştir.*”

Hicri 4. asrın başlarında vefat eden Taberî, hem teşekkül devrinin son halkalarından olması hem de tefsir, hadis, kelam, tarih, fıkıh gibi sahalarda yetkin bir kişi olarak tanınması, O'nun İslam kültür mirasındaki önemini oldukça artırmaktadır. Taberî gibi birçok alanda söz söyleme yetisine sahip şahsiyetlerin, her alanın kendine has kriterleriyle daha spesifik olarak incelenmesi büyük önem arz etmektedir.

Ankara Okulu Yayınlarından çıkan, *İlk Üç Asır Kelam Tartışmaları ve Taberî* adlı eser Adıyaman Üniversitesi Öğretim Üyesi, Yrd. Doç. Dr. Naif YAŞAR'a ait. Müellifin tefsir alanında yapmış olduğu doktora çalışması olan eser, adından da anlaşılacağı gibi hicri ilk üç asırdaki kelamî tartışmaları Taberî özelinde ele almaktadır.

Müfessir, Muhaddis, Tarihçi ve Fakih kişiliğiyle tanınan Muhammed b. Cerir et-Taberî'nin (öl. 310/923), *Câmiu'l Beyan 'an Te'vîli Âyi'l- Kur'an* adlı otuz

* Adıyaman Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tasavvuf Anabilim Dalı, Araştırma Görevlisi.

ciltlik dev eseri başta olmak üzere, Taberî'nin diğer eserlerinin de incelenmesiyle meydana gelen kitap, yorucu ve uzun bir çalışmanın ürünü.

Eser; 349 sayfa olup, önsöz, giriş, dört bölüm, sonuç ve değerlendirme kısmından oluşmaktadır.

Yazar giriş kısmında, araştırmanın konusu ve metodunu özetlemiş, daha sonra da Taberî'nin ilmî kişiliği, Taberî'nin eserleri ve yanlışlıkla Taberî'ye isnâd edilen eserler hakkında ayrıntılı bilgilere yer vermiştir. Ayrıca Taberî Tefsiri'nin kaynakları, Taberî'nin tefsirinde zayıf rivayet kullanıldığına dair eleştiriler ve Taberî'nin gerekçeleri ve de kitabın da asıl konusu olan Taberî'nin itikadî görüşleri üzerine yapılan çalışmaları, ayrı ayrı başlıklar altında incelemiştir.

Kitabın ana metni dört bölümden oluşmaktadır. Müellif bölüm başlıklarını sırasıyla; İman, İlahiyat, Ahiret, İmamet/Hilafet şeklinde belirlemiştir. Her bölüm başlığı altında, ilk üç asırda tartışılan kelimî meseleler, alt başlıklara ayrılarak, ayrıntılı şekilde incelenmiştir. İman bölümü altında; İmanın tarifi, İman konulu bazı tartışma alanları, İlahiyat bölümünde; Allah'ın sıfatları, Ru'yetullah, İrade, Tevfik ve Hızlân, Teklif-i Ma Lâ Yutâk, Kader, üçüncü bölüm olan Ahiret bölümünde; Kabir Azabı ve Münker-Nekir, Cennet ve Cehennem'in Ebediliği, Kebâir ve Şefaât konusunu, son bölüm olan İmamet/Hilafet kısmında ise; Hilafetin Zorunluluğu, Hilafetin Kureyşiliği, "Halife Nas ile Belirlenmiş Midir ?" sorusunu, Hilafette en üstünlük ve de Zalim İmama İtaat başlıklarını incelemiştir.

Sonuç ve Değerlendirme kısmında, yazar, Taberî tefsirinin niçin kelimî ögeler barındırdığını şu ifadelerle açıklar: "*Taberî, neden tefsirinde fırkalar arasında tartışmalara sahne olan kelami konuları işlemiş olabilir ? Çünkü kelimî bütün İslami İlimlerin ana kaynağı Kur'an'dır. Dolayısıyla Taberî; kıraat, fıkıh, hadis ve kelimî gibi ilimlerde müstakil eserler yazmış olmasına rağmen, bu ilimleri mücmel bir şekilde tefsirinde de işlemiştir. Bunun başka bir sebebini de kendi döneminin kelimî anlayışında aramak gerekir. Zira o dönemde kelimî ilmi; fıkıh, hadis, Arap dili gibi sistematize edilmediğinden, kelami konular makâlât türü eserlerde (Hayyât, el-İntisâr, Eş'arî, Makâlât,...) tezahür ediyordu. Keza tefsirin konuları da net bir şekilde belirlenmediğinden, bu saydığımız ilimlerin herhangi birisini tefsirde işlemek, ilimlerin tasnifi açısından bir sorun teşkil etmiyordu.*" açıklamalarında bulunur.

Taberî'nin kelami meselelerdeki pozisyonu hakkında ise: "*Bazılarına göre Selefi, bazılarına göre koyu bir Ehl-i Sünnet taraftarı, bazılarına göre Ashabü'l Hadis'ten biri ve diğer bazılarına göre ise Eş'arî kelimîcilerinin prototipidir. Fakat kanaatimizce bu tanımların hiçbirisi tam olarak Taberî'nin kelami konumunu yansıtmaz.*" diyerek Taberî'yi belli bir kalıba koymanın zorluğuna dikkat çeker.

Kitabın dikkat çeken en önemli özelliđi, müellifin sahip olduđu geniş dil yelpazesi sayesinde, hem klasik kültürümüze ait tespitleri hem de batıda yapılmıř çalıřmalarda ortaya konan yorumları bir arada görmemizi sađlamasıdır.



YAYIN VE YAZIM İLKELERİ

GENEL İLKELER

1. İslami İlimler Arařtırmaları Dergisi, dini arařtırmalar alanında bilimsel, akademik ve hakemli bir dergidir. Mayıs ve Kasım aylarında olmak üzere yılda iki sayı yayımlanır.
2. İslami İlimler Arařtırmaları Dergisi, dini arařtırmalar alanında, Türkiye içinden ve dıřından katkıda bulunanların özgün makale ve eviri makalelerinin yanı sıra arařtırma notları ile kitap, sempozyum ve konferans tanıtımlarını ve nostalji çalıřmalarını içerir. Bu alanlarla ilgilenen tüm arařtırmacılara açık olan dergide, söz konusu alanlar dıřındaki arařtırmaların yayımlanmasına editörler kurulu karar verir.
3. Gönderilen tüm çalıřmalar, editörler kurulunun onayından geçerek yayımlanır.
4. Yayımlanan yazıların bilim, hukuk ve dil sorumluluęu yazarlarına aittir.
5. Derginin yayın dilleri Türkçe, Arapça ve İngilizce olup dięer dillerdeki arařtırmaların yayımlanmasına editörler kurulu karar verir. Dergide yayımlanan yazılar iade edilmez.

YAYIN İLKELERİ

1. İslami İlimler Arařtırmaları Dergisi yayımlanması istenen arařtırmalar bilimsel, orijinal ve alana katkı saęlama özelliklerine sahip olmalıdır. Gönderilen yazılar daha önce yayımlanmamıř, yayımlanmak üzere bařka dergiye gönderilmemiř veya yayım için kabul edilmemiř olmalıdır. Ayrıca yayımlanmıř bir arařtırmayla büyük oranda benzerlik gösteren yazılar da deęerlendirmeye alınmaz. Herhangi bir bilimsel toplantıda sunulmuř ve yayımlanmamıř olan yazılarda, toplantının adı, yeri ve tarihi dipnot olarak belirtilmelidir.
2. İslami İlimler Arařtırmaları Dergisine gönderilen arařtırmalar, editörler tarafından genel olarak řekil ve içerik yönünden incelenerek dergide yayınlanmaya deęer olup olmadıęına karar verilir ve uygun arařtırmalar daha sonra konunun uzmanı iki hakeme gönderilir. Hakemler bilimsel ve teknik açıdan yaptıkları objektiflik esasına dayalı deęerlendirmeyi ‘‘Hakem Deęerlendirme Raporu’’yla editörler kuruluna bildirir.
3. Bir arařtırmanın yayımlanıp yayımlanmaması, hakemlerin belirttikleri

“Yayımlanabilir”, “Düzeltilmelerden sonra yayımlanabilir” ve “Yayımlanamaz” seçenekleriyle sunulan görüşlerle karara bağlanır.

4. Bir araştırmanın yayımlanabilmesi için en az iki hakemin olumlu yönde görüş belirtmesi gerekir.
5. İki hakem tarafından “yayımlanamaz” görüşü bildirilen yazılar yayımlanmaz.
6. Bir olumlu bir olumsuz rapor durumunda üçüncü hakeme başvurulur.
7. “Düzeltilmelerden sonra yayımlanabilir” seçeneği durumlarda araştırma müellifin tashihine sunulur, tashih edilmiş nüshanın yayımlanmasına editörler kurulu karar verir.
8. Düzeltilmelerden sonra yeniden görmek isteyen hakemlere araştırma tekrar sunulur.

YAZIM İLKELERİ

1. Yayımlanması istenilen yazılar Microsoft Word’de yazılmış olarak iade-
ditor@adiyaman.edu.tr adresine isimsiz olarak (Çeviriler orijinal metinle-
ri ile birlikte, resim, şema ve tablolar dâhil) editöre gönderilmelidir.
2. Arapça makaleler Microsoft Word Traditional Arabic yazı stili ile, ana
metin: 16 punto, dipnot: 12 punto, paragraf aralığı: Önce 0 nk - Sonra 0
nk şeklinde hazırlanmalıdır.
3. Türkçe ve İngilizce makaleler, Microsoft Word programında yazılmalı ve
sayfa yapıları aşağıdaki gibi düzenlenmelidir:

Kâğıt Boyutu	A4 Dikey
Üst Kenar Boşluk	4 cm
Alt Kenar Boşluk	3 cm
Sol Kenar Boşluk	3 cm
Sağ Kenar Boşluk	3 cm
Yazı Tipi/ Yazı Stili	Times New Roman
Yazı Boyutu (ana metin)	12
Yazı Boyutu (dipnot metni)	10
Özet Boyutu	10
Paragraf Aralığı	Önce 0 nk - Sonra 6 nk

Paragraf Girintisi	1,25 cm
Satır Aralığı	1.15 Aralık

4. Makalenin başında, konuyu kısa ve öz biçimde ifade eden 100-150 kelimelik Türkçe özeti ve bu özetin İngilizce çevirisi verilmelidir. Türkçe, Arapça ve İngilizce anahtar kelimeler (beş adet) verilmelidir.
5. Makale başlıkları Türkçe, Arapça ve İngilizce olarak yazılmalıdır.
6. İlahiyat çalışmalarında yaygın olarak kullanılan “Geleneksel Kıta Avrupası Sistemi” kaynakça sistemi olarak kullanılmalıdır.
7. Makalelerde yapılan atıf sistemlerinde sadece tek bir formata bağlı kalınmalıdır. Her makalenin sonunda mutlaka kaynakça bulunmak zorundadır.
8. Eser künyeleri kaynakçada ve ilk geçtikleri dipnotta tam olarak verilmeli, ikinci ve sonrasında ise kısaltılarak verilmelidir.

DİPNOT VE KAYNAKÇA OLUŞTURMA

Kitap (Tek Yazarlı)

Akoğlu, Muharrem, *Mihne Sürecinde Mu'tezile*, İz Yayıncılık, İstanbul 2006.

Kitap (İki Yazarlı)

Topaloğlu, Bekir - Çelebi, İlyas, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İsam Yayınları, İstanbul 2010.

Kitap İçi Bölüm

Koç, Mehmet Akif, “Tefsirde Keyfilğin Çaresi: Tefsir Rivayetleri”, (ed. Mehmet Akif Koç), *Tefsire Akademik Yaklaşımlar 1*, (s. 43-55) Otto, Ankara 2013.

Çeviri Kitap

Ebû Hanîfe, *İmam-ı A'zam'ın Beş Eseri*, çev. Mustafa Öz, İFAV, İstanbul 2011.

Editörlü Kitaplar

Koç, Mehmet Akif, “Tefsirde Keyfilğin Çaresi: Tefsir Rivayetleri”, (ed. Mehmet Akif Koç), *Tefsire Akademik Yaklaşımlar 1*, (s. 43-55) Otto, Ankara 2013.

İki ya da Daha Fazla Ciltten Oluşan Kitaplar

el-Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Zeyâd (ö. 207/823), *Me'âni'l-Kur'ân*, Âlemu'l-Kutub, Beyrut 1983.

İlk Dipnot: Gönderme: el-Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Zeyâd (ö. 207/823), *Me'âni'l-Kur'ân*, Âlemu'l-Kutub, Beyrut 1983, c. II, s. 201.

Makale

Esen, Muammer, “Sünnî Kelâmın Öncülerinden İbn Küllâb’ın Kelâmî Görüşleri”, *AÜİFD*, XLIII/1 (2002), s. 63-79.

İlk Dipnot: Esen, Muammer, “Sünnî Kelâmın Öncülerinden İbn Küllâb’ın Kelâmî Görüşleri”, *AÜİFD*, XLIII/1 (2002), s. 63-79, s. 70.

Tez

Akyüzoğlu, Hüseyin, *Taberî Tefsiri 'nde Garîbu 'l-Kur 'an*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya 2004

Bildiri

İlk Dipnot: Kalm, İbrahim, “Napolyon ile Ceberti Arasında: Modern Döneme Girerken Oryantalizmin Yeni Yüzleri”, (ed. Lütfi Sunar), *Uluslararası Oryantalizm Sempozyumu*, (s. 169-183), İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültürel ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı Kültür Müdürlüğü, İstanbul 2007, s. 180.

Ansiklopediler

Çelebi, İlyas, “Sıfat”, *DİA*, İstanbul 2009, XXXVII, s. 100-106.

Web Sayfası

https://en.wikipedia.org/wiki/Human_zoo (03.08.2016)

THE PRINCIPLES OF PUBLISHING AND WRITING

GENERAL PRINCIPLES

1. The Journal of Islamic Sciences Researches is a refereed periodical in the field of Religious Studies. It is published two times a year, in May and November.
2. The Journal of Islamic Sciences Researches, contains a mixture of academic articles, translated articles as well as research notes, book reviews and conference summaries in the field of Religious Studies from contributors within and outside Turkey. The journal welcomes all types of researches related to these fields. Articles concerning other areas may also be published upon the decision of the editorial board.
3. All submitted works are published by the approval of editorial board.
4. All responsibilities of published manuscripts (academic, legal and use of language) belong to the authors.
5. The languages of the journal are Turkish, Arabic and English, yet articles submitted in other languages may also be published if approved by the editorial board. Published manuscripts will not be returned.

PUBLISHING PRINCIPLES

1. Articles submitted for the consideration of publication in The Journal of Islamic Sciences Researches must be scientific and original and written according to the commonly-accepted academic standards. They should also contribute to the concerned area. Articles published elsewhere in any form, partial or whole, will receive no consideration at all. If a paper is submitted to a conference but not published, the conference name, place and date have to be stated as a footnote.
2. Articles submitted for the consideration of publication are subject to review of the editorial board in terms of technical and academic criteria. Following the decision of the editorial board, the articles are then sent to two referees known for their academic reputation in the respective area. The referees send their reports to the editorial board via the Article Evaluation Form.
3. Upon the decision of the referees, the article will either be published in the journal or sent to the author for modification/correction or rejected.
4. The article can only be published if the two referees agree in their decision on its publication.

5. If the two referees disapprove the article, it cannot be published.
6. If one referee approves and the other disapproves, the editorial board may send it to a third referee for the final decision.
7. If the referee(s) requested corrections before publication, the article is sent to the author for correction, the corrected manuscript is published upon the decision of editorial board.
8. If the referees want to see the corrected article again, it is sent back to them.

WRITING PRINCIPLES

1. Manuscripts must be submitted to the editor via the e-mail iiadeditor@adiyaman.edu.tr (translations with their original texts, pictures, drawings and tables) containing the text in Microsoft Word. The article paper must not contain the writer(s) name.
2. The Arabic articles should be prepared in Microsoft Word Traditional Arabic: Main text: 16; footnote: 12; paragraph space: before: 0 nk-after 0 nk.
3. The Turkish and English articles should be prepared in Microsoft Word and page structure must be like the following measures:

FORMAT	A4 Vertical
Top margin	4 cm
Bottom margin	3 cm
Left margin	3 cm
Right margin	3cm
Font	Times New Roman
Font style	Normal
Writing size (main text)	12
Writing size (footnote text)	10
Writing size (abstract text)	10
Paragraph spacing	First 0 nk-then 6 nk
Paragraph indent	1,25 cm
Line spacing	1.15 space

4. Turkish abstracts for English and non-Turkish articles, English abstracts for Turkish articles, should be submitted English in 100-150 words. Turkish, Arabic and English keywords (five pieces) also should be submitted.
5. The title of the articles should be given in Turkish, Arabic and English.
6. The sources should be given according to the “Traditional European Continent System” which is common in the religious studies.
7. Just one style should be followed for references throughout the article and each article should include a “bibliography” at the end.
8. The titles of the sources used should be full in the first footnote and in the bibliography but they should be abbreviated in the second and the following footnotes.

FOOTNOTE AND BIBLIOGRAPHY WRITING PRINCIPLES

Book (one author)

Akoğlu, Muharrem, Mihne Sürecinde Mu'tezile, İz Yayıncılık, İstanbul 2006.

Book (two or more authors)

Topaloğlu, Bekir - Çelebi, İlyas, Kelâm Terimleri Sözlüğü, İsam Yayınları, İstanbul 2010.

Section in Book

Koç, Mehmet Akif, “Tefsirde Keyfilğin Çaresi: Tefsir Rivayetleri”, (ed. Mehmet Akif Koç), Tefsire Akademik Yaklaşımlar 1, (s. 43-55) Otto, Ankara 2013.

Translated Book

Ebû Hanîfe, İmam-ı A'zam'ın Beş Eseri, çev. Mustafa Öz, İFAV, İstanbul 2011.

Edited Books

Koç, Mehmet Akif, “Tefsirde Keyfilğin Çaresi: Tefsir Rivayetleri”, (ed. Mehmet Akif Koç), Tefsire Akademik Yaklaşımlar 1, (s. 43-55) Otto, Ankara 2013.

Books including more than one volume

el-Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Zeyâd (ö. 207/823), Me'ânî'l-Kur'ân, Âlemu'l-Kutub, Beyrut 1983.

First footnote: el-Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Zeyâd (ö. 207/823), Me'ânî'l-Kur'ân, Âlemu'l-Kutub, Beyrut 1983, c. II, s. 201.

Article

Esen, Muammer, “Sünnî Kelâmın Öncülerinden İbn Küllâb’ın Kelâmi Görüşleri”, *AÜİFD*, XLIII/1 (2002), s. 63-79.

First footnote: Esen, Muammer, “Sünnî Kelâmın Öncülerinden İbn Küllâb’ın Kelâmi Görüşleri”, *AÜİFD*, XLIII/1 (2002), s. 63-79.

Thesis

Akyüzoğlu, Hüseyin, *Taberî Tefsiri’nde Garîbu’l-Kur’an*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya 2004.

Bulletin

First footnote: Kalın, İbrahim, “Napolyon ile Ceberti Arasında: Modern Döneme Girerken Oryantalizmin Yeni Yüzleri”, (ed. Lütfi Sunar), *Uluslararası Oryantalizm Sempozyumu*, (s. 169-183), İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültürel ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı Kültür Müdürlüğü, İstanbul 2007, s. 180.

Encyclopaedia

Çelebi, İlyas, “Sıfat”, *DİA*, İstanbul 2009, XXXVII, s. 100-106.

website

https://en.wikipedia.org/wiki/Human_zoo (03.08.2016)

شروط الكتابة والنشر

أولاً - المبادئ العامة

- 1- مجلة بحوث العلوم الإسلامية، مجلة علمية أكاديمية محكّمة في مجال الدراسات الدينية، وهي مجلة نصف سنوية، تصدر في شهري أيار وتشيرين الثاني.
- 2- تستقبل مجلة بحوث العلوم الإسلامية، بمقالات الباحثين من داخل تركيا وخارجها في مجال الدراسات الدينية التي تتسم بالأصالة والقيمة العلمية والمعرفية، فضلاً عن ترحيبها بالتقارير العلمية، والأبحاث المترجمة، ومراجعات الكتب، وملخصات عن المؤتمرات، أو الندوات العلمية، في مجال الثقافة الإسلامية، وتقدم المجلة دعوة مفتوحة لكل الباحثين المهتمين بهذا المجال، ويمكن لهيئة التحرير أن تقرر ما يمكن نشره في مجالات أخرى.
- 3- تصدر كافة الأبحاث في المجلة وفقاً لقرار هيئة التحرير.
- 4- الآراء والأبحاث المنشورة في المجلة تعود مسؤوليتها القانونية والعلمية واللغوية للباحث ذاته، ولا تعبر الأبحاث بالضرورة عن رأي المجلة.
- 5- تُصدر المجلة أبحاثها باللغات التركية والعربية والإنجليزية، كما تقرر هيئة التحرير النشر في الدراسات التي تُقدّم باللغات الأخرى، ولا تعاد الأبحاث التي تنشر إلى أصحابها.

ثانياً- مبادئ النشر

- 1- مجلة بحوث العلوم الإسلامية، تنشُد الأبحاث التي تتسم بالأصالة والقيمة العلمية والمعرفية التي تسهم في مجالها، ويجب ألا تكون الأبحاث منشورة سابقاً في مجالات أخرى، وألا يكون البحث مرسلاً لأي مجلة أخرى، كما يجب ألا يكون البحث تكراراً لأبحاث أخرى. يجب ذكر اسم المؤتمر ومكانه، وتاريخه في الهامش في حال كان البحث يتعلق بإصدارات الندوات العلمية ونتائجها.

- 2- يجب أن تحقّق الأبحاث المرسلّة لمجلة **بحوث العلوم الإسلامية** الشروط المحدّدة شكلاً ومضموناً من قبل هيئة التحرير، كما تُرسل البحوث إلى محكّمين مختصين، ثم تصل التقارير العلمية إلى الباحثين بخصوص أبحاثهم.
- 3- نتيجة التحكيم ستكون إما قبولاً أو رفضاً أو تصحيحاً لبعض العناصر التي يحددها المحكّمون.
- 4- لإصدار البحث في المجلة يجب أن يكون رأي المحكّمين فيه إيجابياً.
- 5- لا تصدر الأبحاث في المجلة إذا جاء رأي المحكّمين سلبياً.
- 6- إذا كان رأي أحد المحكّمين إيجابياً والآخر سلبياً، يُرسل البحث إلى محكّم ثالث.
- 7- بعد إجراء الباحث للتعدّيات التي تمّ طلبها من قبل المحكّمين، يُرسل البحث مرة أخرى إلى هيئة التحرير للبت فيه.
- 8- بعد إجراء التعدّيات للبحث يُرسل مرة أخرى للمحكّمين لتدقيق البحث بصورته النهائية، إذا أرادوا ذلك.

ثالثاً - شروط الكتابة

- 1- يرسل البحث مكتوباً بـ Microsoft word على البريد الإلكتروني iiadeditor@adiyaman.edu.tr بدون اسم الكاتب، (أما بالنسبة للترجمة يجب أن يرسل النص الأصلي مع الترجمة، أو كل ما يتعلق بالبحث من صور أو مخططات) إلى المحرر.
- 2- يجب أن يكون بالبحث بـ Microsoft word، وبخط Traditional Arabic، النص الأصلي يكون البونت 16، أما الهامش 12، مع وجود فراغ 1.25 سم في بداية كل فقرة.
- 3- ويجب أن تكون قياسات الصفحة وفق الآتي:
قياس الصفحة A4
من الأعلى 4 سم

من الأسفل 3سم

من اليمين 3سم

من اليسار 3سم

حجم نص الملخص 12

المسافة بين السطور 1

المسافة بين الفقرات قبل nk 0 - بعد nk 6

4- يجب أن يكون الملخص باللغتين التركية والإنكليزية بين 100 - 150 كلمة، كما يجب وضع كلمات مفتاحية وتكون على الأقل خمس كلمات.

5- يجب أن يكون عنوان البحث باللغات التركية والإنكليزية، فضلاً عن اللغة العربية.

6- يجب أن ترتب المصادر والمراجع هجائياً بقائمة خاصة في نهاية البحث.

7- يجب أن تكون طريقة كتابة الهوامش واحدة في كل البحث، ثم تذكر كل المصادر والمراجع في نهاية البحث.

8- عندما يرد المصدر أو المرجع أول مرة يجب أن تذكر معلومات التوثيق كاملة، أما إذا ذكر مرة أخرى يُذكر اسم المؤلف واسم الكتاب باختصار.

رابعاً - طريقة توثيق المصادر والمراجع

الكتاب (كاتب واحد)

الجابري، محمد عابد، نحن والتراث - قراءات في تراثنا الفلسفي، المركز الثقافي العربي، بيروت ط6، 1993.

الكتاب (كاتبان)

أوزجان، علي - ككلي، امراح، فلاسفة مسلمون، دار تيرا كتاب للنشر، إسطنبول

.2015

فصل من الكتاب

النمر، محمد نور، "نظرية المعرفة"، (مش. سليمان الظاهر)، قضايا فلسفية واجتماعية وفلسفية ونفسية، كتاب الصف الثالث الثانوي الأدبي، وزارة التربية السورية – المؤسسة العامة للطباعة، دمشق 2012.

ترجمة

فرويد، سيغموند، وهم الحضارة، تر: جورج طرايشي، بيروت 1996.

الكتب (مجلدات)

الهامش الأول: برهيه، اميل، تاريخ الفلسفة – الفلسفة اليونانية، تر: جورج طرايشي، بيروت 1987، مج:1، ص. 201.

المقالة

النمر، محمد نور، "تقويض الميتافيزيقا في الفلسفة المعاصرة"، نقد وتنوير، الفصل الأول، العدد 4، 2016، ص. 275 – 293.

صفحة ويب

https://en.wikipedia.org/wiki/Human_zoo (03.08.2016)