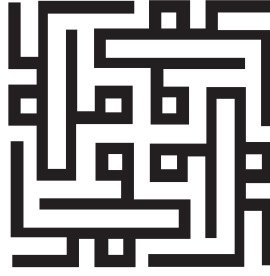


İSLÂMÎ İLİMLER DERGİSİ



Bu dergi uluslararası  Research Databases veri indeksi tarafından taranmaktadır.

Çorum Çağrı Eğitim Vakfı Adına Sahibi | Owner on Behalf of Çorum Çağrı Eğitim Foundation
Hamit GÖKGÖZ

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü | Manager of Publication
Murat ERDEM

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

Editör Yrd. | Co-Editors
Yrd. Doç. Dr. Ahmet Erhan ŞEKERCİ - Yrd. Doç. Dr. Mehmet ALICI, Hüseyin KIR

Yayın Kurulu | Editorial Board
Prof. Dr. Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ, Prof. Dr. Mesut OKUMUŞ,
Prof. Dr. Ömer Mahir ALPER, Prof. Dr. Cemalettin ERDEMCİ, Prof. Dr. İbrahim ÇAPAK, Doç. Dr. Hakan OLGUN,
Doç. Dr. Abdurrahman ÖZDEMİR, Prof. Dr. Mustafa Doğan KARACOŞKUN, Doç. Dr. Hüseyin HANSU,
Doç. Dr. Gürbüz DENİZ, Doç. Dr. Zulfikar GÜNGÖR, Yrd. Doç. Dr. Ali ÖZTÜRK, Yrd. Doç. Dr. M. Naci KULA,
Yrd. Doç. Dr. Mehmet ÜMIT, Yrd. Doç. Dr. Mehmet Nuri GÜLER, Yrd. Doç. Dr. Şevket KOTAN,
Yrd. Doç. Dr. Tarkan ABDULCELİL, Yrd. Doç. Dr. Mehmet ALICI, Alper ZAHİR, Mahmut YABACIOĞLU

Danışma Kurulu | Advisory Board
Prof. Dr. Sabri HİZMETLİ (Kazakistan Yabancı Diller ve Mesleki Kariyer Enstitüsü Rektörü)
Prof. Dr. İrfan AYCAN (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. İbrahim SARIÇAM (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ (İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Ali YILMAZ (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Yasin AKTAY (Selçuk Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Yaşar DÜZENLİ (İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Mehmet Hayri KIRBAŞOĞLU (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Erhan YETİK (Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Bedrettin ÇETİNER (Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Mehmet ERDOĞAN (Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Mehmet Ali KAPAR (Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Hüseyin SADIKI (Danişgah-ı Tebriz Danişgöde Ulum-ı İnsani)
Prof. Dr. Rıza SAVAŞ (Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Mehmet AKKUŞ (Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi)
Prof. Dr. Muhammed HERİDİ (Aynu Şems Üniversitesi)
Prof. Dr. Reşit ÖZBALIKÇI (Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Şamil DAĞCI, (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Mehmet Emin ÖZAFŞAR (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Hasan KURT (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Burhanettin TATAR (Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Abdurrahman ACAR (Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Hanefi PALABIYIK (Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Hicabi KIRLANGIÇ (Ankara Üniversitesi Dil Tarih Fakültesi Fars Dili Bölümü)
Prof. Dr. Musa YILDIZ (Gazi Üniversitesi Arapça Öğretmenliği)
Prof. Dr. Yavuz ÜNAL (Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Doç. Dr. Iraklı YUSUF (Aynu Şems Üniversitesi)
Doç. Dr. Abdulhamit TÜFEKÇİOĞLU (Yüzüncü Yıl Üniversitesi)
Yrd. Doç. Dr. Ahmed ABDULLAH (Aynu Şems Üniversitesi)

Yönetim Yeri | Head Office
1- İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
Baba Hasan Aleml Mahallesi Horhor Cad. Kavalalı sokak No: 1 A Blok 34091 Fatih/ İSTANBUL.
Tlf: 212.5326015/27717 Fax: 0212.5326207

2- Yeni Yol Mahallesi, Gazi Sok. No:9/2 ÇORUM
Tlf: (0364) 2248118. Faks: (0364) 2245955
Email: Islami_ilimlerdersgisi@yahoo.com

Baskı | Printing
Dizgi ve İç Düzen: Ankara Dizgi Evi
Baskı: Salmat Ofset Matbaacılık Ltd. Şti.

Baskı Yeri ve Tarihi | Publication Place and Date
2012 ANKARA

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

İÇİNDEKİLER

EDİTÖRDEN	5
Cemalettin ERDEMCİ EŞ'ARİLİĞİN SELÇUKLU SİYASETİNİN SİSTEMLEŞMESİNDEKİ ROLÜ	7
THE ROLE OF ASHARITE ON THE SYSTEMATIZATION ON THE SELJUK'S POLITICS	
Muhittin MACİT MEŞŞÂİ GELENEKTE NEDENSELLİK	33
CAUSALITY IN PERIPATETIC TRADITION	
Mehmet GEL BİRGİVÎ MEHMED EFENDİ ARAŞTIRMALARINA BİR KATKI: EL-KAVLÜ'L-VASİT BEYNE'L-İFRÂT VE'T-TEFRÎT'İN MÜELLİFİ KİMDİR?	59
A CONTRIBUTION TO THE STUDIES ON BIRGIVÎ MEHMED EFENDI: WHO IS THE AUTHOR OF EL-KAVLÜ'L-VASİT BEYNE'L-IFRÂT VE'T-TEFRÎT	
Ahmet İNANIR EKMELÜDDİN EL-BÂBERTÎ'NİN "EN-NÜKETÜ'Z-ZARİFETÜ Fİ TERCİHİ MEZHEBİ EBİ HANİFE" ADLI RİSALESİ BAĞLAMINDA TÜRKLERİN HANEFİLİĞİ TERCİH GEREKÇELERİ	77
REASONS FOR CHOOSING THE HANAFI MADHAB FOR THE TURKS IN THE CONTEXT OF EKMELUDDIN EL-BÂBARTI'S TREATISE: "EN-NUKETU'Z-ZARİFETU Fİ TERCİH-I MEZHEBI EBI HANIFE"	
Nazım HASIRCI MOLLA FAHRETTİN ARNÂSÎ'NİN İSAGOCİ'Sİ	95
MOLLA FAHRETTIN ARNÂSÎ'S ISAGOGE	
Ali ÖZTÜRK MUALLİM NÂCİ (1849-1893)'NİN "HÛLÂSATÜ'L-İHLÂS" İSİMLİ İHLÂS SÛRESİ TEFSİRİ	109
HÛLÂSATÜ'L-İHLÂS AS THE MUALLIM NACI'S COMMENTARY/TAFSIR OF SURAH AL-IKHLAS	
Cahid ŞENEL HÛSEYİN HIFZİ EFENDİ'NİN ZÛBDE-İ MANTIK YAHUT SUALLİ CEVAPLI İSÂĞÛCÎ ADLI ESERİNİN TRANSKRİPTİ	141
KİTAP TANITIMI	181
İSLAMİ İLİMLER DERGİSİ YAZIM KURALLARI	185

İbrahim JAWARNEH/İbrahim ARGOUB

ضوابط العمل الإعلامي في الشريعة الإسلامية: دراسة فقهية إعلامية 234
İSLAM HUKUKUNDA MEDYA İŞLEYİŞ ESASLARI: MEDYA MERKEZLİ FİKHİ BİR İNCELEME

Sulayman Muhammad AL-DUQOUR

العلاقات بين دلالة التفسير والعلم الحديث في فهم الآيات القرآنية 268
KURAN AYETLERİNİN ANLAŞILMASINDA TEFSİRİN DELALET ETTİKLERİYLE
MODERN BİLİMİN İLİŞKİSİ

Muhammet AYDIN

تأملات في أمور تجب معرفتها قبل الشروع في تفسير القرآن الكريم 282
KURANI KERİMİN TEFSİRİNE BAŞLAMADAN ÖNCE BİLİNMESİ GEREKENLER ÜZERİNE
MÜLAHAZALAR

Abdurrahman ÖZDEMİR

رجل من رجال العلم والعاطفة: الأستاذ الدكتور سالم أوغوت 286

EDİTÖRDEN

Değerli okurlar,

Dergimizin on dördüncü sayısı ile karşınızda olmanın heyecanını yaşıyoruz. Yedi yaşını dolduran dergimizin bu sayısını bir yıl önce kaybettiğimiz yayın kurulu üyemiz Prof. Dr. Salim ÖĞÜT Hocamıza atfettik. Böylece hem hocamıza vefa borcumuzu yerine getirmek; hem de yaklaşmakta olan vefat yılı dönümünde kıymetli hocamızı yâd etmek istedik.

Değerli dostum Salim ÖĞÜT Hocayı, Çorum İlahiyat Fakültesinde görev başladığım 2000 yılının Ağustos ayında tanıdım. Beyefendiliği, ince ve şairâne ruh yapısı, bilge duruşu ile her zaman gönlümde özel bir yeri oldu.

Hoca aynı zamanda cesur bir duruşa sahipti. 28 Şubat sürecinin dik duran hocalarından biri idi. Tedip edilmek amacıyla bu satırların yazarının ders vermekten men edildiği günlerde hoca da bazı çevrelerden tehdit telefonları alıyor; buna rağmen doğrusundan vazgeçmiyordu. 28 Şubatın karabasan gibi üzerimize çöktüğü günlerde hocayla birlikte doğrumuzu savunabilmek amacıyla bir dizi çalışmanın içerisinde olduk. Bu dönemde onun o vakur kişiliği, İslam'a olan samimi bağlılığı beni hep etkilemiştir.

Elinizdeki dergiyi çıkarma düşüncesi o dönemlere dayanmaktadır. Başta Salim ÖĞÜT Hocamız olmak üzere çoğunluğu Çorum İlahiyat Fakültesi'nde çalışan dostlarla yaptığımız istişareler sonucunda Çorum'da bütün Türkiye'ye hitap edebilecek bir dergi çıkarmaya karar verdik. Adını **İslami İlimler Dergisi** koyduğumuzu söylediğimde Salim Hocamız "*Mahfuzcuğum ne güzel isim bulmuşsun. Hem sade, hem de efradını cami' ve ayyarını mani olmuş. İnşallah hayırlı olur*" demişti. Dergiyi çıkardığımız andan itibaren hoca hem yazıları, hem de yaptığı hakemliklerle hep yanımızda oldu, bizi teşvik etti, katkı sağladı.

O ve diğer arkadaşlarımızın katkılarıyla dergimiz günden güne büyüdü, İslami ilimler sahasında dünyada ve Türkiye'de tanınan, güçlü ölçüsünde ağırlığı olan bir dergiye dönüştü. Allah'ın izniyle daha iyi noktalara geleceğine inanıyorum.

Salim Hoca bu gün aramızda yok, ancak dergimiz, kendisini çıkaran veya bu günlere gelmesine katkı sağlayan dostlarını hiçbir zaman unutmadı, unutmayacak. Bunun bir nişanesi olarak bu sayısını rahmetli Salim Öğüt Hocaya atfetti. Kendisini bir kez daha rahmetle anıyor, mekânı cennet olsun diyoruz.

Editör
Prof. Dr. Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ

EŞ'ARILIĞIN SELÇUKLU SİYASETİNİN SİSTEMLEŞMESİNDEKİ ROLÜ

Cemalettin ERDEMCI*

ÖZET

Nizamiye medreselerinin kurulması ve bu medreselerde, Şirâzî, Cüveynî, Gazzâlî gibi Eş'ari kelimcilerin görevlendirilmesinden sonra – medreselerin zengin kütüphanelere sahip olması ve müderrislerin dolgun bir maaşa sahip olması dolayısıyla- Eş'ari müderrisler farklı inançları ve düşünce gruplarını inceleme fırsatı bulmuş ve Kelam ilmine yöneltilen eleştirileri dikkate almışlardır. Eş'ariler bu inceleme sonunda bir taraftan Kelama yöneltilen haklı eleştirileri dikkate alarak kendi metotlarını gözden geçirirken, öte yandan diğer fırkalara daha objektif bakmanın imkânlarını araştırmışlardır. Bu durum Eş'ariliğin zaaf noktalarından uzaklaşmasına fırsat verdiği gibi onun sistemleşmesine ve bünyesinden daha güçlü âlimler çıkarmasına da fırsat oluşturmuştur.

Anahtar Kavramlar: Eş'arilik, Medrese, Nizamiye Medresesi, Selçuklular, Nizâmülmülk,

THE ROLE OF ASHARITE ON THE SYSTEMATIZATION ON THE SELJUK'S POLITICS

ABSTRACT

After the establishment of Nizamiye Madrasahs and appointment of some classic Asharite Kalam scholar such as Shrazi, Cuvayni, Gazali to these madrasahs, those scholars began to study of different beliefs, traditions and sects and apologetically studies of them via support of libraries which contain a large collection of books and with high salary. By taking these records into account, the scholars tried to change some Kalam methods and find an opportunity to investigate these groups and thoughts in objective view. So, this situation improved Asharite Kalam and provided that Asharite Kalam became systematized school and educated the more vigorous scholars.

Keywords: Asharite, Madrasah, Nizamiye Madrasah, Seljuks, Nizam al-Mulk.

Giriş

Ebu'l- Hasan el-Eş'arî'nin (h.260-324) kurucusu olduğu Eş'arilik, İmam Eş'arînin öğrencileri olan Ebu'l-Hasan el-Bâhîlî, Ebu Abdillâh b. Mücahid et-Tâî (370/980) ve bunların öğrencileri olan Bakıllânî (ö.403/1013), İbn Fürekk (ö.406/1015) ve İsferyîni (ö. 471/1078) sayesinde kısa sürede gelişmiş ve Maturidilik ile birlikte Ehl-i Sünnet kelamını oluşturmuştur.¹

Eş'arilik, Selçuklulara gelinceye kadar İslam inancına yönelik eleştirilerde bulunan *Ehlu'tba'* ve *Dehriyyûn* gibi materyalistlerle, *Sümeniyye*, *Berâhime* gibi peygamberliği inkar eden gnostik yapılanmalarla, *Mecusilik* ve *Manihezim'* gibi düalist, *Hiristiyanlık* gibi teslisi savunan, tevhide aykırı tanrı tasav-

* Doç. Dr., Yüzüncü Yıl Üni. İlahiyat Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı. cemerdemci@yahoo.com
1 Yusuf Şevki Yavuz, "Eş'ariyye" *DİA*, İstanbul, 1995, c.XI, 448.

vurlarıyla mücadele ederek ve yine İslam düşüncesi içerisinde yer alan Mu-
tezile, Şia, Kerrâmiyye, Müşebbihe-Mücessime, Ashabu'l-hadis gibi fırkalarla
mücadele ederek kendine ait bir metot ve İslam inancı ortaya koymuştur.

Selçuklular² Dandanakan zaferiyle (431/1040) tarih sahnesine çıktıklarında Eş'arilik bu coğrafyada bilinen, yaygın ve oluşumunu önemli ölçüde tamamlamış, önemli alimler ve eserlere sahip bir fırka olarak yer almaktaydı. Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey, Veziri Amidülmülk Kündürî³'nin girişimleriyle Eş'ari ve Şafilere karşı sert bir tutumun içine girdiyse de onun vefatından sonra yerine geçen Alparslan döneminde Veziri Nizâmülmülk'ün çabalarıyla kurulan Nizâmiye medreselerinde görevlendirildiler. Onlardan sonra gelen bir çok Selçuklu sultanı da bu geleneği devam ettirdi. Eş'arî kelimcilerin Nizâmiye medreselerinde görevlendirilmelerinin, Eş'ariliğin gelişmesinde ve sistemleşmesinde büyük bir etkisi olmuştur. Bu etkiyi ortaya koymadan önce Selçuklular dönemindeki siyasi durumu ve hakim mezheplerin durumunu ortaya koymamız uygun olacaktır.

SELÇUKLULAR DÖNEMİNDE MEZHEPLER

Selçuklular 1040 yılında Dandanakan savaşıyla Gazneli Mesud'u yenerek Büyük Selçuklu devletini kurmuşlardır. Tuğrul Bey (1040-1063), Alp Arslan (1063-1072), Melikşah (1072-1092), Berkýaruk (1094-1104), Muhammed Tapar (1104-1118), Sencer (1119-1157) sırasıyla bu devleti yönetmiş, Melikşah'ın ölümünden sonra da Selçuklu imparatorluğu dağılmış ve Kirman Selçukluları (1040-1187), Irak Selçukluları (1119-1194), Suriye Selçukluları (1070-1117) ve Anadolu Selçukluları (1075-1308) gibi kollara ayrılmıştır.⁴

Selçuklular iktidara geldiklerinde Bağdat'ta bulunan Abbasi halifesi Şii-Büveyhilerin boyunduruğu altında idi. Mısırda İsmailî Fatımiler, Bahreyn taraflarında da Karmatiler hakimdi. Bu bölgelerde yaşayan halkın önemli bir kısmı Şii idi, fakat başka mezheplerden insanlar da bulunuyordu Şii iktidarlar uzun süredir bu bölgelerde hâkimiyetlerini sürdürüyorlardı. Bundan dolayı bu döneme *Şia Yüzyılı* da denilmiştir. Selçuklular Şii orijinli devletlerin hakim olduğu bu arenada tarih sahnesine çıktıklarında Şii olmayan fırkalar kendilerini Şia baskısından kurtaracak bir hamiyet ihtiyaç duyuyorlardı. Nitekim Ehl-i sünnetin hamisi konumundaki Abbasi halifesi Kadirbiemrillâh'ın

- 2 Seçuklular ile ilgili geniş bilgi için bkz. İmaduddin Muhammed b. Muhammed b. Hamid el-İsfahânî, *Kitâbu tarihü devleti's-Selçuk*, yy. 1900.; Hüseyin b. Muhammed b. Ali el-Caferî er-Rügâdi ibn Bibi, *el-Evâmîrül- alâiyye fi'l- umuri'l- alâiye-Selçuknâme*, (çev. Mürsel Öztürk) Ankara, 1975; Muhammed Abdülazim Yusuf Ebu Nasr, *es-Selâçiketu tarihümü's-siyâsi ve'l- askerî*, Herem, 2001.
- 3 Amidülmülk el-Kudürî'nin hayatı ve icraatları için bkz. Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. Ebi Bekir b. Hallikân, *Vefâyâtü'l-ayân ve enbâu ebnâi'z-zemân*, (Thk. İhsan Abbas) Beyrut, 1968, c. V, 138 vd. ; Muhammed b. Ali b. Süleyman er-Râvendî, *Râhatu's-sudür ve ajetu's-surür*, (çev. Ahmed Ateş), Ankara, 1999, c. I, 115 vd.
- 4 Osman Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslam Medeniyeti*, İstanbul, 1993, s.227 vd.

daveti üzerine İlk Selçuklu sultanı Tuğrul Bey Bağdat üzerine sefer düzenleyerek hem Bağdat'ı, hem de halifeyi Şii-Büveyhilerin elinden kurtarmış ve bu durum halk tarafından sevinçle karşılanmıştı⁵.

Selçukluların hakim oldukları bölgelerde İslam mezhepler tarihinde kendilerinden bahsedilen fırkaların neredeyse hepsinin varlığını koruduğu görülmektedir. Başta Şia olmak üzere Mutezile, Haricilik Kerrâmiyye, Müşebbihe-Mücessime, Ashabu'l-hadis bu dönemde kendilerinden bahsedilen fırkalar olarak öne çıkmaktadırlar⁶.

Şii bir müellif olan Kazvinî, *Kitabu'n-nakd* adlı eserinde sadece İran bölgesinde bulunan mezheplerin bir panoramasını vermektedir ki buna göre Irak-ı acem ve Taberistan bölgelerinde Şiiler hakimdi. Örneğin Mazenderân, Kum, Rey, Âve ve Kâşân öteden beri Şiiliğin merkezleri olagelmışlerdir. Horasan, Maverâünnehir ve Irak'ın bir kısmı itikadî bakımdan Hanefî ve Mutezilî idiler. Azerbaycan ve Hemedân bölgeleri ile İsfehân, Sâve ve Kazvin bölgelerinde itikadî bakımdan Eş'arî ve Hanbelî olup ameli bakımdan Şafilîği benimseyenler hakimdi. Luristan, Huzistan, Kerec, Gulpâygan, Burûcird, Nihavend bölgelerinde antropomorfist bir anlayışa sahip olan Müşebbihe ve Mücessime mezhepleri hakimdi.⁷

Yukarıdaki bilgilerin de gösterdiği gibi belli bölgelerde belli mezhepler etkin olmuşlardır. Fakat bu o bölgelerde başka mezheplere bağlı kimselerin yaşamadığı anlamına gelmemektedir. Şunu da ifade etmek gerekir ki bir çok yerde birden fazla mezhep etkin olmuş, bazen birbirlerine denk bir güce de sahip olmuşlardır. Örneğin Selçukluların başa geçtiği dönemde Bağdat'taki Sünnî nüfus ile Şii nüfusun birbirlerine yakın bir güce sahip oldukları aktarılmaktadır⁸.

Mezhepler Arasındaki İlişkiler

Öteden beri İslam mezhepleri arasında var olan çatışmaların Selçukluların hakim oldukları dönemde de devam ettikleri görülmektedir. Selçuklular hâkim olduklarında başta Şii ve Sünnî mezhepler arasında çatışmaya varan hoşnutsuzlukların olduğu kaynaklarda aktarılmaktadır. Şii-sünnî çatışmasının yanı sıra Sünnî mezhepler arasında da tartışmalar ve çatışmalar ortaya çıkmıştır. Müşebbihe ile Mutezililer arasında; Eş'arî ve Hanefî alimlerle Kerrâmiler arasında, Hanbelîler ile Hanbelî olmayanlar arasında yoğun tartışmaların olduğu hatta birbirlerinin mahallelerine baskınlar gerçekleştirdikleri tarihi kaynaklar tarafından kaydedilmiştir.

5 Ebu'l-Hasan Ali b. Kerem Muhammed b.Abdülkerim İbnu'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târih*, (thk. Muhammed Yusuf Dakkâk), Beyrut, 1987, c.VIII, 315 vd.

6 Hakim mezhepler ve bir birbirleriyle ilişkileri için bkz. Muhammed Şerafuddin Yaltkaya, "Selçuklular Döneminde Mezhepler" *Hikmet Yurdu -İmam Matürîdî ve Matürîdilik Özel Sayısı* (sad Ali Duman), Yıl: 2, S.4 2009, ss. 179 – 194.

7 Alessandru Bussânî, "Selçuklu Döneminde Din", *CÜİFD* (Çev. Ali Ertuğrul), XI-2, Sivas 2007, 441 vd.

8 Turan, *age*, 139.

Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey döneminde Şii, Şafii ve Eş'arilere hutbelerde lanet okuma biçiminde mezhepler arası sürtüşmeleri teşvik eden bir uygulama yapıldıysa da daha sonra mezhepler arası ilişkileri düzeltmeye yönelik çabaların olduğu da görülmektedir. İleride daha geniş olarak anlatılacağı üzere Nizâmiye medreselerinde yalnızca Eş'arî ve Şafii olanlar görevlendirdiyse de diğer mezheplerin kendilerini ifade etmelerine ve kendi mezheplerinin öğretildiği medreselerin açılmasına müsaade edilmiştir. Selçuklu sultanları Hanefî oldukları için her zaman bu mezhebin hamiliğini yapmış ve onlar için medreseler açmışlardır.⁹

EŞ'ARİLİĞİN SİSTEMLEŞME SÜRECİ

Abbasi halifeleri Me'mûn, Mu'tasım ve Vâsık dönemlerinde Mutezile ekolünün de rolünün olduğu ve İslam düşünce tarihinde büyük bir kırılma anını temsil eden *Mihne*¹⁰ olayının h. 232 yılında Mütevekkil tarafından sona erdirilmesinden sonra Mutezile gibi özgürlükçü ve insan onuruna değer veren bir düşünce ekolü etkinliğini kaybetmiş, kendi sistemini tam olarak oturtmadan ve İslam düşüncesine beklenen katkısını sağlayamadan başka fırkaların içinde eriyerek adeta tarih sahnesinden çekilmişti.¹¹ Ehl-i Rey ile birlikte Ehl-i Sünnet şemsiye kavramı altında yer alan Ashabu'l-Hadis özellikle de Ahmed b. Hanbel'in taraftarları hâkim iktidarın gücünü arkalarına alarak Ehl-i sünneti temsil eden fırka olarak ortaya çıkmış ve diğer fırkalara karşı sert bir tutumun içine girmişti. Hanbeliler, imamlarının ortaya koyduğu metot gereği farklı din ve inançlara sahip kesimlerin İslam'a yönelttikleri soru ve eleştirilere rivayetlere bağlı kalarak cevap verdiklerinden muhatapları tarafından yeterince ikna edici bulunmuyorlardı. Böyle bir ortamda daha önce Ehl-i Sünnet şemsiyesi altında yer alan fakat mihne sonrasında rolleri sönük kalan rey taraftarı alimler ön plana çıkarak Ehl-i Sünnet'in görüşlerini akli olarak temellendirmeye ve dışarıdan gelen soru ve eleştirilere cevap vermeye başladılar. Tamamı Şafii olan bu âlimlerin önde gelenleri 'Abdullah b. Sa'îd b. Küllâb (ö.240/854), Ebû 'Ali el-Hüseyn b. 'Alî b. el-Kerâbisî (248/862), 'Abdül'azîz b. Yahyâ el-Mekkî el-Kinânî (ö.240/855'ten) Ebû 'Abdillah Hâris b. Esed el-Muhâsibî (ö. 243/857) ve Hüseyn b. Fadl el-Becelî gibi âlimlerdi¹². Esasen bu alimler Me'mun döneminde sarayda gerçekleştirilen meclislerde

9 Bkz. Ahmet Ak, *Selçuklular Döneminde Maturidîlik*, Ankara, 2009.

10 Mihne; sınamak, denemek, bir şeyin hakikatini araştırmak, inceliklerini düşünmek, imtihan etmek, soruşturmak, artırmak, sıkıştırmak, boyun eğdirmek, kamçıya başvurarak dövme, eziyet etmek gibi sözlük anlamlarına gelir ve daha çok belli bir inanç veya inanç sisteminin kabulünü sağlamak için dinî sorgulamayı ifade eder. Mihne hadisesi olarak kaydedilen olay ise, Abbâsî Halifesi Me'mun'un hilafetinin son dönemlerinde Bizans'a sefere çıktığı (218/833) bir zaman diliminde Bağdat'taki vekili İshak b. İbrahim'e gönderdiği mektuplarla fiili olarak başlayan, Mu'tasım ve Vasık dönemlerinde devam eden, Mütevekkil'in 232/846 yılında halife olmasıyla da tedicri olarak son bulan sürecin adıdır.

11 Mihne süreci ve sonrasında Mutezilenin içe kapanması ile ilgili bilgi için Bkz. Muharrem Akoğlu, *Mihne Sürecinde Mutezile*, İstanbul, 2006.

12 Mehmet Kalaycı, "Eşariliğin Tarihsel Arka Planı: Küllâbilik" *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 51:2(2010), s.422.

Mutezililerle mücadele ve münazaralarda bulunmuşlardı. Mihne sürecinde Abbasi yönetiminden uzak durmaya çalışan bu alimler, Mihne sonrasında tekrar sahneye çıkarak Ehl-i sünnetin görüşlerini akli deliller kullanarak temellendirme gayreti içerisinde olmuşlardır.

Küllâbiyye, Sıfâtiyye, Lafziyye gibi sıfatlarla da anılan bu grubun en önemli üç şahsiyeti olan İbn Küllâb, Kalânisi ve Haris el-Muhâsibi bu rollerinden dolayı Ehl-i sünnet kelamının öncüleri olarak görülmüşlerdir.¹³

Eş'arî'nin, 40 yılını Mutezile içerisinde geçirdikten sonra kaynaklarda *ihwetu selâse* (üç kardeş meselesi) olarak geçen ve Allah'a zorunluluğun olup olmadığı (el-vucûb 'alellah) sorunu karşısında Mutezili yorumu ikna edici bulmayarak Mutezileden ayrıldığı kaydedilmektedir.¹⁴ Eş'arî'nin Mutezileden ayrıldıktan sonra nasıl bir yol çizdiği, kimlerle birlikte hareket ettiği çok net değildir. Fakat onun İbn Küllâb, Muhâsibi, Kalânisi gibi Küllabiyye/sıfatiyye içerisinde yer alan alimler için, "arakadaşlarımız (ashâbunâ)" ifadesini kullanması, Mutezileden ayrıldıktan sonra bu grupla birlikte hareket etmiş olma ihtimalini doğurmaktadır. Esasen Eş'arî'nin *el-İbane an usul'ı-diyane* adlı eserinde sergilediği tutum ile daha sonra "*istihsânu'l-havd fi ilmi'l-kelâm*" ve "*Luma'u'l-edille ala ehli'z-zeyğî ve'l bidad*" adlı eserlerinde ortaya koyduğu yaklaşım tarzları birbirinden farklıdır. Son iki eserinde tam bir kelamcı olarak görülen Eş'arî, *el-ibâne*'de bir Ashabu'l-Hadis alimi gibi davranmıştır. Kaynaklar Eş'arî'nin *el-İbâne* adlı eserini yazdığı dönemin Mutezile'den ayrıldığı ve "Ahmed b. Hanbel'in mezhebindenim" dediği döneme denk geldiğini kaydetmektedir¹⁵ ki o, bu dönemde Ashabu'l-Hadis ile paralel düşündüğünü ifade etmek için bu kitabı yazmış ve o dönem Ahmed b. Hanbel'in öğrencilerinden olup Hanbeliler'in imamı konumunda bulunan Hasan b.Ali el-Berbehâri'ye bu kitabı sunmuştur. Fakat ondan beklediği ilgiyi göremediği kaydedilmektedir¹⁶. Muhtemelen bu olaydan sonra Eş'arî'nin kendisine sorulan sorulara akli cevaplar vermesi ve Kelâm metodunu kullanması, bidatçı olmakla itham edilmesine neden olmuş ve o da bu ithamlara *İstaihsanu'l-havd fi ilmi'l-kelâm* adlı eseriyle cevap vermiştir. Onun *İstaihsanu'l-havd* adlı risalesinin başında zikrettiği "cehaleti kendine sermaye edinip, araştırma ve incelemenin kendilerine ağır geldiği kimseler .." ifadesinden de bu durum rahatlıkla anlaşılabilir.

Eş'arî yetiştirdiği öğrenciler ve yazdığı eserlerle Kelâm ilminin yeniden sahnede yerini almasında etkin rol oynamış ve adeta Mutezilenin boşalttığı yeri doldurmaya çalışmıştır. Ne var ki Eş'arî'nin üzerinde hem Hanbelilerin hem de yeni içine girdiği Küllabiye fırkalarının etkilerini görmek mümkündür. O bir taraftan Mutezileden tevarüs ettiği kelâm ilmine sahip çıkarken

13 Nadim Macit, *Ehl-i Sünnet Ekolünün Öncüleri*, Erzurum, 1996.

14 Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. Ebi Bekir b. Hallikân, *Vefâyâtu'l-'ayân ve enbâu ebnâi'z-zemân*. (Thk. İhsan Abbas) Beyrut, 1968, c. III, 284; İrfân Abdülhamid, "Eş'ari, Ebu'l-Hasan" *DİA*, İstanbul, 1995, c.XI, 444.

15 Mehmet Keskin, *Eş'ariliğin Teşekkül Süreci*, Ankara Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara, 2005, 22 vd.

16 Abdülhamid, agm, *DİA* c.XI; 444.

öte yandan Ashabu'l-hadis'in nassı ön plana çıkararak anlayışlarının baskısı altında kendini hissetmiş olmalıdır. *İstithsan* risalesinde akıl ve naklin etkinlik alanlarını birbirinden ayırmasına rağmen¹⁷ *el-İbâne*'de politik bir dil kullanarak Ashabu'l-Hadis'in görüşünü benimsediğini vehmettiren bir anlayış ortaya koymuştur ki bize göre bu eserinde de Eş'arî kendi görüşlerinden vazgeçmiş değildir. Fakat o bu eserinde kelami görüşlerini açık bir şekilde ortaya koymak yerine muğlak ve politik bir dil kullanarak görüşlerini ortaya koymuştur. Eş'arînin haberi sıfatları tevilden kaçınması ve fiili sıfatlar konusunda Ashabu'l-hadis'in görüşüne meyletmesini bu baskının bir yansıması olarak görmek mümkündür.¹⁸

Eş'arî mezhebi yukarıda da ifade ettiğimiz gibi Eş'arî'nin yazdığı eserler ve yetiştirdiği öğrenciler sayesinde gelişip yayılmıştır. Eş'arî'nin yetiştirdiği öğrenciler çok olmakla birlikte bunlardan Ebu'l-Hasan el-Bâhili¹⁹ ve İbn Mücâhid et-Tâî'nin katkıları hepsinden daha çok olmuştur. Bu iki alimin çabaları ve onların yetiştirdikleri, İbn Fûrek, Ebu İshâk el-İsferâyini, Ebu Bekir el-Bâkılânî, bu mezhebin gelişip yayılmasında katkıları olan alimler olarak ön plana çıkmaktadırlar.

Şunu ifade etmek gerekir ki Eş'arî Mutezile'den ayrılan bir âlim olması itibarıyla toplumda meşruiyet elde etme uğraşısı içinde olmuştur. Mütevekkil ile başlayan süreçte Mutezile ve onların şahsında Kelâm ilmi yerildiği, kötülendiği ve yasaklandığı ayrıca Ashabu'l-hadis ön plana çıkarıldığı için Mutezili gelenekten gelen -Mutezileden ayrılmış olsa bile- bir kelimci olarak Eş'arî'nin rahat bir şekilde görüşlerini ifade etmesi mümkün değildi²⁰. Bundan dolayı Eş'arî'nin Ashabu'l-hadis nezdinde meşruiyet araması doğal karşılanmalıdır. Toplumsal meşruiyet arama çabası Nizâmîye medreseleri kuruluncaya kadar devam etmiş bir süreçtir. Bunu Eş'arî'yi takip eden Eş'arî kelimcilerde de görmek mümkündür.

Eş'arî sonrası dönemde Eş'arî ekol içerisinde üç ayrı yönelişin olduğu görülmektedir. 1. Kelimci Eş'arîler 2. Muhaddis Eş'arîler (el- Eş'ariyetu'l- eseriyye) 3. Mutasavvıf Eş'arîler. Kelimci Eş'arîleri, İbn Furek, Bakılânî, Abdulkahir el- Bağdadi, Cüveynî gibi alimler temsil ederken, Muhaddis Eş'arîleri; Ebu İshâk el-İsferâyini, Ebu Bekr Hüseyin el-Beyhakî, İbn Asâkir, İbn Hatîp el-Bağdâdi gibi alimler; Mutasavvıf Eş'arîleri ise; Kuşeyri, Gazzâlî vb alimler temsil etmişlerdir.

Muhadis Eş'arîler her ne kadar bazı kelim konularını ele almış olsalar da akli asıl nakli fer' kabul eden Kelim yöntemi yerine Ashabu'l- hadis'in yön-

17 Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş'arî, *Risâletün fi istihâni'l-havdi fi ilm'l- kelâm*. (The Theology of Ash'ari içinde) (Neşr. Richard Yusuf McCarty), Haydarâbâd, 1344, 95

18 Eş'arî'nin, düşüncelerinin şekillenmesinde etkisi olan fırkalar için Bkz. Mehmet Keskin, *Eş'arîliğin Teşekkül Süreci*, Ankara Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara, 2005, 38 vd.

19 İbn Hallikân, *Vefâyât*, c. IV, 86.

20 Zuhdi Carullah, *el-Mutezile*, Kahire, 1974, 180 vd.

temini tercih ettiklerinden yani nakli aklın önüne geçirdiklerinden bunları kelamcı olarak değerlendirmek çok sağlıklı görünmemektedir. Buna karşın Mutasavvıf Eş'ariler de ilhamı bir bilgi kaynağı olarak ele aldıklarından ve tasavvufi düşünce ve yaklaşımları kelami yönlerine baskın geldiğinden bunların ortaya koydukları eserleri birer kelam eseri olarak görmek sağlıklı bir değerlendirme olmayacaktır. Öyleyse burada Eş'arî kelamını kendilerinden öğreneceğimiz ve değerlendirmeye alacağımız kişiler ne Muhaddis kelamcılar ne de Mutasavvıf kelamcılar olacaktır. Biz de bu kelamcıları ve çabalarını ortaya koyarak sürecin nasıl geliştiğini ortaya koymamız uygun olacaktır.

Ebu Bekir b. Muhammed b. Hasan b. Fûrek²¹ Eş'arînin iki öğrencisi olan Ebu'l- Hasan el Bâhili ve İbn Mücahid'ten dersler alarak Eş'arî öğretiyi öğrenmiş bir alimdir. Bâkîllâni ile de ders arkadaşlığı yapmış olan İbn Fûrek, *Mucerredü makâlâti'l-Eş'arî* adlı eseriyle hem imam Eş'arî'nin görüşlerinin doğru bir biçimde aktarılmasında hem de Eş'arîliğin özellikle Kerrâmîlerin yoğun olarak yaşadığı Gazne ve çevresinde bu mezhebin yayılmasında önemli roller oynamıştır. İbn Fûrek, ilhamı bir bilgi kaynağı olarak kabul etmeyen ve haberi sıfatların yorumlanması gerektiğini söyleyen tavrı ile kelâm metoduna bağlı kalmış bir alimdir²².

Ebu Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Bâkîllâni,²³ Eş'arî'nin öğrencileri olan Ebu'l-Hasan el-Bâhili ve İbn Mücahid et-Tâi'den ders almasının yanı sıra İbn Fûrek ile de ders arkadaşlığı yapmıştır. Bâkîllâni; hadis, fıkıh, usul-i fıkıh, tefsir, belağat, dinler tarihi vb disiplinlerin yanı sıra kelam okumuş ve onun kelamcı yönü diğer yönlerine baskın gelmiştir. Büveyhiler döneminde yaşamış ve Adududdevle'nin çağrısı üzerine Şiraz'a giderek orada gerçekleştirilen münazaralarda Şii, Mutezillî, Şafii alimlerle tartışmalara katılarak Eş'arî ekolün görüşlerini bu meclislerde savunmuştur.²⁴

Bâkîllâni, bir taraftan *Dehriyyun, ehlu't-tiba', felâsife, Hıristiyanlar* ve *Yahudilere* reddiyeler yazarken öte yandan Mutezile, Şia, Bâtınilere yönelik reddiyeler de yazmıştır. O bu çabasıyla ontolojiden epistemolojiye, fizikten metafiziğe kelam ilminin hemen hemen bütün konularında görüşler serdetmiş, yazdığı eserlerle Eş'arî ekolün görüşlerini bir doktrin haline getirmiştir.

Burada dikkat çeken husus, Bâkîllâni'nin İslam inancına dışarıdan yöneltilen eleştirileri savmayı hedefleyen kelam ilminin amacına bağlı kalarak Allah'ın varlığını inkar eden materyalistlerle, Nübüvveti inkar eden Berâhime'yle, Hz. Muhammed'in peygamberliğini inkar eden Hıristiyan ve

21 Hayatıyla ilgili bilgiler için Bkz. İbn Hâlkân, *Vefâyât*, c. IV, 272; Yusuf Şevki Yavuz, "İbn Fûrek" *DİA*, İstanbul, 1999, c.XV, 495 vd.

22 Yavuz, "ağm", *DİA*, c. XV, 496.

23 İbn Hallikân, *Vefâyât*, c. IV, s. 269; Şerafeddin Gölcük, "Bâkîllâni", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı, 1991, c. IV, s. 533 vd.

24 Bâkîllâni, Adududdevlenin çağrısını kabul ederken hocası el- Bahili bu daveti kabul etmemiştir. Bunun üzerine Bâkîllâni; bizden öncekiler Me'mun'un davetine icabet edip orada münazaralara katılsalardı belki de mihne hadisesi olmazdı. Bugün biz bu münazaralara katılıp görüşlerimizi ortaya koymazsak benzer bir mihne'nin yaşanmasından emin olamayız, demiştir.

Yahudilerle kelâm yöntemini kullanarak polemikler yürütmüş olmasıdır. Bâkîllânî özellikle *et-Temhid* adlı eserinde kelam ilminin hem dakiku'l-kelâm hem de celilu'l-kelâm'a ilişkin görüşlerini açık bir biçimde ortaya koymuştur. Bâkîllânî akıl ve naklin etkinlik alanlarına vurgu yapmış; akli asıl nakli fer' olarak kabul etmiştir. Fakat o da İmam Eş'arî gibi haberi sıfatları tevil etmekten kaçınmış ve Eş'arî'nin *el-İbâne*'de yaptığı gibi, *el-İnsâf* adlı eserinde nakli delillere çokça yer vererek adeta Ashâbu'l- hadisînin gönlünü almaya çalışmıştır²⁵.

Mutekaddimin dönemi Eş'arî kelamını devam ettirenler arasında üzerinde durulması gereken alimlerden biri Abdulkâhir el-Bağdâdî'dir. Nisâbur'da iken İbn Fûrek'ten; İsferyân'de ise Ebu İshâk el-İsferyân'den kelam dersleri alan Bağdâdî bir çok ilim dalında yetkin bir alim olarak bilinmektedir²⁶. Özellikle matematik ilmindeki başarısı Fahrettin Râzî tarafından da takdir edilmiştir. Kelam imindeki yetkinliğini *el-Fark beyne'l- fırak* ve *Kitâbu usûlud'd-din* adlı eserleriyle ortaya koymuştur. Bağdâdî *el-fark beyne'l-fırak* adlı eserinde karşıt görüşte olan fırkalara karşı son derece sert ve mutaassıp bir tavır içindedir. Râzî onun Ehl-i sünnetten olmayanların görüşlerini aktarırken Eş'arî'nin Makâlâtü İslâmiyyîn kitabının girişinde dile getirdiği endişeyi haklı çıkaracak bir tavır içinde olduğunu belirtir. Muhaliflerin görüşlerini doğru bir şekilde aktarmadığını ondan yararlanan Şehristânî'nin de aynı hataya düştüğünü kaydeden Râzî, Bağdâdî'ye büyük saygısı olduğunu belirtmekten de geri durmamıştır. Kuşkusuz Bağdâdî'nin bu kitabında fırkalara yönelik olarak aktardığı görüşler faydadan varestedir. Fakat Bağdâdî, asıl kelam yetkinliğini *Kitâbu usûlud'd-din* adlı eserinde ortaya koymuştur. Son derece sistematik olan bu eserde Bağdâdî kelam ilminin hem dakik hem de celil kısmına ilişkin çok değerli bilgiler vermiştir. Özellikle akıl ve naklin etkinlik alanları ve aklın asıl, naklin fer' olduğu konusundaki ayrımı çok açıktır.

Bağdâdî, her ne kadar Ashâbu'l-hadisî övgüler dizse de akli naklin önüne geçiren tavır ve haberi sıfatları tevil etmesiyle onlardan net bir şekilde ayrıldığını ve kelâm metodunu ön plana çıkardığını göstermektedir. İbn Furek'in öğrencisi olması haberi sıfatları tevil etmesinde etkin olmuş olmalıdır. Esasen şunu da ifade etmekte yarar vardır. Kerrâmiyye, Müşebih gibi antropomorfist anlayışa sahip fırkaların olduğu bölgelerde yaşayan Eş'arî alimler teşbihçi anlayışı ortadan kaldırmak için haberi sıfatları tevil etmişlerdir. Mutezililerin bulunduğu bölgelerde ise o işi Mutezili kelimciler yaptıkları için bunu birinci derecede önemli bir konu olarak görmemişlerdir.

25 Bkz. Ebû Bekir b.Tayyib el-Bakîllânî, *el-İnsâf fi mâ yecibu i'tikâduhu velâ yecuzu'l-cehlu bihi* (thk. Muhammed Zahid el- Kevserî), Kahire, 2000.

26 İbn Hallikân, *Vefâyât*, c.III, 203; Ethem Ruhi Fığlalı, "Abdülkâhir el-Bağdâdî" *DîA*, c.I, 245 vd.

Selçuklu hâkimiyeti öncesinde Eş'arî ekol içerisinde etkin olmuş ve Eş'ariliğin sistemleşmesinde rol almış âlimleri kısaca tanıtmış olduk. Onların Eş'ariliği sistemleştirirken başta İmam Eş'arî olmak üzere her birinin aynı zamanda meşruiyet arayışı içinde olduklarını, Ashabu'l-hadisın Mutezile kelamcılarına yönelttiği, nassın değerini bilmeme veya düşürme töhmeti ile karşı karşıya kalmamak için onları memnun eden argümanlar da kullandıkları ve Mutezile ile Ashâbu'l-hadis arasında temel ayrılık noktaları olan ilahi sıfatların tevili konularında özellikle Ashabu'l-hadisi karşısına almadan çekinen bir tavır sergiledikleri görülmektedir. Nizâmülmülk tarafından yaptırılan Nizâmiye medreselerinde Eş'arî alimlerin görevlendirilmesi onlarda bir öz güven duygusunun gelişmesine vesile olmuş ve Ashabu'l-hadisın töhmetlerinden çekinmeyen bir tavır içine girmişlerdir. Bunun en tipik örneği Cüveynîdir, Cüveynî hem akıl ve naklin etkinlik alanlarını net bir biçimde birbirinden ayırarak önceliği akla vermiş, hem de haberi sıfatları tevil ederek Ashabu'l-hadisten ayrı bir yerde durduğunu ihsas ettirmiştir. İbn Teymiye bundan dolayı olsa gerek Cüveynî'yi Mutezililerin öğrencisi olarak görür. Ona göre her ne kadar Cüveynî doğrudan doğruya Mutezililerden ders görmediyse de onların kitaplarını okuyarak yetişmiş ve onlardan etkilenmiştir.

NİZAMİYE MEDRESELERİNİN KURULMASI VE EŞ'ARİLERİN İSTİHDAMI

Büyük Selçuklu sultanı Alparslan'ın veziri Nizâmülmülk tarafından kurulan medreseler kurucusunun ismine nisbetle Nizâmiye medreseleri olarak isimlendirilmişlerdir. Bu medreselerin sayısı konusunda bir ittifaktan bahsetmek mümkün görünmemektedir. Nizâmülmülk tarafından yaptırılan medreselerin sayısı kimi kaynaklarda 13, kimilerinde ise 16 olarak geçmektedir.²⁷ Kuşkusuz Nizâmülmülk'ten başka medrese inşa eden, sultan, vezir ve emirler de olmuştur. Nizâmiye medresesi olarak anılan 30'dan fazla medresenin olduğu kaydedilmektedir.²⁸ Nizâmiye medreselerinin daha önce yapılan medreselerden farkı, devlet eliyle ve devlet himayesinde yapılan medreseler olmalarıdır. Kuşkusuz Nizâmiye medreselerinden önce de medreseler yapılmıştır, fakat bunlar devlet eliyle değil, özel şahıslar tarafından yaptırılan medreseler idi. Bu medreselerin diğer bir özelliği de Eş'ari-Şafii müderris ve görevlilerin istihdam edilmiş olmasıdır.²⁹ Burada şunu da ifade etmek gerekir ki her ne kadar bu medreselerde görevlendirilenler amelde Şafii, usulde Eş'ari olsalar da diğer mezheplere karşı bir baskının yapıldığını söylemek zor görünmektedir. Nitekim Bağdat'ta Şafii ve Hanbeliler arasında ortaya çıkan bir kavgadan sonra Nizâmülmülk Bağdat Nizamiye medresesi Muidi, Ebu İshâk el-Şirâziye gönderdiği mektupta mezhepler arasında bir ayırım gözetmediklerini ve hiçbir

27 Abdurrahman Acar, "Selçuklu Medreseleri ve İslam Kültür ve Medeniyetine Kazandırdıkları" *Uluslararası Türk Dünyasının İslamiyete Katkıları Sempozyumu*, Isparta, 2007, 351 vd.

28 Acar, "agm", 352.

29 Abdülkerim Özeydin, "Nizamiye Medreseleri", *DİA*.

mezhebi diğerine tercih etmediklerini bildirmiştir.³⁰ Bu medreselerin önemli özelliklerinden biri de kendilerine tahsis edilen vakfiyelerle iâşe, ibate ve tamir işlerinin yapılıyor olmasıdır³¹.

Bu medreseler, Şii Fatımilerin Sünni Abbâsileri ve Selçukluları yıpratmak amacıyla siyasi-askeri faaliyetlerin yanı sıra ilmi açıdan da yoğun bir gayretin içinde olduğu bir dönemde kurulmuşlardır³². Kuruluş amacına yönelik bir çok sebep kaynaklarda yer almaktadır. Sıralanan sebepler arasında Fatımilerin batını propagandalarına cevap verecek alimlerin yetiştirilmesi yer almaktadır. Ayrıca devlet görevinde istihdam edilecek personelin yetiştirilmesi gibi daha başka gerekçeler de kaydedilmiştir.³³

Sultan Alparslan Hanefi olmasına rağmen Nizâmiye medreselerinde görev alacak bütün görevlilerin Eş'ari- Şafii olmasının gerekçesi ne olabilir? Bunun kesin cevabını vermek mümkün değildir. Geogrg Makdisi gibi araştırmacılar bunda yadsınacak bir durum olmadığını, Selçuklu Devletinde bir iş bölümüne gidildiği ve Eğitim işinin Vezir Nizâmülmülke bırakıldığını, Eş'ari ve Şafii olan Nizâmülmülk'ün de kendi mezhebinden insanları istihdam ettiğini söylemektedir ki bize göre Nizâmülmülk'ün bu iki mezhebi tercih etmesinde psikolojik sebepler rol oynadığı gib, dini- siyasi başka sebepler de rol oynamış olmalıdır.³⁴ Özellikle Eş'ariliğin tercih edilmesinde bazı faydaların göz önünde bulundurulduğu muhakkaktır. Eş'arilik, Mutezilenin elinde gelişen Kelam metodunu inanç ile ilgili konuların temellendirilmesinde kullandığı gibi Dehriyyün, Berâhime, Maneviye, Hıristiyanlık gibi dışarıdan İslam inancına yöneltilen eleştirileri de kelam metoduyla cevaplandırmışlardı. Buna rağmen onlar toplum nezdinde de saygınlıklarını korumuş bir topluluk idi. Ashabu'l- hadis gibi nassa öncelik vermemelerine rağmen kullandıkları dikkatli ve politik dille Mutezilenin maruz kaldığı eleştiri ve töhmetlerden kısmen korunabilmişlerdi. Dolayısıyla Şii batınilerinin yoğun bir faaliyet içerisinde bulunduğu bir dönemde nassa bağlılığı esas alan Ashabu'l- Hadisi ön plana çıkarmak doğru bir tercih olmazdı. Öte yandan Mutezile mihnedenden sonra Ashabu'l-hadisın yoğun propagandaları sonrasında birçok eleştiriye tabi tutuldukları ve halk nezdinde itibar kaybettikleri için onların da istihdamı pek makul değildi. Bundan dolayı hem kelam metodunu kullanabilen hem de toplumdan dışlanmayan bir ekolün görevlendirilmesi politik hedeflerin gerçekleştirilmesi açısından önem arz etmekteydi.

30 Merizen Said 'Asirî, *El-hayâtu'l-ilmîyye fi'l-İrâk fi'l-'asri'l-Selçûkî*, yy, 1985, 525 vd.

31 Merizen, *age*, 246 vd.

32 Batınilerin o dönemki faaliyetleri için bkz. Ahmet Ocak, " Bir Terör Örgütü Olarak Batınilik" *Dini Araştırmalar Dergisi*, Samsun, c.VII, S:20, ss. 163-178

33 Ömer Menekşe, "Selçuklu Eğitim Müesseseleri Nizamiye Medreseleri" *Diyanet İlmî Dergi*, Ankara, 2003,c. 39, s. 3, 117.

34 Mustafa Cevvâd, Nizamiye medreselerinin kuruluşu ve Eş'ari- Şafiiilerin istihdamının gerekçesi olarak Batınilere karşı koymanın gösterilemeyeceğini; Nizamülmülk'ün Eş'ari ve Şafiiliğe son derece bağlı birisi olmasının bunda etkin olduğunu bildirmektedir. Bize göre tercih sebebini bununla sınırlandırmak çok gerçekçi görünmemektedir.

Yaptırılan ilk medrese Nişabur medresesi idi. Fakat en büyük ve meşhur olanı Bağdat Nizâmiye medresesidir. Bağdat Nizâmiye medresesi h.457 yılında yapılmıştır.³⁵ Kaynaklarda Nizâmiye medreseleri ve buldukları yerler şu şekilde geçmektedir: Nişabur, Bağdat, Buşenc, Herat, Merv, Belh, Ceziretu ibn Ömer, Amul, Hargerd, Huzistan, Zahir, Zebed, Rey, Basra, Musul, İsfehân vb.³⁶

NİZAMİYE MEDRESELERİNİN EŞ'ARİLİĞE KATKISI

Eş'ri kelimciler Nizâmiye medreselerinde istihdam edilip dolgun bir maşla görevlendirilmişlerdir. Nizâmiye medreselerinin bünyesinde kurulan büyük kütüphaneler sayesinde kolaylıkla kitaplara ulaşma fırsatını yakaladıkları gibi kitaplara yüklü miktarda para harcamaktan da kurtulmuşlardır. Bu durum Eş'arileri, geçimlerini temin etme gibi bir deritten kurtardığı gibi, medresede öğretimle uğraşırken başka düşünce, mezhep ve inançları inceleme ve araştırma fırsatı da vermiştir. Nitekim İmam Gazali de Nizâmiye medreselerinde dersler okuturken felsefecilerin görüşlerini araştırmış ve *Mekâsidu'l-felâsife* ve *Tehâfütü'l-felâsife* adlı eserlerini burada yazmıştır. Selçuklular döneminde çok etkin olan gruplardan biri olan Bâtınilerin görüşünü de burada incelemiş ve onların görüşlerini ortaya koyan ve onları eleştiren son derece sistematik *Fedâihu'l-Batınıyye* adlı eserini burada yazmıştır.

Eş'ari alimlerin Nizâmiye medreselerinde istihdam edilmelerinin devlet açısından siyasi, stratejik bir çok yararının yanı sıra, Eş'ari ekolü açısından da bir çok katkısı olmuştur. Bunları incelememiz uygun olacaktır.

1. Eş'arî Doğmanın Restorasyonu

a. Kelam Metodunun Gözden Geçirilmesi ve Zaaf Noktalarının Farkına Varılması

Bilindiği gibi kelimciler kelam ilminin temel problemlerini çözmede akla dayanmışlardır ve yine kelam ilminin temel problemlerini çözmede bazı metodlar kullanmışlardır. Kelamcılarının kullandıkları en önemli metotlardan biri *el-istidlâl bi's-şâhid ale'l-ğâib* yöntemidir. İfadede yer alan *şâhid*, sözlük anlamı itibariyle, *hazır bulunan, müşahede edilen*,³⁷ *ğâib* ise, *göz önünde bulunmayan* anlamına gelir. Terim anlamı itibariyle *şâhid*, *kalpte hazır bulunan ve zarurî bilgi ile bilinen*, *ğâib* ise, *düşünüş ve teemmül ile bilgisine ulaşılan* demektir.³⁸ Bu yöntem, içerdığı terimlerin anlamlarına dayanılarak şu şekilde tanımlanmıştır: *Bilgisine sahip olduğumuz müşahede alemine dayanarak, hakkında bilgi sahibi olmadığımız ğayb aleminde bilgi elde etmemizi sağlayan yöntemdir.*

35 Ebu'l-Ferec Abdurrahman b.Ali b. Muhammed ibn el-Cevzî, *el-Muntazam fi tarihi'l-muluki ve'l-ümem*, (thk.Muhammed Abdulkadir Ata-Mustafa Abdulkadir Ata), Beyrut, 1992, XVI, 91

36 Özeydin, "agm", *DİA*, XXXIII, 190

37 Cürcânî, *Tarifât*, s. 124.

38 Ferrâ, *Mutemedede* 42; Cürcânî, *Tarifât*, s. 24.

Kelam, fıkıh ve nahiv disiplinleri, bilinmeyenin bilgisinin elde edilmesinde kıyası kullanmışlardır. Kelamcılar her ne kadar kıyas yerine 'istidlal' terimini kullanmayı tercih ediyorlarsa da aslında yapılan iş, kıyastan ibarettir. Kıyasta ise, iki unsur (asl-fer'), bu ikisini birbirine bağlayan ortak husus (illet, delalet ya da benzerlik gibi) ve bunlara dayanarak tespit edilen hüküm yer alır.

Kıyas metodu, Zahiriler hariç, bütün itikadi fırkaların kullandığı bir yöntem olagelmıştır. Bu konuda kullanım oranları itibariyle bir farklılıktan söz edilebilse de, Mutezile, Eş'arî ve Maturidiler arasında kullanım noktasında herhangi bir fark yoktur.

Fıkıh ilminde kıyasın maddesini asl, fer, ortak illet ve hüküm oluşturur. Hükümü nass tarafından belirlenmiş meseleye *asl*, hükümü kaynaklarda belirtilmemiş meseleye *fer'*, nasdaki hükmün konmasına neden olan özelliğe, *illet* denir.³⁹ Kelam ilminde ise, kıyasın maddesini şahid, ğaib, ortak (illet, delalet, şart, benzerlik) ve hüküm meydana getirir. *Şahid*, bedihi ya da duyuşal bilgi ile hakkında bilgi sahibi olunan, *ğaib* ise hakkında bilgi sahibi olunmayan, fakat hükümü şahide dayanılarak tespit edilmek istenendir. Burada şahide dayanarak ğaib hakkında bilgi sahibi olmak için ikisi arasında ortak illet, ortak delalet, ortak hakikat, ortak şart ve benzerlikten birisinin bulunması gerekir. Görüldüğü gibi fıkhi kıyas ile kelami kıyas arasında farklar bulunmaktadır. Fıkıhtaki asl ile fer' arasındaki temel fark, aslın hükmünün, nasslarda bulunması, fer'in hükmünün bulunmaması iken, kelam ilminde asl ve fer konumunda olan şahid ve ğaib arasında bu türden bir ayırmadan söz edilemez. Kelami kıyasta şahid (asl), zarurî ve duyularımızla elde ettiğimiz bilgileri işaret ederken, ğayb terimi ise, Allah'ın varlığı, birliği, sıfatları, ahiret ile ilgili metafizik konuları işaret etmektedir. Kelamcıların, bu yöntemi, ğaybın bilgisinin elde edilmesinde kullanmaları, onların ğaybın, müşahede alemine kıyas edilerek anlaşılabilceği varsayımlarına dayanmaktadır.

Eş'arî, Allah'ın kelam, ilim, irade sıfatlarını *istidlal bi'şahid* yöntemine dayanarak tespit etmiştir.⁴⁰ Fakat rü'yet konusunda, bu yöntemi kullanmanın doğru olmadığını, çünkü, rü'yetin ahirette gerçekleşeceğini, dünyadaki duruma (şahide) dayanarak ahiret yurdu (ğayb) hakkında konuşmanın doğru olmadığını söyler. Bakillânî de, ortak illet, benzerlik ve isimlendirmeye (tanım) dayanarak, bu istidlal yönteminden istifade edilebileceğini söyler.⁴¹

39 Bkz. Ebü Zehrâ, *İslam Hukuk Metodolojisi*, s. 197.

40 Eş'arî, Allah'ın bir ilim ile âlim olduğunu, şu şekilde temellendirmektedir: Hikmete dayalı işler, ancak bizden âlim olanlardan sadır olur ve ancak ilim sahibi kişi hikmetli işler yapar. Sanatlar, elinden çıktığı kişinin ilmine delalet etmeseydi, o, kişinin âlim olduğuna da delalet etmezdi. Bizde olana kıyas ederek, hikmetli işlerin Allah'ın âlim olduğuna delalet ettiğini söyleyebiliriz. Şahide dayanarak, bu işlerin O'nun bir ilminin olduğuna delalet etmediği iddia edilecek olursa, bu durumda şu da iddia edilebilir. Bu sanatlar bizim ilim sahibi olduğumuza delalet eder, fakat âlim olduğumuza delalet etmez. Bkz. Ebü'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş'arî., *Kitâbu'l-luma'* (Thk. Yusuf Makartî el-Yesû'î), Beyrut, 1952. s. 12. Görüldüğü gibi Eş'arî de, Kadi Abdulcebbar gibi Allah'ın âlim olmasını, hikmetli işlerin kendisinden sadır olmasına dayanarak tespit etmektedir. Her ikisi de aynı yöntemi kullandığı halde, biri Allah'ın zatıyla âlim, diğeri de bir ilim ile âlim olduğu sonucuna varmıştır.

41 Bakillânî, Temhid, s. 96.

Ancak o da, Kerramiye'nin, *müşahede aleminde gördüğümüz failer cisimdir, Allah da faildir, öyleyse Allah da cisimdir* şeklinde, bu yöntemi özen göstermeden kullanmasına karşı çıkmıştır.⁴² Diğer Eş'ari ekolü kelimcileri de, bu metodu hem kullanmış hem de eleştirmişlerdir. Bu yönetime en sert eleştiri, Cüveynî ve Amidî'den gelmiştir. Özellikle Cüveynî'nin yaptığı eleştiriler, son derece dikkat çekicidir. O, Kerrâmiyye'nin herhangi bir özen ve hassasiyet göstermeksizin, Allah'ın fail ve sani' olmasına dayanarak, bunu Allah'ın cisim olduğunu ispatlamada kullanmasına şu şekilde itiraz etmiştir: *Müşahede aleminde gördüğümüz her şey, muhdestir. Öyleyse Allah'ın da muhdes olması gerekecektir. Aynı şekilde evrende var olan bütün canlıların ana babalarının olduğunu, özellikle insanların ve hayvanların nutfeden meydana geldiklerini rahatlıkla tespit edebiliyoruz. Bu yönetime dayanarak, Allah için bir ana-baba mı tespit edeceğiz?* Cüveynî, evrenin şu andaki durumuna bakarak, ezelden beri evrenin böyle olduğunu bu yönetime dayanarak ispatlama girişiminde bulunanlara da, bu yöntemin burada kullanılmayacağını hatırlatır.⁴³ Bu yöntemi, özensiz bir biçimde kullanmanın, kullananları çelişkilerle karşı karşıya getireceğini örneklerle temellendiren Cüveynî, bu yöntemi kullanmanın asgari koşullarını, şu şekilde sıralamaktadır: "Bu yöntem, ancak şahid ve ğaipte ortak bir illet, ortak koşullar ve ortak bir hakikat ve delalet olduğunda kullanılabilir".⁴⁴ Cüveynî, Allah'ın ilim sıfatını ispatlamada bu yöntemi kullandıklarını, ancak bu yöntemle yetinmediklerini, öncelikle akli bir çıkarımla ilmin, alimin alim olmasında bir illet olduğunu tespit ettikten sonra bu yönetime baş vurduklarını ifade etmektedir.⁴⁵ Dolayısıyla söz konusu yöntemi kullanmış olmasına rağmen, onu kullanmaya pek de sıcak bakmayan Cüveynî *el-Burhân* adlı eserinde *kuyasu'l-ğaip ale's-şahid* yöntemi başta olmak üzere, kelimcilerin illeti tespit etmede kullandıkları sebr ve taksim ve diğer bazı yöntemleri eleştirmiş, bunların kesin bilgi ifade etmeyeceğini belirtmiştir.⁴⁶ Cüveynî, bu yönetime dayanarak yargılarda bulunmanın hiçbir geçerliliğinin olmadığını da söyler. Ona göre bunun nedeni, bu yöntemin sahih olması için ileri sürülen hakikatte birlik, illete birlik, şartta birlik, delilde birlik gibi hususlarda birliğin olmasının imkansız olmasıdır.⁴⁷ Zira şahid ve ğaibin hakikatte birliklerinden bahsedilemez. Örneğin kadim ilim, hâdis ilimden farklıdır, bu farklılıklarına rağmen onların hakikatte birliğinden bahsedilebilir mi? Aynı şekilde şahid ve ğaibin illette birliğinden de söz edilemez. Zira ortada ne illet, ne de malul bulunmaktadır. Delilde birlikten de söz edilemez. Eğer delil ğaibi tespit edebiliyorsa, bu durumda şahidi zikr etmenin anlamı yoktur. Eğer delil ğaipte olanı tespit edemiyorsa, bu durumda şahidi zikretmenin bir anlamı yoktur. Bu durum şart için de geçerlidir.⁴⁸

42 Bakillâni, *a.g.e.*, s. 220.

43 Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 91.

44 Cüveynî, *el-Burhân*, c. I, s. 106.

45 Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 223.

46 Cüveynî, *el-Burhân*, c. I, s. 106.

47 Cüveynî, *el-Burhân*, c. I, s. 106.

48 Cüveynî, *el-Burhân*, c. I, s. 106.

Cüveynî ile başlayan süreçte Kelamcılarının kullandıkları cedel metoduna da eleştiriler yöneltilmiştir. Bilindiği gibi Cedel, *ipi sağlamca bükmek, birini sert bir yere düşürmek, tartışmada cephe almak, çetin olmak, delile, delille karşılık vermek*⁴⁹ gibi anlamlara gelen *cedl* kökünden türemiş bir isimdir. Bu terim, kelim, felsefe ve mantıkta kullanılmaktadır. Her bir disiplin bu terimi kendine göre tanımladığından tanımı üzerinde ittifak edilememiştir.⁵⁰ Mantık ilminde, “öncülleri meşhurât ve musellemattan meydana gelen kıyas”⁵¹ şeklinde tanımlanırken, kelam ilminde, “bir düşüncedeki çelişkileri tartışarak gösterme sanatı, ya da bir tezin doğruluk ya da yanlışlığını göstermek amacıyla yapılan tartışma kurallarından bahseden ilim”⁵² şeklinde tanımlanmıştır.

Bu yöntemin özelliği, isminin de ihsas ettirdiği gibi, bir savunma metodu olmasıdır. Dolayısıyla bu metot ile yeni bilgilere ulaşmak, yeni bilgiler elde etmekten ziyade, doğruluğu kabul edilmiş bilgileri müdafaa etmek, ya da muhalifin tartışmadaki çelişkilerini göstermek suretiyle onu iddiasından vazgeçirmek esastır.⁵³

Bu metodun maddesi, uygulanma biçimi ve gayesi aynı zamanda sahip olduğu zaafın kaynağıdır.⁵⁴ Cedel yönteminin maddesini, karşıt görüşün ön kabulleri, (musellemâtul-husum), meşhurât ve makbulât oluşturur. Bunlar kesinlik değil, zan ifade ederler.⁵⁵ Bundan dolayı bu yöntemle elde edilen bilgiler, hasmın ön kabulleri ya da meşhuratın kesinliği oranında bir kesinliğe sahiptirler.

Cedel yönteminin özelliği, konuyu ihtimallere bölmek, şıklara ayırmak, sonra da bunları tek tek eleyerek bunlardan sadece birinin söz konusu mesele için geçerli illet oluşunu ortaya koymaktır. Kelamcılarının sebr ve taksim olarak da ifade ettiği bu yönetime başta İbn Hazm olmak üzere İbn Rüşd, İbn Teymiyye eleştiriler yöneltilmişlerdir. Bu yönetime eleştiri yönelten kesimlerden biri de kelamcılardır. Bir konuyu ikiden fazla şıka ayırıp, sonra da geçerli şık olarak bir şıkkı geride bırakmaya Kâdi Abdulcebbar da karşı çıkmıştır. Ona göre bir konuyu nefy ve ispat'ın dışında başka ihtimallere açmak, hasmın huzursuzluk çıkarmasına yol açar.⁵⁶ Cüveynîye gelinceye kadar Eş'arî kelamcılarının bu yönetime eleştiri yönelttiklerine rastlanmamaktadır. Fakat Cüveynî yukarıda görüşünü aktardığımız Kadi Abdülcebbar'la benzer kaygılarla ilk defa bu yönetime sert eleştiriler yöneltilmiştir. Cüveynî'ye göre bu metoda dayanarak tespit edilen bir çok husus geçersizdir. Çünkü bu metoda dayanarak ihtimalleri nefy ve ispata indirgemek mümkün değildir. Örneğin Allah'ın ahirette görülüp görülemeyeceği ile ilgili tartışmada bu yönetime başvurmak

49 İbn Manzur, *Lisanu'l-arab*, c. XI, s. 103-104.

50 Yavuz, “Cedel”, *DİA*, c. IX, s. 208.

51 Cürcânî, *Tarîfât*, s. 74.

52 Yavuz, “Cedel”, *DİA*, c. IX, s. 208.

53 Cürcânî, *Tarîfât*, s. 74.

54 Hasan Mahmud, *Madhal*, s. 190.

55 Ebû Sa'de, *Muşkületu'l-marîfe*, s. 27.

56 Kâdi Abdülcebbar, *Şerhu usûli'l-hamse*, s. 98.

çözüm getirici değildir. Zira bu konuda ihtimalleri ikiye indirmek mümkün değildir. Bu metod ile tespit edilen hususun hasım tarafından reddedilmesi, kabul edilmemesi bile sonucun reddedilmesi için yeterlidir.⁵⁷

Gazali de, *el-Kıstasu'l-mustakîm* adlı eserinde bu metoda eleştiriler yönelmiş ve bu metodu, şeytanın kıyas ölçüsü olarak nitelendirmiştir.⁵⁸ O da, Cüveynî gibi, Allah'ın ahirette görülmesi konusunun bu yönetime dayanılarak tespit edilmesinin mümkün olmadığını örnekler vererek açıklamaktadır.⁵⁹

Kelamcıların kullandığı cedel yöntemi amacı itibarıyla de eleştiriye tabi tutulmuştur. Zira bu metodun amacı, tartışmada karşı tarafı yenme ve karşıdakinin delilini iptal ederek haklılığını ortaya koyma esasına dayanmaktadır.⁶⁰ Dolayısıyla bu metotla doğrudan doğruya bir bilgi sunma yerine, karşıdakinin delilini iptal ederek bir sonuca ulaşılmak istenmektedir. Cedel yönteminde kullanılan öncüllerin musellemât, meşhûrât türünden olması, illeti tespit etmede bölme ve yayma (kaseme ve intişar) yönteminin kullanılması ve amacının karşıdakini çelişkiye düşürmek olması nedeniyle, bu yöntemle elde edilen bilgilere güven duyulamayacağı iddia edilmiştir. Kelamcılar, ilahiyat ile ilgili meselelerin çözümünde başvurulması gereken kıyasın hulf kıyası olması gerektiğini söylemişlerdir. Bu kıyasa kelami bütün fırkaların başvurduğu görülmektedir.⁶¹

Öyle görünüyor ki Cüveynî ile başlayan hem el-istidlal bi's-şahid ale'l ğaib yöntemine hem de cedeli kıyasa (sebr ve taksim) yönelik eleştiriler gittikçe yoğunlaşmış ve Gazzali'nin Aristo mantığını bir mihenk taşı olarak kabul etmesiyle de doruğa çıkmıştır. Görüleceği üzere başta Kadi Abdülcebbarın ve daha sonra Cüveynî'nin kelami problemlerin çözümünde kullanılması gerektiğini söyledikleri nefy ve ispat yöntemi iki değerli Aristo mantığına oldukça yakın bir yöntemdir. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi Selçuklular döneminde özellikle Nizâmiye medreselerinde rahata kavuşan ve bir çok eseri inceleme fırsatı bulan Eş'arî alimler Felsefecilerin kendi yöntemlerine yönelttikleri eleştirilerin farkına varmış ve bu farkındalıkla bu zaafılardan arınmış bir ke-

57 Cüveynî, *el-Burhân*, I, s. 106.

58 Gazâlî, "el-Kıstasu'l-mustakîm" (*Macmau'r-resâil* içinde), Beyrut, 1996, s. 209.

59 Gazali, kelamcıların Allah'ın varlığının ispatında kullandıkları "alem muhdestir" öncülünün doğru bilgi ifade ettiğini fakat müşahede aleminde gördüğümüz 'ev'e kıyas ederek 'evren muhdestir, çünkü musavverdir' öncülünün ise, doğru bilgi ifade etmediğini söyler. Çünkü tartışmada taraf olan kişi bunu kabul etmediğinde, sebr ve taksim yöntemine başvurarak konuyu şıklara ayırmak gerekecektir. Buna göre evin muhdes olmasının nedeni, ya cisim olması, ya kendi nefsi ile kaim olması, ya mevcut olması ya da musavver olmasıdır, denilir. Böylece konuyu şıklara ayırdıktan sonra bütün şıkları eleyip, evin muhdes olmasının sebebi, evin musavver olmasına bağlayabilirsiniz. Oysa, evin muhdes olması sadece musavver olmasına bağlı değildir. Belki de söz konusu edilen şıkların tümü bir arada, evin muhdes olmasının sebebidir. İkinci bir husus da şudur: Konu şıklara ayrılırken her zaman şıklardan birinin dışarıda bırakılmış olma ihtimali vardır. Üçüncüsü de bu şekilde yapılan ayırmada, sebebin sadece birisi olduğu konusunda bağlayıcı bir kanıt yoktur. Dolayısıyla şıklardan ikisinin veya üçünün ya da dördünün evin muhdes olmasının sebebi olma ihtimali de vardır. Bu yöntem nefy ve ispat gibi ikili bir tahsise imkân vermediğinden, kendisine dayanılması doğru değildir. Bkz. Gazâlî, *Kıstâsu'l-mustakim*, s. 209-210.

60 Şafîî, *el-Madhal*, s. 190.

61 Cüveynî, *el-Burhân*, I, s. 107; Ayrıca bkz. Ebû Sa'de, *Müşkiletu'l-marife*, s. 36.

lam yönteminin ne olması gerektiği üzerinde yoğun bir zihinsel çabanın içine girmişlerdir ki bu anlayış onları hem Mutezile'nin yöntemine hem de Aristo mantığına yaklaştırmıştır, denilebilir.

b. Akıl ve Naklin Etkinlik Alanlarının Netleştirilmesi

Nizamiye medreselerinde inceleme ve araştırma fırsatını bulduktan sonra Eş'ari kelamcılar daha önce ki kelamcılar tarafından da vurgulanan fakat çok da üzerinde durulmayan akıl ve naklin etkinlik alanlarının netleştirilmesi konusunu önemsemiş ve net ayırımlarda bulunmuşlardır.

Eş'arî, Allah'a dair bilgimizin zarurî değil, istidlali olduğu konusunda Mutezile ile hem fikirdir. Ona göre Allah'ı bilmenin yolu kesb, ayetleri üzerinde düşünüş ve fiillerine dayanarak istidlalde bulunmaktır.⁶² Peygamberlerin doğruluğunu bilmek de, istidlale dayanır. Öyle görünüyor ki Eş'arî, Allah'ın varlığı ve peygamberlerin gönderilmesinin imkanını, aklın etkinlik alanı içerisinde değerlendirmektedir.

Eş'arî ekolünün önemli temsilcilerinden biri Bakillânî'dir. O da, sadece akılla bilinen, sadece nakille bilinen hem akıl hem de nakille bilinebilen hususlar şeklinde bir ayrımaya başvurmuştur. Ona göre, alemin hudûsu, bir yaratıcısının olması; kudret, irade ve ilim gibi sıfatları ile, peygamberlerin Allah'ın elçileri olmaları, akılla bilinebilecek hususlardır.⁶³ Nakille bilinebilecek hususları da farz, haram ve mubahlara dair hükümler şeklinde belirleyen Bakillânî, Allah'ın işitme (sem') ve kelam gibi sıfatları ile Allah'ın günahkârları bağışlama kudreti gibi hususları ise, hem aklın hem de naklin, birlikte etkin oldukları alan olarak belirlemiştir.⁶⁴ Ona göre, aklın bu alanda nakille birlikte etkin olmasının nedeni, aklın bu konulardaki tanıklığının zayıflığıdır. Delilleri akıl, kitap, sünnet, icma' ve bunlara dayanan kıyas⁶⁵ şeklinde bir tasnife tabi tutan Bakillânî, kitap, sünnet, icma ve bunlara dayanan kıyası, şer'i- semî delilin içinde değerlendirir. Ona göre akli delilin sem'i delile önceliği vardır, çünkü sem'i delil, akli delile oranla fer' konumundadır.⁶⁶

Bakillânî, Kur'an'ın muciz olduğuna dayanarak, Allah'ın birliğinin tespitinde nakli delilin de kullanılabileceğini ifade eder.⁶⁷ Ancak, Allah'ın varlığının, birliğinin tespitinde naklin delil olarak kullanılması, onun tek başına müstakil bir delil olduğu anlamına gelmez. Bakillânî'nin "Allah'a dair bilgimiz zarurî değil, istidlâlidir"⁶⁸ şeklindeki ifadesi de, Allah'ın varlığına ve sıfatlarına ilişkin bilginin akla dayandığını göstermektedir.⁶⁹

62 İbn Fûrek, *Mucerredü'l-makâlât*, s. 14.

63 Tritton, *İslâm Kelamı*, s. 177.

64 Tritton, *a.g.e.*, s. 177; Bakillânî üç tür delilden bahseder. Ona göre bunlar akli delil, sem'i delil ve dilsel delildir. Bkz. *El-İnsaf*, s. 15

65 Bakillânî, *et-Temhid*, s. 33.

66 Bakillânî, *a.g.e.*, s. 39

67 Ebû Bekir b.Tayyib el-Bakillânî, *İ'câzu'l-Kurân*, Beyrut, 1988, s. 32.

68 Bâkullânî, *el-İnsâf fîmâ yecibu itikâduhu ve lâ yecûzu'l-cehlu bihi* (Thk. İmaduddin Ahmed Haydar) Beyrut, 1986, s. 33.

69 Hasan Mahmud *el-Madhal*, s. 155.

Eş'arî ekolünün önde gelen kelimcilerinden Abdulkahir el-Bağdâdî'de de akliyât ve nakliyât şeklindeki alan ayırımı net bir şekilde görülmektedir. O, hangi konuların akliyât içerisinde değerlendirileceğini, aklın bu alandaki rolünü, yine nakliyât olarak ifade edilen alanın içine nelerin girdiğini ve naklin buradaki rolünü kesin çizgilerle şöyle belirtmektedir:

“Evrenin muhdes olduğu, yaratınının kadim olduğu, Allah'ın birliği, sıfatları, adalet ve hikmeti, kullarına teklifte bulunmasının imkanı, mucizelerine dayanarak peygamberlerin nübüvvetinin sıhhati gibi bilgilere, nazar ve istidlal ile ulaşılır. Aynı şekilde tecrübeler ve matematik ilimleri de buna girer... Şeriatle bilinenlere gelince; helal-haram, vacip, sünnet, mekruh vb. fihhi hükümlerdir”.⁷⁰

Bağdâdî, şer'î ilimlerin nazari/istidlali bilgilere dayandığını söyler. Bundan dolayı da şer'î ilimleri, nazari ilimler içerisinde değerlendirmiştir. Bunun gerekçesini de şu şekilde izah etmektedir:

Şeriatın sıhhati, nübüvvetin sıhhatine, nübüvvetin sıhhati ise nazar ve istidale dayanır. İnsanlar bu hususları, bedihi ya da duyuşsal bilgi gibi, zarurî bir bilgi ile bilselerdi, ihtilaflar meydana gelmezdi.⁷¹

Naklin etkin olduğu alanda aklın rolünün olamayacağını, nakil tarafından bildirilen hususların akıl tarafından bilinemeyeceğini söyleyen Bağdâdî, şer'î hükümler, yasaklar, mubah ve vacip olan hususlar, ancak yüce Allah'ın emir veya haber şeklindeki hitabı ya da mucizenin doğruluğuna delalet ettiği bir peygamberin dili ile bilinebilir, der.⁷² Cennet ehline verilecek nimetler, cehennem ehlinin duçar olacağı azap, Allah için kullanılması caiz olan isimleri bilmenin yolu da, akıl değil, nakildir. Bağdâdî'nin akıl ve naklin etkinlik alanlarına dair tespit ettiği hususların, Kâdî Abdulcebbar'ın tespit ettiklerinden pek farklı olmadığı gözden kaçmamaktadır.

Cüveynî'de de, sadece akılla bilinebilen hususlar, sadece nakille bilinebilecek hususlar, hem akıl hem de nakille bilinebilecek hususlar, şeklinde üçlü bir alan ayırımına gidildiği görülür.⁷³ Cüveynî *el-İrşâd* adlı eserinde bunları şu şekilde birbirinden ayırır: “Sadece akılla idrak edilen hususlara gelince; Allah'ın kelamından ve O'nun doğrulukla muttasıf olmasının gerekliliğini bilmekten önce gelen dindeki her bir kaide, sadece akılla bilinir. Çünkü semiyât, Allah'ın kelamına dayanır. Dolayısıyla, tertip bakımından Allah'ın kelamından önce tespit edilmesi vacip olan şeyin, sem' ile bilinmesi, caiz değildir. Yalnızca sem' ile idrak edilen hususlara gelince, meydana gelmesi aklen imkansız olmayan; fakat yalnızca sem' ile tespit edilmesi caiz olan hususlardır. Bütün teklifi hükümler bu kısma girer, husun- kubuh, icab, hazr, nedb, ibaha gibi. Hem akıl, hem de sem' ile tespit edilmesi caiz olan hususlara gelince; Akli delillerin delalet ettiği; fakat Allah'ın kelamının kendisini

70 el-Bağdâdî, *Usûlu'd-dîn*, s. 15.

71 Bağdâdî, *a.g.e.*, s. 18.

72 Bağdâdî, *a.g.e.*, s. 17.

73 Cüveynî, *el-Burhân I*, s. 110; *el-İrşâd*, s. 305.

öncelediği tasavvur edilen hususlardır. Rüyetin cevazı, Allah'ın eşyayı yoktan var etmesi gibi hususlar buna girer.⁷⁴

Cüveynî *el-Burhân* adlı eserinde ise, akıl ve naklin etkinlik alanlarını yukarıdaki ifadelerinden daha açık bir biçimde ortaya koymuştur. Ona göre, eşyanın hakikatini, imkansızların imkansızlığını, mümkün hususların imkânını, zorunlu hususların zorunluluğunu -teklifi durumlarını değil- yalnızca akılla kavrayabiliriz. Yüce Allah'ın varlığı, hayatı, doğru bir kelamının olduğu (kelam-ı sıdk) sem' ile tespit edilemez.⁷⁵ Sem' ile bilinebilecek hususları ise şer'î hükümler, ahiret ahvali ve ibadetler şeklinde belirlemektedir. Bu konularda aklın herhangi bir etkinliğinden söz edilemez. Akıl ve naklin birlikte etkin olduğu alan ise, Allah'ın varlığı ve doğru söze sahip olduğu akılla tespit edildikten sonra, naklin içinde yer alan Allah'ın ahirette görülüp görülemeyeceği, fiillerin yaratılması, fiile ilişkin güç gibi hususlardır.⁷⁶

Cüveynî'ye göre aklın ve naklin birlikte etkin olduğu bu alanda naklin verileri, istidlalde birer öncül olarak kullanılabilirler, akliyat alanında ise, nakli delil kullanılamaz. Çünkü nakli delil, teville maruz kalması dolayısıyla kesinlik ifade etmez. Bu anlamda nassın kesinlik ifade edebilmesi için, ayetin teville maruz kalmadığı, zahiriyle anlaşılabilirdiği hususunda ümmetin icma' etmiş olması gerekir. Akliyat alanı, kesinlik isteyen bir alan olduğundan, bu alanda sem' ile istidlalde bulunulamaz.⁷⁷ Dolayısıyla sem' ile tespit edilmiş bir husus, aklın ilkeleriyle çelişiyor ise, bunu kesinlikle red etmek gerekir. Zira şeriat, akla muhalefet etmez.⁷⁸

Muteahhirin dönemi kelimacıları olan Fahreddin er-Râzî ve Adududdin el-İcî'de de, akıl-nakil ayrımının yapıldığı görülmektedir. Razî, akli delilin kesinlik ifade ettiğini belirttikten sonra, nakli delilin kesinlik ifade edebilmesi için kendisinde on hususun kesinliğe kavuşturulması gerektiğini söyler.⁷⁹ Nakli delil, akılla çatışırsa, akli delilin tercih edilmesi gerekir. Zira naklin akla tercih edilmesi, aklın yerilmesini gerektirir. Nakil, akla muhtaç olduğundan bu durum naklin de yerilmesine yol açar.⁸⁰

Adududdin el-İcî ise, akıl-nakil ayrımını deliller bazında ele alır. Ona göre deliller *akli delil* ve *nakli delil* olmak üzere iki kısma ayrılır. Akli delil, bütün öncülleri akla dayanan delildir. Nakli delil de, bütün öncülleri nakle

74 Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 305.

75 Cüveynî, *el-Burhân* I, s. 110.

76 Cüveynî, *el-Burhân*, I, s. 111.

77 Cüveynî, *eş-Şâmil fi usulî'd-din* (thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer) Beyrut, 1999, s. 21.

78 Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 302.

79 Razi 'ye göre, nakli delilin kesinlik ifade edebilmesi için, kesinliğe kavuşturulması gereken husus şunlardır: 1.Teker teker lafızların tespiti 2. Cümle içindeki konumlarının (iraplarının) tespiti 3. Çekimlerinin doğru yapıldığının tespit edilmesi. 4. Müsterek lafızlar olmamaları 5. Mecaz olmamaları. 6. Zaman ve şahıslara tahsis edilmemiş olmaları 7. Zamir kullanılmaması 8. Tehir-takdim olmaması 9. Nesh olmaması 10. Akli bir itirazın olmaması. Bkz. Fahreddin er-Râzî, *Kelam'a Giriş* (el-Muhassal), (Çev. Hüseyin Atay), Ankara, 1978, s. 45-46.

80 Razi, *Kelam'a Giriş*, s. 46.

dayanan delildir.⁸¹ Ancak İci'ye göre, bütün öncülleri nakle dayanan bir delil yoktur. Zira naklî delili aktaranın kendisi (peygamber), akılla ispatlanmaya muhtaçtır. Bu da, bütün öncülleri nakle dayanan bir delilin olamayacağını gösterir. Öyleyse, naklî delil, akıl tarafından tespit edildikten sonra öncüllerinde nakil ile tespit edilmiş bilgiler kullanılan delildir. O'na göre Allah'ın varlığı, Hz. Muhammed'in nübüvveti gibi hususlar nakille değil, akılla tespit edilebilirler.⁸²

İci'ye göre akli delil, kullandığı öncüllerin türüne göre yakın ve zan ifade edebilir. Fakat naklî delil, kesinlik ifade etmez. Zira naklî delilin kesinlik ifade etmesi, naklî delilin ilk konuluşunu ve onun konuluş iradesini (maksadını) bilmeyi gerektirir. Bunu tespit etmek ise kolay değildir. Zira bu, dilin (luğa); gramer, sarf ve usullerinin nakledilmesi ile tespit edilebilmektedir. Kaldı ki, bunların kesinlik ifade edebilmeleri için de ifadelerde iştirak, mecaz, idmar, tahsis, takdim ve tehirin olmaması gerekir.⁸³ Bütün bu şartlara ek olarak, daha önce Razi'nin de ifade ettiği gibi, naklî delilin akılla çelişmemesi bir zorunluluktur. Çatışma var ise, akli delilin kesin olarak öne alınması gerekir. Zira naklî aklın önüne alınması, fer'e dayanarak aslı iptal etmeye benzer. Öyleyse, naklî delilin kesinlik ifade edebilmesi için, ihtimallere imkan vermeyecek mütevatir haberlere ve müşahade edilen hal karinelerine dayanması gerekir. Naklî delilin akliyat alanında kesinlik ifade etmesi, söz konusu değildir. Zira naklin kesinlik ifade etmesi, başta akıl ile çelişmiyor olmasına dayanır.⁸⁴

c. Haberi Sıfatların Tevili

Haberi sıfatlarının tevili de bu dönemde ısrarala üzerinde durulan husulardan biri olmuştur. Kur'an-ı kerimde ilim, kudret, hayat, irade, sem', basar, kelam, celal, ikram, inâm, izzet, azamet gibi sıfatlar Allah'a (c.c) nisbet edildiği gibi, el, yüz, ayak gibi muhdes varlıklarda bulunan ve tecsimi çağrıştıran sıfatlar da Allah'a nisbet edilmiştir.⁸⁵

Ashâbu'l-hadis, haberi sıfatların anlaşılmasında teville başvurmayı hoş karşılamayan bir tutum benimsemiştir. Onlar, bir yandan Allah'ın Kur'an'da kendi zatına nisbet ettiği hususları tespit ederken; öte yandan, bu hususların hakikî anlamları ile Allah'a izafe edilmeyeceklerini söylemişlerdir.⁸⁶ Bu anlayışın en tipik ifadesi şu şekildedir: Allah'ın eli vardır; fakat bizim elimiz gibi değildir. Allah'ın yüzü, gözü vardır; fakat bizim yüzümüz, gözümüz gibi değildir. Allah arşa istiva eder, gelir (meci'); fakat onun gelmesi ve istiva etmesi bizimki gibi değildir. Bütün bu sıfatlar bizim sıfatlarımız gibi değil, zatına

81 İci, *el-Mevâkıf*, s. 39.

82 İci, *a.g.e.*, s. 39.

83 İci, *a.g.e.*, s. 40.

84 İci, *el-Mevâkıf*, s. 40.

85 Şehristâni, Ebu'l-Feth Abdülkerim, *Kitâbu'l- mîlel ve'n-nihal*, Beyrut, 1317 c.I/I, s. 116

86 Şehristâni, *a.g.e.*, c. I/I, s. 116

layık bir biçimdedir.⁸⁷ Selef, Allah için bu tür sıfatları tespit ettiği halde, bunların keyfiyetinin bilinmeyeceğini bir ilke olarak benimsemiştir. Bu anlayışın en tipik izahı, Malik b. Enes'in "istiva malumdur, keyfiyeti meçhuldür, ondan soru sormak bid'attır" sözünde ifade edilmiştir.⁸⁸

Mutezile kelimcileri, haberi sıfatların tevیل edilmeleri gerektiği hususunda ittifak içindedirler. Onlara göre Kur'an ve sünnette lafzî anlamları itibarıyla yüce Allah'ın cisim, parça ve cüzlerden meydana geldiğini düşündüren ayetlerin yorumlanması zorunludur.

İmam Eş'arî, *el-İbâne an usulî'd-diyâne* adlı eserinde haberi sıfatlar konusunda Ashâbu'l-hadis'in yöntemine bağlı kalarak Kur'an'da Allah'a izafe edilen haberi sıfatların bi-lâ-keyf olarak Allah'a nisbet edilmesi gerektiğini belirtmiştir. Eş'arî'nin yanı sıra öğrencileri İbn Mücâhid, Bâhilî, ve Ebu'l-Hasan et-Taberî, Bâkullânî, Ebu İshâk el-İsferâyînî ve İbn Furek gibi mutekaddimin dönemi Eş'arî kelimcilerinin da haberi sıfatları tevیل etmeden bi lâ- keyf bir şekilde Allah'a nisbet etikleri belirtilmiştir.⁸⁹

Eş'arî ekol içerisinde haberi sıfatların tevیل edilmesini gündeme getiren ilk alimin İbn Furek olduğu belirtilmektedir.⁹⁰ Ne var ki İbn Furek'in haberi sıfatların nasıl tevیل edileceğine dair bir yorumu bize intikal etmemiştir. Bundan dolayı İbn Teymiyye İbn Fureki de haberi sıfatları tevیل etmeyen grup içerisinde değerlendirmiştir. Haberi sıfatların tevیل edilmesi gerektiğini söyleyen Eş'arî alimlerden biri de Abdulkahir el- Bağdâdî'dir. İbn Teymiyye onu Cüveynî ile birlikte haberi sıfatları tevیل edenler arasında değerlendirir.

Haberi sıfatların nasıl anlaşılması gerektiği konusunda en detaylı bilgilerle Cüveynî ve öğrencisi Gazzâlî'de görülmektedir. Özellikle *eş-Şâmil fi usulî'd-dîn* adlı eserinde Cüveynî bu konuyu detaylı bir şekilde ele almış ve Kur'anda haberi sıfatların geçtiği ayetleri tek tek ele alarak tevیل etmiş ve tevilde neye dayanılması gerektiğini belirtmiştir. Gazzâlî de benzer şekilde haberi sıfatlar konusunu ele almış ve tevilde dayanılması gereken kuralları şu şekilde belirlemiştir.

87 Şehristânî, *a.g.e.*, c. I/I, s. 116

88 Cüveynî, Ebu'l-Meâlî Abdülmelik, *eş-Şâmil fi usulî'd-Din* (Thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer) Beyrut, 1998, s. 316; Eş'arî, Makâlâtü'l-İslamiyyin adlı eserinde Ehl-i Sünnet ve Ehlü'l-Hadis olarak nitelendirdiği bir kesimin, bu konudaki görüşlerini şu şekilde özetlemektedir: "Allah cisim değildir ve eşyaya benzemez. Fakat "...Rahman, arşa istiva etti.." (Taha:5) ayetinde buyurduğu gibi Allah, arşa istiva etmiştir. Bu konuda Allah'ın sözünün önüne geçmeyiz. Allah keyfiyetsiz bir biçimde arşa istiva etmiştir, deriz. "Allah göklerin ve yerin nurudur" (35/:23) ayetinde buyurduğu gibi O, bir nurdur. "Rabbinin vechi baki kalır" (27/ 55) ayetinde buyurduğu gibi, Allah'ın bir vechi/yüzü vardır. "Onu iki elimle yarattım" (75/ 38) ayetinde buyurduğu gibi, iki eli vardır. "Gözlerimizin önünde akup gider" (14/54) ayetinde olduğu gibi, iki gözü vardır. "Meleker saf saf dizilmiş beklerken Rabbin(in emri) geldiği zaman" (22/89) ayetinde buyurduğu gibi, kıyamet günü Allah gelecektir. Hadiste ifade edildiği gibi Allah dünya semasına iner" Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail el- Eş'ari, *Kitâbu makâlâtü'l-İslamiyyîn ve ihtilâfî'l-musallîn* (Thk. Hellmut Ritter) Wiesbaden, 1980, s. 211

89 Eş'arîlerin Haberi sıfatlara ilişkin görüşleri için bkz. Mehmet Keskin, *Eş'arîliğin Teşekkül Süreci*, Ankara Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara, 2005, 141 vd.

90 Yusuf Şevki Yavuz, "İbn Furek" *DİA*, İstanbul, 1999, c. XIX, 496.

1. Bir kelime iki anlama sahip ise, Allah'a nisbet edildiğinde tecsim, teşbih, intikal gibi Allah'a izafe edilmesi caiz olmayan anlamların oluşmasına neden olan anlam bırakılır. Bu tür anlamların oluşmasını gerektirmeyen mana ise, tercih edilir.⁹¹

2. Kelimenin ikiden fazla anlamı var ise, yine Allah'a izafe edildiğinde tecsim, teşbih gibi muhdes varlıklara has özelliklerin Allah'a izafe edilmesine yol açan anlam bırakılır. Geride kalan anlamlardan herhangi birini bir delile dayanarak tespit etmek mümkün ise, ifadeye kastedilenin o olduğu tespit edilir ve o anlam Allah'a izafe edilir. Eğer bir delile dayanarak anlamlardan hangisinin kastedildiğini tespit etmek mümkün değil ise, bu durumda geriye kalan anlamları bir belirlenimde bulunmaksızın Allah için tespit etmek caizdir.⁹²

3. Bir kelime bir şeye izafe edildiğinde, izafe edildiği şeyde 'olması mümkün olan şey' anlaşılır; izafe edildiği şeyde meydana gelmesi imkân dâhilinde olmayan şey anlaşılmaz. Örneğin *Zeyd geldi* denildiğinde, *Zeyd*'in bir yerden bir başka yere intikal etmesi mümkün olduğundan, bu anlamı ile ifadeyi anlamak mümkündür. Ancak, *banâ bir haber geldi*, denildiğinde, haberin bir yerden bir yere intikal etmesinin imkânsız olduğu bilindiğinden, bu ifadede bir mekandan bir mekana geçiş anlaşılmaz; ancak haberin ortaya çıktığı anlaşılır.⁹³ Bu ilkeyi esas alarak denilebilir ki, bazı nitelikler Allah'a izafe edildiğinde, izafe edilen niteliğin Allah için caiz olup olmadığına bakmak gerekir. Eğer Allah için caiz olmayan bir anlam ifade ediyor ise, onu Allah'tan uzaklaştırıp, taşınabildiği daha uygun bir anlama yerleştirmek gerekir.⁹⁴

Kur'an ayetlerinin birbirleriyle çelişmeyecekleri bir ilke olarak benimsendiğine göre, bunların bir kısmını muhkem, diğer kısmını müteşabih kabul edip, müteşabih olanları hem akılla hem de muhkem ayetlerle çelişmeyecek şekilde tevil etmek bir zorunluluk olarak görmüşlerdir.⁹⁵

d. Felsefe İle Karşılaşma ve Hesaplaşmanın İçine Girilmesi

Nizâmiye medreselerinden mezun olanların devlet görevlerinde istihdam edilmeleri sayesinde ülkenin en ücra köşelerine kadar Eş'ariliğin yayılması sağlanmıştır.

Nizâmiye medreselerinde yukarıda da ifade edildiği gibi devletin imkanlarından yararlanma ve araştırma zamanının olması sayesinde Gazali ve Şehristânî gibi alimler dönemin etkin düşünce biçimleri olan Meşşâî felsefe ile Batniliği derinlemesine inceleyebilmişlerdir. Bu dönemde ilk defa ciddi anlamda felsefe ile bir hesaplaşmaya gidilmiştir. Gazzali'nin "Tehâfütü'l-

91 Nesefî, Ebû'l-Muîn Meymun b. Muhammed, *Tabsiratu'l-edille fî usulî'd-Dîn*, (Thk. Hüseyin Atay), Ankara, 1993, c. I, s. 173; Gazâlî, Ebu Hamid, *Kanunu't-tevil*, (Mecmuatu'r-Resâil içinde), Beyrut, 1996, s. 583

92 Gazâlî, *İlcâmu'l-avâm*, s. 302.

93 En-Nesefî, *Tabsiratu'l-edille*, c. I, s. 245

94 En-Nesefî, *Tabsiratu'l-edille*, c. I, s. 245

95 En-Nesefî, *Tabsiratu'l-edille* c. I, s. 175

felâsife”adlı eseriyle İbn Sina ve Farabi’nin temsil ettiği felsefeyi eleştirmiş ve 17 meselede ciddi eleştiriler ortaya koymuştur.

Kuşkusuz Gazzali’den önce de Bakillânî yer yer ehlu’t-tuba’ dediği kimselere reddiyeler yazmıştır. Fakat Kindî ile başlayıp Farabi ve İbn Sina ile devam eden Meşşai felsefe ile ciddi anlamda hesaplaşma Selçuklular döneminde gerçekleşmiştir. Selçuklu döneminin önemli alimleri olan Gazali ve Şehristânî kendilerinden önceki alimlerden farklı olarak öncelikle felsefeyi öğrenmiş ve daha sonra da felsefecilere eleştirilerde bulunmuşlardır.

Şehristânî “Kitabu’l-Musara’a” adlı eserinde filozofların en büyüğü olarak nitelendirdiği İbn Sina ismini zikrederek onun şahsında filozoflarla fikri bir savaşın içine gireceğini belirtmiştir. Âlemin kâdemi-hudusu, yaratılışın icâd mı, icap mı olduğu konularında ve daha başka konularda filozoflara ciddi eleştirilerde bulunmuştur.

Gazali ve Şehristânî’nin filozoflara yönelik bu eleştirileri karşı tarafın yani filozofların da bunlara cevap vermelerine ve kelam ilmini muhatap alarak kabul etmelerine vesile olmuştur. İbn-i Rüşd’ün Gazzâlî’nin filozoflara yönelik eleştirilerine cevaben yazdığı *Tehâfütü’t-tehafüt*, Nasreddin et-Tûsî’nin Şehristânî’nin *Kitabu’l-Musara’a* adlı eserine cevaben yazdığı *Musâraatu’l-Musari’* adlı eseri tehâfüt geleneğinin oluşmasını sağlamış ve bu türün en iyi iki örneği olarak yer almışlardır.

İbn Rüşd’ün kelâm yöntemine yönelik eleştirilerini kapsayan; Eş’arî ve mutezili kelamcıları ayrı ayrı ele alıp eleştiren *menâhîcu’l-edille* adlı eseri bu alanda verimli bir tartışmanın oluşmasına zemin hazırlamıştır. Kelamcıların ve filozofların birbirilerini eleştirmeleri, her iki kesimin birbirilerini daha yakından tanımalarını sağlamış ve bu durum beraberinde bir felsefe- kelâm yakınlaşmasını da getirmiştir. Gazali’nin mantık ilmini bir mihenk taşı olarak kabul etmesi ve delillendirmede kullanması, kendisinden sonra gelen F. Razi, Amidî gibi kelamcıların felsefeyle daha yakından ilgilenmelerine; İbn Sina’nın el- işârât adlı eserine şerhler yazmalarına vesile olmuş bu da felsefe konularının Kelam ilmine dâhil edilmelerini beraberinde getirmiştir.

e. Siyasi ve İtikadi Fırkalara Karşı Tolerans ve Fırka-i Naciye Anlayışının Sorgulanması

Kuşkusuz Nizâmiye medreselerinin kurulması, medreselerin bünyelerinde çok büyük kütüphanelerin kurulması sonrasında bu medreselerde görevlendirilen Eş’arî âlimler farklı mezhep ve inanç gruplarını tanıma ve inceleme fırsatı verdi. Bu fırsatı iyi değerlendiren alimler diğer fırkalara yönelik tavırlarını da gözden geçirme fırsatı bulmuşlardır.

Hız. Peygamberin vefatından kısa bir süre sonra ortaya çıkan siyasi ve itikadi fırkalar arasında daima bir rekabet, sürtüşme ve tartışma varlığını sürdürmüştür. Özellikle mihne sürecinde Mutezillerin kendi inançlarını devlet

eliyle halka dayatması ve Mütevekkil ile birlikte Ahmed b. Hanbel taraftarlarının devlet desteğini kazanması ve Mutezilenin şahsında kelamın mahkûm edilmesi sonrasında mezhepler arasındaki tartışmalar ve sürtüşmeler çok daha keskin ve şiddete meyleder biçimde devam etmiştir. Eş'arî ekole bağlı alimler de bu dönemde özellikle Mutezile ve Şia'ya çok sert eleştiriler yöneltmiş yer yer onları küfürle itham etmişlerdir.

Özellikle ilk başta Ashabu'l- hadis arasında ortaya çıkan fakat Eş'arilerin sahiplendiği fırka-i Naciye anlayışı, diğer mezhepleri dışlayıcı, ötekileştirici bir işlev görmüş ve esaen ilk dönemlerde es-sevadu'l a'zam yani en büyük topluluk olarak bilinen ehl-i süne ve'l- cemaat'ın " ehl-i kible tekfir edilmez" ve " büyük günah işleyen kimse kâfir değil, günahkârdır" anlayışlarını da ortadan kaldıran bir işlev görmüştür. Abdülkâhir el- Bağdâdî'nin el-fark beyne'l- fırak adlı eserinde takındığı tutum bunun tipik bir örneğini oluşturmaktadır.

Nisâbur Nizâmiye medresesinde görevlendirilen ve 30 yıl kadar burada müderrislik görevini yürüttüğü söylenen Cüveynî ilk defa bir öz eleştiri yaparak itikad içinde değerlendirilmemesi gereken bazı konuların itikad içerisinde değerlendirildiğini imamet meselesinin de bunlardan biri olduğunu söylemiştir. Ona göre imamet itikadın değil, fıkın konusudur ve bu konuda farklı görüşlerin olması doğaldır. Dolayısıyla Şia'yı imamet meselesinden dolayı ümmetin dışında göstermek doğru değildir. Yine Cüveynî reel politiği dikkate alarak İslam ümmetinde birden fazla imamın olmasını caiz görmüştür. Zira Cüveynî'nin yaşadığı dönemde bir tarafta Abbasi halifesi, bir tarafta Selçuklu Sultanları ve öte yandan Endülüs Emevi Devleti bulunmaktaydı. Böyle bir dönemde İslam ümmetinde sadece tek birinin meşruiyetini kabul etmek ve bunun da Kureyşli olmasını şart koşmak reel- politığe uymuyordu. Cüveynî bu problemi, aynı anda birden fazla yöneticinin olmasının caiz olduğunu söyleyerek aşmıştır.

Gazzali de *el- İktisâd fi'l-i'tikâd* adlı eserinde "Tekfir edilmesi gereken fırkalar" başlığı altında diğer fırkalara bakışın ne olması gerektiğini tartışmıştır. Tekfir konusunda mezheplerin aşırı ve taassuba dayanan bir tutumlarının olduğu tespitinde bulunan Gazzâlî, bazı fırkaların kendisinin üstün tuttuğu fırkanın dışındaki diğer bütün fırkaları tekfir ettiğini belirtir.⁹⁶ " Eğer hakikati böğrenmek istiyorsan öncelikli şunu bilmelisin ki bu konu fikhî bir meseledir" diyerek tekfir konusunu irdeleyen Gazzâlî, bir şahsa "sen kafirsin" demenin ne anlama geldiğinin bilinmesi gerektiğini belirtir. Kuşkusuz bunun dünyaya ve ahrete ilişkin yönleri olacaktır. Gazzali'nin konuya yaklaşımını bir bütün olarak burada aktarmak mümkün değildir. Fakat şu noktaya Gazzali dikkat çekmektedir. 'Hz. Muhammedi (s.av) yalanlayan kafirdir' dedikten yalanlamanın kısımlarının olduğunu belirtir. Buna göre birinci mertebede yer alan yalanlama Yahudilerin, Hristiyanların Mecusilerin ve daha başka din men-

96 Ebû Hamid b. Muhammed b. Muhammed el- Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd* (Thk. Muvaffak Fevzi el- Cebr), Dimeşk, 1994, 208.

suplarının Hz. Peygamberi yalanlamalarıdır ki, bunların tekfir edilmeleri gerektiğine nasslar açık bir biçimde delalet etmektedir. İkinci derecedeki/meretbedeki Peygamberi yalanlama, nübüvveti inkâr eden Berâhime'nin, Allah'ın varlığını inkâr eden Dehriye'nin yalanlamasıdır ki bunları tekfir etmek, Hıristiyan ve Yahudileri tekfir etmekten önce gelir. Üçüncü mertebede yer alan yalanlama ise Yüce Allah'ın idrak edecekleri biçimde kelimasını açıklamaya güç yetirmediğini söylemeleridir. Bunlar filozoflardır ve üç meseleden dolayı tekfir edilmeleri gerekir. Dördüncü mertebede yer alanlar ise Felsefecilerin dışında kalan Müşebbihe, Mutezile ve bunlardan başka fırkalarıdır. Bunlar ne fayda nede başka bir şey için peygamberi yalanlamazlar. Bunlar olsa olsa tevilde hata eden kimselerdir. Bunların durumu içtihadta bulunanın durumu gibidir, hatada edebilir, isabet de edebilir. Mümkün olduğu kadar bunları tekfir etmekten kaçınmak gerekir. Yorum ve anlayışıyla hata etmiş olsa bile bin kafiri hayatta bırakmak, tek bir Müslümanın kanını akıtmaktan evlâdır.⁹⁷

Gazâli özellikle dördüncü mertebedekileri değerlendirmesi ile mezheplere bakışını ortaya koymuştur. Filozoflara karşı sert bir tutum içerisinde olmakla beraber, diğer mezheplere karşı hoşgörülü bir tutum içinde olmuştur. Aynı anlayışı F. Râzi de de görmek mümkündür. Bu anlayış, farklılıklara rağmen İslam ümmetini bir arada tutacak bir anlayıştır aynı zamanda.

SONUÇ

Selçuklular Dandanakan zaferiyle tarih sahnesine çıktıklarında Mısır'da Şii Fatımiler, Bahreyn taraflarında Karmatiler bulunuyordu. Sünniliğin hamisi konumundaki Abbasi halifesi de Bağdat'ta yine Şii olan Büveyhilerin denetimi altında idi. Karmatiler ve Şii Fatımiler Batını yorumlara dayanan din anlayışlarını yaymak için yoğun bir çabanın içine girmiş bulunuyorlardı.

Selçuklular öncelikle Büveyhi devletine son vererek Abbasi halifesini onların tasallutundan kurtardı. Fatimilerle askeri ve siyasi yönden mücadelesini verirken aynı zamanda ilmi yönden de onlarla mücadele etme kararı aldı. Nizamiye medreselerinin kurulmasının ve buralarda Eş'ari kelimacıların görevlendirilmesinin temel sebeplerinden biri bu olsa gerektir.

Nizamiye medreselerinin sayısının 30 civarında olduğu kaydedilmektedir. Devlet tarafından kurulan bu medreselerin yanında büyük kütüphaneler kurulmuş, buralarda görevlendirilen müderrislere dolgun bir maaş bağlanmıştı.

Büyük kütüphanere kavuşan, dolgun maaş sayesinde geçim derdi taşımayan âlimler daha çok araştırma ve inceleme fırsatı bulmuşlardır. Bu medreselerde görev alan Eş'ari âlimler, hem kendi mezheplerini yeniden gözden geçirme hem de diğer mezhepleri daha yakından inceleme fırsatı yakalamışlardı. Kendi mezheplerinde bazı zaafı tespit eden ve bazı ilkelerin henüz

tam yerleşmediğini gören bu alimler mezhepte restorasyona giderek bir çok alanda kelimine eleştiriler yöneltmiş ve kelimine aslı hüviyetine kavuşması için gayret sarfetmişlerdir.

Kelam ilminin kullandığı *el-İstidlal bi's-şahid ale'l-ğâib* ve *cedeli kıyas* (sebr ve taksim) yöntemlerini ciddi bir şekilde eleştirmiş ve olması gereken nefy ve ispat yöntemi olduğunu belirtmişlerdir. Böylece iki değerli Aristo mantığına yaklaşmış sonunda da bu mantığı kabul etmişlerdir. Akıl ve naklin etkinlik alanlarının belirlenmesinde net ayırmalara gidilmiş, aklın asıl, naklin fer' olduğu ve iki kaynağın çatışması durumunda naklin akla uygun bir biçimde tevil edilmesi gerektiği belirtmişlerdir.

Bu süreçte Eş'ari âlimlerin farkına vardıkları hususlardan biri de diğer fırkalara karşı takınılan sert tutumdur. İtikad konusu olmayan hususların itikad içerisinde değerlendirilmesidir. İmamet meselesi bunlardan biridir. Ayrıca fırka-ı Naciye anlayışının bu dönemde sorgulandığı ve diğer fırkalara/mezheplere daha hoşgörülü bir bakışla muamele edildiği görülmektedir. Bu dönemin kazanımlarında biri de Kelamın Felsefe ile karşılaşması ve bu dönemde Gazali, Şehristani, F. Razi, Amidi gibi âlimlerle iyi bir sınavın verilmiş olmasıdır.

KAYNAKÇA

- Abdülhamid, İrfân "Eş'ari, Ebu'l- Hasan" *DİA*, İstanbul, 1995, c.XI.
- Acar, Abdurrahman, "Selçuklu medreseleri ve İslam kültür ve medeniyetine kazandırdıkları" *Uluslararası Türk Dünyasının İslamiyete Katkıları Sempozyumu*, İsparta, 2007.
- Akoğlu, Muharrem, *Mihne Sürecinde Mutezile*, İstanbul, 2006.
- Bâkîllânî, Ebu Bekr b. Muhammed, *el-İnsâf fî mâ yecibu itikâduhu ve lâ yecûzu'l- cehlu bihi* (Thk. İmaduddin Ahmed Haydar) Beyrut, 1986.
- Cüveynî, Ebû'l-Meâlûmelik, *eş-Şâmil fî usulî'd-dîn* (thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer) Beyrut, 1999.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail el- Eş'ari, *Kitâbu makâlâtî'l-İslamiyyîn ve ihtilâfî'l-musallîn* (Thk. Hellmut Ritter) Wiesbaden, 1980.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail, *Risâletün fî istihsâni'l-havdi fî ilmi'l-keâm*, (*The Theology of Ash'ari* içinde) (Neşr. Richard Yusuf McCarty), Haydarâbâd, 1344.
- Fiğlalı, Ethem Ruhi, "Abdülkâhir el-Bağdâdî" *DİA*, İstanbul, 1988, c.I.
- Gazâlî, Ebû Hamid b. Muhammed b. Muhammed, *el-İktisâd fî'l-i'tikâd* (Thk. Muvaffak Fevzî el- Cebr), Dimeşk, 1994.
- Gazâlî, Ebû Hamid, *el-Kıstasü'l-mustakîm* (Macmau'r-resâil içinde) , Beyrut, 1996.
- Gazâlî, Ebu Hamid, *Kanunu't-tevil*, (*Mecmuatu'r-Resâil* içinde), Beyrut, 1996.
- Gölcük, Şerafeddin, "Bâkîllânî", *DİA*, İstanbul, 1991, c. IV.
- İbn Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed, *el-Muntazam fî tarihi'l-muluki ve'l-ümem*, (thk. Muhammed Abdulkadir Ata-Mustafa Abdulkadir Ata), Beyrut, 1992, XVI.
- İbn Hallikân, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. Ebi Bekir, *Vefâyâtü'l-ayân ve enbâu ebnâi'z-zemân*, (Thk. İhsan Abbas) Beyrut, 1968.

- Kalaycı, Mehmet, "Eşariliğin Tarihsel Arka Planı: Küllabilik" *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 51:2(2010), s.422.
- Keskin, Mehmet, *Eş'ariliğin Teşekkül Süreci*, Ankara Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara, 2005.
- Macit, Nadim, *Ehl-i Sünnet Ekolünün Öncüleri*, Erzurum, 1996.
- Nesefî, Ebû'l-Muîn Meymun b. Muhammed, *Tabsiratu'l-edille fi usuli'd-Din*, (Thk. Hüseyin Atay), Ankara, 1993, c. I.
- Razî, Fahreddin, *Kelam'a Giriş* (el-Muhassal), (Çev. Hüseyin Atay), Ankara, 1978.
- Şehristâni, Ebu'l-Feth Abdulkerim, *Kitâbu'l- mîlel ve'n-nihal*, Beyrut, 1317 c.I/I.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "İbn Fûrek" *DİA*, İstanbul, 1999, c.XV.

MEŞŞÂİ GELENEKTE NEDENSELLİK

Muhittin MACİT*

ÖZET

Felsefede nedensellik problemi, felsefe geleneğinin merkezinde yer alan bir problem olma özelliğine sahiptir. Bu çalışmada Aristoteles'in felsefî sisteminden hareketle felsefede nedensellik meselesi ele alınmıştır. Nedensellik konusu sırasıyla dört neden, nedenselliğin metafizikte ele alınışı, nedenselliğin mahiyet ve zorunluluk ile ilişkisi, tanrı evren ilişkisi bağlamında nedensellik ve zihinsel nedensellik konu başlıkları altında incelenmiştir. Filozofun neden kavramını terminolojik olarak ele alıp incelediği Fizik ve Metafizik adlı eserlerindeki pasajlara yer verilmiştir. Buna bağlı olarak Aristoteles'in nedensellik modelinin müslüman filozofların -özellikle de İbn Sinâ'nın- konuyla ilgili yaklaşımlarının temelinde yer alışı irdelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Nedensellik, Neden, Meşşâî Gelenek, Aristoteles, İbn Sinâ, Metafizik.

CAUSALITY IN PERIPATETIC TRADITION

ABSTRACT

The problem of causality in philosophy has a characteristic that is an issue in the center of the tradition of philosophy. In this study, the problem of causality in philosophy was discussed with reference to Aristotle's philosophical system. The subject of causality was examined under the topics of four causes, discussion of causality in metaphysics, relation of causality with essence and necessity, causality in the context of god-universe relation, and mental causality respectively. It was also included some passages from books that named Physics and Metaphysics, where the philosopher discussed and analyzed the concept of cause terminologically. According to this, it was studied that Aristotle's causality model underlies the approaches of Muslim philosophers -especially Ibn Sina- about this subject.

Keywords: Causality, cause, peripatetic tradition, Aristotle, Ibn Sina, Avicenna, metaphysic causality.

Giriş

Felsefede nedensellik meselesini tartışırken kaçınılmaz olarak Aristoteles'in felsefî sisteminden hareket etmek zorunluluğu vardır. Zira çeşitli eserlerinde kendisinden önceki felsefe (sistemlerin)de ve filozoflarda nedensellik düşüncesinin ele alınışını ortaya koyarak kendi yaklaşım ve kabullerini biçimlendirmiş olan Filozof, bin yıllardır felsefe ve düşünce tarihini belirleyen bir nedensel işleyiş modeli ortaya koymuştur. Müslüman filozofların konuyla il-

* Doç. Dr., M.Ü. İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi Anabilim Dalı, mmacit@marmara.edu.tr.

gili yaklaşımlarının da temelinde yer alan bu modeli genel olarak kavramak, birçok anlaşılması çözömlenmek anlamına geldiği için, biz burada meselenin çerçevesini Aristoteles'in nedensellik modelini ele alarak oluşturmayı uygun gördük.

Aristoteles'in nedensellik anlayışını izah etmeye girişirken, filozofun neden kavramını terminolojik olarak ele aldığı meşhur pasajlarda, ki bu pasajlar *Fizik* ve *Metafizik* kitaplarında aynı metnin farklı yerlerde vazedilmiş halleridir, açık bir şekilde ortaya koymuş olduğu düşüncelerini dikkate almanın yanı sıra, kavramın cinsleri ve türleri mesabesindeki bağlantılı kavramları ortaya koymanın da bir gereklilik olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Bu gereklilik onun sisteminin işleyiş tarzının öne çıkardığı bir gerekliliktir ve sadece "neden" kavramı için değil bütün diğer tekli veya ikili "sistem kavramları" için de söz konusu olan bir gerekliliktir. Basitçe ifade edecek olursak bu durum Aristoteles'in felsefi sisteminin en temel gereklerinden biridir.

Bu perspektiften inceleyeceğimiz "neden" kavramının cinsi mesabesindeki "ilke" kavramıyla, meseleye başlıyor ve diyoruz ki; neden kavramını anlamak için, öncelikle kapsamında neden kavramını barındıran "ilke" kavramını anlamak gerekir. Bu yüzdendir ki Aristoteles felsefi terimler sözlüğü niteliğindeki (yani mutlak anlamda varlığa eklenen ve sofistik yöntemin bir enstrümanı olan eşadlılık yoluyla değil de felsefi/burhânî bir kavramsal kullanım yöntemi olan teşvik yoluyla kullanılan kavramları içeren) *Metafizik Kitabı'nın* Delta makalesine "ilke" kavramını açıklayarak başlamaktadır. "İlke" kavramı Delta kitabının ilk bölümünde "neden" ve "unsur" kavramlarını doğrudan ve genel bir şekilde kapsamına alırken "doğa" kavramını da bir tür özel neden olarak kapsamına almaktadır. Zira **her neden bir ilkedir, ancak her ilke bir neden değildir**. Yani ilke kavramı salt bir etki etme eyleminin ötesinde kendisinde sıralama/derecelenme bulunan bir durumu gerektirmektedir. Derecelenme ise bitişik nicelikler, hareket ve zaman için söz konusudur. Bu durumda ilke bitişik nicelikler, hareket ve zaman için söz konusu olup daha kapsamlı bir kavram olmaktadır. Zira öncelik ve sonralık bir sıralamayı gerektirmekte ve bunu da bitişik nicelikler gerekli kılmaktadır. Diğer bir ifadeyle bitişik nicelik var ise öncelik ve sonralık kaçınılmazdır, öncelik ve sonralık var ise bir "ilk" ve "başlangıç" da kaçınılmazdır. İlke, neden ve unsur kavramlarının akabinde Delta kitabında yine neden kavramıyla ilişkili olması ve neden kavramının eklentisi olması bakımından zorunlu (zaruri) kavramı da yer almaktadır. İşte bu çerçevede neden kavramının ele alınması ve nedenselliğin izah edilmesi gerekmektedir.

Buna göre ilke; 1- Bir şeyin kendisinden dolayı değişip başkalaştığı başlangıçtır. Biz bunu en genel anlamda değişimin ilkesi, yani hem her türlü hareketin ilkesi hem de oluş ve bozuluşun ilkesi olarak kabul edebiliriz ki

zaten İbn Rüşd söz konusu ifadeleri bu şekilde yorumlamaktadır.¹ 2- İlke kavramının ikinci anlamı hareketin başlangıcı değil, fakat hareketin kendisinden en kolay bir şekilde başladığı şeydir. Burada esas olan bitişik niceliklerin başlangıcı olma değil en kolay yerde harekete başlamadır. Zira burada bitişik niceliklerin doğrusal değil döngüsel hareketi söz konusu olabilir. Burada Aristoteles'in öğretimdeki kolaydan ve bizce daha iyi bilinenden başlamayı örnek olarak verdiğini görüyoruz ki, bu bağlamda İbn Rüşd'ün "Aristoteles bunu birçok kitabında yapmıştır/söylemiştir" ifadesini de aktarmak gerekiyor.² Burada başlangıç noktasının niceliksel olması söz konusu değil niteliksel olması söz konusudur. Bu yüzden şarihlerin doğrusal ve döngüsel hareketin başlangıcı olarak yorumladıkları³ birinci ve ikinci anlamda ilkeyi biz niceliksel ve niteliksel harekette başlangıç olarak tasnif etmek istiyoruz. 3- Üçüncü olarak ilke, **oluşan şeyin kendisinde, yani onda içkin olan ilk şeye denilir**. Ne ki burada vurgulanması gereken şey şudur; içkin olan ister hareketin ister oluşun ilkesi olsun bu kategorinin içinde yer alır. Yani bu üçüncü anlam, hem oluşun içkin başlangıcı olan "unsur"u hem de hareketin başlangıcı olan "doğa"yı içine almaktadır. Bu bağlamda İbn Rüşd şöyle bir ifadeye yer vermektedir: "Bu anlamda ilke, **ustukus** şeklinde ilke olan şeyi, yani şeyin başlangıcını ve de başkalaşımın yani mekânda hareket, büyüme (nüşu) ve dönüşümün ilkesi olan ilki kapsamaktadır."⁴ 4- Dördüncü anlamda ilke fâil neden olan ve oluşan şeyin dışında bulunan şeyin oluşunun ilkesidir. 5- Beşincisi gâi neden anlamındaki ilkedir. 6- Altıncı anlamda ilke burhân ve tanımın öncülleri anlamında ilkedir. İbn Rüşd bu anlamda ilkenin öğretimin ilkesi olduğunu ve ikinci anlamdaki öğrenimin ilkesiyle karıştırılmamasını belirtmektedir.⁵ Aristoteles "ilke" kavramını bu maddelerle izah ettikten sonra bir şekilde neden kavramını ilke kavramıyla bağlantılandırarak şöyle demektedir: "Aynı şekilde ilke nedenlerin hepsi için de kullanılır. Zira bütün nedenler ilkelerdir ve bütün ilkeler için ortak olan (özellik) ilk olmaktadır."⁶

Aristoteles'in ilke ve neden kavramı arasındaki bağıntıyı/nispeti belirleyen ifadeleri bizim nedenlerin türleri ve tarzlarının ortaya konulduğu meşhur pasaja yönelmemizi mümkün kılmaktadır. Buna göre, Aristoteles'te neden kavramı şu anlamlara gelmektedir;

- 1 İbn Rüşd, *Tefsîr-u mâ-ba'de't-Tabia*, c. II, nşr. Maurice Bouyges, Beyrut, Daru'l-Meşşâik, 1990, s. 476.
- 2 Bilindiği gibi Aristoteles *Fizik*'in girişinde de bu ifadeyle sistemin merkezine "ilke" kavramını ve tümden gelişsel bilgi süreçlerini yerleştirmektedir. Bkz., Muhittin Macit, *İbn Sînâ'da Doğa Felsefesi*, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2006, s. 113-120.
- 3 Thomas Aquinas, *Commentary on Aristotle's Metaphysics*, trans. John Rowan, Indiana, 1995, s. 277-278; Ebu'l-Berekât el-Bağdâdi, *Kitâbu'l-Muteber*, c. III, nşr. Şerafettin Yalıtıkaya, Haydarabad, 1938, s. 8.
- 4 İbn Rüşd, *Tefsîr-u mâ-ba'de't-Tabia*, s. 477.
- 5 İbn Rüşd, *Tefsîr*, c. III, s. 479.
- 6 Aristoteles, *Metafizik*, 1013 a15-20, çev. Ahmet Arslan, İstanbul, Sosyal Yayınları, 1996, s. 235.

- 1- Bir nesnenin kendisinde içkin olarak bulunduğu ve bilfiil ondan oluştuğu şey, örneğin bronzun heykelin nedeni olması neden kavramının ilk anlamıdır ve maddî neden/unsur adını alır.
- 2- Bir başka anlamda neden 'biçim' (suret/eidos) ve 'ilk model/misal' (paradeigma) olan nedendir. Formel neden nesnenin ne olduğunun ve aynı zamanda nesnenin cinsine dair tanımdır. İbn Rüşd Aristoteles'in bu bağlamda zikrettiği şeye özgü ve şeyin cinsine özgü sureti yorumlarken, cinslerin de altında bulunan türlerin tanımlarının (kelime) parçalarının genel sureti olduğunu ifade etmektedir.⁷
- 3- Yine bir başka anlamda neden, değişmenin (metabole) ya da durağanlığın ilk başlangıcının kaynağı olan fâil nedendir. Örneğin baba çocuğun fâil nedeni, yürüme sağlığın fâil nedenidir. Kısaca Aristoteles'e göre üçüncü türdeki neden fiilin fâili ve değişimin değiştiricisi olan nedendir.
- 4- Dördüncü ve en son anlamda neden, gaye (telos) nedendir. Örneğin yürümenin nedeni sağlıktır ve 'ne için yürüme yapılır?' denildiğinde "sağlıklı kalmak amacıyla" diye cevap verilir.⁸

Fâil Neden

Nedenlerin en genel anlamda bu dört tür çerçevesinde ortaya konulduğunu belirttikten sonra diyebiliriz ki bu genel şablon Müslüman filozoflar tarafından da olduğu gibi kabul edilmiştir.

İbn Sînâ'nın hem *Fizik* hem de *Metafizik*'te bu durumu gösteren pasajlarına rastlamaktayız. Örneğin filozof *Metafizik*'te söz konusu bu dört nedeni betimlemekte ve şöyle söylemektedir:

İlletler, daha önce işittiğin gibi, suret, unsur, fâil ve gayeden ibarettir. Buna göre deriz ki: Sûrî illetle, bir şeyin varlığının parçası olan ve o şeyi bilfiil o şey yapan şeyi kastediyoruz. Unsurî (maddî) illetle, bir şeyin varlığının parçası olan, o şeyi bilkuvve o şey yapan ve o şeyin varlığının bir kuvve olarak kendisine yerleştiği şeyi kastediyoruz. Fâil illetle, kendi zatından farklı bir varlık veren şeyi kastediyoruz. Yani bu illetin zâtı, varlığını ondan alan şeye -ki bu şey, onun zatından aldığı şeyle tasavvur edilmektedir, birincil amaçla mahal olmaz. Öyle ki ondan varlık alan şeyin var olma kuvvesi, onun zatında ancak bilaraz bulunur. Bununla birlikte varlığını bu illetten alan o varlığın bu illet nedeniyle olması, bu illetin fâil olması bakımından olmaması gerekir. Fakat mutlaka olması gerekiyorsa başka bir bakımdan olur. Çünkü metafizikçi filozoflar, fâil ile doğa bilimci filozofların kastettiği gibi yalnızca hareket ettirmenin ilkesini değil, âlem için Tanrı gibi, varlığın ilkesini ve onu vereni kastederler. Oysa doğal-fâil illet, hareket ettirme türlerinden herhangi

7 İbn Rüşd, *Tefsîr*, c. III, s. 483-484.

8 Aristoteles, *Metafizik*, 1013 a25 - 1013 b5, s. 236-237; Aristoteles, *Physics*, 194 b16 - 195 a30, *The Works of Aristotle*, vol. I, trans. R. P. Hardie, London 1952, s. 271.

biriyle hareket ettirmenin dışında varlık vermez. Bu nedenle Doğa ilimlerinde varlık veren, hareketin ilkesidir. Gaye ile de kendisinden ayrı olan bir şeyin varlığının kendisi için meydana geldiği illeti kastediyoruz.⁹

En genel anlamda nedenlerin tanımlarını bizlere sunan bu pasajı birkaç bakımdan neden ve nedensellik açıklamasına ışık tutan bir metin olarak dikkate almak mümkündür. Bunlardan ilki nedenlerin şeyin varlığının içinde ya da dışında bulunmaları bakımından tasnif edilmesidir. İkincisi kuvve ve fiil bakımından nedenselliğin işleyiş tarzını göstermesidir. Üçüncüsü de fâil nedenin fizikte ve metafizikte farklı bir işleyişe sahip olduğunun özellikle vurgulanmasıdır.

Buna göre bu pasaj bir yönden dört nedenin tasvirini yaparken, diğer taraftan da fâil nedenin fizikte ve metafizikte nasıl farklılaştığını da gösteren bir pasajdır. Öyle ki metafizikte ele alınan nedensellik bağlamında fâil neden, başka bir şeye, bu şeyin kendisinden olmayan bir varlığı veren olarak nitelenmektedir. Buna göre söz konusu bu varlığın fâil olan bu şeyden meydana çıkması, bu fâilin zatının o varlığın suretini kabul etmemesi ve o varlığın içinde olacak şekilde onunla birlikte olmaması bakımındandır. Dahası bu meydana çıkma (sudur) iki zattan her birinin diğerinin dışında olması ve birinde diğerini kabul etme gücü bulunmaması yönündendir. Buna göre varlık veren fâil de kendi fiilini gerçekleştirdiği mefulden ayrı olarak bulunmalıdır. Fâilin, mefulü, olduğu yerde ve onun zatiyla buluşarak var etmesi ise uzak görülemez. Yani fâilin mefule onun bulunduğu yerde buluşarak etki etmesi mümkündür. Zira örneğin ağaçtaki doğa, hareketin fâil ilkesidir. Hareket ancak doğanın bulunduğu maddede meydana gelir ve hareketin zati o maddede oluşur. Yani hem fâil olan doğa ve hem de meful olan hareket aynı maddede bulunmuş olur. Ancak bu ikisinin maddedeki birlikteliği, birisinin diğerinin varlığının parçası veya maddesi olması şeklinde değildir. Aksine iki zatin hakikati farklıdır, ama bunların ortak bir mahalli vardır ki bu ortak mahal de maddedir.¹⁰

Bu konuyla ilişkili olarak filozofun *Fizik'te* fâil nedeni farklı bir şekilde ele alışı daha sonra Thomas Aquinas'ın da açık bir atıfla¹¹ belirttiği gibi önemlidir. Şöyle ki İbn Sînâ'nın *Fizik'in* birinci makalesinde ortaya koyduğu şekliyle doğal düzlemdeki fâil neden, ötekinde hareketin başlamasına neden olan ilke ve şeyi kuvveden fiile çıkararak nedendir. Hareketin ilkesi ise ya hazırlayıcı (müheyyi/dispositive) ya da tamamlayıcı (mütemmim/perfective) olur ki bunlardan hazırlayıcı olan, tıpkı nutfeyi (sperma) hazırlayıcı dönüşümlerde hareket ettiren neden gibi, maddeyi uygun hale getiren ilkedir. Tamamlayıcı ilke ise İbn Sînâ'nın sisteminde sureti veren ilkedir ki bu ilke doğal türlerin kurucu suretlerini veren, doğal nesnelerin dışında bulunan bir ilke gibidir. Ama doğa bilimcisi ortada bir hazırlayıcı bir de suret verici (ilke) olduğu-

9 İbn Sînâ, *Metafizik II*, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2005, s. 1-2.

10 İbn Sînâ, *Metafizik II*, s. 4.

11 Thomas Aquinas, *Commentary on Aristotle's Metaphysics*, s. 283.

nu hipotez olarak kabul ettikten sonra onun bunu araştırması gerekmez. Şüphesiz hazırlayıcı olan, hareketin ilkesidir ve yine tamamlayıcı olan da hareketin ilkesidir. Çünkü tamamlayıcı, gerçekten kuvveden fiile çıkarandır. Yine hareketin ilkelerinden yardımcı (muin/auxiliary) ve yürütücü (müseyyir/advisory) olan ilkeler de hareketin başlangıcı olması bakımından fâil neden sayılabilir. Yardımcı olan, hareket ilkesinin bir parçasına benzer; sanki hareketin ilkesi asıl ve yardımcının toplamı gibidir. Ancak asıl ve yardımcı arasındaki fark şudur: Asıl, kendisine ait bir gaye için hareket ettirirken yardımcı, kendisine ait olmayan, aksine asıla ait olan bir gaye için ya da hareket ettirmeyle meydana gelen aslın gayesinin aynısı olmayıp dahası tıpkı şükür, iyi karşılık (ecir) veya iyilik gibi başka bir gaye için hareket ettirir. İşte doğal durumlar bakımından fâil (neden) bunlardır. Fâil ilke doğal durumlar bakımından değil de kendi varlığı bakımından ele alındığı zaman ise anlam bundan daha genel olur.¹²

İbn Sînâ bu düşünceleriyle doğal düzlemdeki fâil neden ile en genel anlamda oluşturuca ilke olması bakımından fâil ilkeyi birbirinden ayırmaktadır. Zaten onun fâil nedeni birtakım ayrımlarla tasnif etmesi Aristoteles'in metnindeki ilgili ifadelerin çok geniş bir şekilde yorumlanması anlamına gelmektedir ki bu yorumlama bizlere şöyle bir fâil nedenler şeması sunmaktadır: Fâil neden en önce ve en genel anlamda kuvveden fiile çıkararak hareket ilkesi olarak kabul edilmektedir. Hareketin ilkesi olan bu fâil neden kendi içinde ikiye ayrılmaktadır ki birincisi hazırlayıcı olan fâil ilkedir, ikincisi ise tamamlayıcı fâil ilkedir. Burada hazırlayıcı bir sperm hareketine geçiren baba konumundaki fâil ilkedir. Zaten Aristoteles'in metninde geçen "değişmenin ya da durağanlığın ilk başlangıcının kaynağı; söz gelişi öğüt veren bir şeyin nedeni, baba da çocuğun" ifadesinin yorumlanması da bu şekilde yapılmaktadır. Ancak kuvveden fiile gerçek hareket ettirici ilke tamamlayıcı ilkedir ki İbn Sînâ'ya göre bu suret veren ve doğal türlerin kurucu suretlerini sunan ilkedir. Metinde açıkça belirtildiği üzere; 'doğa bilimcisi ortada bir hazırlayıcı bir de suret verici (ilke) olduğunu hipotez olarak kabul ettikten sonra onun bunu araştırması gerekmez'. Bu demektir ki tamamlayıcı fâil neden 'doğal şeylerin dışında' bir ilke olarak kabul edilmeli ve fakat doğa bilimcisi tarafından doğa felsefesinde varlığı kanıtlanmaya çalışılmamalıdır. Zira yukarıda da belirttiğimiz gibi bu kanıtlama metafiziğin görevidir.

İbn Sînâ *Fizik* kitabında ortaya koyduğu bu ayrımı yukarıda alıntılanan pasajda da görüldüğü üzere *Metafizik*'te de teyit edip açıklamaktadır.

Fâil nedenle ilgili bu açıklamalardan sonra diğer nedenler içinde bir işleyiş modeli olabilmesi bakımından nedenlerin hallerini fâil neden örneğiyle şematize etmek istiyoruz. Zira İbn Sînâ da dört nedenin her biri için bu sistemli açıklamaları yapmış olduğu *Fizik* kitabında fâil nedeni önceleyerek, bu

12 İbn Sînâ, *Fizik I*, çev. Muhittin Macit-Ferruh Özpilavcı, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2004, s. 60.

durumu incelemeye koyulmuştur. Buna göre nedenler şu tarzlarda nedensel işlevde bulunurlar:

- 1) *Bizzat (fâil) neden*; tedavi ettiği zaman doktor ve ısıttığı zaman ateş örneğinde olduğu gibi, nedenin söz konusu fiilin özü için ilke olmasıdır. Burada fâil neden, fiilin ilkesi olması bakımından ele alınır.
- 2) *Arazî (fâil) neden*; bizatihi (fâil) nedenden farklıdır ve değişik sınıfları vardır ki bunlar: a) *Zâtî olmayan arazî fâil* (ilintisel fâil) nedenlerin birincisi olan fâil, fiilini yapar ve bu fiil zıddını engelleyerek bu fiilin zıddı olan işlevin güçlenmesine neden olur ve dolayısıyla bu zıt işlev dolaylı olarak fâilin fiili olur. İbn Sînâ bu tarz dolaylı fâil olmaya Sekamonya denilen ilâcın etkinliğini örnek verir. Bu örneğe göre söz konusu ilâç safranın salgılanmasına neden olarak dolaylı yoldan sağlığa neden olur. b) *Arazî fâil nedenlerin ikincisi*, engelleme ile birlikte zıddını gerektirmez de fâilin bir nesnenin doğal fiilini yapmasını engelleyen şeyi ortadan kaldırmasıdır. Tıpkı bir hedef tahtasının altındaki desteği kaldıran fâil gibi. Zira bu fâilin fiilini yapıp hedef tahtasının altındaki desteği kaldırdığı bir durumda 'Hedefi yıkan destektir' denilmeyip 'hedefi yıkan odur' denilir. c) Üçüncüsü tek bir fâilin çeşitli niteliklere sahip olması nedeniyle değişik yönlerden değerlendirilmesidir. Bu fâil bu niteliklerden birine sahip olması bakımından bir fiilin bizzat ilkesi olur, ama bu fiil o niteliğe değil, onunla birlikte olan diğer niteliklerin bir kısmıyla ilişkilidir. Bu fâil türü için filozof aynı zamanda hem doktor hem de mimar olan bir kişinin fâil oluşunu örnek göstermektedir. Buna göre 'doktor bina yapıyor' dendiğinde özne olan doktorun mimar (bina ustası) olması durumu söz konusu olur. Dolayısıyla o, doktor olduğu için değil mimar olduğu için bina yapar. Yahut da özne bu nitelikte birlikte bulunmaksızın tek başına ele alınır ve 'insan bina yapıyor' denilir. d) Dördüncü tür arazî fâil, fâilin doğasıyla ya da iradesiyle herhangi bir gayeye yönelmiş olması durumudur. Nihayetinde ona ulaşır ya da ulaşamaz. Ancak bu ilk gayeye doğru eylem gerçekleşirken onunla birlikte başka bir eylem devreye girer ve dolaylı bir fiilin gaye haline gelmesi söz konusu olabilir. Buna örnek olarak İbn Sînâ yukarıya atılan bir taşın düşerken isabet ettiği şeyi yarması gibi başka bir gayenin ilişmesini gösterir. Bu gaye ona ancak zatı bakımından aşağı düştüğü için arız olmuştur, yani arazî bir gayedir. Böylesi bir durumda taşın düşeceği yerde bir sürüngen rast gelir ve taş ağırlığı ile onun üzerine düşerek onu yarar. Bu tür yani arazî nedenselliğin rastlantı ve talih bağlamında işlevsel olduğunu gaye nedeni açıklarken ortaya koyacağız.
- 3) *Yakın (fâil) neden*; kendisiyle mefûlû arasında bir aracı bulunmayan fâile yakın (fâil) neden denilir ki İbn Sînâ buna örnek olarak organları hareket ettiren kas kirişini (tendon) zikretmektedir. Buna göre yakın nedenler nedenlisiyle aracısız ve doğrudan ilişkili olan nedenlerdir.

- 4) *Uzak (fâil) neden*; kendisiyle mefûlü arasında bir aracı bulunan fâildir. Örneğin organları hareket ettiren nefis gibi. Buna göre uzak neden aracı neden anlamına gelir.
- 5) *Özel (fâil) neden*; kendisinden tek bir şeyin etkilendiği bir fâildir. Örneğin Zeyd'in bedenine aldığı ilaç gibi.
- 6) *Genel fâil*; kendisinde etkilenme konusunda birçok şeyin ortak olduğu fâildir. Örneğin aracısız olsa bile birçok şeyi değiştiren hava gibi.
- 7) *Tikel (fâil) neden* olma tarzı da iki şekilde olur: *Tikel fâil* ya bireysel bir nedenlinin fâilidir ki bunun örneği, belirli bir tedavi için belirli bir doktor gösterilebilir. Ya da genellik ve özellik derecesi açısından kendisine eşit olan türsel bir nedenlinin *türsel fâil*dir ki bunun örneği de genel olarak tedavi için doktorun fâil olmasıdır.
- 8) *Tümel (fâil) neden*; belirli bir doğanın, kendi karşısındaki nedenliye paralel olmayıp aksine daha genel olmasıdır. Örneğin 'belirli bir ilaç' için herhangi bir doktor ya da ilaç yapan gibi.
- 9) *Yalın (fâil) neden*; fiilin sadece fâil olma kuvvesinden meydana çıkması durumundaki fâildir. Bunun örneği de bedensel güçlerdeki çekme ve itmedir.
- 10) *Bileşik (fâil) neden*; fiilin, türlü türlü kuvvelerden meydana gelmesi durumundaki fâildir ki bu bileşiklik bazen türsel olarak benzer güçlerden oluşurken bazen de türsel olarak farklı türlerden oluşur. Örneğin gemiyi hareket ettiren kuvveler aynı tür kuvvelerden bileşik olan fâil iken, açlık gibi bir sonucu doğuran duyu ve çekim kuvvesinin bileşiminden oluşan fâil de farklı tür kuvvelerden oluşmuş bileşik fâildir.
- 11) *Bilfiil (fâil) neden*; ateşin kendisinden tutuşmuş bir şeye kıyasla fâil olması gibidir.
- 12) *Bilkuvve (fâil) neden*; henüz tutuşmamış ama tutuşması mümkün olan şeye kıyasla ateşin fâil olması gibidir.¹³

Fâil neden örneğinden sıraladığımız bütün bu neden olma tarzları diğer nedenler için de söz konusudur ve her biri bu bakımlardan değerlendirilebilir.

Sûrî Neden

Şeyin varlığına dâhil olup onun bir parçası konumunda bulunan ve şeyin bilfiil olmasının nedeni olan şeye sûrî neden denilir. İbn Sînâ sûrî nedeni de yine Aristoteles'in neden konulu meşhur pasajına dayanarak şu anlamlara taksim etmektedir: a) Maddede meydana geldiği zaman, türsel olarak onun kurucusu olan mahiyete suret denilir. b) Türün kendisi için suret denilir.

13 İbn Sînâ, *Fizik I*, 69-70.

c) Özel olarak şekil ve çizgilendirmeye suret denilir. d) Ordunun ve birlikte olan öncüllerin sureti gibi toplanmanın yapısı için de suret denilir. e) Kanun gibi koruyucu düzen için suret denilir. f) Nasıl olursa olsun her türlü yapısal özellik için suret denilir. g) Cevher ya da araz olan ve türü ayrıklaştıran her şeyin gerçeği için suret denilir. Zira bu suret bazen en yüksek cinsde de yüklem olur. h) Maddeden ayrık akledilirler için de sûret denilir.¹⁴

Sûri nedenle ilgili olarak burada özenle vurgulamamız gereken şey bileşiğin parçası olarak onu bilfiil hale getiren neden oluşu ve ikinci olarak da tıpkı maddî nedenlerin kuvve ve istidat olma anlamında ortak olmaları gibi sûri nedenlerin de bilfiil olma anlamında ortak olmaları ve bileşiğin dışında buldukları zaman türsel suretlere ve ayrık akıllara da suret denilmesidir. Bu anlamda bileşiğin dışındaki sûri nedenlerin fâil nedenin bir uzantısı olduğunu ve bileşikte maddenin kurucusu oldukları vurgulanmalıdır.

Maddî Neden

Aristoteles'in nedenlerle ilgili temel yaklaşımlarını izleyerek maddî nedenleri de tıpkı sûri nedenlerde olduğu gibi şeyin varlığına dâhil olan nedenlerden kabul eden İbn Sînâ şeyin parçalarından olan maddî nedeni şeyi o şey yapmayan ve bilfiil hale getirmeyen neden olarak betimlemektedir. Buna göre maddî neden şeyin bilfiil olmasının değil, bilkuvve olmasının nedenidir. Bir başka ifadeyle maddî neden bileşikte bileştiği suretin değil bilaraz söz konusu bileşiğin ilkesidir. Zira maddenin kuvve hali onun bilfiil neden ve ilke olmasına engel olduğu için madde önce suretle bilfiil hale gelir ve sonra bileşiğin ilkesi olur. Yani madde bileşiğin doğrudan değil bilaraz ilkesidir.

İbn Sînâ, maddî ilkelerin yani nedenlerin (burada özellikle "ilke" ve "neden" kavramının birbirleriyle nasıl dönüşümlü kullanılabilir olduğunu, İbn Sînâ'nın metinlerindeki kullanımlara atıfla ortaya koymak amacıyla bu ifadeyi bu şekilde kullanıyoruz) bir anlamda ortak olduklarını söylemektedir. Yani filozofa göre en temelde maddî nedenlerin ortak ayrıcı özelliklerini şu şekilde gösterebiliriz: Bu ortaklık a) onların doğalarında kendilerine yabancı olan durumları taşıyıcı (hamil/hupokeimenon) olmaları, b) kendilerinden ve söz konusu mahiyetlerden bileşik olan şeyle ilişkili olmaları yani onlarla aralarında bir bağıntı ve nispet bulunması ve c) bu mahiyetlerin kendilerine nispetleri olmalarıdır. Bu ilişki/nispet durumunu örneklemek üzere İbn Sînâ, cismin/maddenin bileşik olana yani beyaza ve de yalın olana yani beyazlığa bir nispeti bulunduğunu söylemektedir. Ona göre cismin bileşik olana nispeti sürekli olarak nedensel bir nispettir. Yani madde ve suretin birleşmesinden oluşan bileşik ile bu bileşiğin bir parçası olan madde yani cisim arasında bulunan ilişki bir nedensellik ilişkisidir. Çünkü o madde bileşiğin kuruluşu-

14 İbn Sînâ, *Fizik I*, s. 64.

nun/var olarak kaim olmasının bir parçasıdır. Parça, özünde bütünden daha öncedir ve özünün kurucusudur.

Bu bağlamda İbn Sinâ'nın ilke kavramını neden kavramıyla müteradif olarak kullandığı ve hem fizikte hem metafizikte maddî nedeni tartışırken yaptığı bu ayrımla metafizikte Delta kitabındaki ilke kavramını nasıl metinlere yaymış olduğunu da bir örnekleme olarak görülebiliyoruz. Şöyle ki Filozof, *Metafizik* 524. paragrafta ilkelerin tamamının bir yönden dört bir yönden beş olduğunu belirtmektedir. Bu pasajda dört nedeni beş ilkeye çıkarması filozofun şeyin kendisinde bir parça gibi bulunan unsurla/maddî nedenle şeyin kendisinde bir parça gibi bulunmayan unsurun/maddî nedenin arasını farklılaştırarak yapmaktadır. Filozof şöyle demektedir:

“Öyleyse ilkelerin tamamı bir yönden beş, bir yönden dördür. Çünkü sen, kabil (kabul edici) olan ve şeyin bir parçası olmayan unsuru, parçası olan unsurdan farklı bir şey olarak alırsan (ilkeler) beş olur. Bunların ikisini, kuvve ve istidat anlamında ortaklıkları nedeniyle, tek bir şey olarak alırsan (ilkeler) dört olur.”¹⁵

Bu pasajların devamını da derinlikli okuduğumuzda görüyoruz ki; İbn Sinâ'nın şeyin parçası olan unsurla parçası olmayan unsuru ayırıştırmasının nedeni; yukarıda sözünü ettiği hamil/taşıyıcı olmayı en genel anlamda madde konumuna yerleştirip bileşiğin içinde nedensel işlevi olan maddeden ayırmaktır. Bu durumu müteakip paragrafta pekiştiren filozof, arazın taşıyıcısı olan ve onu kaim kılan konu ile bileşiğin parçası olan konuyu da birbirinden aynı maksatla ayırıştırılmaktadır. Zira ona göre maddî nedenin illeti olan suretle, bileşiğin illeti olan suret aynı yönden ilke olmazlar. Burada maddeyi yakın ilke olarak etkileyen surettir, ancak suret maddenin fâil nedeni olamayıp ancak ve ancak onun fâil ilkesi olan genel suretin maddeyle birlikte olan ve şeyin içinde bulunan bir uzantısıdır. Bütün bunlara göre diyebiliriz ki İbn Sinâ'nın burada yaptığı şey aslında **“ilke” kavramının üçüncü anlamı olan “oluşan şeyin kendisinde yani ona içkin olan ilk şey”** anlamını nedenlere uyarlamak ve nedenler arasındaki etkileşim ve geçişlilikleri yorumlayarak nedensellik felsefesi yani metafiziği yapmaktır. Burada bir hususu daha belirtmekte fayda bulunmaktadır ki o da şudur; filozof söz konusu bağlamda Aristoteles'in metinlerini kendi perspektifi olan “metafizikte ayrık fâil ilke” yaklaşımıyla yorumlayarak sistem ve mahiyet olarak farklı bir duruş sergileme endişesini sürekli diri tutmaktadır.

Kimi fâiller bir vakitte fâil olmayabilir ve onların mefulleri de meful olmayabilir, hatta mefulleri madum olabilir. Sonra fâile onu bilfiil fâil yapan sebepler ilişir ve böylece o, fâil olur. Bu durumda söz konusu şeyin varlığı, daha önce yok iken sonradan ondan meydana gelir.

Gâi Neden

Gâi (ereksel) neden şeyin dışında olan ve şeyin varlığının kendisi için meydana geldiği nedendir. Buna göre gaye, kendisinden dolayı suretin maddede meydana geldiği anlamdır ki, bu da gerçek iyilik ya da iyilik olduğu zannedilen bir anlamdır. Çünkü fâilden arazî bakımdan değil aksine özsel olarak meydana çıkan her hareket ettirmede fâil, kendisine kıyasla iyi olanı ister. Bu ise bazen gerçek bazen de zanna dayalı olabilir yani ya bizzat iyidir ya da onun iyi olduğu zannedilir.¹⁶

Yine gâi illet bazen fâilin kendisinde bulunur iken bazen de fâilin dışında bir şeyde olabilir. Fâilin dışında bulunma bazen konuda olabilir; bir düşünmeden veya doğadan kaynaklanan hareketlerin gayeleri gibi. Bazen üçüncü bir şeyde olur; falanı hoşnut etmek için bir şey yapan kimse gibi ki bu durumda falanın hoşnutluğu, fâilin ve kabul edenin dışında bir gaye olur. Bununla birlikte hoşnutluk nedeniyle gerçekleşen sevinç, başka bir gayedir. Gayelerden biri de başka bir şeye benzemektir. Kendisine benzenilen, ona yönelmesi bakımından gayedir. Benzemenin kendisi de gayedir.¹⁷

Gaye nedenin hem fizik hem de metafizikte merkezi bir konumu olduğunu özellikle vurguladıktan sonra bu nedenin nedenselliğinin diğerlerini nasıl belirlediğini şu şekilde ortaya koyabiliriz:

İbn Sînâ'ya göre her illet, kendisine özgü illet olma tarzı bakımından bir hakikate ve bir de şeyliğe yani bir varlığa bir de mahiyete sahiptir. Gaye illeti, mahiyeti bakımından diğer illetlerin bilfiil illet olarak mevcut oluşunun sebebidir. Fakat "gaye" varlığı bakımından diğer illetlerin bilfiil illet olarak varlığının sonucudur. Yani gaye varlık bakımından en sonra mahiyet bakımından da en önce gelen illettir. Buna göre bir bakıma gaye nedenin mahiyeti, kendisinin varlığına neden olan nedenin nedeni olmakta, onun varlığı da mahiyetinin sonucunun sonucu olmaktadır. Bununla birlikte gaye nedenin mahiyeti, zihinde tasavvur edilmedikçe illet olamaz.¹⁸ Bununla birlikte gaye nedenin varlığı zihinde diğer illetlerden öncedir. Zira akılda şeylik bakımından ve varlık bakımından hiçbir illet, gaye illetinden önce değildir aksine o, diğer illetlerin illet oluşunun illetidir. Ancak diğer illetlerin bilfiil illet olarak varlığı, onun varlığının illetidir. Ancak bu durum oluş ve bozuluşa tâbi olan varlıklar için böyledir yoksa gaye neden, oluşa konu olmayan bir gaye ise bu durumda hiçbir nedenin onun için varlık veya mahiyet bakımından neden olması, imkânsızdır.¹⁹

Gaye neden bağlamında ele alınan ve geniş bir şekilde doğal düzlemdeki nedensellik için önemli bir tamamlayıcı olan baht (şans) ve ittifak (tesadüf) konusuna da kısaca değinmemiz gerekmektedir. Baht ve tesadüf konusunda-

16 İbn Sînâ, *Fizik I*, s. 64.

17 İbn Sînâ, *Metafizik II*, s. 29.

18 İbn Sînâ, *Metafizik II*, s. 39.

19 İbn Sînâ, *Metafizik II*, s. 39-40.

ki algılayışlar çok geniş bir şekilde ve doksografik bir yöntemle Aristoteles'in *Fizik Kitabı*'nda ortaya konulmuştur ve İbn Sînâ da bu görüşleri dikkate alarak bunlar üzerinde yorumlamalar yapmıştır. Bu görüşlerin merkezinde yer alan, Aristoteles'in sistemine ve nedensellik anlayışına karşıt ekolün başında, evrendeki oluşun açıklayıcı modeli olarak nedensiz bir rastlantı anlayışını kabul edenler gelmektedir ki bunlar İbn Sînâ'nın da belirterek ele aldığı gibi Demokritos ve takipçileridir.

Konuyla ilgili Aristoteles'in görüşü ve açıklamaları ise şu şekildedir: Öncelikle gözlemediğimiz nesnelerin bir kısmı her zaman 'öyle' oluşurken diğer bir kısmı da çoğu kez 'öyle' oluşur. Bunlardan ne ilkinin yani her zaman öyle olan zorunlunun ne de çoğu kez öyle olan nesnenin nedeni talihtir. Ancak bu ikisinin dışında da oluşan nesnelere vardır ve bunların talihe bağlı olduğu söylenir. Bu yüzden talih ve rastlantı diye bir şey vardır. Aristoteles'e göre zorunlu ve çoğu kez öyle olan dışında oluşan nesnelerin de yani tesadüfen oluşan şeylerin de bir gayesinin bulunması mümkündür. Bu türden şeylerin nedeni onların nedenlerinin bizzat değil bilaraz nedenler olmasıyla açıklanabilir. Zira bizzat neden belirliken, arazî neden belirsizdir. Bu durumda gayesi olan şeylerde neden belirsiz ise, o zaman 'rastlantıyla', talihe bağlı olarak oluştu' denilir. Rastlantı ve talihe bağlı belirsiz nedeni, diğer bir deyişle arazî nedeni örneklemek üzere, kişinin kendisine borcu olan biriyle karşılaşmasını söz konusu eden Aristoteles, kişinin bilmeden gittiği yerde borçluyula karşılaşmasının bu gayeyle olmadığını ve rastgele bir karşılaşma olduğunu belirtir. Bu karşılaşma ne oraya çoğu kez gittiği için ne zorunlu olarak ne de her zaman gittiği için olmuştur. Burada gaye neden yani paranın alınması her ne kadar bizatihi gaye değilse de yine de tercih edilen (ihtiyari) ve düşünceye bağlı olan nedenlerdendir. Eğer seçme ve düşünmeye dayanmamış ise bu durumda da 'şans eseri' denilir. Eğer tercih edilerek ve onun için sık sık oraya gidilirse buna şans eseri denmez. Buna göre şans, gayeli ve tercihe dayanan şeylerde arazî bir nedendir. Bu durumda hem şans ve hem de rastlantı denilen şeylerin de mutlaka bir sebebi vardır ve fakat bu neden zorunlu ve imkân kavramları kapsamında değerlendirilmelidir. Zira Aristoteles'in konu ile ilgili düşüncelerini geliştirerek "sürekli", "çoğunlukla olan", "eşit şekilde olan" ve "azınlıkla olan" kavramlarını geniş bir şekilde tartışan İbn Sînâ "sürekli olan" ve "çoğunlukla olan"ı zorunlulukla eşleştirmektedir. Ne var ki "çoğunlukla olan" herhangi bir engel dolayısıyla engellendiği zaman sürekliliğini kaybeden bir zorunluluk içermektedir. "Eşit şekilde olan" ve "azınlıkla olan" durumlar ise İbn Sînâ'ya göre imkân alanına girmektedir.²⁰

Bütün bu tartışmalardan sonra Aristoteles ve İbn Sînâ'nın felsefi sistemlerinin gaye nedeni nedenselliğinin merkezine aldığını ve evrende mutlak bir gayeliliğinin düzenliliği sağladığını söyleyebiliriz.

20 Daha geniş bilgi için bkz., Muhittin Macit, *İbn Sînâ'da Doğa Felsefesi*, s. 147-177.

Neden ve Nedenli Arasındaki İlişkinin Zorunluluğu; Nedenselliğin Metafizikte Ele Alınışı

Nedensel ilişkinin zorunluluğunun sorgulandığı pasajın metafizikte yer almasını hazırlayan arka plan aynı zamanda nedenselliğin fiziksel ve metafiziksel düzlemlerini de ortaya koymaktadır. Zira İbn Sinâ metafiziğin konusunu tartışırken varlıkların uzak sebeplerinin mutlak anlamda metafiziğe konu olup olmayacağını sorgulamaktadır. Buna göre, bütün sebepleri araştırmak şu yönlerden söz konusu olabilir: 1- Nedenler neden olmaları bakımından değil mevcut olmaları bakımından incelenebilir. 2- Nedenler salt neden olmaları bakımından yani mutlak anlamda incelenebilir. 3- Nedenler neden olma tarzlarına göre incelenebilir. Yani dört neden türünden her biri kendine özgü tarzda, bir diğer ifadeyle fâil, unsur, suret ve gaye olma yönünden incelenebilir. 4- Son olarak ta oluşturdukları bütüne göre incelenebilirler.²¹

Bu şıklardan ikincisinin metafiziğin amacı olamayacağını ortaya koyarken İbn Sinâ iki delil sunmaktadır. Bunlardan ilki sebeplere ilişkin şeylerin yanında tümellik tikellik, kuvve ve fiil gibi neden olmaları bakımından nedenlere ilişmeyen şeylerin de metafizikte incelenişidir. İkinci delillendirme ise bize nedenselliğin doğal düzlemdeki ele alınışını açık bir şekilde göstermekte ve buna ilave olarak nedensellik ilişkisinin mahiyetini ortaya koymaktadır. Öyle ki, mutlak sebeplerin bilgisi, sebeplilerin sebepleri olduğunu öğrendikten sonra ortaya çıkar. Biz sebepli şeylerin varlığının kendilerinden önce gelen şeylerle varlık bakımından ilgili olduklarına hükmederek, sebeplerin sebepliler için varlığını olumlamadıkça akılda mutlak sebebin varlığı ve bir sebep olduğu fikri teşekkül etmez. Yani sebep ile sonuç arasındaki ilişkinin kanıtlanması daha öncelikli bir durumdur ve bu bir mesele olarak ele alınmadan doğrudan ilke olarak kabul edilemeyecek bir husustur. Doğal düzlemde gözlemlediğimiz nedensellik ilişkisi ise bize ilişkinin apriori bilgisini sunmaz. Zira duyular bize yalnızca bir ardışıklığı verir. İki şeyin art arda gelmesi ise birinin diğerinin sebebi oluşunu zorunlu kılmaz. Duyu ve tecrübenin sunduğu verilerin çokluğu nedeniyle nefsin ikna olması, **bilindiği gibi**, kesinlik bildirmez. Zihnin bu ilişkinin kesinliğine kanaat getirmesi ise ancak çoğunlukla gerçekleşen şeylerin, doğal ve seçimli olduğunu bilmekle mümkündür. Bu ise gerçekte illetlerin varlığını tespit ve illetlerle ilgili sebeplerin varlığını ikrar etmeye dayanır. İletlerin varlığı ve bunların nedenselliğinin kesinliği ise açık ve ilksel bir bilgi değil, aksine meşhur bir bilgidir. Buna göre, sonradan varlığa gelen (hâdis) şeylerin mutlaka bir ilkesinin olması gereğinin akılda kendiliğinden açık olana yakın bulunması, onun kendiliğinden açık oluşunu gerektirmez.²² Dolayısıyla da söz konusu gerekliliğin metafizikte burhân yoluyla ortaya konulması lazım gelir. Nedenleri araştırma yönlerinden nedenleri kendilerine özgü varlıkları yönünden inceleme ve bütünün parçaları

21 İbn Sinâ, *Metafizik I*, çev. Ekrem Demirli – Ömer Türker, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2004, s. 5.

22 İbn Sinâ, *Metafizik I*, s. 6.

olmaları bakımından incelemek de uzak sebepler hakkında inceleme yalnızca metafizikte söz konusu olabileceğinden doğa bilimcinin görevi değildir. Geriye yalnızca varlık olmak bakımından inceleme kalmaktadır ki bu da zaten metafiziğin konusunun bir parçasıdır, yani varlık olmak bakımından varlığı incelemek zaten metafiziğin konusudur. Bu durumda nedenlerin doğa bilimlerinde ele alınışı yalnızca doğa biliminin meseleleri için ilkeler olması yönünden olup nedensel ilişkinin zorunluluğu ya da imkânı metafiziğin meseleleri olarak kabul edilmelidir. Bir başka ifadeyle doğa bilimi nedenleri doğal cisim ve doğa bakımından incelenmektedir ki aslında doğanın tanımına baktığımız zaman nedenselliğin bu varlık alanındaki yerini de açıkça görebilmekteyiz. Zira doğal nesnenin bizzat kendisinde hareket ve sükûnun ilkesi olan “doğa” kavramı da ilke ve neden olma anlamında duyulur varlıklarda nedenselliğin tahsis yoluyla incelenmesini gerektirmektedir.

Bu bağlamda İbn Sînâ'nın nedensellik konusunda ortaya koymuş olduğu tespitlerin felsefi bakımdan büyük bir önem taşıdığını belirtmeliyiz. Zira bilindiği gibi Aristoteles'in nedensellik anlayışına karşı yöneltilmiş en ciddi eleştirel yaklaşım İslam Felsefesi tarihinde Gazzâlî'nin yaklaşımıdır.²³ Bu düşünür *Tehâfütü'l-Felâsife* isimli eserinde neden ve sonuç arasındaki ilişkinin sadece gözleme dayalı bir ardışıklık olduğunu belirterek nedenin nedenliyi yani sebebin sonucu var ettiğinin dolayısıyla ortada bir zorunlu ontik bir ilişkinin mevcut olduğunun kanıtlanamayacağını ileri sürmüştür.²⁴ Yukarıdaki bağlamda İbn Sînâ'nın ortaya koyduğu düşünceler de nedensellik bağının var edici bir etkinliğinin olması konusunun kendiliğinden açık olmadığını ve kesin olarak kanıtlanması gerektiğini ortaya koymaktadır. Bu anlamda

23 Gazzâlî'nin nedensellik ilişkisine karşı yönelttiği eleştirilerin, bilginin kesinliği ve zorunluluğu açısından taşıdığı önem hakkında daha geniş bilgi için bkz., Yaşar Aydın, *Gazzâlî: Muha-fazakar ve Modern*, Bursa, Arasta Yayınları, 2002, s. 83-109.

24 Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı (Tehâfütü'l-Felâsife)*, çev. Mahmut Kaya - Hüseyin Sarioğlu, İstanbul, Klasik Yayınları, 2005, s. 166-168. Gazzâlî'nin konuyla ilgili meşhur pasajını bu bağlamda sunmamız uygun olacaktır. Zira İbn Rüşd konuyla ilgili karşı eleştirilerini sunarken söz konusu bu pasajı temel almaktadır. “Ebû Hamid el-Gazzâlî dedi ki: [Tabiatta süregelen düzende] alışkanlık sonucu olarak sebep ile sebepli arasında var olduğuna inanılan ilişki (*iktirân*) bize göre zorunlu değildir. Aksine her iki şey hakkında “bu odur”, “o da budur” denilemez. İkisinden birinin kabulü ötekinin kabulünü, birinin reddi diğerinin reddini içermez. O halde iki şeyden birinin varlığı veya yokluğu ötekinin varlığını ya da yokluğunu zorunlu kılmaz. Mesela su içmek ile suya kanmak, yemek ile doymak, ateşe dokunmak ile yanmak, Güneş'in doğmasıyla aydınlık, boynunu kesmek ile ölmek, ilaç içmek ile iyileşmek ve müshil ile ishal olmak arasında bir zorunluluk yoktur. Nihayet bu örnekler tıpta, astronomide, sanat, zanaat ve gözleme dayalı diğer bütün ilişkilerde böylece sürüp gider. Zira sebep ile sebepli arasındaki ilişki zorunlu ve değişmez olmayıp Allah'ın ezeli takdiri gereği bunların birbiri ardından yaratılmasından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla yemek yemeden tokluğu yaratmak, boyun kesilmeksizin ölümü yaratmak, boynu kesmekle birlikte hayatı devam ettirmek Allah'ın kudreti dâhilindedir. Bu durum bütün ilişkilerde böylece sürüp gider. Filozoflar bu görüşe karşı çıkarak bunun imkânsız olduğunu iddia etmişlerdir. Bu konuda sayılamayacak kadar çok olan olaylar üzerinde durmak uzun süreceğinden bir tek örnek belirleyelim. O da ateşe dokunan pamuğun yanması olayı olsun. Biz, birbirlerine dokunduğu halde pamuğun yanmamasını mümkün görürüz; hatta ateşe dokunmadan da pamuğun yanıp kül olmasını mümkün sayarız. Hâlbuki onlar [yani filozoflar] bunun olabileceğini kabul etmezler. Bu mesele üç aşamada tartışılır.”

Gazzâlî'yi önceleyen bir yaklaşımın yine Gazzâlî tarafından bu konuda eleştirilen İbn Sinâ'nın metinlerinde yer almış olması oldukça ilginçtir. Bundan daha ilginç olan bir şey de şudur: İbn Sinâ aynı metinde söz konusu bağlamda "duyu ve tecrübenin sunmuş olduğu bu tarz verilerin çokluğu nedeniyle zihnin (bu bağın sabit olan bir bağ olduğuna) ikna olması, bildiğin gibi, kesinlik bildirmez"²⁵ derken 'bildiğin gibi' ifadesini kullanarak, böyle bir kanatın yaygınlığına işaret etmektedir.

Gazzâlî'nin nedensellik konusundaki eleştirilerinin temelinde duran ve bizim dipnotta alıntıladığımız metnin özü şudur: Neden ve nedenli dediğimiz birbirinden farklı ve ayrı iki şeyin birinin varlığı ve yokluğu diğerinin varlığı ve yokluğunu gerektirmez. Yani neden ve sonuç arasındaki ilişkinin zorunlu olması veya zorunlu olmasının kanıtlanması mümkün değildir. Peki, biz bu ilişkiyi nasıl açıklayabiliriz? Gazzâlî'ye göre ve tabii ki nedenselliği, eşyada sabit doğaları ve nesnel dünyada sabit ve sürekliliği sağlayan bir tür kanun oluşu kabul etmeyen kelamcılara göre, sebep ile sebepli arasındaki ilişki zorunlu ve değişmez olmayıp Allah'ın ezeli takdiri gereği bunların birbiri ardından yaratılmasından kaynaklanan bir ilişki tarzıdır. Dolayısıyla örneğin yemek yemeden tokluğu yaratmak, boyun kesilmeksizin ölümü yaratmak, boynu kesmekle birlikte hayatı devam ettirmek Allah'ın kudreti dâhilindedir. Bu durum bütün nedensellik ilişkilerinde de böylece sürüp gider. Gazzâlî'nin bu yaklaşımını üç bakımdan değerlendiren İbn Rüşd şu şekilde bir sunumda bulunmaktadır:

İlk aşama: Gazzâlî'ye göre, filozoflar ateş ile pamuk örneğinde yakma fiilini gerçekleştirenin yalnızca ateş olduğunu, ateşin de ihtiyar ile değil doğası gereği yakıcı (fâil) olduğunu kabul ederler. Burada yakma fiilinin fâili pamukta siyahlığı yaratan, parçalarının dağılmasını sağlayan ve yanıp kül haline getiren yüce Allah'tır. Allah, böyle bir fiili ya melekler vasıtasıyla ya da vasıtasız olarak yaratır. Ateşe gelince, o cansız bir şey olup hiçbir etkinliğe ve fiile sahip değildir. Filozofların ateşin fâil oluşuna dair delilleri sadece gözlemledikleri birlikteliktir. Yoksa burada varoluşsal bir neden oluşu iddia etmek mümkün değildir. Zira açıkça anlaşılmıştır ki, bir şeyle aynı anda birlikte bulunmak, onun, o şey sebebiyle meydana geldiğini göstermez.

Bu iddialara karşı İbn Rüşd şu şekilde cevap vermektedir:

Duyulur nesnelere görülen fâil sebeplerin varlığını tanımamak bir safsata dır. Böyle bir şeyi söyleyen kimse ya diliyle gönlündeki (gerçeği) inkâr etmektedir ya da bu konuda sofistlik bir kuşkuyla teslim olmuştur. Dolayısıyla sebepliliği reddeden kimse, her fiilin mutlaka bir fâilinin bulunduğu gerçeğini kabul edemez. Buna göre İbn Rüşd felsefi düzlemde kalarak yaptığı bu keskin eleştiriyle Gazzâlî'nin septisizmini birinci etapta Sofizmle özdeşleştirmiş olmakta ve nesnel gerçeklik düzleminin inkârını nedenselliğin inkârına irca

etmiş olmaktadır. Felsefe tarihi açısından bakılacak olursa Plâtoncu ve Aristotelesçi felsefe sistemlerinin eşyanın sabit gerçekliğini inkâr eden sofistlik düşüncenin alternatifi olarak ve nesnel gerçekliğin sabitlenmesi/ispatlanması amacıyla tesis edilmiş olduğu görülür ki bu bağlamda İbn Rüşd'ün "sofistik" nitelemesi böyle bir önemi haizdir.

İbn Rüşd'ün eleştirel yaklaşımında ikinci önemli bir unsur ise İbn Sînâ'da da karşımıza çıkan, nedenlerin nedenselliğinin tarzına vurgu yaparak, sonuçların nedenlerin mutlak anlamda ve tek başına bir uzantısı ve icadı olup olmadığı hususunda tartışmayı netleştirmektir. Bir başka ifadeyle fâil nedenlerin fiillerinde tek başına etkin olup olmadığını ve dışarıdan ne türden nedenlerin katkı ve yardımıyla işlevsel olduğunu tespit etme gereği, tek bir neden ve tek bir sonuç arasındaki yalın ilişkinin kipini yani zorunluluk ve imkânını belirlemek için bir parametre olmamalıdır. Yani kısaca fâilin etkinliği ve bu fiilinde başka birtakım harici nedenlerle ortak olup olmadığı çok iyi araştırılması gereken bir husustur. Zira biz nedenlerin varlığını mutlak anlamda vâkıf olamayız ve fakat bizim böyle tüketici bir vukûfiyetimizin bulunmayışı birebir neden-nedenli ilişkisinin olumsuzlanmasını gerektirmez. Dolayısıyla Gazzâlî'nin bu aşamada ileri sürdüğü görüşler İbn Rüşd'e göre safsataya dayalı bir yanıltmacadır.

İbn Rüşd'ün eleştirilerinin felsefi veya burhânî boyutu ise epistemolojik ve ontolojik açıdan nedenselliğin anlamını göstermek şeklinde ortaya çıkmaktadır. Şöyle ki nesnelere bir zatı bir de tek tek her varlığa özgü fillerin gerçekleşmesini gerekli kılan nitelikleri vardır. Nesnelere isim ve tanımlarının bu nitelikler sayesinde farklılık gösterdiği kendiliğinden bilinmektedir. Eğer tek tek her varlığın kendine özgü bir fiili bulunmasaydı, kendine özgü bir tabiatı da olmazdı. Kendine özgü bir tabiatı olmayınca da ne kendine özgü bir adı ne de bir tanımı olurdu. Bu durumda ise bütün nesnelere ya tek bir şey olurdu veya bir tek şey olmazdı. Yani varlığın bütün ayrımları, nitelikleri ve kendine özgü etkinlikleri ortadan kalkmış olacaktır ki bu da aslında varlığın yerini yokluğun alması anlamına gelir.

Bu bağlamda İbn Rüşd'ün nesnelere etkinliğinin zorunluluk taşıyıp taşımadığı meselesini söz konusu ederken tıpkı Aristoteles ve İbn Sînâ'da rastlantı ve talih ile ilgili kaçınılmaz olarak gündeme gelen sürekli olma/zorunluluk ve çoğunlukla olma durumlarını öne çıkarmaktadır. Yani İbn Rüşd'e göre de fâil ve fiili arasındaki ilişkinin sürekli, çoğunlukla ve azınlıkla oluşu neden sonuç ilişkisinin zorunluluğunu ve imkânını da belirlemektedir. Yani fâili ve fiili arasındaki ilişki sonsuz sayıda ilişkilerden biriyle gerçekleşmektedir yani burada mutlak anlamda imkân söz konusudur. Dolayısıyla örneğin, bazen bir ilişki diğeri için engel teşkil ettiği için ateşin, ateşe duyarlı bir cisme yaklaşması durumunda mutlaka onu etkileyeceği kesin olarak söylenemez. Yani nedenin sonuçla ilişkisi bizim gözlemleyemediğimiz birtakım başka nedenlerden ötürü gerekli bir ilişki olmayabilir. Ne var ki bu nedensellik ilişkisi-

sinin gerekliliğini ortadan kaldırmaz. Zira talk taşı vb. şeyler için söylendiği gibi ateşe duyarlı bir cisim ile ateşin yakıcılığını engelleyen bir ilişkiye sahip bir varlığın bulunması imkânsız bir şey değildir. Fakat bu durum, ateş, ateş adına ve tanımına sahip olduğu sürece ondan yakma özelliğinin kaldırılmasını gerektirmez. Yani onun tanımı doğasını ve bu doğaya özgü fiilini gerekli kıldığı için, fiilin vuku bulmayışı arada bulunan bir engel nedeniyle yine bir nedensellik söz konusu olmaktadır.

Dört nedenin varlığını ve nedensellik ilişkisinin zorunluluğunu gerçekte her kesimin kabul ettiğini ancak bu bağlamda bir isimlendirme farklılığının olabileceğini ileri süren İbn Rüşd, kelamcıların, hayatın bilgi için şart oluşu gibi meşrut (şartlı) için de zorunlu olan birtakım şartların varlığını kabul ettiklerini bildirir. Yine ona göre kelamcılar, nesnelere hakikat ve tanımlarının bulunduğunu ve onların var olanın varlığı için zorunlu olduğunu söylerler. Bu yüzden kelamcılar görülen ve görülmeyen (fizik ve metafizik) âlemi aynı örnek üzerinden değerlendirirler. Aynı şekilde onlar, bir şeyin cevheri için gerekli olan delil adını verdikleri “eklentiler” konusunda da aynı şekilde davranırlar. Mesela onlar derler ki, var olan şeydeki düzenlilik fâilin akıl sahibi olduğunu gösterir. Var olan şeyin amaçlanmış olması da fâilin amaçladığı şeyi bildiğinin işareti sayılır. Akıl, var olanları sebepleriyle birlikte algılamaktan öte bir şey değildir ki zaten bu aklın ayırıcı niteliğidir. Netice itibarıyla İbn Rüşd eleştirisinin zirvesine epistemolojik olarak mutlak kaosa yol açabilecek sakıncalı durumları nitelediği şu paragrafı ortaya koymaktadır:

“Öyleyse sebepleri reddeden kimse akli reddetmiş sayılır. Oysa mantık ilmi, sebep ve sebeplilerin bulunduğunu ve sebeplileri tam olarak bilmenin ancak sebepleri bilmeye bağlı olduğunu ortaya koymaktadır. Demek oluyor ki, bütün bunları reddetmek bilgiyi geçersiz kılmak ve reddetmek demektir. Çünkü bu, hiçbir şeyin gerçek bilgisine asla ulaşamayacağı, eğer bir şey varsa onun zandan ibaret olduğu anlamına gelir. Bu takdirde ne bir kesin kanıttan (burhân) ne de bir tanımdan söz edilebilir. Böyle olunca mantıksal ispat yöntemindeki öncül önerme türleri de reddedilmiş sayılır. Buna göre, zorunlu hiçbir bilginin bulunmadığını savunan kimse- nin, bu sözünün zorunlu olmadığını da kabul etmesi gerekir.”²⁶

Gazzâlî'nin nedensellik ilişkisini alışkanlık (âdet) kavramı çerçevesinde vadedişini dikkate alarak bu çerçevede de eleştirilerde bulunan İbn Rüşd âdet kavramının zorunlu olamayan “çoğunlukla ve eşit derecede oluşan” şeyler kastedilerek zihnin zorunlu olmayan zannî hükümleri için kullanılmasının filozoflar tarafından da kabul edilebileceğini bunun dışında bir anlamın ise kabul edilemeyeceğini belirtir. Buna göre âdet kavramıyla üç şey kastedilebilir: Fâilin (Allah'ın) âdeti, varlıklardaki âdeti (süre gelen düzen) ve bizim bu varlıklar hakkında hüküm verme âdetimiz. Oysa Yüce Allah'ın bir âdetinin olması imkânsızdır; zira âdet fâilin kazandığı bir meleke olup bir fiilin çokça tekrarını gerektirir. Hâlbuki şanı yüce Allah, “*Sen Allah'ın sünnetinde (ka-*

26 İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı (Tehâfütü't-Tehâfüt)*, çev. Kemal Işık-Mehmet Dağ, Sam-sun, 1986, s. 292.

nununda) *asla bir değişiklik bulamazsın*"²⁷, "*Sen Allah'ın sünnetinde asla bir değişme bulamazsın*"²⁸ buyurmaktadır.

Sadece zihin sahibi varlıkların âdeti olabileceği önermesiyle "varlıkların âdeti" ihtimalini de elimine eden filozofa göre zaten âdet, zihin sahibi olmayanda da bulunuyorsa, gerçekte bu durum bir "tabiat" demektir. Varlıklar hakkında hüküm verme âdetimize gelince, bu âdet aklın kendi işlevini gerçekleştirmesinden başka bir şey değildir. Akıl işte bu sayede akıl olmuştur. Bu anlamdaki bir âdeti filozoflar da inkâr etmemektedirler.

Nedenselliğin Mahiyet ve Zorunluluk ile İlişkisi

Apriori ve tanımsız Varlık kavramını yine en genel anlamda varlığın niteliği olan "zorunlu" ve dolayısıyla "mümkün" şeklinde iki kategoriye ayıran İbn Sînâ zorunlu ve mümkün varlığın tanımlarını nedensellik ilkesine dayanarak ortaya koymuştur. Buna göre söz konusu bağlamda "zorunlu" olan nedensizliği gösterirken zorunlu olmayan yani mümkün olan nedenli olmaya delalet etmektedir. Zira zatı dikkate alındığında nedensiz olmanın söz konusu olduğu varlık alanı bizatihi varlık alanıdır ve nedensizlikle eşit anlama gelmektedir. Bu durumu İbn Sînâ çok açık bir şekilde şöyle ifade etmektedir:

"Zorunlu varlığın illeti yoktur, bu açıktır. Çünkü onun varlığının illeti olsaydı, varlığını o illetten almış olurdu. Varlığını herhangi bir şeyden alan her varlık, başkası bakımından değil, zâtı açısından düşünöldüğünde varlığı zorunlu olmaz. Başkası bakımından değil de, zâtı bakımından düşünöldüğünde varlığı zorunlu olmayan her şey, zâtı gereği zorunlu varlık değildir. Şu halde zâtı gereği zorunlu varlığın bir illeti olsaydı, onun zâtı gereği zorunlu varlık olmayacağı açıktır. Böylece ortaya çıkmaktadır ki: Zorunlu varlığın illeti yoktur ve bir şeyin hem zâtı gereği, hem de başkası nedeniyle zorunlu varlık olması mümkün değildir. Çünkü varlığı başkası nedeniyle zorunlu olursa, onsuz var olamaz. Başkası olmaksızın var olamadığında ise, varlığının zâtı gereği zorunlu olması imkânsızdır. Zâtı gereği zorunlu ise, onun varlığında başka varlığın zorunlu kılışının tesiri olmaksızın mevcut olmuştur. Çünkü varlığında bir başka varlığın tesiri olan şey, zâtı gereği zorunlu varlık olamaz."²⁹

Zorunlu varlığın nedensiz varlık alanına tekabül ettiğini söz konusu ifadelerinden kavradığımız İbn Sînâ mümkün varlığı ve tabii ki bigayrihi zorunlu olanı nedenli varlık alanına irca etmektedir. Diğer bir ifadeyle nedenli olmak bizatihi mümkün olmak anlamına gelir ve zorunlu olan bakımından nedensellik ilişkisiyle belirlenen bu mümkün varlığın zorunluluk kazanması da onun nedenli olmasının bir gereğidir ve onu nedensiz bir varlık haline getirmez. Bu anlama delaleti bakımından filozofun şu sözlerinde kulak verilmelidir:

27 el-Ahzab 33/62.

28 Fâtır 35/43.

29 İbn Sînâ, *Metafizik I*, s. 36.

“Zâtı bakımından mümkün her varlığın varlığı ve yokluğu bir illete bağlıdır. Çünkü o, var olduğunda kendisi için yokluktan ayrılmış olarak varlık meydana gelmiştir; yok olduğunda ise kendisi için varlıktan ayrılmış olarak yokluk meydana gelmiştir. Bu durumda, onun için meydana gelen varlık ve yokluk durumlarından her biri, ya bir başkası nedeniyle meydana gelir veya başkası nedeniyle meydana gelmez. Başkası nedeniyle oluyorsa o başkası illettir; başkası nedeniyle olmuyorsa, yok iken varlık kazanan her şey, kendisi dışında mümkün bir şeyle hususilemiştir.”³⁰

Görülmektedir ki mümkün varlığın varlığa gelişi gibi yokluğu da bir nedensellik işleyişini gerektirir. Zira var olan bir nedenle var oluyor ise yok olan da varlığı gerektiren nedenin bulunmayışı nedeniyle ve bu da bir nedensellik işleyiştir.

Mümkün varlığın, nedensellik düzleminin ana eksenini oluşu, bu tarz varlığın varlığının nesneliliğinin ötesinde zihinsel olarak tasavvurunun bir başka ifade ile akledilir oluşunun da nedensellik düzleminde değerlendirilmesi kaçınılmazdır. Zira bu tür varlıklar tanımı, mahiyeti ve hakikati bakımından da nedenli varlıklardır. Buna göre bir şeyin tanımının ve mahiyetinin zâtî kurucu unsurları o şeyin kurucu nedenleridir ve şeyin bu tarz varlığa çıkarılması da bir tür nedensel ilişki sonucunda söz konusu olabilir. Bununla birlikte kendisi için mahiyetin kurucu nedenleri olan şeyin varlığının nedeni, bu mahiyeti kuran nedenlerin bir kısmının örneğinin suretin nedenidir. Ayrıca bazen varlık da bütün bu kurucu nedenlerin hepsinin nedenidir ki bu bağlamda neden oluş bu kurucu nedenlerin aralarındaki toplanmanın nedeni olur. Şeyin kendisi için olduğu gaye neden, yukarıda belirttiğimiz gibi mahiyeti ve anlamıyla fâil nedenin nedenselliğinin nedeni ve fakat kendi varlığında onun nedenlisidir. Buna göre fâil neden, gaye nedenin varlığının bir tür nedenidir. Ne var ki bu oluşa konu olmayan gaye nedenlerden ise yani bilfiil meydana gelen gayelerden olur ise, bu durumda onun fâil nedenin nedenselliğinin ve anlamının nedeni değildir.³¹

Tanrı-Evren İlişkisi Dolayımında Nedensellik İlişkisi

Nedensellik tartışmalarındaki zorunluluk ve özellikle de fâil nedenlerin halleri ve fâil olma tarzları, nedenselliğin birçok disiplinin kesişme noktası olan ortak bir problem oluşunun da parametresi kabul edilmelidir. Zira sistemleştirilmiş nihai şeklini Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-Felâsife*'sinde görebildiğimiz söz konusu problemin, Tanrı ve evren arasındaki ilişki tarzının mahiyeti ve ne tür bir nedensellik ilişkisinin söz konusu olabileceği şeklindeki ciheti fâil neden, zorunlu yaratma, irade tanımları, sabit doğalar ve doğal işlevsellikten oluşan genel arazlardan oluşmaktadır.

30 İbn Sînâ, *Metafizik I*, s. 36-37.

31 İbn Sînâ, *İşâretler ve Tembihler*, çev. Muhittin Macit – Ali Durusoy – Ekrem Demirli, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2005, s. 126.

Meseleyi çok öz bir şekilde ifade edecek olursak; Filozların Tanrı'yı es-Sebebü'l-Evvel yani "İlk Neden" olarak nitelermeleri ve evreni varlığa getirme tarzını da benzersiz bir şekilde (ibda') iradi bir fâilden ancak onun varlığındaki zorunluluğun bir gereği olarak ve nedensellik ilişkisiyle açıklamaları, Tanrı'nın neden oluşu ve ne şekilde diğer bütün varlıkları vücuda getirdiği hususunda Kelamcılarla tartışmalarına sebebiyet vermiştir. *Tehâfütü'l-Felâsife*'nin birinci ve üçüncü meselesi olarak ele alınmış olan ve eserin tümünün yaklaşık beşte ikisini oluşturan bu meseleler aslında tek başına birkaç makale kapsamında tartışılmayı istihkak etmekle birlikte burada biz konunun özüne değinmekle yetineceğiz. Kıdem-i âlem ve fâil-fiil ilişkisi problemi denilen bu meselelerin nedensellik ilişkisinin mahiyetine irca edilebileceğini belirterek devam edeceğimiz bu konu açık ve net bir şekilde belirtelim ki İbn Sînâ tarafından daha önceden vazedilmiş ve tartışılmış meselelerdir. İbn Sînâ'nın eserleri özellikle de *Metafizik*'in altıncı makalesinin 1, 2 ve 3. fasılları iyice incelendiği zaman görülecektir ki sanki İbn Sînâ kıdem-i âlem ve Tanrı'nın fâil neden olamayacağı meselelerinde Gazzâlî'nin daha sonra kendisine yönelteceği eleştirilerin farkındadır ve bu eleştirilere, ki bilindiği gibi bu eleştirilerden birisi "tekfir" niteliğini haizdir, cevap vermekte dahası bu tür eleştirel bir yaklaşımın imkânını ortadan kaldırmaktadır. Öyle ki yukarıda fâil nedeni açıkladığımız kısımda örnek metinlerle ortaya koymaya çalıştığımız fâil nedenin metafizikte varlık verme anlamında neden oluşu konusunu Filozof en derin endişeleriyle birlikte bu meseleyi genişçe ve uzun uzadıya bu üç fasılda ortaya koymakta ve buna ilaveten neden ve nedenlinin birlikteliği sorununa indirgenebilecek kıdem konusunu da "hakikat ehlinin 'her neden nedenlisiyle birliktedir' görüşü hakkındaki kuşkunun giderilmesi ve fâil neden hakkındaki görüşlerin gerçekliğinin araştırılması" şeklindeki başlıklandırmayla ortaya koyduğu ikinci makalede açık bir biçimde ortaya koymaktadır. Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-Felâsife*'nin birinci ve üçüncü meseleleri dikkatlice incelendiğinde görülecektir ki büyük düşünürün bu eserdeki temel eleştirel yaklaşımlarının belirleyici öncülleri ve eleştirel sonuçlarının dayanağı ve arka planı olarak bu üç fasıl önemli bir rol oynamıştır ve söz konusu yaklaşımlar zaten İbn Sînâ tarafından varsayımsal olarak incelenip çözümlenmiş yaklaşımlardır. Diğer bir ifadeyle açıkça söylersek İbn Sînâ zaten kendisi zamansal öncelik, fâil-fiil ilişkisi ve birlikteliği, yokluktan ihdas ve ibda', irade ve doğa gibi bu bağlamdaki tartışmalı konuları zaten irdelemekte ve çözümlenmektedir. Bu bağlamda ilgili pasajları tahlil ederek konuyu sonlandırmaya çalışacağım;

İbn Sînâ'ya göre mefulün (âlemin) fâilden (Tanrı'dan) bizzat aldığı şey, varlıktır. Âlemin varlığının nedeni, fâilin bizzat sahip bulunduğu varlıktan, bir başkası için varlık gerekli olacak bir bütünlüğe iye olmasıdır. Onun yani âlemin daha önce var olmamasına gelince bu, onu yapan bir illet nedeniyle değildir. Yani âlemin önceden var olmayışının nedeni yoktur. Onun var olmaması, bazen bir illete nispet edilir ki o da illetin yokluğudur. Yani bazen

diğer fâil nedenler için yokluğu durumunda malûlünün de bulunmayışı izafe edilir ki zaten fâilin yokluğunda mefulün yokluğu bir zorunluluktur. Fakat (âlemin) varlığının yokluktan sonra oluşu, bir illet nedeniyle değildir, yani sonradan var olması bir müreccih gerektirmez. Çünkü bir yoklukla öncelenmeksizin var olması, zaten kesinlikle mümkün değildir. Mümkün olmayanın ise illeti yoktur. Yani yoklukla öncelenemeyen bir varlık söz konusudur ki bu da hiçbir şekilde nedene ihtiyaç duymayan “Zorunlu Varlık” bir diğer ifadeyle mutlak nedensiz varlıktır. Oysa (âlemin) varlığının olması ve olmaması mümkündür. Dolayısıyla onun varlığının illeti vardır. Onun yokluğunun da olması ve olmaması mümkündür. Dolayısıyla yokluğunun da bir illeti olabilir. Fakat onun daha önce yokken sonra var olmasının, herhangi bir illeti yoktur.

Ne kadar ilginçtir ki İbn Sînâ kıdem ve fâil neden konularındaki çok boyutlu tartışmalarını ortaya koyduğu birinci ve ikinci fasılda incelemesini diyalektik bir tarzda yapmaktadır ve mutlaka birtakım muhatapların muhtemel itirazlarını ve varsayımlarını dikkate almaktadır. Daha derinlikli incelemelerin, tıpkı diğer bütün eserlerinde ortaya çıkan bir gereklilik gibi algılanması gereken bu perspektiften, Filozofun buradaki muhataplarını tespit etmesi lazım gelmekle birlikte bizim burada ilgimizi teksif etmemiz gereken nokta, sonrasında Gazzâlî tarafından sistemleştirilen eleştirel insanın söz konusu bu metinlere ne derecede dayandığıdır. Ne var ki İbn Sînâ'nın “kıdem” ve “Tanrı'nın fâil neden oluşu” meselesinde hem kendisini önceleyen Helenistik dönem Hıristiyan şarihlerinden (ki bu bağlamda İbn Sînâ'nın; *Fizik* şerhlerinden ve çok iyi bir şekilde eserlerindeki düşüncelerinden haberdar olduğu Yahya en-Nahvî'nin kıdem konusunda Aristoteles felsefesine karşı eleştirel yaklaşımları hakkında da derin bir bilgi ve bilince sahip olduğunu düşünüyoruz), hem Hıristiyan mütercim düşünürlerden ve hem de Müslüman kelamcılardan (örneğin İbn Furek, İbn Sînâ'nın çağdaşı ve nedensellik konusunda Bâkîllânî ve Cüveynî gibi Gazzâlî'nin haleflerinden olarak mutlaka bu bakışla incelenmelidir) bir muhatap kitlesinin mevcudiyeti yadsınmayacak ve göz ardı edilemeyecek bir olgudur.

Bu durumu da dikkate alarak *Metafizik*'in altıncı makalesinin 1, 2 ve 3. fasıllarını incelediğimiz zaman birebir Gazzâlî tarafından izlenen metinleri görebiliyoruz. İbn Sînâ şöyle diyor;

“eğer bir kimse '(âlemin) yokluğundan sonraki varlığının da aynı şekilde olması ve olmaması mümkündür' derse biz şöyle deriz: '(Âlemin) varlığı olması bakımından onun varlığını' kastetmişsen yokluğun onda bir dahli yoktur. Çünkü onun varlığının kendisi, zorunlu değildir yani mümkündür; O, yokluktan sonra olması bakımından zorunlu olmayan değildir, ama zorunlu olmayan, onun şu ana rastlayan varlığıdır; Oysa daha önce yok idi. Ancak onun varlığı, yokluktan sonra varlık olarak alınrsa, yalnızca mevcut oluşu değil yokluktan sonra oluşu da düşünülmelidir. Yokluktan sonra olan ve yokluktan sonra rastgelenin ise herhangi bir sebebi yoktur. Her ne kadar yokluktan sonra olan varlığın, onun varlığı olması bakımından bir sebebi olsa da onun yokluktan sonra var olmasının sebebi yoktur. Onun

varlığının, yokluktan sonra olması ve olmamasının mümkün olduğu doğrudur. Fakat onun yokluktan sonra varlığının, yokluktan sonra varlık olmak bakımından, yokluktan sonra varlık olması ile yokluktan sonra olmamasının mümkün olması doğru değildir. Ama hiçbir şekilde varlık olmaması ve itibarın varlığa olması durumu başka.”³²

Bu pasaj fâil-meful kavramlarına bağlı olarak âlem ile onun varlığını veren var edici fâili arasındaki ilişkinin mümkün varlığın zorunlu varlıktan nedensellik ilişkisiyle nasıl meydana geldiğini ve aralarındaki bu ilişkinin mahiyetini irdelemektedir. Daha önce söylediğimiz gibi bu bağlamdaki pasajlar birbiriyle çok sıkı bir ilişki içerisinde vazedilmiştir ve bir sonraki fasılda neden ve nedenlinin birlikteliği tartışmalarına doğru sıkı bir örgü ile geliştirilmektedir. Burada bir hususu vurgulamalıyım ki bu pasajda ve söz konusu ilgili pasajlarda malûl yerine işaret eden “o” zamirini biz “âlem” şeklinde çeviriyoruz ki bunun sebebi Filozofun burada doğrudan âlem ile Tanrı yani varlık veren Fâil arasındaki ilişkiyi anlatmış olmasıdır.

Yukarıda ifade ettiğimiz iddiamızı yineliyor ve diyoruz ki İbn Sinâ, kıdem konusundaki eleştirel yaklaşıma karşı bu savunmalarını, karşısındaki muhatabın düşünme ve delillendirme tarzını mutlak anlamda dikkate alarak oluşturmakta ve bu pasajları kaleme almaktadır. Zira metinler zincirleme bir bağlantıyla devam ederken, “gerçekte malum ancak meçhul kalıbıyla hitap edilen” kişinin delilini şu şekilde sunmaktadır:

“Fâil ve illete, bir şeyin yokluktan sonra var olması için muhtaç olunur. Şey var olduğunda illet ortadan kalksa, şey, illete muhtaç olmadan kendi başına var olur. **Bir kimse de** bir şeyin ancak hudusunda (sonradan meydana gelmesinde) illete muhtaç olduğunu ve sonradan meydana gelip varlık kazandıktan sonra illete muhtaç olmadığını zannetti. Bu nedenle ona göre illetler, yalnızca hudusun illetlerinden ibarettir ve onlar (malûlleriyle) beraber değil (malûllerinden) öncedir.” Bu yanlış bir zandır. Çünkü hudustan sonra varlık, ya zorunlu varlıktır ya da zorunlu olmayan varlıktır.”³³

Hâdis olan âlem, onun varlık tarzı yani imkânı ve onu varlığa getiren fâilin mahiyeti ve mefulüyle zamansal ilişkisi bu ifadelerde ve sonrasında ortaya konulmakta ve âlemin mümkün varlığının kendisini önceleyen bir yoklukla nedensel bir ilişkiye sahip olamayacağı aksine varlığını veren fâil nedenle bu tür bir bağlantısının bulunacağı açıklanmaya çalışılır. Netice de İbn Sinâ'ya göre; “illet yalnızca varlığındır, eğer âleme yoklukla öncelenme rast gelmişse hâdis olur, yoklukla öncelenme rast gelmemiş ise hâdis olmaz” zira burada yokluktan sonra varlığa gelen şeyin yokluğunun veya yoklukla öncelenmiş olmasının bir nedeni bulunmaz. Mümkün olan bu varlığın yani âlemin yokluktan sonra var olmasının nedeni mahiyetinin bir varlığının bulunmasıdır. İşte bu bağlamda İbn Sinâ'nın varlık ve mahiyet-ayrımını Tanrı'nın Fâil neden oluşunu ve âlemin bizatihi mümkün nedenli varlık oluşunu izah etmek

32 İbn Sinâ, *Metafizik II*, s. 5.

33 İbn Sinâ, *Metafizik II*, s. 4-5.

üzere ilk defa değil, tekrar devreye soktuğunu görmekteyiz ki Filozofun, âlem ve Tanrı arasındaki en temel ayırt edici yaklaşımının da bu olduğu burada yinelenmesi gerekirken bir husustur.

Son olarak neden ve nedenlinin birlikteliği meselesinin de kıdem tartışmasıyla ilgili olduğunu söyleyerek Filozofun yaklaşımını kısaca özetlemek istiyoruz. İbn Sinâ bu fasılda varlık veren fâil nedeni gerçek neden doğal düzlemdeki fâil nedenleri ise hareket ettirici neden olarak niteleyerek tartışmasının ana çatısını kurmaktadır. Burada kullanılan örneklerin yani baba, ateş ve bina ustasının aynıyla *Tehâfütü'l-Felâsife*'de kullanıldığını belirtirken özellikle bir kez daha Filozofun nedenlisinin gerçek var edici fâil nedeni olarak kabul etmediği “doğal nedenlerin” yani mesela ateşin neden oluşunun Gazzâlî tarafından kullanılmasına dikkat çekiyoruz. Zira İbn Sinâ'nın altıncı makalenin üçüncü faslına başlarken ilk dikkat çektiği şey “bu tür nedenlerin nedenlisinin varlığını veren gerçek nedenler olmadığıdır” ve o, bu konudaki yanlış düşüncelerin sebebinin de gerçek neden ile diğerleri arasında karışıklığa yol açan bilgisizlik olduğunu söylemektedir. Filozofa göre bu tür nedenler hareketin ilkesi olan nedenlerdir ve bu tür nedenlerin malûllerinden önce bulunması dahası sayılarının sınırlı olmaması da mümkündür. Zira gerçekte nedenler nedenlilerle birlikte bulunur, nedenlisinden önce bulunan nedenler ise arazî ya da yardımcı nedenlerdir. Bu bağlamda Filozofun kullandığı yardımcı ve hazırlayıcı neden anlayışının fizikteki fâil nedenlerin bir türü olduğunu bilmekteyiz, arazî neden nitelemesi ise nedenlerin neden olma tarzlarından biridir ve fâil nedenin işlevselliğinin arazîliğine işaret etmektedir. Bu yüzden de bu tür nedenlerin bir noktada sonlanmasının gerekmediğini söyleyen filozofun gözlemlenen nedensellik ilişkilerinde tıpkı bilgideki gibi arazî nedenlere de itibar edilmemesi yaklaşımının önemini vurgulamak istiyoruz. Çünkü *hâdis* varlıklar düzleminde bir diğer İbn Sinâci ifadeyle tikel şeylerde nedenlerin bilfiil zorunluluğunu gerektirecek olan mukaddem zorunlu sonsuz nedenlerin bulunması kaçınılmazdır. Yani bizatihi mümkün olan şeylerin bigayrihi zorunlu oluşu bağlamındaki nedenler zinciri sonsuz tikellerin varlık düzleminde sonsuzluk arz eder. Nedenlerin geriye doğru sonsuz olamayacağı ilkesi ise yatay boyutta değil dikey boyutta söz konusudur ve kaçınılmaz olarak nedensiz bir ilk nedende son bulur.³⁴

Nedenlilerden yani sonucundan önce bulunabilecek nedenlerin arazî nedenler olduğu ortaya çıktığına göre şimdi gerçek nedenlerin sonuçlarıyla birlikte bulunması gereğinin kıdem meselesine taallukuna geçebiliriz. Buna göre zâtî ve yakın olmayan nedenlerin aksine zâtî ve yakın nedenlerin sonuçla birlikte bulunup sonucun varlığa gelmesinden sonra da varlığını devam ettiren neden olduğu kabul edildiğinde varlık veren ve sürekli bir şekilde var ettiği şeyle birlikte bulunan nedenin de kendine özgü bir niteliği olmalıdır ki işte buna İbn Sinâ mutlak yokluktan sonra şeye varlık kazandırma (te'vis)

34 İbn Sinâ, *Metafizik II*, s. 9-10.

anlamında ibda' demektir ve en üstün varlık verme tarzıdır. Filozofa göre Hükemâ buna yokluktan sonra var olmayı kastederek "ibda'" ismini verir ve burada şeylerin yani malûl olan varlıkların varlıklarını aldıkları nedenlerden zaman bakımından değil zat bakımından sonralığı söz konusudur. Buna göre zâtî nedenlerinden varlığını alan her şeyin yokluktan sonra varlığa gelmesi durumundaki sonralık ve bu nedenlerin önceliği zaman bakından değil zat bakımındandır. Bu bağlamda İbn Sînâ'nın mevcudatın hâdis olmasını salt zamansal sonralıkla sınırlamamak gerektiğini ve aslolanın nedeni ve ontik olarak sonradan bulunmak durumu olduğunu özenle vurgulamalıyız. Öyle ki İbn Sînâ bu bağlamda ibda' ve ihdas kavramları üzerine açtığı tartışmada yukarıda da belirttiğimiz gibi Helenistik dönem şarihlerini kuvvetle muhtemelen de Yahya en-Nahvî'yi muhatap olarak almakta ve metinlerden açıkça anladığımız üzere onun kıdem eleştirilerine cevaplar tesis etmektedir. Metinde kendisinden önceki iki düşünürün görüşlerini özelleştirerek ibda' kavramını gerçek yaratma kabul etmeyen ve "tekvin" şeklinde kabul eden iki yaklaşımı sunan İbn Sînâ neticede anlam olarak uzlaşıldığında isimlendirmeye takılmayacağını belirtmekte ve tartışmayı şu şekilde sonlandırılmaktadır:

"Anlamları ayrıştıktan sonra biz, bu isimlerde kesinlikle tartışmayız. Görüyoruz ki anlamların bir kısmı, madde olmaksızın, bir kısmı bir maddeyle, bir kısmı bir aracıyla ve bir kısmı da aracsız olarak bir illetten varlık kazanmaktadır. Daha önceki bir maddeden var olmayan şeye oluşan demeyip mübda adını vermek ve ister maddi ister fâil isterse de başkası olsun birincil illetinden bir aracıyla olmayan şeyi de mübda adı verilenlerin en üstünü yapmışızdır."³⁵

Zihinsel Nedensellik

Nedensellik konusundaki tartışmaları sonlandırmadan önce bir başka açıdan ve belki de sistem bağlantılarıyla bağıntısı bakımından Aristotelesçi sistemin temelini teşkil eden en önemli açıdan burhânî nedenselliği yani felsefi düşünüşteki zihinsel nedenselliği kısaca ortaya koymak gerekir. Buna göre Aristoteles'in sisteminde metnimizin en başında ele almış olduğumuz "İlke" kavramının anlamlarından birisi olan ve nedenselliği de zorunlu bir şekilde ihtiva eden burhânî öncüllerin nedenselliği, kesin bilgi/sonuç üretmenin ve doğru yargının zorunlu yöntemini oluşturur. Bir diğer ifadeyle bütün zihinsel süreçler nedensellik işleyişini haizdir ve bu işleyişin modları zihinsel üretimin de modlarını kaçınılmaz olarak belirler. Bilindiği gibi Aristoteles'in *İkinci Analitikler*'ine İslam dünyasında "Burhân" adı verilmiş ve bu terim aynı zamanda kesin ve zorunlu akıl yürütmenin de kavramı haline gelmiştir. İbn Sînâ yine Aristoteles'i takip ederek Burhânî, nedensellik işleyişi bakımından iki kısma ayırmakta ve Burhân-ı lime (epistemolojik ve ontolojik zorunlu nedensellik/mutlak burhân) ve Burhân-ı inne (epistemolojik zorunlu nedensellik) ismini vermektedir. Filozofa göre; eğer kıyas bir şeyin nasıl olduğuna dair

tasdiki veriyor da tasdikteki illeti verdiği gibi bir şeyin nasıl var olduğuna dair illeti vermiyorsa bu Burhân-ı inneedir. Eğer kıyas, her iki tarzda da illeti de veriyor ve böylece kıyastaki orta terim, büyük terimin küçük terime bilgi ve ifade (beyan) bakımından olumlanmasının veya ondan olumsuzlanmasının illeti olduğu gibi, bizzat varlıkta da büyük terimin küçük terim için varlığının yani ontik nedenselliğinin olumlanmasının ve ya olumsuzlanmasının illeti oluyorsa buna da Burhân-ı lime denilir. İbn Sînâ'ya göre mutlak burhân, Burhân-ı lime'dir. Zira burada nedensellik ilişkisi salt bir yönden, değil mutlak anlamada bütün yönlerdendir ve buradaki zorunluluk da bütün yönlerdendir. Buna göre diyebiliriz ki Burhân-ı inne yalnızca bir yönden olan nedene delalet ederken, Burhân-ı lime mutlak ve her yönden olan nedeni vermektedir.³⁶ Burada öncüllerin zorunluluğundan ortaya çıkan sonucun zorunluluğunu burhâna mahiyet kılan Filozofun, nedenlerdeki zorunluluğun sonuçlardaki zorunluluğu ortaya çıkarması şeklindeki genel yaklaşımını, zihinsel nedensellik için de teşmil ettiği açıklıkla söyleyebiliriz. Yani Filozof nedensellik konusunda tek bir yaklaşımı bütün bilgi alanlarına teşmil etmekte ve fizik ile metafizikten sonra zihinsel alanda da nedenselliği sistemin temel gereği haline getirmektedir. İlginçtir ki bu durumu teyit için çok fazla bir çabaya ihtiyaç duymadan *İkinci Analitikler*'de konunun işlenişine kısa bir bakış atmak bile yeterinden fazlasını bize sunmaktadır. Zira nedenlerin çeşitleri, neden oluş tarzları ve özelde ilgili disiplinle bağlantısı yukarıdan beri anlata geldiğimiz biçimiyle *İkinci Analitikler*'de ortaya konulmaktadır. Nedenlerin tıpkı fizik ve metafizikteki gibi *İkinci Analitikler*'de de uzun uzadıya ele alınmasının sebebini bizzat filozofun kendisi, "tanımda ve burhânda nedenselliği ortaya koymak" şeklinde gerekçelendirmektedir ki işte bu zihinsel nedensellik diye isimlendirilen şeyin ta kendisidir. Bu noktada *İkinci Analitikler*'in dördüncü makalesinin beş ve altıncı fasılları bu konuya tahsis edilmiştir.³⁷

Bu bağlamda Filozofun tıpkı diğer alanlarda olduğu gibi zihinsel nedensellik alanında da zorunluluğu bizzat, bilfiil ve yakın nedenlere özgü kılmakta olduğunu belirtmeliyiz. Zira ona göre, burhân ancak bizzat ve bilfiil olan yakın-özel illeti verdiği zaman tam burhân olur. Tam tanım, mahiyetin illetlerine sahip bulunan şeyde böylesi illetleri kuşatır ve onları, şayet zâtî iseler hiçbirini dışarıda kalmayacak şekilde tamamıyla verir.³⁸

Netice olarak denilebilir ki Meşşâi Felsefi sistemin temel ilkelerinden birisi olan nedensellik meselesi, felsefe tarihi boyunca ve hatta günümüz felsefe düzlemelerinde tartışılırken calibi dikkat olan nüvesini zihinsel ontolojinin bir niteliği olarak izhar etmesinde belirsizleştirmektedir. Yani apaçık oluşunun zihinsel ontolojisi, duyusal alanın aşikârlığını aşkın bir işlevsellik ve mevcudiyeti barındırırken, felsefî tartışma alanlarındaki gizemli ve çözüle-

36 İbn Sînâ, *İkinci Analitikler*, çev. Ömer Türker, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2006, s. 28-29; İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 73.

37 İbn Sînâ, *İkinci Analitikler*, s. 233-246.

38 İbn Sînâ, *İkinci Analitikler*, s. 236.

mez nedensellik tartışmaları topyekûn mantık, fizik ve metafizik mevzuların zihnen hazmedilmesiyle anlaşılır bir hal alma imkânı kazanacaktır. Kısaca zorunluluğunu zihinsel ontolojiden alan nedensellik ilkesi, ancak zihinsel kavrayışın imkânıyla idrak edilebilir.

KAYNAKÇA

- Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, İstanbul, Sosyal Yayınları, 1996.
- Aristoteles, *Physics*, 194 b16 - 195 a30, *The Works of Aristotle*, vol. I, trans. R. P. Hardie, London 1952.
- Ebu'l-Berekât el-Bağdâdi, *Kitâbu'l-Muteber*, c. III, nşr. Şerafettin Yaltkaya, Haydarabad 1938.
- Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı (Tehâfütü'l-Felâsife)*, çev. Mahmut Kaya- Hüseyin Sarioğlu, İstanbul, Klasik Yayınları, 2005.
- İbn Rüşd, *Tefsîr-u mâ-ba'de't-Tabia*, c. II, nşr. Maurice Bouyges, Beyrut, Daru'l-Meşrik, 1990.
- İbn Rüşd, *Tefsîr-u mâ-ba'de't-Tabia*, c. III, nşr. Maurice Bouyges, Daru'l-Meşrik, Beyrut 1990.
- İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı (Tehâfütü't-Tehâfüt)*, çev. Kemal Işık-Mehmet Dağ, Samsun 1986.
- İbn Sînâ, *Fizik I*, çev. Muhittin Macit-Ferruh Özpilavcı, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2004.
- İbn Sînâ, *İkinci Analitikler*, çev. Ömer Türker, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2006.
- İbn Sînâ, *İşâretler ve Tembihler*, çev. Muhittin Macit-Ali Durusoy-Ekrem Demirli, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2005.
- İbn Sînâ, *Metafizik I*, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2004.
- İbn Sînâ, *Metafizik II*, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2005.
- Muhittin Macit, *İbn Sînâ'da Doğa Felsefesi*, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2006.
- Thomas Aquinas, *Commentary on Aristotle's Metaphysics*, trans. John Rowan, Indiana 1995.
- Yaşar Aydın, *Gazzâlî: Muhafazakar ve Modern*, Bursa, Arasta Yayınları, 2002.

BİRGİVÎ MEHMED EFENDİ ARAŞTIRMALARINA BİR KATKI:

EL-KAVLÜ'L-VASÎT BEYNE'L-İFRÂT VE'T-TEFRÎTİN MÜELLİFİ KİMDİR?

Mehmet GEL*

ÖZET

Bugüne kadar *Risâle fî'l-lahn ve't-teğannî* yahut *el-Kavlü'l-vasît beyne'l-ifrât ve't-tefrît* adlı risâlenin genellikle Birgivi Mehmed Efendi'ye ait olduğu düşünülüyordu. Oysa yapılan yeni araştırmalar bu risâlenin aynı zamanda Ebüssuûd Efendi ve Çivizâde Mehmed Efendi'ye de atfedildiğini göstermektedir. İşte bu makalede Birgivi'nin ilmi zihniyeti tartışmaları açısından mühim olan bu risâlenin gerçekte kime ait olduğu meselesi ele alınmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Birgivi Mehmed Efendi, risâle, teganni, ilmi zihniyet.

A CONTRIBUTION TO THE STUDIES ON BİRGİVÎ MEHMED EFENDİ: WHO IS THE AUTHOR OF *el-Kavlü'l-vasît beyne'l-ifrât ve't-tefrît*

ABSTRACT

Until now It has been generally considered that the author of a treatise called *Risâle fî'l-lahn ve't-teğannî* or *el-Kavlü'l-vasît beyne'l-ifrât ve't-tefrît* is Birgivi Mehmed Efendi. Whereas new researches show that this treatise also has been attributed to Ebüssuûd Efendi and Çivizâde Mehmed Efendi. Thus, in this study is examined the problem of which scholar is the real author of this treatise which is important in terms of Birgivi's scientific mentality debates.

Keywords: Birgivi Mehmed Efendi, treatise, singing, scientific mentality.

Giriş

XVI. yüzyıl Osmanlı ulemâsının en dikkat çekici şahsiyetlerinden biri hiç şüphesiz Birgivi Mehmed Efendi'dir. Zira Birgivi, devrinin bazı dini ya da dinî-içtimaî meseleleri hakkında ileri sürdüğü farklı fikirleriyle, bunlarla son derece uyumlu yaşantısıyla, tutarlı, berrak ve keskin duruşuyla, içinde yaşadığı düzene yönelik eleştirileriyle ve günümüze kadar uzanan geniş çaplı tesirleriyle gerek kendi zamanında gerekse sonraki asırlarda haklı bir şöhrete ulaşmıştır. Bu yüzdendir ki Birgivi, zamanımızda tarihçilerin ve ilâhiyatçıların, hakkında en fazla akademik çalışma yaptığı Osmanlı âlimlerinden biri durumundadır.¹

* Yrd. Doç. Dr., Bartın Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, mehgel@gmail.com.

1 Burada Birgivi hakkında yapılan tez, yazılan makale ve kitap türünde epey bir çalışma zikredilebilir olmakla birlikte, erbabının mâlûmu olduğu için bunu gereksiz görüyoruz.

Fakat ne gariptir ki başta Emrullah Yüksel,² Ahmet T. Arslan,³ M. Hulusi Lekesiz⁴ ve Huriye Martı⁵ tarafından hazırlanan dört doktora tezi olmak üzere, yapılan birçok çalışmadan anlaşılacağı veçhile ilmî kimliğine yönelik tartışmaların hâlâ canlı bir şekilde sürdüğü Osmanlı âlimlerinin başında da yine o gelmektedir.

Birgivi hakkında süregelen tartışmalar, aslında bir yandan önemli ölçüde akademisyenlerin onun zihniyetini ve fikirlerini farklı yöntem ve yaklaşımlarla tahlil etmelerinden kaynaklanırken, diğer yandan Osmanlı yazma eser literatürünün temel problemleri çerçevesinde adına kayıtlı eserlerden hangilerinin kesin olarak Birgivi'ye ait olduğu hususunda henüz tam bir ittifakın oluşmamasından neşet etmektedir.⁶ Öyle ki yukarıda zikredilen yazarların tezlerine kabaca bir göz atıldığında, Birgivi'ye atfedilen bazı mühim risâleler hakkında söz konusu yazarların farklı kanaatlerde oldukları ve Birgivi'nin ilmî kimliğini de bu kanaatleri çerçevesinde yorumladıkları hemen dikkati çekmektedir. Keza 2010 yılında Ahmet Kaylı tarafından hazırlanan bir yüksek lisans tezinde bu durum daha bariz görülmektedir. Zira Kaylı tezinde, adına kayıtlı 110'u aşkın eserden yalnızca otuz beşinin Birgivi'ye ait olduğunu; çok mühim bazı eserlerin ona aidiyetinin kuşkulu, bir kısmının da yanlış olduğunu, bunun ise muhtelif Birgivi algısı tartışmaları açısından çok belirleyici olduğunu ifade etmektedir.⁷

Bizim burada ele alacağımız mesele de bu hususun ilginç bir örneği olup bundan yaklaşık beş yıl kadar öncesindeki bir tespitimize dayanmaktadır. Şöyle ki o dönem doktora çalışmamız kapsamında Çivizâde Muhyiddin Mehmed Efendi'nin (ö. 954/1547) eserleri üzerine araştırma yaparken, Beyazıt

- 2 Emrullah Yüksel, "Les Idées Religieuses et Politiques de Mehmed al-Birkewî (929-981/1523-1573)", Doktora Tezi, Université de Paris-Sorbonne Faculté Des Letters et Sciences Humaines, 1972, s. 250; Bu tez yakın zamanda yazarı tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir: *Mehmed Birgivi'nin (929-981/1523-1573) Dinî ve Siyasî Görüşleri*, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı, 2011, s. 167. Bu konuda Yüksel'in şu çalışmasına da bakılabilir: "Mehmet Birgivi (929-981/1523-1573)", *Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi*, sa. 2, 1977, s. 175-185.
- 3 Ahmet Turan Arslan, *İmam Birgivi: Hayatı, Eserleri ve Arapça Tedrisatındaki Yeri*, İstanbul, Seha, 1992.
- 4 M. Hulusi Lekesiz, "XVI. Yüzyıl Osmanlı Düzenindeki Değişimin Tasfiyeci (Püritanist) Bir Eleştirisi: Birgivi Mehmed Efendi ve Fikirleri", Doktora Tezi, Ankara, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1997.
- 5 Huriye Martı, "Birgili Mehmed Efendi'nin Hadisçiliği ve et-Tarikatü'l-Muhammediyye (Tahkik ve Tahlil)" Doktora Tezi, Konya, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2005. Huriye Martı, bu tezden şu kitapları üretmiştir: *Birgivi Mehmed Efendi: Hayatı, Eserleri ve Fikir Dünyası*, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı, 2008; *Osmanlı'da Bir Darü'l-Hadis Şeyhi: Birgivi Mehmed Efendi*, İstanbul, Dârülhadis, 2008.
- 6 Birgivi'nin eserleri meselesi hâlâ yeni gelişmelere gebe dir. Nitekim Ahmet Turan Arslan yaptığı son bir çalışmada Birgivi'ye atfedilen bazı eserlerin gerçekte ona ait olmadıklarını iddia eder. Bk. Ahmet Turan Arslan, "İmam Birgivi'ye Nispet Edilen Bazı Eserler", *I. Ulusal İslam Elyazmaları Sempozyumu: 13-14 Nisan 2007 Bildiriler Kitabı*, haz. İbrahim Gümüş, İstanbul, Türbeler, Çeşmeler, Taşınır Taşınmaz Kültür Varlıklarını Koruma ve Yaşatma Derneği, 2009, s. 175-182.
- 7 Ahmet Kaylı, "A Critical Study of Birgivi Mehmed Efendi's (d. 981/1573) Works and Their Dissemination in Manuscript Form", Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, Boğaziçi University Institute for Graduate Studies in Social Sciences, 2010, s. 256-262.

Devlet Kütüphanesi'nde Çivizâde adına kayıtlı *Risâle fi'l-lahn ve't-tegannî* adlı küçük bir risâle tespit etmiştik. Risâlenin sonunda yer alan "Çivizâde Mehmed Efendi" tarafından "merhum Ebüssuûd Efendi"nin çağdaşı "merhum Birgivi Mehmed Efendi"ye hitaben kaleme alındığı şeklindeki ibare dikkatimizi çekmişti.⁸ Bu ibare o esnada bizde Çivizâde ile Birgivi arasında muhtemel bir bağlantıya delâlet edebileceği düşünceyle heyecan uyandırmıştı. O heyecanla konu üzerinde biraz daha araştırma yaptık ve önce aynı risâlenin *el-Kavlü'l-vasit beyne'l-ifrât ve't-tefrîr* adıyla Birgivi'ye de nispet edildiğini,⁹ daha sonra da bu risâleyle yine çoğunlukla Birgivi'ye nispet edilen *er-Risâle fi'z-zikri'l-cehrî*¹⁰ arasında bazı muhteva paralellikleri bulunduğunu gördük. Bu paralellik açasından söz konusu risâleler ve müellifleri üzerine bir makale hazırlarken, bu defa da Kaylı'nın Birgivi'ye atfedilen *er-Risâle fi'z-zikri'l-cehrî* adlı risâlenin aslında Ahmed er-Rûmî el-Akhisârî'ye (ö. 1043/1633-34) ait olduğu, Akhisârî'nin aynı konuda *Risâle fi't-tegannî ve hurmetih* adlı bir eser daha kaleme aldığı ve bu eseri de Birgivi'ye atfedilen ama gerçekte Şeyh Sinan'a ait olduğunu söylediği aynı isimdeki diğer bir risâleden faydalanarak hazırladığı şeklindeki iddialarıyla karşılaştık.¹¹ Böylelikle başlangıçta Birgivi ve Çivizâde Mehmed Efendi (ö. 995/1587) ile sınırlı olan *Risâle fi'l-lahn ve't-tegannî* yahut *el-Kavlü'l-vasit beyne'l-ifrât ve't-tefrîr* adlı risâlenin gerçek müellifinin kim olduğu problemi, sonradan Akhisârî ve Şeyh Sinan'ı, hatta Ebüssuûd Efendi'yi de içine alan çok boyutlu bir hale dönüştü. Bu makalede bu çok boyutlu problemin çözümü yolunda söz konusu risâleleri karşılaştırmalı olarak tahlil etmeye çalışacağız.

1. *Risâle fi'l-lahn ve't-tegannî yahut el-Kavlü'l-vasit acaba Risâle fi't-tegannî ve hurmetih* Adlı Esere Cevaben mi Yazıldı?

Burada öncelikle belirtmek isteriz ki, bizce *Risâle fi'l-lahn ve't-tegannî*nin müellifinin kim olduğu ya da kimler olamayacağı hakkında sağlıklı tahminlerde bulunmanın yolu, bu risâle ile Birgivi'ye ve Akhisârî'ye nispet edilen *Risâle fi't-tegannî ve hurmetih* adlı risâle arasındaki ilişkiyi incelemekten geçmektedir.¹² Zira bizce bu risâleler arasında ciddi bir muhteva paralelliği bulunmaktadır. şimdi bu paralelliği yansıtan ifadeleri tek tek ele alalım.

- 8 Çivizâde Mehmed Efendi, "Risâle fi'l-lahn ve't-tegannî", Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 1548, vr. 163^b-166^a.
- 9 Muhtelif isimlerle Birgivi'ye atfedilen bu nüshalardan bazıları şunlardır: Mehmed Efendi el-Birgivi, "Risâle fi'l-lahn ve't-tegannî", Millet Ktp., Ali Emîri-Arabî, nr. 3448, vr. 101^b-103^b; Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 1218, vr. 71^b-73^b; Süleymaniye Ktp., Giresun Yazmaları, nr. 170, vr. 259^b-262^b; Birgivi Mehmed Efendi, "Risâle fi ihtimâmi emri'd-dîn", Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 696, vr. 39^b-43^b; Birgivi Mehmed Efendi, "el-Kavlü'l-vasit beyne'l-ifrât ve't-tefrîr", Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 615, vr. 107^b-110^b. Risâlenin müellifi belirtilmemiş halde başka nüshaları da bulunmaktadır. Mesela bk. Süleymaniye Ktp., Reisülküttâb, nr. 1181, vr. 107^b-110^b.
- 10 Birgivi Mehmed Efendi, *er-Risâle fi'z-zikri'l-cehrî*, İstanbul, Dersaadet Kitabevi, 1988, 30 s.
- 11 Kaylı, "A Critical Study of Birgivi Mehmed Efendi's", s. 72-78.
- 12 Burada ele aldığımız problemi fark etmemizi sağlayan "Risâle fi'l-lahn ve't-tegannî" ile *er-Risâle fi'z-zikri'l-cehrî* arasındaki paralellikler ise notlarda belirtilecektir.

1.1. Tespitlerimize göre her iki risâle arasında var olan muhteva paralelliğinin ilk mühim karinesi, *Risâle fi'l-lahn ve't-tegannî*'nin mukaddimesinde yer almaktadır. Orada yazar kendisini bu risâleyi yazmaya sevk eden etkenden bahsederken şöyle bir açıklamada bulunur:

Ey kardeş, bu risâleni mütalaa ettim; Allah Tealâ dinin emrindeki, sünnetlerin ihyasındaki ve bid'atların inkârındaki ihtimamını artırsın. Sen zikirlerdeki lahn ve tegannîyi inkârında iyi / güzel ettin; zira o ikisi bid'atların en kötü, kötülerin (münkerât) en çirkin (şeni') olanındandır. Ancak benim sana bir nasihatim var, onu sâdık kardeşinden kabul et.¹³

Görüldüğü gibi bu satırlardan *Risâle fi'l-lahn ve't-tegannî*'nin aslında zikirlerde "lahn" ve "tegannî"yi inkâr edip bid'atlar konusunda hassasiyeti bulunan ve bu konuda risâle yazan başka bir müellife "nasihat" maksadıyla kaleme alındığı, yazarının zikirlerde "lahn ve tegannî"yi "bid'at" ve "münker" kabul eden bir kişi olduğu ve her iki yazar arasında temas bulunduğu anlaşılmaktadır.

Öte yandan *Risâle fi't-tegannî ve hurmetih'e* bakıldığında -tıpkı bu ifadelerde geçtiği üzere- lahn ve tegannînin inkâr edildiği¹⁴ ve bid'atların inkârının (dolayısıyla sünnetlerin ihyasının) vurgulandığı görülmektedir. Nitekim yazar risâlesine bid'at vurgu yapan şu ifadelerle başlar:

Ey sarîh hakkın tâlibi, sahîh altının (zeheb) isteyeni (râğîb)! Bil ki, muhdesât (sonradan olanlar) ve bid'at hakkında onun (aleyhi's-salâtü ve's-selâm) şu sözleri vâriddir: "İşlerin (umûr) sonradan olanından (muhdesât) sakının; zira her muhdes bid'attır, her bid'at dalâlettir". Ve şu da onun (aleyhi's-salâtü ve's-selâm) sözüdür: "İşlerin en şerlisi muhdesâttır; her muhdes bid'attır ve her bid'at dalâlettir".¹⁵

1.2. Risâleler arasındaki muhteva paralelliğinin ikinci mühim karinesi, *Risâle fi'l-lahn ve't-tegannî*'de yazarın ele aldığı meselelerden bahsederken kullandığı şu ifadelerde tebârüz eder:

Biz deriz ki, bu risâlenin mesele olarak ihtiva ettiği şey beş konudur: Riyâ, dini hafife alma (istihfâf-ı dîn), zikirde cebr, tegannî ve lahn. Riyâ kesin haramdır (...), istihfâf ise (...). Geriye kalan üçüne gelince, ey kardeş, sen onun haramlığı (hur-

13 Çivizâde, "Risâle fi'l-lahn ve't-tegannî", vr. 163^b.

14 Ahmed er-Rûmî el-Akhisârî, "Risâle fi't-tegannî ve hurmetih ve vücûbi istimâi'l-hutbe", Süleymaniye Ktp., Harput, nr. 429, vr. 82^a-84^a.

15 Akhisârî, "Risâle fi't-tegannî", vr. 77^b-78^a. *er-Risâle fi'z-zikri'l-cehrî*'de bulunan paralel cümleler şöyledir: "*Bezzâziye*'de dedi ki:... Şayet bir terk edici -insanlara (İslâm'ın) şeâir(in)den olmadığımı bildirmek için- bu gibi namazları terk etseydi, Sallallâhu aleyhi ve sellem'in hutbesinde dediği rivayet edilen şu sözden dolayı güzel (yapmış) olurdu: Sözlerin en hayırlısı Allah'ın kitabı, hidayetin en hayırlısı Muhammed'in hidayeti ve işlerin en şerlisi sonradan olanıdır (muhdesât) ve her sonradan olan bid'attır ve her bid'at dalâlettir" (bk. Birgivi, s. 23); "...Bid'at sahibi, insanları bid'ata çağırır ve (hadiste belirtilen) "mutlak olarak ümmet"ten olamaz. Çünkü "mutlak ümmet"le murad edilen, Ehl-i sünnet ve'l-cemâattir ve onlar ki yolları Nebî'nin ve ashabının yolu olanlardır, itikatlarını değiştiren bid'at ve dalâlet ehlinin (yolu olanlar) değil". Bk. Birgivi, s. 26-27.

met) hakkında söylenen şeylerin bazısını zikrettin; bu yüzden ben de onun mubahlığı (ibâhât) hakkında söylenen şeylerin bazısını zikredeceğim ...¹⁶

Yazarın burada kullandığı, “Ey kardeş, sen onun (yani zikirde cehr, teganni ve lahnın) haramlığı hakkında söylenen şeylerin bazısını zikrettin” ifadesi, bize öyle geliyor ki aslında *Risâle fi't-tegannî ve hurmetih'e* ve müellifine mâtuftur. Zira *Risâle fi't-tegannî ve hurmetih'te* yazar kendi zamanındaki müezzinlerin hutbe esnasında alışkanlık haline getirip sünnet hatta vâcip olarak gördükleri “tasliye, tarziye ve te'mîn”lerin “kitap, sünnet ve akvâl-i fukahâ”ya göre cevazına delâlet eden bir “asıl” olmadığını, aksine bunların “kerâhetine ve haramlığına” “asıl” bulunduğunu, bunların teganni ve lahn ile olması halinde ise “kerâhetin / haramlığın” artacağını birçok delil naklederek ele almaktadır.¹⁷

Keza *Risâle fi't-tegannî ve hurmetih* müellifinin bu meselelerden bahsederken verdiği dikkat çekici bir hükmün, *Risâle fi'l-lahn ve't-tegannî*de âdeta eleştirel tarzda ele alınmış olması, her iki risâle arasındaki yakın ilişkiye dâir bir karinesi oluşturmaktadır. Şöyle ki, *Risâle fi't-tegannî ve hurmetih'in* bir yerinde müellif şunları söyler:

Bu durum, onların tasliye, tarziye ve te'mînleri tegannisiz ve lahnsız olursa söz konusudur. O ikisiyle (teganni ve lahn) birlikte olduğunda ise kerâhet çoğalır ve haramlık te'yid olur (teekküd). Çünkü teganni dinlerin tamamında (cemîu'l-edyân) haramdır ve aynı şekilde lahn icmâ ile haramdır. İmam Bezzâzi dedi ki: “Lahn ihtilâfsız haramdır”. Ebû'l-Berekât, Nâfi' şerhi *Menâfi'*de dedi ki: “Bil ki, teganni dinlerin tamamında haramdır” ...¹⁸

... Bu asıl üzerinde durmayan çok hata yapar. Çünkü onlardan bazısı teganniye bütün dinlerde haram kılınmış yaptı. Bu yüzden onu helâl kılını tekfir etmek gerekir. Onlardan bazısı da onu şeriat-ı Muhammedî'de câiz kıldı. Keza lahnı da öyle. Bu nedenle bu akvâle bakan kişi hayret (tehayyür) eder ...¹⁹

Öyle anlaşılıyor ki *Risâle fi'l-lahn ve't-tegannî*'nin müellifi de bu ifadelere atfen şu sözleri sarf eder:

... Güvenilir (sika) âlimler, sahâbenin ve tâbiinin çoğundan gınânın mubahlığı (ibâha) rivayet etmiştir. Bu durumda gınânın haramlığı üzerine icmâ davası

16 Çivizâde, “Risâle fi'l-lahn ve't-tegannî”, vr. 164^a.

17 Akhisârî, “Risâle fi't-tegannî”, vr. 77^b-78^a. *er-Risâle fi'z-zikri'l-cehrî*de ise öncelikle zikrin kısımları, “hafî zikr”in fazileti, “cehrî zikr”in nerede gerekli olduğu, “cehrî zikr”den ne anlaşılması gerektiği, âyet ve hadislerdeki zikirle ilgili ifadelerin “hafî zikr” mânasında kullanıldığı gibi meseleler ele alınmakta ve zikirlerde “cehr, teganni ve lahn”ın haramlığına dair birçok “delil” nakledilmektedir. Bk. Birgivi, s. 3-21.

18 Akhisârî, “Risâle fi't-tegannî”, vr. 81^a. *er-Risâle fi'z-zikri'l-cehrî*deki ifadeler şöyledir: “Şu bilinen bir şeydir ki, ashabımız ve diğerleri arasında (hutbe okunurken) susmanın (insat) gerekliliği (vücûb) ve hutbeyi dinleme hakkında ihtilâf (hilâf) yoktur ve ihtilâf ancak onun (hutbenin) öncesine ve sonrasına ilişkindir. Ve bu, onların tasliye, tarziye ve teminleri tegannisiz ve lahnsız olursa böyledir. O ikisiyle (teganni ve lahn) ile birlikte olduğunda ise, kerâhet çoğalır ve haramlık teyit olur (teekküd). Çünkü teganni dinlerin tamamında (cemîu'l-edyân) haramdır ve aynı şekilde lahn icmâ ile haramdır. Ebû'l-Berekât, *en-Nâfi' şerhi Menâfi'*de dedi ki: Bil ki, teganni dinlerin tamamında haramdır...”. Bk. Birgivi, *er-Risâle fi'z-zikri'l-cehrî*, s. 17-18.

19 Akhisârî, “Risâle fi't-tegannî”, vr. 82^b.

nasıl sahih olur? Tâlib bu kavillere baktığı zaman hayret (tehayyür) eder. Zira onların bazıları gınâyı bütün dinlerde haram kılınmış yapar. Bu yüzden onu helâl kılanı, hatta onun helâllüğünü temenni edeni tekfir etmek gerekir. Onların bazıları da gınâyı şeriat-ı Muhammedî'de câiz kıldı. Keza lahnı da öyle. İbn Kemalpaşa gibi bazı müftüler (bu konuda) ifrata düştü ve (onu) helâl kılanın, hatta yapanın (fâil) küfrüne fetva verdi. Ali el-Cemâli gibi bazıları ise tefrite düştü ve zikirlerde lahn ve teganninin mubahlığına (ibâha) fetva verdi. Böylece o ikisinden (farklı yaklaşımdan) yeryüzünde fitne ve büyük bir fesat ortaya çıktı. Hak olan ise ikisi arasında ortada (tavassut) olmaktır ...²⁰

Görüldüğü üzere her iki risâlede, “Çünkü onlardan bazıları teganniye bütün dinlerde haram kılınmış yaptı. Bu yüzden onu helâl kılanı tekfir etmek gerekir. Onlardan bazıları da onu şeriat-ı Muhammedî'de câiz kıldı. Keza lahnı da öyle. Bu nedenle bu akvâle bakan kişi hayret (tehayyür) eder ...” şeklindeki ifadeler ortaktır ve özellikle birinci risâleden nakledilen “teganninin bütün dinlerde haram olması ve lahnın icmâ ile haram olması” ifadeleri ile ikinci risâleden nakledilen, “Gınânın haramlığı üzerine icmâ davası nasıl sahih olur?” şeklindeki ifadeler âdeta biri diğerine cevap tarzında serdedilen sözlere benzemektedir.

Yine bu konuyla benzerlik arz eden diğer bir durum da “gınâyı helâl kılanın küfrü” meselesinde ortaya çıkmaktadır. Zira bu meseleye ilişkin *Risâle fi't-tegannî ve hurmetih*'te belirtilen görüşler ile *Risâle fi'l-lahn ve't-tegannî*'de ifade edilen görüşler karşılaştırıldığında, âdeta ikincisinde birincisine cevap verilir tarzda sözler sarf edildiği hatıra gelmektedir. Şimdi bu durumu görmek için her iki risâledeki ilgili ifadeleri nakledeyim.

Risâle fi't-tegannî ve hurmetih müellifi, “Zahirüddin el-Mergînânî'den hikâye edilir ki, zamanımızdaki kâri (Kur'an okuyucusu) için ‘Sen kıraatinde güzeldin (güzel okudun)’ diyen kimse tekfir edilir”²¹ dedikten sonra, kendi zamanındaki cuma namazlarında hatiplerin ve kurrâların hutbelerini ve kıraatlerini “teganni” ile icra etmelerinden, hutbede şiir ve gazel okumalarından, nağmeler ve “taktiâtlar” (şiiri tefilelerine ayırarak okumaları) nedeniyle okuduklarının ve söylediklerinin neredeyse anlaşılacak şekilde olmasından, müezzinlerin tasliye, tarziye ve te'minlerinde aynı şekilde davranmalarından ve sultana dua edilmesinden bahisle, orada hazır bulunan dinleyicilerin söz konusu fiiller nedeniyle günah (irtikâp) işlediklerini, belki bazılarının onları güzel bulduğunu, hatta nefsin hevâsının galebesinden ve dinin emrindeki dikkat (mübâlât) yokluğundan dolayı bunların en fazla sayıda olduklarını belirtir ve şöyle bir hüküm verir:

Bu sebeple Zahirüddin el-Mergînânî'den nakledilen rivayete göre (bunları) tekfir etmek gerekir.²²

20 Çivizâde, “Risâle fi'l-lahn ve't-tegannî”, vr. 165^b.

21 Akhisârî, “Risâle fi't-tegannî”, vr. 81^a. Keza aynı ifadeler için bk. Birgivi, *er-Risâle fi'z-zikri'l-cehri*, s. 18.

22 Akhisârî, “Risâle fi't-tegannî”, vr. 81^{a-b}. Keza bk. Birgivi, *er-Risâle fi'z-zikri'l-cehri*, s. 18-19.

Risâle fi'l-lahn ve't-tegannî müellifi ise risâlesinin sonunda bu konuya ilişkin kendi kanaatini şu cümlelerle açıklar:

Biz deriz ki, doğruyu Allah bilir; zikirde cehr câizdir, ancak gizleme efdaldır (daha faziletli) (...) Gınâ Kur'an'da ve zikirde mutlak olarak haramdır; keza o ikisinde lahn da öyle. Vaaz ('iz) ve hikmet içeren beyitlerle teganniye ve vecd elde etmek veya ıssızlığı / hüznü (vahşet) defetmek veya dünyevî (âcile) gâyeler ve kötü (fâsit) niyetler olmaksızın o ikisi gibileri elde etmek için teganniye dinlemeye gelince, bunun haramlığına hükmetmek gerekmez. Zira sahâbe ve tâbiinden çoğu (bunun) kötülüğüne (tefsik) hükmederler (yakdâ). Ancak biz zamanın değişmesinden dolayı onun cevazına da fetva vermeyiz. Teganni ve lahmı helâl kılanın tekfirinde ise asıl olarak herhangi bir vech yoktur. Evet, eğer o ikisine (teganni ve lahn) riya, şöhret ve mal toplama gayesi bitişirse ve bu Kur'an okurken ve zikrederken olursa, onu helâl kılanın küfrüne bir vech vardır. Halin hakikatini Allah daha iyi bilir ...²³

Bize öyle geliyor ki bu alıntıda yer alan "Teganni ve lahmı helâl kılanın tekfirine ise asıl olarak herhangi bir vech yoktur" ifadesi ile *Risâle fi't-tegannî ve hurmetih*'ten naklettiğimiz "Bu sebeple Zahirüddin el-Merginânî'den nakledilen rivayete göre (bunları) tekfir etmek gerekir" mealindeki ifade birbiriyle yakından alakalı gibi görünmektedir. Zira yukarıda verdiğimiz diğer örnekler de göz önüne alındığında, birinci ifadenin ikinci ifadeye âdeta atıfla yazıldığı gibi bir düşünceye kapılmamak elde değildir. Keza *Risâle fi'l-lahn ve't-tegannî* den yaptığımız ve risâlenin sonucu niteliğindeki bu son alıntı, bütün olarak aslında bir bakıma *Risâle fi't-tegannî ve hurmetih*'teki "lahn ve teganni"ye yönelik hükümler karşısında yazarın kendi görüşlerini aktarması olarak düşünülebilir. Başka bir deyişle, bu alıntadaki ifadelerin tamamı, bir anlamda *Risâle fi't-tegannî ve hurmetih* ile bağlantılı olarak dile getirilmiş gibi görünmektedir. Nitekim bu noktada *Risâle fi'l-lahn ve't-tegannî* müellifinin mukaddimede söylediği, "Benim sana bir nasihatim var, onu sadık kardeşinden kabul et" şeklindeki ifadelerini hatırlamak gerekir.

Hulâsa, bu karinelere istinaden diyebiliriz ki, *Risâle fi'l-lahn ve't-tegannî* ile *Risâle fi't-tegannî ve hurmetih* arasında yakın bir ilişki varmış gibi görünmektedir. Bu ilişki ise muhtemelen ilk risâlenin ikinci risâleden mülhem olarak yazılması şeklinde düşünülebilir. Başka bir ifadeyle muhtemeldir ki *Risâle fi'l-lahn ve't-tegannî*, "Mukaddime"sinde belirtildiği üzere yazarının *Risâle fi't-tegannî ve hurmetih*'in müellifine konuya ilişkin aksi istikametteki görüşleri de hatırlatarak kendi düşüncelerini aktarmak üzere kaleme aldığı bir risâle olmalıdır.

2. *Risâle fi'l-lahn ve't-tegannî*'nin Müellifi Kim Olabilir?

"Giriş"te bahsettiğimiz üzere, bu risâle bugüne kadar Birgivi Mehmed Efendi'nin eseri olarak bilinegelmele birlikte,²⁴ yapılan son araştırma-

23 Çivizâde, "Risâle fi'l-lahn ve't-tegannî", vr. 165^b-166^a.

24 Risâlenin Birgivi'ye ait olduğu iddiasını esas alan modern araştırmalar için bk. Yüksel, "Les Idées Religieuses et Politiques de Mehmed al-Birkewî (929-981/1523-1573)", s. 52; Yük-

lar onun iki farklı âlime daha nispet edildiğini göstermektedir: XVIII. yüzyılın meşhur Osmanlı âlimi Ebû Saîd el-Hâdimî (ö. 1176/1762) tarafından Ebüssuûd Efendi'ye²⁵ (ö. 982/1574) ve Beyazıt Devlet Kütüphanesi'ndeki bir nüshanın muhtemelen müstensihî tarafından Çivizâde Mehmed Efendi'ye²⁶ (ö. 995/1587). Dolayısıyla risâlenin müellifiyle ilgili olarak ortada şu an için üç farklı iddia durmaktadır. Bu iddialardan ilki -görebildiğimiz kadarıyla- daha ziyade yazma eser kütüphanelerindeki müstensihî nüshalarına dayanmaktadır ve kuvvetini de öyle anlaşıyor ki çoğu nüshasının Birgivi'ye atfedilmiş olmasından almaktadır. Aslına bakılırsa iddianın bu şekilde meşrûluk kazanarak kabul görmesinde yadrganacak bir hal yoktur; zira risâlenin müstensihîlerinden herhangi biri tarafından müellif hattına istinaden Birgivi'ye atfedilmiş olduğu pekâlâ düşünülebilir. Fakat iddiayı artık böyle bir faraziye-den hareketle savunmak ikna edici değildir. Çünkü bu savunuya söz gelimi, "Durum gerçekten öyle olsaydı ya da risâlenin Birgivi'ye aidiyeti hakkında herhangi bir şüphe bulunmamış olsaydı, Ebû Saîd el-Hâdimî'nin ve bir müstensihînin onu Ebüssuûd Efendi veya Çivizâde Mehmed Efendi'ye atfetmemeleri gerekirdi" teziyle itiraz etmek mümkündür. Üstelik Ebû Saîd el-Hâdimî'nin ve ismi meçhul müstensihînin iddiaları da öyle kolay bir şekilde reddedilecek türden iddialara benzemektedir. Zira her iki iddia sahibi iddialarında sadece bu risâlenin kime ait olduğunu ifade etmekle kalmamakta, aynı zamanda ortak bir iddia olarak dikkat çekici bir biçimde risâlenin Birgivi Mehmed Efendi'ye "hitaben" kaleme alındığını da belirtmektedirler. Başka bir ifadeyle,

sel, *Mehmed Birgivi'nin (929-981/1523-1573) Dinî ve Siyasî Görüşleri*, s. 45; Arslan, *İmam Birgivi: Hayatı, Eserleri ve Arapça Tedrisatındaki Yeri*, s. 90-92; Lekesiz, "XVI. Yüzyıl Osmanlı Düzenindeki Değişimin Tasfiyeci (Püritanist) Bir Eleştirisi", s. 67-68; Martı, *Birgivi Mehmed Efendi: Hayatı, Eserleri ve Fikir Dünyası*, s. 106-107.

25 Ebû Saîd el-Hâdimî, *Berikatu şerhi't-Tarîkatî'l-Muhammediyye*, y.y., 1168, II, s. 308-309. Hâdimî'nin bu iddiası vaktiyle Pehlul Düzenli tarafından *Berikai Mahmûdiyye fi Şerhi Tarîkatî Muhammediyye*, Kahire 1348, I, 212'ye atıfla dile getirilmiştir. Ayrıca Düzenli, Süleymaniye Kütüphanesi Lâleli Koleksiyonu, numara 466, varak 48-49'daki risâleye dikkat çekerek Birgivi'nin "teganni" konusunda Ebüssuûd Efendi ile bir yazışmasından bahseder. Bununla birlikte o, bu hususta Ahmet Turan Arslan'a istinaden "Risâle fi'l-lahn ve't-teganni'nin yahut "el-Kavlül-vasit..."in Birgivi Mehmed Efendi'ye ait olma ihtimalini daha kuvvetli bulur. Bk. Pehlul Düzenli, "Osmanlı Hukukçusu Şeyhülislâm Ebüssuûd Efendi ve Fetvaları", Doktora Tezi, Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007, s. 70, 88. Ayrıca Hüseyin Nihal Atsız da "Risâle fi'l-lahn ve't-teganni'nin Süleymaniye Kütüphanesi Reisülküttâb, numara 1181, varak 107^b-110^b'de müellifi meçhul halde bulunan nüshasını Ebüssuûd Efendi'ye nispet eder. Bk. Hüseyin Nihal Atsız, *İstanbul Kütüphanelerine Göre Ebüssuûd Bibliyografyası*, İstanbul, Millî Eğitim Bakanlığı, 1967, s. 60.

26 Çivizâde, "Risâle fi'l-lahn ve't-teganni", vr. 163^b-166^a. Ahmet Aydın -sonundaki müstensihî kaydına istinaden- bu risâlenin Çivizâde Muhyiddin Mehmed Efendi'ye (ö. 954/1547) ait olması ihtimalini kuvvetli görür ve bu risâledeki fikirleri onunmuş gibi kullanarak birtakım yorumlar yapar. Bunlar için bk. Ahmet Aydın, "Çivizâde Muhyiddin Mehmed Efendi'nin Fikihî Görüşleri ve Fetvaları", Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006, s. 33-34, 82-83, 87, 91, 158. Burada açıkça belirtelim ki, biz de doktora tezimizde o günkü sınırlı araştırmalarımız çerçevesinde bu risâlenin Çivizâde Mehmed Efendi'ye (ö. 995/1587) ait olma ihtimalini kuvvetli bulmuştu. Bk. Mehmet Gel, "XVI. Yüzyılın İlk Yarısında Osmanlı Toplumunun Dinî Meselelerine Muhalif Bir Yaklaşım: Şeyhülislâm Çivizâde Muhyiddin Mehmed Efendi ve Fikirleri Üzerine Bir İnceleme", Doktora Tezi, Ankara, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010, s. 136-139.

bu iki iddia sahibi risâleyi birinci iddiadaki gibi Birgivi'nin eseri olarak değil, tam tersine Ebüssuûd Efendi veya Çivizâde Mehmed Efendi tarafından "Birgivi'ye gönderilen" bir eser olarak göstermektedirler. İşte onların iddiasının bu boyutu özellikle *Risâle fi'l-lahn ve't-tegannî* ile *Risâle fi't-tegannî ve hurmetih* arasındaki yakın muhteva ilişkisiyle birlikte düşünöldüğünde, kanaatimizce risâlenin müellifi problemi açısından ortaya mantıklı bir sonuç çıkmaktadır.

Söyle ki, Hâdimi'nin ve ismi meçhul müstensihin *Risâle fi'l-lahn ve't-tegannî*'nin Birgivi'ye hitaben yazıldığı söylemeleri yanında, Kâtib Çelebi ile Bağdatlı İsmâil Paşa gibi kaynaklar da *Risâle fi't-tegannî ve hurmetih*'i Birgivi'nin eseri olarak takdim etmektedir.²⁷ Bizim tahlillerimiz ise *Risâle fi'l-lahn ve't-tegannî*'nin *Risâle fi't-tegannî ve hurmetih*'e bir bakıma cevaben yazıldığı göstermektedir. Dolayısıyla bu üç iddia birlikte düşünöldüğünde, *Risâle fi'l-lahn ve't-tegannî*'nin iddia edildiği gibi Birgivi'ye ait olmadığı, tam tersine (Ebüssuûd Efendi veya Çivizâde gibi) başka bir müellif tarafından Kâtib Çelebi ile Bağdatlı İsmail Paşa'nın Birgivi'ye mal ettikleri *Risâle fi't-tegannî ve hurmetih*'e cevaben yazıldığı sonucuna ulaşmak mümkündür. Acaba bu sonuç gerçekten doğru mudur?

Bu sonucu teyit ya da reddetmek için öncelikle birbiriyle bağlantılı şu birkaç soruyu ele almak gerekmektedir: Birgivi'nin en temel eseri olan *Tarikatü'l-Muhammediyye* ile *Risâle fi't-tegannî ve hurmetih* arasındaki ilişki nasıldır? Bu çerçevede *Risâle fi't-tegannî ve hurmetih* gerçekten Birgivi Mehmed Efendi'nin eseri midir, yoksa Kaylı'nın söylediği gibi Akhisârî'ye mi aittir?

2.1. Birgivi'nin *Tarikatü'l-Muhammediyye*'si ile *Risâle fi't-tegannî ve hurmetih* karşılaştırıldığında görölmektedir ki, aslında *Risâle fi't-tegannî ve hurmetih*'te yer alan "teganni, lahn ve hutbe esnasında konuşma" ile ilgili görüşler esas itibariyle *Tarikatü'l-Muhammediyye*'deki "Dilin ve kulağın âfetleri" bahislerinden alınmış gibidirler. Başka bir ifadeyle, *Risâle fi't-tegannî ve hurmetih*, baş kısmındaki birkaç varak göz ardı edildiğinde, esasen *Tarikatü'l-Muhammediyye*'deki "teganni, lahn ve hutbe esnasında konuşma"ya dair görüşlerin ilâve nakillerle biraz daha geliştirilmesiyle oluşmuş benzemektedir. Nitekim, yukarıda *Risâle fi'l-lahn ve't-tegannî* ile paralellliğini göstermek üzere *Risâle fi't-tegannî ve hurmetih*'ten naklettiğimiz "teganninin bütün dinlerde haram olduğu ve lahnın icmâ ile haram olduğu" mânasındaki görüşler,²⁸ "Zahîrüddin el-Mergînânî'den hikâye edildi ki, zamanımızın kârisi (okuyucusu) için kıraatinde güzeldin diyen kimse tekfir edilir..." mealinde-

27 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn an esâmî'l-kütüb ve'l-fünûn*, nşr. M. Şerefeddin Yaltkaya – Kilisli Muallim Rifat, İstanbul, Maârif Vekâleti, 1941, I, s. 854; İsmâil Paşa el-Bağdâdi, *Hediyyetü'l-ârifîn esmâü'l-müellifîn ve âsârü'l-musannifîn*, İstanbul, Maârif Vekâleti, 1955, II, s. 252.

28 Birgivi Mehmed Efendi, *et-Tarikatü'l-Muhammediyye*, baskı yeri yok, 1289, s. 140, 169; ayrıca bk. İmâm-ı Muhammed Birgivi Efendi, *Tarikat-ı Muhammediyye Tercümesi*, çev. Celal Yıldırım, İstanbul, Demir Kitabevi, 1969, s. 337; Akhisârî, "Risâle fi't-tegannî", vr. 81^a.

ki cümle,²⁹ “zamanımızdaki müezzinlerin hutbe esnasında tasliye, tarziye, te'min ve sultana dua şeklinde yaptıkları şey” ifadesiyle başlayıp “...nağmeler ve taktiâtlar nedeniyle okuduklarının ve söylediklerinin neredeyse anlaşılamadığı” biçiminde devam eden görüşler³⁰ -kısmi farklılıklar taşısâ da-Birgivi'nin *Tarikatü'l-Muhammediyye*'sindeki “dilîn âfetleri” bahsinde aynen yer almaktadır.

2.2. Keza, yukarıda nakledilmemekle birlikte *Risâle fi't-tegannî ve hurmetihî*'nin önemli bir kısmını teşkil eden “teganni” ile ilgili şu ifadeler de *Tarikatü'l-Muhammediyye*'de “dilîn âfetleri”nden on yedincisi olan “gmâ” bahsinde aynıyla zikredilmektedir:

Ziyadât'ta bize ve Ehl-i kitaba göre isyan (mâsiyet) olan şeylerin vasiyet edildiği bahiste teganni edenler (mugannîn ve muganniyât) için vasiyeti de zikretti.³¹

...İnsanlar için teganni icmâ ile haram olduğundan dolayı bu kesindir. Onun güzel görülmesi haramın helâl kılınmasıdır ve aynı şekilde her kat'î olan kötüyü güzel kılmak da küfürdür. *Zahire* ve *Hidâye* sahipleri onu büyük günah (kebîre) diye isimlendirdiler...³²

(...) Resûlullah dedi ki: Allah, nebîye Kur'an'ı teganni ile okumada verdiği gibi hiçbir şeye öyle kulak vermedi. (...) Bu hadislerdeki teganni ile murad edilen üç yönden teganninin meşhur mânası değildir: Birincisi, imamlar arasında ihtilâf yoktur ki, Kur'an'ı okuyan kişi -teganni'yi bir tarafa bırak- sesini güzelleştirmeksizin de sevap alır. Bu durumda tehdide (va'id) nasıl müstehak olur? (...) İkincisi şu ki, o zaman bu (hadis), ‘...sizler Kur'an'ı Araplar'ın lahnu ve sesiyle okuyun; Ehl-i fısken ve ehl-i kitabın lahnlarından sakının. Zira benden sonra Kur'an'ı teganni (gmâ) ve nasara (ruhbanlık) avazıyla dalga dalga yükselterek okuyan (terci) bir kavim gelecek, bu (okudukları) onların boğazlarını (hançere) geçmeyecek... (...) Üçüncüsü, fakihler (Kur'an'ı) teganni ile okuyanın ve (bunu) dinleyenin günahkâr olduğunu açıklamışlardır (...).³³

Zeylâi dedi ki: Kur'an kıraatinde nağmeli ses çıkarma (terci) ve terennüm (tatrîb) helâl değildir. Onu dinlemek helâl olmaz. Çünkü bunda onların günahkârlık (fısk) hallerindeki günah (fısk) fiil ile benzerlik vardır ki, o tegannidir.³⁴

... İşte bu karara bağlanınca (takarrur), o zaman tehdit (va'id) hadisindeki teganni ile murad edilen ya cehr, ilan (âşikâr etmek) ve ihtiyaç duyulan şeydeki fasihlik tir ve bunun vâki oluşunu son hadisteki teganninin tefsirinin yeri (mevki) teyit eder;

29 Birgivi, s. 140; İmâm-ı Muhammed Birgivi Efendi, *Tarikat-ı Muhammediyye Tercümesi*, s. 338; Akhisârî, “Risâle fi't-tegannî”, vr. 81^a.

30 Birgivi, s. 142, 151; İmâm-ı Muhammed Birgivi Efendi, *Tarikat-ı Muhammediyye Tercümesi*, s. 341, 374; Akhisârî, “Risâle fi't-tegannî”, vr. 81^{a-b}.

31 Birgivi, s. 140; İmâm-ı Muhammed Birgivi Efendi, *Tarikat-ı Muhammediyye Tercümesi*, s. 337; Akhisârî, “Risâle fi't-tegannî”, vr. 81^a.

32 Birgivi, s. 140; İmâm-ı Muhammed Birgivi Efendi, *Tarikat-ı Muhammediyye Tercümesi*, s. 338; Akhisârî, “Risâle fi't-tegannî”, vr. 81^a.

33 Birgivi, s. 141; İmâm-ı Muhammed Birgivi Efendi, *Tarikat-ı Muhammediyye Tercümesi*, s. 339-341; Akhisârî, “Risâle fi't-tegannî”, vr. 82^{a-b}.

34 Birgivi, s. 141; İmâm-ı Muhammed Birgivi Efendi, *Tarikat-ı Muhammediyye Tercümesi*, s. 341; Akhisârî, “Risâle fi't-tegannî”, vr. 81^b-82^a.

ya da Kur'an'ı Őiirlerden ve insanların sözlerinden ayrı (mstagni) tutmaktır ve (gerçekten) teganni bu mna ile gelmiştir; yahut da tecvid ve makamdır (tertil).³⁵

"İssizliği / hüznü (vahşet) defetmek için yalnızca Őiirle ilgili teganniye gelince, bu konuda onlar (ulemâ) ihtilâf ettiler... Ancak biz (bunu) Őiirle sınırladık (takyid). Çünkü Kur'an, zikir ve duadaki teganni, ihtilâfsız bir Şekilde haram olan lahnı ("ahenkli Őarkı-türkü kaidesi") gerektirir. Lahnsız güzel ses mânasındaki teganni ise menduptur. *Tatarhniyye*'de dedi ki: Kur'an'ı teganni ile okumak, eğer kelimeyi yerinden değiştirmezse, hatta onu güzel sesle güzelleştirir ve Kur'an'ı (kıraatini) tezyin ederse, bize göre namazda ve haricinde de müstehaptır. Eğer kelimeyi yerinden değiştirirse, namazın fesadı gerekir. Çünkü bu onda (namazda) yasaklanmıştır (nehy). Turpıştı dedi ki: Dinleyenlerin kalplerindeki vecdi harekete geçiren, üzüntüye sebep olan (yuris) ve göz yaşını celbeden bir Şekildeki kıraat, -teganni onu tecvidden çıkarmadığı, kelimeler ve harflerdeki nazmın bağlayıcılığından (murt) uzaklaştırmadığı müddetçe- müstehaptır. O bunu bitirdiği zaman ise, o konudaki mstehaplık kerhete döner.³⁶

2.3. Aynı Şekilde, *Risâle fi't-teganni ve hurmetih*'te yer alıp ilki cuma namazında hutbe okunurken konuşma, diğer ikisi de çalgı dinleme ve teganni ile ilgili olan şu  alıntı da *Tarikatü'l-Muhammediyye*'nin "dilini ve kulağın âfetleri" bahislerinde aynı Şekilde nakledilmektedir:

Nebi (Hz. Peygamber) ... dedi ki: "Cuma günü imam hutbe okurken arkadaşına sus dediğin zaman, boş bir söz söylemiş olursun (lağv)".³⁷

Kdihan dedi ki: "algılar (melhi) dinlemek isyandır (mâsiyet) ve orada oturmak günahtır (fisk) ve onunla zevklenmek (telezzüz) küfürdür. Ansızın işiten kimseye günah yoktur, (ama) işitmek için onun bütün gücüyle gayret göstermesi gerekir. Zira (böyle bir durumda) Resûlullah parmaklarını kulaklarına tıkamıştı."³⁸

Aynı Şekilde *Hidâye* sahibi orada, "İnsanlara teganni yapan kimsenin şahitliği kabul olunmaz; çünkü o, onları büyük bir günah üzerinde toplar", dedi.³⁹

İşte bu tespitlere göre denebilir ki, *Risâle fi't-teganni ve hurmetih* ile Birgivi Mehmed Efendi arasında çok açık ve yakın bir ilişki bulunmaktadır. Bu yakın ilişkinin mahiyetine gelince, gerek Kâtib elebi ve Bağdâdi gibi tarih kaynaklara gerekse risâlenin muhtelif nüshalarına baktığımızda bu risâlenin ya bizzat Birgivi Mehmed Efendi tarafından kaleme alındığı ya da Birgivi'nin *Tarikatü'l-Muhammediyye*'sinden geniş iktibaslarla Ahmed er-Rûmî el-Akhisri tarafından yazıldığı ve Şeyh Sinan el-Bayındıri'nin de bu risâleyle bir biçimde ilişkili olabileceği iddiaları gündeme gelecektir.⁴⁰ Yukarıdaki tespitler

35 Birgivi, s. 142; İmâm-ı Muhammed Birgivi Efendi, *Tarikat-ı Muhammediyye Tercümesi*, s. 342; Akhisri, "Risâle fi't-teganni", vr. 82^{a-b}.

36 Birgivi, s. 141-142; İmâm-ı Muhammed Birgivi Efendi, *Tarikat-ı Muhammediyye Tercümesi*, s. 338-341; Akhisri, "Risâle fi't-teganni", vr. 82^a.

37 Birgivi, s. 151; İmâm-ı Muhammed Birgivi Efendi, *Tarikat-ı Muhammediyye Tercümesi*, s. 374; Akhisri, "Risâle fi't-teganni", vr. 78^b.

38 Birgivi, s. 168-169; İmâm-ı Muhammed Birgivi Efendi, *Tarikat-ı Muhammediyye Tercümesi*, s. 424; Akhisri, "Risâle fi't-teganni", vr. 83^a.

39 Birgivi, s. 169; İmâm-ı Muhammed Birgivi Efendi, *Tarikat-ı Muhammediyye Tercümesi*, s. 424; Akhisri, "Risâle fi't-teganni", vr. 81^a.

40 Kâtib elebi, hem Birgivi'ye hem de Ahmed er-Rûmî el-Akhisri'ye "Risâle fi't-teganni ve hurmetih'i ve vücûbi istiml'-hutbe" adlı birer risâle atfeder (bk. Kâtib Çelebi, *Kesfi'z-znn*,

göz önüne alındığında bizce bu iddialardan en kuvvetlisi, risâlenin Birgivi Mehmed Efendi tarafından kaleme alınmış olabileceğidir. Zira Kâtib Çelebi bu risâleyi, “Başı, elhamdü'lî-lâhî'l-lezî hedânâ li'l-İslâm'dır” diyerek açık bir biçimde Birgivi'ye mal ettiği gibi, Akhisârî'nin risâlesini de, “Elhamduli'l-lâhî'l-lezî ersele rasûlehû bi'l-Hudâ...” cümlesiyle başlıyor diyerek ondan ayırmaktadır. Keza biraz yukarıda *Tarîkatü'l-Muhammediyye*'den alındığını söylediğimiz özellikle “teganni” ile ilgili görüşlerden oluşan kısım, Kâtib Çelebi'nin Birgivi'ye mal ettiği risâlede bulunurken, Akhisârî'ye atfettiğinde yer almaktadır. Yani Birgivi'ye ait tegannî ile ilgili görüşleri barındıran *Risâle fi't-tegannî ve hurmetih* ile Kâtib Çelebi'nin Birgivi'ye atfettiği *Risâle fi't-tegannî ve hurmetih* aynı risâledir. Diğer taraftan Kâtib Çelebi'nin Akhisârî'ye, bazı müstensihlerin ve bunlara istinat eden Ahmet Kaylı'nın Şeyh Sinan'a atfettiği *Risâle fi't-tegannî ve hurmetih* ise,⁴¹ -biraz önce belirttiğimiz “teganni” ile ilgili kısım hariç- Kâtib Çelebi'nin Birgivi'ye mal ettiği risâleyle tamamen aynı olmakla birlikte,⁴² yazarının mukaddimede “Hicret-i nebeviyyenin bin senesi başında insanların cuma ve bayram (namazların)daki hutbelerde dinden dönüşünü görünce (...) bu acele işini (ucale) (yazmakta) acele ettim (aceltu)...”⁴³ mealindeki ifadelerinden anlaşılıyor ki Birgivi tarafından yazılmamıştır. Çünkü Birgivi'nin vefatı bu tarihten çok önce 981 (1573) yılında vuku bulmuştur. Buna göre bu son risâlenin Kâtib Çelebi'nin söylediği üzere Ahmed er-Rûmî el-Akhisârî tarafından meydana getirilmiş olduğu rahatlıkla düşünülebilir.⁴⁴

I, 854). İsmail Paşa el-Bağdâdî, Birgivi'nin biyografisinde onun “Risâle fi hurmetih-tegannî ve vücûbi istimâil-hutbe” adında bir eseri olduğunu yazar (bk. İsmail Paşa el-Bağdâdî, *Hediyetü'l-ârifin*, II, 252). Ahmet Kaylı'nın yaptığı araştırmalar ismi ve muhtevası büyük ölçüde aynı olan bir risâlenin de Şeyh Sinan el-Bayındırı'ye atfedildiğini göstermektedir (bk. Kaylı, “A Critical Study of Birgivi Mehmed Efendi's”, s. 72-78). Şeyh Sinan'a atfedilen bu risâlenin bir nüshası Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 271, vr. 109^b-113^a'dadır. Burada şunu belirtmeliyiz ki, Şeyh Sinan'a atfedilen bu risâleyi Erzurum'daki mecburi ikametimiz sırasında Süleymaniye Kütüphanesi yönetimi ve personelinin son derece duyarlı ve anlayışlı yaklaşımları sayesinde yirmi dört saat içinde görüp inceleme imkânı elde ettik. Çalışmamıza yaptıkları bu çok kıymetli katkı için Süleymaniye Kütüphanesi'nin değerli müdürüne ve personeline teşekkürü bir borç biliriz.

41 Kaylı, “A Critical Study of Birgivi Mehmed Efendi's”, s. 75.

42 Kâtib Çelebi'nin Birgivi'ye atfettiği ama Süleymaniye Ktp., Harput Koleksiyonu, numara 429, varak 77^b-84^b'de Ahmed er-Rûmî el-Akhisârî adına kaydedilmiş bulunan “Risâle fi't-tegannî ve hurmetih” ile, Kâtib Çelebi'nin Akhisârî'ye atfettiği ama Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi Koleksiyonu, numara 271, varak 109^b-113^a'da Şeyh Sinan el-Bayındırı adına kayıtlı olan “Risâle fi't-tegannî ve hurmetih” karşılaştırıldığında, ikincisinin birincisi ile -birincinin son kısmını oluşturan “Teganni” bahsi haricinde- tamamen aynı olduğu görülmektedir. Başka bir ifadeyle ilkinin 77^b-80^b varakları arasındaki kısmı ile ikincisinin tamamı (109^b-113^a), mukaddimeleri ile bazı kısmi ibare farklılıkları dışında bütünüyle aynıdır. Aralarındaki temel fark, ilk risâlenin 80^b numaralı varâğının sonundan itibaren başlayan “Teganni” bahsinin ikinci risâlede yer almamasıdır. Bu farkın nedeni -ikincisinin “Mukaddime”sinden anlaşılıyor ki- yazarın bu risâlede yalnızca cuma ve bayram namazlarındaki hutbe meselesini ele almak istemesi olmalıdır.

43 Şeyh Sinan el-Bayındırı, “Risâle fi't-tegannî ve hurmetihî ve vücûbi istimâil-hutbe”, Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 271, vr. 109^b.

44 Bununla birlikte Ahmet Kaylı'nın tespitlerine göre bu risâle Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki bazı nüshalarda Şeyh Sinan el-Bayındırı'ye de atfedilmektedir. Kaylı da bunlara istinaden risâlenin Şeyh Sinan Efendi / Sinâneddin Yûsuf el-Amâsi'ye ait olduğu sonucuna varır. Hatta o, bizim Birgivi'ye ait olduğunu düşündüğümüz “Risâle fi't-tegannî ve hurmetihî ve

Böylece bu da “Elhamdüli'l-lâhi'l-lezi hedânâ li'l-İslâm...” ifadesiyle başlayan *Risâle fi't-tegannî ve hurmetih*'in muhtemelen Birgivi'ye ait olduğuna işaret eden diğeri bir karine olmaktadır.

Bununla birlikte bu risâlenin Birgivi'ye aidiyetini tartışmalı kılan bazı karineler de mevcuttur. Mesela bunlardan biri, bu risâlenin bazı yazma nüshalarda Birgivi'ye değil, Akhisârî'ye atfediliyor olmasıdır.⁴⁵ Kanaatimizce bu durum, *Risâle fi't-tegannî ve hurmetih* ile *Tarikatü'l-Muhammediyye* arasındaki yakın ilişki, Birgivi ile Akhisârî arasındaki fikrî paralellik, bu çerçevede müstensihlerin her iki yazarın bazı eserlerini birbirine karıştırmış olmaları⁴⁶ ve Akhisârî ile çağdaş olan Kâtib Çelebi'nin verdiği bilgilerin tutarlı oluşu gibi etkenler dolay, yukarıdaki tahliller temelinde risâlenin Birgivi'ye ait olma ihtimalini çok fazla azaltacak nitelikte görünmemektedir. Bu durum, olsa olsa bahis konusu risâleyi Birgivi'nin *Tarikatü'l-Muhammediyye*'sinden faydalananak Akhisârî'nin yazmış olma ihtimalini kuvvetlendirecektir.⁴⁷ Risâlenin

vücûbi istimâi'l-hutbe”nin de Akhisârî tarafından -“Teganni” kısmı haricinde- Şeyh Sinan'ın bu risâlesinden yararlanılarak meydana getirildiğini iddia eder (bk. Kaylı, “A Critical Study of Birgivi Mehmed Efendi's”, s. 75). Bizim tespitlerimize göre ise bu risâleler ve müellifleri arasındaki ilişkinin şöyle olması daha muhtemeldir: Kâtib Çelebi'nin belirttiği ve yazma nüshalarda Birgivi, Ahmed er-Rûmî el-Akhisârî ve Şeyh Sinan Efendi'ye atfedilen “Risâle fi't-tegannî ve hurmetihî ve vücûbi istimâi'l-hutbe” isimli iki risâleden “Teganni” bahsini içinde barındırıp “Elhamdüli'l-lâhi'l-lezi hedânâ li'l-İslâm...” şeklinde başlayamı Birgivi'ye ait olmalıdır. “Elhamdüli'l-lâhi'l-lezi ersele rasûlehü bi'l-Hudâ...” ifadesiyle başlayıp yalnızca “Hutbe Meselesi”nin ele alındığı risâle ise Akhisârî tarafından Birgivi'ye ait risâlenin hutbe kısmının iktibas edilmesiyle meydana getirilmiş olmalıdır. Ayrıca öyle anlaşılıyor ki Akhisârî, Birgivi'nin söz konusu risâlesinin “Teganni” kısmını ise “Risâle fi'z-zikri'l-cehri” adlı başka bir risâlesine aynen dercetmiştir. Dolayısıyla Kâtib Çelebi'nin Akhisârî'ye atfedtiği “Risâle fi't-tegannî ve hurmetihî ve vücûbi istimâi'l-hutbe”nin bazı yazma nüshalarda Şeyh Sinan Efendi'ye atfedilmesi müstensihlerin hatasının eseri gibi görünmektedir. Nitekim bu risâlenin Şeyh Sinan el-Bayındırı'ye ait olduğu düşünülüyor takdirdi, onun kim olduğu, Ahmet Kaylı'nın tahmin ettiği gibi eğer *Tebyinü'l-Mehârim* müellifi Sinâneddin Yûsuf el-Amâsi (ö. 1000/1591) ise kaynaklarda niçin risâlenin buna atfedilmediği, risâlenin hicri 1000 yılının başında (1591-1592) yazılmış olması ile Amâsi'nin bu yılda ölmüş olması arasındaki ilişki gibi sorular izah edilmek durumunda. Bu arada biraz önce kısaca atıfta bulunulduğu üzere, müellifi problemini tartıştığımız risâlelerle çok yakından bağlantılı olup bazı nüshalarında Birgivi'ye, bazılarında ise Ahmed er-Rûmî el-Akhisârî'ye atfedilen “Risâle fi'z-zikri'l-cehri” adlı risâlenin müellifi de Ahmed er-Rûmî el-Akhisârî olmalıdır. Çünkü Kâtib Çelebi bu risâleyi, “Elhamdüli'l-lâhi'l-lezi ceale'l-ulemâe veresete'l-enbiyâ...” şeklindeki başlangıç cümlesini de vererek Ahmed er-Rûmî el-ma'ruf İbnü'l-Müderri's'e, yani Akhisârî'ye atfetmekte (bk. Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 866) ve Ahmet Kaylı da risâlenin bazı üslup özelliklerinin Akhisârî'nin üslubuyla örtüşüğünü, risâledeki özellikle “cehri zikir”le ilgili bazı cümlelerin Akhisârî'nin meşhur eseri *Mecâlisü'l-ebriir ve mesâlikü'l-ahyâr*'ın “ikinci meclis”inde aynen yer aldığı ifade etmektedir (bk. Kaylı, “A Critical Study of Birgivi Mehmed Efendi's”, s. 72-78).

45 Bk. Kaylı, “A Critical Study of Birgivi Mehmed Efendi's”, s. 75.

46 “Risâle fi ziyâretih-kubûr, Risâle fi'l-musâfaha, Risâle fi'l-arâzi'l-uşriyye ve'l-haraciyye, Risâle fi imâni'l-mukallid” adlı eserlerin her iki yazar arasında karıştırıldığına yönelik bazı tespitler için Ahmet Kaylı'nın tezine bakılmalıdır.

47 Aslına bakılırsa bu risâlenin Birgivi'ye ait olduğuna yönelik yukarıda belirtilen karineler göz ardı edilip bununla yakından ilişkili olan “Risâle fi'z-zikri'l-cehri”nin Akhisârî'ye ait olduğu hesaba katılırsa, “Risâle fi't-tegannî ve hurmetihî ve vücûbi istimâi'l-hutbe”nin Akhisârî tarafından Birgivi'nin *Tarikatü'l-Muhammediyye*'sinden faydalananak meydana getirilmiş olabileceği rahatlıkla düşünülebilir. Ancak bu takdirde karışımız Akhisârî'nin, Birgivi'nin *Tarikatü'l-Muhammediyye*'sine dayalı olarak birincisi hutbe esnasında “tasliye, tarzîye, te'min ve teganni” ile ilgili, ikincisi birincinin “hutbe esnasında tasliye, tarzîye, te'min” kısmının

Birgivi'ye aidiyetini tartışmalı kılan diğer bir husus da -Kaylı'nın belirttiği üzere- Birgivi'nin *Tarikatü'l-Muhammediyye*'de bu risâleden kendi eseri olarak söz etmemiş olmasıdır.⁴⁸ Nitekim Birgivi, *Tarikatü'l-Muhammediyye*'de özellikle "dilin âfetleri"ne dair bahislerden birinde "lahn-teganni", "tecvid" ve "ücretle ibadet" meselelerine temas ederken, tecvidden söz ettiği anda *Dürr-i Yetim*, ücretle ibadetten söz ederken de *İnkâzü'l-hâlikîn* ve *İkâzü'n-nâimîn* adlı eserlerine atıfta bulunduğu halde, lahn ve teganniden bahsettiği sırada bununla ilgili herhangi bir eserinden söz etmemesidir.⁴⁹ Onun bu tavır kuşkusuz konumuz açısından oldukça mânidardır ve *Risâle fi't-tegannî ve hurmetih*'in Birgivi'ye aidiyetini sorgulatur niteliktedir. Fakat *Tarikatü'l-Muhammediyye* ile *Risâle fi't-tegannî ve hurmetih* arasındaki yakın ilişki dikkate alındığında, Birgivi'nin o satırları yazdığı zaman henüz mezkûr risâleyi kaleme almamış olduğu, bu nedenle de ondan bahsetmediği ya da Birgivi'nin *Tarikatü'l-Muhammediyye*'de her eserinden söz etmesinin beklenemeyeceği gibi iddialarla buna karşı çıkılabilir. Aslına bakılırsa bu karşı iddialardan ilki yabana atılacak türden bir iddia değildir. Çünkü bu makalenin konusu olan *Risâle fi'l-lahn ve't-tegannî*'nin yahut *el-Kavlü'l-vasit...*'in bazı müstensihler tarafından -yazılış tarihi belirtilmemekle birlikte- Birgivi'nin son eseri olarak gösterildiği,⁵⁰ bizim yukarıdaki tespitlerimizin de bu risâlenin Birgivi'ye ait olamayacağını ortaya koyduğu düşünülduğünde, Birgivi'nin son eserinin belki de *el-Kavlü'l-vasit...*'le zaten yakından ilişkili olan *Risâle fi't-tegannî ve hurmetih* olduğu gibi bir sonuca ulaşmak mümkündür. Şüphesiz ki bu sonuç farazidir ve gerçek olmayabilir; ama tahlil ettiğimiz bu son karinenin de *Risâle fi't-tegannî ve hurmetih*'in Birgivi'ye ait olma ihtimalini ortadan kaldı-

tamamen tekrarı mahiyetinde ve üçüncüsü de "Teganni ve Hutbe" kısmı birinci risâleden aynen alınan "cehri zikir, hutbe ve teganni" konulu üç risâleyi niçin ayrı ayrı yazdığı sorusu izah edilmek durumundadır. Bizce bu tablonun tarihi veriler çerçevesinde daha mantıklı izahı, risâlelerden en kapsamlısı olan ilkinin ("Risâle fi't-tegannî ve hurmetih ve vücutü istimâil-hutbe", Süleymaniye Ktp., Harput, nr. 429, vr. 77^b-84^b) Birgivi'ye ait olduğu, diğer ikisinin ise Akhisârî tarafından Birgivi'nin bu risâlesinin iki parçaya ayrılıp "cehri zikir" ilavesiyle ayrı ayrı yeniden dizayn edilmesi şeklinde yapılabilir. Aksi halde bu tabloyu, söz gelimi her üç risâlenin de Akhisârî'ye ait olduğu ya da birinci ve üçüncünün Akhisârî'ye, ikincinin ise Şeyh Sinan Efendi'ye ait olduğu, Birgivi'nin bunlardan herhangi birinin müellifi olamayacağı şeklinde oluşturmak, yukarıda gösterildiği gibi bu üç risâledeki çoğu görüşün, hatta ibarenin Birgivi'ye ait oluşu ile Kâtib Çelebi'nin bilinçli bir tarzda ilk risâleyi Birgivi'ye, ikinci ile üçüncüyü de Akhisârî'ye atfedişinin örtüşmesini -ne kadar sağlam olduğunu bilemediğimiz müstensih kayıtlarına dayanarak- göz ardı etmek olacaktır.

48 Kaylı, "A Critical Study of Birgivi Mehmed Efendi's", s. 74-75, not: 193, 197.

49 Birgivi'nin bazı eserlerine atıfta bulunduğu bir metin şöyledir: "...Bunlar için fıkıhta tarif edilen şartlar ve âdâb vardır. Eğer sahibi bunlara uymazsa günahkâr olur. Böylece o da lisanın âfetlerinden olur... tıpkı lahn ve teganni ile (Kur'an) okuyan, zikreden ve dua eden kimse gibi. Zira o ikisi (lahn ve teganni) haramdır. (Bunların) tecvidli olması gerekir; biz bu konuda *Dürr-i Yetim* ismini verdiğimiz bir risâle kaleme aldık, onu ezberlersen o bu babda sana yeter. Veya (tıpkı bunları) ücretle ve dünyevî fayda için yapanlar gibi; zira o sırf bedenî ibadetlerde haramdır ve bu konuda *İnkâzü'l-hâlikîn* ve *İkâzü'n-nâimîn*'i yazdık ve (...)" bk. Birgivi, s. 165; İmâm-ı Muhammed Birgivi Efendi, *Tarikat-ı Muhammediyye Şerhi*, s. 415.

50 E. Yüksel, müstensihler tarafından bazı nüshalarında risâlenin Birgivi'nin son eseri olduğunun kaydedildiğini belirtir. Bk. Yüksel, *Mehmed Birgivi'nin (929-981/1523-1573) Dini ve Siyasî Görüşleri*, s. 45; bu yöndeki iddiaya başka bir atıf için ayrıca bk. Kaylı, "A Critical Study of Birgivi Mehmed Efendi's", s. 74, 156.

racak nitelikte olmadığını söylemek gerekir. Dolayısıyla sonuç olarak *Risâle fi't-tegannî ve hurmetih*'in müellifiyle ilgili olarak beliren en güçlü ihtimalin yine Birgivi Mehmed Efendi olduğu söylenebilir.

Şimdi tekrar asıl konumuz olan *Risâle fi'l-lahn ve't-tegannî*'nin müellifi problemine dönersek, biraz önceki tahlillerden anlaşılacağı üzere *Risâle fi't-tegannî ve hurmetih* ile ilişkisi açısından da bütün işaretler *Risâle fi'l-lahn ve't-tegannî*'nin Birgivi Mehmed Efendi'ye ait olamayacağını göstermektedir. Öyle ki *Risâle fi't-tegannî ve hurmetih*'in müellifi ister Kâtib Çelebi'nin dediği gibi Birgivi olsun, isterse bazı müstensihlerin ya da Ahmet Kaylı'nın dediği gibi Akhisârî olsun, *Risâle fi'l-lahn ve't-tegannî* son tahlilde ya Birgivi'ye cevaben onun çağdaşı bir âlim tarafından yahut da Akhisârî'ye cevaben onun çağdaşı bir âlim tarafından yazılmış olmalıdır. Daha önce gerekçeleriyle birlikte belirttiğimiz üzere bizce bunlardan daha kuvvetli olanı, bu risâlenin Birgivi Mehmed Efendi'ye cevaben yazılmış olma ihtimali gibi görünmektedir. Bu ihtimal esas alındığı takdirde risâlenin yazarı ise iddia edildiği gibi Ebüssuûd Efendi ya da Çivizâde Mehmed Efendi olabilir. Zira Ebüssuûd Efendi, Birgivi ile para vakıfları meselesinde olduğu üzere zaman zaman karşı karşıya gelmiş, cevabî risâle veya fetvalar kaleme almıştır. Üstelik bu risâlenin Ebüssuûd Efendi'ye ait olduğunu dile getiren Ebû Saîd el-Hâdimî'nin de -muahhar bir kaynak olmasına rağmen- Birgivi'nin *Tarikatü'l-Muhammediyye*'sinin şârihi olması nedeniyle gelişigüzel bir iddiada bulunmuş olmayacağı düşünülebilir.⁵¹ Diğer taraftan Ebüssuûd Efendi'nin kendini Birgivi'ye "sadık dostun" diye tanıttırmasının zayıf bir ihtimal olduğu, diğer kaynaklarda Ebüssuûd Efendi'ye böyle bir risâlenin atfedilmediği gibi gerekçelerle bu risâleyi Ebüssuûd Efendi'nin değil, Çivizâde Mehmed Efendi'nin kaleme almış olabileceği de varsayılabilir. Nitekim bu risâleyi Çivizâde'ye atfeden müstensihin, "Bu risâleyi Çivizâde diye meşhur Osmanlı kazaskeri el-Fadıl Muhammed Efendi yazdı. O, merhum Ebüssuûd Efendi ve merhum Birgivi Mehmed Efendi'nin muasırındır. Bu risâledeki hitap Birgivi içindir"⁵² biçimindeki detaylı ve kronolojik olarak uygun ifadeleri bu iddianın da rastgele ortaya atılmamış olabileceğini düşündürüyor. Keza Ebû Saîd el-Hâdimî'nin Çivizâde'ye "raks ve deveranın dört mezhepte haram olduğu, bunun kitap, sünnet ve icmâ ile (sabit) olduğu, onu helâl kılanın ittifakla tekfir edildiği" mealinde bir fetva atfetmesi⁵³ de bu âlimin böyle meselelerde kalem oynatmış olabileceğini akla getiriyor.⁵⁴ Bununla birlikte açıkça söyleyelim ki bu muhtelif bilgiler çerçevesinde *Risâle*

51 Bu noktada Atsız'ın "Risâle fi'l-lahn ve't-tegannî"nin bir nüshasını Ebüssuûd Efendi'ye atfettiğini de tekrar belirtmek isteriz.

52 Çivizâde, "Risâle fi'l-lahn ve't-tegannî", vr. 166^a.

53 Hâdimî, s. 576.

54 Nitekim Çivizâde Mehmed Efendi'nin konuya ilişkin bir fetvası şöyledir: "Zeyd-i sūfi zikrullah itdükde 'Lâ ilâhe illallah' dise Zeyd-i mezbûra nesne lâzım olur mu? el-Cevâb: İhtimâmen ve te'kidten tekdir itmek ile nesne lâzım olmaz. Tevhid bir kerre demek ile edâ olunmamak i'tikaddır; iş'ar itmeyicek amma cehr şer'an istisnâ olunan mevâddan gayrıda bid'atdır, bi-Çivizâde Mehmed Efendi hazretleri". Bk. Çivizâde Mehmed Efendi, *Fetâvâ*, Süleymaniye Ktp., Kadızâde Mehmed, nr. 251, vr. 16^{a-b}.

fi'l-lahn ve't-tegannî'nin müellifine ilişkin, bunun Birgivi Mehmed Efendi'ye ait olamayacağı bilgisinden başka sağlam bir sonuca ulaşmak şimdilik mümkün görünmemektedir.

Sonuç

Buraya kadar yapılan tahlillerden anlaşılacağı üzere, yazma eser literatürü zemininde Osmanlı ulemâsı ve düşüncesi üzerine sağlıklı bilgiler üretmek ve bunlara dayalı anlama / yorumlama faaliyetinde bulunmak gerçekten çok zordur. Bu zorluk, *Risâle fi'l-lahn ve't-tegannî* yahut *el-Kavlü'l-vasît beyne'l-ıfrât ve't-tefrî't*'in durumunda gayet sarîh bir biçimde görülmektedir. Zira bu risâle, Birgivi Mehmed Efendi hakkında doktora tezi düzeyinde akademik araştırmaların başladığı yetmişli yıllardan şimdiye kadar Birgivi'ye atfedilmiş ve üstelik kimi zaman özellikle sūfiliğe / sūfilere yaklaşım açısından "orta yolcu" bir Birgivi portresinin inşa edilmesinde dayanaklardan biri olmuştur. Oysa bu makalede ortaya konan tespitler göstermektedir ki, aslında bu risâle Birgivi'ye ait değildir. Tam tersine bu risâle Birgivi'nin fikirlerine cevap niteliğinde serdedilen görüşlerden oluşmaktadır. Bu nedenle münhasıran bu risâleye dayalı olarak Birgivi hakkında yapılan tespitler, özellikle Birgivi'nin "sūfiliğin bazı ritüellerine" karşı "orta yolcu" bir tavır içinde olduğu mealindeki yorumlar yeniden değerlendirilmek durumundadır.

Bu risâle hakkındaki incelememiz, Osmanlı düşünce tarihi açısından son derece mühim başka bir hususu da gündeme getirmektedir. Bu husus, Birgivi ile Ahmed er-Rûmî el-Akhisârî'nin fikrî ilişkisi ve bu ilişkinin Osmanlı düşünce geleneği içerisinde neye tekabül ettiği. Kuşkusuz bu husus Osmanlı düşünce tarihinin en tartışmalı konularından biri olan "selefî çizgi" ya da "selefî tavır"la yakından ilgilidir ve ilgili âlimlere ait eserlerin karşılaştırılmalı muhteva analizi yöntemiyle derinlemesine yeni araştırmalara konu edilmesini gerektirmektedir.

KAYNAKÇA

- Ahmed er-Rûmî el-Akhisârî, "Risâle fi't-tegannî ve hurmetihî ve vücûbî istimâi'l-hutbe", Süleymaniye Ktp., Harput, nr. 429, vr. 77^b-84^b.
- Arslan, Ahmet Turan, *İmam Birgivi: Hayatı, Eserleri ve Arapça Tedrisatındaki Yeri*, İstanbul, Seha, 1992.
- _____, "İmam Birgivi'ye Nispet Edilen Bazı Eserler", *I. Ulusal İslam Elyazmaları Sempozyumu: 13-14 Nisan 2007 Bildiriler Kitabı*, haz. İbrahim Gümüş, İstanbul, Türbeler, Çeşmeler, Taşınır Taşınmaz Kültür Varlıklarını Koruma ve Yaşatma Derneği, 2009, s. 175-182.
- Atsız, *İstanbul Kütüphanelerine Göre Ebussuud Bibliyografyası*, İstanbul, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1967.
- Aydın, Ahmet, "Çivizâde Muhyiddin Mehmed Efendi'nin Fıkhi Görüşleri ve Fetvaları", *Lisans Tezi*, İstanbul, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006.

- Birgivi Mehmed Efendi, *et-Tarikatü'l-Muhammediyye*, baskı yeri yok, 1289.
- _____, "el-Kavlü'l-vasit beyne'l-ifrât ve't-tefrit", Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 615, vr. 107^b-110^b; Süleymaniye Ktp., Reisülküttâb, nr. 1181, vr. 107^b-110^b.
- _____, "Risâle fi ihtimâmi emri'd-dîn", Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 696, vr. 39^b-43^b.
- _____, *er-Risâle fi'z-zikri'l-cehri*, İstanbul, Dersaadet, 1988.
- Çivizâde Mehmed Efendi, "Risâle fi'l-lahn ve't-teganni", Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 1548, vr. 163^b-166^a.
- Çivizâde Mehmed Efendi, *Fetâvâ*, Süleymaniye Ktp., Kadızâde Mehmed, nr. 251.
- Düzenli, Pehlul, "Osmanlı Hukukçusu Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi ve Fetvâları", Doktora Tezi, Konya, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007.
- Ebû Said el-Hâdimî, *Berikatu şerhi't-Tarikati'l-Muhammediyye*, II, baskı yeri yok, 1168.
- Gel, Mehmet, "XVI. Yüzyılın İlk Yarısında Osmanlı Toplumunun Dinî Meselelerine Muhallif Bir Yaklaşım: Şeyhülislâm Çivizâde Muhyiddin Mehmed Efendi ve Fikirleri Üzerine Bir İnceleme", Doktora Tezi, Ankara, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010.
- İmâm-ı Muhammed Birgivi Efendi, *Tarikat-ı Muhammediyye Tercümesi*, çev. Celal Yıldırım, İstanbul, Demir Kitabevi, 1969.
- İsmâil Paşa el-Bağdâdî, *Hediyetü'l-ârifin esmâü'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin*, II, İstanbul: Maârif Vekâleti Matbaası, 1955.
- Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, I, nşr. M. Şerefeddin Yaltkaya – Kilisli Muallim Rifat, İstanbul: Maârif Vekâleti Matbaası, 1941.
- Kaylı, Ahmet, "A Critical Study of Birgivi Mehmed Efendi's (d. 981/1573) Works and Their Dissemination in Manuscript Form", Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, Boğaziçi University Institute for Graduate Studies in Social Sciences, 2010.
- Lekesiz, M. Hulusi, "XVI. Yüzyıl Osmanlı Düzenindeki Değişimin Tasfiyeci (Püritanist) Bir Eleştirisi: Birgivi Mehmed Efendi ve Fikirleri", Doktora Tezi, Ankara, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1997.
- Martı, Huriye, *Birgivi Mehmed Efendi: Hayatı, Eserleri ve Fikir Dünyası*, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008.
- _____, *Osmanlı'da Bir Dârü'l-Hadis Şeyhi: Birgivi Mehmed Efendi*, İstanbul, Dârülhadis, 2008.
- Mehmed Efendi el-Birgivi, "Risâle fi'l-lahn ve't-teganni", Millet Ktp., Ali Emîri-Arabî, nr. 3448, vr. 101^b-103^b; Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 1218, vr. 71^b-73^b; Süleymaniye Ktp., Giresun Yazmaları, nr. 170, vr. 259^b-262^b.
- Şeyh Sinan el-Bayındırî, "Risâle fi't-teganni ve hurmetihî ve vücûbi istimâi'l-hutbe", Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 271, vr. 109^b-113^a.
- Yüksel, Emrullah, "Les Idées Religieuses et Politiques de Mehmed al-Birkéwî (929-981/1523-1573)", Doktora Tezi, Paris, Université de Paris-Sorbonne Faculté Des Letters et Sciences Humaines, 1972.
- _____, *Mehmed Birgivi'nin (929-981/1523-1573) Dinî ve Siyasî Görüşleri*, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.
- _____, "Mehmet Birgivi (929-981/1523-1573)", *Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi*, sa. 2, 1977, s. 175-185.

EKMELÜDDİN EL-BÂBERTİ'NİN “*EN-NÜKETÜ'Z-ZARİFETÜ Fİ TERCİHİ MEZHEBİ EBİ HANİFE*” ADLI RİSALESİ BAĞLAMINDA TÜRKLERİN HANEFİLİĞİ TERCİH GEREKÇELERİ*

Ahmet İNANIR**

ÖZET

Bu çalışma, hacim bakımından küçük ama muhteva açısından oldukça kıymetli Bâbertî'nin Ebû Hanîfe ve mezhebinin diğer mezheplere tercihi ve Türklerin bu mezhebi tercih gerekçelerini içeren “en-Nüketü'z-Zarifetü fi Tercihî Mezhebi Ebî Hanîfe” adlı risalesini konu almaktadır. Risalenin yazılış amacı Ebû Hanîfe ve Hanefîliğe karşı ortaya atılan iddialara karşı, Ebû Hanîfe hakkında bilgi vermek, Hanefî mezhebinin insanlar nezdinde zayıf görünen konumunu güçlendirmek ve birçok ülkede insanların Hanefî mezhebine mensup olduğunun bilinmesini, gelmiş ve gelecek nesillerin O'nun mezhebine muhtaç olduğunu iddia eden bir eserdir. Bâbertî, görüşlerini takdim, amaç ve sonuç olmak üzere üç bölümde özetlemiştir.

Anahtar Kelimeler: Ebû Hanîfe, Hanefî Mezhebi, Türkler, İmam Şafîi, Memluklar.

REASONS FOR CHOOSING THE HANAFI MADHAB FOR THE TURKS IN THE CONTEXT OF EKMELUDDIN EL-BÂBARTİ'S TREATISE: “en-Nuketü'z-Zarifetü fi Tercihî Mezhebi Ebi Hanife”

ABSTRACT

This study, Bâbertî's treatise, small in terms of volume, a but very valuable in terms of substance to the madhab of Abu Hanifa and the other madhabs, including the reasons for the choice and the Turks preferred this madhab, contains based on “en-Nüketü'z-Zarifetü fi Tercihî Mezhebi Ebî Hanîfe” The purpose of writing treatises is, provide information on the Abu Hanîfa against the claims raised against Hanafî Madhab and Abu Hanîfa and strengthen the position of appearing weak the Hanafî madhab in the eyes of the people and ensure that the knowledge of people in many countries belonging to the Hanafî madhab and it is a study which claims past and future generations are in need his sect. Bâbertî, summarized his views in three sections: introduction, purpose and result.

Keywords: Abu Hanîfa, Hanefî Madhab, Turks, İmam Şafî'i, Mamluks

* Bu çalışma 28-30 Mayıs 2010 tarihleri arasında Bayburt'ta düzenlenen 'Ekmelüddin Bâbertî Sempozyumu'nda tebliğ olarak sunulan metnin geliştirilmiş halidir.

** Yrd. Doç. Dr., Gaziosmanpaşa Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı, ahmet.inanir52@gop.edu.tr.

Giriş

Hız. Muhammed (sav)'in vefatını müteakiben sahabe ve tâbiün devirlerinde anlayış ve ictihâd farkları ortaya çıkmasına rağmen mükellefler bir tek müctehide bağlanmaksızın bunlardan herhangi birine tâbi olmuşlardır. Daha sonra da sosyal şartların bir sonucu olarak mezhepler oluşmuştur. Mezheplerin varlığı hem Müslümanlar için büyük kolaylıklar sağlamış, hem de İslam hukukunun gelişmesine yardımcı olmuştur. Sonraki devirlerde İslam devletlerinin hukuki emniyeti sağlamak maksadıyla fetva ve kazayı bir disiplin altına alma ihtiyacı duyması, bir mezhebin okutulması şartıyla kurulan vakıflar, mezhebe bağlı kâdı'l-kudâtın kadıları kendi mezhebine mensup fukahâ arasından seçmesi gibi çeşitli sebeplere bağlı olarak zamanla mezhep üstünlüğü tartışmaları ve bunun sonucunda da mezhep taassubu ortaya çıkmıştır.¹

İslâm hukukunda mezheplerin mukayesesi konu alınarak yazılan eserler "el-hilâf" ismiyle bilinmektedir. İlim meclislerinde yapılan münazara ve münakaşalar sözlü olarak yapılmakla kalmamış çeşitli risale ve kitaplarla da yürütülmüştür. Bu eserlerin bir kısmı mutlaka mezhebin üstünlüğünü ispat maksadıyla kaleme alınmış, bir kısmı ise Kitap ve Sünnet gibi delillere en uygun hükmü tespit ve te'yid maksadıyla yazılmıştır.² Çalışmaya konu olan bu risale, müellifin ifadesine göre kendi mezhep imamı Ebû Hanife hakkında hanefileri bilgilendirmek, kimi insanlara göre zayıf gibi görünen yönlerini güçlendirmek ve birçok ülkede insanların Hanefi mezhebine mensup olduğunun bilinmesini, şimdi ve sonraki nesillerin onun mezhebine muhtaç olduğunu bildirmek amacıyla yazılmıştır.³ Müellif, bazı mevzularda Kur'an ve Sünnet'e atıf yaparak Ebû Hanife'nin görüşlerinin en uygun görüş olduğunu tespit ve te'yid etse de, asıl maksadı Hanefi mezhebinin Şafii mezhebine göre Memlûk Devleti'nde daha etkin bir şekilde temsil edilmeye layık bir mezhep olduğunu ispat etmeyi amaçlamıştır.

Bâbertî'nin yaşadığı dönemde, Ebû Hanife'nin güya Buhârî (ö. 340)'nin hadislerini bilmediği ve birçok hususta Hz. Peygamber'in hadislerine muhalefet ettiği gibi karalayıcı iddialar ortaya atılmıştır. Bunun üzerine bazı Memlûk ileri gelenlerinin -muhtemelen Emir Berkuk (ö. 1399)- ve kimi Hanefiler Bâbertî'ye müracaat etmiştir. Ondan devletin ve milletin başta inanç, yargı ve yönetim olmak üzere pek çok alanda işlerin sağlıklı yürüyebilmesi ve kamu yararının sağlanabilmesi için Hanefi mezhebini uygulamaya ne kadar muhtaç olduğunu bilimsel olarak gösteren bir eser yazmasını rica etmişlerdir. O da bunun üzerine elimizdeki bu risaleyi kaleme almıştır.⁴ Eserin, içeri-

1 İbn Ebi'l-İzz el-Hanefî, *el-İttibâ'*, thk. Muhammed Ataullah Hanif-Ebu Suheyb Abdullah b. Asım el-Karyûtî, 2. Baskı, Lahor, Mektebetü's-Selefiyye, 1985.

2 Hayrettin Karaman, *İslâm Hukuk Tarihi*, İstanbul, Nesil, 1989, s. 259.

3 Muhammed b. Mahmud b. Ahmed Ekmelüddin el-Bâbertî, *en-Nüketü'z-Zarîfetü fî Tercih-i Mezheb-i Ebi Hanife*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 1384, vr. 204b.

4 Bâbertî, *en-Nüketü'z-Zarîfe*, 204b-211a; Milli Kütüphane, Yazmalar Bölümü, Arşiv No: 18Hk 477/12, Varak 167b-171b; 45 Hk 1656/5, 104b-108b, sehven İbn Kemal adına kaydedilen *Tercihü'l-Mezhebi'l-Hanefî ala Gayrihi* Süleymaniye Kütüphanesi, Nafiz Paşa, 212, vr. 9b-

ği itibariyle döneminin zihniyet, sosyo-kültürel ve siyasî arka planının ürünü olduğu anlaşılmaktadır.

Çalışmamıza konu olan bu risale, Süleymaniye Kütüphanesi Nafiz Paşa bölümü 212 numara varak 9b-13a'da "Tercihü'l-Mezhebi'l-Hanefi ala Gayrihi" adıyla İbn Kemal (Şemsüddin Ahmed-Kemalpaşazâde) (ö. 940/1534) adına kaydedilmiştir. Bu kayda binaen tek nüsha halinde incelenmiş ve bazı araştırmalarda yararlanılmıştır.⁵ Bu risalenin içerik olarak taşıdığı önemi de dikkate alarak bir makale kaleme almak üzere araştırmamızı genişlettiğimizde risalenin İbn Kemal'e değil Bâbertî'ye ait olduğu şüpheye mahal kalmayacak bir şekilde anlaşılmıştır.⁶ Hatta bu risalenin "Tercihü'l-Mezhebi'l-Müsemma: en-Nüketü'z-Zarîfetü fi Tercih-i Mezheb-i Ebî Hanîfe" adıyla dört ayrı nüshası esas alınarak Suûdi Arabistan'da tahkik edilerek yayınlandığı tespit edilmiştir.⁷ Yaptığımız araştırma neticesinde bu risalenin müellif nüshası⁸ dâhil onu aşkın nüshasının da Türkiye'nin çeşitli kütüphanelerinde bulunduğunu görülmüştür.⁹

Bâbertî eserinde Hanefî mezhebini neredeyse taassup derecesinde savunurken Şafî mezhebine karşı yapmış olduğu tenkitler beraberinde bu risaleye reddiye yazılmasına sebep olmuştur. Tartışmanın da taraflarından biri olduğu anlaşılan Bâbertî'nin çağdaşı Hanefî bilginlerinden Sadrüddin Ali b. Ali b. Muhammed b. Ebi'l-İzz el-Hanefî el-Ezdi (ö. 792/1390)¹⁰ tarafından el-İttiba adıyla bir reddiye yazılmıştır. İbn Ebi'l-İzz'in reddiyesi içindeki metninde bazı eksiklikler ve yanlışlıklar olduğu anlaşılmaktadır.¹¹ Araştırmamız esnasında Bâbertî'nin kendi el yazısıyla yazdığı nüshaya ulaşılmış ve burada risalenin 776 (1374) yılında yazıldığı tespit edilmiştir.¹²

13a; *Tercihü'l-Mezhebi'l-Müsemma: en-Nüketü'z-Zarîfetü fi Tercih-i Mezheb-i Ebî Hanîfe*, nşr. Bele Hasan Ömer Müsaid, I. Baskı, Riyad, Kral Suûd Üniversitesi, 1997, s. 27-72.

5 Salim Özer, "İbn Kemal'in İslâm Hukuku Alanındaki Arapça Yazma Risâleleri (Tahkik ve Tahlil)", Yüksek Lisans Tezi, Kayseri, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1991, s. 343-353; Ahmet İnanır, "İbn Kemal'in Fetvaları Işığında Osmanlı'da İslâm Hukuku", Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008, s. 57.

6 İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğretim üyesi Musa ALAK ve Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğretim üyeleri H. Murat KUMBASAR ve Sadi ÇÖĞENLİ Beyefendilere katkılardan dolayı teşekkür ederim.

7 Bâbertî, *Tercihü'l-Mezhebi'l-Müsemma: en-Nüketü'z-Zarîfetü fi Tercih-i Mezheb-i Ebî Hanîfe*, Hazırlayan: Bele Hasan Ömer Müsaid, I. Baskı, Riyad, Kral Suûd Üniversitesi, 1997.

8 Bu nüsha, Ayasofya 1384 numarada kayıtlı mecmuanın 204b-211a varakları arasında yer almaktadır.

9 Kütüphane kayıtlarında on üç nüshası bulunmaktadır. Bu nüshaların sekizinde "en-Nüketü'z-Zarîfetü fi Tercih-i Mezheb-i Ebî Hanîfe", birinde "Risâle fi Tercih-i Taklîd'l-İmamî'l-A'zam", üç nüshada "er-Risâletü'n-Nadra li-Mezâhibi'l-İmamî'l-A'zam Ebî Hanîfe" ve bir diğerrinde de "Tercihü'l-Mezâhib" isimleriyle yer almaktadır. (Bkz. www.yazmalar.gov.tr).

10 İbn Ebi'l-İzz, *el-İttibâ'*, s. 5; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifin*, Dimeşk, Terakki Matbaası, 1960, c. II, s. 480.

11 Bâbertî, *Tercihü'l-Mezhebi'l-Müsemma*, s. 3-4.

12 Bâbertî, "en-Nüketü'z-Zarîfetü fi Tercih-i Mezheb-i Ebî Hanîfe", vr. 211a; İbn Ebi'l-İzz, *el-İttibâ'*, s. 78; Bâbertî, *Tercihü'l-Mezhebi'l-Müsemma*, s. 7.

I. Ekmelüddin el-Bâbertî ve Görüşlerinin Arka Planı: Yaşadığı Çağ

A. Hayatı

XIV. yüzyıl Memlûkluklu bilginleri içinde önemli bir yeri olan Bâbertî'nin asıl adı, Ekmelüddin Muhammed b. Mahmud b. Ahmed er-Rûmî el-Hanefî'dir. Hicri 710/1310 yılında Erzurum'a yakın Bayburt'ta dünyaya gelmiştir. Daha sonra ilim için Halep'e gitmiş, orada Sadehiyye Medresesi'nde bir müddet öğrenim gördükten sonra 740/1340 yılında Memlûk Sultanlığı zamanında ilim ve ulemanın başkenti konumunda olan Kahire'ye gelmiştir. Bâbertî, burada Şemsüddin İsfahanî (ö. 749/1347) ve Ebu Hayyan Endelüsî (ö. 745/1343) gibi dönemin ileri gelen âlimlerinden ders almıştır. Ayrıca İbn Abdilhadi (ö. 774/1372)'den hadis, Kıvamüddin Muhammed b. Muhammed el-Kâkî (ö. 749/1347)'den fıkıh öğrenmiştir.¹³

Dönemin devlet başkanı Emir Şeyhû, bir hanegâh (tekke-medrese) yaptırmış medrese şeyhi (rektör) olarak da Bâbertî'yi tayin etmiştir. Bu medrese şer'î ilimlerin tedrisinde bir merkez olmuş, aynı zamanda öğrenci yurt hizmetlerini (iaşe ve ibate) de yerine getirmiştir. Bâbertî, bu hanegâhta 756/1354 tarihinden ölümüne kadar müderrislik ve idarecilik yapmıştır.¹⁴ Bu esnada başta Anadolu olmak üzere İslam coğrafyasından gelen öğrencilere kucak açmıştır. Bunlar arasında daha sonra Osmanlı hukuk anlayışının yerleşmesinde mühim rol oynayan Şemsüddin Muhammed bin Hamza el-Fenârî (ö. 854), (Molla Fenârî) ve Şeyh Bedreddin olarak da bilinen Bedrüddin Mahmud b. İsrail (ö. 823), (İbn Kâdî Simavne) olmak üzere Seyyid Şerif Ebu'l-Hasan el-Cürcanî (ö. 816) gibi pek çok kimse bulunmaktadır.¹⁵ Dönemin hükümdarlarından Sultan Zahir Berkuk, Bâbertî'ye büyük değer vermiş, onun müderrisi olduğu medreseye giderek ilminden istifadeye çalışmıştır. Hicri 786/1384 yılında vefat ettiğinde de bizzat cenazesine katılmıştır.¹⁶

Bâbertî'nin, yetiştirdiği talebelerinin yanında kırkı aşkın eseri mevcuttur. O, fıkıhtan tefsire birçok alanda eser vermiş çok yönlü bir âlimdir. Fıkıhtan *El-İnaye fi Şerh-i Hidaye* ve *Şerh-u Ferâizi'l-Siraciyye*, fıkıh usulünden *Pezdevî'nin usulüne yazdığı Takrir*, tefsirden *Zemahşeri'nin tefsirine yazdığı Haşiye ale'l-Keşşâf*, hadisten *Tuhfetü'l-Ebrar fi Şerh-i Meşâriki'l-*

13 Kehmâle, *Mu'cemü'l-Müellifin*, c. XI, s. 299; Bâbertî, *Tercihü'l-Mezhebi'l-Müsemma*, s. 22.

14 Kehmâle, *aynı yer*; Bâbertî, *Tercihü'l-Mezhebi'l-Müsemma*, s. 23; Abdurrahman es-Suyûtî, *Husnû'l-Muhâdara fi Tarih-i Mısır ve'l-Kahire*, nşr. Mustafa el-Bâbî el-Halbebi, Kahire, Dâr-ü İhya-ül-Türasi'l-Arabi, t.y., c. II, s. 266.

15 Abdurrahman es-Suyûtî, *Buğyetü'l-Vüât fi Tabakâti'l-Lüğaviyyine ve'n-Nuhât*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, Beyrut, Mektebetü'l-Mısriyye, t.y., c. I, s. 293; Bâbertî, *Tercihü'l-Mezhebi'l-Müsemma*, s. 22.

16 Taşköprüzade, Ahmed b. Mustafa, *Miftahü's-Saade ve'l-Misbâhi's-Siyâde*, Beyrut, Darü'l-Kütüp, t.y., c. II, s. 269-270; Arif Aytekin, "Bâbertî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı, 1991, c. IV, s. 377-378; Bâbertî, *Tercihü'l-Mezhebi'l-Müsemma*, s. 20-22; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*, nşr. Rifat Bilge-Şerafeddin Yaltkaya, İstanbul, Maarif Bakanlığı, 1971, c. I, 112,155; Kehmâle, *Mu'cemü'l-Müellifin*, c. XI, s. 299.

Envâr ve kelimadan Şerhu Fıkhı'l-Ekber gibi eserleri yanında risaleleri de bulunmaktadır.¹⁷

Bâbertî yaşadığı dönemin en önemli ilim adamları arasında yer almıştır. Nitekim İbn Haldûn (ö. 808/1406) Mukaddime'de kendisinden söz etmektedir.¹⁸ İbn Kutluboğa (ö. 879/1474) ise Bâbertî'yi "allâmetü'l-muteahhirin ve hâtimetü'l-muhakkikîn" diye tanıtmaktadır.¹⁹

B. Görüşlerinin Arka Planı: Yaşadığı Çağ

Çalışmanın konusu olan bu risalenin daha iyi anlaşılabilmesi biraz da Bâbertî'nin içinde yaşadığı çevre ve ilmî ortamın bilinmesine bağlıdır. Bu sebeple konuya geçmeden önce onun yaşadığı döneme kısaca temas edilecektir.

Memluklar devri, İslâmî ilimlerdeki gelişme bakımından İslâm tarihinin en parlak dönemlerinden biridir. Nitekim bu dönemde, doğudaki Müslümanların Moğol, Endülüs'ün ise Haçlı istilâsına uğradığı bir sırada ortaya çıkan Memluk Devleti, Bâbertî örneğinde olduğu gibi ülkelerini terk etmek zorunda kalan pek çok âlimin sığındığı yer olmuş; Kahire ve Dımaşk, İslâm dünyasının en önemli iki ilim merkezi haline gelmiştir.

İlmî çalışmaları destekleyen devlet adamları, Zengiler ve Eyyübiler zamanından kalan medreselerin sayısını daha da artırmışlardır. Medreselerin çoğu Sünnî dört mezhep üzerine öğretim veren fıkıh medresesi hüviyetinde olup bazılarında tek, bazılarında ise birkaç mezhebin fıkhı okutuluyordu. Eyyübiler döneminde Mısır'da Şafiiler yeniden hâkim mezhep haline geldiler. Bununla beraber Memlûklu sultanı el-Melikü z-Zahir Baybars (ö. 620-676/1223-1277) Şafii kâdilkudâtının yanı sıra diğer üç büyük mezhep mensuplarının işlerini görmek için birer kâdilkudât tayin etmiştir.²⁰ Fakat Şafii kâdilkudâtı diğerlerine göre daha geniş yetkiye sahip olup, merasimlerde sultanın sağında oturmak ve "Emvâlü'l-Eytâm" idaresi gibi yetkilere haizdir. Mısır'daki Şafii kâdilkudâtı, şeyhülislâm lakabını da almaktadır. Resmî olmamakla beraber bir şeref mukabili, XIII, XIV ve XV. yüzyıllarda ulemaya verilen bu lakabın fetvâyla da alakası olması muhtemeldir.

Sultan Berkuk, Dımaşk Şafii kâdilkudâtını hil'at göndermek suretiyle biz-zat tayin ediyordu. Daha sonra sırayı Hanefî, Malikî ve Hanbelî kâdikudatları

17 Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifin*, XI, s. 299; İsmail Paşa, *Hediyetü'l-Ârifin*, İstanbul, MEB, 1955, c. II, s. 171; Bâbertî, *Tercihü'l-Mezhebi'l-Müsemma*, s. 24-26; H. Murat Kumbasar, "Ekmelüddin Bâbertî ve Ebû Hanîfe ile İlgili Bir Risalesi", *EKEV Akademi Dergisi*, sa. 41, Güz 2009, s. 243-247.

18 Abdurrahman İbn Haldûn, *Mukaddimet-ü İbn Haldûn*, Kahire, Matbaat-u M. Muhammed, t.y., s. 341.

19 Ebu'l-Adl Zeyneddin Kasım İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim fî Tabakâti'l-Hanefiyye*, Bağdad, Matbaatu'l-Ânî, 1962, s. 66.

20 M. Tekindağ, C. Şehabeddin, *Berkuk Devrinde Memlûk Sultanlığı*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, İstanbul, 1961, s. 147; W. Heffening, "Şafii, Muhammed b. İdris", *İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, MEB, 1979, c. XI, s. 271; Kazım Yaşar Kopruman, "Baybars I", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı, 1992, c. V, s. 222.

takip ederdi. Kadıaskerler de Şafîi, Hanefî ve Malikî mezheplerinden tayin edilmiş olup, bunlar daima sultanın maiyetinde bulunmak suretiyle, ismi geçen mezheplere mensup askeri sınıfın şer'î ve hukukî işlerini yürütürlerdi.²¹

Memlukların kuruluş yıllarında Eyyubilerin çabalarıyla Mısır'da müntesiplerinin sayısı artmış bulunan Şafîiler, kadılık otoritesi açısından Malikîlerle çekişme içinde olmuştur. Bâbertî'nin ifadelerinden Mısır'da Memlûkların iktidara gelmesiyle birlikte, zamanla Hanefîlerin güçlenerek Şafîilere rakip hale geldiği ve Malikîlerin üçüncü sıraya düştüğü anlaşılmaktadır. Bunda Mısır'da artan Türk nüfusu ve nüfûzuyla birlikte Endülüs'ten hicret eden Batı Malikîleri ile Mısır Malikîleri arasında ortaya çıkan görüş farklılıklarının mezhebin etki alanını sınırlandırdığı söylenebilir. Nitekim Malikî hukukçu Karâfi (ö. 684/1285)'nin her iki grup arasındaki görüş farklılıklarını gidermede önemli rol aldığı bilinmektedir.²²

Medreselerin sayısının artması beraberinde buralardan mezun olan talebelerin istihdamı sorununu ortaya çıkarmıştır. Bunun mezhep üstünlüğü tartışmalarını etkileyen bir başka unsur olduğu anlaşılmaktadır. Zira bir mezhebin devlette etkili bir şekilde temsil edilmesi aynı zamanda o mezhep mensuplarının kâdilkudât, kazasker, kadı, müderris ve dârüladl müftüleri olarak tayin edilmesine imkân sağlamaktadır. Bütün bunlar hangi mezhebin daha üstün ve devlette daha güçlü temsil edilmeye layık olduğu tartışmasının sürekli gündemde kalmasının sebeplerini açıkça ortaya koymaktadır.²³ Eyyübîler döneminde etkin mezhebin Şafîilik olduğu düşünüldüğünde, Şafîi fakihlerin eski konumlarını elde etmek üzere böyle bir tartışmanın içine girmiş olmaları akla gelebilir. Nitekim risalede yer alan birçok meselede örneğin, namazla ilgili üçüncü ve dördüncü meselelerde Malikî ve Hanbelî mezheplerinin Şafîilerle aynı görüşte olmasına rağmen sadece Şafîilerin hedef alınması bu görüşü destekler mahiyette görünmektedir. Fakat hem Bâbertî'nin eserindeki bazı ifadeler²⁴ hem de bu esere reddiye yazan İbn Ebi'l-İzz'in İttibâ'sı incelendiğinde tartışmanın boyutunun farklı olduğu görülür. Kısaca tartışmanın, Hanefî ve Şafîi âlimler arasında değil, Hanefî mezhebine sıkı sıkıya bağlı olmak yerine ictihâd ve ittibâ' yöntemini benimseyen Hanefî âlimler arasında çıktığı anlaşılmaktadır.²⁵ Dolayısıyla Bâbertî'nin yaşadığı dönem hem

21 Tekindağ, *Berkuk Devrinde Memlûk Sultanlığı*, s. 148; İsmail Yiğit, "Memlûkler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı, 2004, c. XXIX, s. 94.

22 Ramazan Şeşen, "Eyyübîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı, 1995, c. XII, s. 26; Aynı Yazar "Malikî Mezhebi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı, 2003, c. XXVII, s. 521; H. Yunus Apaydın, "Karâfi, Şehabeddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı, 1995, c. XXIV, s. 396-397.

23 Tekindağ, *Berkuk Devrinde Memlûk Sultanlığı*, s. 6.

24 Hâlbuki onlar iman, itaat, temizlik, rükünler, ibadet, yiyecek, giyecek, muâmelât, nikah, yargı, hilafet ve şahitlik konularında Ebu Hanife'nin mezhebiyle amel ettiler... Hakkında karalayıcı sözler söyleyenler halen onun görüşleriyle amel ettikleri gibi bundan sonra da Hanefî mezhebinden vazgeçemeyeceklerdir (Bâbertî, *en-Nüketü'l-Zarifetü fi Tercih-i Mezheb-i Ebi Hanife*, vr. 210b; *Tercihü'l-Mezheb'l-Müsemma*, s. 70).

25 İbn Ebi'l-İzz el-Hanefî, *el-İttibâ'*, s. 62-63.

mezheplerin birbiriyle hem de kendi içinde yoğun tartışmaların yaşandığı bir dönem olduğu anlaşılmaktadır. Ancak bu dönemde de mezhep üstünlüğü tartışmalarına iltifat etmeyen hatta buna karşı çıkan birçok hukukçu bulunmaktadır. Mesela, Şafii olduğu halde İmam-ı Azam'ı savunanlar olduğu gibi, Hanefi olduğu halde ilmi saiklerle İmam-ı Şafii'yi savunanlar hatta Şafii mezhebini Hanefilikten daha üstün gören bazı Hanefi âlimlerin varlığı bilinmektedir. Nitekim bunlardan Celalüddin es-Süyûtî (ö. 911/1505) Tebyüzü's-sahife fî menâkıbî'l-İmam Ebî Hanîfe adında; yine Şafii mezhebinden olan ve İmam-ı Azam'ın ehl-i rey olmadığını belirten İbn Hacer el-Heytemî (ö. 974/1567), el-Hayrâtü'l-hisân fî menâkıbî'l-İmamî'l-A'zam Ebî Hanîfe ve İmam Şa'rânî (ö. 972/1565), aynı konuda Mizân adında bir eser yazarak²⁶ İmam-ı Azamı savunmuşlar ve bu konu hakkında insafli davranılması gerektiğini belirtmişlerdir. Hatta önceleri Hanefi olan Makrîzî (Ebu'l-Abbas Ahmed b. Ali b. Abdülkadir el Hüseyîni Takîyyüddin (1362-1442), önce Zâhiriyye mezhebine ilgi duymuş, daha sonra Şafii mezhebinde karar kılmıştır.²⁷

Mezhep imamlarının en büyüklerinden biri olan Ebû Hanîfe, sahip olduğu ilmi kudreti ve özellikle fıkıh ilmindeki görüş ve düşünceleriyle daha hayattayken İslam devletinin pek çok yerinde tanınmıştır. Ortaya koymuş olduğu görüşleri taraftar topladığı gibi karşı çıkan kimseler de bulunmuştur. Daha hayattayken sünnete muhalefet etmekle veya hadis bilmemekle itham olunmuş, hakkındaki bu ithamların ölümünden sonra da sürdürülmüştür.²⁸ Özellikle Hicri IV. asırdan itibaren mezhep taassubunun ilerlemesiyle birlikte Ebû Hanîfe'nin ehl-i rey oluşu ve hadis bilmediği etrafında Hanefiler ile Şafîiler arasında yapılan mücadele ve tartışmalar daha da artmıştır. Hatta bazı Şafîiler o kadar ileri gitmiştir ki, Ebû Hanîfe'nin bid'atçı olduğu hatta dinden çıktığını iddia etmiştir. Buna karşılık olarak da Hanefiler, İmam-ı Şafii'ye hücum etmiştir.²⁹

Bâbertî, Ebû Hanîfe'yi 'müctehidlerin öncüsü, hanefi milletin kandili' diye niteler.³⁰ Ebû Hanîfe'nin üstünlüğünü kabul etmeyenleri aydınlığa karşı gözlerini kapayıp sabahın gelmesinden şüphe ederek teselli bulan kimsele-

26 Muhammed Ebû Zehrâ, *Ebû Hanîfe*, çev. Osman Keskiöğlü, Konya, Can Kitabevi, 1959, s. 9.

27 Makrîzî'nin Şafii olan babası 765'te (1364) Hanefi âlimlerinden kazasker ve müderris İbnü's-Sâiğ ez-Zümürri'dî (ö. 776/1375)'in kızı Esmâ ile evlenmiştir. Hem baba hem anne tarafından ilimle uğraşan bir aileye mensup olan Makrîzî, dini ilimleri baba tarafından dedelerinin mensup olduğu Hanbelî mezhebinde değil anne tarafından dedesi İbnü's-Sâiğ'den etkilenerek Hanefî mezhebi usulüne göre okudu. Makrîzî, Hanefî mezhebini dedesi İbnü's-Sâiğ'in vefatına kadar benimsedi, ancak üç yıl sonra Zâhiriyye mezhebine de ilgi duymakla beraber Şafii mezhebine intisap etti. Makrîzî'nin Şafii mezhebini benimsemesinde bu mezhebi Hanefîlik'ten daha titiz görmesi ve Şafiiğin yaygın olduğu Mısır toplumuyla daha fazla kaynaşmayı düşünmesi etkili olmuştur. Eymen Fuâd Seyyid, "Makrîzî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı, 2003, c. XXVII, s. 448.

28 Ebû Zehrâ, *Ebû Hanîfe*, s. 298.

29 Ebû Zehrâ, *Ebû Hanîfe*, s. 7-9.

30 Ekmeleddin Muhammed b. Muhammed b. Mahmud el-Bâbertî er-Rûmî el-Mısri, *Şerhu Vasîyyeti'l-İmam Ebî Hanîfe*, thk. Muhammed Subhî el-Ayidî, Hamza Muhammed Vesîm el-Bekrî, Amman, Dâru'l-Feth li'd-Dirâse ve'n-Neşr, 2009, s. 59.

re benzetir. O'na yapılan haksızlık, Sultan Nu'man için saray yapan, sonra daha güzelini yapmaması için öldürülen Sinimmar'a yapılan haksızlık gibidir. Bâbertî'ye göre Ebu Hanife ve Hanefî mezhebi hakkında karalayıcı sözler söyleyenlerin aslında bu meselelerde onun görüşleriyle amel ettiklerini ve bundan sonra da Hanefî mezhebinden vazgeçemeyeceklerini belirtmektedir. Ona göre hem Ebu Hanife'nin değerli ve cömert yolundan gidip hem de üstünlüğünü ve özelliğini reddeden, gerekli saygı ve hürmeti göstermeyenlerin, bu halleriyle "arpa ekmeğini yiyen ve onu kötüleyen" atasözündeki kimseler gibi nankör olduklarını ifade etmektedir.³¹

Bâbertî, Memlûk sultanına bir çağrıda bulunarak Hanefî mezhebinin üstünlüğünü kabul etmesini ve devlet yönetiminde daha etkin bir şekilde uygulanmasının gerekliliğini şu şekilde arz etmektedir:

"Ey Sultan!³² Allah seni kuvvetlendirsün, mülkünü baki ve devletini ebedî kılsın. Yardımcılarına yardım, düşmanlarını rezil etsin ve basiretini aydınlatsın.- yüksek fikrin, seçkin zihninin, kıvrak zekan ve uyanık dimağınla şu hususu incelemeni yüce makamına arz ediyoruz: Daha önce geçen meselelerde anlatıldığı üzere şeriatın usûl ve fûrûunda kendisine uyulan, dünya bilginleri ve sultanlarının büyük bir kısmı; Hind, Sind (Pakistan), Horasan, Türkistan, Irak, Deşt-i Kıpçak³³ (Kıpçak stepleri), Yunan bölgesi, Azerbaycan, şimdi, geçmişte ve gelecekte Türklerin hâkimiyeti³⁴ döneminde Mısır diyarının yöneticilerinin pek çoğunun - ki bu yöneticiler dünya sultanları arasında yıldızlar içerisinde ay ve güneş gibidir- mensup olduğu böyle bir mezhebin taklid edilmesi gerekli midir değil midir? Eğer bunu gerekli görmezsen onun diğerlerinden üstün olduğunu kabul etmezsen ben bu yaklaşımı üstün akıl ve doğru düşünceden saymam. Allah sağlam ipine sınıksız tutunan kimseye yardım eden ve başarılı kılandır."³⁵

Yukarıdaki ifadelerden, öteden beri Türk asıllı Memluk ileri gelenlerinin, farklı mezheplerin etkin bir şekilde bulunduğu bir ülkede hukukî birlik ve emniyetin sağlanması amacıyla çeşitli arayışlara giriştikleri, farklı alternatifler denemeye çalıştıkları anlaşılmaktadır. Ayrıca yukarıdaki cevap ve uyarıların tamamının hem Hanefî mezhebini taklid edip hem de Şafî mezhebinin taklid edilmeye daha layık olduğunu iddia eden kişiler için yapıldığı anlaşılmaktadır. Risâlenin h. 776 (1374) yılında yazıldığı dikkate alındığında bura-

31 Bâbertî, Bâbertî, *en-Nüketü'z-Zarîfetü fî Tercih-i Mezheb-i Ebi Hanîfe*, vr. 210b.

32 Risâlenin H. 776 (1374) yılında yazıldığı dikkate alındığında burada hitap edilen dönemin muktedir hüküm darı el-Melikü'l-Eşref Şa'bân (ö. 778 /1376)'dir.

33 Zeki Velidî Togan, *Umumî Türk Tarihine Giriş*, İstanbul, Aksiseda, 1981, s. 163.

34 Memlûklar daima Türk isimleri kullanmışlardır. Bu tercih onların toplumun geri kalanından ayrılmalrı, birlik olmaları ve kendi özgün kimliklerini korumaları hususunda büyük önem taşımıştır. Memlûkların irken Türk menşeli olup olmamasının Türk ismi taşımalarına etkisi yoktur. Türk asıllı olmayanlar da Türk adı almak zorundaydı ve bu isim değişikliği genellikle kölenin tüccar tarafından ilk efendisine satışı sırasında yapılırdı. Çeşitli kavimlere mensup olan ve Türk adları taşıyan Memlûkların konuştukları dil de Türkçe idi; dolayısıyla Türk veya Etrâk diye çağrılıyorlardı. Kurdukları devlete Memlûklular'ın yanı sıra Devletü't-Türk veya Devletü'l-Etrâk de deniliyordu. Süleyman Kızıltoprak, *"Memlûk", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı, 2004, c. XXIX, s. 89.

35 Bâbertî, *en-Nüketü'z-Zarîfe*, vr. 210b-211a; İnanır, İbn Kemal'in Fetvaları Işığında Osmanlı'da İslâm Hukuku, s. 60.

da dönemin muktedir hükümdarı el-Melikü'l-Eşref Şa'bân (ö. 778 /1376)'a hitap edildiği anlaşılmaktadır. Sultanın gerçekten Bâbertî'nin tenkit ettiği görüşte olması ihtimal dâhilinde olmakla beraber Şafîilerin Mısır'daki etkinliğini dikkate alarak Şafîî halkın ve âlimlerin gönlünü hoş tutmak istemesi de muhtemeldir. Dönemin Memlûk hükümdarı el-Melikü'l-Eşref Şa'bân bu risalenin yazıldığı 776 yılında kadılık için İbn Ebi'l-İzz gibi diğer mezhepleri de kucaklayan ictihâd ve ittibâ' taraftarı Hanefî bir âlimi Mısır'a kadı tayin etmesi buna örnek verilebilir. Hatta İbn Ebi'l-İzz, Bâbertî'nin bu risalesine reddiye yazmış; kendisi de bir Hanefî olduğu halde taklide ve mezhep taassubuna karşı çıkmıştır. Bu da o dönemde bütün âlimlerin Bâbertî gibi düşünmediğini Bâbertî'yi tasvip etmeyip ictihâd ve ittibâ yolunu takip edenlerin de bulunduğunu bizlere göstermektedir. İbn Ebi'l-İzz'in atamasını fırsat bilen bazı emirlerin özellikle de o dönemde Tablhâne emirliği yapan ve altı yıl gibi kısa bir süre sonra da iktidarı ele geçiren Zahir Berkuk'un Bâbertî'den ileri sürülen iddialara karşı bilimsel bir cevap rica etmesi muhtemeldir. Zira Berkuk'un Bâbertî'yle var olan dostlukları bunun uzak bir ihtimal olmadığını akla getirmektedir. Zira şiddetli siyasi rekabetin olduğu Memlûklarda emirlerin herhangi bir mezhebin bağlıları ve temsilcilerinden toplumsal destek sağlamak amacıyla yararlanmaya çalışmaları anlaşılabilir bir durumdur. Nitekim İbn Ebi'l-İzz el-Hanefî Sultan Yusuf b. Eyyûb el-Eyyûbî (ö. 579/1183) döneminde cereyan eden benzer bir hadiseye yer vermektedir. Buna göre yüksek huzurda (divan) bazı fakihlerle emirlerin anlaşarak ne olduğu tam olarak bilinmeyen münker bir sözü dillerine dolamışlardır. Böylece Allah'ın ortadan kaldırdığı cahiliye dönemine ait bağnazlığı (mezhep taassubunu) yeniden diriltmişlerdir."³⁶ Bu tespit Mısır'daki iktidar mücadelesinin boyutunu ortaya koyduğu gibi daha önce de mezhep tartışmaları yoluyla kamuoyu oluşturulduğunu göstermektedir. Aslında mezhep taassubunun mezheplerin kendisinden değil, mensuplarının iktidar mücadelesinden kaynaklandığı veya bir araç olarak kullanıldığı söylenebilir.

II. Ekmelüddin el-Bâbertî'nin Görüşleri ve Değerlendirilmesi

A. Görüşleri

Bâbertî'nin göz bebeği gibi sevdiği Memlûk ileri geleni kendisine müracaat ederek, İmam Ebû Hanîfe ve mezhebinin İmam Şafîî ve mezhebinden ne kadar üstün olduğunu belirten, devletin ve milletin Hanefî mezhebini uygulamaya ne kadar muhtaç olduğunu bilimsel olarak gösteren bir eser yazmasını rica etmiştir. O da mukaddime, maksat ve hatime olmak üzere üç kısımdan oluşan bu risaleyi kaleme almıştır.³⁷ Mukaddimedede Bâbertî, Ebû Hanîfe'nin üstünlüğünü aklen ve naklen ispat etmeye çalışmıştır.

36 İbn Ebi'l-İzz, *el-İttiba'*, s. 89.

37 Bâbertî, *en-Nüketü'z-Zarîfe*, vr. 204b; İnanır, İbn Kemal'in Fetvaları Işığında Osmanlı'da İslâm Hukuku, s. 57-60.

B. Usûl Yönünden Ebû Hanîfe'nin Diğer Müctehidlerden Üstünlüğü

Bâbertî, Hz. Peygamberin “Asırların en hayırlısı benim bulunduğum asır, sonra onu takip edenler, sonra onu takip edenlerdir. Sonraki devirlerde ise yalancılık yayılacaktır.”³⁸ hadisini delil olarak ileri sürmekte ve bu hadisin tâbiinin üstünlüğüne delâlet ettiğini belirtmektedir. Bâbertî'ye göre, istinbat-ta zaman olarak önce gelen kimse taklid edilmede de önceliklidir. Nitekim Ebû Hanîfe şer'î hükümleri kaynağından almış, alırken de çok titiz davranmıştır. Diğer müctehidler de onun faydalandığı kaynaklardan faydalanmış, eğer o ifrata düştüyse diğerleri de ifrata düşmüştür. Ona göre, âlimlerin tümüne göre hakkında iki farklı görüş olan bir meselede, ümmetin ihtilafı sabit olmuşsa bundan sonra hiç kimse üçüncü bir görüş ileri süremez. Ancak sabit olmadan önce farklı bir görüş ileri sürülmüşse bu ihtilafsız caizdir. Mezhepler istikrara kavuştuktan sonra icthâd edenlerin icthâdı ise caiz değildir. Ebû Hanîfe doğru zamanda mezhepler oluşmadan önce icthâd etmiştir. İhtilafsız caiz kabul edilen icthâd, kendisinde ihtilaf edilen icthâddan daha üstündür.³⁹

Ebû Hanîfe, kitap ve sünneti esas alan, sahabe ve tabiîn metodunu takip eden ve fıkhıta yeni bir çığır açan müctehiddir. Bâbertî, Ebû Hanîfe'nin icthâd usûlünü şu şekilde değerlendirmektedir: “Ebû Hanîfe kitapla istidlalin mümkün olduğu bir yerde, hiçbir meselede Kur'an'ın dışına çıkmamıştır. Kur'an'a olan vukûfiyeti münasebetiyle hiçbir delâlet ona gizli kalmamıştır. Hüküm verirken de hakkında ihtilaf ve tenakuz bulunmayan kesin hükmü tercih etmiştir. Hadis konusunda da metni ve manasıyla sıhhati sabit olmayan hiçbir hadisle hükmetmemiştir. Nitekim Yahya b. Nusayr (v. 268/882)'in rivayet ettiğine göre, Ebû Hanîfe'nin yanında hadis sandıklarının bulunduğunu, bu hadislerden de nesih ve tenâkuzdan uzak olanı kullandığını ifade etmektedir. Yine Ebû Yûsuf'tan rivayet edildiğine göre onun “yirmi bin mensûh hadis ezberledim” dediği bildirilmektedir. Ayrıca Buhârî'nin Buhâra'da yaşadığını, öğrendiği hadisleri orada elde ettiğini ve ailesinin bütün bireylerinin de Hanefî olduğunu belirterek, Buhârî'nin bir araya getirdiği hadislerin Hanefîlerde delil olarak zaten kullanıldığını zikretmektedir. Bâbertî, Hanefîlerde hadis olmadığı ve Buhârî'nin Sahih'indeki hadislerin Ebû Hanîfe ve talebelerine ulaşmadığı iddialarının yanlış, aşırı ve doğruluktan uzak, insafsız bir eleştiri olduğunu belirtmektedir. Hâlbuki Ebû Hanîfe, hadise o kadar çok önem veriyordu ki, sonuçta hadislerin delaletindeki kuvveti sebebiyle Kur'an ayetlerinin hadislerle neshine cevaz vermiştir. Mürsel hadislerle amel ederek onları icthâda, meçhul rivayetleri ve sahabe kavlini kıyasa tercih etmiştir. Ebû Hanîfe, icmaya sıkı sıkıya bağlı olduğundan, önceki bir ihtilafı daha sonra yapılacak bir icmaya engel saymamış ve sükûtî icmayı da dikkate almıştır.

38 Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, Mevsûatu's-Sunne el-Kutubu's-Sunne ve Şurühuhâ içinde, İstanbul Çağrı, 1992, *Fedâilu Ashabi'n-Nebî*, 1: Şehâdet, 9.

39 Bâbertî, *en-Nüketü'z-Zarîfe*, vr. 206a; *Tercihü'l-Mezhebi'l-Müsemma*, s. 36 vd.

Ayrıca bütün âlimler, onun kıyastaki maharetini kabul etmiş ve taraftarlarını “ashab-ı re’y” diye isimlendirmiştir. Bâbertî, onun fıkhıdaki önderliğini İmam Malik ve Şafii'nin de açıkça kabul ettiğini iddia eder. Hatta İmam Müzenî'nin, âlimlerin Ebû Hanîfe'ye ilmin dörtte üçünü teslim ettiğini fakat onun dörtte birini bile diğer âlimlere bırakmadığını nakleder.⁴⁰

C. Bâbertî'ye göre Ebû Hanîfe'yi Taklid Etmeyi Gerektiren Meseleler ve Değerlendirilmesi

1. İmanla İlgili Meseleler

Bâbertî, Ebû Hanîfe'yi taklit etmeyi gerektiren bir mesele olarak öncelikle kelimî bir konu olan iman-amel ilişkisini zikreder. Ebû Hanîfe'nin imanı, “kalp ile tasdik, dil ile ikrar” şeklindeki tanımını esas alır. Buna göre Hz. Peygamber (sav)'in rabbinden getirdiklerini kalp ile tasdik, dil ile ikrar eden kimse mü'mindir. Namaz, oruç, zekât ve hac gibi ameller imana dâhil değildir. İmam Şafii'ye göre ise amel imandan bir cüzdür. Dolayısıyla ameli terk eden kimse mü'min kalamaz ve sonuçta ebedî cehennemlik olur. Çünkü küll (bütün), cüz'ünün yokluğuyla bütünlüğünü kaybeder. Bâbertî'ye göre eğer Ebû Hanîfe ve mezhebi olmasaydı namaz, oruç vb. amellerden herhangi birini terk eden kimsenin kendisi kâfir; eşi boş, cinsel ilişkileri zina, haccı ve cihadı da batıl olurdu.⁴¹

Bâbertî, Ebû Hanîfe'yi taklit etmeyi gerektiren bir diğer mesele olarak da temizliği örnek vermektedir. Onun ifadesine göre at, katır, eşek, sığır ve fil tezekleri gibi tezeklerle ısıtılan suyla abdest almak ve gusül etmek Ebû Hanîfe'ye göre caiz, Şafii'ye göre ise caiz değildir. Bâbertî'ye göre şayet Hanefî mezhebi olmasaydı Mısır gibi bir ülkede hamamda yıkanan hiç kimse hadesten taharet yapmış sayılmaz dolayısıyla kıldığı namaz da sahih olmazdı. Bâbertî, sadece Şafii'nin, ameli, imanın bir cüz'ü olarak kabul ettiğini belirtir. Hâlbuki Ebû Hanîfe dışındaki diğer iki mezhep imamı da Şafii'yle aynı görüşte olmasına rağmen o, sadece Şafii mezhebini zikretmiş ve on meselede de benzer yöntemi kullanmıştır.⁴² Bazen de Şafii mezhebinde tercih edilmeyen görüşü örnek vermiştir. Örneğin Şafii mezhebinde su ile tezek arasında koruyucu bir engel varsa bu şekilde ısıtılan suyun kullanılması ittifakla caizdir. Hanbelî ve Malikî mezhebinde ise iki rivayetten birinde tezekle su arasında koruyucu bir engel yoksa mekruh olduğu belirtilmiştir. Her iki mezhepteki diğer bir rivayet ise Hanefilerin görüşü gibidir. İmamlar arasındaki bu görüş farklılığı pislğin dumanı da pistir yaklaşımından kaynaklanmaktadır.⁴³

40 Bâbertî, *en-Nüketü'z-Zarîfe*, vr. 205a.

41 Bâbertî, *en-Nüketü'z-Zarîfe*, vr. 207a-b; Aslında bu görüş haricilerin görüşü olup Ehl-i sünnet bilginlerine göre amel, imanın parçası, rüknü ve olmazsa olmaz unsuru değildir. Bu sebeple bütün dinî esasları kalpten benimsemiş fakat çeşitli sebeplerle buyrukları yerine getirmemiş veya yasakları çiğnemiş olan kimse, işlediği günahı helâl saymadığı müddetçe mümin sayılır. Bâbertî, *Tercihü'l-Mezhebi'l-Müsemma*, s. 45-47.

42 Bâbertî, *Tercihü'l-Mezhebi'l-Müsemma*, s. 48-69.

43 Bâbertî, *en-Nüketü'z-Zarîfe*, vr. 207b.

2. İbadetlerle İlgili Meseleler

Bâbertî'ye göre Ebû Hanîfe'nin mutlaka taklit edilmesi gereken ibadetlerle ilgili meseleler şu şekildedir.

2.1. Namazla İlgili Meseleler

Bunlardan birincisi dil ile zikretmeden kalp ile niyet ederek namaz kılmaktır. Bu şekilde niyet Ebû Hanîfe'ye göre caiz, İmam Şafî'ye göre ise caiz değildir. Bâbertî'ye göre İmam Şafî, namaza niyet ederken kalp ve dilin birlikte aynı anda niyet etmesini gerekli görmektedir. Fakat insanların çoğu bunu yapabilmekten âcizdir. Çünkü kalp ve dilin birlikte aynı anda niyet ettiğini iddia etmek, sarih aklın reddettiği bir iddiadır. Zira bir şeyin kendisinden önce meydana gelen bir şeyle aynı anda birlikte olması mümkün değildir. Namaz caiz olmadığında imanın bir cüz'ü de ortadan kalkar. Çünkü daha önce ifade edildiği üzere küllün bir cüzü olmadığında bütünlüğü kaybolur.

İkinci mesele ise namazda Fatiha sûresindeki on dört şeddenin okunmasıyla ilgilidir. Şafî'ye göre namazda Fatiha sûresini okumak namazın bir rükündür. Fatiha sûresindeki on dört şeddenin her birini okumak da aynı hükümde olup onlardan biri terk edildiği takdirde namaz batıl olur. Ebû Hanîfe'ye göre ise batıl olmaz. Bâbertî'ye göre şayet Ebû Hanîfe'nin mezhebi olmasaydı dünyada kılınan namazların çoğu batıl olurdu.⁴⁴

2.2. Oruç

Ebû Hanîfe'ye göre gündüzün büyük bir kısmında oruca niyet edilebilir. Şafî'ye göre ise niyet geceden yapılmalıdır. Bâbertî'ye göre Şafî'nin bu görüşü telafi edilemeyecek sıkıntılara sebep olmaktadır. Örneğin sabahleyin seferliliği sona erip mukim olmuş kimse veya baygın iken ayılan kimse oruca niyet etse de orucu caiz değildir. Kameri ayın başlangıç ve bitiş günlerinde (yevmü'ş-şek), Oruca niyet etmede zorluk daha umumî ve zorlayıcıdır.⁴⁵

2.3. Zekât

Bâbertî zekât konusunu da mutlaka Ebû Hanîfe'nin taklid edilmesi gereken başlıklardan biri olarak zikretmektedir. Ona göre Ebû Hanîfe zekâtın tamamını kendisine zekât verilebilen kimselerden her hangi birine verilebilir görüşündedir.⁴⁶ Şafî ise zekâtı bu sınıflardan en az üç sınıfa vermek gerektiğini ifade etmektedir. Bâbertî'ye göre şayet memlekette zekât verilecek bu üç sınıftan kimse yok ve akabinde vacip bir amelle sorumlu olduğu halde ölüm vâki olur ve ölümden sonra kimse de ifa etmezse bu durumda imanın cüz'ü gider ve bu durum insanlara sıkıntı verir.⁴⁷

44 Bâbertî, *en-Nüketü'z-Zarîfe*, vr. 207b-208a.

45 Bâbertî, *en-Nüketü'z-Zarîfe*, vr. 208a.

46 Tevbe, 9/6.

47 Bâbertî, *en-Nüketü'z-Zarîfe*, vr. 208a-b.

2.4. Hac

Bâbertî'ye göre Ebû Hanîfe'nin mutlaka taklid edilmesi gereken bir başka konu da hacdır. Şafîi'ye göre, bir kadına dokunmak abdesti bozar.⁴⁸ Hac edenlerce inkâr edilemeyeceği üzere tavafta kadına dokunmak yaygın bir durumdur. Tavafın sıhhati için de temizlik şarttır. Şayet Hanefî mezhebi olmasaydı doğudan, batıdan, kuzeyden ve güneyden gelen herkes hac vazifesini ifa edemeden geri dönerdi.⁴⁹

3. Muamelatla İlgili Meseleler

3.1. Nikâh

Bâbertî'nin ifadesine göre Ebû Hanîfe, iki fasık şahitle kıyılan nikâhın caiz olduğu görüşündedir. İmam Şafîi'ye göre ise ancak adil veya adil olup olmadığı hali bilinmeyen iki kişinin şahitliği ile nikah akdedilir. Bâbertî'ye göre, şayet Hanefî mezhebi olmasaydı emek şirketi (şirketü's-sanayi') kurarak bundan para kazanan esnafların şahitliğiyle Müslümanların nikâhı kıyılmazdı. Zira bu şirket Şafîi'ye göre haram olup, haram yemekte ısrar ise büyük günahıdır. Büyük günahı karşılıklı işlemek ise hem zahiren hem de batnen fiskıdır.

Bâbertî mutlaka Hanefiliğin taklit edilmesi gereken bir diğer mesele olarak iddet süresini ele almaktadır. Ebû Hanîfe'ye göre hamile kadın hayız görmez. En uzun hamilelik süresi ise iki senedir. Şafîi'ye göre ise hamile kadın hayız görebilir ve en uzun hamilelik süresi dört yıldır. Bu hükmün gereği olarak bir kadın boşandığında dört sene boyunca hamile olma ihtimali sebebiyle iddet süresi sona ermediğinden temizlik süresi devam eder.⁵⁰

3.2. Ticaret

Bâbertî'nin zikrettiği Hanefî mezhebinin taklit edilmesi gereken bir diğer mesele de teâtî meselesidir. Ebû Hanîfe'ye göre hiçbir şey konuşmadan karşılıklı mal alıp vermekle (teâtî) alış-veriş caizdir. Şafîi'ye göre ise caiz değildir. Bütün ülkelerde vatandaşlar icab-kabul olmadan teâtî yoluyla çok değerli ve değersiz şeylerin alım ve satımını yapmaktadır. Şafîi'ye göre teâtî yoluyla alış veriş yapıldığında malın mülkiyeti müşteriye geçmez. Kişinin bu maldan yararlanması da caiz olmayıp, yararlanmada ısrar eden kimse ise hiç şüphesiz fasık olur. Bu da şahitlikte aranan adil insanın kalmamasına yol açmaktadır.⁵¹

48 Bir kısım müteahhirin Şafiler hacda yaygın bir durum olduğu için abdestin bozulmayacağına cevaz vermişlerdir. Bkz. Muhyiddin Ebû Zekerîya Yahya b. Şeref en-Nevevî, *Mecmû' Şerhi'l-Mühezzeb*, Kahire, Matbaatü'l-Âsime, t.y., c. VIII, s. 17.

49 Bâbertî, *en-Nüketü'z-Zarîfe*, vr. 208b.

50 Bâbertî, *en-Nüketü'z-Zarîfe*, vr. 209a-b.

51 Bâbertî, *en-Nüketü'z-Zarîfe*, vr. 209b-210a.

3.3. Yargı

Bâbertî mutlaka Hanefiliğin taklit edilmesi gereken bir başka mesele olarak da hali bilinmeyen kimsenin şahitliğini ele almaktadır. Ebû Hanîfe'ye göre hali gizli olan şahidin şهادetiyle hükmeden hâkimin hükmü tenfiz edilir, Şafî'ye göre ise tenfiz edilemez.⁵² Bâbertî'ye göre şayet Hanefî mezhebi olmasaydı asrımızdaki yargılamalar batıl olur ve insanların malları ve hakları zayı olurdu.⁵³

3.4. İmamet

Ebû Hanîfe'ye göre sultan büyük bir günah işlediğinde veya küçük bir günaha ısrar ettiğinde azledilmez. Şafî'ye göre ise azledilir. Bâbertî'ye göre bu hükmün ortaya çıkaracağı karmaşa açıktır. Bu konuda yapılacak uyarı da sultanın garazına sebep olur.⁵⁴

3.5. Tezekle Pişen Ekmek

Bâbertî'nin Hanefî mezhebinin taklit edilmesi gerektiğini iddia ettiği başlıklardan biri de Ebû Hanîfe'nin at, katır ve eşek gibi hayvanların tezekleriyle fırında pişen ekmeği yemenin caiz olmasıyla ilgilidir. Şafî'ye göre ise caiz değildir. Bâbertî'ye göre şayet Ebû Hanîfe'nin mezhebi olmasaydı Mısır diyarında pişen ekmek zaruret durumu hariç helal olmazdı.⁵⁵

3.6. Deriden Yapılmış Eşya Kullanmak

Ebû Hanîfe'ye göre domuz hariç sincap, samur ve tilki gibi hayvanların derisinden yapılan elbiseyi giymek caizdir. Şafî'ye göre ise caiz değildir. Yine Bâbertî'ye göre Ebû Hanîfe, Bulgarî silah kılıfı taşıyan kimsenin namazı caiz olur görüşündedir. Şafî'ye göre ise caiz olmaz.⁵⁶

Sonuç

Bâbertî, görüşlerini takdim, amaç ve sonuç olmak üzere üç bölümde özetlemiştir. Birinci bölümde bir fakih olarak Ebû Hanîfe'nin ictihâdının kuvveti ve isabeti hakkında aklî ve naklî deliller ortaya koymuştur. İkinci bölümde ise Hanefî mezhebi uygulanmayıp Şafilik uygulandığı takdirde, başta itikad, yönetim ve yargı olmak üzere sosyal hayatın pek çok alanında ortaya çıkacak mahzurları on altı başlık halinde ele almıştır. Son bölümde ise sultanın daha önce zikrettiği bilimsel gerçekler ışığında Hanefî mezhebinin Şafî mezhebine göre tercih edilmeye layık bir mezhep olduğunu kabul etmesini arz etmiştir. Burada sultana hitaben kullandığı ifadeler onun ne kadar dirayetli bir hukukçu olduğunu da ortaya koymuştur.

52 İbn Ebi'l-İzz, a.g.e., s. 74.

53 Bâbertî, *en-Nüketü'z-Zarîfe*, vr. 210a.

54 Bâbertî, *en-Nüketü'z-Zarîfe*, vr. 210a.

55 Bâbertî, *en-Nüketü'z-Zarîfe*, vr. 209a.

56 Mesele ölü hayvan derilerinin tabaklanarak temizlenmesi meselesiyle ilgili olup ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Ebi'l-İzz, *el-İttibâ'*, s. 69; Bâbertî, *Tercihü'l-Mezhebi'l-Müsemma*, s. 62.

Bâbertî, Ebû Hanîfe'yi ve onun yolunu takip eden ashabını dinin hem itikadî hem de amelî bakımdan en doğru yorumunu yapan müctehidler olarak nitelemiştir. O, eserinde Hanefiliği her şeyden önce ülkede istikrarlı bir yönetim ve halkın ihtiyacına uygun çözüm sunan, en doğru hükümleri içinde barındıran bir mezhep olarak kabul etmektedir. Dolayısıyla O'na göre Türkler tarafından kurulan Memlûk Devleti'nde de diğer Türk devletlerinde olduğu gibi Hanefî mezhebi uygulanmalıdır. Hatta O'nun Hanefiliği, Müslüman Türk kimliğinin ayrılmaz bir parçası olarak değerlendirdiği görülür. Bu yönüyle eser, hangi gerekçelerle Türk devletinde Hanefiliğin uygulanması gerektiğinin anlatılması ve Hanefiliğin ulaştığı coğrafi sınırları göstermesi bakımından önemli bir belge niteliğindedir. Aynı zamanda bu eser, Mısır Memlûk devletinde artan Türk nüfuzuyla beraber Hanefî mezhebinin devlette daha etkin bir şekilde temsil edilme isteğinin de güçlü bir ifadesidir.

Bâbertî, Ebû Hanîfe ve mezhebinin müdafaası uğruna, diğer mezhep imamlarına karşı haksızlık yapmış, maksadı vâsitaya fedâ etmiştir. Bâbertî, kendi döneminde bazı mezhep hükümlerini kabul etmeyen, ictihâd eden veya delil kuvveti sebebiyle başka mezhep hükümlerini tercih eden Hanefî âlimlere cephe almış, bu yaklaşımıyla Hanefiliği taklit dışında farklı düşünceye hayat hakkı tanımadığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla İslâm'ın ictihâd ruhuna aykırı görüşler ileri sürmüştür. Yaklaşık on meselede Şafiiler ile Maliki ve Hanbeli mezhepleri de aynı görüşte olmasına rağmen o, sadece Şafiileri hedef almıştır. Şafiilerle ilgili bazı iddialarının ise ya mezhepte râcih olmayan görüşler ya da asılsız olduğu anlaşılmaktadır. Örneğin namazla ilgili üçüncü ve dördüncü meselelerde Maliki ve Hanbeli mezheplerinin Şafiilerle aynı görüşte olmasına rağmen sadece Şafiileri hedef almıştır. Aynı şekilde İmam Şafii, Fatıha sûresindeki on dört şeddenin biri terk edildiği takdirde mutlak olarak namaz batıldır, görüşünde değildir. O, bunu dilin doğru kullanımı için gerekli görmektedir. Bâbertî'nin örnek verdiği bir başka konu olan iman-amel hususunda onun imanı cins isim olarak değil de özel bir isim olarak değerlendirdiği anlaşılmaktadır. Bâbertî'nin örnek verdiği tezek yakılan fırınlarda da durum farklıdır. Zira duman ekmeğe ulaşmayıp ekmeğin duman bittikten sonra koyulmakta ya da fırının dumanı ekmeğin bulunduğu yerin dışından çıkmaktadır. Çünkü ekmeğin dumandan etkilenirse ekmeğin tadı, kokusu ve lezzeti değişir. Yine Şafii mezhebine göre ölünün kılı, yünü ve turnağı necistir. Sincabın ve benzerinin derisinin giyilmemesi derisinden değil, yününün ve kılının necisliğinden dolayıdır. Şafii'ye göre tabaklanmış deri yünsüzse temizdir. Şafii, köpek ve domuz derisi dışında ölü derisi ayırımı yapmamıştır. Bulgarı kılıf köpek ve domuz derisinden değildir ve dolayısıyla temizdir. İmam Şafii'ye göre fitne çıkma tehlikesi bulunduğu takdirde büyük günah işleyen ve küçük günaha ısrar eden hükümdara isyan edilmez. Sadece Mu'tezile, Harici ve Rafizilerde büyük günah işleyen hükümdara karşı baş kaldırmak caizdir. Dolayısıyla

Bâbertî'nin bu konuda Şafî mezhebini eleştirmesi anlamsızdır. Bâbertî'nin iddia ettiği gibi bir imamın diğerlerinden önce veya sonra gelmiş olması belli bir zamanda yaşamış olması tek başına diğerlerinden öncelikli olması için bir sebep olmamalıdır. Zira müteahhirin imam, mütekaddiminin delillerini inceleyip sahih veya en sahih olanı da seçebilir. Sadece Ebû Hanîfe değil, diğer fukahâ da kitab, sünnet, icma ve kıyas gibi delillere dayanarak hüküm çıkarmıştır. Dolayısıyla onlar kendi aralarında delile bağlı olarak ittifaq ya da ihtilaf edebilirler. Bunlardan birinin diğerlerinden üstün olduğu iddiası sübjektiftir. Ayrıca bize göre hükümlerde, bir mezhep görüşünün, kolay olduğu için değil, delil kuvveti gerekçesiyle tercih edilmesi daha doğrudur. Ebû Hanîfe ve Ebû Yusuf'a isnat edilen sandıklar dolusu yirmi bin mensûh hadis iddiası Hz. Peygamber sürekli birbirine zıt işleri emretmiş ve teşrii kılmış anlamına gelir ki Bâbertî, Hanefî mezhebini savunurken belki de farkında olmadan Hz. Peygamber'e ve dinine zarar vermektedir.⁵⁷

Birçok yönüyle eser, ilmilikten uzak siyasi saikler gözetilerek Hanefî kamuoyunu yatıştırmak ve iktidarın atamalarda mezhep bağlılarını gözetmesi noktasında bilinçlendirmek maksadıyla yazıldığı intibai vermektedir. Fakat mezhep mücadelesinin Hanefîlerle Şafîiler arasında olduğu gibi bir algı gerçeği yansıtmamaktadır. Buradaki asıl mücadele, taklidi düşünceyle yalnız bir mezhebi taklid etmeyerek ictihâd ve ittiba' yolunu benimseyen Hanefî hukukçular arasında cereyan etmektedir. Bazı Türk asıllı emirlerin de fakihler arasındaki bu tartışmada taklitten yana tavır aldığı anlaşılmaktadır. Aslında mezhep taassubunun mezheplerin kendisinden değil, mensuplarının güç ve iktidar mücadelesinden kaynaklandığı söylenebilir.

Kısaca Bâbertî, hükümlerde delil kuvvetini esas almayıp Hanefî mezhebini taklit etmeyi diğerlerini taklit etmekten daha üstün tutup, şiddetle bu mezhebin taklidini dolayısıyla mezhep taassubunu teşvik etmiştir. O, Osmanlı dinî düşüncesinde etkin bir konuma ve kurucu sayılabilecek bir niteliğe sahip olan Molla Fenârî yoluyla Osmanlı hukuk düşüncesinin şekillenmesinde etkili olmuştur. Hanefî mezhebinin tarihi seyri incelendiğinde Bâbertî'nin çabaları sonuç vermiş, Memlûk ve Osmanlı hâkimiyeti dönemlerinde Hanefîlik tartışılmaz bir uygulama alanı kazanmıştır.

KAYNAKÇA

- Apaydın, H. Yunus, "Karâfi, Şehabeddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı, 1995.
- Aytekin, Arif, "Bâbertî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı, 1991.
- Bâbertî, Ahmed el-Hanefî, *en-Nüketü'z-Zarîfetü fi Tercihî'l-Mezhebi Ebî Hanîfe*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 1384, 204b-211a; Milli Kütüphane, Yazmalar Bölümü, Arşiv No: 18Hk 477/12, Varak 167b-171b; 45 Hk 1656/5, 104b-108b.

57 İbn Ebi'l-İzz, *el-İttiba'*, s. 54-77.

- _____. *Tercihü'l-Mezheb'il-Müsemma: en-Nuketü'z-Zarîfetü fi Tercihî Mezhebi Ebî Hanîfe*, nşr. Bele Hasan Ömer Müsâid, I. Baskı, Riyad, Kral Suûd Üniversitesi, 1997.
- _____. *Tercihü'l-Mezhebi'l-Hanefî ala Gayrihi*, Süleymaniye Kütüphanesi, Nafiz Paşa, 212, vr. 9b-13a.
- Buhâri, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, "*Sahîhu'l-Buhârî*", Mevsûatu's-Sunne el-Kutubu's-Sunne ve Şurûhuhâ, İstanbul Çağrı Yayınları, 1992.
- Ebu Zehra, M., *Ebû Hanîfe*, çev., Osman Keskiöğlü, Konya, Can Kitabevi, 1959.
- Heffening, W., "Şafîi, Muhammed b. İdris", İslâm Ansiklopedisi, İstanbul, MEB, 1979.
- İbn Ebi'l-İzz el-Hanefî; *el-İttibâ'*, Tahkik Eden: Muhammed Ataullah Hanif-Ebu Suheyb Abdullah b. Asım el-Karyûtî, 2. Baskı, Lahor, Mektebetü's-Selefiyye, 1985.
- İbn Haldûn, Abdurrahman, *Mukaddimet-ü İbn Haldûn*, Kahire, Matbaatu M. Muhammed, t.y.
- İbn Kutluboğa, Ebu'l-Adl Zeyneddin Kasım, *Tâcu't-Terâcim fi Tabakâti'l-Hanefiyye*, Bağdad, Matbaatu'l-Ânî, 1962.
- İnanır, Ahmet, "İbn Kemal'in Fetvaları Işığında Osmanlı'da İslâm Hukuku", Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008.
- İsmail Paşa, *Hediyetü'l-Ârifin*, İstanbul, MEB, 1955.
- Karaman, Hayrettin, *İslâm Hukuk Tarihi*, İstanbul, Nesil, 1989.
- Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*, Nşr. Rifat Bilge-Şerafeddin Yaltkaya, İstanbul, Maarif Bakanlığı, 1971.
- Kehhâle, Ömer Rıza, *Mu'cemü'l-Müellifin*, Dimeşk, Terakki Matbaası, 1960.
- Kızıltoprak, Süleyman, "Memlûk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı, 2004.
- Koprâman, Kazım Yaşar, "Baybars I", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı, 1992.
- Kumbasar, H.Murat, "Ekmelüddin Bâberti ve Ebû Hanîfe ile İlgili Bir Risalesi", EKEV Akademi Dergisi, sa. 41, Güz 2009.
- Nevevî, Muhyiddin Ebû Zekerîya Yahya b. Şeref, *Mecmû' Şerhu'l-Mühezzeb*, Kahire, Matbaatü'l-Âsime, t.y.
- Özer, Salim, "İbn Kemal'in İslâm Hukuku Alanındaki Arapça Yazma Risâleleri (Tahkik ve Tahlil)", Yüksek Lisans Tezi, Kayseri, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1991.
- Suyûtî, Abdurrahman, *Buğyetü'l-Vüât fi Tabakâti'l-Lüğaviyyine ve'n-Nuhât*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, Beyrut, Mektebetü'l-Mısriyye, t.y.
- _____. *Husnû'l-Muhâdara fi Tarih-i Mısır ve'l-Kahire*, Haz. Mustafa el-Bâbî el-Halbebî, Dâru İhyai'l-Türasi'l-Arabi, t.y.
- Şeşen, Ramazan, "Eyyübiler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı, 1995.
- _____. "Maliki Mezhebi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı, 2003.
- Taşköprüzâde, Ahmed b. Mustafa, *Miftahü's-Saade ve'l-Misbâhi's-Siyâde*, Beyrut, Darü'l-Kütüp, t.y.
- Tekindağ, M.- C. Şehabeddin, *Berkuk Devrinde Memlûk Sultanlığı*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, İstanbul, 1961.
- Togan, Zeki Velidi, *Umumî Türk Tarihine Giriş*, İstanbul, Aksiseda, 1981.
- Yiğit, İsmail, "Memlûkler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı, 2004.

MOLLA FAHRETTİN ARNÂSÎ'NİN İSAGOCİ'Sİ*

Nazım HASIRCI**

ÖZET

İsagoci terimi, İslâm dünyasında mantığa giriş anlamında kullanılmaktadır. Fahrettin Arnâsî eserinde mantığın kavram, tanım, önerme, kıyas ve beş sanat konularını inceler. O kitabını Ebherî'nin *İsagocî'sini* model alarak yazar. Bununla birlikte Arnâsî, mantık konularını Ebherî'den daha geniş ele alır. Ayrıca o, Ebherî'nin incelemediği bazı konuları da araştırır. Günümüzde Arnâsî'nin eseri, birçok medresede ders kitabı olarak okutulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Fahrettin Arnâsî, Ebherî, isagoci, mantık, akıl yürütme.

MOLLA FAHRETTİN ARNÂSÎ'S ISAGOGE

ABSTRACT

Isagoge term is used in the meaning of entrance to logic in Islamic world. Fahrettin Arnâsî examines concept, definition, proposition, syllogism and five arts as themes of logic in his book. He writes his book via taking the Ebherî's *Isagoge* as model. However Arnâsî searches the logic topics wider than Ebherî. Also he studies some problems that Ebherî's doesn't examine. Today Arnâsî's book is used in many madrasahs as a course book.

Keywords: Fahrettin Arnâsî, Ebherî, isagoge, logic, reasoning.

Giriş

İsagoci, mantık ilmini belli bir seviyede ele alan kitaplara verilen isimdir. Mantığı ilk defa Aristoteles (m.ö. 384-322)'in sistemli bir şekilde incelediği ve bu alanda *Kategoriler*, *Önermeler*, *Birinci Analitikler*, *İkinci Analitikler*, *Topikler*, *Sofistik Deliller*, *Retorik ve Poetik* olmak üzere sekiz kitap yazdığı hususunda görüş birliği bulunmaktadır.

Mantık, Aristoteles'in çalışmaları sonucunda ilim elde etme aleti kabul edilmiş, onun mantık kitapları Süryanice, Arapça, Latince gibi birçok dile çevrilmiş ve şerh yazılmıştır. İslâm dünyasına VIII. asırda tercüme edilmeye başlanan mantık, büyük bir ilgiye mazhar olmuş, özellikle Fârâbî (870-950) ve İbn Sînâ (980-1037) gibi âlimlerin elinde yeniden düzenlenmiş, hakkında birçok âlim tarafından onlarca kitap yazılmıştır. İslâm dünyasında yazılan mantık kitapları, amacına göre muhtasar ya da mufassal olmuş, medreselerde sarf ve nahiv ilimlerinden sonra belli bir sıra içerisinde okutulmuştur.

* Bu makale, 7-9 Ekim 2011 tarihlerinde yapılan, henüz yayınlanmayan Midyat Sempozyumu'nda sunulan tebliğden geliştirilerek oluşturulmuştur.

** Doç. Dr., Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Mantık Anabilim Dalı, nhasrc@hotmail.com.

Çalışmamızda günümüz Doğu ve Güneydoğu Anadolu Bölgesindeki medreselerde yaygın bir şekilde okutulan Molla Fahrettin Arnâsi¹ (1910-1972)'nin *İsagocı*'sini inceleyeceğiz ve bazı *İsagocı*'lerle karşılaştıracacağız. Bu sebeple önce "isagoci" teriminin ne olduğunu belirlememiz ve İslâm dünyasında yapılan *İsagocı* çalışmalarına kısaca değinmemiz gerekmektedir.

1. *İsagocı*

İsagocı teriminin Yunanca olduğu hususunda fikir birliği vardır. Anlamı konusunda ise farklı görüşler bulunmaktadır: Bazı müellifler isagoci teriminin beş tümeli ifade ettiğini ileri sürerken, bazıları bir filozofun (Aristoteles) veya öğrencisinin ismi, diğer bir kısmı da "sen" anlamına gelen "is", "ben" demek olan "ego" ve "memleket" veya "yer" manasındaki "ec" den türediğini ifade etmişlerdir. *İsagocı* terimine farklı manalar yüklenilebilse de, onun mantık ilminde "giriş" anlamına geldiği birçok kaynakta belirtilmektedir.²

Mantık tarihinde ilk defa "*İsagocı*" adıyla kitap yazan kişi Porphyrios (232-304)'tur. O eserini Aristoteles'in *Kategoriler* isimli kitabına giriş olarak yazmıştır. Daha sonra bu eser, Aristoteles'in mantık kitaplarının başına yerleştirilmiş, böylece mantık kitaplarının sayısı dokuza çıkmış ve hepsine birden *Organon* denmiştir.

Porphyrios eserinde "Beş Lafız" da denilen "Beş Tümel"i yani cins, tür, ayırım, hassa, ilinti ve onların bir biriyle ilişkisini ele almıştır. Ona göre, Aristoteles'in kategoriler teorisini kavrayabilmek için beş tümeli bilmek zorunludur. Porphyrios beş tümelin, tanımlara ulaşabilmenin yanında bölme ve ispat konuları için de oldukça önemli olduğunu belirtir.³

Beş tümel konusu daha önce Sokrates (m.ö. 469-399), Platon (m.ö. 427-347) ve Aristoteles tarafından da ele alınmıştır. Porphyrios Aristoteles'in eserlerinde dağınık bir halde bulunan bu konuyu düzenli bir şekilde inceleyerek daha anlaşılır duruma getirmiştir. Porphyrios'un *İsagocı*'sine asıl

- 1 Molla Fahrettin Arnâsi, Molla Abdullah'ın oğlu olup 1910 yılında Mardin'in Midyat ilçesi Arnas köyünde doğmuş daha sonra Batman'a yerleşmiş ve ilmi faaliyetlerini burada yürütmüş yine 1972 yılında Batman'da ölmüştür. Bu yüzden kendisi Batmani olarak da anılır. Fahrettin Arnâsi, Batman Ulu Camiinde uzun süre resmi imamlık ve medresede hocalık yapmış, Mantık ve Arapça'nın yanında neredeyse bütün İslâmî ilimlerle uğraşmış ve bu alanlara dair bir çok eser yazmıştır. Bkz. Abdulkerim Ünalın, "Molla Fahrettin Batmani ve İlmî Kişiliği", *İbrahim Hakki ve Sırt Uleması Sempozyumu*, ed. Ahmet Erkol, Abdurrahman Adak, İstanbul, Beyan, 2008, s. 501-519.
- 2 Bkz. H. Ragıp Atademir, "Porphyrios ve Ebheri'nin *İsagocı*'leri", A.Ü. DTCF, Dergisi, c. VI, sa. 5, 1948, s. 467; Ahmet Kayacık, "Ebheri'nin *İsagocı*'sinin İlk Şerhleri", Doktora Tezi, Erciyes Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri, 1996, s. 7-8; Hüseyin Sarıoğlu, Türkçeye çevirdiği Ebheri'nin *İsagocı*'sinin başında "*Mantık Tarihinde *İsagocı* Geleneği ve Ebheri'nin *İsagocı*'sı*" adıyla bir giriş yazmıştır. Esirüddin Ebheri, *İsâgüci*, çev. Hüseyin Sarıoğlu, İstanbul, 1998, s. 39.
- 3 Porphyrios, *Isagoge: Aristoteles'in kategorilerine giriş*, çev. Betül Çotuksöken, İstanbul, Remzi, 1986, s. 31.

şöhret kazandıran mesele ise, onun beş tûmeli daha anlaşılır bir duruma getirmesinden ziyade mantık, düşünce ve eğitim tarihinde varlığı sınıflandırarak tanımlara ulaşmak için kılavuzluk yapmasından, Platon'un idealizmi ile Aristoteles'in realizmi arasında köprü rolü üstlenmesinden ve beş tûmelin batı Skolastikleri tarafından asırlarca tartışılmasından⁴ kaynaklanmıştır.

Porphyrios'un bu eseri, İslâm dünyasına ilk tercüme edilen mantık kitapları arasındadır. O, ilk defa Abdullah İbn Mukaffa (öl. 759) tarafından Aristoteles'in *Kategoriler*, *Önermeler* ve *Birinci Analitikler* kitabıyla birlikte Arapça'ya tercüme edilmiştir. *İsağoci* bundan sonra da çeşitli zamanlarda defalarca tercüme edilmiş, özet ve şerhleri yapılmıştır.⁵ Müslümanlar bu eseri yalnızca tercüme etmekle kalmamışlar aynı zamanda gerek "*İsağoci*" gerekse onun karşılığı olan "*el-Medhal*" adıyla birçok yeni eser de yazmışlardır. Bunların en önemlileri olarak Kindî (öl. 866), Fârâbî (öl. 950), İhvâmî Safâ, İbn Sînâ (öl. 1037) ve Ebherî (öl. 1265)'nin *İsağoci*'lerini sayabiliriz.⁶

Zikrettiğimiz eserler, Porphyrios'un *İsağoci*'si ile aynı adı taşımakla birlikte konularının tertibi ve içeriği açısından ondan tamamen farklıdır. Örneğin Porphyrios, *İsağoci*'sinde yalnızca beş tûmeli ele alırken, Fârâbî *İsağoci*'sine önermeler konusuyla başlar, beş tûmeli Porphyrios'tan daha kısa inceler ve tanımlarla bitirir. İhvâmî Safâ'nın *İsağoci*'si bunlardan daha farklı olup, mantık, dil ve düşünce üzerinde durur.⁷ İbn Sînâ'nın *İsağoci*'si ise, biri dört diğeri de on dört olmak üzere on sekiz fasıl ihtiva eden iki makaleden oluşur. O birinci makalenin ilk faslında *Şifa*'nın önemi, içeriği ve özelliklerinden bahseder, ikinci fasılda ilimler sınıflaması ve mantığın konumu, üç ve dördüncü fasıllarda ise mantığın yararı ve konusundan bahseder. Bu son iki fasla bakarak İbn Sînâ'nın bu fasılları, mantık, felsefe hatta bütün ilimlere giriş olarak düşündüğünü söylemek mümkündür.⁸ Bu hususta başka örnekler de verilebilir, fakat biz İslâm dünyasında en meşhur olan Ebherî'nin *İsağoci*'si üzerinde durmak istiyoruz.

1.2. Ebherî'nin İsağoci'si

er-Risâletü'l-esiriyye fi'l-mantık adıyla da bilinen Ebherî'nin *İsağoci*'si, mantığın bütün konularını kapsamakla birlikte son derece muhtasardır. O, başta Selçuklu ve Osmanlı medreseleri olmak üzere yüz yıllarca eğitim-öğretim kurumlarında ders kitabı olarak okutulmuştur. Mantıkçılar

4 Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, İstanbul, 1999, ss. 143-144; Sarioğlu, "*Mantık Tarihinde İsağoci Geleneği ve Ebherî'nin İsağoci'si*", s. 14, 49.

5 Nihat Keklik, *İslâm Mantık Tarihi*, İstanbul, 1969, c. I, s. 42-43.

6 Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. İbn Nedim, *Fihrist*, Kahire, t.y., s. 368, 372, 384, 430; Keklik, *İslâm Mantık Tarihi*, s. 47-64; Sarioğlu, "*Mantık Tarihinde İsağoci Geleneği ve Ebherî'nin İsağoci'si*", s. 15.

7 İbrahim Çapak, "*Porphyrios ve Ebherî'nin İsağocileri Bağlamında, Fârâbî'nin İsağoci'si*" Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri, (7-8 Ekim 2004), Ankara, 2005, s. 115; Sarioğlu, "*Mantık Tarihinde İsağoci Geleneği ve Ebherî'nin İsağoci'si*", s. 22, 30.

8 Bkz. İbn Sînâ, *Kitabu Şifa Mantığa Giriş*, çev. Ömer Türker, İstanbul, 2006; Sarioğlu, "*Mantık Tarihinde İsağoci Geleneği ve Ebherî'nin İsağoci'si*", s. 32.

Ebherî'nin *İsagocî*'sine büyük bir değer vermişler, birçok defa şerh ve haşiye yazmışlardır.⁹

İsim yönünden Porphyrios'un *İsagocî*'sine benzemesi ve bilinen şöhreti nedeniyle Ebherî'nin *İsagocî*'si, hem ismi hem de mahiyeti konusunda çeşitli spekülasyonlara maruz kalmıştır. Bazıları onun, Porphyrios'un *İsagocî*'sinin bir özeti, bazıları adaptasyonu, bazıları da şerhi olduğunu iddia etmiştir. Fakat bu iki eser arasında hem metot, hem de içerik açısından bir benzerlik bulunmamaktadır. Ebherî *İsagocî*'sinde belli bir düzen içinde *Retorik* ve *Poetik* de dâhil olmak üzere *Organon*'un bütün kitaplarında işlenen konuların özetini vermekte ve mantığın temel terimlerini oldukça kısa bir şekilde ortaya koymaktadır.¹⁰

Ebherî'nin eseri, *İsagocî* adıyla yazılan eserler arasında hacim bakımından en küçük olandır, içerik bakımından ise mantığın bütün temel konularını kapsamaktadır. Bundan dolayı söz konusu eser, yazılan *İsagocî*'ler arasında ayrı bir yere sahiptir.¹¹ Ebherî, bu eseri yazma ve ismini belirleme hususunda dolaylı bir şekilde Porphyrios'un kitabından esinlenmiş olabilir, fakat iddia edildiği gibi onun bir ihtisarı, ıktibasası veya şerhi olduğunu söylemek mümkün gözükmemektedir.¹² Bu durum eserin içeriğine kısa bir göz atıldığında bile rahatça görülebilir.

Ebherî'nin eseri beş ana bölümden meydana gelir:

- a. Lafız: Delalet ve Kısımları;** Ebherî, bu bölümde lafız ve delaletini inceledikten sonra, beş tümeli ele alır. O beş tümeli önce, özsel/zâtî ve ilintisel/ârîzî tümel şeklinde ikiye ayırır, sonra da özsel tümel başlığı altında cins, tür, ayırım; ilintisel tümel başlığı altında da hassa ve ilintiyi oldukça kısa bir şekilde inceler.¹³ Bu yönüyle Ebherî'nin beş tümeli ele alış şekli, Porphyrios'un ve Fârâbî'ninkine benzememektedir.¹⁴
- b. Kavli Şarih: Tanım ve Resm;** Ebherî bu bölümde tam özsel tanım (hadd-i tâm), eksik özsel tanım (hadd-i nâkıs); tam ilintisel tanım (resm-i tâm) ve eksik ilintisel tanımı (resm-i nâkıs) örneklerle açıklamaktadır.¹⁵
- c. Önerme:** Ebherî, önermenin tanımını yaptıktan sonra yüklemli, şartlı ve çelişik önermeler ile önermeler arası ilişkiler konularını incelemektedir.¹⁶

9 Bkz, Abdülkuddüs Bingöl, "Ebherî, *Esiruddin*", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı, 1994, c. X, s.74; Kayacık, *Ebherî'nin İsagocî'sinin İlk Şerhleri*, s. 5.

10 Atademir, "Porphyrios ve Ebherî'nin İsagocî'leri", s. 467; Sarıoğlu, "Mantık Tarihinde İsagocî Geleneği ve Ebherî'nin İsagocî'si", s. 38.

11 Kayacık, *Ebherî'nin İsagocî'sinin İlk Şerhleri*, s. 5-6; Sarıoğlu, "Mantık Tarihinde İsagocî Geleneği ve Ebherî'nin İsagocî'si", s. 44.

12 Kayacık, *Ebherî'nin İsagocî'sinin İlk Şerhleri*, s. 5; Sarıoğlu, "Mantık Tarihinde İsagocî Geleneği ve Ebherî'nin İsagocî'si", s. 39.

13 Ebherî, *İsagocî*, s. 59-63.

14 Çapak, "Porphyrios ve Ebherî'nin İsagocî'leri Bağlamında, Fârâbî'nin İsagocî'si", s. 115-116.

15 Ebherî, *İsagocî*, s. 65.

16 Ebherî, *İsagocî*, s. 65-73.

d. Kıyas: Kıyasın unsurları, şekilleri ve çeşitleri. Ebherî kıyasın unsurlarını, şekillerini ve kıyas çeşitlerini ele almakta, örneklerle göstermektedir.¹⁷

e. Beş sanat: O bu bölümde, burhan, cedel, hitabet, şiir ve muğalataya, neredeyse birer cümle ile değinmektedir.¹⁸

Böylece Ebherî, mantığın bütün temel konularından çok fasih ve öz bir şekilde bahsederek kitabını bitirmektedir.

Ebherî'nin *İsağocî'si* bu yapısıyla, yukarıda da zikrettiğimiz gibi medreselerde temel ders kitaplarından biri kabul edilmiş birçok şerh ve haşiyesi yapılmıştır. Onun şöhreti İslâm dünyasını da aşmış ve 1625 yılında Latince'ye daha sonra da diğer batı dillerine tercüme edilmiştir.¹⁹ Günümüzde Türkiye'nin çeşitli kütüphanelerinde birçok elyazması ve şerhi bulunan bu eser ve şerhleri, Türkiye'nin doğu bölgesindeki medreselerde de ders kitabı olarak kabul görmüştür.²⁰

İsağocî terimi ve yazılan *İsağocî'ler* hakkında yaptığımız bu kısa incelemede Porphyrios tarafından *Kategoriler'e* giriş olarak yazılan *İsağocî*, İslâm dünyasında çok farklı bir şekil almış pedagojik amaçlı olarak, mantığın temel konu ve kavramlarını ele alan özlü bir giriş kitabı haline dönüşmüştür. Yazarları farklı olsa da bu tür kitaplar İslâm dünyasındaki medreselerde yüz yıllarca okutulmuş ve okutulmaya devam edilmektedir. Bunun yanında birçok âlim okutmak üzere kendi *İsağocî'sini* de yazmıştır. 20. yüzyılda yetişen önemli medrese âlimlerinden Molla Fahrettin Arnâsî de bu doğrultuda *İsağocî* yazarlardandır. Makalemizde Arnâsî'nin *İsağocî'sini* inceleyeceğiz. İncelememizde bu eseri, Ebherî'nin *İsağocî'si* ve 19. yüzyılda yaşayan doğunun önemli âlimlerinden Molla Halil Siirdi (1746-1841)'nin *İsağocî'si* ile de karşılaştıracamız.

2. Fahrettin Arnâsî'nin İsağocî'si

Fahrettin Arnâsî *İsağocî fi'l-mantık* isimli eserini kendi medresesinde mantığa giriş olarak okutmuştur.²¹ Araştırdığımız kadarıyla bu kitap, mantık alanında *İsağocî* adıyla yazılan son eserdir. Elimizde bu *İsağocî* ile ilgili iki ayrı nüsha bulunmaktadır. Birincisi, 1963 yılında Terakki matbaasında basılmış, küçük boy 60 sayfadır. İkincisi ise İstanbul'da yayınlanmış, başına Muhammed Nezir el-Halili et-Tûrî tarafından kısa mantık tarihi yazılmış, Prof. Dr. Muhammed Halil Çiçek tarafından da takdim yazılmış, büyük boy, asıl metin 47, mantık tarihi ve takdimle birlikte 54 sayfadır. Bu nüsha tarihsiz olmakla

17 Ebherî, *İsağucî*, s. 75-83.

18 Ebherî, *İsağucî*, s. 85-87.

19 Sarioğlu, "Mantık Tarihinde İsağocî Geleneği ve Ebherî'nin İsağucî'si", s. 37.

20 Doğu ve Güney Doğu Anadolu bölgesindeki medreselerde okutulan mantık kitapları hakkında geniş bilgi için bkz. İbrahim Çapak, "Bingöl ve Çevresindeki Medreselerde Mantık Eğitimi" I. Bingöl Sempozyumu, Bingöl, 2007, s. 101-106.

21 Bkz. Ünalın, "Molla Fahrettin Batmani ve İlmi Kişiliği", s. 515-516.

birlikte Halil Çiçek'in takdiminin sonunda 2007 tarihi bulunmaktadır. İncelememizde ikinci nüshayı temel alacağız.

Fahrettin Arnâsî *İsagocî*'sinde genel olarak Ebherî'nin metodunu takip etmenin yanında Ebherî'nin ele almadığı bazı konuları ve alt başlıkları da inceler. Ebherî genellikle konuyu tanımlayıp, onu bir tek örnekle açıklarken, Arnâsî ele aldığı konuyu hem Ebherî'nin örneği ile hem de orada yer almayan birçok örnekle açıklar. Ayrıca bazı konularda mütekaddimin ve müteahhirin mantıkçıların görüşlerini de zikrederek aralarındaki farkı belirtir.

Eser, diğer *İsagocî*'lerde olduğu gibi tasavvurat ve tasdikât şeklinde ikiye ayrılmakta, Ebherî'nin eserinin aksine beş bölümden değil, dokuz bölümden oluşmaktadır. Ebherî mantıktaki beş sanatı yalnızca bir bölüm kabul ederken, Arnâsî beş sanatın her bir konusunu ayrı bir bölüm olarak ele almakta ve geniş bir şekilde incelemektedir. Buna göre Arnâsî'nin *İsagocî*'si giriş hariç, beş tümel ve tanımdan meydana gelen iki tasavvurat; önermeler ve kıyastan oluşan iki tasdikât; burhan cedel, hitabet, şiir ve muğalatan meydana gelen beş sanat olmak üzere toplam dokuz bölümden oluşmaktadır.²² Şimdi bu bölümleri sırasıyla ele alalım.

2.1. Giriş

Arnâsî, girişte ilmi "eşyanın suretinin akılda hasıl olması" şeklinde tanımlar.²³ O ilmin tasavvur ve tasdikten meydana geldiğini, tasavvur ve tasdik'in bazılarının bedihi bazılarının da bedihiden düşünme yoluyla elde edildiğini, düşünmenin de bilinmeyenlere ulaşmak için bilinenleri belli bir sırada düzenlemek olduğunu, fakat bazen bu düzenlemede hata yapıldığını, bu sebepten mantık kurallarına ihtiyaç duyulduğunu belirtir. Müellifimiz daha sonra da mantığın tanımını yapar.

Arnâsî mantığın özsel/zâtî ve ilintisel/ârızî niteliklerini gösteren iki tanımının bulunduğunu ifade eder. Ona göre mantığın; "tasavvur ve tasdik'in bilinenlerinden bilinmeyenlerine götürür" şeklindeki tanımı özsel niteliğini, "kurallarına uyulduğunda zihni hataya düşmekten koruyan bir alettir" şeklindeki tanımı ise ilintisel niteliğini ifade eder.²⁴ Aynı tanımlar mantık kitaplarının neredeyse tamamında da yapılmakta fakat birincisine mantığın konusuna göre, ikincisine ise amacına göre yapılan tanım denilmektedir. Arnâsî bu girişten sonra tasavvurâtın girişi olan lafzın delaleti ve beş tümeli incelemeye başlar.

2.2. Delalet ve Beş Tümel

Arnâsî delalet başlığı altında ciddi bir dil felsefesi yapar. Bu konuyu oldukça detaylı işler.

22 Fahrettin Arnâsî, *İsagocî fi'l-Mantık*, İstanbul, 2007, s. 9-10.

23 Arnâsî, *İsagocî*, s. 8.

24 Arnâsî, *İsagocî*, s. 9.

O delaleti, "bir şeyin bilinmesi ya da zannedilmesinden, başka bir şeyin bilinmesi ya da zannedilmesinin lazım gelmesi"²⁵ şeklinde ifade eder. Delaleti önce sözlü ve sözsüz olarak ikiye ayırır, onların her birini de vaz'i, tabii ve akli şeklinde üçe ayırarak örneklerle açıklar. Mantıkçı için sözlü vaz'i delaletin asıl olduğunu belirterek, sözlü vaz'i delaletin mutabakat, tazammun ve iltizam olabileceğini ifade eder. Müellifimiz, bundan sonra mutabakatla delalet eden lafzın müfred/yalın ve mürekkep/bileşik kısımlarını açıklar.²⁶ Müfred tek başına kullanılıyorsa edat, üç zamandan birine delalet ediyorsa kelime, üç zamandan birine delalet etmiyorsa isim olduğunu belirtir; aynı şekilde mürekkep lafzın nasıl önerme, haber ve inşa haline geldiğini izah eder. Arnâsî, müfred lafzın tikel ve tümel olabileceğini belirterek her birinin hakiki ve izafi durumlarını inceler²⁷ ve beş tümele geçer.

Arnâsî, önce tümeli özsel ve ilintisel şeklinde ikiye ayırıp tanımlar ve beş tümeli ele alır. Beş tümelden özsel olan cins, tür ve ayrımı açıklar, onların çeşitlerini ve derecelerini örneklerle gösterir,²⁸ ilintisel olan hassa ve arazi âm'ı da örneklerle izah eder.²⁹ Bu bilgilerden sonra Arnâsî, hangi tür tümelin dış dünyada, hangisinin de sadece zihinde bulunduğunu örneklerle açıklar. Müellifimiz kavramlar arası ilişkileri de ele alarak, kavramlar arasındaki eşitlik, ayrıklık, tam girişimlilik ve eksik girişimliliği izah eder.³⁰

Mantık kitaplarının çoğunda, beş tümelden sonra Porphyrios'un giriş yazdığı kategoriler konusu incelenir. Bazı mantıkçılar ise kategorilerin felsefeye ait olduğu ve mantığın konusu olmadığı gerekçesiyle incelemesizler. Bu bağlamda İbn Sînâ, kategorileri *Şifa* isimli eserinde ele alırken, *İşarat ve't-tenbihat*'ta ele almaz. Aynı şekilde Ebherî de *İsağoci*'sinde bu konuya yer vermez. Fakat Molla Halil kategorileri inceler, hatta filozoflarla kelamcılar arasındaki görüş farklılıklarını da ifade eder.³¹ Arnâsî ise Ebherî'yi takip ederek kategorileri ele almaz, beş tümelden sonra doğrudan tanıma geçer.

2.3. Tanım

Arnâsî tanımın, bir şeyi, özüyle veya onu başka bir şeyden ayırt eden yönüyle tasavvur etmeye sebep olduğunu belirtir. Tıpkı diğer mantık kitaplarında olduğu gibi o da tanımı, önce özsel/hadd ve ilintisel/resm diye ayırır, sonra da her birini tam ve eksik şeklinde sınıflar ve ayrı ayrı tanımlayarak çeşitli örneklerle izah eder. O tanımın, "çift, tek olmayandır" gibi bilinip bilinmemesi aynı olan terimlerle, kısır döngüyle ve amaçsız bir şekilde yapılamayacağını söyleyerek, tanım şartlarını³² ortaya koyar.

25 Arnâsî, *İsağoci*, s. 10.

26 Arnâsî, *İsağoci*, s.10-11.

27 Arnâsî, *İsağoci*, s. 11-14.

28 Arnâsî, *İsağoci*, s. 15-16.

29 Arnâsî, *İsağoci*, s. 16-18.

30 Arnâsî, *İsağoci*, s. 19-21.

31 Bkz. Molla Halil, *İsağoci*, Diyarbakır, t.y., s. 5; Aynı müellif *İsağoci*, (yayımlanmamış, tahkikli nüsha), s. 8-9.

32 Arnâsî, *İsağoci*, s. 22-23.

Arnâsî daha sonra Ebherî'de bulunmayan tanımlanana göre tanım çeşitlerini verir. Ona göre, mahiyeti dış dünyada var olan şeyin tanımı gerçek özsel ve ilintisel, mahiyeti dış dünyada bulunmayanınki ise adsal tanımdır.³³ O böylece tasavvurata bitirir ve tasdikatin ilk konusu olan önermelere geçer.

2.4. Önermeler ve Hükümleri

Arnâsî, önermeler ve hükümlerini, kıyasın başlangıcı kabul eder ve önermeyi, "anlamı bakımından doğru ya da yanlış denilebilen söz"³⁴ şeklinde tanımayarak, yüklemlî, bitişik ve ayrık şartlı önerme çeşitlerini kısaca izah eder³⁵ bu genel girişten sonra önermeleri ayrıntılı olarak incelemeye başlar.

Arnâsî yüklemlî ve şartlı önermelerin unsurlarını, olumlu-olumsuz durumlarını, özelliklerini, çeşitlerini, tümel, tikel oluşlarını açıklar ve belirsiz önermelerden bahseder. Yüklemlî önermelerin nasıl madule önermelere dönüştüğünü ve onların çeşitlerini gösterir.³⁶ Şartlı önermeleri, oldukça geniş bir şekilde ele alır, bitişik ve ayrık şartlı olarak ikiye ayırdıktan sonra her birinin gerekli/lüzumiyye ve rastlantılı/ittifakiyye olma durumlarını izah eder. Ayrıca ayrık şartlı önermenin İslâm mantıkçılarındaki olduğu gibi hakikiyye, mâniatü'l- cem ve mâniatü'l-huluvv olmak üzere çeşitlerini izah eder.³⁷

Arnâsî, Ebherî'yi takiben mantık kitaplarının önemli bir konusu olan ve İslâm mantıkçılarındaki ayrıntılı bir şekilde araştırdıkları "Önermelerin Modalitesi/Ciheti" konusunu incelemez. Molla Halil ise bu konuyu müteahhirin mantıkçıları gibi ele alır³⁸ ve sekizi basit yedisi bileşik olmak üzere on beş modal önerme kabul eder, onları tanımlar ve açıklar.³⁹

Önermelerin hükümlerine geçerek önermeler arası ilişkileri ele alan Arnâsî, bu başlık altında yalnızca çelişiklik, düz ve ters döndürmeyi inceler. O, hangi tür önermelerin birbiriyle çelişik olduğunu ve çelişik olma şartlarını ortaya koyduktan sonra⁴⁰ önermelerin düz ve ters döndürülme durumlarını izah eder, düz ve ters döndürmenin nasıl yapıldığını örneklerle gösterir. Ters döndürme konusunda, mütekaddimin ile müteahhirin mantıkçıları arasındaki görüş farkına değinir.⁴¹ Arnâsî tıpkı Ebherî gibi önermeler arası ilişkiler konusunda altıklık, üst karşıtlık ve alt karşıtlık konularını ele almaz. Fakat bu konular Molla Halil'in eseri de dahil mantık kitaplarının büyük bir kısmında incelenmektedir.⁴² O bu şekilde önermeler ve hükümlerini bitirerek kıyası ele alır.

33 Arnâsî, *İsagocî*, s. 23.

34 Arnâsî, *İsagocî*, s. 24.

35 Arnâsî, *İsagocî*, s. 24.

36 Arnâsî, *İsagocî*, s. 25-26.

37 Arnâsî, *İsagocî*, s. 27-30.

38 Necati Öner, *Klasik Mantık*, Ankara, 1986, s. 85-88.

39 Halil, *İsagocî*, s. 8-9, 15-18.

40 Arnâsî, *İsagocî*, s. 31.

41 Arnâsî, *İsagocî*, s. 32-34.

42 Halil, *İsagocî*, s. 16-17, 20-22.

2.5. Kıyas

Kıyas mantığının en önemli konusudur. Klasik mantıkta amaç, beş tümel- den tanımlara ulaşmak, tanımlardan da önermeleri elde etmek, önermelerle de kıyas yapmaktır. Arnâsî de eserinde kıyasa oldukça geniş bir yer verir.

Bütün mantık kitaplarında olduğu gibi Arnâsî kıyası, “*önermelerden müte- şekkil bir sözdür ki, bu (önermelerin) kabul edilmesi durumunda bizzat onlar- dan başka bir önermenin çıkması gerekir*”⁴³ şeklinde tanımlar ve kıyasın ta- nımında kullanılan ifadeleri açıklayarak, tanıma hangi tür akıl yürütmelerin dahil edildiğini ve edilmediğini ayrıntılı bir şekilde izah eder. Bu arada kıyas türlerini de gösterir.

O, tanımda kullanılan, çoğul haldeki “*önermeler*” ifadesinin, basit ve bile- şik kıyasları kapsadığını belirtir, bileşik kıyaslardan zincirleme ve hulfi kıyası örneklerle açıklar. Tanımdaki “*(önermelerin) kabul edilmesi durumunda*” ifa- desinin öncülleri içerik olarak yanlış olan kıyasların da geçerli kabul edilmesi için konduğunu; “*onlardan başka bir önermenin çıkması gerekir*” ifadesinin ise eksik tüme varım/ istikra ve analogiyi/temsili tanımın dışına çıkardığı- nı söyleyerek tüme varım ve analogiyi açıklar. Bununla birlikte Arnâsî, tam tüme varımın ve illeti mensusa⁴⁴ analoginin mantuki kıyas olduğunu belirtir. Son olarak tanımdaki “*bizzat onlardan*” ifadesinin ise eşitlik kıyasını (kıyas-ı müsâvât) tanımın dışına çıkarttığını zikreder ve eşitlik kıyasını geçersiz bir kıyas türü olduğunu bir örnekle gösterir.⁴⁵ Arnâsî kıyasın tanımını bu şekilde izah ettikten sonra basit kıyasları incelemeye başlar.

Arnâsî, diğer mantık kitaplarında olduğu gibi basit kıyasları kesin/iktira- ni ve seçmeli/istisnai şeklinde ayırır, kıyasın unsurlarını ele alır⁴⁶ ve yüklem- li önermelerden meydana gelen basit kesin kıyasın şekil ve modlarına geçer.

Arnâsî, eserinin bu kısmında kıyasta şekli tanımlayarak, kıyas şekilleri- nin orta terime göre nasıl oluştuğunu izah eder. Aristoteles ve mütekaddimin mantıkçılar dördüncü şekli kabul etmezlerken, o tıpkı müteahhirin mantık- çılar gibi dört şekil kabul eder, bu dört şeklin orta terime göre çeşitlenmesini inceler. Arnâsî birinci şeklin geçerli olması için büyük öncülün tümel, kü- çüğün olumlu olması gerektiğini, onun dört geçerli modunun bulunduğunu belirtir ve her bir modu örneklerle gösterir.⁴⁷ Aynı şekilde ikinci, üçüncü ve dördüncü şekillerin de şartlarını yazıp, ikinci şeklin dört, üçüncünün altı ve dördüncünün sekiz modunun bulunduğunu zikreder; son üç şeklin geçerli modlarını ayrı ayrı örneklerle izah eder. Bu bilgilerin yanında o, mütekad- dimin mantıkçıların dördüncü şekildeki sekiz moddan beşinin sonucunun tikel olumsuz, son üç modun da tümel olduğunu söylediklerini, müteahhi-

43 Arnâsî, *İsağocî*, s. 35.

44 İleti, kendisine benzetilen hükümde bizzat zikredilen analogi.

45 Arnâsî, *İsağocî*, s. 35-36.

46 Arnâsî, *İsağocî*, s. 37.

47 Arnâsî, *İsağocî*, s. 37-38.

rin mantıkçıların ise bu sekiz moddan üçünü ret ettiklerini söyler.⁴⁸ Kendisi dördüncü şeklin ilk beş moduna örnek verirken diğer üçüne örnek vermez.⁴⁹ Bu konuda günümüz mantık kitaplarında ise, birinin sonucu tümel, diğer dördününki tikel olmak üzere toplam beş mod kabul edilmektedir.⁵⁰

Dikkati çeken en önemli hususlardan bir tanesi; iki, üç ve dördüncü şekillerde yapılan kıyasların geçerliliğinin denetlenmesi konusunu, Arnâsî'nin *İsagocî*'sine dâhil etmiş olmasıdır. İleri seviyede bir mantık olan bu konu, günümüzdeki birçok mantık kitabında bulunmadığı gibi, Ebherî ve Molla Halil'in *İsagocî*'lerinde de yer almaz. Arnâsî, bu konuyu İslâm mantıkçıların görüşlerine uygun bir şekilde ele alarak, son üç şeklin her birinin geçerli modlarını örneklerle gösterip akabinden geçerliliklerinin hulf yoluyla nasıl denetlenebildiğini izah eder,⁵¹ fakat bunlara ilişkin örnek vermez.

Hulf, sözlükte ters olma, muhalefet etme, bozma anlamına gelmektedir. Hulfta amaç son üç şekildeki kıyası, mükemmel kıyas olan birinci şekle dönüştürmektir. Birinci şekle dönüştürme işlemi ise iki, üç ve dördüncü şekillerdeki kıyasların sonuçlarının çelişiklerini ya büyük ya da küçük öncül yapmak veya öncülleri yer değiştirmek suretiyle yapılır.⁵² Bu konuda diğer mantık kitaplarına da bakılabilir.

Arnâsî'nin ikinci şeklin ikinci modu için verdiği örneğin geçerliliğinin, hulf yoluyla denetlenmesi şöyledir; bu şekildeki kıyasın sonucunun çelişigi birinci şekildeki kıyasın küçük öncülü yapılır⁵³ ve kıyas birinci şekle dönüştürülür. Bu durumda sonuç ikinci şekildeki küçük öncülün çelişigi çıkar ve saçma bir anlam taşır.

II şekil

Bütün taşlar cansızdır;
Hiçbir insan cansız değildir;
O halde hiçbir insan taş değildir.

Hulf, I şekle dönüştürme;

Bütün taşlar cansızdır; (II şeklin büyük öncülü)
Bazı insanlar taştır; (sonucun çelişigi)
O halde bazı insanlar cansızdır. (Küçük öncülün çelişigi)⁵⁴

I şeklin sonucu, II şekildeki küçük öncülün çelişigi çıktığına göre yaptığımız kıyas geçerlidir.

Arnâsî basit kesin kıyasların sonunda, "Tanımlanmayan Kıyas" diye bir başlık açar, bu tür kıyasları da "meşhur olan ve meşhur olmayan tanımlan-

48 Arnâsî, *İsagocî*, s. 38-41.

49 Arnâsî, *İsagocî*, s. 41.

50 Öner, *Klasik Mantık*, s. 118-119.

51 Arnâsî, *İsagocî*, s. 39-42 (şekillerin geçerli modlarının izahlarından sonra).

52 Arnâsî, *İsagocî*, s. 40-42.

53 Arnâsî, *İsagocî*, s. 39.

54 Kıyasın geçerliliğini denetlemek için kurulan kıyas, bize aittir.

mayan” kıyas diye ikiye ayırır ve her birinin dört şeklinin olduğunu belirtir. Arnâsî dört şekildeki meşhur olan ve olmayan tanımlanmayan kıyasların şartlarını yazarak birer örnekle gösterir.⁵⁵ Bu dört şekil, orta terimin kıyastaki konumu itibariyle basit kesin kıyasların aynıdır. “Tanımlanmayan Kıyas” konusu Ebherî ve Molla Halil’in eserlerinde yer almadığı gibi günümüzdeki birçok mantık kitabında da bulunmamaktadır.

Bu konuyu inceledikten sonra Arnâsî, kesin kıyasın altı çeşit olduğunu belirtir. Birincisinin iki yüklemli önermeden meydana geldiğini ve onun yukarıda basit kesin kıyas olarak incelendiğini ifade eder.⁵⁶ O, diğer beş çeşit kıyasın ise şartlı önermelerle kurulduğunu belirtir ve örneklerle gösterir.⁵⁷ Bu beş çeşit kıyas, günümüz mantık kitaplarında “Şartlı Kesin Kıyas”⁵⁸ başlığı altında incelenmektedir.

Arnâsî, kıyasta son olarak büyük öncülü bitişik ya da ayrık şartlı, küçük öncülü de yüklemli önerme olan seçmeli yani istisnalı kıyası kısaca ele alır. O burada önce bu tür kıyasın şartlarını açıklar, bitişik ve ayrık şartlı olmak üzere ikiye ayırır. Bitişik şartlı kıyasın yalnızca geçerli formlarını inceler, ayrık şartlı kıyaslar ve çeşitleri hakkında ise çok kısa açıklama yapar.⁵⁹

2.6. Beş Sanat

Arnâsî, kıyasın uygulama yeri olan beş sanatı, Ebherî’den oldukça geniş bir şekilde ele alır. Onun, beş sanatın her biri için yaptığı tanım, bazı küçük ilaveler dışında diğer mantık kitaplarıyla neredeyse aynıdır.⁶⁰

Beş sanat burhan, cedel, hitabet, şiir ve muğalata’dan meydana gelir. Beş sanat, önermelerinin verdiği bilginin niteliğine göre derecelenir, en önemlisi burhandır.

Burhan: Burhanın yakini bilgi elde etmek için kesinlik ifade eden öncül-lerden meydana geldiğini belirten Arnâsî, bu öncüllerin evveliyyat, müşahadat, mücerrebat, hadsiyyat, mütevatirat ve fitriyyat olmak üzere altı tane olduğunu ifade eder ve örneklerle açıklar. Arnâsî bu altı önermeden mücerrebat, hadisyyat ve mütevatiratın başkası aleyhine delil olamayacağını, ancak lehte delil olabileceğini söyleyerek birçok mantık kitabından farklı bir bilgi verir. Burhanı da ikiye ayırır; eğer burhan sebepten sonuca giderse burhanı limmi, sonuçtan sebebe giderse de burhanı inni olduğunu zikreder ve örneklendirir.⁶¹

Cedel: Arnâsî cedelin, ya “adalet iyi, zulüm kötüdür” gibi meşhurat veya muhatabın doğru kabul ettiği müsellemat türü önermelerden meydana gel-

55 Arnâsî, *İsağoci*, s. 43-44.

56 Arnâsî, *İsağoci*, s. 45.

57 Arnâsî, *İsağoci*, s. 45-46.

58 Öner, *Klasik Mantık*, s.127-131.

59 Arnâsî, *İsağoci*, s. 47-48.

60 Ebherî, *İsağoci*, s. 85-87; Öner, *Klasik Mantık*, s. 187-188.

61 Arnâsî, *İsağoci*, s. 48-50.

diğini belirterek izah eder. O bazı durumlarda meşhurat ile evveliyatın karıştırıldığını belirterek bu iki önerme arasındaki farkı açıklar.⁶²

Hitabet: Üçüncü olarak hitabeti ele alan Arnâsî, hitabetin makbulat ve maznunat türünden meydana gelen önermelerini açıkladıktan sonra bu sanattaki amacın, insanları iyiliğe teşvik, kötülükten de men etmek olduğunu söyler.⁶³

Şiir: Dördüncü sanat olan şiirin muhayyelat türü önermelerden kurulduğunu, amacın ise nefsi bir şeyden sakındırmak ya da bir şeye teşvik etmek olduğunu belirtir.⁶⁴

Muğalata: Arnâsî muğalatayı diğer sanatlardan çok daha etraflı inceler; muğalatanın fasit bir kıyas türü olduğunu belirtir ve bu fasitliğin nasıl ortaya çıktığını madde madde örnekler vererek gösterir. Arnâsî muğalatadaki amacın muhatabı yanıltmak ve susturmak olduğunu, muhatabın inatçı ve gereceği aramayan biri olması durumunda muğalata yapmanın haram olduğunu, muğalatanın yanlışa düşmekten korunmak için öğrenilmesi gerektiğini ifade eder. Müellifimiz, beş sanatın sonunda gerçek ilimde yalnızca burhanın kullanıldığını söyler.⁶⁵

Arnâsî eserinin sonunda, “(İnsanları) Rabbinin yoluna hikmet ve güzel öğütle davet et ve onlarla en güzel bir metotla mücadele et”⁶⁶ mealindeki ayette kullanılan “hikmet”in burhana, “güzel öğüt”ün hitabete, “mücadele”nin de cedele işaret ettiğini söyleyerek kendisi Allah yolunda davette bu üç sanatın kullanılması gerektiğini ifade eder.⁶⁷ Böylece o kitabını Allah’a hamd ve Raulüne de selat ve selam ile bitirir.

Sonuç

Porphyrios’un yalnızca Aristoteles’in kategorilerine giriş olarak başlattığı *İsagoci* yazma geleneğinin, müslüman mantıkçıların elinde pedagojik amaçlı olarak mantığa ve diğer ilimlere giriş kitabı şekline dönüştüğü söylenebilir. İslâm dünyasındaki en meşhur *İsagoci*’nin, Ebherî’ye ait olduğu ve bu eserin kendisinden sonra yazılan mantık kitaplarına model teşkil ettiği yaygın bir görüştür. Çalışma konusu yaptığımız Fahrettin Arnâsî’nin, Ebherî’nin eserini model alarak *İsagoci* yazdığı, bunun yanında farklı konuları da incelediği görülmektedir. O, Ebherî’den farklı olarak mantığın önemini ortaya koymakta, lafzı derinliğine araştırmakta, tanımın şartları, tanımlanana göre tanım çeşitleri, son üç şekildeki kıyasların geçerliliğinin denetlenmesi ve tanımlanma-

62 Arnâsî, *İsagoci*, s. 50-51.

63 Arnâsî, *İsagoci*, s. 51.

64 Arnâsî, *İsagoci*, s. 51.

65 Arnâsî, *İsagoci*, s. 51-54.

66 Nahl, 16/125.

67 Arnâsî, *İsagoci*, s. 54.

yan kıyas gibi konuları ele almaktadır. Arnâsi'nin *İsağocî'si* bütün bu nitelikleriyle, bir şerh ya da haşiye değil *İsağocî* geleneğini sürdüren, mantığa giriş olma özelliğini taşıyan ve medrese dışındaki öğrencilerin de faydalanabileceği özgün bir kitaptır.

KAYNAKÇA

- Arnâsi, Fahrettin, *İsağocî fi'l-Mantık*, İstanbul, 2007.
- Atademir, H. Ragıp, "Porphyrios ve Ebherî'nin İsağocî'leri", A.Ü. DTCF. Dergisi, c. VI, sa. 5, 1948.
- Bingöl, Abdülkuddûs, "Ebherî, Esirüddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı, 1994, c. X.
- Çapak, İbrahim, "Bingöl ve Çevresindeki Medreselerde Mantık Eğitimi" I. Bingöl Sempozyumu, Bingöl, 2007.
- _____, "Porphyrios ve Ebherî'nin İsağocileri Bağlamında, Fârâbî'nin İsağocî'si" Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri, (7-8 Ekim 2004), Ankara, 2005.
- Esirüddin Ebherî, İsağücü, çev. Hüseyin Sarioğlu, İstanbul, 1998.
- Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, İstanbul, 1999.
- İbn Nedim, *Fihrist*, Kahire, t.y.
- İbn Sinâ, Kitabuş Şıfa Mantığa Giriş*, çev. Ömer Türker, İstanbul, 2006.
- Kayacık, Ahmet, "Ebherî'nin İsağocî'sinin İlk Şerhleri", Doktora Tezi, Erciyes Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri, 1996.
- Keklik, Nihat, *İslâm Mantık Tarihi*, İstanbul, 1969.
- Molla Halil, *İsağocî*, (yayımlanmamış, tahkikli nüsha).
- _____, *İsağocî*, Diyarbakır, t.y.
- Öner, Necati, *Klasik Mantık*, Ankara, 1986.
- Porphyrios, *İsağoge: Aristoteles'in kategorilerine giriş*, çev. Betül Çotuksöken, İstanbul, Remzi, 1986.
- Sarioğlu, Hüseyin, "Mantık Tarihinde İsağocî Geleneği ve Ebherî'nin İsağocî'si" Ebherî, İsağücü, (Metin-Çeviri-İnceleme- Hüseyin Sarioğlu), İstanbul, 1998.
- Ünalın, Abdülkerim "Molla Fahrettin Batmani ve İlmi Kişiliği", *İbrahim Hakkı ve Sürt Uleması Sempozyumu*, ed. Ahmet Erkol, Abdurrahman Adak, İstanbul, Beyan, 2008, s. 501-519.

MUALLİM NÂCİ (1849-1893)'NİN “HÛLÂSATÜ'L-İHLÂS” İSİMLİ İHLÂS SÛRESİ TEFSİRİ

Ali ÖZTÜRK*

*Hak-perestim arz-ı ihlâs ettiğim dergâh bir
Bir nefes tevhîdden ayrılmadım Allah bir¹*

Muallim Nâci

ÖZET

Muallim Nâci, Türk edebiyatının Tanzimat'la birlikte Batılılaşma temayülüne girdiği bir dönemde yaşamış, kırk dört yıllık ömrüne pek çok eser sığdırmış velûd bir şair, yazar ve mütercimdir. Yeniliğe karşı olmamasına rağmen eskiyi tamamen terk etmenin yanlış olduğunu savunduğu için eski tarzın temsilcisi olarak görülmüştür. Şiirleri, hatıratı, gazete yazılarının yanı sıra Fransızca, Farsça ve Arapçadan çok sayıda çevirisi vardır. Arapça tercümelelerinden üçü Fahreddin Râzî'nin tefsirinden yapılmıştır. Bunlardan biri *Hûlâsatü'l-İhlâs*'tir. Mealen çeviri olmayıp özetlenmek suretiyle serbest bir çeviridir. Yer yer kendi ifadeleriyle de çeviriyi zenginleştirmiştir. Türkçeyi kullanmadaki başarısıyla takdir toplayan Muallim Nâci'nin İhlâs Sûresi Tefsiri tercümesi, mensur dinî edebiyatımızın, dinî tabirlerin yerli yerince kullanıldığı güzel örneklerinden biridir.

Anahtar Kelimeler: Muallim Nâci, Kur'an, İhlâs Sûresi, tefsir, Fahreddin Râzî

HÛLÂSATÜ'L-İHLÂS AS THE MUALLİM NACI'S COMMENTARY/TAFSİR OF SURAH AL-İKHLAS

ABSTRACT

Muallim Nâci is a poet, writer and interpreter, who lived in a period of time that Turkish literature entered in westernization tendency, and has given many works in his forty-four year life. He has been evaluated as a representative of old genre since he had defended that leaving the old entirely is wrong even though he had not been against novelty. He has many translations from French, Persian, and Arabic as well as poems, memories and newspaper articles. Three of his translations from Arabic are from Fakhr al-din Razi's commentary. One of them is *Hûlâsatü'l-İhlâs*. It is not a straight translation but a free translation by summarizing. He had enriched the translation partly with his expressions. Muallim Nâci's Surah Al-Ikhlâs commentary translation, which he has been appreciated for his success on using Turkish, is one of good examples of prose religious literature, which religious expressions are used properly.

Keywords: Muallim Nâci, Quran, Ikhlas Surah, commentary, Fakhr al-Din Razi

* Yrd. Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Türk İslâm Edebiyatı Ana Bilim Dalı, a.ozturk@istanbul.edu.tr

1 Nâci'nin İkinci Mahmut türbesi bahçesindeki kabrinin mezar taşına da hakkedilmiş olan bu beyit, İhlâs Sûresi tefsirinin kapağında yer almaktadır. Sûre-i şerifenin tefsirini yazmanın etkisiyle söylenmiştir (bk. Muallim Nâci, *Istîlâhât-ı Edebiyye*, İstanbul, Asaduryan Şirket-i Mürettebiye Matbaası, 1307, s. 136).

Giriş

Muallim Nâci, Tanzimat sonrasında, şiirleriyle, gazete yazılarıyla ve tercümeleriyle, lehte ve aleyhte kendisinden çok söz ettiren şahsiyetlerden biridir. “Eski-yeni”² tartışmasında yenilik taraftarları ona şiddetle hücum edip adeta onu bir lince tâbi tutarken, eskiyi savunanlar da cansiperâne savunarak göklere çıkarmışlardır. Ölümünden epey sonra dahi muarızlarının ve müdafilerinin takipçileri bu tartışmaları sürdürmüşlerdir. Böyle bir hengâmede onun gerçek değerinin ortaya konulması elbette kolay olmamıştır. Zira o, bir taraftan yenilik taraftarlarıyla kıyasıya mücadeleyi sürdürürken diğer taraftan hece vezniyle ve yeni tarzda şiirler yazmış, Fransız edebiyatından tercümeler yapmıştır. Onun yolu, tamamen eskiye bağlı kalıp yeniliği reddetmek değil; edebî geçmişi göz ardı etmeksizin yeni eserler meydana getirmektir. Banarlı'nın ifadesiyle Nâci, Tanzimat sonlarında yetişen Türk edipleri içinde, edebiyatımız için en mutedil ve doğru yolu görmeye muvaffak olan şairdir.³ Kırk dört yıllık ömrüne hattatlık, kâtiplik, muallimlik, mütercimlik, gazetecilik, sözlükçülük, şair ve yazarlık gibi pek çok mesleği sığdırabilmiş; şiir, nesir ve tercüme olarak farklı konularda küçük, büyük pek çok esere imza atmıştır.⁴ Eserlerinin konuları da şahsi kimliği gibi geniş bir alana hitap etmektedir. Kişisel hayatında savunduğu fikirler itibarıyla dindar bir şahıs olarak tanınan Nâci'nin eserlerinde dinî konular önemli yer tutmaktadır. Nâci, tevhid, münâcât, na't, mi'râciye, Hz. Yusuf Kıssası, İslam tarihine dair bazı hadiseleri konu edinen şiirler ile tefsir, Hz. Ali'nin sözleri ve tasavvufa dair tercümeler neşretmiştir.⁵ Bunlardan bir tanesi de Fahreddin Râzî'nin *Mefâtihu'l-gayb*'ındaki İhlâs Sûresi tefsirini özetle tercüme ve bazı küçük ilavelerle meydana getirdiği *Hulâsatü'l-İhlâs* adını verdiği eseridir. Diğer dinî tercümeleri gibi adı geçen eser de dil itibarıyla Tanzimat sonrası dinî nesre örnek teşkil eder. Nâci gibi dilde sadelik taraftarı⁶ bir lisan üstadının kaleminden çıkması, eseri ayrıca değerli kılmaktadır. Bu makale, söz konusu İhlâs Sûresi tefsiri çerçevesinde Nâci'nin dinî edebiyatımıza olan katkısını ortaya koymayı amaçlamaktadır. Unutulmamalı ki meydana getirdiği bu eserlerin temelinde, onun, Kur'an ilimlerine olan ilgisi ve Râzî gibi bir büyük müfessirden tercüme yapabilecek seviyede vukûfiyeti bulunmaktadır. Bu iti-

- 2 Bu tartışmaların başlangıcı ve seyri için bk. Fevziye Abdullah [Tansel], “Muallim Nâci İle Re-caizâde Ekrem Arasındaki Münakaşalar ve Bu Münakaşaların Sebep Olduğu Edebî Hâdiseler”, *Türkiyat Mecmuası*, c. 10, Yıl: 1951-1953, s. 159-200; Nihad Sami Banarlı, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*, 11. bs., İstanbul, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2004, c. 2, s. 972-989. Banarlı, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*, s. 982. 3
- 4 Muallim Nâci'nin eserlerinin listesi için bk. Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul, Matbaa-i Âmire, c.2, 1333, s. 422-425; İbnülemin Mahmud Kemal İnal, *Son Asır Türk Şairleri (Kemâlî's-şuarâ)*, Haz. Hidayet Özcan, Ankara, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, 2000, c. 3, s. 1430; Fevziye Abdullah [Tansel], “Muallim Nâci” *İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, Milli Eğitim Bakanlığı c. 9, s. 15-21.
- 5 Muallim Nâci'nin dini konulu eserleri için bk. Fevziye Abdullah Tansel, “Muallim Nâci'nin Dinî Eserleri”, *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*, 1961, s. 161-177.
- 6 Bu konuda bk. Tansel, “Muallim Nâci'nin, Türk Dilinin Sadeleştirilmesi, Dil Cemiyetinin Kurulması Hakkındaki Düşünceleri”, *Türk Kültürü*, Yıl: IX, Sa. 100, 1971, s. 286-292.

barla eserin incelenmesinden önce, Nâci'nin nasıl bir eğitim aşamasından geçtiği ve Kur'ân'a olan ilgisi mercek altına alınacaktır.⁷

1. Muallim Nâci'nin Kur'ân-ı Kerîm ve İslâmî İlimlere Olan İlgisi

Muallim Nâci, 1850 yılında, İstanbul'un ilmi merkezi sayılabilecek Fatih semtinde, dindar ve orta halli bir ailenin evladı olarak dünyaya gelmiştir. Asıl adı Ömer'dir.⁸ Böyle bir muhitte yaşayan her çocuk gibi Ömer'in de Kur'ân-ı Kerim'le ünsiyeti erken yaşlarda başlamıştır. Çocukluğunu anlattığı hatıratına göre ilk tahsiline Fatih'te Saraçhane civarında bulunan Fevziye mektebinde başlamıştır. Üç sene kadar bu mektebe devam ederek burada Kur'ân-ı Kerim'i hatmetmiştir.⁹ Nâci, mekteple ilgili anılarında Kur'ân'ı hatmettiğini¹⁰ söylemekte, mekteple ilgili pek çok ayrıntıya yer verdiği halde hâfızlık yaptığından bahsetmemektedir. Gerçi *Şerâre*'nin başına yazdığı "Bir İki Söz" başlıklı ön sözünde kitabına hem eski hem de yeni şiirlerini aldığından bahisle:

*Maksadın tahsîl-i itmînân ise
Zîkr-i Hak'dan olmasın kalbin tehi
Taze kıl şâm u seher îmânını
"Kul hüve'r-Rahmânu âmennâ bihi"*

kıtasını, Kur'ân'ı ezberlemeye çalışan, her akşam Mülk Sûresi tilâvetine devam eden bir çocuk iken yazdığını kaydetmekteyse de,¹¹ beş yaşında iken mektebe gönderilen müellifin bu süre zarfında Kur'ân'dan bazı sûre ve cüzleri ezberlediği sonucunu çıkarmak daha doğru olur. Nâci'nin Kur'an eğitimi, mekteple sınırlı kalmamış, evde babası da bazı sûreleri talim ettirmiştir. Hatta bir talim sonrasında babası "Aferin oğlum! Daha güzel okumaya gayret et. İnşallah siz benim gibi kalmazsınız, Kur'ân-ı Kerim'in manalarını da

- 7 Çalışmanın amacı ve sınırları gözetilerek, Nâci'nin eğitim hayatı dışında biyografisiyle ilgili detaylara yer verilmemiştir. Nâci'nin biyografisi ile ilgili şu eserlere bakılabilir: Muallim Nâci, *Ömer'in Çocukluğu*, (Sünbüle, nesir kısmı), İstanbul, Asaduryan Şirket-i Mürettebiye Matbaası, 1307 (Bu eserde sekiz yaşına kadar hayat hikâyesini kaleme almıştır.); [Mehmed Selâhaddin] Salâhî, *Muallim Nâci*, İstanbul, Asaduryan Şirket-i Mürettebiye Matbaası, 1310; İbnülemin, *Son Asır Türk Şairleri*, s. 1425-1450; [Tansel], "Muallim Nâci", s. 15-21; Celal Tarakçı, *Muallim Nâci Efendi Hayatı ve Eserlerinin Tedkiki*, Samsun, Sönmez Ofset Matbaası, 1994; Abdullah Uçman, *Muallim Nâci, Hayatı-Kişiliği-Eserleri*, İstanbul, Tokar Yayınları, 1998; aynı yazar, "Muallim Nâci" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı, 2005, c. 30, s. 315-317.
- 8 Varna'da eline geçen Giritli Aziz Efendi'nin *Muhayyelât*'ındaki "Kıssa-i Nâci-bi'llâh ve Şâhide" başlıklı hikâyeyi okuyunca Nâci ismini pek beğenmiş ve hemen mahlas edinmiştir. Ahmet Mithat Efendi-Muallim Nâci, *Muhâberât ve Muhâverât: Mektuplaşmalar* Haz. Ömer Hakan Özlap, İstanbul, Özgü Yayınları, 2011, s. 66; Salâhî, *Muallim Nâci*, s. 22.
- 9 Nâci, *Ömer'in Çocukluğu*, s. 164, 185.
- 10 Tanzimat sonrasında sıbyan mekteplerinin müfredatında öğrencilere iki defa hatim ettirilmesi gerekmektedir. Öğrenime başlama yaşı yedi olup, dört-beş yaşındaki çocuklar annesinin isteğiyle okula kabul edilebilirdi. Öğrenim süresi dört yıldır. Yetenekli öğrenciler ayrıca hâfızlık eğitimi için seçilmekteydi. bk. Yahya Akyüz, *Türk Eğitim Tarihi Başlangıçtan 1993'e*, 5. bs., İstanbul, Kültür Koleji Yayınları, 1994, s. 140-141.
- 11 Muallim Nâci, *Şerâre*, İstanbul, Matbaa-i Ebuuziyya, 1301, s. 3.

anlarsınız.”¹² diye takdir ve teşvik etmiştir.¹³ Mektepte küçük çocuklara sadece yazı ve Kur’an eğitimi verilmektedir. Nâci, ağabeyinin evde kendisine okutduğu “İlm-i hâl” ve “Birgîvî Risalesi” sayesinde Türkçe okumaya alışmıştır.¹⁴

Nâci, sekiz yaşında bir çocuk iken babasının ani vefatı sebebiyle annesi ve ağabeyi ile birlikte dayısının yanına Varna’ya gitmek zorunda kalmıştır. Varna’da, ilk olarak, mahalle mektebinde Müderris Abdülhalim Efendi’den hüsn-i hat talim etmiştir. Bu mesleğe çok meraklı olduğu, dayısı ve annesinin de arzusu bu yönde olduğu için icazet alacak seviyeye kadar ilerlemiştir. Hocası Müftîzâde Abdülhalim Efendi tarafından icazetle birlikte kendisine “Hulûsî” mahlası verilmiştir. İcazetli bir hattat olarak “Ömer Hulûsî” imzasıyla bir Mushaf-ı şerif dahi yazmıştır.¹⁵

Nâci’nin düzenli bir eğitim hayatı olmamıştır. İstanbul’da yaşamasına rağmen, varlıklı veya nüfuzlu bir aileye mensup olmadığından hususî eğitim imkânlarından mahrum yetişmiştir. Üstelik henüz eğitim çağındayken İstanbul gibi önemli bir ilim merkezinden Varna’ya göçe mecbur oluşu, onun tahsil hayatında bocalamalara sebep olmuştur. Hüsn-i hatta olan merak ve ilgisi, diğer ilimleri yeteri kadar önemsememesine yol açmıştır. Ağabeyi Salim Efendi ondaki kabiliyeti erken fark ederek aynı zamanda Arapça dersleri de veren Abdülhalim Edendi’nin ilim halkasına dâhil etmiştir.¹⁶ Her ne kadar *Emsile*, *Bina* okuduysa da hüsn-i hatta ziyadesiyle meraklı olan Nâci’nin yanında bunların bir kıymeti yoktur. Ona göre dünyada bir fazilet var ise o da hattatlıktan ibaretti. Hiçbir arkadaşının kendisi kadar güzel yazmadığını düşündükçe iftiharını zirveye çıkarmakta; buna mukabil yazdıklarının anlamını bilmemesi onu rahatsız etmemekteydi. Kendisine “Oğlum!

12 Nâci, *Ömer’in Çocukluğu*, s. 190.

13 Babasının bu teşvik ve temennisi, yetişkin Nâci’nin Kur’an öğretimi konusundaki görüşleriyle paralellik arz etmektedir. Onun Kur’an öğretimi ve özellikle de hâfızlık müessesesine bakışını, *Mehmed Muzaffer Mecmûası* isimli eserinde görmekteyiz. Tanpınar’ın “... bu küçük ve dağınk kitap kadar Muallim Nâci’yi anlatan başka bir vesika bulunmaz.” (bk. Ahmet Hamdi Tanpınar, *19 uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, 8. bs., İstanbul, Çağlayan Kitabevi, 1997, s. 608.) diyerek dikkat çektiği eserde müellif, konu ile ilgili görüşlerini, anlattığı hikâyenin kahramanlarından biri olan Vahid Efendi’ye söyletmektedir. Hikâyeye göre Vahid Efendi, “Hilye” şairi Hâkânî Mehmed Bey (ö. 1015/1606)’in ahfadından olup Şeyh Gâlib’in baba dostudur. Vahid Efendi’nin Mehmet isminde bir oğlu vardır. Annesi Mehmed’in hâfız olmasını istemektedir. Vahid Efendi ise ağırdan almaktadır. Mektep hocası da Mehmet’in mükemmel bir hâfız olacağı kanaatindedir. Bir Cuma günü bu düşüncesini açıkladığında, Vahid Efendi şunları söylemiştir:

“Hâfız-ı Kur’ân olmak büyük şereftir. Keşke ben de olaydım. Fakat mülâhazaya sayan bir cihet var. Hâfız olanların akran beyninde a’lem, ale’l-husus sahib-i kalem olanamalarından korkular. Şeyh Sadi buyuruyor ki: (مراد از نزول قرآن تحصیل سیرت خوبست، نه ترتیل سورت مکتوب) *Bir mümin Kur’ân-ı Kerim’i hıfzetmeli, fakat haddince me’âni-i münîfesini de anlamalı, muktezasıyla âmîl olmalı. Âlim-i gayr-ı hâfız elbette hâfız-ı gayr-ı âlimden efdaldır. Anlamak her şeyde esastır. ... Bir çocuğa evvel emirde Kur’ân-ı Kerim ta’lîm olunmakla beraber tedric ile zihnini açacak şeyler de okutulmalıdır. Talim, Kur’ân-ı Kerim’e hasredilecek olursa çocuğun zihni hayrette bırakılmış olur. Kelâmullah âlidir. Çocuk henüz ondan tamamıyla istifâde edebilecek bir hâlde değildir.*” (Muallim Nâci, *Mehmed Muzaffer Mecmûası*, İstanbul, Asaduryan Matbaası, 1306, s 87-89.)

14 Nâci, *Ömer’in Çocukluğu*, s. 186.

15 Salâhî, *Muallim Nâci*, s. 16-18.

16 Salâhî, *Muallim Nâci*, s. 15-16.

Böyle hattatlıkla iş bitmez. Oku oku! Âlim olmaya çalış." nasihatini veren de yoktu.¹⁷ Hüsn-i hat ile yatıp-kalkan genç Ömer'in başından geçen bir hadise hayatında dönüm noktası olmuş ve ilim bakımından eksikliğini fark etme fırsatını vermiştir. Hazır bulunduğu bir mecliste Rüştîye mektebine hüsn-i hat muallimi olarak atanmasının münasip olacağına dair söz geçince, mecliste bulunanlardan biri, ciddi tavırla ve de Nâci'nin yüzüne bakarak "Efendim! Biz nakkâş istemiyoruz." deyivermiş. Nâci'yi derinden yaralayan bu söz, çok önem atfettiği hattatlık mesleğini birden gözünden düşürmüş ve o günden sonra kendini ilme vermesine vesile olmuştur. Öyle şevk ve gayretle ders çalışmıştır ki akranlarına yetişmiştir. Bir süre sonra hiçbir muallimden görmediği kitapları emsaline okutabilecek seviyeye yükselmiştir. Ancak bu kitaplar sınırlı miktarda olduğundan kabiliyetinin istediği gibi gelişemediğinden şikâyet etmiştir.¹⁸ Bir taraftan Müderris Müftizâde'nin derslerini takip ederken diğer taraftan eline geçen kitapları incelemiştir. Müftizâde'den yeteri kadar istifade ettikten sonra Varnalı meşhur Celil oğlu Halil Efendi'nin yanında Arabî ilimleri okumaya başlamış,¹⁹ o sırada Varna'ya gelen Hâfız Mehmed Efendi'den de *Gülîstan* okuyarak Farsçasını ilerletmiştir.²⁰ Ayrıca Kavalalı Hoca Hüseyin Efendi'den "Telhis" ve "Aruz" okumuş; Varna'da hükümet tercümanı Komyano Efendi'den de Fransızca öğrenmiştir.²¹

Nâci, Rüşdiye mektebine muallim olduktan sonraki yıllarda dahi öğrenmekten geri durmamıştır. Salâhî'nin ifadesiyle, mektepte tedristen, hariçte tahsilden fariğ olmamış idi.²² Nâci'nin İslamî ilimlerle meşguliyeti hayatının son demlerine kadar devam etmiştir. Vefat ettiği senenin kış mevsiminde Fatih müderrislerinden Hoca Musa Efendi'den *İlm-i Kelâm*, *Şerh-i Mevâkıf*, *Mir'at* okumaya başlamıştı. Ayrıca başından beri yanlarında misafir olarak bulunan kayınpederi Mithat Efendi ile kitap mütalaa ederek, birbirlerine suâller sorup cevaplar vererek geceleri ihya etmişlerdir. Nâci, Ramazanın (1310/1893) yirmisine doğru kalbinde hafif bir sancı hissetmeye başlamış ise de önemsemeyerek derslere ara vermemiştir. Ramazan ayının yirmi beşinde de vefat etmiştir.²³

1.1. Nâci'nin Kur'an İlimlerine Dair Yazdığı Eserleri:

Nâci'nin, Kur'an ilimlerine dair üç adet eseri bulunmaktadır:

17 Mithat-Nâci, *Muhaberat ve Muhaverat*, s. 89.; Salâhî, *Muallim Nâci*, s. 18-19.

18 Mithat-Nâci, *Muhaberat ve Muhaverat*, s. 90.

19 Salâhî, *Muallim Nâci*, s. 19-21..

20 Salâhî, *Muallim Nâci*, s. 21.

21 Salâhî, *Muallim Nâci*, s. 26-27.

22 Salâhî, *Muallim Nâci*, s. 27.

23 Salâhî, *Muallim Nâci*, s. 44; vefat hadisesi, onu en iyi tanıyanlardan biri olan kayınpederi Ahmed Mithat Efendi'yi derin bir üzüntüye boğmuştur. Vefatını müteakip taziye ziyaretine gelen Ahmet Rasim'e gözyaşları içinde "Rasim! Ne kaybettik biliyor musun? Hazine desem yanında tam takır kalır!.. Dün bugün kendimde değilim!" demiştir [Ahmet Rasim, *Matbuat Hatıralarından Muharrir, Şair, Edib*, İstanbul, Kanaat Kitaphanesi ve Matbaası, 1342 (1924), s. 143].

1.1.1. İ'câz-ı Kur'ân: Ünlü müfessir ve kelâmcı Fahreddin Râzî (ö. 606/1210)'nin tefsirinin mukaddimesindeki Fatiha Sûresinden çıkarılan akli sırlar konusunu tercüme etmiştir. *İ'câz-ı Kur'ân*'i önce *Tercüman-ı Hakikat* gazetesinde makale olarak yayımlayan Muallim Nâci, eserin rağbet görmesi ve yakın dostlarının ricası üzerine kitap olarak yayımlamaya karar vermiştir. 1301 ve 1308 yıllarında iki defa basılmıştır.²⁴ Vefat etmeden önce basılan son kitabıdır.²⁵ *İ'câz-ı Kur'ân*'i aşağıdaki beyitlerle bitirir:

*Dest-i i'câzında izhâr etdiği âyât ile
Enfûs ü âfâkı hayrân etdi Kur'ân'ın senin
Sen nasıl hurşid-i lâhûtisin ey mahbûb-ı Hak
Oldu Allâh'âne Kur'ân'ın da hayrânın senin*²⁶

1.1.2. Muammâ-yı İlâhî Yâhud Bazı Suver-i Kur'âniyyenin Evâilindeki Hurûf-ı Teheccî: Eserde, muhkemat ve müteşabihat ile bazı sûrelerin başında bulunan mukâtaa harflerine dair ihtilaflar konu edilmiştir. Bu eserin de kaynağı "Mefâtihu'l-gayb"dir. *Muhkem, müteşâbih, nas, zâhir, müevvel, müşterek, mücmel*, kavramlarını açıkladığı uzunca bir mukaddimesi vardır. Şu satırlar mukaddimeye yer almaktadır:

*"...Hurûf-ı mezkûreye dâir kitâblarımızda tesâdüf etdiğim ihtilâfât nazar-ı dikkatimi celb eder dururdu. Nasıl celb etmesin ki bu ihtilâfât, eslâf-ı ulemâ-yı İslâm'ın âlemde en büyük rehber-i fazilet olan "cüst ü cüy-ı hakikatden" ne kadar zevk aldıklarını isbât etmektedir."*²⁷

1.1.3. Hülâsatü'l-İhlâs: Makalemize konu olan bu eserle ilgili tafsilatlı bilgi aşağıda verilecektir.

1.2. Nâci'nin Fahreddin Razi'ye Olan Hayranlığı

Yukarıda bahsi geçen eserlerden Nâci'nin Kur'an ilimlerine ilgi duyduğu anlaşılmaktadır. Bu ilginin kaynağı da Fahreddin Râzî'nin "Mefâtihu'l-gayb"ıdır. Nâci adı geçen tefsiri okumuş ve ondan çok faydalanmıştır. Yukarıdaki üç eserin de ortak özelliği, kaynağının "Mefatihu'l-gayb" oluşudur. Nâci'ye göre Fahreddin Râzî'nin ulema arasında seçkin bir yeri bulunmaktadır. Öyle ki, İslam büyükleri tefekkür köprüsünden geçirecek olsalar Râzî'nin hepsinin önünde olduğu görülür.²⁸ Onun tefsiri ile ilgili olarak da "Fahreddin'in 'Mefâtihu'l-gayb'ına bakılsın. İnsanın gözü, gönlü açılır. O ne

24 Müellif hayatta iken iki defa basılmıştır: Kitapçı Arakel tarafından ilk defa Ebuzziya Matbaasında (1301), ikinci defa Nişan Berberyan Matbaasında (1308) bastırılmıştır. (*İ'câz-ı Kur'ân*, Ümit Şimşek tarafından sadeleştirilerek yayımlanmıştır. İstanbul, Marifet Yayınları, 1997). Fevziye Abdullah Tansel, "Muallim Nâci'nin Arapça ve Acemceden Tercümeleri" *Tercüme 25 Dergisi*, c. 9, sa. 55, s. 57.

26 Muallim Nâci, *İ'câz-ı Kur'ân*, 2. bs., İstanbul, Nişan Berberyan Matbaası, 1308, s. 40; bu beyitler şairin *Firûzân*'da "Na't-ı Muhammedi" başlığıyla yayımlanmıştır. (bk. *Firûzân*, İstanbul, Karabet ve Kasbar Matbaası, 1303, s. 5-6.)

27 Nâci, *Muammâ-yı İlâhî Yâhud Bazı Suver-i Kur'âniyyenin Evâilindeki Hurûf-ı Teheccî*, İstanbul, Matbaa-i Ebuzziya, 1302, s. 9.

28 Nâci, *İ'câz-ı Kur'ân*, s. 10.

tedkikât-ı hakîmânedir." demektedir.²⁹ Yine ona göre Râzî, mukaddimede Fatiha Sûresinin o kadar fevâid ve nefâisini beyan eylemiştir ki "Ümmü'l-Kur'ân" a dair bu derece tedkik ve tafsîl onun kadar hiçbir müfessire nasip olmamıştır.³⁰ Râzî'nin tefsirini dikkatle okuyanlar, onda, her dereceden insanın anlayabileceği söz bulunduğunu, her bir sözün bir fikri terbiye edebileceğini görürler. İnsanlar, idraklerine göre söz söyleme yeteneğini Kur'ân-ı Kerim'e borçludurlar.³¹ Müellifimizin Fahreddin Râzî'ye olan hayranlığı, ismi geçen üç eserle sınırlı değildir. Bu eserlerin haricinde, *Medrese Hatıraları*'ndaki "Hutbe Âhiri"³² başlıklı parçada konu edildiği, Cuma hutbelerinin sonunda okunan Nahl Sûresinin 90. âyetini, Râzî'nin tefsirinden özetleyerek açıklamıştır. *Mütercem* ismini verdiği tercümelerinden meydana getirdiği eserinde, Fahreddin Râzî'nin "mübâhale" (lanetleşme) âyetini (Âl-i İmrân 3/61) açıklarken bir Mesihî ile tartışarak onu susturması hadisesini nakletmiştir.³³

Elbette ki Nâci bir müfessir değildir, böyle bir iddiası da bulunmamaktadır. Nâci, Râzî'den çevirerek halkın faydasına sunduğu tercümelerinde, iddialı olmaktan uzak, mütevazı bir tutum içindedir; mükemmel tercümelerin konunun uzmanları tarafından yapılabileceği inancındadır. Kendi tercümelerinin işin erbabı tarafından yapılacak tercümelere vesile olmasını arzu etmektedir. Nitekim Arapçaya hâkim medrese hocalarını bu nevi tercümeler yapmaya -sitemle de olsa- teşvik etmekten geri durmamıştır.³⁴ Bu mülâhazalardan dolayı Muallim Nâci, asıl amacının, kendisinden daha ehil gördüğü ilim sahiplerinin tercümelerini matbuat âleminde görmek bahtiyarlığı olduğunu ifade etmektedir.³⁵ Ona göre bu zevat, halka faydalı olacağına şüphe olmayan bu tür eserlerin çevirisiyle meşgul olsalar, sadece havassın anlamasına münhasır bulunan pek çok İslâmî bilgiyi halkın istifadesine sunarak büyük bir hizmette bulunacaklar ve daha fazla kabul göreceklerdir.³⁶

29 Nâci, *İcâz-ı Kur'ân*, s. 12.

30 Nâci, *İcâz-ı Kur'ân*, s. 13.

31 Nâci, *İcâz-ı Kur'ân*, s. 36.

32 Muallim Nâci, *Medrese Hatıraları*, İstanbul, Tercüman-ı Hakikat, 1302, s. 105.

33 Muallim Nâci, "Mütercem", *Tercüme Eserler*, İstanbul, Haz. Mehmet Atalay-Mehmet Yavuz, Çantay Kitap Kırtasiye, 2009, s. 171.

34 Muallim Nâci'nin Ahmed er-Rufâi'den tercüme ettiği "Hikemü'r- Rifâi" için de aynı amacı güttüğünü belirtmeliyiz. Eserin "Hâtîme"sinde, büyüklerin sözlerini ihtiva eden bir eseri tercüme ve şerh ten maksadının halkın İslâmî hükümler konusunda daha fazla bilgilenmesine lüzum görecekları tabii olan "erbâb-ı iktidâr" teşvikten ibaret olması hasebiyle eksikliklerinden dolayı affını ummaktadır. *Hikemü'r-Rifâi*, İstanbul, Matbaa-ı Âmiri, 1304, s. 64.

35 Nâci, *İcâz-ı Kur'ân*, s. 4; Nâci'nin bu temennisi karşılıksız kalmamıştır. *Tefsir-i Kebûr*'den bazı bölümleri tercüme ederek *Sırr-ı Kur'ân* adıyla neşreden Giritli Sırrı Paşa, "Bâb-ı sâlis: Sûre-i Fâtiha'dan müstenbet esrâr-ı akliyye beyânında olup çend mes'ele-yi müştemildir." diye başladıkdan sonra şu dipnotu düşmüştür:

Üdebâmızın ezkiyâ ve fuzalâsından Muallim Nâci Efendi şu bâb-ı sâlisi bizden evvel bi't-terceme neşr etmiş olduğundan, biz de makbûl-i fuhûl olan ta'birât-i latîfesinin çoğunu aynen kabûle mecbûr olduk. Bu cihette eserimizin en parlak yeri şu bâbın işgal edeceği sahâif olacaktır. Binâen aleyh Muallim-i mûmâ ileyhe borçlu olduğum vazîfe-i teşekkürü alenen ifâ eylerim. Mütercim-i Kitâb Sırrı (Sırr-ı Kur'ân, İstanbul, Şirket-i Mürettîbiye Matbaası, 1303, 3. Cüz, s. 24).

Nâci, Sırrı Paşa'nın bu teşekkürüne *Saadet Gazetes*'nin edebî kısmında "Sırrı Paşa Hazretlerine Teşekkür" başlıklı (17 Muharrem 1304/ 4 Teşrin-i evvel 1302, nu: 537, s. 3) yazıyla mukabelede bulunmuştur.

36 Nâci, *İcâz-ı Kur'ân*, s. 3.

2. Hülâsatü'l-İhlâs: İhlâs Sûresi Tefsiri Tercümesi

Hülâsatü'l-İhlâs, Muallim Nâci'nin "Mefatihü'l-gayb"daki İhlâs Sûresi tefsirinden özetleyerek yaptığı tercümedir. Eser, İzmirli kitapçı Ahmet Sabri³⁷ tarafından 1304 yılında İstanbul'da Ebuzziya Matbaasında bastırılmıştır.³⁸

Nâci hakkındaki münakaşalar, esas olarak eski-yeni tartışmaları çerçevesinde onun gazete yazıları, kitapları ve şiirleri üzerinde yoğunlaşmaktadır. Kısmen mensur eserleri ve Fransızcadan yaptığı tercümelemler de ilim ve edebiyat çevrelerinin dikkatini çekmiştir. Ancak Arapçadan yaptığı tercümelerin, özellikle de *Hülâsatü'l-İhlâs*'ın müellifin diğer eserlerine nispetle daha az ilgi gördüğünü belirtmek gerekir. Muallim Nâci üzerine birçok özverili çalışmaya imza atan Fevziye Abdullah Tansel *Hülâsatü'l-İhlâs*'ı kısa da olsa tanıtmış,³⁹ Abdullah Uçman hazırladığı biyografik eserinde *Hülâsatü'l-İhlâs*'ın 26 ve 27. sayfalarında yer alan bir suâl ve cevaptan müteşekkil üç paragrafın Latin harfleriyle çevirisini vermiştir.⁴⁰ Mustafa Özel de Osmanlı'nın son döneminde yapılan tefsir çalışmalarını anlattığı makalesinde⁴¹ Muallim Nâci ve İhlâs Sûresi tefsirinden bahsetmiştir.

2.1. Hülâsatü'l-İhlâs'ın Tercüme Sebebi

Muallim Nâci *Hülâsatü'l-İhlâs*'ın başında telif sebebini şöyle açıklamaktadır: "Binaenaleyh sûre-i mezkûrenin tefsirine dâir kütüb-i ulemâ-yı ümmetde havâs tarafından görülüp avâm nazarından müstetir kalmakta olan izâhât-ı müdekkikânedden bazılarının olsun erbab-ı mütalaamıza arzı -itikâd-ı âcizânemize göre- umûr-ı mühimmeden olmasıyla meânî-cüyân-ı Kur'ân'a *İ'câz-ı Kur'ân* ve *Muammâ-yı İlahî* kabîlinden bir hizmet olmak üzere şu sahifelerin tesvîdi bir muvahhidin hâme-i himmetine terettüp eden vezâif sırasında tutulmuştur."⁴² Bu ifadelerden anlaşıldığına göre müellifimiz, İhlâs Sûresi tefsirinin, ulemanın kitaplarında sadece havas tarafından görülüp avama gizli kalan inceliklerini, daha önce yazdığı "İ'câz-ı Kur'ân" ve "Muammâ-yı İlahî" isimli eserlerinde olduğu gibi halka açıklamayı önemli bir hizmet olarak görmektedir. Nâci'nin Kur'ân-ı Kerim'e dair diğer eseri *İ'câz-ı Kur'ân*'ına

37 Hâfız hoca Ahmet Sabri Efendi, Kastamonu'dan İzmir'e göç etmiş bir müteşebbistir. Kemeraltı'nda açtığı kitapçı dükkânıyla yetinmeyerek yayıncılığa başlamıştır. Yayımladığı ilk kitap, Aydın vilayeti mektupçusu Nuri Efendi'nin "Şule-i Efkar" (1301/1884) adlı eseridir. Sonra İzmir Kitaphanesi adı altında İstanbul'da bastırıldığı kitaplar ile İzmir ve çevre illerde yayıncılık faaliyetini sürdürmüştür (bk. Erkan Serçe, *İzmir'de Kitapçılık 1839-1928, -Kitaplar, Kitapçılar, Matbaalar ve Kütüphaneler*, İzmir, Akademi Kitabevi 1996, s. 40-41).

38 *Hülâsatü'l-İhlâs*, Ahmet Sabri'nin İstanbul'da yayımladığı ilk kitaptır. Naşir, takdim ve teşekkür yazısında yayımladığı ilk kitabın İhlâs Sûresi tefsiri oluşunu, kendisi için şerefli bir başlangıç olarak kabul eder. Yayımladığı bu ilk eserin müellifinin Muallim Nâci gibi bir "kudret-i mücessime" olması onun için övünç vesilesidir. Nâci bu eseri kendisine ilk görüşmelerinde hediye etmiştir. Nâci'nin ünlü hiciv şairi ve yazarı Ubeyd-i Zâkânî(772/1370)'den çevirdiği ve "Ubeydiyye" ismini verdiği eseri de Ahmet Sabri tarafından (İstanbul 1305) bastırılmıştır.

39 Bk. Fevziye Abdullah Tansel, "Muallim Nâci'nin Arapça ve Acemceden Tercümeleri" s.57; aynı yazar, "Muallim Nâci'nin Dini Eserleri", s. 177.

40 Uçman, *Muallim Nâci*, s. 117.

41 Mustafa Özel, "Son Dönem Osmanlı Tefsir Tarihinden Bazı Portreler II", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sa. 16, 2002, s. 121.

42 Muallim Nâci, *Hülâsatü'l-İhlâs*, İstanbul, Matbaa-i Ebuzziya, 1304, s. 6-7.

baktığımızda da bu eserin tercüme/telif sebebi ile İhlâs Sûresi tefsirinin tercüme/telif sebebi paralellik arz ettiğini görmekteyiz. Nâci, *İ'câz-ı Kur'ân*'ın sunuş yazısında eserini makale olarak *Tercümân-ı Hakikat* gazetesinde neşretmekten asıl maksadının sonsuz faydalı konuları ihtiva eden Arapça kitapları parça parça da olsa Osmanlı lisanına tercüme etmeye işin erbabı kimse-leri teşvik etmek olduğuna dikkat çeker. Ayrıca medreselerdeki âlimlerin de böyle eserleri tercüme etmekle ulema nezdindeki bilgileri halkın hizmetine sunarak faydalı bir iş yapmış olacaklarını ve daha fazla övgüye lâyık olacaklarını sitemkâr bir üslupla ifade eder.⁴³

2.2. Hulâsâtü'l-İhlâs'ın Muhtevası

Hulâsâtü'l-İhlâs, İhlâs Sûresinin tercümesiyle başlamaktadır: "De ki: O Allah birdir. Samed ancak Allah'dır. Vâlid olmadığı gibi mevlüd de değildir. Ona kimse nazîr olamaz."⁴⁴ Nâci, bu tercümeden sonra kısaca surenin fazileti hakkında bilgiler verir. Buna göre, İhlâs Sûresi, İslâm dininin temelini oluşturan tevhîd akidesine müteallıktır. Kur'ân-ı Kerîm'in üçte birine denk olduğu Hz. Peygamber tarafından dile getirilmiştir. Bütün ilimlerin esas gayesinin "marifetullah" olduğunda sebat eden tevhid erbabının vird-i zebânı olmuştur. Bu açıklamaların akabinde Nâci, *Hulâsâtü'l-İhlâs*'ın niçin kaleme alındığını izah eder ve tefsiri tercümeyle koyulur.

Arapça metnin başında yer alan İhlâs Sûresinin fazileti kısmı,⁴⁵ yukarıda özet olarak izah edildiği için burada tekrar tercümesine yer verilmemiş; doğrudan nüzul sebebine geçilmiştir. Sûrenin sebab-i nüzulüne dair İbn Dahhâk ve İbn Abbas'ın rivayetlerine yer verilmiştir. İbn Dahhâk'ın rivayetine göre Kureyş müşrikleri, Hz. Peygambere Âmir b. Tufeyl'i göndererek ona mal-mülk, istediği kadınla evlenme, hasta ise tedavi ettirme vaatlerinde bulunmuşlar; bunun üzerine Hz. Peygamber, söz konusu teklifleri geri çevirerek onları putlara tapmaktan vazgeçmeye ve Allah'a ibadet etmeye davet etmiştir. Âmir Hz. Peygambere tekrar gönderilmiş ve "Mabudunuz altından mı gümüşten mi anlayalım." diye sorunca, Hz. Peygamber, suâle cevap olmak üzere İhlâs Sûresini okumuştur. İbn Abbas'ın rivayetinde aralarında Kab bin Eşref'in de olduğu Yahudilerin ileri gelenleri Peygamberimize gelerek "Sizin sözlünüze göre bütün halkı Allah yaratmış. Ya Allah'ı kim yaratmış?" diye alaylı bir soru yöneltmeleri üzerine, Hz. Peygamberde kızgınlık alametleri belirmiş ve ardından İhlâs Sûresi nazil olmuştur. Yine İbn Abbas'ın rivayetine göre, bazı Hristiyanlar Peygamberimizin huzuruna gelerek "Mabudunuzu bize tarif ediniz. Yakuttan mı yoksa zebceden midir?" diye sormuşlar. Hz. Peygamber "Mabudum hiçbir şeyden değildir, her şey O'nun mahlûkudur." şeklinde cevap vermiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamberi teyid mahiyetinde İhlâs Sûresi inmiştir. Özetle sunduğumuz bu rivayetleri aktardıktan sonra

43 Nâci, *İ'câz-ı Kur'ân*, s. 3.

44 Nâci, *Hulâsâtü'l-İhlâs*, s. 6.

45 Fahreddin Râzî, *et-Tefsîrü'l-kebir (Mefâtihu'l-gayb)*, 2. bs., Beyrut, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2004, c. 32, s. 160.

Nâci şu değerlendirmeyi yapmaktadır: Sürenin nüzulüne sebep, birinci görüşe göre müşriklerin, ikinci görüşe göre Yahudilerin, üçüncü görüşe göre de Hristiyanların sorularıdır. Tefsirlerde müşriklerin öne çıkarılması, inkâr bakımından Yahudi ve Hristiyanlardan daha ileride olmalarıdır.⁴⁶

Râzî, tefsirinde Süreye ait yirmi kadar isim zikretmiştir. Ancak mütercim sadece Râzî'nin üçüncü isim olarak zikrettiği "Sûre-i Tevhîd" üzerinde durmuştur. İhlâs Sûresinin birinci ayetinin tefsirinde yer alan "marifetullah" bahsini, ayetin başındaki "kul" (de ki) emri ile ilgili bazı malumatı, söz konusu ayetin irabını ihtiva eden kısmı, "ehad" ve "vâhid" kelimelerine dair izahatı ve kıraat imamlarının ihtilaflarının anlatıldığı bölümü atlayarak doğrudan ayetin işaret ettiği üç mertebeye ilgili kısma geçmiştir. Bu üç mertebenin birincisi mukarrebler, ikincisi ashab-ı yemîn, üçüncüsü ashâb-ı şimâl'dir. Özetle ifade etmek gerekirse mukarrebler için sadece "hüve" lafzı kifâyet etmekte; ashâb-ı şimâl için "Allah" lafzına da ihtiyaç duyulmaktadır. Dalalet ehli olan ashâb-ı şimâl, birden fazla ilahın olmasını caiz gördüklerinden onların bu batıl fikirlerini iptal için bir de "ehad" kelimesi getirilmektedir.

Nâci, tefsirdeki sıraya uyarak "Samed" isminin izahına geçmiştir. Samed ismini, izâfî sıfatlara ait kabul eden sekiz, selbî sıfatlara ait kabul eden on sekiz olmak üzere yirmi altı görüşü eserine almıştır. Râzî bu görüş sahiplerinin bir kısmının ismini zikretmiş⁴⁷, ismi belli olmayanları boş bırakmıştır. Nâci ise ismi zikredilmeyen görüş sahipleri için "lâ edrî"⁴⁸ ifadesini kullanmıştır. Nâci yirmi altı görüşü zikrettikten sonra "Cümlelerin maksûdu bir ammâ rivâyet muhtelif"⁴⁹ diyerek aslında bütün görüşlerin aynı kapiya çıktığını vurgulamaktadır. Râzî, tefsirinde "Samed" ve "Ehad" kelimelerinin anlamlarını vererek "ehad" kelimesinin nekre, "Samed" lafzının ise marife oluşunun sebebini izah etmiştir.⁵⁰ Nâci ise tercümesinde tefsirin orijinalinde yer alan gramer izahlarına girmemiş; "Samed" lafzı ile "ehad" lafzı arasındaki fark ve benzerliklere dikkat çekilen kısmı genişçe açıklama yoluna gitmiştir. Nâci burada iki lafzın da aynı anlamı ihtiva etmesinden dolayı neden tekrar edildiğine dair akla gelebilecek bir soruyu izaha gayret etmiştir. Nâci'nin bu konudaki izahı -kısmen sadeleştirilerek- şöyledir:

46 Nâci, *Hülâsatü'l-İhlâs*, s. 12.

47 Bk. Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, c. 32, s. 167.

48 **Lâ edrî**: "Biliyorum" anlamına gelen "edrî kelimesinin başına, olumsuzluk anlamı veren "lâ" edatı getirilmek suretiyle oluşturulmuş bir ifadedir. Türkçede, kimin tarafından söylendiği bilinmeyen şiirlere imza yerine konan "şairi meçhul" anlamında klişeleşmiş söz anlamı kazanmıştır. bk. İlhan Ayverdi, İstanbul, *Asırlar Boyu Tarihî Seyri İçinde Misallî Büyük Türkçe Sözlük* (Kubbealtı Lugatı), Kubbealtı Neşriyat, 2005.

49 Muhibbî [Kanuni Sultan Süleyman (1520-1566)]'ye ait olan beytin tamamı şöyledir:

Kadd-i yâre kimisi ar'ar dedi kimi elif

Cümlelerin maksûdu bir ammâ rivâyet muhtelif

(Yârin boyu bosunu, kimileri dağda yetişen serviye, kimileri de elif harfine benzetmiştir. Herkesin amacı birdir; ancak rivayet çeşitlidir.)

50 Bk. Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, c. 32, s. 167.

Aslında bu cümlelerin her ikisi birden fazla ilah olamayacağına delalet ediyorsa da delalet cihetleri bir olmadığından tekrar şüpheyeye düşmeye gerek yoktur. "Allahu Ehad", ilahın -zatında hiçbir şekilde terkib ve te'lif bulunmaması cihetiyle- bir olduğuna delâlet ettiği hâlde "Allahu's-Samed", ilâhın -ortağı, benzeri, zıddı bulunmamak cihetiyle- bir olduğuna delalet etmektedir. İtiraz tekrar olunarak ortağı, benzeri, zıddı bulunmamak cihetiyle tek olan bir mevcudun zatında hiçbir şekilde terkib ve te'lif bulunmamak bakımından dahi tek olması veya bilakis zatında hiçbir surette terkib ve te'lif bulunmaması cihetiyle tek olan bir mevcûdun ortağı, benzeri, zıddı bulunmamak bakımından dahi tek olması lâzım gelir. Bu hâlde yine iki cümleden biri mükerrer kabul edileceği söylenirse buna da şu şekilde cevap verilir:

Kimi birden eder menâzili tay

Kimi bin sözden anlamaz bir şey

[Kimisi birden menzilleri aşır giderken (bir defa söylemekle maksadı hem men anlarken) kimisi de bin defa söylene bir şey anlamaz.] mefhumu üzere halkın anlayışının çeşit çeşit olması yüzünden "Allahu Ehad" cümlesinin zatında hiçbir şekilde terkib ve te'lif bulunmaması sebebiyle ilâhın birliğine olan delâleti; ortağı, benzeri, zıddı bulunmamak cihetiyle aynı şekilde ilâhın birliğine delâlet etmekte olan "Allahu's-Samed" sözüyle kuvvetlendirilmiş ve vuzuha kavuşturulmuş olması gerekir. Eğer iki cümleden birinin mükerrer sayılması lâzım gelse alt taraftaki "lem yelid ve lem yüled ve lem yekün lehü küfuyen ehad" cümlelerinin bütün bütün lüzûmu olmadığına dahi hükmedilmek lâzım gelir. Zaten - yukarıda arz olduğu üzere -irfan sahipleri için bir -hüve- kâfidir. Gerisi Allah'ın birliğini akıl sahiplerine, kabiliyetlerinin derecelerine göre anlatmaktan ibarettir. Süre-i celilenin lafzındaki uyum, itiraz sahiplerinin takdir edemeyecekleri kadar yücedir.⁵¹

Üçüncü ayetin tefsiri, soru cevap şeklindedir. Nâci de tercümesinde aynı yolu takip etmiştir. Ancak bazı soru ve cevaplarda mutadî üzere kısaltmalar yapmıştır. Mesela dördüncü sorunun hem sorusunda hem de cevabında bunu görmek mümkündür. Bu ayetin tefsirinde Nâci'nin tercümesine göre şu sorulara cevap aranmıştır:

1. Sürede " lem yelid" ifadesi niçin "ve lem yüled"den önce getirilmiştir? İnsanın doğmadan anne-baba olamayacağına, yani doğmuş olmasının doğurgan olmasından önceliğine bakılırsa önce "lem yüled" sonra "ve lem yelid" denilmesi gerekirdi.
2. Bu makamda "lem yelid" sigası yerine niçin "len yelid" tabiri kullanılmamıştır? Hâlbuki "Allah ilelebet vâlid olmayacaktır." mealinde olan "len yelid" tekid sigasının "Allah vâlid olmamıştır." mefhumunda bulunan "lem yelid" tabirinden daha kuvvetli olduğu inkâr edilemez. Bir hususun red ve iptalinde, daha kuvvetli olan sözün tercih edileceği, güzel konuşmasını bilen herkes tarafından kabul edilen bir gerçektir.

51 Nâci, *Hülâsatü'l-İhlâs*, s. 24-26.

3. İsrâ Sûresinde “ve-lem yettehız veleden”⁵² buyrulduğu halde burada “lem yelid” denilmesinin sebebi nedir?
4. Cenab-ı Hakk’ın vâlid ve mevlûd olmadığını nereden bilelim?
5. “Lem yelid ve lem yüled” kavlinde Cenâb-ı Hak’tan vâlidîyet ve mevlûdîyetinin nefyinden başka bir fayda var mıdır?⁵³

Nâci, son ayetin tefsirinde gramere dair izahları atlayarak, kıraat farkıyla birlikte müfessirlerin görüşlerini aktarmıştır. Ancak Râzî’nin zikrettiği müfessir isimlerine yer vermemiştir.

Râzî, tefsirinde, ayetleri bir bir tefsir ettikten sonra bu Sûrenin dört ayet olduğunu ve dört hikmeti barındırdığını ifade ederek bu hikmetleri açıklamıştır. Nâci bunları dört fayda şeklinde tercüme etmiştir.

Bu dört faydayı, Nâci’den özetleyerek nakletmiş olalım.

Birinci fayda: İlk âyet, Cenab-ı Hakk’ın birliğine; ikinci âyet kemâl, kerem ve rahmetine; üçüncü âyet her türlü tegayyürden münezzeh olduğuna; dördüncü âyet zâtına lâıyk olmayan bütün sıfatlardan berî olduğuna delalet eder.

İkinci fayda: İlk âyet her türlü kesreti; ikinci âyet noksan ve mağlubiyeti; üçüncü âyet illiyet ve malûliyeti; dördüncü âyet benzerlik ve ortaklığı nefy etmektedir.

Üçüncü fayda: İlk âyet nûr ve zulmeti ilâh kabul eden Mecusîliği, teslîsi kabul eden Hristiyanlığı, gezegenlerin ve yıldızları ulûhiyetini benimseyen Sâbiileri bâtil saymaktadır. İkinci âyet Hudâ’dan başka yaratıcı olduğuna inananların sözlerini red; üçüncü âyet Üzeyir (a.s.)’e Allah’ın oğlu diyen Yahudi ve Hristiyanları ve meleklerle Allah’ın kızları diyen müşrikleri cerh etmektedir. Dördüncü âyet ise putların Allah’ın eşi ve benzeri olduğu zannında bulunan müşriklerin sözlerini çürütmektedir.

Dördüncü fayda: İhlâs Sûresi Cenâb-ı Allah hakkında ve Kevser Sûresi Hz. Peygamber hakkında olduğu için nüzul bakımından birbirine benzer. İnkârcılar Hz. Peygamberi “ebter”, yani soyu kesik olarak itham ederlerken Allah (c.c.)’a da çocuk isnat ederek iftirada bulunmuşlardır. Yüce Allah, İhlâs Sûresine “kul” (de ki) diye başlayarak, Peygamberimizden kendisini inkârcıların isnatlarına karşı savunmasını istemiştir. Buna mukabil Kevser Sûresinde Hz. Peygambere isnad edilen ayıba karşı onu müdafaa etmiştir.

Nâci, eserini şu beyit ile sonlandırmıştır:

*Gerçi bin dürlü ibârât ile tefsîr edilir
Sözünün sırrını hakkıyla bir Allah bilir.⁵⁴*

52 İsrâ Sûresi 17/111 (و لم يتخذ ولدا) “ve çocuk edinmedi...”

53 Nâci, *Hülâsatü'l-İhlâs*, s. 26-30.

54 Nâci, *Hülâsatü'l-İhlâs*, s. 33-36.

2.3. Hülâsatü'l-İhlâs'ın Dil ve Üslubu

Nâci'nin iyi bir nâsir olduğuna kuşku yoktur. Meydana getirdiği mensur eserlerinde meramını açık ve net bir şekilde ifade etmektedir. Bu eserinde de dönemin edebî anlayışına uygun bir dil kullanmıştır. Nâci, söz konusu tercümeyle halkın anlaması için yazmış olmakla birlikte bir "halk dili" değil, okumuş yazmış kimselere hitap eden bir dil tercih etmiştir. Arapça ve Farsça sözcükler ile tamlamaların sıklığı bunu göstermektedir. Örnek vermek gerekirse, "me'ânî-cûyân-ı Kur'ân", "fıkr-i ulvî-i tevhîd", "nezd-i sâmi-i risâlet-penâhî", "lisân-ı mu'ciz-beyân-ı Resûl" vb. tamlamaları anlayabilmek için en azından o günün gazete ve mecmûalarını takip edebilen bir okuyucu olmak gerektiği açıktır. Tercüme, nesre nazaran yazarın alanını daraltan bir hüviyete sahiptir. Mütercim her iki dili iyice bilmesi yanında güzel ifade yeteneğine sahip olması gerekir. Ayrıca hiçbir tercümenin aslın yerine geçemeyeceğinden hareketle mütercim, bir tercüme yöntemi benimsemelidir. Nâci, tercümeyle "aynen", "meâlen" ve "tevsian" [genişleterek] olmak üzere üç kısma ayırmaktadır. Ona göre, dillerin ifade farklılıkları sebebiyle "aynen" tercüme her yerde kullanılmayabilir. Bir dilde bulunan bazı ifadelerin başka bir dile aynen tercüme edilmesi durumunda hiçbir şey anlaşılabilir. Bundan dolayı tercümelerin genellikle "mealen" olması gerekir. "Mealen" tercüme arasına asıl maksadı ihlal etmeden izah ve tezyin kabilinden bazı kelimeler ilave edilecek olursa "tevsian" [genişletilmiş] tercüme yapılmış olur. Bir eserin bu yöntemlerden hangisi kullanılarak tercüme edileceği mütercim edebî zevkine bırakılmalıdır.⁵⁵ Nâci'nin tercüme üzerine inceleme yapan Fevziye Abdullah Tansel de onun tercümelerinin genellikle mealen veya genişletme suretiyle olduğuna dikkat çekmiş; gençlerin lisan öğrenmelerini teşvik için yaptığı tercümelerin ise aynen olup, asıllarıyla birlikte neşredildiğini belirtmiştir.⁵⁶

İncelediğimiz eserde Nâci'nin bazen meâlen bazen de tevsian tercüme metodunu uyguladığı görülmektedir. *Hülâsatü'l-İhlâs*, aynen çeviri değildir; adı üzerinde hülâsâ edilmek suretiyle serbest bir çeviridir. Nâci bazen ilave izahlar getirirken bazen de asıl metinden ihtisâr etmektedir. Mesela üçüncü ayetin tefsirinde yer alan suâl ve cevapları tercüme ederken Râzî'nin kısa tuttuğu ikinci suâle⁵⁷ şu ilâveyi yapmıştır: "...Hâlbuki 'Allah ile'l-ebed vâlid olmayacaktır' me'âlinde olan 'len-yelid' sıyga-i te'kidinin 'Allah vâlid olmamıştır.' mefhûmunda bulunan 'lem-yelid' ta'bîrinden akvâ olduğu müsellemdir. Makâm-ı redd ü ibtâlde kelâm-ı akvânın tercihi lâzım geleceği her sühan-dân nezdinde söz götürmeyecek mesâ'ildendir."⁵⁸

55 Muallim Nâci, *Şöyle Böyle*, İstanbul, A. K. Tozlıyan Matbaası, 1302, s. 98.

56 Fevziye Abdullah Tansel, "Muallim Nâci ve Tercüme", *Tercüme Dergisi*, c. 4, Sayı: 22, 1943, s. 244-245.

57 Bk. Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, c. 32, s. 168.

58 Nâci, *Hülâsatü'l-İhlâs*, s. 28.

İkinci suâlin cevabının öncesinde ise “Cevâba etme tasaddî suâli anlamadan”⁵⁹ hükmü üzere her cevâb onu icap eden söze göre verilmek lazım gelir.” diyerek söze güzellik ve akıcılık kazandırmaktadır. Öyle anlaşılıyor ki Nâci, salt tercümeyle kendini sınırlamamakta, yeri geldiğinde çevirinin bazı kısımlarına kendi tabiriyle “makâsıd-ı asliyi ihlâl değil, izah ve tezyin eyleyecek” beyitler eklemektedir. Meselâ, “Samed” lafzıyla ilgili müfessirlerin görüşlerini bir bir zikrettikten sonra “Bize kalırsa bu akvâle bakıp deriz ki: ‘Cümlelerin maksûdu bir ammâ rivâyet muhtelif” ifadeleriyle maksadın bir olduğunu veciz bir biçimde dile getirmiştir. Tercüme arasına sıkıştırılmış olan bu beyitler, Nâci’nin şair tabiatının tercüme eserlerine yansımaları olarak da değerlendirilebilir.

Yine ikinci suâlin cevabına, “Allah hiçbir zaman çocuk sahibi olmadı.” anlamına gelen “lem-yelid” ifadesinin, Yahudi ve Hristiyanların “Allah çocuk sahibi oldu”⁶⁰ iftiralara karşı manen mazi siygasıyla söylenmesine ilişkin şu açıklamayı ilave etmektedir:

“... ‘Lem-yelid’ cevâbının makâma ne kadar muvâfık düşdüğünü anlamak için bunun zikrolunan ‘velede’llahu’ [Allah çocuk sahibi oldu.] kavlini tekzîben irâd olduğunu bilmek kifâyet eder. Erbâb-ı zevk-i selim teslim ederler ki meselâ ‘zehebe’[gitti] diyen bir adamın sözünü tekzîb için ‘lem-yezheb’ [gitmedi] demekden uygun bir ta’bir bulunamaz. Binâ’en-aleyh ‘velede’llahu’u tekzîb için ‘lem-yelid’den a’lâ bir cevâb olamaz.”⁶¹

Özetlemek suretiyle yaptığı çeviriye de şu örnek verilebilir: Râzî, İhlâs Sûresinin son ayetini tefsir ederken iki soru ve iki cevaba yer vermektedir. İkinci cevapta da üç husus zikredilmiştir. Nâci, suâlleri görmezden gelerek, ikinci cevapta yer alan üç hususu, birinci sorunun cevabıyla da harmanlayarak “... üç kavil vardır ki...”⁶² diye ihtisar etmektedir. Bütün bu ilave ve kısaltmalardan Nâci’nin tercihinin “meâlen” ve “tevsîan” diye isimlendirdiği tercüme metodundan yana kullandığı görülmektedir.

Muallim Nâci’nin tefsirine koyduğu ismin onun edebî zevkini göstermesi bakımından üzerinde durulması gerekir. “Hulâsa” ve “ihlâs” kelimelerinin her ikisi de (hı-lam-sad) kök harflerinden türemiştir. Belâgatte bir kökten türemiş kelimeler aynı kelime grubunda bulunursa “iştikak” sanatı meydana gelir.⁶³ Başlık olarak seçilen “Hülâsatü’l-İhlâs” ifadesi iştikak sanatının güzel bir örneğidir. Nâci’nin kitabın kapak sayfasında yer alan ve mezar taşına da hakkedilmiş olan “*Hak-perestim arz-ı ihlâs ettiğim dergâh bir / Bir nefes tevâhidten ayrılmadım Allah bir*” mısraları onun eseriyle şahsiyeti arasında-

59 Nâci, *Hülâsatü’l-İhlâs*, s.28; Muallim Nâci’ye ait olan beytin tamamı şöyledir:

Atılma dur suhan-ı ehl-i hâli anlamadan
Cevâba etme tasaddî suâli anlamadan

60 Saffât 37/151-152.

61 Nâci, *Hülâsatü’l-İhlâs*, s. 28-29.

62 Nâci, *Hülâsatü’l-İhlâs*, s. 32-33.

63 **İştikak:** Asli bir madde ile ondan türeyen bir veya daha fazla kelimeyi veya bir asli bir maddeden türeyen iki kelimeyi aynı ibarede toplamaktır. Bk. Nâci, *İstilhâat-ı Edebiyye*, s. 251.

ki tenasübü göstermesi bakımından zikredilmeye değerdir. Nâci, *Istilahât-ı Edebiyye*'de bu beytin ikinci mısramı belâgat açısından değerlendirdikten sonra şu açıklamayı yapmaktadır:

"Fakat itiraf edelim ki biz o beyti (Hülâsatü'l-İhlâs) namındaki risaleciğin zahrına yazdığımız vakit tevhidden ayrılmadığımızı inkâr etmiş bir şahsın velev hayâlen olsun karşısında bulunmuyor idik. Hakikatde o beyit muhâtabı olmayan vicdâniyâtdandır. Onu İhlâs-ı şerif tefsîrine müteallık sekiz on sahîfe yazı yazmaktan ibâret olan hâl söyletmiş idi."⁶⁴

2.4. Hülâsatü'l-İhlâs'ın Günümüz Harflerine Çevrilirken Riayet Edilen Hususlar:

1. Transkripsiyon alfabesi kullanılmamıştır. Ancak karışıklığı önlemek için kelime ortasındaki "ayın"lar (') işaretiyle, "hemze"ler (') işaretiyle gösterilmiştir.
2. Uzun ünlüler için harfin üzerine (^) işareti konulmuştur. Yanlış telaffuzu engellemek için sadece kaf (ğ) harfinden sonra gelen ünlüler, (ā, ī, ū) şeklinde üzeri çizgili olarak gösterilmiştir.
3. "Allah" lafzı, müstakil olarak yazıldığında ikinci hecedeki "a" için uzatma işareti kullanılmamıştır. Aynı şekilde Türkçede yaygın olarak kullanılan Farsça asıllı "hiç" kelimesinde de "i"nin üzerine uzatma işareti konulmamıştır.
4. "Yigirmi", "hıdmet", "anı" gibi bazı kelimeler, bugünkü telaffuzlarıyla (yirmi, hizmet, onu vb.) yazılmıştır.
5. Kelimelerin başına getirilen edatlar ve birleşik kelimeler, araya kısa çizgi konularak; kelimelerin sonuna getirilen Farsça ekler ise bitişik olarak yazılmıştır.
6. Çevriyazıda "köşeli ayraç" içerisindeki açıklamalar tarafımıza aittir. Metnin aslındaki sayfa numaraları da köşeli ayraç içerisinde gösterilmiştir. Mütercimim metinde kullandığı köşeli ayraçlar ise karışıklığa meydan vermemek için "yay ayraç"a dönüştürülmüştür.
7. Ayet numaraları dipnotta gösterilmiştir. Yazara ait dipnotlarda rakam yerine (*) şekli kullanılmıştır.

Sonuç

Çocukluğunu, orta halli insanların yaşadığı Fatih Saraçhane mevkiinde geçiren Muallim Nâci, eğitim bakımından çağdaşı olan şair ve yazarlar kadar talihli olmamıştır. Babasının vefatı ve zorunlu yer değiştirme sebebiyle kesintiye uğrayan eğitimini yoğun bir çalışmayla telafi etmiştir. Yaşadığı olumsuzluklar hayatının her aşamasında karşısına çıksa da şahsi meziyet ve kabiliyetleri ile bunların üstesinden gelebilmiştir.

64 Nâci, *Istilahât-ı Edebiyye*, s. 136.

Şöhreti gazetecilik, şairlik ve girdiği polemiklerden kaynaklanmakla birlikte dinî konulardaki telif ve tercümeleleri de yekûn teşkil etmektedir. Nâci'nin tefsire dair tercümeleleri, onun edipliğinin yanı sıra İslamî ilimlere vâkîf bir kişi olduğunu göstermektedir. Bu kabil çevirileri halka faydalı olmak ve işin erbabı olan ulemayı harekete geçirmek maksadıyla yapmış olup bunda başarılı da olmuştur. Tefsire dair tercümelelerde, İslam dünyasının yetiştirdiği en büyük müfessirlerden biri olan Fahreddin Râzî'nin tesiri altında kalmıştır. Bu, hayranlık derecesinde bir tesirdir. *Mefâtihu'l-gayb*'deki mana inceliklerini Osmanlı lisanına aktarmayı bir görev kabul etmiştir. Diğer eserlerinde de ona atıfta bulunmaktadır.

Bir dil ustası olan Nâci, İhlâs Sûresi tefsirini bazı tasarruflarla tercüme ederek döneminin okuyucularına el kitabı mahiyetinde bir eser kazandırmıştır. Okuyanı yormayan, akıcı bir üslupla kaleme alınan eser, "Türkçe dinî terminoloji" bakımından da faydalanılması gereken bir eserdir. Her bir eser, müellifin şahsiyetinden izler taşır. Söz konusu eser de Nâci'nin mümin ve muvahhid kişiliğinin bir tezahürüdür. *Hülâsatü'l-İhlâs*'ın tesiriyle arıza kabîlinden yazdığı ve makalemizin başında epigraf olarak kullandığımız beyit de hem kitabının hem de kabrinin başında onun iman ve ihlâsına şehâdet etmektedir.

Bismi'llâhi'r-Rahmâni'r-Rahîm

HÛLÂSATÛ'L-İHLÂS

[7] "De ki: O Allah birdir. Samed ancak Allah'dır. Vâlid olmadığı gibi mev-lûd de değildir. Ana kimse nazîr olamaz."

İbâresiyle terceme edilebilmekde ve ekseriyâ -hâiz olduğu yirmi kadar es-mâ-i şerîfenin eşeri bulunan- "Sûre-i İhlâs" nâmıyla yâd edilmekde olan:

﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ (1) اللَّهُ الصَّمَدُ (2) لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ (3) وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ (4)﴾ Sûre-i celîlesi esâs-ı dîn-i İslâm'a, ya'nî tevhîd-i Rabb-i enâma müte'allık olmağla bir hadîs-i münif mücebince Kur'ân-ı Kerîm'in üçde birine mu'âdil addolunmuş ve kâffe-i ulûmun illet-i gâ'ıyyesi tahsîl-i ma'rifetu'llâh olduğu re'yinde sebât eden erbâb-ı tevhîdin yegâne vird-i zebânı bulunmuştur.

Binâ'en-aleyh sûre-i mezkûrenin tefsîrine dâir kütüb-i ulemâ-yı ümmetde havâs tarafından görölüp avâm nazarından müstetir kalmakda olan izâhât-ı müdekkikânenen ba'zılarının olsun erbâb-ı mütâla'amıza arzı -i'tikâd-ı acizâ-nemize göre- [8] umûr-ı mühimmeden olmasıyla me'ânî-cûyân-ı Kur'ân'a "İcâz-ı Kur'ân" ve "Mu'ammâ-yı İlâhî" kabîlinden bir hizmet olmak üzere şu sahîfelerin tesvîdi bir muvahhidin hâme-i himmetine terettüb eden vezâif sırasında tutulmuştur.

İşte o kalem maksûda şürû' ediyor:

Sûre-i İhlâs'ın sebeb-i nüzûlünde ber-minvâl-i âti üç vecih menkûdür:

Vech-i evvel:

İmâm-ı Dahhâk'ın rivâyetine nazaran müşrikîn-i Kureyş ba'zı ifâdâtın teb-lîği zımnında (Âmir bin et-Tufeyl)'i nezd-i âli-i nebevîye göndermişler idi. Âmir gidip Hazret-i Resûl ile telâkî edince efendimize şu yolda hitâb eyledi:

"Beynimize tefrika düşürdünüz. Âbâ vü ecdâdınızın müttehası olan dîn-i kadîme muhâlefet etdiniz. Ma'bûdlarımızı tezyîf ediyorsunuz. Bu teşebbüsât-dan maksadınız nedir? Fakîr iseniz sizi iğnâ edebiliriz. Muhadderât-ı kabîleden birine 'âşık oldunuzsa onu size tezvîc edelim. Yok, mecnûn iseniz bâri müdâvâtınıza i'tinâ olunsun!"

[9] Cenâb-ı Nebî cevâben buyurdu ki:

"Kimseye ihtiyâcım yok. Hiçbir muhaddereye âşık da olmadım. Mecnûn dahi değilim. Resûlullâhım! Sizi ibâdet-i esnâmdan ibâdet-i Rabb-i enâma da'vet ediyorum."

Bunun üzerine Âmir nezd-i müşrikîne avdetle lisân-ı peygamberîden işit-diği sözleri nakl etdi. Ba'zı istizâhâtda daha bulunmak üzere kendisini yine gönderdiler.

Âmir ikinci mülâkâtda Hazret-i Resûl'e: "Bize ma'bûdunuz olan şey'in cinsini beyân ediniz. Altundan mıdır, gümüşden midir, anlayalım." dedikde efendimiz neşr etmek istedikleri fikr-i ulvî-i tevhîde nisbetle ağreb görünen bu istizâha, o sâ'atde nâzil olan Sûre-i İhlâs'ı tilâvet buyurmak sûretiyle cevâb vermişdir.

Âmir'in suver-i esnâm ile memlû olan zihn-i süflisi bu fikr-i ulvî-i tevhîdi kabûle müsta'id bulunmadığından nüzûl eden cevâb-ı Samedânî ile kanâ'at hâsıl edemeyip yine " bizim üç yüz altmış ma'budumuz olduğu hâlde havâ-yicimizi tamâmıyla tesviye edemiyorlar. Yalnız bir ma'bûd ne iş görebilecek? Bu kadar halkın tesviye-i ihtiyâcâtına ma'bûd-ı vâhidin kifâyet [10] etmesi kâbil midir?" yollu bir ta'rîz-i istizâhkârânede bulunmağla "ve's-Sâffât" Sûresinin ⁶⁵ ﴿إِنَّ إِلَهَكُمْ لَوَاحِدٌ﴾ te'kidine kadar olan kısmı nâzil olmuşdur.

Âmir bu cevâbları üç yüz altmış ma'bûdlu küberâ-yı kabîleye îsâl edince bunlar "Muhammed'in ma'bûd-ı yegânesi ne gibi işler görüyormuş? Bir de bu cihetini sor!" ta'lîmâtıyla kendisini yine i'ade eylemeleriyle Âmir bu def'a da huzûr-ı nebevîde: "ma'bûdunuz nasıl ef'âl ile iştigâl eder?" su'âlîni der-miyân eyledikde buna cevâb olarak dahi ⁶⁶ ﴿إِنَّ رَبَّكُمْ [الله] الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾ âyet-i kerîmesi nüzûl etmiştir.

Vech-i sâni:

Hazret-i İbn Abbâs'dan mervî olduğu vechile ba'zı ser-âmedân-ı Yehûd "Ka'b bin el-Eşref" dahi yanlarında bulunduğu hâlde nezd-i sâmi-i risâlet-penâhiye gelerek: "Sizin kavlinize göre bütün halkı Allah yaratmış. Ya Allah'ı kim yaratmış?" gibi istihzâ-âmîz bir su'âl-i câhilânenin îrâdına cür'et etmeleriyle vech-i cenâb-ı nebîde âsâr-ı gazab hüveydâ olduğunu [11] müte'âkib Sûre-i İhlâs nüzûl etmiş ve taraf-ı 'âlî-i nebevîden Yahûdîlere cevâben tilâvet buyrulmuşdur.

Bunun üzerine münkirin "Rabbinizi bize tavsîf ediniz. Dest ü bâzûsu, pây ü zânûsu nasıldır?" tarzında bir teklîf-i echelânede daha bulduklarından efendimiz evvelkinden ziyâde gazabnâk olmasıyla Cibrîl-i Emîn ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ﴾ ⁶⁷ âyetini getirerek ıztırâb-ı kalb-i hümâyûnu teskîn eylemişdir.

Vech-i sâlis:

Yine İbn Abbâs'dan rivâyet olunduğu üzere tâife-i Nasârâ'dan ba'zıları huzûr-ı se'âdete vürûd ile: "Ma'bûdunuzu bize ta'rîf ediniz. Yâkütüden mi, yoksa zebercedden midir?" dediklerinde cenâb-ı tevhîd-âmûz-ı cihân: "Ma'bûdum hiçbir şeyden değildir. Zirâ her şey anın mahlûkudur." cevâbını der-miyân buyurmağla te'yîd-i kavli-i peygamberî zımında ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ (1)﴾ inzâl olunmuşdur.

65 "Sizin ilahınız gerçekten bir ilahdır." Saffât 37/4.

66 "Şüphesiz sizin Rabbiniz gökleri ve yeri yaratandır...". Arâf 7/54; Yûnus 10/3.

67 "Allah'ın kadri ne gereği gibi bilemediler..." En'am 6/91.

Lisân-ı mu'ciz-beyân-ı resûlden bunu işiden erbâb-ı istizâh "o vâhid ise siz de vâhidsiniz. Vâhidîyyet her şahısta [12] tasavvur olunabilir." demeleriyle Hazret-i Nebî ﷺ⁶⁸ buyurmuştur.

Bunlar daha ziyâde izâh talebinde buldukları cihetle efendimiz ﷺ dedikde bu def'a dahi *Samed* ne demek olduğunu sorduklarından ﴿(2) الصَّمَدُ﴾ (الَّذِي يَصْمَدُ إِلَيْهِ الْخَلْقُ فِي الْحَوَائِجِ) ya'nî "kâffe-i havâyicin tesviyesi hususunda halkın yegâne mürâca'atgâhı olandır." cevâbını i'tâ buyurmuş ise de bununla da iktifâ etmek istemediklerine mebnî "Cenâb-ı Hakk ne Meryem gibi oğul tevîd etmiş, ne de İ'sâ gibi anadan tevellüd eylemiştir. Mahlûkâtı içinde hiçbir şey ana nazîr olamaz." demek olarak ﴿(4) لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ (3) وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفْوًا أَحَدٌ﴾ cümleleri dahi nâzil olmuştur.

Vücûh-ı selâse-i mezkûrenin mütâla'asından anlaşılacağı üzere Sûre-i İhlâs'ın nüzûlüne sebep, vech-i evvele göre su'âl-i müşrikîn, vech-i sâniye göre su'âl-i Yehûd, vech-i sâlise göre su'âl-i Nasârâ olmuş demek oluyor.

Tefâsirde müşrikîn ta'bîrinin vech-i mezkûr üzere Yehûd ile Nasârâ mukâbilinde olarak îrâd edilmesi müşrikînden [13] maksad Yehûd ile Nasârâdan mâ-adâ erbâb-ı inkâr olduğunu gösterir.

Her hâlde sûre-i şerîfenin nüzûlü ashâb-ı teksîre karşı isbât-ı tevhîd hikmetine mebnî olduğu der-kârdır.

Müsbit-i vahdâniyyet-i Hak olduğu içündür ki sûre-i mezkûrenin esmâsından biri de "Sûre-i Tevhîd"dir.

Sûre-i Tevhîd'in tefsîrine müte'allik ba'zı izâhât ber-vech-i âtî arz olunur:

Üç kelimedenden ibâret olan ﴿هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ (1)﴾ cümlesinin her bir lafzı erbâb-ı fikrin taleb-i Hak husûsunda hâiz olabilecekleri makâmâtdan üç makâmın birine işâretidir ki bu merâtib-i selâseden birincisi mukarrebîne, ikincisi ashâb-ı yemîne üçüncüsü ise ashâb-ı şimâle teveccüh eder.

Birinci makâmın -ki ma'rife'llâh talebinde bulunanların iktisâb edebilecekleri makâmâtın bâlâ-teridir- ashâbı olan mukarrebîn haysiyyet-i zâtîyyesi i'tibârıyla hakâyık-ı eşyâya nazar etdiklerinde Cenâb-ı Hak'dan gayrı mevcûd göremezler; zîrâ Hak li-zâtihî vâcibü'l-vücûddur. Mâ-siva'llâh ise li-zâtihî mümkünü'l-vücûddur. [14] Li-zâtihî mümkünü'l-vücûd olan bir şey'e haysiyyet-i zâtîyyesi nokta-i nazarından bakıldığı vakit ma'dûm olduğu görülür. İşte bu vechile Hakk'a yakîn olan mukarrebîn Hak'dan başka bir şeyde mevcûdiyyet müşâhede edemezler.

Vâkı'â "hüve" bir işâret-i mutlaka ise de müşârun ileyh mu'ayyen olunca elbette o mutlak bu mu'ayyene munsarif olur. Binâ'en-aleyh "hüve" zamîri inde'l-mukarrebîn münhasıran Hakk'ı müşîr bulunur.

68 Metinde Hz. Peygamber'e atfedilmekle birlikte bu ibare Kur'an-ı Kerim'de geçmektedir: "Hiçbir şey O'nun benzeri değildir." Şûrâ, 42/11.

Mukarrebîn bu işâretde müşârun ileyhi mâ-'adâsından ayıracak bir mümeyyize ihtiyâc göremezler. Nasıl görsünler ki –yukarıda beyân olunduğu üzere- nazarlarında Hak'dan gayrı mevcûd yokdur? “Hüve”nin merci'ini ta'yîn için mümeyyize iftikâr, mevcûd bir değil, müte'addid olduğu zamân tahakkuk eder. Mevcûd birden ibâret olunca işâretin ancak ana râci' olması lâzım gelir. Bu hâlde mümeyyize ne lüzûm kalır?

Bundan dolayıdır ki mukarrebîn nezdinde ma'rifet-i kâmile husûlû için “hüve” lafzı kifâyet etmekde ve her mukarreb “hüve”den cemî'-i sıfât-ı kemâl ile muttasıf olan Allah'ı bilmektedir.

[15] İşte “hüve” merâtib-i selâseden mertebe-i ûlâ ashâbına bu sûretle kâfi görünmektedir.

İkinci makâmın erbâbı olan ashâb-ı yemîn, ya'nî suver-i fâniyeye mültefit bulunan mü'mininin Hakk'ı mevcûd buldukları gibi halkı da mevcûd gördüklerinden kesret içinde kalırlar. Bunlar için –müşîr-i Hak olmak üzere- yalnız “hüve” kâfi görülmez. Hakk'ı halkdan ayıracak bir mümeyyize ihtiyâc görünüyor. Binâ'en-aleyh sâde “hüve” ile iktifâ etmeyip buna bir de “Allah” ilâve eyleyerek “Hüva'llâh” demeleri iktizâ eder.

Böyle dedikleri hâlde halkı tasavvurla ber-â-ber her mümkinü'l-vücûdun min-küllü'l-vücûh muhtâc olduğu Vâcibü'l-Vücûdu ve anın bi'l-aks her şeyden müstağni bulunduğunu tefekkür ederek kesb-i irfân eylerler.

İşte “hüve”den sonra bir de “Allah” îrâd buyrulması bu ikinci mertebe ashâbının kabiliyyetine göredir.

Ehass-ı makâmât olan üçüncü mertebenin erbâbı –ki ashâb-ı şimâl, ya'nî ehl-i dalâldir- Vâcibü'l-Vücûdun birden ziyâde olmasını tecvîz eylediklerinden “hüva'llâh” a bir de “ehad” [16] zammıyla ﴿هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ (1) buyrularak bunların fikr-i âlihe-cüyânesi redd ü ibtâl olunmuştur. (*)

Fikrimizi bir az daha ta'mîk etdiğimiz hâlde diyebiliriz ki: Sıfât-ı ilâhiyye izâfi veya selbî olmak üzere iki dürlüdü. Sıfât-ı izâfiyye “ Âlim, Kâdir, Mürîd, Hallâk” gibi izâfiyyâtdır. Sıfât-ı selbiyye dahi “cisim değildir, cevher değildir, araz değildir.” gibi selbiyyâtdır.

Mahlûkât evvelen sıfât-ı izâfiyyeye, sâniyen sıfât-ı selbiyyeye delâlet eder. İnsân kâ'inâta bakdığı zaman bunun Hâlik'inin Âlim, Kâdir, Mürîd olduğuna hükmedeceği gibi cisim, cevher ve araz olmadığına dahi hükmeyleyler.

Şu kadar var ki birinci hükmü hemân nazra-i ûlâda verdiği hâlde ikinci hükmü bir mikdâr te'emmûlden sonra verir.

“Allah” lafzı mecâmî'-i sıfât-ı izâfiyyeye delâlet eylemekde olduğu gibi “ehad” kelimesi dahi mecâmî'-i sıfât-ı selbiyyeye [17] delâlet eylemektedir.

* Fahr-i Râzi “Mefâtihu'l-gayb”da esmâ-i muzmereden hâsıl olan esmâ-i ilâhiyyeden bahs ettiği sırada “hüve” ism-i celiline dâ'ir izâhât-ı nefise vermiştir.

Demek oluyor ki ﴿اللَّهُ أَحَدٌ﴾⁽¹⁾ kavli ukül-i beşeriyeye lâyık olan ma'rifetu'llâhı [tam olarak ifade]⁶⁹ ediyor.

Allah lafzı mecâmi'-i sıfât-ı izâfiyyeye şunun içün delâlet eder ki Allah "ibâdete müstahık olan mevcûd." demektir. 'İbâdete müstahık olan, icâd husûsunda müteferrid olur. İcâd hususunda müteferrid olan, kudret-i kâmileye, idâre-i nâfizeye, külliyyât ve cüz'iyâyata müte'allik kâffe-i ma'lûmâta mâlik bulunur. Mecâmi'-i sıfât-ı izâfiyye demek de bundan başka bir şey değildir.

Ehad kelimesi dahi mecâmi'-i sıfât-ı selbiyyeye şunun içün delâlet eder ki ehadiyyetden murâd bu hakikatın fî-nefsihâ müfred ve şâ'ibe-i terâkibden münezze olmasıdır.

Her mâhiyyet-i mürekkebe anı terkib eden eczâdan her birine ayrı ayrı müftekdir. Anın eczâsından her biri andan başka bir şeydir. Her mürekkeb kendinden başka şey'e muhtâcdır. Her gayra muhtâc olan, li-zâtihi mümkün bulunan eşyâdandır. Binâ'en-aleyh her mürekkeb li-zâtihi mümkün olan şeylerdendir. Bu hâlde kâffe-i kâ'inâtın mebd'e'i olan ilâhın mümkünâtdan olması mümkün müdür?

İlâh fi-nefsihî ehâddir. Ehadiyeti sâbit olunca mütehayyiz olmaması lâzım gelir. Zîrâ her mütehayyiz yemîni yesârına uymaz. [18] Böyle olan bir şey ise münkasım demek olur. Binâ'en-aleyh *ehad*in mütehayyiz olması muhâlâtdan bulunur. Mütehayyiz olmayınca mensûbiyyet-i cihâtdan münezze kalır.

*Ehad*in hiçbir mekâna hulûlü dahi tecvîz olunamaz, çünkü mahalliyle kendisi birlikde tasavvur olunduğu anda *ehad* olamaması lâzım gelir.

Ehad hâl olamadığı gibi mahal dahi olamaz. Zîrâ hâliyle kendisi birlikde tasavvur olunduğu anda kezâlik *ehad* olamaması lâzım gelir.

Ehad -vech-i mezkûr üzere- ne hâl, ne de mahal olamadığı sûrette elbette gayr-i mütegayyir olur. Çünkü tegayyürün ma'nâsı bir sıfatdan diğer bir sıfat intikâlden başka bir şey değildir.

İlâhın yalnız bir olması lüzûmu kat'idir, zîrâ iki mevcûd Vâcibü'l-Vücûd farz olursa bunlar vücûbda müsterek, ta'ayyünde mütemâyiz olurlar. Mâ-bihî'l-iştirâk ile mâ-bihî't-temâyüz dahi başka başka şeylerdir. Bu hâlde ilâheynden her biri mürekkeb olmuş olur. İlâhiyyetle mürekkebiyyet ise -bâlâda beyân olunduğu vech ile- nâ-kâbil-i ictima'dır. Binâ'en-aleyh ilâhın birliği sübût bulur.

69 Köşeli araç içerisindeki kısım basılı metinde on nokta konularak boş bırakılmıştır. Burada bir eksiklik olduğu anlaşılıyor. Muhtemelen yayıncı da bu eksikliği noktalarla ifade etmiş. Bu son cümle, *Me'fatihü'l-gayb*'de (bk. c. XXII, s. 165) şöyle geçmektedir: (كَانَ قَوْلُنَا: «اللَّهُ أَحَدٌ» تَأْمًا) (في إفادة العرفان الذي يليق بالمعقول البشريّة. «اللَّهُ أَحَدٌ» sözüümüz, insanların akıllarına uygun olan irfanı ifade etmekte tamdır.).

[19] “İlâhın *ehad* olduğuna hüküm ediyorsunuz. Fakat şunu hâtırdan çıkaramayınız ki her hakikat ehadiyyetle tavsif olunabilir. Burada üç şey görülüyor ki birincisi hakikat-ı ilâhiyye, ikincisi ehadiyyet, üçüncüsü de hakikatle ehadiyyetin mecmûdudur. Şu hâlde ilâhın *ehad* değil, sâlis-i selâse olması lâzım gelmiyor mu?” yollu bir i'tirâz der-miyân edilecek olursa şöyle cevâb verilir:

“Ehadiyyet o hakikatın lâzimesidir. Binâ'en-aleyh *ehad* olduğuna hüküm ettiğimiz şey hakikatle ehadiyyetin mecmû'u değil, ancak o hakikat olur.

İzâhât-ı mezkûre nazar-ı tedkîke alınırsa ﴿اللَّهُ أَحَدٌ﴾⁽¹⁾ kavlinin bi'l-cümle sıfât-ı izâfiyye ve selbiyyeyi câmi' olduğu anlaşılır.

“Samed” iki dürlü tefsîr olunmuştur. Birincisine göre –yukarıda gösterildiği üzere- “kâffe-i havâyicin tesviyesi husûsunda halkın yegâne mürâca'atgâhı.”, ikincisine göre “fi-zâtihî gayr-i kâbil-i tegayyür.” ma'nâsını ifâde eder.

Samed nedir? diye su'âl edenlere cenâb-ı Resûlün [20] *الَّذِي يَصْمُدُ إِلَيْهِ الْخَلْقُ* (في الحوائج) cevâbını verdiği rivâyeti sûret-i ûlâya göre tefsîri iltizâm edenlerin istinâdgâhıdır. Sûret-i sâniyyeye göre idâre-i kelâm eyleyenler ise lügatın müsâ'adesine ilticâ ederler.

Samed hakkında arz ettiğimiz şu iki sûret lugaviyyûn beyninde tahaddüs etmiş bir ihtilâfdan ibâret ise de müfessîrin tarafından bu bâbda yirmi altı dürlü söz söylenmiştir ki ber-vech-i âtî beyân olunur:

- 1- *Samed* cemî'-i ma'lûmâtı hâ'iz olan âlim demektir, zîrâ tesviye-i havâyicde âmmenin mercî'i olabilmek için her şey'i bilmek lâzım gelir.” (Lâ edrî)
- 2- *Samed*, halim ma'nâsınadır, çünkü seyyid-i âlem için hilm ve kerem elzemdir. (Lâ edrî)
- 3- *Samed*, siyâdetde mertebe-i kusvâyı hâ'iz demektir. (İbn Mes'ûd ve Dahhâk)
- 4- *Samed*, Hâlık-ı eşyâ ma'nâsınadır, zîrâ son derecede bir siyâdet bunu icâb eder. (Hâtemm-i Asamm)
- 5- [21] *Samed*, nüzûl-i mesâ'ib zamânında kendisinden taleb-i emân ve husûl-i metâlib evânında kendisine arz-ı şükrân edilen demektir. (Süddî)
- 6- *Samed*, istediğini işler, bildiği gibi hükmeder, işine karışılmaz, hükmü reddolunmaz ma'nâsınadır. (Hüseyn İbnü'l-Fazl)
- 7- *Samed*, seyyid-i muazzam demektir. (Lâ edrî)
- 8- *Samed*, kendisinin irâdesi ta'alluk etmedikçe hiçbir işin görülmesi mümkün olmayan ferd-i mâcid ma'nâsınadır. (Lâ edrî)

Bu sekiz dürlü tevcih sıfât-ı izâfiyyeyi müşîr olduğu hâlde tevcihât-ı bâkiyye-i âtiye sıfât-ı selbiyyeye işâret eder:

- 9- *Samed*, ⁷⁰ ﴿هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾ âyeti mü'eddâsınca ganî ma'nâsınadır. (Lâ edrî)
- 10- *Samed*, fevkinde başka bir mürâca'atgâh olmayan merci-i küll demektir. (Lâ edrî)
- 11- *Samed*, yemez içmez, yedirir içirir ma'nâsınadır. (Katâde)
- 12- [22] *Samed*, mahlûkât fenâ bulduğu hâlde bekâsına hâlel gelmeyen demektir. (Katâde)
- 13- *Samed*, O'dur ki dâ'im idi, dâ'imdir, dâ'im olacaktır. Zevâline cevâz yokdur. Zamân ve mekân, arş ü kürsî, ins ü cin, yok iken mevcûd idi, el-ân dahi öyledir. (Hasan-ı Basrî)
- 14- *Samed*, bir lâ-yemûtdur ki ana kimse vâris olamaz. O, kâ'inâta vâris olur. (Übey bin Ka'b)
- 15- *Samed*, uyumaz, sehv etmez ma'nâsınadır. (Yemân ve Ebû Mâlik)
- 16- *Samed*, hiçbir kimsenin sıfatıyla muttasıf olmayan demektir. (İbn Keysân)
- 17- *Samed*, bi-'ayb ma'nâsınadır. (Mukâtil)
- 18- *Samed*, kendisine kat'â âfât isâbet etmeyen demektir. (Rebî' bin Enes⁷¹)
- 19- *Samed*, cemî'-i sıfât ve ef'âlinde kâmil ma'nâsınadır. (Sa'îd bin Cübeyr)
- 20- [23] *Samed*, dâ'imâ gâlib olup hiçbir vakitte mağlûb olmayan demektir. (Ca'fer-i Sâdık)
- 21- *Samed*, her şeyden müstağnî ma'nâsınadır. (Ebû Hureyre)
- 22- *Samed*, keyfiyetine vâkıf olmakdan halkın kat'-ı ümid eyledikleri demektir. (Ebû Bekr el-Verrâk)
- 23- *Samed*, ﴿هُوَ الَّذِي لَا يُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ me'âlince göz ile görülmesi kâbil olmayan ma'nâsınadır. (Lâ edrî)
- 24- *Samed*, vâlid olmadığı gibi mevlûd dahi olmayan demektir, zîrâ hiçbir vâlid yokdur ki mâ-meleki vârise kalmasın, hiçbir mevlûd de yokdur ki dûcâr-ı mevt olmasın. (Ebu'l-Âliye ve Muhammed el-Kurazî)
- 25- *Samed*, O sâhib-i kibriyâdır ki fevkinde kimse bulunamaz. (İbn Abbâs)
- 26- *Samed*, kâbil-i noksân ve ziyâde olmakdan, tegayyürden, ihâta-i ezmine ve emkineden münezzeh demektir. (Lâ edrî)

70 "[Şüphesiz Allah] zengindir, övülmeye lâyıktır. Hac 22/64; Lokman 31/26; Fâtır 35/15; Ha-dîd 57/24; Mümtehine 60/6. Metinde yanlışlıkla (هو) yerine (وهو) yazılmıştır.

71 Metinde yanlışlıkla "Rebi bin Ümmî" yazılmış.

[24] Bize kalırsa bu akvâle bakıp deriz ki:

“Cümlenün maksûdı bir ammâ rivâyet muhtelif”

Samed, (الَّذِي يَصْمُدُ إِلَيْهِ الْخَلْقُ فِي الْحَوَائِجِ) veyâ “fî-zâtihî gayr-ı kâbil-i tegayyür” ile tefsîr olurduğı sûrette –Cenâb-ı Hak’dan başka bu sıfatlarla muttasıf bir zât bulunamayacağı cihetle- ﴿اللَّهُ الصَّمَدُ﴾ (2) cümlesi birden ziyâde ilâh olamayacağına delâlet eder. ﴿اللَّهُ أَحَدٌ﴾ (1) Kavli ise zâten bu ma’nâya dâll bulunuyor. Şu hâlde mezkûr cümlelerden yalnız birinin irâdı ifâde-i maksûd için kâfi addolunarak diğêrinin mükerrerâtdan sayılması lâzım geleceğı vârid-i hâtur olur ve bu yolda bir i’tirâz der-miyân edilebilir.

Buna ber-vech-i âti mukâbele olunur:

“Fîl-hakîka bu cümlelerin ikisi de birden ziyâde ilâh olamayacağına delâlet ediyorsa da cihet-i delâletleri müttehid olmadığından vehm-i tekerrürün vürûduna mahal yokdur. ﴿اللَّهُ أَحَدٌ﴾ (1) İlâhın zâtında hiçbir vech ile terkîb ve te’lif bulunmamak cihetiyle- vâhid olduğuna delâlet etdiğı hâlde ﴿اللَّهُ الصَّمَدُ﴾ (2) [25] ilâhın –şeriki, nazîri, zıddı bulunmamak cihetiyle- vâhid olduğuna delâlet eylemekdedir.”

İ’tirâz tekrâr olunarak şeriki, nazîri, zıddı bulunmamak cihetiyle vâhid olan bir mevcûdun zâtında hiçbir vech ile terkîb ve te’lif bulunmamak cihetiyle dahi vâhid olması veyâ bi’l-’aks zâtında hiçbir vech ile terkîb ve te’lif bulunmamak cihetiyle vâhid olan bir mevcûdun şeriki, nazîri, zıddı bulunmamak cihetiyle dahi vâhid olması lâzım gelir. Bu hâlde yine cümleteynden biri mükerrer olmak üzere telakkî olunur.” denilecek olursa buna da şu vech ile cevâb verilebilir:

“Kimi birden eder menâzili tayy”

“Kimi bin sözden anlamaz bir şey”

Mefhûmu üzere efhâm-ı halk mütefâvit olmasıyla ﴿اللَّهُ أَحَدٌ﴾ (1) cümlesinin zâtında hiçbir vech ile terkîb ve te’lif bulunmamak cihetiyle vâhidiyyet-i ilâha olan delâleti şeriki, nazîri, zıddı bulunmamak cihetiyle vâhidiyyet-i ilâha delâlet etmekde olan ﴿اللَّهُ الصَّمَدُ﴾ (2) kavliyle te’yîd ve tavzîh olunmak iktizâ eder. Eğêr cümleteynden birinin mükerrer addedilmesi lâzım [26] gelse alt taraftaki ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾ (3), ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ (4) cümlelerinin bütûn bütûn lüzûmu olmadığına dahi hükmedilmek lâzım gelir. Zâten –yukarıda arz olunduğı üzere- erbâb-ı irfân için bir “hüve” kâfidir. Anın mâ-ba’di ise vahdâniyyet-i Rabbül-erbâbı ashâb-ı elbâba merâtib-i mütefâvite-i kabiliyyetlerine göre ifhâm eylemekdedir. Sûre-i celilenin insicâm-ı elfâzı, intizâm-ı me’ânisi mu’terizlerin takdîr edemeyecekleri derecede âlidir.”

﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾ (3) Cümlelerine ‘âid birkaç su’âl vardır ki cevâblarıyla berâber ber-vech-i âti irâd olunur.

Su'âl-1:

Nazm-ı kerimde ﴿لَمْ يَلِدْ﴾ kavli ﴿وَلَمْ يُولَدْ﴾ (3) üzerine niçin takdim olunmuş? İnsanın mevlûd olmadan vâlid olamamasına, ya'nî mevlûdiyyetin vâlidîyyet-den mukaddem bulunmasına bakılırsa evvelen ﴿لَمْ يُولَدْ﴾ sâniyen ﴿لَمْ يَلِدْ﴾ denilmek icâb ederdi."

Cevâb:

Müşrikîn melâ'ike-i kirâm hakkında "benâtu'llâh" ya'nî [27] "Allah'ın kızları" dedikleri gibi Cenâb-ı Üzeyr hakkında Yahûdiler, Hazret-i 'İsâ hakkında dahi Nasârâ "ibnu'llâh" ya'nî "Allah'ın oğlu" demiş oldukları hâlde bunlardan hiçbirisi Rabbü'l-'âlemînin bir de pederi olduğu iddi'asında bulunmamıştır. Binâ'en-aleyh evvel emirde Hudâvend-i münezzeh duhter ve ferzend isnâd edenlerin kavli-i bâtulı reddedilmek ve ikinci derecede bu kavlin delil-i butlânı gösterilmek lâzım gelmiştir. İşte bu nükteye mebnî evvelen Cenâb-ı Hak'ın kızı, oğlu olamayacağı ﴿لَمْ يَلِدْ﴾ denilerek beyân olunmuş ve sâniyen ﴿وَلَمْ يُولَدْ﴾ (3) cümlesinin irâdiyla ﴿لَمْ يَلِدْ﴾ mazmûnu isbât buyrulmuştur.

"Hudâ vâlid değildir." demek olan ﴿لَمْ يَلِدْ﴾ kavlini "Hudâ mevlûd dahi değildir." me'âlinde bulunan ﴿وَلَمْ يُولَدْ﴾ (3) sözü -mevlûd olmayan vâlid de olmayacağı cihetle- müsbit bulunmaktadır. Bu hâlde "Cenâb-ı Hak vâlidîyyet-den münezzehdir, zirâ mevlûdiyyet şânından değildir. Mevlûd olmayan nasıl vâlid olabilir? denilmiş oluyor.

Su'âl-2:

Bu makâmda ﴿لَمْ يَلِدْ﴾ sıygasına bedel ﴿لَنْ يَلِدَ﴾ [28] ta'bîrinin isti'mâl edilmesi nedendir? Hâlbuki "Allah ile'lebed vâlid olmayacaktır" me'âlinde olan ﴿لَنْ يَلِدَ﴾ sıyga-i te'kidinin "Allah vâlid olmamıştır." mefhumunda bulunan ﴿لَمْ يَلِدْ﴾ ta'bîrinden akvâ olduğu müsellemdir. Makâm-ı redd ü ibtâlde kelâm-ı akvânın tercihi lâzım geleceği her sühan-dân nezdinde söz götürmeyecek mesâ'ildendir.

Cevâb:

"Cevâba etme tasaddi su'âli anlamadan"⁷²

hükmü üzere her cevâb anı icâb eden söze göre verilmek lâzım gelir. Cenâb-ı Hak'ın vâlid olduğu iddi'asında bulunanlar ﴿أَلَا إِنَّهُمْ مِنْ أَفْكَهْمَ لَيَقُولُونَ﴾ (151) âyet-i kerîmesinde görüldüğü üzere bu iddi'ayı ﴿وَلَدَ﴾ [velede] ta'bîri ile ya'nî fi'l-i mâzî ile der-miyân etmişler idi. Buna ma'nen mâzî olan ﴿لَمْ يَلِدْ﴾ sıygasıyla mukâbele buyruldu.

﴿لَمْ يَلِدْ﴾ Cevâbının makâma ne kadar muvâfık düşdüğünü anlamak için bunun zikrolunan ﴿وَلَدَ﴾ kavlini tekzîben irâd olunduğunu bilmek kifâyet

72 Atılma dur, sühan-ı ehl-i hâli anlamadan
Cevâba etme tasaddi su'âli anlamadan. (Nâci)

73 "İyi bilin ki onlar kendilerinin bir uydurmaları olarak 'Allah çocuk sahibi oldu.' diyorlar. " Saffat 37/151-152

eder. Erbâb-ı zevk-i selim teslîm ederler ki meselâ (ذَهَبَ) [zehebe/gitti] diyen bir adamın sözünü [29] tezkîb için (لَمْ يَذْهَبْ) [lem-yezheb/gitmedi] demekden uygun bir ta'bîr bulunamaz. Binâ'en-aleyh ﴿وَلَدَ اللَّهُ﴾'ı tezkîb için ﴿لَمْ يَلِدْ﴾'den a'lâ bir cevâb olamaz.

Su'âl-3:

Sûre-i Benî İsrâ'îl'de ⁷⁴ ﴿لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا﴾"buyrulduğu hâde burada ﴿لَمْ يَلِدْ﴾ denilmesinin vechi nedir?

Cevâb:

Veled, hakîkî veyâ mecâzî olmak üzere iki dürlü olur. Veled-i hakîkî veled-i sulbidir. Veled-i mecâzî ise sulbî olmayıp hâricden ittihâz edilen veledir. Bir adam kendi oğluna "oğlum" dediği gibi hâricden birisi hakkında dahi bu ta'bîri kullanabilir.

Cenâb- Hakk'a veled isnâdı husûsunda tâ'ife-i Nasârâ ikiye münkasimdir: Bir takımı Hazret-i 'İsâ Allah'ın veled-i hakîkîsi olduğunu iddi'â ederler. Diğer takımı da nebiyy-i müşârun ileyhi oğul edindiği zu'munda bulunurlar. Şu hâlde ﴿لَمْ يَلِدْ﴾ kavli nefy-i veled-i hakîkiye, ﴿لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا﴾ kavli ise nefy-i veled-i mecâziye işâret olmuş olur.

[30] Su'âl-4:

Cenâb-ı Hakk'ın vâlid ve mevlûd olmadığını ne[re]den bilelim?

Cevâb:

Vâlid olmadığını cisim olmadığı gibi müteba'iz ve münkasim dahi olmasından, mevlûd olmadığını ise kadîm ve ezeli olmasından biliriz.

Su'âl 5:

﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾ (3) kavlinde Cenâb-ı Hak'dan vâlidîyyet ve mevlûdiyyetin nefyinden başka bir fâ'ide var mıdır?

Cevâb:

﴿اللَّهُ أَحَدٌ﴾ (1) Cenâb-ı Hakk'ın fi-zâtihî terkîb ve te'lîfden münezzeh olduğuna delâlet ettiği gibi ﴿اللَّهُ الصَّمَدُ﴾ (2) dahi şerîki, nazîri, zıddı olmadığına delâlet ediyor. Buraları ukalâ-yı milel beyninde bilâ-ihtilâf kabûl ve tasdik olunan hakâyıktan ise de ba'zı felâsife evhâma tâbî' olarak Cenâb-ı Hak'dan akl-ı evvelin ve akl-ı evvelden akl-ı sâninin [31] tevellûd ettiği ve hâkezâ yek-diğerden tevellûd ede ede ukûlün ona bâliğ olduğu re'y-i sahîfini, hattâ felek-i kamerin mâ-tahtı akl-ı âşir tarafından idâre edilmekte bulunduğu zu'm-ı acîbini meydâna koymuşlardır. Ba'zıları dahi bu makâmda akla bedel "nefs" ta'bîrini kullanmışlardır. İşte ﴿لَمْ يَلِدْ﴾ kavli felâsifenin bu yoldaki türrehâtını da redd ü ibtâl etmekte ve bu nokta-i nazardan bakılınca ﴿لَمْ يَلِدْ﴾'den "Al-

74 "...çocuk edinmedi..." İsra 17/111. (Metinde ﴿وَلَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا﴾ şeklinde yazılmıştır. Bu şekliyle ise Furkân 25/2'dedir).

lah öyle ukûl ve nüfûs tevîd etmemiştir" me'âli istinbât edilmektedir. ﴿وَلَمْ﴾
﴿يُؤَلِّدْ﴾ ise "ecsâdınızda, ervâhınızda âleminizde müdebbir-i müteferrid olan
Cenâb-ı Hak mevlûd dahi değildir" mefhûmunda bulunarak ﴿لَمْ يَلِدْ﴾ mazmû-
nunu te'yîd ve tenvîr ediyor.

﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفْوًا أَحَدٌ﴾ (4) âyetinin tefsirine dâ'ir üç kavil vardır ki ber-vech-i
âti gösterilir:

Kavl-i evvel:

Kâf'ın ve *fâ*'nın zammıyla, bir de *kâf*'ın zammı ve kesri câ'iz olduğu hâlde
fâ'nın şükûnuyla "küfûv[/küfv/kifv]" nazîr ma'nâsına [32] olduğundan ﴿وَلَمْ﴾
﴿لَمْ يَكُنْ لَهُ مِثْلٌ وَلَا عَدِيلٌ﴾ (4) demektir ki me'âli nefy-i endâddan
ibâretidir.

"Mükâfât" küfûvden me'hûzdur ki bir hizmetde bulunan adama hıdmeti-
nin mukâbil-i tâmmı, ya'nî adili olacak sûrette ikrâm etmek demektir.

Kavl-i sânî:

"Küfûv"den murâd sâhibe ya'nî, zevcedir ki ﴿وَجَعَلُوا بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْجَنَّةِ نِسْبًا﴾⁷⁶ "âye-
tinde hikâye buyrulan vehmin reddi için ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفْوًا أَحَدٌ﴾ (4) ya'nî ﴿وَلَمْ﴾
﴿لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفْوًا أَحَدٌ فَيَصَاهِرُهُ﴾ Ya'nî "kim-
se Allah'ın küfvü olamaz ki anıyla müsâheret peydâ edebilsin" demek olur.
Binâ'en-aleyh ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾ (3) kavlini mü'ekkid bulunur.

Kavl-i sâlis:

Sûre-i celilede evvelen ehadiyyet-i ilâhiyye, sâniyen Samediyet-i [33]
ilâhiyye, sâlisen vâliyyet ve mevlûdiyyetden münezzehiyyet-i ilâhiyye zikr
olunmuş idi. Râbi'an dahi ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفْوًا أَحَدٌ﴾ (4) kavliyle ilâhın mevcûdât için-
de hiçbir vech ile adili bulunmadığı zikr olunarak sûre hatmedilmiştir.

Suver-i Mekkiyyeden olan Sûre-i Tevhîd şu vech ile dört âyetdan müte-
şekkildir:

﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ (1) اللَّهُ الصَّمَدُ (2) لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ (3) وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفْوًا أَحَدٌ﴾ (4)

Bu dört âyetin şu sûretle tertûbinde dört fâ'ide mevcûddur ki ber-minvâl-i
âti izâh olunur:

Fâ'ide-i ûlâ:

﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ (1) Cenâb-ı Hakk'ın vahdetine, ﴿اللَّهُ الصَّمَدُ﴾ (2) kemâl-i kerem
ve rahmetine, ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾ (3) her dürlü tegayyürâtdan münezzehiyyetine, ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفْوًا أَحَدٌ﴾ (4)
[34] dahi zâtına lâyük olmayan cemî-i sîfâtdan berâ'etine
delâlet eder.

75 "O'nun eşi ve benzeri olmadı."

76 "Allah ile cinler arasında nesep bağı kurdular." Saffat 37/158.

77 Metinde (كن) yazılmıştır.

Fâ'ide-i sâniye:

﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ (1) Cenâb-ı Hak'dan envâ'ı kesreti, ﴿اللَّهُ الصَّمَدُ﴾ (2) noksân ve mağlûbiyeti, ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾ (3) illiyet ve ma'lûliyeti, ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفْوًا أَحَدٌ﴾ (4) dahi her vech ile müşâbehet ve müşâreketi nefy etmektedir.

Fâ'ide-i sâlise:

﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ (1) nûr ve zulmetin hâlikıyyetine kâ'il olan mezheb-i se- neviyyeyi, teslîs-i Nasârâyı, eflâk ve nücûma isnâd-ı ulûhiyyet eden Sâbi'in mesleğini ibtâl etdiği gibi ﴿اللَّهُ الصَّمَدُ﴾ (2) dahi Hudâ'dan başka hâlik mevcûd olduğu i'tikâdında bulunanların kavlini redd eyliyor. ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾ (3) Uzeyr ve 'İsâ'ya "ibnu'llah" diyen Yahûd ve Nasârâ ile melâ'ikeyi "benâtu'llâh" olmak üzere telâkkî eden müşrikîn [35] mezhebini cerh eylediği gibi ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفْوًا أَحَدٌ﴾ (4) dahi esnâmın adil ve şerik-i ilâh olduğu zu'munda bulunanların kavlini tezyîf ediyor.

Fâ'ide-i râbi'a:

Bu sûrenin Hakk-ı ehadîde nüzûlü Sûre-i Kevser'in Hakk-ı Ahmedîde nüzûlüne benzer. Şu kadar var ki erbâb-ı inkârın Hakk-ı Ahmedîde vâki' olan ta'nı efendimize ebter, ya'nî bî-veled demek sûretiyle olduğu hâlde bunların Hakk-ı ehadîde vukû' bulan ta'nı Cenâb-ı Hakk'a veled isnâd etmek sûretiyledir. Ma'a hâzâ hakk-ı insânda adem-i veled ayb olduğu gibi Hakk-ı Yezdân'da dahi vücûd-ı veled aybdır.

İşte bunun için Münzilü'l-Kur'ân Sûre-i İhlâs'da ﴿قُلْ﴾ deyip tevhide müte'allık söztün lisân-ı peygamberîden olmak üzere münkirîne tebliğini irâde buyurdu. Bu sûretle "Yâ Muhammed!" bana isnâd ettikleri aybı selb eden bu sözü sen söyle de beni müdâfa'a eyle!" demiş oldu. Sûre-i Kevser'de ise ⁷⁸ ﴿إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ﴾ deyip tekellümü kendine hasr eyledi. [36] Bu sûretle de "Yâ Muhammed! Sana isnâd ettikleri aybı selb eden bu sözü dahi ben söyleyeyim de seni müdâfa'a edeyim!" demiş oldu:

Gerçi bin dürlü ibârât ile tefsîr edilir

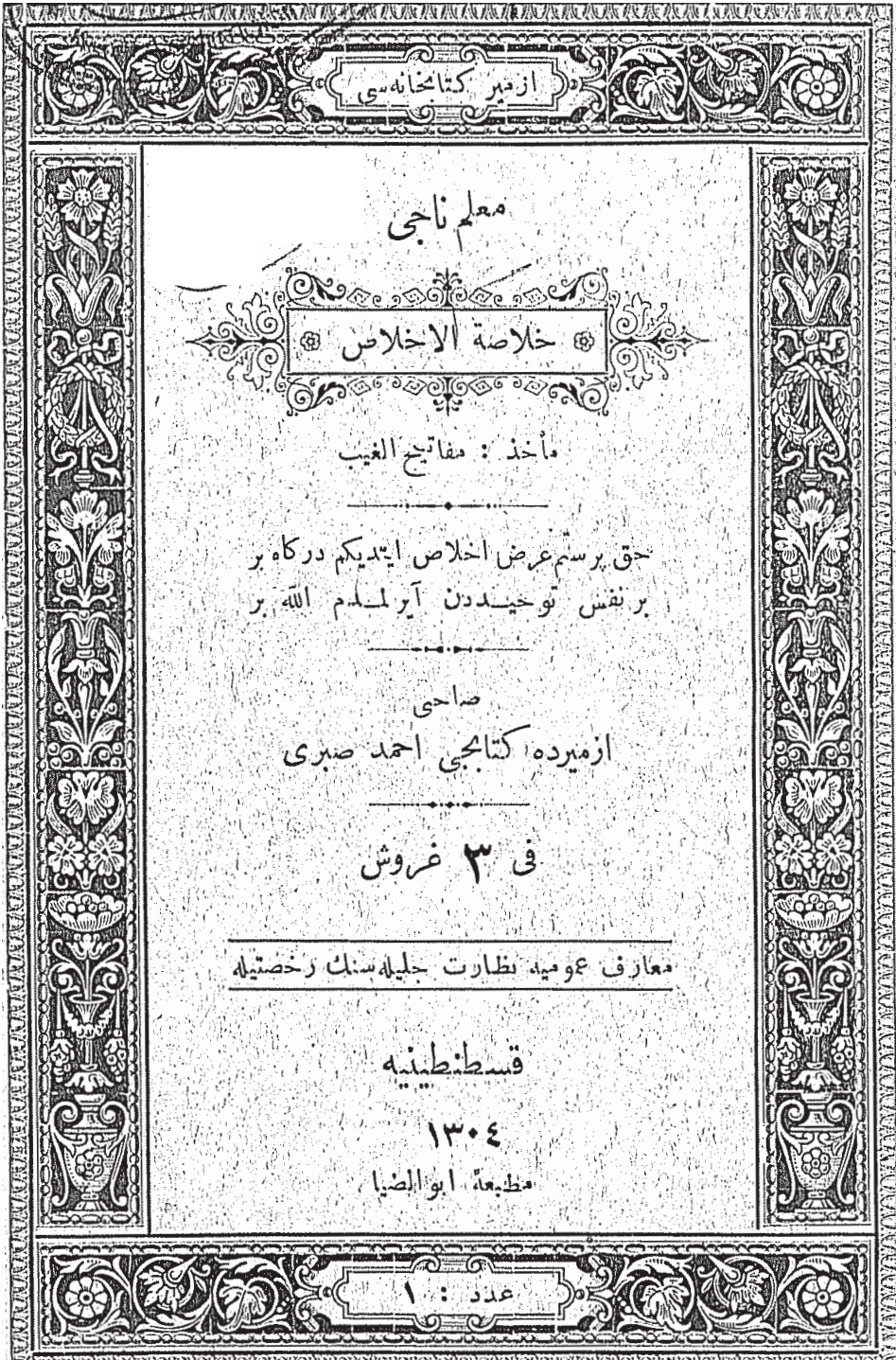
Söztünün sırrını hakkıyla bir Allah bilir

Hitâm

BİBLİYOGRAFYA

- Ahmet Mithat Efendi-Muallim Nâci, *Muhâberât ve Muhâverât:Mektuplaşmalar* Haz. Ömer Hakan Özlâp, İstanbul, Özgü Yayınları, 2011.
- Ahmet Rasim, *Matbuat Hatıralarından Muharrir, Şair, Edib*, İstanbul, Kanaat Kitaphanesi ve Matbaası, 1342.
- Akyüz, Yahya, *Türk Eğitim Tarihi Başlangıçtan 1993'e*, 5. bs., İstanbul, Kültür Koleji Yayınları, 1994.
- Ayverdi, İlhan, *Asırlar Boyu Tarihi Seyri İçinde Misalli Büyük Türkçe Sözlük* (Kubbealtı Lügatı), İstanbul, Kubbealtı Neşriyat, 2005.
- Banarlı, Nihad Sami, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*, 11. bs., İstanbul, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2004.
- Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul, Matbaa-i Âmire, 1333.
- Fahreddin Râzî, *et-Tefsîrû'l-kebûr (Mefâtihu'l-gayb)*, 2. bs., Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-ilmîyye, (2. bs), 2004.
- Giritli Sırrı Paşa, *Surr-ı Kur'ân*, İstanbul, Şirket-i Mürettebiye Matbaası, 1303.
- İnal, Mahmud Kemal (İbnülemin), *Son Asır Türk Şairleri (Kemâlî'ş-şuarâ)*, Haz. Hidayet Özcan, Ankara, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, 2000.
- Muallim Nâci, *Firûzân*, İstanbul, Karabet ve Kasbar Matbaası, 1303.
- Muallim Nâci, "Mütercem", *Tercüme Eserler*, Haz. Mehmet Atalay-Mehmet Yavuz, İstanbul, Çantay Kitap Kırtasiye, 2009.
- Muallim Nâci, "Sırrı Paşa Hazretlerine Teşekkür", *Saadet Gazetesi*, 17 Muharrem 1304/ 4 Teşrin-i evvel 1302, nu: 537.
- Muallim Nâci, *Hikemü'r-Rifai*, İstanbul, Matbaa-i Âmire, 1304.
- Muallim Nâci, *Hülâsatü'l-İhlâs*, İstanbul, Matbaa-i Ebuzziya, 1304.
- Muallim Nâci, *İstilâhât-ı Edebiyye*, İstanbul, Asaduryan Şirket-i Mürettebiye Matbaası, 1307.
- Muallim Nâci, *İ'câz-ı Kur'ân*, 2. bs, İstanbul, Nişan Berberiyân Matbaası, 1308.
- Muallim Nâci, *Medrese Hatıraları*, İstanbul, Tercüman-ı Hakikat, 1302.
- Muallim Nâci, *Mehmed Muzaffer Mecmûası*, İstanbul, Asaduryan Matbaası, 1306.
- Muallim Nâci, *Muammâ-yı İlahî Yâhud Bazı Suver-i Kur'âniyyenin Evâilindeki Hurûf-ı Teheccî*, İstanbul, Matbaa-i Ebuzziya, 1302.
- Muallim Nâci, *Ömerin Çocukluğu*, (Sünbüle, nesir kısmı), İstanbul, Asaduryan Şirket-i Mürettebiye Matbaası, 1307.
- Muallim Nâci, *Şerâre*, İstanbul, Matbaa-i Ebuzziya, 1301.
- Muallim Nâci, *Şöyle Böyle*, İstanbul, A. K. Tozlıyan Matbaası, 1302.
- Muallim Nâci, *Ubeydiyye*, İstanbul, Mihran Matbaası, 1305.
- Özel, Mustafa, "Son Dönem Osmanlı Tefsir Tarihinden Bazı Portreler II", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sa. 16, 2002.
- Salâhî [Mehmed Selâhaddin], *Muallim Nâci*, İstanbul, Asaduryan Şirket-i Mürettebiye Matbaası, 1310.
- Serçe, Erkan, *İzmir'de Kitapçılık 1839-1928, -Kitaplar, Kitapçılar, Matbaalar ve Kütüphaneler*, İzmir, Akademi Kitabevi 1996.
- Tanpınar, Ahmet Hamdi, *19 uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, 8. bs, İstanbul, Çağlayan Kitabevi, 1997.
- [Tansel], Fevziye Abdullah, " Muallim Nâci İle Recaizâde Ekrem Arasındaki Münakaşalar ve Bu Münakaşaların Sebep Olduğu Edebî Hâdiseler", *Türkiyat Mecmuası*, c. 10, Yıl: 1951-1953, s. 159-200.

- Tansel, Fevziye Abdullah, "Muallim Nâci ve Tercüme", *Tercüme Dergisi*, c. 4, sa. 22, 1943, s. 238-245.
- Tansel, Fevziye Abdullah, "Muallim Nâci'nin Arapça ve Acemceden Tercümeleri" *Tercüme Dergisi*, c. 9, sa. 55, s. 51-65.
- Tansel, Fevziye Abdullah, "Muallim Nâci'nin Dîni Eserleri", *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*, 1961.
- Tansel, Fevziye Abdullah, "Muallim Nâci'nin, Türk Dilinin Sadeleştirilmesi, Dil Cemiyetinin Kurulması Hakkındaki Düşünceleri", *Türk Kültürü*, Yıl: 9, Sayı: 100, 1971, s. 286-292.
- [Tansel], Fevziye Abdullah, "Muallim Nâci" *İslam Ansiklopedisi* Milli Eğitim Bakanlığı, c. 9, s. 15-21.
- Tarakçı, Celal, *Muallim Naci Efendi Hayatı ve Eserlerinin Tedkiki*, Samsun, Sönmez Ofset Matbaası, 1994.
- Uçman, Abdullah, "Muallim Naci" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı, 2005, c. 30, s. 315-317.
- Uçman, Abdullah, *Muallim Naci, Hayatı-Kişiliği-Eserleri*, İstanbul, Toker Yayınları, 1998.



HÜSEYİN HIFZI EFENDİ**'NİN ZÜBDE-İ MANTIK YAHUT SUALLİ CEVAPLI İSÂGÛCÎ ADLI ESERİNİN TRANSKRİPTİ

Sad. Cahid ŞENEL*

Bu metin mantığa giriş olması bakımından vazgeçilmez bir eser olan *İsâgûcî*'nin Osmanlı Türkçesine aktarılmış ve soru cevap şeklinde tanzim edilmiş halinden ibarettir. Soru sormanın zorluğunu veya sorulan sorulara rahatlıkla cevap vermeyi hedeflediği görülen müellifin metnin içinde Arapça tanımları aynen koruduğu ve daha sonra Türkçe tercümesine de yer verdiği görülecektir. Örnekler ise Arapça olarak zikredilmiş ve tercüme edilmemiştir. Dolayısıyla biz latin harflerine aktardığımız metnin temel metinlerinin Arapçasını koruduk ancak örneklerin doğrudan tercümesine yer vermenin okuma akışını kolaylaştıracağı düşüncesiyle, Arapça ibareyi zikretmeksizin tercümesine yer vermeyi uygun gördük.

- * Hüseyin Hıfzı'nın hakkında dönemin tabakat kitaplarında herhangi bir bilgi bulamamakla birlikte Necm-i Terakki Mektebi Müdürü olduğu ve *Necm-i Terakkî* adlı bir gazete çıkarmış olduğunu biliyoruz. İlk sayısını 23 Recep 1326/7 Ağustos 1324 (20 Ağustos 1908)'de yayımlayan *Necm-i Terakkî*'nin sâhib-i imtiyâzı olarak görünen Hüseyin Hıfzı, gazetenin açılmasına: "Vatan ve milletin menâfiine yarar her nev' âsâr, memnûniyyetle kabul ve derc olunur; derc olunmayan evrâk iade edilmez" cümlesine yer verir. "İtizâr" başlığıyla ilk sayıda yayımladığı ve II. Abdülhamid devrine göndermede bulunduğu şu satırlar dikkat çekicidir: "Matbuatımız otuz iki senelik şiddetli bir tazyikden kurtularak serbestiyi kemâl-i tehassürle kucakladığı şu zamanda devr-i istibdâdın zulm ve itisâfından harâbe halinde bekâ bulabilen matbûaların kesret-i iştigâliyle kağıdın fıkhdânından dolayı *Necm-i Terakkî*, arzumuz vechiyle tulû edemedi. Devr-i cedîdi mukaddesin icâbât katıyyesinden olan terakkî sâyesinden kesb şaşaa edeceği ârâde-i iştibâhtır." Derginin yazarları arasında Muhammed İhsan, Ahmed Hilmi ve Salih Sâim yer almaktadır. Hüseyin Hıfzı ilk sayının dördüncü (son) sayfasında "İhtar" başlığı ile okuyucularına bir haber vermektedir: "Gazetemizde mekâtib-i umûmiyye şakirdânı için "Mesâil-i ilmîyye ve fenniyye" nâmı altında bir kısım tefrik edilecektir. Şakirdân tarafından tertib ve irsâl edilecek ilmî ve fennî sualler alınacak, cevapları derc ve bu suretle bir muhavere kapısı açarak şakirdânın istifadelerine hizmet edilecektir." (vurgu bize ait) Buradaki ilandan da anlaşılacağı üzere müellifin pedagojik olarak benimsediği "soru-cevap" yöntemiyle kaleme aldığı ve ilk öğretimde kullanılan eserler bize müellifin eğitim kurumunda öğretici vasfıyla bu eserleri bir ihtiyacı karşılamak üzere yayımladığı kanaatinini oluşturmaktadır. Hüseyin Hıfzı'nın Eserleri: 1- *Girid vakayii*, Dersaâdet: Matbaa-i Jırayır - Keteon, 1326. On altı sayfalık eseri Osmanlı Devleti gerileme ve çöküş devrini (1687-1922) ihtiva etmektedir. 2- *Hulasa-i tarih-i Osmani*, İstanbul: Şirket-i Mürettibiye Matbaası, 1326. 3- *Suallî ve cevablî fezleke-i kavaidi Farişiyye*, Dersaâdet : [y.y.], 1327. 4- *Suallî ve cevablî muhtasar ilmihal*, Dersaâdet : Selânik Matbaası, 1328. 5- *Usûl-i tilâvet yahud, Suallî ve cevablî tecvid*, 10. bs., Dersaâdet : Bâbiâli Caddesinde 73 numaralı Matbaa, 1330. 6- *Sutan Murad-ı Hâmis ve sebeb-i hal'i*, İstanbul: Bâbiâli Caddesi'nde 38 numaralı Matbaa, 1326. 7- *Sultan Aziz devri*, Dersaâdet : Kitabhane-i Askeri, 1326. 8- *Ma'lumat-ı medeniyye*, Dersaâdet : Matbaa-i Jırayır - Keteon, 1326. 9- *Yeni kuraat-ı Türkiyye ve medeniyye*, Dersaâdet: Kasbar Matbaası, 1328. 10- *Hulasa-i sarf-i Osmani*, Dersaâdet : Artin Asaduryan ve Mahdumları Matbaası, 1328. 11- *Tarz-ı nevin talim-i Farişi*, İstanbul: Artin Asaduryan ve Mahdumları Matbaası, 1327. 12- *Tarz-ı nevin nasihat-ı hükema makalat-ı kübra*, İstanbul: Artin Asaduryan ve Mahdumları Matbaası, 1327. 13- *İcmalü'l-hendese*, 2. bs., İstanbul : Necm-i İstikbal Matbaası, 1330. 14- *Hulasa-i tarih-i umumi: kurun-ı vüsta*, İstanbul : [y.y.], 1326. 15- *Emsile: tertib-i cedid*, 3. bs., İstanbul: Mürettibin-i Osmaniye Matbaası, 1328. 16- *Zübdetü Mantık yahut Suallî Cevablî İsâgûcî*.

** Yrd. Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, cahids@gmail.com.

ÇEVİRİ-METİN

* [2] İlm-i Mantık neye derler?

- *Âletün kânûniyyetün ta'sumu mürââtuhâ ez-zihne anî'l-hatai fi'l-fikri.*

* Türkçe tarifi nedir?

- İlm-i mantık bir âleti kanûniyyedir ki o âlete riâyet eylemek zihni fikirde hatadan hıfz eder.

* İlm-i Mantığın mevzuu nedir?

- Malûmat-ı tasavvurriye, Malûmat-ı tasdikiyedir.

* İlm-i Mantığın gâyesi nedir?

- Fikrin doğru ve yanlışını temyiz etmektir.

* İlm-i Mantığın kaç tarafı vardır?

- İki tarafı vardır: Tasavvurât, tasdikât.

* Bunlar kaçar kısımdır?

- İkişer kısımdır: Mebâdi-i tasavvurât, makâsıd-ı tasavvurât; mebâdi-i tasdikât, makâsıd-ı tasdikât.

* Mebâdi-i tasavvurât, makâsıd-ı tasavvurât nedir?

- Mebâdi-i tasavvurât *külliyât-ı hams*; makâsıd-ı tasavvurât *kavl-i şârihtir*.

* Mebâdi-i tasdikât, makâsıd-ı tasdikât nedir?

- Mebâdi-i tasdikât *kazâyâ ve ahkâmı*; makâsıd-ı tasdikât *kuyastr*.

* Delâlet neye derler?

- "*hiye kevnü's-şey'i bi-hâletin yülzümü mine'l-ilmi bihî el-ilme bi-şeyin âhara*".

[Delâlet kendisiyle bir bilgiden başka bir şeyin bilinmesini gerektiren haldir]

* [3] Mânaya mevzû olan lafzın delâleti kaç türlüdür?

- Üç türlüdür: Mutâbakat, tazammun, iltizâm.

* Delâlet-i mutâbıkıyye neye derler?

- Lafzın mevzû'-ı lehi olan mânanın tamâmına delâlet ederse delâlet-i mutâbıkıyye denir. (İnsan) lafzının hayvân-ı nâtıka delâleti gibi.

1 Bundan sonra Arapça ifadeler tırnak içinde; müellifin tercümesine yer vermediği tanımlar ise tercüme edilerek köşeli parantez içinde belirtilecektir.

* Delâlet-i tazammuniye neye derler?

- Lafız mevzuun lehi olan mânanın cüz'üne delâlet ederse delâlet-i tazammuniye denir. (İnsan) lafzının yalnız "hayvan"a yahut yalnız "nâtıka" delâleti gibi.

* Delâlet-i iltizâmiyye neye derler?

- Lafız mevzuun lehi olan mânasına zihinde lâzım gelen hariç bir şeye delâlet ederse delâlet-i iltizâmiyye derler. (insan) lafzının "kâbil-i 'ilm" ve "san'at-ı kitâbet" üzerine delâleti gibi.

* Lafız kaç kısımdır?

- İki kısımdır: Lafz-ı müfred, lafz-ı mürekkeb.

* Lafz-ı müfred neye derler?

- Bir lafzın cüz'ü ile mânasının cüz'ü üzerine delâlet murad olunmazsa (lafz-ı müfred) denir. "insan" lafzı gibi ki cemî'-i eczâsiyla hayvân-ı nâtıka delâlet edip "elifi" ile hayvâna, "nûnu" ile nâtıka delâlet etmez.

* Lafz-ı mürekkeb neye derler?

- Bir lafzın cüz'ü ile mânasının cüz'ü üzerine delâlet murad olunursa (lafz-ı mürekkeb) denir. "râmi'l-hicâra" [taş atan] gibi ki "râmi" atan "hicâra" taş mânasına delâlet eder.

* [4] Lafz-ı müfred **mânasına** nazaran kaç kısımdır?

- İki kısımdır: Lafz-ı müfred-i küllî, lafz-ı müfred-i cüzî

* Lafz-ı müfred-i küllî neye derler?

- "*Hüvellezî lâ yemneu' nefse tasavvuri mefhûmihî an vukû'i ş-şeriketi.*"

* Türkçe tarif et!

- Lafz-ı müfred-i küllî şol bir şeydir ki nefs-i mefhûmunu tasavvur, şirket vukû'u'nu men eylemez. [Mefhumun kendisini tasavvur o lafızda ortaklığın gerçekleşmesini engellemez] "İnsan" gibi "nâtık" olan her ferde "insan" denilebilir.

* Lafz-ı müfred-i cüzî neye derler?

- "*Hüvellezî yemneu' nefse tasavvuri mefhûmihî an vukû'i ş-şeriketi.*"

* Türkçe tarifi nedir?

- Lafz-ı müfred-i cüzî şol bir şeydir ki nefs-i mefhûmunu tasavvur, şirket vukû'u'nu men eyler. [Mefhumun kendisini tasavvur o lafızda ortaklığın gerçekleşmesini engeller] "Zeyd" gibi ki her insana "Zeyd" denemez.

* Lafz-ı müfred-i külli kaç kısımdır?

- İki kısımdır: Zâtî, arazî.

* Külli-i zâtî neye derler?

- "*Hüvellezî yedhulu fî hakîkati cüziyyâtihî.*"

* Türkçe tarifi nedir?

- Şol bir şeydir ki cüziyyâtının hakikatinde dâhil olur. "İnsan" ile "Arslan"a nispetle "Hayvan" lafzı gibi.

* Külli-i arazî neye derler?

- "*Hüvellezî lâ yedhulu fî hakîkati cüziyyâtihî*"

* **[5]** Türkçe tarifi nedir?

- Şol bir şeydir ki cüziyyâtının hakikatinde dâhil olmaz. "İnsan"a nispetle "Dâhık" [gülen] lafzı gibi.

* Külli-i zâtî kaçtır?

- Üçtür: Cins, nev', fasıl?

* Külli-i zâtî niçin üçtür?

- Zira mâhiyetler ikişer cüzden ibarettir. Bir mâhiyetin iki cüz'ünden biri ol mâhiyetlerle diğer mâhiyetler beyninde müşterek olur, diğer cüz'ü ise o mâhiyete müsâvî olup onu sâirlerinden ayırır o mâhiyete "nev'" diğer mâhiyetlerle müşterek olan cüz'üne "cins", o mâhiyete müsâvî olan cüz'üne "fasl" denilir. İnsan lafzının cinsini nev'ini faslını tefrîk et!

- "İnsan" bir mâhiyettir, "hayvân" ile "nâtık" cüz'ünden tereküb etmiştir, "hayvân" cüz'ü insan ile sâir hayvanlar beyninde [arasında] müşterek olur. "Nâtık" cüz'ü ise sâir hayvanlar beyninde müşterek olmayıp yalnız insana müsâvîdir ki onu sâirlerinden tefrik eder şu hâle nazaran: "insan" bir nev' olup "hayvan" o nev'in "cinsi" nâtık ise "faslı" olur.

* Cins neye denir?

- "*Ve yürsemu bi-ennehû külliyyun makûlün alâ kesîrine muhtelifîne bi'l-hakâyıki fî cevâbi mâ hüve?*"

* Türkçe tarifi nedir?

- Cins bir küllidir ki hakikatleri muhtelif olan cüzilerden onlar nedir? **[6]** diye suâl olundukta söylenebilir ammâ cüzilerinin yalnız birinden o nedir? diye suâl olundukta söylenemez.

* Nev' neye denir?

- "*Ve yürsemu bi-ennehû külliyyun makûlün alâ kesîrine muhtelifîne bi'l-adedi dûne'l-hakîkati cevâbi mâ hüve?*"

* Türkçe tarifi nedir?

- Nev bir küllîdir ki hakikatleri bir ancak avârız-ı müşahhasa ile müteğâyir olan cüziyyât-ı kesireden yahut bu cüziyyâtın yalnız birinden onlar nedir? yahut o nedir? diye suâl olundukta söylenir.

* Fasl neye derler?

- "*Ve yursemu bi-ennehû külliyyun yukâlu ale's-şey'i fî cevâbi eyyi şey'in hüve fî zâtihi?*"

* Türkçe tarif eyle!

- Fasl bir küllîdir ki bir şeye zâtında hangi şeydir? diye suâl olundukta söylenebilir.

* Külli-i arazî kaç kısımdır?

- İki kısımdır: Hâssa, araz-ı âmm.

* Hâssa neye derler?

- "*Ve tursemu bi-ennehâ külliyyetün tukâlu alâ mâ tahte hakîkatin vâhidetin fakat.*"

* Türkçe tarifi nedir?

- Hâssa bir küllîdir ki bir şeyden bi-hasebi'l-araz hangi şeydir deyû suâl olundukta söylenebilir.

* Araz-ı âmm neye derler?

- "*Ve yursemu bi-ennehû külliyyun yukâlu alâ mâ tahte hakâyika muhtelifetin kavlen araziyyen.*"

* [7] Türkçe tarifi nedir?

- Araz-ı âmm bir küllîdir ki hakâyık-ı muhtelifenin mâ sadak-ı aleyhi olan efrâdiyete vâf-ı araz olarak sâdik ve şâmil olur.

* Şu taksîmata nazaran küllî kaç olmuş olur?

- Üçü küllî zâtî ikisi küllî arazî olarak beş küllîdir ki bunların hepsine birden külliyyât-ı hams tabîr olunur.

* Küllî arazî niçin ikidir?

- Zirâ nev'e ârız olan sıfatlar yalnız o nev'e mahsûs olur yahut o nev' ile diğerk nev'lerde mahsûs olursa araz-ı âmm denir.

* Bunlar için birer misâl söyle?

- Meselâ "dihk" insanın araz-ı hâssıdır çünkü yalnız insan nev'inde mahsûsdur "müteneffis" insanın araz-ı âmidir zirâ hayvânâtın sair nev'ileri de nefes alır.

- * Gerek hassa gerek araz-ı âmm kaçara taksîm olunurlar?
- Bunların herbirleri ikiye taksîm olunur: Araz-ı mufârik, araz-ı lâzım.
- * Araz-ı mufârik neye derler?
- "*Lâ yemteni'ü infikâkühû anî'l-mâhiyyeti.*"
- * Türkçe tarifi nedir?
- Araz-ı mufârik mahiyetten ayrılması mümteni' olmayıp mümkün olan arazdır. İnsanın utanmakla kızarmaklığı gibi.
- * [8] Araz-ı lâzım neye derler?
- "*En yemteni'a infikâkühû anî'l-mâhiyyeti.*"
- * Türkçe tarifi nedir?
- Araz-ı lâzım mâhiyetten ayrılması mümteni olup mümkün olmayan arazdır.

Kavl-i Şârih

- * Kavl-i şârih ne demektir?
- Tarif demektir.
- * Tarif kaçtır?
- İkidir, ya "hadd" yahut "resm" olur.
- * Bunların herbirleri kaçara ayrılır?
- İkiye ayrılır: Tâ'm ve nâkıs.
- * Şu taksîmâta göre kavl-i şârih kaçtır?
- Dörttür: Hadd-i tâ'm, hadd-i nâkıs, resm-i tâ'm, resm-i nâkıs.
- * Hadd-i tâ'm neye derler?
- "*Hüvellezî yeterekkebu min cinsi's-şey'i ve faslihi'l-karîbîn.*"
- * Türkçe tarifi nedir?
- Hadd-i tâ'm şol bir şeydir ki bu şeyin cins-i karîbi ile fasl-ı karîbinden terekküb eder. İnsanı hayvân-ı nâtuk ile tarif gibi.
- * Hadd-i nâkıs neye derler?
- "*Hüvellezî yeterekkebu min cinsi's-şeyi'l-ba'îdi ve faslihi'l-karîb.*"
- * [9] Türkçe tarifi nedir?
- Hadd-i nâkıs şol bir şeydir ki bir şeyin cins-i ba'îdi ile fasl-ı karîbinden terekküb eder. İnsanı cism-i nâtuk ile tarif gibi.

* Resm-i tâm neye derler?

- "*Hüvellezî yeterekkebu min cinsi'l-karîbi ve havâssihî'l-lâzime.*"

* Türkçe tarifi nedir?

- Resm-i tâm şol bir şeydir ki bir şeyin cins-i karibi ile havâss-ı lâzimesinden terekküb eder. İnsanı hayvân-ı dâhik ile tarif gibi.

* Resm-i nâkıs neye derler?

- "*Hüvellezî yeterekkebu an araziyyâtin tahtassu cümletühâ bi-hakîkatin vâhidetin.*"

* Türkçe tarifi nedir?

- Resm-i nâkıs şol bir şeydir ki cümlesi bir hakikate mahsus araziyyâttan terekküb eder. İnsanın tarifinde innehû mâşe alâ kadameyhi, arîzu'l-azfârî, bâdiyü'l-beşerati, müstakîmü'l-kâmeti, dahhâkûn bi't-tab'i gibi.

Kazâyâ

* Kazıyye neyedir?

- "*Kavlün yesihhu en yukâle li-kâilihî innehû sâdikun fihi ev kâzibun fihi.*"

* Türkçe tarifi nedir?

- Kazıyye bir sözdür ki onu söyleyene bu sözünde sâdik yahut kâzibtir demek sahih olur.

* Kazıyye bi-i'tibârî't-araf kaçtır?

- İki kısımdır: Hamliyye, şartıyye.

* **[10]** Kazıyye-i hamliyye neye derler?

- "*Mâ yanhallu tarafâhâ ilâ müfredeyni*"

* Türkçe tarifi nedir?

- İki tarafı müfrede münhall olan kazıyyeye kazıyye-i hamliyye denir.

* Kazıyye-i şartıyye neye derler?

- "*Lâ yanhallu tarafâhâ ilâ müfredeyni*"

* Türkçe tarifi nedir?

- Tarafları müfrede münhall olmayan kazıyyeye kazıyye-i şartıyye denir.

* Kazıyye-i hamliyyenin evvelki cüz'üne ne tesmiye olunur, ikinci cüz'üne ne tesmiye olunur?

- Evvelki cüz'üne mevzû' ikinci cüz'üne mahmûl tesmiye olunur. "Zeydun kâtibun" gibi ki Zeyd mevzû' kâtip mahmûl olur.

- * Kazıyye-i şartiyyenin cüz-i evveline ne tesmiye olunur, cüz-i sânisine ne tesmiye olunur?
- Kazıyye-i şartiyyenin cüz-i evveline mukaddem, cüz-i sânisine tâlî tesmiye olunur.
- * Kazıyye-i hamliyye kaç kısımdır?
- Üç kısımdır: Mahsûsa, mahsûra, mühmele.
- * Kazıyye-i mahsûsa neye derler?
- "*Ve hiye'lletî kâne'l-mevzûu' fihâ şahsan muayyenen.*"
- * Türkçe tarifi nedir?
- Eğer kazıyyenin mevzûu şahıs muayyen olursa kazıyye-i mahsûsa yahut şahsiyye denir. Zeydün kâtibün gibi.
- * [11] Kazıyye-i mahsûra neye denir?
- "*În lem yekûni'l-mevzûu' şahsan muayyenen.*"
- * Türkçe tarifi nedir?
- Eğer kazıyyenin mevzûu şahıs muayyen olmazsa kazıyye-i mahsûra yahut müsevvere denir.
- * Kazıyye-i mahsûra kaç kısımdır?
- İki kısımdır: müsevvere-i külliyye, müsevvere-i cüziyye.
- * Müsevvere-i külliyye neye derler?
- "*Ve hiye'lletî yekûnü'l-hükmü fihâ alâ külli'l-efrâd.*"
- * Türkçe tarifi nedir?
- Her ferdi üzerine hüküm olunursa külliyye-i müsevvere olur. "Küllü insânin kâtibun" gibi.
- * Müsevvere-i cüziyye neye derler?
- "*Ve hiye'lletî yekûnü'l-hükmü fihâ alâ ba'zî'l-efrâdi.*"
- * Türkçe tarifi nedir?
- Bazı efrâdi üzerine hüküm olunursa cüziyye-i müsevvere olup, baz'u'l-insânî kâtibun gibi.
- * Kazıyye-i mühmele neye denir?
- Kazıyye ne mahsûsa ve ne de mahsûra olmazsa mühmele denir. el-insânü kâtibun gibi.

- * Gerek mahsûsa, gerek mahsûra ve gerek mühmele bunların her birerleri kaçır kısımdır?
- İkişer kısımdır: ya mûcibe yahut sâlibe olurlar.
- * **[12]** Mûcibe neye derler?
- "*În kâne'l-hükmü fihâ bi'l-ikâi.*"
- * Türkçe tarifi nedir?
- Nispetin vuku'u ile hüküm olunursa mûcibe denir. 'Zeydün kâtibun' [Zeyd kâtiptir] gibi.
- * Sâlibe neye derler?
- "*În kâne'l-hükmü fihâ bi'l-intizâi.*"
- * Türkçe tarifi nedir?
- Nispetin lâ vuku'u ile hüküm olunursa sâlibe denir. Zeydün leyse bi-kâtibin gibi.
- * Kazıyye-i şartıyye kaçır?
- İkidir: Muttasıla, munfasıla.
- * Şartıyye-i muttasıla neye derler?
- "*Ve hiye'lleti yuhkemu bi-sıdkı kazıyyetin ev lâ sıdkıhâ alâ takdîri sıdkı kazıyyetin uhrâ.*"
- * Türkçe tarifi nedir?
- Mukaddemin sıdkı takdîri üzerine tâlinin sıdkıyla hüküm olunursa şartıyye-i muttasile denir. İn kâneti'semsü tâli'aten fe'n-nehâru mevcûdun gibi.
- * Şartıyye-i muttasile kaçır?
- İkidir: lüzûmiyye, ittifâkiyye.
- * Muttasile-i lüzûmiyye neye denir?
- "*Ve hiye'lleti hükime fihâ bi-sıdkı't-tâli alâ takdîri sıdkı mukaddemin li-alâkati beynehümâ.*"
- * Türkçe tarifi nedir?
- Mukaddem ile tâli beyninde bir alaka için mukaddemin sıdkı takdîri üzre tâlinin sıdkıyla hükm olunursa muttasile-i lüzûmiyye olur.
- * **[13]** Muttasile-i ittifâkiyye neye denir?
- "*Ve hiye'lleti hükime fihâ bi-sıdkı't-tâli alâ takdîri sıdkı mukaddemin lâ li-alâkatın.*"

* Türkçe tarifi nedir?

- Mukaddem ile tâlî beyninde alakasız mukaddemin sıdkı takdîr üzre tâlînin sıdkıyla hükm olunursa muttasile-i ittfâkiyye olur. "*În kâne'l-insânü nâtıkan fe'l-humâru nâhıkun*" gibi.

* Şartıyye-i munfasile neye denir?

- "*Ve hiyyelletî yuhkemü fihâ bi't-tenâfi beyne'l-kazıyyeteyni*."

* Türkçe tarifi nedir ?

- İki kazıyyenin beyninde münâfât ile hükm olunursa munfasile olur. el-Adedü immâ zevcun ev ferdün gibi.

* Şartıyye-i munfasile kaçtır?

- Üçtür: Hakikiyye, mâniatü'l-cem, mâniatü'l-hulüvv.

* Hakikiyye neye denir?

- "*În kâne'l-hükmü fi'l-kazıyyeti bi't-tenâfi beyne cüz'eyhâ fi's-sıdkı ve'l-kızbi mean*."

* Türkçe tarifi nedir?

- Eğer kazıyyenin sıdkında ve kızbinde münâfât ile hükm olunursa hakikiyye olur. el-Adedü immâ zevcun ev ferdün gibi.

* Mâni'atü'l-cem neye denir?

- "*În kâne yûcedu't-tenâfi beyne cüz'eyhâ fi's-sıdkı fakat*."

* Türkçe tarifi nedir?

- Eğer cüzler beyninde yalnız sıdkan münâfât bulunursa mâni'atü'l-cem olur. "*Hâze's-şecerü immâ hacerün ve immâ şecerun*" [Bu ağaç, ya taştır ya ağaçtır] gibi.

* **[14]** Mâni'atül- hulüvv neye denir?

- "*În kânet yûcedu't-tenâfi beyne cüz'eyhâ fi'l-kızbi fakat*."

* Türkçe tarifi nedir?

- Eğer cüzler beyninde yalnız kızben münâfât bulunursa mâni'atü'l-hulüvv olur. "*Zeydün en yekûne fi'l-bahri ve immâ en lâ yuğraku*" [Zeyd denizdedir ya da boğulmuyordur] gibi.

* Bazı kere kazıyye-i munfasileler kaç cüzden mürekkeb olur?

- Üç cüzden mürekkeb olur: "*el-adedü immâ zâidun ev nâkisun ev müsâvin*" [sayılar ya büyük ya küçük ya da eşittir] gibi.

- * Eczâ-yı kazıyyede kaç mezhep vardır?
 - Üç mezhep vardır: mütekaddimîn, müteahhirîn, hükemâ.
- * Mütekaddimîne göre eczâ-yı kazıyye kaçtır?
 - Üçtür: Mevzû-i tasavvur, mahmul-i tasavvur, nispet-i tâmmе-i haberiyyeyi tasavvur.
- * Müteahhirîne göre eczâ-yı kazıyyede kaçtır?
 - Dörttür: Mevzû-i tasavvur, mahmûl-i tasavvur, nispet-i beyne beyneyi tasavvur, nispet-i tâmmе-i haberiyyeyi tasavvur.
- * Hükemâya göre eczâ-yı kazıyye kaçtır?
 - Hükemâya göre eczâ-yı kazıyye müstetir olup mahzâ idrak-ı iz'ândan ibarettir.

Ahkâm-ı Kazâyâdan Tenâkuz

- * [15] Tenâkuz neye derler?
 - "*Ve hüve ihtilâfu'l-kazıyyeteyni bi'l-icâbi ve's-selbi bi-haysü yektazî li-zâtihî en yekûne ihdâhümâ sâdikaten ve'l-uhrâ kâzibeten.*"
- * Türkçe tarifi nedir?
 - Tenâkuz icab ve selb ile iki kazıyyenin bir haysiyyetle ihtilafıdır ki anlardan bizzât biri sâdik ve diğeri kâzib olmak iktizâ eder. "Zeyd kâtiptir ve Zeyd kâtip değildir" gibi.
- * Tenâkuz ne ile tahakkuk eder?
 - Kazıyyelerin mevzûda, mahmûlde, zamanda, mekânda, izâfette, kuvvede, fiilde, cüzde, küllde, şartta müttahid olmasıyla tahakkuk eder.
- * Mûcibe-i külliyyenin nakîzi nedir?
 - Ancak sâlibe-i cüziyyedir. "Bütün insanlar kâtiptir, bazı insanlar kâtip değildir" gibi.
- * Sâlibe-i külliyyenin nakîzi nedir?
 - Sâlibe-i külliyyenin nakîzi ancak mûcibe-i cüziyyedir. "Hiçbir insan kâtip değildir, bazı insanlar kâtiptir" gibi.
- * Kazıyye-i mahsûralarda tenâkuz ne vakit tahakkuk eder?
 - Kazıyye-i mahsûralar kemmiyyette yani külliyyet ile cüziyyette muhtelif olduktan sonra beynlerinde tenâkuz tahakkuk eder.
- * [16] Niçin mahsûralar kemmiyyette muhtelif olduktan sonra tenâkuz tahakkuk eyler?

- Zira iki kazıyye-i külliyyenin ikisi de kâzib olur. "Bütün insanlar kâtiptir, Hiçbir insan kâtip değildir" gibi. İki kazıyye-i cüziyyenin ikisi de sâdık olurlar: "Bazı insanlar kâtiptir, bazı insanlar kâtip değildir" gibi. Halbuki tenâkuzda iki kazıyyenin biri sâdık diğeri kâzib olması iktizâ eder.

Ahkâm-ı Kazâyâdan Aks

* Aks neye derler?

- "*Hüve en yasîra'l-mevzûu' mahmûlen ve'l-mahmûlû mevzû'an mea bekâi'l-icâbi ve's-selbi bi-hâlihî ve't-tasdîki ve't-tekzîbi bi-hâlihî.*"

* Türkçe tarifi nedir?

- İcab ve selbin tasdik ve tekzîbin bekâsı haliyle mevzû'u mahmûl, mahmûlû mevzû' kılmaktır.

* Mûcibe-i külliyye mün'akis olur mu?

- Mûcibe-i külliyye külliyye olarak aks olmaz. Zira "Bütün insanlar canlıdır" dediğimizde kazıyyemiz doğru olup, "Bütün canlılar insandır" dediğimizde doğru olmaz. Fakat cüziyyetle mün'akis olur. "Bütün insanlar canlıdır bazı canlılar insandır" gibi.

* [17] Mûcibe-i cüziyye mün'akis olur mu?

- Mûcibe-i cüziyye cüziyyetle mün'akis olur. "Bazı siyahlar insandır, bazı insanlar siyahtır" gibi.

* Sâlîbe-i külliyye ne ile mün'akis olur?

- Sâlîbe-i külliyye külliyyetle mün'akis olur. "Hiçbir taş insan değildir, hiçbir insan taş değildir" gibi

* Sâlîbe-i cüziyye mün'akis olur mu?

- Sâlîbe-i cüziyye için aks yoktur. Zira "Bazı canlılar insan değildir" dediğimizde sâdık olup "Bazı insanlar canlı değildir" dediğimizde kazıyye sahih olmaz.

Kıyas

* Kıyas neye denir?

- "*Ve hüve kavlün müellefün min akvâlin metâ süllimet lezime anhâ li-zâtihâ kavlün âharu.*"

* Türkçe tarifi nedir?

- Kıyas kazıyyelerden mürekkebe bir delildir. Her ne zaman o kazıyyeler teslim olunur ise ondan bizzât diğere bir kazıyye lâzım gelir. "Âlem değişkendir ve her değişken olan hâdistir o halde âlem hâdistir" gibi.

* Kıyas kaç kısımdır?

- İki kısımdır: Kıyas-ı iktirâni, kıyas-ı istisnâi.

* Kıyas-ı iktirâni neye derler?

- "Ve hüve'llezi lem tekün en-neticetü ve nakizuhâ mezkûreten bi'l-fi'li."

* **[18]** Türkçe tarifi nedir?

- Eğer kıyasta neticenin aynı veya nakîzi bilfiil zikr olunmazsa "Kıyas-ı iktirâni" denir. "Bütün cisimler bileşiktir, Her bileşik olan muhdestir, dolayısıyla cisim muhdestir" gibi.

* Kıyas-ı istisnâi neye derler?

- "Ve hüve'llezi tekünü en-neticetü ve nakizuhâ mezkûreten bi'l-fi'li."

* Türkçe tarifi nedir?

- Eğer kıyasta neticenin aynı yahut nakîzi bilfiil zikr olunursa "kıyas-ı istisnâi" denir. "Eğer Güneş doğmuşsa gündüz olmuştur, Güneş doğduğuna göre gündüz olmuştur" gibi.

* Matlûbun mevzûuna ne denir mahmûlüne ne denir?

- Matlûbun mevzûuna "hadd-i asğar"; mahmûlüne "hadd-i ekber" denir.

* Kıyasın iki mukaddimesi beyninde tekerrür eden cüz-i müştereke ne denir?

- Hadd-i evsât denir.

* Hadd-i asğarın bulunduğu mukaddimeye ne denir, hadd-i ekberin bulunduğu mukaddimeye ne denir?

- Hadd-i asğarın bulunduğu mukaddimeye "mukaddime-i suğra" hadd-i ekberin bulunduğu mukaddimeye "mukaddime-i kübrâ" denir ki, şu iki mukaddimenin terkiibinden hasıl olan heyet-i mecmûaya "şekil" denir.

* "Âlem hâdistir" kaziyyesine bir kıyas yap!

- "Âlem hâdistir" dâvasını ispat için: "Âlem değışken olduğı için" ve "Bütün değışenler hâdistir" dediğimizde matlûbun mevzûu olan "Âlem" hadd-i asğar ve matlûbun mahmûlü olan "hâdis" hadd-i ekber ve iki mukaddime **[19]** beyninde tekerrür eden "değışken" lafzı hadd-i evsâd ve "Âlem değışkendir" mukaddimesi, mukaddime-i suğra; "Bütün değışenler hâdistir" mukaddimesi, mukaddime-i kübrâ olup şu iki mukaddimenin terkiibinden hasıl olan hey'et bir şekildir.

* Eşkâl kaçtır?

- Dörttür:

1. Eğer hadd-i evsat suğrâda mahmûl, kübrâda mevzû olursa "Birinci şekil"dir: "Bütün cisimler bileşiktir; Bütün bileşikler muhdestir, o halde Bütün cisimler muhdestir" gibi.
2. Eğer hadd-i evsat suğrâda kübrâda mahmûl olursa "İkinci şekil"dir. "Bütün insanlar canlıdır, Hiçbir taş canlı değildir, Hiçbir insan taş değildir" gibi.
3. Eğer hadd-i evsat suğrâda kübrâda mevzû olursa "Üçüncü şekil"dir. "Bütün insanlar canlıdır, Bütün insanlar nâttuktur, Bazı canlılar nâttuktur" gibi.
4. Eğer hadd-i evsat suğrâda mevzû kübrâda mahmûl olursa "Dördüncü şekil"dir. "Bütün insanlar canlıdır, Bütün nâttıklar insandır, Bazı canlılar nâttuktur" gibi.

* Şekl-i evvelde şart nedir?

- Şekl-i evvelde suğrânın mûcibe kübrânın külliyye olması şarttır.

* Şekl-i evvelin müntic olan darpları kaçtır?

- Dörttür:

1. Darb-ı evvel: İki mukaddimesi mûcibe-i külliyye olup, mûcibe-i külliyyeyi netice verir: "Bütün cisimler bileşiktir, Bütün bileşik olanlar muhdestir, o halde Bütün cisimler muhdestir" gibi.
2. Darb-ı sâni: Mukaddime-i suğrâsı mûcibe-i külliyye, mukaddime-i kübrâsı sâlîbe-i külliyye olup sâlîbe-i külliyyeyi netice verir: "Bütün cisimler bileşiktir, Hiçbir bileşik kadîm değildir, o halde Hiçbir cisim kadîm değildir" gibi.
3. Darb-ı sâlis: Mukaddime-i suğrâsı mûcibe-i cüziyye, mukaddime-i kübrâsı mûcibe-i külliyye olup mûcibe-i cüziyyeyi netice verir: "Bazı cisimler bileşiktir, Bütün bileşikler hâdistir, [20] Bazı cisimler hâdistir gibi.
4. Darb-ı râbi: Mukaddime-i suğrâsı mûcibe-i cüziyye, mukaddime-i kübrâsı sâlîbe-i külliyye olup, sâlîbe-i cüziyyeyi netice verir: "Bazı cisimler bileşiktir, Hiçbir bileşik kadîm değildir, Bazı cisimler kadîm değildir" gibi.

Sınâ'ât-ı Hams

* Kıyas bi-hasbebi'l-mâdde kaçtır?

- Beştir ki onlar *Sınâ'ât-ı hams* tesmiye olunur.

* Ta'dâd eyle!

- Burhân, cedel, hatâbe, şiir, mugâlata.

* Burhan neye denir?

- "*Kuyâsun müellefün min mukaddemâtin yakîniyyetin li-intâci'l-yakîn.*"

* Türkçe tarifi nedir?

- Yakîni netice vermek için yakîniyyâttan terekküb eden kıyastır.

* Yakîniyyât kaçtır?

- Altıdır: Evveliyât, müşahedât, mücerrebât, hadsiyyât, mütevâtirât, kazâyâ kıyâsâtuhâ meahâ [kıyası kendinde önermeler]dir.

* Evveliyât neye denir?

- Şol kazıyyelerdir ki her akl-ı selîm, onların hükm ve tasdikinde hiç bir vâsitaya muhtaç olmayıp mücerred mevzû ve mahmûlünü tasavvur etmekle beynlerindeki nispeti cezmen hükm ve tasdik eyler: "Bütün parçadan daha büyüktür" gibi.

* Müşahedât neye denir?

- Şol kazıyyelerdir ki mücerred his ile hükm ve tasdik olunur: Güneş **[21]** aydınlatıcı, ateş yakıcıdır gibi.

* Hadsıyyât neye denir?

- Tertîbi sūr'at-i zihne tulû etmek ile kendisine yakîn hâsıl olan kazıyyelerdir. "Ay ışığını Güneş'ten alır" gibi.

* Mücerrebât neye denir?

- Şol kazıyyelerdir ki birkaç kere görmek ile yakîn hasıl olur: "Sakamunya içmek safrayı ishal eder" gibi.

* Mütevâtirât neye denir?

- Şol bir kazıyyelerdir ki kizb üzerine ittifaklarını akıl aslâ tecvîz etmeyen bir çok kimselerin haber vermesiyle hükm olunur. "Muhammed aleyhisselâm peygamberlik iddia etti ve eliyle mûcizeyi gösterdi" gibi.

* Kıyası kendinde önermeler neye denir?

- Şol bir kazıyyelerdir ki akıl onların iki tarafını tasavvur ederken zihinde hasıl olan bir kıyas vasıtasıyla nispet-i hükmiyyeyi cezmen hükm ve tasdik eyler. Buna "Fitriyyât" dahi denir. "Dört çifttir" gibi.

* *Sinâ'ât-ı hamsın* ikincisi nedir?

- Cedeldir.

* Cedel neye denir?

- "*Kıyâsün müellefün min mukaddemâtin meşhûratın.*"

* Türkçe tarifi nedir?

- Mukaddemât-ı meşhûradan mürekkeb bir kıyastır.

* **[22]** Hatâbe neye denir?

- "*Kuyâsün müellefün min mukaddemâtin makbûletin ev maznûnetin.*"

* Türkçe tarifi nedir?

- Mukaddemât-ı makbûle yahut maznûneden terekküp eden kıyastır.

* Şiir neye denir?

- "*Kuyâsün müellefün min mukaddemâtin tenbasitu minhâ en-nefsü ev tenkabizu.*"

* Türkçe tarifi nedir?

- Nefis inkibâz yahut inbisât hâsıl edecek mukaddimelerden mürekkebe olan kıyastır.

* Mugâlata neye denir?

- "*Kuyâsun müellefün min mukaddemâtin şebîhetin bi'l-hakki ev bi'l-meşhûrati ev bi'l-müellefi min mukaddemâtin vehmiyyetin kâzibetin.*"

* Türkçeta' rifi nedir?

- Vehmiyyâttan mürekkebe olan kıyasa mugalata denir.

* İlm-i mantıkta maksad-ı aksâ nedir?

- Burhândır.

Hitâm

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Âsîfâne
Kitabevi

Hakimiyet-i Milliye Cad.

Tepsi Fırını Sk. Nu:7

☎ 0216 391 02 85

ÜSKÜDAR

بِرَّكَ مَنْطِقِ

يا هود
سُؤَالِ الْجَوَابِ اِسْتِخْرَاجِ

محمد ربي

حسين حقيقي

- علم منطق نهیه دیرلر ؟
 آلة قانونية تصمم سراعاتها الذهن عن الخطأ في الفكر .
 تركبه تعريفی ندر ؟
 علم منطق برآلت قانونیه درکه او آلتہ رعایت ایلمک ذهنی فکرده
 خطادن حفظ ایدر .
 علم منطقتک موضوعی ندر ؟
 معلومات تصویریہ ، معلومات تصدیقیہ .
 علم منطقتک فایفی ندر ؟
 فکرتک طوغری ویا کلشی تمیز ایتمکدر .
 علم منطقتک قاج طرفی واردر ؟
 ایکی طرفی واردر تصورات ، تصدیقات .
 یونلر قاجر قسدر ؟
 ایکیشر قسدر : مبادی تصورات ، مقاصد تصورات ، مبادی
 تصدیقات ، مقاصد تصدیقات .
 مبادی تصورات مقاصد تصورات نهدر ؟
 مبادی تصورات (کلیات خمس) مقاصد تصورات (قول شارح) در .
 مبادی تصدیقات مقاصد تصدیقات ندر ؟
 مبادی تصدیقات (تضایا واحکامی) مقاصد تصدیقات (قیاس) در .
 دلالت نهیه دیرلر ؟
 هی کون الشی بحالہ یلزم من العلم به العلم بشی آخر .

— ۳ —

منايه موضوع اولان لفظك دلالتی قاچ درلودر ؟

اوج درلودر : مطابقت ، تضمن ، التزام .

دلالت مطابقيه نه يه ديرلر ؟

لفظك موضوع لهی اولان معنائك تمامه دلالت ایدرسه (دلالت

مطابقيه) دینور (السان) لفظك « حیوان ناطقه » دلالتی کبی .

دلالت تضمنیه نه يه ديرلر ؟

لفظ موضوع لهی اولان معنائك جزئیه دلالت ایدرسه (دلالت

تضمنیه) دینور «السان» لفظك «الکتر» حیوانه «یاخود» بالکتر

«ناطقه» دلالتی کبی .

دلالت التزامیه نه يه ديرلر ؟

لفظ موضوع لهی اولان معنائسه ذهنده لازم کلان خارج برشینه

دلالت ایدرسه (دلالت التزامیه) ديرلر «السان» لفظك «قابل علم»

و «صنعت کتابت» اوزرینه دلالتی کبی .

لفظ قاچ قسمدر ؟

ایکی قسمدر : لفظ مفرد ، لفظ مرکب .

لفظ مفرد نه يه ديرلر ؟

بر لفظك جزئیه معنائك جزئی اوزرینه دلالت مراد اولنورسه

(لفظ مفرد) دینور «السان» لفظی کبی که جمیع اجزایله حیوان

ناطقه دلالت ایدوب «النی» ایله حیوانه «نونی» ایله ناطقه دلالت ایتمز .

لفظ مرکب نه يه ديرلر ؟

بر لفظك جزئی ایله معنائك جزئی اوزرینه دلالت مراد اولنورسه

(لفظ مرکب) دینور «رامی الحجاره» کبی که «رامی» آقان

«حجاره» طاش معنائسه دلالت ایدر .

— ۴ —

لفظ مفرد مناسبه لظراً قاچ قسمدر ؟

ایکی قسمدر : لفظ مفرد کلی ، لفظ مفرد جزئی .

لفظ مفرد کلی نهیه دیرلر ؟

هو الذی لا یمنع نفس تصور مفهومه عن وقوع الشکره .

ترکجه تعریف ایت ۱

لفظ مفرد کلی شول بر شیدرکه نفس مفهومنی تصور شرکت

وقوعنی منع ایلمز « انسان » کبی که ناطق اولان هر فردی (انسان)

دینه ییلور .

لفظ مفرد جزئی نهیه دیرلر ؟

هو الذی یمنع نفس تصور مفهومه عن وقوع الشکره .

ترکجه تعریفی ندر ؟

لفظ مفرد جزئی شول بر شیدرکه نفس مفهومنی تصور شرکت

وقوعنی منع ایلمز « زید » کبی که هر السانه (زید) دینه منر .

لفظ مفرد کلی قاچ قسمدر ؟

ایکی قسمدر : ذاتی ، عرضی .

کلی ذاتی نهیه دیرلر ؟

هم الذی یدخل فی حقیقه جزئیاته .

ترکجه تعریفی ندر ؟

شول بر شیدرکه جزئیاتنک حقیقتنده داخل اولور .

« انسان » ایله « ارسلانه » نسبتله « حیوان » لفظی کبی .

کلی عرضی نهیه دیرلر ؟

هو الذی لا یدخل فی حقیقه جزئیاته .

— ۵ —

ترکیبه تعریفی ندر؟

شول بر شیدر که جزیاتنک حقیقتنده داخل اولمز « انسانه »
لسبتله « ضاحک » لفظی کبی .

کلی ذاتی قاجدر؟

اوچدر : جنس ، نوع ، فصل .

کلی ذاتی نیچون اوچدر؟

زیرا ماهیتلر ایکیشر جزدن عبارتدر بر ماهیتک ایکی جزشدن
بری اول ماهیتلرله دیگر ماهیتلر پیننده مشترک اولور دیگر جزقی ایسه
اوماهیته مساوی اولوب آنی سائرلرندن آیرر اوماهیته (نوع) دیگر
ماهیتلرله مشترک اولان جزنه (جنس) اوماهیته مساوی اولان
جزنه (فصل) دنیلور .

« انسان » لفظنک جنسی نوعنی فصلنی تفریق ایت ا

« انسان » بر ماهیتدر « حیوان » ایله « ناطق » جزشدن ترکیب
ایتمشدر « حیوان » جزنی انسان ایله سائر حیوانلر پیننده مشترک
اولور « ناطق » جزنی ایسه سائر حیوانلر پیننده مشترک اولیبوب
یالکتر انسانه مساویدرکه آنی سائرلرندن تفریق ایدر شوحاله لفظراً
« انسان » بر نوع اولوب « حیوان » اونوعک « جنسی » ناطق ایسه
« فصلی » اولور .

جنس نهیه دینور؟

ویرسم بانه کلی مقول علی کثرین مختلفین بالحقیق فی جواب ماهو .

ترکیبه تعریفی ندر؟

جنس برکلیدرکه حقیقتلری مختلف اولان جزیلرندن « آنلر ندره »

دیو سؤال اولندقده سویلته ییلور اما بوجز نیلرک یالکز برندن «اوندر»
دیو سؤال اولندقده سویلنمز .

نوع نهیه دینور ؟

ویرسم بانه کلی مقول علی کترین مختلفین بالمدد دون الحقیقه
جواب ماهو .

ترکجه تعریفی ندر ؟

نوع برکلیدر که حقیقتلری برآنحقی عوارض مشخصه ایله متغیر اولان
جزئیات کثیره دن یا خود بوجز نیلرک یالکز برندن «اوندر» یا خود
«اوندر» دیو سؤال اولندقده سویلنور .

فصل نهیه دیرلر ؟

ویرسم بانه کلی یقال علی الشئی فی جواب ای شئی هو فی ذاته .
ترکجه تعریف ایله ؟

فصل برکلیدر که بر شینه ذاتنده «قننی شیدر» دیو سؤال
اولندقده سویلته ییلور .

کلی مرضی قاج قسمدر ؟

ایکی قسمدر خاصه عرض عام .

خاصه نهیه دیرلر ؟

وترسم بانها کلیه تقال علی ماتحت حقیقه واحده فقط .

ترکجه تعریفی ندر ؟

خاصه برکلیدر که برشیدن بحسب العرض «قننی شیدر» دیو سؤال
اولندقده سویلته ییلور .

مرض عام نهیه دیرلر ؟

ویرسم بانه کلی یقال علی ماتحت حقایق مختلفه قولاً مرضیاً .

— ۲ —

ترکیبه تعریفی ندر ؟

عرض عام بر کلیدر که حقایق مختلفه نك ماصدق علیہ اولان
افرادینه وصف عرض اوله رق صادق وشامل اولور .
شو تقسیماته نظراً (کلی) قاج اولمش اولور ؟
اوچی (کلی ذاتی) ایکیسی (کلی عرضی) اوله رق بش کلیدر که
بونلرک هپسنه بردن (کلیات خمس) تمیز اولنور .

کلی عرضی نیچون ایکیدر ؟

زیرا نوعه عارض اولان صفتلر یالکنز اونوعه مخصوص اولور
یاخود اونوع ایله دیگر نوعلره بدر مخصوص اولور یالکنز بر نوعه
مخصوص اولورسه « خاصه » دیگر نوعلره بدر مخصوص اولورسه « عرض
عام » دنیلور .

بونلر ایچون برر مثال سویله ا

مثلاً « ضحك » انسانك عرض خاصیدر چوئکه یالکنز انسان
نوعنه مخصوص در « متفلس » انسانك عرض عامیدر زیرا حیواناتك
سائر نوعلریده « نفس » آلور .

کرك خاصه وکرك عرض عام قاجره تقسیم اولنورلر ؟

بونلرک هر بررلری ایکی به تقسیم اولنورلر « عرض مفارق »
« عرض لازم »

عرض مفارق نهیه دیرلر ؟

لا یمتنع انفکاکه عن الماهیه .

ترکیبه تعریفی ندر ؟

عرض مفارق ماهیتدن آیرلمسی ممتنع اولیوب ممکن اولان عرضدر .
السانك اوتامقله قیزارمقلنی کبی .

— ۸ —

عرض لازم نهیه دیرلر ؟

ان یمتنع انفکاکه عن الماهیة .

ترکیبه تعریفی ندر ؟

عرض لازم ماهیتدن آیرلمسی ممتنع اولوب ممکن اولمان عرضدر .

— قول شارح —

قول شارح نه دیمکدر ؟

تعریف دیمکدر .

تعریف قاجدر ؟

ایکیدر یا (حد) یاخود (رسم) اولور .

بونلرک هر بررلری قاجره آیریلورلر ؟

ایکیبه آیریلورلر (تام) (ناقص) .

شو قسماًته کوره قول شارح قاجدر ؟

درتدر « حد تام » « حد ناقص » « رسم تام » « رسم ناقص »

حد تام نهیه دیرلر ؟

هوالذی یتربک من جنس الشئ وفصله القریین .

ترکیبه تعریفی ندر ؟

حد تام شول برشیدرکه بو شینک جنس قریبله فصل قریبندن

ترکب ایدر (السانی حیوان ناطق ایله) تعریف کبی .

حد ناقص نهیه دیرلر ؟

هوالذی یتربک من جنس الشئ البعید وفصله القریب .

— ۹ —

ترکبه تعریفی ندر ؟

حد ناقص شول بر شیدرکه بر شینک جنس بمیدی ایله فصل
قریندن ترکب ایدر (السانی جسم ناطق) ایله تعریف کبی .

رسم تام نه به دیرلر ؟

هو الذی یتربک من جنس القریب و خواصه اللازمة .

ترکبه تعریفی ندر ؟

رسم تام شول بر شیدرکه بر شینک جنس قریبله خواص
لازمه سندن ترکب ایدر (السانی حیوان ضاحک) ایله تعریف کبی ؟

رسم ناقص نه به دیرلر ؟

هو الذی یتربک عن عرضیات تختص بجلتها بحقیقة واحدة .

ترکبه تعریفی ندر ؟

رسم ناقص شول بر شیدرکه جمله سی بر حقیقته مخصوص عرضیاتدن
ترکب ایدر . السانک تعریفنده (انه ماش علی قدمیه عرضیض الاظفار
بادی البشره مستقیم القامة ضحاک بالطبع) کبی .

— قضایا —

قضیه نه به دیر ؟

قول یسبح ان یقال لقائله انه صادق فيه او کاذب فيه .

ترکبه تعریفی ندر ؟

قضیه بر سوزدرکه آنی سویلیانه بوسوزنده صادق یا خود کاذبدر

دیملک صحیح اولور .

قضیه باعتبار الطرف قاجدر ؟

ایکی قسمدر : حملیه ، شرطیه .

— ۱۰ —

قضیه حملیه نه به دیرلر ؟

مالینحل طرفاها الی مفردین .

ترکجه تعریفی ندر ؟

ایکی طرفی مفرده منحل اولان قضیه به (قضیه حملیه) دینور .

قضیه شرطیه نه به دیرلر ؟

مالاینحل طرفاها الی مفردین .

ترکجه تعریفی ندر ؟

طرفلاری مفرده منحل اولمیان قضیه به (قضیه شرطیه) دینور .

قضیه حملیه نك اولکی جزئنه نه تسمیه اولنور ایکنجی جزئنه نه تسمیه

اولنور ؟

اولکی جزئنه (موضوع) ایکنجی جزئنه (محمول) تسمیه اولنور

« زید کاتب » کبی که (زید) موضوع (کاتب) محمول اولور .

قضیه شرطیه نك جزء اولنه نه تسمیه اولنور جزء ثانیننه نه تسمیه

اولنور ؟

قضیه شرطیه نك جزء اولنه (مقدم) جزء ثانیننه (تالی)

تسمیه اولنور .

قضیه حملیه قاچ قسدر ؟

اوج قسدر . مخصوصه ، محصوره ، مهمله .

قضیه مخصوصه نه به دیرلر ؟

وهی الی کان الموضوع فیها شخصاً معیناً .

ترکجه تعریفی ندر ؟

اگر قضیه نك موضوعی شخص معین اولورسه (قضیه مخصوصه)

یاخود (شخصیه) دینور « زید کاتب » کبی .

— ۱۱ —

قضیه محصوره نه به دینور؟
 ان لم یکن الموضوع شخصاً میناً .
 ترجمه تعریفی ندر؟
 اگر قضیه نك موضوعی شخص مین اولزسه (قضیه محصوره)
 یاخود (سوره) دینور .
 قضیه محصوره قاج قسمدر .
 ایکی قسمدر : (سوره کلیه) (سوره جزیه) .
 سوره کلیه نه به دیرلر؟
 وهی التي یكون الحكم فيها على كل الافراد .
 ترجمه تعریفی ندر؟
 هرفردی اوزرینه حکم اولنورسه (کلیه سوره) اولور .
 «کل انسان کاتب ه کی .
 سوره جزیه نه به دینور؟
 وهی التي یكون الحكم فيها على بعض الافراد .
 ترجمه تعریفی ندر؟
 بعض افرادی اوزرینه حکم اولنورسه (جزیه سوره) اولوب
 «بعض الانسان کاتب ه کی .
 قضیه مهمله نه به دینور؟
 قضیه نه مخصوصه ونده محصوره اولزسه (مهمله) دینور .
 «الانسان کاتب ه کی .
 کرك مخصوصه کرك محصوره وکرك مهمله بونلرک ه برلری
 قاجر قسمدر؟
 ایکیشر قسمدر : یا «موجه ه یاخود «ناله ه اولورلر .

— ۱۲ —

- موجبه نهيه ديرلر ؟
 ان كان الحكم فيها بالايقاع .
 تركه تعريفى ندر ؟
 لسبتك وقوعيله حكم اولنورسه (موجبه) دينور (زيدكاتب) كجى .
 سالبه نهيه ديرلر ؟
 ان كان الحكم فيها بالاتراع .
 تركه تعريفى ندر ؟
 لسبتك لاقوعيله حكم اولنورسه (سالبه) دينور (زيدليس بكاتب) كجى .
 قضيه شرطيه قاجدر ؟
 ايكيدر : « متصله ، منفصله » .
 شرطيه متصله نهيه ديرلر ؟
 وهى التى يحكم بصدق قضيه اولاصدقها على تقدير صدق قضيه اخرى .
 تركه تعريفى ندر ؟
 مقدمك صدق تقديرى اوزرينه تالينك صدقيه حكم اولنورسه
 « شرطيه متصله » دينور (ان كانت الشمس طالمة فالنهار موجود) كجى .
 شرطيه متصله قاجدر ؟
 ايكيدر : لزوميه ، اتفاقيه .
 متصله لزوميه نهيه دينور ؟
 وهى التى حكم فيها بصدق التالى على تقدير صدق مقدم للملاقه بينهما .
 تركه تعريفى ندر ؟
 مقدم ايله تالى بيننده برعلاقه ايجون مقدمك صدق تقديرى اوزره
 تالينك صدقيه حكم اولنورسه « متصله لزوميه » اولور .

— ۱۲ —

متصله اتفاقیه نه به دینور؟

وهی التي حکم فیها بصدق التالی علی تقدیر صدق مقدم لالعلاقه.

ترکجه تمرینی ندر؟

مقدم ایله تالی بیتنده علاقہ ستر مقدمک صدقی تقدیر اوزره

تالینک صدقیله حکم اولنورسه «متصله اتفاقیه» دینور (ان کان الانسان

ناطقاً فالجار ناهق) کبی .

شرطیه منفصله نه به دینور؟

وهی التي یحکم فیها بالتانی بین القضیتین .

ترکجه تمرینی ندر؟

ایکی قضیه بیتنده منافات ایله حکم اولنورسه «منفصله» اولور .

(المدد اما زوج او فرد) کبی .

شرطیه منفصله قاجدر؟

اوجدر : حقیقیه ، مالعه الجمع ، مانعه الحلو .

حقیقیه نه به دینور؟

ان کان الحکم فی القضیه بالتانی بین جزئیهما فی الصدق والکذب معاً .

ترکجه تمرینی ندر؟

اگر قضیه نیک صدقنده و کذبنده منافات ایله حکم اولنورسه

«حقیقیه» اولور (المدد اما زوج او فرد کبی) .

مالعه الجمع نه به دینور؟

ان کان یوجد التانی بین جزئیهما فی الصدق فقط .

ترکجه تمرینی ندر؟

اگر جزلر بیتنده بالکثر صدقاً منافات بولنورسه «مالعه الجمع»

اولور (هد الشجر اما هجر و اما شجر) کبی .

— ۱۴ —

مالمة الحلو تبه دينور ؟

ان كان يوجد التاني بين جزئها في الكذب فقط .

ترجحه لمرئني تدر ؟

اكر جزلر يينده يالكز كذباً مناقات بولنورسه « مانعة الحلو »

اولور (زيد ان يكون في البحر واما ان لا يفرق) كهي .

بعض كره قضيه منفصله قاج جزدن مركب اولور ؟

اوچ جزدن مركب اولور: (المدد اما زائد او ناقص او مسار) كهي .

اجزاي قضيهده قاج مذهب واردر ؟

اوچ مذهب واردر : متقدمين ، متأخرين ، حكما .

متقدمينه كوره اجزاي قضيه قاجدر ؟

اوچدر : موضوعي تصور ، محمولي تصور ، لسبت تامه خبريه يني

تصور .

متأخرينه كوره اجزاي قضيه قاجدر ؟

درتدر : موضوعي تصور ، محمولي تصور ، لسبت بين يني تصور ،

لسبت تامه خبريه يني تصور .

حكمايه كوره اجزاي قضيه قاجدر ؟

حكمايه كوره اجزاي قضيه متبر اوليوب محضا ادراك اذناندن

عبارتدر .



- ۱۵ -

احکام قضایا

دن

(تناقض)

تناقض نهیه دینور؟

وهو اختلاف القضیتین بالایجاب والسلب بحيث یقتضی لذاته ان یکون احدهما صادقة والاخری کاذبة .

ترجمه ترمذی ندر؟

تناقض ایجاب و سلب ایله ایکی قضیه نیک بر حیثیله اختلافیدرکه آنلردن بالذات بری صادق و دیکری کاذب اولمق اقتضا ایدر . (زید کاتب زید لیس بکاتب) کی .

تناقض نه ایله تحقیق ایدر؟

قضیه لریک موضوعده، محمولده، زمانده، مکانده، اضافنده، قووده، فعلده، جزئده، کلده، شرطده متحد اولسیله تحقیق ایدر .

موجبه کلیه نیک تقبضی ندر؟

آنحقیق سالبه جزئیه در (کل انسان کاتب بعضی انسان لیس بکاتب) کی .

سالبه کلیه نیک تقبضی ندر؟

سالبه کلیه نیک تقبضی آنحقیق موجبه جزئیه در (لاشی من اللسان

بکاتب بعضی انسان کاتب) کی .

قضیه محصوره لرده تناقض نه وقت تحقیق ایدر؟

قضیه محصوره لر کیتده یعنی کلیت ایله جزئیه مختلف اولدندن

صکره بیلرندده تناقض تحقیق ایدر .

— ۱۶ —

نیچون محصوره لر کیتنه مختلف اولدندن صکره تناقض تحقق ایلر ؟
 زیرا ایکی قضیه کلیه نك ایکیسیده کاذب اولور (کل انسان کاتب
 و لاشئ من الانسان بکاتب) کی .

ایکی قضیه جزئیته نك ایکیسیده صادق اولور (بعض الانسان
 کاتب بعض الانسان لیس بکاتب) کی حالبوکه تناقضده ایکی قضیه نك
 بری صادق دیکری کاذب اولسی اقتضا ایلر .

— احکام قضایا —

دن

(عکس)

عکس نهیه دیرلر ؟

وهو ان یصیر الموضوع محمولاً والمحمول موضوعاً مع بقاء الايجاب
 والسلب بحاله والتصديق والتكذيب بحاله .

ترجه تمریفی ندر ؟

ایجاب و سلیک تصدیق و تکذیبک بقای حالیه موضوعی محمول
 محمولی موضوع قیده قدر .

موجبه کلیه منمکس اولورمی ؟

موجبه کلیه کلیه اوله رق عکس اولمز زیرا (کل انسان حیوان)
 دیدی کمزده قضیه من طوغری اولوب (کل حیوان انسان) دیدی کمزده
 طوغری اولمز . فقط جزئیته منمکس اولور . (کل انسان حیوان
 بعض حیوان انسان) کی .

— ۱۷ —

موجبه جزئیه منعکس اولورمی ؟
 موجبه جزئیه جزئیتله منعکس اولور (بعض الاسود انسان
 بعض الانسان اسود) کبی .
 سالبه کليه نه ایله منعکس اولور ؟
 سالبه کليه کایتله منعکس اولور (لاشئ من الحجر بانسان لاشئ
 من الانسان بحجر) کبی .
 سالبه جزئیه منعکس اولورمی ؟
 سالبه جزئیه ایچون عکس یوقدر زيرا (بعض الحيوان ليس بانسان)
 دیدیکمزده صادق اولوب (بعض الانسان ليس بحيوان) دیدیکمزده
 قضیه صحیح اولوز .

— قیاس —

قیاس نه یه دینور ؟
 وهو قول مؤلف من اقوال متی سلمت لزوم عنها لذاتها قول آخر .
 ترکیه تعریفی ندر ؟
 قیاس قضیه لردن مرکب بر دلیلدر هر نه زمان او قضیه لر تسلیم
 اولنور ایسه اندن بالذات دیگر بر قضیه لازمکلور . (العالم متغیر
 وکل متغیر حادث فالعالم حادث) کبی .
 قیاس قاج قسمدر ؟
 ایکی قسمدر : قیاس اقترانی ، قیاس استثنائی .
 قیاس اقترانی نه یه دیرلر ؟
 وهو الذی لم تكن النتيجة ونقيضها مذكورة بالفعل .

— ۱۸ —

ترکیبه تعریفی ندر؟

اگر قیاسه نتیجه نك عینی و یا قیضی بالفعل ذکر اولنورسه
« قیاس اقتزائی » دینور (کل جسم مؤلف وکل مؤلف محدث فکل
جسم محدث) کبی .

قیاس استثنائی نه به دینور؟

وهوالدی تگون نتیجه او قیضها مذکوره بالمعل .

ترکیبه تعریفی ندر؟

اگر قیاسه نتیجه نك عینی یاخود قیضی بالفعل ذکر اولنورسه
« قیاس استثنائی » دینور (ان كانت الشمس طالمة فالنهار موجود لكن
الشمس طالمة فالنهار موجود) کبی .

مطلوبك موضوعه نه دینور محموله نه دینور؟

مطلوبك موضوعه (حد اصغر) محموله (حد اكبر) دینور .

قیاسك ایکی مقدمه سی یئنده تکرر ایدن جزء مشترکه نه دینور؟

« حد اوسط » دینور .

حد اصغرک بولندینی مقدمه یه نه دینور حد اكبرک بولندینی

مقدمه یه نه دینور؟

حد اصغرک بولندینی مقدمه یه « مقدمه صغری » حد اكبرک

بولندینی مقدمه یه « مقدمه کبری » دینورکه شوا یکی مقدمه نك ترکیبندن

حاصل اولان هیئت جموعه یه « شکل » دینور .

« العالم حادث » قضیه سنه برقیاس یاپ ا

(العالم حادث) دعواسنی اثبات ایچون (لان العالم متغیر)

(وکل متغیر حادث) دیدیکمزده مطلوبك موضوعی اولان (العالم)

حد اصغر و مطلوبك محمولی اولان (حادث) حد اكبر و ایکی مقدمه

— ۱۹ —

بیننده تکرر ایدن (متغیر) لفظی حد اوسط و (العالم متغیر) مقدمه‌سی
مقدمه صغری (وکل متغیر حادث) مقدمه‌سی مقدمه کبری اولوب
شو ایکی مقدمه‌نک ترکیدن حاصل اولان هیئت بر شکلدر .

اشکال قاجدر ؟

در تدر : اکر حد اوسط صفراده محمول کبراده موضوع اولورسه
(برنجی شکل) در : (کل جسم مؤلف وکل مؤلف محدث فکلی جسم
محدث) کبی . اکر حد اوسط صفراده کبراده محمول اولورسه :
(ایکنجی شکل) در : (کل انسان حیوان . ولائی من الحجر بحیوان .
ولائی من الانسان بحجر) کبی . اکر حد اوسط صفراده کبراده موضوع
اولورسه (اوجنجی شکل) در (کل انسان حیوان . وکل انسان ناطق .
بعض الحیوان ناطق) کبی . اکر حد اوسط صفراده موضوع کبراده
محمول اولورسه (درنجی شکل) در (کل انسان حیوان . وکل ناطق
السان . بعض الحیوان ناطق) کبی .

شکل اولده شرط ندر ؟

شکل اولده صفرانک موجب کبرانک کلیه اولسی شرطدر .

شکل اولک منتج اولان ضربری قاجدر ؟

در تدر : (ضرب اول) ایکی مقدمه‌سیده موجب کلیه اولوب
موجب کلیه بی نتیجه ویرر (کل جسم مؤلف وکل مؤلف محدث فکلی
جسم محدث) کبی (ضرب ثانی) : مقدمه صغری موجب کلیه مقدمه
کبرای سالبه کلیه اولوب سالبه کلیه بی نتیجه ویرر (کل جسم مرکب
ولائی من المركب بقدم ولائی من الجسم بقدم) کبی . (ضرب ثالث) :
مقدمه صغری موجب جزئی مقدمه کبرای موجب کلیه اولوب
موجب جزئی بی نتیجه ویرر . (بعض الجسم مرکب وکل مرکب حادث

— ۲۰ —

بعض الجسم حادث (كهي (ضرب رابع) : مقدمة صفراسی موجبه
جزئیه مقدمه كبراسی سالبه كليہ اولوب سالبه جزئیه يي قبيحه
ويرر (بعض الجسم مركب ولاشي من المركب يقديم بعض الجسم ليس
بقديم) كهي

— صناعات خمس —

قياس بحسب الماده قاجدر؟
بشدرکه آنلره « صناعات خمس » تسميه اولتور .
تعداد ايله ؟
برهان ، جدل ، خطاب ، شعر ، مقالله .
برهان نهيه ديتور ؟
قياس مؤلف من مقدمات يقينية لانتاج اليقين .
ترکبه تعريفی ندر ؟
يقيني تبيحه ويرمك ايجون يقينانندن تركب ايذن قياسدر .
يقينيات قاجدر ؟
التيدر : اوليات ، مشاهدات ، مجربات ، حدسيات ، متواترات
قضايا قياساتها مهمادر .
اوليات نهيه ديتور ؟
شؤل قضيه لردرکه هر عقله سليم انلرک حکم و تصديقده هيچ
برواسطه يه محتاج اوليوب مجرد موضوع و محمولني تصور ايمکله ينلرنده كي
لستي جزماً حکم و تصديق ايلر (الكل اعظم من الجزء) كهي
مشاهدات نهيه ديتور ؟
شؤل قضيه لردرکه مجرد حس ايله حکم و تصديق اولتور (الشمس

— ۲۱ —

مشرفة والنار محرقة كهي .

حدیسات نه به دینور ؟

ترتیبی سرعة ذهنه طلوع اجتمك ايله كندیسنه یقین حاصل اولان
قضیه لردر (نور القمر مستفاد من الشمس) کهی .

مجربات نه به دینور ؟

شول قضیه لردر که بر قاج کره کورمک ايله یقین حاصل اولور
(شرب القمونیاه مسهل الصفراء) کهی .

متواترات نه به دینور ؟

شول بر قضیه لردر که کذب اوزرینه اتفاقلرینی عقل اصلا نجهوز
ایتمیان بر چوق کیمسه لردر خبر و یرمسیله حکم اولنور . (محمد علیه السلام
ادعی النبوة و اظهر المعجزة علی یده) کهی .

قضایا قیاساتیا معها نه به دینور ؟

شول بر قضیه لردر که عقل انلرک ایکی طرفنی تصور ایدر ایکن
ذهنده حاصل اولان بر قیاس واسطه سیله نسبت حکمییه بی جزما حکم
و تصدیق ایلر بوکا « فطریات » دخی دینور (الاربمة زوج) کهی .

صناعات خمسک ایکنجیسی ندر ؟

جدلدر .

جدل نه به دینور ؟

قیاس مؤلف من مقدمات مشهوره .

ترکجه تعریفی ندر ؟

مقدمات مشهوره دن مرکب بر قیاسدر .

— ۴۲ —

خطابه نهیه دینور ؟

قیاس مؤلف من مقدمات مقبولة او مطنونة .

ترجحه لمریفی ندر ؟

مقدمات مقبولة یا خود مطنونة دن ترکیب ایدن قیاسدر .

شمر تهیه دینور ؟

قیاس مؤلف من مقدمات تنبسط منها النفس او تنقبض .

ترجحه لمریفی ندر ؟

نفس انقباض یا خود انبساط حاصل ایده جک مقدمه لردن مرکب

اولان قیاسدر .

مقاله نهیه دینور ؟

قیاس مؤلف من مقدمات شبيهة بالحق او بالمشهوره او بالمؤلف من

مقدمات وهمية كاذبة .

ترجحه لمریفی ندر ؟

وهی ایدن مرکب اولان قیاسه « مقاله » دینور .

علم منطقده مقصد اقصا ندر ؟

برهاندر .

ختم

KİTAP TANITIMI

Emrullah Yüksel, **Mehmed Birgivi'nin (929-981/1523-1573) Dinî ve Siyasî Görüşleri**, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011, 167 sayfa.

Tanıtıma çalıştığımız bu eser, XVI. yüzyılın meşhur Osmanlı âlimlerinden Birgivi Mehmed Efendi (ö.1573) hakkında 1972 yılında "Paris-Sorbonne Üniversitesi"nde Les Idées Religieuses Et Politiques De Mehmed Al-Birkéwi (929-981/1523-1573) adıyla Emrullah Yüksel tarafından hazırlanan doktora tezinin Türkçe çevirisidir. Birgivi hakkında hazırlanan "ilk akademik araştırma" sayılan söz konusu doktora tezi, nihayet 39 yıl sonra yazarı tarafından Türkçe'ye çevrilerek Türkiye Diyanet Vakfı yayınlarıncı neşredildi. Çok gecikmiş olsa da ilklığıyle ayrı bir yere sahip bu çalışmayı on yıllar sonra Türkçe'ye kazandırıp yayımladığı için Emrullah Yüksel'e ve söz konusu yayınevine özellikle teşekkür etmek gerekir. Zira gerek tezin dilinin Fransızca oluşu gerekse -bildiğimiz kadarıyla- Türkiye'de matbu nüshasının yalnızca Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi (demirbaş no: 7071) ile İslam Araştırmaları Kütüphanesi'nde (İSAM) (GNL. Tez. 140931) bulunuşu nedeniyle tezden yararlanmak biraz güçtü ki, artık bu güçlük ortadan kalkmış oldu.

İlginç bir tesadüftür ki, Yüksel'in tezinin kitaplaşması bizim hasbelkader Erzurum'da ikamet ettiğimiz zaman dilimine tekabül etti. Böylece bu süre zarfında orijinal halini görebildiğimiz fakat dilini bilmeyişimiz nedeniyle sadece yüzeysel olarak inceleyebildiğimiz bu tezi hem okuma, hem de aradan geçen uzun yıllar içerisinde yazarının bilhassa Birgivi'ye mal edilen eserler ve bunların ifade ettiği anlamlar çerçevesinde değişen fikir(ler)ini karşılaştırmalı olarak müşahade etme imkânı bulduk. Tabiatıyla bu imkân bizi, Yüksel'in eserini -söz konusu farklılığa da işaret etmek suretiyle- tanıtmanın faydalı olacağı düşüncesine sevk etti.

Eseri tanıtıma başlarken öncelikle şunu belirtelim ki, yazar tezini "çevirirken"/kitaplaştırırken gerek plan, gerekse muhteva olarak -Birgivi'nin eserleri ve ilmi kimliğiyle ilgili fevkalade mühim birkaç husus hâricinde metinde herhangi bir değişikliğe ya da revizyona gitmiş görünmemektedir. Başka bir ifadeyle yazar, aradan geçen bunca yıl içerisinde -kendi tespitine göre- Birgivi'yi ilgilendiren yirmiyi aşkın yeni araştırma yapılmış olup bir kısmına referansta bulunmasına rağmen, Birgivi'nin eserlerine ilişkin verdikleri farklı bilgiler hâricinde bunları pek dikkate almış sayılmaz. Yazarın bu yeni araştırmalar içerisinde tamamen dikkate alıp tezinde kısmî bir revizyona gitmek durumunda kaldığı asıl çalışma, öyle anlaşılıyor ki Ahmet Turan

Arslan'ın "I. Ulusal El Yazmaları Sempozyumu"nda (İstanbul, 13-14 Nisan 2007) sunduğu "İmam Birgivi'ye Nisbet Edilen Bazı Eserler" adlı tebliği olmalıdır. Önsözde Arslan "yaptığı son araştırmaların birinde Birgivi'ye nispet edilen risâlelerden bir kısmının Birgivi'ye ait olmadığını tespit ettiği" ifade edilmektedir. Yüksel, bu risaleleri metnine dâhil etmemiştir. Bununla birlikte yazara göre bu risâlelerin Birgivi'ye ait olmaması, "Birgivi'nin görüşlerinin istikametini değiştirecek nitelikte değildir" (s.11). Bundan başka tez ile kitap arasındaki ikinci bir fark da yazarın Birgivi'ye ait olduğu tespit edilen yeni eserleri kitabına dâhil etmesi ile vaktiyle tez için hazırlanan geniş dizini (Les Idées Religieuses ..., s.223-246) kitaba eklememiş olmasıdır.

Yüksel, kendi ifadesiyle "esas mihverini Birgivi'nin et-Tarîkatü'l-Muhammediyye"sinin teşkil ettiği" (s.10) bu eserini giriş, altı bölüm ve sonuç şeklinde tertip etmiştir. "Birgivi Devrinde Osmanlı İmparatorluğu'nun Genel Durumu" başlıklı "Giriş"te (s.13-31) yazar, "Kanuni Sultan Süleyman Dönemi", "Selim II Dönemi", "Sultan ve Devlet Erkan", "Tasavvuf, Şiilik ve Sünnilik", "Müslüman Olmayanlara Karşı Davranış", "Eğitim", "İmparatorlukta İslâm Hukuku" ve "Fikir ve Sanat Hayatı" alt başlıkları çerçevesinde ana hatlarıyla XVI. yüzyılda Osmanlı'nın siyasi, içtimâî, dinî ve fikrî durumunu ele almıştır.

Yüksel, bölümlere Birgivi'nin hayatını, eserlerini ve "Kadızedeliler hareketi" çerçevesinde tesirlerini incelediği "İmam Mehmed Birgivi'nin Hayatı" başlıklı birinci bölümle (s.33-64) başlar. Yazarın bu bölümde çevirisine getirdiği yenilik, biraz önce atıfta bulunulduğu üzere son araştırmalarda "Birgivi'ye ait olmadığı tespit edilen" bazı eserleri dışarıda tutmak, Birgivi'ye ait olduğu sonradan "tespit edilen" bazılarını da ilave etmektir. Bu kapsamda yazar, tezinde Birgivi'ye ait olarak gösterdiği "Risale Navafil el-İbadat" (Les Idées Religieuses ..., s.52), "Risale Radd el-Kabriya" (Les Idées Religieuses ..., s.53), "Raha el-Salihin ve Savaig el-Munafigin" (Les Idées Religieuses ..., s.55), "İsrag ve's-Siyer" (Les Idées Religieuses ..., s.60), "ed-Durru'l-Multekatu'r-Rumiyye" (Les Idées Religieuses ..., s.66) adlı eserleri kitabına almamış; tezinde yer vermediği "Hâşiyetü İ'kâzi'n-Naimîn", "Hâşiyetü İnkâzi'l-Hâlikîn", "Şerhu'l-Emsiletü'l-Fadliyye", "Hâşiyetü Şerhi'l-Fadliyye", "Tâlikat ale'l-İmtihan", "Gurre Risalesi", "Dâmiğâtü'l-Mübtedin ve Kâşifetü Butlâni'l-Mülhidin", "Şerhu Cedid-i Muhatar-i İsağoci" ve "Şerhu Firişteoğlu" adlı eserleri de Birgivi'nin eserleri arasına dâhil etmiştir (s.42-59).

Müellif, "Dinin Kaynağı" adını verdiği ikinci bölümde (s.65-70) Birgivi'nin "Şer'i Hükümlerin Kaynakları ve Taklit" ile "Bid'atlar" hakkındaki görüşlerini kısaca ele alır. Burada yazarın itikadda "taklitçiliğe" ("günahkârlık" olarak) bakışı bağlamında Birgivi'nin Maturidiliğe "sıkı sıkıya bağlılığı"na vurgu yapar (s.67). Bid'atlar bağlamında ise Hanbelîlerin bid'atları ayırmaksızın genel olarak "sert bir şekilde mahkûm etmeleri" ile Birgivi'nin "bid'at-ı hasene"ye "gayet ma'kul yaklaşımı" arasındaki farka işaret etmesi (s.69), (Birgivi'nin selefilikle ilişkisi tartışmaları açısından) manidardır.

Yazar, “İlahiyat” başlıklı üçüncü bölümde (s.71-95) Birgivi’nin “Allah ve Sıfatları”, “Melekler”, “Nazil Olan Kitaplar”, “Peygamberler”, “Âhiret Günü”, “Kaza ve Kader”, “İnsan Fiilleri ve İrade Hürriyeti”, “İman, İslâm, Din ve Millet” ve bunların içerisinde yer alan bazı kavramlara ilişkin görüşlerini ele alır. Bu bölümde dikkat çeken husus, yazarın ilahiyatın çeşitli meseleleri hakkındaki görüşleri açısından Birgivi’nin “Hanefi-Maturîdî” âlimi olduğunu tespit ederek yeri geldikçe bunu vurgulamasıdır (s.72, 95).

“Mezhepler ve Onların Tasnifi” başlıklı dördüncü bölümde (s.98-110) Yüksel, kendisinin de ifade ettiği üzere (s.98) Birgivi’nin mezheplere ilişkin görüşlerini Tuhfetu’l-Müstersîdîn fi Beyâni’l-Mezâhibi ve Fırakı’l-Müslimîn adlı risalesinin tercümesini sunmak suretiyle nakleder.

Müellif, beşinci bölümde (s.111-132) “Ahlâk ve Tasavvuf” başlığı altında Birgivi’ye göre “Ahlâkın Tanımı”, “Güzel Ahlâk”, “Kötü Ahlâk”, “Takva”, “Tasavvuf, Semâ, Raks ve Gınâ” meselelerini ve bunlara ilişkin çeşitli kavramları inceler. Yazar bu incelemesinde dikkat çekici iki görüş ileri sürer: Evvela, ona göre Birgivi ahlak konularını inceleme açısından Gazzâlî’nin İhyâu Ulûmi’-Din’inden etkilenmiştir (s.124). İkinci olarak, Birgivi “ahlakî yaklaşımli bir tasavvuf” anlayışına sahiptir ki, buna “ahlakî tasavvuf eğilimli bir tasavvuf” denebilir (s.128).

“Siyasî Düşünce” başlıklı altıncı/son bölümde (s.133-145) ise Yüksel, Birgivi’nin “siyasetten hoşlanmayıp uzak kalmayı tercih ettiği için siyasete dair konular üzerinde eser yazmadığını” belirttikten sonra (s.133), onun “İlimlerin Sınıflandırılması”, “İmamet ve Fazilet Derecelendirmesi” ve “İyiliği Emretmek, Kötülüğü Menetmek” hakkındaki görüşlerini ele alır. Burada yazarın “imamet” konusundaki görüşleri açısından Birgivi’nin “Hanefi-Maturîdî çizgisinde” olduğunu belirtmesi (s.139) kayda değerdir.

Yazar, eserinin sonuç bölümünde (s.147-151) bir Osmanlı âlimi olarak Birgivi’nin görüşleri, kimliği ve ilmi zihniyeti hakkında ulaştığı kanaatleri açıklar. Bu düşünceleri bağlamında belirtmemiz gereken ilk husus, hiç şüphesiz onun tezinde Birgivi’nin İbnü’l-Kayyim el-Cevziyye (ö.1350) kanalıyla dolaylı olarak meşhur selefi âlim İbn Teymiyye (ö.1328)’den etkilenmiş olabileceği yönündeki görüşünü tashih etmesidir. Müellife göre kendisi vaktiyle tezinde, Birgivi’ye nisbet edilip büyük kısmı İbnü’l-Kayyim’in İğâsetü’l-Lehfan min Mesâyidi’s-Şeytan adlı kitabından iktibasla oluşturulmuş “Risâletü Ziyâreti’l-Kubûr” adlı esere dayanarak söz konusu görüşü ileri sürmüştür (Les Idées Religieuses ..., s.208-209; yazar buradaki görüşünü bir makalesinde Birgivi’nin İbn Teymiyye’den “talebesi İbn Kayyim vasıtasıyla etkilendiği düşünülebilir” şeklinde ifade eder¹; Oysa şimdi Ahmet Turan Arslan bu risalenin Birgivi’ye ait olmadığını ortaya koymuştur. Dolayısıyla eserlerinde İbn Teymiyye’nin ve talebelerinin ismini zikretmeyen, onların eserlerinden alıntı

1 Emrullah Yüksel, “Mehmet Birgivi (929-981/1523-1573)”, Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi, 2, 1977, s.184).

yapmayan Birgivi'nin müellife göre İbn Teymiyye'den etkilendiğini söyleyebilmek için "hiçbir aralık kapı bulunmamaktadır" (s.147-148). Bu bağlamda Yüksel'e göre Birgivi'nin bid'atlara ilişkin fikirlerinin kimi âlimlerin fikirleriyle olan bazı benzerliklerini de şöyle izah etmek lâzımdır:

"Birgivi, bid'atlar hususunda daima dinin hakikatini söylemeye gayret göstermiştir. Bilginler arasındaki bazı fikir benzerliklerine Gazzâli'nin el-Munkız mine'd-Dalâl'indeki şu ifadenin, yerinde bir cevap olduğu kanaatindeyiz: "Bazen bir at evvelce geçen bir atın izine basar, atasözünde anlatıldığı veçhile, bizim hatırımıza gelmiş olan bir şey, önce başkasının da hatırına gelmiş olabilir". Birgivi'nin amacı Müslümanlara Kur'an ve Sünnet'e sarılmayı, kurtuluşun Hz. Peygamber (a.s.)'i taklit etmek ve takip edilecek yolun Selef yolu olduğunu anlatmak, özetle Ehl-i Sünnet akidesini müdafaadır. O, Selef hakkında Müslümanların ifrata da tefrite de düşmemeleri gerektiğini ve ılımlı bir yol izlemelerini öğütler" (s.148).

Müellifin ikinci mühim kanaati, Birgivi'nin tasavvufa bakışına ilişkindir. Yazara göre Birgivi'nin kendi "zamanındaki bazı sufilerin uygulamalarına karşı gelmesinden onun tasavvufa karşı olduğu anlamını çıkarmak doğru değildir". Çünkü Birgivi, Tarikatü'l-Muhammediyye'sinde "Beyazid-i Bestâmî, Cüneyd el-Bağdadî, İbrahim Edhem gibi mutasavvıflardan iktibaslarda bulunmuş, onları takdir etmiş, onlara saygı göstermiş" olduğu gibi, aile geleneğinin devamı olarak da "Bayramiyye tarikatından icâzetli" bir âlimdir (s.150). Yazar bu bahiste ayrıca, önceki bölümlerde ifade ettiği Birgivi'nin Hanefi-Maturîdî oluşu, Gazzâli'nin İhyâu Ulûmî'd-Din'inden etkilendiği gibi hususları tekrar vurgular (s.147,149). Birgivi'nin Tarikatü'l-Muhammediyye'sini okumaları bağlamında XVII. yüzyıldaki "Kadızedeliler hareketi"ne atıfta bulunduktan sonra, Birgivi hakkındaki kanaatlerinin "objektif" olduğunu, "peşin hükümlerden uzak kalmaya çalıştığını" ve konuya ilişkin "söylenecek söz bitmiştir" iddiasında bulunamayacağını belirterek sözlerine son verir (s.151).

Yüksel'in kitabı ve sonuç kısmında ifade ettiği bu kanaatleri, şüphesiz ki bir Osmanlı âlimi olarak Birgivi'yi ve Osmanlı düşünce geleneğini anlamak bakımından oldukça kıymetlidir. Fakat şunu açıkça belirtelim ki bu kıymet, söz konusu kanaatlerin Birgivi hakkında her şeyi açıkladıkları ya da Birgivi'nin tartışılan ilmî zihniyeti ve kimliğinin böylelikle tam manasıyla vuzuha kavuştuğu gibi bir düşünceden ileri gelmemektedir. Daha ziyade bu kıymet, onların özellikle tartışmaları bir adım daha öteye taşınmalarından, bu tartışmalar bağlamında araştırmacılara farklı kapılar açıp yeni yorum ve araştırmalara muharrik olmalarından kaynaklanmaktadır. Yazarın belirttiği gibi bu konuda "söylenecek söz bitmemiştir".

Mehmet GEL
Bartın Üniversitesi
Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü

İSLÂMÎ İLİMLER DERGİSİ YAZIM KURALLARI

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

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

Yazım İlkeleri

1. Tercih edilen dil Türkçe olmakla birlikte diğer dillerdeki (Arapça, İngilizce, Farsça) makalelere de yer verilir.
2. Makaleler 10.000, kitap değerlendirmeleri ve diğer tanıtımlar ise 1.500 kelimeyi geçmemelidir.
3. Yayınlanması talebiyle gönderilecek yazılarda aşağıda detaylandırılan ve *İslami İlimler Dergisi*'nin her sayısının sonunda yer alan kaynak gösterim kurallarına riayet edilmelidir. Makalelerle birlikte 200 kelimeyi geçmeyen ve beş adet anahtar kelime içeren Türkçe ve İngilizce özet gönderilmelidir.
4. Başvurular elektronik posta yoluyla islamiilimlerdergisi@gmail.com, mehmetmahfuz@gmail.com adreslerine yapılır.
5. Sayfa düzeni: A4 boyutunda olmalıdır. Kenar boşlukları soldan 2,5 cm, sağdan 2,5 cm, üstten ve alttan 2,5 cm olmalıdır.
6. Metin kısmı Times New Roman yazı tipi 12 puntuyla, başlıklar bold olarak, metnin tamamı 1,5 satır aralıkla, dipnotlar ise tek satır aralıkla ve 10 punto ile yazılmalıdır.
7. Metinde dipnot numaraları noktalama işaretlerinden sonra konulmalıdır.

İslami İlimler Dergisi
Dipnot ve Kaynak Gösterim Kuralları

KİTAP

Atıf yapılan eserlerin ilk geçtiği dipnotta aşağıda “İlk Dipnot” olarak belirtilen şekil kullanılmalıdır. Müteakip atıflar şu şekildedir:

- Metinde yazarın eserine ikinci defa atıf yapılıyorsa:

Gündüz, *Pavlus*, s. 38.

Tek Yazar

İlk Dipnot:

Şinasi Gündüz, *Pavlus: Hıristiyanlığın Mimarı*, 2. bs., Ankara, Ankara Okulu, 2004, s. 35-54.

Kaynakça:

Gündüz, Şinasi, *Pavlus: Hıristiyanlığın Mimarı*, 2. bs., Ankara, Ankara Okulu, 2004.

- Metinde yazarın eserine ikinci defa atıf yapılıyorsa:

Gündüz, *Pavlus*, s. 38.

İki ve Üç Yazar

İlk Dipnot:

İrfan Aycan, M. Mahfuz Söylemez, Necmettin Yurtseven, *Apokrif Tarih Yazıcılığı*, 2. bs., Ankara, Kitabiyat, 2003, s. 27.

Kaynakça:

Aycan, İrfan ve M. Mahfuz Söylemez, Necmettin Yurtseven, *Apokrif Tarih Yazıcılığı*, 2. bs., Ankara, Kitabiyat, 2003.

- Metinde yazarın eserine ikinci defa atıf yapılıyorsa:

Aycan v. dğr., *Apokrif Tarih Yazıcılığı*, s. 38.

Üçten Fazla Yazar

İlk Dipnot:

İrfan Aycan v. dğr., *Emeviler Dönemi Bilim, Kültür ve Sanat Hayatı*, Ankara, İlahiyat, 2003, s. 78.

Kaynakça:

Aycan, İrfan v. dğr., *Emeviler Dönemi Bilim, Kültür ve Sanat Hayatı*, Ankara, İlahiyat, 2003.

- Metinde yazarın eserine ikinci defa atıf yapılıyorsa:

Aycan v. dğr., *Emeviler Dönemi Bilim, Kültür ve Sanat Hayatı*, s. 38.

Derleme

İlk Dipnot:

M. Mahfuz Söylemez, ed., *Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkisi*, Ankara, Ankara Okulu, 2012, s. 87-95.

Kaynakça:

Söylemez, M. Mahfuz, ed., *Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkisi*, Ankara, Ankara Okulu, 2012.

-Metinde Derlemeye ikinci defa atıf yapılıyorsa:

Söylemez, ed., *Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkisi*, s. 87

Çeviri

İlk Dipnot:

Philip K. Hitti, *Arap Tarihinin Mimarları*, çev. Ali Zengin, İstanbul, Risale, 1995, s. 113.

Kaynakça:

Hitti, Philip K., *Arap Tarihinin Mimarları*, çev. Ali Zengin, İstanbul, Risale, 1995.

-Metinde Çeviriye ikinci defa atıf yapılıyorsa:

Hitti, *Arap Tarihinin Mimarları*, s. 87.

Tahkik ve Neşir**İlk Dipnot:**

İbn Kelbi, *Kitâbü'l-Esnam*, thk. Ahmed Muhammed Ubeyd, Ebûzabî, el-Mecmaü's-Sekafi, 2003/1424, s. 42.

Kaynakça:

İbn Kelbi, *Kitâbü'l-Esnam*, thk. Ahmed Muhammed Ubeyd, Ebûzabî, el-Mecmaü's-Sekafi, 2003/1424.

-Metinde Tahkike ikinci defa atıf yapılıyorsa:

İbn Kelbi, *Kitâbü'l-Esnam*, s. 49.

MAKALE

Atıf yapılan makalelerin ilk geçtiği dipnotta aşağıda "İlk Dipnot" olarak belirtilen şekil kullanılmalıdır. Müteakip atıflar şu şekildedir:

Dergi içinde makale**İlk Dipnot:**

İbrahim Çapak, "Mevlana'nın *Mesnevî'si* ve Mantık", *İslami İlimler Dergisi*, c.6, sa. 2, 2011, s.72-75 .

Kaynakça:

Çapak, İbrahim, "Mevlana'nın *Mesnevî'si* ve Mantık", *İslami İlimler Dergisi*, c.6, sa. 2, 2011, s. 65-77.

- Metinde yazarın makalesine ikinci defa atıf yapılıyorsa:

Çapak, "Mevlana'nın *Mesnevî'si* ve Mantık", s. 72.

Derleme kitap içinde makale**İlk Dipnot:**

Ali Öztürk, "Klasik Edebiyatımızda Hz. Peygamber Sevgisi", *Örnek İnsan Hz. Muhammed*, Çorum, Çağrı Eğitim Vakfı, 2006, s. 232.

Kaynakça:

Öztürk, Ali, "Klasik Edebiyatımızda Hz. Peygamber Sevgisi", *Örnek İnsan Hz. Muhammed*, Çorum, Çağrı Eğitim Vakfı, 2006, s. 229-237.

- Metinde yazarın çalışmasına ikinci defa atıf yapılıyorsa:

Öztürk, "Klasik Edebiyatımızda Hz. Peygamber Sevgisi", s. 232.

Çeviri Makale**İlk Dipnot:**

M. Abid el-Cabiri, "Gazali Düşüncesinin Temel Unsurları ve Çelişkileri", çev. Mesut Okumuş, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 44, sa. 1, Ankara 2003, s. 408.

Kaynakça:

el-Cabiri, M. Abid, "Gazali Düşüncesinin Temel Unsurları ve Çelişkileri", çev. Mesut Okumuş, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 44, sa. 1, Ankara 2003, s. 399-413.

- Metinde çeviri makaleye ikinci defa atıf yapılıyorsa:

el-Cabiri, "Gazali Düşüncesinin Temel Unsurları ve Çelişkileri", s. 408.

Sempozyum, konferans, Panelde Bildiri**İlk Dipnot:**

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

Kaynakça:

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

- Metinde çeviri makaleye ikinci defa atıf yapılıyorsa:

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

Ansiklopedi Maddesi**İlk Dipnot:**

Mustafa Fayda, "Bedevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı, 2000, c. V, s. 312.

Kaynakça:

Fayda, Mustafa, "Bedevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı, 2000, c. V, s. 311-317.

-Metinde ansiklopedi maddesine ikinci defa atıf yapılıyorsa:

Fayda, "Bedevî", s. 313.

TEZ**İlk Dipnot:**

Adnan Demircan, "Hâriciler'in Siyasî Faaliyetleri", Doktora Tezi, Selçuk Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1993, s. 78-101.

Kaynakça:

Demircan, Adnan "Hâriciler'in Siyasî Faaliyetleri", Doktora Tezi, Selçuk Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1993.

-Metinde teze ikinci defa atıf yapılıyorsa:

Demircan, *Hâriciler'in Siyasî Faaliyetleri*, s. 52.

Sadeleştirme ve Transkripsiyon**İlk Dipnot:**

Harputlu İshak Efendi, "Müslümanlar Tarafından Hıristiyanlara Yöneltilen Yetmiş İki Dakik Çetin Soru", sad. Mehmet Alıcı, *Milel Nihal Dergisi*, c. 3, sa. 1-2, (Aralık 2005-Haziran 2006), s. 235.

Kaynakça:

Harputlu İshak Efendi, "Müslümanlar Tarafından Hıristiyanlara Yöneltilen Yetmiş İki Dakik Çetin Soru", sad. Mehmet Alıcı, *Milel Nihal Dergisi*, c. 3, sa. 1-2, (Aralık 2005-Haziran 2006), s. 221-252.

-Metinde sadeleştirme ve Transkripsiyona ikinci defa atıf yapılıyorsa:

Harputlu İshak Efendi, "Müslümanlar Tarafından Hıristiyanlara Yöneltilen Yetmiş İki Dakik Çetin Soru", s. 236.

Genel Kısaltmalar

b.:	Bin, ibn
bkz.:	Bakınız
bl.:	Bölüm
bs.:	Baskı
c.:	Cilt
çev.:	Çeviren
der.:	Derleyen
ed.:	Editör
h.:	Hicrî
haz.:	Hazırlayan
hk.:	Hakkında
krş.:	Karşılaştırınız
Ktp.:	Kütüphane/Kütüphanesi
m.ö.:	Milattan önce
m.s.:	Milattan sonra
nr.:	Numara
nşr.:	Neşreden
ö.:	Ölümü
s.:	Sayfa
sa.:	Sayı
sad.:	Sadeleştiren
ş.:	Şemsî
thk.:	Tahkik eden, Şerh eden
ts.:	Tarihsiz
v.dğr.:	Ve diğerleri
vb.:	Ve benzeri
vd.:	Ve devamı
vr.:	Varak
y.y.:	Yayın yeri yok

ARAPÇA MAKALELER

Seçme Kaynakça

- Begavi, 516/1122, *Tefsirü'l-begavi; Mealimü't-tenzil*, thk. Muhammed Abdullah Nemr, Riyad, Daru Taybe, 1997.
- Ebî Bekr Kurtubi, 671/1273, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, Beyrut, Müessesetü'r-Risale, 2006/1427.
- Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin er-Râzî, 606/1209, et-*Tefsirü'l-kebir ve Mefatihü'l-gayb*, Beyrut, Daru'l-Fikr, 1985.
- Ebû Abdullah Muhammed b. İdris b. Abbas Şafii, 204/820, *Kitâbü'l-Üm*, Da'ul-Marife, Beyrut, y.y., 1393 h.
- Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali Beyhaki, 458/1066, *es-Sünenü'l-kübra*, Beyrut, Mektebetu darul-Baz, t.y.
- Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Said ez-Zahiri İbn Hazm, 456/106, *el-Muhalla*, Daru'l-afaki'l-cedide, Beyrut, t.y.
- Ebû Muhammed Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed İbn Kudame, 620/1223, *el-Mugni*, Beyrut, Dârü'l-Fikr, 1405h.
- Ebû'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. İdris b. Abdürrahim Karafi, 684/1285, *Zahire*, thk. Muhammed Hacci, Beyrut, Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1994.
- Ebû'l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer İbn Kesir, 774/1373, *Tefsirü'l-Kur'ani'l-Azim*, Beyrut, Dârü'l-Fikr, 1970/1389.
- Ebû'l-Hüseyn el-Kuşeyri en-Nisaburi Müslim b. el-Haccac, 261/875, *Sahih-i Müslim*, Beyrut, Dârü'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, 1999.
- ez-Zemahşeri, 538/1144, *el-Keşşaf an hakaiki gavamizi't-tenzil ve uyuni'l-ekavil fi vücuhi't-te'vil*, Beyrut, Dârü ihyai't-türasi'l-arabi, t.y.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, *Bedaiü'l-fevaid*, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-ilmiiyye, 1973.
- Muhammed b. İsmail Buhari, 256/870, *Sahihü'l-Buhari*; Beyrut, Dârü'l-Arkam, 1999.
- Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülaziz ed-Dımaşki İbn Abidin, 1252/1836, *Reddü'l-muhtar ale'd-Dürrü'l-muhtar şerhu Tenviri'l-ebzar*, Beyrut, Dar'ul-Fikr, 1421h.
- Şuayb Nesai, 303/915; *Sünenü'l-kübra*, thk. Abdülgaffar Süleyman Bündari, Ebû Abdullah Seyyid b. Kesrevi b. Hasan, Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiiyye, 1991.
- Şuayb Nesai, 303/915; *Sünenü'l-kübra*, thk. Abdülgaffar Süleyman Bündari, Ebû Abdullah Seyyid b. Kesrevi b. Hasan, Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiiyye, 1991.
- Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali Beyhaki, 458/1066, *es-Sünenü'l-kübra*, Beyrut, Mektebetu darul-Baz, t.y.
- Şuayb Nesai, 303/915; *Sünenü'l-kübra*, Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiiyye, 1991.

116. الدريني، محمد فتحي، المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط3، 2008م.
117. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم، مجموع الفتاوى، دار الوفاء، ط3، 1426هـ.
118. عزت، فريد، دراسات في فن التحرير الصحفي في ضوء معالم قرآنية، دار الشروق، جدة، ط1، 1404هـ.
119. السبكي، تاج الدين عبد الوهاب، الأشباه والنظائر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1411هـ.
120. العز بن عبد السلام، عز الدين عبد العزيز، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، دار المعارف بيروت.
121. الشافعي، محمد بن إدريس، الأم، دار المعرفة، بيروت، 1393هـ.
122. الفيومي، أحمد بن محمد، المصباح المنير، المكتبة العلمية، بيروت.
123. المناوي، محمد عبد الرؤوف، التوقيف على مهمات التعاريف، دار الفكر المعاصر، دار الفكر، بيروت، دمشق ط1، 1410هـ.
124. الجرجاني، علي بن محمد، التعريفات، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1405هـ.
125. ابن عابدين، محمد أمين، رد المختار على الدر المختار، دار الفكر، بيروت، 1421هـ.
126. القرافي، الذخيرة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1994م.
127. الرملي، محمد بن أبي العباس، نهاية المحتاج، دار الفكر، بيروت، 1404هـ.
128. ابن قدامة، المغني، دار الفكر، بيروت، ط1، 1405هـ.
129. ابن حزم، علي بن أحمد، المحلى، دار الفكر، بيروت.
130. ابن ماجه، محمد بن يزيد، سنن ابن ماجه، دار الفكر، بيروت.
131. شبير، محمد عثمان، القواعد الكلية والضوابط الفقهية، دار الفرقان، عمان، ط1، 1420هـ.
132. الماوردي، علي بن محمد، الحاوي الكبير، دار الفكر، بيروت.
133. ابن القيم، إغاثة اللهفان، دار المعرفة، بيروت، ط2، 1395هـ.
134. الثعلبي، أحمد بن محمد، الكشف والبيان، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1422هـ.
135. السمرقندي، نصر بن محمد، بحر العلوم، دار الفكر، بيروت.
136. الماوردي، النكت والعيون، دار الكتب العلمية، بيروت.
137. البيهقي، شعب الإيمان، مكتبة الرشد، الرياض، بالتعاون مع الدار السلفية، بومباي، الهند، ط1، 1423هـ.
138. أبو يعلى، أحمد بن علي الموصلي، المسند، دار المأمون للتراث، دمشق، ط1، 1404هـ.
139. ابن الأثير الجزري، المبارك بن محمد، النهاية في غريب الحديث والأثر، المكتبة العلمية، بيروت، 1399هـ.
140. الطحاوي، أحمد بن محمد، شرح مشكل الآثار، مؤسسة الرسالة، ط1، 1415هـ.
141. النسائي، السنن الكبرى، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1411هـ.
142. إمام، إبراهيم، أصول الإعلام الإسلامي، مكتبة الإنجلو المصرية، القاهرة، 1400هـ.

84. عتر، نور الدين، منهج النقد في علوم الحديث، دار الفكر، دمشق، ط3، 1997م.
85. ابن عجيبة، أحمد بن محمد، البحر المديد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 2002م.
86. أبو حيان، محمد بن يوسف، البحر المحيط، دار الفكر، بيروت.
87. الحيش، محمد، أحكام التصوير في الفقه الإسلامي، دار الخير، دمشق، ط1، 1407هـ.
88. معوض، محمد، وآخرون، دراسات إعلامية، منشورات ذات السلاسل، الكويت، 1995م.
89. الخوري، طارق، أخلاقيات الصحافة النظرية، ط1، 2004م.
90. مالك بن أنس، الموطأ، دار إحياء التراث العربي، مصر.
91. الدارقطني، علي بن عمر، سنن الدارقطني، دار المعرفة، بيروت، 1386هـ.
92. الألباني، محمد ناصر الدين، صحيح سنن أبن ماجه، مكتب التربية العربي لدول الخليج، الرياض، ط1، 1986م.
93. الألباني، إرواء الغليل، المكتب الإسلامي، بيروت، ط2، 1405هـ.
94. الطهطاوي، علي عبد العال، حكم التصوير من منظور إسلامي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1426هـ.
95. القضاة، أحمد مصطفى، الشريعة الإسلامية والفنون، دار عمار، عمان، ودار الجيل، بيروت، 1408هـ.
96. القرضاوي، يوسف، الحلال والحرام في الإسلام، دار غريب للطباعة، ط10، 1396هـ.
97. حسن، ياسين محمد، الإسلام وقضايا الفن المعاصر، دار الألباب، دمشق، ط1، 1410هـ.
98. الترمذي، محمد بن عيسى، سنن الترمذي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، تحقيق الألباني.
99. الألباني، محمد ناصر الدين، ظلال الجنة في تخريج السنة لابن أبي عاصم، المكتب الإسلامي، بيروت، ط3، 1413هـ.
100. آل الشيخ، عبد العزيز بن عبدالله، من ضوابط الإعلام في الإسلام، مجلة البحوث الإسلامية، العدد(68).
101. رضا، محمد رشيد، تفسير المنار، دار المعرفة، بيروت، ط2.
102. أبو داود، سليمان بن الأشعث، سنن أبي داود، دار الكتاب العربي، بيروت، تحقيق الألباني.
103. ابن حبان، محمد بن أحمد، صحيح ابن حبان، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1414هـ.
104. الهيثمي، علي بن أبي بكر، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، دار الفكر، بيروت، 1412هـ.
105. ابن بطال، علي بن خلف، شرح صحيح البخاري، مكتبة الرشد، الرياض، ط2، 1423هـ.
106. الغزالي، محمد بن محمد، إحياء علوم الدين، ج4(388)، دار المعرفة، بيروت.
107. ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1408هـ.
108. الغزالي، المستصفي، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1417هـ.
109. المقدسي، موفق الدين عبد الله بن أحمد، روضة الناظر وجنة المناظر، الناشر جامعة الإمام محمد بن سعود، الرياض، 1399هـ.
110. الجيزاني، محمد بن حسين، معالم أصول الفقه، دار ابن الجوزي، الدمام، ط5، 1427هـ.
111. الريسوني، أحمد، نظرية المقاصد عند الشاطبي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، أمريكا، ط4، 1415هـ.
112. الإسنوي، جمال الدين عبد الرحيم، نهاية السؤل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1420هـ.
113. ابن نجيم، زين العابدين بن إبراهيم، الأشباه والنظائر، دار الكتب العلمية، بيروت، 1400هـ.
114. خلاف، عبد الوهاب، علم أصول الفقه، مكتبة الدعوة - شباب الأزهر، مصر.
115. السيوطي، الأشباه والنظائر، دار الكتب العلمية، بيروت، 1403هـ.

49. المناوي، زين الدين عبد الرؤوف، التيسير بشرح الجامع الصغير، مكتبة الإمام الشافعي، الرياض، ط3، 1408هـ.
50. الرملي محمد بن أبي العباس، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، دار الفكر للطباعة، 1404هـ.
51. النووي، يحيى بن شرف، آداب الفتوى والمفتي والمستفتي، دار الفكر، دمشق، ط1، 1408هـ.
52. الطبراني، سليمان بن أحمد، المعجم الكبير، مكتبة العلوم والحكم، الموصل، ط2، 1404هـ.
53. الهيثمي، علي بن أبي بكر، مجمع الزوائد، دار الفكر، بيروت، 1412هـ.
54. المقدسي، محمد بن طاهر، أطراف الغرائب والأفراد، دار الكتب العلمية، بيروت.
55. الخطيب البغدادي، أحمد بن علي، الفقيه والمتفقه، دار ابن الجوزي، الدمام، 1417هـ.
56. أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم، الآثار، دار الكتب العلمية، بيروت، 1355هـ.
57. ابن بطة العكبري، عبيد الله بن محمد، إبطال الحيل، المكتب الإسلامي، بيروت، ط3.
58. ابن القيم، بدائع الفوائد، مكتبة الباز، مكة المكرمة، ط1، 1416هـ.
59. النووي، المجموع، دار الفكر، بيروت.
60. ابن الصلاح، عثمان بن عبد الرحمن، أدب المفتي والمستفتي، مكتبة العلوم والحكم، الموصل، وعالم الكتب، بيروت، ط1، 1407هـ.
61. الشاطبي، إبراهيم بن موسى، الموافقات، دار ابن عفان، السعودية، ط1، 1417هـ.
62. الفلاني، صالح بن محمد، إيقاظ همم أولي الأبصار للإقتداء بسيد المهاجرين والأنصار، دار المعرفة، بيروت، 1398هـ.
63. ابن فرحون، إبراهيم بن علي، الديباج المذهب، دار الكتب العلمية، بيروت.
64. القاضي الصيمري، حسين بن علي، أخبار أبي حنيفة وأصحابه، عالم الكتب، بيروت، 1405هـ.
65. الأزهرى، محمد بن أحمد، تهذيب اللغة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 2001م.
66. الجوهري، إسماعيل بن حماد، الصحاح، دار العلم للملايين، بيروت، ط4، 1407هـ.
67. ابن فارس، أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، دار الفكر، بيروت، 1399هـ.
68. الهيتي، هيثم هادي، الإعلام السياسي والإخباري في الفضائيات، دار أسامة، عمان، 2008م.
70. أحمد، أحمد بن حنبل، المسند، مؤسسة قرطبة، القاهرة، تحقيق شعيب الأرنؤوط.
71. الحاكم، محمد بن عبدالله، المستدرک، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1411هـ.
72. الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد، التلخيص المذيل على المستدرک، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1411هـ.
73. شليبي، كرم، الخبر الصحفي وضوابطه الإسلامية، جامعة القاهرة، ط1، 1984م.
74. شطاح، محمد، الإعلام التلفزيوني، دار الكتاب الحديث، القاهرة، 2007م.
75. صيني، إسماعيل، مدخل إلى الإعلام الإسلامي، دار الحقيقة للإعلام الدولي، القاهرة، 1991م.
76. الباز، أنور، التفسير التربوي للقرآن الكريم، دار النشر للجامعات، مصر، ط1، 2008م.
77. إمام، إبراهيم، الإعلام الإسلامي المرحلة الشفهية، مكتبة الإنجلو المصرية، القاهرة، 1400هـ.
78. القرطبي، محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن، دار عالم الكتب، الرياض، 1423هـ.
79. البغوي، الحسين بن مسعود، معالم التنزيل، دار طيبة، الرياض، ط4، 1417هـ.
80. الغرناطي الكلبي، محمد بن أحمد، التسهيل لعلوم التنزيل، دار الكتاب العربي، بيروت، 1403هـ.
81. السيوطي، الدر المنثور، دار الفكر، بيروت، 1993م.
82. الزمخشري، محمود بن عمر، الكشف، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
83. الألباني، محمد ناصر الدين، السلسلة الصحيحة، دار المعارف، الرياض.

16. الزبيدي، محمد بن محمد مرتضى، تاج العروس من جواهر القاموس، دار الهداية، القاهرة.
17. عفيفي، جمال، جريدة الصحافة، القاهرة، 1971م.
18. إمام، إبراهيم، العلاقات العامة والمجتمع، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1981م.
19. قاسم، يوسف محمد، ضوابط الإعلام في الشريعة الإسلامية وأنظمة المملكة العربية السعودية، عمادة شؤون المكتبات، جامعة الرياض، 1979م.
20. كحيل، عبد الوهاب، الأسس العلمية والتطبيقية للإعلام الإسلامي، عالم الكتب، بيروت، ط1، 1985م.
21. ابن حمدان، أحمد النمري الحراني، صفة الفتوى والمفتي والمستفتي، المكتب الإسلامي، بيروت، ط3، 1397هـ، (تحقيق) محمد ناصر الدين الألباني.
22. ابن أمير الحاج، محمد بن محمد، التقرير والتحجير، دار الفكر، بيروت، 1417هـ.
23. أمير بادشاه، محمد أمين الحنفي، تيسير التحرير، دار الفكر، بيروت.
24. المرदाوي، علي بن سليمان، التحجير شرح التحرير، مكتبة الرشد، الرياض، 1421هـ.
25. الشوكاني، محمد بن علي، إرشاد الفحول، دار الفكر، بيروت، 1412هـ.
26. ابن بدران، عبد القادر بن أحمد، المدخل، مؤسسة الرسالة، بيروت 1401هـ.
27. الزرقا، أحمد بن محمد، شرح القواعد الفقهية، دار القلم، دمشق، ط6، 1422هـ.
28. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم، درء تناقض العقل مع النقل، دار الكنوز الأدبية، الرياض، 1391هـ.
29. ابن القيم، محمد بن أبي بكر، إعلام الموقعين، دار الجبل، بيروت، 1973هـ.
30. الشوكاني، محمد بن علي، فتح القدير، دار الفكر، بيروت.
31. النسائي، أحمد بن شعيب، سنن النسائي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1411هـ، تحقيق الألباني.
32. البيهقي، أحمد بن الحسين، السنن الكبرى، مجلس دائرة المعارف النظامية، الهند، ط1، 1344هـ.
33. الدارمي، عبدالله بن عبدالرحمن، سنن الدارمي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1407هـ، تحقيق حسين أسد.
34. ابن أبي شيبة، عبد الله بن محمد، المصنف، مكتبة الرشد، الرياض، 1409هـ.
35. ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله، جامع بيان العلم وفضله، مؤسسة الريان ودار ابن حزم، بيروت، ط1424، 1هـ.
36. البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، دار ابن كثير، اليمامة، بيروت، ط3، 1407هـ.
37. مسلم، مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
38. القرافي، أحمد بن إدريس، الفروق، دار الكتب العلمية، بيروت، 1998م.
39. ابن النجار، محمد بن أحمد، شرح الكوكب المنير، مكتبة العبيكان، السعودية، ط2، 1418هـ.
40. الصنعاني، محمد بن إسماعيل، إرشاد النقاد إلى تيسير الاجتهاد، الدار السلفية، الكويت، 1405هـ.
41. زيدان، عبد الكريم، الوجيز في أصول الفقه، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط7، 1421هـ.
42. الفخر الرازي، محمد بن عمر، التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)، دار الكتب العلمية، بيروت، 1421هـ.
43. ابن عادل، عمر بن علي، اللباب في علوم الكتاب، دار الكتب العلمية، بيروت، 1419هـ.
44. الشربيني، محمد بن أحمد، تفسير السراج المنير، دار الكتب العلمية، بيروت.
45. العجلوني، إسماعيل بن محمد، كشف الخفاء، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
46. البرهان فوري، علي بن حسام الدين، كنز العمال، مؤسسة الرسالة، ط5، 1401هـ.
47. الألباني، سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة، دار المعارف، الرياض، ط1، 1412هـ.
48. السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، فيض القدير، دار الكتب العلمية بيروت ط1، 1415هـ.

12. التشهير بالغير.
13. الغلظة في القول.
14. نشر أو تصوير كل ما من شأنه أيؤدي إلى إشاعة الفاحشة أو خدش الحياء بإثارة الغرائز، أو الآداب العامة، أو تدعو إلى العنف والجريمة، وتشجع على المنكر والمحرمات....
15. زعزعة أمن المجتمع والدولة عن طريق نشر الأكاذيب والإشاعات والأسرار.
16. المبالغة والتهويل وإثارة الناس بما لا أصل له.
17. استغلال مهنته لأغراض شخصية.
18. نشر أي شيء يجلب الضرر للآخرين.
19. ابتزاز الآخرين.
20. تزوير مضمون الخبر أو الصورة، أو تصوير المواقع الحساسة للمسلمين وتقديدها للأعداء، أو تصوير ضحايا الحروب من المدنيين إلا بموافقة ولي أمر المقتول وستر العورة.

قائمة المصادر والمراجع حسب ورودها في البحث:

1. أبو زهرة، محمد، المجتمع الإنساني في ظل الإسلام، دار الحديث، السعودية، ط2، 1400هـ.
2. العيلي، عبد الحكيم حسن، الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام، دار الفكر العربي، القاهرة، 1403هـ.
3. عجيلة، عاصم أحمد، حرية الفكر وترشيد الواقع الإسلامي، عالم الكتب، القاهرة، ط3، 1410هـ.
4. محمود، جمال الدين محمد، أصول المجتمع الإسلامي، دار الكتاب المصري واللبناني، ط1، 1413هـ.
5. عودة، عبد القادر، التشريع الجنائي الإسلامي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2.
6. كشاكش، كريم يوسف، الحريات العامة في الأنظمة السياسية المعاصرة، منشأة المعارف الإسكندرية، 1987م.
7. الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان في تأويل القرآن، مؤسسة الرسالة، ط1، 1420هـ.
8. القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، دار عالم الكتب، الرياض، 1423 هـ.
9. ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، دار الفكر، بيروت، 1414هـ.
10. البيهقي، أحمد بن الحسين، دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة، دار الكتب العلمية ودار الريان للتراث، بيروت- القاهرة، ط1، 1408هـ.
11. Mohammad A.Siddiqi, Ethics and Responsibility in journalism; An Islamic Perspective. تم الدخول إلى الموقع الإلكتروني بتاريخ 2012/9/29م.
12. www.asbu.net. تم الدخول إلى الموقع الإلكتروني بتاريخ 2012/9/29م.
13. ابن سيده، علي بن إسماعيل، المحكم والمحيط الأعظم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2000م.
14. ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، بيروت.
15. التهانوي، محمد بن علي، موسوعة اصطلاحات الفنون والعلوم، مكتبة لبنان، بيروت، ط1، 1996م.

7. تعزيز القيم الإسلامية ونشرها والدفاع عنها بالقلم واللسان.
8. حماية مصادر معلوماته.
9. حماية أمن وطنه خاصةً والعالم الإسلامي عامةً.
10. الالتزام بجودة عمله وإتقانه.
11. الاعتراف بالأخطاء التي صدرت منه والعمل على تصحيحها.
12. الالتزام بخصوصية الأفراد.
13. التثبت من صحة الخبر والصورة قبل نشرهما.
14. العمل على وحدة الأمة الإسلامية، وتعزيز سبل التعاون فيما بينها.
15. بث الأمل ورفع الروح المعنوية في نفوس الناس.
16. أن يكون لعمله الإعلامي قيمة وفائدة حقيقية واضحة.
17. المحافظة على الضروريات الخمس: حفظ الدين ثم النفس ثم العقل ثم النسل ثم المال، وتقديم المصلحة العامة على المصلحة الخاصة عند التعارض.
18. الرجوع إلى أهل الذكر في كل مسألة لا يكون متخصصاً فيها، أو لا علم عنده فيها.

ثالثاً: المحظورات: يحظر على الإعلامي الأشياء التالية:

1. المساس بالذات الإلهية، وأصول الإسلام وعقائده، وكل ما هو معلوم من الدين بالضرورة.
2. المساس بالأنبياء والرسل، ورموز الدين كافةً من الصحابة والتابعين....
3. الترويج للدين الباطل بنشر ما فيه كفر وشرك، أو تزوير للحقائق التاريخية.
4. الاستهزاء بالدين وأحكامه.
5. الإلحاد في آيات الله تعالى، بالطعن فيها، أو تحريفها، بحملها على المحامل الباطلة.
6. الترويج للبدع والضلالات والخرافات.
7. السب، أو القذف لأي أحد من الناس.
8. السخرية بالآخرين، أو الطعن بهم، أو نبزهم بالألقاب، أو سوء الظن بهم، أو التقليل من شأنهم.
9. التجسس على الناس بأي وسيلة كانت.
10. اغتيال الغير، والنميمة بهم.
11. حسد الناس أو بغضهم، أو مقاطعتهم، أو ظلمهم، أو خذلانهم، أو تحقيرهم.

7. أن الإعلام الإسلامي هو إعلام موضوعي هادف ومفيد، يعتمد التحليل والتأمل والتدبر، ويركز على بناء الإنسان الصالح الذي يعرف ربه ونبيه ودينه، وما عليه من حقوق وما له من واجبات، ليكون لبنة صالحة في بناء المجتمع، فهو لا يضيع أوقات الناس بالأخبار التافهة أو الجانبية على حساب المصلحة العامة للأمة.
8. أن الإعلام الإسلامي إعلام يعتمد في مجادلته للآخرين على الكلمة الطيبة بالحكمة والموعظة الحسنة، وإقناعهم بالحجة والبرهان، دون أن يكرههم على شيء.
9. أن الإعلام الإسلامي إعلام يقوم على ثلة من رجال الأمة المخلصين المسلحين بالعلم والمعرفة والمهارات الإعلامية والخبرات الواسعة.

الخلاصة:

وفيما يأتي الأمور التي خلصت إليها الدراسة:

أولاً: حقوق الإعلامي المسلم:

1. حق الوصول إلى مصادر المعلومات.
2. حق رفض أي نوع من الهيمنة التي تتعارض مع الخط العام للمؤسسة الإعلامية، أو مع المصلحة العامة للأمة.
3. حق الاحتفاظ بسرية المهنة، وعدم الكشف عن المصادر الصحفية.
4. حق حرية التنقل لتغطية الأحداث الجارية دون أية مضايقات.
5. حق عدم جواز الاعتداء عليه بأي وسيلة كانت.
6. حق حرية التعبير عن الرأي دون الاعتداء على حرية الآخرين.

ثانياً: واجبات الإعلامي المسلم:

1. البحث عن الحقيقة كاملة وتزويد الناس بها.
2. المحافظة على كرامة الإنسان حياً وميتاً وحقوقه.
3. الالتزام بأخلاق الإسلام الفاضلة من صدق وأمانة... والابتعاد عن رذائلها من كذب ورشوة...
4. أن يتحمل مسؤولية كل ما يصدر عنه من قول أو فعل.
5. أن لا يقتبس نصاً أو قولاً دون أن يرده إلى مصدره.
6. أن يكون منصفاً بعرض وجهات النظر دون التحيز أو التعصب لأي منها.

الفائدة أو المصلحة العامة، لقوله: (من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليقل خيراً أو ليصمت)¹³²، كذلك لا يجوز للإعلام إشغال الناس بالأحداث الصغرى على حساب الأحداث الكبرى الجسم التي تحدد مصير الأمة ومستقبلها، لقوله: (لا تزول قدما عبد يوم القيامة حتى يسئل عن عمره فيم أفناه، وعن علمه فيم فعل، وعن ماله من أين اكتسبه، وفيم أنفق، وعن جسمه فيم أبلاه)¹³³، يقول إبراهيم إمام: (ينبغي الاهتمام بأمور وشؤون المسلمين، وتبني قضاياهم التي هي مسرح الأحداث بحيث تحتل مكان الأولية والصدارة من اهتمام الجمهور والرأي العام)¹³⁴.

الخاتمة:

فيما يأتي أهم النتائج التي توصلت إليها الدراسة:

1. أن الإعلام الإسلامي وقاف عند النصوص الشرعية قرآناً وسنة، لأنه يعلم أنه لا اجتهاد في مورد النص، لهذا فهو يرفض كل ما يتعارض مع الوحي الإلهي.
2. أن قاعدة الإعلام الإسلامي الحرية، وقيمه المسؤولية، فحرية التعبير عن الرأي هي قاعدة النظام الإسلامي عامة، إلا أنها مقيدة بالحفاظ على الدين عقيدهً وشريعةً وسلوكاً وعدم المساس بالآخرين، وأما كون المسؤولية قيمته، فلأن كل مكلف في الإسلام مسؤول عما يصدر عنه من قول أو فعل في الدنيا والآخرة.
3. أن الإعلام الإسلامي هو إعلام المصالح والحقوق، والمصلحة هي: جلب المنفعة للخلق، أو دفع المضرّة عنهم، وأما الحقوق، فإن الشريعة الغراء أعطت كل ذي حق حقه، أفراداً كانوا أم جماعات، وعند تزامن الحقوق، يقدم حق الجماعة على حق الفرد، لهذا فالأصل في الإعلام الإسلامي أن يكون خادماً للدين وأهله، وليس للنظام والقائمين عليه.
4. أن الإعلام الإسلامي هو إعلام الأخلاق الفاضلة والقيم الحميدة، من صدق وأمانة وإخلاص وشمولية ودقة واحترام كرامة الإنسان والوفاء بالعهود وحفظ الأمانات والأسرار.... والابتعاد عن الأخلاق الرذيلة من كذب ورشوة وتزوير وتضليل وسب وقذف وسخرية....
5. أن الإعلام الإسلامي يتميز باستقلالية ورفضه للهيمنة، فهو ذاتي المنشأ، عالمي التوجه.
6. أن الإعلام الإسلامي هو إعلام القدوة الحسنة والمثل الصالح، فالرسول الذي هو قدوتنا وأسوتنا ومثلنا الأعلى في كافة مجالات الحياة الدينية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية والفكرية، خرج لنا نماذج بشرية من أصحابه كانوا أيضاً القدوة والمثل، وهذا يدل على أهمية الصفة المختارة المتميزة بالصالح والاستقامة والحكمة والعلم والبصيرة في قيادة الأمة وحفظ مقدساتها.

132 البخاري، صحيح البخاري، ج5(2240)، ح(5672)، ومسلم، صحيح مسلم، ج1(68)، ح(47).

133 الترمذي، سنن الترمذي، ج4(612)، ح(2417)، وقال: حديث حسن صحيح.

134 إمام، إبراهيم، أصول الإعلام الإسلامي، ص(32)، مكتبة الإنجلو المصرية، القاهرة، 1400هـ.

فقال: ثكلتك أمك يا معاذ، وهل يكب الناس في النار على وجوههم، أو على مناخرهم، إلا حصائد ألسنتهم¹²⁸.

المطلب السابع: حماية مصادر المعلومات:

يجب على الإعلامي الالتزام بعدم الكشف عن مصادر معلوماته أي كانت، لا سيما تلك المصادر التي تطلب منه عدم الكشف عن أسماؤها، لأن ذلك من باب الوفاء بالعهود وحفظ الأمانات والأسرار أولاً، ولكي لا يلحق أصحابها أذى أو مضرة ثانياً.

ففي وجوب الوفاء بالعهود، قال تعالى: (وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولاً)، (34: سورة الإسراء)، وقال تعالى: (بَلَى مَنْ أَوْفَى بِعَهْدِهِ وَاتَّقَى فَإِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ)، (76: سورة آل عمران)، وفي وجوب حفظ الأمانات، قال تعالى: (وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمَانَاتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ)، (8: سورة المؤمنون)، وقال تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَخُونُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ وَتَخُونُوا أَمَانَاتِكُمْ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ)، (27: سورة الأنفال).

وفي وجوب حفظ الأسرار، قال ثابت قال أنس رضي الله عنهما: (أتى علي رسول الله وأنا ألعب مع الغلمان، قال: فسلم علينا، فبعثني إلى حاجة، فأبطأت على أمي، فلما جئت، قالت: ما حبسك؟ قلت: بعثني رسول الله لحاجة، قالت ما حاجته؟ قلت: إنها سر، قالت: لا تحدثن بسر رسول الله أحداً، قال أنس: والله لو حدثت به أحداً لحدثتك يا ثابت)¹²⁹، قال ابن بطال: قال المهلب: (والذي عليه أهل العلم أن السر لا يباح به إذا كان على المسر فيه مضرة)¹³⁰.

وفي تحريمه للإيذاء، قال تعالى: (وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ بَغْيٍ مَا اكْتَسَبُوا فَقَدْ احْتَمَلُوا بُهْتَاناً وَإِثْمًا مُّبِيناً)، (58: سورة الأحزاب)، وقال في تحريمه للضرر: (لا ضرر ولا ضرار)¹³¹.

المطلب الثامن: أن يكون للعمل الإعلامي قيمة وفائدة:

يجب أن يكون للعمل الإعلامي قيمة وأهمية وفوائد حقيقية واضحة، وعدم تضييع أوقات الناس بالأخبار التافهة أو الجانبية أو الخرافات التي غايتها إثارة الناس وإبهارهم على حساب القيمة أو

128 أحمد، المسند، ج5 (231)، ح (22069)، والترمذي، سنن الترمذي، ج5 (11)، ح (2616)، وقال: (هذا حديث حسن صحيح)، ووافقه الألباني، والنسائي، السنن الكبرى، ج6 (428)، ح (11394)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1411هـ، وابن ماجه، سنن ابن ماجه، ج2 (1314)، ح (3973).

129 مسلم، صحيح مسلم، ج4 (1929)، ح (2482).

130 ابن بطال، شرح صحيح البخاري، ج9 (63).

131 سبق تخريجه.

عباس رضي الله عنهما قال: (خرج النبي من بعض حيطان المدينة فسمع صوت إنسانين يعذبان في قبورهما فقال: يعذبان وما يعذبان في كبير وإنه لكبير، كان أحدهما لا يستتر من البول، وكان الآخر يمشي بالنميمة، ثم دعا بجريدة فكسرها بكسرتين أو ثنتين فجعل كسرة في قبر هذا، وكسرة في قبر هذا، فقال: لعله يخفف عنهما ما لم ييبسا)¹²⁵، ففي الحديث دليل على عظم أمر النميمة، وأنها سبب العذاب.

خامساً: عدم حسد الناس أو بغضهم أو مقاطعتهم أو ظلمهم أو خذلانهم أو تحقيرهم، لقوله: (لا تحاسدوا، ولا تناجشوا، ولا تباغضوا، ولا تدابروا، ولا يبيع بعضكم على بيع بعض، وكونوا عباد الله إخواناً، المسلم أخو المسلم: لا يظلمه، ولا يخذله، ولا يحقره، التقوى ههنا، ويشير إلى صدره ثلاث مرات، بحسب امرئ من الشر أن يحقر أخاه المسلم، كل المسلم على المسلم حرام: دمه، وماله، وعرضه)¹²⁶.

سادساً: عدم التشهير بالغير، لما ثبت عن عائشة رضي الله عنها قالت: (كَانَ النَّبِيُّ إِذَا بَلَغَهُ عَنِ الرَّجُلِ الشَّيْءَ، لَمْ يَقُلْ مَا بَالَ فَلَانَ يَقُولُ، وَلَكِنْ يَقُولُ: مَا بَالَ أَقْوَامٍ يَقُولُونَ كَذَا وَكَذَا)¹²⁷.

سابعاً: عدم الغلظة في القول، بل التزام اللين والحلم في كل وجهة نظر يديها حتى يتحقق الإصلاح المنشود، ويعم الخير كافة أرجاء الدولة الإسلامية، وأن يكون له في رسول الله أسوة حسنة الذي نعته ربه جل وعلا قائلاً: (فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ)، (سورة آل عمران)، فهذه الآية الكريمة وإن كانت تخاطب الرسول، إلا أن الخطاب له، خطاب لأُمَّته، وقد قال تعالى: (ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ)، (سورة النحل)، وقال تعالى مخاطباً المؤمنين: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَقُولُوا قَوْلًا سَدِيداً * يُصْلِحْ لَكُمْ أَعْمَالَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ فَازَ فَوْزاً عَظِيماً)، (الآيتان: 70 و 71 من سورة الأحزاب).

مما سبق يتضح لنا وجوب احترام تكريم الله تعالى للإنسان سواء كان حياً أو ميتاً، وأن الخوض في عرضه ليس من حرية التعبير في شيء، حيث أن الإنسان محاسب على كل كلمة ينطقها أو يكتبها، لقوله تعالى: (مَا يَلْفِظُ مِنْ قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ)، (سورة ق)، ولحديث معاذ بن جبل أن رسول الله: (أخذ بلسانه، وقال كف عليك هذا، فقلت يا نبي الله: وإنا لمؤاخذون مما نتكلم به؟

125 البخاري، صحيح البخاري، ج 5 (2250)، ح (5708)، ومسلم، صحيح مسلم، ج 1 (240)، ح (292).

126 مسلم، صحيح مسلم، ج 4 (1986)، ح (2564).

127 أبو داود، سنن أبي داود، ج 4 (397)، ح (4790)، دار الكتاب العربي، بيروت، قال الألباني: (صحيح)، والبيهقي،

شعب الإيمان، ج 10 (427)، ح (7745)، والطحاوي، أحمد بن محمد، شرح مشكل الآثار، ج 15 (114)،

ح (5881)، مؤسسة الرسالة، ط 1، 1415 هـ.

ثانياً: عدم السخرية بالآخرين، لا سيما الأنبياء والصالحين، أو الطعن بهم، أو نيزهم بالألقاب، أو سوء الظن بهم، أو التقليل من شأنهم، لنهيهِ تَعَالَى عن ذلك كله بقوله: (إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلَحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَأَتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ * يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَسْخَرُوا قَوْمٍ مِّنْ قَوْمٍ عَسَىٰ أَنْ يَكُونُوا خَيْرًا مِنْهُمْ وَلَا نِسَاءً مِّنْ نِّسَاءٍ عَسَىٰ أَنْ يَكُنَّ خَيْرًا مِنْهُنَّ وَلَا تَلْمِزُوا أَنْفُسَكُمْ وَلَا تَنَابَرُوا بِالْأَلْقَابِ بِئْسَ الْأَسْمُ الْفُسُوقُ بَعْدَ الْإِيمَانِ وَمَنْ لَّمْ يَتُبْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ * يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِسْرَارٌ)، (الآيات: 10 و11 و12: سورة الحجرات)، وقوله تعالى: (الَّذِينَ يَلْمِزُونَ الْمُطَّوِّعِينَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فِي الصَّدَقَاتِ وَالَّذِينَ لَا يَجِدُونَ إِلَّا جُهْدَهُمْ فَيَسْخَرُونَ مِنْهُمْ سَخِرَ اللَّهُ مِنْهُمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ)، (سورة التوبة).

ثالثاً: عدم التجسس على الناس بأي وسيلة كانت لمعرفة أخبارهم، سواء أكان ذلك بوسيلة السمع الطبيعية، أو عن طريق وسائل التسجيل والتصوير الحديثة، إذ الواجب الشرعي يقتضي من الإعلامي الحصول على الأخبار والمعلومات والصور بالوسائل المشروعة، فلا يسترقي السمع، ويستمع إلى أخبار الناس وأحاديثهم خلسة، ودون علمهم، أو أن يطلع على الوثائق والمستندات دون إذن صاحبها، أو القائمين عليها، لقوله تعالى: (وَلَا تَجَسَّسُوا)، (سورة الحجرات)، أي: (لا تبحثوا عن عورات المسلمين ومعاييرهم وأخبارهم)¹²⁰، ولقوله I: (لا تتبعوا عورات المسلمين؛ فإنَّ مَنْ تَبِعَ عورات المسلمين تَبِعَ الله عورته حتى يفضحه ولو في جوف بيته)¹²¹.

رابعاً: عدم اغتيا بغير، والنميمة بهم، فقال تعالى في تحريم آفة الغيبة: (وَلَا يَغْتَبِ بَعْضُكُم بَعْضًا أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَحْمِ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ رَّحِيمٌ * يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ)، (الآيات: 12 و13: سورة الحجرات)، وقال: (أتدرون ما الغيبة؟ قالوا الله ورسوله أعلم، قال: ذكرك أخاك بما يكره، قيل: أفرأيت إن كان في أخي ما أقول؟ قال: إن كان فيه ما تقول فقد اغتبتته، وإن لم يكن فيه فقد بهته)¹²². وأما ما جاء في ذم آفة النميمة وتغليظ حرمتها والتي هي: (نقل الحديث من قوم إلى قوم على جهة الإفساد والشر)¹²³، فيدل عليه قوله: (لا يدخل الجنة نام)¹²⁴، وعن ابن

120 ابن عجبية، البحر المديد، ج7 (245)، والقرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج16 (332)، والثعلبي، أحمد بن محمد، الكنف والبيان، ج9 (82)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1422هـ، والسمرقندي، نصر بن محمد، بحر العلوم، ج3 (313)، دار الفكر، بيروت، والماوردي، النكت والعيون، ج5 (334)، دار الكتب العلمية، بيروت. 121 أحمد، المسند، ج4 (420)، ح (19791)، قال شعيب الأرنؤوط: (صحيح لغيره، وهذا إسناده حسن)، وأبو داود، سنن أبي داود، ج4 (421)، ح (4882)، قال الألباني: (حسن صحيح)، والبيهقي، شعب الإيمان، ج12 (160)، ح (9212)، مكتبة الرشد، الرياض، بالتعاون مع الدار السلفية، بمبائي، الهند، ط1، 1423هـ، والسنن الكبرى، ج10 (247)، ح (21696)، وابن حبان، محمد بن حبان البستي، صحيح ابن حبان، ج13 (75)، ح (5763)، قال الأرنؤوط: (إسناده قوي)، وأبو يعلى، أحمد بن علي الموصلي، المسند، دار المأمون للتراث، دمشق، ط1، 1404هـ، ج3 (237)، ح (1675)، والهيثمي، مجمع الزوائد، ج8 (176)، ح (13141)، وقال: (رجاله ثقات).

122 مسلم، صحيح مسلم، ج4 (2001)، ح (2589).
123 ابن الأثير الجزري، المبارك بن محمد، النهاية في غريب الحديث والأثر، ج5 (256)، المكتبة العلمية، بيروت، 1399هـ.

124 مسلم، صحيح مسلم، ج1 (101)، ح (105).

أولاً: أنه الكائن الذي تشرف بأن سواه الله تعالى بيده الكريمة، فقال تعالى: (فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ)، (سورة الحجر): 29.

ثانياً: أنه المخلوق الذي ميزه الله سبحانه وتعالى عن سائر المخلوقات بما وهبه إرادة وعقل، هما مناط التكليف، والاستخلاف في الأرض، وهو الذي سخر الله له ما في السماوات والأرض، فقال تعالى: (وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ)، (سورة الجاثية): 13.

ثالثاً: أنه أقوم المخلوقات، من حيث أصل الخلقة وصورتها، قال تعالى: (الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ * فِي أَيِّ صُورَةٍ مَا شَاءَ رَكَّبَكَ)، (الآيتان 7 و8: سورة الانفطار)، وقال تعالى: (لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ)، (سورة التين): 4.

وبناء على هذا الضابط فإن الواجب الشرعي يقتضي من الإعلامي التعبير عن رأيه باحترام الآخرين وعدم المساس بكرامتهم، ليكون مقبولاً عندهم، فالإسلام العظيم يعطينا حق الكلمة على أن تكون مصوغة بعبارات مهذبة ومؤدبة، فقل ما شئت، ولكن لا تقل سوءاً، وانقد الآخرين في حدود الأدب، وحسن الكلمة، وعدم التجريح، قال تعالى: (وَقُلْ لِعِبَادِي يَقُولُوا الَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ الشَّيْطَانَ يَنْزِعُ بَيْنَهُمْ إِنَّ الشَّيْطَانَ كَانَ لِلْإِنْسَانِ عَدُوًّا مُبِينًا)، (سورة الإسراء): 53. (أي يقول بعض المؤمنين لبعض الكلم التي هي أحسن، أي يجلب بعضهم بعضاً ويعظمه، ولا يصدر منه إلا الكلام الطيب والقول الجميل، فلا يكونوا مثل المشركين في معاملة بعضهم بعضاً، بالتهاجي والسباب والحروب والنهب للأموال والسيبي للنساء والذراري)¹¹⁷.

ويتحقق احترام الإعلامي لكرامة الإنسان، وتقديره لها شرعاً وعرفاً، متى تقيده رأيه بالشروط التالية:

أولاً: عدم السب أو القذف لأحد من الناس، لأن كل من يسب أحداً أو يقذفه يعرض نفسه للمسؤولية والجزاء، قال تعالى: (وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ)، (سورة النور)، ولقوله: (سباب المسلم فسوق وقتاله كفر)¹¹⁸، وإذا كان الله جل وعلا قد نهى المسلمين عن سب آلهة المشركين في قوله تعالى: (وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ)، (سورة الأنعام). مع كون ذلك غيظاً وحمية لله وإهانة لآلهتهم، فهو أمر واجب من مقتضيات الإيمان بألوهيته سبحانه، وذلك لكون هذا السب ذريعة إلى أن يسبوا الله سبحانه وتعالى عدواً وكفراً على وجه المقابلة، فكانت مصلحة ترك مسبته تعالى أرجح من مصلحة سبنا لآلهتهم بالإجماع¹¹⁹، فكيف يجوز بعد ذلك أن يسب المسلم أخاه المسلم؟.

117 أبو حيان الأندلسي، البحر المحیط، ج6(33)، وابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج3(59).

118 البخاري، صحيح البخاري، ج1(27)، ح(48)، ومسلم، صحيح مسلم، ج1(81)، ح(64).

119 الشافعي، الأم، ج4(160)، والقرافي، الفروق، ج3(436)، والشاطبي، الموافقات، ج5(185)، وابن القيم، إغاثة اللهفان، ج1(361)، دار المعرفة، بيروت، ط2، 1395هـ، والجيزاني، معالم أصول الفقه، ص(241)، دار ابن الجوزي، الدمام، ط5، 1427هـ.

أكان على سبيل المنحة ابتداءً أم على سبيل المقابلة، ومن المقرر شرعاً أنه كما لا يجوز فعل الحرام، لا يجوز الإعانة والتشجيع عليه، لقوله تعالى: (وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ)، (2: سورة المائدة)، وذلك لأن إعطاء الحرام الغير يكون عندئذ من قبيل الدعوة إلى المحرم، أو الإعانة والتشجيع عليه، فيكون المعطي شريك الفاعل)¹¹⁵.

وبناءً على هذا الضابط يحرم على الإعلامي قبول الرشوة باسم الهدية من أي شخص كان، سيما من المسؤولين وأصحاب القرار للأسباب التالية:

أولاً: لأن فيها تقليل من قيمته ومكانته وهيبته في قلوب الناس وعقولهم، فيعيش ذليلاً في حياته، وأشد ما يكون مذلة أمام راشيه.

ثانياً: لأن الهدية سوف تحمله إلى فعل ما يطلبه الراشي منه من إبطال حق، أو إحقاق باطل، فيكون بذلك قد باع دينه وخلقه بثمان بخس، فيصبح عندئذ ألعوبة بيد الراشي يحركها كيفما شاء ووقتما شاء. فتجد المرتشي يأخذ من النصوص ما يوافق هوى الراشي، وما لم يوافقها يحرفه عن مواضعه حتى تتلاءم وهووا.

ثالثاً: تضارب مصالح الإعلامي الشخصية مع المصالح العامة لمؤسسته أو لمجتمعه، أو للأمة جمعاء.

رابعاً: ولأن في أخذ الرشوة وإعطائها قتل لروح التعاون والمودة والألفة بين المسلمين، وهدر لكرامة المؤمنين. (وأما إن كانت الهدية ممن كان يُهَادِيهِ قَبْلَ الوظيفَةِ - أي قبل أن يصبح إعلامياً - ، فَإِنَّ كَانَتْ بِقَدْرِ مَا كَانَ قَبْلَ الوظيفَةِ لِعَيْرِ حَاجَةٍ عَرَضَتْ فَيَجُوزُ لَهُ قَبُولُهَا، وَإِنْ اقْتَرَنْتَ بِهَا حَاجَةٌ عَرَضَتْ إِلَيْهِ فَيُمنَعُ مِنَ القَبُولِ عِنْدَ الحَاجَةِ، وَيَجُوزُ أَنْ يَقْبَلَهَا بَعْدَ الحَاجَةِ، وَإِنْ زَادَ فِي هِدْيَتِهِ عَلَى قَدْرِ العَادَةِ لِعَيْرِ حَاجَةٍ، فَإِنَّ كَانَتْ الزِّيَادَةُ مِنْ جِنْسِ الهِدْيَةِ، جَازَ قَبُولُهَا لِدُخُولِهَا فِي المَأْلُوفِ، وَإِنْ كَانَتْ مِنْ غَيْرِ جِنْسِ الهِدْيَةِ مُنِعَ مِنَ القَبُولِ)¹¹⁶.

المطلب السادس: احترام كرامة الإنسان:

من الأصول العامة التي قررتها الشريعة الإسلامية الغراء وجوب احترام كرامة الإنسان وعدم المساس بها، لأن الله جل وعلا كرمه في كتابه العزيز فقال: (وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي البَرِّ وَالبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً)، (70: سورة الإسراء).

إن هذا التكريم من الله سبحانه وتعالى للإنسان، يستند إلى جملة أسباب أهمها:

115 الزرقا، شرح القواعد الفقهية، ص(215)، وشبير، محمد عثمان، القواعد الكلية والضوابط الفقهية، ص(332)، دار الفرقان، عمان، ط1، 1420هـ.

116 الماوردي، علي بن محمد، الحاوي الكبير، ج16(563)، دار الفكر، بيروت.

1. عدم جواز تزوير مضمون الصورة.
2. عدم جواز تصوير العورات وعرضها، لأن (كشف العورات والنظر إليها، مفسدتان محرمتان على الناظر والمنظور إليه، لما في ذلك من هتك الأستار)¹⁰⁷.
3. ويضاف ضابط ثالث بالنسبة لتصوير وعرض صور ضحايا الحروب، ألا وهو موافقة ولي أمر المقتول أو الجريح على ذلك. (لأنه إذا كان الله جل وعلا قد جعل العَفْوَ أو القَتْلَ إِلَى وَلِيِّ الدَّمِ دُونَ السُّلْطَانِ)¹⁰⁸، في قوله تعالى: (وَمَنْ قَتَلَ مَظْلُوماً فَقَدْ جَعَلْنَا لَوَلِيهِ سُلْطَاناً فَلَا يُسْرِفُ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُوراً)، (33: سورة الإسراء)، وقوله تعالى: (فَمَنْ عَفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبِعْ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدِّءْ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ مِّمَّنْ اعْتَدَى بِعَدَاةٍ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ)، (178: سورة البقرة)، وقوله (وَمَنْ قَتَلَ لَهُ قَتِيلٌ فَهُوَ بِخَيْرِ النَّظَرَيْنِ إِمَّا أَنْ يُفْدَى وَإِمَّا أَنْ يُقْتَلَ)¹⁰⁹، فمن باب أولى أن يكون لولي المقتول أو الجريح قبول التصوير من عدمه، فيما هو أدنى.

المطلب الخامس: عدم قبول الرشوة:

والرشوة بالكسر: (ما يعطيه الشخص الحاكم وغيره ليحكم له أو يحمله على ما يريد)¹¹⁰، أو هي: (ما يعطى لإبطال حق أو لإحقاق باطل)¹¹¹، ولا خلاف بين العلماء على تحريم طلب الرشوة وبذلها وقبولها، كما يحرم عمل الوسيط بين الرائي والمرتشي¹¹². لما رواه عبدالله بن عمرو رضي الله عنهما قال: (لعن رسول الله الراشي والمرتشي)¹¹³، واستناداً إلى القاعدة الفقهية: (ما حرم أخذه حرم إعطاؤه)¹¹⁴، (فهذه القاعدة تتعلق بالحلال والحرام، لأنها تمنع من الاقتراب من الحرام، فالشيء المحرم الذي لا يجوز لأحد أن يأخذه ويستفيد منه، يحرم عليه أيضاً أن يقدمه لغيره، ويعطيه إياه، سواء

107 العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام، ج1 (98).

108 الشافعي، محمد بن إدريس، الأم، ج4 (293)، دار المعرفة، بيروت، 1393هـ.

109 البخاري، صحيح البخاري، ج2 (857)، ح (2302)، ومسلم، صحيح مسلم، ج2 (988)، ح (1355).

110 الفيومي، أحمد بن محمد، المصباح المنير، ج1 (228)، المكتبة العلمية، بيروت.

111 المناوي، محمد عبد الرؤوف، التوقيف على مهمات التعاريف، ص (365)، دار الفكر المعاصر، دار الفكر، بيروت، دمشق ط1، 1410هـ، والجرجاني، علي بن محمد، التعريفات، ص (148)، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1405هـ.

112 ابن عابدين، محمد أمين، رد المحتار على الدر المختار، ج5 (262)، دار الفكر، بيروت، 1421هـ، والقرافي، الذخيرة، ج10 (83)، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1994م، والرمللي، محمد بن أبي العباس، نهاية المحتاج، ج8 (255)، دار الفكر، بيروت، 1404هـ، وابن قدامة، المغني، ج11 (437)، دار الفكر، بيروت، ط1، 1405هـ، وابن حزم، علي بن أحمد، المحلى، ج9 (131)، دار الفكر، بيروت.

113 أحمد، المسند، ج2 (164)، ح (6532)، قال شعيب الأرنؤوط: (إسناده قوي)، وأبو داود، سنن أبي داود، ج3 (326)، ح (3582)، قال الألباني: (صحيح)، والترمذي، سنن الترمذي، ج3 (623)، ح (1337)، قال الترمذي: (هذا حديث حسن صحيح)، وابن ماجه، محمد بن يزيد، سنن ابن ماجه، ج2 (775)، ح (2313)، دار الفكر، بيروت، والحاكم، المستدرک، ج4 (115)، ح (7066)، قال الحاكم: (هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه، ووافقه الذهبي في التلخيص قاتلاً: صحيح)، وابن حبان، محمد بن حبان، صحيح ابن حبان، ج11 (468)، ح (5077).

114 انظر، السيوطي، الأشباه والنظائر، ص (158)، وابن نجيم، الأشباه والنظائر، ص (150).

وهنا يبرز السؤال الآتي: هل من المصلحة أن تقوم وسائل الإعلام المختلفة بتصوير وعرض صور ضحايا الزلازل والبراكين والصواعق والحروق والجرائم والحروب من قتلى وجرحى، أم هو من المفسدة؟.

والجواب على هذا السؤال يكون على النحو الآتي:

أولاً: بالنسبة لتصوير وعرض صور ضحايا الزلازل والبراكين والصواعق من قتلى وجرحى، فإن كانت المنطقة التي وقعت فيها هذه العقوبات من التي يجاهر أهلها بمعصية الجبار جل وعلا، بالزنا واللواط والتعري...، فيرى الباحثان جواز تصوير وعرض مثل هذه الصور حتى يكون أهلها عبرة لغيرهم، ليعلموا أن ما وقع لهؤلاء العصاة هو انتقام من الله تعالى، جزاء ما كسبته أيديهم، ليدوقوا وبال أمرهم، مصداقاً لقوله تعالى: (إِنَّا مُنزِلُونَ عَلَىٰ أَهْلِ هَذِهِ الْقَرْيَةِ رِجْزًا مِّنَ السَّمَاءِ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ)، (34: سورة العنكبوت)، قال تعالى: (فَكَلَّا أَخَذْنَا بِذَنبِهِ فَمِنْهُمْ مَّنْ أَرْسَلْنَا عَلَيْهِ حَاصِبًا وَمِنْهُمْ مَّنْ أَخَذَتْهُ الصَّيْحَةُ وَمِنْهُمْ مَّنْ خَسَفْنَا بِهِ الْأَرْضَ وَمِنْهُمْ مَّنْ أَغْرَقْنَا وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُظْلِمَهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ)، (40: سورة العنكبوت)، وقال تعالى: (وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَىٰ عَلَىٰ الْهُدَىٰ فَأَخَذَتْهُمُ صَاعِقَةُ الْعَذَابِ الْهُونِ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ)، (17: سورة فصلت).

ثانياً: وأما بالنسبة لتصوير وعرض صور المحروقين والمقتولين، فيرى الباحثان عدم جواز تصويرها وعرضها، إلا إذا كانت الغاية من ذلك دعوة الناس للتعرف على أصحابها، لكونهم مجهولي الهوية، فهو من باب الضرورة، قال تعالى: (فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ)، (173: سورة البقرة)، ولأن (الضرورات في الشريعة الإسلامية تبيح المحظورات)¹⁰⁴، (والضرورات تقدر بقدرها)¹⁰⁵، (والحاجة تنزل منزلة الضرورة، عامة كانت أو خاصة)¹⁰⁶.

ثالثاً: وأما بالنسبة لتصوير وعرض صور ضحايا الحروب من المدنيين الأبرياء العزل بما فيها من تمثيل وتقطيع... كما يحدث الآن لإخواننا في فلسطين، والعراق، وأفغانستان، واليمن، وليبيا، وسوريا، فيرى الباحثان جواز تصويرها وعرضها، لأنهم مظلومون، ومعتدى عليهم بغير وجه حق، والله تعالى يقول: (لَا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَن ظَلَمَ وَكَانَ اللَّهُ سَمِيعًا عَلِيمًا)، (148: سورة النساء)، ولأن في عرض مثل هذه الصور فوائد للمشاهد المسلم منها: معايشته للحدث، وتبصيره بما يجري حوله من أحداث، وإشعاره بعظمة الضرر والظلم الذي يلحق بإخوانه، وحثه على الجهاد ودفع الصائل.... ولكن يشترط في تصوير وعرض هذه الصور مجموعة من الضوابط هي:

104 ابن نجيم، الأشباه والنظائر، ص(85)، والقرافي، الفروق، ج4(206)، والسبكي، تاج الدين عبد الوهاب، الأشباه والنظائر، ج1(55)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1411هـ، والمرداوي، التحبير، ج8(3847).

105 العز بن عبد السلام، عز الدين عبد العزيز، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، ج1(91)، دار المعارف بيروت، والزرقا، شرح القواعد الفقهية، ص(163)، وخلاف، علم أصول الفقه، ص(208).

106 ابن نجيم، الأشباه والنظائر، ص(91)، والسيوطي، الأشباه والنظائر، ص(88)، والزرقا، شرح القواعد الفقهية، ص(209).

وَالْمُؤْمِنَاتُ بَأْنُسِهِنَّ خَيْرًا وَقَالُوا هَذَا إِفْكٌ مُّبِينٌ، (11 و12: سورة النور)، وقال تعالى: (إِذْ تَلَقَّوْنَهُ بِأَلْسِنَتِكُمْ وَتَقُولُونَ بِأَفْوَاهِكُمْ مَا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ وَتَحْسَبُونَهُ هَيِّنًا وَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ عَظِيمٌ وَلَوْلَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ قُلْتُمْ مَا يَكُونُ لَنَا أَنْ نَتَكَلَّمَ بِهَذَا سُبْحَانَكَ هَذَا بُهْتَانٌ عَظِيمٌ)، (15 و16: سورة النور)، وقال تعالى: (إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ)، (19: سورة النور)، ونشر الفساد في الأرض والذي نهى الله تعالى عنه بقوله: (وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشْهَدُ اللَّهُ عَلَى مَا فِي قَلْبِهِ وَهُوَ أَلَدُّ الْخِصَامِ وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسَادَةَ)، (الآيتان 204 و205: سورة البقرة)، وإثارة الفوضى والبلبلة والفتنة بين أفراد الأمة الإسلامية والتي حذر الله تعالى منها بقوله: (وَاتَّقُوا فِتْنَةً لَا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ)، (25: سورة الأنفال)، أو بتهديد مقومات الدولة، وتعريض كيانها للخطر.

ثالثاً: بجعل الحياة الدنيا طريقاً للحياة الآخرة، وليس التكاليف على الدنيا وملذاتها، قال تعالى: (وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِنْ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ وَلَا تَبْغِ الْفُسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ)، (77: سورة القصص)، قال الشاطبي: (المصالح المجتلبة شرعاً، والمفاسد المستدفةة، إنما تعتبر من حيث تقام الحياة الدنيا للحياة الآخرة، لا من حيث أهواء النفوس في جلب مصالحها العادية، أو درء مفاسدها العادية، قال تعالى: (وَلَوْ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ)، (71: سورة المؤمنون)،... فالشرع لما جاء بين هذا كله، وحمل المكلفين عليه طوعاً أو كرها ليقوموا أمر دنياهم لآخرتهم)¹⁰².

وبناءً على ما سبق فإن قيمة العمل الإعلامي في الإسلام واحترامه ينظر إليها من خلال قيمة المصلحة فيه فهي معتبرة أم ملغاة أم مرسلّة؟ وهل هي مصالح مباحة أو مندوبة أم درء مفسدة؟ فلا يجوز بناء حكم شرعي على مصلحة ملغاة باتفاق العلماء، كأن يزعم أحد الإعلاميين أن الربى وسيلة من الوسائل المؤدية لتنشيط الاقتصاد، وأنه ضرورة لا بد منها، أو يزعم أن شرب الخمر هو غذاء الإنسان الروحي، أو يدعو إلى سن تشريعات جنائية تهدف إلى إلغاء حد السرقة والزنى...، لأن هذه الأقوال وأمثالها مضادة لأحكام الشريعة الغراء التي حرمت الربى والخمر، وأوجب قطع يد السارق، ورجم الزاني المحصن، وجلد غير المحصن بأدلة قطعية.

كذلك من الأمور التي يتوجب على الإعلامي معرفتها أن درء المفاسد في الشريعة الإسلامية مقدم على جلب المصالح، (وعليه فليس من المصلحة نشر الأخبار التي تتحدث عن حالات الأوبئة، والكوارث الضخمة بكل تفاصيلها وضحاياها، لأن ذلك ييث الرعب والذعر بين الناس)¹⁰³، فبيث من هذه الأخبار بقدر ما يحقق التوعية للناس وكيفية الوقاية منها وعلاجها.

102 الشاطبي، إبراهيم بن موسى، الموافقات، ج2 (63-65)، دار ابن عفان، السعودية، ط1، 1417هـ.
103 عزت، فريد، دراسات في فن التحرير الصحفي في ضوء معالم قرآنية، ص(42)، دار الشروق، جدة، ط1، 1404هـ.

أولاً: يجلب المصلحة للضروريات الخمس التي روعيت في كل ملة على الترتيب: الدين ثم النفس ثم العقل ثم النسل ثم المال، ودفع المفسدة عنهن، (فيقدم حفظ الدين من الضروريات على ما عداه عند المعارضة، لأنه المقصود الأعظم، قال تعالى: (وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ)، (56: سورة الذاريات)، وغيره مقصود من أجله، ولأن ثمرته أكمل الثمرات، وهي نيل السعادة الأبدية في جوار رب العالمين. ثم يقدم حفظ النفس على حفظ النسب والعقل والمال، لتضمنه المصالح الدينية، لأنها إنما تحصل بالعبادات وحصولها موقوف على بقاء النفس، ثم يقدم حفظ النسب على الباقيين، لأنه لبقاء نفس الولد، إذ بتحريم الزنى لا يحصل اختلاط النسب، فينسب إلى شخص واحد، فيهتم بتربيته وحفظ نفسه، وإلا أهمل فتفوت نفسه، لعدم قدرته على حفظها. ثم يقدم حفظ العقل على حفظ المال، لفوات النفس بفواته، حتى أن الإنسان بفواته يلتحق بالحيوانات، ويسقط عنه التكليف، ومن ثمة وجب بتفويته، ما وجب بتفويت النفس وهي الدية الكاملة. ثم حفظ المال)⁹⁹.

ثانياً: بتقديم المصلحة العامة على المصلحة الخاصة، إذا تعذر التوفيق بينهما، إذ الأصل تقديم المصلحة العامة للمجتمع على أية مصلحة شخصية، (لأن العدل يقتضي ألا تهدر مصلحة كبرى في سبيل المحافظة على مصلحة صغرى، وهذا من مقررات العقل والدين)¹⁰⁰، قال ابن تيمية: (إِذَا تَعَارَضَتِ الْمَصَالِحُ وَالْمَفَاسِدُ، وَالْحَسَنَاتُ وَالسَّيِّئَاتُ، أَوْ تَرَاخَمَتْ؛ فَإِنَّهُ يَجِبُ تَرْجِيحُ الرَّاجِحِ مِنْهَا فِيمَا إِذَا اذْخَمَتِ الْمَصَالِحُ وَالْمَفَاسِدُ، وَتَعَارَضَتِ الْمَصَالِحُ وَالْمَفَاسِدُ. فَإِنَّ الْأَمْرَ وَالنَّهْيَ وَإِنْ كَانَ مُتَضَمِّنًا لِتَحْصِيلِ مَصْلَحَةٍ وَدَفْعِ مَفْسَدَةٍ، فَيُنظَرُ فِي الْمُعَارِضِ لَهُ فَإِنْ كَانَ الَّذِي يَفُوتُ مِنَ الْمَصَالِحِ أَوْ يَحْصُلُ مِنَ الْمَفَاسِدِ أَكْثَرَ لَمْ يَكُنْ مَأْمُورًا بِهِ؛ بَلْ يَكُونُ مُحَرَّمًا إِذَا كَانَتْ مَفْسَدَتُهُ أَكْثَرَ مِنْ مَصْلَحَتِهِ؛ لَكِنَّ عَتَبَارَ مَقَادِيرِ الْمَصَالِحِ وَالْمَفَاسِدِ هُوَ بِمِيزَانِ الشَّرِيعَةِ فَمَتَى قَدَّرَ الْإِنْسَانُ عَلَى إِتْبَاعِ النُّصُوصِ لَمْ يَعْدِلْ عَنْهَا، وَإِلَّا اجْتَهَدَ بِرَأْيِهِ لِمَعْرِفَةِ الْأَشْبَاهِ وَالنَّظَائِرِ، وَقُلْ إِنْ تَعَوَّزَ النُّصُوصَ مَنْ يَكُونُ خَيْرًا بِهَا وَبَدَلَاتِهَا عَلَى الْأَحْكَامِ)¹⁰¹.

وعليه فلا يجوز أن تلحق أضرار بالمجتمع الإسلامي سواء كان ذلك بالإخلال بنظامه التوحيدي الذي أمرنا الله تعالى بالتمسك به بقوله: (وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ)، (سورة الأنعام)، وقوله تعالى: (وَالْوَالِدَاتُ لِأَسْفِينَاهُنَّ مَاءً غَدَقًا)، (16: سورة الجن)، أو النيل من وحدة الأمة وتماسكها والتي مدحها الله تعالى قائلًا: (إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ)، (92: سورة الأنبياء)، ببث الأخبار التي يقصد من ورائها إشاعة الفاحشة وزعزعة نقاء وطهارة المجتمع الإسلامي، مصداقاً لقوله تعالى: (إِنَّ الَّذِينَ جَاءُوا بِالْإِفْكِ عُصْبَةٌ مِنْكُمْ لَا نَحْسَبُهُمْ شَرًّا لَكُمْ بَلْ هُوَ خَيْرٌ لَكُمْ لِكُلِّ امْرِئٍ مِنْهُمْ مَا اكْتَسَبَ مِنَ الْإِثْمِ وَالَّذِي تَوَلَّى كِبْرَهُ مِنْهُمْ لَهُ عَذَابٌ عَظِيمٌ لَوْلَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ ظَنَّ الْمُؤْمِنُونَ

99 ابن أمير الحاج، ابن أمير الحاج، التقرير والتحرير، ج3(307)، وأمير باد شاه، تيسير التحرير، ج4(129)، وابن النجار، شرح الكوكب المنير، ج4(827-828).

100 الدريني، محمد فتحي، المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي، ص(20-21)، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط3، 2008م.

101 ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم، مجموع الفتاوى، ج28(129)، دار الوفاء، ط3، 1426هـ.

وهي الربح المالي، أو متعة الانتشاء بالسكر، أو الفوز بالقمار، فرجح الشارع جانب المصلحة الكثيرة والعامة، بدفع مفسد الخمر والميسر وتحريمهما، وأهمل جانب المنافع القليلة والخاصة.

3- وأما المصلحة المسكوت عنها: فهي التي لم يرد في اعتبارها أو إبطالها دليل خاص من الكتاب أو السنة أو الإجماع أو القياس، لكنها لم تخل عن دليل عام كلي يدل عليها، فهي إذن لا تستند إلى دليل خاص معين، بل تستند إلى مقاصد الشريعة وعموماتها، وهذه تسمى بالمصلحة المرسلة⁹⁵، ومثالها: (كما لو تترس الكفار بأسرى المسلمين في حربهم، وعلمنا أنا إن لم نرم الترس استأصلوا المسلمين المتترس بهم، وغيرهم بالقتل، وإن رمينا الترس سلم أكثر المسلمين، فيجوز رميهم وإن كان فيهم قتل مسلم بلا ذنب لحفظ باقي الأمة، لأنه أقرب إلى مقصود الشرع، لأننا نقطع أن الشرع يقصد تقليل القتل كما يقصد حسم سبيله عند الإمكان، ونحن إن لم نقدر في هذه الصورة على الحسم، فقد قدرنا على التقليل، فكان هذا التفاتاً إلى مصلحة علم بالضرورة كونها مقصودة بالشرع، لا بدليل واحد، بل بأدلة كثيرة، ولكن يحصل هذا المقصود بهذا الطريق، وهو قتل من لم يذنب، وهذا لا عهد به في الشرع والحالة هذه مصلحة مرسلة؛ لكونه لم يعهد في الشرع جواز قتل مسلم بلا ذنب، ولم يقر أيضاً دليل على عدم جواز قتله عند اشتماله على مصلحة عامة للمسلمين، فينقدح اعتبار هذه المصلحة، باعتبار الأوصاف الثلاثة: وهي كونها ضرورية، لتعلقها بحفظ الدين والنفس، قطعية، أي ظنية ظناً قريباً من القطع، كما هو الظاهر لجواز دفعهم عن المسلمين بغير رميهم كلية، لتعلقها ببيضة الإسلام، أي: مجتمعه وحوزته، لا أنها مختصة ببعض منه، وإنما وجب قبوله عند وجود هذه الشرائط، لأنه لو لم يقبل يلزم الإخلال بما هو مقصود ضروري في الشرع، وهو حفظ الدين والنفس عموماً، ومن المعلوم قطعاً أن الشرع يؤثر الكلي على الجزئي، وأن حفظ أهل الإسلام أهم من حفظ دم مسلم واحد)⁹⁶.

ولا شك أن حفظ الدين وأكثر المسلمين أعظم من حفظ بعضهم، استناداً إلى القاعدتين الفقهيتين: (يُتَحَمَّلُ الضَّرَرُ الْخَاصُّ؛ لِأَجْلِ دَفْعِ الضَّرَرِ الْعَامِّ)⁹⁷، (ويرتكب أحف الضررين اتقاءً لأشدهما)⁹⁸، ومن أمثلتها أيضاً: جمع القرآن في عهد أبي بكر الصديق، وتدوين الدواوين، وقتل الجماعة بالواحد.

لهذا فإن حرية العمل الإعلامي بكافة حقوقه في الإسلام ترتبط ارتباطاً وثيقاً بما يأتي:

- 95 العجيزاني، محمد بن حسين، معالم أصول الفقه، ص(235)، دار ابن الجوزي، الدمام، ط5، 1427هـ، وزيدان، الوجيز في أصول الفقه، ص(236-237)، والريسوني، أحمد، نظرية المقاصد عند الشاطبي، ص(260-263)، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، أمريكا، ط4، 1415هـ.
- 96 ابن أمير الحاج، التقرير والتحبير، ج3(200)، والإسنوي، جمال الدين عبد الرحيم، نهاية السؤل، ج2(244)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1420هـ.
- 97 ابن أمير الحاج، التقرير والتحبير، ج2(269)، وابن نجيم، زَيْنُ الْعَابِدِينَ بْنِ إِبْرَاهِيمِ، الأشباه والنظائر، ص(87)، دار الكتب العلمية، بيروت، 1400هـ، وخلاف، عبد الوهاب، علم أصول الفقه، ص(207)، مكتبة الدعوة - شباب الأزهر، مصر.
- 98 السيوطي، الأشباه والنظائر، ص(87)، دار الكتب العلمية، بيروت، 1403هـ، وابن نجيم، الأشباه والنظائر، ص(89)، وابن النجار، شرح الكوكب المنير، ج4(447).

مَقْصُودٌ صَالِحٌ، وَإِنْ ظَنَّ النَّاسُ أَنَّهُ قَصَدَ بِهِ غَيْرَ مَا قَصَدَ بِهِ إِذَا كَانَتْ فِيهِ مَصْلَحَةٌ دِينِيَّةٌ مِثْلُ دَفْعِ ظُلْمٍ عَنِ نَفْسِهِ، أَوْ عَنْ مُسْلِمٍ، أَوْ دَفْعِ الْكُفَّارِ عَنِ الْمُسْلِمِينَ أَوْ الْإِخْتِيَالِ عَلَى إِطْطَالِ حِيلَةٍ مُحَرَّمَةٍ، أَوْ نَحْوِ ذَلِكَ فَهَذِهِ حِيلَةٌ جَائِزَةٌ. وَإِنَّمَا الْمُحَرَّمُ مِثْلُ أَنْ يَقْصِدَ بِالْعُقُودِ الشَّرْعِيَّةِ وَنَحْوِهَا غَيْرَ مَا شَرَعَتْ الْعُقُودُ لَهُ، فَيَصِيرُ مُخَادِعًا لِلَّهِ⁹⁰.

المطلب الرابع: تحقيق المصالح المعتبرة شرعاً:

يراد بالمصلحة شرعاً: (المحافظة على مقصود الشرع، ومقصود الشرع من الخلق خمسة: وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم)⁹¹، أو هي: (هي جلب المنفعة، أو دفع المضرة)⁹²، قال ابن القيم: (جاءت الشريعة الكاملة الفاضلة المحمدية، التي هي أكمل شريعة نزلت من السماء على الإطلاق، وأجلها وأفضلها وأعلاها وأقومها، بمصالح العباد في المعاش والمعاد)⁹³، وقال أيضاً: (فإن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها، فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة)⁹⁴.

(وتنقسم المصلحة إلى ثلاثة أقسام: مصلحة معتبرة شرعاً. ومصلحة ملغاة شرعاً. ومصلحة مسكوت عنها).

1- أما المصلحة المعتبرة شرعاً: فهي المصلحة الشرعية التي جاءت الأدلة الشرعية بطلبها من الكتاب، أو السنة، أو الإجماع، أو القياس، وذلك كالصلاة، والزكاة، والصيام، والحج....

2- وأما المصلحة الملغاة شرعاً: فهي المصلحة التي يراها العبد - بنظره القاصر - مصلحة ولكن الشرع ألغاه وأهدرها ولم يلتفت إليها، بل جاءت الأدلة الشرعية بمنعها، والنهي عنها من الكتاب أو السنة أو الإجماع أو القياس، وذلك كالمصلحة الموجودة في آية الخمر والميسر وهي قوله تعالى: (يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ)، (سورة البقرة). فهذا النوع من المصالح في نظر الشارع يعتبر مفسدة، والمفسدة كثيرة وعامة، وتسميته مصلحة باعتبار الجانب المرجوح، أو باعتبار نظر العبد القاصر، بينما منافع الخمر والميسر قليلة وفردية،

90 ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، ج6(107-108)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1408هـ.

91 الغزالي، المستصفى، ج1(378-379)، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1417هـ.

92 المقدسي، موفق الدين عبد الله بن أحمد، روضة الناظر وجنة المناظر، ج1(169). الناشر جامعة الإمام محمد بن سعود الرياض، 1399هـ.

93 إعلام الموقعين، ج2(93).

94 إعلام الموقعين، ج3(3).

لهذا فإن الواجب الشرعي يقتضي من الإعلامي أن يكون صادقاً ودقيقاً فيما ينقل من أخبار (معلومات) وصور، ومن ثم نشرهما كما وقعا فعلاً، فلا يجوز له أن يخفي شيئاً منهما، كما لا يجوز له أن يضيف عليهما شيئاً، (وهو ما يسمى بعملية تلوين الأخبار، أو توظيفها، والتي ليست في حقيقتها إلا عملية خلط الصدق بالكذب، وما حدث بما لم يحدث)⁸³، والله تعالى يقول: (وَلَا تَلْبَسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ)، (42: سورة البقرة)، قال ابن عباس رضي الله عنهما: (أي لا تخلطوا الحق بالباطل، والصدق بالكذب)⁸⁴، (فاحذر أيها الإعلامي من الكذب أشد الحذر تحت أي ذريعة، سواء بذريعة الفوز بالسبق الإعلامي كما يقال، أو لغيره من الذرائع، فالمؤمن لا يكذب...)⁸⁵، لأن ذلك كله أمانة في عنقه، وهو مسئول عنه أمام الله تعالى يوم القيامة، فكلمة واحدة يقولها الإعلامي صادقاً ترفعه عند الله درجات، والعكس بالعكس، يقول: (إِنَّ الْعَبْدَ لَيَتَكَلَّمُ بِالْكَلِمَةِ مِنْ رِضْوَانِ اللَّهِ لَا يُلْقَى لَهَا بِالَاءٌ، يَرْفَعُ اللَّهُ بِهَا دَرَجَاتٍ، وَإِنَّ الْعَبْدَ لَيَتَكَلَّمُ بِالْكَلِمَةِ مِنْ سَخَطِ اللَّهِ لَا يُلْقَى لَهَا بِالَاءٌ يَهْوِي بِهَا فِي جَهَنَّمَ)⁸⁶.

قال ابن بطال: (ما أحق من علم أن عليه حفظةً موكلين به، يحصون عليه سقط كلامه وعترات لسانه، أن يحزنه ويقل كلامه فيما لا يعنيه، وما أحراره بالسعي في أن لا يرتفع عنه ما يطول عليه ندمه من قول الزور والخوض في الباطل، وأن يجاهد نفسه في ذلك ويستعين بالله ويستعيذ من شر لسانه)⁸⁷. ويقول الإمام الغزالي عن صدق اللسان: (وذلك لا يكون إلا في الإخبار، أو فيما يتضمن الإخبار وبنه عليه، والخبر: إما أن يتعلق بالماضي، أو بالمستقبل، وفيه يدخل الوفاء بالوعد والخلف فيه، وحق على كل عبد أن يحفظ ألفاظه فلا يتكلم إلا بالصدق، وهذا هو أشهر أنواع الصدق وأظهرها، فمن حفظ لسانه عن الإخبار عن الأشياء على خلاف ما هي عليه فهو صادق)⁸⁸ وصورة صحيحة واحدة ينشرها الإعلامي تبني له جسوراً من الثقة في نفوس الناس وعقولهم، والعكس بالعكس، فكلما كان الإعلامي أكثر تحريماً وصدقاً فيما ينقل وينشر من أخبار (معلومات) وصور، كان أكثر احتراماً وتقديراً عند الناس، فينال ثقتهم وحبهم، وقبل ذلك الفوز بمرضاة الله جل وعلا، قال تعالى: (قَالَ اللَّهُ هَذَا يَوْمٌ يَنْفَعُ الصَّادِقِينَ صِدْقُهُمْ لَهُمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ)، (119: سورة المائدة). فالكذب كله حرام إلا في مواطن ثلاث رخص فيها النبي فعن ابن شهاب قال: (وَلَمْ أَسْمَعْ يُرَخَّصْ فِي شَيْءٍ مِمَّا يَقُولُ النَّاسُ كَذِبٌ إِلَّا فِي ثَلَاثٍ: الْحَرْبِ، وَالْإِصْلَاحِ بَيْنَ النَّاسِ، وَحَدِيثِ الرَّجُلِ امْرَأَتَهُ، وَحَدِيثِ الْمَرْأَةِ زَوْجَهَا)⁸⁹، قال شيخ الإسلام ابن تيمية: (وَبِالْجُمْلَةِ يَجُوزُ لِلْإِنْسَانِ أَنْ يُظْهِرَ قَوْلًا وَفِعْلًا مَقْصُودُهُ بِهِ

83 شلبي، كرم، الخبر الصحفي، وضوابطه الإسلامية، ص(119).

84 ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج1(108).

85 آل الشيخ، عبد العزيز بن عبد الله، من ضوابط الإعلام في الإسلام، ص(14).

86 البخاري، صحيح البخاري، ج5(2377)، ح(6113).

87 ابن بطال، علي بن خلف، شرح صحيح البخاري، ج10(185-186)، مكتبة الرشد، الرياض، ط2، 1423هـ.

88 الغزالي، محمد بن محمد، إحياء علوم الدين، ج4(388)، دار المعرفة، بيروت.

89 مسلم، صحيح مسلم، ج4(2011)، ح(2605).

أَظْلَمُ مِمَّنْ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِآيَاتِهِ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ»، (21: سورة الأنعام). وقال تعالى: (فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِآيَاتِهِ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الْمُجْرِمُونَ)، (17: سورة يونس). وقال تعالى: (إِنَّمَا يَفْتَرِي الْكُذِبَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْكَاذِبُونَ)، (105: سورة النحل). وقال تعالى: (وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتِكُمُ الْكُذِبَ هَذَا حَلَالٌ وَهَذَا حَرَامٌ لَتَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ الْكُذِبَ إِنَّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكُذِبَ لَا يُفْلِحُونَ)، (116: سورة النحل). وقال: (وإياكم والكذب فإن الكذب يهدي إلى الفجور وإن الفجور يهدي إلى النار وإن الرجل ليكذب حتى يكتب عند الله كذاباً).⁷⁵

والكذب هو الإخبار بما يخالف الواقع سواء كان بالقول أو بالفعل، (فهو دأب المنافقين وعادتهم، فهو يصدر عنهم على الدوام ليستروا بذلك ما يضمرون، ويؤيدوا به ما يظهرون من الكفر والكيد للمسلمين وتربص الدوائر بهم)⁷⁶، (والكذب وإن كان من الشخص العادي فيه ضرر كبير، فإنه من الإعلامي فيه ضرر أكبر وخطر أعظم، فقد تترتب عليه أخطر النتائج، وأفدح الأضرار على الأفراد والجماعات)⁷⁷.

وقال: (أَنَا زَعِيمٌ بِبَيْتٍ فِي رَبْضِ الْجَنَّةِ لِمَنْ تَرَكَ الْمِرَاءَ وَإِنْ كَانَ مُحِقًّا وَبَيْتٍ فِي وَسْطِ الْجَنَّةِ لِمَنْ تَرَكَ الْكُذِبَ وَإِنْ كَانَ مَارِحًا وَبَيْتٍ فِي أَعْلَى الْجَنَّةِ لِمَنْ حَسَّنَ خُلُقَهُ)⁷⁸، وقال: (دع ما يريبك إلى ما لا يريبك فإن الصدق طمأنينة وإن الكذب ريبة)⁷⁹، وقال: (لا تقوم الساعة حتى تظهر الفتن ويكثر الكذب ويتقارب الأسواق ويتقارب الزمان ويكثر الهرج قيل وما الهرج قال القتيل)⁸⁰، وقال: (ويل للذي يحدث بالحديث ليضحك به الناس فيكذب، ويل له، ويل له)⁸¹، وعن عائشة رضي الله عنها قالت: (ما كان خلق أبغض إلى أصحاب رسول الله من الكذب ولقد كان الرجل يكذب عند رسول الله الكذبة فما يزال في نفسه عليه حتى يعلم أن قد أحدث منها توبة)⁸².

- 75 البخاري، صحيح البخاري، ج5(2261)، ح(5743)،. ومسلم، صحيح مسلم، ج4(2012)، ح(2607)، وعند مسلم بلفظ: (وإياكم والكذب)، ح(2607).
- 76 رضا، محمد رشيد، تفسير المنار، ج4(229)، دار المعرفة، بيروت، ط2.
- 77 قاسم، يوسف محمد، ضوابط الإعلام في الشريعة الإسلامية، ص(32).
- 78 أبو داود، سليمان بن الأشعث، سنن أبي داود، ج4(400)، ح(4802)، دار الكتاب العربي، بيروت، قال الألباني: (حسن)، والبيهقي، أحمد بن الحسين، السنن الكبرى، ج10(249)، ح(21708).
- 79 أحمد، المسند، ج1(200)، ح(1723)، قال شعيب: (إسناده صحيح)، والترمذي، ج4(668)، ح(2518)، وقال: (حسن صحيح، ووفقه الألباني)، والحاكم، المستدرک، ج4(110)، ح(7046)، قال الذهبي في التلخيص: (سنده قوي)، والبيهقي، السنن الكبرى، ج5(335)، ح(11134).
- 80 أحمد، المسند، ج2(519)، ح(10735)، قال شعيب: (إسناده صحيح)، وابن حبان، محمد بن أحمد، صحيح ابن حبان، ج15(113)، ح(6718)، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1414هـ، والهيثمي، مجمع الزوائد، ج7(653)، ح(12450)، دار الفكر، بيروت، 1412هـ، وقال: (رجاله رجال الصحيح غير سعيد بن سمعان وهو ثقة).
- 81 أحمد، المسند، ج5(2)، ح(20035)، قال شعيب: (إسناده حسن)، وأبو داود، سنن أبي داود، ج4(454)، ح(4992)، قال الألباني: (حسن)، والترمذي، سنن الترمذي، ج4(556)، ح(2315)، وقال: (حسن).
- 82 أحمد، المسند، ج6(152)، ح(25224)، قال شعيب: (إسناده صحيح)، والترمذي، سنن الترمذي، ج4(348)، ح(1973)، وقال: (حديث حسن)، والهيثمي، مجمع الزوائد، ج1(361)، ح(610)، وقال: (إسناده صحيح، والألباني، السلسلة الصحيحة، ج5(80)، ح(2052).

وَلِصَاحِبِ التَّصَاوِيرِ تَصَاوِيرُهُ وَلِصَاحِبِ النَّارِ نَارُهُ فَيَتَّبِعُونَ مَا كَانُوا يَعْبُدُونَ⁷¹، وقوله : (إذا كان يوم القيامة نادى مناد ألا لتلحق كل أمة بما كانت تعبد فلا يبقى أحد كان يعبد صنما ولا وثناً ولا صورة إلا ذهبوا حتى يتساقطوا في النار ويبقى من كان يعبد الله وحده من بر وفاجر...) ⁷².

لهذا جاءت شريعتنا الغراء بسد الذرائع المفضية إلى ما فيه خلل على عقائد البشر، وحرصاً منها على سلامة البشرية من الوقوع فيما يورثهم الشقاوة في الدنيا والآخرة.

المطلب الثالث: الالتزام بالصدق في نشر الخبر والصورة وعدم الكذب:

لا يكفي التزام الإعلامي وحده بالثبوت من صحة الخبر ودقته ومصداقية الصورة، بل لا بد أن يكون نفسه صادقاً وأميناً في نشره للخبر والصورة كما حصل عليهما أو شاهدهما دون زيادة أو نقصان؛ لأن خلق الصدق من أعظم مقومات الدين والدنيا، فلا تصلح دنيا ولا يقوم دين على الكذب والخيانة والغش، والصدق والتصديق هو الرباط الوثيق بين الرسل ومن آمن بهم، قال تعالى: (وَالَّذِي جَاءَ بِالصِّدْقِ وَصَدَّقَ بِهِ أُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ * لَهُمْ مَا يَشَاءُونَ عِنْدَ رَبِّهِمْ ذَلِكَ جِزَاءُ الْمُحْسِنِينَ)، (الآيتان 33 و34: سورة الزمر). وقال تعالى في الكذب والتكذيب: (فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ كَذَبَ عَلَى اللَّهِ وَكَذَبَ بِالصِّدْقِ إِذْ جَاءَهُ أَلَيْسَ فِي جَهَنَّمَ مَثْوًى لِّلْكَافِرِينَ)، (سورة الزمر). ولمكانة الصدق والتصديق بالحق عند الله وفي الإسلام ولدى العقلاء وذوي الفطر السليمة وآثارهما الطيبة، فقد جاءت النصوص الشرعية ترغب بهما فقال تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ)، (سورة التوبة: 119). وقال: (عليكم بالصدق فإن الصدق يهدي إلى البر وإن البر يهدي إلى الجنة وما يزال الرجل يصدق ويتحرى الصدق حتى يكتب عند الله صديقاً) ⁷³، والصدق مطابقة الخبر للواقع، سواء كان بالقول أو الفعل، فهو طريق الاستقامة. يقول الشيخ عبد العزيز آل الشيخ: (الصدق واجب على كل مسلم، ويزيد الأمر في حق الإعلامي؛ لأن كلامه يصل إلى شريحة كبيرة، ويتأثر به أناس كثيرون) ⁷⁴.

لهذا يجب أن يكون الإعلامي صادقاً في كل ما يصدر عنه من قول أو فعل، فلا يستخدم الإعلام لقضاء مأربه الشخصية، أو بلوغ هدف ما، أو التقرب إلى حاكم، أو نيل رضا المسئول. ولخطورة الكذب والتكذيب بالحق، فقد جاءت النصوص الشرعية تنهى عنهما وتحذر منهما: فقال تعالى: (وَمَنْ

71 أحمد بن حنبل، المسند، ج2 (368)، ح (8803)، والترمذي، محمد بن عيسى، سنن الترمذي، ج4 (691)، ح (2557)، وقال: (حسن صحيح، ووافقه الألباني)، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

72 الحاكم، المستدرک، ج4 (626)، ح (8736)، وقال: (صحيح الإسناد ولم يخرجاه)، والألباني، محمد ناصر الدين، ظلال الجنة في تخريج السنة لابن أبي عاصم، ج1 (343)، ح (635)، المكتب الإسلامي، بيروت، ط3، 1413هـ وقال: (حسن).

73 البخاري، صحيح البخاري، ج5 (2261)، ح (5743)، ومسلم، صحيح مسلم، ج4 (2012)، ح (2607).

74 آل الشيخ، عبد العزيز بن عبد الله، من ضوابط الإعلام في الإسلام، ص (13)، مجلة البحوث الإسلامية، العدد (68).

وقيل: الفاحشة في هذه الآية القول السيء⁶⁷، وقوله تعالى: (كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ)، (110: سورة آل عمران)، وقوله تعالى: (وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ)، (2: سورة المائدة).

خامساً: تحريم تصوير الصور التي تخالف أسس العقيدة الإسلامية وأصولها، أو تقلل من شأنها، أو التي تروج للدين الباطل والضلال والإلحاد، مثل الصور التي تحمل في طياتها شعاراً كفرياً وأهله، كالصليب والمعابد، أو التي يقصد صاحبها تقديساً دينياً، أو تعظمه تعظيماً دنيوياً، كآلهة الحب والخير والشر⁶⁸، كما وقع لقوم نوح والنصارى وغيرهم من المشركين، فقد كان السب في عبادة الأصنام في قوم نوح عليه السلام، تصوير الصالحين ونصب صورهم في المجالس، (لأن وداً وسوعاً ويعوق ويعوق ونسراً كانوا رجالاً صالحين من قوم نوح عليه السلام، وكان لهم أتباع يقتدون بهم، فلما ماتوا قال أصحابهم الذين كانوا يقتدون بهم: لو صورناهم كان أشوق لنا إلى العبادة إذا ذكرناهم، فصوروهم، فلما ماتوا، وجاء قوم آخرون دب إليهم إبليس، فقال: إنما كانوا يعبدونهم، وبهم يسقون المطر فعبدوهم)⁶⁹، فصارت العلة الثانية أعظم وأكبر من العلة الأولى، وإن كانت العلة الأولى هي التي كانت سبباً في حصول الثانية، كما وأوحى الشيطان للنصارى بعبادة المسيح عليه السلام والقديسين من دون الله سبحانه وتعالى، بعدما صوروهم، فكانوا يسجدون للصور ويدعونها من دون الله تعالى، (فهذه من الصور المحرمة؛ لأنها من الوسائل التي قد تفضي إلى تعظيم غير الله تعالى، وسداً لذريعة الشرك، وحماية للعقيدة الصحيحة التي أرسل الله جل وعلا بها رسله وأنبياءه في كل زمان ومكان)⁷⁰، قال تعالى: (إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ افْتَرَىٰ

إِثْمًا عَظِيمًا)، (48: سورة النساء)، وقال تعالى: (لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ وَقَالَ الْمَسِيحُ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ إِنَّهُ مَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ وَمَأْوَاهُ النَّارُ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ)، (72: سورة المائدة)، وقال تعالى: (اتَّخَذُوا أَحْبَابَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمُّرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ)، (31: سورة التوبة)، وقال تعالى: (حُنَفَاءَ لِلَّهِ غَيْرَ مُشْرِكِينَ بِهِ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَكَأَنَّمَا خَرَّ مِنَ السَّمَاءِ فَتَخَطَفَهُ الطَّيْرُ أَوْ تَهْوَىٰ بِهِ الرِّيحُ فِي مَكَانٍ سَحِيقٍ)، (31: سورة الحج)، والدليل على أن الصور قد تعبد من دون الله تعالى ما قاله رسول الله (يَجْمَعُ اللَّهُ النَّاسَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِي صَعِيدٍ وَاحِدٍ ثُمَّ يَطَّلِعُ عَلَيْهِمْ رَبُّ الْعَالَمِينَ فَيَقُولُ أَلَا لَيْتَبَعُ كُلُّ نَاسٍ مَا كَانُوا يَعْبُدُونَ، فَيَمْتَلِ لِصَاحِبِ الصَّلِيبِ صَلْبِيَهُ

67 القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج12 (206).

68 القرضاوي، الحلال والحرام في الإسلام، ص(113).

69 الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان في تأويل القرآن، ج23 (639)، والغرناطي الكلبى، محمد بن أحمد، كتاب التسهيل لعلوم التنزيل، ج4 (151)، والقرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج18 (307-308)، والسيوطي، جلال الدين عبد الرحمن، الدر المنثور، ج8 (293).

70 القضاة، الشريعة الإسلامية والفنون، ص(106).

يلحق الضرر والإساءة بالآخرين فيما يمس كرامتهم، أو يؤدي مشاعرهم، وقال تعالى في تحريمه للظلم: (وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ نَصِيرٍ)، (سورة الحج،) وقال تعالى: (مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ)، (سورة غافر)، وقال: (اتقوا الظلم فإن الظلم ظلمات يوم القيامة واتقوا الشح فإن الشح أهلك من كان قبلكم حملهم على أن سفكوا دماءهم واستحلوا محارمهم)⁶¹، وقال: (المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده والمهاجر من هجر ما نهى الله عنه)⁶².

ثالثاً: تحريم تصوير عورات المسلمين وغيرهم وعرضها سواء أكانوا أحياءً أم أمواتاً، لقوله: (ومن ستر مسلماً ستره الله يوم القيامة)⁶³، وقوله: (لا يستر عبد عبداً في الدنيا إلا ستره الله يوم القيامة)⁶⁴، كما ويحرم تصوير الصور الإباحية والخليعة والفاضحة ونشرها، كتصوير نساء عاريات، أو كاشفات ما لا يحل كشفه من أجسادهن؛ لأنها من مقدمات الزنى ودواعيه، وسبب في إثارة الفتنة وإيقاظ الغرائز، فكل ما أدى إلى المحرم فهو محرم مثله، لأن الوسائل لها حكم المقاصد في الشريعة الإسلامية الغراء، وسداً لذريعة الوقوع في الزنى.

رابعاً: تحريم تصوير الأشياء التي لا يحل كشفها⁶⁵، كتصوير المواقع الحساسة لبلاد المسلمين، ومنشأتهم، وتقديمتها

للأعداء، لقوله تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَخُونُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ وَتَخُونُوا أَمَانَاتِكُمْ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ)، (سورة الأنفال)، أو الأشياء التي تشجع على المنكر والمحرمات⁶⁶، كتصوير المسلسلات والأفلام التي تقوم بتمثيل الذات الإلهية، أو محاكاة الأنبياء والصحابة، أو رسم شخصياتهم، أو التي تنشر العنف والجريمة، أو تدعو إلى تناول المسكرات، وتعاطي المخدرات، أو تشجع على الفاحشة والتبرج والسفور والخلوة والاختلاط والسحر والشعوذة ورذائل الأخلاق...، لقوله تعالى: (إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ)، (سورة النور)، قال القرطبي: (والفاحشة: الفعل القبيح المفرط القبح.

ج6(69)، وصححه الألباني، محمد ناصر الدين، صحيح سنن ابن ماجه، ج2(39)، ح(1895 و1896)، مكتب التربية العربي لدول الخليج، الرياض، ط1، 1986م، وإرواء الغليل، ج3(408)، ح(896)، المكتب الإسلامي، بيروت، ط2، 1405هـ.

61 مسلم، صحيح مسلم، ج4(1996)، ح(2578).

62 البخاري، صحيح البخاري، ج1(13)، ح(10)، ومسلم، صحيح مسلم، ج1(65)، ح(41).

63 البخاري، صحيح البخاري، ج2(862)، ح(2310)، ومسلم، صحيح مسلم، ج4(1996)، ح(2580).

64 مسلم، صحيح مسلم، ج4(2002)، ح(2590).

65 الطهطاوي، علي عبد العال، حكم التصوير من منظور إسلامي، ص(100)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1426هـ، والقضاة، أحمد مصطفى، الشريعة الإسلامية والفنون، ص(106)، دار عمار، عمان، ودار الجيل، بيروت، 1408هـ، والحبيش، محمد، أحكام التصوير في الفقه الإسلامي، ص(68)، والقرضاوي، يوسف، الحلال والحرام في الإسلام، ص(113)، دار غريب للطباعة، ط10، 1396هـ، وحسن، ياسين محمد، الإسلام وقضايا الفن المعاصر، ص(151)، دار الألبان، دمشق، ط1، 1410هـ.

66 الطهطاوي، علي عبد العال، حكم التصوير من منظور إسلامي، ص(100)، والقضاة، أحمد مصطفى، الشريعة الإسلامية والفنون، ص(106)، والحبيش، محمد، أحكام التصوير في الفقه الإسلامي، ص(68)، والقرضاوي، يوسف، الحلال والحرام في الإسلام، ص(113)، وحسن، الإسلام وقضايا الفن المعاصر، ص(151).

وحذرنا كذلك سبحانه وتعالى من الإلحاد في آياته، فقال تعالى: (إِنَّ الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي آيَاتِنَا لَا يَخْفَوْنَ عَلَيْنَا أَفَمَنْ يُلْقَى فِي النَّارِ خَيْرٌ أَمْ مَنْ يَأْتِي آمِنًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ)، (40: سورة فصلت)، قال ابن عجيبة: (أي: يميلون عن الحق في أدلتنا التكوينية، الدالة على وحدانيتنا، فلا ينظرون فيها، أو يلحدون في آياتنا التنزيلية، بالطعن فيها، وتحريفها، بحملها على المحامل الباطلة، يقال: ألحد الكافر ولحد: إذا مال عن الاستقامة عن الحق)⁵⁵.

كذلك حذرنا سبحانه وتعالى من ترويح البدع والضلالات والخرافات، فقال تعالى: (فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ)، (63: سورة النور)، قال ابن كثير: [أي عن أمر رسول الله، وهو سبيله ومنهاجه وطريقته وسنته وشريعته، فتوزن الأقوال والأعمال بأقواله وأعماله، فما وافق ذلك قبل، وما خالفه فهو مردود على قائله وفاعله كائناً من كان، كما ثبت في الصحيحين وغيرهما أن رسول الله قال: (من أحدث في أمرنا هذا ما ليس فيه فهو رد)⁵⁶، أي فليحذر وليخش من خالف شريعة الرسول باطناً وظاهراً]⁵⁷.

ولا تكون الصورة صحيحة وذات مصداقية إلا إذا توفرت فيها الضوابط التالية:

أولاً: تحريم تزوير مضمون الصورة، وهو ما يسمى بتركيب الصور أو دبلجتها للأفراد التي تحط من قيمتهم أو تشوه سمعتهم⁵⁸، كأن تصور امرأة مع رجل بطريقة سيئة لم تجلس معه بحياتها قط ونحوه، فهو من الإفساد في الأرض، وإهلاك الحرث والنسل، قال تعالى: (وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ)، (205: سورة البقرة)، وقال تعالى: (وَاتَّبِعْ مَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِنَ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ وَلَا تَبْغِ الْفُسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ)، (77: سورة القصص).

ثانياً: وجوب احترام خصوصية الأفراد وخبائهم، بعدم إلتقاط الصور لهم من أماكن خاصة، باستعمال الكاميرات ذات العدسات بعيدة المدى، أو ما يسمى بالكاميرا الخفية، بدون رضاهم⁵⁹، صيانة للحرمان، وحفظاً للأنفس والأعراض، وعليه فلا يجوز الشروع والابتداء بمثل هذه الفعل الضار؛ لما فيه من إيذاء الناس، وإلحاق الضرر بهم وظلمهم، فقال تعالى في تحريمه للإيذاء: (وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ بَغْيٍ مَا اكْتَسَبُوا فَقَدْ احْتَمَلُوا بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُبِينًا)، (58: سورة الأحزاب)، وقال في تحريمه للضرر: (لا ضرر ولا ضرار)⁶⁰، فهذا الحديث الشريف يحرم الابتداء بأي فعل

55 ابن عجيبة، البحر المديد، ج6، 523).

56 البخاري، صحيح البخاري، ج2، 959)، ح(2550)، ومسلم، صحيح مسلم، ج3، 1343)، ح(1718).

57 ابن كثير، تفسير ابن كثير، ج3، 373).

58 الحبش، محمد، أحكام التصوير في الفقه الإسلامي، ص(68)، دار الخير، دمشق، ط1، 1407 هـ، ومعوض، محمد، وآخرون، دراسات إعلامية، ص(300)، منشورات ذات السلاسل، الكويت، 1995 م.

59 الخوري، طارق، أخلاقيات الصحافة النظرية، ص(89 و65)، ط1، 2004 م.

60 مالك بن أنس، الموطأ، ج2، 745)، دار إحياء التراث العربي، مصر، والدارقطني، علي بن عمر، سنن الدارقطني، ج4، 228)، دار المعرفة، بيروت، 1386 هـ، والحاكم، المستدرک، ج2، 66)، ح(2345)، قال الحاكم: (صحيح الإسناد على شرط مسلم ولم يخرجاه)، وقال الذهبي في التلخيص: (على شرط مسلم)، والبيهقي، السنن الكبرى،

ومما يتصل بصحة الخبر ومصداقيته عدم جواز الاعتداء على الدين الإسلامي الحنيف بنشر ما فيه كفر وشرك أو تزوير للحقائق التاريخية أو استهزاء، أو إحداد وزندقة، أو ترويح للبدع والضلالات والخرافات، لأن حرية التعبير عن الرأي في الشريعة الإسلامية مقيدة بالحفاظ على الدين عقيدةً وشريعةً وسلوكاً، فليس من حق أي شخص بدعوى حرية التعبير أو الفكر عن الرأي الاعتداء على الدين والتطاول عليه بأي شكل من الأشكال، لأن الاعتداء عليه، هو اعتداء على الله جل وعلا، فالإسلام دين الله تعالى الذي لا يقبل التغيير أو التبديل حتى قيام الساعة، والمؤمن عليه أن يريد ويختار، ويحب ويرضى، ويطلب ويجتهد، فيما أمر الله تعالى به، وأحبه، ورضيه، وأراده، واختاره، ديناً وشرعاً، لأن ذلك كله من التسليم له جل وعلا ولرسوله، قال تعالى: (فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِي مَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجاً مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيماً)، (65: سورة النساء)، وقد حذرنا الله سبحانه وتعالى من أي كتابة تخالف دينه وأحكامه، بنشر ما فيه كفر وشرك أو تزوير للحقائق التاريخية، فقال تعالى: (فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُمُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لِيَشْتَرُوا بِهِ ثَمناً قليلاً فَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا يَكْسِبُونَ)، (79: سورة البقرة)، (فقد نزلت هذه الآية الكريمة في أحبار اليهود لما قدم النبي المدينة، خافوا أن تزول رئاستهم، فاحتالوا في تعويق اليهود عن الإسلام، وكانت صفة النبي: حسن الوجه، حسن الشعر، أكحل العينين، ربعة، وغيرها، وكتبوا مكانها: طول، أزرق، سبط الشعر، فإذا سألهم سفلتهم عن صفته قرءوا ما كتبوا فيجدونه مخالفاً لصفته فيكذبونه وينكرونها)⁵¹، قال القرطبي: (في هذه الآية والتي قبلها التحذير من التبديل والتغيير والزيادة في الشرع، فكل من بدل وغير، أو ابتدع في دين الله ما ليس منه، وما لا يجوز فيه، فهو داخل تحت هذا الوعيد الشديد، والعذاب الأليم)⁵²، وقال تعالى: (إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيُرِيدُونَ أَنْ يُفَرِّقُوا بَيْنَ اللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيَقُولُونَ نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ وَيُرِيدُونَ أَنْ يَتَّخِذُوا بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلاً * أُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ حَقًّا وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ عَذَاباً مُهِيناً)، (الآيتان 150 و 151: سورة النساء).

كما وحذرنا الباري جل وعلا من الاستهزاء بآياته وأحكامه، فقال تعالى: (وَقَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ أَنْ إِذَا سَمِعْتُمْ آيَاتَ اللَّهِ يُكْفَرُ بِهَا وَيُسْتَهْزَأُ بِهَا فَلَا تَقْعُدُوا مَعَهُمْ حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ إِنَّكُمْ إِذًا مِثْلُهُمْ إِنَّ اللَّهَ جَامِعُ الْمُنَافِقِينَ وَالْكَافِرِينَ فِي جَهَنَّمَ جَمِيعاً)، (سورة النساء)، قال الشوكاني: (وفي هذه الآية باعتبار عموم لفظها الذي هو المعبر دون خصوص السبب، دليل على اجتناب كل موقف يخوض فيه أهله بما يفيد التنقص والاستهزاء بآيات الله تعالى وأحكامه الشرعية)⁵³، مصداقاً لقوله تعالى: (وَإِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي آيَاتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ وَإِمَّا يُنسِيَنَّكَ الشَّيْطَانُ فَلَا تَقْعُدْ بَعْدَ الذِّكْرِى مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ)، (سورة الأنعام)، (والخوض في الآيات: كناية عن الاستهزاء بها، والطعن فيها)⁵⁴.

51 ابن عجيبة، أحمد بن محمد، البحر المديد، ج1(113)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 2002م، والبغوي، معالم التنزيل، ج1(115).

52 القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج2(9).

53 الشوكاني، فتح القدير، ج1(526).

54 أبو حيان، محمد بن يوسف، البحر المحيط، ج4(122)، دار الفكر، بيروت، والفخر الرازي، التفسير الكبير، ج13(21).

وقال تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْحَبُوا عَلَيَّ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ)، (6: سورة الحجرات)، وسبب نزول هذه الآية الكريمة: (ما رواه سعيد عن قتادة أن النبي بعث الوليد بن عقبة مصدقاً إلى بني المصطلق، فلما أبصروه أقبلوا نحوه فهابهم في رواية: لعداوة كانت بينه وبينهم، فرجع إلى النبي فأخبره أنهم قد ارتدوا عن الإسلام، فبعث نبي الإسلام خالد بن الوليد، وأمره أن يتثبت، ولا يعجل، فانطلق خالد حتى أتاهم ليلاً، فبعث عيونهم، فلما جاءوا أخبروا خالداً أنهم متمسكون بالإسلام، وسمعوا أذانهم، وصلاتهم، وفلما أصبحوا أتاهم خالد، ورأى صحة ما ذكره، فعاد إلى نبي الله فأخبره فنزلت هذه الآية⁴⁶، وفي رواية: (أن النبي بعثه إلى بني المصطلق بعد إسلامهم، فلما سمعوا به ركبوا إليه، فلما سمع بهم خافهم، فرجع إلى رسول الله فأخبره أن القوم قد هموا بقتله ومنعوا صدقاتهم، فهم رسول الله بغزوهم، فبينما هم كذلك، إذ قدم وفدهم على رسول الله فقالوا: يا رسول الله سمعنا برسولك، فخرجنا إليه لنكرمه، ونؤدي إليه ما قبلنا من الصدقة، فاستمر راجعاً، وبلغنا أنه يزعم لرسول الله أنا خرجنا لثقاته، والله ما خرجنا لذلك، فأنزل الله تعالى هذه الآية⁴⁷).

قال القرطبي: (في هذه الآية دليل على قبول خبر الواحد إذا كان عدلاً، لأنه إنما أمر فيها بالتثبت عند نقل خبر الفاسق، ومن ثبت فسقه بطل قوله في الأخبار إجماعاً، لأن الخبر أمانة، والفسق قرينة يبطلها، وقد استثنى الإجماع من

جملة ذلك ما يتعلق بالدعوى، والجحود، وإثبات حق مقصود على الغير مثل أن يقول: هذا عبدي فإنه يقبل قوله، وإذا قال: قد أنفذ فلان هذا لك هدي، فإنه يقبل ذلك، وكذلك يقبل في مثله خبر الكافر، وكذلك إذا أقر لغيره بحق على نفسه فلا يبطل إجماعاً⁴⁸. وقال ابن كثير: (أمر تعالى بالتثبت في خبر الفاسق؛ لاحتياط له، لئلا يحكم بقوله، فيكون في نفس الأمر كاذباً أو مخطئاً، فيكون الحاكم بقوله قد اقتفى وراءه، وقد نهى الله عز وجل عن إتباع سبيل المفسدين)⁴⁹، وليس هذا فحسب بل (إن منهج أئمة المحدثين التحقق من رواية خبر مجهول الحال، لأنه يجوز أن يكون عدلاً، ويجوز أن يكون غير عدل، فلا يطلق القول بردها ولا بقبولها، بل هي موقوفة على استبانة حاله)⁵⁰.

46 البغوي، الحسين بن مسعود، معالم التنزيل، ج7 (338-339)، دار طيبة، الرياض، ط4، 1417 هـ، والفخر الرازي، التفسير الكبير، ج28 (102-103)، والقرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج16 (311)، وابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج4 (252).

47 القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج16 (311)، والغرناطي الكلي، محمد بن أحمد، التسهيل لعلوم التنزيل، ج4 (58)، دار الكتاب العربي، بيروت، 1403 هـ، والفخر الرازي، التفسير الكبير، ج28 (103)، والسيوطي، الدر المنثور، ج7 (556)، دار الفكر، بيروت، 1993 م، والزمخشري، محمود بن عمر، الكشاف، ج4 (361)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، وابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج4 (252)، والبيهقي، السنن الكبرى، ج9 (54)، ح (17754)، والطبراني، المعجم الكبير، ج3 (274)، ح (3395)، والألباني، محمد ناصر الدين، السلسلة الصحيحة، ج5 (95)، ح (3088)، دار المعارف، الرياض.

48 القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج16 (312).

49 ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج4 (252).

50 عتر، نور الدين، منهج النقد في علوم الحديث، ص (90)، دار الفكر، دمشق، ط3، 1997 م.

في تصديق الهدهد أو تكذيبه، وإنما عمل على التحري عن ذلك والتثبت منه، فقال تعالى على لسان سيدنا عليه السلام وهو يخاطب الهدهد: (قَالَ سَنَنْظُرُ أَصَدَقْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْكَاذِبِينَ* أَذْهَبَ بِكِتَابِي هَذَا فَأَلْقَاهُ إِلَيْهِمْ ثُمَّ نَوَّلَ عَنْهُمْ فَأَنْظُرْ مَاذَا يَرْجِعُونَ)، (الآيتان: 27 و28 من سورة النمل).

وفي هذا التوجيه الرباني على لسان سيدنا سليمان عليه السلام تعليم لنا عامة، وللإعلاميين خاصة، من ضرورة التثبت من صحة الخبر، وعدم الاستعجال في نشره، من أجل الحصول على سبق الصحفي، تلافياً للوقوع في مشكلة تناقض مصداقية وسائل الإعلام. (لأن تكنولوجيا الاتصال الحديثة، كما أتاحت للإعلامي إمكانية جمع الأخبار والمعلومات المتعلقة بتغطية حدث معين في وقت سريع، لتحقيق سبق الصحفي... أتاحت له أيضاً، زيادة قدراته في التأكد من صحة الخبر والتثبت منه، وبسرعة تتوافق مع الوقت المحدد لإرسال الخبر)⁴¹.

وبناءً على هذا الضابط فيجب على الإعلامي (التثبت من صحة الأخبار قبل نشرها وإذاعتها على الناس، حتى لا يقع في مغبة الأخبار الكاذبة التي تؤدي إلى نتائج خطيرة، وأثار ضارة على الأفراد والمجتمعات)⁴²، (إذ أن مهمة الإعلام، تزويد الناس بالأنباء والأخبار الصحيحة الدقيقة، والمعلومات السليمة، والتثبت من صحتها وصدقها وموضوعيتها بالنسبة للمصدر الذي تنبع منه، أو تنسب إليه، وبقدر ما في الإعلام من حقائق صحيحة ومعلومات دقيقة منبثقة من مصادر أمينة، بقدر ما يكون هذا الإعلام سليماً وقوياً)⁴³، فليس كل ما يقال حق، ولا كل ما ينشر صدق،

فالتثبت من صحة الأخبار (المعلومات) ودقتها، ومصداقية الصور التي يحصل عليها الإعلامي من أكثر من مصدر واحد مشهود له بالصدق والأمانة، - وإن كان يأخذ وقتاً، ويحول دون تحقيق سبق الصحفي المنشود- هو منهج إسلامي أصيل يجب على الإعلاميين الالتزام به، حتى نضمن عدم تكذيب الخبر والظعن في الصور في المستقبل، وبالتالي عدم فقدان ثقة الناس بالإعلام.

ولا يكون الخبر صحيحاً وقيناً وذا مصداقية إلا إذا كان قائماً على البرهان والحجة والبينة، لهذا لما ادعى اليهود والنصارى أنه لن يدخل الجنة إلا من كان هوداً أو نصارى تلك أمانيتهم، طالبهم جل وعلا بالبرهان والحجة والبينة قائلاً: (قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ)، (سورة البقرة)، قال القرطبي: (والبرهان: الدليل الذي يوقع اليقين)⁴⁴، وقال الفخر الرازي: (دلت الآية على أن المدعي سواء ادعى نفيًا، أو إثباتًا، فلا بد له من الدليل والبرهان)⁴⁵.

- 41 شطاح، محمد، الإعلام التلفزيوني، ص(28-29)، دار الكتاب الحديث، القاهرة، 2007م.
- 42 صيني، إسماعيل، مدخل إلى الإعلام الإسلامي، ص(205)، دار الحقيقة للإعلام الدولي، القاهرة، 1991م، والباز، أنور، التفسير التربوي للقرآن الكريم، ج3، (320)، دار النشر للجامعات، مصر، ط1، 2008م.
- 43 إمام، إبراهيم، الإعلام الإسلامي المرحلة الشفهية، ص(28)، مكتبة الإنجلو المصرية، القاهرة، 1400هـ.
- 44 القرطبي، محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن، ج2، (75)، دار عالم الكتب، الرياض، 1423 هـ.
- 45 الفخر الرازي، التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)، ج4، (4).

كما ويجوز إبداء الرأي في كل ما يتعلق بأمر الناس الدنيوية كالصناعة والزراعة والتجارة... مما لا علاقة له بالشرع، فهذه الأشياء وأمثالها تتوقف المعرفة فيها على العلم والخبرة والتجربة، فلنناس أن يقولوا فيها ما يشاءون، ويدل على ذلك أن النبي مرَّ بِقَوْمٍ يُلْقِحُونَ النخل، فَقَالَ: (لَوْ لَمْ تَفْعَلُوا لَصَلَحَ، فَخَرَجَ شَيْبًا³⁶، فَمَرَّ بِهِمْ فَقَالَ: مَا لِنَخْلِكُمْ؟ قَالُوا: قُلْتَ: كَذَا وَكَذَا قَالَ: أَنْتُمْ أَعْلَمُ بِأَمْرِ دُنْيَاكُمْ³⁷).

المطلب الثاني: الثبوت من صحة الخبر (المعلومة) والصورة ومصادقيتهما قبل نشرهما:

لما كان العمل الإعلامي كبير الشأن، عظيم الخطر، فإن الواجب الشرعي يقتضي من الإعلامي الثبوت من صحة الخبر والصورة ومصادقيتهما قبل نشرهما، (لكون الخبر يعتبر هو العنصر الأساسي في الإعلام الإخباري، بل هو العنصر الأول في تكوينه، وكل ما يقدم من مواد إعلامية كالتحليل والتعليق...إنما أساسها وسندها الخبر)³⁸. وأما الصورة فلأنها هي المحرك المباشر لمشاعر الناس وعواطفهم سلباً أو إيجاباً، لكونها أقدر على التعبير من آلاف

الكلمات، فهي الأسرع في إيصال الخبر لهم سواء أكانوا أميين أم متعلمين، وقد قال: (ليس الخبر كالمعاينة، إن الله عز وجل أخبر موسى بما صنع قومه في العجل فلم يلق الألواح، فلما عين ما صنعوا ألقى الألواح فانكسرت)³⁹.

(ويتحقق للإعلامي الثبوت من ذلك - صحة الخبر والصورة ومصادقيتهما- بالتدقيق في اختيار مصادره التي يتعامل معها، ومعرفة الجيدة بسلوك هذه المصادر، ومدى التزامها بالمنهج الإسلامي)^(40,40)؛ لأن كل ما يصدر منه، مسئول عنه أمام الله جل وعلا، قال تعالى: (وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا)، (36: سورة الإسراء). وأن يكون له بالهدهد- شاهد العيان- قدوة حسنة عندما أخبر سيدنا سليمان عليه السلام عن أهل مدينة سبأ بنياً يقين لا شك فيه ولا ريب، ودون أن يزيد عليه حرفاً واحداً، فقال تعالى على لسانه: (أَحْطُتُ بِمَا لَمْ تُحِطْ بِهِ وَجِئْتُكَ مِنْ سَبَإٍ بِنَبَأٍ يَقِينٍ)، (22: سورة النمل)، ومع ذلك فإن سيدنا سليمان عليه السلام لم يتسرع

36 الشيبص: هو (التمر الذي لا يشتد نواه)، أنظر: الأزهرى، محمد بن أحمد، تهذيب اللغة، ج11 (264)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 2001م، والجوهري، إسماعيل بن حماد، الصحاح، ج4 (181)، دار العلم للملايين، بيروت، ط4، 1407هـ، أو هو (أردأ الثمر)، أنظر: ابن فارس، أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج3 (234)، دار الفكر، بيروت، 1399هـ، وابن منظور، لسان العرب، ج7 (50).

37 مسلم، صحيح مسلم، ج4 (1835)، ح (2363).

38 الهيتي، هيثم هادي، الإعلام السياسي والإخباري في الفضائيات، ص (20)، دار أسامة، عمان، 2008م.

39 أحمد، أحمد بن حنبل، المسند، ج1 (271)، ح (2447)، مؤسسة قرطبة، القاهرة، قال شعيب الأرنؤوط: (صحيح رجاله ثقات، رجال الشيخين غير سريح بن النعمان فمن رجال البخاري)، والحاكم، محمد بن عبدالله، المستدرک، ج2 (351)، ح (3250)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1411هـ، قال الحاكم: (هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه)، وقال الذهبي في التلخيص: (على شرط البخاري ومسلم).

40 شلبي، كرم، الخبر الصحفي وضوابطه الإسلامية، ص (118)، جامعة القاهرة، ط1، 1984م.

السكوت، أو في الجواب)³⁰. وقال الهيثم بن جميل: (شهدت مالكا سئل عن ثمان وأربعين مسألة، فقال: في ثنتين وثلاثين منها لا أدري)³¹. وعن مالك أيضاً: (أنه ربما كان يسأل عن خمسين مسألة، فلا يجيب في واحدة منها، وكان يقول: من أجاب في مسألة، فينبغي قبل الجواب أن يعرض نفسه على الجنة والنار، وكيف خلاصه ثم يجيب)³². (وسئل عن مسألة فقال: لا أدري، ف قيل: هي مسألة خفيفة سهلة فغضب، وقال: ليس في العلم شيء خفيف)³³، ألم تسمع قول الله تعالى: (إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا)، (5: سورة المزمل). وقال أبو حنيفة: (لولا الخوف من الله أن يضيع العلم ما أفنتيت، يكون لهم المهنة وعلي الوزر)³⁴.

قال ابن القيم: [ولما كان التبليغ عن الله سبحانه يعتمد العلم بما يبلغ والصدق فيه، لم تصلح مرتبة التبليغ بالرواية والفتيا، إلا لمن اتصف بالعلم والصدق، فيكون عالماً بما بلغ، صادقاً فيه، ويكون مع ذلك حسن الطريقة، مرضي السيرة، عدلاً في أقواله وأفعاله، متشابه السر والعلانية، في مدخله ومخرجه وأحواله، وإذا كان منصب التوقيع عن الملوك، بالمحل الذي لا ينكر فضله ولا يجهل قدره، وهو من أعلى المراتب السنيات، فكيف بمنصب التوقيع عن رب الأرض والسماوات، فحقيق بمن أقيم في هذا المنصب، أن يعد له عدته، وأن يتأهب له أهفته، وأن يعلم قدر المقام الذي أقيم فيه، ولا يكون في صدره حرج من قول الحق والصدق به، فإن الله ناصره وهاديه، وكيف وهو المنصب الذي تولاه بنفسه رب الأرباب، فقال تعالى: (وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاءِ فَلِلَّهِ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ وَمَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ)، (127: سورة النساء)، وكفى بما تولاه الله تعالى بنفسه شرفاً وجلالة، إذ يقول في كتابه العزيز: (يَسْتَفْتُونَكَ فَلِلَّهِ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ)، (176: سورة النساء)، وليعلم المفتي عمن ينوب في فتواه، وليوقن أنه مسئول غداً، وموقوف بين يدي الله جلّ وعلا³⁵. لهذا فمن الأصول العامة التي قررتها الشريعة الإسلامية الغراء وجوب الرجوع إلى أهل الذكر في كل مسألة لا يكون المكلف عامةً، والإعلامي خاصةً متخصصين فيها.

بن موسى، الموافقات، ج5(123)، دار ابن عفان، ط1، 1417هـ، والفلاحي، صالح بن محمد، إيقاظ همم أولي الأبصار للإقتداء بسيد المهاجرين والأنصار، ص(32)، دار المعرفة، بيروت، 1398هـ، وابن حمدان، صفة الفتوى، ص(8)، وابن القيم، إعلام الموقعين، ج1(34)، وبدائع الفوائد، ج3(793).

30 النووي، المجموع، ج1(40)، وآداب الفتوى، ص(15).

31 النووي، المجموع، ج1(41)، وآداب الفتوى، ص(16)، والشاطبي، الموافقات، ج5(326)، وابن حمدان، صفة الفتوى، ص(8)، ابن فرحون، إبراهيم بن علي، الدباج المذهب، ص(12)، دار الكتب العلمية، بيروت.

32 النووي، المجموع، ج1(41)، وآداب الفتوى، ص(16)، وابن الصلاح، أدب المفتي، ج1(13)، والشاطبي، الموافقات، ج5(324)، وابن القيم، إعلام الموقعين، ج4(218)، وبدائع الفوائد، ج3(793)، وابن حمدان، صفة الفتوى، ص(8).

33 النووي، المجموع، ج1(41)، وآداب الفتوى، ص(16)، وابن الصلاح، أدب المفتي، ج1(13)، والشاطبي، الموافقات، ج5(329)، وابن القيم، إعلام الموقعين، ج4(218)، وبدائع الفوائد، ج3(793)، وابن حمدان، صفة الفتوى، ص(8).

34 القاضي الصيمري، حسين بن علي، أخبار أبي حنيفة وأصحابه، ص(45)، عالم الكتب، بيروت، 1405هـ، والخطيب البغدادي، الفقيه والمتفقه، ج2(50)، والنووي، المجموع، ج1(41)، وآداب الفتوى، ص(16).

35 ابن القيم، إعلام الموقعين، ج1(10-11).

تَخْرُصُونَ، (سورة الأنعام)، فالإعلامي إذا تحدث في مسألة ما، وأعطى فيها رأيه دون أن يكون على دراية وعلم فيها، فإنه يكون قد أفتى بغير علم، وقد قال رسول الله: (أجرؤكم على الفتيا أجرؤكم على النار)²²، (أي أقدمكم على إجابة السائل عن حكم شرعي من غير تثبت وتدبر، أقدمكم على دخولها، لأن المفتي مبين عن الله جل وعلا حكمه، فإذا أفتى على جهل، أو بغير ما علمه، أو تهاون في تحريره، أو استنباطه، فقد تسبب في إدخال نفسه النار، لجرأته على المجازفة في أحكام الجبار)²³. قال النووي: (ولا يخفى على أحد أن الإفتاء عظيم الخطر، كبير الموقع، كثير الفضل، لأن المفتي؛ وارث الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم، وقائم بفرض الكفاية²⁴، لكنه معرض للخطأ، ولهذا قالوا: المفتي موقع عن الله تعالى²⁵.

لهذا (كان منهج السلف الصالح، وفضلاء الخلف، التوقف عن الفتيا، والتشدد فيها، خوفاً من أن تزل ألسنتهم فيحرمون ما أحل الله تعالى، أو يُحلون ما حرم، كما أنهم كانوا يتدافعونها، فيود كل واحد منهم أن يكفيه إياها غيره، فإذا رأى أنها قد تعينت عليه، بذل اجتهاده في معرفة حكمها من الكتاب والسنة، أو قول الخلفاء الراشدين ثم أفتى)²⁶. قال ابن مسعود وابن عباس رضي الله عنهم: (من أفتى في كل ما يُسأل فهو مجنون)²⁷. وقال عطاء بن السائب: (أدركت أقواما يسأل أحدهم عن الشيء فيتكلم وهو يردد)²⁸. وقال سفيان بن عيينة وسحنون: (أجسر الناس على الفتيا أقلهم علماً)²⁹. وسئل الشافعي عن مسألة فلم يجب، فقيل له: فقال: (حتى أدري أن الفضل في

22 العجلوني، إسماعيل بن محمد، كشف الخفاء، ج1 (50)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، وقال: (حديث مرسل)، والبرهان فوري، علي بن حسام الدين، كنز العمال، ج10 (184)، ح (28961)، مؤسسة الرسالة، ط5، 1401هـ، والألباني، سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة، ج4 (294)، ح (1814)، دار المعارف، الرياض، ط1، 1412هـ، وقال: (ضعيف).

23 السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن، فيض القدير، ج1 (205-206)، دار الكتب العلمية بيروت ط1، 1415 هـ، والمناوي، زين الدين عبد الرؤوف، التيسير بشرح الجامع الصغير، ج1 (71)، مكتبة الإمام الشافعي، الرياض، ط3، 1408هـ.

24 قال جلال الدين المحلي: (وَمِنْ فُرُوضِ الْكِفَايَةِ الْقِيَامُ بِإِقَامَةِ الْحُجَجِ الْعِلْمِيَّةِ، وَحَلِّ الْمَشْكَلاتِ فِي الدِّينِ، وَدَفْعِ الشُّبُهَةِ، وَالْقِيَامُ بِعُلُومِ الشَّرْعِ كالتفسير والحديث والفروع الفقهيّة بحيث يصلح للقضاء والإفتاء للحاجة إليهما)، انظر: نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، ج8 (46)، للرملي محمد بن أبي العباس، دار الفكر للطباعة، 1404هـ.

25 النووي، يحيى بن شرف، آداب الفتوى والمفتي والمستفتي، ص (13-14)، دار الفكر، دمشق، ط1، 1408هـ.

26 النووي، آداب الفتوى...، ص (14)، وابن القيم، إعلام الموقعين، ج1 (33)، دار الجيل، بيروت، 1973هـ.

27 الدارمي، سنن الدارمي، والطبراني، سليمان بن أحمد، المعجم الكبير، ج9 (188)، ح (8923)، مكتبة العلوم والحكم، الموصل، ط2، 1404هـ، والهيثمي، علي بن أبي بكر، مجمع الزوائد، ج1 (437)، ح (859)، دار الفكر، بيروت، 1412هـ، وقال: (رجاله موثقون)، والمقدسي، محمد بن طاهر، أطراف الغرائب والأفراد، دار الكتب العلمية، بيروت، وابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله، ج2 (318)، والخطيب البغدادي، أحمد بن علي، الفقيه والمتفقه، ج2 (90)، دار ابن الجوزي، الدمام، 1417هـ، والنووي، آداب الفتوى، ص (14)، وابن حمدان، أحمد النمري الحرائي، صفة الفتوى والمفتي والمستفتي، ص (7)، وأبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم، الآثار، ص (200)، دار الكتب العلمية، بيروت، 1355هـ، وابن بطة العكبري، عبيد الله بن محمد، إبطال الحيل، ص (65)، المكتب الإسلامي، بيروت، ط3، وابن القيم، إعلام الموقعين، ج2 (185)، وبدائع الفوائد، ج3 (792)، مكتبة الباز، مكة المكرمة، ط1، 1416هـ.

28 النووي، المجموع، ج1 (40)، دار الفكر، بيروت، وآداب الفتوى، ص (15).

29 النووي، المجموع، ج1 (40)، وآداب الفتوى، ص (15)، وابن الصلاح، عثمان بن عبد الرحمن، أدب المفتي والمستفتي، ج1 (12)، مكتبة العلوم والحكم، الموصل، وعالم الكتب، بيروت، ط1، 1407هـ، والشاطبي، إبراهيم

كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَنْ يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ»، (51: سورة النور)، وقال تعالى: (فَإِنْ لَمْ يَسْتَجِيبُوا لَكَ فَاعْلَمْ أَنَّهَا مِمَّا يَتَّبِعُونَ أَهْوَاءَهُمْ وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدًى مِنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ)، (50: سورة القصص).

وبناء على هذا الضابط فإنه لا يجوز لأي مسلم سواء أكان إعلامياً أم غيره معارضة نصوص الشرع القطعية الدلالة على معناها برأيه الظني، والتي اتضحت فيها إرادة الشارع، من أجل أن يخدم أهواءه ورغباته، أو أهواء ورغبات غيره، لأن الأهواء والرغبات لا حدود لها، قال تعالى: (إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنْ رَبِّهِمُ الْهُدَى)، (23: سورة النجم)، ولأن النص الشرعي علم يقين، ورأي المكلف ظني فلا يتقدم عليه.

وأما الأمور التي لم يرد فيها نص شرعي، أي المسائل الفقهية التي لم تحدد أحكامها بنصوص ظاهرة من القرآن أو السنة، فيجوز الاجتهاد فيها، لقوله: (إِذَا حَكَمَ الْحَاكِمُ فَاجْتَهَدْ ثُمَّ أَصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ، وَإِذَا حَكَمَ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَخْطَأَ فَلَهُ أَجْرٌ)¹⁹، والمجتهد هو من قامت فيه ملكة الاجتهاد، أي القدرة على استنباط الأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية، وهو الذي يسمى بالفقيه، ولا يكون الفقيه مجتهداً، إلا إذا توافرت فيه شروط الاجتهاد التي اشترطها العلماء

وهي: معرفة اللغة العربية، والقرآن الكريم، والسنة الشريفة، وأصول الفقه، ومواضع الإجماع، ومقاصد الشريعة²⁰. فكل مسلم توافرت فيه هذه الشروط إعلامياً كان أو غيره، له أن يجتهد في فروع الشريعة ويستنبط لها الأحكام من أصولها وأدلتها، ويعمل بما يراه منها، كما وله حق الدعوة إلى دين الله تعالى، لأن الإسلام يكفل له حرية التعبير ويحميه، لكونه من أهل الذكر، قال تعالى: (فَأَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ)، (4:3: سورة النحل)، وأهل الذكر هنا، ليسوا أهل الدين فحسب على أرجح التفسير، بل (كل من يُذكر بعلم وتحقيق)²¹.

ووجه المخالفة من الآية الكريمة: أن غير أصحاب الاختصاص الشرعي لا يجوز لهم، ولا يقبل منهم، الحديث فيما لا يعرفونه من أمور الدين والاجتهاد فيها، لأنه تخرص على دين الله جل وعلا، قال تعالى: (وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا)، (36: سورة الإسراء)، وقال تعالى: (قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ أَنْتُمْ إِلَّا

19 البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، ج6(2627)، ح(6919)، دار ابن كثير، اليمامة، بيروت، ط3، 1407هـ، ومسلم، مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، ج3(1342)، ح(1716)، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

20 القرافي، أحمد بن إدريس، الفروق، ج2(186)، دار الكتب العلمية، بيروت، 1998م، وابن النجار، محمد بن أحمد، شرح الكوكب المنير، ج4(460-465)، مكتبة العبيكان، السعودية، ط2، 1418هـ، والصنعاني، محمد بن إسماعيل، إرشاد النقاد إلى تيسير الاجتهاد، ص(9-10)، الدار السلفية، الكويت، 1405هـ، وزيدان، عبد الكريم، الوجيز في أصول الفقه، ص(402-405)، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط7، 1421هـ.

21 الفخر الرازي، محمد بن عمر، التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)، ج20(30)، دار الكتب العلمية، بيروت، 1421هـ. وابن عادل، عمر بن علي، الباب في علوم الكتاب، ج12(61)، دار الكتب العلمية، بيروت، 1419هـ، والشربيني، محمد بن أحمد، تفسير السراج المنير، ج2(182)، دار الكتب العلمية، بيروت.

3. الرأي المتضمن تعطيل أسماء الرب وصفاته وأفعاله بالمقاييس الباطلة التي وضعها أهل البدع والضلال....

4. الرأي الذي أحدثت به البدع وغيرت به السنن وعم به البلاء....

5. القول في أحكام شرائع الدين بالاستحسان والظنون والاشتغال بحفظ المعضلات والأغلوطات ورد الفروع بعضها على بعض قياساً دون ردها على أصولها والنظر في عللها واعتبارها¹⁶، قال تعالى: (وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلَالٌ وَهَذَا حَرَامٌ لَتَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ إِنَّ الَّذِينَ يُفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ لَا يُفْلِحُونَ)، (سورة النحل: 116).

قال الشوكاني: (تناول هذه الآية بعموم لفظها فتبا من أفتى بخلاف ما في كتاب الله أو في سنة رسوله، كما يقع كثيراً من المؤثرين للرأي المقدمين له على الرواية، أو الجاهلين لعلم الكتاب والسنة كالمقلدة، وإنهم لحقيقون بأن يحال بينهم وبين فتاويهم ويمنعوا من جهالاتهم، فإنهم أفتوا بغير علم من الله، ولا هدى، ولا كتاب منير، فضلوا وأضلوا)¹⁷.

وقد كان منهج الصحابة، أنهم كانوا إذا احتاجوا إلى معرفة حكم من أحكام شئونهم الدينية والدنيوية، لجأوا إلى كتاب الله تعالى يستضيئون بنوره، فإن لم يجدوا فيه طلبتهم، نظروا في سنة رسوله، فإن لم يجدوا حاجتهم، اجتهدوا وبحثوا عن الأشباه والأمثال، فألحقوا الشبيه بشبيهه والمثل بمثله، فإن لم يجدوا له حكماً شبيهاً ولا مثيلاً، أوجدوا له الحكم الملائم الذي لا يتعارض مع نصوص الشريعة، ولا يتنافى مع روحها وجوهرها، بل يتلائم مع مقاصدها وغاياتها وأهدافها، فهم لا يقدمون رأيهم على النص الشرعي، وحسبنا دليلاً على ذلك ما قاله عمر بن الخطاب في كتابه إلى شريح القاضي رضي الله عنهما: (إذا وجدت شيئاً في كتاب الله فاقض به ولا تلتفت إلى غيره، وإن أتاك شيء ليس في كتاب الله فاقض بما في سنة رسول الله، فإن أتاك ما ليس في كتاب الله ولا في سنة رسول الله، فاقض بما أجمع عليه الناس، وإن أتاك ما ليس في كتاب الله ولا سنة رسول الله ولم يتكلم فيه أحد قبلك، فإن شئت أن تجتهد رأيك فتقدم، وإن شئت أن تتأخر فتأخر، وما أرى التأخر إلا خيراً لك)¹⁸.

فحرية الرأي والاجتهاد تعني أن لكل مسلم أن يقول رأيه في حدود الشرع الحنيف، لأن من أعظم صفات أمة محمد التي ميزتها عن الأمم السابقة السمع والطاعة لله ورسوله، قال تعالى: (إِنَّمَا

16 ابن القيم، محمد بن أبي بكر، إعلام الموقعين، ج1 (67-69)، دار الجيل، بيروت، 1973هـ.

17 الشوكاني، محمد بن علي، فتح القدير، ج3 (201)، دار الفكر، بيروت.

18 النسائي، أحمد بن شعيب، سنن النسائي، ج8 (231)، ح (5399)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1411هـ قال الألباني: (صحيح الإسناد موقوف)، والبيهقي، أحمد بن الحسين، السنن الكبرى، ج10 (110)، مجلس دائرة المعارف النظامية، الهند، ط1، 1344هـ، والدارمي، عبدالله بن عبد الرحمن، سنن الدارمي، ج1 (71)، ح (167)، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1407هـ، قال حسين أسد: (إسناده جيد)، وابن أبي شيبه، عبد الله بن محمد، المصنف، ج4 (543)، ح (22990)، مكتبة الرشد، الرياض، 1409هـ. وابن عبد البر، يوسف بن عبد الله، جامع بيان العلم وفضله، ج2 (122-123)، مؤسسة الريان ودار ابن حزم، بيروت، ط1، 1424هـ، وابن القيم، إعلام الموقعين، ج1 (61-62).

المطلب الرابع: تحقيق المصالح المعتبرة شرعاً.

المطلب الخامس: عدم قبول الرشوة.

المطلب السادس: احترام كرامة الإنسان.

المطلب السابع: حماية مصادر المعلومات.

المطلب الثامن: أن يكون للعمل الإعلامي قيمة وفائدة.

ثم الخاتمة ملخصة أهم النتائج.

المطلب الأول: لا رأي للإعلامي مع النص الشرعي:

اتفق العلماء على أنه لا يجوز لأحد من المسلمين أن يدلي برأيه في مسألة أو واقعة دل على حكمها نص قطعي الدلالة والثبوت من قرآن أو سنة، واتضح فيها إرادة الشارع من النص وحكمه، كالأحكام الاعتقادية، والأخلاقية، وأصول العبادات والمعاملات، ومقادير الزكاة، وأنصبة الموارث، والعقوبات المقدرة لجرائم الحدود والقصاص... وقد عبروا عن ذلك بقولهم: (لا اجتهاد في القطعيات)¹³، أو (لا مساغ للاجتهاد في مورد النص)¹⁴، لقوله تعالى: (وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا)، (36: سورة الأحزاب)، وقوله تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْدُمُوا بَيْنَ يَدَيْ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ)، (1: سورة الحجرات).

قال ابن تيمية: (كل من عارض كتاب الله بمعقوله أو وجده أو ذوقه وناظر على ذلك، فقد جادل في الله بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير، ليضل عن سبيل الله، فإن كتاب الله هو سبيل الله)¹⁵، وقال ابن القيم: (والرأي الباطل أنواع :

1. الرأي المخالف للنص، وهذا مما يعلم بالاضطرار من دين الإسلام فساده وبطلانه ولا تحل الفتيا به ولا القضاء...)

2. الكلام في الدين بالخرص والظن مع التفريط والتقصير في معرفة النصوص وفهمها واستنباط الأحكام منها....)

13 ابن حمدان، أحمد النمري الحراني، صفة الفتوى والمفتي والمستفتي، ص(53)، المكتب الإسلامي، بيروت، ط3، 1397هـ، (ت الألباني، وابن أمير الحاج، محمد بن محمد، التقرير والتحبير، ج3(388)، دار الفكر، بيروت، 1417هـ، وأمير بادشاه، محمد أمين الحنفي، تيسير التحرير، ج4(260)، دار الفكر، بيروت، والمرداوي، علي بن سليمان، التحبير شرح التحرير، ج8(3866)، مكتبة الرشد، الرياض، 1421هـ، والشوكاني، محمد بن علي، إرشاد الفحول، ج2(206)، دار الفكر، بيروت، 1412هـ، وابن بدران، عبد القادر بن أحمد، المدخل، ص(368) مؤسسة الرسالة، بيروت 1401هـ.

14 الزرقا، أحمد بن محمد، شرح القواعد الفقهية، ص(147)، دار القلم، دمشق، ط6، 1422هـ.

15 ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم، درء تناقض العقل مع النقل، ج3(24)، دار الكنوز الأدبية، الرياض، 1391هـ.

7. المسؤولية الإعلامية هي: (أهلية الإعلامي لأن يتحمل نتائج أفعاله وأقواله بالمحاسبة عليها خيراً أو شراً في الدنيا والآخرة).
8. حق المواطن في العمل الإعلامي: (أن له حرية التفكير والتعبير عن رأيه، والاطلاع على المعلومات الصحيحة والحقائق الثابتة، ثم النقد البناء الهادف الذي غايته الإصلاح).

أسئلة الدراسة:

1. ما مرجعية ضوابط العمل الإعلامي في الإسلام؟
2. ما حدود حرية التعبير عن الرأي في الإسلام؟
3. ما مدى إلزامية هذه الضوابط للمؤسسات الإعلامية والعاملين فيها؟
4. ما مدى إمكانية ترجمة هذه الضوابط إلى قوانين ومواثيق شرف إعلامي تنظم العملية الإعلامية قاطبة؟
5. ما الأشياء التي يجوز والتي لا يجوز للإعلامي فعلها في عمله الإعلامي؟
6. ما دور الإعلامي المسلم في خدمة الصالح العام للأمة؟

منهج الدراسة: إن المنهج الذي تم اعتماده في هذا البحث هو المنهج العلمي القائم على الاستقراء والتحليل، وأما آليات هذا المنهج فهي على النحو الآتي:

1. الاطلاع على مادة البحث وجمع شتاتها، ومن ثم توزيعها على مطالب.
 2. الرجوع إلى المصادر الأصلية: كتب العقيدة والفقه والأصول والتفسير والحديث وشروحها والتاريخ واللغة.
 3. استقراء النصوص والآراء ذات الصلة بالموضوع وعرضها وتحليلها وتدعيمها بالأدلة والبراهين النقلية والعقلية.
 4. عزو الآيات الكريمة إلى مواضعها من السور وبيان أرقامها.
 5. تخريج الأحاديث النبوية الشريفة والآثار تخريجاً دقيقاً والحكم عليها.
 6. بيان المعاني اللغوية للكلمات الصعبة والغريبة الواردة في هذا البحث.
- وقد اشتمل هذا البحث على مقدمة وخمسة مطالب وخاتمة وخلاصة وهي:
- المطلب الأول: لا رأي للإعلامي مع النص الشرعي.
- المطلب الثاني: التثبت من صحة الخبر (المعلومة) والصورة ومصداقيتهما قبل نشرهما.
- المطلب الثالث: الالتزام بالصدق في نشر الخبر والصورة وعدم الكذب.

والتوجيه، وإبراز الحقيقة، وخدمة الصالح العام، وبيان المسموحات والممنوعات من المواد الإعلامية، وترجمة هذه الضوابط إلى قوانين إعلامية تنظم عمل وسائل الإعلام كافةً.

المصطلحات الإجرائية للدراسة وهي:

1. الضوابط لغةً جمع ضابط، والضابط هو: (اسم فاعل مشتق من الضبط، والذي هو لزوم الشيء وحسبه)⁶، وأما اصطلاحاً فهو: (حكم كلي ينطبق على جزئياته)⁷.

2. الإعلام لغةً: (مشتق من أعلم، يقال: أعلمه إعلاماً، بمعنى أخبره إخباراً)⁸، وأما اصطلاحاً فهو: (إحاطة الرأي العام بما يجري من أمور وحوادث سواء في الشؤون الداخلية أو الخارجية)⁹، أو: (نشر الأخبار والآراء على الجماهير)¹⁰، أو: (تزويد الناس بالأخبار والمعلومات الصحيحة والحقائق الثابتة التي تساعد على تكوين رأي صائب في واقعة معينة)¹¹، وهو أحسن التعريفات لشموليته ودقته.

3. الإعلام الإسلامي هو: (استخدام منهج إسلامي، بأسلوب فني إعلامي، يقوم به مسلمون عاملون عاملون بدينهم، متفقهون لطبيعة الإعلام ووسائله الحديثة، وجماهيره المتباينة، مستخدمون تلك الوسائل المتطورة لنشر الأفكار المتحضرة، والأخبار الحديثة، والقيم والمبادئ والمثل للمسلمين ولغير المسلمين، في كل زمان ومكان، في إطار من الموضوعية التامة، بهدف التوجيه والتوعية والإرشاد لإحداث التأثير المطلوب)¹².

4. الإعلامي المسلم هو: (المكلف الذي يلتزم في مهنته بأداب وأخلاق وقيم الإسلام قرآناً وسنةً).

5. ميثاق الشرف هو: (مجموعة من القواعد والمبادئ الملزمة التي تنظم عمل الإعلامي المسلم في كافة حقول الإعلام المسموعة والمقروءة والمرئية والالكترونية).

6. مصادر العمل الإعلامي هي: (القرآن الكريم، والسنة النبوية المطهرة، والإجماع، والقياس، والعرف، والاجتهاد).

6 ابن سيده، علي بن إسماعيل، المحكم والمحيط الأعظم، ج8 (157)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2000م، وابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، ج7 (340)، دار صادر، بيروت.

7 التهانوي، محمد بن علي، موسوعة اصطلاحات الفنون والعلوم، ج2 (1110)، مكتبة لبنان، بيروت، ط1، 1996م.

8 الزبيدي، محمد بن محمد مرتضى، تاج العروس من جواهر القاموس، ج33 (128-129)، دار الهداية، القاهرة.

9 عفيفي، جمال، جريدة الصحافة، ص(26)، القاهرة، 1971م.

10 إمام، إبراهيم، العلاقات العامة والمجتمع، ص(316)، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1981م.

11 قاسم، يوسف محمد، ضوابط الإعلام في الشريعة الإسلامية وأنظمة المملكة العربية السعودية، ص(4)، عمادة شؤون المكتبات، جامعة الرياض، 1979م.

12 كحيل، عبد الوهاب، الأسس العلمية والتطبيقية للإعلام الإسلامي، ص(29)، عالم الكتب، بيروت، ط1، 1985م.

والحضاري والثقافي للأمة في مواجهة الهيمنة العالمية والهجمة الشرسة...⁵. ويلاحظ على هاتين الدراستين الأمور الآتية:

- أ. أنهما قديمتان. ب. أنه لم يتم تفعيلهما من قبل الأطراف التي وقعت عليهما.
- ج. أنهما لم يستوفيا كافة الضوابط. د. أنهما لم تتحدثا عنه من منظور فقهي أصولي من خلال الأدلة الشرعية.
3. كرم شلبي، الخبر الصحفي وضوابطه الإسلامية، جامعة القاهرة، ط1، 1984، كتاب مطبوع.
4. يوسف محمد قاسم، ضوابط الإعلام في الشريعة الإسلامية وأنظمة المملكة العربية السعودية، عمادة شؤون المكتبات، جامعة الرياض، 1399هـ، كتاب مطبوع.
5. عبدالملك بن عبد العزيز الشلهوب، ضوابط الرأي وخصائصه في الصحافة (رؤية شرعية)، دار عالم الكتب، الرياض، ط1، 1419هـ، 1998م، كتاب مطبوع.
6. أحمد سيف نعمان الحياتي، جرائم النشر المخل بالأمن العام في الشريعة الإسلامية، 2007م، وهو في الأصل أطروحة دكتوراه مقدمة إلى جامعة ملايا (UM)، نال عليه الباحث شهادة الدكتوراه في الفقه المقارن.
7. آل الشيخ، عبد العزيز بن عبدالله، من ضوابط الإعلام في الإسلام، مجلة البحوث الإسلامية، العدد(68).

وجميع هذه المؤلفات تناولت موضوع ضوابط الخبر أو الرأي أو الإعلام، إما بشكل مختصر أو ناقص، وإما أنها تحدثت عنه من منظور دعوي إعلامي، ولم تتحدث عنه من منظور فقهي أصولي إعلامي، كالخبر الصحفي وضوابطه الإسلامية، وإما أنها تحدثت عنه من منظور فقهي، ولكنها لم تستوعب كافة الضوابط والأدلة على النحو الذي قمنا به، كضوابط الإعلام في الشريعة الإسلامية.... وضوابط الرأي وخصائصه في الصحافة، وجرائم النشر المخل بالأمن العام... ومن ضوابط الإعلام....

وقد تميزت هذه الدراسة عن سابقتها، أنها جاءت لجلء ضوابط العمل الإعلامي بكافه حقوله في الشريعة الإسلامية بشكل موسع، من منظور فقهي أصولي إعلامي بالأدلة النقلية والعقلية.

أهداف الدراسة: تهدف هذه الدراسة إلى تأصيل ضوابط العمل الإعلامي في الشريعة الإسلامية، من حيث مرجعيتها، ومبادئها، ومدى إلزاميتها للإعلاميين، وحرية التعبير عن الرأي، وحقوق الإعلامي، وواجباته اتجاه المجتمع، ودور الحكومة الإسلامية في الرقابة، والمتابعة،

ثانياً: فشل ميثاق الشرف العربية الإعلامية في ضبط العلاقة بين الإعلاميين أنفسهم أولاً، وعلاقتهم بحكوماتهم وأمتهم ثانياً، إما لأن بعضها مفروض عليهم من قبل حكوماتهم، وإما لعدم التزام معظم الإعلاميين بهذه الميثاق.

ثالثاً: الإشكاليات التي تطرحها ميثاق الشرف الإعلامي العربي، من حيث مفهوم الأخلاق ومرجعيتها، أهي دينية، أم عرفية، أم وضعية؟ من جانب، ومدى إلزامية مبادئها في تحديد مسؤولية كل طرف بدقة، من حكومات، وإعلاميين، ومؤسسات إعلامية، وجمهور مستهدف من جانب آخر.

أهمية الدراسة: تكمن أهمية هذه الدراسة في كونها من الدراسات الرائدة التي تسلط الضوء على هذا الموضوع الهام، سيما في عصرنا الحاضر، ودراسته دراسة فقهية إعلامية بالأدلة والبراهين العقلية والعقلية، لإرساء قواعد ميثاق شرف إعلامي إسلامي، وترجمة ذلك إلى قوانين إسلامية، تنظم سلوك العاملين في حقل الإعلام، لحمايتهم من رقابة حكوماتهم، وعدم الوقوع في مخالفات تؤدي بهم إلى المساءلة القانونية داخل مؤسساتهم الإعلامية وخارجها، إثباتاً لحق المواطن والمجتمع معاً في معرفة الحقيقة على وجهها.

الدراسات السابقة: لم يجد الباحثان- حسب علمهما واطلاعهما- أن أحداً من الباحثين أفرد هذا الموضوع الهام ببحث مستقل على النحو الذي قاما به، غير أننا وجدنا الدراسات الآتية في جوانب مختلفة منه وهي:

1. مقالة علمية بعنوان: أخلاقيات ومسؤولية الصحافة وجهة نظر إسلامية، لمحمد صديقي، أستاذ الإعلام والعلاقات العامة في جامعة غرب إلينوي في الولايات المتحدة الأمريكية، نشرت عام 2007م، وهي تتحدث عن ميثاق الشرف الإذاعي الإسلامي، والمعروف بميثاق جاكارتا للإعلام، والذي وقعت عليه أكثر من (450) شخصية إعلامية عام 1981م، الصادر عن منظمة المؤتمر الإسلامي، ومن أهم بنود هذا الميثاق: التدقيق فيما يذاع وينشر، والامتناع عن نشر كل ما يمس الآداب العامة، وإحلال الشريعة الإسلامية محل القوانين الوضعية لاسترجاع السيادة التشريعية للقرآن والسنة...⁴.

2. ميثاق الشرف الإعلامي لاتحاد الإذاعات العربية والإسلامية: فقد أصدر الاتحاد ميثاق الشرف الإعلامي لتعتمده الإذاعات والتلفزة والمؤسسات الأعضاء في الاتحاد، لتحقيق رسالتها وأهدافها المشتركة، وليكون ميزاناً لتقييم أدائها الإعلامي، ومن أهم بنوده: المحافظة على شرف المهنة، وقيمها، وأخلاقيها من جدية، وموضوعية، ومهنية، واستقلالية، وجرأة، ومصداقية، وأمانة، وإنصاف، وتوازن، وتنوع. والذود عن الإسلام باعتباره المكون القيمي

إنها تؤدي بالإنسان إلى الشroud والجموح والانفلات من جميع القيم والمبادئ. لهذا فإن الإسلام لم يسكت على حرية التعبير عن الرأي إذا هدفت إلى الإضرار بالمجتمع الإسلامي وتفريق وحدته وتشيت شمله، فتجده يناهض أي منبر يتخذ وسيلة للتعبير عن ذلك الرأي المقيت، حتى لو كان ذلك المنبر مسجداً، قال تعالى عن مسجد الضرار: (لَا تَقُمْ فِيهِ أَبَدًا لِمَسْجِدٍ أُسِّسَ عَلَى التَّقْوَى مِنْ أَوَّلِ يَوْمٍ أَحَقُّ أَنْ تَقُومَ فِيهِ فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَنْ يَتَطَهَّرُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُطَهَّرِينَ)، (سورة التوبة)، فرسول الله لم يكتف باعترال المسجد وعدم الصلاة فيه، بل فعل أكبر من ذلك، حينما أرسل اثنين من الصحابة، (وقال لهما: انطلقا إلى هذا المسجد الظالم أهله فاهدماه وحرّقاه! فخرجا سريعين حتى أتيا بني سالم بن عوف، وهم رهط مالك بن الدخشم، فحرّقاه وهدماه، فنزل قوله تعالى: (وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مَسْجِدًا ضِرَارًا وَكُفْرًا وَتَفْرِيقًا بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ وَإِرْصَادًا لِمَنْ حَارَبَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ مِنْ قَبْلُ وَلَيَحْلِفْنَ إِنْ أَرَدْنَا إِلَّا الْحُسْنَى وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ)، (سورة التوبة)، وكان الذين بنوه اثني عشر رجلاً³.

ولأن هذا العصر يسمى بعصر الإعلام، وما ذاك إلا لانتشار وسائل الإعلام المختلفة من صحف ومجلات وإذاعات وتلفزة وانترنت انتشاراً مذهلاً لم يسبق له مثيل في تاريخ البشرية كلها، إذ أن هذه الوسائل الإعلامية قد اخترقت كافة الحواجز الجغرافية بين الدول، فلم يقف في طريقها جبل ولا وادي ولا بحر ولا محيط. فإن الواجب علينا أمة الإسلام الاستفادة من هذه الوسائل التي هيأها الله جل وعلا لنا، وذلك بأن نصوغ خطاباً إعلامياً متميزاً، يتخذ من نصوص الكتاب والسنة منهجاً مستقيماً للسير عليه وتقويمه وتصحيح مساره، ولا يصح أبداً أن يكون إعلامنا نمطياً نتبع فيه الأمم الأخرى في طريقة تعاطيهم مع الإعلام، لأننا أمة القيادة والشهادة، قال تعالى: (مَلَّةً أَيْبِكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ وَفِي هَذَا لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيداً عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ)، (سورة الحج)، وقال تعالى: (وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيداً)، (سورة البقرة). لهذا كله جاءت هذه الدراسة لتسلط الضوء على: (ضوابط العمل الإعلامي في الشريعة الإسلامية- دراسة فقهية إعلامية).

مشكلة الدراسة: تتحدد مشكلة الدراسة في الأمور الآتية:

أولاً: عدم وجود ميثاق شرف إعلامي إسلامي شامل وملزم في العالمين العربي والإسلامي، لضبط مهنة الإعلام فيهما، مما أدى إلى انعدام التضامن بين الدول العربية والإسلامية، وبالتالي استمرار الحروب الإعلامية فيما بينهما.

3 الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان في تأويل القرآن، ج14 (468)، مؤسسة الرسالة، ط1، 1420هـ، والقرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج8 (253)، دار عالم الكتب، الرياض، 1423 هـ، وابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج2 (473)، دار الفكر، بيروت، 1414هـ، والبيهقي، أحمد بن الحسين، دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة، ج5 (260)، دار الكتب العلمية ودار الريان للتراث، بيروت- القاهرة، ط1، 1408هـ.

CONTROLS OF MEDIA WORKS IN ISLAMIC SHARIA: A JURIS-PRUDENTIAL MEDIA STUDY

ABSTRACT

This analytical media study has aimed at shedding light on the controls (rules) that govern media product from Islamic perspective to enlighten journalists and Muslims. Because of that, they have been governing broadcast, visual media, the written press and internet and social media. Nowadays Muslims are in need of these controls because there are many doubts (Shubohat) that make it difficult for Muslims to distinguish between what is lawful and unlawful, true and false, right and wrong due to ill souls of the people because they are dragged into material life and lusts. The study has aimed at the following results: 1- Activating these controls, which Islamic law advises, will protect society and media from swaying away from the straight path. Because of that, the noble Islamic law is based on protecting peoples' interests from corruption sooner or later. 2- Working according to these controls makes Islamic media, individuals, groups, nation and countries distinguished compared to others in words and deeds.

Keywords: Media law, media ethics, Fiqh.

المقدمة:

إن حرية التعبير عن الرأي في الإسلام ليست حرية مطلقة بلا ضابط، أو قيد، وإلا كان في ذلك الفتنة والفوضى، وانطلاقاً من ذلك وضعت الشريعة الإسلامية الغراء قواعد وضوابط وقیوداً على ممارسة حرية التعبير عن الرأي، كي تنأى بها عن الانحراف، وتحول دون استخدامها كسلاح للإضرار بالآخرين، وتهديد النظام العام في الدولة، وهذا التقييد لا يعد حرماناً من حق، وإنما هو درء للاعتداء الذي قد يحدث¹.

إن الشريعة الإسلامية تجمع بين الحرية والتقييد، وهي لا تسلم بالحرية على إطلاقها، ولا بالتقييد على إطلاقه، فالقاعدة الأساسية في الشريعة الإسلامية، أن الأصل هو حرية التعبير عن الرأي، إلا فيما يمس العقيدة، أو الأخلاق، أو الآداب العامة، أو النظام العام، أو فيما يكون فيه تعد على حقوق الآخرين².

فليس هناك حرية مطلقة لأحد من البشر - رجلاً كان أو امرأة - بأن يفعل في الأرض ما يشاء، بل الكل محكومٌ بأمر الله جل وعلا ومراده وشرعه، لذا كانت الحرية المطلقة رذيلة ممقوتة حيث

1 أبو زهرة، محمد، المجتمع الإنساني في ظل الإسلام، ص(201)، دار الحديث، السعودية، ط2، 1400هـ، والغيلي، عبد الحكيم حسن، الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام، ص(472-473)، دار الفكر العربي، القاهرة، 1403هـ، وعميلة، عاصم أحمد، حرية الفكر وترشيد الواقع الإسلامي، ص(32)، عالم الكتب، القاهرة، ط3، 1410هـ، ومحمود، جمال الدين محمد، أصول المجتمع الإسلامي، ص(94)، دار الكتاب المصري واللبناني، ط1، 1413هـ.

2 أبو زهرة، محمد، المجتمع الإنساني في ظل الإسلام، ص(201)، وعودة، عبد القادر، التشريع الجنائي الإسلامي، ص(35)، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، وكشاكش، كريم يوسف، الحريات العامة في الأنظمة السياسية المعاصرة، ص(262)، منشأة المعارف الإسكندرية، 1987م.

ضوابط العمل الإعلامي في الشريعة الإسلامية: دراسةً فقهيةً إعلاميةً

إبراهيم محمد الجوارنة /İbrahim JAWARNEH*

إبراهيم أحمد أبو عرقوب /İbrahim ARGROUP**

İSLAM HUKUKUNDA MEDYA İŞLEYİŞ ESASLARI: MEDYA MERKEZLİ FKHİ BİR İNCELEME

ÖZET

Bu analitik medya çalışması medya ürünlerinin İslami perspektiften yönetilmesine dair şartları, Müslüman ve gazetecileri aydınlatmak için gün yüzüne çıkarmayı hedeflemektedir. Zira Müslümanlar görsel ve yazılı ve internet basınıni yönetmektedirler. Şimdilerde Müslümanlar, şüpheleri gidermek adına medyada bazı kontrol araçlarına ihtiyaç duymaktadır. Zira neyin yasal, doğru ve gerçek ve neyin yasadışı, yanlış, gerçek dışı olduğunu birbirinden ayırmak oldukça güçtür. Bu çalışma şu sonuçlara ulaşmayı hedeflemektedir. 1. İslam hukukunun öngördüğü kontrol mekanizmalarını çalıştırmak, toplumu ve medyayı doğru yoldan uzaklaştırmadan koruyacaktır. Zira İslam hukuku insanları çürümüşlükten ve hatadan er ya da geç koruma üzerine inşa edilmiştir. 2. Bu kontrol araçlarına göre çalışmak, İslami medyayı, bireyleri, cemaatleri ve milletleri ve ülkeleri, Sözde ve eylemde diğerlerine nazaran daha seçkin kılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Medya Hukuku, Medya Ahlakı, Fıkıh.

الملخص:

هدفت هذه الدراسة الفقهية الإعلامية إلى تسليط الضوء على ضوابط العمل الإعلامي في الشريعة الإسلامية، ليتم تبصير الإعلامي خاصة، والمسلم عامة بالضوابط التي تحكم الإعلام بكافة حقوله: المسموع، والمقروء، والمرئي، والالكتروني، سيما في هذه الأيام التي كثرت فيها الشبهات، مما صعب على المسلم التمييز بين الحلال والحرام، والحق والباطل، والصواب والخطأ، وذلك لضعف الوازع الديني في نفوس الناس، بسبب انجرارهم وراء مغريات الحياة المادية وشهواتها. وقد توصلت الدراسة إلى التيجتين الآتيتين:

أولاً: أن العمل بهذه الضوابط الشرعية فيه حماية للمجتمع عامة، والإعلام خاصة من الترددي والانحراف عن الطريق القويم، لأن الشريعة الإسلامية الغراء تقوم على جلب المصالح للعباد ودرء المفاسد عنهم في العاجل والآجل.

ثانياً: وأن العمل بهذه الضوابط يجعل إعلامنا الإسلامي أفراداً وجماعات، شعوباً ودولاً متميزاً عن غيره قولاً وفعلًا بكل معنى الكلمة.

الكلمات الدالة: الضوابط، العمل الإعلامي، الفقه، الإعلام.

<p>والله أنبتكم من الأرض نباتاً ويخرجكم إخراجاً، يشبه القرآن الكريم عملية خلق الإنسان بنبات الأرض، ويشبه عملية بعثه منها بإعادة الإنبات دفعة واحدة، لأن الخلق جميعاً سوف يعثرن في لحظة واحدة بمجرة النفضة الثانية في الصور.</p> <p>والله أنبتكم من الأرض نباتاً، الخطاب موجه إلى البشر جميعاً الذين تنمو أجسادهم من عناصر الأرض بطريقة غير مباشرة، وذلك بالاغتناء على المنتجات النباتية، والنباتات أعطاها الله تعالى القدرة على تصنيع غذائها بنفسها عبر امتصاص عدد من عناصر الأرض المعدنية في الماء على هيئة العصاره الغذائية، وامتصاص ثاني أكسيد الكربون من الجو، وتحليل تلك المكونات إلى لبناتها الأولية مع إطلاق غاز الأكسجين إلى الجو، وإعادة تركيب ذرات الكربون والهيدروجين في سلاسل من الكربوهيدرات والزيوت والدهون التي يتغذى عليها كل الإنسان أيضاً على المباحات من الحيوانات ومنتجاتها، والتي تزوده أساساً بالمواد البروتينية والدهنية اللازمة لبناء خلايا جسده، وإحلال ما ينفي منها، أو إصلاح ما يتلف . والحيوان يحصل على تلك المواد من عناصر الأرض عبر تغذيته على المنتجات النباتية .</p> <p>ثم يعيدكم فيها ويخرجكم إخراجاً :، يشبه القرآن بعث الإنسان بعد موته بإعادة إنبات النبات من بذوره، وجسد الإنسان ينبت كله فيما عدا عجب الذنب فإذا أراد الله تعالى بعث خلقه أنزل مطراً خاصاً من السماء فينبت كل مخلوق كل عجب ذنبه كما تنبت البقلة من بذرتها .</p> <p>تسمى عملية انقراض العظفة الأمشاج في جدار الرحم باسم عملية الاستنبات أو الاستزراع .</p> <p>(ص 84 - 90)</p>	<p>83</p> <p>18 - 17</p> <p>نوح</p> <p>والله أنبتكم من الأرض نباتاً، وهذا اسم مصدر، والإنبان به هنا أحسن، والمعنى خلقكم وأنبتكم من الأرض كما يخرج النبات، وسلكم من تراب الأرض كما يسيل النبات منها.</p> <p>ثم يعيدكم فيها، أي إذا تمتم ويخرجكم إخراجاً، أي يرجعكم إلى الأرض بعد موثكم فتدفون فيها ثم يخرج منها يوم البعث والحشر للحساب والجزاء، وأكده بالمصدر.</p> <p>(ص 83 ، 84)</p>	<p>2.</p> <p>5.</p> <p>« وَاللَّهُ أَنْبَتَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ نَبَاتًا، ثُمَّ يُعِيدُكُمْ فِيهَا وَيُخْرِجُكُمْ إِخْرَاجًا »</p>
--	---	--

الرقم	الكلمة القرآنية	السورة	رقم الآية	رقم الصفحة	المعنى القديم	المعنى العلمي الحديث
1.	« هُوَ أَنشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا »	هود	61	68	هو أنشأكم من الأرض . أي ابتدأ خلقكم منها إذ خلق منها أبائكم آدم . واستعمركم فيها . أي جعلكم عماداً تصمرونها وتستغلونها. (ص 76 - 77)	هو أنشأكم من الأرض . : هذا الخطاب من تبارك وتعالى وهو يوجهها إلى كقار ومشرقي قوم ثمود . ويمن الله تعالى عليهم فيه بأن يجاهمهم من العذاب الذي أهلك به كقار ومشرقي قوم عاد . ومكهم من الهجرة شمالاً إلى أرض منطقة الحجر بوادي القرى . وأعالهم على إعمارها بما هيأ لهم فيها من وفرة في الماء . وجودة في التربة . وتباين في التضاريس . وحماية طبيعية بإحاطة الجبال بهذا الوادي الحصين . وربما وهدب صخور تلك الجبال الرملية من مسامية عالية لخرن المياه تحت سطح الأرض . وطراوة متوسطة مكنتهم من نحت بيوتهم فيها . ووقايل طبيعية مكنت عوامل التعرية من تحريك كل كبيرة من تلك الصخور إلى بطن الوادي لنحتها فصوروا قلاعهم (ص 77 - 81)
3.	إِنْ مَثَلْ عَيْسَى عِنْدَ اللَّهِ كَمْثَلْ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تَرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ	آل عمران	59	545	إن مثل عيسى عند الله . : في قدرة الله حيث خلقه من غير أب . كمثل آدم . : حيث خلقه من غير أب ولا أم . خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون . : فالذي خلق آدم من غير أب قادر على أن يخلق عيسى بطريق الأولى والأخرى وإن جاز ادعاء النبوة في عيسى لكونه مخلوقاً من غير أب فيجوز أن ذلك في آدم بالطريق الأولى ومعلوم بالإنفاق أن ذلك باطل فدعواها في عيسى أشد بطلاناً وأظهر فساداً ولكن الرب جل جلاله آزاد أن يظهر قدرته وخلقته حين خلق آدم لا من ذكر ولا من أنثى وخلق حواء من ذكر بلا أنثى وخلق عيسى من أنثى بلا ذكر كما خلق بقية البرية من ذكر وأنثى . (ابن كثير ج 1 ، ص 375 - 376)	إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون . : خلق الله تعالى عبده ورسوله عيسى عليه السلام من أم بلا أب فهو نفس الأمل الإلهي الذي خلق به آدم عليه السلام يحيوي جزءاً من التراب الموروث عن أبيه آدم عليه السلام . وقد غذي بدم ولبن أمه وهو أيضاً مستمد من عناصر تراب الأرض . وتغذى بعد ذلك على نباتات الأرض ومائها وهوائها . وأثبت محاورلات الاستنساخ في كل من عالمي النبات والحيوان إمكانيات إنتاج جنين من أم بلا أب . وإذا استطاع الإنسان على صنعته تحقيق ذلك فإنه لا يعجز خالق الإنسان . (ص 554 ، 563)

المجلد الخامس

« الإنسان من الميلاد إلى البعث في القرآن الكريم »

الرقم	الكلمة القرآنية	السورة	رقم الآية	رقم الصفحة	المعنى القديم	المعنى الحديث
1.	فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ خُلِقَ مِنْ مَّاءٍ دَافِقٍ يُخْرَجُ مِنَ بَيْنِ يَدَيْهِ وَالرَّأْسِيبِ وَالرَّأْسِيبِ	الطارق	5:7	379	<p>فليُنظِر الإنسان مم خلق؛ تبيينه للإنسان على ضعف أصله الذي خلق منه وإرشاد له إلى الاعتراف بالمعاد لأن من قدر على البداية فهو قادر على الإعادة بطريق الأولى. خلق من ماء دافق؛ يعني المني يخرج دفقا من الرجل والمرأة فيتردد منهما الولد بإذن الله عز وجل.</p> <p>يخرج من بين الصلب والترائب؛ يعني صلب الرجل وترائب المرأة وهو صدرها.</p> <p>(ابن كثير؛ ج 4 - ص 531 - 532)</p>	<p>فليُنظِر الإنسان مم خلق؛ هي دعوة للإنسان للنظر في مم خلقا وفسره هنا في الماء الدافق، وفسره في مقام آخر بالماء المهين حتى لا يركب الغرور أحدا من مخلوقين.</p> <p>خلق من ماء دافق؛ هو ماء الرجل وماء المرأة، وسمي دافقا لأن كلا منهما يخرج من مصدره متدفقا.</p> <p>يخرج من بين الصلب والترائب؛ تتكون الغدد التناسلية في كل من الرجل والمرأة (الخصيتان والمبيضان) مما يعرف باسم (الحلبة التناسلية) والتي تقع بين صلب الجنين (أي عظام عظم ظهر الفقارية أو عموده الفقاري)، وترائبه (أي عظام صدره أو ضلوعه) وتترد الخصيتان بالتدرج حتى تصلا إلى خارج الجسم (كس الضفائر) في أواخر الشهر السابع من عمر الحمل. وتترد المبيضان إلى حوض المرأة في نفس الفترة الزمنية تقريبا ليستقرا في داخل الحوض. وتبقى تغذية تلك الغدد التناسلية الذكرية والأنثوية بالدم والسوائل المشابهة والأعصاب من مركز نشأة كل منهما من موقع الحلبة التناسلية بين الصلب والترائب إلى آخر العمر.</p>
2.	مَا لَكُمْ لَا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَارًا وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا	نوح	13:14	375	<p>ما لكم لا ترجون لله وقارًا؛ أي عظمة أي لا تعظمون الله حتى عظيتم، ولا تخافون من بأسه وبقوته.</p> <p>وقد خلقكم أطوارًا؛ قيل: معناه من نطفة، ثم من علقة، ثم من مضغة.</p> <p>(ابن كثير؛ ج 4 - ص 453)</p>	<p>ما لكم لا ترجون لله وقارًا؛ ما لكم لا تعظمون الله حتى عظيتم ولا تخافون من بأسه وبقوته، والاستهزام إنكار لوقوع ذلك من المخاطبين من الكفار والمشركين والعصاة العاقبين عن ذكر الله وعن طاعته.</p> <p>وقد خلقكم أطوارًا؛ أي أن الله تعالى قد خلقكم في عدد من التارات المتعاقبة التي لا يكاد بعضها يرى بالعين المجردة والأطوار تشمل مراحل الخلق المتدرجة التي يمر فيها جنين الإنسان من النطفة، إلى العلقة، إلى المشيمة، إلى خلق العظام، ثم كسرتها لحمًا، حتى إنشائه خلقًا آخر.</p>

<p>تسبح له السماوات السبع والأرض ومن فيهن وإن من شيء إلا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم: دلالة على أن السماوات والأرض ومن فيهن من مخلوقات وجمادات وظواهر وسنن كونية خاضعة لله تعالى وإرادته ومسبحه له سواء تسبح تكليف أو تسبح نظرية ، فالمخلوقات المكلفة (الإس والجن) تسبح تسبح تكليف وغيرها من المخلوقات تسبح تسبح النظرية أو التسبح السخري، وقد أثبت الآية أن لكل المخلوقات قدرة على أن يعرف خاتمة بالإلهام والنظرة و قدرة على الإدراك تتفاوت فيما بينها وبدأت العلوم المكتسبة تلمس شيء منه وتثبت أن لكل مخلوق لغات تخاطب وتعبير خاصة به.</p> <p>(ص 445-449)</p> <p>ومن صور التسبيح النظري تسبيح أجساد الكائنات الحية: ، حيث أن من أعجب الاكتشافات العلمية الحديثة أن الأحماض الأمينية لها قدرة على ترتيب ذراتها ترتيباً يمينياً أو يسارياً، وأنها في جميع الكائنات تترتب ترتيب يساري ولكن إذا مات الكائن الحي تترتب ترتيب يميني، ولم يستطع العلم اكتشاف طريق حركتها ولا سبب تغير الترتيب.</p> <p>تسبح الذرات والجزيئات والعناصر والمركبات في صخور الأرض وجبالها: كل هذه الجمادات والصخور والمعادن يسبح الله تعالى بلغته الخاصة، وقد أمكن الاستماع إلى أصوات ذبذبات النباتات الأولية للمادة في داخل الذرة، والمجسيمات الأولية للمادة تهتز في داخل الذرة، والذرات تهتز داخل الجزيئات، والجزيئات تهتز داخل العناصر والمركبات المكونة للمادة، والمادة تتحرك في داخل أجساد كل الكائنات الحية وتهتز بترددات منتظمة في داخل الجمادات وينتج عن هذه الحركة موجات صوتية ذات ترددات تختلف باختلاف تركيبها.</p> <p>(ص 458-463)</p>	<p>تسبح له السماوات السبع والأرض ومن فيهن: أي تقده السماوات السبع والأرض ومن فيهن من المخلوقات وتزجه وتعظمه وتجله وتكبره عما يقول هؤلاء المشركون، وتشهد له بالوحدانية في ربوبيته وألوهيته.</p> <p>وإن من شيء إلا يسبح بحمده: أي وما من شيء من المخلوقات إلا يسبح بحمد الله تسبيح حقيقي.</p> <p>ولكن لا تفقهون تسبيحهم:</p> <p>أي لا تفقهون تسبيحهم أيها الناس، لأنها بخلاف لغاتكم، وهذا عام في الحيوانات والنباتات والجماد.</p> <p>(ص 443-444)</p>	436	44	الإسراء	<p>3.</p> <p>«وَلَسْ جَسْبَسْتِ» عَبَّاسُ ابْنِ مَرْثَدٍ رَأَى رِيْبِيْفَ نَهْمٍ صِرَّالِدُو جَسْبَسِي الْإِيْيَاشِ نِم لَا نَالِدُو مَدْحِجِ مَوْجِبَسْتِ وَنَفَقَاتِ «وَرَأَيْتُ بِمَالِحِ أَنْكَ مِنْهَا»</p>
--	--	-----	----	---------	--

المجلد الثالث

«الحیوان فی القرآن الکریم»

المعنى العلمي الحديث	المعنى القديم	رقم الصفحة	رقم الآية	السورة	الكلمة القرآنية	الرقم
<p>يوم يكون الناس كالفراش المبثوث:، يشبه ربنا تبارك وتعالى خروج الناس من قبورهم في يوم البعث بالفراش المبثوث وهناك عدة أوجه من التشبيه هي:</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. تعيش إناث الفراش في علب تصنعها يرقاتها تشبه القبور. 2. البرقات عندما تنمو وتبدأ بالانسلاخ عن جلدتها لعدة مرات، تشبه خروج الموتي من الأجداد عراة. 3. تشتريق البرقات إذ تربط البرقات نفسها برباط من حرير إلى النبات الذي تنغذى عليه، فيما يشبه الكفن استعدادا للمرور بهمرحلة العنقاء (الحورية) أو الخادرة وفي هذه المرحلة يعاد خلق الحشرة بأجملها وكأنها عملية بعث لها حيث تذاب البرقة ذوبانا كاملا ثم يكون بعدها بعد أسبوعين إلى ثلاثة أسابيع على هيئة الحشرة الكاملة وهي تختلف تماما عن البرقة التي جاءت منها، وكذلك يعث الناس في أوساط أعصارهم . 4. بعد تمام تخليق العذراء تستعد للخروج من خدرها تماما كما يستعد الميت للخروج من قبره لحظة بعثه، فيتحول جلد الخادرة إلى حالة نصف شفافة ثم ينشق كما ينشق القبور عن أصحابها. 4. تخرج عذارى الفراش بالملابن في كل لحظة كما سيخرج البشر بملابس البلابن في لحظة البعث. 5. تخرج عذارى الفراش من شرققاتها ضحيحة هزينة زاحفة بطء في اضطراب وحيرة كما سيخرج الناس من قبورهم من دحول واضطراب واضطراب وحيرة. <p>(دصي 208-209)</p> <p>وتنقذ الطير فقال مالي لا أرى الهدمد أم كان من الغائبين: دلالة على ذكاء الهدمد وقوة ملاحظته وتميزه ، وقدرته على تخزين المعلومات والقدرة على التعبير بشكل موجز وواضح . (ص 431 - 434)</p>	<p>يوم يكون الناس كالفراش المبثوث: أي في انتشارهم وتفرقهم وذهابهم ومجثهم من حيرتهم مما هم فيه كالفراش فراش مبثوث.</p> <p>(ابن كثير، ج4، ص 580)</p>	429	20	النمل	«وتنقذ الطير فقال مالي لا أرى الهدمد أم كان من الغائبين»	2.
		197	4	القارعة	«أسألت وياكبي مؤبى» «وتأت بمآل ابن رقدالك» »	1.

المجمل الثاني						
«الأرض في القرآن الكريم»						
الرقم	الكلمة القرآنية	السورة	رقم الآية	رقم الصفحة	المعنى القديم	المعنى العلمي الحديث
1.	ذَلِكْ ذَوْبٌ حُرِّالْوِ « ذُكَّالًا» أُخْرِجَ مِنْهَا مَاءَهَا وَمِنْ عَافَاهَا »	التازعات	30:31	131	1. دحاهها ؛ ورد في معناها عدة آراء؛ وجعل فيها الجبال. 2. بسطها ومهدها لتكون صالحة للحياة.	دحاهها ؛ أي إخراج كل من ماء الأرض وغلافها الغازي من داخلها. أخرج منها ماءها ؛ أي أخرج الماء من داخلها ولا يزال خروجه مستمرا من داخل الأرض عبر الثورات البركانية، ومصدر المياه الأرضية الصهارة الصخرية في نطاق الضغط الأرضي.
2.	اتَّارُوا لَيْسَ يَرِفُ أَمْ وُلَّ « أَمْ حُرِّالْوِ يَرِفُ أَمْ تَحَّتْ أَمْ هَدَلَيْبِ التُّرَى »	طه	6	527	تحت الترى ؛ ورد في معناها عدة آراء هي؛ 1. أي ما تحت الأرض السابعة. 2. هو التراب الندي، والمواد الأرضون السبع لأنها تحته. 3. المقصود ما وراء الترى وهو تخوم الأرض إلى نهايتها. 4. ما احتبأ في الأرض من معادن وخيرات.	تحت الترى ؛ الترى في اللغة هو التراب الندي، وعلميا هو التربة الدبالية المحتوية على الديال (وهو المادة التي تتساقط عن تحلل المواد العضوية نباتية كانت أو حيوانية) ولها قدرة عالية على الاحتفاظ بالماء، وهي تربة غنية بمركبات معدنية عديدة، وجيدة التهوية، وتغطي ما بها من ماء بسهولة، فهذه التربة وما تحتها من نطق قطاع التربة غنية جدا بالكائنات الحية التي تسكنها وهذا المقصود من وما تحت الترى. (ص 540)

الملاحق إستقراء كتاب «موسوعة الإعجاز العلمي»
د. زغلول النجار

الجزء الأول		«السماء في القرآن الكريم»				الرقم
المعنى العلمي الحديث	المعنى القديم	رقم الصفحة	رقم الآية	السورة	الكلمة القرآنية	
الرتق: أي أن الكون (السموات والأرض) جرم واحد. الفتق: الانفجار . (ويعبر عنه بحادثة الانفجار الكوني العظيم). (موسوعة الإعجاز العلمي، ص: 103 و 105).	رتقا: أي كان الجميع متصلا ببعضه، مترام بعضه فوق بعض. الفتق: الفصل أي جعل السموات سبعا والأرض سبعا. (ابن كثير، ج 3 ص 185)	95	30	الأنبياء	وَأَرْسَكَ بَيْنَ ذَلِكَ رِبَاطًا فِى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ آيَاتِهِ... (آياتك	1.
الدخان: هو الغلالة من الدخان المكون من التوتونات والإلكترونات والتوتونات الناتجة عن الانفجار الكوني العظيم. (ص 114). التياء: مرحلة خلق الأرض والسموات من الدخان. (ص 82).	الدخان: بخار الماء المتصاعد منه حين خلقت الأرض. التياء: استجيبا لأمرى. (ابن كثير، ج 4 ص 101)	111	11	فصلت	«مُتَّصِرِينَ إِلَى السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِنَّا نَطْوِعُهَا أَزْوَاجًا فَأَنزَلْنَا عَلَيْكُمُ الْمَطَرَ مِنْ سَحَابٍ...»	2.
رفع سحبا: تعني جعل ارتفاعها عظيما، إشارة إلى المسافات الفلكية الممتدة التي تقدر بعشرات البلايين من السنين الضوئية. (ص 125)	رفع سحبا: أي جعلها عالية البناء بعيدة الغاء مستوية الأجزاء. (ابن كثير، ج 4 ص 500)	125	28	التازعات	«رَفَعَ سَحَابًا فَمَسُورًا»	3.
مر السحاب: هو كناية عن دوران الأرض حول محورها، وجريها وسحبها في مداراتها والجيال جزء من الأرض والغلاف الغازي للأرض التي يتحرك فيه السحاب مرتبط بالأرض برباط الجاذبية. ص 172	مر السحاب: نزول عن أماكنها. (ابن كثير، ج 3 ص 390)	172	88	النمل	«وَرَوَى الْجِبَالَ تَحْسِبُهَا جَآنِبًا وَهِيَ كَتَمِزٌ مِّنْ السَّحَابِ...»	4.

10. القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي (ت 671هـ)، تحقيق: الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، ط 1، 1427هـ/2006م.
11. ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر القرشي الدمشقي (ت 774هـ)، تفسير القرآن العظيم، تحقيق سامي محمد سلامة، دار طيبة، ط 2، 1420هـ/1999م.
12. محمد، د. زغلول، موسوعة الإعجاز العلمي، دار المعرفة، بيروت، ط 4، 1428هـ/2007م.
13. النسفي، عبد الله بن أحمد بن محمود النسفي (ت 710هـ)، تفسير النسفي المسمى مدارك التنزيل وحقائق التأويل، دار الكتب العلمية، ط 1، 1415هـ/1995م.

KAYNAKÇA

- Begavi, 516/1122, *Tefsirü'l-begavi* ; Mealimü't-tenzil, thk. Muhammed Abdullah Nemr, Riyad, Daru Taybe, 1997.
- Muhammed Beyzâvî, 685/1286, *Envarü't-tenzil ve esrarü't-te'vil*, Dar'ul-Ceyl, t.y.
- Ali b. Hüseyin Harbi, *Kavaidü't-tercih inde'l-müfessirin: Dirase nazariyye tatbikiyye*, Riyad, Darü'l-Kasım, 2008/1429.
- Ebû Hayyan Endelüsi, 745/1344, *Tefsirü'l-bahrü'l-muhit*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001/1422.
- İbrâhim el-Bağdadi Hazin, 741/1341, *Lübabü't-te'vil fi meani't-tenzil; Tefsirü'l-Hazin*, Beyrut, Dar'ul-Fikr, 1979.
- Fahreddin er-Râzî, 606/1209, *et-Tefsirü'l-kebir; Mefatihü'l-gayb*, Beyrut, Dârü'l-Fikr, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000/1421.
- ez-Zemahşerî, 538/1144, *el-Keşşaf an hakaikü gavamizi't-tenzil ve uyuni'l-ekavil fi vücuhi't-te'vil*, Beyrut, Dârü İhyai't-türasi'l-arabi, t.y.
- Taberi, 310/923, *Câmü'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'ân*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999/1420.
- İbn Atıyye el-Endelüsi, 541/1147, *el-Muharrerü'l-veciz fi tefsiri'l-kitâbi'l-aziz*, Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993/1413.
- Ebi Bekr Kurtubi, 671/1273, *el-Câmi li-ahkâmi'l-Kur'ân*, Beyrut, Müessesetü'r-Risale, 2006/1427.
- İbn Kesir, 774/1373, *Tefsirü'l-Kur'ani'l-Azim*, thk. Sami b. Muhammed es-Selame, Riyad, Daru Taybe, 1997/1418.
- Muhammed Za'lul, *Mevsuatü'l-I'câzi'l-İlmî*, Beyrut, Dârü'l-Ma'rife, 2007/1428.
- Mahmüd Neseî, 710/1310, *Tefsirü'n-Neseî; Medârikü't-tenzil ve hakaikü't-te'vil*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995/1415.

ثانياً: أن علماءنا السابقين كان لهم من النظر الثاقب إلى دلالات الآيات ما جعلهم يفسرونها تفسيراً قريباً إلى التفسير العلمي الحديث رغم عدم وجود الآلات المتطورة عندهم كما هي الآن، وذلك واضح من خلال ما ذكرت من المبحث الأول في التوافق بين المعنيين والذي أخذ أكثر من صورة كما مر.

ثالثاً: الجمع بين الأقوال خير من رد أحدها، إذ بذلك تعمل قولان بدل قول واحد، وهذا ما وجدناه من خلال المطالب السابقة خاصة في مطلب التعارض في الظاهر، وهذا يدل على مدى اتساع اللفظ في القرآن الكريم للمعاني الكثيرة المتعددة.

رابعاً: لا يشترط إذا كان العلم الحديث قد بلغ ما بلغه من التطور أن يكون هو الصواب في حالة التعارض التام، بل قد يرجح قول السابقين للآية لكونهم ينظرون إليها من حيث دلالتها اللغوية في السياق الذي جاءت به قبل كل شيء.

أسأل الله تعالى أن يتقبل هذا العمل وأن ينفع به أمة الإسلام.

فهرس المصادر والمراجع

1. البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود الفراء (ت510هـ)، تفسير البغوي المسمى معالم التنزيل، دار طيبة، ط4، 1417هـ/1997م.
2. البيضاوي، ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي الشافعي (ت658هـ)، أنوار التنزيل وأسرار التأويل المعروف بتفسير البيضاوي، دار الجيل، بلا تاريخ.
3. الحري، حسين بن علي، قواعد الترجيح، دار القاسم، بلا تاريخ.
4. أبو حيان الأندلسي، أثير الدين محمد بن يوسف بن علي (ت745هـ)، البحر المحيط في التفسير، تحقيق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود والشيخ علي محمد عوض، دار الكتب العلمية، ط1، 1422هـ/2001م.
5. الخازن، علاء الدين علي بن محمد بن إبراهيم البغدادي، تفسير الخازن المسمى لباب التأويل في معاني التنزيل، دار الفكر، بيروت/لبنان، 1399هـ/1979م.
6. الرازي، فخر الدين محمد بن عمر التميمي (ت606هـ)، مفاتيح الغيب، دار الكتب العلمية، ط1، 1421هـ/2000م.
7. الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر (ت538هـ)، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، بلا طبعة.
8. الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير (ت310هـ)، جامع البيان في تأويل القرآن، دار الكتب العلمية، ط3، 1420هـ/199م.
9. ابن عطية، أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عطية الأندلسي (ت546هـ)، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، ط1، 1413هـ/1993م.

ولا يلغي هذا ثبوت المعنى العلمي في مسألة دوران الأرض، لكننا لا نأخذ الإشارة إليه من هذه الآية .

ب- قوله تعالى: ﴿قَدْ عَلِمْنَا مَا تَنْقُصُ الْأَرْضُ مِنْهُمْ﴾ [ق:4/50]

يقول الطبري: « يقول تعالى ذكره: قد علمنا ما تأكل الأرض من أجسامهم بعد مماتهم »⁽⁹⁰⁾.

ويقول ابن كثير: « أي: ما تأكل من أجسادهم في البلى، نعلم ذلك ولا يخفى علينا أين تفرقت الأبدان؟ وأين ذهبت؟ وإلى أين صارت؟ »⁽⁹¹⁾.

وجاء المعنى العلمي في هذه الآية مناقضاً لما ذكره المفسرون، يقول الدكتور النجار: « أي أن أجساد الأموات بعد تحللها في قبورها إلى مكوناتها الأساسية من الماء وتراب الأرض، يبقى منها شيء واحد هو عجب الذنب الذي يتم من تخلق خلايا وأعضاء وأجهزة الجنين في أثناء تخلقه، ويتم منه بعث الإنسان بعد موته. وعبرت الآية بتعبير ﴿ما تنقص الأرض منهم﴾ وكان الأصل ما يتبقى منهم بعد فقدان ذلك»⁽⁹²⁾، وهذه إشارة إلى إن النقص ليس بمعنى الإزالة.

فنحن نرى أن المعنى القديم أخذ الآية على ما يظهر، وهي علم الله بكل ما تأخذه الأرض منهم، أو كما عبر العلماء: بعلمه تعالى بما تأكل الأرض من أجسادهم في البلى، أما الدكتور النجار فرأى أن المعنى على العكس وهو العلم بما تبقى منهم لا بما أخذته الأرض منهم.

والذي أراه راجحاً -والله أعلم، هو قول المفسرين القدماء لكونه ألصق بدلالة لفظ الآية ونظمها، والمعنى المتبادر منها، وكل تفسير ليس مأخوذاً من دلالة ألفاظ الآية ونظمها وسياقها فهو رد.

وما ذهب إليه العلم فمكانه ليس في تفسير هذه الآية، وإنما في الآيات التي تتحدث عن النشور والبعث بعد الموت، فمكان هذا الشرح هناك ليبين كيفية إعادة إحيائه من جديد.

هذه هي أهم العلاقات التي وجدتها بين المعنى عند المفسرين سابقاً، وبين معناه في العلم الحديث، وأسأل الله تعالى أن يعفو زلاتنا وأخطاءنا، وأن يتجاوز لنا عن نقائصنا وعيوبنا، وأن يوفقنا لأن نكون من خدام دينه.

الخاتمة

الحمد لله الذي يسر لي إنجاز هذا البحث المتواضع حول: «العلاقة بين المعنى التفسيري القديم والعلمي الحديث» والذي توصلت فيه إلى مجموعة نتائج:

أولاً: أن العلاقة بين المعنيين هي علاقة توافق في الغالب، متمثلة بصور عديدة ذكرتها في المبحث الأول.

90 تفسير الطبري، ج 478/11.

91 تفسير ابن كثير، ج 395/7.

92 موسوعة الإعجاز العلمي، ج 318، 323/5.

2. «لا يجوز العدول عن ظاهر القرآن إلا بدليل يجب الرجوع إليه»⁽⁸⁴⁾.
3. «القول الذي تؤيده قرائن في السياق مرجح على ما خالفه»⁽⁸⁵⁾.
4. «حمل معاني كلام الله على الغالب من أسلوب القرآن وعهود استعماله أولى من الخروج عنها»⁽⁸⁶⁾.

والأمثلة على هذا التعارض قليلة جداً، منها:

أ- قوله تعالى: ﴿وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ﴾ [النمل: 27/88]

يقول الطبري: «قوله: ﴿وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً﴾ يقول: قائمة. وإنما قيل: ﴿وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ﴾ لأنها تجمع ثم تسير، فيحسب رائيها لكثرتها أنها واقفة، وهي تسير سيرا حثيثاً»⁽⁸⁷⁾، والذي يقصده أنها تجمع يوم القيامة.

ويقول ابن كثير: «وقوله: ﴿وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ﴾ أي: تراها كأنها ثابتة باقية على ما كانت عليه، وهي تمر مر السحاب، أي: تزول عن أماكنها، كما قال تعالى: ﴿يَوْمَ تَمُورُ السَّمَاءُ مَوْرًا وَتَسِيرُ الْجِبَالُ سَيْرًا﴾ [الطور: 10/52، 9]، وقال ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْجِبَالِ فَقُلْ يَنْسِفُهَا رَبِّي نَسْفًا فَيَذَرُهَا قَاعًا صَفْصَفًا لَا تَرَى فِيهَا عِوَجًا وَلَا أَمْتًا﴾ [طه: 105، 107/20]، وقال تعالى: ﴿وَيَوْمَ نَسِيرَ الْجِبَالِ وَتَرَى الْأَرْضَ بَارِزَةً﴾ [الكهف: 18/47]»⁽⁸⁸⁾.

هذا هو المعنى عند المفسرين، ويشيرون فيه بوضوح إلى إن هذا جزء من أحداث الأخره.

أما التفسير العلمي الحديث فيقول الدكتور النجار: «مر السحاب هو كناية عن دوران الأرض حول محورها، وجريها وسحبها في مداراتها، والجبال جزء من الأرض، والغلاف الغازي للأرض الذي يتحرك فيه السحاب مرتبط بالأرض برباط الجاذبية»⁽⁸⁹⁾. فنحن نرى التعارض واضحاً بين المعنيين، فالمفسرون يتكلمون عن إزالة الجبال يوم القيامة، أما العلميون فيتكلمون عن ظاهرة الدوران في الدنيا، وهذا وذاك لا يتفقان، والراجح بينهما -والله أعلم، ما ذهب إليه المفسرون القدماء، إذ أن ذلك أكثر التصاقاً بالسياق المتحدث عن يوم القيامة، فالآية التي تسبق هذه الآية هي: ﴿وَيَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ فَفَرَعَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ وَكُلُّ أَتَوْهُ دَاخِرِينَ﴾ والتي بعدها هي: ﴿مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ خَيْرٌ مِنْهَا وَهُمْ مِنْ فَزَعٍ يَوْمَئِذٍ آمِنُونَ﴾ فالسياق والحق كله عن اليوم الآخر، لذلك حمل الآية التي نحن بصدها على ذلك أولى.

وائل، عمان، ص 194، 225.

84 الحربي، قواعد الترجيح، ص 297.

85 الحربي، قواعد الترجيح، ص 297.

86 الحربي، قواعد الترجيح، ص 297.

87 تفسير الطبري، ج 21/10.

88 تفسير ابن كثير، ج 217/6.

89 موسوعة الإعجاز العلمي، ج 172/1.

أما الدكتور النجار فيقول: ﴿من نطفة﴾: والمقصود بها هنا خلية التكاثر الأنثوية (البيضة). ﴿إذا تمنى﴾: أي إذا أخصبها الحيوان المنوي، ويحدث إخصاب البيضة بحيوان منوي واحد، فينتج عن ذلك النطفة الأمشاج⁽⁷⁵⁾ وهنا نرى أن المعنى العلمي متضاد مع القديم، لكن في هذه الحالة أيضاً يمكننا اعتبار المعنيين لاحتمال النص لهما، فإن قلت إن النطفة هي ماء الذكر ووجهت الآية على ذلك، وإن قلت إنها ماء المرأة ووجهت الآية على ذلك أيضاً والله أعلم.

المطلب الثاني: التعارض التام

في هذه الحالة نجد أن المعنى القديم والمعنى العلمي يتعارضان تعارضاً حقيقياً، بحيث لا يمكن الجمع بينهما، وفي مثل هذه الحالة وجب علينا الترجيح، وحتى نرجح علينا أن ننظر إلى قواعد واضحة ومحددة، وهذه هي قواعد الترجيح، وتقسم هذه القواعد إلى:

- أ- قواعد تتعلق بالسنة والأثر، منها:
1. «إذا ثبت الحديث، وكان في معنى أحد الأقوال فهو مرجح له على خالفه».⁽⁷⁶⁾
 2. «كل تفسير خالف القرآن أو السنة أو إجماع الأمة فهو رد».⁽⁷⁷⁾
 3. «لا يصح حمل الآية على تفسيرات وتفصيلات لأمر غيبية لا دليل عليها من القرآن أو السنة».⁽⁷⁸⁾

ب- قواعد تتعلق باللغة، منها:

1. «كل تفسير ليس مأخوذ من دلالة ألفاظ الآية وسياقها فهو رد».⁽⁷⁹⁾
 2. «ليس كل ما ثبت في اللغة صح حمل آيات التنزيل عليه».⁽⁸⁰⁾
 3. «يجب حمل نصوص الوحي على الحقيقة».⁽⁸¹⁾
 4. «يجب حمل كلام الله تعالى على المعروف من كلام العرب دون الشاذ والضعيف».⁽⁸²⁾
- ت- قواعد تتعلق بالسياق، منها:

1. «إدخال الكلام في معاني ما قبله وما بعده أولى من الخروج عنهما».⁽⁸³⁾

75 موسوعة الإعجاز العلمي، 4/269، 250.

76 الحربي، حسين بن علي، قواعد الترجيح، د.ط، دار القاسم، 1/187.

77 الحربي، قواعد الترجيح، 1/187.

78 الحربي، قواعد الترجيح، 1/187.

79 الحربي، قواعد الترجيح، 1/ص 347.

80 الحربي، قواعد الترجيح، 1/ص 347.

81 الحربي، قواعد الترجيح، 1/ص 347.

82 الحربي، قواعد الترجيح، 1/ص 347.

83 الحربي، قواعد الترجيح، ص 297. وانظر: عبد الفتاح محمود، المشنى، نظرية السياق القرآني، ط 1، 2008، دار

أما المعنى العلمي ففيه: «﴿مستقر﴾: هو ذلك المكان المعجز الذي أودعه الخالق القدرة على تخليق خلايا التكاثر، وهو الذي يعرف باسم «الغدد التناسلية». و﴿مستودع﴾: هو الشيفرة الوراثية الأولى التي تجمع صفات الخلق أجمعين، والتي انفرد منها كل بني آدم بعملية انقسام الصبغيات انقساماً انتصافياً»⁽⁶⁹⁾.

في هذا المثال أيضاً يمكننا أن نعد المعنى الثاني مكماً للمعنى الأول فهو وإن كان يخالفه في الظاهر لكنه لا تعارض حقيقي بينهما.

الحالة الثالثة: أن نعد المعنيين في تفسير الآية لاحتمال النص لهما

ومن أمثلة ذلك:

أ- قوله تعالى: «﴿فَلَا أُقْسِمُ بِالْخُنُوسِ * الْجَوَارِ الْكُنُوسِ﴾ [التكوير: 15،16 / 81]

يرى المفسرون قديماً: «أن ﴿الْخُنُوسِ﴾ هي: النجوم التي تخنس بالنهار، أي يغيب ضوءها فيه عن الأبصار مع كونها فوق الأفق، وتزهر بالليل»⁽⁷⁰⁾. و﴿الجوار الكنس﴾ هي: النجوم التي تكنس وقت غروبها، أي نزولها تحت الأفق، كما تكنس الأطباء في كنسها⁽⁷¹⁾، أو بمعنى آخر أنها تستتر كما تكنس الأطباء في المغار»⁽⁷²⁾.

وأما في العلم الحديث فيقول الدكتور النجار: «هي الثقوب السوداء، وسميت بالخنس لأنها خائسة، أي دائمة الاختفاء والاستتار بذاتها، وهي كائنة لصفحة السماء لأنها تبتلع كل ما يمر به من المادة المنتشرة بين النجوم، وكل ما يدخل في نطاق جاذبيتها من أجرام السماء، وهي جارية في أفلاكها المحددة لها»⁽⁷³⁾.

فنحن هنا نرى أن الآية تحتل المعنيين، وإذا كان ذلك كذلك فلا ضير إن اعتمداهما في تفسير الآية الكريمة، وهذا من عظم أي القرآن الكريم أنها - ورغم أنها - كلمات. إلا أنها في كل زمان ومكان يمكن أن تُكتشف معاني جديدة وكثيرة لها ﴿قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مَدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا﴾ [الكهف: 109/18].

ب- قوله تعالى: «﴿مِنْ نُّطْفَةٍ إِذَا تُمْنَى﴾ [النجم: 46/53]

ذهب المفسرون قديماً إلى أن معناها: «ماء الرجل إذا صُبَّ في رحم المرأة وأريق»⁽⁷⁴⁾.

69 موسوعة الإعجاز العلمي، 299،300/5.

70 انظر: تفسير الطبري، 467/12، تفسير ابن كثير، 336/8.

71 انظر: تفسير البغوي، 349/8، تفسير القرطبي، 108/22.

72 تفسير القرطبي، 109/22.

73 موسوعة الإعجاز العلمي، 1 / 227.

74 تفسير البغوي، 418/7. تفسير البيضاوي، ص 700، المحرر الوجيز، 189/5، تفسير القرطبي، 60/20.

وجه التعارض: يرى المفسرون أن المقصود بـ ﴿ صورناكم ﴾ :

1. صورناكم في أرحام النساء خلقاً مخلوقاً ومثلاً ومثلاً في صورة آدم.
2. صورناكم في ظهر آدم عليه السلام.

والمعنى العلمي: أن يكون كل فرد على صورته من خلال تقدير الصفات الوراثية .

ويظهر أن التعارض ظاهري بين المعنيين: حيث إن تقدير الصفات الوراثية الذي توصل له العلم الحديث يحدث في عالم الذر في صلب آدم عليه السلام، وينتقل للجنين وهو في رحم أمه ليخرج للحياة على الصورة التي حددها الله تعالى له .

وهنا نرى أننا يمكننا أن ندخل معنى التصوير عند القدماء الذين عدوه بأنه التصوير في الأرحام خلقاً ممثلاً في صورة آدم في معنى التصوير عند العلم الحديث وهو تقدير الصفات الوراثية، وذلك أن مرجع هذا الجنين إلى أبيه الأول فهو مكتسب منه بعض الصفات الوراثية.

الحالة الثانية: أن نعد المعنيين متكاملين

ومن أمثلة ذلك:

أ- قوله تعالى: ﴿ مِنْ نُطْفَةٍ خَلَقَهُ فَقَدَرَهُ ﴾ [عبس: 19/80]

في معنى التقدير أكثر من قول، منها: «أنه قدره أحوالاً، نطفة تارة، ثم علقه أخرى، ثم مضغة إلى أن أتت عليه أحواله في رحم أمه»⁽⁶⁵⁾، ومنها: «أنه قدر أجله، ورزقه، وعمله، وشقي أو سعيد»⁽⁶⁶⁾.

أما المعنى العلمي ففسره بطريقة أخرى، يقول الدكتور النجار: «أي أن الله أوجده فيه بعلمه وحكمته وقدرته، ومن ذلك تحديد كل من الصفات السائدة التي سوف تظهر على الجنين، والمتنحية التي يورثها لأجياله اللاحقة، ومن ذلك تحديد الجنس»⁽⁶⁷⁾.

ونحن نرى أن في الظاهر تعارضاً إذ أن آراء المفسرين تتكلم عن شيء والعلم الحديث يتكلم عن شيء مغاير، ولكن في هذا المثال يمكننا أن نجعلهما من قبيل التكامل، وبذلك نعد المعنيين في تفسير الآية، دون الحاجة لرد أحدهما.

ب- قوله تعالى: ﴿ وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ فَمُسْتَقَرٌّ وَمُسْتَوْدَعٌ ﴾ [الأنعام: 98/6]

ورد في بيان "المستقر" و"المستودع" أكثر من قول، منها: «أن المستقر أرحام النساء والمستودع من يكون في القبر بعد الموت»، ومنها: «أن المستودع ما كان في أصلاب الآباء والمستقر ما كان في بطون النساء»⁽⁶⁸⁾.

65 تفسير الطبري، 447/12 . تفسير البغوي، 337/8.

66 تفسير ابن كثير، 322/8.

67 موسوعة الإعجاز العلمي، 448/4.

68 انظر: تفسير الطبري، 281، 284/5.

الثالث: أنه وإن كانا متعارضين إلا أننا نعدهما وجهين في تفسير الآية لاحتمال النص ذلك، وإن لم يكن بينهما صفة التكامل كما هو الحال في الوجه السابق، وهذا أيضاً أفضل من رد أحدهما.

الحالة الأولى: أن نجعل القديم داخلاً في جانب من المعنى الحديث

ومن أمثلة ذلك:

أ- قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَنْ خَطِفَ الْخَطْفَةَ فَأَتْبَعَهُ شِهَابٌ ثَاقِبٌ﴾ [الصافات: 10/37]

يقول البغوي: «كوكب مضيء قوي لا يخطئه يقتله، أو يحرقه أو يخبله»⁽⁶¹⁾.

أما المعنى العلمي ففيه يقول الدكتور النجار: «الشهاب الثاقب هو جسم صلب يدخل في نطاق الغلاف الغازي للأرض بسرعات كبيرة جداً تصل إلى 40 كم/ث، فيحتك بجزيئات ذلك الغلاف الغازي احتكاكاً شديداً يؤدي إلى اشتعاله واحتراقه إما احتراق كامل أو جزئي»⁽⁶²⁾.

وجه التعارض: التعارض بينهما ظاهري، وذلك في تحديد ماهية الشهاب الثاقب، حيث إن المفسرين يفسرون الشهاب بالكوكب المضيء والعلم الحديث عرفه بأنه جسم صلب، وفي الحقيقة لا تعارض بينهما، حيث يمكن أن نجعل ما ذكره العلماء سابقاً في معنى الشهاب من أنه الكوكب المضيء من الجسم الصلب الذي ذكره العلم حديثاً، أي أنهما وصفان لموصوف واحد، وبذلك يُحلُّ التعارض.

ب- قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ﴾ [الأعراف: 11/7]

يقول الطبري: «قال بعضهم: تأويل ذلك: ﴿ولقد خلقناكم﴾، في ظهر آدم، أيها الناس ﴿ثم صورناكم﴾، في أرحام النساء خلقاً مخلوقاً ومثلاً ومثلاً في صورة آدم... وقال آخرون: بل معنى ذلك: ﴿ولقد خلقناكم﴾، في أصلاب آبائكم «ثم صورناكم»، في بطون أمهاتكم... وقال آخرون: بل معنى ذلك: (خلقناكم)، يعني آدم (ثم صورناكم) يعني في ظهره»⁽⁶³⁾.

أما المعنى العلمي للآية فهو: «﴿ولقد خلقناكم﴾: هذه الآية تشير إلى خلق أبينا آدم عليه السلام، وخلق نسله الذي التقى في صلبه لحظة خلقه، واكتشف العلم ذلك من خلال عمليات انقسام الخلايا التناسلية. ﴿ثم صورناكم﴾: أي قدرنا صفاتكم الوراثية تقديراً كاملاً وأنتم في عالم الذر في صلب أبيكم آدم عليه السلام، حتى يكون كل فرد منكم على صورته، ووضعنا الأوامر بذلك في الشيفرة الوراثية الخاصة بكل منكم حتى يخرج إلى الحياة على الصورة التي حددناها له...»⁽⁶⁴⁾.

61 تفسير البغوي، 35/7. الخازن، علاء الدين علي بن محمد بن إبراهيم البغدادي، تفسير الخازن المسمى لباب التأويل في معاني التنزيل، دار الفكر، بيروت/لبنان، 1399هـ/1979م، 6/19.

62 موسوعة الإعجاز العلمي، 336/1.

63 انظر: تفسير الطبري، 5/436.

64 موسوعة الإعجاز العلمي، 87.92/4.

غداً عرقية إلا في باطن أقدامه فقط، وهذه لا تفرز من العرق ما يكفي لتنظيم درجة حرارة جسمه، لذلك يستعين الكلب بعملية اللهاث لتعويض غيبة الغدد العرقية. فالكلب يلهث باستمرار من أجل خفض درجة حرارة جسده، أو للتعبير عن شدة عطشه، أو عن الإجهاد الشديد الذي تعرض له، أو عن عارض عرض له، أو مرض أصابه، أو فرح انتابه، أو حزن لمس قلبه. وتشبيه القرآن من انصرف عن الهداية الربانية إلى الانشغال التام بالدنيا والجري من أجل تحصيلها دون التقاط للأنفاس أو توقف للتأمل والمدارسة بحال الكلب اللاهث في أغلب أحواله»⁽⁵⁸⁾.

٥- قوله تعالى: ﴿ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ﴾ [السجدة: 8/32]

في بيان الماء المهين يقول المفسرون "إنه الضعيف"⁽⁵⁹⁾.

وجاء العلم وبين سبب كونه مهيناً ضعيفاً، يقول الدكتور النجار: «وماء الرجل أبيض ويحوي العديد من العناصر التي تساعد على إتمام عملية الإخصاب بالإضافة إلى ملايين الحيامن، وهي كائنات غاية ضآلة الحجم، ولذلك ينطبق عليها وصف «الماء المهين»^(٦٠)، ويطلق وصف الماء المهين على ماء المرأة لقلته ولهالك أعداد هائلة من البيضات قبل وبعد كل عملية إخصاب»⁽⁶⁰⁾.

المبحث الثاني

التعارض بين المعنيين

وهذه هي العلاقة الثانية في مقابل، وهذه تعني أننا نجد المعنى القديم والحديث متعارضين، وهذه العلاقة تأخذ صورتين هما: التعارض في الظاهر مع إمكان الجمع بين القولين، والتعارض التام بين المعنيين ولا يمكن الجمع بينهما، وفي الأخيرة نحتاج إلى ترجيح أحد الرأيين وفق قواعد ترجيحية منضبطة.

المطلب الأول: التعارض في الظاهر مع إمكان الجمع

أحياناً نرى أن المعنى القديم يتعارض مع الحديث، ولكن إن دققنا النظر وجدنا أن بإمكاننا الجمع بين المعنيين، والجمع -حسب ما رأيت، ممكن بثلاثة طرق:

أولاهما: أن القديم يدخل في جانب من المعنى الحديث، وهذا يمكن أن تتوصل إليه بعد التدقيق في المعنيين وإن كانا لأول وهلة متعارضين.

الثاني: أن نعد بين المعنيين تكاملاً، بمعنى أن نعد كل معنى وجهاً مستقلاً يكملان بعضهما، وهذا أفضل من رد أحدهما ما دام يحتمله النص.

58 موسوعة الإعجاز العلمي، 3/353، 350.

59 تفسير الطبري، 10/235، وتفسير القرطبي، 17/15، وغيرهم.

60 موسوعة الإعجاز العلمي، 4/173، 161.

ففي هذا المثال يربط المفسرون المعنى بالإعادة عند البعث يوم الساعة، أما العلم الحديث فأضاف على ذلك وبين أن هناك من الحالات التي اكتشفها العلم ما يظهر بها جلياً مفهوم الخلق والإعادة كما ذكر.

الصورة الثالثة : أن يتفق المعنيان في النتيجة لكن يأتي العلم ويبين السبب

أحياناً يتفق المعنى القديم والحديث في النتيجة التي يذكرانها، لكن المعنى العلمي يأتي ويبين السبب الذي أدى لحصول تلك النتيجة، منها:

أ- قوله تعالى: ﴿وَالْقَمَرَ إِذَا تَلَّاهَا﴾ [الشمس: 2/91]

في أحد المعاني يقول المفسرون: «أي: يتلو النهار»، وفي معنى: «الشمس إذا تبعها القمر»⁽⁵⁴⁾.

وفي المعنى العلمي بيان لسبب ظهور القمر بعد الغروب، يقول الدكتور النجار: «﴿تلاها﴾: هو ظهور القمر بعد غروب الشمس وذلك نتيجة لميل مستوى مدار القمر حول الأرض على مستوى مدار الأرض حول الشمس، فإن المسار الظاهري لكل من الشمس والقمر على صفحة السماء من نقطة الشروق إلى نقطة الغروب يبدو متقارباً، والقمر يسير في اتجاه الشرق درجة واحدة كل ساعتين تقريباً، والشمس تسير أقل قليلاً من درجة واحدة كل يوم، ولذلك يبقى القمر في سباق دائم مع الشمس ويلحق بها مرة كل شهر، فيولد الهلال الجديد في الأفق الغربي بعد غروب الشمس بقليل وبالقرب من المكان الذي تغرب فيه الشمس، وبعد ذلك يأخذ ظهور القمر في التأخر عن وقت غروب الشمس»⁽⁵⁵⁾.

ب- قوله تعالى: ﴿فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِنْ تَحْمِلَ عَلَيْهِ يَلْهَثُ أَوْ تَتْرُكُهُ يَلْهَثُ﴾ [الأعراف: 176/7]

يقول الطبري: «فمثل هذا الذي آتيناه آياتنا فانسلخ منها، مثل الكلب الذي يلهث، طردته أو تركته»⁽⁵⁶⁾.

ويقول البغوي: «والمعنى: إن هذا الكافر إن زجرته لم ينزجر، وإن تركته لم يهتد، فالحالتان عنده سواء، كحالتى الكلب: إن طرد وحمل عليه بالطرد كان لاهثاً، وإن ترك وربض كان لاهثاً»⁽⁵⁷⁾.

وجاء المعنى العلمي ليبين سبب اللهث المتواصل للكلب، يقول الدكتور النجار: «اللاهثة: هي الأنفاس السريعة الضحلة التي يأخذها الكلب عن طريق فمه المفتوح، ولسانه المتدلي إلى الخارج، وذلك من أجل تزويد جسمه بقدر كاف من الأكسجين وضبط كل من كمية الماء ودرجة الحرارة فيه، وتهويته في حالات الحر الشديد، وسبب اللاهث عند الكلب هو أن جسم الكلب لا يحمل

54 تفسير الطبري، 600/12، تفسير ابن كثير، 410/8.

55 موسوعة الإعجاز العلمي، 462، 463/1.

56 تفسير الطبري، 127/6، وتفسير ابن كثير، 511/3.

57 تفسير البغوي، 305/3.

يقول ابن عطية: «بدء الخلق» اختراعه وإيجاده، و«الخلق» هنا المخلوق من جميع الأشياء، لكن المقصود بنو آدم من حيث ذكر الإعادة، «والإعادة» البعث من القبور»⁽⁵¹⁾.

ويقول أبو حيان: «الظاهر أن الخلق هو المخلوق، وبدؤه: اختراعه وإنشأؤه، ويظهر أن المقصود هو من يعيده الله في الآخرة من الإنس والجن والملك، لا عموم المخلوق»⁽⁵²⁾.

ويظهر أن أقوال المفسرين تدور حول هذا القول مجملة أو مفصلة، بمعنى أن المقصود من النص البعث الأخرى.

أما الدكتور زغلول النجار فيقول: «الفعل المضارع يشير إلى أنها عملية متكررة في حياتنا الدنيا، كما قد تشمل الخلق الأول والبعث بعد الإفناء، ونحن نرى عملية الخلق وإعادته جلية في دورة الحياة والموت والتي تقطعها عملية تكاثر الأحياء من أجل استمرارية الحياة إلى أن يشاء الله فتأتي الموتة الكبرى التي يموت على إثرها كل حي، ثم العودة الكبرى للحياة التي يبعث عندها كل ما كان قد مات. وتعتبر القدرة التي وهبها الخالق سبحانه وتعالى للأحياء على التكاثر بمعنى إعطاء نسل قادر على الاستمرار بالحياة ضرورة لبقاء الأنواع الحية إلى أن يشاء الله تعالى.

كما نرى اليوم تتخلق النجوم في صفحة السماء من دخان السدم، كما نرى انفجارها وتحولها إلى دخان السماء ليُخلق منها نجم جديد، ونرى الكواكب والكويكبات والأقمار والمذنبات والنيازك والشهب تتخلق عن نجوم السماء، ثم تبتلعها الثقوب السوداء التي تظل تبتلع من مختلف صور المادة والطاقة حتى تصل إلى كتلة حرجة فتنفجر إلى دخان السماء.

ونرى العناصر تتخلق في داخل النجوم من غاز الإيدروجين بعملية الاندماج النووي حتى تصل إلى تحول قلب النجم بالكامل إلى الحديد، فينفجر النجم وتتناثر أشلائه في صفحة السماء لتصل إلى أجرام تحتاج هذا الحديد ليدخل في دورة أخرى من دورات نشاطه الكيميائي، أو تبقى نوى ذرات الحديد معلقة في السماء تصطاد من اللبنة الأولية للمادة ما يرتقي بها إلى العناصر الأعلى في وزنها الذري، ومنها العناصر المشعة التي وهبها الله تعالى القدرة على التحلل التلقائي بمعدلات ثابتة حتى تصل إلى نظير ثابت أي غير متحلل إشعاعياً.

وهذه كلها صور من دورات الخلق والإعادة، وأمثالها على الأرض وفي السماء عديد، مثل دورة ثاني أكسيد الكربون، ودورة الماء، ودورة الصخور وغيرها»⁽⁵³⁾.

51 ابن عطية، أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عطية الأندلسي (ت546هـ)، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، ط1، 1413/1993م، 267/4.

52 أبو حيان الأندلسي، أثير الدين محمد بن يوسف بن علي (ت745هـ)، البحر المحيط في التفسير، تحقيق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود والشيخ علي محمد عوض، دار الكتب العلمية، ط1، 1422/2001م، 86/7.

53 موسوعة الإعجاز العلمي، ج5/106، 102 (باختصار).

نَصْرَهَا وَنَفَعَهَا عِنْدَ حَاجَتِهِمْ إِلَيْهَا فِي ضَعْفِ احْتِيَالِهِمْ وَقَبْحِ رَوَايَاتِهِمْ وَسُوءِ اخْتِيَارِهِمْ لِأَنْفُسِهِمْ ﴿ كَمَثَلِ الْعَنْكَبُوتِ ﴾ فِي ضَعْفِهَا وَقَلَّةِ احْتِيَالِهَا لِنَفْسِهَا ﴿ اتَّخَذَتْ بَيْتًا ﴾ لِنَفْسِهَا، كَيْمَا يُكْنِهَا، فَلَمْ يَغْنِ عَنْهَا شَيْئًا عِنْدَ حَاجَتِهَا إِلَيْهِ، فَكَذَلِكَ هُوَ لِأَنَّ الْمَشْرُوكُونَ لَمْ يَغْنِ عَنْهُمْ... وَقَوْلُهُ: ﴿ وَإِنَّ أَوْهَنَ الْبُيُوتِ ﴾ يَقُولُ: «إِنْ أضعف البيوت»⁽⁴⁸⁾.

ويقول البيضاوي: « ﴿ مثل الذين اتخذوا من دون الله أولياء ﴾ فيما اتخذوه معتمداً ومتكلاً ﴿ كمثال العنكبوت اتخذت بيتاً ﴾ مما نسجته في الوهن والخور، بل ذاك أوهن فإن لهذا حقيقة وانتفاعاً... والعنكبوت يقع على الواحد والجمع والمذكر والمؤنث، والتاء فيها كطاء طاعوت... ﴿ وإن أوهن البيوت لبنت العنكبوت ﴾ لا بيت أوهن أو أقل وقاية للحر والبرد منه»⁽⁴⁹⁾.

أما المعنى العلمي للآية فيقول الدكتور زغلول النجار: « (العنكبوت): هو اسم للواحدة المؤنثة وهي دويبة تنسج في الهواء، وهذا الأفراد يشير إلى الحياة الفردية لهذه الدويبة فيما عدا لحظات التزاوج وأوقات فقس البيض... ﴿ وإن أوهن البيوت لبنت العنكبوت ﴾: هذا النص يشير إلى عدد من الحقائق المهمة التي منها:

1- بيت العنكبوت من الناحية المادية أضعف بيت على الإطلاق، لأنه مكون من مجموعة خيوط حريرية غاية في الدقة تشابك مع بعضها البعض تاركة مسافات بينية كبيرة في أغلب الأحيان، ولذلك فهي لا تقي حرارة شمس ولا زمهرير برد ولا أخطار مهاجمين، على الرغم من أن خيوط حرير العنكبوت تعد من أقوى المواد الموجودة على سطح الأرض.

2- بيت العنكبوت من الناحية المعنوية هو أوهن البيوت على الإطلاق، لأنه بيت محروم من معاني الرحمة والمودة التي يقوم على أساسها كل بيت، وذلك لأن الأنثى في بعض أنواع العنكبوت تقضي على ذكرها بمجرد إتمام عملية الإخصاب، وذلك بقتله وافتراس جسده لأنها أكبر حجماً وأكثر شراسة منه، وفي بعض الحالات تلتهم الأنثى صغارها دون أدنى رحمة، وفي بعض الأنواع تموت الأنثى بعد إتمام إخصاب بيضها، الذي عادة ما تحضنه في كيس من حرير، وعندما يفقس البيض تخرج صغار العناكب فتجد نفسها في مكان شديد الازدحام بالأفراد داخل كيس البيض، فيبدأ الإخوة الأشقاء في الاقتتال من أجل الطعام أو من أجل المكان أو من أجلهما معاً وتنتهي المعركة بين الإخوة والأخوات ببقاء عدد قليل من العنكبوتات التي تنسلخ من جلدها وتمزق جدار الكيس لتخرج»⁽⁵⁰⁾.

فنجد أن المعنى العلمي يبين الوهن من الناحية المعنوية.

هـ - قوله تعالى: ﴿ أَمَّنْ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ ﴾ [النمل: 64/27]

48 تفسير الطبري، ج 142/10.

49 تفسير البيضاوي، ص 530.

50 موسوعة الإعجاز العلمي، 3/144، 140 (باختصار).

من سرعة الضوء ، وفي هذا الإتساع إشارة إلى تخلق كل من المادة والطاقة، لتملاً المساحات الناتجة عن هذا التوسع».⁽⁴³⁾

الصورة الثانية: التوافق في جزء من المعنى مع التوسع في المعنى العلمي

حيث يأتي المعنى العلمي الحديث فيوافق القديم ولكن في جزء من المعنى، أو يشير إليه إشارة، ويأتي ليوسع المعنى أو ليضيف إليه معاني جديدة، والأمثلة على ذلك كثيرة، منها:

أ- قوله تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ قَرَارًا﴾ [غافر: 64/40]

يقول الطبري: «﴿قَرَارًا﴾ تستقرون عليها وتسكنون فوقها».⁽⁴⁴⁾

ويقول النسفي: «﴿قَرَارًا﴾ أي مستقراً».⁽⁴⁵⁾

ويقول ابن كثير: «أي: جعلها مستقراً لكم، بساطاً مهاداً تعيشون عليها، وتتصرفون فيها، وتمشون في مناكبها»⁽⁴⁶⁾.

أما المعنى العلمي الحديث فهو كما ذكره الدكتور زغلول النجار: «جعل الأرض قراراً يشتمل على قضيتين مختلفتين ومتراپبتين، هما:

1- جعل الأرض قراراً بمعنى مستقرة بذاتها، وذلك من خلال الاتزان بين قوة جذب الشمس وبين القوة النابذة المركزية التي دفعت بالأرض الأولية من الشمس، أو من الأصل التي نشأت عنه المجموعة الشمسية، ومن خلال التركيب الداخلي للأرض.

2- جعل الأرض قراراً في ذاتها جعلها قراراً لسكانها، وهذا يعني جعل الظروف العامة للأرض مناسبة للحياة على سطحها، ومن أولها الجاذبية، والغلاف الغازي وغيرها من الخصائص»⁽⁴⁷⁾.

وهنا نرى أن في المعنى العلمي إضافة معنى جديد وهو ما ذكر في النقطة الأولى من أن الأرض مستقرة بذاتها، وكذلك هناك توسيع للمعنى القديم كما وجدنا في النقطة الثانية.

ب- قوله تعالى: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْلِيَاءَ كَمَثَلِ الْعَنْكَبُوتِ اتَّخَذَتْ بَيْتًا، وَإِنَّ أَوْهَنَ الْبُيُوتِ لَبَيْتُ الْعَنْكَبُوتِ﴾ [العنكبوت: 41/29]

يقول الطبري: «يقول تعالى ذكره: مثل الذين اتخذوا الآلهة والأوثان من دون الله أولياء يرجون

43 انظر: الموسوعة العلمية، 1 / 86 - 89 .

44 تفسير الطبري، 74/11.

45 النسفي، عبد الله بن أحمد بن محمود النسفي (ت710هـ)، تفسير النسفي المسمى مدارك التنزيل وحقائق التأويل، دار الكتب العلمية، ط1، 1415هـ/1995م، 2/484.

46 تفسير ابن كثير، 156/7.

47 انظر: الموسوعة العلمية، 2/413، 401 (باختصار).

يقول المفسرون: «إن المعنى أنه تعالى يرزق من يشاء من خلقه الإناث دون الذكور أو الذكور دون الإناث»⁽³⁸⁾.

لكن العلم جاء وفصل كيفية مجيء الذكر والأنثى، يقول الدكتور النجار: «تحتوي الخلية الجسدية في الإنسان على 46 صبغياً مرتبة في 23 زوجاً تتشابه في الشكل وتختلف في التركيب، وفيما يحمله كل صبغي فيها من المورثات، وهذا العدد الثابت في خلايا كل من الذكر والأنثى، وإن اختلفا في الصبغيات المحددة للجنس، فالخلية الجسدية للذكر تحمل 44 صبغياً جسدياً بالإضافة إلى صبغتين لتحديد الجنس غير متشابهتين لأن أحدهما يحمل إشارة التذكير (Y) والآخر يحمل إشارة التأنيث (X)، وأثناء عملية الانقسام الانتصافي من أجل تكوين النطف (خلايا التكاثر) ينتج حين يحمل شارة الذكور وآخر يحمل شارة أنثوية. وعلى العكس من ذلك، فإن الصبغتين المحددتين للجنس في الخلية الجسدية للأنثى متشابهتان وكلاهما يحمي شارة الأنثوية (X)، فإذا انقسمت الخلية الجسدية للأنثى انقساماً انتصافياً لتكوين البويضات تكون كلها متشابهة في إشارتها الجنسية. وعلى ذلك فإن الحيمن الذي يخصب البويضة حاملاً الإشارة المذكورة جاء الجنين ذكراً بإذن الله تعالى، وإن كان حاملاً للشارة المؤنثة جاء الجنين أنثى بإذن الله تعالى»⁽³⁹⁾.

4. قوله تعالى: ﴿يُرْسَلُ عَلَيْكُمَا شُوَاظٌ مِّنْ نَّارٍ وَنُحَاسٌ﴾ [الرحمن: 35/55] في معنى النحاس في أحد الأقوال بقول المفسرين: «أنه الصفر المذاب»⁽⁴⁰⁾، والذي يقصد به «والله أعلم» أنه النحاس المذاب. أما المعنى الحديث ففصل في كيفية الردع، يقول الدكتور النجار: «النحاس هو فلز النحاس المعروف، والنحاس وهو منصهر في صفحة السماء يعد عقاباً رادعاً لكل محاولة لاختراق أقطار السماوات والأرض إلا بإذن الله تعالى، وخير دليل على قوة النحاس المنصهر في السماء هو ضرب ذرات النحاس لجسم كبسولة فضائية حيث أنه يظهر عليها جزار النحاس»⁽⁴¹⁾.

5. قوله تعالى: ﴿وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ﴾ [الذاريات: 47/51]

فسر المفسرون قوله تعالى «لموسعون» بمعنى اتساع أرجاء الكون»⁽⁴²⁾.

فجاء العلم الحديث وفصل في مفهوم والإتساع: «بأن الكون يتسع باستمرار وذلك من خلال تباعد المجرات عنا وعن بعضها البعض بسرعات تتزايد بتزايد بعدها عن المجرتنا، وتقترب أحياناً

38 تفسير الطبري، 161/11، الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر (ت538هـ)، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعبون الأقاويل في وجوه التأويل، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، بلا تاريخ، ج4/236، تفسير ابن كثير، 216/7، وغيرهم.

39 موسوعة الإعجاز العلمي، 4/498.

40 تفسير الطبري، 597/11، البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود الفراء (ت510هـ)، تفسير البغوي المسمى معالم التنزيل، دار طيبة، ط4، 1417هـ/1997م، 449/7، تفسير ابن كثير، 497/7، وغيرهم.

41 موسوعة الإعجاز العلمي، 342،349/2 (باختصار).

42 تفسير ابن كثير، 4/254.

2. قوله تعالى: ﴿وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الْحُبُكِ﴾ [الذاريات: 7/51]

فسر المفسرون قوله تعالى: ﴿ذات الحُبكِ﴾: أي ذات الخلق الحسن المستوي، فإنها من حسنها مرتفعة، شفافة، صفيقة، شديدة البناء، متسعة الأرجاء، أنيقة البهاء، مكللة بالنجوم الثوابت والسيارات، موشحة بالكواكب الزاهرات.⁽³⁵⁾

لكن العلم جاء ليفصل في مفهوم قوله تعالى ﴿ذات الحُبكِ﴾ فيقول الدكتور النجار: «يظهر الحُبكِ في السماء من خلال ما يلي:⁽³⁶⁾

أ- ذات الإحكام في الخلق، ويظهر ذلك من خلال عدد المجرات والنجوم الهائلة في الكون، وتفاوت هذه المجرات في الشكل، والحجم، والكتلة، وفي سرعة الدوران حول محورها، وسرعة الجري في مداراتها، وفي تباعدها عنا وعن بعضها البعض، ومراحل تطورها وأعداد نجومها.

ب- ذات الترابط المحكم الشديد، ويظهر ذلك من خلال الوصول إلى بعض القوى التي تعمل على إحكام تماسكها وتماسك كل من أجرامها، ومن هذه القوى: القوة النووية الشديدة: وهي القوة التي تقوم بربط الجسيمات الأولية للمادة في داخل نواة الذرة، وعلى إلتحام نوى الذرات مع بعضها البعض في عمليات الاندماج النووي. والقوة الذرية الضعيفة: وتعمل هذه القوة على تفكك الجسيمات الأولية للمادة داخل الذرة. والقوة الكهرومغناطيسية: وهذه القوة تؤدي إلى حدوث الإشعاع الكهرومغناطيسي بموجاته المختلفة. وقوة الجاذبية: حيث تمسك بمختلف أجرام السماء وتجمعها، وتحدد أبعادها عن بعضها البعض في التجمع النجمي.

هـ- ذات الكثافات المتباينة في مختلف أجزائها، حيث يتفاوت متوسط كثافة المادة في صفحة السماء الدنيا، بين واحد من ألف تريليون من الجرام للمستتير المكعب في أشباه النجوم، إلى حوالي 14 من ألف من الجرام للمستتير المكعب في العماليق العظام، وإذا انتقلنا من أجرام السماء إلى المادة بين كل من النجوم والمجرات، والمادة في السدم وفي دخان السماء.

ح- ذات المدارات (الطرق) المحددة لكل جرم من أجرامها، ومع تعدد مسارات تلك الأجرام، وتباين مستوياتها، دون أدنى قدر من التضارب أو الاصطدام إلا بالقدر المقنن والمحسوب بدقة بالغة لحكمة بالغة، حتى في لحظات احتضار النجوم وانكداره، وطمسها.⁽³⁷⁾

ومن هذا يظهر تفصيل العلم في مجمل التفسير القديم للمقصود بالحُبكِ .

3. قوله تعالى: ﴿يَهْبُ لِمَنْ يَشَاءُ إِنَاءً وَيَهْبُ لِمَنْ يَشَاءُ الذُّكُورَ﴾ [الشورى: 49/42]

35 ابن كثير، 3/ ص 312.

36 موسوعة الإعجاز العلمي، 1/ ص 312 - 322.

37 موسوعة الإعجاز العلمي، 1/ ص 312 - 322.

هـ - خلايا التكاثر في الإنسان مستمدة من غذائه، وغذاؤه مستمد من تراب الأرض»⁽²⁹⁾.

3. قوله تعالى: ﴿نَاصِيَةٌ كَاذِبَةٌ خَاطِئَةٌ﴾ [العلق: 16/96]

يقول المفسرون إن الناصية هي مقدم شعر الرأس»⁽³⁰⁾، والآية كما يرى الكثير أنها في أبي جهل، يقول ابن كثير: «يعني: ناصية أبي جهل كاذبة في مقالها خاطئة في فعالها»⁽³¹⁾.

أما المعنى العلمي فيبين الدلالات، يقول الدكتور النجار: «الناصية: هي غطاء مقدمة الفص الجبهي من المخ الذي يقع خلف عظام الجبهة تماماً، في المسافة بين العينين ومنبت شعر الرأس ومخ الإنسان، يحوي مراكز التفكير والتخطيط واتخاذ القرار، ومراكز الإرادة الإنسانية، وغير ذلك من الوظائف العقلية العليا، فتشير الآية إلى حقيقة علمية تلخص في أن ناصية الإنسان هي مركز التحكم في اتخاذه للقرار، وفي تصرفاته وحكمه على الأشياء»⁽³²⁾.

هـ - تفصيل المعنى العلمي لمجمل المعنى التفسيري القديم

أحياناً ترى أن العلماء سابقاً ذكروا المعنى للآية لكنه يكون مجملاً، فيأتي العلم الحديث ويفصل ذلك المجمل، ومن أمثلة ذلك:

1. قوله تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا...﴾ [الرعد: 2/13]

في أحد المعنيين عند العلماء القدماء أن الله رفع السماء بعمد لا نراها، وهو قول منقول عن ابن عباس ومجاهد والحسن وقتادة، ومن تأوّل ذلك كذلك، قصد مذهب تقديم العرب الجحد من آخر الكلام إلى أوله، كقول الشاعر:

وَلَا أَرَاهَا تَزَالُ ظَالِمَةٌ تُحَدِّثُ لِي نُكْبَةً وَتَنكُؤُهَا

يريد: أراها لا تزال ظالمة، فقدم الجحد عن موضعه من «تزال»⁽³³⁾.

أما العلم فجاء وبين هذا العمد الذي لا يُرى، يقول الدكتور النجار: «بغير عمد ترونها» هي القوى المستترة في اللبنة الأولية للمادة وفي كل من الذرات والجزيئات وفي كافة أجرام السماء، وهذه القوة هي قوة الجاذبية العظمى (الجاذبية العامة) التي يعتقد العلماء بأنها القوة الوحيدة السائدة في درجات الحرارة العليا عند بدء خلق الكون التي تمايزت إلى القوى الأربع المعروفة اليوم وهي: القوة النووية الشديدة، القوة الذرية الضعيفة، القوة الكهرومغناطيسية، قوة الجاذبية»⁽³⁴⁾.

29 موسوعة الإعجاز العلمي، 289، 294/4 (باختصار).

30 تفسير الطبري، 648/12، تفسير البغوي، 480/8، المحرر الوجيز، 503/5، تفسير القرطبي، 385/22.

31 تفسير ابن كثير، 438/8.

32 موسوعة الإعجاز العلمي، 370، 376/5 (باختصار).

33 انظر: تفسير الطبري، 328/7، وتفسير القرطبي، ج 6/12، تفسير ابن كثير، ج 4/429، وغيرها.

34 موسوعة الإعجاز العلمي، 348، 350/1 (باختصار).

1. قوله تعالى: ﴿وَلْتُنْذِرْ أُمَّ الْقُرَىٰ وَمَنْ حَوْلَهَا﴾ [الأنعام: 92/6]

يقول الطبري: «(أُمُّ الْقُرَى): مكة، ﴿ومَنْ حَوْلَهَا﴾: شرقاً وغرباً»⁽²⁴⁾.

ويقول أبو حيان: «(أُمُّ الْقُرَى) مكة وسميت بذلك لأنها منشأ الدين ودحو الأرض منها، ولأنها وسط الأرض، ولكونها قبلة وموضع الحج ومكان أول بيت وضع للناس»⁽²⁵⁾.

أما الدكتور النجار فيقول: «(أُمُّ الْقُرَى) هي مكة، ﴿ومَنْ حَوْلَهَا﴾ إشارة إلى توسط مكة المكرمة لليابسة وأنها مركز الكون حيث تتوسط العالم وينتفي الانحراف المغناطيسي عند خط طول مكة المكرمة»⁽²⁶⁾.

2. قوله تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ إِذَا أَنْتُمْ بَشَرٌ تَنْتَشِرُونَ﴾ [الروم: 20/30]

يقول الطبري: «يقول تعالى ذكره: ومن حُججه على أنه القادر على ما يشاء أيها الناس من إنشاء وإفناء، وإيجاد وإعدام، وأن كل موجود فخلقه خلقة أبيكم من تراب، يعني بذلك خلق آدم من تراب، فوصفهم بأنه خلقهم من تراب»⁽²⁷⁾.

ويقول ابن كثير: «يقول تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ﴾ الدالة على عظمته وكمال قدرته أنه خلق أباكم آدم من تراب، ﴿ثُمَّ إِذَا أَنْتُمْ بَشَرٌ تَنْتَشِرُونَ﴾، فأصلكم من تراب، ثم من ماء مهين، ثم تَصَوَّرَ فكان علقة، ثم مضغة، ثم صار عظاماً، شكله على شكل الإنسان، ثم كسا الله تلك العظام لحماً، ثم نفخ فيه الروح، فإذا هو سميع بصير، ثم خرج من بطن أمه صغيراً ضعيف القوى والحركة، ثم كلما طال عمره تكاملت قواه وحركاته...»⁽²⁸⁾.

وجاء العلم ليبين الدلالات من هذه الآية، يقول الدكتور النجار: «هناك بعض الدلالات العلمية التي تشير إليها هذه الآية الكريمة:

أ- تشابه التركيب الكيميائي لجسم الإنسان وتراب الأرض، حيث إن جسم الإنسان يتكون أساساً من الماء ومن العناصر الأساسية المكونة للتراب.

ب- نمو جسم الإنسان مستمد من تراب الأرض، حيث يقتات الإنسان على النبات والمباح من منتجات وذبائح الحيوان، والنبات لديه القدرة على امتصاص ماء الأرض وما يحمله من عناصر ومركبات وتحليله بواسطة الطاقة المستمدة من أشعة الشمس إلى عناصره الأولية... النباتات التي يحيا عليها كل من الحيوان والإنسان لذلك تبنى مختلف خلاياهما من تراب الأرض، كذلك يتغذى كل من الإنسان والحيوان على بعض الحيوانات ومنتجاتها، وأجسادها أصلاً من تراب الأرض، ويتحول ذلك إلى خلايا كل من الحيوان والإنسان الحي وتعود مادتها أصلاً إلى تراب الأرض.

24 تفسير الطبري، 267/5. تفسير البغوي، 168/3.

25 البحر المحيط، 183/4.

26 موسوعة الإعجاز العلمي، 564، 570/2 (باختصار).

27 تفسير الطبري، 175/10.

28 تفسير ابن كثير، 308/6.

محلثهم سقوط الثلج، أشد بياضا من اللبن، وأحلى من العسل، يسقط عليهم من طلوع الفجر إلى طلوع الشمس، يأخذ الرجل منهم قدر ما يكفيه يومه ذلك»⁽¹⁹⁾.

فنرى في أقوال العلماء تعميماً بشأن المنّ، أما المعنى العلمي الحديث فيحدد بالضبط ماهيته، وفي ذلك يقول الدكتور النجار: «المن هو مادة صمغية حلوة لزجة كالعسل الذي يفرزه نحل العسل، تتجمع على الأشجار من طلوع الشمس، ثم تجفّ فتتحول إلى مادة بيضاء كالدهن أو رفاقة صغيرة تتكون نتيجة لعملية نز العصارة الغذائية للنبات إلى أسطحه الخارجية وجفافها بتبخير جزء كبير من محتواها المائي، وقد يكون هذا الزيف ذاتياً أو ناتجاً عن جروح في جسم النبات تحدثها مجموعات الحشرات التي تعيش على امتصاص العصارات الغذائية لتلك النباتات، وتكشط من فوق جذوع الشجر وفروعه وأوراقه، وتؤكل مباشرة أو تذاب في الماء وتشرب على هيئة شراب حلو المذاق، عال في قيمته الغذائية»⁽²⁰⁾.

فإذا قبلنا أن نحدد معنى المنّ من منظور الواقع مع تسليمنا بأن المعجزة كانت في عملية انزاله - وهي فضية لا يجوز بحثها من ناحية الإعجاز العلمي - لا في تحديد نوعه فيمكننا على ذلك قبول التحديد الي ذكره الدكتور زغلول النجار.

3. قوله تعالى: ﴿يَخْلُقُكُمْ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ خَلْقًا مِنْ بَعْدِ خَلْقٍ فِي ظُلُمَاتٍ ثَلَاثٍ﴾ [الزمر: 6/39]

في بيان الظلمات الثلاث يقول الطبري: «يعني: في ظلمة البطن، وظلمة الرحم، وظلمة المشيمة»⁽²¹⁾، وإلى هذا ذهب جمهرة المفسرين⁽²²⁾.

فجاء العلم وحدد الظلمات الثلاث أكثر، يقول الدكتور النجار: «الظلمة الأولى: هي الأغشية التي يحاط بها الجنين وهي: غشاء السلي أو الرهل، والغشاء المشيمي، والغشاء الساقط التي تحيط بالجنين إحاطة كاملة فتجعله في ظلمة شاملة. والظلمة الثانية: هو جدار الرحم، وهو جدار سميك يتكون من ثلاث طبقات تحت الظلمة الثانية حول الجنين وأغشيته. والظلمة الثالثة: هو البطن المتكون من البطن والظهر الذي يحيط بالوسط الذي يقع به الرحم، وبذلك تحدث الظلمة الثالثة»⁽²³⁾.

ب - توسع المعنى العلمي من خلال بيان الدلائل والإشارات من وراء الآية

وأعني بذلك: أن المعنى العلمي لا يعارض المعنى القديم وإنما يأتي ليركز على الدلائل من وراء الآية، والأمثلة على ذلك كثيرة، منها:

- 19 تفسير ابن كثير، 267/1.
- 20 موسوعة الإعجاز العلمي، 234/3.
- 21 تفسير الطبري، 615/10.
- 22 منهم: البغوي، والقرطبي، وأبو حيان، وابن كثير، وغيرهم.
- 23 موسوعة الإعجاز العلمي، 127، 128/4.

الصورة الأولى: التوافق في المعنى مع الإضافة في المعنى العلمي

وتبرز هذه الصورة في ثلاثة أشكال هي :

أ- أن يكون المعنى العلمي أكثر تحديداً من المعنى التفسيري القديم

وأعني بهذا أن المعنى القديم أحياناً يكون عاماً غير محدد فيأتي المعنى الحديث ليحدد المراد أو بمعنى آخر ليخصص ذلك العموم ويحصره ويحدده، ويكون ذلك زيادة في المعنى.

ومن أمثلة ذلك:

1. قوله تعالى: ﴿فَلَا أُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ﴾ [النجم: 75 / 53]

ينقل الطبري أكثر من قول في المعنى ومنها «أن المقصود بمواقع النجوم: منازلها»⁽¹³⁾.

ويقول أبو حيان: «وقيل: النجوم: الكواكب ومواقعها. قال مجاهد وأبو عبيدة: عند طلوعها وغروبها. وقال قتادة: مواقعها: مواضعها من السماء»⁽¹⁴⁾.

ويقول الرازي: «هي مواضعها في السماء في بروجها ومنازلها»⁽¹⁵⁾.

أما العلم الحديث فجاء وحدد بالضبط هذه المواقع.

يقول الدكتور النجار: «هي الأماكن التي تمر بها في جريها عبر السماء محتفظة بعلاقاتها المحددة بغيرها من الأجرام في المجرة الواحدة وبسرعات جريها ودورانها، وبالأبعاد الفاصلة بينها، وبقوى الجاذبية الرابطة بينها، وهذه المواقع هي التي يراها الإنسان»⁽¹⁶⁾.

2. قوله تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا عَلَيْكُمُ الْمَنَّاءَ وَالسُّلُوءَ﴾ [البقرة: 57 / 2]

في معنى المن يقول الطبري: «عن مجاهد قال: المن صمغة... وقال آخرون هو شراب ينزل عليهم مثل العسل... وقال آخرون: المن عسل... وقال آخرون: المن الذي يسقط من السماء على الشجر فتأكله الناس...»⁽¹⁷⁾.

ويقول القرطبي في أحد الأقوال: «مصدر يعم جميع ما من الله به على عباده من غير تعب ولا زرع»⁽¹⁸⁾، وينقل ابن كثير ما قاله الطبري ويضيف إليه قول قتادة وهو: «كان المن ينزل عليهم في

13 تفسير الطبري، 658/11، تفسير ابن كثير، 544/7.

14 البحر المحیط، 213/8.

15 الرازي، فخر الدين محمد بن عمر التميمي (ت606هـ)، مفاتيح الغيب، دار الكتب العلمية، ط1، 1421هـ/2000م، 163/29.

16 موسوعة الإعجاز العلمي، 196/1.

17 تفسير الطبري، 333، 334/1.

18 القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي (ت671هـ)، تحقيق: الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، ط1، 1427هـ/2006م، 118/2.

في إنزاله القَطْر من السماء ﴿بِقَدْرِ﴾ أي: بحسب الحاجة، لا كثيراً فيفسد الأرض والعمران، ولا قليلاً فلا يكفي الزروع والثمار، بل بقدر الحاجة إليه من السقي والشرب والانتفاع به، حتى إن الأراضي التي تحتاج إلى ماء كثير لزرعها ولا تحتمل دُمثها إنزال المطر عليها، يسوق إليها الماء من بلاد أخرى، كما في أرض مصر، ويقال لها: «الأرض الجرز» ، يسوق الله إليها ماء النيل معه طين أحمر يجترفه من بلاد الحبشة في زمان أمطارها، فيأتي الماء يحمل طيناً أحمر، فيسقي أرض مصر، ويقر الطين على أرضهم ليزرعوا فيه، لأن أرضهم سباح يغلب عليها الرمال، فسبحان اللطيف الخبير الرحيم الغفور.

وقوله: ﴿فَأَسْكَنَاهُ فِي الْأَرْضِ﴾ أي: جعلنا الماء إذا نزل من السحاب يخلد في الأرض، وجعلنا في الأرض قابليةً له، تشربه ويتغذى به ما فيها من الحب والنوى. وقوله: ﴿وَأَنَا عَلَىٰ ذَهَابٍ بِهِ لِقَادِرُونَ﴾ أي: لو شئنا ألا تمطر لفعلنا، ولو شئنا لصرفناه عنكم إلى السباح والبراري والبحار والقفار لفعلنا، ولو شئنا لجعلناه أجاجاً لا ينتفع به لشرب ولا لسقي لفعلنا، ولو شئنا لجعلناه لا ينزل في الأرض، بل ينجر على وجهها لفعلنا. ولو شئنا لجعلناه إذا نزل فيها يغور إلى مد لا تصلون إليه ولا تنتفعون به لفعلنا. ولكن بلطفه ورحمته ينزل عليكم الماء من السحاب عذباً فراتاً زلالاً فيسكنه في الأرض ويسلكه ينابيع في الأرض، فيفتح العيون والأنهار، فيسقي به الزروع والثمار، وتشربون منه ودوابكم وأنعامكم، وتغتسلون منه وتطهرون وتنظفون، فله الحمد والمنة»⁽¹¹⁾.

أما في المعنى العلمي فيقول الدكتور زغلول النجار: ﴿وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً بِقَدْرِ فَأَسْكَنَاهُ فِي الْأَرْضِ﴾: إشارة إلى أن أصل الماء الموجود تحت سطح الأرض ويمكن أن يستفاد منه هو ماء المطر، وذلك من خلال نزوله إلى أسفل بفعل الجاذبية الأرضية من خلال اختراق الصخور المسامية والمنفذة، ولولا هذه المسامية ما تجمع الماء أصلاً. ﴿وَأَنَا عَلَىٰ ذَهَابٍ بِهِ لِقَادِرُونَ﴾: أي لو شاء الله عز وجل أن يذهب الماء من خلال تدمير مكامن المياه أو إغارتها إلى أعماق لا تصل إليها إمكانات الإنسان لفعل، ولكن الله عز وجل حفظ المكامن المائية من أخطار الحركات الأرضية الداخلية العنيفة من مثل: الخسوف، والتصدعات الأرضية، والثورات البركانية، والامتداحلات البركانية»⁽¹²⁾.

هذه بعض الأمثلة على التوافق التام بين المعنى القديم والحديث، وهذا التوافق واضح وإن اختلفت التعبيرات عن المعنى قليلاً.

المطلب الثاني: التوافق غير التام

وهذه العلاقة الثانية المرتبطة بمبحث التوافق، حيث يكون توافق المعنيين ناقصاً في جزء من الأجزاء، ولهذه العلاقة صور عديدة منها:

11 تفسير ابن كثير، 470، 471/5.

12 موسوعة الإعجاز العلمي، 455، 467/2 (باختصار).

مواقعه المتتالية في السماء»⁽⁵⁾، «حتى عاد كالعرجون القديم»: هو وصف المرحلة الأخيرة من مراحل الدورة الشهرية للقمر، وذلك لأن الهلال الثاني ينحني بطرفيه تجاه الأرض، بينما الهلال الوليد ينحني بهما بعيداً عنها»⁽⁶⁾.

فنحن نرى هنا التوافق بين المعنيين التفسيري القديم والعلمي الحديث، في بيان دلالة الآية.

ب- قوله تعالى: ﴿مَا لَكُمْ لَا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَارًا * وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا﴾ [نوح: 71/13، 14]، يقول الطبري: «اختلف أهل التأويل في تأويل ذلك (يعني: ما لكم لا ترجون لله وقارا) فقال بعضهم: ما لكم لا ترون لله عظمة... وقال آخرون: معنى ذلك: لا تعظمون الله حق عظمته... وقال آخرون: ما لكم لا تعلمون لله عظمة... وقال آخرون: بل معنى ذلك: ما لكم لا ترجون لله عاقبة... وقال آخرون: بل معنى ذلك: ما لكم لا ترجون لله طاعة... وقوله: ﴿وقد خلقكم أطواراً﴾، يقول: وقد خلقكم حالا بعد حال، طورا نطفة وطورا علقة وطورا مضغة»⁽⁷⁾.

ويقول القاضي البيضاوي: «﴿أطواراً﴾ أي تارات إذ خلقهم أولاً عناصر، ثم مركبات تغذي الإنسان، ثم أخلاطاً، ثم نطفاً، ثم علقاً، ثم مضغاً، ثم عظاماً ولحوماً، ثم أنشأهم خلقاً آخر، فإنه يدل على أنه يمكن أن يعيدهم تارة أخرى فيعظمهم بالثواب، وعلى أنه تعالى عظيم القدرة تام الحكمة»⁽⁸⁾.

ويقول ابن كثير: «﴿مَا لَكُمْ لَا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَارًا﴾ أي: عظمة قاله ابن عباس، ومجاهد، والضحاك. وقال ابن عباس: لا تعظمون الله حق عظمته، أي: لا تخافون من بأسه ونقمته. ﴿وقد خلقكم أطواراً﴾ قيل: معناه من نطفة، ثم من علقة، ثم من مضغة»⁽⁹⁾.

أما المعنى العلمي فهو: «﴿ما لكم لا ترجون لله وقاراً﴾ أي: ما لكم لا تعظمون الله تعالى حق عظمته ولا تخافون من بأسه ونقمته، والاستفهام إنكار لوقوع ذلك من المخاطبين من الكفار والمشركين والعصاة الغافلين عن ذكر الله وعن طاعته. ﴿وقد خلقكم أطواراً﴾: أي أن الله تعالى قد خلقكم في عدد من التارات المتعاقبة التي لا يكاد بعضها يرى بالعين المجردة، والأطوار تشمل مراحل الخلق المتدرجة التي يمر فيها جنين الإنسان من النطفة، إلى النطفة الأمشاج، إلى العلقة، إلى المضغة، إلى خلق العظام، ثم كسوتها لحماً، حتى إنشائه خلقاً آخر»⁽¹⁰⁾.

هـ- قوله تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً بِقَدَرٍ فَأَسْكَنَاهُ فِي الْأَرْضِ وَإِنَّا عَلَىٰ ذَهَابٍ بِهِ لَقَادِرُونَ﴾ [المؤمنون: 18/23] يقول ابن كثير: «يذكر تعالى نعمه على عبده التي لا تعد ولا تحصى

5 النجار، موسوعة الإعجاز العلمي، 520/1.

6 النجار، موسوعة الإعجاز العلمي، 522/1.

7 تفسير الطبري، 249، 251/12 (باختصار).

8 البيضاوي، ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي الشافعي (ت658هـ)، أنوار التنزيل وأسرار التأويل المعروف بتفسير البيضاوي، دار الجيل، بلا تاريخ، ص762.

9 تفسير ابن كثير، 233/8.

10 موسوعة الإعجاز العلمي، 381، 383/4 (باختصار).

1. أحياناً يكون التوافق تاماً.
 2. أحياناً يكون بين المعنيين تكامل.
 3. وأحياناً يكون التوافق في جزء من المعاني لكن في المعنى العلمي الحديث نجد زيادة وتوسيعاً وبياناً لمعانٍ جديدة.
 4. أحياناً يتوافق المعنيان في النتيجة لكن المعنى العلمي يأتي ويفصل السبب الذي أدى إلى هذه النتيجة، أو يكون المعنى القديم مجملاً فيأتي العلمي الحديث ويفصله، أو يأتي المعنى العلمي الجديد ليحدد المفهوم أكثر من القديم.
- وإليك تفصيل ذلك:

المطلب الأول: التوافق التام

وهذه أولى العلاقات بين المعنى القديم والعلمي الحديث في مبحث التوافق، ولذلك أمثلة كثيرة، منها:

أ- قوله تعالى: ﴿وَالْقَمَرَ قَدْرَ نَاهُ مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ﴾ [يس: 39/37].

يقول الطبري رحمه الله: «وآية لهم، تقديرنا القمر منازل للنقصان بعد تناهيه وتماهيه واستوائه، حتى عاد كالعرجون القديم؛ والعرجون: من العذق من الموضع النابت في النخلة إلى موضع الشماريخ؛ وإنما شبهه جل ثناؤه بالعرجون القديم، والقديم هو اليابس، لأن ذلك من العذق، لا يكاد يوجد إلا متقوساً منحنيًا إذا قدم ويبس، ولا يكاد أن يُصاب مستويًا معتدلاً، كأغصان سائر الأشجار وفروعها، فكذلك القمر إذا كان في آخر الشهر قبل استساراه، صار في انحناؤه وتقوسه نظير ذلك العرجون»⁽²⁾.

ويقول ابن كثير: «﴿وَالْقَمَرَ قَدْرَ نَاهُ مَنَازِلَ﴾ أي جعلناه يسير سيراً آخر يستدل به على مضي الشهور... وأما القمر فقدرة منازل يطلع في أول ليلة من الشهر ضئيلاً قليل النور، ثم يزداد نوراً في الليلة الثانية ويرتفع منزلة، ثم كلما ارتفع ازداد ضياءً وإن كان مقتبساً من الشمس حتى يتكامل نوره في الليلة الرابعة عشرة، ثم يشرع في النقص إلى آخر الشهر حتى يصير كالعرجون القديم... ثم بعد هذا يديه الله تعالى جديداً أول الشهر الآخر»⁽³⁾.

أما المعنى العلمي الحديث للآية فهو كما قال الدكتور زغلول النجار: «﴿قدرناه﴾ أي دورانه حول الأرض»⁽⁴⁾، ﴿منازل﴾: هي مراحل القمر المتتالية على منازلها المتوافقة مع تلك المراحل (أي

- 2 الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير (ت310هـ)، جامع البيان في تأويل القرآن، دار الكتب العلمية، ط3، 1420هـ/1999م، 441/10.
- 3 ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر القرشي الدمشقي (ت774هـ)، تفسير القرآن العظيم، تحقيق سامي محمد سلامة، دار طيبة، ط2، 1420هـ/1999م - 577، 578/6.
- 4 النجار، د. زغلول محمد، موسوعة الإعجاز العلمي، دار المعرفة، بيروت، ط4، 1428هـ/2007م، 517/1.

المطلب الثاني: التعارض التام.

الخاتمة: تحتوي على أهم النتائج التي توصلت إليها في البحث.
وأخيراً: قائمة المصادر والمراجع التي اعتمدت عليها في البحث.

وكل عمل بشري لا يخلو من النقص، فلا كمال إلا لله، ولا استعانة إلا بالله، ولا اتكال إلا على الله، وأستغفره سبحانه من كل عثرة وزلة، وأسأله أن يتقبل مني هذا الجهد المتواضع، عملاً خالصاً لوجهه الكريم، وأن يستخدمني لنصرة دينه، وخدمة كتابه، إنه سبحانه نعم المولى ونعم النصير.

التمهيد

طبيعة العلاقة بين المعنى التفسيري القديم والعلمي الحديث

القرآن الكريم هو مكتنز العلوم كلها، ومعانيه لا تنضب وكلماته لا تنفد، بل هو صالح لكل زمان ومكان، والمنتبع لحركة التفسير يجد أنه في كل زمن تظهر معانٍ جديدة لم يذكرها السابقون، وليس بالغريب أن يأتي العلم الحديث ليجد كثيراً من الحقائق التي توصل لها مذكورة في القرآن من قبل أربعة عشر قرناً تقريباً، لذلك سعى كثير من علماء المسلمين في المجالات الكونية والإنسانية أن يبرزوا مثل هذه المعاني حتى يُجَلُّوا وجهاً من وجوه إعجاز القرآن.

وهذا العمل المبارك لم يكن دائماً صائباً، بل في بعض الأحيان ظهر التكلف في بيان المعاني العلمية، ولكن في الغالب كان له خدمة كبيرة في دفع حركة التفسير ولو من الجانب العلمي.

ولتقويم هذا العمل وضبط منهجيته العلمية لا بد له من الانطلاق من كلام السابقين، وعدم إلغاء كل ما سبق من تفاسير العلماء، وذلك لأن لهم اليد الطولى في خدمة القرآن وبيان أسراره ودقائقه، كما أنهم في كثير من الأحيان كانوا يشارون إلى قضايا علمية وإن كانت مجملة أو ناقصة شيئاً ما، إلا أن ذلك يدل على رسوخهم في العلم وقوة إدراكهم لأسرار الآيات كما سأبين بعد قليل.

وهذا يبرز وجود علاقة بين المعنى التفسيري السابق، والمعنى العلمي الحديث تتمثل في :

1. علاقة التوافق بين المعنيين.
2. علاقة التعارض بين المعنيين.

وسأبرز صور وحالات كل علاقة والأمثلة التطبيقية عليها في المبحثين القادمين .

المبحث الأول

علاقة التوافق بين المعنيين

هذه العلاقة تعني أن المعنى القديم عند المفسرين والمعنى العلمي الحديث بينهما توافق، وقد لا يكون التوافق تاماً، لذلك اتخذ هذا النوع من العلاقة أكثر من صورة:

1. المنهج الاستقرائي: وذلك باستقراء الآيات ذات الدلالة العلمية، واستطلاع آراء بعض المفسرين السابقين وآراء العلم الحديث في تفسيرها.
 2. المنهج التحليلي المقارن: وذلك بتحليل آراء المفسرين السابقين، والرأي العلمي الحديث، ومقارنتها لاستنتاج العلاقة الرابطة بينها.
- حدود البحث:

من أجل أن تتحقق القيمة العلمية المقصودة من البحث، كان لا بد من النظر في تحديد الدلالة التفسيرية للآية القرآنية من خلال الجهود الأولى في التفسير، وهذا دفعني لاعتماد آراء الإمام الطبري وغيره من المفسرين المتقدمين، أي قبل ازدهار العلوم التجريبية.

ومن أجل تحديد الدلالة العلمية الحديثة فقد اعتمدت على الموسوعة العلمية التي أعدها الدكتور زغلول النجار، وذلك لسببين:

- الأول: أن نتاج الدكتور هو آخر هذه الجهود والدراسات العلمية وأشملها وأوسعها.
 - الثاني: أن الدكتور زغلول جمع بين علمين علم تفسير القرآن الكريم وعلم الدراسات العلمية المتخصصة، فكانت الصورة التي يقدمها أوضح صورة وأجلاها.
 - لأجل هذا كان الاعتماد في البحث على مراجع محددة ومنضبطة بهذه الاعتبارات السابقة، في حين بنيت هذه الدراسة على جمع جميع الآيات ذات المدلول العلمي، وجدولتها لبيان المعنى التفسيري القديم لها والمعنى العلمي الحديث.⁽¹⁾
- خطة البحث:

تقتضي طبيعة هذا البحث أن يكون في مقدمة وتمهيد ومبحثين وخاتمة، وذلك على النحو الآتي:، المقدمة:، تشمل مشكلة البحث، وأهميته والأهداف المرجو تحقيقها من الدراسة، والمنهج المعتمد للبحث، والحدود، وخطة الدراسة.

التمهيد: وقد ذكرت فيه أنواع العلاقة بين المعنى التفسيري القديم والعلمي الحديث.

المبحث الأول: علاقة التوافق بين المعنيين، ويحتوي على مطلبين:

المطلب الأول: التوافق التام.

المطلب الثاني: التوافق غير التام.

المبحث الثاني: علاقة التعارض بين المعنيين، ويحتوي على مطلبين:

المطلب الأول: التعارض الظاهري مع إمكانية الجمع.

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على رسوله الأمين، وعلى آله وصحابه والتابعين له إلى يوم الدين، وبعد:

يعيش العالم اليوم في مرحلة العولمة والتقدم والتطور العلمي، فقد تقدمت الإكتشافات بشكل سريع كبير، والأمة الإسلامية جزء من هذا العالم، ليست منفصلة عنه بل جزء ركين فيه، فرسالتها رسالة العالمين ﴿وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين﴾ ﴿الأنبياء: ١٠٧/21﴾.

والقرآن الكريم هو مكتنز العلوم كلها، ومعانيه لا تنضب وكلماته لا تنفذ، بل هو صالح لكل زمان ومكان، والمتتبع لحركة التفسير يجد أنه في كل زمن تظهر معانٍ جديدة لم يذكرها السابقون، وليس بالغريب أن يأتي العلم الحديث ليجد كثيراً من الحقائق التي توصل إليها مذكرة في القرآن من قبل أربعة عشر قرناً تقريباً، لذلك سعى كثير من علماء المسلمين في المجالات الكونية والإنسانية أن يبرزوا مثل هذه المعاني حتى يُجُلُّوا وجهاً من وجوه إعجاز القرآن، وحتى يكون لهم دور في دعوة غير المسلمين من خلال هذا الجانب.

فظهر معنى علمي للآية لم يكن موجوداً عند علمائنا السابقين، وحيث لا توجد دراسات تحليلية نقدية تقف مع هذه التناجات العلمية ترصد التغيرات والتطورات فيها، كان لا بد من دراسة تبحث في العلاقة بين هذين المعنيين، وبيان أنواع هذه العلاقة والصور المتمثلة بها.

مشكلة البحث:

تبرز المشكلة من خلال الإجابة على تساؤلات تفرضها طبيعة هذا البحث، وهي:

هل أثر التقدم العلمي في تغير الدلالة التفسيرية للآية القرآنية؟ وإن كان ذلك: فما نوع العلاقة الجامعة بين المعنى الذي ذكره المفسرون سابقاً وما يذكره المعاصرون بناءً على هذا التقدم العلمي؟ أهمية البحث وأهدافه:

وتظهر أهمية البحث من خلال سعيه لتحقيق ما يلي:

1. بيان أثر التقدم العلمي في تطور حركة التفسير وتغير الدلالة التفسيرية للآية القرآنية.
2. وضع تصور علمي منهجي لتحديد أنواع العلاقات بين المعنى التفسيري القديم والعلمي الحديث.
3. إبراز الصور التي تمثل بها العلاقات بين المعنى التفسيري القديم والعلمي الحديث

منهج البحث:

يعتمد البحث على اتباع منهجين هما:

العلاقات بين دلالة التفسير والعلم الحديث في فهم الآيات القرآنية

سليمان محمد الدقور/Sulayman Muhammad Al-DUQOUR*

KURAN AYETLERİNİN ANLAŞILMASINDA TEFSİRİN DELALET ETTİKLERİYLE MODERN BİLİMİN İLİŞKİSİ

ÖZET

Bu araştırma klasik anlamlar ve tefsir ile modern bilimsel yorumların ilişkisini irdelemektedir. Bilimsel kavramlar içeren ayetlerin analitik karşılaştırmalı çalışmalar yoluyla söz konusu iki kavram arasındaki ilişkiyi göstermek bizim görevimizdir. Bu, klasik ve modern anlamın/ yorumun ne ölçüde birbirleriyle uyumlu olup olmadığını da görmektir. Buradaki çalışmamızın temel hedefleri şöyledir: Söz konusu iki kavramın arasındaki ilişkiyi açıklamak, böylesi bir ilişkiye dair bilimsel bir bakışa ulaşmak ve böylesi bir ilişkiye bakışı göstermek.

Anahtar Kelimeler: Bilim, Tefsir, Bilimsel Eşsizlik

THE RELATIONSHIPS BETWEEN EXEGESIS INDICATIONS AND MODERN SCIENCES IN THE UNDERSTANDING OF THE QUR'ANIC VERSES

ABSTRACT

This research investigates the relationships between the classical meanings and exegesis and the modern scientific exegesis. This is in order for us to be able to show the relationships between the two concepts through analytical comparative studies of the verses which include scientific concepts. This is also to see to what extent the two meanings are in harmony or otherwise. Of the goals of our present study are: to explain the relationship between the two concepts in question, to reach a scientific view about such a relationship, and to show the view of such a relationship.

Keywords: Science, Exegesis, Scientific Inimitability.

الملخص

يقوم هذا البحث على النظر في العلاقات ما بين المعنى التفسيري القديم والمعنى العلمي الحديث، حيث يبرز طبيعة العلاقات بين المعنيين، من خلال الدراسة التحليلية للآيات التي تحوي مفهوماً علمياً، ومقارنة الرأي التفسيري القديم والمعنى العلمي الحديث، وتحديد نوع هذه العلاقة بين التوافق أو التعارض. وتظهر أهمية البحث في سعيه لتحقيق جملة من الأهداف منها: **أولاً:** بيان طبيعة العلاقة بين المعنى التفسيري القديم والعلمي الحديث. **ثانياً:** وضع تصور علمي منهجي لتحديد أنواع العلاقات بين المعنى التفسيري القديم والعلمي الحديث. **ثالثاً:** إبراز الصور التي تمثل بها العلاقة بين المعنى التفسيري القديم والعلمي الحديث.

الكلمات الدالة: العلم، التفسير، الإعجاز العلمي

- الزرقاني، محمد عبد العظيم، *مناهل العرفان في علوم القرآن*، دار الفكر، بيروت، 1996م.
- السيوطي، جلال الدين، *الإتقان في علوم القرآن*، المكتبة العصرية، بيروت، 1988.
- الزركشي، بدر الدين، محمد بن عبد الله، البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1957م.
- الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، دار الفكر، بيروت، 1984م.
- الطيار، مساعد بن سليمان، مفهوم التفسير والتأويل والاستنباط والتدبر والمفسر، دار ابن الجوزي، الرياض، 1427هـ.
- القطان، مناع بن خليل، مباحث في علوم القرآن، مكتبة المعارف، الرياض، 2000م.
- ابن كثير، إسماعيل بن عمر، تفسير القرآن العظيم، دار طيبة للنشر والتوزيع، المدينة المنورة، 1999م.
- ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر، الفوائد، دار الكتب العلمية، بيروت، 1973م.
- ، التفسير القيم، دار الكتب العلمية، بيروت، 1978م.
- المودودي، أبو الأعلى، تفهيم القرآن، (باللغة التركية، إستانبول، 1996م).

Seçme Kaynakça

- Aydın, Muhammet, *Genel Tefsir Kuralları*, İstanbul, Nun, 2008.
- İbn Teymiyye, *Mukaddime fî usulî't-tefsir*, Beyrut, Dârü'l-Mektebeti'l-Hayat, 1980.
- Es-Sa'di, Abdurrahman b. Nasir, *e-kavaidü'l-hisan li-tefsiri'l-Kuran*, Riyad, Mektebetü'r-rüşd, 1999.
- Es-Sebt, Hâlid b. Osman, *Kavaidü't-tefsir: cem'an ve dirase*, Huber, Dâru İbn Affan, 1997.
- Ez-Zehebi, Muhammed es-Seyyid Hüseyin, *et-Tefsir ve'l-müfessirun*, Kahire, Matbaatü's-Saade, 1961.
- Es-Suyuti, Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebi Bekr, *el-İtkan fî ulumi'l-Kur'ân*, Beyrut, Mektebetü'l-Asriyye, 1988.
- Ez-Zerkeşi, Ebü Abdullah Bedreddin Muhammed b. Bahadır b. Abdullah, *el-Burhan fî ulumi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim, Kahire, Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1957.
- Et-Taberi, Ebü Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir, *Câmiü'l-beyân fî tefsiri'l-Kur'ân*, Beyrut, Dârü'l-Fikr, 1984.
- İbn Kesir, Ebü'l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer, *Tefsiru'l-kur'ani'l-azim*, Medine, Daru't-tayyibe, 1999.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, *Bedaiü'l-fevaid*, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-ilmiiyye, 1973.
- Mevdudi, *Tefhimu'l-Kuran*, ed. Ali Bulaç, İstanbul, İnsan, 1996.

عليه وسلم - وعن صحابته وعن التابعين وعن تابعيهم ممن عُرفوا بالتفسير، وكانت لهم آراء مستقلة مبنية على اجتهادهم⁽²⁵⁾.

الأمر التاسع: ضرورة اجتناب الأمور التي تبعد عن رضى الله تعالى

هناك أمور على المفسر أن يحذر منها، وهي:

- 1- التهجم على بيان مراد الله من كلامه مع الجهل بقوانين وأصول الشريعة.
- 2- الخوض فيما استأثر الله بعلمه من الغيوب المستقبلية.
- 3- السير مع الهوى والاستحسان.
- 4- التفسير المقرر للمذهب الفاسد، بأن يجعل المذهب أصلاً، والتفسير تابعاً، فيحتال في التأويل حتى يصرفه إلى عقيدته، ويرده إلى مذهبه.
- 5- التفسير مع القطع بأن مراد الله كذا وكذا من غير دليل⁽²⁶⁾.

الخاتمة

حاولنا في هذا البحث الموجز الاطلاع على الأمور التي تجب معرفتها قبل الشروع في تفسير القرآن الكريم، وقد تكون بمثابة القواعد التي تجب معرفتها على من يريد أن يشتغل بتفسير القرآن قبل الشروع فيه، ليستعين بها من يريد أن يفسر القرآن الكريم ويكون على طريقة أثبت ومنهج أقوم، ويستعين بها، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم

- أيدين، محمد، قواعد التفسير العامة، (باللغة التركية)، إستانبول 2008م.
العك، خال، أصول التفسير وقواعده، دار النفائس، بيروت، 1986م.
ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم، مقدمة في أصول التفسير، در مكتبة الحياة، بيروت، 1980.
حبنكة، عبد الرحمن، قواعد التدبر الأمثل لكتاب الله عز وجل، دار القلم، دمشق، 1989م.
الخالدي، صلاح عبد الفتاح، تصويبات في فهم بعض الآيات، دار القلم، دمشق، 1987م.
الذهبي، محمد حسين، التفسير والمفسرون، دار وهبة، القاهرة، بدون تاريخ.
السعدي، عبد الرحمن بن ناصر، القواعد الحسان لتفسير القرآن، مكتبة الرشد، الرياض 1999م.
السبت، خالد بن عثمان، قواعد التفسير جمعاً ودراسة، دار ابن عفان، الرياض، 2005م.
- 25 الطيار، مساعد بن سليمان، التفسير بالمأثور، المكتبة الشاملة؛ وانظر أيضاً: مفهوم التفسير والتأويل والاستنباط والتدبر والمفسر له، ص 15.
26 ينظر: الخالدي، تصويبات في فهم بضع الآيات، ص 23؛ العك، أصول التفسير وقواعده: ص 73.

إِسْحَاقَ عَنْ مُجَاهِدٍ، قَالَ: عَرَضْتُ الْمُصْحَفَ عَلَى ابْنِ عَبَّاسٍ ثَلَاثَ عَرَضَاتٍ، مِنْ فَاتِحَتِهِ إِلَى خَاتِمَتِهِ، أَوْقَفَهُ عِنْدَ كُلِّ آيَةٍ مِنْهُ، وَأَسْأَلُهُ عَنْهَا⁽¹⁹⁾.

وَقَالَ شُعْبَةُ بْنُ الْحَجَّاجِ وَغَيْرُهُ: أَقْوَالُ التَّابِعِينَ فِي الفُرُوعِ لَيْسَتْ حُجَّةً؟ فَكَيْفَ تَكُونُ حُجَّةً فِي التَّفْسِيرِ؟ يَعْنِي: أَنَّهَا لَا تَكُونُ حُجَّةً عَلَى غَيْرِهِمْ مِمَّنْ خَالَفَهُمْ، وَهَذَا صَحِيحٌ، أَمَّا إِذَا أَجْمَعُوا عَلَى الشَّيْءِ فَلَا يُرْتَابُ فِي كَوْنِهِ حُجَّةً، فَإِنْ اخْتَلَفُوا فَلَا يَكُونُ بَعْضُهُمْ حُجَّةً عَلَى بَعْضٍ، وَلَا عَلَى مَنْ بَعْدَهُمْ، وَيُرْجَعُ فِي ذَلِكَ إِلَى لُغَةِ الْقُرْآنِ أَوِ السُّنَّةِ أَوْ عُمُومِ لُغَةِ الْعَرَبِ، أَوْ أَقْوَالِ الصَّحَابَةِ فِي ذَلِكَ.

وبعض المتأخرين مثل الشيخ محمد بن عبد العظيم الزرقاني في كتابه "مناهل العرفان في علوم القرآن"،⁽²⁰⁾ والشيخ محمد حسنين الذهبي في كتابه "التفسير والمفسرون"⁽²¹⁾ ومناع القطان في كتابه "مباحث في علوم القرآن"⁽²²⁾ ذكروا هذه الأنواع تحت مصطلح "التفسير بالمأثور" حيث قال محمد حسين الذهبي في تعريف التفسير بالمأثور: هو ما جاء في القرآن نفسه من البيان والتفصيل لبعض آياته، وما نُقِلَ عن الرسول صلى الله عليه وسلم، وما نُقِلَ عن الصحابة رضوان الله عليهم، وما نُقِلَ عن التابعين، من كل ما هو بيان وتوضيح لمراد الله تعالى من نصوص كتابه الكريم⁽²³⁾.

إن هذا التعريف فيه خلل، حيث أُدخِلَ فيه "تفسير القرآن بالقرآن"، فهل ينطبق لفظ "المأثور" على تفسير القرآن بالقرآن؟ لأن تفسير القرآن بالقرآن داخل ضمن تفسير من فسّر به.

* فإن كان المفسر به الرسول -صلى الله عليه وسلم- فهو من التفسير النبوي.

* وإن كان المفسر به الصحابي، فله حكم تفسير الصحابي.

* وإن كان المفسر به التابعي، فله حكم تفسير التابعي.

وهكذا كل من فسر آية بآية فإن هذا التفسير ينسب إليه.

والمصدر الذي يظهر أن هذه الأنواع نُقلت منه هو رسالة شيخ الإسلام ابن تيمية المسمّاة (مقدمة في أصول التفسير).

وقد وردت هذه الأنواع الأربعة هناك تحت موضوع (أحسن طرق التفسير)، فهي عند ابن تيمية كما نرى (طرق) وليست (مأثوراً)، وبدلاً من أن يؤخذ عنه مصطلحه استُبدِلَ به هذا المصطلح الذي لم يتواءم مع هذه الأنواع⁽²⁴⁾.

وبعد هذا التجوال نرى أن التعريف الدقيق للتفسير بالمأثور هو: ما أثار عن رسول الله -صلى الله

19 ابن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، 90/1.

20 ينظر: 12/2.

21 ينظر: 112/1.

22 ينظر: ص 358.

23 ينظر: التفسير والمفسرون، 112/1.

24 ابن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، 90/1.

وكلما عظم المطلوب تأكد هذا الأمر، وتعين البحث التام عن أمثل وأقوم الطرق الموصلة إليه، ولا ريب أن ما نحن فيه هو أهم الأمور وأجلها، بل هو أساسها وأصلها.

فعلى الناس أن يتلقوا معني كلام الله كما تلقاه الصحابة - رضي الله عنهم - فإنهم كانوا إذا قرأوا عشر آيات، أو أقل أو أكثر، لم يتجاوزوها حتى يعرفوا ويحققوا ما دلت عليه من الإيمان والعلم والعمل، فينزلونها على الأحوال الواقعة يؤمنون بما احتوت عليه من العقائد والأخبار، وينقادون لأوامرها ونواهيها، ويطبقونها على جميع ما يشهدون من الحوادث والوقائع الموجودة بهم وبغيرهم، ويحاسبون أنفسهم: هل هم قائمون بها أو مخلون بحقوقها ومطلوبها؟ وكيف الطريق إلى الثبات على الأمور النافعة، وتدارك ما نقص منها؟ وكيف التخلص من الأمور الضارة؟ فيهدتدون بعلومه، ويتخلقون بأخلاقه وآدابه، ويعلمون أنه خطاب من عالم الغيب والشهادة موجه إليهم، ومطالبون بمعرفة معانيه، والعمل بما يقتضيه.

فمن سلك هذا الطريق الذي سلوكه، وجدّ واجتهد في تدبر كلام الله، انفتح له الباب الأعظم في علم التفسير، وقويت معرفته واستنارت بصيرته، واستغنى بهذه الطريقة عن كثرة التكلفات، وعن البحوث الخارجية.

ومتى علم العبد أن القرآن فيه تبيان كل شيء، وأنه كفيلا بجميع المصالح مبين لها، حاث عليها، زاجر عن المضار كلها، وجعل هذه القاعدة نصب عينيه، ونزلها على كل واقع وحادثة سابق أو لاحق، ظهر له عظم مواقعها وكثرة فوائدها وثمرتها⁽¹⁷⁾.

الأمر الثامن: متابعة أحسن طرق التفسير

هذه القاعدة لا يجوز تجاوزها، وهي من القواعد التي التزم بها معظم علماء التفسير من القديم، وهي⁽¹⁸⁾:

1. تفسير القرآن بالقرآن، فما أجمل في مكان فإنه قد بسط في موضع آخر.
2. إن لم نجد ذلك في القرآن ننتقل إلى السنة، فإنها شارحة للقرآن وموضحة له.
3. إذا لم نجد التفسير في القرآن ولا في السنة رجعنا في ذلك إلى أقوال الصحابة، فإنهم أدرى الناس بذلك لما شاهدوه من القرائن والأحوال التي اختصوا بها.
4. وإذا لم يوجد التفسير في القرآن ولا في السنة ولا في أقوال الصحابة، فقد رجح كثير من الأئمة في ذلك إلى أقوال التابعين، كمجاهد بن جبر فإنه كان آية في التفسير، كما قال محمد بن

17 السعدي، القواعد الحسان، ص 9-10.

18 ينظر: ابن تيمية، مقدمة في أصول التفسير، ص 39؛ مقدمة تفسير ابن كثير، 8/1.

وَالنَّاصِرُ لَهُمْ، وَالْكَفِيلُ بِمَصَالِحِهِمْ، وَالْمُنَجِّي لَهُمْ مِنْ كُلِّ كَرْبٍ، وَالْمُوفِّي لَهُمْ بِوَعْدِهِ، وَأَنَّهُ وَلِيُّهُمُ الَّذِي لَا وَلِيَّ لَهُمْ سِوَاهُ، فَهُوَ مَوْلَاهُمْ الْحَقُّ، وَنَصِيرُهُمْ عَلَى عَدُوِّهِمْ، فَنِعْمَ الْمَوْلَى وَنِعْمَ النَّصِيرُ. وَإِذَا شَهِدَتِ الْقُلُوبُ مِنَ الْقُرْآنِ مَلِكًا عَظِيمًا، جَوَادًا رَحِيمًا جَمِيلًا، هَذَا شَأْنُهُ فَكَيْفَ لَا تُحِبُّهُ، وَتُنَافِسُ فِي الْقُرْبِ مِنْهُ، وَتُنْفِقُ أَنْفُسَهَا فِي التَّوَدُّدِ إِلَيْهِ، وَيَكُونُ أَحَبَّ إِلَيْهَا مِنْ كُلِّ مَا سِوَاهُ، وَرِضَاهُ أَثَرٌ عِنْدَهَا مِنْ رِضَا كُلِّ مَنْ سِوَاهُ؟ وَكَيْفَ لَا تَلْهَجُ بِذِكْرِهِ، وَتُصَبِّرُ حُبَّهُ وَالشُّوقَ إِلَيْهِ، وَالْأَنْسَ بِهِ، هُوَ غِذَاؤُهَا وَقَوْتُهَا وَدَوَاؤُهَا، بِحَيْثُ إِنْ فَقَدْتَ ذَلِكَ فَسَدَّتْ، وَهَلَكْتَ لَمْ تَتَفَنَّحْ بِحَيَاتِهَا.

الأمر السابع: معرفة الحواجز التي تحول بين القارئ وفهم المعاني الدقيقة للقرآن الكريم

يجب على من يريد أن يفسر القرآن ويريد أن يكشف المعاني الدقيقة للقرآن الكريم أن يكون قلبه فارغاً من البدعة والكبر وحب الدنيا، وكذلك يجب أن لا يكون مصراً على المعصية والخطيئة، ولا يكون كذلك ممن يمثل كل ما يتبادر إلى الذهن. وكل هذه العقبات تحول دون أن يقف على المعاني الخفية الدقيقة للقرآن الكريم.

ويقول الزركشي رحمه الله تعالى (ت: 1391/794): «أَعْلَمُ أَنَّهُ لَا يَحْصُلُ لِلنَّاطِرِ فَهْمُ مَعَانِي الْوَحْيِ حَقِيقَةً، وَلَا يَظْهَرُ لَهُ أَسْرَارُ الْعِلْمِ مِنْ غَيْبِ الْمَعْرِفَةِ وَفِي قَلْبِهِ بَدْعَةٌ، أَوْ إِضْرَارٌ عَلَى ذَنْبٍ، أَوْ فِي قَلْبِهِ كِبَرٌ، أَوْ هَوَى، أَوْ حُبُّ الدُّنْيَا، أَوْ يَكُونُ غَيْرَ مُتَحَقِّقٍ الْإِيمَانَ، أَوْ ضَعِيفَ التَّحْقِيقِ، أَوْ مُعْتَمِدًا عَلَى قَوْلِ مُفَسِّرٍ لَيْسَ عِنْدَهُ إِلَّا عِلْمٌ بظَاهِرٍ، أَوْ يَكُونُ رَاجِعًا إِلَى مَعْقُولِهِ، وَهَذِهِ كُلُّهَا حُجُبٌ وَمَوَانِعُ، وَبَعْضُهَا أَكَّدُ مِنْ بَعْضٍ»⁽¹³⁾.

ونقل الطبري قول سفيان بن عيينة في تفسير قوله تعالى {سَأَصْرِفُ عَنْ آيَاتِي الَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ} (14) حيث قال: «أَنْزَعُ عَنْهُمْ فَهْمَ الْقُرْآنِ»⁽¹⁵⁾.

والتقوى أمر ضروري للمفسر حيث إن التقوى تفتح له باباً يصل منه إلى فهم دقائق المعاني للقرآن الكريم، ويزيادة التقوى ونقصانها يزيد الإنسان معرفة بالقرآن أو ينقص.

الأمر السابع: معرفة كيفية تلقي التفسير

كل من سلك طريقاً وعمل عملاً، وأتاه من أبوابه وطرقه الموصلة إليه، فلا بد أن يفلح وينجح ويصل به إلى غايته، كما قال تعالى: {وَأَتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا} (16).

13 الزركشي، بدر الدين، البرهان في علوم القرآن، 2 / 181-182.

14 سورة الأعراف، الآية: 146.

15 الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، 13/112.

16 سورة البقرة، الآية: 189.

14- العلوم الإنسانية والاجتماعية، التي تُعرض من خلالها مضامين جديدة للآيات التي تشير إلى هذه المجالات، فيجد من هذه الآيات حياة وحيوية، وقوة وتأثيراً، وتوجيهاً وإرشاداً. وهذه العلوم مثل علوم النفس وعلوم الاجتماع وعلوم الاقتصاد والسياسة والإعلام والدعوة.

15- العلم بالأعداء الكافرين، والاطلاع على حياتهم وأنظمتهم وتشريعاتهم، والوقوف على أفكارهم واهتماماتهم -وبخاصة المعاصرين منهم- ليحسن فهم الآيات التي تكشفهم وتحلل حياتهم⁽¹¹⁾.

الأمر السادس: معرفة كيفية تعريف القرآن بالله عز وجل للمخاطبين

يجب على من يريد أن يشتغل بالتفسير أن يكون عارفاً بكيفية تعريف القرآن لله عز وجل وعرضه للمخاطبين، وقد قام ابن قيم الجوزية بتوضيح هذه المسألة بكلام لا نحتاج إلى زيادة شيء عليه⁽¹²⁾، حيث قال: تَأْمَلُ خِطَابَ الْقُرْآنِ تَجِدُ مَلِكًا لَهُ الْمُلْكُ كُلُّهُ، وَلَهُ الْحَمْدُ كُلُّهُ، أَرْزَمَةُ الْأُمُورِ كُلُّهَا بِيَدِهِ، وَمَصْدَرُهَا مِنْهُ، وَمَرْدَهَا إِلَيْهِ، مُسْتَوِيًا عَلَى الْعَرْشِ لَا تَخْفَى عَلَيْهِ خَافِيَةٌ مِنْ أَقْطَارِ مَمْلَكَتِهِ، عَالِمًا بِمَا فِي نَفْسِ عَبِيدِهِ، مُطَّلِعًا عَلَى أَسْرَارِهِمْ وَعَلَانِيَتِهِمْ، مُنْفَرِدًا بِتَدْبِيرِ الْمَمْلَكَةِ، يَسْمَعُ وَيَرَى، وَيُعْطِي وَيَمْنَعُ، وَيُنْيِبُ وَيَعَاقِبُ، وَيُكْرِمُ وَيُهِينُ، وَيَخْلُقُ وَيَرْزُقُ، وَيُمِيتُ وَيُحْيِي، وَيَقْدِرُ وَيَقْضِي، وَيُدَبِّرُ الْأُمُورَ نَازِلَةً مِنْ عِنْدِهِ دَقِيقًا وَجَلِيلًا وَصَاعِدَةً إِلَيْهِ، لَا تَتَحَرَّكُ ذَرَّةٌ إِلَّا بِإِذْنِهِ، وَلَا تَسْقُطُ رِقَّةٌ إِلَّا بِعِلْمِهِ، فَتَأْمَلُ كَيْفَ تَجَدُّهُ يُثْنِي عَلَى نَفْسِهِ، وَيَمَجِّدُ نَفْسَهُ، وَيَحْمَدُ نَفْسَهُ، وَيَنْصَحُ عِبَادَهُ، وَيَدُلُّهُمْ عَلَى مَا فِيهِ سَعَادَتُهُمْ وَفَلَاحُهُمْ، وَيُرْغِبُهُمْ فِيهِ، وَيُحَذِّرُهُمْ مِمَّا فِيهِ هَلَاكُهُمْ، وَتَتَعَرَّفُ إِلَيْهِمْ بِأَسْمَائِهِ وَصِفَاتِهِ، وَيَتَحَبَّبُ إِلَيْهِمْ بِنِعْمِهِ وَالْآيَةِ، يُذَكِّرُهُمْ بِنِعْمِهِ عَلَيْهِمْ، وَيَأْمُرُهُمْ بِمَا يَسْتَوْجِبُونَ بِهِ تَمَامَهَا، وَيُحَذِّرُهُمْ مِنْ نِقْمِهِ، وَيَذَكِّرُهُمْ بِمَا أَعَدَّ لَهُمْ مِنَ الْكِرَامَةِ إِنْ أَطَاعُوهُ، وَمَا أَعَدَّ لَهُمْ مِنَ الْعُقُوبَةِ إِنْ عَصَوْهُ، وَيُخْبِرُهُمْ بِصُنْعِهِ فِي أَوْلِيَائِهِ وَأَعْدَائِهِ، وَكَيْفَ كَانَتْ عَاقِبَةُ هَؤُلَاءِ وَهَؤُلَاءِ، وَيُثْنِي عَلَى أَوْلِيَائِهِ بِصَالِحِ أَعْمَالِهِمْ وَأَحْسَنِ أَوْصَافِهِمْ، وَيَذَمُّ أَعْدَاءَهُ بِسِيِّئِ أَعْمَالِهِمْ وَقَبِيحِ صِفَاتِهِمْ، وَيَضْرِبُ الْأَمْثَالَ، وَيُبَيِّنُ الْأَدِلَّةَ وَالْبَرَاهِينَ، وَيُجِيبُ عَنْ شِبْهِ أَعْدَائِهِ أَحْسَنَ الْجَوَابِ، وَيُصَدِّقُ الصَّادِقَ وَيَكْذِبُ الْكَاذِبَ، وَيَقُولُ الْحَقَّ وَيَهْدِي السَّبِيلَ، وَيَدْعُو إِلَى دَارِ السَّلَامِ، وَيَذَكِّرُ أَوْصَافَهَا وَحُسْنَهَا وَنِعِيمَهَا، وَيُحَذِّرُ مِنْ دَارِ الْبَوَارِ وَيَذَكِّرُ عَذَابَهَا وَقُبْحَهَا وَالْآمَهَا، وَيَذَكِّرُ عِبَادَهُ فَقْرَهُمْ إِلَيْهِ وَشِدَّةَ حَاجَتِهِمْ إِلَيْهِ مِنْ كُلِّ وَجْهٍ وَأَنَّهُمْ لَا غَنَى لَهُمْ عَنْهُ طَرْفَةَ عَيْنٍ، وَيَذَكِّرُهُمْ غِنَاءَ عَنْهُمْ وَعَنْ جَمِيعِ الْمَوْجُودَاتِ، وَأَنَّ الْغِنَى بِنَفْسِهِ عَنْ كُلِّ مَا سِوَاهُ، وَكُلُّ مَا سِوَاهُ فَقِيرٌ إِلَيْهِ، وَأَنَّهُ لَنْ يَنَالَ أَحَدٌ ذَرَّةً مِنَ الْخَيْرِ فَمَا فَوْقَهَا إِلَّا بِفَضْلِهِ وَرَحْمَتِهِ، وَلَا ذَرَّةً مِنَ الشَّرِّ فَمَا فَوْقَهَا إِلَّا بِعَدْلِهِ وَحِكْمَتِهِ، وَتَشْهَدُ مِنْ خِطَابِهِ عِتَابَهُ لِأَحْبَابِهِ أَلْطَفَ عِتَابٍ، وَأَنَّهُ مَعَ ذَلِكَ مُقْبِلٌ عَثْرَاتِهِمْ، وَغَافِرٌ زَلَاتِهِمْ، وَمُقِيمٌ أَعْدَارَهُمْ، وَمُصْلِحٌ فَسَادَهُمْ، وَالدَّافِعُ عَنْهُمْ، وَالْحَامِي عَنْهُمْ،

11 ينظر: الذهبي، التفسير والمفسرون، 190/1-191؛ تصويبات في فهم بعض الآيات لصالح الخالدي، ص 18-19.

12 ينظر: ابن قيم الجوزية، الفوائد 28-29؛ وانظر الإتيان للسيوطي، 116/3-117، حيث نقل السيوطي كلام ابن القيم بأكمله من غير زيادة ولا نقص.

- 2- علم النحو والصرف، لأن المعنى يختلف بحسب اشتقاق الكلمة القرآنية أو وجوه تصريفها، كما يختلف باختلاف وجوه الإعراب وتوجيه تلك الوجوه.
- 3- علوم البلاغة، حتى يقف على طرف من بلاغة القرآن ووجوه إعجازه، ومظاهر بيانه وجماله، وأساليب أدائه، وألوان تأثيره.
- 4- علم القراءات، لأن القراءات توقيفية وهي كلام الله، ومنها يعرف وجوه القراءات وتوجيهها، وبيان اختلاف المعنى والأحكام على كل قراءة منها.
- 5- علم أصول الدين، حيث يعرف أساسيات العقيدة وخصائص التصور الإسلامي والألوهية والعبودية. ويعرف الإيمان وأركانه، والإنسان ووظيفته، والحياة ومعناها، والكون وغايته، والغيب وحقيقته، واليوم الآخر وقدمه.
- 6- علم أصول الفقه، ليعرف كيف يستنبط الأحكام والأدلة من القرآن، وكيف يتعامل مع أساليب الخطاب القرآني، ووجوه التكليف فيه، وطرق عرض أحكامه.
- 7- علم أسباب النزول، ليعرف الجو الذي نزلت فيه الآيات، والحالة التي تعاملت معها، والمشكلة التي عالجتها، والخطأ الذي قوّته.
- 8- علم الناسخ والمنسوخ، حتى لا يقع في التناقض في فهم الأحكام التي تشير إليها الآيات.
- 9- علم التاريخ، ليطلع على أخبار السابقين، ويحسن التعامل مع قصص القرآن، واستخراج السنن الثابتة في حياة البشرية.
- 10- علم الحديث، ليطلع على تفسير الرسول عليه الصلاة والسلام للقرآن، باعتبار السنة موضحة للقرآن، ومفسرة له، ومبينة لأحكامه ومكملة لتوجيهاته، وليعتمد ما صح من الأحاديث، ويتجنب ما لم يصح منها حتى لا يأخذ منها حكماً، أو يكون منها رأياً.
- 11- علم السيرة النبوية، لأن الرسول عليه الصلاة والسلام هو الترجمة العملية للقرآن، حيث كان خلقه القرآن -كما بينت عائشة رضي الله عنها- ولذلك تعتبر سيرته وحياته العامة والخاصة هي أصدق تفسير للقرآن، والمظهر العملي الواقعي لتوجيهاته وأحكامه.
- 12- علم الرجال، وبخاصة أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم، ليعرف كيف كانوا يحيون بالقرآن، ويعيشون في ظلاله، ويطبّقون أوامره وأحكامه. فيقتدي بهم في كل هذا، ويلحظ البعد الواقعي العملي التطبيقي للآيات، الذي ينقلها من كونها مجرد توجيهات مثالية خيالية نظرية يستحيل تطبيقها على الواقع، إلى كونها حقائق واقعية، وقيماً حياتية وبرامج عملية وخططاً مُعاشة في حياة الناس..
- 13- العلوم النظرية البحتة، للوقوف على الأبعاد الجديدة للآيات، وتوسيع معانيها، ورفدها بما توحى به هذه العلوم من حقائق وظواهر وبيّنات، سواء في عالم الفلك أو الزراعة أو الكون أو الطب أو الاختراع.

بمميزات فريدة لأسلوب القرآن الكريم، ويعتقدون أن القرآن الكريم يتكوّن من موضوعات متشابهة منتشرة في صفحاته المختلفة، ويجدون صعوبة في فهم هذه الأشياء، حتى لو كانت الآيات واضحة المعنى تظهر لهم بلا معنى في المكان الذي تُذكر فيه.

ينبّه قارئ القرآن في وقت مبكر أن هذا الكتاب الذي يريد أن يتعرف عليه هو الكتاب الوحيد من نوعه على وجه الأرض، وإذا نبّه أيضاً على أن الطابع الذي استقر في ذهنه لأيّ كتاب آخر لا يساعده على فهم القرآن، فبعد هذين التنبيهين يستطيع أن يتخلص من مثل هذه الصعوبات التي تعوق فهم القرآن، ومن أجل ذلك يجب على القارئ أن يُصَفّي ذهنه عن المفاهيم النمطية أولاً، ثم يقبل أن لهذا الكتاب سماتٍ مميزةً فريدةً من نوعها، فعندئذ فقط يمكن لقارئ القرآن أن يفهمه.

ومن أجل فهم دقيق للقرآن الكريم تلزم كذلك معرفةً فكرته المركزية، وأهدافه الرئيسية، وفي الوقت نفسه لا بد أن يكون قارئ القرآن أيضاً عارفاً بالمصطلحات التي يستخدمها حين الوصف، وملماًً بطريقة إجراء أساليبه المختلفة أثناء البيان والشرح، وعند دراسته لمقطع من الآيات يجب عليه أيضاً أن يضع أمامه المكانَ والوقتَ الذي نزلت فيه تلك الآيات⁽⁹⁾.

الأمر الرابع: معرفة أن القرآن كتاب لا يدخل التفاصيل مع أنه دستور كامل للحياة البشرية

أثناء تفسير الآيات يجب أن يترسخ في ذهن من يريد التفسير أن القرآن دستور كامل للحياة البشرية، إلا أنه لا يدخل في تفاصيل أحكامها وأخبارها، وإنما يؤكد على مبادئ أساسية، ويترك التفاصيل للسنة النبوية، فعلى المفسر أن لا يضيع وقته بالابتعاد عن الإطار الأصلي في الأمور الجانبية، ولا ينبغي أن يكون سعيه وراء معلومات مفصلة عن قضايا اجتماعية وثقافية وسياسية واقتصادية، وإضافة إلى ذلك يجب عليه أن يأخذ بعين الاعتبار بأن القرآن لم يدخل في تفاصيل الصلاة والزكاة مع اهتمامه بهما، فلا يدخل هو أيضاً في تفاصيل، بل وينبغي أن ينتج التفاصيل التي تلد الارتباك⁽¹⁰⁾.

الأمر الخامس: معرفة العلوم التي يحتاجها من يريد أن يفسر القرآن الكريم

اشترط العلماء لمن يريد أن يتصدى لتفسير القرآن الكريم شروطاً لا بد من تحققها فيه، وحددوا له علوماً لا بد أن تتوفر عنده، وقد ذكر المرحوم محمد حسين الذهبي في كتابه "التفسير والمفسرون" أهم هذه العلوم وزاد عليها صلاح الخالدي بعض العلوم الأخرى التي رآها ضرورية، وهي:

1- علم اللغة، لأنه به يمكن أن يشرح مفردات الألفاظ ومدلولاتها، ويستطيع أن يعرف معاني الكلمات الغريبة في القرآن، ويكون في هذه المعرفة ملتزماً باللغة ومقاييسها وفقهها.

9 المودودي، أبو الأعلى، تفهيم القرآن، 15/1.

10 المودودي، أبو الأعلى، تفهيم القرآن، 33/1.

الأشياء كلها في وئام وانسجام، ويتكرر نفس الموضوع بطرق مختلفة، وتأتي مسألة وراء مسألة أخرى لا تناسب بينهما في الظاهر.

وفي بعض الأحيان يأتي في منتصف موضوع يعالجه القرآن موضوع آخر من غير سبب واضح ومن غير وجود ترابط ظاهر، فالمتحدث في القرآن الكريم يتغير حسب التغييرات المستمرة، وليست هناك علامات تفصل بين أقسام ومواضيع، ومما يلفت النظر أيضاً أن القرآن يقص أحداثاً تاريخية ولكن التعبير ليس مثل كتب التاريخ، وكذلك يتحدث عن الإنسان بلغة تختلف عن اللغة عندما يتحدث عن الكون والطبيعة، وبنفس الطريقة يعالج المشاكل الثقافية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية، ويتناول القوانين والمبادئ بطريقة مختلفة عن طريقة علماء الاجتماع والقضاة والمحامين، وهكذا يقوم القرآن بتعليم مبادئه الأخلاقية خلافاً لطريقة الكتب التي تعالج نفس المبادئ.

لهذا السبب فالقارئ الأجنبي عندما تواجهه هذه الأنواع التي تتنافى مع فهمه للكتاب يجد صعوبة في إدراك هذا الأسلوب الذي لم يتعود عليه بل ولم يعرفه أصلاً، ثم يبدأ يفكر أن القرآن كتاب آياته غير منسجمة، والقضايا التي يتناول معالجتها متقطعة وغير مفهومة، وأنه وإن لم يكن كتاباً فإنه قد تم تنظيمه في شكل الكتاب.

ونتيجة لذلك فإن أعداء القرآن يقفون ضده ويعارضونه بدعاوى غريبة جداً، ومقابل ذلك أن أصحاب القرآن المعاصرين يبحثون عن أساليب غريبة ويستخدمونها لدحض هذه الشبه والمزايم، وهم باعتمادهم على تفسيرات غريبة إما يتجهون إلى تهدئة عقولهم وإما إلى هروب ناتج عن ضغوط نفسية، وفي بعض الأحيان يبحثون عن علاقات مصطنعة غير واضحة المعنى لشرح الآيات، وإن لم ينجحوا في ذلك يلتجئون في نهاية المطاف إلى قبول أطروحة تقول إن القرآن يشتمل على مواضيع كثيرة من غير مراعاة للمعنى والتسلسل الفكري، فينشأ بهذا الشعور الخاص بهم أن أجزاء الآيات القرآنية مرتبكة.

كل هذا يحدث إذا لم يقبل قارئ القرآن أن القرآن ككتاب فريد في أسلوبه ونوعه، لا مثيل له بين الكتب الأخرى، لأن القرآن الكريم على عكس غيره من الكتب لا يذكر في البداية قائمة تشتمل على الموضوعات التي سيتناولها ولا يسرد أيضاً المقاصد التي من أجلها نزل، وإجراؤه الكلام على الوجه الذي يُجرىه لا يشبه الكتب المقروءة إطلاقاً، ولا يتبع نظام أي كتاب آخر، ولذلك إذا اتجه القارئ إلى القرآن تحسباً منه أنه مثل أي كتاب عادي آخر يقع في حيرة في أول وهلة حين يرى أسلوبه الفريد في عرضه للأحداث، كما أنه لا تُذكر في أجزاء كثيرة من القرآن الكريم الأحداث التي بسببها نزلت تلك الآيات.

فبالتالي أن القارئ العادي لو كشفوا هنا وهناك بعض النقاط الجوهرية فإنهم لا يستفيدون من القرآن استفادة مرجوة، وهؤلاء وإن صح التعبير يكونون ضحية مثل هذه الشبه بسبب عدم معرفتهم

الأمر الثالث: معرفة ما يحقق الاستفادة من القرآن الكريم على مستوى عالٍ وأقصى قدر ممكن

إذا أردت الانتفاع بالقرآن فاجمع قلبك عند تلاوته وسماعه، وألِّقِ سَمْعَكَ واحضُرْ حُضُورَ مَنْ يَخاطِبُهُ بِهِ مِنْ تَكَلَّمَ بِهِ سُبْحَانَهُ مِنْهُ إِلَيْهِ؛ فانه خطابٌ مِنْهُ لَكَ على لسانِ رَسُولِهِ، قَالَ تَعَالَى {إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرًا لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ} (٥) وَذَلِكَ؛ أَنْ تَمَامَ التَّأثيرِ لَمَّا كَانَ مَوْقُوفًا على مُؤثِّرٍ مُقتَضٍ وَمَحَلِّ قَابِلٍ، وَشَرطَ لِحُصُولِ الأثرِ، وَانْتِفَاءَ المَانِعِ الَّذِي يَمْنَعُ مِنْهُ، تَضَمَّنَتِ الآيَةُ بَيانَ ذَلِكَ كَلِمَةً بِأَوْجَزِ لَفْظٍ وَأَبْيَنَهُ وَأَدْلَاهُ على المَرادِ، فَقَوْلُهُ {إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرًا} أشارَ إلى ما تَقَدَّمَ مِنْ أَوَّلِ السُّورَةِ إلى هَهُنَا، وَهَذَا هُوَ المُوثِّرُ، وَقَوْلُهُ {لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ} فَهَذَا هُوَ المَحَلُّ القَابِلُ، وَالمَرادُ بِهِ: القَلبُ الحَيِّ الَّذِي يعقلُ عَنِ الله؛ كَمَا قَالَ تَعَالَى {إِنَّ هُوَ إِلا ذَكَرٌ وَقُرْآنٌ مُبِينٌ لِيُنذِرَ مَنْ كَانَ حَيًّا} (٦) أَي حَيِّ القَلبِ، وَقَوْلُهُ {أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ} أَي وَجْهَهُ سَمِعَهُ وَأَصغَى حاسَةً سَمِعَهُ إلى ما يُقالُ لَهُ، وَهَذَا شَرطُ التَّأثيرِ بالكَلَامِ، وَقَوْلُهُ {وَهُوَ شَهِيدٌ} أَي: شَهِدَ القَلبُ حاضِرٌ غَيْرُ غائِبٍ، قَالَ ابنُ قُتَيْبَةَ رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى: اسْتَمَعَ كِتابَ اللهِ وَهُوَ شَهِدَ القَلبَ والفِهْمَ، لَيْسَ بِغافلٍ وَلا ساهٍ، وَهُوَ إِشارةٌ إلى المَانِعِ مِنْ حُصُولِ التَّأثيرِ، وَهُوَ سَهْوُ القَلبِ وَغيبَتُهُ عَنِ تَعَقُّلِ ما يُقالُ لَهُ، وَالنَّظَرُ فِيهِ وَتَأَمُّلِهِ. فَإِذا حَصَلَ المُوثِّرُ وَهُوَ القُرْآنُ وَالمَحَلُّ القَابِلُ وَهُوَ: القَلبُ الحَيِّ وَوُجِدَ الشَّرْطُ وَهُوَ: الإصغاءُ، وَانْتَفَى المَانِعُ وَهُوَ: اشْتِغالُ القَلبِ وَذَهولُهُ عَنِ مَعْنَى الخُطابِ وَانصرافُهُ عَنهُ إلى شَيْءٍ آخَرَ: حَصَلَ الأثرُ وَهُوَ الإِنتِفاعُ وَالتَّذَكُّرُ (٧).

يلزم قارئ القرآن أن يعرف قبل كل شيء طبيعة القرآن الكريم، وكنقطة بداية يضع أمام عينيه أن هناك إدعاء بأن القرآن وحي وتوجيه إلهي سواء كان يصدق بأن القرآن وحي إلهي أو لا يصدق (٨).

وكذلك يجب على قارئ القرآن أن يضع في اعتباره قبل أن يبدأ في دراسته أن القرآن فريد في نوعه، يختلف عن الكتب الأخرى، وعلى عكس الكتب العادية فإن القرآن الكريم لا يشتمل على معلومات مرتبة ومواضيع محددة، ولا يضع في مناقشة الآراء أي عنوان ولا يتناولها تحت عناوين رئيسية.

ولهذا السبب أن الذي لا يعرف طبيعة أسلوب القرآن، يشعر بالصدمة حين يراه يتناول المواضيع بطريقة غير معروفة، ولا يذكر بابا ولا فاصلا ولا مبحثا ولا مطلبا، ولا يفرق الموضوعات بعناوين واضحة، ولا يذكر الأوامر والنواهي المتعلقة بجوانب مختلفة في حياة الإنسان على نحو شكل منظم، إلا أنه يرى أن القرآن يدعو إلى الإيمان، ويضع قوانين وتوجيهات أخلاقية، ويبشر المؤمنين ويحذر الكفار، ويتطرق إلى أحداث تاريخية للعظة والاعتبار، ويرى أيضا أن القرآن يتناول هذه

5 سورة ق، الآية: 37.

6 سورة يس، الآية: 36.

7 ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر، الفوائد، ص 3.

8 المودودي، تفهيم القرآن، 17/1.

متفوقاً على الدعوات والأنظمة والإيديولوجيات الأخرى فيحاول إثبات هذه السيادة، وإما بسبب الملامح التي يملكها يقدم مبادئ وتعاليم غير موجودة في أمم أخرى أو دول أخرى. ومن ناحية أخرى أن النظام العالمي أو الإيديولوجي العالمي هو الذي يقدم لجميع الناس حقوقاً متساوية ومبادئ يصلح تطبيقها في كل مكان وزمان، فالذي يدرس القرآن الكريم في ضوء النقاط المذكورة أعلاه سيحصل على نتيجة مُفادها أن تعاليم القرآن ومبادئه عالمية وصالحة لكل مكان ولكل زمان، وليست خاصة بمكان معين ولا يزمن مؤقت كما يدعون.⁽²⁾

الأمر الثاني: مراعاة بعض الأمور التي بها تتحق دقة النظر وحسن الفهم وصحة التفسير

يذكر صلاح الخالدي طائفة من الأمور التي على من يريد أن يشتغل بالتفسير مراعاتها، من أجل دقة النظر، وحسن الفهم، وصحة التفسير، وصوابية الاستنباط، وهي:

1- أن يتمتع بقسط من الذكاء وحسن الفهم وجودة الذاكرة، وأن يملك موهبة فذة، تعينه على الوقفة الصحيحة أمام الآية، والالتفات إلى لطائفها وإيحاءاتها وإشاراتنا، ولفاتها الخفية التي قد تخفى على كثيرين.

2- أن يعيش الإسلام عملياً، وأن يطبق توجيهاته على حياته، وأن يكون سلوكه وفق أحكامه، وأن يكون عمله ترجمة لفكره، ليزداد علماً وفهماً وفطنة. وذلك لأن "العلم يهتف بالعمل فإن أجابه، وإلا ارتحل"، و"من عمل بما علم ورثه الله علم ما لم يعلم"، (وَيَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ، كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ)⁽³⁾.

3- أن يمارس الرياضة العقلية اليومية، وأن ينشط ذاكرته وحافظته وفطنته -بفن التفكير وفن الشعور وفن التأمل- ليستطيع استخراج معاني ولفات وإشارات الآيات.

4- أن يدخل عالم القرآن الرحيب بدون مقررات سابقة، بل يطلب من القرآن أن يشكّل له خلفيته، وأن "يكون" له فكره، وأن "يُنشئ" له معرفته وثقافته، فيكون قرآنيّاً في كل هذه الأمور.

5- أن يتحرك بالقرآن حركة عملية، وأن يواجه به الباطل وأهله، وأن يخوض به معركة حية، وأن ينزل به إلى الميدان، ميدان الجهاد بالموقف، والجهاد بالكلمة، والجهاد بالحجة، والجهاد بالدعوة. عندها يعطيه القرآن من فتوحاته، ويقدم له من معانيه، ويمنحه من كنوزه.

6- أن يكون متواضعاً لربه، طالباً منه المدد والعون والفتوحات والتفهم، وأن يكون مخلصاً لله في نيته وهدفه وسعيه، وأن لا يفتر بعمله وقوله ونظره⁽⁴⁾.

2 المودودي، أبو الأعلى، تفهيم القرآن، 31/1-32 (باللغة التركية).

3 سورة الصف، الآيات: 2-3.

4 الخالدي، صلاح عبد الفتاح، تصويبات في فهم بعض الآيات، ص 21.

ويقولون: فعلاً أن القرآن الكريم نزل في ذلك الوقت لغرض تربية وإصلاح العرب؛ ثم في وقت لاحقٍ بطريقة ما بدأ يقال إن القرآن الكريم نزل للبشرية جميعاً لعربهم ولغير عربهم في كل مكان وفي كل زمان.

إذا كان الشخص الذي قال ذلك القول لا للاعتراض وإنما قاله لأجل أن يعرف أصل المسألة ففي هذه الحالة نوصيه أن يرجع إلى القرآن الكريم ويقرأه بالتأني فيسجل الأماكن التي تُسبب له مشكلة، أو يرى فيها تعارضاً، ثم يحدد أية أفكار وأية مبادئ خاصة بعرب تلك الفترة إن وُجدت، فيقيدها، ثم ينبغي أن يذكر من تلك المبادئ الأخلاقية المبادئ التي تنطبق على عرب تلك الفترة فقط دون غيرهم، والتي ليست مناسبة للقوانين العالمية واللوائح المنصوص عليها اليوم. وكذلك رفض عقيدة الشرك لمجتمع مشرك، والاعتماد في معالجة هذه المشكلة على الكائنات الموجودة من حولهم لإثبات وحدانية الله تعالى لا يشكل الدعم للفكرة التي تقول إن هذه الدعوة محلية ومؤقتة.

يجب علينا أن ندرس القضية من جوانب مختلفة، وننظر هل ما ذكره القرآن الكريم للعرب الوثنيين في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم ينطبق على كل الوثنيين في كل عصر وفي كل مكان، ونقرر هل لنا أن نستخدم نفس الأدلة والبراهين التي استخدمها القرآن في ذلك الوقت وفي ذلك المجتمع العربي لإثبات وحدانية الله تعالى ضد الوثنية في كل عصر وفي كل مكان؟

إذا كانت الإجابة على هذا السؤال هو إيجابياً فليس هناك ما يدعو إلى اعتبار هذا الوحي العالمي أنه جاء لفترة مؤقتة ولمنطقة معينة، بسبب أنه خاطب مجتمعا معيناً وفي وقت معين.

وبالإضافة إلى ذلك فإن أية حركة إيديولوجية والتي ستكون في النهاية حركة عالمية لا تحتاج إلى البدء في مستوى دولي، وليس ذلك من مصلحة تلك الحركة أيضاً. وأحسن وأصح طريق لدعوة أو إيديولوجية ما أن تبدأ في البلد الذي وُلدت فيه، ثم تقدّم في ذلك البلد التعاليم والمبادئ الرئيسية التي ستشكل نظام الحياة، وفي المرحلة التي بعدها يقوم ممثلو الدعوة بنقش تلك التعاليم والمبادئ في أذهان من لديهم من الناس الذين تجمعهم لغة واحدة وعادات وتقاليد مشتركة، وهكذا يجب على أصحاب الدعوة لنجاح دعوتهم تطبيق تلك المبادئ في بلدانهم قبل تطبيقها في مكان آخر، وعرض نظام حياة سعيدة وناجحة حتى يثبتوا قيمة هذه المبادئ. وبطبيعة الحال فإن هذه ستؤثر في الشعوب الأخرى، وبسبب ذلك التأثير يتحرك المتأثرون الأذكى ويشرعون بنشر هذه الحركة في بلدانهم.

وإذا كان الأمر كذلك فإن أيّ إيديولوجي أو أي دعوة لا يعتبر محلياً بسبب عرضه وتقديمه - في أول الأمر - إلى مجتمع معين من الناس الذين ينتمون إلى بلد معين أو قبيلة معينة، وبالتالي نستطيع أن نقول إن النقطة الرئيسية التي تفصل الدعوة المحلية والإيديولوجي المحلي عن الإيديولوجي العالمي والدعوة العالمية والدائمة، هي: إن الإيديولوجي المحلي أو الدعوة المحلية إما يدعي بأنه

المقدمة

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وبعد؛

إن معرفة القواعد المطلوبة في كل علم وفي كل فن، فهي بالنسبة للعلوم كالأصول بالنسبة للأشجار، والأعمدة بالنسبة للبيان، فكما أن الأشجار لا تقوم إلا على أصولها والأبنية لا تقوم إلا على أعمدتها، فإن العلوم لا تقوم إلا على القواعد والأصول الكلية التي بمعرفتها تتحقق فوائد عظيمة ومنافع عديدة، ومن تلك القواعد قواعد التفسير، ومعرفة قواعد التفسير هي مفاتيح التدبر، فهناك كتب مستقلة ألفت في قواعد التفسير⁽¹⁾، وهناك كتابات كُتبت حول قواعد التفسير، وبعض القواعد ذُكرت في مقدمات كتب التفسير وثنايا كتب علوم القرآن وأصول التفسير فضلاً عما يمكن جمعه من الكتب المؤلفة في أصول الفقه ومقاصد الشريعة والقواعد الفقهية وكتب اللغة، ومن تلك القواعد: النكرة في سياق النفي، أو سياق النهي، أو الاستفهام، أو سياق الشرط تفيد العموم، والمفرد إذا أضيف يفيد العموم، والعبرة بعموم الألفاظ لا بخصوص الأسباب، وغير ذلك من القواعد، إلا أنني سأتناول هنا بإذن الله تعالى، ما جمعته من الأمور، وقد تكون بمثابة القواعد التي تجب معرفتها على من يريد أن يشتغل بتفسير القرآن قبل الشروع فيه، ليضبط بها المشتغل بتفسير القرآن حتى يكون على طريقة أثبت ومنهج أقوم، ويستعين بها إذا ذكر، وتذكره إذا نسي، وثبتت فؤاده حين التردد، وعلى هذا أن الأمور التي جمعتها هنا إنما هي تذكرة للعالم وتعجيل بنفع المبتدئ، وهي:

الأمر الأول: معرفة عالمية القرآن الكريم أولاً وقبل كل شيء

يجب على من يريد أن يفسر القرآن الكريم أن يعلم قبل كل شيء أن القرآن كتاب عالمي، ولم يأت لهداية منطقة من المناطق أو لهداية شعب من الشعوب أو لهداية قوم من الأقوام، وإنما هو جاء لهداية البشر كافة، ولكن حين قراءة القرآن يرى القارئ في أول وهلة أن القرآن يخاطب - في وقت النزول - المجتمع العربي، وإن كان يخاطب الناس الآخرين أو الناس عامة في بعض الأماكن، فيلبي في كثير من الأحيان حاجات العرب ويتحدث عن بيئتهم، ويناقد القضايا المتعلقة بتاريخهم وتقاليدهم حتى يجذب انتباههم.

فهذا بطبيعة الحال يؤدي إلى سؤال على النحو التالي: على الرغم من أن القرآن نزل لهداية البشر وتوجيههم جمعاء فلماذا يشتمل أكثر ما يشتمل على القضايا المحلية والعرقية في تلك الفترة؟ والذين لا يفهمون الحكمة من ذلك يدخلون أنفسهم في مأزق، ويستتجون نتيجة خاطئة

1 ينظر: السعدي، عبد الرحمن بن ناصر، القواعد الحسان لتفسير القرآن؛ حنكة، عبد الرحمن، قواعد التدبر الأمثل لكتاب الله عز وجل؛ السبت، خالد بن عثمان، قواعد التفسير جمعاً ودراسة؛ أيدين، محمد، قواعد التفسير العامة،

تأملات في أمورٍ تجب معرفتها قبل الشروع في تفسير القرآن الكريم

محمد آيدين/Muhammet AYDIN*

KURANI KERİMİN TEFSİRİNE BAŞLAMADAN ÖNCE BİLİNMESİ GEREKENLER ÜZERİNE MÜLAHAZALAR

ÖZET

İlim erbabının özellikle de Kur'an tefsiri ile uğraşmak isteyenlerin, Tefsir Kaideleri hususunda kapsamlı bir bilgiye sahip olması gerekmektedir. Biz bu çalışmada Kur'an'ı tefsir etmek isteyen kimsenin Tefsir öncesi bilmesi gereken önemli kuralları tanıtmaya çalışıyoruz. Kur'an'ın özülüyle çatışan hatalara düşmeden kabul edilir bir şekilde tefsir edebilmesi için bir Tefsirci için ihtiyaç duyulan ilimleri aktarıyoruz. Bu ilimlerin yanı sıra bir müfessir, âyetlerin taşıdığı ince noktaları keşfedebilmek, faydalı ve geçerli yorumlar yapabilmek için üzerinde bulundurması gereken özelliklere de yer veriyoruz. Bununla birlikte Kur'an'ın kendi bütünlüğü içinde anlaşılmasına engel olan bazı faktörleri zikretmeyi de ihmal etmiyoruz.

Anahtar Kelimeler: Kaide, Kur'an, Ayet, Tefsir, Müfessir.

الملخص

يجب على أهل العلم وخاصة على الذين يريدون أن يشتغلوا في تفسير القرآن الكريم أن تكون لديهم معرفة شاملة عن قواعد التفسير، ونحن في هذه الدراسة نحاول أن نعرف القواعد الهامة التي تجب على من يريد تفسير القرآن معرفتها قبل الشروع في تفسير القرآن الكريم، ثم نذكر العلوم التي يحتاجها ليكون تفسيره صائباً ومقبولاً، ولألا يقع في أخطاء تضارب مع روح القرآن. وبجانب هذه العلوم التي لا بد من توفرها عنده نتطرق إلى بعض الخصائص التي عليه مراعاتها من أجل دقة النظر، وحسن الفهم وصحة التفسير، وإضافة إلى ذلك لا ننسى ذكر العوامل التي تمنع التوصل إلى فهم القرآن.

كلمات مفتاحية: القاعدة، القرآن، الآية، التفسير، المفسر.

SOME OBSERVATION ON NECESSARY THINGS BEFORE INITIATION TO INTERPRETATION OF QURAN AL-KARIM

ABSTRACT

The experts those who want to deal with the interpretation of the Qur'an Need to have a comprehensive knowledge about interpretation rules. In this study we are trying to introduce the important rules before interpreting. We are conveying Trends that are required to an interpreter for a considerable interpretation without falling into errors those conflicts with the essence of the Quran. Besides These trends we are giving properties for the interpreter to make useful and valid comments. Within the Quran's entirety we do not neglect to mention some factors that prevent understanding.

Keywords: Rule, the Quran, the Verse, Interpretation, Interpreters.

غير ما أخصينا سالفا، له توقيع في مواد كثيرة⁵ متعلقة بالفقه الإسلامي منشورة في دائرة المعارف الإسلامية لوقف الديانة التركية. وراء ذلك كله ما أورث محبيه ومعارفيه من منتسبي مهنته من عزم وطاقة لا ينفدان في سبيل نيل حقيقة الوحي الإلهي، وآلاف من الطلاب يترشحون للحفاظ على شعوره وحماسته طوال أعمارهم في بعود الموجات عينها.

إذ أنشد الشاعر تلميحا للأعمال غير المعقولة جسامتها التي حققها السليم الأول في عهده القصير جدا، فإن هذا البيت الذي تعلم مؤلف هذه السطور من فم الأستاذ سالم أوغوت نفسه، هو سهل ممتنع يلخص حياة أستاذنا دون حاجة إلى قول زائد:

كان شمس العصر، والشمس تصير عصرا ظلها ممدود وأجلها قصير

أنزل الله عليه أوفر غفرانه، وأجزل رحمته، وأكرمه بحبوحه جنانه. آمين...

5 انظر إلى المواد التالية في الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة التركية: (Buhârî) "بخاري"، (Câize) "الجائزة"، (Cebelirahme) "جبل الرحمة"، (Celse) "الجلسة"، (Cenâbet) "الجنابة"، (Cumhur) "الجمهور"، (Çok) (Evlilik) "تعدد الزوجات"، (Deve) "الإبل"، (Dilsiz) "الأخرس"، (Ebtah) "الأبطح"، (Ebû Yûsuf) "أبو يوسف"، (Edebü'l-Kâdî) "أدب القاضي"، (Ef'âl-i Mükellefin) "أفعال المكلفين"، (Ehl-i Hadis) "أهل الحديث"، (Eimme-i Erbaa) "الأئمة الأربعة"، (Emir) "الأمر"، (Evzâi) "الأوزاعي"، (Fâtima bint) (Esved) "فاطمة بنت الأسود"، (Fâtiha Sûresi) "سورة الفاتحة"، (Ferve b. Müseyk) "فروة بن مسيك"، (Fetâvâ-yı Fezziyye) "الفتاوي الفيضية"، (Feyyûmî, Abdülkâdir b. Muhammed) "الفيومي، عبد القادر بن محمد"، (Fidyе) "الفدية"، (Fil) "الفيل"، (Firâset) "الفراصة"، (Füllânî) "الغالاني"، (Hac) "الحج"، (Haccâvî) "الحجاوي"، (Hacerülesved) "الحجر الأسود"، (Hafî) "الخفي"، (Harem) "الحرم"، (Harim) "الحريم"، (Hedy) "الهدى"، (Hil) "الحل"، (Hişâm b. Âs b. Vâil) "هشام بن العاص بن الوائل"، (Iztübâ) "الاضطباع"، (İbn Sultân) "ابن سلطان"، (el-İhkâm) "الإحكام"، (İhram) "الإحرام"، (İhsâr) "الإحصار"، (İhsâu'l-Ulûm) "إحصاء العلوم"، (İmam) "الإمام"، (İmâmeyn) "الإمامين"، (İstihâre) "الاستخارة"، (İstibrâ ve İstincâ) "الاستبراء والاستنجاء"، (İstihâze) "الاستحاضة"، (İstimmâ) "الاستمنا"، (Kilâde) "القلادة"، (Kuzah) "قزح"، (Mahrem) "المحرم"، (Makâmât-ı Erbaa) "المقامات الأربعة"، (Meş'ar-ı) (Harâm) "المشعر الحرام"، (Mi'cen) "المعجن"، (Mikât) "المبقات"، (Ölü) "الميت"، (Öpme) "التقبيل"، (Saf) "الصف"، (Sa'y) "السعي"، (Schiv Secdesi) "سجدة السهو"، (Selâm) "السلام"، (Sihâk) "السحاق".

- F- Salim Ögüt, *Modern Bir Din Projesinin Tenkidi "Allah İle Aldatmak"*, Nun Yayıncılık, İstanbul 2009, 448 s.
(نقد مشروع حديث على الدين "الغر بالدين")
- 2- المقالات:
- G- Salim Ögüt, "en-Nisa 24 Ayeti Hangi Konuyu Düzenlemektedir: Müt'a Nikâhını mı? Yoksa Normal Nikâhı mı?", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002/1, cilt: I, sayı: 1, s. 49-72.
(أي بحث تنظم الآية الرابعة والعشرون من سورة النساء: أنكاح المتعة أم النكاح العادي؟)
- H- Salim Ögüt, "Şatibi'ye Göre Mesalih-i Mürsele ile Bid'at Arasındaki Farklar", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002/2, cilt: I, sayı: 2, s. 21-46.
(الفروق بين المصالح المرسلّة والبدعة عند الشاطبي)
- I- Salim Ögüt, "Kutlu Doğum Haftası Kutlamalarına Dair Mülâhazalar", *İslâmî İlimler Dergisi*, 2006, cilt: I, sayı: 1, s. 203-212.
(ملاحظات حول احتفالات أسبوع الميلاد النبوي المقدس)
- J- Salim Ögüt, "Kur'an-ı Kerim'de Mahalli Hükümler Meselesi" Üzerine Bir Değerlendirme, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2006, sayı: 8, s. 11-38.
(مطالعة حول "قضية الأحكام المحلية في القرآن الكريم")
- K- Salim Ögüt, "Kur'an'ın Tarihsel Bir Hitap Oluş Keyfiyeti' Başlıklı Yazı Üzerine", *İslâmî İlimler Dergisi*, 2007, cilt: II, sayı: 1, Kur'an Özel Sayısı: 2, s. 221-244.
(حول المقال المعنون بـ "كيفية كون القرآن خطاباً تاريخياً")
- L- Salim Ögüt, "Nisâ Suresinin 34. Ayeti Bağlamında Aile Kurumunun İki Temeli: İnfak ve İtaat", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2008, sayı: 11, s. 39-58.
(الأساسان لمؤسسة الأسرة: الإنفاق والإطاعة في إطار الآية الرابعة والثلاثين من سورة النساء)
- M- Salim Ögüt, "Usûl-i Fıkhın Kelamî Kaynağını Yeniden Değerlendirmek", *İslâmî İlimler Dergisi*, 2008, cilt: III, sayı: 1, Fıkh sayısı, s. 37-62.
(تقويم المصدر الكلامي لأصول الفقه تقويماً جديداً)
- N- Muhammed Ali Aynî, Müderris, "İlim ile Din Arasındaki Çatışma", haz. Salim Ögüt, *Mûlel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 2010, cilt: VII, sayı: 1, s. 261-271.
(التعارض بين العلم والدين)
- 3- الترجمات من العربية إلى التركية:
- O- İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zadü'l-meâd (Resulullah'ın (s.a.v) Yolu)*, Çeviren ve notlandıran: Vecdi Akyüz, Salim Ögüt, Ali Vasfi Kurt, İklim Yayınları, İstanbul 1988, 4. c. (502 s.)
زاد المعاد لابن قيم الجوزية
- P- İzzeddin Belik, *Minhacü's-sâlikîn, (Ayet ve Hadislerle İslami Hayat)* trc. İbrahim Cücük, Vecdi Akyüz, Salim Ögüt; Yayına hazırlayan: Mehmet Erdoğan, İklim Yayınları, İstanbul 1992, 1.c. (504 s.)

شريكة حياته. وفي إطار الدراسة فوق الليسانس التي تابعها في جامعة أم القرى بمكة أكمل دراسة الماجستير بأطروحته المعنونة بـ«شروط العلة عن الأصوليين» عام 1983، وانتهى من دراسة الدكتوراه بدراسته المعنونة بـ«شرح المنتخب للنسفي، دراسة وتحقيق» سنة 1988.

بعد إكمال دراسة الدكتوراه بسنة عاد إلى تركيا في تركيا عام 1989. أولا بدأ يعمل كباحث ومصحح في مركز البحوث الإسلامية المنتمية إلى وقف الديانة. ومن هنا تم توظيفه في المدرسة العليا للإلهيات بجامعة مرمره كمدرس الخطابة. ثم نصب كأستاذ مساعد في فرع الفقه الإسلامي في جامعة غازي كلية الإلهيات بجوروم⁴ سنة 1995. وفي الكلية المذكورة وبنفس الفرع صار أستاذا مشاركا في 1997، وأصبح أستاذا في 2003. وبالعنوان العلمي نفسه شرع يعمل في فرع الفقه الإسلامي بجامعة إسطنبول سنة 2010.

لبي دعوة ربه ليلة الأحد في السابع عشر من يوليو سنة 2012 في وحدة العناية الكثيفة التي مكث فيها ما جاوز عن سنة ونصف سنة من زمن بعد أن دخلها بسبب الأزمة القلبية العارضة له في البث المباشر من برنامج تلفزيوني في اليوم الأول من نوفمبر عام 2010.

أدمج في هذا العمر المتواضع المستحيل اعتباره طويلا جدا، كتبا عديدة ومقالات كثيرة تأليفا وترجمة حلت محلها في كليات الأدب فضلا عن نشاطات غير محصاة وغير مقيد كوعظ وإرشاد وحلقة نقاش ومحاضرة. ومن أهم تلك المؤلفات:

1- الكتب:

- A- Salim Ögüt, *İslam Hukuk Metodolojisinde Haber-i Vahid'in Kaynak Değeri*, Ocak Yayıncılık, İstanbul 2003, 111 s.
(القيمة المرجعية للخبر الواحد في أصول الفقه الإسلامي)
- B- Salim Ögüt, *Şerhu Hafızüddin en-Nesefti li kitâbi'l-müntehab fi usuli'l-mezheb*, İstanbul 2003, 977 s.
(شرح حافظ الدين النسفي لكتاب المنتخب في أصول المذهب)
- C- Salim Ögüt, *Modern Düşüncenin Kur'an Anlayışı : Bir Zihniyet Eleştirisi*, Nun Yayıncılık, İstanbul 2008, 320 s.
(تلقي القرآن للفكر الحديث: نقد عقلية معينة)
- D- Salim Ögüt, *Modern Düşüncenin İslam Anlayışı : Dini Özünden Koparmadan Okumak*, Nun Yayıncılık, İstanbul 2008, 414 s.
(تلقي الإسلام للفكر الحديث: قراءة الدين دون قطع من أصله)
- E- Salim Ögüt, *Dini Hükümlerin Temellendirilmesinde Hikmet*, Hititkitap Yayınevi, Çorum 2009, 143 s.
(الحكمة في تأصيل الأحكام الدينية)

4 إن هذه المؤسسة حيث عمل مؤلف هذه السطور بين 1994 - 2009 كمدرس وعضو هيئة التدريس قد نُسبت إلى جامعة الحثيث المبنية عام 2006 وسميت بعدئذ بـ«جامعة حثيث كلية الإلهيات». وفي هذا الصدد أود لو أذكر بعواطف الشكر ودعاء الرحمة اسم العميد المرحوم حسن كاتب أوغلي الذي فتح الحضانة كثيرا من علماء ذوي قيمة مثل أستاذنا سالم أوغوت والذي ودعنا إلى دار البقاء بعد فقداننا إياه في سن باكرا بسبب حادث مرور أليم في التاسع والعشرين من ديسمبر عام 1995.

رجل من رجال العلم والعاطفة: الأستاذ الدكتور سالم أوغوت*

عبد الرحمن أوزدمير**

إن تعبير «ذو الأجنحة» المستعمل في ثقافتنا القديمة لمن يتوفر في نفسه غير واحدة من المزايا لو طوِّب بتشكيله كهيكل لكان أستاذنا سالم أوغوت هو الآخر أحد مرشحي الصور الذي يعكس أولاً إلى الأذهان. ويحتمل أنه من منتجات شخصياته الاستثنائية المومي إليها التي لا تتنازل لصالح العلم عن العاطفة أو بالعكس أن يستطيع إدراج أعمال مجتاز على القرن حجمها في عمره البالغ حوالي ستة وخمسين عاماً، والمقضية سنة ونصف سنة من آخره في النوم.

لقد كان مما وقع في سهم مؤلف هذه السطور أن يجري القلم، عقب وفاته، ببعض الخواطر المتعلقة بالجانب العاطفي له، ولو لم يكن ملائماً لشأن حضرته¹. ولو لم يقف مجهودنا السابق المؤدي إلى الحمد لله والفخر لكاتبه نشاط آخر يعكس الجانب العلمي للمرحوم لانتقصت بعض أشياء في اعتبار قدره. وهيئة النشر لمجلة كلية الإلهيات بجامعة إستانبول قرارها المستلزم إصدار العدد الخاص لمن يرتحلون إلى دار البقاء، يستحق تقديراً فوق كل التقديرات كما يليق بشكر ممتاز لما أتاح لي فرصة إتمام وظيفة لم تنته بعد.

الأستاذ الدكتور سالم أوغوت المقيّد في سجلّ قرية «سلامة» بقضاء «بيلديزيلي» بولاية «سواس»، تَمّت ولادته عام ألف وتسعمائة وستة وخمسين ميلادياً في مدينة «طوقات» كولد ثان للسيد الحاج مراد والسيدة نويدة². وفي سنة ألف وتسعمائة وثلاث وسبعين أصبح من خريجي ثانوية الأئمة والخطباء بطوقات حيث سُجّل بعد دراسته الابتدائية. وفي المعهد الإسلامي العالي بإسطنبول التي حصل على حق الدراسة في نفس سنة، تخرج عام ألف وتسعمائة وسبعة وسبعين ميلادياً. أثناء دراسته العليا في إسطنبول عمل كمعلم متطوع في الدورة القرآنية بحَيّ أرنكوي.

بعد التخرج عمل كمعلم وكيل في ثانوية البنات بأرنكوي مدة سنة. وفي 1978 سافر إلى المملكة العربية السعودية لمتابعة دراسته بعد الليسانس. وفي 1980 صيّر السيدة سهر أم أبنائه³

* هذا النص تم نشره باللغة التركية في العدد السابع والعشرين من مجلة كلية الإلهيات بجامعة إسطنبول.

** الأستاذ المشارك الدكتور في فرع اللغة العربية وبلغتها بجامعة إسطنبول كلية الإلهيات.

1 انظر لهذا المقال: Abdurrahman ÖZDEMİR, "Bir İman Erini Ebediyete Uğurlarken", *Yeni Şafak*, Yorum, 21 Haziran 2012

2 سبب اعتبار "بيلديزيلي" في الوثائق الرسمية محلاً لولادته عما روى أستاذنا في عهد حياته أن يستغرق وقتاً طويلاً لتسجيل المولود الحديث العهد في إدارة المواليد بمحل غير مسجّلة فيه أسرته. وما يقع في نفس الوثائق من قيد "1955" متعلقاً بتاريخ ولادته، قد نشأ عن تصرف شخصي لوالده الذي كان يروم أن يشرع في الدراسة الابتدائية مع أخته الأكبر منه بسنة.

3 ومن المحتمل كونه من مظاهر عواطف الحنان إلى الوطن التي ثارت وفاضت في أنفسه رغم عيشه في مكة حيث يتوجه المسلمون أجمعهم، أن يسمي أبناءه الثلاثة ثمرات هذا الأزواج السعيد بأسماء الصحابة الذين ينتمون إلى غير العرب كصهيب الرومي وسلمان الفارسي وبلال الحبشي.

مجلة العلوم الإسلامية

