

Cilt: 1 • Sayı: 2 • Yıl: 2014  
ISSN: 2148-3264



*Mardin Artuklu Üniversitesi İlahiyat Bilimleri Fakültesi Dergisi*  
**Artuklu Akademi**



Mardin Artuklu Üniversitesi İlahiyat Bilimleri Fakültesi  
Mardin Artuklu University Faculty of Theological Sciences



# Artuklu Akademi

Artuklu İlahiyat Bilimleri Dergisi  
Journal of Artuklu Academia

Cilt: 1 • Sayı: 2 • Yıl: 2014  
ISSN: 2148-3264

**Mardin Artuklu Üniversitesi İlahiyat Bilimleri Fakültesi Adına Sahibi**  
Owner on Behalf of Mardin Artuklu University Faculty of Theological Sciences

Prof. Dr. Ahmet Ağırakça

**Editör | Editor in Chief**  
Ahmet Ağırakça

**Editör Yrd. | Co-Editors \***  
Yrd. Doç. Dr. Ömer Bozkurt, Yrd. Doç. Dr. Veysi Ünverdi

**Sekreteryä | Secretary \***  
Arş. Gör. Ahmet Akbaş, Arş. Gör. Bilal Toprak

**Yayın Kurulu | Editorial Board \***

Prof. Dr. Ahmet Ağırakça, Yrd. Doç. Dr. Eyüp Aktürk, Yrd. Doç. Dr. Mehmet Alıcı, Yrd. Doç. Dr. Birgül Bozkurt, Yrd. Doç. Dr. Ömer Bozkurt, Yrd. Doç. Dr. Abdurrahman Demirci, Yrd. Doç. Dr. M. Ata Deniz, Yrd. Doç. Dr. Taha Nas, Yrd. Doç. Dr. Hacer Şahinalp, Yrd. Doç. Dr. Maşallah Turan, Yrd. Doç. Dr. Veysi Ünverdi

**Danışma Kurulu | Advisory Board \***

Alparslan Açıkgenç (Prof. Dr., Yıldız Teknik Ü.), Ahmet Ağırakça (Prof. Dr., Mardin Artuklu Ü.), Vecdi Akyüz (Prof. Dr., Marmara Ü.), Mehmet Ali Büyükkara (Prof. Dr., İstanbul Şehir Ü.), Bayram Ali Çetinkaya (Prof. Dr., İstanbul Ü.), Ramazan Altıntaş (Prof. Dr., Necmettin Erbakan Ü.), Kemal Ataman (Doç. Dr., Uludağ Ü.), Bilal Aybakan (Prof. Dr., Marmara Ü.), İrfan Aycan (Prof. Dr., Ankara Ü.), Mehmet Bayraktar (Prof. Dr., Yeditepe Ü.), Vecdi Bilgin (Prof. Dr., Uludağ Ü.), Birgül Bozkurt (Yrd. Doç. Dr., Mardin Artuklu Ü.), İbrahim Çapak (Prof. Dr., İstanbul Ü.), İhsan Çapçioğlu (Doç. Dr., Ankara Ü.), Şehmus Demir (Prof. Dr., Gaziantep Ü.), Esra Doğan (Yrd. Doç. Dr., Mardin Artuklu Ü.), Yaşar Düzenli (Prof. Dr., İstanbul Ü.), Ahmet Erkol (Prof. Dr., Mardin Artuklu Ü.), Zekeriya Güler (Prof. Dr., İstanbul Ü.), Şinasi Gündüz (Prof. Dr., İstanbul Ü.), Hayati Hökelekli (Prof. Dr., Uludağ Ü.), Hakan Olgun (Doç. Dr., İstanbul Ü.), Hanefi Özcan (Prof. Dr., Dokuz Eylül Ü.), Metin Özdemir (Prof. Dr., Yıldırım Beyazıt Ü.), Mehmet Sait Reçber (Prof. Dr., Ankara Ü.), Necdet Tosun (Prof. Dr., Marmara Ü.), Musa Yıldız (Prof. Dr., Gazi Ü.)

\* Soyadına göre alfabetik sıra | In alphabetical order

**Yönetim Yeri | Head Office**

Mardin Artuklu Üniversitesi, İlahiyat Bilimleri Fakültesi  
**İletişim:** Mardin Artuklu Üniversitesi Diyarbakır Yolu Artuklu/Mardin  
Tlf: +90 482 212 42 20 Fax: +90 482 212 42 21  
e-mail: artukluakademi@gmail.com - artukluakademi@artuklu.edu.tr  
web: artukluakademi.artuklu.edu.tr

**Baskı | Printing**

Dizgi ve iç Düzen: Mustafa Akbaş  
Baskı: Mardin Sesi Gazetecilik Matbaacılık Ltd. Şti.

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

13 Mart Mah. Özel İdare Müd. Ark. Sürücü Apt. No:3/B - Mardin  
Tel&Fax: 0482 213 16 56 - 212 11 58 • www.mardinsesi.com.tr  
Mayıs 2015

© Mardin Artuklu Üniversitesi İlahiyat Bilimleri Fakültesi tarafından neşredilen Artuklu Akademi, yılda iki defa yayın yapan hakemli bir dergidir. Dergide yer alan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlarına aittir. Dergide yayımlanan yazılar izin alınmadan kısmen ya da tamamen başka bir yerde yayınlanamaz. | Journal of Artuklu Academia, which is published by Mardin Artuklu University, Faculty of Theological 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 | Contents

IX-XI

Ahmet AĞIRAKÇA  
Editörden | From Editor  
İkinci Sayımızı Hazırlarken

### Makaleler | Articles

01-30

Ahmet AĞIRAKÇA  
Kaynaklar Işığında İsrâ ve Miraç Olayı  
The Miracle of Al-Isra and Miraj in the Light of the Sources

31-55

Kerim BULADI  
Kur'an'a Göre Orantısız Güç Kullanma  
Disproportionate Force According to Qur'an

57-81

Hüseyin ŞAHİN  
Tanrı'nın Varlığına Dair Modern Delillerden  
İnsancı İlke ve Hassas Ayar Delili  
Anthropic Principle and Fine Tuning Argument of  
Modern Evidences about the Existence of God

83-104

Uğur ALKAN  
Osmanlı Kültüründe Salât-u Selam Müsikisi Geleneği  
The Tradition of Salat-u Selam Music in Ottoman Culture

105-133

إبراهيم الديبو  
أثر تدريس الأسس الاعتقادية في السلوك والأخلاق "دراسة في الآيات القرآنية ودلالاتها"  
İnanç Esasları Eğitiminin Davranış ve Ahlaka Tesiri  
The Effect of Doctrinal Basics Teaching on Behavior and  
Manners

135-161

حسن الخطاف  
منزلة الحصر العقلي والاستقرائي في مناهج المتكلمين  
Kelamcıların Usulünde Tümevarım ve Akıl Yetisinin Yeri  
The Mental and Inductive Methodologies of Theologians

## Araştırma Notu | Research Notes

165-169



Yasin MERAL  
"Leyse Aleynä fi'l-Ümmiyyine Sebîl"  
(Al-i İmran, 3:75)

---

## Kitap Tanıtımı | Review

171-173



Eskatolojik Açıdan Kişisel Özdeşlik Sorunu  
(Ankara: Araştırma Yayınları, 2014), 220 sayfa

---

175-176



Yayın ve Yazım İlkeleri

---





## Editörden

### İkinci sayımızı hazırlarken...

Genel anlamda tüm Sosyal Bilimler ve özelde İlahiyat Bilimleri, insanlık tarihinde toplumların anlam arayışına en somut ve en doyurucu cevapları sunmak ve toplumları manevi bir doygunluk ekseninde yüceltmek üzere tesis edilmiştir. Bu disiplinlere ilişkin farklı kaynaklar ve bakış açıları doğrultusunda beslenen tüm bir insanlık, çeşitli görüş ve inançlar çerçevesinde birbirinden farklı düşünce sistemleri ekseninde kümelenmiştir.

Tarihi süreçte tecrübe edilmesinin yanı sıra, bizlerin de insanlık tarihinin küçük bir kesitini yansıtan hayatımız boyunca tecrübe ettiğimiz üzere, insanlığın bu anlam arayışı, kaynak itibarıyla ilahi vahiy ekseninde pekiştirildikçe toplumları yükselişe yönelmiş, aksi takdirde toplumlar manen sürüklenme ve çöküş dönemlerine geçmişlerdir. Buna karşı vahyin ilmin kaynağı olarak kabul edilmesiyle ise insanlık, huzur bulmuş ve bir medeniyetin yükselişini müşahade etmiştir.

İslam medeniyet tarihinde en belirgin bir şekilde görüldüğü üzere, ilahi vahyin ve muteber ilmi eserlerin ekseninde inşa edilen toplumsal bir tasavvur ile tarihi süreçte İslam medeniyeti sürekli olarak yükseliş eğilimi göstermiştir. Farklı bir ilerleme eksenini tercih edildiğinde ise tüm bir medeniyet aksi istikamette yol almış ve kendi tarihimize yakıştırmakta zorlandığımız sayfaların yaşanmasına da imza atabilmiştir.

Tarih, tecrübi bir kaide olarak süreklilik arz ettiğinden, medeniyetimizin yeni bir yükseliş eğilimi göstermesi, yeniden vahyin ve muteber ilmi eserlerin ekseninde kendimiz ve toplumumuz üzerinden bir tasavvur inşa edebilmemize bağlı olarak müşahade edilebilecektir. Medeniyetimizin tarih boyunca ortaya koyduğu ilmi yeterlilik ve zenginliğin yeniden inşa edilebilmesi ve tüm bir insanlığın istifadesine sunulabilmesi için de bu medeniyetin varlık sebebi ve doğruluk eksenini olan ilahi vahyin ve sahih kaynakların, akademik bir disiplinle her fırsatta ele alınması gerekmektedir.

Tarih boyunca birbirinden farklı medeniyetlere ait eserlerin birbiri üzerine mümkün olduğunca içiçe inşa edildiği coğrafyamızda, her medeniyet için önemli bir ilim merkezi olan Mardin’imizde, ülkemizin ilk İlahiyat Bilimleri Fakültesinin eğitim faaliyetlerine başladığını büyük bir mutlulukla ve haklı bir onurla müşahade etmekteyiz. Yıllar süren kapsamlı planlamamızın ardından farklı bir kurgu ile inşa edilen ve İslam Medeniyetinin ortak dili

olan Arapçanın eğitim dili olarak kabul edildiği fakültemiz, her bir detayı ile ülkemizdeki benzeri akademik çevrelerden büyük farklılıklar arz etmektedir. Fakültemiz bu yapısıyla İslam ilim medeniyetinin aynı topraklarda neşet edebilmesine dair ümitlerimizi her geçen gün yeşertmektedir.

İslam medeniyetinin tarihteki ilim merkezlerimizin, özellikle Beytu'l-hikme'nin ürünleri olarak ortaya çıkan, antik dillerden Arapçaya tercüme edilen felsefe ve eski Yunan klasiklerinin ve tüm İslam beldelerine ve tüm dünyaya ışık saçan ilim adamlarımızın neşet ettiği bu coğrafya, yeni soluk ve yeni bir bakışla yeniden ilmi araştırmaların kaynağı olmaya adaydır. Bu bağlamda günümüzde Sosyal Bilimler ve İlahiyat Bilimleri disiplinlerine akademik bir tecrübe ile katkı sağlamak üzere Mardin Artuklu Üniversitesi İlahiyat Bilimleri Fakültemiz bünyesinde yayınlanan Artuklu Akademi dergimizin her bir sayısını özenle hazırlamaktayız. Tarihin kadim dilimlerinde bu topraklarda diriltilecek ilim medeniyetinin yeniden inşa edilmesi sürecinde kilit taşı vazifesi görmesi niyet ve temennisiyle özenle çıkardığımız Artuklu Akademi dergimizin ilk sayısının ardından bize ulaşan tüm tebrik ve istifade beyanları, elinizdeki ikinci sayımızın hazırlanması sürecinde bizleri daha büyük bir motivasyonla çalışmaya sevk etmiştir. Dergimizin her yeni bir sayısının giderek genişleyen bir içerikle hazırlanmasıyla, ülkemizin sosyal bilimler literatürüne ve İslam ilimleri müktesebatına önemli bir katkı sağlayabileceğimize dair inancımız günden güne artmaya devam etmektedir. Bu sayımızın derlenmesi sürecinde tahkim heyetimize sunulan akademik çalışmalar içerisinden seçilerek yayınlanan tüm makalelerimizin, akademik çevrelerde istifadeli ve etkili olmasını, aynı zamanda İlahiyat bilimleri mozaiğimize somut katkılar sağlamasını, netice itibarıyla yalnızca akademik çevrelerin raflarında kalmadan toplumca hayata geçirilebilmesini temenni ediyoruz. Artuklu Akademi'nin her sayısının, yerli ve yabancı ilim adamlarınca ve araştırmacılarımızca Türkçe, Arapça ve İngilizce telif edecekleri çalışmalara açık olduğunu bu vesileyle yeniden hatırlatmak isteriz.

Böylesi niyet ve temennilerimizle hazırladığımız Artuklu Akademi dergimizin bu ikinci sayısında; Kerim Buladı'nın "Kur'an'a Göre Orantısız Güç Kullanma", Hüseyin Şahin'in "Tanrı'nın Varlığına Dair Modern Delillerden İnsancı İlke ve Hassas Ayar Delili", Uğur Alkan'ın "Osmanlı Kültüründe Salât-u Selam Müsikîsi Geleneği", İbrahim Aldibou'nun "İnanç Esasları Eğitiminin Davranış ve Ahlaka Tesiri: Kur'an Ayetleri Çerçevesinde Bir Araştırma" ve Hasan Alkhattaf'ın "Kelamcılarının Usulünde Tümevarım ve Akıl Yetisinin Yeri" adlı makalelerinin yanı sıra Yasin Meral'in "Leyse Aleynâ fi'l-Ümmiyyine Sebîl (Al-i İmran, 3:75)" başlıklı araştırma notu ve Ferda Yıldırım'ın kitap tanıtım ve kritiğine yer verilmiştir. Akademisyen ve araştırmacılarımızın akademik bir disiplinle kaleme aldıkları bu değerli

çalışmalarının, geleceğin ilim medeniyetinin temellerini güçlendireceğine dair inancımız tamdır. Bu araştırmacılarımızın yanı sıra, bendeniz de “Kaynaklar Işığında İsrâ ve Mirâç Olayı” adlı makalemi mümkün mertebe ilk kaynaklardan derleyerek kaleme almış bulundum. Ülkemizde her yıl periyodik bir dönemde kutlanmakta olan Mirâç olgusunun bilimsel arka planını teşkil eden tarihi temellerine akademik bir gözle ışık tutmayı arzu ettim.

Dergimizin bu ikinci sayısının hazırlanmasında, makalelerini titizlikle kaleme alan araştırmacılarımıza, makalelerin seçimine titizlikle katkı sağlayan tahkim heyetimizin birbirinden değerli üyelerine, dergimizin hazır hale getirilmesinde gayret sarf eden başta Yrd. Doç. Dr. Veysi Ünverdi, Yrd. Doç. Dr. Ömer Bozkurt’a ve diğer öğretim üyelerimize, araştırma görevlilerimize en içten teşekkürlerimi sunarken, geçtiğimiz ay içerisinde şahsıma tevdi edilen rektörlük görevim nedeniyle tebriklerini ileten tüm akademik çevre mensuplarına minnet ve şükran borçluyum.

*Editör*  
*Prof. Dr. Ahmet AĞIRAKÇA*





## Kaynaklar Işığında İsrâ ve Miraç Olayı

Ahmet AĞIRAKÇA\*

### The Miracle of Al-Isra and Miraj in the Light of the Sources

**Citation/©:** Ağırakça, Ahmet, The Miracle of Al-Isra and Miraj in the Light of the Sources, Artuklu Akademi, 2014/1 (2), 1-30.

**Abstract:** The paper discusses the debate on the great miracles of the Prophet Mohammed, namely the Miracle of Al-Isra and Miraj, based on the sources in the literature. It intends, firstly, to address the importance of the miracles in terms of the life of the Prophet and discusses how the miracles took place. Then, the reactions to the miracles derived from the information in the sources were given and lastly the contentious points of the miracles are argued. In this respect, the location of the Al-Masjid Al-Aqsa, whether the Miraj occurred physically or spiritually, whether the Prophet saw his God and the statues introduced in the Miraj are gone through.

**Key Words:** The Prophet Mohammed, Al-Isra, Miraj, Miracle, Al-Masjid Al-Aqsa.



**Atıf/©:** Ağırakça, Ahmet, Kaynaklar Işığında İsrâ ve Miraç Olayı, Artuklu Akademi, 2014/1 (2), 1-30.

**Öz:** Hz. Peygamber (s.a.v.)'in büyük mucizeleri arasında yer alan İsrâ ve Miraç hadiseleri etrafında literatürde yer alan tartışmaların kaynaklar ışığında incelendiği bu makalede, öncelikle hadiselerin siyer-i Nebi açısından ehemmiyetine değinilmiş ve nasıl cereyan ettiği ele alınmıştır. Daha sonra bu olaylara verilen tepkiler kaynaklardan elde edilen bilgiler ışığında sıralanmış ve son olarak hadiselerin tartışmalı noktaları değerlendirilmiştir. Bu çerçevede Mescid-i Aksâ'nın nerede olduğu, Miraç hadisesinin bedenen mi ruhen mi gerçekleştiği, Hz. Peygamber (s.a.v.)'in Rabbini görüp görmediği, Miraç'ta teşri kılınan hükümler ele alınmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Hz. Muhammed, İsrâ, Miraç, Mucize, Mescid-i Aksâ.

---

\* Prof. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi İlahiyat Bilimleri Fakültesi İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı.

## Giriş

İslam'ı insanlığa tebliğ etmek ve beşerin hidayetini sağlamak üzere gönderilen son peygamber Hz. Muhammed (s.a.v.), insanlık için bir hidayet rehberi olduğu gibi, Allah'a iman eden ve bu imanı reddeden kimseler için de bir imtihan vesilesidir. Risaletin başlangıcından itibaren yıllar süren ıstıraplı Mekke döneminde Resûlullah (s.a.v.) çileler ve zorluklar çekmiş, onları İslam'a davet etmek üzere kabileler arasında dolaşırken bir sürü hakaret ve sıkıntıya maruz kalmıştır. Yüce Allah, habibinin kalbini huzura kavuşturacak ve Rabbine duyduğu güven ve imanını artıracak bir olay yaşatmayı murad ederek, kevn içinde ona göstereceği bir kısım ayetleri<sup>1</sup> ve mucizeleriyle O'nu sevindirmek istemiştir. Böylelikle hayatında bir farklılık oluşturacak, ona büyük bir mucizeyi yaşatacak olan İsrâ ve Miraç olayını lutfetmiştir.

İsrâ ve Miraç olayının ne zaman meydana geldiği, kesin olarak hangi gün ve ayda vuku bulduğu hususunda çok net bir bilgi yoktur. İbn Şihab ez-Zühri'den naklen, birbirinden farklı rivayetler gelmesine rağmen, siyer ve meğazi âlimi Musa İbn Ukbe'nin naklettiği rivayete göre hicretten bir yıl önce gerçekleştiği kaydedilmektedir.<sup>2</sup> Olayın hicretten on altı ay önce meydana geldiği şeklinde bir başka yaklaşım ve yorum bulunmakla birlikte, risaletin onuncu yılında olduğuna dair kanaatler daha yoğun ve isabetli görülebilir. Aslına bakıldığında bunlar, hemen hemen aynı tarihlere tekabül etmektedir. Dolayısıyla diğer rivayetler arasında daha zayıf bir rivayet olmasına rağmen, en meşhur olarak kabul edilen tarih, onuncu yılın Receb ayının yirmi yedinci gecesidir.<sup>3</sup>

İsrâ ve Miraç olayı, başta Resûlullah'ın amcası Abbas İbn Abdulmuttalib, Ali İbn Ebi Talib, Bilal İbn Ebi Rabah (Bilal-i Habeşi), Esmâ binti Ebi Bekr, Abdullah İbn Mes'ud, Osman İbn Affan, Hz. Aişe, Muaviye İbn Ebi Süfyan, Ümmü Hani binti Ebi Talib, Abdullah İbn Abbas, Ebu Said el-Hudri, Enes İbn Malik, Übeyy İbn Ka'b, Semure İbn Cündeb, Ümmü Seleme ve Üsame İbn Zeyd olmak üzere, ashaptan kalabalık bir grup tarafından rivayet edilmiştir. İmam Kurtubî, İsrâ ve Miraç'la ilgili rivayetlerin bütün hadis

<sup>1</sup> "Ona ayetlerimizin bir kısmını göstermek üzere..." (el-İsrâ, 17/1).

<sup>2</sup> Kurtubî, *el-Cami' li ahkâmi'l-Kur'an*, Beyrut, Daru'l-kütüb el-ilmîyye, 1993, c. X, s. 135.

<sup>3</sup> İbn Kesir, bu bilginin Abdülğani İbn Sürur el-Makdisî'den geldiğini ve 27. Receb gecesi ile ilgili rivayet edilen bilginin zayıf bir rivayet olduğunu kaydeder. Bkz. *el-Bidaye*, c. III, s. 155. Çağımız siyer âlimlerinden Muhammed es-Süyânî, (*es-Siretu'n-Nebeviyye*, Riyad 2009/1430, c. I, s. 139.) İsrâ ve Miraç'ın yılı, ayı ve günü hakkında sahîh bir hadisin olmadığını, gelen rivayetlerin zayıf rivayetler olduğunu kaydeder.

kitaplarında yer aldığını, sahabeden gelen rivayetlerin İslam dünyasının her tarafına yayıldığını, muhaddislere birçok tarikten ulaşılmış bulunduğunu ve hadis mecmualarının hepsinde yer aldığını söylemektedir. Böylelikle yirmi kadar sahabeden gelen bu rivayetler, artık tevatür derecesine ulaşmıştır.<sup>4</sup> Mü'minler'in imanını artıracak, münkirleri daha da sınayacak, Cenab-ı Allah'ın kudret ve saltanatını gösterecek muazzam bir olay olması bakımından, İsrâ ve Miraç olayı Kur'an ve sahih sünnetle sabit olan bir mucizedir.

İsrâ ve Miraç olayı, yalnızca Resûlullah'ın büyük ayetlere şahid olduğu, kendisine göklerin ve yerin melekûtunun gösterildiği kişisel bir hadise değildir. Bu olay, o gün yaşayan ve günümüzde de bunu okuyan ve duyan herkes için bir imtihan vesilesidir. Bu gaybî nebevî yolculuk, çok ince anlamları ve geniş kapsamlı hikmetli işaretleri ihtiva etmektedir. İsrâ olayı, Hz. Peygamber (s.a.v.)'e yaşatılmış ve bu olayın ardından ona vahyedilen iki önemli sûrede (İsrâ ve Necm) Cenab-ı Allah, Hz. Peygamber (s.a.v.)'in insanlığın peygamberi, doğu ve batının imamı, kendisinden önce gelip geçen bütün peygamberlerin son mirasçısı, kendisinden sonraki nesillerin imamı ve önderi olduğunu ilan etmiştir. Onun şahsında ve bu gece yürüyüşünde; Mekke Kudüs ile Beytullahî'l-Haram da Mescid-i Aksâ ile buluşmuştur. Bu mucize, O'nun peygamberliğinin evrensel olduğunu, imamlığının ise ebedi olduğunu, her zaman ve mekâna uygunluğunu kanıtlamıştır.

### Kavramsal Çerçeve

Sözlükte "yukarı çıkmak, yükselmek" anlamındaki (عرج) "a-r-c" kök fiilinden urûc mastarı ile türemiş bir ism-i âlet olan "miraç" kelimesi, sözlük anlamıyla "yukarı çıkma vasıtası, merdiven" anlamına gelmektedir. İstilahî bir terim olarak ise Hz. Peygamber'in göğe yükselişini ve Allah katına çıkışını anlatır. Bu olay, Mescid-i Harâm'dan Mescid-i Aksâ'ya gidiş ve oradan da yücelere çıkış şeklinde yorumlandığından, kaynaklarda daha çok "İsrâ ve Miraç" şeklinde geçse de günlük kullanımda Miraç kelimesiyle her iki olay birlikte kastedilir. Bunun yanında Hz. Peygamber'in Mescid-i Haram'dan Kudüs'teki Mescid-i Aksâ'ya bir gece yürüyüşü ile götürülmesi hadisesine "İsrâ", bu noktadan sonra yaşadığı olaya da "Miraç" denilmektedir.

<sup>4</sup> İbn Hişam, *es-Siretü'n-Nebeviyye*, Beyrut 1971, c. II, s. 37-38; Kurtubî, *el-Cami'*, c. X, s. 135.

Kaynaklarda ele alındığı şekliyle Miraç olayı, iki safhada gerçekleşmiştir. Birinci safhası Hz. Peygamber'in Mescid-i Harâm'dan Mescid-i Aksâ'ya yaptığı yolculuk olan İsrâ safhası; diğeri de oradan göklere yükseldiği, Allah'ın ayetlerini ve birçok mucizevî olayı müşahade ettiği safha olan Miraç safhasıdır. Literatürdeki bu ayırım, her iki ıstılahın naslarda zikredilmesinden kaynaklanmaktadır. Geceleyin yolculuk yapma anlamına gelen ve (سرى) "s-r-y" kökünden türeyen İsrâ sözcüğü, Kur'an'da mazi kullanımıyla yer almış ve geçtiği sûreye adını vermiştir. Buna göre Allah, kudretinin işaretlerini göstermek için kulu ve Resülü Hz. Muhammed (s.a.v.)'i Mescid-i Harâm'dan çevresini mübarek kıldığı Mescid-i Aksâ'ya geceleyin bir yolculuğa çıkarmıştır.<sup>5</sup> "Miraç" kelimesi bu kullanımla Kur'an'da geçmemekle birlikte, çoğul şekli olan "meâric", "yükselme dereceleri" mânasında zikredilmiştir.<sup>6</sup> Ayrıca "merdiven" anlamındaki "meâric" sözcüğü ve (عرج) "a-r-c" kökünden türemiş fiiller çeşitli ayetlerde yer almaktadır.

Hadis ve siyer kaynaklarında İsrâ ve Miraç'la ilgili birçok rivayet kaydedilmektedir. En eski siyer kaynağı İbn İshak'ın *es-Siyretu'n-Nebeviyye*'sinde ve onun şerhi mahiyetinde olan İbn Hişam'ın aynı adı taşıyan eserinde, en önemli ve en sahih hadis mecmuaları olan Buhârî'de altı sahabiden yirmi ayrı rivayet ve Müslim'de de yedi sahabiden on altı ayrı rivayet yer almakta olup bu rivayetler ortak noktalarına göre müellifler tarafından bütünleştirilmiş ve olay bir bütün hadise haline getirilmiştir. Zira olayı başından sonuna kadar anlatan ve bütün safhaları birleştiren tek bir rivayet mevcut değildir.

Kaynaklarda İsrâ ve Miraç'ın Hz. Peygamber'in hayatında kaç defa gerçekleştiği meselesi de önemli bir yer tutmaktadır. Bunun asıl sebebi, rivayetlerde ortaya çıkan tarih, tasvir ve bilgi farklılıklarıdır. Bazılarına göre İsrâ, biri uyanıkken diğeri de uyku halinde olmak üzere iki defa meydana gelmiştir. Diğer bir görüş ise her ikisi de uyanık olduğu halde, bedenle gerçekleştiği yönündedir. Bunlardan ilki Mescid-i Aksâ'ya, diğeri önce Mescid-i Aksâ'ya ve oradan da semâvâta kadar olanıdır. Bazı ilim adamlarına göre ise üç defa veya daha fazla meydana gelmiş, bunların biri ruh ve bedenle uyanıkken, diğeri uyku halinde olmuştur. İsrâ'nın bir defa uyanıkken bedenle, Miraç'ın ise bir defa ruhen gerçekleştiği konusunda

<sup>5</sup> "Bir gece, kendisine bazı delillerimizi gösterelim diye kulu Muhammed'i, Mescid-i Haram'dan, çevresini mübarek kıldığımız Mescid-i Aksâ'ya götüren O zatın şanı ne yücedir! Bütün eksikliklerden uzaktır O! Gerçekten, her şeyi işiten, her şeyi gören O'dur." (İsra, 17/1).

<sup>6</sup> Bkz. el-Mearic Suresi ilk ayetleri.

kanaatler de vardır. Ancak çoğunluğu oluşturan âlimlerin görüşü, her ikisinin de aynı gecede ve bir defada meydana geldiği yönündedir.<sup>7</sup>

### İsrâ-Miraç Hadisesi

İsrâ ve Miraç olayı farklı yollarla aktarılan, farklı anlatımlardan dolayı sanki birkaç kez tekrarlanmış izlenimi veriyorsa da sadece bir defa vaki olduğu kaynakların ittifakıyla sabittir. Farklı sahabelerden gelen bilgilerin birçok müellif tarafından birleştirilerek tek metin oluşturulduğunu söylememiz mümkündür. Bu duruma göre olayın genel seyrinin şu şekilde olduğunu görebiliyoruz:

Bir gece Resûlullah, Kâbe'de Hicr veya Hatîm denilen yerde iken, başka rivayetlerde kendi evinde uykuda iken, diğer bir rivayete göre ise, amcasının kızı Ümmü Hani'nin evinde bulunduğu sırada uyku ile uyanıklık arası bir halde iken Cebrail (a.s.) geldi. Bundan sonra olay hakkında Resûlullah şöyle buyurur: *"Cebrail (a.s.) gelip beni ayağıyla dürttü, uyandım sonra tekrar uyudum, bir daha uyandırdı ve bu eylemi üç kez tekrarladı. Sonuncusunda oturdum, o da beni kolumdan tuttu ve birlikte ayağa kalktık, Mescid'in kapısına doğru yürüdük."*<sup>8</sup> Sonrasında Cebrail (a.s.) Resûlullah'ı (s.a.v.) Mescid-i Haram'a götürüp göğsünü boğazının altından göbeğinin alt kısmına kadar açtı, zemzemle yıkadıktan sonra içine iman ve hikmet doldurup kapattı.<sup>9</sup>

Bu olağan üstü olay, Cenab-ı Allah'ın Resulünü böyle bir yolculuğa hazırlamak, her türlü korkudan uzak tutmak ve güçlü bir kalbe sahip kılmak için O'na ikrâmen verdiği, kudretinin dâhilinde bir olaydır.<sup>10</sup> *"Ardından -*

<sup>7</sup> İbn Kayyim el-Cevziye, ihtilâfın, farklı rivayetlerin lafızlarına takılıp kalan zayıf nakilcilerin olayları karıştırmamasından ileri geldiğini kaydeder. *Zadu'l-meâd*, Beyrut 1970, c. II, s. 54.

<sup>8</sup> Bazı rivayetlerde ise yanında Mikail'in olduğu kaydedilmektedir. Bkz. Muhammed İbn Salih ed-Dimaşki, *Subulu'l-hüda ve'r-reşad fi hedyi hayri'l-ibad*, Beyrut 1993, (terc. Ebu Bekir Sifil), İstanbul 2011, c. III, s. 148.

<sup>9</sup> Bu bilgilerle ilgili rivayetler genel olarak sahih kabul edilmektedir. Bkz. Buhâri, Salât 1; Menakıbu'l-Ensar, 42; Enbiya 5; Bed'u'l-halk 6; Müslim, İman 263. Hz. Peygamber'in göğsünün yarılması olayının farklı kaynaklara göre dört defa meydana geldiği kaydedilir. Birincisi, Resûlullah henüz dört yaşında iken sütanesi Halime'nin yanında olduğu günlerde meydana gelmişti. (Müslim, İman, 259). İkincisi, Resul-i Ekrem (s.a.v) henüz on yaşında iken meydana gelmiştir. (Ahmed İbn Hanel, *Müsned*, c. II, s. 317). Üçüncüsü; O'na vahiy gelmeden önce olmuştur, (Tayalisi, *Müsned*, c. III, s. 125-127). Bunun maksadı, onun kalbini ilahi vahyi kolayca anlayacak ve vahyin ağırlığına dayanacak bir sağlamlığa ulaştırmaktı. Dördüncüsü de Miraç gecesinde olmuştur, (Buhâri, Salât 1; Hacc 76; Enbiya 5; Müslim, İman 263). Hz. Peygamber (s.a.v) o gece göreceği olağanüstü hadiseleri ve ilahi sırları iyi öğrenip kavrayabilmek ve bir mükemmelliğe yükseltilmek için ruhen ve bedenlen hazırlanmıştır. Şerik İbn Ebi Nemir, rivayetinin baş tarafında, Resul-i Ekrem'in göğsünün yarılması olayının kendisine vahiy gelmeden önce gerçekleştiğini söylemiş, ardından da İsrâ hadisesini nakletmiştir. Ayrıca bu konuların tümünü ele alıp farklı rivayetlerle aktaran İbn Hacer'in kaydettiklerine (*Fethi*, c. I, s. 576) bakılabilir.

<sup>10</sup> Sabit el-Bünani, Enes (r.a)'den, Hz. Peygamber'in (s.a.v) sütanesi Halime'nin yanında olduğu günlerde sütkardeşleri ile evin yakınında bir yerde oynarken, Cebrail'in onun yanına gelip kalbini yardığını rivayet etmektedir. Bu bilgi ise, güvenilir birçok muhaddisin rivayet ettiği üzere, İsrâ hadisesinden ayrı ve tamamen başka bir şakku's-sadr olayıdır. Sabit el-Bünani, Resûlullah'ın göğsünün yarılması olayı ile

Cebraill- uzunca, beyaz renkli, merkepten daha yüksek ve daha büyük, katırdan daha küçük "Burak" ismiyle bir hayvan getirdi." Resûlullah Burak hakkında şunları buyurmuştur: "Binmek üzere ona yaklaştığımda birden azgınlaşır hareketlendi. Cebraill elini hayvancağızın yüzüne sürüp ona: Utanmıyor musun? Yemin ederim ki, Muhammed'den daha üstün bir beşer sana binmedi! Ne oluyor sana? deyince sakinleşti ve sonra ona binmemi istedi.<sup>11</sup> Cebraill'in terkinde bindim, o kadar süratli idi ki ön ayaklarını gözümün en uzak gördüğü yere/ufuğa atarak, her bir hareketi gözün gördüğü en son noktaya ulaşarak ilerliyordu."<sup>12</sup> "Ardından Mekke'deki Harem-i Şerif'ten Kudüs/Beytü'l-Makdis'teki Mescid-i Aksâ'ya götürüldü." İmam Zehebi Resûlullah'ın bu yolculuk sırasında üç durakta mola verip namaz kıldığını, bu durakların birincisinin Taybe/Yesrib şehri; ikincisinin Hz. Musa'nın ilk vahyi aldığı ağacın bulunduğu yer; üçüncüsünün Hz. İsa'nın doğduğu kasaba olduğunu kaydeden bir rivayeti aktarır.<sup>13</sup> Resûl-i Ekrem, Mescid-i Aksâ'da Kur'an'da kıssaları anlatılan ve anlatılmayan Peygamberlerle birlikte, onlara imam olup iki rek'at namaz kıldıktan sonra<sup>14</sup> Cebraill (a.s.) birinde süt, birinde şarab olan iki kab getirip kendisine sundu."<sup>15</sup> "Resûlullah bu iki kabdan süt dolu olanı seçince Cebraill O'na 'Seni,

İsra ve Miraç hadisesini birbirine karıştırmadan çok güzel bir şekilde rivayet etmiş; Mekke'den Beytü'l-Makdis'e, oradan da Sidretü'l-münteha'ya yapılan yolculuğun birbirine bağlı birer hadise olduğunu ortaya koymuş; Hz. Peygamber'in (s.a.v) önce Beytü'l-Makdis'e vardığını, oradan göklere yükseldiğini belirtmiş ve böylece başka ravilerin müphem şekilde anlattığı olaydaki pürüzleri gidermiştir. Ayrıca bunu etbâ'u't-tabiin'den Yunus İbn Yezid'in (v. 159/776), İbn Şihab ez-Zuhrî'den (v. 124/742), o da Enes İbn Malik'ten rivayet etmiş, Enes'in Ebu Zer el-Gifari'den nakline göre Resûlullah (s.a.v) şöyle buyurmuştur: "Ben Mekke'de iken evimin tavanı yarılıverdi. Cebraill aleyhisselam gelip göğsümü yararak içimi Zemzem suyu ile yıkadı. Sonra hikmet ve iman ile dolu altın bir leğen getirildi. Leğendeki hikmet ve iman göğsümün içine boşalttı, ardından göğsümü kapattı. Daha sonra elimden tutup beni semaya çıkardı." Hadisin devamında Yunus İbn Yezid, Miraç kıssasının tamamını anlatmıştır. (Buhârî, Salât 1; Hacc 76; Müslim, İman 263). Ebu Zerr rivayetinde inkita vardır. Zira Urve, Ebu Zer ile görüşmemiş ve Urve bu rivayette tek başına kalmıştır, dolayısıyla bu rivayet zayıf bir rivayet olarak kabul edilmektedir. (el-Bezzar, Keşfu'l-estâr, c. III, s. 115-116). Sabit el-Bünani'nin Enes İbn Malik'ten rivayetiyle nakledilen Miraç hadisi, bu konudaki rivayetlerin en sağlamı ve en sahihidir. Geniş bilgi için bkz. Kadı İyad, Şifa-i Şerif, (ter. ve şerh: Yaşar Kandemir), İstanbul 2012, c. I, s. 379.

<sup>11</sup> Cebraill'in (a.s) bu sözlerinden daha önce Burak'ın sırtında yolculuk yapan peygamberlerin olduğunu anlıyoruz ki bu konuda da kaynaklarda kaydedilen bilgiler vardır. Muhammed İbn Salih ed-Dimaşkı, Subulu'l-hüda ve'r-reşad fi hedyi hayri'l-ibad, c. III, s. 187.

<sup>12</sup> Buhârî, Menakıbu'l-Ensar, 42; Müslim, İman 259; İmam Ahmed, Müsned, c. III, s. 148.

<sup>13</sup> İmam Zehebi, Sîre, Beyrut 1982, s. 154.

<sup>14</sup> Peygamberlerle namaz kılma konusu ile ilgili izahat aşağıda verilecektir.

<sup>15</sup> Buhârî bu ikramın Kudüs'te/İlia'da olduğunu ve Hz. Peygamber'e (s.a.v) iki bardak sunulduğunu Ebu Hureyre'den, ondan Said İbnü'l-Müseyyib'in, ondan Zührin'in, ondan da Şuayb'ın naklettiği bir rivayette kaydeder. (Buhârî, Eşribe, 1). İmam Müslim de iki kabin sunulduğunu Enes İbn Malik'ten gelen rivayete kaydeder. (Müslim, İman, 259). Müslim, diğer bir rivayetinde (İman 264) bu iki bardağın Beytü'l-Ma'mur ziyaretinde sunulduğunu ifade eder. Yine Buhârî (Menakıbu'l-Ensar, 42) Beytü'l-Ma'mur'a ulaştıktan sonra birinde süt, birinde şarab, birinde de bal olan üç kabin kendisine sunulduğunu Enes İbn Malik'in Malik İbn Sa'saa'dan aldığı rivayetinde nakletmektedir. Aynı şekilde İbn Hişam ve ondan aynı bilgileri aktaran İbn Kesir ise, O'na bu üç kabin semâya urucundan önce sunulduğunu ifade ederler, fakat birinde süt, birinde şarab bir diğerinde de su olduğunu, İmam Zehebi (s.154) ise Resûlullah'a sunulan iki kabtan birinde süt diğerinde bal olduğunu ve bu rivayetin (s.156), Yunus'un Zührî'den, onun da Said İbnü'l-Müseyyeb'den onun da Ebu Hureyre'den muttefekun aleyh bir senedle geldiğini kaydederler. Bunları

insanın yaratılış gayesine uygun olana yönlendiren Allah'a hamd olsun, fitratı seçtin' dedi." Zira süt fitratı, şarab ise dünyaya rağbeti temsil etmektedir.<sup>16</sup> Sonra Cebrail, Resûlullah'ı alıp dünya semasına yükseltti.<sup>17</sup>

Bunun ardından İsrâ Suresi birinci ayette zikredilen "Ona ayetlerimizden bir kısmını göstermek için" buyruğunun gereğini yerine getirmek üzere olan urûc olayı başladı. Resûlullah, Cebrail'in refakatinde kevndeki harikuladeliikleri, Peygamberlerin makamlarını, cennet ve cehennem ehlinin durumlarını görmesi için Allah'ın kudretiyle gerekli mekânlara ulaştırıldı. Semaların her birinde sırasıyla Hz. Âdem, İsâ, Yahya, Yûsuf, İdrîs, Hârûn ve Mûsâ (aleyhimusselam) peygamberlerle görüştü; hepsiyle selamlaşip dualarını aldı, onlar da O'na ve ümmetine dualar edip kolaylıklar dilediler. Nihayet Beytül-Ma'mûr'un bulunduğu yedinci semada Hz. İbrahim'le buluştu.<sup>18</sup>

Yollarına devam ettiler, bu yolculuk sırasında Hz. Peygamber (s.a.v.)'e ahiret hayatı, cennet ve cehennem ehlinin ahvali ile salih amel işleyenlerle günahkârların akıbetlerini anlatan örnekler gösterildi. Allah yolunda şehid olanların, Firavun tarafından öldürülen kadının ve eşi ile çocuklarının

içmek üzere elini uzattığında bir ses işitir; eğer suyu alırsa O ve ümmeti suda batar, şarabı içerse O ve ümmeti baygın düşer, ama sütü içerse O ve ümmeti hidayete erer. Bunun üzerine sütü tercih ettiğini kaydederler. *es-Sîre*, c. II, s. 38; İbn Kesir, *el-Bidaye*, c. III, s. 156. Buhârî, *Bed'u'l-halk 6'daki rivayette* ise olayı daha muhtasar anlatarak bu üç kabtan orada söz etmemektedir. Kadı İyad da birinde süt diğerinde şarab olan iki kabtan söz eder. *Şîfa-i Şerîf Tercümesi*, (trc: M. Cemal), İstanbul 1314, Cemal Efendi Matbaası Yayınları, c. I, s. 448. İki kab sunulduğuna dair rivayetin daha sahih bir yolla geldiğine dair kanaat daha çok güven vermektedir. İbn Hacer, *Fethu'l-Bari*, c. X, s. 91 (5610 nolu hadis şerhi).

<sup>16</sup> Buhârî, *Tefsîr (İsra Suresi)*, 3 (4709). Sütü tercih ettiğine dair kaydedilen hadislerin sahih olduğu ile ilgili olarak bkz. M. es-Süyânî, *es-Siretun Nebeviyye*, c. I, s. 146.

<sup>17</sup> Tabiîn âlimlerinden rivayetleri *Kutub-i Sitte*'de yer alan Basralı güvenilir bir muhaddis olan Sabit el-Bünânî (v. 123/741) bu hadisi Enes İbn Malik'ten hasen li zatihiden daha yüksek mertebede bir sened ile rivayet etmiştir; Ayrıca bu hadisi Enes'den Sabit el-Bünânî dışında hiçbir ravi bundan daha sahih bir senedle rivayet etmiş değildir. İsra ve Miraç hadisini Enes'den Sabit el-Bünânî'den başka rivayet edenler pek çok karışıklığa sebep olmuşlardır. Enes İbn Malik'ten rivayette bulunan, tabiun neslinden olup rivayetleri *Sünen-i Tirmizi* hariç *Kütüb-i Sitte*'de yer alan Medinelî bir muhaddis olan Şerik İbn Ebi Nemir'in (v. 140/757) rivayet ettiği hadiste, Miraç olayından önce meleşin Hz.Peygamber'e (s.a.v) gelmesinden, onun göğsünün yarılmasından ve zezem ile yıkanmasından söz edilmiştir. Ancak İmam Zehebi, onun rivayetiyle gelen Miraç hadisinde, başka rivayetlerle takviye edilemeyen sözler olduğunu ifade etmektedir. (*Siyeru a'lâmi'n-nubela*, c. VI, s. 160). Tabiun müfessirlerinden Katade İbn Diame es-Sedusi (v. 117/735), Enes'ten, onun da Medinelî sahâbi Malik İbn Sa'sa'a'dan duyduğu bu hadisi aynı şekilde rivayet etmiş, ancak bu rivayette bazı kelime ve ifadeler öne veya sona alınmış, anlatımda bazı ilave ve noksanlıklar yapılmış, peygamberlerin semadaki yerleri diğer rivayetlerden farklı şekilde gösterilmiştir. Ayrıca bkz. Buhârî, *Menakıbu'l-Ensar*, 42.

<sup>18</sup> Buhârî, *Salât*, 1; Bu konudaki rivayet Enes İbn Malik'in Ebu Zer'den naklettiği rivayet olup Buhârî ve Müslim'deki diğer kaydettiğimiz rivayetlerle desteklenmektedir. Hadisi bütün ayrıntılarıyla şerheden İbn Hacer el-Askalanî, (*Feth*, c. I, s. 574 vd.) olup İslam âlimlerinin görüşlerine geniş yer vermektedir. Bu konudaki rivayetlerden biri İbn Şihab ez-Zühri tarafından nakledilen hadistir. Şöyle ki: "Hz. Peygamber'in (s.a.v) karşılaştığı bütün peygamberler O'na "Hoş geldin, safa geldin salih nebi! Hoş geldin, safa geldin salih kardeş!" derken, Hz. Âdem ile İbrahim (a.s) ona: "Hoş geldin, safa geldin salih nebi! Hoş geldin, safa geldin salih oğlum!" demişlerdir. Bu kayıtlar Buhârî'de de mevcuttur. Ayrıca aynı bilgileri Kurtubi de kaydettir. (*el-Câmi'*, c. X, s. 136).



akıbeti, namaz kılmayanların gördüğü azab ve çektiği sıkıntıları, zina edenlerin, yol kesenlerin, faiz yiyenlerin, emanetlere ihanet edenlerin, yapmadığı halde başkasına öğüt veren vaizlerin, gıybet yapanların, büyük söz söyleyip yerine getirmeyen ve buna pişman olanların durumlarını, cennetin misk kokusunu ve cennet ehli olan salih insanların amellerinden dolayı buraya nasıl girdiklerini, Allah'a, Resulüne, ahiret gününe iman edip İslam'a gönül veren ve Allah rızası için muhtacın yardımına koşan kısaca Allah'ın emrettiklerini yapıp nehyettiklerinden kaçınanların akıbetlerini ve hallerini gördü. Cennetliklere sevinip cehenneme girecekler için de üzülüp Cebrail'e gerekli soruları sorup cevaplarını aldı ve yollarına devam ettiler.<sup>19</sup>

Sonra Sidretü'l-Müntehâ<sup>20</sup> denilen yere vardıklarında yazıcı meleklerin kalem cızırtılarını duydu<sup>21</sup> ve ardından Allah'ın huzuruna ulaştırıldı. Kendisinden önce gelen diğer bazı peygamberlerin de semâvâtın sırlarını öğrenip görmeleri için böylesi bir mucizeye mazhar edildikleri Kur'an nassıyla sabittir.<sup>22</sup> Burada Necm suresinde belirtildiği üzere "iki yay mesafesi veya daha da az bir mesafe"ye kadar yaklaştığı ve aralarında bir selamlaşmanın gerçekleştiği bilinmektedir. Bu yaklaşma ve Rabbiyle selamlaşmasının mahiyeti hakkında bir fikir yürütmeyi gerekli görmüyoruz. Bunun kalplerin kaldıramayacağı ve akılların alamayacağı olağanüstü bir gerçek olduğunu belirtmek tekraren de olsa gereklidir.

Burada Resûl-i Ekrem'e, arşın altında saklı hikmetlerden kabul edilen el-Bakara Sûresi'nin son iki âyeti indirilmiş ve Allah'a ortak koşmayanların günahlarının affedileceği müjdesi verilmiştir.<sup>23</sup> Bu iki ayetin kendisine doğrudan doğruya ikramen vahyedilmesi, ayrı bir mucizevi taraftır.

<sup>19</sup> Muhammed İbn Salih ed-Dimaşkı, *Subulu'l-hüda ve'r-reşad fi hedyi hayri'l-ibad*, c. III, s. 148 vd.

<sup>20</sup> Enes İbn Malik'ten gelen rivayette Resûlullah şöyle buyurmuştur: "Sonra Cebrail, beni Sidretülmünteha'ya kadar götürdü. Sidre'yi insanı hayret ve şaşkınlık içinde bırakan öyle renkler kaplamıştı ki, onların ne olduğunu bilemem," Buhârî, Salât 1, Hacc 76; Muslim, İman, 263). – "Onun bir başka inişini Sidretü'l-Münteha'nın yanında görmüştü. Me'va cenneti de onun yanındadır. O dem ki Sidre'yi bir feyiz sarıyor, sardıkça sarıyordu... Peygamberin gözü kaymadı, şaşmadı, aşmadı da. Vallahi gördü, hem de Rabbinin âyetlerinden en büyüğünü gördü!" (en-Necm Suresi, 53/12-18). Bu ayetler Hz. Peygamber (s.a.v)'in Rabbinin ayetlerini Sidre'deki rengarenk gözü kamaştıran mucizeleri ve Rabbinin en büyük ayetlerini gördüğünü anlatmaktadır. Bunlarla ilgili olarak ayrıca bkz. İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-azim*, c. VII, s. 419 vd; İbn Hacer, *Feth*, c. I, s. 577 vd.

<sup>21</sup> Abdullah İbn Abbas'ın rivayetiyle gelen hadiste Resûlullah şöyle buyurmuştur: "Cebrail beni öyle yüksek bir yere çıkardı ki, orada kaza ve kaderi yazan meleklerin kalem cızırtılarını duymaya başladım" (Buhârî, Enbiya 5; Muslim, İman 263. Onların neleri yazdığı bilinmemekle beraber, Levh-i mahfuz'dan bazı bilgileri naklettikleri veya kendilerine yazmaları emredilen vahiyleri yazdıkları yahut daha başka şeyleri yazıya döktükleri anlaşılmaktadır.

<sup>22</sup> El-En'am, 6/75.

<sup>23</sup> Buhârî, Salât 1; Menakıb, 24; Muslim, İman, 262, 263 ve 279; el-Bağavi de (*Şerhu's-sünne*, Beyrut 1979, c. XIII, s. 349, hadis no: 3756) hadisin sahih olduğunu kaydeder.



Cenâb-ı Hak, vakit mefhumunu izah etmekten insanların aciz olacağı, gerçek mahiyetini bilmediğimiz ibadeti, Resulüne ve insanlara emretti. Enes İbn Malik'in Malik İbn Sa'saa'dan mürsel olarak yaptığı rivayeti İmam Buhari kaydetmektedir. Bu rivayette Buhari, Miraç olayını uzun uzun nakleder.

Hız. Peygamber ve ümmeti için farz kılınan namaz ile ilgili hadiste, söz konusu edilen elli vakit namaz meselesi anlatılmaktadır.<sup>24</sup> Elli vakit namazın nasıl olduğunu bilmemekle birlikte bunu bugün kıldığımız beş vakit namazın beş vakti ile kıyaslamamak ve bugünkü ibadetin on katı anlamında düşünmemek gerekir kanaatindeyiz. Nihayet kaynaklarda kaydedildiği gibi Resûlullah, dönüşte Hız. Musa ile karşılaşınca, o elli vakit namazın ümmetine ağır geleceğini söyleyip Allah'tan onu hafifletmesini istemesini tavsiye etti. Namaz beş vakte indirilinceye kadar Hız. Peygamber'in Cenab-ı Allah'a münacaat ve müracaatı, Musa ile diyalogu devam etti.<sup>25</sup> Nihayet beş vakit namaz şu anda mefhumunu ve vaktini anlayıp bildiğimiz şekilde biz insanlar için farz kılındı.

Rivayetlere göre Miraç'tan dönüş güzergâhının semâvâttan tekrar Beytu'l-Makdis'e, oradan da Mekke'ye doğru gerçekleştiği görülmektedir. Mekke'den Kudüs'e gerçekleşen İsrâ olayında Hız. Peygamber'in Burak'ın sırtında götürüldüğü, semâvâta ise vasıtasız ulaştırıldığı anlaşılmaktadır. Vasıtasız götürülmesi "urûc fiili"nin meçhul kullanımından anlaşılmaktadır.<sup>26</sup>

Miraç'la ilgili rivayetlerde bazı farklılıklar mevcuttur. Örneğin sahih rivayetlerin bir kısmında doğrudan doğruya Mescid-i Haram'dan semaya

<sup>24</sup> Buhârî, Menakıbu'l-Ensar, 42. Başta Sahih-i Buhârî olmak üzere hadis mecmualarında hiç tereddüt etmeden bunu kaydeden bunca muhaddisin ve eserlerine bunu derceden müfessir ve fakihin yazdıklarını, güvenle bu rivayetin sıhatini kaydeden cerh ve ta'dil âlimlerinin kanaatlerini aynen kabul ediyor ve olayı aktarmayı ilmi ve akademik ahlak gereği telakki ediyoruz. İslam'ı Allah katında geçerli, hükümlerini Allah'ın belirlediği bir din olarak kabul ettiğimize göre Miraç olayında anlatılan bazı olay ve detayları aklımızla izah edemeyebiliriz. Ama Resulünden geldiğine inanarak aynen kabul etmeyi "imanu'l-acâiz" tarzı bir samimiyet gereği görüyoruz.

<sup>25</sup> Buhârî, Bed' u'l-halk 7; Müslim, İman 263. İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdu'l-mead*, Mısır 1970, c. II, s. 54-55. Elli vakitin beş vakte indirilmesi ve elli vakitin sevabının verildiğine dair kaydedilen bu hadisin bir pazarlık gibi olduğunu ve bundan dolayı da sahih olamayacağını iddia eden sünnet ve hadislerle farklı yaklaşan bazı kimselerin yorumlarını kabul etmek, asırlardır hiçbir Müslüman ilim adamı tarafından reddedilmediğini göz ardı etmek olacaktır. Bütün hadis mecmualarının ve bunları şerheden İmam el-Bağavî, İmam Nevevî, İbnü'l-Müneyyir, İbn Kayyim el-Cevziyye, Kirmanî, İbn Hacer, Bedruddin el-Aynî, Kastalanî, vs. birçok muhaddis ve âlimin nakil ve izahlarına itiraz etmek ne kadar isabetli ve İslami bir yaklaşımdır? Biz bu konuda İslami geleneğin büyük âlimlerinin söylediklerine ve kanaatlerine uymayı tercih ederiz.

<sup>26</sup> İbn Kesir (*el-Bidâye*, c. III, s. 158), Hız. Peygamber'in (s.a.v) peygamberlerle kıldığı namaz ve kendisine sunulan meşrubat meselesinin Miraç'tan önce mi sonra mı olduğuna dair tartışmalar hakkında geniş bilgi sunmaktadır.

yükseliş anlatılır.<sup>27</sup> Ancak İsrâ ve Miraç'ın aynı gecede gerçekleştiği kabul edilip rivayetlerin bütünü göz önüne alındığında, Hz. Peygamber (s.a.v.)'in Mescid-i Aksâ'ya götürüldüğü ve burada, aralarında ulu'l-azm peygamberlerin de bulunduğu peygamberlere namaz kıldırıldığı kaydedilmektedir.<sup>28</sup>

### Olayın Kureyş Ortamına Yansıması ve Tepkiler

Resûlullah olayın ertesi günü Harem'de otururken Ebu Cehil gelip alaylı bir eda ile "Gökten yeni bir haber var mı?" diye kendisine laf atmıştı. Resûlullah da: "Evet var! Ben dün gece Kudüs'e Beytu'l-Makdis'e götürülüp getirildim!" deyince Ebu Cehil mal bulmuş mağribi gibi heyecanla herkese seslenerek: "Ka'b İbn Lüeyoğulları! Koşun gelin bakın, Muhammed dün gece Beytu'l-Makdis'e gidip geldiğini söylüyor! Bir gecede gidip gelmiş şimdi de aramızda oturuyor!" demişti. Mekkelilere yolculuğunu anlattığında Kureyş kabilesi mensupları O'nu yalanlayıp böyle bir yolculuğun bir gecede olamayacağını düşünerek alay ettiler. Kimisi de hayretini ifade etmek için alkış tutup elini başına koymuştu. Sonra Kudüs'e gidip gelenlerden bazısı da Kudüs hakkında sorular sorup onun yanıtlamasını istemişlerdi. Allah da ona, hemen Kudüs'te eseri var olan Mescid-i Aksâ'yı ve bütün şehri gözünün önüne getirip göstermiş ve müşriklerin sorularına çok rahat bir şekilde cevap verebilmişti.<sup>29</sup> Neticede Hz. Peygamber (s.a.v.)'in şehir hakkında verdiği bilgilerin doğru olmasından ötürü seslerini çıkaramamışlardı.<sup>30</sup> Hatta dönüşte Kureyşlilere ait bir Kervan, Suriye'den dönerken bir mevkide mola vermiş ve orada develerinden birini kaybetmişti. Hz. Peygamber de -filan kervanın- deveyi aramakla meşgul olduğunu ve o deveyi kimin bulup kervana kattığını da görüp Mekkeliler

<sup>27</sup> Buhârî, Tevhid, 37; Bed'u'l-halk, 7; Müslim, İman, 276; Ahmed İbn Hanbel, bu hadisi Abdullah İbn Abbas'tan sahih bir senedle kaydetmektedir, bkz. *el-Fethu'r-rabbani*, c. XX, s. 262-264.

<sup>28</sup> Bu namazın Miraç'tan önce mi yoksa Miraç dönüşü mü gerçekleştiği konusunda kaynaklardaki farklılıklara bakıldığında Miraç'tan önce Beytu'l-Makdis'te kılındığı hususundaki kanaatlerin daha sahih rivayetlere dayandığı görülebilir, Ahmed İbn Hanbel, *el-Fethu'r-rabbani*, c. XX, s. 244 vd.; İbn Sa'd, *Tabakat*, c. I, s. 214; Beyhâkî, *ed-Delâil*, c. II, s. 388; İbn Hacer, *Fethu'l-Bari*, c. X, s. 91. Ebu Hüreyre'nin (r.a) rivayet ettiği hadiste Hz. Peygamber (s.a.v) şöyle buyurmuştur: "Kendimi peygamberlerden oluşan bir cemaatin içinde buldum. Namaz vakti de girmişti. İmam olup onlara namaz kıldırıldım. O sırada biri bana: 'Muhammed! Bak şu melek, cehennem'in bekçisi Malik'tir. Ona selam ver' dedi. Ona yöneldim ancak Malik benden önce davranıp bana selam verdi." Müslim, İman, 278; Zehebi, *es-Sire*, s. 156. Ayrıca Zehebi, Ümmü Hani binti Ebi Talib'ten gelen konu ile ilgili rivayette ravi Muhammed İbn İsmail el-Vesavisî'nin bunda münferid kaldığını ve rivayette zayıflık bulunduğunu kaydeder. Zehebi, *es-Sire*, s. 157. Ancak, Said İbnu'l-Müseyyeb'den gelen mürsel bir rivayeti de kaydetmektedir, (s. 158), İbnu'l-Müseyyeb'in mürsel rivayetleri ilim adamları tarafından genellikle makbul görülür.

<sup>29</sup> Buhârî, Menakıbu'l-Ensar, 41; Tefsir (İsra 17) 3 ve 4 (4710); Müslim, İman 262 vd.; Zehebi, *es-Sire*, s. 160.

<sup>30</sup> İbn Hişam, *Sire*, c. II, s. 37 vd.; Buhârî, Menakıbu'l-Ensar, 41; Müslim, İman, 259; Ahmed İbn Hanbel, *Müsned*, c. I, s. 309.

müşriklere anlatmıştı. Hatta kervanın başında, sırtında iki siyah çuval yüklü bulunan bir deve olduğunu ve muhtemelen falan günde Mekke'ye varacaklarını anlatmıştı.<sup>31</sup> Kervandakiler döndüklerinde olayı aynen tasdik etmişlerdi. Buna rağmen müşrikler küfürlerinde kalmaya devam etmiş ve inatlarını sürdürmüşlerdi.

Ancak bu olayı ağızlarına dolayan müşrikler, zamanla bazı zayıf iradeli kimseleri etkilemiş ve İslam'a yeni girmiş olanlardan bazılarının dinden dönmelerine sebep olmuşlardı.<sup>32</sup> Bu irtidattan ümitlenen müşrikler, en büyük destekçisinden kendisini mahrum bırakacakları ümidiyle Hz. Ebu Bekr'e koşarak: "Bak! Arkadaşın bu gece Kudüs'e gidip geldiğini anlatmaktadır, yok artık her halde buna da inanacak değilsin ya?" demişlerdi. Ebu Bekr (r.a): "Bunu o mu söyledi?" diye sorunca, "Evet, bunu Muhammed iddia ediyor." şeklinde cevap vermişlerdi. Ebu Bekr ise hiç tereddüt etmeden: "Eğer o söylüyorsa doğrudur! Bu size neden bu kadar tuhaf geliyor anlayamadım! Yemin ederim ki O, bir olayı haber verdikten çok kısa bir zaman sonra meydana geldiğini hep görüyoruz!" demiş, müşrikleri yüzüstü bırakıp Resûlullah'a gitmiş ve "Ya Resûlullah bu anlatılanlar doğru mu? Sen Kudüs'e mi gittin? Orayı bana anlat, ben orayı gördüm, her tarafını iyi bilirim" demişti. Hz. Peygamber (s.a.v.) de Ebu Bekr'e ve orada bulunan herkese bu durumu anlatmaya başlamış, her cümlesinden sonra Ebu Bekir de "Evet doğrudur, doğru söyledin, evet, senin Allah'ın Resulü olduğuna şahadet ederim" diyerek Resûlullah'ı tasdik etmiştir. Hz. Peygamber (s.a.v.) de ona: "Sen de doğru söyledin ve beni tasdik ettin, sen de es-Siddîksın" buyurmuştu. İşte o günden sonra Ebu Bekr'e "es-Siddîk" ünvanı verilmiştir.<sup>33</sup>

## İsrâ-Miraç Olayı Üzerine Tartışmalar

### Mescid-i Aksâ'nın Konumu

Miraç olayında önemli yer işgal eden Mescid-i Aksâ'nın hangi mescid olduğu hususunda âyetlerde açıklama yapılmamış, sadece çevresinin mübarek kılındığı ifade edilmiştir. Mescid-i Aksâ "uzak mescid, uzaklarda olan mescid" anlamına gelmektedir. Bu durum bazılarının iddia ettikleri gibi, Rum suresinde Kudüs ve çevresi için kullanılan "edne'l-arz" (en yakın

<sup>31</sup> Beyhaki bu isnadın sahih olduğunu kaydeder, Zehebi, *es-Sire*, s. 155. Ayrıca bkz. Mehdi Rızkullah Ahmed, *es-Siretu'n-nebeviyye fi dav'i'l-masâdiri'l-asliyye*, Riyad 1992, s. 236. Ayrıca bkz. Kurtubî, *el-Cami'*, c. X, s. 137.

<sup>32</sup> İbn Hişam, c. II, s. 45. Ayrıca bkz. Hakim, *el-Müstedrek*, c. III, s. 62-63.

<sup>33</sup> İbn Hişam, c. II, s. 40; Hz. Peygamber (s.a.v.) isra ve Miraç'ın sonunda Cebrail'e: "Benim bu yaşadıklarımı kime anlatayım da bana inansın? Kureyş beni kesinlikle yalanlar ve bana inanmaz." deyince Cebrail: "Seni Ebu Bekr tasdik edecek, o zaten siddîk'tır." demişti, Zehebi, s. 161.

yer) tabirinin kullanılması ile çelişkili olamaz. Bu bölge bütün dünyaya nazaran yer küresinin tümü göz önünde bulundurulduğunda Mekke'ye yakın bir yerdir. Ama o gün için, yeryüzünde namaz kılınan mescidler söz konusu olduğunda ise Kudüs'teki Mescid-i Aksâ, Mekke'deki Mescid-i Haram'a nisbetle uzakta sayılmaktadır. Yoksa Mescid-i Aksâ'nın semavî/göklerde olan bir mescid olması ihtimali üzerinde durmak hiç de isabetli bir yaklaşım değildir.<sup>34</sup>

Hem tarihî veriler hem de ayetteki ifadeler dikkate alındığında, söz konusu mabedin Kudüs'te tarihî bir gerçek olarak Hz. Davud tarafından başlatılan ve Süleyman (a.s.) tarafından bitirilen Mescid-i Aksâ olduğu o günden beri bilinen bir husustur. Miraç'ın gerçekleştiği dönemde, Kudüs'te mescid olarak bir mekânın olmaması gayet tabiidir. Bu da daha önceleri Davud (a.s.) ve Süleyman (a.s.) zamanlarında tevhid inancı üzere, içinde ibadet edilen bir mescidin olduğunu imkânsız kılmamaktadır. Kısaca bu durum, Kudüs'te Mescid-i Aksâ'nın bulunmadığını göstermediği gibi, Mescid-i Aksâ'nın Müslümanların ilk kiblesi olduğu da bilinen bir gerçektir. Benzer bir durum, Kâbe için de geçerlidir. Bir hadiste de belirtildiği üzere, Resûlullah dönemindeki Kâbe Hz. İbrahim'in inşa ettiği binanın aynısı değildir. Çünkü aslı yıkılmış olduğundan, zaman içerisinde eskisinden farklı olarak tekrar yapılmıştır.<sup>35</sup>

Öyle anlaşılıyor ki Semavî dinlerde tevhid inancı açısından ibadetlerin ifası sırasında Mü'minlerin yöneldiği mekân (kıble), bir amaç değil bir araçtır. Bu mekânın üzerindeki binanın yüzyıllar içinde yıkılıp yeniden yapılması veya zaman zaman mevcut olmaması, mekânın varlığını, manevî konumunu ve tarihi yerini yok kılamaz. Kısaca orada tarih içinde bir mescid var olmuş olup, Hz. Peygamber (s.a.v)'in on dört yıl müddetle namazını buradaki Mescid-i Aksâ'ya yönelerek kıldığı kesin bilgi olarak sabittir.<sup>36</sup> İsrâ

<sup>34</sup> Muhammed Hamidullah hocanın (*İslam Peygamberi*, I, 140/paragraf 256) bu konuda farklı yaklaşımları vardır. Bunların bir kısmı doğru ve genellikle makul olmasına rağmen Mescid-i Aksâ'dan kastın el-Beytu'l-Ma'mur olduğunu söyleyip semada olan bir mescid olduğunu ifade etmesi ile ilgili görüşünü saygıyla karşılamamıza rağmen buna katılmanın mümkün olmadığını söylememiz ona olan saygımızdan bir şey eksilmez. Zira bu konu ile ilgili başından beri kullandığımız kaynaklar Beytu'l-Ma'mur'u ayrı Beytu'l-Makdis'i ayrı bir mekân olarak kaydetmektedir.

<sup>35</sup> Buhârî, Hac, 42; Müslim, Hac, 398 vd.

<sup>36</sup> Miraç ile ilgili hadislerde Mescid-i Aksâ tabirinin kullanılmadığını sadece Beytu'l-Makdis isminden söz edildiğini dolayısıyla Mescid-i Aksâ diye bir mescid'in bulunmadığını iddia eden bazı müelliflerin gözden kaçırıldıkları bir husus vardır. Kur'an-ı Kerim İsrâ Suresi 1. Ayette Mescid-i Haram'dan Mescid-i Aksâ'ya kulunu götürdüğünü ve bunun bir gece yürüyüşü ile (İsrâ) gerçekleştiğini ifade buyururken Cenab-ı Allah var olan Mescid-i Haram'dan bahsettiğine göre neden dünyada var olmayan bir mescid'e kulunu götürdüğünü söylesin? O zaman karşımıza iki husus çıkıyor. Eğer bu mescid dünyada değilse o zaman semavattadır ve Rasûlullah semâvâta uruc ettirilmiştir. Bu durumda bu hususu kesin olarak kabullenmek gerekir. Yok eğer bu söz konusu mescid Beytu'l-Ma'mur ise, Allah Tealâ neden buna bir

ve Miraç olayından çok önce başlayan namaz ibadetinde Hz. Peygamber'in yöneldiği cihet ve kıblenin Kudüs olduğu kesindir. Kible de rastgele ve soyut olarak bir şehre veya bir yere değil de bir mescide yönelerek tayin edildiğine göre demek ki Kudüs'te bir mescid vardı. İşte İsrâ suresi 1. ayetinde kastedilen mescid bu mesciddir. Eğer bu mescid Mekke yakınlarındaki bir mescid olsaydı, Hz. Peygamber (s.a.v.) namazlarını neden Kudüs'e yönelerek kılmış ve kible sonradan nereden nereye tahvil edilmişti? Ayrıca Hz. Peygamber, İsrâ olayını yaşadığını ve Kudüs'e gittiğini söylediğinde ona itirazlar olmuştu. Eğer Resûlullah'ın Mescid-i Haram'dan bir gece yürüyüşüyle gittiği mescid Mekke yakınlarındaki bir mescid olsaydı, zaten o yakın mescide bir gecede gidip gelmek mümkün olacağından müşrikler buna bu kadar itiraz etmezlerdi. Mekke yakınlarındaki bir yere bir gecede gidip gelmek yadırganacak bir durum olmazdı. Ama Resûlullah (s.a.v.)'ın uzak bir yer olan Kudüs'teki Mescid-i Aksâ'ya gittiğini ifade buyurması üzerine müşrikler bu durumu kendilerince alabildiğine alay konusu etmişlerdi. O halde bazı akademisyenlerin bu mescidin Mekke yakınlarında bir yerde olduğu iddiaları anlamsız olup, bunlar ilmi ve akademik değildir.<sup>37</sup> Dolayısıyla bu tarihi olayların tümüne baktığımızda bu mescidin gökte ya da Mekke yakınlarında bir mescid değil, Kudüs'te bulunan bir mescid olduğu ve Kur'an-ı Kerim'in buna el-Mescidu'l-Aksâ adını verdiği gayet açıktır. Ancak burada şu soruların sorulması mümkündür: Orada o gün mevcut olan mescid bir bina mıydı, -zira Süleyman mabedi yıkılmıştı- Jüstinien Kilisesi

Mescid-i Aksâ, bir Beytu'l-Ma'mur desin? Demek ki bunlar farklı iki mekandır. Biri dünyada diğeri ise semâvattadır. Birinin adı Mescid-i Aksâ olup İlia/Kudüs veya diğer adıyla Beytu'l-Makdis'te, diğeri de semavatta olan Beytu'l-Ma'mur'dur. Hz. Ömer, Kudüs'ü teslim alırken buranın halkına hitaben yazdığı emannamede "İlia halkı" tabirinin kullanılmış olması da İsrâ olayının buraya yapıldığı ve "sera" fiilinin Mescid-i Aksâ'ya yapıldığını reddetmenin mümkün olmadığını gönül rahatlığıyla söyleyebiliriz. Ayrıca Hz. Ömer, şehri taksim aldıktan sonra Bilal-i Habeşî'ye ezan okumasını istediği ve mescidin damunda ezan okunduğu bilgisini de olay ile irtibatlandırdığımızda fetihten sonra Müslümanların mukaddes saydıkları bir mekân olduğu görülmektedir. Bu da Hz. Peygamber'in (s.a.v) Miraç gününde peygamberlerle namaz kıldıkları mekân olarak bilindiğine göre o halde bu mekân bazılarının iddia ettikleri gibi Abdulmelik İbn Mervan zamanında kutsallaştırılmış olmayıp Hz. Ömer zamanında da bilinen mukaddes bir mekân olduğunu görmekteyiz. Esasen Kudüs'te böyle bir mescid'in olmadığı ve bunun Abdulmelik zamanında inşa ettirildiği bilgisi Kubbetu's-sahra içindir. Hz. Peygamber zamanında Kudüs'te bir mescid/kutsal bir mekân olmadığını ileri süren kişi oryantalist Alfred Guillaume olup ondan etkilenen bazı yazarlar olmuştur, bkz. "Garbta İslam tetkikleri", İÜEDF, İstanbul, *İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, 1954, I, cüz 1-4, s. 125. Ayrıca Mescid-i Aksâ'nın Mekke yakınlarında bulunan bir mescid olduğu ile ilgili farklı iddiaları ileri sürenler bu bilgileri birçok noktada şüpheli rivayet aktaran Vakidi'ye dayanarak kaydederlerken Sahihayn'de olan bilgilerle gölge düşürmeye çalışmaları hayret edilecek bir yaklaşım ve ibretlik bir tavrıdır. Bu yaklaşımlar, İslam tarihinde kabul gören anlatımlara aykırı olduğu gibi akademik olmadığı da muhakkaktır.

<sup>37</sup> Bu iddialar, Müslümanların Mescid-i Aksâ üzerindeki haklarına gölge düşürmekte ve maalesef Siyonist politikalarla örtüşmektedir.

miydi? Kilisenin kalıntıları mı vardı? Yoksa bir bina yoktu da bu mukaddes mekân mı mescid olarak adlandırılmıştı? Veya sadece bu mabetten geriye bugün Hâitu'l-Mebkâ olarak adlandırılan duvar mı kalmıştı?

### Tevhid Davası'nın Müdafiliği

Genab-ı Allah yeryüzünde Adem (a.s.)'i yaratmasından sonra, Adem ve neslinden gelenler için kutsal kılınan iki belde, Mekke ve Kudüs ile burada inşa edilen iki kutsal mescittir. Tevhid inancını Nuh tufanından sonra tekrar kaybeden insanlığa İbrahim (a.s.) yeniden tevhidi anlatmış ve oğlu İshak ile Kudüs'te, diğer oğlu İsmail ile Mekke'de bu iki kutsal mekânı ve mescidleri yeniden ihya ve inşa etmişti. Böylece İsmailoğulları Mekke ve çevresinde, İshak ve oğulları Kudüs ve çevresinde tevhid inancını yaymakla görevlendirildiler. Musa (a.s.)'ın bütün gayretlerine ve daha sonra gelen diğer İsrâiloğulları, Peygamberlerinin özellikle Davud ve Süleyman (a.s.)'ın tebliğ ve uyarılarına fazla kulak asmayıp, gönderilen Peygamberlerden Zekeriya ve Yahya'yı öldürüp, İsa (a.s.)'ı da öldürmeye kalkışmaları nedeniyle, bu mekânın artık hakkını vermediklerini ve tevhid inancının gereğini yerine getiremediklerini ortaya koydular.

İsrâiloğulları'nın, Allah'tan başka bir ma'bud tanımayacaklarına ve onun emirlerine uyacaklarına söz vermelerine rağmen, Üzeyr'i Allah'ın oğlu kabul edecek ve Tevrat'taki birçok hükmü tamamen değiştirecek kadar azgınlaşmaları sonucunda, Kudüs'ün emanetini koruyamadıklarından, artık onların bu şehre olan hâkimiyet ve sahipliğinin sona erdirilmiş olduğu, İsrâ suresinde Miraç mucizesiyle bildirilmiştir. Son peygamber olarak Resûlullah (s.a.v.)'in Miraç mucizesiyle Mekke'den Kudüs'e getirilip bütün peygamberlerle burada namaz kılması ve onlara imam kılınması büyük bir anlam taşımaktadır. İsrâ suresinin ilk ayetleri hem İsrâ ve Miraç olayını hem de bu kutsal mekânı koruyamadıklarından dolayı, İsrâiloğulları'nın elinden alınıp emanetin Hz. Peygamber (s.a.v.)'e verildiğini çok net bir şekilde anlatmaktadır:

*“Bir gece, kendisine bazı delillerimizi gösterelim diye kulu Muhammedi, Mescid-i Haram'dan, çevresini mübarek kıldığımız Mescid-i Aksâ'ya götüren O zatın şanı ne yücedir! Bütün eksikliklerden uzaktır O! Gerçekten, her şeyi işiten, her şeyi gören O'dur. Biz Mûsâ'ya kitap verdik ve onu, İsrâiloğullarına “Benden başkasını Rab edinmeyin, benden başkasının himayesine girmeyin” diye, doğru yolu gösteren bir rehber kıldık. Ey Nûh ile birlikte gemide taşıdığımız kimselerin nesli! (Yalnız Bana güvenip, dayanın, Bana şükredin!) Şunu bilin ki Nûh çok şükreden bir kul idi.*

Biz İsrâiloğullarına kitapta şu hükmü de bildirdik: “Siz ülkede iki kere bozgunculuk yapacak ve açık zorbalıklar edeceksiniz.” Onlardan birincisinin vâdesi gelince, kuvvet ve şiddet sahibi olan kullarımızı sizin üzerinize musallat ettik de onlar sizi yakalayabilmek için evlerin aralarına bile girerek her tarafı didik didik edip araştırdılar. Bu, yerine getirilmesi gereken bir vaad idi. Sonra o istilacılara karşı size galibiyet ve zafer verdik, servet ve oğullarla kuvvetlendirdik, sayınızı daha da çoğalttık. İyilik ederseniz, kendinize iyilik etmiş olursunuz. Kötülük ederseniz, onu da kendi aleyhinize işlemiş olursunuz. Derken sonraki taşkınlığınızın vâdesi gelince, kederinizden suratlarınız asılsın, daha önce girdikleri gibi yine mescide girsinler ve istila ettikleri yeri mahvedip dursunlar diye başınıza yine düşmanlarınızı musallat ederiz. Olur ki tövbe edersiniz de Rabbiniz size merhamet eder. Eğer tekrar bozgunculuğa dönerseniz, Biz de size ceza vermeye döneriz. Zaten cehennemi kâfirlere zindan kılmışız.”

Bu ayetlerde, Nuh’un zürriyetinden gelen İbrahim’in nesli olan İsrâiloğullarına “Benden başkasını Rab edinmeyin, benden başkasının himayesine girmeyin”, ülkede bozgunculuk yapmayın, yaparsanız üzerinize sizi perişan edecek kullarımızı musallat ederiz”, “bundan sonra tekrar size bir fırsat daha verip galibiyet ve iktidar nasip ettiği halde tekrar azgınlaştınız, bu sefer artık mescidi elinizden alacak ve sizin bu mescid üzerindeki haklarınızı kendilerine devredeceğimiz birilerini getiririz”<sup>38</sup> denildiği halde azgınlıklarını sürdürdükleri için Kudüs’ün hâkimiyeti Mekke hâkimiyeti ile birlikte İsmail oğullarına verilmiştir. Peki, bu nasıl olmuştu? Bu olaya gelinceye kadarki hadiselerle bir göz atarsak;

Hız. İbrahim’in bir oğlunun kutsal mekân olan Hicaz’da, diğer oğlunun ise bir başka kutsal mekân olan Kudüs ve çevresinde bulunduğunu ifade etmiştik. Hız. İshak ve oğlu Yakub Filistin ve Kudüs’te hüküm sürerken, Yakub (a.s.)’ın oğlu Yusuf’un Mısır’a yerleşmesi ve sonra ailesini yanına aldırmasıyla bu kutsal mekânın yöneticileri bölgeyi tümüyle terk etmemiş, yerlerine kendileri gibi iman eden, salih ve Allah’a itaat eden kimseleri görevlendirmişlerdi. Zira bütün kutsal mekânlar, Allah’ın hükümlerini yeryüzünde en mükemmel şekliyle uygulayan ve Allah’ın razı olacağı adalet ilkelerine ve tam anlamıyla tevhide bağlı, adil ve vahye dayalı bir yönetim tarafından yönetilmelidir. Çünkü yeryüzüne salih kulların mirasçı olabileceğini Cenab-ı Allah hükme bağlamış ve bu durum adeta bir sünnetullah olmuştur.

<sup>38</sup> Birinci saldırı Babil hükümdarı Abukadnassır/Nebukadnassır/Buhtunnasır ikinci saldırı da Romalı Titus tarafından gelmişti.



“Hani Rabbi, İbrahim’i bir takım kelimelerle imtihan etmişti. O da bunları eksiksiz yerine getirmişti. Allah: Ben seni insanlara imam (önder-yönetici) kılacağım demişti. (İbrahim de): “Zürriyetimden de” (önderler olsun) demişti. Allah: “Ahdim zalimlere erişmez, buyurmuştu.”<sup>39</sup> ayetiyle Allah, zalimleri asla önder kılmayacağını belirtmiştir. Belirtilen ayetin ve “*And olsun ki Biz Tevrat’tan sonra Zebur’da da: Yeryüzüne benim Salih kullarım mirasçı olur*” diye yazdık”<sup>40</sup> ayetinin hükmüne göre bu kutsal mekânlar adil, muttaki ve sâlih yöneticilerin yönetiminde olabilir.

Bu çerçevede Hz. Yakup ve Hz. Yusuf da Mısır’a yerleşmelerinden sonra Kudüs ve Filistin çevresini de kendileri gibi iman edenlerin yönetiminde ve kontrollerinde tutuyorlardı. Ancak Filistin’e Amalikalıların, Mısır’a da Firavun yönetimlerinin hâkim olup, bu bölgelerde yaşayan insanların tevhitte uzaklaşmaları üzerine Cenab-ı Allah yeni bir peygamber olarak Hz. Musa’yı gönderdi. Musa (a.s.) kavmini ve Firavun yönetimini, Allah’ın ahkâmına uysunlar ve ona ibadet etsinler diye tevhid inancına davet etti. Kendisine iman edenlerle birlikte Mısır’dan Filistin’e gitmek üzere yola çıktı. Allah’ın kendilerine verdiği bunca nimetlere rağmen mukaddes topraklara girin denildiği zaman orada zalim ve zorba bir toplum olduğunu, onlar oradan çıkmadıkça asla mukaddes yer de olsa oraya girmeyeceklerini belirttiler. Hatta “*Git sen ve Rabbin onlarla savaşın! Biz burada oturuyoruz!*”<sup>41</sup> diyecek kadar azgınlaştılar. Bunun üzerine Musa (a.s.) kendisi ve kardeşi Harun’dan başka kimsenin kalmadığı hususunda Rabbine dua edince bu korkak kitle Allah’ın kendilerine verdiği bunca güzel nimetlere rağmen Allah’ın dinine sahip çıkmadı. Bunun için de Allah onları kırk yıl müddetle Tih çölünde şaşkın şaşkın dolaşmak üzere cezalandırdı. Ayrıca Musa’ya hitaben “*Artık sen de o fasıklar topluluğu için tasalanma*” buyurarak, kutsal mekânlara fâsıkların sahip ve mirasçı olamayacağını bildirdi.<sup>42</sup> İşte bu fâsıkların elinden alınan Kudüs, Miraç gecesinde bütün peygamberlerin katılımı ile gerçekleşen bir merasimle Hz. Peygamber’e ve ümmetine devredilmişti.

### **Miraç’ın Bedenen mi Yoksa Ruhen mi Olduğu Tartışması**

İsrâ ve Miraç ile ilgili olarak üzerinde en çok tartışılan husus, Hz. Peygamber’in bedenen mi yoksa ruhen mi Miraç’a çıktığı ile ilgilidir.

<sup>39</sup> El-Bakara 2/124.

<sup>40</sup> El-Enbiya 21/105.

<sup>41</sup> El-Maide 5/24.

<sup>42</sup> El-Maide 5/20-26.



Resûlullah'ın, Miraç'a yükseltildiğini kabul eden iki gruptan biri ruh ve bedenle, diğeri ise sadece ruhuyla Miraç'a çıktığını söylemiştir. Ancak ikinci grup, Miraç'ın uykuda gerçekleştiğini ileri sürmemiş, ruhun bizzat yolculuk yaptığını kastetmiştir.<sup>43</sup>

Aslında gerek selef gerekse halef âlimleri, bu konuda farklı görüşler serdetmişlerdir. Kelâm ve hadis âlimlerinin çoğu olayın ruhen ve bedenen Resûlullah uyanık halde iken gerçekleştiği görüşünü benimsemiştir. Sadece ruhen meydana geldiğini söyleyenler İslam âlimlerinin çok azınlık bir kısmıdır. Müttekaddimûn âlimlerin ve Müslümanların büyük bir çoğunluğu da İsrâ'nın bedenen ve ruhen gerçekleştiği görüşündedirler. İsrâ suresinin bu ilk âyetinde "abd"/kul ifadesiyle ruh ve bedenden oluşan Hz. Peygamber kastedilmektedir. Böylelikle âyetin zahirini te'vil etmeyi gerektiren bir sebep yoktur. Eğer İsrâ hadisesi uykuda gerçekleşmiş olsaydı Cenab-ı Allah ayette "biabdihi"/kulunu demez, "birûhi abdihi/kulunun ruhuyla" buyururdu. Nitekim "Göz, başka yöne kaymadı ve aşmadı da" ayeti de bunu desteklemektedir.<sup>44</sup> Ayrıca İsrâ suresinin ilk âyetinin başındaki tenzih (sübhâne) ifadesi, olayın ne kadar muazzam olduğunu ve bunun her şeye gücü yeten Cenab-ı Allah'ın kudretiyle gerçekleştiğini anlatır. İsrâ ve Miraç rüyada gerçekleşmiş olsaydı bu sıradan bir hadise olur, mucize olmazdı. Diğer taraftan Kureyşliler de olayın üzerinde durmaz, onu inkâr etmez ve bazı kimseler de dinden dönmezlerdi.<sup>45</sup> Miraç olayının ruhen ve bedenen meydana geldiğini işiten İslam'a yeni girmiş Kureyşliler, imanlarıyla değil de Kureyş'in itirazları ve akıllarının almadığı bir husus olması nedeniyle irtidat etmişlerdi.<sup>46</sup> İsrâ ve Miraç olayı üzerine bazı kimselerin dinlerinden dönmüş olması ve bu hadisenin müşrik liderlerince bir koz olarak kullanılmasıyla zayıf kimselerin bu durumdan etkilenip şüpheye düşmüş olmalarını çok da abartılı görmüyoruz.

Miraç'ın ruh ve bedenle gerçekleştiğini savunanlar ve bu hususta bazı aklî deliller getirmeye çalışan ilim adamları da az değildir. Fahreddin er-Râzî, güneş ve gezegenlerin büyük kütlelerine rağmen çok hızlı hareket edebildiklerini söyleyerek, Allah'ın dilemesi halinde başka bir varlığın da benzeri bir hıza ulaşmasının mümkün olduğunu ileri sürer. Ona göre Hz. Peygamber (s.a.v.)'in Miraç'a yükselişi ihtimal dışı görüldüğü takdirde,

<sup>43</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdu'l-mead*, c. II, s. 54.

<sup>44</sup> Kurtubi, *el-Cami'*, c. X, s. 137.

<sup>45</sup> İbn Hacer, *Feth*, c. I, s. 575.

<sup>46</sup> Mehdi Rızkullah Ahmed, *es-Siretu'n-nebeviyye fi dav'i'l-masâdiri'l-asliyye*, s. 238-239.

Cebrail'in inişini de ihtimal dışı görmek gerekir.<sup>47</sup> İslâm filozofları, gök cisimlerinin nüfuz edilmesi imkânsız kütleler halinde oluşundan hareketle, Miraç'ın bedenen gerçekleşmesine itiraz etmişlerse de bu itirazları tutarsız bulan kelâmcılar bütün cisimlerin aynı özellikte ve yapıda olduğunu, bir cisim için geçerli olan durumun diğerleri için de geçerli sayılacağını söylerler.<sup>48</sup> Hz. Peygamber (s.a.v.), Burak'ın sırtında Mekke'deki Mescidü'l-Haram'dan Kudüs'teki Mescid-i Aksâ'ya ulaşmış, orada namaz kıldıktan sonra Cebrail ile birlikte aynı şekilde yoluna devam etmiştir. Olayın ruhen ve bedenen gerçekleşmesinde imkânsız bir taraf yoktur, zahir ve hakikat bir tarafa bırakılıp tevil yapmaya kalkışmak ise, ancak olayın anlatıldığı nassın zahirinin kabul edilmesinin imkânsızlığı durumunda mümkün olabilir. Ama buradaki nassların özellikle Necm suresindeki ayetlerle birlikte ele alınması halinde zahiren açık ve hiç de müşkil olan bir tarafı yoktur.

Miraç'ın bedenen meydana geldiğine, Allah'ın irade ve kudreti dâhilinde olduğuna iman etmek, bunun aksini iddia ederek, sorumluluk yüklenip, yanlış bir bilgi ve akide sahibi olmaktan daha iyidir. Aslında meselenin insan aklının anlayabileceği bir düzeyde olduğu da gayet açıktır. Buna rağmen, zaman ve mekân kayıtlarının ortadan kalktığı büyük bir mu'cize olan bu ve benzeri ilâhî olayları akli izahlarla anlatmaya kalkışmak çok da isabetli olmayabilir. Cenab-ı Allah'ın yüce iradesi ve sonsuz kudretinin tasarrufu olan bir mucize, aynı zamanda imanı tartan bir imtihan vesilesi olarak da görülmelidir.

İsrâ ve Miraç'ın ruhen gerçekleştiğini, bedenine ise yattığı yerden ayrılmadığını ve İsrâ'nın gerçekleri yansıtan bir rüya olduğunu düşünen ve bunu böyle kabul edip rivayet edenler, Hz. Âişe ve Muâviye İbn Ebi Süfyân'dan gelen "Miraç bedenini kaybetmeksizin ruhen gerçekleşmiştir" şeklindeki rivayete dayanırlar.<sup>49</sup> Ayrıca, "Sana gösterdiğimiz rüyayı insanlar için bir imtihan vesilesi yaptık"<sup>50</sup> mealindeki âyette, yer alan "rüya" kelimesi (رُيَا) "r-a-y" fiilinden gelip gözle görmeyi ifade eder; eğer uyku halinde görülen rüyayı belirtseydi bu bir imtihan vesilesi sayılmazdı. Cenab-ı Allah uykuda yaşanan ve rüya dediğimiz olay için Yusuf suresinde "hilm /ahlâm" tabirini kullanmıştır. Abdullah İbn Abbas'ın kelimenin "gözle görme" demek olduğunu vurgulaması da bu yorumu destekler.<sup>51</sup>

<sup>47</sup> Fahrüddin er-Razi, *Mefâtihu'l-ğayb*, c. V, s. 542.

<sup>48</sup> Salih Sabri Yavuz, "Miraç", *DİA*.

<sup>49</sup> Kurtubi, *el-Cami'*, İsrâ Suresi Tefsiri, c. X, s. 137.

<sup>50</sup> İsrâ, 17/60.

<sup>51</sup> Buhârî, *Menakıbu'l-Ensar*, 43.

İsrâ'nın ruhen gerçekleştiği görüşünü benimseyen âlimler, Hz. Âişe'nin, "Resûlullah'ın bedeni yerinden ayrılmamış, o ruhuyla yolculuk yapmıştır" ve Muâviye'nin, "İsrâ, Allah'tan gelen sadık bir rüyadan ibarettir" şeklinde aktardıkları bilgiler, "Hasan-ı Basrî'nin itiraz etmediği görüşler" diye kabul edilerek, olayın rüyada gerçekleştiği iddiası ispat edilmeye çalışılmaktadır. Buna delil olarak da Peygamberlerin rüyalarının gerçekleri yansıtan birer hakikat olduğunu gösterirler. Oysaki İbn İshak ve İbn Hişam gibi ilk siyer âlimlerine göre Buhârî ve Müslim'de yer alan, "uyku ile uyanıklık arası bir halde iken, yatağımda uzanmış yatıyorken, uyurken" şeklindeki ifadelerle katılarak bu görüşü savunanlar bir inceliği kaçırmaktadırlar. Hz. Âişe ve Muâviye'den aktarılan bilgilerdeki inceliğe bakarsak bu rivayette "Beden olmaksızın sadece ruhen gerçekleşmiştir" denilmiyor. Burada her iki sahabeden gelen bilgide "Cesedinden ayrılmaksızın ruhiyle gerçekleşmiştir"<sup>52</sup> denilmektedir. "Sadece ruhen olmuştur" ile "Cesedinden ayrılmaksızın ruhiyle gerçekleşmiştir" ifadeleri arasında önemli bir fark vardır. İbn İshak'ın konu ile ilgili kaydettiği rivayetlere baktığımızda, yukarıda olayı tümüyle kaydederken ifade ettiğimiz gibi, Resûlullah'ın yaşadıklarını aydınlatan bir bilgi elde etmiş oluruz. Der ki: el-Hasan'dan naklen bana anlatıldı ki; Resûlullah şöyle buyurdu: "Ben Hicr'de uyuyorken Cibril (a.s.) geldi, beni ayağıyla dürttü, uyandım, sonra tekrar uyudum, bir daha uyandırdı ve bu eylemi üç kez tekrarladı. Sonuncusunda oturdum, o da beni kolumdan tuttu ve birlikte ayağa kalktık, Mescid'in kapısına doğru yürüdü, sonra Cebrail Burak'ı getirip beni bindirdi..."<sup>53</sup> Burada, bir uykudan uyanma ve yürümeden söz edilmektedir. O halde uyku sona erdiğine göre rüya artık söz konusu olamaz. Diğer bir husus da Duhan suresinde فاسر بعبادى ليلا / "kullarımı geceleyin yürüt" buyruğunda سرى fiilinin kullanılması ve gece yürüyüşünden söz edilmesidir. Burada fiili bir yürüyüş söz konusu olup rüya veya hayal değil, canlı bir yürüyüş söz konusudur. Bu ifade, İsrâ Suresi 1. ayetteki سرى fiili ile aynı sözcük olduğuna göre İsrâ olayı rüyada değil ruhen ve bedenen gerçekleşmiştir demek gerekir. Zaten سرى gece yürüyüşü anlamına geldiğine göre bunda, yürüyüş yapan kişinin ruhen ve bedenen hareket ettiği muhakkaktır, bunda da hiç şüphe yoktur.

İbn Kayyim el-Cevziyye, Miraç'ın rüyada gerçekleşmesiyle ruhen gerçekleşmesi arasındaki farka dikkat çeker. Ona göre Hz. Âişe ve Muâviye

<sup>52</sup> Hz. Âişe ve Muaviye'den gelen bilgide: "انما كان الاسراء بروحه ولم يفقد جسده" şeklinde rivayet edilmektedir, İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdu'l-mead*, c. II, s. 54.

<sup>53</sup> Olayın geri kalan kısmını yerinde anlattık.

bu olayın uykuda değil, ruhen ve cesedinden ayrılmaksızın gerçekleşmiş olduğunu söylemişlerdir. Ancak İmam Kurtubî bu konuda şöyle bir mülahazada bulunur: İsrâ ve Miraç olayı meydana geldiği zaman Hz. Âişe küçüktü, olayı idrak edebilecek durumda değildi, Muâviye ise daha şirk içinde olup iman etmemişti. Ayrıca her iki sahabe de doğrudan doğruya İsrâ ve Miraç olayını anlatan rivayetleri nakletmiş değillerdir. Yani Hz. Peygamber (s.a.v.)’den bu konuda rivayette bulunmamışlar, sadece olayı diğer sahabelerden ve Resûlullah’ın konu ile ilgili sorulan sorulara verdiği cevaplardan çıkardıkları hükümleri yorumlamışlardır.

Hz. Âişe’nin kanaatinin lehine delil gösterilen İsrâ suresinin 60. ayetinde: *“Sana gösterdiğimiz o rüyayı ve Kur’an’da söz konusu edilen lanetli ağacı insanlar için bir imtihan aracı kıldık, biz onları korkutarak uyarıyoruz, bu olay onları sadece büyük bir azgınlığa sevk ediyor.”* “o rüyayı” kısmını ileri sürerler. Hâlbuki Cenab-ı Allah’ın ilk ayette *“kulunu geceleyin yürüten / bir gece yürüyüşü ile/ İsrâ ettiren”* sözleri bunun rüya olmadığını göstermektedir. Aksi durumda, uykuda gerçekleşen bir olay hakkında *“أسرى بعينه ليلاً”* bir gece kulunu götüren şeklinde buyrulmazdı. Demek ki bu, rüyada olan bir hadise değildir. Kısaca konu ile ilgili bize ulaşan ve sabit olduğu kesin olan haberlerde, İsrâ olayının bedenlen gerçekleştiğine dair deliller açıktır ve çoktur.

Çağdaş birçok müellif de İsrâ ve Miraç’ın ruhen gerçekleştiği kanaatindedir. Miraç’ın bedenî olduğunu ileri sürenlerin delillerini zayıf bulan Şiblî Nu’mânî, İsrâ Sûresi’nin ilk âyetinde yer alan “abd” kelimesinin ruha atfedilebileceğini söyler. Ona göre insan bedeni her an değişikliğe uğramaktadır, kalıcı olan ruhtur. Ayrıca Miraç olayında geçen Kudüs ve Mescid-i Aksâ’da yaşananların dışındaki mekânlar, olay ve anlatımlar da dünyevi alana değil semavî âleme aittir. Dolayısıyla bu tecrübe, ruhun maddî unsurlardan sıyrılarak melekût âlemine yaptığı bir yolculuktur. Ancak ruhun bedeninden ayrılmadan bunun gerçekleştiği inceliği hususunu da unutmamak gerekir.

Rivayetlerde geçen, *“Uyku ile uyanıklık arası bir durumda idim”* ifadesinden hareketle bu seyahatin Hz. Peygamber (s.a.v.)’in tam şuur halinde ve ruhunun hâkimiyeti altında gerçekleştiğini ifade etmek, kaynaklardaki anlatımlara daha yakın ve daha uygundur. Bu durumda, Miraç bedenlen cereyan etmiş fakat bu olayın yaşandığı anda beden, ruhun sıfatlarını taşıyor durumunda olmuştur. Buna göre de Miraç’ın ruhen ve bedenlen meydana

geldiğini ve bunun fiilen gerçekleştiğini savunan birçok ilim adamı vardır.<sup>54</sup> İsrâ hadisi muhaddis ve siyer âlimlerinin ittifak ettikleri ve birçok ayetle de açıklanıp desteklenen subûtu kat'î bir bilgidir. Bu da Hz. Peygamber (s.a.v.)'in mucizeleridir. Bu mucize birçok sıkıntılı olayın ardından, Hz. Peygamber'i yeniden davete hazırlamak ve risaleti tebliğe azmini arttırmak maksadıyla, kendisine verilen bir mükâfat idi. Miraç, Resûlullah'ın yeryüzünde darlık yaşadığında göklerin kendisine kapılarını açtığını gösteren bir mucizedir.

### Rabbini Görüp Görmediği Meselesi

Hz. Peygamber (s.a.v.)'in Miraç'ta Allah'ı görüp görmediği meselesi, onun sidretü'l-müntehâda; "İki yay ucu aralığı kadar" (قاب قوسين أو أدنى) Allah'a yaklaştığını ve O'nu gördüğünü bildiren âyetlere dayanır.<sup>55</sup> Bu âyetlerde söz konusu edilen yaklaşmanın, kimlerin arasında meydana geldiği ve Hz. Peygamber (s.a.v.)'in kimi gördüğü ile ilgili konu iki şekilde anlaşılmıştır: Hz. Âişe, Abdullah İbn Mes'ûd, Ebû Zerr el-Gıfârî, Ebû Hüreyre; tabiîn neslinden Mücâhid İbn Cebr, Hasan el-Basrî, Katâde İbn Diâme ve müfessirlerin çoğu yaklaşma olayının Hz. Peygamber ile Cebrail arasında olduğu kanaatindedirler.<sup>56</sup> Başka bir yoruma göre ise bu yaklaşma doğrudan doğruya Allah'la Hz. Peygamber (s.a.v.) arasında meydana gelmiştir. Zira "Yayın iki ucu arası kadar veya daha az kaldı. O da kuluna vahy etmek istediği her şeyi vahyetti. Gözlerinin gördüğünü kalbi yalan saymadı. Şimdi siz kalkmış da onun gördükleri hakkında şüphe edip kendisiyle tartışıyor musunuz?" ayetlerindeki anlatım bunu ifade eder.

Bu yaklaşmanın Miraç gecesinde gerçekleşmesi ihtimaline bağlı olarak, o gece Hz. Peygamber'in Allah'ı görüp görmediği konusunda da görüş ayrılığı meydana gelmiştir. Abdullah İbn Abbas'tan gelen rivayete göre Hz. Peygamber (s.a.v.) Rabbini görmüştür. Yine İbn Abbas'tan gelen diğer bir rivayete dayalı olarak Rabbini kalbiyle görmüştür.<sup>57</sup> Burada ما كذب الفؤاد ما رأى

<sup>54</sup> Bu konuda geniş bilgi için bkz. Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, c. I, s. 143, (paragraf 258).

<sup>55</sup> "Onu kendisine pek güçlü ve kuvvetli, o üstün akıl ve kemal sahibi olan (melek Cebrail) öğretti. Melek kendi asfî sûretine girip doğruldu. İşte o zaman kendisi en yüce ufukta idi. Sonra yaklaştı ve iyice sarktı. Öyle ki araları yayın iki ucu arası kadar veya daha az kaldı. O da kuluna vahy etmek istediği her şeyi vahyetti. Gözlerinin gördüğünü kalbi yalan saymadı. Şimdi siz kalkmış da onun gördükleri hakkında şüphe edip kendisiyle tartışıyor musunuz? Onun bir başka inişini Sidretü'l-Münteha'nın yanında görmüştü. Me'va cenneti de onun yanındadır. O anda Sidre'yi bir feyiz sarıyor, sardıkça sarıyordu. Peygamberin gözü kaymadı, şaşmadı, aşmadı da. Vallahi gördü, hem de Rabbinin âyetlerinden en büyüğünü gördü!" Necm, 53/4-18.

<sup>56</sup> İbnu'l-Cevzi, *Zâdu'l-meâd*, c. VIII, s. 66.

<sup>57</sup> Müslim, İman, 284; Tirmizi, Tefsirü'l-Kur'an, 54; Ahmed İbn Hanbel, *Müsned*, c. I, s. 223.

"Kalb gördüğünü yalanlamadı"<sup>58</sup> ayetinde ifade edilen, "Gözüyle gördüğünü kalbi yalanlamadı" anlamı, müfessirlerin genelinin kabul ettiği bir manadır. Bu ayete göre Resûlullah (s.a.v.) Rabbini hem kalbi hem de gözüyle görmüştür. Gözüyle görme meselesini yorumlayan Ahmed İbn Hanbel, "Hz. Peygamber, Rabbini rüyasında gördü ve peygamberlerin rüyası haktır" derken Miraç'taki görmeyi değil de daha sonra gördüğü bir rüyayı anlatmaktadır. Ancak bununla, görmenin mümkün olacağını ve en azından Miraç'ta kalbiyle gördüğü kanaatini izhar ettiğini görüyoruz.<sup>59</sup>

İbn Abbas'a göre *لقد راه نزلة أخرى عند سدره المنتهى* "Onun bir başka inişini Sidretü'l-Münteha'nın yanında görmüştü."<sup>60</sup> ayeti, Resûlullah'ın rabbini iki defa gördüğünü anlatmaktadır. Ancak aynı ayetin izahını yapan diğer sahabiler ise burada görülenin Cebrail (a.s.) olduğunu kabul ederler.<sup>61</sup> Bu görüşü ileri sürenler Hz. Âişe'nin görüşünü benimseyenlerdir.<sup>62</sup> Zira rü'yeti kabul etmeyenlerin başında Hz. Âişe ve Abdullah İbn Mes'ûd gelmektedir. Aktarılan rivayete göre Ebû Zer el-Gifârî, Resûlullah'a; "Rabbini gördün mü?" diye sormuş, o da, "O bir nurdur, nasıl görebilirim?" demiştir.<sup>63</sup> Hz. Âişe, Hz. Muhammed (s.a.v.)'in Rabbini gördüğünü ileri süren kimsenin Allah'a iftira etmiş olacağını söylemiş, görmeye ilgili âyetleri de Resûlullah'ın, "O görülen sadece Cibril idi" hadisiyle açıklamıştır.<sup>64</sup>

İlgili âyet ve hadislerden, İsrâ ve Miraç'ın bedenen veya ruhen gerçekleştiği ile ilgili her iki sonucu da çıkarmak mümkündür. Ancak başta Buhârî ve Müslim olmak üzere muteber kaynaklarda yer alan hadiseler içinde Hz. Peygamber'in göğsünün yarılması, Burak'a bindirilerek Mescid-i

<sup>58</sup> en-Necm, 53/11.

<sup>59</sup> Çağımız Tefsir hocalarından Prof. Dr. Süleyman Ateş, Miraç'ın, Necm Suresi 11. ayetin tercümesinde Resûlullah'ın Rabbini hem kalb hem de baş gözüyle gördüğünü ifade etmektedir.

<sup>60</sup> en-Necm, 53/13-14.

<sup>61</sup> Buhârî, Bed' u'l-halk 7; Tevhid 4; Müslim, İman, 287; Tirmizi, Tefsiru'l-Kur'an, 7.

<sup>62</sup> Bu anlatıma göre Hz. Peygamber, Cebrail'i asli suretinde meleğ hüviyetiyle görmüştür. İlk vahyi alıp Hira mağarasından eve doğru dönerken yolda ona seslenince başını kaldırıp sesin geldiği yere baktığında Cebrail'in yer ile gök arasında bağdaş kurduğunu görmüştü. İkinci görmesi ise, Miraç dönüşünde Sidretü'l-Münteha'da gördüğü kabul edilir.

<sup>63</sup> Müslim, İman, 291- 292; Ebu Davud et-Tayalisi, *Müsned*, 474.

<sup>64</sup> Müslim, İman, 287. İlim adamları, Miraç gecesinde Hz. Peygamber'in (s.a.v) Allah'ı görüp görmediği konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Buhârî'nin anlattığına göre, tabiienden Mesruk, Hz. Aişe'ye "Muhammed Rabbini gördü mü?" diye sormuş. O da : "Ey Mesruk gafil olma! Senin bu sözlerinden tüylerim ürperdi. Kim sana şu üç şeyi söylese yalan söylemiş olur: Muhammed Rabbini gördü diyen yalan söyler. Çünkü Kur'an'da "O'nu gözler görmez, O görür." Başka bir ayette "Allah bir insana ancak vahiyyle ya da bir perde arkasından ya da bir meleğ yollayarak istediğini vahiyetmekle konuşmuş olur. Allah yüce ve hâkimdir," buyurulmuştur. Yarın ne olacağını bilir diyen kişi yalan söyler, çünkü Kur'an'da kıyametin ne zaman kopacağını Allah bilir. Yağmuru istediği vakit dilediği yere yağdırır, ana karnında olamı bilir. Bir kişi, yarın ne kazanacağını ve nerede öleceğini bilmez. Allah bunları bilir ve hepsinden haberdardır denmektedir. Üçüncü bir husus da Hz. Peygamber (s.a.v) bir şeyi sakladı, söylemedi diyen yalan söyler; çünkü ayette "Ey Rasul! Rabbin tarafından sana indirileni bildir. Eğer bunu yapmazsan, Allah'ın sana indirdiklerini bildirmiş olmazsın..." denilmiştir."

Aksâ'ya, ardından semavâta ve ötesine götürülmesi, süt ve şarap kadehlerinden birini tercih etmesinin istenmesi, elli vakit namazın beşe indirilmesi gibi hususların ortaya konuluş biçimi, Miraç'ın ruhen gerçekleştiği görüşünü savunanların ileri sürdüğü argümanlardır. Miraç, kelâm âlimleri tarafından mucize olarak kabul edilmekle birlikte, konu ile ilgili çalışmaların önemli bir kısmında olay, Hz. Peygamber'in somut mucizeleri arasında zikredilmemiştir. Diğer taraftan somut mucizelerin meydana gelişinin amacı açısından, insanlar tarafından müşahede edilmesi gerekirken, Miraç, sadece Resûlullah'ın müşahedesi olup Kur'an ve hadisin haber vermesiyle bilinmektedir. Mucizenin tanımı ve nübüvveti ispat etme fonksiyonu yönünden bakıldığında Miraç, klasik mucize ölçüleri dışında Hz. Peygamber'in manevî dünyasında onu teselli etmek için gerçekleşip, O'na güç veren olağanüstü bir olay özelliği taşımaktadır.<sup>65</sup>

### Miraç'ta Teşri Kılınan Hükümler

Hz. Peygamber (s.a.v.)'e inen vahyin mekânlarının değişik olduğu bilinen bir husustur. Bu vahyin bir kısmı da Miraç gecesinde Resûlullah'a verilmiş ve bazı ibadet ve ameller Cenab-ı Allah tarafından o gün teşri edilmişti. İslam âlimlerinin genelinin ittifakla kaydettikleri husus, el-Bakara Suresinin son iki ayetinin Miraç'ta nazil olduğudur. Ayrıca o güne kadar sadece sabah ve akşam saatlerinde günde iki vakit kılınan namaz beş vakte çıkarılarak farz kılınmıştır. Surenin 78. ayetinde *"Gündüzün güneş dönüp gecenin karanlığı bastırınca kadar belli vakitlerde namaz kıl ve özellikle sabah namazını! Zira sabah namazı şahitlidir"* buyruğuyla beş vakit namaza işaretler vardır. Ayrıca Hz. Peygamber burada, ümmetinden Allah'a şirk koştuktan uzak olanların cennete girecekleri müjdesini almıştır. Diğer taraftan Miraç'ı anlatan İsrâ suresinin ilk ayetinde olay dile getirildikten sonra surenin ilerleyen ayetlerinde birçok hüküm teşri kılınmış ve alabildiğine emirler ve nehiyeler sıralanmıştır. Öncelikle şirke düşmeyen Müslümanların affedileceğine dair Miraç gecesinde verilen müjdenin yanında da kesin bir dille şöyle ifade edilmiştir:

*"Allah ile beraber başka bir ilâh edinme. Sonra kınanmış ve kendi başına bırakılmış olursun. Rabbin şunları hükmetti: Kendisinden başkasına ibadet etmeyin. Anne ve babaya iyi davranın! Eğer onlardan biri veya ikisi yanında ihtiyarlığa ererse sakın onlara "öf" (bile) deme. Onları azarlama; onlara tatlı ve güzel söz söyle. Merhametinden dolayı onlara alçakgönüllülük kanadını ger ve de ki: "Rabbim, onlar*

<sup>65</sup> Salih Sabri Yavuz, "Miraç", DİA.



beni küçükken nasıl terbiye ettilerse, Sen de onlara öyle rahmet eyle. Rabbiniz içinizdekini en iyi bilendir. Eğer iyi kimseler olursanız şüphesiz ki O, kendine dönenleri gerçekten başışlayıcıdır. Akrabaya hakkını ver; yoksula da, yolda kalmışa da. Ama saçıp savurma! Çünkü saçıp savuranlar şeytanların kardeşleridir. Şeytansa Rabbine karşı çok nankördür. Şayet Rabbinden umduğun bir rahmeti arayarak onlardan yüz çevirirsen, o halde kendilerine ağır gelmeyecek (hoş) bir söz söyle! (Zincire vurulmuş esirler gibi) elini boynuna bağlanmış kulma (cimri olma). Onu büsbütün de açma (İsrâf da etme). Yoksa sonra kınanır, yaptığına pişman olur kalırsın. Şüphesiz ki Rabbin dilediğinin rızkını genişletir ve daraltır. Şüphesiz O, kullarından gerçekten haberdardır, hakkıyla görendir. Evlatlarınızı fakirlik korkusu ile öldürmeyin. Onları da sizi de Biz rızıklandırırız. Onları öldürmek gerçekten büyük bir günahdır. Zinaya yaklaşmayın. O cidden hayâsızlıktır, kötü bir yoldur. Allah'ın haram kıldığı canı hak ile olmadıkça öldürmeyin. Kim zulme uğrayarak öldürülürse; Biz velisine bir güç ve yetki vermişizdir. O halde o da öldürmekte aşırıya gitmesin. Çünkü o, zaten yardıma mazhar olmuştur. Ergenlik çağına erinceye kadar -en güzel şekilde olması müstesnâ- yetimin malına yaklaşmayın. Bir de ahdi yerine getirin. Çünkü ahidden (dolayı) sorumluluk vardır. Ölçtüğünüzde tam ölçün ve dosdoğru terazi ile tartın. Bu, hem daha hayırlı hem de sonuç itibarı ile daha güzeldir. Bilmediğin bir şeyin ardına düşme. Çünkü kulak, göz ve kalbin her biri ondan sorumludur. Yeryüzünde kibir ve azametle yürüme. Çünkü sen hiçbir zaman yeri de yaramazsın, boyca da asla dağlara erişemezsin. Kötü olan bütün bunlar Rabbinin katında hoşlanılmayan şeylerdir.”<sup>66</sup>

Bu ayetlere göre;

- 1-Allah'a şirk koşmamak,
- 2-Anne-babaya karşı en güzel davranışları sergilemek,
- 3-Akrabalara, yakınlara, fakirlere, mahrumlara, yolculara haklarını vermek, onlara yardım etmek,
- 4-İsrâf etmemek,
- 5-Cimrilik yapmamak,
- 6-Helal rızık edinmek,
- 7-Evlatlarımızı rızık endişesiyle öldürmemek/fakirlik korkusu ile doğmalarına engel olmamak,
- 8-Fuhuş kabul edilen zinaya yaklaşmamak,
- 9-Haksız yere insanların canına kıymamak,
- 10-Hiçbir şekilde insan öldürmemek,
- 11-Öksüzün/yetimin malını korumak,



- 12-Verilen sözü mutlaka yerine getirmek,
  - 13-Ölçüp tartarken insanların hakkını yememek, yanlış ölçüp tartmamak,
  - 14-Bilmediğimiz ve bizi ilgilendirmeyen şeylerin peşine düşmemek,
  - 15-Kibirden uzak durmak,
  - 16-Her zaman mütevazı olmak,
- gerektiği bildirilmiş ve bunlara uymanın gerekliliği anlatılmıştır.

“فأوحى إلى عبده ما أوحى” “Kuluna neler neler vahyetti”<sup>67</sup> buyuran Cenab-ı Allah, bütün bu hususları Miraç gecesinde teşri’ buyurmuştur.

İnsanlık için son derece büyük düstur ve ilkeler içeren bu hususlar, hemen hemen bütün peygamberlere indirilen vahiyler doğrultusunda olup insanlığın uyması gereken kurallar olarak belirlenmiş ve hükme bağlanmışlardır. Böylelikle Miraç, Hz. Peygamber (s.a.v.)’e Mekke müşriklerinden gördüğü büyük eziyet ve sıkıntılara karşı verilen manevi bir güç ve rûhî bir zenginlik olmuştur. Ayrıca Miraç, Resûlullah’ın risaletin bütünlüğünü manevi âleminde en iyi şekilde hissetmesini sağlamıştır. Hz. Peygamber (s.a.v.)’in ruhu, zaman ve mekân perdeleri karşısında alabildiğine zenginleşmiş ve sıkıntı perdelerini yırtıp atmış, hicrete hazırlanmıştır.

Öte yandan “De ki: Ya Rabbî, gireceğim yere doğruluk ve dürüstlük üzere girmemi, çıkacağım yerden de doğruluk ve dürüstlük üzere çıkmamı nasib eyle ve Kendi katından beni destekleyecek kuvvetli bir delil ver bana!”<sup>68</sup> ayetiyle Hz. Peygamber’e hicret edeceği yere sıdk ve doğruluk üzere ulaştırılması için nasıl dua edeceği öğretilmiştir. Miraç, büyük bir ruhi zenginlik iken hicret de bunun arkasından gelmiş ve böylece Hz. Peygamber (s.a.v.)’in maddi sıkıntılardan kurtulması sağlanmıştır. Bu kadar sıkıntılar içindeyken ruhen ve manen zenginliğe erişmek ancak ilahi huzura kavuşmakla mümkün olup bu da Miraç’ta gerçekleşmiş bulunmaktadır. Allah’ın peygamberine ayetlerinden bir kısmını göstermek üzere Sidretü’l-Münteha’ya kadar ulaştırması, insanın aciz kalacağı bir olaydır. Böyle bir olayı ancak bir peygamber yaşayabilir. Hz. Peygamber (s.a.v.)’in gözünün önünden zaman ve mekân kayıtlarının kalkmasıyla gerçekleşen bir olay olarak buna sadece iman edilir.

<sup>67</sup> en-Necm, 53/10.

<sup>68</sup> İsrâ, 17/80.

## Miraç Olayı Üzerine İman Zaafiyeti Gösterip İrtidat Edenler

en-Nahl sûresi'nde yer alan bazı ayetler, dinden döndürülme eylemlerini ve hicret sahnelerinden birini çok açık bir şekilde içermektedir. Bu işkence ve saldırılara dayanamayan bazı kimseler büyük bir imtihanla karşı karşıya kalmış ve İslâm'a girdikleri halde sonradan irtidat etmişlerdi. Daha sonra bunlara ya da içlerinden bazılarına hicret etme fırsatı doğmuş, onlar da hicret edip, tekrar İslâm'a dönerek, Allah'ın yolunda cihad edenler, sabır gösterip sebat edenler zümresine katılmışlardı. Buradaki "cihad edenler" kavramı, savaş şeklindeki cihadı değil, aksine sabır gösterip, Allah ve dini uğrunda güçlülere, zorluklara katlanmayı ifade etmektedir. Bilindiği gibi bu dönemde kıtal anlamında, cihada/savaşa izin verilmediği için buna imkân yoktu. Nitekim birçok Mekki ayette (ﷻ) "c-h-d" kök fiilinden gelen bu kavram, belirttiğimiz anlamda kullanılmıştır. Bu konuda en belirgin referans "Öyle ise kâfirlere itaat etme, onlara karşı bu Kur'an'la büyük bir mücadele gerçekleştir"<sup>69</sup> ayetidir. Burada da açıkça görüleceği üzere, Kur'an ile onlara karşı mücadele ve mücadele etmeleri hususuna vurgu vardır.

en-Nahl sûresinde daha önce gelen bazı ayetler, İslâm'dan irtidat etmiş ve tekrar küfürle bütünleşerek, ona gönlünü açan, Müslüman bir gruba yöneltilmiş eleştiriler içermektedir. Bu ayetler, iki yönlü bir imtihan ile karşı karşıya olduğumuzu gösteriyor. Bunlardan birincisi herhangi bir zorlama olmadan, dünya hayatını ahiret hayatına tercih etme, dünyaya meyiletme, yani güzellikle dünya menfaatine mağlup olma şeklindedir. İkincisi ise zorlama ve işkence ile yaşanan sınavdır. Kanaatimize göre, iki yönlü fitnenin zikredildiği ayetlerden sonra gelen en-Nahl sûresinin 110. ayeti,<sup>70</sup> zorla dinlerinden döndürülen, sonra bir fırsatını bulup kurtulan ve tekrar İslâm'a dönen, böylece Cenab-ı Allah'ın takdir ve mağfiretine mazhar olan grubu kastetmiştir.

Ayetlerin işaret ettiği irtidat olayının başka bir nedenden kaynaklandığını ifade etmek de mümkündür. O da, yukarıdaki ayetlerden önceki bir grup ayetin tanımladığı, "Kur'an okuduğun zaman kovulmuş şeytandan Allah'a sığın. Çünkü inananlara ve Rabblerine dayananlara o şeytanın gücü yoktur. Onun gücü, sadece kendisini dost edinenlere ve Allah'a ortak koşanlardır. Bir ayetin yerine başka bir ayet getirdiğimiz zaman Allah ne getirdiğini

<sup>69</sup> Furkan, 25/52.

<sup>70</sup> "Şüphesiz ki senin Rabbin, mihnet ve işkenceye, zulme ve baskıya uğradıktan sonra Allah yolunda cihad edip sabreden, ardından da hicret edenlerle beraberdir. Rabbin, onların bütün bu güzel hareketlerine karşılık elbette onları bağışlayıp ihsanda bulunacaktır. Çünkü O Gafurdur, Rahimdir."

bilirken, “Sen (Allah’a) iftira ediyorsun (bu sözleri kendin uyduruyorsun)” derler. Hayır (ama) çokları bilmiyorlar. De ki: “İnananları sağlamlaştırmak ve Müslümanlara yol gösterici ve müjde olmak üzere onu, Ruhu’1-Kudüs (Cebrail), Rabb’inden hak (ve hikmet) gereğince indirdi.” Haktan saparak kendisine yöneldikleri adamın dili acemi (yabancıdır, açık değildir), bu ise apaçık Arapça bir dildir. Allah’ın ayetlerine inanmayanları Allah doğru yola iletmez, onlar için acı bir azap vardır. Yalanı, ancak Allah’ın ayetlerine inanmayanlar uydurur, yalancılar, işte onlardır.” ayetlerinin<sup>71</sup> doğurduğu ortamdır. Müşriklerin inatçı liderleri, bu ayetleri dillerine dolmuş ve bu münasebetle Resûlullah’a saldırılarını yoğunlaştırmış, ona iftiralarda bulunup bu ayetleri yabancı birinden öğrendiğini ileri sürerek propaganda yapmışlar ve bazı Müslümanları da etkilemişlerdi. Keza “tebdil” ayetlerinin, “fitne/imtihan” ayetlerinden sonra inmiş olması da bu görüşü desteklemektedir. “Fitne” ayetlerinden önce bazı ayetler, Allah’ın ahbine ve misakına bağlılıktan söz edip, bunlara aykırı düşmekten sakındırılmış, Allah’ın ahdini bozanlar eleştirilmiş ve ona bağlı kalanlar övülmüştür. Böylece ayetler birbirine bağlanmakta ve konu bütünlüğü de sağlanmaktadır.

Ayetler, ahlaki ve sosyal telkinlerle ilgili genel kuralları ihtiva etse de; içerik olarak dikkatlice bakıldığında, kullanılan bazı ifadelerin bulunduğu ayetlerin -fitne olayından bahseden ayetlerden- hemen önce gelmiş olması, bu ayetlerin de olayla ilgili olduğunu ve konuya Allah’ın yolundan alıkoyan ve O’nun ahdini bozanların aleyhine bir giriş mahiyetinde geldiğini göstermektedir. Ayetler aynı zamanda sabırlı olmaya, Allah’ın ahdini dünyevi değerlerle bozmamaya bir çağrı da içermektedir. Zira Allah katındaki, insanların yanındakinden daha hayırlıdır. Ayetlerin özünden ve içeriğinden, Allah’ın ahdini bozmanın, İslâm’ın ahdini bozmayı ifade ettiği anlaşılmaktadır. Bu ayetlerden anlaşıldığına göre bazı Müslümanların işkencelere ve sıkıntılara karşı sabırları tükenmiş ya da tükenmek üzereydi. Sıkıntılar o dereceye varmıştı ki, şikâyet etmeye ve sızlanmaya başlamışlardı. Söz konusu ayetler, cesaret verme ve güzel vaatlerde bulunmayla birlikte, sabırsızlık gösterenlere de azarlama mahiyetindedir.

## Sonuç

Miraç olayının imanî bir mesele olup, birçok kimsenin imanının sınıandığı bir hadise mahiyetini taşıdığını söylememiz hiç de mübalağa olamaz. Bu

<sup>71</sup> En-Nahl, 16/101-105.

konuda kaynaklarda yer alan bütün rivayet ve bilgilere bakıldığında bu sonuca varılacağını söylemek mümkündür.

Bütün mucizelerin olağanüstü bir durum olmasından dolayı izahının kolay olmadığı bilinen bir gerçektir. Özellikle bu mucizede dünya ile her türlü ilişkinin tamamen ortadan kalktığı, yüce makamlara erişildiği ve melekût âleminin seyredildiği bir hal söz konusudur. Hz. Peygamber (s.a.v.)'in kalp gözü önünden bir takım perdeler kalkar, görme ve işitme şartları ve özellikleri tamamen değişir, zaman ve mekân kuralları dünya hayatındakinden farklı olup, mesafe kavramı ortadan kalkar, meleklerle birlikte seyreden bir beşer peygamber sıfatıyla Rabbinin huzuruna varıp Rabbani bir feyz âlemine ulaşır. Bu olay, ilahi irade ve risâlet makamının bir parçası olarak değerlendirilmezse, izahı akıl ve kalplerin taşıyamayacağı ve kavrayamayacağı bir hadise olup, bunu okuyan ve işiten insanların sınanmasına yol açar.

Bazılarına göre, İsrâ olayına itiraz edilmezken, sonraki hadiselerin vukuu kabul edilemez şekilde telakki edilir. Ayette "*O'na ayetlerimizden bir kısmını gösterelim diye...*" (İsra, 17/1) buyrulurken Beytü'l-Makdis ve çevresindeki ayetlerin kastedilmediği muhakkaktır. Orada Cenab-ı Allah'ın göstereceği mucizelerin mescid ve çevresi ile ilgili olmadığı, İsrâ'dan sonra gösterilecek mucize ve ayetlerin söz konusu olduğu gayet açıktır. Yani İsrâ'dan sonra vuku bulacak Miraç olayı kastedilmiştir. Burada bahsedilen "*ayetlerimizden bir kısmı*", Cenab-ı Hakk'ın ayetlerinin sonsuzluğundan dolayı "*min*" takısıyla "*sadece bir kısmı*" şeklinde ifade edilmektedir. İlahi kudretin olağanüstülüğünün ve hikmetlerinin yüceliğinin sonsuzluğundan dolayı bu şekilde kullanılmıştır, dememiz mümkündür. Hz. İbrahim için Cenab-ı Allah'ın buyurduğu "*Böylece Biz İbrahim'e göklerin ve yerin gizlilik ve egemenliğini/melekûtunu gösteriyorduk*" (el-En'am, 6/75) ayetindeki, göklerin ve yerin gizli ve bilinmeyen tarafları kastedilmektedir. İsrâ olayında da "*O'na ayetlerimizden bir kısmını gösterelim diye...*" bahsedilen ayetler Kudüs ve çevresi değil, göklerin gizlilikleri olup bununla da Miraç kastedilmiştir.

Kısaca İsrâ ve Miraç olayı, Kur'an-ı Kerim'in nasları ve birçok tarikten gelen ve müttefekun aleyh olan hadis rivayetleriyle subûtu ka'î, ümmetin âlimlerinin büyük bir çoğunluğunun görüşü ile sabit bir mucize olup dinen inkârı mümkün olmayan bir olaydır. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, büyük işkence ve sıkıntılarla musibetlerin üst üste geldiği ve yeryüzünün kendisine dar edildiği bir anda o yüce Resulün gönlünü hoş tutmak, manen

kuvvet vermek ve güçlü kılmak için gökyüzünün kapılarının O'na açılması gayet tabii bir ilahi nimet ve ikram değil midir?

Diğer taraftan ayette zikredilen “*Mescid-i Haram’dan Mescid-i Aksâ’ya bir gece yürüyüşü ile götürülmesi*” (İsra, 17/1) sözleri de her iki mescide verilen önemin Cenab-ı Allah katındaki durumunu göstermekte olup, her iki mescidin aynı ayette birlikte zikredilmesi çok manidardır. Bu da Müslümanların bu iki kutsal mekânı muhafaza etmeleri ve onlara sahip çıkıp düşman tasallutundan tarih boyunca kıyamete kadar korumaları gerektiğini işaret etmekte ve bu işaretle görevi bütün ümmet fertlerinin sorumluluğuna bırakmaktadır. Ayrıca bu kutsal mekânların birisinin İsmail’in diğerinin de İshak’ın evladının himayesinde iken İsrâ ve Miraç mucizesiyle her iki mekânın korunmasının artık o günden sonra İsmail’in evladına teslim edildiğini göstermektedir. Zira İshak’ın neslinden gelen İsrâiloğulları’nın peygamberlerine isyanları ve bu peygamberleri öldürmeleriyle lanete uğrayarak Beytü’l-Makdis’in koruyuculuğunu yapamayacakları gösterilip ellerinden alınmış ve o gece Resûlullah’a teslim edilmiştir. Bu nedenle asıl miras hakkı kimde ise bu mekânları onun koruması gerekir.

Bu mucizevî olayın Müslüman ilim adamları tarafından alabildiğine tartışılıp farklı zaviyelerden değerlendirildiği malumdur. Ancak bu tartışmaları yaparken Hz. Peygamber’in hayatında yaşandığı kesin olan bir olay olarak sübutu kat’i bir hadise olduğunu kabul etmeyen bir Müslüman tasavvur edilemez. Sadece yukarıda yaptığımız kaynak değerlendirmeleri ve kaynaklardan aktardığımız bilgiler çerçevesinde bunun vuku bulma şeklinde görüş ayrılıklarının olduğu da muhakkaktır. Fakat genel olarak bu hadisenin vuku bulma şekli üzerindeki ihtilafları bir yana bırakırsak, bu mucizenin meydana geldiğini İsrâ ve en-Necm surelerindeki ayetlerle, birçok tarikten gelen hadis rivayetlerinin bir araya getirilerek değerlendirilmesi halinde, bunun tevatür derecesine ulaşacağını söylemek ilmi bir hakikati yansıtmak demektir. Buna rağmen araştırmaların ve konu ile ilgili ilmi tartışmaların da devamında zarar olmayacağını ifade etmek isteriz.

## Kaynakça

- Ahmed İbn Hanbel, *Müsned*, İstanbul 1982-1402, I-IV.
- Alfred Guillaume, "Garbta İslam Tetkikleri", İÜEDF, *İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, İstanbul 1954, I, cüz 1-4, 125.
- Bağavi, *Şerhu's-sünne*, Beyrut 1399/1979, I-XIII.
- Bedruddin el-Ayni, *Umdetu'l-Kârî*, Kahire 1972/1392, I-XVI.
- Buhârî, *es-Sahîh*, Riyad 1419/1999, I.
- Fahrudin er-Razi, *Mefâtihu'l-ğayb*, Beyrut 1990/1411.
- Hâkim, *el-Müstedrek*, Beyrut 1986/1406.
- İbn Hacer, *Fethu'l-Bâri*, Kahire 1998/1419, I-XVI.
- İbn Hişam *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, Beyrut 1971/1391, I-IV.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdu'l-Meâd*, Mısır 1970/1390.
- İbn Kesir, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, Kahire 1992/1413, I-XV.
- İbn Sa'd, *Tabakâtu'l-Kübrâ*, Beyrut 1968/1388, I-VIII.
- Kadı İyad, *Şifâ-i Şerif*, (ter. ve şerh: Y. Kandemir), İstanbul 2012.
- Kadı İyad, *Şifâ-i Şerif Tercümesi* (M. Cemal), İstanbul 1314.
- Kurtubî, *el-Cami' li ahkâmî'l-Kur'an*, Beyrut 1413/1993, I-XVI.
- Mehdi Rızkullah Ahmed, *es-Siretu'n-Nebeviyye fi Dav'i'l-Masâdiri'l-Asliyye*, Riyad 1412/1992.
- Muhammed es-Sûyânî, *es-Siretu'n-nebeviyye*, Riyad 2009, I-IV.
- Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, (çev. Salih Tuğ), I-II, İstanbul 1990/1411.
- Muhammed İbn Salih ed-Dimaşkî, *Subulu'l-Hüda ve'r-Reşâd fi Hedyi Hayri'l-İbad*, (çev. Ebu Bekir Sifil), İstanbul 2011, III.
- Musa İbn Raşid el-Azimi, *el-Lü'lü'ü'l-Meknun fi Sireti'n-Nebiyi'l-Me'mun*, Kuveyt 2011/1432, I-IV.
- Müslim, *es-Sahih*, (neşr. Muhammed Fuad Abdalbaki), Beyrut 1965, I-V.
- Salih Sabri Yavuz, "Miraç", *DİA*.
- Tirmizi, *Sünen*, Beyrut 1990/1411.
- Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, (neşr. Ömer Tedmuri), I-XXV, Beyrut 1993-2003.
- Zehebi, *es-Sîre*, Beyrut 1982/1402.

# Kur'an'a Göre Orantısız Güç Kullanma

Kerim BULADI\*

## Disproportionate Force According to Qur'an

**Citation/©:** Buladı, Kerim, Disproportionate Force According to Qur'an, Artuklu Akademi, 2014/1 (2), 31-55.

**Abstract:** Human is a privileged being on whom Allah imposes the duty of caliphate. Thus, to appreciate human and to be considerate to his life, his property and his honor is due to paying Allah respect because to abuse human rights whom Allah Teala has created in the most beautiful way and entitled the responsibility of trust means to abuse his creator rights.

Qur'an requires not to provide disproportionate response against human behaviors in both peaceful and war times and warns believers not to transgress the established boundaries. Qur'an requires fungible response against actions which deserve punishment and proportionate response while taking vengeance.

Our article will cover the concepts of disproportionate force, proportionate force, excessive use of force and will provide Qur'anic perspective toward these issues.

**Key Words:** Human, Truth, Criterion, Revenge, Wrong.



**Atıf/©:** Buladı, Kerim, Kur'an'a Göre Orantısız Güç Kullanma, Artuklu Akademi, 2014/1 (2), 31-55.

**Öz:** İnsan, Allah Teâlâ'nın kendi adına hükümlerini icra etmek ve yürütmek için seçtiği ve temsilcilik görevi yüklediği seçkin bir varlıktır. O, yeryüzünde iradesini temsil etmek üzere insanı yaratmış ve ona ilâhî hükümranlığı gerçekleştirme sorumluluğunu tevdi etmiştir. Bu yüzden ona değer vermek, canına, malına ve namusuna karşı hürmetkâr olmak, Allah'a saygının bir gereğidir. Zira Allah Teâlâ'nın, ahsen-i takvîm üzere yarattığı ve emanetini yüklediği bu varlığın hakkına tecavüz, onu yaratanın hakkını ihlal anlamına gelir.

Kur'an, gerek savaş ve gerek barış zamanında olsun insanların yaptıkları davranışlara karşılık verilirken aşırılığa sapılmamasını istemiş, bu konuda mü'minlere haddi aşmamaları hususunda uyarılarda bulunmuştur. Yapıp ettikleri karşısında cezaî müeyyideyi hak edenlere dahi, misliyle karşılık

---

\* Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlimi Anabilim Dalı, kerimbuladi@hotmail.com.

verilmesini, zulme uğrayan kimselerin, intikamlarını alırken ölçülü davranmalarını öngörmüştür.

Makalemizde, yukarıda sözü edilen konular çerçevesinde tahlil yapmanın yanı sıra son günlerde gerek ulusal ölçekte gerek uluslararası düzeyde sıkça sözü edilen “Orantılı güç, orantısız güç, aşırı güç kullanma” kavramlarını ele alacağız ve bu sahada Kur’an’ın bakışını ortaya koymaya çalışacağız.

**Anahtar Kelimeler:** İnsan, Hak, Ölçü, İntikam, Zulüm.

## Giriş

İnsan, Allah Teâlâ’nın halifelik<sup>1</sup> görevi yüklediği seçkin bir varlıktır.<sup>2</sup> Bu yüzden ona değer vermek, canına, malına ve namusuna karşı hürmetkâr olmak, Allah’a saygının bir gereğidir. Zira Allah’ın, ahsen-i takvîm üzere yarattığı ve emanetini yüklediği bu varlığın hakkına tecavüz, onu yaratanın hakkını ihlal anlamına gelir. Her ne kadar akıl, irade ve muhakeme gibi üstün özelliklerle donatılsa bile insan, biyolojik ve fizyolojik yönden zayıf yaratılmıştır. Bu yüzden o, her zaman şefkate merhamete ve himayeye muhtaçtır.

Kur’an, hayatın her safhasında gerçekleştirdikleri bütün fiillerde mü’minlerden mutedil davranış sergilemelerini ve hiçbir konuda haddi aşmamalarını özenle istemiştir. Hatta düşmanlara karşı bile kin ve düşmanlık duygularına kapılarak adaletsiz muamelede bulunulmasını ve aşırı gidilmesini yasaklamış bilakis onlara adaletle davranılmasını emretmiştir.<sup>3</sup> Kur’an, bu konuya o kadar önem atfetmiştir ki, saldıran ve savaş açan düşmanlara karşı mü’minlere, kendilerini müdafaa etme ve karşı saldırı hakkı vermiş ancak haddi aşmamaları hususunda uyarıda bulunmuştur.<sup>4</sup>

Kur’an-ı Kerîm’de barış anlamını içeren “silm”, “selâm” ve “sulh” kavramlarına onlarca ayette yer vermiş ve barışın İslam dininde temel kabul edildiğine dikkat çekmiştir.<sup>5</sup> Allah Teâlâ, inananları barışa davet etmiş, barışı bozacak bir yola başvurmanın mü’minler için apaçık düşman olan şeytanın yoluna gitmek olduğuna önemle işaret etmiştir.<sup>6</sup> Kur’an’ın ortaya

<sup>1</sup> Halife, vekil ve temsilci demektir. Allah Teâlâ, yeryüzünde iradesini temsil etmek, kendi adına yeryüzünü imar etmek, idare etmek ve hükümranlığı gerçekleştirmek için insanı yaratmıştır ve dünyaya göndermiştir. İnsan, fâni olan bu dünyada esas itibarıyla Allah’ın emriyle hükmedecek, işlerini yürütecek ve sulh ve sükûnu sağlayacaktır. Asıl hükümranlık yetkisi Allah’ındır. Bu konuda insana sadece emaneten yetki verilmiş ve bunun asıl amacı da imtihan olduğu Kur’an’da belirtilmiştir.

<sup>2</sup> Er’âm, 6/165; ayrıca bkz. Bakara, 2/30.

<sup>3</sup> Mâdie, 5/2.

<sup>4</sup> Bakara, 2/190.

<sup>5</sup> Bkz. Muhammed Fuad Abdulkâfi, *Mu’cemü’l-Müfehres li Elfîzi’l-Kur’âni’l-Kerîm*, İstanbul, Çağrı Yayınları, ts., 355-357, 410.

<sup>6</sup> Bakara, 2/208



koyduğu nizamda sulhun esas olduğuna aşağıdaki ayet, en güzel bir örnek teşkil eder.

وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ

“Eğer onlar barışa yanaşırlarsa, sen de ona yanaş ve Allah’a tevekkül et.  
Çünkü O, hakkıyla işitendir, hakkıyla bilendir”<sup>7</sup>

Diğer taraftan affetme ilkesini tavsiye ederek bunun erdemli bir davranış olacağını açıklamış ve böylesi muamelelerin Allah katında karşılıksız kalmayacağını vurgulamıştır.<sup>8</sup>

“Her türlü aşırı ve orantısız güç kullanmanın” hem uluslararası hukukta hem de ulusal hukukta yasaklandığı bilinen bir gerçektir. Ulus devletler içinde, güvenlik güçlerinin orantısız güç kullandığı hususunda ciddi şikâyetler, yakınmalar ve tenkitler olduğu gibi, uluslararası sahada da devletlerarası güçlerin zaman zaman birbirlerine karşı aşırı güç kullandığından söz edilmektedir. Kitlesele eylemler, gösteriler, bireysel davranışlar, devletlerarası anlaşmazlıkların sonucunda vuku bulan hadiseler karşısında, militarist güçlerin ve güvenlik kuvvetlerinin aşırı güç kullanması aslında yeni bir durum değildir.

Elbette kendisine karşı şiddet uygulanan kimse ya da güvenlik güçleri karşılık verme hakkına sahiptir. Ancak bu hakkın nasıl ve ne ölçüde yerine getirileceği gibi soruların da cevaplanması gerekir.

Müdafaa hakkı, karşı taraftan gelen saldırıya karşı koyma nispetinde ve onu engellemeye kifayet edecek seviyede olduğu takdirde meşrudur. Olağanüstü güç kullanma ve merhamet ilkesinden uzak müdahalelerin maşer-i vicdanı yaraladığı gibi, toplumsal barışı da tehdit ettiği bilinmektedir. Bütün bu mülahazalardan sonra Kur'an'ın aşırı güç kullanma ve orantısız karşılık verme gibi fiillere nasıl baktığını değerlendirmeye geçebiliriz.

Güç, orantılı ya da orantısız olarak değerlendirildiğinde müdafaa ve meşru müdafaa kavramları içinde ele alınır. Meşru müdafaa, kişinin mülkiyetini koruması ya da başka bir tehlike anında kendini savunmasıdır. Meşru müdafaa, birçok adalet sisteminde yasal olarak görülmüş ancak sınırları farklı çizilmiştir.<sup>9</sup>

<sup>7</sup> Enfâl, 8/61; ayrıca bkz. Bakara, 2/90-91.

<sup>8</sup> Şûrâ, 42/40.

<sup>9</sup> Kopel, David B.; Gallant, Paul and Eisen, Joanne D., 2008, *İnsanın Meşru Müdafaa Hakkı*, Utah/Amerika, 2008, Brigham Young Üniversitesi Hukuk Okulu'nun çıkardığı “BYU Kamu Hukuku Dergisi, sayı, 22, s. 43-48 (J Reuben Clark Hukuk Okulu).

Saldırı hangi amaçla gerçekleştirilirse gerçekleştirilsin, savunma, saldırı araçlarından çok daha güçlü araçlarla gerçekleştirilirse, orantısız güç kavramı doğmuş olur. Yani bir yumurta ile saldıran kişiye, silahla karşılık vermek orantısız güç kullanmaktır.

Her saldırı, karşı tarafın gücü nispetinde gerçekleşmeyebilir. Saldırıya uğrayan saldırgan kadar güçlü ve donanımlı olmayabilir. Karşı tarafın silahsız ve güçsüz olduğunu bildiği halde en gelişmiş silahlar ile saldıran, onun canına, malına ve vatanına kasteden ister devlet, ister fert olsun orantısız bir güç kullanmış ve saldırı gerçekleştirmiş olur. Nitekim bunun örnekleri gerek Ortadoğu'da, gerek Uzakdoğu ve gerekse Afrika'da devletler bazında görülmektedir. Çin'in Doğu Türkistan'da yaptığı katliamlar, İsrail'in Filistin'e karşı gerçekleştirdiği saldırılar ve yok etme girişimleri en canlı örneklerdir. Öte yandan güçsüzlere ve eli sapan taşı tutanlara yönelik uçaklar, füzeler, fosfor, varil ve misket bombaları ile yapılan tecavüzlerin savaş ve insanlık suçu olarak da değerlendirilmesi gerekir.

Silahsız birine bile bile silahla saldıran kimse iki türlü değerlendirilir. Silahsız olduğu bilinen kişi haklı veya haksız bir şekilde silahlı kişiye saldırmış olabilir. Bu durumda silahlı kişi, silahsız kişiye silahla saldırsa orantısız güç doğmuş olur. Diğer yandan silahlı kişi, silahsız olduğunu bildiği kişiye silahla saldırmış olabilir. Bu durumda silahlı kişi saldırı gerçekleştirmiş olur. Bu değerlendirmeler ışığında şu da söylenebilir: Orantısız güç, bir kıyastır. Zira orantı bir kıyastır. Orantı değerini ortaya çıkarmak için iki değişkenin bulunması gerekir. Orantısız güç tanımındaysa, değişkenler arası sabit bir çarpan bulunmaması bu denksizliği ortaya çıkarır. Yani sadece ilk değer üzerinden denksizlik oluşturulamaz. Esasen, saldırı ve orantısız güç birbirinden farklı kavramlardır. Saldırı ve müdafaa bir eylemken, orantısız güç bir derecelendirme. Bu mütalaalardan sonra konumuza geçebiliriz.

## I- Orantılı Güç Kullanma

“Oran” kavramı, iki şeyin birbirini tutması, karşılıklı uygunluk, tenasüp, anlamlarını içerirken “Orantılı” kelimesi ise, bir orantıyla ilgili olan, aralarında orantı bulunan, mütenasip manasına gelir.<sup>10</sup> Tariflerden de anlaşılacağı gibi, oran kelimesinden türeyen sözcükler, tevâzün, denge,

<sup>10</sup> Akalın, Şükrü Haluk ve arkadaşları, *Türkçe Sözlük*, Komisyon, Ankara, Türk Dil Kurumu Yayınları,10. Baskı, 2009, s. 1507-1508.

uygunluk anlamlarını içermektedir. Buna göre “orantılı güç kullanma” ifadesinden ölçülü hareket ederek karşılık verme, karşı tarafa mütenasip bir güçle müdahale etme, “orantısız güç kullanma” tabirinden ise, ölçüsüz, orantısız ve eşit olmayan bir kuvvetle karşılık verme, itidal dışına çıkma manaları anlaşılmaktadır.

## 1- Orantılı Güç Kullanma ve Adalet

“Orantılı, orantısız güç kullanma” kavramlarının “adâlet” kavramını akla getirdiği söylenebilir. Zira adâlet kavramı, haklılık, dürüstlük, eşit bir şekilde ayırmak, dağıtmak, mükâfatlandırmak, sarf etmek ve zulmün zıddı anlamlarına gelen “adl” kökünden gelmekte<sup>11</sup>, dengeli hareket etmeyi ve mutedil olmayı akla getirmektedir.

Adalet, bütün vazifeleri yapmaya ve bütün haklara riâyet olan kuvvetli ve sürekli bir iradenin faziletidir.<sup>12</sup> Adalet, ölçülü olma, haddi aşmama anlamına da gelir.

Bu açıklamalara göre, orantılı güç kullanmanın adaletle yakından ilgisinin olduğu hatta adâletin gereği ve yansıması olduğu söylenebilir. Öte yandan orantısız güç kullanmanın ise zulümle önemli derecede irtibatının bulunduğu açıklanabilir. Kur'an, haddi aşmayı, bir başka ifadeyle orantısız güç kullanmayı yasaklamış ve bu konuda mü'minleri uyarmıştır. Kur'an, savaş halinde bile, mü'minlerin orantısız güç kullanmalarını, yani aşırı karşılık vermelerini yasaklamıştır. Bu konuda şöyle buyrulmuştur:

وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ

“Sizinle savaşanlara karşı Allah yolunda siz de savaşın. Ancak aşırı gitmeyin.

Çünkü Allah aşırı gidenleri sever.”<sup>13</sup>

Bu ayetin, hicretin altıncı yılında gerçekleştirilen Hudeybiye Antlaşması hakkında indiği belirtilmiştir. Rivâyete göre Hudeybiye senesi müşrikler, Rasûlullah (s.a.v) ve ashabını Kâbe ziyaretinden men etmişlerdi. Gelecek yıl gelmeleri ve Mekke-i Mükerrerem'nin üç gün müddetle boşaltılması şartıyla müşrikler, Hz. Peygamber ile antlaşma yapmışlardı. Ertesi yıl, Peygamber

<sup>11</sup> Bkz. Ebu Bekir Muhammed b. Hasan b. Düreyd el-Ezdi, *Cemheratü'l-Lugati*, Tertib ve tashih, Adil Abdurrahman el-Bedri, Meşhed/İran, Mecmau'l-Buhûsi'l-İslâmiyye, 1984, c. II, 509-510; Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Mu'cemü Tehzîbi'l-Luga*, Tahkik, Riyaz Zeki Kasım, Beyrut, Dâru'l-Ma'rife, 2001, c. III, 2358; İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *Mu'cemü's-Sihâl*, Beyrut, Daru'l-Marifeti, 2008, s. 680; Rağîb el-İsfehâni, *Müfredâtü Elfâzi'l-Kur'ân*, Tahkik, Safvan Adnan Davûdi, Beyrut, Dâru'l-Kalem, 2011, s. 234-235; Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lugat*, Ankara, Doğu Matbaası, 1978, s. 10.

<sup>12</sup> Bkz. Osman Pazarlı, *İslam Ahlakı*, İstanbul, Remzi Kitapevi, 1972, s. 201; Yaşar Kandemir, *İslam Ahlakı*, İstanbul, Nesil Yayınları, 1979, s. 143.

<sup>13</sup> Bakara, 2/190.

(s.a.v) ve ashabı, umrenin kazasını yapmak için hazırlıklarını yapmışlardı. Ancak Kureyşlilerin bu antlaşmayı yerine getirmeyecekleri, Mescid-i Haram'dan onları alıkoyacakları ve kendileri ile savacakları konusunda endişe ediyorlardı. Ashab-ı Kirâm, haram ayı içerisinde harem dâhilinde onlarla savaşmayı uygun görmüyorlardı. Bunun üzerine Allah Teâla bu ayeti indirdi. Mü'minlerle savaşmak isteyen Kureyşlilere karşı savaş yapılmasına izin verildi.<sup>14</sup>

Ayetin nüzûl sebebinden de anlaşılacağı gibi, Allah Teâlâ Müslümanlara kendileri ile savaşınlara karşı savaş yapmalarını emretmiş, ancak onları haddi aşmamaları, orantısız, dengesiz davranmamaları konusunda uyarmış, ölçüsüz hareket edenleri sevmeyeceğini belirtmiştir.

Müfessirler, "sizinle savaşınlara" tabirini, kadınları, çocukları, din adamlarını dışında tutarak açıklamışlar<sup>15</sup> ve şu yorumu yapmışlardır: Savaşa kalkışmayanları, kadınları, çocukları, rahipleri, harp zamanında zayıflığından ve acizliğinden dolayı savaşacak bir halde olmayanları da öldürmeye kalkışacak kadar ileri gitmeyin. Yine aynı şekilde öldürme işinde "müsle" yapmayın. Yani öldürdüğünüz kimselerin burnunu, kulağını ve diğer organlarını kesmeye kalkışmayın.<sup>16</sup>

Taberî'nin (ö. 310/923) beyanına göre, Medine'de savaş hakkında ilk inen ayetin bu olduğu rivâyet edilmiştir. Hz. Peygamber bu ayet inince kendisi ile savaşınlarla savaşmış, savaşmayanlarla savaşmamıştır.<sup>17</sup>

"*Velâ ta'tedû*" (haddi aşmayın) ifadesini merhum Muhammed Hamdi Yazır (1877/1942), genel anlamda yorumlamış ve "gerek savaşta ve gerekse diğer hususlarda Allah'ın emirlerini ve tayin ettiği sınırları aşmayın" şeklinde tefsir etmiştir. Bu değerlendirmeye göre sadece savaşta değil, bütün ferdi ve sosyal hayatı ilgilendiren konularda da mü'minlerin dengeli hareket etmesi, aşırı davranmamaları, ölçüsüz muamelede bulunmamaları, orantısız güç kullanmamaları Allah Teâlâ'nın emridir. Savaş halinde bile adaletle hareket edilmesini ve tevâzün (denge) ilkesinin hâkim kılınmasını isteyen Kur'an, aşırılığı yasaklamış ve İslam'ın bir denge dini olduğunu ortaya koymuştur.

<sup>14</sup> Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed el-Vâhidî en-Nisâbûrî, *Esbâbu'n-Nüzûl*, Tahkik, Said Mahmud Ukayyil, Beyrut, Dâru'l-Ceyl, ts., s. 40; Zemaşşerî, Muhammed b. Ömer ez-Zemaşşerî, *el-Keşşâfû an Hakâiki Gavâmidî't-Te'vîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fî Vücûhî't-Tenzîl*, Beyrut, Dâru'l-Kitabî'l-Arabiyyi, ts., c. I, 235.

<sup>15</sup> Ebu Cafer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân fî Tesîri'l-Kur'ân*, Kahire, Dâru'l-Hadis, 1987, cz. II, c. II, 110-112; Şevkânî, Muhammed b. Ali Muhammed eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadîr el-Câmiu beyne Fenneyi'r-Râyi ve'd-Divâyeti min İlmi't-Tefsîr*, Beyrut, Dâru'l-Kitabî'l-Arabiyyi, 1994, c. I, 238, 239. Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul, Eser Kitapevi, 1971, c. II, 694.

<sup>16</sup> Zemaşşerî, *Keşşâf*, c. I, 235; Yazır, *Hak Din Kur'an Dili*, c. II, 694.

<sup>17</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, cz. II, c. II, 110.

Kur'an'ın, insanların canlarına ve organlarına zarar verenlere uygulanacak cezanın, dengi bir karşılıkla yerine getirilmesi hakkında geçmiş ümmetlere dair açıkladığı hükmü, mü'minlere örnek olarak göstermesi dikkate şayandır.

وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأَذْنَ بِالْأَذْنِ  
وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصًا فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ  
اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ

"Onda (Tevrat'ta) üzerlerine şunu da yazdık: Cana can, göze göz, buruna burun, kulağa kulak, dişe diş kısas edilir. Yaralar da kısasa tabidir. Kim de bu hakkını başışlar, sadakasına sayarsa o, kendisi için keffaret olur. Allah'ın indirdiği ile hükmetmeyenler, zalimlerin ta kendileridir."<sup>18</sup>

Yukarıdaki ayet bir anlamda, nüzül çağındaki ve daha sonra gelecek insanlara "Siz de ayette açıklanan hükümlerle hareket edin. İnsanın canına kıyma, uzvunu telef etme ve zarar verme karşısında, mücrime aynısını uygulayın. İnsanın bedenine yönelik çeşitli yaralamalarda da aynısı ile karşılık verin. Haddi aşmayın" şeklinde ders vermektedir. Nitekim kısasla ilgili hükmün uygulanması hususunda ise mü'minlere şöyle hitap edilmiştir:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنثَى  
بِالْأُنثَى فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبِعْ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءُ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ  
مِنْ رَبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنْ اعْتَدَى بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ

"Ey iman edenler! Öldürülenler hakkında size kısas farz kılındı. Hüre karşı hür, köleye karşı köle, kadına karşı kadın kısas edilir. Ancak öldüren kimse, kardeşi (öldürülenin vârisi, velisi) tarafından affedilirse, aklın ve dinin gereklerine uygun yol izlemek ve güzellikle diyet ödemek gerekir. Bu, Rabbinizden bir hafifletme ve rahmettir. Bundan sonra tecavüzde bulunana elem dolu bir azap vardır."<sup>19</sup>

Ayette geçen *kısas* kelimesi, sözlükte; ödeşmek, aynıyla karşılık vermek, herhangi bir hakkı dengiyle takas etmek, öldüreni öldürme, yaralayanı yaralama müeyyidesi ile müsavi bir şekilde cezalandırmak, anlamlarına gelir.<sup>20</sup> Ayette açıkça görüleceği gibi, kasten bir insanı öldüren kimseye uygulanacak ceza, kısastır, başka bir deyişle aynısıyla öldürülmesidir. Her öldürülen kimse karşılığında katil de öldürülür. Kısası düşürme sebebi olan af veya anlaşma olmadıkça bu kısasın uygulanması, bütün iman edenlere

<sup>18</sup> Mâide, 5/45.

<sup>19</sup> Bakara, 2/178.

<sup>20</sup> Bkz. Ezherî, *et-Tehzîb*, c. III, 2976; Cevherî, *es-Sihâh*, s. 865; İsfahânî, *El-Müfredât*, s. 672; Asım Efendi, *Kamus Tercümesi*, İstanbul, Asitane Yayınları (tıpkıbasım), ts., c. II, 394; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. I, 601; Devellioğlu, *Lügat*, s. 618.

farzdır.<sup>21</sup> Bu uygulamayı kimlerin deruhte edeceği ve uygulayacağı ayrı bir araştırma konusudur ki, bunun teferruatları tefsir ve fıkıh kitaplarında geçmektedir. Biz bu detaylara girmek istemiyoruz.

Ayette maktulün velisine kısas hakkı tanındığı gibi affetme, kısmen veya tamamen diyet olarak kısastan vazgeçme hakları da verilmiştir. Ayette açıkça ifade edildiği üzere şayet böyle bir anlaşma olmuş ise, katil örfte belirlenen miktara göre, öldürülen kimsenin velisine zorluk çıkarmaksızın ödemeyi yapar. Artık bu safhadan sonra maktulün velisi, söz konusu hükümlere uymayarak haddi aşar, katil veya taraftarlarına tecavüzde bulunursa, affettikten ya da diyeti aldıktan sonra katili öldürürse, dünyada da kısas edilir, ahirette de şiddetli bir azaba çarptırılır.<sup>22</sup>

Görüldüğü gibi, kısasta bile kanun, adalet ve dengenin korunması gözetilmiş, aşırı davranılması, haddi aşarak karşı tarafa hak ettiğiinden fazla ceza verilmesi ve ölçüsüz muamele edilmesi şâri tarafından uygun görülmemiştir.

## 2- Orantılı Güç Kullanmada Aşırılıklardan Uzak (Vasat Ümmet) Olmanın Sorumluluğu

Hayra davet, hem İslam'ın temel esaslarından birini hem de seçkin ümmet olabilmenin vazgeçilmez şartını teşkil eder. Bu hususta Kur'an, mü'minlerden, hayra çağırarak, iyiliği hâkim, kötülüğü mahkûm edecek bir topluluğun inşasını istemiştir. Kur'an'da, bu durum şöyle açıklanmıştır:

وَأَتَىٰكُمْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ

*"Sizden, hayra çağırarak, iyiliği emreden ve kötülükten men eden bir topluluk bulunsun. Kazançlı çıkacaklar onlardır."*<sup>23</sup>

Ayette açıkça belirtildiği gibi Kur'an'a inananlara, yeryüzünde hayrı serre, marufu münkere, hakkı batıla galip kılmak ve Allah'ın razı olduğu bir nizamı tesis etmek için önemli bir görev yüklenmiştir. Bu sorumluluğu yerine getirebilmek için dünyada, hakka çağırarak, marufu emredek, münkerden sakındıracak güçlü bir yapının oluşturulması gerekir. Yeryüzünde hayrı galip kılmak, sanıldığı kadar kolay değildir. Bu yüzden Müslümanların, maddî, manevî, ilmi ve irfânî açıdan, batıl zümresinden

<sup>21</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. I, 601-602.

<sup>22</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. I, 604-606.

<sup>23</sup> Âl-i İmrân, 3/104.

daha donanımlı ve güçlü olması gerekir. Kur'an, bu gayenin tahakkukunu, iyilik ve takvâda mü'minlerin birbirleriyle yardımlaşmasına bağlamıştır.

وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى...

"...iyilik ve takva (Allah'tan saygı ile korkup kötülüklerden sakınmak) hususunda yardımlaşm..."<sup>24</sup>

Kur'an, Ümmet-i Muhammed'in, diğer ümmetlerden, Allah'a iman ile birlikte iyiliği emretme ve kötülükten alkoyma (emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i ani'l-münker) vasfı ile ayrıldığını özellikle vurgulamaktadır. Allah Teâlâ, Ümmet-i Muhammed'e rehberlik ve liderlik görevi yüklemiş, bu çerçevede son ve hayırlı ümmet olma mükellefiyetini kavrayabilmelerine yönelik olarak onları çeşitli vasıflarla övmüştür. Diğer ümmetlerden temeyyüz eden Muhammed ümmeti, Kur'an'ın diliyle en hayırlı bir topluluk olarak şöyle açıklanmıştır:

كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ  
وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ مِنْهُمْ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ

"Siz, insanlar için çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz. İyiliği emreder, kötülükten men eder ve Allah'a iman edersiniz. Kitap ehli de inansalardı elbette kendileri için hayırlı olurdu. Onlardan iman edenler de var. Ama pek çoğu fasık kimselerdir."<sup>25</sup>

Yeryüzünde temiz bir toplumun inşası için seçilen bu ümmet, ümmetlerin en hayırlısı olması hasebiyle onlara rehber olma durumundadır. Öncelikle bu ümmet, hayrı hâkim ve kâim kılmak için çalışacak, şerre ve fesada karşı da olanca gücü ile direnecektir. Bütün bunları yaparken hiçbir zaman aşırılığa sapmayacak ve itidal çizgisinden ayrılmayacaktır. Bu ümmetin mutedil ve vasat ümmet olduğunu Kur'an şöyle bildirir:

وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا...

"Böylece, sizler insanlara birer şahit (ve örnek) olacaksınız ve Peygamber de size bir şahit (ve örnek) olsun diye sizi orta (mutedil) bir ümmet yaptık..."<sup>26</sup>

Ayette geçen "vasat" sözcüğü; bir nesnenin, miktarları birbirine eşit olan iki uca sahip bölümü, ortası, merkezi, ortada, orta seviyede (aşırı olmayan), adil, itidal, mutedil, normal, hayırlı anlamlarına gelir. "Vasat" kelimesi, kimi zaman da, yerilen iki uca sahip şeylerle ilgili söylenir. Örneğin; cimrilikle, israf arasındaki cömertlik gibi ifrat ve tefritten korunmayı ifade eden "kasd"

<sup>24</sup> Mâide, 5/2.

<sup>25</sup> Âl-i İmrân, 3/110.

<sup>26</sup> Bakara, 2/143.

sözcüğü için de kullanılır. Eşitlik, insaf ve adalet sözcükleri gibi, övgü ifade etmek için de zikredilir.<sup>27</sup>

Müfessirler, ayette zikredilen “el-vesatü” kelimesini, âdil, hayırlı, her türlü aşırılıktan, ifrat ve tefritten uzak, anlamında yorumlamışlardır.<sup>28</sup>

Bütün bu açıklamalar, Muhammed ümmetinin, bütün işlerinde itidalli hareket eden, aşırılığa kaçmayan, orta yolu izleyen, adaletle muamele eden bir topluluk olması gerektiğini gösterir. Çünkü Allah Teâlâ onları, bütün ümmetlere şahit kılmıştır.<sup>29</sup>

Hangi şartlar zuhur ederse etsin, hiçbir zaman aşırı hareket etmemeleri, kim olursa olsun herkese adil davranmaları, aşırı, orantısız, ölçüsüz güç kullanmamaları Müslümanlara yüklenen büyük sorumluluğun gereğidir.

### 3- Bir Topluma Olan Kin ve Nefretin Orantısız Güç Kullanmadaki Rolü

Kur’an’ın önemle üzerinde durduğu konulardan biri adâlet ilkesidir. Adâlet, kâinatın nizamıdır. Kur’an, bütün peygamberlerin gönderilmesinin ve onlarla beraber kitapların indirilmesinin sebebini adâletin ikâme edilmesine ve mizânın (dengenin) kurulmasına bağlamıştır.

*“Andolsun ki biz elçilerimizi açık açık burhanlarla gönderdik ve insanların adâleti ayakta tutmaları için, beraberlerinde de kitabı ve mizâmı indirdik...”<sup>30</sup>*

Ayette zikredilen “el-kıstu” kavramı, adâlet olarak yorumlanmıştır. Allah Teâlâ, İnsanların aralarında adalet ve merhametle birbirlerine muamele etmelerini emretmiştir.<sup>31</sup> O, hakkın ikâmesi ve açıklanması için kitabı ve mizânı indirmiş ve her şey için bir mizân (ölçü/denge) koymuştur.<sup>32</sup>

Kur’an, adâletin gerçekleşmesi üzerinde ısrarla durmuş, gerek ferdi hayatta<sup>33</sup> gerek aile hayatında<sup>34</sup>, gerek insanlar arasında<sup>35</sup>, gerekse şahitlik

<sup>27</sup> İsfehâni, *el-Müfredât*, s. 869; İbn Manzûr, Ebu’l-Fadl Cemalüddin Muhammed b. Manzûr el-Efriki, *Lisânü’l-Arab*, Beyrut, Darü İhyâit-Türâsî’l-Arabiyyi, 1999, c. XV, 296, 297; Asım Efendi, *Kamus Tercümesi*, c. II, 394; Şevkânî, *Fethu’l-Kadîr*, c. I, 143, 144.

<sup>28</sup> Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, II, 5; Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Matürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, Tahkîk, Ahmed Vanhoğlu-Bekir Topaloğlu, İstanbul, Dâru’l-Mizân, 2005, c. I, 260; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. I, 198-199; Fahrüddin er-Râzi, Muhammed b. Ömer b. Hasan b. Ali et-Temîmî *Et-Tefsîru’l-Kebîr*, Beyrut, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1990, c. IV, 88, 99; Beydâvî, Nâsruddin Ebû Said Abdullah b. Ömer, *Envârü’t-Tenzîl ve Esrârü’t-Te’vîl*, (Kitab Mecmua mine’t-Tefâsîr içinde), Beyrut, ts., c. I, 213; Neseî, Ebul-Berakât Abdullah b. Ahmed, *Medârikü’t-Tenzîl ve Hakâiku’t-Te’vîl*, (Kitabun Mecmua mine’t-Tefâsîr içinde), Beyrut, ts., c. I, 213; Hâzin, Hâzin, Alâuddin Ali b. Muhammed b. İbrahim, *Lübâbu’t-Te’vîl fî Meâni’t-Tenzîl*, (Kitabun Mecmua mine’t-Tefâsîr içinde), Beyrut, ts., c. I, 213; Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Camiu li Ahkâmi’l-Kur’ân*, Beyrut, Dâru’l-Fikir, 1995, c. I, cz. II, 143, 144.

<sup>29</sup> Bakara, 2/143; Hac, 22/78.

<sup>30</sup> Hadîd, 57/25.

<sup>31</sup> Bkz. Şevkânî, *Fethu’l-Kadîr*, c. IV, 221.

<sup>32</sup> Şûrâ, 42/17; Rahmân, 55/7.

<sup>33</sup> Nisâ, 4/135.

<sup>34</sup> Nisâ, 4/3.



ve hüküm verme konusunda<sup>36</sup> adaletten asla vazgeçilmemesi ve hiçbir şekilde zafiyet gösterilmemesi gerekliliğine vurgu yapmıştır.

Kur'an, din, dil, ırk, cinsiyet, soy-sop, coğrafya, statü farkı gözetilmeksizin insanlar arasında adâletle hüküm verilmesini emretmektedir.<sup>37</sup> Kur'an, kin, nefret ve adâvet gibi etkenlerin kesinlikle adaletsizliğe sebebiyet vermemesi konusunda inananları uyarmıştır. Ayrıca inanç, düşünce, ideoloji, mezhep ve meşrep gibi faktörlerin, yargılamayı etkilemesine müsaade etmemiştir. Bu hususta mü'minlere hitaben şöyle buyrulmuştur:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ الْآ  
تَعْدِلُوا إِعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ

"Ey iman edenler! Allah için hakki titizlikle ayakta tutan, adalet ile şahitlik eden kimseler olun. Bir topluma olan kininiz, sakın ha sizi adaletsizliğe itmesin. Âdil olun. Bu, Allah'a karşı gelmekten sakınmaya daha yakındır. Allah'a karşı gelmekten sakının. Şüphesiz Allah, yaptıklarınızdan hakkıyla haberdardır."<sup>38</sup>

Kur'an, Ka'be'yi tavaf etmek isteyenlere engel olanlara karşı gösterilecek tepkide bile haddin aşılmasını istemiştir.

وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ أَنْ صَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَنْ تَعْتَدُوا وَتَعَاوَنُوا عَلَىٰ الْبِرِّ  
وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَىٰ الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ

"Sizi Mescid-i Haram'dan alıkoydular diye birtakım kimselere beslediğiniz kin, sakın ha sizi, haddi aşmaya sürüklemesin. İyilik ve takva (Allah'a karşı gelmekten sakınma) üzere yardımlaşın. Ama günah ve düşmanlık üzere yardımlaşmayın. Allah'a karşı gelmekten sakının. Çünkü Allah'ın cezası çok şiddetlidir."<sup>39</sup>

Ayete geçen "şeneân" kelimesi, şiddetli öfke, kızgınlık anlamındadır. Buna göre cümlesinin anlamı, "Sizi (daha önceleri) Mescid-i Haram'ı tavaf etmekten alıkoydular diye bir kavme olan şiddetli öfkeniz sizi, onlara karşı haddi aşmaya, taarruz ve tecavüz etmeye, intikam almaya sevk etmesin, sebep olmasın" şeklindedir.<sup>40</sup>

Meselenin daha iyi anlaşılabilmesi için yukarıdaki birkaç ayetin nüzül sebeplerinden birini anlatmakta fayda vardır. Zeyd b. Eslem'in anlattığına göre Peygamber (s.a.v) ve ashabının, müşrikler tarafından Hudeybiye'de Mescid-i Haram'ı ziyaretten alıkoyulmaları, onların çok ağırına gitmişti.

<sup>35</sup> Nisâ, 4/58; En'âm, 6/152.

<sup>36</sup> Nisâ, 4/135.

<sup>37</sup> Bkz. Nisâ, 4/58, 135.

<sup>38</sup> Mâide, 5/8.

<sup>39</sup> Mâide, 5/2.

<sup>40</sup> Zemahşerî, el-Keşşâf, c. I, 602, 603.

Mekke'nin fethedildiği yıl müşrikler, umre yapmak maksadıyla Ka'be'yi ziyaret etmek istediler. Bunun üzerine Peygamber (s.a.v)'in ashabı, onlar bizi Mescid-i Haram'ın ziyaretinden alıkoydukları gibi biz de onları alıkoyalım demeye başladılar. Bunun üzerine Allah Teâlâ, onlar sizi, Mescid-i Haram'ı ziyaret etmekten men etseler bile siz, bu ziyaretçilerin Mescid-i Haram'ı ziyaret etmesine engel olmayın, anlamında Mâide Sûresi'nin ikinci ayetini göndermiştir.<sup>41</sup>

Hız. Ebû Bekir'in hac ile görevlendirildiği hicri dokuzuncu seneye kadar Arap müşriklerinin hacdan yasaklanmadıkları bilinmektedir. Daha sonra bu umumi ruhsat ve hüküm hicretin dokuzuncu yılında Tevbe Sûresi'nin 17. ve 28. ayetleri ile nesh edilmiştir. Mâide Sûresi ikinci ayetteki hükümler, yalnız Müslüman hacılara mahsus kalmıştır.<sup>42</sup>

Bu değerlendirilmelerden de anlaşılacağı gibi, Müslümanlar, aşırıktan, haddi aşmaktan, ölçsüz davranmaktan yasaklanmış, hatta kendilerini Ka'be'yi tavaf etmekten alıkoyanlara bile muvazene ile muamele etmeleri istenmiştir. Kible'nin Mescid-i Aksâ'dan Mescid-i Harama çevrildiğini anlatan ayetler içerisinde Muhammed (a.s.)'in ümmetinin "vasat ümmet" olarak vasıflandırılması<sup>43</sup>, onların ibadetler dâhil bütün fiil ve hareketlerinde mutedil bir ümmet olmakla yükümlü olduklarını da ayrıca göstermektedir.

## II. Orantılı Güç Kullanmanın Temel Kuralları

Yukarıda da belirttiğimiz gibi Kur'an, orantılı, dengeli ve ölçülü hareket etmeyi emretmiş, orantısız güç kullanmayı, ifrat ve tefriti yasaklamıştır. Aynı zamanda bu ilkelerin nasıl pratiğe yansıtılacağını açıklamış ve bununla ilgili temel kuralları ortaya koymuştur.

### 1- Merhametli Olmak

Kur'an, Allah Teâlâ'nın kullarına karşı çok merhametli ve şefkatli olduğunu bildirir.<sup>44</sup> Kur'an'da acımak, merhamet etmek ve bağışlamak anlamına gelen "rahime" kökünden türeyen kelimelerin sayısı üç yüz otuz dokuzu bulmaktadır.<sup>45</sup> Bu durum, "...Rabbiniz merhamet etmeyi kendi zatına

<sup>41</sup> Vâhidî, *Eshâbu'n-Nüzûl*, s. 137-138; ayrıca bkz. Matürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, c. IV, 137-138.

<sup>42</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, c. III, 1554-1555.

<sup>43</sup> Bakara, 2/143.

<sup>44</sup> Bakara, 2/207; Âl-i İmrân, 3/30; Tevbe, 9/117; Nahl, 16/7, 47; Hac, 22/65; Nûr, 24/20; Hadid, 57/9; Haşr, 59/10.

<sup>45</sup> Fuad, Abdulkâki, *el-Mu'cemü'l-Müfehres li Elfâzi'l-Kur'ân'il-Kerîm*, s. 304-309.

*farz kıldı...*"<sup>46</sup> ayetleri, Kur'an'ın, emir ve yasaklarını rahmet ve merhamet ilkesi üzerine bina ettiğini gösterir.

Allah Teâlâ'nın rahmetinin ne kadar geniş ve engin olduğu şu hadise de göstermektedir. Firavun, Kur'an'ın ifadesiyle azmış<sup>47</sup>, İsrailoğullarına zulmetmiş, baskı uygulamış hatta onların erkek çocuklarını boğazlatmış<sup>48</sup>, onları bölüp parçalamıştır.<sup>49</sup> Firavun, bu cürümlerle yetinmeyerek ilahlık iddiasında bulunmuş ve kendisini tanrı olarak ilan etmiştir.<sup>50</sup> Bu kadar suç işlemesine ve başkaldırı eyleminde bulunmasına rağmen, Allah Teâlâ, Hz. Musa ve Hz. Harun'a Firavun'a kavli-i leyinle tebliğ yapmalarını emretmiştir.<sup>51</sup> Tabii ki iki peygambere böyle hareket etmelerinin emredilmesi, sadece Firavun'unun şerrinden emin olmak için değil, bilakis tebliğin temel kuralını onlara öğretmek içindir. Zira Allah Teâlâ onlara, "...Korkmayın, çünkü ben sizinle beraberim, iştir ve görürüm"<sup>52</sup> garantisini vermiştir.

Bütün âlemlere rahmet olarak gönderilen<sup>53</sup> Hz. Peygamber'in, tebliğdeki başarısı, onun merhametine ve yumuşak davranışına bağlanmıştır.<sup>54</sup> O, canına kastedenlere, dava arkadaşlarını gözleri önünde öldürenlere ve baskı uygulayanlardan intikam almaya kalkışmamış ve onları affetmiştir. Ayrıca Resûl-i Ekrem, inkârcıların, Kur'an'a iman etmemesinden dolayı, kendisini paralayacak, mahvedecek ve tüketecek şekilde üzölmüştür<sup>55</sup> ki, bu onun âlemlere rahmet olarak gönderilmesinin bir tezahürüdür. Hz. Peygamber, bütün uygulamalarında merhamet ilkesini esas almıştır. Öte yandan Hz. Peygamber, Kur'an'ın önerisi ile aralarında antlaşma bulunan, Müslümanlarla din uğrunda savaşmayan ve onları yurtlarından çıkarmayı planlamayanlara karşı müsamahalı davranmış<sup>56</sup>, din uğrunda savaşan, onları yurtlarından çıkarmak isteyen ve zulmedenlere karış ise<sup>57</sup> kararlı, metin, yılmılık göstermeyen, sert ve güçlü bir cemiyet inşa etmeyi hedeflemiştir. Ashab-ı Kirâm'ı da bu doğrultuda terbiye etmiş, Kur'an'ın

<sup>46</sup> En'âm, 6/12, 54.

<sup>47</sup> Bkz. Tâ Hâ, 20/24; Nâziât, 79/17.

<sup>48</sup> Bkz. Bakara, 2/49; Â'raf, 7/141.

<sup>49</sup> Bkz. Kasas, 28/4.

<sup>50</sup> Bkz. Kasas, 28/38; Nâziât, 79/24.

<sup>51</sup> Bkz. Tâ Hâ, 20/41-44.

<sup>52</sup> Tâ Hâ, 20/46.

<sup>53</sup> Bkz. Enbiyâ, 21/107.

<sup>54</sup> Bkz. Âl-i İmrân, 3/159.

<sup>55</sup> Kehf, 18/6; Şuarâ, 26/3.

<sup>56</sup> Bkz. Nisâ, 4/90; Mümtehne, 60/8.

<sup>57</sup> Mümtehne, 60/9.

beyanı ile kâfirlere karşı çok çetin ve birbirlerine karşı ise merhametli bir toplum yetiştirmeye muvaffak olmuştur.<sup>58</sup>

Kur'an, Mü'minlerin de birbirlerine merhameti tavsiye ettiğini şöyle açıklar:

تُمْ كَانَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ وَتَوَاصَوْا بِالْمَرْحَمَةِ أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ  
"Sonra da iman edenlerden olup birbirine sabrı tavsiye edenlerden, birbirine merhameti tavsiye edenlerden olanlar var ya, işte onlar âhiret mutluluğuna erenlerdir."<sup>59</sup>

Mü'minler, iman ve onun üzerinde sebat etme, masiyetlerden sakınma, taatları yapma ve çeşitli sıkıntılara karşı birbirine sabrı tavsiye ederler. Aynı zamanda fakirlere ve mazlumlara karşı birbirlerine merhameti tavsiye ederler. Münkeri işleyeni, yaptığı kötülükten alıkoymak suretiyle ona karşı merhametli davranmayı birbirlerine tavsiye ederler. Çünkü bütün bunlar, rahmet kavramının şümulüne girmektedir.<sup>60</sup> Şevkânî ( 1250/1834), *Birbirine merhameti tavsiye edenler*" cümlesini "Bütün insanlara merhamet etmeyi birbirlerine tavsiye edenler" şeklinde tefsir etmiştir.<sup>61</sup> Beydavî (685/1288), "Allah'ın kullarına merhamet etmeyi birbirlerine tavsiye edenler", ya da "Allah'ın rahmetinin gereklerini birbirlerine tavsiye edenler" anlamında tefsir etmiştir.<sup>62</sup> Hazin ( 741/1340) ise, "İnsanlara merhamet etmeyi birbirlerine tavsiye edenler" şeklinde tefsir etmiş ve bunun, Allah'ın emrini ta'zim etmeye ve Allah'ın yaratıklarına şefkatli davranmaya işaret ettiğini söylemiştir.<sup>63</sup> Bu yorumlara göre mü'minlerin, bütün insanlara ve yaratıklara karşı merhametli olmayı birbirlerine tavsiye ettikleri anlaşılmaktadır. Bu, Kur'an'ın ve merhamet peygamberinin onlara yüklediği en büyük sorumluluklardan biridir.

## 2- Misli İle Karşılık Vermek

Kur'an, yapılan iyiliklerin kat kat fazlası ile mükâfatlandırılacağını bildirmiştir. Diğer taraftan işlenen günahların, yapılan kötülük ve olumsuzlukların ise misli (dengi) bir karşılıkla cezalandırılacağını açıklamıştır. Bu durum, Allah Teâlâ'nın kullarına olan bir lütuf ve keremidir. Konunun daha iyi anlaşılması için bazı ayetleri bu konuda örnek verebiliriz.

<sup>58</sup> Fetih, 48/29.

<sup>59</sup> Beled, 90/17-18.

<sup>60</sup> Razi, *Mefâihü'l-Çayb*, c. XXXI, 170.

<sup>61</sup> Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, c. V, 559.

<sup>62</sup> Beydavî, *Envârü't-Tenzil*, c. VI, 516.

<sup>63</sup> Hâzin, *Lübâbu't-Te'vîl.*, c. VI, 516.

مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَى إِلَّا مِثْلُهَا وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ

"Kim bir iyilik yaparsa, ona on katı vardır. Kim de bir kötülük yaparsa, o da sadece o kötülüğün misliyle cezalandırılır ve onlara zulmedilmez."<sup>64</sup>

وَالَّذِينَ كَسَبُوا السَّيِّئَاتِ جَزَاءُ سَيِّئَةٍ بِمِثْلِهَا

"Kötü işler yapmış olanlara gelince, bir kötülüğün cezası misliyledir..."<sup>65</sup>

مَنْ عَمِلَ سَيِّئَةً فَلَا يُجْزَى إِلَّا مِثْلُهَا

"Kim bir kötülük yaparsa, ancak onun kadar ceza görür..."<sup>66</sup>

Âyetlerde geçen "seyyie" genel anlamıyla kötü, çirkin, fena veya kötü fiil, amel veya iş anlamına gelir ve hasene'nin (iyiliğin) zıddıdır.<sup>67</sup> Âyetler, Allah Teâlâ'nın kullarına son derece merhametli olduğuna işaret etmektedir. Kullarına ihsan sahibi olan Allah, insanların birbirlerine karşı merhametli ve ölçülü olmasını, birbirlerinin hakkına tecavüz etmemelerini, orantısız güç kullanarak haddi aşmamalarını, yapılan kötülüklere karşı misli ile muamele edilmesini istemektedir. Aşağıdaki âyetler bu gerçeği vurgulamaktadır.

الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ وَالْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ

"Haram ay, haram aya karşılıktır. Hürmetler (saygı gösterilmesi gereken şeyler) kısas kuralına tabidir. O hâlde kim size saldırırsa, size saldırdığı gibi siz de ona saldırın, (fakat ileri gitmeyin). Allah'a karşı gelmekten sakının ve bilin ki, Allah kendine karşı gelmekten sakınanlarla beraberdir."<sup>68</sup>

Peygamber (s.a.v), Hicretin altıncı yılında Zilkade ayında umre yapmak maksadıyla Medine'den ashabı ile birlikte yola çıkmıştır. Ancak müşrikler, onun Ka'be'yi tavaf etmesine engel olmuşlardır. Hz. Peygamber, Hudeybiye'de Medine'ye geri dönmek, gelecek yıl yapamadığı umreyi kaza etmek üzere Mekke heyeti ile antlaşma yaptı. Hz. Peygamber ertesi yıl hicretin yedinci yılı Zilkade ayında ashabı ile birlikte, umre kazasını yaptı. Bu ayet, umre kazası hakkında indirilmiştir. Ashab-ı Kirâm, Zilkade ayının, Mekke'nin ve ihramda bulunmanın hürmetine binaen, müşriklere karşı savaşmayı uygun görmüyordu. Beydâvî ve Hâzin bu ayeti şöyle yorumlamışlardır: "Eğer onlar, Mescid-i Haram'ı ziyaretten alıkoymak suretiyle sizin ayınıza hürmetsizlik ederlerse, sizi umrenin kazasını yapmaktan alıkoyarlarsa, siz de aynıysla onlara karşılık verin. Gerekirse zor

<sup>64</sup> En'âm, 6/160.

<sup>65</sup> Yûnus, 10/27.

<sup>66</sup> Mü'min, 40/40

<sup>67</sup> Bkz. İbn Düreyd, *Cemheratü'l-Lüğa*, c. II, 245; Ezherî, *et-Tehzîb*, c. II, 1583; Cevherî, *es-Sihâh*, s. 521; İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 441-442; ayrıca *sâe* ve *seyyie* kavramları ile ilgili ile geniş bilgi için bkz. Sadık Kılıç, *Kur'an'da Günah Kavramı*, Konya, Hibaş Yayınları, 1984, s. 137-140.

<sup>68</sup> Bakara, 2/194.

kullanarak oraya girin. Eğer Haram ayında sizinle savaşmaya kalkışarlarsa, siz de haram ayında onlarla savaşın. Çünkü kısas, eşit bir şekilde davranmak ve misli ile karşılık vermek, failine, misli ile muamele etmek demektir. Diğer taraftan hürmetler (saygı gösterilmesi gereken şeyler) kısas kuralına tabidir.”<sup>69</sup> Bu açıklamalar kısaca, “onlar, değerlerinize ve size saygı gösterirlerse sizde onlara aynı ile muamele edin” şeklinde” demektir. Hamdi Yazır’ın belirttiğine göre kısas, takas demektir. Aynı ile olması gerekir. Haram ay da aynı aya takas edilir. Nasıl, düşmanlar, Hudeybiye Sulhu’nun yapıldığı Zilkade ayında Müslümanlara taş ve ok atarak savaşa kalkışmışlar ve haram ayının hürmetini çiğnemişlerse, Müslümanlar da buna aynıyla karşılık vererek Zilkade ayında savaşabilirler.<sup>70</sup>

Hamdi Yazır, bu konuda şu değerlendirmeyi de yapmaktadır: “Her kim size saldırır, hürmet ve masumluğunuzdan bir şey bozarsa, onun size saldırdığı kadar, siz de ona, karşılık olarak saldırınız. Bir tecavüze karşı aynıyla karşılık vermek tecavüz değil, tecavüzün cezasıdır. Misle riâyet edilmeyince, doğrudan bir zarar meydana getirilmiş ve zarara zarar ile karşılık verilmiş olur. Hâlbuki İslam’da “Doğrudan zarar vermek caiz değil, zarara zararlar karşılık vermek de caiz değildir.”<sup>71</sup> Fakat zararı ortadan kaldırmak gerekir. Zarar ise zarurî olarak misli ile takas edilerek ortadan kaldırılabilir. Yoksa diğer bir zarar ortaya atılmış olur.”<sup>72</sup>

Karşı taraftan gelen saldırıya karşılık verilmeli, onlardan gelen ve gelebilecek zararlara misli ile mukabele edilmelidir. Zira orantısız güç kullanma, aşırı karşılık verme, ölçüsüz mukabelede bulunma bireyleri, kitleleri, hasımları daha da galeyana getirmekte, düşmanlıkları, kin ve nefretleri daha da artırmaktadır.

Hac ibadetinin yerine getirilmesi sırasında ihramlıya geçici olarak bazı yasaklamalar getirilmiştir. Bu yasakları kasten işlemesi halinde ona tatbik edilecek cezanın karşılığının misli ile olmasını Kur’an özenle belirtmektedir. Aşağıdaki ayet bu konuyu şöyle dile getirmektedir:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيِّدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمَّدًا فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعْمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ هَدْيًا بَالِغَ الْكَعْبَةِ أَوْ كَفَّارَةٌ طَعَامُ مَسَاكِينَ أَوْ عَدْلٌ ذَلِكَ صِيَامًا لِيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِهِ عَفَا اللَّهُ عَمَّا سَلَفَ

<sup>69</sup> Beydavi, *Envâru't-Tenzil*, c. I, 278; Hâzin, *Lübâbu't-Te'vil*, c. I, 278.

<sup>70</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. II, 699.

<sup>71</sup> İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid, *Sünenü İbni Mâce*, İstanbul, Çağrı Yayınları, 1981, Ahkâm, 17, Malik b. Enes, *Muvatta*, İstanbul, Çağrı Yayınları, 1981, Ekziye, 31; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, İstanbul, Çağrı Yayınları, 1982, c. V, 327; İsmail b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ ve Müzîlü'l-İlbâs*, Beyrut, Müessesetü Menâhîli'l-İrfân, ts., c. II, 365.

<sup>72</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. II, 698-699.

*“Ey iman edenler! İhramlı iken (karada) av hayvanı öldürmeyin. Kim (ihramlı iken) onu kasten öldürürse (kendisine) bir ceza vardır. (Bu ceza), Kâ’be’ye ulaştırılmak üzere, öldürdüğünün dengi olup, içinizden iki âdil kimsenin takdir edeceği bir kurbanlık hayvan veya yoksulları yedirmek suretiyle keffaret; yahut onun dengi oruç tutmaktır. (Bu) yaptığı işin kötü sonucunu tatması içindir. Allah, geçmiştekileri affetmiştir.”<sup>73</sup>*

Bu âyet, aynı zamanda insanların ibadet haricinde işledikleri hak ihlaline karşılık verilmesi gereken cezanın, misli ile müeyyide uygulanmasının lüzumuna da işaret etmektedir. Zira hakların en büyüğü olan Allah’ın hakkının ihlalinde, misli ile ceza verilmesinin önerilmesi, insanlar arasında meydana gelen hak ihlallerinde de buna özen gösterilmesinin zaruretine işaret etmektedir.

Daha önce değinildiği gibi mü’minler, yeryüzünde hakkı ikâ edip insanlar arasında adaleti gerçekleştirmekle yükümlüdürler. İnsanlığı doru yola davet ederlerken tecavüze uğramaları halinde nasıl karşılık vereceklerini yine Kur’an onlara gayet açık bir şekilde ifade etmiş ve misliyle mukabele etme ilkesini meşru kılmıştır. Ayrıca sabretmenin de hayırlara vesile olacağına dikkat çekerek şöyle buyrulmuştur:

وَأِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ وَلَئِنْ صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِلصَّابِرِينَ  
*“Eğer ceza verecekseniz, size yapılanın misliyle cezalandırın. Eğer sabrederseniz, elbette bu, sabredenler için daha hayırlıdır.”<sup>74</sup>*

Tirmizî’nin rivâyetine göre, Uhud savaşında Ensardan altmış dört, Muhacirlerden içlerinde Hz. Hamza olduğu halde altı erkek şehit edilmiş ve bunlara müslu uygulanmış yani, organları kesilmiş ve karınları yarılmıştır. Olayın vahametini gören Ensar, “Müşriklerle böyle bir günde tekrar karşılaşır ve zafer elde edersek, onları öldürerek daha fazlasını yapacağız” diyerek yemin etmişlerdir. Bunun üzerine Allah Teâlâ, bu ayeti indirmiştir.<sup>75</sup>

Bir Başka nüzûl sebebi de şöyle anlatılır. İbn Abbas’tan rivayet edildiğine göre, Uhud savaşında Hz. Peygamber (s.a.v), amcası Hamza (r.a)’ın şehit edildiğini, karnı yarılmış, organları kesilmiş olduğunu görünce derin bir üzüntü duymuş, Kureyş’e karşı zafer elde ettiği takdirde Hz. Hamza’ya karşılık onlardan yetmiş erkeği öldüreceğine yemin etmiştir. Bunun üzerine Allah Teâlâ, yukarıdaki âyeti indirmiştir.<sup>76</sup>

Görüldüğü gibi Hz. Peygamber’e ve mü’minlere en acılı günde müşriklerle karşı sergiledikleri tavırlara ve onlara ileride gerçekleştirmeyi

<sup>73</sup> Mâide, 5/95.

<sup>74</sup> Nahl, 16/126.

<sup>75</sup> Tirmizî, Tefsîru Sureti’n-Nahl, 17.

<sup>76</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Taberî, *Câmiu’l-Beyân.*, cz. XIII, c. VII, 131-133; Vâhidî, *Eshâbu’n-Nüzûl.*, s. 210-211.

düşündükleri eylemlere bir ölçü getirilmiş, ancak ayrısı ile mukabele etme yetkisi verilmiştir. Bununla birlikte sabırlı olmalarının daha hayırlı neticeler doğuracağına vurgu yapılmıştır. Hac Sûresi, 60 ve Şûrâ Sûresi 4. ayetlerde saldırıya uğrayanlara misli ile muamele etmeye izin verilmesinin yanı sıra Allah'ın bağışlayanları affedeceğini ve mükâfatlandıracağını vaat etmesi dikkate şayandır.

### 3- Haddi Aşmamak

Kur'an'da, aşırı gitmek, haddi aşmak, hakka tecavüz etmek, zulmetmek<sup>77</sup>, kavramları i'tidâ kelimesi ile ifade edilmiştir. Haddi aşan, hakka tecavüz eden, aşırı giden kimse de mu'tedî sözcüğü ile zikredilmiştir. Bu kavramlarla kâfirlerin, münafık ve müşriklerin vasfedilmesi yanında, mü'minler de bu konuda ara sıra uyarılmıştır.

Kur'an, haddi aşmayı yasaklamış ve haddi aşanları Allah Teâlâ'nın sevmeyeceğini açıklamıştır.<sup>78</sup> Ayrıca Kur'an, Allah Teâlâ'nın tayin ettiği sınırları aşanları, bu konuda aşırı gidenleri zalim olarak nitelendirmiştir.<sup>79</sup> Hatta ibadet ve tâatlarda bile aşırı gidenler uyarılmış ve böyle hareket edenleri Allah'ın sevmeyeceği vurgulanmıştır. Şu ayet bunun en belirleyici örneğidir.

أَدْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ

"Rabbimize yalvara yakara ve gizlice için dua edin. Çünkü O, haddi aşanları sevmez."<sup>80</sup>

Kur'an, sadece ibadetlerde değil, hayatın bütün alanlarında aşırılığı yasaklamış, sürekli itidali tavsiye etmiştir. Kur'an hayra ve iyiliğe karşı direnç gösterenleri ve engel olmaya teşebbüs edenleri mu'tedî diye vasıflandırmıştır.<sup>81</sup>

Yukarıda da belirttiğimiz gibi, Kur'an, i'tidâ ve mutedî kavramlarını hem küfür ve kâfir hem de aşırı günaha dalanlar için kullanmıştır.<sup>82</sup> Bunun yanında mü'minlerin de aşırı gitmeme hususunda i'tidâ ve mu'tedî kavramları ile dikkatleri çekilmiştir.<sup>83</sup>

Mu'tedî, i'tidâ fiilinin yaklaşık olarak "kişinin normal haddinin ötesine geçmesi ve bu yüzden de birisine karşı saldırganlık ve haksızlık etmesi"

<sup>77</sup> İsfehâni, *el-Müfredât.*, s. 554.

<sup>78</sup> Bakara, 2/190; Mâide, 5/87, A'raf, 7/55.

<sup>79</sup> Bakara, 2/229; Talâk, 65/1.

<sup>80</sup> A'raf, 7/55.

<sup>81</sup> Kalem, 68/12.

<sup>82</sup> Bkz. Yûnus, 10/74; Mutaffifin, 83/12.

<sup>83</sup> Bakara, 2/190, 194, 229; Mâide, 5/87; A'raf, 7/55.



anlamına gelen bir sıfat halidir. Bu sözcük ile zulmün, genişçe bir ortak anlam alanına sahip olduklarını görmek zor olmayacaktır. Nitekim birçok mühim konuda, i'tidâ ile zulüm kavramlarının yakın anlam ilişkisi içerisinde olduğu görülmektedir. Zira zulüm, Allah'ın tayin ettiği hudutları tecavüz etmektir<sup>84</sup> ki, i'tidâ sözcüğü de bazı durumlarda bu anlamda kullanılmaktadır.<sup>85</sup>

#### 4- Affetmek

Kur'an-ı Kerim'in, affetme ve bağışlamaya dair açıkladığı emir, tavsiye ve teşvikler<sup>86</sup> incelendiğinde, onun temel esaslarının affetme ilkesi üzerine inşa edildiği görülür. Yukarıda belirttiğimiz gibi maktulün velisine önerilen üç haktan birisi affetme ilkesidir.<sup>87</sup>

Kur'an'ın canlı şahidi olan ve en mükemmel ahlâka sahip olan Hz. Peygamber, bütün insanlığa bağışlamanın, erdemin, faziletin ve müsamahanın en önemli ve en üstün insanlık değerleri olduğunu göstermiştir. Çok üzülmüş, yıldırılmaya çalışılmış ve baskıya maruz kalmış, fakat buna rağmen hiçbir kimseyi incitmemeye gayret etmiş hatta düşmanları bile, onun bu üstün meziyetinden alabildiğine istifade etmiştir.

Kur'an, misli ile muamele, dengeli olarak karşılık verme ve cezalandırma kuralının yanı sıra affetme prensibini de öne çıkarmış ve böyle davrananın Allah katında mükâfatsız kalmayacağını önemle vurgulamıştır:

وَجَزَاُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةً مِّثْلَهَا فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ

*"Bir kötülüğün karşılığı, onun gibi bir kötülüktür (ona denk bir cezadır). Ama kim affeder ve arayı düzeltirse, onun mükâfatı Allah'a aittir. Şüphesiz O, zalimleri sevmez."*<sup>88</sup>

Görüldüğü gibi yukarıdaki ayet, barışı esas almakta, ölçülü ve dengi ceza verme yerine haddi aşanların, orantısız hareket edenlerin zulmetmiş olacağına işaret etmektedir. Ayrıca zalimleri Allah'ın sevmeyeceğini belirtmektedir.

#### 5- Öç (İntikâm) Almak

İntikam sözcüğü; birinden intikam almak, birini azapla cezalandırmak, azapla karşılık vermek, öfkelenmek, hoşlanmamak manalarına gelir.<sup>89</sup>

<sup>84</sup> Bkz. Bakara, 2/39-40, 65; Mâide, 5/87, 95, 107; A'ra1, 7/163.

<sup>85</sup> Toshihiko İzutsu, *Kur'an'da Dini ve Ahlâki Kavramlar*, trc. Selahattin Ayaz, İstanbul, Pınar Yayınları, 1991, s. 231.

<sup>86</sup> Bkz. Bakara, 2/263; Âl-i İmrân, 3/133-134; Nûr, 24/22; Şûrâ, 42/37; Teğâbün, 64/14; Zuhruf, 43/89

<sup>87</sup> Bakara, 2/178.

<sup>88</sup> Şûrâ, 42/40.

Öç ve intikam almak, Arapça'da "intikâm" (انتقام) mastarı ile ifade edilir. Kur'an'da "intikam" ve bu kökten türeyen kelimeler, Allah Teâlâ'ya isnat edildiği gibi, insanlara da isnat edilmiştir. Allah Teâlâ'ya isnat edilen yerlerde intikam almak, azapla cezalandırmak, hakkından gelmek, gazaplanmak<sup>90</sup>; insanlara isnat edildiğinde ise, hoşlanmamak, intikam almak, nefret etmek, hınc duymak, öfkelenmek<sup>91</sup> manalarına gelir.

İntikam kelimesi ile eş anlamlı olan bir kelime de "intisâr"(انتصار) sözcüğüdür. Nesere (نصر) kökünden türeyen intisâr sözcüğü, bir başkasından intikam almak, öç almak<sup>92</sup>, kendini savunmak<sup>93</sup>, yardım istemek, yardımlaşmak ve zafer kazanmak<sup>94</sup> anlamlarına gelir.

Sabrı ve bağışlamayı temel ilke olarak ele alan Kur'an, intikam almada bile ölçülü davranılmasını ve misli ile karşılık verilmesini öngörmüştür.

وَأِنْ عَاقِبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ وَلَئِنْ صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِلصَّابِرِينَ

"Ey müminler, (düşmandan intikam almak için) eğer bir ceza ile mukabele edecek olursanız, ancak size yapılan azab ve cezanın misli ile yapın (daha fazla ileri gitmeyin). Sabrederseniz (cezaı terk ederseniz) andolsun ki, bu tahammül edenler için daha hayırlıdır."<sup>95</sup>

Uhud Savaşı'nda Hz. Hamza şehit edilmişti. Hz. Peygamber müşriklerin savaş meydanından çekilmesinden sonra kendisini üzen bir manzara ile karşılaştı. Amcası Hamza'ya müsle uygulanmıştı; karnı yarılmış, erkeklik organı, burnu ve kulakları kesilmişti. Hatta Utbe'nin kızı Hind, Hz. Hamza'nın ciğerlerinden bir parça koparmış, çiğneyerek yutmuş ve daha sonra (midesinden) geri çıkarmıştı. Bu durum, Peygamber (s.a.v)'i derinden üzmüştü. Eğer Allah Teâlâ, kendisini muzaffer kılarsa, Hz. Hamza'nın yerine yetmiş kişiyi öldürüp müsle yapacağına and içmişti. Bunun üzerine yukarıdaki ayet nâzil olmuştur.<sup>96</sup>

Nüzul sebebi ile birlikte ayet incelendiğinde, haklı bir sebeple öç alma sırasında misli ile karşılık verilmesi emredilmiştir. Amcasına reva görülen işkence ve insanlık dışı uygulama karşısında bir beşer olarak Hz. Peygamber'in tepki göstermesi tabii bir davranıştır. Ancak Allah Teâlâ,

<sup>89</sup> Cevherî, *es-Sihâh*, s. 1066; İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 822; Asım Efendi, *Kamus Tercümesi*, c. III, 570; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, c. XIV, 272.

<sup>90</sup> Âl-i İmrân, 3/4; Mâide, 5/95; A'raf, 7/136; İbrahim, 14/47; Hicr, 15/79; Rûm, 30/47; Secde, 32/22; Zümer, 39/37; Zuhruf, 43/ 25, 55; Duhân, 44/16.

<sup>91</sup> A'raf, 7/126; Mâide, 5/59; Tevbe, 9/74; Bürûc, 85/8.

<sup>92</sup> Şûrâ, 42/39, 41; Kamer, 54/10.

<sup>93</sup> Şuarâ, 26/227.

<sup>94</sup> İsfehânî, *el-Müfredât*, 809; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, c. XIV, 161; Asım Efendi, *Kamus Tercümesi*, c. II, 124.

<sup>95</sup> Nahl, 16/126.

<sup>96</sup> Geniş bilgi için bkz.Vâhidî, *Esbâbu'n-Nüzûl*, s. 210-212; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. II, 644-645; Kurtubî, *Ahkâmü'l-Kurân*, cz. X, c. V, 182.

Utbe'nin kızı Hind'in, Hz. Hamza'ya uyguladığı akıl almaz muamelenin, savaş halinde olan kimselere bile uygulanmasını yasaklamış, Hz. Peygamber ve onun zatında mü'minler bu konuda uyarılmıştır. Hatta ayette kendilerine akıl almaz bir şekilde işkence edenlere karşı mü'minlerin sabırla davranmalarının daha hayırlı olacağına önemle işaret edilmiştir. Bütün bunlar, mü'minlerin, savaş zamanlarında bile tutum ve davranışlarında ölçüyü ve itidali esas almalarını öngörmektedir.

Kur'an, yapılan haksız saldırıya karşı misliyle karşılık verilmesini tavsiye etmiştir. Buna karşılık ikinci kez saldırıya uğrayan kimseye, Allah Teâlâ'nın yardım edeceğini bildirmiştir. Bu konuda şöyle buyrulmuştur:

ذٰلِكَ وَمَنْ عَاقَبَ بِمِثْلِ مَا عُوقِبَ بِهِ ثُمَّ بُغِيَ عَلَيْهِ لِيُنْصِرْتَهُ اللّٰهُ اِنَّ اللّٰهَ لَعَفُوٌّ غَفُوْرٌ

*"Bu böyle. Bir de kim kendisine verilen eziyetin dengiyle karşılık verir de sonra yine kendisine zulmedilirse, elbette Allah ona yardım eder. Hiç şüphesiz ki Allah çok affedendir, çok bağışlayandır."*<sup>97</sup>

Kur'an, çeşitli âyetlerde bağışlamanın üstünlüğünü açıklamış ve affetmeyi, iman ve takvâ sahiplerinin önemli sıfatlarından biri olarak bildirmiştir.<sup>98</sup> Buna karşılık yukarıdaki ayette affetmenin, uyulması gereken zorunlu bir emir olmadığı anlaşılmaktadır. Kur'an, zulme uğrayan bir kimseye karşılık verme hakkı tanımıştır. Ancak kötülük edene, ettiği kadarıyla karşılık verilmesine izin verilirken, suç ve ceza dengesinin gözetilmesinin de gerekliliğine işaret edilmiştir.

Söz konusu ayetten önceki ayetlerde Allah yolunda hicret edip sonra öldürülenlerin ya da ölenlerin Allah tarafından rızıklandırılacağına işaret edilmiştir. Daha sonraki ayette (Hac, 60) kendilerine eziyet edilenlerin, dengiyle karşılık vermeleri halinde Allah'ın onlara yardımcı olacağına temas edilmiştir. Görüldüğü gibi Allah Teâlâ, kendi uğrunda servetini ve her türlü varlığını bırakarak hicret edenlere ve bu esnada haksızlığa uğrayanlara bile, misli ile karşılık vermelerini tavsiye etmiştir. Kur'an, mü'minlerin, saldırıya maruz kaldıklarında ve haklarına tecavüz edildiğinde birbirleriyle yardımlaşmalarını bildirmektedir:

وَالَّذِيْنَ اِذَا اَصَابَهُمُ الْبَغْيُ هُمْ يَنْتَصِرُوْنَ

*"Kendilerine bir saldırı olduğu vakit birbirleriyle yardımlaşsınlar."*<sup>99</sup>

Zemahşerî'nin (538/1143) yaptığı yoruma göre mü'minler, Allah Teâlâ'nın kendilerine müsaade ettiği ölçüde intikamlarını alırlar ve bu

<sup>97</sup> Hac, 22/59.

<sup>98</sup> Âl-i İmrân, 3/134.

<sup>99</sup> Şûrâ, 42/39.

hususta haddi aşmazlar. Onlar, kendilerini zelil, hor ve hakir düşürmeyi istemezler. Aksi takdirde fâsıklar, mü'minlere karşı cüretkâr olurlar. Bu yüzden kendilerini korumak ve ırzlarını muhafaza etmek için Allah'ın tayin ettiği ölçüleri aşmamak kaydıyla mü'minlerin intikam almasına müsaade edilmiş hatta bu durum övülmüştür.<sup>100</sup> Şevkânî'nin belirttiği gibi saldırganlara ve zalimlere tezellül göstermek Allah Teâlâ'nın kendilerine izzet verdiği mü'minlerin<sup>101</sup> sıfatlarından değildir. Nasıl öfke anında affetmek faziletse zulüm esnasında intikam almak da fazilettir. Ancak bu intikam, Allah Teâlâ'nın verdiği ruhsata göre haddi aşmayacak ölçüde olmalıdır. Zulme, saldırıya, haksızlığa maruz kaldıktan sonra ölç alan kimseye bir vebalin olmayacağı ise şöyle açıklanmıştır:

وَلَمَنْ اتَّصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِ فَأُولَٰئِكَ مَا عَلَيْهِمْ مِنْ سَبِيلٍ

"Her kim zulme uğradıktan sonra öcünü alırsa artık onlar üzerine (ceza vermek için herhangi bir) yol yoktur."<sup>102</sup>

Ayette açıkça ifade edildiği gibi zulme uğrayanların, zalimlerden intikam almasında bir vebal, bir sorumluluk ve ayıplanacak bir durum yoktur. Asıl sorumluluk, zulmü ilk başlatan ve insanlara kibir ve zorbalıkla haksızlık yapan kimselerindir.<sup>103</sup>

Bu açıklamalara göre mesele değerlendirildiğinde, Kur'an'ın, affetmeyi ilke olarak kabul etmekle birlikte, zulme uğrayanların, haklarına tecavüz edenlerin belirlenen ölçüler dâhilinde intikam almasına müsaade ettiği anlaşılır. Kur'an'ın, yapılan haksızlıklar ve hak ihlalleri neticesinde intikam almada bile, muvazeneyi ve misli ile muameleyi temel esas olarak kabul ettiği görülür. Bu durum, Kur'an'ın, hükümlerinin adâlet esası üzerine inşa edildiğini gösterir.

Şu ayet, Kur'an'ın barışın tesisinde, korunmasında ve sürekliliğinde mü'minlerin engin bir yüreğe, derin bir bağışlama duygusuna ve geniş bir müsamaha ahlakına sahip olmalarının önemine işaret etmektedir:

وَلَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ

"İyilikle kötülük bir olmaz. Kötülüğü en güzel bir şekilde sav. Bir de bakarsın ki, seninle arasında düşmanlık bulunan kimse sanki sıcak bir dost oluvermiştir."<sup>104</sup>

<sup>100</sup> Bkz. Zemahşeri, *el-Keşşâf*, c. III, 229.

<sup>101</sup> Münâfikûn, 63/8.

<sup>102</sup> Şûrâ, 42/41.

<sup>103</sup> Beydâvî, *Envârü't-Tenzil*, c. V, 415; Neseî, *Medârikü't-Tenzil*, c. V, 415; Hazin, *Lübâbü't-Te'vîl*, c. V, 415.

<sup>104</sup> Fussilet, 41/34.

İslam'ın geniş kitlelere ulaşması için dostlukların kuvvetlenmesi ve dostların çoğalması gerekir. Her taraftan düşmanlarla kuşatılan küçük adacıklarda İslam'ı yaşamak ve anlatmak da zordur.

## Sonuç

Toplumsal olaylarda, devletlerarası savaşlarda, legal veya illegal örgütlere yönelik güvenlik kuvvetlerinin, militarist güçlerin gösterdiği mukavemetin keyfiyeti ve kemiyeti hep tartışıla gelmiştir. Bu çerçevede aşırı güç kullanma, orantısız müdahale, ölçüsüz karşılık verme gibi kavramlar gündemdeki yerini korumaktadır.

Cezaların, kişinin yaptığı suça, hak ihlaline, bireye ve topluma verdiği zararın ölçüsüne göre olması, Kur'an'ın ısrarla üzerinde durduğu bir meseledir. Kur'an'ın, kısas meselesi ile ilgili ortaya koyduğu hükümler, bunun en bariz örneğidir.

Kur'an, hayatın her alanında dengeyi emretmiş, itidali tavsiye etmiş, ifrat ve tefriti yasaklamıştır. Kur'an, aşırılıklardan uzak vasat ümmet olmanın gereğini ve temel dinamiklerini açıklarken, affetmeyi ve adil davranmayı, toplumsal barışın, istikrarın ve huzurun teminatı olarak görmüştür.

Adil davranmak, merhamet düsturu ile hareket etmek, affetme ilkesini davranış haline getirmek, itidal çizgisinden ayrılmamak, ölçülü, mutedil ve dengeli bir yol izlemek, Kur'an'ın temel referansları olarak karşımıza çıkmaktadır. Kur'an, Hz. Peygamber'in başarısını bu ilkelere göre hareket etmesine bağlamıştır ki, İslam'ın yeryüzüne yayılmasının temelinde de bu gerçekler yatmaktadır.

İslam medeniyeti, en başta adâlet, şefkat, merhamet sütunları üzerine bina edilmiştir. Orantısız güç kullanma, aşırı müdahale, ölçüsüz karşılık verme gibi Kur'an'ın ruhu ile bağdaşmayan uygulamalar, Kur'an'a inananların gündeminde olmamalı ve bu gibi olumsuzluklarla mü'minler tenkit edilmemeli, kınanmamalı ve töhmet altında bırakılmamalıdır.

## Kaynakça

- Abdulkaki, Muhammed Fuad, *el-Mu'cemü'l-Müfehres li Elfâzi'l-Kur'an'il-Kerim*, İstanbul, Çağrı Yayınları, ts.
- Aclûnî, İsmail b. Muhammed el-Aclûnî, (ö. 1162), *Keşfü'l-Hafâ ve Müzîlü'l-İlbâs ammâ İštehera mine'l-Ehâdîs alâ Elsineti'n-Nâs*, Beyrut, ts.
- Ahmed b. Muhammed b. Hanbel (ö. 241/855), *el-Müsned*, İstanbul, Çağrı Yayınları, 1982.
- Akalın, Şükrü Haluk ve arkadaşları, *Türkçe Sözlük*, Komisyon, Ankara, Türk Dil Kurumu Yayınları, 2009.
- Beydâvî, Nâsruddin Ebû Said Abdullah b. Ömer el-Beydâvî (ö. 685/1288), *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, (Kitabun Mecmuatün mine't-Tefâsîr içinde), Beyrut, ts.
- Asım Efendi, *Kamus Tercümesi*, (tıbkı basım), İstanbul, Asitane Yayınları, ts.
- Cevherî, İsmail b. Hammâd el-Cevherî (ö. 394/1003-1004), *Mu'cemü's-Sihâh*, Beyrut, Daru'l-Marife, 2008.
- Devellioğlu, Ferit, *Osmanlıca-Türkçe Ansikylopedik Lügat*, Ankara, Doğu Matbaası, 1978.
- 54 Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdî'r-Rahman (ö. 255/869), *Sünenü'd-Dârimî*, İstanbul, Çağrı Yayınları, 1981.
- Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Matürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, Tahkîk, Ahmed Vanlıoğlu-Bekir Topaloğlu, İstanbul, Dâru'l-Mîzân, 2005.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî(282/895-370/980) *Mu'cemü Tehzîbi'l-Lugati*, Tahkîk, Riyaz Zeki Kasım, Beyrut, Dâru'l-Ma'rife, 2001.
- Hâzin, Alâuddin Ali b. Muhammed b. İbrahim (ö. 741/1340), *Lübâbu't-Te'vîl fî Meâni't-Tenzîl*, (Kitabun Mecmuatün mine't-Tefâsîr içinde), Beyrut, ts.
- İbn Düreyd, Ebu Bekir Muhammed b. Hasan b. Düreyd el-Ezdî (ö. 321/933), *Cemheratü'l-Luga*, tertib ve tashih, Adil Abdurrahman el-Bedri, Meşhed/İran, Mecmau'l-Buhûsî'l-İslâmiyye, 984.
- İbnü Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd (ö. 273/886 ) *Sünenü İbni Mâce*, İstanbul, Çağrı Yayınları, 1981.
- İbn Kesîr, (ö. 774/1372 ), *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*, İstanbul, Kahraman Yayınları, 1985.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemalüddîn Muhammed b. Manzûr, el-Efrikî (ö. 711/1311), *Lisânü'l-Arab*, Beyrut, Darü İhyâüt-türâsî'l-Arabiyyi, 1999.

- İzutsu Toshhihiko, *Kur'an'da Dînî ve Ahlâkî Kavramlar*, trc. Selahattin Ayaz, İstanbul, Pınar Yayınları, 1991.
- Kandemir, Yaşar, *İslam Ahlakı*, İstanbul, Nesil Yayınları, 1979.
- Kılıç, Sadık, *Kur'an'da Günah Kavramı*, Konya, Hibaş Yayınevi, 1984.
- Kopel, David B., Gallant, Paul and Eisen, Joanne, *İnsanın Meşru Müdafaa Hakkı*, Utah/Amerika, Brigham Young Üniversitesi Hukuk Okulu'nun çıkardığı "BYU Kamu Hukuku Dergisi, 2008, sayı, 22, (J Reuben Clark Hukuk Okulu).
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed (ö. 671/1273), *el-Camiu li Ahkâmi'l-Kur'an*, Beyrut, Dâru'l-Fikir, 1995.
- Malik b. Enes (ö. 179/795), *Muvatta*, İstanbul, Çağrı Yayınları, 1981.
- Nesefî, Ebul-Berakât Abdullah b. Ahmed (ö. 710/1310), *Medârikü't-Tenzil ve Hakâiku't-Te'vîl*, (Kitabun Mecmua mine't-Tefâsir içinde), Beyrut, ts.
- Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed (ö. 508/114), *Tabıratü'l-Edille fi Usûli'd-dîn*, tahkik ve talik, Claude Salame, Şam, 1993.
- Pazarlı, Osman, *İslam Ahlakı*, İstanbul, Remzi Kitapevi, 1972.
- İsfehânî, Rağıb, *Müfredâtü Eلفâzi'l-Kur'an*, Tahkik, Safvan Adnan Davûdî, Beyrut, Dâru'l-Kalem, 2011.
- Râzî, Muhammed b. Ömer b. Hasan b. Ali et-Temîmî (ö. 606/1209), *Et-Tefsîru'l-Kebîr*, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali Muhammed eş-Şevkânî (Ö. H. 1250), *Fethu'l-kadîr el-Câmiu beyne Fenneyi'r-rivâyeti ve'd-Dirâyeti min İlmi't-Tefsîr*, Beyrut, Dâru'l-Kitabî'l-Arabiyyi, 1994.
- Taberî, Ebû Ca'fer, Muhammed b. Cerir (ö. 310/992), *Câmiu'l-Beyân fi Tesîri'l-Kur'an*, Kahire, Dâru'l-Hadîs, 1987.
- Vâhidî, Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed el-Vâhidî en-Nisâbü'rî (ö. 468/1075), *Esbâbu'n-Nüzûl*, Tahkik, Said Muhammed Ukayyil, Dâru'l-Ceyl, Beyrut, ts.
- Yazır, Muhammed Hamdi (1878-1942), *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul, 1971.
- Zemahşerî, Muhammed b. Ömer ez-Zemahşerî (ö. 538/1143), *el-Keşşâfî an Hakâiki Gavâmidi't-Te'vîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fi Vücûhi't-Tenzil*, Beyrut, Dâru'l-Kitabî'l-Arabiyyi, ts.





# Tanrı'nın Varlığına Dair Modern Delillerden İnsancı İlke ve Hassas Ayar Delili

Hüseyin ŞAHİN\*

## Anthropic Principle and Fine Tuning Argument of Modern Evidences about the Existence of God

**Citation/©:** Şahin, Hüseyin, Anthropic Principle and Fine Tuning Argument of Modern Evidences about the Existence of God, Artuklu Akademi, 2014/1 (2), 57-81.

**Abstract:** The fine-tuning argument is the latest variant of the Design Argument used to prove God's existence. The fine-tuning argument was first introduced in the 20th century along with the Big Bang theory by modern discoveries. Modern scientific discoveries show that the creation of creatures and intelligent life in the universe is the result of the coming together of very chaotic and sensitive circumstances. For the emergence of intelligent life on Earth, the presence of these critical settings in the universe has required an explanation; eventually 'anthropic principle' has been suggested. Scientists have called cosmological consensus in the universe that supports anthropic principle as 'cosmic fine-tuning'. Today, many people think that fine-tuning in the universe is the most convincing proof in recent years that there is a purposeful, conscious and regulatory God. This article explains the evidence of fine-tuning and expresses that this is a strong and convincing argument for the existence of God.

**Key Words:** Fine Tuning, Anthropic Principle, Evidence, God, Modern.



**Atıf/©:** Şahin, Hüseyin, Tanrı'nın Varlığına Dair Modern Delillerden İnsancı İlke ve Hassas Ayar Delili, Artuklu Akademi, 2014/1 (2), 57-81.

**Öz:** Hassas Ayar Delili, Tanrı'nın varlığını ispat için kullanılan tasarım delilinin son çeşididir. Hassas Ayar Delili, 20. yüzyılda, Big Bang kozmolojisinin gelişmesine bağlı olarak yapılan modern bilimsel keşifler sonucunda ortaya çıkmıştır. Modern bilimsel veriler, yeryüzünde canlıların ve akıllı hayatın ortaya çıkabilmesinin, evrendeki son derece karmaşık ve hassas şartların bir araya gelmesine bağlı olduğunu göstermiştir. Yeryüzünde akıllı yaşamın ortaya çıkmasını sağlayan, evrendeki bu kritik ayarların varlığı bir açıklama gerektirmiş; neticede 'İnsancı İlke' (*Anthropic Principle*) ileri sürülmüştür. Bilim adamları, insancı ilkeyi destekleyen evrendeki kozmolojik uyumlarını 'kozmetik hassas ayar' diye adlandırmışlar. Bugün birçok kişi tarafından, evrendeki hassas ayarların varlığı, amaçlı, bilinçli ve düzenleyici bir Tanrı'nın varlığı için günümüzdeki en ikna edici kanıt olarak görülmektedir. Bu makalede hassas ayar kanıtı açıklanmakta ve bu argümanın Tanrı'nın varlığı için kuvvetli ve ikna edici bir delil olduğu ifade edilmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Hassas Ayar, İnsancı İlke, Delil, Tanrı, Modern.

\* Dr., Milli Eğitim Bakanlığı, İller Bankası Özel Eğitim İş Uygulama Merkezi (Okulu) Müdürlüğü, hsahin@myynet.com.

## Giriş

Tanrı-evren ilişkisinde, Tanrı'nın merkezde olduğu ve her şeyi yaratıp yönettiği inancı tüm Ortaçağ boyunca süren güçlü bir inanış olmuştur. Tanrı'nın her şeye hâkim olan etkin ve mutlak güç olduğuna inanılan bu metafiziksel dönem Yeniçağla birlikte değişmeye başlamıştır. Tanrı-evren birlikteliği Hıristiyan Batı dünyasında Rönesans'la başlayan, aydınlanma ile hız kazanan modern dönemde derinden sarsılmıştır. Bu dönemde yeni bilimsel gelişmeler hız kazanmış, evren tasavvurunda önemli değişiklikler ortaya çıkmıştır. Bunun neticesinde, 18. ve 19. yüzyılda pozitivistliğe bağlı materyalist-ateist bir anlayış güç kazanarak, yeni evren tasavvurunda Tanrı'ya yer olmadığını, çünkü maddenin ve evrenin ezeli olduğunu, canlıların varlığı da dâhil, evrenle alakalı olarak bilimin her şeyi açıklayabileceğini, dolayısıyla din (ve Tanrı) dogmalar ve hurafeler yığını olduğundan artık ona ihtiyacın olmadığını iddia etmiştir. Ayrıca bu anlayış, evrende hiçbir düzen, plan, amaç olmadığını, her şeyin tesadüf ürünü olduğunu savunmuştur. Böylece materyalist ve ateist anlayış açısından dinin ve Tanrı'nın yerini artık kutsadıkları deneye ve gözleme dayanan modern bilim almıştır.

20. yüzyıla gelindiğinde ise bilim ve felsefe alanında yaşanan gelişmeler, din ve metafiziği reddeden ve bilimi bize hakikatin bilgisini verebilecek yegâne bilgi kaynağı olarak konumlandıran bilimciliği derinden sarsmıştır. 20. yüzyılda özellikle fizik ve astronomi alanındaki bilimsel gelişmeler, insanın madde, enerji, zaman, mekân ve düzen konusundaki temel kabullerini değiştirerek yeni bir bilim anlayışı doğurmuştur. Fizik ve astronomi alanında yaşanan bu gelişmeler felsefe, bilim ve din alanlarını da etkilemiş ve sonuçta yeni bir dünya görüşü ortaya çıkarmıştır. Aynı şekilde bu yeni bilimsel verilere dayanan yeni teolojik yorumlar oluşmuştur. 20. yüzyıldaki modern bilimsel gelişmeler sonucu, evrenin sonsuz (ezeli-ebedi) olduğu şeklindeki materyalist-ateist düşünce yıkılmış, evrenin bir başlangıcı olduğu bilimsel olarak ortaya konmuş ve dolayısıyla teistik dinlerin iddia ettiği gibi, bu başlangıcın bir başlatıcısı, yani yaratıcısı olduğu tezi daha güçlü bir şekilde ifade edilmeye başlanmıştır. Buna göre bazı düşünürler, evrenin başlangıcı olduğunun son bilimsel gelişmeler ışığında doğrulandığını bunun da Tanrı'nın varlığını delillendirdiğini savunmaktadır. Bunların en ünlüleri arasında William Lane Craig yer almaktadır. Craig, standart Big Bang modelinin, evrenin başlangıcı olduğunu bilimsel olarak doğruladığını ve bu durumun da Tanrı'nın

varlığının delili olduğunu, yine kendisinin 'Kalam Kozmolojik Kanıtı'<sup>1</sup> olarak isimlendirdiği bir delillendirme altında ortaya koymuştur.

20. yüzyıldaki modern bilimsel gelişmelerin yıktığı diğer materyalist-ateist düşünce ise, evrende hiçbir düzen, plan, amaç olmadığı, her şeyin tesadüf ürünü olduğu iddiasıdır. 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren yapılan bilimsel çalışmalar, evrendeki fizik yasaları ve parametreleri ile diğer tüm unsurların, yaşamın oluşması için tam olmaları gereken şekilde hassas bir dengeye ve ayara sahip olduklarını ortaya koymuştur.<sup>2</sup> Yeryüzünde canlıların ve insanın var olmasını sağlayan, evrendeki bu hassas ayarların varlığı bir açıklama gerektirmiş ve bu durum, bilim çevrelerinde, İnsancı İlke (*Anthropic Principle*) olarak isimlendirilmiştir.<sup>3</sup> Bilim adamları, insancı ilkeyi destekleyen evrendeki kozmolojik uyuşumları 'kozmetik hassas ayar' (*cosmic fine-tuning*) diye adlandırırlar.<sup>4</sup> Modern bilimin verilerinin ortaya çıkarmış olduğu yeni evren tablosunun bizi ulaştırdığı sonuç, yalnız doğa kanunlarında gözlemlenen düzen değil, söz konusu bu kanunların oldukça kritik ayarlar ve matematiksel kesinlikler taşımasıdır. Bu ise, bizlere tarih boyunca teist düşünürler tarafından savunulan evrendeki düzen ve tasarımın artık fiziksel, kimyasal, biyolojik ve matematiksel veriler ile bilimsel olarak da desteklendiğini göstermektedir.<sup>5</sup> Bugün birçok kişi, evrendeki hassas ayarları, amaçlı, bilinçli ve düzenleyici bir Tanrı'nın varlığı için son yılların en ikna edici kanıtı olarak görmektedir. "İnsancı İlke" ve "Hassas Ayar Delili" olarak adlandırılan bu deliller aslında tasarım delilinin, daha genel olarak teleolojik delilin, bilimsel verilerle destekli çağdaş versiyonlarıdır. Bu makalede Tanrı'nın varlığının modern delillerinden olan 'İnsancı İlke' ve 'Hassas Ayar Delili' ele alınmaktadır.

## İnsancı İlke ve Hassas Ayar Delili

Makro ölçekten mikro ölçeye kadar evrenin yapısında bulunan hassas ayarlar ve mükemmel düzen bu dünyada hayatın ve insanın var olmasına uygun haldedir. Big Bang ile evrenin bugünkü yapısı arasındaki ilişki o kadar hassas ve olağanüstüdür ki, bu durum, hayatın ve insanın var olması için, evrenin özel olarak tasarlandığını akla getirmektedir. Bugün bu durum

<sup>1</sup> Bkz. William Lane Craig, "Kalam Kozmolojik Kanıtı", *Allah, Felsefe ve Bilim*, çev.: Zikri Yavuz, ed.: Caner Taslamam, Enis Doko, İstanbul, İstanbul Yayınevi, 2013, s. 145-174.

<sup>2</sup> Robin Collins, "Tanrı, Tasarım ve İnce Ayar", *Allah, Felsefe ve Bilim*, çev.: Fehrullah Terkan, ed.: Caner Taslamam, Enis Doko, İstanbul, İstanbul Yayınevi, 2013, s. 18.

<sup>3</sup> Caner Taslamam, *Evren'den Allah'a*, İstanbul, Etkileşim Yayınları, 2013, s. 45.

<sup>4</sup> Collins, "Tanrı, Tasarım ve İnce Ayar", s. 18.

<sup>5</sup> Emre Dorman, *Modern Bilim: Tanrı Var*, İstanbul, İstanbul Yayınevi, 2011, s. 67.

bilimsel araştırmalar neticesinde birçok kişi tarafından açıkça ifade edilmekte ve şaşkınlıkla karşılanmaktadır. Nitekim son yıllarda, bilim adamları, yeryüzünde yaşamın ve akıllı hayatın ortaya çıkabilmesinin, evrendeki son derece karmaşık ve hassas şartların bir araya gelmesine bağlı olduğunun keşi ile hayret ettiler. Bu durumda, yeryüzünde akıllı hayatın varlığı için, evrenin daha ilk andan itibaren inanılmaz bir hassas ayar üzerine kurulduğu görülmektedir. Fizik, astrofizik, klasik kozmoloji, kuantum mekaniği ve biyokimyanın çeşitli alanlarında yapılan birçok keşi, bu zamanda yeryüzünde karbon temelli akıllı bir hayatın varlığının, fiziksel ve kozmolojik sabitlerin hassas dengesine bağlı olduğunu tekrar tekrar ortaya koymaktadır; öyle ki, bu değerlerin herhangi biri çok hafifçe değiştirilmiş olsa, bu denge bozulur ve hayat var olamazdı.<sup>6</sup>

Astronomi, fizik, kimya ve biyoloji gibi birçok sahada bilimsel araştırma yapan bilim adamlarına göre evrende, canlı ve cansız maddelerde hassas bir düzen bulunmaktadır. Yine yapılan bilimsel araştırmalar evrendeki bu hassas düzen ile yeryüzündeki hayatın ve insanın varlığı arasında doğrudan ve kuvvetli bir ilişi olduğunu ortaya koymaktadır. Fizik ve astrofizikteki son veriler, insan varlığının ortaya çıkış sürecini, Big Bang'den itibaren devam edegelen ilk patlama, galaksiler, yıldızlar, gezegenler gibi kütsel sistemlerin yanı sıra gravitasyon, zayıf ya da güçlü kuvvetler, elektromanyetik çekim gücü, kara delikler gibi birçok kozmik kuvvet ve sistem türlerinin temel fiziki sabitleri açısından bir 'gelişim' olarak ortaya koymaktadır. Evrenin ilk anından itibaren tüm kozmik sistem süreçlerinde oluşan kritik değerler yeryüzündeki insanın yaşamı için bir uygunluk halindedir. Bu uygunluk durumu evrenimizin yapısının akıllı yaşamın ortaya çıkışı için 'terziye ısmarlanmış bir elbise'ye benzetilebileceğini göstermektedir.<sup>7</sup>

Gerçekten evren bizim için oldukça uygun bir yapı arz etmektedir. Günümüzde artan bilimsel araştırmalar, evrendeki doğa yasalarının, temel kuvvetlerin şiddetinin, atomların ve moleküllerin doğasının, yıldızların ve galaksilerin özelliklerinin tümünün, insanın varlığı için tam olmaları gereken hassas ayara sahip olduklarını göstermektedir. Bu parametrelerin değerleri çok az farklı olsaydı galaksiler, yıldızlar ve gezegenler meydana gelemez, hatta atom ve moleküller bile olamazdı. Böyle olunca da yaşam

<sup>6</sup> William Lane Craig, "The Teleological Argument and the Anthropic Principle", *The Logic of Rational Theism: Exploratory Essays*, ed.: W. L. Craig and M. McLeod, New York, Edwin Mellen, 1990, s. 128; İnternet erişimi: <http://www.leaderu.com/offices/billcraig/docs/teleo.html> (erişim:15.10.2014).

<sup>7</sup> M. Said Kurşunoğlu, *İnsan Evren İlişkisi ve Antropik İlke*, Ankara, Elis Yayınları, 2006, s. 84.

diye bir şey olmayacaktı. Buna göre insanın varlığı için evrendeki başlangıç koşulları, fizik sabitleri ve diğer gerekli unsurlar 'hassas ayar' geçirmiş gibidir.<sup>8</sup> Peki, bu neden böyledir? Neden evrendeki her şey insan varlığını oluşturacak uygunlukta hassas ayarlara sahiptir? Zihinleri meşgul eden bu ve benzeri sorular bir açıklama ihtiyacı doğurmuş; neticede fizikçiler, bu kozmik uyumları bizim kendi varlığımızla ilişkilendiren 'İnsancı İlke'yi formüle etmişlerdir.<sup>9</sup> Buna göre evrendeki hassas ayarların varlığının insan hayatını oluşturma gayesine yönelik olduğu kabul edilmekte, bunun evrende insanın gözlemci olabilmesi için gereklilik olduğu savunulmakta ve bu durum "İnsancı İlke" kavramıyla açıklanmaktadır. İnsancı ilke kavramını ilk defa 1974 yılında fizikçi Brandon Carter kullanmış ve konuyla ilgili yazdığı makalesinde<sup>10</sup> ilkenin farklı versiyonlarından bahsetmiştir.

İnsancı ilke genel olarak, fiziksel sabitlerin değerleri, kozmik gelişimin yasaları ve evrenin kozmolojik yapısı ile karbon temeline dayanan canlı hayatın ortaya çıkışı arasında çok yakın bir ilişkinin varlığını ifade etmektedir.<sup>11</sup> Bu ilişkinin varlığı birçok bilim insanı tarafından ilginç bulunmaktadır. Bunlardan biri olan ünlü fizikçi Freeman Dyson şöyle demektedir: "Evreni ve onun mimarisinin detaylarını ne kadar çok incelersem, evrenin bir anlamda bizim geliyor olduğumuzu bildiğine dair o kadar çok kanıt buluyorum."<sup>12</sup> Kendisi Tanrı'nın varlığını kabul etmese bile, evrenin insan varlığına uyumunun ve evrendeki olağanüstü hassas ayarların varlığının şaşılacak derecede önemli olduğunu ve bir açıklama gerektirdiğini ünlü fizikçi Stephen Hawking şöyle ifade etmektedir: "Evrenimiz ve yasaları bizi desteklemek üzere oluşturulmuş bir tasarıma sahip gibidir ve eğer biz varsak bu tasarımda değişiklik olması pek mümkün değil. Bu kolayca açıklanabilecek bir durum değil ve doğal olarak 'niçin' böyle olduğunu soruyoruz."<sup>13</sup> Hawking ayrıca bu durumun kolaylıkla açıklanamadığı gibi fiziksel ve felsefi derin sonuçlarının olduğunu belirtmektedir.<sup>14</sup> Nitekim bazı bilim adamları insancı ilkenin teistik bir

<sup>8</sup> Raşit Gürdilek, "İnsancı İlkenin Sürpriz Dönüşü", *Bilim ve Teknik Dergisi*, Tübitak Yayınları, 2004, sayı: 436, s. 40.

<sup>9</sup> Cafer Sadık Yaran, "Bilimsel Nesnellik ve Teistik İnanç", *O.M.Ü.İ.F.D.*, Samsun, 1998, sayı: 10, s. 131.

<sup>10</sup> Brandon Carter, "Large Number Coincidences and the Anthropic Principle in Cosmology", *Confrontation of Cosmological Theories With Observational Data*, ed.: M. S. Longair, D. Reidel Publishing, Dordrecht, 1974, s. 291-298; <http://adsabs.harvard.edu/full/1974IAUS...63..291C> (erişim: 25.10.2014)

<sup>11</sup> Joseph M. Zycinsky, "The Anthropic Principle and Teleological Interpretations of Nature", *Review of Metaphysics*, 1987, vol. 41/2, s. 317.

<sup>12</sup> Freeman Dyson, *Disturbing The Universe*, New York, Harper&Row, 1979, s. 250.

<sup>13</sup> Stephen Hawking, Leonard Mlodinow, *Büyük Tasarım*, çev.: Selma Ögünc, İstanbul, Doğan Yayınları, 2012, s. 135.

<sup>14</sup> Hawking - Mlodinow, *Büyük Tasarım*, s. 135.

sonuca götürdüğünü söylemektedir. Robert Jastrow bunu şöyle açıklamaktadır: “Fizikçi ve astronomlara göre, evrenin çok kritik sınırlar içinde yaratıldığı görülmektedir. Bu sonuç, insancı ilke olarak isimlendirilmiştir. Bence bu bilim dünyasının sunduğu en teistik sonuçtur.”<sup>15</sup> Astrofizikçi Hugh Ross ise bu konuda şunu söylemektedir: “Yaşayan organizmaların kompleks ve düzenli konfigürasyonunun tek açıklaması, akıllı ve üstün bir yaratıcının şahsen bunu oluşturmasıdır. Yine görüyoruz ki özel ve üstün bir yaratıcı, evreni var etmiş ve tasarlamıştır.”<sup>16</sup>

Görüldüğü gibi insancı ilke teistik çağrışım yapmaktadır. Bu ilkeyi ortaya çıkaran kritik değerlerin ve doğa yasalarının niçin insanın varlığına tam uygun olduğunun cevabı olarak, basit rastlantısallıkların üzerinde metafizik bir açıklamanın gerekliliği bilimsel ve felsefi bir sonuç olarak ortada durmaktadır. Çünkü bilimsel verilerle ortaya konan pek çok fiziksel değer niçin bu şekilde var olduğunun cevabı tam olarak verilememektedir. Bu nedenle insancı ilkeyi Tanrı'nın varlığı için güçlü bir delil olarak gören ve savunan yaklaşımlar ortaya çıkmıştır. İnsancı ilkeyi teistik tarzda savunanlar evrenin görünüşte birbirleriyle ilişkisiz büyük bir durumlar bileşiğini içerdiğine ve bu durumlardan her birinin, doğal nedenlerle, yani kendi başına meydana gelmesinin oldukça ihtimal dışı olduğuna dikkat çekerler. Ayrıca evrenin başlangıçtaki durumlarından herhangi biri, o zaman olduğundan biraz farklı olsaydı, hayat olmazdı. O halde niçin her şey tam da olması gereken ayarda olmuştur? Bu durum ancak akıllı, amaçlı bir tasarımcıya başvurarak en iyi şekilde izah edilebilir. Diğer bir deyişle bilinçli ve amaçlı bir tasarımcıya başvurmak, bu son derece dar bir şekilde dizilmiş hayat öngören fiziksel şartları ve doğa yasalarını tesadüften ve şanstın daha iyi açıklar.<sup>17</sup> Nitekim Swinburne'e göre, niçin burada bir dünyanın var olduğu, niçin bu evrende fiziksel kanunların olduğu şeklindeki tüm sorulara Tanrı'nın varlığı hipotezi anlam kazandırmaktadır.<sup>18</sup>

İnsancı ilkenin ortaya çıkmasını sağlayan bilimsel araştırmalar, evrenin “hassas ayarlandığı” gerçeğini ortaya koymaktadır.<sup>19</sup> Dolayısıyla insancı ilkeyi destekleyen kozmolojik uyumlar aynı zamanda ‘kozmetik hassas ayar’ adı altında incelenmektedir. Modern bilimin verileri kozmik hassas ayarı oluşturan fiziksel sabitlerin karşılıklı uyumunun, hem evrenin

<sup>15</sup> Dorman, *Modern Bilim*, s. 69.

<sup>16</sup> Dorman, *Modern Bilim*, s. 127.

<sup>17</sup> Michael Peterson, W. Hasker, B. Reichenbach, D. Basincer, *Akıllı ve İnanç*, çev.: Rahim Acar, İstanbul, Küre Yayınları, 2012, s. 124, 126.

<sup>18</sup> Kurşunoğlu, *Antropik İlke*, s. 243.

<sup>19</sup> Richard Swinburne, *Tanrı Var mı?*, çev.: Muhsin Akbaş, Bursa, Arasta Yayınları, 2001, s. 55.

bugünkü şekliyle düzenli olmasında, hem de akıllı yaşamın ortaya çıkışında temel belirleyici olduğunu göstermektedir.<sup>20</sup> Hawking bu şaşılacak durumu şöyle açıklamaktadır: “Bilim yasaları, şimdi bildiğimiz biçimiyle, elektronun elektrik yükünün niceliği ve proton ve elektronun kütlelerinin oranı gibi pek çok temel sayı içerir... Şaşılmalı gerçek ise bu sayıların değerlerinin yaşamın gelişimini olanaklı kılmak için çok ince/hassas ayar edilmiş gibi gözükmesidir.”<sup>21</sup> Buna göre bilim adamları ve diğer düşünürler, hayatın ortaya çıkışını sağlayan evrenin temel fiziksel yapısındaki bu olağanüstü dengelemeyi, “kozmosun hassas ayarı” diye adlandırırlar.<sup>22</sup>

İnsancı ilkede olduğu gibi, tasarım kanıtının farklı bir şekli olarak, ‘hassas ayar delili’ Tanrı'nın varlığının modern delillerinden biri olarak kullanılmaktadır. Hassas ayar delili insan yaşamının oluşabilmesi için oldukça özel değerlere sahip sabitlere ve değişkenlere sahip kanunlar ve sınır koşullarının gerekli olduğunu iddia ederek, evrenin bu sınır koşulları ve kanunlarından Tanrı'nın var olduğuna ilişkin bir çıkarımda bulunur.<sup>23</sup> Hassas ayar delili güçlü ve kapsamlı bir delildir. Bu delil genel olarak dört farklı hassas ayar türü içermektedir. Bunlar; tabiat yasalarının, fizik sabitlerinin, evrenin başlangıcındaki hallerin ve evrenin çeşitli üst düzey özelliklerinin hassas ayarıdır.<sup>24</sup> Dikkat edilmesi gereken ve hassas ayar delilinin gücünü artıran husus evrendeki bu hassas ayarların hepsinin birden gerçekleşmesiyle ancak canlılığın mümkün olduğudur. Bunlardan birinde meydana gelecek en küçük bir değişiklik canlılığın oluşumunu imkânsız kılmaya yeterdi. Konunun daha iyi anlaşılması için evrende var olan hassas ayarlara bazı örnekler vermek gerekmektedir. Bu konudaki literatür oldukça geniş olmasına rağmen biz bir kısmını şu şekilde ifade edebiliriz:

Eğer Big Bang'den bir saniye sonraki genişleme hızı, yalnızca yüz bin milyarda bir oranında az olsaydı, evren daha bugünkü büyüklüğüne erişmeden çökerdi.<sup>25</sup>

Eğer Big Bang farklı bir hızla genişleseydi, hayat meydana gelemezdi. Başlangıç aşamasında, milyarda birlik bir azalma, sıcaklıkların on bin derecenin altına düşmesinden önce çöküşe yol açardı. Yine genişlemedeki

<sup>20</sup> Kurşunoğlu, *Antropik İlke*, s. 107.

<sup>21</sup> Stephen Hawking, *Zamanın Kısa Tarihi*, çev.: S. Say-M. Uraz, İstanbul, Milliyet Yayınları, 1991, s. 136.

<sup>22</sup> Collins, “Tanrı, Tasarım ve İnce Ayar”, s. 18.

<sup>23</sup> Richard Swinburne, “Tanrı'nın Varlığı Hakkındaki İnce-Ayar Kanıtı'nı Yeniden Değerlendirme”, *Allah, Felsefe ve Bilim*, çev.: Zikri Yavuz, ed.: C. Taslaman, Enis Doko, İstanbul, İstanbul Yayınevi, 2013, s. 227.

<sup>24</sup> Collins, “Tanrı, Tasarım ve İnce Ayar”, s. 19.

<sup>25</sup> Hawking, *Zamanın Kısa Tarihi*, s. 133.



milyonda bir oranında erken artış, galaksilerin, yıldızların ve gezegenlerin büyümesini engelleyecekti.<sup>26</sup>

Eğer tabiiatta bulunan temel kuvvetler var olmasaydı veya olduklarından farklı değerlerde olsaydı, kompleks, akıllı hayat muhtemelen imkansız olurdu. Bu kuvvetler şunlardır: yerçekimi kuvveti, elektromanyetizma, zayıf nükleer kuvvet ve bir atomun içerisindeki proton ve nötronları bir arada tutan güçlü nükleer kuvvet. Örneğin yerçekimi kuvveti olmasaydı; kütleler, yıldızları veya gezegenleri oluşturacak şekilde kümelenmezler, dolayısıyla da kompleks, akıllı hayatın varlığı ciddi bir şekilde engellenirdi. Eğer elektromanyetik kuvvet olmasaydı, kimya diye bir şey olmazdı. Eğer güçlü kuvvet olmasaydı, proton ve nötronlar bir arada tutulmazlardı ve bu sebeple atom numarası hidrojen'den daha büyük olan hiçbir atom var olamazdı. Eğer kuvvetli güç, çekirdek içinde sadece protonlar ve nötronlar arasında iş gören kısa erimli kuvvet yerine (çekim ve elektromanyetizma gibi) uzun erimli bir kuvvet olsaydı, bütün madde ya neredeyse nükleer füzyona maruz kalır ve patlardı veyahut da bir kara delik oluşturacak şekilde hep beraberce soğurulurdu.<sup>27</sup> Dolayısıyla bu durumda hayatın oluşması imkânsız hale gelebilirdi.

Nükleer zayıf kuvvet biraz daha güçlü olsaydı, Big Bang bütün hidrojeni yakar helyuma dönüştürürdü. Bu durumda su ve uzun ömürlü sabit yıldızlar oluşamazdı. Eğer bu kuvvet biraz daha zayıf olsaydı yine hidrojeni yok ederdi: ilk zamanlarda oluşan nötronlar protonlara dönüşmezdi. Yıldızların içinde yeterli miktarda karbonun oluşması için, nükleer güçlü kuvvet, olduğundan ne daha güçlü ne de daha zayıf olmalıdır. Onun gücünü çok az (yüzde iki) artırmak, protonların oluşmasını önlerdi -bu durumda hiçbir atom olamazdı- veyahut da onları diprotonlara bağlardı; bu durumda da yıldızlar, güneşimizden milyarlarca kere daha hızlı yanarlardı. Diğer taraftan, onun gücünü yaklaşık yüzde beş oranında azaltmak, yıldızlara ait yanmayı imkânsız kılarak, deuteronu\* çözerdi.<sup>28</sup> Yine nükleer güçlü kuvvet biraz daha zayıf olsaydı, evrende yalnızca hidrojen bulunur ve yıldızlara enerjilerini sağlayan nükleer tepkimeler gerçekleşemezdi. Daha

<sup>26</sup> John Leslie, "The Anthropic Principle, World Ensemble", *Design, American Philosophical Quarterly*, 1982, vol. 9, no: 2, s. 141.

<sup>27</sup> Collins, "Tanrı, Tasarım ve İnce Ayar", s. 19-20.

\* **Deuteron (döteron):** Kütle sayısı 2 olan (1 nötron + 1 proton) döteryum çekirdeğine verilen isimdir. "Ağır hidrojen" olarak da bilinen "Döteryum" (sembolu D veya <sup>2</sup>H) hidrojenin iki kararlı izotopundan biridir. Döteryum'un, "deuteron" adı verilen çekirdeği, protonun yanında, bir adet de nötron içerir. <http://en.wikipedia.org/wiki/Deuterium> (erişim: 28.10.2014)

<sup>28</sup> John Leslie, *Universes*, London and New York, Routledge, 1989, s. 4.



büyük olması durumunda, protonlar hemen çiftler halinde bir araya geleceklerinden hidrojen oluşamazdı ve dolayısıyla yıldızlar meydana gelemezdi.<sup>29</sup>

Eğer elektromanyetizma çok az daha güçlü olsaydı, yıldızlara ait ışık saçma şiddetle düşerdi. Bu durumda ana seri yıldızların tamamı kırmızı yıldızlar olurdu. O zaman evren hayat için vazgeçilmez olan elementlerin çoğundan mahrum olurdu. Eğer o, çok hafifçe daha zayıf olsaydı, o zaman bütün ana seri yıldızlar, çok sıcak ve kısa ömürlü mavi yıldızlar olurlardı. Dolayısıyla yıldızların hepsinin kırmızı veya hepsinin mavi yıldızlar olmaması için elektromanyetizmin çok hassas ayarlanmış olması gerekir. Hayatın ortaya çıkabilmesi için çeşitli parçacık kütlelerinin uygun değerler alması gerekmiştir. Eğer nötron ve proton kütlesi farkı, elektron kütlelerinin yaklaşık tam olarak iki katı olmasaydı, o zaman hiçbir kimyasal etkileşim olmayacaktı.<sup>30</sup>

Hidrojen, varlığını nötronun protondan hafifçe daha ağır olmasına borçludur. Eğer protonlar daha ağır olsalardı kendiliklerinden nötrona bozunacaklar, bu durumda ise hidrojen atomları ve dolayısıyla yıldızlar meydana gelemeyecekti. Buna karşılık protonlar, elektronlardan 2000 kez daha ağırdır. Aralarındaki fark, moleküllerin her birinin iyice belirlenmiş biçimler almalarını sağlıyor ki, bu da DNA gibi kompleks moleküllerin meydana gelmesi için gereklidir.<sup>31</sup> Benzer şekilde eğer elektronun elektrik yükü birazcık farklı olsaydı, yıldızlar ya hidrojen ve helyumu yakamazlardı, ya da patlamazlardı. Dolayısıyla da insana gerekli daha ağır kimyasal elementler oluşamazdı.<sup>32</sup>

Yapılan hesaplamalar, yerçekimi kuvvetinin yaşamın var olması için gereken ayarda bulunması gerektiğini göstermektedir. Buna göre, eğer yeryüzündeki yerçekimi kuvvetinin şiddetini milyar katına çıkarsaydık, yerçekimi kuvveti o kadar büyük olurdu ki karada yaşayan ve insanlara yakın büyüklükteki herhangi bir organizma parçalanırdı.<sup>33</sup> Yine Dünya'nın çekimi daha fazla olsaydı, amonyak ve metan oranının artması gibi olaylar yeryüzünün hayata uygun olmasını engellerdi. Eğer Dünya'nın çekimi daha az olsaydı atmosfer önemli oranda su kaybeder ve hayata uygun ortam kalmazdı.<sup>34</sup>

<sup>29</sup> Gürdilek, "İnsancı İlkenin Sürpriz Dönüşü", s. 41.

<sup>30</sup> Leslie, *Universes*, s. 4, 5.

<sup>31</sup> Gürdilek, "İnsancı İlkenin Sürpriz Dönüşü", s. 41.

<sup>32</sup> Hawking, *Zamanın Kısa Tarihi*, s. 137.

<sup>33</sup> Collins, "Tanrı, Tasarım ve İnce Ayar", s. 21.

<sup>34</sup> Caner Taslaman, *Evrin Teorisi, Felsefe ve Tanrı*, İstanbul Yayınevi, 2007, s. 250.

Suyun belirli bir yüzey gerilimine sahip olması yeryüzünde canlılığın mümkün olma şartlarından biridir. Bitkilerin suyu topraktan emmeleri ve yukarıya taşıyabilmeleri bu gerilimin ayarlanmış olması sayesinde. Şayet bu gerilim daha farklı olsaydı, bitkilerin ve diğer canlıların varlığı mümkün olamazdı.<sup>35</sup>

Dünya ve Güneş arasındaki mesafe de yaşam için çok hassas şekilde ayarlanmıştır. Eğer Dünya, Güneş'e daha uzak olsaydı, aşırı soğuk ve buzullarla karşı karşıya kalırdık. Eğer Güneş'e daha yakın olsaydık yeryüzündeki aşırı sıcaktan dolayı su buharlaşırdı. Her iki durumda da yaşam mümkün olmazdı.

Dünya'nın etrafındaki manyetik alan da tam olması gereken şekilde ayarlanmıştır. Bu manyetik alanın daha güçlü olması durumunda, Güneş'ten gelen canlılık için yararlı ışınlar da engellenebilecek, daha zayıf olması durumunda ise, Güneş'ten gelen zararlı ışınlar yaşamın oluşmasına imkân tanımayacaktı. Yeryüzünden yansıtılan ışık ile yeryüzüne çarpan ışık da yaşam için uygun oranda ayarlanmıştır. Bu oranın daha büyük olması durumunda yeryüzü buzullarla kaplanacak, daha küçük olması durumunda ise sera etkisiyle aşırı ısınan yeryüzü hayata uygun olamayacaktı.<sup>36</sup> Kısaca özetlemek gerekirse, Dünya, doğru büyüklükte, doğru türden bir yıldızın yörüngesinde dönen, doğru bileşimli bir atmosferle kuşatılmış ve gezegenler arasında eşsiz bir hidrosferle donatılmış bir gezegendir. O, hayatın yayılması ve idamesi için hepsi elverişli ve çoğu da zorunlu olan olağanüstü özellikleri bulunan elementler ve bileşikler bünyesinde barındırır.<sup>37</sup>

Sayısını çok daha fazla artırılabilmenin mümkün olduğu ve bilim insanları tarafından da yadsınamaz gerçeklikte olan bu kozmik hassas ayarların varlığı bir açıklama ihtiyacı hissettirmiştir. Nitekim Hawking bu kozmik uyuşum hakkında şöyle demektedir:

"Eğer büyük patlamadan bir saniye sonra evrenin yoğunluğu bin milyarda bir kadar daha büyük olsaydı, evrenin on yıl sonra çökmüş olması gerekirdi. Diğer taraftan, eğer o zaman evrenin yoğunluğu aynı miktar kadar daha az olmuş olsaydı, evren yaklaşık on yaşında olduğundan esas olarak boş olurdu. Nasıl olmuş da evrenin ilk yoğunluğu o kadar dikkatlice seçilmiş? Belki evrenin kesin olarak kritik yoğunluğa sahip olmasının bir 'nedeni' vardır."<sup>38</sup>

<sup>35</sup> Taslaman, *Evrin Teorisi*, s. 245.

<sup>36</sup> Taslaman, *Evrin Teorisi*, s. 250.

<sup>37</sup> Yaran, "Bilimsel Nesnellik", s. 134.

<sup>38</sup> Stephen Hawking, *Kara Delikler ve Bebek Evrenler*, çev.: N. Bahar, İstanbul, Sarmal Yayınevi, 1994, s. 145.

Bu nedenin cevabının ne olduğu, günümüzde bilim insanlarından filozoflara ve teologlara kadar her kesimden ve seviyeden insanın zihnini meşgul eden önemli bir konudur.

Evrenin tüm sabitlerindeki bu hassas ayarların varlığının nedeni günümüzde teist ve ateist yaklaşım olmak üzere başlıca iki farklı bakış açısıyla açıklanmaktadır. Teist yaklaşıma göre evrendeki hassas ayarların varlığının ve bunların insan hayatına uyumlu olmasının nedeni Tanrı'dır. Tanrı tüm bu hassas ayarları hayatın ve insanın varlığı için özel olarak düzenlemiştir. Dolayısıyla bu hassas ayarlar Tanrı'nın varlığının bir kanıtıdır. Ateist yaklaşım ise evrendeki bu hassas ayarları kabul etmekle birlikte, insancı ilkeyi ve çoklu evren modellerini ileri sürerek, bütün bunları tesadüflerle açıklamaya çalışır.

Modern bilimsel bulgular evrendeki her düzenin bizim varlığımıza tam uyumlu olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla ateist düşünce savunucuları bile evrendeki hassas ayarların varlığını ve bu ayarların insanın oluşumu için son derece kritik değerlere sahip olduğunu kabul etmekte ve bir açıklamasının yapılması gerekliliğine inanmaktadır. Çünkü bu hassas ayarların birinden birinde olacak çok küçük değişimlerin bizim türümüzün var olmasına engel olacağı açıkken nasıl oluyor da bütün bu değerler bize uygun halde bulunuyor. Bunun Tanrı'nın işi olması fikrinden hoşlanmayan ancak bu konuya açıklık getirilmesinin de ihtiyaç olduğunu gören bazı bilim adamları, bu durumu insancı ilkenin zayıf ve güçlü versiyonundan bahsederek, tesadüfler bağlamında açıklamaya çalışmaktadırlar. Bunlardan biri olan Hawking evrendeki hassas ayarların varlığının kesin olduğunu belirttikten sonra şöyle demektedir: "Bunun iki açıklaması var görünüyor. Biri antropik ilke denen şeydir." Diğer fikir ise "farklı yoğunluklarda pek çok farklı evren olabileceğidir."<sup>39</sup>

Görüldüğü üzere ateist yaklaşım bu hassas ayarları teolojik olmayan bir yaklaşımla açıklamak için insancı ilkeyi kullanmaktadır. Buna göre ilkenin zayıf ve güçlü şeklinde iki türünden bahsedilmektedir. Hawking insancı ilkenin zayıf versiyonunu şöyle açıklar:

"Zayıf insancı ilke, uzayda ve/veya zamanda sonsuz ya da çok büyük bir evrende, zeki yaratıkların gelişimi için gereken koşulların ancak uzayda ve zamanda sınırlı, belli bölgelerde sağlanacağını belirtir. Bundan dolayı bu bölgelerdeki zeki yaratıklar evrende buldukları

<sup>39</sup> Hawking, *Kara Delikler ve Bebek Evrenler*, s. 146.

yerin kendi varlıkları için gereken koşulları sağladığını gözlemlediklerinde şaşırmayacaklardır.”<sup>40</sup>

Buna göre insanı ilkenin zayıf versiyonu, eğer tabiat yasaları hassas ayarlı olmasaydı, bizim bu olguyu yorumlamak üzere burada olmayacağımızı söylemektedir. Dolayısıyla hassas ayarları ateistik tarzda yorumlayanlara göre, bizim bu düzeni bulmamız hiç de şaşırtıcı değildir, biz burada olduğumuza göre zaten başka türlü olmasına imkân yoktur.<sup>41</sup> Kısaca bu argümanı savunanlar hassas ayarların bizim burada gözlemci olarak var olmamız için uygun ve gerekli olduğunu, bu durumun ise hiç de şaşılacak bir şey olmadığını söylemektedirler. Ancak bu açıklamalar yeterli ve makul değildir. Çünkü bunca hassas ayarın “nasıl bir araya geldiğini” ve “niçin var olduğunu” açıklayamamaktadır. Bu durumda teizmin Tanrı’sı makul bir açıklama olarak ortada durmaktadır.

Zayıf insanı ilkeyi kullanan ateist yaklaşımın, evrendeki yaşama uygun olağanüstü hassas düzene bizim şaşırılmamız gerektiği iddiasının ve bu düzenin varlığını tesadüflerle ve gözlemcinin varlığı ile açıklama çabasının mantıksızlığını göstermek için birçok düşünür benzetmelere başvurmuştur. Bunlardan biri olan John Leslie’nin “idam mangası” olarak bilinen örneği, Craig tarafından şöyle verilir:

“Bir ekibin sizi idama götürdüğünü ve 100 keskin nişancının kalbinize hedef aldığını varsayalım. Ateş et, emriyle birlikte siz silahların sağır edici seslerini duyuyorsunuz. Ancak 100 keskin nişancının hepsi de hedefini kaçırmış ve siz hâlâ yaşadığınızı gözlemliyorsunuz. Böyle bir varsayım karşısında, aşağıdaki maddeler geçerli olacaktır:

- 1- Kendini ölmüş olarak gözlemlemediğin için şaşırılmamalısn.
- 2- Hâlâ yaşıyor olmanı gözlemlediğine şaşırılmamalısn.”<sup>42</sup>

Şimdi burada nişancıların hepsinin birden sizi ıskalaması son derece ihtimal dışı bir durumdur ve bunun bir açıklamasının olması gerektiği açıktır. Buna verilecek, “eğer ölmüş olsaydın zaten bu durumu gözlemleyemeyecektin, hala yaşıyor ve gözlemliyor olmana ise şaşırılmamalısn” cevabı makul ve yeterli değildir. Böyle bir olayı yaşayan kişi, bu durumun mutlaka makul bir açıklaması olması gerektiğini bilir ve bunun yerine, bundan, nişancıların kendisini öldürmek istemedikleri veya başka bir sebebin olduğu sonucunu çıkarır.<sup>43</sup> Dolayısıyla evrendeki

<sup>40</sup> Hawking, *Zamanın Kısa Tarihi*, s. 135.

<sup>41</sup> Collins, “Tanrı, Tasarım ve İnce Ayar”, s. 35.

<sup>42</sup> Craig, “The Teleological Argument and the Anthropic Principle”, s. 140; <http://www.leaderu.com/offices/billcraig/docs/teleo.html>

<sup>43</sup> Collins, “Tanrı, Tasarım ve İnce Ayar”, s. 35.

varlığımızın ve yaşam için gerekli kritik hassas ayarların varlığının sebepsiz olması, tıpkı bütün nişancıların hedefi sebepsiz kaçırmaması gibi, ihtimal dışıdır.

Swinburne'ün bu konudaki örneği ise şöyledir:

“Varsayalım ki, bir deli bir kurbanı kaçırsın ve onu içinde bir kart karıştırma makinesi bulunan bir odaya kapatır. Makine on deste kartı aynı anda karıştırır ve daha sonra her bir desteden bir kart çekerek on kartı aynı anda gösterir. Adam, kurbanına makineyi kısa zamanda çalıştırmak üzere hazırlayacağını ve ilk çekilişini kendisine göstereceğini; ancak her bir desteden bir kupa as çıkmadığı takdirde makinenin eş zamanlı olarak kurbanı öldürecek olan bir patlama mekanizmasını ateşleyeceğini, bunun sonucunda da kurbanın makinenin hangi kartı çektiğini göremeyeceğini söyler. Daha sonra makine çekilişe hazırlanır. Ancak makine kurbanın bir yandan şaşkınlığına diğer yandan da rahatlamasına neden olacak biçimde her bir desteden bir kupa as gösterir. Kurban, bu olağanüstü gerçeğin, makinenin bir biçimde hileli düzenlenmiş olması ile ilgili bir açıklama gerektirdiğini düşünür. Ancak tekrar ortaya çıkan adam, bu düşünceye şüphe düşürecek şekilde şöyle der: ‘Makinenin sadece kupa as çekmesi hiç de şaşırtıcı bir şey değil. Ayrıca senin bundan başka bir şey görmene de olası değil. Çünkü eğer başka bir kart çekilmiş olsaydı, sen herhangi bir şey görmek için burada olmazdın.’ Ancak şüphesiz kurban haklı, onu kaçıran kişi ise haksızdır. Gerçekten de, on kupa asın çekilmesinde, açıklama gerektiren olağanüstü bir durum vardır. Bu tuhaf düzenin, algılanan çekilişin zorunlu bir koşulu olduğu gerçeği, algılanan şeyi daha az olağanüstü yapmadığı gibi, onun da daha az açıklamaya gereksinimi olduğu anlamına gelmez. Teistin başlangıç noktası, bizim düzensizlikten çok düzeni algılamamız olmayıp, düzensizlikten çok düzenin orada olmasıdır. Belki sadece düzen orada ise, biz orada olanı bilebiliriz, ancak bu orada olanı daha az olağanüstü yapmaz ve açıklamayı daha az gerekli kılmaz. Doğru, her çekiliş, özdeğin her düzenlemesi -yani, çekilene sadece şans belirlerse- aynı derecede a priori inanılmazdır. Ancak eğer bir kişi varlıkları düzenliyorsa, başka değil de belirli biçimlerde (on kupa as, hayvan ve insanları üretecek hassas ayarlı bir dünya gibi) düzenleme yapmasının mutlaka bir nedeni vardır. Eğer biz böyle düzenlemeleri bulursak bu, bir kişinin bu düzenlemeyi yapmakta olduğunu düşünmenin gereği olur.”<sup>44</sup>

Görüldüğü gibi sağduyulu ve şartlanmamış akıl sahibi düşünürler, tesadüflerin de bir sınırı olduğunu, evrenimizdeki sonsuz denecek kadar çok olan hassas ayarların sadece basit tesadüflerle açıklanmasını normal aklın kabul edemeyeceğini ve mutlaka makul bir cevabının olması gerektiğini

<sup>44</sup> Swinburne, *Tanrı Var mı?*, s. 59, 60.

ortaya koymaktadır. Bu durumu bilim felsefecisi olan Stephen C. Meyer şöyle bir örnekle açıklamaktadır:

“Düşünün ki siz, tüm evrenin kontrol odasına giren kozmik bir kâşifsiniz. Orada her biri olası ayarları gösteren pek çok kadrandan oluşan ayrıntılı bir evren yaratma makinesi buluyorsunuz. Makineyi incelerken her bir kadranın, hayatın var olabileceği bir evrenin yaratılması için belirli bir değerle hassas bir şekilde ayarlanmış bir parametreyi temsil ettiğini öğreniyorsunuz. Bir kadran güçlü nükleer kuvvet için muhtemel ayarları temsil ederken, öteki yerçekimi sabitini, bir diğeri Planck sabitini,<sup>45</sup> başka biri nötronun kütesinin protonun kütesine oranını, bir başkası güçlü elektromanyetik çekimi ve benzeri hassas ayarları temsil ediyor. Siz kozmik kâşif olarak kadranları incelerken onların kolaylıkla farklı düzeneklerle uyum içinde olduğunu gözlemliyorsunuz. Bunun da ötesinde, yapılan dikkatli bir ölçüm ile bu kadran düzeneklerinden herhangi birinde ortaya çıkacak en küçük bir değişimin yaşamı sona erdireceğini tespit ediyorsunuz. Fakat her nedense kadranların hepsi evrenin devinimini sürdürmesi için tam da gerekli olan değerlerde ayarlanmış. Hassas şekilde ayarlanmış olan bu kadran düzeneklerinin kökeni hakkında nasıl bir çıkarımda bulunurdunuz? Beklendiği gibi aynı soru fizikçilere de sorulmuştu. Astronom George Greenstein bu konuda şöyle bir yorumda bulunmuştur: ‘Doğüstü bir unsurun daha doğrusu sebebin söz konusu olması gerektiği düşüncesi haklı olarak ortaya çıkacaktır. İstemedenden de olsa aniden, üstün bir varlığın bilimsel kanıtına rastlamış olabilir miyiz? Evreni bizim faydamız için büyük bir hassasiyet ve özenle inşa eden Tanrı mıydı?’ Birçok bilim adamına göre tasarım hipotezi bu soruya yönelik olarak en açık ve sezgisel açıdan da en makul olan cevabı sunmaktadır.”<sup>45</sup>

Bu konudaki örnekleri çoğaltmak mümkün olmakla birlikte, konunun anlaşılması açısından bu kadarı yeterlidir. Netice olarak zayıf ilkeye dayanarak yapılmaya çalışılan açıklamalar, bizim düzen karşısındaki şaşkınlığımızı giderememekte ve yetersiz kalmaktadır. Buna karşılık bunca düzenin niçin var olduğunun cevabı olarak, tesadüfler yerine, teizmin iddia ettiği, aşkın, bilinçli ve her şeye gücü yeten bir Yaratıcı’yı kabul etmek çok daha makul bir izah sunmaktadır.

Evrenimizdeki düzenin ve hassas ayarların varlığını ateistik yaklaşımla açıklamaya çalışanların başvurdukları ikinci yol insancı ilkenin güçlü

\* Planck Sabiti, Max Planck tarafından bulunmuştur. Bir parçacığın enerjisinin frekansına olan oranıdır. Bkz. Hawking - Mlodinow, *Büyük Tasarım*, s. 63. (d. n.)

<sup>45</sup> Stephen C. Meyer, “Evidence for Design in Physics and Biology: From The Origin of the Universe to the Origin of Life”, *Science and Evidence for Design in the Universe, (The Proceedings of the Wethersfield Institute)*, ed.: Michael Behe, William A. Dembski, Stephen C. Meyer, San Francisco, Ignatius Press, 2000, vol. 9, s. 57, 58.

versiyonudur. Bu versiyon çoklu evren veya sonsuz evrenlere dayalı bir açıklamayı içermektedir. Hawking insancı ilkenin güçlü yorumunu şöyle açıklamaktadır:

“Her biri kendi ilk durumuna ve belki de kendi bilim yasaları takımına sahip çok sayıda değişik evrenler ya da tek bir evrenin çok sayıda değişik bölgeleri vardır. Bu evrenlerin çoğunda koşullar karmaşık organizmaların gelişimine uygun olmayacaktır; yalnızca bizimki gibi bazı evrenlerde zeki yaratıklar gelişip şu soruyu sorabileceklerdir: ‘Evren niçin gördüğümüz gibi?’ O zaman yanıt basittir. Başka türlü olsaydı, biz burada olamazdık.”<sup>46</sup>

Görüldüğü gibi insancı ilkenin güçlü versiyonunu savunanlar birbirinden bağımsız, birbirleriyle bağlantısı olmayan sonsuz sayıda evrenin fiilen var olduğunu iddia ederler. Bu senaryoya göre, sonsuz evrenler arasında, içinde hayatın olabileceği bir evrenin ortaya çıkmasının ihtimaliyeti hemen hemen kesindir.<sup>47</sup>

Burada şöyle bir durum ortaya çıkmış gözükmektedir. Evrendeki insancı ilkenin ve hassas ayarların varlığının yol açtığı teolojik ve metafizik yorumlar bütün açıklamalara rağmen bertaraf edilemeyince, durumu açıklamak için, çoklu evren teorisine yönelinmekte ve ondan medet umulmaktadır. Bu teorilerin asıl amacı insancı ilke ve hassas ayar delilinin ortaya çıkardığı teolojik yorumların ve sonuçların önüne geçebilmek, Tanrı yerine, sonsuz evrenleri kabul ederek, evrenimizdeki düzeni tesadüflerle açıklayabilmektir.<sup>48</sup> Bu yaklaşım düzenli olan bu evrenin varlığı için, öteki farklı evrenlerin varlığını gerekli görmektedir. Bu teoriyi savunanlar açısından sonsuz evrenler içinden bir tanesinin rastlantısal olarak düzenli olması gayet mümkündür. Dolayısıyla evrenimiz sonsuz evrenler arasından tesadüfen ortaya çıkmış olan ve sadece bizim gözlemleyebildiğimiz düzenli bir evrendir.

Fakat hayatı mümkün kılacak şekilde olağanüstü hassas ayarlara sahip olduğu bilimsel verilerle ispatlanmış olan bu evrenin varlığını tesadüflerle açıklayabilmek için ihtimaliyet kümesini sonsuz büyütme de çok makul görünmemektedir. Çünkü bu teori ateist yaklaşımın çok önem verdiği gözlemsel ve bilimsel verilere dayanmamakta, sadece kuramsal ve felsefi bir nitelik taşımaktadır. Nitekim Hawking, güçlü insancı ilkenin çoklu evreni

<sup>46</sup> Hawking, *Zamanın Kısa Tarihi*, s. 136.

<sup>47</sup> Peterson, *Akıl ve İnanç*, s. 125.

<sup>48</sup> Taslaman, *Felsefe ve Tanrı*, s. 245.

esas alan yaklaşımına çeşitli yönlerden karşı çıkılabileceğini söylemektedir. Ona göre,

“İlkin, bu başka başka evrenlerin hangi anlamda var oldukları sorulabilir. Eğer gerçekten birbirlerinden ayrılırsalar, bir başka evrende olup bitenin kendi evrenimizde gözlemlenebilecek bir sonucu olamaz. O halde, ‘tutumluluk ilkesini’<sup>49</sup> kullanıp onları kuramdan kesip atabiliriz. Öte yandan, tek bir evrenin başka başka bölgeleri iseler bilim yasaları her bölgede aynı olmalıdır, yoksa bir bölgeden ötekine süreklilik kalmaz.”<sup>50</sup>

Paul Davies’e göre de bu çoklu evren teorisi gözlemsel ve bilimsel olmaktan ziyade teorik bir yaklaşımdır. Ona göre,

“Çoklu evren kuramcıları bile teorilerine ilişkin ‘başka dünyalar’ın, ilke olarak bile, asla teftiş edilemeyeceğini kabul etmektedirler. Ayrıca kuantum şubeleri arasında bağlantı kurmak ve gezinmek imkânsızdır. Dolayısıyla çoklu evrenlerin varlığının gözlemciler tarafından deneysel olarak doğrulanması ya da yalanlanması da mümkün değildir... Böylesine teorik bir yapının, nasıl olup da tabiatın bir özelliğinin, bilimsel anlamda bir açıklaması olarak kullanılabilirdiğini anlamak zordur.”<sup>51</sup>

72

Leslie’ye göre de, “evrenimizin dışındaki evrenlerin bizim tarafımızdan herhangi bir şekilde doğrudan bilinmesi mümkün değildir.”<sup>52</sup> Görüldüğü gibi bilim adamları, sonsuz evrenlerin varlığını doğrulayabilecek hiçbir deneysel ve gözlemsel kanıtın mevcut olmadığını söylemektedir. Dolayısıyla çoklu evrenler teorisi şimdilik tamamen spekülatiftir.<sup>53</sup> Bu nedenle günümüz fiziğinde önemli bir dayanağı bulunmamaktadır.

Anlaşıldığı üzere çoklu evren senaryoları daha çok, materyalist-ateist düşünürlerin, evrende inkâr edilemeyecek kadar çok olan ve bilimsel verilerle doğrulanmış bulunan hassas ayarların teizmi destekleyen sonuçlarından kaçabilmek ve her şeyi kör tesadüflerle açıklayabilmek için

<sup>49</sup> **Tutumluluk ilkesi:** Ockhamlı William’ın (1285-1347) geliştirdiği ve ‘Ockhamlı’nın usturası’ (Ockham’s razor) diye anılan ilkedir. Bu ilke, herhangi bir şeyi açıklamak üzere öne sürülen birden fazla açıklama söz konusu olduğunda, bunlar arasında, açıklanmak durumunda olanı en az sayıda açıklayıcı ilke ve kabulle açıklayan ve olabildiğince çok şeyi açıklamayı başarmanın seçilmesini söyler. Buna göre, en basit açıklama, gerçekliği olduğu şekliyle tarif eden en muhtemel açıklama olma durumundadır. Ockhamlı’nın bu ilkesi, hem modern bilimin hem de felsefenin önemli ilkelerinden biri olarak geniş kabul görmüştür. Bu ilke sayesinde ‘zihnimizde ve dilimizde var olanlar’ ile ‘gerçekte var olanları’ ayırt etmeyi öğrenir, gereksiz ve yararsız açıklamalarla uğraşmaktan korunuruz. Bu ilkenin ‘ustura’dan söz etmesinin nedeni, gereksiz olanı kopartıp atmaya yaramasından dolayıdır. Taslaman, *Felsefe ve Tanrı*, s. 310, 311.

<sup>50</sup> Hawking, *Zamanın Kısa Tarihi*, s. 137.

<sup>51</sup> Paul Davies, *God and the New Physics*, London, J. M. Dent & Sons, 1983, s. 173, 174.

<sup>52</sup> Leslie, *Universes*, s. 67.

<sup>53</sup> Collins, “Tanrı, Tasarım ve İnce Ayar”, s. 46.



buldukları bir alternatiftir. Fakat bu kimselerin, bir Tanrı yerine, her şeyi tesadüflerle açıklayabilmek için, çoklu evrenlerin varlığını kabul etmeleri, çok önem verdikleri bilimsel bir tutum yerine ideolojik bir tutumu benimsediklerini gösterir. Davies bu tutumda olanların durumunu şöyle ifade eder: "Elbette, insan sonsuz bir Tanrı yerine sonsuz bir evrenler dizisine inanmayı daha kolay bulabilir, ama böyle bir inanç gözlemden çok inanca dayanmalıdır."<sup>54</sup>

Evrendeki bütün bu hassas ayarların varlığını açıklamak için tesadüflere dayalı çoklu evren teorilerine yönelinmesi Swinburne tarafından da eleştirilmiştir. Ona göre, hassas ayarlanmış bir evrenin neden var olduğunu açıklamak için, bir Tanrı yerine, çok daha karmaşık olan bir anlayışı benimsemek, yani çok sayıdaki bu türdeki evrenlerin sebepsiz olarak var olduğunu kabul etmek irrasyonelliğin zirvesidir.<sup>55</sup> Swinburne, evrendeki hassas ayarların varlığının basit açıklamasını Tanrı ile yapmanın daha makul olduğunu söylemekte, bunları çoklu evrenler altında tesadüflerle açıklama çabasını ise şu şekilde eleştirmektedir:

"Bir muhalif, birçok dünya teorisi olarak bilinen kuramı savunabilir. Eğer trilyonlarca evren varsa, onlar arasında olabilecek bütün olası türden düzen ve düzensizlikleri göstererek, hayvanların ve insanların ortaya çıkmasına yol açacak basit, anlaşılabilir yasalar tarafından yönetilen bir evren olması kaçınılmazdır. Doğru. Ancak bizimki dışında başka evrenlerin olduğunu düşünmek için bir neden yoktur. Bildiğimiz her nesne, evrenimizin gözlemlenebilen bir bileşenidir veya böyle nesnelere açıklamak için varsayılmıştır. Evrenimizin düzenliliğini açıklamak için, bir Tanrı yerine trilyonlarca evren varsaymak, mantıksızlığın en üst düzeyi gibi görünüyor."<sup>56</sup>

Swinburne'e göre, "bilimin doğal dünyanın ne kadar derinden düzenli olduğunu bize göstermedeki başarısı, bu düzenin daha da derin bir nedeninin olduğuna inanmak için güçlü gerekçeler verir."<sup>57</sup> Buna göre bilimsel açıdan inkâr edilemeyecek olan evrenimizdeki hassas ayarların varlığı ve bunların yaşamın varlığına son derece uyumu akla ister istemez 'doğüstü düzenleyici bir varlığı' getirmektedir. Davies evrende var olan doğa yasalarının ve hassas ayarların "üstün bir varlığa" işaret ettiğini şu şekilde ifade etmiştir: "Doğa neden bu kadar akıllıca, hatta denebilir ki kuşku uyandıracak derecede, yaşama uyumludur? Fizik yasaları yaşamı ve

<sup>54</sup> Davies, *God and the New Physics*, s. 174.

<sup>55</sup> Swinburne, "Tanrı'nın Varlığı Hakkındaki İnce-Ayar Kanıtı'nı Yeniden Değerlendirme", s. 249.

<sup>56</sup> Swinburne, *Tanrı Var mı?*, s. 60.

<sup>57</sup> Swinburne, *Tanrı Var mı?*, s. 61.

bilinci neden bu kadar korumaktadır, neden yaşanabilir bir evren yapmak için işbirliği içindedirler? Neredeyse 'Bir Büyük Tasarımcı' tüm bunları belirlemiş gibidir."<sup>58</sup>

Bilim adamlarının söylediği gibi, evrendeki düzen olağanüstü ve şaşılacak derecede yaşama uygundur. Bu hassas ayarlı düzeni, çoklu evrenler, şişen evrenler gibi birçok farklı teoriye sığınarak, tesadüflerle açıklamanın ne kadar makul olduğu sorgulanmalıdır. O halde, acaba bu kadar geniş ve mükemmel olan bu tabii düzenin bir amaçlı düzen olduğuna inanmak mı, yoksa bunun tamamen bir tesadüf neticesi olduğunu kabul etmek mi daha akılcıdır? Tesadüfle olan bir düzen, uyumlu ve devamlı olabilir mi? Bu koca kâinatın tamamen tesadüf eseri olduğunu söylemek çok daha az akılcı ve hatta akıl dışıdır.<sup>59</sup> Bu durumda, makro düzeyden mikro düzeye kadar, evrendeki tüm sistemlerin yaşamı mümkün kılan hassas ayarlı bir yapıda olmasının yeterli ve makul açıklamasını tesadüfler değil, ancak teizmin amaçlı ve bilinçli Yüce Yaratıcısı sağlayabilir. Dolayısıyla Leslie'nin de belirttiği gibi, "çoklu evrenler yaklaşımını reddetmenin ve onun yerine, güvenimizi Tanrı hipotezi lehine koymanın her bakımdan daha iyi olacağı sonucuna varabiliriz."<sup>60</sup>

Çoklu evren konusunu bir tarafa bırakırsak, birçok bilim adamı, hayatı mümkün kılacak şekilde olan bu evrendeki hassas ayarların tesadüflerle oluşamayacak kadar olağanüstü düşük olasılıklarda olduğunu söylemektedir. Onlara göre, içinde yaşamın oluşabileceği bir evrenin tesadüfen oluşması, matematiksel olarak ihtimaliyet hesapları açısından imkânsızdır. Dolayısıyla bu durum hassas ayarın tesadüfen oluştuğu tezini savunulmaz kılmaktadır. Roger Penrose, Big Bang'in pek çok olasılıkları arasında bizimki gibi yaşama uygun bir evrenin meydana gelme ihtimalinin matematiksel değerini " $10^{10(123)}$ " 'te 1 olarak hesaplamıştır. Ona göre, bu sayı Tanrı'nın ne kadar isabetle hedefini belirlediğini göstermektedir. Bu olağanüstü bir sayıdır ve bir kimsenin bunu doğal sayılar şeklinde bile yazması olanaksız olabilir. Bunun için 1 rakamının yanına  $10^{123}$  tane sıfır koymamız gerekecektir. Şayet evrendeki tüm protonların, tüm nötronların

<sup>58</sup> Paul Davies, "A Brief History of the Multiverse", *The New York Times*, 12 Nisan 2003; <http://www.nytimes.com/2003/04/12/opinion/a-brief-history-of-the-multiverse.html?src=pm> (erişim: 10.11.2014)

<sup>59</sup> Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, çev.: Alparslan Açıkgenç, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 1996, s. 47, 48.

<sup>60</sup> Yaran, "Bilimsel Nesnellik", s. 136.

ve öteki tüm parçacıkların üzerine birer tane sıfır yazsak bile, yine de bu sayıyı yazmayı başaramazdık.<sup>61</sup>

Diğer bir örnek, evrenin başlangıcındaki genişleme hızının hassas ayarıdır. Big Bang'deki genişleme hızı, bugünkü evrenimizin var olmasını sağlayan hassas bir ayara sahiptir. Evrenin genişleme hızındaki bu kritik değer  $10^{60}$ 'ta 1'dir. Big Bang'in başlangıcındaki genişleme hızında  $10^{60}$ 'ta 1 oranında bir değişiklik olsaydı bile şimdiki evrenimiz var olamazdı.<sup>62</sup> Burada geçen  $10^{60}$  sayısı dünyamızdaki tüm atomların toplamından da büyük bir sayıdır: Trilyon x trilyon x trilyon x trilyon x trilyon'a eşittir. Eğer dünyanın herhangi bir kum tanesinden bir tanesindeki trilyonlarca atomun içine bir atom saklasanız ve dünyadaki atomlardan rastgele bir atom çeken kişinin bu atomu 1 kerede bulmasını bekleseniz; bu olasılık bile  $10^{60}$ 'da 1'den büyüktür.<sup>63</sup> Görüldüğü gibi evrenin oluşumundaki bu hassas ayarların varlığı uygunluluk, gereklilik gibi kavramlarla, yani tesadüflerle açıklanamayacak kadar olağanüstü durumdadır. Ancak her şeye kadir, bilinçli ve düzenleyici bir Tanrı'nın varlığı bu duruma makul bir açıklama sunabilir.

Evrendeki bu olağanüstü düzen, gayelilik ve hayatın oluşmasını sağlayan çok hassas ayarların varlığı, düzenleyici bir Tanrı olmaksızın, maddenin kendi kendine yeterliliğiyle ve tesadüflerle nasıl açıklanabilir ki? Bunun imkânsız olduğunu savunan Swinburne, doğal olanın hiçbir şeyin olmaması, yani yokluk olduğunu belirtir. Fakat bir şey var. Hatta pek çok şey var. Ona göre, "belki şans bir tek elektrona neden olabilirdi. Ancak pek çok partikül var!"<sup>64</sup> Ayrıca doğa yasalarında, fizik sabitlerinde, evrenin başlangıç hallerinde, inkâr edilemez, bilimsel hassas ayarlar var. Bütün bunların varlığını bazı kimselerin bilim adına tesadüflerle açıklaması akliselim açıdan kabul edilebilecek bir izah değildir. Swinburne'e göre, bu olgular açıkça bilimin açıklaması için 'çok büyük' şeylerdir. Bilim burada susmakta ve daha öteye gidememektedir. Yani bilim, evrenin varlığının nedenini, doğa yasalarının ve hassas ayarların niçin var olduğunu, doğa yasalarının niçin süreklilik arz ettiğini ve her şeyin niçin bu yasalara uygun davrandığını açıklayamaz. Ona göre, bilimin sustuğu bu yerde, gerekli açıklamayı teizm sunmaktadır. Sonuçta bilimin tespit ettiği, fakat niçin olduğunu bilimsel olarak açıklayamadığı bütün bu düzenin ve hassas

<sup>61</sup> Roger Penrose, *The Emperor's New Mind*, New York, Oxford University Press, 1999, s. 445, 446.

<sup>62</sup> Davies, *God and the New Physics*, s. 179.

<sup>63</sup> Taslaman, *Felsefe ve Tanrı*, s. 252, 253

<sup>64</sup> Swinburne, *Tanrı Var mı?*, s. 43.

ayarların açıklanması için Tanrı fikri gereklidir.<sup>65</sup> Nitekim Davies evrendeki olağanüstü hassas ayarların varlığının Tanrı'nın eseri olarak algılanması gerektiğini şöyle ifade eder: "Evrende bilinçli yaşamın oluşması için gerekli doğa kanunlarının hassas ayarı, açıkça Tanrı'nın evreni böyle bir hayat ve bilincin gelişmesi için tasarladığı sonucunu çıkarır. Bu demek oluyor ki, evrendeki varlığımız Tanrı'nın planının merkezi bir parçasıdır."<sup>66</sup>

Evrenin, hayatı mümkün kılan, mükemmel hassas ayarlara sahip olması eskiden Tanrı'nın varlığını kabul etmeyen birçok bilim adamını etkilemiş ve onları teistik sonuçlara götürmüştür. Bunlardan biri olan Fred Hoyle nükleer fizik üzerine yaptığı çalışmalar esnasında elde ettiği sonuçların rastlantılarla açıklanmayacağını düşünmüş ve işin içinde ilâhî bir gücün olduğuna hükmetmiştir. Hoyle bu durumu şöyle açıklamaktadır: "Hiçbir bilim adamının, nükleer fizik kanunlarının yıldızların içinde ürettikleri sonuçlar bakımından, onların bir gayeye yönelik olarak tasarlandıkları neticesine varmakta güçlük çekebileceklerine inanmıyorum. Eğer öyle ise, o zaman benim görünürde rastgele olan acayıplıklarım çok içerikli bir planın bir parçası haline geldiler."<sup>67</sup> Hoyle, ayrıca, evrendeki hassas ayarların ortaya çıkardığı muhteşem düzene bakarak, bütün bunların rastlantılarla açıklanamayacağını, sadece Tanrı'nın yaratışı ile açıklanabileceğini şöyle ifade etmiştir: "Evren, süper hesaplama yapan bir entelektüel güç tarafından yaratılmıştır. Aksi takdirde, bu kadar çok ilgisiz ve imkânsız tesadüfün muhteşem bir şekilde bir arada işleyip yaşamı mümkün kılan bir evreni meydana getirmesi beklenemezdi."<sup>68</sup>

Evrenle ilgili ortaya çıkan bilimsel gerçeklerin ve buradaki hassas ayarların tesadüflerle açıklanamayacağı başka birçok bilim adamı tarafından da ifade edilmektedir. Onlara göre bütün her şeyi yaratan Tanrı'dır. Nitekim fizik ve doğa felsefesi profesörü Henry Margenau doğa kanunlarının tesadüfler ya da kazalar sonucu ortaya çıkmış olamayacağını belirterek şöyle söylemektedir: "O halde doğanın sayısız yasalarının ortaya çıkışına dair soruya verilecek cevap ne olmalıdır? Doğa kanunlarının evrensel geçerliliğine uygun olan tek bir cevap biliyorum: Doğa kanunları Tanrı tarafından yaratılmıştır."<sup>69</sup> Aynı şekilde Leslie de her şeyin Tanrı tarafından yaratıldığını şu şekilde ifade etmektedir:

<sup>65</sup> Swinburne, *Tanrı Var mı?*, s. 61.

<sup>66</sup> Paul Davies, *The Mind of God*, New York, Simon&Schuster, 1993, s. 213.

<sup>67</sup> Dorman, *Modern Bilim*, s. 79.

<sup>68</sup> Dorman, *Modern Bilim*, s. 135.

<sup>69</sup> Dorman, *Modern Bilim*, s. 123.

“Tanrı bu evreni iradesi dâhilinde yokluktan yaratmıştır... O, varlıkların zaman süreci içinde ortaya çıkmasını istemiş ve maddi nesnelere üretilmesi görev ve gücünü atom parçacıklarına yüklemiştir... Kontrollü bir güçle parçacıklar birbirlerinin hareketlerine uyum sağlamakla görevlendirilmişlerdir. Tanrı büyük bir ustalık, ince bir sanat ve sonsuz zeka ile bu maddesel hareketlerdeki matematiksel denklikleri gerçekleştirerek son derece kompleks bir yapıda olan yaşayan varlıkları meydana getirmiştir.”<sup>70</sup>

Son bilimsel çalışmalar ışığında evrende keşfedilen olağanüstü hassas ayarların varlığı ve bu ayarların insanın oluşumuna tam uygunluğu, bunları Tanrı'nın varlığı için delil kabul eden teistik yorumları günümüzde oldukça güçlendirmiştir. Bazı bilim adamları, insancı ilke ve hassas ayar delilinin tasarım kanıtını daha da güçlendirdiğini savunmaktadır. Onlara göre, şaşılacak ölçüde hassas ayarlara sahip olan ve aynı hassasiyetteki başlangıç koşullarıyla oluşan evrenin, yaşamın oluşumunu mümkün kılacak bir yapıya sahip olması, Tanrı'nın varlığını ortaya koyan temel bir argüman ortaya çıkarmaktadır.<sup>71</sup> Bu düşünürlerden biri olan Swinburne'e göre, “hassas ayar delili, eğer bir Tanrı varsa, böyle bir hassas ayarın var olması gerektiğinin çok da fazla ihtimal dışı olmayacağı; fakat eğer Tanrı yoksa evrendeki temel yasa ve değişkenlerle ilgili böylesi bir hassas ayarın var olmasının yüksek oranda ihtimal dışı olacağından hareketle güçlü bir kanıttır.”<sup>72</sup> Ona göre, hassas ayar kanıtının ortaya çıkardığı şekilde bir evren anlayışında, Tanrı'nın aracılığı olmaksızın bir şeyin olması son derece düşük bir olasılıktır. Bu yüzden evrendeki hassas ayarlara bağlı akıllı yaşamın varlığı aynı zamanda Tanrı'nın varlığının delilidir.

Aynı şekilde evrendeki hassas ayarların Tanrı'nın varlığına delil olduğunu düşünenlerden bir diğeri de Leslie'dir. O, evrendeki hassas ayarlarla ilgili birçok örnek verdikten sonra evrendeki hassas dengenin Tanrı'nın varlığının gerçek bir delili olduğunu belirtmektedir.<sup>73</sup> Fizikçi Ian G. Barbour da insancı ilke ve hassas ayarların Tanrı'nın varlığına işaret ettiğini düşünmektedir. Ona göre, “insancı (antropik) ilke, bir zamanlar doğal teolojide de aranan Tanrı'nın varlığının nihai bir kanıtını sunmasa da, fiziksel sabitlerin hassas bir şekilde ayarlanmış olması sonucu, yaşam ve bilincin ortaya çıkması ancak akıllı ve amaçlı bir Tanrı'nın varlığıyla anlam

<sup>70</sup> John Leslie, “Creation Stories, Religious and Atheistic”, *International Journal for Philosophy of Religion*, 1993, vol. 34/2, s. 65.

<sup>71</sup> R. Abraham Varghese, *Great Thinkers on Great Questions*, USA, Oneworld Oxford, 1998, s. 139.

<sup>72</sup> Swinburne, “Tanrı'nın Varlığı Hakkındaki İnce-Ayar Kanıtı'nı Yeniden Değerlendirme”, s. 231.

<sup>73</sup> Leslie, *Universes*, s. 198.

kazanabilir".<sup>74</sup> Collins'e göre de, "son otuz yıl içinde, kozmosun hassas ayar delili, gittikçe popülerlik kazanmaktadır; genelde o, Tanrı'nın varlığının en güçlü delili olarak kabul edilmektedir."<sup>75</sup>

Evrenin Big Bang ile meydana geldiğinin bilimsel ispatının ardından, evrendeki hassas ayarların varlığının da bilimsel olarak ortaya konmasından etkilenerek ateizmden vazgeçen ve Tanrı'ya inanmaya başlayanlara en iyi örneklerden biri, eski bir ateist felsefeci olan Antony Flew'dur. Flew, çağdaş teistik deliller arasında, ateizmden vazgeçmesini sağlayan, en ikna edici ve kuvvetli delilin hassas ayar delili olduğunu ifade etmiştir. Ona göre, Tanrı'nın varlığı ile ilgili en etkileyici delil son bilimsel gerçekliklerle desteklenmiş olanlardır.<sup>76</sup> Kısaca evrenin yapısıyla ilgili yeni bilimsel verilerin sonuçları tabiatta göz kamaştırıcı yapısal bir düzenin varlığını ortaya koymaktadır. Bu durum daha önce ateizmi ve tesadüfleri savunan birçok insanın felsefi tutumunu yeniden gözden geçirmesine neden olmakta ve onları bu düzenin arkasında sonsuz kudret sahibi bir Tanrı olduğunu kabul etmeye zorlamaktadır.

## Sonuç

Netice itibari ile insancı ilkeye bağlı olarak ortaya konan hassas ayar delili, bazı düşünürlerin ifade ettiği gibi, teleolojik delilin ve tasarım kanıtının en güçlü çağdaş versiyonunu oluşturmaktadır. Bu delil güçlü ve kapsamlı bir delil olup, gücünü matematiksel değerlerle ifade edilen bilimsel verilerden almaktadır. Yapılan bilimsel araştırmalar; tabiat yasaları, fizik sabitleri, evrenin başlangıcındaki şartlar ve evrenin çeşitli üst düzey özellikleri gibi pek çok unsurun, canlılığın ve insan yaşamının oluşmasına uygun hassas ayarlara sahip olduğunu göstermiştir. Bu hassas ayarlar sadece evrenin bizim bulunduğumuz belli bir bölgesinde değil, tüm bölgelerinde, makro ve mikro ölçeklerde, organik ve inorganik yapılarda bulunmaktadır. Öyle ki, bu sayısal oranların herhangi birinde çok küçük değişikliklerin olması durumunda bile, bu denge altüst olur ve yaşam ortaya çıkmazdı. İnkâr edilemez bu bilimsel gerçekler karşısında birçok kozmolog,

<sup>74</sup> Ian G. Barbour, *When Science Meets Religion: Enemies, Strangers, or Partners?*, New York, Harper Collins, 2000, s. 59.

<sup>75</sup> Robin Collins, "Design and The Many-Worlds Hypothesis", *The Philosophy of Religion*, ed.: W. L. Craig, New Brunswick and New Jersey, Rutgers University Press, 2002, s. 130; <http://home.messiah.edu/~rcollins/Fine-tuning/Craig7.htm>. (erişim: 09.12.2014)

<sup>76</sup> Antony Flew, "Teizme Kutsal Yolculuğum Antony Flew ve Gary Habermas Arasındaki Tartışma", çev.: Adem Irmak, *İ.Ü.İ.F.D.*, 2010, sayı: 23, s. 168.

fizikçi, filozof ve teolog, evrenin, canlılığın ve insan bilincinin ortaya çıkmasını sağlamak için bu derece hassas ayarlandığını ve bunun da bir yaratıcının varlığına kanıt olduğunu savunmaktadır. Çünkü doğa yasalarında, fizik sabitlerinde ve evrenin başlangıç hallerinde, bilimsel bir hakikat olarak, inkâr edilemez şekilde var olan bu hassas ayarların varlığını, bazı kimselerin bilim adına tesadüflerle açıklaması, akliselim açıdan kabul edilebilecek bir izah değildir.

Sonuç olarak, son yarım asır boyunca evrenimizde bilimsel olarak keşfedilen hassas ayarların varlığı, evreni ve hayatı tesadüflerle açıklama çabasında olanların iddialarını çürütmekte, buna karşılık her şeyi sonsuz ilmi, gücü ve iradesi ile yaratan ve düzenleyen Tanrı'nın varlığına çok güçlü bir delil oluşturmaktadır.

## Kaynakça

- Barbour, Ian G., *When Science Meets Religion: Enemies, Strangers, or Partners?*, New York, Harper Collins, 2000.
- Carter, Brandon, "Large Number Coincidences and the Anthropic Principle in Cosmology", *Confrontation of Cosmological Theories With Observational Data*, ed.: M. S. Longair, D. Reidel Publishing, Dordrecht, 1974.
- Collins, Robin, "Design and The Many-Worlds Hypothesis", *The Philosophy of Religion*, ed.: W. L. Craig, Rutgers University Press, New Brunswick and New Jersey, 2002.
- \_\_\_\_\_, "Tanrı, Tasarım ve İnce Ayar", *Allah, Felsefe ve Bilim*, çev.: Fehrullah Terkan, ed.: Caner Taslaman, Enis Doko, İstanbul, İstanbul Yayınevi, 2013.
- Craig, W. Lane, "Kelam Kozmolojik Kanıtı", *Allah, Felsefe ve Bilim*, çev.: Zikri Yavuz, ed.: Caner Taslaman, Enis Doko, İstanbul, İstanbul Yayınevi, 2013.
- \_\_\_\_\_, "The Teleological Argument and the Anthropic Principle", *The Logic of Rational Theism: Exploratory Essays*, ed.: W. L. Craig and M. McLeod, Edwin Mellen, New York, 1990.
- Davies, Paul, "A Brief History of the Multiverse", *The New York Times*, 12 Nisan 2003;
- <http://www.nytimes.com/2003/04/12/opinion/a-brief-history-of-the-multiverse.html?src=pm> (erişim: 10.11.2014)

- \_\_\_\_\_, *God and the New Physics*, London, J.M. Dent & Sons, 1983.
- \_\_\_\_\_, *The Mind of God*, New York, Simon&Schuster, 1993.
- Dorman, Emre, *Modern Bilim: Tanrı Var*, İstanbul, İstanbul Yayınevi, 2011.
- Dyson, Freeman, *Disturbing The Universe*, New York, Harper&Row, 1979.
- Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, çev.: Alparslan Açıkgenç, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 1996.
- Flew, Antony, "Teizme Kutsal Yolculuğum Antony Flew ve Gary Habermas Arasındaki Tartışma", *İ.Ü.İ.F.D.*, çev.: Adem Irmak, 2010, sayı: 23.
- Gürdilek, Raşit, "İnsancı İlkenin Sürpriz Dönüşü", *Bilim ve Teknik Dergisi*, Tübitak Yayınları, 2004, sayı: 436.
- Hawking, Stephen-Mlodinow, Leonard, *Büyük Tasarım*, çev.: Selma Ögünç, İstanbul, Doğan Yayınları, 2012.
- \_\_\_\_\_, *Kara Delikler ve Bebek Evrenler*, çev.: Nezihe Bahar, İstanbul, Sarmal Yayınevi, 1994.
- \_\_\_\_\_, *Zamanın Kısa Tarihi*, çev.: Sabit Say-Murat Uraz, İstanbul, Milliyet Yayınları, 1991.
- 80 Kurşunoğlu, M. Said, *İnsan Evren İlişkisi ve Antropik İlke*, Ankara, Elis Yayınları, 2006.
- Leslie, John, "Creation Stories, Religious and Atheistic", *International Journal for Philosophy of Religion*, 1993, vol. 34/2.
- \_\_\_\_\_, "The Anthropic Principle, World Ensemble, Design", *American Philosophical Quarterly*, V. 9, no: 2, 1982.
- \_\_\_\_\_, *Universes*, Routledge, London and New York, 1989.
- Meyer, Stephen C., "Evidence for Design in Physics and Biology: From The Origin of the Universe to the Origin of Life", *Science and Evidence for Design in the Universe*, ed.: M. Behe, W. A. Dembski, S. C. Meyer, San Francisco, , V. 9, Ignatius Press, 2000.
- Penrose, Roger, *The Emperor's New Mind*, New York, Oxford University Press, 1999.
- Peterson, Michael, W. Hasker, B. Reichenbach, D. Basincer, *Akıl ve İnanç*, çev.: Rahim Acar, İstanbul, Küre Yayınları, 2012.
- Swinburne, Richard, "Tanrı'nın Varlığı Hakkındaki İnce-Ayar Kanıtı'nı Yeniden Değerlendirme", *Allah, Felsefe ve Bilim*, çev.: Zikri Yavuz, ed.: Caner Taslamam, Enis Doko, İstanbul, İstanbul Yayınevi, 2013.
- \_\_\_\_\_, *Tanrı Var mı?*, çev.: Muhsin Akbaş, Bursa, Arasta Yayınları, 2001.



Taslaman, Caner, *Evrin Teorisi, Felsefe ve Tanrı*, İstanbul Yayınevi, 2007.

\_\_\_\_\_, *Evren'den Allah'a*, İstanbul, Etkileşim Yayınları, 2013.

Varghese, R. Abraham, *Great Thinkers on Great Questions*, USA, Oneworld Oxford, 1998.

Yaran, C. Sadık, "Bilimsel Nesnellik ve Teistik İnanç", *O.M.Ü.İ.F.D.*, sayı:10, Samsun, 1998.

Zycinsky, Joseph M., "The Anthropic Principle and Teleological Interpretations of Nature", *Review of Metaphysics*, V. 41/2, 1987,

<http://en.wikipedia.org/wiki/Deuterium> (erişim: 28.10.2014)



# Osmanlı Kültüründe Salât-u Selâm Mûsikîsi Geleneği<sup>1</sup>

Uğur ALKAN\*

## The Tradition of Salat-u Selâm Music in Ottoman Culture

**Citation/©:** Alkan, Uğur, The Tradition of Salat-u Selâm Music in Ottoman Culture, Artuklu Akademi, 2014/1 (2), 83-104.

**Abstract:** The concept of “salah” which means to “prayer” and “supplication” in Arabic –and it is pronounced as “salâ in forms of Islamic music forms- refer to the general name of the lyrics which are read either with music or freely. These lyrics contains phrases of prayer and praise to the Prophet and also other esteemed people in Islam. It is observed that the words of “salat-u selâm” is used in place of the phrases of “aleyhi’s salatü ve’s-selâm” or “sallallahu aleyhi ve sellem” in Ottoman Turkish. In this article named “The Tradition of Salat-u Selâm Music in Ottoman Culture”, the applications of this type of music in Islamic tradition as well as the applications since the Turks entered to Islam including both Ottoman era and Turkish Republic era.

**Keywords:** Salât-u Selâm, Salâ, Salât, Turkish Religious Music, Mosque Music, Dervish Music.



**Atıf/©:** Alkan, Uğur, Osmanlı Kültüründe Salât-u Selâm Mûsikîsi Geleneği, Artuklu Akademi, 2014/1 (2), 83-104.

**Öz:** Arapça’da dua ve namaz sözcük anlamlarına karşılık olarak gelmekte olan salât, –ki dini mûsikî formlarında salâ olarak telaffuz edilmektedir- Türk din mûsikîsi formundaki özel anlamı bakımından, Hz. Peygamber başta olmak üzere İslâmiyet’te önem arz eden diğer din büyüklerine Allah’tan rahmet ve selâm temenni eden, onu metheden, onun şefaatinin dileyen, aile fertlerine ve yakınlarına dua ifadelerini içeren, çeşitli şekillerde tertiplenmiş hürmet ve dua cümlelerini ihtiva eden, belirli bestesiyle veya serbest şekilde okunan güftelerin genel adı olarak anılmaktadır. Salât-u selâm tabirinin Osmanlı Türkçesi’nde, “aleyhi’s salatü ve’s-selâm” veya sallallahu aleyhi ve sellem” şeklindeki dua cümlelerinin yerine kullanıldığı da belirtilmektedir. Söz konusu “Osmanlı Kültüründe Salât-u Selâm Ve Mûsikîsi Geleneği” adlı makalede, İslâm dinindeki uygulamaların yanı sıra Türklerin İslâmiyeti kabul ettikleri dönemden itibaren özellikle de Osmanlı Devleti ve günümüz Türkiye

<sup>1</sup> Bu makale, *Osmanlı Başkentlerinde Günümüz Ezan ve Salât-u Selâm Musikisi Uygulamalarının Değerlendirilmesi* adlı yüksek lisans tezimizin Salât-u Selâm ve Musikisi bölümünün derlenerek hazırlanmış halidir.

\* Öğretim Görevlisi, Kırklareli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslâm Tarihi ve Sanatları Bölümü, Türk İslâm Edebiyatı ve İslâm Sanatları Anabilim Dalı, ugur.alkan@klu.edu.tr.

Cumhuriyeti devleti dönemindeki uygulamalar değerlendirme konusu yapılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Salât-u selâm, Salâ, Salât, Türk Din Mûsikîsi, Cami mûsikîsi, Tekke Mûsikîsi.

## Giriş

Mûsikî ile insan arasındaki ilişkinin kapsam ve boyutu geniştir. Bu kapsam, çağlar öncesi olarak nitelendirilen ve ilk insanın varoluşundan günümüze kadarki süreç içerisinde ortaya konulan değerler ve birikimler üzerinde etkisini göstermektedir. Öyle ki insanoğlunun var olduğu çağlar öncesi zamandan günümüze “*en ilkel, en basit ve en vahşi cemiyetlerde...*” dahi mûsikînin beşeri<sup>2</sup> ve semavi inanç sistemleriyle birlikte -Totemizm, Animizm, Şamanizm, Musevilik, Hıristiyanlık ve İslâmiyet ile- kaynaşmış olduğu bilinmektedir. Arkeolojik araştırmalar sırasında ortaya çıkarılan bulguların sonucunda; “*ilkellere göre mûsikî demek din<sup>3</sup> demektir*”<sup>4</sup> değerlendirmesi, mûsikînin inanç alanında ne denli etkili olduğunu ve diğer taraftan da inanç alanının genel mûsikî tarihi ve kültürü içerisinde ne denli merkezde bulunduğunu göstermektedir.

Uludağ’ın yukarıda bir örneği verilen bu yaklaşımın Akdoğan’ın çalışmalarında da tekrar edildiği anlaşılmaktadır:

“(...) Türklerin İslâm’dan önceki mûsikî hayatlarını dini ve din dışı diye ayırmamız mümkün değildir. Bütün ilk cemiyetlerde olduğu gibi, en eski Türk topluluğu içinde de güzel sanatların din ile birlikte vücut bulduğuna şahit oluyoruz.”<sup>5</sup>

Akdoğan’ın ilgili makalesinde yer alan yukarıdaki açıklamasının mûsikî bilimi bakımından bazı eksiklikler içerdiği söylenebilir. Çünkü Çin, Rus, Moğol ve Türkistan kaynakları ile Kenger coğrafyasındaki kaynaklara bakıldığında Türklerin İslâm dininden önce muhteşem bir mûsikîlerinin olduğu, milattan önceki yıllarda da bu mûsikînin Çin’de bir mûsikî modası

<sup>2</sup> Kullanımdaki genel anlamı insan olarak verilse de, beşer sözcüğü erkek cinsini, özellikle de Hz. Âdem’i işaret eden bir sözcüktür. Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, Doğu Matbaası, 1970, s. 115.

<sup>3</sup> Söz konusu yargı, ilkeller döneminde kitap ve peygamberlere bağlı herhangi bir din olarak kaynaklarda ele alınamamış olduğundan bu değerlendirmenin inanç kapsamında kabul edilmesinde yarar vardır. Böyle bir değerlendirme ile din; inanç kapsamına alınırken, inanç; din kapsamına alınmamaktadır. Aradaki fark çok açıktır: Din tek tanrı inancının peygamberler aracılığı ile kitaplaştırılarak insanlığa ulaşan şekli, inanç ise bu eylem olsun veya olmasın insanın toplumsal töre ve geleneklere ister tek tanrı ister put ve benzerleri aracılığı ile geliştirdikleri inanma ve tapınma düzenleridir.

<sup>4</sup> Süleyman Uludağ, *İslâm Açısından Musiki ve Sema*, Bursa, Uludağ Yayınları, 1992, s. 22-23.

<sup>5</sup> Bayram Akdoğan, “Türk Din Musikisi Tarihine Bir Bakış”, *AÜİFD*, 2008, Sayı:1, s. 152.

yarattığı ve Çin’de var olan ve günümüze kadar yansıyan müsikî türlerinden bazılarının doğrudan etki ettiği bilinmektedir.<sup>6</sup>

Geçmişte olduğu gibi günümüzde de müsikî kültürünün insan yaşamındaki yeri önemlidir. Öyle ki alt alanlarının kapsamına bakıldığında da bu önem açıkça ortaya çıkmaktadır. Müsikî kültürünün insan yaşamına etki eden alt alanları genel bir ifade ile şu şekilde sınıflandırılabilir: İnançsal/dinsel, eğitimsel, ekonomik, askeri, toplumsal vb. gibi.<sup>7</sup> Müsikî kültürünün alt alanlarından biri olan ve ilgili makalemizin de doğrudan alanına giren inanç/din alanı; insan yaşamına tarihsel, toplumsal, ruhsal, tedaviye yönelik olarak ve eğitime ilişkin etkilerinin kapsamı ve niteliği bakımından değerlendirildiğinde, diğer tüm alt alanlardan ayrı tutularak öncelik konusu yapılmaktadır.

Günümüzde inanç alanına giren müsikînin niteliği ve etkisine yönelik geçmişten günümüze yapılmış çeşitli araştırmalar mevcut olup, bu müsikî alanının insanlığa etkisi konusunda herhangi bir şüphe bulunmamaktadır. Öyle ki inanç müsikîsi olarak adlandırılabilir bu alanda insanın iyileşmesine, eğitilmesine ve nitelikli iyi bir insan olma yolunda yönlendirilmesine yönelik uygulamaların geçmişte olduğu gibi günümüzde de varlık alanı bulunduğu, çeşitli araştırmacılar ve bilim insanları tarafından tespit edilmiştir. Ayrıca bu durum somut olarak ele alındığında ise, yapılan araştırmalar sonucunda ilk çağ uygarlıklarındaki müsikîlere bakıldığında; Türkistan, Çin, Hindistan, Sümer, Akad, Babil, Mısır, Eski Yunan gibi medeniyetlerde müsikînin inançsal tapınma törenlerinde özellikle de inançsal tapınma törenlerinin içerisinde yer edinen ölüm merasimlerinde [yuğ törenleri] geniş bir uygulama alanı bulunduğu görülmektedir.<sup>8</sup> Ancak inanç müsikîsinin semavi dinlerin ortaya çıkması ile kapsam ve nitelik

<sup>6</sup> “Çin’de günün belirli zamanları ile hakanların saltanat devrelerinde, büyük bir önem taşıyordu. Hatta Çin takvimi de, hakanların belirli saltanat devrelerine göre düzenleniyordu. Günün belirli saatleri de, aynı bir önem taşıyordu. Çin’de büyük davul, uyanma zamanında vuruyordu. Arap-İslâm veya Batı dünyasında gök gürlemelerini andıran bir davul göremiyoruz. Görülüyor ki Türklerde nevbet ve nevbet davulu, Türk devlet anlayışına göre yorumlanıyordu.” Bahaeddin, Ögel, *Türk Kültür Tarihine Giriş*, Kültür Bakanlığı Yayınları, c. 8, 2000, s. 15-16. “...568 yılında Çin imparatoru Wu-ti ile evlenen bir Türk prensesinin, Su-ch’i-p’o adında Kuça’lı bir müzikçiye de yanında Çin’e götürdüğü, tarihsel kaynaklarda bahsedilen bir olaydır. Bu dönemde Hotan, Kuça ve Turfan gibi ticaret merkezlerinden yayılan müzik akımları Çin’i çok etkilemiş, bilhassa Kuzey Çin’de Batı Türkistan müziği hâkim olmuştur. Eski Türk topluluklarıyla başta Çin olmak üzere diğer ülkeler arasında karşılıklı alıp verilen armağanlar arasında çalgı ve çalgıcıların bulunması da bu etkileşimleri artırmıştır.” Oya Levendoğlu, “Tarih İçinde Geleneksel Türk Sanat Müziği ve Diğer Kültürlerle Etkileşimleri”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı:19, 2005, 254.

<sup>7</sup> Oğün Atilla Budak, *Türk Müziğinin Kökeni - Gelişimi*, Phoenix Yayınları, 2006, s. 12; Ahmet Say, *Müzik Tarihi*, Müzik Ansiklopedisi Yayınları, 2006, s. 24; Ali Uçan, *Türk Müzik Kültürü*, Evrensel Müzik Evi, 2005, s. 9.

<sup>8</sup> Evin İlyasoğlu, *Zaman İçinde Müzik*, YKY, 2003, s. 3-7.

değişikliklerine uğradığı anlaşılmaktadır. Semavi dinler öncesi müzikinin varlığı inanç çerçevesinde “büyü, iyileştirme, askeri, ibadet” vb. niteliklerle törensel bir havada uygulanmakta olup, bu uygulamalarda ortaya konan müzikî niteliğinin semavi dinler kapsamında ortaya konan müzikî niteliği ile karşılaştırılma olanağı bulunmamaktadır. Öyle ki semavi dinlerde müzik; geçmişten günümüze din inancının yerleşmesinin temel dayanaklarından birisi olarak tasarlanmış ve uygulanmıştır. Söz konusu uygulamaların kapsamı Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslamiyet’te açık delilleri bulunabilecek düzeyde ortaya konulmuştur.<sup>9</sup>

İslâmiyet’te din müzikisinin gelişimini; ibadette önemli bir yeri olan başta “Kur’an-ı Kerim” tilâveti<sup>10</sup> ve kıraatinde<sup>11</sup> ve “ezan” uygulamalarında aramak yerinde olacaktır. Çünkü söz konusu bu iki temel kökten beslenen İslâm dini müzikisinin günümüzde aldığı konuma bakıldığında, hem dini müzikinin gelişme düzeyi ve insanlık üzerindeki etkisi hem de müzikî alanı ve işlevselliği bakımından açıkça ortaya çıktığını görmekteyiz. Türklerin resmi olarak İslâmiyet’i kabul ettikleri M.S. X. yüzyıldan sonra Türk müzikî kültüründen etkilenerek çok geniş tür ve icra olanaklarına kavuşan İslâm dini müzikîsi; Türklerin müzikî geleneğinde var olan iyileştirme, mehter, tekke/dergâh ve halk müzikîsi türleriyle de yüzyıllar boyunca sürekli etkileşim içerisinde gelişim göstermiştir. Bu büyük etkileşim İslâm kültürünün daha geniş bir coğrafyaya yayılmasına da olanak sağlamıştır.<sup>12</sup> Öyle ki İslâm inancı ile bütünleşen Türkiye Türkleri ve diğer Türkistan kaynaklı akraba Türkler elinde İslâm dinine ilişkin törensel müzikî kullanımı müzikî sanatını da içeren bir hâl alırken, bu müzikîdeki icra uygulamalarının Türk müzikîsi birikiminden doğrudan yararlandığı, dolayısıyla Türklerin İslâm öncesi birikimlerinin de bu alana yansıdığı tespit edilmiştir.<sup>13</sup>

<sup>9</sup> İslâm dini başta olmak üzere diğer ehl-i kitap dinlerin –cami, kilise, sinagog gibi ibadethanelerde- kutsal kitaplarının ezgisel bir biçimde –ses müzikisinden yararlanılarak- okunuyor olması.

<sup>10</sup> Sözlükte “*kitabı okumak, takip etmek, ardından gitmek, tâbi olmak ve uymak*” anlamlarına gelen tilâvet sözcüğü; “...ıstılahta [özel anlam], Kur’an’ı usulüne uygun olarak okumak...” demektir. *Dini Terimler Sözlüğü*, DİB Yayınları, 2010, s. 662.

<sup>11</sup> Sözlükte “okumak” anlamına gelen kıraat, dini bir kavram olarak Kur’an okumak, özellikle namazda Kur’an’dan bir miktar okumak demektir. Ayrıca, Kur’an-ı Kerim’in med (uzatma), kasr (uzatmama), hareke, sükûn, nokta ve i’rab (kelimenin üstün, esre ve ötre oluşu) bakımından değişik şekillerde okunmasına kıraat denir. *Dini Terimler Sözlüğü*, s. 375.

<sup>12</sup> Akdoğan, *Türk Din Musikisi Tarihine Bir Bakış*, s. 188.

<sup>13</sup> Türklerin 642 yılına kadar Araplarla, dolayısıyla İslâm etkisindeki müzikî ile herhangi bir ilişki ve iletişimi bulunmamaktadır. Bu durum 642 yılına kadar da devam etmiştir. Hz. Ömer’in 642’de Nihavend Savaşı’nı yaparak İran’daki Sasani Devleti’ne son vermesi ile İran’ı almasından sonra Türklerle Müslüman Araplar sınır devleti olmuşlardır. Hatta Nihavend savaşı esnasında İran ordularına komuta eden III. Yezdicerd’in Türklerden yardım istemesiyle, Araplar ve Türklerin savaş sahasında karşı karşıya geldiklerini görmekteyiz Nesimi Yazıcı, *İlk Türk İslâm Devletleri Tarihi*, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012, s. 32/37. Bu karşılaşma ve sınır yakınlaşması ile birlikte Türkistan müzikinin özellikle

İslâm dini müsikîsinin genel karakterine bakıldığında ve konusu itibariyle ele alındığında Allah'a yaklaşma, ibadete teşvik etme, Hz. Peygamber başta olmak üzere din büyüklerine sevgi, saygı ve bağlılıkları dile getirme gibi Tevhid ve Nübüvvet içeren ifadeler çevresinde uygulama alanı bulduğu görülmektedir. Bu uygulamalar, Türklerin İslâmiyeti kabul etmesi ile birlikte cami müsikîsi ve tekke/dergâh/tasavvuf müsikîsi türleri olarak birbirinden farklı iki ayrı alanda gelişim göstermiştir. Türk din müsikîsinin bu iki ayrı türünden birisi olan ve makale konumuzun da doğrudan ilgi alanına giren cami müsikîsi; Türklerin devlet yapısı olarak İslâmiyet'i resmi din olarak kabul ettikleri zamandan itibaren Türk kültürü içerisinde özellikle de "Büyük Selçuklular ve Osmanlı Devleti/İmparatorluğu" dönemlerinde Türkler tarafından işlenerek İslâm dini müsikîsi alanında önemli bir tür olarak yer edinmiştir.<sup>14</sup>

Yukarıda ifade edilen yargı, Sadeddin Nüzhet Ergun'un cami müsikîsini bir sanat alanı olarak değerlendiren açıklamalarında, Türk müsikî şinaslarının elinde cami müsikîsinin yeniden biçimlendirilişi ve özel bir tür haline getirilişi şu şekilde ifade edilmektedir:

"Camilerde münhasıran ses müsikîsine büyük bir ehemniyet verilmiştir. Daha ziyade dua mahiyetini haiz olan bu müsikî İslâmiyet'in ilk devirlerinden beri tabii bir tekâmülle gene bilhassa Türklerin elinde büyük bir inkişaf göstermiştir. Nâ't, Tekbir, Salât, Temcid gibi dini parçalarla Ezan, Kamet gibi namaza ait teferruat, bütün Türk müsikî şinaslarının elinde bedii bir hal almıştır... Cami müsikîsinde daha ziyade Arapça güftelere ehemniyet verildiğini görüyoruz. Fakat bu Arapça güfteleri besteleyenler, tamamıyla Türklerdir."<sup>15</sup>

Türk din müsikîsi kapsamı içerisinde değerlendirme alanı bulan cami müsikîsi türünün yine kendi içerisinde barındırdığı birçok alt dalı bulunmaktadır. Bunlar tür ve biçim bakımından farklılık arz etmektedir.<sup>16</sup> Cami müsikîsinin alt türlerinden birisi olan ve ilgili çalışmamızın da konu başlığını oluşturan "salât-u selâm" ile ilgili günümüze kadar yapılmış birçok bilimsel çalışma ve araştırma mevcuttur. Bu çalışmaların geçmiş ve günümüz uygulamalarının tahlilinden uzak bir şekilde, genellikle sahadan

Suvarlar (Sümerler) aracılığıyla Kenger coğrafyasındaki tüm insanlığı, doğal olarak Araplar dâhil olmak üzere tüm İslâm dünyasını etkisi altına aldığı söylenebilir.

<sup>14</sup> Aktaran; Mustafa Tahir Öztürk, *Türk Din Müsikîsinde Ezan*, İstanbul Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), 2001, 7; Ömer Tuğrul İnançer, "Osmanlı Tarihinde Dini Müsikî", *Musikî Mecmuası*, sayı: 465, yıl: Haziran/1999, s. 10.

<sup>15</sup> Sadeddin Nüzhet Ergun, *Türk Müsikîsi Antolojisi - Dini Eserler-*, 1942, s. 11-12.

<sup>16</sup> Ezan, Salât-u selâm, Kur'an-ı Kerim, Aş-ı şerif, Kâmet, Mevlid-i şerif, Tesbih merasimi, Mahfel Sürmesi, Temcid, Münacat, Tekbir, Tardiyye, Telbiye, Miraciye, Muhammediye, İlahi ve Cumhur Müezzinliği.

yararlanılmayarak –geçmiş ve günümüz salâ uygulamalarının müzikâl değeri üzerine yapılacak olan çalışmaların ilgi alanına dair yapılacak olan mülakâtlar- özellikle terim ve kavram anlamları çerçevesinde elde edilen bulgular ve tekrar eden bilgiler kapsamında ele alındığı tespit edilmiştir. Bu durumda ilgili çalışmamız bilimsel, sanatsal, ekinsel, tarihsel bir öneme sahip olduğunu kanıtlar nitelik taşıması bakımından değerli bulunmaktadır. Cami mûsikî alt türlerinden birisi olan ve çalışmamızın da konusunu oluşturan salât-u selâm ve mûsikîsine yönelik açıklamalara aşağıda yer verilmiştir.

### 1. Salât-u Selâm ve Mûsikîsi

İslâmiyet'in en temel başvuru kaynağı olan kutsal kitap Kuran-ı Kerim'in ayetleri incelendiğinde "es-salât" sözcüğünün birçok ayette geçtiği anlaşılmaktadır.<sup>17</sup> Kuran-ı Kerim'de salât sözcüğünün "es-salât" lafzı olarak isim haliyle seksen üç, fiil haliyle ise on iki olmak üzere; doksan beş ayette geçtiği tespit edilmiştir.<sup>18</sup> Sözcük anlamı olarak ele alındığında es-salât; bazı dil bilimciler tarafından صلى [s-l-y] kökünden türediği "ateşe atmak-ateşe girmek, pişirmek, yakmak" anlamlarına geldiği; bazıları tarafından ise صلوا [s-l-v] kökünden türeyerek "dua, namaz, rahmet, istiğfar [bağışlanmayı dileme] gibi anlamlara karşılık olarak geldiği belirtilmektedir. Kelimenin bir başka anlamının ise "belin orta yeri, belin hareket ettirilmesi ve at yarışlarında atın başının atın uyluğunun hizasına gelmesi" gibi anlamlarda da kullanıldığı ifade edilmektedir.<sup>19</sup> Salât sözcüğü ile ilgili yapılan tanımların birçok ansiklopedik kaynakta hemen hemen aynı anlamlara gelen ifadeler doğrultusunda açıklandığını görmekteyiz.

Arapça 'da "dua" ve "namaz" anlamlarına karşılık olarak gelen salât -ki dini mûsikî formlarında salâ olarak telaffuz edilmektedir- Hz. Peygamber'e Allah'tan rahmet ve selâm temenni eden, onu metheden, onun şefaatinin dileyen, aile fertlerine ve yakınlarına dua ifadelerini içeren, çeşitli şekillerde tertiplenmiş hürmet ve dua cümlelerini ihtiva eden, belirli bestesiyle veya serbest şekilde okunan güftelerin genel adı olarak anılmaktadır.<sup>20</sup> Salât-u

<sup>17</sup> "Allah ve O'nun melekleri Peygamber'e hep salât[dua] ederler. Ey müminler, siz de Ona salât [dua] ediniz ve samimiyetle selâm veriniz" Ahzab 33/56; ayrıca bkz. Ahzab 33/43; Bakara 2/157; Tevbe 9/99.

<sup>18</sup> Hüseyin Güllüce, "Salât Kavramı: Etimolojisi ve Bazı Mülâhazalar", Erzurum, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2005, s.172; Mehmet Soysaldı, "Kur'an Semantiği Açısından Salât Kavramı", Elazığ, F.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1996, s. 13.

<sup>19</sup> Suphi Ezgi, Nazari ve Ameli Türk Musikisi, 1933, s. 63; Dini Kavramlar Sözlüğü, 2010, s. 575; Nuri Özcan, "Sala" DİA, c. 36, 2009, s. 15; Uludağ, İslâm Açısından Musiki ve Sema, s. 306; Güllüce, "Salât Kavramı: Etimolojisi ve Bazı Mülâhazalar", s. 172; Soysaldı, Kur'an Semantiği Açısından Salât Kavramı, s. 13.

<sup>20</sup> Özcan, DİA, c. 36, 2009, 15.



selâm tabirinin, “aleyhi’s-salâtü ve’s-selâm” veya “sallalâhu aleyhi ve sellem” şeklindeki dua cümlelerinin yerine daha çok Osmanlı Türkçesi’nde kullanıldığı da ifade edilmektedir.<sup>21</sup> Ahmet Şahin Ak tarafından salât:

“Hz. Peygambere hürmet gayesiyle bilhassa tarikat büyükleri ve ulema tarafından çeşitli şekillerde tertiplenmiştir. Namaz gibi dinin en temel ibadeti yanında, başta cami ve tekkeler olmak üzere çeşitli yerlerde yapılan törenlerde bazen bir kişi, bazen toplu halde olmak üzere okunan bestelenmiş övgü ve dua cümlelerinin hepsini içine alan bir terimdir. (...) Minarelerden okunan şekline salâ denir.”<sup>22</sup>

şeklindeki bir açıklama ile değerlendirilmektedir.

Salâ<sup>23</sup> ve Salât tabanında yapılan kaynak taramaları sırasında, Hz. Peygamber (s.a.v.) döneminde mûsikî ile ele alınabilecek düzeyde salâ okunduğuna dair herhangi bir bilgiye rastlanılmamıştır.<sup>24</sup> Ancak bu durum Hz. Peygamber (s.a.v.) döneminde “salâvat [Hz. Peygamber’e yönelik selâmlama]” yapılmadığı demek anlamına da gelmemektedir. Bu tespit, sadece Hz. Peygamber döneminde gerek salâ gerek salât-u selâm ile ilgili herhangi bir mûsikî uygulaması olmadığı çıkarımına yol açmaktadır. Söz konusu dönemin sonrasında Hz. Ömer’in torunlarından Abdülaziz döneminde Hz. Allah celle celâluhu ve Hz. Peygamber (s.a.v.)’e yönelik selâm ve övgü metinlerinin mûsikîyle sunulması salâ; mûsikîsiz okunması ise salât-u selâm olarak adlandırılmakta ve böylece mûsikîli veya mûsikîsiz inanç eylemleri arasında mûsikînin varlığına dayalı bir fark oluşmaktadır. Bununla birlikte günümüzde mûsikînin din alanında geniş çaplı ve yaygın kullanımı sonucu salâ ve salât-u selâmın her ikisinde de mûsikî temel unsur olmuş ve her iki selâmlama şekli özel bir biçim olarak dini mûsikî konuları içerisine dâhil edilmiştir. Salâ vermenin uygulamaya konuluşu bazı kaynaklara göre Fâtımîler zamanında Mısır’da, bazı kaynaklara göre ise de Hz. Ömer’in torunu Abdülaziz döneminde Emevîler zamanında olduğu yönündedir. Ancak o günlerde okunmakta olan salâ’nın sözleri ve ezgisi günümüze ulaşmış değildir.<sup>25</sup>

<sup>21</sup> Mehmet Suat Mertoğlu, “Salât-u Selâm”, *DİA*, c. 36, 2009, s. 23.

<sup>22</sup> Ahmet Şahin Ak, *Türk Din Müsîkîsi/Cami ve Tekke Müsîkîsi*, Ankara, Akçağ Yayınları, 2011, s. 77.

<sup>23</sup> Günümüzde çeşitli yörelerde “salâ okumak” tabiri yerine “salâ vermek” tabirinin kullanıldığını görmekteyiz. Demek ki salâ, aynı zamanda ezan’da olduğu gibi haber vermek, çağrıda bulunmak anlamlarını da karşıladığını görmekteyiz. Nitekim Rasûlullah’ın (s.a.s.), Necaşî’nin vefatını ashabına haber verdiği (Buhârî, Cenaiz, 4), kendisine bildirilmeden defnedilen bir cenaze için de “*Bana neden haber vermediniz?*” (Buhârî, Cenâiz, 5-56) hadisi buna doğrudan bir dayanak olarak gösterilebilir.

<sup>24</sup> “700 (1300-1301) yılında Memluk Sultanı el-Melikü’n-Nâsır Muhammed b. Kalavun’un iradesiyle cuma ezanından önce, 791 (1389) yılında el-Melikü’s-Sâlih b. Eşref Zeynüddin II. Hâcî döneminde akşam ezanı dışında bütün ezanların ardından salâ verme usulü konulmuştur.” Özcan, *DİA*, c. 36, 2009, 15.

<sup>25</sup> Özcan, *DİA*, c. 36, 2009, 15.

Sözleri Arapça olup bir kısmı besteyle bir kısmı da doğaçlama olarak okunan salâlar okudukları yere ve zamana göre “sabah salâsı (cihad salâsı), cenaze salâsı, cuma salâsı, bayram salâsı, salât-ı kemâliye, salât-ı ümmiye ve salât-u selâm” gibi değişik adlarla anılmaktadır.<sup>26</sup>

## 2. Türk Kültüründe Salât-u Selâm Mûsikîsi ve Günümüz Uygulamaları

İslâmiyet öncesi Türk inanç kültürü uygulamalarına bakıldığında özellikle de “Gök Tengri” olarak adlandırılan tek tanrı inancının [geleneksel Türk dini] yaygınlık kazandığı, ilk yazıt olan Orhun yazıtlarında açık bir şekilde belirtilmektedir. Değişik inanç ve kültür çevresine girmiş olan Türklerin, özellikle tek tanrı inancı ile birlikte başlayan ölümden sonra yaşamın devam ettiği inancı çevresinde yağ/yuğ töreni diye adlandırılan, içinde baştan sona mûsikînin var olduğu bir tören ile ölümlerini defnetme merasimi gerçekleştirdikleri ve bu sırada günümüz dilinde ağıt<sup>27</sup> olarak nitelendirilen belirli metin ve metinlerden oluşan ve genellikle doğaçlama şeklinde icra edilen söz mûsikîsi ile uğurladıkları bilinmektedir. Bu ağıtların içerikleri incelendiğinde genellikle ölen kişi için Gök Tanrı’dan bağışlama dileme ve ölen kişi için iyi niyet belirtme ifadelerinin yer aldığı görülmektedir.<sup>28</sup>

Yukarıdaki cümleden olmak üzere, söz konusu edilen yas/tören uygulamalarının Göktürklerden, hatta Göktürler öncesinden başlayarak İslâmiyet’i kabul eden Türkler arasında da ağıt yakma şeklinde sürdürülen bir gelenek halini aldığı anlaşılmaktadır. Bu uygulamaların Selçuklularda nasıl devam ettiği konusunda elde herhangi bir bilgi mevcut değildir; ancak tahmini zor olmamakla birlikte bu uygulamaların ağıt ve mersiye<sup>29</sup> olarak devam etmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Öyle ki bu geleneğin halen

<sup>26</sup> Yaptığımız mülakatlar sonucunda görüşlerini aldığımız Mehmet Kemiksiz; özel gün ve gecelerde salâ vermenin geçmişten günümüze aktarılan bir gelenek olduğunu, özellikle de bu geleneğin bir kısmının hala Anadolu’nun birçok yerinde “doğum salâsı, isim konulma salâsı, nikâh salâsı, ...vb” adlarla anılarak Türk kültüründe önemli yere sahip olan olaylarda uygulanmakta olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca günümüzde verilmekte olunan salâ türlerinin çoğunun notaya bağlı kalınmadan irticalen usûlsüz bir şekilde okunduğunu belirtmiştir. Bkz. Uğur Alkan, *Osmanlı Başkentlerinde Günümüz Ezan ve Salât-u Selâm Musikîsi Uygulamalarının Değerlendirilmesi*, Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Ens., (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Edirne, 2013. s. 60.

<sup>27</sup> “Ölenin ardından iyi niteliklerini belirten, ölümden duyulan acıyı dile getiren söz veya melodilere “ağıt” adı verilmektedir.” Feyzan Vural Göher, *İslâmiyet’ten Önce Türklerde Kültür ve Müzik*, Konya, Çizgi Yayınları, 2011, s. 60.

<sup>28</sup> “Orta Asya’da yaşayan Türk toplulukları İslâmiyet’ten önce ölümleri için yağ törenleri yapar ve bu törene çok önem verirlerdi.” “... hem tören hem de defin sırasında sâgu demilen ölüm şüirleri söylerlerdi.” Dilek Ergönenc Akbaba, “Nogay Türklerinde Ölümle İlgili İnançlar Ve Ağıtlar” *Millî Folklor Dergisi*, 2008, s. 77; Yusuf Ziya Yörükkan, *Müslümanlıktan Evvel Türk Dinleri - Şamanizm- Ötüken Neşriyat Yayınları*, 2013, s. 72-73.

<sup>29</sup> Divan edebiyatında ölen bir kimsenin yiğitliğini, cömertliğini, iyiliğini, yaptıklarını övmek ve ölümlünden duyulan acıyı dile getirmek için yazılan şiir. Bkz. <http://tr.wikipedia.org/wiki/Mersiye/> 15.02.2013.

günümüz Türkiye'sinde özellikle Anadolu'nun birçok yerinde devam ettirildiği görülmektedir.

Osmanlı dönemine bakıldığında ise yukarıda ifade edilen uygulamaların İslâmi bir anlam kazanarak günümüze kadar ulaşan salâ okumak/salâ vermek geleneğinin ortaya çıktığı görülmektedir. Özellikle de o dönemde tekkelerde/dergâhlarda birbirinden farklı, değişik adlarla anılan birçok salânın okunduğu bilinmektedir.<sup>30</sup> Öyle ki 16. yüzyıl bestecilerinden Hatip Zâkiri Hasan Efendi (? - 1622/23), 17. yüzyıl bestecilerinden Buhurizâde Mustafa Itri Efendi (1640-1712) ve 18. Yüzyıl bestecilerinden olan Halvetiyye Şeyhi Mustafa Kemâleddin el-Bekrî Efendi (1688-1749) gibi döneminin deha seviyesindeki bestecileri<sup>31</sup> başta olmak üzere birçok bestecinin salât/salât-u selâm/salâ bestelerinin olduğu tespit edilmiştir.<sup>32</sup> Bugün uygulanaşı bakımından farklılıklar gösteren, özellikle de günümüzde cami ve tekkelerde/dergâhlarda yaşatılmaya çalışılan en önemlilerinden olan beş salât-u selâm metni, bestesi ve uygulanaşı şu şekildedir:<sup>33</sup>

**Hüseyni Cenaze Salâtı:** Bestesi Hatip Zakiri Hasan Efendi'ye ait olduğu görüşünün yaygınlık kazandığı salât-u selâmdır. İlgili salât-u selâm Dr. Suphi Ezgi'nin Nazarî ve Amelî Türk Müsîkîsi adlı kitabında her ne kadar Durak Evferi usûlü ile ölçülmüş olsa da günümüzde -az da olsa uygulama alanı bulan- bu salât-u selâm serbest ölçü ile okunmaktadır. Ahmet Şahin Ak'ın ilgili kitabında<sup>34</sup> bu salânın icrası şu şekilde anlatılmaktadır:

“...bu salâ minarenden değil, cenaze musalladan alındıktan sonra kabre götürülene kadar yolda cemaatin önünde yürüyen sesi güzel bir okuyucu tarafından yüksek sesle okunur. Kabristanda mevta kabre defnedilinceye kadar, yine okuyucu tarafından önderlik edilmek suretiyle cemaatin de iştirakiyle okunmaya devam eder<sup>35</sup>.”

<sup>30</sup> Özcan, *DİA*, c. 36, 2009, 16.

<sup>31</sup> Günümüzde halen daha tartışmaları sürmekte olan günümüze kadar ulaşmış salât-u selâmla bestelerinin ilgili bestecilerle ait olup olmaması konusunda şüpheli bir yaklaşım bulunmaktadır. Ancak yapmış olduğumuz arşiv araştırmaları ve kaynak taramaları sırasında “Dilkeşhaveran Sabah Salâtı, Hüseyni Cenaze Salâtı, Beyâti Bayram Salâtının” Hatip Zâkiri Hasan Efendi'ye mâl edilmesi dolayısıyla biz de bu üç besteyi kendisinin adı ile anacağız.

<sup>32</sup> Farklı salâ metni ve nota materyalleri için bkz. Başak İlhan Harmancı, “Türk Din Musikisinde Salâ (Salât) Formu ve Salâ Besteleri”, İstanbul, *Rast Müzikoloji Dergisi*, 2013, sayı: 1, s. 154-195.

<sup>33</sup> Daha sonra birçok besteci tarafından birçok salât-u selâm bestesi yapılmış ancak hem Osmanlı'da hem de günümüzde çok fazla uygulama alanı bulmamıştır.

<sup>34</sup> Ak, *Türk Din Musikisi/Cami ve Tekke Musikisi*, s. 81.

<sup>35</sup> Özellikle Osmanlı kültüründe uygulanmakta olan bu cenaze salâsı; İslâmiyet öncesi Türkler'de uygulanmakta olan yağ merasimlerine ve bu merasimlerde okunmakta olan sagulara/ağıtlara - merasimsel uygulanaşı bakımından- benzerlik göstermesi bakımından önemlidir.

"Hüseyini cenaze salât-u selâmı"nın metni ve nota materyali şu şekildedir:

"Lâ ilâhe illallah, vahdehû lâ şerike leh, velâ nazîra leh,  
(Allah'tan başka tapılacak yoktur, O birdir, ortağı ve benzeri yoktur)

Muhammedün Eminu'llâhi hakkân ve sıdkâ,  
(Muhammed, hakikaten ve gerçekten Allah'ın emini'dir.)  
Allahümme salli âlâ Seyyidinâ Muhammedin ve âlâ..."

(Allah'ım Efendimiz Muhammed'e ve ailesine rahmet eyle)

Ve salli ve sellim ala es'adi ve eşrafi nûri cemi'il-enbiyai  
ve'l-mürselîn

(Salât ve selâm rüsûl ve nebîlerin nûrunun en yücesi ve en saadetlisine olsun)

Ve'l-hamdü lillâhi rabbi'l-âlemîn

(Âlemlerin Rabbi olan Allah'a hamd olsun.)

Solo



Lâ i lâ he il lal lah Vah dehu lâ şe ri ke le hû



Ve lâ na zî re leh Mu ham me dün e mi nul lâ hi Hak kan ve sıd kan



Al lâ hüm me sal li a lâ sey yi di nâ Mu ham me din ve a lâ

Cumhur



ve a lâ â li Mu ham med

Solo



ve sal li ve sel lim a lâ es a di ve eş ra fi nû ri ri ce mi il en bi yâ i vel mürsel in

Cumhur



vel ham dü lil lâ hi rab bil â le mîn



2013 yılı Şubat ayında, “Osmanlı Başkentlerinde Günümüz Ezan ve Salât-u Selâm Müsikisi Uygulamalarının Değerlendirilmesi” adlı yüksek lisans tezi için Bursa, İstanbul ve Edirne illerinde yaptığımız saha çalışmaları esnasında, yukarıda nota materyalini verdiğimiz Hüseyinî cenaze salât-u selâmının icra uygulamasına rastlanılmamıştır. Ayrıca saha çalışmaları esnasında birçok müezzin ve uzman ile gerçekleştirdiğimiz mülakatlar sonucunda da Hatip Zâkiri Hasan Efendi’ye ait olduğu belirtilen ilgili salâ bestesinin günümüz müezzinlerinin çoğu tarafından bilinmediği, bu yüzden bugün bir cenaze olduğunda cuma günü ezandan önce verilmekte olan salânın -müezzinler arasında yaygınlık kazanan icra dilkeşhâveran makamında bestelenmiş olan salât-u selâm metinlerine bağlı kalınarak Hüseyinî, Hüzzam veya Saba makamlarında doğaçlama olarak- ayısının verildiği tespit edilmiştir.

**Dilkeşhâveran Sabah Salâtı:** Dilkeşhâveran makamında ve durak evferi usulünde bestelenmiş ve bestecisinin Hatip Zâkiri Hasan Efendi olduğu görüşünün yaygınlık kazandığı salâ’dır. Yine bu salât-u selâm Dr. Suphi Ezgi tarafından Durak Evferi usulü ile ölçülmüş olmasına rağmen günümüz uygulamalarında genellikle serbest usulde icra edilmektedir. Ayrıca bu salât-u selâm günümüzde en yaygın bilinmekte ve verilmekte olan salâdır. Cuma günleri, mübarek gün ve gecelerde ve hatta cenaze ilanlarında dahi bu salânın verildiği tespit edilmiştir. Ancak bu salâ; sadece dilkeşhâveran makamına bağlı olarak değil, uygulayıcı müezzinin yetenekleri doğrultusunda isteğine göre Hüseyinî, Hüzzam ve Saba gibi değişik makamlarda, genellikle bestenin aslına uygun olmayan bir ezgisellik dışında irticâlen okunmaktadır.

Dilkeşhâveran “sabah salât-u selâmının” nota materyali ve metni şu şekildedir:

Beste: Hatip Zâkirî Hasan Ef.

Serbest

Es sa lâ tü ves sel lâ mü

a le yk

yâ sey yi di nâ yâ Ra sù lal lah  
yâ Ha bîb Al lah  
yâ Ne biy Al lah  
Hay rel hal kil lah  
Nû ra ar şil lah

Al la h Al la

h Al la h Al la hu

“Es-salâtü ve’s-selâmü aleyke Yâ Seyyidenâ Ya Resûlallah;  
(Ey Allah’ın Resulü Salat-u Selâm Senin üzerine olsun!)  
Es-salâtü ve’s-selâmü aleyke Yâ Seyyidenâ Yâ Habiballah;  
(Ey Allah’ın Habibi Salât-u Selâm Senin üzerine olsun!)  
Es-salâtü ve’s-selâmü aleyke Yâ Seyyidenâ Yâ Nebiyyallah;  
(Ey Allah’ın Nebisi Salat-u Selâm Senin üzerine olsun!)  
Es-salâtü ve’s-selâmü aleyke Yâ Seyyidenâ Yâ Hayra halkillah;  
(Ey Allah’ın Mahlûkatının Hayırlısı Salat-u Selâm Senin üzerine olsun!)

Es-salâtü ve's-selâmü aleyke Yâ Seyyidenâ Yâ Nûre  
arşillâh;  
(Ey Allah'ın Arşının Nuru Salat-u Selâm Senin üzerine  
olsun!)  
Allah, Allah, Allah, Mevlâ, Hû"

İlgili eser, günümüzde en yaygın uygulanan salât-u selâm metin ve bestelerindedir. Yapılan kaynak taramalarında bu salânın Osmanlı devletinde özellikle de payitahtta sabah ezanlarından önce icra edildiği ve bu yüzden "sabah salâsı" olarak da anıldığı ifade edilmektedir. Ayrıca bu uygulamanın Osmanlı'nın son dönemlerine kadar sürdüğü ve bir gelenek halini aldığı belirtilmektedir.<sup>36</sup> Yine Osmanlı döneminde bu salânın "cihâd salâsı" olarak da adlandırıldığı bilinmektedir. Öyle ki o dönemde cihâda çıkılacağı zaman Osmanlı devletinin her beldesinde dilkeşhâveran makamındaki bu salânın okutulduğu ve böylelikle halka cihâd müjdesinin verildiği ifade edilmektedir.

Yaptığımız incelemeler neticesinde günümüzde ise bu salânın cuma günlerinde, cenaze ilanlarında, özel dini gün ve gecelerde bu salât-u selâmın hem cami hem de tekkelerde/dergâhlarda yaygın olarak icra edildiği görülmüştür.

**Bayâti Bayram Salâtı:** Bayramın birinci günü sabah namazından sonra okunan salâdır. Bu salânın Hatip Zakiri Hasan Efendiye ait olduğu görüşü yaygın bir kanaattir. Ahmet Şahin Ak ilgili kitabında bu salânın uygulanışını şu şekilde ifade etmektedir: "İki mûsikî cümlesinden oluşur. Bir müezzin tarafından solo kısımları okunur. Beraber okunan kısımları diğer müezzinlerin ve cemaatin [cumhur] iştirakiyle okunur."<sup>37</sup>

Bayâti "bayram salât-u selâmının" metni<sup>38</sup> ve nota materyali şu şekildedir:

"Leyse'l-îdü li-men lebise'l-cedid, İnneme'l-îdü li-men  
hâfe mine'l-vaîd  
(Bayram, yeni elbise giyenlerin değil, Allah'ın azabından  
korkanlarındır)

<sup>36</sup> Nuri Özcan, "Ezan", *DİA*, c. 12, 1995, s. 44.

<sup>37</sup> Ak, *Türk Din Musiki/Cami ve Tekke Musikisi*, s. 80.

<sup>38</sup> "Bayram Salâsı metninin Bağdatlı velilerden olan Behlül-i Dâna (Ebu Vüheyb b. Ömer Sayrâfi (190/805) tarafından, bir bayram günü Hârunnürreşid (786-809)'in güzel elbiselerle halkın bayramını tebrik ettiğini görünce söylediği rivayet edilen sözleri ile hemen hemen aynı olması, salâ metninin Behlül Dâna Hazretleri'nin beyitlerinden mülhem olduğu fikrini uyandırmaktadır." Başak İlhan Harmanlı, "Türk Din Musikisinde Salâ (Salât) Formu ve Salâ Besteleri", s. 163.

“Leyse’l- îdü li-men rakibe’l-matâya, İnneme’l- îdü li-  
men tereke’l-hatâyâ”

(Bayram, binek hayvanlarına süvari olanların değil, Hataları  
terk edenlerindir)

“Leyse’l- îdü li-men basata’l-bisât, İnneme’l- îdü li-men  
tecâveze ale’s-sırât”

(Bayram, örtü ve yaygıları yayanların değil, Sırâtı  
geçenlerindir)

“Leyse’l- îdü li-men tezeyyene bi-zineti’d-dünya,  
İnneme’l- îdü li-men tezevvede bi-zâdi’t-takva”

(Bayram, dünya ziynetine bürünenlerin değil, Allah  
korkusunu düstûr edinenlerin)

“Leyse’l- îdü li-men nazara envâe’l-elvan, İnneme’l- îdü  
li-men nazara cemâle’r-Rahmân”

(Bayram, çeşitli renklere bakanların değil, Allah’ın cemâlini  
görenlerindir.)

Beste: Hatip Zâkirî Hasan Ef.

Serbest  
(Cumhur)



(Solo)



(Cumhur)





Bu eser, günümüzdeki müezzinler tarafından pek bilinmeyen ve unutulmaya yüz tutmuş salât-u selâm uygulamalarındandır. İlgili bestenin nota materyalinin günümüze kadar ulaşmış olmasına rağmen müezzinler tarafından ve diğer uygulayıcılar tarafından icra edilmiyor olması, geleneğe sahip çıkılmadığının en somut göstergesi olarak değerlendirilebilir.

**Uşşak Salât-ı Kemâliye:** Cehrî [açıktan] zikir yapılan tarikatlarda<sup>39</sup> zikrin kuüdi<sup>40</sup> kısmından evrada<sup>41</sup> geçmeden önce okunan ve adını metin içinde geçen “*kemâllillahi*” sözcüğünden alan bir salâ türüdür. İlgili salânın metni, Halvetiyye Bekri kolundan Şeyhi Mustafa Kemâleddin El-Bekrî’ye aittir. Bu salâ, Ahmet Hatipoğlu tarafından hüseyinî makamında bestelenmiş olmasına rağmen günümüzdeki tarikat zikirlerinde genellikle Uşşak makamında icra edilmektedir.<sup>42</sup> Ancak Uşşak makamında icra edilen bu bestenin bestecisi bilinmemektedir.

Salât-ı Kemâliye’nin metni ve “uşşak” makamındaki nota materyali şu şekildedir:

Allahümme salli ve sellim ve bârik alâ seyyidinâ  
Muhammedin ve alâ âlihi adede in’amillahi’l – kerîmi ve  
ifdalîhi

*(Allah’ın faziletinin, cömertliğinin ve nimetlerinin  
adedince Hz. Peygamber Muhammed Mustafa sallâllahu  
teâla’nın ve ashabının üzerine selâm olsun)*

Allahümme salli ve sellim ve bârik âlâ mürşidina  
Muhammedin ve alâ âlihi adede in’amillahi’l – kerîmi ve  
ifdalîhi

*(Allah’ın faziletinin, cömertliğinin ve nimetlerinin  
adedince yol gösterici olan Hz. Peygamber Muhammed  
Mustafa sallâllahu teâla’nın ve ashabının üzerine selâm olsun)*

Allahümme salli ve sellim ve bârik âlâ mürşidina  
Muhammedin ve alâ âlihi adede kemâllillah ve kemâ  
yelîku bi kemâlihi

*(Allah’ın güzel ve mükemmel sıfatlarının adedince yol  
gösterici olan Hz. Peygamber Muhammed Mustafa sallâllahu  
teâla’nın ve ashabının üzerine selâm olsun)*

<sup>39</sup> Kâdiriyye, Rufâiyye, Halvetiyye gibi.

<sup>40</sup> Oturarak ve başı sağa sola çevirerek veya diz kapakları yerde olduğu halde doğrulup oturmak suretiyle yapılan zikre kuüd zikri, bu şekilde zikredenlere de kuüdi denir.

<sup>41</sup> Allah’a yaklaşmak için belirli zamanda ve belli miktarda yapılan ibadet, dua ve zikri ifade eden tasavvuf terimi.

<sup>42</sup> Bkz. Başak İlhan Harmancı, “Türk Din Musikisinde Salâ (Salât) Formu ve Salâ Besteleri”, s. 171.

Allahümme salli ve sellim ve bârik âlâ şemsid-duha Muhammedin ve alâ âlihi adede in'amillahi'l - kerîmi ve ifdalihi

*(Allah'ın faziletinin, cömertliğinin ve nimetlerinin adedince şemsid-duha olan Hz. Peygamber Muhammed Mustafa sallâllahu teâla'nın ve ashabının üzerine selâm olsun)*

Allahümme salli ve sellim ve bârik âlâ nûrî'l-Hûda Muhammedin ve alâ âlihi adede in'amillahi'l - kerîmi ve ifdalihi

*(Allah'ın faziletinin, cömertliğinin ve nimetlerinin adedince Allah'ın nuru olan Hz. Peygamber Muhammed Mustafa sallâllahu teâla'nın ve ashabının üzerine selâm olsun)*





**Segâh Salât-u Selâm [Salât-ı Ümmiye]:** Diğer salât-u selâm bestelerinden farklı olarak Türk, Arap ve diğer İslâm ülkelerinde belki de tek uygulama alanı bulan ortak bir salât-u selâm metni ve bestesidir. Bu bestenin oluşturuluşu birçok tartışmayı da beraberinde getirmektedir. Bir kısım din, tarih ve mûsikî bilimci söz konusu salât-u selâm bestesinin Buhurizâde Mustafa Itri Efendi'ye ait olduğunu söylerken diğer bir kısım ise Hatîp Zâkiri Hasan Efendi'ye ait olduğu görüşündedir. Bu salât-u selâm; Dr. Suphi Ezgî'nin "Nazari ve Ameli Türk Müsîkîsi" adlı eserinin 2. cildinde ¾'lük semai usulünde verilmiştir. Ancak eser günümüzde genellikle usûlsüz olarak icra edilmektedir.

Segâh “salât-ı ümmiye” metni ve usûlsüz nota materyali şu şekildedir:

“Allahümme salli alâ seyyidinâ Muhammedini’n-nebiyyi’l-ümmiyyi ve alâ âlihî ve sahbihî ve sellim”.

(Allahum, okuma yazma bilmeyen Peygamberimiz Muhammed’e, ailesine ve arkadaşlarına rahmet et.)

AL LA HÜM ME SAL Lİ A LA SEY Yİ Dİ NA  
MU HAM ME Dİ NİN NE BİY YİL ÜM MİY Yİ VE A LA  
A Lİ Hİ VE SAH Bİ Hİ VE SEL LİM

Yukarıda verilen bilgilerden de anlaşılacağı üzere günümüze kadar gelen ve Türk din mûsikîsi içerisinde bir tür olarak yer edinen salât-u selâm mûsikîsi ile ilgili gerek kaynakça gerekse notasyon bakımından sınırlı bir ortam olduğu anlaşılmaktadır. Elde edilen bilgilerden de anlaşılacağı üzere salât-u selâm ve mûsikîsi ile ilgili birikimin Osmanlı Devleti’nden öteye gitmediği görülmektedir.

Ele aldığımız söz konusu çalışma ile Türk din mûsikîsinin alt dallarından cami mûsikîsinin ezandan sonraki ikinci temel unsuru olan salat-u selâmın -günümüzde yaygın olarak uygulanmakta olan salâların- müziksel özelliklerinin ortaya konulması amaçlanmıştır. Bakıldığında salâ sözcüğü tabanlı yapılmış birçok akademik çalışmaya rastlanılmaktadır. Ancak salâ mûsikîsinin günümüzdeki uygulamalarına ve değerlendirmelerine yönelik yapılmış olan herhangi bir araştırma çalışmasına rastlanılmamıştır. Bu durumda; ilgili çalışmamızın bilimsel, sanatsal, ekinsel, tarihsel bir öneme sahip olduğunu kanıtlar nitelik taşıması bakımından değerli bulunmaktadır. Böylelikle ele aldığımız bu çalışma, Türk din mûsikîsinin içerik ve kapsamının zenginleşmesine aracılık edebilecek bir değere sahip olması bakımından önem arz etmektedir.

### 3. Sonuç ve Öneriler

İslâm dininin tebliğ edildiği ilk yıllar itibariyle gerek Kur'an-ı Kerim'in öğretileri gerekse Hz. Peygamber'in -aleyhissalâtu vesselâm- hadisleri<sup>43</sup> doğrultusunda "salât" sözcüğünün; "namaz, dua, selâmlama" gibi sözcük anlamlarına karşılık geldiğini ve ibadetin temel gereksinimleri arasında yer alan özel ifadeler çerçevesinde anlam kazandığını görmekteyiz. Öyle ki Kur'an-ı Kerim'de bulunan birçok ayet ve Hz. Peygamber -aleyhissalâtu vesselâm- hadislerinde Hz. Peygamber'in adı anıldığında ona salât-ü selâm getirilmesi tavsiye edilmiş ve bu konuda da inanan insanlar teşvik edilmiştir. Türklerin İslâmiyeti kabul etmeleri ile birlikte bu durum başta Selçuklular olmak üzere özellikle de Osmanlılarda bir gelenek halini alarak salavât getirme, salavât çekme ve salâ verme gibi birçok adla anılmış pek çok salâ metninin -İslâm dininden gelen anlamlarının dışında özel anlamlar eklenerek [farklı dini ritüeller esnasında okunan salâlar] bir müsikî halini alması- ortaya çıkmasına kaynaklık etmiştir.<sup>44</sup> Yapmış olduğumuz kaynak taramalarında birçok salâ/salât/salât-u selâm/salavât metnine ve bestesine rastlamakla birlikte uygulama alanı bakımından birçoğunun unutulmaya yüz tutmuş olduğunu söylemek mümkündür. Unutulmaya yüz tutmuş olan söz konusu salâ metin ve bestelerinin gelecek nesillere aktarılabilmesi için günümüzdeki uygulayıcılara ve bu alandaki araştırmacılara yönelik bazı önerilerde bulunulabilir:

İmam hatip ortaokulları ve liselerine uygun olacak şekilde müsikî dersi müfredatının Türk din müsikîsi kültür, tarih ve uygulamalarını bir bütün olarak içine alan tamamlayıcı bir program şeklinde oluşturulmalı ve bu program dâhilinde müsikî dersi hafızlık ve müezzinlik yetiştiriciliğinde etkin bir hale getirilmelidir.

Müezzinlik görevine getirilecek olan din görevlilerinin İlahiyat fakültelerinde lisansüstü eğitimi verilen Türk din müsikîsi anabilim/bilim dallarından mezun olmaları veya ciddi bir şekilde yürütülmesi koşuluyla hizmet içi kurslardan yeterlik belgesi almaları şartı aranmalı, göreve gelen müezzinleri her yıl belirli bir dönemde cami müsikîsi türlerini kapsayan - özellikle ezan, iç ezan, kâmet ve salâ- seminer ve eğitimlere tabi tutulmalıdır.

Özellikle günümüzde unutulmaya yüz tutmuş olan salâ müsikîsi uygulamaları, yetkin müezzinler ve uzmanlar tarafından 5'er veya 10'ar

<sup>43</sup> "Kıyamet günü insanların bana en yakını bana en çok salavât okuyanıdır." Tirmizi, "Vitr", 21.

<sup>44</sup> Özcan, *DİA*, c. 36, 2009, s. 15.

yıllık ara ile kayıt altına alınarak -hem ses hem nota dokümanı olarak- arşivlenmeli ve böylelikle gelecek nesillere aktarılmalıdır.

Ayrıca cami mûsikîsi ve tekke/dergâh mûsikîsi ile ilgili projeler üretilerek Anadolu illerinde ve beldelerinde uygulanmakta olan salâ, ezan, mevlid ve diğer dini mûsikî türlerinin kayıt altına alınması çalışmaları yapılarak ilgili alandaki eksikliklerin bir kısmı giderilebilir.

### Kaynakça

- Ak, Ahmet Şahin, *Türk Din Musiki/Cami ve Tekke Musikisi*, Ankara, Akçağ Yayınları, 2011.
- Akbaba, Dilek Ergöner, "Nogay Türklerinde Ölümle İlgili İnançlar Ve Ağıtlar", *Millî Folklor Dergisi*, 2008, sayı: 80, s. 77-84.
- Akdoğan, Bayram, "Türk Din Musikisi Tarihine Bir Bakış", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2008, sayı:1, s. 151-190.
- Akdoğan, Bayram, *Türk Din Musikisi Dersleri*, Ankara, Bilge Ajans, 2010.
- Aktaş, Hacer, "Osmanlı'da Mübarek Gün ve Gecelerde Dini Musikisi" Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İlahiyat Anabilim Dalı, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), 2006.
- Budak, Ogün Atilla, *Türk Müziğinin Kökeni-Gelişimi*, Ankara, Phoenix Yayınevi, 2006.
- Devellioğlu, Ferit, *Osmanlıca - Türkçe Ansiklopedik Lügat*, Ankara, Doğu Matbaası, 1970.
- Dini Kavramlar Sözlüğü*, Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2010.
- Ergun, Saadettin Nüzhet, *Türk Musikisi Antolojisi-Dini Eserler*, c.1-2, İstanbul, Rıza Coşkun Matbaası, 1942.
- Eski Ahit (Tevrat) Yeni Ahit (İncil) Davud'un Mezmurları*, İstanbul, Kitabı Mukaddes Şirketi, 2006.
- Ezgi, Suphi, *Ameli ve Nazari Türk Musikisi*, cilt:3, İstanbul, Milli Mecmua Matbaası, 1933.
- Findley, V. Carter, *Dünya Tarihinde Türkler -Asya'nın Bozkırlarından Avrupa'nın İçlerine*, Timaş Yayınları, 2012.
- Güllüce, Hüseyin, "Salât Kavramı: Etimolojisi ve Bazı Mülâhazalar", *Erzurum, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, , sayı 23, 2005, s. 171-178.

- Harmancı, Başak İlhan, "Türk Din MüsİKİSİ'nde Salâ (Salât) Formu Ve Salâ Besteleri", *Rast MüsİKİloji Dergisi*, c. 1, sayı:1, 2013, s. 154-195.
- İlyasoğlu, Evin, *Zaman İÇinde MüsİK*, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2003.
- İmam-ı Nevevi, *Riyâzû's Sâlihîn Tercümesi*, c. 1-2-3, İstanbul, Çelik Yayınevi, 2012.
- İnançer, Ömer Tuğrul, "Osmanlı Tarihinde Dini MüsİKİ" *MüsİKİ Mecmuası*, Yıl: 52, Sayı:465, Haziran/1999, s. 9-16.
- Kitapçı, Zekeriya, *Türkistan'da Müslüman Olan İlk Türk Hükümdarları*, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 1988.
- Levendooğlu, Oya, "Tarih İÇinde Geleneksel Türk Sanat Müziği ve Diğer Kültürlerle Etkileşimleri", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, sayı 19, 2005/2, s. 253-262.
- Mertoğlu, Mehmet Suat, "Salât-u Selâm", *DİA*, c. 36, İstanbul, 2009, s. 36.
- Ögel, Bahaeddin, *Türk Kültür Tarihine Giriş*, Ankara, T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 2000.
- Özcan, Nuri, "Ezan", *DİA*, C. 12, İstanbul, 1995, ss. 44-45.
- \_\_\_\_\_, "Sala", *DİA*, C. 36, İstanbul, 2009, ss. 15-16.
- Öztürk, Mustafa Tahir, "Türk Din MüsİKİSİNDE EZAN", İstanbul Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), 2001.
- Sağlam, Atilla, *Türk MüsİKİSİ/MüzİK Devrimi*, Bursa, Alfa Aktüel, 2009.
- Say, Ahmet, *MüzİK Tarihi*, Ankara, MüsİK Ansiklopedisi Yayınları, 2012.
- Soysaldı, Mehmet, "Kur'an Semantiği Açısından Salât Kavramı", *F.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Elazığ, sayı:1, Ocak, 1996, s. 1-20.
- Sünen-i Tirmizi Tercümesi, (Çev. Abdullah Parlıyan), c. 3, Konya, Konya Kitapçılık, 2007.
- Uçan, Ali, *Türk MüsİK Kültürü*, Ankara, Evrensel MüsİKİkevi, 2005.
- Uludağ, Süleyman, *İslam Açısından MüsİKİ ve Sema*, Bursa, Uludağ Yayınları, 1992.
- Vural, Feyzan Göher, *İslamiyet'ten Önce Türklere Kültür ve MüsİK*, Konya, Çizgi Yayınları, 2012.
- Yazıcı, Nesimi, *İlk Türk-İslâm Devletleri Tarihi*, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi, *Kur'an-ı Kerim Günümüz Türkçesiyle Meali*, İstanbul, Sistem Matbaacılık, 2012.



Yazır, Elmalılı M. Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili Tefsiri*, İstanbul, Hikmet Yayınları, 2011.

Yörükán, Yusuf Ziya, *Müslümanlıktan Evvel Türk Dinleri – Şamanizm- Ötüken Neşriyat Yayınları*, 2013.



## أثر تدريس الأسس الاعتقادية في السلوك والأخلاق "دراسة في الآيات القرآنية ودلالاتها"

إبراهيم الديبو\*

**الملخص:** تناول البحث الآيات التي تتكلم عن الإيمان بالله تعالى وصفاته وأفعاله وأثر ذلك الإيمان في سائر نشاطات الإنسان، وبيّن أنّ الأسس الاعتقادية عند المسلم تنمي في نفسه كلّ الصفات الطيبة وتحفظه من الانحراف السلوكي والأخلاقي، وتجعل المسلم يعيش حقيقة الإيمان من خلال إيمانه بالله سميع عليم حي قادر، فلا يكون إيمانه بالله تعالى ترفاً فكرياً أو فلسفة مجردة، بل هو إيمان بحقيقة هي أصل الحقائق، وصفات تفيض على نفسه بالثبات واليقين، وتحفز الجوارح على السعي والعمل الجاد، كما أنّ الإيمان باليوم الآخر له آثار قوية على نفس المؤمن، وكذلك على عقله وجميع مداركه، ذلك أنه لما أيقن بوجود الآخرة أصبح في حال من يعلم أنه مسؤول عن أعماله وأقواله ومحاسب على ما يقدّمه وما يؤخره وما يبطئه وما يظهره وما يخفيه وما يعلنه، وهذا ما يحمله على صدق القول وإصلاح العمل والإحسان في المعاشرة والالتزام بالنصح لعباد الله تعالى، وأداء الأمانة ووفاء العهد، والقيام بواجب الالتزامات في المعاملات المالية ونحوها من سائر العقود والالتزامات.

**الكلمات المفتاحية:** العقيدة- السلوك، الأخلاق، الإيمان بالله، الإيمان باليوم الآخر.



### İnanç Esasları Eğitiminin Davranış ve Ahlaka Tesiri (Kur'an Ayetleri Çerçevesinde Bir Araştırma)

**Atıf/©:** al-Dibo, İbrahim, İnanç Esasları Eğitiminin Davranış ve Ahlaka Tesiri (Kur'an Ayetleri Çerçevesinde Bir Araştırma), Artuklu Akademi, 2014/1 (2), 105-133.

**Öz:** Bu araştırma, Allah'a imanı, O'nun sıfat ve fiillerini konu edinen ayetleri ele almakta ve bu imanın, insanın davranışlarına etkilerini incelemektedir. Müslümanın sahip olduğu inanç esaslarının onun psikolojisinde çok güzel

\* الدكتور، أستاذ مساعد في الفلسفة الإسلامية في كلية أورتوقلو/مardin dibo7711@gmail.com

Yrd. Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi, İlahiyat Bilimleri Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, İslam Felsefesi Anabilim Dalı

nitelikler meydana getirdiğini ve onu, hem fiili hem de ahlaki yozlaşmalardan koruduğunu ortaya koymaktadır. Bu inanç esasları, Müslüman ferdi, herşeyi işiten, herşeyi bilen, daima diri ve muktedir olan bir ilaha inanan hakiki iman sahibi bir kişi yapmaktadır. Onun Allah'a imanı, sadece zihinsel bir lüks hali veya mücerred bir felsefe değildir. Bilakis, bütün hakikatlerin aslı olan iman hakikatidir. Bu inanç, onun psikolojisine sebat ve güven vermekte, tüm benliğini çabaya ve ciddi gayretlere sevk etmektedir. Ahirete imanın da Müslümanın psikolojisi, akli ve anlayışı üzerinde çok güçlü tesirleri bulunmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Akide, Davranış, Ahlâk, Allah'a İman, Ahirete İman.



## The Effect of Doctrinal Basics Teaching on Behavior and Manners

### (A Research in Quranic Verses and their Denotations)

**Citation/©:** al-Dibo, İbrahim, The Effect of Doctrinal Basics Teaching on Behavior and Manners "A Research in Quranic Verses and their Denotations", Artuklu Akademi, 2014/1 (2), 105-133.

**Abstract:** The search studies the verses that focus on the features of Almighty God and the influence of this knowledge on the man's life. Improving the quality of man's life to be happy life as a Muslim. Because this knowledge about Allah will prevent him from an empty life and let him live the essence of Iman. this faith is not words , it is living in these principles .Beside that believing in the last Day has a strong influence on the believer's life and gives him a light he can follow.

**Keywords:** Doctrine, Behavior, Manners, Belief in God , Belief in the Last Day.

#### المقدمة

الحمد لله رب العالمين وصلاة الله وسلامه على نبينا محمد المبعوث رحمة للعالمين وعلى آله

وصحبه أجمعين وبعد:

فإنَّ تدريس العقيدة الإسلامية له أثر فعال في توجيه الإرادة وتصحيح السلوك، وقد لا نجد تعليلاً لكثير من مظاهر الكسل والفتور أو الانحراف السلوكي أو الأخلاقي إلا ضعف القوة الموجهة للنفس، وهذه القوة تتمثل في اعتقادات الإنسان وارتباطه بالخالق، فأبي تقصير في هذا الجانب وأي ضعف ينعكس على صاحبه ويورثه سلبية وانهزامية وتقاعساً ولا مبالاة، ويوقعه في الانحرافات الخلقية والسلوكية، بل إنه يعطل عمل الإرادة الفاعلة ، لذلك كان الاهتمام بتدريس العقيدة وأدلتها من أوائل العلوم التي يتلقاها طلابنا، بل ينبغي أن تغرس هذه العقيدة في نفوس

الأطفال وأن نحرص على تغذية الواعظ الذاتي المرتبط بالله تعالى في قلب كل صغير وكبير، لأنه يحفظ صاحبه من الانحراف السلوكي والأخلاقي، وينمي فيه كل الصفات الإيجابية التي تفيض على ظاهره بالصلاح وعلى مجتمعه بالخير والنجاح.

لقد قرّر القرآن من خلال الآيات الواضحة الأسس الاعتقادية التي تكوّن عقيدة المسلم وتبين موقفه من الكون وخالق الكون وتوضح مهمة الإنسان، وهي آيات كثيرة حاول الغزالي أن يحصيها ويستعرضها في جواهر القرآن ودرره، حيث قسّم آيات القرآن إلى جواهر ودرر، وقال: والمقصود من سلك الجواهر اقتباس أنوار المعرفة، والمقصود من الدرر هو الاستقامة على سواء الطريق بالعمل، فالأول علمي والثاني عملي، وأصل الإيمان العلم والعمل<sup>(1)</sup>، ثم إنه حصر جواهر القرآن بـ 763 آية، ودرر القرآن بـ 741 آية، فالأولى تتناول مسائل الاعتقاد وأسس اليقين وتكون منظومة معرفية متكاملة من خلال الإثبات والبيان والرد والحجاج، وهي موضوع علم العقيدة الذي عده العلماء أشرف العلوم؛ لكونه أساس الأحكام الشرعية ورئيس العلوم الدينية وغايته الفوز بالسعادات الدينية والدنيوية<sup>(2)</sup>، وهو العلم الذي أفردت له المؤلفات التي تؤصله وتدلل على مسائله وترد عنه الشبهات، وهو علم أصوله ثابتة بالقرآن والسنة.

### أهمية البحث:

فأهمية البحث تبرز من خلال استعراضه للآيات القرآنية المتعلقة بمسائل الاعتقاد والوقوف عند دلالاتها، لنرى أنها استوعبت كل قضايا العقيدة من إيمان بالله تعالى وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر وقضايا الثواب والعقاب والجزاء، وكل ذلك أساس العمل، فالعقائد أصل والأعمال فروعها، والعقيدة بناء متكامل الأركان تشكل عند الفرد الأساس المعرفي، وتضع له أسس الإلزام الأخلاقي والسلوكي.

<sup>1</sup> الإمام محمد بن محمد الغزالي، جواهر القرآن ودرره (تحقيق: د.محمد نجدات المحمد) دمشق، دار الهادي، الطبعة الأولى 2006م، ص90.

<sup>2</sup> راجع: سعد الدين التفتازاني، شرح العقائد النسفية (تحقيق: أحمد حجازي السقا) مصر، مكتبة الكليات الأزهرية، الطبعة الأولى 1987م، ص12.

**المنهج:**

وقد سلكت في ذلك منهجاً يقوم على تتبع الآيات المتعلقة بالاعتقاد وتحليلها للكشف عن العلاقة التي تربط بين الاعتقاد وصلته بالعمل البشري والسلوك الأخلاقي، ومن ثمّ الجمع بين الأدلة وإبراز دلالاتها التكاملية في وضع الأساس المعرفي والمنظومة الفكرية للمسلم، ولم أرد أن أتناول في بحثي جزئيات المسائل الاعتقادية وتفصيلات الصفات الإلهية، ومسائل الخلافات التاريخية بين المتكلمين التي أصبحت جزءاً من علم العقيدة وتلقن لطلاب العلم على أنها عقيدة ودين؛ بل أريد أن أشير إلى أهمّ المسائل الاعتقادية التي ينبغي أن يدرسها طلابنا والتي توضح لنا مكانة الإنسان والمنهج الذي اختاره الله تعالى له والاعتقادات التي تؤثر في سلوكه كالإيمان بالله تعالى وصفاته، والإيمان باليوم الآخر، من خلال اهتمام القرآن بتلك الأسس ودعوة الناس إليها وبيان أحقيتها وأثرها على الفرد والمجتمع، وقد رأيت أن أتناول ذلك في خمسة مباحث:

**المبحث الأول: الارتباط بين الأساس الاعتقادي والسلوك البشري****المبحث الثاني: تكريم الإنسان بين التشريف والتكليف****المبحث الثالث: الدعوة إلى الحق اعتقاداً وسلوكاً****المبحث الرابع: تمكين الأسس الإيمانية بالله تعالى في النفس****المبحث الخامس: ترسيخ عقيدة الإيمان باليوم الآخر****المبحث الأول: الارتباط بين الأساس الاعتقادي والسلوك البشري:**

المبحث الأول يمهد للكلام عن أهمية العقيدة في حياة الناس، وذلك من خلال توضيح علاقة الاقتران بين الفكر والسلوك، والاعتقاد والعمل، والباطن والظاهر، حيث إنّ المفاهيم الاعتقادية الإيمانية ضرورية لتوجيه كل أنواع السلوك الإنساني فمن ليس لديه مفهوم صحيح ثابت عن أمر ما من أمور حياته لا يستطيع أن يتخذ تجاهه قراراً يطمئن إليه ولا يستطيع أن يوجه نحوه عاطفة صادقة ولا يستطيع أن يرسم لنفسه بالنسبة إليه سلوكاً لا تردّد فيه ولا اضطراب<sup>(3)</sup>.

والله تعالى أكرم الإنسان بالإرادة العاقلة التي تعمل وفق فكرة هي السر الفعال الذي يوجهها إلى طلب الخير والحق والجمال، وبهذه الإرادة يسخر الكون ويستخرج مكنوناته، فإذا كانت الفكرة

<sup>3</sup> الدكتور عبد الرحمن حبنكة، صفات عباد الرحمن في القرآن، دمشق، دار القلم، الطبعة الأولى 2000م، ص 18.

صحيحة واضحة توجهت الإرادة إلى الخير والحق وسعت إلى تحقيق المعنى الحقيقي للخليفة في الأرض، وهو أنه يعمر الأرض ويستثمر خيراتها وقد أشار القرآن لهذه المهمة بقوله تعالى: **{هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا}** (4)، أما إذا كانت الفكرة باطلة وتشوبها الأهواء جعلت من صاحبها أداة شر ومعول هدم لكل القيم ومعاني الخير والحق والجمال والإفساد في الأرض وقد أشار القرآن الكريم إلى ذلك وقدم لنا أنموذجاً فقال تعالى: **{وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ}** (5).

فالخير والحق والجمال أهم الأسس التي يدعو الإسلام لإقامة صرحها والاهتمام بنشرها بين الأفراد والمجتمعات، والشر والباطل والقبح من أسوء الأخلاق التي تدمر القيم والفضائل. وقد حاولت الفلسفات الملحدة المباحة بين الإنسان والاستقرار النفسي والروحي، وذلك بانتزاع عقيدة الإيمان بالله تعالى واليوم الآخر منه؛ لتفقد بذلك الثقة بالقيم الأخلاقية التي ظلت منذ عرف تاريخ الإنسان إلى اليوم الملجأ الذي تأوي إليه الجماعات الإنسانية لضمان أمنها الجماعي ضد الخوف والقلق والمصائب والأثر، ولترسخ فيه الإفلاس الروحي والأخلاقي (6) الذي يثبط من همة الإنسان ويقف عائقاً أمام أي تقدم في العمل وأي مساهمة فعالة في الحضارة الإنسانية والتنمية الاجتماعية.

فأثر العقيدة لا يقتصر على الفرد فقط، بل إنه يتعدى إلى علاقة الإنسان بغيره من الناس وإلى علاقته بمجتمعه، وقد ذهب بعض الباحثين الغربيين إلى أن التوسع المادي والتقلص الروحي والخروج عن الدين قد أوجد خطراً لا يقل أهمية عن الخطر الناشئ عن القنبلة الذرية، وقد أدى التنافس العنيف والرعب والمذابح بين الدول إلى سيطرة الدهشة والاستغراب على الإنسان المعاصر، كما دفعته إلى التساؤل عما إذا كانت قيمه الروحية وحياته يتهددهما خطر التدهور والزوال وكان ذلك سبباً في هذا الإحساس بالتشاؤم حول مصير أوروبا وتدهور حضارتها بسبب ضعف الوازع الديني (7)، ومن أجل ذلك ارتفعت أصوات كثير من المصلحين بالعودة إلى الإيمان الذي هو السبيل الأمثل لحل المشكلات الخلقية والعقلية التي يواجهها الإنسان ورأوا أن الخير في

4 هود 61/11 .

5 البقرة 205/2 .

6 الدكتور مصطفى السباعي، من روائع حضارتنا، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الخامسة 1987م، ص 8.

7 نقلاً عن الدكتور عبد الحميد مذكور، دراسات في العقيدة الإسلامية، مصر، دار الثقافة العربية 2000م، ص 121.

المجتمع لن يتحقق إلا بأن تتجه التربية ومنذ الطفولة إلى أن تغرس في نفوس الأطفال عقيدة الإيمان بالله ورقابته وهيمته؛ لأنَّ ذلك سوف ينشئهم على العادات الطيبة الخيرة، وبذلك يتجه المجتمع نحو الأمن والسعادة<sup>(8)</sup>.

لذلك كان أول ما يجب الاهتمام به تمكين الأسس الفكرية التي تمثل عقائد الإنسان وتصحيح تصوراتها، وهذا ما جاء به الإسلام وجاء به الأنبياء جميعاً وهو المحافظة على البناء الإيماني وتصحيح عقائد الناس ودعوتهم إلى الإيمان بالإنسان الذي خلق الإنسان وجعله خليفة في الأرض وكلفه بالأمانة وحمله مسؤولية الدفاع عن الحق والفضيلة، وهي الأسس النظرية الفكرية التي تعمل على تغذية الإرادة وتوجيهها، وهذه الأسس هي المادة الأساسية لعلم العقيدة التي يدرسها طلابنا في مدارسهم وجامعاتهم، وقد تناول العلماء تلك المباحث وحققوا مسائلها ودافعوا عنها، وردوا عنها الشبهات بالأدلة العقلية والسمعية، وكان أول مباحثهم الإيمان بالله تعالى ثم الإيمان بصفاته ثم الكلام عن الأنبياء وعن سائر الغيبات التي جاءت عن طريق الدليل السمعي من القرآن والسنة، فهذه هي مباحث العقيدة الأساسية ولها تفصيلات كثيرة ولها آثار عظيمة في النفس .

فالعقيدة السليمة إذا رسخت في الفرد استقام سلوكه وسائر تصرفاته، والمجتمع الإنساني إذا أظلتها العقيدة السليمة انضبط سلوك أفرادها وارتقى في أفكاره ومعتقداته، وانتظمت شؤونها وسائر ميادينها وانخرط في سلك التنمية الشاملة وعلى جميع مستوياتها الفكرية والعلمية والاقتصادية والاجتماعية.

لذا كان صلاح الفرد والمجتمع يتناسب طردياً مع سلامة أفكاره ومعتقداته، ومن هنا كانت البداية لمجتمع الإسلام ووحى الله تعالى لرسوله، فكانت الآيات المكية في مجملها تدعو إلى تصحيح المعتقدات ووضع الأسس الفكرية العقيدة التي تشكل منطلقاً للعمل الخير النافع، فالعمل مهما صغر أو كبر أو حسن أو قبح أساس فكري يهيمن على تفكير صاحبه ويشكل عقائده وأسسه الفكرية، وله كذلك مظاهر سلوكية ترتبط بالعقيدة الموجهة للفعل البشري، ومن هنا نفهم الحكمة من دعوة القرآن إلى الإيمان بالله تعالى ورسله وكتبه، قال تعالى: **لِيَا أَيُّهَا 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 ﴿٩﴾.

فالآية تدعو إلى الإيمان بالله تعالى ورسوله والكتاب الذي أنزل عليه والكتب التي أنزلت على الأنبياء السابقين، وتحذر من الكفر بالله تعالى وملائكته وكتبه ورسوله واليوم الآخر، وتصف الكافرين بالضلال والضياع البعيد، فهي تصف الحالة المضطربة للكافر المنكر لله تعالى المكذب بالملائكة والرسول واليوم الآخر، وعلى الجانب الآخر نجد آية أخرى تصف المؤمنين بأنهم اهتدوا إلى طريق الاستقامة والحق، قال تعالى: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَاعْتَصَمُوا بِهِ فَسَيُدْخِلُهُمْ فِي رَحْمَةٍ مِّنْهُ وَفَضْلٍ وَيَهْدِيهِمْ إِلَيْهِ صِرَاطًا مُسْتَقِيمًا﴾<sup>(10)</sup> وفي موضع آخر يصف القرآن ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم بالنور فقال تعالى: ﴿فَأَمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالنُّورِ الَّذِي أَنْزَلْنَا وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾<sup>(11)</sup>.

والإيمان بالله تعالى وما يتبعه من أصول إيمانية سبيل خير ونور وهداية للإنسان، ليس على المستوى الفكري النظري فحسب؛ بل على المستوى السلوكي والأخلاقي أيضا، ومن هنا جاءت أهمية دراسة وتدريس العقيدة الصحيحة التي جاء بها الإسلام<sup>(12)</sup>، فتعليم العقيدة الصحيحة هو حفظ للإنسان كي لا يتخبط في تصوراته ولا ينحرف في سلوكه، وهو صمام أمان يحفظ المجتمع ويرسخ مبادئ الإخاء والتعاون بين أبنائه، ويدفع عجلة التقدم والبناء والتنمية.

إلا أن ذلك لا يتم بشكل مؤثر ما لم يتعامل المسلم مع هذا العلم بعقله وقلبه، لذلك ينبغي تدريس العقيدة بأسلوب يخاطب العقل والقلب والروح ليكون الأثر منسجماً مع تلك الاعتقادات.

علماً بأن تدريس العقيدة ليس تدريساً لمادة نظرية فلسفية لا تتجاوز حدود النشاط العقلي الذي يحقق متعة فكرية ولا يلمس الإرادة الإنسانية ولا يحركها، لأنَّ عرض العقيدة بهذه الطريقة النظرية يجعلها عاجزة عن التأثير والتغيير، بل ينبغي أن تعرض بأسلوب عقلي ووجداني يؤثر

9 النساء 136/4.

10 النساء 175/4.

11 التغابن 8/64.

12 العقيدة الصحيحة هي العقيدة التي جاء ببيانها القرآن وذكر أدلتها الواضحة، ومن ثم علمها النبي صلى الله عليه وسلم لأصحابه فكانت في قلوبهم كالجبال، وهي عقيدة الإيمان بالله تعالى ورسوله وملائكته وكتبه واليوم الآخر والقرآن، فهذه أركان العقيدة الأساسية التي تقوم عليها سائر اعتقادات المسلم.

في الشعور ويغير السلوك ، وهذا التأثير لا يقتصر على الأفراد وإنما يطال الجماعات أيضا وينقلها من حال السبات إلى حال اليقظة ومن حال الضعف إلى حال القوة .

### المبحث الثاني: تكريم الإنسان بين التشريف والتكليف:

يفيض كتاب الله تعالى بالآيات التي تكرم الإنسان وتجعله سيداً مستخلفاً في الأرض وقيماً على شؤونها ومسؤولاً عن عمارتها والمحافظة عليها بالإيمان والعمل الصالح ، وهو أساس اعتقادي يضع أمام الإنسان تصوراً واضحاً عن مكانة الإنسان وتكريمه، وعن مسؤوليته أمام الله تعالى عن أي تقصير أو انحراف عن منهج الفطرة والاستقامة .

وقد تتعرض النفس الإنسانية لأسباب نفسية أو اجتماعية أو تربوية تصرفها عن الاستجابة لمقتضى الفطرة والتكليف غفلة أو جهلاً ، وهي في مثل هذه الحالة بحاجة إلى ما يعيدها إلى الإيمان الموافق لفطرتها وينقذها من الحيرة التي تؤرقها، لذلك وضع القرآن أمامها آيات تذكرها بخالقها وخالق الوجود من حولها؛ لأن ذلك يوقظ هذه النفس من غفلتها ويخرجها من جهالتها<sup>(13)</sup> .

112

وقد تعددت أساليب القرآن في ذلك ومن أهمها تنبيه النفس إلى التأمل في حقيقة الإنسان وفي مظاهر تكريمه وموجبات استخلافه قال تعالى: **{وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِّيُبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ}**<sup>(14)</sup> ، والخليفة لا بد أن يتمكن مما استخلف عليه، لذلك ذلّل الله للإنسان الأرض وما فيها وهذا مظهر تكريم وتشريف، يقابله تكليف ومسؤولية، قال تعالى مبيناً كرامة الإنسان المستخلف: **{وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً}**<sup>(15)</sup> قال ابن القيم تذيلاً على هذه الآية : " فسبحان من ألبسه خلع الكرامة كلها من العقل والعلم والبيان والنطق والشكل والصورة الحسنة والهيئة الشريفة والقد المعتدل واكتساب العلوم بالاستدلال والفكر واقتناص الأخلاق الشريفة

<sup>13</sup> راجع الدكتور عبد الحميد مذكور، دراسات في العقيدة الإسلامية ص 128 .

<sup>14</sup> الأنعام 165/6 .

<sup>15</sup> الإسراء 70/17 .



الفاضلة من البر والطاعة والانقياد"<sup>(16)</sup>، فهذه كلها مظاهر تكريم للإنسان، وتفصيلها يحتاج لبسط الكلام في حقيقة هذا التكريم وما يتطلبه من الإنسان، وسأوضح ذلك في عدة نقاط :

1- من أوضح أدلة التكريم للإنسان أن الله تعالى سخر له الكون وذلك له منفعه ومكته من أسباب الرزق والعيش فيه، قال تعالى: {الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَّكُمْ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ} (17) ، وقال تعالى: {وَلَقَدْ مَكَّنَّاكُمْ فِي الْأَرْضِ وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ} (18) ، والمعاش جمع معيشة أي ما يتعيش به من المطعم والمشرب وما تكون به الحياة<sup>(19)</sup>.

وبداية التكريم كانت عندما أهبط الله تعالى آدم وحواء إلى الأرض وجعلها مستقرًا لهما ولذريتهما من بعدهما: {فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ} (20) ، ولكي تكون متاعاً ومستقرًا لهما ولذريتهما جعل الأرض مهاداً والجبال أوتاداً وهياً لهم الأرض وسخر لهم كل ما فيها حيث قال تعالى في سورة النبأ: { أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهَادًا، وَالْجِبَالَ أَوْتَادًا، وَخَلَقْنَاكُمْ أَزْوَاجًا، وَجَعَلْنَا نَوْمَكُمْ سُبَاتًا، وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاسًا، وَجَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشًا، وَبَيَّنَّا فَوْقَكُمْ سَبْعًا شِدَادًا، وَجَعَلْنَا سِرَاجًا وَهَاجًا، وَأَنْزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاءً ثَجَّاجًا، لِنُخْرِجَ بِهِ حَبًّا وَنَبَاتًا، وَجَنَاتٍ أَلْفَافًا} (21) فهذه الآيات لا تفيد حصر التكريم في ما ذكره الله تعالى في سورة النبأ فقط ، بل هي بعض دلالات التكريم ، لذلك قال تعالى في موضع آخر: {هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ} (22) وقد نسب الله تعالى الخلق لنفسه لكي يدلل من خلال الخلق لما في الأرض جميعا على كرامة الإنسان عند الله تعالى فهو الخالق المعطي وهو صاحب الفضل والتكريم على الإنسان في الدنيا، وليس هذا فحسب، بل هو صاحب الفضل في

<sup>16</sup> أبو عبد الله محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، مفتاح دار السعادة، القاهرة ، دار الحديث، الطبعة الثالثة 1997م، ج 1، ص 300، 301.

<sup>17</sup> البقرة 2/22.

<sup>18</sup> الأعراف 7/10.

<sup>19</sup> أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، القاهرة، دار الحديث ، الطبعة الثانية 1996م، ج 7، ص 163.

<sup>20</sup> البقرة 2/36.

<sup>21</sup> النبأ 78/6-16.

<sup>22</sup> البقرة 2/29.

الحياة الأخرى وإليه يرجع الأمر كله فقال في آية أخرى: ﴿وَلِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ﴾<sup>(23)</sup> وقال أيضاً: ﴿أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا لَكُمْ مِّنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ﴾<sup>(24)</sup>.

ثانياً: ومن مظاهر التكريم أيضاً أن الله تعالى الذي خلق الأشياء وسخرها للإنسان لم يتركها تعمل بلا نظام أو غاية بل وضع لها نظاماً وقانوناً كونياً لينتفع منها الإنسان ولتستقر حياته وتتنظم شؤونه عليها فقال تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَّكُمْ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْفُلْكَ لِتَجْرِيَ فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْأَنْهَارَ ، وَسَخَّرَ لَكُمُ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دَائِبِينَ وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَآتَاكُم مِّنْ كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ وَإِن تَعَدُّوا نِعْمَتَ اللَّهِ لَا تَحْصُوهَا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ﴾<sup>(25)</sup>. فهو الذي أبدع السماوات والأرض وأنزل الماء من السحاب ليسقي به الزرع وينبت الأشجار، وسخر السفن تقف على الماء وتجري في البحر مع عظم ثقلها فلا تغرق ، وسخر الماء العذب للإنسان ليشرب منه ويسقي الزرع وسخر الشمس والقمر دائبين يسيران بأمر الله تعالى لإصلاح حياة الإنسان والحيوان والنبات ، وسخر الليل ليكون سكناً والنهار ليكون معاشاً، ومهما أراد الإنسان أن يعد نعم الله تعالى فلن يحصيها لأنها فوق العد والحصر .

ومن تمام حفظ الله تعالى للإنسان أن الكائنات تقوم بأمر الله تعالى وتخضع لحكمه وتديبره، فلا اضطراب فيها ولا خلل في عملها لذلك تخضع لأمر الله لتحقيق ذلك المنافع للإنسان ، وهذا مظهر رحمة ورأفة بالعباد، قال تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُم مَّا فِي الْأَرْضِ وَالْفُلْكَ تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ وَيُمْسِكُ السَّمَاءَ أَنْ تَقَعَ عَلَى الْأَرْضِ إِلَّا بِإِذْنِهِ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرَّؤُوفٌ رَّحِيمٌ﴾<sup>(26)</sup>، وقال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُمَسِكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولَا وَلَئِن زَالَتَا إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِّنْ بَعْدِهِ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا﴾<sup>(27)</sup> .

23 آل عمران 109/3.

24 البقرة 107/2 .

25 إبراهيم 34-33-32.

26 الحج 65/22.

27 فاطر 41/35.

**ثالثاً:** الله تعالى سخر الأشياء ووضع لها نظاماً كونياً ، لأنه الخالق لها وهو الرازق للإنسان، وله كذلك الأمر والنهي، فهو يأمر الأشياء كوناً ويأمر الإنسان شرعاً، وبذلك تظهر كرامة الإنسان عند الله تعالى من جهة تحميلة الأمانة وأمر الله له ليكون خليفة في الأرض قال تعالى: {إِنَّ رَبَّكُمْ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ} (28) ، ومن أمر الله له أنه أباح له أن يأكل مما في الأرض حلالاً طيباً وأن يعمل بأمر الله تعالى بحفظ المال وحسن إدارته وإنفاقه، فقال تعالى: {يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالًا طَيِّبًا وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ} (29) ، وأن ينفق مما رزقه الله تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَلَا تَيَمَّمُوا الْخَبِيثَ مِنْهُ تُنْفِقُونَ وَلَسْتُمْ بِآخِذِيهِ إِلَّا أَنْ تُغْمِضُوا فِيهِ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ حَمِيدٌ} (30) ، وأن لا يفسد في الأرض بعد أن أصلحها الله تعالى وهبها له: {وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا وَادْعُوهُ خَوْفًا وَطَمَعًا إِنَّ رَحْمَتَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ الْمُحْسِنِينَ} (31) وأن لا يكون من النماذج السلبية المخربة التي تفسد ولا تصلح وتهلك الحرث والنسل: {وَإِذَا تَوَلَّى سَعَىٰ فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ} (32) ، بل كلفه الله تعالى بالإيمان والتقوى والعمل الصالح: {وَلِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَلَقَدْ وَصَّيْنَا الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَإِيَّاكُمْ أَنْ اتَّقُوا اللَّهَ وَإِنْ تَكْفُرُوا فَإِنَّ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَكَانَ اللَّهُ غَنِيًّا حَمِيدًا} (33).

**رابعاً:** بعد أن خلق الله الأشياء وسخرها أمر الإنسان ونهاه وطالبه أن يتحمل المسؤولية في كل ما يفعله فلا يغفل عن حكمة الله تعالى وأمره ونهيه، لذلك كانت الآيات تذكره دوماً بأن الله تعالى الذي خلق ورزق وهباً أسباب الحياة والمعاش للإنسان يعلم ما يسر وما يعلن لكي لا تأخذه الغفلة وينشغل عن تحمل المسؤولية والتكليف فالآيات تحرك عقله للتفكير في آيات الله تعالى وكمال قدرته وعظيم فضله ليكون أميناً على تحقيق المعاني الفاضلة من خلال البناء والعمارة وليتحصن

28 الأعراف 54/7.

29 البقرة 168/2.

30 البقرة 267/2.

31 الأعراف 56/7.

32 البقرة 205/2.

33 النساء 131/4.

من الظلم والعدوان بكل أصنافه ومختلف أجناسه، فقال تعالى: **{لَلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَإِنْ تُبْذَرُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفَوُهُ يُحَاسِبِكُمْ بِهِ اللَّهُ}** (34)، وقد بعث الله تعالى الأنبياء والمرسلين بذلك كي لا ينحرف الناس عن منهج الله تعالى ولا ينسوا أن الله تعالى هو الخالق وهو المطلع على أفعال الخلائق وهو الذي كرم الإنسان وكلفه، فكل الأنبياء كانوا دعاة خير يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويحفظون الدماء ويقيمون العدل والقسط بين الناس، وينهون عن القتل والظلم والعدوان وأخطر أنواع العدوان هو الاعتداء على النفس البشرية التي خلقها الله تعالى لتكون أداة بناء وعماراً، فقال تعالى مبيناً حرمة النفس وعظم الاعتداء عليها: **{مَنْ أَجَلَ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا وَلَقَدْ جَاءَتْهُمْ رُسُلُنَا بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ إِنْ كَثُرُوا مِنْهُمْ بَعْدَ ذَلِكَ فِي الْأَرْضِ لَمُسْرِفُونَ}** (35)، فالاعتداء على النفس إفساد في الأرض، والله تعالى لا يحب الإفساد ولا يحب المفسدين: **{وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ}** (36)، وقد شرع الأحكام التي تردع المفسدين فقال: **{إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ}** (37).

**خامساً:** وقد قدم لنا القرآن نماذج من دعوات الأنبياء والمرسلين، وهي نماذج كاملة في الاستقامة والالتزام وفي تحقيق أمر الله تعالى في العمارة والبناء وفي بث الفضائل والأخلاق ومحاربة الفساد والظلم والاعتداء، مما يؤكد حقيقة الدعوة ووحدة الغاية بين الأنبياء جميعاً، لأنهم يدعون إلى الإيمان بالله تعالى وإلى الاستعانة به وعبادته والالتزام بمنهجه، وهم نماذج بشرية وقدوة صالحة، وقصصهم وتاريخهم من مظاهر عناية الله تعالى بالإنسان، قال تعالى: **{وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ فَمِنْهُمْ مَنْ هَدَى اللَّهُ وَمِنْهُمْ مَنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلَالَةُ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكذِبِينَ}** (38) وقال: **{شَرَعَ**

34 البقرة 284/2.

35 المائدة 32/5.

36 المائدة 64/5.

37 المائدة 33/5.

38 النحل 36/16.

لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ {<sup>39</sup>، فالتكاليف التي جاء بها الأنبياء واحدة من حيث الغاية ومن حيث تحقيق معاني الاستقامة والالتزام بمنهج تمييز الأرض وإقامة القسط ، وأعظم شيء دعا إليه الأنبياء كان الإيمان بالله تعالى وترسيخ التوحيد في حياة الناس وهو أصل العقائد وأساس التكليف ، قال تعالى مبينا دعوة الأنبياء لأقوامهم وتذكيرهم بهذه الحقائق الأساسية: { قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَدْعُوكُمْ لِيَغْفِرَ لَكُمْ مِّنْ ذُنُوبِكُمْ وَيُؤَخَّرَكُمْ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى قَالُوا إِنَّ أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا تُرِيدُونَ أَنْ تَصُدُّونَا عَمَّا كَانَ يَعْبُدُ آبَاؤُنَا فَأْتُونَا بِسُلْطَانٍ مُّبِينٍ {<sup>40</sup>.

وقد ذكر القرآن مخاطبة موسى لقومه أن يستعينوا بالله تعالى وأن يصبروا مذكرا إياهم بخالية الله تعالى للأرض وأنه يورثها لعباده الفاتمين على أمره: {قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ اسْتَعِينُوا بِاللَّهِ وَاصْبِرُوا إِنَّ الْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ {<sup>41</sup>، كما ذكر القرآن خلافة داود في الأرض وأن الله تعالى اختاره ليحكم بالحق والعدل: {يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَنِ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ {<sup>42</sup>.

كما ذكر القرآن دعوة مدنين لقومه ليعبدوا الله تعالى وليوفوا الكيل والميزان: {وَالِىٰ مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهِ غَيْرُهُ قَدْ جَاءَكُمْ بَيِّنَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ فَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُّؤْمِنِينَ {<sup>43</sup>.

<sup>39</sup> الشورى 13/42.

<sup>40</sup> إبراهيم 10/14.

<sup>41</sup> الأعراف 7/128.

<sup>42</sup> ص 26/38.

<sup>43</sup> الأعراف 7/85.

### المبحث الثالث: الدعوة إلى الحق اعتقاداً وسلوكاً :

الإسلام دين الحق اعتقاداً وسلوكاً ودعوة ومنهجاً وغاية، فهو الدين الحق الذي يرشد الخلق إلى ما فيه صلاحهم في الدنيا وفلاحهم في الآخرة، وقد اشتهر تعريف الدين عند علماء المسلمين بأنه: وضع إلهي سائق لذوي العقول السليمة باختيارهم إلى الصلاح في الحال والفلاح في المآل، ويلخص بالقول بأنه: وضع إلهي يرشد إلى الحق في الاعتقادات وإلى الخير في السلوك والمعاملات (44)، فالحق هو الركن الأساسي في الدين ويتجلى في عدة أمور ذكرها القرآن :

1- الله هو الحق: قال تعالى: {ثُمَّ رُدُّوا إِلَى اللَّهِ مَوْلَاهُمُ الْحَقَّ أَلَا لَهُ الْحُكْمُ وَهُوَ أَسْرَعُ الْحَاسِبِينَ} (45)، وقال تعالى: {هُنَالِكَ تَبْلُو كُلُّ نَفْسٍ مَّا أَسْلَفَتْ وَرُدُّوا إِلَى اللَّهِ مَوْلَاهُمُ الْحَقَّ وَضَلَّ عَنْهُمْ مَّا كَانُوا يَفْتَرُونَ} (46)، وقال أيضاً: {ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ الْبَاطِلُ وَأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ} (47)، والحق لغة هو الموجود الثابت وضده الباطل (48)، وهو اسم من أسماء الله تعالى أو صفة من صفاته ويستعمل في الصدق والصواب، ويطلق على الأقوال والعقائد والأديان والمذاهب باعتبار اشتغالها على ذلك (49)، فإله تعالى وصف نفسه بالحق لأن كل حق من قبله، وهو الخالق الرازق الناصر المالك الباعث (50).

2- الدين هو الحق: فما جاء به الدين من اعتقادات أو أخلاق ليس فيه ظلم ولا عدوان، لأنه دين الحق كما قال تعالى: {قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ} (51).

3- الدين الحق من الله الحق: الحق الذي جاء به الإسلام ليس من صنع البشر أو اجتهادات العقل البشري، بل هو من الله تعالى: {الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ} (52).

44 راجع الدكتور محمد عبد الله دراز، الدين، الكويت، دار القلم 1990م، ص 33.

45 الأنعام 6/62.

46 يونس 10/30.

47 لقمان 31/30.

48 راجع مجد الدين، محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، القاموس المحيط، بيروت، دار الفكر 1999م، مادة (ح ق ق).

49 راجع: السيد الشريف، علي بن محمد الجرجاني، التعريفات (تحقيق: إبراهيم الأبياري) دار الريان للتراث، ص 120.

50 القرطبي، تفسير الجامع لأحكام القرآن: ج 7، ص 11، ج 8، ص 310.

51 التوبة 9/29.

52 البقرة 2/147.

4- نزل الكتاب بالحق: أنزل الله تعالى كتابه بالحق وهو كتاب هداية نزله على النبي الأمين صلى الله عليه وسلم: {نَزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابُ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنْزَلَ التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ} (53).

5- أرسل المرسل بالحق: إن الله تعالى أرسل رسوله بدعوة واحدة وهي دعوة الناس إلى الحق الذي بعث الله به الأنبياء والمرسلين، وقد حكى القرآن لنا حال المكذبين والغافلين عن تلك الدعوة كيف يقرون يوم القيامة بهذه الحقيقة: {هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلَهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلٌ رَبِّنَا بِالْحَقِّ فَهَلْ لَنَا مِنْ شُفَعَاءَ فَيَشْفَعُوا لَنَا أَوْ نُرَدُّ فَنَعْمَلْ غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ قَدْ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ وَضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ} (54)، أرسل رسوله محمدا بالحق: {هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ} (55)، {إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَا تُسْأَلُ عَنْ أَصْحَابِ الْجَحِيمِ} (56).

6- خلق كل شيء بالحق: والله تعالى خلق السماوات والأرض لحكمة التكليف وإحقاق الحق بين الناس ولم يخلقهما عبثاً، قال تعالى: {وَخَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ وَلِتُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ} (57).

7- الذين آمنوا يعلمون الحق ويعملون به: نبه الناس إلى الإيمان بما جاء من الحق، فأمن به أهل الإيمان ونسبوا الحق إلى من أنزله وأقامه بين الناس: {فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ} (58)، وهناك طائفة جحدت بالحق اعتقاداً وسلوكاً وأرادت أن تلبس على الناس صفة الله الحق، وصفة الدين الحق، وصفة النبي الحق، وصفة العمل الحق: وقد ذكر ذلك القرآن: {يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ فَأَمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَلَا تَقُولُوا ثَلَاثَةً انتَهَوْا خَيْرًا لَكُمْ إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ سُبْحَانَهُ أَنْ يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَكَفَى بِاللَّهِ

53 آل عمران 3/3.

54 الأعراف 7/53.

55 التوبة 9/33.

56 البقرة 2/119.

57 الجاثية 45/22.

58 البقرة 2/26.

وكَيْلًا {<sup>59</sup>}، وقال أيضا: {وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُمْ مِّنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِّنْ عِنْدِ أَنفُسِهِمْ مِّنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْحَقُّ} {<sup>60</sup>}، وقال: {الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ وَإِنَّ فَرِيقًا مِّنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ} {<sup>61</sup>}، وقال تعالى: {يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَلْبُسُونَ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ} {<sup>62</sup>}.

#### المبحث الرابع : تمكين الأسس الإيمانية بالله تعالى في النفس:

كلّ من يقرأ الآيات التي خاطب الله تعالى بها عباده في القرآن يجد فيها الدلالة الباهرة على العلم به سبحانه وبوحدانيته ، وصفات كماله ونعوت جلاله، وعموم قدرته وكمال إرادته، وتام حكمته وجزيل رحمته وإحسانه، وعظيم لطفه وعدله، وهي صفات تورث في نفس المؤمن الثقة بالله تعالى وعدله وحكمته، فلا يقع فريسة للخوف أو الجزع أو القنوط، بل يتجه نحو الثقة بالله تعالى والرجاء والأمل الذي يجدد فيه العزم ويقوي الإرادة ، فيسعى للبر وحفظ الأمانة وإقامة العدل ونصرة الحق وعمارّة الأرض بالخير، فالفكرة الدينية كما يقول الدكتور محمد عبد الله دراز لا تجعل من الألوهية مبدأ تدبير فعال فحسب بل مصدر حكم وتشريع في الوقت نفسه فالقانون الديني الكامل هو الذي لا يقف عند وصف الحقائق العليا النظرية وإغراء النفس بحبها وتقديسها بل يمتد إلى وجوه النشاط المختلفة في الحياة العملية فيضع لها المنهاج السوي الذي ينبغي أن يسير عليه الفرد والجماعة وهكذا يصل القانون الديني إلى بسط جناحيه على علم الأخلاق كله بل على سائر القوانين المنظمة لعلاقات الأفراد والشعوب {<sup>63</sup>} .

إنّ وظيفة العقيدة في حياة الناس أنها تضبط الرغبات والنوازع وتنظم شؤون الإنسان وهي أشبه ما تكون برّبان السفينة، فكما أنّ ربّان السفينة يتحكم بقيادتها وسيرها حتى يصل بها إلى برّ الأمان ويجنبها آثار الرياح والاضطرابات والأمواج، كذلك العقيدة تحفظ المجتمع أفراداً وجماعات من القلق والخوف والاضطراب.

<sup>59</sup> النساء 171/4.

<sup>60</sup> البقرة 109/2.

<sup>61</sup> البقرة 146/2.

<sup>62</sup> آل عمران 71/3.

<sup>63</sup> راجع الدكتور محمد عبد الله دراز، الدين، ص 57، 58 .



والأعمال التي يقوم بها المؤمن بالله تعالى وصفاته ترتكز على قاعدة راسخة من يقظة الضمير وصحة الشعور بحيث تكون الرقابة على الفعل رقابة داخلية، وعندئذ يكون الإقبال على الفعل أو الامتناع عنه متفقاً مع اتجاه القلب المحكوم بما تغرسه العقيدة فيه من مراقبة الله الذي يعلم السر والنجوى ويعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور ومن ثم لا يكون صاحبه مطالباً بإحسان الفعل، فحسب بل بإحسان النية أيضاً، وفي ظل هذا الاعتقاد يمتنع الإنسان عن الرذائل ليس مراعاة لجانب النفس أو جانب الناس والمجتمع، بل مراعاة لحق الإله ولمقام الربوبية<sup>(64)</sup>.

وكل ذلك من خلال إيمان الإنسان بصفات الله تعالى وأفعاله، وقد عرض لنا القرآن مثلاً لأثر العقيدة وثمراتها وشبه الإيمان في القلب بالشجرة النابتة في أصل الأرض، الراسخة في أعماق التربة، وشبه الأعمال بالثمرات البانعة، كما شبه الكفر أو الكافر بالشجرة الخبيثة التي لا أصل لها في الأرض وإنما تلعب بها الرياح أنى تحركت فقال تعالى في سورة إبراهيم: ﴿ أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ، تُؤْتِي أُكْلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ، وَمَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ اجْتُثَّتْ مِنْ فَوْقِ الْأَرْضِ مَا لَهَا مِنْ قَرَارٍ، يُثَبِّتُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ وَيُضِلُّ اللَّهُ الظَّالِمِينَ وَيَفْعَلُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ ﴾<sup>(65)</sup> وقال ابن عباس: الكلمة الطيبة لا إله إلا الله والشجرة الطيبة المؤمن، وقال ابن جريج ومجاهد: الكلمة الطيبة الإيمان، وقيل الكلمة الخبيثة كلمة الكفر أو هي الكافر نفسه<sup>(66)</sup>.

فالإيمان بذات الله تعالى وصفاته وأفعاله تنمي في نفس المؤمن كل الصفات الطيبة وتحفظه من الانحراف السلوكي والأخلاقي، ولا أريد أن أفصل في كل صفة من تلك الصفات وإنما أشير إشارات إلى أهم تلك الصفات الإلهية التي تنمي في نفس صاحبها معاني البذل والإيثار والسعي الجاد والمشاركة الفعالة.

فالعقيدة الإسلامية تجعل المسلم -وهو يعمل ويسعى- يعيش حقيقة الإيمان من خلال إيمانه بإله سميع عليم حي قادر، فلا يكون إيمانه بالله تعالى ترفاً فكرياً أو فلسفة مجردة، بل هو إيمان

<sup>64</sup> راجع الدكتور عبد الحميد مذكور، دراسات في العقيدة الإسلامية، ص 119 .

<sup>65</sup> إبراهيم 24/14-27.

<sup>66</sup> القرطبي، تفسير الجامع لأحكام القرآن، ج9، ص 371-374.

بحقيقة هي أصل الحقائق ، وصفات تفيض على نفسه بالثبات واليقين، وتحفز الجوارح على السعي والعمل الجاد والالتزام الخلقي والسلوكي، وتجعل المؤمن يراقب الله تعالى في كل تصرفاته ويستحضر أن فعله يطلع عليه الإله الحي القائم على كل نفس ، ليست حياته كحياة الآلهة عند اليونانيين لا عمل لها ولا تعلق لها بالكائنات وما يجري على الخلاق، بل هو حي قيوم يدبر شؤون المخلوقات ولا يغفل عنها، قال تعالى: {اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ} (67)، ولا يجري عليه ما يجري على الكائنات من الموت، بل هو حي لا يموت: {وَتَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ وَسَبِّحْ بِحَمْدِهِ وَكَفَى بِهِ بِذُنُوبِ عِبَادِهِ خَبِيرًا} (68) ، وحياته ترتبط بالمخلوقات لأنه يسمع دعاء الداعين ومناجاة المناجيين ومجادلة المتجادلين قال تعالى: {قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ} (69)، وقال تعالى: {قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَاءُ} (70)، وقال تعالى: {هُوَ الْحَيُّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ} (71) .

وهو الذي يخلق ويهدي ويطعم ويسقي ويحيي ويميت ويبدئ كل شيء: { الَّذِي خَلَقَنِي فَهُوَ يَهْدِينِ، وَالَّذِي هُوَ يُطْعِمُنِي وَيَسْقِينِ، وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ، وَالَّذِي يُمِيتُنِي ثُمَّ يُحْيِينِ، وَالَّذِي أَطْمَعُ أَنْ يَغْفِرَ لِي خَطِيئَتِي يَوْمَ الدِّينِ} (72) ، وهو القائم على حساب الناس ومجازاتهم يوم القيامة: {وَعَسَى أَنْ يَكُونَ لَكُمْ مَوَدَّةٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا فَاعْلَمُوا أَنَّهُمْ لَكُمْ دُونَ اللَّهِ حَتَّىٰ تَحْمِلَ الْأَثَمَ، فَاعْلَمُوا أَنَّهُمْ لَكُمْ دُونَ اللَّهِ حَتَّىٰ تَحْمِلَ الْأَثَمَ} (73) .

كما أن الله تعالى في العقيدة الإسلامية كل صفات الكمال التي تغرس في نفس المسلم معاني الفضيلة والتقوى التي تحفظه من الانحراف في سلوكه وأخلاقه، منها: صفة العلم بالأشياء وحققها وأجزائها وسائر تعلقاتها، وقد عبّر عن ذلك القرآن بألفاظ مختلفة ومن تلك الآيات قول الملائكة عن الله تعالى: {قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ} (74) ، فالله

67 (البقرة 2/255).

68 الفرقان 58/25.

69 المجادلة 1/58.

70 آل عمران 3/181.

71 غافر 40/65.

72 الشعراء 26/78-82.

73 طه 20/111.

74 البقرة 2/32.

تعالى عليم حكيم وهو سميع عليم كما جاء في القرآن من قول إبراهيم وإسماعيل: {وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ} (75)، ومن قول مريم: {إِذْ قَالَتْ امْرَأَةٌ عِمْرَانَ رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا فَتَقَبَّلْ مِنِّي إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ} (76)، وقد أكد ذلك القرآن في مواضع عدة وأحوال مختلفة منها:

أ- عندما تكلم عن الذين يعبدون المخلوقات فهم يعبدون من لا يملك لهم ضراً ولا نفعاً والله هو الذي اتصف بصفات الكمال كلها ومنها السمع والعلم فقال تعالى: {قُلْ أَتَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ مَا لَ يَمْلِكُ لَكُمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا وَاللَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ} (77).

ب- يتعلق علم الله تعالى وسمعه بالأشياء تعلقاً كاملاً لا يشوبه أي نقص أو عجز أو خفاء، فلا يختلف بين الجهر والسر والظاهر والباطن قال تعالى: {سَوَاءٌ مِّنْ أَسْرَرَ الْقَوْلَ وَمَنْ جَهَرَ بِهِ وَمَنْ هُوَ مُسْتَخْفٍ بِاللَّيْلِ وَسَارِبٌ بِالنَّهَارِ} (78)، وقال: {وَأَسِرُّوا قَوْلَكُمْ أَوِ اجْهَرُوا بِهِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ} (79) وقال: {إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ} (80)، وقال: {يَعْلَمُ مَا تُسِرُّونَ وَمَا يُعْلِنُونَ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ} (81).

ج- وعلمه لا يختص بالكائنات الأرضية فقط، ولا يختص بأشياء دون أخرى؛ بل يعلم ما في السماوات والأرض، ويعلم حقيقة ما يجري في الظاهر والباطن، وهو العليم بذات الصدور قال تعالى: {يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَيَعْلَمُ مَا تُسِرُّونَ وَمَا تُعْلِنُونَ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ} (82)، وقال أيضاً: {إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ} (83).

كما أن الإله في عقيدة المسلمين كامل القدرة والإرادة قال تعالى: {إِنَّ رَبَّكَ فَعَالٌ لِّمَا يُرِيدُ} (84)، وأكد كمال الإرادة له تعالى في موضع آخر فقال: {فَعَالٌ لِّمَا يُرِيدُ} (85)، وكذلك قدرته

75 البقرة 127/2.

76 آل عمران 35/3.

77 المائدة 76/5.

78 الرعد 10/13.

79 الملك 13/67.

80 آل عمران 119/3.

81 هود 5/11.

82 التغابن 4/64.

83 الأنفال 43/8.

84 هود 107/11.

تعالى مطلقاً تتعلق بالأشياء إيجاداً وتكويناً قال تعالى: {إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ} (86) ، وقال أيضاً: {أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ} (87) ، فهو الذي خلق كل شيء، خلق السماوات والأرض ولم يعي بخلقهن وهو الذي يحيي الموتى، قال تعالى: {وَأَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَمْ يَعْ يَخْلُقْهُنَّ أَقْدَارٌ عَلَىٰ أَنْ يُحْيِيَ الْمَوْتَىٰ بَلَىٰ إِنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ} (88) ، وقد دلل الله تعالى على كمال قدرته وإرادته بأمر كثيرة منها:

أ- أنه لا يعجزه شيء في السماوات والأرض: { وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعْجِزَهُ مِنْ شَيْءٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ إِنَّهُ كَانَ عَلِيمًا قَدِيرًا } (89).

ب- مرجع الخلاق جميعاً إليه: {إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ} (90) ، فهو الذي يجمع الخلاق ويحاسبهم يوم القيامة ولا يشاركه في ذلك إله آخر أو نبي مرسل أو ملك مقرب.

ج- له غيب السماوات والأرض ويده أمر الساعة: {وَلِلَّهِ غَيْبُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا أَمْرُ السَّاعَةِ إِلَّا كَلَمْحِ الْبَصَرِ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ} (91).

د -بدأ خلق الأشياء ثم بيعنها بعد الموت: {قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ} (92) .

ه - بيده تصريف الأمور وهو القادر على أن يرسل العذاب على الناس وأن يذيقهم البأس وينزل عليهم أصناف الشدائد: {قُلْ هُوَ الْقَادِرُ عَلَىٰ أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِّنْ فَوْقِكُمْ أَوْ مِنْ تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ أَوْ يَلْبَسَكُمْ شِيْعًا وَيُذِيقَ بَعْضَكُمْ بَأْسَ بَعْضٍ انظُرْ كَيْفَ نُصَرِّفُ الْآيَاتِ لَعَلَّهُمْ يَفْقَهُونَ} (93).

فهذه أمثلة عرضها القرآن مدلاً بها على عموم قدرة الله تعالى وكمال إرادته، ذلك ليتوحد شعور الناس ويرتبط يقينهم بقوة الإله الحي القادر الذي لا يخرج عن قدرته شيء، ولا يعزب عن علمه مثقال ذرة، وهو قائم على كل نفس إحياء وإماتة وتدبيراً .

85 البروج 16/85.

86 البقرة 2/20.

87 البقرة 2/106.

88 الأحقاف 33/46.

89 فاطر 35/44.

90 هود 11/4.

91 النحل 16/77.

92 العنكبوت 29/20.

93 الأنعام 6/65.

وإذا تمكنت هذه الاعتقادات إذا تمكنت في النفس وفاضت عليها بمعاني اليقين والثقة بالله تعالى اطمأنت النفس بالله تعالى وأنست بصفاته وشعرت بحلاوة اليقين وطعم الإيمان، ومتى تذوق القلب حلاوة الإيمان بالله تعالى وصفاته واطمأن به وثبت عليه، اندفع لتحقيق حقيقته في الخارج أي: في واقع الحياة، يريد بذلك أن ينسجم مع معتقداته بأن يوحد بين ما يستشعره في باطنه من حقيقة الإيمان وما يحيط به في ظاهره من مجريات الأمور وواقع الحياة، ولا يطبق أن يصبر على المفارقة بين الصورة الإيمانية التي في حسه والصورة الواقعية من حوله، لأن هذه المفارقة تؤذيه وتصدمه، لذلك ينطلق إلى فعل الخير انطلاقاً ذاتياً ليحقق الصورة الوضيئة التي في قلبه فيراها ماثلة في حياته وحياة الناس، وعلى هذا الأساس وهذا الفهم ندرك معاني الآيات التي تقرن بين الإيمان والعمل الصالح، ففي أكثر من خمسين موضعاً من القرآن نجد هذا الاقتران ، منها قوله تعالى :

{وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ} (94)، وفي آية أخرى يبين فضل المؤمنين الذين يعملون الصالحات على غيرهم وأنه لا مساواة بينهما، وقد جاء ذلك بصيغة الاستفهام الإنكاري على الذين يخلطون بين المصلحين والمفسدين قال تعالى: {أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ} (95)، وأكد ذلك في موضع آخر بصيغة الإقرار لحقيقة فضل المؤمنين الذين يعملون الصالحات على غيرهم من المسيئين فقال: {وَمَا يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَلَا الْمُسِيءُ قَلِيلًا مَّا تَتَذَكَّرُونَ} (96)، وفي موضع آخر يستثني الله تعالى من الخسران المؤمنين الذين يعملون الصالحات ويتواصون بالحق ويتواصون بالصبر: {وَالْعَصْرُ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَّصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَّصَوْا بِالصَّبْرِ} (97). ثم نجد القرآن في آية أخرى يطلق القول في بيان فضل الذين آمنوا وعملوا الصالحات على الخلائق كلها قال تعالى: {إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا

94 البقرة 82/2 .

95 ص 28/38.

96 غافر 58/40.

97 العصر 1/103 - 3.

وَعَمَلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَئِكَ هُم خَيْرُ الْبَرِيَّةِ { (98)، فاقتران الإيمان بالعمل دليل كمال واستقامة وانسجام فلا تشهد في أعمال المسلم ما يخالف معتقداته.

فالآيات المتقدمة لها دلالة واضحة على أهمية الإيمان وأثره، وهي تقرن بين الإيمان والعمل الصالح دون تفصيل لتلك الأعمال، فكل عمل صالح وخلق سوي وفعل طيب هو أثر عقيدة صحيحة راسخة.

وقد عرض لنا القرآن نماذج تفصيلية تكشف عن أثر العقيدة في العمل والأخلاق، وسأعرض صورة توضح الأثر الإيجابي لقوة العقيدة في النفس :

قال تعالى في سورة " المؤمنون " : { قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ، الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ، وَالَّذِينَ هُمْ عَنِ اللَّغْوِ مُعْرِضُونَ، وَالَّذِينَ هُمْ لِلزَّكَاةِ فَاعِلُونَ، وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ، إِبْرًا عَلَى أَرْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ، فَمَنْ ابْتَغَى وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْعَادُونَ، وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمَانَاتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ، وَالَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلَوَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ، أُولَئِكَ هُمُ الْوَارِثُونَ، الَّذِينَ يَرِثُونَ الْفِرْدَوْسَ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ } (99).

هذه الآية تكشف لنا عن صفات أهل الفلاح والفوز، وهم المؤمنون الذين يعملون الصالحات بكل أجناسها وكل أنواعها، فهم الخاشعون المتذللون بين يدي الله تعالى الذين يحفظون ألسنتهم عن الكذب والباطل والذين يؤدون حق الفقراء والمساكين طلباً لرضا الله تعالى، ويحفظون فروجهم وعوراتهم عن الزنى والفواحش، كما أنهم يحافظون على الأمانات ويرعون العهود، فإذا اتتمنوا لم يخونوا وإذا عاهدوا أوفوا بالعهد، ولفظ الأمانات كما جاء في كتب التفسير عام يشمل كل الأمانات سواء كانت مع الخالق أو المخلوق فالصلاة أمانة والزكاة أمانة وكذلك سائر التكاليف الشرعية والعهد مع الناس أمانة والكف عن عورات المسلمين أمانة ورد الحقوق إلى أهلها أمانة. (100)

98 البينة 7/98.

99 المؤمنون 23 / 11-11.

100 راجع الشيخ محمد علي الصابوني، التفسير الواضح الميسر، سورياء، دار العرفان، الطبعة الأولى، 2006م، ج2، ص

### المبحث الخامس: ترسيخ عقيدة الإيمان باليوم الآخر:

لا يستقيم الكلام عن الإيمان بالله تعالى وصفاته دون الكلام عن ركن أساس في العقيدة الإسلامية وهو الإيمان باليوم الآخر، يوم البعث والنشور ويوم الجزاء والحساب، لأنَّ الله تعالى لم يترك الناس سدى ولم يخلقهم عبثاً؛ بل خلقهم لحكمة ويمينهم وبيعتهم لحكمة أيضاً قال تعالى: {الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا وَهُوَ الْعَزِيزُ الْغَفُورُ} (101)، فالحياة الدنيا دار تكليف والحياة الآخرة دار جزاء، ولها موعد لا يتخلف، وهي عنوان للعدل والجزاء وميقات لإقامة الموازين وعرض الأعمال قال تعالى: {إِنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ أَكَادُ أُخْفِيهَا لِتُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا تَسْعَىٰ} (102).

فالإيمان بالحياة الآخرة له آثار قوية على نفس المؤمن، وكذلك على عقله وجميع مداركه، ذلك أنه لما أيقن بوجود الآخرة أصبح في حال من يعلم أنه مسؤول عن أعماله وأقواله ومحاسب على ما يقدمه وما يؤخره وما يبطنه وما يظهره وما يخفيه وما يعلنه، وهذا ما يحمله على صدق القول وإصلاح العمل والإحسان في المعاشرة والالتزام بالنصح لعباد الله تعالى وأداء الأمانة ووفاء العهد والقيام بواجب الالتزامات في المعاملات المالية ونحوها من سائر العقود والالتزامات (103).

وقد جمع الله تعالى في آية واحدة بين أصول الإيمان ومنها الإيمان باليوم الآخر وبين ثمراتها فقال تعالى: {لَيْسَ الْبِرُّ أَنْ تُولُوا وَجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَا كَنْ الْبِرِّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ} (104)، فإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة والوفاء بالعهود والصبر في البأساء والضراء وثمرات الإيمان واليقين بالله تعالى واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبیین.

وفي مواضع كثيرة من القرآن تدعو الآيات إلى التذكير بيوم الحساب ويوم الجزاء خاصة؛ لأهمية هذه العقيدة وعظم أثرها على النفس قال تعالى: {وَاتَّقُوا يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ

101 الملك 2/67 .

102 طه 15/20 .

103 راجع الشيخ عبد الله سراج الدين، الإيمان بعوالم الآخرة ومواقفها، حلب، مطبعة الصباح، سنة 1999م، ص22.

104 البقرة 177/2.

تُوفَى كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ} (105) كما أنها تؤكد على أحقية وأنه يوم العدل والقسط ولا يظلم فيه أحد قال تعالى: {فَكَيْفَ إِذَا جُمِعْتَهُمْ لِيَوْمٍ لَا رَيْبَ فِيهِ وَوُفِّيَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ} (106) ، وأنه يوم ترجع فيه الحقوق إلى أهلها ويقضى بين الخلائق بالحق، ولا تجزى كل نفس إلا بما كسبت ولا تحاسب إلا بما عملت: {وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ} (107) ، وقال تعالى: {الْجِزْيَ اللَّهُ كُلَّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ} (108) ، وقال تعالى: { وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُم مَّرْجِعُكُمْ فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ} (109) . وهو يوم لا ينجي الإنسان فيه ماله ولا أهله، بل سلامة قلبه من الكفر والنفاق والغل والأحقاد: {يَوْمَ لَا يَنْفَعُ مَالٌ وَلَا بَنُونَ إِلَّا مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ} (110) ، بل مصير الإنسان كله مرهون بعمله: {كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ} (111) ، فمن يظلم أو يغل أو يعتدي فإنه يحاسب على ذلك وينال جزاءه : {وَمَنْ يَغْلُ يَأْتِ بِمَا غَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ثُمَّ تُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ} (112) .

فالأيات القرآنية تستهض العقول من غفلاتها وتستقر الأفكار من مراقدها كي لا يقف العاقل عند حد العالم الفاني وينكر العالم الآخر، ولو فعل ذلك لضاعت حكمة الشرائع الإلهية الحكيمة القيمة حينئذ يتساوى الحق والباطل والعدل والظلم والفساد والصلاح (113) وهو من أبطل الأشياء وأقبح الأفعال وقد ردَّ على ذلك ربنا سبحانه وتعالى فقال: {أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ} (ص 28) وأكد ذلك في موضع آخر فقال: {وَمَا يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ} (ص 28) .

105 البقرة 281/2.

106 آل عمران 25/3.

107 البقرة 48/2.

108 إبراهيم 51/14.

109 الأتعام 164/6.

110 الشعراء 88 - 89 .

111 المدثر 38/74.

112 آل عمران 161/3.

113 راجع الشيخ عبد الله سراج الدين، الإيمان بعوالم الآخرة ومواقفها، ص 9-10.

114 غافر 58/40.



وقد أقام القرآن أدلة كثيرة على قدرة الله تعالى على إعادة الخلق يوم القيامة للحساب والجزاء. أ- قال تعالى في معرض الردّ على من كفر بالله تعالى وبالحساب: {كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ} (115) ، فكل ذلك من قدرته الكاملة وكمال إلهيته .

ب- وهو الحق القادر على كل شيء فلا غرابة ولا عجب من رد الناس إلى الحياة لمحاسبتهم قال تعالى: {ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّهُ يُحْيِي الْمَوْتَى وَأَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ} (116) .

ج- ثم أثبت لنفسه التفرد بالخلق والحساب ورد على المشركين الذين عبدوا إلهًا غيره وبين عجز الشركاء عن أي فعل من أفعال الله تعالى: {اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَن يَفْعَلُ مِنْ ذَلِكُمْ مَن شَاءَ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ} (117) .

د- ردّ على من استبعد الإعادة بعد الموت وحرك فيه نوازع الفكر وكوامن الفطرة فقال تعالى وهو يذكره بالخلق الأول: {وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ ، قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ} (118) .

ه- أقام الحجة على كل منكر من خلال الخلق الأول وخلق السماوات والأرض: {أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَمْ يَعْزِبْ عَنْهَا بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يُحْيِيَ الْمَوْتَىٰ بَلَىٰ إِنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ} (119) .

فإذا رسخ الإيمان باليوم الآخر في قلب المؤمن فإنه يحقق اليقين بعدل الله تعالى ويسدد العمل ويحفظ النفس ويضبط الرغبات ويهذب النوازع ، ويدفع صاحبه إلى الجد والعمل ويمنعه من القعود والكسل ويحقق له الطمأنينة ويحفظه من القلق والجزع ، فيشتغل بالعمل الصالح والقول الصادق والنية الطيبة والخلق الحسن والكسب الطيب لاستيقانه بيوم آخر تقام في الموازين وتعرض فيه الأعمال ويحاسب فيه الخلائق .

115 البقرة 28/2 .

116 الحج 6/22 .

117 الروم 40/30 .

118 يس 79-78 /36 .

119 الأحقاف (33/46) .

فلا شك أنَّ الإيمان باليوم الآخر ينهض بهمةً صاحبه ويقوي عزمته على الإقدام والبذل والعطاء، ويحفظه من الانحراف السلوكي أو الأخلاقي وقد عرض لنا القرآن تعليلاً لوقوع بعض النَّاس في الانحرافات العملية وأكل أموال الناس بالظلم والغش لضعف الوازع الديني، فقال تعالى: ﴿وَيَلِّمُ الْمُطَفِّفِينَ، الَّذِينَ إِذَا اكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ، وَإِذَا كَالُوهُمْ أَوْ وُزِنُوا لَهُمْ يُخْسِرُونَ، أَلَا يَظُنُّ أُولَئِكَ أَنَّهُمْ مَبْعُوثُونَ، لِيَوْمٍ عَظِيمٍ، يَوْمَ يَقُومُ النَّاسُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ﴾<sup>(120)</sup>، قال ابن عباس: هي أول سورة نزلت على رسول الله صلى الله عليه وسلم ساعة نزل المدينة وكان هذا فيهم، كانوا إذا اشتروا استوفوا بكيل راجح فإذا باعوا بخسوا الكيل والميزان فلما نزلت هذه السورة انتهوا<sup>(121)</sup> فهذه صورة لطائفة من الناس ضعف الوازع الديني في قلوبهم وغفلوا عن الحياة الآخرة ولقاء الله تعالى، وهذا واضح من قوله تعالى: ( أَلَا يَظُنُّ أُولَئِكَ أَنَّهُمْ مَبْعُوثُونَ لِيَوْمٍ عَظِيمٍ ) فهو إنكار وتعجب من حالهم في الاجترار على التطفيف، والظن هنا بمعنى اليقين أي ألا يوقن أولئك بالبعث ولو أيقنوا لما نقصوا في المكيال<sup>(122)</sup>.

## الخاتمة

بعد أن فصلت الكلام عن أثر العقيدة في السلوك والأخلاق أخصص أهم النتائج التي خلص إليها البحث:

1- إنَّ الإرادة العاقلة عند الإنسان تعمل وفق فكرة هي السرّ الفعال الذي يوجهها إلى طلب الخير والحق والجمال، فإذا كانت الفكرة صحيحة واضحة توجهت الإرادة إلى الخير والحق وسعت إلى تحقيق المعنى الحقيقي للخليفة في الأرض، ومن هنا ندرك الحكمة من اهتمام الإسلام بأسس العقيدة وأصول الإيمان.

2- إنَّ السبيل الأمثل لحل المشكلات الخلقية والعقلية التي يواجهها الإنسان يتحقق بأن نتجه التربية ومنذ الطفولة إلى أن تغرس في نفوس الأطفال عقيدة الإيمان بالله ورقابته وهيمنته؛ لأن ذلك سوف ينشئهم على العادات الطيبة الخيرة، وبذلك يتجه المجتمع نحو الأمن والسعادة.

<sup>120</sup> المطففين 83 / 1-6.

<sup>121</sup> القرطبي، تفسير الجامع لأحكام القرآن، ج 19، ص 239.

<sup>122</sup> السابق، ج 19، ص 243.

3- من أجل أن نفعّل أثر الأسس الإيمانية في حياتنا ينبغي أن لا ندرس العقيدة الإسلامية كما ندرس أي مادة نظرية فلسفية لا تتجاوز حدود النشاط العقلي الذي يحقق متعة فكرية ولا يلمس الإرادة الإنسانية ولا يحركها، لأن عرض العقيدة بهذه الطريقة النظرية يجعلها عاجزة عن التأثير والتغيير، بل ينبغي أن تعرض بأسلوب عقلي ووجداني يؤثر في الشعور ويغير السلوك.

4- إن مسائل الإيمان بالله تعالى وصفاته وأفعاله تنمي في نفس المؤمن كل الصفات الطيبة وتحفظه من الانحراف السلوكي والأخلاقي، وهي تجعل المسلم يعيش حقيقة الإيمان من خلال إيمانه بالله سميع عليم حي قادر، فليس إيمانه بالله تعالى ترفاً فكرياً أو فلسفة مجردة، بل هو إيمان بحقيقة هي أصل الحقائق، وصفات تفيض على نفسه بالثبات واليقين، وتحفز الجوارح على السعي والعمل الجاد.

5- الإيمان باليوم الآخر له آثار قوية على نفس المؤمن، وكذلك على عقله وجميع مداركه، ذلك أنه لما أُيقن بوجود الآخرة أصبح في حال من يعلم أنه مسؤول عن أعماله وأقواله ومحاسب على ما يقدمه وما يؤخره وما يبطنه وما يظهره وما يخفيه وما يعلنه، وهذا ما يحمله على صدق القول وإصلاح العمل والإحسان في المعاشرة والالتزام بالنصح لعباد الله تعالى وأداء الأمانة ووفاء العهد والقيام بواجب الالتزامات في المعاملات المالية ونحوها من سائر العقود والالتزامات.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

## المصادر والمراجع

- النقّازاني ( سعد الدين مسعود بن عمر المتوفى 793 هـ )، شرح العقائد النسفي، (تحقيق: أحمد د حجازي السقا)، مصر، مكتبة الكليات الأزهرية، الطبعة الأولى 1987م.
- الجرجاني(السيد الشريف، علي بن محمد المتوفى 816 هـ)، التعريفات، (تحقيق: إبراهيم الأبياري)، دار الريان للتراث، د.ت.
- حبنكه (الدكتور عبد الرحمن حسن حبنكه)، صفات عباد الرحمن في القرآن، دمشق، دار القلم، الطبعة الأولى 2000م.
- دراز(الدكتور محمد عبد الله دراز)، الدين ، الكويت، دار القلم، سنة1990م.
- السباعي( الدكتور مصطفى السباعي)، من روائع حضارتنا، بيروت، المكتب الإسلامي ، الطبعة الخامسة 1987م.
- سراج الدين(الشيخ عبد الله سراج الدين)، الإيمان بعوالم الآخرة ، حلب، مطبعة الصباح ، سنة 1999م.
- الصابوني ( الشيخ محمد علي الصابوني)، التفسير الواضح الميسر، سوريا، دار العرفان، الطبعة الأولى ، سنة 2006م.
- الغزالي ( محمد بن محمد المتوفى 505 هـ )، جواهر القرآن ودرره، (تحقيق: د.محمد نجيدات (المحمد)، دمشق، دار الهادي، الطبعة الأولى سنة 2006م.
- الفيروزآبادي ( مجد الدين، محمد بن يعقوب المتوفى 817 هـ)، القاموس المحيط، بيروت، دار الفكر، سنة 1999م.

القرطبي (أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري)، الجامع لأحكام القرآن، القاهرة، دار الحديث ،  
الطبعة الثانية، سنة 1996م.

ابن قيم الجوزية (أبو عبد الله محمد بن أبي بكر المتوفى 751 هـ)، مفتاح دار السعادة، القاهرة،  
دار الحديث، الطبعة الثالثة، سنة 1997م.

مدكور(الدكتور عبد الحميد مدكور)، دراسات في العقيدة الإسلامية، مصر، دار الثقافة العربية،  
سنة 2000م.

### Seçilmiş Kaynakça

Taftazânî, Sâduddîn Mesûd b. Ömer (ö. 793 h.), Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefî, tah.  
Ahmed Hicâzî es-Sekka, Mektebet'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1. Baskı,  
Mısır 1987.

Cürcânî, Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf (ö. 816 h.), et-Ta'rîfât, tah.  
İbrahim el-Ebyârî, Dâru'r-Reyyân li't-Türâs, yy. ty.

Habenneke, Abdurrahman Hasan, Sifâtü 'İbâdi'r-Rahmân fi'l-Kur'ân,  
Dâru'l-Kalem, 1. Baskı, Dimaşk 2000.

Derraz, Muhammed Abdullah, ed-Dîn, Dâru'l-Kalem, Kuveyt 1990.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, Cevâhiru'l-Kur'âni ve  
Düreruh, tah. Muhammed Necdât el-Muhammed, Dâru'l-Hâdî, 1.  
Baskı, Dimaşk 2006.

Fîrûzâbâdî, Mecdüddîn Muhammed b. Yakub (ö. 817 h.), el-Kamûsu'l-  
Muhît, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1999.

Kurtubî, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, el-Câmi' li-  
Ahkâmi'l-Kur'ân, Dâru'l-Hadîs, 2. Baskı, Kahire 1996.



## منزلة الحصر العقلي والاستقرائي في مناهج المتكلمين

حسن الخطاف \*

**الملخص:** يتناول هذا البحث قضية من أبرز القضايا المتحكمة في مناهج المتكلمين وهي قضية الحصر العقلي والاستقرائي وقد دار البحث حول التعريف بهذا المصطلح وشروطه ووجوهه وعلاقته بالمصطلحات الأخرى بالإضافة إلى المنزلة العلمية التي ينبؤوها هذا المنهج. وقد جاء البحث - عموماً - مقارنة بين الكلام السني (ممثلاً بأبي الحسن الأشعري والكلام الاعتزالي ممثلاً بالقاضي عبد الجبار) في القضايا التي تشكّل خلافاً بارزاً بين المدرستين كقضية مرتكب الكبيرة، ورؤية الله تعالى في الأخرى. ضرورة البحث استدعت التركيز على المنهج المقارن بين المدرستين بالإضافة إلى المنهج الاستقرائي في مدى أثر هذا المنهج في اختلاف المتكلمين، وطبيعة الدراسة لم تكن خالية من المنهج التحليلي النقدي.

**الكلمات المفتاحية:** العقيدة؛ الحصر العقلي؛ الاستقراء؛ بأبي الحسن الأشعري؛ المعتزلة.



### Kelamcılarının Usulünde Tümevarım ve Akıl Yetisinin Yeri

**Atıf/©:** al-Khattaf, Hasan, Kelamcılarının Usulünde Tümevarım ve Akıl Yetisinin Yeri, Artuklu Akademi, 2014/1 (2), 135-161.

**Öz:** Bu çalışma, Kelam disiplininde üzerinde en çok durulan sorunlardan biri olan akli sınırlama ve tümevarım sorununu ele almaktadır. Araştırma bu kavramların tanımı, koşulları ve kelam ilminin temel kavramlarıyla olan ilişkisi üzerinde durmaktadır. Araştırmada Sünni kelam ekollerinden birinin kurucusu Ebu'l-Hasan el-Eşari ve Mutezile kelamcılarında Kadı Abdulcebbar'ın görüşleri her iki kelam ekolünün bariz bir şekilde ayrıştıkları konular olan büyük günah işleyenin durumu ve rü'yetullah konuları üzerinden karşılaştırmalı olarak sunulacaktır. Bu çalışmada zorunlu olarak iki ekolün yöntemlerinin karşılaştırılmasına yoğunlaşıldığı gibi tümevarım yönteminin kelamcılar arasında yol açtığı görüş ayrılıklarına da değinilmiştir. Araştırmanın yapısı gereği eleştirel analiz yöntemine başvurulmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Akide, Tümdengelim, Tümevarım, Ebu'l-Hasan el-Eşari, Mutezile.

\* الدكتور، أستاذ مساعد في جامعة أرتوكلو، كلية الإلهيات. khattaf72@gmail.com

## The Mental and Inductive Methodologies of Theologians

**Citation/©:** al-Khattaf, Hasan, The Mental and Inductive Methodologies of Theologians, Artuklu Akademi, 2014/1 (2), 135-161.

**Abstract:** This research deals with one of the most prominent issues in the curricula of theologians, i.e. the mental and inductive methodologies. It covers the definition of these terms, their concepts, relevant conditions and their relationship to other terms, in addition to their overall scientific status. The research is generally a comparison between the Sunni theology (represented by Abu al-Hasan al-Ash'ari) and Ali'tzali theology (represented by Judge Abdul-Jabbar) in matters that pose a significant disagreement between the two schools, like the matter of the status of the one who commits one of the greatest sins and the matter of seeing God in the life after. The nature of this study has necessitated the adoption of the comparative approach to hold a comparison between the two schools, in addition to the inductive approach to show the extent of the impact of this approach on the theologians' differences. However, the nature of the study has included as well the analytical and critical approaches.

**Key Words:** Creed, Deduction, Induction, Abu al-Hasan al-Ash'ari, Mutazila.

شغل علم الكلام المسلمين ردًا من الزمن، تبنّته مذاهب، وقامت له سوق، ومن أبرز ما اتصف به علم الكلام، كثرة الكلام في المسائل ذات الصلة بهذا الاختصاص، وكثرة الكلام لها ما يبررها إذا نظرنا إلى ماهية المسائل التي ناقشها علم الكلام، فقد ترك النبي ﷺ أصحابه بعيدين عن التيارات الفكرية المخالفة للعقيدة، إذ لم يكن في الجزيرة العربية من كان يسأل عن حكم مرتكب الكبيرة، وهل يعلم الله تعالى بعلم أم يعلم بذاته، وهل صفات الله تعالى هي ذاته أم غير ذاته، أم أنها ليست هي ذاته، ولا غير ذاته .

كما أنه لم يكن في الجزيرة العربية حوار يدور بين المسلم والمخالف له في العقيدة، لكن كل هذه المسائل - وهذا غيب من فيض - كانت محط نقاشٍ، ومدار خلافٍ بعد أن امتدت الفتوحات الإسلامية خارج الجزيرة العربية، وذلك بحكم ما صادفه المسلمون من تيارات مختلفة .

كما أن الخلاف بين المذاهب الكلامية أنفسهم كان واسعاً، ولا شك أن الخلاف يستند على مناهج سار عليها أصحابها، تثبيتها لمقولاتهم أو رداً على معارضيتهم، ومن أبرز هذه المناهج الحصرُ العقليّ والاستقرائيّ .



وهو منهج متصل بالعقيدة وعلم الكلام، وعلم الكلام هو أصل العلوم وهو الذي يضبط الأفكار ويُبعدها عن الشطط والزلل، فعلم الكلام كما يقول الغزالي في مقدمة كتابه " المستقصى " فالعِلْمُ الكَلِمَةُ مِنَ الْعُلُومِ الدِّينِيَّةِ هُوَ الْكَلَامُ وَسَائِرُ الْعُلُومِ مِنَ الْفِقْهِ وَأُصُولِهِ وَالْحَدِيثِ وَالْتَفْسِيرِ عُلُومٌ جُزْئِيَّةٌ وَأَبْرَزُ مَا فِي هَذَا الْعِلْمِ هُوَ الْمَنْهَجُ الَّذِي يَسِيرُ عَلَيْهِ صَاحِبُ الْكِتَابِ فَحُسْنُ الْمَنْهَجِ وَرَدَائِعُهَا يَنْعَكِسُ عَلَى الْبَحْثِ حُسْنًا وَسُوءًا فَجُودَةُ الْمَنْهَجِ تَقُودُ إِلَى سَلَامَةِ النَّتِيجَةِ وَالْعَكْسُ صَحِيحٌ، كَمَا أَنَّ الْإِعْتِرَاضَ عَلَى أَصْحَابِ هَذِهِ الْعُلُومِ يَتِمُّ مِنْ خِلَالِ الْإِعْتِرَاضِ عَلَى هَذِهِ الْمَنْهَاجِ ذَاتَهَا أَوْ مِنْ خِلَالِ عَدَمِ تَطْبِيقِ هَذِهِ الْمَنْهَاجِ، مِنْ هَذِهِ الْمَنْهَاجِ الَّتِي نَرِيدُ الْحَدِيثَ عَنْهَا " مِنْهَجُ الْحَصْرِ الْعَقْلِيِّ وَالْإِسْتِقْرَائِيِّ "، وَسَبَبُ هَذَا الْإِخْتِيَارِ يَعُودُ إِلَى أَمْرِ جَوْهَرِيٍّ هُوَ أَنَّ الْحَصْرَ الْعَقْلِيَّ وَالْإِسْتِقْرَائِيَّ يُعَدُّ مَكُونًا مَرْكَزِيًّا لِعِلْمٍ مِنْ أَهَمِّ الْعُلُومِ الْإِسْلَامِيَّةِ الَّتِي ظَهَرَ فِيهِ نَبُوغُ عَقْلِ الْمُسْلِمِينَ وَبِرُوزِهِ عَلَى مَنْ سِوَاهِ، أَلَا وَهُوَ عِلْمُ الْكَلَامِ، وَقَلِمَا خِلَا مِنْهُ مَصْنُوفٌ مِنْ مَصْنُوفَاتِ عِلْمِ الْكَلَامِ، وَذَلِكَ عَلَى اخْتِلَافِ انْتِمَائِهِمُ الْفِكْرِيَّةِ وَالْمَذْهَبِيَّةِ.

فما هو الحصر العقلي والاستقرائي ؟

سعيًا للجواب عن هذا السؤال فقد تم تقسيم البحث إلى ثلاثة فصول، وتحت كل فصل فقرات:

الفصل الأول: العلاقة بين الحصر العقلي والاستقرائي.

الفصل الثاني: منزلة الحصر العقلي والاستقرائي في الكلام الاعتزالي.

الفصل الثالث: منزلة الحصر العقلي والاستقرائي في الكلام السني .

الفصل الأول: العلاقة بين الحصر العقلي والاستقرائي :

1- تعريف الحصر العقلي والاستقرائي:

يُعدُّ الحصر العقلي والاستقرائي من أبرز مناهج المتكلمين، والناظر في كتب الكلام يجد ذلك طافحًا في كتبهم على اختلاف انتماءاتهم الفكرية، واتجاهاتهم المذهبية، فما هو المقصود بالحصر العقلي والاستقرائي ؟

يقول الجرجاني: «الحصر عبارة عن إيراد الشيء على عدد معين، وهو إما عقلي: وهو الذي يكون دائراً بين النفي والإثبات، ... كقولنا: الدلالة إما لفظية وإما غير لفظية. وإما استقرائي: وهو الذي لا يكون دائراً بين النفي والإثبات، بل يحصل بالاستقراء والتتبع»<sup>1</sup>.

انطلاقاً من هذا التعريف نجد أن الفاصل بين الحصر العقلي، والحصر الاستقرائي هو أن الأول لا يتجاوز ثنائية النفي والإثبات، وذلك كقولنا: الكتاب إما أن يكون مفتوحاً أو مغلقاً، والشيء إما أن يكون ساكناً أو متحركاً، أما الحصر بالاستقراء فغير مرهون بثنائية الوجود والعدم، وذلك كقولك: الكلمة في العربية إما اسم أو فعل أو حرف.

ومن الملاحظ أن مرجع الحصر العقلي هو العقل دون غيره، فالاستدلال به لا يحتاج إلى مزيد تأمل أو تفكير، فهو مغروس في العقل، لأنه لا يخرج عن ثنائية عقلية، أما الحصر الاستقرائي فمرجعه إلى الواقع، لأن الاستقراء عملية تصفح للوجوه التي يمكن أن يكون عليها الممكن، وذلك كالمثال السابق الذي ذكرناه، وكقولنا: الفعل إما مضارع أو ماضٍ أو أمر، والمنصوب إما أن يكون تمييزاً أو حالاً أو مفعولاً به أو مفعولاً معه ...

أي أن الحصر الاستقرائي هو "ضبط جميع الوجوه التي يمكن أن يصير إليها المنحصر" وضبط هذه الوجوه يرجع إلى التمكن من الحصر، و«مأخذ الحصر هو الاستقراء»<sup>2</sup> استناداً إلى ما تقدم نجد أن الحصر الاستقرائي غير دائر بين النفي والإثبات، ولعل هذا أهم ما يميز هذا الحصر عن الحصر العقلي.

## 2- مرجعية الحصر العقلي والاستقرائي:

لاحظنا من خلال الأمثلة السابقة أن الحصر العقلي يرجع إلى العقل، بينما الحصر الاستقرائي يرجع إلى الواقع، والواقع لا يخرج عن العقل فهو عقل كسبي، لا ضروري، أي أن مرجعية الحصر العقلي هي العقل الضروري، بينما مرجعية الحصر الاستقرائي هي العقل الكسبي

<sup>1</sup> علي بن محمد الجرجاني، التعريفات، (تح: إبراهيم الأبياري) بيروت، دار الكتاب العربي، ط، الأولى، 1405 هـ، ص. 6.

<sup>2</sup> عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي، المواقف في علم الكلام، (تح: عبد الرحمن عميرة)، بيروت، دار الجيل،

## 3- الفرق بين العقل الضروري والعقل الكسبي:

عندما نرجع إلى المتكلمين نجد أن العقل الضروري عبارة عن المبادئ الأولى الضرورية الموجودة في كل إنسان، يقول الغزالي في تعريفه للعقل: « هو صحة الفطرة الأولى في الناس، فيقال لمن صحت فطرته: إنه عاقل، فيكون حدّه أنه قوة.. بها يوجد التمييز بين الأمور القبيحة والحسنة»<sup>3</sup>، وهذا تعريف للعقل الضروري، أما العقل الكسبي فهو المكتسب من التجارب والخبرة والعادات والدراسة... فهو بالتالي يستند على العقل الضروري، فمن كان فاقدا للعقل الضروري، لا يمكن أن يكون عنده عقل كسبي.

يقول الزاغب الأصفهاني: «العقل عقلاّن: غريزيّ، وهو القوة المتهيئة لقبول العلم، ووجوده في الطفل كوجود النخلة في النواة، والسنبلة في الحبة، ومستفاد وهو الذي تتقوى به تلك القوة»<sup>4</sup> والعقل المستفاد هو العقل الكسبي، وتعريف العقل الضروري بما سبق ليس مقصوراً على علماء المسلمين، يقول الفارابي: «وأما العقل - الذي يذكره أرسطو في كتاب البرهان - فإنه إما يعني به قوة النفس التي يحصل للإنسان اليقين بالمقدمات الكلية الصادقة الضرورية، لا عن قياس أصلا، ولا عن فكر، بل بالفطرة، أو من صباه، أو من حيث لا يشعر من أين حصلت؟ وكيف حصلت؟»<sup>5</sup> من خلال تعريف العقل بنوعيه الضروري والكسبي نجد أن الحصر العقلي يرجع إلى العقل الضروري، بينما الحصر الاستقرائي يرجع إلى العقل الكسبي، وأن العقل الكسبي يستند على العقل الضروري.

## 4- المنزلة العلمية للحصر العقلي والاستقرائي وعلاقتها بالسبّر والتقسيم:

<sup>3</sup> أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، الحدود، ضمن كتاب المصطلح الفلسفي عند العرب لعبد الأمير الأعسم، بتونس، الدار التونسية، المؤسسة، الجزائر، الدار الوطنية للكتاب، 1991 م. ص. 319.

<sup>4</sup> الحسين بن محمد بن المفضل الراغب الأصفهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة، (تح: أبو اليزيد العجمي)، مصر، دار الوفاء، ط، الثانية، 1987م. ص. 169.

<sup>5</sup> أبو نصر محمد بن محمد الفارابي، رسالة في العقل، بيروت، المطبعة الكاثوليكية، 1983 م. ص. 5.

يقول الجويني: «وأما السُّبْر والتَّقْسِيم فمعظم ما يستعمل منه باطل، فإنه لا ينحصر في نفي وإثبات... وهذا الفن لا يفيد علما قط... فأما التَّقْسِيم الذي بين النفي والإثبات فقد ينتهز ركنا في النَّظَر الصَّحِيح»<sup>6</sup>.

وعدم إفادته للعلم راجع إلى أن التَّصْفَح قد لا يكون كاملا، أي ليس هناك ضمان لعدم وجود جزئيات أخرى غفل عنها الحاصر، أو أن الحاصر قام بحصر الأشياء في حدود علمه فيحكم بما علمه على ما لم يعلمه، وعدم العلم بالشيء ليس علما بالعدم. لكن قد يقع التَّساؤل حول كلام الجويني، فالجويني حكم على السُّبْر والتَّقْسِيم في حال عدم حصره، فهل مقصود الجويني بذلك الحصر الاستقرائي؟.

قبل الإجابة عن هذا يتعين تحديد المراد بالسُّبْر والتَّقْسِيم، السُّبْر والتَّقْسِيم عبارة عن منهج أصولي للكشف عن علّة قُصِدَ ربط الحكم بها، وذلك بأن يحصر السَّابِر كلَّ الأوصاف التي يمكن أن تكون علّة للحكم، ثم يقوم باختبارها واحداً واحداً، ليربط الحكم بما يراه صالحا، ويستبعد الأوصاف الأخرى، وذلك مثل تعليل حرمة الخمر بالإسكار مع إلغاء الأوصاف الأخرى ككون الخمر مائعا أو متصفاً بلون معين.<sup>7</sup>

الذي يمعن النظر في نص الجويني يجده لا يفرق بين السُّبْر والتَّقْسِيم، وبين الحصر، فالسُّبْر والتَّقْسِيم قد يكون دائرا بين النفي والإثبات، وهذا هو الحصر العقلي، وقد يكون غير ذلك، وهذا هو الحصر الاستقرائي، وعليه لا يوجد فرق بين السُّبْر والتَّقْسِيم، وبين الحصر بنوعيه.

والذي يدل على هذا أنّ الغزالي عندما عرّف السُّبْر والتَّقْسِيم قال: «هو أن نحصر الأمر في قسمين، ثم نبطل أحدهما فليزِم منه ثبوت الثاني، كقولنا: العالم إما حادث وإما قديم»<sup>8</sup>. والملاحظ أن هذا المثال الذي قدّمه الغزالي، هو المقصود به بقول الجويني السابق " فأما التَّقْسِيم الذي بين النفي والإثبات فقد ينتهز ركنا في النظر الصحيح " وهو نفسه المثال الذي قدّم للحصر العقلي<sup>9</sup>.

<sup>6</sup> عبد الملك الجويني، البرهان في أصول الفقه (تح: عبد العظيم محمود الديب)، بمصر، دار الوفاء، المنصورة، ط، الرابعة، ج1، ص. 106.

<sup>7</sup> أبو بكر محمد بن عبدالله ابن العربي المحصول، عمان، الناشر: دار البيارق - الطبعة، الأولى، 1999، ص. 132.

<sup>8</sup> أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد (تح: موفق فوزي الجبر)، دمشق، دار الحكمة، ط، الأولى، 1994، ص. 35.

<sup>9</sup> محمد بن بهادر الجويني، البرهان في أصول الفقه، ص. 118.

إدًا لا فرق بين السَّبَر والتَّقْسِيم وبين الحصر بنوعيه، وهناك من فَرَّق بينهما، ففي السَّبَر والتَّقْسِيم يرمي السَّابِر إلى إبطال جميع الأوصاف غير واحد، بينما في الحصر يرمي الحاصر إلى إبطال كل الأوصاف، ولهذا يُسمى بالحصر والإبطال<sup>10</sup>.

ويبدو لي أنّ التَّفَرُّق بينهما جاءت من خلال إبطال كل الوجوه في عملية الحصر، وهذا الإبطال وجه من الوجوه، وليس هو الحصر، أي أنّ الحصر أعم من ذلك، فقد يكون الإبطال لواحد فقط، وذلك بإثبات الآخر، وذلك مثل الحصر الدائر بين النفي والإثبات، فليس فيه إبطال لكل الوجوه بل لوجه واحد، وقد يكون لإثبات الجميع أو لإبطال الجميع، وقد وضَّح ذلك المعتزلة، يقول القاضي عبد الجبار مبينا الغرض من الحصر: «واعلم أن التَّقْسِيم قد يُورَد ويكون الغرض به إبطال البعض، وتصحيح البعض... وقد يورد والغرض به إبطال الكل، وذلك مثل ما نقوله في الدلالة على أنّ الله تعالى لا يجوز أن يكون عالما بعلم، وقد يورد والغرض به تصحيح الكل، وذلك مثل ما نقوله في الموانع... عن الرؤية، وأنها ستة»<sup>11</sup>.

##### 5- الحصر العقلي والاستقرائي وصلتهما بالقضية الشرطية المنفصلة:

القضية الشرطية المنفصلة هي التي يكون الحكم فيها قائما على التزديد بين نسبتين فأكثر، أو على نفي هذا التزديد، أو هي القضية التي حُكِمَ فيها بالتَّنَافِي بين طرفيها، أو بسلب ذلك التَّنَافِي، والأداة التي تستخدم لذلك حرف ( إمّا ) وقد يستخدم الحرف (أو) والمهم هو التعبير عن المعنى<sup>12</sup>. يتبيّن لنا من خلال هذا التعريف أنه لا فرق بين الحصر وبين القضية الشرطية المنفصلة، إلا في التَّسْمِيَةِ، ومن السَّهولة بمكان أن نطبّق الأمثلة الواردة في الحصر على ما يسمّى بالقضية الشرطية المنفصلة، فإنّ كان التزديد بين نسبتين فهو الحصر العقليّ كقولنا: هذا الشيء إمّا متحرك أو ساكن، وإن كان التزديد أكثر من ذلك، فهو الحصر الاستقرائيّ كمثال حصر الفعل في اللغة العربية بثلاثة أقسام .

<sup>10</sup> مختار محمود أحمد، مناهج الاستدلال لدى المتكلمين والفلاسفة المسلمين، رسالة لنيل شهادة الدكتوراه في الفلسفة الإسلامية، مصر:كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، ص. 254.

<sup>11</sup> القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، (تح: عبد الكريم عثمان)، القاهرة، مكتبة وهبة، 1996 م. ص. 99.

<sup>12</sup> انظر: عبد الرحمن حبيكة، ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، دمشق، دار القلم، 1998 م. ص. 228، محمد شاكِر، الإيضاح لمتن إيساغوجي في المنطق، ص. 36.

إدًا لا فرق بينهما إلا من خلال التسمية، ولا مشاحة في التسميات، بل التسمية تابعة لنوعية العلم، فهو في علم الكلام وأصول الفقه يُسمى الحصر العقليّ أو الاستقرائيّ، ويُسمى السبر والنّقسيم، وعند المنطقيين يسمّى بالقضية الشرطية المنفصلة، وهذا المعنى ليس جديدا، يقول الغزالي عن القياس الشرطيّ المنفصل: «هو الذي تسميه الفقهاء والمتكلمون بالسبر والنّقسيم، ومثاله قولنا: العلم إمّا قديم وإمّا محدث، لكنه محدث، فهو إدًا ليس بقديم»<sup>13</sup>، ويقول في المستصفي: «والمتكلمون يسمّونه "السبر والنّقسيم" والمنطقيون يسمّونه "الشرطيّ المنفصل"... ومثاله: العلم إمّا قديم وإمّا محدث»<sup>14</sup>، ويقول الزركشي: «السبر والنّقسيم، ويسميه المنطقيون القياس الشرطي المنفصل»<sup>15</sup>.

نلاحظ مما نقلنا أنه لا فرق بين الحصر بنوعيه، وبين السبر والنّقسيم، وبين القضية الشرطية المنفصلة، ومن الملاحظ أيضا أن المثال الذي قُدّم في هذه النقول هو ذاته الذي ينطبق على الحصر العقليّ .

لكن لماذا سمّي بالشرطي المنفصل؟.

أمّا تسميته بالشرطيّ فهو نوع من التّجوّز، لأنّه بمعنى الشّرط باعتبار وجود الرّابط بين الجزأين [القدم والحدث] أي أنّ كلا منهما لا ينفك عن الآخر، كما لا ينفك الشّرط عن المشروط، وأمّا تسميته بالمنفصل فذلك لوجود الأداة "إمّا" التي تفصل بين جزئيّ الكلام<sup>16</sup>.

#### 6- استناد الحصر العقليّ والاستقرائيّ على القرآن والسنة:

حاول المتكلمون أن يجدوا من نصوص القرآن والسنة النبوية ما يعزز هذا المنهج، ويبرر وجوده، يقول الزركشي: «المسلك السادس السبر والنّقسيم، ويسميه المنطقيون (القياس الشرطي المنفصل) ... وقد أُشير إليه في قوله تعالى: «مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَدَّهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ»<sup>17</sup> وقوله تعالى: «أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ»<sup>18</sup> فإن هذا تقسيم حاصر، لأنّه

<sup>13</sup> أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، معيار العلم في فن المنطق، (تح: علي أبو ملحم)، بيروت، دار ومكتبة الهلال، ط1، الأولى، 1993م. ص. 130، وانظر أيضا، عبد الرحمن حسن حبيكة، ص. 96، 97.

<sup>14</sup> أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، المستصفي، دار الفكر، ج1، ص. 42.

<sup>15</sup> محمد بن بهادر الزركشي، البحر المحيط، المكتبة الشاملة، قرص ليزري، الإصدار الثاني: ج7، ص. 53.

<sup>16</sup> انظر: الأخضرى، شرح إيضاح المبهم من معاني السلم، مطبوع مع إيضاح المبهم للدمهوري، (تح: عبد السلام شنار)، مطبعة الفوال، ط، الأولى، 1993. حاشية رقم، 32.

<sup>17</sup> المؤمنون، 91/23.

<sup>18</sup> الطور، 35/52.

ممتنع خَلَقَهُمْ من غير خالِقٍ خَلَقَهُمْ، وكونهم يخلقون أنفسهم أشد امتناعاً، فَعَلِمَ أَنَّ لهم خالفاً خلقهم، وهو سبحانه، وفي قوله ع لعمر ٢ في ابن صَيَّادٍ « إِنْ يَكُنْ هُوَ فَلَئِنْ تَسَلَّطَ عَلَيْهِ، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ هُوَ فَلَا خَيْرَ لَكَ فِي قَتْلِهِ »<sup>19</sup>.

من الواضح أن الاستدلال للحصر العقلي بالآيتين والحديث واضح .

#### 7- شروط الحصر العقلي والاستقرائي ومكانته العلمية:

هناك شروط يتعيّن توفرها حتى نركن إلى الحصر بنوعيه كمنهج نعتد عليه، وقد وجدت من خلال تتبعي لمطابّر هذا البحث أنّ هناك شرطين للعمل بالحصر :

الشرط الأول: أنّ تكون القسمة مترددة بين النفي والإثبات، أي أنّ تكون القسمة محصورة حصراً عقلياً لا استقرائياً، وهذا الشرط مأخوذ من قول القاضي عبد الجبار المعتزليّ عن القسمة إذا كانت « غير مترددة بين النفي والإثبات لا يصح الاحتجاج بها »<sup>20</sup>، أمّا إذا كانت مترددة فيحتج بها، وعدم الاحتجاج بالمترددة راجع إلى أنّها «محمّلة للزيادة»<sup>21</sup>، ويقول أيضاً: « القسمة إذا لم تتردد بين النفي والإثبات؛ احتملت الزيادة، وكان للخصم أن يشغب بها »<sup>22</sup>.

وعلى هذا لا يعتد القاضي بالحصر الاستقرائي، وليس القاضي هو الوحيد، فقد رأينا الجويني فيما سبق لا يعتد به .

لكن هذا الشرط ليس محل وفاق بين العلماء، يقول الغزالي: « ولا يُشترط أنّ تنحصر القضية في قسمين، بل شرطه أن تستوفي أقسامه، فإن كانت ثلاثة فإننا نقول: العدد إما مساوٍ أو أقل أو أكثر، فهذه ثلاثة، لكنها حاصرة، فإثبات واحد يُنتج نفيّاً لآخرين، وإبطال اثنين ينتج إثبات الثالث، وإثبات واحد ينتج انحصاراً لحق في الآخرين في أحدهما لا بعينه »<sup>23</sup>.

<sup>19</sup> الزركشي، البحر المحيط، ج7، ص53. يشير بذلك إلى الحديث الوارد في صحيح البخاري وغيره، وهو أن سيدنا عمر أراد قتل ابن صياد، وذلك عندما طلب ابن صياد من النبي ع أن يشهد له النبي بأنه رسول الله فقال له النبي عليه الصلاة والسلام « إن يكن فلو تَسَلَّطَ عليه، وإن لم يكن فلا خير لك في قتله » أي إن كان هو الدجال فلن تسلط عليه لأنه سيخرج يعد موتكم، وذلك من علامات يوم الساعة، وإن لم يكن هو فلم تقتله، انظر في الحديث، صحيح البخاري، كتاب الجنائز، باب إذا أسلم الصبي فمات هل يُصلى عليه؟ وهل يعرض على الصبي الإسلام؟ رقم: 1354.

<sup>20</sup> القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص. 622.

<sup>21</sup> القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص. 622.

<sup>22</sup> القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص. 98، ص. 622.

<sup>23</sup> لغزالي، المستصفى، ج1، ص42.

يبدو مما سبق أنّ هناك خلافا في الاحتجاج بالحصص الاستقرائي، فالقاضي والجويني يشترطان أن تكون القسمة دائرة بين النفي والإثبات، والغزالي لم يشترط ذلك، لكنه اشترط أن تكون القسمة حاصرة بيقين، ويبدو أنّ خوفهما من ألا تكون القسمة حاصرة هي التي دفعتهما إلى عدم الاعتداد بالحصص الاستقرائي، ولعلّ هذا هو المراد من قول القاضي: « القسمة إذا لم تتردد بين النفي والإثبات؛ احتملت الزيادة، وكان للخصم أن يشغب » فليس ببعيد لو كنا على يقين تام بانحصار القسمة أنّ يقبل هذه القسمة، ومثله الجويني.

لكن كيف نعرف انحصار القسمة بناء على كلام الغزالي؟

نجد جوابا عن هذا السؤال في قول الزركشي: « وأن يكون حاصرا لجميع الأوصاف، وطريقه أنّ يوافق الخصم على انحصارها فيما ذكر، أو يعجز عن إظهار زائد، وإلا فيكفي المستدل أن يقول: بحثت عن الأوصاف، فلم أجد معنى سوى ما ذكرته، أو الأصل عدم سواه، واكتفوا في حصر الأوصاف بعدم الوجدان، وهذا إذا كان أهلا للبحث، ونزاع في ذلك بعض المتأخرين فإن ذلك يحتاج إلى الاطلاع على جميع النصوص، ثم إلى معرفة جميع وجوه الدلالات، وهذا عسر جدا»<sup>24</sup>

يظهر لنا من كلام الزركشي:

\* أنّ موافقة الخصم على انحصار الوجوه أو عجزه عن مجيء ما هو زائد عنها يكفي لانحصار القسمة.

\* المرجع في انحصار القسمة هو عدم وجود ما هو زائد عليها من خلال الواقع .

\* مع انحصار القسمة بعدم وجدان ما هو زائد لا يكفي عند بعض المتأخرين، أي أنّه ليس هناك اتفاق على العمل بالحصص الاستقرائي، ويكون قول المتأخرين متفقا مع ما ذهب إليه القاضي عبد الجبار والجويني، وهو عدم اعتبار الحصر الاستقرائي من الأدلة الموصلة إلى اليقين. لكننا نلاحظ أن هذه الطريقة المنطقية أو الأصولية توصل الباحث إلى القطع واليقين عندما تكون النسب فيها محصورة، أمّا ما لم يكن محصوراً، فالنتيجة تبقى مظنوناً بها، وذلك كأن يقال: لو كان هذا الأمر مرئياً لرأيناه، فإن موانع الرؤية كثيرة، فقد يكون المانع من الرؤية القرب الشديد أو البعد الشديد أو وجود حجاب... فالدليل هنا ليس علمياً<sup>25</sup>.

<sup>24</sup> الزركشي، البحر المحيط، ج7، ص55.

<sup>25</sup> انظر: علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، بيروت، دار النهضة العربية، 1984، م، ص. 137، 121، 138.



الشرط الثاني: أن يكون المحصور قابلاً للقسمة، وعلى هذا الأساس اعترض القاضي عبد الجبار على من يقول بأن الله قابل للولادة، بحجة أن الحي على ضربين : ضرب يمكنه الولادة، وآخر لا يمكنه، والذي لا يمكنه ناقص فوجب أن يكون الله قابلاً للولادة ؛ لإثبات كماله.

يرد القاضي على ذلك بقوله: «إن الذي ذكرتموه من الاعتبار، إنما كان يجب لو لم يصح إثبات معلوم سوى الجوهر والعرض، فأما وقد بيّنّا أن القديم ليس بجوهر ولا عَرَض فقد بطل أصل ما بنيتم عليه»<sup>26</sup>

أي أنّ ما كان قابلاً للولادة خاصّاً بالجواهر والأعراض، والله ليس منهما، كما أنّ هذا المثال يصلح أن يكون مثالا لعدم حصر القسمة .

### الفصل الثاني منزلة الحصر العقلي والاستقرائي في الكلام الاعتزالي

احتلّ هذا المنهج مكانة عالية في الفكر الاعتزالي، والنّاظر في المدونة الاعتزالية يجد بدون عناء العشرات من الأمثلة على الحصر، والذي يلحظ أن المعتزلة استخدمت الوجوه الثلاثة في عملية الحصر أي : حصر وإبطال الجميع، وحصر وإبطال الجميع سوى واحد، وحصر وإثبات الجميع.

#### 1- الحصر وإبطال الجميع:

من ذلك ردّ القاضي عبد الجبار على ما تدعيه النصارى من أبوة الله للمسيح على معنى التنبّي والكرامة، وليس على معنى الولادة، يرد القاضي هذه الدعوى استناداً إلى أن « معنى التنبّي لا يصحّ إلا فيما يصحّ أن يكون له في الحقيقة ولد، أو فيما يصحّ أن يولد مثله، فيما كان من جنسه من الحيوان، ولذلك لا يصحّ من الميت أن يتنبّى الحي، كما لا يصح أن يكون له - وهو ميت - ابناً في الحقيقة، ولا يصحّ أن يتنبّى الشاب شيخاً، ولا أن يتنبّى عجلاً وفصيلاً»<sup>27</sup>.

ومن هذا القبيل أنّ الله عالم لذاته عند المعتزلة، وذلك خلافاً لأهل السنة القائلين بأنه تعالى عالم بعلم قديم، وقد اعترض القاضي عليهم قائلاً: « لو كان [الله] عالماً بعلم، لكان لا يخلو إمّا أن يكون

<sup>26</sup> القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، الجزء الخامس "الفرق غير الإسلامية" (تح: محمود محمد الخضير)،

مراجعة إبراهيم مذكور، إشراف طه حسين، دار النهضة العربية، ج5، ص.99.

<sup>27</sup> لقاضي عبد الجبار، المغني، ج5، ص.105.

معلوماً، أو لا يكون معلوماً، فإن لم يكن معلوماً لم يجز إثباته ؛ لأن إثبات ما لا يعلم، يفتح باب الجهالات، وإن كان معلوماً فلا يخلو إما أن يكون موجوداً أو معدوماً، ولا يجوز أن يكون معدوماً، وإن كان موجوداً فلا يخلو إما أن يكون قديماً أو محدثاً، والأقسام كلها باطلة، فلم يبق إلا أن يكون عالماً لذاته على ما نقوله»<sup>28</sup>.

نلاحظ هنا أن القاضي أبطل في تصوره كل الوجوه، التي يمكن أن يدعى فيها الخصم أن الله عالم بعلم، ولم يسلم من هذه الوجوه إلا وجه واحد، وهو أن يكون عالماً لذاته<sup>29</sup>، وهذا الوجه الأخير لم يضعه في القسمة.

## 2- الحصر وإبطال الجميع إلا واحداً:

من ذلك رد الجاحظ [نت:255] على ما تدعيه النصارى من طبيعة المسيح المتمثلة بالانسوت واللاهوت حيث يقول ناقضاً قولهم: «هل يخلو المسيح أن يكون إنساناً بلا إله، أو إلهاً بلا إنسان، أو يكون إلهاً وإنساناً، فإن زعموا أنه كان إلهاً بلا إنسان قلنا لهم: فهو الذي كان يأكل ويشرب وينجو ويبيول... وولده مريم! ... وإن زعموا أنه لم ينقلب عن الإنسانية، ولم يتحول عن جوهر البشرية، ولكن لما كان اللاهوت فيه، صار خالفاً وسمي إلهاً، قلنا لهم: خبرونا عن اللاهوت أكان فيه وفي غيره؟ أم كان فيه دون غيره؟ فإن زعموا أنه كان فيه وفي غيره، فليس هو أولى بأن يكون خالفاً من غيره، وإن كان فيه دون غيره، فقد صارت اللاهوت جسماً»<sup>30</sup>.

نقلنا هذا النص بطوله، لأنه يكشف عن موطنين:

الأول: في علاقة المسيح بالإله، وكان الغرض من ذلك إبطال جميع الوجوه إلا وجهاً واحداً، وهو أن المسيح إنسان.

الثاني: عن علاقة اللاهوت به، وأراد من خلال ذلك إبطال الوجهين معاً، أي ليس اللاهوت خاصاً فيه وحده، ولا فيه وفي غيره.

<sup>28</sup> القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص.183.

<sup>29</sup> وإبطاله للوجهين الأخيرين- أي أن يكون عالماً بعلم قديم أو محدث- مذكور في مواطن أخرى، انظر: القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة:184، 195، ولابد أن نلاحظ أن كونه تعالى عالماً وهذا ما أراد الوصول إليه لم يدخله في القسمة، وإلا لكان هذا المثال داخلاً في القسمة التي يقصد منها إبطال الجميع إلا واحداً، والمحصور في القسمة هو ادعاء أن الله عالم بعلم.

<sup>30</sup> عمرو بن بحر الجاحظ، رسالة في الرد على النصارى، ضمن كتاب رسائل الجاحظ "الرسائل الكلامية" لعلي أبي لمحم، بيروت، دار مكتبة الهلال، ط، الأولى، 1987 م... ص. 283، 284.

نخلص من ذلك إلى القول إن هذا المنهج ساهم في تشكيل العقل الاعتزالي بشكل جلي<sup>31</sup>.

### 3- الحصر وأثره في الاعتراض على القول برؤية الله تعالى:

يرى المعتزلة أن الله تعالى لا يرى يوم القيامة من قبل المؤمنين، وذلك خشية أن يسوق القول بذلك إلى التجسيم الذي حذر منه المعتزلة، لأن القول بالرؤية عندهم لا بد أن يكون ضمن شروط الدنيا من كون المرئي في جهة، والرئي في جهة، وذلك يؤدي إلى كون الله في جهة.

وقد استخدم المعتزلة هذا المنهج بأشكال عدة قصد الاعتراض على الرؤية، وخشية الإطالة تأخذ منها شكلاً واحداً<sup>32</sup>، يقوم هذا الشكل على مساواة الله بالمرئيات، فلو كان الله يرى لكنا قد رأيناه، كما ترى المرئيات، ولا مانع يمنع من ذلك، فعدم رؤيتنا له دليل على أنه لا يرى في نفسه، وذلك إذا انتقت الموانع وكانت حاسة البصر صحيحة، «والموانع المعقولة عن رؤية المرئيات هي: القرب المفرط، والبعد المفرط، والحجاب واللطافة والرقّة، وأن يكون المرئي في غير جهة محاذاة الرائي، أو يكون حالاً فيما هذا سبيله، فمن كان صفته ما ذكرناه امتنع رؤيته»<sup>33</sup>.

يُلاحظ في هذا النص أن القاضي قام بعملية حصر للموانع المانعة من الرؤية، فإذا انتقت هذه الموانع، فلا بد أن يرى المرئي، إذا كان يرى في نفسه، فإذا لم نره مع زوال الموانع، ومع كونه مرئياً في نفسه فهذا يعني عدم صحة رؤيتنا له في كل الأحوال، إذ لا فرق بين الدنيا والآخرة.

<sup>31</sup> لمزيد من الاطلاع على الأمثلة، انظر على سبيل المثال، القاضي عبد الجبار، المغني، الجزء الرابع " رؤية الله" ص. 23، 25، 44، 95، 115-116، 119، (تح: محمد مصطفى حلمي، أبو الوفا الغنيني)، مراجعة، إبراهيم مذكور، إشراف طه حسين، مصر، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والانتباء والنشر، ج5، ص. 63، 94، "الإرادة" (تح: الأيج.ش. فنوناتي)، مراجعة إبراهيم مذكور، إشراف طه حسين، مصر، طبع وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ص. 137، 149، "خلق القرآن" (تح: إبراهيم الأبياري)، إشراف طه حسين، المطبعة السابقة ص.93، "عجاز القرآن" (تح: أمين الخولي) مطبعة دار الكتب، ط1، 1960... ص. 16-17، 411-412، القاضي عبد الجبار، المجموع في المحيط بالتكليف، (تح: الأب جين يوسف اليسوعي)، بيروت، المطبعة الكاثوليكية، ص.117-118، 124، 209، القاضي عبد الجبار، متشابه القرآن، (تح:عندان محمد زرزور)، القاهرة، مكتبة دار التراث، ص. 104-105، شرح الأصول الخمسة، ص.74، 73، 89، 93، 98، 102، 107، 112-113، 117، 119، 130-131، 139، 144، 156، 181، 183، 187، 188، 190، 196، 195، 202، 201، ابن محمد بن كرامة الحاكم الجشمي، تحكيم العقول في تصحيح الأصول، (تح: عبد السلام بن عباس الوجيه)، الأردن، مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية، ط1، 2001... ص. 95، 94، 98، 103، 112، 120.

<sup>32</sup> انظر في الأشكال الأخرى، القاضي عبد الجبار، المجموع في المحيط بالتكليف، ص.209، 208، شرح الأصول الخمسة، ص.237، 250، 248، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج4، ص.109، 116.

<sup>33</sup> القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج 4 ص. 116، وانظر له المجموع في المحيط بالتكليف، ص.209، 208، شرح الأصول الخمسة، ص.251، 248، وقد صرح القاضي في الكتابين الأخيرين أن هذا الدليل من الأدلة العقلية في الاعتراض على الرؤية.

وفي هذا يقول القاضي: « لو جاز أن يُرى [الله] في حال من الأحوال لوجب أن نراه الآن، ومعلوم أننا لا نراه الآن، وتحريم هذه الدلالة هو أن الواحد منا حاصل على الصفة التي لو رأى المرئي، لما رأى إلا لكونه عليها، والقديم سبحانه وتعالى حاصل على الصفة التي لو رُئي لما رُئي إلا لكونه عليها، والموانع المعقولة مرتفعة، فيجب أن نراه الآن، فمتى لم نره دلّ على استحالة كونه مرئياً»<sup>34</sup>.

وللإشارة فإنّ القاضي لم يرد من حصر هذه الموانع إبطالها، بل أراد إثباتها لبيان أن هذه هي الموانع المانعة من الرؤية دون سواها، فإذا كانت حاسة البصر لدينا صحيحة وكانت الموانع مرتفعة دلّ ذلك على أنّ الله « تعالى لا يصح أن يرى... لأنه في ذاته لا يرى، لا لأمر يرجع إلينا أو إلى الموانع»<sup>35</sup>

والدليل على أنّ القاضي أراد حصر هذه الموانع وإثباتها أنه صرح بذلك عند حديثه عن أغراض الحصر، ومما قاله: «وقد يورد [الحصر] والغرض به تصحيح الكلّ، ذلك مثل ما نقوله في الموانع ... عن الرؤية، وأنها ستة»<sup>36</sup>

ولكن ما يلفت الانتباه أنّ الحصر هنا ليس حصراً عقلياً، وإنما هو حصر استقرائي، وبالتالي ما هو الدليل القاطع على أن الموانع محصورة بما ذكره المعتزلة؟ ثم ما هو الدليل على أن عدم رؤيتنا لله راجع إلى أن الله لا يُرى في حد ذاته مع انتفاء الموانع؟ أي ألا يمكن أن تكون هناك موانع في الدنيا وتُزاح يوم القيامة<sup>37</sup>؟ نقول هذا الكلام مع التذكير بأن القاضي عبد الجبار استند هنا على الحصر الاستقرائي مع العلم أنه لا يراه مفيداً للعلم كما مرّ معنا.

#### 4- الحصر وأثره في منع مرتكبي الكبائر من الحصول على شفاعة النبي ومن الخروج من النار:

كما ساهم الحصر في منع الرؤية، ساهم الحصر أيضاً في منع مرتكبي الكبائر من الخروج من النار، ومن الحصول على الشفاعة.

<sup>34</sup> شرح الأصول الخمسة، ص. 263

<sup>35</sup> القاضي عبد الجبار، المغني، ج4، ص. 95.

<sup>36</sup> القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص. 99.

<sup>37</sup> من الواضح أن النقد هنا يتجه إلى هذا المنهج، دون تجويز الرؤية أو عدم تجويزها، فهي مسألة أخرى .

يتجلى هذا التأثير من خلال الحصر الذي قام به القاضي، فالعاصي عنده «لا يخلو حاله من أحد أمرين: إما أن يُعفى عنه، أو لا يُعفى عنه، فإن لم يُعف عنه فقد بقي في النار خالداً، وهو الذي نقوله، وإن عفي عنه فلا يخلو: إما أن يدخل الجنة، أو لا، فإن لم يدخل الجنة لم يصح، لأنه لا دار بين الجنة والنار، فإذا لم يكن في النار، وجب أن يكون في الجنة لا محالة، وإذا دخل الجنة؛ فلا يخلو إما أن يدخلها مثاباً أو متفضلاً عليه، لا يجوز أن يدخل الجنة متفضلاً عليه، لأن الأمة اتفقت على أن المكلف إذا دخل الجنة، فلا بد أن يكون حاله متميزاً عن حال الولدان المخلدن، وعن حال الأطفال والمجانين، ولا يجوز أن يدخل الجنة مثاباً، لأنه غير مستحق، وإثابة من لا يستحق قبيح، والله تعالى لا يفعل القبيح»<sup>38</sup>.

نقلنا هذا النص بطوله لغرضين:

فهو يكشف عن مدى اعتماد المعتزلة على الحصر في الاعتراض على خروج العصاة من النار، كما يكشف لنا أن هذا الحصر مكون من الحصر العقلي في أوله، وهو قوله " لا يخلو حاله من أحد أمرين : إما أن يُعفى عنه، أولاً يُعفى عنه " ومن الحصر الاستقرائي في آخره، وهو قوله " وإن عفي عنه فلا يخلو إما أن يدخل الجنة ...

مما يلاحظ على النص الذي ساقه القاضي أن الحصر فيه لم يستوف جميع الوجوه، فهو غير حاصر، وبيان ذلك أنه حصر دخول الجنة للعاصي بأمرين "إما أن يدخلها مثاباً أو متفضلاً عليه" أي ألا يمكن إدخالها معفوا عنه، وهذا نوع من التفضل، ولكن ليس كما يدخلها المجانين والأطفال، لأنه لا يصح أن نسمي دخول هؤلاء من باب العفو أو التفضل، فالمجنون والصبي مرفوع عنهما القلم، والتفضل أو العفو يكون عند استحقاق العقوبة، وهما لا يستحقانها.

كما أن العاصي قد يدخلها مثاباً، ولكن ليست الإثابة على المعصية، وإنما على الطاعات التي فعلها العاصي، مع معصيته أي خلط عملاً صالحاً وآخر سيئاً، والمعتزلة ترفض أن تكون الإثابة على الطاعات التي فعلها العاصي، لأن ثواب هذه الطاعات محبط بارتكاب الكبيرة، وهذا لا يقول به غيرهم، ولذا لا يلزم غيرهم.

ويظهر عدم الحصر في قول القاضي عن المكلف «إما أنه يستحق الثواب فيثاب، أو يستحق العقاب فيُعاقب، أو لا يستحق الثواب ولا العقاب فلا يُثاب ولا يُعاقب، أو يستحق الثواب والعقاب

<sup>38</sup> القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص. 666، 667.

فيثاب ويعاقب دفعة واحدة، أو يؤثّر الأكثر على الأقل على ما نقوله، لا يجوز أن لا يستحق الثواب ولا العقاب ... ولا يصحّ أيضا أن يستحق الثواب والعقاب معا، فيكون مُثابا مُعاقبا دفعة واحدة؛ لأن ذلك مستحيل ... فلا يصحّ إلا ما ذكرناه من أن الأقل يسقط بالأكثر»<sup>39</sup>.

ما قلناه في النصّ السابق يصدق على هذا النصّ، فقد جمع النصّ بين الحصر العقليّ والحصر الاستقرائيّ، كما أنّ الحصر الاستقرائيّ لم يكن حاصرا، أي أنه متأثر بمذهبية القاضي، ويظهر ذلك في قوله: "أو يستحق الثواب والعقاب، فيثاب ويعاقب دفعة واحدة، أو يؤثّر الأكثر على الأقل على ما نقوله" فالثواب والعقاب غير محصور في وجهة واحدة، فلماذا يجعل الثواب والعقاب حاصلًا في دفعة واحدة؟! ألا يمكن أن يقع الثواب والعقاب على التعاقب؟.

يرفض القاضي أن يكون الثواب والعقاب على التعاقب، لأسباب ثلاثة:

**الأول:** أن ذلك يؤسّس للقول بخروج العصاة من النار سواء أكان بواسطة الرسول، أم من قبل الله مباشرة، وبيان هذا أن العاصي يعاقب أولا على كبائره، ثم بعد ذلك ينال الشفاعة، ونيله للشفاعة نوع من الإثابة، وهذا التأسيس يرفضه القاضي.

**الثاني:** أن هذا يتعارض مع مسألة الإحباط والتكفير التي يقول بها المعتزلة، وهي تقوم على هذا المبدأ "الأقل يسقط بالأكثر" فإذا كانت حسناته أكثر من سيئاته، فتكفر عنه سيئاته، وإذا كانت سيئاته أكثر فتُحبط حسناته"<sup>40</sup>.

وعملية الإحباط والتكفير مرتبطة بفعل الكبيرة أو عدمها يقول القاضي: «إن ما يستحقه المرء على الكبيرة من العقاب يحبط ثواب طاعاته، وما يستحقه على الصغيرة مكفّر في جنب ما له من الثواب»<sup>41</sup>.

**الثالث:** القول بالتعاقب يتعارض مع منهج المعتزلة القائل إن «الثواب والعقاب يستحقان على طريق الدوام»<sup>42</sup> والقول بإخراج العصاة من النار بالشفاعة أو بغيرها، هو قول بالتعاقب وهو يتقاطع مع الديمومة.

<sup>39</sup> القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص.625.

<sup>40</sup> القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص.624،625.

<sup>41</sup> القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص.632.

<sup>42</sup> القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص.625.

إذًا يرفض القاضي التعاقب بين الثواب والعقاب، لأنه يتعارض مع منهجه، وبذلك تكون القسمة غير حاصرة، وبذلك أيضا يتضح أثر هذا المنهج- باعتباره مكونا من مكونات العقل الاعتزالي- على الأحاديث المجوّزة للخروج من النار.

وكون الحصر في هذه المسألة من الحصر الاستقرائي دون العقلي، يدعونا إلى التساؤل كيف يستدل القاضي بهذا الحصر؟ وقد بينّا سابقا نقلا عنه أن الحجة في الحصر العقلي دون الحصر الاستقرائي، فكيف يستدل القاضي بدليل لا ينتهض عنده حجة؟ فهل ناقض نفسه؟ أم أنه لم يجد من الأدلة ما يدفع به شبه الآخرين فتشبهت بالحصر الاستقرائي معتبرا إياه من الأدلة القوية؟.

قبل الإجابة عن ذلك لا بد من القول إنّ الحصر الاستقرائي لم يستخدمه القاضي فقط في قضية الخروج من النار، بل استخدمه في نفيه للرؤية، وفي ردّه على النصارى - وكذا استخدمه الجاحظ في الرد على النصارى - وزيادة على ذلك نجد في مسألة نفي الخروج من النار أن القسمة لم تكن حاصرة، فكيف وقع القاضي عبد الجبار فيما حذر منه؟.

لا يُمكن أن نحكمَ على القاضي بأنه ناقض نفسه، ويكفي للبرهنة على ذلك أن كون الحصر العقلي مفيدا للعلم دون الحصر الاستقرائي، أخذناه من كتاب شرح الأصول الخمسة، وهذا الكتاب للقاضي، ولمانكديم ومن العسر بمكان أن نسند كل ما نقلناه عن القاضي للقاضي، فقد تكون الأمثلة للقاضي ويكون الحكم على الحصر الاستقرائي في عدم إفادته للعلم لمانكديم، وبالتالي اختلفت الجهة. ومن ثمّ يمكن أن يكون الحصر الاستقرائي مفيدا للعلم عنده.

وحتى لو افترضنا أن الحكم على الحصر بشقيه للقاضي، وكذا الأمثلة، فلا أرى في ذلك تناقضا أو مخالفة للمنهج الذي رسمه القاضي باعتبار أن الأمثلة التي ذكرناها ليست هي الدليل الوحيد في الاعتراض على الرؤية، وعلى الخروج من النار... فهناك أدلة أخرى للقاضي، وبالتالي تكون الأدلة المأخوذة من الحصر الاستقرائي مقوية للأدلة الأخرى.

ولكن ما يعيننا هنا- سواء أكان الكلام للقاضي أم لغيره، وسواء وقع في التناقض أم لم يقع- أن الحصر الاستقرائي لا يخلو من عيوب، وأن النتائج التي نصل إليها من خلاله لا يمكن الجزم بسلامتها

### الفصل الثالث منزلة الحصر العقلي والاستقرائي في الكلام السنّي:

بعد أن أخذنا نماذج من علم الكلام الاعتزالي يُستحسن أن نأخذ نماذج من علم الكلام السنّي لكي يظهر لنا بوضوح مدى تعويل المتكلمين على الحصر العقلي والاستقرائي، وخير من يمثل لنا الكلام السنّي شيخ السنّة أبو الحسن الأشعريّ الذي انفصل عن المعتزلة، من هنا ستكون النماذج الأبرز من كتبه، ونردف مثالا من كتاب الإنصاف للباقلاني، وهو من شيوخ الأشعرية.

#### 1- دور الحصر في إثبات وحدانية الله تعالى:

استدلّ أبو الحسن الأشعريّ على وحدانية الله تعالى: « بقوله: [ لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا ]<sup>43</sup> ويبين الأشعري وجه الفساد في التعدّد قائلاً: « لا بد أن يلحقهما العجز، أو واحداً منهما؛ لأن أحدهما إذا أراد أن يحيي إنساناً، وأراد الآخر أن يميته، لم يخل أن يتم مرادهما جميعاً، أو لا يتم مرادهما، أو يتم مراد أحدهما دون الآخر، ويستحيل أن يتم مرادهما جميعاً، لأنّه يستحيل أن يكون الجسم حيّاً ميتاً في حال واحدة، وإن لم يتم مرادهما جميعاً وجب عجزهما، والعاجز لا يكون إلهاً ولا قديماً، وإن تم مراد أحدهما دون الآخر، وجب عجز من لم يتم مراده منهما، والعاجز لا يكون إلهاً ولا قديماً، فدلّ ما قلناه أنّ صانع الأشياء واحد»<sup>44</sup>

هذا الدليل العقليّ الذي اعتمده الأشعري في إثباته الوجدانية، والذي اتكأ فيه على النص، يعرف عند المتكلمين بدليل التمانع .

وقد أخذ به الأشعرية والمعتزلة والماتريدية على حد سواء<sup>45</sup>، وهناك من يسميه دليل التلازم<sup>46</sup>؛ لأنه يلزم من وجود التعدد، وجود الفساد، ومن انتفاء الفساد باختلال النظام، انتفاء التعدد، وهذا معنى التمانع، فوجود الإله الواحد، يمنع وجود الفساد، والعكس صحيح .

<sup>43</sup> الأشعري، رسالة أهل الثغر، (تح: محمد السيد الجلبيد)، ص. 41. الأنبياء، 22/21.

<sup>44</sup> الأشعري، اللمع للمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، (تح: حمودة غرابية) مصر، ط، 1955م. ص. 20، 21 .

<sup>45</sup> انظر في أخذ المتكلمين به، محمود قاسم، مقدمة في نقد مدارس علم الكلام، على كتاب مناهج الأدلة في عقائد الملة لابن رشد، مصر، ط، مكتبة الإنجلو المصرية، 1964م. ص. 31، وانظر في دليل التمانع عند الجويني، لمع الأدلة، ص. 180، 181، الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ص. 85، الأمدي، غاية المرام في علم الكلام، (تح: حسن محمود عبد اللطيف)، القاهرة، ط، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، 1391 هـ .. ص. 148، 154، الإيجي، المواقف، ص. 279 .

<sup>46</sup> انظر، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، مجموعة رسائل الإمام الغزالي، القسطاس المستقيم، دار الفكر، ط، الأولى، 1996م. ص. 193، أما في كتابه الاقتصاد، فلم يسمه بذلك، انظر، ص. 81، 85.



والذي ينظر في دليل التمانع الذي قدمه الأشعري يجده يفترض الاختلاف بين الإلهين في حالة التعدد، ولكن ألا يمكن أن يتصور المرء وجود إلهين متفقين؟ لم يوضح الأشعري ذلك في كتابه اللمع، ولذلك كان هذا الدليل لهذا السبب عرضة للنقد من قبل ابن رشد إذ يقول: «وجه الضعف في هذا الدليل أنه كما يجوز في العقل أن يختلفا، قياساً على المرئيين في الشاهد يجوز أن يتفقا وهو أليق بالآلهة من الخلاف»<sup>47</sup>.

ولكن الأشعري ذكر في كتابه رسالة أهل الشعر، دليل التمانع، ونلمح من كلامه أنه تعرض لهذا الاحتمال يقول في رسالته مبيئاً فساد التعدد في حالة الاتفاق: «وذلك أن كل واحد منهما لا يخلو أن يكون قادرًا على ما يقدر عليه الآخر، على طريق البديل من فعل الآخر، أو لا يكون كل واحد منهما قادرًا على ذلك، فإن كان كل واحد منهما قادرًا، على فعل ما يقدر عليه الآخر بدلًا منه، لم يصح أن يفعل كل واحد منهما ما يقدر عليه الآخر إلا بترك الآخر له، وإذا كان كل واحد منهما لا يفعل إلا بترك الآخر له، جاز أن يمنع كل واحد منهما صاحبه من ذلك، ومن يجوز أن يمنع ولا يفعل إلا بترك غيره له فهو مذموم عاجز، وإن كان كل واحد منهما لا يقدر على فعل مقدور الآخر بدلًا منه وجب عجزهما، وحدث قدرتهما، والعاجز لا يكون إلهًا ولا ربًّا»<sup>48</sup>.

نوضح كلام الأشعري بمثال: لنفرض أن الإلهين . كما قد يتصور . اتفقا فيما بينهما، ووقع هذا الاتفاق على أن يخلق أحدهما الأرض والآخر السماء، إذا الإله الأول يختص بالأرض، والإله الثاني يختص بالسماء، وهنا قد يتساءل المرء لماذا هذا الاتفاق؟ وهل كل إله يخشى من الآخر، ولأجل ذلك اتفق معه؟.

وبمعنى آخر هل يمكن أن تتعدى قدرة أحدهما إلى ما اختص به الآخر؟ ولذلك يضع الأشعري أمام الإله الأول احتمالين بالنسبة لخلق السماء، التي ليست من اختصاصه إما أن يقدر على إيجادها أو لا يقدر، وكذلك الإله الثاني بالنسبة لخلقه الأرض، فإذا قلنا: إن الإله الأول قادر على أن يخلق السماء في هذه الحالة لا يمكن أن يخلقها إلا إذا تخلق الإله الثاني عن ذلك، لأنها من اختصاصه.

<sup>47</sup> انظر، أبو الوليد محمد ابن رشد، مناهج الأدلة، ص. 157 .

<sup>48</sup> علي بن إسماعيل الأشعري، رسالة أهل الشعر، ص. 41، 42 .

وما قلناه عن الإله الأول بالنسبة للسماء ينطبق على الإله الثاني بالنسبة للأرض، وهذا معنى قول الأشعري السابق: « فإن كان كل واحد منهما قادرًا على فعل ما يقدر عليه الآخر بدلًا منه، لم يصح أن يفعل كل واحد منهما ما يقدر عليه الآخر إلا بترك الآخر له ». تبين لنا مما سبق أن الأشعري استند على الآية القرآنية في فساد التعدد، ولكنه وجّه الآية توجيهًا قائمًا على الحصر أو ما يسمى بالسبب والتقسيم عند الأصوليين، أو ما يُعرف بالقضية الشرطية المنفصلة عند المنطقيين، فقول الأشعري -في حالة تصور وجود الإلهين - إذا أراد أحدهما أن يحيي إنسانًا، وأراد الآخر أن يميته، فإما أن يتم مرادهما جميعًا، وهذه نسبة، أو لا يتم مرادهما، وهذه نسبة ثانية، أو يتم مراد أحدهما دون الآخر، وهي نسبة ثالثة، وإذا تأملنا هذه الشرطية المنفصلة نجد أنها تتضمن ثلاثة أمور:

الأول: الحكم فيها، وهو قوله يتم، أو لا يتم، وهو متردد بين ثلاث نسب

الثاني: استحيل أن تجتمع هذه النسب المتنافية في الواقع .

الثالث: استحيل خلو الواقع عن واحد من هذه النسب المتنافية.

إذًا برهان التمانع قضية شرطية منفصلة، أو ما يسمى بالحصر الاستقرائي .

وكذلك نجد في استدلاله الحصر العقلي، وذلك في قوله: « لا بد أن يلحقهما العجز، أو

واحدًا منهما »

## 2- دور الحصر في إثبات قدم كلام الله تعالى:

كلام الله تعالى عند الأشعري قديم، وذلك على خلاف المعتزلة، وقد استدل أبو الحسن على بأدلة منها الحصر والإسقاط، فهو يرى، أن كلام الله لا يخلو أن يكون قديماً، أو محدثاً مخلوقاً- كما تقول المعتزلة- فإن كان محدثاً، لم يخل أن يحدثه الله في نفسه، أو يحدثه قائماً بنفس الكلام، أو في غيره.

ومستحيل أن يحدثه الله في نفسه، لأنه ليس بمحل للحوادث، ويستحيل أن يحدثه قائماً بنفس الكلام ؛ لأنه صفة والصفة لا تقوم بنفسها، ويستحيل أن يحدثه في غيره ؛ لأنه لو أحدثه في غيره ؛ لوجب أن نشق لذلك الجسم الذي فيه الكلام أخص أوصافه، فإن كان أخص أوصافه الكلام، وجب

أن يكون ذلك الجسم متكلماً، وإن كان أخص أوصافه أنه أمر، وجب أن يكون ذلك الجسم آمراً، وكذلك النهي.

فلما استحال أن يتكلم بكلام الله غيره، ويأمر بأمره غيره، وينهى بنهيه غيره استحال أن يحدث كلاماً في غيره، فيكون به متكلماً، وإذا فسدت الوجوه التي لا يخل الكلام منها لو كان متكلماً صح أنه قديم، وأنه تعالى لم يزل به متكلماً<sup>49</sup>.

استدلال الأشعري هنا استدلال منطقي أصولي، يركز على القضية الشرطية المنفصلة، والتي تُعرف عند الأصوليين بمسلك السبر والتقسيم<sup>50</sup>.

وقد اشتمل استدلاله على الحصر العقلي، وذلك حين قسم الكلام إلى قسمين: قديم وحادث، ولثالث لهذا التقسيم، والحصر في هذا الدليل هو منبع القوة فيه.

كما أنه اشتمل على الحصر الاستقرائي، وذلك في قوله فإن كان حادثاً - وهو ما تقول به المعتزلة - فإما أن يحدثه في نفسه، أو في غيره، أو في الكلام، فالوجوه ثلاثة، لا رابعة لها، وقام بإسقاط الكل بعد سبرها، ولم يبقَ أمامه إلا القول بقدوم الكلام.

### 3- دور الحصر في إثبات أن الله قادر بقدرة:

ذهب أهل السنة وعلى رأسهم أبو الحسن الأشعري إلى أن الله تعالى قادر بقدرة، عالم بعلم، سميع بسمع... وهكذا في كل الصفات الذاتية، بينما ذهب المعتزلة إلى أن الله قادر بذاته من غير أن تكون له صفة تسمى صفة القدرة، وعالم بذاته من غير أن تكون له صفة تسمى العلم، وهكذا في كل الصفات.

وقد سلك المعتزلة هذا المسلك تنزيهاً لله تعالى - فيما يتصورون - لأن القول بوجود صفات قديمة كالقدرة والعلم... يسوق إلى تعدد القدماء، وذلك نظراً إلى أن الصفة ينبغي أن تتصف بما تتصف به الذات، وذلك يؤدي إلى نفي الوحدانية.

<sup>49</sup> انظر، علي بن اسماعيل الأشعري، اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، (تح: حمودة غرابية)، مصر، ط، 1955م، ص. 43، 44، علي بن اسماعيل الأشعري، الإبانة في أصول الديانة، ص. 41.

<sup>50</sup> أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني، الإصناف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، (تح: محمد زاهد الكوثري)، بيروت، دمشق دار الهجرة، ط، 3، 1980م، ص. 177.

دليل الأشعري على أن الله قادر بقدرة هو أن الله إما أن يكون قادرًا بنفسه، أو قادرًا بقدرة، فإن كان قادرًا بنفسه وهو ما تقول به المعتزلة، كانت نفسه قدرة، ويستحيل أن يكون القادر قدرة أو القدرة قادرًا، لأن الذات لا يمكن أن تكون بمعنى الصفة، أو الصفة بمعنى الذات ؛ وإذا استحال أن يكون الله قدرة، استحال أن يكون قادرًا بنفسه، وثبت أنه قادر بقدرة<sup>51</sup>.

من الواضح أن استدلاله قائم على الحصر والإسقاط، فإما أن يكون قادرًا بذاته، أو قادرًا بقدرة، وليس هناك احتمال ثالث وبعد ذلك يسقط أن يكون قادرًا بذاته، ويبقى قادرًا بصفة .

#### 4- دور الحصر في إثبات رؤية الله تعالى:

رؤية المؤمنين ربهم يوم القيامة جائزة عقلا وواجبة شرعا عند أهل السنة، خلافا للمعتزلة، لأن القول برؤية الله لا بد أن تتم ضمن شروط معينة، منها كون الرائي في جهة، وكون المرئي في جهة، وذلك يسوق إلى التجسيم، وكلّ منهما له أدلة وردود على الطرف الآخر، ولكن الذي يهمنا أن المعتزلة استندوا - كما لاحظنا - على الحصر في نفي الرؤية، وكذا استدلت أهل السنة بهذا المنهج لإثبات الرؤية، ومن جملة أدلة أهل السنة أن موسى عليه السلام سأل رؤية ربه، كما قال تعالى حاكياً عن موسى عليه السلام: « قَالَ رَبِّ ارْنِي أَنْظُرُ إِلَيْكَ »<sup>52</sup>

وقد وجّه أهل السنة هذه الآية اعتماداً على الحصر والإسقاط، يقول الباقلاني: « وهذا السؤال إنما كان من موسى بعد النبوة والبعثة... ولا يخلو سؤال موسى عليه السلام ... من أحد أربعة أوجه: إما أن يكون سأل الرؤية بعد علمه بجوازها على ربه، أو مع علمه باستحالتها على ربه، أو سألها وهو شاكّ في ذلك، أو سألها وهو ذاهل العقل لا يتفهم شيئاً.

فلا يجوز أن يكون سأل ذلك مع علمه بأنه يستحيل على ربه، لأن من المحال أن يسأل النبي الكريم ربه ما يستحيل في حقه، ولا يجوز عليه، كما يستحيل في حقه سبحانه وتعالى، ولا يجوز أن يكون سأل ذلك وهو شاكّ جاهل حكم هذه المسألة، أو ذاهل لا يدري، لأن هذه المسألة من مسائل أصول الدين، وكيف يجوز على النبي الكريم عليه السلام الشكّ فيها أو الذهول، أو غفلة القلب

<sup>51</sup> انظر: الأشعري، اللمع، ص 30 .

<sup>52</sup> الأعراف، 7/143.

عنها. وإذا بطل جميع ذلك؛ لم يبق إلا أنه عليه السلام سأل، وهو معتقد جواز الرؤية عليه سبحانه وتعالى.

من الواضح الجليُّ أنَّ استدلال الباقلاني قائم على الحصر الاستقرائي حيث حصر ذلك بأحد أربعة أوجه، وقام بإبطالها إلا واحدا وهو أنه سأل الله تعالى، وهو عالم بجواز رؤيته تعالى .

### الخاتمة

لقد برز عقل المسلمين في شتى الميادين المعرفية، وكان من أبرزها ظهورا في الفلسفة الإسلامية، ونعني به علم الكلام، وعلم الكلام عبارة عن مذاهب، وهذه المذاهب تقوم على مناهج، ومن أبرز هذه المناهج الحصر العقلي والاستقرائي، وهذا المنهج ليس بعيدا عن فطرة الإنسان، فكثيرا ما نستخدم هذا المنهج في حياتنا اليومية بشكل لا شعوري، فإذا أراد أحدنا أن يسافر مثلا فليس أمامه إلا أن يسافر برا أو بحرا أو جوا، وهذا استقراء، وعندما يتاجر أحدنا أو يعمل فليس أمامه إلا ثنائية الربح أو الخسارة، وعندما يدخل الطفل إلى المدرسة فليس أمامه إلا الحصر العقلي الذي هو النجاح أو الرسوب.

وهكذا نجد هذا المنهج قريبا من حياتنا، ولكن إلى أي مدى يمكن أن يفيدنا هذا المنهج علما

قطعيا؟

من الواضح أن الحصر العقلي يفيد العلم، وإفادته للعلم لا تحتاج إلى برهنة، أما الحصر الاستقرائي فهو موضع الخلاف، وإفادته للعلم راجعة إلى الحصر اليقيني، فقد يكون الحصر غير يقيني، وقد لا يكون الخصم أهلا للمعرفة فيقرّ بانحصار القسمة، ثم يظهر خلاف ذلك، ولهذا كان موضع خلاف في الاعتداد به.

وقد لاحظنا أن المعتزلة تعتمد على الحصر الاستقرائي في نفي الرؤية، وأهل السنة يعتمدون عليه في إثباتها، وأدنى ما يقال في منزلته العلمية أنه يمكن أن ننكئ عليه في تعزيز الأدلة، كما أنه يساهم في توسيع مداركنا المعرفية، ويكشف لنا عن الآليات المعرفية لدى المتكلمين.

وقد ظهر لنا من خلال ما تقدّم عدم استغناء المتكلمين عن هذا المنهج، وأنهم وجدوا إشارات له في القرآن الكريم والسنة النبوية

ويمكن تحديد أبرز النتائج بـ:

1. الحصر العقلي يرجع إلى العقل بينما الحصر الاستقرائي مرده الواقع.

2. لا فرق بين الحصر بنوعيه (العقلي والاستقرائي) والقضية الشرطية المنفصلة.
3. الحصر العقلي يفيد العلم ومثله الحصر الاستقرائي إذا أقرَّ الخصم بانحصار القسمة.
4. استخدم المعتزلة وغيرهم هذه المناهج باستفاضة.

## المصادر والمراجع

### القرآن الكريم

- ابن رشد، أبو الوليد محمد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال (تح: عبد الكريم المراق)، تونس، ط، دار المنشورات للإنتاج والتوزيع.
- ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبد الله، المحصول، عمان، الناشر: دار اليبارق، الطبعة، الأولى، 1999م.
- الأخضري، عبد الرحمن بن محمد، شرح إيضاح المبهم من معاني السلم، مطبوع مع إيضاح المبهم للدمنهوري أحمد بن عبد المنعم، (تح: عبد السلام شنار)، مطبعة الفوال، ط، الأولى، 1993.
- الأشعري، علي بن إسماعيل، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، (تح: هلموت ريتز)، الناشر: فرانز شتايزنبسيان، ط، الثالثة، 1980م.
- ، الإبانة في أصول الديانة.
- ، رسالة أهل الثغر، (تح: محمد السيد الجليند).
- ، اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، (تح: حمودة غرابية)، مصر، ط، 1955م.
- الأمدي، علي بن محمد، غاية المرام في علم الكلام، (تح: حسن محمود عبد اللطيف)، القاهرة، ط، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، 1391هـ.
- الإيجي، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد، المواقف في علم الكلام، (تح: عبد الرحمن عميرة)، بيروت، دار الجيل، ط، الأولى، 1997م.
- الباقلائي، أبو بكر محمد بن الطيب، الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، (تح: محمد زاهد الكوثري)، بيروت/ دمشق، دار الهجرة، ط، الثالثة، 1980م.

- الجاحظ، عمرو بن بحر، رسالة في الرد على النصارى، ضمن كتاب رسائل الجاحظ" الرسائل الكلامية" لعلي أبي ملح، بيروت، دار مكتبة الهلال، ط، الأولى، 1987م.
- الجرجاني، علي بن محمد، التعريفات، (تح: إبراهيم الأبياري)، بيروت، دار الكتاب العربي، ط، الأولى، 1405هـ.
- الجويني، عبد الملك، البرهان في أصول الفقه، (تح: عبد العظيم محمود الديب)، مصر، دار الوفاء، المنصورة، ط، الرابعة، 1418هـ.
- ، لمع الأدلة في قواعد أهل السنة والجماعة، مطبوع مع كتاب اللمع للأشعري، (تح: عبد العزيز عز الدين السيروان)، لبنان، ط، دار لبنان للطباعة والنشر، ط، الأولى، 1987م.
- الحاكم الجشمي، بن محمد بن كرامة، تحكيم العقول في تصحيح الأصول، (تح: عبد السلام بن عباس الوجيه)، الأردن، مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية، ط، الأولى، 2001 م.
- حبنكة، عبد الرحمن حسن، ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، دمشق، دار القلم، 1998 م.
- الرازي، محمد بن عمر، المحصول، (تح: طه جابر فياض العلواني)، جامعة الإمام محمد بن سعود، ط، الأولى: 1400هـ.
- الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد بن المفضل، الذريعة إلى مكارم الشريعة، (تح: أبو اليزيد العجمي)، مصر، دار الوفاء، ط، الثانية، 1987.
- الزركشي، محمد بن بهادر، البحر المحيط، المكتبة الشاملة، قرص ليزري، الإصدار الثاني.
- الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل، (تح: محمد سيد كيلاني)، بيروت، دار المعرفة، 1404هـ.
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، الاقتصاد في الاعتقاد، (تح: موفق فوزي الجبر)، دمشق، دار الحكمة، ط، الأولى، 1994م.
- ، الحدود، ضمن كتاب المصطلح الفلسفي عند العرب لعبد الأمير الأعم، بتونس، الدار التونسية للنشر، المؤسسة الوطنية للكتاب بالجزائر، 1991م.
- ، القسطاس المستقيم، ضمن مجموعة رسائل الغزالي، دار الفكر، ط، الأولى، 1416هـ/1996م.

- ، المستصفي، دار الفكر.
- ، المنحول من تعليقات الأصول، (تح: محمد حسن هيتو)، دمشق، دار الفكر، ط، الثانية، 1980م.
- ، معيار العلم في فن المنطق، تح: علي أبو ملح، بيروت، دار ومكتبة الهلال، ط، الأولى، 1993م.
- الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد، رسالة في العقل، بيروت، المطبعة الكاثوليكية، 1983م.
- القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، (تح: عبد الكريم عثمان)، القاهرة: مكتبة وهبة، 1996 م.
- ، المجموع في المحيط بالتكليف، (تح: الأب جين يوسف اليسوعي)، بيروت، المطبعة الكاثوليكية.
- ، متشابه القرآن، (تح: عدنان محمد زرزور)، القاهرة، مكتبة دار التراث.
- ، المغني في أبواب التوحيد والعدل، والأجزاء التي تم الرجوع إليها.
- ، الجزء الرابع " رؤية الله "، (تح: محمد مصطفى حلمي)، أبو الوفا الغنيني، مراجعة، إبراهيم مذكور، إشراف طه حسين، مصر.
- ، الجزء الخامس " الفرق غير الإسلامية "، (تح: محمود محمد الخضير)، مراجعة إبراهيم مذكور، إشراف طه حسين، المؤسسة العامة للتأليف والأنباء والنشر.
- ، الجزء السادس " الإرادة "، (تح: الأب ج.ش. قنواتي)، مراجعة إبراهيم مذكور، إشراف طه حسين، مصر، وزارة الثقافة والإرشاد القومي.
- ، الجزء السابع " خلق القرآن "، (تح: إبراهيم الأبياري)، إشراف طه حسين، المؤسسة العامة للتأليف والأنباء والنشر.
- ، الجزء السادس عشر " إعجاز القرآن "، (تح: أمين الخولي) مطبعة دار الكتب، ط، الأولى، 1960م.
- قاسم، محمود، مقدمة في نقد مدارس علم الكلام، على كتاب مناهج الأدلة في عقائد الملة لابن رشد، مصر، ط، مكتبة الأنجلو المصرية، 1964م.



**Seçilmiş Kaynakça**

- Abdulcebbâr, Kâdî, Ebu'l-Hasan b. Ahmed el-Hemedânî el-Esedâbâdî (415/1024), el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl, IV-VII.
- \_\_\_\_ Muğnî, V, el-Fıraku Ğayru'l-İslâmiyye), tah. Mahmûd Muhammed el-Hudayrî, nşr. el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme, Kâhire 1957.
- \_\_\_\_ Muğni, VI/I (et-Ta'dîl ve't-Tecvîr) tah. Ahmed Fuâd el-Ehvânî, nşr. el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme, Kâhire 1962.
- \_\_\_\_ el-Muhît bi't-Teklîf bi't-Teklîf, tah. Ömer es-Seyyid Azmi, Kâhire 1965.
- \_\_\_\_ Müteşâbihu'l-Kur'an, tah. Adnan Muhammed Zarzûr.
- Bakıllânî, el-Kâdî Ebu Bekr b. Tayyib, el-İnsaf fi ma Yecibu İ'tikâduhu ve lâ Yecûzu'l-Cehlu bihi, tah. Muhammed Zahid el-Kevserî, Beyrut 1980.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf, et-Ta'rîfât, tah. İbrahim el-Ebyârî, Dâru'r-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrut 1405.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail, Kitabu'l-Luma, tah. H. Gurabe, Mısır 1955.
- Gazzâlî, Ebu Hamid, el-İktisâd fi'l-İ'tikâd, tah. M. Fevzi Cebir, Dımeşk 1994.
- \_\_\_\_ Mî'yâru'l-İlm, tah. A. Ebu Mulhim, Beyrut 1993.
- İbni Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed, Faslu'l-Makal fîmâ beyne'l-Hikmeti ve's-Şerî'ati mine'l-ittisâl, tah. Abdülkerîm el-Merrâk, Dâru'l-Menşûrât li'l-İntâci ve't-Tevzî, Tunus ty.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh, el-Mahsûl, Dâru'l-Beyârik, 1. Baskı, Amman 1999.
- İsfehânî, Ebû'l-Kasım el-Hüseyn b. Muhammed er-Râğıb, ez-Zerî'a ilâ Mekârimi's-Şerî'a, tah. Ebu'l-Yezîd el-Acemî, Dâru'l-Vefâ, Mısır 1987.
- Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed Abdilkerim b. Ebi Bekr Ahmed, el-Milel ve'n-Nihal, Beyrut 1404.







---

---

# Kitap Tanıtımları ve Araştırma Notları





## Araştırma Notu

### “Leyse Aleynâ fi'l-Ümmiyyîne Sebil” (Al-i İmran, 3:75)

Yasin MERAL\*

Al-i İmran sûresi 75. ayette “Ehl-i kitaptan öylesi vardır ki kendisine yüklerle altın emanet bıraksan onları sana öder. Ama öylesi de vardır ki, bir altın bile versen başında dikilip durmadıkça onu sana geri vermez. Bunun sebebi, onların, ‘Ümmîlere karşı herhangi bir sorumluluğumuz yoktur’, demeleridir. Onlar bile bile, Allah hakkında yalan uydururlar” buyurulmaktadır. Ehl-i Kitap’la alakalı nakledilen bu ilginç bilginin arka planı ayetin daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. Bu çerçevede ‘Ümmîlere karşı herhangi bir sorumluluğumuz yoktur’ şeklinde bizzat Ehl-i Kitap’ın ağızından aktarılan bu cümlenin izini sürdüğümüzde İslam öncesi Yahudi kaynaklarında bu ifadelerle karşılaşırız.

Erken dönem Yahudi kaynaklarından biri olan *Tosefta*’da (MS. 250-300) Yahudi olmayan milletlerden çalınan veya el konulan mallarla ilgili bilgiler yer almaktadır. *Tosefta*, *Mişna*’da sözlerine yer verilen Yahudi âlimlerin (MÖ.50-MS.200) görüşlerini yorumlayan bir çalışmadır. *Mişna*’nın tamamlanmasından (MS. 200) yaklaşık 50-100 yıl kadar sonra iki kapak arasına alındığı tahmin edilmektedir. Bu eserde, Yahudilerin Yahudi olmayanlarla cariyeye, hırsızlık ve gasp konularındaki hukuklarına dair hükümler şu şekildedir:

Malın gasbı konusunda hüküm nasıldır? Hırsızlık, gasp ve savaşta ganimet olarak kadın vb. hususlarda şu şekildedir: Putperestlerin putperestlere karşı bunları uygulaması yasaktır. Putperestlerin bunları Yahudilere karşı yapması da yasaktır (*asur*). Fakat Yahudilerin [bunları] putperestlere uygulaması caizdir (*mutar*).<sup>1</sup>

\* Yrd. Doç. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi ABD, yasinmeral1979@gmail.com.

<sup>1</sup> *Tosefta*, 9:4 (Bazı *Tosefta* edisyonlarında metin içi düzenleme ve numaralandırma farklı olduğu için bölüm numarası 8:5 olarak görülebilir.)

Metinde ifade edildiği üzere Yahudi olmayan birisi, Yahudinin malını çalamaz, gasp edemez ve bir savaş sonunda Yahudi kadınları kendisine eş olarak alamaz. Bunlar açıkça yasaklanmıştır. Fakat bir Yahudinin Yahudi olmayan birinin malını çalması, gasp etmesi ve bir savaş sonunda esirler arasında beğendiği güzel kadınları (*ešet yefat toar*) kendisine eş olarak almasına cevaz verilmiştir.<sup>2</sup> *Tosefta*'nın İbranice metninde Yahudi olmayanları ifade etmek üzere *oved kohavim* (yıldızlara tapan) ifadesi kullanılmaktadır. Bu ifade *goyim* (yabancı milletler) ve *ovdey avoda zara* (putperestler) gibi tanımlamalarla beraber Yahudi dini hukukunda Yahudi olmayan milletleri tarif ve tasvir eden isimlendirmelerdendir.

Talmud döneminde de (MS. 200-550) hem *Kudüs Talmudu*'nda (MS. 400) hem de *Babil Talmudu*'nda (MS. 550) konumuza ışık tutacak bilgiler yer almaktadır. Bunlardan *Kudüs Talmudu*'nda Yahudi birisinin Yahudi olmayanların malını çalması ve gasp etmesi konusunda açık ifadelere rastlanmaktadır. Talmud'da geçen ifadeler şu şekildedir:

Roma yönetimi Yahudi dini ve kültürü hakkında bilgi edinmek üzere [Yahudi din bilgini] Rabban Gamliel'e iki devlet görevlisi gönderdi. Bu görevliler Tevrat, Mişna, Gemara, Halaha ve Agada gibi Yahudi dini literatürünün temel kaynaklarını öğrendiler. Bu eğitimin sonunda Rabban Gamliel'e şu sözleri söylediler: Bütün dini sisteminiz (*kol ha-Tora*) güzel ve övgüye değer. Fakat şu iki husus müstesna: Yahudi bir kadın (*bat Yisrael*), Yahudi olmayan bir kadına (*nohrît*) doğum yaptıramaz fakat Yahudi olmayan bir kadın Yahudi bir kadına doğum yaptırabilir diyorsunuz. Yine Yahudi bir kadın Yahudi olmayan birisinin çocuğunu emziremez fakat Yahudi olmayan bir kadın, annesinin izniyle bir Yahudi çocuğu emzirebilir diyorsunuz. Ayrıca başkalarının, Yahudinin (*Yisrael*) malını gasp etmesi yasak iken, Yahudinin Yahudi olmayanların (*nohrî*) malını gasp etmesine cevaz veriyorsunuz (*mutar*). O vakit Rabban Gamliel, Yahudi olmayanlardan bir şey çalmayı da *hilul ha-Şem* olarak değerlendirip yasaklandığını hükme bağladı.<sup>3</sup>

Yahudilerle Yahudi olmayanlar arasındaki ebelik ve sütannelikle ilgili husus, *Tosefta*'dan önce *Mişna*'da da açıkça yer almaktadır.<sup>4</sup> Metinde *hilul ha-Şem* olarak geçen ifade, *Tanrı'ya saygısızlık* anlamına gelmektedir. Bu hükümler, Tanrı'nın dininin kötü bir şekilde algılanmasına yol açtığı için

<sup>2</sup> Kadın almanın kökeni *Tevrat*'a dayanmaktadır. Bkz. Tesniye, 21:10-14.

<sup>3</sup> *Kudüs Talmudu*, Bava Kama, 4:3. Benzer bir olay *Babil Talmudu*'nda da anlatılmaktadır. Bkz. *Babil Talmudu*, Bava Kamma, 38a.

<sup>4</sup> *Mişna*, Avoda Zara, 2:1.

Rabban Gamliel, bu kuralı yürürlükten kaldırmıştır. Zira yukarıdaki örnekte olduğu gibi Romalı yetkililer, Yahudiliği ahlaki ve sosyal anlamda sorunlu görmüşlerdir. Tanrı'nın dini hakkındaki bu olumsuz düşünceler Tanrı'nın onuruna halel getirdiği için (*hilul ha-Şem*) izale edilmeye çalışılmıştır. Fakat bu kuralın sonraki asırlardaki eserlerde devam ettiği görülmektedir.

*Kudüs Talmudu'*ndaki anlatım, miladi üçüncü asra ait *Tevrat'*ın *Tekvin* kitabına yazılan hukukî midraşlardan *Sifre le-Dvarim* adlı eserde de yer almaktadır. Bu eserde Tanrı'nın, "Milletleri seven"<sup>5</sup> özelliği açıklanırken onun İsrail halkına duyduğu sevginin diğer milletlere duyduğu sevgiyle bir olmadığı ifade edilmektedir. Bu konuya örnek olarak "Bu gerçeği hahamların sözlerinden öğrenebilirsin, zira onlar Yahudi olmayan birinin (*nohrî*) malını gasp etmenin caiz olduğunu söylerken, Yahudinin (*Yisrael*) malını gasp etmenin yasak olduğunu belirtmişlerdir."<sup>6</sup> ifadeleri kullanılmaktadır. Bu cümlelerin ardından yukarıda zikredilen olay bazı farklılıklarla anlatılmaktadır. Buna göre Romalı yetkililer, Yahudi akademisine Yahudiliği öğrenmek için geldiklerinde kendilerini Yahudi olarak tanıtır kimliklerini gizlemişlerdir. Eğitimleri bitip ayrılacakları zaman kendilerini ifşa etmişler ve şu ifadeleri kullanmışlardır: "Bütün dini sisteminiz (*kol ha-Tora*) güzel ve övgüye değer. Sadece biri hariç ki, siz Yahudi olmayanların (*goy*) malını gasp etmeyi caiz (*mutar*) görüyorsunuz fakat Yahudi'nin (*Yisrael*) malının gasp edilmesini yasaklıyorsunuz (*asur*). Biz yine de bu sıkıntılı hususu yönetimle paylaşmayacağız".<sup>7</sup> Bu eserde Rabban Gamliel'in bu uygulamayı yasaklayan kararından bahsedilmemektedir.

*Babil Talmudu* da konuyla ilgili benzer ifadelere yer vermektedir. Buna göre Yahudi olmayanların, savaş esirlerinden bir Yahudi kadını kendilerine eş olarak almaları, Yahudinin malını çalmaları veya gasp etmeleri yasaktır. Yahudinin ise Yahudi olmayanların (*nohrî*)<sup>8</sup> malını çalması, gasp etmesi ve esirlerinden kendisine kadın alması caiz (*mutar*) olarak ifade edilmektedir.<sup>9</sup> Yine bir başka yerde de *Tevrat'*taki "Komşuna haksızlık etmeyecek, onu soymayacaksın"<sup>10</sup> emri açıklanırken 'komşu' ifadesiyle Yahudi olmayan

<sup>5</sup> Tesniye, 33:3.

<sup>6</sup> *Sifre le-Dvarim*, piska 344.

<sup>7</sup> *Sifre le-Dvarim*, piska 344.

<sup>8</sup> Sansüre uğrayan *Talmud* nüshalarında Kutim (Samiriler) ifadesi kullanılmıştır.

<sup>9</sup> *Babil Talmudu*, Sanhedrin, 57a.

<sup>10</sup> Levililer, 19:13.

yabancıların kastedilmediği belirtilmektedir. Buna örnek olarak Yahudi olmayanların (*Ameliki, nohrî*) mallarının gasp edilmesine cevaz verildiği dile getirilmektedir.<sup>11</sup>

Al-i İmran suresi 75. ayetin Yahudiler tarafından yapılan İbranice Kur'an çevirilerinde nasıl karşılandığı görmek de konunun anlaşılmasına katkı sağlamaktadır. 1936 tarihli Yosef Yoel Rivlin'e ait mealde "Leyse Aleynâ fi'l-Ümmiyyîne Sebîl" ifadesi, "Yahudi olmayanlara (*Umot ha-Olam*) karşı herhangi bir sorumluluğumuz yoktur!" şeklinde tercüme etmektedir. Bu ifadenin dipnotunda da "Yani putperestlerin malını gasp etmek caizdir hükmü kastediliyor" denerek *Tosefta*'ya atıfta bulunmaktadır.<sup>12</sup> Yahudi bir Kur'an müterciminin ayetten doğrudan *Tosefta*'daki ifadeyi anlaması önem arz etmektedir. Aharon ben Şemeş ise 1968 yılında tamamladığı İbranice Kur'an mealinde ilgili ifadeyi "(Parayı iade etmeyen adam) İncancı taşımayanlara karşı sorumluluğu olmadığını iddia etmektedir" şeklinde tercüme etmektedir.<sup>13</sup> Rivlin kadar net olmasa da burada da paranın iade edilmeme sebebi, dinî-hukukî zemine bağlanmakta ve Yahudiler ve Yahudi olmayanlar ayrımına işaret etmektedir. Uri Rubin tarafından 2005 yılında tamamlanan İbranice Kur'an çevirisinde ise ilgili ifadelere "Yahudi olmayanlara itibar etmediğimiz durumlarda suçlanmamızı gerektirecek bir husus yoktur!" şeklinde anlam verildiği görülmektedir. Metinde Yahudi olmayanlar kelimesi için *goyim* tabiri kullanılmakta dipnotta da Yahudi olmayanları ifade eden *bney umot ha-olam* (dünya milletlerinin insanları) ifadesi vurgulanarak *umot* ve *ümmiyyin* kelimelerin aynı kökten gelmesine işaret edilmektedir. Yahudilerin Arapları bu şekilde isimlendirdikleri belirtilmektedir.<sup>14</sup> Rubin de diğer mealler gibi burada kastedilenin Yahudiler olduğunda hemfikirdir.

Özetle; Al-i İmran suresi 75. ayette ifade edilen "Leyse Aleynâ fi'l-Ümmiyyîne Sebîl" ifadesini kullananların Yahudiler olduğu anlaşılmaktadır. Ehl-i Kitap'tan bir kısmının tavırlarıyla ilgili aktarılan bu bilgi, - muhtemelen- Medine'de yaşanmış tecrübî bir olayla ilgilidir. İlginç bir şekilde ayet, bu insanlardan bazılarının yüksek meblağ olsa da emanet parayı iade ettiklerini bazılarının da çok küçük bir para da olsa sıkıştırmadıkça geri vermediklerini nakletmektedir. Bu iki tavrı da

<sup>11</sup> *Babil Talmudu*, Baba Metzia, 111b.

<sup>12</sup> Yosef Yoel Rivlin, *el-Kur'an*, Dvir Publishing, Telaviv 1987, s. 57, dipnot 3.

<sup>13</sup> Aharon ben Şemeş, *ha-Kur'an*, Karni Publishing, Telaviv 1978, s. 37.

<sup>14</sup> Uri Rubin, *ha-Kur'an*, Telaviv University Press, Telaviv 2005, s. 51, dipnot 75.



Yahudilere uyguladığımızda iade edenlerin Rabban Gamliel'in içtihadını, iade etmeyenlerin de eski geleneği devam ettirdiği söylenebilir. Kendisine emanet edilen parayı başına dikilmedikçe iade etmeyen pek çok Müslüman, Hıristiyan, Hindu ve diğer din mensubu insanlar çıkabilir. Fakat ayetin Yahudilerin ağızından aktardığı “Ümmilere karşı herhangi bir sorumluluğumuz yoktur!” ifadesi meselenin para hırsı ya da karakter bozukluğu bağlamında değil, dini-hukukî bir zeminde ele alındığına işaret etmektedir.





## Kitap Tanıtımı

Eyüp AKTÜRK  
**Eskatolojik Açıdan Kişisel Özdeşlik Sorunu,**  
(Ankara: Araştırma Yayınları, 2014), 220 sayfa

Felsefe tarihinde, özellikle de çağdaş din felsefesinde tartışılan önemli konulardan biri olan kişisel özdeşlik sorunu, hem insanın doğasına dair tartışmalarla hem de bazı ahlakî sonuçlarıyla felsefî ve teolojik açıdan oldukça önemli bir meseleye işaret etmektedir. Bu bağlamda kişisel özdeşlik, ölüm sonrası hayat için bir önkoşuldur ve kişisel özdeşliğin referansının ne olduğu sorusu da konuyu eskatolojik açıdan değerlendirirken temelde yer alan sorudur diyebiliriz. Hem felsefe hem de teoloji ile ilgili bir kavram olan eskatoloji, Yunancada “son, nihai” gibi anlamlara gelen εσχρατος (eskatos) sözcüğünden türeyen ve ölüm, ölüm sonrası hayat gibi konularla ilgilenmeyi ifade eden bir kavramdır. Aşağıda ele alacağımız eserde, dünyanın bir sonu olduğu kabul edilerek, ölüm sonrası hayat için kişisel özdeşliğin referansının ne olduğu sorunu tartışılmaktadır.

Kişisel özdeşlik, kişilerin zaman içerisinde geçirdikleri fiziksel, zihinsel, psikolojik vb. değişikliklere rağmen varlıklarını “aynı kişi” olarak devam ettirmelerinin güvencesidir. Eyüp Aktürk, *Eskatolojik Açıdan Kişisel Özdeşlik Sorunu* adlı çalışmasında, kişisel özdeşliğin referansının ne olduğu sorusuna verilen cevapları ve bu cevaplar üzerine inşa edilen kuramları değerlendirmektedir. Yazar bu değerlendirmeleri yaparken, kişinin doğası ile kişisel özdeşlik arasında zorunlu bir bağ olduğuna vurgu yapmakta ve konuyu eskatolojik açıdan ele alırken, kişinin doğasından hareket ederek kişisel özdeşliğin temel referansının ne olabileceğini belirlemeye çalışmaktadır. Bu noktada kişinin doğasına ilişkin tartışmalarda; (i) kişinin sadece bir beden olduğunu, (ii) kişinin bir bedene sahip olmakla beraber ötsel olarak ruhsal bir varlık olduğunu, (iii) kişinin ruh ve beden olmak üzere iki doğaya sahip olduğunu söyleyen üç yaklaşım öne çıkmaktadır.

Kişisel özdeşlik, kişiyi farklı zaman dilimlerinde “aynı kişi” yapan bir referansa ihtiyaç duyar. Öyle ki bu referans, rasyonel açıdan kabul edilebilir bir ilke olmalı ve değişimlere rağmen sürekliliğini korumalıdır. Bu noktadan

hareketle Aktürk'ün yaptığı çalışma, kişisel özdeşliğin nihai referansına dair tartışmaların rasyonel bir düzlemde değerlendirilmesini sağlaması açısından oldukça önemlidir.

Aktürk'ün eskatoloji üzerinden kişisel özdeşliği tartıştığı eseri, üç bölümden oluşmaktadır. Bu bağlamda ilk bölümde, "kişinin doğası" üzerinde durularak ruh, beyin, düalizm, kişi, özdeşlik gibi kavramlar geniş bir şekilde ele alınmaktadır. Müellifin yaptığı bu kavram analizleri, kişinin doğası ile kişisel özdeşlik arasındaki ilişkinin belirlenmesinde önemli bir role sahiptir. İkinci bölümde, kişisel özdeşliğe dair belli başlı yaklaşımlar derinlemesine irdelenmektedir. Yazar burada, kişisel özdeşliğin referansı nedir sorusuna verilen farklı cevapları rasyonel bir düzlemde tartışmaktadır. Son bölümde ise, kişisel özdeşliğin temel referansının ne olduğu sorusu eskatolojik açıdan belirlenmeye çalışılmaktadır.

Yazar, kişisel özdeşliği maddi referanslardan hareketle temellendirmenin mümkün olmadığını rasyonel gerekçelerle ortaya koymaya çalışmaktadır. Kişisel özdeşliğin temel referansının ruhsal/zihinsel olgular olduğunu ve dolayısıyla; hafıza ve fiziksel bileşenler gibi şeylerin ancak destekleyici referanslar olabileceğini açıklamaya girişmektedir. Bunu yaparken de, kişisel özdeşliğin temel referansının madde/beyin olduğunu öne süren kuramlarla, bu kuramların tutarsızlığını savunan ruhçular arasındaki tartışmaları dayanak noktası olarak almaktadır.

Yazara göre kişinin fiziksel parçacıklara sahip olması, onu tamamen biyolojik bir varlık olarak kabul etmemizi gerektirmez. Oysa Materyalist veya Natüralist yaklaşımlara baktığımız zaman, kişisel özdeşliğin (veya kişi olmanın) nihai referansının fiziksel bileşenlere dayandırıldığını görürüz. Kişiyi tamamen fiziksel parçacıklara indirgeyen bu yaklaşımı benimsemek, rasyonel tartışmaları da beraberinde getirmektedir. Bedenler, geçirdikleri değişimlerle birlikte sahip oldukları özleri kaybedebilirler. Bu durum, bedensel sürekliliğin kusurlu ve eksik olmasına sebep olarak, kişisel özdeşlik için zorunlu olmaktan çıkar. Konuya bu bağlamda yaklaşıldığında, bedensel özdeşliğin kişisel özdeşliği tek başına sağlayamadığı görülebilir.

Müellif, hafızayı kişisel özdeşliğin temel referansı olarak kabul eden yaklaşımları ele alarak, sadece hafıza ve beyni kişisel özdeşlik için delil olarak sunmanın da rasyonel bazı tartışmalara yol açacağını düşünmektedir. Ona göre, psikolojik bir sürekliliği temele alan hafıza kuramı, hafızanın yanılabilirliği dikkate alındığında doyurucu bir kuram gibi görünmemekte ve kişisel özdeşlik için temel olamamaktadır.

Yukarıdaki değerlendirmeleri yapan Aktürk, bu veriler ışığında, konuya eskatolojik olarak yaklaşmaktadır. Ona göre kişisel özdeşlik, ölümden sonra hayat süren kişinin ölüm öncesinde hayat sürmüş kişiyle “aynı” olmasını zorunlu kılmaktadır. Bu noktada yazar, beden gerekliliğini ve ruhun ölümsüzlüğünü temel alan düşünce biçiminin doğru bir saptama olduğunu söyleyerek biyolojik bir ölümden sonra ruhun bedensiz olarak yoluna devam edeceği düşüncesinin tutarsız olmadığını ifade etmektedir. Ancak ona göre, kişisel özdeşliğin temel referansının sürekli var olan, bölünemeyen ve özsel olan ruh/zihin tarafından güvence altına alınabileceğini savunmak ölüm sonrası hayat için bir beden varlığının gereksiz olduğunu savunmak demek değildir. Yazarın daha önce değindiği üzere, hafıza ve fiziksel bileşenler de kişisel özdeşlik için destekleyici referanslardır. Çalışmanın sınırlılıklarından dolayı, ölüm sonrası hayat için gerekli olan bedenin niteliği hakkındaki yaklaşımlar detaylı olarak verilmemiş olsa da, kişisel özdeşlik için bu bedenin hangi beden olduğunun bir problem teşkil etmediği önemle vurgulanmıştır. Eserin asıl üzerinde durduğu konu, temel referansın ruh olmasının yanında tam bir özdeşlik için bedenin de gerekli olduğudur.

Uzun bir felsefi geçmişe sahip olan kişinin doğasına ilişkin tartışmalar, kişisel özdeşlik sorunuyla ilgili açıklamaların da temelinde yer almaktadır. Kişinin doğasından hareketle kişisel özdeşliğin mahiyetinin belirlenmesi, konunun eskatolojik açıdan değerlendirilmesini de kolaylaştırmaktadır. Ele alınan bu çalışmada, kişilerin, ölümden sonra aynı kişi olarak varlıklarını devam ettirmelerinin temel referansının ne olduğu sorunu rasyonel bir düzlemde tartışılarak çözüme kavuşturulmaya çalışılmıştır. Bu noktada Aktürk’ün eseri, genelde felsefe, din felsefesi ve zihin felsefesi; özelde ise kişisel özdeşlik sorunu ile ilgilenenlerin ve bu alan üzerine araştırmalar yapmak isteyenlerin faydalanabileceği eserler arasında yer almaktadır.



**A. Yayın İlkeleri:**

1. "Artuklu Akademi" Dergisi, Mardin Artuklu Üniversitesi İlahiyat Bilimleri Fakültesi tarafından Haziran ve Aralık aylarında olmak üzere yılda iki defa yayımlanan uluslar arası bilimsel hakemli bir dergidir.
2. "Artuklu Akademi"de, başta ilahiyat bilimleri olmak üzere sosyal bilimlere matuf her türlü akademik çalışmalara yer verilir.
3. "Artuklu Akademi"de telif makalelerin yanı sıra çeviri, sadeleştirme, edisyon-kritik ve kitap değerlendirmesi çalışmaları yayımlanır.
4. Yayımlanmak üzere gönderilen telif makaleler, Yayın Kurulunun incelemesinden sonra konunun uzmanı üç hakeme gönderilir ve en az iki hakemden olumlu rapor gelmesi halinde yayımlanır.
5. Yayımlanmayan yazılar iade edilmeyecek, sadece hakem raporları yazara gönderilerek karar bildirilecektir.
6. Hakemlerden ikisi "düzeltilmelerden sonra yayımlanabilir" görüşü belirttiği takdirde, gerekli düzeltmelerin yapılması için makale yazara iade edilir. Düzeltme yapıldıktan sonra hakemlerin uyarılarının dikkate alınıp alınmadığı Yayın Kurulu tarafından değerlendirilir.
7. Çeviri veya sadeleştirme yazılarında, metinlerin orijinallerinin bir kopyası eklenmelidir.
8. Kitap değerlendirme yazılarının yayınına Yayın Kurulu karar verir.
9. Yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir. Müelliflere, yazıların yayımlandığı "Artuklu Akademi Dergisi" sayısından iki adet gönderilir, telif ücreti ödenmez.
10. Yayınına karar verilen yazılar öncelikle matbu olarak yayımlanacak, her yeni sayı çıktığında ise bir önceki sayının tüm makaleleri, pdf olarak Artuklu Akademi'nin web sayfasında yayımlanacaktır.
11. Dergiye gönderilen yazıların daha önce yayımlanmamış olması veya başka bir bilimsel yayın organında değerlendirme aşamasında bulunmaması gerekir. İlmî toplantılarda sunulmuş tebliğler, gerekli açıklamaların yapılması şartıyla yayımlanabilir.
12. Başvurular posta yoluyla Mardin Artuklu Üniversitesi İlahiyat Bilimleri Fakültesi Artuklu/MARDİN adresine veya elektronik posta yoluyla [artukluakademi@gmail.com](mailto:artukluakademi@gmail.com) adresine yapılır.



## B. Yazım İlkeleri

1. Artuklu Akademi'de Türkçe, Arapça ve İngilizce dillerinde yazılmış akademik yazılara yer verilir.
2. Makaleler 10.000, kitap değerlendirmeleri ve diğer yazılar ise 1.500 kelimeyi geçmemelidir.
3. Makalelere, İngilizce başlık ve 150-200 kelime arasında İngilizce ve Türkçe özet ve anahtar kelimeler eklenmelidir. Özetler 10 puntoyla ve kenarlardan daraltılarak yazılmalıdır.
4. Metin kısmı Times New Roman yazı tipi ve 12 puntoyla, başlıklar bold olarak, metnin tamamı 1,5 satır aralıkla, dipnotlar ise tek satır aralıkla ve 10 punto ile yazılmalıdır. Metin içi alıntılar için dipnot yazım kuralları geçerlidir. Ayrıca alıntılar, asıl metinden ayrılacak şekilde iki taraftan daraltılmalıdır.
5. Sayfa düzeni A4 boyutunda olmalıdır. Kenar boşlukları soldan 2.5 cm, sağdan 2.5 cm, üstten 2.5 cm ve alttan 2.5 cm olmalıdır.
6. Metinde dipnot numaraları noktalama işaretlerinden sonra konulmalıdır.
7. Makalelerin sonunda kaynakça verilmelidir.
8. Yayınlanması talebiyle gönderilecek yazılarda aşağıda detayları verilen kaynak gösterim kurallarına riayet edilmelidir.
  - a. Kitap: Yazar adı-soyadı, eser adı (italik), çeviri ise çevirenin adı (çev.), tahkikli ise (tahk.), sadeleştirme ise (sad.), edisyon ise (ed.: veya haz:), baskı yeri, varsa yayınevive tarihi (örnek: Mardin, Mardin Artuklu Üniv. Yay., 2004), cildi (örnek: c. IV), sayfası (s.), sayfadan sayfaya (ss.); yazma eser ise, yazar adı, eser adı (italik), kütüphanesi, numarası (no:), varak numarası (örnek: vr. 10b). Hadis eserlerinde varsa hadis numarası belirtilmelidir.
  - b. Makale: Yazar adı-soyadı, makale adı (tırnak içinde), dergi veya eser adı (italik), çeviri ise çevirenin adı (çev.), varsa yayınevi, baskı yeri ve tarihi, cildi, süreli yayın ise (örnek: sayı: 3), sayfası.
  - c. Basılmış sempozyum bildirileri ve ansiklopedi maddeleri, makalenin referans verilmiş düzeniyle aynı olmalıdır.
  - d. Dipnotlarda ikinci defa gösterilen aynı kaynaklar için; sadece yazarın soyadı, eserin kısa adı, cilt ve sayfa numarası yazılır.
  - e. Arapça eser isimlerinde, birinci kelimenin ve özel isimlerin baş harfleri büyük, diğerleri küçük harflerle yazılmalıdır. Farsça, İngilizce vb. diğer yabancı dillerdeki ve Osmanlı Türkçesi ile yazılan eser adlarının her kelimesinin baş harfleri büyük olmalıdır.
  - f. Ayetler; sûre adı, sûreno/ayet no sırasına göre verilmelidir. (Örnek: el-Bakara, 2/10.)
10. Yazılarda kullanılan çizimler, grafikler, resimler vb. malzeme JPEG ya da GIF formatında olmalıdır. Görsel malzeme ve ekler mail yoluyla ayrıca ulaştırılmalı, gerektiğinde ayrı bir dosya halinde elektronik ortamda teslim edilmelidir.