İslâmî İlimler Dergisi

Çorum Çağrı Eğitim Vakfı

Yıl 11 Cilt 11 Sayı 1 Bahar 2016

İSLÂMÎ İLİMLER DERGİSİ | JOURNAL OF ISLAMIC SCIENCES
ISSN: 1306-7044

Haziran ve Aralık aylarında olmak üzere yılda iki defa yayımlanan dergimiz, uluslararası hakemli bir dergi olup, uluslararası EBSCO HOST Research Databeses veri indeksi ve TÜBİTAK Ulusal Akademik Ağ ve Bilgi Merkezi (ULAKBİM) tarafından taranmaktadır.

Çorum Çağrı Eğitim Vakfı Adına Sahibi | **Owner on Behalf of Corum Cagri Egitim Foundation**
Hamit GÖKGÖZ

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü | **Manager of Publication**
Murat ERDEM

Editör | **Editor in Chief**
Prof. Dr. Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ

Editör Yrd. | **Co-Editors**
Yrd. Doç. Dr. M. Nuri GÜLER - Yrd. Doç. Dr. Hüseyin SARIKAYA - Arş. Gör. Hilal MENKÜÇ

Yayın Kurulu | **Editorial Board**
Prof. Dr. Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ, Prof. Dr. Mesut OKUMUŞ,
Prof. Dr. Cemalettin ERDEMCİ, Prof. Dr. İbrahim ÇAPAK, Prof. Dr. Abdurrahman ÖZDEMİR,
Prof. Dr. Mustafa Doğan KARACOŞKUN, Prof. Dr. Hüseyin HANSU,
Prof. Dr. Gürbüz DENİZ, Doç. Dr. Hakan OLGUN, Doç. Dr. Abdulcelil BİLGİN, Doç. Dr. Ali ÖZTÜRK,
Doç. Dr. Mehmet ÜMİT, Yrd. Doç. Dr. Mehmet Nuri GÜLER,
Yrd. Doç. Dr. Şevket KOTAN, Yrd. Doç. Dr. Mehmet ALICI,
Yrd. Doç. Dr. Hüseyin SARIKAYA, Alper ZAHİR, Mahmut YABACIOĞLU

Danışma Kurulu | **Advisory Board**
Prof. Dr. Sabri HİZMETLİ (Kazakistan Yabancı Diller ve Mesleki Kariyer Enstitüsü Rektörü),
Prof. Dr. İrfan AYCAN (Ankara Ü. İlahiyat Fak.), Prof. Dr. İbrahim SARIÇAM (Ankara Ü. İlahiyat Fak.),
Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ (İstanbul Ü. İlahiyat Fak.), Prof. Dr. Ali YILMAZ (Ankara Ü. İlahiyat Fak.),
Prof. Dr. Yasin AKTAY (Yıldırım Beyazıt Ü.), Prof. Dr. Yaşar DÜZENLİ (İstanbul Ü. İlahiyat Fak.),
Prof. Dr. Mehmet Hayri KIRBAŞOĞLU (Ankara Ü. İlahiyat Fak.), Prof. Dr. Mehmet ERDOĞAN (Marmara Ü. İlahiyat Fak.),
Prof. Dr. Mehmet Ali KAPAR (Selçuk Ü. İlahiyat Fak.), Prof. Dr. Muhammed AYDIN (Sakarya Ü. İlahiyat Fak.),
Prof. Dr. Rıza SAVAŞ (Dokuz Eylül Ü. İlahiyat Fak.), Prof. Dr. Mehmet AKKUŞ (Yıldırım Beyazıt Ü.),
Doç. Dr. Serdar DEMİREL (Fatih Sultan Mehmet Ün.), Prof. Dr. Reşit ÖZBALIKÇI (Dokuz Eylül Ü. İlahiyat Fak.),
Prof. Dr. Şamil DAĞCI, (Ankara Üniversies İlahiyat Fakültesi),
Prof. Dr. Mehmet Emin ÖZAFŞAR (Ankara Üniversies İlahiyat Fak.), Prof. Dr. Hasan KURT (Ankara Ü. İlahiyat Fak.),
Prof. Dr. Burhanettin TATAR (Ondokuz Mayıs Ü. İlahiyat Fak.), Prof. Dr. Abdurrahman ACAR (Dicle Ü. İlahiyat Fak.),
Prof. Dr. Hanefi PALABIYIK (Atatürk Ü. İlahiyat Fak.),
Prof. Dr. Hicabi KIRLANGIÇ (Ankara Ü. Dil Tarih Fakültesi Fars Dili Bölümü),
Prof. Dr. Musa YILDIZ (Gazi Ü. Arapça Öğretmenliği), Prof. Dr. Yavuz ÜNAL (Ondokuz Mayıs Ü. İlahiyat Fak.),
Doç. Dr. Iraki YUSUF (Aynu Şems Ü.)

Sayının Hakemleri | **Advisory Board**
Prof. Dr. Musa BAĞCI (Dicle Üniversitesi), Prof. Dr. Musa Kazım YILMAZ (Harran Üniversitesi),
Prof. Dr. Yusuf Ziya KESKİN (Harran Üniversitesi), Prof. Dr. Yaşar DÜZENLİ (İstanbul Üniversitesi),
Prof. Dr. Ramazan AYVALLI (Marmara Üniversitesi), Prof. Dr. Hüseyin HANSU (İstanbul Üniversitesi),
Prof. Dr. Muhsin DEMİRCİ (Marmara Üniversitesi), Prof. Dr. Ahmet YILDIRIM (Yıldırım Bayezid Üniversitesi),
Prof. Hussien Bai KHALİD (Yermük Üniversitesi), Prof. Dr. Selahattin YILDIRIM (Kırklareli Üniversitesi),
Prof. Dr. Mohammad Khazer Al-MAJALİ (Ürdün Üniversitesi),), Doç. Dr. İbrahim IŞITAN (Karabük Üniversitesi),
Doç. Dr. Dilaver SELVİ (Marmara Üniversitesi), Doç. Dr. Abdülcelil BİLGİN (Muş Alparslan Üniversitesi),
Doç. Dr. Hakan OLGUN (İstanbul Üniversitesi), Doç. Dr. Kerim BULADI (İstanbul Üniversitesi),
Doç. Dr. Abdullah Emin ÇİMEN (İstanbul Üniversitesi), Doç. Dr. İbrahim BURQAN (Ürdün Üniversitesi),
Yrd. Doç. Dr. Mehmet DİNÇOĞLU (Muş Alparslan Üniversitesi), Yrd. Doç. Dr. Mehmet Nuri GÜLER (Harran Üniversitesi),
Yrd. Doç. Dr. İbrahim Halife ABDÜLLATİF (Ezher Üniversitesi),
Yrd. Doç. Dr. Hüseyin Abdülhamid AHMED (Ezher Üniversitesi)

Yönetim Yeri | **Head Office**
1- İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
Baba Hasan Alemi Mahallesi Horhor Cad. Kavalali sokak No: 1 A Blok 34091 Fatih/İSTANBUL.
Tlf: 212.5326015/27717 Fax: 0212.5326207
Email: mehmet_mahfuz@yahoo.com

Baskı | **Printing**
Dizgi ve İç Düzen: Ankara Dizgi Evi
Baskı: Ankamat Matbaa San. Ltd. Şti.

Baskı Yeri ve Tarihi | **Publication Place and Date**
2016 ANKARA

İslami İlimler Dergisi yılda iki defa yayın yapan hakemli bir dergidir. Dergide yer alan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlarına aittir. Dergide yayınlanan yazılar izin alınmadan kısmen ya da tamamen başka bir yerde yayınlanamaz. | **Journal of Islamic Sciences is a bi-annual peer-reviewed journal. The all responsibility which is originated from articles and other texts, belongs to author of them. It is not permissible to publish all texts that published by journal partially or entirely.**

İçindekiler

Editörden 5

Mahsum Aytepe
Dinler Arası Diyaloğun Mümkün Gerçekleşme Konsepti: Ateizm.....7/20
(Possible Realization Concept of Interreligious Dialogue: Atheism)

Saffet SANCAKLI
Hadisler Bağlamında Bid'at Olgusu ve
Bid'atle Mücadelenin Gerekliliği 21/46
(The Case of Bidat (Innovation) And
The Necessity of Fighting It in The Context of The Hadith)

Birgül Bozkurt
Abdullah Bosnevî'nin Vahdet-i Vücûda Dair Bir Risalesi
ya da Kitâbü Tehakkuk 47/66
(Abdullah Bosnawî's Tractate Concerning Al-Wahdat Al-Wujud Or Kitab Tahakkuk)

Muhammed Selman Çalışkan
Kur'ân'da Mekke Müşriklerinin Ahiret İnançları ile
Hayra Engel Olmaları Arasındaki İlişki.....67/91
(The Relationship Between Hereafter Beliefs of The Meccan Mushreks And
Their Hindering Of The Good in The Quran)

Ziyad Alrawashdeh
Tefsir'de Felsefi Metot: Ebû Ya'rub el-Merzûkî Örneği.....93/104
(Philosophical Method in Tefsir The Case Of Abu Ya'rub Almarzuki)

İslâmî İlimler Dergisi Yazım Kuralları 105/110

عبدالله أحمد الزيوت/محمد مجلي ربابعة
Abdullah Ahmed ez-Zeyyut/Muhammed Mücellâ Rebâbia
منهج القرآن في التحصين الفكري 112/132-157/177
(The Qur'anic Method in Intellectual Protection
Zihni Korumada Kur'ânî Yöntem)

جهاد محمد فيصل نصيرات
Cihad Faysal Nusayrat
حقيقة تأثير الشيطان على الإنسان نفسياً وبدنياً دراسة تحليلية قرآنية.....134/152-137/155
(The Essence o The Satanic Effect on Human Body And Soul
İnsan Bedeni ve Nefsi Üzerinde Şeytanın Tesir Etmesinin Hakikati)

إبراهيم محمد حسن
İbrahim Muhammed Hasan
حل معضلة القيادة في واقع الإنسان المعاصر السيرة النبوية بين الاسترشاد والاستشراف مقالة بعنوان:
154/188-101/135..... على ضوء سيرة النبي الأعظم صلى الله عليه وآله وسلم
(The Life of The Prophet Muhammad (pbuh) Between Guıdance and Supervısıon
İrşad ve Gözetim Arasında Hz. Peygamber'in Sireti)

محمود احمد يعقوب رشيد
Mahmud Ahmed Ya'kub Reşîd
189/218-71/100.....قيم ترشيد الاستهلاك في السنة النبوية
(Values Rationalize Consumption in The Sunnah
Hz. Peygamber'in Sünnetinde Tüketimin Rasyonalize Edilmesindeki Değerler)

محمد مجلي أحمد ربابعة
Muhammed Mücellâ Rebabi'a
220/228-61/69.....العرضة الأخيرة للقرآن الكريم بين التحَمُّل والتحمِيل
(The Last Display of The Recitation of The QurıAn (Between Receiving And Possibilities)
Kur'an'ın Son Kez Arzı: Dinleme ve Yüklenme Arasında)

موسى عمر موسى
Musa Umar Musa
230/258-31/59.....الأطروحات الفكرية للغلو والإرهاب وانعكاساتها على الوجود الإسلامي تاريخا وواقعا
(Intellectual Arguments on Terror And Extremism And
Theır Reflections in The Presence of Islam Through History
Terör ve Aşırılık Üzerine Fikri Tezler ve Bunların Tarihte ve
Günümüzde İslam Varlığına Yansımaları)

Reşadet Ahmedov
بث روح التنافس الإيجابي في المجتمع وأثره في تميّزه وتنمية مهارات أفراده
259/286-3/30.....دراسة تطبيقية في السنة النبوية
(SpreadIng the SpIrIt of PosItIve CompetItIon at SocIety and It's Effect, DevelopIng Talents of
IndIvIduals (PractIcal Study from Prophet Muhammed's TradItIons)
Toplumda Pozitif Rekabet Ruhunun Yaygınlaştırılması, Bunun Toplumdaki Etkisi ve Toplum
Fertlerinin Yeteneklerinin Geliştirilmesi (Nebevî Sünnetten Uygulamalı Araştırma))

EDİTÖRDEN

Değerli Okurlar

Malumu aliniz olduğu üzere İslam Dünyası ümmet bilincinin yok olduğu, ırk, cemaat ve cemiyetlerin ümmetin yerine geçtiği, her bir cemaatin kendisini hakikatin yegâne temsilcisi olarak görüp diğerini dışladığı, her bir ırkın diğeriyle ortak yarınlar kurmayacağını ilan ettiği son derece zorlu ve girift bir süreçten geçmektedir. Kuşkusuz İslami İlimler de İslam dünyasının içinde bulunduğu bu hal-i pürmelaline koşut olarak ciddi sorunlarla boğuşmaktadır. Bu sorunların başında akli tefekküre dayalı Kelam ve Felsefî ilimlerin İslami ilimler arasından çıkarılması için verilen mücadele gelmektedir. Bu kabil ilimlerin dışlandığı, ötekileştirildiği bu süreç, Abbasiler döneminde yaşananı hatırlatmaktadır. Bilindiği gibi Abbasiler döneminde, Halife Mütevekkil'in desteğini alan *ashabu'l-hadis* İslami ilimlerin yegane sözcüsü haline gelmiş ve kendisi dışındaki düşünce yapılarının tamamını adeta marjinal ilan etmişti. Devlet desteğini arkasına alarak hakkın ve hakikatin yerine kendisini koymuş, farklı düşünenlerin tamamını dışlamıştı. Bu davranışıyla "*ehl-i sünnet ve'l- cemaat kavramını*"da rehin almış, kendisini "*fırka-i naciye*"; öteki olarak gördükleri ve kendilerine biat etmeyen kesimleri ise "*ehl- i dalalet*" olarak yaftalayıp dışlamış, tehdit etmiş, kendilerine adeta yaşam hakkı tanınmamıştı. Bu hoşnutsuz ortamdan İmam Buharî ve Taberî gibi büyük düşünürler de nasiplerini almıştı. Bu gün de başta ülkemiz olmak üzere İslam dünyasının tamamında benzer bir süreç yaşanmaktadır. Hatta günümüzde felsefesi itibariyle daha kucaklayıcı olması beklenen, ehl-i tarikat/tasvvuf da bu kervana katılmış kendilerine biat etmeyen; çalışmalarında rasyonel bilgilerden yararlanan kelamcı, tefsirci ve hadisçileri bir başka ifadeyle temel metinlerimize literal bir yaklaşımla yönelmeyen ilim erbabını sapkın ilan etme eğiliminde olmuştur. Öyle ki onlar adına televizyon kanallarına çıkan kimi şahsiyetler isim, isim bu insanları zikretmekte ve sapkın ilan ederek halkın gözünden düşürmeye çalışmaktadırlar. Bunlar İslami ilimlerin yegâne temsilcileri olduğunu iddia etmekte, başta İlahiyatçılar olmak üzere bilimsel bilgiyi savunan insanlardan halkı uzaklaştırmak için canhıraş bir mücadele vermektedirler.

İşin hazini kitleleri ellerinde tutan, Hz. Peygamberi toplantılarında bulunduran! Yurtlarında gezdiren! Allah'ı şeyhlerinin cübbelerinde tecessüm ettiren! bu insanlara öykünerek hareket etme temayülünde olan kimi bilim adamları da neşet etmiş vaziyettedir. Bunlar da İslami ilimler alanında basit, halka yönelik popüler konuların peşine düşmektedir. Nitekim son zamanlarda İslami ilimler sahasında yapılan neşriyatın önemli bir kısmı da bu bağlamda gerçekleşmektedir. Bir başka ifadeyle son zamanlarda İslami ilimler

sahasında ciddi bir yayın artışı gözlenmesine rağmen bu yayınlar maalesef içerik ve kalite olarak çok zayıf ve halk İslam'ı bağlamında yapılmakta, yukarıda kısmen eleştirdiğimiz anlayışı yüreklendirmekte ve başat düşünceye dönüşmesini sağlamaktadır. Oysa İslam dünyasının saplandığı bu çıkmazdan kurtulabilmesi için özgür düşünceye, derin araştırmalara şiddetle ihtiyaç vardır. Bilinmelidir ki Müslümanların başarılı olmalarını sağlayacak yegâne şey eğitim ve bilimsel bilgidir. İnsanımızın hem ahlaki hem de dinî yönden doğru bir şekilde yetiştirilmesi de buna bağlıdır. Kaldı ki İslami ilimler, kendi geleneği içerisinde hiçbir zaman düşünceyi üreten şahıslarla ilgilenmemiş, düşüncenin kendisini merkeze çekerek onun üzerinden ilmi etütler gerçekleştirmiştir. Geleneğinden giderek kopan nev zuhur anlayış ise düşünceyi bir tarafa bırakma eğiliminde olup kişilerle mücadele etmeyi tercih etmiştir.

Bilim insanları tarafından üretilen ilmi mevzular ihmal edilince ortaya çıkan boşluk da "*televizyon uleması*" tarafından doldurulmaktadır. İlmi araştırmaların yerini televizyon ekranlarını süsleyen veya sosyal medya üzerinde toplumu rehin alan popüler konular, suya sabuna dokunmayan açıklamalar, bilseniz de bilmeseniz de fark etmeyecek mevzular büyük bir reklam eşliğinde sunulmaya başlanmıştır. Nitekim sosyal medya ve televizyon programları incelendiğinde bu durum kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Hadisenin bu mecraya girip can alıcı soruların/konuların ihmal edilmesi gerçekten insanın içi acıtmaktadır. Bunun önüne geçmek mümkün olmadığına göre en azından doğruyu öğrenmek isteyenlerin ulaşabilecekleri doğru kaynaklar ve zeminler oluşturmak önem arz etmektedir.

İşte *İslâmi İlimler Dergisi* tam bu noktada durmakta ve ilmi mevzuları önemseyen, ciddiye alan ve bu amaç uğruna gayret sarf eden her bir araştırmaya kapılarını açmakta, ürettikleri emek mahsulü çalışmalarının ehline ulaşması için aracı olmaya devam etmektedir. Giderek daha geniş bir ilmi teveccühe sahip olan dergi yirmi birinci sayısıyla karşınıza çıkmaktadır. Çok değerli makalelere sahip olan bu sayımızı inşallah özel bir konu "ehl-i kitap" konusu takip edecektir. Özel sayıda buluşmak üzere diyor, esenlikler diliyorum.

Dinler Arası Diyaloğun Mümkün Gerçekleşme Konsepti: Ateizm

Mahsum AYTEPE*

Öz

Dinler arası diyalog konusu, özellikle II. Vatikan Konsili'nin 1962-65 yılları arasında yaptığı toplantılardan sonra güçlü bir şekilde dünya gündemine girmiştir. Özellikle semavi dinlerin başında gelen İslam ile Hıristiyanlık arasında yoğunlaşan diyalog çabaları, bugüne kadar kuramsal çalışmaların yanında pratik bir takım teşebbüslere de zemin oluşturmuştur. Test edilebilir bir zaman dilimini geride bırakan diyalog çabalarının beklenen sonuçları vermediği, bugün itibariyle teslim edilmesi gereken bir hakikat haline gelmiştir.

Bu makalede kimilerinin büyük umutlar bağladığı Müslüman-Hıristiyan diyaloğunun niçin beklentilere karşılık veremediği sorgulanacak, bu çerçevede sürdürülebilir ve gerçekçi bir diyaloğun nasıl bir düşünsel zemin üzerine bina edilmesi gerektiğine ilişkin kanaatler paylaşılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Diyalog, İslam, Hıristiyanlık, Monoteizm, Ateizm

POSSIBLE REALIZATION CONCEPT OF INTERRELIGIOUS DIALOGUE: ATHEISM

Abstract

Interreligious dialogue entered into a strong international agenda especially II. After the meeting of the year between 1962-65 Vatican Council. Dialogue efforts, especially from the early monotheistic religions of Christianity and Islam are concentrated between. These efforts have set the stage in addition to theoretical studies to practical attempt thus far. Dialogue efforts, has left behind a period of time that can be tested and a truth that must be accepted without the expected results as of today.

In this article, the great hopes connected questioned why the Muslim-Christian dialogue will not respond to expectations. In this context, sustainable and realistic dialogue how conclusions about what should be built on an ideological basis of will be shared.

Keywords: Dialogue, Islam, Christianity, Monotheism, Atheism

Makalenin Dergiye Ulaştığı Tarih: 18:01.2016; Yayın Kurulu ve Hakem Değerlendirmesinden Geçen Makalenin Yayıma Kabul Edildiği Tarih: 19.03.2016

Giriş

Dinler arası diyalog konusu kurumsal anlamda ilk defa II. Vatikan Konsili'nin 1962-65 yılları arasında gerçekleştirdiği bir dizi çalışmayla birlikte güçlü bir şekilde gündeme gelmiştir. Müslüman akademisyenlerin de ciddi bir şekilde ilgisini çeken konunun 2000'li yıllara kadar yoğun bir şekilde tartışıldığı, bu alanda yapılan çalışmalardan anlaşılmaktadır.[1]

* Yrd. Doç. Dr., Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Kelam Anabilim Dalı Öğretim Üyesi. e-mail: maytepe33@hotmail.com

1 Mahmut Aydın, *Dinlerarası Diyalog -Mahiyet, İlkeler ve Tartışmalar,* Pınar Yayınları, İstanbul 2008, s. 83.

Gittikçe yaygınlık kazanan diyalogla ilgili tartışmalar akademisyenler, kanaat önderleri, dini kişilikler ve gruplar tarafından çeşitli açılardan ele alınmış, konuyla ilgili lehte ve aleyhte pek çok görüş ortaya çıkmıştır. İlk gündeme geldiği zamana nispeten daha soğukkanlı karşılanan diyalog tartışmaları giderek içerik kazanmaya başlamıştır. Diyaloğun, kaçınılmaz bir ihtiyaç olduğundan tehlikeli bir sürecin başlangıcı olduğu iddialarına varıncaya kadar geniş bir yelpazede sürdürülen tartışmalarda genel eğilimin müspet olduğunu söylemek mümkündür. Diyaloğa olumsuz yaklaşanların da teolojik gerekçelerden daha ziyade konjonktürel şartların muhtemel etkilerini dikkate aldıkları söylenebilir.

Diyalogun önemini ortaya koymak bakımından dile getirilen hususlar büyük oranda bütün insanlığı ilgilendiren problemlere işaret etmektedir. Bu bağlamda küreselleşmenin inançlar üzerindeki menfi etkisi, meydana gelen savaşlarda milyonlarca insanın ölmesi, çağın bütün insanları tehdit eden hastalıkları, uyuşturucu ve ahlaki yozlaşma gibi sorunlar, diyaloğun gerçekleştirilmesini zorunlu kılan problemler olarak gösterilmiştir. Başta İslam ve Hıristiyanlık olmak üzere[2] İlahi dinlerin dünyada sosyal adaleti ve barışı temin etmek, insan haklarını, din ve vicdan hürriyetini korumak gibi konularda ortak hareket etmelerini kaçınılmaz gören bu yaklaşım, ayrıca uluslararası ilişkilerin, ekonomik işbirliğinin, ticaretin ve turizmin gelişmesi için de dinler arası diyaloga ihtiyaç duyulduğuna vurgu yapmaktadır. Bazı sosyal projeler üretmek ve üretilen projelere dinlerin katkılarını ortaya koyabilmek de bu cümleden sayılabilir.[3]

Diyaloğun gerçekleşmesi için gerekçe olarak gösterilen bu hususlar, şayet güçlü bir retorik ihtiyacına binaen serdedilmiş değilse, tarafların iyi niyetlerine işaret eden temenniler olarak kalmaya mahkûm görünmektedir. Zira 60 yılı aşkın bir süredir akademiden siyasete kadar geniş bir yelpazede ve farklı dinlere mensup insanlar tarafından savunulan diyaloğun sözü edilen sorunlara çözüm getirdiği hususu tartışma götürmektedir. İkinci Dünya savaşı sonrasında Vatikan'ın özel gayretleriyle oluşan ve daha sonra Türkiye'de ciddi bir akademik karşılık bulan diyalog çabalarının cevaplamak durumunda kaldığı sorular herkesçe tahmin edilebilir: Son 50 yılda dünyada ve bölgemizde yaşanan küresel sorunların hangisi diyalog çalışmaları neticesinde

2 Yahudilik ilahi kaynaklı bir din olmasına rağmen bugüne kadar Müslüman-Yahudi diyaloğuna ilişkin ne tarihte ne de son dönemde ciddi hiçbir örneğe rastlanmamıştır. Özellikle İsrail devletinin kurulmasıyla, Yahudilerle Müslümanlar arasındaki mesafe kapanmaz bir boyut almış ve muhtemel bütün diyalog kapıları kapanmıştır. İsmail R. Faruki, *İbrahimi Dinlerin Diyaloğu*, trc.: Mesut Karaşahan, Pınar Yayınları, 2.baskı, İstanbul 2003, s. 12; Ayrıca bkz., Don Cohn-Sherbok, "Yahudilik ve Diğer Dinler", *Tek Dünya Çok İnanç*, edt.: Mahmut Aydın-Süleyman Turan, Hitabevi Yay, 2.baskı, Ankara 2007, s. 132 vd.

3 Aydın, *Dinlerarası Diyalog -Mahiyet, İlkeler ve Tartışmalar*, s. 18; Abdurrahman Küçük, "Dinlerarası Diyaloğa Niçin İhtiyaç Vardır?", "*II. Din Şurası Tebliğ ve Müzakereleri, 23-27 Kasım 1998*", Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., s. 158-173, Ankara 2003; Emmanuel Adamakis, "Ortadoksluk Zaviyesinden Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam Arasında Diyalog", çev.: Mehmet Aydın, *Fırat Ünv. İlah. Fak. Der.*, Sa.:5, Elazığ 2000, s. 27-28.

çözülmüştür? Ortadoğu'da tarihsel bir geçmişe sahip olan ve yüzyıllarca bir arada yaşayan Hıristiyan, Müslüman ve Yahudi nüfusun, diyalog çabalarının kurumsal bir ciddiyetle ele alındığı bir dönemden sonra giderek tırmanan bir çatışma ortamına girmesi ne anlama gelmektedir? Dünyanın hangi bölgesinde fiili bir durum olarak yaşanan savaş ve çatışma ortamı, dinler arası diyalog çabasıyla çözülmüştür. Körfez savaşıyla başlayan ve bugünlerde Suriye ve Irak özelinde devam eden çatışmalar, diyalog çabalarının yeniden yoğunlaştığı 2000'li yıllarda neden derinlik kazanmıştır?

Dahası bazı sömürgeci Hıristiyan devlet adamlarının, 1950-1960 yılları arasında özgürlük mücadelesi veren Fas, Tunus, Libya, Fildişi Sahili, Gine, Kamerun, Malaya, Mali, Moritanya, Nijer, Nijerya, Orta Afrika ve Senegal gibi ülke halklarına, şartlarını kendilerinin belirlediği bir barışı kabul ettirebilmek için diyaloğun yumuşatıcı ortamından yararlanmak istedikleri kuvvetle muhtemeldir. Zira Konsil, sözü edilen ülkelerin ve 1954-1962 yılları arasında Fransa'ya bir milyon kurban veren Cezayir'in özgürlük savaşından hemen sonra toplanma kararı almıştır.[4]

Küreselleşme, ahlaki yozlaşma, uyuşturucu, yaygın hastalıklar, göçmen krizi ve mezhep savaşları gibi bütün insanlığı ilgilendiren sorunlar, aynı zamanda bunların dinler arası diyalog ile çözüleceğini iddia edenlerin görüşlerini kritik etmek için canlı bir laboratuvar ortamı sunmaktadır. Bununla dinler arasında diyalogun gereksiz olduğu veya sonuç üretmeyen bir çaba olduğu sonucu elbette çıkarılamaz. Burada dikkat çekilen husus, klasik diyalog söyleminin pratikte karşılığı olmayan gerekçelere dayandığını tespit etmek ve en makul zemine ilişkin farkındalığı oluşturmaktır. Bu çerçevede öncelikle diyalogun yukarıda geçen sorun alanlarına çözüm getirebileceği beklentisinin karşılaşacağı engelleri ifade etmek gerekir. Bu engeller kabaca iki kategoride ele alınabilir.

1. Dinler Arası Diyaloğun Karşılaştığı İç Engeller

Dinlerin bir birleriyle diyaloga girmesini zorlaştıran iç engeller, dinlerin doğal eğilimleri ve inananlarından istediği iman olgusuyla ilişkili bir hususstur. Her din mensuplarından "şeksiz bir iman" istemektedir. İnanan için inandığı din, hakikatin yegâne açıklayıcısıdır ve bunun dışında kalan hiçbir dini inanç makbul değildir. İnancı uğruna bir yaşam sürmeyi arzulayan insanlarla reddettiği diğer din/ler arasında kapanmaz bir mesafe bulunmaktadır. Doğrusu dinlerin insanların bütün yaşam alanlarını kuşatacak şekilde istedikleri bu sıkı bağlılık, bütün bir yaşamını tereddüt üzere geçirmeye tahammül edemeyen insan fıtratına da uygun düşmektedir. İnsanın dinle kurduğu bu fıtri bağın, başka bir dinle girilen diyalog ortamında çözülmesi

4 Abdullah Tümsek, "Dinlerarası Diyalog Süreci ve Etkenleri", *Diyanet İlmi Dergi*, C. 36, Sa: 2, 2000, s. 113.

düşünülemez. Bu nedenle diyaloğu kolaylaştırmak için tarafların kendilerini, "son söze", "nihai vahye", "mutlak hakikate" veya "mutlak kurtarıcıya" sahip oldukları şeklindeki dışlayıcı ifadelerle gelmemelerini istemek[5], dinin inananlarından istediği iman bağıyla izah edilemez. Geleneksel mutlaklık iddialarının yeniden gözden geçirilmesini teklif etmek, bizatihi müspet bir diyaloğun başarıya ulaşması için ihdas edilen ilkeleri mutlaklaştırmak, daha açık bir ifadeyle dinselleştirmek demektir.

Dinlerin teolojik temelleri merkez alınarak girişilen diyalog çabaları sonuç getirmemiştir. Küresel din, küresel barış ya da Hans Küng'ün önerisi olan küresel ahlak gibi dinlerin kabul ettikleri ortak ilkelerden yeni bir strüktür oluşturma çabaları, dinlerin özüne zarar veren bir takım tazammunlar barındırması tehlikesi bir yana, hiçbir zaman kişiye dinin kazandırdığı eylem motivasyonunu kazandıramaz. Alman diyalog adamı Küng'ün dinler arası diyaloğun gerçekleşmesi için önerdiği ve son tahlilde kendisiyle doğru ve yanlış dinlerin belirlenmesini teklif ettiği ilkeler, tam aksine bütün dinlerin yanlışlanacağı yeni bir sürecin başlangıcı olarak da değerlendirilebilir. 'Humanum' adı verilen bu tezin 'olumlu kriteri'ne göre bir din inancı, ahlaki değerleri, ibadet ve kurumlarıyla insanlığa hizmet ediyorsa; insani kimlikleri içinde kalmak suretiyle onları daha anlamlı ve değerli olmaya teşvik ediyor, onların daha yararlı ve verimli birer varlık olmalarına yardım ediyorsa bu din gerçek ve doğrudur. Bunların aksine, insanlık dışı tutum ve davranışları yayıyor, insanları daha anlamlı ve değerli olmaya teşvik etmiyorsa, onların anlamlı ve değerli bir kişilik kazanmalarını engelliyorsa, bu din 'olumsuz kriter' ölçeğine göre kötü ve yanlış bir dindir.[6] Bu düşünce, 'insani olan'a ilişkin bütün insanlar arasında zımni bir konsensüsün olduğu düşüncesini temel alır. Oysa insanlar arasında neyin insani veya gayri insani olduğu konusunda bir ittifak yoktur. Zira Aliya İzzetbegoviç'in de ifade ettiği gibi, "insanî" mefhumunun kendisi bile, insanın aklında neredeyse birbirine zıt iki farklı mana çağrıştırma özelliği taşımaktadır.[7] Bu bağlamda, Kur'an'da geçen 'cihad' ayetlerinin insani hükümler olduğu konusunda Müslümanların Hıristiyanları ikna etmesi ya da 'asli günah' doktrininin insanın izzet ve şerefine uygun olduğu konusunda Hıristiyanların Müslümanları ikna etmesi ne kadar mümkündür? Bu açıdan dinlerin özüne taalluk eden hususlara ilişkin hiçbir diyalog veya sentez çabası kabul görmemiştir.

Dinlerin temel uyarıları, getirdikleri emir ve yasaklar çoğu zaman diyalogdan öte bir karşıtlık ilişkisini dayatır. Dinlerinin yayılma istidadına uygun olarak Müslümanların tebliğ, Hıristiyanların da misyonerlik bağlamında gerçekleştirdikleri faaliyetler, ötekiyle kurulan ilişkinin temel referansını oluşturmaktadır. Dine davet faaliyetlerinin dindarlar için temel amaçlardan biri

5 Aydın, *Dinlerarası Diyalog*, s. 43.
6 Hans Küng, "What is the True Religion?", *Journal of Theology For Southern Africa*, Translated: Leonard Swidler, no. 56, 1986, s. 15.
7 Aliya İzzetbegoviç, *Doğu Batı Arasında İslâm*, çev.: Salih Şaban, Yarın, İstanbul 2012, s. 36.

olduğu göz önünde bulundurulduğunda, Müslümanların tebliğ, Hıristiyanların da misyonerlik faaliyetlerinden hiçbir ortamda sıyrılamayacakları söylenebilir. Bu açıdan bakıldığında II. Vatikan Konsil'inin diyaloğu, Hıristiyanlığı yaymak için bir vasıta olarak görmesi anlaşılabilir bir durumdur.[8] Dolayısıyla evrensel bir karakter taşıyan ve temsil ettiği mesajın bütün insanları kuşatıcı/kapsayıcı olduğunu düşünen dinler, oluşturdukları tebliğ ya da misyon teşkilatlarıyla ötekilere hitap etmeyi ve onlara kendi hakikat ve kurtuluş öğretisini duyurmayı görev bilirler. Bu nedenle İslam, Hıristiyanlık ve Budizm gibi dinsel geleneklerde, öteki olarak kabul edilen insanın uyarılıp doğruya yönlendirilmesi kaçınılmaz bir sorumluluk olarak kabul edilir.[9] Doğruya yönlendirmenin, Hıristiyanlar için vahyin kendisinde ifşa olduğu yegane kaynak olarak İsa'ya; Müslümanlar için Son peygamber olan Muhammed (s.a.v.)'a olduğunda şüphe yoktur. Bu ve benzer tahsis etme teşebbüsleri, diyalog literatüründe dışlayıcılık olarak tespit edilmiş, ancak öneri olarak sunulan çoğulcu yapıya ilişkin pratikte önemli bir açılım sağlanamamıştır.[10]

Dinin özünde olmasa da dine gelenek tarafından taşınan anlayış, yorum veya pratikler de dinler arası diyaloğu engelleyen iç etkenler kapsamında ele alınabilir. Müsteşriklerin siyasi ve dini amaçlarla İslam dini ve medeniyetiyle ilgili kusurları araştırmak için yoğun bir çabaya giriştikleri herkes tarafından bilinmektedir.[11] Günümüze yaklaştıkça objektif değerlendirmelerin arttığı söylenebilirse de, tarafgir bakış açısıyla oluşturulan İslam-Müslüman algısının Batı toplumunun zihin dünyasından sıyrılması uzun bir tarihi gerektirmektedir.

İncil'in Hıristiyanlara, "bütün milletleri Baba, Oğul ve Kutsal Ruh adına vaftiz edin"[12] çağrısı, Pavlus'un güçsüzleri kazanmak adına "ne yapıp yapıp" insanları Hıristiyanlaştırmak gerektiği yönündeki ifadesi[13], Hıristiyanlığın misyonerlik adına tarih boyunca, diğer inanç ve düşüncelere tahammül etmeyen, acımasız ve sonu gelmez bir savaşı miras bırakmasına sebep olmuştur.[14]

2. Dinler Arası Diyaloğun Karşılaştığı Dış Engeller

Diyalog, II. dünya savaşının dünya halkları üzerindeki tesirlerini bertaraf etmek ve savaş sonrası koşullarda dinin olumlu etkisinden yararlanmak gibi pratik amaçlarla ilişkili olarak gündeme gelmişti. Vatikan'ın, dinleri uluslararası çatışmaların sebebi olmaktan çıkarmak ve dünya barışına katkı sun-

8 Ali İsra Güngör, "Katolik Kilisesinin Çağdaş Misyon Anlayışında Diyalog Kavramı", *Dinler Tarihi Araştırmaları-1 Sempozyumu*, Ankara 1996, s.190; Mustafa Alıcı, "2000 Sonrası Roma Katolik Kilisesi ve WCC Belgelerinde Diyalog-Misyon İlişkisi", *Dinler Tarihçileri Gözüyle Türkiye'de Misyonerlik Sempozyumu*, Ankara 2005, s.70.

9 Şinasi, Gündüz, *Küresel Sorunlar ve Din*, Ankara Okulu, Ankara 2010, s. 73.

10 Dione Crafford, "Çok Dinli Bir Kontekste Misyon", *Tek Dünya Çok İnanç*, s. 255 vd.

11 Ayrıntı için bkz., İbrahim Kalın, *İslâm ve Batı*, İsam Yay., 4.baskı, İstanbul 2013, s. 140.

12 Matta, 28:19.

13 I Korintiler 9:22.

14 Gündüz, *Küresel Sorunlar ve Din*, s. 74.

masını sağlamak yönündeki temennisi[15], bugün için test edilebilir bir zaman dilimini geride bırakmıştır.

20. yüzyılın ikinci yarısından bugüne, dünyamız yeni bir dünya savaşı yaşamamıştır. Ancak başta Ortadoğu, Balkanlar ve Afrika olmak üzere dünyanın birçok bölgesinde, geniş çaplı savaşlar yaşanmış ve yaşanmaktadır. Bu savaşlar, milyonlarca insanın ölümüne, yaralanmasına ve yurtsuz kalmasına sebep olmuştur. Sonuç itibariyle bir dünya savaşına denk gelecek bilançolara mal olan bu savaşları, bir dünya savaşı olarak nitelememize engel olan tek şey, görece lokal sınırlar içinde gerçekleşmiş olmasıdır. Başta Batılı ülkeler olmak üzere, onların destekledikleri devletlerin siyasi ve ekonomik hedeflerle giriştikleri çatışmalar, çoğu zaman dinlerin ve etnik yapıların araçsallaştırılmasıyla başarıya ulaşmıştır. Dini inançların, mezhebi ve etnik farklılıkların politik gayeler için bir vasıta olarak kullanılmasının tarihteki en büyük örneği olan Haçlı seferleri, modern zamanların emperyal girişimlerine ruh vermeye devam etmektedir.

Dünyamız savaş ve çatışma dışında göçmen krizlerinden küresel uyuşturucu pazarlarına, insan ticaretinden ekonomik bunalımlara ve açlık sorunlarına varıncaya kadar geniş bir alanda yeni bunalımlar yaşamaktadır. Dinler arası diyalog çabalarıyla eş zamanlı büyüyen sorunların çözümden uzak bir seyir arz etmesi, dinlerin sorun alanlarına bir çözüm sunma donanımından mahrum olmasıyla değil, küresel politikaların, dine, ancak istedikleri gayeler doğrultusunda işlevsel olduğuna inandıkları zaman alan açmalarıyla açıklanabilir. Hıristiyanlık ve İslam'ın yaşadıkları halklar nezdinde sahici bir politik güce ulaşmamış olması, bu dinler arasında gerçekleştirilecek bir diyaloğun sözü edilen problem alanlarına çözüm getirebileceği düşüncesini bir temenni düzeyinde tutmaktadır. Bu açıdan bakıldığında istisnalar dışarıda tutulacak olursa, dünyada siyaseti dizayn eden güçlerin dinlere politik alanların dışında bir yer göstererek laikliğin küresel bir yorumunu vazgeçilmez olarak kabul ettikleri söylenebilir. O halde etkisi bireyler ve toplumlar üzerinde ve görece bir tonda gerçekleşen dinlerin, bir araya gelerek küresel bir oyuncu misyonuyla hareket etmeye kalkışmaları, en hafif ifadeyle akim kalacak bir girişim için teşebbüste bulundukları şeklinde değerlendirilebilir.

Dinlerin ve özelde İslam'ın bireyden uluslararası ilişkilere varıncaya kadar hayatın bütün alanlarına yön veren bir öğreti olduğu gerçeği, bir ütopya değil, tarihin değişik dönemlerinde yaşamsallaştırılan bir realite olarak bilinmektedir. Ancak tarihin bu döneminde siyasete doğrudan yön veren bir unsur olmadığı da teslim edilmesi gereken bir hakikattir. Bu şartlarda özelde Hıristiyanlıkla sonuç vermeyen alanlar üzerinden bir diyalog çabasına girmektense, dinlerin belirleyici olduğu alanlardan hareketle bir strateji geliştirmek daha makul görünmektedir. Dinlerin politik manipülasyonlara

15 Ali İhsan Yitik, Dinlerarası Diyalog ve Dünya Barışı, *Dinin Dünya Barışına Katkısı Sempozyumu*, Ankara 2006, s. 61.

doğrudan açık olmayan ve kendi özgül ağırlıklarını hissettirecekleri hususlarda gerçekleştirecekleri çabalar, daha kalıcı sonuçlar üretecektir. Bu bağlamda ilahi dinlerin teolojik anlamda neredeyse tek ortak paydaları bulunan "Allah'ın varlığı" ilkesi, diyaloğun hem zeminini teşkil etmekte hem de hedef kitlesini ima etmektedir. Hıristiyanlığın da İslam'ın da temel ilkesi olan Allah'ın varlığı esası, diyaloğun ateizm karşıtlığı üzerinden kurulmasını zaruri kılar. Bu şartlarda ilahi dinlerin teist konsensüs üzerinden, giderek daha büyük bir tehlike haline gelen ateizmle mücadelede daha başarılı adımlar atacağı umulabilir.

3. Ateizm Karşıtlarının Makul Diyalog Konsepti: Teizm

Tanrı'nın varlığını kabul, ilk insandan bugüne kadar kendisini en canlı şekilde sürdüren inançlardan birisi olmuştur. İnsanlık ailesinin bir kabul-i âmme olarak benimsediği bu düşüncenin en doğru şekilde izahını semavi dinler yapmışlardır. Bu bakımdan Tanrı'nın varlığını temel bir ilke olarak benimseyen İslam ile Hıristiyanlık, dinin diğer unsurlarını bu temel ilkeye dayandırmışlardır.

Tanrı'nın varlığını kabul eden ve içinde semavi dinlerin de olduğu düşünce, en geniş anlamda teizmle ifadesini bulur. Bu bağlamda teizm, genellikle alemin yaratıcı sebebi olan, varlığı mutlak bir Tanrı inancını savunan felsefi düşünceyi ifade eder. Teizmin Tanrı anlayışının en bariz vasfı tektanrıcı olmasıdır.[16] Teizm, hem Tanrı'nın varlığını hem de birliğini ifade eden bir kavram olarak monoteizmle ortak bir anlam taşır. Bu açıdan Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam monoteist karakterli dinler olarak kendilerini kabul ederler.[17] Bununla birlikte monoteizmin anlaşılma şekliyle ilgili farklı yaklaşımların da olduğu bilinmektedir. İslam için monoteizmin yegâne ifadesi tevhid iken, Hıristiyanlık için teslistir.

Hıristiyanlığın monoteist bir din olduğunda hemfikir olan Hıristiyan ilahiyatçılar, teslisin monoteizme uygunluğu konusunda farklı görüşlere sahiptirler. Teslisi savunan tirinitarian Hıristiyanlarla, buna monoteizme uymadığından hareketle karşı çıkan unitiarianların tartışmaları, Hıristiyanların Tanrı'nın bir'liği konusunda ilkesel bir tutum içinde olmadıklarını göstermesi bakımında anlamlıdır.[18] Teslisin unsurlarının aynı tanrısal cevhere sahip olduğunu kabul eden günümüz Hristiyanlığının buna ilişkin yorumları farklıdır. Buna göre evrene ve insana yönelik fonksiyon açısından Baba yaratıcı ve yönetici, Oğul kurtarıcı ve yargılayıcı, Kutsal Ruh ise inayet ve ihsan edici olma özellikleriyle ön plana çıkarlar.[19] Baba, Oğul ve Kutsal Ruh üçlemesine dayalı tek Tanrı inancını ifade etmek üzere hypostasis (şahıs, unsur, görünüm) terimi kullanılmakta-

16 Aydın Topaloğlu, "Teizm", *DİA*, C. 40, İstanbul 2011, s: 333; Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü,* İnkılâp Yay., 11.baskı, 2007, s. 169; Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü,* 2.baskı, Ekin Yay., Ankara 1996, s. 657.

17 Sarp Erk Ulaş, *Felsefe Sözlüğü,* Bilim ve Sanat, Ankara 2002, s. 1413.

18 İbrahim Kaplan, *İslam'a Göre Hıristiyanlık,* IQ Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul 2008. s. 235.

19 Şinasi Gündüz, *Hıristiyanlık,* İsam Yay,. İstanbul 2006, s. 64.

dır. Teslis inancı nedeniyle çok tanrıcılıkla ya da monoteizmden uzak bir tanrı anlayışına sahip olmakla suçlanan Hıristiyanlar, bu ithamları şiddetle reddetmiş ve teslisin tek Tanrı inancını içerdiğini vurgulamaya çalışmışlardır.[20] Tek Tanrıya inanma konusunda Müslümanlardan geri kalmadıklarını göstermek isteyen Hıristiyanların bu bağlamda yaptıkları açıklamalar, bazen izaha muhtaç ifadeler serdetmelerine sebep olmaktadır. Bu bağlamda Watt'ın Kur'an'ın esasen teslisi reddetmediği yönündeki açıklamaları[21] ve Wofson'un teslisin üç şahsının özelliklerinin, İslam'da Allah'ın sıfatlarına kesinlikle tekabül ettiği şeklindeki açıklaması dikkat çekicidir.[22]

Oysa Kur'an'a göre Allah'a ortak koşmak büyük bir zulümdür.[23] Kur'an'da Mesih Allah'ın oğludur diyen Hıristiyanlar, Üzeyr Allah'ın oğludur diyen Yahudiler[24] ve melekler Allah'ın kızlarıdır diyen müşrikler[25] aynı kefede değerlendirilmiş ve hepsine birden müşrik sıfatı verilmiştir. Kur'an, diğer insanlara ve inanç sistemlerine yönelik çağrılarında tevhid ilkesini ön plana çıkarmıştır.[26] Allah'ın varlığının insan tarafından benimsenmesini, onun selim yaratılışının gereği sayan Kur'an, O'nun birliğini de aynı mahiyette kabul etmiştir. Allah'ın birliğini ifade eden ayetler O'nun varlığını ifade eden ayetlerden daha çoktur.[27] Tevhid, Allah'ın zatı itibariyle bir olmasının yanı sıra eşinin, benzerinin, zıddının, ortağının olmaması; büyüklük, yücelik, kudret ve hâkimiyette yegâne olması; bütün noksan sıfatlardan münezzeh olması; uluhiyet, rububiyet ve ubudiyetin yegane mercii olması anlamına da gelir.[28]

Buna göre Müslümanlarla Hıristiyanlar arasında sadece Allah'ın varlığı konusunda tartışmasız bir görüş birliği vardır denebilir. O'nun bir'liği konusuna gelince Hıristiyanların kendilerini monoteist olarak gösterme ısrarları dışında gerçekte tartışmaya açık ve bugüne kadar çözülememiş birçok itikadi ayrılık bulunmaktadır. Allah'ın birliği konusunda ortaya çıkan ihtilafları daha da uzatmak mümkün ise de amacımız, teolojik spekülasyonlara dalmak

20 Gündüz, *Hıristiyanlık*, s. 64; H. Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, çev.: Kasım Turhan, Kitabevi, s. 92.

21 Montgomery Watt'ın İslam ile Hıristiyanlık arasında, teslis üzerinden kurmak istediği yakınlık ve buna dair yaptığı açıklamalar, İslam düşüncesi açısından kabul edilmez bir noktaya varmaktadır. Watt'a göre, bilindiğinin aksine Kur'an teslis akidesini değil, üç tanrıyı reddetmektedir. Ona göre, Maide suresinin 73. ayeti olan, "*Allah için üçün üçüncüsüdür diyenler küfre düşmüşlerdir, bir Allah'tan başka hiçbir tanrı yoktur.*" ayetinde gerçekte üç uknuma değil, üç tanrıya inanmak yerilmektedir ve bir Hristiyan görüş açısından da üç tanrıya inanmak sapıklıktır, üç tanrıcılıktır. Bu ayetin büyük olasılıkla, Hz. Peygamber zamanında Hıristiyan düşüncesini aslından uzaklaştırarak üç tanrıcı bir forma sokan cahil Hıristiyanları kast ettiğini ifade eden Watt, Ortodoks Hıristiyanların da bu eleştiride Kur'an'a hak verdiklerini ifade etmektedir. Montgomery Watt, *Günümüzde İslam ve Hıristiyanlık*, çev.: Turan Koç, İz Yay., 3.baskı, İstanbul 2012, s. 90. Ayrıca bkz., *a.g.e.*, s. 82, 89.

22 Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, s. 91.

23 Lokman 31/13.

24 Tevbe 9/30-31.

25 Nahl 16/57; Tur 52/39; Zuhruf 43/15.

26 Gündüz, *Küresel Sorunlar ve Din*, s. 145.

27 Bekir Topaloğlu, "Allah", *DİA*, C. 2, İstanbul 1989, s. 478.

28 Ebu Mansur Muhammed el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk.: Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruşî, Mektebetü'l-İrşâd, İstanbul, 2001, s. 89 vd.

değildir. Bilakis amacımız, Müslümanlarla Hıristiyanlar arasında kurulacak diyaloğun sahici tek noktasının, Allah'ın varlığı hususu olduğunu göstermektir. Diyaloğu gerçekleştirmek adına Varlığından öte atacağımız her adım, sonuçsuz kalmaya mahkûmdur. Zira Kur'an'ın bu meyanda yaptığı çağrı da sonuç getirmemiştir. "*De ki: Ey kitap ehli! Sizinle bizim aramızda ortak olan bir söze geliniz. Allah'tan başkasına kulluk etmeyelim, O'na hiçbir şeyi eş tutmayalım ve Allah'ı bırakıp da kimimiz kimimizi ilahlaştırmasın.*"[29] Kur'an'ın semavi din mensuplarına yaptığı çağrı, Bir'liğin teslis ile açımlanmasında bir beis görmeyen Hıristiyanların ısrarları nedeniyle akamete uğramıştır.[30] Seyyid Hüseyin Nasr'ın Müslümanlarla Hıristiyanlar arasında daha derin bir uyum ve anlayışın yeşertilebilmesi için İslam ile Hıristiyanlık arasında tetkik edilmesi ve değerlendirilmesi gerektiğini düşündüğü hususlar, iki din arasındaki ayrılığın bir kompozisyonunu vermektedir. Tanrı'nın tabiatı ve buna bağlı olarak zatını tecelli ettirdiği tarz; dinlerin son din olma konusundaki vurguları; kutsal metinlerin anlamı ve statüsü; metinlerin dili; kutsal hukuk tarafından düzenlenen cinsellik meselesi; Mesih'in hayatı ve Modernizmin özelde Hıristiyanlık üzerindeki etkileri olarak sıralanan bu hususlar, üzerinde neredeyse hiçbir ittifakın gerçekleşmediği alanlar olarak ele alınmıştır.[31] İslam ile Hıristiyanlık arasındaki ihtilaflara tarihsel, toplumsal ve kültürel boyutlar da eklendiğinde diyaloğun içinden çıkılmaz bir hal alacağı ve bu durumun bir mesafe alınmasını imkânsız kılacağı söylenebilir.

Allah'ın varlığı düşüncesi üzerinden bir araya gelmenin, Allah'ın varlığını kabul eden ancak semavi dinlerin hiçbir şekilde kabul edemeyeceği Tanrı tasavvurlarına ulaşan inanç çeşitlerini de içinde barındıran bir üst şemsiye önermek anlamına geldiği açıktır. Başka bir ifadeyle, İslam ile Hıristiyanlık arasındaki diyaloğu, Allah'ın varlığı gibi insanlık ailesinin ortak bir kabulü olan bir değerle çerçevelendirmek, insanoğlunun ürettiği bütün tanrısal yakıştırmaları içkin olan bir inanç denizinde yüzmeyi kabul etmek anlamına gelir. Dolayısıyla bu durumda, tanrının varlığını kabul eden diğer inanç örneklerinden farklı olarak İslam ile Hıristiyanlık arasında diyalog olarak ifade edilebilecek şeyin özgün bir yanının olmayacağı iddiası dile getirilebilir. Ancak İslam ile Hıristiyanlık arasında Tanrı'nın varlığı üzerinden bir diyaloğun gerçekleşebileceğini söylemek, bu iki dinin, tanrının varlığını kabul eden beşeri kaynaklı diğer inanç çeşitlerinden ayrılmasını sağlayacak başkaca fonksiyonel niteliklere hiç sahip olmadıkları anlamına gelmez. Zira Hıristiyanlar, Allah'ın birliğini teslisin gölgesinde anlasalar da dinler tarihçisi Farukî'nin tespitiyle Allah'ın ezeli, ebedi, noksanlardan münezzeh, kâinatın ve insanın

29 Âli İmrân 3/64.

30 Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Neşriyat, 3.baskı, İstanbul, 1979, C. 2, s. 1134.

31 Nasr'a göre Hıristiyan-İslam diyaloğunun en zorlu maddesi, Batı medeniyetinin, dinin hayatın birçok alanından ve bilginin farklı dallarının, teolojiden ayrılmasına yol açan rasyonalizmi Hıristiyanlığın şahsında yaşattığı tecrübedir. Seyyid Hüseyin Nasr, "İslam-Hıristiyan Diyaloğundaki Teolojik Birkaç Meseleye Dair Yorumlar", trc.: Atilla Arkan, Fuat Aydın, *Sakarya Ünv. İlah. Fak. Der.*, 3/2001, s. 87.

yegâne yaratıcısı olduğu ve "İnsanın, yeryüzünde Allah'ın halifesi sayıldığı ve iradesini kullandığı" gibi temel itikadi esaslarda, Müslümanlarla müşterek bir düşünceye sahiptirler. Ayrıca her iki din, insanın ancak Allah'a ibadet etmekle ve ancak O'nun bildirdiği ahlaki esaslara uymakla ilahi iradesini yerine getirmiş olacağını kabul eder. Ve nihayet her iki din, insanın bu ilahi esaslara uyması sonunda kurtuluşa, mükâfata ve dünyada da ahirette de saadete ereceği hususunda ittifak halindedir.[32] Buna göre bahsi geçen hususlar, İslam ile Hıristiyanlığın, Tanrı'nın varlığı düşüncesine ulaşmakla birlikte, mahiyeti ancak semavi dinlerin öğretileriyle tespit edilebilen hususlara ulaşamayan beşer kaynaklı inançlardan ayrılmasına yetmektedir. Ancak bu hususlar, kendi aralarında sürdürülebilir bir diyalog kurmalarına yetecek itikadi bir yakınlığa işaret etmemektedir.

Diyaloğu sadece Allah'ın varlığı düşüncesi üzerinde sürdürmenin küçümsenecek bir ilişki düzeyini önermediği açıktır. Allah'ın varlığının Müslümanlar ve Hıristiyanlar için taşıdığı anlam, tartışmasız kuvvetli imalar barındırır. Bu bağlamda Tanrı inancı, dinlerin muntazam şekilde istediği ibadetlerin dışında kişinin bizatihi kendisi, toplumu ve tabiatla kurduğu ilişkilere yön veren kuvvetli motivasyonlar taşımaktadır. İşte, Tanrı'nın varlığına imanın kişiye sağladığı bu motivasyon, aynı zamanda Tanrı'nın varlığını inkar eden düşüncelere karşı da işlevselleştirilebilir bir yapı arz etmektedir. Bu durum, imanın kişiden istediği duygusal ölçeğin aynısını, zıddını inkar için de isteyen diyalektiğiyle ifade edilebilir. Bununla birlikte teizmin kişiyi ateizme karşı sadece duygusal yönde hazırladığı da söylenemez. Bunun dışında teizmle ateizm arasında bilişsel düzeyde de paradoksal bir ilişki bulunmaktadır. Zira Tanrı'nın varlığına imanın sağladığı kabuller, zıddına karşı çıkmanın da tazammunlarını barındırır. Bu çerçevede İslam ile Hristiyanlığın diyaloğuna giden yol, teizmin ateizm şahsında barındırdığı kabulllerdir. Şimdi, ateizmin teistler için taşıdığı anlama daha yakından bakılabilir.

4. Teist Diyaloğun Gerçekleşme Konsepti: Ateizm Karşıtlığı

İlk örnekleri Yunan atomculuğuna kadar giden ateizmin[33], tarihte toplumsal bir destek bulduğu söylenemez. Ancak Batı'da Rönesans ve reform hareketleri sonunda Descartes'in Kartezyen dünya görüşü, Bacon'un bilimsel yöntemi ve Newton'un mekanik evren tasavvuru yeni bir paradigma oluşturmuştur. Batının, ana rengini Hıristiyan teolojisinin belirlediği bilim paradigmasıyla hesaplaşarak girdiği büyük dönüşüm, kitleleri dine ve dinsel olan her şeye karşı pozitivizm merkezli bir tepkiye itmiştir. Daha önce bireysel çıkışlarla temsil edilen ateizm, modern Batı düşüncesinin bilim anlayışının etkisiyle, kitlesel bir karşılık bulmuştur. Ateizm nihilizm, egzistansiyalizm ve Marksizm gibi düşüncelerin katkısıyla oluşan girdabın en dip noktasını, bilimsel bir dille ideali-

32 Ali Arslan Aydın, *İslam-Hıristiyan Diyaloğu ve İslam'ın Zaferi*, 2.baskı, Ankara 1984, s. 104.
33 Claude Tresmontant, "Ateizmin İlk Kaynakları", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, çev. Hayrani Altıntaş, C. 26, Sa. 1, 1984, s. 439.

ze ederek bir çekim merkezi oluşturmuştur. Bireyden başlayarak önüne kattığı bütün irili-ufaklı grupları absorbe eden ateizm, içine çektiklerini öncelikle ilahi dinlerin temel öğretilerine karşı bilinçlendirmeye! çalışmaktadır. Kitle iletişim araçlarının, ateizmi dinsel bir iştiyakla savunan örgütlü grupların marifetiyle sosyal bir ağa dönüşmesi, teistler için sanal bir kâbusun başlangıcı olmuştur.

Ateizmin modern versiyonları, çok yönlü bir felsefi arka plana dayanmaktadır. Ateizm Feurbach ile antropolojik, Marx ile sosyo-politik, Durkheim ile sosyolojik ve Freud ile psikanalitik bir temel bulmuştur.[34] Bunun dışında etik, linguistik ve psikolojik gerekçelerle kendisini ifade eden çağdaş ateizm geniş bir alanda savunulmaktadır. Modern dönemde ateizm felsefi bir problem olmaktan öte bazen politik bir yaşam biçimi haline getirilmiş ve ideolojik bir dünya görüşü olarak sunulmaya çalışılmıştır.[35] Ateizm, kollektif bir felsefi çaba olarak Batı'da ortaya çıkmış ve özelde Hıristiyanlık eleştirisinden beslenmiştir. Özellikle Batı toplumunu neredeyse kasıp kavuran bu akım, dünyanın bütün bölgelerine sirayet etmiştir. Müslüman toplumlardan uzak doğu dinlerine kadar geniş bir alanda tedavüle sokulan ateist argümanlar teistleri sadece inkâr bağlamında tehdit etmemiş, aynı zamanda onların dinsel bağlılıklarını zayıflatmış veya şüpheli hale getirmiştir. İslam toplumlarına daha ziyade Batı'lı formlarda sunulan ateizmin toplumsal bir yekûna ulaştığını söylemek mümkün değilse de, ülkemizdeki bazı sosyalistlerin ateizmi ideolojilerinin ayrılmaz bir parçası ve propaganda aracı olarak değerlendirdikleri bilinmektedir.[36] Bu çerçevede ateizm başta Hıristiyanlar olmak üzere diğer bütün din mensuplarını tehdit etmektedir.

Esasen ateizmi teistler ve bütün insanlar için tehdit haline getiren şey, ateistin Tanrı-evren ve insan ilişkisinden yola çıkarak inkârcı bir tutuma ulaşmış olması değildir. Zira bütün insanların "Bir" olan Allah'a inanmak gibi bir zorunluluğu "özgür" oldukları gerçeği dikkate alındığında bulunmamaktadır. Mamafih ateizm, çoğu insan için hiçbir ahlaki veya toplumsal kural tanımayan bohem bir hayatın başlangıcı olmaktadır. Egoizm, gayri ahlaki yaşam, sınır tanımayan eylemler ve kutsalla savaş gibi eğilimler, son tahlilde ateizmi, hevasını ilah edinen kişi için bilimsel bir maskeye dönüştürmektedir. Teoride manevi değerlerin yok edilmesiyle başlayan ateist eğilim, pratikte toplumun ifsadına, ailenin yok edilmesine, ahlaksızlığın alenileşmesine ve nesillerin erimesine kadar savrulmaktadır. Hiç şüphesiz hiçbir din ve kutsal ayırımı yapmadan saldırıya geçen pratik militan ateizme[37] karşı insanlığı korumak için diyalog içinde bulunmak zaruret halini almıştır.

34 Ferhat Akdemir, *Ateizm ve Sosyopolitiği,* Ankara 2007, s. 33, 87, 122.

35 Mehmet Sulhan, *Çağdaş Ateist Varsayımlar –Tanrı Yanılgısı Örneği-,* Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Van 2009, s. 17.

36 Muhammet Altaytaş, "Türkiye'de Ateist Solun Din Söylemi", *İslamiyât,* IV (2001), Sa.: 4, s. 194.

37 Pratik militan ateizm, gerek zihinlerinde ve gerekse günlük yaşantılarında Tanrı inancını reddeden, bunun yanında çevresinde Tanrı'yı hatırlatan her türlü fikir, sembol ve davranışa karşı savaş açan kişilerdir. Sulhan, *Çağdaş Ateist Varsayımlar,* s. 21.

Ateizm, teizmle ontolojik bir karşıtlık ilişkisi içinde bulunur. Bu durum teistleri ateizmle mücadeleyi başkasına devretmeyen bir sorumluluk bilinci içinde kavramaya sevk eder. Tüketim, pazar arayışı ve sömürü üstüne kurulu ekonomik genişlemeyi uhdesine alan küresel siyaset için ateizm, bir handikap olmadığı gibi, dindarlara nispeten daha savunmasız bir kişilik ürettiği için ehven olarak da görülebilir. Bu manada sınırsız bir tüketim için hiçbir engel tanımayan kapitalizm için, yerli kültürler ve geleneksel anlayışlar kadar, mazbut bir dini yaşam öngören değerlerin aşındırılması öncelikli hale gelir. Dolayısıyla ateizmin yansıması olan hayatların küresel kapitalizmle kol kola girdikleri bu mücadelede, teistlerin kendilerinden başka bir yardımcı bulamayacaklarını fark etmeleri gerekir. Akademiden sivil alana kadar bir araya gelen aydın, entelektüel ve fikir insanlarının teizm ortak paydası üzerinden oluşturacakları blok, diyaloga varoluşsal/sahici bir zemin kazandıracaktır.

İslam ile Hıristiyanlık özelinde ve bu çerçevede gerçekleşecek diyalog sahici bir probleme dayanması ve dinlerin temel sabitelerinden feragat istememesi nedeniyle sürdürülebilir olacaktır. Bununla birlikte böyle bir diyalogun sürdürülebilir olmasının esas gerekçesi hiç şüphesiz semavi dinlerin yukarıda sözünü ettiğimiz teolojik referanslarıdır.

Sonuç

Kurumsal anlamda 20. Yüzyılın ikinci yarısından başlayarak bugüne gelen dinler arası diyalog çabaları, içinde çok farklı eğilimleri barındıran zengin bir müktesebatın ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Özelde Müslümanlar ile Hıristiyanlar arasında yoğunlaşan diyalog savunusu, bu iki din arasındaki teolojik yakınlıktan küresele sorunlara varıncaya kadar geniş bir alanda çalışmayı mümkün gören yaklaşımlara sahne olmuştur. Ancak diyalog taraftarları, ne dinsel yakınlaşmalara ne de küresel problemlere dair ciddi hiçbir başarı ortaya koyamamışlardır. Özellikle son dönemlerde yoğunluk kazanan ve insanlığın tamamını ilgilendiren sorunlara karşı ortak bir duyarlılık oluşturma çabaları da, çoğu zaman küresel siyasetin araçsallaştırma çabalarının gölgesinde kalmıştır. İslam ile Hıristiyanlığın, çözmeyi amaçladıkları sorunlar karşısında küresel bir oyuncu misyonuyla tavır almalarını sağlayacak siyasal, kültürel ve toplumsal güçten yoksun olmaları, diyalog çabalarının gerçekçi bir zemine dayanmadığı gerçeğini işaret eder. Bu çerçevede İslam ile Hıristiyanlık arasındaki diyaloğun gerçekçi, sürdürülebilir ve mesafe almayı mümkün kılacak bir temel üzerine bina edilmesi gerekir. Allah'ın varlığı düşüncesi, Müslümanlarla Hıristiyanlar arasındaki neredeyse tek ortak kabuldür. Semavi dinler olmak bakımından onların Allah'ın varlığı düşüncesi ekseninde mutabık kalacakları çerçeve, özellikle ateizmle mücadele sürecinde önemli bir düşünsel perspektif yakalamalarına fırsat tanıyacaktır. Genelde bütün kutsallara özelde ise semavi dinlerin Tanrısına karşı kollektif bir mücadele içine giren ateizm, modern zamanların beşeri ideolojilerine ruh vermektedir. Değerler dünyasında yarattığı yıkımdan toplumsal ilişkilere getirdiği ölçü tanımaz eğilimlere kadar geniş bir alanda tedavül imkânı bulan tanrı tanımazlığa karşı, Tanrı'nın varlığını semavi dinlerin mutabık kaldığı çerçeve içinde savunan Müslümanlarla Hıristiyanların bir araya gelmek ve bununla mücadele etmekten başka çareleri yoktur.

Kaynakça

Akdemir, Ferhat, *Ateizm ve Sosyopolitiği,* Ankara 2007.

Alıcı, Mustafa, "*2000 Sonrası Roma Katolik Kilisesi ve WCC Belgelerinde Diyalog-Misyon İlişkisi", Dinler Tarihçileri Gözüyle Türkiye'de Misyonerlik Sempozyumu,* Ankara 2005, s. 68-90.

Altaytaş, Muhammet, "*Türkiye'de Ateist Solun Din Söylemi", İslamiyat,* IV (2001), Sa. 4, s. 193-206.

Aydın, Ali Arslan, *İslam-Hıristiyan Diyaloğu ve İslam'ın Zaferi,* 2.baskı, Ankara 1984.

Aydın, Mahmut- Süleyman, Turan, *Tek Dünya Çok İnanç,* Hitabevi Yay, 2.baskı, Ankara 2007.

Ahmet, Cevizci, *Felsefe Sözlüğü,* 2.baskı, Ekin Yay, Ankara 1996.

Claude, Tresmontant, "Ateizmin İlk Kaynakları", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, çev. Hayrani Altıntaş, C. 26, Sa. 1, 1984, s. 437-459.

Ebu Mansur Muhammed el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd,* thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruşî, Mektebetü'l-İrşâd, İstanbul 2001.

Gündüz, Şinasi, *Hıristiyanlık,* İsam Yay,. İstanbul 2006.
Küresel Sorunlar ve Din, Ankara Okulu, Ankara 2010.

Faruki, İsmail Raci, *İbrahimi Dinlerin Diyaloğu,* Pınar Yayınları, Ter: Mesut Karaşahan, 2.baskı, 2003.

Güngör, Ali İsra, *"Katolik Kilisesinin Çağdaş Misyon Anlayışında Diyalog Kavramı", Dinler Tarihi Araştırmaları-1 Sempozyumu,* Ankara 1996, s. 177-191.

İzzetbegoviç, Aliya, *Doğu Batı Arasında İslâm,* Yarın, İstanbul 2012.

Kaplan, İbrahim, *İslam'a Göre Hıristiyanlık,* IQ Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul 2008.

Kalın, İbrahim, *İslâm ve Batı,* İsam Yay, 4.baskı, İstanbul 2013.

Küçük, Abdurrahman, "Dinlerarası Diyaloğa Niçin İhtiyaç Vardır?", *II. Din Şurası Tebliğ ve Müzakereleri, 23-27 Kasım 1998*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2003, s. 158-173

Küng, Hans, "What is the True Religion?", *Journal of Theology For Southern Africa,* Translated: Leonard Swidler, no. 56, 1986, s. 4-23.

Nasr, Seyyid Hüseyin, *"İslam-Hıristiyan Diyaloğundaki Teolojik Birkaç Meseleye Dair Yorumlar*", trc. Atilla Arkan, Fuat Aydın, *Sakarya Ünv. İlah. Fak. Der,* 3/2001, s. 77-88.

Sulhan, Mehmet, *Çağdaş Ateist Varsayımlar –Tanrı Yanılgısı Örneği-,* Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Van 2009.

Topaloğlu, Aydın, "Teizm", *DİA,* C. 40, İstanbul 2011, s. 332-334.

Topaloğlu, Bekir, "Allah", *DİA.* C. 2, İstanbul 1989, s. 471-498.

Tümsek, Abdullah, *"Dinlerarası Diyalog Süreci ve Etkenleri*", *Diyanet İlmi Dergi,* C. 36, Sa. 2, 2000, s. 107-120.

Ulaş, Sarp Erk, *Felsefe Sözlüğü,* Bilim ve Sanat, Ankara 2002.

Watt, Montgomery, *Günümüzde İslam ve Hıristiyanlık,* çev. Turan Koç, İz Yay, 3.baskı, İstanbul 2012.

Yazır, Elmalılı Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili,* Eser Neşriyat, 3.baskı, İstanbul 1979.

Yitik, Ali İhsan, "Dinlerarası Diyalog ve Dünya Barışı", *Dinin Dünya Barışına Katkısı Sempozyumu,* 2006 Ankara, s. 60-66.

Hadisler Bağlamında Bid'at Olgusu ve Bid'atle Mücadelenin Gerekliliği

Saffet SANCAKLI*

Öz

Son din olan İslâm dini, kıyâmete kadar devam edecek evrensel bir din olma özelliğine sahiptir. Dolayısıyla dinimiz, kıyamete kadar bid'at, hurâfe ve boş inanışların tamamına kapalıdır. Bid'at olgusu, tarih boyunca tartışma konusu olmuş ve bid'at olgusuyla ilgili değişik yaklaşımlar ortaya çıkmıştır. Günümüzde de güncelliğini hala korumaktadır. Bu makalemizde dinde sonradan ortaya çıkan her türlü ekleme ve çıkarmalar şeklinde algılanan bid'at konusunu hadisler bazında irdelemeye çalıştık. Bid'atın muhtevası, ortaya çıkış sebepleri, bid'atın çeşitleri, yenilik ve değişimin bid'atle olan ilişkisi, bid'ate karşı mücadelenin gerekliliği gibi konuları çalışmamızda işlemeye çalıştık.

Anahtar Kelimeler: Bid'at, hurafe, bâtıl inanç, halk inançları, uydurmalar.

THE CASE OF BIDAT (INNOVATION) AND THE NECESSITY OF FIGHTING IT IN THE CONTEXT OF THE HADITH

Abstract

The last religion Islam, being capable of a universal religion, will continue until Judgment. Therefore, our religion, is closed to all superstitions and null beliefs, bidata until doomsday. Bidata case has been debated throughout history and different approaches have emerged related to it. Moreover, it today still preserves its topicality. In this article, we try to explore the bidata case perceived like every kinds of innovations emerging issues and subsequent additions in field of the hadith has perceived and subtractions in the religion. We try to handle issues such as the content of the bidata, the emergence reasons, the kind of bidata, the relationship of innovations and changes with bidata. the necessity of the struggle against the bidata in this article.

Keywords: Bıdat (ınnovatıon), superstition, folk beliefs, myths.

Makalenin Dergiye Ulaştığı Tarih: 16. 12. 2015; Yayın Kurulu ve Hakem Değerlendirmesinden Geçen Makalenin Yayıma Kabul Edildiği Tarih: 02.04.2016

Giriş

Günümüzde yaşanan dini problemlerden birisi, hiç kuşkusuz bid'at konusu ve bu çerçevede yapılan tartışmalardır. Dinin doğru anlaşılmadığı ve dini yönden bilgisizliğin yaşandığı ortamlarda, her türlü aşırılığın ortaya çıkması kaçınılmazdır. Günümüzde bu bağlamda bid'at kapsamına girmediği halde pek çok şeyin bid'at olduğunun iddia edilmesi, insanlar arasında fitnenin ortaya çıkmasına yol açabilmekte ve yanlış dini anlayışlar türetmektedir. Konunun mutlaka ilmi çerçevede ele alınması ve kaynaklar bazında gerçeklerin ortaya çıkarılması elzem-

* Prof. Dr. İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı. saffet.sancakli@inonu.edu.tr

dir. Çok erken dönemlerde ilim adamları bu mesele üzerinde detaylı bir şekilde durmuşlar ve sadece bu konuya hasrettikleri çok kıymetli eserler kaleme almışlardır. Ağırlıklı olarak konunun hadisler bağlamında incelenmesi ve konuyla ilgili ilim adamlarının görüş ve düşüncelerinin analiz edilmesi gerekmektedir. Günümüzde ortaya çıkan yeni meselelerin de bu çerçevede değerlendirilmesi söz konudur. Aynı zamanda bid'atin toplumda açtığı zararları da müşahede ederek bid'atle mücadelenin önemini kavramak gerekir.

A- Bid'atın Lügat ve İstılâh Manası

Arapçada bid'at kelimesi, *"bedea-yebdeu"* fiilinden türemiş bir isim olup kök harfleri ile üçüncü babtan gelen fiil; ilk kez yapmak, türetmek, ortaya çıkarmak, ilk yapan olmak, icat etmek, inşa etmek manalarına gelmektedir.[1] Bid'atle ilgili olarak böyle bir şeyi çıkarmaya ibtidâ', çıkaran veya işleyen kimseye mübtedi', o şeyin vasıf ve şekline, bir de o tarzda işlenen amele bid'at denir.

Bid'at kelimesinin eş anlamlı ya da yakın anlamlı kullanımı hadislerde "muhdesâtu'l-umûr" şeklinde geçmekte ve "sonradan ortaya çıkma ve yenilik" anlamına gelmektedir. Eskinin zıddı yani yeni, yaşın genç olmasından kinaye olarak ifade edilmesi, icad etmek, ortaya koymak, vakıa, haber, hadis, yeni bir durum, konuşmak, bilgi vermek anlamlarını ifade etmektedir.[2] Hz. Peygamber (sav), *"İşlerin en kötüsü sonradan ortaya çıkanlardır (muhdesat)..."*[3], *"Siz sonradan ortaya çıkanlardan sakının...."*[4], *"Sonradan ortaya çıkanların tümü bid'attır...."*[5] hadisleri ile sonradan ortaya çıkanlardan uzak durulmasının gereği üzerinde durulmuştur. Aslında bid'atin iki manası vardır. Biri sözlük, genel manası ki, sonradan ortaya çıkan her şeydir. İster âdet, ister ibâdetlerden olsun aynıdır. İkincisi, dini özel anlamı ki, sahabe devrinden sonra, Şârî'nin söz, fiil, açıktan ve işaretle izni olmaksızın ortaya çıkan fazlalık ve eksikliğe denir. Hadislerde kastedilen de dini anlamıdır.[6]

Bugün en çok yapılan hatalardan birisi, bid'at ile hurafe kavramlarının karıştırılması, zaman zaman birbirlerinin yerine kullanılmasıdır. Halbuki her bid'at, hurafe değildir, çünkü hurafede genel olarak akıl dışılık vardır, bid'atte böyle bir şey yoktur. Bu nedenle, ancak kötü olarak değerlendirilebilen bid'at türü şeyler, akıl dışı olarak görülebilir ve dolayısıyla hurafe sınıfından kabul edilebilir. Dolayısıyla hurafe, ayrı bir çalışmanın konusudur.[7]

1 Geniş bilgi için bkz. İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl, *Lisânü'l-arab,* Beyrut 1997, I, 341-343; Râgıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fi ğaribi'l-Kur'ân,* thk.: Safvân Adnân Dâvûdî, 1996, s. 110-111; İbn Faris, *Mu'cemü'l-mekâyisi'l-lüga*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun, Beyrut 1991, I, 209-210; İbnü'l- Esîr, *en-Nihâye fi garîbi'l-hadîs ve'l-eser*, thk. Tahir Muhammed ez-Zavi ve Mahmud Muhammed et-Tanehî, Beyrut 1963, I, 106-107; Zebîdî, *Tâcü'l-arus,* thk. İbrâhim Terzî, Beyrut 1975, XX, 307-308.

2 Râgıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 222; Zebîdî, *Tâcü'l-arus*, V, 205-213; İbn Manzûr, *Lisânü'l-arab*, III, 75.

3 Buhâri, İ'tisâm, 2; Müslim, Cuma, 13; İbn Mâce, Mukaddime, 7; Dârimi, Mukaddime, 23.

4 Ebû Dâvûd, Sünnet, 5; İbn Mâce, Mukaddime, 6; Tirmizi, İlim, 16; Dârimi, Mukaddime, 16.

5 Ebû Dâvûd, Sünnet, 5; Nesâî, İdeyn, 22; İbn Mâce, Mukaddime, 7.

6 Leknevî, Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay, *"İbadet Hayatı ve Bidat İlişkisi"*, çev. Seyit Avcı, Diyanet İlmi Dergi, 2007, C. XLIII, Sa. 1, s. 82.

7 Hurafeyle ilgili ayrı bir makale çalışmamız olmuştur.

Kur'ân ve hadislerde kesin ve net çizgilerle etrafı çizilmiş bir bid'at tarifi bulunmamakta ve sanki ümmetin anlayışına bırakılmaktadır. Naslarda bid'atin mahiyeti konusundaki bu esneklik, ümmet için bir hayır vesilesi olduğu söylenebilir. Şayet, kesin bir hüküm bulunsaydı, o zaman muhtemelen bu denli zengin bilgi kaynağı ve farklı görüşler elde edilmeyecekti.[8] Bid'atte en önemli noktayı, Hz. Peygamber'in vefatından sonra ortaya çıkan şeylere İslâmî bir görünüm verilmesi oluşturmaktadır. Kimi âlimler, bunları mutlak olarak anlayıp, dinde sonradan ortaya konan her şeyi bid'at saymışlardır. Buna karşılık kimi âlimler de bid'at tanımındaki "ihdâs edilen şey"in mutlak olmadığı görüşüne varmışlardır.[9] Neticede, "bid'atin dindeki anlamı" üzerinde ilim adamları arasında çok değişik görüşlerin ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Bu çerçevede bid'atın bazı tanımlarını burada vermek istiyoruz: Lügatçi Halil b. Ahmed el-Ferâhidî (ö.175/791), terim anlamını dikkate alarak, bid'atın dinde ve din dışında icad edilen şeylere verilen bir isim olduğunu belirtmekte, Hz. Peygamber'den sonra ortaya atılan arzu ve davranış türünden şeylerdir diye tanımlamaktadır.[10] İbnü'l-Esîr'e (ö.606/1209) göre bid'at; dinde inanç, ibâdet, hüküm ya da kanun açısından, önceden bir benzeri geçmeyecek şekilde ortaya atılan iştir.[11] İbn Manzûr (ö.711/1311) ise, dinin tamamlanmasından sonra ortaya çıkarılan ve dine izafe edilen şeylere bid'at denildiğini ifade etmektedir.[12] Cürcâni'ye (ö. 816/1413)) göre de bid'at, sahabe ve tâbiûnun yapmadığı ve şer'i bir delilin de gerektirmediği sonradan ortaya atılan iştir.[13] Esasında tüm tanımlarda ortak noktalar bulmak mümkündür.

Bid'at kavramı ıstılahta genel olarak dinin ikmalinden sonra dinde sonradan ihdas edilen her şey, Hz Peygamber'den (sav) sonra ortaya çıkarılan her türlü inanç ve davranışlar olarak tarif edilmektedir.[14] Bid'ate örnek olarak şunları verebiliriz: Akşam namazının farzını 3 rekat yerine, daha fazla ibadet etmek için, 4 rekat veya 2 rekat kılmak bid'attir. Hacc ibadetini, zilhicce'de değil de başka bir zaman diliminde yapmak. Ölü evinde helva vs. dağıtmak, ölünün 3, 7, 40, 52. günlerini dini bir vecibeymiş gibi yad etmek gibi hususlar sayılabilir.

B- Bid'atın Mâhiyeti

Bid'atın mahiyetine baktığımız zaman bu durum, bizi dinin mahiyetine bakmamızı gerekli kılar. Çünkü dinin sâbiteleri/değişmezleri olduğu gibi, de-

8 Muhammed, Yazıcı, "İslâm Düşünce Geleneğinde "Her Yenilik Bid'attir Hadisine Yaklaşımlar"', *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 2003, Sa. 19, s. 149.

9 Kadir, Gürler "Bid'at Kavramı Üzerine", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* (http://www.dinbilimleri.com), yıl: 3, Sa. 1 (Ocak/Şubat/Mart 2003), s. 73.

10 Halil b. Ahmed el-Ferâhidî, *Kitabu'l-ayn,* thk.: Mehdî el-Mahzumî ve İbrahim es-Samerraî, Beyrut-1988, II, 54-55.

11 İbnü'l-Esîr, Mecduddîn b. el-Esîr el-Cezerî, *Câmiu'l-usûl li ehâdîsi'r-Rasûl,* thk. Abdulkâdir el-Arnavut, Beyrut, 1983, I, 189.

12 İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab,* VIII, 6.

13 Cürcanî, Seyyid Şerîf, *et-Tarifat,* thk. Abdurrahman Umeyra, Beyrut, 1407/1987, s. 68.

14 Cevherî, İsmail b. Hammad, *es-Sıhah,* thk. Nedim Maraşlı ve Üsame Maraşlı, Beyrut, 1974, I, 76; Firuzabadî, *el-kamusu'l-muhit,* thk. Muhammed Naim el-Arkasusi, Beyrut, 1413/1993, III, 3; İbn Hacer, *Nuhbetü'l-fiker Şerhi,* trc. Talat Koçyiğit, Ankara, 1971, s. 68 (91. dipnot); Talat, Koçyiğit, *Hadis Terimleri Sözlüğü,* Ankara, 1992, s. 61.

ğişkenleri de söz konusudur. Akide ve ibâdetler dinin sâbiteleri olarak kabul edilmiştir. Sâbite olması demek, sabit kalması demektir. Bunlarda hiçbir değişme ve değiştirme olmaz. Hz. Peygamber zamanında nasıl idiyseler kıyamete kadar da hep öyle kalacaklardır. Namaz o zaman nasılsa şimdi de öyledir, öyle olmalıdır. Meleklere imân o zaman ne idiyse şimdi de odur.

Her hangi bir davranışın hangi niyetle yapıldığı fevkalade önemlidir. Niyete göre o davranışın hangi kategoriye girdiği yani bid'at mi değil mi ortaya çıkmaktadır. Örneğin; tavuk ve horoz gibi hayvanları normal olarak kesip yemek, başkalarına ikram etmek helal ve câizdir. Fakat bunların kurban niyetiyle kesilmesi bid'attır. Çünkü İslâm'a göre kurban edilecek hayvanlar belli olduğundan tavuk ve horoz, kurban edilecek hayvanlar arasında yer almamaktadır. Aynı şekilde mevlid de, Peygamberimiz'i öven veciz bir şekilde yazılmış edebi bir eserdir. Peygamberimizin doğum gününde onu hatırlama niyetiyle okunursa bir sakıncası yoktur. Ancak mevlidi bir ibâdet kastıyla okur ve onun okunması sebebiyle bundan bir sevap beklenirse bu da bid'at olur.

Bid'at, genel olarak düşünüldüğünde kimi zamanlarda (din dışında) iyi, güzel ve yararlı olduğu gibi, kimi zamanlarda da kötü ve zararlı olabilir. Bu itibarla bid'at, dini yönden iki kısma ayrılmış; birincisine bid'at-ı hasene, ikincisine de bid'at-ı seyyie adı verilmiştir. Ancak hadis terminolojisinde bid'at söz konusu olduğunda, sürekli kötü ve zararlı olan, yani İslam'a aykırı düşen inanç ve itikatlar kastedilmiştir.[15] Kur'ân'ı bir mushafta toplamak, teravih namazını cemaatle kılmak, minare ve medrese inşa etmek iyi bid'ata, kabirlerin üzerine türbe yapmak ve bunlara mum dikmek kötü bid'ata örnek olarak gösterilebilir. Bu anlayışa göre hadislerde reddedilen, kötü bid'attır.[16] Bir kısım İslâm bilginleri, bid'atı ikiye ayırmalarının sebebi, Müslümanların dini koruma konusunda gösterdikleri hassasiyetin, hayatın tabii gelişimine ve normal değişime karşı bir tavır alışa dönüşmemesi içindir.[17] Dolayısıyla bid'atın hasene ve seyyie olarak ikiye ayrılmasının, sonradan ortaya çıkan her uygulamanın, mutlak olarak kötü bir şey olamayacağının düşünülmesinden hareketle ileriye sürüldüğü de bir olasılıktır.[18] Bu da göz ardı edilmemesi gereken önemli bir noktadır.

Bazı ilim adamlarının 'bid'at-ı hasene'ye yaklaşım tarzı farklılık arz etmektedir. Örneğin iyi görülen, Müslümanların maslahatına olan birtakım ibâdet ve ameller 'bid'at-ı hasene' olarak telakki edilmiştir. Çünkü bunların da dinde mesnedleri ve dayanakları olduğu ifade edilir. Bu yüzden bazı âlimler, bu dayanakları göstererek bunları 'bid'at-ı hasene'den (iyi bid'atlardan) saymışlardır. Buna örnek olarak Hz. Ömer'in kendi dönemine kadar cemaatle kılınmayan teravih namazını Übey b. Kâ'b'ı öne geçirerek cemaatle kılınmasını

15 Bkz. Talat, Koçyiğit, *Hadis Tarihi*, Ankara, 1981, s. 171 (dipnot: 700).

16 Nevevî, Muhyiddin Yahya b. Şeref b. Hasan en-Nevevî Ebu Zekeriyya, *Tehzîbü'l-esma ve'l-lügat*, Beyrut, 1996, I, 22; İbn Hacer, *Nuhbe*, s. 68 (91. dipnot.); Abdüssettar, Abdülhamid el-Kutsi, *"Bid'atçının Rivayeti"*, trc.: Salahaddin, Polat, *EÜİFD*, Sa. 3, Kayseri, 1986, s. 398; Yusuf, Güneş, *Hadis Usulü Açısından Bid'at Ehli Raviler ve Rivayetlerinin Değeri*, MÜSBE, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 1999, s.13.

17 Ali, Bardakoğlu, *İlmihal*,, İstanbul, 1999, II, 144.

18 Gürler, "Bid'at Kavramı Üzerine", s. 74

sağladıktan sonra, *"Bu ne güzel bid'at oldu!"* dediğini[19] verebiliriz. Mushaf-ı Şerif'e hizib, cüz işaretlerin konulması, âyetlerin numaralanması, camilere kilim ve halı serme, minare yapma, ezanı hoparlörle okuyarak duyurma, tesbih kullanma gibi hususlar bid'at-ı haseneden sayılmıştır. Ancak farklı yaklaşım tarzları da söz konusu olduğundan yukarıdaki örnekleri ibâdet dışı ve âdet olan uygulamalar şeklinde görenler vardır.

C- Günümüz ve Bid'at Olgusu

Bid'at konusu günümüzde dinî alanda en çok tartışılan konulardan birisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Örneğin ilmî bir yaklaşıma sahip olmayan insanlar arasında bu alanda ifrat ve tefrit noktasında hareket edilerek değişik görüşler söz konusudur. Özellikle de günümüzde değişik grup ve cemaatlerin değişik türde bid'at anlayışları söz konusudur. Örneğin toplumumuzda bid'at denildiğinde ilk önce Vehhâbilik akla gelmektedir. Vehhâbilik anlayışına göre çatal, bıçak, matbaa, kabir taşları, tesbih, kahve ve tütün gibi şeyler bid'atler arasında yer almaktadır. Hatta tasavvufu, felsefeyi de bu nedenle red ederler. Bütün bunlar, Müslümanların rahatsız olduğu bir durumdur.

Vehhâbiliğin bir uzantısı şeklinde ortaya çıkan ve terör örgütü olarak görülen IŞİD'in bid'at telakkisi daha da içler acısıdır. Dünya üzerinde çok kötü bir imaj meydana getiren IŞİD'in kendisine özgü bid'at anlayışına göre, tüm türbelerin, tarihi binaların, müzelerin yıkılması gerekir. Nitekim bu örgüt, Sünni camileri, tekke ve zaviyeleri, sayısız tarihi mirası, Şii ve Alevilerin kutsal mekanlarını da yıkmakta ve yok etmektedir. Bid'at konusunda daha da ileri noktalarda aşırı görüşleri söz konusudur. Dolayısıyla tüm İslam âlemi, bu yanlış görüşlerden, çarpık anlayışlardan son derece rahatsız ve huzursuz bir durumdadır. Dinin yanlış anlaşılması ve yanlış yorumlanması sonucunda gelinen noktanın ne kadar tehlikeli olduğu da ortaya çıkmaktadır.

Gönderildiği insanlara her konuda "örnek ve model" olarak sunulan Hz. Peygamber getirdiği yeni din ile, insanların bütün davranış ve hareket tarzlarını, daha önce olandan farklı şekilde dizayn etmekle Allah tarafından görevlendirilmiş ve inananlara yeni bir yaşama biçimi kazandırmakla emrolunmuştur. İslâm dini, insanın hayatı boyunca ihtiyaç duyacağı her türlü temel ilke ve prensipleri bünyesinde barındırmaktadır. Kısacası İslâm dini, her açıdan mükemmel bir din olup, hiçbir yönden noksanlığı olmayan bir dindir.[20] Kıyâmete kadar gelecek olan insanlığa gönderilmiş en mükemmel ve en son ilâhi dindir. Bu husus Kur'an-ı Kerîm'de bizatihi Allah tarafından bildirilmektedir; "*...Bugün sizin dininizi kemâle erdirdim, üzerinizdeki nimetimi tamamladım ve size din olarak İslâm'dan hoşnut oldum...*"[21] Bu bağlamda Hz. Peygamber'in mü'minler için "üsve-i hasene" (en güzel örnek) oluşunu da kabullenmektir. Bid'at demek, dinin boş bıraktığı alanı doldurmak veya getirdiği fazlalığı eksiltmektir. Bu da bir nevi din konusunda Şârî'nin koy-

19 Buhârî, Terâvîh, 1.
20 Yazıcı, "İslâm Düşünce Geleneğinde "Her Yenilik Bid'attir Hadisine Yaklaşımlar", s. 143.
21 Mâide, 5/3.

duklarını beğenmemektir. Bu açıdan bid'at konusu sürekli gündemde olmuş ve günümüzde de hala güncelliğini korumaktadır.

Günümüzde dini doğru bir şekilde anlamayan bazı kişiler ve kesimler tarafından zaman zaman bir kısım yeni uygulamaların İslâm'a aykırı olduğu ifade edilir ve bid'at olduğu söylenir. Bu açıdan bu kesimler, bid'atın ne olduğunu tahlil etmeden, her yeni uygulamaya, İslâm'a aykırı diye karşı çıkılabilmektedirler. Bunlara göre "Yakasız gömlek giymek sünnet, yakalısını giymek bid'at", "Yer sofrasında yemek yemek sünnet, masada yemek bid'at", "Yer minderinde oturmak sünnet, koltukta oturmak bid'at", "Mikrofonsuz ezan okumak sünnet, mikrofonla okumak bid'at", "Takke ve sarık takmak sünnet, baş açık gezmek bid'at" tir şeklinde kanaatler ileri sürülür, böylece sözde sünnet ve bid'at tanınmış ve tanıtılmış olur. Bunun tersini iddia edenler ise, sünnete karşı gelmekle ve bid'ate taraftar olmakla suçlanır, akabinde ise tartışmalar, münakaşalar başlar, husumet ve kırgınlıklar ortaya çıkar.

Meseleye ilmi açıdan bakıldığında durum çok farklıdır. En başta şunu ifade etmek gerekir ki, gömlek giymek ibâdet değil âdettir. Bu âdet gayr-i müslimlerden gelmiş olsa bile, ibâdet olmadığı için giymenin bir mahzuru yoktur. Bu tür âdetleri taklit etmek de caiz olur. Peygamberimiz, uzun entari giymiş, şalvar ve pantolon giymemiştir. Şalvar giymek âdette bid'attir, ancak âdette bid'at olan şeyi yapmak günah değildir. Uçağa binmek de buna benzemektedir. Kılık kıyafetle ilgili şeyler de âdettir. Dolayısıyla gömlek ve pantolon giymek, telefon kullanmak, otomobile binmek, tesbih çekmek, masada yemek yemek, çatal kaşık kullanmak, dikiş makinesi, bilgisayar, elbise gibi şeylerin hepsi âdettir. Örf ve âdet, bir ibâdeti bozmazsa veya dinin yasak ettiği bir şey değilse bid'at olmaz.

İbâdet ve sevap kastıyla yapılmayan her uygulama, teknik ve düzenlemeler dünyevi işler olarak telakki edilmiştir. Allah Rasûlü meşhur "hurma aşılama" olayında, *"Siz dünya işlerinizi iyi bilirsiniz"* demiş[22] ve dünyaya ilişkin konularda bilimin önünü açmış, değişimi onaylamış, düşünme ve üretmeye fırsat hazırlamıştır. İslam dini, teknolojik gelişmelere ve yeniliklere açık olan bir dindir. Hz. Peygamber zamanında bunun pek çok örneği vardır.

Bid'at-ı seyyie olarak nitelenen kötü bid'atler ise, gerek inanç ve gerekse amel bakımından sonradan dine sokulan, fert ve toplum için bir yararı bulunmayan, bazen kişiyi şirke düşürebilen haller olarak tanımlanır. Bunlar arasında "Bize Kur'an yeter." diyerek Hz. Peygamber'in sünnetini kabul etmeme, Allah Teâlâ'nın cennette müminler tarafından görüleceğini reddetme, peygamberimiz'in ahirette *şefaatini, kabir azabını* inkâr etme, cenaze taşırken yüksek sesle tekbir getirme veya alkış tutma, israflı mezarlar yapma, mezarın başına ölünün resmini koyma, mezarın üstünde mum yakma vb. davranışları bid'at kapsamında değerlendirenler söz konusudur.[23] Tarihi süreç içerisinde

22 Müslim, Fedâil, 140-141.

23 Neyin bid'at olduğu konusunda bazı âlimler arasında değişik tartışmalar yaşanmıştır. Örneğin Kur'ân'ın mahluk olup olmaması konusu gibi. Bu değerlendirmeler için bkz. Buhâri,

pek çok konu bid'at olup olmadığı konusunda tartışma konusu olmuştur.

Bid'at konusuna fıkıh ilmi açısından baktığımızda, ortaya çıkan bid'atlerin daha çok fürû fıkıhta ve özellikle de ibadetler konusunda olduğunu görmekteyiz. Bid'atler, yıllar boyunca İslâm âlimlerinin gündemini meşgul etmiş ve konu ile ilgili eser veren ilim adamlarını fıkhî sahada ortaya çıkan bid'atlerin âdeta dökümünü yapmaya itmiştir. Böylece âlimler bunları bir fıkıh kitabı tasnifi içinde, konuyu bâblar altında tek tek incelemeye çalışmışlardır. Bid'atlar arasında taharet ve abdestten tutunuz da namaz, oruç, hac, kurban, camilerde, mübarek gecelerde, bazı merasimlerde yapılan bid'atlere varıncaya kadar her türlü bid'at tespit edilip işlenmiş, yanlışlar belirtilip, doğru şekilleri gösterilmiştir. Bu eserler arasında Ali Mahfuz'un *el-İbdâ'sı,* İzzet A. Atıyye'nin *el-Bid'a'sı,* Şâtıbî'nin (ö.790/1388) *el-İ'tisâm'ı,* Turtûşî'nin (ö.520/1126), *Kitabu'l-havâdis ve'l-Bidâ'sı,* İbn Teymiyye'nin (ö.728/1327), *İktizâu's-sırati müstakim'i* meşhurdur.[24] Günümüz ilmi anlayış çerçevesinde ilmi olarak yeniden bu tür eserlerin yazılmasına ihtiyaç vardır.

Sahâbîler, Hz. Peygamber'in zamanında olmayan pek çok işler yapmışlar, onlara cevaz vererek kabulü hususunda icmâ etmişlerdir. Hz. Ebû Bekir zamanında Kur'ân'ın bir mushaf halinde toplanması, Hz. Osman'ın zamanında nüshaların çoğaltılarak çeşitli bölgelere gönderilmesi en çok bilinen örneklerin başında gelir. Daha sonraki dönemlerde nahiv, ferâiz, hesap, tefsir, isnada dayalı söz ve hadis metinlerinin tamamının yazılmasına yönelik çalışmalar da bunun örneklerinden bir kaçıdır. Bunları bid'at olarak isimlendirsek bile, kötü ve merdut oldukları söylenemez. Çünkü ilmin muhafazası, yayılması ve sonraki nesillere intikâli bu sayede olmuştur. Aynı şekilde, evlerimizin yapı tarzından, içinde ihtiyaç duyduğumuz malzemeye varıncaya kadar bir çok eşya, zamana, mekâna ve coğrafyaya göre farklılıklar gösterir. O halde bid'atlerin alanı, yani kötü karşılanan, yasaklanan ve haram olan, sahibini bazı kere iman dairesinin dışına çıkartan bid'atlerin alanı, itikad, amel ve muamelât gibi sınırları Allah ve Resûlü tarafından çizilmiş, helal ve haramlığı belirlenmiş sahalardır. Bu hudutları aşanlar ve bunlara aykırı davrananlar bid'at çıkarmış olurlar. Bu tür bid'at ise merduttur, yani kesinlikle kabul edilmez.[25] Bu ayırımların bilinmesi ve buna göre hareket edilmesi elzemdir. Aksi takdirde bid'at olmayan pek çok konu, bid'at kapsamına dahil edilmiş olur.

Kısaca sünnet, en kısa ve genel anlatımıyla "İslâm kültürü" demektir. Bid'at ise, İslâm kültürüne ters düşen, onda yeri olmayan ve fakat ondanmış gibi görülmeye ve gösterilmeye çalışılan yabancı unsur demektir. Muhtelif kıta ve iklimlerde yaşayan Müslümanlar arasında çağlar boyu görüle gelen ortak

Kurratü'l-aynen bi refi'l-yedeyn, Kuveyt, 1983, I, 37-38; el-Hasan b. Musa Ebu Ali, *Cüzü'l-Eşyeb*, thk. Halid b. Kasım,1990, I, 67; Hatib, Ahmed b. Ali el-Bağdadi Ebu Bekir, *Tarihu Bağdat*, Beyrut, ts, VIII, 65; İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd, *Tabakatü'l-kübra*, Beyrut, ts, VI, 273; Acluni, İsmail b. Muhammed, *Keşfü'l-hafa ve muzilü'l-ilbas amma iştehera mine'l-ehadis ala elsineti'n-nas,* thk.: Hüsamettin el-Kutsi, Kahire, h. 1351, II, 863.

24 Ali, Çelik, *Kavram ve Mahiyet Olarak Sünnet ve Bidat,* İstanbul, 1997, s.134.

25 Çakan İ.L., Küçük R., Kandemir Y., *Riyazü's-Salihin Peygamberimizden Hayat Ölçüleri,* İst., 2006, II, 12.

değerler ve uygulama benzerlikleri, sünnetin belirleyiciliği, birleştiriciliği, bütünleştiriciliği yani evrenselliği sayesinde olmuştur. Açıkça ifade etmek gerekirse, ümmet, sünnetle vardır, onunla yaşar. Yozlaşma sünnetten ayrılmakla başlar.[26] Bid'at de dini alanda bir nevi bir yozlaşmadır. Sünneti terk ne kadar tehlikeli ise, sünneti tahrip manasına gelen bid'at de o derece tehlikelidir.

D- Değişim, Yenilik ve Bid'at

Yenilik, ilerleme, gelişme ve dinamizm, insanlığa mutluluk getiren adımlardır. Hz. Peygamber'in mesajı, her şeyden evvel geldiği çağda dinî, sosyal, ekonomik, ahlâkî ve kültürel düzenlemeler açısından muazzam bir yeniliktir. Dolayısıyla onun peygamberlik döneminin tamamı yeniliklerle doludur.[27] Dolayısıyla İslâm, her çağa hitabeden bir dindir; özü/mahiyeti korunduğu sürece yeniliklere açık bir dindir. Her türlü varoluşsal dayanaklarını yok edici etkilere karşı, onun yapısında bulunan refleksler harekete geçer ve hayatiyet fonksiyonlarını yitirmesine engel olur.[28]

Hz. Peygamber'in davetinin kısa zamanda nasıl köklü dinî-sosyal ve kültürel değişmeleri beraberinde getirdiği, dünyanın büyük bir bölümünü etki altına aldığı, böylece İslâm kültür ve medeniyetinin bu yaratıcı hamle sayesinde insanlığa çok şeyler kazandırdığı bir gerçektir. Buna karşılık zamanla İslâm dünyasında ortaya çıkan durgunluğa paralel bir şekilde taklitçiliğin temel bir olgu olarak yerleşmesi sonucu içtihadın bütünüyle terk edilmesi, her türlü yeniliğe ve yenileşmeye *'bid'at'* damgasının vurulmasıyla İslâm dininin nasıl dinamizmini kaybettiğini, böylece yeniliklere kapalı, gelenekçi, hatta yenilik düşmanı eğilimlere sürüklendiğini görmemek mümkün değildir.[29] Bugün de bazı grupların bid'at anlayışındaki yanlış telakkileri müşahede etmekteyiz.

Hz. Peygamber'in peygamberliği süresince değişim olgusuyla ilişkisi, değişen şartlara göre tavır alarak toplumu dönüştürme şeklinde özetlenebilir. Çünkü O, sadece değişen şartlara ayak uydurmakla yetinen birisi değildi, asıl misyonu Allah'ın irade ettiği değişime rehberlik etmekti.[30] Hz. Peygamber'in yaşadığı dönem, ortam ve şartlar, günümüzdeki şartlar aynı değildir. Farklı olması da normal karşılanmalıdır. Dolayısıyla o zamanın şekilsel yaşam tarzını tıpa tıp yerine getirmek mümkün değildir. Örneğin o dönemde kullanılan eşyaları, giysileri, ulaşım araçlarını, savaş âlet ve edevâtı aynen kullanmak hem mümkün değil, hem de gerekli değildir. Hz. Peygamber'in giyim-kuşam, yiyecek-içecek, ev eşyası gibi dinin sahasına girmeyen ve evrensel olmayan konularda örnek alınma/taklit edilme zorunluluğu yoktur.[31] Çünkü bunların hadislerde zemmedilen bid'atle herhangi bir ilgisi yoktur.

26 Çakan İ.L. vdg., *Riyazü's-Salihin*, I, 18
27 İbrahim, Sarıçam, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, Ank., 2003, s. 281,
28 Ramazan, Altıntaş, "İslam'a Göre Sekülerleşmenin İmkanı", *İslâmiyat*, C. 4, Sa. 3, Ank., 2001, s. 135.
29 Musa Kazım, Yılmaz, "Tarihsellik Bağlamında Tefsir Geleneğinde Değişim", *EKEV Akademik Dergisi*, yıl: 8, Sa. 21, Erzurum, 2004, s. 4.
30 Selahattin, Polat, *"Hz. Peygamber'in Sünnet'i ve Değişim", Değişim Sürecinde İslâm, (Kutlu Doğum Haftası*: 1996), Ank., 1997, s.18.
31 Saffet, Sancaklı, *Örnek Toplum*, İstanbul, 2009, s. 153-154.

Hz. Peygamber'in yeniliklere açık olmasıyla ilgili pek çok yaşanmış olay vardır. Hendek savaşında şehrin savunulmasında İranlılara ait olan hendek kazarak savunma stratejisini Selman-ı Fârisî'nin teklifi üzerine tereddütsüz kabul etmiş ve uygulamıştır. Aynı şekilde savaşta mancınık kullanılmasına izin vermesi ve bizzat kendisinin de kullanması[32], yeniliklere karşı ne kadar açık olduğunu bize göstermektedir. Hz. Peygamber doğru, güzel ve yararlı olan şeylere sürekli müsbet bakmıştır. Mescid-i Nebevinin aydınlanması için kandil ile fitil ve yağ getiren Temîm ed-Dârî, hizmetçisine gece Mescid-i Nebevi'de bunların yakılmasını söyler. Hz. Peygamber, Temîm ed-Dârî'nin buna vesile olduğunu öğrenince "*Sen İslâm'ı nurlandırdın. İslâm'ın mescidini süsledin. Allah da seni dünyada ve âhirette nurlandırsın.*" diyerek duâda bulunur. Peygamberimiz, hizmetçinin ismini Sirâc (kandil) olarak değiştirerek onu da onurlandırmıştır.[33] Yazışmalarda kullanmak üzere peygamberimizin kendine mahsus bir mühür yaptırması da dikkat çekicidir.[34] Medine'de ilk nüfus sayımının yapılması da o zaman için yeniliklerarasında yer alan uygulamalardan biridir. Medine'de kendi başkanlığında bir site devleti kurulmuş, sosyal, hukukî, siyasî ve iktisadî ilkeleri içeren bir anlaşma yapılarak metin haline getirilmiştir. Bu da o zaman için bir yeniliktir. Bu tür yeniliklerin bid'at olarak telakki edilmesi düşünülemez. Çünkü bütün bunlar, akide ve ibadetler dışında yani sabitelerin dışında kalmaktadır.

İslâm dininin yeniliklere ve değişime ne kadar açık bir din olduğunu anlamak için tarihî süreci bu açıdan tahlil etmenin yeterli olacağı kanaatindeyiz. Örneğin, sosyal ve pozitif ilimlerde Müslüman ilim adamlarının katkılarını ve bu ilimlerde getirdikleri yenilikleri bütün dünya kabul etmektedir. Yapılan keşifler ve buluşlar sürekli desteklenmiştir. Matematik, astronomi, cebir, fizik, kimya ve tıp gibi ilimlerdeki hizmetleri çok büyük olmuştur. Dolayısıyla İslâm dini, genel manada insanlığın yararına ve hayrına olan hiçbir şeye karşı olmamış, aksine bu tür faaliyetleri desteklemiş ve teşvik etmiştir.[35]

İslâm dininin dinamik ve canlı kalmasının en önemli özelliklerinden birisi, düşünceye önem vermesi ve düşünce özgürlüğüne imkân sağlamasıdır. Bu sayede içtihat faaliyetleri ibâdet çerçevesinde görülmüş ve buna teşvik edilmiştir. İçtihat da dinamizm demektir. Hadislerde içtihat faaliyeti teşvik edilmiş ve yanılanların dahi sevaba nail olacağı ifade edilmiştir.[36] İslâm dininin bu yönünün hiçbir zaman göz ardı edilmemesi gerekir.

E- Bid'atlerin Ortaya Çıkış Sebepleri

Bid'atlerin ortaya çıkması ve yaşama şansı bulması çeşitli sebeplerle açıklanabilir. Fıkhî meselelerde görülen bid'atlerin, sonradan ortaya çıkan problem-

32 Bkz. İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye,* Beyrut, 1992, II, 920; Kettânî, *"Hz. Peygamber'in Yönetimi"* (et-Terâtîbu'l-İdâriyye), trc.: Ahmet Özel, İst., 1990, II, 133.

33 Bkz. Vâkidî, *Kitâbu'l-megâzî,* thk. Marsden Jones, Beyrut, 1993, III, 937; Kettânî, *"Hz. Peygamber'in Yönetimi"*, I, 166-167.

34 Bkz. Buhârî, İlim, 7; Kettânî, *"Hz. Peygamber'in Yönetimi"*, I, 253-254.

35 Sancaklı, *Örnek Toplum,* s. 156-157. Konuyla ilgili olarak geniş bilgi için bkz., İsmail Hakkı Ünal, "Seçmeci ve Eleştirel Bakış Açısı veya Hz.Peygamber'i (s.a.v.) Anlamak", *İslami Araştırmalar*, cilt:10, sayı: 1,2,3 Ankara, 1997, s. 49-51.

36 Buhârî, İ'tisâm, 21; Müslim, Akdiye, 15.

ler, cehalet, taklit, taassub, dinî ve felsefî akımlar, fikrî ve siyâsî çalkantılar, fazla dindar olma gayreti gibi pek çok sebepleri vardır.[37] Hz. Peygamber'in vefatından sonra birçok yer fethedilmiş, İslâm kısa sürede farklı sosyal ve kültürel yapılardaki milletler arasında yayılmıştır. Sosyal ve kültürel yapıların bazı unsurları İslâmî bir kimliğe bürünerek yeni dönemde de varlıklarını sürdürmüşlerdir. Bu durumun, bid'atlerin ortaya çıkmasında ve yayılmasında en etkili bir unsur olduğu söylenebilir. Ayrıca İslâmî esas ve hükümlerden bazılarının yeni Müslümanlar tarafından yanlış anlaşılması veya eski kültür mirasının etkisiyle yanlış yorumlanması da bid'atlerin İslâm'a girişine zemin hazırlamıştır. Yabancı millet ve kültürlerle olan sürekli temasların etkileşmeye yol açtığı, bunun sonucu olarak bazı yabancı inanış ve davranışların İslâm toplumuna girdiği de bir gerçektir. Bu arada birtakım hurafelerin veya eski dinî kalıntıların yeni dinin saflığını bozma amacıyla kasten İslâm'a sokulmak istenmesi de mümkündür. Bütün bunlara rağmen, İslâm tarihi boyunca İslâm dininin hem inanç, ibadet ve hukukla ilgili temel hükümlerinde, hem de ana ahlâk kurallarında büyük bir çoğunlukla dinin ana sınırlarının dışına çıkılmamıştır. İslâm'a bağlılık iddiası taşıdıkları halde fikrî sapıklıkları sebebiyle onun sınırları dışında kaldıkları kabul edilen grupların (gāliyye) tarih boyunca sadece yüzde bir civarında kalması da bu hususu desteklemektedir.[38] Ayrıca İslâm düşmanları, dinin saflığını bozmak gayesiyle bir takım hurafeleri ve eski dinî inançları kasıtlı olarak İslâm'a sokmaya çalışmışlardır.

Bid'at konusunda yapılan bir doktora çalışmasında, bid'atlerin yaygınlık kazanmasının muayyen sebeplerine işaret edilerek şu başlıklara yer verilmiştir: a) Alimlerin bid'atla amel etmeleri, halkın da onlara güven duyarak onları taklid etmeleri b) Bid'atler karşısında sükut etmeleri, halkın da bu sükutu ikrar ve onay zannetmeleri c) Müslüman yöneticilerin bazı bid'atlere sahip çıkmaları ve onları kurumlaştırması d) Bid'atın halk arasında âdet hükmünü alacak kadar yaygınlık kazanması ve kök salması e) Bid'atın, insanların nefislerini okşaması ve onların heveslerine uygun düşmesi.[39] Burada özellikle, birinci derecede, ilim adamlarına büyük sorumluklar düşmektedir. Her dönemde bid'atle bilinçli bir şekilde mücadele yapılması elzemdir.

F- Bid'at Konusuna Farklı Yaklaşımlar

Tarih boyunca çok tartışılan konulardan birisi olan bid'at konusuna farklı yaklaşımlar olmuş, farklı görüşler ve tanımlar ortaya çıkmıştır. Genel olarak biri geniş, diğeri dar kapsamlı olmak üzere iki şekilde tanımlanmaya çalışılmıştır.

1- Geniş Kapsamlı Bid'at Anlayışı

Geniş kapsamlı tarife göre bid'at; "Hz. Peygamber'den sonra ortaya çıkan her şey'dir."[40] Kelimenin sözlük anlamını esas alarak bu tanımlamayı yapan

37 Çelik, *Kavram ve Mahiyet Olarak Sünnet ve Bidat*, s. 134.
38 Yaran, "Bid'at", *DİA*, İstanbul, 1992, VI, 130.
39 'Izzet Ali 'Atıyye, *el-Bid'atü tahdîdühâ ve mevkıfü'l-İslâmi minhâ*, Beyrut, 1980, s. 189-255.
40 'Izzet Ali 'Atıyye, *el-Bid'atü tahdîdühâ*, s. 162; İbn Abdüsselam, *Kavâidü'l-ahkâm fî masâlihi'l-enam*, Beyrut, II, 172; Yaran, Rahmi, "Bid'at", *DİA*, VI, 129.

kimseler, Hz. Peygamberin vefatından itibaren ortaya çıkan her şeyi ister dinden olsun ister olmasın âdet ve ibâdet ayrımı yapmaksızın bid'at saymışlardır. Bu kimseler görüşlerini, Hz. Peygamber ve sahabeden nakledilen bazı rivayetlere dayandırmaktadırlar. *"İslam'da güzel bir çığır (sünnet-i hasene) açana sevap, kötü bir çığır (sünnet-i seyyie) açana günah yazılacağı"*na dair rivayetler[41], *"İşlerin kötüsü sonradan ortaya çıkanlardır, sonradan ortaya çıkan her şey sapıklıktır, her sapık cehennemdedir."*[42] manasındaki bid'ati zemmeden hadislerle temellendirmişlerdir. Bunlardaki *"küllü bid'a"* ifadesinin umûm ifade ettiğini ve sonradan ortaya çıkan her şeyi kapsadığını belirtmişlerdir. Bid'atin umumî olarak zemmine dair hadisler ile sonradan ortaya çıkan her şeyin kötü olamayacağı gerçekliğini bağdaştırmak adına ise *"iyi bid'at"* ve *"kötü bid'at"* ayrımları yapmışlardır.[43] Bununla birlikte Hz Peygamber (sav) döneminde bulunmayan birçok âdet ve uygulamanın bid'at kabul edildiği görülmektedir. Muhammed b. Eslem'in Hz Peygamber (sav) döneminde olmadığı gerekçesi ile elenmiş undan yapılmış ekmeği bid'at sayıp yememesi, bunun örneklerinden birini teşkil eder.[44] Geniş kapsamlı bid'at anlayışında bid'atin tarifi içine dini mahiyette sergilenen amel ve hareketlerle birlikte, gündelik hayatta, Hz. Peygamber'den sonra ortaya atılan tüm âdetler, yaşayışlar, uygulamalar ve doktrinler de girmektedir. Bu anlayışa, bazı fıkıhçıların izahlarında ve açıklamalarında rastlamak mümkündür. Nitekim onlar, bid'atin kavramsal anlamını geniş tutarak, "sonradan ortaya çıkan her yeniliği" bid'at kavramı içine sokmuşlar.[45]

Bid'atı sonradan ortaya çıkan her şeyi içine alacak şekilde geniş kapsamlı olarak kabul eden âlimler, Hz. Peygamber'in bid'atı reddeden hadisleriyle her devirde günlük hayata girmesi zorunlu bulunan yenilikleri bağdaştırmanın yegâne yolu olarak onu, yapılmasında mahzur bulunmayan "iyi bid'at" (bid'at-ı hasene, bid'at-ı mahmûde, bid'at-ı hüdâ) ile yapılması yasaklanan "kötü bid'at" (bid'at-ı seyyie, bid'at-ı mezmûme, bid'at-ı dalâl) diye ikiye ayırmayı uygun bulmuşlardır. Çünkü bu durum, zorunluluktan kaynaklanan bir hususturu. Kur'ân'ı bir mushafta toplamak, teravih namazını cemaatle kılmak, minare ve medrese inşa etmek iyi bid'ata, kabirlerin üzerine türbe yapmak ve buralara mum dikmek de kötü bid'ata örnek olarak gösterilmiştir. Bu anlayışa göre hadislerde reddedilen, kötü bid'attır. Şâfiî fakihlerinden İzzeddin b. Abdüsselâm (ö. 660/1261), daha da ileri giderek hüküm açısından ele alarak bid'atı mükellefin fiillerine paralel olarak vâcip, mendup, mubah, mekruh, haram olmak üzere beşe ayırmaktadır. Bu görüşleri daha sonra tenkit edilmiştir.[46] Gerek mütekaddimûn gerekse müteahhirûndan birçok âlim geniş kapsamlı tarifi benimsemiş olup, bu görüşün temsilcileri arasında Şâfiî (ö.204/819), İzzeddin b. Abdüsselam (ö.660/1261), Nevevî

41 Müslim, İlim 15, Zekât 69; Nesâi, Zekât 64; İbn Mâce, Mukaddime, 14.
42 Müslim, Cuma, 43; İbn Mâce, Mukaddime 7; Nesâi, Iydeyn, 22.
43 Leknevî, a.g.m., s. 82; Yaran, Rahmi, "Bid'at", *DİA*, VI, 129; Şahin Sümeyye, *"Bid'at ile ilgili hadislerin tahkik, tahric ve değerlendirilmesi"* (basılmamış yüksek lisans), Marmara Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü/Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, İstanbul, 2012, s. 9.
44 Rahmi, Yaran, "Bid'at", *DİA*, VI, 129.
45 Yazıcı, "İslâm Düşünce Geleneğinde "Her Yenilik Bid'attir Hadisine Yaklaşımlar", s. 150.
46 Yaran, "Bid'at", *DİA*, VI, 129; Çelik, *Kavram ve Mahiyet Olarak Sünnet ve Bidat*, s. 118.

(ö.676/1277), Şehâbettin el-Karâfî (ö.684/1285), Zürkânî (ö.1122/1710), İbn Âbidîn (ö.1252/1836), Ebu'l-Ferec İbn Cevzî (ö.597/1200) ve İbn Hazm (ö. 456/1063) sayılabilir.[47]

Bu bağlamda hareket tarzını buna göre belirleyen ilim adamlarının, bid'at konusundaki görüşleri hep bu ikili taksim şeklindedir. Örneğin, Nevevî'ye göre bid'at; Rasûlullah (s.a.) zamanında olmayan bir şey ortaya koymaktır. Hasene ve kabîha olmak üzere iki kısma ayrılır.[48] İbnü'l- Esîr; "İki çeşit bid'at vardır; Bid'at-ı hüdâ ve Bid'at-ı dalâl" demektedir. "Allah ve Rasûlü'nün emretmiş olduklarına aykırı olan zem ve inkarı hak eder. Allah ve Rasûlü'nün mendup kıldığı ve teşvik ettiği şeyler ise övgüyü hak eder." demiştir.[49] Karâfî'nin (ö.684/1285) bid'at anlayışı da şu şekildedir: "Bid'at, üç devirde (Sahabe, Tâbi'în ve Etba'ü't-Tâbi'in devirlerinde) herhangi bir şekilde yadırganmayan ve dinî bir asla dayanmayan her türlü yeniliklerdir. Bu yenilikler, her ne kadar lügat anlamında bid'at sayılsa da dinî anlamda bid'at değildir."[50] İbn Hazm'ın bid'at anlayışı ise, yukarıdakilerden biraz farklılık arz etmektedir. Zira ona göre "Bid'at, Rasûlullah'a nispet edilme hususunda, herhangi bir asla dayanmayan her türlü söz ve iş olup dini ıstılahta, Kur'ân'da işaret edilmeyen veya Rasûlullah'tan, hakkında bir rivayet gelmeyen her şeyin ismidir."[51]

İzzeddin b. Abdüsselam, konuyla ilgili yazmış olduğu risâlede bid'atı üçe ayırmaktadır: Birincisi, mübah olan bid'attir. Yeme-içmede, giyimde ve evlenmedeki bolluklar böyledir. Bunda hiçbir beis yoktur. İkincisi, hasen olan bid' attir. Bu, şer'i kaidelere aykırılığı bulunmayan, ona uygun olan bütün bid'atleri içine alır. Teravih namazı, sınırları koruyan asker/derviş kimselerin barınma karargâhları olarak ribatlerin, eğitim ve öğretim için okulların, yolcuların kalması için hanların (dinlenme tesisleri) inşası gibi ve buna benzer (İslâm'ın) ilk dönemlerinde rastlanılmayan iyi şeylerdir. Arap dili ile meşguliyet de böyledir. Bunlar şeriatın getirdiği ilkelere uygundur. Üçüncüsü ise, şeriatın maksatlarına aykırı olan ya da ona muhalefeti doğuracak bid'attir. Regaib Namazı buna örnektir. Regaib namazı aslı olmayan bir uydurma ve Hz. Peygamber'e yalan isnat etmektir. Hicretten 480 yıl sonra ortaya çıkmıştır. Bununla beraber o birçok bakımdan şeriata aykırıdır.[52] Görüldüğü üzere bu alanda yer alan ilim adamları arasında bid'at konusundaki yaklaşım tarzlarında benzerlikler olduğu gibi, bazı farlılıklar da söz konusudur.

2- Dar Kapsamlı Bid'at Anlayışı

Dar kapsamlı tarife göre bid'at; "Dinde Hz. Peygamber'den sonra îcad edilip ve kendisiyle Allah'a daha çok ibâdet etme kastedilen, dinde ilave veya ek-

47 Gürler, Kadir, *Hadisler Açısından Bid'at,* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), OMÜSBE, Samsun, Temmuz, 1996, s.27–28; Yaran, "Bid'at", *DİA*, VI, 129.
48 Nevevî, *Tehzîbü'l-esma*, II, 28.
49 İbnü'l- Esir, *en-Nihâye*, I, 107.
50 Bkz. el-Karafî, *el-Füruk*, Beyrut, ts., IV, 202-205.
51 İbn Hazm, *el-İhkam fi usuli'l- ahkam,* nşr. Ahmed Şakir, Mısır, ts.: I, 43.
52 'Izzüddîn b. Abdisselâm, "İki A'kâid Risâlesi (Mülhatü'l-İ'tikâd ve Bid'at Risâlesi)", çeviren ve notlar ekleyen: Ramazan Altıntaş, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 2001, C. V, Sa. 1, s. 46.

siltme özelliği taşıyan, şer'î uygulamalara benzer gözüken yoldur."[53] Bu görüş savunucuları, sonradan ortaya çıkan her şeyi değil, ancak dînî mahiyeti olan şeyleri bid'at kabul ederler. Dolayısıyla örf ve âdet türünden olan davranış ve tutumları, gündelik hayatın getirdiği değişimleri, teknolojik icâd ve yenilikleri bid'at kavramının kapsamına dâhil etmezler. Görüşlerine mesnet olarak *"Kim bizim şu işimizde, ondan olmayan bir şey ihdas ederse o reddedilmiştir."*[54] rivayetinin genel ifadesini almışlardır. İbn Receb, hadis metnindeki *"bizim şu işimizde"* ifadesinden maksadın, din ve şeriat olduğunu belirtmiştir.[55] Yine bid'at ile ilgili olarak yapılan, iyi bid'at-kötü bid'at tasniflendirmelerini de kabul etmeyerek; "Bid'atten kasıt bid'at-i mezmûme'dir, bid'atin hasene'si olmaz" demektedirler.[56]

İmam Mâlik (ö.179/795), Beyhakî (ö.458/1065), Turtuşî (ö.520/1126), İbn Teymiyye (ö.728/1327), Şâtibî (ö.790/1388), İbn Receb (ö.795/1393), İbn Hacer el-Askalânî (ö.852/1448), Bedreddin Aynî (ö.855/1451), Şümmî (ö.872/1467), İbn Hacer el-Heytemî (ö.973/1565) ve Birgivî (ö.981/1573) bu görüşü benimseyen ilim adamlarındandır.[57] Bid'ate, dar kapsamlı anlam yükleyenler, en genel anlamda iki anlayış sergilemektedirler. Yani, bid'ati, "sünnete muhalefet" vasfının dışında başka bir vasıfla vasıflamamak, aynı zamanda bid'ati, herhangi bir kayıtla kayıtlamayıp onu sadece dini alan dahilinde düşünmek.[58]

Bunlar, diğer grubun dayandığı hadisleri de kendi görüşleriyle bağdaşacak şekilde yoruma tâbi tutmuşlardır. Meselâ yukarıda söz konusu edilen hadis, *"Kim İslâm'da güzel bir çığır (sünnet-i hasene) açarsa"* anlamında değil, *"Kim İslâm'da güzel bir çığırı (sünneti) ihya ederse"* anlamındadır. Hz. Ömer'in teravih namazının cemaatle kılınması için söylediği "ne güzel bir bid'at" sözündeki "bid'at" da terim anlamında değil sözlük anlamında kullanılmıştır.[59] Böylece bu tür yorumlarla kendi görüşlerinin haklılığını ispatlamaya çalışmışlardır.

Bid'at konusundaki görüşleri ve bu alana tahsis ettiği el-İtisâm adlı eseriyle dikkati çeken Şâtıbî, bid'atı *"sonradan ortaya konan dinî görünümlü yol"* olarak tarif etmiştir ki, ona göre kişiler, bu yola Allah'a daha çok kulluk etmeyi istedikleri için girerler. Dinle ilgili olmayan hususlar bid'at sayılmaz. Meselâ bir kimsenin helâl olan bir şeyi kendisine yasaklaması bid'at değildir; ancak bu yasaklamayı dindarlık vesilesi sayması bid'attır. Bu bakımdan bid'atın iyi veya kötü diye nitelendirilmesi isabetli olmaz, daha doğrusu bid'atın iyi olması söz konusu değildir; çünkü iyi bid'at denilenler esasında bid'at olmayan şey-

53 Yaran, "Bid'at", *DİA*, VI, 129; Şâtıbî, *İ'tisâm (Bid'atler Karşısında Kitap ve Sünnete Bağlılıkta Yöntem)*, trc.: Ahmet İyibildiren, Mehmet Ateş, Konya, 2011, I, 46-47.
54 Buhârî, Sulh, 5; Müslim, Akdiye 4589; Ebû Dâvud, Sünnet, 5; İbn Mâce, Mukaddime 2.
55 Çelik, *Kavram ve Mahiyet Olarak Sünnet ve Bidat*, s. 117.
56 Şahin, *"Bid'at ile ilgili hadislerin tahkik, tahric ve değerlendirilmesi"*, s., 11.
57 Yaran, "Bid'at", *DİA*, VI, 129; Gürler, a.g.e., 27-28; Şahin, *"Bid'at ile ilgili hadislerin tahkik, tahric ve değerlendirilmesi"*, s., 11.
58 'Atıyye, *el-Bid'atü tahdîdûhâ*, s. 16.
59 Yaran, "Bid'at", *DİA*, VI, 130.

lerdir. Şâtıbî, İzzeddin b. Abdüsselâm'ın beşli ayırımına da karşı çıkmıştır. Ona göre sonradan ortaya konulan ve dinî mahiyette görülen yeniliklerin şer'î bir dayanaktan hareketle vâcip, mendup veya mubah bid'at diye nitelendirilmesi doğru değildir. Çünkü şer'î dayanağı bulunan bir ibadet ve uygulama bid'at sayılmayacağı gibi, bu şekilde bid'at-ı hasene sayılan hususlar da maslahat veya aslî ibâha prensibiyle izah edilebilir. Bu sebeple bid'atı mekruh ve haram diye ikiye ayırmak mümkünse de, iyi veya kötü şeklinde tasnif etmek yahut İbn Abdüsselâm'ın yaptığı gibi beşe ayırmak mümkün değildir. Şâtıbî'den önce İbn Teymiyye de aynı paraleldeki görüşlerini dile getirmiştir.[60]

Birgivî, bid'ati *"sözlük ve dini anlamda"* ikiye taksim ederek "Hz. Peygamber'in maksadının dini anlamdaki bid'at olduğu"nu çok net bir şekilde ifade eder ve şöyle der: Bid'atin bir sözlük manası vardır ki, bu mana geneldir. İster ibadetlerde olsun, ister âdetlerde olsun, ortaya konan her yenilik, bu manada bid'at kelimesinin lügat anlamı içerisinde yer alır. Çünkü bu kelime, *"ibtidâi'"* mastarından türemiş bir isimdir ve "ihdâs" manasını taşır. Bu da yeniden ortaya koymak ve icat etmek demektir. İşte bu ifade İslâm hukukçularının ifadelerindeki bid'at taksimatıdır. Onlar bu mana ile yani sözlük anlamı ile birinci dönem yani Hz. Peygamber'in yaşadığı dönemden sonra ortaya çıkan her manadaki yeniliği kastetmek istiyorlar. Bid'atin bir de dini ve özel manası vardır. İşte bu anlamdaki bid'at, *"dinde yapılan fazlalık veya eksiklik"* demektir. Bu fazlalık ve noksanlıklar, Sahâbe'den sonra din koyucusunun izni olmadan ortaya çıkmışlardır. Zira, din koyucu, bunlara, ne sözle, ne fiil ile, ne açık ve ne de işaret yoluyla izin vermiştir. Bu tür bid'atler, hiçbir şekilde âdetleri kapsamayıp, yalnızca bazı itikâdi hususlar ve birtakım ibâdet şekillerini kapsar. İşte Hz. Peygamber'in hadiste kastetmiş olduğu bid'at de bu bid'attir.[61]

İbn Hacer'e (ö. 852/1448) göre bid'at, en kısa ifadeyle sünnetin zıddı olan şeylere denilir. Yani bid'at; "Aslı geçmişte olmadığı halde, dinde icat edilmiş dinin asıllarından hiçbir asla dayanmayan, Hz. Peygamber'den bilinegelen şeylerin hilafına olarak yeni icat edilen şeylerdir."[62] İbn Receb el-Hanbeli'ye (ö.795/1393) göre, bid'atten muradın şeriatte olmayan ve onda aslı bulunmayıp yeni ihdas edilen şeydir. Ona göre şayet yeni ihdas edilen şey aslında şeriatte varsa bu takdirde o şey her ne kadar lügat itibarı ile bid'at olsa da gerçekte şer'an bid'at değildir."[63] Dindeki bir aslın delaletine dayanan yenilikler lügatte bid'at sayılsa bile, dinî yönden bid'at sayılmazlar.

Esasında iki grup arasında göze çarpan ihtilâf, aslında bir terim anlaşmazlığından ibarettir. Çünkü her iki taraf da dinden olmadığı halde sonradan ortaya çıkan dinî inanç ve uygulamaların reddedilmesinin gerektiği

60 Bkz. Şâtıbî, *İ'tisâm*, I, 46-47, 196-199; Şatıbi, *el-Muvafakat fi usuli'ş-Şeriat*, thk. Abdullah Dıraz, Beyrut, ts., I, 27-28; Yaran, *"Bid'at"*, *DİA*, VI, 130.

61 Birgivi, Muhammed b. 'Ali, *Tarikat-i Muhammediyye*, İstanbul 1307, s. 9; Yazıcı, "İslâm Düşünce Geleneğinde "Her Yenilik Bid'attir Hadisine Yaklaşımlar", s. 158.

62 İbn Hacer el-'Askalani, *Fethu'l-bari bi şerhi sahihi'l-Buhari*, thk. Muhibbüddin el-Hatib, Kahire, 1409/1988, XV, 178-179.

63 İbn Receb, *Câmiu'l-ulum ve'l-hikem fi şerhi hamsine hadisen min Cevamii'l-Kelim*, Riyad, 1382/1962, s.52; İbn Hacer, *Fethu'l-bari*, V, 231.

konusunda görüş birliği içindedir. Sonradan ortaya çıkmakla birlikte dinî mahiyette görülmeyen ve dinî esaslara da ters düşmeyen fikir ve davranışlara gelince, bid'atı geniş kapsamlı olarak ele alan âlimler bu tür fikir ve davranışlara iyi bid'at demekte, diğerleri ise bunları bid'at kapsamına dahil etmemektedir. Ancak reddedilmesi gereken bid'at sınırlarının bazı âlimlerce çok geniş tutulduğu, Hz. Peygamber döneminde bulunmayan birçok âdet ve uygulamanın bid'at kabul edildiği görülmektedir.[64]

Sadece dinî hususlar ile sınırlandırılarak dinde olmayan şeylerin bid'at şeklinde nitelendirilmesi neticesinde bid'at olduğu söylenen şeylerin iyi veya kötü diye ayrıma tabi tutulması söz konusu değildir. Çünkü dinî bir meselede dine muhalefet iyi olarak nitelendirilemez. Bid'atın dinî olsun olmasın sonradan ortaya çıkan her şey olarak ele alınması durumunda bid'at olarak nitelendirilen hususlar iyi veya kötü olabilir. Yahut teklifî hükümlere mukayese edilebilir. Kanaatimizce bu husus bid'at kavramına yüklenen anlamlarla ilgilidir. Şâtıbî'nin, İzzeddin b. Abdüsselâm'a yaptığı itiraz da bid'at kavramına bakış açılarının farklılığından kaynaklanmaktadır. Şâtıbî dar kapsamlı bid'at anlayışına sahipken İzzeddin b. Abdüsselam geniş anlamlı bid'at anlayışına sahiptir. Şâtıbî, itirazını 'şer'i dayanağı bulunan bir ibâdet ve uygulama bid'at sayılamaz' diyerek dile getirmektedir. İzzettin b. Abdüsselâm ise, taksimini yaparken 'Bundaki yol bid'atı şeriat kurallarıyla karşılaştırmaktır' diyerek sonradan ortaya çıkan her şeyin şeriat kuralları ile mukayese edilmesi gerektiğini belirtmiştir. Buradaki farklı bakış açılarının göz önünde bulundurulması gerektiği kanaatindeyiz.[65]

G- Hz. Peygamber'in Hadislerinde Bid'at Olgusu

Hadislerin geneline baktığımızda bid'at kelimesinin daha ziyade ıstılahî anlamına yakın bir şekilde olumsuz manada kullanıldığını görmekteyiz. Gerek *bid'at,* gerekse *muhdes* kelimeleri birbirinin müteradifi olarak hadislerde menfî manada yer almıştır.[66] Dolayısıyla bu bağlamda bid'atle ilgili yer alan pek çok hadis söz konusudur. Bütün bu hadislerin hedefi Müslümanları bid'at konusunda uyarmak ve bid'atten uzak kalmalarını sağlamaktır. Din koyucusu yani Şârîî bellidir, kimsenin kendisini Şârîî yerine koyamaz.

Hz. Peygamber, hadislerinde şöyle buyurmuştur: *"Size, Allah'a saygılı olmanızı, başınıza bir Habeşli köle bile emir olsa, onu dinleyip itaat etmenizi tavsiye ederim. Benden sonra sağ kalıp uzunca bir hayat sürenler pek çok ihtilaflar görecekler. O zaman sizin üzerinize gerekli olan, benim sünnetime ve doğru yolda olan Hulefâ-yi Râşidîn'in sünnetine sarılmanızdır. Bu sünnetlere sımsıkı sarılınız. Sonradan ortaya çıkarılmış bid'atlardan şiddetle kaçınınız.*

64 Yaran, "Bid'at", *DİA*, VI, 130; Çelik, *Kavram ve Mahiyet Olarak Sünnet ve Bidat*, s. 138; Şahin, *"Bid'at ile ilgili hadislerin tahkik, tahric ve değerlendirilmesi"*, s. 15.

65 Özdemir Zehra, *"Hadis usulünde Ehl-i bid'at problemi ve uygulamadaki yansımaları"*, Erciyes Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü/Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı/Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Kayseri, 2007, s. 18.

66 Şahin, *"Bid'at ile ilgili hadislerin tahkik, tahric ve değerlendirilmesi"*, s. 14.

Çünkü her bid'at dalâlettir, sapıklıktır."[67] Bilindiği gibi, Hulefâ-i Râşidîn, Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali'dir. Peygamberimiz, bu hadiste onların hidâyet, hak ve doğru yol üzere bulunacaklarını, kendilerine uyulması gerektiğini ifade buyurmuşlardır. Ehl-i sünnet'in bütün mezhepleri, Hulefâ-i Râşidîn'e uyulması gerektiği konusunda görüş birliği içindedirler.

Hz. Peygamber, bir noktaya daha dikkat çekmekte, bid'atlerden mutlaka sakınılması gerektiğini hatırlatmaktadır. Çünkü sünnete uygun olmayan davranışlar bid'attır. Bid'at dinde yeri bulunmayan, sonradan ortaya çıkarılmış olan inanç ve ibadetlerdir. Kur'an ve Sünnet'te yeri bulunmadığı ve bu iki asla aykırı olduğu için, her bid'at dalâlet diye nitelendirilmiştir. Burada "bid'at" veya "muhdes" kelimelerinin "sonradan ortaya çıkan şey" anlamındaki sözlük manası kastedilmiş değildir. Kastedilen esas mana, Kur'an ve sünnete aykırı olarak ortaya çıkan itikat, ibadet ve dinden sayılan şeylerdir. Çünkü sonradan olan bazı işler ve icatlar vardır ki, bunlar hayâtî ihtiyaç ve zaruretlerdir. Bu nevi şeyleri bid'attır diye reddetmek mümkün değildir.[68]

"Şübhesiz sözün en güzeli Allah'ın Kitâbı'dır. Yolun en güzeli de Muhammed'in yoludur. İşlerin en şerlileri de dînde sonradan îcâd edilen bid'atlerdir. Size va'd edilegelen şeyler muhakkak gelecek ve siz bunlardan kaçıp kurtulacak değilsiniz!"[69] Başka bir versiyonda şöyle buyurulmuştur: *"Allah'ın hidayete erdirdiğini kimse saptıramaz, saptırdığını da kimse hidayete erdiremez. Sözlerin en doğrusu Allah'ın Kitab'ıdır. Yolların en güzeli Muhammed'in yoludur. Yapılan işlerin en şerlisi sonradan uydurulup ortaya çıkarılanlardır. Her sonradan uydurulan şey ise bid'attir. Her bid'at sapıklıktır. Her sapık da cehennemliktir."*[70]

Bu hadiste ibadet ve tâatler de dahil, yaptığımız her işin görünüşte bile dine, Kur'an ve sünnet esaslarına uyması gerektiği bize öğretilmiştir. Allah ve Rasûlu'nün izin vermediği hiçbir şeyin dinden sayılmayacağını bu hadisin özlü ifadesinden gayet açık bir şekilde anlamış oluyoruz. Dinde aslı olmayan bir şeyin sonradan ortaya konulması, dinimizde "bid'at" diye adlandırılır. Esasen birçok âyet-i kerime ve sahih hadis, bu veciz kelâmda ifadesini bulmuştur. Hz. Peygamber, bu hadisleriyle, dinde haddi aşıp ileri gidenlerin aşırılıklarını, bâtıl yollara sapıp dini tahrif edenlerin tahrifatını din olarak kabul etmemek gerektiğine dikkatimizi çekmektedir. Bunların her biri bid'at olarak nitelenmiştir.[71]

Hadis-i şerifler bid'at kavramını dinle şu şekilde irtibatlandırmaktadır: *"Kim ki bizim şu işimizden olmayan bir şey yapar, ortaya çıkarırsa o reddedilir."*[72] *"Kim bizim dinimizin dışında bir iş yaparsa (o iş) batıldır."*[73] Sonradan ortaya çıkarılan her şeyin bid'at, her bid'atın da dalâlet, sapıklık oldu-

67 Ebû Dâvûd, Sünnet 5; Tirmizî, İlim 16. Ayrıca bkz. İbn Mâce, Mukaddime 6; Dârimî, Mukaddime, 16.
68 Çakan, İ.L. vdg., *Riyâzü's-Sâlihîn*, I, 560.
69 Buhârî, İ'tisâm 2.
70 Nesâî, Iydeyn, 21. Ayrıca bkz. İbn Mâce, Mukaddime 7.
71 Çakan, İ.L. vdg., *Riyâzü's-Sâlihîn*, II, 9-10.
72 Buhârî, İ'tisâm, 20; Buyu', 60; Sulh, 5; Müslim, Ekdiye, 8; Ebu Dâvud, Sünnet, 5; İbn Mâce, Mukaddime, 2; Ahmed b. Hanbel, VI, 146, 180, 270.
73 Ebû Dâvud, Sünnet, 5.

ğu beyan buyurulmaktadır. Burada bid'at kavramı, dinde delili olmaksızın ortaya konulan yenilikler anlamında kullanılmaktadır. Neticede bu tür şeylerin kabul edilmemesi gerektiği, çünkü bâtıl olduğu ifade edilir.

Dinden olmayan bir şeyi ortaya atıp onu, kulu Allah'a yaklaştıran bir uygulama gibi, dinin bir parçası haline getirmek de tehlikelidir. Ortaya atılan bir şey, eğer dinin bir parçası durumuna getirilmez, dini bir uygulama olarak kabul edilmezse, insanı dalâlete götüren merdûd bid'at kategorisinde değerlendirilemez.[74]

Şu hadisler, sünneti toplumda ikame etmenin önemini ve bid'at çıkarmanın ne kadar kötü bir iş olduğunu ifade etmektedir: *"Kim benim bir sünnetimi ihya ederek insanların onunla amel etmelerine vesile olursa, o insanların kazanacağı sevaplardan hiç bir şey eksiltmeden onların sevaplarının bir katını almış olacaktır. Kim de bir bid'at icad ederek onunla amel edilmesine vesile olursa, o bid'at ile amel edenlerin yüklenecekleri günahlardan hiç bir şey eksiltmeden onların günahlarının bir katını yüklenmiş olacaktır."*[75] Bu hadis, inanan insana yenilikler konusunda nasıl hareket edileceğiyle ilgili bir strateji sunmakta ve bu konuda kırmızı çizgilerin ne olduğunu belirtmektedir.

Hadisler aynı zamanda bid'atçilerin ne kadar kötü bir yolda oldukları ve akıbetlerinin vahim olduğunu şöyle ifade eder: *"Bid'at sahibi, bid'atını bırakmadıkça, Allah Teâlâ onun amelini kabul etmez."*[76] *"Allah'ın, meleklerin ve tüm insanların lâneti, Medine'de bir bid'at çıkaran veya bir bid'atçıyı barındıran kimse üzerine olsun"*[77] *"Sizi sonradan meydana gelen şeylerden sakındırırım. Şüphesiz işlerin en kötüsü sonradan ortaya çıkan şeylerdir. Sonradan ortaya çıkan her şey bid'attır. Her bid'at dalâlettir."*[78] Bu hadisler, Hz. Peygamber'den (sav) sonra bir takım bid'atlerin çıkacağını haber vermekle beraber aynı zamanda uyarı mahiyetindedirler. Bid'at işleyenlerin ne kadar kötü bir durumda oldukları da hadislerde anlatılmaktadır. Bu bağlamda *"Kim İslâm'da yeni bir bid'at ortaya koyarsa veya bid'atçıyı barındırırsa, Allah'ın, meleklerin ve bütün insanların laneti onun üzerinedir. Allah onun ne farz ne de nâfile ibadetlerini kabul eder."*[79], *"Allah, bid'at sahibinin ne namazını, ne orucunu, ne zekatını, ne haccını, ne umresini, ne cihadını, ne farzını, ne nafilesini kabul eder. (Sanki o) kılın hamurdan çıktığı gibi dinden çıkar."*[80] hadislerini zikretmek mümkündür.

"Bid'at çıkaran hiç bir topluluk yoktur ki, onun benzeri bir sünneti kaldırmış olmasınlar. Senin sünnete sarılman, bid'at ihdas etmenden daha hayırlıdır."[81] Bid'at kelimesine yüklenilen ve bid'at denilince hemen akla gelen mezmum

74 Mûsa Cârullah, Bigiyef, *Kur'an-Sünnet İlişkisine Farklı Bir Yaklaşım: Kitâbu's-Sunne*, çev. Mehmet Görmez, Ankara, 1998, s. 20-21.
75 İbn Mâce, Mukaddime, 15.
76 İbn Mâce, Mukaddime, 7.
77 Buhârî, İ'tisam 5, 6, Medine 1, Cizye 10; Müslim, Hac, 403, 467, 469, Itk, 20.
78 İbn Mâce, Mukaddime, 7.
79 Buhârî, Ferâiz, 21, Medine 1, Cezîme, 10, 17, İ'tisâm 5, 6; Müslim, Hac 85; Ebû Dâvûd, Diyât, 11.
80 İbn Mâce, Mukaddime 7, Nesai, Ideyn, 22.
81 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 105.

mânâ, bu gruptaki hadislerden anlaşılan mânâdır. Bu da yeni ortaya konan şeylerin, dinle ilgili olması, Kur'ân'da ve sünnette meşruluğunu gerektirecek bir delilin bulunmaması, Hz. Peygamber'in onayından geçmemiş olması gibi belli kayıtlarla sınırları çizilmiş şeylerdir. Yoksa ortaya çıkan her yeni durumda bid'at aramak, bu konudaki hadisleri maksadına uygun olarak anlayamamak demektir.[82]

Sahâbe-i kiram, tâbiîn ve selefi sâlihinden de bid'atı ve bid'atçıyı zemmeden rivyetlerden birkaç tanesine yer vermek istiyoruz: Abdullah b. Mesûd şöyle der: *"(Sünnete) uyunuz, bid'at çıkarmayınız, size bu yeter."*[83] Osman b. Hazir el-Ezdî şöyle demiştir: İbn Abbas'ın yanına vardım: "Bana tavsiyede bulun." dedim. *"Peki"* dedi ve *"Allah'tan kork, istikamet üzere ol, ittibâ et, (Kur'an ve sünnete uy), bid'atçı olma."* buyurdu.[84]

Neticede bid'atle ilgili hadislerden anlaşılması gereken hususlar arasında Peygamberimizin öncelikle kendisinden sonra bid'atlerin çıkacağını haber vermesidir. Bu da istikbale yönelik olarak kendisine izin verildiği kadarını bilmesi ve haber vermesi anlamına gelmektedir. İkinci husus ise, kimsenin dinde olmayan şeyler ihdas etmemesi gerektiğini, eğer bu tür şeyler ortaya çıkarsa da bunların merdud ve batıl olduğunu ifade etmiştir. Dolayısıyla bu tür hadislerde bid'at konusunda uyarı mahiyetinde bilgiler sunulmakta ve bid'at çıkarmanın itikadî ve ameli açıdan ne kadar tehlikeli olduğu vurgulanmaktadır. Ayrıca hadislerde bid'atle mücadele edilmesi gereğine de vurgu yapılmaktadır.

H- Ehl-i Bid'at Kavramı ve Hadis Rivayetinde Bid'atçi Ravi

Ehl-i bid'at kavramı, önceden olmayan bazı şeyleri ortaya atanlar, yürürlükteki öğretilerin dışına çıkanlar gibi anlamlara gelmektedir. Ehl-i bid'atın karşıt anlamlısı ehl-i sünnettir. Ehl-i sünnet, kelime anlamı itibarı ile sünnete uyanlar demektir. Ehl-i bid'at, ehl-i sünnetin dışındaki grupları temsil etmek için kullanılmaktadır. Istılahta ehl-i sünnet, Hz Peygamber (sav) ve ashabının dinin temel konularında takip ettikleri yolu benimseyenlerdir. Ehl-i bid'at ise saadet asrından sonra ortaya çıkmış, şer'î bir delile dayanmayan bazı inanç ve davranışları benimseyen gruplar anlamında bir tabirdir. Ehl-i bid'at terim olarak genellikle sünneti terk eden gruba verilen addır. Buradaki sünnet, Rasûlullah (sav) ile ashabın İslâm'ın inanç ilkeleri demek olan akâid alanında takip ettikleri yol anlamına gelir. Buna göre ehl-i bid'at "nassları tevil etmek sureti ile Hz Peygamber'den (sav) sonra sünnete aykırı bazı inanç ve davranışları benimseyenler" şeklinde tarif edilebilir.[85] Tarihi süreç içerisinde ehl-i sünnet ve ehl-i bid'at kavramları üzerinde çok değişik açılardan değerlendirmeler yapılmıştır.

Ehl-i bid'atın tekfiri konusunda görüş birliği bulunmamakla birlikte büyük çoğunluk zarûrât-ı dîniyyeden herhangi birini inkâr edenlerin, yani Ga-

82 Çelik, *Kavram ve Mahiyet Olarak Sünnet ve Bidat*, s. 158.
83 Dârimi, Mukaddime, 23.
84 Dârimi, Mukaddime, 19.
85 Yusuf Şevki, Yavuz, "Ehl-i Sünnet", *DİA*, X, 525.

liyye ve ona bağlı bütün fırkaların tekfir edilmesi gerektiği hususunda birleşmişlerdir. Zarûrât-ı dîniyyeyi kabul etmekle birlikte bunların herhangi birini ortadan kaldırma sonucunu doğurmayan yorumları benimseyenleri ise tekfir etmemişler, onları sadece İslâm'ın dosdoğru yolundan sapmış gruplar (fırak-ı dâlle) olarak görmüşlerdir. Bid'ata karşı mücadele etmekle meşhur olan Şâtıbî, ehl-i bid'atın tekfirden önce aydınlatılması, vazgeçmedikleri takdirde kendileriyle mücadele edilmesi gerektiğini kaydeder. Ehl-i sünnet kelâmcıları ise bu hususta Ebû Hanîfe'ye nisbet edilen "ehl-i kıblenin tekfir edilemeyeceği" şeklindeki hoşgörülü tavrı genellikle benimsemişlerdir.[86] Bu perspektifin oldukça kapsayıcı bir yaklaşım tarzı olduğunu söyleyebiliriz.

İbn Hacer'e (ö.852/1448) göre kâfir olduğuna hükmedilen kimse küfrü açık bir dille ifade ediyorsa kesin kâfir olmuştur. Yine sözünün lazımı küfrü gerektiriyorsa kâfirdir. Bu kişilere küfür arz edildiği vakit kabul ederler. Fakat kendilerine küfür arz edilip kabul etmeyenler onu savunsa bile kâfir sayılmazlar. Onların bu savunması küfrü gerektirse bile bunun kati olmadığına yorulmalıdır. Ta ki İslâm dini üzere oldukları sabit olsun. Kıblemize yönelen kimse bir şüphe ile veya bir teville ulaşmış olduğu kitap ve sünnete muhalif bid'atı yüzünden tekfir edilmez. Dinin erkanından olan hususları bile bile veya inatla inkar edenin kâfir olacağı konusunda ehl-i sünnet âlimleri arasında ihtilaf yoktur. İbn Hacer, küfre götüren bid'atı şöyle izah etmektedir. "Tekfir hususunda bütün âlimler ittifak etmiş olmalıdır. Mesela Hz Ali'ye (ra) veya başkasına ulûhiyetin hulul ettiğine veya Hz Ali'nin (r.a.) kıyametten önce dünyaya ineceğine iman eden Gulat-ı Ravafızanın (aşırı Râfızilerin) tekfiri hususunda âlimler ittifak etmişlerdir."[87]

İslâm hukukçularına göre, bid'atı küfür noktasına varmayan kimsenin arkasında namaz kılmak câizdir. Ancak Hanefîler, Şâfiîler ve bir rivayete göre Mâlikîler başka bir imam varken bid'at ehlinin arkasında namaz kılmayı tenzîhen mekruh sayarlar. Öte yandan Mâlikîler ve Hanbelîler bid'atçıların şahitliğini geçersiz sayarken, Hanefî ve Şâfiî fakihleri, taraftarları lehine yalan söylemeyi mubah gören Hattâbîler müstesna, diğer bid'at ehlinin şahitliklerini geçerli kabul ederler.[88]

Hadis usulünde de bid'atçi ravi konusu tartışma konusu olmuş ve konuyla ilgili değişik görüşler ortaya çıkmıştır. Hadisçiler, bid'at sahibi râvi kavramıyla, râvinin Kaderiyye, Hariciyye, Rafiziyye, Şia, Mürcie vs. gibi ehl-i sünnet itikadı dışında bir görüşü benimsemesini kastetmişlerdir. Bid'atı ta'n noktalarından biri olarak mütalaa eden hadisçiler, bid'at ehlinin rivayetini kabulde farklı görüşler benimsemişlerdir. Bid'at ehlinden olmanın hadis rivayeti için bir kusur sayılıp sayılmayacağı, bu râvilerin aktardığı hadislerin delil olarak kabul edilip edilmeyeceği, onlardan hadis rivayet edilip edilemeyeceğini değerlendirmişlerdir. Neticede geçmişten zamanımıza kadar hadis-

86 Bkz. Şâtıbî, *el-İtîsâm*, I, 177-181; Yusuf Şevki, Yavuz, "Ehl-i Bid'at", *DİA*, X, 503-504.
87 İbn Hacer, *Hedyü's-sârî*, Kahire, 1409/1998, s.404.
88 Yaran, "Bid'at", *DİA*, VI, 130-131.

çilerin bu konudaki görüşleri genel olarak dört guruba ayrılmıştır. Bir grup hadisçiye göre bid'at ehl-i, itikadî sapmalara girdiği ve ehl-i sünnet çizgisinden uzaklaştığı için kâfir olmuştur ve bunlardan hadis rivayet edilmemesi gerekir. Bu grubun başında Muhammed b. Sîrîn (ö.110/728), İmam Malik (ö.179/795), Ebû Bekir b. Ayyâş (ö.193/808), Süfyân b. 'Uyeyne (ö.198/813) ve Humeydî (ö.219/834) gibi ünlü muhaddisler gelmektedir. Bu hadisçilerin en önemli gerekçesi, bid'at ehli bazı râvilerin kendi mezhepleri lehine hadis uydurmuş olmalarıdır. Bir diğer görüşe göre mezhebi lehine yalancılığı caiz görmeyen bid'at ehlinin rivayeti kabul edilir. Bu görüşü kabul edenlerin başında Süfyân es-Sevrî (ö.161/777), Yahya b. Said el-Kattân (ö.198/813), İmam Şafi'î (ö.204/819) ve Ali b. el-Medînî (ö.234/848) gelmektedir. Bu görüşü beyan edenler, dikkat edilmesi ve kaçınılması gereken asıl hususun "hadis uydurmacılığı" olduğu fikrini ortaya koymuşlardır. Muhaddisler arasında en yaygın olan görüş ise, mezhebinin davetçisi olmayan bid'at ehlinin rivayet ettiği hadislerin delil olarak kullanılabileceği ve onlardan hadis rivayet edilebileceğidir. Ancak mezhebinin propagandasını yapan bid'atçinin hadisleri ile ihticac olunmaz ve kendisinden de hadis rivayet edilmez. Bu görüşü savunanların başında Ahmed b. Hanbel (ö.241/855) gelmektedir. Mezhep propagandisti olup olmamanın ölçü kabul edilmesinin arkasında yatan ana fikir ise yine mezhebi lehine hadis uydurma vakıasına karşı önlem almaktır. Bu hususta bir başka görüş de te'vil yoluyla ister fıska düşmüş olarak kabul edilsin, isterse küfre düşmüş olsun bid'at ehlinin rivayetlerinin mutlak surette kabul edileceğidir.[89] Bütün bu usulle ilgili bid'atçi ravi konusuna yaklaşım tarzının hadisin sıhhatine yönelik olduğunu söyleyebiliriz.

İ- Bid'atın Zararları ve Ondan Korunmanın Önemi

Bid'at konusu, İslâm âlimlerinin her asırda ciddiyetle üzerinde durdukları bir konu olmuştur. İ'tisâm denilen, Kur'ân ve sünnete bağlanma konusuyla bid'at hep bir arada mütâlaa edilegelmiştir. Çünkü buraya kadar söylediklerimizden de anlaşılacağı gibi, Kur'an ve sünnetin devreden çıkarılması veya ihmal edilmesi, bid'atleri doğurur ve onların yerleşip yaygınlaşmasına zemin hazırlar. Şunu rahatlıkla söyleyebiliriz ki, ortaya konulan her bir bid'at, bir sünnetin yok edilmesi demektir. Dolayısıyla bid'at birinci derecede dini hedef almaktadır. O halde bid'atlere engel olabilmenin yegâne yolu, Kur'ân ve sünnet kültürünü yaygınlaştırmak, bunların hayat tarzı haline gelmesine zemin hazırlamaktır. Bid'atten korunmanın en güzel yolu kuşkusuz birinci derecede Kur'ân ve sünnete uymaktır. Bunu Peygamberimiz şöyle ifade

89 Bid'at ehlinden hadis rivayeti hakkında daha detaylı bilgi için bk. el-Hatîb el-Bağdâdî, *Kitâbu'l-kifâye fî 'ilmi'r-rivâye*, Beyrut 1409/1988, s. 121-122; Haldûn el-Ahdeb, *Esbâbu ihtilâfi'l-muhaddisîn*, Cidde, 1987, C.: II, 483-514; Ataullah, Şahyar, "Bid'at Ehlinden Hadis Rivayeti Kapsamında Mihne Sürecinin Cerh ve Ta'dile Etkisi", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2013/1, C.: XII, Sa.: 24, s.32-34; Ayşe Esra Ağırakça Şahyar, *Kütüb-i Sitte'den Örneklerle Zayıf Hadis Rivayeti Metodolojik Anlam ve Yorum*, İstanbul 2011, s. 210-216. Ayrıca konuyla ilgili yapılan tezler için bk. Yusuf, Güneş, *Hadis Usulü Açısından Bid'at Ehli Raviler ve Rivayetlerin Değeri*, MÜSBE. (basılmamış yüksek lisans tezi), 1999; Zehra, Özdemir, *Hadis Usulünde Ehl-i Bid'at Problemi ve Uygulamadaki Yansımaları*, EÜSBE. (basılmamış yüksek lisans tezi), Kayseri, 2007.

etmiştir: *"Size, sıkı sarıldığınız sürece asla sapıtmayacağınız iki şey bırakıyorum. Allah'ın kitabı Kur'ân ve benim sünnetimdir."*[90] *"İstemeyenler dışında, ümmetimin tamamı cennete girer."* buyuran Hz. Peygamber'e; Ey Allah'ın elçisi, "Cennete girmeyi kim istemez ki?" denildi. Peygamber Efendimiz: *"Bana itaat edenler cennete girer, bana karşı gelenler cenneti istememiş demektir"* buyurdu.[91] Din, Kur'ân'a ve Allah Rasûlü'nün sünnetine uymak, ortaya çıkan problemlere Kur'ân ve sünnete uygun çareler bulmak ve insanları çözümsüzlüğe mahkûm etmemek suretiyle hayatiyetini ve etkisini sürekli kılabilir.[92]

Kur'ân-ı Kerim bu hususa şöyle işaret eder: *"Ey iman edenler! Allah'a itaat edin. Peygamber'e itaat edin ve sizden olan ulu'l-emre (idarecilere) de. Herhangi bir hususta anlaşmazlığa düştüğünüz takdirde, Allah'a ve âhiret gününe gerçekten inanıyorsanız, onu Allah ve Resûlüne arz edin. Bu, daha iyidir, sonuç bakımından da daha güzeldir."*[93] *"Şüphesiz ki bu dosdoğru yolumdur. Buna uyun. Başka yola uymayın. Zira o yollar sizi Allah'ın yolundan ayırır."*[94] İslâm dininde iman sahibi olmak ne kadar önemliyse istikamet üzere hayatiyetini devam ettirmek de o derece önemlidir.

Daha dindar olabilmek veya öyle görünmek için Kur'an'da ve Rasûl-i Ekrem'in sünnetinde bulunmayan birtakım ibadetler veya Allah'a yakın olmaya vesile sayılabilecek bazı ameller ortaya çıkaran kimse daha dindar değil, dine ilavelerde bulunan bir bid'atçidir. Kendisi ve yaptığı işi asla kabul edilemez. Bunun aksine, dinde bulunup da Kur'ân ve sünnete uygun olan ibâdet ve amelleri yok sayan, noksanlaştıran veya değiştiren, böylece dini tahrif eden bâtıl ehli de bid'atçıdır. Onlar ve amelleri merdut olup, asla kabul edilemez.[95] Çünkü onlar yanlış bir yola girmişlerdir.

Bid'at, bir nevi aşırılık hareketi olduğu için bizleri bu noktada AllahTeala, şöyle uyarır: *"Ey İnananlar! Allah'ın size helal ettiği temiz şeyleri haram kılmayın, hududu da aşmayın, doğrusu Allah aşırı gidenleri sevmez."*[96] Peygamberimizin de aynı doğrultuda aşırılıkla ilgili uyarıları şöyledir: *"Dinde aşırılıktan sakınınız. Sizden öncekiler ancak dindeki aşırılıkları sebebiyle helâk oldular."*[97] *"Ey insanlar size orta yol gerekir. Siz bıkmadıkça Allah asla bıkmaz."*[98] *"(Sözlerinde ve davranışlarında ileri gidip) haddi aşanlar, helâk olmuşlardır."*[99] Böylece Kur'ân ve sünnet, bid'atlerden korunmanın yolunu açık ve net bir şekilde ortaya koymaktadır. Bu konuda başarılı olmanın yolu da kuşkusuz her iki kaynağın mesajlarını doğru anlamak, ifrat ve tefrite düşmeden istikamet üzere hareket etmektir.

90 Mâlik, Muvatta, Kader, 3.
91 Buhârî, İ'tisâm, 2
92 Çakan İ.L. vdg., *Riyâzü's-Sâlihin*, II, 11.
93 Nisâ, 4/59.
94 En'âm, 6/153.
95 Çakan İ.L. vdg., *Riyâzü's-Sâlihin*, II, 10.
96 Mâide, 5/87.
97 Nesâi, Menâsik, 217; İbn Mâce, Menâsik, 63; Ahmed b. Hanbel, Müsned, I, 215.
98 İbn Mâce, Zühd, 28; Suyûtî, *Câmiu's-sağîr*, I, 410.
99 Müslim, İlim, 7.

K- Bid'atle Mücadelenin Önemi ve Gerekliliği

Bid'at konusu, Müslümanlar arasında önemli bir mesele olduğundan dolayı tarih boyunca çok önemsenmiş, üzerinde durulmuş ve sürekli bid'atle mücadele edilmiştir. "Kesin olan bir şey varsa o da, İslam'ın ilk devirlerinden zamanımıza kadar bid'atın daima ittifakla reddedildiğidir. Hatta bid'atlere uymamak, bir iman konusu olmuştur."[100] Hz. Peygamber'in bid'at konusunda sert uyarıları karşısında İslâm bilginleri, dinin özünü korumak ve dışardan dine dahil edilebilecek yabancı unsurlara karşı durmak için, bid'atler konusunda hassasiyet göstermişler, dinî yozlaşmaların ve sapmaların önüne geçmek için de, dini bir temele dayanmayan yabancı unsurlara, yani bid'atlere engel olmaya çalışmışlardır.[101] Bu bağlamda bid'atle mücadele etmek dinî bir sorumluluktur.

Dolayısıyla tarih boyunca İslâm âlimleri, bid'atlerle daima mücadele etmişler, Müslümanların hayatlarını Kur'an ve sünnet esasları çerçevesinde devam ettirmelerine yardımcı olmak amacıyla gerekli uyarılarda bulunmuşlardır. Çünkü "ihdas edilen her bir bid'at, bir sünnetin yok edilmesi" demektir. Mücadelenin amacı ise, dinin tahrif edilmesine engel olmaktır. Bu sebeple ortaya çıkan her yeni şey, İslâm bilginleri tarafından büyüteç altına alınmış, üzerinde gerekli değerlendirmeler yapıldıktan sonra İslâm'ın temel esaslarıyla çelişip çelişmediği, dinin ruhuna uyup uymadığı hakkında, hüküm verilmiştir. Buna rağmen bir takım insanlarca, uygun olmadığı hakkında, hüküm verilmiş olan düşünce veya davranış şekli, benimsenip hüsnü kabul görmüşse, bunun yanlışlığı konusunda da gerekli uyarılar ve ikazlar yapılarak bu yanlışın giderilmesine çalışılmıştır.[102]

Bid'atle mücadele konusunda İslâm âlimlerinin bir kısmı fitneye sebep olabileceği endişesiyle müsamahalı davranmayı uygun bulurken genellikle ilk selef âlimleri, özellikle de Hanbelî gruplar ve İbn Teymiyye, bid'atlere karşı sert bir tutum sergilemişlerdir. İbn Teymiyye, yaşadığı asrı sünnetten uzaklaşan ve bid'atlere dalan bir çağ olarak nitelendirmekte ve bid'atlerle en sert şekilde mücadele etmenin gerektiğine inanmaktadır. Vehhâbîlik hareketinin bid'atlerle mücadele konusunda İbn Teymiyye'nin katılığını daha da arttırdığını söylemek mümkündür. Ancak bu katı tutum bir taraftan bid'atle mücadele alanında başka bir aşırılığı gündeme getirmiş, diğer taraftan Müslümanları sünnet çerçevesinde birleştirmek yerine, bid'atçıların kendi mezheplerine olan taassuplarını körüklemiştir. İslâm âlimlerinin çoğunluğu, bid'atle mutlaka mücadele edilmesinin lüzumuna inanmakla birlikte, bu mücadelede katılığa başvurmayıp çeşitli ikna yollarıyla bid'atlerin ortadan kaldırılmasını uygun bulmaktadır. Kâtib Çelebi (ö.1657) halk arasına yerleşen bid'atleri ortadan kaldırmanın çok zor olduğunu, bu konuda din ve devlet adamları tarafından gösterilen gayretlerin boşa gittiğini, bu sebeple bid'atlere ve bid'at ehline karşı yürütülecek mücadelenin müsamahalı olmasının gerektiğini belirtmektedir.[103]

100 Talbi, Muhammed, "Bid'atlar II", çeviren: Mehmet Şimşek, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 1981, C. XXIV, s. 602.
101 Yazıcı, "İslâm Düşünce Geleneğinde 'Her Yenilik Bid'attir' Hadisine Yaklaşımlar", s. 149.
102 Çelik, *Kavram ve Mahiyet Olarak Sünnet ve Bidat*, s. 161.
103 Bkz. Kâtib Çelebi, *Mîzânü'l-hak fi İhtiyâri'l-ehak* (nşr. Orhan Şaik Gökyay), İstanbul 1980, s.

Bid'atlerle mücadele ruhuna sahip olan İzzeddin b. Abdisselâm, yaşadığı dönemde ortaya çıkmış olan ve gerçek İslâm'ı gölgeleyen bid'at ve hurafelerle de yoğun bir şekilde mücadele etmiştir. Regaib namazının bid'at ve bu namazla ilgili hadisin de uydurma olduğunu dile getirmiştir. Ayrıca bu uyarı ile yetinmeyen İzzeddin b. Abdisselâm, görüşlerini bir risale yazarak, insanları bu bid'attan sakındırmaya çalışmıştır. Bu risaleye regaib namazından sakındırma anlamında *"et-Terhîb an Salâti'r-Regaib"* adını vermiştir. Muhtelif İslâm beldelerinde Recep ayının ilk Cuma gecesi ve Şaban ayının on beşinci gecesi kılınan bu namaz müellifin Regaib namazının bid'at olduğuna dair yazmış olduğu risalede Regaib namazı, İzzeddin b. Abdisselâm'ın gayretli çabaları ve sultan Kamil Muhammed b. Ebi Bekr b. Eyyub'un (ö.662/1230) direktifteriyle resmen yasaklanmış olmasına rağmen daha sonra özellikle sufi çevreler tarafından uygulama alanı bulmuştur.[104]

İslâm âlimleri, tarih boyunca kabule şayan olmayan bid'atın sınırlarını çizmek ve halk arasında yaygınlaşan bid'atlerle mücadele etmek amacıyla çok sayıda eser kaleme almışlardır. Bunlar arasında Muhammed b. Vaddâh el-Kurtubî'nin (ö. 286/899) *el-Bida' ve'n-nehyü anhâ, İbn Ebû Rendeka et-Turtûşî'nin* (ö. 520/1126) *Kitâbü'l-Havâdis ve'l-bida'*, Ebû Şâme el-Makdisî'nin (ö. 665/1267) *el-Bâ'is alâ inkâri'l-bida' ve'l-havâdis*, İbnü'l-Hâc el-Abderî'nin (ö.737/1336) *el-Medhal ilâ tenmiyeti'l-amâl bi-tahsîni'n-niyyât*, İbrâhim b. Mûsâ eş-Şâtıbî'nin (ö.790/1388) *el-İtisâm*, İdrîs b. Baytekin et-Türkmânî'nin *Kitâbü'l-Lüma' fi'l-havâdis ve'l-bida'*, Süyûtî'nin (ö.911/1505) *el-Emru bi'l-ittibâ' ve'n-nehyü ani'l-ibtidâ'*, Osman b. Fûdî'nin (ö.1232/1817) *İhyâ'ü's-sünne ve ihmâdü'l-bida'*, çağdaş âlimlerden Ali Mahfûz'un *el-İbdâ' fî medârri'l-ibtidâ'*, Muhammed Bahît'in *Ahsenü'l-kelâm fîmâ yetealleku bi's-sünneti ve'l-bida'i mine'l-ahkâm*, Muhammed Abdullah Dirâz'ın *el-Mîzân beyne's-sünne ve'l-bid'a*, İzzet Ali Atıyye'nin *el-Bida' tahdîdühâ ve mevkıfü'l-İslâmi minhâ* adlı eserleri sayılabilir.[105]

Kısaca denilebilir ki, bid'atlerle yapılacak mücadelede keskin ve tahrik edici tavırlar almaktan ziyâde, bu konudaki cehaletin giderilmesi bid'ate konu olan hususlar tek tek ele alınarak sünnete uygun olup olmadığı tesbit edilmek suretiyle konunun ilmî bir tarzda ortaya konması daha faydalı olacaktır. Bid'at ve hurafeden uzak durmak Kur'an ve sünneti doğru öğrenmekle mümkündür.[106] Örgün ve yaygın eğitim-öğretim yoluyla da insanlar bu konuda mutlaka aydınlatılmalıdır.

72-73; Yaran, "Bid'at", *DİA*, VI, 131. İslâm âlimleri, ehl-i bid'at hakkında çeşitli değerlendirmeler yapılmıştır. Geniş bilgi için bkz. Özdemir, *Hadis Usulünde Ehl-i Bid'at*, s.: 26-31.

104 'Izzüddîn b. Abdisselâm, "İki A'kâid Risâlesi (Mülhatü'l-İ'tikâd ve Bid'at Risâlesi)", çeviren ve notlar ekleyen: Ramazan Altıntaş, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2001, C. V, Sa. 1, s. 44

105 Yaran, "Bid'at", *DİA*, VI, 131.

106 Çelik, *Kavram ve Mahiyet Olarak Sünnet ve Bidat*, s. 166.

Sonuç

Dünya kurulduğundan beri bazı insanlar, mutedil yolda yürürken bazıları da aşırılıklara sapabilmişlerdir. Bu aşırılıklar inançta, ibâdette, ahlâkta ve sosyal hayatın her alanında cereyan edebilmekte ve her çeşit aşırılık söz konusu olabilmektedir. Aşırılıkların sonunun da bir felaket olduğunu söyleyebiliriz. İslâm dini, aşırılığın her çeşidine kapalı olan bir dindir. Dinin ve peygamberin gönderiliş amacı da, insanoğlunun mutedil yolda kalmasını sağlamaktır. Özellikle de son din olma özelliğine sahip olan ve asırlarca yürürlükte kalmış ve kalacak olan İslâm dini, aşırılıklara karşı yoğun bir şekilde cephe almış, Kur'ân âyetleri ve hadisler bu konularda net mesajlar vermiştir. İşte bu çalışmamızda aşırılığın bir çeşidi olan ve dinde sonradan ortaya çıkan her türlü ekleme ve çıkarmalar şeklinde algılanan bid'at kavramı üzerinde bazı tesbitler yapılmıştır. Öncelikle şunu belirtelim ki, Hz Peygamber (sav), bid'atı *"işlerin en kötüsü"* olduğunu, *"Her bid'at sapıklıktır."* görüşünü hadislerinde yaygın bir şekilde vurgulamakta ve dolayısıyla bu kötü eylemden kaçınılması gerektiğini söylemektedir. Böylesine Müslümanların sakındırılmasının sebebi, bid'atin doğrudan İslâm dinini tahrib etmesini hedef aldığı içindir. Ancak İslâm âlimleri, toplumda ortaya çıkan şeylerin hangisinin bid'at, hangisinin bid'at olmadığı konusunda ve bid'atın çeşitleri hakkında çeşitli görüşler ortaya koymuşlardır. Genel olarak bütün görüşlerde ortak nokta; bid'at, dinî hususlar ile sınırlandırılarak dinde olmayan şeylerin dine dahil edilmesinin veya çıkarılmasının bid'at olarak nitelendirilmesi söz konusudur. Yoksa dinî olsun olmasın sonradan ortaya çıkan her şeyin bid'at olması söz konusu değildir. İslâm, her çağa hitabeden bir dindir; özü/mahiyeti korunduğu sürece yeniliklere ve teknolojik gelişmelere açık bir dindir. Ancak yine de pek çok konu, bid'at olup olmadığı noktasında tartışılmış, günümüzde de tartışılmaya devam etmektedir. Önemli olan İslâm dinini bid'at, hurafe ve uydurmalardan korumak için belli bir mücadele içerisinde olunması elzemdir. Geçmişte bu mücadeleyi İslâm bilginleri nasıl yaptıysa bugün de bundan geri kalınmaması gerekir. Kurumsal bazda İlahiyat fakülteleri, DİB. ve İmam-Hatip liseleri bu mücadelede en başta yer almaları gerekmektedir. Bireysel olarak da her Müslümanın görevi olmalıdır. Amaç; İslâm ümmetine Kur'ân ve sünnet bilincini en üst düzeyde kazandırmak en başta görevimiz olmalıdır.

Kaynakça

Abdüssettâr, Abdülhamid el-Kutsî, *"Bid'atçının Rivayeti"*, trc. Salahaddin Polat, *EÜİFD*, Sa. 3, Kayseri, 1986.

Aclunî, İsmail b. Muhammed, *Keşfü'l-hafa ve muzilü'l-ilbâs ammâ iştehera mine'l-ehadis Ala Elsineti'n-Nas*, thk. Hüsamettin el-Kudsi, Kahire, h. 1351.

Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, Çağrı Yay., İst., 1982.

Ağırakça, Şahyar, Ayşe Esra, *Kütüb-i Sitte'den Örneklerle Zayıf Hadis Rivayeti Metodolojik Anlam ve Yorum*, İstanbul, 2011.

Altıntaş, Ramazan, "İslâm'a Göre Sekülerleşmenin İmkanı", *İslâmiyat*, C. 4, Sa. 3, Ank., 2001.

Bardakoğlu, Ali, *İlmihal*, I-II, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul, 1999.

Birgivî, Muhammed b. 'Ali, *Tarikat-i Muhammediyye*, İstanbul, 1307.

Buhârî, Muhammed b. İsmail, *Kurratü'l-Aynen bi Refi'l-Yedeyn*, Kuveyt, 1983.
Sahîh-i Buhârî, Çağrı Yay., 2. bsk., İstanbul, 1982.

Cevherî, İsmail b. Hammad, *es-Sıhâh*, thk.: Nedim Maraşlı ve Üsame Maraşlı, Beyrut, 1974.

Cürcânî, Seyyid Şerîf, *et-Tarifât*, thk.: Abdurrahman Umeyra, Beyrut, 1407/1987.

Çakan, İ.L., Küçük R., Kandemir Y., *Riyâzü's-Sâlihin Peygamberimizden Hayat Ölçüleri*, İstanbul, 2006.

Çelik, Ali, *Kavram ve Mahiyet Olarak Sünnet ve Bidat*, İstanbul, 1997.

Dârimî, Abdullah b. Abdirrahman, *Sünenü'd-Dârimî*, thk. es-Seyyid Abdullah Hâşim, Pakistan, 1984.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. El-Eş'as es-Sicistânî, Sünen-i Ebî Dâvûd, Çağrı Yay., İst., 1981.

Firuzabadî, Ebû Tâhir, Muhammed b. Yâkûb, *el-Kamusu'l-Muhit*, thk. Muhammed Naim el-Arkasusi, Beyrut, 1413/1993.

Gürler, Kadir, "Bid'at Kavramı Üzerine", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* (http://www.dinbilimleri.com), yıl: 3, Sa. 1 (Ocak/Şubat/Mart 2003).

Gürler, *Kadir, Hadisler Açısından Bid'at*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), OMÜSBE, Samsun, 1996.

Güneş, Yusuf, *Hadis Usulü Açısından Bid'at Ehli Raviler ve Rivayetlerinin Değeri*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), MÜSBE, İstanbul, 1999.

Haldûn el-Ahdeb, *Esbâbu İhtilâfi'l-Muhaddisîn*, Cidde, 1987.

Halil b. Ahmed el-Ferâhidî, *Kitabu'l-ayn*, thk. Mehdî el-Mahzumî ve İbrahim es-Samerraî, Beyrut, 1988.

el-Hasan b. Musa Ebu Ali, *Cüzü'l-Eşyeb*, thk. Halid b. Kasım, 1990.

Hatîb el-Bağdâdî, Ebu Bekir, Ahmed b. Ali, *Kitâbu'l-kifâye fî 'ilmi'r-rivâye*, Beyrut, 1409/1988.
Târihu Bağdat, Beyrut, ts.

'Izzet Ali 'Atıyye, *el-Bid'atü tahdîdühâ ve Mevkıfü'l-İslâmi Minhâ*, Beyrut, 1980.

'Izzüddîn b. Abdisselâm, "İki A'kâid Risâlesi (Mülhâtü'l-İ'tikâd ve Bid'at Risâlesi)", çeviren ve notlar ekleyen: Ramazan Altıntaş, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. V, Sa. 1, 2001, s. 44, 46.
Kavâidü'l-ahkâm fi masâlihi'l-enâm, Beyrut, ts.

İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyn Ahmed, *Mu'cemü'l-mekâyisi'l-lüga*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun, Beyrut, 1991.

İbn Hacer el-'Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed, *Fethu'l-bâri bi şerhi Sahihi'l-Buhâri*, thk. Muhibbüddin el-Hatib, Kahire, 1988.
Hedyü's-sârî, Kahire, 1998.
Nuhbetü'l-fiker şerhi, trc. Talat Koçyiğit, Ankara, 1971.

İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd, *el-İhkam fi usuli'l- ahkam*, nşr. Ahmed Şakir, Matba'atü'l-'Asıme, Mısır, trs.

İbn Hişâm, Abdülmelik bin Hişâm b. Eyyûb el-Humeyrî, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1992.

İbn Mâce, Ebû Abdillah el-Kazvînî, *Sünen*, thk. M.F. Abdülbaki, ts.

İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl, *Lisânü'l-arab*, Beyrut, 1997.

İbn Receb, Zeynüddin Ebu-l Ferec Abdurrahman b. Şihabüddin Ahmet b. Recep el-Hanbelî, *Câmiu'l-ulum ve'l-hikem fi şerhi hamsine hadisen min Cevâmii'l-Kelim*, Riyad, 1962.

İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd, *Tabakâtü'l-kübrâ*, Beyrut, ts.
İbnü'l- Esîr, Mecduddin Ebu's-Sa'âdât b. el-Esir el-Cezerî, *en-Nihâye fi garîbi'l-hadîs ve'l-eser*, thk.: Tahir Muhammed ez-Zavi ve Mahmud Muhammed et-Tanehî, Beyrut, 1963.
Câmiu'l-usûl li ehâdîsi'r-Rasûl, thk. Abdulkâdir el-Arnavut, Beyrut, 1983.
el-Karafî, Ebu'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. İdris b. Abdürrahim, *el-Füruk,* 'Alemü'l-Kütüb, Beyrut, ts.
Kâtib Çelebi, *Mîzânü'l-hak fi İhtiyâri'l-ehak* (nşr. Orhan Şaik Gökyay), İstanbul 1980.
Kettânî, *"Hz. Peygamber'in Yönetimi"* (et-Terâtîbu'l-İdâriyye), trc. Ahmet Özel, İst., 1990.
Koçyiğit, Talat, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, Ankara, 1992.
Leknevî, Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay, "İbadet Hayatı ve Bidat İlişkisi", çeviren Seyit Avcı, *Diyanet İlmi Dergi,* C. XLIII, Sa. 1, 2007.
Mâlik b. Enes, *el-Muvatta*, thk. M.F. Abdülbaki, ts.
Mûsa, Cârullah Bigiyef, *Kur'ân-Sünnet İlişkisine Farklı Bir Yaklaşım: Kitâbu's-Sunne*, çev. Mehmet Görmez, Ankara, 1998.
Müslim, Ebu'l-Huseyn Müslim b. Haccâc, *el-Câmiu's-Sahîh,* thk. M.F. Abdülbaki, Lübnan, 1956.
Nesâî, Ahmed b. Şuayb, *Sünen,* Çağrı Yay., İst., 1981.
Nevevî, Muhyiddin Yahya b. Şeref b. Hasan en-Nevevi Ebu Zekeriyya, *Tehzibü'l-esmâ ve'l-lügat*, Beyrut, 1996.
Özdemir, Zehra, *"Hadis usulünde Ehl-i bid'at problemi ve uygulamadaki yansımaları"*, Erciyes Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü/Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı/ (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Kayseri, 2007.
Polat, Selahattin, *"Hz. Peygamber'in Sünnet'i ve Değişim", Değişim Sürecinde İslâm, (Kutlu Doğum Haftası:* 1996), Ank., 1997.
Râgıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fi ğaribi'l-Kur'ân,* thk.: Safvân Adnân Dâvûdî, Dımeşk, 1996.
Sancaklı, Saffet, *Örnek Toplum,* İstanbul, 2009.
Sarıçam, İbrahim, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı,* Ank., 2003.
Şahin, Sümeyye, *"Bid'at ile ilgili hadislerin tahkik, tahric ve değerlendirilmesi"* (basılmamış yüksek lisans), Marmara Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü/Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, İstanbul, 2012.
Şahyar, Ataullah, "Bid'at Ehlinden Hadis Rivayeti Kapsamında Mihne Sürecinin Cerh ve Ta'dile Etkisi", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* C. XII, Sa. 24, 2013/1.
Şâtıbî, İbrahim b. Musa, *İ'tisâm (Bid'atler Karşısında Kitap ve Sünnete Bağlılıkta Yöntem),* trc.: Ahmet İyibildiren, Mehmet Ateş, Konya, 2011.
el-Muvâfakât fi usuli'ş-Şeriat, thk. Abdullah Dıraz, Beyrut, ts. I, 27-28.
Talat, Koçyiğit, *Hadis Tarihi*, Ankara, 1981.
Talbi, Muhammed, "*Bid'atlar II"*, çeviren: Mehmet Şimşek, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1981, C. XXIV, Sa. 602.
Tirmizî, Muhammed b. İsa, *Sünenü't-Tirmizî,* thk. A.M. Şâkir - M.F. Abdülbaki - İ.A. Avad, Kahire, 1938.
Ünal, İsmail Hakkı, "Seçmeci ve Eleştirel Bakış Açısı veya Hz.Peygamber'i (s.a.v.) Anlamak" *İslami Araştırmalar*, cilt:10, sayı: 1,2,3 Ankara, 1997.
Vâkidî, Ebu Abdullah, Muhammed bin Ömer, *Kitâbu'l-megâzî,* thk. Marsden Jones, Beyrut, 1993.
Yaran, "Bid'at", *DİA*, İstanbul, 1992, VI, 130.
Yavuz, Yusuf Şevki, "Ehl-i Bid'at", *DİA*, X, 503-504.
Yazıcı, Muhammed, "İslâm Düşünce Geleneğinde 'Her Yenilik Bid'attir' Hadisine Yaklaşımlar", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* Sa. 19, 2003.
Yılmaz, Musa Kazım, "Tarihsellik Bağlamında Tefsir Geleneğinde Değişim", *EKEV Akademik Dergisi,* yıl: 8, Sa. 21, Erzurum, 2004.
Zehra, Özdemir, *Hadis Usulünde Ehl-i Bid'at Problemi ve Uygulamadaki Yansımaları,* E.Ü.S.B.E. (basılmamış yüksek lisans tezi), 2007.
Zebîdî, Ebü'l-Feyz Murtaza Muhammed b. Muhammed, *Tâcü'l-arus,* thk. İbrâhim Terzî, Beyrut, 1975.

Abdullah Bosnevî'nin Vahdet-i Vücûda Dair Bir Risalesi ya da Kitâbü Tehakkuk*

Birgül BOZKURT**

Öz

Bu çalışmada, 17. yüzyılın Osmanlı dönemi mutasavvıflarından Abdullah Bosnevî'nin (1584-1644) *Kitâbü tehakkuki'l-cüz' bi sureti'l-küll ve zuhûri'l-fer' alâ sureti'l-asl* adlı risalesini inceledik. Üç varak ya da altı sayfa olan bu risalesinde Bosnevî, Muhyiddin İbn Arabî'nin *Fütûhât-ı Mekkiyye* adlı eserinde yer alan bir şiirinden yola çıkarak İbn Arabî'nin vahdet-i vücûd düşüncesini kısa ve öz bir biçimde ortaya koymaya çalışmıştır. Biz çalışmamızda, Bosnevî'nin bu risalesini öncelikle şekil, içerik ve kaynakları açısından değerlendirdik. Sonrasında Bosnevî'nin İbn Arabî'nin bu şiirine dair yaptığı açıklamaları, Bosnevî'nin diğer bazı risalelerinden, İbn Arabî'nin görüşlerinden ve bu konularla ilgili diğer araştırmalardan yararlanarak izah etmeye ve yorumlamaya çalıştık.

Anahtar Kelimeler: Abdullah Bosnevî, İbn Arabî, Vahdet-i Vücûd, İslam Düşüncesi, Tasavvuf.

ABDULLAH BOSNAWÎ'S TRACTATE CONCERNING AL-WAHDAT AL-WUJUD OR *KITAB TAHAKKUK*

Abstract

In this study, we have analyzed Abdullah Bosnawî's tractate entitled *Kitab Tahakkuk al-Cuz' bi Surat al-Kull wa Zuhûr al-Far' alâ Surat al-Asl*. Abdullah Bosnawî (1584-1644) is one of the Sufis of the Ottoman period in 17th century. In his tractate, which arising from three leafs or six pages, Bosnawî tried to present Ibn Arabî's famous thought *al-wahdat al-wujud* with reference to the poet in Ibn Arabî's *Futûhat al-Makkiyye*. In our study, firstly we have evaluated this Bosnawî's tractate in terms of form, content and resources. After than we have explained and interpreted Bosnawî's comments coupled with Ibn Arabî's poet under cover of Bosnawî's other tractates, Ibn Arabî's remarks and other researches related to these subjects.

Keywords: Abdullah Bosnawî, Ibn Arabî, Al-Wahdat Al-Wujud, Islamic Thought, Tasawwuf.

Makalenin Dergiye Ulaştığı Tarih: 30.09.2015; Yayın Kurulu ve Hakem Değerlendirmesinden Geçen Makalenin Yayıma Kabul Edildiği Tarih: 20.04.2015

Giriş

Şerh yazmak, İslam ilimleri bünyesinde bir gelenek olmuş ve bu nedenle İslam dünyasında sayısı bilinmeyecek kadar şerh yazılmıştır. Bu şerhler, tefsir, hadis, fıkıh ve kelam gibi temel İslamî ilimlere dair eserler kadar felsefî ve tasavvufî nitelikli eserler üzerine de yapılmıştır. Özellikle felsefî-tasavvufî nitelikli eserler, anlaşılması zor sembol ve mecazlar içermesi bakımından şerhlere

* Bu makale, 22-26 Mayıs 2015'te Ohrid/Makedonya'da düzenlenen "4. Uluslararası Bilim Kültür ve Spor Kongresi"nde sözlü olarak sunulan tebliğin, düzeltilmiş, ilaveler ve yeni fikirlerle genişletilmiş halidir.

** Yrd. Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, İslam Felsefesi Anabilim Dalı.

daha fazla ihtiyaç duymuştur. Bu açıdan bakıldığında, bu alanın önde gelen isimlerinden Muhyiddin İbn Arabî'nin (ö.1240) çalışmaları büyük bir ilgi odağı olmuştur. İbn Arabî'nin düşüncesi İslam dünyasının neredeyse bütün coğrafyasında çeviri, şerh, telif (nazım ve nesir) ve tahkik niteliğinde yazılan eserlerle ele alınmış, yorumlanmış, irdelenmiş ve işlenmiştir. Bu çerçevede İbn Arabî'nin, üzerinde en çok durulan eseri *Fusûsu'l-Hikem* olmuştur ki, Abdullah Bosnevî (h. 992-1054 / m. 1584-1644) de bu esere şerh yazanlardan biridir. Ancak çalışmamıza konu ettiğimiz risalede Bosnevî, İbn Arabî'nin *Fütûhât-ı Mekkiyye* adlı eserinde yer alan bir şiirini ele almakta, bu şiiri şerh etmekte, İbn Arabî'nin diğer eserlerindeki fikirlerinden yararlanmakta ve kendisinin vahdet-i vücûd düşüncesine yönelik yaklaşımlarını kısa ve öz bir biçimde ortaya koymaktadır. Bu yönüyle ele aldığımız risale İbn Arabî'nin vahdet-i vücûd düşüncesi ile Abdullah Bosnevî'nin bu düşünceye dair yaklaşımlarını veciz bir biçimde vermek bakımından dikkate değerdir. Biz de bu çalışmamızda Bosnevî'nin hayatı ve eserlerine dair kısa bir açıklamadan sonra onun *Kitâbü tehakkuki'l-cüz' bi sureti'l-küll ve zuhûri'l-fer' alâ sureti'l-asl* adlı risalesini şekil, içerik ve kaynakları açısından değerlendirip, onun bu risalede İbn Arabî'nin *Fütûhât-ı Mekkiyye* adlı eserindeki bir şiirine dair yaptığı açıklamaları, Bosnevî'nin diğer bazı risalelerinden, İbn Arabî'nin görüşlerinden ve bu konularla ilgili yapılmış diğer araştırmalardan yararlanarak izah etmeye ve yorumlamaya gayret ettik. Bu çalışma başka bir açıdan İbn Arabî'nin vahdet düşüncesinin Bosnevî tarafından yorumunu da ele almış olmaktadır. Bosnevî'nin *Fusûs* şârihi olması ve İbn Arabî düşüncesine olan hâkimiyeti ile incelediğimiz risalenin vahdet-i vücûd düşüncesindeki varlık algısını tüm kavramlarıyla birlikte öz bir biçimde izah etmesi bu çalışmayı önemli kılmaktadır. İlaveten Bosnevî'nin, bir şiir üzerine ustaca yaptığı felsefî-tasavvufî yorumlar, varlık sorunsalına getirmiş olduğu açılımlar ve izahlar, ilim dünyasının istifadesine sunulmalıdır. Tasavvufî-felsefî bir meselenin şerhlerle geniş açılımlar bularak başka düşüncelere kapı aralaması, düşünce tarihinde hep olagelmiştir ve dikkate değerdir. Bu çalışma daha çok fikirler ve tahliller üzerine yoğunlaşarak yeni açılımlara ve bir şârihin katkılarına odaklanmıştır.

1. Abdullah Bosnevî'nin Hayatı ve Eserleri

17. yüzyıl Osmanlı döneminin önemli mutasavvıf ve şairlerinden Abdullah b. Muhammed Bosnevî, *Fusûsu'l-Hikem*'in hem Türkçe hem de Arapça şârihi olmakla meşhur olmuş bir düşünürdür. Tam adı Abdullah Abdi b. Muhammed el-Bosnevî er-Rûmî el-Bayramî'dir. Hilafet merkezinde "Bosnevî", "Şârihu'l-Fusûs", "Abdi Efendi", memleketi Rumeli'de ise "Gaibî" lakaplarıyla meşhur olmuştur. Hicri 992, miladi 1584 yılında Bosna'da doğan Bosnevî, tahsiline bu şehirde başlamış, daha sonra dönemin ilim ve kültür merkezi olan İstanbul'da devam etmiştir. Ailesi ve sosyal durumu hakkında çok fazla bilgiye sahip olmadığımız Bosnevî'nin İstanbul'a ne zaman geldiği ve burada nasıl bir eğitim aldığını bilememekteyiz. Ancak eserlerindeki geniş bilgi birikimi kendisinin felsefe, kelâm ve tasavvufî disiplinleri hakkıyla tahsil ettiğini göstermektedir.[1]

1 Mustafa Kara, "Abdullah Bosnevî", *DİA*, 1988, I, s. 87; Abdullah Kartal, "Bursa'da Bosnalı Bir Melamî Abdullah Bosnevî Hayatı Eserleri ve Bir Kasidesi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*

Bosnevî İstanbul'daki eğitimini tamamladıktan sonra devrinin diğer bir ilim ve kültür merkezi olan Bursa'ya giderek orada Bayramî Melamîleri'nin önde gelen isimlerinden Hasan Kabaduz'a (ö.h.1010/1601) intisap etmiştir. Doğum tarihi ve hayat hikâyesi hakkında çok fazla bilgiye sahip olmadığımız bu isim, Melamîlik'in ruhuna uygun olarak terzilikle uğraştığı için "Kabaduz" lakabıyla meşhur olmuştur. Hasan Kabaduz'un eserleri de bulunmamaktadır. Ancak Süleymaniye Kütüphanesi Halet Efendi Koleksiyonu 800 numaralı mecmuada iki mektubu vardır. Bunun yanı sıra Bosnevî, Şeyh Abdülmecit Halvetî'den de istifade etmiştir. Bosnevî'nin yaşadığı dönemin güçlü ve yaygın tarikatlarına ilgi göstermeyip Bursa'da yaşayan bir şeyhi tercih etmesi dikkate değer bir durumdur. Bu noktada akla gelen ilk ihtimal onun İbn Arabî düşüncesine yakınlığı ve bu düşüncenin de o dönemde daha çok Bayramî Melamîliği tarafından temsil edilmiş olmasıdır.[2]

Melamîlik'in Arap bölgelerinde tanınıp yayılmasında etkili olan Abdullah Bosnevî, hicri 1046 yılında hem hac hem de çeşitli kültürel ilişkilerde bulunmak amacıyla seyahate çıkmıştır. Bu doğrultuda önce Mısır'a oradan da Hicaz'a gitmiş, Hicaz'da hac vazifesini yerine getirmekle beraber üst düzey siyasi ve ilmi çevrelerle ilişkiler kurmuştur. Hac dönüşü Şam'a uğrayarak burada kendisini eserlerini şerh etmeye ve fikirlerini yaymaya verdiği Muhyiddin İbn Arabî'nin kabrini ziyaret etmiş ve onun kabri yanında münzevi bir hayat sürmüştür. Daha sonra Konya'ya gelip, İbn Arabî düşüncesinin önemli temsilcilerinden olan Sadreddin Konevî'nin (ö.1274) kabrini ziyaret etmiştir. Konya'da bulunduğu sırada hastalanmış ve hicri 1054 miladi 1644 yılında burada vefat etmiştir. Vasiyeti gereği Sadreddin Konevî'nin yanına defnedilen Bosnevî geride çok önemli öğrenciler de bırakmıştır. Bu öğrencileri arasında Şeyh Garsuddin Hüseynî, Şeyh Muhammed Mirza Dımeşkî Sûfî, Şeyh Muhammed Mekkî Medenî ve Seyyid Muhammed İbn Ebi Bekr Ukud bulunmaktadır.[3]

Dergisi, c. 6, sa. 6, Bursa 1994, s. 297; Ali Ekber Ziyai, "Abdullah Bosnevî Efendi (ö.1054/1644) ve 'Sırr-ı Yakin' Risalesi", *Misbah Dergisi*, yıl 3, sa. 9, 2014, s. 82-83; Bekir Tatlı, "Fusûsu'l-Hikem Şârihi Abdullah-ı Bosnevî'ye (ö.1054/1644) Ait Bir Risale: Er-Risale Fi Temessüli Cibril", *Tasavvuf: İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, yıl 6, sa. 15, 2005, s. 301; Bursa Mebusu Muhammed Tahir, "Şârihu Fusûs Abdullah Bosnevî", *Sırat-ı Müstakim*, c. 6, sa. 137, 7 Nisan 1326, s. 104. Bu son çalışma Mehmed Tahir'in *Osmanlı Müellifleri* adlı eserinde Abdullah Bosnevî'ye dair olan bölümün aynısıdır. Ancak Tahir *Osmanlı Müellifleri*'nde Bosnevî'nin eser sayısını altmış olarak vermiş, *Sırat-ı Müstakim*'deki makalesinde ise yirmi sekiz olarak belirtmiştir. Bkz. ve krş. Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri I-II-III ve Ahmed Remzi Akyürek Miftahü'l-Kütüb ve Esami-i Müellifin Fihristi*, haz. Mustafa Tatçı-Kemal Kurnaz, Ankara 2000, I, s. 43-49.

2 Kara, "Abdullah Bosnevî", s. 87; Kartal, "Bursa'da Bosnalı Bir Melamî Abdullah Bosnevî Hayatı Eserleri ve Bir Kasidesi", s. 298; Ziyai, "Abdullah Bosnevî Efendi (ö.1054/1644) ve 'Sırr-ı Yakin' Risalesi", s. 82-83; Tatlı, "Fusûsu'l-Hikem Şârihi Abdullah-ı Bosnevî'ye (ö.1054/1644) Ait Bir Risale: Er-Risale Fi Temessüli Cibril", s. 301-302; Tahir, "Şârihu Fusûs Abdullah Bosnevî", s. 104. Muhammed Tahir, *Zeyl-i Şakayık* sahibi Şeyhî'nin naklettiğine göre Abdullah Bosnevî'nin mürşidinin Şeyh Muslihiddin Efendi olduğunu ifade etmektedir. Bkz. Tahir, "Şârihu Fusûs Abdullah Bosnevî", s. 104 1. dipnot. Bosnevî'nin kendisinden istifade ettiği Şeyh Abdülmecid Halvetî'nin Abdülmecid Sivasî (1563-1639) olma ihtimali vardır. Nitekim Bosnevî'nin *Kasidetü Abdülmecid es-Sivasî* isminde, Abdülmecid Sivasî'nin gönderdiği bir kasidenin şerhi olan bir eseri bulunmaktadır. Bkz. Kartal, "Bursa'da Bosnalı Bir Melamî Abdullah Bosnevî Hayatı Eserleri ve Bir Kasidesi", s. 303.

3 Kara, "Abdullah Bosnevî", s. 87; Kartal, "Bursa'da Bosnalı Bir Melamî Abdullah Bosnevî, Hayatı, Eserleri ve Bir Kasidesi", s. 298-299; Ziyai, "Abdullah Bosnevî Efendi (ö.1054/1644) ve 'Sırr-ı Yakin' Risalesi", s. 83; Tahir, "Şârihu Fusûs Abdullah Bosnevî", s. 104.

Abdullah Bosnevî'nin farklı hacimlerde, Türkçe, Farsça ve Arapça olarak yazdığı altmışa yakın eseri bulunmaktadır.[4] Bu eserlerin büyük çoğunluğunun tasavvuf veya bir kısmının felsefî-tasavvuf başlığı altında değerlendirilmesi mümkündür. Bosnevî'nin en başta gelen eseri kendisinin "Şârihu'l-Fusûs" lakabını almasına neden olan ve Türkçe olarak kaleme aldığı matbu eseri *Tecelliyâtu arâisi'n-nusûs fî manassâti hikemi'l-Fusûs*'tur. Bosnevî bu eseri hicri 1019 yılında tamamlamıştır. Abdullah Bosnevî'nin tasavvufî düşünce açısından en önemli özelliğinin İbn Arabî'ye ait olan *Fusûsu'l-Hikem*'i tercüme ve şerh etmiş olması düşünüldüğünde bu çalışmasının önemi ortaya çıkmaktadır. Kâtip Çelebi başta olmak üzere birçok âlim bu *Fusûs* şerhinden övgüyle bahsetmektedir. Bu şerh vahdet-i vücûd düşüncesinin temel ıstılahlarını on iki bölüm halinde incelemektedir. Konuların en önemlileri ise hatm-i velâyet, gayb-ı mutlak, a'yân-ı sâbite, hazerât-ı hamse, nübüvvet, velayet, risalet, ilm-i zâhir, ilm-i bâtın, mahabbet, vücûd, hakikat-ı Muhammediyye ve mürşid-i kâmildir. Abdullah Bosnevî, Kur'an-ı Kerim'de peygamberlerle ilgili haberlerin kendi dilleriyle değil de Arapça bildirilmiş olmasını herkesin içinde bulunduğu toplumun dilini konuşması gerektiğine bir işaret olarak değerlendirmekte ve *Fusûs*'u bunun için Türkçe şerh ettiğini söylemektedir. Kitabın sonundaki açıklamada ise, tasavvufî merhaleden geçmeyen zaviye şeyhleri ve kürsü vaizlerinin bu eseri okumamaları gerektiğini hatırlatmaktadır. Bu eserin Arap topraklarında meşhur olması üzerine Arap âlimleri *Fusûs*'u bu kez de Arapça şerh etmesi için Bosnevî'ye müracaatta bulunmuşlardır. Bunun üzerine Bosnevî *Şerh-i Fusûs* adında *Fusûs*'u, Arapça olarak da şerh etmiştir. Bu eser Türkçe şerhin yaklaşık bir tercümesinden ibarettir.[5]

2. *Kitâbü Tehakkuk* Risalesi Hakkında

Abdullah Bosnevî'nin vahdet-i vücûda dair ele alacağımız risalesinin tam adı, *Kitâbü tehakkuki'l-cüz' bi sureti'l-küll ve zuhûri'l-fer' alâ sureti'l-asl* (كتاب تحقق الجزء بصورة الكل و ظهور الفرع على صورة الاصل) şeklindedir. Bu eser *"cüz'ün küllün suretiyle gerçekleşmesi ve fer'in de aslın sûreti üzerine zâhir olmasına dair kitap"* veya daha da sadeleştirirsek *"tikelin veya parçanın tümelin veya bütünün suretiyle gerçekleşmesi ve unsurun da aslın sûreti üzere belirginleşmesine dair kitap"* şeklinde Türkçeye çevrilebilir. Arapça olan bu risale, Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunan Carullah Efendi Koleksiyonu 2129/25 ve Hacı

4 Abdullah Bosnevî'nin eserlerinin geniş listesi için bkz. Ziyai, "Abdullah Bosnevî Efendi (ö.1054/1644) ve 'Sırr-ı Yakin' Risalesi", s. 83-85; Kartal, "Bursa'da Bosnalı Bir Melamî Abdullah Bosnevî Hayatı Eserleri ve Bir Kasidesi", s. 299-304; Tahir, "Şârihu Fusûs Abdullah Bosnevî", s. 104-105.

5 Kara, "Abdullah Bosnevî", s. 87; Mustafa Kara, "Osmanlı Dönemi Sûfîleri ve Tasavvufî Düşüncenin Renkleri", *İslamî Araştırmalar Dergisi*, c. 12, sa. 3-4, 1999, s. 271; Kartal, "Bursa'da Bosnalı Bir Melamî Abdullah Bosnevî, Hayatı, Eserleri ve Bir Kasidesi", s. 299; Ziyai, "Abdullah Bosnevî Efendi (ö.1054/1644) ve 'Sırr-ı Yakin' Risalesi", s. 83; Tatlı, "Fusûsu'l-Hikem Şârihi Abdullah-ı Bosnevî'ye (ö.1054/1644) Ait Bir Risale: Er-Risale Fi Temessüli Cibril", s. 302; Tahir, "Şârihu Fusûs Abdullah Bosnevî", s. 104; Abdullah Kartal, "Sadreddin Konevi'nin Osmanlı Düşüncesine Etkisi: Abdullah Bosnevî Örneği", *II. Uluslar arası Sadreddin Konevi Sempozyumu Bildirileri*, Konya 2014, s. 140-141; Abdullah Kartal, "Türkçe İlk Fusûsu'l-Hikem Şerhi: Tecelliyâtü Arâisi'n-Nusûs fî Manassâti Hikemi'l-Fusûs", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sa. 8, c. 8, 1999, s. 309-311, 312-313.

Mahmut Efendi Koleksiyonu'nun 2396/19 numaralarında yer almaktadır.[6] Bu çalışmamızda -her iki nüsha açık ve okunaklı olsa da- gerek yazı karakteri gerekse de diğerine göre daha açık ve net okunaklılığı açısından Carullah Efendi Koleksiyonu'nda 137-140. varakları arasında bulunan yazmayı esas aldık. Bu nüsha üç varak olup toplamda altı sayfadan müteşekkildir. İlk sayfası yirmi iki satır, altıncı ve son sayfası dört satır, aradaki sayfaları ise yirmi üçer satırdan oluşmaktadır. Talik yazı karakteriyle yazılmış olan risalenin tamamı okunaklı, kenarlarında birkaç haşiye notu bulunup, risale adı kırmızı mürekkepli, İbn Arabî'den yapılan alıntılar ile ayet-i kerimeler kırmızı mürekkep çizgiyle işaretli, diğer yerleri ise siyah mürekkeplidir. Risalenin sonunda bulunan son cümleye göre bu risale hicri 1039 yılında Şaban ayının 28. gününde (miladi 12 Nisan 1630) tamamlanmıştır.[7]

Risale, الحمد لله ذى الجود و الفضل= el-hamdu li'llahi zi'l-cûdi ve'l-fazli (Cömertlik ve lütuf sahibi olan Allah'a hamd olsun) ifadesiyle başlamaktadır. Bu risalede Bosnevî, Muhyiddin İbn Arabî'nin *Fütûhât-ı Mekkiyye* adlı eserinin 360. babında yer alan bir şiirine dayanarak[8] vahdet-i vücûd düşüncesini veya varlık anlayışını öz bir biçimde ortaya koymaya çalışmaktadır. Bu konudaki fikirleri İbn Arabî etkisi altındadır. Bunu özellikle vahdet-i vücûd düşüncesinin önemli kavramları olan zuhûr, tecellî, a'yân-ı sâbite, hazerât-ı hamse, insan-ı kâmil, halk, Hakk ve ayna metaforunu sık sık kullanmasından rahatlıkla görebilmekteyiz. Bosnevî bu konudaki düşüncelerini, risale boyunca "eş-Şeyhu'l-Ekber" veya "eş-Şeyh" olarak zikrettiği İbn Arabî'nin kanaatleri ile bazı ayet ve hadisler çerçevesinde izah etmeye çalışmıştır.

3. Risalenin İçeriği, Tahlili ve Değerlendirilmesi

Abdullah Bosnevî'nin mezkûr risalesinin daha ilk cümlelerinde vahdet-i vücûd düşüncesinin varlık anlayışını genel olarak ortaya koyduğu ve bu konuda İbn Arabî'nin yolunu benimsediği görülmektedir. Bu durumun daha net bir biçimde görülebilmesi ve incelediğimiz risalenin içeriğinin daha iyi anlaşılabilmesi amacıyla İbn Arabî'nin varlık anlayışına bu amaç ve sınırlar bağlamında değinmekte yarar olacaktır.

Öncelikle ifade edilmelidir ki, İbn Arabî esas itibariyle varlığın tekliğini benimsemektedir. Bu da en temelde onun Allah'ın yegâne varlık olduğu, diğerlerinin ise varlıklarını O'ndan aldığı düşüncesine dayanmaktadır. Bu yüzden İbn Arabî, varlığın ne olduğundan çok kaç kategoriye ayrılabileceği sorusuna cevap vermeye çalışmaktadır. Ona göre aklın varlık hakkında verebileceği üç hüküm vardır. Bunlar "vücûd-u mutlak", "adem-i mutlak" ve "mümkün"dür.[9] Vücûd-u mutlak ya da mutlak varlık veya zorunlu varlık,

6 Sözü geçen nüshalar elimizde bulunmakla birlikte aynı nüshaları görüp bilgi veren başka araştırmacılar da bulunmaktadır. Örnek olarak bkz. Kartal, "Bursa'da Bosnalı Bir Melamî Abdullah Bosnevî Hayatı Eserleri ve Bir Kasidesi", s. 300.

7 Abdullah Bosnevî, *Kitâbü tehakkuki'l-cüz' bi sureti'l-küll ve zuhûri'l-fer' alâ sureti'l-asl*, Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah Efendi, nr. 2129/25, vr. 140b. (Bu eser bundan sonra kısaca *Kitâbü tehakkuk* şeklinde belirtilecektir.)

8 Bosnevî, *Kitâbü tehakkuk*, vr. 138a.

9 Muhyiddin-i Arabî, *Fusûs ül-Hikem*, trc. Nuri Gencosman, İstanbul 1992, s. 29-30; Abdullah Kartal, *Abdullah Bosnevî ve Merâtib-i Vücûd ile İlgili Bir Risalesi*, MÜSBE Yayımlanmamış

Allah'tır. O, varlığı kendiliğinden zorunlu olan varlıktır. Diğer bir deyişle O, kendiliğinden vardır, zatı bakımından tek bir eşsizdir, isim ve sıfatları bakımından bir küll yani tümellik veya topluluktur. Adem-i mutlak kavramı ise İbn Arabî'de, Allah'ın zıddına yani kelamcıların "muhal" dedikleri şey olan Allah'ın ortağının bulunmasına karşılık gelmektedir. Mümküne gelince aslında bu, filozofların "varlığı başkasıyla zorunlu" dedikleri şeydir. Mümkün varlık, varlığı için hiçbir zatî veya zorunlu sebep olmayan, yani onun varlığı ve yokluğu aynı derecede mümkün olandır. İbn Arabî'nin öğretisinde bu varlıklar aynı zamanda zorunlu olarak fiile çıkması gereken güçlerdir.[10]

İbn Arabî düşüncesinde vücûd-u mutlakın bilinmesi meselesi ya da "marifetullah" ayrı bir öneme sahiptir. Ona göre Allah'ın zatı ya da "Zât makamı"nda Allah kesinlikle bilinemez. Bu makama aynı zamanda "lâ taayyün" ya da "mertebe-i ehadiyet" ismi de verilmektedir. O, ancak "ulûhet makamı"nda ya da "taayyün-ü evvel" mertebesinde yani isim ve sıfat kazandığı makamda bilinebilir ve bu sıfatları sayesinde onun ulûheti tanınabilir. Bu yüzden İbn Arabî düşüncesinde zat mertebesinde Allah'ın hiçbir isim ve sıfatı yoktur. O, bu makamda her türlü kayıttan arınmıştır ve mutlaktır. İsim ve sıfatların nispet edildiği makam ise ulûhet mertebesidir. Bu makam Allah'ın yaratılmışlarla ilişki kurduğu ve kendisini kullarına tanıttığı bir makamdır.[11]

İbn Arabî düşüncesinde ilahî isimlerin toplamından ibaret olan ulûhet mertebesi aynı zamanda Allah-âlem ilişkisinin başladığı bir mertebedir. Buna göre âlem, ilahî isimlerin bir tecellisinden ibarettir. Bu yüzden İbn Arabî ilahî isimlere âlemin sebepleri ismini vermektedir. Ona göre Allah'ın isimleri olarak bunlar, kendi mahiyetleri aracılığıyla sadece dış âlemde bir dış ifade ya da tezahürde bulunabilen kendi karşıtlarını gerektirmektedirler. Buna göre bilen bilinen bir şeyi, yaratıcı yaratılan bir şeyi vb. gerektirir. Dolayısıyla her şeyde, her yön ve her hakikat, bu yön ya da hakikate nispetle bir ilk örneğe benzeyen ilahî bir isme karşılık gelir ve varlığını bu ilahî isme borçludur.[12] Bu durum aynı zamanda Allah'ın kerem, cömertlik ve rahmet sıfatlarının

Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 1996, s. 51; Ekrem Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan İbnü'l-Arabî ve Vahdet-i Vücûd Geleneği*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2009, s. 179; Cağfer Karadaş, "Muhyiddin İbn Arabî'nin İtikadı", *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, yıl 9, sa. 21, Ocak-Haziran 2008, "İbnü'l-Arabî" Özel Sayısı-I, s. 70; İbrahim Coşkun, "Muhyiddin İbn Arabî'nin Felsefesinde 'Allah' Mefhumu", *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, yıl 9, sa. 21, Ocak-Haziran 2008, "İbnü'l-Arabî" Özel Sayısı-I, s. 125,134-135.

10 Muhyiddin-i Arabî, *Fusûs ül-Hikem*, s. 28-29, 97-98; A. E. Affifi, *Muhyiddin İbnu'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, trc. Mehmet Dağ, Ankara 1974, s. 27-28; Kartal, *Abdullah Bosnevî ve Merâtib-i Vücûd İle İlgili Bir Risalesi*, s. 51; Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan İbnü'l-Arabî ve Vahdet-i Vücûd Geleneği*, s. 179; Karadaş, "Muhyiddin İbn Arabî'nin İtikadı", s. 70-71; Coşkun, "Muhyiddin İbn Arabî'nin Felsefesinde 'Allah' Mefhumu", s. 120-121.

11 Muhyiddin-i Arabî, *Fusûs ül-Hikem*, s. 97-99; Kartal, *Abdullah Bosnevî ve Merâtib-i Vücûd İle İlgili Bir Risalesi*, s. 33-34, 45-48, 62-63; Cağfer Karadaş, *Muhyiddin İbn Arabî*, İstanbul 2008, s. 142-146, 148-149; Karadaş, "Muhyiddin İbn Arabî'nin İtikadı", s. 72-73.

12 Muhyiddin-i Arabî, *Fusûs ül-Hikem*, s. 123-124; Affifi, *Muhyiddin İbnu'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, s. 39, 45-46; Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan İbnü'l-Arabî ve Vahdet-i Vücûd Geleneği*, s. 241, 244; William Chittick, *Hayal Alemleri İbn Arabî ve Dinlerin Çeşitliliği Meselesi*, çev. Mehmet Demirkaya, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2003, s. 37-38; Karadaş, "Muhyiddin İbn Arabî'nin İtikadı", s. 81; Coşkun, "Muhyiddin İbn Arabî'nin Felsefesinde 'Allah' Mefhumu", s. 135-136.

bulunmasıyla da ilgilidir. Burada rahmet edilen ve ikrama mazhar olanın var olması gerekir. Allah'ın dua edene kendi cömertlik ve kereminden dolayı karşılık vermesi bu yüzdendir. Mümkün, yokluk halinde varlık halindekinden daha çok Allah'a muhtaçtır. Bu yüzden yokluk halindeki mümküne varlık ihsanı cömertlik ve ihsan bakımından daha üstün bir durumdur. Bu nedenle Allah âlemi kendi cömertlik ve ihsanından dolayı var etmiştir. Bu, herhangi bir akıllının ya da müminin kuşku duymayacağı bir hakikattir. Bu durumda nispetler veya sıfatlar veya isimler var olmalıdır ve tek hakikatte çokluk bulunmalıdır. O halde zatın nurları var olanlardan başka bir şey değildir. Bunlar, zatın tecellilerinden ibarettir. Çünkü onlar bizim için Hakk'a delil olmanın ta kendisidir. Bu nedenle Hz. Muhammed (sav) *"Kendini bilen Rabb'ini bilir."*[13] demiş ve kendisini bildiğinde arifin nefsini Allah'ı bilmeye delil yapmıştır. Dolayısıyla Zat'ın tecellileriyle Hakk'ın aynasında mümkünlerin çokluğu zuhûr etmiştir. Hakk onları kendi zatında, mümkünlerin hak ettikleri hakikatlerine (istidatlarına) göre kendi nuruyla idrak etmektedir. Bu da, âlemin zuhûru ve bekasıdır. Bunun yanı sıra yüce ve eşsiz Allah, sayıya sığmayan güzel isimlerinin a'yân-ı sâbite âlemindeki sûretlerini görmeyi dilemiş ve bu şekilde kendi sırrını kendine açıklamayı murat etmiştir.[14]

Bu noktada "a'yân-ı sâbite" kavramının İbn Arabî düşüncesindeki önemi karşımıza çıkmaktadır. "Tanrı bilgisindeki sûretler"[15] veya "Sabit örnekler ya da şeylerin gizli hakikatleri"[16] şeklinde ifade edilebilecek olan bu kavram, görünen âlemdeki şeylerin somut varlıklar haline girmeden önce Allah'ın ilahî zatında kuvve halinde ve gelecekteki "oluşunun" ideleri olarak kendisi hakkındaki bilgisiyle aynı olan ezeli bilgisinin muhtevası anlamına gelmektedir. Daha açık bir tabirle a'yân-ı sâbite, hem zihinde hem de Allah'ın zatında O'nun ezeli oluşunun gizli halleri olarak tanımlanabilir. Mutasavvıflar a'yân-ı sâbiteyi mümkün varlıkların ilahî ilimde sabit olan hakikatleri şeklinde de anlamlandırmışlar ve bu hakikatlerin "varlığın kokusunu dahi almadığını" ifade etmişlerdir.[17]

13 İsmail b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ ve müzîlü'l-ilbâs ammâ'ş-tehera mine'l-ehâdîsi alâ elsineti'n-Nâs*, Tlk: Ahmed el-Kalâş, IV. Baskı, Beyrut 1996, II, 1529.

14 Muhyiddin İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, trc. Ekrem Demirli, İstanbul 2010, XII, s. 125, 348-350; XIII, s. 333-334; Muhyiddin-i Arabî, *Fusûs ül-Hikem*, s. 22, 37-38, 41-42, 47-49, 100-101, 124; Ebu'l-Ala Afîfî, *Fusûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, trc. Ekrem Demirli, İstanbul 2006, s. 74; Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan İbnü'l-Arabî ve Vahdet-i Vücûd Geleneği*, s. 182,195, 223-227, 232; Chittick, *Hayal Alemleri İbn Arabî ve Dinlerin Çeşitliliği Meselesi*, s. 34-35; Coşkun, "Muhyiddin İbn Arabî'nin Felsefesinde 'Allah' Mefhumu", s. 123,125,131; Ahmet Ögke, "İbnü'l-Arabî'nin Fusûsu'l-Hikem'inde Ayna Metaforu", *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, yıl 9, sa. 23, Ocak-Haziran 2009, "İbnü'l-Arabî" Özel Sayısı-II, s. 83-84.

15 Muhyiddin-i Arabî, *Fusûs ül-Hikem*, s. 74.

16 Affifi, *Muhyiddin İbnu'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, s. 56; Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan İbnü'l-Arabî ve Vahdet-i Vücûd Geleneği*, s. 194; Coşkun, "Muhyiddin İbn Arabî'nin Felsefesinde 'Allah' Mefhumu", s. 127.

17 Muhyiddin-i Arabî, *Fusûs ül-Hikem*, s. 40-41; İsmail Fenni Ertuğrul, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, haz. Mustafa Kara, İstanbul 2008, s. 12; Affifi, *Muhyiddin İbnu'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, s. 56; Ferit Kam, *Vahdet-i Vücûd*, sad. Ethem Cebecioğlu, Ankara 1994, s. 92; Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan İbnü'l-Arabî ve Vahdet-i Vücûd Geleneği*, s. 200; Chittick, *Hayal Alemleri İbn Arabî ve Dinlerin Çeşitliliği Meselesi*, s. 32-33; Karadaş, *Muhyiddin İbn Arabî*, s. 201-202. A'yân-ı Sâbite'nin farklı anlamları için bkz. Toshihiko İzutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*, trc. Ahmed Yüksel Özemre, İstanbul 2005, s. 215-262.

İbn Arabî'nin "a'yân-ı sâbite" kavramına yüklediği bu anlam onun "yaratma"ya dair düşüncelerine de yansımıştır. Çünkü ona göre bir şey, bir halden diğer bir hale intikal eder, ne yoktan var olur ne de varken tamamen yok olur. Bu yüzden mümkün varlık, bu hali kazanmadan önce mevcuttur ancak bu hali onun varlık bahşedilmemiş ilm-i ilahîdeki durumudur. Bu durum şuna benzemektedir: Işık almayan karanlık bir odada birtakım eşyaların varlığı bilinmekte ancak karanlık olması sebebiyle varlıkları tam olarak anlaşılamamaktadır. Işık yandığında o eşya tamamen ortaya çıkmaktadır. Mümkünün varlık sahnesine çıkmamış hali bu ışıksız odadaki eşyanın hali gibidir.[18] Bunlar varlık sahasına çıkmayı bizzat kendileri talep ederler. Bu durumda ilahî isimler onlara tecelli eder. Böylelikle yokluk halinde bulunan a'yân-ı sâbite varlık nuru ile buluşarak aydınlığa çıkar. Bu süreç İbn Arabî düşüncesinde "varlık mertebeleri" konusunda kendisini gösterir. Vâcibu'l vücûd olan Allah, İbn Arabî'nin kabul ettiği varlık mertebelerinin en başındadır ve yegâne varlıktır. Allah için daha önce de ifade edildiği üzere "zât" ve "ulûhet" (isim ve sıfatlar mertebesi) olmak üzere iki mertebe bulunur. Buradan itibaren belirginleşmeler başlamakta ve ilk yaratılan ya da tecelliye mazhar olan akl-ı evvel daha sonra da nefs-i küllî (tümel ruh), bu ikisinin birleşiminden (nikah) tabiat ve hebâ, bu ikisinin birleşiminden de "cism-i küllî" (tümel cisim) ortaya çıkmaktadır. Cism-i küllî ise diğer cisimlerin anası durumundadır. Buna göre ilk yaratılan akl-ı evvel son yaratılan ise insandır. Böylelikle İbn Arabî'nin dairesel olarak düşündüğü âlem, insan ile tamamlanmış ve insan, akl-ı evvelin yanında yerini almıştır.[19] Bu noktada İbn Arabî düşüncesinde "insan-ı kâmil" kavramının yeri kendisini göstermektedir. Çünkü Allah'ın en yetkin ve en mükemmel tezahürü insan-ı kâmilde görülmektedir. İnsan-ı kâmilin en güzel örneği ise Hz. Muhammed'dir.[20]

İbn Arabî bu varlıklar hiyerarşisini "hazret" kavramıyla da ifade etmektedir. Çoğulu "hazerât" olan bu kavram ile birlikte mertebe, zuhûr, taayyün ve tecelli gibi kavramlar, bir olan varlıktan mevcudatın zuhûrunu (ortaya çıkmak, belirginleşmek) ifade etmek için kullanılmaktadır. Bir olan varlığın taayyün ve tecelli ederken bulunduğu noktaya hazret denilir. Hazerât-ı hams ise varlığın beş genel ve tümel kategorisi demektir. Bunlar "hazret-i gayb-ı mutlak", "hazret-i esmâ", "hazret-i ervâh", "hazret-i hayal" ve "hazret-i şahâdet"tir. Ayrıca İbn Arabî ilahî isimleri de "hazerât" kavramıyla açıklamaktadır. O, bu noktada "hazret"ten Allah'ın mutlak soyut durumuyla açıklanan ilahî bir isim şeklinde sûfînin kalbinde tecelli eden tasavvufî bir

18 Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan İbnü'l-Arabî ve Vahdet-i Vücûd Geleneği*, s. 182, 202; Karadaş, "Muhyiddin İbn Arabî'nin İtikadı", s. 82; Coşkun, "Muhyiddin İbn Arabî'nin Felsefesinde 'Allah' Mefhumu", s. 127, 131-132.

19 Muhyiddin-i Arabî, *Fusûs ül-Hikem*, s. 133-134; İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, XII, s. 127, 129; XIII, s. 333-336, 365-366; Afîfî, *Fusûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, s. 74, 168; Karadaş, *Muhyiddin İbn Arabî*, s. 142, 202-203, 209-216; Karadaş, "Muhyiddin İbn Arabî'nin İtikadı", s. 83; Coşkun, "Muhyiddin İbn Arabî'nin Felsefesinde 'Allah' Mefhumu", s. 132-133.

20 Muhyiddin-i Arabî, *Fusûs ül-Hikem*, s. 23-25, 325-326; Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan İbnü'l-Arabî ve Vahdet-i Vücûd Geleneği*, s. 244; Chittick, *Hayal Alemleri İbn Arabî ve Dinlerin Çeşitliliği Meselesi*, s. 38-40; Coşkun, "Muhyiddin İbn Arabî'nin Felsefesinde 'Allah' Mefhumu", s.123.

hali anlamaktadır. İbn Arabî bu hazretlerden sadece bazılarını saymaktadır. Çünkü bunlar sayıca sonsuzdur. Örneğin "ilahlık mertebesi" (hazret-i ilâhiye), Allah'ın kendisini Allah olarak gösterdiği haldir. "Rahman mertebesi", Allah'ın Rahman vs. ismiyle tecelli ettiği haldir vb.[21]

İbn Arabî bu aşamadan sonra varlık anlayışında son noktayı koymakta ve her ne kadar bu şekilde varlık mertebelerinden söz etse de var olan yalnızca Bir Hakikat'ın bulunduğunu ifade etmektedir. Biz bu hakikati iki açıdan görürüz; ya onu bütün görünen şeylerin zatı sayarız ve ona "Hakk" adını veririz ya da bu zatı ortaya koyan eşya sayarız ve ona "Halk" (yaratılmış/mahlûk) deriz. Hakk ve halk, Hakikat ve zuhûr, Bir ve çok... vs. yalnızca "Bir Hakikat"in iki sübjektif manzarasını ifade eden isimlerdir. Bu hakikat ise Allah'tır. O, hakiki birliktir fakat dış dünyada görülen çeşitliliktir. Aklımızın sınırlı ve bütünü bütün olarak kavrama yeteneğinden yoksun oluşundan dolayı biz, var olan bu Hakikat'i varlıkların çokluğu sayarız ve her birine onları diğerlerinden ayırt eden özellikler nispet ederiz. Ancak sûfînin keskin görüşüne sahip olan bir kimse sezgi sayesinde sûretlerin bütün çokluğunu aşabilir ve onların altında yatan hakikati görebilir. Görünüşe göre "Bir"i çok yapan bizim dış nesnelere yüklediğimiz hükümlerdir; yani onları renk, hacim, zaman, mekân ilişkileri vs. altına yerleştirmemizdir. Tek başına "Bir" ise basit ve bölünemezdir. Bu bakış açısından değerlendirilecek olursa İbn Arabî'nin "Yaratan yaratılmış olandır.", "Hakk halk ve halk Hakk'tır." ve "Biz O'nu gördüğümüz vakit kendi nefslerimizi görürüz ve O bizi gördüğü vakit kendi nefsini görür." şeklindeki paradoksal ifadeleri daha net bir şekilde anlaşılabilecektir.[22] İbn Arabî'de görülen bu ikili bakış açısı Allah ve âlem ilişkisi konusunda da kendisini göstermektedir. Nitekim Sebep ve eser, bazen Hakk olarak bazen de halk olarak anlaşılan Hakikat'in ezeli tecellî faaliyetinin sadece iki yönüdür.[23]

İşte Abdullah Bosnevî de "cüz'ün küllün sûretiyle gerçekleşmesi ve fer'in de aslın sûreti üzerine câhir olmasını" İbn Arabî'nin sözü edilen bu vahdet-i vücûd düşüncesi doğrultusunda değerlendirir ve "tecelli" kavramına özellik-

21 Muhyiddin-i Arabî, *Fusûs ül-Hikem*, s. 48-49, 93-94, s. 114 ve 2. dipnot; Affîfî, *Muhyiddin İbnu'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, s. 51-54; Kam, *Vahdet-i Vücûd*, s. 93-94; Kartal, *Abdullah Bosnevî ve Merâtib-i Vücûd İle İlgili Bir Risalesi*, s. 31-33. İbn Arabî varlığın mertebelere göre açılımını bazen iki, bazen üç bazen de yedi mertebeye göre açıklar. Burada onun dikkatleri çektiği konu bu mertebelere ayırmanın göreli olmasıdır. Dolayısıyla bu mertebelerin sayıları kesin değildir ve bakış açısına göre artabilir. Önemli olan bu mertebelerde zuhûr eden Varlık'tır. Bu konuda en fazla kullanılan yedili sıralama ve isimleri için bkz. Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan İbnü'l-Arabî ve Vahdet-i Vücûd Geleneği*, s. 233-234. Abdullah Bosnevî ise bu mertebelerin sayılarındaki farklılıkların sufilerin bu makam ve mertebelere ulaşma tarzlarına bağlamaktadır. Bu tasniflerden kırklı tasnif için bkz. Kartal, *Abdullah Bosnevî ve Merâtib-i Vücûd İle İlgili Bir Risalesi*, s. 35-40, 44-45. "Hazret" kavramı için ayrıca bkz. Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Rehber Yayınları, Ankara 1997, s. 339.

22 Muhyiddin-i Arabî, *Fusûs ül-Hikem*, s. 23, 30, 34, 50, 72, 99, 101-102, 117-122; Affîfî, *Muhyiddin İbnu'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, s. 28-30; Ertuğrul, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, s. 12; Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan İbnü'l-Arabî ve Vahdet-i Vücûd Geleneği*, s. 240; Chittick, *Hayal Alemleri İbn Arabî ve Dinlerin Çeşitliliği Meselesi*, s. 30-31; Coşkun, "Muhyiddin İbn Arabî'nin Felsefesinde 'Allah' Mefhumu", s. 127.

23 Affîfî, *Muhyiddin İbnu'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, s. 39; Coşkun, "Muhyiddin İbn Arabî'nin Felsefesinde 'Allah' Mefhumu", s. 123.

le vurgu yapar. O, bu konuya Hac Suresi'nde yer alan *"O, geceyi gündüzün içine sokar ve gündüzü de gecenin içine sokar."*[24] ayetini referans olarak gösterir. Bosnevî'ye göre Allah, gaybın karanlığına tecelli eder ve bu tecellide mümkünlerin hakikatleri, aynadaki sûret ve şekil gibi zâhir olur, ortaya çıkar. A'yânın aynalarından varlıksal (vücûdî) tecellinin nuru yayılır ve böylece âlem bu tecellide gölge gibi zâhir olur. Bu şekilde cüz (tikel, parça), küllün (tümel, bütün) sûretiyle gerçekleşir ve fer' (dal, unsur) de aslın sûreti üzerine zâhir olur. Burada zuhûrun ya da ortaya çıkışın durumu, hayal ve akıldan, hissi şehâdet ve fiil derecesine doğru gerçekleşir.[25]

Abdullah Bosnevî bu doğrultuda varlıkların ortaya çıkışını, "Şeyhu'l-Ekber ve Kibrit-i Ahmer"[26] olarak nitelendirdiği Muhyiddin İbn Arabî'nin *Fütuhât*'ının 360. babında yer alan bir şiiri özelinde üç farklı bakış açısıyla açıklar ve değerlendirir. Bunlardan birincisi feraset sahibi gözün, ikincisi aklın, üçüncü ve sonuncusu ise göz ve aklın birlikte sergilediği bakış açısıdır. Aslında burada vahdet-i vücûd anlayışına göre 'Bir ve Bölünmez olan Hakikat'i' yani Allah'ı, duyular ve akıldan gelen bilgilere göre üç ayrı açıdan ele alma söz konusudur.[27] Bosnevî'nin İbn Arabî'den alıntıladığı şiir şu şekildedir:

Mahlûkta Hakk'ın kendisi vardır, gözlerin varsa
Hakk'ta mahlûkun kendisi vardır, aklın varsa
Şayet gözün ve aklının her ikisi birlikte varsa
İçinde bilfiil olan tek şeyden başka bir şey görmezsin.[28]

24 Hac Suresi, 22/61.

25 Bosnevî, *Kitâbü tehakkuk*, vr. 138a; Abdullah Bosnevî, *Tecelliyâtu arâisi'n-nusûs fi menassât-i hikemi'l-Fusûs*, Matbaa-i Amire, 1290, I, s. 27, 89. (Bu eser İSAM kütüphanesinde şu şekilde kayıtlıdır: Ebu Abdullah Muhyiddin Muhammed b. Ali İbnü'l-Arabî, *Tercüme-i Fusûs: Tecelliyat-u arâisi'n-nusûs fi menassât-i hikemi'l-Fusûs*, Mütercimi: Abdullah Bosnalı, İstanbul Matbaa-i Amire, 1290, 2 cilt. Ancak bu eser incelendiğinde eserin bir tercümeden ibaret olmadığı, telif niteliğinde bir şerh olduğu eserin ilk sayfasında yer alan bilgiden anlaşılmaktadır. Dolayısıyla İSAM'ın eseri kayıt biçiminde sorun vardır.) Kartal, *Abdullah Bosnevî ve Merâtib-i Vücûd İle İlgili Bir Risalesi*, s. 63-65.

26 Kibrit-i Ahmer kavramının eski kimya, tasavvuf, edebiyat vb. alanlarda farklı kullanımları vardır. Bu kavramı kullanan önemli isimlerden biri de İbn Arabî'dir. İbn Arabî kendi manevi miracını konu edindiği *Kitâbü'l-İsra*'da "Söyle bana, ey dost, seni nereye götürmemi istiyorsun? (...) -Resul'ün şehrine gitmeliyim, nurlu makamı ve kibrit-i ahmer'i bulmaya." (bkz. Claude Addas, *İbn Arabî Kibrit-i Ahmer'in Peşinde*, trc. Atila Ataman, İstanbul 2004, s. 13) ifadelerini kullanmıştır. Buradaki "kibrit-i ahmer" sözü hakikati bulmak anlamına gelmektedir. İbn Arabî bu kavramın kullanımına o kadar önem vermiştir ki bir süre sonra kendisi de "Kibrit-i Ahmer" olarak nitelendirilmeye başlanmıştır. Nitekim Şârânî, İbn Arabî'nin tasavvufî düşüncelerini anlattığı eserine *el-Kibritü'l-ahmer fi beyani ulumi'ş-Şeyhi'l-Ekber* ismini vermiştir. Bkz. Mehmet Korkut Çeçen, "Eski Kimyada Kibrit-i Ahmer Teriminin Klasik Türk Şiirine Yansımaları", *Turkish Studies-International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Vol. 7/3, Summer 2012, p. 759-780. Bosnevî'nin de İbn Arabî hakkında "Kibrit-i Ahmer" kavramını kullanmasının nedeni İbn Arabî'nin bu lakapla meşhur olmasından kaynaklanıyor olsa gerektir.

27 Bosnevî, *Kitâbü tehakkuk*, vr. 138b; Değerlendirme için ayrıca bkz. Affifi, *Muhyiddin İbnu'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, s. 47-48.

28 Bosnevî, *Kitâbü tehakkuk*, vr. 138a; Osman Türer, "Harîrîzade'nin Sülûkun Mertebelerine Dair Bir Risalesi: Feyzu'l-Muğnî Min Sırri Hadisi Men Talebenî", *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, yıl 9, sa. 23, Ocak-Haziran 2009, "İbnü'l-Arabî" Özel Sayısı-II, s.49, 34. dipnot. Bu şiirin tamamı Ekrem Demirli'nin çevirisiyle *Fütûhât-ı Mekkiyye*'de şu şekilde geçmektedir:
Haktadır, gözün varsa, halk
Halkta da Hak var, akıllıysan

Bosnevî'ye göre bu konudaki sözün genel bir anlamı olduğu gibi tasavvuf ehlinin ıstılahında özel bir anlamı da vardır. Tasavvuf ehlinin ifade ettiği özel anlama göre "göz sahibi" olmak, Hakk'ı, halkta yani mahlûkta görmek demektir. Bu durumda mahlûk Hakk için ayna olmakta ve mahlûk gizlenerek Hakk zuhûr etmektedir. "Akıl sahibi" olmak ise mahlûku Hakk'ta görmektir ki böylece Hakk mahlûk için bir ayna olmakta ve bu durumda Hakk gizlenerek mahlûk ortaya çıkmaktadır. "Akıl ve gözün ikisinin sahibi" olmak ise Hakk'ı mahlûkta, mahlûku da Hakk'ta görmektir. Bu durumda iki görmeden biri diğerine gizli kalmamaktadır.[29] Bosnevî, İbn Arabî'nin yukarıda geçen şiirinde ifade ettiği bu sınıflandırmaya paralel olarak tasavvufî tabirle müşahede ehlini üç gruba ayırmaktadır: Bunlardan ilki, Hakk'ı mahlûkta müşahede edenler, yani Hakk'ın verdiği varlıksal tecelliyi, kendi tecrübe ve istidadına göre tüm sûretlerde görenlerdir. İkincisi mahlûkun sûretini, onu var edenin ve onunla zâhir olan bu varlıksal tecellinin aynasında görenlerdir. Üçüncüsü ise bu iki görmeyi bir araya getirenlerdir.[30]

Bosnevî'ye göre bu konudaki genel anlam ise vahdet-i vücûd düşüncesindeki varlıksal oluşu ifade etmektedir. Buna göre mahlûk; Hakk'ın, yok (adem) durumunda bulunan mümkünlerin a'yânı üzerine taşmasıyla varlık bulmaktadır. Bu mahlûkun mertebesi ise imkândır. Allah Hicr Suresi'nde geçen *"Onu doğru düzgün bir hale getirdiğim ve sonra ona ruhumdan üflediğim zaman (...)"*[31] ayeti gereğince varlıkların bütün sûretlerine üflemekte ve bu sûretleri doğru düzgün bir hale getirmektedir. Bundan dolayı mümkün a'yânlar ve yaratımsal (halkî) sûretler, ilahî nefhanın (nefes) aynaları ve bir bakıma da genel varlıksal tecellinin ortaya çıktığı yerler olmaktadırlar. Çünkü varlıksal tecelli, yaratımsal sûretlerin hepsinde ve maddede, mümkün a'yânların istidatlarına göre gerçekleşmekte ve vahdet-i vücûdçu tabirle "taayyün" etmektedir. Bu tecelli, yine, a'yânın ve yaratımsal sûretlerin aynasıdır. Çünkü a'yân, ancak varlıksal tecelli ve cömert olan ilahî nefha ile zâhir olmaktadır.[32]

Gözün ve aklın varsa, bu kez
Bilfiil bir şey görürsün
Kevnin hayali çünkü en geniş mertebe
Akıldan histen daha geniş
Şekle sokmak mertebesi hayale ait, ibret al
Herşeyi şeklin kabzasına sokar görürsün
Bütündür dersen, belli bir parçadır da
Parçadır dersen, bütün için bütünle var olur
Ondan başka bilinen bir misil yok
Var edeniyle birdir, o misil için misil olandır
Onu bilmem en tatlı şey
Bal yemekten daha tatlıdır bana.
Bkz. İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, XII, s. 350.

29 Bosnevî, *Kitâbü tehakkuk*, vr. 137a; Bosnevî'nin benzer yaklaşımları için bkz. Kartal, *Abdullah Bosnevî ve Merâtib-i Vücûd İle İlgili Bir Risalesi*, s. 64.

30 Bosnevî, *Kitâbü tehakkuk*, vr. 138a, 138b.

31 Hicr Suresi, 15/29.

32 Bosnevî, *Kitâbü tehakkuk*, vr. 138a, 138 b, 139b; Bosnevî, *Tecelliyâtu arâisi'n-nusûs fi menassât-i hikemi'l-Fusûs*, I, s. 21, 27-28, 31, 89-90, 96; Kartal, *Abdullah Bosnevî ve Merâtib-i Vücûd İle İlgili Bir Risalesi*, s. 64-65; İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, XII, s. 129, 349-350; Tatlı, "Fusûsu'l-Hikem Şârihi Abdullah-ı Bosnevî'ye (ö.1054/1644) Ait Bir Risale:

Burada Bosnevî, vahdet-i vücûd düşüncesinin önemli kavramlarından "a'yân-ı sâbite"ye vurgu yapmaktadır. Bu kavram daha önce de ifade edildiği üzere görünen âlemdeki varlıkların Allah'ın ilmindeki sûretleri şeklinde tanımlanabilir.[33] Bosnevî *Fusûs* üzerine yazdığı meşhur şerhinde a'yân-ı sâbite ile ilgili şu açıklamaları yapar: "Her mevcudun hakikati, ezelen ilm-i ilahîde anın [onun] taayyünü nisbetinden ibarettir ki ehlullah-i muhakkikînin ıstılahında 'ayn-ı sâbite ile tesmiye olunur ve gayrın ıstılahında, mahiyet ve ma'lum, ma'dum ve şey-i sabit ile tesmiye olunur."[34] Bosnevî, aynı eserin başka bir yerinde ise a'yân-ı sâbiteyi "Ve kezalik a'yân-ı sâbite mümkinâtın ilm-i ilahîde sâbite olan hakâyıkıdır." şeklinde tarif etmektedir.[35] Bosnevî'ye göre feraset sahibi bir göz, a'yânların sûretlerindeki varlığın, onlarda aşikâr olmuş olan Hakk için olduğunu bilir. Bu durumda insan, mahlûkun aynalarında ilahî nuru müşahede etmekte, böylece yaratımsal sûretleri gizlememekte, basiretinin nuru mahlûkun özüne nüfuz ederek, aşikâr olmuş olan bu ilahî nuru ve ondaki zuhûru görmektedir. Çünkü *"Allah göklerin ve yerin nurudur."*[36] A'yân ise yokluk (ademiyet) üzere olup, özellikle de Muhammedî sûret konusunda kendisi için Allah'ın ona verdiği varlık hükmü dışında bir şeye sahip değildir. Bundan dolayı Allah, Fetih Suresi'nin 10. ayetinde *"Muhakkak ki sana biat edenler ancak Allah'a biat etmektedirler."* buyurmaktadır.[37] Buna göre Allah'ın varlıksal nuru zâhirdir, apaçıktır. O, semavi-ulvî sûretlerde ve yersel-süflî sûretlerde aşikâr olmuştur. Yüce Allah bununla ilgili olarak *"Nereye dönerseniz Allah'ın yüzü (vechi) ordadır."*[38] buyurmaktadır. Burada Allah'ın yüzüyle, var olanlarda gerçekleşen isimsel yüzlerin hepsini kuşatan özel bir yüz, daha açık bir ifadeyle Allah'ın isimleriyle var olanlardaki tecellisi kast edilmiştir. Nitekim Allah, Zâhir isminin hakikati gereği kendisiyle ismin, ismin sahibine delalet ettiği özel mazharda gerçekleşmiş olandır.[39]

Er-Risale Fi Temessüli Cibril", s. 304, 309; Ziyai, "Abdullah Bosnevî Efendi (ö.1054/1644) ve 'Sırr-ı Yakin' Risalesi", s. 87; Derya Çakır Baş, "Abdullah Bosnevî'nin Tecelliyâtü arâisi'n-nusûs'unda Teşbih ve Tenzihe Dair Görüşleri", *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, 31 [2013/1], s. 41; Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan İbnü'l-Arabî ve Vahdet-i Vücûd Geleneği*, s. 205-206. Bosnevî, İbn Arabî'den esinlenerek ve yine onun *Fütûhât-ı Mekkiyye* eserinin hitabesinin başında yer alan "Eşyayı yokluktan (adem) ve yokluğun [yokluğundan] var eden Allah'a hamd olsun." ifadesindeki kilitli yerleri açmak ve öz olarak verilmiş olan sırrını ortaya çıkartmak amacıyla varlık, yokluk ve imkân kavramlarına dair görüşlerini ortaya koymuştur. Onun bu konudaki görüşleri için bkz. Abdullah Bosnevî, *Kitâbü enfesi'l-vâridat fi şerhi evveli Hutbeti'l-Futûhât*, Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah Efendi, nr. 2129/26, vr. 140-144. (Bu risale bundan sonra kısaca *Kitâbü enfesi'l-vâridat* şeklinde belirtilecektir.)

33 Muhyiddin-i Arabî, *Fusûs ül-Hikem*, s. 74.

34 Bosnevî, *Tecelliyâtu arâisi'n-nusûs fi menassât-i hikemi'l-Fusûs*, I, s. 21. Abdullah Bosnevî *Fusûsu'l-Hikem*'in her bir bölümüne dair yaptığı açıklamalardan önce vahdet-i vücûd düşüncesinin önemli ve başta gelen konu ve kavramlarını açıklamıştır. Bunun için ayrıca bkz. Bosnevî, *Tecelliyâtu arâisi'n-nusûs fi menassât-i hikemi'l-Fusûs*, I, s. 7-85.

35 Bosnevî, *Tecelliyâtu arâisi'n-nusûs fi menassât-i hikemi'l-Fusûs*, I, s. 27.

36 Nûr Suresi, 24/35.

37 Bosnevî, *Kitâbü tehakkuk*, vr. 138b, 139b; Bosnevî, *Tecelliyâtu arâisi'n-nusûs fi menassât-i hikemi'l-Fusûs*, I, s. 27; Kartal, *Abdullah Bosnevî ve Merâtib-i Vücûd İle İlgili Bir Risalesi*, s. 63-64; İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, XII, s. 340; Baş, "Abdullah Bosnevî'nin Tecelliyâtü arâisi'n-nusûs'unda Teşbih ve Tenzihe Dair Görüşleri", s. 54.

38 Bakara Suresi, 2/115.

39 Bosnevî, *Kitâbü tehakkuk*, vr. 138b.

Bosnevî'ye göre işte bu yüzden İbn Arabî bu üç mertebeden ilkine işaret etmiş ve "Mahlûkta Hakk'ın kendisi vardır, gözlerin varsa" demiştir. Bu cümleye dayanarak Bosnevî bu mertebeye dair sözlerinin bir özeti olarak yaptığı açıklamada mahlûkun, kendisindeki mertebe bakımından ilahî nefhanın ve rahmanî varlıksal nurun aynası ve mahalli olduğunu ifade etmiştir. Buna göre mahlûkta Hakk'ın kendisi varlıksal bir tecelliyle zâhir olmaktadır. Eğer insan, nüfûz eden, etkili ve durumları olduğu hal üzere gören bir göze ve feraset nuruna sahipse, Hakk'ı, bizatihi kendisiyle tüm görülenlerde müşahede etmektedir.[40] Bosnevî bu konudaki fikirlerini Fussilet Suresi'nin 53. ayetini delil getirerek de açıklamaktadır.[41]

Bosnevî'ye göre kendisinde Hakk görünür olduğunda mahlûk gizli olmakta ve müşahede edilememektedir. Bu durum sûret zuhûr ettiğinde aynanın yüzeyinin gizli olmasına benzemektedir.[42] Bosnevî burada İbn Arabî'nin "Bir" ve "çok" arasındaki ilişkiyi açıklamak için kullandığı "şey ve gölgesi"' mecazıyla yakından ilişkisi bulunan "ayna ve hayaller" mecazına yer vermiştir. O, başka eserlerinde de bu benzetmenin vahdet-i vücûd düşüncesinde yer alan farklı varyantlarına değinmiştir.[43] Buna göre "Bir"in hayali değişik aynalarda yansımaktadır. O, her aynanın tabiatına göre farklı şekil ve sûretlerde hayaller halini alır. Nitekim büyük olan küçük aynada küçük görünür, hareketli aynada hareketli olarak zâhir olur. Halk âlemi yani çokluğun ayna hayalleri, bu âlemin ötesindeki Gerçek (Hakiki) Nesne'nin bir gölgesi durumundadır. Bütün âlem bu şekilde bir gölge oyununa benzemektedir. Burada İbn Arabî herhangi bir ikilik zannını ortadan kaldırmak arzusuyla gölgenin kaynağı ile gölgenin kendisinin bir olduğunu kesinlikle belirtir. İbn Arabî'nin şiirinde söz ettiği "Mahlûkta Hakk'ın kendisi vardır, gözlerin varsa" şeklindeki bu ilk kategori aslında dış âlemde tezahür eden ve Hakikat olarak isimlendirdiği Allah'ın, duyu ve akıllarımızın sınırlamalarına tabi olan halidir. Biz O'nu var olanların çokluğu olarak bilir ve ona ister sebeplilik isterse de başka bir münasebetle olsun her türlü münasebeti yükleriz. İbn Arabî bunu "görülen âlem", "görünüş" ya da "yokluk" vb. isimlerle nitelendirmektedir. Burada görünüşte bir tür çokluk olmasına rağmen "görülen âlem", her parçası "bütün" ve "bütün"ün tüm hakikatlerini ortaya koyma yeteneğine sahip olan zati bir birliktir.[44]

Bu yüzden Bosnevî, İbn Arabî'nin bir sûrete baktığında: "Sevgilim tecelli ettiğinde onu hangi gözle görürüm; gözümle değil O'nun gözüyle... O göz O'ndan

40 Bosnevî, *Kitâbü tehakkuk*, vr. 139a; Bosnevî, *Tecelliyâtu arâisi'n-nusûs fi menassât-i hikemi'l-Fusûs*, I, s. 89-90; Kartal, "Bursa'da Bosnalı Bir Melamî Abdullah Bosnevî Hayatı Eserleri ve Bir Kasidesi", s. 309.

41 "Onlara ufuklarda ve kendi nefislerinde ayetlerimizi göstereceğiz ki onun (Kur'an'ın) gerçek olduğu onlara iyice belli olsun." (Fussilet, 41/53). Bu ayeti İbn Arabî de insan-ı kâmilin rehberliği konusu ile ilgili olarak kullanmıştır. Bkz. İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, XII, s. 327.

42 Bosnevî, *Kitâbü tehakkuk*, vr. 139b.

43 Bosnevî, *Tecelliyâtu arâisi'n-nusûs fi menassât-i hikemi'l-Fusûs*, I, s. 94, 263-264.

44 Bosnevî, *Tecelliyâtu arâisi'n-nusûs fi menassât-i hikemi'l-Fusûs*, I, s. 263-264; Muhyiddin-i Arabî, *Fusûs ül-Hikem*, s. 50-51, 70, 72; Affîfî, *Muhyiddin İbnu'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, s. 32, 47-48; Ögke, "İbnü'l-Arabî'nin Fusûsu'l-Hikem'inde Ayna Metaforu", s. 78-83.

başkasını görmez." şeklindeki sözünü burada nakletmiştir. O, İbn Arabî'ye ait olan bu söze *Fusûs* şerhinde de dikkat çekmiştir.[45] Bosnevî bu konuyla ilgili diğer bir örnek daha vererek namazda müşahede mertebesine ulaşıldığında, Hakk'ın, bizzat kendisiyle müşahede edildiğini ifade etmektedir. Bu yüzden Hz. Muhammed (sav)*: "İhsan, O'nu görüyormuşçasına Allah'a kulluk etmendir."*[46] buyurmuştur. Bu durumda Hakk, ona olan inancı ve zannı hasebince hayal âlemi olan mahlûktaki namaz kılanın kıblesinde zâhir olmaktadır. Bunun üstünde olan ise Hakk'ın, kudsî hadiste de denildiği gibi: *"Ben yerime göğüme sığmadım, ancak mü'min kulumun kalbine sığdım."*[47] doğrultusunda kâmil insanın kalbinde zuhûru ve tecellisidir.[48] Bu durum Muhammedî kâmil kalpteki bütün ilahî isimleri kuşatan ve Allah'ın isimler ve sıfatlarla nitelendiği ve kendisini kullarına tanıttığı makam olan ulûhiyet/ulûhet makamından (hazretinden)[49] gelen tecelli iledir. Bu durum, varlıksal tecellinin yayılmasından ve yaratılmış âlemin ortaya çıkışından sonraki müşahedededir. Var olanların mazharlarının varlığından önce mümkünlerin hakikatlerinde Hakk'ı müşahede etmeye gelince, bu, en kutsî feyzin, yokluk halindeki veya ilm-i hazretteki mümkünlerin hakikatlerine yayılması durumundadır. Onun bütün gözlerdeki zuhûru, bizatihi kendisiyledir. Bu da Hakk'ın, Hakk'ın kendisiyle müşahede edilmesi durumudur.[50]

Abdullah Bosnevî bu açıklamaların ardından İbn Arabî'nin söz konusu şiirinde işaret ettiği "Hakk'ta mahlûkun kendisi vardır, aklın varsa" şeklindeki ikinci aşamayı ele almıştır. Bosnevî'ye göre burada kastedilen insanın varlıksal tecellinin ve Hakk'ın nurunun aynasında mahlûkun kendisini müşahede etmesidir. İnsan bu mertebede mahlûkun, ilahî nurda zâhir veya gerçekleşmiş olarak bulunduğunu görür ki bu ilahî nur, mahlûku gayb karanlıklarından çekip çıkartır.[51]

Aklın önemine vurgunun yapıldığı bu cümlelerde selim akıl sahibi için Hakk'ın görünür olduğu düşüncesi ortaya konulmuştur. Bunun nasıl gerçekleştiği konusuna gelince Bosnevî aklın feraset nurunun mahlûkun kendisiyle kıyam bulduğu öze nüfuz ettiğini ve onun bu şekilde Hakk'ın varlıksal tecellinin feyziyle mahlûka feyzetmesini ve onu kuşatmasını gördüğünü ifade etmektedir. Bu durumda Hakk'tan kast edilen ise mahlûkun sûretlerinin hepsinde aşikâr olan zâhir Hakk'tır. O, bütün mümkün olan a'yânların ve var olanların mazharında akan genel varlıksal tecellidir. Eğer bir insan Kur'an ve hadislerdeki (Kitap ve Sünnet) Allah'ı anlayan akıl ve anlayışa sahipse,

45 Bosnevî, *Kitâbü tehakkuk*, vr. 139b; Bosnevî, *Tecelliyâtu arâisi'n-nusûs fi menassât-i hikemi'l-Fusûs*, I, s. 215.
46 Buhârî, İman, 37.
47 Nureddin Ali b. Muhammed Aliyyü'l-Kâri, *el-Masnûa fi ma'rifeti'l-hadisi'l-mevzûa (Mevzûatu's-suğra)*, thk. Abdülfettah Ebu Gudde, Mektebetü'l-Matbuati'l-İslamiyye, Haleb 1969, s. 130.
48 Bosnevî, *Kitâbü tehakkuk*, vr. 139b; Ziyai, "Abdullah Bosnevî Efendi (ö.1054/1644) ve 'Sırr-ı Yakin' Risalesi", s. 87-88.
49 Bosnevî, *Kitâbü tehakkuk*, vr. 139b; Bosnevî, *Tecelliyâtu arâisi'n-nusûs fi menassât-i hikemi'l-Fusûs*, I, s. 28; Ziyai, "Abdullah Bosnevî Efendi (ö.1054/1644) ve 'Sırr-ı Yakin' Risalesi", s. 87.
50 Bosnevî, *Kitâbü tehakkuk*, vr. 139b; Bosnevî, *Tecelliyâtu arâisi'n-nusûs fi menassât-i hikemi'l-Fusûs*, I, s. 94.
51 Bosnevî, *Kitâbü tehakkuk*, vr. 138b.

mahlûku Hakk'ın aynasında müşahede eder, mahlûkun derecesini Hakk'ın varlığına nispetle akleder ve mümkünlerin hakikatlerinin, tüm hazretten yayılmış olan ilahî tecellide gerçekleştiğini müşahede eder. Var olanların mazharları, rahmanî olan varlıksal tecellide ortaya çıkar ve mahlûkun varlığı, şahit olanın bakışında, aynadaki görünen sûret gibi, Hakk'ın varlığına nispeten olur. Böylece mahlûk açığa çıkar, Hakk ise gizli kalır.[52]

Bosnevî burada vahdet-i vücûd düşüncesinin tartışılan konularından biri olan Allah'ın sonradan var olan yani hâdis olan varlıklar için mahal olup olmadığı meselesine vurgu yapmaktadır. O, bu konuda Allah'ın mutlak olarak bu varlıklar için mahal olmaktan ya da hâdis varlıkların O'nda bulunmasından ve O'nun için mahal olmasından çok uzak ve yüce olduğunu ifade etmektedir.[53] Bunun yanı sıra Bosnevî'nin açıkladığı bu aşama İbn Arabî'nin Hakikat'i, tasavvufî sezgi yolu dışında doğrudan doğruya bilmediğimiz, algılamadığımız ancak varlığını mantıkla, akıl yürütmeyle elde ettiğimiz bilgimize nispetle ele almamızın bir ifadesi olarak da düşünülebilir. Nitekim İbn Arabî buna sadece Zorunlu Varlık'a has sıfatlar yüklediğimizi ileri sürmekte ve bunu teistik anlamda Allah, inançlarımızda yaratılan Allah şeklinde görmektedir. Bu sadece hayali ve sübjektif bir Allah'tır ve O'nun hakkındaki kavrayışımız ise çeşitli fertler ve toplumlara göre değişmektedir.[54]

Bosnevî son olarak İbn Arabî'nin ifade ettiği üçüncü mertebe olan "Şayet gözün ve aklının her ikisi birlikte varsa, İçinde bilfiil olan tek şeyden başka bir şey görmezsin." şeklindeki mısraları ele almıştır. Ona göre göz ve akıl sahibi olan birisi mahlûkta Hakk'ın tecellisinin ve Hakk'ta mahlûkun zuhûrunun şahidiyse ve bu iki görmeyi bir araya getirmişse, bilfiil "Bir" olanın varlığından başka bir varlık görmeyecektir. Bu kişi aslında Hakk ve mahlûk için ortaklaşmış olan tek bir varlığı, vahdet-i vücûd tabiriyle onu bir açıdan Hakk, bir açıdan da mahlûk olarak görmektedir. Bosnevî burada bu fikrin beraberinde getirdiği Hakk ve mahlûkun birbirine eşitmiş gibi algılanması problemine açıklık getirmektedir. Buna göre mahlûkla isimlendirilmiş olmak ve Hakk'a nispetle ona eşit olmak, gölgenin şahsa olan nispeti gibidir. Dolayısıyla gölgenin kendisinden bir varlığı yoktur. Zira o asıl itibariyle yoktur, onun varlığı kendisinin gölgesi olduğu şahsın varlığındandır. Aynı şekilde âlem de yoktur (ma'dum) ve onun varlığı Hakk'ın varlığıyla vardır. Hakk, daha önce de geçtiği üzere ilk olarak en kutsal feyizle a'yân-ı sâbitenin sûretlerinde, ikinci olarak mukaddes feyziyle oluşumsal/kevnî hakikatlerdeki ve yaratımsal/halkî sûretlerdeki tecellisiyle aşikâr olmuştur. Dolayısıyla a'yân-ı sâbitede gerçekleşmiş olan varlık, onlarda aşikâr olmuş olan Hakk'ın varlığıdır. A'yânın kendisi de daha önce ifade edildiği üzere mutlak varlıktan olan nursal gölgenin, gaybî a'yânların aynaları ve ilmi hakikatlerin tecelli yerleri üzerine yayılması dışında aslî yokluk üzeredir.[55]

52 Bosnevî, *Kitâbü tehakkuk*, vr. 138b, 139b.

53 Bosnevî, *Kitâbü tehakkuk*, vr. 138b; Tatlı, "Fusûsu'l-Hikem Şârihi Abdullah-ı Bosnevî'ye (ö.1054/1644) Ait Bir Risale: Er-Risale Fi Temessüli Cibril", s. 304-305.

54 Affifi, *Muhyiddin İbnu'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, s. 48.

55 Bosnevî, *Kitâbü tehakkuk*, vr. 138b, 139a, 139b, 140a; Bosnevî, *Tecelliyâtu arâisi'n-nusûs fi menassât-i hikemi'l-Fusûs*, I, s. 27-28, 89; Bosnevî, *Kitâbü enfesi'l-vâridat*, vr. 140-144;

Bosnevî'nin sözünü ettiği bu durumu İbn Arabî "ilhak tevhidi" olarak nitelendirmektedir. Buna göre görülen şeyler, zatının aynasında ortaya çıktığında, gören insan, kendi nuruyla zatında onları idrak eder. Böylelikle kendisini zatında gördüğü için gören görülene katılır. Bu, varlıkta birlik durumudur. Çünkü görülen mümkünler daha önce de geçtiği gibi vahdet-i vücûd düşüncesinde yoklukla nitelenmişlerdir. Onlar gören göze gözüktükleri halde gerçekte var değillerdir. Bu zuhûr ise ilhak tevhididir.[56] İbn Arabî bu durumda Hakikat'in, yalın varlıktan başka kendisine hiçbir şey yükleyemeyeceğimiz ilahî Zat olduğunu ifade etmektedir. Ona soyut halinde ve her türlü ilişkiden ya da sınırlamadan ayrı olarak bakıldığında, bilinemez ve başkasına nakledilemez. O, en sonunda tanımlanamaz ve bir cevher gibi sadece halleriyle tasvir edilebilir ki bu durumda bu haller görünen âlemdir. Ona genellikle "Saf Işık", "Saf İyilik" ya da "Körlük" gibi kapalı terimlerle işaret edilir. Bu hiçbir şekilde çokluk kabul etmeyen birlik durumudur. Bu durumda Hakk'tan başka hiçbir şeyin kalmadığı "Bir" söz konusudur.[57]

Bosnevî bu konuda İbn Arabî'nin daha önce de belirtilen var olanın yalnızca Bir Hakikat olduğu düşüncesinin etkisi altındadır. Bosnevî'nin buna benzer ifadelerini başka çalışmalarında da görebilmekteyiz. Nitekim *Mesnevî* üzerine yapmış olduğu şerhlerden birinde, filozofların, kelamcıların ve mantıkçıların "varlık" kavramına vermiş oldukları anlamları belirttikten sonra sûfîlerin nazarında bu kavramın anlamına değinmiştir. Konuya dair cümlelerinde de bütün eşyanın itibarî ve izafî olarak mevcud bulunduğundan, Hakk'tan başka hakiki bir varlığın, daha doğrusu Hakk'tan başka varlığın olmadığından söz etmiştir. Bu konudaki ifadelerine de İbn Arabî'nin konuya dair bazı cümlelerini delil olarak getirmiştir.[58] İlaveten Bosnevî, benzer bir şekilde *Fusûs* şerhinin sonuna yazdığı manzumenin bazı bölümlerinde de aynı fikirleri dile getirmiştir.[59]

Abdullah Bosnevî bu birlik halinin gerçekleşmesinde birtakım basamakların söz konusu olduğunu ifade etmektedir. Buna göre öncelikle mümkünlerin hakikatlerindeki zuhûr mertebelerinin ilkinde, mahlûk müşahede edilmekte-

Tatlı, "Fusûsu'l-Hikem Şârihi Abdullah-ı Bosnevî'ye (ö.1054/1644) Ait Bir Risale: Er-Risale Fi Temessüli Cibril", s. 304, 309; Muhyiddin-i Arabî, *Fusûs ül-Hikem*, s. 109-111; İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, XII, s. 342-343.

56 İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, XII, s. 350.

57 İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, XIII, s. 333-334; Affîfî, *Muhyiddin İbnu'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, s. 49-51.

58 Kam, *Vahdet-i Vücûd*, s. 80-83. Bunun yanı sıra Kam, *Vahdet-i Vücûd* adlı eserinin "Mesnevî Şerhçisi Abdullah Efendi'nin Vahdet-i Vücûd Hakkındaki Düşünceleri" adlı bölümünde yer verdiği dipnotta söz konusu Abdullah Efendi'nin Bosnalı, 17. yüzyılda yaşamış bir Bayramî tarikatı şeyhi olduğunu belirtmiş ve aynı eserin "Vücûd Kavramı" adlı bölümünde de "Abdullah Efendi" ibaresinin karşısına parantez içerisinde "Bosnevî" ifadesini yazmıştır. Bkz. Kam, *Vahdet-i Vücûd*, s. 80 1. dipnot; s. 68. Abdullah Bosnevî'nin *Mesnevî* üzerine yapılmış iki şerhi bulunmaktadır. Bunlar *Şerhu Cezire-i Mesnevî* ve *Şerhu Beyt-i Mesnevî*'dir. Ferid Kam, Bosnevî'nin *Mesnevî* üzerine yaptığı şerhlerden hangisinden alıntılarda bulunduğunu belirtmemiştir. Bosnevî'nin *Mesnevî* üzerine yaptığı şerhlere dair çalışmaları için bkz. Kartal, "Bursa'da Bosnalı Bir Melamî Abdullah Bosnevî Hayatı Eserleri ve Bir Kasidesi", s. 303.

59 Bosnevî, *Tecelliyâtu arâisi'n-nusûs fî menassât-i hikemi'l-Fusûs*, II, s. 493-500; Kartal, "Bursa'da Bosnalı Bir Melamî Abdullah Bosnevî Hayatı Eserleri ve Bir Kasidesi", s. 308-309.

dir. Ardından varlık veren ilahî tecellilerde bu ilmi sûretlerde bulunan kevnî sûretlerin zuhûru görülmektedir. Böylece insan var olanlardaki (varlıksal belirlenimler ve kevnî mazharlardaki) ilahî berraklık, netlik ve küllî zuhûr için Hakk'ı, Hakk'ta zâhir ve gerçekleşmiş olan mahlûkta müşahede etmektedir. Hakk, maddelerden mücerred olarak görülemez. Bundan dolayı kulda tecelli eden Rabb'in ismi Kuran ve Sünnet'te geçmektedir. Böylece Hakk'ın bu şekilde görünmesinden ve bir araya getirme ve cem etme mertebesinden (hazretinden) kast edilen ilahî maksadın, gayb hazretlerini kazanmak ve şüpheye yer olmayacak şekilde imkân lekesinin hazine tılsımını çözmek olduğu açıkça ortaya çıkmaktadır. Bu durumda cem' ve ayn hazretinden gelen feyz için imkân ve oluş hazreti sabit olmaktadır. Bu birlik haline dair olan mertebe insanî kemalin, ilahî halifenin ve küllî verasetin mertebesidir. Bu konuda çaba sarf eden ve hilafeti müşahede eden kişi halife kılınır.[60] Burada Bosnevî vahdet-i vücûd düşüncesinde önemli bir yeri olan insan-ı kâmil anlayışına değinmektedir. Nitekim Allah hakikatlerini giydirdiği isimlerini insan-ı kâmilin görünen sûretine gizlemiş, onu kendisini nitelediği bütün niteliklerle nitelemiş ve onu bu özellikleriyle benzersiz yapmıştır. Bu yüzden Bosnevî ittihad ve hulûlsüz bir şekilde Hakk'ın ilminin insan-ı kâmilin ilmi, onun zâtının da insan-ı kâmilin zâtı olduğunu ifade etmektedir. Bosnevî bu mertebeye ulaşamayan kimsenin insan sûretinde olsa bile hakikatte insan olmadığını ifade etmektedir.[61] Ancak, bu mertebenin üstünde en olgun ve en mükemmele doğru giden yüce mertebeler vardır ki bu da asıl olarak Hz. Muhammed'e (sav) özgüdür. Çünkü Hz. Muhammed (sav) insan-ı kâmilin en güzel örneğidir.[62] Bosnevî, risalesinin sonlarında insan-ı kâmilin özelliklerini şu şekilde sıralamaktadır:

Onlar müşahede hazretindedir, onların nazarında mahlûkun varlığı yoktur. Aksine müşahede ettiklerinde, yokluk üzere olan mümkünlerin a'yânlarını

60 Bosnevî, *Kitâbü tehakkuk*, vr. 140a; Bosnevî, *Tecelliyâtu arâisi'n-nusûs fî menassât-i hikemi'l-Fusûs*, I, s. 30; Kartal, *Abdullah Bosnevî ve Merâtib-i Vücûd İle İlgili Bir Risalesi*, s. 67. Bu mertebeye varan kişinin özellikleri için bkz. Kartal, "Bursa'da Bosnalı Bir Melamî Abdullah Bosnevî Hayatı Eserleri ve Bir Kasidesi", s. 307-308. Cem' kavramı, kul ile Rab arasında ayırımın olmadığı haldir ki, bu, tasavvuftaki "fena" halidir. Bu ayırımın meydana geldiği hal ise "fark" halidir. Bu kavramların anlamları için bkz. Afîfî, *Fusûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, s. 112, 170, 341; İzutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*, s. 301-303. Ancak Bosnevî bu kavramı Uluhiyet mertebesi için kullanmakta ve bunun sebebini de bütün isim ve sıfatların burada taayyün ettiği ve ayrıldığından dolayı olduğunu söylemektedir. Bu sebepten dolayı bu mertebeye "hazret-i cem'i cem'" de denilmektedir. Âdem bütün isimleri içine alacak şekilde yaratıldığından ona "câmi-i cem'i esmâ" da denilmektedir. Bkz. Kartal, *Abdullah Bosnevî ve Merâtib-i Vücûd İle İlgili Bir Risalesi*, s. 67.

61 Bosnevî, *Tecelliyâtu arâisi'n-nusûs fî menassât-i hikemi'l-Fusûs*, I, s. 29-30; Kartal, *Abdullah Bosnevî ve Merâtib-i Vücûd İle İlgili Bir Risalesi*, s. 92-93; İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, XII, s. 328-329; Muhyiddin-i Arabî, *Fusûs ül-Hikem*, s. 23-25; Baş, "Abdullah Bosnevî'nin Tecelliyâtü arâisi'n-nusûs'unda Teşbih ve Tenzihe Dair Görüşleri", s. 52; M. M. Çakmaklıoğlu, "Abdullah Bosnevî'nin Fusûsu'l-Hikem Şerhinde Velayet Düşüncesi", *Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi II*, (2014), s. 139-140. İnsan-ı kâmil kavramına dair daha ayrıntılı bilgi için bkz. İzutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*, s. 297-324, 325-344; Ögke, "İbnü'l-Arabî'nin Fusûsu'l-Hikem'inde Ayna Metaforu", s. 85-86.

62 Bosnevî, *Kitâbü tehakkuk*, vr. 140a; Bosnevî, *Tecelliyâtu arâisi'n-nusûs fî menassât-i hikemi'l-Fusûs*, I, s. 30-31; Ziyai, "Abdullah Bosnevî Efendi (ö.1054/1644) ve 'Sırr-ı Yakin' Risalesi", s. 95; Muhyiddin-i Arabî, *Fusûs ül-Hikem*, s. 325-326; Çakmaklıoğlu, "Abdullah Bosnevî'nin Fusûsu'l-Hikem Şerhinde Velayet Düşüncesi", s. 140-141; Karadaş, *Muhyiddin İbn Arabî*, s. 225-226.

müşahede ederler. Onlar Hakk'ın varlığında yok olan, mutlak varlığın okyanusunda boğulan Muhammedilerin fakirleridirler. Ancak, onlar ekmeliyet mertebesinden hilafet mertebesine geri gönderilirlerse, küllî nizamı korumak için bu müşahede ve yücelikten gizli kalırlar. Böylece Hakk'ı mahlûkta ve mahlûku da Hakk'ta müşahede ederler. Fakat ilk müşahede gibi müşahede etmezler. Çünkü ilk müşahededе Hakk'ı mahlûkta gözle müşahede ediyorlardı, mahlûku da Hakk'ta akıl ile müşahede ediyorlardı. Bunu, müşahedelerden biri diğerinden gizli kalmayacak şekilde yapıyorlardı ve hatta varlıklarını, gözlerini, akıllarını tüketen sırf ilahî nurla müşahede ediyorlardı. (Hak) onları, Peygamberin (sav) şu sözüyle işaret ettiği vahdet denizine attı: "Allah'ım beni nur kıl." Allah dilediğini nuruna ulaştırır. O dosdoğru yol üzeredir.[63]

Sonuç

Abdullah Bosnevî *Kitâbü tehakkuki'l-cüz' bi sureti'l-küll ve zuhûri'l-fer' alâ sureti'l-asl* adlı risalesinde vahdet-i vücûd düşüncesinin varlık anlayışını İbn Arabî'nin veciz bir şiirinden hareketle yine veciz bir şekilde ortaya koymaya çalışmıştır. Bosnevî, İbn Arabî'nin *Fütûhât-ı Mekkiyye*'sinin 360. babında yer alan söz konusu şiiri incelerken vahdet-i vücûdun varlık görüşünü genel hatlarıyla fakat en dikkat çekici unsurlarını atlamadan belirtebilmiştir. O, bunlar içerisinde özellikle varlık mertebeleri, Allah'ın zât mertebesinde bilinemezliği, buna karşılık onun ulûhet mertebesinde bilinebilirliği, bu doğrultuda a'yân-ı sâbite kavramının önemi, görünür varlıkların ilahî isimlerin birer tecellisi olduğu, bu tecellinin insan-ı kâmilde en mükemmel sûrette gerçekleştiği konularını ele almıştır. Bosnevî'nin bu konuları incelerken İbn Arabî'nin varlık düşüncesine olduğu gibi bunlarla ilişkili diğer felsefî-tasavvufî konulara olan hâkimiyeti de gözden kaçmamaktadır. Bunu özellikle, onun görüşlerini İbn Arabî'nin *Fusûsu'l-Hikem* ve *Fütûhât-ı Mekkiyye* adlı eserleriyle yaptığımız karşılaştırmalarda görebilmekteyiz. Elbette Bosnevî, serdettiği düşüncelerinde büyük oranda İbn Arabî etkisindedir. Zira onun bu risalesinde vahdet-i vücûd düşüncesinin varlıkla ilgili hemen hemen tüm kavramlarına yer verdiğini görebilmekteyiz. Bosnevî'nin bu genel yaklaşımı, elimizde olan diğer risalelerinde de karşımıza çıkmaktadır. Bütün bunların ortaya çıkarılması bir yandan İbn Arabî'nin düşünce dünyasını anlamaya yönelik katkılar sağlamakta bir yandan da Bosnevî'nin sahip olduğu düşünsel birikimi görmemize yardımcı olmaktadır. Bosnevî'nin diğer bazı risalelerinin incelenmekte olduğunu bilmekle birlikte henüz ilim dünyasının istifadesine sunulmamış olanlarının da ele alınmayı beklediğini ifade etmeliyiz.

63 Bosnevî, *Kitâbü tehakkuk*, vr. 140 a, 140b.

Kaynakça

el-ACLÛNÎ, İsmail b. Muhammed, *Keşfü'l-hafâ ve müzîlü'l-ilbâs ammâ'ş-tehera mine'l-ehâdîsi alâ elsineti'n-Nâs*, Tlk: Ahmed el-Kalâş, IV. Baskı, Beyrut 1996, c. II.

ADDAS, Claude, *İbn Arabî Kibrit-i Ahmer'in Peşinde*, trc. Atila Ataman, İstanbul 2004.

AFFİFİ, A. E., *Muhyiddin İbnu'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, trc. Mehmet Dağ, Ankara 1974.

Ebu'l-Ala, *Fusûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, trc. Ekrem Demirli, İstanbul 2006.

ALİYYÜ'L-KÂRİ, Nureddin Ali b. Muhammed, *el-Masnûa fi ma'rifeti'l-hadisi'l-mevzûa (Mevzûatu's-suğra)*,thk. Abdülfettah Ebu Gudde, Mektebetü'l-Matbuati'l-İslamiyye, Haleb 1969.

BUHÂRÎ, Ebu Abdillah Muhammed b. İsmail el-Cu'fî, *el-Câmiu's-sahîh*, İstanbul 1401.

BAŞ, Derya Çakır, "Abdullah Bosnevî'nin Tecelliyâtü arâisi'n-nusûs'unda Teşbih ve Tenzihe Dair Görüşleri", *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, 31 [2013/1], ss. 33-56.

BOSNEVÎ, Abdullah, *Kitâbü tehakkuki'l-cüz' bi sureti'l-küll ve zuhûri'l-fer' alâ sureti'l-asl*, Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah Efendi, nr. 2129/25, vr. 137-140.

Abdullah, *Tecelliyâtu arâisi'n-nusûs fi menassât-i hikemi'l-Fusûs*, Matbaa-i Amire, 1290, 2 cilt.

Abdullah, *Kitâbü enfesi'l-vâridat fi şerhi evveli Hutbeti'l-Futûhât*, Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah Efendi, nr. 2129/26, vr. 140-144.

CEBECİOĞLU, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Rehber Yayınları, Ankara 1997.

CHİTTİCK, William, *Hayal Alemleri İbn Arabî ve Dinlerin Çeşitliliği Meselesi*, çev. Mehmet Demirkaya, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2003.

COŞKUN, İbrahim, "Muhyiddin İbn Arabî'nin Felsefesinde 'Allah' Mefhumu", *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, yıl 9, sa. 21, Ocak-Haziran 2008, "İbnü'l-Arabî" Özel Sayısı-I, ss. 117-143.

ÇAKMAKLIOĞLU, M. M. , "Abdullah Bosnevî'nin Fusûsu'l-Hikem Şerhinde Velayet Düşüncesi", *Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi II*, (2014), ss. 126-146.

ÇEÇEN, Mehmet Korkut, "Eski Kimyada Kibrit-i Ahmer Teriminin Klasik Türk Şiirine Yansımaları", *Turkish Studies-International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Vol. 7/3, Summer 2012, pp. 759-780.

DEMİRLİ, Ekrem, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan İbnü'l-Arabî ve Vahdet-i Vücûd Geleneği*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2009.

ERTUĞRUL, İsmail Fenni, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, haz. Mustafa Kara, İstanbul 2008.

İBN ARABÎ, Muhyiddin, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, trc. Ekrem Demirli, XII, İstanbul 2010.

Muhyiddin, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, trc. Ekrem Demirli, XIII, İstanbul 2010.

Muhyiddin-i, *Fusûs ül-Hikem*, trc. Nuri Gencosman, İstanbul 1992.

İZUTSU, Toshihiko, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*, trc. Ahmed Yüksel Özemre, İstanbul 2005.

KAM, Ferit, *Vahdet-i Vücûd*, sad. Ethem Cebecioğlu, Ankara 1994.

KARA, Mustafa, "Abdullah Bosnevî", *DİA*, 1988, I, 87.

Mustafa, "Osmanlı Dönemi Sûfîleri ve Tasavvufî Düşüncenin Renkleri", *İslamî Araştırmalar Dergisi*, c. 12, sa. 3-4, 1999, ss. 269-272.

KARADAŞ, Cağfer, *Muhyiddin İbn Arabî*, İstanbul 2008.

Cağfer, "Muhyiddin İbn Arabî'nin İtikadı", *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, yıl 9, sa. 21, Ocak-Haziran 2008, "İbnü'l-Arabî" Özel Sayısı-I, ss. 67-94.

KARTAL, Abdullah, "Bursa'da Bosnalı Bir Melamî Abdullah Bosnevî Hayatı Eserleri ve Bir Kasidesi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 6, sa. 6, Bursa 1994, ss. 297-311.

Abdullah, "Sadreddin Konevi'nin Osmanlı Düşüncesine Etkisi: Abdullah Bosnevî Örneği", *II. Uluslar arası Sadreddin Konevi Sempozyumu Bildirileri*, Konya 2014, ss. 138-142.

Abdullah, "Türkçe İlk Fusûsu'l-Hikem Şerhi: Tecelliyâtü Arâisi'n-Nusûs fî Manassâti Hikemi'l-Fusûs", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sa. 8, c. 8, 1999, ss. 305-315.

Abdullah, *Abdullah Bosnevî ve Merâtib-i Vücûd İle İlgili Bir Risalesi*, MÜSBE Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 1996.

ÖGKE, Ahmet, "İbnü'l-Arabî'nin Fusûsu'l-Hikem'inde Ayna Metaforu", *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, yıl 9, sa. 23, Ocak-Haziran 2009, "İbnü'l-Arabî" Özel Sayısı-II, ss. 75-89.

TAHİR, Bursa Mebusu Muhammed, "Şârihu Fusûs Abdullah Bosnevî", *Sırat-ı Müstakim Dergisi*, sa. 137, c. 6, 7 Nisan 1326, ss. 104-105.

Bursalı Mehmed, *Osmanlı Müellifleri I-II-III ve Ahmed Remzi Akyürek Miftahü'l-Kütüb ve Esami-i Müellifin Fihristi*, haz. Mustafa Tatçı-Kemal Kurnaz, Ankara 2000.

TATLI, Bekir, "Fusûsu'l-Hikem Şârihi Abdullah-ı Bosnevî'ye (ö.1054/1644) Ait Bir Risale: Er-Risale Fi Temessüli Cibril", *Tasavvuf: İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, yıl 6, sa. 15, 2006, ss. 301-310.

TÜRER, Osman, "Harîrîzade'nin Sülûkun Mertebelerine Dair Bir Risalesi: Feyzu'l-Muğnî Min Sırri Hadisi Men Talebenî", *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, yıl 9, sa. 23, Ocak-Haziran 2009, "İbnü'l-Arabî" Özel Sayısı-II, ss. 37-51.

ZİYAİ, Ali Ekber, "Abdullah Bosnevî Efendi (ö.1054/1644) ve 'Sırr-ı Yakin' Risalesi", *Misbah Dergisi*, yıl 3, sa. 9, Sonbahar 2014, ss. 81-96.

Kur'ân'da Mekke Müşriklerinin Ahiret İnançları ile Hayra Engel Olmaları Arasındaki İlişki

Muhammed Selman ÇALIŞKAN*

Öz

Odak alanını nüzûl dönemi Mekke vasatı ile sınırlandıran bu çalışma, Allah'a inanan ve birtakım ritüelleri yerine getiren Mekkelilerden bir kısmının ahiret inancına sahip olmamaları ile hayra engel olmaları arasındaki ilişkiyi Kur'ân'dan hareketle ele almaktadır. Mekke müşriklerinin ahirete inanmamaları sebebiyle iyi ve kötü amellerinin karşılığını bu dünyaya hasrettikleri; mal, evlat gibi imkânlara sahip olarak iyi bir yaşam sürmenin, amellerin Allah katında kabul gördüğünün; bu gibi imkânlardan yoksun olmanın ise Allah katındaki kötü durumun göstergesi olduğuna dair bir inanç besledikleri araştırmada ulaşılan sonuçlardır. Mekke müşriklerinin sosyo-ekonomik durumu kötü olan kişilere olumsuz davranmalarının sebebinde, onların bu kötü durumlarının Allah'ın iradesi gereği olduğu ve birtakım yardımlarla onların durumlarını iyileştirmenin Allah'ın iradesine karşı gelmek olacağına dair sahip oldukları bir inancın varlığı da çalışmada ulaşılan bir başka sonuçtur. Kendileri yardımda bulunmadıkları gibi, yardıma teşvik etmemeleri ve hayra engel olmaları bu inanç ile anlam bulmaktadır. Ahiret inancına sahip olmamanın hayra engel olmayı intaç etmesinin arka planındaki bu tasavvuru deşifre eden Kur'ân; varlık içinde yaşamanın, Allah tarafından razı olunmanın bir göstergesi olduğu inancını, geçmişte helak edilen pek çok kavmin kendilerinden daha varlıklı olduğu olgusuyla reddetmiş, sahip olunan imkânların imtihan vesilesi olduğunu vurgulayarak sosyo-ekonomik durumu kötü olanların iyileştirilmesi gerektiğine dair buyruklarını defalarca yinelemiştir.

Anahtar kelimeler: Mekke müşrikleri, ahiret, sevap-ceza, sosyo-ekonomik hayat, hayrı engellemek.

THE RELATIONSHIP BETWEEN HEREAFTER BELIEFS OF THE MECCAN MUSHREKS AND THEIR HINDERING OF THE GOOD IN THE QURAN

Abstract

This study deals with the relationship between some meccans who believe in Allah, fulfilling some religious ritual but having no faith in afterlife and their hindering of the good according to Qur'anic perspective by solely focusing on Mecca during the revelation period. Some results of the study are that Meccan mushreks/polytheists due to hereafter disbelief were just expecting reward of their good and bad deeds only in this world. That they believed if one lives a comfortable life with having some money and children this means your deeds has been approved by Allah and if one is in a totally opposite condition in his/her life their interpritation was that you are in unfavourbale position before Allah. One of the other results reached in this study is that the reason why polytheists of Mecca displayed wrong attitude towards the poor people was because they believed in that their bad

* Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı, e-posta: mscaliskan@msn.com

situation was under God's will. Therefore should someone wanted to help those poor people this would be something against the the God's will. Consequently their inaction in helping the poors and promoting the others around for the same purpose as well as their hindering relief efforts is then meaningful in terms of their above stated belief. The Qur'an notice us about the real reason why those people tried to hinder the good was because their hereafter unbelief. Qur'an also reject their belief that living with a wealthy life represents God mercy on them narrating that many destroyed tribes was wealthier then those people in Mecca. The Qur'an emphasize that whatever you have is your exam in your life. Thus, the Qur'an repeat the command to improve the socio-economic condition of the poor over and over again.

Keywords: Meccan mushreks, hereafter, reward-punishment, socio-economic life, hindering of the good.

Makalenin Dergiye Ulaştığı Tarih: 03.03.2016; Hakem ve Yayın Kurulu Değerlendirmesinden Geçen Makalenin Yayıma Kabul Edildiği Tarih: 27.05.2016

Giriş

Tarihteki toplumlara bakıldığında, bazı inançların birtakım uygulamaların mesnedi kılındığı görülmektedir. Hâbil'in Kâbil'i öldürmeye yeltenmemesinin sebebi olarak Allah'tan korkmasını dile getirmesi[1]; Kavmi, Hz. Nuh'u yalanlarken Allah'ın elçi olarak melekleri göndereceğini iddia etmeleri[2]; Hz. İbrahim'in, tanrılara yardım maksadıyla ateşe atılması[3]; sihirbazların Firavun'a karşı gelirken Allah'a kavuşacaklarını dile getirmeleri, bunun Kur'ân'da zikredilen bazı örnekleridir.[4]

Yedinci asır Mekke coğrafyası özelinde, inançlar ile uygulamalar arasındaki ilişkinin boyutu sorgulanacak olsa, yoğun ve derin bir ilişki biçiminden söz edilebilir. Pek çok yönüyle sosyal hayata bakan hac, kurban gibi ritüeller bunun en müşahhas örneklerindendir.

Mekke müşriklerinin sosyo-ekonomik hayatta tezahürleri görünen ahirete müteallık bir takım inançlara da sahip olduğu bilinmektedir. Yaşamı sadece bu dünyaya hasrederek ahireti inkâr etmeleri, yaptıkları ibadetlerin karşılığını bu dünyada alacaklarına, mal ve evladın iyi hal göstergesi, kötü hal göstergesinin ise bunlardan mahrumiyet olduğuna dair besledikleri inanç; kendilerine verilen bu nimetlerle övünerek şımarmaları, Allah'ın bunları diğerlerinden esirgediğini düşünerek onlarla paylaşmamaları, hatta Allah'ın iradesine aykırı davranmak olacağından paylaşma istek ve eğiliminde bulunanları zaman zaman bundan engellemeleri şeklinde tezahür etmekteydi.

Kur'ân, Mekke müşriklerinin bu inançlarını deşifre etmekle, şüphesiz, nüzûl dönemindeki bir telâkkiyi tasvîr ederek salt tarihi bir bilgi vermeyi hedeflememektedir. Dolayısıyla, Mekke müşriklerinin sosyo-ekonomik alan-

1 Mâide (5), 28.
2 Mü'min'un (23), 24.
3 Enbiyâ (21), 68.
4 Şuarâ (26), 50-51; Tâhâ (20), 72-73.

daki bazı davranış biçimlerine kaynaklık eden ahiret inançlarının irdelenerek, bu inançlar ile uygulamalar arasındaki ilişkinin tespit edilmesi, böylece Kur'ân'ın bu temayı hangi amaç ile zikrettiğinin anlaşılmasına yönelik bir çalışmanın yapılmasının lüzumu izahtan varestedir.

Çalışmamız, Kur'ân eksenli bir çalışma olması sebebiyle, Mekke müşriklerini odak almaktadır. Mekke o dönemde, bugünkü Arabistan coğrafyasının tabir caizse başkenti idi. Kur'ân da, Peygamberlerin başkentlere (ümmü'l-kurâ) gönderildiğini bildirmekte, Mekke'yi de bu şekilde tesmiye etmektedir.[5] Kur'ân'ın dolayısıyla çalışmamızın, tüm Mekke müşriklerinin inanç ve uygulamalarını yansıtıp yansıtmadığına dair bir sorunun cevabı ise, olumsuzdur. Zira Kur'ân, indiği ortamı tüm yönleriyle yansıtma konum ve iddiasında olmayıp, iletmek istediği mesajı, yanlış inanç ve uygulamalara sahip olanlar üzerinden vermektedir. Kur'ân, nüzûl ortamına ve bu ortamın arka planına kaynaklık edebilirse de, Kur'ân'dan hareketle dile getirilen genel ifade ve yargılar, vâkıa ile her zaman örtüşmeyebilir.[6] Bu bakımdan çalışmada zikrettiğimiz "Mekke müşrikleri" tabiriyle, yanlış inanç ve uygulamalara sahip olup Kur'ân'ın zikre değer gördüğü Mekke müşriklerini kastettiğimizi belirtmeliyiz. Nitekim çalışmamıza konu olan ayetlerin içeriğini, sayıları fazla olmamakla birlikte etkin bir elit grubun inanç ve uygulamalarının belirlediğini, esbâb-ı nüzûl rivayetleri göstermektedir.[7]

Sosyo-ekonomik hayatta muhtaç ve zenginler arasındaki uçurumun yükselen bir ivme kaydederek bu kimselerin zulme maruz bırakılmalarını intaç eden ahiret inançsızlığına, Mekke vasatındaki kesafetinden ötürü, özellikle Mekkî ayetlerde vurgu yapılmaktadır. Bu açıdan çalışmada, Mekke nüzûl ortamının inanç ve uygulama dünyasını daha iyi yansıtan Mekkî ayetleri esas aldığımızı ifade etmeliyiz.

Çalışmanın esas kısmı sayılabilecek üçüncü başlık, Mekke müşriklerinin hayra engel olmaları konusunu irdelemektedir. Bu başlığın alt yapısını hazırlayan diğer iki başlıktan ilkinde, Mekke müşriklerinin ahiret tasavvurları incelenmiş, diğerinde ise ibadetlerinin karşılığını nerede ve nasıl göreceklerine dair sahip oldukları sevap-cezâ telakkileri ele alınmıştır.

5 Enâm (6), 92; Şûrâ (42), 7. Ayrıca bkz. Kasas (28), 59.

6 Kur'ân'ın nüzul dönemi inancına kaynaklık etmesine dair bir usûl çalışması için bkz. Adnan Demircan, "Kur'ân'ın, Nüzûl Dönemi Putperest Arapları İçin Kaynaklığı Üzerine", İstem, Yıl: 2, Sayı: 4, 2004, s. 53-61.

7 Örneğin bkz. Kâf (40), 25: Velîd b. Muğîre (Mukatil b. Süleyman (v. 150), *Tefsîr*, Beyrut, Müessesetü't-Târîhi'l-Arabî, 2002, IV, 113); Kalem (68), 12: Velîd b. Muğîre, Ebû Cehil, Esved b. Abdiyeğûs, Ahnes b. Şerîk (Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî (v. 538), *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmidi't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fi Vücûhi't-Te'vîl*, Riyad, Mektebetü'l-Ubeykân, 1998, VI, 182; Muhammed b. Ömer er-Râzî (v. 606), *Mefâtîhu'l-Ğayb*, Beyrut, Dâru'l-Fikr, 1981, XXX, 84); Mâûn (107), 7: Ebû Süfyân, Velîd b. Muğîre, As b. Vâil (Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, XXX, 243); Fecr (89), 15-16: Utbe b. Rebîa, Ebû Huzeyfe b. Muğîre, Übeyy b. Halef veya Ümeyye b. Halef (Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXXI, 171); Müddessir (74), 11-25: (Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîr*, IV, 491). Buna mukabil, ahirete dair şüphe ve itiraza, nüzûl ortamı Mekke toplumundaki herkesin sahip olduğuna dair bir değerlendirme için bkz. İzzet Derveze, *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı I*, çev.: Mehmet Yolcu, İstanbul, Ekin Yayınları, 1998, s. 383.

A. Mekke Müşriklerinde Âhiret İnancı

Mekkelilerin, Hz. İbrahim ile İsmail'den tevarüs eden ve ahiret inancını bünyesinde barındıran bir dini geleneğin havzasında bulunmaları, ahiret inancından bihaber olmalarını imkânsız kılmaktadır.[8] Ayrıca Mekkeliler, ehl-i kitapla iç içe yaşamakta, onlara din hususunda bazı konuları danışmaktaydılar.[9] Hz. Musa'ya verileni inkâr ettikleri halde Hz. Peygamber'e de Hz. Musa'ya verilenin verilmesini isteyen Mekkeli müşrikler[10], ahirete inanan Yahudilerle yakın ilişki içerisindeydiler.[11] Hatta bu Yahudiler, müşrikleri iman edenlerden daha doğru yolda gördüklerini itiraf dahi ediyor[12], onları dost/yönetici ediniyorlardı.[13] Dolayısıyla yukarıdaki inanç mensupları ile yakın ilişkiler içerisinde olan Mekke müşrikleri, ahiret bilgisine sahip ancak inancından yoksundular.

Öte yandan ahirete inanmamanın kadîm bir inanç olduğunu, Hz. Nuh'un kavminden sonraki kavim içerisinde, tıpkı Mekkeliler gibi "Hayat, şu dünya hayatımızdan ibarettir. (Kimimiz) ölürüz, (kimimiz) yaşarız; bir daha diriltilecek de değiliz." diyerek ahireti inkâr edenlerin bulunması ortaya koymaktadır.[14] Yine Arab-ı Bâide'den olan Hz. Hûd'un kavmi Âd ve Hz. Sâlih'in kavmi Semûd[15] da ahireti reddetmekteydi.[16] Kendilerine bir süredir peygamber gelmeyen Mekkeliler[17], kadîm ataları Hz. İbrahim ve İsmail'in bildirdiği ahiret inancını kaybetmişler, yakın geçmişteki atalarına ittiba ile de bu inançsızlıklarını sürdürmüşlerdir.[18]

8 İbrahim (14), 41; Şuarâ (26), 81-82, 87-89; Cevad Ali (v. 1987), el-Mufassal fî Târîhi'l-Arab Kable'l-İslâm, y.y., Câmiatü Bağdât, 1993, VI, 36.

9 Hz. Peygamber'e yöneltebilecekleri sorulara dair Yahudilere danıştıklarında Ruh'u sormalarını tavsiye etmişlerdir. Muhammed b. Cerîr et-Taberî (v. 310), Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân, y.y., Dâru Hecr, t.y., XV, 68. Ayrıca Mekkelilerin Aşûre orucunu Hıristiyanlardan öğrendiklerine dair bkz. a.e., III, 154, 156; Mukâtil, Tefsîr, I, 160. Hz. Peygamber'in vahdâniyyete dair tebliğini duyduklarında "Tanrıları, tek tanrı mı yaptı? Doğrusu bu tuhaf bir şeydir! (dediler) Onlardan ileri gelenler: 'Yürüyün, tanrılarınıza bağlılıkta direnin, sizden istenen şüphesiz budur. Son dinde de bunu işitmedik. Bu, ancak bir uydurmadır' (dediler)." (Sâd (38), 5-7) tepkilerinden anlaşıldığı kadarıyla son din hakkında malumat sahibi idiler. Hz. İsa'nın tebliğinde ahiret öğretisinin yer aldığına dair bkz. Meryem (19), 33. Hz. İsa'nın çağdaşı Hz. Yahyâ'ya ait benzer bir ifade için bkz. Meryem (19), 15.

10 Kasas (28), 48.

11 Yahudilerin ahiret inancına sahip olduklarını gösteren ayetler için bkz. Bakara (2), 47-48, 80, 94, 102, 111, 122-123; Âl-i İmrân (3), 24, 77; Nisâ (4), 162; Tâhâ (20), 72; Enbiyâ (21), 48-49; Şuarâ (26), 50-51; Secde (32), 23; Mü'min (40), 39. Ayrıca bkz. Emrullah Yüksel, "Mutlak Adâletin Tecelli Edeceği İnancı (Âhiret)", İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı: 3, yıl: 2001, s. 21-23.

12 Nisâ (4), 51.

13 Mâide (5), 80-81. Müşriklerin Yahudilere bazı şeylerini emanet ettiklerine dair bkz. Âl-i İmrân (3), 75.

14 Mü'minûn (23), 33-38.

15 Hakkı Dursun Yıldız, "Arap" md., Diyanet İslam Ansiklopedisi, İstanbul, 1991, III, 273.

16 Hâkka (69), 4.

17 Mâide (5), 19; Enâm (6), 156-157; Tâhâ (20), 133-134; Kasas (28), 46-49; Secde (32), 3, 10; Sebe (34), 44-45; Fâtır (35), 42-43; Yâsîn (36), 6; Sâffât (37), 167-169.

18 Bakara (2), 170; Mâide (5), 104; A'râf (7), 28.

Bununla birlikte, Mekke müşriklerinde ahiret inancının olduğunu ihsas eden ayetler de yok değildir.[19] Ancak onların ahiret inancına sahip olmadığını vurgulayan ayetler, ahireti muhtemel bir durum olarak gördüklerini zikreden ayetlerden oldukça fazladır. Bu durum bizi, nüzul ortamında ahiret inancına sahip olmayan bir kitlenin var olduğu düşüncesine zorunlu olarak götürmektedir.

Kur'ân'ın nüzul sırasını göz önünde bulundurduğumuzda ilk surelerde müşriklerin, Kur'ân mesajını öncekilerden tevarüs eden bir söylenti (esâtîru'l-evvelîn) olarak nitelendirdikleri görülmektedir.[20] İniş bakımından ilk sıralarda yer alan Kalem suresinde "Kendisine ayetlerimiz okunduğunda, öncekilerin masalları dedi"[21] şeklindeki ifade ile müşriklerin genelde Kur'ân'ı özelde ise Kur'ân'ın ilk mesajlarından olan ahiret inancını "öncekilerin masalları" diyerek reddettikleri görülmektedir. Bu ifade ile onların, ahiret inancını konu eden ayetleri kastettiklerinin en açık ifadelerini "İnkârcılar dediler ki: Sahi, biz ve atalarımız, toprak olduktan sonra, gerçekten (diriltilip) çıkarılacak mıyız? Andolsun ki, bu tehdit bize yapıldığı gibi, daha önce atalarımıza da yapılmıştır. Bu, öncekilerin masallarından başka bir şey değildir."[22] "Dediler ki: Sahi biz, ölüp de bir toprak ve kemik yığını haline gelmişken, mutlaka yeniden diriltileceğiz öyle mi? Hakikaten, gerek bize, gerekse daha önce atalarımıza böyle bir vaadde bulunuldu; (fakat) bu geçmiştekilerin masallarından başka bir şey değildir!"[23] ayetlerinde bulmaktayız.[24] Bu tutum ve tavırlarını, Müslümanların hicret öncesine kadar sürdürdüklerini Mekkî surelerin sonuncularından kabul edilen Mutaffifîn sûresindeki benzer bir ifadeden anlamaktayız.[25]

Müşriklerin ahireti inkâr noktasındaki bir diğer refleksleri ise, insan yaşamının sadece bu dünyadan ibaret olduğunu iddia etmeleridir. Onlara göre insanlar ölür, yerlerine başka insanlar doğar, ancak bunların tamamı, içinde bulundukları bu yaşamda gerçekleşmektedir. Ölümleri de zamanın akışına bağlıdır. Bu inançlarını "Dediler ki: Hayat ancak bu dünyada yaşadığımızdır. Ölürüz ve yaşarız. Bizi ancak zaman helâk eder."[26] şeklinde dile getirmektedirler.

İtirâzın dozunu gittikçe artırmakta ve ahiretin olmayacağına dair sözlerini güçlendirmek için Allah'ın adını da ağızlarına alarak "Allah ölen bir kimse-

19 Örneğin Nahl (16), 62; Kehf (18), 36; Fussilet (41), 50. Bkz. Hüseyin b. Mesud el-Beğavî (v. 516), *Tefsîru'l-Beğavî - Meâlimu't-Tenzîl*, Riyad, Dâru Tîbe, 1409 (h), V, 26.

20 Mü'minûn (23), 81-89; Furkân (25), 3-5; Neml (27), 66-68; Ahkâf (46), 17; Kalem (68), 14-15; Mutaffifîn (83), 10-13. Esâtîru'l-evvelîn terkibinin bu anlama geldiğine dair bkz. Taberî, Câmiu'l-Beyân, XVIII, 112.

21 Kalem (68), 15.

22 Neml (27), 67-68.

23 Mü'minûn (23), 82-83.

24 Esâtîru'l-evvelîn kullanımının zikredildiği diğer ayetlerin de Mekkî olduğu görülmektedir. Bu ayetler için bkz. En'âm (6), 25; Enfâl (8), 31; Nahl (16), 24; Furkan (25), 5; Ahkâf (46), 17; Mutaffifîn (83), 13.

25 Mutaffifîn (83), 13: "Ona âyetlerimiz okununca 'eskilerin masalları' derdi."

26 Câsiye (45), 24. Benzer bir ifade için bkz. En'âm (6), 29.

yi diriltmez" şeklinde tüm içtenlikleriyle yemin etmekteydiler.[27] Allah'ın, bu kimseleri dirilttiğinde ortaya koydukları nedâmete karşılık, dünyada ettikleri yeminlerini hatırlatacağını "Kendilerine azabın geleceği, bu yüzden zalimlerin: 'Ey Rabbimiz! Yakın bir müddete kadar bize süre ver de senin davetine uyalım ve peygamberlere tâbi olalım' diyecekleri gün hakkında insanları uyar. (Onlara denilir ki:) 'Daha önce, sizin için bir zevâl olmadığına, yemin etmemiş miydiniz?'"[28] ifadelerinden öğrenmekteyiz.

Müşriklerin ahireti inkar etmedeki bir başka uslûbunu, kendilerince aklî bir istidlâl ile dile getirdikleri "toprak olunca mı diriltileceğiz" şeklindeki ifadelerinde görmekteyiz.[29] Bu ve benzeri ifadelerin zikredildiği surelerin de Mekkî sureler olduğu görülmekte[30] ve bu itirazların ilkini nüzûl itibarıyla otuz dördüncü sure olan Kâf suresinde bulmaktayız.[31] Bir örnek olması açısından buraya Sâffât sûresinde zikredilen ifadelerini alabiliriz: "Gerçekten biz öldüğümüz, toprak ve kemik olduğumuz zaman mı, diriltileceğiz? İlk atalarımızda mı (diriltilecek)?"[32] Müşriklerin alayvârî bir edâ ile yaptıkları bu itirazı, Hz. Peygamber'in şahsına da yönlendirerek "Kâfir olanlar (kendi aralarında) şöyle dediler: Çürüyüp paramparça olduğunuz vakit yeniden dirileceğinizi söyleyerek haber veren kişiyi gösterelim mi? Acaba o, yalan yere Allah'a iftira mı etmiştir? Yoksa onda delilik mi var?"[33] demişlerdir.[34]

Müşriklerin bu dirilişi uzak görmelerinin temel sebebinin esasında Allah'ın çürüyen kemikleri tekrar yaratmaya güç yetirmesiyle alakalı olmaktan çok, müşriklerin tekrar diriltilip hesaba çekilmelerini, kurdukları inanç sistemi ve sosyal hayat açısından uzak görmelerinden kaynaklandığını söyleyebiliriz. Nitekim Mü'minûn sûresinde yukarıda zikri geçen ayetlere benzer bir ifadenin yer aldığı seksen ikinci ayetin siyakına bakıldığında, onların Allah'ın, yerin ve yerdeki her şeyin maliki, yedi gök ve büyük arşın Rabbi, her şeyin yönetiminin elinde olduğu, koruyup-gözeten fakat kendisi bu gibi bir ihtiyaçtan münezzeh bir yaratıcı olduğunu itiraf etmektedirler.[35] Bu ve benzer[36] inançları dikkate alındığında, onların çürüyen kemiklerin tekrar yaratılma-

27 Bkz. Nahl (16), 38; Kehf (18), 48; Teğâbun (64), 7.
28 İbrahim (14), 44.
29 Ra'd (13), 5; İsrâ (17), 48-51, 98-100; Meryem (19), 66-72; Mü'minûn (23), 81-89; Neml (27), 66-68; Yâsîn (36), 77-79; Sâffât (37), 52-59; Ahkâf (46), 17; Vâkıa (56), 47-50; Nâziât (79), 10-12.
30 Bu sureler arasında Ra'd suresinin indiği yer hakkında ihtilaf bulunmaktadır. Âlûsî, Rûhu'l-Meânî, XIII, 84.
31 Kâf (50), 3: "Biz öldüğümüz ve toprak olduğumuz zaman mı (dirileceğiz)? Bu, (akla) uzak bir dönüştür."
32 Sâffât (37), 16-17.
33 Sebe' (34), 7-8.
34 Diğer benzer ayetler için bkz. Ra'd (13), 5; İsrâ (17), 49, 98; Meryem (19), 66; Neml (27), 67; Yâsîn (36), 78; Vâkıa (56), 47; Nâziât (79), 10-11. Müşriklerin ahireti yalanladıklarından bahseden ayetler için ise bkz. En'âm (6), 29-31; Kehf (18), 105-106; Mü'minûn (23), 33; Furkân (25), 11; Rûm (30), 8-9; Sâffât (37), 15-21; Tûr (52), 13-15; Rahmân (55), 43; İnfitâr (82), 9; Mutaffifîn (83), 10-13.
35 Mü'minûn (23), 82-89.
36 En'âm (6), 63-64; Yunus (10), 31; Ra'd (13), 16.

yacağına yönelik inkârlarını, yeniden yaratılışa güç yetirme-yetirememe bağlamından daha çok yukarıda zikri geçen bağlamda değerlendirmenin daha doğru olacağı söylenebilir.

Müşriklerin bu bağlamdaki inançlarının açık ifadesini, Ahiret hayatında biri Cennet diğeri Cehennem'de olan iki dostun konuşmalarında da bulmaktayız: "Benim, bir arkadaşım vardı. Derdi ki: Sen de (dirilmeye) inananlardan mısın? Biz ölüp kemik, sonra da toprak haline geldiğimiz zaman (diriltilip) cezalanacak mıyız?"[37]

Yukarıda ele alınan ayetler, sayısı ne olursa olsun, Mekke'de ahirete inanmayan müşrik bir topluluğun bulunduğunu açıkça göstermektedir. Bu bağlamda Mekkî bir sure olan Rûm suresinde zikredilen "İnsanların birçoğu, Rablerine kavuşmayı gerçekten inkâr etmektedirler"[38] ayetinin Mekke müşrikleri ile dehrîler gibi ahireti inkâr eden diğer Arap müşriklerine yorulmasına bakılırsa bu topluluğun sayısının hatırı sayılır bir seviyede olduğu dahi söylenebilir.[39] Hatta Mekke müşrikleri özelinde, şirk ile ahirete inanmama o kadar özdeşleşmiştir ki Kur'ân Mekke müşriklerini ahirete inanmayanlar[40], ahireti ummayanlar[41] şeklinde tesmiye etmiştir.[42]

Kur'ân mesajına ilk reaksiyon gösterenlerin, Mekke'nin ileri gelenleri olduğu bilinmektedir. Bunun muhtelif sebepleri olmakla birlikte temel sebebinin o günkü toplumda elde ettikleri sosyal ve idari konumlarını kaybetme endişesi olduğu söylenebilir. Nitekim onlar bunu, "Seninle birlikte bu hidayete uyacak olsak yerimizden yurdumuzdan sürülürüz" şeklinde dile getirmekteydiler.[43] Kur'ân mesajının kabul edilmesine ilk direnenlerin tabir caizse o günün elitlerinin olmasını, Kur'ân'ın tevhîd, ahiret, nübüvvet gibi temel esaslarını teo-politik bir düzlemde değerlendirerek Müslümanların sayılarının artmasının toplumda zemin kaybedecekleri şeklinde sonuçlanacağı öngörülerine dayanmaktadır. Tüm bunlardan hareketle Mekke müşriklerinin ahiret inancına gösterdikleri tepkilerin, dini his ve şuurun ötesinde, nüfüz ve sosyal konumlarının ellerinden gitmesi endişesiyle olduğu söylenebilir.

37 Sâffât (37), 51-53. Benzer bir bağlam için bkz. Sâffât (37), 16-21.

38 Rûm (30), 8.

39 Bkz. Mukatil b. Süleyman, Tefsir, III, 408; Muhammed Tâhir b. Âşûr (v. 1973), et-Tahrir ve't-Tenvîr, Tunus, Dâru't-Tûnusiyye, 1984, XXI, 55. Ayrıca bkz. Cevad Ali, Mufassal, VI, 123.

40 Enâm (6), 150; Nahl (16), 22, 60; İsrâ (17), 10, 45-46; Mü'minûn (23), 74; Zümer (39), 45; Şûrâ (42), 17-18; Necm (53), 27-30.

41 Yunus (10), 7, 11, 15; Furkân (25), 21; Câsiye (45), 14. Ayrıca bkz. Furkân (25), 40; Nebe (78), 27.

42 Mekke müşriklerinin putlar için "bunlar Allah katındaki şefaatçilerimiz" [Yûnus (10), 18] demeleri, onların dünyadaki işlerinin iyi gitmesi için Allah'ın kızları olduklarını iddia ettikleri melekleri Allah ile aralarında aracı etmeleri şeklinde anlaşılmalıdır. Cevad Ali, Mufassal, VI, 61; Mevlüt Güngör, "Kur'an Bağlamında İslam Öncesi Mekke Toplumundaki Tanrı ve Ahiret İnancı", Dini Araştırmalar Dergisi, cilt: 8, sayı: 23, s. 21.

43 Kasas (28), 57.

Kur'ân'ın müşrik profili incelendiğinde, bu profilin olmazsa olmazı Allah'a bazı ortaklar edinmektir.[44] Her ne kadar ahirete iman, Allah'a imanın tamamlayıcı bir unsuru olarak görülüp pek çok yerde beraber zikredilse de[45] Kur'ân'ın verdiği bilgiler ışığında Mekke coğrafyası özelinde ahireti inkârın genel geçer bir inanç olduğunu söylemek pek mümkün görünmemektedir.[46] Gerek tarihi kaynakların bizlere aktardığı bilgilerden[47] gerekse bazı Kur'ân ayetlerinden sarih bir şekilde değilse de dolaylı bir şekilde anlaşıldığı kadarıyla tüm Mekkelilerin ahiret inancına sahip olma açısından mütecânis/homojen bir toplum olduğunu söylemek oldukça zordur.[48]

Kur'ân'da, Mekke müşriklerinin ahirete inandığına dair doğrudan bir ayet bulunmaması, ayrıca Mekke müşrikliğinin karakteristik bir özelliği olarak ahiret inancının olmadığının vurgulanmasının yanı sıra onların bu inancı kabullenmeye dair git-geller yaşadığı da ifade edilmektedir.[49] Bu kabilden ayetlerin başında بَلِ ادَّارَكَ عِلْمُهُمْ فِي الْاٰخِرَةِ بَلْ هُمْ فِي شَكٍّ مِنْهَا بَلْ هُمْ مِنْهَا عَمُونَ "Ahiret (gününün gerçekleşeceği) hakkında bilgi (peygamberler aracılığı ile) onlara peş peşe gelmiştir. Fakat onlar bu konuda şüphe içindedirler. Daha doğru-

44 Şirk, Allah'a bazı varlıkların ortak edilmesinin Kur'ân'daki adıdır. En'âm (6), 94, 100, 136-137; Arâf (7), 195; Yunus (10), 28, 34-35, 66; Kehf (18), 52. Bunlar Allah'a ortak edilir ki, müşrik tasavvuruna göre panteonun en tepesinde Allah Teâlâ bulunmaktadır. Bkz. Resul Öztürk, "İslam Öncesi Arap Toplumunun Tanrı Tasavvuru ve Bu Tasavvurun İslam'ın Tanrı Tasavvuruna Etkisi Sorunu", Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi, VII (2007), sayı: 1, s. 151-152.

45 Örneğin bkz. Bakara (2), 126, 177, 228, 232; Âl-i İmrân (3), 114; Nisa (4), 38-39, 59, 162.

46 Ali b. Hüseyin el-Mesûdî (v. 346), *Mürûcu'z-Zeheb ve Meâdini'l-Cevher*, Beyrut, Mektebetü'l-Asriyye, 2005, II, 98; Arap coğrafyasında ise, tüm Arapların inanç hususunda birleştiği konuların dahi oldukça sınırlı olduğu söylenebilir. Cevad Ali, *Mufassal*, VI, 34.

47 Muallaka şairlerinden Züheyr b. Ebî Sülmâ'nın "hesap günü" ve Antere b. Şeddâd'ın "Cennet", "Cehennem"den bahsetmesi ahirete dair bilgi ve inanca sahip olanların varlığını göstermektedir. Bkz. Hüseyin b. Ahmed ez-Zevzenî, Şerhu'l-Muallakâti's-Seb', y.y., Dâru'l-âlemiyye, t.y., s. 77; Galip Türcan, Kur'an'da Ahiret İnancı, Ankara, Aziz Andaç Yayınları, 2006, s. 21. Ahiretle ilgili kelimeleri zikreden diğer bazı şiir-şair ve hatipler için bkz. Cevad Ali, Mufassal, VI, 132-133; Ömer Faruk Yavuz, Kur'ân ve Kıyâmet, İstanbul, Marifet Yayınları, 1997, s. 20-21. Buna mukâbil ahireti reddettiklerine dair bkz. Cevad Ali, Mufassal, VI, 126-127; Harun Öğmüş, Câhiliyye Şiirine Göre Arap Yaşantısı ve Kur'ân'ın Getirdiği Değişim, Konya, Aybil Yayınları, 2012, s. 193-195.

48 Şu ayetlerde onların ahiret bilgisine sahip oldukları fakat buna dair şüphe taşıdıkları ifade edilmektedir: Nahl (16), 62; Kehf (18), 36; Neml (27), 66-68; Fussilet (41), 50, 54; Duhan (44), 49-50; Câsiye (45), 32; Kâf (50) 15; Zâriyât (51), 8-13; Nebe (78), 1-3. Cahiliyye toplumunda öldükten sonra dirilmeye inanan kişilerin olduğu ve dirildikten sonra binmek üzere, kabrin yanına bir deve konulup susuz bırakılarak ölmesinin sağlandığı "beliyye" uygulaması için bkz. Cevad Ali, Mufassal, VI, 129, 133-135; Mahmûd Şükrî Âlûsî (v. 1342/1924), Bülûğu'l-Ereb fî Marifeti Ahvâli'l-Arab, tsh. Muhammed Behçet el-Eserî, 2. Baskı, y.y., t.y., II, 307-309. Onca Kur'ân ayeti karşısında ahiretten bahseden şiirlerin bulunmasının, bunların sıhhati hakkında birtakım şüpheler uyandırdığı, beliyye uygulamasının lokal bir mahiyet arz edebileceği, şiirlere konu olan ahiret inancı ve beliyye uygulamasının yaygınlığı durumunda ise bunun, Kur'ân'ın çerçevesini çizdiği ve sorumluluk şuurunu aşılayan bir ahiret inancından farklı olması gerektiğine dair bir değerlendirme için bkz. Harun Öğmüş, Câhiliyye Şiirine Göre Arap Yaşantısı ve Kur'ân'ın Getirdiği Değişim, s. 196-198.

49 Bu kafa karışıklığına sebep olan unsurun Yahudilikte ahiret ve ahvaline dair açık beyanat ve net görüşlerin olmaması, Mekke müşriklerinin de onlardan bu hususta etkilendikleri olduğuna dair bir bilgi için bkz. İzzet Derveze, *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı I*, s. 383.

su onlar ahiretten yana kördürler."[50] ayeti gelmektedir.[51] Görüldüğü üzere, Mekke müşrikleri ahirete dair malumat sahibi olmakla birlikte, ahiretin gerçekleşeceğine dair şek içerisindedirler. Hatta böyle bir bilgiye dair akıl tutulması/körlüğü yaşamaktadırlar. Bu ayetlerin devamında ise onlar, kendilerine vadedilen bu şeylerin süregelen bir masaldan öteye geçemediğini iddia etmektedirler.

Müşriklerin yaşadığı tereddütün ifade edildiği diğer bir ayet ise şudur: اَلآ اِنَّهُمْ فِي مِرْيَةٍ مِنْ لِقَاءِ رَبِّهِمْ "Dikkat edin; onlar, Rablerine kavuşma konusunda şüphe içindedirler."[52] Ayette geçen mirye kelimesi tereddüt manasına gelip şek kelimesinden daha özel bir anlamdadır.[53] Onların ahirete dair içinde bulundukları durumu ifade eden ve mirye ile aynı kökten müştak iftiâl formundaki imterâ kelimesi de اِنَّ هَذٰا مَا كُنْتُمْ بِهِ تَمْتَرُونَ "İşte bu (Cehennem), tereddüt göstererek hakkında tartışmaya girdiğiniz şeydir."[54] ayetinde zikredilmektedir. Yine onların karmaşık bir şüphe/lebs içerisinde oldukları aktarılmaktadır.[55] Mekkî surelerden olan Zâriyât suresinin baş tarafında Mekke müşriklerinin ahirete inanmayışları konu edilirken, onların çeşitli sözleri zikredilmektedir. Ayetin siyâk-sibâkına ve müfessirlerin yorumlarına baktığımızda bu farklı sözlerin ahirete inanç hususunda zihnî tereddütlerinin bir ifadesi olduğu söylenebilir. Râzî, onların haşre inanmamakla birlikte atalarının izlerinden gitmelerini bu duruma örnek vermektedir.[56] Bu bağlamda zikredebileceğimiz ayetlerin sonuncusu Nebe suresinin başında yer almaktadır. Müşriklerin nebe-i azîm (ba's) hakkında çeşitli görüşlere sahip olduklarını belirten üçüncü ayetin tefsirinde Beğavî'nin, ba'si tasdik eden veya yalanlayan Mekkelilerin bulunduğunu ifade ettiği görülmektedir.[57]

Mekke müşriklerinin teslîmî bir uslûbla, "velev ki ahiret olsa bile biz orada da buradaki gibi hayır ve güzellikle karşılanacağız" şeklindeki ifadeleri de ahiretin gerçekleşeceğine dair ufak bir ihtimal taşıdıklarını gösteren ifadeler olarak okunabilir.[58]

B. Mekke Müşriklerinde Sevap-Cezâ İnancı

Şirk, Allah inancını bünyesinde barındıran bir inançtır. Nitekim Kur'an, Allah'a bazı ortaklar edinmeleri sebebiyle Mekkelileri "müşrik" olarak vasıflandırırken; onların, gökleri ve yeri yaratan, koruyup kollayan bir Allah inan-

50 Neml (27), 66.
51 Neml ayeti, Mekke müşriklerinin ahirete dair bilgi sahibi olmadıklarını beyan ettikleri, Câsiye (45), 32 ("Size: 'Allah'ın vâdi gerçektir, kıyamet (dirilme) saati mutlaka gelecektir' denildiğinde siz: 'Kıyamet neymiş bilmeyiz, biz olsa olsa bir zan ve tahminde bulunabiliriz, ama biz kesin bir tarzda ona inanmayız.' demiştiniz.") ayetine verilmiş bir cevap gibidir.
52 Fussilet (41), 54.
53 Bkz. Isfahânî, Müfredât, II, 603.
54 Duhân (44), 50.
55 Kâf (50), 15.
56 Râzî, Mefâtîhu'l-Ğayb, XXVIII, 197-198.
57 Beğavî, Meâlimu't-Tenzîl, VIII, 311.
58 Bkz. Beğavî, Meâlimu't-Tenzîl, V, 26. Ayetler için bkz. Nahl (16), 62; Kehf (18), 36; Fussilet (41), 50.

cına sahip olduklarını da aktarmaktadır.[59] Mekke müşriklerinin Allah'ı, gökleri ve yeri yaratan ilah olarak görmekle birlikte onun himâye edici vasfına dair taşıdıkları inanç, onların deist bir inanışın oldukça uzağında olduklarını da açıkça göstermektedir. Değilse, ne şirk inançlarının temelinde var olan ve Allah'ın kızları olarak tasavvur ettikleri melekleri Allah ile aralarında aracı olarak kabullerinin ne de inayetini isteyerek Allah'a yakarmalarının bir anlamı kalırdı.[60]

Müşriklerin yaşantılarına baktığımızda onların sadece itikâdî esaslar içeren bir dinlerinin olmadığını, ibadet/ritüellere yönelik de bir takım kurallar bütününe sahip olduklarını görmekteyiz. Bunların başında Mekke'yi Mekke yapan ve ticaretlerinin sürekliliğini sağlayan hac ibadetini zikredebiliriz.[61] Yine onların bazı hayvan ve ekinleri putlarına ve Allah'a adamasını, bu adaklardan kimlerin istifade edebileceklerine dair bir takım kurallar ihdas etmelerini de dini inanç ve yaşantılarının bir parçası olarak zikredebiliriz.[62]

Mekke müşriklerinin ahirete inanmamakla birlikte bazı kulluk biçimlerini yerine getirmeleri; emir ve yasaklara riayetlerinin bir karşılığını bekleyip beklemediklerini, bekliyorlarsa da bu karşılığı nerede ve ne zaman bekledikleri sorusunu akla getirmektedir. Bu sorunun cevabını Kur'ân'da aradığımızda, onların yaptıkları iyi şeyler hususunda bir karşılık beklentisi içinde olduklarını ve bunun da bu hayatta (el-hayâtu'd-dünyâ[63]) rahmet[64], ikrâm[65], nimet[66], hayır[67], mal ve evlat[68] şeklinde tezahür ettiğine dair bir inanç beslediklerinden bahseden ayetlerle karşılaşmaktayız.[69] Aynı ayetler, nimete kavuşan müşriğin bunların kendi hakkı olduğu için kendisine ikram edildiği, kıyametin kopacağını sanmamakla birlikte Rabbine döndürüldüğünde daha iyileri ile karşılaşacağı zannında olduğunu, kötülüklerin kendisinden gitmesine sevinerek şımardığını, yan çizdiğini, böbürlendiğini, yüz çevirdiğini ve hayrı engellediğini de haber vermektedir.[70]

59 Zümer (39), 38; Ankebut (29), 61; Zuhruf (43), 87; Ankebut (29), 63.
60 Nahl (16), 56-60; Saffât (37), 149-158; Zuhruf (43), 15-24; Lokman (31), 32.
61 Enfâl (8), 35.
62 Enâm (6), 136, 138-139.
63 "el-hâyâtü'd-dünyâ / اَلْحَيٰوةُ الدُّنْيَا" terkibinin, şu an sürülen hayatı ifade etmesine dair bkz. Ömer Faruk Yavuz, "Kur'an Perspektifinde Dünya-Ahiret Bütünlüğü", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, VI (2006), sayı: 3, s. 162.
64 Hûd (11), 9; Fussilet (41), 50; Şûrâ (42), 48.
65 Fecr (89), 15.
66 Hûd (11), 10; Fecr (89), 15; Fussilet (41), 51; İsrâ (17), 83.
67 Meâric (70), 21.
68 Kalem (68), 8-15; Müddessir (74), 11-25; Meryem (19), 73.
69 Cevad Ali, Mufassal, VI, 128; Güngör, "Kur'an Bağlamında İslam Öncesi Mekke Toplumundaki Tanrı ve Ahiret İnancı", s. 23; Mesut Okumuş, "Kur'an'a Göre Dünya Ahiret İlişkisi", VIII. Kur'an Sempozyumu: Günümüz Dünyasında Müslümanlar, Ankara, Fecr Yayınları, 2006, s. 124.
70 Hud (11), 10; İsra (17), 83; Fussilet (41), 50; Şura (42), 48; Mearic (70), 21; Fecr (89), 15.

Kötü bir davranışın karşılığını ise; rahmetin çekilip alınması[71], zarara uğramak[72], rızkın daraltılması[73], şer dokunması[74], kötülük isabet etmesi[75] gibi hallerde bulduklarını da yine ayetlerden okumaktayız. Bunlar karşısında ise, Rabbinin kendisini aşağıladığını düşünerek bol bol dua etmekte, ümitsiz, nankör, karamsar bir hale bürünerek sızlanıp durmaktadır.[76]

Fecr suresinin 15 ve 16. ayetleri bu bağlamda okunabilir: "İnsana gelince, ne zaman Rabbi onu (varlıkla) sınayıp ona ikram edecek ve nimetlere gark edecek olsa, hemen (Allah'ın kendisinden hoşnut olduğunu düşünerek) 'Rabbim bana ikram etti' der. Onu imtihan edip rızkını daralttığında ise 'Rabbim beni aşağıladı' der." Ayette konu edilen şahsın, Allah'ın kendisine nimet verdiğinde, bu nimete yaptığı işlere karşılık ulaştığını, en azından yapıp ettikleriyle doğru yolda olduğunun bir göstergesi olduğunu; nimeti kıstığında ise, kendisini artık dikkate almadığı, yanlış bir yolda olduğunun bir ifadesi olarak nimeti azalttığı şeklinde bir algıya kapıldığı haber verilmektedir.[77]

Ayetin başında yer alan insân kelimesindeki lâm-ı tarifin cins ifade ettiği ve bu gibi inançta olan her insanı içine aldığı zikredilmektedir.[78] Bununla birlikte ilk Mekkî surelerde yer alan bu ifadenin Mekkelileri tavsif ettiği ortadadır. Zira hicretten önce inen ayetlerdeki el-insân kelimesiyle nüzûl ortamı müşriklerinin kastedildiği bilinen bir tefsir kâidesidir.[79] Nitekim ayetin inmesine sebep olanlar arasında Utbe b. Rebîa, Ebû Huzeyfe b. Muğîre, Übeyy b. Halef veya Ümeyye b. Halef gibi ileri gelen Mekke müşrikleri zikredilmektedir.[80] İşte Kur'ân'ın nazil olduğu ortamdaki müşriklerin kendilerine bol rızık verilmesi veya rızıklarının daraltılması hususundaki tasavvurları bu yöndeydi. Onlar, yaşam tarzlarının Allah tarafından onaylanması durumunda Allah'ın kendilerine bolca rızık ve imkânlar bahşettiğini, aksi durumda ise rızıklarının daraltıldığını vehmediyorlardı. Dolayısıyla, iyi yaşamlarının da, kötü yaşamlarının da karşılığını bu dünyada bol veya sınırlı nimet ile görüyorlardı.[81]

Mezkur ayetler, bir olgunun ifadesi bir tasavvurun tasviri olmakla birlikte, nazmı ve yapısı itibarıyla, bu anlayışın reddini yine içinde barındırmaktadır. Zira her iki ayetin ilk kısmında izâ mebtelâhu Rabbuhû ifadesi yer almakta ve "aslında durum o insanın vehmi gibi değil, tüm bunlar Rabbinin birer im-

71 Hûd (11), 9.
72 Hûd (11), 10; Fussilet (41), 50.
73 Fecr (89), 16.
74 Fussilet (41), 49, 51; İsrâ (17), 83; Meâric (70), 20.
75 Şûrâ (42), 48.
76 Hud (11), 9; İsra (17), 83; Fussilet (41), 49, 50; Şura (42), 48; Mearic (70), 20; Fecr (89), 16.
77 Benzer bir ifade için bkz. Hûd (11), 9-10.
78 Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî (v. 671), el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'ân ve'l-Mübeyyinu limâ Tedammenehû mine's-Sünneti ve Âyi'l-Furkân, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 2006, XXII, 276. Ahireti inkar etme vasfıyla muttasıf her insanı ifade ettiği de zikredilmektedir. Bkz. Râzî, Mefâtîhu'l-Ğayb, XXXI, 171.
79 Bkz. İbn Âşûr, et-Tahrîr ve't-Tenvîr, XXX, 326.
80 Râzî, Mefâtîhu'l-Ğayb, XXXI, 171.
81 Kurtubî, el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'ân, XXII, 276.

tihanıdır" mesajını vermektedir.[82] Bu iki ayetin hemen devamında bulunan ve durumun böyle olmadığını, bu şekilde düşünen/davranan kişileri bu durumlarından sakındırmak ve engellemek için kullanılan red' ve zecr manasındaki kellâ ifadesinin de bu vurguya ilave olarak zikredildiği görülmektedir.[83]

Bu vadide zikredilebilecek diğer bir ayet "İnsan hayır istemekten usanmaz. Fakat kendisine bir kötülük dokunursa hemen ümitsizliğe düşer, üzülüverir. Andolsun ki, kendisine dokunan bir zarardan sonra biz ona bir rahmet tattırırsak: Bu, benim hakkımdır, kıyametin kopacağını sanmıyorum, Rabbime döndürülmüş olsam bile muhakkak O'nun katında benim için daha güzel şeyler vardır, der."[84] ayetidir. Bu ayette de görüldüğü üzere Allah bir müşriğe, kendisine verdiği bir sıkıntıdan sonra rahmeti tattırsa o müşrik hemen bunun kendisine hasseten gelen bir durum olduğunu ifade eder. Ayette, bu kısımdan hemen sonra "kıyametin kopacağını zannetmiyorum" denilerek, sözün öteki hayatın inkârına getirilmesi, Allah'ın insanlara iyi veya kötü karşılığı bu dünyada verdiğine, bu sebeple iyi veya kötü karşılığın alınacağı başka bir hayata/ahirete ihtiyaç olmadığı inancıyla doğrudan alakalıdır. Muhal veya muhtemel bir durumun ifadesi olarak aynı kişi, eğer Rabbine döndürülecek olsa orada da güzel bir karşılığının olacağını iddia etmektedir.

Mekke müşriklerinin bu zanlarının doğru olmadığı, Allah'ın nimet vermesinin kişinin ve yaşam tarzının onaylandığı, yaptığından razı olunduğu anlamına gelmediğinin bir ifadesini ise "Kendilerine bol bol verdiğimiz mal ve evlatla onların iyiliğine koştuğumuzu mu sanıyorlar? Hayır, onlar farkına varmıyorlar!"[85] ayetinde bulmaktayız.[86]

Allah tarafından bahşedilen nimetleri, kendilerinin onaylandığına yoran Mekke müşrikleri, bunun verdiği sevinç ve rehavetle; Allah'ı anmak, O'nun rızasını kazanmak amacıyla yaptıkları fiilleri sekteye uğratmaktaydılar: "İnsana nimet verdiğimiz zaman (bizden) yüz çevirip yan çizer; ona bir de zarar ziyan dokunacak olsa iyice karamsarlığa düşer."[87] Aynı ayetin devamında, bu kişinin, kendisine kötü bir şey geldiğinde ise me'yûs bir şekilde karamsarlığa büründüğü aktarılmaktadır. Benzer ifadelere Hûd suresinde de yer

82 Bu ifade sarâhaten Enbiyâ (21), 35. ayette yer almaktadır: "Bir deneme olarak sizi hayırla da, şerle de imtihan ederiz."

83 Bkz. İsmail b. Ömer b. Kesîr (v. 774), *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, y.y., Dâru Tîbe, t.y., VIII, 398.

84 Fussilet (41), 49-50.

85 Mü'minûn (23), 55-56.

86 Ali b. Muhammed el-Hâzin (v. 741), Lübâbu't-Te'vîl fî Meâni't-Tenzîl, Beyrut, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004, III, 273.

87 İsrâ (17), 83. Benzer ayetler için bkz. Şûrâ (42), 48. İnsanın sürekli nimete kavuşmasının, Allah'ı unutturabileceği Kur'ân'ın başka ayetlerinde de zikredilmektedir: "Sen onlara ve atalarına o kadar bol nimet verdin ki, sonunda (seni) anmayı unuttular ve helâki hak eden bir kavim oldular." [Furkân (25), 18], "Nuh: Rabbim! dedi, doğrusu bunlar bana karşı geldiler de, malı ve çocuğu kendi ziyanını arttırmaktan başka işe yaramayan kimseye uydular." [Nuh (71), 21], "Musa dedi ki: Ey Rabbimiz! Gerçekten sen Firavun ve kavmine dünya hayatında zinet ve nice mallar verdin. Ey Rabbimiz! (Onlara bu nimetleri), insanları senin yolundan saptırsınlar ve elem verici cezayı görünceye kadar iman etmesinler, diye mi (verdin)?" [Yunus (10), 88].

verilmiştir: "Eğer insana tarafımızdan bir rahmet (nimet) tattırır da sonra bunu ondan çekip alırsak, tamamen ümitsiz ve nankör olur. Eğer kendisine dokunan bir zarardan sonra ona bir nimet tattırırsak, elbette 'Kötülükler benden gitti' der. Çünkü o (bunu derken) şımarıktır, kibirlidir."[88] Bu şımarıklık ve böbürlenmenin, Allah'ın kendilerini takdir ettiğine yönelik bir algının sonucu olduğu anlaşılmaktadır.

Ayetlerde zikredilen şımarıklık ve böbürlenmenin, bu nimetlere kavuşamayanlara karşı yapıldığını ve yine Allah'ın kendilerine verdiği nimetleri, onlara ulaşamayanlardan sakındıklarını ise "Gerçekten insan, pek hırslı (ve sabırsız) yaratılmıştır. Kendisine fenalık dokunduğunda sızlanır, feryat eder. Ona imkân verildiğinde ise bu hayrın başkalarına ulaşmasını hep engeller."[89] ayetinden anlamaktayız.[90] Kendisine verilen herhangi bir nimetin başkalarına ulaşmasını engellemesi altında yatan inanç, bu nimetlere ulaşamayan kişinin Allah'ın iradesi sonucu mahrum bırakıldığı, dolayısıyla sahip olunan nimetleri muhtaç kişilere ulaştırmanın Allah'ın iradesine aykırı davranmak olacağıdır. Miskinin doyurulmasının teşvik edilmemesi[91], en ufak bir hayrın dahi sakın(dır)ılması[92] ve cimriliğin emredilmesi tavrı[93] bu tasavvur ile anlam bulmaktadır. Değilse Arapların şöhret bulan cömertliği ile bu tavır arasındaki mütenâkız/paradoksal durumun izahı hayli zor hale gelmektedir.[94] Bu tasavvur Yasin sûresi 47. ayetinden rahatlıkla okunabilir: "Onlara: 'Allah'ın size rızık olarak verdiği şeylerden hayra harcayın.' denildiği zaman, o kâfir olanlar, iman edenlere şöyle dediler: 'O kimseye biz mi yedireceğiz ki, Allah dileseydi ona yiyeceğini verirdi? Siz (Allah'ın iradesine aykırı teklifte bulunmakla) ancak apaçık bir sapkınlık içindesiniz.'" Bu tasavvura sahip olan kişi için, muhtaç kimseleri doyurmak ile köle azad etmek aynı mesabede idi. Nasıl ki yetim, miskin vb. bu durumlarına müstehak ise, köle de bulunduğu sosyal konumunu dünyada yaptıklarının bir karşılığı olarak almaktaydı. Beled suresi 11-16. ayetler bu durumun bir ifadesidir: "Fakat o, sarp yokuşu aşamadı. O sarp yokuş nedir bilir misin? Bir köleyi hürriyetine kavuşturmak veya açlık gününde yakını olan bir yetimi yahut yeri yatak (göğü yorgan yapan, barınacak hiçbir yeri olmayan) miskini doyurmaktır." Bu inancın, o günün toplumunda var olabilmenin yegane his ve şuuru olan asabiyetin gerektirdiği şeyleri yapmaktan alıkoyduğunu, yetim bir yakını gözetmemelerinden anlamaktayız. Yerlerde sürünen bir miskini görmemeleri ise bu inancı diri tutmak uğruna geldikleri noktayı göstermektedir.

88 Hûd (11), 9-10.
89 Meâric (70), 19-21.
90 Ayrıca bkz. Kâf (50), 22-27; Kalem (68), 12.
91 Hâkka (69), 33-34; Fecr (89), 18; Mâûn (107), 3.
92 Mâûn (107), 7.
93 Hadîd (57), 24.
94 Konuya dair müstakil bir çalışma için bkz. İsmail Demir, "Câhiliyet ve İslâm'ın İlk dönemlerinde yaşamış bazı cömertler", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, yıl: 2002, sayı: 18, s. 208-222.

Özel manada mal-evlat genel manada ise iyi bir sosyo-ekonomik durumun, nüfuz veya kutsanmışlığın göstergesi olduğuna dair algı, tarih boyunca var olagelmiştir. Nuh kavminin ileri gelenleri, Hz. Nuh'a uyanların en aşağı tabakadan olduklarını, bu sebeple onları yanından uzaklaştırmadan kendisiyle müzakerede bulunmayacaklarını dile getirmişlerdir.[95] Kavminin büyük kısmı Hz. Nuh'un peygamberliğini kabul etmeyerek[96], mal ve evlada sahip olan birtakım nüfuz sahibi kişilerin peşinden gitmişlerdir.[97] Bu tutumun hemen her toplumun şımarmış kişileri tarafından sergilendiği "Biz hangi ülkeye bir uyarıcı göndermişsek mutlaka oranın varlıklı ve şımarık kişileri: Biz, size gönderilmiş olan şeyi inkâr ediyoruz, demişlerdir. Ve dediler ki: Biz malca ve evlâtça daha çoğuz, biz azaba uğratılacak da değiliz. De ki: Rabbim, dilediğine bol rızık verir ve (dilediğinden) kısar; fakat insanların çoğu bilmezler. Sizi huzurumuza yaklaştıracak olan ne mallarınızdır ne de evlâtlarınız." ayetinden anlaşılmaktadır.[98]

Mekke müşriklerinin tasavvuruna göre mal, evlat vb. imkânlara sahip olmanın, Allah yanındaki iyi konumun ve doğru yolda olmanın birer göstergesi olduğuna yukarıda değinmiştik. Yine onlar, inanç ve uygulamalarının yanlış olması durumunda Allah'ın kendilerini mal, evlat vb. imkanlardan mahrum bırakarak bu iradesini ihsas edeceğini düşünüyorlardı. Dolayısıyla dünyada bu karşılığa ulaşmak, alternatif veya ek bir karşılığa ulaşma zaman ve mekânını (ahireti) gereksiz ve anlamsız kılmaktaydı. Bu dünyada nimetlere sahip olmak, gerçekleşmesi muhtemel bir ahiret hayatında daha iyi nimetlere kavuşmanın da ispatıydı. Kehf suresindeki pasaj, bu tasavvuru sarahaten ortaya koymaktadır: "Onlara, şu iki adamı misal olarak anlat: Bunlardan birine iki üzüm bağı vermiş, her ikisinin de etrafını hurmalarla donatmış, aralarında da ekinler bitirmiştik. İki bağın ikisi de yemişlerini vermiş, hiçbirini eksik bırakmamıştı. İkisinin arasından bir de ırmak fışkırtmıştık. Bu adamın başka geliri de vardı. Bu yüzden arkadaşıyla konuşurken ona şöyle dedi: «Ben, servetçe senden daha zenginim; insan sayısı bakımından da senden daha güçlüyüm.» (Böyle gurur ve kibirle) kendisine zulmederek bağına girdi. Şöyle dedi: «Bunun, hiçbir zaman yok olacağını sanmam. Kıyametin kopacağını da sanmıyorum. Şayet Rabbimin huzuruna götürülürsem de, hiç şüphem yok ki, (orada) bundan daha hayırlı bir akıbet bulurum.»"[99]

95 Hûd (11), 27-31; Şuarâ (26), 111-115. Hâlbuki Allah'a ve Hz. Nuh'a itaatin kendilerine verilen nimetlerin yokluğuna değil, artacağına sebep olacağını Hz. Nuh kendilerine bildirmektedir. Bkz. Nuh (71), 11-12.

96 Hz. Nuh'a çok az kimse iman etmiştir. Bkz. Hud (11), 40.

97 Nuh (71), 21.

98 Sebe (34), 34-37.

99 Kehf (18), 32-36. As b. Vâil'in "Eğer öldükten sonra dirileceksek orada mal ve evladım olacak" şeklindeki sözü üzerine Meryem 77. ayet indirilmiştir. Bkz. Beğavî, Meâlimu't-Tenzîl, V, 253; Abdülhak b. Ğâlib b. Atiyye (v. 541), el-Muharreru'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001, IV, 30. Firavun ve adamlarının onca mal ve mülke sahip olmalarına karşın uğradıkları helakin Mekkî surelerde zikredilmesi, Mekke müşriklerine, servetin rıza göstergesi olmadığını hatırlatır gibidir. Mesela bkz. Zuhruf (43), 51; Duhân (44), 25-29.

Buna mukabil, muhtemel bir ahiret durumunda, bu hayatta sosyo-ekonomik durumları kötü olanların orada da aynı akıbete uğrayacakları kesindi. Bunu, sosyo-ekonomik durumları sebebiyle bir rahmete kavuşamayacaklarına dair yemin ettikleri Cennetlik zayıf Müslümanların ahirette kendilerine gösterilerek "Allah'ın, kendilerini hiçbir rahmete erdirmeyeceğine dair yemin ettiğiniz kimseler bunlar mı?"[100] denilmesinden anlamaktayız.[101] Ayrıca onların, kendilerini kötü kimselerden addettikleri kişileri Cehennem'de göremeyip "Kendilerini dünyada iken kötülerden saydığımız kimseleri burada niçin görmüyoruz? Alaya aldığımız onlar değil miydi? Yoksa (buradalar da) onları gözden mi kaçırdık?"[102] demeleri de, dünyada sosyo-ekonomik durumu kötü olan kişilerin, ahirette de benzer bir akıbete uğramaları gerektiği inançlarını ortaya çıkarmaktadır.[103]

Mal ve evlada sahip olan kişinin yaptıklarına karşı sosyo-ekonomik durumunda olumsuz yönde bir değişme olmuyorsa, bu durum kişide yanlış bir şey yapmış olma ihtimalini düşünmesine engel teşkil etmekteydi. Velid b. Muğire özelinde indirilmiş şu ayetler, kendisinin mal ve evlada sahip olmasının onu ne gibi hareketleri umursuzca yapmaya sevk ettiğini göstermektedir: "Sakın uyma: Servet ve oğullar (hanedan) sahibi diye, o bol bol yemin eden, değersiz adama! O gammaz, söz gezdiren, hayrın önünü kesene, o saldırgana, günaha dadanmışa! Şerefsiz, kaba, hem de soysuz olana! Ona âyetlerimiz okunduğu zaman o, «Öncekilerin masalları!» der."[104]

Müşrikler, iman edenlerin kendilerine ilahi hakikatleri hatırlatmaları karşısında kendilerinin daha iyi bir makam ve taraftara sahip olduklarını "İki topluluktan hangisinin (hangimizin) mevki ve makamı daha iyi, meclis ve topluluğu daha güzeldir?"[105] diyerek ifade ediyor, kendilerine bu nimetleri bahşeden Allah'ın kendilerini sevdiğini ve yaptıklarını hak olarak gördüğünü iddia ediyorlardı. Bu sebeple kendilerine nimet vererek zengin kılıyor, diğerlerini ise mahrum bırakarak fakir kılıyordu.[106] Bu ayetin sibakına bakıldığında, Ebu Hayyan'ın da ifade ettiği gibi, yeniden dirilişi inkâr eden kişinin bu tasavvuru sonucunda Cehenneme müstehak olduğu anlaşılmaktadır.[107] Allah Teala makam ve taraftara sahip olmanın, iyi halin bir göstergesi olma-

100 Arâf (7), 49. Bu bağlamda müşriklerin Müslümanlara söylediği diğer bir ifade şudur: "Aramızdan Allah'ın kendilerine lütuf ve ihsanda bulunduğu kimseler de bunlar mı!" Enâm (6), 53.

101 Müşriklerin Allah'ın rahmetine eremeyeceklerini iddia ettikleri kişilerin Selmân-ı Fârisî, Bilâl-i Habeşî, Habbâb b. Eret, Süheyb-i Rûmî gibi zayıf Müslümanlar olduğuna dair bilgi için bkz. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, VIII, 146.

102 Sâd (38), 62-63.

103 Razi, Mefâtîhu'l-Ğayb, XXVI, 222.

104 Kalem (68), 8-15; Beğavî, Meâlimü't-Tenzîl, VIII, 266. Sebeb-i nüzulünde yine Velid b. Muğire'nin zikredildiği (Mukâtil b. Süleyman, Tefsîr, IV, 491) benzer bir pasaj için bkz. Müddessir (74), 11-25. İbn Âşûr "mal ve evlat sahibi" kullanımı ile müşriklerin ileri gelenlerinin kastedildiğini belirtmektedir. İbn Âşûr, et-*Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXIX, 76.

105 Meryem (19), 73.

106 Ebu Hayyan Muhammed b. Yusuf (v. 745), el-Bahru'l-Muhît, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993, VI, 198.

107 a.y.

dığını devamında zikrettiği "Onlardan önce de, eşya ve görünüş bakımından daha güzel olan nice nesiller helâk ettik." kısmıyla ifade etmektedir.

Yukarıdaki tasavvurun, Hz. Peygamber'in peygamberliğini inkârda dahi dile getirildiğini görmekteyiz. Mekke müşrikleri Hz. Peygamber'in içinden ırmakların çağladığı hurmalıklara, bağlara, altın bir eve ve hazineye sahip olması gerektiğini[108], bunların Allah katındaki iyi halin birer göstergesi olduğuna dair taşıdıkları inanca binaen dile getirmekteydiler. Sosyo-ekonomik durumu Hz. Peygamberden iyi olan Mekke'li Velid b. Muğire ve Taif'li Urve b. Mesûd es-Sekafî'yi kastederek peygamberliğin bu kimselerin hakkı olabileceğini "Bu Kur'an iki şehirden bir büyük adama indirilse olmaz mıydı?"[109] diyerek ifade etmekteydiler.[110]

Bu başlığı nihayete erdirmeden zikretmemiz gereken diğer bir husus şudur: Kur'ân'da bazı amellerin karşılığının iyi veya kötü olarak bu dünyada alınabileceğini belirten ayetler de bulunmaktadır.[111] Ancak Mekke müşriğine yapılan itiraz, onun iyi veya kötü tüm karşılığı bu dünyaya hasretmesidir. Kur'ân Müslümanlara 'Rabbimiz! Bize dünya ve ahirette iyilik ver'[112] şeklinde bir duayı tavsiye etmekte, burada karşılığa kavuşmanın ahirette de kavuşmaya; ahirette kavuşulacak olmanın burada da kavuşulmasına engel olmadığına dair bir zihin inşa etmektedir.

C. Mekke Müşriklerinin Hayra Engel Olmaları

Kur'ân, özellikle ilk inen sûrelerinde Mekke müşriklerinin Allah'ın kendilerine rızık olarak verdiği şeyleri, ekonomik durumu iyi olmayan kişilerden esirgediklerinden bahsetmektedir. Kur'ân'da bu bağlamda müşrik profiline; hayrı engelleyen[113], cimrilik edip cimriliği emreden[114], miskini doyurmaya teşvik etmeyen[115], açlık gününde yakını olan bir öksüzü yahut toprağa serilmiş bir yoksulu doyurmayan[116], yetime ikram etmeyen[117], yetimi itip-kakan[118], en ufak bir hayrı bile engelleyen[119] gibi vasıfların eklendiği görülmektedir.[120]

Mekkeli zenginlerin cömertlikleriyle iştihar etmelerine rağmen fakirlere yardım etmeyip, varlıklı kişilere ikramda bulunmaları, menfaat beklentileriy-

108 İsra (17), 90-93; Furkan (25), 7-8.
109 Zuhruf (43), 31.
110 Beğavî, Meâlimü't-Tenzîl, VII, 211. Hz. Musa için yapılan benzer bir itiraz için bkz. Müminûn (23), 47; Zuhruf (43), 53. Detaylı bilgi için bkz. Halil İbrahim Bulut, Kur'ân Işığında Mûcize ve Peygamber, İstanbul, Rağbet Yayınları, 2002, s. 154.
111 Örneğin bkz. Tevbe (9), 55, 74, 85; Ra'd (13), 34; Nahl (16), 30, 41; Hac (22), 9; Neml (27), 4-5; Ankebût (29), 27; Sâffât (37), 104-110; Zümer (39), 10; Fussilet (41), 16.
112 Bakara (2), 201. Benzer bir ifade için bkz. A'râf (7), 156.
113 Kâf (50), 25; Kalem (68), 12; Meâric (70), 21.
114 Hadîd (57), 24.
115 Fecr (89), 18; Mâun (107), 3.
116 Beled (90), 14-16.
117 Fecr (89), 17.
118 Mâun (107), 2.
119 Mâun (107), 7.
120 Bunlara "yetimi ezen", "el açıp isteyeni azarlayan" vasıflarını da ekleyebiliriz. Zira, Duhâ süresinde Hz. Peygamber özelinde Mekke müşriklerine yetimi ezmemeleri, el açıp isteyeni azarlamamaları buyurulmaktadır. Duhâ (93), 9-10.

le açıklanabilir.[121] Ancak başkalarını yardıma teşvik etmemeleri[122], cimrilik etmenin yanında cimriliği emretmeleri[123], ayrıca durumu iyi olmayanlara infak teklifini "dalalet" olarak nitelendirerek engellemeye çalışmaları[124], davranışlarını itikâdî bir temele oturttuklarını göstermektedir.

Kur'ân'da "hayra engel olmak" kullanımı Kâf (50), 25; Kalem (68), 12 ve Meâric (70), 21 ayetlerinde zikredilmektedir. Kâf ve Kalem sûresinde مَنَّاعٍ لِلْخَيْرِ kullanımı görülmekte ve bağlamları itibarıyla ahiret inancına sahip olmayan bir inkarcı profili resmedilmektedir.[125] Ayrıca iki ayetin de inişine sebep olan kişinin Velîd b. Muğîre olduğu zikredilmektedir.[126] Ayetteki kullanım "hiçbir hayırda bulunmayan" manasına gelmekle birlikte[127], Elmalılı'nın da belirttiği gibi, kişinin başkasına engel olması manasından da uzak değildir.[128] Ayrıca cimrilik etmekle birlikte cimriliği emretmek ve muhtaç kişilerin doyurulmasına teşvik etmemek de bu tavra benzer tavırlardır. Yine müşrikler, kendilerine infak etmelerini söyleyen iman edenlere "Allah'ın dilemesi durumunda doyurabileceği bir kimseyi biz mi doyuralım? Doğrusu siz apaçık bir dalalettesiniz."[129] diyerek de bir başka şekilde hayra engel olmaktaydılar.[130]

121 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXVI, 312; XXIX, 73.

122 Fecr (89), 18; Mâûn (107), 3.

123 Nisâ (4), 36-38; Hadîd (57), 23-24. Her iki ayette de geçen فَخُور ifadesinin, Hûd (11), 9-10 ayetlerinde müşrikleri karşılamakta olduğu görülmekte, bu bakımdan cimriliği emreden profilin müşrik profiline tetabuk ettiği anlaşılmaktadır.

124 Yâsîn (36), 47.

125 Kâf sûresi ayetindeki مُرِيب kelimesinin ahirete dair duyulan şüphe olduğuna dair bkz. Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXVIII, 166. Kalem sûresi ayetinin, ahiretin inkarı bağlamı ise اَسَاطِيرُ ٱلأَوَّلِينَ kullanımında ortaya çıkmaktadır. Bu kullanımın ahiretin inkarı manasına geldiğini gösteren ayetler için bkz. Neml (27), 67-68; Mü'minûn (23), 82-83.

126 Mukâtil her iki ayetin de, Velid'in ailesini İslam'a girmekten men etmesi bağlamında indirildiğini zikretmektedir. Mukâtil, *Tefsîr*, IV, 113. Bununla birlikte ayetlerde zikredilen الخَيْر kelimesinin özelde Allah ve insanların hakkı olan malı, genel olarak ise isteyen kişiden men edilebilecek herhangi bir hayrı ifade ettiğine dair müfessirlerin kanaati bulunmaktadır. Bkz. Taberi, *Câmiu'l-Beyân*, XXI, 439; XXIII, 160; Beğavi, *Meâlimu't-Tenzîl*, VII, 361; İbn Atiyye, *Muharrerü'l-Vecîz*, V, 164; Suyuti, *Dürru'l-Mensûr*, XIV, 628; Alusi, *Rûhu'l-Meânî*, XXIX, 27; İbn Aşur, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXIX, 73.

127 Taberi, *Câmiu'l-Beyân*, XXIII, 160; Semerkandi, *Bahru'l-Ulûm*, III, 272; Suyuti, *Dürru'l-Mensûr*, XIV, 628; Alusi, *Rûhu'l-Meânî*, XXVI, 185.

128 Elmalılı Hamdi Yazır (v. 1942), *Hak Dîni Kur'an Dili*, İstanbul, Çelik-Şura Yayınları, 1993, VIII, 25. Ayrıca bkz. Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXVIII, 166.

129 Yâsîn (36), 47. Bu ifadenin Yahûdiler'e ait olduğuna dair Hasan-ı Basrî'ye ait bir görüş için bkz. Abdurrahman b. Muhammed b. İdrîs b. Ebî Hâtim er-Râzî (v. 327), Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm, Riyad, Mektebetü Nezâr Mustafa el-Bâz, 1997, X, 3197. Zenâdika'ya ait olduğuna dair Katâde'nin bir görüşü için bkz. Ali b. Muhammed el-Mâverdî (v. 450), en-Nüket ve'l-Uyûn, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y., V, 21. Ebussuûd da, ayetin zenâdika hakkında indiği görüşündedir (Ebussuûd b. Muhammed (v. 982), İrşadü'l-Akli's-Selîm ilâ Mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm, Riyad, Mektebetü'r-Riyâdi'l-Hadîse, t.y., IV, 508). Kurtubî, zenâdikanın evreni yaratan bir ilahı kabul etmeyenler manasına geldiğini ifade etmektedir (Kurtubî, el-Câmiu li Ahkâmu'l-Kur'ân, XVII, 458). İbn Habîb, zenâdikadan olan Kureyşlilerin isimlerini saymaktadır. Bkz. Muhammed b. Habîb (v. 245), Muhabber, Beyrut, Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, t.y., s. 161. Bu bağlamda Mekkelilerden ahireti reddedenlerin zenâdikadan olduğuna dair bir değerlendirme için bkz. Mehmet Azimli, Cahiliyye'yi Farklı Okumak, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2015, s. 80.

130 Ayetin iniş sebebi hakkında Kurtubî de yer alan bir rivayet şu şekildedir: Hz. Ebubekir fakir Müslümanlara yardım ederek doyurmaktaydı. Bir gün Ebu Cehil ona "Ey Ebubekir! Sen Allah'ın bunları doyurmaya kadir olduğunu iddia etmiyor musun?!" şeklinde bir soru yöneltmiş, Hz. Ebubekir'in de "evet" cevabı vermesi üzerine Ebu Cehil, onları Allah'ın niçin doyurmadığını sormuş, Hz. Ebubekir de "Allah bir kavmi fakirlikle, bir kavmi zenginlikle imtihan eder, fakirlere sabrı, zenginlere vermeyi emreder" demesi üzerine Ebu Cehil "Vallahi Ey Ebubekir

Müşrikler, maddi durumun kötü olmasını, Allah'ın iradesinin yansıması olarak görmekteydiler. Onların inancına göre, Allah bir kişiye mal vermiyorsa o kişinin fakir kalmasına dair bir iradede bulunuyordur. Yani müşrikler Beğavî'nin de ifade ettiği gibi "Allah'ın doyurmadığı kişiyi biz de doyurmayarak Allah'ın meşietine muvafakat ediyoruz." şeklinde bir inancı haizdiler.[131] Râzi'ye ait diğer bir ifadeyle, müşrikler Allah'ın aç kalmasını istediği kişiyi doyurmanın, Allah'ın bir fiilini iptal etmeye çalışmak olması hasebiyle infaka yanaşmamaktaydılar.[132] Bu sebeple onun doyurulması veya doyurulmasının teşvik edilmesi, Allah'ın iradesine aykırı davranmak olacağından, ayetin son tarafında ifadesini bulduğu gibi "dalâlun mübîn/apaçık bir dalalettir"[133] Dolayısıyla onlar, Allah'ın kendilerine rızık olarak verdiği şeylerin, başkalarının değil kendilerinin hakkı kılındığını düşünüyorlardı.[134]

İbn Atiyye, Arapların devesini otlatıp münbit topraklarda devenin semiz hale gelmesi veya çorak arazide cılız bir hal alması sebebiyle "Allah'ın ikram ettiği varlığa ikram etti, Allah'ın ikramını kestiği varlığa ikramı kesti." şeklinde bir söz söylediklerini aktarmakta ve bu düşünceden hareketle Mekke müşriklerinin Allah'ın rızık vermediği kimseye rızık vermeyecekleri görüşünü taşıdıklarını, vecizelerinde de bunu "kün me'allahi ke'l-müdebbir/müdebbir gibi (davranarak) Allah'la beraber ol" şeklinde ifade ettiklerini aktarmaktadır.[135]

İbnü'l-Cevzî'nin, İbnü's-Sâib'den aktardığı şu olay Mekke müşriğinin taşıdığı bu inancın bir tür dışa vurumudur: As b. Vâil'e bir dilenci geldiğinde ona "Rabbinden iste! O, sana benden daha yakındır." der ve içinden "Allah onu mahrum etmiş, ben mi doyuracağım!" derdi.[136]

sen ancak dalalettesin! Allah bunları doyurmaya kadir olduğu halde doyurmuyor da sen mi doyuruyorsun?!" demiştir. Kurtubî, el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'ân, XVII, 457-458. Mukâtil b. Süleyman ise ayeti, müminler Mekke'deki Ebu Süfyan ve bazı Kureyşlilere, "miskinlere vermek üzere Allah ve ilahlarına ayırdığınız ekin ve hayvanlardan fakirlere infak edin" dediklerinde, önceden Allah'a ayırdıkları payı alıp ilahlarına verdikleri ve Allah'ın kendi payını ayıracağına inandıkları için "miskinleri ilahlara ayırdıklarımızla mı doyuracağız, hâlbuki Allah dilese onları doyurur" dedikleri tarihi bir bağlama yerleştirmiştir. Mukâtil b. Süleyman, Tefsîr, III, 580-581.

131 Beğavî, Meâlimü't-Tenzîl, VII, 20. Ayrıca bkz. İbn Kesîr, Tefsîr, VI, 580; Güngör, "Kur'an Bağlamında İslam Öncesi Mekke Toplumundaki Tanrı ve Ahiret İnancı", s. 23-24.

132 Râzî, Mefâtîhu'l-Ğayb, XXVI, 86.

133 Bu ifade için iki anlama şeklinin bulunabileceğini belirten Taberî, bunlardan ilkinin bu sözün Mekke müşriklerine ait olup Müslümanlara yönelttiği; diğerinin ise sözün Allah'a ait olup Mekke müşriklerine yönelttiği şeklinde anlaşılabileceğini ancak ilkinin tercihe şayan olduğunu ifade etmektedir. Taberî, Câmiu'l-Beyân, XIX, 450. Mukâtil b. Hayyân ve İbn Abbas'ın da zikretmesi hasebiyle daha öncesinde dile getirilen bir görüşe göre de bu sözü müminler müşriklere yöneltmektedir. Abdullah b. Abbâs (v. 68), Tenvîru'l-Mikbâs min Tefsîri İbn Abbâs, nşr. Fîrûzâbâdî, Beyrut, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992, s. 467; Ebû İshâk Ahmed es-Salebî (v. 427), el-Keşf ve'l-Beyân, Beyrut, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2002, VIII, 130.

134 Bkz. Salebî, el-Keşf ve'l-Beyân, VIII, 130. Zemahşerî aynı değerlendirmeyi sadece zikre değer görmekte, kendisi müşriklerin bu ifadesini, bir tasavvur/inançlarının dışa vurumundan öte, müminlerle alay etmek için sarf edilmiş alay cümleleri olduğunu kaydetmektedir. Zemahşerî, Keşşâf, V, 181.

135 İbn Atiyye, Muharreru'l-Vecîz, IV, 456.

136 Abdurrahman b. Ali b. Muhammed el-Cevzî (v. 597), Zâdü'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr, y.y., Mektebetü'l-İslâmî, t.y., VII, 24. Ayrıca bkz. Hâzin, Lübâbü't-Te'vîl, IV, 9.

Yâsîn sûresi 47. ayetin hemen devamında müşriklerin ahiretin ne zaman olduğuna dair istihzâî sorularının yer alması, onların iyi ve kötü fiillerin karşılığının bu dünyada alındığına, yardıma muhtaç olanların da bu şekilde cezalandırıldığına dair güttükleri inançlarının, ahireti inkar etmeleri ile olan yakın ilişkisini ortaya koymaktadır.[137]

Bu ayetteki müşriklerin ifadesi esasında, Kur'ân'ın da sık sık vurgu yaptığı ve kainâttaki idârenin Allah'ın meşîeti gereği olduğu gerçeğiyle tetâbuk etmektedir. Lâkin burada eleştiri konusu yapılan ifadenin zahiri manası olmayıp, bu doğru sözün içinin, Allah'ın yoksul kişinin doyurulmaması şeklinde bir iradesinin bulunduğuna dair yanlış algı ve ahireti inkar gibi yanlış inanışlarla doldurulması sebebiyledir.[138] Nitekim Münâfikûn sûresinde münafıklar Hz. Peygamber'e geldiklerinde, yemin ederek kendisinin Allah'ın resulü olduklarını ifade etmelerine karşılık, sözleriyle düşüncelerinin uyuşmaması sebebiyle Allah onların yalancı olduğunu ifade etmektedir.[139]

Hayrın men edilmesi ile ilgili diğer ayet Meâric sûresinde "وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا/ Ona hayır dokunduğunda da başkasından engeller."[140] şekliyle yer almaktadır. Buradaki zamir iki ayet öncesinde zikredilen el-insan kelimesine gitmektedir. Bu kullanım genel bir kullanım olmakla birlikte tarihsel ve metinsel bağlamı itibariyle Mekke müşriğini[141], hayır kelimesi de engellenen malı ifade etmektedir.[142]

Hayır kelimesiyle birlikte kullanılmasa da, "herhangi bir yardım" anlamına gelen mâûn kelimesinin de men etmek fiiliyle Mâûn sûresinin son ayetinde birlikte kullanıldığı görülmektedir.[143] Bu sûrede, müşriklerin ahireti yalanlamaları sebebiyle, sosyo-ekonomik düzeyi kötü olan kişilere karşı takındığı bazı tavırlar göze çarpmaktadır.[144] Bunlardan ilki itip-kakmaktır. Râğıb, فَذٰلِكَ الَّذِي يَدُعُّ الْيَتِيمَ ayetindeki de'a fiilinin şiddetli bir şekilde defetmek anlamına geldiğini ifade etmektedir.[145] İkinci tavır, teşvik etmemektir. Ahireti yalanlayan bu

137 Matürîdî bu cümle ile öncesindeki kısım arasında, müşriklerin azapla korkutulmasına dair bir ifade olması ve bunun sonucunda bu cümleyi kurduklarını söylemektedir (Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî (v. 333), Te'vîlâtü Ehli's-Sünne, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 2004, IV, 205). Bunun muhtemel olmasıyla birlikte ilk ayetin sonunda Müslümanları açık bir dalalette olmakla suçlamalarının, onların ahiretin olduğunu kabullenmeleriyle alakalı olduğu ve bu sebeple sözlerini kuvvetlendirmek için bu itirazı/meydan okumayı yaptıkları söylenebilir.

138 Râzî, Mefâtîhu'l-Ğayb, XXVI, 85.

139 Münâfikûn (63), 1. Bkz. Zemahşerî, Keşşâf, VI, 122.

140 Meâric (70), 21.

141 İbn Atiyye, *Muharreru'l-Vecîz*, V, 368; Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXX, 128-129; Kurtubî, *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'ân*, XXI, 236.

142 Mukatil, *Tefsîr*, IV, 437; Taberi, *Câmiu'l-Beyân*, XXIII, 267; Zemahşeri, *Keşşâf*, VI, 209; Hazin, *Lübâbü't-Te'vîl*, IV, 341.

143 Ebu Ubeyde Mamer b. Müsennâ (v. 210), *Mecâzü'l-Kur'ân*, Kâhire, Mektebetü'l-Hancî, t.y., II, 313. Mâûn (ماعون) kelimesinin, yardım manasına gelen meûnet (معونة) veya اعان fiilinin ism-i mefûlünden türetildiğine dair bir bilgi için bkz. Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, XXX, 243.

144 İbn Âşûr, et-Tahrîr ve't-Tenvîr, XXX, 565.

145 Hüseyin b. Muhammed Râğıb Isfahânî (h. V. asrın ilk çeyreği), el-Müfredât fî Ğarîbi'l-Kur'ân, y.y., Mektebetü Nezâr Mustafa el-Bâz, t.y., دع md., I, 226.

kişi genel olarak hayra, özel olarak ise ayetteki ifadesiyle miskini doyurmaya teşvik etmez. Sonuncu tavır ise menetmektir. Burada kendini mâûn denen en ufak bir temel ihtiyaç malzemesini vermekten engellemek yani cimrilik etmek manası anlaşılmaktadır.[146]

Yukarıdaki ayetler ve bağlamlarından anlaşıldığı kadarıyla, Mekke müşriği kendisine Allah tarafından verilen rızkın kendisinin hakkı kılındığını tasavvur etmektedir. Maddi durumu kötü olan kişilerin ise bu akıbete Allah'ın iradesi gereği uğradıklarını, dolayısıyla Allah'ın muradının bu kişilerin olduğu halde bırakılarak kendilerine yardım edilmemesi olduğunu iddia etmektedirler. Onlara yardım ederek durumlarını düzeltmek, Allah'ın iradesine karşı gelmenin bir ifadesi olacağından her zaman ve zeminde hayrı engelleyip, cimrilik etme yoluna gitmektedirler. Onlar, yoksulun doyurulmasına teşvik etmeyerek, cimriliği emrederek ve maddi durumu kötü olan kimselere yardımda bulunmayı "dalalet" olarak isimlendirerek başkalarının hayrına da engel olmaktaydılar. Bu tavır da temelde iyiye de kötüye de karşılığın bu hayatta verilmesi inancına istinad etmektedir.

Müşrikler bu tasavvur ve uygulamalarını savunup sürdürürken, güçlerini bazı gelenek ve inançlarından almaktaydılar. Bunlar arasında öncelikle zikredebileceğimiz, atalar kültüdür. Onlar atalarının bu uygulamalarda bulunmalarını en büyük dayanak kabul etmekteydiler.[147] Yine onlar, Allah'ın kendilerinin sosyo-ekonomik durumunda kötü yönde bir değişiklik yapmamasını da, Allah'ın bu uygulamalardan razı olduğuna yormaktaydılar. Değilse Allah kendilerini bundan çevirir ve buna dair uygulamalarını zorlaştırarak razı olmadığını izhar ederdi. İşte, "Allah dileseydi ne biz ortak koşardık ne de atalarımız. Hiçbir şeyi de haram kılmazdık."[148], "Allah dileseydi O'ndan başka hiçbir şeye ne biz ve ne de babalarımız kulluk ederdi ve O'nsuz hiçbir şeyi haram kılmazdık"[149], "Rahmân dileseydi biz onlara/meleklere tapmazdık"[150] ayetlerinin arka planında yukarıdaki tasavvur yatmaktadır.[151] Zikri geçen En'âm sûresi ayetinde açıkça ifadesini bulduğu üzere, öncekilerin de buna benzer iddialar öne sürdükleri ve nihayetinde Allah'ın azabını tattıkları hatırlatılmış, kendilerine henüz azabın gelmemiş olmasının Mekke müşriklerinin uygulamalarının onaylandığı anlamına gelmediği ima edilmiştir.[152]

146 Bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XXIV, 670-677.
147 Mâide (5), 104; A'râf (7), 28; Lokman (31), 21.
148 En'âm (6), 148.
149 Nahl (16), 35.
150 Zuhruf (43), 20.
151 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, IX, 649; Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XIII, 237; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, VIII, 146-147. Mekke müşriklerinin, Kur'ân'ın tehditlerini, önceki kavimlerin aniden helak edilmesi şeklinde bu dünyada bekleyip, azabın kendilerine gelmediğini gördüklerinde mesajı reddetmeyi sürdürmeleri de aynı tasavvurun bir yansımasıdır. İzzet Derveze, *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı I*, s. 385.
152 Nahl 35. ayetindeki benzer bir ifadenin de aynı manayı tazammun ettiğine dair bir yorum için bkz. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XIV, 147.

Burada kaydedilmesi gereken diğer bir husus, Mekke müşriğinin bu hareketinde zâhiren dini his ve şuurunun etkili olduğu görünse de, bu tavrın temelinde ekonomik seviyesi düşük olan kişilere yardım ederek onların seviyelerini iyileştirmekle, kendi menfaat ve kazanç kapıları olan kölelik, hizmetkârlık, işçilik gibi ihtiyaçlarına ket vurulacağı gerçeği bulunmaktadır. Bu gerçek "Allah kiminize kiminizden daha bol rızık verdi. Bol rızık verilenler, rızıklarını, elleri altında bulunanlara verip onları da geçim bakımından kendilerine eşit etmezler, Allah'ın nîmetini bile bile inkâr mı ederler?"[153] ayetinde de açıkça ifade edilmektedir. Bu yaklaşım, tamamen ekonomik bir kaygının, teo-politik bir kaygı halinde servis edilmesidir. Dolayısıyla erken dönem Mekkî sûrelerde sıklıkla bu konuya yer verilmesinin, salt sosyo-ekonomik bir probleme dikkat çekmek değil, aksine zihinlerdeki kökleşmiş bir inancın tashih ve tadili olduğu anlaşılmaktadır. Söz gelimi Duhâ suresinde, Hz. Peygamber'in yetimken barındırıldığı, afallamışken yol gösterildiği, fakirlikten mala kavuşturulduğu vurguları ve akabinde gelen yetimi ezmemesi, el açıp isteyeni azarlamamasına yönelik uyarıların, Hz. Peygamber'in şahsında, o toplumda yetimin, fakirin bulundukları halde kalmalarının Allah'ın rızasına muvafık bir hareket tarzı olmadığının erken bir ikazı olduğu anlaşılmaktadır.

Allah'ın rızasının, ekonomik statü bakımından alt seviyelerde olan insanların, bulundukları halde kalması olmadığını bildirebilecek ve bunu Mekke müşriklerinin zanlarına bırakmayacak yegane müessesenin elçilik müessesesi olduğu açıktır. Zira nebîler Allah'ın rızasının ne olduğunu insanlara bildirebilecek yegâne kişilerdir. Bunu bilen Mekke müşrikleri, insanların Peygamber'in dediklerinin peşine düşmemeleri için Hz. Peygamber'i karalama kampanyaları başlatmışlar, türlü türlü sıfatlarla tavsif ederek hakaretlerde bulunmuşlar ve kendisinden olağanüstü şeyler göstermesini istemişlerdir.[154] Hatta Hz. Peygamber'in zengin olmamasını da Allah'ın bu vasıflardaki bir kişiye vahiy indirmeyeceğinin sebebi olarak göstermekten de geri durmamışlardır.[155] Aslında bu isteklere panoramik bir bakış açısıyla baktığımızda bunların inanmak için birer vasıta kılınmasından çok, Hz. Peygamber'in toplum nezdinde zor duruma düşmesi ve kendi dünya görüşlerinin daim olmasına yönelik girişimler olduğu anlaşılmaktadır.

153 Nahl (16), 71.
154 İsrâ (17), 90-93.
155 Furkan (25), 7; Zuhruf (43), 31. Bkz. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXV, 200.

Sonuç

Mekke müşrikleri, gökleri, yeri ve tüm insanları yaratıp idare eden müteâl bir varlığa inanmaktaydılar. Bununla birlikte Allah'a yakınlaşmak için Allah'ın kızları olduğuna inandıkları melekleri de ilah olarak görmekteydiler. Allah ve putlar olarak teşekkül eden bu panteon, dinlerinin temelini oluşturmaktaydı. Onlar, gerek put inancı gerekse hac, kurban gibi ritüellerin Allah tarafından konulmuş kurallar bütünü olduğunu ve bu kuralları ataların-dan tevarüs ettiklerini iddia etmekteydiler. Yazılı bir vahye sahip olmamaları (ümmiyyûn) ve bir süredir kendilerine peygamber gönderilmemesi nedeniyle dini telakkilerinin yegane kaynağını ataları oluşturmaktaydı.

Dinî kurallar bütününe sahip olan Mekkeliler, bu ritüelleri yerine getirirken, bunlardan bir karşılık da ummaktaydılar. Lakin onlar, ahiretin gerçekleşeceğine dair duydukları büyük şüphenin sebep olduğu inkâr nedeniyle hayatı sadece bu dünya ile sınırlandırmakta dolayısıyla amellerinin karşılığını da bu dünyada alacaklarına inanmaktaydılar. Dindarlıklarının yegâne amacı, dünyada başlarına gelmelerinden endişe ettikleri bela ve musibetlerden emin olmak, güven içinde hayatlarını idame ettirmekti. Dolayısıyla onlar, kötülüklerden uzak bir hayat sürmeyi ayrıca mal, evlat vb. imkânlara sahip olmayı, Allah'ın kendi inanç ve fiillerinden razı olduğunun birer göstergesi olarak değerlendirmekteydi. Bunlardan mahrumiyet ise, kötü fiillerin bu dünyadaki karşılığıydı. Bu inanç, başlarına gelen her iyi şeyi Allah'ın rızasına, her kötü şeyi ise Allah'ın hoşnutsuzluğuna yormalarına neden oluyordu. Kur'ân'ın müşrik profilinde arz ettiği musibetler karşısındaki ümitsizlik, karamsarlık ve sızlanma halinin de bu inanç ile anlam bulduğu söylenebilir.

Mekkeli müşrikler sosyo-ekonomik durumu kötü olan kişilerin Allah'ın cezalandırması ile bu akıbete uğradıklarını düşünmekteydiler. Dolayısıyla, onlara yardım ederek bu hallerini iyileştirmeye çalışmak, Allah'ın onlar hakkında takdir ettiği cezâyı iptal etmek olacağından kabul edilemez bir davranıştı. Bu sebeple hayrı men ediyorlar, cimrilik etmekle birlikte başkalarına da cimriliği emrediyorlar, yoksul kişileri doyurmaya teşvik etmiyorlar ve başkalarına yardım tavsiyesinde bulunanları da dalalette olmakla nitelendiriyorlardı. Bu tespitlerden hareketle, nüzûl dönemi Mekke vasatında bulunan miskin, yetim, fakir, köle gibi sosyo-ekonomik durumu iyi olmayan sınıfların hor görülmelerinin, itikâdî bir saike istinad ettiği söylenebilir.

Sosyal hayata yansıyan bu inancın esasında Mekke müşriklerinin pek çok itikadi tasavvurlarına da dayanak teşkil ettiği görülmektedir. Öyle ki, Kur'ân'ın en temel problem olarak gördüğü ve büyük bir kısmını ayırdığı şirk meselesi dahi, Mekke müşriklerinin mal, evlat vb. imkanlara sahip olmanın Allah'ın kendilerinden razı olduğuna dair inançlarının bir sonucu olarak karşımıza çıkmaktadır. Onlar Allah'ın dilese kendilerinin şirk koşmayacağını, aynı şekilde herhangi bir teşride bulunmayacaklarını iddia ederken, Allah'ın kendilerine nimet vermeye devam etmesini yahut kendilerini bu nimetlerden

mahrum etmemesini delil gösteriyor, şirk inançlarını devam ettirme gücünü de bu tasavvurdan alıyorlardı. Onlara göre, Allah bu şirk düzeninin yanlış bir şey olduğunu düşünseydi, kendilerini bu nimetlerden mahrum ederek bundan razı olmadığını ima ederdi.

Karşılığın bu dünyada görüleceği şeklinde kurgulanan bu inanç sistemi, dünyada yapılan amellerin karşılığının görüleceği başka bir yaşamın olmasını da gereksiz ve anlamsız kılmaktaydı. Çünkü zaten kişi yaptıklarının karşılığını tam olarak bu dünyada almaktaydı. Buradan hareketle Mekkeli müşrikler, ahiret hayatının gerçekleşmesi durumunda, bu dünyadaki iyi konumlarının kendilerine verdiği güçle, daha iyi bir karşılığa kavuşacaklarını iddia etmekteydiler.

Mekke müşriğinin sosyo-ekonomik durumu kötü olanları itip-kakma, azarlama, ezme gibi zulümlerine dayanak yaptığı bu inancına sahip çıkmasının temel sebebi, atalarını bu inanç üzere bulmasıdır. Ancak bunda ısrar etmesi ve etrafındaki kişilere de bu inançta sebat etmelerini salık vermesinin, kaybetmekten korktuğu ekonomik imkanlar ve sosyal statü sebebiyle olduğu söylenebilir.

Ahireti inkar şirkin karakteristik bir özelliği olmadığı gibi, nüzul ortamında ahireti inkar eden her müşriğin hayra engel olduğunu söylemek de oldukça zordur. Ancak Kur'ân'da zikredilenler özelinde vakıaya bakıldığında, ahireti inkârın, şirkin her zamanki arkadaşı olduğu görülmektedir. Mekke müşriklerinin ahiret inancı ve buna dair uygulamalarından bahseden ayetlerin sebeb-i nüzulleri de ayetlerin inişine sebep olan kişilerin daha çok Mekke'nin ileri gelenleri olduklarını göstermektedir. Yeri gelmişken, tarihi veriler ile Kur'ân'dan hareketle Mekke müşriklerinin inanç dünyalarına dair telif edilen bazı çalışmalar arasındaki olası çelişkinin, şahsî kanaatlerin genelleştirilmemesi ile izale edilebileceğini söyleyebiliriz.

Kur'ân'da bazı amellerin karşılığının dünyada alındığından bahseden birtakım ayetler de bulunmaktadır. Ancak Kur'ân'ın Mekke müşriğine itirazı, onun iyi veya kötü tüm karşılığı dünyaya hasrederek nihâî karşılığın alınacağı ahiret hayatını reddetmesi ve buna bağlı olarak zulmünü idame ettirmesinedir. Bu tasavvurun karşısında Kur'ân; dünyada karşılığa kavuşmanın ahirette de kavuşulmasına; ahirette kavuşulacak olmanın dünyada da kavuşulmasına engel olmadığına dair bir zihin inşa etmektedir.

Toplumda oluşturduğu büyük bir güvensizlik ve zulmün yanı sıra, kurgulanan bu sistemin Allah'ın meşietine dayandırılması tolere edilemez olduğundan, Kur'ân'ın ilk inen sûrelerinde kıyâmet ve ahiret hayatından bahseden ayetlerin kesafet arz ettiği görülmektedir. Öte yandan Kur'ân, servetin Allah'a yakınlığın, yokluğun ise uzaklığın göstergesi olduğu inancını reddetmekte; mal, evlat vb. imkânların Allah'ın rızasının birer göstergesi olmadığını; bunların, ahiret hayatı için imtihan vesilesi olduğunu dile getirmektedir.

Kaynakça

ÂLÛSÎ, Mahmûd Şükrî (v. 1342/1924): Bülûğu'l-Ereb fî Marifeti Ahvâli'l-Arab, tsh. Muhammed Behçet el-Eserî, 2. Baskı, y.y., t.y.

AZİMLİ, Mehmet: Cahiliyye'yi Farklı Okumak, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2015

BEĞAVÎ, Hüseyin b. Mesud (v. 516): Tefsîru'l-Beğavî - Meâlimu't-Tenzîl, Riyad, Dâru Tîbe, 1409 (h).

BULUT, Halil İbrahim: Kur'ân Işığında Mûcize ve Peygamber, İstanbul, Rağbet Yayınları, 2002.

CEVAD ALİ (v. 1987): el-Mufassal fî Târîhi'l-Arab Kable'l-İslâm, y.y., Câmiatü Bağdât, 1993.

DEMİR, İsmail: "Câhiliyet ve İslâm'ın İlk dönemlerinde yaşamış bazı cömertler", Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, yıl: 2002, sayı: 18.

DEMİRCAN, Adnan: "Kur'ân'ın, Nüzûl Dönemi Putperest Arapları İçin Kaynaklığı Üzerine", İstem, Yıl:2, Sayı:4, 2004.

DERVEZE, İzzet: Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı I, çev.: Mehmet Yolcu, İstanbul, Ekin Yayınları, 1998.

EBU HAYYAN, Muhammed b. Yusuf (v. 745): el-Bahru'l-Muhît, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.

EBUSSUUD, Ebussuûd b. Muhammed (v. 982): İrşadü'l-Akli's-Selîm ilâ Mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm, Riyad, Mektebetü'r-Riyâdi'l-Hadîse, t.y.

EBU UBEYDE, Mamer b. Müsennâ (v. 210): Mecâzü'l-Kur'ân, Kâhire, Mektebetü'l-Hancî, t.y.

GÜNGÖR, Mevlüt: "Kur'an Bağlamında İslam Öncesi Mekke Toplumundaki Tanrı ve Ahiret İnancı", Dini Araştırmalar Dergisi, cilt: 8, sayı: 23.

HÂZİN, Ali b. Muhammed (v. 741): Lübâbu't-Te'vîl fî Meâni't-Tenzîl, Beyrut, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.

İBN ABBÂS, Abdullah b. Abbâs (v. 68): Tenvîru'l-Mikbâs min Tefsîri İbn Abbâs, nşr. Fîrûzâbâdî, Beyrut, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992.

İBN AŞUR, Muhammed Tâhir (v. 1973): et-Tahrir ve't-Tenvîr, Tunus, Dâru't-Tûnusiyye, 1984.

İBN ATİYYE, Abdülhak b. Ğâlib (v. 541): el-Muharreru'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.

İBN EBÎ HÂTİM, Abdurrahman b. Muhammed er-Râzî (v. 327): Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm, Riyad, Mektebetü Nezâr Mustafa el-Bâz, 1997.

İBN HABÎB, Muhammed b. Habîb (v. 245), el-Muhabber, Beyrut, Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, t.y.

İBN KESÎR, İsmail b. Ömer (v. 774): Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm, y.y., Dâru Tîbe, t.y.

İBNÜ'L-CEVZÎ, Abdurrahman b. Ali (v. 597): Zâdü'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr, y.y., Mektebetü'l-İslâmî, t.y.

KURTUBİ, Muhammed b. Ahmed (v. 671): el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'ân ve'l-Mübeyyinu limâ Tedammenehû mine's-Sünneti ve Âyi'l-Furkân, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 2006.

MÂTÜRÎDÎ, Muhammed b. Muhammed (v. 333): Te'vîlâtü Ehli's-Sünne, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 2004.

MÂVERDÎ, Ali b. Muhammed (v. 450): en-Nüket ve'l-Uyûn, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y.

MESÛDÎ, Ali b. Hüseyin (v. 346): Mürûcu'z-Zeheb ve Meâdini'l-Cevher, Beyrut, Mektebetü'l-Asriyye, 2005.

MUKATİL B. SÜLEYMAN (v. 150): Tefsir, Beyrut, Müessesetü't-Târîhi'l-Arabî, 2002.

OKUMUŞ, Mesut: "Kur'an'a Göre Dünya Ahiret İlişkisi", VIII. Kur'an Sempozyumu: Günümüz Dünyasında Müslümanlar, Ankara, Fecr Yayınları, 2006.

ÖĞMÜŞ, Harun: Câhiliyye Şiirine Göre Arap Yaşantısı ve Kur'ân'ın Getirdiği Değişim, Konya, Aybil Yayınları, 2012.

ÖZTÜRK, Resul: "İslam Öncesi Arap Toplumunun Tanrı Tasavvuru ve Bu Tasavvurun İslam'ın Tanrı Tasavvuruna Etkisi Sorunu", Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi, VII (2007), sayı: 1.

RÂĞIB ISFAHÂNÎ, Hüseyin b. Muhammed (h. V. asrın ilk çeyreği): el-Müfredât fî Ğarîbi'l-Kur'ân, y.y., Mektebetü Nezâr Mustafa el-Bâz, t.y.

RÂZÎ, Muhammed b. Ömer (v. 606): Mefâtîhu'l-Ğayb, Beyrut, Dâru'l-Fikr, 1981.

SALEBÎ, Ebû İshâk Ahmed (v. 427): el-Keşf ve'l-Beyân, Beyrut, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2002.

TABERÎ, Muhammed b. Cerîr (v. 310): Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân, y.y., Dâru Hecr, t.y.

TÜRCAN, Galip: Kur'an'da Ahiret İnancı, Ankara, Aziz Andaç Yayınları, 2006.

YAVUZ, Ömer Faruk: "Kur'an Perspektifinde Dünya-Ahiret Bütünlüğü", Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi, VI (2006), sayı: 3, yıl: 2006.

Kur'ân ve Kıyâmet, İstanbul, Marifet Yayınları, 1997.

YAZIR, Elmalılı Hamdi (v. 1942): Hak Dîni Kur'an Dili, İstanbul, Çelik-Şura Yayınları, 1993.

YILDIZ, Hakkı Dursun: "Arap" md., Diyanet İslam Ansiklopedisi, İstanbul, 1991.

YÜKSEL, Emrullah: "Mutlak Adâletin Tecelli Edeceği İnancı (Âhiret)", İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı: 3, yıl: 2001.

ZEMAHŞERÎ, Mahmud b. Ömer (v. 538): el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmidi't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fî Vücûhi't-Te'vîl, Riyad, Mektebetü'l-Ubeykân, 1998.

ZEVZENÎ, Hüseyin b. Ahmed (v. 486): Şerhu'l-Muallakâti's-Seb', y.y., Dâru'l-âlemiyye, t.y.

Tefsir'de Felsefi Metot: Ebû Ya'rub el-Merzûkî Örneği

Ziyad ALRAWASHDEH*

Öz

Kur'ân-ı Kerim'i anlamada felsefî metot, değerli bir bilimsel yaklaşım olarak ele alınır. Dilbilimcilerin Kur'ân-ı Kerim üzerinde görüş beyan etme ve analiz yapma hakları kadar filozofların da benzer hakları söz konusudur. ZiraKur'ân'ın mana ve maksat çıtası, bu mana ve maksatların hakikatini akılların tamamen idrak edemeyeceği kadar yüksektir. Müfessirlerin, Allah'ın Kur'ân'daki hitabını anlama çabaları, içtihat dairesiyle sınırlıdır. Bu daancak Allah'ın kitabî (yazılı) ve afâkî (kâinattaki) ayetlerinin sınırlarının el verdiği ölçüde gerçekleşebilir. Bu beşeri görüş, göreceli bir görüştür, bu sebeple Allah Teala'nın Kitab'ında görüş sahibi olmak, bilimsel donanımı olan alim için mümkündür.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Stratejik, siyasi, kozmolojik, kevni.

PHILOSOPHICAL METHOD IN TEFSIR THE CASE OF ABU YA'RUB ALMARZUKI

Abstarct

The philosophical method is valuable to understanding the holy Qur'an. Declarer and linguists have opinions and analysis on the holy Qur'an, just as the Muslim philosophers are entitled to have opinions and analysis. Yet, the Qur'an's meaning and purpose, this meaning and purpose of the truth is much higher than you can conceive. The commentators understanding the speech of Allah's Quran is limited within ijtihad (opinion) circle. Thistoo, remains Allah's written and as the theory of signs in the universe. This is human vision, a relative concept, for this reason to have a vision in the book of Allah Taa'la, it's possible for every one with the scientific hardware.

Keywords: Quranic Commentary, Strategic, Political, Cosmological, History.

Makalenin Dergiye Ulaştığı Tarih: 20.03.2016; Hakem ve Yayın Kurulu Değerlendirmesinden Geçen Makalenin Yayına Kabul Edildiği Tarih: 21.05.2016

Giriş

Birçok müfessir, İslam'daki hikmet kavramının Yunanlılardaki felsefe kavramına benzer bir mana arz ettiği ve Kur'ân'daki hikmet kelimesinin öğüt verme, peygamberlik, fıkıh ve söz ile ameldeki isabetlilik gibi birkaç şekilde tefsir edilebileceği görüşündedir.[1] Râzî (ö. 606) ise "Hikmet" kavramını "bütün güzel ilim ve salih amellerin genel adı" olarak tanımlar.[2]

* Öğr. Gör. Dr, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Tefsir Anabilim Dalı, guller_guler@yahoo.com

1 İbn Cerîr et-Taberî, *Cami'u'l-Beyân 'an Te'vîliâyi'l-Kûr'ân*, Beyrut 1984, III, 89; Ebû Abdillah Muhammed Kurtubî, *el-Câmi'u li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berduni, Kahire 1372, III, 230; 'İmâdu'd-dîn Ebu'l-Fidâ İsmail İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azim*, thk. Muhammed el-Bennâ, Kahire ty, I, 303; Muhammed İbn Muhammed el-'İmâdî Ebussuûd, *İrşâdü'l-'Akli's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, Beyrut ty, I, 262.

2 Fahruddin Râzî, *Mefâîlhu'l-Ğayb(et-Tefsîru'l-Kebîr)*, Beyrut ty, II, 224.

Bazı müfessirler, teorik ve pratik felsefe yapmanın Müslüman'ın bir hakkı olduğunun işaretlerini gördükleri birçok ayetin Kur'ân'da yer aldığı kanaatindedirler. Nitekim, (رَبِّ هَبْ لِي حُكْمًا وَأَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ) *Rabbim! Bana hikmet ver ve beni iyiler arasına kat.*"[3] ayetinde bazı müfessirler, teorik ve pratik hikmetin işaretini görürler.[4]

Bu bağlamda Ebussuûd (ö. 982/1574) bu âyeti şöyle yorumlar: "Hüküm, Hakk'ın hilafeti ve mahlûkatın riyasetini mümkün kılacak ilim ve amelin kemali olan hikmettir. وَأَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ "*Beni iyiler arasına kat!*" Beni ilim, amel ve melekelerde muvaffak kıl ki, kemale erenler zümresinde daim olayım."[5]

Müfessir Beyzâvî (ö. 685/1286) hikmet hakkında şu açıklamayı yapar: "Hikmet, ulema örfünde; teorik bilgileri öğrenerek insanın ruhunun kemâle ermesi ve gücü yettiğince faziletli fiilleri noksansız yapacak şekilde meleke hâline getirmesidir."[6]

Müfessir İbn'Aşûr (ö. 1973/ 1392) ise hikmeti, bir ilmi en iyi şekilde bilmekle beraber o ilme göre amel etmek olarak görür. Hikmetin ilk ortaya çıkışı dinlerde olmuştur. Hikmetin asıl haline sonradan bazı fikirlerle eklemeler yapılmış, zan ve hayaller karışmıştır. Sonra Yunanlılara geçen hikmeti, Yunanlı bilginler işlemiş, geliştirmiş ve ilerletmiştir. Hakeza ondaki birçok vehmi kaldırmış, fakat birçoğunu da bırakmışlardır. Bu bilim iki şekille sınırlı kaldı; Sokrates (m. ö.399)'in yöntemi)psikolojik) ve Pisagor(m. ö.500)ıun yöntemi (matematik ve mantık). Platon (m. ö.347) da onların birikiminden istifade etmiş kendisini takip edenler ise İşrakiler olarak meşhur olmuştur. Ondan da Aristotales (m. ö.322) almış ve kendisini takip edenlere de Meşşâîler denmiştir. Bu tarihten itibaren hikmet, günümüze dek Aristo'nun tarif ve usulüne dayanmaktadır.[7]

İbn Âşur, dini felsefenin dört temel üzerine kurulu olduğunu söyler:

1- Marifetullah, yani ilahiyat adı verilen inanç bilimi.
2- Etik.
3- Aile terbiyesi.
4- Halk ve halkın işlerinin ıslahı (medenî siyaset).[8]

Görüldüğü üzere tefsirdeki felsefi yönelim, ilahi hitabı analiz ve anlamada felsefi metodun donanımını kullanmıştır.

I. Felsefenin İlahi Vahiy ile İlişkisi

İbn Haldûn'a (ö.1332/1406) göre ilimler iki kısma ayrılır:

1- Düşünerek öğrenilen,
2- Başkasından öğrenilen,

3 Şuarâ, XXVI/83.
4 Râzî, *Mefatihu'l- Ğayb*, VII, 73.
5 Ebussuûd, *İrşadü'l-Akli's-Selîm*, VI, 250.
6 Nasiruddin Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, thk. Hamza en-Neşreti, Kahire 1418, IV, 303.
7 Muhammed Tâhir b. 'Âşûr, *et-Tahrîrve't-Tenvîr*, Tunus 1997, VI, 61.
8 İbn 'Âşûr, *et-Tahrîrve't-Tenvîr*, III, 61

Birinci kısım hükmi ve felsefî ilimler, ikincisi kısım ise ilahi kanun koyucunun bildirdiği habere dayalı olan ve aklın sadece furû meseleleri aslına döndürmekte müdahale edebileceği nakli ilimlerdir. Nakli ilimlerin Müslümanlar nezdinde dayandığı nokta ise kitap ve sünnettir. Kitap ve sünneti anlamak için de açıklamasını yani lafızların anlamını bilmek gereklidir. Bunu sağlayan da Tefsir ilmidir. Sünneti sahibine isnad ettirmek de Hadis ilminin konusudur. Hükümlerin kanuni olarak aslından çıkarılması gerekir ki bu Usûl-i Fıkıh ilminin konusudur. Allah'ın hükümlerinin, mükelleflerin fillerinde uygulanması ise Fıkıh'tır. Mükellefiyetler iki kısımdır: Bedenî ve kalbî. Kalbî mükellefiyetler inançta olur. Bunların ispatı kelam ilminin konusudur.[9]

Müslüman filozofların çoğu nakli delili (vahyi), akla göre değerlendirdiler. Aklın kabul ettiğini alıp, aklın kabul etmediğini ise yorumladılar. Zira onlara göre aklî delil, naklî delili kabul için ölçüdür. Aynı şekilde onlar, vahiy dilinin herkesin anlaması için simgesel olduğuna ve bu simgelerin hakikatini sadece filozofların anlayabileceğine inanıyorlardı.[10]

Felsefe akımının Râzî (.606/1268), Nizâmeddin en-Nîsâbûrî (ö.750/1349), el-Beydâvî (ö.685/1286), Âlûsî (ö.1270/1854)ve diğer bazı yenilikçi âlimlerin tefsirlerine etki ettiği görülmüştür. Râzî, usûlde lâfzî delile güvenilmemesi gerektiğine işaret eder, çünkü nakli delil şu on maddenin bulunmaması durumuna bağlıdır: Naklu'l-Luğa, Nahiv, ademu'l-iştirak, nefyu'l-hazf, idmar, nefyu't-takdim ve tehir, nefyu'l-mecaz, nefyu't-tahsis, ademivucudi'n-nasih, nefyu'l-muarıd en-nakli ve nefyu'lmuarid el-akli.[11]

Râzî, (أَفَمَن كَانَ عَلَى بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّهِ وَيَتْلُوهُ شَاهِدٌ مِّنْهُ) (*Rabbinin katından bir belgesi ve onun arkasından da bir şahidi olanlar*)[12] ayetinin tefsirinde "بينة" ile kastedilenin aklîyakinî deliller olduğunu, "şahid" kelimesinin ise vahiy (işitsel delil) anlamına geldiğini zikreder.[13] Râzî'nin bu sözünden, akli delili, nakli delile tercih ettiğini anlamaktayız.

Âlûsî'ye göre âyette akli ve işitsel delil olmak üzere iki delile de işaret vardır. Bir kısım alimler, "Sahih nakil ile akl-ı selim çelişmez" demişlerdir. Bu sebeple akli delil ile çatıştığında işitsel delil olan vahyi tevil etmişlerdir. Burada aklî delilin, işitsel delilden yani vahiyden daha güçlü olduğunu ihsas eden bir ifade bulunmaktadır. Zira ilk delil kati olup ikinci delil ise zannidir.[14]

Müfessirler arasında tefsirdeki bu felsefî akıma karşı duran başka bir akım vardır. Ebû Hayyân el-Endülüsî (ö.745/1344), ve İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) bunlar arasında zikredilebilir. Örneğin Ebû Hayyân tefsirdeki felsefi akıma karşı çıkarken Râzî'yi şu şekilde eleştiriye tabi tutar: "Râzî, tefsirinde tefsir ilminde gerek duyulmayan uzun şeyleri bir araya getirmiştir." Aşırıya kaçan

9 Abdurrahman b. Muhammed b. Haldûn, *Mukaddimetü İbn-i Haldûn*, İskenderiyye ty. s. 305.
10 İbnü'n-Nefîs, *er-Risâle el-Kâmiliyyefis-Sîre en-Nebeviyye*, thk. Abdulmünim Ömer, Kahire 2000, s. 194.
11 Râzî, *Mefatihu'l-Ğayb*, VII, 182.
12 Hûd, XI/ 17.
13 Râzî, *Mefatihu'l-Ğayb*, XVII, 209.
14 Şihabuddin Mahmud Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, Beyrut 1994, VI, 228.

bazı alimler ise felsefî tefsir hareketini tenkit ederken Râzî'nin tefsiri hakkında; "İçinde tefsirden başka her şey var."[15] ifadesini kullanmışlardır.

İbnü'l-Cevzî ise yukarıda zikredilen ayetteki "بينة" ve "شاهد" kelimeleri için şu yorumda bulunur: «بينة» kelimesi"din, rasul, Kur'ân, beyan" gibi anlamlara gelmektedir. «شاهد» kelimesi ise "Cibril, Kur'ân'ı tilavet eden Peygamberin (s.a.v.) dili, rasul-çünkü Allah katından bir şahittir-, Peygamberi koruyan melek, Kur'ân, onun nazmı ve i'cazı" gibi anlamlar için kullanılmaktadır.[16]

(وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَالَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَمَالَيْسَ لَهُمْ بِهِ عِلْمٌ وَمَالِلظَّالِمِينَ مِنْ نَصِيرٍ)

(*Onlar, Allah'ı bırakıp, hakkında Allah'ın hiçbir delil indirmediği, kendilerinin de hakkında hiçbir bilgilerinin bulunmadığı şeylere kulluk ederler. Zalimlerin hiçbir yardımcısı yoktur.*)[17] âyeti hakkında Râzî; "Allah'tan başkasına ibadet etmeleri, işitsel delilden (vahiy) kaynaklanmamaktadır Nitekim bu (مَالَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَانًا) (*hakkında Allah'ın hiçbir delil indirmediği*) ayetinde ifadesini bulmaktadır. Aynı şekilde akli delilden de kaynaklanmamaktadır. (وَمَالَيْسَ لَهُمْ بِهِ عِلْمٌ) (*kendilerinin de hakkında hiçbir bilgilerinin bulunmadığı şeylere kulluk ederler*) ayetinden kasıt da budur."[18] açıklamasında bulunmuştur.

Bazen de işitsel delili (vahyi) akli delile tercih eden müfessirler görülür. Âlûsî'ye göre; "İşitsel delil (vahiy), mutlak yakini bildirir ve akli delilin önüne geçer. Mutezile mezhebi ve Eşarîlerin cumhuruna göre ise bütün bunlar zannî olduğu için, işitsel delil (vahiy) mutlak yakini bildirmez. Böylece delâleti de zannî olur."[19]

II. Yorumlama ve Felsefe

Görünen o ki, yorum dairesinin genişlemesine özelikle hicri beşinci asırda felsefenin yayılması sebep olmuştur. Gazzalî'nin (ö.505/1111) tevil araştırmalarında felsefenin bariz rolü vardır. O, insanları sadece nassın zahirine itibar etmemeye teşvik eden Cevahir'ul-Kur'ân başta olmak üzere birçok kitap kaleme almıştır. Nitekim o "Genel olarak ilimlerin hepsi Allah'ın fiillerinin ve sıfatlarının içindedir. Allah Kur'ân'da zatını, fiillerini ve sıfatlarını açıklamıştır. Bu ilimlerin sınırı yoktur. Tefsir kendi başına bunlara işaret edemez. Aksine üzerinde mahlûkatın ihtilaf ettiği her kuram ve akli çıkarım, ilim ehlinin anlayacağı şekilde işaret ve simgeler olarak Kur'ân'da mevcuttur" demektedir.[20]

Merzûkî'ye göre; Kur'ân nassı iki otoritenin insafına kalmıştır. O ikisi "dini Fundamentalizm tağutu" ve "laiklik Fundamentalizm tağutu"dur. Dini Fundamentalizm peygamberlerin gaybî bildiklerini iddia etmektedir ki, bu görüşü Kur'ân reddetmektedir. Onlar,bu görüşlerini kendileri için ileri sürmemişlerdir. Onlar, kendilerini âlimlerin varisleri olduklarını ispat etmek ve sahip oldukları dini ilimlerin aklî ilimlerden daha önemli olduğunu vurgulamak

15 Ebû Hayyân el-Endülüsî, *el-Bahru'l-Muhit*, thk. Ahmet Abdulvahit, Beyrut 1413, I, 511.
16 İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr fi 'İlmi't-Tefsîr*, Beyrut 1404, IV, 85.
17 Hâc, XXII/71.
18 Râzî, *Mefatihu'l- Ğayb*, XXIII, 67.
19 Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, IX,189.
20 Muhammed Ğazzali, *İhyâu 'Ulumi'd-Dîn*, Kahire ty, I, 374.

için uğraşmışlardır. Öte yandan yeryüzünü imar etmek ve ona hâkim olmak akli ilimlerle orantılı olduğunu unutmuşlardır. Kur'ân'ın hak olduğunu beyan etmek (التَّبيُّن) âfâk ve enfüse bakma şartına bağlıdır.[21]

Gerçek şu ki, her iki akım (akıl ve nakil),gayb ilmini bilen kişitarafından tasnif edilen bir çok fenomeni kapsamlı bir şekilde anlamaktan acizdir. Ne akıl bunu yorumlayabilir nede nakil. Bu yüzden her iki akım, mutlak ilim ve amel sahibi olduklarını iddia etmeyi bırakmalıdır. Her ikisi de bu iddialarla kendilerini ilahlaştırıyorlar. Felsefi aşırıcılık; akıl yoluyla her şeyin hakikatini bilme gücüne sahip olduklarını iddia ederler, realite ise eksikliği kabul etmeyen ve kapsamlı bilgiye sahip olduklarını savunan din âlimlerinin düştüğü aynı hataya düşmektedirler.

Laik tağutun kaynağı mutlak akıl gücü iken, dini aşırıcılığın (Dini Fundamentalizm) kaynağı ise âlimlerin peygamberlere varis olma teorisidir. Bu teori ile normal olan bilgilerinin üzerine ismet sıfatından bir tür özellik katmaktadırlar ki, bu da içtihatla çelişmektedir.[22]

Asıl olanın din bilimcilerinin bu tür iddialarda bulunmamasıdır. Zira peygamberler asla kendileri için bu tür iddialarda bulunmamışlardır. Bu fenomen Şia'da ehli sünnetten daha fazla kendini göstermektedir. Sahip oldukları ilme, ledunnî ilim demektedirler ki, böyle bir iddiada bulunulması tüm alanlarda icat ve içtihat kapısının kapanmasına sebep olmuştur. Artık içtihat, mütedeyyinler nezdinde, dini içtihat, kültür ve dini terbiye bağlamında sınırlandırılmıştır. Bu da fıkhi içtihat bakışının ötesine geçememektedir.

III. Merzûkî ve Vahye Felsefi Bakışı

Merzûkî, *el-Celi fi't-Tefsir* isimli tefsirinde İsrâ Sûresi'ndeki iki âyet üzerine yoğunlaşır ve felsefi tefsir teorisini bu iki ayet üzerine bina ederek açıklar:

وَبِالْحَقِّ أَنزَلْنَاهُ وَبِالْحَقِّ نَزَلَ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ مُبَشِّرًا وَنَذِيرًا

Biz onu (Kur'an'ı) hak olarak indirdik ve o da hak ile indi. Seni de ancak müjdeci ve uyarıcı olarak gönderdik.[23]

وَقُرْآناً فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنزِيلا

Biz Kur'an'ı, insanlara dura dura okuyasın diye âyet âyet ayırdık ve onu peyderpey indirdik.[24]

Felsefi tefsir teorisinin başlangıç ve bitiş noktası bu iki ayettedir. Kastımızın İsrâ suresi ve başlangıcından şu ana değin insanlığın tarihteki yeri ile doğrudan bağlantısı vardır. İnsanlığın tarihteki yeri, ümmetin hatalarını düzeltme çabalarının içinde bulunduğu şartlarda kesinleşmiştir. İsra Sûresi,bir anlamda günümüz Müslümanlarının tepkiden fiile geçişini detaylı olarak vasf etmektedir. Bu sebeple bu iki ayeti bu çabanın genel ilkeleri edindik. Ayrıca yine bu ayetleri, Allah'ın bizi muvaffak kılacağını umduğumuz felsefî tefsirin de şiarı edindik.

21 Ebu Ya'rub Merzûkî, *el-Celîfi't-Tefsîr*, Tunus 2010, III, 30.
22 Merzûkî, *el-Celî fi't-Tefsîr*, III, 39.
23 İsrâ, XVII/105.
24 İsrâ, XVII/106.

Tevhide ulaşmayı temel hedef olarak belirleyen Kur'ân'ın stratejisi ve Muhammedî siyasetin mantığı, Allah'ın hükmünü insanlığa bildirip yeryüzünde uygulamasını sağlamayı amaçlamaktadır. Nitekim bu şu ayette açık bir şekilde ortaya konulmuştur:

وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ

(Ey Muhammed!) Sana da o Kitab'ı (Kur'ân'ı) hak, önündeki kitapları doğrulayıcı, onları gözetici olarak indirdik. Artık, Allah'ın indirdiği ile aralarında hükmet ve sana gelen haktan ayrılıp da onların arzularına uyma. Sizden her biriniz için bir şeriat ve bir yol koyduk. Eğer Allah dileseydi, elbette sizi tek bir ümmet yapardı. Fakat verdiği şeylerde sizi imtihan etmek için ümmetlere ayırdı. Öyle ise iyiliklerde yarışın. Hepinizin dönüşü Allah'adır. O zaman anlaşmazlığa düşmüş olduğunuz şeyleri size bildirecektir.[25]

Burada İsrâ suresinin vermek istediği mesaj şudur: İslam ümmetinin ilk nüvesini oluşturan sahabe nesli, Kur'ân-ı Kerîm değerleri etrafında insanlığın birleşmesi hedefine yönelik liderliğe çok erken bir dönemde başlamıştır. Zira o ümmetin peygamberi de Rabbi tarafından erken bir dönemde görevlendirilmiştir. Bu önder sahabe neslinin istenilen hedefi gerçekleştirebilmesini sağlamak amacıyla aynı zamanda ona stratejik davranma kapasitesi vermiştir. Bu nedenle surenin temel gayesi, peygamberin davranış ve düşünme tarzının sınırlarını belirlemektir ki bunları da şu şekilde özetleyebiliriz:

Stratejik açıdan Kur'ân'ın indiriliş şekli tamamıyla bir gerçekliği ifade eder. Bu da ayette "Hakk" kavramıyla anlatılır. Bu anlamda Hakk, Zulm'ün zıttıdır. Kur'ân'ın İndirilmiş olan içeriği de Hakk olarak isimlendirilir, ancak bu anlamadaki Hakk, Batıl'ın zıttıdır. Kalpte gizli olan ve her Müslüman'ın bildiği başka bir Hakk vardır ki o da Allah'tır. Allah da vahyin ve peygambere gönderilenin temel kaynağıdır.

Siyaset felsefesi ve peygamberin siyaseti açısından olayı değerlendirdiğimizde, Peygamber, müjdeleyici bir kimliğe sahiptir ki bu da stratejik uygulamanın meyvelerini müjdelemektedir. O aynı zamanda bir uyarıcıdır ki, bu uyarmada stratejik davranmamanın sonuçlarından insanları haberdar eder..[26]

Kur'ân-ı Kerim'in çağrısı, onun mucizevi özellikte olduğu gerçeğine dayanır.

i'caza dayanarak gelmiştir. (قُل لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَن يَأْتُواْ بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لاَ يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً)

"*De ki: "Ant olsun, insanlar ve cinler bu Kur'ân'ın bir benzerini getirmek üzere toplansalar ve birbirlerine de destek olsalar, yine onun benzerini getiremezler.*"[27] şeklindeki ayet, bu gerçeği içerir.

Bu ayet kafirlerin "biz istesek buna benzerini söylerdik" demeleri üzerine nazil olmuş ve Yüce Allah onların bu iddialarını yalanlamıştır. Zira Kur'ân-ı

25 Mâide,V/48.
26 Merzûkî, *el-Celî fi't-Tefsîr*, I, 9.
27 İsrâ, XVII/88.

Kerim, nazmı, telifi ve ğaybdan haber vermesi açısından mucize bir kitaptır. Kur'ân öyle bir kelamdır ki, edebiyatın en yüksek mertebesine ulaşmış sözlere benzemez. Zira Kur'ân ifadeleri yaratılmış değildir. Eğer yaratılmış olsaydı bir benzerinin getirilmesi mümkün olurdu.[28]

Bunun için hem Mekki hem Medeni her iki dönemde de meydan okuma (tehaddî) ayetleri inmiştir. Bundaki gaye; insanları tefekküre ve düşünmeye teşvik etmek, böylece onların, Kur'ân'ın, Allah'ın kelamı ve kendilerine gelen bir mesaj olduğunun farkına varmalarını sağlamaktır.

Bu konuya dair tehaddî ayetleri beş tanedir. Konumuzun daha iyi anlaşılabilmesi için tehaddî âyetlerinin anlamlarını vermenin yararlı olduğunu düşünmekteyiz.

1. *Kulumuza (Hz. Muhammed'e) indirdiğimizin üzerinde bir şüpheniz varsa ona benzer bir sureyi siz getirin. Eğer doğru sözlü iseniz, bu konuda, Allah'tan başka bütün şahitlerinizi de yardıma çağırın.*[29]
2. *Yoksa onu (Muhammed kendisi) uydurdu mu diyorlar? De ki: Eğer doğru söyleyenler iseniz, haydi siz de onun benzeri bir sûre getirin ve Allah'tan başka, çağırabileceğiniz kim varsa onları da yardıma çağırın.*[30]
3. *Yoksa: Onu uydurdu mu? diyorlar. Öyleyse onun gibi uydurulmuş olan on sure getirin. Ve eğer siz, doğru söyleyenlerseniz, Allah'tan başka gücünüzün yettiği kişileri de çağırın! de.*[31]
4. *De ki: Eğer ins ve cin (insanlar ve cinler) bu Kur'ân'ın bir benzerini getirmek için içtima etseler (bir araya gelseler); onların bir kısmı, bir kısmına yardımcı olsa bile onun bir benzerini getiremezler.*[32]
5. *Yahut: Onu kendisi uydurup söyledi mi diyorlar? Hayır, onlar îmân etmezler. Öyleyse onun gibi bir söz (Kur'ânâyeti) getirsinler, eğer (sözlerinde) sadıksalar.*[33]

IV. Dini Otorite Siyaset ve Tevhid

Merzûkî şöyle demektedir: Tam bir imanın gerçekleşmesi için inkâr edilmesi gereken Tağut, ruhen ve madden iki türlüdür. Dini otorite, müminin Allah ile olan ilişkisini ruhi açıdan yerine getirdiği sırada dayandığı şeydir. Siyasi otorite ise, müminin rabbi ile olan maddi ilişkisini yerine getirdiği sırada dayandığı şeydir. Bundan özgür olmak, gerçek iman için bir ön aşama olur. Çünkü özgürlük, bir seçimin sonucudur.

Merzûkî'ye göre felsefi tefsir düşüncesi, din felsefesi ile tarih felsefesi arasında ilişki bulma etrafında cereyan eder. Her ikisi de haddi zatında Kur'ân kaynaklıdırlar. Otoritenin delili yerine (bu manada mucize, kevnî nizamı bozan şey anlamına gelmektedir), delilin otoritesine (burada ise mucize, kâinatın değişmeyen sistemini anlamaktır) dayanmaktayız."[34]

28 Ebû Muhammed Beğavî, *Me'âlimu't-Tenzîl, thk. Halid el-Ak*, Beyrut 1986, V,127.
29 Bakara, II/23.
30 Yûnus, X/38.
31 Hûd, XI/13.
32 İsra, XVII/88.
33 Tûr, LII/33-34.
34 Merzûkî, *el-Celî fi't-Tefsîr*, I, 9.

1. Merzûkî'nin fikriyatını üzerinde inşa ettiği ilk mesele, Kur'ân-ı Kerim'de tarih sonrası stratejinin bulunmasıdır (o da tarihsel olmamasına rağmen tarihin akışına yön veren ilkelerdir).

2. İkinci mesele; Peygamberin (s.a.v.) sünnetidir. (Kur'ân stratejisini uygulamak açısından) o tarihsel bir siyasettir.

Bu strateji siyasetinin uygulama biçimi son derece hikmetli ve titizlikle olmuştur. Hedefi de insanı kölelikten ve aracılıktan kurtarmaktır.

Merzûkî, Bu iki meseleyi kanıtlamak için araştırma metodunda bilimsel hipotezleri ve sonuç çıkarmayı ön planda tutmuştur. Ufuklara (âleme) ve nefislere (tarihe) bakmaktan söz eden Kur'ân ayetlerini, bilimsel hipotezlerin önüne arz etmiştir. Buradaki amaç Kur'ân'ın stratejisini algılamaktır. Gerçekten Kur'ân'daki kanıtların kaynağı, ufuklar (alem) ve nefisler (tarih) ayetleri çerçevesinde dönmektedir.[35]

Merzukî'nin kendi teorisinin tartışmaya elverişli bir hipotez olduğunu kanıtlamakla başlamasının hedefi, Kur'ân nassında kuşkuya düşürmek olmadığı bilakis aklı, nassın emrettiği şekilde delil getirme kaynaklarını düşünmeye yöneltmektir. Bu hakkı batıldan ayırmak için sağlam bir metottur. Aynı zamanda insanlık tarihine ve evrende bulunan ayetlere bakıp tefekkür ederek gerçek imana ulaşmaktır. Sonra da Allah'ın yazılmış kitabını (Kur'ân-ı Kerim âyetlerini) kavramaya yönelmektir.[36]

İnsan, evrenle ve tarihle ilgili olan ayetleri kavraması ölçüsünde çözüm ve tedavi yollarını bulabilme yetisine sahip olur ki, hak onun için tam ve kuşkusuz bir şekilde ortaya çıkar. Eğer insan, beyan ve edebiyat âlimlerinin Kur'ân'a olan bakışlarını incelerse, onların uzmanlıkları açısından i'cazı bildiklerini görür. Herkes kendine mahsus bakışıyla ve tanıma araçlarıyla Kur'ân nassıyla alıp vereceği mutlaka bir şeyler vardır.[37]

Bunun için er-Rafiî (ö.1356/1937)Kur'ân'dakii'cazın gizeminin mutlak beyan ilmiyle alakalı olduğunu dile getirmektedir.Mustafa Sadık er-Rafiî şöyle demektedir: Bu Kerîm Kitab'ın lafızları, nasıl anlarsan ve nasıl düşünürsen öyledir.[38]

Merzukî'nin ictihad teorisi, hipotez ilkelerine dayanmaktadır ve metafiziğe itibar etmemektedir. Çünkü o, tarih ve sonrasına üstün gelen bir ilimdir. Zira ictihadi teoride asıl olan, mutlak metafiziğe dayanan görüşlerin yer almamasıdır.

V. Afak ve Enfus Ayetlerinde Yer Alan Tebeyyün Kavramı

(سَنُرِيهِمْ اٰيَاتِنَا فِي الْاٰفَاقِ وَفِي اَنْفُسِهِمْ حَتّٰى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ اَنَّهُ الحَقُّ) *Varlığımızın delillerini, (kâinattaki uçsuz bucaksız) ufuklarda ve kendi nefislerinde onlara göstereceğiz ki, o Kur'ân'ın gerçek olduğu onlara iyice belli olsun.*[39]

35 Merzûkî, *el-Celî fi't-Tefsîr*, I, 10.
36 Merzûkî, *el-Celî fi't-Tefsîr*, I, 11.
37 Mustafa Sâdık Râfîî, *İ'cazu'l-Kur'ânvel-Belağa en-Nebeviyye*, Beyrut 2005, s.166.
38 Râfîî, *a.g.e.* s,166.
39 Fussilet, 41/53.

Kur'ân-ı Kerîm, tebeyyünü hak olarak dikkatlere arz etmektedir. Bu da ufukları ve kişilerin olaylarını kavramakla gerçekleşir. Tebeyyün fiili, varlıkla ilgili ayetlerin oluş şartlarına ve ötesinde var olana bakmaya bağlıdır.[40]

Afak olayları (tabiat ve düzeni) ve enfûs olayları (tarihi olaylar ve sistemi) Kur'ân-ı Kerim'in delil olarak kullandığı temel argümanlardır. Varlık ayetleri insan vicdanında var olan ayetlere işaret etmektedir.[41]

Merzûkî, asıl olanın, Kur'ân'da bilimsel i'caz olduğunu dile getiren bazılarının aksine, afak ve enfus ile ilgili ayetlere bakmak ve onları kavramak olduğunu beyan eder. Zira onlar bilmediklerinden gerçekten Kur'ân'a kötülük ediyorlar ve insanları Kur'ân'da şüpheye düşürüyorlar. Çünkü onlar, teorilerinden mutlak hakikatler türetip Kur'ân'a uyguladılar ve Kur'ân'ı, tarihe karşı büyüklük taslamakla suçladılar. Hakikatte ise; Kur'ân'ın gerçekleri tabiatın gerçeklerinden üstündür. Âlimlerin teşebbüsleri her ne kadar ciddi ve mükemmelliğe ulaşmış olsa da takribi teşebbüsler olarak kalmaktadır. Kur'ân'ın hakikatleri ise böyle değildir.[42]

Kur'ân zihinlere seslenen bir hakikat olduğu gibi gözlere de hitap eden bir hakikattir.Kur'ân ayetleri tabiatın aksine, fonetik sembollerdir. Zira tabiat, sağır olan bir semboldür ve onu ancak insanın bakışı konuşturabilir.[43]

Kur'ânâyetleri yukarıda anlatıldığı gibi aşağıdakileri içermektedir:

1. Âfâkîâyetleri
2. Enfûsîâyetleri
3. Âfâkîâyetlerinötesi
4. Enfûsîâyetlerin ötesi. Yani her ikisine dair Kur'ân sözü
5. Tümünün aslı: Kur'ân'dakiKur'ân sözü gibi. Kur'an'da kendisinden söz edilen hakikatlere baktığında onların doğruluğunu ve sahihliğini tam anlamıyla idrak etmiş olursun.[44]

Ayetlerin içerdiği deliller, bilimsel i'caz fikrini düşünenlerin zannettiği gibi onlardan bildiklerimizle sınırlı değildir. Onlar, âlimlerin koyduğu kanunlara uyan te'villeri araştırırlar. Eğer mesajını anlamaya çalıştığımız Kur'ân, içerikleri âfâk ve enfüsî bazı işaretlerden yola çıkarak bina edilirse, kendinden söz ettiğini anlayıncaya kadar bizi kendisine döndürür... Âyetlere yapılan her te'vil, bu delili anlamaya bizi sevk eden sadece içtihatlardan ibarettir. Çünkü ona ulaşmanın gayesi sonsuz değildir... Âfak ve enfûs,Kur'ân'ın söz ettiği olaylara tanık olanın halleridir. Kur'ân'ın olaylar hakkında anlattıklarını anlamaya yardımcı olur ve ilahi ilimde mutlak hakikat olduğunu açıklar. Nitekim âfâk ve enfûs, matematiksel (akli) buluşların, insan ilminde nisbî bir hakikat olduğunu beyan eder.[45]

40 Merzûkî, *el-Celî fi't-Tefsîr*, I, 11.
41 Merzûkî, *el-Celî fi't-Tefsîr*, I, 12.
42 Merzûkî, *el-Celî fi't-Tefsîr*, I, 12-13.
43 Merzûkî, *el-Celî fi't-Tefsîr*, I, 13.
44 Merzûkî, *el-Celî fi't-Tefsîr*, I, 16.
45 Merzûkî, *el-Celî fi't-Tefsîr*,I, 16-17.

VI. Kur'ân Stratejisi ve Muhammedî Siyaset Mantığı

Merzûkî'nin bakışına göre, Kur'ân ve sünnetin yüce asılları vardır. Her birinin kendine özel bir mertebesi vardır. Her nassın tabiatı farklı olduğundan, bu ikisi de birbirinden farklılık arz eder. Kur'ân tevhidi, bir stratejiye sahiptir, sünnet ise, bu stratejiyi gerçekleştirmektedir. Muhammedi siyasetin kendine göre Kur'ân-ı Kerimle etkileşim mantığı bağlamında teorik boyutu (yorumsal) ve uygulamalı (pratik) boyutu vardır. Eğitici sünnet (uygulamalı) tanıtıcı eğitim olmakla, Kur'ân-a nispet edilmektedir. Müslümanların kolaylıkla Kur'ân hitabını anlayabilmesi için,Sünnet'i en yüksek mertebeye taşımaları, Kur'ân'ın emirlerine uymaktan kaynaklanmaktadır.

Merzûkî şöyle demektedir; Biz sünnette ibadetlerin nasıl yapılması gerektiğini araştırmıyoruz, çünkü peygamber (s.a.v.)'e ibadetler vahiy yoluyla öğretildi. O da kendisine öğretildiği gibi vahyi insanlara öğretmiştir.[46]

Bilişsel mesele (Muhammedi hikmet), içtihat ve cihat olarak uygulamalı fikir mücadelesidir, o öyle bir fikir ki, görüş ve danışmaya yer vardır, zira o teorik bir içtihat olmakla beraber uygulamalı bir cihattır. Peygamber (s.a.v.) Kur'ân-ı tebliğ etme konusunda, yada ibadetleri uygulamada ümmetle müşavere etmekle emr olunmamıştır. Bilakis ümmetin siyasi işleri ile ilgili hususları Kur'ân-ı Kerim ışığında müşavere etmekle emr olunmuştur. [47]

Nebevi hikmet (sünnet), ümmete Kur'ân ve onun temel hitabı ile, bilimsel ve pratik bir şekilde onu uygulama yöntemi arasında bulunan yolları öğretmektir.

Vahiy ile vahyin uygulanması arasında yakın ilişki söz konusudur. Bu ilişkiyi tespit etmek konuyu tam anlamıyla idrak etme anlamına gelir. Tüm bunlar bilgiye ve içtihada dayanmaktadır. Kur'ân'daki temel konularda asla ictihadda bulunma söz konusu olamaz. Nitekim bu tür konular biz insanlar için açık bir şekilde Kur'an'da ortaya konulmuştur.

Hz. Peygamber'in (s.a.v.),Kur'ân'ı kavrama ve uygulama açısından ortaya koyduğu kapsamlı çözüm, Kur'ân-ı Kerim'in anlattığına göre bir insanın mümkün olduğu kadar ümmetlerin deneyimlerini düşünmede içtihat etmesinden daha iyidir.

Sünnetin, insan fıtratını anlamada peygamberin bir içtihadından ibaret olduğunu söyleyebilirz. Aynı zamanda o Kur'ân ayetlerinin insan fıtratına yansıması olarak da değenlendirilebilir. Böylece Allah'ın kainattaki sünnet ve kanunları, toplum üzerinde etkin bir şekilde uygulama alanına kavuşmuş olur. Başka bir ifadeyle söylersek, Hz. Peygamberin (s.a.v.) teorik ve pratik sünneti, tüm insanlık tarihinin bir özetidir.[48]

46 Merzûkî, *el-Celî fi't-Tefsîr*, I, 50.
47 Merzûkî, *el-Celî fi't-Tefsîr*,I, 50-51.
48 Merzûkî, el-Celî fi't-Tefsîr, I, 52.

Sonuç

Kur'ân-ı Kerim tefsirindeki felsefî metot, muteber bir ekol olup Kur'ân-ı Kerim'i anlamada bilimsel bir değeri vardır. Beyan ilmi âlimlerinin Kur'ân'ı analiz etme ve yorum yapma hakları olduğu kadar, Müslüman filozofların da hakları olduğunu görmekteyiz. Kur'ân manalarının tavanı yüksek olup her âlimin elindeki bilgi araçlarıyla yoruma muhtaçtır.

EbûYa'rub el-Merzukî'nin,Kur'ân-ı Kerim'i anlamada kendine has felsefi bir projesi vardır. İbn Haldûn'un *Mukaddime*'sinden istifade ederek bilimlerin hikemi ve haberi olmak üzere iki kısma ayrıldığını ifade etmektedir.

Bunun için Merzûkî şöyle söylemektedir: Bizim girişimimiz genel ilkeleri ortaya çıkarmaya çalışmaktır. Zira tevhidîKur'ân'ın stratejisi ve Muhammedî siyasetin mantığı, o ilkelere dönmektedir. Yahut en azından ikisini anlamaya çalışmaktır. Aralarında bulunan iki yönlü bir bağ ile birlikte Kur'ân'dan sünnete tahkik olarak, sünnetten de Kur'ân'ate'sis bakımından yani aşağıdaki gibi stratejiyi belirlemektir:

1. Kur'ân stratejisini belirlemek.
2. Muhammedî siyaset mantığını belirlemek.
3. Kur'ân'dan hareketle sünnete ulaşmakla pratik uygulamaları belirlemek.
4. Sünnetten Kur'ân'a giderek temelleri belirlemek.

İşte bu, Kur'ânî olan din felsefesi ile tarih felsefesi arasında bulunan ilişkinin aslıdır. Nitekim Kur'ân-ı Kerim'in felsefî tefsirinin hedefi de bu iki konuyu araştırmaktır.

el-Merzukî'nin bu tefsir çalışmasını incelememizde ortaya çıkıyor ki; şu ona kadar yazmış olduğu ilk üç cildinde tefsir yapmamış, felsefi tefsire giriş mahiyetinde,Kurân-ı Kerîm'i doğru bir şekilde anlamanın felsefî kural ve kaidelerini ortaya koymuştur .Aslında onun Ku'rânı bu şekilde tefsir etme düşüncesi İbn Haldûn'a dayanır.AyrıcaMerzûkî'nin İslâmî bir felsefe anlayışına sahip olduğu Yunan felsefesine dayanmadığı, merkezi Kur'ân ve sünnet olan ve özgün İslâmî felsefî bir tefsir ortaya koymaya çalıştığı da malumdur.

Kaynakça

Âlûsî, Şihabuddin Mahmud, *Rûhu'l-Me'ânî*, C. VI, IX, Beyrut 1994.
Beğavî, Ebû Muhammed, *Me'âlimu't-Tenzîl*, thk. Halid el-Ak, C. V, Beyrut 1986.
Beyzâvî, Nasiruddin, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, thk. Hamza en-Neşreti, C. IV, Kahire 1418.
Ebû Hayyân el-Endülüsî, *el-Bahru'l-Muhît*, thk. Ahmet Abdulvahit, C. I, Beyrut 1413.
Ebussuûd, Muhammed İbn Muhammed el-'İmâdî, *İrşâdü'l-'Akli's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, C. I, VI, Beyrut ty.
Ğazzali, Muhammed, *İhyâu 'Ulumi'd-Dîn*, C. I, Kahire ty.
İbn 'Âşûr, Muhammed Tâhir, *et-Tahrîrve't-Tenvîr*, C: III, VI, Tunus 1997.
İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddimetü İbn-i Haldûn*, İskenderiyye ty.
İbn Kesîr, el-Hâfız 'İmâdu'd-dîn Ebu'l-Fidâ İsmail, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azim*, thk. Muhammed el-Bennâ, C. I, Kahire ty.
İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr fî 'İlmi't-Tefsîr*, C. IV, Beyrut 1404.
İbnü'n-Nefîs, *er-Risâle el-Kâmiliyyefîs-Sîire en-Nebeviyye*, thk. Abdulmünim Ömer, Kahire 2000.
Kurtubî, Ebû Abdillah Muhammed, el-*Câmi'u li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berduni, C. III, Kahire 1437.
Merzûkî, Ebu Ya'rub, *el-Celî fi't-Tefsîr*, C. I-III, Tunus 2010.
Râfîî, Mustafa Sâdık, *İ'cazu'l-Kur'ânvel-Belağa en-Nebeviyye*, Beyrut 2005.
Râzî, Fahruddîn, *Mefâîihu'l-Ğayb (et-Tefsîru'l-Kebîr)*, C. II, VII, XXIII, Beyrut, ty.
Taberî, İbn Cerîr, *Cami'u'l-Beyân 'an Te'vîlâyi'l-Kûr'ân*, C. III, Beyrut 1984.

İslâmî İlimler Dergisi Yazım Kuralları

Çorum Çağrı Eğitim Vakfı tarafından 2006'dan bu yana yılda iki defa yayınlanan ve hakemli bir dergi olan İ*slami İlimler Dergisi (**İİD**)* ilahiyat başlığı altında tefsirden kelama, İslam tarihinden İslami edebiyata, felsefeden dinler tarihine disiplinlerarası bir yaklaşımı benimseyen, özgün nitelikli süreli bir yayındır. Bu bağlamda *İslami İlimler Dergisi* ilim dünyasına kayda değer katkı sağlayan telif makaleler, araştırma notları, kitap değerlendirmeleri, sempozyum, konferans ve panel tanıtımları, Arapça ve Osmanlıca metin neşirleri türünden yazılar yayınlar.

Yazıların yayınına hakem raporları doğrultusunda yayın kurulu karar verir ve yayınlanmayan yazılar iade edilmez. Yazıların bilim, dil ve hukuk açısından sorumluluğu yazarlarına aittir. Müelliflere, yazılarının yayınlandığı *İslami İlimler Dergisi* sayısından iki adet gönderilir.

Yazım İlkeleri

1. Tercih edilen dil Türkçe olmakla birlikte diğer dillerdeki (Arapça, İngilizce, Farsça) makalelere de yer verilir.
2. Yayınlanması talebiyle gönderilecek yazılarda aşağıda detaylandırılan ve İslami İlimler Dergisi'nin her sayısının sonunda yer alan kaynak gösterim kurallarına riayet edilmelidir. Makalelerle birlikte 200 kelimeyi geçmeyen ve beş adet anahtar kelime içeren Türkçe ve İngilizce özet gönderilmelidir.[Arapça makaleler için ise, İngilizce ve Arapça özet gönderilmelidir]
3. Başvurular e-posta veya basılı olarak dergi düzenleme kurulu üyelerine gönderilir. E-posta yoluyla makalelerini gönderecek olan yazarlar makale metinlerini yazım kurallarına uygun olarak mehmetmahfuz@gmail.com ; m_alinadir@hotmail.com ; livaogluhrw@gmail.com mail adreslerinden birine göndermelidirler.
4. Sayfa Düzeni: A4 boyutunda olmalıdır. Kenar boşlukları soldan ve sağdan 2,5 cm; üstten ve alttan 2,5 cm olmalıdır.
5. Metin kısmı Times New Roman yazı tipi, 12 puntoyla, başlıklar ise 13 punto ve **bold** olarak, metnin tamamı 1,5 satır aralıkla, dipnotlar ise tek satır aralıkla ve 10 punto ile yazılmalıdır.
6. Metinde dipnot numaraları noktalama işaretlerinden önce kullanılmalıdır.

* Yrd.Doç.Dr., Harran Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi İslam Hukuku Öğretim Üyesi, e-mail: mnguler55@hotmail.com

İslami İlimler Dergisi

Dipnot ve Kaynak Gösterme Kuralları

A. DİPNOT

- KİTAP

- Atıf yapılan eser Latin harfleriyle kaydedilecek ise, atıfta bulunulan ilk dipnotta;

Müellif veya müelliflerin adı ve soyadı, *Eserin Adı (İtalik olarak),* tahkik, tercüme, neşir, editör veya hazırlayanın kişi veya kişilerin adı ve soyadı (Varsa), Basım Yeri ve Tarihi, Cildi (Varsa), sayfa numarası.

Örnek = Ebû Cafer İbn Cerîr Muhammed b. Cerîr b. Yezîd Taberî, *Târîhu't-Taberî, Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk,* thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim, Beyrut 1967, IV, 201.

İrfan Aycan - M. Mahfuz Söylemez - Necmettin Yurtseven, *Apokrif tarih yazıcılığı, Mısır'ın fethi bağlamında bir eser incelemesi*, Ankara 2003, s. 92. [NOT: 3'ten fazla müellif veya tercüme-tahkik vs. yapan varsa sadece ilk yazarın veya tahkik-tercüme vs. yapan kişinin adı verilir diğer yazarlara da "vdg" ibaresi ile işaret edilir]

- Bundan sonraki dipnotlarda aynı esere atıf yapılacaksa;

Müellifin Soyadı, *Eserin Adı (İtalik olarak),* Cild (varsa), sayfa numarası.

Örnek = Taberî, *Târîhu't-Taberî,* IV, 224.

Aycan vdg, *Apokrif tarih yazıcılığı...,* s. 114.

- Kaynak olarak kullanılan eserin künyesi Arap harfleriyle kaydedilecekse, kaydedildiği ilk dipnotta;

Müellif veya müelliflerin adı ve soyadı, **Eserin Adı (Kalın Punto ile)**, tahkik, tercüme, neşir, editör veya hazırlayanın kişi veya kişilerin adı ve soyadı (Varsa), Basım Yeri ve Tarihi, Cildi (Varsa)/sayfa numarası.

Örnek = ابو جعفر ابن جرير محمد بت جرير طبرى، تاريخ الطبرى، تاريخ الامم والملوك، تحق. محمد ابوالفضل ابرهيم، بيروت ٦٧، ٢٠١/٤

- Bundan sonraki dipnotlarda aynı esere atıf yapılacaksa;

Müellifin Soyadı, **Eserin Adı (Kalın Punto ile)**, Cild (varsa)/sayfa numarası.

Örnek = طبرى، تاريخ الطبرى، ٢٠/٤

- MAKALE VEYA MAKALE TÜRÜNDEKİ ÇALIŞMALAR

- Kaynak olarak kullanılan bir makale çalışması Latin harfleriyle kaydedilecek ise ilk dipnot verilen kısımda;

Müellif veya müelliflerin adı ve soyadı, "Makalenin Adı" (Tırnak İçinde), tercüme eden kişinin adı (Varsa), *Yayımlandığı Dergi veya Ansiklopedinin Adı (İtalik Olarak),* Cilt Numarası (Varsa), Sayı Numarası (Varsa), Yayım Yeri ve Tarihi, sayfa numarası.

Örnek = İbrahim Çapak, "Mevlana'nın *Mesnevi*'si ve Mantık", *İslami İlimler Dergisi,* C. 6, Sa. 2, Çorum 2011, s. 74.

- Kaynak olarak kullanılan ansiklopedi maddesi türünden bir çalışma ise ilk dipnot verilen kısımda;

Müellif veya müelliflerin adı, "Ansiklopedi Maddesinin Adı" (Tırnak İçinde), *Yayımlandığı Ansiklopedinin Adı (İtalik Olarak),* Yayım Yeri ve Tarihi, Cilt Numarası, sayfa numarası.

Örnek = Feridun Emecen, "Şâhin Giray", *DİA,* Ankara 2010, XXXVIII, 276.

- Kaynak olarak kullanılan sempozyum, konferans, panel türünden gerçekleştirilmiş ilmî toplantılarda sunulmuş metin türünden bir çalışma ise ilk dipnot verilen kısımda;

Müellif veya Müelliflerin Adı, "Bildirinin Adı" (Tırnak İçinde), *Sempozyum-Konferans vs. Adı ve Hangi Tarihler Arasında Gerçekleştiği (İtalik Olarak),* Yayım Yeri ve Tarihi, sayfa numarası.

Örnek = Şevket Kotan, "Cahiliye Dönemi Mekke Dini: Ahmesîlik", *Kur'an'ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur'an Öncesi Mekke Toplumu 1-3 Temmuz 2011,* İstanbul 2011, s. 185.

- Makale veya Ansiklopedi maddelerinin ilk geçtikleri yerden sonraki kısımlarda yeniden atıfta bulunulacaksa;

Müellif veya Müelliflerin Soyadı, "Makale", sayfa numarası.

Müellif veya Müelliflerin Soyadı, "Madde Adı", *Ansiklopedinin Adı,* Cilt, sayfa numarası.

Müellif veya Müelliflerin Soyadı, "Bildiri Adı", sayfa numarası.

Örnek = Çapak, "Mevlana'nın *Mesnevi*'si ve Mantık", s. 77.

Emecen, "Şâhin Giray", *DİA,* XXXVIII, 277.

Kotan, "Cahiliye Dönemi Mekke Dini: Ahmesîlik", s. 186.

- Makale türünden atıfta bulunulacak çalışmanın ismi Arap harfleriyle kaydedilecekse, ilk dipnot verilen kısımda;

Müellif veya müelliflerin adı ve soyadı, "Makalenin Adı (Tırnak İçinde)", tercüme eden kişinin adı (Varsa), **Yayımlandığı Derginin Adı (Kalın Punto ile),** Cilt Numarası (Varsa), Sayı Numarası (Varsa), Yayım Yeri ve Tarihi, sayfa numarası

Örnek = تمام عودة العساف، "شهادة غير المسلمين"، مجلة العلوم الاسلامية، ٦.، ٢.، جروم ٢٠١١، ٣٤.

- TEZ

- Atıfta bulunulan eser, doktora, tıpta uzmanlık, yüksek lisans vs. gibi çalışma olup, Latin harfleriyle kaynak gösterilecek ise, ilk dipnot verilen kısımda;

Müellifin Adı Ve Soyadı, *Tezin Künyesi (İtalik Olarak),* Tezin Derecesi ve Hangi Üniversitede Tamamlandığı, Yayım Yeri ve Yılı, sayfa numarası.

Örnek = Fikret Soyal, *İlk dönem İslam kelamcılarının Teslis eleştirileri,* Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2011, s. 123.

- Bundan sonraki dipnotlarda aynı esere atıf yapılacaksa;

Soyal, *İlk Dönem İslam Kelamcılarının Teslis Eleştirileri,* s. 135.

- Atıfta bulunulan eser, doktora, tıpta uzmanlık, yüksek lisans vs. gibi çalışma olup, Latin harfleriyle kaynak gösterilecek ise, ilk dipnot verilen kısımda;

Müellifin Adı Ve Soyadı, **Tezin Künyesi (Kalın Punto ile)**, Tezin Derecesi ve Hangi Üniversitede Tamamlandığı, Yayım Yeri ve Yılı, sayfa numarası

Örnek = محمد عبدالحافظ، دفاء الشيخ مصطفى صبرى عن الفكر، الرسالة الدكتورة، جامعة الازهر كليات اصول الدين، قاهرة ١٤١٠، سد. ٣٥

B. KAYNAKÇA

- KİTAP

- Makale çalışması içerisinde dipnotlarda atıfta bulunulan kitap türündeki eserler Latin harfleriyle kaydedilecekse, Kaynakça'da şu şekillerde gösterilir;

Müellif veya müelliflerin SOYADI ve Adı, *Eserin Adı (İtalik olarak),* tahkik, tercüme, neşir, editör veya hazırlayanın kişi veya kişilerin adı ve soyadı (Varsa), Cildi (Varsa), Basım Yeri ve Tarihi.

Örnek = TABERÎ, Ebû Cafer İbn Cerîr Muhammed b. Cerîr b. Yezîd, *Târîhu't-Taberî, Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk,* thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim, C. IV, Beyrut 1967.

AYCAN, İrfan – SÖYLEMEZ, M. Mahfuz – YURTSEVEN, Necmettin, *Apokrif tarih yazıcılığı, Mısır'ın fethi bağlamında bir eser incelemesi*, Ankara 2003.

- Makale çalışması içerisinde dipnotlarda atıfta bulunulan kitap türündeki eserler Arap harfleriyle kaydedilecekse, Kaynakça'da şu şekillerde gösterilir;

Müellif veya müelliflerin SOYADI ve Adı, **Eserin Adı (Kalın Punto ile)**, tahkik, tercüme, neşir, editör veya hazırlayanın kişi veya kişilerin adı ve soyadı (Varsa), Cildi (Varsa), Basım Yeri ve Tarihi

Örnek = طبری، ابو جعفر ابن جرير محمد بت جرير، تاريخ الطبری، تاريخ الامم والملوك، تحق. محمد ابوالفضل ابرهيم، ٤.، بيروت ٦٧

- MAKALE

- Makale çalışması içerisinde dipnotlarda atıfta bulunulan makale türündeki eserler Latin harfleriyle kaydedilecekse, Kaynakça'da şu şekillerde gösterilir;

Müellif veya müelliflerin SOYADI ve Adı, "Makalenin Adı" (Tırnak İçinde), tercüme eden kişinin adı (Varsa), *Yayımlandığı Dergi veya Ansiklopedinin Adı (İtalik Olarak),* Cilt Numarası (Varsa), Sayı Numarası (Varsa), Yayım Yeri ve Tarihi, makalenin sayfa aralıkları.

Örnek = ÇAPAK, İbrahim, "Mevlana'nın *Mesnevî*'si ve Mantık", *İslami İlimler Dergisi,* C. 6, Sa. 2, Çorum 2011, s. 65-77.

EMECEN, Feridun, "Şâhin Giray", *DİA,* C. XXXVIII, Ankara 2010, s. 275-277.

KOTAN, Şevket, "Cahiliye Dönemi Mekke Dini: Ahmesîlik", *Kur'an'ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur'an Öncesi Mekke Toplumu 1-3 Temmuz 2011,* İstanbul 2011, s. 177-188.

- Makale çalışması içerisinde dipnotlarda atıfta bulunulan makale türündeki eserler Arap harfleriyle kaydedilecekse, Kaynakça'da şu şekillerde gösterilir.

Müellif veya müelliflerin SOYADI ve adı, "Makalenin Adı (Tırnak İçinde)", tercüme eden kişinin adı (Varsa), **Yayımlandığı Derginin Adı (Kalın Punto ile),** Cilt Numarası (Varsa), Sayı Numarası (Varsa), Yayım Yeri ve Tarihi, makalenin sayfa aralıkları

Örnek = تمام عودة، "شهادة غير المسلمين"، مجلة العلوم الاسلامية، جـ.٦، ر.٢، جروم ٢٠١١، سـ. ٢٩-٤٦ العساف

- TEZ

- Makale çalışması içerisinde dipnotlarda atıfta bulunulan tez türündeki eserler Latin harfleriyle kaydedilecekse, Kaynakça'da şu şekillerde gösterilir;

Müellifin SOYADI ve Adı, *Tezin Künyesi,* Tezin Derecesi ve Hangi Üniversitede Tamamlandığı, Yayım Yeri ve Yılı.

Örnek = SOYAL, Fikret, *İlk dönem İslam kelamcılarının Teslis eleştirileri,* Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2011.

- Makale çalışması içerisinde dipnotlarda atıfta bulunulan tez türündeki eserler Latin harfleriyle kaydedilecekse, Kaynakça'da şu şekillerde gösterilir

Müellifin SOYADI ve Adı, **Tezin Künyesi (Kalın Punto ile)**, Tezin Derecesi ve Hangi Üniversitede Tamamlandığı, Yayım Yeri ve Yılı

Örnek = عبدالحافظ، محمد، دفاء الشيخ مصطفى صبرى عن الفكر، الرسالة الدكتورة، جامعة الازهر كليات اصول الدين، قاهرة ١٤١٠

Genel Kısaltmalar

a.g.e.: Adı Geçen Eser
amlf. : Aynı Müellif
b.: Bin, ibn
bkz.: Bakınız
bl.: Bölüm
BOA : Başbakanlık Osmanlı Arşivi
bs.: Baskı
C.: Cilt
çev.: Çeviren
der.: Derleyen
DİA : Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
ed.: Editör
h.: Hicrî
haz.: Hazırlayan
hk.: Hakkında
İA : MEB İslam Ansiklopedisi
İ.Ö. : İsa'dan Önce
İ.S. : İsa'dan Sonra
krş.: Karşılaştırınız
Ktp.: Kütüphane/Kütüphanesi
nr.: Numara
nşr.: Neşreden
ö.: Ölümü
s.: Sayfa
Sa.: Sayı
sad.: Sadeleştiren
thk.: Tahkik eden, Şerh eden
ts.: Tarihsiz
trc. : Tercüme Eden
tsh.: Tashih Eden
vb.: Ve benzeri
vd.: Ve devamı
vdg.: Ve diğerleri
vr.: Varak
y.y.: Yayın yeri yok

İSLAMİ İLİMLER DERGİSİ
YAYIN KURULU BAŞKANLIĞI

* İbn Hadîde, Muhammed (Abdullah) b. Ali b. Ahmed b. Abdurrahman b. Hasan el-Ensârî (ö. 783/1381), *Tel-Mısbâhu'l-Mudiy fî Kitâbi'n-Nebiyyi'l-Ümmiyyi ve Rusulihi ilâ Mülûki'l-Ardi min Arabiyyin ve Acemiyyin*, (Talik: Ahmed Ferid el-Mezidî), 2 cilt, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyyi, 2005.
* İbn Hişâm, Ebu Muhammed Cemalüddin Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Humeyrî el-Meâfirî (ö. 213/828), es-*Sîretün-Nebeviyye*, (Tahkik: Mustafa Saka, İbrahim el-Biyârî, Abdülhafîz Şelebî), İkinci baskı, 2 cilt, Şerikетü Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bâbi el-Halebî ve Evladihi bi Mısr, 1375/1900.
* İbn Mace, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvinî (ö. 273/886), *Sünenü İbn Mace*, (Tahkik: Şuayb el-Arnaût – Âdil Mürşid – Muhammed Kâmil Karaballi – Abdüllatif Hırzullah), 5 cilt, Darü'r-Risaleti'l-Âlemiyye, 1430 h.
* İbn Sa'd, Ebu Abdullah Muhammed b. Sa'd b. Muni' el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdadî (ö. 230/845), *et-Tabakâtul-Kübrâ,* (tahkik: İhsan Abbas), Birinci baskı, 8 cilt, Beyrut, Dâru Sâdır, 1968.
* el-Kettanî, Muhammed Abdülhay b. Abdülkebir Muhammed el-Hasenî el-İdrisî (ö. 1382/1962), *Nizâmü'l-Hükûmeti'n-Nebeviyyeti el-Musemmâ et-Tertîbü'l-İdâriyye*, (Naşir: Hasan Ca'na), 2 cilt, Rabat, 1346 h.
* Müslim, İbn Haccâc Ebu'l-Hasen el-Kuşeyrî en-Neysaburî (ö. 261/875), *Sahîhu Müslim - el-Müsnedu's-sahîhi'l-muhtasar bi-nakli'l-adli ani'l-adli ila Rasûlillah,* (Tahkik: Muhammed Fuad Abdülbaki), 5 cilt, Beyrut, Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, t.y.
* en-Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali el-Horasanî (ö. 303/915), *es-Sünenü'l-Kübrâ,* (Tahkik: Hasan Abdülmun'im Şelebî), 10 cilt, Beyrut, Müessesetü'r-Risale, 1421 h.
* Rashadat Ahmadov, *Hazret-i Peygamber'in İstihdam Siyaseti*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), (Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı), İstanbul, 2012.
* es-Semhûdî, Ali b. Abdullah b. Ahmed el-Hasenî eş-Şâfiî Nureddin Ebu'l-Hasen (ö. 911/1505), *Vefâu'l-Vefâ bi Ahbâri Dâri'l-Mustafa*, (Tahkik: Muhammed Muhyiddin Abdülhamid), 2 cilt, Mısır, Matbaatu's-Saade, 1374 h.
* et-Taberî, Muhammed b. Cerîr b. Yezîd b. Kesîr b. Ğâlib el-Âmulî (ö. 310/922), *Târîhu't-Taberî - Târîhu'r-Rüsul ve'l-Mülûk*, 11 cilt, Beyrut, Dâru't-Türâs, 1387 h. 2. Baskı.
* Tirmizî, Muhammed b. İsa b. Sevre b. Musa b. ed-Dahhâk (ö. 279/892), *el-Câmiu'l-Kebîr - Sünenü't-Tirmizî*, (Tahkik: Beşşar Avad Maruf), 6 cilt, Beyrut, Darü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1998.
* Vâkıdî, Muhammed b. Ömer b. Vâkıd es-Sehmî el-Eslemî (ö. 207/823), *el-Meğâzî*, (Tahkik: Marsden Jons), Üçüncü baskı, 3 cilt, Beyrut, Dâru'l-A'lemî, 1409 h.

•المغازي، محمد بن عمر بن واقد السهمي الأسلمي بالولاء، المدني، أبو عبد الله، الواقدي (المتوفى: ٢٠٧هـ)، تحقيق: مارسدن جونس، دار الأعلمي، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٠٩ ه، عدد الأجزاء: ٣.

• المصباح المضي في كتاب النبي الأمي ورسله إلى ملوك الأرض من عربي وعجمي، محمد (أو عبد الله) بن علي بن أحمد بن عبد الرحمن بن حسن الأنصاري، أبو عبد الله، جمال الدين ابن حديدة، (المتوفى: ٧٨٣ هـ)، تعليق: أحمد فريد المزيدي، بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٥، عدد الأجزاء، ٢.

• نظام الحكومة النبوية المسمى التراتيب الإدارية، محمد عبد الحي بن عبد الكبير محمد الحسني الإدريسي الكتاني، (المتوفى: ١٣٨٢ هـ)، الناشر: حسن جعنا، ربط، ١٣٤٦، عدد الأجزاء، ٢.

• وفاء الوفاء بأخبار دار المصطفى، علي بن عبد الله بن أحمد الحسني الشافعي، نور الدين أبو الحسن السمهودي، (المتوفى: ٩١١ هـ)، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، المصر، مطبعة السعادة، ١٣٧٤ ه، عدد الأجزاء: ٢.

- Henri Mendras, *Éléments de sociologie*, (Sosyolojinin İlkeleri), (Çeviren: Buket Yılmaz), İstanbul, İletişim Yayınları, 2008.
- İbrahim Canan, *Peygamberimizin (Sallallahu aleyhi ve sellem) Tebliğ Metotları*, İzmir, Çağlayan Matbaası, 2007.
- Rashadat Ahmadov, *Hazret-i Peygamber'in İstihdam Siyaseti*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), İstanbul, 2012.

Kaynakça

* Kur'an-ı Kerîm
* Ahmed b. Hanbel, Ebu Abdullah eş-Şeybanî (ö. 241/855), *el-Müsned*, 6 cilt, Kahire, Müessesetü Kurtuba, t.y.
* el-Buharî, Muhammed b. İsmail Ebu Abdullah (ö. 256/869), *Sahîhul-Buharî - Câmiul-müsnedi's-sahîhi'l-muhtasar min umûri Rasûlillahi ve sünenihi ve eyyâmihi*, (Tahkik: Muhammed Züheyr b. Nâsıru'n-Nâsır), Birinci baskı, 9 cilt, Dâru Tavku'n-Necât, 1422 h.
* Cevad Ali (ö. 1408/1988), *el-Mufassal fî Târîhi'l-Arab Kable'l-İslâm*, 4. Baskı, 20 cilt, Dârü's-Sâki, 1422 h.
* Ebû Dâvud, Süleyman b. el-Eş's b. İshâk b. Beşîr b. Şeddâd b. Amr el-Ezdî es-Sicistanî (ö. 275/888), *Sünenü Ebî Dâvud*, (Tahkik: Şuayb el-Arnaût – Muhammed Kâmil Karaballi), 7 cilt, Darü'r-Risaleti'l-Âlemiyye, 1430 h.
* el-Ezrakî, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. el-Velîd b. Ukbe b. el-Ezrak el-Ğassânî el-Mekkî (ö. 250/864), *Ahbâru Mekkete ve mâ câe fîhâ mine'l-Âsâr*, (Tahkik: Rüşdi Sâlih Mulhis), 2 cilt, Beyrut, Dâru'l-Endelüs li'n-Neşr.
* Henri Mendras, *Éléments de sociologie*, (Sosyolojinin İlkeleri), (Çeviren: Buket Yılmaz), İstanbul, İletişim Yayınları, 2008.
* el-Huzâî, Ali b. Muhammed b. Ahmed b. Musa b. Mes'ûd (ö. 789/1387), *Tahrîcu'd-Delâlâti's-Sem'iyye alâ mâ Kâne fî Ahdi Rasûli'llahi mine'l-Hıreft ve's-Sanâii' ve'l-Amelâti'ş-Şer'iyyeti*, (Tahkik: İhsan Abbas), 2. Baskı, Beyrut, Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmi, 1419 h.
* İbrahim Canan, *Peygamberimizin (Sallallahu aleyhi ve sellem) Tebliğ Metotları*, İzmir, Çağlayan Matbaası, 2007.
* İbn Asâkir, Ebû'l-Kâsım Ali b. el-Hasan b. Hibetullah (ö. 571/1175), *Târîhu Dimaşk*, (Tahkik: Amr b. Ğarâme el-Amrevî), 2 cilt, Dâru'l-Fikr li't-Tıbâa ve'n-Neşr, 1415 h.

المصادر

•القرآن الكريم.

• أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار، أبو الوليد محمد بن عبد الله بن أحمد بن محمد بن الوليد بن عقبة بن الأزرق الغساني المكي المعروف بالأزرقي، (المتوفى: ٢٥٠ هـ)، تحقيق: رشدي الصالح ملحس، بيروت، دار الأندلس للنشر، عدد الأجزاء، ٢.

• تاريخ دمشق، أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله المعروف بابن عساكر، (المتوفى: ٥٧١ هـ)، تحقيق: عمرو بن غرامة العمروي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤١٥ هـ، عدد الأجزاء، ٨٠.

• تاريخ الطبري = تاريخ الرسل والملوك، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، أبو جعفر الطبري (المتوفى: ٣١٠هـ)، بيروت، دار التراث، الطبعة الثانية، ١٣٨٧ ه، عدد الأجزاء: ١١.

• تخريج الدلالات السمعية على ما كان في عهد رسول الله من الحرف والصنائع والعمالات الشرعية، علي بن محمد بن أحمد بن موسى ابن مسعود، أبو الحسن ابن ذي الوزارتين، الخزاعي، (المتوفى: ٧٨٩ هـ)، تحقيق: إحسان عباس، بيروت، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الثانية، ١٤١٩ ه، .

•الجامع الكبير – سنن الترمذي، محمد بن عيسى بن سَوْرة بن موسى بن الضحاك، الترمذي، أبو عيسى (المتوفى: ٢٧٩هـ)، تحقيق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٩٨ م، عدد الأجزاء: ٦.

•الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله (ص) وسننه وأيامه = صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي(المتوفى: ٢٥٦هـ)، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي)، الطبعة الأولى، ١٤٢٢ هـ، عدد الأجزاء: ٩.

•سنن ابن ماجه، ابن ماجة أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني (المتوفى: ٢٧٣هـ)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط – عادل مرشد – محمَّد كامل قره بللي – عَبد اللّطيف حرز الله، دار الرسالة العالمية، الطبعة الأولى، ١٤٣٠ ه، عدد الأجزاء: ٥.

•سنن أبي داود، أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السِّجِسْتاني (المتوفى: ٢٧٥هـ)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط – محمَّد كامل قره بللي، دار الرسالة العالمية، الطبعة الأولى، ١٤٣٠ ه، عدد الأجزاء: ٧.

•السنن الكبرى، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني، النسائي، (المتوفى: ٣٠٣ هـ)، تحقيق: حسن عبد المنعم شلبي، الطبعة الأولى، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤٢١هـ. عدد الأجزاء: ١٠.

• السيرة النبوية لابن هشام، عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري المعافري، أبو محمد، جمال الدين (المتوفى: ٢١٣هـ)، تحقيق: مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ الشلبي، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، الطبعة الثانية، ١٣٧٥ هـ – ١٩٥٥ م، عدد الأجزاء: ٢.

•الطبقات الكبرى، أبو عبد الله محمد بن سعد بن منيع الهاشمي بالولاء، البصري، البغدادي المعروف بابن سعد (المتوفى: ٢٣٠هـ)، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٦٨ م، عدد الأجزاء: ٨.

• مسند الإمام أحمد بن حنبل، أحمد بن حنبل أبو عبدالله الشيباني، مؤسسة قرطبة، القاهرة، عدد الأجزاء: ٦.

•المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله (ص)، مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (المتوفى: ٢٦١هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، عدد الأجزاء: ٥.

• المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، جواد علي (المتوفى: ١٤٠٨ هـ)، دار الساقي، الطبعة الرابعة، ١٤٢٢ هـ، عدد الأجزاء: ٢٠.

يقيم مسألة التوظيف بحسب الصحبة أو الورع، بل كان تقييمه حسب الكفاءة بكل أبعادها، فالورع والتقوى يجب أن يضاف إلى جانبه المهارة في العمل.

فحري بنا أن نأخذ تطبيقات النبي (ص) في مختلف المجالات قدوة لنا. وقد أثبتت هذه التطبيقات صحتها وعظم فوائدها في كل الأزمان والأمكنة، فلا عجب أن ندرك احتياجنا لهذه التطبيقات في عصرنا الحديث. فمثلا فكرة تقييم الناس وتوظيفهم في إطار المجموع العام وما يترتب على ذلك من فوائد ونتائج إيجابية عامة هو حقل من حقول علم الاجتماع الحديث. ففي مجال التنمية الصناعية ثبت في القرن الماضي أن توفير جو متعاون بين مجموعات صغيرة منتجة هو عامل مهم للحصول على نتائج أكثر إيجابية. فقد قام عالم الاجتماع المعاصر ألتون مايو(Elton Mayo) بتجربة لشركة وسترن ألكتريك (Western Electric) وأكد هذه الحقيقة. وقد توصل إلى نتيجة مهمة بعد أن قام بعمل دراسات وتجارب عديدة. فقد قسم العمال الذين يشتغلون في تلك الشركة إلى مجموعات صغيرة، وحسن العلاقات بين الأفراد في تلك المجموعات الصغيرة، وتوصل في النهاية إلى أن العمل على تحسين العلاقات بين هذه المجموعات هو أفضل الشروط للحصول على المنفعة العاجلة من العمل وأيضا المنغعة على المدى الطويل.[73]

73 Henri Mendras, Éléments de sociologie, s. 50; İbrahim Canan, Tebliğ Metotları, s. 209.

وفى اختيار النبى (ص) الإداريين وعمّال الزكاة من القبائل التي ينسبون إليها أثر المبدأ السابق الذِكر. لأنه أن وُظِّف الإداريين وعمّال الزكاة من نفس القبيلة لا بد يفهم ويرغب بعضه بعضاً. لأن الإداريين وعمّال الزكاة ينتسبون إلى نفس الحضارة و التفكير. ولهذا يمكن التفكير أن أحد أسباب اختيار النبى (ص) الإداريين وعمال الزكاة من القبائل التي ينتسبون إليها هو هذا المبدأ السابق.

ونرى من الوقائع التاريخية أن أصحاب النبي (ص) قد أخذوا طريقه واتبعوا سنته السنية. ومن المعلوم أنه بعد وفاة النبى (ص) ظهرت حركات الردة. وأحد من هذه الحركات الإرتدادية كانت حركة مسيلمة الكذاب. حينئذ بعث أبو بكر (ر) خالد بن الوليد (ر) لقتل مسيلمة الكذاب وطرد جيشه. في أثناء الحرب رأى خالد (ر) أن جيش الإسلام لا يحصل النتيجة الإيجابية. وأدرك خالد (ر) أنه هذا بسبب نظام الجيش الإسلام. يعنى كان جيش الإسلام مختلطاً. ونظم الجيش الإسلام خالد (ر) مرة جديدة وحصل النتيجة الإيجابية في المدة القصيرة. وفى نتيجة هذا فاز جيش الإسلام وقُتل مسيلمة الكذاب ودُمِّر جيشه.[72]

النتيجة

فكرة التمثيل الوظيفي، الكفاء الوظيفي، عدم إعطاء الوظيفة لطالبها، تعيين أصحاب الكفاءة، التناسب العرقي وما يشبهها عند التوظيف اكتسبت أهمية كبيرة منذ قديم الزمن وحتى الآن. فلا شك أن تكون حاضرة في العهد النبوي أيضا.

مع كون النبي (ص) كان رئيسا للدولة في عصره، فإنه أيضا كان يحمل على عاتقه مهمة تبليغ الرسالة، وقد صدرت منه بعض الإجراءات التي من شأنها أن تجعل المجتمع والدولة يتقدمان في الطريق الصواب. ومن هذه الإجراءات هي وضع الرجل المناسب في المكان المناسب، وذلك بإسناد الوظائف لأربابها الذين كان لهم خبرة في عملها قبل أن يصبح نبيا. وخير مثل على ذلك هو إعطاء خالد بن الوليد (ر) لواء قيادة الجيوش بعد دخوله في الإسلام، وكلنا نعلم أنه كان من أفضل قواد الجيش في الجاهلية.

وفي حالة عدم وجود أرباب مهنة معينة كان (ص) يعين من يغلب على صوابه أنه أهلا لهذا العمل. فمثلا كان زيد بن ثابت (ر) يتميز بمعرفته باللغة العبرانية وكان يحسن الكتابة، فعينه النبي (ص) كاتبا للوحي ومترجما من العبرانية إلى العربية.

وأيضا فإن منهج النبي (ص) إسناد الأمر إلى أهله، لا إلى طالبه. فقد ورد في عدة روايات طلب بعض الصحابة لوظائف معينة، ولكن النبي (ص) كان في كل مرة يختار للوظيفة ما يناسبها من أكفاء الرجال، مع أن بعض طالبي الوظائف كانوا من خيرة الصحابة ومن أورعهم، ولكن النبي (ص) لم

72 الطبري، التاريخ الطبري، ج. ٣، ص. ٢٨٢.

ونرى في كل التطبيقات أن رسول الله (ص) قد أعطى كل قبيلة أو مجتمع مسلم لواء وشعارا خاصا له. وفى معركة بدر حمل لواء المهاجرين على (ر). وحينئذ كان يحمل لواء الأنصار سعد بن معاذ (ر).[65] وفى رواية أخرى ترد أن لواء المهاجرين كان يحمله مصعب بن عمير (ر). وكان يحمل لواء الأوس من الأنصار الحباب بن المنذر (ر) ولواء الخزرج من الأنصار سعد بن معاذ (ر).[66]

وهكذا قيّم رسول الله (ص) كل حيّ متفرقا في أثناء معركة أحد. وقد حمل في هذه المعركة لواء المهاجرين على بن أبي طالب(ر) أو مصعب بن عمير (ر) ولواء الأوس أسيد بن خضير (ر) ولواء الخزرج الحباب بن المنذر أو سعد بن عبادة (ر).[67] وفى فتح قلعة خيبر حمل لواء المهاجرين على بن أبى طالب (ر) لواء الأنصار سعد بن عبادة (ر).[68] وأيضا نرى تطبيق هذا المبدأ في أثناء غزوة تبوك.

ونرى أن الجيش الإسلامي قد كوّن من جماعات عصبية مستقلة في أثناء فتح مكة المكرمة. ففي أثناء فتح مكة المكرمة كان المهاجرون في جماعة مستقلة وقائدهم على بن أبى طالب والزبير بن العوام وسعد بن أبى وقاص (ر). وحينئذ كان قائد بنى عبد الأشهل من الأس أبو نائلة (ر) وقائد بنى ظفر قتادة بن النعمان (ر) وقائد بنى حارثة أبو بردة بن نيار (ر) وقائد بنى معاوية جبر بن عتيك (ر) وقائد بنى حاتمة أبو لبالة بن عبد المنذر (ر) وقائد بنى أمية المبيض (ر) وقائد بنى ساعدة أبو أسيد الساعدى (ر).[69]

وهكذا في أثناء فتح مكة المكرمة كان قائد الخزرج عبد الله بن زيد (ر) وقائد بنى سلمة قطبة بن عامر الأسدي (ر) وقائد بنى مالك بن النجار عمارة بن حزم (ر) قائد بنى مازن السليط بن قيس (ر).[70]

ومع ذلك نرى أن النبى (ص) قيّم القبائل التى جاءت من خارج المدينة لفتح مكة مستقلة. مثلا عين رسول الله (ص) النعمان بن مقرين و بلال بن الحارث وعبد الله بن عمرو قوادّا لقبيلة مزينة، وسويد بن صخر وإبن مكيث وأبو ذرعة وعبدالله بن بدر قوادّا لقبيلة جهينة. وعيّن رسول الله (ص) بريدة بن الحصيب وناجية بن الأعجم رئيساً لقبيلة أسلم. وعلى بنى كعب بن عمرو بشر بن سفيان وإبن شريح وعمرو بن سالم.[71] وكل منهم كان قائداً على قبيلته.

65 إبن هشام، السيرة النبوية، ج. ١،ص. ٦١٣.
66 الواقدي، المغازي، ج. ١، ص. ٥٨: إبن سعد، الطبقات، ج. ٣ ،ص. ٥٦٧.
67 الواقدي، المغازي، ج. ١، ص. ٢١٥، ٢٢٥: إبن سعد، الطبقات، ج. ٢،ص. ٣٩.
68 الواقدي، المغازي، ج. ٢، ص. ٧١٠.
69 الواقدي، المغازي، ج. ٢، ص. ٨٠٠.
70 الواقدي، المغازي، ج. ٢، ص. ٨٠٠.
71 الواقدي، المغازي، ج.٢، ص. ٨٠٠-٨٠١.

عام هو مبدأ من المبادى الأساسية للسياسة النبي (ص). وفى نتيجة هذه السياسة كل المجموع يَصير متمما أو مؤكدا لبعض البعض. وأيضا كان كل المجموع حريصا على المنافسة دائما. وهنا يوجد بعض الروايات عن هذا الموضوع. مثلا وفى وقعة قتل كعب بن الأشرف بجانب الأوس وسلام بن أبي الحقيق بجانب الخزرج مثال واضح عن هذا. ويقال في المآخذ أن كل أعضاء هذه السرية، كانوا من الخزرج فقد حرصوا على أن ينافسوا مع إخوانهم من الأوس، الذين قتلوا كعب بن الأشرف، فقد كانوا كفرسي رهان في المسابقة في الخيرات فهم لا يتنافسون على اغتنام مظاهر الحياة الدنيا من المال والمناصب، وإنما يتسابقون إلى الفوز بمرضاة النبي (ص) التي مآلها رضوان الله تعالى والسعادة الأخروية. وهنا رواية مشابهة لهذه: أن هذين الحيين من الأنصار، الأوس والخزرج، كانا يتصاولان مع رسول الله (ص) تصاول الفحلين؛ يعني يتسابقان في خدمته، لا يصنع الأوس شيئًا فيه عن رسول الله (ص) غناء إلا قالت الخزرج: والله لا تذهبون بهذه فضلا علينا عند رسول الله (ص) وفي الإسلام، قال: فلا ينتهون حتى يوقعوا مثلها، وإذا فعلت الخزرج شيئًا قالت الأوس مثل ذلك.[61]

وهنا دلائل كثيرة عن السياسة الحكيمة للنبي (ص): في أثناء غزوة حنين عندما حل نظام الجيش الإسلام وولى المسلمون مدبرين. ووردت هذه الرواية هكذا:حينئذ صاح عباس بن عبد المطلب (ر): شهدت مع رسول الله (ص) يوم حنين فلزمت أنا وأبو سفيان ابن الحارث رسول الله (ص) فلم نفارقه، ورسول الله (ص) على بغلة له بيضاء، فلما التقى المسلمون والكفار ولى المسلمون مدبرين، فطفق رسول الله (ص) يركض بغلته قبل الكفار، قال العباس: وأنا آخذ بلجام بغلة رسول الله (ص) أكفها إرادة أن لاتسرع فقال رسول الله (ص): أي عباس! نادِ أصحاب السَمُرَة، فقال العباس)وكان رجلاً صيتاً(. فقلت: بأعلى صوتي: أين أصحاب السَّمُرة؟ قال فوالله! لكأن عطفتهم حين سمعوا صوتي عطفة البقر على أولادها، فقالوا: يالبيك يالبيك! قال فاقتلوا الكفار، والدعوة في الأنصار، يقولون: يامعشر الأنصار! يامعشر الأنصار، قال: ثم قصرت الدعوة على بني الحارث من الخزرج فنظر رسول الله (ص) وهو على بغلته، كالمتطاول عليها إلى قتالهم فقال رسول الله (ص): هذا حين حمي الوطيس.[62]

ومن النقطاط الهامة في هذا الموضوع هو إعطاء كل مجموعة لواء وشعارا. مثلا، الشعار العام للمسلمين في غزوة بدر كان ''يا منصور أمت'' أو '' يا منصور أمت أمت''. وشعار أوس ''يا بنى عبيدالله'' وشعار بنى خزرج ''يا بنى عبدالله'' وشعار المهاجرين ''يا بنى عبد الرحمن''.[63] وفى أثناء فتح قلعة خيبر كان شعار المسلمين « يا منصور أمت»[64].

61 إبن هشام، السيرة النبوية، ج. ٢ ،ص. ٢٧٣.
62 . صحيح مسلم، كتاب الجهاد، ٧٦
63 الواقدي، المغازي، ج. ٣، ص. ٩٠٣ .
64 إبن سعد، الطبقات، ج. ١،ص. ١٠٦.

ونرى من كل هذه النماذج أن رسول الله (ص) قد قام بكل الطرق المشروعة للتسهيل تبليغ الإسلام وتأسيس نظام المجتمع لتنميته وتطوره. ونرى أيضا أنه إهتم بتوظيف الناس لكي يسير المجتمع على طريق صحيح. ووظّف النبي (ص) في المجالات المختلفة الناس ذوى المواهب المختلفة.

وهنا في موضوع التوظيف التنافس الإيجابي مهم جدا لحفظ المجتمع وتنشيطه وتأمين التطور داخليا وخارجيا. وقد علم النبي (ص) هذا جيدا فوظف الأفراد في داخل المجتمع الذى نُسِبوا إليه.

٦- التناسب العرقي

لكل قبيلة من القبائل ولكل شعب من الشعوب بل و لكل جماعة من الناس عادات وتقاليد خاصة بهم. وتعين هذه العادات والتقاليد هوية المجتمع. يعنى يتشكل كل المجتمع من الأفراد الذى ينسب إليه. وبهذا يتفاهمون مع الناس بالمقابلة ويعملون أكثر نفعا. لا شك في أن أسس كل سياسة النبي (ص) ترتكز على القرآن الكريم. وله دليل في القرآن الكريم: « يا ايها الناس انا خلقناكم من ذكر وانثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا أن اكرمكم عند الله اتقاكم أن الله عليم خبير «.[59]

ونُرى من هذا الوضع تقييم الناس في إطار التناسب العرقي أمر واجب للنظام المجتمعي، ونرى أيضا من الوقائع التاريخية أن سياسة النبي (ص) في هذا الموضوع ناجحة. وقد قيّم النبي (ص) وحدة وإمتياز الطبيعي خاص للناس وخطى خطوة نافعة في طريق تبليغ دين الإسلام. ويمكن التفكر في النظرة الأولى أن توظيف الناس في إطار جماعاتهم الخاصة يمكن أن يكون سببا للتفرقة بين المجتمع ويُصبح كل مجموعة من المجتمع عدوة للمجموعات الأخرى. ولكن على العكس من هذا نَرى أن ذلك كان بغرض حض الناس على التنافس فيجعل المنافسة بيهم صحيحة. وبسبب هذه المنافسة يتطور المجتمع في كل جنب. هكذا سياسة النبي (ص) كانت وسيلة للتسابق في الخير سواء في الحرب وفي السلام.

وقد يمكن القول أن النبي (ص) عمل بهذا المبدأ القرآني في بداية الإسلام يعنى في الفترة المكية. مثلا حينئذ جاء إلى مكة لبيعة العقبة من المدينة حوالي سبعين شخصا، أراد النبي (ص) منهم المتمثلين للقافلة فأختاروا من بينهم اثنا عشر رجلا. والنبي (ص) يسر من هذا الوضع ويقول للنقباء: أنتم كفلاء على غيركم ككفالة الحواريين لعيسى بن مريم وأنا كفيل على قومي.[60]

وقد قيم النبي (ص) المهاجرين والأنصار بشكل مستقل في الفترة المدينية. وأيضا نرى أن النبي (ص) وظف قبيلتي الأوس والخزرج بشكل مستقل. ويمكننا القول أن تقييم الناس في إطار مجموع

59 سورة الحجرات ٤٩.
60 إبن سعد، الطلقات، ج. ١، ص. ٢٢٣.

محذورة (ر): خرجت في عشرة فتيان مع النبي (ص) وهو أبغض الناس إلينا فأذنوا فقمنا نؤذن نستهزئ بهم فقال النبي (ص) ائتوني بهؤلاء الفتيان فقال أذنوا فأذنوا فكنت أحدهم فقال النبي (ص) نعم هذا الذي سمعت صوته أذهب فأذن لأهل مكة فمسح على ناصيته وقال قل الله أكبر الله أكبر الله أكبر أشهد أن لا إله إلا الله مرتين وأشهد أن محمدا رسول الله مرتين ثم أرجع فأشهد أن لا إله إلا الله مرتين وأشهد أن محمدا رسول الله مرتين حي على الصلاة حي على الصلاة حي على الفلاح حي على الفلاح مرتين الله أكبر الله أكبر لا إله إلا الله.[55] وفى هذه القصة نرى أنه بسبب سياسته (ص) العالية صار أبو محذورة مسلما أمينا ومفيدا لسائر المسلمين.

وهنا عدة نماذج عن توظيف النبي (ص) الناس حسب مواهبهم. مثلا عندما جاء قيس بن طلق الحنفي (ر) مع وفد إلى المدينة أمره النبي (ص) ببناء المسجد. وهذا يدل أن قيس بن طلق (ر) كان يعرف أمور البناء.[56] ويمكن أن رسول الله (ص) وظفه في مهمة بناء المسجد لهذا السبب.

وأيضا بعثة النبي (ص) عبد الله بن رواحة (ر) إلى خيبر لخراصة السمرة، يعنى النخل بحث مهم. ومن المعلوم أنه كان يعرف الخراصة جيدا.[57] مع ذلك كان أحد الصحابة الذين أُرسِلوا للتجسس على بنى قريظة. وروى خوات بن جبير عن هذا: دعاني رسول الله (ص) ونحن محاصرو الخندق، فقال: انطلق إلى بني قريظة فانظر هل ترى لهم غرةً أو خللاً من موضعٍ فتخبرني. قال: فخرجت من عنده عند غروب الشمس، فتدليت من سلعٍ وغربت لي الشمس فصليت المغرب، ثم خرجت حتى أخذت في راتج، ثم على عبد الأشهل، ثم في زهرة، ثم على بعاث.

فلما دنوت من القوم قلت: أكمن لهم. فكمنت ورمقت الحصون ساعة، ثم ذهب بي النوم فلم أشعر إلا برجلٍ قد احتملني وأنا نائم، فوضعني على عنقه ثم انطلق يمشي. قال: ففزعت ورجلٌ يمشي بي على عاتقه، فعرفت أنه طليعة من قريظة واستحييت تلك الساعة من رسول الله (ص) حياءً شديداً، حيث ضيعت ثغراً أمرني به، ثم ذكرت غلبة النوم. قال: والرجل يرقل بي إلى حصونهم، فتكلم باليهودية فعرفته، قال: أبشر بجزرةٍ سمينة! قال: وذكرت وجعلت أرب بيدي - وعهدي بهم لا يخرجم منهم أحدٌ أبداً إلا بمعولٍ في وسطه. قال: فأضع يدي على المعول فأنتزعه، وشغل بكلام رجل من فوق الحصن، فانتزعته فوجأت به كبده فاسترخى وصاح: السبع! فأوقدت اليهود النار على آطامها بشعل السعف. ووقع ميتاً وانكشف، فكنت لا أدرك، وأقبل من طريقي التي جئت منها.[58]

ولذلك يمكن القول بأنه أُرسِل إلى خيبر مع أصدقاءه بسبب علمه اللغة اليهودية و الخراصة.

55 أحمد بن حنبل، المسند، ج. ٣، ص. ٤٠٩.
56 إبن سعد، الطبقات، ج. ٥، ص. ٥٥٢.
57 عندما ذهب عبد الله بن رواحة للخراصة إلى الخيبر تعجب اليهود منه تعجبا كبيرا: سنن ابن ماجه، كتاب الزكاة، ١٨.
58 الواقدي، المغازي، ج. ٢، ص. ٤٥٩.

ونرى أن النبي (ص) في تلك الظروف قام بذلك، وقيّم الناس على مواهبهم في أثناء تعيينهم في الوظائف. ومن ذلك أن النبي (ص) قد أمر زيد بن ثابت (ر) تعلم اللغة العبرانية بسبب ذكاءه الشديد. وقد وردت في هذا الموضوع روايات تشير إلى أن زيدا قد تعلم اللغة العبرانية خلال أسبوعين.[52] وهذا دليل على أنه من أصحاب الكفاءة في هذا المجال.

من اللافت للانتباه في هذا الصدد تعيين النبي (ص) الأشخاص المميزين في الكفاءة أو المواهب دون النظر إلى سنهم، وهذا أمر مهم جدا. ومن ذلك جعل النبي (ص) عثمان بن أبى العاص (ر) إماما لقبيلته ثقيف على الرغم من صغر سنه. ولا شك أن النبي (ص) فعل ذلك بسبب أن عثمان بن أبي العاص كان أعلم قومه وأكثرهم كفاءةً.[53]

ومن النماذج هذا الموضوع هي وظيفة المؤذن التي ظهرت مع ظهور الإسلام. والنبي (ص) عين بعض أصحابه من متميزي الكفاءة في هذه الوظيفة وأوضح هذا عمليًا. وفى الفترة المدنية كان مؤذن النبي (ص) بلال بن رباح أي بلال الحبشي. أولا كانت الاختلاف بين أصحاب النبي (ص) في طريقة الدعوة إلى الصلاة. وأخيرًا أقرّ النبي (ص) شكل الأذان. وفي هذا رواية: كان الناس في عهد النبي (ص) قبل أن يؤمر بالأذان ينادي منادي النبي (ص)، الصلاة جامعةً فيجتمع الناس. فلما صرفت القبلة إلى الكعبة أمر بالأذان. وكان رسول الله، (ص) قد أهمه أمر الأذان وأنهم ذكروا أشياء يجمعون بها الناس للصلاة فقال بعضهم البوق، وقال بعضهم الناقوس، فبينا هم على ذلك إذ نام عبد الله ابن زيد الخزرجي فأري في النوم أن رجلاً مر وعليه ثوبان أخضران وفي يده ناقوس، قال فقلت: أتبيع الناقوس؟ فقال: ماذا تريد به؟ فقلت: أريد أن أبتاعه لكي أضرب به للصلاة لجماعة الناس، قال: فأنا أحدثك بخير لكم من ذلك، تقول: الله أكبر، أشهد أن لا إله إلا الله، أشهد أن محمداً رسول الله، حي على الصلاة، حي على الفلاح، الله أكبر الله أكبر، لا إله إلا الله، فأتى عبد الله بن زيد رسول الله، (ص)، فأخبره، فقال له: قم مع بلالٍ فألق عليه ما قيل لك وليؤذن. وعمر (ر) رأى رؤية مثلها. وهنا أمر النبي (ص) إلى عبدالله بن زيد (ر) لكي يعلم بلال متن الأذان مهم جدًا. لأن صوت بلال كان عاليا و جميلا. وفى هذه القصة نرى بشكل واضح أن المبدأ في تعيين الناس في الوظائف يستند على المواهب. لأن عبدالله بن زيد (ر) رأى الأذان في رؤياه وقد يمكن أن نتفكر أنه أحق بوظيفة المؤذن.[54]

وقد سعى النبي (ص) إلى كسب الناس جميعًا وتقييم مواهبهم في المجالات الجيدة وذات الفائدة. وهناك رواية عن أحد مؤذني النبي (ص)، وهو أبو محذورة (ر) مهمة جدًا. يقول أبو

52 أحمد بن حنبل، المسند، ج. ٥، ص.١٨٢: إبن سعد، الطبقات، ج. ٢، ص. ٣٥٨، ٣٥٩.
53 الواقدي، المغازي، ج. ٣، ص. ٩٦٨-٩٦٦: إبن سعد، الطبقات، ج. ٥، ص. ٥٠٨.
54 إبن سعد، الطبقات، ج. ١، ص. ٢٤٦.

وهناك أيضا عدة أحاديث نبوية تتعلق بمبادئ التوظيف. ففي رواية عن أبي موسى (ر) قال: دخلت على النبي (ص) أنا ورجلان من قومي، فقال أحد الرجلين: «أمِّرنا يا رسول الله» وقال الآخر مثله. فقال النبي (ص): «إنا لا نولي هذا العل من سأله ولا من حرص عليه.[47]

ومع ذلك لم يوظف النبي (ص) من أقرباءه وأصدقاءه أحدا أثناء طلبهم للعمل قط. بل كان ينصحهم بالعدول عن طلبهم هذا. ومن الروايات المتعلقة بهذا الموظوع عن عبد الرحمن بن سمرة (ر) قال: قال لي النبي (ص): "يا عبد الرحمن! لا تسأل الإمارة، فإنك أن أوتيتها عن مسألة وكلت إليها، وإن أوتيتها من غير مسألة أعنت عليها. وإذا حلفت على يمين فرأيت غيرها خيرا منها فكفر عن يمينك وأت الذي هو خير.[48]

وقد كان رسول الله (ص) يهتم أيضا بكفاءة السن عند التوظيف. ولذلك نرى أن رسول الله (ص) في أثناء حرب أُحد أذن لأصحابه الذين لم ينزل سنهم عن خمسة عشر عاما بالقتال، كسمرة بن جندب ورافع بن خديج (ر) وغيرهم. ولم يأذن لبعضهم الآخر لصغر سنه، ومن هؤلاء: أسامة بن زيد و عبد الله بن عمر (ر). وقد جاء في رواية أنهم كانوا في الرابعة عشر من أعمارهم. ولأجل حرصهم على الجهاد رد النبي (ص) من لم يبلغ الخامسة عشر من عمره.[49]

وهناك أيضا بعض الحوادث التي حصلت في أثناء فتح قلعة خيبر تدلنا على مبدأ «عدم إعطاء الوظيفة لطالبها» من قِبل الرسول (ص). فعندما رأى النبي (ص) أن جيش المسلمين لم يتمكن من فتح هذه القلعة قال النبي (ص) كما جاء في رواية أبي هريرة (ر): «لأدفعن الراية إلى رجل يحب الله ورسوله، ويحبه الله ورسوله ويفتح عليه». قال: قال عمر (ر): «فما أحببت الإمارة قبل يومئذ، فتطاولت لها واستشرفت رجاء أن يدفعها إلي». فلما كان الغد دعا عليا فدفعها إليه. فقال: «قاتل ولا تلتفت حتى يفتح الله عليك. فسار قريبا.[50]

٥- تعيين أصحاب الكفاءة

كما أكدنا في السابق أن التمثيل الوظيفي أولى في أثناء التوظيف، لكن من المعلوم أنه في زمن النبي (ص) بسبب ظهور بعض الوظائف الجديدة كعامل الزكاة والمؤذن وقائد السرية والخ... لا يمكننا في هذه الوظائف القول بالبحث عن متمثلي هذه الوظائف. حتى بعض الوظائف منها ما لم يعرف عنه شيء قط. لهذا في حال انعدم أصحاب التمثيل الوظيفي كان أحسن طريق تعيين أصحاب الكفاءة أو أصحاب المواهب في الوظائف المناسبة.[51]

47 صحيح البخاري، كتاب الأحكام، ٧: صحيح مسلم، كتاب الإمارة، ٣.
48 صحيح البخاري، كتاب الأحكام، ٥: سنن أبي داود، كتاب الخراج. ٢.
49 سنن الترمذي، كتاب الجهاد، ٣١: سنن النسائي، كتاب الخراج. ١٦.
50 ابن سعد، الطبقات، ج. ٢ ،ص.٨٠ .
51 Rashadat Ahmadov, Hazret-i Peygamber'in İstihdam Siyaseti, s. 152.

يذكر في المصادر أن تعيين النبي (ص) عثمان بن أبي العاص (ر) أحد زعماء قبيلة ثقيف مسؤولا عن إدارة ثقيف هو أنه كان أعلم من بقية زعماء ثقيف الاخرين.[42]

ومما يلفت النظر في هذا الموضوع أن من أهم الخصائص التي كان يتميز بها مصعب بن عمير (ر) الذي أرسله النبي (ص) إلى المدينة لتبليغ الإسلام هي القدرة المتميزة في الخطابة والمعرفة، إضافة إلى أنه نذر نفسه لهذا العمل.[43] ونذكر أن الذي عرف من أصحاب الرسول (ص) بلقب المقرئ كان كثير القراءة للقران الكريم، وهذا يدل على أنه كان ذا معرفة واسعة.

٣- الكفاء الوظيفي

ومن المعلوم أنه لكل فرد موهبة أو مواهب خاصة يتميز بها عن غيره. وقد أشار القرآن الكريم إلى أن مواهب الناس متنوعة، وذلك بقوله تعالى: إن سَعْيَكُمْ لَشَتَّى فَأَمَّا مَنْ أَعْطَى وَاتَّقَى وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَى فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَى وَأَمَّا مَنْ بَخِلَ وَاسْتَغْنَى وَكَذَّبَ بِالْحُسْنَى فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْعُسْرَى.[44]

وانطلاقا من ذلك فإن توظيف كل فرد بما يناسب مواهبه و إعطاءه المسؤولية في إطار قدرته هو مبدأ عامّ. فإن ذلك من شأنه أن يجعل كل شخص يؤدي وظيفته دون أية صعوبة، كما من شأنه أن يخرج من المجتمع أصحاب المواهب ويظهرهم للناس. وإن الاهتمام بمواهب الأفراد عند توظيفهم يتحقق عامة في عدم أصحاب التمثيلي الوظيفي أو قلتهم. وفى زمن النبي (ص) يوجد نفس الظروف. ولكن بفضل سياسة توظيف النبي (ص) قد عيّن كل أصحاب الكفاءة في الوظائف التي يحتاج إليها المجتمع. وخلال فترة قصيرة وفق توفيقا عظيما في إخراج مجتمع فعّال منضبط.[45]

٤- عدم إعطاء الوظيفة لطالبها

وهناك مبدأ آخر من المبادئ التي علمنا إياها النبي (ص) وهو «عدم إعطاء الوظيفة لطالبها». وهذا المبدأ لا يتعلق بالوظائف القصيرة فقط، بل بالوظائف الاستراتيجية الدائمة أيضا، كالوالي والعامل والقاضي. وانظلاقا من هذا المبدأ فإن النبي (ص) كان يعطي الوظائف إلى أهلها ويقول: «لن» أو «لا نستعمل على عملنا من أراده»[46]. وهذا يدل على أن النبي (ص) كان يفعل هذا في إطار سياسته التوظيفية دون تعسفّا.

42 ابن هشام، السيرة النبوية، ج. ٢، ص. ٥٤١: ابن سعد، الطبقات، ج. ٥، ص. ٥٠٨.
43 السمهودي، وفاء الوفا، ج. ١، ص. ٢١٤.
44 سورة الليل ٤-١٠.
45 Rashadat Ahmadov, Hazret-i Peygamber'in İstihdam Siyaseti, s. 149.
46 صحيح البخاري، كتاب الإجارة، ١: صحيح مسلم، كتاب الإمارة، ٥١: أحمد بن حنبل، المسند، ج. ٤ ،ص. ٤٠٩.

ويعتبر أهل الصفة أيضا دليلا آخر يدل على اهتمامه (ص) بالتمثيل الوظيفي، أولئك الذين تلقوا تعليمهم في الصفة التي كانت تعد مركزا علميا في ذلك الوقت من أجل تبليغ الإسلام إلى مختلف القبائل والمناطق.

ولا شك أن الصحابة الذين نشؤوا وترعرعوا في هذه الصفة التي تحمل صفة مركز علمي هم أهل اختصاص في مسألة تبليغ الأسلام.

٢- الخطابة والمعرفة

إن النبي (ص) الذي لدلنا على أن جمال الرجل في فصاحته اهتم في أثناء توظيفه الصحابة بناحية الخطابة والمعلومات .وهكذا نستطيع القول أن شارح وكاتب رسائل النبي (ص) المختصرة وذات المضمون العميق لا بد أن يتصف بصفات معينة. فمثلا نذكر إن الرسلو الذي أرسله النبي (ص) إلى قيصر الروم دحية الكلبي كان صاحب كفاءة، ولسان حلو، وكلام فصيح، وذلك رأيناه في الحوار الذي جرى بينه وبين قيصر الروم بشكل واضح جدا.

وفي المصادر أيضا كان الرسل الذين أرسلهم رسول الله (ص) كحاطب بن أبي بلتعة (ر) رسول ملك مصر، وعلاء بن الحضرمي (ر) رسول المنذر بن ساوى، وعمرو بن العاص (ر) رسول الجلندى، وشجاع بن وهب رسول جبلة بن الأيهم (ر).[39] وقد كانوا جميعا يتمتعون بمهارة خطابية وقدرة قوية على التأثير والإقناع.

أن رسول رسول الله (ص) إلى كسرى الفرس عبدالله بن حذافة السهمي (ر). يظهر من خلال موقفه وحديثه الجريء الذي أجراه في قصر كسرى يدل على أنه شخص مختار بعناية. وإذا أخذنا بعين الاعتبار أن الرسول (ص) كان يرسل هذا الصحابي الجليل بين الحين والآخر إلى مملكة كسرى. يظهر جليا أنه كان خطيبا مؤثرا ومتميزا بحلاوة اللسان والخطابة.[40]

يمكننا أن نعتقد أنه من أهم أسباب اختيار تعيين جعفر بن أبي طالب (ر) رئيس وفد المسلمين إلى الحبشة هو أنه كان خطيبا مؤثرا وذا معرفة في موضوع الخطابة. ومن الممكن أيضا أن أمثال عمرو بن أمية الضميري لم يكونوا قد أسلموا بعد، ولكن من المحتمل أنه ولكثرة ذهابه إلى الحبشة ولمعرفته لغة المنطقة رجح النبي (ص) إرساله (إلى ....). وفي هذا الخصوص نضيف أن جعفر بن أبي طالب (ر) من خلال أجوبته للنجاشي أثبت أنه كان على دراية بالمسيحية وبمريم وعيسى عليهما السلام، فيكون بذلك قد جمبع بين حسن الخطابة وعمق المعرفة.[41]

39 ابن هشام، السيرة النبوية، ج. ٢، ص. ٦٠٧: ابن سعد، الطبقات، ج. ١، ص. ٢٥٨.
40 صحيح البخاري، كتاب المغازي، ٧٧: ابن سعد، الطبقات، ج. ١، ص. ٢٥٩.
41 أحمد بن حنبل، المسند، ج. ٥ ،ص.٢٩٠.

الضمرى (ر) كان أحيانا يذهب إلى أرض الحبشة قبل إسلامه. وهكذا أيضا عبد الله بن حذافة السهمى (ر) الذي أرسله النبي (ص) إلى كسرى. فمعلوم أنه كان يزور أرض إيران ويتعلم لسانهم قبل إسلامه.[33]

وأيضا ورد في الروايات أن صليط بن عمرو (ر) وهو أحد رسل النبي (ص) كان يذهب إلى اليمامة كثيرا.[34] وانطلاقا من هذه النماذج يمكننا القول بأن جميع رسل النبي (ص) كان لهم خصائص متشابهة.

وأيضا فقد كان النبي (ص) يقيّم أصحاب التمثيل الوظيفي في مجال التعليم والتعلم. وفى هذه الفترة نرى أيضا أن معظم المبعوثين لأجل التعليم إلى خارج مكة أو المدينة والكتّاب والمترجمين كانوا من قبل ممثلي الوظائف التي تدخل في تخصصهم. فمثلا من المعلوم أن مصعب بن عمير (ر) الذي أرسله النبي (ص) إلى المدينة لأجل تعليم الأنصار وتدريسهم كان يعرف الكتابة والقراءة قبل إسلامه. وقد كان الذين يعرفون الكتابة والقراءة الأغنياء، وكان مصعب (ر) غنيا.[35]

ويحتمل أن أبي بن كعب (ر) الذى كتب للنبي (ص) الوحي كان يعرف الكتابة من قبل. ولسبب تمثيله الوظيفي أعطى النبي (ص) له وظيفة الكتابة.[36]

ونلحظ أهمية إعطاء النبي (ص) أهمية للتمثيل الوظيفي في مسألة كتابة الرسائل إلى رؤساء القبائل والدول المجاورة، لا سيما التي كتبت بلغات أجنبية. ونرى كيف أسند الأمر إلى أهله في ذلك الموضوع.

ففي ذلك الموضوع يُعد زيد بن ثابت (ر) من أهم كتّاب النبي لمعرفته بالفارسية والرومية والقبطية والحبشية أيضا. فهو من أنسب الصحابة لهذه المهمة. وهناك احتمال إلى أن الصحابي المذكور قد تعلم ولو بشكل جزئي اللغة العبرانية من قبل. ففي بعض المصادر هناك روايات تدل على أن زيدا (ر) قد أتقن العبرانية في أقل من نصف شهر وهذا يوحي بأنه كان على معرفة جزئية مسبقة بهذه اللغة.[37]

وبما أن زيد بن ثابت (ر) هو الشخص الأمثل من ناحية التمثيل الوظيفيفإن النبي (ص) باختياره يكون مصيبا، لأنه يكون بذلك وفر الكثير من الوقت ووصل إلى نتائج مأمونة ومضمونة، وخاصة أن النبي (ص) عندما أمر زيدا (ر) بتعلم العبرانية أوضح أنه لا يثق باليهود في هذا الموضوع. وأخيرا رأى (ص) ضرورة ترجمة الرسائل إلى العربية فورا.[38]

33 صحيح البخاري، كتاب المغازي، ٧٧.
34 ابن هشام، السيرة النبوية، ج. ١، ص. ٢٥٨.
35 أحمد بن حنبل، المسند، ج. ٥ ،ص. ٣٦٠،٣٧٠: الخزاعي، تخريج الدلالات السمعية، ص. ٨٢.
36 ابن حديدة، المصباح المضي، ص. ٤٤.
37 أحمد بن حنبل، المسند، ج. ٥ ،ص.١٨٢: ابن سعد، الطبقات، ج. ٢، ص. ٣٥٨، ٣٥٩.
38 سنن أبي داود، كتاب العلم، ٢: سنن الترمذي، كتاب الاستئذان، ٢٢.

الحرب. وأيضا ففي الحديث أنه عندما طلب أحد الصحابة من النبي (ص) تعيينه في الوظيفة التى كان يشغلها والده لم يجبه في طلبه، وذكره بأن الوظيفة هي مسؤولية. وهذا يدل على أهمية التمثيل الوظيفي في نظر النبي (ص).

ومن المعلوم أن الكتّاب الذين استخدمهم النبي (ص) في كتابة الوحي وكتابة الرسائل إلى الملوك والعمّال والولاة كانوا يعرفون الكتابة والقراءة قبل الإسلام.[27] وهذا أيضا يدل على أهمية التمثيل الوظيفي في نظر النبي (ص). ونضيف إلى ذلك منع النبي (ص) من لا يعرف الطب من الناس من معالجة المرضى، وتحميلهم المسؤولية عن الأضرار التى يمكن أن تلحق بالمرضى من جراء ممارساتهم الخاطئة .[28] وبالاضافة إلى ذلك فقد صوّب الرسول (ص) إعطاء الأجور للأطبّاء لقاء معاينتهم للمرضى.[29] وهذا يدل أن النبي (ص) أعطى أهمية للمسؤولين عند توظيفهم .

١– المتعلمون أولا

لقد أعطى النبي (ص) أهمية لتوظيف الفرد إضافة إلى حرصه على القضاء على البطالة في المجتمع. وفي بداية الإسلام وبسبب قلة الخبراء من العمال قام بتوظيف أصحاب الكفاءة، ولكن في السنوات التالية نرى أن النبي (ص) قد وظف ممثلي الوظائف. مثلا فقد عيّن النبي (ص) خالد بن الوليد وهو حديث عهد بالاسلام قائدا لبعض السرايا التي يوجد فيها من هم أسبق اسلاما منه، كأبي بكر الصديق (ر) وغيره من الصحابة الأوائل (ر) جميعا.[30]

ويمكن القول أن رسول الله (ص) قد قيّم عروة بن مسعود الثقفي (ر) –وهو من كبار الصحابة– من وجه نظر التمثيل الوظيفي. وهذا الصحابي كان من قبل قد ذهب إلى جرش من أجل تعلم إصلاح المناجيق والدبابات والعرادة. وبعد فترة أرسله النبي (ص) إلى الطائف لأجل تطوير خبرته في هذا المجال.[31]

ويمكن أن نرى أيضا اهتمام النبي (ص) بالتمثيل الوظيفي في مجال القيافة. ففي الجاهلية عرف بعض الأشخاص وحتى بعض القبائل في إجادتهم هذا الفن. وتصويب النبي (ص) حُكم «مجزز المدلجي» في نسب زيد بن حارثة وابنه أسامة (ر) يظهر اهتمام النبي (ص) بأحكام المختصين في مجالاتهم الدنيوية.[32] ويرى أنه في الرسل الذين أرسلهم النبي (ص) إلى رؤساء البلاد المختلفة، كانت لهم مزية خصائص التمثيل الوظيفى بالإضافة إلى المزايا الأخرى. فنجد مثلا أن أحد رسل النبي (ص) هو عمرو بن أمية

27 ابن عساكر، تاريخ دمشق، ج. ٤، ص. ٣٢٤.
28 سنن أبي داود، كتاب الديات، ٢٣: سنن النسائي، كتاب القسامة، ٤١: سنن ابن ماجه، كتاب الطب، ١٦.
29 سنن أبي داود، كتاب الطب، ١٢.
30 ابن سعد، الطبقات، ج. ٢، ص. ١٣٥: ابن هشام، السيرة النبوية، ج. ٢، ص. ٤٠٧.
31 الواقدي، المغاذي، ج. ٣، ص. ٩٦٠: ابن سعد، الطبقات، ج. ١، ص. ٣١٢.
32 صحيح البخاري، كتاب فضائل الصحابة، ١٧: ابن سعد، الطبقات، ج. ٤، ص. ٦٣.

الذين يعلمون الناس أمور دينهم والقادة الجيش والسفراء وعمال الزكاه والقضاة والجساس والكتاب والخدام ...الخ وإنما يحتاج أيضا إلى رجال يستطيعون تطبيق كل هذه الوظائف لكي تنتظم أمور الدولة على أكمل وجه.[22]

وليس من الصواب القول أن النبي (ص) قام بتغيير المجتمع الجاهلي القديم تغييرا جذريا وأحل محله نظاما جديدا ليس له أي ارتباط بالنظام السابق، لأن النبي (ص) بوصفه نبيا وبوصفه فردا من أفراد المجتمع قد قام بإصلاحات يحتاج المجتمع المسلم إليها. ومن الطبيعي أن النبي (ص) قد استفاد من النظام الموجود سابقا ومن عناصره المفيدة لحياة الانسانية. ولذلك قام النبي (ص) بتوظيف الأشخاص والناس الذين كانوا يشغلون وظائف في الجاهلية في الوظائف نفسها وقت الاحتياج. ولهذا استطاع الوصول إلى هدفه المنشود بشكل منسجم.[23]

ومن المعلوم أن مجتمع المدينة بالعموم كان يشتغل بقطاعي الزراعة وتربية الحيوانات.[24] وعلى العكس من ذلك مجتمع مكة، فقد كان يعمل أساسا بالتجارة.[25] بحسب الاحتياجات التي كان يتطلبها ذلك المجتمع في ذلك العصر. وبما أن المجتمع المكي كان يعمل بالتجارة كان لا بد من حماية القوافل التجارية القادمة والذاهبة إلى مكة من قطّاع الطرق. ولذلك يمكن القول أن سكان مكة تفوقوا في الأعمال الحربية والعسكرية.

في بداية العصر المدني كانت السرايا مؤلفة فقط من المهاجرين من المسلمين، وأغلب الظن أن عدم اشتراك الأنصار في هذه السرايا سببه أن بيعة العقبة كانت تلزم الأنصار بحماية النبي (ص) والمهاجرين وإيوائهم فقط، ولم تكن تلزمهم بهذه الحروب. كما يمكننا القول أن المهاجرين من المسلمين هم أكثر خبرة وإجادة من الأنصار في موضوع الحرب. ومثالا على ذلك أنه في غزوة أحد استهد سبعون صحابيا من عامة المسلمين، كان من بينهم ستة فقط من المهاجريين.[26] وهذا يقوي ما ذهبنا إليه.

وفي هذا السياق نلحظ في بداية العصر المدني الأحاديث الكثيرة المهمة التي كانت تحض المسلمين على تعلم فنون الحرب والقيام بشكل دائم وعلى القيام بتدريبات عسكرية.

إن الحض و التشويق في الأحاديث المذكورة يوحي لنا بأن السبب هو أن المجتمع المخاطب يفتقر إلى الفنون الحربية ومن يجيدها في وقت تعاظمت فيه التهديدات الخارجية واحتمال وقوع

22 İbrahim Canan, Tebliğ Metotları, s. 205.
23 Rashadat Ahmadov, Hazret-i Peygamber'in İstihdam Siyaseti, s. 132.
24 جواد علي، المفصل، ج. ١٣، ص. ٣١٣.
25 سورة قريش ٢: الإزرقي، أخبار مكة، ج. ٢، ص. ٢٧٥: جواد علي، المفصل، ج. ١٣، ص. ٢٨٥.
26 ابن هشام، السيرة النبوية، ج. ١، ص. ٧١٤.

أعنت عليها. وإذا حلفت على يمين فرأيت غيرها خيرا منها فكفر عن يمينك وأت الذي هو خير".[16] وفي قوله (ص) «نحن لا نستعمل على عملنا من أراده»[17] تأكيد على هذا المبدأ المحمدي المهم.

ومن الأمثلة التي تدل على أن النبي (ص) كان يتحرى إسناد الأمر إلى أهله عندما طُلب من علي كرم الله وجهه هجاء المشركين، تدخَّل الرسول (ص) وطلب من الشعراء أن يفعلوا ذلك، لأن علي لم يكن بمهارتهم في الشعر.[18]

كما أظهر الصحابة المقتفين برسول الله (ص) أيضا عناية واهتماما في موضوع الأهلية والكفاءة. فعندما كان معاوية بن أبي سفيان والي الشام زمن الخليفة الثاني عمر بن الخطاب (ر) كان القاضي في الشام عبادة بن الصامت (ر). وقد رأى عبادة بن الصامت أن أحد أنواع البيوع المنتشرة هناك هي نوع من أنواع الربا غير أنه كان لمعاوية بن أبي سفيان رأي آخر في هذا الموضوع، فقد كان يعد هذا النوع من البيوع الجائزة شرعا. ونتيجة لذلك ظهر خلاف بينهما، فعاد عبادة بن الصامت إلى المدينة المنورة. وعندما علم عمر بن الخطاب (ر) سبب عودته إلى المدينة أمره بالعودة إلى الشام، وكتب لمعاوية كتابا يطالبه فيه بالالتزام بما ذهب إليه عبادة بن الصامت في موضوع ذلك البيع.[19]

وكما هو معلوم فقد أعطِيت الأهمية في العصر المذكور عن خيار العمال أحيانا لكونهم أمناء أكثر من كونهم أصحاب خبرة. ولكن في بعض الأحيان كان أصحاب الخبرة يُقدَّمون على غيرهم من الناس. فقد تم توظيف غير المسلمين في وظائف الدولة .[20]

فقد كانت الأولوية في اختيار الأشخاص تعطى أولاً لذوي الخبرة من المسلمين، ولكن في حالة عدم وجود من يمتلك تلك الخبرة في موضوع من المواضيع من المسليمن كان يستعان بغير المسلمين. وفي هذا المجال نؤكد على أنه لم يكن ينظر للشخص عند اختيارة إلى شخصيته، بل إلى قدرته على إنجاز العمل المكلف به. فنحن نرى أن الرسول (ص) قد أعطى أولوية لأصحاب التمثيل الوظيفي أولا، ثم إلى إصحاب الكفاءة المسلكية الوظيفية ثانيا.[21]

أ- التمثيل الوظيفي

لا بد لكل رجل مهما بلغت درجة عبقريته من مساعدين يعينونه في عمله. ولا شك أن شخصا متعدد المهام كالنبي (ص) لا بد له من مساعدين لكي ينجز مهمته. فهو يحتاج ليس فقط للمعلمين

16 صحيح البخاري، كتاب الأحكام، ٥: صحيح مسلم، كتاب الإمارة، ٣.
17 صحيح البخاري، كتاب الأحكام، ٧.
18 الخزاعي، تخريج الدلالات السمعية، ص. ٢٢٢: عبد الحي الكتاني، التراتيب الإدارية، ج. ١، ص. ٢١٠.
19 سنن ابن ماجه، كتاب الإيمان، ٢.
20 Rashadat Ahmadov, Hazret-i Peygamber'in İstihdam Siyaseti, s. 174.
21 Rashadat Ahmadov, Hazret-i Peygamber'in İstihdam Siyaseti, s. 134, 172.

الحساب كانت توكل له مهمة عامل. وهكذا نجد أن النبي (ص) قد أدرك أن النجاح في إنجاز المهام ينبع من إسناد المهام لمن يحسن القيام بها على أكمل وجه.[11]

يقول الله تعالى في محكم تنزيله: «أن الله يأمركم أن تؤدوا الامانات إلى أهلها». هذه الآية الكريمة ترسي وترسخ المبدأ الأساس الذي يؤمن سلامة المجتمع ويأخذ بيده إلى النجاح. ومخالفة هذا الأمر أي إسناد الأمانة (العمل) لغير أهلها هي علامة من علامات الساعة. ومما لاشك فيه أن ذلك يؤدي إلى اختلال التوازن في المجتمع. وهنا أيضا نذكر أيضا الحديث الشريف الذي له صلة بهذا الموضوع: « لا تبكوا على الدين إذا وليه أهله ولكن ابكوا عليه إذا وليه غير أهله «.[12]

وهذا إن دل على شيء فانه يدل على أهمية إسناد الأمور إلى أهلها.

ومما لا شك فيه أن هذا المبدأ وغيره من المبادئ المحمدية لا تقتصر على عصر أو زمن من الازمان، بل هي صالحة لجميع الازمان. ففي العصر النبوي الشريف نجد تطبيقا عمليا لهذا المبدأ العظيم، فقد كان الرسول (ص) حينما يختار شخصا ما لمهمة ما كان يختار الأكفأ والأجدر بهذه المهمة من الموجودين.[13]

وأيضا فإن الزهد في الحصول على المنصب وتحمل المسؤولية عند عرض مهمة ما هو أحد أهم المبادئ النبوية. حيث أن النبي (ص) قال لأبي ذر الغفاري (ر): ''يا أبا ذر إنك ضعيف وإنها أمانة وإنها يوم القيامة خزي وندامة إلا من أخذها بحقها وأدى الذي عليه فيها''.[14] وفي رواية أخرى مشابهة يقول عليه الصلاة والسلام مخاطبا أبا ذر الغفاري (ر): « يا أبا ذر إني أراك ضعيفا وإني أحب لك ما أحب لنفسي. لا تأمرن على اثنين ولا تولين مال يتيم».[15]

ويرى الرسول (ص) أنه لا يوجد في الإمارة خير للمسلم. فنحن نفهم من الحديث الشريف أن المسؤول عند وصوله لرتبة عالية تبدأ نفسه بالوسوسة والخوف من أن يتجاوز حدوده أو أن يهدر الحقوق. ويمكن تفسير سبب عدم وجود الخير في الإمارة للمسلم بإن الإمارة والمسؤولية قد تسبب للمسلم قلة الراحة الوجدانية، وهذ هو وجه الشرف فيها.

وفي حديث آخر يقول المصطفى (ص) مخاطبا أحد أصحابه وهو عبد الرحمن بن سمره (ر): '' يا عبد الرحمن لا تسأل الإمارة، فإنك أن أوتيتها عن مسألة وكلت إليها، وإن أوتيتها من غير مسألة

11 Rashadat Ahmadov, Hazret-i Peygamber'in İstihdam Siyaseti, s. 132.
12 أحمد بن حنبل، المسند، ج. ٥، ص. ٤٢٢.
13 Rashadat Ahmadov, Hazret-i Peygamber'in İstihdam Siyaseti, s. 140.
14 صحيح مسلم، كتاب الإمارة، ١٦.
15 صحيح مسلم، كتاب الإمارة، ٤.

وهكذا نرى أن قبائل اليمن والبحرين دخلت دين الإسلام ليس بطريق الحرب وإنما بقبول زعماء تلك القبائل لدعوة النبي (ص). ومن المحتمل أن النبي (ص) قد أعطى أهمية كبيرة للفعاليات السياسية والإدارية من أجل تبليغ دعوته هذه بسرعة كبيرة على أكمل وجه، ولهذا وفى هذا المجال نجده قد أسس فريقا قويا لإنجاز هذه المهمة المقدسة.

وفى المجال العسكري نجد أن النبي (ص) قد أولى اهتماما كبيرا في هذه المجال، حيث قام بفعاليات عسكرية جديدة إضافة إلى التطبيقات التي كانت موجودة من قبل. ومن المعلوم أن النبي (ص) له تكتيكات ومواقف مختلفة في موضوع الحرب. سواء كانة الحرب مع عدو خارجي أو داخلي. وقد أكد الله سبحانه وتعالى في القرآن الكريم على أهميه الجهاد عند الضرورة قائلا: ''وقَاتِلوا في سَبِيل الله الذين يُقاتِلونَكم''[4] و»ومَا لَكم لا تُقاتلون في سبيل الله والمستضعفين من الرجال والنساء والولدان»[5] و»وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله»[6] و»يُقاتِلون في سَبيل الله»[7] و»وجَاهِدوا في الله حق جهاده».[8]

كما حثت بعض الأحاديث الشريفة على الجهاد، وذلك كما في الحديث: « قيل يا رسول الله أي الناس أفضل؟ فقال رسول الله (ص): مؤمن يجاهد في سبيل الله بنفسه وماله».[9] وكقوله (ص): «من علم الرمي ثم تركه فليس منا» أو «فقد عصى»[10].

إن الهدف الأساس في الإسلام الذى قدس الشهادة من أجله ومنح الشهداء بموجبه مرتبة عالية هو النصر. ولهذا نجد الإسلام قد اهتم بالمجال العسكري اهتماما واضحا. فقد عيّن النبي (ص) قادة للجيش بالإضافة إلى قادة للسرايا التى كان يرسلها لأهداف مختلفة.

وهكذا نجد أن النبي (ص) لم يهتم بالأمور الدينية فقط، بل بالامور الدنيوية أيضا. وبذلك يكون قد علمنا أن نعطي الأهمية للدين والدنيا معا. وقد أعطى الرسول (ص) أهمية للكفاءات في موضوع أداء المهام لأصحابها. وقد علمنا أنه لا بد من أن تتوفر في من يقوم بهذه المهام بعض الكفاءات والخبرات اللازمة لإنجازها بالسرعة والكفاءة الجيدة. وهكذا نجد أن النبي (ص) اسند لمن يتميز بالشجاعة وحسن المبادرة من الصحابة مهمات صعبة، كمهمة الاستكشاف وقيادة السرايا . أما من كان منهم يتميز بالحفظ الجيد ومعرفة الكتابة فقد أوكل له مهمة الكتابة. وأيضا ومن كان يعلم

4 سورة البقرة ١٩٠.
5 سورة النساء ٧٥.
6 سورة الأنفال ٣٩.
7 سورة التوبة ١١١.
8 سورة الحاج ٧٨.
9 صحيح البخاري، كتاب الجهاد، ٢: أحمد بن حنبل، المسند، ج. ٣ ،ص. ٥٦.
10 صحيح مسلم، كتاب الإمارة، ١٦٩.

öne çıkartma metodunun önemini göstermektedir. Burada, müslüman toplumun öne çıkartıldığı ve fertlerinin teşvik edildiğine yönelik Hz. Peygamber'in izlediği olumlu rekabet metodu açıklanmaktadır. Resûlüllah toplumlar arasındaki doğal çelişkileri söz konusu pozitif rekabette kullanarak yeteneklerin geliştirilmesine, böylece toplum için daha faydalı olmasına olanak vermiştir. Aslında, ilk başta ihtilaf ve çekişme zemini oluşturacağı düşünülerek Müslüman toplumun pozitif ruhun yayılması için aşiretlerine ve bölgelerine göre ayrılması çok başarılı bir metottur. Bu da Hz. Peygamber'in insanlara ve onların huylarına, psikolojilerine iyice vakıf olduğunu ortaya koymaktadır.

Anahtar Kelimeler: Hz. Muhammed (s.a.s.), Müslüman toplum, Pozitif rekabet.

Makalenin Dergiye Ulaştığı Tarih: 09.11.2015; Yayın Kurulu ve Hakem Değerlendirmesinden Geçen Makalenin Yayıma Kabul Edildiği Tarih: 16.04.2016

المقدمة

مما لا شك فيه أن الوظيفة الرئيسة للنبي (ص) هي تبليغ دين الاسلام للناس كافة. والقرآن الكريم يشير إلى هذه المهمة وذلك في قوله تعالى: « أن عَلَيْكَ إِلا الْبَلاغُ «.[1] وهناك العديد من الآيات الكريمة التي تدل على ذلك.[2] ومعلوم أن سيد الكونيين الرسول (ص) لم يحد عن مهمته المقدسة التي كلفه الله عز وجل بها، ولم يعر أي انتباه للمنافع الدنيوية وبذلك أصبحت حياته نموذجا ليس فقط للمسلمين بل للبشرية جمعاء.

إن الرسول (ص) لم يكن عنده هدف سياسي أو إداري. وهذه حقيقة تاريخية. حيث انه عندما طلب مشركوا مكة بواسطة عمه أبي طالب العدول عن هذه المهمة العظيمة واعدين إياه بالمال والجاه رفض طلبهم هذا قائلا: ''لو وضعت الشمس في يميني والقمر في شمالي ما تركت هذا الأمر أبدا حتى أنفذه أو أهلك'' .[3] وهذا يظهر هذه الحقيقة.

ومع ذلك نرى أن النبي (ص) بعد الهجرة إلى المدينة المنورة بدأ ممارسة الفعاليات السياسية والإدارية. أن وجود الرسول (ص) في قمة الهرم السياسي والإداري في العهد المدني سهّل مهمته المقدسة في تبليغ الإسلام ليس للقبائل المجاورة فقط، بل إلى الدول والمجتمعات القريبة. حيث أن النبي (ص) في هذا العهد بدأ بإرسال الوفود والسفراء لتبليغ دعوته إلى القبائل والدول المجاورة.

1 سورة الشورى ٤٨.

2 '' وَقَالَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا عَبَدْنَا مِنْ دُونِهِ مِنْ شَيْءٍ نَحْنُ وَلا آبَاؤُنَا وَلا حَرَّمْنَا مِنْ دُونِهِ مِنْ شَيْءٍ كَذَلِكَ فَعَلَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَهَلْ عَلَى الرُّسُلِ إِلا الْبَلاغُ الْمُبِينُ '' (سورة النحل ٣٥).
'' مَا عَلَى الرَّسُولِ إِلا الْبَلاغُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا تَكْتُمُونَ '' (سورة المائدة ٩٩).
'' قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْهِ مَا حُمِّلَ وَعَلَيْكُمْ مَا حُمِّلْتُمْ وَإِنْ تُطِيعُوهُ تَهْتَدُوا وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ '' (سورة النور ٥٤).
'' وَإِنْ تُكَذِّبُوا فَقَدْ كَذَّبَ أُمَمٌ مِنْ قَبْلِكُمْ وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ ''.(سورة العنكبوت ١٨).

3 ابن هشام، السيرة النبوية، ج. ١، ص.٧٧ ٢: الطبري، تاريخ الطبري، ج. ٢، ص. ٣٢٦.

بث روح التنافس الإيجابي في المجتمع وأثره في تميّزه وتنمية مهارات أفراده دراسة تطبيقية في السنة النبوية

Reşadet Ahmedov*

الملخص

تظهر هذه المقالة وسيلة هامة من وسائل تميز المجتمعات، وهي بث روح التنافس الإيجابي بين المجموعات والأفراد فيه، لتشجيعهم على بذل كل جهد في سبيل الرقي وتنمية المهارات. وتتعرض المقالة لبيان سياسة التنافس الإيجابي التي كان يتبعها النبي (ص) في حض المجتمع المسلم على التميز، وتشجيع الأفراد على بذل كل ما في وسعهم في سبيل الرقي به، بحيث كان يستثمر الاختلاف الطبيعي هذا في منافسة إيجابية تؤدي إلى زيادة المهارات الأكثر نفعا للمجتمع. وتخلص المقالة إلى أهمية بث روح التنافس الإيجابي بين أفراد المجتمع، وأن ذلك كان من سياسة النبي (ص) للرقي بالمجتمع المسلم، وحض أفراده على العطاء والبذل، وتخلص إلى أن تقسيم المسلمين إلى مجموعات بحسب عشائرهم أو مناطقهم لبث روح التنافس الإيجابي فيما بينهم أمر محمود ممدوح، إذ فيه دقة في فهم النفوس البشرية وطبائعها.

الكلمات المفتاحية : النبي (ص)، المجتمع المسلم، منافسة إيجابية.

SPREADING THE SPIRIT OF POSITIVE COMPETITION AT SOCIETY AND IT'S EFFECT, DEVELOPING TALENTS OF INDIVIDUALS (PRACTICAL STUDY FROM PROPHET MUHAMMED'S TRADITIONS)

Abstract

This study aims to show the importance of the spirit of competition and its encouraging among Islamic communities and peoples and the factor of Prophet Muhammed (pbuh) in promoting it. As a key issue in this study it is considered Prophet Muhammed (pbuh)'s attitude about positive competition through promoting entrepreneurial spirit of Islamic society and encouraging individuals are explained by showing the examples from Prophet's life. In reality splitting up the society into regions and tribes is a method that successfully used by Prophet Muhammed and it reveals that He (pbuh) was aware of his people and knew their psychology, traditions and behavior very well.

Keywords: Prophet Muhammed (pbuh), Islamic society, Positive competition.

TOPLUMDA POZİTİF REKABET RUHUNUN YAYGINLAŞTIRILMASI, BUNUN TOPLUMDAKİ ETKİSİ VE TOPLUM FERTLERİNİN YETENEKLERİNİN GELİŞTİRİLMESİ (NEBEVÎ SÜNNETTEN UYGULAMALI ARAŞTIRMA)

Öz

Bu makale, toplumlar ve bu toplumları oluşturan fertler arasındaki pozitif rekabet ruhunu yaygınlaştırarak onların yeteneklerini geliştirme ve yükseltme anlamında çabalarını teşvik için toplumları ayırarak

* Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı. e-mail: rashadat_ahmadov@yahoo.com

Kaynakça

Ali b. Ebî Tâlib, *Cem'ü'ş-Şerîfi'r-Rızâ,* şrh. Muhammed Abduh, Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 2001.

el-Fencerî, Ahmed Şevkî, *Keyfe Nahkümü bi'l-İslâm fî Devleti'l-Asriyye,* el-Hey'etü'l-Mısriyyeti'l-Âmme li'l-Kitâb, Kahire 1999.

Hânî Fahs, "Mefâhîmü ve Mustalahât- el-Usûliyyetü'l-İslâmiyye", *Da'vetün ile't-tedkîk fî Mefhûmi Mültebis,* islamonline.net. 23/08/2003.

İbn Fâris, *Mu'cemu Mikyâsi'l-Lüğa,* thk. Abdüsselam Hârûn, Beyrut ty.

İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm,* Dâru'l-Fikr, Beyrut 1401.

İsâm 'Âmir, *el-Usûliyyet ve'l-'Unf ve'l-İrhâb,* Kâhire 2000.

el-Mehâmidî, Hasan Sâdık, *Cüzûru'l-Fikri'l-İslâmî fi'l-Farki'l-İslâmiyye beyne't-Tetarruf ve'l-İrhâb,* 2004.

el-Mevdûdî, Ebu'l-A'lâ *Kitâbü Nazariyyeti'l-İslâmi's-Siyâsiyye,* Beyrut ty.

Muhammed Umâre, *el-Vasît fi'l-Mezâhibi ve'l-Mustalahâti'l-İslâmiyye* Mısır 2000.

eş-Şarku'l-Evsat, el-Ğarbü Yettehizü mine'l-Usûliyye Zerî'atün li-Tebrîri Hücûmihî 'ale'l-İslâm, tlk. Muhammed Halîl, Kâhire ty.

el-Murtezâ, ez-Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs,* Kâhire.

eş-Şevkânî, Ebû Abdullah Muhammed, *Fethu'l-Kadîr el-Câmi' beyne Fenneyi'r-Rivâyât ve'd-Dirâyât min-'İlmi't-Tefsîr,* Dâru'l-Fikr, Beyrut ty.

ez-Zâvî, et-Tâhîr, *Tertîbü'l-Muhît 'alâ Tarîkıhi'l-Misbâhi'l-Münîr,* Kâhire 1971.

المصادر و المراجع

ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة، تحق**. عبد السلام محمد هارون، بيروت.

ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، دار الفكر، بيروت 1401هـ.

أبو الأعلى المودودي، **كتاب نظرية الإسلام السياسية**، بيروت.

الزاوي، الطاهر، **ترتيب القاموس المحيط على طريقه المصباح المنير**، قاهرة 1971.

الشوكاني، ابو عبدالله محمد، **فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير**، دار الفكر، بيروت د.ط.ت.

عصام عامر، **الأصولية والعنف والإرهاب، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع**، القاهرة 2000م.

علي بن أبي طالب، **جمع الشريف الرضي**، شرح محمد عبده، المكتبة العصرية، بيروت .2001م.

الفنجري، أحمد شوقي، **كيف نحكم بالإسلام في دولة عصرية**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1999م.

المحامي، حسن صادق، **جذور الفكر الإسلامي في الفرق الإسلامية بين التطرف والإرهاب**، 2004.

محمد عمارة، **الشرق الأوسط، الغرب يتخذ من الأصولية ذريعة لتبرير هجومه على الإسلام**، تعليق. محمد خليل، القاهرة.

محمد عمارة، **الوسيط في المذاهب والمصطلحات الإسلامية**، مصر 2000.

المرتضى، الزَّبيدي، **تاج العروس من جواهر القاموس**، قاهرة.

هاني فحص، "مفاهيم ومصطلحات -/الأصولية الإسلامية": دعوة إلى التدقيق في مفهوم ملتبس، عالم ومفكر لبناني، islamonline.net 2003/08/23

إليه القرآن وطبقته السنة واقعا عمليا وفهمه الصحابة فلم يحيدوا عنه قد أنملة، على أنهم أدركوا أنه ليس من الميسور أن يكون الناس نسخة لرجل واحد، فهناك مساحة للاختلاف اقتضتها طبيعة الكون والخلق والأمر، وإذا لم نسعَ لترسيخ هذه المفاهيم في عقول العامة فلن يكون حاضرنا خيرا من أمسنا ومن ثم لن يكون غدنا مثل حاضرنا بل أسوأ ولن ندعو إلا إلى أنفسنا أو إلى إسلام غير الإسلام الذي نادى إليه الرسل جميعا وهو الدخول في السلم كافة- توحيدا ووحدة-.

وفقنا الله وأصدق نياتنا لخدمة ديننا وهدانا سبل السلام،

- سورة آل عمران/159

- ينظر هذا النص في خطاب الإمام علي بن أبي طالب الذي رد به على الخوارج. في نهج البلاغة للإمام علي بن أبي طالب/جمع الشريف الرضي/شرح محمد عبده/72/1/المكتبة العصرية/ بيروت/د.ط/1422هـ2001م.

- مفاهيم ومصطلحات/الأصولية الإسلامية'': دعوة إلى التدقيق في مفهوم ملتبس/هاني فحص/ عالم ومفكر لبناني 2003/08/23 /موقع سابق.

- الموقع نفسه.

إنني بعد إيراد هذه الرؤى يمكن بشيء من التجاوز وضع هذه الحلول والتي أراها تشخيصا منطقيا لمرض مزمن وعضال نخر وما زال ينخر في جسد هذه الأمة، وتتمثل في الآتي:

1- التزام مبدأ الوسطية في خطاباتنا الدينية، وإشاعة منهج التيسير لا التعسير والتبشير لا التنفير والدعوة إلى نقاط الالتقاء والاتفاق وهي كثيرة بالنظر إلى مسائل الخلاف التي لا تساوي عشر أعشار مساحة الاتفاق، علما بأن جل قضايا الاختلاف يجوز فيها الاختلاف أصلا وكان الاختلاف فيها سمة بارزة في تراثنا الأسلامي الضخم.

2- إحتواء كل علماء المسلمين في خطاباتنا الإسلامية من غير إقصاء لأحد من العلماء لمصلحة عالم آخر علما بألا عصمة لأحدهم دون الآخر فالكل يخطئ ويصيب وكل يؤخذ منه ويرد عليه إلا النبي المعصوم لأن عملية الإقصاء هذه أفقدتنا كثيرا من علمائنا المسلمين من غير ما ضرورة شرعية تقضي بإقصائهم أو إبعاد الناس عنهم، وقد كان لهم دور مشهود في خدمة الإسلام والوقوف في وجه الملاحدة والزنادقة والعقلانيين والعلمانين ردحا من الزمان.

3- توسيع دائر أهل السنة والجماعة لتشمل كل أطياف الأمة ممن أحاطوا علما بباب التوحيد والنبوة والوعد والوعيد والثواب والعقاب وشروط الاجتهاد وأئمة الفقه من قريقي الرأي والحديث والذين أحاطوا علما بوجوه القراءات القرآنية وبوجوه تفسير آيات القرآن وتأويلها على وفق مذهب أهل السنة ومنهم الزهاد الصوفيين الذين أبصروا فأقصروا واختبروا فاعتبروا ورضوا بالمقدور وقنعوا بالميسور وعلموا أن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك مسؤول عن الخير والشر،وقد أوضح علماء السنة من هم أهل السنة والجماعة وذكروا جميع من يدخل في عدادهم وبينوا الفرق التي تخالفهم مثل الخوارج والقدرية والجبرية والروافض والمرجئة والبهائية والبابية والمشبهة والمجسمة من فرق الحشوية، فمن أين لأولئك الذين يشقون عصى الأمة بمحاولتهم إطلاق هذا الاسم على أنفسهم من دون المؤمنين الذين يخالفونهم في الرأي والفهم؟

4- ضرورة ضبط مصطلح البدعة وإعادة قراءته على نحو ينسجم مع قراءة سلف هذه الأمة وخلفها، كالإمام الشافعي والعز بن عبد السلام والإمام الشاطبي في الاعتصام، ومقارنة كل ذلك مع خلف العلماء كصالح الفوزان وعبد العزيز بن باز والخروج ببعصارة هذه القراءات للإفادة منها في الحكم على عقيدة وعبادة ومعاملات المسلمين، على أنني لست هنا بمدافع عن أي من هذه الطوائف خاصة تلك المنسوبة إلى التصوف المحدث القائم على الحلولية ووحدة الوجود والاتحاد، وإلا فإننا سنقع في البدعة في الوقت الذي نحاول إزالتها وإخمادها بالأحرى، إنني أتقدم بهذا الخطاب لكل من له همّ وحدة المسلمين واستشعر أن وحدتهم مسؤولية إلهية تناهز توحيدهم لله تعالى: فالله القائل: (واعبدوا الله ولا تشركوا به شيئا) هو القائل: (واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا) وأن هذا التشرذم الذي شعرت به في هذا القسم إنما هو نتيجة طبيعية لهذا البعد عن منهج التوحيد والوحدة الذي نادى

"كما يصرّ على أنه – لا بد للناس من أمير بار أو فاجر يعمل في إمرته المؤمن، ويستمتع فيها الكافر"[30]– فالإمارة من ضرورات الاجتماع، أي: الدين، ولا يقدر على رفضها إلا إذا طغى منسوب الجور فيها، وأصبح نوعيا، أي أصبح المعروف منكرا أو المنكر معروفا"[31].

هذه المعطيات الفكرية للخطاب الأصولي، هي التي مكّنت لكثير من الدعوات أن تطال كثيرا من فصائل العمل الإسلامي بتهمة الإرهاب، ومن ثم لاحقتها ورصد تحركاتها، وحجزت أرصدتها وممتلكاتها، ومكّنت الصحافة الغربية المعاصرة من التطاول حتى على شخص النبي، وسيأتي الوقوف على هذا الحدث في حينه إن شاء الله.

ونحن نعلم أن خطابات إسلامية جادة وفاعلة وعلى معرفة معمّقة بالإسلام عقيدة وشريعة، قدّمت مشروعا حضاريا متبصرا، وظهرت ونشطت من دون أن تتورّط في اعتبار معرفتها بالإسلام نهائية وملزمة ومطلقة، رغم أنها كوّنت حولها قاعدة عريضة، ودون استخدام أدوات قوة مسلحة للتغيير، بل كانت في كل ذلك داعية إلى العودة إلى الأصول وتصفيتها مما شابها من زيادات مشوّهة، معتبرين أن هذه الأصول من شأنها أن تحرر المشروع الإسلامي العام من الصيغ الجاهزة والملفّقة في السياسة والاجتماع والدولة، وقابلين خيار الديمقراطية وإرادة الأغلبية، هذا الخيار الذي صادرته الأنظمة التي تزعم أنها تقوم بالتحديث وتنشد النهضة للشعوب"[32].

وهذا الطرح المنغلق الذي لا يتيح للنص القرآني الانفتاح على قضايا الواقع المتجددة، لا تتحقق معه مواكبة المسلمين الحياة ومتغيراتها، ولعله يكون وراء ظهور الخطاب العلماني الذي كان طرحه الفكري والمنهجي في المقابل تماما لفكرة الالتزام بالنص الديني الحرفيّ في تنظيم شؤون الحياة المتجددة، بل الاعتماد في كل ذلك على قوانين يعمل العقل في صياغتها بما يساير الحياة وتطوراتها المعقدة

رابعا: الخاتمة وأهم التوصيات والنتائج.

الحمد لله بنعمته تتم الصالحات، لقد رست سفينة هذا البحث على مرفئها، والتي ركزت بشيء من الإيجاز على العقائد المنحرفة من زاوية تهديدها للأمن والاستقرار لا من حيث قربها أو بعدها من العقيدة الصحيحة، أو بمعنى آخر لا من حيث مناقشة أدلتها الواردة للبرهنة على صحة عقيدتها من عدمها، وإلا فلا مناص من إيراد جملة من العقائد التي ظهرت في تاريخ المسلمين كالمعتزلة والقدرية والجهمية وطوائف الحشوية، إنما التزمت بإيراد تلك الرؤى التي ظهرت بموقف العداء للنص أو تفسيره بتفسيرات لا تستند على قواعد التفسير المتعارف عليها من قبل العلماء الراسخين في العلم، بل حتى ظهر لها موقف لرسول المعصوم صلى الله عليه وسلم.

30 الوسيط في المذاهب والمصطلحات الإسلامية/د.محمد عمارة/165وما بعدها.
31 كلها من سورة المائدة/45وما بعدها.
32 سورة الشورى/38

– تبنّي الرأي القائل بأن آيات القرآن التي تحدثت في التعامل مع الخصوم – عن الصفح والعفو والإعراض والصبر قد نسخت بآية السيف.

– رفض فكرة أن الجهاد مراحل منها مالا يكون بالقتال كجهاد النفس، والجهاد بالعلم...، واستبدالها بأنه مراتب لا مراحل، فالعلم ليس هو السلاح الحاد والقاطع الذي سوف يقطع دابر الكافرين، ولكنه السلاح الذي ذكر في القرآنقَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبْهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ وَيُخْزِهِمْ وَيَنْصُرْكُمْ عَلَيْهِمْ وَيَشْفِ صُدُورَ قَوْمٍ مُؤْمِنِينَ[25]

– رفض التغيير وإعادة الإسلام ودولته عن طريق العمل السياسي والتنظيم الحزبي المشروع، لأن هذا طريق الجمعيات الخيرية وليس طريق الجهاد الإسلامي.

– رفض طريق الهجرة من الأوطان للعودة إليها فاتحين، كما هو في المنهج النبوي؛ بل الدعوة إلى إقامة الدولة الإسلامية في الوطن، ثم الخروج منه فاتحين لغيره من الأوطان..."[26].

والحقيقة أن مشروع الدولة لم يغب عن وعي المسلمين في أيّ مرحلة من تاريخهم، ولكن على أي أساس يكون مشروع الدولة، وعلى أي مستوى يسير مشروع الدولة هذا هو موطن الغموض عند كثير ممن رفعوا شعارات الدولة الإسلامية، وحاكمية الله.

فقد اعتمد الخطاب الأصولي في طرحه لمشروع الدولة على نصوص قرآنية من قبيل قوله تعالى وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَوالظالمون والفاسقون [27].

إن هذه القراءة التجزيئية للنص القرآني تلزم الخطاب الأصولي بضرورة إدراك سعة الشريعة الإسلامية، ومعرفة أبعاد الحكم في الإسلام، لأن بحر الشريعة الإسلامية كبير لم يغادر من أمهات المسائل صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها، ووضع قاعدة دينية للحكم هي الشورى وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ [28] وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ [29] بعد ذلك فسح المجال للآليّة التي يتم بها صياغة الحكم وفق الظروف التي تقتضيها المصلحة العامة، فلم يلزم بتطبيق نظام حكم معين.

إلا أن الخطاب الأصولي يلحّ بضرورة على قيام دولة يستمد من الماضي مثالاتها، ويمضي فيها إلى أن يجد مثالها في العهد الراشدي، أو تجربة المدينة، فيبني على ذلك فرضيّة إنقاذية، ولا يهتم في تطلعه إلى العدل، أن يطرح السؤال عما إذا كان الإسلام قد وصف دولة أو نظام حكم بعينه أم لا؟

25 صحيح البخاري/ح3.
26 ينظر: جذور الفكر الإسلامي في الفرق الإسلامية بين التطرف والإرهاب/حسن صادق المحامي/288/مصدر سابق.
27 وهو عبارة عن كتيّب ألفه عبد السلام فرج مؤسس جماعة الجهاد، ويرى الدكتور محمد عمارة أنه منسوب إليه.
28 سورة التوبة/5
29 سورة التوبة/14

افترضها الله على عباده، وأن تضييع فريضة واحدة بغير عذر شرعي هو كفر بواح"[23].

إن في هذا الطرح مغالطات فكرية تنأى بالحديث عن ضبطه لأصول الإسلام، وهو نص قطعي الثبوت ودلالته واضحة، فالحديث قاطع بأن أعمدة الإسلام خمسة، وهذه الإضافات التي أقحمها الكتاب ضمن هذا النص تفتح الباب واسعا لإضافات كثيرة، يمكن بوازع من الشطط وزخرف القول أن تندرج فيه، وهذه تمثل ثوابت العقيدة والشريعة التي لا يملك أحد أن يضيف إليها شيئا أو يحذف منها شيئا، وإلا كان لمن حقه الإضافة أن يكون له حق الحذف أيضا.

3: **كتاب الفريضة الغائبة**

دعا فيه مؤلفه إلى تكفير المجتمع بالكامل، وأنه لا سبيل إلى الخلاص إلا بالقتال والعنف، وأن الآيات التي تدعو إلى الصفح والعفو والتسامح هي آيات منسوخة بآية السيف، التي تحضّ على القتال والجهاد، وهي قوله تعالى فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ واحصر وهم وَاقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ [24]

إن الـدارس لهذه الأطـروحـات الفكرية التي تمثل أبـرز المرجعيات المؤسسة للخطاب الأصولي، وبعد قراءة استقرائية لكثير من الأطروحات التي لا يتسع المجال لسردها والتنقيب في مضامينها،سيدرك أن مشروع الدولة الإسلامية -تحكيم الشريعة ومفهوم الجهاد والكفر والهجرة- هي الخيوط الجامعة لكل الفئات التي اعتمدت الغلو والعنف سبيلا سديدا لتغيير المجتمع المسلم- تاريخا وواقعا-.

أما المحطة التي تنطلق منها كل الخطابات الأصولية فهي.

- الحكم بالكفر على دول وحكام المجتمعات الإسلامية المعاصرة، وليس على الأمة الإسلامية وعامة المسلمين.

- التأريخ لكفر الدول والحكام بسقوط الخلافة 1342هـ- 1924م.

- تعليل هذا الكفر بسيادة القوانين الوضعية في هذه الدول، وتحاكم الحكام إليها بدلا من الشريعة الإسلامية التي تمثل حاكمية الله تعالى.

- اعتبار القتال هو السبيل إلى إزالة دول الكفر وحكامه، وإعادة الإسلام إلى الأمة، وإقامة دولة الخلافة الإسلامية.

23 ينظر: جذور الفكر الإسلامي في الفرق الإسلامية بين التطرف والإرهاب/حسن صادق المحامي/288/الهيئة المصرية العامة للكتاب/د.ط/1997م.

24 مؤلفه – شكري مصطفى مؤسس جماعة التكفير والهجرة، سنة 1970م

القول كل أحكامه، ومن بينها تكفير المجتمع الذي يسلّم للواقع الذي لا تطبق فيه أحكام الشريعة الإسلامية، ثم يدعو استنادا على ذلك إلى الانضمام في تنظيمه للاستيلاء على الحكم تحت شعار – إعادة الحاكمية لله في المجتمع – ويستند الكتاب على القول بالحاكمية ببعض الآيات القرآنية مثل قوله تعالى إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ[18] فَالْحُكْمُ لِلَّهِ الْعَلِيِّ الْكَبِيرِ[19] أَلا لَهُ الْحُكْمُ[20].

إلا أنه بنظرة شمولية لهذه الآيات؛ يتّضح أنه لا علاقة لها جميعا بالحكم الدنيوي، وإنما يشير لفظ الحكم على التصاريف الإلهية في الكون، وأنها تتحدث في حكم الله على عباده والحساب الإلهي لهم على إيمانهم أو كفرهم، فلا علاقة لها بالحكم والسلطة الدنيوية سوى ورود لفظة -الحكم – فقط"[21].

إن الشورى، هي القاعدة الدينية التي نادى بها القرآن للحكم في الإسلام، فإذا أقيمت وتحققت؛ كان للمسلمين الحق في صياغة تفاصيل أنظمة حكمهم، وفق حدود الشرع، وحسب مصالح البلاد والعباد مع مراعاة مقتضيات الزمان والمكان اللذين يتم فيهما صياغة أيّ نظام.

فالقرآن الكريم لم يصغ نظام حكم مفصّل يسير أي مجتمع على منواله، وينضبط به في كل مراحله الحضارية.

2: **كتاب الخلافة**.

ارتكز الكتاب على محورين – محور فكري، ومحور حركي – ولكل محور أبعاد تتصل بتحديد ملامح الجماعة المؤمنة، وضرورة الهجرة للفرد المؤمن، وقد ارتكزت مرجعيته على النص النبوي الآتي.

يقول الرسول بني الإسلام على خمس شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة والحج وصوم رمضان"[22] ولفظ – على– وفق طرح الكتاب يدل على أن الحديث لم يحصر أركان الإسلام في خمسة فقط، وإلا كان لفظ-من– وما دام أنه قرر بُنى الإسلام على خمس، فإن أعمدة الإسلام خمسة، وتقام عليها فروض أكثر، كجماعة المسلمين، والبيعة، والطاعة، والتوبة...الخ، وأسس على ذلك الحدّ الأدنى للإسلام هو جملة هذه الفرائض التي

18 وهو مؤلف للسيد قطب.

19 أول من أعلن نظرية الحاكمية الإلهية – أبو الأعلى المودودي المتوفى سنة 1979م في كتابه (نظرية الإسلام السياسية- وفي ذلك يقول المودودي، إن الله تعالى نزع جميع سلطات الأمر والتشريع من أيدي البشر، لأن ذلك مختص به الله وحده، ولما كانت الديمقراطية، السلطة فيها للشعب جميعا؛ فلا يصح إطلاق كلمة الديمقراطية على نظام الدولة الإسلامية، بل أصدق منها تعبيرا، كلمة الحكومة الإلهية أو الثيوقراطية" ينظر: كتاب نظرية الإسلام السياسية/ أبو الأعلى المودودي/ص30/نقلا عن كيف نحكم بالإسلام في دولة عصرية/د.أحمد شوقي الفنجري/22وما بعدها/ط2/الهيئة المصرية العامة للكتاب/1999م.

20 سورة الأنعام/57

21 سورة غافر/12

22 سورة الأنعام/62

وربما أن الغرب أدرك ما في هذا المصطلح من فضفاضية وقابلية لاستيعاب كثير من الأطر النظرية والعملية؛ فطفق على إطلاق هذا المصطلح على كل اتجاه فاعل ومؤثر يريد إسكاته، أو حجر صوته وتجميد أرصدته، وقد نالت هذه الممارسة كثيرا من المؤسسات والهيئات الإسلامية، لأنه لم يتم تحديده ولا تحديد شروطه بعدُ.

وقد أجاد أحد المسؤولين في الوطن العربي حينما سأله مراسل إحدى الصحف الأمريكية عن مشكلة الأصولية، فأجاب في فيض من الحكمة وإيجاز مفيد: نحن لسنا في مشكلة مع الأصولية الإسلامية، نحن في مشكلة مع الأصوليين ذلك أن الذين يحتكمون إلى الأصول الإسلامية مدركون ما فيها من تسامح وحب وخير، ويقدّرون ما تشتمل عليه من مرونة وتطور، ولا يمكن أن يشكّلوا بأي حال عبئا على أي وطن إسلامي"[16].

أجل إنه رد رائع لما له من قيمة حضارية تتصل بالوقت والمكان اللذين ورد فيهما السؤال؛ وهنا يلزم تحديد الأطروحات الفكرية التي أفرزت هذا الخطاب بطابعه الاختزالي والقسري المتداول ولو بشكل مختصر حتى يكون ميزان تقييمه علميا ونزيها ويكون الحكم له أو عليه مشروعا.

ثالثا: أطروحات الخطاب الأصولي الفكرية

تأسّس الخطاب الأصولي المعاصر على مجموعة من الأطروحات الفكرية ذات الأبعاد العقائدية والمنهجية والحركية، تمثلت في كتب ومقالات بعض أعلام الصحوة الإسلامية المعاصرين، استند معظمها على تفسيرات جملة من النصوص القرآنية والحديثية التي دعت إلى الكفاح والدفاع عن النفس والحرمات والمقدسات الإسلامية، وهو أمر وارد في تراثنا الإسلامي الضخم، لا سبيل إلى إنكاره من أحد، إلا أن عدم اعتبار كثير من تلك المنلطقات، المفهوم الشمولي للنصوص بما يقتضي مراعاة البعد الزماني والمكاني، أمر جرّ كثيرا من تلك الأطروحات الفكرية، أن تدفع بكثير من الطاقات الإسلامية إلى الهلاك، ولعلّ الأكثر بروزا في أدبيات تلك الأطروحات هي آية القتال،وتأتي هذه الأطروحات الفكرية، ومرتكزاتها النصوصية وفق التسلسل الآتي.

1: **كتاب معالم في الطريق.**

يقوم فكر الكتاب على أساس ما يسمى – الحاكمية لله [17] وهي رؤية تنطلق من أن الحاكمية لا تتحقق إلا إذا كان الحاكم يطبّق القوانين المأخوذة من الشريعة الإسلامية، ثم يؤسّس على هذا

الحلقة الدراسية الإقليمية بعنوان: الأصولية. نشأة وملامح وتأثيراً على العيش المشترك في إطار الندوة المنعقدة يوم الخميس 12 / أب/ 2004 ينظر: موقع الدكتور الشيخ محمود عكام.www.intertrama.com

16 مفاهيم ومصطلحات -/الأصولية الإسلامية": دعوة إلى التدقيق في مفهوم ملتبس/هاني فحص/عالم ومفكر لبناني islamonline.net 2003/08/23

17 مجمع أبي النور الإسلامي/دمشق/363/1/سنة 1997م. نقلا عن مجلة الجامعة الأسمرية/97/ع2/س1.

5: المواجهة المسلحة المتسرعة مع المخالفين ديناً أو مذهباً تحت عنوان (الجهاد) الفريضة الغائبة، وإذا لم يكن الجهاد هنا فأين إذاً يكون ؟! وهذا ما تحفل به الأطروحات الفكرية التي نظّرت للخطاب الأصولي، وأضحى الحديث عن الفريضة الغائبة لا يغادر حلقاتهم ولا مجالسهم، ومن لم يتحدّث عن الجهاد فهو فارٌّ من الزحف وقد باء بغضب من الله.

6: المفاصلة الجادة الحازمة بين المسلم والمسلم، أو بين الإسلامي وغير الإسلامي في كل ميدان من ميادين الحياة وكل مجال من مجالاتها، بدءاً من المصطلحات وانتهاءً باللباس والهيئة واللهجة، معتمدين للتدليل على ذلك على ظواهر بعض آيات من القرآن الكريم كقوله تعالىلا تَجِدُ قَوْماً يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْأِيمَانَ وَأَيَّدَهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ وَيُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ أُولَئِكَ حِزْبُ اللَّهِ أَلا إِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ[12] فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى لا انْفِصَامَ[13] والطاغوت: (من وما) سوى الأصوليين، سواء أكان على دينهم أو على غير دينهم. 7: لم تكن تيارات الخطاب الأصولي كلها تتفق على همٍّ واحد وعلى أولوية محددة تسعى إلى تحقيقها، بل كان لكل تيار من هذه التيارات أولويتها التي عرفت بها في أدبيات الخطاب الإسلامي، ولكن منطلقهم لا يعدو الأثر القائل " إن الله لَيَزَعُ بالسلطان ما لا يزع بالقرآن".[14]

وقد كان تهديم الخلافة على يد مصطفى كمال أتاتورك* الفعلة الأشنع والضربة القاضية لهذا الإسلام، وهي المرحلة التاريخية التي يؤرّخ كثير من الباحثين بانطلاقة هذا النمط من الممارسة والسلوك، بحسب هذه الآلية المعتمدة في الخطاب الأصولي المتزمّت، فقد رأوا ضرورة إعادتها، لأنه لا إسلام من غير خلافة تقام حسب تصورهم، ولا اعتبار للفرائض جميعها ما لم تقم في ظل حكومة الخلافة.

من هذا العرض المتشابك ندرك أن مصطلح الأصولية بطابعه الاختزالي والقسري المتداول قد أصبح بمثابة حقل رماية للتهم، مفتوح لاستقبال أيّ خطاب إسلامي لا يمكن أن يكتسب بحكم إسلاميته تعريفه ومصداقيته، إلا إذا كانت الأصول منبعه، بصرف النظر عن المحطات السياسية التي يذهب إليها، حتى لو كانت هذه المحطات تقع على طريق الحداثة المتوازنة بين الجذور الإيمانية وموجبات المعاصرة والمشاركة الحضارية"[15].

12 سورة المجادلة/22

13 سورة البقرة/256

14 لم أجده في كتب الصحاح وإنما أورده ابن كثير في تفسيره وذكر بأنه حديث، ينظر: تفسير القرآن العظيم/ ابن كثير/60/3/دار الفكر/بيروت/1401هـ. وفي تفسير النسفي موقوفا على عثمان بن عفان/207/3. وصاحب فتح القدير أوقفه على عمر بن الخطاب. ينظر: فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير/ الشوكاني/256/3/دار الفكر/بيروت/د.ط.ت.

* كان ذلك عام 1923م.

15 محاضرة ألقاها فضيلة الدكتور الشيخ محمود عكام بدعوة من مجلس كنائس الشرق الأوسط ضمن نشاطات

من استفزاز نهج الاستعمار الذي فهم سرّ القوة في هذا الدين، فعمل على نزع عقيدة الناس بطريقة غير واضحة، فلم يقل لهم لا تكونوا مسلمين، وإنما لجأ في واقع الأمر إلى ما يجعل الناس لا تعرف شيئا عن الإسلام، أولا تعرف الكثير من أحكامه، وكردة فعل على هذا الواقع ظهر هذا المصطلح للتعبير عن حالة من الاشمئزار عن ما توحي به تلك الحقبة من الزمان من تجاف للدين وابتعاد عن قيمه وحضارته" [11].

إن منطلقات بعض الحركات الإسلامية التي استمدت ممارساتها من مصادر الإسلام حسب فهمها وتفسيراتها، وكان لهذه الممارسات انعكاساتها السلبية على العمل الإسلامي، وعلى العيش المشترك المنشود يكون مسوغا لإطلاق هذا المصطلح عليها لوجود القاسم المشترك لكثير من مواقفها ومواقف الحركات الأصولية التي وجدت في تاريخ الكنيسة.

لذلك يضبط الدكتور محمود عكام منطلقات الخطاب الأصولي في الآتي:

-1الجماعات الإسلامية التي ترى في الإسلام منطلقاً لعمل سياسي يهدف إلى تغيير الأوضاع في البلدان الإسلامية لصالح تطبيق الشريعة الإسلامية على سبيل الإجمال المنطلق من تفضيل آلية الجهاد غير واضحة المعالم - تنفيذاً وتحقيقاً وغاية - ويمتدّ التغيير ليطال المساحة اليابسة كلها من الكرة الأرضية.

-2 إن ظاهرة الأصولية الإسلامية تعود إلى جذور تاريخية، وهي امتداد طبيعي وآلي لموروث قديم، وقد عبّر عن ذلك محمّد أركون حين قال'' الأصولية الإسلامية وليدة القرن الثالث عشر، حيث دخل المسلمون في زمن السلاجقة، عصر التكرار والاجترار وإقفال باب الاجتهاد، العصر الذي قضي فيه على التعددية داخل الفكر الإسلامي نفسه وتكرّست فيه ظاهرة معاداة الاتجاه الفلسفي والعقلاني '' وبناءً عليه: فالأصولية الإسلامية هي استمرار لحالة من الانغلاق وقعنا فيها ولمّا نخرج منها.

3: تيارات الخطاب الأصولي متفقة على ضرورة حكم الإسلام الذي يفهمونه للمجتمعات كافة، عن طريق دولة تتسم وتتصف به، والمجتمعات تتحول بالحكم المذكور إلى مجتمع واحد بحكومة إسلامية واحدة، وتتحول أيضاً الأمم إلى أمة واحدة تذوب فيها كل الفروق العرقية والجغرافية وإلى أن يتحقق هذا الحلم الكبير فلتكن البداية دولة جغرافية محددة تشكل النواة لتلك الدولة العالمية الكبرى المنشودة، وقد اختارت كل حركة دولتها التي نشأت فيها لتنطلق منها.

4: رفع شعار العودة إلى الكتاب والسنة في شؤون الحياة كلها، حتى وإن كان المقصود التفصيلي المحدد لهذا الشعار غائباً عن ذهن دعاة هذه الحركات، والمهم أن يواجهوا بهذا الذي يرفعون شعاره.

11 الأصولية والعنف والإرهاب/د. عصام عامر/25.

النموذج الثاني يتمثل في موقف أحد المتنطعين على مقام النبوة مع ما فيها من النصح والصدق والعصمة، وهو موقف ذي الخويصرة الذي رواه أبو سعيد الخدري قال: بينا رسول الله صلى ا لله عليه وسلم يقسم ذات يوم قسما إذ قال ذو الخويصرة التميمي: يا رسول الله اعدل فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "ويحك: فمن يعدل إذا لم أكن أعدل " فقام عمر بن الخطاب رضي الله عنه فقال: يا رسول الله، أتأذن لي أضرب عنقه ؟ قال: " لا، إن له أصحابا يحقر أحدكم صلاته مع صلاته، وصيامه مع صيامه، يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية ينظر إلى نصله فلا يوجد فيه شيء، ثم ينظر إلى رصافه فلا يوجد فيه شيء، ثم ينظر إلى نضيه فلا يوجد فيه شيء، ثم ينظر إلى قذذه فلا يوجد فيه شيء، سبق الفرث والدم، يخرجون على حين فرقة من الناس، آيتهم رجل أدعج إحدى يديه مثل ثدي المرأة، أو مثل البضعة، تدردر قال أبو سعيد: أشهد: لسمعت هذا من رسول الله صلى الله عليه وسلم وأشهد أني كنت مع علي بن أبي طالب رضي الله عنه حين قتلهم والتمس في القتلى، فأتى به على النعت الذي نعت رسول الله صلى الله عليه وسلم"

أما على مستوى الغلو والإرهاب العملي فإننا نذكر قصة عبد الله بن خباب بن الأرت لفظاعتها ولصلتها بتهديد الأمن والأمان في بلاد الإسلام وظهورها على يد من يدعون الإسلام ضد إخوانهم المسلمين: حدثنا إسماعيل بن إبراهيم، عن أيوب، عن حميد بن هلال، عن رجل من عبد القيس كان مع الخوارج، ثم فارقهم قال: دخلوا قرية فخرج عبد الله بن خباب ذعرا يجر رداءه فقالوا لم ترع ؟ لم ترع ؟ مرتين، فقال: والله لقد رعتموني قالوا: أنت عبد الله بن خباب صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال: نعم، قالوا: فهل سمعت من أبيك حديثا يحدث به عن رسول الله صلى الله عليه وسلم تحدثناه ؟ قال: سمعته يقول عن رسول الله صلى الله عليه وسلم: " إنه ذكر فتنة، القاعد فيها خير من القائم، والقائم فيها خير من الماشي، والماشي فيها خير من الساعي، قال: فإن أدركتها فكن عبد الله المقتول" قال أيوب: ولا أعلمه إلا قال: ولا تكن عبد الله القاتل، قالوا: أنت سمعت هذا من أبيك يحدث به عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ؟ قال نعم، فقدموه على ضفة النهر، فضربوا عنقه، فسال دمه كأنه شراك ما اخذفر يعني ما اختلط بالماء الدم وبقروا أم ولده عما في بطنها"[10]

هذه نماذج تمثل مواقف لتجاوز النص أو تفسيره بعيدا عن روح الوحي منذ صدر الدعوة ومثل بعضها اعتداء حتى على صاحب الرسالة صلى الله عليه وسلم، وقد أوردتها لتكون دليلا على وجود هذه الطائفة في العصور ولا يمنع من ظهورها وضوح البيان ولا توفر الأدلة، أما على مستوى ظهور هذه الظاهرة في الوقت الحاضر فإننا نركن لحديث الدكتور عصام عامر عن نشأة ظاهرة الأصولية الذي وصفها بأنها "نتجت من التسيب الذي حدث في أحكام الدين في نهاية الحكم العثماني عندما ضعفت شوكته، ولم تعد القبضة الإسلامية والنظرة الإسلامية هي التي تسير شؤون الحياة، وكذلك

10 الشريعة/الآجري/ج/87؟

وإذا كانت الأصولية هي الرجوع إلى أصول الدين في صفائه وموضوعيته فكلنا أصوليون، فلا مبرر لاحتكار هذا المصطلح في دائرة مجموعة محددة، ولا مسوغ لهذا التفسير سواء كان من الداخل أو من الخارج.

ونحن لا ننكر أنه يوجد غلاة من بعض الأفراد أو بعض الجماعات التي وجدت في العالم الإسلامي، لظروف معروفة من أهم أسبابها الغلو العلماني من طغاة الحكم، ولكننا نأبى إقرار أمرين:

الأمر الأول: إطلاق كلمة أصولي - بالمفهوم الغربي - على أي فرد مسلم أو جماعة إسلامية مهما بلغ تطرفها ومهما وقفنا ضد تطرفها؛ لأن هذا المصطلح أجنبي وعندنا مصطلحات إسلامية تغني عنه مثل: الغلاة وذوو العنف أو الخوارج، إذا وجدت الصفات والشروط التي لا يصح الإطلاق بدون وجودها.

الأمر الثاني: إطلاق لفظ التطرف على كل ملتزم بدينه داع إليه على الوجه المشروع في الكتاب والسنة، سواء أكان الملتزم الداعي فردا أو جماعة، وعلى مسؤولي وسائل الإعلام في البلدان الإسلامية أن يقلعوا عن هذا الجناح العظيم، وإلا فليعلموا أنهم - إن لم يقلعوا عن ذلك - قد أصبحوا في صف أعداء الله ورسوله الذين يشاقون الله ورسوله ويوالون أعداء الله ورسوله، ويتبعون غير سبيل المؤمنين: {وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا}[9]

ثانيا: من حيث النشأة والدوافع.

إننا يمكن أن نؤرخ لظاهرة الغلو الفكري والعملي بصدر الدعوة الإسلامية، فعلى مستوى الغلو الفكري نذكر الحديث الذي رواه أنس بن مالك" أن نفرا من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم سألوا أزواج النبي صلى الله عليه وسلم عن سيرته في البيت فكأنهم تقالوها، فقال بعضهم: لا أتزوج النساء، وقال بعضهم: لا آكل اللحم، وقال بعضهم: لا أنام على فراشي، وقال بعضهم: أصوم ولا أفطر، قال أبو داود: فبلغ ذلك النبي صلى الله عليه وسلم، فقام خطيبا وقال: فحمد الله وأثنى عليه ثم قال: "أما بعد ما بال أقوام قالوا كذا وكذا ؟ لكني أصوم، وأفطر، وأنام، وأصلي، وأتزوج النساء، فمن رغب عن سنتي فليس مني" اللفظ لأبي داود، إن هذا الحديث يمثل موقفا من العمل النبوي الذي هو في حد ذاته سنة فعلية، لكنهم أخضعوه لمقياس العقل البشري وعدوا مقارنة بين مقام النبوة العالي ومستوى الأداء البشري فأظهرت المقارنة البون الشاسع بين المقامين، فأبدى كل واحد منهم عزمه لاتخاذ منهج للتعبد بعيدا عن تعاليم الوحي، لكن العاصم لهؤلاء الصحابة هو وجود الرسول عليه الصلاة والسلام وتسليمهم للنص.

9 النساء: 115.

قَطَعْتُمْ مِنْ لِينَةٍ أَوْ تَرَكْتُمُوهَا قَائِمَةً عَلَى أُصُولِهَا فَبِإِذْنِ اللَّهِ[3] كذلك القرار إِنَّهَا شَجَرَةٌ تَخْرُجُ فِي أَصْلِ الْجَحِيمِ[4] والجذرأَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلاً كَلِمَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ[5] هكذا خلا ويخلو تراث الإسلام وحضارته وتخلو معاجم العربية وقواميسها من مصطلح "الأصولية" إذن فهو مصطلح دخيل استمد من المضامين التي عرفها الغرب لهذا المصطلح؛ لأنه لا يوجد من بين مذاهب الإسلام القديمة من وقف تماما عند حرفيّة النصوص رافضا التأويل حتى يمكن إطلاق مصطلح الأصولية بالمفهوم الغربي عليه"[6].

فعلاقة المسلم الصحيحة بعقيدته وشريعته ونصوصه التي هي الوعاء لتعاليم دينه لا تعدو:

- العودة إلى الأصل -الدين -والكشف عنه بغرض فهم بنيانه وعلاقاته وأحكامه.

- ربط الرؤية المبدعة أو الجديدة بجذور الدين على أساس تراكم المعرفة وتطورها" [7].

بهذا المعنى فإن إطلاق لفظ الأصولية على منهج جماعات تحاول التعبير عن الإسلام من خلال الدعوة أو الحسبة أو الحكم، لا يصحّ مهما صدقت النوايا ومهما صحّت المنطلقات، لأن الإسلام حقائق وثوابت تسندها أدلة وبراهين، والعمل الإنساني في كل أطواره وأشكاله محكوم بالنسبية والقصور، فلا يصح نسبة القاصر إلى الحق المطلق، لذلك يجب التحفظ على مصطلح الأصولية الدينية، أو الأصولية الإسلامية، لما فيه من إيهام بربط الإسلام مع سلوك أفراد وجماعات قد لا تعكس بالضرورة حقيقة الإسلام في صفائه وموضوعيته.

وفوق هذا: إن مصطلح الأصولية مظهر من مظاهر التبعية للغرب الذين استخدموا هذا التعبير لسبب من وجود ظاهرة التشبث بالتعاليم الكنيسية العتيدة التي تجاوزها تاريخ أوربا بفعل حركة الإصلاح.وكما أن مصطلح السلفية محكوم بالضبابيّة والغموض في تحديد ماهية المنتمي للسلف'' لأننا إذا استثنينا تيار الحداثة بالمعنى الغربي، والذي يقيم قطيعة معرفية مع الموروث، فإن كل تيارات الفكر الإسلامي ومذاهبه ومدارسه وخطاباته؛ يمكن بدرجات متفاوتة أن تدخل في إطار السلفيين، لأن لها ماضيا ونموذجا ترجع إليه وتنتسب له، وتستصحب ثوابته ومناهجه، فليس هناك في الحقيقة صاحب فكر بلا ماض مهما كان في هذا الفكر من الإبداع، وإذا كان السلف هو الماضي فكلنا سلفيون"[8].

3 سورة الحشر/5
4 سورة الصافات/64
5 سورة إبراهيم/24
6 الشرق الأوسط/د. محمد عمارة: الغرب يتخذ من الأصولية ذريعة لتبرير هجومه على الإسلام./ تعليق. محمد خليل/القاهرة: ينظر:موقع 23-10-2004. www.google.com
7 الأصولية والعنف والإرهاب/د. عصام عامر/38/نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع/القاهرة/2000م.
8 الوسيط في المذاهب والمصطلحات الإسلامية/د.محمد عمارة/27.

* استشراء الضعف والوهن والحزن في كيان الأمة الإسلامية مع تنامي العنف والشراسة في الكيان الصهيوني، والتقدم المادي ورسوخ المؤسسات في الغرب.

* نكسة حزيران التي أحبطت الإنسان العربي 1967م.

* الثورة الإيرانية وإعلان الجمهورية الإسلامية 1979م.

* اعتماد تصدير الثورات والمبادئ في الخطابات الإعلامية.

* الحرب الأفغانية، والتوسع في أسلمة الحرب، والتعبئة الجهادية.

* الحرب العراقية الإيرانية، وتناقض الآراء والمواقف.

* احتلال العراق للكويت، وتصدع الصف العربي وانهيار القومية.

* تحرير الكويت من قبل أمريكا، وغياب الحل العربي.

* احتلال العراق، دون إجماع عالمي، واستشراء الإرهاب في ظل الفراغ الدستوري.

* انكشاف اللعب الكونية والإقليمية وسقوط الأقنعة.

* سقوط الأقنعة وتعري المواطآت، واستمرار المستهلكين لأقنعتهم المدانين بممارساتهم على سدة الحكم

* وعلى المستوى الإقليمي نشوب الحرب الأهلية في نيجيريا عام 1966م والتي تمثل بدورها بادر الصراع الديني المسلح.

* انطلاق حقبة الصراع الإسلامي المسيحي في نيجيريا خاصة في كل من كفنشن وهضبة جوس وغيرها.

* حرب جماعة بوكو حرام عام 2009م

كل ذلك أدى إلى الإحباط واليأس وعدم المبالاة بقضايا العالم الإسلامي أجمع وبمشكلات المسلمين في نيجيريا على وجه الخصوص.

الأصولية: إذا كان الأصل في اللغة يعني: أسفل الشيء، وأساسه، وبيان أصالته"[2] فإن الأصولية كمصطلح في المنظور العربي والمفهوم الإسلامي، لا وجود لها في معاجمنا القديمة لغوية كانت أو كشّافات، وإنما نجد الجذر اللغوي الأصل بمعنى أسفل الشيء وجمعه أصول، وفي القرآن مَا

2 ترتيب القاموس المحيط/الطاهر الزاوي/154/1. وينظر: معجم مقاييس اللغة/ابن فارس/2

تعارض القوانين والاتفاقات الدولية مع بعض الممارسات، ولو أخذنا على سبيل المثال القضية الفلسطينية لوجدناها الأكثر خلطًا للأوراق، فإذا كانت القضية عادلة والمقاومة مشروعة، فليس معنى هذا أن نجعل كل عملية من العمل الفدائي المشروع، فالفدائي قد يفجر نفسه بين أخلاط من الديانات والجنسيات، ممن لا يعدون من المحاربين، وقد يمارس الفعل في زمن الاتفاق على تصفية الخلافات، مع أن عملية الانتحار قضية خلافية، وقد لا تكون من الاختلاف المعتبر، وتعدد السلطات والصمت المريب على ممارسات الإرهاب المؤسس يزيد في تعدد المواقف وفي ظل تعدد الأسباب والمفاهيم والمواقف والمكاييل والحياد والانحياز السلبيين تبدت للمتابع عشرات الرؤى والتصورات المعمقة للإشكالية بحيث لم تكن وقفًا على التعريف، وإنما هي في المفاهيم والمواقف. فجذر [رهب] من حيث لغويته يعني [التخويف والقمع]. ومن حيث [إجراؤه] يعني مباشرة [الاعتداء]. ومن حيث [الممارسة] يكون [فرديًا] و[جمعيًا] و [دوليًا]. ومن حيث [الأهداف] يكون ضد أي كيان: سياسي أو ديني أو عرقي. ومن حيث [الدوافع] يكون بسبب اضطهاد أو اعتداء أو انحياز، أو هو مبدئي تمليه [إيديولوجية] معينة، وتفرضه نحلة متطرفة. ومن حيث [النتائج] يؤدي إلى الفوضى والاضطراب واختلال الأمن والتخلف. إذ هناك مسلمات قد لا يختلف حولها أحد، تتمثل في: الدلالة لا في المفهوم، وفي الإجراء والمصدر والإعداد والأهداف والدوافع والنتائج. وحين نفرق بين [الدلالة] و [المفهوم] نكون قد وضعنا المؤشر على المفصل، ولربما تتعذر علينا صياغة تعريف جامع مانع، تلتقي حوله الأطراف. وحين يتعذر الاتفاق الكامل، يتعذر الحل الشامل، ولا يود مخلص أن ينفض سامر المؤتمرين حول الإرهاب والموقف منه دون التوصل إلى حل وسطي تحكمه التنازلات الجزئية للخروج ولو بأقل الفائدة. وبدهي أن القول بالخير المحض كالقول بالشر المحض. فالخيرية المطلقة لا مكان فيها للاختلاف، والشرية المطلقة لا مكان فيها للاتفاق. والمشاهد العامة فيها اتفاق نسبي واختلاف نسبي. إذًا هناك خيرية نسبية وشرية نسبية، وواجب الخيرين توسيع قاعدة الخيرية، وتضييق جانب الشر ليحصل التغليب.

وإذ نقول بأن الإرهاب سليل اللعب السياسية فإننا لن نغفل الحواضن والمواثرات الأخرى، فالتطرف [العلماني] لعب دورًا تحريضيًا، والتطرف [الحداثي] لعب دورًا استفزازيًا، والتنظيمات الإسلامية الغاضبة المتطرفة لعبت دورًا تضليليًا، وسائر المنظمات والأحزاب والجماعات، وبخاصة ما كان منها خارج السلطة تشكل أرضية قابلة لتفريخ الإرهاب، ولكن يجب ألا تغيب عن بالنا الضغوط والاستثارة للغضب، بحيث لا نهمل أحداثًا شكلت منعطفات خطيرة في حياة الأمة تمثلت في:

* تلاحق الثورات العربية التي نشأ في ظلها طغيان الخطاب الإعلامي، واستمرار الخيانة، ونقض العهود، والتصفية للخصوم بالاغتيالات.

وتأتي مشكلة تجافي النص أو بالأحرى إنكاره من الأساس لتشكل أبرز مواطن الانحراف الذي سبّب تصدعا في صف الأمة وجرها للقتال الدامي، إن هذين الموقفين من النص الديني يمثلان مادة هذه الورقة لتستجلي جذورهما وتستقرئ امتدادهما عبر التاريخ ومن ثم التعرف على الأطروحات الفكرية التي أسست لهما، مع التركيز على ظاهرتي الأصولية والإرهاب لصلتهما بالموضوع المراد دراسته حيث ينص على تهديدها للأمن والأمان في العالم ونيجيريا على وجه الخصوص، وسيكون تناولها على النحو الآتي:

أولا: ضبط المفهوم. ثانيا: من حيث النشأة والدوافع. ثالثا: أطروحات الخطاب الأصولي والإرهابي الفكرية. رابعا: الخاتمة وأهم التوصيات والنتائج.

أولا:ضبط المفاهيم.

الغلو: جاء في تاج العروس للمرتضى الزبيدي وقال ابن الأثير: ومنه قوله تعالى لا تغلوا في دينكم غير الحق الغلو في الدين البحث عن مواطن الاشياء والكشف عن عللها وغوامض متعبداتها وقال الراغب أصل الغلو تجاوز الحد يقال ذلك إذا كان في السعر غلاء وإذا كان في القدر والمنزلة غلو وفى السهم غلو وافعالها جميعا غلا يغلو"[1]

الإرهاب: ولأن مفهوم الإرهاب تحول إلى إشكالية معقدة، فإن الناس رضوا بالتوصيف لا بالتعريف، والتوصيف مرتبط بذوات الأحداث لا بذات الظاهرة، ولو قيل في تعريفه: إنه ممارسة العنف ضد من لا يستحقه وممن ليس يملك حقه. لكان أن جاء من يعذر ويؤيد، أو يشجب أو يتحفظ. ومما يعمق الإشكالية تعدد مثيرات الإرهاب، إذ إن لكل مثير حيثياته ومغايرته. فالمثير السياسي أو الاقتصادي، أو الاجتماعي، أو الفكري، أو الديني، أو غير ذلك، يختلف عما سواه، وباختلاف المثير يختلف المفهوم والموقف. وحتى لو مارسنا التجريد، ونظرنا إلى الإرهاب من درجة الصفر، لكان أن واجهتنا إشكاليات أخرى، وذلك لا يمنع من أن نشير إلى مفاهيم عامة تقترب بالإرهاب من التجريد. فالمنصفون يرون أنه ليس مرتبطًا بفكر معين، ولا بظرف زماني أو مكاني محدود، ولا بجنس أو حضارة. وحين يكون فئويًا تكون له أسباب عارضة: ذاتية أو خارجية، لا يستطيع المنصفون إنكارها. فالتسلط والكبت والاحتلال والاستبداد وسلب الحريات وفرض المبادئ والحزبيات وحكم الطائفة أو العرق والفقر والبطالة والأثرة ومواطأة المغتصب الظالم ومُساعدته المغتصب والإخفاقات المستمرة وغياب الدستور وتعثر السلطة المشروعة أسباب، ولكل سبب مفهومه وحيثياته، وهنا يمكن القول: بأن التصدي للظلم ومقاومة الاحتلال لا يعد إرهابًا بالمفهوم المتداول. ومما يشكل عقبة في التفريق بين [الإرهاب] و [المقاومة]

1 تاج العروس من جواهر القاموس/المرتضى، الزَّبيدي/ج1/ص8525.

TERÖR VE AŞIRILIK ÜZERİNE FİKRİ TEZLER VE BUNLARIN TARİHTE VE GÜNÜMÜZDE İSLAM VARLIĞINA YANSIMALARI

Öz

İslami ilimlerle uğraşanlar, İslam dininin gerek fertler gerekse toplumlar ve kurumlar düzeyinde güven ve istikrara verdiği önemi müşahade etmişlerdir. İslam, dünyada güvenliğin kaim edilmesi için hem ilke hem de uygulama bazında bir program önermektedir. Fakat müslümanlar tarih içinde bazı dönemlerde, Allah'ın kendilerine verdiği bu güvenlik nimetini, dini nasları yanlış yorumlayarak kaybetmişler ve İslam toplumunu ifsad etmişlerdir. Dini nasları yanlış okuma, İslamın güvenliği temel alan hoşgörülü, kapsayıcı ve kolaylaştırıcı tutumu ile uyuşmamaktadır. Nitekim İslam hepsi tek tek güvenliği ve emniyetim esas alan beş temel üzerine kurulmuştur: Dinin korunması, aklın korunması, nefsin korunması, yeryüzünün korunması ve nesebin korunması.

Anahtar Kelimeler: Terör, İslam, emniyet, güvenlik

Makalenin Dergiye Ulaştığı Tarih: 23.02.2015; Yayın Kurulu ve Hakem Değerlendirmesinden Geçen Makalenin Yayıma Kabul Edildiği Tarih: 07.03.2016

المقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم والصلاة والسلام على سيدنا رسول الله وعلى آله وصحبه ومن اتبع هداه. فإن القراءة الحرفية للنص الديني أومحاولة تخطيه وإخضاعه لتفسيرات العقل البشري لهي أبرز مظاهر الانحراف ببعض المسلمين عن القراءة المتزنة للإسلام-تاريخا وواقعا- وهي بلا شك المسؤولة عن ظهور بوادر الغلو والتطرف في المجتمع المسلم منذ صدر الإسلام بل منذ أن كان الرسول بين ظهراني الصحابة والوحي ما زال يتنزل، ذلك الدين القيم الذي مثَّل رمزا لليسر والتسامح ورفع الحرج والذي رسّخ لتعدد الفهم والاختلاف بحكم طبيعة اللغة التي نزل بها القرآن حيث تحمل ألفاظا مختلفة المعاني وألفاظا تحتمل معنى الحقيقة الشرعية والمجاز اللغوي، ومن ثم صح أن يوصف القرآن بأنه حمال أوجه في الجزء الواسع منه الذي اصطُلح على تسميته بظني الدلالة، فلما طغى هذا الخطاب الذي كان بمعزل عن كل هذه المعطيات الأصولية وجد أعداء الإسلام مبررا لإطلاق مصطلح (الأصولية) والإرهاب على كثير من الممارسات الإسلامية، هذه المصطلحات التي لم يكن لكثير منها وجود في التراث الإسلامي على مستوى التاريخ وعلى مستوى القواميس والمعاجم اللغوية، ولكننا على مستوى الواقع نجد انطباق هذه المصطلحات على بعض الطوائف الإسلامية المتزمتة التي لا ترى الإسلام إلا بعينها الواحدة مما يجعلنا نلبسها نفس الثوب الذي ألبسه لها الغرب لندرك مدى صلة ومفارقة هذا المصطلح لهذه الطائفة، وقد أزهقت جراءه أرواح بريئة في العالم أجمع وما زلنا نتكبد خسائر جمة على مستوى الأرواح والممتلكات وعلى مستوى التنمية المستدامة والأمن والأمان.

الأطروحات الفكرية للغلو والإرهاب وانعكاساتها على الوجود الإسلامي تاريخا وواقعا

موسى عمر موسى*
Musa Umar MUSA

الملخص

لا شك أن أي منصف تعرض للدراسات الإسلامية بأدنى قدر من النقد والتحليل يدرك أن الدين الإسلامي حافل بالعطاء في ساحة الأمن والاستقرار على مستوى الأفراد والجماعات والمؤسسات، وقد آتى الإسلام دوره في توطيد الأمن والأمان في العالم – نصوصا وممارسة –، وامتد هذا العطاء في طول وعرض الرقعة التي احتواها الإسلام، إلا أنه في هذا الامتداد الواسع لتاريخ الإسلام اعترت المسلمين عواملُ نغّصت لهم نعمة الأمن والاستقرار التي منحها الله لهم، وذلك بفعل قراءة خاطئة للنص الديني أفرزت مجموعة من العقائد انحرفت بالمجتمع الإسلامي وجعلته يتناحر تناحر الحمر مع وجود المساحة الواسعة للاتفاق ومع السماح للاختلاف في قضايا شاسعة على مستوى الأصول والفروع.

إن هذه القراءة الخاطئة للنص الديني لا تستقيم أمام يسر الإسلام وسماحته وشموله لقضايا الأمن باعتباره أساسا للحياة، وكدليل لهذا التقرير جعل الإسلام الكليات الخمس كلها تؤكد مفردة الأمن، تلك الكليات التي يمكن سردها وفق ترتيب العلماء لها على النحو الآتي:

1- حفظ الدين 2- حفظ العقل 3- حفظ النفس 4-حفظ العرض 5-حفظ النسب،

وقد أضاف الإمام ابن عاشور في كتابه التحرير والتنوير مفردة حفظ الحرية على هذه الكليات باعتبارها مخلصة للإنسان من قيد الاستعباد على مستوى الأفراد والشعوب ليتحقق مطلبُ الانعتاق المطلق للعمل الحر والإرادة والاختيار.

إن هذه الورقة ستدرس تلك القراءات المتنوعة للنص في تاريخ المسلمين والتي أفرزت لنا تلك التصرفات المنحرفة – عقيدة وسلوكا- جعلت طائفة من المسلمين تتصور أو تصور الإسلام على أنه دين متعطش للدماء والقتل، فتناقشها لتقدم الحل الإسلامي لها بصفته دين سلام وأمان واستقرار، كل ذلك في إجابة عن سؤال محدد هو: **ما الأطروحات الفكرية للغلو والإرهاب وما انعكاساتها على الوجود الإسلامي على مستوى التاريخ والواقع؟**.

INTELLECTUAL ARGUMENTS ON TERROR AND EXTREMISM AND THEIR REFLECTIONS IN THE PRESENCE OF ISLAM THROUGH HISTORY

Abstract

Those who are interested in Islamic studies will acknowledge the importance Islam has placed on the issue of security and stability in the context of individuals, communities and establishments. Islam suggests an agenda to establish security on the earth based upon both principles and practice. However muslims over history, has lost this favor of security misinterpreting principles of the religion. This misinterpreting doesn't get along with the security-centered, tolerant and inclusive attitude of Islam. Forasmuch Islam has been based upon five principles: Protection of the religion, protection of the mind, protection of the self, protection of the earth and protection of the bloodline.

Keywords: Terror, Islam, security.

* النيجيري: musa4r@yahoo.com

Muhammed, Mahcûb el-Hasen, "Münâsebetü'l-fevâsılı'l-kur'âniyye vealâkâtühâ bi âyâtihâ", *el-İmam Muhammed b. Suud Üniversitesi Dergisi*, s. 18 (Zilka'de 1417/Nisan 1997).

en-Nesâî, Ahmed b. Şuayb b. Alî el-Horasânî [h. 303], *Sünenü'n-nesâî bi şerhi's-suyûtî ve hâşiyetü's-senedî*, Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1994.

Nevfel, Ahmed İsmâîl, "Nüsahu't-tilâveti beyne'n-nefyi ve'l-isbât", *Dirâsatun islâmiyye ve'l-arabiyye*, haz. Cemâl ebû Hasen, Amman: Dâru'r-râzî, 2003.

en-Nisâbûrî, Muhammed b. Abdullah el-Hâkim, *el-Müstedrek ale's-sahîhayn*, thk. Mustafa Abdülkâdir el-Atâ, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1990.

es-Sagîr, Muhammed Hüseyin, *Ma'rifetü fevâsılı'l-kur'âni savtiyyan*, y.y., t.y.

es-Sâmerrâî, Fâdıl Sâlih, *et-Ta'bîrü'l-kur'ânî*, Amman: Dâru ammâr, 2009.

es-San'ânî, Abdürrezzâk, *el-Musannefu Abdurrezzâk*, y.y., t.y.

es-San'ânî, Muhammed b. İsmâîl el-Emîr, *Tavzîhu'l-efkâr li meânî tenkîhi'l-enzâr*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd, Medine: el-Mektebetü's-selefiyye, t.y.

es-Sicistânî, ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as [h. 275], *Sünenü ebî dâvûd*, Beyrut: Müessesetü'l-kütübi's-sekâfiyye, 1988.

es-Suyûtî, Celaleddin [h. 864], *Câmiu'l-ehâdîs li'l-mesânîdi ve'l-merâsîl*, Şam: Matbaatu Muhammed Hâşim el-Ketbî, 1980.

es-Suyûtî, Celaleddin [h. 864], *Dürrü'l-mensûr bi't-tefsîri bi'l-me'sûr*, Dâru'l-fikr, 1993.

es-Suyûtî, Celaleddin [h. 864], *el-Leâlî'l-mesnûa fi'l-eh âdîsi'l-mevdûa*, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, t.y.

es-Suyûtî, Celaleddin [h. 864], *tertîbi'l-kur'ân*, thk. Abdülkâdir Ahmed Atâ, Kahire: Dâru'l-i'tisâm, t.y.

es-Suyûtî, Celâleddin Abdurrahmân [h. 911], *el-İtkânü fî ulûmi'l-kur'ân*, thk. Mahmûd Ahmed el-Kaysiyye ve Muhammed Eşref el-Atasî, Abu Dabi: Müessesetü'n-nidâ, 2003.

eş-Şâmî, Muhammed b. Yûsuf es-Sâlihî, *Sübülü'l-hüdâ ve'r-reşâd fî sîreti hayri'l-İbâd ve zikri fedâilihi ve a'lâmi nübüvvetihi ve ef'âlihi ve ahvâlihi fi'l-mebde' ve'l-meâd*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcûd, Ali Muhamed ve Muavvid, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1993.

eş-Şeybânî, Ahmed b. Hanbel b. Abdullah [h. 241], *Müsnedü'l-imâm Ahmed b. Hanbel*, Kahire: Müessesetü kurtuba, t.y.

et-Taberânî, Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb [h. 360], *el-Mu'cemu'l-evsat*, y.y., t.y.

et-Taberânî, Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb [h. 360], *el-Mu'cemu'l-kebîr*, thk. Hamdî İbn Abdülhamîd es-Selefî, Musul: Mektebetü'l-ulûm ve'l-hikem, 1983.

et-Taberî, Muhammed b. Cerîr b. Yezîd [h. 310], *Câmiu'l-beyân an te'vîli'l-kur'ân*, thk. Ahmed Şâkir ve Mahmûd Muhammed, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2000.

et-Tahâvî, Ahmed b. Muhammed b. Selâme [h. 321], *Beyânu müşkili'l-âsâr*, thk. Şuayb el-Arnâûd, y.y., h. 1414.

et-Tirmizî, Muhammed b. İsâ b. Sûra [h. 279], *Sünenü't-tirmîzî*, Beyrut: Dâru'l-fikr, t.y.

ez-Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osmân b. Kaymâz, *Ma'rifetü'l-kurrâi'l-kİbâr*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf ve diğerleri, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, h. 1404.

ez-Zerkânî, Muhammed Abdülazîm, *Menâhilü'l-urfân fî ulûmi'l-kur'ân*, Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1999.

Kaynakça

Abdüllatîf, Muhammed Amr, *Ehâdîs ve merviyyât fi'l-mîzân*, y.y., 2004.

el-Alûsî, ebu'l-Fadl Mahmûd el-Bağdâdî, *Rûhu'l-meânî fî tefsîri'l-kur'âni'l-azîm ve's-seb'i'l-mesânî*, Beyrut: Dâru'l-fikr, 1987.

el-Askalânî, Ahmed b. Alî b. Hacer [h. 852], *Fethu'l-bârî bi şerhi sahîhi'l-buhârî*, thk. Abdülaziz İbn Bâz, Beyrut: Dâru'l-fikr, 1993.

el-Askalânî, *Takrîbu't-tehzîb*, thk. Mustafa Abdülkadir Atâ, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1995.

el-Bekrî, Abdullah b. Abdulaziz el-Endelüsî, *Mu'cemu mâ ista'ceme min esmâi'l-bilâd ve'l-mevâzı'*, thk. Mustafa es-Sıkâ, Beyrut: Âlemu'l-kütüb, h. 1403.

el-Buhârî, Muhammed b. İsmâîl [h. 256], *Sahîhü'l-buhârî*, thk. Abdülaziz İbn Bâz, Beyrut: Dâru'l-fikr, 1993.

el-Buhaysî, Adnân b. Ahmed, *el-Methaf fî ma'nâ's-seb'ati ahruf*, Mektebetü'l-meşkâti'l-islâmiyye, t.y.

ed-Dânî, ebû Amr, *el-Ahrufu's-seb'a li'l-kur'ân*, thk. Abdülmüheymin Tahhân, Mekke: Mektebetü'l-menâra, h. 1408.

el-Ebnâsî, İbrâhîm b. Mûsâ b. Eyyûb el-Burhân, *eş-Şezâ'l-fiyâh min ulûmi İbni's-salâh*, thk. Salâh Fethî Halel, Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 1998.

Ebû Zeyd, Muhammed Şer'î, *Cem'u'l-kur'ân fî merâhili't-târihiyye min asri'n-nebevî ilâ asri'l-hadîs*, basılmamış doktora tezi, Kuveyt Üniversitesi, h. 1419.

el-Elbânî, Muhammed Nâsıruddîn, *Daîfu süneni't-tirmîzî*, Beyrut: el-Mektebü'l-islâmî, 1991.

el-Elbânî, Muhammed Nâsıruddîn, *Sahîhu ve daîfu süneni ebî dâvûd*, y.y., t.y.

el-Fezârî, İbrâhîm b. Muhammed b. el-Hâris, *es-Siyer*, thk. Fârûk Hammâde, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, h. 1408.

Hadar, es-Seyyid, *el-Fevâsilu'l-kur'âniyye*, Riyad: Külliyetü'l-muallimîn, t.y.

Halîfe, İbrâhîm Abdurrahmân, *el-İhsânü fî mebâhisin mine'l-ulûmi'l-kur'ân*, y.y., 2002.

el-Hesnâvî, *el-Fâsılatu fi'l-kur'ân*, Beyrut: el-Mektebü'l-islâmî, 1986.

İbn Ebî Dâvûd, Abdullah b. Süleyman b. Eş'as [h. 319], *Kitâbu'l-mesâhif*, thk. Mecdi Fethi es-Seyyid ve Cemaleddin Muhammed Şeref, Tantâ: Dâru's-sahâbe li't-türâs, 2007.

İbn Hazm, Ali b. Ahmed b. Saîd b. Hazm et-Tâhirî, *el-Faslu fi'l-melel ve'l-ehvâu ve'n-nahl*, Kahire: Mektebetü'l-hâncî, t.y.

İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd b. Münî' el-Basrî [h. 230], *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. İhsan Abbas, Beyrut: Dâru sâdır, 1968.

İbn Teymiyye, Ahmed b. Abdülhalim el-Harrânî, *es-Sârimü'l-meslûl an şâtimi'r-resûl*, thk. Muhammed Abdullah Ömer el-Hilvânî, Beyrut: Dâru İbn hazm, h. 1417.

İbnü'l-Cezerî, *en-Neşrü fi'l-kırââti'l-aşr*, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1998.

İbnü'l-Cezerî, Muhammed b. Muhammed ed-Dımeşkî [h. 833], *Gâyetu'n-nihâyeti fî tabakâti'l-kurrâ'*, y.y., t.y.

el-Kurtubî, Muhammed b. Ahmed el-Ensârî [h. 671], *el-Câmiu li ahkâmi'l-kur'ân*, Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-arabî, 1985.

el-Kuşeyrî, Müslim b. el-Haccâc [h. 261], *Sahîhu müslim bi şerhi'n-nevevî*, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1990.

el-Mevsılî, Ahmed b. Ali b. el-Müsennâ ebû Ya'lâ, *Müsnedu ebû ya'lâ*, thk. Hüseyin Selîm Esed, Şam: Dâru'l-me'mûn li't-türâs, 1984.

- **معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع**، البكري، عبد الله بن عبد العزيز الأندلسي، تحقيق: السقا، مصطفى، عالم الكتب، بيروت- لبنان، ط1403/3هـ.
- **معرفة القراء الكبار**، الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز، تحقيق: معروف، بشار عواد، وآخرون، مؤسسة الرسالة، بيروت- لبنان، ط1404/1هـ.
- **معرفة فواصل القرآن صوتياً**، الصغير، محمد حسين.
- **مناسبة الفواصل القرآنية وعلاقاتها بآياتها**، محمد، محجوب الحسن، مجلة جامعة الإمام محمد بن سعود، العدد 18 (ذو القعدة 1417ه / أبريل 1997م).
- **مناهل العرفان في علوم القرآن**، الزرقاني، محمد عبد العظيم، دار المعرفة، بيروت- لبنان، ط1999/1م.
- **نسخ التلاوة بين النفي والإثبات**، نوفل، أحمد إسماعيل، ضمن كتاب دراسات إسلامية وعربية مهداة إلى العلامة الأستاذ الدكتور فضل حسن عباس بمناسبة بلوغه السبعين، أشرف على إعدادها د. جمال أبو حسان، دار الرازي، عمان ـ الأردن، ط2003/1م.
- **النشر في القراءات العشر**، ابن الجزري، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط1998/1م.

- **السير**، الفزاري، إبراهيم بن محمد بن الحارث، تحقيق: حمادة، فاروق، مؤسسة الرسالة، بيروت-لبنان، ط1408/1هـ.
- **الشذا الفياح من علوم ابن الصلاح**،الأبناسي، إبراهيم بن موسى بن أيوب البرهان، تحقيق: هلل، صلاح فتحي، مكتبة الرشد، الرياض – السعودية، ط1998/1م.
- **الصارم المسلول على شاتم الرسول**، ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم الحراني، تحقيق: الحلواني، محمد عبد الله عمر، وشودري، محمد كبير أحمد، دار ابن حزم، بيروت- لبنان، ط1417/1هـ.
- **صحيح البخاري**، البخاري، محمد بن إسماعيل(ت256هـ)، مطبوع مع فتح الباري بشرح صحيح البخاري للعسقلاني، أحمد بن علي بن حجر(ت852هـ)، تحقيق: ابن باز، عبد العزيز بن عبد الله، دار الفكر، بيروت- لبنان، ط1993/1م.
- **صحيح مسلم بشرح النووي**، القشيري، مسلم بن الحجاج (ـ261هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط1990/1م
- **صحيح وضعيف سنن أبي داود**، محمد ناصر الدين الألباني.
- **ضعيف سنن الترمذي**، محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الاسلامي، بيروت- لبنان، ط1991/1م.
- **الطبقات الكبرى**، ابن سعد، محمد بن سعد بن منيع البصري، تحقيق: عباس، إحسان، دار صادر، بيروت- لبنان، ط1968/1م.
- **غاية النهاية في طبقات القراء**، ابن الجزري، محمد بن محمد الدمشقي (ت833هـ).
- **الفاصلة في القرآن**، الحسناوي، المكتب الإسلامي، بيروت- لبنان، دار عمار، عمان- الأردن، ط1986/2م.
- **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**، العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر(ت852هـ)، تحقيق: ابن باز، عبد العزيز بن عبد الله، دار الفكر، بيروت- لبنان، ط1993/1م
- **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الطاهري ، مكتبة الخانجي، القاهرة- مصر.
- **الفواصل القرآنية**، خضر، السيد، كلية المعلمين بالرياض، قسم اللغة العربية.
- **كتاب المصاحف**، ابن أبي داود، عبد الله بن سليمان بن الأشعث (ت319هـ)، تحقيق:السيد، مجدي فتحي، وشرف، جمال الدين محمد، دار الصحابة للتراث، طنطا- مصر، ط2007/1م.
- **اللآلي المصنوعة في الأحاديث الموضوعة**، السيوطي، دار الكتب العلمية.
- **المتحف في معنى السبعة أحرف**، البحيصي، عدنان بن أحمد، مكتبة المشكاة الإسلامية، www.almeshkat.net
- **المستدرك على الصحيحين**، النيسابوري، محمد بن عبد الله الحاكم، تحقيق: عطا، مصطفى عبد القادر، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط1990/1م.
- **مسند أبي يعلى**، الموصلي، أحمد بن علي بن المثنى أبو يعلى، تحقيق: أسد، حسين سليم، دار المأمون للتراث، دمشق- سوريا، ط1984/1م.
- **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، الشيباني، أحمد بن حنبل بن عبد الله (ت241هـ)، مؤسسة قرطبة، القاهرة- مصر، الأحاديث مذيلة بأحكام شعيب الأرنؤوط عليها.
- **المصنف عبد الرزاق**، الصنعاني، عبد الرزاق.
- **المعجم الأوسط**، الطبراني، سليمان بن أحمد بن أيوب (ت360هـ).
- **المعجم الكبير**، الطبراني، سليمان بن أحمد بن أيوب (ت360هـ)، تحقيق: السلفي، حمدي بن عبد الحميد، مكتبة العلوم والحكم، الموصل- العراق، ط1983/2م

فهرس المراجع

- **الإتقان في علوم القرآن**، السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن (ت911هـ)، تحقيق: القيسية، محمود أحمد، الأتاسي، محمد أشرف سيد سليمان، مؤسسة النداء، أبو ظبي- الإمارات العربية المتحدة، ط2003/1م.
- **أحاديث ومرويات في الميزان**، عبد اللطيف، محمد عمرو، ط1/ 2004 م.
- **الأحرف السبعة للقرآن**، الداني، أبو عمرو، تحقيق: طحان، عبد المهيمن، مكتبة المنارة، مكة المكرمة، ط1/ 1408هـ.
- **الإحسان في مباحث من علوم القرآن**، خليفة، إبراهيم عبد الرحمن، 2002/1م.
- **أسرار ترتيب القرآن**، السيوطي، تحقيق: عطا، عبد القادر أحمد، دار الاعتصام، القاهرة- مصر.
- **بيان مشكل الآثار**، الطحاوي، أحمد بن محمد بن سلامة (ت321هـ)، تحقيق: الأرناؤوط، شعيب، ط1414/1هـ.
- **التعبير القرآني**، السامرائي، فاضل صالح، دار عمار، عمان- الأردن، ط2009/6م.
- **تقريب التهذيب**، العسقلاني، تحقيق: عطا، مصطفى عبد القادر، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط1995/2م.
- **توضيح الأفكار لمعاني تنقيح الأنظار**، الصنعاني، محمد بن إسماعيل الأمير، تحقيق: عبد الحميد، محمد محي الدين، المكتبة السلفية، المدينة المنورة السعودية.
- **جامع الأحاديث للمسانيد والمراسيل**،السيوطي، مطبعة محمد هاشم الكتبي، دمشق- سوريا، ط1980/1م.
- **جامع البيان عن تأويل القرآن**، الطبري، محمد بن جرير بن يزيد (ت310هـ), تحقيق: شاكر، أحمد ومحمود محمد، مؤسسة الرسالة، بيروت- لبنان، ط2000/1م.
- **الجامع لأحكام القرآن**، القرطبي، محمد بن أحمد الأنصاري (ت671هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت- لبنان، ط1985/1م.
- **جمع القرآن في مراحله التاريخية من العصر النبوي إلى العصر الحديث**، أبو زيد، محمد شرعي، أصله رسالة ماجستير، جامعة الكويت، 1419هـ.
- **در المنثور بالتفسير بالمأثور**، السيوطي، دار الفكر، ط1/ 1993م.
- **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**، الألوسي، أبو الفضل محمود البغدادي (ت1270هـ)، دار الفكر، بيروت_ لبنان، ط1987/1م.
- **سبل الهدى والرشاد في سيرة خير العباد وذكر فضائله وأعلام نبوته وأفعاله وأحواله في المبدأ والمعاد**، الشامي محمد بن يوسف الصالحي (ت942هـ)، تحقيق: عبد الموجود، عادل أحمد، ومعوض، علي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط1993/1م.
- **سنن أبي داود**، السجستاني، أبو داود، سليمان بن الأشعث (ت275هـ)، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت0 لبنان، ط1988/1م.
- **سنن أبي داود**، السجستاني، تحقيق: عبد الحميد، محمد محي الدين، دار الفكر، بيروت- لبنان.
- **سنن الترمذي**، الترمذي، محمد بن عيسى بن سورة (ت279هـ)، دار الفكر، بيروت- لبنان، ط1994/1م.
- **السنن الصغرى**، البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى.
- **سنن النسائي بشرح السيوطي وحاشية السندي**، النسائي، أحمد بن شعيب بن علي الخراساني (ت303هـ)، تحقيق: مكتب تحقيق التراث الإسلامي، دار المعرفة، بيروت- لبنان، ط1994/3م.

سادسًا: لم أجد في روايةٍ من روايات منسوخ التلاوة، أو الأحرف السبعة ما يشير من قريب أو بعيد إلى أنه كان بسبب العرضِ للقرآن في رمضان، بغضّ النظر عن زمن ذلك العرضة، وكذلك، شأن التغيير والتبديل.

سابعًا: الجزم بأنّ القرآن الذي نزل في أوّل رمضان إلى آخر ما نزل من القرآن بعد "العرضة الأخيرة"، لم يجر عليه شيء من التغيير أو التبديل أو الرفع، وهذا هو الذي تواتر قرآنًا، ولم يزل يتلى إلى يومنا هذا، مصداقًا لقول الحقّ سبحانه: {**إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُون**} [الحجر: 9] ، وخلاف ذلك: روايات آحادٍ يمكن أن تؤوّل، وهذا البحث ليس مكانًا لذلك، وهو ما سبق إليه غير واحد، كما جاء في بحث الدكتور أحمد نوفل، الذي أشرت إليه أثناء البحث.

هذا ما ساقني إليه اجتهادي بحول الله وقوّته، فإن أصبت فمن الله وحده وله الحمد والمنّة، وإن أخطأت فإني أبرأ إلى الله من شرّ نفسي، وأسأله الرشاد لي ولجميع المسلمين، والحمد لله رب العالمين.

الخاتمة:

منذ أن بدأنا دراسة علوم القرآن أيام الدراسة الجامعيّة الأولى ونحن نسمع ب"العرضة الأخيرة"، وقد دعاني الفضول إلى البحث عن مفهوم هذه الجملة، ولما شرعت في البحث وقفت على أقوالٍ في محتوى هذه العرضة، من منسوخ التلاوة، ورفع بعض الأحرف السبعة، والتغيير والتبديل في الترتيب، والاقتصار على بعض القراءات دون البعض الآخر.

وقد بدأت أبحث عن مصدر هذه القضايا؛ فأخذت على عاتقي استقصاء الأقوال التي عرضت للعرضة الأخيرة، مرفوعة وموقوفة، فلما لم أقف على رواية تذكر لي محتوى ما كان يجري أثناء العرض، حاولت جاهدًا أن أستنبطه من خلال النتائج المترتّبة على العرض، فدرست الكيفيّة التي كان يُعرَض فيها القرآن الكريم من النبي صلى الله عليه وسلّم على جبريل عليه السلام، والعكس، وكذلك الكيفيّة التي عرض فيها الصحابة القرآن عليه، والعكس، وكيف كان يعرض بعضهم على بعض، ثمّ عرّجت على المتون التي ذكرت "العرضة الأخيرة" – المرفوعة والموقوفة – فحاولت حصر محتواها، وخلصت بعد البحث الذي زاد على سنة كاملة إلى **أهمّ النتائج، وهي على النحو الآتي:**

أولاً: المعارضة التي كانت تجري للقرآن الكريم بين النبي صلى الله عليه وسلّم وجبريل عليه السلام، غيب لا يستطيع أحدٌ معرفة كُنهه.

ثانياً: احتمالية أن يكون قد حدث شيء من التغيير والتبديل للنازل من القرآن - قبل رمضان - أثناء المعارضة، لابدّ أن تظهر من خلال أمر النبي صلى الله عليه وسلّم لأصحابه أن يغيّروا ما بين أيديهم، أو من خلال قراءته بين أظهرهم في الصلوات والخلوات، وهذا لم يكن البتّة، مما يؤكّد أنه لم يكن هناك تغيير أو تبديل.

ثالثًا: الخلاف الذي جرى بين الصحابة في قراءة القرآن ردّه النبي صلى الله عليه وسلّم إلى الأحرف السبعة لا إلى "العرضة الأخيرة".

رابعًا: حين عرض الصحابة الذين قيل: إنهم شهدوا "العرضة الأخيرة" قراءتهم وقراءة تلاميذهم على مَن لم يحضرها لم يجدوا فرقًا بينها، مما يعني: أنّ الجميع لديهم نفس القرآن، لا مَيز بينهم، إلا أن يكون من تلقّف القرآن بعد العرض مباشرة قد حظي به غضًّا طريًّا من الفم الشريف، على صاحبه الصلاة والسلام.

خامسًا: مسألة "عرض القرآن الكريم" من "أوّل رمضان" في حياة النبي صلى الله عليه وسلّم إلى "آخر رمضان"،لم تُعلم إلا بعد وفاته، وذلك من خبر فاطمة الزهراء رضي الله عنها، مما يؤكّد أنّ ما ذُكر في محتواها هو من باب الظنّ الذي لا يغني من الحقّ شيئًا.

وأمّا عبارة الألوسي، التي فيها أن أبا بكرٍ الصدّيق قد أسقط شيئًا من القرآن، فلم أقف على ذلك القول، فمن أين له هذا؟ ومن أين سيأتي التواتر زمن الصديق؟ لقد وقفت حائرًا أمام هذا القول، نسأل الله أن يعفو عن قائله. وما أدري كذلك أيّ تحقيقٍ قام به الصدّيق بعد كتابته للقرآن بين الدفّتين؟ وليأتِ بكلمةٍ واحدةٍ تشير إلى أنّ ذلك الجمع زمن الصدّيق شُرِط فيه "العرضة الأخيرة" لمن يأتِ بشيءٍ من القرآن.

هكذا كان التسرّع مدعاة لإطلاقِ كلامٍ لو أُخذ به لأدّى إلى الطعن بسلامة القرآن الكريم منذ اللحظة الأولى التي انتقل فيها النبيّ الكريم إلى الرفيق الأعلى.

وأنقل في ختام هذا المطلب جملة من كلام ابن الجزري ــ مع ما فيها من الأمور الخلافيّة مع ما وصل إليه بحثي ــ يؤكّدُ فيها أنّ المصحف الذي بين أيدينا فيه كلّ ما أنزل على النبي صلى الله عليه وسلّم، مستوعبًا للحرف الذي عرضه صلى الله عليه وسلّم في "العرضة الأخيرة"، ولغيره من الحروف، لا أنّ هذه العرضة كانت بمثابة المراجعة النهائية للقرآن الكريم، فجرى عليه من التعديل ما جرى، كما أشار إليه أبو زيد في دراسته للعرضة الأخيرة في الفصل الرابع من رسالته ، حيث أكّد على هذه العبارة أكثر من مرّة، وكأنها أصبحت من المسلّمات[101].

يقول ابن الجزري: "فلا إشكال أن الصحابة كتبوا في هذه المصاحف ما تحققوا أنه قرآن، وما علموه استقر في "العرضة الأخيرة"، وما تحققوا صحته عن النبي صلى الله عليه وسلم مما لم ينسخ، وإن لم تكن داخلة في العرضة الأخيرة، ولذلك اختلفت المصاحف بعض اختلاف إذْ لو كانت "العرضة الأخيرة" فقط لم تختلف المصاحف بزيادة ونقص وغير ذلك، وتركوا ما سوى ذلك،... فإن الصحابة رضوان الله عليهم تلقّوا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ما أمره الله تعالى بتبليغه إليهم من القرآن لفظه ومعناه جميعاً، ولم يكونوا ليسقطوا شيئاً من القرآن الثابت عنه صلى الله عليه وسلم ولا يمنعوا من القراءة به"[102].

حقًّا، إنّ الصحابة "لم يكونوا ليسقطوا شيئاً من القرآن الثابت عنه صلى الله عليه وسلم ولا يمنعوا من القراءة به"؛ لأنهم الأمناء على تبليغ القرآن إلى مَن لم يبلُغه، امتثالاً للقول الكريم: "بلّغوا عنّي ولو آية"[103].

101 أبو زيد، محمد شرعي، **جمع القرآن في مراحله التاريخية من العصر النبوي إلى العصر الحديث**، أصله رسالة ماجستير، جامعة الكويت، 1419هـ، ص86-96.

102 ابن الجزري، **النشر في القراءات العشر**، 33/1 ؛ وانظر: ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، ذكر عرض النبي صلى الله عليه وسلم القرآن على جبريل واعتكافه في السنة التي قبض فيها، 194/2.

103 سبق تخريجه، ص7.

شَقَّ عَلَى اِبْن مَسْعُود صَرْفُه عَنْ كِتَابَة الْمُصْحَف حَتَّى قَالَ مَا أَخْرَجَهُ التِّرْمِذِيّ وصححه عن عبد الله بن مسعود أنه كره لزيد بن ثابت نسخ المصحف وقال: "يَا مَعْشَر الْمُسْلِمِينَ أَعْزِل عَنْ نَسْخ كِتَابَة الْمَصَاحِف وَيَتَوَلَّاهَا رَجُل وَاَللَّه لَقَدْ أَسْلَمْت وَإِنَّهُ لَفِي صُلْب رَجُل كَافِر؟ يُرِيد زَيْد بْن ثَابِت"[96].

وأمّا أبيّ بن كعب، فلا أدري كيف فات السيوطي أنّ الله أمر نبيَّه صلى الله عليه وسلّم أن يعرض عليه القرآن، وهو كذلك من الذين زكّاهم النبي صلى الله عليه وسلّم فيمن زكّى بأن يؤخذ القرآن عنهم، وهو الذي يقول فيه ابنُ عباس رضي الله عنهما: "قَالَ عُمَرُ: أُبَيٌّ أَقْرَؤُنَا، وَإِنَّا لَنَدَعُ مِنْ لَحَنِ أُبَيٍّ، وَأُبَيٌّ يَقُولُ أَخَذْتُهُ مِنْ فِيّ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَلَا أَتْرُكُهُ لِشَيْءٍ، قَالَ اللَّهُ تَعَالَى **مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا**[البقرة:105]"[97]، فكيف يفوته كلُّ ذلك، وهو الأقرأ، وهو الذي لا يدع شيئًا سمعه من رسول الله؟

وقد وقف مع قول عمر رضي الله عنه في أبيٍّ الدكتور نوفل، وحقّق أنّ هذه المقولة شاهدة على أن شيئًا من القرآن لم يذهب؛ لأنّ أبيًّا لا يدع شيئًا أخذه من فيّ رسول الله"، فهذه الشهادة، والشهادة الأخرى: أنّه جمع الناس عليه في صلاة التراويح، في مسجد النبيّ صلى الله عليه وسلّم، تدلّ على أنّ قراءته مزكّاة عند الجميع[98]، يفوته ما أشار إليه السيوطي؟

ولا أخال أنّ الصحابة كان ينقصهم الحرص على نقل ما أخذوه من النبي صلى الله عليه وسلّم! فمن ذلك ما تقدّم في المباحث السابقة، ومنه ما رواه البخاري عَنْ عَلْقَمَةَ، قَالَ قَدِمْتُ الشَّأْمَ فَصَلَّيْتُ رَكْعَتَيْنِ، ثُمَّ قُلْتُ: اللَّهُمَّ يَسِّرْ لِي جَلِيسًا صَالِحًا، فَأَتَيْتُ قَوْمًا فَجَلَسْتُ إِلَيْهِمْ، فَإِذَا شَيْخٌ قَدْ جَاءَ حَتَّى جَلَسَ إِلَى جَنْبِي، قُلْتُ: مَنْ هَذَا؟ قَالُوا: أَبُو الدَّرْدَاءِ. فَقُلْتُ: إِنِّي دَعَوْتُ اللَّهَ أَنْ يُيَسِّرَ لِي جَلِيسًا صَالِحًا فَيَسَّرَكَ لِي، قَالَ: مِمَّنْ أَنْتَ؟ قُلْتُ: مِنْ أَهْلِ الْكُوفَةِ...قَالَ: كَيْفَ يَقْرَأُ عَبْدُ اللَّهِ **وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَى**؟ فَقَرَأْتُ عَلَيْهِ **وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَى* وَالنَّهَارِ إِذَا تَجَلَّى* وَالذَّكَرِ وَالأُنْثَى** قَالَ: وَاللَّهِ لَقَدْ أَقْرَأَنِيهَا رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم مِنْ فِيهِ إِلَى فِيّ"[99]، فأبو الدرداء يستوثق من تلميذ ابن مسعود قراءة قرآ بها على النبيّ صلى الله عليه وسلّم، والناس يريدون ردّه إلى القراءة التي فيها **وَمَا خَلَقَ**، فلا يقبل ذلك منهم، مع أنّ هذه القراءة كما هو معلوم الآن شاذّة[100]، لكن الشاهد في كلامه: أنّه لن يدعها؛ لأنه أخذها من النبيّ مباشرة، فهكذا كان أمر الصحابة الكرام جميعهم.

96 الترمذي، **سنن الترمذي**، كتاب التفسير، باب ومن سورة التوبة، ح 3115، 73/5.

97 البخاري، **صحيح البخاري**، كتاب فضائل القرآن، باب القراء من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم، ح 5005، 57/10.

98 نوفل، **نسخ التلاوة بين النفي والإثبات**، 136-141.

99 البخاري، **صحيح البخاري**، كتاب فضائل الصحابة، باب مناقب عمار وحذيفة رضي الله عنهما، ح3742، 458/7.

100 انظر: الزرقاني، محمد عبد العظيم، **مناهل العرفان في علوم القرآن**، دار المعرفة، بيروت- لبنان، ط1/1999م، 243/1-244.

وأنّى للألوسي أن يصل إلى ما وصل إليه في حديثه عن بعض القراءات الشاذّة، حيث قال: "نعم أسقط زمن الصديق ما لم يتواتر وما نسخت تلاوته، وكان يقرأُه مَن لم يبلغه النسخ، وما لم يكن في "العرضة الأخيرة"، ولم يأل جهدًا رضي الله تعالى عنه في تحقيق ذلك، إلا أنه لم ينتشر نورُه في الآفاق إلا زمن ذي النورين فلهذا نسب إليه"[93].

إنّي لأعجب من قول السيوطي السابق، وبالتحديد قوله: " الترتيب العثماني هو الذي استقر في "العرضة الأخيرة"، كالقراءات التي في مصحفه ولم يبلغ ذلك أبيًّا وابنَ مسعود"، وقد تقدّم الكلام فيما سبق عن حبر الأمة أنّ ابن مسعود هو الذي شهد آخر العرضتين، فكيف لم يبلغه ما كان في العرضة الأخيرة؟ وكيف يفوته أن يعلم المنسوخ، وهو الذي أخذ من النبي صلى الله عليه وسلّم بضعًا وسبعين سورة، من فيه إلى فيه؟ ومن أين له العلم بأنّ هذين العَلَمين فاتهما هذا الذي وصل إليه عثمان ولم يصلهما؟

لقد أرشد النبي صلى الله عليه وسلم صحابته إلى أخذ القرآن عن أربعة: "**عَبْدِ اللهِ بْنِ مَسْعُودٍ**، وَسَالِمٍ مَوْلَى أَبِى حُذَيْفَةَ، وَمُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ، **وَأُبَيِّ بْنِ كَعْبٍ**"[94]، والذي ينظر في هذا الحديث يرى أن سالماً ومعاذًا مع أبيٍّ لم يشهدوا "العرضة الأخيرة"، بيْد أنّ ابن مسعودٍ قد شهدها، وقد سوّى النبي عليه السلام بين الجميع، فما هي إذن الميزة لابن مسعود عليهم في ذلك الحضور؟

وإذا كان باقي القرآن قد أخذه ابن مسعودٍ عن صحابة آخرين، لم تأتِ رواية تذكر من هم، ولعلّه أخذها عن أحد هؤلاء الأربعة، والذين صحّ الخبر عن أنسٍ خادم رسول الله صلى الله عليه وسلّم: أنه لَمْ يَجْمَعِ الْقُرْآنَ في عهده صلى الله عليه وسلّم غَيْرُهم، وهم: أَبُو الدَّرْدَاءِ، وَمُعَاذُ بْنُ جَبَلٍ، وَزَيْدُ بْنُ ثَابِتٍ، وَأَبُو زَيْد"[95]، وابن مسعود ليس منهم، فلو كان ثَمّ تفضيل لأحد على أحد في أخذ القرآن من هؤلاء الأربعة لكان التفضيل لمعاذٍ رضي الله عنه، فهو الوحيد بينهم الذي اجتمع فيه: جمعه للقرآن، والإرشاد لأخذ القرآن عنه، ومع ذلك لم يُذكر في رواية صحيحة ولا ضعيفة أنه ممن شهد عرضة من عرضات القرآن الكريم، فلماذا لم يَعترض هو أو يُعترَض به بأنّه أحقّ الناس في الاختيار لجمع القرآن أو نسخه، أو أن يكون ترتيبه هو المعتبر والمعتمد لمثل هذا الأمر الجلل؟

لعلّ الجواب على هذا هيّن، إذا علمنا انشغاله رضي الله عنه بالفتوحات، وتفرّغ ابن مسعود للقضاء في الكوفة، وزيد بن ثابت لمهمّات الخلفاء في المدينة المنوّرة، ومنها: كتابة القرآن ونسخه، ولهذا

93 الألوسي، أبو الفضل محمود البغدادي (ت1270هـ)، **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**، دار الفكر، بيروت_ لبنان، ط1/1987م، 25/1، 69/15.

94 البخاري، **صحيح البخاري**، كتاب مناقب الأنصار، باب مناقب معاذ بن جبل رضي الله عنه، ح 3806، 503/7، مناقب أبي بن كعب، ح 3808، 505/7.

95 البخاري، **صحيح البخاري**، كتاب فضائل القرآن، باب القراء من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم، ح 5003-5004، 57/10.

مفردات الفاصلة الواحدة، مما يعني أنّ كل فاصلة قد اختيرت من لدن حكيم خبير، يستحيل أن يؤدّي غيرها دورها، فكيف بأن تصلح أكثر من فاصلة لآية واحدة؟ هذا ما يحيله الذوق السليم، وكلّ من له أدنى علمٍ بكتاب الله الحكيم[90].

من خلال ما تقدّم بيانه، يمكن الردّ على جملة ابن الجزري، التي يقول فيها: "ولا شك أن القرآن نسخ منه وغير فيه في "العرضة الأخيرة"، فقد صحّ النص بذلك عن غير واحد من الصحابة، ورُوّينا بإسناد صحيح عن زر بن حبيش قال: قال لي ابن عباس أي القراءتين تقرأ؟ قلت الأخيرة، قال: فإن النبي صلى الله عليه وسلم كان يعرض القرآن على جبريل عليه السلام في كل عام مرة، قال: فعرض عليه القرآن في العام الذي قبض فيه النبي صلى الله عليه وسلم مرتين فشهد عبد الله يعني ابن مسعود ما نسخ منه وما بدل، فقراءة عبد الله: الأخيرة"[91].

ونصل إلى قناعة بأنه لم يكن في "العرضة الأخيرة" شيء يلفت النظر، أو يدلّ من قريب أو بعيد أنّ جديدًا قد طرأ على الكتاب المجيد، اختصّ به بعضٌ دون بعض، بل ما تواتر هو القرآن، وليس شيء غيره.

المطلب الثاني: المتون الموقوفة في "العرضة الأخيرة":

مما تقدّم بيانه في المطلب السابق نرى أنّ الوقوف مع المتون الموقوفة على أصحابها أصبح من اليُسر بمكان الردّ عليها؛ فإذا ثبت أنْ لا شيء يمكن أن يُسْعف في الوصول إلى ما جرى في العرضة الأخيرة، فأنّى لمثل السيوطي، ومن بعده الألوسي، ومن يأتي من قبل ومن بعد إلى يوم القيامة أن يعلم ما جرى فيها، أنّى للسيوطي أن يقول حين تحدّث في مقدّمة كتابه النفيس " أسرار ترتيب القرآن"على سبب الاختلاف بين المصاحف التي كتبها عثمان رضي الله عنه، وبين مصاحف بعض الصحابة: "وقد منّ الله علي بجواب لذلك نفيس وهو: أنّ القرآن وقع فيه النسخ كثيرًا للرسم، حتى لسور كاملة وآيات كثيرة، فلا بِدْع أن يكون الترتيب العثماني هو الذي استقر في "العرضة الأخيرة"، كالقراءات التي في مصحفه ولم يبلغ ذلك أبيًّا وابنَ مسعود، كما لم يبلغهما نسخُ ما وضعاه في مصاحفهما من القراءات التي تُخالف المصحف العثماني، ولذلك كتب أبيٌّ في مصحفه سورتي الحفد والخلع وهما منسوختان، فالحاصل أني أقول ترتيب كل المصاحف بتوقيف، واستقرّ التوقيف في "العرضة الأخيرة" على القراءات العثمانية، ورتب أولئك على ما كان عندهم ولم يبلغهم ما استقرّ، كما كتبوا القراءات المنسوخة المثبتة في مصاحفهم بتوقيف، واستقرّ التوقيف في "العرضة الأخيرة" على القراءات المنسوخات، ولم يبلغهم النسخ"[92].

90 انظر:السيوطي، **الإتقان في علوم القرآن**، النوع التاسع والخمسون: في فواصل الآي، 3/416-452.
91 ابن الجزري، **النشر في القراءات العشر**، 1/32
92 السيوطي، **أسرار ترتيب القرآن**، تحقيق: عطا، عبد القادر أحمد، دار الاعتصام، القاهرة- مصر، ص73.

ـ على فرض التسليم بأنه حضرها وعلم ما فيها، ومن ضِمنه ترتيب السور ـ لم يقم خلاف في ذلك الترتيب أصلاً.

وإن كان يعني به: الاقتصار على بعض الألفاظ المأذون بقراءتها من الأحرف السبعة على قول من قال هي مثل قولك: هلمّ وتعال وإليّ وأقبل..[83] فاقتصر في "العرضة الأخيرة" على بعضها دون الألفاظ الأخرى، فما الذي يجعله يجزم بأنّ غيرها لا تجوز القراءة به؟ ولو افترضنا الالتزام بالألفاظ التي ثبتت في هذه العرضة كانت مُلزمة، فمن قرأ بغيرها فهو آثم، فهل يُعقل أنْ لا يبيّن النبي صلى الله عليه وسلّم ذلك؟ وكيف لنا أنْ نفهم أنّ الخلاف في القراءة لم يزل قائمًا حتى فزع الناس إلى ذي النورين، فقطعه بإلغاء ستة أحرف، وأبقى واحدًا منها، كما زعم ذلك الطبري، ومَن سار سيره[84].

وإذا كان يعني به: الاقتصار على فاصلة واحدةٍ من "فواصل الآيات"[85]؛ بعد أنّ كان القارئ مخيّرًا في ختم الآية بأيّ فاصلة شاء، ما لم يختم آية عذابٍ بآية رحمة أو آية رحمة بآية عذابٍ[86]، فحدّدت "العرضة الأخيرة" واحدة من تلك الفواصل، فإذا كان له أن يختم: "عزيزًا حكيمًا" ، "سميعًا عليمًا"[87] وما شاكلها في الآية الواحدة، فاقتصر في "العرضة الأخيرة" على واحدة منها[88]، فهذا كلّه منافٍ للواقع، ولمنطق البلاغة، ولإعجاز القرآن في تلك الفواصل[89].

للقارئ أن يتدبّر علاقة تلك الفواصل بمحتوى الآيات، ويقرأ ما ذكره علماء البلاغة في مثل هذه الفواصل، ليصل إلى قناعة بأنه لا يمكن بحالٍ إبدال فاصلة بأخرى، أو حتى تبديل ترتيب بعض

83 انظر: الطبري، **تفسير الطبري**، المقدمة، القول في اللغة التي نزل بها القرآن من لغات العرب، 1 /-21 73.

84 انظر: ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الطاهري ،**الفصل في الملل والأهواء والنحل، مكتبة الخانجي، القاهرة** – مصر، فصل ذكر بعض ما في كتبهم غير الأناجيل من الكذب والكفر والهوس، 2/61-66؛ خليفة، **الإحسان في مباحث من علوم القرآن**، ص159 وما بعدها.

85 الفواصل: هي نهايات الآيات، وقد قام بدراستها غير واحد من العلماء، وممن عقد لها السيوطي في كتاب **الإتقان في علوم القرآن**، "النوع التاسع والخمسون في فواصل الآي، ذكر حاجي خليفة أنّ ممن ألف فيه قديمًا الطوفي، سليمان بن عبد القوي الحنبلي (ت710هـ)، كتابًا بعنوان: **فواصل الآيات** (كشف الظنون، 2/1293)؛ خضر، السيد، **الفواصل القرآنية**، كلية المعلمين بالرياض، قسم اللغة العربية؛ الصغير، محمد حسين، **معرفة فواصل القرآن صوتياً**؛ محمد، محجوب الحسن، **مناسبة الفواصل القرآنية وعلاقاتها بآياتها**، مجلة جامعة الإمام محمد بن سعود، العدد 18 (ذو القعدة 1417ه / أبريل 1997م)ص -13 71.

86 الصنعاني، عبد الرزاق، **مصنف عبد الرزاق**، 3/364؛ أبو داود، **سنن أبي داود**، تحقيق: عبد الحميد، محمد محي الدين، دار الفكر، بيروت- لبنان، كتاب سجود القرآن، باب أنزل القرآن على سبعة أحرف، ح1477، قال الألباني: صحيح، 1/466.

87 انظر: الشيبان، أحمد بن حنبل، **مسند الإمام أحمد**، 5/124، قال شعيب الأرنؤوط: إسناده صحيح على شرط الشيخين؛ ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم الحراني، **الصارم المسلول على شاتم الرسول**، تحقيق: الحلواني، محمد عبد الله عمر، وشودري، محمد كبير أحمد، دار ابن حزم، بيروت- لبنان، ط1417/1هـ، 1/126.

88 انظر: البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى، **السنن الصغرى**، كتاب فضائل القرآن، باب ما جاء في قوله أنزل القرآن على سبعة أحرف، 1 /327.

89 انظر: الحسناوي، **الفاصلة في القرآن**، المكتب الإسلامي، بيروت- لبنان، دار عمار، عمان- الأردن، ط2/1986م، ص 293، ص314؛ السامرائي، فاضل صالح، **التعبير القرآني**، دار عمار، عمان- الأردن، ط6/2009م، ص221-241.

وبعضها تزعم أنّ بعض القرآن أسقطه عثمان رضي الله عنه حين نسخ القرآن، وبعضها يذكر أنّ من القرآن ما هو منسوخٌ والناس يقرؤون به[81]، ولكنّي لم أقف عل رواية تذكر أنّ ذلك النسخ كان بعد العرض على جبريل عليه السلام، فمن أين دخل هذا الفهم إلى محتوى العرضة الأخيرة؟ هذا ما لم أقف عليه.

وإذا كان يعني: بـ"ما بدّل" ترتيب الآيات والسور، فإنّ العلماء على أن ترتيب الآيات في السور توقيفيّ، لم تختلف فيه كلمتهم، حتى يكون ما علمه ابن مسعود غير الذي استقرّ في أذهان الآخرين من الصحابة الذين فاتهم شرف حضور تلك العرضة، وإذا كان يعني به "ترتيب السور" فهذا أمرٌ لم يُحسم فيه الخلاف، بل إن بعض العلماء ذكر أنّ جمع أبي بكر كان فقط لآيات السور سورة سورة، وأما ترتيبها على ما هو بين أيدينا فلم يكن إلا حين نسخ عثمان المصاحف، ومن هنا بقي الخلاف قائمًا: أترتيب السور توقيفيّ أم اجتهاديّ؟[82] فلو كانت تلك العرضة أمارة على الإلزام بذلك الترتيب

81 هذا بعض ما ذكره السيوطي منها في كتابه الإتقان: *عن نافع عن ابن عمر قال: لا يقولن أحدكم قد أخذت القرآن كله وما يدريه ما كله قد ذهب منه قرآن كثير، ولكن ليقل قد أخذت منه ما ظهر.* عن عروة بن الزبير بن عائشة قالت: كانت سورة الأحزاب تقرأ في زمن النبي صلى الله عليه وسلم مائتي آية، فلما كتب عثمان المصاحف لم نقدر منها إلا ما هو الآن. * عن عاصم بن أبي النجود عن زر بن حبيش: قال لي أبيّ بن كعب: كأيّن تعد سورة الأحزاب؟ قلت: اثنتين وسبعين آية أوثلاثة وسبعين آية، قال: إن كانت لتعدل سورة البقرة، وإن كنا لنقرأ فيها آية الرجم. قلت: وما آية الرجم قال: إذا زنا الشيخ والشيخة فارجموهما ألبتة نكالاً من الله والله عزيز حكيم. *عن حميدة بنت أبي يونس قالت: قرأ على أبي وهو ابن ثمانين سنة في مصحف عائشة: إن الله وملائكته يصلون على النبي، يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما، وعلى الذين يصلون الصفوف الأول. قالت: قبل أن يغير عثمان المصاحف.* عن أبيّ بن كعب قال: قال لي رسول الله صلى الله عليه وسلم إن الله أمرني أن أقرأ عليك القرآن، فقرأ لم يكن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين ومن بقيتها: لوأن ابن آدم سأل واديا من مال فأعطيه سأل ثانياً، وإن سأل ثانياً فأعطيه سأل ثالثاً، ولا يملأ جوف ابن آدم إلا التراب، ويتوب الله على من تاب، وإن ذات الدين عند الله الحنيفية غير اليهودية ولا النصرنية، ومن يعمل خيراً فلن يكفره.* عن أبي موسى الأشعري قال: نزلت سورة نحو براءة ثم رفعت وحفظ منها: إن الله سيؤيد هذا الدين بأقوام لا خلاق لهم، ولو أن لابن آدم واديين من مال لتمنى واديا ثالثاً، ولا يملأ جوف ابن آدم إلا التراب، ويتوب الله على من تاب.* عن أبي موسى الأشعري قال: كنا نقرأ سورة نشبهها بإحدى المسبحات فأنسيناها، غير أني قد حفظت منها: يا أيها الذين آمنوا لا تقولوا ما لا تفعلون: فتكتب شهادة في أعناقكم فتسألون عنها يوم القيامة.* قال عمر لعبد الرحمن بن عوف: ألم تجد فيما أنزل علينا: (أن جاهدوا كما جاهدتم أول مرة)؟ فإنا لا نجدها. قال: أسقطت فيما أسقط من القرآن.* عن أبي سفيان الكلاعي أن مسلمة بن مخلد الأنصاري قال لهم ذات يوم: أخبروني بآيتين في القرآن لم يكتبا في المصحف، فلم يخبروه وعندهم أبو الكنود سعد بن مالك، فقال ابن مسلمة: إن الذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا في سبيل الله بأموالهم وأنفسهم ألا أبشروا أنتم المفلحون. والذين آووهم ونصروهم وجادلوا عنهم القوم الذين غضب الله عليهم أولئك لا تعلم نفس ما أخفى لهم من قرة أعين جزاء بما كانوا يعملون.* عن ابن عمر قال: قرأ رجلان سورة أقرأهما رسول الله صلى الله عليه وسلم فكانا يقرآن بها، فقاما ذات ليلة يصليان فلم يقدرا منها على حرف، فأصبحا غاديين على رسول الله صلى الله عليه وسلم فذكرا ذلك له فقال: ''إنها مما نسخ فألهوا عنها.* عن أنس في قصة أصحاب بئر معونة الذين قتلوا وقنت يدعوعلى قاتليهم قال أنس: ونزل فيهم قرآن قرأناه حتى رفع: (أن بلغوا عنا قومنا أنا لقينا ربنا فرضي عنا وأرضانا) [السيوطي، **الإتقان في علوم القرآن**، 70/3-75].* عن الحسن البصري قال: "إن نبيكم صلى الله عليه وسلم أقرئ قرآنًا ثم نسيه فلم يكن شيئًا، ومن القرآن ما قد نسخ وأنتم تقرؤونه". [السيوطي، **الدر المنثور**، 256/1].

82 انظر: السيوطي، **الإتقان في علوم القرآن**، النوع الثامن عشر في جمعه وترتيبه، فصل: الإجماع والنصوص المترادفة على أنّ ترتيب الآيات توقيفي، 284/1-291، وفصل: وأما ترتيب السور فهل هو توقيفي أيضًا أو باجتهاد من الصحابة؟ خلاف، 291/1-296.

فإذا سلِم هذا الردّ عن المعارضة، فلنسأل: ما هو المقصود بـ "**معرفة ما نُسخ وما بُدّل**"؟

فإن كان يعني: نسخ الأحكام، فهذا الكلام غير مسلّم، إذْ لا علاقة لما نحن فيه بنسخ الأحكام، وإن قصد به: نسخ الحكم والتلاوة، فهذا يدخل تحت منسوخ التلاوة، وهو أحد أنواع النسخ التي ذكرها بعض العلماء، وجاءوا بأمثلة كثيرة عليه، وقد أفرد له الدكتور نوفل[77] بحثًا، ناقش فيه الروايات التي زعمت نزول قرآن، ثم ذهابه بالكلّية أو للأكثر، أو للبعض، وخلَصَ إلى: أنّ جميع تلك الروايات ينقصها شرط التواتر، وهو الشرط المعتبر في إثبات القرآن، كما أنها بعيدة عن أمارات الربّانية، من حيث البيان المعجز، وأيضًا فإنّ بعض الآيات المزعومة هي أخبارٌ لا أحكام، أو غامضة لا تشفي غليلاً؛ لأنها بعيدة عن واقع القرآن؛ القول الفصل، وما هو بالهزل، علاوة على هذا، فإنّ التسليم لتلك الروايات يُؤدّي إلى الطعن في نَقَلَة القرآن، وتعريضِه للنقصان، وهو مناقض لقول الله تعالى: {**إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُون**} [الحجر: 9]، ولذلك، فأغلب الظنّ في تلك الروايات أنّ مصدرها: أناسٌ أرادوا تكثير أقسام النسخ على طريقة المناطقة، فلما لم يُسْعِفْهم وجودُ ما يعزّزون به تلك القسمة، أتوا له بآياتٍ زعموا أنها منسوخة التلاوة، وأناسٌ أرادوا الطعن بالقرآن لإذهاب قداسته واعتقاد سلامته من كلّ شائبة من النفوس، فلفّقوا روايات من هذا القبيل، سرعان ما ظهرت آفتها من خلال معرفة رواتها[78].

وقد تتبعتُ الروايات[79] تلك لأجد فيها روايةً واحدةً تذكر أنّ ذلك المنسوخ كان في عرضةٍ من عرضات القرآن الكريم، فلم أقف من ذلك على شيء، لقد ألفيْتُ بعض الروايات تذكر أنّ رفع تلاوة بعض السور عُلم من خلال نسيان الصحابيّ لها، وبعضها يذكر أنّ الآيات رفعت بعد أن تلاها الصحابة زمنًا طويلاً[80]، وبعضها تذكر أنّ النبيّ صلى الله عليه وسلّم توفّي وهي مما يُقرأ من القرآن،

77 الدكتور أحمد إسماعيل نوفل، أستاذ التفسير وعلوم القرآن في الجامعة الأردنية، له أبحاث ومؤلّفات عديدة في تخصّصه، وله دروس وحلقات متلفزة على قنوات فضائية كثيرة، ويعدّ من المفكرين على مستوى العالم الإسلامي، ما زال على رأس عمله في الجامعة الأردنية، في كلية الشريعة قسم أصول الدين.

78 انظر: نوفل، أحمد إسماعيل، **نسخ التلاوة بين النفي والإثبات**، ضمن كتاب دراسات إسلامية وعربية مهداة إلى العلامة الأستاذ الدكتور فضل حسن عباس بمناسبة بلوغه السبعين، أشرف على إعدادها د. جمال أبو حسان، دار الرازي، عمان _ الأردن، ط2003/1م، ص121-176.

79 انظر: السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن (ت911هـ)، **الإتقان في علوم القرآن**، تحقيق: القيسية، محمود أحمد، الأتاسي، محمد أشرف سيد سليمان، مؤسسة النداء، أبو ظبي- الإمارات العربية المتحدة، ط2003/1م، 70/3-80؛ السيوطي، **الدر المنثور بالتفسير بالمأثور**، دار الفكر، ط1/ 1993م، 256/1-260.

80 أخرج الطبراني في الكبير عن ابن عمر قال: قرأ رجلان سورة أقرأهما رسول الله صلى الله عليه وسلم فكانا يقرآن بها، فقاما ذات ليلة يصليان فلم يقدرا منها على حرف، فأصبحا غاديين على رسول الله صلى الله عليه وسلم فذكرا ذلك له، فقال: إنها مما نسخ فألهوا عنها (الطبراني، المعجم الكبير، ح13141، 288/12، قال الهيثمي: فيه سليمان بن أرقم وهو متروك، مجمع الزوائد، ح10838، 344/6) وفي الصحيحين عن أنس في قصة أصحاب بئر معونة الذين قتلوا وقنت يدعو على قاتليهم، قَالَ أَنَسٌ أَنْزَلَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ فِى الَّذِينَ قُتِلُوا بِبِئْرِ مَعُونَةَ قُرْآنًا قَرَأْنَاهُ حَتَّى نُسِخَ بَعْدُ أَنْ بَلِّغُوا قَوْمَنَا أَنْ قَدْ لَقِينَا رَبَّنَا فَرَضِىَ عَنَّا وَرَضِينَا عَنْه" (البخاري، صحيح البخاري، كتاب المغازي، باب غزوة الرجيع ورعل وذكوان وبئر معونة وحديث عضل والقارة وعاصم بن ثابت وخبيب وأصحابه، ح 4090، 138/8؛ القشيري، صحيح مسلم، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، ح297، 178/5.

القرآن على سبعة أحرف، والتزم الجميع بما حفظوه عنه عليه الصلاة والسلام من القرآن، وأطاعوا لأمره: "فاقرؤوا ما تيسّر منه"، وقوله: "بلّغوا عني ولو آية"، ولهذا لم يكن لحضور العرضة وعدمه مُدخَلٌ في خلافهم، ولذلك أستبعد هذا الاحتمال من الطحاوي رحمه الله.

بعد هذا الاحتمال وتوجيهه أنتقل إلى كلام ابن حجر (ت852هـ) على روايات "العرضة الأخيرة"، حيثُ تتبّعها، وقام بتوجيهها، وذكر تصوّرًا لما جرى في هذه العرضة، وخلص إلى:

- أنّ الاختلاف فِي "الْعَرْضَة الْأَخِيرَة" لم يخْرج عن حرفين: حرف زيد بن ثابت و حرف ابن مسعود رضي الله عنهما، وذكر بأنّه يُحتَملُ أَنْ تَكُون الْعَرْضَتَانِ **وَقَعَتَا بِالْحَرْفَيْنِ** الْمَذْكُورَيْنِ.

- أنّ ''العرضة الأخيرة'' عَلِمَ ابن مسعود من خلالها **مَا نُسِخَ مِنْ القرآن وَمَا بُدِّلَ**[75].

- أنّه تصوّرَ كيفيّة العرض كما يلي: أنّ النبي صلى الله عليه وسلّم كان يقسّم القرآن على ليالي الشهر، **ويقرأ في كلّ ليلة جزءًا، يعيده بحسب الحروف الْمَأْذُون فِي قِرَاءَتهَا**، ''وَلَوْلَا التَّصْرِيح بِأَنَّهُ كَانَ يَعْرِضهُ مَرَّة وَاحِدَة، وَفِي السَّنَة الْأَخِيرَة عَرَضَهُ مَرَّتَيْنِ لَجَازَ أَنَّهُ كَانَ يَعْرِض جَمِيع مَا نَزَلَ عَلَيْهِ كُلّ لَيْلَةٍ ثُمَّ يُعِيدهُ فِي بَقِيَّة اللَّيَالِي''[76].

إنّ تصوّر ابن حجر لكيفيّة العرض يَرِد عليه ما يلي:

أوّلاً: أنّه لم يؤثر عن صحابيّ واحد، ولم تنصّ رواية واحدة، ولو ضعيفة، على ماهيّة الاختلاف بين تلك الحروف، فمن أين له العلم بهذا الغيب؟

ثانيًا: أنّه إذا كانت قراءة الجزء الواحد بأكثر من حرف، فما الدليل على أن ابن مسعود قد حضر عرضَ القرآن كلّه على ذلك الحرف وحده، وما المانع من سماع غير ابن مسعود لذلك الحرف؟

ثالثًا: أين كان ذلك الحضور، حتى ينفرد به أحد هذين الصحابيّين دون غيرهما؟

رابعًا: أنّنا إذا رجعنا إلى ما سبق تقريره في البحث- في كيفيّة العرض – لا نجد طرف خيط يدلّنا على ما كان يجري في العرض، فمِن أين عرف ابن حجر ''**ما نُسخ وما بُدّل**"؟

وبهذا تسقط فكرة تصوّر ماهيّة "العرضة الأخيرة"، إلاّ إذا كانت غيرَ مختلفة عمّا علِمَه الصحابة من قراءة النبي صلى الله عليه وسلّم قبلها وبعدها، والتي لم يكن يقرأ غيرها بين صحابته رضي الله عنهم.

75 انظر: الشيباني، أحمد بن حنبل بن عبد الله (ت241هـ)، **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، مؤسسة قرطبة، القاهرة- مصر، الأحاديث مذيلة بأحكام شعيب الأرنؤوط عليها، قال الأرنؤوط: صحيح على شرط الشيخين، 362/1؛ الموصلي، أحمد بن علي بن المثنى أبو يعلى، **مسند أبي يعلى**، تحقيق: أسد، حسين سليم، دار المأمون للتراث، دمشق- سوريا، ط1984/1م، قال المحقق: إسناده صحيح، 435/4.

76 العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر، **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**، دار الفكر، بيروت-لبنان، ط1993/1م، 55_53/10.

مِمّن وردت عنه بعض الروايات في المعارضة للقرآن، ورواية "العرضة الأخيرة"[72]، وقد اتفق أهل الحديث على صحة مرسل الصحابي؛ إذ الصحابة كلّهم عدول[73].

وبالتتبّع لمضمون الروايات وجدت أنّ الاختلاف في مَن حضر "العرضة الأخيرة" محصورٌ بين زيد بن ثابت، وعبد الله بن مسعود رضي الله عنهما، وأنّ ابن مسعود رضي الله عنه قد علم من خلالها **ما نُسخ وما بُدّل**، من غير كشفٍ عن المقصود بهذين الأمرين: "النسخ" و "التبديل"، ووجدتُ أنّ "العرضة الأخيرة" قد نقلها التابعون عن الصحابة، فليست سرًّا لم يَكشِفه أحد، ولا بقيت حِكْرًا على أناسٍ دون آخرين.

وإتمامًا للفائدة، أسوق هنا ما فهمه علَمَان جليلان، عرفهما العلماء من خلال علمهم الحديث وعلومه، هما الإمام الطحاوي (ت321هـ)، والإمام ابن حجر (852هـ)، رحمهما الله تعالى.

حين عرَض الطحاوي (ت321هـ) لرواية ابن عباس التي تذكر أنّ قراءة ابن مسعود هي الأخيرة، ذكر أمثلة من الخلاف بين القراءات؛ ورأى أنّ مصدره هو الخلاف الواقع بين "العرضات"، ولرفع الإشكال عن هذا الرأي ذكر الاحتمال التالي: " أن يكون أحدهم حضر رسول الله صلى الله عليه وسلم قرأ بها فأخذها عنه كما سمعه يقرأ بها، ثم عرض جبرائيل صلى الله عليه وسلم عليه القرآن **فبدّل بعضها**، ثم قرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم على الناس القراءة التي ردّ جبرائيل صلى الله عليه وسلم ما كان يقرأ منها قبل ذلك إلى ما قرأه عليه بعده، فحضر من ذلك قوم من أصحابه، وغاب عنه بعضهم، فقرأ مَن حضر ذلك ما قرأ من تلك الحروف على القراءة الثانية، ولم يعلم بذلك من حضر القراءة الأولى وغاب عن القراءة الثانية، فلزم القراءة الأولى..وكل فريق منهم على ما هو عليه منها محمود، والقراءات كلها عن الله تعالى لا يجب تعنيف من قرأ بشيء منها وخالف ما سواه"[74].

والذي أراه أنّ هذا القول لم يشفِ غليلًا، فقضيّة التبديل التي تصوّرها ليس عليها دليل من الروايات، فمن أين جاء بها، ولكنّي أظنّ أنّ الذي يردّ هذا الاحتمال ما سبق تقريره فيما سبق؛ من أنّ احتمال عدم عِلْم البعض ما عند الآخر لم يستمرّ طويلاً، فقد عَلِم الجميع في زمنٍ يسيرٍ بنزول

72 فعبد الله بن عباس رضي الله عنهما بدأ القراءة في زمن النبي صلى الله عليه وسلم، وعرض القرآن على أبيّ وزيد، وقيل: قرأ على علي أيضا"(الذهبي، **معرفة القراء الكبار**، الطبقة الأولى، 41/1؛ ابن الجزري، **غاية النهاية**، 1/ 426). وروى ابن أبي داوود بسنده عن ابن عباس قال: "قراءتي قراءة زيد، وأنا آخذ ببضعة عشر حرفا من قراءة ابن مسعود"(ابن أبي داود، عبد الله بن سليمان، **كتاب المصاحف**، تحقيق: السيد، مجدي فتحي، وشرف، جمال الدين، دار الصحابة، طنطا- مصر، ط2007/1م، ص126).

73 الأبناسي، إبراهيم بن موسى بن أيوب البرهان، **الشذا الفياح من علوم ابن الصلاح**، تحقيق: هلال، صلاح فتحي، مكتبة الرشد، الرياض – السعودية، ط1998/1م، 150/1؛ الصنعاني، محمد بن إسماعيل الأمير، **توضيح الأفكار لمعاني تنقيح الأنظار**، تحقيق: عبد الحميد، محمد محي الدين، المكتبة السلفية، المدينة المنورة السعودية، 317/1.

74 الطحاوي، أحمد بن محمد بن سلامة (ت321هـ)، **بيان مشكل الآثار**، تحقيق: الأرناؤوط، شعيب، ط1414/1هـ، باب ما روي في الحروف المتفقة في الخط المختلفة في اللفظ، ح142، 9/8.

المطلب الأول: المتون المرفوعة في "العرضة الأخيرة"

روى البخاري ومسلم بسنديهما، "عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ كُنَّ أَزْوَاجُ النَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم عِنْدَهُ لَمْ يُغَادِرْ مِنْهُنَّ وَاحِدَةً، فَأَقْبَلَتْ فَاطِمَةُ (ت11هـ) تَمْشِي مَا تُخْطِئُ مِشْيَتُهَا مِنْ مِشْيَةِ رَسُولِ صلى الله عليه وسلم شَيْئًا، فَلَمَّا رَآهَا رَحَّبَ بِهَا فَقَالَ: مَرْحَبًا بِابْنَتِي، ثُمَّ أَجْلَسَهَا عَنْ يَمِينِهِ أَوْ عَنْ شِمَالِهِ، ثُمَّ سَارَّهَا فَبَكَتْ بُكَاءً شَدِيدًا، فَلَمَّا رَأَى جَزَعَهَا سَارَّهَا الثَّانِيَةَ فَضَحِكَتْ، فَقُلْتُ لَهَا: خَصَّكِ رَسُولُ اللَّهِ مِنْ بَيْنِ نِسَائِهِ بِالسِّرَارِ ثُمَّ أَنْتِ تَبْكِينَ؟ فَلَمَّا قَامَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم سَأَلْتُهَا: مَا قَالَ لَكِ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم ؟ قَالَتْ: مَا كُنْتُ أُفْشِي عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم سِرَّهُ. قَالَتْ: فَلَمَّا تُوُفِّيَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم، قُلْتُ: عَزَمْتُ عَلَيْكِ بِمَا لِي عَلَيْكِ مِنْ الْحَقِّ لَمَا حَدَّثْتِنِي مَا قَالَ لَكِ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم، فَقَالَتْ: أَمَّا الْآنَ فَنَعَمْ، أَمَّا حِينَ سَارَّنِي فِي الْمَرَّةِ الْأُولَى؛ فَأَخْبَرَنِي: أَنَّ جِبْرِيلَ كَانَ يُعَارِضُهُ الْقُرْآنَ فِي كُلِّ سَنَةٍ مَرَّةً أَوْ مَرَّتَيْنِ، وَإِنَّهُ عَارَضَهُ الْآنَ مَرَّتَيْنِ، وَإِنِّي لَا أُرَى الْأَجَلَ إِلَّا قَدْ اقْتَرَبَ، فَاتَّقِي اللَّهَ وَاصْبِرِي، فَإِنَّهُ نِعْمَ السَّلَفُ أَنَا لَكِ، قَالَتْ: فَبَكَيْتُ بُكَائِي الَّذِي رَأَيْتِ، فَلَمَّا رَأَى جَزَعِي سَارَّنِي الثَّانِيَةَ؛ فَقَالَ: يَا فَاطِمَةُ، أَمَا تَرْضَيْ أَنْ تَكُونِي سَيِّدَةَ نِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ أَوْ سَيِّدَةَ نِسَاءِ هَذِهِ الْأُمَّةِ؟ قَالَتْ: فَضَحِكْتُ ضَحِكِي الَّذِي رَأَيْتِ"[70].

وأخرج الحاكم عن ابن عباس رضي الله عنهما، قال: أي القراءتين ترون كان آخر القراءة؟ قالوا: قراءة زيد، قال: لا، إنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يعرض القرآن كل سنة على جبريل عليه السلام، فلما كانت السنة التي قُبِض فيها عرضه عليه عرضتين، فكانت قراءة ابن مسعود آخرهن"، قال الحاكم: هذا حديث صحيح الإسناد، وأخرج عن سمرة رضي الله عنه (ت60هـ)، قال: "عرض القرآن على رسول الله صلى الله عليه وسلم عرضات، فيقولون: إن قراءتنا هذه هي العرضة الأخيرة" وقال: هذا حديث صحيح على شرط البخاري بعضه، وبعضه على شرط مسلم، ولم يخرجاه[71].

وحين تتبّعتُ جميع الروايات المرفوعة، والتي تخبر عن "العرضة الأخيرة"، انتهيت إلى أنّ العرضتين لم تُعلما إلا بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم، من رواية الزهراء رضي الله عنها؛ بدليل: أنّ إفشاء السرّ لم يكن إلا بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم، وما ورد عن غيرها من الصحابة – من غير إسنادٍ إليها– فإنما هو من مرسل الصحابي، فتكون الواسطة إمّا أمّ المؤمنين عائشة رضي الله عنها، وإما زوجها عليّ رضي الله عنه، والذي قد أخذ عليه القرآن ابن عبّاسٍ رضي الله عنهما، وهو

70 البخاري، محمد بن إسماعيل، **صحيح البخاري**، كتاب الاستئذان، باب من ناجى بين يدي الناس ومن لم يخبر بسر صاحبه فإذا مات أخبر به، ح6285، 353/12؛ القشيري، مسلم بن الحجاج، **صحيح مسلم**، كتاب فضائل الصحابة، باب فضائل فاطمة بنت النبي، ح 98، 5/16.

71 النيسابوري،**المستدرك على الصحيحين**،29/7، وانظر: السيوطي، **جامع الأحاديث**، ح 17608، 640/8، ح17676، 656/8.

حُذَيْرٍ[67]: أَتَأْمُرُ عَلْقَمَةَ أَنْ يَقْرَأَ وَلَيْسَ بِأَقْرَئِنَا؟... فَقَرَأْتُ خَمْسِينَ آيَةً مِنْ سُورَةِ مَرْيَمَ، فَقَالَ عَبْدُ اللَّهِ: كَيْفَ تَرَى؟ قَالَ: قَدْ أَحْسَنَ، قَالَ عَبْدُ اللَّهِ: مَا أَقْرَأُ شَيْئًا إِلاَّ وَهُوَ يَقْرَؤُهُ[68].

في هذه الرواية نرى أنّ المُختَبِر لتلاميذ ابن مسعود – والذي سبق قول ابن عباس في قراءته: أنها الأخيرة – هو خبّاب بن الأرت، الذي لم يُعرف أنّه شهد شيئًا من العرضات، ولا ذُكرَ في الحفظة، ولا فيمن زُكّيَت قراءتهم – كمن سبق التنويه بهم في الأحاديث السابقة – فكيف له أن يختبر أولئك التلاميذ، ثمّ يحكم بتحسين قراءة أقلّ القوم إتقانًا! فمنطوق هذه الرواية ومفهومها يدلّان على أنّ ما كان يقرأه ويُقرئه ابن مسعود هو ما يعلمه سيدنا خبابٌ رضي الله عنه، فلا خلاف بين الذي يحفظه ويعلمه خباب من القرآن وبين ما سمعه من أولئك التلاميذ، إذًا؛ ما هي الميزة التي في قراءة مَن شهد العرضة الأخيرة؟

وهؤلاء كذلك أهلُ عبد الله بن عمرو بن العاص (ت63هـ) لما كبُرت سنّه كان يعرض عليهم بعض القرآن في النهار، لِيَكُونَ أَخَفَّ عَلَيْهِ بِاللَّيْلِ"[69]، يسمعون تلك القراءة، ولا ينكرون فيها شيئًا يُذْكر.

مما تقدّم بيانه يثبت لكلّ منصفٍ: أنّ القرآن الذي تناقله الصحابة هو هو، من أوّل يومٍ نزل إلى أن انتقل النبي صلى الله عليه وسلّم إلى الرفيق الأعلى، لم يتحرّف عن موضعه، ولم يذهب منه شيء، وما الروايات المتقدّمة وأمثالها إلا ومضات على تلك الحقيقة، ومع هذا، فقد أكثر المتكلّمون في علوم القرآن الحديث عن "العرضة الأخيرة"، وذكروا أنّه قد جرى فيها ما لم يكن في غيرها من العرضات؛ لأنّها كانت بمثابة المراجعة النهائية للقرآن، فعرف من خلالها ما بقي، وما ذهب، ولهذا جاء المبحث التالي لدراسة محتوى هذه العرضة، وما تميّز به عمّا سبقها من عرضات.

المبحث الثاني: متون الروايات التي ذكرت "العرضة الأخيرة"، دراسة وتحليل

في هذا المبحث سأعرض إلى مجمل المتون التي ورد فيها النصّ على "العرضة الأخيرة"، وأحاول الكشف عن محتواها من خلال منطوق تلك الروايات ومفهومها؛ بغية الكشف عن كلّ ما حَمَلَتْه لنا من جديد على الكتاب العزيز، قُبَيْل انتقال النبي الكريم صلى الله عليه وسلم إلى الرفيق الأعلى، وقد جاء هذا المبحث في مطلبين، كما سيأتي بيانه.

67 من كبار التابعين، لم أعثر لهما على تاريخ وفاة، وزياد مخضرم.
68 البخاري، **صحيح البخارى**، كتاب المغازي، باب قدوم الأشعريين وأهل اليمن، ح 4391، 436/8.
69 البخاري، **صحيح البخاري**، كتاب فضائل القرآن، باب في كم يقرأ القرآن، ح 5052، 116/10.

حالٍ، وكان بعضهم يؤمّ بعضًا في الصلاة، فيسمع الآخرون ما يُتلى من آيات الله، ولم يكن يسعهم السكوت على سماعِ شيء لم يعهدوه، والآثار في ذلك كثيرة جدًّا.

أخرج البخاري عَنْ أَبِي سَلَمَةَ (ت94هـ) قَالَ: رَأَيْتُ أَبَا هُرَيْرَةَ رضي الله عنه (ت59هـ) قَرَأَ {**إِذَا السَّمَاءُ انْشَقَّتْ**} [الانشقاق:1]، فَسَجَدَ بِهَا، فَقُلْتُ: يَا أَبَا هُرَيْرَةَ، أَلَمْ أَرَكَ تَسْجُدُ؟ قَالَ: لَوْ لَمْ أَرَ النَّبِيّ صلى الله عليه وسلم يَسْجُدُ لَمْ أَسْجُدْ"[63]. وأخرج قراءة أمير المؤمنين عُمرَ بنِ الْخَطَّابِ رضي الله عنه يَوْمَ الْجُمُعَةِ عَلَى الْمِنْبَرِ بِسُورَةِ النَّحْلِ"[64]، وكذلك إمامة معاذٍ قَوْمَهُ في صلاة العشاء، بعد أن يصلّي مَعَ النَّبِي صلى الله عليه وسلم، "فَافْتَتَحَ بِسُورَةِ الْبَقَرَةِ"، إلى أن قال: "فَأَقْبَلَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم عَلَى مُعَاذٍ فَقَالَ: "يَا مُعَاذُ أَفَتَّانٌ أَنْتَ؟.."**اقْرَأْ وَالشَّمْسِ وَضُحَاهَا. وَالضُّحَى. وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَى. وَسَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الأَعْلَى**"[65].

ومما ذكره ابن الجزري (ت833هـ) في سيرة أبي هريرة وابن عباسٍ رضي الله عنهما أنهما أخذا القرآن على زيد بن ثابت، رضي الله عنه[66]، وكلّ ذلك يدلّ على أنّهم سمعوا القرآن، فما وجدوا فيما سمعوا شيئًا غير المعهود، لا قليلاً ولا كثيرًا، ولو كان ذلك لسألوا عن مصدره، فأُخبروا أنّه تغيّر في عرضةٍ من عرضات القرآن الدورية، ولنقلوا ذلك وتناقلوه، وهو ما لم يكن، إلا ما سبق غير مرّة من خلافهم في القراءة، وكان مردّ ذلك إلى الأحرف السبعة، لا إلى عرضةٍ أخيرة أو غيرها.

ولم يقف أمر سماعِ الصحابة للقرآن عند هذا الحدّ، بل كان يسمع بعضهم قراءة تلاميذ غيرهم، وسمع تلاميذهم على أكثر من صحابيّ، فلم يجدوا بدًّا من الاعتراف بأنّ هذا الذي يتناقلونه من القرآن هو عينُ ما أُخذ عن النبي صلى الله عليه وسلّم، من غير أن يتميّز ما أُخذ من "عرضة" عما أخذ من "عرضة" أخرى، ولا أن تتميّز قراءة مَن تلقّى القراءة عن مَن حضر تلك العرضات عن قراءة مَن أخذ عن غيره.

أخرج البخاري عَنْ عَلْقَمَةَ (ت62هـ) قَالَ: كُنَّا جُلُوسًا مَعَ ابْنِ مَسْعُودٍ، فَجَاءَ خَبَّابٌ (ت37هـ) فَقَالَ: يَا أَبَا عَبْدِ الرَّحْمَنِ، أَيَسْتَطِيعُ هَؤُلاَءِ الشَّبَابُ أَنْ يَقْرَءُوا كَمَا تَقْرَأُ؟ قَالَ: أَمَا إِنَّكَ لَوْ شِئْتَ أَمَرْتُ بَعْضَهُمْ يَقْرَأُ عَلَيْكَ، قَالَ: أَجَلْ، قَالَ: اقْرَأْ يَا عَلْقَمَةُ (ت62هـ)، فَقَالَ زَيْدُ بْنُ حُدَيْرٍ أَخُو زِيَادِ بْنِ

63 البخاري، **صحيح البخاري**، كتاب سجود القرآن، باب سجدة{ **إذا السماء انشقت**}، ح1074، 261/3.

64 البخاري، **صحيح البخاري**، كتاب سجود القرآن، باب مَنْ رَأَى أَنَّ اللَّه عَزَّ وَجَلَّ لَمْ يُوجِبِ السُّجُودَ، ح 1077، 263/3.

65 البخاري، **صحيح البخاري**، كتاب الأدب، باب مَنْ لَمْ يَرَ إِكْفَارَ مَنْ قَالَ ذَلِكَ مُتَأَوِّلًا أَوْ جَاهِلا، ح6106، 145/12؛ القشيري، **صحيح مسلم**، كتاب الصلاة، باب القراءة في العشاء، ح 178، 181/4.

66 ابن الجزري، محمد بن محمد الدمشقي (ت833هـ)، **النشر في القراءات العشر**، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط1998/1م، 143/1.

ولهذا كانت ثقتهم بما يقرؤون لا مثيل لها، فلم يكن أحدهم يتحوّل عن شيءٍ من القرآن أخذه من النبيّ صلى الله عليه وسلّم، وسيأتي من ذلك كلام عمر في أبيّ بن كعب، وأنه قال: "لا أدع شيئًا سمعته من رسول الله صلى الله عليه وسلّم"[59].

يقول عَبْدُ اللَّهِ بنُ مسعودٍ: كُنْتُ بِحِمْصَ، فَقَالَ لِي بَعْضُ الْقَوْمِ: اقْرَأْ عَلَيْنَا، فَقَرَأْتُ عَلَيْهِمْ سُورَةَ يُوسُفَ، قَالَ: فَقَالَ رَجُلٌ مِنَ الْقَوْمِ: وَاللَّهِ مَا هَكَذَا أُنْزِلَتْ، قَالَ قُلْتُ: وَيْحَكَ، وَاللَّهِ لَقَدْ قَرَأْتُهَا عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم فَقَالَ لِي: "أَحْسَنْتَ"، فَبَيْنَمَا أَنَا أُكَلِّمُهُ إِذْ وَجَدْتُ مِنْهُ رِيحَ الْخَمْرِ، قَالَ فَقُلْتُ: أَتَشْرَبُ الْخَمْرَ وَتُكَذِّبُ بِالْكِتَابِ، لاَ تَبْرَحُ حَتَّى أَجْلِدَكَ، قَالَ: فَجَلَدْتُهُ الْحَدَّ"[60].

وقد استعرضتُ ما وقع تحت يديّ من الروايات، فما وجدت رواية واحدة مقبولة تذكر أنّ شيئًا من القرآن الذي حفظوه وعرضوه على النبي صلى الله عليه وسلّم قد طرأ عليه شيء من التغيير أو التبديل، ولو أنّ ثمة شيئًا من ذلك لنقلوه إلينا، ولهذا، فالذي تطمئنّ إليه النفس: أنّ جميع العرضات السابقة على "العرضة الأخيرة" لم يكن فيها شيءٌ يدعو للاستغراب، وكذلك "العرضة الأخيرة"، هي عين ما سمعه الصحابة وقرؤوه لا شيء غيره ألبتة.

ويبقى احتمالٌ أخير يعالجه التصوّر الثاني؛ وهو: قراءة بعض الصحابة على بعض، فربّما تكشف لنا تلك القراءة شيئًا ما مما جرى في العرضات، وقد تساعدنا في الكشف عن محتواها، فنرى: هل صحيح أنّ القرآن كان يتمّ مراجعته مع كلّ عرضة، فيخرج بها المنسوخ، ويقع فيها التغيير، وكانت "العرضة الأخيرة" بمثابة المراجعة النهائية للقرآن الكريم، كما قال الباحث أبو زيد[61]؟

التصوّر الثاني: عرض الصحابة القرآن بعضهم على بعض

قال النبي صلى الله عليه وسلّم: "خُذُوا الْقُرْآنَ مِنْ أَرْبَعَةٍ مِنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ وَسَالِمٍ وَمُعَاذٍ وَأُبَيِّ بْنِ كَعْبٍ"[62]،وقد سبق قول ابن مسعودٍ رضي الله عنه أنه أخذ بضعًا وسبعين سورة من النبي صلى الله عليه وسلّم مباشرة، مما يعني: أنّ باقي القرآن قد أخذه عن غيره، وكل مسلم يعلم كيف كان الصحابة يتسابقون إلى حفظ كتاب الله، ويتعاهدونه؛ فيقومون به الليل، ويقرؤونه على كلّ

59 البخاري، **صحيح البخاري**، كتاب التفسير، باب قوله: {**مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا**} [البقرة: 106]، ح 4481، قال ابن حجر في شرح عبارة أبيّ: لِأَنَّهُ بِسَمَاعِهِ مِنْ رَسُول اللَّه صَلَّى اللَّه عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَحْصُل لَهُ الْعِلْم الْقَطْعِيّ بِهِ، فَإِذَا أَخْبَرَهُ غَيْره عَنْهُ بِخِلَافِهِ لَمْ يَنْتَهِضْ مُعَارِضًا لَهُ حَتَّى يَتَّصِل إِلَى دَرَجَة الْعِلْم الْقَطْعِيّ ، وَقَدْ لَا يَحْصُل ذَلِكَ غَالِبًا.(ابن حجر، **فتح الباري**، 19/9).

60 البخاري، **صحيح البخاري**، كتاب فضائل القرآن، باب القراء من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم، ح5001، 56/10؛ القشيري، **صحيح مسلم**، كتاب صلاة المسافرين، باب فَضْلِ اسْتِمَاعِ الْقُرْآنِ وَطَلَبِ الْقِرَاءَةِ مِنْ حَافِظِهِ لِلِاسْتِمَاعِ وَالْبُكَاءِ عِنْدَ الْقِرَاءَةِ وَالتَّدَبُّر، ح 249، 6/87-88.

61 أبو زيد، **جمع القرآن في مراحله التاريخية من العصر النبوي إلى العصر الحديث**، ص83-90.

62 البخاري، **صحيح البخاري**، كتاب فضائل القرآن، باب القراء من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم، ح499، 56/10

فلما جاءوا إلى النبي صلى الله عليه وسلّم صوّب قراءتهم جميعًا، وردّ ذلك إلى نزول القرآن علي سبعة أحرف[54] كذلك.

ولم أعثُر في واحدةٍ من الروايات أنّ ذلك الخلاف كان في رمضان، أو بعده، بحيث يفهم منها أنّ ذلك الخلاف كان بسبب عرضةٍ من عرضات القرآن، أو أنّ تلك الأحرف ـ على أقلّ تقديرٍ ـ قد نزلت في عرضة من العرضات، بل الذي صحّ به الخبر أنّ نزولها كان عند أضاة بني غفار[55] في المدينة المنوّرة.

لقد تعلّم الصحابة لفظ القرآن من فيّ رسول الله صلى الله عليه وسلّم، ولم يتركوا حركة ولا سكتة ولا إمالة ولا شيء مما كان يقرأ به إلا ونقلوه، ويشهد لذلك أسانيدنا المتصلة به عليه السلام حتى اليوم، والتي ينص فيها اللاحق عن السابق، حتى الصحابيّ الذي يذكر أنه أخذ ذلك على النبي صلى الله عليه وسلّم، علاوة على بعض الروايات التي وردت في كتب السنّة.

أخرج الطبراني (ت360هـ) بسنده عن موسى بن يزيد الكندي(لم أقف له على سنة وفاة) قال: كان ابن مسعود يقرئ رجلاً فقرأ الرجل: **إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ** [التوبة: 60] مرسلة، فقال ابن مسعود: ما هكذا أقرأنيها رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال: كيف أقرأكها يا أبا عبد الرحمن؟ قال: أقرأنيها **إنما الصدقات للفقراء والمساكين** فمدها[56].

وأخرج الحاكم وصحّحه عن عكرمة بن سليمان (ت200ه)، قال: "قرأت على إسماعيل بن عبد الله بن قسطنطين (ت180هـ) فلما بلغت { وَالضُّحَى} قال لي: كَبِّر كَبِّر عند خاتمة كل سورة حتى تختم، وأخبره عبد الله بن كثير (ت120هـ) أنّه قرأ على مجاهد (103هـ) فأمره بذلك، وأخبره مجاهد أنّ ابن عباس أمره بذلك، وأخبره ابن عباس أنّ أبيَّ بن كعب أمره بذلك، وأخبره أبيُّ بن كعب أنّ النبي صلى الله عليه وسلم أمره بذلك"[57]، .

وأخرج البخاري "عَنْ زَيْدِ بْنِ ثَابِتٍ قَالَ قَرَأْتُ عَلَى النَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم **وَالنَّجْمِ فَلَمْ يَسْجُدْ فِيهَا**[58].

54 القشيري، **صحيح مسلم**، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب بيان أن القرآن على سبعة أحرف، ح 270-274، 98/6-104.

55 "أَضاة بني غفار" بفتح أوله واحدة الإضاء موضع بالمدينة (البكري، عبد الله بن عبد العزيز الأندلسي، **معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع**، تحقيق: السقا، مصطفى، عالم الكتب، بيروت- لبنان، ط1403/3هـ، 164/1.

56 الطبراني، سليمان بن أحمد بن أيوب (ت360هـ)، **المعجم الكبير**، تحقيق: السلفي، حمدي بن عبد الحميد، مكتبة العلوم والحكم، الموصل- العراق، ط1983/2م، ح8677، 137/9، قال الهيثمي: رجاله ثقات (الهيثمي، **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد**، باب القراءات67/7).

57 النيسابوري، **المستدرك على الصحيحين**، 334/3.

58 البخاري، **صحيح البخاري**، كتاب سجود القرآن، باب من قرأ السجدة ولم يسجد، ح 1072، 259/3.

المدينة قبل النبيّ عليه السلام، وقاموا بتحفيظ أهلها ما حفظوه من القرآن[49]، وخرج بعض الوفود بما حفظوه من القرآن إلى أقوامهم، فلمّا تسنّى لأولئك اللقاء بالنبيّ صلى الله عليه وسلّم عرضوا عليه المحفوظ لديهم[50]، وبعض الصحابة لم يستطيعوا حفظ القرآن من النبي صلى الله عليه وسلّم مباشرة؛ إمّا لقصر زمان صحبتهم، بسبب تأخّر إسلامه، وإما لصغر سنّه، فتلقّى ما فاته من القرآن على كبار الصحابة وحفَظَتهم، وكان يعارض بعضهم بعضًا، وربما اختلفوا في القراءة حتى أنكر بعضهم ما سمعه من الآخر، فسارع إلى الإنكار عليه، والذهاب به إلى النبي صلى الله عليه وسلّم، فلمّا قرؤوا صوّب الجميع، رادًّا ذلك إلى الأحرف السبعة[51] التي نزل عليها القرآن.

لذا، ستتمّ دراسة هذا المطلب من خلال تصوّرين آخرين، على نحو ما درس في المطلب الأول: التصوّر الأول: في كيفية عرض الصحابة القرآن على النبي صلى الله عليه وسلم، والآخر: في كيفيّة عرض بعضهم القرآن على بعض.

التصوّر الأول: عرض الصحابة حِفْظَهم للقرآن على النبي صلى الله عليه وسلّم

كان الصحابة يعرضون حفظهم على الرسول صلى الله عليه وسلّم، وربّما طلب منهم ذلك، إمّا محبّة بالسماع، وإمّا بسبب اختلافٍ جرى بينهم، فقد أخرج البخاري بسنده عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بن مسعودٍ رضي الله عنه قَالَ: قَالَ لِي النَّبِي صلى الله عليه وسلم "اقْرَأْ عَلَيَّ الْقُرْآنَ"، قُلْتُ: آقْرَأُ عَلَيْكَ وَعَلَيْكَ أُنْزِلَ؟ قَالَ: "إِنِّي أُحِبُّ أَنْ أَسْمَعَهُ مِنْ غَيْرِي"[52].

وقد اختلف عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ رضي الله عنه مع هِشَامِ بْنِ حَكِيمِ بْنِ حِزَامٍ (ت40هـ) في قراءة سُورَةِ الْفُرْقَانِ، فأخذه عمر إلى رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم فَقال: إِنِّي سَمِعْتُ هَذَا يَقْرَأُ سورة الفرقان عَلَى غَيْرِ مَا أَقْرَأْتَنِيهَا، فَقَالَ له: "أَرْسِلْهُ"، ثُمَّ قَالَ لَهشامٍ: "اقْرَأْ"، فَقَرَأَ، قَالَ: "هَكَذَا أُنْزِلَتْ"، ثُمَّ قَالَ لعمر: "اقْرَأْ"، فَقَرَأَ فَقَالَ: "هَكَذَا أُنْزِلَتْ"، إِنَّ الْقُرْآنَ أُنْزِلَ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرُفٍ فَاقْرَءُوا مِنْهُ مَا تَيَسَّرَ"[53]، ومثل هذا ورد عن أبيّ بن كعبٍ، فقد سمع اثنين من الصحابة قرأ كلٌّ منهما سورة من القرآن على وجهٍ غير الذي علِمه أبيّ من النبي صلى الله عليه وعلى غير الوجه الذي قرأ صاحبه،

49 انظر: البخاري، **صحيح البخاري**، كتاب مناقب الأنصار، باب مقدم النبي وأصحابه المدينة، ح7،675/3925، كتاب التفسير، باب87 سورة سبح اسم ربك الأعلى ح4941، 713/9.

50 انظر: الشامي محمد بن يوسف الصالحي (ت942هـ)، **سبل الهدى والرشاد في سيرة خير العباد وذكر فضائله وأعلام نبوته وأفعاله وأحواله في المبدأ والمعاد**، تحقيق: عبد الموجود، عادل أحمد، ومعوض، علي محمد ، الباب السابع والعشرون: في وفود جرهم إليه صلى الله عليه وسلّم، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط1993/1م، 309/6.

51 انظر: السيوطي، **الإتقان في علوم القرآن**، النوع السادس عشر، المسألة الثالثة: في الأحرف التي نزل القرآن عليها، 208/1-231.

52 البخاري، **صحيح البخاري**، كتاب فضائل القرآن، باب من أحب أن يسمع القرآن من غيره، ح 5049، 115/10.

53 البخاري، **صحيح البخاري**، كتاب فضائل القرآن، باب أنزل القرآن على سبعة أحرف، ح4991، 27/10-46.

أبيّ: يا رسول الله، ولقد ذُكرتُ في الملأ الأعلى؟ فقال: "نعم، والذي نفسي بيده" الحديث[45]، وهو حديث موضوع[46]_ ولهذا لم يُذكر أبيّ فيمن شهد العرضة الأخيرة_.

لقد اختلف أخذ الصحابة للقرآن عن النبي صلى الله عليه وسلّم من حيث القلّة والكثرة، ومن أكثر الذين أخذوا عنه أربعة شهد لهم النبي صلى الله عليه وسلّم بذلك، وهم: عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْعُودٍ، وَسَالِمٌ مَوْلَى أَبِي حُذَيْفَةَ (ت12هـ)، وَأُبَيُّ بْنُ كَعْبٍ ، وَمُعَاذُ بْنُ جَبَلٍ (ت18هـ)[47]، وابن مسعود رضي الله عنه ذَكَرَ أنه أخذ مِنْ فِيّ رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم بِضْعًا وَسَبْعِينَ سُورَةً[48]، لكنّ أحدًا منهم لم يذكر أنّ النبي صلى الله عليه وسلّم قد أمره بتغيير أو ترك شيء أقرأه إيّاه، سواءٌ في ذلك مَن أسلم قديمًا من المهاجرين كابن مسعود، ومن صحبه فيما بعد من الأنصار، كأبيّ ومعاذ، مما يعني: أنّ القرآن لم يطرأ عليه أيّ تعديل يُذكر، {**بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَجِيدٌ* فِي لَوْحٍ مَحْفُوظ**} [البروج: 21، 22]، فكما حُفظ في اللوح المحفوظ، فقد حُفظ عند مَن نزل عليهم،لم يُغيّر ولم يُبدّل منه شيء بأيّ عرضة من تلك العرضات على مرّ تلك السنين التي زادت على العشرين، مما يؤكّد ما وصل إليه البحث في المطلب السابق، من أنّ العرض كان للمعهود عند الجميع على حدٍّ سواء، لا شيء غيره.

فإذا كان ذلك كذلك، فلا يبعد أن يسأل سائلٌ: ألا يمكن أن يكون بعض الصحابة قد اختصّه النبيّ صلى الله عليه وسلّم بمحتوى بعض العرضات _كما اختصّ بعضهم ببعضِ الحروف السبعة التي نزل بها القرآن _ دون الآخرين، فلم يعلموا بذلك إلا حين سمع بعضهم بعضًا يقرأ قراءة غير التي يقرأ بها، ولم يكن يدور في خلده غيرها، ولهذا أنكر بعضهم على بعضٍ، فقطع النبيّ صلى الله عليه وسلّم الخلاف، رادًّا ذلك إلى الأحرف السبعة، فهلْ يبعد أنْ يكون الأمر هنا كالأمر هناك؟

في المطلب التالي سأحاول سبْر أطراف هذا الاحتمال، لعلّي أجد شيئًا يعين على الإمساك بطرف خيطٍ يكشف عن محتوى أيّ عرضة من عرضات الكتاب الجليل.

المطلب الثاني: عرض الصحابة القرآن على النبي صلى الله عليه وسلم **وبعضهم على بعضهم**

كان الصحابة يعرضون ما حفظوه من كتاب الله تعالى مباشرة من فيّ النبي صلى الله عليه وسلّم، أو من بعضهم البعض؛ فمصعب بن عمير رضي الله عنه (ت3هـ) وبعض الصحابة هاجروا إلى

45 الفزاري، إبراهيم بن محمد بن الحارث، **السير**، تحقيق: حمادة، فاروق، مؤسسة الرسالة، بيروت-لبنان، ط1408/1هـ، ص265.

46 السيوطي، **اللآلي المصنوعة في الأحاديث الموضوعة**، دار الكتب العلمية، 207/1، وانظر: عبد اللطيف، محمد عمرو، **أحاديث ومرويات في الميزان**، ط1/ 2004 م . 26/1.

47 البخاري، **صحيح البخاري**، كتاب مناقب الأنصار، باب مناقب أبيّ بن كعب، ح3808، 505/7؛ القشيري، **صحيح مسلم**، كتاب فضائل الصحابة، باب من فضائل عبد الله بن مسعود وأمه رضي الله عنهما، ح 116، 17/16.

48 البخاري، **صحيح البخاري**، كتاب فضائل القرآن، باب القراء من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم ، ح 5000، 56/10؛ القشيري، **صحيح مسلم**، كتاب فضائل الصحابة، باب من فضائل عبد الله بن مسعود وأمه رضي الله عنهما، ح 114، 15/16.

الجمعة والعيدين: يقرأ سورة الجمعة، والمنافقون[32]، والأعلى والغاشية[33]،.و **ق~** والقمر[34]، وفي المغرب: المرسلات[35]، والطور[36]، والأعراف[37]، وفي العشاء سورة التين[38].

وأما قراءته في قيام الليل، فكان يقرأ فيه ما تتفطّر لأجله الأقدام، ومما ذُكر: أنه قرأ سور البقرة وآل عمران والنساء في ليلة[39].

وأما في خطبة الجمعة، فما أكثر ما كان يكرّر سورة ق، يقرأ بها على المنبر[40].

وأما في السفر، فقرأ سورة الفتح[41].

وقد ذكر الصحابة الذين اختلفوا في القراءة أنّ النبي صلى الله عليه وسلّم قد أقرأهم الذي قرؤوه، وأقرّهم عليه السلام على ذلك[42].

وهناك بعض الصحابة اختصّه النبيّ صلى الله عليه وسلّم بالقراءة عليه، كأبيّ بن كعبٍ رضي الله عنه (ت19هـ)، فقد صحّ عنه أنّ النبيّ صلى الله عليه وسلّم قال له: "إِنَّ اللَّهَ أَمَرَنِي أَنْ أَقْرَأَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ"[43]، وزاد الفزاري (ت186هـ)[44]: عنه أنه قال: عرض رسول الله عليّ القرآن في السنة التي قُبض فيها مَرّتين، فقال: "يا أبيّ، إنّ جبريل أمرني أن أقرأ عليك القرآن، وهو يقرئك السلام فقال

32 انظر: القشيري، **صحيح مسلم**، كتاب الجمعة، باب ما يقرأ في صلاة الجمعة، ح 61-65، 6/167-168.

33 انظر: القشيري، **صحيح مسلم** ، كتاب الجمعة، باب ما يقرأ في صلاة الجمعة، ح 62، 6/167.

34 انظر: القشيري، **صحيح مسلم** ، كتاب صلاة العيدين، باب ما يقرأ في صلاة العيدين، ح 14-15، 6/181-182.

35 انظر: البخاري، **صحيح البخاري**، كتاب الأذان، باب القراءة في المغرب، ح 763، 2/492.

36 انظر: البخاري، **صحيح البخاري**، كتاب الجهاد، باب فداء المشركين، ح 3050، 6/280.

37 انظر: النسائي، أحمد بن شعيب بن علي الخراساني (ت303هـ)، **سنن النسائي بشرح السيوطي وحاشية السندي**، تحقيق: مكتب تحقيق التراث الإسلامي، دار المعرفة، بيروت- لبنان، ط1994/3م، كتاب الافتتاح، باب القراءة في المغرب بـ{المص}، ح988-990، 2/509-510.

38 انظر: البخاري، **صحيح البخاري**، كتاب الأذان، باب ما يقرأ في العشاء، ح 769، 2/498.

39 انظر: القشيري، **صحيح مسلم**، كتاب صلاة المسافرين، باب استحباب تطويل القراءة في صلاة الليل، ح 203، 6/61.

40 انظر: القشيري، **صحيح مسلم**، كتاب الجمعة، باب تخفيف الصلاة والخطبة، ح52، 6/162.

41 انظر: البخاري، **صحيح البخاري**، كتاب المغازي، باب أين ركز النبي صلى الله عليه وسلم رايته يوم الفتح، ح 4281، 8/326.

42 البخاري، **صحيح البخاري**، كتاب الخصومات، باب كلام الخصوم بعضهم في بعض، ح 2419، 5/356، وانظر: السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، النوع السادس عشر في كيفية إنزاله، اختلاف الأقوال في نزول القرآن على سبعة أحرف، 1/-210 231؛ الداني، أبو عمرو، **الأحرف السبعة للقرآن**، تحقيق: طحان، عبد المهيمن، مكتبة المنارة، مكة المكرمة، ط1/ 1408هـ؛ البحيصي، عدنان بن أحمد، **المتحف في معنى السبعة أحرف**، مكتبة المشكاة الإسلامية، www.almeshkat.net

43 البخاري، **صحيح البخاري**، كتاب مناقب الأنصار، باب مناقب أبيّ، 3809، 7/505 ؛ القشيري، **صحيح مسلم**، كتاب فضائل الصحابة، باب من فضائل أبي بن كعب وجماعة من الأنصار رضي الله عنهم، ح121-16،20/122.

44 الفزاري، إبراهيم بن محمد بن الحارث بن أسماء بن خارجة بن حصن الفزاري، المتوفى سنة 186هـ. قال عنه ابن حجر:ثقة حافظ (**تقريب التهذيب**، 1/63).

لقد دلّت الآثار التي بلغت حدّ التواتر أنّ النبي صلى الله عليه وسلم كان يقرأ القرآن بين ظهراني الناس، امتثالاً لقوله تعالى: **وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ** [الإسراء: 106]، ولقوله تعالى: **{اتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ** [العنكبوت: 45]، وقد ذكر الله تعالى قول نبيه صلى الله عليه وسلّم: **إِنَّمَا أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ رَبَّ هَذِهِ الْبَلْدَةِ الَّذِي حَرَّمَهَا وَلَهُ كُلُّ شَيْءٍ وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ * وَأَنْ أَتْلُوَ الْقُرْآنَ** [النمل: 91، 92] فأسمع بتلاوته الجنّ والإنس، مؤمنهم وكافرهم، فكان يقرأه على المشركين امتثالاً لأمر الله: **وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ** [التوبة: 6]، وكان المشركون يوصي بعضهم بعضًا: **لَا تَسْمَعُوا لِهَذَا الْقُرْآنِ وَالْغَوْا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَغْلِبُون** [فصلت: 26]، وذكر لنا الحقّ سبحانه عن علماء أهل الكتاب أنهم **{إِذَا يُتْلَى عَلَيْهِمْ يَخِرُّونَ لِلْأَذْقَانِ سُجَّدًا** [الإسراء: 107]، وأوحى إلى نبيه صلى الله عليه وسلم أنّ الجنّ قد استمعوا قراءته، فسطّر لذلك سورة أسماها سورة الجنّ، مطلعها: **قُلْ أُوحِيَ إِلَيَّ أَنَّهُ اسْتَمَعَ نَفَرٌ مِنَ الْجِنِّ فَقَالُوا إِنَّا سَمِعْنَا قُرْآنًا عَجَبًا** [الجن: 1]، وبيّن في سورة الأحقاف أنهم كانوا يهودًا[26]، فقال: **وَإِذْ صَرَفْنَا إِلَيْكَ نَفَرًا مِنَ الْجِنِّ يَسْتَمِعُونَ الْقُرْآنَ فَلَمَّا حَضَرُوهُ قَالُوا أَنْصِتُوا فَلَمَّا قُضِيَ وَلَّوْا إِلَى قَوْمِهِمْ مُنْذِرِينَ * قَالُوا يَا قَوْمَنَا إِنَّا سَمِعْنَا كِتَابًا أُنْزِلَ مِنْ بَعْدِ مُوسَى مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ** الآيات [الأحقاف: 29 - 32]

فإذا أراد الباحث تتبّع المواطن التي يمكن من خلالها أن يعرض النبي صلى الله عليه وسلم القرآن على أصحابه، فأوّل ما يتبادر إلى الذهن: الصلوات الخمس، وقيام الليل، ثمّ خطبة الجمعة، ومجالسهم معه ... وقد جاءت الروايات الصحيحة في ذلك كلّه، ولم يأتِ في واحدة منها أنّ أحدًا ممن سمع لقراءته طيلة الحياة الشريفة له صلى الله عليه وسلم أنكر في نفسه ما سمع، كونه غير الذي حفظه عليه من قبل.

عقد أكثر المصنفين لحديث النبي صلى الله عليه وسلّم أبوابًا لما كان يقرأ في الصلوات، ومن تلك الروايات – على سبيل التمثيل- الروايات الواردة في قراءته في الصلوات الخمس؛ قراءته في صلاة الفجر بسورة الطور[27]، والْمُؤْمِنُونَ[28]، "والسَّجْدَةَ وَ الإِنْسَانِ" في فجر الجمعة خاصة[29]، وفي الظهر والعصر، سورة الأَعْلَى[30]، والبروج، والطارق، وقصار السور[31]، وفي صلاة

26 انظر: القرطبي، محمد بن أحمد الأنصاري، **الجامع لأحكام القرآن**، دار إحياء التراث العربي، بيروت- لبنان، ط1985/1م، 213/16.

27 انظر: البخاري، **صحيح البخاري**، كتاب الصلاة، باب إدخال البعير في المسجد للعلة، ح 464، 132/2.

28 انظر: البخاري، **صحيح البخاري**، كتاب الصلاة، باب الجمع بين السورتين في الركعة وَالْقِرَاءَةِ بِالْخَوَاتِيمِ ، وَبِسُورَةٍ قَبْلَ سُورَةٍ ، وَبِأَوَّلِ سُورَةٍ، ح1 تعليقا، 503/2.

29 انظر: البخاري، **صحيح البخاري**، كتاب الجمعة، باب ما يقرأ في صلاة الفجر يوم الجمعة، ح891، 33/3.

30 انظر: القشيري، **صحيح مسلم**، كتاب الصلاة، باب نَهْيِ الْمَأْمُومِ عَنْ جَهْرِهِ بِالْقِرَاءَةِ خَلْفَ إِمَامِهِ، ح47، 109/4.

31 انظر: الترمذي، **سنن الترمذي**، كتاب الصلاة، باب ما جاء في القراءة في الظهر والعصر، ح307، حديث حسن صحيح، 331/1.

فإذا كنّا لا نشُكّ في صدق ذلك الوصف للمكتوب بين يدي النبي صلى الله عليه وسلم ، ولم يؤثر عنه صلى الله عليه وسلم أنه استدعى أحدًا - ممّن كتب شيئًا من القرآن - بعد رمضان فأمره أن يمحو أو يُغيّر ما كتب، ولم يؤثر أنه أخبر: أنّ شيئًا من المكتوب عندهم قد نُسخ أو غُيّر، وعليهم أن يمحوه أو يحرّقوه، ولا أثر عنه أنه- بعد أيّ عرضة من عرضات القرآن التي بدأت من أول سنيّ البعثة حتى ختمت بعرضتين في آخر سنة منها- أمر بتغيير شيء من القرآن، لا بحذف ولا بزيادة.

فإذا كان ذلك كذلك، فإنّه يدلّ بلا ريبٍ أنّ الذي كان يعرضُ عليه في كلّ سنة هو المتحصّل فيما سبق لا شيء غيره، ، فلمّا كان آخر رمضان عرض عليه كلّ ما أوحي إليه من أول البعثة حتى تلك اللحظة، ولما كان النازل بعد تلك العرضة قليلاً سهل أن يوضع في مكانه المناسب له بإشارة من النبي صلى الله عليه وسلم، فاكتمل بذلك القرآن، واكتملت كتابتُه في السطور وكمل حفظُه في الصدور، وعلى مدى الأيام التي عاشها صلى الله عليه وسلم بعد رمضان- والتي قاربت ستة أشهر- لم يسمع الصحابة رضي الله عنهم شيئًا غير الذي أُوتوه من قبل، مما يدلّ دلالة الشمس في رابعة النهار؛ أنّ "العرضة" لم يكن فيها تغيير أو تبديل أو نقص أو زيادة، وما إلى ذلك، عما عُلِم وحُفظ قبل تلك العرضة.

ولا يسعنا هنا إلا ما قاله أستاذنا إبراهيم خليفة[24] بعد ما ذكر قول الداني (ت444هـ): "من أن جبريل كان يعرض عليه كلّ عرضة بوجه"، قال: "فأما نحن فمعاذ الله أن نحاول اختراق حجب الغيب فنقول فيما لا نعلم، بل نكل العلم فيه إلى عالمه"[25]، لكنّ أمانة البحث لا تمنع من مناقشة ما قيل، فلربّما كان له وجهٌ معتبر، وإلا، فما علينا إلا الوقوف عند حدّ الخبر، فإن لم نفعل، كنّا ممّن يقذفون بالغيب من مكانٍ بعيد.

التصوّر الثاني: عرض النبي صلى الله عليه وسلّم القرآن على الصحابة

تقدّم فيما سبق أنّ كيفية العرض بين النبي صلى الله عليه وسلم وجبريل عليه السلام غيبٌ لم نطّلع على كنهه، وقد يثور احتمالٌ مفاده: هلاّ ظهرت تلك العرضة من خلال قراءته القرآن على بعض أصحابه، فلهذا جاء هذا المطلب ليلقي الضوء على هذا الفرض، وأما عرض الصحابة القرآن على النبيّ صلى الله عليه وسلّم فسيكون له مطلب مستقلّ.

24 الأستاذ الدكتور إبراهيم عبد الرحمن خليفة، مصري الجنسية، ضرير، متخصص في التفسير وعلوم القرآن، له عدة أبحاث ومؤلفات في هذا الشأن، أستاذ ورئيس قسم أصول الدين في جامعة الأزهر، كلية أصول الدين، جاء إلى جامعة اليرموك محاضرًا متفرغًا، درسنا عليه سنة كاملة(2003م)، فكان بحر علم، وعلم تحقيق وتأصيل وتدقيق.

25 خليفة، إبراهيم عبد الرحمن، **الإحسان في مباحث من علوم القرآن**، ط2002/1م، ص137-138.

المعهود لديه- على نحو ما جرى بينهم في قراءة بعض السور، فأخبرهم النبي صلى الله عليه وسلم أن القرآن أنزل على سبعة أحرف[20] فلما علموا ذلك قرّت أعينهم- ولما لم يرد شيء من هذا، ولا كان بمقدورهم أن يسمعوا ما عرضه على جبريل عليه السلام إذا كان العرض بالكيفيّة التي كان ينزل بها الوحي، ظهر أنّ الذي كان يُقرأُ هو عينه الذي عَلِمَه الصحابة رضي الله عنهم وقرؤوه، وبهذا يستوي من حضر العرضة ومن لم يحضُرها.

بقي قضية هامّة؛ وهي: أنّ القرآن كان يُكتب بين يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وكان يقول: "لَا تَكْتُبُوا عَنِّي، وَمَنْ كَتَبَ عَنِّي غَيْرَ الْقُرْآنِ فَلْيَمْحُهُ"[21]، فكان الكاتب يكتب من إملاء النبي صلى الله عليه وسلم عليه، ثمّ يطلب منه أن يقرأ ما كتب قبل أن يخرج فيخبر به الناس، "فإن كان فيه سقط أقامه"[22]، فكانت هذه الكتابة، وكان ذلك الإخبار للناس بما في نُسختها، على ما هي عليه من يوم كُتِبت، وأُمليت على الناس، إلى يوم جمع القرآن، إلى أنْ أمر الخليفة الثالث؛ عثمان بن عفّان (ت35هـ) بإحراقها، لم تُغيّر ولم تبدّل.

وقد بلغت الدقّة بكاتب الوحي أن يصوّر للمستمع كيفيّة النسخة التي كتبها بين يدي النبي صلى الله عليه وسلم، فقد أخرج أبو داود (ت275هـ) بسنده "عَنْ زَيْدِ بْنِ ثَابِتٍ (ت48هـ) قَالَ: كُنْتُ إِلَى جَنْبِ رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم فَغَشِيَتْهُ السَّكِينَةُ، فَوَقَعَتْ فَخِذُ رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم عَلَى فَخِذِي فَمَا وَجَدْتُ ثِقْلَ شَيْءٍ أَثْقَلَ مِنْ فَخِذِ رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم، ثُمَّ سُرِّيَ عَنْهُ فَقَالَ: اكْتُبْ فَكَتَبْتُ فِي كَتِفٍ ﴿**لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنْ الْمُؤْمِنِينَ**﴾ ﴿**وَالْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ**﴾ إِلَى آخِرِ الْآيَةِ[النساء:95] فَقَامَ ابْنُ أُمِّ مَكْتُومٍ (ت14هـ)- وَكَانَ رَجُلًا أَعْمَى لَمَّا سَمِعَ فَضِيلَةَ الْمُجَاهِدِينَ ـ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ فَكَيْفَ بِمَنْ لَا يَسْتَطِيعُ الْجِهَادَ مِنْ الْمُؤْمِنِينَ؟ فَلَمَّا قَضَى كَلَامَهُ غَشِيَتْ رَسُولَ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم السَّكِينَةُ فَوَقَعَتْ فَخِذُهُ عَلَى فَخِذِي وَوَجَدْتُ مِنْ ثِقَلِهَا فِي الْمَرَّةِ الثَّانِيَةِ كَمَا وَجَدْتُ فِي الْمَرَّةِ الْأُولَى، ثُمَّ سُرِّيَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم فَقَالَ: اقْرَأْ يَا زَيْدُ، فَقَرَأْتُ ﴿**لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنْ الْمُؤْمِنِينَ**﴾، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ: ﴿**غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ**﴾ الْآيَةَ كُلَّهَا، قَالَ زَيْدٌ: فَأَنْزَلَهَا اللَّهُ وَحْدَهَا فَأَلْحَقْتُهَا، وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَكَأَنِّي أَنْظُرُ إِلَى مُلْحَقِهَا عِنْدَ صَدْعٍ فِي كَتِفٍ"[23].

20 البخاري، **صحيح البخاري**، كتاب فضائل القرآن، باب أنزل القرآن على سبعة أحرف، ح4991؛ القشيري، **صحيح مسلم**، كتاب صلاة المسافرين، باب بَيَانِ أَنَّ الْقُرْآنَ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرُفٍ وَبَيَانِ مَعْنَاهُ، ح 270-274، 98/5-105.

21 القشيري، **صحيح مسلم**، كتاب الزهد والرقائق، باب التثبت في الحديث وكتابة العلم، ح72، 129/18.

22 الطبراني، **المعجم الأوسط**، 445/4، قال الهيثمي: رواه الطبراني بإسنادين، ورجال أحدهما ثقات (**مجمع الزوائد**، باب عرض الكتاب بعد إملائه، 257/8).

23 أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني، **سنن أبي داود**، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت0 لبنان، ط1988/1م ،كتاب الجهاد، باب في الرخصة في القعود من عذر، ح 2507، 14/2، قال الألباني: حسن صحيح (الألباني، **صحيح وضعيف سنن أبي داود**، ح2507، 2/1).

فمن خلال هذه الروايات وما شاكلها نجد أنّ اللقاء بين جبريل عليه السلام والرسول صلى الله عليه وسلم هو اتصالٌ غير الاتصال الذي يجري بين البشر، فلا فضل لحاضر ذلك اللقاء على غيره إلاّ بفوزه بسماع النازل الحديث العهد بربّه، فيتلقّاه مباشرة بعد الانفصال بين النبي وجبريل عليهما السلام، وأمّا عينُ المنزّل، فيستوي بعلمه بعد ذلك الشاهد والغائب.

ولا ينافي هذا ما ورد من أنّ جبريل عليه السلام كان يأتي بصورة أعرابي، أو صورة رجلٍ غير معروف[16]، أو على صورة دحية الكلبي (ت50هـ)[17]، فإنه في هذه الحال لم يُؤثر أنه جاءه بقرآن، ومن هنا فالذي تطمئنّ إليه النفس أنّ ما كان يراه الصحابة رضي الله عنهم إنما هو أمارات لذلك الاتصال مع العالم العلويّ، ولا يمكن من خلاله أن يفهم أحد شيئًا من الذي يجري، حتى ينطق به الفمُ الطاهر فيخبر بالذي نزل.

فإذا رجعنا بعد هذا إلى معارضة القرآن بين النبي صلى الله عليه وسلم وجبريل عليه السلام، فسنجد أنّ أمارات اللقاء لعرض القرآن كانت تظهر على تصرّفات النبي صلى الله عليه وسلّم في الصباح، فمن ذلك ما قاله ابن عباسٍ رضي الله عنهما (ت68هـ): "كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم أَجْوَدَ النَّاسِ، وَكَانَ أَجْوَدُ مَا يَكُونُ فِي رَمَضَانَ حِينَ يَلْقَاهُ جِبْرِيلُ، وَكَانَ جِبْرِيلُ يَلْقَاهُ فِي كُلِّ لَيْلَةٍ مِنْ رَمَضَانَ فَيُدَارِسُهُ الْقُرْآنَ، فَلَرَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم حِينَ يَلْقَاهُ جِبْرِيلُ أَجْوَدُ بِالْخَيْرِ مِنْ الرِّيحِ الْمُرْسَلَةِ"[18].

هذه الرواية ومثيلاتها تخبرنا أنّ معارضة القرآن كانت تتمّ ليلاً، فلو فرضنا هنا أنّ النبي صلى الله عليه وسلم كان يصلي بالقرآن في ليالي رمضان- على نحو ما أُثر عنه من الاعتكاف- وجبريل يسمع، فهذا لا يعني اختصاص أحد من الصحابة رضي الله عنهم دون الآخر بهذا السماع، فقد ثبت أنّ النبي صلى الله عليه وسلم خرج من قبته التي كان معتكفًا فيها في مسجده- وقيل من بيته- فصلى بمن حضر من الصحابة ليلتين أو ثلاث ليالٍ[19]، ولم يؤثر عمّن صلّى معه صلى الله عليه وسلم أنه سمع شيئًا مغايرًا لما كان سمعه منه خارج الاعتكاف، ولو كان هذا لما وسعه أن يكتمه، بل سيسارع إلى إخبار غيره من الصحابة بما سمع، وعندها: إما أن يسأل أو يبعث غيره ليسأل عن المسموع غير

16 انظر: البخاري، **صحيح البخاري**، كتاب التفسير، باب قوله تعالى: {إن الله عنده علم الساعة}، ح 4777، 466/9؛ القشيري، **صحيح مسلم**، كتاب الإيمان، باب بيان الإيمان والإسلام والإحسان ووجوب الإيمان بإثبات قدر الله، ح5، 161/1-162.

17 البخاري، **صحيح البخاري**، كتاب المناقب، باب علامات النبوة في الإسلام، ح3633، 339/7؛ القشيري، **صحيح مسلم**، كتاب الإيمان باب الإسراء برسول الله صلى الله عليه وسلم إلى السماء، ح 271، 231/2.

18 البخاري، **صحيح البخاري**، كتاب بدء الوحي، باب5 ح 6، 44/1، كتاب بدء الخلق، باب ذكر الملائكة، ح 3220، 449/6، كتاب المناقب، باب صفة النبي صلى الله عليه وسلم، ح3554، 259/7.

19 البخاري، **صحيح البخاري**، كتاب التهجد، باب تحريض النبي صلى الله عليه وسلم على قيام الليل والنوافل، ح1129، 315/3، كتاب صلاة التراويح، باب فضل من قام رمضان، ح 2012، 779/4؛ القشيري، **صحيح مسلم**، كتاب صلاة المسافرين، باب الترغيب في قيام رمضان وهو التراويح، ح 177، 41/5.

أخرج مسلم (ت261هـ) في صحيحه "عَنْ أَنَسٍ (ت93هـ) قَالَ: بَيْنَا رَسُولُ اللَّهِ ذَاتَ يَوْمٍ بَيْنَ أَظْهُرِنَا إِذْ أَغْفَى إِغْفَاءَةً ثُمَّ رَفَعَ رَأْسَهُ مُتَبَسِّمًا، فَقُلْنَا: مَا أَضْحَكَكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: أُنْزِلَتْ عَلَيَّ آنِفًا سُورَةٌ، فَقَرَأَ ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ* فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ* إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ الْأَبْتَرُ﴾ [الكوثر:1-3]"[11].

هذه الرواية تدلّ بمنطوقها أنّ تلك الحالة التي كان يكون عليها النبيّ صلى الله عليه وسلم عند نزول الوحي عليه، كانت بين يدي الصحابة، فلم يعلموا كُنه الذي دار بينه صلى الله عليه وسلم وبين جبريل عليه السلام إلا من خلال ذكره لما نزل عليه من القرآن.

وأخرج البخاري (256هـ) "عن عائشة أُمِّ الْمُؤْمِنِينَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا (ت58هـ)، أَنَّ الْحَارِثَ بْنَ هِشَامٍ (ت15هـ) سَأَلَ رَسُولَ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ كَيْفَ يَأْتِيكَ الْوَحْيُ؟ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم: أَحْيَانًا يَأْتِينِي مِثْلَ صَلْصَلَةِ الْجَرَسِ وَهُوَ أَشَدُّهُ عَلَيَّ، فَيُفْصَمُ عَنِّي وَقَدْ وَعَيْتُ عَنْهُ مَا قَالَ، وَأَحْيَانًا يَتَمَثَّلُ لِي الْمَلَكُ رَجُلًا فَيُكَلِّمُنِي فَأَعِي مَا يَقُولُ، قَالَتْ عَائِشَةُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا: وَلَقَدْ رَأَيْتُهُ يَنْزِلُ عَلَيْهِ الْوَحْيُ فِي الْيَوْمِ الشَّدِيدِ الْبَرْدِ فَيَفْصِمُ عَنْهُ وَإِنَّ جَبِينَهُ لَيَتَفَصَّدُ عَرَقًا"[12].

هذا الصوت وذلك التمثّل لم يكن يعلم به إلا النبي الكريم صلى الله عليه وسلم وأمّا أمّ المؤمنين وغيرها، فكانوا يدركون قِصَر تلك الفترة من غير أن يعرفوا شيئًا مما يجري، ولا مقدار النازل من القرآن، فالذي يفهم من الروايات أنّ الزمن لم يكن بالطويل، مع أنّ النازل من القرآن كان يتفاوت من حيث القِلّة والكثرة.

أخرج الترمذي (ت279هـ) بسنده عن عمر بن الخطاب (ت24هـ) قال: "كَانَ النَّبِيُّ صلى الله عليه وسلم إِذَا أُنْزِلَ عَلَيْهِ الْوَحْيُ سُمِعَ عِنْدَ وَجْهِهِ كَدَوِيِّ النَّحْلِ، فَأُنْزِلَ عَلَيْهِ يَوْمًا فَمَكَثْنَا سَاعَةً فَسُرِّيَ عَنْهُ... ثُمَّ قَالَ صلى الله عليه وسلم: أُنْزِلَ عَلَيَّ عَشْرُ آيَاتٍ مَنْ أَقَامَهُنَّ دَخَلَ الْجَنَّةَ، ثُمَّ قَرَأَ: ﴿ قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ﴾ حَتَّى خَتَمَ عَشْرَ آيَاتٍ [المؤمنون:1-10]"[13]، وقريب من هذا العدد ما نزل في براءة الصدّيقة بنت الصديق رضي الله عنهما[14]، وأكثر منه ما ورد في نزول سورة الأنعام[15].

11 القشيري، **صحيح مسلم**، كتاب الصلاة، باب حُجَّةِ مَنْ قَالَ الْبَسْمَلَةُ آيَةٌ مِنْ أَوَّلِ كُلِّ سُورَةٍ سِوَى بَرَاءَةَ، ح 53، 112/4.

12 البخاري، **صحيح البخاري**، كتاب بدء الوحي، باب 2، ح 2، 1/ 28.

13 الترمذي، محمد بن عيسى بن سورة، **سنن الترمذي**، دار الفكر، بيروت- لبنان، ط1994/1م، كتاب التفسير، باب ومن سورة المؤمنون، ح3184، 117/5. وقد ضعفه الألباني(الألباني، ناصر الدين، **ضعيف سنن الترمذي**، ط1/ الطبعة الاولى 1411 ه - 1991 م المكتب الاسلامي، بيروت- لبنان، ط1991/1م، ص398.

14 البخاري، **صحيح البخاري**، كتاب المغازي، باب حديث الإفك، ح 4141، 197201/8؛ القشيري، **صحيح مسلم**، كتاب التوبة، باب في حديث الإفك وقبول توبة القاذف، ح56، 102/17-113.

15 الطبراني، **المعجم الكبير**، ح 12757بسند ضعيف، وفي الأوسط بسند فيه شهر بن حوشب وهو ضعيف وقد وثق (الهيثمي، **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد**؛ السيوطي، **جامع الأحاديث للمسانيد والمراسيل**، مطبعة محمد هاشم الكتبي، دمشق- سوريا، ط1980/1م، ذكر عن أنس رضي الله عنه: نزلت سورة الكهف جملة، 2 /231).

التصوّر الأول: عرضُ النبيِّ صلى الله عليه وسلم القرآنَ على جبريل عليه السلام

تواترت الآثار التي نقلت لنا اتصال النبي صلى الله عليه وسلّم بالملأ الأعلى، ونقلت لنا التغيّرات التي كانت تظهر على الوجه الشريف حين ينزل عليه جبريل، ولكن، لم تذكر لنا تلك **الآثار** كيفيّة مراجعة ذلك النازل من القرآن من قبل النبي صلى الله عليه وسلّم، ولربما كانت قراءته للقرآن على كلّ حالٍ هو من قبيل المراجعة، ومع هذا فقد ذُكر أنّه قد نسي بعض الآيات أثناء قيامه من الليل، وتذكّرها حين سمع بعض الصحابة يقرأ بها[7] ولأجل ذلك كان يأمر بمراجعته على الدوام؛ لأنه ما أسرع أن يُنسى[8].

أمّا مراجعة القرآن مع جبريل عليه السلام، فقد **ذكر النبي** صلى الله عليه وسلم أنّها كانت سنويّة، في شهر رمضان، حيث كان جبريل يأتيه ليلاً، فيسمع منه ويُسْمِعه ــ وهو ما عُرف بالمعارضة، أو المدارسة ــ ما نزل من القرآن من أوّل نزوله إلى رمضان من تلك السنة، ولم تذكر **رواية** من الروايات الكيفيّة التي جرى فيها ذلك العرض، ولذا، فقد اختلف الذين اجتهدوا في ذلك؛ بين قائلٍ: بأنها كانت على ترتيب النزول، وقائلٍ: بل على ترتيبه الذي بين أيدينا[9]، لكن الذي نجزم به أنّ كيفيّة العرض هي من الغيب الذي لا يُعْلَم إلا بنصّ من الفم الشريف، فقد روى ابن سعد (ت230هـ) بسنده عن ابن مسعود رضي الله عنه (ت32هـ) أنّه قرأ على النبيّ صلى الله عليه وسلّم في العام الذي قبض فيه مباشرة، وأقسم" والله لو أني أعلم أن أحدا أعلم بكتاب الله مني تبلغنيه الإبل لركبت إليه، والله ما أعلمه"[10]، فهو لا يعلم أحدًا أعلم منه بما أنزِل، ولم يذكر لنا أيّ تفصيلٍ لذلك العرض، ولا الترتيب الذي كان يجري عليه.

فإذا كان العرض بالكيفيّة التي كان ينزل بها الوحي، فإننا نقطع بأنّه لا مجال لمعرفة ما كان يجري فيها إلاّ بالخبر منه عليه الصلاة والسلام، فكيفيّة الوحي إلى النبي صلى الله عليه وسلم كيفية لا يستطيع الحاضرون من خلالها أن يعلموا شيئًا من الكلام الدائر بين النبي صلى الله عليه وسلم وجبريل عليه السلام إلا بعد أن يرتفع الاتصال بينهما فيخبر النبي صلى الله عليه وسلم بالذي أوحي إليه، سواءٌ في هذا الكثير من المنزّل والقليل.

7 انظر: البخاري، **صحيح البخاري**، كتاب الشهادات، باب شهادة الأعمى وأمره ونكاحه وإنكاحه ومبايعته وقبوله في التأذين وغيره وما يُعرَف بالأصوات، ح2655، 594/5.

8 البخاري، **صحيح البخاري**، كتاب فضائل القرآن، باب استذكار القرآن وتعاهده، ح5031-5033، 97/10؛ القشيري، **صحيح مسلم**، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب الأمر بتعاهد القرآن وكراهية قول نسيت آية كذا وجواز قول أنسيتها، ح224، ح225، 75/6.

9 انظر: العسقلاني، **فتح الباري**، كتاب فضائل القرآن، باب تأليف القرآن، شرح حديث 4996، 51/10.

10 ابن سعد، محمد بن سعد بن منيع أبو عبدالله البصري الزهري، **الطبقات الكبرى**، تحقيق: عباس، إحسان، دار صادر، بيروت-لبنان، ط1/ 1968 م، 196/2.

المبحث الأول: كيفية عرض القرآن الكريم

سيقدم هذا المبحث تصوّرًا للكيفيّة التي قرأ بها النبيّ صلى الله عليه وسلّم القرآن على جبريل عليه السلام، وعرضًا لكيفيّة قراءته صلى الله عليه وسلّم القرآن على صحابته الكرام، وقراءة بعضهم على بعض؛ كي يكشف لنا، ولو من طرْفٍ خفيٍ، التطوّر والتعديل الذي كان يجري على كتاب الله تعالى من عرضةإلى أخرى-كما تصوّره بعض الكاتبين- ومن خلاله سينتقل البحث إلى الجديد الذي حَمَلَتْه آخر عرضة من العرضات، والتحميل الذي حمّلها إيّاه بعض العلماء، ولهذا جاء المبحث الأول بمطلبيه:

المطلب الأول: عرض النبي صلى الله عليه وسلّم القرآن على جبريل عليه السلام، وعلى الصحابة.

المطلب الثاني: عرض الصحابة رضي الله عنهم القرآن على النبي صلى الله عليه وسلّم، وبعضهم على بعض.

المطلب الأول: عرضُ النبيّ صلى الله عليه وسلم القرآنَ على جبريل وعلى الصحابة

بدأ تنزّل القرآن على النبيّ صلى الله عليه وسلّم في ليلة القدر من شهر رمضان، وتتابع نزوله فيما بعد، مدّةَ ثلاث وعشرين سنة، ولما كان يتعجّل في مراجعة القرآن[4]؛ قال الله تعالى له: **لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ *إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ* فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَه** [القيامة:16-18]، وكان من سيرته صلى الله عليه وسلّم أنّه يقرأ على أصحابه ما أنزل عليه من القرآن، بعد أن يكون كأنّما نُقِش في قلبه[5]، ولربّما دعا بعض مَن يكتب؛ فيكتب له ما نَزل، ولهذا كان الصحابة يتسابقون لسماع كلّ جديد منه، ويُبَلّغ الشاهدُ منهم الغائبَ، امتثالاً لأمره صلى الله عليه وسلّم: "بلّغوا عني ولو آية"[6].

وفيما يلي: تصوّرين لكيفية عرض القرآن الكريم؛ الأول: مخصص لعرض النبي صلى الله عليه وسلّم القرآن على جبريل، والثاني: لعرضه القرآن على الصحابة.

4 انظر: البخاري، محمد بن إسماعيل(ت256هـ)، **صحيح البخاري**، مطبوع مع فتح الباري بشرح صحيح البخاري للعسقلاني، أحمد بن علي بن حجر(ت852هـ)، تحقيق: ابن باز، عبد العزيز بن عبد الله، دار الفكر، بيروت- لبنان، ط1993/1م، كتاب بدء الوحي، باب4، ح 5، 42/1، كتاب التفسير، باب {**إن علينا جمعه وقرآنه**}،ح4928، 688/9.

5 انظر: البخاري، **صحيح البخاري**، كتاب التوحيد ، باب قوله تعالى {لاتحرك به لسانك لتعجل به} وفعل النبي صلى الله عليه وسلم حين ينزل عليه القرآن، ح7524، 475/15؛ القشيري، مسلم بن الحجاج (261هـ)، **صحيح مسلم بشرح النووي**، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط1990/1م، كتاب الصلاة، باب الاستماع للقراءة، ح147،148، 166/4-167.

6 البخاري، **صحيح البخاري**، كتاب أحاديث الأنبياء، باب ما ذكر عن بني إسرائيل، ح3461، 172/7.

وقد كنت أتوقع منه أن يعرض إلى مناقشة ما قيل: إنّه قد طرأ جديد على القرآن في العرضة الأخيرة، بحيث يقبله أو يرفضه، من خلال علم الدراية في متون الروايات، ولكنّه بقي يدور في فلك مَن سبق، من غير تعمّق – حسب ما أزعم – في الاستنباط، بل مال إلى أنّ عرض القرآن كان على حسب النزول، لا على ترتيب المصحف المعهود الآن[2]، وهذا من الغيب الذي يحتاج إلى دليل.

2: **جمع القرآن في مراحله التاريخية من العصر النبوي إلى العصر الحديث،** فقد عرض في الفصل الرابع لهذه المسألة، ولم يكن له إلا التأكيد بأنّ القرآن كانت تتمّ مراجعته مع كلّ عرضة، فيخرج بها المنسوخ، ويقع فيها التغيير، وكانت "العرضة الأخيرة" بمثابة المراجعة النهائية للقرآن الكريم، كما قال الباحث أبو زيد[3]

وكما يلاحظ على هذا الفصل بأكمله، فإنّه قد عرض للمسألة، وكأنّها من المسلّمات.

وقد حاولت أن أقف على ما جال في نفسي من تحقيق في محتوى العرضة الأخيرة، وهل حقًّا كان فيها تغيير وتبديل، فلم أشفِ غليلي، مما دفعني إلى هذا البحث، والذ تمّ تقسيم محتواه حسب الخطة التالية:

خطة البحث

المبحث الأول: كيفية عرض القرآن الكريم، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: عرض النبي صلى الله عليه وسلّم القرآن على جبريل عليه السلام، وعلى الصحابة.

المطلب الثاني: عرض الصحابة رضي الله عنهم القرآن على النبي صلى الله عليه وسلّم، وبعضهم على بعض.

المبحث الثاني: متون الروايات التي ذكرت "العرضة الأخيرة"، دراسة وتحليل.

المطلب الأول: المتون المرفوعة.

المطلب الثاني: المتون الموقوفة.

راجيًا من الله تعالى أن يعين وأن يهديني سواء السبيل وأن يسوق لي الحق ويسوقني إليه فهو على كل شيء قدير، وأن يجزي سيدنا محمّدًا صلى الله عليه وسلّم عنا وعن المسلمين خير الجزاء وأن يحفظ طلبة العلم من كلّ دخل ودخيل، وأن ينور قلوب الجميع بما أنزله في محكم التنزيل إنه وليّ ذلك والقادر عليه والحمد لله رب العالمين.

2 انظر: **الأحاديث والآثار الواردة في العرضة الأخيرة رواية ودراية**، بازمول،ص28.

3 أبو زيد، محمد شرعي، **جمع القرآن في مراحله التاريخية من العصر النبوي إلى العصر الحديث**، أصله رسالة ماجستير، جامعة الكويت، 1419هـ، ص86.

أهمّية البحث:

تكمن أهمّيّة هذا البحث فيما يلي:

أولاً: أنّه سيقف على حقيقة "العرضة الأخيرة" ومدى اختلافها عن باقي عرضات القرآن الكريم.

ثانيًا: أنّه يؤصّل للدراسة النقديّة الهادفة، لمسائل علوم القرآن المشابهة؛ بحيث تتكوّن لدى الدراسين نظرة عميقة جامعة مانعة، للمُسَمَّى والمحتوى، والأمر- مع صعوبته- إلا أنه ميسور حين يجد أهله.

منهج البحث:

قام البحث على منهج الاستقراء والتحليل، ومنهج الوصف، فبعد جمع الروايات ذات العلاقة، اقتصرتُ منها على الآثار التي يمكن من خلالها معرفة كيفيّة عرض القرآن، وما كان يجري على القرآن من تعديل – إن وجد -، ثم أفردت لـ "العرضة الأخيرة" مبحثًا مستقلا، فخرّجت الآثار من مظانّها؛ فإنْ كان في الصحيحين ذكرتهما أو أحدهما، وإن كان في غيرهما جَهدْت في أن يكون من المصادر التي تُبَيّن درجتها، وكنت أذكر منها ما يغني في تصوّر المسألة، ثم أتبعه بالتحليل والتوجيه؛ بُغية الوصول محتوى "العرضة الأخيرة"، وما فيها من جديد على كتاب الله المجيد.

الدراسات السابقة:

عندما هممت بهذا البحث، نظرت في كتب علوم القرآن ، وتاريخ القرآن ، وبعض الدراسات المتخصّصة في ذلك، ثمّ بحثت على الشبكة العنكبوتية ـ من خلال المواقع على الإنترنت- فوقفت على مئات النتائج ذات العلاقة، وما من فترة يتمّ فيها البحث إلا وأكتشف أمرًا جديدًا، وحين أُنعم فيها النظر أرى أنّها تحوم حول حشد الروايات، وجمع الأقوال، من غير التعرّض لمحتوى ذلك العرض، وما الجديد فيه بالتحديد، ومن تلك الدراسات:

1: الأحاديث والآثار الواردة في العرضة الأخيرة رواية ودراية، للأستاذ الدكتور محمد بن عمر بن سالم بازمول، قام المؤلف بتخريج الأحاديث المروية عن ابن مسعود وعائشة وابن عباس وأبي هريرة وأنس وسمرة بن جندب رضي الله عنهم، والآثار عن ابن سيرين وعبيدة السلماني وكثير بن أفلح والشعبي، وعرض لمسألة: من هو الصحابي الذي تمثل قراءته العرضة الأخيرة، وانتهى إلى أنّ زيد بن ثابت هو الذي كان يقرأ بالعرضة الأخيرة دون غيرها[1].

1 انظر: **الأحاديث والآثار الواردة في العرضة الأخيرة رواية ودراية**، للأستاذ الدكتور محمد بن عمر بن سالم بازمول، جامعة أم القرى، عمادة شؤون المكتبات، علوم قرآن 511، 2010، ص 55-56، وفي هذه الأيام وقفت على بحثٍ بعنوان: **العرضة الأخيرة للقرآن الكريم والأحاديث والآثار الواردة فيها – جمعًا ودراسة** -، لأسامة الحيّاني، منشور في مجلّة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية في الجزائر، 2015/12/15م، وقال عنه في موقعه على النت: إنّه درس فيه جميع الروايات، وخرّجها تخريجًا علميًا، فلعلّه يكون مثل فعل بازمول، ولم يتسنّ لي الوقوف على محتواه.

lerini araştırmakta ve bunların Ramazan'dan Ramazan'a inen ayetlerin tekrar edilerek belleklere kazınması amacını taşıdığını ortaya koymaktadır. Bu çerçevede makale, Kur'an'ın son arzının neshi de kapsayan nihai bir revizyon olduğu görüşü tartışmaya açılarak bu görüşün güvenilir olmadığı savunulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kur'ann'ın nüzulu, Kur'an'ın arzı, son arz, yeniden okuma

Makalenin Dergiye Ulaştığı Tarih: 26.01.2016; Yayın Kurulu ve Hakem Değerlendirmesinden Geçen Makalenin Yayıma Kabul Edildiği Tarih: 24.04.2016

المقدمة:

يقوم هذا البحث على دراسة متون الروايات التي ذكرت عرض القرآن الكريم من قِبَل النبي صلى الله عليه وسلم على جبريل عليه السلام، منذ نزول الوحي عليه أولَ رمضان من سِنيّ البعثة وحتى "العرضة الأخيرة"، في آخر رمضان في حياته، دراسة شاملة لما تَحْمِله وتَحْتَمِله، مع توجيهها التوجيه الذي يمكن فهم تلك الروايات عليه، من غير أن نتعرّض لقداسة القرآن الكريم وعظيم هيبته في النفوس، ويضع العقبات أمام المغرضين الذين يتربّصون به ريب المنون.

مشكلة البحث:

قلّما نطالع مؤلّفًا في علوم القرآن وتاريخه إلا ويذكر "العرضة الأخيرة"، ويذكر أنّه من خلالها عُرف منسوخ التلاوة، وما بقي من الأحرف السبعة، وترتيب الآيات والسور، وما إلى ذلك، وهذه الأقوال إنْ أُخذت على ظاهرها، فإنها ستحمل – لا محالة – على الشكّ فيما بين أيدينا من القرآن الحكيم، الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، فمدار هذا البحث يقوم على السؤال التالي:

هل ورد عن النبيّ صلى الله عليه وسلّم بلسان المقال أو لسان الحال ما يعرف به ماهيّة العرضِ للقرآن الكريم، وما تميّزت به كلّ عرضة، بما في ذلك " العرضة الأخيرة"؟

أهداف البحث:

يهدف هذا البحث إلى جمع الروايات التي لها علاقة بعرض القرآن الكريم، والتي يمكن من خلالها معرفة محتوى كلّ عرضة من العرضات، وصولاً إلى "العرضة الأخيرة"- مدار البحث- للوقوف على ما تميّزت به؛ فهذه المسألة المهمّة من مسائل علوم القرآن ليس للاجتهاد فيها نصيب، فهي من الأمور الغيبيّة التي لا بدّ فيها من النقل الصحيح - إن لم يكن المتواتر – عمّن عايش التنزيل، فالتخمين والتوهّم لا يجدي نفعًا هنا، بل قد يؤدّي إلى فتح الباب أمام الطاعنين الحاقدين على القرآن وأهله، لينفثوا سمومهم، ويشوّشوا على أبناء المسلمين بروايات نقلها علماؤنا، وتركوا العُهدة في تنقيحها علينا، فلما تناقلتها الأجيال صارت وكأنّها من المسلّمات.

العرضة الأخيرة للقرآن الكريم بين التحَمُّل والتحمِيل

محمد مجلي أحمد ربابعة*
Muhammed Mücellâ REBABİ'A

الملخص

قام هذا البحث بدراسةِ تصوّرات أربعةٍ لعرضات القرآن الكريم منذ لحظة نزوله على رسول الله صلى الله عليه وسلّم حتّى آخر عرضة، والتي كانت في آخر رمضان في حياته؛ الأول: العرض بين النبي صلى الله عليه وسلّم وبين جبريل عليه السلام، الثاني: عرض النبيّ صلى الله عليه وسلّم على صحابته رضي الله عنهم، الثالث: عرض الصحابة على النبي، والرابع: عرض الصحابة القرآن بعضهم على بعضٍ وعلى غيرهم، وذلك بهدف الوصول إلى محتوى تلك العرضات، وما الذي كان في "العرضة الأخيرة"، ووصل البحث إلى أنّه لم يكن هناك أيّ جديد في عرضات القرآن جميعها، بل كانت مجرّد مراجعة للقرآن المنزّل من أوّل رمضان إلى رمضان تلك السنة. وبعد هذه النتيجة عرض البحث إلى مناقشة بعض الأقوال التي زعمت: أنّ "العرضة الأخيرة" كانت بمثابة المراجعة النهائيّة للقرآن، حيث وقع فيها النسخ والتبديل، فأثبتَ أنّ هذا الأمر غير صحيح، بل لا يجوز أنْ يقبَل به منصفٌ يحمل في قلبه القداسة للقرآن، والتقدير والاحترام لنقلته، منذ نزوله حتى يومنا هذا.

الكلمات المفتاحية: نزول القرآن، عرض القرآن، منسوخ التلاوة، العرضة الأخيرة

THE LAST DISPLAY OF THE RECITATION OF THE QURıAN (BETWEEN RECEIVING AND POSSIBILITIES)

Abstract

This research studies four views about the displays of the Qur'an over the period of the Qur'an revelation until the time of the last display which was in the last Ramadan in the life of the Prophet. The first displays was the Prophet's to the angel Jibril. The second of the displays was the Prophet's to his companions. The third was that of the companions before the Prophet. The fourth display was between the companions. The research investigates the contents of such display and especially the last one. Therefore, we reached the result that there was no new in these displays but they were a kind of revision of the revealed verses from Ramadan to another. The research therefore discussed the view that the last display was the final revision which contained the abrogation, and found that this was not the most preferred view but the otherwise since it has been given to the Prophet still n

KUR'AN'IN SON KEZ ARZI: DİNLEME VE YÜKLENME ARASINDA

Öz

Bu çalışma, Kur'an'ın Ramazan ayında son kez arzına kadar gerçekleştirilen arzı hakkındaki dört farklı görüşü ele alır. İlk arzlar Hz. Peygamber'in Cebrâil'e yaptığı arzlardır. İkinci arzlar Hz. Peygamber'in (s.a.v) sahabeye yaptığı arzlardır. Üçüncüsü sahabenin Hz. Peygamber'in önündeki arzlarıdır. Dördüncü arzlar ise sahabenin kendi aralarındaki arzlarıdır. Çalışma, Kur'an'ın bu arzlarının içerik-

* أستاذ مساعد/الجامعة الأردنية- كلية الشريعة –قسم أصول الدين المملكة الأردنية الهاشمية _ عمان، الجامعة الأردنية، كلية الشريعة-قسم أصول الدين، ت0777241976، البريد الالكتروني ((m.rababaa@ju.edu.jo

İbn Hamîd, Sâlih b. Abdullah, *Nazratu'n-naîm fî mekârimi ahlâki'r-resûli'l-kerîm*, ed. Şeyh b. Hamîd ve diğerleri, Cidde: Dâru'l-vesîle, t.y.

İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî [h. 273], *es-Sünen*, thk. Muhammed FuâdAbdülbâkî, Dâru ihyâi'l-kütübi'l-arabiyye.

İbn Maîn, Yahyâ b. Maîn [h. 233], *Târîhu İbn maîn* (Rivâyetu'd-dûrî), thk. Ahmed Muhammed Nûr Seyf, Mekke: Merkezü'l-bahsi'l-ilmîve ihyâu'-türâsi'lislâmî, 1979.

İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrem [h. 711], *Lisânü'l-arab*, Beyrut: Dâru sâdır, h. 1414.

İbn Sellâm, el-Kâsım [h. 224], *et-Tuhûr*, thk. Meşhûr Selmân, Cidde: Mektebetü's-sahâbe, 1994.

İbrahim, Mustafa ve diğerleri, *el-Mu'cemu'l-vasît*, Kahire: Mecmau'l-lugati'l-arabiyye, t.y.

el-Kuddâî, Muhammed b. Selâme [h. 454], *Müsnedü'ş-şihâb*, thk. Hamdî b. Abdülmecîd es-Selefî, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1986.

Kutub, Muhammed es-Seyyid, *Şübehât havle'l-islâm*, Dâru'şurûk, 1985.

el-Makdisî, Muhammed b. Abdülvâhid [h. 643], *el-Ehâdîsü'l-muhtâra evi'l-müstahrec mine'l-ehâdîsi'l-muhtâra mimma lem yuhrichu'l-buhârî ve müslim fî sahîhayhimâ*, thk. Abdülmelik b. Dehîş, Beyrut: Dâru Hadar, 2000.

el-Mâverdî, Alî b. Muhammed [h. 450], *en-Nüketü ve'l-uyûn*, thk. es-Seyyid b. Abdulmaksût b. Abdurrahîm, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, t.y.

el-Münâvî, Abdurraûf b. Alî, *et-Tevkîfu alâ mühimmâti't-teârîf,* Kahire: Âlemü'l-kütüb, 1990.

el-Münâvî, Abdurraûf b. Alî, *et-Teysîru bi şerhi'l-câmii's-sagîr*, Riyad: Mektebetü'l-imâm eş-Şâfiî, 1988.

el-Münâvî, Abdurraûf b. Alî, *Feyzu'l-kadîr şerhu'l-câmii's-sagîr*, Mısır: Mektebetü't-ticâriyyeti'l-kübrâ, h. 1356.

el-Vâhidî, Ali b. Ahmed [h. 468], *et-Tefsîrü'l-basît,* basılmamış doktora tezi (İmam Muhammed b. Suûd Üniversitesi), h. 1430.

en-Nesâî, Ahmed b. Şuayb [h. 303], *el-Müctebâ mine's-sünen*, thk. Abdülfettah ebû Gada, Halep: Mektebetü'l-matbûâti'l-islâmiyye, 1986.

en-Nesâî, Ahmed b. Şuayb [h. 303], *Sünenü'n-nesâii'l-kübrâ*, thk. Abdülgaffâr Süleyman el-Bendârî ve Seyyid Kesrevî Hasen, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1991.

Ömer, Ahmed Muhtar, *Mu'cemu'l-lugai'l-arabiyyeti'l-muâsıra*, Âlemü'l-kütüb, 2008.

es-San'ânî, Muhammed b. İsmâîl [h. 1182], *et-Tenvîru şerhu câmi'i's-sagîr*, thk. Muhammed İshak Muhammed İbrâhîm, Riyad: Mektebetü dâri's-selâm, 2011.

es-Sıkıllî, Alî b. Ca'fer [h. 515], *Kitâbu'l-ef'âl*, Âlemu'l-kütüb, 1983.

et-Tirmîzî, Muhammed b. Îsâ [h. 279], *es-Sünen*, thk. Beşşâr Avvâd Mahmûd, Beyrut: Dâru'l-garbi'l-islâmî, 1998.

ez-Zübeydî, Muhammed b. Muhammed [h. 1205], *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, Dâru'l-hidâye, t.y.

Kaynakça

el-Ahfeş, Ebu'l-Hasen el-Mücâşiî el-Basrî [h. 215], *Meânî'l-Kur'ân*, thk. Hüdâ Mahmûd Kırâa, Kahire: Mektebetü'l-hâncî, 1990.

el-Askerî, el-Hasen b. Abdullah [h. 395], *el-Furûku'l-lugaviyye*, thk. Muhammed İbrâhîm Selîm, Kahire: Dâru'l-ilm ve's-sekâfe, t.y.

el-Beyhakî, Ahmed b. el-Hüseyn [h. 458], *Şuabu'l-îmân*, thk. Abdülalî Hâmid, Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 2003.

el-Buhârî, Muhammed b. İsmâîl, *el-Câmiu's-sahîh*, thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır en-Nâsır ve Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Dâru tavki'n-necât, h. 1422.

el-Cellâd, Mâcid el-Cellâd, *Taallumu'l-kıyem ve ta'lîmuhâ*, Ammân: Dâru'l-mesîre, 2007.

el-Cevzî, Abdurrahman b. Alî [h. 597], *Keşfü'l-müşkil min hadîsi's-sahîhayn*, thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb, Riyad: Dârü'l-vatan, t.y.

el-Cevzî, Abdurrahman b. Alî, [h. 597], *Garîbu'l-hadîs*, thk. Abdulmutî Emîn el-Kal'acî, Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1985.

el-Cürcânî, Alî b. Muhammed [h. 816], *Kitâbu't-ta'rîfât*, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1983.

ed-Devlâbî, Muhammed b. Ahmed [h. 310], *el-Kûnâ ve'l-esmâ'*, thk. Ebû Kuteybe Nazr Muhammed el-Fâryâbî, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2000.

Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdullah [h. 430], *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtu'l-esfiyâ'*, Mısır: Dâru's-saâde, 1974.

Ebû Ubeyd, el-Kâsım b. Sellâm el-Herevî [h. 224], *Garîbu'l-hadîs*, thk. Muhammed Abdulmuîd Hân, Haydarabad: Matbaatu dâireti'l-meârifi'l-usmâniyye, 1964.

el-Ferâhîdî, el-Halîl b. Ahmed [h. 170], *Kitâbu'l-ayn*, thk. Mehdî el-Mahzûmî ve İbrâhîm el-Sâmerrâî, Mektebetü hilâl, t.y.

el-Gazzâlî, Muhammed b. Muhammed et-Tûsî [h. 505], *İhyâu ulûmi'd-dîn*, Beyrut: Dâru'l-ma'rife.

el-Hâkim, Muhammed b. Abdullah [h. 405], *el-Müstedrek ale's-sahîhayn*, thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ', Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1990.

el-Hanefî, Eyyûb b. Mûsa, *el-Külliyyât mu'cemun fi'l-mustalahât ve'l-furûki'l-lugaviyye*, thk. Adnan Derviş ve Muhammed el-Mısrî, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, t.y.

el-Herevî, Muhammed b. Ahmed [h. 370], *ez-Zâhir fî garîbi'l-elfâzi'ş-şâfiî*, thk. Mes'ud Abdülhamîd es-Saadnî, Dâru't-talâ'i', t.y.

İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed [h. 1393], *Tahrîru'l-ma'nâ's-sedîd ve tenvîrü'l-akli'l-cedîd min tefsîri'l-kitâbi'l-mecîd*, Tunus: ed-Dâru't-tûnisiyye li'n-neşr, 1984.

İbn Düreyd, Muhammed b. el-Hasen b. Düreyd el-Ezdî [h. 321], *Cemheretü'l-luga*, thk. Remzi Münîr Ba'lebekî, Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 1987.

İbn Esîr, el-Mübârek b. Muhammed [h. 606], *en-Nihâyetü fî garîbi'l-hadîs ve'l-isr*, thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî ve Mahmûd Muhammed et-Tınâhî, Beyrut: Mektebetü'l-ilmiyye, 1979.

İbn Fâris, Ahmed b. Fâris [h. 395], *Mu'cemu mekâyîsi'l-luga*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Dâru'l-fikr, 1979.

-أبو عُبيد، القاسم بن سلاّم الهروي(ت224هـ) **غريب الحديث**،تحقيق: د. محمد عبد المعيد خان، مطبعة دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، ط1، 1964 م

- العسكري، الحسن بن عبد الله (ت 395هـ) **الفروق اللغوية**، تحقيق: محمد إبراهيم سليم، دار العلم والثقافة، القاهرة

-عمر، د. أحمد مختار (ت1424هـ) **معجم اللغة العربية المعاصرة**، بمساعدة فريق عمل

الناشر: عالم الكتب، ط1، 2008

- الغزالي، **محمد بن محمد الطوسي (المتوفى**: 505هـ) **إحياء علوم الدين، دار المعرفة، بيروت**

- ابن فارس، أحمد بن فارس (ت 395هـ) **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1979م

- الفراهيدي، الخليل بن أحمد(ت 170هـ) **كتاب العين**، تحقيق: د مهدي المخزومي، د إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال

- القضاعي، محمد بن سلامة (ت 454هـ) **مسند الشهاب**، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1986

- قطب، محمد قطب، **شبهات حول الإسلام**، دار الشروق،1985

-ابن ماجة، محمد بن يزيد القزويني(ت273هـ) **السنن**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي،دار إحياء الكتب العربية

-الماوردي، علي بن محمد(ت 450هـ) **النكت والعيون**، تحقيق: السيد ابن عبد المقصود بن عبد الرحيم، دار الكتب العلمية، بيروت

- ابن معين، يحيى بن معين (ت233هـ) **تاريخ ابن معين (رواية الدوري)**، تحقيق:د. أحمد محمد نور سيف، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، مكة المكرمة، ط1979،1

- المقدسي، محمد بن عبد الواحد (ت643هـ) **الأحاديث المختارة أو المستخرج من الأحاديث المختارة مما لم يخرجه البخاري ومسلم في صحيحيهما**، دراسة وتحقيق: معالي أ.د: عبد الملك بن دهيش، دار خضر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت،ط3، 2000 م

- المناوي، عبد الرؤوف بن علي(ت1031هـ) **التيسير بشرح الجامع الصغير**، مكتبة الإمام الشافعي، الرياض، ط3، 1988م

- المناوي، عبد الرؤوف بن علي(ت1031هـ) **التوقيف على مهمات التعاريف**، عالم الكتب ،القاهرة، ط1، 1990م

- المناوي، عبد الرؤوف بن علي(ت1031هـ) **فيض القدير شرح الجامع الصغير**، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، ط1، 1356

- ابن منظور، محمد بن مكرم (ت711هـ) **لسان العرب**، دار صادر، بيروت، ط3، 1414 ه

- الهروي، محمد بن أحمد (ت370هـ) **الزاهر في غريب ألفاظ الشافعي**، تحقيق: مسعد عبد الحميد السعدني، دار الطلائع

- النسائي، أحمد بن شعيب(ت 303هـ)، **المجتبى من السنن**، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة

الناشر: مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، ط2، 1986

- النسائي، أحمد بن شعيب(ت 303هـ) **سنن النسائي الكبرى**، تحقيق : د.عبد الغفار سليمان البنداري , سيد كسروي حسن، دار الكتب العلمية، بيروت،ط1991،1

- أبو نعيم، أحمد بن عبد الله(ت 430هـ)**حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، دار السعادة، مصر، 1974م

- الواحدي، علي بن أحمد(ت468هـ) **التَّفْسِيرُ البَسِيْط**، رسالة دكتوراة بجامعة الإمام محمد بن سعود، عمادة البحث العلمي، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية،ط1430،1 هـ

المصادر والمراجع:

- إبراهيم مصطفى، وآخرون، **المعجم الوسيط**، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، دار الدعوة
- ابن الأثير، المبارك بن محمد(ت 606هـ) **النهاية في غريب الحديث والأثر**، تحقيق: طاهر أحمد الزاوى، ومحمود محمد الطناحي، المكتبة العلمية، بيروت، 1979م
- الأخفش، أبو الحسن المجاشعي البصري(ت 215هـ) **معاني القرآن**، تحقيق: الدكتورة هدى محمود قراعة، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط1، 1990 م
- البخاري، محمد بن إسماعيل، **الجامع الصحيح**، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي، دار طوق النجاة، ط1، 1422هـ
- البيهقي، أحمد بن الحسين (ت 458هـ) **شعب الإيمان**، حققه الدكتور عبد العلي حامد،مكتبة الرشد للنشر والتوزيع بالرياض بالتعاون مع الدار السلفية ببومباي بالهند، ط1، 2003 م
- الترمذي، محمد بن عيسى(ت 279هـ) **السنن**، تحقيق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1998 م
- الجرجاني، علي بن محمد(ت 816هـ) **كتاب التعريفات**، تحقيق: جماعة من العلماء، دار الكتب العلمية، بيروت،ط1، 1983م
- الجوزي، عبد الرحمن بن علي(ت597هـ) **غريب الحديث**، تحقيق: الدكتور عبد المعطي أمين القلعجي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1985
- الجوزي، عبد الرحمن بن علي(ت 597هـ)**كشف المشكل من حديث الصحيحين**، تحقيق: علي حسين البواب، دار الوطن، الرياض
- الجلاد، د. ماجد الجلاد، **تعلم القيم وتعليمها**، دار المسيرة، عمان، الأردن، ط2، 2007
- الحاكم، محمد بن عبد الله (ت 405هـ)**المستدرك على الصحيحين**، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت،ط1، 1990
- ابن حميد، صالح بن عبد الله، **نضرة النعيم في مكارم أخلاق الرسول الكريم**، عدد من المختصين، بإشراف الشيخ: بن حميد إمام وخطيب الحرم المكي، دار الوسيلة للنشر والتوزيع، جدة، ط4
- الحنفي، أيوب بن موسى(ت1094هـ) **الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية**، تحقيق: عدنان درويش،ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت
- الخوارزمي، ناصر بن عبد السيد أبى المكارم (610هـ) دار الكتاب العربي
- ابن دريد، محمد بن الحسن بن دريد الأزدي (المتوفى: 321هـ) **جمهرة اللغة**، تحقيق: رمزي منير بعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت،ط1، 1987م
- الدولابي، محمد بن أحمد(ت 310هـ)، **الكنى والأسماء**، تحقيق: أبو قتيبة نظر محمد الفاريابي، دار ابن حزم، بيروت ط1، 2000م
- الزبيدي، محمّد بن محمّد(ت 1205هـ)، **تاج العروس من جواهر القاموس**، مجموعة من المحققين، دار الهداية
- ابن سلام، القاسم بن سلاّم (ت224هـ) **الطهور**، تحقيق: مشهور سلمان، مكتبة الصحابة، جدة، ط1، 1994 م
- الصقلي، علي بن جعفر (المتوفى: 515هـ) **كتاب الأفعال**، عالم الكتب، ط1، 1983م
- الصنعاني، محمد بن إسماعيل (ت1182هـ) **التَّنويرُ شَرْحُ الجَامِع الصَّغِيرِ**، تحقيق: د.محمَّد إسحاق محمَّد إبراهيم، مكتبة دار السلام، الرياض، ط1، 2011 م
- ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد(ت 1393هـ) **تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد**، الدار التونسية للنشر، تونس،1984 هـ

النتائج والتوصيات:

- قيم ترشيد الاستهلاك الواردة في السنة النبوية قيم إنسانية عالمية يمكن أن تحد من الاستهلاك الإسرافي والترفي في العالم

- قيم ترشيد الاستهلاك الصريحة الواردة في السنة النبوية مبرهن على صدقها بالسنة الفعلية والتقريرية

- قيم ترشيد الاستهلاك الواردة في السنة النبوية تحوي جانباً معياريا يقيس سلوك المستهلك

- تتكامل قيم ترشيد الاستهلاك الواردة في السنة مع سائر منظومات القيم الإيمانية والتعبدية والأخلاقية

- يعتقد المسلم أن الالتزام بقيم ترشيد الاستهلاك عبادة يثاب المسلم عليها ضمن طاقته ووسعه

- قيم الاستهلاك الإيجابية والسلبية أحكام تكليفيه تأخذ أحكام الشرع الخمس

- يترتب على الالتزام بقيم ترشيد الاستهلاك الواردة في السنة منافع دنيوية ودينية

- أوصي بأن تتبنى المؤسسات التي تعنى بترشيد الاستهلاك نشر القيم الواردة في السنة النبوية للحد من الاستهلاك الإسرافي والترفي

- أوصي المؤسسات التي تعنى بترشيد الاستهلاك أن توعي المستهلك بمخاطر قيم الاستهلاك السلبي

- القيم الواردة في السنة النبوية تؤثر على سلوك المستهلك المسلم أكثر من غيرها بسبب تعظيمه لسنة نبيه وهديه

تمّ بحمد الله

ومن مظاهرة الخيلاء على جوارح المختالين مشيتهم المتعالية، وجر ثيابهم خلفهم خيلاء، ولذا جاء تحذيرالنبي r من أفعال المختالين في اللباس، فقال: "لاَ يَنْظُرُ اللَّهُ إِلَى مَنْ جَرَّ ثَوْبَهُ خُيَلاَءَ" (البخاري،1422،ج7،ص 141، رقم:5783) قالوا الخيلاء: "التكبر فِي الْمَشْي وَلَا يكون ذَلِك إِلَّا مَعَ سحب إِزَار"(الأزدي،1987،ج1،ص 622)

وقد بيّن النبيr أن الله توعد المختالين بثلاث عقوبات تنتهي بالعذاب الأليم، فقال: "ثَلَاثَةٌ لَا يُكَلِّمُهُمُ اللهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ، وَلَا يُزَكِّيهِمْ، وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ...، الْمُسْبِلُ إِزَارَهُ خُيَلَاءَ"(النسائي،1991،ج6،ج 8، رقم:6007) قال المناوي: "(لَا يكلمهم الله) تَعَالَى تكليم رضَا عَنْهُم أَو كلا ماً يسرهم...، (وَلَا ينظر إِلَيْهِم) نظر رَحْمَة وَعطف (وَلَا يزكيهم) لا يطهرهم من الذُّنُوب" (المناوي،1988،ج1،ص 479)

وقد نبه علماء التزكية على مفاسد الإسراف والترف على القيم الأخلاقية في المجتمع، فقال الإمام الغزالي: "والبطن على التحقيق ينبوع الشهوات ومنبت الأدواء والآفات إذ يتبعها شهوة الفرج وشدة الشبق إلى المنكوحات، ثم تتبع شهوة الطعام والنكاح شدة الرغبة في الجاه والمال اللذين هما وسيلة إلى التوسع في المنكوحات والمطعومات، ثم يتبع استكثار المال والجاه أنواع الرعونات، وضروب المنافسات والمحاسدات، ثم يتولد بينهما آفة الرياء وغائلة التفاخر والتكاثر والكبرياء، ثم يتداعى ذلك إلى الحقد والحسد والعداوة والبغضاء، ثم يفضي ذلك بصاحبه إلى اقتحام البغي والمنكر والفحشاء وكل ذلك ثمرة إهمال المعدة" (الغزالي،ج3، ص80)

خامساً:المفاسد البيئية: التوازن البيئي قيمة كونية، فقد خلق الله كل شيء في الكون بمقدر محدد لينتظم أمر الكون، وكان أبرز من خصائص في منظومات القيم الإسلامية في الاعتقاد والأخلاق والعبادة والتعامل قيمة الوسطية، والإنسان باعتباره مستخلف في الأرض عليه أن يسعى إلى عمارتها بما يحافظ على التوازن في مكوناتها، وأي إفساد على الأرض سيكون سببه السلوك الإنساني، قال الله تعالى:{ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ} [الروم: 41] فالنهم في الاستهلاك يؤدي إلى الإخلال بالتوازن البيئي: كالتلوث الهواء والماء والغذاء، ونضوب مصادر الطاقة غير المتجددة، وأما في البحار فالزيادة في إلقاء النفايات في البحار سواء أ كانت أولية أو كيماوية أو إشعاعية، وتسرب النفط قد قضى على كثير من الكائنات الحية في البحار، وأدى إلى تلوث غذاء الإنسان البحري بتلك الملوثات، والتي تسبب أمراضاً خطيرة للإنسان، فقد أثبتت الأبحاث أن تلوث مياه البحر المتوسط قد أدى إلى: "وجود البكتيريا الممرضة والفيروسات التي تسبب الإصابات التيفية والإسهال، كما يحذرون من شلل الأطفال"(http://kenanaonline.com/users/lobnamohamed/posts/321208)

ثانياً: الأشر: إن دوام النعمة على المترفين قد يدفعهم إلى الشر والتهور والحماقات والسفه، إن لم يرزقوا مع النعمة الشكر والإيمان. ويدل الفعل(أَشَرَ) على إنسان: "بَطِرٌ مُتَسَرّعٌ ذُو حِدَّةٍ" (ابن فـارس،1979،ج1،ص 108) وأما الأشر اصطلاحاً، فهو: "كفر النعمة، وشدة البطر، فهو أبلغ منه- البطر-" (المناوي،1990،ص:52) وقد وردت هذه اللفظة في قوله تعالى:{سَيَعْلَمُونَ غَدًا مَنِ الْكَذَّابُ الْأَشِرُ} [القمر: 26] والأشر في الآية: "المتعدي إلى منزلة لا يستحقها" (الماوردي ج5،ص 415) ومما سبق يمكن أن يقال إن الأشِر: إنسان اندفع إلى الملذات بتسرع وتهور، ونشاط وغرور وإعجاب بالنفس

وقد حذر النبيr أمته من سلوك سنن الأمم السابقة في الفساد والإفساد، ودعاها إلى السير على منهاج النبوة، فإن لم تأخذ به أصابها أدواء الأمم السابقة التي أهلكتها، فقال: "سَيُصِيبُ أُمَّتِي دَاءُ الْأُمَمِ، فَقَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، وَمَا دَاءُ الْأُمَمِ؟ قَالَ: "الْأَشَرُ وَالْبَطَرُ ..." (الحاكم،1990،ج185،4، رقم: 7311، صححه الذهبي) وقد ظهر في عصور الترف والنعمة التي عاشها المسلمون صوراً من الأشر والفساد الذي أضعف سلطان العدل، فكانت نتيجته الضعف والهوان، وتسلط الأعداء

ولقد زجر النبيr المسلمين عن مظهر من المظاهر الدالة على الأشر، وهو اقتناء الخيل لأجل المفاخرة والتكبر، فالخيل سخرها الله للإنسان ركوبة في الجهاد والأسفار، وتجارة ومغنماً، فإن اتخذها أشراً وغروراً وكبراً ناله الوزر والإثم، فقد قال النبيr: "وَأَمَّا الَّذِي عَلَيْهِ وِزْرٌ، فَالَّذِي يَتَّخِذُهَا أَشَرًا وَبَطَرًا...، فَذَاكَ الَّذِي هِيَ عَلَيْهِ وِزْرٌ " (مسلم، ج2،ص 682، رقم:987)

ثالثاً: البذخ: يبرز هذا الخلق على جوارح الإنسان بصور متنوعة، منها: التفاخر في الكلام، والإعجاب بالنفس والغرور، وتدل كلمة (بَذَخَ) في اللغة على هذه المعاني، فقالوا: "الْعُلُوُّ وَالتَّعَظُّمُ" (ابن فارس،1979،ج 1،ص 218) ويقال (بَذَخ) و(تبَذَّخَ) الرجل: "تَطَاوُلِ الرَّجُلِ بِكَلَامِهِ وَافْتِخَارِهِ...، وتَبَذَّخَ: تَطَاوَلَ وَتَكَبَّرَ وفَخَر وَعَلَا"(ابن منظور،1414،ج 3،ص 7)

والبذخ خلق مذموم ، وقد جاء نهي النبيr عن اتخاذ الخيل بذخاً، فقال: "وَأَمَّا الَّذِي عَلَيْهِ وِزْرٌ فَالَّذِي يَتَّخِذُهَا أَشَرًا وَبَطَرًا، وَبَذَخًا وَرِيَاءَ النَّاسِ" (مسلم،ج2،ص 682، رقم:987) البَذَخ- بِالتَّحْرِيكِ-: "الفَخْر والتَّطَاوُل" (ابن الأثير،ج1،ص 110) ويمكن أن نشتق تعريفاً اصطلاحاً للبذخ مما سبق، فنقول البذخ:استخدام النعمة في الفخر والتطاول والتعالي على الناس. ولاشك التفاخر معصية قلبية يُرى أثرها على الجوارح تحبط العمل، وتهلك صاحبها، وتجلب له مقت الله، وسخط الناس

رابعاً: الخيلاء: من أخلاق المترفين التي تظهر على جوارحهم التبختر في المشية، والإعجاب بالنفس والغرور، قال ابن فارس في دلالة الفعل (خَيَلَ): "حَرَكَةٍ فِي تَلَوُّنٍ" (ابن فارس،1979،ج 2،ص235) ومنه أخذ (الاختيال) وهي صفة ذميمة تدل على: "التجبر والتكبر والاحتقار بِالنَّاس" (أبوعبيد، 1964،ج2،ص 119)

أَهْلُ عَرْصَةٍ أَصْبَحَ فِيهِمُ امْرُؤٌ جَائِعٌ، فَقَدْ بَرِئَتْ مِنْهُمْ ذِمَّةُ اللهِ تَعَالَى" (ابن حنبل،2001، ج8،ص481 رقم:488 قال الشيخ شعيب: إسناده ضعيف)

إن زيادة استهلاك الغذاء والخدمات يؤدي إلى زياد الطلب، فترتفع الأسعار، ويعجز أصحاب الدخل المحدود عن شراء سلعهم الضرورية، فيزداد عدد الفقراء في العالم، فقد أكدت دراسة للبنك الدولي حول الفقر في الأردن مفادها: "أن يؤدي رفع الدعم الحكومي عن السلع إلى زيادة تراكمية في معدل الفقر بنسبة 3.4" html.36710/http://www.garaanews.com/jonews/garaanews-1

3- **المفاسد الأخلاقية**: لا شك أن انتشار الاستهلاك الإسرافي أو الترفي أو التبذيري يؤدي إلى فساد أخلاق المجتمع سواء أكانوا فقراء أم مترفين، ومن أبرز المفاسد الأخلاقية:

أولاً: **البطر**: يترتب على الأمن المجتمعي والترف الاجتماعي الإغراق في الملذات والشهوات لفترة طويلة إلى بطر النعمة، ويدل الفعل (بَطَرَ) في اللغة على: "الشَّقُّ...، و: تَجَاوُزُ الْحَدِّ فِي الْمَرَحِ" (ابن فـارس،1979،ج1،ص262) وأما تعريف البطر اصطلاحاً، فهو: "دهش يعتري الإنسان من سوء احتمال النعمة، وقلة القيام بحقها، وصرفها إلى غير وجهها" (المناوي، 1990،ص: 79) وقال تعالى:{وَكَمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَرْيَةٍ بَطِرَتْ مَعِيشَتَهَا فَتِلْكَ مَسَاكِنُهُمْ لَمْ تُسْكَنْ مِنْ بَعْدِهِمْ إِلَّا قَلِيلًا وَكُنَّا نَحْنُ الْوَارِثِينَ} [القصص: 58] وبطر المعيشة في الآية له تفسيران: "أحدها: يعني بطرت في معيشتها...، الثاني: أبطرتها معيشتها " (الماوردي،ج 4،ص261)

فكثيراً ما يؤدي دوام النعم بالناس إلى الكبر والغرور، وطلب المزيد بلا شكر لله، فيزدرون النعمة ويحقرونها، ويستقلونها ويستثقلونها، ولا يؤدون حق الله فيها، وقال ابن عاشور في تفسير الآية السابقة: "فيها تَضْمِينِ بَطِرَتْ مَعْنَى: كَفَرَتْ لِأَنَّ الْبَطَرَ وَهُوَ التَّكَبُّرُ يَسْتَلْزِمُ عَدَمَ الِاعْتِرَافِ بِمَا يُسْدَى إِلَيْهِ مِنَ الْخَيْرِ... حَالَةُ الْأَمْنِ وَالرِّزْقِ"(ابن عاشور،1984،ج20،ص150)

وقد يحمل الكبر أهل البطر على إنكار حقوق الله عليهم، وظلم الناس، واحتقارهم قال مقاتل في تفسير(بطرت معيشتها) : "بطروا وأشروا، وتقلبوا في رزق الله، فلم يشكروا نعمه، وقال عطاء: عاشوا في البطر، فأكلوا رزق الله، وعبدوا الأصنام" (الواحدي،1430،ج17،ص 428) وقد بين النبي r مفهوم الكبر بمعنيين واضحين رفض الحق على إطلاقه، واحتقار الناس والطعن فيهم، فقال رسول الله: "الكبر بطر الحق، وغمط الناس" ومن معاني بطر الحق: "أَن يَجْعَل الْحق بَاطِلاً" (الجوزي، 1979،ج1،ص76)

وقال بيّن الإمام الغزالي جملة من سلوكيات أهل البطر فقال: "وأما التهافت في الكلام والتشدق، والاستغراق في الضحك، والحدة في الحركة والنطق، فكل ذلك من آثار البطر والأمن والغفلة عن عظيم عقاب الله تعالى، وشديد سخطه وهو دأب أبناء الدنيا الغافلين" (الغزالي،ج1،ص75)

ولدت النهم عند المستهلكين في اقتناء السلع التي يحتاجونها والتي لا يحتاجونها، بل أصبح التسوق الاستهلاكي يروج له إعلامياً تحت لافتات تشجيعية مثل: (متعة التسوق) و(مهرجانات التسوق) و(التخفيضات) لتعميق الاستهلاك السلبي، ثم جاء بعد ذلك التسوق الإلكتروني، والذي شكل أزمة نفسية عند المستهلكين تمثلت بهدر الأوقات والأموال في التسوق، والتشوف إلى كل جديد، وهذا ما حذر منه النبيr، فقال: "تَعِسَ عَبْدُ الدِّينَارِ، وَالدِّرْهَمِ، وَالقَطِيفَةِ، وَالخَمِيصَةِ، إِنْ أُعْطِيَ رَضِيَ، وَإِنْ لَمْ يُعْطَ لَمْ يَرْضَ" (البخاري،1422،ج 8،ص 92، رقم: 6345)

وقد صنف مرض إدمان التسوق كمرض نفسي يزيد الاستهلاك لغير حاجة : "قبل قرن من الزمان على يد النفس في مدينة لايبزيج الألمانية إميل كريبلين" (http://www.alyaum.com/article/2605101) وقد أوضحت دراسة ألمانية: "أن نسبة 10% من المستهلكين في الدول الصناعية يعانون من إدمان الشراء المرضي(أونيو مانيا) الأمر الذي دفع باحثين إلى تطوير علاج جديد لمكافحته والتقليل من أضراره النفسية والاقتصادية"(http://www.alyaum.com/article/2605101)

2- **السلبيات الاقتصادية**: تؤدي زيادة الاستهلاك إلى مخاطر اقتصادية كثيرة من أبرزها:

أ- ارتفاع أسعار السلع، والخدمات: فكلما زاد الطلب على السلع والخدمات من المستهلكين ارتفعت أسعارها، فلا يصل إلى تحصيل الضروري منها إلا من كان غنياً، وبذلك يزداد الفقر والجوع والجريمة في المجتمع، وقد أخبر النبيr أن من أشراط الساعة كثرة المال وزيادته في أيدي الناس، ولكنه لا يكفيهكم، فقال: "ثُمَّ اسْتِفَاضَةُ المَالِ حَتَّى يُعْطَى الرَّجُلُ مِائَةَ دِينَارٍ فَيَظَلُّ سَاخِطًا"(البخاري،1422،ج 4،ص 101،رقم: 3176) وسبب السخط إما الجشع من جهة، أو أن مئة دينار لا تحقق شيئاً كثيراً مما يرغب فيه الإنسان فيستقلها ويحتقرها، وهذا من كفر النعمة، وكان من منهج السلف الصالح ترك السلع التي يرتفع ثمنها، لكي يكثر العرض فيقل سعرها، فقد كتب أهل مكة إلى علي بن أبي طالب بالكوفة أن الزبيب بِمَكَّة غلا ثمنه: "فَكتب أَن أرخصوه بِالتَّمْرِ" (ابن معين، 1979 ،ج3، ص 113) ويلاحظ الناس ارتفاعاً في أسعار السلع الغذائية في شهر رمضان بسبب تهافت الصائمين على شراء الغذاء بأنواعه المختلفة بكميات كبيرة ، ولا يدركون أن من حِكم صوم رمضان التخفف من المباحات

ب- ازدياد الفقر: يزداد عدد الفقراء في العالم يومياً، وتتوسع رقعة المجاعات التي تضرب البشرية، وإن كان السبب الرئيس إفلاس الفلسفات الوضعية السياسية والاقتصادية التي تحكم الإنتاج والتوزيع العالمي، فقد تميزت المجتمعات الغربية بالرفاه والترف بسبب قدرتهم الشرائية، والنهم في الاستهلاك يجعلهم يستأثرون بأغلب خيرات الأرض على حساب الشعوب الأخرى، وهذا النمط الاستهلاكي أدى إلى عدم قدرة الفقراء على سد حاجياتهم، فانتشر الجوع والفقر الذي لا يقبل وجوده في الجوار البلدي ولا الإقليمي، فقد جاء في الحديث عن النبيr أنه قال: "وَأَيُّمَا

الإيجابية الرابعة: التأكيد على أن ترشيد الاستهلاك سبيل لنجاة الفرد والمجتمع: إن المتتبع لأحوال المجتمعات في التاريخ الإنساني، أو في القصص القرآني يرى أن أحد أسباب هلاك المجتمعات ودمارها الترف والإسراف، وأن المجتمعات التي اتبعت المرسلين، وتخلت عن الغرق في الشهوات والملذات نجت من الهلاك والدمار، وقد نبه النبيr على هذا المعنى بقوله: "ثَلَاثٌ مُنْجِيَاتٌ: الِاقْتِصَادُ فِي الْغِنَى وَالْفَاقَةِ..." (الدولابي، 2000، ج2،ص 469، ضعيف)

الطريقة الثانية: بيان سلبيات زيادة الاستهلاك: الهدف الأساسي من نشر الوعي بمخاطر زيادة الاستهلاك تعديل سلوك المستهلكين مما يؤدي إلى تقليل المخاطر التي تترتب على زيادة الاستهلاك في مختلف جوانب الحياة، ومن أبرز تلك السلبيات:

1- **السلبيات الصحية**:

أ- على البدن: التي ترتبط بالتحذير من الإسراف في استهلاك الغذاء الذي أدى إلى كثير من أمراض العصر المرتبطة بالسمنة كارتفاع ضغط الدم، ومرض السكري، وتصلب الشرايين وغيرها، فنشر الوعي في هذا الجانب يعني توعية المستهلك بحاجة الفعلية للغذاء في اليوم الواحد وبيان المضار الصحية للإسراف في استهلاك الغذاء كأمراض السكري والضغط وتصلب الشرايين وغيرها, وفي هذا الجانب نبه النبيr في قوله: "مَا مَلَأَ آدَمِيٌّ وِعَاءً شَرًّا مِنْ بَطْنٍ، حَسْبُ الْآدَمِيِّ، لُقَيْمَاتٌ يُقِمْنَ صُلْبَهُ، فَإِنْ غَلَبَتِ الْآدَمِيَّ نَفْسُهُ، فَثُلُثٌ لِلطَّعَامِ، وَثُلُثٌ لِلشَّرَابِ، وَثُلُثٌ لِلنَّفَسِ" (ابن ماجه ج2 ص1111،رقم:3349، قال الألباني: صحيح) أن البطن وعاء يحوي الرئتين والقلب والكبد والكلى وغيرها، وأن ملأ البطن بالطعام مضر وشر كثير لا يعلم ضرره الإنسان وبعد هذا التحذير من الإسراف في الغذاء جاء التأكيد على سلوك إيجابي إلى ثلاثة أقسام فهذه حاجة الجسم الفعلية

ويكفي أن نبين جانباً خطيراً يترتب على الإسراف في استهلاك الطعام والشراب على الإنفاق العام للدول، فقد صرح د. كامل العجلوني رئيس المركز الوطني للسكر والغدد الصم والوراثة في الأردن: "أن الكلفة المباشرة للمرض السكري مليار دينار أردني في عام2012م"(http://www.marayanews.com/) وبين ممثل الاتحاد العالمي لمرض السكر أن: "تكاليف علاج السكري يستنزف(25%) من ميزانيات دول الخليج" (http://www.alriyadh.com/20/01/home/2015) وبحسب إحصائيات منظمة الصحة العالمية، فأن " عام 2014م شهد وفاة نحو(3.4) مليون نسمة نتيجة ارتفاع نسبة السكر في الدم" (http://www.who.int/mediacentre/factsheets/fs312/ar/)

ب- على النفس: تحقيق التوازن النفسي لمستهلك السلع والخدمات أمر ضروري يحمي المستهلك من الإدمان على التسوق، فالأنماط الاستهلاكية المعاصرة ومن خلال الدعاية للسلع

الطريقة الأولى: بيان إيجابيات قيم ترشيد الاستهلاك: من الأمور التي تعزز سلوك المكلف لالتزام قيم ترشيد الاستهلاك بيان إيجابيات تلك القيم للمستهلك، ومن أهم الايجابيات التي يمكن أبرازها أن ترشيد الاستهلاك يحقق:

الإيجابية الأولى: بيان أن ترشيد الاستهلاك منهج الرسل عليهم الصلاة والسلام: فقد بيّن النبي r أن الاقتصاد في الإنفاق كان منهج الرسل كلهم، فهذا الهدي من منهاج النبوة الموحى به إلى رسل الله أجمعين، والذي شرعه الله لعباده لتحقيق مصالحهم، ودفع المفاسد عنهم، ولزمه المرسلون في معاشهم ليهتدي الناس بهديهم، ويسلكوا نهج الاقتصاد الذي سلكه أنبيائهم عليهم السلام، وقد جاء التنبيه على هذا المعنى في قول النبيr: "الاقْتِصَادُ ...، جُزْءٌ مِنْ أَرْبَعَةٍ وَعِشْرِينَ جُزْءًا مِنَ النُّبُوَّةِ" (المقدسي،2000، ج9، ص405،حديث: حسن) أَيْ: "أَنَّ هَذِهِ الخِلاَل مِنْ شمَائل الْأَنْبِيَاءِ، ومِن جُمْلة الخِصال المعْدُودة مِنْ خِصالهم، وأَنَّها جُزْءٌ مَعْلُوم مِنْ أَجْزَاء أَفْعَالِهم، فاقْتَدوا بِهِمْ فِيهَا وتابِعُوهم عَلَيْهَا" (ابن الأثير،ج1،ص265)

الإيجابية الثانية: أن ترشيد الاستهلاك يحقق الوفر النقدي: توافر السلع وتنوعها في الأسواق يدفع المستهلك إلى المزيد من الإسراف في الإنفاق غير الواعي، والنهم في التسوق وشراء ما لا يلزمه، وتوعية المستهلك بأهمية ترشيد الاستهلاك وما يترتب عليه من ادخار للمال الذي يمكن توظيفه في استثمارات تعود عليه بدخل جديد، أو تمكنه من الاحتياط لأي أمر طارئ في حياته كالعجز والمرض وغيرها، أو في بذله في سبل الخيرات التي من شكر النعم التي تعود عليه بالثواب في الآخرة والبركة في الدنيا، "واستبدال ثقافة الاستهلاك بثقافة الادخار، فالمتوسط العالمي للادخار يبلغ 21 %، ويرتفع إلى 39% في بلدان شرق آسيا، فيما يبلغ المعدل ذروته في الصين مسجلاً 47% ، وأن المعدل لا يتعدى في الدول العربية الغنية بالنفط 18 %، على رغم من تمتعها بمستوى دخل جيد، وينخفض المعدل ليسجل 17% في مصر"(http://www.alssunnah.com/main/articles.aspx?article_no=2323) وإلى هذا المعنى أشار حديث النبيr: " مَا عَالَ مَنِ اقْتَصَدَ " (ابن حنبل،2001، ج 7،ص 302 ، رقم:4269، قال الشيخ شعيب: ضعيف) وأكد النبيr هذا المعنى في دعائه في السجود، فقال " أَسْأَلُك اَلْقَصْدَ فِي الْفَقْرِ وَالْغِنَى" (ابن حنبل،2001، ج30،ص 265 قال الشيخ شعيب: حديث صحيح)

الإيجابية الثالثة: التنبيه على أن الاقتصاد في النفقة يلازم المسلم في كل الظروف: فقد يظن بعض الناس أن الاقتصاد في النفقة يكون في حالة ضيق اليد والعسر، فإذا ملك المال أسرف في الإنفاق، وحتى تثمر هذه القيمة في حياة المسلم يلزمه أن يتمثلها في جميع أحواله سعة أو ضيقاً، فقد جاء في الحديث عن النبيr أنه قال: "وَالْقَصْدَ فِي الْغِنَى وَالْفَقْر"(الحاكم،1990،ج1،ص705 وقال: هَذَا حَدِيثٌ صَحِيحُ الْإِسْنَادِ)

المرحلة الثالثة: الأنموذج والقدوة: إن معرفة القيمة وفهم دلالتها، والإحاطة بأنماط السلوك المتعلق بها أمر مهم جداً في البعد النظري للقيم، أما الشطر الثاني في قيم ترشيد الاستهلاك فهو القدوة العملية لنماذج بشرية استوعبت قيم ترشيد الاستهلاك وعملت بها، وقدمت البرهان العملي على أنها من ضمن استطاعة البشر، وهذه الاستطاعة لها بعدين أساسيين:

البعد الأول: التمثل القسري لقيم ترشيد الاستهلاك: وهذه سنة كونية تلجئ الكائن الحي في ظروف قاهرة إلى ترشيد الاستهلاك إلى الحدود الدنيا من حاجياته الاستهلاكية ومن تلك الظروف: المرض، والحمية، وقلة الموارد، ومحدودية الدخل، إلا أن هذا النوع من الترشيد لا يهذب النفس، ولا ينمي الدافعية للالتزام بالترشيد، فإذا ذهبت تلك المحددات رجع الإنسان إلى نهمه وإفراطه في الاستهلاك، والتنافس والتنازع على الشهوات، فالنبيr لم يخف على صحابته الظروف القسرية التي ألجأتهم إلى ترشيد الاستهلاك، إنما خاف عليهم، التوسع في مباحات الدنيا والتكالب عليها، فقال: "فَوَاللَّهِ مَا الفَقْرَ أَخْشَى عَلَيْكُمْ، وَلَكِنْ أَخْشَى عَلَيْكُمْ أَنْ تُبسَطَ عَلَيْكُمُ الدُّنْيَا،كَمَا بُسِطَتْ عَلَى مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ، فَتَنَافَسُوهَا كَمَا تَنَافَسُوهَا، وَتُلْهِيَكُمْ كَمَا أَلْهَتْهُمْ" (البخاري،1422،ج 8،ص 90، رقم:6425)

ب- التمثل بالإرادة: التزام الإنسان بقيم ترشيد الاستهلاك، وترويض النفس وتربيتها عليها يعطي النموذج الواقعي لتمثل تلك القيم، والقرآن الكريم والسنة النبوية مليئة بقصص الأنبياء والصالحين التي تقدم الأنموذج القدوة في التزام القيم الصالحة، ومنها قيم ترشيد الاستهلاك، فقد جاء في الحديث عن النبيr أنه قال: "لَيْسَ الغِنَى عَنْ كَثْرَةِ العَرَضِ، وَلَكِنَّ الغِنَى غِنَى النَّفْسِ" (البخاري،1422،ج 8،ص 95، رقم:6446)فالحديث يبين أن الغنى لا يقاس بكثرة ما يملكه الإنسان من مال وعقار، ولا ما يصل إليه من شهوات وملذات، وإنما الغنى بالرضا عن عطاء الله، والقناعة والشكر، وهذا القيم تدفع المسلم إلى تمثل قيم ترشيد الاستهلاك

كما يحمل تمثل المسلم لقيم ترشيد الاستهلاك في الإسلام بعداً آخر كونها تكاليف شرعيةً يترتب على فعلها ثواباً أو عقاباً، لذلك يلتزم المسلم تلك القيم طلباً لثواب من الله أو خوفاً من عقابه، فقد جاء في الحديث أن النبيr قال: "لاَ تَزُولُ قَدَمُ ابْنِ آدَمَ يَوْمَ القِيَامَةِ مِنْ عِنْدِ رَبِّهِ حَتَّى يُسْأَلَ عَنْ خَمْسٍ...، وَمَالِهِ مِنْ أَيْنَ اكْتَسَبَهُ وَفِيمَ أَنْفَقَهُ" (الترمذي، 1998،ج4،ص،190، رقم: 2416)

المطلب الثاني: تعزيز سلوك المكلف للالتزام بقيم ترشيد الاستهلاك، بطريقتين:

يحتاج السلوك الإيجابي للمكلف في حال تمثله للقيم عن قناعة وإرادة إلى تعزيز مستمر حتى يتحول سلوكه من انفعال وتفاعل قصير مع تلك القيم إلى نمط حياته لا يفارقه، ويسعى إلى نشره وتأكيده والدعوة إليه، وتربية أبناءه على انتهاجه، ويمكن تعزيز سلوك المكلفين نحو ترشيد الاستهلاك بطريقتين:

على نشر الوعي بأهمية ترشيد الاستهلاك من الإفادة منها في برامجها التربوية والتوعوية للمستهلك، وحتى تكون عملية استنباط القيم علمية ودقيقة لابد من إتباع أربع خطوات متكاملة:

الخطوة الأولى: استخراج قيم ترشيد الاستهلاك الواردة في السنة وفرزها

الخطوة الثانية: إحصاء قيم ترشيد الاستهلاك الواردة في السنة النبوية، ثم تصنيفها على حسب تصنيف القيم سلبية أو إيجابية، وحسب أهميتها، وبحسب الحكم الشرعي المتعلق بها إباحة أو حضراً

الخطوة الثالثة: وضع تعريفات علمية معيارية دقيقة للقيم بحيث تكون واضحة في أذهان المكلفين وسلوكهم، وكذلك في تصور المؤسسات التي تهتم بترشيد الاستهلاك، كما وتخدم الباحثين في أبحاثهم العلمية باعتبارها مفاهيمهم مُعَّرفة تعريفاً علمياً دقيقاً، بحيث لا تتداخل دلالة مفهوم بآخر

الخطوة الرابعة: وضع أدوات قياس نستطيع بها قياس مدى تمثل المكلفين لهذه القيم في سلوكهم، وبناء على النتائج توضع الخطط والبرامج التي من شأنها أن تعدل السلوك السلبي للمستهلك، وتعزز السلوك الإيجابي فيه

المرحلة الثانية: العمل على تحفيز دافعية المستهلك للالتزام بهذه القيم: تعد الدوافع المحرك الأساس لسلوك الإنسان، والمؤثر في ميوله وتوجهاته للانتفاع بما حوله، وغاية الفلسفات الوضعية من الاستهلاك تحقيق المتعة والتلذذ سعياً لتحقيق الراحة والسعادة للإنسان بالكشف عن المزيد من خيرات الكون، مما أدى إلى استنفاذ كثير من خيرات الأرض، أو تهديدها بالنفاد، وتلويث الأرض بما يهدد ساكنيها، ولذلك سعت كثير من الدول إلى حمل مواطنيها على ترشيد الاستهلاك بوسائل متنوعة، منها: كالضرائب وتخصيص حصص غذائية للفرد، ورفع الأسعار، وقامت بجهود إعلامية تبين مضار زياد الاستهلاك على الصحة والبيئة والدخل، وكل ما سبق هي محفزات خارجية لإلزام المستهلك بترشيد الاستهلاك

وأما دوافع التزام المسلم بترشيد الاستهلاك فهي دوافع داخلية مبنية على قيم إيمانية وتعبدية وأخلاقية يُربى عليها المسلم منذ صغره، ويتطور تفاعله مع تلك القيم حتى تصبح تكليفاً شرعياً عند سن البلوغ والرشد، وإلى نهاية العمر، وتلك الدوافع يعززها في نفس المسلم أمور منها: سعي المسلم إلى نيل مرضاة الله، ومحبته للاقتداء بالنبيr والصحابة الكرام، ورغبته في الثواب، وتجنب العذاب يوم القيامة، والتحقق في شكر الله على نعمه، وبذلك لا يمكن فصل قيم ترشيد الاستهلاك عن منظومات القيم العقدية والتعبدية والأخلاقية لإحداث تعديل إيجابي على سلوك المستهلك

تعريفها	القيمة	الانحراف المعياري للقيمة
ترك المداومة على الزينة، والتجمل	البذاذة	4
القوت ما يسد به الرمق	القوت	3
الِاقْتِصَار على الْقَلِيل والتقتير	القناعة	2
مقدار ما يتبلغ به، فيكفيه عن السؤال والحاجة إلى الناس	الكفاف	1
التوسط والاعتدال في إنفاق المال في امتلاك السلع للانتفاع بها	**الاقتصاد**	0
صرف الشيء فيما ينبغي زائدًا على ما ينبغي	الإسراف	-1
التوسع في المباحات من ملاذ الدنيا وشهواتها	الترف	-2
الإنشغال بالشهوات المباحة ک :التَّدهُّن، والتَّنَعُّم،والطعام وغيرها	الْإِرْفَاهِ	-3
إنفاق المال في غيرمنفعة مشروعة	التبذير	-4

المبحث الثالث: تفعيل قيم ترشيد الاستهلاك الإيجابية الواردة في السنة النبوية:

خلق الله الكون خلقاً متوازناً كل شيء فيه بمقدار حركة أو سكوناً موتاً أو حياة قائم على التقدير والمقادير التي وضعها الله للتسيير الكون، يدل على ذلك قوله تعالى:{إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ} [القمر: 49] وهذا النظام الفطري الشمولي المتوازن في الكون يعطي المسلم نظرة دقيقة للتنظيم حياته بشكل شامل ومتوازن، وكان من رحمة الله أن جعل تشريعاته للبشر تنطبق مع النظام الكوني حتى يسترشد الناس في إصلاح معاشهم بناء على السنن الإلهية في الأكوان والقرآن، ومن ثمّ كان إرسال الرسل لإعطاء البرهان على قدرة الإنسان على السير على هدي سنن الله، وإقامة الحجة عليهم ببشر مثلهم يوحى إليه

لقد جاءت قيم ترشيد الاستهلاك في السنة النبوية صريحة وواضحة بحيث يستطيع المسلم أن يدركها بكل سهولة ويسر، أو مضمنة للسنة الفعلية كسلوك للنبي وأزواجه والصحابة رضي الله عنهم، أو بإقرار النبيr لسلوك أفراد من المجتمع لقيم ترشيد الاستهلاك، إلا أن هذه القيم بشقيها الصريحة والضمنية لا بد أن تتحول إلى سلوك فاعل ومؤثر في حياة المسلم، وذلك من خلال الاهتمام بتنشئة الأفراد منذ الصغر تنشئة اجتماعية واعية على تلك القيم، والتي يمكن للفرد المسلم، والمجتمع تحقيقها كهدف عام في السلوك الواعي للفرد المسلم من خلال المراحل العملية الآتية:

المطلب الأول: تحديد القيم، والتعريف بها كقيم معيارية يمكن بها قياس سلوك المستهلك، ويمكن تحقيق ذلك من خلال المراحل الآتية:

المرحلة الأولى: استنباط قيم الاستهلاك الإيجابية والسلبية من السنة النبوية: يحتاج استنباط قيم ترشيد الاستهلاك خاصة الضمنية إلى جهد علمي دقيق ومنظم، يقوم على عدة خطوات: إحصاء تلك القيم، وتصنيفها بحيث يسهل وصول المستهلك إليها، ويسهل على المؤسسات التي تعمل

والناظر في واقع الاستهلاك في العالم وفي مجتمعات المسلمين يرى أشكالا وصوراً للتبذير الذي يفسد المال، ولا يعود بالخير على الإنسان، بل إن هنالك ملايين من البشر يموتون جوعاً ومرضاً يومياً بلا عون ولا مساعدة، ويشير تقرير (برنامج الأغذية العالمي) إلى: "ضرورة توفير(3.2) مليار دولار أمريكي كل عام لتغذية (66مليون) طفل جائع في سن المدرسة"(http://ar.wfp.org/content/hunger-stats) وحسب تقرير منظمة الصحة العالمية: "في المتوسط شخص واحد يموت كل ثانية، إما بشكل مباشر أو غير مباشر من الجوع، (4000) كل ساعة،(100000) كل يوم،(36) مليون شخص سنوياً،(58%)من مجموع الوفيات، تقديرات(2001-2004)" (http://ar.wikipedia.org/wiki)

وعلى المسلم محدود الدخل لزوم القصد في الإنفاق للتحقيق الكفاية، وليحمي نفسه من الفاقة والفقر قال ابن عاشور: "وَوَجْهُ النَّهْيِ عَنِ التَّبْذِيرِ هُوَ أَنَّ الْمَالَ جُعِلَ عِوَضًا لِاقْتِنَاءِ مَا يَحْتَاجُ إِلَيْهِ الْمَرْءُ فِي حَيَاتِهِ مِنْ ضَرُورِيَّاتٍ وَحَاجِيَّاتٍ وَتَحْسِينَاتٍ. وَكَانَ نِظَامُ الْقَصْدِ فِي إِنْفَاقِهِ ضَامِنَ كِفَايَتِهِ فِي غَالِبِ الْأَحْوَالِ بِحَيْثُ إِذَا أُنْفِقَ فِي وَجْهِهِ عَلَى ذَلِكَ التَّرْتِيبِ بَيْنَ الضَّرُورِيِّ وَالْحَاجِيِّ وَالتَّحْسِينِيِّ أَمِنَ صَاحِبُهُ مِنَ الخصاصة فِيمَا هُوَ إِلَيْهِ أَشد احتياجا، فَتَجَاوز هَذَا الْحَدِّ فِيهِ يُسَمَّى تَبْذِيرًا بِالنِّسْبَةِ إِلَى أَصْحَابِ الْأَمْوَالِ ذَاتِ الْكَفَافِ" (ابن عاشور، 1984، ج15،ص 79)

وأما الأغنياء والأثرياء، فعليهم توجيه فضول أموالهم إلى أبواب الخير قال ابن عاشور: "وَأَمَّا أَهْلُ الْوَفْرِ وَالثَّرْوَةِ فَلِأَنَّ ذَلِك الوفر ءات مِنْ أَبْوَابٍ اتَّسَعَتْ لِأَحَدٍ فَضَاقَتْ عَلَى آخَرَ لَا مَحَالَةَ لِأَنَّ الْأَمْوَالَ مَحْدُودَةٌ، فَذَلِكَ الْوَفْرُ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ مَحْفُوظًا لِإِقَامَةِ أَوَدِ الْمُعْوِزِينَ وَأَهْلِ الْحَاجَةِ الَّذِينَ يَزْدَادُ عَدَدُهُمْ بِمِقْدَارِ وَفْرَةِ الْأَمْوَالِ الَّتِي بِأَيْدِي أَهْلِ الْوَفْرِ وَالْجِدَةِ، فَهُوَ مَرْصُودٌ لِإِقَامَةِ مَصَالِحِ الْعَائِلَةِ وَالْقَبِيلَةِ وَبِالتَّالِي مَصَالِحُ الْأُمَّةِ. فَأَحْسَنُ مَا يُبْذَلُ فِيهِ وَفْرُ الْمَالِ هُوَ اكْتِسَابُ الزُّلْفَى عِنْدَ اللَّهِ، قَالَ تَعَالَى:(وَجاهِدُوا بِأَمْوالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ) [التَّوْبَة:41]" (ابن عاشور، 1984، ج15،ص 79)

والتبذير يضر بعموم الأمة، ويضعفها أمام أعدائها، و: "يذهب وَالْمَقْصِدُ الشَّرْعِيُّ أَنْ تَكُونَ أَمْوَالُ الْأُمَّةِ عُدَّةً لَهَا وَقُوَّةً لِابْتِنَاءِ أَسَاسِ مَجْدِهَا وَالْحِفَاظِ، عَلَى مَكَانَتِهَا حَتَّى تَكُونَ مَرْهُوبَةَ الْجَانِبِ مَرْمُوقَةً بِعَيْنِ الِاعْتِبَارِ غَيْرَ مُحْتَاجَةٍ إِلَى مَنْ قَدْ يَسْتَغِلُّ حَاجَتَهَا فَيَبْتَزُّ مَنَافِعَهَا وَيُدْخِلَهَا تَحْتَ نِيرِ سُلْطَانِهِ" (ابن عاشور، 1984، ج15،ص 79) ويترتب على ما ذكرنا من قيم استهلاكية سلبية – الإسراف والترف والتبذير- مفاسد أخلاقية كثيرة سأتحدث عنها في المبحث الثالث إن شاء الله.

ولمزيد من تبيين تدرج تلك القيم مع مفاهيمها بعداً أو قرباً، سلباً أو إيجاباً، وانحرافها عن القيمة المعيارية، والتي هي(الاقتصاد) قمت بوضع الجدول الآتي:

أمة غرقت في الشهوات الهابطة، واستغرقها المتاع الحسي، فخافت على عمائر باريس الفاخرة ومراقصها الفاجرة أن تحطمها القنابل ويدمرها القتال" (قطب، ص: 148)

القيمة الثالثة: الْإِرْفَاهِ: يدل على الانشغال في التنعم بالطعام والشراب واللباس والزينة، ويدل الفعل(رَفَهَ) على: "نَعْمَةٍ وَسَعَةٍ مَطْلَبٍ. مِنْ ذَلِكَ الرِّفْهُ، وَهُوَ أَنْ تَرِدَ الْإِبِلُ- الماء- كُلَّ يَوْمٍ مَتَى شَاءَتْ" (ابن فارس، 1979،ج2،ص 419) ومنه الإِرْفاهُ: "التَّنَعُّمُ والدَّعَةُ ومُظاهرةُ الطَّعَامِ عَلَى الطَّعَامِ، وَاللِّبَاسِ عَلَى اللِّبَاسِ" (ابن منظور،1414، ج13،ص 492) ومنه الرفاهية: "سعة الرزق ونعومة العيش" (المناوي،1990، ص: 179)

ولما كانت إظهار نعمة الله على العبد في الطعام واللباس والزينة أمراً مشروعاً إلا إن الإكثار منه والانشغال يخرجه إلى حد الإسراف، ويضبط ذلك قوله تعالى:{ يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ، قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ} [الأعراف: 31، 32] فالترشيد ليس تحريماً، ولكن الإسراف حرام

وقد جاء النهي في الحديث عن كثرة الترفه حتى لا تصبح عادة تؤدي إلى الإسراف، فقد قال بعض الصحابة: "إِنَّ رَسُولَ كَانَ يَنْهَانَا عَنْ كَثِيرٍ مِنَ الْإِرْفَاهِ" (النسائي، ج8،ص318، رقم: 9268 قال الألباني: صحيح) قال ابن الأثير في تفسير(الْإِرْفَاهِ) :"هُوَ كَثْرَةُ التَّدهُّن والتَّنَعُّم. وَقِيلَ التَّوسُّع فِي المَشْرَب والمَطْعَم، قال الخطابي: الإرفاه: الاستكثار من الزينة، وأن لا يزال يهيئ نفسه،... كره رسول الله الإفراط في التنعُّم والتدلُّك، والتدهن والترجيل" (ابن الأثير،1979، ج 2،ص 247)

القيمة الرابعة: التبذير: التبذير أشد من الإسراف والترف، فالسمة الغالب للمبذرين أنهم كسبوا المال الكثير من غير جهد ولا تعب، فأنفقوه بلا عقل ولا روية، كصورة من يبذر الحبوب في أرض، فتتطاير من يده البذور فتسقط في محلها، أو في غير محلها، وقال المناوي: "التبذير: تفريق المال على وجه الإسراف، وأصله إلقاء البذر فاستعير لكل مضيع لماله، فتبذير البذر تضييع في الظاهر لأنه لا يعرف مآل ما يلقي" (المناوي،1990، ص: 90)

وقد حرم الله التبذير، وحذر منه، وجعل فاعليه إخواناً للشياطين في إفساد الناس وإضلالهم، فقال الله تعالى:(وَلَا تُبَذِّرْ تَبْذِيرًا إِنَّ الْمُبَذِّرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كَفُورًا) (الإسراء: 27و26) وقد جلّى ابن عاشور الفوارق بين الإسراف والتبذير فقال: "وَالتَّبْذِيرُ: تَفْرِيقُ الْمَالِ فِي غَيْرِ وَجْهِهِ، وَهُوَ مُرَادِفُ الْإِسْرَافِ، فَإِنْفَاقُهُ فِي الْفَسَادِ تَبْذِيرٌ، وَلَوْ كَانَ الْمِقْدَارُ قَلِيلًا، وَإِنْفَاقُهُ فِي الْمُبَاحِ إِذَا بَلَغَ حَدَّ السَّرَفِ تَبْذِيرٌ"

القيمة الثانية: الترف: يدل الفعل (تَرِفَ) في اللغة على التوسع في التنعم، ولذا يقال: "رَجُلٌ مُتْرَفٌ مُنَعَّمٌ، وَتَرَّفَهُ أَهْلُهُ إِذَا نَعَّمُوهُ بِالطَّعَامِ الطَّيِّبِ " (ابن فارس، 1979،ج1،ص 345) وقالوا المترف هو الذي: "أفرط في التنعم" وتدل معاجم اللغة على أن الترف يؤدي إلى بطر النعمة والطغيان والفساد، لذا يقال أترفته النعمة: "أفسدته وأبطرته" (الصقلي،1983، ج1،ص 118) " وأَتْرَفَتْهُ النِّعْمَةُ: أطغتْهُ..." (الفيروز آبادي، 2005، ص: 794)

ويقترن مفهوم الترف والمترفين في القرآن العظيم بالكفر بدعوة الأنبياء، و كفر النعمة والفساد والإفساد والهلاك قال الله تعالى: {وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيرًا }[الإسراء: 16] أي صار المترفون أصحاب الأمر والنهي في المجتمع، ففسدوا وأفسدوا الناس، ولما أحسوا بحلول العذاب عليهم، لم يجدوا ملجأ ولا مهرباً، قال الله تعالى:{ فَلَمَّا أَحَسُّوا بَأْسَنَا إِذَا هُمْ مِنْهَا يَرْكُضُونَ، لَا تَرْكُضُوا وَارْجِعُوا إِلَى مَا أُتْرِفْتُمْ فِيهِ وَمَسَاكِنِكُمْ لَعَلَّكُمْ تُسْأَلُونَ} [الأنبياء: 12، 13] قال ابن عاشور: "وَالْإِتْرَافُ: إِعْطَاءُ التَّرَفِ، وَهُوَ النَّعِيمُ وَرَفَهِ الْعَيْشِ، أَيِ ارْجِعُوا إِلَى مَا أُعْطِيتُمْ مِنَ الرَّفَاهِيَةِ وَإِلَى مَسَاكِنِكُمْ"(ابن عاشور، 1984،ج13، ص323) وقال تعالى:{وَقَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِهِ الَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِلِقَاءِ الْآخِرَةِ وَأَتْرَفْنَاهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا مَا هَذَا إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يَأْكُلُ مِمَّا تَأْكُلُونَ مِنْهُ وَيَشْرَبُ مِمَّا تَشْرَبُونَ } [المؤمنون: 33] قال ابن عاشور: "وَتْرَوَتُهُمْ وَنِعْمَتُهُمْ تُغْرِيهِمْ بِالْكِبْرِ وَالصَّلَفِ إِذْ أَلِفُوا أَنْ يَكُونُوا سَادَةً لَا تَبَعًا" (ابن عاشور، 1984،ج18، 52)

ويمكن مما سبق تعريف الترف اصطلاحاً بأنه: التوسع في المباحات من ملاذ الدنيا وشهواتها، ولذا قال ابن الأثير في تعريف المترف أنه: "المتَنَعّم المُتَوَسّع فِي مَلاَذّ الدُّنْيَا وشَهواتها" (ابن الأثير،1979، ج1،ص187) فالترف من القيم الاستهلاكية السلبية، والتي تؤدي إلى التوسع في المباحات من طعام وشراب ولباس وبناء ومقتنيات، وأي توسع من فئة من فئات المجتمع في ملذاتها وشهواتها وترفها يُولّد ضيقاً وفقراً وحرماناً عند فئات أخرى، والأولى بمن يملك فائض من الثروة أن ينعش مجتمعه بالاستثمار، والأنفاق في سبل الخيرات لتحقيق التوازن المعيشي في المجتمع، فإحياء الإنسان مقصد شرعي لأن الإنسان هو عماد حركة الاستخلاف في الأرض وعمارتها، وسنة الله في هلاك المترفين وإدالة دولهم لا تتخلف سواء أكانوا مسلمين أو كفاراً

فالترف أهلك دولاً كفارس والروم واليونان، وأهلك أقواماً وأمماً كعاد وثمود وفرعون وبني إسرائيل، فقد رافق الترف فساد أخلاقي، وإغراق في الشهوات والملذات، فلم تبق منهم إلا عمائرهم التي أترفوا فيها، وهذه الدولة العباسية أفسدها الترف والبطر حتى تهاوت أركانها إلى دويلات، والترف والتنازع على الدنيا أخرج المسلمين من الأندلس بلا عودة، وفي القرن العشرين سقطت فرنسا المترفة في أيدي الألمان في أول هجوم عليها " خرَّت راكعة ذليلة عند أول ضربة وجهها إليها الألمان. لا لنقص معداتها واستعدادها الحربي فقط، ولكن لأنها أمة لا كرامة لها تذود عنها.

أنه قال: "بَيْنَمَا رَجُلٌ يَمْشِي قَدْ أَعْجَبَتْهُ جُمَّتُهُ- شعر رأسه- وَبُرْدَاهُ، إِذْ خُسِفَ بِهِ الْأَرْضُ، فَهُوَ يَتَجَلْجَلُ فِي الْأَرْضِ حَتَّى تَقُومَ السَّاعَةُ" (مسلم،ج3،ص1653، رقم:2088)

ولذا دعا النبيr أمته إلى التزام هذه القيمة لأهميتها في ترشد الاستهلاك، فقَالَ رَسُولُ اللَّهِ: "الْبَذَاذَةُ مِنْ الْإِيمَانِ" (ابن ماجه، ج2،ص1379، رقم: 4118، صححه الألباني) والبذاذة تعني: "تَرْكُ مُدَاوَمَةِ الزِّينَة" (ابن منظور،1414،ج 3،ص477)، وقيل: "التَّوَاضُع فِي اللبَاس وَلبس مَالا يُؤَدِّي مِنْهُ إِلَى الْخُيَلَاء والرفول، وَأَن لذَلِك موقعا حسناً فِي الْإِيمَان" (الزمخشري، ج1، ص 90)

المطلب الثاني: قيم الاستهلاك السلبية: يقابل قيم الاستهلاك الصريحة الإيجابية، قيم الاستهلاك السلبية، والتي جاءت السنة النبوية للتحذير منها، ومن المخاطر التي تنتج عنها، ومن أبرز تلك القيم السلبية:

القيمة الأولى: الإسراف: وضع الله للكون نظاماً متوازناً يسير عليه ولا يخرج عنه، ووضع للإنسان تشريعات تتسم بالوسطية والتوازن تنظم حياته، ومن تلك التشريعات: التوسط والاعتدال في المباحات بما يحقق المصالح، ويدفع المفاسد، لأن الخروج عن حد الاعتدال في المباحات إسراف، ولذا يدل الفعل(سَرَف) في اللغة على: "تَعَدِّي الْحَدِّ...، تَقُولُ: فِي الْأَمْرِ سَرَفٌ، أَيْ مُجَاوَزَةُ الْقَدْرِ" ابن فارس،1979،ج3،ص 153) وأما اصطلاحاً، فيعرّف الإسراف بـ" صرف الشيء فيما ينبغي زائدًا على ما ينبغي" (الجرجاني، 1983، ص: 23) وقيل الإسراف: "هو إنفاق المال الكثير في الغرض الخسيس"(المناوي، 1990،،ص: 50) فالإسراف يأخذ بعدين مهمين الكمي: كم تنفق؟ والكيفي: كيف تنفق؟: "وقد يقال تارة اعتباراً بالكمية، وتارة بالكيفية"(المناوي، 1990،ص: 50)

ولا شك أن الإيمان الصادق أحد أسباب الترشيد يعزز في المسلم عدم الإسراف في المباحات، فقد قال الله تعالى في وصف المؤمنين:{وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا، وَلَمْ يَقْتُرُوا، وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا} [الفرقان: 67] وغالباً ما يقع الإسراف في الأكل والشرب واللباس التي هي في حدها الأدنى من ضروريات الحياة، فكيف في الإسراف في كماليات الملابس والسيارات والعطور والحقائب وأدوات الزينة والبناء والولائم، وقد قال الله تعالى:{وكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ} [الأعراف: 31]

ولا شك أن الإسراف في الأنفاق لا يأتي إلا بالمفسدة للمسرف وللمجتمع، ويستثنى من ذلك بابين لا يعدان من الإسراف:

الأول: الإنفاق في سبل الخيرات المشروعة والمتنوعة: كالصدقة على المحتاجين، وكفالة الأيتام، والوقف وغيرها، ولذلك قال العلماء: لا خير في الإسراف، ولا إسراف في الخير، **والثاني**: الإنفاق على الاستثمار الحلال" فَأَمَّا الْإِنْفَاقُ فِيمَا يَبْقَى وَيَنْمُو، فَلَيْسَ بِسَرَفٍ كَشَرْيِ الضِّيَاعِ وَالْمَوَاشِي لِلنَّسْلِ لِأَنَّ هَذِهِ تُغَلُّ وَتَنْمُو، فَيَزْدَادُ بِمَا يُصْرَفُ فِيهَا أَضْعَافُهُ" (البيهقي،2003، ج8،ص 489)

ولأهمية هذه القيمة في ترشيد الاستهلاك، وتعويد النفس على الصبر والاحتمال جاء في دعاء النبيr قوله: "اللَّهُمَّ ارْزُقْ آلَ مُحَمَّدٍ قُوتًا"(البخاري،1422، ج8،ص98،رقم: 6460) قال الطبري: "في اختيار رسول الله، وخيار السلف من الصحابة والتابعين شظف العيش، والصبر على مرارة الفقر والفاقة ومقاساة خشونة خشن الملابس والمطاعم على خفض ذلك ودعته، وحلاوة الغنى ونعيمه ما أبان عن فضل الزهد فى الدنيا، وأخذ القوت والبلغة خاصة" (ابن بطال 2003،ج10ص 176)

وثمة فرق بين الكفاف والقوت، فالكفاف: تحقيق الكفاية من حاجيات الإنسان، والقوت: تحقيق الضروري لحياة للإنسان: "والقوت ما يسد به الرمق، وسمي قوتاً لحصول القوة" (فيض القدير،ج2،ص 100) وقد جاء هذا التفريق في حديث النبيr عندما دعا لقبيلة، فقال: "اللهُمَّ ارْزُقْ عَنَزَةَ كَفَافًا، لَا قُوتًا وَلَا إِسْرَافًا" (للطبراني، ج7،ص 55، رقم:6364) فالقوت أقل من الكفاف: "والكفاف ما لا يفضل عن الشيء، ويكون بقدر الحاجة والقوت ما يسد به الرمق سمي قوتا لحصول القوة به" (المناوي،1356،ج2،ص 101)

وينبغي لمن كان في موضع القدوة في المجتمع الإسلامي كالعلماء والحكام أن يلزم طلب الكفاف، والزهد في الدنيا قدوتهم في ذلك النبيr والصحابة الكرام، ولذلك دعا النبيr: "لآله أن يكون رزقهم قوتًا، فلا يطغون بالإكثار، ولا يحسدهم أهل الدنيا في أرزاقهم، إذا رآهم الفقير استعمل الرضا، وإذا رآهم الغني استحيا" (ابن هبيرة، 1417، ج7،ص 158)

وأشار النبيr إلى أن من أنعم الله عليه بنعمة الأمن في بلده، والصحة في جسده، وعنده قوت يوم واحد، فقد حاز أموراً عظيمة تستحق الرضا والشكر لله، فقالr: "مَنْ أَصْبَحَ مِنْكُمْ مُعَافًى فِي جَسَدِهِ، آمِنًا فِي سِرْبِهِ، عِنْدَهُ قُوتُ يَوْمِهِ، فَكَأَنَّمَا حِيزَتْ لَهُ الدُّنْيَا" (سنن ابن ماجه،ج2،ص 1387رقم:4141) والمراد بالقوت: "أي بلغة تسد رمقهم وتمسك قوتهم بحيث لا ترهقهم الفاقة ولا تذلهم المسألة والحاجة، ولا يكون فيهم فضول يصل إلى ترفه وتبسط ليسلموا من آفات الغنى والفقر" (المناوي،1356،ج2،ص 101)

القيمة الخامسة: البذاذة: من القيم التي عززتها السنة النبوية في ترشيد استهلاك الفرد والمجتمع للملابس وأدوات الزينة (البذاذة)، فمن شهوات النفس مداومة المرء التزين والتجمل في اللباس، وهذا النمط من السلوك الاستهلاكي يصيب المرء بنهم يدفعه إلى المزيد من الرغبة في تملك أدوات الزينة، والكماليات حتى تلهيه عن حاجاته الأساسية، وتجعله عبداً لها، ذليلاً لتحصيلها، ونهماً في استهلاكها لحاجة أو لغير حاجة، فقال رسول اللهr: "تعس عبد القطيفة والخميصة" (البخاري،1422،ج 8،ص 92، رقم: 6345)

وهذا الصورة من تجميل الظاهر قد تكون على حساب تزكية العبد لنفسه بمحاسن الأخلاق والفضائل، بل قد يصيبه الكبر والغرور والعجب فيؤدي إلى هلاكه، فقد جاء في حديث رسول اللهr

يقل عياله فلا يحتاج إلى زيادة، فقدر الكفاف غير مقدر، ومقداره غير معين لكن المحمود ما يحصل به القوة على الطاعة، والاشتغال به على قدر الحاجة" (المناوي،1356،ج2،ج 100)

وهذه القيمة تعلم المسلم ترشيد الاستهلاك، وتعويد النفس على حد الكفاية حتى لا يركن إلى الدنيا وشهواتها، وبالمقابل تعطي هذه القيمة وفرة في السلع الضرورية في المجتمع مما يحد من الطلب عليها، فتنخفض أسعارها، وتصبح في متناول الجميع، وقد حولت المجتمعات هذه القيمة إلى سلوك في حياة أفرادها، فنلاحظ في أنماط استهلاك بعض أفراد المجتمعات الغربية أنهم يشترون ما يكفيهم من الخضار والفواكه وغيرهما ليوم واحد

القيمة الثالثة: القناعة: القناعة من أعظم ثمرات التزام المسلم بتشريعات الإسلام في جميع شؤون حياته، والقناعة من أعمال القلب المبنية على الرضا بالقليل للقيام بحق شكره، ويسمى فاعلها قنوعاً، ولذا قيل: "القناعة من أعمال الْقُلُوب... لَا يُقَال هُوَ قنوع: إِلَّا إِذا اسْتعْمل دون مَا يحْتَاج إِلَيْهِ " (العسكري،ص: 300)

وأما القناعة كقيمة تسهم في ترشيد الاستهلاك، فتعني: "الِاقْتِصَار على الْقَلِيل والتقتير" (العسكري،ص: 300) وحتى لا يلتبس مفهوم القنوع بالمقتصد، فقد قالوا: "مقتصد لمن لَا يتَجَاوَز الْحَاجة وَلَا يقصر دونهَا" (العسكري،ص: 300) والقنوع يكتفي بالقليل، ويقتر على نفسه، فالقنوع: "إِذا اسْتعْمل دون مَا يحْتَاج إِلَيْه"(العسكري،ص: 300)

وهذه القيمة ترتبط برضا المسلم بالإيمان بالقدر خيره وشره، وتسهم في ترشيد الاستهلاك بإقناع المستهلك بقدرته على الرضا بما يقضي حاجته من الأشياء المتوافرة دون تمنى المفقود من الحاجيات، ولذلك يُعرّف القناع بأنه: "الراضي بِمَا أعطَاهُ اللَّه" (أبوعبيد،1964،ج 2،ص152) وعندما تتحقق هذه الصفة في سلوك المستهلك، فإنه يعمل على: "تَرْكُ التَّشَوُّفِ إِلَى الْمَفْقُودِ، وَالِاسْتِغْنَاءُ بِالْمَوْجُودِ" (الأصفهاني،1974،ج10،ص 386)

وقد جعل النبيr القناعة بما قسمه الله للعبد من رزق من أسباب فوزه ونجاحه في الدنيا والآخرة ، فقال: "قَدْ أَفْلَحَ مَنْ أَسْلَمَ، وَرُزِقَ كَفَافًا، وَقَنَّعَهُ اللهُ بِمَا آتَاهُ"(مسلم، ج2،ص730، رقم: 1054) وأوصى النبيr أبا هريرة بسلوك القناعة في حياته لأنها تورث العبد شكر الله على نعمه، وشكر الناس على فضلهم، فقال: "يَا أَبَا هُرَيْرَةَ ...، وَكُنْ قَنِعًا تَكُنْ أَشْكَرَ النَّاسِ" (ابن ماجه ج2،ص1410، رقم:4217 صححه الألباني)

القيمة الرابعة: القوت: ترتبط هذه القيمة بحصول الإنسان على الضروري من الطعام الذي فيه استمرار حياته،وبفقده يهلك، أو يلحقه ضرار بالغ، وتدور تعريفات(القوت) حول هذا المعنى، منها: "الْقُوت: مَا يمسك الرمق- الحياة-" (الجوزي،ج3،ص 477)

المنتج للاستهلاك البشري يفقد، أو يهدر على المستوى العالمي، ولو تم خفض مقدار الهدر والخسائر في المواد الغذائية إلى الصفر سيتوافر لدينا ما يلبي احتياجات احتياجات مليارين من البشر"

(http://www.fao.org/news/story/ar/item/203191/icode)

ثالثاً: التأكيد على أن الاقتصاد في الإنفاق مهمة تشاركيه: بينت السنة النبوية أن ترشيد الاستهلاك مسؤولية يتحملها كل فرد في المجتمع، وعليه أن يسعى إلى تعميق قيمة الاقتصاد في مجتمعه حتى تتحول هذه القيمة إلى نمط حياة يتم توارثه كسلوك اجتماعي يبرز في التنشئة الاجتماعية، وقد نبهت السنة النبوية على مبدأ تحمل المسؤولية في عدة أحاديث من أهمها قول النبيr: "الرَّجُلُ فِي أَهْلِهِ رَاعٍ وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ، وَالمَرْأَةُ فِي بَيْتِ زَوْجِهَا رَاعِيَةٌ وَهِيَ مَسْئُولَةٌ عَنْ رَعِيَّتِهَا، وَالخَادِمُ فِي مَالِ سَيِّدِهِ رَاعٍ وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ...، وَالرَّجُلُ فِي مَالِ أَبِيهِ رَاعٍ وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ، فَكُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ" (البخاري،1422، ج3،ص120 رقم:2409) وللمرأة المسلمة الدور الأبرز في ترشيد الاستهلاك لأن التبذير يقع غالباً من الإناث أكثر مما يقع من الذكور، وقد مدح النبيr نساء قريش ببعدهن عن الإسراف والتبذير، فقال: "خَيْرُ نِسَاءٍ رَكِبْنَ الإِبِلَ صَالِحُ نِسَاءِ قُرَيْشٍ، أَحْنَاهُ عَلَى وَلَدٍ فِي صِغَرِهِ، وَأَرْعَاهُ عَلَى زَوْجٍ فِي ذَاتِ يَدِهِ" (البخاري،1422، ج7،ص 6، رقم:5082) ومعنى ذلك: "أي أحفظ وأرفق وأصون لماله بالأمانة فيه والصيانة له، وترك التبذير في الإنفاق" (المناوي، 1356، ج3،ص492)

القيمة الثانية: الكفاف: يسعي الإنسان في طلبه للرزق بداية إلى تحقيق ما يكفيه من ضروريات الحياة وحاجياتها دون السعي إلى التوسع في المعاش، ولذلك يُعرّف الكفاف اصطلاحاً بأنه: "مقدار ما يتبلغ به، فيكفيه عن السؤال والحاجة إلى الناس" (الأزهري،ص: 197) وقد عدّ النبيr تحصيل الكفاف من أعظم نعم الله على العبد، فقال: "قَدْ أَفْلَحَ مَنْ أَسْلَمَ، وَرُزِقَ كَفَافًا، وَقَنَّعَهُ اللهُ بِمَا آتَاهُ" (مسلم، ج2،ص730، رقم: 1054) فالكفاف: "بِقدر الْكِفَايَة لَا يزِيد عَلَيْهَا فيطغيه وَلَا ينقص عَنْهَا فيؤذيه" (المناوي1988،ج1،ص 242) وقد سأل النبيr ربه أن يرزقه، وآل بيته الكفاف، فقال: "اللهُمَّ اجْعَلْ رِزْقَ آلِ مُحَمَّدٍ كفافاً" (مسلم،ج4،ص2281، رقم:1055) والمقصود بالكفاف أن: "لا يكون فيهم فضول يصل إلى ترفه وتبسط ليسلموا من آفات الغنى والفقر، والكفاف ما لا يفضل عن الشيء، ويكون بقدر الحاجة"(المناوي،1356،ج2، ص100)

وترتبط قيمة الكفاف قلة أو كثرة بعدد من يعوله المرء، وما ألفه الناس من عادات مباحة في معيشتهم، ولذا فـ" حكم الكفاف يختلف باختلاف الأشخاص والأحوال فمنهم من يعتاد الرياضة حتى إنه يأكل في كل أسبوع مرة فكفافه وقوته تلك المرة في كل أسبوع، ومنهم من يعتاد الأكل في كل يوم مرة أو مرتين، فكفافه ذلك لأنه إن تركه ضره، ومنهم: كثير العيال فكفافه ما يسد رمق عياله، ومنهم: من

1- **الطعام**: فالضروري من الطعام لا يستغني عن إنسان، وأخذ الكفاية منه اقتصاد وترشيد، والزيادة فيه إسراف وتبذير، ومفسدة للبدن، وتكسيل للمسلم عن طاعة الله، فقد قال رسول الله: "مَا مَلَأَ آدَمِيٌّ وِعَاءً شَرًّا مِنْ بَطْنٍ، حَسْبُ الْآدَمِيِّ لُقَيْمَاتٌ يُقِمْنَ صُلْبَهُ، فَإِنْ غَلَبَتِ الْآدَمِيَّ نَفْسُهُ، فَثُلُثٌ لِلطَّعَامِ، وَثُلُثٌ لِلشَّرَابِ، وَثُلُثٌ لِلنَّفَسِ" (ابن ماجة،ج2،ص111، برقم:3349، قال الألباني صحيح) ومن الاقتصاد في الطعام الرضا بما تيسر منه، فقد جاء في السنة أن النبيr سأل أهله طعاماً، فقالوا: ما عندنا إلا خَلٌّ، فأكل منه، وجعل يقول: "نِعْمَ الْأُدُمُ الْخَلُّ، نِعْمَ الْأُدُمُ الْخَلُّ" (مسلم، ج3،ص1622، رقم:2052) قال الجوزي: "معنى هَذَا الْكَلَام مدحُ الاقتصاد فِي المآكِل، وَمنع النَّفس عنْ ملاذ الْأَطْعِمَة" (الجوزي،ج3،ص 114)

ومن الاقتصاد في المأكل أن لا يعيب المسلم طعاماً مباحاً، فالناس متفاوتون في أذواقهم، وفي صناعة أطعمتهم، فقد جاء في هدي النبيr:"مَا عَابَ النَّبِيُّr طَعَامًا قَطُّ، إِنِ اشْتَهَاهُ أَكَلَهُ وَإِلَّا تَرَكَهُ" (البخاري، 1422،ج4،ص 190، رقم:3563) وأكل خالد بن الوليد الضب على مائدة رسول الله، ولم يأكل النبيr منه، فقال خالد: أحرام هو؟ فقال رسول الله: "لاَ، وَلَكِنْ لَمْ يَكُنْ بِأَرْضِ قَوْمِي، فَأَجِدُنِي أَعَافُه" (البخاري، 1422،ج4،ص 190، رقم:5391)

2- **الماء**: الماء عنصر ضروري لاستمرار حياة الكائنات على الأرض، ولا زالت الدول تحرص على توفير الماء النظيف للشرب، ولسائر الاستخدامات كالزراعة والصناعة وغيرهما، ولما كان الماء مادة ضرورية لحياة الإنسان ومعاشه كان لابد من توجيه المسلم إلى الاقتصاد في استعماله، حتى لو كان استخدام الماء في العبادات كالوضوء والغسل وغيرها، فقد جاء في السنة الفعلية للنبي أنه كان: "يُغَسِّلُهُ الصَّاعُ مِنَ الْمَاءِ مِنَ الْجَنَابَةِ، وَيُوَضِّئُهُ الْمُدُّ"(مسلم، ج1،ص 258، رقم:326) و(الصاع) كيل يسع أربعة أمداد والمد إناء مكعب طوله 9. 2 سم تقريباً (تعليق،د. البغا، مسلم، ج1،ص 258، رقم:326) ، وقد لزم الصحابة هدي النبيr في الاقتصاد في الماء، فقد قال أبو الدرداء: "اقْتَصِدْ فِي الْوُضُوءِ, وَإِنْ كُنْتَ عَلَى شَاطِئِ نَهَرٍ" (الهروي،1994، ص:192) وسار التابعون على هذا النهج يعلمون الناس سنن النبيr، فقد قال أحد التابعين: "لَوْ أَنَّ غَرْفَةَ وَاحِدَةً عَمَّتْ لَمْ أُبَالِ أَنْ لَا أَزِيدَ عَلَيْهَا" (الهروي،1994، ص:194)

ثانياً: نبهت السنة على أن الاقتصاد في النفقة يحقق وفراً كثيراً: الاقتصاد يؤدي إلى تحقيق توافر النقد والسلع، ووفرتهما تسد العوز والحاجة في المجتمع، وتخفض الأسعار، وتمنع الاحتكار، فقد قال النبيr: "الِاقْتِصَادُ نِصْفُ الْعَيْشِ" (القضاعي،1986 ج1،ص 55، رقم:33) فالإسراف زيادة في الاستهلاك بما يساوي ضعف ما يحتاجه المستهلك، وقد أشارت منظمة (الفاو) في دراسة لها عن الهدر الغذائي في العالم أن: "ثلث جميع المنتجات الغذائية المنتجة للاستهلاك البشري تهدر كل عام فيما يعادل (1.3) مليار طن، وتبلغ تكاليف هذا الهدر(750) مليار دولا أمريكي سنوياً الغذاء

ومما سبق يمكن التوصل إلى تعريف قيم ترشيد الاستهلاك بأنها: مجموعة من المفاهيم العقدية، والأخلاقية، والسلوكية التي تجعل سلوك المستهلك واعياً ومنضبطاً بها

المبحث الثاني: قيم الاستهلاك الواردة في السنة النبوية:

المطلب الأول: قيم ترشيد الاستهلاك الإيجابية في السنة النبوية: السنة النبوية هي المصدر الثاني من مصادر التشريع الإسلامي، وقد اشتملت على القيم النظرية الصريحة في مختلف مجالات الحياة: السياسية، والاجتماعية، والخلقية وغيرها، واشتملت كذلك على الجانب التطبيقي الواضح لتلك القيم في السنة الفعلية والتقريرية، ومن تلك القيم (قيم ترشيد الاستهلاك) بشطريها الإيجابي قولاً وفعلاً، والسلبي تحذيراً وتنفيراً ونهياً، ومن أبرز تلك القيم الإيجابية:

القيمة الأولى: الاقتصاد: تعد قيمة الاقتصاد قيمة محورية في قيم ترشيد الاستهلاك، وتدل على الاعتدال في الإنفاق بين الإسراف والتقتير، واستعملت هذه الكلمة في لغة العرب للدلالة على التوسط في الشيء، فقالوا: "القَصْدُ فِي الشيْءِ ضِدُّ الإِفْراطِ، وَهُوَ مَا بَين الإِسرافِ والتَّقْتِير" (الزبيدي،ج9،ص 36) واستعملت في الاقتصاد في المعيشة، والذي يعني: "أَن لَا يُسْرِف وَلَا يُقَتِّرَ" (ابن منظور،1414،ج3،ص 354) والقصد في الأمر أي : "لم يَتجاوَزْ فِيهِ الحَدَّ، وَرَضِيَ بالتَّوَسُّطِ، لأَنه فِي ذَلِك يَقْصِدُ الأَسَدَّ"(الزبيدي،ج9،ص 36) فالاعتدال والتوسط وطلب الصواب والسداد هي دلالات الفعل (قصد) فالاقتصاد في الاستهلاك: التوسط والاعتدال في إنفاق المال في امتلاك السلع للانتفاع بها

وقد جاء في السنة النبوية الترغيب في هذه القيمة، وحث المسلم على التزامها في حياته كلها، وقد بيّن النبي أن الاقتصاد مقصد تشريعي أساسي يشتمل على أمور الدنيا والدين، أما في أمور الدنيا، فيدل عليه قول النبيr: "أَجْمِلُوا فِي طَلَبِ الدُّنْيَا، فَإِنَّ كُلًّا مُيَسَّرٌ لِمَا خُلِقَ لَهُ" (ابن ماجة،ج2،ص725، برقم:2142، صححه الألباني)، والإجمال في الطلب فيه اعتدال بلا إفراط ولا تفريط بـ: "السَّعْي بِلَا كدّ وتكالب" (الصنعاني، 2011، ج1،ص 37)

وأما في أمور الآخرة فبما يتعلق في العبادات والقربات خاصة، فقد قال النبيr: "سَدِّدُوا وَقَارِبُوا، وَاغْدُوا وَرُوحُوا، وَشَيْءٌ مِنَ الدُّلْجَةِ، وَالقَصْدَ القَصْدَ تَبْلُغُوا" (البخاري،1422، ج8، ص98 رقم: 6463) والقصد: الاعتدال بلا إفراط ولا تفريط، ولأجل تعزيز قيمة الاقتصاد في سلوك المسلم، والتي تعد أهم قيمة من قيم ترشيد الاستهلاك جاء التنبيه عليها في السنة النبوية بصور مختلفة، من أهمها:

أولاً: نبهت السنة النبوية على أن الاقتصاد في الاستهلاك يشمل ضروريات الحياة جميعها: ومن أبرز تلك الضروريات التي لا يستطيع الإنسان الاستغناء عنها، ويلزمه الاقتصاد فيها:

المطلب الثاني: تعريف الترشيد، والاستهلاك لغة واصطلاحاً، وتعريف مفهوم ترشيد الاستهلاك:

أولاً: تعريف الترشيد لغة، واصطلاحاً:

1- **الترشيد لغة:** من الفعل الثلاثي(رَشَدَ) والذي يدل في أصل استعماله على: "اسْتِقَامَةِ الطَّرِيقِ "(ابن فارس،1979،ج2،ص 398) ثم استخدم في معنى: "اقتصد في الشيء، ولم يُسْرِف فيه"(عمر،2008،ج2،ص 894)

2- **الترشيد اصطلاحاً:** وأما كلمة الترشيد فأول ما استخدمت كمصطلح في مجال (القضاء) وذلك بالحكم على شخص بأنه راشد، قال: "(الترشيد) حكم القَاضِي ببلوغ الشَّاب الرشد" (ابراهيم مصطفى وآخرون،ج1،ص 346) والشخص الراشد في تعريف الفقهاء: "أَن يبلغ الصَّبِي حد التَّكْلِيف صَالحاً فِي دينه مصلحاً لمَاله" (ابراهيم مصطفى وآخرون،ج1،ص 346) و فِي القانون الوضعي: "السن الَّتِي إِذا بلغَهَا الْمَرْء اسْتَقل بتصرفاته"(إبراهيم مصطفى وآخرون،ج1،ص 346) وقيل الراشد: "الْمُسْتَقيم على طَرِيق الْحق مَعَ تصلب فِيهِ" (ابراهيم مصطفى وآخرون،ج1،ص 346) فمما سبق يمكن القول أن كلمة (ترشيد) تدل على: بلوغ الإنسان سن النضج بحيث يحسن التصرف في سلوكه الديني والدنيوي، ضمن مقياس شرعي يعتمده القضاء

ثانياً: تعريف الاستهلاك لغة، واصطلاحاً:

1- **الاستهلاك لغة:** استخدم الفعل هلك في اللغة في الدلالة على تلف الأشياء المادية، قال ابن فارس"(هَلَكَ): يَدُلُّ عَلَى كَسْرٍ وَسُقُوطٍ" (ابن فارس، 1979،ج6،ص 62) ومن الأشياء المستهلكة الجهد والمال والطعام واللباس وغيرها، و(اسْتهْلك) فِي كَذَا: "جهد نَفسه فِيهِ وَالْمَال وَنَحْوه أنفقهُ أَو أهلكه، وَيُقَال: اسْتهْلك مَا عِنْده من طَعَام أَو مَتَاع" (ابراهيم مصطفى وآخرون،ج2،ص 991) واستهلك الشيء: "أي أهلكه (وَهَلَكَ عَلَى يَدِهِ) إِذَا اسْتَهْلَكَه" (الخوارزمي، ص: 505)

2- **الاستهلاك اصطلاحاً:** يُعرف الاستهلاك اصطلاحاً بأنه: "استخدام سلعة أو خدمة في تحقيق منفعة بصورة مباشرة بدون استعمالها في إنتاج سلعة أو خدمة أخرى" (عمر، 2008، ج 3، ص 2359)

ثالثاً: مفهوم ترشيد الاستهلاك اصطلاحاً: استخدم الفعل (رشد) في المعاجم الحديث مضافاً إلى الاستهلاك، فيقال: ترشيد الاستهلاك بمعنى: "توعية الجمهور بالاقتصاد في الإنفاق أو الاستهلاك" (عمر، 2008، ج2،ص 895) وتتخذ الحكومات (سياسة ترشيدية) بمعنى: "سياسة تقوم على توعية الجمهور بعدم الإسراف، والاقتصاد في الإنفاق أو الاستهلاك، وتوجيه المدفوعات في مصارفها الضروريّة" (عمر، 2008،ج2،ص 895)

3- واشمل تعريفات القيمة، هو أن القيمة: "مجموعة من: المعتقدات، والتصورات المعرفية، والوجدانية، والسلوكية الراسخة يختارها الإنسان بحرية بعد تفكر وتأمل، ويعتقد بها اعتقاداً جازماً، وتشكل لديه مجموعة من المعايير يحكم بها على الأشياء بالحسن أو القبح، وبالقبول أو الرد، ويصدر عنها سلوك منظم يتميز بالثبات والتكرار والاعتزاز"(الجلاد،2007، ص33) وهذا التعريف واسع، وطويل فصَّل فيه ذكر أنواع المعارف: العقدية والسلوكية والوجدانية، و فصَّل فيه أنواع السلوك كـ: الاختيار والتمييز والاعتقاد والقبول والاعتزاز، ومن سمات تعريف المفاهيم: أن يكون التعريف جامعاً مانعاً ومختصراً، لذا يمكن أن أصوغ تعريفاً للقيمة مما سبق، فأقول القيمة: "تصورات معرفية علمية معيارية تؤثر في سلوك الإنسان، ويمكن قياسها" ونلاحظ مما سبق أن القيم تشتمل على عدة مرتكزات من أبرزها:

1- أن القيم تشتمل على معتقدات ومشاعر وسلوكيات مصدرها أما رباني أو بشري

2- أن القيم تحوي معياراً- مقياساً- به نحكم على الأشياء قبولاً أو رداً، حسناً أو قبحاً، وبذلك يحكم على القيمة بأنها سلبية أو إيجابية، وبناء على اختلاف مصادر القيم تختلف المجتمعات في قبول سلوك معين أو رفضه

3- أن القيم تظهر سلوكاً واعياً في حياة الفرد والمجتمع، وتظهر آثارها في مختلف مناحي الحياة: السياسية، والأخلاقية، والاقتصادية وغيرها

4- أن القيم تمثل بالنسبة للمسلم تكاليف شرعية تشتمل على الأحكام الشرعية الخمس، والي تربطه بالغاية التي خلق من أجلها والمصير الذي سيفضي إليه

ثالثاً: القيم الاقتصادية: أما الاستهلاك فمن القيم الاقتصادية، والقيم الاقتصادية: "تتضمن الاهتمام بالمنفعة الاقتصادية المادية، والسعي إلى المال والثروة، وزيادتها عن طريق الإنتاج، واستثمار المال..." (الجلاد،2007، ص48) والقيم الاقتصادية كمفاهيم مجردة من المعيار والمقياس هي قيم إنسانية، فكل إنسان يسعى إلى تحقيق ضروريات حياته، ثم ينتقل إلى الحاجيات ثم الكماليات، ولكن من حيث القبول والرد، فكل مجتمع يضع من الضوابط والمحددات لقيمه بحسب دينه أو فلسفة الوضعية، ويسعى إلى تحويل القيم من مفاهيم مجرد إلى سلوك في حياة الناس، والإسلام يحدد تعريفاً للقيمة، ويضع السلوك المناسب لها، ويربط بين القيمة ومعاش الإنسان، ومآله، ويبني عليها ثواباً دنيوياً وأخروياً باعتبارها تكاليف شرعية تأخذ أحد أحكام الشارع الخمسة، ويضرب أمثلة يبرهن فيها على أثر التزامها في الدنيا في قصص من مضى من الأمم، ليدلل على قدرة المسلم على تمثلها في حياة من خلال سبيلين: أن الله لا يكلف إلا ما يطيقه المكلف، وأن النبيr تمثلها في حياته وصحابته، وأن نجاحها مضمون لسلامة الجنس البشري، وأن مخالفتها مفسدة

المطلب الأول: تعريف القيمة لغة، واصطلاحاً، والقيمة الاقتصادية:

أولاً: تعريف القيمة لغة: القيمة مأخوذة من الفعل (قَوَمَ) والذي يدل في أصل استعماله على: "انْتِصَابٍ أَوْ عَزْمٍ" (ابن فارس، ج5،ص 43) وقد استخدم الفعل ومشتقاته في الأمور المادية: كتقويم السهام والرماح،ة وقيام الرجل من مجلسه، ثم استخدم في المجاز كقولهم: "أَقمتُ الشَّيْءَ، وقَوَّمْتُه، فَقَامَ بِمَعْنَى: اسْتَقَامَ، والاسْتِقَامَةُ: اعتِدالُ الشّيءِ واسْتِواؤُهُ"(الزبيدي،ج33،ص 308) واستخدم الفعل ذاته في تثمين الأشياء، فقولهم: قيمة الشيء كذا تدل على: "ثمن الشيء" (الفراهيدي، ج5،ج 233) وقد استعمل القرآن هذا الفعل(قَوَمَ)، واشتقاقاته للدلالة على معنى الاستقامة والاعتدال منها ما جاء في:

1- وصف الإسلام: في قوله تعالى:{ دِينًا قِيَمًا مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا} (الأنعام: 161) {دِيناً قِيَماً} أي: "أيْ: مستقيما" (الأخفش، 1990،ج1،ص318) وفي قوله تعالى:{ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ} سورة يوسف:40 (الدين القيم) فسرت بـ" ذلك الدين المستقيم" (الماوردي،ج3،ص 38)

2- وصف القرآن: في قوله تعالى:{ قَيِّمًا لِيُنْذِرَ بَأْسًا شَدِيدًا مِنْ لَدُنْهُ} (الكهف:2) (قَيِّمًا) فسرت بـ: "أنه المستقيم المعتدل" (الماوردي،ج 3،ص 284)

3- وصف قضاء الله: في قوله تعالى:{ إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَابِ اللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ} (براءة:36) (الدين القيم) فسرت بـ: "القضاء الحق المستقيم" (الماوردي،ج 2،ص 360) {فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لاَ تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ ولكنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَعْلَمُونَ} (الروم :36) قال ابن عباس:"ذلك القضاء المستقيم" (الماوردي،ج4،ص 312)

ثانياً: تعريف القيمة اصطلاحاً: عُرّفت القيم اصطلاحاً بعدة تعريفات، من أهمها:

1- تعريفها باعتبارها فضيلة مرغوبة، فقيل القيمة هي: "الفضائل الدّينيّة والخُلقيّة والاجتماعيّة التي تقوم عليها حياة المجتمع الإنسانيّ" (عمر، 2008،ج3، ص 1878) ولم يتعرض التعريف للقيم السلبية المرفوضة

2- وأما في الدراسات العلمية الشرعية أو التربوية فيظهر في تعريف القيمة التنبيه على وضع معيار محدد للقيمة، ومقياس يمكن أن يحكم به على درجة التزام الفرد بها، فعّرفت القيمة بأنها: "مستوى أو مقياس أو معيار نحكم بمقتضاه ونقيس به، ونحدد على أساسه المرغوب فيه، والمرغوب عنه" (ابن حميد،ج1،ص 78)

- الوصفي: باستقراء الأحاديث التي تخدم موضوع البحث في مصادر السنة النبوية، وترتيبها ترتيباً منهجياً بما يخدم أغراض البحث

- المنهج التحليلي: بتحلل قيم ترشيد الاستهلاك الواردة في الأحاديث النبوية، وتعريفها تعريفاً علمياً دقيقاً، وربطها بسلوك المستهلك، واستنباط الآثار الإيجابية لالتزامها، وسلبيات التخلي عنها، وربطها بالواقع الاستهلاكي للمسلمين

- **خطة البحث**: لتحقيق أهداف البحث، تم تقسيمه إلى المباحث الآتية:

المبحث الأول: **تعريف مفاهيم البحث لغة، واصطلاحاً**:

المطلب الأول: القيمة لغةً، واصطلاحاً

المطلب الثاني: الترشيد لغةً، واصطلاحاً

المطلب الثالث: الاستهلاك لغةً، واصطلاحاً

المبحث الثاني: **قيم الاستهلاك في السنة النبوية**:

المطلب الأول: القيم الإيجابية لترشيد الاستهلاك

المطلب الثاني: القيم السلبية في الاستهلاك

المبحث الثالث: **تفعيل قيم ترشيد الاستهلاك الإيجابية الواردة في السنة النبوية**:

المطلب الأول: تحديد القيم، والتعريف بها كقيم معيارية يمكن قياسها سلوك المستهلك بها

المطلب الثاني: تعزيز سلوك المكلف للالتزام بقيم ترشيد الاستهلاك بطريقتين:

الطريقة الأولى: بيان إيجابيات قيم ترشيد الاستهلاك

الطرقة الثانية: بيان سلبيات زيادة الاستهلاك

- **النتائج والتوصيات**

- **المصادر والمراجع**

المبحث الأول: **تعريف مفاهيم البحث لغة واصطلاحاً**: كثر استخدام مفهوم (القيم) في الدراسات الشرعية، والنفسية والتربوية المعاصرة، وأصبح الحديث عن تعليم القيم وتعلمها وتعزيزها في المجتمع حديث الباحثين والمثقفين ووسائل الإعلام، ولا بد قبل إجراء البحث من تعريف المفاهيم الرئيسة الواردة في خطة البحث،لأن تعريفها يعين الباحث على السير في إجراء البحث بوضوح ودقة، ومن ثمّ الوصول إلى نتائج علمية نافعة تحقق أهداف البحث التي تم الإشارة إليها في المقدمة، وهذه المفاهيم كالآتي:

1- إحصاء قيم الاستهلاك المحورية الإيجابية والسلبية الصريحة الواردة في السنة النبوية

2- التعريف بكل قيمة تعريفاً دقيقاً يميزها عن غيرها من القيم التي يظن أنها مرادفة

3- التحذير من مخاطر الإسراف الاستهلاكي، والذي يؤدي إلى مفاسد اقتصادية واجتماعية وأخلاقية وبيئية

4- إحياء قيم ترشيد الاستهلاك الواردة في السنة النبوية في حياة المسلمين، وتفعيلها للحد من الاستهلاك الإسرافي والتبذيري والترفي في العالم العربي والإسلامي

- إشكالية البحث: يتوقع من البحث بناء على ما سبق أن يجيب على ما يأتي:

1- ما أبرز قيم ترشيد الاستهلاك الإيجابية الصريحة الواردة في السنة النبوية؟

2- ما أبرز قيم الاستهلاك السلبية الصريحة التي حذرت منها السنة النبوية؟

3- كيف يمكن تفعيل قيم ترشيد الاستهلاك الواردة في السنة النبوية في حياتنا؟

4- ما هي مخاطر عدم ترشيد الاستهلاك على المجتمع؟

- **الدراسات السابقة**: اطلعت على عدة كتابات عن ترشيد الاستهلاك في السنة النبوية والإسلام، من أهمها:

1- بحث علمي موسوم بـ:(ترشيد استهلاك الطعام في ضوء السنة النبوية) للباحثين: د. أحمد المناعي، د. محمد الشريفين، عالج فيه الباحثان ترشيد استهلاك الطعام من خلال ثلاثة محاور: باعتبار قيمة المطعوم، واجتماع الطاعمين، ووقت تناول الطعام ونوعه، وهو بحث قيم ونافع، ولكنه لم يتطرق إلى منظومة قيم ترشيد الاستهلاك (المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية، مجلد:9، العدد: 3/أ، 2013)

2- كتاب:(ترشيد الاستهلاك في الإسلام) د. كامل صكر القيسي، وفيه ثلاثة مباحث: الأول: علاقة الاستهلاك بالاستخلاف، والثاني: ضوابط الاستهلاك، والثالث: سمات المجتمع المسلم، والرابع: الاستهلاك الرشيد والبركة، وهو كتاب شمولي ونافع غطى الباحث مباحث الكتاب بشكل جيد، وقد صدر هذا الكتاب عن: (إدارة الشؤون الإسلامية والعمل الخيري- دبي، ط1، 2008)

ولم أجد بحسب إطلاعي أبحاثاً تعالج ترشيد الاستهلاك من الناحية القيمية، ولذا أرجو من الله أن يقدم البحث شيئاً جديداً في مجال ترشيد الاستهلاك في السنة النبوية

- **منهج البحث**: سأعتمد في إجراء البحث على المناهج الآتية:

- المنهج التوثيقي: بجمع الأحاديث التي تحوي قيماً صريحةً في ترشيد الاستهلاك من مصادر السنة النبوية، وتوثيقها، وبيان أقوال العلماء في وجه دلالتها على الأحكام الشرعية

المقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، أما بعد:

فإن ترشيد الاستهلاك من المفاهيم الإيجابية التي تسعى الدول إلى تعزيزها في سلوك أفراد المجتمع ومؤسساته، وقد نبهت السنة النبوية على هذه القيمة بألفاظ صريحة تبين أهميتها في تحقيق التوازن الاقتصادي والاجتماعي والأخلاقي والنفسي في المجتمع المسلمين وغيره، والناظر في أنماط استهلاك المسلمين للسلع في زماننا يلاحظ ازدياد أنماط الاستهلاك الإسرافي والتبذيري والترفي الذي حوّل المسلمين إلى أمة مستهلكة وعالة على الأمم في ضروريات الحياة ك: غذائها ولباسها ودوائها، وفي الحاجيات والكماليات، وأدى ذلك إلى سقوطها تحت ربقة الاستعمار السياسي والعسكري والاقتصادي، فلابد للأمة في هذا الزمان من الاهتمام بجانبين مهمين في موضوع الاستهلاك:

الأول: الإنتاج: إنتاج ما نستهلكه لتحقيق الاكتفاء

الثاني: ترشيد الاستهلاك والذي يقلص الفجوة بين الاستهلاك الإسرافي، والحاجة الفعلية لكمية الاستهلاك الحقيقية، وأقرب مثال على ذلك: أن ترشيد العالم العربي لاستهلاك الخبز يقلل حجم وارداته من القمح إلى النصف تقريباً، فقد أشار تقرير منظمة(الفاو) إلى: "أن إقليم الشرق الأدنى وشمال أفريقيا يستورد(36) مليون طن من القمح سنوياً يهدر منه(16) مليون طن، وهي كمية تكفي لإطعام (70-100) مليون نسمة" (http://www.aljazeera.net/news/1/3/ebusiness/2014)

فترشيد الاستهلاك أحد الأبعاد التي يجب الاهتمام بها للحد من العجز في عدة مجالات اقتصادية مهمة، منها: الغذاء والطاقة والمياه والدواء، وبذلك نسهم في الحفاظ على دين الأمة، وأخلاقها وأمنها وعزتها، ونمنع أسباب التفاوت الطبقي التي تؤدي إلى تفشي الجريمة، والعنف، والحقد والكراهية، ونحقق العدالة الاجتماعية

أن من أهم خصائص قيم ترشيد الاستهلاك في السنة أنها تكاليف شرعية وسطية ضمن قدرة الإنسان المكلف يثاب على فعلها، وقد يأثم على ترك بعضها، وبرهن نبينا الكريمr وسلفنا الصالح من الصحابة والتابعين على القدرة على التزامها، وهي قيم إنسانية تحقق النفع لكل المجتمعات الإنسانية إذ تنسجم مع مقتضيات العقول السليمة، ومع سياسات دول العالم في تعزيز قيم ترشيد الاستهلاك في منظوماتها التربوية والإعلامية والاقتصادية وغيرها

- أهداف البحث: يتوقع من البحث أن يحقق الأهداف الآتية:

قيم ترشيد الاستهلاك في السنة النبوية

محمود احمد يعقوب رشيد*
Mahmud Ahmed Ya'kub Reşîd

ملخص البحث

يهدف البحث إلى إحياء قيم ترشيد الاستهلاك التي جاءت بشكل صريحة في السنة النبوية، وذلك من خلال تعريف تلك القيم الاستهلاكية بشقيها: الإيجابي والسلبي، ثم وضع معياراً لتلك القيم يقيس مدى انضباطها سلوك المستهلك بها، والتأكيد على ضرورة تطوير وسائل وأساليب تعين المستهلك على التزام ترشيد الاستهلاك، كما ويبين إيجابيات التزام تلك القيم، وسلبيات مخالفتها بما يسهم في الحد من مظاهر الاستهلاك الإسرافي والترفي والتبذيري الذي عززته الرأسمالية في سلوك المستهلك، والتقليل من المفاسد الاقتصادية والأخلاقية والاجتماعية والبيئية وغيرها

كلمات مفتاحية: ترشيد الاستهلاك، الهدي النبوي، القيم

VALUES RATIONALIZE CONSUMPTION IN THE SUNNAH

Abstract

The research aims to revive the values of the rationalization of consumption, which is an explicit came in the Sunnah, through the definition of those consumer values in both: positive and negative, and then develop a standard for those values measures the discipline of the consumer by the behavior, and emphasized the need to develop methods and means of the consumer had to commitment to rationalize consumption, and also shows the commitment to those values the pros and cons of violation as to contribute to the reduction of the manifestations of consumption waste and recreational and wasteful, which boosted capital in consumer behavior, and reduce the cons: economic, moral, social and environmental

Keywords: rationalizing consumption, prophetic, values

HZ. PEYGAMBER'İN SÜNNETİNDE TÜKETİMİN RASYONALİZE EDİLMESİNDEKİ DEĞERLER

Öz

Bu çalışma, Hz. Peygamber'in sünnetinde örneklerini açıkça gördüğümüz, tüketimin rasyonalize edilişini olumlu ve olumsuz tüketim değerleri üzerinden tarif etmeye çalışmaktadır. Bu değerler bir ölçüte tabi tutularak tüketici davranışının uygunluğu ölçülmekte ve bununla ilgili bir tüketici davranışının rasyonel olup olmadığını ölçen bir yöntem geliştirmenin önemi vurgulanmıştır. Bu değerler, hem ihtiyaç fazlası tüketimin önüne geçmek hem de ekonomik-ahlaki-çevresel yozlaşmaları azaltma açısından da büyük önem taşımaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tüketimin rasyonalize edilmesi, sünnet, değerler.

Makalenin Dergiye Ulaştığı Tarih: 24:08.2015; Yayın Kurulu ve Hakem Değerlendirmesinden Geçen Makalenin Yayıma Kabul Edildiği Tarih: 17.03.2016

* أستاذ مشارك- قسم أصول الدين- كلية الشريعة الجامعة الأردنية. mahmoudrasheed@gmail.com

Kaynakça

Ebû Muhammed, Abdullah b. Abdulhakem b. A'yun el-Mısrî (h. 214), *Sîretu Ömer b. Abdülaziz alâ mâ revâhu'l-imâm mâlik bin enes ve ashâbuhû*, thk. Ahmed Ubeyd, Beyrut: Âlemu'l-kütüb.

Enes, Muhammed, *Fethullah Gülen ve cüzûruhu'l-fikriyyetü ve'l-istişrâfâtihi'l-hadâriyye*, trc. Orhan Muhammed Ali, İstanbul: Nil yayınları, 2011.

Gülen, Muhammed Fethullah, *en-Nûru'l-hâlid seyyidinâ muhammed sallallahu aleyhi ve âlihi ve sellem mefharatu'l-insâniyye*, İstanbul: Nil yayınları, 2011.

Halil, İmaduddîn, *Dirâsetun fi's-sîre*, Beyrut: Dâru'n-nefâis, h. 1425.

el-Hüseynî, eş-Şeyh eş-Şerîf İbrahim Sâlih, *Mefhûmu'l-kiyâdeti ve devru'l-ulemâi fi kıyâdeti'l-ümme*, yazma eser.

el-Hüseynî, eş-Şeyh eş-Şerîf İbrahim Sâlih, *Mekânetü ehli'l-beyt aleyhimü's-selâm ve fadlu's-sahâbe rıdvânillahi aleyhim*, Silsiletü'l-buhûsi'l-usûliyye c. 5, y.y., 2005.

Rıdvân, Şefik, *'İlmu'n-nefsi'l-ictimâî*, Beyrut: el-Müessesetü'l-câmi'iyyetü li'd-dirâsâti ve'n-neşri ve't-tevzî', 1996.

et-Tirmîzî, "Bâbu menâkİbı ehli beyti rasûlillahi sallallahu aleyhi ve âlihi ve sellem", *Sünen-i Tirmîzî*, hadis no 3788.

رجل الْإِيمَان حَتَّى يُحِبهُمْ لله ولقرابتهم مني)

وَفِي أُخْرَى (وَالَّذِي نَفسِي بِيَدِهِ لَا يدْخلُونَ الْجنَّة حَتَّى يُؤمنُوا وَلَا يُؤمنُوا حَتَّى يحبوكم لله وَلِرَسُولِهِ أترجو مُرَاد شَفَاعَتِي وَلَا يرجوها بَنو عبد الْمطلب) وَفِي أُخْرَى (لن يبلغُوا خيرا حَتَّى يحبوكم لله ولقرابتي) نسأل الله حبه وحب نبيه وحب أهل بيته الطيبين الطاهرين.

وأخيرا : الشكر والتقدير بأكمله للإخوة الأعزاء الأجلاء الذين قاموا بتنظيم هذا المؤتمر الدولي الفريد من نوعه، في ظل هذه الظروف التي تمر بها بلدي نيجيريا، أتمنى من البارئ عز وجل أن يختم لهم بالسعادة أعمالهم، وأن يرزقهم حبه وحب نبيه وحب أهل بيته صلوات الله وسلامه عليهم، إنه ولي ذلك والقادر عليه، وما توفيقي إلا بالله .

المصادر و المراجع

محمد أنس، **فتح الله كولن جذوره الفكرية واستشرافاته الحضارية**، ترجمة: أورخان محمد علي ، دار النيل للطباعة والنشر، الطبعة الثانية 2011م

رضوان الدكتور شفيق، **علم النفس الاجتماعي**، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى 1996م بيروت لبنان.

كولن، محمد فتح الله ، **النور الخالد (سيدنا) محمد صلى الله عليه وآله وسلم مفخرة الإنسانية**، دار النيل للطباعة والنشر، اسطنبول تركيا، الطبعة السادسة 2011.

خليل، عماد الدين ، **دراسة في السيرة**، دار النفائس – بيروت، الطبعة: الثانية - 1425 هـ

الحسيني، الشيخ الشريف إبراهيم صالح ، **مفهوم القيادة ودور العلماء في قيادة الأمة**، مخطوط

أبو محمد، عبد الله بن عبد الحكم بن أعين المصري (المتوفى: 214هـ) **سيرة عمر بن عبد العزيز على ما رواه الإمام مالك بن أنس وأصحابه**، تحقيق: أحمد عبيد، عالم الكتب - بيروت – لبنان

الحسيني، الشيخ الشريف إبراهيم صالح، **مكانة أهل البيت عليهم السلام وفضل الصحابة رضوان الله عليهم**، سلسلة البحوث الأصولية، الجزء الخامس، الطبعة الأولى 2005

الإمام الترمذي، **في المناقب، باب مناقب أهل بيت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم**، حديث رقم 3788.

سيرتهم صالحة وآثارهم مرضية، وفعالهم كلها حميدة، وقلوبهم كلها نور وهدى، ونفوسهم كلها طهارة وقداسة، وأعمالهم كلها ثقة بالله، وإخلاص في يقين، لذلك كله كان نهجهم قويا واضحا، ورأيهم مكينا ثابتا، يتصل سريعا بمصدري التشريع في قوة وإيمان وصدق وإيقان، لا يخرجون عن هذا الأصل قيد شعرة، مع مالهم من الفضل العظيم والشرف الجسيم والمكانة العالية الرفيعة. ومن الأمور المحمودة في تاريخ الأمة الإسلامية في تراثها الكبير الذي جمع بين القول والعمل ومحفوظ في السيرة النبوية ومليئ بدروس عملية من خلال أداب الشعور بالمسؤلية وحمل الرسالة وحب أهل بيت النبي عليهم الصلاة والسلام، بل وتكوين الكوادر وتهذيب أخلاقها، إضافة إلى الإدراك العميق لمقتضيات العصر وضروراته بيقظة وفهم.

إن القيادة التي رسمها القرآن الكريم ووضحتها السنة النبوية الشريفة في نجاة المسلمين من الغرق ترجع أساسا الاتباع ومحبة وتقدير أهل بيت النبي صلى الله عليه وآله وسلم، ونتيجة لما تقوم به الفرق الهدامة وما تبثه من شبهات وشكوك أدى إلى إنكار خصوصيات أهل البيت، "بل بلغ الحقد الدفين في نفوس هولاء الضالين المكذبين لأهل بيت النبوة، بعضهم إلى إنكار وجود أهل البيت جملة وتفصيلا، وبعضهم يصرف الآيات عنهم إلى وجوه أخرى فمثلا آية الشورى يجعلونها في زوجات النبي صلى الله عليه وآله وسلم، دون أهل بيته من أهل الكساء، واحسن الأحوال بعضهم أن يجعلوها عامة تشمل اهل البيت مع الزوجات وهذا وإن كان يشهد له السياق الآيات إلا أنه لا يبطل ما وردت به السنة الصحيحة من الإكرام بإجتباء الله وتطهيره" لأهل بيت نبيه صلى الله عليه وآله وسلم.

إن العلماء منذ قديم الزمان يكتبون حول ذلك، غير أن الأمة في واقعها المعاصر في أمس الحاجة إلى دراسة استرشادية تظهر أوجه التطبيق في الواقع وتستشرف المستقبل لهذه الأمة حتى يتمكن الإنسان المعاصر من إتباع سيرة النبي الأعظم، جاء في كتاب الحافظ ابن حجر الهيتمي جملة من الأحاديث في هذا الخصوص أحببت نقلها هنا:.

أَخرج الْبَيْهَقِيّ وَأَبُو الشَّيْخ والديلمي أَنه صلى الله عَلَيْهِ وَسلم قَالَ (لَا يُؤمن عبد حَتَّى أكون أحب إِلَيْهِ من نَفسه وَتَكون عِتْرَتِي أحب إِلَيْهِ من نَفسه وَيكون أَهلِي أحب إِلَيْهِ من أَهله وَتَكون ذاتي أحب إِلَيْهِ من ذَاته) وَأخرج الديلمي أَنه صلى الله عَلَيْهِ وَسلم قَالَ (أدبوا أَوْلَادكُم على ثَلَاث خِصَال حب نَبِيكُم وَحب أهل بَيته وعَلى قِرَاءَة الْقُرْآن) الحَدِيث، وَصَحَّ أَن الْعَبَّاس شكا إِلَى رَسُول الله صلى الله عَلَيْهِ وَسلم مَا يلقون من قُرَيْش من تعبيسهم فِي وُجُوههم وقطعهم حَدِيثهمْ عِنْد لقائهم فَغَضب صلى الله عَلَيْهِ وَسلم غَضبا شَدِيدا حَتَّى أحمر وَجهه ودر عرق بَين عَيْنَيْهِ وَقَالَ (وَالَّذِي نَفسِي بِيَدِهِ لَا يدْخل قلب رجل الْإِيمَان حَتَّى يحبكم لله وَلِرَسُولِهِ) وَفِي رِوَايَة صَحِيحَة أَيْضا (مَا بَال أَقوام يتحدثون فَإِذا رَأَوْا الرجل من أهل بَيْتِي قطعُوا حَدِيثهمْ وَالله لَا يدْخل قلب

هنا فقد رسمت السيرة النبوية منهجا متكاملا في قيادة الأمة إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، هو تسليم القيادة لأهل البيت، وهم طريق النجاة وطاعتهم وإطهار حبهم والإخلاص في خدمتهم.

فقد أخرج الإمام ابن خزيمة في صحيحه عَنْ أَبِي حَيَّانَ التَّيْمِيِّ وَهُوَ يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ التَّيْمِيُّ الرَّبَابُ، عَنْ يَزِيدَ بْنِ حَيَّانَ قَالَ: انْطَلَقْتُ أَنَا وَحُصَيْنُ بْنُ سَمُرَةَ، وَعَمْرُو بْنُ مُسْلِمٍ، إِلَى زَيْدِ بْنِ أَرْقَمَ، فَجَلَسْنَا إِلَيْهِ، فَقَالَ لَهُ حَصِينٌ: يَا زَيْدُ رَأَيْتَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَصَلَّيْتَ خَلْفَهُ، وَسَمِعْتَ حَدِيثَهُ، وَغَزَوْتَ مَعَهُ لَقَدْ أَصَبْتَ يَا زَيْدُ خَيْرًا كَثِيرًا. حَدِّثْنَا يَا زَيْدُ حَدِيثًا سَمِعْتَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَمَا شَهِدْتَ مَعَهُ قَالَ: بَلَى، ابْنَ أَخِي، لَقَدْ قَدِمَ عَهْدِي، وَكَبُرَتْ سِنِي، وَنَسِيتُ بَعْضَ الَّذِي كُنْتُ أَعِي مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَمَا حَدَّثْتُكُمْ فَاقْبَلُوهُ، وَمَا لَمْ أُحَدِّثْكُمُوهُ، فَلَا تُكَلِّفُونِي قَالَ: قَالَ: قَامَ فِينَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَوْمًا خَطِيبًا بِمَاءٍ يُدْعَى خُمٍّ فَحَمِدَ اللَّهَ وَأَثْنَى عَلَيْهِ، وَوَعَظَ وَذَكَّرَ، ثُمَّ قَالَ: "أَمَّا بَعْدُ، أَيُّهَا النَّاسُ، فَإِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ يُوشِكُ أَنْ يَأْتِيَنِي رَسُولُ رَبِّي فَأُجِيبَهُ، وَإِنِّي تَارِكٌ فِيكُمُ الثَّقَلَيْنِ: أَوَّلُهُمَا كِتَابُ اللَّهِ، فِيهِ الْهُدَى وَالنُّورُ، مَنِ اسْتَمْسَكَ بِهِ وَأَخَذَ بِهِ كَانَ عَلَى الْهُدَى، وَمَنْ تَرَكَهُ وَأَخْطَأَهُ كَانَ عَلَى الضَّلَالَةِ، وَأَهْلُ بَيْتِي أُذَكِّرُكُمُ اللَّهَ فِي أَهْلِ بَيْتِي، ثَلَاثَ مَرَّاتٍ ". قَالَ حَصِينٌ: فَمَنْ أَهْلُ بَيْتِهِ يَا زَيْدُ؟ أَلَيْسَتْ نِسَاؤُهُ مِنْ أَهْلِ بَيْتِهِ؟ قَالَ: "بَلَى، نِسَاؤُهُ مِنْ أَهْلِ بَيْتِهِ، وَلَكِنَّ أَهْلَ بَيْتِهِ مَنْ حُرِمَ الصَّدَقَةَ" قَالَ: مَنْ هُمْ؟ قَالَ: "آلُ عَلِيٍّ، وَآلُ عُقَيْلٍ، وَآلُ جَعْفَرٍ، وَآلُ الْعَبَّاسِ قَالَ حَصِينٌ: وَكُلُّ هَؤُلَاءِ حُرِمَ الصَّدَقَةَ؟ قَالَ: "نَعَمْ"

يقول الإمام النووي "سمّيا ثقلين لعظمهما وكبير شأنهما وقيل لثقل العمل بهما" وعَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رضي الله عنهما قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "أَحِبُّوا اللَّهَ لِمَا يَغْذُوكُمْ بِهِ مِنْ نِعْمَةٍ، وَأَحِبُّونِي لِحُبِّ اللَّهِ، وَأَحِبُّوا أَهْلَ بَيْتِي لِحُبِّي.

الخاتمة:

إن دعوى الإصلاح والتباكي على حقوق الأمة ومصالحها التي ضيعها الساسة العلمانيون ودعوى العمل من أجل إعادة الأمة إلى أصول الإسلام الصحيح، ونهج السلف الصالح التي يغني بها أتباع الدول الغربية في البلاد الإسلامية باسم الدين، وهم في كل ذالك غير صادقين ولا أمناء، وأعلم إن من أعظم عيوب هؤلاء الناس عدم مراعاتهم لحق المسلم مهما كان إلتزامه أو تمسكه بالدين ما لم يكن من الموالين لهم، مع أن الإسلام فرض على المسلمين موالاة بعضهم لبعض بمجرد عقد الإيمان وإعلان الإسلام.

وبما أن القيادة الرشيدة هي في الحقيقة عطاء رباني لمن يحبه البارئ عز وجل، فقد عصم الله تبارك وتعالى أصحاب رسوله من ذلك كله فكانوا أتبع لسنته عليه الصلاة والسلام من الظل لصاحبه، وفي ذلك يجدون راحتهم وطمأنينتهم وتنزل عليهم سكينة ربهم، فمن أجل هذا كانت

التمسك بالقرآن وأهل البيت، الأمر الذي يؤدي إلى الفوز بالجنة والنجاة من النار. فقال "إِنِّي تَارِكٌ فِيكُمْ مَا إِنْ تَمَسَّكْتُمْ بِهِ لَنْ تَضِلُّوا بَعْدِي أَحَدُهُمَا أَعْظَمُ مِنَ الآخَرِ: كِتَابُ اللهِ حَبْلٌ مَمْدُودٌ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الأَرْضِ. وَعِتْرَتِي أَهْلُ بَيْتِي، وَلَنْ يَتَفَرَّقَا حَتَّى يَرِدَا عَلَيَّ الحَوْضَ فَانْظُرُوا كَيْفَ تَخْلُفُونِي فِيهِمَا"[9]

غير أن البعض من الناس تركوا تقدير أهل البيت حتى انحرفوا، وسقط البعض في عدم تقديرهم إلى الكراهية والبغض، "لما أثاره أهل الجفاء من المجسمة والخوارج الجدد من شكوك حول مكانة أهل البيت والأشراف من ذرية فاطمة عند الله وعند المسلمين، فأحيانا يتهمون محب أهل البيت بالتشيع، وأحيانا بالبدعة وأحيانا بالإنحراف وفساد العقيدة، بل يصل الأمر أحيانا إلى إتهامه بالشرك والضلال"[10]

بين هذا وذاك يجب أن يكون منهج معتدل في معرفة حقهم وتقديرهم، وفوق هذا وذاك أيضا يجب معرفة حبهم الذي أوجبه الشرع على كل مسلم، وقد بين لنا القرآن الكريم مكانتهم وأوضحت الأحاديث حقيقة ذالك، فقد أخرج الحاكم في مستدركه عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ، عَنْ حَنَشٍ الْكِنَانِيِّ، قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا ذَرٍّ، يَقُولُ: وَهُوَ آخِذٌ بِبَابِ الْكَعْبَةِ: أَيُّهَا النَّاسُ، مَنْ عَرَفَنِي فَأَنَا مَنْ عَرَفْتُمْ، وَمَنْ أَنْكَرَنِي فَأَنَا أَبُو ذَرٍّ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: "مَثَلُ أَهْلِ بَيْتِي مَثَلُ سَفِينَةِ نُوحٍ مَنْ رَكِبَهَا نَجَا، وَمَنْ تَخَلَّفَ عَنْهَا غَرِقَ" هَذَا حَدِيثٌ صَحِيحٌ عَلَى شَرْطِ مُسْلِمٍ وَلَمْ يُخْرِجَاهُ" إن من ركبها نجا، ومن تخلف عنها غرق، وما أكثر الغرقى في هذه الأزمنة! ما أكثر الغارقين! تراهم يقولون: نحن أهل نجاة وهم في الحقيقة غارقون، ومع ذلك يدعون أنهم على الحق والصواب، وما أبعدهم عن الصواب! يرون الحق أبلج، يرون النور المستقيم، والهدى القويم، وهم عنه معرضون، تجدهم في ناديهم المنكر ينفون قدر المصطفى صلى الله عليه وآله وسلم، يقول الإمام الشريف إبراهيم صالح الحسيني:

واعجب لهم ينفون قدر المصطفى ** ويرون حبا في الجناب تكـــلفا

ومن الدعاوي ينسجون عظائما ** زورا ومنتهج الضلال على شـــفا

وبالأنساب إلى الجناب تعلـــة ** ليمرروا دعوى التفوق والـــــكفا

وأخرج ابن المنذر، وابن أبي حاتم، وابن مزدويه في "تفاسيرهم" والطبراني في المعجم، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: لَمَّا نَزَلَتْ {قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى} [الشورى: 23] قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، مَنْ قَرَابَتُكَ هَؤُلَاءِ الَّذِينَ وَجَبَتْ عَلَيْنَا مَوَدَّتُهُمْ؟ قَالَ: "عَلِيٌّ، وَفَاطِمَةُ، وَولداهما" من

9 أخرجه الإمام الترمذي في المناقب، باب مناقب أهل بيت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، حديث رقم 3788، وقال حديث حسن غريب

10 الحسيني، مكانة أهل البيت، مرجع سابق . ص 24-25

جاء في كتاب (**مفهوم القيادة ودور العلماء في قيادة الأمة**) للإمام الشيخ الشريف إبراهيم صالح الحسيني أن "القيادة الإسلامية ليست بدعة يبتدعها الناس ولكنها نابعة من صميم تعاليم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم- الذي بعثه الله بالهدى ودين الحق ليتولى بهذا الحق قيادة الأمة في جميع شئوؤنها الدينية والدنيوية، قال الله تبارك وتعالى { لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيراً}(سورة الأحزاب الآية 21) وقال تعالى {مَّنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللّهَ }سورة النساء الآية 80) وقال تعالى {وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلاَّ لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللّهِ} (سورة النساء الآية 64) ولما كانت مكانة الرسول عليه الصلاة والسلام بهذه المثابة في قيادته للأمة في كل شيء وجبت له العصمة في جميع شئونه بإجماع من يعتد به من العلماء وهذه العصمة لا تورث لأنها جزء لا يتجزأ من النبوة، وهي لا تورث في خصائصها الذاتية، وأما بعض لوازمها كالخلافة والعلم والقيادة الرشيدة، فقد تورث، ومن هنا جاء "العلماء ورثة الأنبياء"[5] ولذالك وجب اتباعهم في العلم والطاعة، ووجب سؤالهم في أمور الدين ويحرم على المسلم مباشرة الأمور الدينية برأيه المحض[6] لقوله تعالى {فَاسْأَلُواْ أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ } (سورة النحل الآية 43)

وَقَالَ عمر بن عبد الْعَزِيز سنّ رَسُول الله صلى الله عَلَيْهِ وَسلم وولاة الْأَمر من بعده سننا الْأَخْذ بهَا اعتصام بِكِتَاب الله وَقُوَّة على دين الله وَلَيْسَ لأحد تبديلها وَلَا تغييرها وَلَا النّظر فِي أَمر خالفها من اهْتَدَى بهَا فَهُوَ مهتد وَمن استنصر بهَا فَهُوَ مَنْصُور وَمن تَركهَا وَاتبع غير سَبِيل الْمُؤمنِينَ ولاه الله مَا تولى وأصلاه جَهَنَّم وَسَاءَتْ مصيرا،[7] من هذه الدرر ننطلق لمعرفة مكانة آل البيت الطاهرين ودورهم في نجاة الأمة وقيادتها إلى بر الأمان.

المبحث الثاني: مكانة أهل البيت في قيادة الأمة

فقد أكرم الحق تبارك وتعالى آل بيت نبيه صلى الله عليه وآله وسلم فقال {إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا} [الأحزاب: 33] وقال عز من قائل {قُلْ لا أَسْئَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْراً إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبى } (الشورى 23) فمكانة آل البيت في الأمة الإسلامية ظاهرة كظور الشمس في ضحاها، يقول مولانا الشيخ الشريف إبراهيم صالح "إن مكانة أهل بيت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ومحبتهم في الدين من الوضوح بحيث لا تحتاج إلى بيان وهي فريضة كسائر الفرائض الدينية "[8] وقد بين لنا الرسول الكريم صلى الله عليه وآله وسلم بما لا شك فيه أنه يجب

5 صحيح البخاري ،ج 1، ص 37

6 الحسيني، الشيخ الشريف إبراهيم صالح ، **مفهوم القيادة ودور العلماء في قيادة الأمة**، مخطوط، ص3

7 أبو محمد، عبد الله بن عبد الحكم بن أعين المصري (المتوفى: 214هـ) **سيرة عمر بن عبد العزيز على ما رواه الإمام مالك بن أنس وأصحابه**، تحقيق: أحمد عبيد، عالم الكتب - بيروت – لبنان، الطبعة: السادسة، 1404هـ - 1984م، ص 39 وما بعدها

8 الحسيني، الشيخ الشريف إبراهيم صالح، **مكانة أهل البيت عليهم السلام وفضل الصحابة رضوان الله عليهم سلسلة البحوث الأصولية، الجزء الخامس، الطبعة الأولى 2005، ص 5**

مفهوم القيادة الجماعية

إن مفهوم القيادة الجماعية والذي يعني أن القيادة مؤسسة وتخصصات وتقاسم أدوار عن طريق المنهجية في الأداء القيادي الجماعي والذي يظهره دليل القيادة العملي؛ وعلى ذلك فإنها تتضمن توزيع المسؤوليات القيادية بين أفراد الجماعة حسب قدرات كل واحد منهم، وليس هناك شيء في طبيعة القيادة نفسها يتطلب تركيزها أو توزيعها، ثم إن الجماعة فد تؤدي الوظائف القيادية في يد قائد واحد أو قد توزعها على عدد من الأعضاء.[3]

والقيادة سلوك يقوم به القائد للمساعدة على بلوغ أهداف الجماعة وتحريك الجماعة نحو هذه الأهداف وتحسين التفاعل الاجتماعي بين الأعضاء والحفاظ على تماسك الجماعة وتأمين موارد الجماعة، وهكذا يمكن النظر إلى القيادة كدور اجتماعي أو وظيفة اجتماعية، وهي فوق هذا وذاك مسوؤلية ترقى بالإنسان إلى مقامات التزكية التي يفلح من أتقنها، فالقيادة تقع في عاتق كل مؤمن بداء من بيته وبيئته ودولته، وهي التي تهدد هوية الجماعة التي تنتمي إليها، ووفق الله تبارك وتعالى هذه الأمة بأن بعث لها من يقوم بذلك ويكون قدوة من خلال جميع أفعاله {هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ } الآية الثانية من سورة الجمعة.

وما عن تم نزول القرآن وأفلحت النفس البشرية بإتباعها الرسول الكريم وتعلمت الكتاب والحكمة وابتعدت عن الضلال والشرك باقتفاء أثر الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، حتى صارت قبلة لكافة الناس، وأصبحت قيادة الأمة تحت لواء أصحابه رضوان الله تعالى عليهم، وعندما تولى قيادة الأمة سيدنا أبو بكر الصديق رضي الله عنه بعد أن انتقل الحبيب إلى الرفيق الأعلى، واجهت الأمة تمردات وارتداد عن الطريق وأشرأبت- كما تقول السيدة عائشة رضي الله عنها- اليهودية والنصرانية ونجم النفاق، وصار المسلمون كالغنم المطيرة في الليلة الشاتية، أعلن سيدنا أبو بكر أنه سيقف بوجه الردة وسيقاتلها ولو تخطفته الذئاب، وأصر في الوقت نفسه على أن يمضي جيش أسامة إلى هدفه، كما أراد رسول الله صلى الله عليه وسلم. وعند ما اعترض عليه الصحابة بأن قاعدة الإسلام مهددة من كل جانب، ولا جيش فيها، قال خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم: ما كنت لأرد جيشا جرده رسول الله صلى الله عليه وسلم، ومضى أسامة وأوطأ، كما أمره رسوله صلى الله عليه وسلم، خيول المسلمين تخوم البلقاء والداروم من أرض فلسطين ووضع خطواته الأولى على الطريق التي سيجتازها الفاتحون عما قريب صوب بلاد الشام، يحملون معهم تعاليم الإسلام ونداء رسوله الكريم،[4] صلوات الله وسلامه عليه، فكانت قيادة سيدنا أبوبكر الصديق للأمة بحق ثابت في الدين .

3 - رضوان شفيق، مرجع سابق . ص 224

4 خليل، عماد الدين ، **دراسة في السيرة**، دار النفائس – بيروت، الطبعة: الثانية - 1425 هـ، ص 264

İRŞAD VE GÖZETİM ARASINDA HZ. PEYGAMBER'İN SİRETİ
Öz
İslam bilgisi, değerleri, standartları, perspektifleri ve bunlarla amel etmek Allah'ın son mesajı olarak indirdiği Kur'an'ın esasını oluşturmaktadır. Bu mesaj, Hz. Peygamber'in siretini ve ilk ayetin indiği tarihten son ayetin nazil olarak Kur'an'ın tamamlandığı zamana dek ashabı nezdindeki uygulamalarını bilmeksizin tamamlanamaz. Hadis, megazi, tarih ve şemail kitapları doğumundan vefatına dek Hz. Peygamber'in sözlerini, fiillerini ve sıfatlarını toplamıştır ve şüphesiz onun peygamberliği dönemini de kapsamaktadır. Allah Hz. Peygamber ve ailesini inananlar için bir kurtuluş vesilesi kılmıştır. Öte yandan, İslam dini bir cemaat dinidir. Cemaat ise irşad ve tebliğ görevini yerine getirecek bir öndere ihtiyaç duymaktadır. Bu rehberlik sayesinde cemaat hakka hizmet ilkesini gerçekleştirir. İnsanın yeryüzünde iki ana görevi ve hedefi vardır. Bunlardan ilki ubudiyet, ikincisi irşad ve tebliğdir. Bu çalışmada liderlik kavramı ve Ehlibeytin konumu işlenecektir.
Anahtar Kelimeler: İrşad, Tebliğ, Siret, Ehlibeyt

Makalenin Dergiye Ulaştığı Tarih: 10:07.2015; Yayın Kurulu ve Hakem Değerlendirmesinden Geçen Makalenin Yayıma Kabul Edildiği Tarih: 19.03.2016

المبحث الأول: مفهوم القيادة

إن القيادة دور اجتماعي رئيسي يقوم به فرد (القائد) أثناء تفاعله مع غيره من أفراد الجماعة (الأتباع) ويتسم هذا الدور بأن من يقوم به يكون له القوة والقدرة على التأثير في الأخرين، وتوجيه سلوكهم في سبيل بلوغ هدف الجماعة،[1] ثم إن مفهوم القيادة في واقع الأمة الإسلامية هو التوجيه أو النظر إلى الجهة العليا التي تسيّرُ أمور البلاد والعباد، وقد تختلف من مكان إلى آخر، وغالبا ما يظهر دور القيادة من خلال القائد للمجموعة، ورسولنا الكريم صلوات الله وسلامع عليه، أعطى نموذجا للقائد الفذ الفريد، فقد كان يهتم بالإنسان "طوال حياته السنية، حتى أنه عندما كان يرسل بعضهم إلى جبهة القتال كان يحاول في الوقت ذاته المحافظة على المستوى الرفيع لبعض الأمور الثقافية والعلمية للإنسان، وما كان يمكن أن يكون إلا هذا، ذلك لأن القران الكريم كان يخاطبه قائلا: {وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ} (سورة التوبة الآية122) أجل، فعندما يجاهد المؤمنون يجب أن تبقى طائفة منهم في الوراء لكي تتفقه في الدين ولكي تقوم بنقل تعاليم الدين إليهم، .. وأنه صلى الله عليه وآله وسلم لم يهمل في أي وقت من الأوقات الاهتمام بالعنصر الإنساني وعرف كيف يربي الفرد من جميع جوانبه، ويربي الأمة تربية صحيحة سليمة"[2]

1 رضوان الدكتور شفيق، **علم النفس الاجتماعي**، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى 1996م بيروت لبنان، ص 215

2 كولن، محمد فتح الله ، **النور الخالد (سيدنا) محمد صلى الله عليه وآله وسلم مفخرة الإنسانية**، دار النيل للطباعة والنشر، اسطنبول تركيا، الطبعة السادسة 2011، ص 351 وما بعدها

السيرة النبوية بين الاسترشاد والاستشراف مقالة بعنوان: حل معضلة القيادة في واقع الإنسان المعاصر على ضوء سيرة النبي الأعظم صلى الله عليه وآله وسلم

*إبراهيم محمد حسن
İbrahim Muhammed HASAN

ملخص البحث

إن معرفة الدين الإسلامي وقيمه وضوابطه ومنطلقاته وثوابته والعمل بها هو الأساس الذي أنزل الحق تبارك وتعالى الرسالة الخاتمة لصالح العباد في الدنيا والآخرة، ولا تكتمل هذه الرسالة إلا بمعرفة سيرة النبي محمد القائد صلى الله عليه وآله وسلم، وطريقته العملية بين أصحابه في جميع شؤون الحياة، التي شرعها البارئ عز وجل، من أول ما نزل عليه الوحي إلى أن أكمل الله تبارك وتعالى هذا الدين، وقد جمعت كتب السنة والمغازي والتاريخ والشمائل أقوال النبي صلى الله عليه وسلم، وأفعاله، وصفاته من أول نشأته إلى أن انتقل إلى الرفيق الأعلى، لا سيما الفترة التي أدّى فيها الرسالة الخاتمة، وأكرم الحق تبارك وتعالى هذا النبي وآل بيته الطاهرين وجعل الفوز والنجاة باتباعهم، وهم سفينة النجاة، كما في الحديث، وبما أن الدين دين الجماعة، والجماعة تحتاج إلى قيادة تقوم بدور الارشاد والتبليغ فإن "الجماعة هي التي تحقق مبدأ خدمة الحق فللإنسان وظيفتان وهدفان رئيسيان في وجوده على هذه الأرض هما "العبودية" أولا، "وإعلاء كلمة الله ثانيا، ويمكن تلخيصهما بالقول بأنهما وظيفة "الإرشاد والتبليغ"(1) نتناول في هذه الورقة مبحثين، الأول: مفهوم القيادة والثاني: مكانة آل البيت رضي الله عنهم، ثم الخاتمة.

THE LIFE OF THE PROPHET MUHAMMAD (PBUH) BETWEEN GUIDANCE AND SUPERVISION

Abstract

The knowledge of Islam, its values, standards and projections and acting with them are bases of the message of Quran. This message can't be completed without having information about the life of Muhammad (pbuh) and how he practices Quranic verses among his companions. Books on the prophet's sayings, his wars, his story have been written to shed light on his life, most of all his prophethood since Allah has made him and his family a mean of salvation for those who believe. On the other hand, Islam is religion of community and every community needs a leader to guide and supervise its members. Humankind has been created for two reasons: 1. Obedience and service to God, 2. Guidance and supervision. This article studies the concept of leadership and the position of the Prophet Muhammad's family.

Keywords: Guidance, supervision, sirah, the prophet's family

* المحاضر بقسم اللغة العربية والدراسات الإسلامية، جامعة ميدغري نيجيريا ، ibraheem_j@yu.edu.jo

Kaynakça

Abbâs, Fadl Hasen, *el-Kırâ'âtu'l-kur'âniyye ve mâ yete'allaku bihâ*, Dârü'n-nefâis, 2008.

el-Alûsî, Şihâbuddîn es-Seyyid Mahmûd, *Rûhu'l-meânî fî tefsîri'l-kur'âni'l-azîm ve's-sebei'l-mesânî*, Beyrut: Dâru'l-fikr, 1994.

Ebû Hassân, Cemâl Mahmûd, "el-Alâkatü beyne'l-insâni ve'l-cânnikemâ yusavviruhâ'l-kur'ânu'l-kerîm" (yazma eser), *el-Ma'rife*, 2009/50.

Ebû Hayyân el-Endelüsî, Muhammed b. Yûsuf, *el-Bahru'l-muhît*, Beyrut: Darü'l-fikr, 2005.

Ebû Zühre, Muhammed b. Ahmed, *Zühretü't-tefâsîr*, Dârü'l-fikri'l-arabî, t.y.

Ebû's-Suûd, el-Kâdî Muhammed b. Muhammed el-'İmâdî, *Tefsîru ebî's-Suûd*, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1999.

el-Ferâhîdî, el-Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-'ayn*, Beyrut: Dârü ihyâi't-türâsi'l-arabî, 2005.

İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, Tunus: Dâru sahnûn, t.y.

İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdulhak el-Endelüsî, *el-Muharriru'l-vecîz fî tefsîri'l-kur'âni'l-azîz*, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2002.

İbn Fâris, Ebû-l-Hüseyin Ahmed, *Mu'cemu mekâyîsi'l-luga*, Beyrut: Daru'l-fikr, t.y.

İbn Manzûr, Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrem el-İfrîkî el-Mısrî, *Lisânu'l-arab*, Beyrut: Dâru Sâdır, 2005.

İbnü'l-Cezerî, Muhammed b. Muhammed ed-Dımeşkî, *en-Neşri fi'l-kırâ'âti'l-aşr*, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2006.

el-İskenderî, Nâsıruddîn Ahmed b. Muhammed b. el-Münîr el-Mâlikî, *el-İntisâf fî mâ tadammunuhû el-keşşâf mine'l-i'tizâl: Hâşiyetü'l-keşşâf*, Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-arabî, 2001.

el-Kâsımî, Muhammed Cemaluddîn, *Tefsîru'l-kâsımî (Mehâsinü't-te'vîl)*, Beyrut: Dârü'l-fikr, 2005.

el-Kurtûbî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-kur'ân*, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2006.

Kutub, Seyyid, *Fî zilâli'l-kur'ân*, Beyrut ve Kahire: Dâru'ş-şurûk, 1982.

er-Râgıb el-İsfahânî, el-Hüseyin b. Muhammed, *Mu'cemu müfredâti'l-kur'ân*, Beyrut: Dârü'l-fikr, 2006.

er-Râzî, Fahruddîn Muhammed b. Ömer, *et-Tefsîrü'l-kebîr*, Kahire: el-Mektebetü't-tevfîkiyye, t.y.

Rızâ, Muhammed Reşid, *Tefsîrü'l-menâr*, Dârü'l-fikr li't-tîbâati ve'n-neşr, 1973.

es-Semîn el-Halebî, Ahmed b. Yûsuf, *ed-Dürrü'l-masûn fî ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*, Şam: Dârü'l-kalem, 2003.

Şeyhzâde, Muhyiddîn, *Hâşiyetü muhyiddîn şeyhzâde alâ tefsîri'l-kâdî el-beydâvî*, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1999.

et-Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyâti'l-kur'ân*, Kahire ve İskenderiye: Daru's-selâm, 2007.

ez-Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf*, Beyrut: Dârü ihyâi't-türâsi'l-arabî, 2001.

التوصيات:

- عمل دراسات وبحوث مشتركة بين أهل الاختصاص النفسي ولاختصاص الشرعي في هذا المجال من أجل التقريب بين وجهات نظر الفريقين.

قائمة المصادر والمراجع

- الألوسي، شهاب الدين السيد محمود، **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**، دار الفكر، بيروت، ط 1994م.
- ابن الجزري، محمد بن محمد الدمشقي، **النشر في القراءات العشر**، دار الكتب العلمية، بيروت، ط،20063 م.
- أبو حسّان، د.جمال محمود،**العلاقة بين الإنسان والجانّ كما يصورها القرآن الكريم**.(مخطوط) مجلة اسلامية المعرفة،العدد 50،2009.
- أبو حيان الأندلسي، محمد بن يوسف، **البحر المحيط**، دار الفكر، بيروت ط2005م.
- الرازي، فخر الدين محمد بن عمر، **التفسير الكبير(تفسير الرازي)** ، المكتبة التوفيقية، القاهرة، بدون طبعة وتاريخ.
- الراغب الأصفهاني،الحسين بن محمد، **معجم مفردات القرآن**، دار الفكر،بيروت،ط1، 2006م.
- رضا، محمد رشيد، **المنار (تفسير القرآن الحكيم)** ، دار الفكر للطباعة والنشر، ط2، 1973م.
- الزمخشري، محمود بن عمر، **الكشاف**، داراحياء التراث العربي،بيروت،ط2،2001م.
- أبوزهرة، محمد بن أحمد، **زهرة التفاسير**، دار الفكر العربي، بدون رقم طبعة وتاريخ نشر.
- أبو السعود،القاضي محمد بن محمد العمادي، **تفسير أبي السعود(إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم)** ، دار الكتب العلمية،بيروت،ط11،1999م.
- السكندري، ناصر الدين أحمد بن محمد بن المنير المالكي، **الانتصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال**، حاشية الكشاف، دار إحياء التراث العربي،بيروت ط2،2001م.
- السمين الحلبي، أحمد بن يوسف، **الدر المصون في علوم الكتاب المكنون**، دار القلم، دمشق، ط2، 2003.
- شيخ زادة، محي الدين، **حاشية محي الدين شيخ زادة على تفسير القاضي البيضاوي**، دار الكتب العلمية، بيروت،ط1، 1999.
- الطبري، محمد بن جرير، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، دار السلام القاهرةوالاسكندرية، ط2، 2007.
- ابن عاشور، محمد الطاهر، **التحرير والتنوير**، دار سحنون، تونس، بدون طبعة وتاريخ.
- عباس، أ.د.فضل حسن، **القراءات القرآنية وما يتعلق بها**، دار النفائس، ط2008،1.
- ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله النمري القرطبي:
- ابن عطية، أبو محمد عبد الحق الأندلسي، **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، دار ابن حزم، بيروت،ط2002،م.
- ابن فارس، أبو الحسين أحمد، **معجم مقاييس اللغة**، دار الفكر،بيروت،بدون طبعة وتاريخ.
- الفراهيدي،الخليل بن أحمد، **كتاب العين**، دار إحياء التراث العربي،بيروت،ط2005،2.
- القاسمي، محمد جمال الدين، **تفسير القاسمي(محاسن التأويل)** ، دار الفكر، بيروت، ط1، 2005.
- القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد، **الجامع لأحكام القرآن**، مؤسسة الرسالة،بيروت، ط1، 2006م
- قطب، سيد، **في ظلال القرآن**، دار الشروق، بيروت والقاهرة، ط1982،10.
- ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم الإفريقي المصري، **لسان العرب**، دار صادر، بيروت ط4، 2005م.

اغْفِرْ لِي وَهَبْ لِي مُلْكًا لَا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ مِنْ بَعْدِي إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ، فَسَخَّرْنَا لَهُ الرِّيحَ تَجْرِي بِأَمْرِهِ رُخَاءً حَيْثُ أَصَابَ، وَالشَّيَاطِينَ كُلَّ بَنَّاءٍ وَغَوَّاصٍ، وَآخَرِينَ مُقَرَّنِينَ فِي الْأَصْفَادِ،هَذَا عَطَاؤُنَا فَامْنُنْ أَوْ أَمْسِكْ بِغَيْرِ حِسَابٍ، وَإِنَّ لَهُ عِنْدَنَا لَزُلْفَى وَحُسْنَ مَآبٍ "34-40،

يتضح من خلال هذه الآيات في السورتين المتقدمتين أن هذا الفعل من الشياطين كان ملموساً محسوساً وذلك أن الحجاب-كما يبدو-قد أزيل مابين نبي الله وبين عالمهم، ولكن هذا الأمر كان خاصاً به وبناءً على دعائه لربه بذلك وليس لأحد غيره، يقول ابن عطية عند قوله (لا ينبغي لأحد من بعدي) " فقال الجمهور: أراد أن يفرده بين البشر لتكون خاصة له وكرامة"[89].

*** الخاتمــة ***

بعد العرض لمادة البحث ومناقشتها توصل الباحث إلى مجموعة من الاستنتاجات، أهمها:

1- من خلال استقراء الآيات القرآنية التي تناولت الشيطان في القرآن الكريم ودراسة علاقته بالأنس، فإنه يمكن القول بأن القرآن الكريم قد أكد منطوقاً ومفهوماً، في مواضع كثيرة بأن الأثر الفعلي لتأثيره على الإنس لا يتعدى الأثر النفسي والمعنوي خلا أن بعض الآيات قد يفهم من ظاهرها وجود تأثير حقيقي مادي ملموس للشيطان في حياة الإنسان،إلا أن هذا الظن سرعان ما يزول عند إنعام النظر في تلك الآيات وِفق الأصول القواعد التفسيرية السليمة لفهم النص القرآني.

2- وفي ضوء ما تقدم من الآيات والتعريفات اللغوية فإنه يتضح بكل جلاء أن مدار الوسوسة والإيحاء على النفس وحدها دونما قهر أو قسر. وأن إسناد النزغ الى الشيطان فيه تجوز عن وسواسه وإغوائه وفتنته إذ لا يُتصور عقلاً في الواقع حدوث هذا النزغ بمعناه المعروف،وإن من شأن هذه الوسوسة أن توقع الإفساد حتى بين الأخوة، وكذا الأفعال التي أسندت للشيطان من وعدٍ ووعيدٍ وإغواءٍ وفتنةٍ واستهواءٍ وتسويلٍ وتزيينٍ وغيرها، إنما هو من تأثيره النفسي على الإنسان وليس من قبيل سلطانه على بدنه واستيلائه عليه.

4- هنالك آيات قد صرّحت بمنطوقها بنفي الأثر البدني والمادي للشيطان على الإنسان،وقد رُصِّعت تلك الآيات بأساليب وطرق التوكيد والقصر والحصر المختلفة،بما يتلائم مع مضامينها في نفي الهيمنة الحقيقية للشيطان على الانسان، وبما يتلائم كذلك مع السياقات العامة والخاصة التي جاءت فيها تلك الآيات وبهذا يزول من ذهن الإنسان وجود قوة أخرى للشر فاعلة ومحركة في حياته فلا تتعطل أدوات الانتاج والإبداع عنده فيقعده عن عمارة الأرض واستخلافه فيها.

89 المحرر الوجيز ص1600

بقاصرات الطرف"[84]، وقال الآلوسي بعد نقله الآراء المختلفة في الآية وآراء من يقول بأن الجني يطمث الإنسية ثم قال" والذي يغلب على الظن أن الإنسي يعطي من الإنسيات والحور والجني يعطى من الجنيات والحور ولا يُعطى إنسي جنية، ولا جني إنسية وما يعطاه المؤمن إنسيا كان أو جنيا من الحور شيء يليق به وتشتهيه نفسه، وحقيقة تلك النشأة وراء ما يخطر بالبال"[85] وبناءً على ما تقدم فإن ما يطرحه بعض الناس من إمكانية زواج الجني من إنسية والعكس لادليل عليه من نقل ولامن عقل، بل إنه يفتح أبواباً لاتوصد للإفساد بين الناس،وإن الله تعالى لم يجعل هذا النوع من العقود بيننا وبينهم لاختلاف مادتي الخلق فكيف يتأتى بعد ذلك أن نقول بإمكانية المعاشرة الجنسية!!

7.آية أزّ الشياطين للكافرين.

يقول الله تعالى"أَلَمْ تَرَ أَنَّا أَرْسَلْنَا الشَّيَاطِينَ عَلَى الْكَافِرِينَ تَؤُزُّهُمْ أَزًّا"مريم 83 لم ترد كلمة(أزّ) إلا في هذا الموضع من القرآن الكريم،ومدار هذه المادة(أزّ) يدور عند ابن منظور على: شدة الغليان، والأزيز: صوت غليان القدر وصوت الرعد من بعيد،وأزّه يؤزُّه أزّاً:أغراه وهيجه،وأزّه:حثه،ومعنى الأزّ في الآية:أن الشياطين تزعجهم الى المعاصي وتغريهم بها،وأزّه أزّاً وأزيزاً مثل هزّه وهو الحركة الشديدة، وأزَّ الماء يؤزُّه أزّاً:صبَّه"[86] فمدارات هذه المفردة عند ابن منظور لم تخرج عن شدة الغليان والتهييج والحث والإغراء والهز الشديد، أما صاحب المفردات فقد قال في معنى أزّ الشياطين في الآية"أي تُرجعهم إرجاع القِدر إذا أزّت أي أشتد غليانها"[87]،وكان الطبري قد سبق الى هذه المعاني في تفسيره حيث قال في معنى الآية"ألم تر يا محمد أنا أرسلنا الشياطين على أهل الكفر بالله (تؤزهم) يقول: تحركهم بالإغواء والإضلال، فتزعجهم إلى معاصي الله، وتغريهم بها حتى يواقعوها"[88]،وبذلك يتضح بكل وضوح أن إسناد هذا الأزّ الى الشياطين إنما هو من باب المجاز الحكمي لعلاقة السببية، فالشيطان هو المسبب لهذا الانزعاج والتحريك الذي يصيب اولئك الكفار وهم يتقلبون في فتنته ومصائده.

8. الآيات التي تحدثت عن الشياطين الذين سخَّرهم الله تعالى لسليمان عليه السلام وبنائهم وغوصهم، جاء في سورة الأنبياء قوله تعالى" وَلِسُلَيْمَانَ الرِّيحَ عَاصِفَةً تَجْرِي بِأَمْرِهِ إِلَى الْأَرْضِ الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا وَكُنَّا بِكُلِّ شَيْءٍ عَالِمِينَ وَمِنَ الشَّيَاطِينِ مَنْ يَغُوصُونَ لَهُ وَيَعْمَلُونَ عَمَلًا دُونَ ذَلِكَ وَكُنَّا لَهُمْ حَافِظِينَ"81-82،وجاء في سور ص" وَلَقَدْ فَتَنَّا سُلَيْمَانَ وَأَلْقَيْنَا عَلَى كُرْسِيِّهِ جَسَدًا ثُمَّ أَنَابَ، قَالَ رَبِّ

84 تفسير أبي السعود (181/6)
85 روح المعاني(183/27)
86 انظر: ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط4، 2005، مادة(أزّ) (98/1-99)
87 انظر المفردات ص17
88 جامع البيان (5542/7)

من أهل العبث والفساد... ويجوز أن يكون استفزازه بصوته وإجلابه بخيله ورجله تمثيلا لتسلطه على من يغويه فكأنه مغوار أوقع على قوم فصوت بهم صوتا يزعجهم من أماكنهم ويقلقهم عن مراكزهم... (وشاركهم فى الأموال) بحملهم على كسبها وجمعها من الحرام والتصرف فيها على ما لا ينبغي (والأولاد) بالحث على التوصل إليهم بالأسباب المحرمة والإشراك كتسميتهم بعبد العزى والتضليل بالحمل على الأديان الزائغة والحرف الذميمة والأفعال القبيحة"[78]، وقد وردت آية مشابهة لهذه الآية في سورة المجادلة في قوله تعالى" اسْتَحْوَذَ عَلَيْهِمُ الشَّيْطَانُ فَأَنْسَاهُمْ ذِكْرَ اللَّهِ"المجادلة19، يقول الراغب" الحَوْذُ: أن يتبع السّائق حاذيي البعير، أي أدبار فخذيه فيعنّف في سَوقه، يقال: حَاذَ الإبلَ يَحُوذُهَا، أي: ساقها سوقاً عنيفاً، وقوله(اسْتَحْوَذَ عَلَيْهِمُ الشَّيْطانُ) استاقهم مستولياً عليهم، أو من قولهم: استحوذ العير على الأتان، أي استولى على حَاذَيْهَا، أي: جانبي ظهرها، ويقال:استحاذ، وهو القياس، واستعارة ذلك كقولهم:اقتعده الشيطان وارتكبه"[79]،فالراغب يرى أنها أسندت للشيطان استعارة للمشابهة بين قَوْد الشيطان للإنسان وقَوْد البعير، فالشيطان قد غلب على عقولهم بوسوسته وتزيينه وإغوائه حتى استولى عليهم.

وقد فهم بعض الناس أن مشاركة الشيطان في الأولاد إنما هي زناه بأمهاتهم، وقد نقل الطبري بعض الروايات في ذلك عن ابن عباس ومجاهد والضحاك[80] ثم قال بعدها"وأولى الأقوال في ذلك بالصواب أن يقال: كل ولد ولدته أنثى عصى الله بتسميته ما يكرهه الله، أو بإدخاله في غير الدين الذي ارتضاه الله، أو بالزنا بأمه، أو قتله ووأده، أو غير ذلك من الأمور التي يُعصى الله بفعله به أو فيه، فقد دخل في مشاركة ابليس فيه من ولد ذلك المولود له أو منه لأن الله لم يخصص بقوله (وشاركهم في الأموال والأولاد) معنى الشركة فيه بمعنى دون معنى، فكل ما عصى الله فيه أو به، وأطيع به الشيطان أو فيه، فهو مشاركة من عصى الله فيه أو به إبليس فيه"[81].أما الروايات التي أوردها الطبري وغيره في كون الشيطان يزني في الإنسي فقد ضعَّفها الكثير من العلماء[82]،أما عن آيتي نفي الطمث من الجن للحور العين في سورة الرحمن في قوله تعالى"لَمْ يَطْمِثْهُنَّ إِنْسٌ قَبْلَهُمْ وَلَا جَانٌّ"56و64، يقول الراغب"الطمث دم الحيض والافتضاض، والطامث:الحائض وطَمِث المرأة:إذا افتضها "[83]، ولم ترد هذه الكلمة في كتاب الله إلا في سورة الرحمن في موضعين، والعلماء لايرون إشكالاً في نفي طمث الإنس للحور العين ولكن الإشكال في نفيه طمثهن من قبل الجن يقول أبو السعود" أي لم يمس الإنسيات أحد من الإنس ولا الجنيات أحد من الجن قبل أزواجهن المدلول عليهم

78 تفسير أبي السعود(144/4)
79 المفردات ص103
80 انظر:جامع البيان(5211/7-5212)
81 المصدر السابق (5213/7)
82 انظر د.جمال أبو حسان العلاقة بين الإنسان والجان ص 107-110
83 المفردات ص230

القول الأول: أن معنى هذا الاستمتاع هو أن الرجل كان إذا سافر فأمسى بأرض قفر وخاف على نفسه قال: أعوذ بسيد هذا الوادي من سفهاء قومه فيبيت آمنا في نفسه فهذا استمتاع الإنس بالجن وأما استمتاع الجن بالإنس فهو أن الإنسي إذا عاذ بالجني كان ذلك تعظيما منهم للجن وذلك الجني يقول: قد سدت الجن والإنس لأن الإنسي قد اعترف له بأنه يقدر أن يدفع عنه،والوجه الثاني: في تفسير هذا الاستمتاع أن الإنس كانوا يطيعون الجن وينقادون لحكمهم فصار الجن كالرؤساء والإنس كالأتباع والخادمين المطيعين المنقادين الذين لا يخالفون رئيسهم ومخدومهم في قليل ولا كثير ولا شك أن هذا الرئيس قد انتفع بهذا الخادم فهذا استمتاع الجن بالإنس. وأما استمتاع الإنس بالجن فهو أن الجن كانوا يدلونهم على أنواع الشهوات واللذات والطيبات ويسهلون تلك الأمور عليهم .

والقول الثاني: أن هذا الكلام من الإنس خاصة لأن استمتاع الجن بالإنس وبالعكس أمر قليل نادر لا يكاد يظهر، أما استمتاع بعض الإنس ببعض فهو أمر ظاهر فوجب حمل الكلام عليه"[76]، وبذا فإن هذا الاستمتاع ان كان بين الإنس والجن فهو على سبيل الإستماع لهم ولوساوسهم ولإغوائهم، والأليق والأقرب لعود الضمائر أن هذا الإستمتاع هو مابين الإنس أنفسهم كما علله الرازي لأنه ظاهر الوضوح.

6. آيات احتناك الذرية والمشاركة في الأموال والأولاد.

ذكر الله تعالى في جانب من قصة الشيطان مع أبينا آدم عليه السلام من سورة الإسراء قوله" قَالَ أَرَأَيْتَكَ هَذَا الَّذِي كَرَّمْتَ عَلَيَّ لَئِنْ أَخَّرْتَنِ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَأَحْتَنِكَنَّ ذُرِّيَّتَهُ إِلَّا قَلِيلًا، قَالَ اذْهَبْ فَمَنْ تَبِعَكَ مِنْهُمْ فَإِنَّ جَهَنَّمَ جَزَاؤُكُمْ جَزَاءً مَوْفُورًا، وَاسْتَفْزِزْ مَنِ اسْتَطَعْتَ مِنْهُمْ بِصَوْتِكَ وَأَجْلِبْ عَلَيْهِمْ بِخَيْلِكَ وَرَجِلِكَ وَشَارِكْهُمْ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ وَعِدْهُمْ وَمَا يَعِدُهُمُ الشَّيْطَانُ إِلَّا غُرُورًا ''الإسراء62-64، يقول الراغب عن هذه الآية"يجوز أن يكون من قولهم: حَنَكْتُ الدّابّة:

أصبت حنكها باللّجام والرّسن، فيكون نحو قولك: لألجمنّ فلانا ولأرسننّه، ويجوز أن يكون من قولهم احتنك الجراد الأرض، أي:استولى عليها، فأكلها واستأصلها، فيكون معناه: لأستولينّ عليهم استيلاءه على ذلك"[77]، ولم ترد هذه الكلمة في القرآن الكريم سوى في هذا الموضع وهي عائدة لشدة غيظه من تكريم الله لآدم عليه السلام الذي خلقه من طين عليه، فعبَّر عن تمكنه من ذريته تمكناً تاماً كأنما يلجمهم بلجام الدابة ويستولي عليهم إلا المخلصين منهم كما جاء في موضع آخر،ثم طرده الله من رحمته وأمره أن يستخدم ما شاء من وسائل،يقول أبوالسعود" (واستفزز) أي استخف (من استطعت منهم) أن تستفزه (بصوتك) بدعائك إلى الفساد (وأجلب عليهم) أي صح عليهم من الجلبة وهي الصياح (بخيلك ورجلك) أي بأعوانك وأنصارك من راكب وراجل

76 انظر المصدر السابق(158/13) بتصرف يسير
77 المفردات ص103

ذلك حقيقة على أرض الواقع ففي الصور البيانية للمتكلم أن يتَجَّوز في تراكيب الكلام لنقل المعاني المعقولة في النفس الى صورة محسوسة في الواقع، وقد وجدنا في القرآن أبعد من ذلك حيث شبه شجرة الزقوم برؤوس الشياطين في قوله" أَذَلِكَ خَيْرٌ نُزُلًا أَمْ شَجَرَةُ الزَّقُّومِ، إِنَّا جَعَلْنَاهَا فِتْنَةً لِلظَّالِمِينَ، إِنَّهَا شَجَرَةٌ تَخْرُجُ فِي أَصْلِ الْجَحِيمِ، طَلْعُهَا كَأَنَّهُ رُءُوسُ الشَّيَاطِينِ"الصافات62-65، وهو تشبيه غائب بغائب عنا،ولكن كان لهذا التشبيه أثره في التخويف من هذا المصير الذي يكون في أصل الجحيم.

4. آيات الأمر.

وردت بعض الآيات في كتاب الله تعالى تسند فعل(الأمر) فيها الى الشيطان قال تعالى" يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالًا طَيِّبًا وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ،إِنَّمَا يَأْمُرُكُمْ بِالسُّوءِ وَالْفَحْشَاءِ وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ"البقرة168-169، وقال أيضاً" الشَّيْطَانُ يَعِدُكُمُ الْفَقْرَ وَيَأْمُرُكُمْ بِالْفَحْشَاءِ وَاللَّهُ يَعِدُكُمْ مَغْفِرَةً مِنْهُ وَفَضْلًا وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ"البقرة 268،وجاء قوله" وَلَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُبَتِّكُنَّ آذَانَ الْأَنْعَامِ وَلَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ اللَّهِ"النساء119

وقال"وَمَنْ يَتَّبِعْ خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ فَإِنَّهُ يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ"النور21، وظاهر هذه الآيات قد يوحي بأن الشيطان له سلطة الأمر الحسية والقوة الاستعلائية لكي يصدر الأمر لكن الأمر ليس كذلك، يقول ابن عطية" وأمر الشيطان إما بقوله في زمن الكهنة وحيث يتصور وإما بوسوسته، فإذا أطيع نفذ أمره"[74] وهو يعني بهذا أن هذا الأمر لايتصور قولًا إلا في زمن تعامل الشياطين مع الكهنة قبل ميلاد النبي صلى الله عليه وسلم أو عن طرق الوسوسة، وبذا يكون إسناد الأمر له من باب المجاز العقلي وعلاقته السببية والمسببية، فإن من اتبع خطوات الشيطان كان كمن يأمره وينهاه لذلك اقترنت آيات الأمر هذه بالنهي عن اتباع خطواته وبالحديث عن وعوده للناس وأمنياته.

5. آية الاستمتاع

وهي قوله تعالى" وَيَوْمَ يَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ قَدِ اسْتَكْثَرْتُمْ مِنَ الْإِنْسِ وَقَالَ أَوْلِيَاؤُهُمْ مِنَ الْإِنْسِ رَبَّنَا اسْتَمْتَعَ بَعْضُنَا بِبَعْضٍ وَبَلَغْنَا أَجَلَنَا الَّذِي أَجَّلْتَ لَنَا قَالَ النَّارُ مَثْوَاكُمْ خَالِدِينَ فِيهَا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ"الأنعام128،يرى الرازي أن اسكثار الجن من الإنس يحتاج لتأويل لأن الجن لايقدرون على ذلك فهذا الأمر لله،والأليق أن يكون الإستكثار من الدعاء الى الضلال مع مصادفة القبول [75]، ويقول الفخر الرازي عن هذا الإستمتاع الذي جاء على لسان أوليائهم من الإنس" ثم هاهنا قولان:الأول: أن قولهم استمتع بعضنا ببعض المراد منه أنه استمتع الجن بالإنس والإنس بالجن وعلى هذا القول ففي المراد بذلك الاستمتاع قولان:

74 المحرر الوجيز ص(152-153)
75 انظر الرازي، التفسير الكبير(158/13)

علمية محكمة بأنه لم يصح في تفسير هذه الأية شيء مرفوع الى النبي صلى الله عليه وسلم، وكذلك لم يثبت عنه في حديث صحيح تلبس الجني للإنسي ودخوله في بدنه وأن أول من ذكر ذلك في تفسيره كان الإمام القرطبي[67] وعلى إثره توارد المفسرون على نقل كلام التلبس دون تمحيص وأنكر د.جمال أبو حسان أن يكون هذا القيام المذكور في الآية من أحداث يوم القيامة بل هو من أحداث الدنيا وأن تخبط الشيطان للإنسان إنما هو بوسوسته له مما يجعله مضطرباً قلقاً، والآية تتحدث عن الحالة النفسية المضطربة لأكلة الربا[68]،

ومما يؤيد هذا الرأي ماجاء في كتب المفسرين القدامى والمحدثين، فالرازي ينتصر وبقوة لنفي المس الحقيقي للشيطان على الإنسان واستدل على ذلك بوجوه:

1.ما حكاه تعالى عن الشيطان" وَمَا كَانَ لِيَ عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ"ابراهيم22

2.الشيطان إما ان يُقال إنه كثيف الجسم أو يُقال: إنه من الأجسام اللطيفة، فإن كان الأول وجب أن يُرى ويُشاهد ولا يمكنه من دخول جسم الإنسان وأما إن كان جسماً لطيفاً كالهواء فمثل هذا يمتنع أن يكون فيه صلابة وقوة ويصرع الإنسان.

3.لو كان الشيطان قادراً على أن يصرع ويقتل لصح أن يفعل مثل معجزات الأنبياء وهذا محال.

4. لو كان الشيطان قادراً على ذلك فلِم لا يصرع جميع المؤمنين ولِم لا يخبطهم مع شدة عداوته لأهل الإيمان؟[69]

وذهب الى انكار ذلك البيضاوي[70]وأبو السعود العمادي[71]ومحمد رشيد رضا[72]وقد ركّز الشهيد سيد قطب رحمه الله تعالى على الصورة المجسمة الحية في حديث القرآن عن الممسوس لدورها الإيحائي في إفزاع الحس لاستجابة مشاعر المرابين دون أن يشغل نفسه بحقيقة مس الجني[73]، لذا فإنه يتضح بكل جلاء ووضوح أن هذا المس المعبر عنه في الآيات الكريمة إنما جاء كناية عن وساوس إبليس وإغوائه والتي لشدتها فكأنما هي تُحسُّ وتمس، وأن آية البقرة إنما جاءت لتصوير مشهد أكلة الربا في الدنيا قبل الآخرة حيث شبههم بمن تخبطه الشيطان من المس، وليس بالضرورة وقوع

67 انظر: القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن، مؤسسة الرسالة،بيروت،ط1، 2006م(282/2)
68 انظر:أبو حسّان، د جمال محمود،العلاقة بين الإنسان والجانّ كما يصورها القرآن الكريم.(مخطوط) مجلة اسلامية المعرفة، العدد 50،2009،ص 120-126
69 انظر التفسير الكبير(87/7-89)
70 انظر:زاده،محمد بن مصلح،حاشية زاده على البيضاوي (670/2)
71 انظر:ارشاد العقل السليم(316/1)
72 انظر تفسير المنار(95/3-96)
73 انظر:قطب،سيد،في ظلال القرآن،دار الشروق،بيروت والقاهرة،ط1982،10(324/1)

المياه: ما نالته الأيدي، والرَّحِمُ المَسّاسة والماسَّة: القريبة، ومَسَّتْه مَواسُّ الخَبَل،ويقال: مَسُّ المَرأةِ ومَماسَّتُها إتيانُها. والمسمسة: اختِلاط الأمر واشتِباهه"[62]، وقال الراغب" المسّ كاللّمس لكن اللّمس قد يقال لطلب الشيء وإن لم يوجد، كما قال الشاعر: وألمسه فلا أجده،والمسّ يقال فيما يكون معه إدراك بحاسّة اللّمس، وكنّي به عن النكاح... وكنّي بالمسّ عن الجنون. قال تعالى(الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطانُ مِنَ الْمَسِّ) البقرة 275 والمسّ يقال في كلّ ما ينال الإنسان من أذى. نحو قوله:(وَقالُوا لَنْ تَمَسَّنَا النَّارُ إِلَّا أَيَّاماً مَعْدُودَةً) " البقرة80 [63]،ويُفهم من كلام الراغب أن المس في أصله كاللمس ولكنَّ التَجّوز في الكناية والتوسع في اطلاق اللفظ جعلها تطلق مجازاً على المجنون وعلى النكاح، وقد ذكر الإمام الطبري عن (طائف الشيطان) في سورة الأعراف أقوال من قال بأن الطيف:الغضب ونقل عن آخرين قولهم:اللمة والزلة من الشيطان، ثم قال شيخ المفسرين بعد ذلك" وهذان التأويلان متقاربا المعنى، لأن الغضب من استزلال الشيطان، واللّمة من الخطيئة أيضًا منه، وكل ذلك من طائف الشيطان، وإذ كان ذلك كذلك، فلا وجه لخصوص معنى منه دون معنى، بل الصواب أن يعم كما عمَّه جل ثناؤه، فيقال: إن الذين اتقوا إذا عرض لهم عارض من أسباب الشيطان، ما كان ذلك العارض، تذكروا أمر الله وانتهوا إلى أمره"[64]، وأما قول أيوب عليه السلام" أَنِّي مَسَّنِيَ الشَّيْطَانُ بِنُصْبٍ وَعَذَابٍ"ص41 يقول أبو السعود العمادي" والإسناد إلى الشيطان إمَّا لأنَّه تعالى مسَّه بذلك لما فعل بوسوستِه كما قيل إنَّه أُعجب بكثرةِ ماله أو استغاثه مظلومٌ فلم يغثه... أو مراعاة للأدب أو لأنه وسوس إلى أتباعه حتى رفضوه وأخرجوه من ديارهم أو لأن المراد بالنَّصب ما كان يوسوس به إليه في مرضه من تعظيم ما نزل به من البلاء والقنوط من الرحمة ويغريه على الكراهة والجزع"[65]، وعلى كلٍ لم يخرج المس عن فعل الوسوسة، وإن كان الأليق بنبي الله عليه السلام أن يكون قال ذلك تأدباً مع الله في إسناد البلاء الى الشيطان كقول ابراهيم عليه السلام" الَّذِي خَلَقَنِي فَهُوَ يَهْدِينِ، وَالَّذِي هُوَ يُطْعِمُنِي وَيَسْقِينِ، وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ ''الشعراء78-80،فقد أسند المرض الى نفسه دون بقية الأفعال ويدل على هذا ما جاء في سورة الأنبياء على لسان أيوب عليه السلام" أَنِّي مَسَّنِيَ الضُّرُّ وَأَنْتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ" الأنبياء83،وبقيت آية سورة البقرة التي أثارت جدلاً موسعاً بين العلماء في تخبط الشيطان للإنسي من المس وهي الصورة التشبيهية التمثيلية لحال أكلة الربا مما حدا بالزمخشري أن يذهب بالآية أنها ضرب من التخييل على اعتبار أن تخبط الشيطان ومسه للإنسي من مزاعم العرب[66] وفي المقابل ذهب بعض الناس الى أن الآية صريحة في تلبس الجني للإنسي تلبسا مادياً محسوساً فيصيبه بالصرع وسائر الأمراض، وقد بيّن د.جمال أبو حسان بدراسة

62 العين ص908
63 المفردات ص354
64 الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن،دار السلام القاهرةوالاسكندرية، ط2007،2،(3744/5)
65 ارشاد العقل السليم(تفسير أبي السعود) (364/5)
66 انظر: الكشاف (347/1)

يرى جل المفسرين أن المراد بهم مردة الجن نجد ابن عاشور[56] والقاسمي[57] وأبا زهرة [58]يرون أنهم من الإنس، وأُطلق عليهم (شياطين) تشبيهاً ولأن قوله(وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا) فهذا الإستدراك في الأخبار يدل على أنهم من الإنس لأن كفر الشياطين والجن أمره مقرر لا يحتاج للإخبار عنه، إضافة إلى أن القرآن وسم مردة الإنس بالشيطنة في أكثر من موضع، فضلاً عن أنَّ الإنس هم الذين يقومون بتعليم السحر للناس وليس الجن،كذلك فإن الضمير في قوله(يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ) قد يعود على الشيطان وقد يعود على اليهود في قوله (وَاتَّبَعُوا مَا تَتْلُو الشَّيَاطِينُ) فتكون حالاً من فاعل(اتبعوا) أو استئنافية[59]. فيكون المعنى:أن اليهود يتبعون ما تتقول الشياطين على مُلك سليمان حال كونهم يُعلمون الناس السحر، فاليهود هم الذين يُعلمون الناس السحر وليس الشياطين، وحتى لو قلنا برأي جُل المفسرين في أن المراد ب(الشياطين) هم مردة الجن لأن هذا هو المتبادر في الذهن عند اطلاق الكلمة، فلن نعدم معهم جدالاً في أن نقول:إن تعليم الشياطين السحر للناس إنما يكون بإغوائهم وفتنتهم وليس تعليما مادياً محسوساً، لذا فإن الامام البيضاوي أوجز ذلك بقوله"يُعلمون الناس السحر، إغواءً وإضلالاً"[60] وكذلك الحال في قوله تعالى" فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ" حيث إن الأرجح عند المفسرين أنه معطوف على قوله تعالى" وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ" والضمير(الواو) عائد على كلمة(أحد) وجمع حملاً على المعنى كقوله تعالى" فَمَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ"الحاقة47، فالناس هم الذين يتعلمون ما يفرقون به بين المرء وزوجه.[61]وبناءً على ماتقدم فإنَّ هذه الآية لاتشير من قريب أو بعيد لتأثير حسي مباشر للشيطان على الناس إطلاقاً.

3. آيات المس.

قد أُسند المس الى الشيطان في ثلاثة مواضع من كتاب الله تعالى هي:قوله تعالى في سورة البقرة" الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكَ"275، وقال في الأعراف" إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا فَإِذَا هُمْ مُبْصِرُونَ 201، وعن أيوب عليه السلام قال" وَاذْكُرْ عَبْدَنَا أَيُّوبَ إِذْ نَادَى رَبَّهُ أَنِّي مَسَّنِيَ الشَّيْطَانُ بِنُصْبٍ وَعَذَابٍ ص41 يقول الفراهيدي" مَسِسْتُ الشيءَ بيَدي مَسّاً..... ورجل مَمْسُوسٌ من الجُنُون، وبه مَسٌّ. والمَسوسُ من

56 انظر:التحرير والتنوير(627/1)

57 انظر:القاسمي، محمد جمال الدين،تفسير القاسمي(محاسن التأويل) ،دار الفكر،بيروت،ط1، 2005، (319/1)

58 انظر:أبوزهرة،محمد بن أحمد،زهرة التفاسير.دار الفكر العربي،337/1

59 انظر: السمين الحلبي، أحمد بن يوسف، الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، دار القلم،دمشق،ط2، 2003 (30/2)

60 شيخ زادة، محي الدين، حاشية محي الدين شيخ زادة على تفسير القاضي البيضاوي،دار الكتب العلمية،بيروت،ط1999،1(190/2)

61 انظر:الدر المصون 37/2-38

المطلب الثاني

الآيات التي يوهم ظاهرها بوجود تأثير مادي بدني للشيطان على الإنسان

1. آيات الإخراج والإزالة .

جاء جلُّ هذه الآيات في حديث القرآن الكريم عن قصة أبينا آدم عليه السلام مع إبليس في الجنة وهي قوله تعالى" فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ"البقرة36، وفي سورة آل عمران جاءت في معرض الحديث ممّاجرى يوم أحد" إِنَّ الَّذِينَ تَوَلَّوْا مِنْكُمْ يَوْمَ الْتَقَى الْجَمْعَانِ إِنَّمَا اسْتَزَلَّهُمُ الشَّيْطَانُ بِبَعْضِ مَا كَسَبُوا وَلَقَدْ عَفَا اللَّهُ عَنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ حَلِيمٌ"آل عمران155، وفي الأعراف" يَا بَنِي آدَمَ لَا يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُمْ مِنَ الْجَنَّةِ"27، وفي طه" فَقُلْنَا يَا آدَمُ إِنَّ هَذَا عَدُوٌّ لَكَ وَلِزَوْجِكَ فَلَا يُخْرِجَنَّكُمَا مِنَ الْجَنَّةِ فَتَشْقَى" 117يقول أبو حيان عن آية البقرة"قوله(فأزلهما) والمعنى: جَعَلَهُما زَلّا بإغوائه وحملهما على أن زَلّا وحصلا في الزلة.... وقيل أزلهما: أبعدهما."[53]، فالزلل والإزالة إنما كان بسبب الإغواء والوسوسة ويؤيد هذا قراءة حمزة(فأزالهما) [54]، والقراءة الأولى (فأزّلهما) تتفق مع آية آل عمران، والقراءة الثانية (فأزالهما) تتفق مع آية الأعراف.وليس هناك على القراءة الثانية تكرار في الآية-كما قد يظن-فالإزالة هي مطلق التنحية، والفاء في قوله(فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ) أفادت شيئاً جديداً حيث فصّلت هذه الزيادة،وهو أن الشيطان أخرجهما مما كانا فيه من نعيم وراحة وطمأنينة وسكينة وهذا لايفهم من الإزالة وحدها[55]ويفهم مما تقدم أن إسناد الإزالة والزلل والإخراج للشيطان باعتبار أنه المسبب الرئيس له بما يُفهم من آيات أخر كقوله تعالى" فَوَسْوَسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ لِيُبْدِيَ لَهُمَا مَا وُورِيَ عَنْهُمَا"الأعراف20

2. آية تعليم الناس السحر والتفريق بين الزوجين.

وهي آية سورة البقرة التي كثر عنها الحديث والأخذ والرد بين العلماء قال تعالى" وَاتَّبَعُوا مَا تَتْلُو الشَّيَاطِينُ عَلَى مُلْكِ سُلَيْمَانَ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَمَا أُنْزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ وَمَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَاقٍ وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ "102، فقد اختلفت آراء المفسرين في المراد ب(الشياطين) في الآية، فعلى حين

53 أبو حيان،محمد بن يوسف الأندلسي، البحر المحيط،دار الفكر، بيروت، طبعة عام 2005م(260/1)

54 انظر:ابن الجزري، محمد بن محمد الدمشقي، النشر في القراءات العشر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط3،2006م(158/2)

55 انظر عباس، أ.د.فضل حسن، القراءات القرآنية وما يتعلق بها .دار النفائس، ط1،2008 ص282-283

5.قوله تعالى في سورة الإسراء في مشهد من مشاهد قصة ابليس مع آدم عليه السلام في هذه السورة"وَاسْتَفْزِزْ مَنِ اسْتَطَعْتَ مِنْهُمْ بِصَوْتِكَ وَأَجْلِبْ عَلَيْهِمْ بِخَيْلِكَ وَرَجِلِكَ وَشَارِكْهُمْ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ وَعِدْهُمْ وَمَا يَعِدُهُمُ الشَّيْطَانُ إِلَّا غُرُورًا،إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ وَكَفَى بِرَبِّكَ وَكِيلًا "64-65

يقول ابن عاشور"فالسلطان المنفي في قوله:(ليس لك عليهم سلطان) هو الحكم المستمر بحيث يكونون رعيته ومن جنده. وأما غيرهم فقد يستهويهم الشيطان ولكنهم لا يلبثون أن يثوبوا إلى الصالحات،.....فالمؤمن لا يتولى الشيطان أبدا ولكنه قد ينخدع لوسواسه، وهو مع ذلك يلعنه فيما أوقعه فيه من الكبائر، وبمقدار ذلك الانخداع يقترب من سلطانه."[50]

6.قوله تعالى متعقباً على ما جاء في قصة سبأ" وَلَقَدْ صَدَّقَ عَلَيْهِمْ إِبْلِيسُ ظَنَّهُ فَاتَّبَعُوهُ إِلَّا فَرِيقًا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ، وَمَا كَانَ لَهُ عَلَيْهِمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يُؤْمِنُ بِالْآخِرَةِ مِمَّنْ هُوَ مِنْهَا فِي شَكٍّ وَرَبُّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ حَفِيظٌ "سبأ20-21

يقول ابن عطية" ومعنى الآية أن ما قال إبليس من أنه سيفتن بني آدم ويغويهم وما قال من أن الله لا يجد أكثرهم شاكرين وغير ذلك كان ظنا منه فصدق فيهم، .....وقال الحسن بن أبي الحسن: والله ما كان له سوط ولا سيف ولكنه استمالهم فمالوا بتزيينه"[51] وقال أبو السعود" (وما كان له عليهم من سلطان) أي تسلط واستيلاء بالوسوسة والاستغواء وقوله تعالى (إلا لنعلم من يؤمن بالاخرة ممن هو منها فى شك) استثناء مفرغ من أعم العلل و(من) موصولة أي: وما كان تسلطه عليهم إلا ليتعلق علمنا بمن يؤمن بالآخرة متميزا ممن هو في شك منها تعلقاً حالياً يترتب عليه الجزاء أو إلا ليتميز المؤمن من الشاك أو إلا ليؤمن من قُدِّر إيمانه ويشك من قُدِّر ضلاله والمراد من حصول العلم حصول متعلقه مبالغة"[52]

وبما تقدم من آيات يتضح بما لامجال للشك فيه نفي سلطة الشيطان البدنية والحسية على الإنسان،وقد رُصِّعت تلك الآيات بأساليب وطرق التوكيد والقصر والحصر المختلفة،بما يتلائم مع مضامينها في نفي الهيمنة الحقيقية للشيطان على الانسان، وبما يتلائم كذلك مع السياقات العامة والخاصة التي جاءت فيها تلك الآيات،بما يزيل من ذهن الإنسان وجود قوة أخرى للشر فاعلة ومحركة في حياته بما يعطل أدوات الانتاج والإبداع عنده فيقعده عن عمارة الأرض واستخلافه فيها.

50 ابن عاشور،محمد الطاهر،التحرير والتنوير،دار سحنون،تونس،بدون طبعة وتاريخ.15/156-157

51 ابن عطية، أبو محمد عبد الحق الأندلسي، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، دار ابن حزم،بيروت،ط2002،11م، ص1536-1537

52 أبو السعود، تفسير أبي السعود (إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم) ،(257/5)

سُلْطَانٍ إِلَّا أَنْ دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي" نفي لتأثيره البدني على الإنسان وعلى قهره واستبداده به بطريقة القصر بالإستثناء بعد النفي، وسواء أكان هذا الاستثناء متصلاً بمعنى أن الدعاء لهم من جنس السلطان أم منقطعاً بمعنى أنه ليس من جنسه فإنها تؤكد عدم تأثيره الحقيقي على الإنسان سوى بالدعوة الى المعصية من خلال المعصية والتزيين وسائر وسائله الأخرى، يقول الرازي" إن ظاهر هذه الآية يدل على أن الشيطان لا قدرة له على تصريع الإنسان وعلى تعويج أعضائه وعلى إزالة العقل عنه كما يقول العوام الحشوية "[46] ثم يصرح الشيطان بعد ذلك بقوله" فَلَا تَلُومُونِي وَلُومُوا أَنْفُسَكُمْ"فالإنسان هو المسؤول أولاً وأخيراً عن عصيانه لاتباعه وسوسته الشيطان والسير على خطاه.

3.قوله تعالى في سورة الحجر في سياق مشهد من قصة ابليس مع آدم عليه السلام " إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلَّا مَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ "42، وقد جاءت هذه الآية بعد قوله" قَالَ رَبِّ بِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَلَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ، إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ "الحجر 39-40يقول الإمام الألوسي"قوله(إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ) أي تسلط وتصرف بالإغواء والمراد بالعباد المشار إليهم بالمخلصين فالإضافة للعهد، والاستثناء على هذا في قوله تعالى: إِلَّا مَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغاوِينَ منقطع واختار ذلك غير واحد، واستدل عليه بسقوط الاستثناء في الإسراء(إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ وَكَفَى بِرَبِّكَ وَكِيلًا) الاسراء65، وجوَّز أن يكون المراد بالعباد العموم والاستثناء متصل والكلام كالتقرير لقوله: (إِلَّا عِبادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ) ولذا لم يعطف على ما قبله، وتغيير الوضع لتعظيم المخلصين بجعلهم هم الباقين بعد الاستثناء"[47].والآية تقرر بوضوح أن سلطانه على العباد أو على الغاوين إنما هو في التزيين والغواية لاغير.

4.قوله تعالى" فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ،إِنَّهُ لَيْسَ لَهُ سُلْطَانٌ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ، إِنَّمَا سُلْطَانُهُ عَلَى الَّذِينَ يَتَوَلَّوْنَهُ وَالَّذِينَ هُمْ بِهِ مُشْرِكُونَ "النحل 98-100يقول الرازي" واعلم أنه تعالى لما أمر رسوله بالاستعاذة من الشيطان وكان ذلك يوهم أن للشيطان قدرة على التصرف في أبدان الناس، فأزال الله تعالى هذا الوهم، وبين أنه لا قدرة له البتة إلا على الوسوسة"[48] وقال أبو السعود" قوله(إنما سلطانه) أي تسلطه وولايته بدعوته المستتبعة للاستجابة لا سلطانه بالقسر والإلجاء فإنه منتف عن الفريقين"[49]

46 الرازي،(التفسير الكبير) (9/19)

47 الألوسي،شهاب الدين السيد محمود، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، دار الفكر،بيروت،ط1994م (75/13)

48 الرازي، فخر الدين محمد بن عمر، التفسير الكبير(تفسير الرازي) المكتبة التوفيقية،القاهرة،بدون طبعة وتاريخ(94/20)

49 أبو السعود،القاضي محمد بن محمد العمادي، تفسير أبي السعود(إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم) دار الكتب العلمية،بيروت،ط1999،1م.(92/4) .

يَصُدَّنَّكُمُ الشَّيْطَانُ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ" 62، فصرحت آية المائدة أن إرادة الشيطان هي إيقاع بني آدم في المعاصي وفي الصد عن سبيل الله، فإسناد الصد الى الشيطان في الآيات الأخرى إنما كان من المجاز العقلي لكون هذا الأمر مراداً له ويسعى بوسوسته وإغوائه لتحقيقه.

وعلى هذا فإن ما تقدم من هذه الأفعال التي أسندت للشيطان من وعدٍ ووعيدٍ وإغواءٍ وفتنةٍ واستهواءٍ وتسويلٍ وتزيينٍ وغيرها، إنما هو من تأثيره النفسي على الإنسان وليس من قبيل سلطانه على بدنه واستيلاءه عليه.

المبحث الثالث

التأثير البدني

المطلب الأول

الآيات التي صرحت بنفي السلطان المادي البدني للجن على الإنس

1. قوله تعالى في سورة النساء" الَّذِينَ آمَنُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ الطَّاغُوتِ فَقَاتِلُوا أَوْلِيَاءَ الشَّيْطَانِ إِنَّ كَيْدَ الشَّيْطَانِ كَانَ ضَعِيفًا" 76

فقد جاءت هذه الآية في سياق آيات الدعوة الى القتال في سبيل الله ورفع الظلم عن المستضعفين، فبينت الآية أن المؤمنين يقاتلون في سبيل الله وأن الكافرين يقاتلون في سبيل غيره فعليكم بقتال أولياء الشيطان، وكيد الشيطان للمؤمنين الى جنب كيد الله للكافرين ضعيف واهٍ، وقد حوت فاصلة الآية من المؤكدات أساليب وطرق كثيرة،حيث جاءت بالجملة الإسمية التي تعطي ماتعطيه من دلالة الثبات والإستقرار، وجاءت مؤكدة ب(إنَّ) ، وجاء في خبرها (كان) التي أكثرت سورة النساء من استعمالها والتي تفيد بمادتها وصيغتها على التوكيد من حيث إن هذا الأمر ثابت مستقر من بادي الزمان، يقول صاحب المنار عن قوله(إن كيد الشيطان كان ضعيفا) ''لأنه يزين لأصحابه الباطل والظلم والشر، وإهلاك الحرث والنسل، فيوهمهم بوسوسته أنها خير لهم، وفيها عزهم وشرفهم، وهذا هو الكيد والخداع"[45]وبهذا فإن الآية بمنطوقها صرَّحت بضعف التأثير المطلق لكيد الشيطان على الإنسان.

2. جاء على لسان الشيطان في خطبته الشهيرة يوم القيامة '' وَقَالَ الشَّيْطَانُ لَمَّا قُضِيَ الْأَمْرُ إِنَّ اللَّهَ وَعَدَكُمْ وَعْدَ الْحَقِّ وَوَعَدْتُكُمْ فَأَخْلَفْتُكُمْ وَمَا كَانَ لِيَ عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا أَنْ دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي فَلَا تَلُومُونِي وَلُومُوا أَنْفُسَكُمْ مَا أَنَا بِمُصْرِخِكُمْ وَمَا أَنْتُمْ بِمُصْرِخِيَّ إِنِّي كَفَرْتُ بِمَا أَشْرَكْتُمُونِ مِنْ قَبْلُ إِنَّ الظَّالِمِينَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ''ابراهيم22،ففي قوله '' وَمَا كَانَ لِيَ عَلَيْكُمْ مِنْ

45 رضا، محمد رشيد، المنار (تفسير القرآن الحكيم) . دار الفكر للطباعة والنشر، ط2، 1973م.(260/5)

فيها، كأن معناه: طلبت هويه وحرصت عليه"[37].وقد جاء في القرآن الكريم مايؤكد رغبة وإرادة الشيطان في سقوط الإنسان، قال تعالى"وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُضِلَّهُمْ ضَلَالًا بَعِيدًا"النساء 60، وقوله" إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ ''المائدة91،

ويمكن أن يكون الاستهواء في الآية مدار البحث بمعناه الإصطلاحي وهو هوى النفس لما فيه سقوطها،يقول صاحب المنار" أنَّ الذي استهوته الشياطين في الأرض هو الذي أضلته بوسوستها، وحملته على اتباع هواه، فاتخذ دينه لعبا وهزواً وغرته بالحياة الدنيا، فآثرها على الآخرة لإنكاره إياها، أو عدم إيمانه بوعد الله ووعيده فيها"[38]،

وأسند فعل التسويل الى الشيطان في قوله تعالى" إِنَّ الَّذِينَ ارْتَدُّوا عَلَى أَدْبَارِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْهُدَى الشَّيْطَانُ سَوَّلَ لَهُمْ وَأَمْلَى لَهُمْ"محمد 25، بينما أسند التسويل الى النفس في ثلاثة مواضع أخرى[39]،والتسويل عند الراغب"تزيين النفس لما تحرص عليه، وتصوير القبيح منه بصورة الحسن"[40] وقد جاء فعل التزيين في القرآن الكريم مسنداً الى لفظ الجلالة تارة[41]،والى الشياطين والقرناء تارة أخرى[42]،وجاءت مسندة الى المفعول تارة أخرى[43] على اعتبار أن المُزيَّن قد يكون الله وقد يكون أنفسهم أو شياطينهم مثل قوله تعالى"زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ"آل عمران14، فالله جعلها زينة في النفوس، والشيطان قد يجعلها سبباً في الفتنةو والعداوة بين الناس،يقول محمد رشيد رضا عند قوله تعالى"فَلَوْلَا إِذْ جَاءَهُمْ بَأْسُنَا تَضَرَّعُوا وَلَكِنْ قَسَتْ قُلُوبُهُمْ وَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ:الأنعام43 يقول"من الكفر والمعاصي بما يوسوس إليهم من تحسين الثبات على ما كان عليهم آباؤهم وأجدادهم، وتقبيح الطاعة والانقياد إلى رجل منهم لا مزية له عليهم"[44]،

وأسند القرآن الكريم الى الشيطان فعل(الصد) في آيات عديدة:" إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ"المائدة91 وقوله"وَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ فَصَدَّهُمْ عَنِ السَّبِيلِ"العنكبوت38، وجاء هذا الإسناد في موضعين من سورة الزخرف"وَإِنَّهُمْ لَيَصُدُّونَهُمْ عَنِ السَّبِيلِ وَيَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ مُهْتَدُونَ"37،وقوله"وَلَا

37 الكشاف 36/2
38 محمد رشيد رضا، المنار 528/7
39 يوسف83،18 و طه96.
40 المفردات ص188
41 في ثمانية مواضع هي: الأنعام/108، الحجر/16، النمل/4، الصافات/6، فصلت/12، الحجرات/27، ق/56، الملك/5.
42 في سبعة مواضع هي: الأنعام/43، الأنفال /48،الحجر/39، النحل/63، النمل/24، العنكبوت/38، فصلت/25.
43 في عشر مواضع هي:البقرة/ 212، آل عمران/ 14، الأنعام/122، التوبة/37، يونس/12، الرعد/33، فاطر/8، غافر/37، محمد/14، الفتح/12.
44 المنار 413/7-414

فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ وَعِدْهُمْ وَمَا يَعِدُهُمُ الشَّيْطَانُ إِلَّا غُرُورًا "64ولايحتاج إثبات أن هذه الوعود تقوم على الوسوسة والنزغ الى الكثير من الإثبات، والشيطان يُمنّي النفس إن عصت بل ويحاول السيطرة على امنياتها، يقول تعالى"وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنْسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ " الحج52، وأوجز ما قيل في هاتين الآيتين بعيداً عن الإسرائيليات والموضوعات ما جاء في تفسير ابن عاشور"ومعنى إلقاء الشيطان في أمنية النبي والرسول إلقاء ما يضادها، كمن يمكر فيلقي السم في الدسم، فإلقاء الشيطان بوسوسته: أن يأمر الناس بالتكذيب والعصيان، ويلقي في قلوب أئمة الكفر مطاعن يبثونها في قومهم، ويروج الشبهات بإلقاء الشكوك التي تصرف نظر العقل عن تذكر البرهان،....فالله بهديه وبيانه ينسخ ما يلقي الشيطان، أي يزيل الشبهات التي يلقيها الشيطان ببيان الله الواضح، ويزيد آيات دعوة رسله بيانا.... ويجوز أن يكون المعنى أن النبي إذا تمنى هدي قومه أو حرص على ذلك فلقي منهم العناد، وتمنى حصول هداهم بكل وسيلة ألقى الشيطان في نفس النبي خاطر اليأس من هداهم عسى أن يقصر النبي من حرصه أو أن يضجره، وهي خواطر تلوح في النفس ولكن العصمة تعترضها فلا يلبث ذلك الخاطر أن ينقشع ويرسخ في نفس الرسول ما كلف به"[34]وبهذا نجد أن هذه الوعود والأمنيات لامدخل لها للإنسان الى من نفسه وخواطر عقله بطريق الوسوسة.وقد أسند القرآن الى الشيطان فعل التخويف في قوله" إِنَّمَا ذَلِكُمُ الشَّيْطَانُ يُخَوِّفُ أَوْلِيَاءَهُ فَلَا تَخَافُوهُمْ وَخَافُونِ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ"آل عمران 175، والتخويف يقع من وساوس الشياطين في النفس،

وأسند القرآن له فعل الإغواء في قوله"لَأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَلَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ"الحجر 39، وقوله"قَالَ فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ"ص82، والغي كما يقول الراغب"جهل من اعتقاد فاسد"[35]، ولا شك أن وسوسة الشيطان ونزغه في النفس والعقل توقع في الجهل نتيجة انحراف الرأي وفساده،وأسند القرآن الى الشيطان فعل الفتنة قي قوله" يَا بَنِي آدَمَ لَا يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُمْ مِنَ الْجَنَّةِ"الأعراف27يقول ابن عطية"و الفتنة في هذه الآية الاستهواء والغلبة على النفس، وظاهر قوله: (لا يفتننكم) نهي الشيطان، والمعنى نهيهم أنفسهم عن الاستماع له والطاعة لأمره.... وأضاف الإخراج في هذه الآية الى إبليس وذلك تَجوز بسبب أنه كان ساعيا في ذلك ومسبباً له"[36]،وأسند فعل الاستهواء الى الشيطان في قوله"قُلْ أَنَدْعُو مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُنَا وَلَا يَضُرُّنَا وَنُرَدُّ عَلَى أَعْقَابِنَا بَعْدَ إِذْ هَدَانَا اللَّهُ كَالَّذِي اسْتَهْوَتْهُ الشَّيَاطِينُ فِي الْأَرْضِ حَيْرَانَ"الأنعام71 قال الزمخشري في إحدى فنقلاته"فإن قلت: ما معنى استهوته؟ قلت: هو استفعال، من هوى في الأرض إذا ذهب

34 التحرير والتنوير 298/17-299
35 المفردات ص277
36 المحرر الوجيزص696

وأضاف صاحب المنار" فالنزغُ كالنسغُ والنخسُ والنخزُ والنغزُ والنكزُ والوكزُ والهمزُ ألفاظ متقاربة المعنى، وأصله إصابة الجسد برأس شيء محدد كالإبرة والمهماز والرمح أو ما يشبه المحدد كالإصبع، والمراد من نزغ الشيطان إثارته داعية الشر والفساد بداعية غضب أو شهوة حيوانية أو معنوية، بحيث تقحم صاحبها إلى العمل بتأثيرها، كما تنخس الدابة بالمهماز لتسرع. وغلب استعماله في الشر فقط.... وملخص ما يجب اعتقاده أنه ثبت في وحي الله تعالى إلى رسله أن في عالم الغيب خلقا خفيا اسمه الشيطان لا تدركه حواسنا، له أثر في أنفسنا، فهو يتصل بها، ويقوي داعية الشر فيها بما سماه الوحي وسواساً ونزغاً ومساً، ونحن نجد أثر ذلك في أنفسنا، وإن لم ندرك مصدره"[31]وقال ابن عاشور"وإطلاق النزغ هنا على وسوسة الشيطان استعارة: شبه حدوث الوسوسة الشيطانية في النفس بنزغ الإبرة ونحوها في الجسم بجامع التأثير الخفي، وشاعت هذه الاستعارة بعد نزول القرآن حتى صارت كالحقيقة"[32]وعلى هذا فالمفسرون على أن إسناد النزغ الى الشيطان فيه تجوز عن وسواسه وإغوائه وفتنته إذ لا يُتصور عقلاً في الواقع حدوث هذا النزغ بمعناه المعروف،وإن من شأن هذه الوسوسة أن توقع الإفساد حتى بين الأخوة، فقد جاء على لسان يوسف عليه السلام ''وجَاءَ بِكُمْ مِنَ الْبَدْوِ مِنْ بَعْدِ أَنْ نَزَغَ الشَّيْطَانُ بَيْنِي وَبَيْنَ إِخْوَتِي"يوسف100

المطلب الثالث

آيات ذكرت أساليب الشيطان في الترغيب والترهيب

ذكر القرآن الكريم أساليب كثيرة للشيطان يقوم تأثيرها على النفس البشرية معنىً لاحساً سواءً أكانت في ترغيبه وتزيينه للمعاصي أم في وعده ووعيده وإغوائه واستهوائه وفتنته لبني آدم .فقد ذكر القرآن الكريم شيئاً كثيراً عن وعوده لبني آدم التي لم ولن يف بها.وقد قرر تعالى هذا مراراً في كتابه في مثل قوله"الشَّيْطَانُ يَعِدُكُمُ الْفَقْرَ وَيَأْمُرُكُمْ بِالْفَحْشَاءِ"البقرة 268،وقوله عنه في سورة النساء" يَعِدُهُمْ وَيُمَنِّيهِمْ وَمَا يَعِدُهُمُ الشَّيْطَانُ إِلَّا غُرُورًا ''120، وقوله تعالى عن الشيطان في قصته مع آدم في سورة الأعراف ''فَدَلَّاهُمَا بِغُرُورٍ"22، يقول ابن عطية" ويشبه عندي أن يكون هذا استعارة من الرجل يدلي آخر من هوة بحبل قد أرمَّ أو بسبب ضعيف يغتر به فإذا تدلى به وتُورك عليه انقطع به فهلك، فيُشَبَّهُ الذي يُغرُّ بالكلام حتى يصدقه فيقع في مصيبة بالذي يُدلّى في هوة بسبب ضعيف"[33] وجعل الرازي هذه التدلية من الإطماع أي أطمعهما في الأكل من الشجرة أو من الإجراء والإغراء بيمينه على الأكل منها، وعلى كل هذه المعاني فإن سلطة الشيطان الحسية مستبعدة وإنما هو من أساليبه في الإغواء، وجاء مثل هذا في سورة الإسراء" وَاسْتَفْزِزْ مَنِ اسْتَطَعْتَ مِنْهُمْ بِصَوْتِكَ وَأَجْلِبْ عَلَيْهِمْ بِخَيْلِكَ وَرَجِلِكَ وَشَارِكْهُمْ

31 المنار 540/9
32 التحرير والتنوير 229/9
33 المحرر الوجيز ص692

أسند القرآن الكريم فعل النسيان الى الإنسان والشيطان, ولكن جاء في مواضع إنساء الشيطان للإنسان،قال تعالى"وَإِمَّا يُنْسِيَنَّكَ الشَّيْطَانُ فَلَا تَقْعُدْ بَعْدَ الذِّكْرَى مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ"الأنعام68،وجاء في سورة يوسف ''فَأَنْسَاهُ الشَّيْطَانُ ذِكْرَ رَبِّهِ فَلَبِثَ فِي السِّجْنِ بِضْعَ سِنِينَ"يوسف42،وجاء على لسان فتى موسى عليه السلام"وَمَا أَنْسَانِيهُ إِلَّا الشَّيْطَانُ أَنْ أَذْكُرَهُ"الكهف63،وفي سورة المجادلة جاء قوله"اسْتَحْوَذَ عَلَيْهِمُ الشَّيْطَانُ فَأَنْسَاهُمْ ذِكْرَ اللَّهِ"19 فالآية تشبه تمكن الشيطان في وسوسته للإنسان بمن قاد البعير قَوْداً عنيفاً وليس الأمر على ظاهره وإنما هو مجاز عن سيطرته عليهم،ولم ترد كلمة الإستحواذ في القرآن إلا في موضعين،هذا الموضع، والآخر في سورة النساء وقد أسنده القرآن للكفار في قوله"وَإِنْ كَانَ لِلْكَافِرِينَ نَصِيبٌ قَالُوا أَلَمْ نَسْتَحْوِذْ عَلَيْكُمْ وَنَمْنَعْكُمْ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ ''141،وقد تكلم صاحب المنار عند آية الأنعام كلاماً يحسن ذكره في هذا المقام ومما قاله"فمن تأمل هذه النصوص جزم بأن سلطان الشيطان على الإنسان عبارة عن تمكنه من إغوائه وإضلاله، وإن مجرد الوسوسة ليس سلطانا، ولا سيما أدناها ومبدؤها المعبر عنه في آيتي الأعراف بالنزغ والمس على أن ذلك السلطان مجازي لا حقيقي ; لأنه لا يقدر على إكراه إنسان على شيء، ولكن سميت طاعة وسوسته سلطانا تشبيها بطاعة الملوك والقواد الذين يجبرون أتباعهم على ما يأمرونهم به فيأتونه كرها.... وأما النسيان الذي تكون الوسوسة سببه فليس طاعة للشيطان فيكون من سلطانه المجازي على الناسي"[26]وبذا فإن هذا النسيان في الآيات السابقة مرده الى التأثير النفسي والعقلي للشيطان على الإنسان أو ما عُبِّر عنه بالتأثير المجازي وليس لسلطان الشيطان المادي القهري أي صلة به.

ثانياً: آيات نزغ الشيطان للإنسان.

جاءت كلمة (نزغ) بصيغها المختلفة(6) مرات في القرآن الكريم أسندت فيها كلها للشيطان ولم تسند لغيره [27]،وأصل النزغ عند ابن فارس يقوم على الإفساد[28]،وعند الراغب ''النزغُ دخولٌ في أمرٍ لإفساده"[29]

يقول الرازي عند قوله تعالى في سورة الأعراف" وَإِمَّا يَنْزَغَنَّكَ مِنَ الشَّيْطَانِ نَزْغٌ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ''200،يقول" اعلم أن نزغ الشيطان، عبارة عن وساوسه ونخسه في القلب بما يسول للإنسان من المعاصي"[30]

26 المنار(7/512-513)
27 الآيات هي الأعراف200(مرتان) ،يوسف100،الاسراء53،فصلت36(مرتان)
28 انظر: ابن فارس،معجم مقاييس اللغة ص1022.
29 المفردات ص369
30 التفسير الكبير 81/15

المبحث الثاني

التأثير النفسي

من خلال استقراء الآيات القرآنية التي تناولت الشيطان في القرآن الكريم ودراسة علاقته بالأنس،فإنه يمكن القول بأن القرآن الكريم قد أكد منطوقاً ومفهوماً، في مواضع كثيرة بأن الأثر الفعلي لتأثيره على الإنس لا يتعدى الأثر النفسي والمعنوي خلا أن بعض الآيات قد يفهم من ظاهرها وجود تأثير حقيقي مادي ملموس للشيطان في حياة الإنسان،إلا أن هذا الظن سرعان ما يزول عند انعام النظر في تلك الايات وِفق الأصول القواعد التفسيرية السليم لفهم النص القرآني كما سيأتي في المبحث الثالث عن تأثيره المادي البدني، وتنقسم هذه الأساليب الشيطانية النفسية من خلال الآيات القرآنية الى أقسام متنوعة يمكن ايجازها بما يأتي:

المطلب الأول

آيات الوسوسة والإيحاء

فقد أسندت الآيات فعل الوسوسة والإيحاء الى الإنسان والجان،فقد قال تعالى" فَوَسْوَسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ لِيُبْدِيَ لَهُمَا مَا وُورِيَ عَنْهُمَا مِنْ سَوْآتِهِمَا"الأعراف20،وقال" وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ "ق16،وقال" الَّذِي يُوَسْوِسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ"الناس5

والوسوسة عند الراغب"الخَطْرَةُ الرديئة وأصله من الوسواس وهو صوت الحَلْي والهمسُ الخفي"[24]

وأصل الوحي الإشارة السريعة ويكون ذلك بالكلام على سبيل الرمز والتعريض ويكون بصوت مجرد عن التركيب ويكون بالإشارة ببعض الجوارح وبالكتابة، قال تعالى" وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا "الأنعام 112 وقال" وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَى أَوْلِيَائِهِمْ"الأنعام 121وذلك بالوسواس المشار إليه بقوله تعالى" مِنْ شَرِّ الْوَسْوَاسِ الْخَنَّاسِ" الناس[25]4

وفي ضوء ما تقدم من الآيات والتعريفات اللغوية فإنه يتضح بكل جلاء أن مدار الوسوسة والإيحاء على النفس وحدها دونما قهر أو قسر.

المطلب الثاني

آيات الإنساء والنزغ

أولاً:آيات إنساء الشيطان للإنسان.

24 المفردات ص405

25 انظر:المصدر السابق ص400

أَبْلَسَ، ومنه اشتق إبليس"[18] وأضاف صاحب اللسان «أَبْلَسَ الرجلُ: قُطِعَ بِهِ. وأَبْلَس: سَكَتَ. وأَبْلَسَ مِنْ رَحْمَةِ اللَّه أَي يَئِسَ ونَدِمَ، وَمِنْهُ سُمِّيَ إِبْلِيسُ لأَنه أُبْلِسَ مِنْ رَحْمَةِ اللَّه وَقَالَ أَبو إِسحاق: لَمْ يُصْرَفْ لأَنه أَعجمي مَعْرِفَةٌ"[19]وقد تقرر في المطلب السابق أن هذا الاسم أطلقه القرآن على الشيطان الأول الذي أبى السجود لآدم عليه السلام،واستكبر عن أمر ربه وعصاه،وأن له جنداً كثيرين يتبعونه.

ثالثاً:"الجن"

يقول الفراهيدي"الجنُّ: جماعة وَلَدِ الجانِّ، وجمعهم الجِنَّةُ والجِنّانُ، سُمُّوا به لاستجنانهم من الناس فلا يُرونَ."[20]

وذكر ابن منظور أن مدارات هذه المادة(جن) تدور حول التغطية والستر فقال:" جَنَّ الشيءَ يَجُنُّه جَنّاً: سَتَره. وكلُّ شَيْءٍ سُتر عَنْكَ فَقَدْ جُنَّ عَنْكَ."[21]ودلل ابن منظور على ذلك بمفردات كثيرة: فجنون الليل:شدة ظلمته،وجنّ الميت:ستره،والجَنَنُ:القبر والكفن،والجَنان:القلب لاستراره في الصدر،والجنين:الولد ما دام في بطم أمه لاستتاره فيه،والمِجنّ:الترس لأنه يواري حامله أي يستره، والجُنة:السُترة،والجَنة:الحديقة ذات الشجر والنخيل فالشجر يسترها،والجِنة أيضاً الجنون وكأنه عقله قد غُطي،والجانُّ:ضرب من الحيات تختبئ في البيوت،والجن خلاف الإنس سميت بذلك لأنها تختفي ولاتُرى[22]وأما صاحب المفردات فبعد أن ذكر بعض هذه المعاني قال"والجِنّ يقال على وجهين: أحدهما للروحانيين المستترة عن الحواس كلها بإزاء الإنس، فعلى هذا تدخل فيه الملائكة والشياطين، فكلّ ملائكة جنّ، وليس كلّ جنّ ملائكة، ...وقيل: بل الجن بعض الروحانيين، وذلك أنّ الروحانيين ثلاثة:

- أخيار: وهم الملائكة.
- وأشرار: وهم الشياطين.
- وأوساط فيهم أخيار وأشرار: وهم الجن"[23]

فالراغب الأصفهاني يرى جواز إطلاق لفظ «الجن" على الملائكة باعتبار المعنى اللغوي القائم على الستر والتغطية عن حواسنا الظاهرة، ويرى إطلاقها كما هو المشتهر على المخلوقات الموازية لخلق الإنسان بالمعنى الاصطلاحي الخاص.

18 الراغب، المفردات ص50
19 ابن منظور،لسان العرب 140/2 بتصرف يسير.
20 العين ص156
21 اللسان 217/3
22 انظر:المصدر السابق 217/3-221
23 المفردات ص76

المطلب الثاني

التعريف بمفردات الدراسة:(الشيطان) و(إبليس) و(الجن)

أولاً: ''الشيطان"

يقول الفراهيدي" والشَّيطانُ: فيعال من شطن، أي: بَعُدَ. ويقال: شيطن الرَّجلُ، وتشيطن، إذا صار كالشَّيطان. وفعل فعله"[11]، وأما ابن فارس فقد ذكر الشيطان ضمن أصلين اثنين كل منهما يدل على معنى فقال ''الشين والطاء والنون أصل مطرد صحيح يدل على البعد.....وأما الشيطان فقال قوم: هو من هذا الباب، والنون فيه أصلية، فسمي بذلك لبعده عن الحق وتمرده . وذلك أن كل عات متمرد من الجن والإنس والدواب شيطان" [12]،وقال في موضع آخر" الشين والياء والطاء أصل صحيح يدل على ذهاب الشيء، إما احتراقا وإما غير ذلك..... ومن الباب الشيطان، يقارب الياء فيه الواو، يقال شاط يشيط، إذا بطل ''[13]،وبمثل هذا قال ابن منظور" والشَّيْطانُ: فَيْعال مِنْ شَطَنَ إِذا بَعُدَ فِيمَنْ جَعَلَ النُّونَ أَصلًا، وَقَوْلُهُمُ الشَّيَاطِينُ دَلِيلٌ عَلَى ذَلِكَ.....وَقِيلَ: الشَّيْطَانُ فَعْلان مِنْ شاطَ يَشيط إِذا هَلَكَ وَاحْتَرَقَ مِثْلُ هَيْمان وغَيمان مِنْ هامَ وغامَ؛ قَالَ الأَزهري: الأَول أَكثر.....وَفِي النِّهَايَةِ: إِن جَعَلْتَ نُونَ الشَّيْطَانِ أَصلية كَانَ مِنَ الشَّطْنِ البُعْدِ أَي بَعُدَ عَنِ الْخَيْرِ أَو مِنَ الْحَبْلِ الطَّوِيلِ كأَنه طَالَ فِي الشَّرِّ، وإِن جَعَلْتَهَا زَائِدَةً كَانَ مِنْ شاطَ يَشِيطُ إِذا هَلَك، أَو مِن اسْتَشاط غَضَباً إِذا احْتَدَّ فِي غَضَبِهِ والْتَهَبَ قَالَ: والأَول أَصح".[14]

وفي ضوء ما تقدم فإنه لا تعارض حقيقي بين هذين الأصلين فيما يبدو، فالشيطان جمع بين البعد والهلاك، ففي بُعده حكم على نفسه بالهلاك والاحتراق، وصح إطلاقه على مردة الإنس أيضاً[15].

ثانياً:"ابليس"

يقول الفراهيدي حول مادة (بَلَس) "المُبْلِسُ: الكئيبُ الحزين المُتَنَدِّم. وسُمِّي إِبليسَ لأَنَّه أُبلِسَ من الخَيْر أي أُوِيسَ، وقيل: لُعِن"[16] وعد ابن فارس أصل (أبلس) من اليأس،وأبلس يئس، ومن ذلك اشتق اسم إبليس كأنه يئس من رحمة الله[17]ولا نرى بعداً بين الرأيين المتقدمين لهذين العالمين،فاليأس يؤدي إلى الكآبة والحزن وقد يكون هذا فرعاً عن اللعن الذي لحقه لما عصى ربه،لهذا فإن صاحب المفردات القرآنية قال:"الإبْلَاس: الحزن المعترض من شدة البأس، يقال:

11 الفراهيدي،الخليل بن أحمد،كتاب العين،دار إحياء التراث العربي،بيروت،ط2،2005 ص479
12 ابن فارس،أبو الحسين أحمد،معجم مقاييس اللغة،دار الفكر،بيروت،بدون طبعة وتاريخ ص524
13 المصدر السابق ص544-545
14 ابن منظور جمال الدين محمد بن مكرم الإفريقي المصري، لسان العرب، دار صادر، بيروت ط4، 2005م 8/81-82 بتصرف يسير.
15 انظر:الراغب الأصفهاني،الحسين بن محمد،معجم مفردات القرآن،دار الفكر،بيروت،ط1، 2006م ص196
16 العين ص87
17 انظر:معجم مقاييس اللغة ص153

أحد عشر: وصف القرآن الكريم الشيطان بصفات كثيرة منها:

أنه رجيم قال الله تعالى(فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ) النحل98

ووصفه بأنه كفور قال تعالى(وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كَفُورًا) الإسراء27

ووصفه بأنه عاصٍ قال تعالى(يَا أَبَتِ لَا تَعْبُدِ الشَّيْطَانَ إِنَّ الشَّيْطَانَ كَانَ لِلرَّحْمَنِ عَصِيًّا) مريم44

وبأنه مارد ومَريد (وَحِفْظًا مِنْ كُلِّ شَيْطَانٍ مَارِدٍ) الصافات7 وقال (وَيَتَّبِعُ كُلَّ شَيْطَانٍ مَرِيدٍ) الحج3

ثاني عشر: بينت سورة الأعراف أن الشيطان يرانا ولا نراه بقوله تعالى(يَا بَنِي آدَمَ لَا يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُمْ مِنَ الْجَنَّةِ يَنْزِعُ عَنْهُمَا لِبَاسَهُمَا لِيُرِيَهُمَا سَوْآتِهِمَا إِنَّهُ يَرَاكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُ مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ إِنَّا جَعَلْنَا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ) الأعراف27

يقول الزمخشري" وفيه دليل بين أن الجنّ لا يرون ولا يظهرون للإنس، وأن إظهارهم أنفسهم ليس في استطاعتهم، وأن زعم من يدّعى رؤيتهم زور ومخرقة"[8]

ولكن ابن المنير الإسكندري في تعقبه لاعتزاليات الزمخشري عدّ هذا القول منها فقال"بل يُرون بإرادة الله وقدرته،والأحاديث في ذلك كثيرة"[9]وقد بيّن أبو حيان الأندلسي محاولاً التوفيق بين ماجاء في الآية من نفي الرؤية على عمومها وبين ما ثبت في بعض الأحاديث الصحيحة من رؤية أبي هريرة للشيطان في تمر الصدقة،والعفريت الذي رآه النبي صلى الله عليه وسلم فقال"ولا دليل في الآية على ما ذكر (الزمخشري) لأنه تعالى أثبت أنهم يروننا من جهة لا نراهم نحن فيها وهي الجهة التي يكونون فيها على أصل خلقتهم من الأجسام اللطيفة ولو أراد نفي رؤيتنا على العموم لم يتقيد بهذه الحيثية وكان يكون التركيب أنه يراكم هو وقبيله وأنتم لا ترونهم وأيضا فلو فرضنا أن في الآية دلالة لكان من العام المخصوص بالحديث النبوي المستفيض فيكونون مرئيين في بعض الصور لبعض الناس في بعض الأحيان"[10]

ثالث عشر: نفت آيات كثيرة سلطة الشيطان على الإنسان،وبينت أن كيده ضعيف فقال تعالى(إِنَّ كَيْدَ الشَّيْطَانِ كَانَ ضَعِيفًا) النساء 76 وقال(وَلَقَدْ صَدَّقَ عَلَيْهِمْ إِبْلِيسُ ظَنَّهُ فَاتَّبَعُوهُ إِلَّا فَرِيقًا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ وَمَا كَانَ لَهُ عَلَيْهِمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يُؤْمِنُ بِالْآخِرَةِ مِمَّنْ هُوَ مِنْهَا فِي شَكٍّ وَرَبُّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ حَفِيظٌ) سبأ20-21،وورد في مقابل هذا آيات تبين أن الشيطان يأمر أتباعه ويمسهم ويستزلهم ويعدهم ويحتنكهم،ولذلك جاءت هذه الدراسة لتبين الأثر الحقيقي للشيطان على الإنسان من الناحية النفسية والبدنية في ضوء آيات الكتاب وصحيح سنة النبي صلى الله عليه وسلم.

8 الزمخشري، محمود بن عمر، الكشاف،داراحياء التراث العربي،بيروت،ط2001،2م 94/2

9 السكندري، ناصر الدين أحمد بن محمد بن المنير المالكي، الانتصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال،حاشية الكشاف،دار إحياء التراث العربي،بيروت ط2001،2م،94/2

10 أبو حيان الأندلسي،محمد بن يوسف،البحر المحيط.دار الفكر،بيروت ط2005م 32/5-33

بعضهم للحق قال تعالى(وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ فَذَرْهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ) الأنعام 112وقوله على لسان الجن في سورة الجن(وَأَنَّا مِنَّا الْمُسْلِمُونَ وَمِنَّا الْقَاسِطُونَ فَمَنْ أَسْلَمَ فَأُولَئِكَ تَحَرَّوْا رَشَدًا) الجن 14

2. الاشتراك في العجز:مثل عجزهم عن علم الغيب (فَلَمَّا خَرَّ تَبَيَّنَتِ الْجِنُّ أَنْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ الْغَيْبَ مَا لَبِثُوا فِي الْعَذَابِ الْمُهِينِ) سبأ14،وقوله على لسانهم (وَأَنَّا لَا نَدْرِي أَشَرٌّ أُرِيدَ بِمَنْ فِي الْأَرْضِ أَمْ أَرَادَ بِهِمْ رَبُّهُمْ رَشَدًا) الجن10،وقوله(قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا) الإسراء88وقوله(يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ إِنِ اسْتَطَعْتُمْ أَنْ تَنْفُذُوا مِنْ أَقْطَارِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ فَانْفُذُوا لَا تَنْفُذُونَ إِلَّا بِسُلْطَانٍ) الرحمن 33

3.الاشتراك في الجزاء:فقد قال تعالى(وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ) الأعراف 179 وقال تعالى(وَأَمَّا الْقَاسِطُونَ فَكَانُوا لِجَهَنَّمَ حَطَبًا) الجن 15

ثامناً: يقدم القرآن الكريم لفظة(الجن) على الإنس تارةً ويؤخرهم عنهم تارة أخرى وذلك حسب استدعاء السياق ومقتضيات الكلام، فقد قدم الجن في قوله(وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ) الذاريات 56 لأسبقيتهم في الخلق.

وقدمهم في سياق التحدي بالنفوذ من أقطار السماوات والأرض في قوله(يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ إِنِ اسْتَطَعْتُمْ أَنْ تَنْفُذُوا مِنْ أَقْطَارِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ فَانْفُذُوا لَا تَنْفُذُونَ إِلَّا بِسُلْطَانٍ) الرحمن 33 لأنهم الأقدر على الحركة والأكثر خفةً وخفاء.

وقدم الإنس عليهم في آية التحدي في قوله(قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا) الإسراء88 لأن الإنس هم مدار وأهل هذا التحدي، وهكذا.

تاسعاً: بيّن القرآن الكريم وسائل الشيطان الكثيرة في الإضلال والإغواء والتي جمعت بين الترغيب والترهيب ومنها:(الاستزلال،التخويف،إيقاع العداوة، التزيين، الإنساء، الوسوسة، الفتنة, النزغ، الصد, الهمز, الإغواء, الأمر، المس وغيرها) والتي تدل بوضوح على تربص الشيطان بالإنسان بما يلائم المداخل المناسبة له في كل مرة،دل على ذلك قول الشيطان فيما سجله القرآن (ثُمَّ لَآتِيَنَّهُمْ مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ وَعَنْ أَيْمَانِهِمْ وَعَنْ شَمَائِلِهِمْ وَلَا تَجِدُ أَكْثَرَهُمْ شَاكِرِينَ) الأعراف 17

عاشراً: قرر القرآن الكريم بكل جلاء ووضوح العداوة السرمدية بين الإنسان والشيطان والتي يجب أن ينتبه إليها الإنسان،قال الله تعالى(إِنَّ الشَّيْطَانَ لِلْإِنْسَانِ عَدُوٌّ مُبِينٌ) يوسف5،وقال(إِنَّ الشَّيْطَانَ كَانَ لِلْإِنْسَانِ عَدُوًّا مُبِينًا) الإسراء53، وقال(إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمْ عَدُوٌّ فَاتَّخِذُوهُ عَدُوًّا) فاطر6.وقد نهى القرآن الكريم الإنسان عن اتباع خطواته والسير خلفه(يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ) النور21

مع آدم عليه السلام إلى أن الملائكة سجدت لآدم إلا إبليس،بما أوهم بعضاً من الناس أن إبليس من صنف الملائكة،إلا أن هذا الاحتمال -إن وجد - لايلبث أن يزول أمام آية سورة الكهف التي صرحت بأنه واحد من الجن،وعلى هذا يحمل الاستثناء الذي جاء في مثل قوله تعالى (فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى أَنْ يَكُونَ مَعَ السَّاجِدِينَ) الحجر 30-31 على الاستثناء المنقطع الذي لايكون فيه المستثنى جزءا من المستثنى منه، فإبليس إذن واحد من الجن وهو مخلوق من نار بنص القران الكريم في مواضع عديدة(قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ) ص76 وقوله(وَالْجَانَّ خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ مِنْ نَارِ السَّمُومِ) الحجر 27،وعلى هذا فكل جني كافر هو شيطان من جند إبليس.

رابعاً: ورد ذكر (الجن) في القرآن الكريم (22) مرة في(11) سورة مكية[4]

وجاء ذكرهم بلفظ"الجان"في(5) مواضع في سورتين مكيتين[5]

وجاء ذكرهم بلفظ (الجِنَّة) في (5) مواضع في (4) سور مكية[6]

وبالتالي فقد صرح القرآن بذكر «الجن" نحو(32) مرة في (16) سورة مكية.

خامساً: أفرد القران الكريم سورة خاصة في الجزء التاسع والعشرين عن الجن وقد حملت اسمهم حيث جاءت وفق ترتيب المصحف الشريف بالتسلسل (72) وعدد آياتها (28) آية، ومن العجائب البديعة مجيء سورة(الإنسان) بعدها بأربع سور وفي نفس الجزء بترتيب(76) في المصحف الشريف وعدد آياتها(31) آية.

سادساً: ارتبط حديث القران الكريم عن العلاقة الأولية بين الإنسان والشيطان من خلال قصة آدم عليه السلام ببداية البشرية في سبع سور، كانت الأولى منها في بدايات سورة البقرة [7] حيث جاء الحديث عن هذه القصة متلائماً تماماً في كل سورة منها مع موضوعاتها وشخصيتها المستقلة.

سابعا: ربط القرآن الكريم بين الجن والإنس في عدة أمور مشتركة منها:

1. الاشتراك في التكليف: قال الله تعالى(وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُون) الذاريات65

وقوله تعالى(يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِنْكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِي وَيُنْذِرُونَكُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا قَالُوا شَهِدْنَا عَلَى أَنْفُسِنَا وَغَرَّتْهُمُ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَشَهِدُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَنَّهُمْ كَانُوا كَافِرِينَ) الأنعام 130. وعلى هذا فهم يشتركون في إيمان بعضهم بالإسلام وكفر بعضهم به، وكذلك في معاداة

4 هي:الأنعام،الأعراف،الإسراء،الكهف،النمل،سبأ، فصلت، الأحقاف،الذاريات،الرحمن،الجن.
5 هما: الحجر والرحمن، حيث ورد ذكره في سورة الرحمن بهذه اللفظة(4) مرات.
6 هي: هود، السجدة، الصافات، الناس.
7 والمواطن الستة الأخرى كانت في سور مكية هي:الأعراف،الحجر،الإسراء،الكهف، طه، ص.

المطلب الثاني: الآيات التي يوهم ظاهرها وجود تأثير مادي بدني للشيطان على الإنسان.

الخاتمة والتوصيات.

هذا والله الحمد من قبل ومن بعد.

المبحث الأول: «الشيطان" في النص القرآني وروداً ودلالة.

المطلب الأول

حديث القرآن عن «الشيطان"

يمكن إيجاز حديث القرآن الكريم عن «الشيطان" من خلال المقدمات الآتية:

أولاً: ذكر القرآن الكريم لفظة" الشيطان" إفراداً وجمعاً(88) مرة في (36) سورة مكية[1]، جاء منها ذكره مفرداً(70) مرة، وجاء ذكره بالجمع (شياطين) (18) مرة،وأكثر السور التي تكرر فيها اسمه إفراداً وجمعاً كانت سور البقرة، النساء، والأعراف[2].

ثانياً: ورد ذكره باسم" إبليس" في القرآن الكريم (11) مرة،في (9) سور منها واحدة مدنية هي سورة البقرة والباقي سور مكية[3].كانت في(9) مواضع منها صريحة بإطلاق هذه اللفظة على الشيطان الأول الذي عصى ربه وأبى السجود لآدم. وكانت ملمحة إلى هذا الإطلاق في الموضعين الآخرين وهما: قوله تعالى(فَكُبْكِبُوا فِيهَا هُمْ وَالْغَاوُونَ وَجُنُودُ إِبْلِيسَ أَجْمَعُونَ) الشعراء 94-95 .فقد أشارت إلى أن له جنداً يتبعونه على اعتبار أنه أصلهم جميعاً، وكذلك في آيات سبأ التي جاءت تعقيباً على قصة قوم سبأ في قوله تعالى عنهم(وَلَقَدْ صَدَّقَ عَلَيْهِمْ إِبْلِيسُ ظَنَّهُ فَاتَّبَعُوهُ إِلَّا فَرِيقًا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ وَمَا كَانَ لَهُ عَلَيْهِمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يُؤْمِنُ بِالْآخِرَةِ مِمَّنْ هُوَ مِنْهَا فِي شَكٍّ وَرَبُّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ حَفِيظٌ) سبأ20-21، وقد كان ظنه كما يفهم من آيات آخر في القرآن الكريم: إغواء بني آدم حيث أقسم على ذلك لربه(قَالَ فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ) ص82-83 .وبذا يتضح أن القرآن الكريم أطلق على الشيطان الأول اسم"إبليس"

ثالثاً: صرحت سورة الكهف بأن «إبليس" كان واحداً من الجن في قوله تعالى(وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ أَفَتَتَّخِذُونَهُ وَذُرِّيَّتَهُ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِي وَهُمْ لَكُمْ عَدُوٌّ بِئْسَ لِلظَّالِمِينَ بَدَلًا) الكهف50 بينما أشارت السور الأخرى التي ذكرت قصته

1 هي "البقرة، آل عمران، النساء،المائدة الأنعام، الأعراف، الأنفال، يوسف إبراهيم،الحجر، النحل، الإسراء، الكهف، مريم، طه، الأنبياء، الحج، المؤمنون، النور،الفرقان، الشعراء، النمل، القصص، العنكبوت، لقمان، فاطر، يس، الصافات، ص، فصلت، الزخرف، محمد، المجادلة، الحشر، الملك، التكوير.

2 حيث ذكر (8) مرات في كل سورة منها.

3 هي: الأعراف، الحجر، الإسراء، الكهف، طه، الشعراء سبأ، ص.

ومن كتب عن عالم الجن والشياطين لم يفرد موضوع التأثير النفسي والبدني ببحثه، وكانت الكتابة في هذا المجال غير شافية، وأحياناً غير مقنعة لعدم تأييد النصوص لصاحب الرأي أو صاحب الفكرة.

من الدراسات السابقة ما ذكره جمال أبو حسّان في دراسته عن العلاقة بين الإنسان والجانّ كما يصورها القرآن الكريم.(مخطوط) مجلة إسلامية المعرفة، العدد 50،2009، حيث تناول الآيات القرآنية التي عرضت لموضوع الدراسة ليصل بعد ذلك إلى نفي التأثير البدني للشيطان على الإنسان بما أفاد هذه الدراسة وأثراها.

منهجية البحث:

اقتضت طبيعة البحث استخدام أكثر من منهج علمي، والمناهج التي تم استخدامها هي:

1- المنهج الاستقرائي الوصفي: وهذا المنهج تم استخدامه في تتبع المادة العلمية في مظانها من المصادر والمراجع ذات الصلة بالموضوع.

2- المنهج التحليلي: وهذا المنهج استخدم في تحليل النصوص من الآيات الكريمة، التي تخدم موضوع البحث.

3- المنهج الاستنباطي: وتم استخدام هذا المنهج في استخلاص المعاني والأفكار التي تعالج مشكلة الدراسة.

خطة البحث: تم تقسيم البحث بعد المقدّمة إلى ثلاثة مباحث وخاتمة، وذلك على النحو الآتي:

المبحث الأول: «الشيطان" في النص القرآني وروداً ودلالة.

المطلب الأول: حديث القرآن عن «الشيطان".

المطلب الثاني: التعريف بمفردات الدراسة «الشيطان، وإبليس، والجن".

المبحث الثاني: التأثير النفسي.

المطلب الأول: آيات الوسوسة والإيحاء.

المطلب الثاني: آيات الإنساء والنزغ.

المطلب الثالث: آيات ذكرت أساليب الشيطان في الترغيب والترهيب.

المبحث الثالث: التأثير البدني.

المطلب الأول: الآيات التي صرحت بنفي السلطان المادي للجن على الإنس.

ما الذي ورد في كتاب الله مما يخص تأثير الشيطان على الإنسان نفسياً وبدنياً؟

ويتفرع من هذا السؤال الأسئلة الآتية:

1- ما حقيقة تأثير الشيطان على الإنسان، وما حدود هذا التأثير؟

2- ما مدى تأثير الشيطان على الإنسان نفسياً؟

3- ما مدى تأثير الشيطان على الإنسان بدنياً ؟

أهمية البحث:

موضوع البحث من الموضوعات الهامّة لكونه يعالج قضية ملحة؛ تخص فئة من الناس يتعرض لها الشيطان، ويؤثر عليها وعلى حياتها وسلوكها. وهذه القضية يقع فيها تلبيس وخلط من قبل من يسمون بالفتاحين، والحجابين. ويتعرض من يتصل بهم – أحياناً- لصور قاسية من التعدي على الأعراض ونهب الأموال.

وتظهر أهمية البحث من جانب آخر؛ في كونه يبرز مدى تأثير الشيطان على ابن آدم نفسياً وبدنياً، ودراسة ذلك من خلال الآيات القرآنية الكريمة،، وبخاصة أنّ الشيطان أو عالم الجن بشكل عام هو جزء من عالم الغيب الذي لا يدرك بالعقل، والذي لا يمكن معرفة تفاصيل واقعه إلا من خلال الوحي الذي جاء به رسول الله محمد صلى الله عليه وسلم .

.أهداف البحث:

يهدف البحث إلى تحقيق الآتي:

1- التوصل إلى حقيقة تأثير الشيطان على الإنسان، والكشف عن حدود قدرته في ذلك.

2- معرفة مدى تأثير الشيطان على الإنسان نفسياً وبدنياً.

3- إبراز النصوص القرآنية التي تعالج الموضوع، وتحليلها، ودراستها، واستخلاص المعاني منها.

الدراسات السابقة:

جاءت الآيات الكريمة والأحاديث الثابتة الصحيحة تبين وجود علاقة بين الإنسان والجان، ووضحت نصوص الكتاب والسنة وجود تأثير للشيطان على الإنسان، وقد تكلم العلماء قديماً وحديثاً عن هذه العلاقة وهذا التأثير، واجتهدوا أحياناً في فهم بعض النصوص وبيان معناها، وقد وقع الاختلاف بين أهل العلم في نوع هذا التأثير وحجمه، وضخم بعض من لا علم له صورة العلاقة التي تحصل بين الإنس والجن.

المقدّمة

إنّ الحمد لله، نحمده ونستعينه، ونستغفره، ونستهديه، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أنّ محمداً عبده ورسوله، صلّى الله وسلّم عليه، وعلى آله وصحبه، ومن اتبع هديه وسنته إلى يوم الدين، وبعد:

فإنّ القرآن هو مشعل الهدى، ومصدر العلم الحق الذي لا يشك فيه، والذي يُجِيب عن كثير من التساؤلات، ويرد كثيراً من الشبهات، ويقيم الحجة على أصحاب الأباطيل والضلالات.

وعالم الجن من الغيب الذي أخبرنا الله به، وبين لنا كثيراً من أحواله، وفَصَّل لنا ما يجب أن نحذره منه وبخاصة الشياطين منهم، الذين يمثلون مع إبليس جبهة شديدة العداوة لآدم وذريته، والذين لا يفترون عن كيدهم للإنسان وتخطيطهم له؛ من أجل إخراجه من الإيمان إلى الكفر، ومن الطاعة إلى المعصية، ومن الهدى إلى الضلالة، ويساعدهم في شرّهم هذا قسم من النّاس الذين تمكن الشياطين من إغوائهم، واستطاعوا إضلالهم، فضموهم إلى معسكرهم، وجندوهم في صفوفهم، حتى صاروا جميعاً جبهة واحدة؛ تكيد للناس وتمكر بهم؛ بقصد نزع الخير من قلوبهم، وصدهم عن نور الله وهدايته. ولولا فضل الله تعالى الذي يعاجل به عباده المذنبين فيقبل توبتهم، ولولا رحمته إيّاهم عند الرجوع إليه؛ لما نجا من ولد آدم وفاز بالرضوان؛ إلا القليل النادر من الناس.

وعمل الشياطين هو الكيد لولد آدم، والقيام بضرهم بكل وسيلة، واستخدام كل خطّة للإيقاع بهم في الكفر والغواية والضلال، والتأثير عليهم نفسياً وبدنياً، لتفريق صفهم، وإيقاع العداوة والبغضاء فيما بينهم، ومن أجل تحزينهم، وصرفهم عن سلوك جادة السعادة والهناء.

وهذه الدراسة المقدمة تهدف إلى البحث والتنقيب في كتاب الله تعالى لاستظهار أثر الشيطان على الإنسان في الجانبين النفسي والبدني

مشكلة البحث:

موضوع تأثير الشيطان على الإنسان من الموضوعات التي يدور حولها الجدل، ومن القضايا التي تأخذ مساحة واسعة من النقاش، حتى إن بعض الناس ربما تصور أنّ الشيطان له قدرات خارقة، وأنّه يستطيع أن يفعل ما يشاء. ومن هنا كان هذا البحث الذي يبرز تأثير الشيطان على ابن آدم في الجانبين النفسي والبدني.

والسؤال الرئيس الذي يقوم عليه البحث هو:

حقيقة تأثير الشيطان على الإنسان نفسياً وبدنياً دراسة تحليلية قرآنية

جهاد محمد فيصل نصيرات*
Cihad Faysal NUSAYRAT

الملخص

هناك قناعة مشتركة بخصوص تأثير الشيطان في أعمال شخص. وبعض الناس يفكرون أن للشيطان إمكانية التدخل وحتى القيادة لأعمال الشخص. أعمال الناس قسمين بالنسبة اليهم: أعمال موجهة من قبل الشيطان و غير موجهة من قبله. غايتنا بهذه المقالة هي الدراسة في منطقة تأثير الشيطان في عمل الشخص باستخدام الآيات القرآنية. خلال دراستنا نحاول أن نشرح ماهية الشيطان وتأثيره على أعمال الشخص و أن نقيم المناقشات الحالية.

الكلمات المفتاحية: الشيطان,عمل, انسان, جن, إثم

THE ESSENCE OF THE SATANIC EFFECT ON HUMAN BODY AND SOUL

Abstract

There is a common conviction regarding Satanic effect on human being. Some people go far believing that Satan can govern human behavior and separate human acts into Satan oriented and non-Satan oriented. Our purpose in this study is to expose Satan's "impact area" on human behavior using Quranic verses. In this context we will be trying to explain the character of Satan, his impact on human acts -both soul and body- and to evaluate and to advise about the ongoing debates.

Keywords: Satan, act, Human, jinn, sin.

İNSAN BEDENİ VE NEFSİ ÜZERİNDE ŞEYTANIN TESİR ETMESİNİN HAKİKATİ

Öz

Şeytanın insan üzerinde çeşitli şekillerde etkin olduğuna dair yaygın bir kanaat vardır. Hatta bazı insanlar işledikleri günahlarda şeytanın doğrudan bir etkisinin olduğuna ve onun bu etkisinden insanın hiçbir şekilde kurtulamayacağına inanırlar. Dolayısıyla insanların fiillerinin temel çıkış noktasını şeytanın tesiri veya tesiri olmaması yönünden ikiye ayırırlar. Hatta öyle inanılır ki, şeytan, bir insana istediği her türlü kötülüğü yaptırabilecek kudrete sahiptir. Bu çalışmadaki gayemiz, şeytanın insanın nefsi ve bedeni üzerinde hangi oranda ve hangi şekilde etkili olduğunu ortaya koymak ve bu hususta Kuran-I Kerim'de geçen ayetler ışığında meselenin hakikatini ortaya koymaktır. Bu gaye doğrultusunda şeytanın mahiyeti, nefsî ve bedenî açıdan insanların amelleri üzerindeki tesiri, ilgili tartışmalar ile değerlendirme ve tavsiyelere bu makalemizde yer vereceğiz.

Anahtar Kelimeler: Şeytan, Amel, İnsan, Cin, Günah, Nass

Makalenin Dergiye Ulaştığı Tarih: 12.01.2016; Yayın Kurulu ve Hakem Değerlendirmesinden Geçen Makalenin Yayıma Kabul Edildiği Tarih: 25.04.2016

* كلية الشريعة – الجامعة الأردنية

Kaynakça

Abdulbâkî, Muhammed Fuâd, *el-Mu'cemu'l-müfehres li elfâzi'l-kur'ân*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1987.

el-Akkâd, Abbâs Mahmûd, *et-Tefkîr farîdatun islâmiyyetun*, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-asriyye, t.y.

el-Âlûsî, Ebû-l-Fadl Mahmûd, *Rûhu'l-meânî*, Beyrut: Dâru ihyâi't-turâsi'l-arabî.

el-Alvânî, Tâhâ Câbir, *el-Ezmetü'l-fikriyye ve menâhicü't-tagyîr*, Beyrut: Dârü'l-hâdî, 2003.

el-Bukâ'î, İbrâhîm b. Ömer b. Hasen, *Nuzumu'd-dürer fî tenâsubi'l-âyâti ve's-süver*, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2001.

el-Cevherî, İsmâîl b. Hammâd, *es-Sıhâh*, Beyrût: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 1990.

el-Cürcânî, Alİb. Muhammed b. Ali, *et-Ta'rîfât*, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-arabî, h. 1405.

Ebû's-Suûd, Muhammed b. Muhammed el-Amâdî, *İrşâdü'l-akli's-selîm*, Beyrût: Dâru ihyâi't-türâsi'l-arabî. eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali, Fethu'l-kadîr, Şam: Dâru İbni Kesîr, h. 1414.

el-Feyyûmî, Ahmed b. Muhammed b. Ali, *el-Misbâhü'l-münîr, fî garîbi'ş-şerhi'l-kebîr*, Beyrut: el-Mektebetü'l-ilmiyye.

el-Hâkim en-Nisâbûrî, el-İmâm el-Hâfız Ebû Abdillah, *el-Müstedrek ale's-sahîhayn*, Beyrut: Dârü'l-ma'rife.

İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir, *Usûlü'n-nizâmi'l-ictimâî fi'l-islâm*, eş-Şeriketü't-tûnisiyye li't-tevzî'.

İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. GâlİÎb, *el-Muharrirü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*, thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi', Beyrut: Darü'l-kütübi'l-ilmiyye, h. 1422.

İbn Fâris, Ebû'l-hüseyin Ahmed, *Mu'cemu makâyîsi'l-luga*, thk. ABdüsselâm Hârûn, İttihâdu'l-kitâb li'l-arab, 2002.

İbn Hanbel, Ebû AbdullahAhmed b. Muhammed, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaûd ve diğerleri, Müessesetü'r-risâle, 2001.

İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*, thk. Sâmî Selâme, Daru Taybe li'n-neşri ve't-tevzî', 1999.

İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Muhammed b. Mükerrem, *Lisânü'l-arab,* Beyrût: Dâru Sâdır 3141.

İbnü'l-Cevzî, Cemâleddin Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Ali, *Nüzhetü'l-'a'yuni'n-nevâzir fî ilmi'l-vücûh ve'n-nezâir*, thk. Muhammed Abdülkerim, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1984.

el-Kurtubî, Ebu Abdillah Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-kur'ân*, Kahire: Dârü'l-kütübi'l-mısriyye, 1964.

el-Merâgî, Ahmed b. Mustafa, *Tefsîrü'l-merâgî*, Mısır: Mektebetü Mustafa el-Bâbî, el-Halebî, 1946.

er-Râgıb el-Esfehânî, Ebû'l-Kâsım el-Hüseyin b. Muhammed , *el-Müfredât fî garîbi'l-kur'ân*, thk. Safvân el-Dâvudî, Beyrut: Dâru'l-kalem.

er-Râzî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ömer b. el-Hasen, *Mefâtîhü'l-gayb*, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2001.

Rızâ, Muhammed Reşid b. Ali, *Tefsîrü'l-kur'âni'l-hakîm (Tefsîrü'l-menâr)*, el-Hey'etü'l-mısriyyetü'l-âmme, 1990.

es-Sa'dî, Abdurrahmân b. Nâsır, *Teysîrü'l-kerîmi'r-rahmân fî tefsîri kelâmi'l-menân*, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2000.

es-Sem'ânî, Ebu'l-Muzaffer, Mansur b. Muhammed el-Marûzî, *Tefsîrü'l-Kur'ân (Tefsîrü'l-meânî)*, thk. Yâsir b. İbrâhîm, Riyad: Dârü'l-vatan.

es-Semîn el-Halebî, Ahmed b. Yûsuf, *'Umdetü'l-huffâz fî tefsîri eşrefi'l-elfâz*, thk. Bâsil es-Sûd, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1996.

ez-Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Amr, *el-Keşşâf*, Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-arabî, h. 1407.

التوصيات:

ابن الجوزي، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي، **نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر، تحقيق: محمد عبد الكريم، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط**1984،1م.

ابن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد، **المسند**، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، وآخرون، مؤسسة الرسالة، ط1، 2001م.

ابن عاشور، محمد الطاهر، **أصول النظام الاجتماعي في الاسلام**، الشركة التونسية للتوزيع.

ابن عطية، أبو محمد عبد الحق بن غالب، **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي**، دار الكتب العلمية بيروت، ط1، 1422هـ.

ابن فارس، أبو الحسين أحمد، **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق: عبد السلام هارون، اتحاد الكتاب العرب، 2002.

ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر، **تفسير القرآن العظيم، تحقيق**: سامي سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع،ط1999،2م.

ابن منظور، أبو الفضل محمد بن مكرم، **لسان العرب**، دار صادر بيروت 3141

أبو السعود، محمد بن محمد العمادي، **إرشاد العقل السليم**، دار إحياء التراث العربي بيروت.

الآلوسي، أبو الفضل محمود، **روح المعاني**، دار إحياء التراث العربي بيروت.

البقاعي، إبراهيم بن عمر بن حسن، **نظم الدرر في تناسب الآيات والسور**، دار الكتب العلمية بيروت، 1995م.

الجرجاني، علي بن محمد بن علي **التعريفات**، دار الكتاب العربي – بيروت، ط1، 1405هـ.

الجرجاني، علي بن محمد، **التعريفات**، دار الكتاب العربي، بيروت ط1، 1405هـ.

الجوهري، إسماعيل بن حماد،**الصحاح**،دار العلم للملايين- بيروت، ط4، 1990م.

الحاكم النيسابوري، الإمام الحافظ أبو عبد الله، **المستدرك على الصحيحين**، دار المعرفة، بيروت.

الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن، **مفاتيح الغيب**، دار الكتب العلمية، بيروت، 2001م.

الراغب الأصفهاني، **أبو القاسم الحسين بن محمد**، المفردات في غريب القرآن، تحقيق: صفوان الداودي، دار القلم، الدار الشامية دمشق، بيروت.

رضا، محمد رشيد بن علي، **تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)** ، الهيئة المصرية العامة، 1990م.

الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمرو، **الكشاف**، دار الكتاب العربي، بيروت، ط3، 1407هـ.

السعدي، عبد الرحمن بن ناصر، **تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان**، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 2000م.

السمعاني، أبو المظفر، منصور بن محمد المروزى، **تفسير القرآن (تفسير السمعاني)** ، تحقيق: ياسر بن إبراهيم، دار الوطن الرياض.

السمين الحلبي، أحمد بن يوسف، **عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ، تحقيق**: باسل السّود، دار الكتب العلمية بيروت، ط1، 1996م،

الشوكاني، محمد بن علي، **فتح القدير**، دار ابن كثير دمشق، ط1، 1414هـ.

عبدالباقي، محمد فؤاد، **المعجم المفهرس لألفاظ القرآن**.

عبدالباقي، محمد فؤاد، **المعجم المفهرس لألفاظ القرآن**، دار الفكر بيروت،1987م.

العقاد، عباس محمود، **التفكير فريضة إسلامية، دار الكتب العصرية**، بيروت، د.ط. ت.

العلواني، طه جابر، **الأزمة الفكرية ومناهج التغيير**، دار الهادي، بيروت،ط1، 2003م.

الفيومي، أحمد بن محمد بن علي، **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير**، المكتبة العلمية بيروت.

القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد، **الجامع لأحكام القرآن**، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط2، 1964م.

المراغي، أحمد بن مصطفى، **تفسير المراغي**، مكتبة مصطفى البابى الحلبي، مصر، ط1، 1946م.

الخاتمة

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات وتنقضي الحاجات وتفرج الكربات والصلاة والسلام على أشرف البريات سيدنا محمد وعلى آله وصحابته وأتباعه بإحسان إلى يوم الدين، وبعد؛

ففي نهاية التطواف في هذا الموضوع (منهج القرآن في تحصين الفكر) لا بد أن أضع بين يدي القارئ الكريم أهم النتائج التي توصلت إليها في نقاط موجزة، وعلى النحو الآتي:

1. اهتمام القرآن الكريم بالفكر، فقد وردت مادة الفكر ومشتقاتها في القرآن الكريم ثماني عشرة مرة؛ في مواضع متعددة وبصيغ كلها فعلية، واحدٌ منها بصيغة الماضي، والباقي منها بصيغة المضارع، مما يدل دلالة واضحة على أهمية الفكر ودوره في إصلاح الفرد والمجتمع.
2. التحصين الفكري: هو مجموعة الاجراءات التي تحفظ المسلم من الميل عن التوحيد الخالص، وتمنع فكره من مخالفة الكتاب والسنة.
3. نهج القرآن الكريم في بناء الفكر السليم منهجًا فريدًا وسلك في ذلك طريقًا قويمًا، يجمع بين ما تقرره العقول السليمة وبين ما يتفق مع الفطرة المستقيمة.
4. إن المصدر الرئيس للتفكير هو الوحي بشقيه (الكتاب والسنة) ، وهو مصدر معصوم من الزلل والخطأ، وهو المعيار الذي يُعرف به التفكير السليم الصحيح من غيره، وهذا ما يُطمئن المسلم إلى مصدر تفكيره، وباعتماده عليه بتحصن من كل غزوٍ فكري خارجي.
5. إن العبادة الخالصة لله تعالى تُحصّن الفكر وتبنيه بناء سليمًا، أما الكفر بالله تعالى فيعطل العقل ويمنع صاحبه من التفكير السليم، ويحول بينه وبين الوصول إلى الحقِّ وإن ظهر له صوابه.
6. وضع القرآن الكريم الأسس والقواعد التي تضبط علاقة المسلمين وتفاعلهم مع غيرهم والتي تُحقق لهم الإفادة من غيرهم، والتأثير الإيجابي في غيرهم؛ فبنى القرآن الكريم علاقة المسلمين مع غيرهم على أساس دعوتهم إلى الله تعالى وتبليغهم خاتمة الرسالات السماوية، وبيّن أن القيام بهذا الواجب يُحقّق الخيرية لهذه الأمة، أما ما يُلحق الأذى والضرر بالأمة الإسلامية أفرادًا أو جماعات أو دول فنهى القرآن الكريم عن تبليغهم إياه، سواء أكان هذا الأذى فكريًا أم اقتصاديًا أم عسكريًا أم عقديًا.
9. لا يجوز للمسلم أيًا كان موقعه أن يأخذ عن غير المسلمين شئيًا مما يتعلق بالعقيدة والأحكام الشرعية؛ لأن الله تعالى أكرمنا بكمال هذا الدين وتمامه، أما ما يؤخذ من غير المسلمين فهو كل ما يُقره جمهور عقلاء المسلمين وأهل الفضل منهم مما ينفع المسلمين في مصالحهم، ولا يضر العقل ولا يُسبب فساد الفكر.

الاستهزاء بآيات الله وإثارة الشبهات حولها وسيلة من وسائل الغزو الفكري، وطريق من طرق تلويث الفكر وإفساده، ولذا حظر القرآن على المسلم أن يقعد في هذه المجالس كي لا يُشَكَّك في دينه وعقيدته، ولا يُشوه تفكيره وأكد أن الذي يقعد فيها مثلهم،**إِنَّكُمْ إِذًا مِثْلُهُمْ**، وفي هذا التأكيد من التقبيح والترهيب من هذا القعود ما فيه. ولعلّ مما يندرج تحت هذا الحظر القعود لمشاهدة الأفلام، والمسلسلات، والبرامج التي تسخر من الدِّين، وتشوه الصورة الحقيقة للإسلام، والتي تهدف إلى إفساد فكر المسلم، وتشكيكه في عقيدته، وتنفير غير المسلمين من الإسلام وأهله.

وأما المشترك الإنساني العام، وهو الأحوال الصالحة التي أنتجتها العقول السليمة مما ليس عندنا ولا ضرر على العقل والفكر في أخذه فهو كما يقول ابن عاشور المُعبر عنه بالمعروف في نحو قوله تعالى: **يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ [الأعراف**:157] [58]، وهو شامل لكل ما تقبله العقول الصحيحة والفِطَر السليمة [59]، وتأنس به النفوس وتطمئن إليه، وللمراغي عند تفسيره لقوله تعالى: **خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ** [الأعراف: 199] كلام نفيس في بيان المراد من المعروف، فقال ما نصه:" هو معهود بين الناس في المعاملات والعادات، ولا شك أنه يختلف باختلاف الشعوب والبلاد والأوقات، ومن ثم قال بعض الأئمة: المعروف ما يستحسن في العقل فعله، ولا تنكره العقول الصحيحة، ويكفى المسلمين المحافظة على النصوص الثابتة، إذ لا يمكن المؤمن أن يستنكر ما جاء عن الله ورسوله، وليكن للجماعة الإسلامية بعده رأى فيما يعرفون وينكرون، ويستحسنون ويستهجنون، ويكون عمدتهم في ذلك جمهور العقلاء وأهل الفضل والأدب في كل عصر" [60].

وعلى هذا يمكن القول أن المشترك الإنساني العام الذي يؤخذ من غير المسلمين هو ما ينفع الأمة في مصالحها، ولا يضر العقل ولا يُسبب فساد الفكر، والعمدة في التمييز بين النافع وغيره جمهور العقلاء وأهل الفضل والعلم من المسلمين، وهم موجودون في كل عصر وفي كل مصرٍ.

وفي الختام لا بُدَّ من التذكير هنا بضرورة العمل بوصية النبي التي رواها البخاري بسنده عن أبي هريرة ''**لَا تُصَدِّقُوا أَهْلَ الْكِتَابِ وَلَا تُكَذِّبُوهُمْ وَقُولُوا: آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنْزِلَ إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَى وَعِيسَى وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ** [البقرة: 136]" [61].

58 ينظر: ابن عاشور، محمد الطاهر، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 2011م، 177.
59 ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، 135/9.
60 المراغي، تفسير المراغي، 147/9.
61 صحيح الإمام البخاري، كتاب التوحيد، باب ما يجوز من تفسير التوراة وغيرها، رقم(7103)، 6/ 2742

يَرُدُّونَكُمْ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْحَقُّ [البقرة: 109]، وقوله: **وَلَا يَزَالُونَ يُقَاتِلُونَكُمْ حَتَّى يَرُدُّوكُمْ عَنْ دِينِكُمْ إِنِ اسْتَطَاعُوا** [البقرة: 217]، وقوله: **أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيبًا مِنَ الْكِتَابِ يَشْتَرُونَ الضَّلَالَةَ وَيُرِيدُونَ أَنْ تَضِلُّوا السَّبِيلَ** [النساء: 44]، وهذه الأهداف لا تتغير لأعداء الإسلام في كلِّ عصرٍ وفي كلِّ مصرٍ.

وإذا كان الكفر لا يُحصّن فكرًا وكانت ردَّة المسلم عن دينه هدفًا ثابتًا لكثيرٍ من غير المسلمين كان السعي إلى إفساد فكر المسلم وإبعاده عن عقيدته الصحيحة هدفًا يسعى كثيرٌ من غير المسلمين إلى تحقيقه بكل ما يملكون من إمكانات، وبشتى أنواع السبل والوسائل، ولهذا الكشف القرآني عن هذا الهدف الذي يواجه الأمة الإسلامية دور كبير في تحصين الفكر، وذلك من خلال التنبه لهذا الخطر الداهم من جهة، ومواجهة الأفكار الضالة المضللة التي تستهدف إفساد العقول وتصفيتها وتغيير أفكارها وقيمها ومعتقداتها الحقَّة، وحظرها، والحذر منها من جهة أخرى.

وليس هذا فحسب بل عرض القرآن الكريم أفكار غير المسلمين ونفاها نفيًا صريحًا، ومن ذلك قوله تعالى:**وَقَالَتِ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَى نَحْنُ أَبْنَاءُ اللَّهِ وَأَحِبَّاؤُهُ قُلْ فَلِمَ يُعَذِّبُكُمْ بِذُنُوبِكُمْ بَلْ أَنْتُمْ بَشَرٌ مِمَّنْ خَلَقَ** [المائدة: 18] وقوله: **وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ** [المائدة: 64]، وقوله: **لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا إِلَهٌ وَاحِدٌ** [المائدة: 73] وقوله: **وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهِئُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ قَاتَلَهُمُ اللَّهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ**[التوبة: 30]، وفي عرض هذه الأفكار وردها وبيان ضلالها إغراء للمسلمين على التحصُّن منها، ومنع تسربها إلى عقول أبنائهم.

وأمّا النهي عن القعود في مجالس الكافرين الذين يستهزئون بآيات الله فجاء في قوله تعالى:**وَقَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ أَنْ إِذَا سَمِعْتُمْ آيَاتِ اللَّهِ يُكْفَرُ بِهَا وَيُسْتَهْزَأُ بِهَا فَلَا تَقْعُدُوا مَعَهُمْ حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ إِنَّكُمْ إِذًا مِثْلُهُمْ إِنَّ اللَّهَ جَامِعُ الْمُنَافِقِينَ وَالْكَافِرِينَ فِي جَهَنَّمَ جَمِيعًا**[النساء:140]. قال الزمخشري:" والمنزل عليهم في الكتاب: هو ما نزل عليهم بمكة من قوله تعالى: **وَإِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي آيَاتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ** [الأنعام: 68]، وذلك أن المشركين كانوا يخوضون في ذكر القرآن في مجالسهم فيستهزئون به، فنهى المسلمين عن القعود معهم ما داموا خائضين فيه. وكان أحبار اليهود بالمدينة يفعلون نحو فعل المشركين، فنهوا أن يقعدوا معهم كما نهوا عن مجالسة المشركين بمكة"[57] . فالقرآن الكريم ينهى عن القعود في مجالس الكافرين الذين يخضون في القرآن بما يُخالف الحقّ، ويستهزئون بالدين، ومعلوم أن

57 الزمخشري، **الكشاف**،578/1.

وأما ما حظر القرآن على المسلم تبليغه لغير المسلين فهو كلّ ما من شأنه إلحاق الأذى وإيقاع الضرر بالأمة الإسلامية أفرادًا أو جماعات، سواء كان الضرر فكريّا أم اقتصاديًا أم عسكريًا أم عقديًا، ومن الآيات التي تنهى عن ذلك قوله تعالى: **يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِمْ بِالْمَوَدَّةِ وَقَدْ كَفَرُوا بِمَا جَاءَكُمْ مِنَ الْحَقِّ يُخْرِجُونَ الرَّسُولَ وَإِيَّاكُمْ أَنْ تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ رَبِّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ خَرَجْتُمْ جِهَادًا فِي سَبِيلِي وَابْتِغَاءَ مَرْضَاتِي تُسِرُّونَ إِلَيْهِمْ بِالْمَوَدَّةِ وَأَنَا أَعْلَمُ بِمَا أَخْفَيْتُمْ وَمَا أَعْلَنْتُمْ وَمَنْ يَفْعَلْهُ مِنْكُمْ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ**[الممتحنة: 1]، في هذه الآية ينهى سبحانه وتعالى عن اتخاذ غير المسلمين أنصارًا وأعوانًا، وعن تبليغهم أخبار المسلمين وأسرارهم التي لا ينبغي لهم أن يطلعوا عليها من خطط أو أماكن عسكرية[55] ، أو أقوال وأعمال تؤثر سلبًا على صيانة الفكر وتحصينه، أو تساهم في التخطيط لبناء جيلٍ مُعطَّل العقل مُنحرف الفكر، ويوضح هذا المعنى سبب نزول الآية والذي رواه الإمام البخاري بسنده عن علي بن أبي طالب أن النبي بعثه والزبير والمقداد فقال:" انْطَلِقُوا حَتَّى تَأْتُوا رَوْضَةَ خَاخٍ فَإِنَّ بِهَا ظَعِينَةً مَعَهَا كِتَابٌ فَخُذُوا مِنْهَا". قال: فَانْطَلَقْنَا ... فَأَتَيْنَا بِهِ الرسول فَإِذَا فِيهِ مِنْ حَاطِبِ بْنِ أَبِي بَلْتَعَةَ إِلَى نَاسٍ بِمَكَّةَ مِنْ الْمُشْرِكِينَ يُخْبِرُهُمْ بِبَعْضِ أَمْرِ الرَسُولِ فَقَالَ الرسول: يَا حَاطِبُ مَا هَذَا؟ قَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ لَا تَعْجَلْ عَلَيَّ ...أحببت أَنْ أَتَّخِذَ عِنْدَهُمْ يَدًا يَحْمُونَ قَرَابَتِي، وَلَمْ أَفْعَلْهُ ارْتِدَادًا عَنْ دِينِي وَلَا رِضًا بِالْكُفْرِ بَعْدَ الْإِسْلَامِ، فَقَالَ رَسُولُ الله: صَدَقَكُمْ. فَقَالَ عُمَرُ: دَعْنِي أَضْرِبُ عُنُقَ هَذَا الْمُنَافِقِ. فَقَالَ الرسول:"إِنَّهُ قَدْ شَهِدَ بَدْرًا، وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّ اللَّهَ اطَّلَعَ عَلَى مَنْ شَهِدَ بَدْرًا فَقَالَ: اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ فَقَدْ غَفَرْتُ لَكُمْ؟ فَأَنْزَلَ اللَّهُ: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِمْ بِالْمَوَدَّةِ وَقَدْ كَفَرُوا بِمَا جَاءَكُمْ مِنْ الْحَقِّ إِلَى قَوْلِهِ: فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ"[56] .

المطلب الثاني: ما يُحظر أخذه من غير المسلمين

إن تحصين الفكر يقوم على التفريق بين ما هو خاص بهذه الأمة يجب الحفاظ عليه ويُحظر استيراده عن غير المسلمين، وبين ما هو مشترك إنساني عام أنتجته العقول السليمة؛ أمّا الخاص الذي يُحظر أخذه عن غير المسلمين فهو ما يتعلق بالعقيدة والأحكام الشرعية، ذَلِكُمْ أن الله أكمل الدين وأتم النعمة على هذه الأمة، فلا يمكن أن نأخذ شيئًا من الدين عن غيرنا وقد اكتمل ديننا، قال تعالى: **الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا** [المائدة: 3]، وقد كشف لنا القرآن الكريم عن نوايا أعداء الإسلام وبيّن الأهداف النهائية لهم تجاه المسلمين وهي فتنتهم وارتدادهم عن دينهم، ونهى عن القعود في مجالس المستهزئين بآيات الله ومخالطتهم؛ أمّا الكشف عن نوايا الأعداء فجاء في أكثر من آية، منها: قوله تعالى: **وَدَّ كَثِيرٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ**

55 ينظر: القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، 52/18، المراغي، تفسير المراغي، 28/ 62.

56 الإمام البخاري، **الصحيح**، تحقيق: مصطفى البغا، كتاب المغازي، باب غزوة الفتح، برقم(4025) ، 1557/4.

تعالى ويُبعد عن غضبه وسخطه[50]، والمعروف: ما استحسنه العقل ووافق الشرع، والمنكر: ضده[51]. وإن جوهر الدعوة إلى الله يقوم على إعمال العقل واستنهاض الفكر وتوجيهه نحو الخروج من الظلمات إلى النور، ولا أدل على ذلك من نعي القرآن الكريم في غير ما آية من آياته على الذين عطلوا عقولهم وأغلقوها فلم يهتدوا بها إلى الخير، ولم يتوصلوا بها إلى الحقّ.

ولكي تؤتي هذه الدعوة أكلها وتُحقّق ثمارها المرجوة لا بدَّ أن تكون مستوية على سوقها، حسبما أمر الله وتعالى نبيه:**قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي وَسُبْحَانَ اللَّهِ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ** [يوسف: 108] فلا بد من استبصار منهجها ووضوحه، **عَلَى بَصِيرَةٍ**؛ أي: على يَقِينٍ وَبُرْهَانٍ شرعي وعقلي قاطع[52]، فلا بد للداعية أن يكون صاحب منهج بصير وفكر مستنير يتمثل في دعوته منهج النبوة الأمثل **وَمَنِ اتَّبَعَنِي** ولا بد من قيام هذه الدعوة على أساس عقدي متين **وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ**.

وقد أوضح القرآن الكريم الكيفية التي ينبغي على الداعية أن يسلكها، وذلك في نحو قوله تعالى: **ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ**[النحل: 125]، على هذه الأسس العامة الثابتة يُرسي القرآن الكريم قواعد تبليغ الدعوة، بالحكمة؛ وهي وضع الدعوة في موضعها، ومنها الدعوة بالعلم لا بالجهل والبداءة بالأهم فالأهم، وبالأقرب إلى الأذهان والفهم، وبما يكون قبوله أتم وأكمل. وبالموعظة الحسنة، وهو الأمر والنهي المقرون بالترغيب في ذكر مصالح الدعوة ومنافعها وخيراتها، والترهيب من العقوبات والحسرات وحرمان الخير في العاجل والآجل. وبالجدال بالتي هي أحسن، وهي أحسن الطرق التي تكون أدعى للاستجابة عقلا ونقلا، وذلك بالعبارات الواضحة والبراهين الساطعة، مع الرفق واللين، وإيثار الوجه الأيسر[53]. والآيات القرآنية المتحدثة عن تبليغ الدعوة وما يتصل بها كثيرة، ولعل فيما ذكر كفاية في الدلالة على ما يجب تبليغه لغير المسلمين.

ولعلّ مما تحسن الإشارة إليه هنا أن القرآن نهى عن إكراه غير المسلمين على تغيير أفكارهم والدخول في الإسلام، بل ترك لهم حرية الاختيار، قال تعالى: **لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ** [البقرة: 256]،"وفي هذا المبدأ يتجلى تكريم الله للإنسان واحترام إرادته وفكره ومشاعره وترك أمره لنفسه فيما يختص بالهدى والضلال في الاعتقاد وتحميله تبعة عمله وحساب نفسه.. وهذه هي أخص خصائص التحرر الإنساني."[54]

50 ينظر: الإمام الطبري، **جامع البيان**،7/ 90، الزمخشري، **الكشاف**،389/1.
51 ينظر: الإمام الطبري، **جامع البيان**،7/ 105، الراغب الأصفهاني، **المفردات**، 561، 823.
52 ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**،4/ 422.
53 السعدي، عبد الرحمن بن ناصر، **تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان**، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 2000م، 452، وينظر: البيضاوي، **أنوار التنزيل**، 245/3، أبو السعود، **إرشاد العقل السليم**، 151/5
54 سيد قطب، **في ظلال القرآن**، 291/1.

المبحث الثالث: ضبط التفاعل الفكري مع غير المسلمين

لقد أخبر سبحانه وتعالى أن الدين الذي أكمل به كلَّ الأديان ورضيه لهذه الأمة هو الإسلام، قال تعالى:**الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا**[المائدة: 3]، وهذا الدين هو الناسخ لغيره من الأديان، وهو الدين الحقّ الذي لا يُقبل من أحدٍ سواه، قال تعالى: **وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ**[آل عمران: 85]، ومن أهم سمات هذا الدين وأبرز خصائصه أنه جمع بين الثبات والمرونة؛ فهو يجمع بينهما في تناسق مبدع، يضع كلاً منهما في موضعه الأخص به. وقد شاء الله تعالى أن لا يؤمن أهل الأرض كلهم وله الحكمة في ذلك، قال تعالى: **وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ** [يونس: 99]، وقال سبحانه: **وَمَا أَكْثَرُ النَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ** [يوسف: 103]، وقال:**وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلَّا أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُوا وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَقُضِيَ بَيْنَهُمْ فِيمَا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ**[يونس: 19]، ولا يُتصور مع بقاء غير المسلمين على الأرض، ومع ضرورة تحصين الفكر، ووجوب تبليغ الرسالة الخاتمة إلى الناس كافة لا يتصور مع ذلك أن تنغلق هذه الأمة على ذاتها وتنعزل عن غيرها من الأمم، ولذلك كان لا بد لهذه الأمة أن تتفاعل مع الأمم الأخرى، وأن تعتمد في ذلك على القواعد المنهجية التي أسس لها القرآن الكريم فتحافظ على ما تعتبره ثوابت لديها، وتراعي المعايير الراسخة التي تضبط الانفتاح والتفاعل؛ فهو إذن انفتاحٌ وتفاعلٌ منضبطٌ قائمٌ على جناحين متوازيين: جناح الثبات وجناح المرونة، وبهذا التوازن يتحصّن الفكر من الزيغ والضلال، وتتحقق لهذا الأمة الإفادة من الأمم الأخرى، والتأثير الإيجابي المنوط بها في تلك الأمم، ويمكن توضيح المنهج القرآني في ضبط التفاعل مع غير المسلمين من خلال المطلبين الآتيين:

المطلب الأول: ما يجب تبليغه لغير المسلمين

إن من حقّ غير المسلمين علينا دعوتهم إلى الله تعالى وتبليغهم خاتمة الرسالات السماوية، وعلاقتنا بغير المسلمين قائمة على هذا الأساس، وقد أخبر القرآن الكريم أن القيام بهذا الواجب يُحقّق الخيرية لهذه الأمة، قال تعالى: **كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ** [آل عمران: 110]، فبقيام هذه الأمة بواجب الدعوة إلى الله استحقت أن تكون خير الأمم، وأنفع النَّاس للنَّاس[49]، وقد أمر الله تعالى خير الأمم وأفضلها أن تدعوا إلى الخير، وحصر سبحانه الفلاح في هذه الدعوة ولا شك أن تحصين الفكر جزء من الفلاح المنشود فقال تعالى: **وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ [آل عمران:** 104]، والخير الذي يأمر الله تعالى بالدعوة إليه عام، فهو يشمل الإسلام، ويشمل كلَّ ما يقرّب إلى الله

49 ينظر: أبو الليث السمرقندي، **بحر العلوم**، 238/1.

جيد الفكر، صحيح النظر، عاريًا عن التعصب، طالبًا للحق، فبعيد أن يعدوه. وقدم **مَثْنَى**، لأن طلب الحقائق من متعاضدين في النظر أجدى من فكرة واحدة، إذا انقدح الحق بين الاثنين، فكر كل واحد منهما بعد ذلك، فيزيد بصيرة[45] . وقال المراغي:" وإنما طلب إليهم التفكر وهم متفرقون اثنين اثنين أو واحدًا فواحدًا، لأن في الازدحام تهويش الخاطر والمنع من إطالة التفكير وتخليط الكلام وقلة الإنصاف، وفيما يشاهد كل يوم من الاضطراب وتبلبل الأفكار في الجماعات الكثيرة حين الجدل والخصومة ما يؤيد صدق هذا"[46] .

يظهر من كل ما تقدم أن القرآن الكريم يدعو إلى بناء التفكير على أساس الإيمان بالله تعالى ؛ لأن الإيمان يُحصن الفكر، والتفكير الذي يقوم على هذا الأساس يوصل صاحبه إلى الصواب، وأما التفكير الذي يقوم على الكفر والضلال يعطل العقل، ويُعمي عن الحقِّ، ويؤدي إلى إنكار ما هو ثابت ثبوتًا لَا مجال للريب فيه.

ولا بدّ من الإشارة هنا إلى أن الإيمان الذي يُحصن الفكر هو الإيمان الوسط المصون عن الإفراط والتفريط، فقد تميزت أمة الإسلام عن غيرها من الأمم بكونها أمة الوسط والاعتدال، قال تعالى: **وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا**[البقرة: 143] ؛أي: خيارًا عدولاً؛ لأن الوسط كما يقول صاحب نظم الدرر «العدل الذي نسبة الجوانب كلها إليه سواء، فهو خيار الشيء، وسالك الوسط من الطريق محفوظ من الغلط، ومتى زاغ عن الوسط حصل الجور الموقع في الضلال عن القصد"[47] ، فالوسطية منزلة بين الإفراط والتفريط، وكلاهما مذموم، لأن كلاً منهما يؤدي إلى خللٍ في التفكير، ولذلك حذر النبي من الغلو فقال:" إياكم والغُلُوّ فإنَّما هلك من كان قبلكم بالغُلوّ في الدِّين"[48] ، ونهى القرآن الكريم اهل الكتاب عن الغلو في دينهم، فقال تعالى: **يَاأَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ**[النساء: 171]، وقال: **قُلْ يَاأَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ غَيْرَ الْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعُوا أَهْوَاءَ قَوْمٍ قَدْ ضَلُّوا مِنْ قَبْلُ وَأَضَلُّوا كَثِيرًا وَضَلُّوا عَنْ سَوَاءِ السَّبِيلِ** [المائدة: 77]، ولا شك أن في هذا تحذير لهذه الأمة من الاتصاف بهذه الصفة، وتنفيرٌ لها من سلوك هذا المسلك المذموم، والذي يؤثر سلبًا على العقل، ويحول دون بناء فكر سليم.

45 أبو حيان، **البحر المحيط**، 276/7-277.

46 المراغي، **تفسير المراغي**، 96/22.

47 البقاعي، إبراهيم بن عمر بن حسن، **نظم الدرر في تناسب الآيات والسور**، دار الكتب العلمية بيروت، 1995م، 261/1.

48 ابن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد، **المسند**، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، وآخرون، مؤسسة الرسالة، ط1، 2001م، برقم (3248) ،425/1، قال المحقق: إسناده صحيح على شرط مسلم رجاله ثقات رجال الشيخين غير زياد بن الحصين فمن رجال مسلم.

الوليد بن المُغيرة جاء إلى النبي، فقرأ عليه القرآن، فكأنه رقّ له، فبلغ ذلك أبا جهل، فقال: أي عمّ إن قومك يريدون أن يجمعوا لك مالا قال: لِمَ؟ قال: لِيُعْطُوكَهُ فإنك أتيت محمدًا تتعرّض لما قِبَله، قال: قد علمت قريش أني أكثرها مالاً. قال: فقل فيه قولاً يعلم قومك أنَّك مُنكرٌ لما قال، وأنَّك كاره له؛ قال: فما أقول فيه، فوالله ما منكم رجلٌ أعلم بالأشعار مني، ولا أعلم برجزه مني، ولا بقصيده، ولا بأشعار الجنّ، والله ما يُشبه الذي يقول شيئًا من هذا، ووالله إنَّ لقوله لحلاوة، وإنه ليحطم ما تحته، وإنه ليعلو ولا يعلى، قال: والله لا يرضى قومك حتى تقول فيه، قال: فَدَعْنِي حَتَّى أُفَكِّرَ، فَلَمَّا فَكَّرَ قال: هذا سحر يَأْثُرُهُ عن غيره فنزلت[43] .

فقوله تعالى: **إِنَّهُ فَكَّرَ** تعليل للوعيد بأشدّ العذاب وأفظعه لبلوغه بالعناد غايته وأقصاه في تفكيره، وتسميته القرآن سحرًا[44] ، لقد أُعجِبَ الوليد بن المغيرة بالقرآن الكريم وأثنى عليه ثناءً حسنًا، ولكن دفعه كفره إلى تعطيل عقله وتفكيره السليم، والتفكير فيما يُخيل طعنًا في القرآن الكريم، والتقدير في نفسه ما يقول فيه، فكانت النتيجة التي وصل إليها هي إنكاره للحق، والتكذيب به، ثم التعبير عن ذلك بالإشارة وبصريح العبارة، ولذلك استحق هذا الكافر اللعن من الله تعالى مرتين مؤكدًا على سوء تقديره؛ **فَقُتِلَ كَيْفَ قَدَّرَ ثُمَّ قُتِلَ كَيْفَ قَدَّرَ**، وفي هذا دلالة واضحة على أن التفكير الذي يقوم على الكفر يؤدي إلى سوء التقدير، ثم إنكار الحق وإن ظهرت أدلته.

وقد وجَّه القرآن الكريم أهل الكفر الدين قالوا الكذب في شأن النبي وشأن ما أنزل إليه إلى التفكير بعيدًا عن التعصب والهوى والمؤثرات الخارجية **مجتمعين وفرادى** من أجل الوصول إلى الحقيقة، قال الله تعالى آمرًا نبيه:**قُلْ إِنَّمَا أَعِظُكُمْ بِوَاحِدَةٍ أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ مَثْنَى وَفُرَادَى ثُمَّ تَتَفَكَّرُوا مَا بِصَاحِبِكُمْ مِنْ جِنَّةٍ إِنْ هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ لَكُمْ بَيْنَ يَدَيْ عَذَابٍ شَدِيدٍ**[سبأ: 46]، فالآية الكريمة تأمرهم أن يُفكر كلّ اثنين بموضوعية وإنصاف في أمر النبي ثم يعرض كل واحدٍ منهما نتيجة تفكيره على صاحبه، وأن يفكر كلّ واحد منهم على انفراد في هذا الأمر، من غير تعصب وهوى، قال أبو حيان ما ملخصه: إنما أعظكم بواحدة فيها إصابتكم الحق وخلاصكم، وهي أن تقوموا بطلب الحقّ لوجه الله متفرقين اثنين اثنين، وواحداً واحداً، ثم تتفكروا في أمر محمد وما جاء به، والقيام هنا هو الانتصاب في الأمر، والنهوض فيه بالهمة، وإنما قال:**مَثْنَى وَفُرَادَى** لأن الجماعة يكون مع اجتماعهم تشويش الخاطر والمنع من التفكر، وتخليط الكلام، والتعصب للمذاهب، وقلة الإنصاف، كما هو مشاهد في الدروس التي يجتمع فيها الجماعة، فلا يوقف فيها على تحقيق. وأما الاثنان، إذا نظر انظر إنصاف، وعرض كل واحد منهما على صاحبه ما ظهر له، فلا يكاد الحق أن يعدوهما . وأما الواحد، إذا كان

43 انظر مثلًا: الإمام الطبري، جامع البيان،24/24، ابن الجوزي، **زاد المسير**،361/4، الحاكم النيسابوري، الإمام الحافظ أبو عبد الله، **المستدرك على الصحيحين**، دار المعرفة، بيروت، كتاب التفسير، تفسير سورة المدثر، برقم (3872) ، 506/2، وقال: حَدِيثٌ صَحِيحُ الإِسْنَادِ عَلَى شَرْطِ الْبُخَارِيِّ وَلَمْ يُخَرِّجَاهُ.

44 الزمخشري، **الكشاف**، 648/4،البيضاوي، **أنوار التنزيل وأسرار التأويل**،5/ 261.

[النحل: 36]، ولا شك أن العبادة الخالصة لله تعالى توجه نحو الخير والصلاح، وتحصّن الفكر من الضلال والانحراف، بل إن أهم ركائز تحصين الفكر وبنائه بناءً سليمًا هو عبادة الله وتوحيده، ولذلك بدأت الدعوة الإسلامية بإصلاح العقيدة التي هي مبدأ اصلاح التفكير الإنساني الذي يسوقه إلى التفكير الحق، ويُبعده عن الأوهام الضالة والتصورات المنحرفة، يقول ابن عاشور: "لا جرم أن العقيدة أساس التفكير، وهي الفكرة الأولى للإنسان فيما هو خارج عن حاجته، فإذا ربى العقل على صحة الاعتقاد تنزه عن مخامرة الأوهام الضالة فشب على سبر الحقائق والمدركات الصحيحة فنبا عن الباطل وتهيأ لقبول التعاليم الصالحة والعمل الحقّ"[41].

إن الدعوة إلى الإيمان قطب أساس القرآن الكريم، فقد ورد لفظ الإيمان بمشتقاته في نحو(500) موضعًا من القرآن الكريم في صيغ متعددة وسياقات متنوعة، ومن ذلك قوله تعالى: **يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي نَزَّلَ عَلَى رَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي أَنْزَلَ مِنْ قَبْلُ وَمَنْ يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا**[النساء: 136]، ففي هذه الآية "يَأْمُرُ اللَّهُ تَعَالَى عِبَادَهُ الْمُؤْمِنِينَ بِالدُّخُولِ فِي جَمِيعِ شَرَائِعِ الْإِيمَانِ وَشُعَبِهِ وَأَرْكَانِهِ وَدَعَائِمِهِ، وَلَيْسَ هَذَا مِنْ بَابِ تَحْصِيلِ الْحَاصِلِ، بَلْ مِنْ بَابِ تَكْمِيلِ الْكَامِلِ وَتَقْرِيرِهِ وَتَثْبِيتِهِ وَالِاسْتِمْرَارِ عَلَيْهِ"[42]، وبالثبات على الإيمان والاستمرار عليه يُقيّم المؤمن ما يُعرض له من أفكار، فيقوّم ما يمكن تقويمه، ويرفض ما يضره ولا يمكن تقويمه، وعمدته في ذلك المصادر الأساسية للتفكير السليم، وبذلك يُحصّن تفكيره من الخل والخطل، ومما يُشير إلى هذا المعنى ثناء الله على عباده المؤمنين أصحاب العقول الكاملة والذي جاء في قوله تعالى: **إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَى جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ** [آل عمران:190، 191]، ففي هذه الآية الكريمة مدح لأصحاب العقول السليمة الكاملة الذين لا جمعوا بين الذِّكر والتفكر، وتوصلوا إلى الصواب؛ **رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ**، وفي هذا دلالة واضحة على أن العبادة الخاصة لله تعالى تُحصّن الفكر وتبنيه بناء سليمًا، وأن التفكير الذي ينطلق من هذه العبادة يوصل إلى نتائج صحيحة.

وفي مقابل ذلك يُشير القرآن الكريم إلى أن الكفر لا يُحصّن فكرًا، ولا يُساهم في بنائه بناءً سليمًا، وإنما يعطل العقل ويمنع صاحبه من التفكير السليم، ويحول بينه وبين الوصول إلى الحقّ وإن ظهر له صوابه، يقول تعالى مُخبرًا عن أحد زعماء الكفر الوليد بن المغير:**إِنَّهُ فَكَّرَ وَقَدَّرَ فَقُتِلَ كَيْفَ قَدَّرَ ثُمَّ قُتِلَ كَيْفَ قَدَّرَ ثُمَّ نَظَرَ ثُمَّ عَبَسَ وَبَسَرَ ثُمَّ أَدْبَرَ وَاسْتَكْبَرَ فَقَالَ إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ يُؤْثَرُ إِنْ هَذَا إِلَّا قَوْلُ الْبَشَرِ** [المدثر: 18 – 25]، فقد ذكر غير واحدٍ من المفسرين في سبب نزول هذه الآيات أن

41 ابن عاشور، محمد الطاهر، **أصول النظام الاجتماعي في الاسلام**، الشركة التونسية للتوزيع، ط2، 51.
42 ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، 434/2.

آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا [الحشر: 7]، قال صاحب أضواء البيان:" إن السنة كلها مندرجة تحت هذه الآية الكريمة، أي: أنها ملزمة للمسلمين العمل بالسنة النبوية، فيكون الأخذ بالسنة أخذا بكتاب الله"[37] . ونصّت آيات من القرآن على أن طاعة الرسول من طاعة الله، وذلك في مثل قوله تعالى **مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ** [النساء: 80]، ونفت آيات قرآنية الإيمان عمن لم يُحكِّم الرسول فيما يقوله ويقضي به، ومثالها قوله تعالى: **فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا** [النساء: 65]، فهذه الآيات وغيرها دالة على أن السنة قرينة للقرآن ومتصلة به، " وكل ما جاء به الرسول وكل ما أمر به ونهى فهو لاحق في الحكم بما جاء في القرآن الكريم"[38] ، وبهذا تكون السنة هي مصدر التفكير وميدانه الثاني، ويمكن بالاعتماد عليها تحصين التفكير وبنائه بناء سليمًا، وأما تركها ومخالفتها فيوقع صاحبه في فتنة انحراف الفكر وما ينتج عن ذلك من ضلال، وهذا مما حذر منه قوله تعالى: **فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ** [النور: 63]، والفتنة تدل في الأصل على ابتلاء واختبار[39] ، وهي هنا كما يقول الشوكاني غير مقيّدة بنوع من أنواع الفتن[40] ، وفي اطلاق هذا اللفظ وتنكيره دلالة على عموم الفتنة وتعدد أنواعها، وأولى هذه الأنواع وأولاها فتنة الفكر التي يقع فيها المخالف لأمر النبي .

ولعلَّ مما تحسن الإشارة إليه هنا أن القرآن الكريم بيَّن عصمة مصدر التفكير ومستنده، فقال تعالى: **أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا**[النساء: 82]، وقال تعالى: **وَإِذَا تُتْلَى عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا ائْتِ بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدِّلْهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تِلْقَاءِ نَفْسِي إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَى إِلَيَّ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ** [يونس: 15]، وهذه العصمة بلا ريب تُطمئن قلب المسلم إلى مصدر تفكيره، وتُزيل عنه ما قد يعتريه من شكوك وأوهام، فيجعل الوحي بشقيه(الكتاب والسنة) ميدانًا رحبًا لتفكيره، ويُحصنه من كل غزوٍ فكري خارجي.

المطلب الثالث: بناء التفكير على أساس العبادة الخالصة لله تعالى

لقد بيَّن القرآن الكريم أن الغاية من خلق الإنسان هي العبادة الخالصة لله تعالى، قال تعالى:**وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ** [الذاريات: 56]، وبيَّن أن بعثة الرسل كانت من أجل تحقيق تلك الغاية، وذلك في نحو قوله تعالى: **وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ** [الأنبياء:25]، وقوله: **وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ**

37 الشنقيطي، **أضواء البيان**، 37/8.
38 القاسمي، محاسن التأويل، 109/1.
39 ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**،4/ 472.
40 الشوكاني، **فتح القدير**،4/ 68.

إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ قَلِيلًا مَا تَذَكَّرُونَ [الأعراف:3]، وقال: **وَاتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَكُمُ الْعَذَابُ بَغْتَةً وَأَنْتُمْ لَا تَشْعُرُونَ** [الزمر: 55]، فهذه الآيات تأمر باتباع القرآن الذي فيه الهدى والنور والبيان، وهذا الأمر يتسع ليشمل فعل كلّ أوامره واجتناب كلّ نواهيه، وبالتزام الأوامر واجتناب النواهي يُقوّم المسلم تفكيره ويبنيه بناءٍ سليمًا، ويحصنُه مما قد يكتنفه من الخطل والخطأ. وقد وصف الله تعالى القرآن الكريم بكونه نورًا يُخرج الناس من الظلمات في عدّة آيات منها:**قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ** [المائدة: 15، 16]، فالتفكير السليم هو الذي يتنور بنور القرآن ويهتدي بهديه، قال تعالى: **كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ** [إبراهيم: 1]، وقال تعالى: **هُوَ الَّذِي يُنَزِّلُ عَلَى عَبْدِهِ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ لِيُخْرِجَكُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ** [الحديد: 9]، فلا سبيل للخروج من حُجُب إدراك حقائق الإيمان والعلم بصحته وصحة أسبابه إلا بالقرآن الكريم، وإذا كان الأمر كذلك فالواجب على المسلم أن يجعل مُسنده في عملية التفكير القرآن الكريم، فإذا أراد أن يُعمل عقله في أمر ما أو أراد يبحث عن حلّ لأي مشكلة كان القرآن هو أول مصدر يرجع إليه، وليس لأي مسلم أن يُطلق العنان لتفكيره فيتخيّر في أي أمر من أموره غير الذي حكم الله به وقرره، قال تعالى: {**وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا** [الأحزاب:36]، فالرجوع إلى القرآن الكريم وما تضمنه من ميادين للتفكير كالكون والتاريخ وغيرهما في أي عملية تفكير والتسليم المطلق لما قضى الله به وحكم يؤسس تفكيرًا بناءً سليمًا، ولهذا كان من حِكَم إنزال القرآن الكريم تهيئة تفكير الناس فيه وتأملهم فيما يقربهم إلى خالقهم، قال تعالى: **وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ** [النحل: 44]، ففي هذه الآية دلالة على أن من حِكَم إنزال القرآن الكريم التفكر في آياته والاتعاظ بها[36] ، ويؤكد هذا ما جاء في نحو قوله تعالى: **كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ** [ص: 29].

ثانيًا: السنة النبوية

وإذا كان القرآن الكريم مصدر التفكير وميدانه الأول فإن السنة النبوية تأتي بعده مباشرة ؛ لأن كل ما قاله النبي، وما أخبر به فهو حق وصدق، فلا يقول قولاً عن هوًى أو غرضٍ، قال تعالى:**وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى**[النجم: 3،4]، ولا يحكم من تِلْقَاء نفسه في شيء من الأحكام، وإنما يعمل بالوَحي، قال تعالى: **قُلْ إِنَّمَا أَتَّبِعُ مَا يُوحَى إِلَيَّ مِنْ رَبِّي** [الأعراف: 203]، وقد دلّ القرآن الكريم في غير ما آية من آياته على وجوب طاعة النبي واتباع سنته، ومن ذلك قوله تعالى: **يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَوَلَّوْا عَنْهُ وَأَنْتُمْ تَسْمَعُونَ** [الأنفال: 20]، وقوله:**وَمَا**

36 ينظر: الشنقيطي، **أضواء البيان**، 380/2، ابن عاشور، **التحرير والتنوير**،164/14.

والله سبحانه هو خالق هذا الانسان وهو يعلم ما يُقوّم حياته ويصوّب تفكيره وما يهدمها ويذهب بمقدراتها المتنوعة؛ فلأنه جل وعلا كذلك أرشد الانسان إلى سبيل بناء التفكير السليم من البيئة المحيطة، فأمر بأن يكون هذا الانسان في وسط سليم المنهج والسلوك، وأمره بالبعد عن الأوساط المختلة المنحرفة. وهذا المعنى الذي ذكرنا تجلى في غير ما آية من آيات الكتاب الكريم، ومن ذلك مثلاً ما أرشد الله تعالى نبيه المصطفى، فقال سبحانه: **وَاصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ وَلَا تَعْدُ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ تُرِيدُ زِينَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ وَكَانَ أَمْرُهُ فُرُطًا** [الكهف: 28]، وخطاب الله تعالى لنبيه هو خطاب لأمته من بعده، ولكن توجه الخطاب للنبي يدل على عظم ذلك المضمون وأهميته، وأي شيء أولى وأعظم من التصبر مع الرفقة الصالحة وبناء التفكير في وسطٍ نظيفٍ خلاقٍ والابتعاد عن فارغي التفكير ومنعدمي المنهج! والآية الكريمة ذكرنا بأنّ التزام الرفقة الصالحة قد يكون ذا ثقلٍ على النفس لميل الأخيرة إلى الشهوات والهوى الموجود في غير الصحبة الصالحة، وهذا يفسر لنا سِرُّ التعبير عنه بالتصبير **وَاصْبِرْ نَفْسَكَ**، ثم وصفت الأصحاب بكونهم **يَدْعُونَ رَبَّهُمْ** فهم يقومون على أساس رباني في التفكير لا ينحط إلى المستوى البشري المنحرف، وهذا التفكير لا يفتر ولا يتوقف، وغايتهم وجه الله تعالى، وهذه معالم الصاحب الذي يُساعد على بناء التفكير السليم، أما مَنْ عطّل عقله ونأى به عن التفكير السليم، فلا يصلح للصحبة ؛ لأنه يؤثر تدريجيًا، ويؤدي إلى خلل في التفكير، ولذلك ينبغي أن نتحرر من هذا العائق الذي يقف أمام انطلاق التفكير السليم، قال تعالى: **فَأَعْرِضْ عَنْ مَنْ تَوَلَّى عَنْ ذِكْرِنَا وَلَمْ يُرِدْ إِلَّا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا** [النجم: 29].

المطلب الثاني: تحديد مصدر المعرفة

إن من أهم الأمور وأدقها في تحصين الفكر وبنائه بناءً سليمًا هو تحديد المصادر التي نستند إليها ونعتمد عليها عند أي عملية تفكير؛ فصحة التفكير وسلامته منوط بسلامة المصدر، والمتأمل في آيات القرآن الكريم يجد أن الوحي بشقيه (الكتاب والسنة) هو المصدر الرئيس للتفكير، وهذا المصدر هو المعيار الذي يُعرف به التفكير السليم الصحيح من غيره، ويمكن توضيح ذلك بإيجاز وعلى النحو الآتي:

أولاً: الكتاب الكريم

نزل القرآن الكريم لُيقيم حياة الإنسان على المنهج الذي ارتضاه الله تعالى، فهو المصدر الأول لهذا الدين، وفيه ما يحتاجه صلاح الإنسان مهما اتسعت أمداء الزمان والمكان، ومهما تغيرت الظروف وتنوعت الأحوال، وهو مصدر بناء الفكر السليم، ومصدر تحصينه من الانحراف بكافة أشكاله، وقد أمر الله تعالى باتباع ما أنزل في هذا الكتاب العظيم ونهى عن اتباع ما يُخالفه، فقال تعالى: **وَهَذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ فَاتَّبِعُوهُ وَاتَّقُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ** [الأنعام: 155]، وقال: **اتَّبِعُوا مَا أُنْزِلَ**

لَهُمْ جَعَلُوا أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ وَاسْتَغْشَوْا ثِيَابَهُمْ وَأَصَرُّوا وَاسْتَكْبَرُوا اسْتِكْبَارًا [نوح: 7]، وأخبر سبحانه أن الاستكبار دفع ممثل النُّخبة الطَّاغية من قريش الوليد بن المغيرة[34] إلى تعطيل تفكيره السليم وإنكار الحقّ الذي سمعه، فقال سبحانه: **إِنَّهُ فَكَّرَ وَقَدَّرَ فَقُتِلَ كَيْفَ قَدَّرَ ثُمَّ قُتِلَ كَيْفَ قَدَّرَ ثُمَّ نَظَرَ ثُمَّ عَبَسَ وَبَسَرَ ثُمَّ أَدْبَرَ وَاسْتَكْبَرَ فَقَالَ إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ يُؤْثَرُ** [المدثر: 18 - 24]. فالاستكبار يُعطل العقل ويمنع صاحبه من التفكير السليم، ولذلك ذمه القرآن الكريم وحذر منه بطرق متعددة وأساليب متنوعة.

سادسًا: النهي عن التنازع.

التنازع: هو الاختلاف والتخاصُم، مأخوذ من نَزَعَ الشيء إذا جَذَبَهُ، قال الراغب: «التَّنَازُعُ والمُنَازَعَةُ: المُجَاذَبَة، ويُعَبَّرُ بهما عن المُخاصَمة والمُجادَلة"[35] . والتنازع ناتج عن ضعف العقول وتعطيلها عن التفكر السليم، ولذلك نهى القرآن الكريم عن التنازع وبيَّن أنه يؤدي إلى الفشل والخروج عن جادة الصواب، فقال تعالى: **وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ** [الأنفال: 46]، وحذر القرآن الكريم من الوقوع فيما وقع به مَن كان قبلنا من الأمم الذين تنازعوا واختلفوا رغم ما جاءهم من البينات، فقال تعالى:**وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَأُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ** [**آل عمران**: 105]، وفي مقابل ذلك أمر الله سبحانه المؤمنين بالاعتصام بحبله المتين، فقال جل ذكره **وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا** [آل عمران: 103]، ولأن طريق الله حقّ واحد لا يتبدد فإن التمسك به يؤدي إلى طريقة سليمة في التفكير وإلى منهج قويم في البناء الفكري، ذلكم لأن حضور التمسك بالحق عند المسلم وقصده له حال تفكيره يُبعد عنه شوائب الهوى ونقائص الضلال، كما أن جعل الله قصدًا وغاية يدرأ عنه منزلقات التعصب المُعمي للبصائر عن التنور بنور الحق، فيرى المؤمن الحق حقًا ويُرزق اتباعه.

سابعاً: التحذير من الصحبة السيئة.

لقد خلق الله تعالى الانسان اجتماعي الطبع يألف ويُؤلف ويأنس ويُؤنس، فلا يقدر على العيش وحيدا في معزل مهما توفرت له سبل الراحة ومهما تداعت حوله أسباب العيش، وهذا التعايش ينتج عنه تبادل الأفكار والثقافات ... فيؤثر ويتأثر بما حوله من البشر تأثيرًا يأتي على كل جوانب حياته ويُغيّر معالمها، و بذلك تتكون الشخصية من مزيج خبرات ومهارات متنوعة اجتماعية وثقافية وإنسانية وعلمية. وإن مما وُجد حول الانسان من البيئات المؤثرة هو الصحبة، فذلك وسط ذو أثر شديد على تفكير الإنسان يمكن أن يكون بنّاءً ايجابيًا سليمًا، ويمكن أن يكون عكس ذلك تمامًا.

34 قال ابن عطية: لا خلاف بين المفسرين أن هذه الآية نزلت في الوليد بن المغيرة. [ابن عطية، المحرر الوجيز، 394/5].

35 الراغب الأصفهاني، **المفردات**، 798.

لم يكن في القرآن آية غير هذه في ذم التقليد لكفى"[31] . وهكذا نجد أن القرآن الكريم يحارب التقليد الأعمى مهما كان دافعه، ومهما كانت الجهة أو الشخص المُقَلَّد؛ لأنه يُعطِّل العقل ويحول دون التفكير السليم.

خامسًا: ذم الكِبْر والاستكبار

الكِبْر والتكَبُّر والاستكبار: إظهار العظمة[32] ، والإعجاب بالنفس، فيرى المرء المتصف بهذه الصفة نفسه أفضل من غيره، ويتشبّع فيظهر من نفسه ما ليس له،[33] ويتعاظم عن اتباع الحقّ والإذعان له، حتى وإن ظهر له وجه الصواب فيه، وقد ورد لفظ الكِبْر والتكَبُّر والاستكبار في القرآن الكريم في ما يُقارب ستين مرة في صيغ متعددة، وكلها جاءت في معرض الذم لهذه الصفة وللمتصفين بها، فمثلاً حذر القرآن الكريم من الكِبْر الموجب لعدم التفكير السليم، فقال سبحانه: سَأَصْرِفُ عَنْ آيَاتِيَ الَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَإِنْ يَرَوْا كُلَّ آيَةٍ لَا يُؤْمِنُوا بِهَا وَإِنْ يَرَوْا سَبِيلَ الرُّشْدِ لَا يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا وَإِنْ يَرَوْا سَبِيلَ الْغَيِّ يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَكَانُوا عَنْهَا غَافِلِينَ[الأعراف: 146]، وأوضح القرآن الكريم أن الكِبْر يسدُّ عن صاحبه منافذ التأمل والتدبر فتتعطل وسائل الإدراك لديه فلا يسمع هدى، ولا يعقل الرشاد، فهو وإن كان يسمع لكنه لا ينتفع بما يسمع؛ لأن الاستكبار يمنعه من التفكير السليم والتأمل السديد، قال تعالى:**الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَاهُمْ كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ وَعِنْدَ الَّذِينَ آمَنُوا كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَى كُلِّ قَلْبِ مُتَكَبِّرٍ جَبَّارٍ** [غافر: 35]، ونفى سبحانه وتعالى محبته عن هذا الصنف من البشر، فقال سبحانه: {**إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْتَكْبِرِينَ**[النحل: 23]، وتوعدهم سبحانه تعالى بالويل والعذاب الأليم، فقال سبحانه: **وَإِذَا تُتْلَى عَلَيْهِ آيَاتُنَا وَلَّى مُسْتَكْبِرًا كَأَنْ لَمْ يَسْمَعْهَا كَأَنَّ فِي أُذُنَيْهِ وَقْرًا فَبَشِّرْهُ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ** [لقمان: 7]، وقال: {**وَيْلٌ لِكُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ يَسْمَعُ آيَاتِ اللَّهِ تُتْلَى عَلَيْهِ ثُمَّ يُصِرُّ مُسْتَكْبِرًا كَأَنْ لَمْ يَسْمَعْهَا فَبَشِّرْهُ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ** [الجاثية: 7، 8]. وساق القرآن الكريم أمثلة كثيرة لأفراد وأقوام منعهم الكِبْر عن التفكير السليم فأصروا على الباطل وأنكروا الحقّ وأعرضوا عنه، ومن ذلك أُمّة عاد قوم هود، قال تعالى: **فَأَمَّا عَادٌ فَاسْتَكْبَرُوا فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَقَالُوا مَنْ أَشَدُّ مِنَّا قُوَّةً أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَهُمْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَكَانُوا بِآيَاتِنَا يَجْحَدُونَ**[فصلت: 15]، وكذلك أخبر سبحانه عن قارون وهامان وفرعون وملئه فقال تعالى: **ثُمَّ بَعَثْنَا مِنْ بَعْدِهِمْ مُوسَى وَهَارُونَ إِلَى فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِ بِآيَاتِنَا فَاسْتَكْبَرُوا وَكَانُوا قَوْمًا مُجْرِمِينَ** [يونس: 75]، وقال سبحانه: **وَقَارُونَ وَفِرْعَوْنَ وَهَامَانَ وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مُوسَى بِالْبَيِّنَاتِ فَاسْتَكْبَرُوا فِي الْأَرْضِ وَمَا كَانُوا سَابِقِينَ** [العنكبوت: 39]، وأخبر سبحانه عن نبيه نوح أنه قال: **وَإِنِّي كُلَّمَا دَعَوْتُهُمْ لِتَغْفِرَ**

31 الفخر الرازي،، **مفاتيح الغيب**، 26/ 125.
32 يُنظر: ابن منظور، **لسان العرب**،5/ 129.
33 ينظر: الراغب الأصفهاني، **المفردات**، 697.

جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا وَاقٍ [الرعد: 37]، ومن الجزاء الآجل العذاب الشديد، قال تعالى: **وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ** [ص: 26]، فاتباع الهوى مانع من موانع الفكر السليم، وقد حذر منه القرآن الكريم بطرق متعددة، واساليب متنوعة.

رابعًا: ذم التقليد الأعمى والتحذير منه

التقليد الأعمى هو «إتباع الإنسان غيره فيما يقول أو يفعل مُعْتَقدًا حقيقته من غير نظر وتأمل في الدليل، كأن هذا المتَّبع جعل قول الغير أو فعله قلادة فِي عُنُقه"[29]، فالمتبع لغيره فيما لا يعرف أحقٌّ هو أم باطلٌ، وخير هو أم شرٌّ، يُعطِّل فكره، ويحجز قوى عقله عن العمل، ويركن إلى فكر غيره، ونتيجة لذلك لا يستطيع التفكير الصحيح ؛ لأنه لم يعتمد على قواه العقلية، وقد ذم الله تعالى هذا النوع من التقليد في آيات كثيرة من كتابه، كقوله تعالى: **وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلا يَهْتَدُونَ**[البقرة:170] فقد ذم الله تعالى الذين رفضوا اتباع دعوة النبي لاتباعهم ما وجدوا عليه آباءهم وتقليدهم سنَّة أجدادهم ؛ وفي هذا تحذير من ترك استعمال الفكر الذي هو صورة الإنسان وحقيقته، قال ابن عطية: " غاية الفساد في الالتزامِ أنْ يقولوا: نتبع آباءنا ولو كانوا لا يعقلون، فقُرِّرُوا على التزامهم هذا إذ هذه حال آبائهم. وقوةُ ألفاظ هذه الآية تُعطِي إبْطَال التقليد، وأجمعتِ الأمَّة على إبطاله في العقائد"[30]. ومثل هذه الآية قوله تعالى: **وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَى مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لا يَعْلَمُونَ شَيْئًا وَلا يَهْتَدُونَ** [المائدة:104]. وذم الله تعالى الذين يُعطِّلون عقولهم ويرتكبون الفواحش ثم يحتجون بأنهم قد وَجَدُوا آباءهم يفعلونها، وأنهم ما فعلوها إلا لأنها حقٌّ وصواب، فقال تعالى: **وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ** [الأعراف: 28]، وأعطى القرآن الكريم للإنسان حرية الفكر، وحذَّر من التقليد الأعمى، فبيَّن أنه طريق من طرق الشيطان يدعو بسلوكها إلى عذاب السعير، قال تعالى:**وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ الشَّيْطَانُ يَدْعُوهُمْ إِلَى عَذَابِ السَّعِيرِ** [لقمان: 21]، وأخبر سبحانه وتعالى أن مصير الذين يعطلون تفكيرهم ويقلدون آباءهم هو الجحيم، فقال تعالى: **ثُمَّ إِنَّ مَرْجِعَهُمْ لَإِلَى الْجَحِيمِ إِنَّهُمْ أَلْفَوْا آبَاءَهُمْ ضَالِّينَ فَهُمْ عَلَى آثَارِهِمْ يُهْرَعُونَ** [الصافات: 70-68]، فهم مقلدون لا يفكرون، بل لم يكتفوا بالتقليد في الضلال وإنما أسرعوا إلى ذلك إسراعًا لا تدبر معه ولا تفكير، قال الفخر الرازي:" لو

29 الجرجاني، علي بن محمد، **التعريفات**، دار الكتاب العربي، بيروت ط1، 1405هـ، 90.

30 ابن عطية، أبو محمد عبد الحق بن غالب، **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية بيروت، ط1، 1422هـ، 238/1، وانظر: القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، 211/2.

يَهْدِيهِ مِنْ بَعْدِ اللَّهِ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ [الجاثية: 23] ففي هذه الآية ارتبط الختم على القلب باتباع الهوى ارتباط السبب بالنتيجة، وهذه دلالة على أن صاحب الهوى يُعطِّل وسائل المعرفة الأساسية السمع والقلب والبصر المؤدية إلى الفكر السليم، وبهذا تظهر خطورة الأمراض المؤدية إلى اتباع الهوى على الفكر، ولذا جاء الربط بين الطبع على القلوب واتباع الهوى في قوله تعالى: **وَمِنْهُمْ مَنْ يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ حَتَّى إِذَا خَرَجُوا مِنْ عِنْدِكَ قَالُوا لِلَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ مَاذَا قَالَ آنِفًا أُولَئِكَ الَّذِينَ طَبَعَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَاتَّبَعُوا أَهْوَاءَهُمْ**[محمد: 16]. وأما الركون إلى الدنيا والغفلة عن الآخرة فيظهر بكل وضوح في المثل الذي ضربه الله تعالى للذي آتاه الله آياته فانسلخ منها فكان من الغاوين، قال تعالى: **وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِي آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا فَانْسَلَخَ مِنْهَا فَأَتْبَعَهُ الشَّيْطَانُ فَكَانَ مِنَ الْغَاوِينَ وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِنْ تَحْمِلْ عَلَيْهِ يَلْهَثْ أَوْ تَتْرُكْهُ يَلْهَثْ ذَلِكَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا فَاقْصُصِ الْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ** [الأعراف: 175، 176]، فبعد أن أوتي الهدى انسلخ منه باختياره ومال إلى الدنيا، فتلاعب به الشيطان، وكانت عاقبته البوار والخذلان وخاب في الدارين،" **وَلَوْ شِئْنا لَرَفَعْناهُ بِها**؛ أي: ولو أردنا أن نرفعه بتلك الآيات والعمل بها إلى درجات الكمال والعرفان لفعلنا، بأن نخلق له الهداية خلقا ونلزمه العمل بها طوعا أو كرها، إذ لا يعجزنا ذلك ولكنه مخالف لسنتنا،**وَلكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَواهُ**؛ أي: ولكنه ركن إلى الدنيا ومال إليها وجعل كل حظه من حياته التمتع من لذائذها الجسدية، ولم يوجّه إلى الحياة الروحية عزما، وركب رأسه فلم يراع الاهتداء بشيء مما آتيناه من آياتنا، وهذا الرجل كالكلب في صفته هذه وهي أخسّ أحواله وأقبحها، فهو لإخلاده وميله إلى الدنيا واتباعه هواه يكون كذلك في أسوأ حال، فهو في همّ دائم وشغل شاغل في جمع امور الدنيا؛ خسيسها وجليلها، كشأن عبّاد الأهواء وطلاب الأموال تراهم كاللاهث من الإعياء والتعب وإن كان ما يعنون به حقيرًا لا لَا يُتْعِبُ وَلَا يُعْيِي، وترى الواحد منهم كلما أصاب سعة وبسطة في الدنيا زاد طمعا فيها[28] . ومن مسالك القرآن في التحذير من الهوى بيان آثار اتباعه، كالفساد العام، والوقوع في الضلال، والظلم، نحو قوله تعالى: **وَلَوِ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ** [المؤمنون: 71]، وقوله: **فَإِنْ لَمْ يَسْتَجِيبُوا لَكَ فَاعْلَمْ أَنَّمَا يَتَّبِعُونَ أَهْوَاءَهُمْ وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدًى مِنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ** [القصص: 50]، وقوله: **قُلْ لَا أَتَّبِعُ أَهْوَاءَكُمْ قَدْ ضَلَلْتُ إِذًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُهْتَدِينَ** [الأنعام: 56]، وقوله: **يَادَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ** [ص: 26]. ومنها بيان الجزاء العاجل والآجل للذين يتبعون أهواءهم، فمن الجزاء العاجل، سقوط ولاية الله ونصرته ووقايته عمن اتبع هواه، قال تعالى:**وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُمْ بَعْدَ الَّذِي جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ**[البقرة: 120]، وقال: **وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُمْ بَعْدَ مَا**

28 رضا، محمد رشيد بن علي، **تفسير القرآن الحكيم** (**تفسير المنار**) ، الهيئة المصرية العامة، 1990م، 342/9، المراغي، أحمد بن مصطفى، **تفسير المراغي**، مكتبة مصطفى البابى الحلبي، مصر، ط1، 1946م، 109/9-110.

على عباده المؤمنين المعرضين عنهم، فقال:**وَإِذَا سَمِعُوا اللَّغْوَ أَعْرَضُوا عَنْهُ وَقَالُوا لَنَا أَعْمَالُنَا وَلَكُمْ أَعْمَالُكُمْ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ لَا نَبْتَغِي الْجَاهِلِينَ** [القصص: 55]، وقال تعالى: **وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامً** [الفرقان: 63] إلى غير ذلك من الآيات الدالة على قبح الجهل وشدّة خطره، وهو بلا شك عائق من عوائق الفكر السليم، ولذا حضّ القرآن الكريم على العلم لمواجهة هذا العائق، وبيّن أن العلم الحقيقي هو الموصل إلى معرفة الله تعالى والإيمان به، وهذا هو العلم الذي يُحصّن الفكر ويبنيه بناءً سليمًا، وأما العلم الذي يشغل الإنسان عن معرفة الله تعالى، والمحصور فيما يتعلق بأمور الدنيا ومتاعها، فلا يُحصّن فكرًا، ولا يُعدُّ صاحبه من جنس من يعلم، فوجوده وعدمه سواء.

ثالثًا: **النهي عن اتباع الهوى**

الهوى لغة: مصدر قولهم: هوى يهوي، وهو يدل على خُلُوٍّ وسقوط، والهواء: ما بين السماء والأرض، سمّي لخلوّه، وكلُّ خالٍ هواء. ويقال: هَوَى الشّيءُ يَهوِي: سقط. وهَوى النَّفسِ، مأخوذ من المَعنيين جميعاً، لأنه خالٍ من كلّ خير، ويَهوِي بصاحِبِه فيما لا ينبغي[26]. واصطلاحًا: هو ميل النفس إلى الشهوة، سمّي بذلك لأنّه يَهْوِي بصاحبه في الدّنيا إلى كلّ داهية، وفي الآخرة إلى الهَاوِيَةِ[27]، ولذا فهو مذموم دائمًا؛ لأن ميل النفس إلى الشهوة خلو من الإيمان وسقوط إلى جهنم، وهو داء يُصيب عقل الإنسان، وعائق من عوائق الفكر السليم؛ لأنه لا يقود إلا إلى ما يرضي النفس وإن كان باطلاً، ولذا حذر القرآن الكريم من اتباع الهوى أيما تحذير، فنهى عنه في غير ما آية من آياته فقد جاء هذا اللفظ في (31) موضعًا من القرآن الكريم في صيغ متعددة وسياقات متنوعة وسلك في ذلك عدة مسالك، منها: ذكر الأسباب المؤدية إلى اتباع الهوى، كالجهل، وأمراض القلب وإيثار الدنيا على الآخرة؛ أمّا الجهل نقيض العلم فقد اقترن اتباع الهوى بالجهل اقتران السبب بالمسبب في عدة آيات، كقوله تعالى مخاطبًا النبي: **وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُمْ بَعْدَ الَّذِي جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ**[البقرة: 120]، وقوله: **وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُمْ بَعْدَ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا وَاقٍ** [الرعد: 37] وعن حال كثير من الناس يقول تعالى: **وَإِنَّ كَثِيرًا لَيُضِلُّونَ بِأَهْوَائِهِمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ** [الأنعام: 119]، ونهى سبحانه تعالى عن اتباع الذين استولى عليهم الجهل، فانقادوا لأهوائهم فقال: **ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَى شَرِيعَةٍ مِنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ** [الجاثية:18]، فهذه الآيات تقرر أن الهوى لا يمكن أن يكون نابعًا من علم، بل إن الجهل يؤدي بصاحبه إلى اتباع الهوى، واتباع الهوى يؤدي إلى فقدان الفكر السليم. وأما أمراض القلوب فقد بين القرآن أن هذه الأمراض قد تؤدي إلى اتباع الهوى، وذلك في عدة مواضع، كقوله تعالى: **أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَى سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَى بَصَرِهِ غِشَاوَةً فَمَنْ**

26 ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**،6/51-16، وينظر:ابن منظور، **لسان العرب**،15/370وما بعدها.
27 الراغب الأصفهاني، **المفردات**، 849.

من العُلماءِ لقرنهم الله باسمه واسم ملائكته، كما قرن الله اسم العلماء[21] . ومنها: الأمر بالتضرّع إلى الله تعالى بطلب الزيادة من العلم، فقال تعالى آمرًا نبيه:**وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا** [طه:114]، فلم يؤمر النبي بطلب الاستزادة من شيء إلا في طلب العلم، وفي هذا دلالة على مكانة العلم وشرفه، فلو كان شيءٌ أشرف من العلم لأُمر النبي بالاستزادة منه كما أُمر بطلب الزيادة من العلم[22] . ومنها: نفي المساواة بين الذين ثبتت لهم صفة العلم وبين الذين انتفت عنهم، وتفضيل العلماء على غيرهم، كقوله تعالى: **قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ** [الزمر: 9]، ومنها: رفع منزلة العلماء، وجعلهم أهل خشيته عزَّ وجلَّ، قال تعالى: **إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ** [فاطر: 28]؛ أي: إنما يخشاه حق خشيته العلماء العارفون به؛ لأنه كلما كانت المعرفة به سبحانه أتمّ والعلم به أكمل، كانت الخشية له أكثر وأعظم[23] . ومنها: بيان أن العلم الحقيقي هو العلم الموصل إلى معرفة الله تعالى والإيمان به، وأن العلم الذي يشغل الإنسان عن معرفة الله تعالى، والمحصور فيما يتعلق بأمور الدنيا ومتاعها ليس علمًا على الحقيقة، ولا فرق بين وجوده وعدمه، قال تعالى: **وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ** [الروم:6،7]، قال الزمخشري:**يَعْلَمُونَ** بدل من **لَا يَعْلَمُونَ**، وفائدته: الدلالة على أنه لا فرق بين عدم العلم الذي هو الجهل، وبين وجود العلم الذي لا يتجاوز الدنيا[24] . ومنها: الأمر بسؤال أهل العلم والرجوع إليهم للكشف عن المجهول، قال تعالى:**فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ** [النحل:43]، فطاقات الإنسان ومعارفه محدودة، فإذا عرف أشياء جهل أشياء كثيرة، ولا ينبغي لعاقلٍ أن يتردد في السؤال عما يجهل حتى يُحصّن فكره، ويتخلص من أهم معوقات الفكر السليم. ومنها: التحذير من نقيض العلم وهو الجهل والنهي عنه في غير ما آية من آياته، فقد وردت مادة (جهل) في القرآن الكريم بألفاظ متعددة أربعًا وعشرين مرة[25] كلها في مقام الذم، فمثلًا نزّه القرآن الكريم النبي عن أن يكون من صنف الجاهلين، فقال تعالى: **فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْجَاهِلِينَ**[الأنعام: 35]، ولئلا يقع نبي الله نوح بالجهل وعظه بقوله: **إِنِّي أَعِظُكَ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ**[هود:46]، واعتصم موسى بالله تعالى واستعاذ به أن يكون من أولي الجهل، فقال:**أَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ**[البقرة:67] ولما طلب منه قومه: **اجْعَلْ لَنَا إِلَهًا كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ** أجابهم موسى بقوله: { **إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ**} [الأعراف: 138] وأمر الله تعالى بالإعراض عن الجاهلين، فقال: **وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ** [الأعراف: 199]، وأثنى

21 المؤلف القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد، **الجامع لأحكام القرآن**، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط2، 1964م، 41/4.

22 القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**،41/4، أبو حيان، **تفسير البحر المحيط**،6/ 262، الآلوسي، **روح المعاني**، 268/16.

23 ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر، **تفسير القرآن العظيم**، تحقيق: سامي سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع،ط1999،2م، 544/6.

24 الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمرو، **الكشاف**، دار الكتاب العربي، بيروت، ط3، 1407هـ، 468/3.

25 ينظر: عبدالباقي، **المعجم المفهرس لألفاظ القرآن**، 184.

العقل ومقارباته في سياق التكريم، وكذلك كثرة الآيات التي تتضمن دعوة الناس إلى إعمال العقل، وكثرة الألفاظ الدالة على وظائفه[17].

وبموازاة ذلك حذر القرآن الكريم من تعطيل العقل الذي هو أساس بناء الفكر السليم، وأنكر على الذين يعطلون عقولهم ويفقدون فضيلتها وذمهم فِي غير ما آية من آياته، وبالغ في هذا الذم حتى أنزلهم إلى درجة الأنعام بل إلى أدنى منها، فقال تعالى: **أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلا**[الفرقان: 44]، وأبلغ من هذا الذم أن عدَّهم من الدواب ثمَّ جعلهم شرّها لإبطالهم ما تميزوا به عنها فقال تعالى: **إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ** [الأنفال: 22]، وإنما وصفهم بعدم العقل؛ لأن الأصم الأبكم إذا كان له عقل ربما يفهم بعض الأمور ويفهمه غيره بالإشارة، ويهتدى الى بعض مطالبه، وأما إذا كان فاقدًا للعقل أيضًا فقد بلغ الغاية في الشرّية وسوءِ الحال[18]. وذكر أن إهمال استعمال العقل سبب الخلود في نار جهنَّم، فقال تعالى: **وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ** [الملك: 10].

ثانيًا: الحضّ على العلم وذم الجهل:

إن القارئ لكتاب الله المتدبر لآياته يجد أنّه عظَّم شأن العلم وحضَّ على طلبه والسعي إليه، ورفع شأن أهله، وبيَّن مكانتهم، وأعلى منزلتهم في مئات الآيات ؛ فقد ورد لفظ العلم ومشتقاته في القرآن الكريم ما يقارب ثمانمائة وستًا وخمسين مرة[19]، في صيغ مختلفة وسياقات متعددة، وكانت أول الآيات التي نزل بها الروح الأمين على قلب النبي وهو في خلوة التأمل والتفكر تحضُّ على العلم والتعلم، قال تعالى: **اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ** [العلق:-1 5]، فقد نقل الرازي عن بعض المفسرين قولهم: أن **اقْرَأْ** الأولى لِلتَّعَلُّمِ، وَالثَّانِيَة لِلتَّعْلِيمِ[20] ؛ ليكون العلم نبراسًا يهتدي به الإنسان، وأساسًا من أسس بناء فكره السليم، وسبيلاً إلى معرفة الله تعالى، ولكي تتحقق هذه الغاية لا بدَّ أن يكون العلم باسمه سبحانه وتعالى لا باسم غيره.

وقد سلك القرآن الكريم في الحض على العلم مسالك متعددة، منها: التنويه بفضل العلم وشرف العلماء، كقوله تعالى: **شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ** [آل عمران: 18] قال القرطبي: دلّت هذه الآيةُ على فَضْل العلم وشرف العلماء؛ فإنه لو كان أحدٌ أشرف

17 فمثلًا وردت مشتقات لفظة (عقل) في القرآن(49 مرة) ، ووردت مادة نظر (130 مرة) . [ينظر: عبدالباقي، **المعجم المفهرس لألفاظ القرآن**، 468-469، -705 706].

18 ينظر: أبو السعود، **إرشاد العقل السليم**،15/4، الآلوسي، **روح المعاني**، 176/5.

19 ينظر: عبدالباقي، **المعجم المفهرس لألفاظ القرآن**، 469-481.

20 الفخر الرازي،، **مفاتيح الغيب**، 32/ 217.

المطلب الثاني: معنى التحصين الفكري مركبًا

رغم البحث والتنقيب لم أجد في حدود ما اطلعت عليه تعريفًا للتحصين الفكري، وقد بذلت جهدي وحاولت من خلال ما تقدم أن أعرِّف التحصين الفكري فقلت: هو مجموعة الاجراءات التي تحفظ المسلم من الميل عن التوحيد الخالص، وتمنع فكره من مخالفة الكتاب والسنة.

وعلاقة المعنى اللغوي للتحصين والفكر بالمعنى الاصطلاحي للتحصين الفكري وثيقة، فالتحصين يدل في أصل الوضع على الحفظ والمنع، والفكر ترتيب أمور معلومة بهدف الوصول إلى مجهول، والتحصين الفكري يشمل الخطوات التي يجب اتباعها من أجل الحفاظ على عقيدة التوحيد الخالص، ويشمل تنظيم الفكر بطريقة إيجابية لمنع الضرر أو الشَّر عن المسلم، والوقاية من التيارات التي تهدف إلى زعزعة ثقته بالكتاب والسنة من جهة ولمواكبة كل جديد مُفيد مع الثبات على المبادئ المُستمدة من الكتاب والسنة من جهة أخرى.

المبحث الثاني: منهج القرآن في تنظيم عملية التفكير

إن أهم الأمور التي يسعى إليها الإنسان في حياته النجاح والسعادة، ولا شك أن الوصول إلى هذه الغاية مرتبط بتنظيم عملية التفكير ارتباطًا وثيقًا، والرجوع إلى القرآن الكريم وتدبره يُظهر اهتمامه بالقضايا الفكرية؛ أي: بتنظيم عملية التفكير والكشف عن كيفية الوصول إلى الحقائق، وحمايتها والثبات عليها، ويمكن توضيحه منهج القرآن الكريم في ذلك من خلال المطالب الآتية:

المطلب الأول: التحذير من موانع الفكر السليم ومعوقاته

لقد نهج القرآن الكريم في بناء الفكر السليم منهجًا فريدًا وسلك في ذلك طريقًا قويمًا، يجمع بين ما تقرره العقول السليمة وبين ما يتفق مع الفطرة المستقيمة، ويمكن توضيح ذلك في النقاط الآتية:

أولاً: الحثُّ على استعمال العقل والتحذير من تعطيله

العقل السليم هو أساس بناء الفكر السليم وركنه الركين، ولذا نوّه القرآن الكريم بالعقل تنويهًا كبيرًا، وأعلى من مكانته وقيمته، وحثَّ على استعماله في غير ما آية من آياته، ومن الأدلة على ذلك: عدم ذكره «إلا في مقام التعظيم والتنبيه إلى وجوب العمل به، ولم تأت الإشارة إليه غامضة ولا عارضة ولا مقتضبة في سياق الآية، بل هي تأتي في كل موضع من مواضعه مؤكدة جازمة باللفظ والدلالة، وتتكرر في كل معرض من معارض الأمر والنهي التي يحث فيها المؤمن على تحكيم عقله أو يلام فيها المُنكِر على إهماله عقله وقبوله الحجر عليه"[16]، ومنها: كثرة ورود الألفاظ الدالة على

16 العقاد، عباس محمود، **التفكير فريضة إسلامية**، دار الكتب العصرية، بيروت، د.ط. ت. ص7.

وعلى ضوء ما سبق يمكن القول إن مدلول هذه الكلمة يُبيّن أن التفكير عملية عقليّة أو ذهنيّة تبدأ عند وجود مُثير ما كحدثٍ أو مسألة تهدف إلى إعمال الفكر في ذلك المُثير من أجل التوصل إلى حقيقته ومعرفة كنهه، أو لاستيضاح ما كان مجهولاً من شأنه.

وأما اصطلاحًا: فذكر الراغب أن «الْفِكْرَةُ: قوّة مطرقة للعلم إلى المعلوم، والتَّفَكُّرُ: جولان تلك القوّة بحسب نظر العقل، وذلك للإنسان دون الحيوان، ولا يقال إلا فيما يمكن أن يحصل له صورة في القلب"، ونقل عن بعض الأدباء قولهم: «الْفِكْرُ مقلوب عن الفرك لكن يستعمل الفكر في المعاني، وهو فرك الأمور وبحثها طلبًا للوصول إلى حقيقتها"[11].

وأوجز الجرجاني حينما عرّف الفكر بقوله:" **تَرْتِيب أُمُور مَعْلُومَة لتؤدي إِلَى مَجْهُول**"[12]؛ فهو يرى أن الفكر انطلاق من معلوم من أجل الوصول إلى مجهول. ويرى الفيومي أن الْفِكْر" تَرْتِيبُ أُمُورٍ فِي الذِّهْنِ يُتَوَصَّلُ بِهَا إِلَى مَطْلُوبٍ يَكُونُ عِلْمًا أَوْ ظَنًّا"[13].

وعلى ما تقدم فالفكر نشاط ذهني أو عقلي دقيق المسلك، ينطلق من أمور معلومة مُرتبة، لهدف مُعيَّن وغاية محددة كإيجاد بدائل أو حل مشكلة أو فهم مسألة أو التوصل إلى الحقائق الموجودة فهو عملية عقلية موجهة إلى أمر معين، ثمرتها الوصول إلى ما كان مجهولاً بطريقة منهجية، ولا يتحقق ذلك إلا بناء على خبرات مُسبقة ومعلومات متوفرة.

وقدر وردت مادة الفكر ومشتقاتها في القرآن الكريم ثماني عشرة مرة[14]، في سياقات متعددة بصيغ كلها فعلية، في موضع واحدٍ منها بصيغة الماضي **فَكَّرَ** والباقي منها بصيغة المضارع **تَتَفَكَّرُوا، يَتَفَكَّرُوا، يَتَفَكَّرُونَ، تَتَفَكَّرُونَ** وفي التعبير بهذه الصيغة فوائد؛ أما صيغة الفعل فمعلوم أن الفعل في لغتنا العربية ما دلَّ على حدث وذات، فحينما يقال: فكَّر فهي كلمة تدل على حدث هو الفكر، وتدل على ذات فاعلة لهذا الحدث تسمى المفكر، وفي استعمال القرآن الكريم لهذه الكلمة بهذه الصيغة دلالة على أن هذا العمل الذهني مرتبط بذات، فلا يُمكن أن يتجرد الفكر عن المُفكر، وأن الفكر لا ينبغي أن يكون فيما لا طائل تحته، وفيما لا عمل أو حرة في هذا الكون تُبنى عليه[15].

وأما فائدة التعبير بصيغة المضارع فهي الدلالة على تجدد عملية التفكير واستمرارها، وذلك لأنها تحرك نشاطات الأنسان المعرفية، وتهيّئ له الاستفادة من خبراته السابقة، ومن هنا كان المطلوب من الإنسان الساعي نحو الرِّفعة وتحقيق مصالح الدنيا والآخرة إعمال الفكر باستمرار، والتفكير الهادف على الدوام.

11 الراغب الأصفهاني، **المفردات**، 643.
12 الجرجاني، علي بن محمد بن علي **التعريفات**، دار الكتاب العربي – بيروت، ط1، 1405هـ، 217.
13 الفيومي، **المصباح المنير**، 248.
14 ينظر: عبدالباقي، محمد فؤاد، **المعجم المفهرس لألفاظ القرآن**، 525.
15 العلواني، طه جابر، **الأزمة الفكرية ومناهج التغيير**، دار الهادي، بيروت،ط1، 2003م،67.

وقال السمين الحلبي: «أَصْلُ الإِحْصانِ: المَنْعُ، وَالْمَرْأَة تكون مُحصنَة بِالْإِسْلَام؛ لِأَن الْإِسْلَام منعهَا إِلَّا مِمَّا أَبَاحَهُ الله تَعَالَى، ومحصنة بالعَفاف، والحُرِّيَّة، وبالتَّزْويج"[3].

يتضح مما سبق أن مادة (حصن) في اللغة لا تخرج عن معنى المنع والحِفْظ والحِياطَة والحِرْز، وعلى هذا؛ فالتَّحصين لغة هو المنع والحفظ والوقاية للشيء.

وقد وردت مادة (حصن) في القرآن الكريم تسع عشرة مرة[4] بصيغ مختلفة، واستعملت بمعانٍ عديدة لا تخرج عن المعنى الأصلي اللغوي الذي أفادته، وهو الوقاية والمنع والحِفْظ، ولكن منها ما دلَّ على المنع والحفظ المادي كما في قوله تعالى: **وَظَنُّوا أَنَّهُمْ مَانِعَتُهُمْ حُصُونُهُمْ مِنَ اللَّهِ** [الحشر: 2] وقوله: **لَا يُقَاتِلُونَكُمْ جَمِيعًا إِلَّا فِي قُرًى مُحَصَّنَةٍ أَوْ مِنْ وَرَاءِ جُدُرٍ** [الحشر: 14]، ومنها ما دلّ على المنع والحفظ المعنوي، كما جاء في الآيات التي تحدثت عن المحصنات من النساء، كقوله تعالى: **وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ** [النساء: 24]، وقد ذكر ابن الجوزي وغيره أن المحصنات في القرآن على واحدٍ من أربعة معانٍ، هي: التزوجُ، والعفةُ، والحرائر، والإسلامُ[5]، وهذه المعاني لا تخرج عن الأصل الذي أفادته الكلمة؛ فالعفَّة مثلاً مانع وحافظ معنوي من الفواحش ومن ارتكاب المنهيات، والإسلام مانع وحافظ معنوي من الكفر والشرك ومما تدعو إليه النفس.

ثانيًا: معنى الفكر:

ورد لفظ الفكر في اللغة للدلالة على التأمل[6]، أو تردد القلب بالنظر والتدبر لطلب المعاني[7]، أو إِعمال الْخَاطِرِ فِي الشَّيْءِ، والفِكْرة: كالفِكْر، وَقَدْ فَكَرَ فِي الشَّيْءِ وتفكّر فيه بمعنى، يُقال: فكَّر وَ- تفكَّر فِي الأمر إذا أعمل عقله فِيه ليتوصل إِلَى نتيجة أو حلٍّ[8]. وذكر السمعاني في تفسيره أن التَّفَكُّرُ تَصَرُّفُ الْقَلْبِ فِي طَلَبِ مَعَانِي الْأَشْيَاءِ[9]. والتفكير إِعْمَال الْعقل فِي مشكلة للتوصل إِلَى حلهَا[10].

3 السمين الحلبي، أحمد بن يوسف، **عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ**، تحقيق: باسل السّود، دار الكتب العلمية بيروت، ط1، 1996م، 421.

4 ينظر: عبدالباقي، محمد فؤاد، **المعجم المفهرس لألفاظ القرآن**، دار الفكر بيروت،1987م،206.

5 ابن الجوزي، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي، **نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر، تحقيق: محمد عبد الكريم، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط**1984،1م،552-553. **وانظر مثلاً**: الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن، **مفاتيح الغيب**، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2001م،33/10، أبو السعود، محمد بن محمد العمادي، **إرشاد العقل السليم**، دار إحياء التراث العربي بيروت،163/2، الشوكاني، محمد بن علي، **فتح القدير**، دار ابن كثير دمشق، ط1، 1414هـ، 516/1، الآلوسي، أبو الفضل محمود، **روح المعاني**، دار إحياء التراث العربي بيروت،149/2.

6 الجوهري، إسماعيل بن حماد،**الصحاح**،دار العلم للملايين- بيروت، ط4، 1990م، 347/3.

7 الفيومي، **المصباح المنير**، 248.

8 ابن منظور، **لسان العرب**، 65/5، مجمع اللغة العربية، **المعجم الوسيط**، 689/2.

9 المؤلف السمعاني، أبو المظفر، منصور بن محمد المروزى، **تفسير القرآن (تفسير السمعاني)** ، تحقيق: ياسر بن إبراهيم، دار الوطن الرياض،76/3.

10 مجمع اللغة العربية، **المعجم الوسيط**، 689/2.

وليس المقصود من هذه الدراسة استقصاء وجمع كل الآيات المتصلة بهذا الموضوع، وإنما المقصود إبراز معالم منهج القرآن الكريم في تحصين الفكر بما يتفق مع طبيعة مجلات البحث العلمي وشروطها، والاقتصار على الآيات التي تحقق الغاية المرجوة.

وقد اعتمدت في هذه الدراسة المنهج النقلي، والمنهج الاستقرائي، والمنهج التحليلي، وهو ما تطلبته طبيعة هذه الدراسة.

واقضت طبيعة هذه الدراسة العلمية أن تُقسَّم إلى مقدمة وثلاثة مباحث، وخاتمة؛ أما المقدمة: فضمنها سبب اختيار الموضوع، وأهدافه، وأهميته، والدراسات السابقة فيه، ومنهجي في كتابته. وأما المبحث الأول: ففي معنى التحصين الفكري مفردًا ومركبًا، وأما المبحث الثاني: فخصصته للحديث منهج القرآن الكريم في تنظيم عملية التفكير، وأما المبحث الثالث: فجاء في ضبط التفاعل الفكري مع غير المسلمين، وأما الخاتمة: فسأعرض فيها أهم النتائج.

هذا؛ ولا أدعي لنفسي العصمة الخطأ، فما وفقت فيه للصواب فبفضل الله ومنّته، ومن جانبت فيه الصواب فأستغفره تعالى وأتوب إليه. والحمد لله ربِّ العالمين.

المبحث الأول: معنى التحصين الفكري مفردًا ومركبًا

المطلب الأول: معنى التحصين الفكري مفردًا

أولاً: معنى التحصين:

التحصين لغة من حصن، والرجوع إلى معجمات اللغة[1] يُظهر أن هذه المادة تدل في أصل الوضع على المنع والحِفْظ والحِياطَة والحِرْز، يقال: حَصُنَ المكان حَصَانَةً فَهُوَ حَصِينٌ؛ أي: مَنِيعٌ. وَيَتَعَدَّى بِالْهَمْزَةِ وَالتَّضْعِيفِ فَيُقَالُ: أَحْصَنَ الشيءَ؛ أي: حفظه ومنعه، وَحَصَّنه تحصينًا؛ أي: جعله منيعًا واتخذ الحيطة لوقايته وحفظه. وَالتَّحَصُّنُ: التَّمَنُّعُ، وَمِنْهُ الْحِصْنُ؛ لِأَنَّهُ يُمْتَنَعُ فِيهِ. يقال: تَحَصَّنَ العدو إِذا دَخَلَ الحِصْنَ واحْتَمى بِهِ. قال الراغب: تَحَصَّنَ: إذا اتخذ الحصن مسكنًا، ثم يتجوّز به في كلّ تحرّز، ومنه: دِرْعٌ حَصينة، لكونها حِصنًا للبدن، والمرأة الحَصان: المُحْصَنَة، إما بعفّتها، أو تزوّجها، أو بمانع من شرفها وحريتها. ويقال: امرأة مُحْصَن ومُحْصِن، فالمُحْصِن يقال: إذا تصوّر حصنها من نفسها، والمُحْصَن يقال إذا تصوّر حصنها من غيرها[2].

1 ينظر مثلاً: ابن فارس، أبو الحسين أحمد، **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق: عبد السلام هارون، اتحاد الكتاب العرب، 2002م،2/69، الفيومي، أحمد بن محمد بن علي، **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير**، المكتبة العلمية بيروت،1/ 139، ابن منظور، أبو الفضل محمد بن مكرم، **لسان العرب**، دار صادر بيروت، ط3، 1414ه، 13/ 119-121

2 الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد، **المفردات في غريب القرآن**، تحقيق: صفوان الداودي، دار القلم، الدار الشامية دمشق، بيروت، 239.

وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا[البقرة: 143]، ويؤدي من جهة ثالثه إلى تماسك هذه الأمة، ويحفظها من التنازع والتشرذم والتفرق الذي نهى عنه القرآن الكريم، وبيَّن ما يترتب عليهما من آثار سيئة فقال سبحانه: **وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ** [الأنفال: 46]، وقال: **وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَأُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ** [آل عمران: 105].

ولأجل ما سبق ذكره جاءت هذه الدراسة لتكشف عن بعض معالم المنهج المتميز للقرآن الكريم في تحصين الفكر، آملاً أن أحقق الأهداف الآتية: أولاً: بيان معنى التحصين الفكري مفردًا ومركبًا. ثانيًا: الوقوف على التنظيم القرآني لعملية التفكير. ثالثًا: إبراز الضبط القرآني للتفاعل الفكري مع غير المسلمين.

وتبرز أهمية هذا الموضوع من خلال المساهمة في الكشف عن منهج القرآن الكريم في تحصين الفكر، خاصة في هذا الزمن الذي اشتدّ فيه الهجوم الفكري على المسمين، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن هذا الموضوع لم يحظ فيما اطلعت عليه بدراسة قرآنية علمية منهجية مستقلة، مع أنني وجدت دراسات لها صلة بهذا الموضوع، منها:

أولاً: منهج القرآن الكريم في صياغة تفكير الإنسان، للدكتور زياد الدغامين، وهو بحث منشور في مجلة دراسات علوم الشريعة والقانون الصادرة عن عمادة البحث العلمي في الجامعة الأردنية، المجلد 32، العدد1، 2005م، وقد هدف هذا البحث إلى بيان مفهوم التفكر، وضوابطه وأساليب القرآن في الحث عليه، وإبراز ميادين التفكير وموضوعاته، والوقوف على أهداف التفكير ومقاصده.

ثانيًا: التفكير وتنميته في ضوء القرآن الكريم، للباحث عبدالوهاب حنايشة، رسالة ماجستير، جامعة النجاح الوطنية، فلسطين، 2009م، وهدفت هذا الدراسة إلى بيان علاقة التفكير بالعمليات العقلية الأخرى وإبراز شمولية التفكير لمجالات الحياة المختلفة، وبيان طريقة القرآن في معالجة العقبات التي تعترض التفكير، والتوصل إلى مجموعة من الأساليب والطرق والمناهج المنمية للتفكير في القرآن.

ثالثًا: مصطلح التفكير في القرآن الكريم (دراسة موضوعية) للدكتور محمد المجالي، وهو بحث منشور في مجلة دراسات علوم الشريعة والقانون الصادرة عن عمادة البحث العلمي في الجامعة الأردنية، العدد الثالث والعشرون، مايو 2005م، وقد هدف إلى بيان معنى التفكر، ومنهج القرآن في عرضه، إبراز دلالات التفكر كما بينها القرآن الكريم وعلاقتها بالسياق. ومن خلال عرض الدراسات السابقة يتضح أنها لم تتعرض لبيان منهج القرآن الكريم في التحصين الفكري، ولذلك أرجو أن أقدم إضافة علمية ولو يسيرة في هذا المجال.

المقدمة

الحمدُ لله ربِّ العالمين، الرَّحمن الرَّحيم، مالك يوم الدين، والصلاة والسلام على نبيه الهادي الأمين، المبعوث رحمة للعالمين، وعلى آله وصحبِه الغُرِّ الميامين، والتابعينَ لهم بإحسانٍ إلى يومِ الدِّينِ، وبعد؛

فإن الله تعالى أنزل القرآن الكريم على نبيه محمد، وجعله منهجًا لحياتِنا، وسراجًا منيرًا لعقولِنا، وهاديًا للتي هي أقوم، وقد شمل هذا الهدي جميع مناحي الحياة، فلم يترك جانبا من جوانب حياة الإنسان إلا وتناوله بالبيان الواضح الذي لا غموض فيه؛ ليحقق أسمى الأهداف وأنبل الغايات.

وقد كان هذا القرآن وما زال غيثا يتنزل على أرواح البشر وعقولهم، ونورًا ينير لهم بصيرتهم وبصائرهم، ويدفعهم للتفكير، الذي هو من صفات العقل الذي ميَّزهم عن غيرهم من المخلوقات، وبه يُفرِّقون بين الحق الباطل، وبه يميّزون بين صالح الأعمال وباطلها، فهو إذن آلة الفكر، ومناط التكليف، وهو طريق بناء صروح العلم والحضارات، ومنبع تقدم المجتمعات، ولذلك كانت حمايته مما يُفسده أو يُضعفه مقصدًا من مقاصد التشريع الإسلامي؛ لأن حمايته هي حماية للدين وللفرد والمجتمع.

ومع عموم هداية القرآن وشمولها لبني الإنسان ولكنَّ حكمة الله قضت أنّ ينقسموا إلى فريقين: فريق اهتدى واتبع الحقّ، وآخر ضلَّ واتبع الباطل، وقضت كذلك أن يتدافع أنصار الحقِّ مع أنصار الباطل، وأن يكون هذا التدافع دَرْءًا لفساد الأرض، مصداقًا لقوله تعالى: **لَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ**[البقرة: 251]، وفي هذا التدافع يسعى كل طرف للكسب بشتى الطرق ومختلف الوسائل، وفي هذا الزمن الصعب حيث الانفتاح الكبير على العالم، والانفجار المعلوماتي الهائل الذي رافقه تعدد وسائل الاتصال، ونتج عنه سهولة التواصل الاجتماعي يسعى خصوم الأمة الإسلامية إلى السيطرة على عقول أبنائها وتشويه أفكارهم.

ولما كانت تنحية الأفكار السليمة الصحيحة المؤسسة على الفهم الصحيح للكتاب والسنة عن أبناء الأمة الإسلامية، وإحلال الأفكار المنحرفة مكانها من أهم الأهداف التي يسعى خصوم الإسلام إلى تحقيقها بكل ما امتلكوا من إمكانات، وبشتَّى الوسائل و مختلف الأساليب كان الحديث عن تحصين الفكر ضرورة ملحة من أجل الحفاظ على هوية الأمة الإسلامية، ومنع كلّ ما يُخالف أو يناقض مبادئ ديننا الحنيف، فهو؛ أي؛ تحصين الفكر يحفظ على المسلم دينه وعقيدته، ويمكنه من إقامة شعائره وممارسة عبادته، ويمنعه من كل ما يُفسد عليه دينه، خاصة وأن حفظ الدين ضرورة من الضرورات التي جاء التشريع الإسلامي بأحكام وافية لحمايتها والمحافظة عليها، هذا من جهة، ومن جهة ثانية فإن هدف هذا التحصين وغايته سلامة المُعتقد من الانحراف، والمنع من البُعد عن المنهج الحقِّ، والميل عن الوسطية والاعتدال، وهي أبرز خصائص الإسلام وبها استحقت هذه الأمة أن تكون شهيدة على الناس كما قال الله تعالى:**وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ**

منهج القرآن في التحصين الفكري

عبدالله أحمد الزيوت*
محمد مجلي ربابعة**
Abdullah Ahmed ez-ZEYYUT
Muhammed Mücellâ REBÂBİA

الملخص

إن إصلاح الفكر هو أساس كل إصلاح، وقد نزل القرآن الكريم لهداية الناس، وإصلاح أفكارهم، ولما كان الفكر السليم يبني المجتمع ويرفع من منظومة قيمه، ويضع الفرد في أعلى مراتب الإنسانية، وكان إفساد فكر المسلم من أهم الأهداف التي يسعى خصوم الإسلام إلى تحقيقها جاءت هذه الدراسة كي تكشف عن بعض معالم المنهج المميز للقرآن الكريم في التحصين الفكري، عبر ثلاثة مباحث؛ أولها: في بيان معنى التحصين الفكري مفردًا ومركبًا، والثاني: في تنظيم القرآن لعملية التفكير، والثالث: في ضبط التفاعل الفكري مع غير المسلمين.

الكلمات الدالة: الفكر، تحصين الفكر، منهج القرآن.

THE QUR'ANIC METHOD IN INTELLECTUAL PROTECTION

Abstract

Reformation of intellect is the base of every reformation. The Qur'an was revealed for people's guidance and reformation of their thoughts. Sound intellect builds society, elevates community value, and places individuals in the best of humanitarian levels. On the other hand, corruption of Muslims' thoughts is of the goals of the opponents of Islam; therefore, this study shows the main features of the Qur'anic distinctive method in Intellectual protection.

This study is divided into three chapters: definition of intellectual protection, Qur'anic systemization of the process of intellectual protection, and finally, controls of intellectual interaction with non- Muslims.

Keywords: Intellect, Intellectual protection, Qur'anic method.

ZİHNİ KORUMADA KUR'ÂNÎ YÖNTEM

Öz

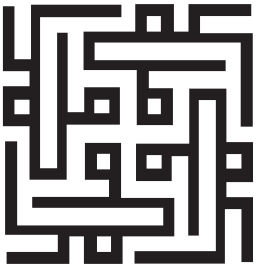
Zihnin yeniden yapılandırılması her tür reformun özünü oluşturmaktadır. Kur'an insanlara rehberlik etmek ve düşüncelerini şekillendirmek için indirilmiştir. Sağlam bir zihin toplumun inşası, değerlerin yüceltilmesi ve bireylerin insani anlamda ilerleyebilmesi için vazgeçilmezdir. Diğer taraftan, Müslümanların düşüncelerinin yozlaştırılması İslam karşıtlarının da en büyük hedefleri arasındadır, bu sebeple çalışmamız, zihni korumada Kur'an'ın ayırt edici yöntemini konu almaktadır. Bu çalışma üç bölümden oluşmaktadır: Zihnin korunmasının tanımı, zihni koruma sürecinin Kur'an tarafından nasıl sistematize edildiği ve gayrimüslimlerle entelektüel etkileşimin kontrol edilmesi hususu.

Anahtar Kelimeler: Zihin, zihnin korunması, Kur'an yöntemi

Makalenin Dergiye Ulaştığı Tarih: 01:06.2015; Yayın Kurulu ve Hakem Değerlendirmesinden Geçen Makalenin Yayıma Kabul Edildiği Tarih: 27.02.2016

* أستاذ مساعد، الجامعة الاردنية / كلية الشريعة/ قسم أصول الدين: dr.alzyuot@gmail.com
** الجامعة الاردنية / كلية الشريعة/ قسم أصول الدين

مجلة العلوم الأسلامية



Çorum Çağrı Eğitim Vakfı

Yıl 11, Cilt 11, Sayı 1, Bahar 2016