

TEVILAT Journal of Islamic Sciences

TEVILAT

# Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

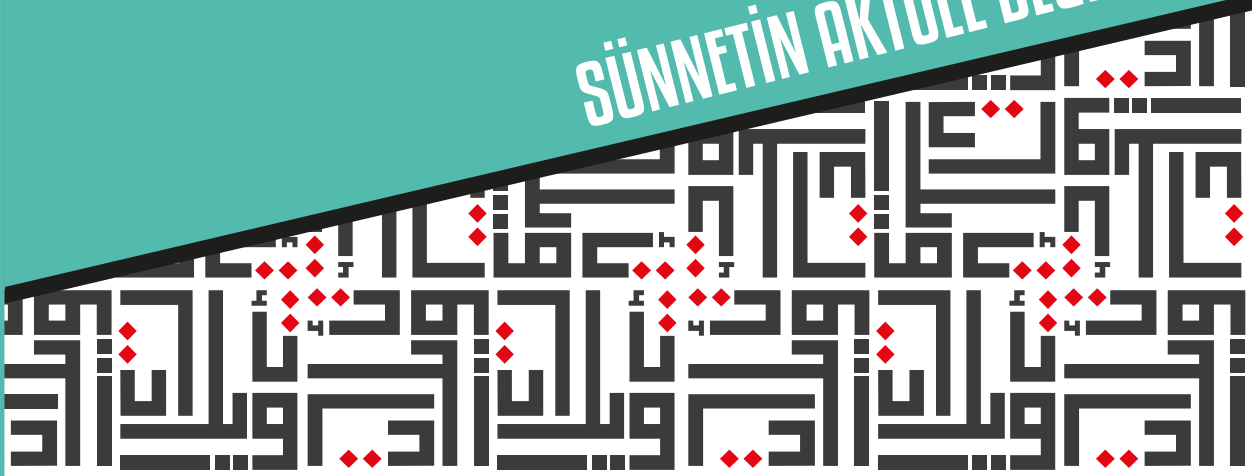
Cilt / Volume: 6 Sayı / Issue: 1 Yaz / Summer: 2025

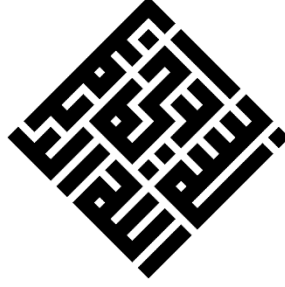


SELÇUK  
ÜNİVERSİTESİ  
YAYINLARI

ISSN: 2687-4849

SÜNNETİN AKTÜEL DEĞERİ





**TEVİLÂT**

**Cilt / Volume: 6**

**Sayı / Issue: 1**

**Yaz / Summer 2025**

**Selçuk Üniversitesi**

**İlahiyat Fakültesi Dergisi**



## TEVİLAT

Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi  
Tevilat Journal of Islamic Sciences  
ISSN: 2687-4849 e-ISSN: 2757-654X

Yıl: 2025 (Yaz) Year: 2025 (Summer)  
Cilt: 6 Sayı: 1 Volume: 6 Issue: 1  
Yılda iki sayı yayımlanır. Published every six months.

### SAHİBİ & OWNER

*Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Adına*  
*On behalf of the Selçuk University Faculty of Theology*  
Rektör, Prof. Dr. Hüseyin YILMAZ

### YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ & MANAGING EDITOR

Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ  
Necmettin Erbakan University Faculty of Theology, Konya, Türkiye

### BAŞ EDITÖR & EDITOR IN CHIEF

Doç. Dr. M. Raşit AKPINAR  
Selçuk University Faculty of Theology, Konya, Türkiye  
rasitakpinar@selcuk.edu.tr - 0000-0002-0943-0715

### SAYI EDITÖRÜ & ISSUE EDITOR

Prof. Dr. Recep TUZCU  
Selçuk University Faculty of Theology, Konya, Türkiye  
recep.tuzcu@selcuk.edu.tr - 0000-0002-6089-5091

### EDITÖR YARDIMCILARI & EDITOR ASSISTANTS

Doç. Dr. Fatma Şeyma BOYDAK  
Selçuk University Faculty of Theology, Konya, Türkiye  
seyma.boydak@selcuk.edu.tr - 0000-0002-5111-7239

Öğr. Gör. Dr. Muhammet Seyyit BALABAN  
Selçuk University Faculty of Theology, Konya, Türkiye  
muhammet.balaban@selcuk.edu.tr - 0000-0002-3191-8629

Arş. Gör. Burhan BAŞARSLAN  
Selçuk University Faculty of Theology, Konya, Türkiye  
burhan.basarslan@selcuk.edu.tr - 0000-0001-9459-373X

**Arş. Gör. Mehmet YILDIRIM**  
Selçuk University Faculty of Theology, Konya, Türkiye  
mehmet.yildirim@selcuk.edu.tr - 0000-0002-3373-3564

## YAZIM VE DİL EDİTÖRLERİ

### (Ön İnceleme)

**Arş. Gör. Esra ÖZEKİN KÜTÜKCÜ**  
esra.ozekin@selcuk.edu.tr  
0000-0002-4483-5902  
Selçuk University Faculty of Theology,  
Konya, Türkiye

**Arş. Gör. Mehmet KOÇ**  
mehmedkoc42@sdu.edu.tr  
0009-0009-7760-6899  
Süleyman Demirel University Faculty of  
Theology, Isparta, Türkiye

### (İngilizce)

**Doç. Dr. Mustafa ÖZGEN**  
mustafaozgen54@hotmail.com  
0000-0003-2596-7085  
Selçuk University Emekli Öğretim Üyesi  
Konya, Türkiye

### (Arapça)

**Dr. Yusuf Sami SAMANCI**  
yusufsami.samanci@selcuk.edu.tr  
0000-0002-6093-9621  
Selçuk University Faculty of Theology,  
Konya, Türkiye

### (Redaksiyon)

**Arş. Gör. Ayşe KUTLU**  
saziyegul.kokulu@kilis.edu.tr  
0000-0001-6578-5564  
Selçuk University Faculty of Theology,  
Konya, Türkiye

**Arş. Gör. Şaziye GÜLKOKULU**  
saziyegul.kokulu@kilis.edu.tr  
0000-0003-0289-627X  
Kilis 7 Aralık University Faculty of  
Theology Kilis, Türkiye

## SPELLING AND LANGUAGE EDITORS

### (Preliminary Review)

**Arş. Gör. Mehmet Ali KILINÇ**  
mehmetali.kilinc@istiklal.edu.tr  
0000-0003-3489-1174  
İstiklal University Faculty of Islamic  
Studies, Kahramanmaraş, Türkiye

**Arş. Gör. Osman ARABACI**  
osman.arabaci@selcuk.edu.tr  
0009-0008-7425-7075  
Selçuk University Faculty of Theology,  
Konya, Türkiye

### (English)

**Dr. Hüseyin GÖKALP**  
huseyin.gokalp@selcuk.edu.tr  
0000-0002-7954-083X  
Selçuk University Faculty of  
Theology, Konya, Türkiye

### (Arabic)

**Arş. Gör. Muhammed Ali SÖYLEMEZ**  
mali.soylemez@selcuk.edu.tr  
0000-0002-1201-6929  
Selçuk University Faculty of Theology,  
Konya, Türkiye

### (Redaction)

**Arş. Gör. Yusuf ŞAHİN**  
ysahin@bingol.edu.tr  
0009-0008-1205-3501  
Bingöl University Faculty of Islamic  
Sciences, Bingöl, Türkiye

**Arş. Gör. Fatma AKPINAR**  
fatmaakpinar@agri.edu.tr  
0000-0001-5443-9535  
Ağrı İbrahim Çeçen University Faculty  
of Islamic Studies, Ağrı, Türkiye

## ALAN EDITÖRLERİ

**Dr. Sami BAYRAKÇI** (Tasavvuf)  
sami.bayrakci@selcuk.edu.tr  
0000-0002-3987-2469

Selçuk University Faculty of Theology,  
Konya, Türkiye

**Dr. Cemal KALKAN** (Fıkıh)  
cemal.kalkan@medeniyet.edu.tr  
0000-0002-0616-5303

İstanbul Medeniyet University Faculty of  
Law, Konya, Türkiye

**Dr. Furkan ÇAKIR** (Hadis)  
ahmedfurkan@selcuk.edu.tr  
0000-0001-8994-630X

Selçuk University Faculty of Theology,  
Konya, Türkiye

**Dr. Abdullah KARACA** (Tefsir)  
akaraca@selcuk.edu.tr  
0000-0001-6755-257X

Selçuk University Faculty of Theology,  
Konya, Türkiye

**Dr. Mesut ERZİ** (Kelam)  
mesuterzi@hakkari.edu.tr  
0000-0001-5222-6392

Hakkari University Faculty of Theology,  
Hakkari, Türkiye

**Arş. Gör. M. Ali SÖYLEMEZ** (Arap Dili)  
mali.soylemez@selcuk.edu.tr  
0000-0002-1201-6929

Selçuk University Faculty of Theology,  
Konya, Türkiye

## FIELD EDITORS

**Dr. Esat SABIRLI** (Tefsir)  
esabirli@selcuk.edu.tr  
0000-0001-7908-9527

Selçuk University Faculty of Theology,  
Konya, Türkiye

**Dr. Fatih ÖZKAN** (Din Eğitimi)  
fatih.ozkan@dicle.edu.tr  
0000-0001-5774-7664

Dicle University Faculty of Theology,  
Diyarbakır, Türkiye

**Arş. Gör. Ayşe KUTLU** (Arap Dili)  
aysekutlu@selcuk.edu.tr  
0000-0001-6578-5564

Selçuk University Faculty of Theology,  
Konya, Türkiye

**Arş. Gör. Mustafa ÜNGÖR** (Din Bilimleri)  
mustafa.ungor@selcuk.edu.tr  
0000-0001-8441-7097

Selçuk University Faculty of Theology,  
Konya, Türkiye

**Arş. Gör. H. Kamil GENÇ** (Din Musikisi)  
hasankamil.genc@siirt.edu.tr  
0000-0002-8773-1222

Siirt University Faculty of Theology,  
Siirt, Türkiye

**Arş. Gör. Abdullah YILDIZ** (Kelam)  
abdullah.yildiz@selcuk.edu.tr  
0000-0003-2803-6083

Selçuk University Faculty of Theology,  
Konya, Türkiye

## ETİK EDITÖRÜ & ETHICS EDITOR

**Dr. Süleyman ABANOZ**  
suleyman.abanoz@selcuk.edu.tr  
0000-0002-4466-7080

Selçuk University Faculty of Theology,  
Konya, Türkiye

**Arş. Gör. M. Emin DEMİR**  
mehmet.demir@selcuk.edu.tr  
0000-0002-9949-7592

Selçuk University Faculty of Theology,  
Konya, Türkiye

## YAYIN KURULU

**Prof. Dr. Ahmet YAMAN**  
yamanahmet@hotmail.com  
0000-0001-5358-1687

N. Erbakan University, Faculty of Theology,  
Konya, Türkiye

**Prof. Dr. Halil ALDEMİR**  
aldemirhalil@gmail.com  
0000-0002-1311-7318

Kilis 7 Aralık University, Faculty of  
Theology, Kilis, Türkiye

**Prof. Dr. Abdelkarim Belil**  
bellil-abdelkarim@univ-eltarf.dz  
0000-0002-9864-1812

Chadli Bendjedid University, Faculty of  
Social and Human Science, el-Tarf, Algeria

**Doç. Dr. M. Raşit AKPINAR**  
rasitakpinar@gmail.com  
0000-0002-0943-0715

Selçuk University Faculty of Theology,  
Konya, Türkiye

**Doç. Dr. Fehmi SOĞUKUOĞLU**  
fehmisogukoglu@hotmail.com  
0000-0001-8994-630X

Gaziantep Univesity Faculty of Theology  
Gaziantep, Türkiye

**Dr. Jamoliddin KARIMOV**  
karimiy@mail.ru  
0000-0001-8239-2762

Imam Maturidi International Scientific-  
Research Center, Tashkent, Özbekistan

**Doç. Dr. Fawwaz Muhammad Yusoff**  
fawwaz@usim.edu.my  
0000-0002-1769-1739

Universiti Sains Islam Malaysia, Faculty of  
Quranic and Sunnah Studies,, Malaysia

## EDITORIAL BOARD

**Prof. Dr. Zekeriya GÜLER**  
zguler59@hotmail.com  
0000-0002-8759-6817

İstanbul 29 Mayıs University,  
Faculty of Theology, İstanbul, Türkiye

**Prof. Dr. Osman Zahid ÇİFÇİ**  
zahid.cifci@selcuk.edu.tr  
0000-0003-0348-594X

Selçuk University Faculty of Theology,  
Konya, Türkiye

**Doç. Dr. Ömer Ali YILDIRIM**  
omerali.yildirim@selcuk.edu.tr  
0000-0003-3925-2275

Selçuk University Faculty of Theology,  
Konya, Türkiye

**Doç. Dr. Dhurgham MOHAMMED**  
dr.drgam@uofallujah.edu.iq  
0000-0003-3282-8817

Felluce University Faculty of Islamic  
Sciences, Irak

**Doç. Dr. Fatma Şeyma BOYDAK**  
seyma.boydak@selcuk.edu.tr  
0000-0002-5111-7239

Selçuk University Faculty of Theology,  
Konya, Türkiye

**Dr. Faxriddinov XAYRIDDINOVICH**  
zafar.fakhriddin@mail.ru  
0009-0007-7147-0148

Imam Maturidi International Scientific-  
Research Center, Tashkent, Özbekistan

**Dr. Süleyman ŞAHİN**  
suleymansahin@selcuk.edu.tr  
0000-0002-7048-3381

Selçuk University Faculty of Theology,  
Konya, Türkiye

## DANIŞMA KURULU

Prof. Dr. Abdullah Kahraman (Marmara Ü.)  
Prof. Dr. Ali Temizel (Selçuk Ü.)  
Prof. Dr. Alparslan Açıkgenç (Y. Teknik Ü.)  
Prof. Dr. Asım Yapıcı (Ankara Sbü.)  
Prof. Dr. Şehmus Demir (GİBTÜ)  
Prof. Dr. H. Mehmet Günay (Sakarya Ü.)

## ADVISORY BOARD

Prof. Dr. Şinasi Gündüz (İstanbul Ü.)  
Prof. Dr. Necmettin Gökçır (İstanbul Ü.)  
Prof. Dr. Orhan Çeker (N. Erbakan Ü.)  
Prof. Dr. Ömer Mahir Alper (İstanbul Ü.)  
Prof. Dr. Ömer Türker (Marmara Ü.)  
Prof. Dr. Musa Bağcı (Dicle Ü.)

## DANIŞMA KURULU ADVISORY BOARD

|                                        |                                            |
|----------------------------------------|--------------------------------------------|
| Prof. Dr. Halit Çalış (N. Erbakan Ü.)  | Prof. Dr. Mustafa Karacoşkun (7Aralık Ü.)  |
| Prof. Dr. Harun Öğmüş (N. Erbakan Ü.)  | Doç. Dr. D. Manhal Mohammed (Selçuk Ü.)    |
| Prof. Dr. İlhan Kutluer (Marmara Ü.)   | Doç. Dr. M. Tayyib Kılıç (Dicle Ü.)        |
| Prof. Dr. Kadir Özköse (Cumhuriyet Ü.) | Doç. Dr. Zaylabidin Acimamatov (Oş Ü.)     |
| Prof. Dr. M. Zeki Aydın (Selçuk Ü.)    | Doç. Dr. Necmeddin Güney (N. Erbakan Ü.)   |
| Prof. Dr. Metin Özdemir (Ankara Sbü.)  | Doç. Dr. Necmettin Kızılkaya (İstanbul Ü.) |
| Prof. Dr. Metin Yiğit (Dicle Ü.)       | Doç. Dr. Ö. Faruk Akpınar (Selçuk Ü.)      |

## YÖNETİM YERİ İLETİŞİM BİLGİLERİ & HEAD OFFICE CONTACT DETAILS

Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,  
Alaaddin Keykubat Kampüsü, Akademi Mah.  
Yeni İstanbul Cad. No:369 Posta Kodu: 42130  
Selçuklu / Konya / Türkiye  
**Tel: 0 (332) 241 00 41**

[dergipark.org.tr/tr/pub/tevilat](http://dergipark.org.tr/tr/pub/tevilat)  
[tevilat@selcuk.edu.tr](mailto:tevilat@selcuk.edu.tr)

**Yayın Tarihi / Published in**  
30 Haziran 2025



Bu eser [Creative Commons Atıf-Gayri Ticari 4.0 Uluslararası](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/) Lisansı ile lisanslanmıştır.  
This work is licensed under a [Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/).

**TEVİLAT** dergisi hakemli bir akademik dergidir. Dergi altı ayda bir yayınlanır. Bu dergide yayınlanan yazıların fikri sorumluluğu yazara/yazarlara aittir. Bu fikirlerin dergide yer alması bunları yayın kurulunun da benimsediği anlamına gelmez. Yayın kurulu gönderilen yazıların özünü saklı tutmak kaydıyla gerekli düzenlemeleri yapma hakkına sahiptir. Dergide yer alan yazıların alıntılanması durumundan akademik etik kuralları çerçevesinde hareket edilmesi ve dipnot gösterilmesi zorunludur. *Tevilat*, iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri yayımlanmamaktadır. *Tevilat*, içeriğine anında açık erişim sağlamaktadır.

**TEVİLAT** is an academic and refereed journal. It's published every six months. All opinion's responsibilities of the articles that published in the journal is belongs to the author/authors and, it does not mean that they are agreed by the editorial board. The editorial board has the right to make the necessary arrangements in the spelling and sentences of the articles without breaking the mean ideas of the article. It is obligatory to behave within the framework of academic ethical rules and show footnotes in the case of the citing the articles in the journal. *Tevilat*, uses double-blind review fulfilled by two reviewers. Referee names are kept strictly confidential. *Tevilat*, provides immediately open access to its content.

**Derginin Amaç ve Kapsamı & Aim & Scope**

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/tevilat/aim-and-scope>

**Değerlendirme İlkeleri ve Hakem Rehberi**

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/tevilat/page/17023>

**Telif Hakkı ve Açık Erişim Politikası: & Copyright and Open Access Policy**

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/tevilat/page/10004>

**Arşivleme ve Veri Dağıtım Politikası & Archiving and Depositing**

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/tevilat/page/14840>

**DİZİNLEME & INDEXING**

**ERIH PLUS (European Reference Index for the Humanities)**

(Başlangıç / Starting: 19/08/2024)



**ProQuest | Ulrich's Periodicals Directory**

(Başlangıç / Starting: 12/09/2023)



**Central & Eastern European Academic Source (CEEAS)-EBSCO**

(Başlangıç / Starting: 01/01/2023)



**EBSCO-Academic Search Ultimate-01/01/2023**

(Başlangıç / Starting: 01/01/2023)

## İÇİNDEKİLER / CONTENTS

|        |                                                                 |
|--------|-----------------------------------------------------------------|
| 19-22  | <b>Editörden / Editorial</b>                                    |
| 23-272 | <b>Araştırma Makaleleri / Research Articles</b>                 |
|        | التفريق بين الحكم الديني والحكم القضائي في الفقه الإسلامي       |
|        | <b>İslam Hukukunda Dinî Hüküm Yargısal Hüküm</b>                |
|        | <b>Ayrımı</b>                                                   |
|        | The Distinction Between Religious and Judicial                  |
|        | Rulings in Islamic Law                                          |
| 23-56  | <i>Hüseyin SUDAN</i>                                            |
|        | فهم الحديث النبوي عند شيريل بينارد في كتابها الإسلام الديمقراطي |
|        | المدني                                                          |
|        | <b>Cheryl Benard'ın "Sivil Demokratik İslam"</b>                |
|        | <b>Kitabında Hadis-i Nebevî Anlayışı</b>                        |
|        | Understanding the Prophetic Hadith in Cheryl                    |
|        | Benard's Book Civil Democratic Islam                            |
| 57-70  | <i>Ali AJEEN</i>                                                |
|        | الدكتور صلاح الدين الإدليبي ومنهجه في فهم وتقييم الحديث النبوي  |
|        | <b>Salâhaddîn İdlibî ve Hadis İlmi Çalışmalarındaki</b>         |
|        | <b>Metodolojik Anlama ve Değerlendirme Yöntemi</b>              |
|        | Dr. Salahuddin Al-Idlibi and His Methodology in                 |
|        | Understanding and Evaluating Prophetic Hadith                   |
| 71-96  | <i>Halil OROT</i>                                               |

|         |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                               |
|---------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 97-125  | <b>Hadislerin Kur'ân Tefsirindeki Fonksiyonel Değeri: Klasik Tefsir Geleneğinde Anlam İnşası ve Yorumsal Katmanlar</b><br>The Functional Value of Hadiths in Qur'anic Exegesis: Meaning Construction and Interpretive Layers in Classical Tafsir Tradition<br><i>Mustafa ÖZYİĞİT</i>                                          |
| 127-153 | <b>Kur'an'da Toplumsal Ahlakın İnşası: Bireyden Cemaate Bir Model</b><br>The Construction of Social Morality in the Qur'an: A Model from the Individual to the Community<br><i>Abdullah ÖZÜÇALIŞIR</i>                                                                                                                        |
| 155-182 | <b>Makbul Olmasına Rağmen İhtilaf Nedeniyle Merdud Olan Hadis Türleri: Şâz ve Muḍtarib Hadisler</b><br>Types of Hadith Deemed Reliable Yet Rejected Due to Disagreement: Shādh and Muḍtarib Hadiths<br><i>Hanifi UĞUZ</i>                                                                                                     |
| 183-212 | <b>منهج التماثل المنضبط في فهم السنة النبوية وتفاعلها مع العلوم المعاصرة</b><br><b>Nebevî Sünneti Anlamada ve Çağdaş Bilimlerle Etkileşimde Disiplinli Benzeşim Yöntemi</b><br>Disciplined Correspondence Method for Understanding the Prophetic Sunnah and Its Engagement with Contemporary Sciences<br><i>Asmaa ALBOGHA</i> |
| 213-242 | <b>Aktüel Hadisçilik ya da Sünnet'in Çağa Taşınması: Mevlânâ'nın Mirası Işığında Bir Değerlendirme</b><br>Current Hadithism or Conveying the Sunnah to the Age: An Evaluation in Light of Rumi's Legacy<br><i>Yusuf ACAR</i>                                                                                                  |

- 243-272 **Sünnet'in Aktüel Değerinin Anlamı ve Bu Konudaki Problemler Üzerine**  
On the Meaning of the Actual Value of the Sunnah and the Problems Regarding This Subject  
*İbrahim KUTLUAY*
- 273-297 **Kitap İncelemeleri / Book Reviews**
- 273-278 **Recep Tuzcu, Hz. Peygamber'le İlgili Bazı Halk İnanışları: el-Hasâisü'l-Kübrâ'daki Dayanakları (Ankara: Gece Kitaplığı, 2014), 250 sayfa, ISBN: 9786053240969**  
Recep Tuzcu, Some Folk Beliefs About the Prophet: Their Basis in el-Hasâisü'l-Kübrâ (Ankara: Gece Kitaplığı, 2014), 250 pages, ISBN: 9786053240969  
*Hatice Beyza KÖKSAL*
- 279-289 **Ömer Aslan, İslâm Hukukunda Fetva Ehliyeti (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1. Basım, Aralık 2023) 248 sayfa, ISBN: 978-625-428-429-8**  
Ömer Aslan, Legal Capacity to Issue Fatwas in Islamic Law (Ankara: Türkiye Diyanet Foundation Publications, 1st Edition, December 2023), 248 pages, ISBN: 978-625-428-429-8  
*Mustafa TELLİ*
- 291-297 **Recep Aslan, Sünnet ve Sünnetin Günümüze Taşınması (İstanbul: Ensar Yayınları, 1. Basım, Kasım 2020) 222 Sayfa, ISBN: 978-605-7619-92-1**  
Recep Aslan, Sunnah and Its Transfer to Our Day (Istanbul: Ensar Publications, 1 st Edition, November, 2020), 222 Pages, ISBN: 978-605-761992-1  
*Zeliha Beyza TAŞ*

## Editörden / Editorial

Kıymetli Araştırmacılar,

Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin yayın organı Tevilat Dergisi'nin "Sünnet'in Aktüel Değeri" temalı Haziran 2025 (6/1) sayısını okuyucularımızla buluşturmanın heyecanı ve mutluluğu içindeyiz.

Hız. Peygamber, vahyi sadece tebliğ etmekle kalmamış; onun nasıl anlaşılacağını ve yeryüzünde kendi döneminde nasıl yaşanacağını sözlü ve fiilî olarak beyan etmiştir. Bu nedenle Hız. Âişe, Hız. Peygamber'in ahlâkını soranlara, "Siz Kur'ân okumuyor musunuz? Onun ahlâkı Kur'ân'dı." cevabıyla, onun yaşantısını vahyin ete kemiğe bürünmüş hâli olarak tarif etmiştir. İslam dinini soyut bir inanç sisteminden yaşanabilir bir hayat tarzına dönüştüren Hız. Peygamber'in sünneti, vahyin anlaşılmasına katkı sağlayan beyanların yanı sıra, doğrudan vahyin değinmediği alanlarda da insanlığa yol gösteren söz ve uygulamalarıyla, her

dönemde Müslümanlara rehberlik etmiş ve dinin doğru anlaşılmasını sağlamıştır.

İslam âlimleri, her dönemde Hz. Peygamber'in sünnetini çağın şartlarına göre yorumlamış ve toplumlarına ışık tutmuşlardır. Sünnetin pratikleri ve şerhleri ile dinin doğru anlaşılması için gösterilen her türlü gayret hem makbuldür hem de farz-ı kifâyedir. Nebevî ifadeyle bu meşaleyi kıyamete kadar taşıyacakların Allah yüzlerini ak eylesin.

Sünneti çağa taşıma çabasını bir nebze olsun yansıtmayı hedeflediğimiz "Sünnetin Aktüel Değeri" temalı bu sayımızda, dokuz araştırma makalesi ve üç kitap incelemesi yer almaktadır.

Gönderilme tarihine göre bu sayımızdaki ilk makale, Öğr. Gör. Dr. Hüseyin Sudan'ın, "İslam Hukukunda Dinî Hüküm Yargısal Hüküm Ayrımı (Diyânî ve Kadâî Hükümler)" adlı makalesidir. Bu çalışmada İslam hukukunda dinî hüküm ile yargısal hüküm ayrımı üzerinde durulmakta ve bu ayrımın İslam hukukundaki hüküm tasnifine olan etkisi açıklanmaktadır.

Araştırma makalelerinin ikincisi Ali Ajeen'in "Cheryl Benard'ın "Sivil Demokratik İslam" Kitabında Hadis-i Nebevî Anlayışı" başlığını taşıyan çalışmasıdır. Bu makalede müellifin hadis metinlerinin anlaşılmasına büyük önem atfettiği, ancak bunu modernist bir perspektifle yapmaya çalıştığı dolayısıyla İslam ilim tarihinde hadislerin anlaşılması için tesis edilen ilmî esasları dikkate almadığı tespitleri yapılmıştır. Bu durumun İslam kimliğinin oluşumunda belirleyici bir unsur olan sünnetin konumunu zayıflatmaya hizmet ettiği öne sürülmüştür.

Üçüncü olarak Dr. Halil Orot'un "Salâhaddîn İdlibî ve Hadis İlmi Çalışmalarındaki Metodolojik Anlama ve Değerlendirme Yöntemi" adlı makalesinde; Salâhaddîn İdlibî'nin hadis çalışmalarındaki metodolojik anlama ve değerlendirme yönteminin hadislerin çağdaş düşünsel meydan okumalar karşısında dengeli bir sünnet anlayışına katkı sunduğu tezi işlenmiştir.

Mustafa Özyiğit'in, kaleme aldığı "Hadislerin Kur'ân Tefsirindeki Fonksiyonel Değeri: Klasik Tefsir Geleneğinde Anlam İnşası ve Yorumsal Katmanlar" adlı dördüncü makalede; hadislerin tefsirdeki işlevleri ve anlam inşasına olan katkıları analiz edilmiştir.

Hadislerin literal (zahiri), metaforik (mecazî) ve işârî (tasavvufî) düzeyde Kur'ân ayetlerini nasıl şekillendirdiği değerlendirilerek Sünnetin Kur'ân'ı açıklamadaki epistemolojik statüsü tartışılmıştır.

Beşinci sırada Dr. Öğr. Üyesi Abdullah Özüçalışır'a ait "Kur'an'da Toplumsal Ahlakın İnşası: Bireyden Cemaate Bir Model" adlı makalede, Kur'an perspektifinden bireyden cemaate uzanan bir toplumsal ahlak modeli inşası konu edinilmiştir. Makale, Kur'an'ın birey merkezli fakat toplum bilincine dayalı bir ahlak inşası önerdiği ve bu modelin günümüz toplumları için önemli imkânlar sunduğu tezini savunmaktadır.

Altıncı sırada yer alan Hanifi Uğuz'un, "Makbul Olmasına Rağmen İhtilaf Nedeniyle Merdud Olan Hadis Türleri: Şâz ve Muztarib Hadisler" adlı makalesinde, şâz ve muztarib hadislerin kaynakları, tarihsel gelişimi ve farklı hadis âlimleri tarafından nasıl yorumlandığı ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Doç. Dr. Asmaa Al-Bogha'nın kalemiyle sizlerle buluşan "Nebevi Sünneti Anlamada ve Çağdaş Bilimlerle Etkileşimde Disiplinli Benzeşim Yöntemi" adlı makalede, disiplinler arası "metod benzeşimi" fikri altında kaynak ve hakikat birliği anlayışına dayanan yeni bir yöntem denemesi yapılmıştır. Şer'î metinlerin bilimsel bilgiyle abartısız, tutarlı bir biçimde ilişkilendirilebileceği vurgulanmış, şer'î ilimlerle doğa ve beşerî bilimler arasındaki kopukluğu aşmayı hedefleyen bütüncül bir bilgi modeli önerilmiştir.

Fakültemiz dekanı Prof. Dr. Yusuf Acar tarafından telif edilen "Aktüel Hadisçilik ya da Sünnet'in Çağa Taşınması ve Mevlâna" adlı makalede ise, hadis ilimlerinin nihaî hedefinin, sünnetin günümüz insanınca bireysel ve toplumsal hayatta içselleştirilmesi olduğu kabulünden hareket edilmiş ve Mevlâna'nın hadis ve sünnete müracaat yöntemi incelenerek Sünnetin asrın idrakine sunulmasında takip edilmesi faydalı olabilecek bazı temel ilkeler ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Son olarak, Prof. Dr. İbrahim Kutluay'ın kaleme aldığı "Sünnet'in Aktüel Değerinin Anlamı ve Bu Konudaki Problemler Üzerine" başlıklı makale dergimizin tam da belirlemiş olduğu temaya odaklanmış

Son olarak, Prof. Dr. İbrahim Kutluay'ın kaleme aldığı "Sünnet'in Aktüel Değerinin Anlamı ve Bu Konudaki Problemler Üzerine" başlıklı makale, dergimizin belirlemiş olduğu tema ile doğrudan örtüşmektedir. Söz konusu çalışmada, Sünnet'in uygulanmasında Asr-ı Saâdet dönemindeki şekli ve aynılığı mı yoksa gözettiği ilkenin mi esas alınması gerektiği tartışılmış; bunun yanı sıra Sünnet'in yalnızca tarihsel bir pratik mi yoksa günümüzde de geçerli ve işlevsel bir referans mı olduğu gibi temel sorulara cevap aranmaya çalışılmıştır. Makale, ayrıca Sünnet'in tarihsel ve evrensel yönleri, günümüzdeki değeri, Sünnet'teki değişim ve Sünnet'i terk etmenin olası sonuçları gibi önemli konulara odaklanmaktadır.

Bu anlamlı temayı okuyucuyla buluşturmaya doğrudan katkı sunan tüm yazarlarımıza, yayın sürecinin her aşamasında özveriyle emek sarf eden editör kurulu üyelerimize; ayrıca ilmî tenkit ve değerlendirmeleriyle makalelerin olgunlaşmasına önemli katkılarda bulunan hakemlerimize teşekkür ederim.

Değerli okurlarımızın istifadesine sunduğumuz bu sayının, hem okuyuculara hem de yapılacak akademik çalışmalara katkı sağlamasını temenni ederiz.

Dergimizin Aralık 2025 (6/2) sayısında, "aile" temalı birbirinden kıymetli çalışmaları sizlerin istifadesine sunarak tekrar görüşmek temennisıyla...

Prof. Dr. Recep Tuzcu

"Sünnetin Aktüel Değeri" Sayısı Editörü

## التفريق بين الحكم الدياني والحكم القضائي في الفقه الإسلامي

Araştırma  
Makalesi  
Research  
Article

Hüseyin Sudan

Öğr. Gör. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi, Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi,  
İslam Hukuku Anabilim Dalı,  
Lecturer Dr., Necmettin Erbakan University, Ahmet Keleşoğlu Faculty of  
Theology, Department of Islamic Law,  
Konya, Türkiye

[hsnsudan@gmail.com](mailto:hsnsudan@gmail.com)

 [ror.org/013s3zh21](https://ror.org/013s3zh21)

 [orcid.org/0009-0005-5690-5313](https://orcid.org/0009-0005-5690-5313)

Yazar  
Author

Sudan, Hüseyin. "التفريق بين الحكم الدياني والحكم القضائي في الفقه الإسلامي". *Tevilat* 6/1 (Haziran 2025), 23-56.

 [doi.org/10.53352/tevilat.1660941](https://doi.org/10.53352/tevilat.1660941)

Atıf  
Cite as

Received / Geliş Tarihi: 19.03.2025

e-ISSN: 2757-654X

Accepted / Kabul Tarihi: 28.06.2025

[www.tevilat.com](http://www.tevilat.com)

**İntihal / Plagiarism:** Bu makalenin intihal içermediği teyit edildi. / This article has scanned via a plagiarism software.

**Telif Hakkı&Lisans/Copyright&License:** Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını [CC BY-NC 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/) lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the [CC BY-NC 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/).

Yayıncı/Published by: Selçuk University Press



Bilgi  
Info

**İslam Hukukunda Dinî Hüküm Yargısal Hüküm Ayrımı**

Bu makale, İslam hukukunda dinî hüküm ile yargısal hüküm ayrımını ortaya koymayı amaçlamakta ve bu ayrımın fıkıh ile fıkıh usulündeki yansımalarını inceleyerek İslam hukukundaki hüküm tasnifine olan etkisini açıklamaktadır. Çalışmada, bu ayrım şer'î deliller, fikhî hükümlerin tasnifi, Hz. Peygamber'in uygulamalarının fetva, yargı ve idarî-siyasî işlemler şeklinde ayrılması ve bu ayrımı ifade eden terimler üzerinden ele alınmış; incelemede ağırlıklı olarak klasik kaynaklara başvurulmuştur. Makalede varılan sonuca göre, fikhî hükümlerin temelini dinî hükümler oluşturmaktadır; ancak toplumsal adaletin sağlanması gereken durumlarda bazı hükümler yargısal niteliğe bürünebilir. Bu çerçevede, kimi hükümler sadece fetvaya konu olabilirken, kimileri yargı yoluyla ele alınmalıdır. Hz. Peygamber'in bazı tasarrufları fetva niteliğinde olup yargı kararına gerek kalmadan geçerli sayılmakta, bazıları ise yalnızca yargısal hüküm olarak kabul edilmekte ve geçerlilik kazanabilmesi için yargı kararı gerektirmektedir. Ayrıca fikhî hükümlerin teklifi ve vadi hüküm şeklindeki ayrımının Hanefiler'in batıl fasid ayrımının dini ve yargısal hüküm ayrımıyla ilişkisi bulunmaktadır.

**Özet**

**Anahtar Kelimeler:** İslam Hukuku, Yargı, Hüküm, Diyanî, Kadâî.

**The Distinction Between Religious and Judicial Rulings in Islamic Law**

This article aims to reveal the distinction between religious rulings and judicial rulings in Islamic law, examining how this distinction is reflected in the fields of Islamic jurisprudence (fiqh) and legal theory (usul al-fiqh), and explaining its impact on the classification of rulings within Islamic law. The study addresses this distinction through scriptural evidences (shar'î proofs), the classification of legal rulings, the division of the Prophet Muhammad's actions into fatwa, judicial, and administrative-political functions, as well as through terminology that expresses this differentiation. The analysis primarily relies on classical sources. The article concludes that religious rulings constitute the basis of legal judgments in Islamic jurisprudence; however, in cases where social justice needs to be ensured, some rulings may acquire a judicial nature. In this context, while certain rulings may be subject only to fatwa, others must be addressed through judicial means. Some of the Prophet's actions are considered valid as fatwas without requiring judicial judgment, whereas others are deemed judicial rulings and are not valid without such judgment. Moreover, the classification of legal rulings into taklifi (prescriptive) and wadi (descriptive) categories is related to the Hanafi distinction between batil (invalid) and fasid (defective) rulings, which in turn connects to the distinction between religious and judicial rulings.

**Abstract**

**Keywords:** Islamic Law, Judiciary, Ruling, Religious Rulings, Judicial Rulings.

## التفريق بين الحكم الديني والحكم القضائي في الفقه الإسلامي

تهدف هذه الدراسة إلى إبراز حقيقة التفريق بين الديانة والقضاء في الفقه الإسلامي؛ وذلك ببيان مظاهر التفريق بين الديانة والقضاء في الفقه وأصوله، وتوضيح أثره في تقسيم الأحكام الشرعية. وتهدف الدراسة كذلك إلى تأصيل التفريق بين الديانة والقضاء؛ وذلك بدلالة الأدلة الشرعية، وبتصريحات العلماء في تقسيم الأحكام الفقهية، وتقسيم تصرفات النبي صلى الله عليه وسلم من هذا المنطلق إلى تصرفات إفتائية، وتصرفات قضائية، وتصرفات إمامية، ووجود اصطلاحات للفقهاء تعبر عن وجود حقيقة هذا التفريق في الفقه الإسلامي. وانتهى البحث إلى أن الحكم الديني يعدّ أساساً للأحكام الفقهية خصوصاً في المجالات التي لا تكون محللاً للنزاع في المصالح الدنيوية. إلا أن بعض الأحكام قد تكتسب صفة القضاء في الحالات التي تستوجب تحقيق العدالة الاجتماعية. وفي هذا السياق، فإن بعض الأحكام لا تكون إلا محللاً للفتوى، بينما لا ينفذ بعض الأحكام إلا عن طريق القضاء. وتعدّ بعض تصرفات النبي ﷺ تصرفات إفتائية، وتعتبر نافذة دون الحاجة إلى حكم قضائي، في حين أن بعض تصرفاته لا تُعدّ إلا أحكاماً قضائية، ولا تكتسب النفاذ إلا بصور حكم قضائي. كما أن التفريق بين الحكم التكليفي والحكم الوضعي في الفقه الإسلامي، وكذلك تفريق الحنفية بين الباطل والفساد، له صلة وثيقة بموضوع التفريق بين الحكم الديني والحكم القضائي.

**الكلمات المفتاحية:** الشريعة الإسلامية، القضاء، الحكم، الديانة، الحكم القضائي.

**ملخص**

## المقدمة

إن الفقه الإسلامي له جانبان؛ جانب روحي يتعلق بأمر الآخرة، وهي الأوامر التي يجب أن نقوم بها كمسلمين، والمنهيات التي يجب أن نتجنبها إرضاءً لربنا عز وجل. وجانب مادي يتعلق بأمر الدنيا، ويضبط علاقات أفراد المجتمع فيما بينهم، ويحدد حقوقنا وواجباتنا تجاههم؛ لأن الشريعة الإسلامية جاءت لتنظم أمور الدين والدنيا معاً. ومن هذا المنطلق فإن الأحكام الفقهية ليست على نوع واحد، بل هي أنواع مختلفة؛ منها أحكام متعلقة بعبادة الله تعالى وهي أحكام العبادات، ومنها أحكام متعلقة بالأسرة وهي أحكام الأحوال الشخصية، ومنها أحكام متعلقة بنشاط الناس الاكتسابي وتعاملهم فيما بينهم في الأموال والحقوق وهي أحكام المعاملات، ومنها أحكام متعلقة بالسياسة وإدارة الدولة وهي أحكام السياسة الشرعية، ومنها أحكام متعلقة بعقوبة المجرمين وهي أحكام الجنايات والعقوبات، ومنها أحكام متعلقة بعلاقة الدولة مع غيرها وهي أحكام السير والجهاد، ومنها أحكام متعلقة بالأخلاق وهي أحكام الآداب.<sup>1</sup>

وأحكام الفقه الإسلامي سواء كانت من الجانب الأول أم من الجانب الثاني؛ بعضها ينشئ مسؤولية قضائية، أي يحاسب عليها الإنسان في القضاء، كما أن بعضاً منها لا ينشئ مسؤولية قضائية، ولا يحاسب الإنسان عليه قضائياً. هذا الفارق بين الأحكام جعل الفقهاء يفرّقون بين الأحكام الفقهية على هذا الأساس؛ فنجدهم يعبرون عن بعض الأحكام بأنها تجب أو تحرم ديناً، وعن أحكام أخرى بأنها تثبت أو تمنع قضاء. وهناك آيات قرآنية وأحاديث

<sup>1</sup> مصطفى أحمد الزرقا، المدخل الفقهي العام (دمشق: دار القلم، 1425)، 66/1-67؛ عبد الكريم زيدان، الوجيز في أصول الفقه (بيروت: مؤسسة قرطبة، 1987)، 155-157.

نبوية تشير إلى وجود حقيقة التفريق في الشريعة الإسلامية، وسأبين كل ذلك في الفصل التمهيدي من هذه الدراسة.

وبناء على ذلك فإن معرفة مفهوم التفريق بين الديانة والقضاء ضرورية لفهم الفقه الإسلامي فهماً صحيحاً، والذي لا يفرق بين الحكم الدياني والحكم القضائي في الأحكام الفقهية سيخلط بين الحكمين، ويجعل المسؤولية الدينية في بعض الأمور التي لا دخل للقضاء فيها أمراً قضائياً، وبالعكس يجعل الأمر القضائي أحياناً أمراً دينياً يثاب عليه الإنسان أو يعاقب عليه ديانة، وإن كان في الحقيقة على عكس ذلك، وبالتالي سيؤدي هذا الخلط إلى مفاهيم خاطئة في فهم الشريعة الإسلامية.

**أهمية الدراسة:** تكتسب الدراسة أهميتها من:

1- عدم وجود دراسة مستقلة شاملة في هذا الموضوع تجمع بين التأصيل وتوضيح معايير التفريق، ثم التطبيق. فالدراسات التي كتبت في هذا الموضوع كلها اهتمت بالجانب التطبيقي فقط، ولم تفصل في الجانب التأصيلي لمسألة التفريق بين الديانة والقضاء.

ومن هذه الدراسات السابقة في الموضوع:

- كتاب بعنوان "الأحكام القضائية الشرعية" للدكتور وسام أحمد السمروط، منشورات الحلبي الحقوقية، 21 أبريل 2009. فالكتاب ليس له علاقة بموضوع التفريق بين الديانة والقضاء، وإنما هو كتاب قانوني يتكلم عن طبيعة الأحكام القضائية، مقارناً ذلك بالأحكام الشرعية، وقد سعى في بحثه إلى استنباط القواعد والأصول والضوابط العامة، واكتشاف الأصول والقواعد التي تساعد في معرفة الأحكام الشرعية، ويتضمن نظرة تاريخية لماهية الحكم القضائي ومراحل تطوره، ومبادئ التنظيم القضائي في القانون الوضعي اللبناني. وكذلك بحث في الدعاوى الشرعية وشروط صحة الحكم في الشريعة، وفي الدعاوى القانونية.

- بحث بعنوان "مقاصد التفريق بين الحكم الدياني والحكم القضائي في الفقه الإسلامي للدكتور علي سليمان الصالح".<sup>2</sup> لكن هذا البحث لم يؤصل لمسألة التفريق ولم يتعرض لأسس ومظاهر التفريق بين الحكم الدياني والحكم القضائي، بل اكتفى بمقاصد هذا التفريق كما جاء في العنوان.

- بحث بعنوان بعنوان "الحكم الدياني في الفقه الإسلامي: حقيقته وأنواعه" للدكتور عثمان عُمان.<sup>3</sup> وقد خُصّص هذا البحث - بخلاف دراستنا - لمعالجة موضوع الحكم الدياني فقط. كما لم يتناول التأسيس الشرعي للتمييز بين القضاء والديانة، ولم يسلط الضوء على مظاهر هذا التفريق في أصول الفقه.

<sup>2</sup> علي سليمان الصالح، مقاصد التفريق بين الحكم الدياني والحكم القضائي في الفقه الإسلامي (القاهرة: مجلة كلية دار العلوم - العدد 152 سبتمبر 2024م).

<sup>3</sup> Osman Güman, "İslam Hukukunda Diyânî Hüküm: Mahiyeti ve Çeşitleri" başlıklı makaledir (Hikmet Yurdu, 12/12, 2019, s. 11-49).

- بحث بعنوان "التمييز بين الحكم القضائي والحكم الدياني في الفقه الإسلامي" للدكتور داوود بيلالي.<sup>4</sup> فقد تناول البحث هذا الموضوع من زاوية مختلفة؛ حيث تطرق إلى التمييز بين الحكمين بشكل عام، وركّز على الأسس التي تقوم عليها هذا التفريق. أما في بحثنا، فقد تم تناول الأسس الشرعية لهذا التفريق بشكل مفصل، بالإضافة إلى دراسة المظاهر الاصطلاحية والموضوعية لهذا التفريق في الفقه وأصوله.
- بحث بعنوان "مجالان مختلفان للاعتبار في الفقه الإسلامي: التمييز بين الحكم القضائي والحكم الدياني" للدكتور طالب تورجان.<sup>5</sup> فقد تناول هذا البحث الأسس الفلسفية لمسألة التفريق بين الديانة والقضاء في الفكر الفقهي، وسعى إلى شرح رأي الإمام أبي حنيفة القائل بإمكانية تأثير الحكم القضائي في الحكم الدياني. غير أن هذا المقال – بخلاف بحثنا – لم يتطرق إلى التمييز بين الحكم الديني والحكم القضائي من حيث خصائص كل منهما، ولا إلى مظاهر هذا التفريق في علم أصول الفقه.
- 2- قلة تصريح الفقهاء في كتبهم لبيان نوع الحكم هل هو ديني أو قضائي مما يؤكد ضرورة بيان معايير التفريق بين الديانة والقضاء. فالفقهاء يبينون الأحكام الفقهية، لكنهم لا ينصون دائماً على طبيعة الحكم هل هو حكم ديني، أم إنه حكم قضائي لا ينفذ إلا بحكم القضاء، وهل هذا الحكم ملزم ديانة فيما بين الإنسان وربه فقط ولا يتدخل فيه القضاء ولا يكون ملزماً قضاءً أم أنه يمكن أن يتدخل فيه القضاء ويكون ملزماً قضاءً. فدراستي هذه تحاول أن تجد ضوابط في هذه المسائل.
- 3- تعين هذه الدراسة على التمييز بين الأحكام الدينية والأحكام القضائية، ومن ثم ستساهم في فهم الفقه الإسلامي بشكل صحيح إذا تم توضيح الفرق بين الأحكام ديانة والأحكام قضاء.

## 1. الفصل التمهيدي

### 1.1. مفهوم الديانة والقضاء

#### 1.1.1. معنى الديانة لغة واصطلاحاً:

**المعنى اللغوي للديانة:** الديانة مصدر يقال دان بكذا ديانة، وتدين به، فهو دين ومتدين، ودينَت الرجل تدينناً، إذا وكلته إلى دينه. وكلمة الديانة مرادفة للدين الذي هو بمعنى التعبد لله، والاعتقاد.<sup>6</sup> ويستعمل في اللغة أيضاً بمعنى الصدق والتدين.<sup>7</sup> وتطلق كلمة الديانة، على جميع ما يتعبد به لله شريعة وملة، وما يتدين به الإنسان صحيحاً أو باطلاً، يقال ديانة

<sup>4</sup> Davut Yaylılı, "İslâm Hukukunda Kazâî-Diyânî Hüküm Ayırımı". Dini Araştırmalar 5/15 (Haziran 2003)

<sup>5</sup> Talip Türkan, İslâm Hukukunda İki Farklı Geçerlilik Alanı: Kazai ve Diyani Hüküm Ayırımı (İslami Araştırmalar Dergisi 167-159, 2006, 1/19).

<sup>6</sup> ابن المنصور، لسان العرب (بيروت لبنان: دار صادر، 1414) 169/13؛ علي بن جعفر بن علي السعدي، أبو القاسم ابن القطّاع الصقلي، كتاب الأفعال (القاهرة: عالم الكتب، 1403) 372/1؛ أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية (بيروت: دار العلم للملايين، 1407) 2119/5؛ محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني، أبو الفيض الزبيدي، تاج العروس (الكويت: دار الهداية، 1965) 59/35.

<sup>7</sup> محمد بن علي ابن القاضي محمد حامد بن محمد صابر الفاروقي التهانوي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم (بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، 1996) 813/1.

الإسلام والديانة المحمدية.<sup>8</sup> ويطلق أيضا على ما يقال أو يفعل بقصد الاحترام للدين.<sup>9</sup> ووفق بعضهم بين كلمة ديانة وكلمة نحلة بأن "نحلة" في قول الله جل وعز: "وَأَتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً" بمعنى ديانة، يقال فلان ينتحل كذا وكذا، أي يدين به.<sup>10</sup>

#### معنى الديانة في اصطلاح الفقهاء: فالديانة تستعمل بمعان عدة منها:

أولاً: بمعنى التشريع، وقد استعمل ذلك ابن عبد البر مصطلح الديانة بمعنى التشريع بالمعنى الذي يقابل معنى الأدب والإحسان؛ إذ يقول في شرح حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم: "لقد هممت أن أنهي عن الغيلة حتى بلغني أن الروم وفارس تفعله فلا يضرهم وفي رواية فلا يضر أولادهم"<sup>11</sup> "من نهيه عليه السلام ما يكون أدباً ورفقاً وإحساناً إلى أمته ليس من باب الديانة، ولو نهى عن الغيلة كان ذلك وجه نهيه عنها والله أعلم." ومعنى الغيلة أن يمس الرجل امرأته وهي ترضع.<sup>12</sup> إلا أن هذا المعنى ليس متداولاً لكلمة الديانة.

ثانياً: بمعنى العبادات مقابل المعاملات: كما جاء في كلام السمعاني الأصولي الشافعي؛ حيث يقول: "ويجب على العامي أن يستفتي إذا وقعت له الحادثة، ولم يحتمل التأخير فيلزمه تعجيل السؤال، وهذا في الديانات إذا توجه فرضها عليه لزمه الاستفتاء بأعجل ما يمكنه، فأما في المعاملات فإن توجه الحق عليه لزمه الاستفتاء فيه، وإن كان الحق له مخيراً فيه"<sup>13</sup> أي إن كان الحق عليه يلزمه الاستفتاء، وأما إن كان الحق له فلا يلزمه الاستفتاء ويكون مخيراً فيه. ومع ذلك فالفقهاء استعملوا كلمة الديانة بمعناها اللغوي الذي هو التعبد لله والتدين أيضاً، ويظهر ذلك من عدم استخدامهم مصطلح "القضاء" مقابلاً له.<sup>14</sup>

ثالثاً: الحكم فيما بين الإنسان وربه: وهو المعنى الذي صار متداولاً لكلمة الديانة، وهو المقصود في هذا البحث، وقد ورد في معجم لغة الفقهاء أن الديانة هي: "ما كان بين الإنسان وربه، ومنه: الحكم ديانة كذا، وقضاء كذا، لأن القضاء يكون بحسب الأدلة الظاهرة، والديانة بحسب الحقيقة التي يفرض بها صاحبها، ولكن لا دليل عليها وهي التي يحاسب عليها عند الله"<sup>15</sup> والحنفية هم أكثر من يستعمل كلمة الديانة بهذا المعنى، خصوصاً في مسائل

8 أحمد مختار عبد الحميد عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة (القاهرة: عالم الكتب، 1429) 796/1.

9 تكملة المعاجم العربية، رينهارت بيتر أن لوزي المتوفى: 1300 هـ، 4/ 464.

10 محمد بن أحمد بن الأزهر الهروي، أبو منصور المتوفى: 370 هـ الأزهر، تهذيب اللغة (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2001) 5/ 42؛ أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل بن سعيد بن يحيى بن مهران العسكري المتوفى: 395 هـ العسكري، الفروق اللغوية (القاهرة مصر: دار العلم والثقافة، 1998) ص/169؛ الزبيدي، تاج العروس 463/30.

11 الإمام مالك بن أنس، الموطأ، المحقق محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1985/1406) "كتاب الرضا" باب جامع ما جاء في الرضا، (رقم الحديث: 16).

12 أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي ابن عبد البر، التهذيب لما في الموطأ من المعاني والأسانيد (المغرب: وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1387)، 93/13.

13 أبو المظفر، منصور بن محمد بن عبد الجبار ابن أحمد المروزي السمعاني التميمي السمعاني، قواطع الأدلة (بيروت لبنان: دار الكتب العلمية، 1418)، 358/2.

14 أبو الحسين يحيى بن أبي الخير بن سالم العمراني اليمني الشافعي العمراني، البيان في مذهب الإمام الشافعي (جدة: دار المنهاج، 1421) 13/ 287؛ محمد بن أحمد بن عرفة المالكي، الدسوقي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير (بيروت: دار الفكر، 2006) 2/ 317.

15 محمد رواس قلججي - حامد صادق قنبي قلججي، قنبي، معجم لغة الفقهاء (دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع، 1408)، 211.

الأيمن والطلاق وغيرهما من المسائل التي ينظر فيها إلى النية.<sup>16</sup> واستعمل متأخرو الشافعية كذلك مصطلح الديانة بهذا المعنى.<sup>17</sup> وقد اعتمد الفقهاء المعاصرون اصطلاح الحنفية في كلمة "الديانة"، وصارت من الكلمات المتداولة في التعبير عن الحكم المقابل لحكم القضاء؛<sup>18</sup> يقول صاحب كشف اصطلاحات الفنون: "عند الفقهاء هي -أي الديانة- والنزّه، وما بينه وبين الله تعالى ألفاظ مترادفة كالقضاء والحكم والشرع".<sup>19</sup>

فالمقصود من الديانة في هذا البحث هذا المعنى الأخير، وهو الحكم الذي يقابل القضاء، وحكم الديانة على هذا المعنى: "هو الحكم الذي يخص الإنسان فيما بينه وبين ربه يفتي به المفتي ولا يحكم به القاضي" فعندما يكون في المسألة حكمان: أحدهما حكم في الظاهر الذي يحكم به القاضي، وثانيهما حكم في الباطن الذي يفتي به المفتي ولا يحكم به القاضي لعدم ظهوره بالحجج، فيعبر عن الحكم الأول بأنه "قضائي" وعن الحكم الثاني بأنه "دياني".

فالديانة وإن قابلها القضاء إلا أن حكم القضاء ليس مخالفاً لحكم الديانة في الغالب، وكذلك حكم المفتي لا يكون موافقاً لحكم الديانة دائماً؛ وإنما يبذل القاضي والمفتي وسعهما في سبيل التوصل إلى حكم الديانة عند الله تعالى، ويحاولان الكشف عنه، وقد يوافقانه، ويكون حكم المفتي والقاضي متطابقاً مع الحكم الدياني، وقد لا يوافقان حكم الله في الحقيقة، ويكون حكمهما مخالفاً لحكم الديانة، ولا يجوز للعالم بذلك العمل به. كما أنه لا يجب على المجتهد إصابة الحق عند الله تعالى؛<sup>20</sup> وقد قال الإمام الشافعي: "إنما كلف فيما غاب عنه بالاجتهاد، فإذا فعل فقد أصاب بالإتيان بما كلف، وهو صواب عنده على الظاهر، ولا يعلم الباطن إلا الله".<sup>21</sup> فالمفتي يعتمد في فتواه على ظاهر حال المستفتي، ويفتي على أساسه، وقد تكون فتواه مخالفاً للحكم الحقيقي، وإنما على المفتي أن يختار ما هو الأحوط في حقه تورّعاً ويقوّض

<sup>16</sup> علي بن أبي بكر بن عبد الجليل الفرغاني المرغيناني، أبو الحسن برهان الدين، الهداية شرح بداية المبتدي (بيروت - لبنان: دار إحياء التراث العربي، دت) 232-227/1، 2/ 334/323/296؛ عبد الله بن محمود بن مودود الموصلي البلدحي، مجد الدين أبو الفضل الحنفي الموصلي، الاختيار لتعليل المختار (بيروت - لبنان: دار الكتب العلمية، 1356) 126/3، 77-139؛ علاء الدين، أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني الحنفي المتوفى: 587هـ الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (بيروت: دار الكتب العلمية، 1406) 3/ 47/ 60/ 159/ 231، 47-46/4، 5/ 114، 6/ 264، ج/ 7 ص/ 22؛ محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الدمشقي الحنفي (المتوفى: 1252هـ)، ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار (بيروت: دار الفكر، 1412) 3/ 202-332.

<sup>17</sup> عبد الحميد الشرواني، حاشية الشرواني على تحفة المحتاج (مصر: المكتبة التجارية الكبرى، 1983) 4/ ج/ ص/ 19؛ أحمد بن قاسم العبادي، حاشية العبادي (مصر: المكتبة التجارية الكبرى، 1983) 8/ 14.

<sup>18</sup> الزرقا، المدخل الفقهي العام، 67-69؛ وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته (دمشق: دار الفكر، دت) 36/1. انظر مادة "ديانة" الموسوعة الفقهية الكويتية، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية في الكويت، 98/21 إلا أنها حصرت معنى الديانة في قبول دعوى الحالف أو المطلق بالنية، لعل ذلك لكون غالب استعمال الفقهاء لهذا المصطلح كان في الإيمان والطلاق.

<sup>19</sup> التهانوي، كشف اصطلاحات الفنون، 864/1.

<sup>20</sup> محمد بن إدريس أبو عبد الله الشافعي، الرسالة (مصر: مكتبة الحلبي، 1358) ص/ 479-483؛ محمد بن علي الطيب أبو الحسين البصري المعتزلي المتوفى: 436هـ البصري، المعتمد في أصول الفقه (بيروت: دار الكتب العلمية، 1403) 2/ 371.

<sup>21</sup> الشافعي، الرسالة، 498.

أمره إلى الله تعالى، فإن كان المستفتي كاذباً فلا ينفعه حكم المفتي.<sup>22</sup> وبذلك لا يكون الحكم الدياني عين الحكم المفتي به دائماً؛ وتكون الديانة أعم من الفتوى.

### 2.1.1. معنى القضاء لغة واصطلاحاً:

**المعنى اللغوي للقضاء:** القضاء مصدر، يقال قضى يقضي، جمعه أقضية، وأما القضايا فجمع القضية.<sup>23</sup> وله معان كثيرة كلها "ترجع إلى معنى تمام الشيء... وكل ما أحكم فقد قضى".<sup>24</sup> يقول ابن فارس: "قضي؛ القاف والضاد والحرف المعتل أصل صحيح يدل على إحكام أمر وإتقانه وإنفاذه لجهته"<sup>25</sup>

**والقضاء في اصطلاح الفقهاء:** فقد عرّف القضاء بتعريفات مختلفة، كل تعريف منها تناول جانباً من معاني القضاء. ويمكن أن يعرّف القضاء بتعريف جامع لتلك الجوانب كلها بأنه: "الحكم بالفصل بين الخصوم بالقانون الإسلامي بكيفية مخصوصة على سبيل الإلزام"<sup>26</sup> فالحكم القضائي على هذا المعنى هو الحكم الذي يحكم به القاضي للفصل بين الخصوم. إلا أن هناك فرقاً بين القضاء والحكم القضائي، يتم شرحه في المطلب التالي.

### 3.1.1. الفرق بين القضاء والحكم القضائي:

فالأساس في عمل القاضي هو الحكم القضائي، وهو الوظيفة الأساسية للقضاء، ويكون ذلك بفصل الخصومات وقطع النزاعات في الدعاوى التي ترفع إلى القضاء، كما يقول ابن خلدون عن القضاء: "إنه منصب الفصل بين الناس في الخصومات، حسماً للتداعي وقطعاً للنزاع"<sup>27</sup> غير أن وظيفة القاضي لا تقتصر على إصدار الأحكام القضائية، فقد تُسند إليه أعمال إدارية أو ذات طابع ولائي من قبل الدولة أو الإمام، وهذه الأعمال الإدارية ليست من وظيفة القضاء الأساسية إلا أنه قد يقوم القاضي بتلك الأعمال.<sup>28</sup>

فصلاحيات القاضي تختلف بحسب الحاجة والمصلحة والعرف، فيجوز منح بعض صلاحيات الإمام للقاضي، وليس في الشرع ما يمنع ذلك؛ يقول ابن قيم الجوزية: "فعموم الولايات وخصوصها، وما يستفیده المتولي بالولاية، يتلقى من الألفاظ والأحوال والعرف، وليس لذلك حدّ في الشرع، فقد يدخل في ولاية القضاء في بعض الأزمنة والأمكنة ما يدخل في ولاية الحرب في زمان ومكان آخر، وبالعكس".<sup>29</sup> ويقول ابن فرحون: "والذي ينبغي

<sup>22</sup> التّهانوي، كشف اصطلاحات الفنون، 1/864؛ محمد عميم الإحسان المجدي البركتي البركتي، قواعد الفقه (كراتشي: دار الصدق، 1407)، 579.

<sup>23</sup> الجوهري، الصحاح، 6/2463.

<sup>24</sup> الأزهر، تهذيب اللغة، 9/169.

<sup>25</sup> أحمد بن فارس بن زكريا القزويني ابن فارس، معجم مقاييس اللغة (بيروت: دار الفكر، 1399)، 5/99.

<sup>26</sup> عبد الكريم زيدان، نظام القضاء في الشريعة الإسلامية (بيروت: مؤسسة الرسالة ناشرون، 1989)، 13.

<sup>27</sup> ابن خلدون، مقدمة ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر (بيروت: دار الفكر، 1408)، 1/275.

<sup>28</sup> عبد الناصر موسى أبو البصل، نظرية الحكم القضائي في الشريعة والقانون (عمان: دار النفائس، د.ت)، 67.

<sup>29</sup> ابن قيم الجوزية، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية (دمشق: مكتبة دار البيان، 2012)، 262-267.

أن يعول عليه في ذلك العرف.<sup>30</sup> كما أنه يمكن للإمام أن يفوض كل صلاحيته إلى الوزير -وسمي وزارة التفويض-<sup>31</sup> كذلك يجوز أن يفوض بعض صلاحيته إلى القاضي.

ومن هذا المنطلق فتصرفات القاضي تنقسم إلى قسمين؛ منها ما يكون حكماً قضائياً لا يمكن نقضه، ومنها ما يكون تصرفاً إدارياً تدخل ضمن أعمال ووظائف وكلت إليهما.<sup>32</sup> ويجوز نقض هذه الأحكام من قبل حاكم آخر،<sup>33</sup> أو تغييرها إن كانت في ذلك مصلحة؛ لأنها تصرفات إدارية فيجوز نقضها.<sup>34</sup>

فالمقصود بالقضاء في هذا البحث ليس المعنى المقصور على الحكم القضائي، وإنما المقصود ما يدخل فيه القضاء بالحكم القضائي أو غيره من التصرفات، مما يكون تصرفاً دنيوياً وتصرفاً بالظاهر، ولذلك قد يكون مخالفاً لحكم الديانة؛ فالمسائل التي تدخل تحت صلاحيات الإمام مثل الإذن في صلاة الجمعة أو الإذن في إحياء الموات، يمكن تفويضها إلى سلطة القضاء ويكون عملاً قضائياً. وكذلك الأدلة التي تدل على رفض الحكم المخالف للشرع تشمل جميع الأعمال القضائية. كما أن القضاء ليس محصوراً في القاضي فقط، فقد يكون القضاء بحكم الإمام أو غيره من أصحاب الولايات الأخرى.

**الفرع الثاني من يملك إنشاء الحكم القضائي:** إن صلاحية إنشاء الحكم ليست خاصة بالقاضي فقط. وقد يصدر الحكم القضائي عن غيرهم من أصحاب الولايات؛ فقد صرح الفقهاء بأن الإمام (رئيس الدولة) له صلاحيات قضائية أيضاً، فيجوز له أن يحكم في أمور القضاء.<sup>35</sup> وذكر القرافي أنواع الولايات التي يملك صاحبها أن ينشئ حكماً، وذكر منها الإمامة، والوزارة، وولاية الإمارة، ووزارة الولاية، والإمارة الخاصة، وولاية القضاء، وولاية المظالم، وولاية نواب القضاء، وولاية الحسبة، والولاية الجزئية في القضاء، وولاية التحكيم، وولاية السعاة والجباة، فيملك أصحاب تلك الولايات أهلية الحكم بقدر ما يملكون أو فوض إليهم من صلاحيات.<sup>36</sup>

<sup>30</sup> إبراهيم بن علي بن محمد، ابن فرحون، برهان الدين اليعمري ابن فرحون، تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام (الرياض: دار عالم الكتب، 1423)، 15/1.

<sup>31</sup> أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، الماوردي، الأحكام السلطانية (الكويت: مكتبة دار ابن قتيبة، 1989) ص/22؛ أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي القرافي، الأحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام (بيروت: دار البشائر الإسلامية، 1995) 164.

<sup>32</sup> القرافي، الأحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام، 180-190؛ ابن فرحون، تبصرة الحكام، 80/1-83؛ محمد نعيم ياسين، نظرية الدعوى بين الشريعة الإسلامية وقانون المرافعات المدنية والتجارية (عمان الأردن: دار النفائس، 1420)، 654-659.

<sup>33</sup> القرافي، الأحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام، 180-190. إلا أن القرافي ذكر مسألتين من ضمن عشرين مسألة وبين بأن الحكم فيهما غير ملزم ويجوز الفتوى بخلافه، المسألة الأولى: مسائل العبادات التي لا يدخلها الحكم وإذا حكم في شيء من العبادات فلا يكون ملزماً بديانة وإنما هو بمثابة الفتوى. فيجوز لمن يعتقد بخلافه أن يفتي ويعمل بخلافه. المسألة الثانية إثبات أسباب العبادات مثل رؤية الهلال، وإن دخلها الحكم، لكنه لا يكون ملزماً بديانة لمن يعتقد خلافه. القرافي، الأحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام، 182-184.

<sup>34</sup> ابن فرحون، تبصرة الحكام، 80/1-83؛ ياسين، نظرية الدعوى، 656-657.

<sup>35</sup> الماوردي، الأحكام السلطانية، ص/24/15-16؛ القرافي، الأحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام، ص/46.

<sup>36</sup> القرافي، الأحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام، 162-176.

## 2.1. مصطلحات الفقهاء في التعبير عن الديانة والقضاء

إذا تتبعنا كتب الفقه والأصول نجد مصطلحات مختلفة في التعبير عن مفهوم حكم الديانة وحكم القضاء، منها:

### 1- حكم الباطن وحكم الظاهر: وهذان المصطلحان من أكثر المصطلحات المتداولة

بين الفقهاء في التعبير عن حكم الديانة والقضاء؛ حيث يعبر الفقهاء عن حكم الديانة بـ "حكم الباطن" أو "في الباطن" أو "باطناً"، ويعبرون عن حكم القضاء مقابل ذلك بـ "حكم الظاهر" أو "في الظاهر" أو "ظاهراً" أو "في ظاهر الشرع".<sup>37</sup> يقول الإمام الشافعي عن آية (إِنَّ الْمُتَافِقِينَ فِي الدَّرَكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ وَلَنْ تَجِدَ لَهُمْ نَصِيراً)<sup>38</sup>: "وهذا يوجب على الحكام ما وصفت من ترك الدلالة الباطنة والحكم بالظاهر"<sup>39</sup> يقول الفقيه الحنفي الشلبي: "والمراد بنفاذ الحكم ظاهراً أن يثبت فيما بيننا مثل ثبوت التمكين والنفقة والقسم وغير ذلك، والمراد من نفاذه باطناً ثبوت الملك والحل فيما بينه وبين الله تعالى".<sup>40</sup>

لكن مصطلح "الظاهر" قد لا يوافيه مصطلح "قضاء" دائماً؛ إذ أن بعض الأحكام يكون حكمه بالظاهر لكن لا يدخل في حكم القضاء، والظاهر الذي يظهر من الحال خلافاً للباطن وحقيقة الأمر قد يكون في الأحكام التي لا تكون موضوعاً للقضاء؛ مثلاً لو باع شخص المال الزكوي من الأموال الباطنة فراراً من الزكاة يسقط عنه في الظاهر يعني في حكم الفتوى، وليس معنى الظاهر هنا القضاء إذ أن القضاء لا يتناول زكاة الأموال الباطن، وهو مطالب في الباطن فيما بينه وبين الله تعالى.<sup>41</sup>

وقد يطلق معنى الباطن بمعنى الحقيقة وما عند الله تعالى الذي لا يعرفه أحد، ولا يمكن الاطلاع عليه، وعلى هذا المعنى قالوا بأنه لا يجب على المجتهد إصابة الحق والباطن عند الله تعالى.<sup>42</sup> وهل الحق عند الله واحد أو ما وصل إليه المجتهد هو الحق، فهذا أمر مختلف فيه، ويعبر عن ذلك بالتصويب والتخطئة، وليست هذه الدراسة في مجال بحث هذه المسألة.

### 2- حكم الآخرة وحكم الدنيا: فالفقهاء يعبرون أحياناً عن حكم الديانة بحكم الآخرة

وعن حكم القضاء بحكم الدنيا.<sup>43</sup> يقول السبكي: "واختلاف الفقهاء في سقوط الحد

<sup>37</sup> أبو بكر أحمد بن علي الرازي الجصاص، *الفصول في الأصول* (بيروت: دار الكتب العلمية، 2000)، 320/4؛ أبو محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم بن الحسن السلمي الدمشقي ابن عبد السلام، *قواعد الأحكام في مصالح الأنام* (القاهرة مصر: مكتبة الكليات الأزهرية، 1414)، 46/2؛ القرافي، *الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام*، 121؛ ابن عابدين، *حاشية ابن عابدين*، 405/5؛ السمعاني، *قواطع الأئمة*، 360-361.

<sup>38</sup> سورة النساء، 145/4.

<sup>39</sup> محمد بن إدريس أبو عبد الله الشافعي، *الأم* (بيروت: دار المعرفة، 1410)، 137/5.

<sup>40</sup> شهاب الدين أحمد بن محمد بن أحمد بن يونس بن إسماعيل بن يونس الشلبي، *حاشية الشلبي على تبیین الحقائق* (القاهرة: المطبعة الكبرى الأميرية - بولاق، 1313)، 190/4.

<sup>41</sup> أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي، *المنثور في القواعد الفقهية* (الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1402)، 67/2.

<sup>42</sup> الشافعي، *الرسالة*، ص 479-483؛ البصري، *المعتمد في أصول الفقه*، 371/2.

<sup>43</sup> الشافعي، *الأم*، 67/2؛ عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد أبو المعالي ركن الدين الملقب بإمام الحرمين، *الجويني، نهاية المطلب في دراية المذهب* (جدة: دار المنهاج، 1428)، 145/3؛ أبو العباس شهاب

بالتوبة إنما هو في حكم الدنيا لعدم اطلاعنا على خلوص التوبة، أما في الآخرة فإلله تعالى عالم بالسرائر ويجازي عليها.<sup>44</sup> لكن حكم الدنيا لا يتطابق مع حكم القضاء دائماً فإنهم يستعملونها أيضاً في الأحكام التي لا يدخلها القضاء، مثل من ترك ركناً من أركان الصلاة ناسياً لا يحاسب في حكم الآخرة، ولكنه يبطل الصلاة في حكم الدنيا.<sup>45</sup> ومعنى بطلانها في حكم الدنيا، وجوب إعادتها ومعنى عدم المحاسبة بها في حكم الآخرة ترتب الثواب أو العقاب. ومن ذلك أيضاً ما يقال بأن من مات بالاحتراق بالنار أو مات تحت هدم أو غرق فهو شهيد في حكم الآخرة، وليس في حكم الدنيا بمعنى أنه لا تجري عليه الأحكام المتعلقة بالشهيد في الدنيا، ولكنه يثاب ثواب الشهيد في الآخرة.<sup>46</sup>

3- فيما بينه وبين الله تعالى: ويستعمل الفقهاء هذا المصطلح للتعبير عن حكم الديانة.<sup>47</sup> يقول الإمام الشافعي "يقضي أي الحاكم- على الظاهر من كلام الخصمين وإنما يحل لهما ويحرم عليهما فيما بينهما وبين الله على ما يعلمان"<sup>48</sup> ويقول السبكي: "الأصل أن كل من أفصح بشيء، وقيل فإذا نواه قبل فيما بينه وبين الله دون الحكم."<sup>49</sup>

4- وكل إلى أمانته: أو "هو موكل إلى أمانته" هذه من المصطلحات التي استعملها الفقهاء في التعبير عن حكم الديانة، ومعنى ذلك أن الحكم قد ترك إلى الشخص ولا يتدخل فيه القضاء ولا يلزمه الحكم. وممن استعملها من الفقهاء الماوردي حيث يقول في أحكام الحسبة: "ولا يلزم إحلافه عند الاسترابة بقوله؛ لأنه موكل إلى أمانته."<sup>50</sup> ولكن هذا المصطلح استعمله الفقهاء في باب الحسبة، لبيان المواضع التي لا تتدخل فيها الحسبة.<sup>51</sup>

الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي القرافي، *الخيرية* (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1994)؛ 205/9؛ محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية، *إعلام الموقعين عن رب العالمين* (بيروت: دار الكتب العلمية، 1411) 84، 103/3

44 أبو الحسن تقي الدين علي بن عبد الكافي السبكي المتوفى: 756 هـ السبكي، *فتاوى السبكي* (بيروت: دار المعرفة، دت)، 523/2.

45 أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين العينتابي الحنفي بدر الدين العيني، *البنائية شرح الهداية* (بيروت: دار الكتب العلمية، 1420) 406/138/2.

46 الكاساني، *بدائع الصنائع*، 322/1؛ زين الدين بن إبراهيم بن محمد المصري، ابن نجيم، *البحر الرائق شرح كنز الدقائق* (بيروت: دار الكتاب الإسلامي، دت)، 211/2.

47 ابن عبد السلام، *قواعد الأحكام*، 30/2؛ 29؛ كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيوسي ابن الهمام، *فتح القدير* (بيروت: دار الفكر، دت)، 5/4؛ السمعاني، *قواطع الأدلة*، 260/2.

48 الشافعي، *الأمر*، 137/5.

49 أبو الحسن تقي الدين علي بن عبد الكافي السبكي المتوفى: 756 هـ السبكي، *الأشباه والنظائر* (بيروت: دار الكتب العلمية، 1411)، 66/1.

50 الماوردي، *الأحكام السلطانية*، 324.

51 محمد بن محمد بن أحمد بن أبي زيد بن الأخوة، القرشي، ضياء الدين ابن الأخوة، *معالم القرية في طلب الحسبة* (كمبرج: دار الفنون، 1937)، 28.

**5- تنزهاً:** وهذا المصطلح استعمله بعض الفقهاء للتعبير عن حكم الديانة، ومعنى التنزه التورع والتدين، وهو من الاستعمالات النادرة ذكرها التهانوي.<sup>52</sup> والتنزه يستعمل غالباً بمعنى الاستحباب والاحتياط بالابتعاد عن الشبهات.<sup>53</sup> فهذه المصطلحات كلها تعبر عن وجود مفهوم الديانة والقضاء في الفقه الإسلام، وتدل على أن التفريق بين حكم الديانة والقضاء كان حاضراً في أذهان الفقهاء، وقد عبروا عنها بتعبيرات مختلفة.

### 3.1. أدلة على وجود أحكام قضائية يفارقها حكم الديانة

فالأحكام الشرعية التكليفية هي التشريعات التي تحكم جميع شؤون الحياة، وتقرّر ما للفرد فيما بينه وبين ربه، وما بينه وبين الناس، وما للمجتمع من حقوق يجب احترامها، وما عليهم من التزامات يجب أدائها. والمطلوب من أفراد المجتمع الإسلامي الالتزام بتلك الأحكام الشرعية والوقوف عندها وعدم مخالفتها. والأصل في الالتزام بالأحكام الشرعية أن يكون عن رضا واختيار، يعني أن الأصل في الأحكام الشرعية أن تكون دينية وألا يتدخل فيها القضاء.

وأما إذا لم يتحقق هذا المطلوب وتلك الأفراد في الالتزام بالأحكام الشرعية وتجاوزوا إلى حقوق الآخرين، ولم يحترموها، فعندئذ تلزمهم الدولة على الالتزام بها واحترامها وتعاقب من يخالف ذلك، والجهة التي تقوم بالحكم الملزم في ذلك هي جهة القضاء؛<sup>54</sup> فلذلك عرف القضاء كما سبق بأنه: "إخبار عن حكم الشرع على سبيل الإلزام"<sup>55</sup> وإذا وصل الأمر إلى القضاء فالأصل في حكم القضاء العمل بالظاهر دون النظر إلى الباطن والنوايا؛ فإن النوايا خفية ولا يمكن الحكم باعتبارها. والحكم بالظاهر هو الذي يحقق العدل بين الناس وينهي الخصومات.

لكن مع كون الحكم بالظاهر هو الأساس في الحكم القضائي فإن الحكم الظاهر لا يلغي الحكم الباطن والحكم الدياني عند الله تعالى إذا كان مخالفاً له؛ لأن الديانة أهم من القضاء، والمسؤولية الدينية تأتي قبل المسؤولية القضائية، والديانة هي التي تتدخل في القضاء وتحكم فيه، لكن القضاء لا يحكم في الديانة. يعني أن القضاء لا يحل حراماً ولا يحرم حلالاً. هذا هو الفارق الأساسي بين نظام الشريعة الإسلامية وبين الأنظمة البشرية. فإن الحكم الذي يحكم به القاضي طبقاً للقوانين في الأنظمة البشرية هو الحكم الصحيح والذي يجب تطبيقه عندهم، ولا يوجد هناك حكم باطن أو حكم ديني يحكم تلك القوانين.

وهناك أدلة تدل على أن حكم القاضي والإمام يجب أن يكون بالأدلة الظاهرة، وقد يوافق ذلك حقيقة الأمر وحكم الباطن وقد لا يوافقها، ومن تلك الأدلة:

**أولاً:** تصريح النبي صلى الله عليه وسلم: "إنما أنا بشر وإنكم تختصمون إلي، ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض فأقضي له على نحو ما أسمع فمن قضيت له من

<sup>52</sup> التهانوي، كشف اصطلاحات الفنون، 813/1.

<sup>53</sup> الشافعي، الأم، 153/5؛ ابن الهمام، فتح القدير، 287/3.

<sup>54</sup> زيدان، نظام القضاء في الشريعة الإسلامية، 7-8.

<sup>55</sup> ابن فرحون، تبصرة الحكام، 9/1.

حق أخيه شيئاً فلا يأخذه فإنما أقطع له قطعة من النار" 56 يقول الإمام الشافعي في هذا الحديث: "فأخبر أنه يقضي على الظاهر من كلام الخصمين، وإنما يحل لهما ويحرم عليهما فيما بينهما وبين الله على ما يعلمان" 57 هذا الحديث هو الأساس في بيان مفهوم التفريق بين الاعتبار الدياني والاعتبار القضائي، 58 ويعلن هذا الحديث بوضوح أن هناك فارقاً بين المسؤولية الدينية والمسؤولية القضائية في الحكم القضائي فقد يجتمعان وقد يفترقان؛ فإذا حكم القاضي بحكم مخالف للحقيقة يعلم أو بغير علم فهذا الحكم غير معتبر ديانةً، ولا يحل الحرام ولا يحرم الحلال في الباطن. وذلك في الحقوق المالية، إلا أنه اختلف في حكم القاضي في الفسوخ والعقود. 59

ثانياً: تعامل النبي صلى الله عليه وسلم مع المنافقين: مما يدل على وجود مفهوم التفريق بين الديانة والقضاء في الشريعة الإسلامية حكم المنافقين؛ فإنهم ليسوا مسلمين ديانةً عند الله تعالى ولكنهم يعاملون معاملة المسلمين قضاءً، وإذا رفع الأمر إلى القضاء ليحكم فيهم فإن القضاء يحكم فيهم بالظاهر من حالهم وهو الإسلام؛ يقول الله تعالى: "إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ" 60 لقد صرح الله بكذب المنافقين وعدم إسلامهم عنده، ومع ذلك لم يعاملهم الرسول صلى الله عليه وسلم معاملة الكفار بل عاملهم معاملة المسلمين قضاءً، مع أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يعلم بحالهم ولكن لم يحكم فيهم بعلمه، ولا يجوز للقاضي بعلمه عند أغلب الفقهاء، يقول الإمام الشافعي في هذا المقام: "ومن مثل هذا المعنى من كتاب الله قول الله عز وجل: (إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرَكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ وَلَنْ تَجِدَ لَهُمْ نَصِيرًا) 61 فحقن رسول الله صلى الله عليه وسلم دماءهم بما أظهروا من الإسلام وأقرهم على المناكحة والمواريثة وكان الله أعلم بدينهم بالسرائر فأخبره الله تعالى أنهم في النار فقال: 62 وهذا يوجب على الحكام ما وصفت من ترك الدلالة الباطنة والحكم بالظاهر" 63

ثالثاً: حكم الشريعة في اللعان: فالإسلام يحكم في اللعان بحسب ظاهر قول الزوج والزوجة، وإن علم كذب أحدهما في الحقيقة. ويتبع مسألة اللعان حكم الولد الذي يولد من الزنا فإنه ينسب إلى صاحب الفراش في الظاهر وإن علم أنه ليس ولد الزوج في الحقيقة. 64 يقول العز بن عبد السلام: "فإن قيل: كيف جوز الشرع اللعان من الجانبين مع العلم بأن أحدهما كاذب في أيمانه ولعانه؟ قلنا: إنما جوز ذلك؛ لأن مع كل واحد منهما ظاهراً يقتضي تصديقه،

56 أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، الجامع الصحيح، (مصر، مطبعة الكبرى الأميرية، ببولاق، الطبعة السلطانية، 1311هـ) "كتاب الأحكام" (رقم الحديث: 7169).

57 الشافعي، الأم، 137/5.

58 الزرقا، المدخل الفقهي العام، 67/1-69؛ الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، 35/1.

59 انظر تبصرة الحكام، ابن فرحون، ج 1/ص 66.

60 سورة المنافقون، 1/63.

61 سورة المنافقون، 1/63.

62 سورة النساء، 145/4.

63 الشافعي، الأم، 137/5-138.

64 انظر الأم، الشافعي، 137/5-138.

فإن الظاهر من حال الزوج الصدق في قذفها إذ الغالب أن الأزواج لا يقذفون أزواجهم، والظاهر من حال المرأة الصدق؛ لأن الأصل عدم زناها.<sup>65</sup>

رابعاً: نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن القول بأن حكم المجتهد هو حكم الله: وقد نهى النبي صلى الله عليه وسلم بريدة أن ينزل عدوه إذا حاصرهم على حكم الله، وقال: "فإنك لا تدري أتصيب حكم الله فيهم أم لا، ولكن أنزلهم على حكمك وحكم أصحابك"<sup>66</sup> يقول ابن القيم: "فتأمل كيف فرق بين حكم الله وحكم الأمير المجتهد، ونهى أن يسمى حكم المجتهدين حكم الله."<sup>67</sup> وهذا يدل على أن حكم المجتهد وحكم الأمير ومثله حكم القاضي، لا يتيقن فيه من القول بأنه حكم الله تعالى؛ فإنه في الحقيقة قد يخالف حكم الله تعالى وهو حكم الديانة.<sup>68</sup>

فهذه الأدلة كلها تدل على وجود التفريق بين حكم الديانة والقضاء في الشريعة الإسلامية، وتدل على أن حكم القاضي لا يغير الحكم الدياني عند الله إذا لم يوافق الصواب.

#### 4.1. أدلة وجود أحكام دينية لا يتدخل فيها القضاء

تدل الأدلة الشرعية على وجود أحكام دينية فيما بين الإنسان وبين ربه لا يتدخل فيها القضاء ولا يلزم الناس بها.

أولاً: أدلة تدل على أن المستحبات لا يتدخل فيها القضاء:<sup>69</sup> منها حديث أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "والذي نفسي بيده لقد هممت أن أمر بحطب فيحطب ثم أمر بالصلاة فيؤذن لها ثم أمر رجلاً فيؤم الناس ثم أخالف إلى رجال فأحرق عليهم بيوتهم، والذي نفسي بيده لو يعلم أحدهم أنه يجد عرقاً سمينا أو مرماتين حسنتين لشهد العشاء"<sup>70</sup> فهذا الحديث يدل على أن النبي صلى الله عليه وسلم قد يأمر بشيء ديني، لكنه لا يلزم الناس قضاء بما يأمر به؛ لأنه صلى الله عليه وسلم لم يعاقبهم على ترك ما أمر وإنما هم بمعاقبتهم، وهم النبي صلى الله عليه وسلم بذلك لا يدل على وقوع الفعل حقيقة، فلا يستدل به على وجوب قضائي، والهم المجرد لا يدل على الفعل ولا يستدل به.<sup>71</sup> وهذا الكلام سبق مساق التهويل والتأنيب كما يقول ابن عاشور: "فلا يشبهه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم ما كان ليحرق بيوت المسلمين لأجل شهود صلاة العشاء في الجماعة، ولكن الكلام سبق مساق التهويل في التأنيب."<sup>72</sup>

65 ابن عبد السلام، قواعد الأحكام، 59/2.

66 أبو الحسين مسلم بن الحجاج مسلم، صحيح مسلم، المحقق محمد فؤاد عبد الباقي (القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي، 1955/1374) "كتاب الجهاد والسير"، 2 (رقم الحديث: 1731).

67 ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، 31/1.

68 ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، 134/4.

69 القرافي، الأحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام، 69-70.

70 البخاري، "كتاب الأذان" (رقم الحديث: 618)؛ وأورد هذا الحديث برواية مختلفة في باب فضل العشاء في الجماعة، رقم الحديث/657.

71 محمد سليمان الأشقر، أفعال الرسول صلى الله عليه وسلم ودلائلها على الأحكام الشرعية (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1417/1332-136).

72 محمد الطاهر ابن عاشور، مقاصد الشريعة (عمان الأردن: دار النفائس، 2001)، 225.

ثانياً أدلة تدل على أن المحرمات بعضها ظاهرة وبعضها باطنة: ومنها قول الله تعالى: "قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ"<sup>73</sup> وقوله تعالى: "وَذَرُوا ظَاهِرَ الْإِثْمِ وَبَاطِنَهُ"<sup>74</sup> فالآيتان تدلان على أن هناك محرمات ظاهرة، وهي التي يحاسب الإنسان عليها في الدنيا قضاءً، محرمات باطنة، وهي فيما بين الإنسان وربه ولا يعاقب فاعلها قضاءً؛ لأنه لا يمكن الاطلاع عليها، وإن كان كل المحرمات يعاقب عليها عند الله في الآخرة. ويبين الرازي بأن الفاحشة الباطنة هي سر الزنا، ولا يعاقب فاعلها قضاءً إن لم تثبت الزنا، والفاحشة الظاهرة هي ما يقع علانية.<sup>75</sup> ويضيف الرازي بأن هذا ليس خاصاً بالزنا فقط، قائلاً: "الأولى ألا يخصص هذا النهي بنوع معين، بل يجري على عمومه في جميع الفواحش ظاهرها وباطنها؛ لأن اللفظ عام."<sup>76</sup> ويقول البيضاوي: "ما ظهر منها وما بطن: جهرها وسرها."<sup>77</sup> ويقول النسفي: "ما ظهر: ما بينك وبين الخلق، وما بطن: ما بينك وبين الله."<sup>78</sup>

فالمعاصي الباطنة لا يعاقب عليها الإنسان في الدنيا قضاءً، والإسلام لا يرغب في كشفها، بل يحث على سترها، وعدم إظهارها كما جاء في الحديث: "من أتى من هذه القاذورات شيئاً فليستتر بستر الله فإنه من يبد لنا صفحته نقم حد الله تعالى عليه"<sup>79</sup>. فقد حثّ الشرع على ستر المعاصي، وترك الحرية للناس في سرهم، ولذلك لم يعاقب على ما لم يظهر من المحظورات؛ لأن الشريعة الإسلامية ليست حريصة على إجراء العقوبات على الناس، وإنما غايتها منع المحرمات في الظاهر بإجراء العقوبة عليها، وفي الباطن بزرع الوازع الديني في نفوس الناس. فهذا الحديث يشير إلى أن المحرمات الباطنة التي لا يجاهر بها صاحبها لا يعاقب فاعلها، ويُناط التكليف فيها بذمة العبد وديانته دون تدخل من جهة القضاء؛ فليس للقاضي ولا للمحتسب أن يتجسس عن المعاصي الباطنة ويبحث عنها، ولا أن يهتك الأستار عمن استتر بها.<sup>80</sup>

فهذه الأدلة الشرعية تدل على أن القضاء لا يتدخل في جميع الأحكام الشرعية، وهناك نوع من الأحكام الشرعية لا يكون موضوعاً للقضاء، وإنما ترك الأمر فيها إلى الإنسان فيما بينه وبين ربه.

## 2. مظاهر التفريق بين الديانة والقضاء في الفقه وأصوله

إن التفريق بين الديانة والقضاء له مظاهر في أحكام الفقه الإسلامي، وفي أصوله؛ فمن مظاهره تقسيم الفقهاء للأحكام الفقهية إلى قسمين؛ قسم يدخله القضاء ويكون الحكم فيه قضائياً، وقسم لا يدخله القضاء ويكون فيه الحكم ديانياً. ومن مظاهره أيضاً اختلاف الفتوى

73 سورة الأعراف 33/7.

74 سورة الأنعام 120/6.

75 محمد بن عمر بن الحسن التيمي أبو عبد الله الرازي، مفاتيح الغيب (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1420).

76 الرازي، مفاتيح الغيب، 178/13.

77 ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1418)، 11/3.

78 أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود حافظ الدين النسفي، مدارك التنزيل وحقائق التأويل (بيروت: دار الكلم الطيب، 1419)، 547/1.

79 الإمام مالك، (كتاب الحدود) رقم الحديث. 1769.

80 الماوردي، الأحكام السلطانية، 365.

عن القضاء من حيث إن الفتوى تعتمد الحكم الدياني والحكم بالظاهر، وكذلك من حيث الإلزامية وعدمها. وهناك مواضيع ذكرت في كتب أصول الفقه لها علاقة بموضوع التفريق بين الديانة والقضاء؛ مثل موضوع تقسيمات الأحكام الشرعية إلى الأحكام التكليفية والأحكام الوضعية، وتقسيم الحنفية عدم الصحة إلى البطلان والفساد، وموضوع اقتضاء النهي الفساد. وهذا يدل على حضور مفهوم التفريق بين حكم الديانة والقضاء في أذهان الفقهاء وفي تقسيماتهم للأحكام الشرعية والفقهية.

فمظاهر التفريق بين الديانة والقضاء في الفقه كالتالي:

- 1- تقسيم الفقهاء للأحكام الفقهية من حيث الديانة والقضاء
- 2- الفرق بين الفتوى والقضاء من حيث الديانة والقضاء
- 3- التفريق بين تصرفات النبي صلى الله عليه وسلم من حيث الديانة والقضاء وأما مظاهر التفريق بين الديانة والقضاء في أصول الفقه فهي:

- 1- تقسيم الأحكام الشرعية إلى الأحكام التكليفية والأحكام الوضعية
- 2- تقسيم الحنفية عدم الصحة إلى البطلان والفساد

## 1.2. الديانة والقضاء في تقسيم الفقهاء للأحكام الفقهية

إن الأساس في أحكام الفقه الإسلامي هو الإلزام الدياني، فالمسلمون مكلفون بالالتزام بالأحكام الشرعية وإن لم يكن هناك إلزام قضائي. ولكن لابد من تدخل القضاء في كثير من الأحكام الشرعية حتى يلزم الناس على احترام الحقوق العامة والخاصة، ويحقق العدل والنظام بين الناس. وبناء على ذلك فالفقهاء قسموا الأحكام الفقهية من منطلق التفريق بين الديانة والقضاء إلى قسمين؛

**القسم الأول:** الأحكام التي تنشئ مسؤولية قضائية أي يحاسب عليها الإنسان في القضاء.

**القسم الثاني:** الأحكام التي لا تنشئ مسؤولية قضائية، بل الأمر يوكل فيه إلى الله أي فيما بين الإنسان وبين الله تعالى، ولا يحاسب الإنسان عليها قضائياً، وهي الأحكام الديانية.<sup>81</sup> ونجد هذا التقسيم واضحاً في كتب الفقهاء الذين ألفوا في القواعد الفقهية مثل الإمامين القرافي والزرکشي قد صرحوا بهذا التقسيم، فالقرافي يفرق بين نوعين من الأحكام: **القسم الأول:** الأحكام التي تقبل حكم الحاكم مع الفتوى فيجتمع فيه الحكمان؛ أي الحكم الدياني الذي يلزم الإنسان ديانة، والحكم القضائي الذي يلزمه قضاء في الدنيا؛ مثل أحكام المعاملات والنكاح والطلاق.

**القسم الثاني:** الأحكام التي لا تقبل إلا الفتوى، ولا تكون المسؤولية فيها قضائية فلا يحق للقضاء أن يتدخل فيها.<sup>82</sup> فنطاق أحكام الفتوى أوسع من أحكام القضاء من هذا الجانب؛ فكل حكم يكون موضوعاً للقضاء يقبل الفتوى، لكن ليس كل حكم يقبل الفتوى يقبل الحكم

<sup>81</sup> الزرقاء، المدخل الفقهي العام، 67/1-69؛ الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، 35/1.

<sup>82</sup> أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي القرافي، أنوار البروق في أنواء الفروق (القاهرة مصر: عالم الكتب، دت)، 98/4.

القضائي. والقاعدة في ذلك: "أن كل ما يتأتى فيه الحكم تتأتى فيه الفتوى، ولا عكس".<sup>83</sup> مثل الحكم في صحة العبادات فلا يدخلها حكم القضاء استقلالاً.

وأما الزركشي فيقسم الحكم إلى ثلاثة أقسام: **القسم الأول:** ما يؤخذ به في الظاهر دون الباطن، مثل مسائل الطلاق التي يعمل بها الشخص ديانة في حكم الباطن ويوكل في ذلك إلى دينه، لكن لا يحكم به في الظاهر؛ فإذا قال لزوجته أنت طالق ثم بين بأنه قصد التعليق على دخولها الدار أو قصد التأقيت إلى شهر.<sup>84</sup>

**القسم الثاني:** ما يؤخذ به في الباطن دون الظاهر، ومثل له بأنه لو باع إنسان المال الزكوي فراراً من الزكاة يسقط عنه في الظاهر، وهو مطالب فيما بينه وبين الله تعالى، يعني لا يلزمه في الظاهر دون الباطن، هذا إذا لم يثبت ذلك عند القاضي، فإن ثبت فإن للقاضي أن يلزمه على إخراج الزكاة.

**القسم الثالث:** ما يؤخذ به في الظاهر والباطن وهو أغلب الأحكام الشرعية.<sup>85</sup> فتقسيم الإمام الزركشي أعم من تقسيم الإمام القرافي حيث إن الظاهر أعم من القضاء فإن الفتوى قد تكون بحكم الظاهر الذي يخالف الباطن، ولا يشترط أن تكون الفتوى توافق حكم الباطن والديانة.

والأحكام التي تكون موضوعاً لهذا التقسيم هي أحكام المعاملات عموماً، وأما العبادات فهي أحكام ديانية لا يدخلها القضاء أصالة إلا في بعض الحالات التي لها علاقة بأمر العامة؛ يقول مصطفى الزرقا: "أحكام المعاملات في الفقه الإسلامي ذات اعتبارين: اعتبار قضائي، واعتبار ديني، فالقضاء يحاكم العمل أو الحق بحسب الظاهر، أما الديانة فإنما تحكم بحسب الحقيقة والواقع. فالأمر أو العمل الواحد قد يختلف حكمه في القضاء عنه في الديانة؛ فمن طلق زوجته مخطئاً بأن جرى على لسانه لفظ الطلاق غير قاصد إليه، بل إلى لفظ آخر، يعتبر الطلاق منه واقعاً قضاءً، أي يقضي القاضي بوقوعه عملاً بالظاهر، ولكنه لا يقع ديانةً، فيفتيه المفتي بجواز بقاءه مع امرأته فتوى معلقة على ذمته في زعم الخطأ".<sup>86</sup>

وقد تناول القرافي هذا التقسيم بالتفصيل في كتابه "الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام" وذكر فيه أربعين مسألة من المسائل المتعلقة بالتفريق بين أحكام الفتوى وأحكام القضاء. ولا شك بأن التفريق بين الفتوى والقضاء له علاقة مباشرة بموضوع التفريق بين الديانة والقضاء؛ إذ أن الفتوى يعتمد حكم الديانة ويحكم على أساسها، وأما القضاء فهو يحكم على أساس الظاهر ولا ينظر إلى حكم الديانة والباطن إلا إذا ثبت ذلك بالحجة.

وكذلك أغلب الكتب التي ألفت في موضوع القضاء، والأحكام السلطانية اهتمت بهذا الموضوع؛ ومن أهم من ألم بهذا الموضوع هو الفقيه الشافعي القاضي الماوردي في كتابه

<sup>83</sup> محمد بن علي مفتي المالكية بمكة المكرم المتوفى: 1367هـ ابن حسين، تهذيب الفروق والقواعد السنية في الأسرار الفقهية (القاهرة مصر: عالم الكتب، دت)، 89/4.

<sup>84</sup> زكريا بن محمد بن زكريا الأنصاري، زين الدين أبو يحيى السنيكي المتوفى: 926هـ زكريا الأنصاري، أسنى المطالب شرح روض الطالب (بيروت: دار الكتاب الإسلامي، دت)، 268/3.

<sup>85</sup> الزركشي، المنشور في القواعد الفقهية، 68-67/2.

<sup>86</sup> الزرقا، المدخل الفقهي العام، 68/1.

الشهير "الأحكام السلطانية" إذ تطرق في كتابه للولايات الدينية والولايات السياسية والقضائية وبين المواضع التي تفترق فيها الولاية الدينية عن غيرها، ونرى ذلك واضحاً من تسمية كتابه بـ "الأحكام السلطانية والولايات الدينية".

## 2.2. الفرق بين الفتوى والقضاء من حيث حكم الديانة وحكم القضاء

من مظاهر التفريق بين الديانة والقضاء التفريق بين الفتوى والقضاء؛ لأن حكم الفتوى ليس ملزماً قضاءً وإنما هو ملزم في الحكم الدياني. وأما حكم القضاء فهو ملزم قضاءً وكذلك في الحكم الدياني في الغالب. فالأصل في الإفتاء حكم الديانة واعتبار النية، والأصل في القضاء حكم الظاهر وعدم اعتبار النية؛ لأن طالب الإفتاء يريد إبراء ذمته من حيث الديانة، بينما طالب القضاء يريد إلزام خصمه، فلذلك لا يلزم إلا بالحجج الظاهرة.

### 1.2.2. الدليل على اختلاف الفتوى عن القضاء:

هناك أدلة واضحة في الشرع تدل على التفريق بين الفتوى والقضاء، مثل قول النبي صلى الله عليه وسلم: "أرحم أمتي بأمتي أبو بكر، وأشد هم في دين الله عمر، وأصدقهم حياء عثمان، وأقضاهم علي بن أبي طالب، وأقروهم لكتاب الله أبي بن كعب، وأعلمهم بالحلال والحرام معاذ بن جبل، وأفرضهم زيد بن ثابت، ألا وإن لكل أمة أميناً، وأمين هذه الأمة أبو عبيدة بن الجراح"<sup>87</sup> يدل هذا الحديث على وجود الفرق بين الفتوى والقضاء؛ لأن النبي صلى الله عليه وسلم فرق بين العلم بالحلال والحرام وهو موضوع الفتوى، فسدنا معاذ بن جبل رضي الله عنه أعلم الأمة في الفتوى، وبين القضاء وهو العلم بالحكم في القضاء، فسدنا علي رضي الله عنه أعلم الأمة في القضاء. فلا يلزم من العلم بالحلال والحرام الذي هو موضوع الفتوى العلم بالقضاء؛ لأن حكم القضاء يختلف عن حكم الفتوى. يقول القرافي في شرح الحديث ما معناه: أن القضاء يحتاج إلى فراسة وفطنة وتجربة والتفطن لوجوه لجاج الخصوم. وقد يكون القاضي أقل علماً من المفتي، لكنه يعلم طريق الحكم والقضاء، وقد يكون الإنسان أعلم بالحلال والحرام ويفتي الناس، لكنه لا يملك التفطن للخدع الصادرة من الخصوم والتنبه للصواب من أقوال المتحاكمين.<sup>88</sup>

### 2.2.2. الفروق بين الفتوى والقضاء:

فالفتوى هي "الجواب عن السؤال في واقعة معينة بتنزيل الفقه الكلي على الموضوع الجزئي".<sup>89</sup> وهي "الإخبار عن الحكم الشرعي من غير إلزام".<sup>90</sup> ويجتمع الفتوى والقضاء في كونهما يكشفان عن الحكم الشرعي، وكلاهما يلزمان المكلف من حيث الجملة؛ فالفتوى تلزم الإنسان ديانة فقط إن لم يؤيده القضاء، وحكم القضاء يلزمه ديانة وقضاء في الغالب، لكن قد لا يكون حكم القضاء ملزماً ديانةً. وكذلك يجتمع الفتوى والقضاء في أنهما تطبيق للتشريع، ويكونان في الغالب لأجل بيان المساواة بين الحكم التشريعي والحكم التطبيقي بحيث

<sup>87</sup> ابن ماجه، سنن ابن ماجه، المحقق: شعيب الأرنؤوط (بيروت: دار الرسالة العالمية 2009/1430) كتاب

أبواب السنة" 11، (رقم الحديث. 154).

<sup>88</sup> القرافي، الأحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام، 53.

<sup>89</sup> محمد تقي الدين العثماني، أصول الإفتاء وأدابه (دمشق: دار القلم، 2014)، 12-13.

<sup>90</sup> الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، 35/1.

تكون المسألة في الفتوى، والقضية في القضاء جزئياً تطبق عليه القاعدة الشرعية الأصلية.<sup>91</sup> ويفترق الفتوى عن القضاء باعتبارات مختلفة:

1- من حيث الحكم بالديانة أو الحكم بالظاهر: تختلف مهمة القضاء عن مهمة الإفتاء، من حيث اعتبار الديانة أو الحكم بالظاهر؛ فالقاضي يجري على اعتبار الظاهر للأعمال والأحكام، ولا ينظر إلى الاعتبار الدياني دائماً، ولا ينظر إلى النية ولا يعتبرها إذا لم تثبت بالحجج الظاهرة. أما المفتي فيبحث عن الواقع وينظر إلى الاعتبارين؛ ما يظهر من حال المستفتي، والباطن وهو قصده ونيته، فإن اختلف الظاهر والباطن أفتى المفتي بالاعتبار الدياني والقصد.<sup>92</sup> وبناء عليه يمكن أن نقول بأن الأصل في الإفتاء هو اعتبار الديانة، وأما الأصل في القضاء فهو الحكم بالحجج الظاهرة من دون اعتبار النية.

2- من حيث الإلزامية؛ فالفتوى إخبار عن الله تعالى بإيجاب أو تحريم أو إباحة، وليس فيه إلزام للمستفتي بالعمل بالفتوى، فللمستفتي أن يعمل بقول آخر يخالف تلك الفتوى، وأما القضاء فهو إخبار معناه الإنشاء والإلزام من قبل الله تعالى؛ يقول القرافي: "المفتي، والحاكم كلاهما مطيع لله تعالى قابل لحكمه غير أن الحاكم منشئ، والمفتي مخبر محض".<sup>93</sup> ومعنى كون الفتوى غير ملزمة أنها ليست ملزمة قضاء، ويجوز للمستفتي العمل بفتوى أخرى، ولكن تكون الفتوى ملزمة ديانة في بعض الحالات؛<sup>94</sup> يقول السمعاني مبيناً الحالات تكون الفتوى فيها ملزمة ديانة: "إذا سمع المستفتي جواب المفتي لم يلزمه العمل به إلا بالتزامه فيصير العمل لازماً بالانقياد، ويجوز أن يقال إنه يلزمه إذا أخذ في العمل به، وقد قيل إنه يلزمه إذا وقع في نفسه صحته وحقيقته، وهذا أولى الأوجه".<sup>95</sup>

3- من حيث الموضوع؛ فالفتوى عامة تكون في العبادات وفي المصالح الدنيوية، وتكون الفتوى أيضاً في غير المسائل الفقهية فقد يجيب المفتي عن المسائل الدينية العقيدة وغير ذلك من المسائل التي تتعلق بالدين وعلومه.<sup>96</sup> وأما القضاء فهو خاص ولا يكون إلا فيما فيه مصلحة دنيوية.<sup>97</sup> وكذلك فالقضاء لا يدخل في أحكام النذب والاستحباب والكرهية، وأما الفتوى فتدخل في جميع الأحكام التكليفية الخمسة من النذب والكرهية.<sup>98</sup> يذكر صاحب تهذيب الفروق في ذلك قاعدة وهي: "أن كل ما يتأتى فيه الحكم تتأتى فيه الفتوى، ولا عكس".<sup>99</sup> أي أن كل حكم يمكن أن يحكم فيه القضاء يمكن أن يفتى فيه أيضاً، ولكن لا يمكن أن يحكم القضاء في كل الأحكام الشرعية التي يمكن أن يفتى فيه. وبناء عليه فالفتوى أعم من القضاء من حيث الموضوع. ولذلك لا بد من معرفة الفرق بين مواضع القضاء أي الأحكام

91 ابن عاشور، مقاصد الشريعة، 214.

92 الزرقا، المدخل الفقهي العام، 1/ 69؛ الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، 35/1.

93 القرافي، الفروق، 100/4-101.

94 أبو الحسن علي بن الحسين بن محمد الحنفي، السغدي، النتف في الفتاوى (عمان-بيروت: دار الفرقان / مؤسسة الرسالة، 1404) ج2/ص 860-861.

95 السمعاني، قواطع الأدلة، 358/2.

96 العثماني، أصول الإفتاء وآدابه، 10.

97 القرافي، الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام، 33.

98 القرافي، الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام، 69.

99 ابن حسين، تهذيب الفروق، 89/4.

التي يدخلها القضاء، وبين مواضع الفتوى أي الأحكام التي لا يدخلها القضاء من أجل إظهار مفهوم التفريق بين الديانة والقضاء.

**4- من حيث ما يعتمدان عليه:** فالقضاء يعتمد على الحجج الظاهرة من الشهود والإقرار والقرائن وغير ذلك من وسائل الإثبات التي قد فصلت في كتب القضاء،<sup>100</sup> وأما الفتوى فتعتمد على الأدلة في إثبات الحكم الشرعي، وبحكم بظاهر حال المستفتي ونيتة وقصده من دون الإثبات بالحجج وقبل كلام المستفتي في الفتوى فيما يصرح به.<sup>101</sup> يقول القرافي: **"القضاء يعتمد بالحجج والفتيا تعتمد الأدلة"**<sup>102</sup> فلذلك فالفتوى أقرب إلى حكم الديانة.

**3.2.2. الفرق بين الديانة والفتوى:** فالديانة والفتوى وإن كانتا متلازمتين في الأغلب إلا أنهما مختلفتان في الحقيقة؛ فالديانة أعم من الفتوى، والفتوى لا توافق الديانة دائماً؛ لأن الفتوى وإن كانت ملزمة من حيث الديانة، ولكن المفتي يعتمد في فتواه على الظاهر أي ظاهر حال المستفتي، وقد يكون حكم الديانة وترتب الثواب والعقاب مختلفاً مع حكم الفتوى؛ فالمفتي يحكم على حسب إظهار المستفتي لحاله، وقد يكون كلامه موافقاً للباطن وقد يكون مخالفاً له، ويختار المفتي ما هو الأحوط في حقه تورعاً ويفوض أمره إلى الله تعالى، فإن كان المستفتي صادقاً في إظهاره يجازى على حسب إخباره، وإن كان كاذباً فلا ينفعه حكم المفتي.<sup>103</sup>

مع ذلك فوجود حكم الديانة نطاقه في الفتوى أوسع من وجوده في حكم القضاء؛ فإن الأصل في الفتوى هو اعتبار الديانة، من حيث اعتبارها النية، وبناء عليه فالأمور التي تقبل في الفتيا قد لا تقبل في القضاء، مثل أن تأويل لفظ الطلاق بمعنى محتمل يقبل في الفتوى ولكنه لا يقبل في القضاء.<sup>104</sup> وإن كان المفتي أيضاً يحكم بالظاهر، ولكن الظاهر في القضاء يختلف عن الظاهر في الفتوى؛ فالظاهر في الفتيا أوسع من الظاهر في القضاء؛ فإنه يقبل في الفتوى كلام المستفتي فيما يصرح به دون القضاء،<sup>105</sup> وينظر المفتي إلى نية المستفتي ويفتي على أساسها، وأما الظاهر في القضاء فهو الحجج الظاهرة التي تعتمد في حكم القاضي، ولا يجوز للقاضي أن يقضي بعلمه عند أغلب الفقهاء، وتفصيلها في كتب القضاء؛<sup>106</sup> يقول التفتازاني: **"لو استفتى المفتي يجيبه على وفق ما نوى لا قضاء أي لو رفع إلى القاضي يحكم عليه بموجب كلامه، ولا يلتفت إلى ما نوى لمكان التهمة لا لعدم جواز المجاز."**<sup>107</sup>

ولذلك فالتفريق بين الديانة والقضاء يكون في الفتوى كذلك؛ فبعض أحكام الفتوى قد يخالف حكم الديانة وحكم الباطن، مثلاً إذا أظهر المستفتي ما ليس حقاً أو أفتى المفتي ولم يصب الحقيقة، فعندئذ يكون حكم الفتوى مثل حكم القضاء في أنه لا يجعل الحلال حراماً

<sup>100</sup> ابن فرحون، تبصرة الحكام، 89/1؛ محمد رافت عثمان عثمان، النظام القضائي في الفقه الإسلامي (دمشق: دار البيان، 1415) 270-528.

<sup>101</sup> البركني، قواعد الفقه، 579.

<sup>102</sup> القرافي، الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام، 56.

<sup>103</sup> التهانوي، كشف اصطلاحات الفنون، 864/1؛ البركني، قواعد الفقه، 579.

<sup>104</sup> ابن عبد السلام، قواعد الأحكام، 118/2.

<sup>105</sup> البركني، قواعد الفقه، 579.

<sup>106</sup> ابن فرحون، تبصرة الحكام، 89/1؛ عثمان، النظام القضائي في الفقه الإسلامي، 270-528.

<sup>107</sup> سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني، شرح التلويح على التوضيح (مصر: مطبعة محمد علي صبيح، 1377)، 148/1.

والحرام حلالاً، كما ورد في الحديث النبوي: "البر ما سكنت إليه النفس، واطمأن إليه القلب، والإثم ما لم تسكن إليه النفس، ولم يطمئن إليه القلب، وإن أفتاك المفتون"<sup>108</sup> ولكن فوجود حكم الديانة في أحكام الفتوى أيسر من وجوده في حكم القضاء، ولهذا يوصف حكم المفتي غالباً بالديانة ويكونه فيما بينه وبين الله تعالى.<sup>109</sup>

### 3.2. التفريق بين تصرفات النبي صلى الله عليه وسلم من حيث الديانة والقضاء

إن من مظاهر التفريق بين الديانة والقضاء تفريق العلماء بين تصرفات النبي صلى الله عليه وسلم من حيث كونها تصرفاً بالفتيا أو تصرفاً بالقضاء، فتصرفات النبي صلى الله عليه وسلم ليست جميعاً على درجة واحدة؛ فبعضها تصرفات إفتائية وتنشئ مسؤولية دينية ملزمة للجميع بدون حكم القاضي في ذلك، وبعضها تصرفات قضائية وتنشئ مسؤولية قضائية لمن حكم له أو عليه ولا تكون ملزمة ديانة للجميع إلا بحكم القاضي.

إن النبي صلى الله عليه وسلم له صفات عديدة ومناصب متعددة، لقد اجتمع فيه صلى الله عليه وسلم كل المناصب الدينية والمناصب السياسية من الإمامة والقضاء والفتوى. فكل منصب من هذه المناصب يختلف عن الآخر في مضمونه وصلاحياته، ومن حيث إلزاميته ديانة أو قضاء، فلذلك يجب فهم كل تصرفات النبي صلى الله عليه وسلم على هذا الأساس، ولابد من معرفة المقام الذي صدر منه التصرف النبوي لفهم معناه ومقصد الشارع منه، ومن لم يميز بين تصرفاته صلى الله عليه وسلم من حيث مناصبه المختلفة فلن يفهم السنة فهماً صحيحاً.<sup>110</sup> وإذا لم يميز بين أنواع التصرفات النبوية فسترد علينا فتاوى شاذة مخالفة لمبادئ الإسلام وتستند إلى ظواهر الأحاديث النبوية.<sup>111</sup>

#### 1.3.2. أقوال الفقهاء في تقسيم تصرفات النبي صلى الله عليه وسلم:

كان مفهوم التمييز بين تصرفات النبي صلى الله عليه وسلم حاضراً في اجتهادات الفقهاء عند استنباطهم الأحكام الشرعية من السنة النبوية.<sup>112</sup> ومن العلماء الذين صرحوا بهذا التقسيم الإمام عز الدين بن عبد السلام،<sup>113</sup> والإمام شهاب الدين القرافي،<sup>114</sup> والإمام ابن قيم الجوزية،<sup>115</sup> والإمام الزركشي،<sup>116</sup> والإمام ابن السبكي.<sup>117</sup> يقول الطاهر ابن عاشور: بأن

<sup>108</sup> الإمام أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل، مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق شعيب الأرنؤوط (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1421هـ/2001م) مسند الشاميين، حديث أبي ثعلبة الخشني (رقم الحديث: 17742).

<sup>109</sup> التهانوي، كشف اصطلاحات الفنون، 864/1.

<sup>110</sup> سعد الدين العثماني، تصرفات الرسول صلى الله عليه وسلم بالإمامة (الرباط: منشورات جريدة الزمن، 2002)، 17-18.

<sup>111</sup> عبد المحسن بن محمد الرئيس، الرئيس، "تصرفات النبي صلى الله عليه وسلم بين الإمامة والقضاء والإفتاء"، مجلة الجمعية الفقهية السعودية 18 (2014)، 443.

<sup>112</sup> الرئيس، تصرفات النبي صلى الله عليه وسلم بين الإمامة والقضاء والإفتاء، 460.

<sup>113</sup> ابن عبد السلام، قواعد الأحكام، 143-142/2.

<sup>114</sup> تصرفات النبي صلى الله عليه وسلم بين الإمامة والقضاء والإفتاء، الرئيس، 460.

<sup>115</sup> ابن عاشور، مقاصد الشريعة، 207.

<sup>116</sup> أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي، البحر المحيط (عمان الأردن: دار الكتب، 1414/219/6).

<sup>117</sup> شيخ الإسلام تقي الدين وابنه تاج الدين السبكي، الإبهاج في شرح المنهاج (دبي: دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، 1424)، 252-248/3.

الإمام القرافي هو أول من اهتدى إلى النظر في هذا التمييز بين تصرفات النبي صلى الله عليه وسلم<sup>118</sup> وبينه عبد الفتاح أبو غدة في تعليقه على كتاب الأحكام أن ابن القيم استقى هذا التقسيم وذكره بتلخيص وإجمال عقب ذكره غزوة حنين دون أن يشير إلى منشئه ومفصله القرافي.<sup>119</sup> وابن السبكي بصرح أنه أخذ هذه القاعدة من كلام القرافي.<sup>120</sup> غير أن العز بن عبد السلام قد تطرق لهذا الموضوع قبل القرافي، لكنه أشار إليه إشارة عابرة باختصار.<sup>121</sup> وبناء عليه يمكن أن نقول بأن أول من أصل هذه القاعدة وعمّقها هو شهاب الدين القرافي في كتابيه الفروق، والأحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام.<sup>122</sup> ولكن الظاهر والمتبادر أنه استفاد ذلك التفريق بين التصرفات النبوية من شيخه عز الدين بن عبد السلام.<sup>123</sup>

### 2.3.2. الدليل على أن تصرفات النبي صلى الله عليه وسلم ليست نوعاً واحداً:

فقد وردت أحاديث كثيرة بيّن فيها الرسول صلى الله عليه وسلم أن وصف بعض تصرفاته مخالف لبعض، وأن الصفة التي تصدر عنه هذه التصرفات متباينة.<sup>124</sup> ومن ذلك حديث "إنكم تختصمون إلي.." فقد بيّن النبي صلى الله عليه وسلم بأن تصرفه بالحكم كقاضٍ يختلف عن تصرفه كمبلغ؛ فتصرفه في القضاء يكون بناءً على الحجج الظاهرة، ولا يكون هذا الحكم شريعة للشخص الذي حكم له إذا كان لا يستحق هذا الحكم في حقيقة الأمر.

### 3.3.2. أقسام تصرفات النبي صلى الله عليه وسلم:

تصرفات النبي صلى الله عليه وسلم تنقسم إلى ثلاثة أقسام:<sup>125</sup>

**القسم الأول تصرفات النبي صلى الله عليه وسلم مفتياً ونبياً مبلغاً:** هي التصرفات التي صدرت عن النبي صلى الله عليه وسلم على سبيل تبليغ أمته شريعة ربه ابتداءً، أو على سبيل الإفتاء إجابة على سؤال.<sup>126</sup> والتصرفات من هذا النوع هي محل الأحكام الديانية، وهي أحكام عامة تتقرر على الناس جميعاً إلى يوم الدين، إلا إذا كان هناك عارض عرض للمستفتي في ذلك الوقت والحكم عرفت علته فعندئذ يختلف حكم الفتوى عند زوال العارض أو العلة؛ مثل نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن الانتباز في بعض أنواع الأنثى؛<sup>127</sup> فهذا النهي لأوصاف عارضة توجب تسرع الاختمار لهذه الأنثى في بلاد الحجاز فلا يؤخذ ذلك الفتوى في الأماكن الباردة مثلاً.<sup>128</sup> هذه الأحكام الإفتائية تتعلق بالأمر الديني ولا تحتاج إلى حكم القاضي حتى تثبت، ولكل أحد أن يباشره ويحصل سببه ويترتب له حكمه من غير احتياج إلى قاضٍ ينشئ

118 ابن عاشور، مقاصد الشريعة، 207.

119 انظر تعليق عبد الفتاح أبو غدة على كتاب الأحكام، 99.

120 السبكي، الإبهاج في شرح المنهاج، 248/3.

121 ابن عبد السلام، قواعد الأحكام، 142/2-143.

122 الرئيس، تصرفات النبي صلى الله عليه وسلم بين الإمامة والقضاء والإفتاء، 46.

123 الرئيس، تصرفات النبي صلى الله عليه وسلم بين الإمامة والقضاء والإفتاء، 457.

124 العثماني، تصرفات الرسول صلى الله عليه وسلم بالإمامة، 11؛ الرئيس، تصرفات النبي صلى الله عليه وسلم بين الإمامة والقضاء والإفتاء، 461-465.

125 القرافي، الأحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام، 99-103؛ الزركشي، البحر المحيط، 219/6؛ السبكي، الإبهاج في شرح المنهاج، 248/3.

126 السبكي، الإبهاج في شرح المنهاج، 248/3.

127 مسلم، "كتاب الأشربة"، 6، (رقم الحديث. 30)

128 ابن عاشور، مقاصد الشريعة، 214-215.

حكماً؛<sup>129</sup> ويفرق كذلك بين تصرف النبي صلى الله عليه وسلم بالتبليغ وبين تصرفه بالفتيا إذ أنه في مقام التبليغ مبلغ وناقل عن الله تعالى، ويشبه هذا المقام بمقام المحدثين ورواة الأحاديث النبوية وحملة القرآن، بينما مقام الفتيا هو مقام توظيف الأدلة والاستنباط منها عند النوازل وورث عنه هذا المقام المفتون من أمته.<sup>130</sup> إلا أن هذا التفريق لا أثر له في النتيجة؛ فإن تصرف النبي صلى الله عليه وسلم سواء كان من قبيل الفتيا أو من قبيل التبليغ فكلاهما تشريع عام للأمة الإسلامية، وبترتب الحكم من دون حاجة إلى حكم القاضي أو إذن الإمام.<sup>131</sup>

**القسم الثاني تصرفات النبي صلى الله عليه وسلم القضائية:** وهو ما حكم فيه النبي صلى الله عليه وسلم بصفته قاضياً. فهذه التصرفات لا يجوز لأحد بعد النبي صلى الله عليه وسلم أن يقدم عليها إلا بحكم القاضي؛ لأنه صلى الله عليه وسلم لم يقرر تلك الأمور إلا بالحكم.<sup>132</sup> لكن ينبغي التفريق هنا بين أمرين؛ أولاً: القاعدة القانونية التي يعتمد عليها الحكم القضائي، وهي قد تكون تشريعاً عاماً للأمة كلها، وقد تكون تشريعاً خاصاً بوصف الإمامة بحسب واقعها وظروفها، وهي ملزمة للقضاة في عهده صلى الله عليه وسلم، لكنها يمكن أن تتغير بتغير الظروف. ثانياً: إثبات الوقائع المعروضة وتطبيق القاعدة القانونية عليها، فهذا ليس تشريعاً عاماً، فرضاً لو تعرض لرسول الله صلى الله عليه وسلم قضية سرقة مثلاً، فهو في إثباته للواقعة المعروضة وتكييفه لها بأنها سرقة، إنما يحكم بتقديره واجتهاده الخاص بتلك القضية، لكنه صلى الله عليه وسلم حين يقضي في السرقة بعد إثباتها بالعقوبة المقررة شرعاً، فإن الحكم المطبق على السرقة وهو حد السرقة يكون تشريعاً يتخذ صفة العموم، لكنه لا ينفذ إلا بحكم القاضي. والدليل على أن النوع الثاني ليس تشريعاً عاماً حديث: **"إنكم تختصمون إلي وإنما أنا بشر..."**<sup>133</sup> فهذا الحديث يدل على أن قضاءه صلى الله عليه وسلم لم يكن وحياً، وإنما هو اجتهاد معرض للخطأ والصواب.<sup>134</sup>

**ثالثاً:** التصرف السياسي وهو تصرفه كإمام ورئيس دولة. وهذا البحث لايعنيه إلا القسم الأول والثاني.

#### 4.2. التفريق بين الأحكام التكليفية والأحكام الوضعية من حيث الديانة والقضاء

ومن مظاهر التفريق بين الديانة والقضاء في أصول الفقه تقسيم الأصوليين الأحكام الشرعية إلى قسمين؛ الأحكام التكليفية والأحكام الوضعية؛ **فالحكم التكلفي هو خطاب الشارع الذي يقتضي طلب الفعل، أو الكف عنه، أو التخيير بين الفعل والترك، وهو الأحكام الخمسة؛ الوجوب، والحرم، والنذب، والكرهية، والإباحة.** وأما الحكم الوضعي فهو خطاب الشارع الذي يقتضي جعل شيء سبباً لشيء آخر أو شرطاً له أو مانعاً منه؛ وهو السبب، والشرط،

<sup>129</sup> القرافي، *الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام*، 108-109؛ القرافي، *الفروق*، 426/1.

<sup>130</sup> القرافي، *الفروق*، 4/1.

<sup>131</sup> الرئيس، *تصرفات النبي صلى الله عليه وسلم بين الإمامة والقضاء والإفتاء*، 468.

<sup>132</sup> القرافي، *الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام*، 108؛ القرافي، *الفروق*، 427/1؛ السبكي، *الإبهاج في*

*شرح المنهاج*، 250/3.

<sup>133</sup> أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، *الجامع الصحيح*، (مصر، مطبعة الكبرى الأميرية، ببلاق، الطبعة

السلطانية، 1311هـ) "كتاب الأحكام" (رقم الحديث. 7169).

<sup>134</sup> العثماني، *تصرفات الرسول صلى الله عليه وسلم بالإمامة*، 26-27.

والمانع، وما يترتب على السببية أو الشرطية أو المانعية وهو الصحة، والبطلان والفساد.<sup>135</sup> ولهذا التقسيم علاقة بمفهوم التفريق بين الديانة والقضاء كما سيتم بيانه.

#### 1.4.2. علاقة هذا التقسيم بمفهوم التفريق بين الديانة والقضاء

يمكن بيان هذه العلاقة من خلال النقاط التالية:

أولاً: فالغالب في الأحكام القضائية هي الأحكام الوضعية. فالأحكام الفقهية التي تكون موضوعاً للقضاء هي أحكام المعاملات، وأحكام النكاح والطلاق والحقوق بين العباد؛ لأن وظيفة القضاء في الأساس هي فصل الخصومات والنزاعات،<sup>136</sup> فلذلك لا يتدخل القضاء إلا في المصالح الدنيوية من أمور المعاملات وأحكام النكاح والطلاق.<sup>137</sup> ولا يتصور فصل النزاع غالباً في العبادات يقول القرافي: "أن حكم الحاكم وإن كان حكماً لله تعالى، فإنه لا يتصور فيه الأحكام الخمسة؛ فإن مقصوده إنما هو سد باب الخصومات ورد الظلمات، بل ما يتصور فيه ما يكون سبباً لذلك"<sup>138</sup>

ولا يتدخل القضاء كذلك في تحريم المعاملات أو إيجابها غالباً، والإيجاب والتحريم من الأحكام التكليفية، وإنما وظيفة القضاء الأساسية أن يحكم بصحة عقد، أو فساد، أو بتحقيق الأسباب، والموانع، أو الشروط، وأن العقد ينتج أثره أو لا، وكل ذلك من الأحكام الوضعية. وكذلك الأمر بالنسبة للأحكام الجنائيات فالحكم القضائي فيها يتعلق بالأحكام الوضعية، فالقضاء يحكم بالسببية أو الشرطية أو المانعية بالنسبة للجرائم.<sup>139</sup> وليس من عمل القضاء أن يعين الجرائم فتعيين الجرائم من نوع الأحكام التكليفية، وإنما هو من عمل التشريع الذي يسبق القضاء ويحكم القاضي على أساسه.<sup>140</sup>

ثانياً: إن الأصل في الأحكام التكليفية أن تكون ديانية، فالأحكام التكليفية الخمسة؛ مثل الجوب، والندب، والإباحة، والكراهة، والتحريم كلها تتعلق بطلب الشارع لها وترتب الثواب أو العقاب، أو عدم العقاب على فعلها أو تركها، وهذه الأمور تتعلق بحكم الديانة.<sup>141</sup> فالقضاء لا يتدخل أصالة في الأحكام التكليفية، وإنما الذي يحكم به القضاء هو الحكم الوضعي، وإذا حكم القضاء بحكم تكليفي بالإلزام في فعل شيء أو تركه، فهذا معناه إيقاع العقوبة على الفعل

<sup>135</sup> القرافي، الفروق، 361/1؛ زيدان، الوجيز في أصول الفقه، 26-27، 65-66؛ أبو الحسن سيد الدين علي بن أبي علي بن محمد بن سالم الثعلبي الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام (بيروت- دمشق: المكتب الإسلامي، 1402)، 96/1؛ موفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة، روضة الناظر وجنة المناظر (بيروت: مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع، 1423)، 97/1، 175-176؛ القرافي، الفروق، 361/1؛ محمد أبو زهرة، أصول الفقه (مصر: دار الفكر العربي، 1377)، 27؛ إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة (بيروت: دار الكتب العلمية، 1425)، 169/1.

<sup>136</sup> الماوردي، الأحكام السلطانية، 94؛ أبو البصل، نظرية الحكم القضائي، 66.

<sup>137</sup> القرافي، الفروق، 96/4؛ القرافي، الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام، 33.

<sup>138</sup> القرافي، الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام، 69.

<sup>139</sup> عودة، التشريع الجنائي الإسلامي، 115/1.

<sup>140</sup> أبو البصل، نظرية الحكم القضائي، 92-93.

<sup>141</sup> القرافي، الفروق، 361/1؛ زيدان، الوجيز في أصول الفقه، 26-27، 65-66؛ الأمدي، الإحكام في أصول

الأحكام، 96/1؛ ابن قدامة، روضة الناظر وجنة المناظر، 97/1؛ القرافي، الفروق، 361/1؛ أبو زهرة،

أصول الفقه، 27؛ الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، 169/1.

أو الترك، فهذا داخل في الحكم الوضعي وليس حكماً تكليفاً؛ لأن حكم القضاء يكون سبباً لإيقاع العقوبة. وهناك أحكام تكليفية مثل النذب والكراهة، دينية بحتة لا يتدخل فيها القضاء أصلاً لأنه ليس فيهما إلزام، والقضاء ملزم ولا إلزام في النذب والكراهة.<sup>142</sup>

**ثالثاً:** تعتبر النية والقصد في الأحكام التكليفية دون الأحكام الوضعية غالباً؛ لأن الأحكام التكليفية يغلب عليها الحكم الدياني، والأحكام الديانية مبناها على النيات ولا يثاب الإنسان على شيء ولا يعاقب عليه في الآخرة إلا بالنية والقصد، ولا يتصف الفعل أو الترك بالحل والحرمة والنذب والكراهة والإباحة إلا بالنية، فالتصرفات يختلف حكمها الدياني حلاً وحرمة بحسب النية والقصد. يقول الشاطبي: **"الأحكام الخمسة إنما تتعلق بالأفعال، والتروك بالمقاصد، فإذا عريت عن المقاصد لم تتعلق بها"**<sup>143</sup>

وأما الأحكام الوضعية التي يغلب عليها الحكم القضائي فلا يعتبر فيها القصد والنية دائماً، ويترتب آثارها ولو لم يكن هناك قصد من الفاعل؛ يقول الشاطبي: **"مجرد الأعمال من حيث هي محسوسة فقط غير معتبرة شرعاً على حال؛ إلا ما قام الدليل على اعتباره في باب خطاب الوضع خاصة، أما في غير ذلك فالقاعدة مستمرة"**<sup>144</sup> والأحكام الوضعية عموماً يترتب عليها آثارها ولو لم يقصد الفاعل الوصول إليها؛ يقول الشاطبي: **"إيقاع السبب بمنزلة إيقاع المسبب، قصد ذلك المسبب أو لا؛ لأنه لما جعل مسبباً عنه في مجرى العادات، عدّ كانه فاعل له مباشرة"**<sup>145</sup>

لكن يستثنى من عدم اشتراط القصد في أحكام الوضع أمران لا يكون الإنسان مسؤولاً فيهما إلا بقصده. **أولاً:** الجنايات التي هي أسباب للعقوبات مثل القتل والزنا وشرب الخمر، يشترط فيها العلم والقصد والقدرة.<sup>146</sup> فإن ثبت انتفاء قصده بالحجج الظاهرة فلا يحاسب عليها قضاء، وإن لم يثبت انتفاء قصده، حوسب عليها قضاءً، لكنه قد لا يؤاخذ بها ديانة.<sup>147</sup> **ثانياً:** أسباب انتقال الأملاك كالبيع والهبة والوصية والصدقة والوقف والإجارة يشترط فيها القصد؛ فمن أكره على البيع فباع بغير اختياره وقصده فلا يلزمه البيع، وكذلك سائر المعاملات. لأن الأساس في البيع التراضي كما جاء في الحديث: **"إنما البيع عن تراض"**<sup>148</sup> ولا يحصل الرضا إلا مع الشعور والإرادة والمكنة من التصرف، فلذلك اشترط في هذه القاعدة العلم والإرادة والقدرة.<sup>149</sup>

<sup>142</sup> القرافي، *الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام*، 69-70.

<sup>143</sup> الشاطبي، *الموافقات في أصول الشريعة*، 86.

<sup>144</sup> الموافقات، الشاطبي، ص/87.

<sup>145</sup> الشاطبي، *الموافقات في أصول الشريعة*، 127.

<sup>146</sup> القرافي، *الفروق*، 363/1.

<sup>147</sup> القرافي، *الفروق*، 363/1.

<sup>148</sup> ابن ماجه، *كتاب التجارات*، 12، (رقم الحديث: 2185).

<sup>149</sup> القرافي، *الفروق*، 363/1-364.

### 2.4.2. عدم التلازم بين الأحكام التكليفية والأحكام الوضعية من حيث الديانة

#### والقضاء

قد يترتب على الأحكام التكليفية آثار دنيوية في الظاهر، سواء كان في الفتوى أو في القضاء، وترتب الآثار الدنيوية موضوع الأحكام الوضعية؛ وقد لا يترتب عليها آثارها. وبناء على ذلك فلا تلازم بين الأحكام التكليفية والأحكام الوضعية؛ يقول حجة الإسلام الغزالي: "الأمر لا يدل على الإجزاء إذا أتى بالمأمور، ولا النهي يدل على عدم الإجزاء بل يؤخذ الإجزاء من دليل آخر"<sup>150</sup>

بناء على ذلك فلا يوجد تلازم بين الإباحة والتحرير وبين الصحة والبطلان؛ فالإباحة والتحرير حكمان تكليفيان ويفيدان ترتب العقاب أو عدم ترتبه على فاعله ديانة؛ فالإباحة هي: "إذن الشارع في فعل الشيء وتركه."<sup>151</sup> والتحرير هي: "طلب الشارع الكف عن فعل الشيء على وجه الحتم"<sup>152</sup> فهما في الأصل يتعلقان بالحكم الأخروي وحكم الباطن، وإن كان يدخلهما حكم الظاهر والقضاء، ولكن الأساس فيهما هو حكم الديانة، والحكم الظاهر لا يغير حكم الباطن فيهما. وأما الصحة والبطلان فهما من أحكام الوضع، والأحكام الوضعية هي أحكام ظاهرة، وتفيد غالباً ترتب الأثر أو عدم ترتبه في الدنيا سواء كان ذلك في الفتوى أم في القضاء، ولا يشترط أن يكون فيها حكم الإباحة أو التحريم ديانة دائماً؛ فإن بعض الأحكام الوضعية تثبت في الظاهر – بحكم الفتوى أو بحكم القضاء – ولكنها لا تتصف بحكم الإباحة أو التحريم ديانة. وبالتالي فالصحة والبطلان يفيدان ترتب الأثر أو عدم ترتبه في الظاهر.<sup>153</sup>

هذا، ومن جانب آخر فلا يوجد إلزام ديانى في إيجاد الأحكام الوضعية أو إلزائها دائماً فقد يكون فيها الإلزام الديانى مثل بعض الأسباب والشروط، وقد لا يكون فيها الإلزام ديانى مثل الموانع؛ يقول الشاطبي: "الموانع ليست بمقصودة للشارع، بمعنى أنه لا يقصد تحصيل المكلف لها ولا رفعها... فإن المديان ليس بمخاطب برفع الدين إذا كان عنده نصاب لتجب عليه الزكاة، كما أن مالك النصاب غير مخاطب بتحصيل الاستدانة لتسقط عنه؛ لأنه من خطاب الوضع لا من خطاب التكليف، وإنما مقصود الشارع فيه أنه إذا حصل ارتفاع مقتضى السبب."<sup>154</sup>

### 3.4.2. أمثلة على عدم التلازم بين الحكم التكليفي والوضعي من حيث الديانة

#### والقضاء

هناك أمثلة تدل بوضوح على عدم التلازم بين الحكم التكليفي والوضعي من حيث الديانة والقضاء، حيث إن بعض التصرفات قد يكون حراماً في الحكم التكليفي وهو من حكم الديانة، لكنه ينتج أثره في حكم القضاء. ونكتفي هنا بذكر مثالين فقط لتوضيح عدم التلازم

150 الغزالي، المستصفى، 259/1.

151 الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، 82-85؛ محمد الأمين الشنقيطي، مذكرة في أصول الفقه (المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، 2001)، 21.

152 أبو زهرة، أصول الفقه، 42.

153 الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، 176.

154 الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، 175.

بين نوعين من الأحكام؛ حيث إن البحث ليس بحثاً استقصائياً لجميع أمثلة التفريق بين الديانة والقضاء.

### المثال الأول: إيقاع الطلاق في مرض الموت "طلاق الفار":

طلاق الرجل زوجته طلاقاً بائناً في مرض موته مانع في الظاهر من ميراث الزوجة من زوجها بعد موته، وبحكم القضاء على هذا الظاهر ما لم تظهر نية الزوج في الإضرار بزوجه عند الشافعية.<sup>155</sup> والطلاق مانع من الإرث، والمانع حكم وضعي يترتب عليه أثره في الظاهر قضاء. وإحداث الزوج لهذا المانع محرّم ديانةً، وهو من حكم الباطن، ويأثم الزوج إذا طلق زوجته بنية الإضرار بها ومنعها من الميراث.<sup>156</sup> وأما التحريم فهو حكم تكليفي، ولا يمنع التحريم من ترتب الأثر عليه. وبالتالي فالقضاء ينظر إلى الحكم الوضعي الذي هو الظاهر. فالشافعية بقولهم هذا قد اعتمدوا على أساس الحكم في القضاء، وهو الحكم بالظاهر، وغلبوا الحكم الظاهر على الحكم الباطن الدياني الذي هو التحريم. لكن جمهور الفقهاء<sup>157</sup> غلبوا الحكم الباطن والدياني وهو التحريم -الذي هو من الأحكام التكليفية- على الحكم الظاهر، وحكموا بكون طلاق الرجل لزوجته في مرض الموت مانعاً من الميراث والمانع حكم وضعي.

### المثال الثاني: الإنفاص من النصاب قبل الحول في الزكاة:

فالزكاة من العبادات، لكن لها جانب دنيوي وفيها حق للفقراء، فلذلك يدخلها حكم القضاء، فالنصاب سبب لوجوب الزكاة، وإعدام النصاب مانع من وجوب الزكاة، والسبب والمانع من الأحكام الوضعية، فلا توجد المسؤولية الدينية في إيجاد الحكم الوضعي الذي هو إيجاد نصاب الزكاة؛ فلا يكلف أحد بإيجاد نصاب الزكاة لكي تجب عليه الزكاة، وكذلك لا توجد المسؤولية القضائية في تفويت الحكم الوضعي الذي هو إزالة نصاب الزكاة؛ فلا يلزم المكلف بحفظ النصاب حتى تجب عليه الزكاة. ولكن توجد المسؤولية الدينية إذا كان إعدام نصاب الزكاة قبل الحول بنية الفرار من الزكاة.<sup>158</sup> هذا إذا لم يثبت ذلك عند القاضي، أما إذا ثبت فراره من الزكاة عند القاضي فإن للقاضي أن يلزمه على الزكاة قضاء.

### 5.2. تفريق الحنفية بين الباطل والفاقد في الأحكام الشرعية:

ومن مظاهر التفريق بين الديانة والقضاء في أصول الفقه تقسيم الحنفية لغير الصحيح إلى الباطل والفاقد؛ حيث أطلقوا الباطل على ما لا ينعقد أصلاً ولا يثبت أي أثر شرعي، وأطلقوا الفاسد على العقد الذي انعقد وأثبت بعض الآثار الشرعية، لكن ينبغي تصحيحه.

<sup>155</sup> الشافعي، الأم، 271/5؛ الجويني، نهاية المطلب في دراية المذهب، 231/14؛ النووي، روضة الطالبين، 72/8؛ زكريا الأنصاري، أسنى المطالب، 286/3.

<sup>156</sup> الزركشي، المنثور في القواعد الفقهية، 68-67/2.

<sup>157</sup> السرخسي، المبسوط، 155/6؛ الإمام مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي المدني، المدونة (بيروت: دار الكتب العلمية، 1415)، 86/2؛ موفق الدين عبد الله بن أحمد ابن قدامة، الكافي في فقه الإمام أحمد (بيروت: دار الكتب العلمية، 1414)، 314-313/2.

<sup>158</sup> أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، الماوردي، الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي (بيروت: دار الكتب العلمية، 1419)، 197-196/3؛ ابن عابدين، حاشية ابن عابدين، 308/2؛ زيدان، الوجيز في أصول الفقه، 64؛ محمد بن عبد الله الخرشني المالكي أبو عبد الله المتوفى: 1101 هـ الخرشني، شرح مختصر خليل (بيروت: دار الفكر، د.ت) 225/2.

وعبروا عن ذلك بأن الباطل "ما كان غير مشروع لا بأصله ولا بوصفه". وأما الفاسد فهو "ما كان مشروعاً بأصله لا بوصفه".<sup>159</sup> والفاسد عندهم هو قسم بين الصحيح والباطل. فالبيع الفاسد عند الحنفية له وجود في الشرع، لكن وجوده ناقص ولا يرتب أثراً لذات العقد، بل يجب فسخه، ومع ذلك فإذا قبض المشتري المبيع يملكه لكن الملكية ليست لازمة؛ لأنه يمكن فسخ العقد، إلا إذا تصرف المشتري في المبيع تصرفاً يجعل للغير حقاً فيه، أو استهلكه فعند ذلك تكون الملكية لازمة.<sup>160</sup>

فتفريق الحنفية بين البطلان والفساد مبني على مفهوم التفريق بين الديانة والقضاء في الأحكام الشرعية؛ لأن الفاسد عندهم مع كونه منعقداً قضاءً، ويمكن تصحيحه إلا أنه ليس مباحاً من حيث الديانة ويأمر الشارع بفسخه، والعقد الفاسد يحرم الإقدام عليه ديانة إذا كان العاقد يعلم بفساده؛ لأنه منهي عنه، والنهي يدل على كونه معصية.<sup>161</sup> وأما الباطل فهو غير منعقد قضاءً وديانةً. ولذلك لم يذهبوا إلى هذا التفريق في العبادات لأن مقصودها الثواب، فإذا فات شرطها أو نهي عنها شرعاً بطلت ولا معنى لانعقادها قضاءً مع تحريمها ديانةً. وأما المعاملات فمقصودها تحقيق آثارها الدنيوية ويمكن تحقيقها قضاءً مع تحريمها ديانةً.<sup>162</sup> ويرجع خلاف الحنفية مع الجمهور في التفريق بين الباطل والفاسد إلى مسألة اقتضاء النهي؛ هل النهي يمنع ترتب جميع الآثار في العقود، أم لا؟<sup>163</sup>

### خاتمة

بعد هذا العرض المفصل لمفهوم التفريق بين الديانة والقضاء، تبين أهمية هذا المفهوم في تحقيق الفهم الصحيح للشرعية الإسلامية، وضبط فروعها التطبيقية والتأصيلية. وقد أظهر البحث أن هذا التفريق ضرورة علمية وعملية؛ لأنه يحدد متى يكون الحكم الشرعي ملزماً في الدنيا من خلال القضاء، ومتى يكون الحكم متروكاً لزمة المكلف فيما بينه وبين الله تعالى. فالحكم الدياني هو الذي يُفتى به المفتي ولا يُلزم به القاضي، بينما الحكم القضائي هو الذي يحكم به القاضي بناءً على الظاهر والإثبات، ويُنفذ بالإلزام في الحقوق والمعاملات بين الناس. كما ظهر أن التفريق بينهما يتجلى في اختلاف أثر النية، والإلزام، والحكم على الباطن والظاهر، وفي ميدان الفتوى والقضاء، بل وحتى في تصرفات النبي صلى الله عليه وسلم، مما يعزز أهمية استحضار هذا الفارق عند الاستنباط والتطبيق. وقد أبرز البحث حاجة الفقه الإسلامي إلى توسيع هذا التفريق لما لذلك من أثر في فهم الأحكام، وفصل السلطات، وتفسير الحكم الشرعي وفق الواقع، دون إخلال بالحقائق الدينية. ومما يؤكد أهمية هذا الموضوع قلة

<sup>159</sup> محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة السرخسي، أصول السرخسي (بيروت: دار المعرفة، 1414)، 89/1-91؛ علاء الدين عبد العزيز بن أحمد البخاري، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البيروني (إستانبول: شركة الصحافة العثمانية، 1308)، 259/1.

<sup>160</sup> محمد أمين بن محمود البخاري الحنفي أمير بادشاه، تيسير التحرير شرح كتاب التحرير (بيروت: دار الفكر، 1417)، 236/2؛ ابن عابدين، حاشية ابن عابدين، 49/5.

<sup>161</sup> القاضي صدر الشريعة عبيد الله ابن مسعود البخاري المحبوبي، التوضيح في حل غوامض التنقيح (مصر: مطبعة محمد علي صبيح، 1377)، 418/1؛ الشلبي، حاشية الشلبي على تبين الحقائق، 44/4؛ ابن عابدين،

حاشية ابن عابدين، 49/5.

<sup>162</sup> أمير بادشاه، تيسير التحرير، 236/2.

<sup>163</sup> أبو زهرة، أصول الفقه، 66.

التصريح في كتب الفقه بنوع الحكم من حيث ديانتته أو قضائيتها، مما يدعو إلى مواصلة الدراسة والتأصيل، وتوسيع البحث في الجوانب التطبيقية، خاصة في فقه النوازل والمعاملات الحديثة. وعليه؛ فإن إدراك هذا التفريق ضرورة لكل دارس للشريعة، ومفتٍ، وقاضٍ، ومجتهد، حتى لا تختلط المسؤوليات، ولا تلتبس الأحكام، ويبقى الفقه الإسلامي مراعيًا لمقاصده الكبرى، قائمًا على العدالة بين الناس، والتكليف أمام الله.

**Finansman / Funding:**

*This research received no external funding. / Bu araştırma herhangi bir dış fon almamıştır.*

**Çıkar Çatışması / Conflicts of Interest:**

*The author declare no conflict of interest. / Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan eder.*

## المصادر والمراجع

- ابن حسين، محمد بن علي مفتي المالكية بمكة المكرم المتوفى: 1367هـ. تهذيب الفروق والقواعد السنية في الأسرار الفقهية. القاهرة: عالم الكتب، د.ت.
- ابن خلدون، أبو زيد، ولي الدين عبد الرحمن بن محمد بن محمد بن خلدون الحضرمي الإشبيلي المتوفى: 808هـ.
- مقدمة ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر. بيروت: دار الفكر، 1408.
- ابن الإخوة، محمد بن محمد بن أحمد بن أبي زيد بن الأخوة، القرشي، ضياء الدين المتوفى: 729هـ. معالم القرية في طلب الحسبة. كمبرج: دار الفنون، 1937.
- ابن القطّاع الصقلي، علي بن جعفر بن علي السعدي، أبو القاسم المتوفى (515 هـ). كتاب الأفعال. القاهرة: عالم الكتب، الطبعة الأولى، 1403.
- ابن المنظور، محمد بن مكرم بن علي أبو الفضل جمال الدين المتوفى (711هـ). لسان العرب. بيروت: دار صادر، 1414.
- ابن الهمام، كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي المتوفى (861هـ). فتح القدير. بيروت: دار الفكر، د.ت.
- ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الدمشقي الحنفي (المتوفى: 1252هـ)، رد المحتار على الدر المختار. بيروت: دار الفكر، الطبعة الثانية، 1412.
- ابن عاشور، محمد الطاهر. مقاصد الشريعة. عمان الأردن: دار النفائس، 2001.
- ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي المتوفى (463هـ). التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد. المغرب: وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1387.
- ابن عبد السلام، أبو محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم بن الحسن السلمي الدمشقي المتوفى (660هـ). قواعد الأحكام في مصالح الأناس. القاهرة مصر: مكتبة الكليات الأزهرية، 1414.
- ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكريا القزويني المتوفى (395هـ). معجم مقاييس اللغة. بيروت: دار الفكر، 1399.
- ابن فرحون، إبراهيم بن علي بن محمد، ابن فرحون، برهان الدين اليعمري المتوفى: 799هـ. تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام. الرياض: دار عالم الكتب، 1423.
- ابن قدامة، موفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة الجماعيلي المتوفى (620 هـ). الكافي في فقه الإمام أحمد. بيروت: دار الكتب العلمية، 1414.
- مروضة الناظر وجنة المناظر. بيروت: مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، 1423.
- ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين المتوفى: 751هـ. إعلام الموقعين عن رب العالمين. بيروت: دار الكتب العلمية، 1411.
- الطرق الحكمية في السياسة الشرعية. دمشق: مكتبة دار البيان، 2012.
- ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن محمد، المعروف بابن نجيم المصري المتوفى: 970هـ. البحر الرائق شرح كنز الدقائق. بيروت: دار الكتاب الإسلامي، الطبعة الثانية، د.ت.

- أبو البصل، عبد الناصر موسى. *نظرية الحكم القضائي في الشريعة والقانون*. عمان الأردن: دار النفائس، د.ت.
- أبو زهرة، محمد. *أصول الفقه*. مصر: دار الفكر العربي، 1377.
- الأمدي، أبو الحسن سيد الدين علي بن أبي علي بن محمد بن سالم الثعلبي الأمدي المتوفى: 631هـ. *الإحكام في أصول الأحكام*. بيروت- دمشق: المكتب الإسلامي، 1402.
- الأزهري، محمد بن أحمد بن الأزهر الهروي، أبو منصور المتوفى: 370هـ. *تهذيب اللغة*. بيروت: دار إحياء التراث العربي، الطبعة: الأولى، 2001.
- الأشقر، محمد سليمان أشقر. *أفعال الرسول صلى الله عليه وسلم ودلالاتها على الأحكام الشرعية*. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1417.
- البخاري، علاء الدين عبد العزيز بن أحمد المتوفى 730هـ. *كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدي*. إستانبول: شركة الصحافة العثمانية، 1308.
- البركتي، محمد عميم الإحسان المجددي البركتي. *قواعد الفقه*. كراتشي: دار الصدق، 1407.
- البصري، محمد بن علي الطيب أبو الحسين البصري المتوفى: 436هـ. *المعتمد في أصول الفقه*. بيروت: دار الكتب العلمية، 1403.
- البيضاوي، ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي المتوفى: 685هـ. *أنوار التنزيل وأسرار التأويل*. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1418.
- التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني المتوفى: 793هـ. *شرح التلويح على التوضيح*. مصر: مطبعة محمد علي صبيح، 1377.
- التهانوي، محمد بن علي ابن القاضي محمد حامد بن محمد صابر الفاروقي. *موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم*. بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، الطبعة الأولى، 1996.
- الجصاص، أبو بكر أحمد بن علي الرازي المتوفى (370هـ). *الفصول في الأصول*. 2 مجلد. بيروت: دار الكتب العلمية، 2000.
- الجوهري، أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي المتوفى (393هـ). *الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية*. بيروت: دار العلم للملايين، الطبعة الرابعة، 1407.
- الجويني، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، أبو المعالي، ركن الدين، الملقب بإمام الحرمين (المتوفى: 478هـ). *نهاية المطلب في دراية المذهب*. جدة: دار المنهاج، 1428.
- الخرشي، محمد بن عبد الله الخرشي المالكي أبو عبد الله المتوفى: 1101هـ. *شرح مختصر خليل*. بيروت: دار الفكر، د.ت.
- الدسوقي، محمد بن أحمد بن عرفة المالكي (1230هـ). *حاشية الدسوقي على الشرح الكبير*. بيروت: دار الفكر، 2006.
- الرازي، محمد بن عمر بن الحسن التيمي أبو عبد الله فخر الدين المتوفى (606هـ). *مفاتيح الغيب*. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1420.
- الريس، عبد المحسن بن محمد الريس. "تصرفات النبي صلى الله عليه وسلم بين الإمامة والقضاء والإفتاء". *مجلة الجمعية الفقهية السعودية* 18 (2014/1435)، 443.
- الزبيدي، محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني، أبو الفيض المتوفى 1205هـ. *تاج العروس*. الكويت: دار الهداية، 1965.
- الزحيلي، وهبة. *الفقه الإسلامي وأدلته*. دمشق: دار الفكر، الطبعة الثانية عشر، د.ت.
- الزرقا، مصطفى أحمد. *المدخل الفقهي العام*. دمشق: دار القلم، الطبعة الثانية، 1425.
- الزركشي، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي المتوفى: 794هـ. *البحر المحيط*. عمان الأردن: دار الكتبي، 1414.

- المنثور في القواعد الفقهية. الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1402.
- السبكي، أبو الحسن تقي الدين علي بن عبد الكافي السبكي المتوفى: 756هـ. الأشباه والنظائر. بيروت: دار الكتب العلمية، 1411.
- فتاوى السبكي. بيروت: دار المعرفة، د.ت.
- الإبهاج في شرح المنهاج. دبي: دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، 1424.
- السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة السرخسي المتوفى: 483هـ. أصول السرخسي. بيروت: دار المعرفة، 1414.
- المبسوط. بيروت: دار المعرفة، 1414.
- السغدي، أبو الحسن علي بن الحسين بن محمد، حنفي المتوفى: 461هـ. النتف في الفتاوى. عمان-بيروت: دار الفرقان / مؤسسة الرسالة، 1404.
- السمعاني، أبو المظفر، منصور بن محمد بن عبد الجبار ابن أحمد المروزي السمعاني التميمي الحنفي ثم الشافعي المتوفى: 489هـ. قواطع الأدلة. بيروت لبنان: دار الكتب العلمية، 1418.
- الشاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي المتوفى (790هـ). الموافقات في أصول الشريعة. بيروت: دار الكتب العلمية، 1425.
- الشافعي، محمد بن إدريس أبو عبد الله المتوفى (204هـ). الأم. بيروت: دار المعرفة، 1410.
- الرسالة. مصر: مكتبة الحلبي، 1358.
- الشرواني، عبد الحميد. حاشية الشرواني على تحفة المحتاج. مصر: المكتبة التجارية الكبرى، 1983.
- الشلبي، شهاب الدين أحمد بن محمد بن أحمد بن يونس بن إسماعيل بن يونس الشلبي المتوفى: 1021 هـ. حاشية الشلبي على تبیین الحقائق. القاهرة: المطبعة الكبرى الأميرية - بولاق، 1313.
- الشنقيطي، محمد الأمين. مذكرة في أصول الفقه. المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، 2001.
- العبادي، أحمد بن قاسم. حاشية العبادي. مصر: المكتبة التجارية الكبرى، 1983.
- العثماني، سعد الدين. تصرفات الرسول صلى الله عليه وسلم بالإمامة. الرباط: منشورات جريدة الزمن، 2002.
- العثماني، محمد تقي الدين. أصول الإفتاء وآدابه. دمشق: دار القلم، 2014.
- علي سليمان الصالح. مقاصد التفريق بين الحكم الدياني والحكم القضائي في الفقه الإسلامي. القاهرة: مجلة كلية دار العلوم- العدد 152 سبتمبر 2024م.
- العسكري، أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل بن سعيد بن يحيى بن مهران العسكري المتوفى: 395هـ. الفروق اللغوية. القاهرة مصر: دار العلم والثقافة، 1998.
- العمرائي، أبو الحسين يحيى بن أبي الخير بن سالم العمراني اليمني الشافعي المتوفى: 558هـ. البيان في مذهب الإمام الشافعي. جدة: دار المنهاج، 1421.
- العيني، أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين العينتابي الحنفي بدر الدين العيني المتوفى: 855هـ. البناءة شرح الهداية. بيروت: دار الكتب العلمية، 1420.
- الغزالي، محمد بن محمد أبو حامد المتوفى (505هـ). المستصفى. بيروت: دار الكتب العلمية، 1413.
- القرافي، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي المتوفى: 684هـ. الأحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام. بيروت: دار البشائر الإسلامية، 1995.

- النجيرة. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1994.
- أنوار البروق في أنواء الفروق. القاهرة مصر: عالم الكتب، د.ت.
- الكاساني، علاء الدين، أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني الحنفي المتوفى: 587هـ. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع. بيروت: دار الكتب العلمية، 1406.
- الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، المتوفى: 450هـ. الأحكام السلطانية. الكويت: مكتبة دار ابن قتيبة، 1989.
- الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي. بيروت: دار الكتب العلمية، 1419.
- المحبوبي، القاضي صدر الشريعة عبيد الله ابن مسعود المحبوبي البخاري الحنفي 747هـ. التوضيح في حل غوامض التنقيح. مصر: مطبعة محمد علي صبيح، 1377.
- المرغيناني، علي بن أبي بكر بن عبد الجليل الفرغاني المرغيناني، أبو الحسن برهان الدين المتوفى: 593هـ. الهداية شرح بداية المبتدي. بيروت - لبنان: دار إحياء التراث العربي، د.ت.
- الموصللي، عبد الله بن محمود بن مودود الموصللي البلدحي، مجد الدين أبو الفضل الحنفي المتوفى: 683هـ. الاختيار لتعليل المختار. بيروت - لبنان: دار الكتب العلمية، 1356.
- النسفي، أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود حافظ الدين. مدارك التنزيل وحقائق التأويل. بيروت: دار الكلم الطيب، 1419.
- النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف المتوفى: 676هـ. روضة الطالبين وعمدة المفتين. بيروت- دمشق- عمان: المكتب الإسلامي، 1412.
- أمير بادشاه، محمد أمين بن محمود البخاري المعروف بأمير بادشاه الحنفي المتوفى: 972هـ. تيسير التحرير شرح كتاب التحرير. بيروت: دار الفكر، 1417.
- زكريا الأنصاري، زكريا بن محمد بن زكريا الأنصاري، زين الدين أبو يحيى السنيكي المتوفى: 926هـ. أسنى المطالب شرح روض الطالب. بيروت: دار الكتاب الإسلامي، د.ت.
- زيدان، عبد الكريم زيدان. الوجيز في أصول الفقه. بيروت: مؤسسة قرطبة، 1987.
- نظام القضاء في الشريعة الإسلامية. بيروت: مؤسسة الرسالة ناشرون، 1989.
- عثمان، محمد رافت عثمان. النظام القضائي في الفقه الإسلامي. دمشق: دار البيان، 1415.
- عمر، أحمد مختار عبد الحميد. معجم اللغة العربية المعاصرة. القاهرة: عالم الكتب، الطبعة الأولى، 1429.
- قلعجي، قنبيي، محمد رواس قلعجي - حامد صادق قنبيي. معجم لغة الفقهاء. دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع، 1408.
- مالك، الإمام مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي المدني المتوفى: 179هـ. المدونة. بيروت: دار الكتب العلمية، 1415.
- ياسين، محمد نعيم. نظرية الدعوى بين الشريعة الإسلامية وقانون المرافعات المدنية والتجارية. عمان الأردن: دار النفائس، 1420.

Güman, Osman. "İslam Hukukunda Diyânî Hüküm: Mahiyeti ve Çeşitleri" *Hikmet Yurdu*, 2019, 12/12, s. 11-49.

Yaylalı, Davut. "İslâm Hukukunda Kazâî-Diyânî Hüküm Ayırımı". *Dini Araştırmalar*, Haziran 2003 (5/15).

Türcan, Talip. "İslâm Hukukunda İki Farklı Geçerlilik Alanı: Kazai ve Diyani Hüküm Ayırımı." *İslami Araştırmalar*, 2006 (19/1), 167-159.



## فهم الحديث النبوي عند شيريل بينارد في كتابها الإسلام الديمقراطي المدني

Araştırma  
Makalesi  
Research  
Article

Ali Ajeen

Prof. Dr., Âli Beyt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı, Mefrak,  
Ürdün.  
Prof. Dr., Al al-Beyt University, Faculty of Theology, Department of Hadith,  
Mefraq, Jordan.  
✉ aliajeen@yahoo.com ROR: [ror.org/028jh2126](https://ror.org/028jh2126)  
ORCID: [orcid.org/0009-0002-0530-7733](https://orcid.org/0009-0002-0530-7733)

Yazar  
Author

Ajeen, Ali. فهم الحديث النبوي عند شيريل بينارد في كتابها الإسلام الديمقراطي المدني. *Tevilat* 6/1 (Haziran 2025), 57-70.  
DOI: <https://doi.org/10.53352/tevilat.1686114>

Atıf  
Cite as

Received / Geliş Tarihi: 28.04.2025  
Accepted / Kabul Tarihi: 17.06.2025

e-ISSN: 2757-654X  
[www.tevilat.com](http://www.tevilat.com)

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

**Telif Hakkı&Lisans/Copyright&License:** Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Yayıncı/Published by: Selçuk University Press



Bilgi  
Info

### Cheryl Benard'ın "Sivil Demokratik İslam" Kitabında Hadis-i Nebevi Anlayışı

Bu çalışma, Amerikalı yazar Cheryl Benard'ın "Sivil Demokratik İslam" adlı eserinde hadis-i şerifin anlaşılması konusunu ele almaktadır. Araştırmacı, müellifin hadis anlayışını kavrayabilmek için istikrâî (tümevarımsal) ve tenkitçi bir yöntem benimsemiştir. Çalışmanın sonucunda, müellifin hadis-i şerifin anlaşılmasına büyük bir önem atfettiği anlaşılmıştır. Zira hadis, "sivil demokratik İslam" projesinin gerçekleştirilmesinde temel bir unsur olarak görülmektedir. Müellif, hadisin Müslümanların hayatındaki merkezi rolünü idrak etmiş, bu nedenle eserinde hadisler sıkça atıfta bulunmuş ve onları açıklamıştır. Ancak bunu yaparken, Batı modernitesini ve onun ilkelerini hadislerin anlaşılması ve kabul edilmesi için temel ölçüt olarak benimsemiştir. Bu yaklaşımla, hadis metinlerini modernist bir perspektifle yeniden okuma girişiminde bulunmuş, İslami ilim tarihinde hadislerin anlaşılması için tesis edilen ilmi esasları dikkate almamıştır. Bu durum, İslam kimliğinin oluşumunda belirleyici bir unsur olan sünnetin konumunu zayıflatmaya katkıda bulunmaktadır.

#### Özet

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, Modernite, Eleştiri, Cheryl Benard, Sivil Demokratik İslam.

### Understanding the Prophetic Hadith in Cheryl Benard's Book Civil Democratic Islam

This study addresses the subject of understanding the Prophetic Hadith in the work Civil Democratic Islam by the American author Cheryl Benard. The researcher adopts an inductive and critical methodology to analyze the author's approach to interpreting Hadith. The study reveals that Benard attaches significant importance to understanding Hadith, recognizing its crucial role in advancing the project of "civil democratic Islam." The author acknowledges the central role of Hadith in the lives of Muslims; consequently, she frequently cites and explains Hadith in her work. However, she bases her interpretation and acceptance of Hadith on the standards and principles of Western modernity. Through this approach, she contributes to a modernist rereading of Prophetic texts, disregarding the established scientific foundations for Hadith interpretation developed by Muslim scholars throughout Islamic history. This ultimately undermines the authority of the Prophetic Sunnah, which constitutes a cornerstone of Islamic identity.

#### Abstract

**Keywords:** Hadith, Modernity, Criticism, Cheryl Benard, Civil Democratic Islam.

### فهم الحديث النبوي عند شيريل بينارد في كتابها " الإسلام الديمقراطي المدني

تتناول الدراسة موضوع فهم الحديث النبوي في كتاب الإسلام الديمقراطي المدني للكاتبة الأمريكية شيريل بينارد، وهو تقرير أعدته لمركز راند للأبحاث، وطبق الباحث المنهج الاستقرائي و النقدي لفهم طريقة المؤلفة في فهم الحديث النبوي، وتبين أن الكاتبة أولت أهمية كبيرة لموضوع فهم الحديث النبوي، وذلك لأهميته في تحقيق مشروع "الإسلام الديمقراطي المدني"، فالمؤلفة تدرك أهمية الحديث النبوي في حياة المسلمين، فكانت تستشهد به، وتشرحه، وجعلت معيار الحادثة الغربية ومبادئها أساساً لفهم الحديث وقبوله، فهي تفسر الحديث وفق هذا المعيار، وبهذا الفهم تسهم في إعادة قراءة النص النبوي بقراءة حداثيّة، متجاهلة الأسس العلمية لفهم الحديث التي وضعها العلماء المسلمون عبر التاريخ الإسلامي، مما يسهم في تفويض مكانة السنة النبوية المشكّلة للهوية الإسلامية.

**الكلمات المفتاحية:** الحديث، الحادثة، النقد، شيريل بينارد، الإسلام الديمقراطي المدني.

ملخص

### المقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد المرسلين، وبعد،  
فإن فهم الحديث النبوي بينه علماء أصول الفقه شروطاً واستدلالات، وانتهجه علماء الحديث تطبيقاً وشرحاً، فأصبحت له قواعد علمية راسخة لمن أراد الفهم الصحيح، والتأويل السديد.

وفي كل مرحلة زمنية يخرج في الأمة من يحدد عن هذه القواعد، فيأتي بتفسيرات شاذة وأقوال باطلة، إما بجهل بهذه القواعد أو بتعمد وضع مناهج غير علمية في فهم الحديث، لتحقيق مآرب سياسية واجتماعية، وترويج أفكار تهدم ثوابت الأمة بزعم تجديد الدين.

ومن الكتب التي تناولت مسألة فهم الحديث النبوي، كتاب "الإسلام الديمقراطي المدني" تأليف الكاتبة الأمريكية شيريل بينارد، وهو عبارة عن تقرير صادر عن مركز "راند" للبحوث، وموجه لصانع القرار الأمريكي كخطة عمل للتعامل مع العالم الإسلامي بعد أحداث 11 سبتمبر 2001 م.

59

Tevlat 6/1 (2025)

**1. التعريف بمؤلفة الكتاب، وكتابها الإسلام الديمقراطي المدني وموقفها من الحديث النبوي.**

#### 1.1. التعريف بمؤلفة الكتاب وكتابها الإسلام الديمقراطي المدني

شيريل بينارد، كما ترجم لها الناشر للكتاب باللغة العربية:

"روائية وكاتبة نسوية، وباحثة نمساوية متخصصة في العلوم السياسية، مهتمة بالشرق الأوسط وأفغانستان، وتمكين المرأة و "علمنة" الإسلام، لها مؤلفات نسوية بالألمانية، ونشر لها روايتان باللغة الإنجليزية، كانت أحد أهم محلي مؤسسة راند البحثية حتى عام 2009 م، تخرجت في الجامعة الأمريكية ببيروت، وحصلت على درجة الدكتوراه من جامعة

فينا، وهي متزوجة من زلماي خليل زاد السفير الأمريكي السابق في كل من أفغانستان والعراق.<sup>1</sup>

من مواليد 1953 م في نيو أورلينز من ولاية لويزيانا في أمريكا، فهي أمريكية من أصل نمساوي، وتكتب في مواضيع مثل الأحداث الجارية والنساء، وفي إعادة بناء الأمم (الفاشلة)، وتطرف الشباب (المسلم) في المهجر الأوروبي.<sup>2</sup>

تشغل بينارد حاليًا منصب رئيس التحالف الدولي لاستعادة التراث الثقافي، وهي منظمة بحثية غير ربحية مقرها واشنطن العاصمة مكرسة لدعم النشاط الثقافي وتحديداً في حالات ما بعد الصراع.<sup>3</sup>

وكما سبق فهي أحد أهم المحللين الذين عملوا في مؤسسة راند، وهي مؤسسة بحثية أمريكية، أسسها الجنرال هنري أرنولد سنة 1945م، تحت مسمى مؤسسة البحث و التطوير، وتعني كلمة راند الحروف الأولى من جملة، وأطلق عليها Research and Rand Corporation Development (مؤسسة راند)، وسجلت في عام 1948م، كمؤسسة مستقلة غير ربحية، وبدأت بتطوير طائرات ل سلاح الجو الأمريكي، وفي الستينيات من القرن الماضي بدأت بالاهتمام بالقضايا الاجتماعية و السياسية والأمن الداخلي، وتفتخر المؤسسة بانضمام أكثر من ثلاثين عالماً ممن حصل على جائزة نوبل عبر تاريخها ضمن فريقها البحثي، وتعد من أكبر المؤسسات الاستراتيجية في أمريكا، وساهمت في رسم سياسة الولايات المتحدة نحو الشرق الأوسط.<sup>4</sup>

وبعد الكتاب أحد التقارير الذي أصدره مركز راند عام 2004 م، بعنوان "الإسلام الديمقراطي المدني-الشركاء والموارد والاستراتيجيات"، وفي التعريف بالكتاب قال الناشر: "والدراسة تحاول تحديد ملامح الاستراتيجية التي يتعين على الإدارة الأمريكية تبنيها من أجل عادة بناء الدين الإسلامي؛ لدمجه في المنظومة الغربية" وقال: "وهذه الدراسة موجهة بالأصل لصانعي القرار الأمريكي لاستكمال البعد المعرفي للسياسات الأمريكية في مواجهة التطرف الإسلامي) و (تسعى لتشكيل الآخر المسلم طبقاً لتصوراتها الخاصة)<sup>5</sup>

وجاء في توطئة الكتاب بيان الفئة المستهدفة من الكتاب "ويجب أن يلقى هذا البحث العناية الواجبة من الباحثين، وصناع القرار، والطلاب، وكل مهتم بالشرق الأوسط، والإسلام السياسي".<sup>6</sup>

وأما عن سبب تأليف الكتاب، فنجد أن مشكلات العالم الإسلامي الداخلية والخارجية- بزعم المؤلفة- وما يترتب عليها هي محور الكتاب، فتقول بينارد "مما لا شك فيه أن الإسلام المعاصر في وضع دقيق، متورط في صراعات داخلية وخارجية، لتحديد قيمه وهويته وموقعه من العالم، إذ تتصارع الرؤى المتنافسة داخله من أجل الهيمنة السياسية والروحية،

1 شيريل بينارد، الإسلام الديمقراطي المدني، ترجمة: إبراهيم عوض (القاهرة: تنوير للنشر، ط1، 1435هـ-2013م)

2 موقع المعرفة، تاريخ الوصول 11 / 4 / 2025.

3 موقع ويبكديا، تاريخ الوصول 11 / 4 / 2025 م.

4 صالح الغامدي، الإسلام الذي يريده الغرب: دراسة تحليلية لتقرير مؤسسة راند (الرياض: دار الوعي، ط3، 1436هـ)، 56-57

5 الصفحة التي تلي غلاف الكتاب

6 بينارد، الإسلام الديمقراطي، 12.

ولهذا الصراع تكاليف باهظة و تداعيات اقتصادية و اجتماعية و سياسية وأمنية تمس العالم أجمع".<sup>7</sup>

وعن ما تطمح إليه أمريكا و الغرب لحل مشكلات العالم الإسلامي، فتقول "ومن الواضح أن الولايات المتحدة والعالم الصناعي الحديث، بل المجتمع الدولي برمته، يفضلون جميعاً عالماً إسلامياً متنوعاً مع النظام العالمي: ديمقراطي، وقابل للنمو الاقتصادي، ومستقر سياسياً، وتقدمي من الناحية الاجتماعية، يتبع قواعد السلوك الدولي و قوانينه...." (وعلى هذا فمن الحكمة تشجيع العناصر الإسلامية المتوائمة مع السلام العالمي والمجتمع الدولي، والتي تحبذ الديمقراطية والحداثة".<sup>8</sup>

ومن هنا لا بد من التعامل مع الكتاب بناءً على الجهة المصدرة له، وهي مؤسسة راند التي تعد مركزاً رسم السياسات لصانع القرار الأمريكي، وأنه عبارة عن توصية صادرة من باحثة متخصصة في قضايا الشرق الأوسط، فهذا التقرير لا يعد فقط بحثاً علمياً نظرياً فحسب، وإنما هو خطة عمل متكاملة، وتوجيه مباشر وصريح نحو العمل على بناء إسلام يتوافق مع الرؤى المصالح الغربية.<sup>9</sup>

## 1.2. موقف المؤلفة من الحديث النبوي:

بداية فإن المؤلفة تدرك أهمية السنة النبوية عند المسلمين ودورها في بناء شخصية المسلم والمجتمعات الإسلامية، كمصدر أساسي للتشريع وتشكيل الهوية الإسلامية، رغم اختلافات توجهاتهم، وذلك أن التقليديين والمحافظين يحتجون بالصادر الإسلامية التقليدية؛ القرآن، والسنة، والفقه الإسلامي، واجتهادات كبار العلماء، وفي حين يستخدم التقليديون الإصلاحيون نفس المصادر، وهم أكثر اجتهاداً في استكشاف التفسيرات البديلة؛ لأنهم واعين بالتعارض بين الإسلام و الحداثة؛ لذا يحاولون تضيق الهوة لإبقاء الإسلام لكل العصور، وتوجد تشابهات في رؤى كل من الأصوليين والحداثيين لقضية التغيير؛ فكلتا الفئتين تتمسك بالأصول التقليدية من قرآن وسنة وفقه، لكن كلتاهما تستهدي برواها الخاصة لما يجب أن يكون عليه المجتمع الإسلامي، وكل فئة تزعم حقها في تحديد الأحكام والقوانين وتفسيرها.<sup>10</sup>

وتحت عنوان مثير حروب /الحديث، تقول "ومنذ الأيام الأولى للإسلام تقريباً، كان أصحاب الآراء المتعارضة يصوغون آراءهم و تفسيراتهم استناداً للحديث النبوي في المقام الأول، وباستطاعتنا أن نطلق على هذا الصراع الأيدلوجي اسم حروب الحديث".<sup>11</sup> وهذا يظهر أهمية الحديث في طروحات بينارد، حيث تبين ضرورة الانتصار في هذه الحرب رغم صعوبتها "فإذا كان إحراز أي نصر في حروب الحديث عسيراً، فإن خسارة هذه الحروب أو إهدارها أمر ممكن، وهو لا يعد من الحكمة في شيء".<sup>12</sup>، ورغم ذلك تجعل الحديث أداة تكتيكية ثانوية، فالحديث لا يقدم رأياً حاسماً في أي قضية.<sup>13</sup>

7 بينارد، الإسلام الديمقراطي، 13.

8 بينارد، الإسلام الديمقراطي، ص 13.

9 الغامدي، الإسلام الذي يريده الغرب، 225.

10 الغامدي، الإسلام الذي يريده الغرب، 32.

11 بينارد، الإسلام الديمقراطي، 97.

12 بينارد، الإسلام الديمقراطي، 98.

13 بينارد، الإسلام الديمقراطي، 97.

وهي تحتج بالسنة النبوية وتستشهد بها، فتقول "يمكننا استخدام الحديث للدفاع عن قيم المجتمع المدني والديمقراطية".<sup>14</sup>، وترى أن في القرآن والسنة أفكاراً تقدمية كالتمساح و المساواة.<sup>15</sup>

ومثال ذلك ما ذكرته في موضوع حرية اختيار المرأة لمن يطلبها للزواج، فترى أن الحديث يلح بشدة على وجوب موافقة المرأة على من يتقدم للزواج بها، فقد قام النبي صلى الله عليه وسلم بفسخ حالات زواج لم يتح فيها للفتاة أو المرأة الاختيار الحر.<sup>16</sup> تشير بذلك لحديث ابن عباس رضي الله عنهما: "أن جاريةً بكرًا آتت النبي - صلى الله عليه وسلم -، فذكرت أن أباهاً زوّجها وهي كارهة، فخيرها النبي - صلى الله عليه وسلم".<sup>17</sup>

وعندما عرضت لموضوع العنف ضد المرأة، هاجمت القرآن الكريم-لأنها تزعم أنه شرع العنف ضد المرأة-واستدلت على ذلك بالأحاديث التي تتناول العلاقات الزوجية التي تتعارض مع العنف بين الزوجين، مثل الحديث الذي يوضح أنه من الهمجية بمكان، ضرب شخص نقيم معه علاقة حميمة.<sup>18</sup>

تشير لحديث عبد الله بن زَمْعَةَ رضي الله عنه عن النبي ﷺ قَالَ: "لَا يَجُذَأُ حُكْمُ امْرَأَتِهِ جُلْدُ الْعَبْدِ ثُمَّ يُجَامَعُ فِي آخِرِ الْيَوْمِ".<sup>19</sup>

ورغم احتجاجها بالحديث الشريف وذكرها لقواعد الحكم على الحديث عند المسلمين ووصفها إياها بالتعقيد<sup>20</sup>، إلا أنها تصرح بقولها "فمن الناحية الموضوعية ليس ثم شك في أن الحديث-على أفضل الفروض-ما هو إلا أداة معيبة ومشبوهة".<sup>21</sup>، ومن ناحية أخرى فإنها ترد الحديث إذا خالف مبادئ الحداثة، كأحاديث قتل الزاني المحصن.<sup>22</sup>

وخلاصة موقف بينارد من السنة النبوية أنها تدعو للأخذ بها في حال توافقها مع مبادئ الحداثة الغربية، وتعارضها إذا خالفت هذه المبادئ.

## 2. عرض فهم الحديث عند المؤلفة واستراتيجيات التعامل معه ونقده

### 2.1. عرض فهم الحديث عند المؤلفة

تعد قضية فهم الحديث قضية جوهرية في كتاب الإسلام الديمقراطي المدني، فالكاتبة تلح عليها بشدة، فهي ترى أن الحديث عرضة لسوء الاستخدام<sup>23</sup>، ولذلك تطالب باستكشاف المعنى للحديث، والتفسيرات البديلة، والتأويلات الممكنة، بغية شرحه وتفسيره بعيداً عن تفسيرات ما تسميهم بالنصوصيين-أي أتباع النص الحرفي-

14 بينارد، الإسلام الديمقراطي، 97

15 بينارد، الإسلام الديمقراطي، 28.

16 بينارد، الإسلام الديمقراطي، 84.

17 أبو داود سليمان بن الأشعث، سنن أبي داود (بيروت: دار الرسالة العالمية، 2009)، "النكاح" (2096).

18 انظر: بينارد، الإسلام الديمقراطي، 50.

19 محمد بن اسماعيل البخاري، الجامع الصحيح، إعداد: محمد زهير بن ناصر (بيروت: دار طوق النجاة، التاريخ)، "النكاح" (5204)

20 بينارد، الإسلام الديمقراطي، 98-99

21 بينارد، الإسلام الديمقراطي، 100

22 بينارد، الإسلام الديمقراطي، 68.

23 بينارد، الإسلام الديمقراطي، 104.

وفيما يخص الحديث وتأثيره على الفقه، فلا بد أن يتعلم الجمهور الطريقة التي يتم بها تفسير دينهم، حتى لا يقعوا تحت رحمة العلماء الذين فرضوا أنفسهم، وبنبغي للجمهور تمحيص أقوال العلماء وادعاءاتهم ومعرفة صحة استدلالهم بالحديث، وذلك من خلال فهم كيفية شرحه وأوجه تفسيره.<sup>24</sup>

ومن أمثلة تأويلاتها للحديث ما ذكرته عن طبيعة العلاقة بين الجنسين، فتقول "ولا بد في هذا المقام من التذكير بالانطباع الذي يخرج به الإنسان من الأحاديث بأن محمداً كان يتصرف على طبيعته في حضور النساء، فقد كان يحب صحبة صديقات عائشة، وبقي في الغرفة عندما زرنها ليلعبن الموسيقى، كما دأب بعض جاراته وأسداهن النصيح في عدد من الأمور الشديدة الخصوصية".<sup>25</sup>

وهنا جمعت بين تحريف النص و المعنى، فالروايات الواردة في هذه المواقف بعيدة عن الانطباع الذي خرجت به بينارد، فالروايات ليس فيها هذا الانطباع، والعبارات الواردة في الأحاديث لا تدل على ما ذهبت إليه، بل تثبت حياة النبي صلى الله عليه وسلم في حضرة النساء، فعن عائشة رضي الله عنهم قالت: دَخَلَ عَلَيَّ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَعِنْدِي جَارِيَتَانِ تُغَيَّيَانِ بَغَاءَ بُعَاثَ، فَأَضْطَجَعَ عَلَى الْفُرَاشِ وَحَوْلَ وَجْهِهِ، وَدَخَلَ أَبُو بَكْرٍ فَأَنْتَهَرَنِي، وَقَالَ: مَرْمَرَةُ الشَّيْطَانِ عِنْدَ النَّبِيِّ ﷺ، فَأَقْبَلَ عَلَيْهِ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ صلى الله عليه وسلم فَقَالَ: "دَعُوهَا". فَلَمَّا غَفَلَ غَمَرَتْهُمَا فَحَرَجَتَا".<sup>26</sup>

وعن عائشة رضي الله عنها قالت: "كُنْتُ أَلْعَبُ بِالْبَنَاتِ عِنْدَ النَّبِيِّ ﷺ، وَكَانَ لِي صَوَاحِبٌ يُلْعَبْنَ مَعِي، فَكَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِذَا دَخَلَ يَتَقَمَّعْنَ-أَيَ يَتَغَيَّبْنَ عنه حياء- مِنْهُ فَيُسْرَبُهُنَّ-أَيَ يرسلهن-إِلَيَّ فَيُلْعَبْنَ مَعِي".<sup>27</sup>

وعن أم سلمة أم المؤمنين رضي الله عنها قالت: "جَاءَتْ أُمُّ سُلَيْمٍ امْرَأَةً أَبِي طَلْحَةَ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقَالَتْ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي مِنَ الْحَقِّ، هَلْ عَلَى الْمَرْأَةِ مِنْ غُسْلِ إِذَا هِيَ احْتَلَمَتْ؟ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: نَعَمْ، إِذَا رَأَتْ الْمَاءَ".<sup>28</sup>

ولاحظ كيف تول المؤلف هذه الأحاديث، وتتكلم عن النبي صلى الله عليه وسلم كأنه قس بروتستانتي أمريكي يدأب جاراته ويحب صحبة صديقات زوجاته.<sup>29</sup>

وبما أن السنة النبوية تعد ركيزة مهمة في تكوين الإسلام، فإن بينارد تسعى لفهمها وفق المعيار الغربي، فالديمقراطية الحديثة تركز على قيم الاستنارة، أما الاتجاه التقليدي فيعادي تلك القيم، وبراهها مصدراً للشرور ومنبعاً للفساد الأخلاقي، وتمثل منظومة الاتجاه التقليدي نقبضاً للمتطلبات الأساسية للعقلية الديمقراطية الحديثة، كالحرية الفردية والعلمانية.<sup>30</sup> وتوضح هذا المعيار بقولها "وفي الوقت الذي يرفض فيه المجتمع الديمقراطي المدني المعاصر تطبيق الشريعة، فإن الرؤية التقليدية تفتضيها، إن الحداثة لن تنسجم مع عقوبة القتل في الزنا، أو تقبل الجلد، أو قطع الأيدي في السرقة، كعقوبات جنائية يمكن تطبيقها، وكذلك

24 بينارد، الإسلام الديمقراطي، 105-106.

بينارد، الإسلام الديمقراطي، 47.

26 البخاري، صحيح البخاري، "العيدين" (949).

27 البخاري، صحيح البخاري، "لأدب" (6130).

28 البخاري، صحيح البخاري، "الغسل" (282).

29 بينارد، الإسلام الديمقراطي، 47.

30 بينارد، الإسلام الديمقراطي، 67.

لن ترتضي الفصل الإجباري بين الجنسين، أو التحيز السافر ضد المرأة في قانون الأسرة أو القانون الجنائي، أو في الحياة السياسية والمجال العام.<sup>31</sup>

وقيم الحداثة الغربية غير قابلة للمساومة والتنازل، وذلك "إن تعطيل القيم الحداثية الأساسية؛ بغية إقضاء التسامح هو أسلوب خطر، لا يؤدي إلا إلى تجرئ الخصم، فحين تتعرض القيم الأساسية للحضارة الغربية للهجوم، ينبغي علينا تأكيدها والإصرار عليها لا التسامح فيها."<sup>32</sup>

وهذا التوجه الحداثي لفهم السنة النبوية واضح من عنوان الكتاب/الإسلام الديمقراطي المدني، وهو ما تيسر عليه أطروحات بينارد في كتابها، فهي تحاول صبغ فهم الحديث بصبغة الحداثة الغربية، من خلال إعادة قراءة النص الحديث بطريقة مغايرة لما عليه الأصوليون والتقليديون.

ولذلك تدعو لدعم الحداثيين المسلمين وتثني على مواقفهم وتتشهد بأقوالهم، فإن هذه الفئة شديدة الاتساق مع قيم وروح المجتمع الديمقراطي الحديث، والنزعة الحداثية لا التقليدية هي التي تتسق مع الغرب، وهذا يشمل بالضرورة تجاوز الاعتقاد الديني الأصل، أو تعديله، أو تجاهل بعض عناصره على نحو انتقائي.<sup>33</sup>

والحداثيون المسلمون-كما تسميهم بينارد-يتبنون عين المنظور الغربي الذي تجاوز نصية الكتاب المقدس عند اليهودية والمسيحية، والذي يعد مجرد تاريخ خرافي أسطوري.<sup>34</sup> ولذلك تعدهم شركاء مهمين في مشروع الإسلام الديمقراطي المدني، فتنثني على أعمال محمد شحرور، وفتح الله كولن وغيرهم، فهم من الناحية الأيدلوجية أجدر وأوثق الفئات بحمل رسالة تطوير الإسلام الديمقراطي نشرها.<sup>35</sup>

وشحرور الذي تدعمه بينارد عرف بانحرافاته الفكرية، ودعواته المشبوهة باسم تجديد الدين، وأما كولن فهو من كان مؤيداً للانقلاب على الشرعية في تركيا التي جاءت بطريق الديمقراطية!

وعليه يلزم دعم الحداثيين، وتكريس رؤيتهم للإسلام لإزاحة رؤية التقليديين، وذلك من خلال تزويدهم بمنبر للتعبير عن أفكارهم ونشرها، فهؤلاء الحداثيون هم الذين ينبغي تنقيفهم وتقديمهم للجماهير، كواجهة للإسلام المعاصر.<sup>36</sup>

والخلاصة أن بينارد تولي موضوع فهم الحديث اهتماماً واضحاً، وتجعل معيار الحداثة الغربية أساساً لهذا الفهم، وتدعو لتبنيه، ودعم من يسير في ركاب الغرب من الحداثيين المسلمين لنشره بين المسلمين، فهم يؤمنون بتاريخانية الإسلام، وهو ما يعني أن الإسلام الذي تُعبد به في أيام النبي قد عكس حقائق وملابسات تاريخية تناسب ذلك العصر، ولم تعد صالحة الآن.<sup>37</sup>

31 بينارد، الإسلام الديمقراطي، 68

32 بينارد، الإسلام الديمقراطي، 73.

33 بينارد، الإسلام الديمقراطي، 73.

34 بينارد، الإسلام الديمقراطي، 74.

35 بينارد، الإسلام الديمقراطي، 76-77.

36 بينارد، الإسلام الديمقراطي، 91.

37 بينارد، الإسلام الديمقراطي، 30

## 2.2. استراتيجيات التعامل مع الحديث.

وضحت بينارد الاستراتيجيات العامة للتعامل مع الإسلام، ومن ضمن ذلك التعامل مع الحديث، بعد تأكيدها أن النزعة الحدائية لا التقليدية هي التي تتسق مع الغرب، وهذا يشمل ثلاث إستراتيجيات:

إستراتيجية التجاوز، أو التعديل، أو الانتقاء بتجاهل بعض العناصر.<sup>38</sup>

### أولاً: إستراتيجية التجاوز

والمقصود بهذه الإستراتيجية ترك الأخذ بالحديث لمخالفته معيار الحدائة الغربية، فعلى سبيل المثال فرضت الشريعة الإسلامية عقوبة الجلد لعدة جرائم منها شرب الخمر، والرأي العام الدولي لم يعد ذلك لونا متحضرأ من العقوبة، والتقليديون لا يمكنهم تجاهل النص الشرعي، ولكنهم يسوغونه ويسوقونه.<sup>39</sup>

وتقصّد بذلك عقوبة جلد شارب الخمر، والزاني غير المحصن، وحد القذف.

وعلى هذه الإستراتيجية تقيس كل ما يخالف الحدائة الغربية من الحديث النبوي فإنه ينبغي تجاوزه.

### ثانياً إستراتيجية التعديل

فلمؤلفة لا ترفض الحديث ولكن تأخذ به مع تعديل في فهم الحديث بما يناسب معيار الحدائة الغربية، فمثلاً يجوز الاختلاط في الحفلات العامة، فالنبي شجّع زوجته على حضور حفل معه<sup>40</sup>، حيث فسرت حديث عائشة رضي الله عنها قالت: "رَأَيْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَسْتُرُنِي بِرِدَائِهِ وَأَنَا أَنْظُرُ إِلَى الْحَبَشَةِ يَلْعَبُونَ فِي الْمَسْجِدِ حَتَّى أَكُونَ أَنَا الَّذِي أَسَاءُ، فَأَقْدَرُوا قَدْرَ الْجَارِيَةِ الْحَدِيثَةِ السِّنِّ الْحَرِيصَةِ عَلَى اللَّهِ".<sup>41</sup>، وليس في الحديث ما فسرتة المؤلفة من جواز الاختلاط في الحفلات العامة!!!

### ثالثاً إستراتيجية الانتقاء

وذلك في حال ورود أكثر من حديث أو رواية في موضوع ما فإنه يتم الانتقاء ما يتوافق مع معيار الحدائة الغربية، بناءً على تأويل المؤلفة لهذه الأحاديث، ومن ذلك موضوع تحريم الموسيقى، فهي لا تذكر الحديث الأشهر في حكم الموسيقى، وهو حديث أبي عامر أو أبي مالك الأشعري رضي الله عنه قال: وَاللَّهِ مَا كَذَّبَنِي سَمْعُ النَّبِيِّ ﷺ يَقُولُ: "لِيَكُونَنَّ مِنْ أُمَّتِي أَقْوَامٌ يَسْتَجْلُونَ الْجَرَ وَالْحَرِيرَ وَالْخَمْرَ وَالْمَعَازِفَ..."<sup>42</sup>

فترى المؤلفة أن النبي كان يحب الموسيقى الدنيوية، ففي إحدى المرات، قام النبي بمعاينة زوجه لنسيانها استنجار مغنيات لإحياء حفل زفاف كانت تشرف عليه، ثم غنى لها مقطعاً من أغنية عرس تقليدية.<sup>43</sup> تشير لحديث ابن عباس رضي الله عنه، قَالَ: أُنْكَحْتُ عَائِشَةَ ذَاتَ قَرَابَةٍ لَهَا مِنَ الْأَنْصَارِ، فَجَاءَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ: "أَهْدِيْتُمْ الْفَنَاءَ؟"

38 بينارد، الإسلام الديمقراطي، 73.

39 بينارد، الإسلام الديمقراطي، 43.

40 بينارد، الإسلام الديمقراطي، 102.

41 البخاري، صحيح البخاري، "النكاح" (5236)

42 البخاري، صحيح البخاري، "الأشربة" (5590).

43 بينارد، الإسلام الديمقراطي، 101.

قَالُوا: نَعَمْ، قَالَ: "أُرْسَلْتُمْ مَعَهَا مَنْ يُعَيِّي"، قَالَتْ: لَا، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "إِنَّ الْأَنْصَارَ قَوْمٌ فِيهِمْ عَزْلٌ، فَلَوْ بَعَثْتُمْ مَعَهَا مَنْ يَقُولُ: أَتَيْنَاكُمْ أَتَيْنَاكُمْ فَحَيَّانَا وَحَيَّاكُمْ".<sup>44</sup> وليس المقصود مناقشة أدلة تحريم الموسيقى، ولكن بيان إستراتيجية الانتقاء عند المؤلف، مع العلم أنها خلطت بين الموسيقى والغناء، فمجرد ذكر بيت من الشعر لا يعد حبا للموسيقى الدنيوية كما تدعي المؤلفة.

ولتحقيق هذه الإستراتيجيات تأتي توصية المؤلفة الأخطر، وهي تشكيل لجنة نقض الحديث لأجل من يطمحون لمجتمعات أكثر تسامحاً، تقوم على المساواة والديمقراطية.<sup>45</sup> والمقصود بهذه التوصية غربة الأحاديث التي تعارض الحداثة الغربية.

وبهذه الإستراتيجيات نجد أن تقرير راند يدخل ضمن ما يعرف باتجاه إعادة فهم النص الديني، وهو اتجاه حدائي يدعو إلى "إعادة قراءة النص الشرعي" ليخرجوا لنا بـ "قراءة جديدة للإسلام" تتواكب مع تطورات الحياة ومتغيرات العصر.<sup>46</sup>

ولعل من أهم الأركان التي تسعى الحداثة اليوم لهدمها هي السنة النبوية، وذلك أن السنة هي الجدار المنيع و الحصن الأول في قلع المسلمين، ولقد وقف الحداثيون من السنة مواقف مختلفة و بدرجات متفاوتة بالدعوة إلى رفضها، فمنهم القائل بنبذ التراث بكل مكوناته، وإبعاده عن الساحة الفكرية والحضارية، ومنهم القائل بالتوفيق بين التراث والحضارة المعاصرة.<sup>47</sup>

ويرى الغامدي أن موقف تقرير راند من السنة النبوية لا يختلف في مضمونه عن موقف المستشرقين، والمتضمن القدح والتشكيك والتنقص، ولكن مؤسسة راند زادت على هذا التوافق بوضعها السنة النبوية ضمن أدواتها الاستراتيجية في مشروعها لبناء إسلام جديد يرتضيه الغرب.<sup>48</sup>

والدراسات الاستشرافية من أجل معرفة الطريقة التي يجب أن يعامل بها مع المسلمين قائمة على فكرة التفوق المعرفي، مع التمسك بسلامة المشروع الأوروبي-الأمريكي وحسب مبادئ عصر التنوير النموذجية، فإزمة المشروع الحديث العميقة في أوروبا وأمريكا تتطلب حلاً جذرياً، وهو يتعلق بالصورة التي يجب أن يدرس بعد الآن الإسلام و شريعته، فالحداثة هي المنتجة للآثار السيئة التي انتشرت بواسطة الإمبريالية الغربية على الواقع المادي و الاجتماعي و السياسي في كل مظاهر الوجود<sup>49</sup>، فكيف تكون هذه الحداثة بسلبياتها هي معياراً للتعامل مع الحديث النبوي؟

وفهم السنة النبوية فهماً صحيحاً يكون وفقاً لقواعد اللغة والبيان، والتزاماً بعلم أصول الفقه في الدلالات والاستنباط، وسيراً مع سياق النص النبوي وأحواله وملابساته، وجمع المادة

<sup>44</sup> أبو عبد الله محمد بن يزيد بن ماجة القزويني، سنن ابن ماجة (بيروت: دار الرسالة العالمية، 2009)، "النكاح" (1900).

<sup>45</sup> بينارد، الإسلام الديمقراطي، 106.

<sup>46</sup> محمد صالح المنجد، بدعة/إعادة فهم النص (جدة: زاد للنشر، 1431هـ-2010م)، 14.

<sup>47</sup> الحارث فخري عبد الله، الحداثة وموقفها من السنة النبوية (القاهرة: دار السلام، ط1، 1443هـ-2013م)، 15.

<sup>48</sup> الغامدي، الإسلام الذي يريده الغرب، 136.

<sup>49</sup> وائل حلاق، قصور الاستشراق: منهج في نقد العلم الحديث، ترجمة: عمرو عثمان (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث، 2019م)، 35-358.

الحديثية في الموضوع الواحد من بطون كتب الحديث، ومعرفة أسباب ورود والإيراد، وطرق الجمع والترجيح عند التعارض، وتطبيقاً لقواعد علوم الحديث، وليس تطبيقاً للمناهج الغربية، التي تسعى لفرض رؤيتها الحدثية على المسلمين تبعاً لفرض هيمنتها على بلاد المسلمين ومقدراتهم.

والمعيار الحدائي لفهم الحديث النبوي يعارض مكانة السنة النبوية وفق المعيار الإسلامي، بل يهدم مكانتها التشريعية، قال الله تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ﴾ سورة النساء 65، وقال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾ سورة النساء 59، والرُّدُّ إِلَى اللَّهِ هُوَ الرُّدُّ إِلَى الْكِتَابِ، والرُّدُّ إِلَى الرَّسُولِ هُوَ الرُّدُّ إِلَى سُنَّتِهِ بَعْدَ مَوْتِهِ، وَقَالَ ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَاحْذَرُوا﴾ سورة المائدة 92، وَقَالَ: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ﴾ سورة النور 63، وَقَالَ: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ سورة الحشر 7، وَقَالَ: ﴿مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ﴾ سورة النساء 80.<sup>50</sup>

### 2. 3. نقد فهم الحديث عند بينارد

سأنتقل في نقد فهم الحديث عند بينارد من مقولة الإمام ابن القيم: "صحة الفهم وحسن القصد من أعظم نعم الله التي أنعم بها على عبده، بل ما أعطي عبداً عطاء بعد الإسلام أفضل ولا أجلّ منهما".<sup>51</sup>، فوضع أساسين في التعامل مع النصوص الدينية، الأول: صحة الفهم، والثاني: حسن القصد، وهما أمران مترابطان.

كما سبق أن بينارد جعلت معيار فهم الحديث موافقته لمبادئ الحدثية الغربية، فقامت بتوجيه الأحاديث بناء على ذلك، ولن أناقش موضوع أهلية بينارد لفهم الحديث-فإن العلماء وضعوا شروطاً لمن يتصدى لشرح الحديث وفهمه-ولا أظن أن بينارد تمتلك منها شيئاً -.

وبعد علم أصول الفقه الذي وضع قواعد التعامل مع النصوص الشرعية مفتاحاً لفهم السنة النبوية فهماً صحيحاً، وذلك يكون وفقاً لقواعد اللغة والبيان، والتزاماً بطرق الاستنباط وفهم الدلالات، ومعرفة سبب ورود الحديث، وناسخه ومنسوخه ودراسة سياق النص النبوي وأحواله وملايساته، وجمع المادة الحديثية في الموضوع الواحد من بطون كتب الحديث، وطرق الجمع والترجيح عند التعارض، وتطبيقاً لقواعد علوم الحديث بمعرفة الصحيح والضعيف، وغير ذلك من القواعد العلمية الدقيقة.

وبتضح من تعامل بينارد مع الحديث أنها تعاملت معه بطريقة ساذجة وغير علمية، ولم تلتفت لجهود علماء المسلمين السابقين أو المعاصرين في فهم الحديث، بل بنت كتابها على معاداتهم بوصفهم بالأصوليين والتقليديين، وتحذر منهم كمصدر للعنف والإرهاب، ولم تتدخل معهم في نقاشات علمية لتبين خطأ فهمهم للحديث، ولكنها تعتمد إقصائهم وتعاديتهم، وهذا بعيد عن المنهج العلمي.

<sup>50</sup> إبراهيم بن موسى الشاطبي، الموافقات، تحقيق: مشهور سلمان (مصر: دار ابن عفان، ط1، 1417هـ-1997م)، 4، 220.

<sup>51</sup> محمد بن أبي بكر بن القيم، إلام الموقعين، تحقيق مشهور حسن (السعودية: دار ابن الجوزي، 1423)، 164/2.

وأما حسن القصد عند بينارد فليس الهدف من كتابها الوصول للحقيقة العلمية، بل كما سبق أنه صادر من مركز بحثي غربي عرف عنه معاداة الإسلام ورسم الخطط لمواجهة، والسعي للهيمنة الغربية على بلاد المسلمين ومقدراتهم، وغاية الكتاب تتوافق مع مخاطر علمية تتهدد الفهم الصحيح للحديث، وذلك لما يلي:

### 1-توافق الكتاب مع ما يعرف بإعادة قراءة النص وفق أسس الحداثة:

وهو اتجاه حديثي يدعو إلى "إعادة قراءة النص الشرعي" ليخرجوا لنا بـ"قراءة جديدة للإسلام" تتواكب مع تطورات الحياة ومتغيرات العصر.<sup>52</sup>

ولعل من أهم الأركان التي تسعى الحداثة اليوم لهدمها هي السنة النبوية، وذلك أن السنة هي الجدار المنيع والحصن الأول في قلع المسلمين، ولقد وقف الحداثيون من السنة مواقف مختلفة و بدرجات متفاوتة بالدعوة إلى رفضها، فمنهم القائل بنبذ التراث بكل مكوناته، وإبعاده عن الساحة الفكرية والحضارية، ومنهم القائل بالتوفيق بين التراث والحضارة المعاصرة.<sup>53</sup>

### 2-توافق الكتاب مع جهود المستشرقين في الطعن بالسنة النبوية:

يرى الغامدي أن موقف تقرير راند من السنة النبوية لا يختلف في مضمونه عن موقف المستشرقين، والمتضمن القدح والتشكيك والتنقص، ولكن مؤسسة راند زادت على هذا التوافق بوضعها السنة النبوية ضمن أدواتها الاستراتيجية في مشروعها لبناء إسلام جديد يرتضيه الغرب.<sup>54</sup>

والدراسات الاستشرقية من أجل معرفة الطريقة التي يجب أن يعامل بها مع المسلمين قائمة على فكرة التفوق المعرفي، مع التمسك بسلامة المشروع الأوروبي-الأمريكي وحسب مبادئ عصر التنوير النموذجية، فأزمة المشروع الحديث العميقة في أوروبا وأمريكا تتطلب حلاً جذرياً، وهو يتعلق بالصورة التي يجب أن يدرس بعد الآن الإسلام وشريعته، فالحداثة هي المنتجة للآثار السيئة التي انتشرت بواسطة الإمبريالية الغربية على الواقع المادي والاجتماعي والسياسي في كل مظاهر الوجود.<sup>55</sup>

### النتائج

فإن الكاتبة شيريل بينارد أولت أهمية كبيرة لموضوع فهم الحديث النبوي، حيث شكل قضية جوهرية في الكتاب، وذلك لأهميته في تحقيق مشروع "الإسلام الديمقراطي المدني"، فالمؤلفة تدرك أهمية الحديث النبوي في حياة المسلمين، فكانت تستشهد به، وتشرحه، وفي بعض الحالات تقدمه على القرآن الكريم.

وجعلت المؤلفة معيار الحداثة الغربية ومبادئها أساساً لفهم الحديث وقبوله، فهي تفسر الحديث وفق هذا المعيار، وتطبق استراتيجيات ثلاث للتعامل مع الحديث، فإذا خالف الحديث

52 محمد صالح المنجد، بدعة / إعادة فهم النص، 14.

53 عبد الله الحارث فخري، الحداثة وموقفها من السنة النبوية (القاهرة: دار السلام، 1443)، 15.

54 الغامدي، الإسلام الذي يريده الغرب، 136.

55 حلاق، قصور الاستشراق منهج في نقد العلم الحديث، 35-358.

معيّار الحداثّة الغربيّة فيجب تجاوزه وتركه، ويمكن التعديل عليه أو تحريف معناه حتى يناسب الثقافة الغربيّة، أو الانتقاء منه باختيار بعض نصوصه بحسب هذا المعيار.

وبناءً عليه تدعو المؤلّفة لتبني هذا الفهم، ودعم الحداثيين المسلمين لترويج فهمهم للحديث في أوساط المسلمين، في مقابل الفهم التقليدي للحديث النبوي، وهي بهذا الفهم تسهم في إعادة قراءة النص النبوي بقراءة حداثيّة، متجاهلة الأسس العلميّة لفهم الحديث التي وضعها العلماء المسلمون عبر التاريخ الإسلامي، مما يؤدي إلى إضعاف مكانة السنة المشكّلة للهوية الإسلاميّة.

**Finansman / Funding:**

*This research received no external funding. / Bu araştırma herhangi bir dış fon almamıştır.*

**Çıkar Çatışması / Conflicts of Interest:**

*The author declare no conflict of interest. / Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan eder.*

## المصادر والمراجع

بينارد، شيريل. الإسلام الديمقراطي المدني. ترجمة إبراهيم عوض. القاهرة: تنوير للنشر، ط1، 1435هـ-2013م.

حلاق، وائل. قصور الاستشراق: منهج في نقد العلم الحديث. ترجمة عمرو عثمان. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث، 2019م.

الشاطبي، إبراهيم بن موسى. الموافقات. تحقيق مشهور سلمان. مصر: دار ابن عفان، ط1، 1417هـ-1997م.

عبد الله، الحارث فخري. الحداثة وموقفها من السنة النبوية. القاهرة: دار السلام، ط1، 1443هـ-2013م.

الغامدي، صالح. الإسلام الذي يريده الغرب: دراسة تحليلية لتقرير مؤسسة راند. الرياض: دار الوعي، ط3، 1436هـ.

المنجد، محمد صالح. بدعة إعادة فهم النص. جدة: زاد للنشر، 1431هـ-2010م.

## المصادر الإلكترونية

موقع المعرفة، تاريخ الوصول: 2025/4/11م، الرابط :  
[https://www.marefa.org/%D8%B4%D8%B1%D9%8A%D9%84\\_%D8%A8%D9%86%D8%A7%D8](https://www.marefa.org/%D8%B4%D8%B1%D9%8A%D9%84_%D8%A8%D9%86%D8%A7%D8)

موقع ويكيبيديا، تاريخ الوصول: 2025/4/11م، الرابط :  
[https://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%B4%D9%8A%D8%B1%D9%8A%D9%84\\_%D8%A8%D9%8A](https://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%B4%D9%8A%D8%B1%D9%8A%D9%84_%D8%A8%D9%8A)



الدكتور صلاح الدين الإدلبي  
ومنهجه في فهم وتقييم الحديث النبوي

Araştırma  
Makalesi  
Research  
Article

Halil Orot

Dr., Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü,  
Dr., Kahramanmaraş Sütçü İmam University, Institute of Social Sciences,  
Kahramanmaraş/ Türkiye.

 khalil.orot@gmail.com

 [ror.org/03gn5cg19](https://ror.org/03gn5cg19)

 [orcid.org/0000-0002-1903-7714](https://orcid.org/0000-0002-1903-7714)

Yazar  
Author

Orot, Halil. "الدكتور صلاح الدين الإدلبي ومنهجه في فهم وتقييم الحديث النبوي". *Tevilat* 6/1 (Haziran 2025), 71-96.

 [doi.org/10.53352/tevilat.1686181](https://doi.org/10.53352/tevilat.1686181)

Atıf  
Cite as

Received / Geliş Tarihi: 29.04.2025  
Accepted / Kabul Tarihi: 17.06.2025

e-ISSN: 2757-654X  
[www.tevilat.com](http://www.tevilat.com)

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

**Telif Hakkı&Lisans/Copyright&License:** Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Yayıncı/Published by: Selçuk University Press



Bilgi  
Info

## Salâhaddîn İdlîbî ve Hadis İlmi Çalışmalarındaki Metodolojik Anlama ve Değerlendirme Yöntemi

Çağdaş hadis araştırmalarında Metodolojik yöntem, hadis metinlerini geleneksel usul ilkeleri ile çağdaş gerçekler ışığında yeniden değerlendirdiği eleştirel bir çerçeve sunmaktadır. Bu yöntem, orijinallliği ile değişen gerçeklik arasında bağ kurmaya çalışan çağdaş perspektiflerle şekillenir. Nitekim hadislerin incelemesinde farklı metodolojiler ortaya çıkmıştır: Kimi araştırmacılar geleneksel yöntemi benimserken, kimi de hermenötik ve söylem analizi gibi modern beşerî bilimlerle etkileşime giren yeni okuma biçimlerine yönelmiştir. Bu bağlamda, hadis metninin tenkidi, çağdaş araştırmacıların en çok üzerinde durduğu meselelerden biri olmuştur. Zira eleştiri artık yalnızca senetle sınırlı kalmamakta, içeriğin analizine, Kur'an'la analizine, Kur'an'la, güncel gerçeklik ve şer'î maksatlarla uyumuna kadar genişlemektedir. Bu tür bir tenkit, nebevî metni daha derinlemesine anlamak ve günümüz meselelerinde ondan hüccet getirme sürecini disipline etmek açısından büyük önem taşır. Bu yöntem, bazı metodolojik sorunlarla karşılaşmaktadır. Örneğin, metin tenkidi için kesin kriterler belirlemenin zorluğu, kabul ve ret ölçütlerine dair görüş ayrılıkları ve bazı âlimlerin, tenkit sürecine özlü yaklaşımın sızmasına yönelik endişeleri bu sorunlar arasında sayılabilir. Bu makalede, Salâhaddîn İdlîbî'nin hadis çalışmalarındaki metodolojik anlama ve değerlendirme yöntemi ele alınacak, onun metin tenkidi alanındaki katkıları ve karşılaştığı metodolojik tartışmalar irdelenecektir. Böylece, nebevî metnin çağdaş düşünsel meydan okumalar ışığında dengeli bir şekilde anlaşılmasına katkı sunulması hedeflenmektedir.

### Özet

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, Çağdaş, Metodolojik, Geleneksel, Tenkit, Salâhaddîn İdlîbî.

72

Tevilat 6/1 (2025)

## Dr. Salahuddin Al-Idlibi and His Methodology in Understanding and Evaluating Prophetic Hadith

The scientific methodology in contemporary Hadith studies provides a critical framework through which researchers seek to understand and evaluate Hadith texts based on modern perspectives, bridging traditional approaches with the evolving realities of today. Various methodologies have emerged in the study of Prophetic Hadith, ranging from those adhering to traditional methods of chain (sanad) and content (matn) criticism to those adopting new approaches that engage with modern humanities disciplines, such as hermeneutics and discourse analysis. Within this context, the criticism of Hadith content has become one of the most significant issues engaging contemporary scholars. Criticism is no longer confined to the chain of narration but has extended to analyzing the content's coherence with the Qur'an, reason, contemporary reality, and the objectives of Islamic law (maqasid al-shari'a). The central question is how to employ this criticism as a tool for a deeper understanding of the Prophetic text and to regulate its application in addressing contemporary issues. This article seeks to address this question by shedding light on Dr. Salahuddin Al-Idlibi's methodology in studying Prophetic Hadith, elucidating the approach employed in understanding and critiquing Hadith, the theoretical foundations, the religious and rational criteria of this methodology, its tools, and its intended objectives. This study contributes to highlighting Dr. Salahuddin Al-Idlibi's efforts, his contributions, and his solutions to challenges in the field of content criticism, aiming for an understanding that aligns with the intended meaning of the Hadith at the time of its issuance and the circumstances surrounding it. The article strives to achieve a balanced understanding of the Prophetic text in light of contemporary intellectual challenges. It also underscores the importance of combining authenticity and scholarly diligence as an urgent necessity in contemporary Hadith studies.

### Abstract

**Keywords:** Hadith, Contemporaneity, Methodology, Traditional, Criticism, Salahuddin Al-Idlibi.

## الدكتور صلاح الدين الإدلبي ومنهجه في فهم وتقييم الحديث النبوي

يشكل المنهج العلمي في الدراسات الحديثية المعاصرة إطاراً نقدياً يحاول من خلاله الباحثون فهم النص الحديثي وتقييمه وفق رؤى معاصرة، تربط بين المنهج التقليدي والواقع المتغير. وقد تعددت المناهج في دراسة الحديث النبوي، بين من يلتزم بالمنهج التقليدي في النقد السندي والمتني، ومن يتجه نحو قراءات جديدة تتفاعل مع العلوم الإنسانية الحديثية، كالمهرمنوطيقا وتحليل الخطاب. وفي هذا السياق، يبرز نقد متن الحديث كأحد أهم القضايا التي تشغل الباحثين المعاصرين، حيث لم يعد النقد مقتصرًا على السند وحده، بل امتد إلى تحليل المضمون ومدى اتساقه مع القرآن الكريم، والعقل، والواقع، والمقاصد الشرعية. والسؤال الأهم هو كيف نوظف هذا النقد كأداة لفهم أعمق للنص النبوي، وضبط عملية الاستدلال به في القضايا المعاصرة. وهذا ما نحاول الإجابة عليه في هذه المقالة، من خلال تسليط الضوء على منهج الدكتور صلاح الدين الإدلبي في دراسة الحديث النبوي، وبيان المنهجية المتبعة في فهم الحديث ونقده والأسس النظرية والمعايير الشرعية والعقلية لهذا المنهج وأدواته والهدف المقصود منه. إسهاماً منا في بيان جهود صلاح الدين الإدلبي وإسهاماته وحله للإشكالات في مجال نقد المتن لفهمه المتوافق مع المرامد منه حال وروده والأسباب التي أحاطت به في ذلك الزمن، سعياً نحو فهم متوازن للنص النبوي في ضوء التحديات الفكرية المعاصرة. نحاول من خلال هذه المقالة إلى الإشارة إلى أهمية مسألة الجمع بين الأصالة والاجتهاد كضرورة ملحة في الدراسات الحديثية المعاصرة.

### ملخص

الكلمات المفتاحية: علم الحديث، المعاصرة، المنهجية، التقليدي، النقد، صلاح الدين الإدلبي.

### مقدمة

تعتبر دراسة الحديث النبوي من أهم المجالات العلمية التي تشغل بال الباحثين في العلوم الشرعية، حيث يمثل الحديث المصدر الثاني للتشريع الإسلامي بعد القرآن الكريم. ومن بين العلوم الفرعية التي تندرج تحت موضوع دراسة الحديث النبوي علم النقد بجانيه السند والمتن. ومما يلاحظ في السنوات الأخيرة اهتمام علماء الحديث والباحثين المعاصرين بنقد المتن في الحديث، حيث حاز هذا الجانب جلّ دراساتهم الأكاديمية، إذ إن نقد المتن يُعتبر في الحديث النبوي من أهم المناهج العلمية التي اعتمدها علماء الحديث (بالخاصة أصحاب الرأي منهم) لتقييم صحة الأحاديث النبوية، حيث لا يقتصر الأمر على نقد السند فقط، بل يتعداه إلى فحص المتن من حيث موافقته للقرآن الكريم والسنة الصحيحة والعقل والواقع. ومن بين العلماء الذين برزوا في هذا المجال صلاح الدين الإدلبي، الذي تميز بمنهج فكري خاص في دراسة الحديث النبوي.

تهدف هذه المقالة إلى تسليط الضوء على حياة الإدلبي الأكاديمية والعلمية، وفكره ومنهجه العلمي في دراسة الحديث النبوي بشكل عام ودراسة منهجه في نقد المتن بشكل خاص، وكذلك الوقوف على أبرز ملامح منهجه في فهم الحديث النبوي، بالإضافة إلى النقد والتقييم الموجه من قبل الباحثين الآخرين لمنهجه في هذا المجال.

### 1. حياته الأكاديمية والعلمية

#### 1.1. الميلاد والنشأة والخلفية الأسرية:

وُلد صلاح الدين الإدلبي في مدينة حلب السورية، التي اشتهرت عبر التاريخ بكونها مركزاً علمياً وثقافياً. ويعود تاريخ ميلاد الإدلبي إلى منتصف القرن العشرين عام (1945م)، في فترة كانت فيها حلب تُعيد بناء هويتها العلمية بعد تحولات سياسية واجتماعية شهدتها سوريا تحت الانتداب الفرنسي ثم الاستقلال. وتنتمي أسرة صلاح الدين إلى عائلة الإدلبي

العريقة، التي اشتهرت بإنتاج علماء في الفقه الحنفي والتصوف، ومن أبرزهم جده عبد الرحمن الإدلبي (ت. 1887م)، الذي كان مُدرّساً في المدرسة الشعبانية بحلب<sup>1</sup>، وكان والده محمد الإدلبي عالماً معروفاً في الفقه الحنفي، وأحد أئمة المساجد بحلب<sup>2</sup>.

## 1.2. البيئة العلمية والاجتماعية والسياسية في حلب وتأثيرها بالإدلبي:

كانت حلب تُلقب بـ"عاصمة العلم الشامية" وبـ"مدينة العلم والعلماء"، بفضل مدارسها الدينية التاريخية مثل المدرسة الحلوية التي بناها نور الدين زنكي، وخرّجت علماء كباراً كابن الشحنة وابن العديم والمدرسة الشرفية والتي تُعد مركزاً لتدريس الحديث والفقه الشافعي. كما ازدهرت في حلب الزوايا الصوفية كالزوايا الخلوتية، التي جمعت بين التصوف والعلم.

كما شهدت سنوات نشأة الشيخ الإدلبي تحولات كبيرة في سوريا، بدءاً من مرحلة الاستقلال (1946)، ومروراً بالوحدة مع مصر (1958-1961)، ووصولاً إلى صعود التيارات القومية والاشتراكية وكذلك برزت الحركات الإصلاحية كالحركة الإصلاحية التي قادها مفتي حلب الشيخ أبو النصر خلف (ت. 1968م)، الداعية إلى تجديد الفقه دون قطع مع التراث. رغم ذلك، حافظت حلب على استقلاليتها الثقافية، حيث كانت المدارس الدينية والزوايا الصوفية تُواصل نشاطها بعيداً عن الصراعات السياسية والاشتراكية<sup>3</sup>. هذا السياق ساعد الإدلبي على تكوين شخصية علمية متوازنة، تجمع بين التمسك بالتراث والوعي بالتحديات المعاصرة.

في هذا الجو الثقافي والعلمي المتنوع، تَشَرَّب الإدلبي حُبَّ العلم الشرعي، حيث بدأ بدراسة المبادئ الأساسية في الفقه واللغة العربية على يد والده ومشايخ حلب، مثل الشيخ عبد الفتاح أبو غدة، الذي كان له دور كبير في توجيهه نحو علوم الحديث. وفي معرض حديث الإدلبي عن تأثيره بهذا التنوع الذي جمع بين الجانب العلمي والمعنوي التصوفي، ذكر في حديث له أن "حلب علمتني أن الإسلام سعة لا ضيق"<sup>4</sup>.

## 1.3. التأثيرات المبكرة:

نشأ الإدلبي في بيئة زاخرة بكتب التراث، حيث كانت مكتبة والده تحتوي على مخطوطات نادرة ومطبوعات فقهية وكلامية. وكانت جلسات العلم التي تُعقد في منزل الأسرة، والتي يشارك فيها علماء المدينة، بمثابة مدرسة غير رسمية غرست فيه منهجية الحوار والنقد. كما تأثر بالجو الصوفي المعتدل لمدينة حلب، الذي تميز بالانفتاح على المذاهب الفقهية

<sup>1</sup> موقع د. صلاح الدين الإدلبي على الإنترنت [https://salahsafa.blogspot.com/p/blog-page\\_10.html](https://salahsafa.blogspot.com/p/blog-page_10.html). مقابلة مع ابن أخيه د. أحمد الإدلبي في مجلة تراث حلب، العدد 12، 2010، 62.

<sup>2</sup> عبد الفتاح أبو غدة، منكرات عبد الفتاح أبو غدة، (دمشق: دار البشائر، 1997)، 84. د. صلاح الدين الإدلبي، رحلتي مع الحديث، (دمشق: دار النوادر، 2008)، 16.

<sup>3</sup> د. نور الدين السعيد، الحركة الإصلاحية في حلب، (بيروت: دار الفكر، 1989)، 112. أرشيف جريدة "الفداء" الحلبية، عدد 15/3 (1960)، 83.

<sup>4</sup> كامل بن حسين بن محمد الحلبي الغزي، نهر الذهب تاريخ حلب، (حلب: دار القلم، الطبعة 2، 1998)، 45/3. الإدلبي، رحلتي مع الحديث، 17.

والكلامية دون تعصب، وهو ما انعكس لاحقاً على منهجه في دراسة الحديث<sup>5</sup>. ويمكن لنا أن نغذ من بين نقاط التحول التي تركت تأثيراً مبكراً في طفولته:

- القراءة المبكرة: يُروى أنه أتم قراءة كتاب "إحياء علوم الدين" للغزالي في سن الرابعة عشرة من عمره، مما أثر في توجهه نحو الجمع بين العلم الشرعي والأخلاق العملية<sup>6</sup>.
- التعرض للمكتبات العامة: كان يتردد على مكتبة الوقف الإسلامي في حلب، التي كانت تضم نواذر المخطوطات، مما فتح عينيه على تنوع التراث الإسلامي.
- الأحداث الدينية: مشاركته في ندوات علمية مع كبار علماء عصره، مثل المحدث ناصر الدين الألباني أثناء زيارته لحلب، حيث حضر ندوةً للشيخ الألباني في جامع العثمانية، وناقشه حديثاً ضعيفاً في الصحيحين والتي أثارت اهتمامه بعلوم الحديث النقدية، وكما شارك في ندوات جمعية العلماء بحلب، التي جمعت بين السلفية والصوفية، فتشكلت شخصيته المتصالحة مع التعددية المذهبية<sup>7</sup>.

## 2. مسيرته الأكاديمية والعلمية والتفرغ للبحث العلمي

بدأ الإدلبي مسيرته الدراسية في المدارس الدينية التقليدية في حلب، حيث درس الفقه والحديث والتفسير. بعد ذلك التحق بالثانوية الشرعية بحلب، وتابع دراسته في كلية الشريعة بجامعة دمشق. بعد انتهاء دراسته، درّس الحديث وعلومه في عدة جامعات إسلامية مرموقة، منها: جامعة القرويين في مراكش (سنتان). جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض (عشر سنوات). كليات الدراسات الإسلامية في دبي ورأس الخيمة (سبع سنوات). وبعد سنوات من التدريس، قرر الإدلبي التفرغ للبحث العلمي، حيث قام بتأليف عدد كبير من الكتب والأبحاث العلمية في مجال الحديث وعلومه. مُكرّساً جهوده لدراسات تُعالج إشكالياتٍ منهجيةً في علوم الحديث والفكر الإسلامي. تميزت أبحاث الإدلبي بالدقة والعمق، حيث اعتمد على منهجية علمية دقيقة في تحليل الأحاديث النبوية.

## 3. منهجية البحث للإدلبي في دراساته الحديثية

ومما لا بد من الإشارة إليه هنا في معرض الحديث عن نقد المتن إلى أن النقد ليس موجهاً دائماً إلى رد الحديث وإظهار العلل القاذحة فيه وبالتالي رفضه وعدم قبوله (وهو ما يمكن أن نعتبره بالنقد السلبي) بل قد يكون المقصود الأول في اعتقادي من النقد هو الوصول إلى الفهم الصحيح والمراد الحقيقي من النص المشكل الذي يتناوله الباحث لإزالة الإشكال الذي فيه (وهو ما يمكن أن نسميه بالنقد الإيجابي). وهذا الجانب أشار إليه الإدلبي عندما عرض في كتابه (منهج نقد المتن عند علماء الحديث النبوي) موقف السيدة عائشة وحفصة

<sup>5</sup> محمد مطيع الحافظ، علماء حلب في القرن العشرين، (حلب: دار القلم العربي، الطبعة 2، 2005)، 152. أبو غدة، منكرات أبو غدة، 89.

<sup>6</sup> الإدلبي، مقابلة مع الإدلبي في برنامج "شخصيات من بلدي"، (تلفزيون حلب، 2002). الإدلبي، رحلتي مع الحديث، 17.

<sup>7</sup> د. الإدلبي، مقابلة مع الإدلبي في مجلة الوعي الإسلامي، (الكويت، العدد 563، 2008)، 112. نور الدين السعيد، الحركة الإصلاحية، 112. عبد الله الحلاق، المدارس الدينية في حلب، (حلب: مركز حلب للدراسات والبحوث التاريخية والعلمية، الطبعة 1، 2004)، 218.

وغيرهما من الصحابة من نقد المتن (مبحث: نقد المتن عند أم المؤمنين عائشة) مؤكداً بأن مرادها من الاستشكال هو حرصها على تفهم معاني الحديث وسؤالها عما لم يظهر لها وجهه<sup>8</sup>.

وإن أردنا التطرق بشكل موجز لأهم المحاور التي اعتمدها صلاح الدين الإدليبي دراساته الحديثية بشكل عام وفي نقد المتن الحديث بشكل خاص يمكن لنا ومن خلال الاطلاع على كتبه ومؤلفاته التي أصدرها خلال سنوات تفرغه العلمي يمكن لنا أن نذكر الأمور الأتية:

• **نقد المتن الحديثي:** أعاد الإدليبي طرح قضية نقد المتن (محتوى الحديث) كجزء أساسي من علم الحديث، مجادلاً بأن النقد لا يقتصر على السند، وهذا ما يظهر جلياً في كتبه ومقالاته (منهج نقد المتن عند علماء الحديث النبوي ونقد المتن بين الأصالة والمعاصرة والحديث النبوي بين النص والواقع) واعتبر الإدليبي أن نقد المتن ليس ترفاً فكرياً، بل ضرورة منهجية لضمان توافق الحديث مع القرآن والعقل والمقاصد الشرعية. وقد طوّر معايير خاصة للنقد، منها:

- التناقض مع القرآن: أي رفض الأحاديث التي تتعارض مع نص قرآني صريح.
- مخالفة العقل القطعي: كالأحاديث التي تنفي قوانين الطبيعة الثابتة.
- الانحراف عن المقاصد الكلية: كالأحاديث التي تُشرع ضرراً غير مبرر.

مثال تطبيقي<sup>1</sup>: حديث سحر النبي صلى الله عليه وسلم الذي أخرجه البخاري ومسلم<sup>9</sup>، رده بعض العلماء وخاصة المعاصرين منهم لمخالفته القرآن الكريم، ونقل عنهم في هذا الكثير من الكلام والنقاشات. أما الإدليبي فقد أقر صحة الحديث من جهة وأنتقد المفهوم الظاهر المستنبط من متن الحديث من جهة أخرى، حيث بيّن أن حصول التخيّل الحسي لفترة عابرة في غير دائرة الوحي قد يقع للأنبياء كما وقع لموسى عليه السلام (يخيل إليه من سحرهم أنها تسعى) وهذا تصريح بالتخيّل الحسي ولكن للعين وليس للعقل<sup>10</sup>. وهذا التوجيه من الإدليبي محاولة مهمة للحفاظ على الحديث الصحيح من جهة وتوجيه الفهم للمراد الصحيح الذي يزيل التعارض المكون في الأذهان.

مثال تطبيقي<sup>2</sup>: مسألة الصلاة على عبد الله بن أبي بن سلول والحديث الذي أخرجه البخاري<sup>11</sup> عن ابن عباس. استشكل بعض أهل العلم فهم النبي صلى الله عليه وسلم التخيير في الاستغفار للمنافقين، وقد أعلم الله تعالى أنه لن يغفر لهم مهما أكثر من الاستغفار، وهذا مما لا يخفى على فصاحة رسول الله صلى الله عليه وسلم فردو هذا الحديث رغم وروده في الصحيحين. ينقل الإدليبي إشكالات العملاء في هذا الباب ويبين أن التعارض الظاهر لهذا الحديث ليس هو الفهم الصحيح لأن النبي صلى الله عليه وسلم ما كان يعلم وقت صلاته على عبد الله بن أبي أنه مات على النفاق جزماً، رغم كل القرائن الدالة على نفاقه والتي لا تغيب

<sup>8</sup> د. الإدليبي، *منهج نقد المتن عند علماء الحديث النبوي*، (بيروت: دار الأفاق الجديدة، 1983)، 108-109.

<sup>9</sup> محمد بن إسماعيل البخاري، *الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه تحقيق: مصطفى البغا*،

(دمشق دار ابن كثير، الطبعة 5، 1993)، 2176/5. (رقم الحديث: 5433).

<sup>10</sup> د. الإدليبي، *منهج نقد المتن*، 270-272.

<sup>11</sup> البخاري، *صحيح البخاري*، 4/ 1715. (رقم الحديث: 4393).

عن النبي صلى الله عليه وسلم فاختار الصلاة عليه أنذاك تألفاً لقلوب قومه. وبهذا يزول الإشكال<sup>12</sup>.

• **الربط بين المقاصد الشرعية والحديث النبوي** يرى الإدلبي أن المقاصد الشرعية هي الغايات التي شرعت الأحكام لتحقيقها، مثل حفظ الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال. ويُركز على أن فهم الحديث النبوي لا يكتمل إلا بتحليل مضامينه في سياق هذه المقاصد. والإدلبي يتبنى الفكر المقاصدي في منهجه لفهم المتن، حيث يعتبر أن فهم الأحاديث يجب أن يكون في ضوء المقاصد الشرعية. هذا المنهج يعتمد على فهم النصوص في ضوء الأهداف العامة للتشريع الإسلامي. لذلك طوّر الإدلبي منهجاً لتفسير الأحاديث عبر عدسة المقاصد الكلية، كحفظ الكرامة الإنسانية والعدل والرحمة، حيث أكد الإدلبي أن فهم الحديث لا يكتمل دون ربطه بالمقاصد الكلية للشرعية. ويعتبر الإدلبي الحديث النبوي كمصدر للمقاصد إذ يؤكد أن السنة النبوية ليست مجرد نصوص تُنقل، بل هي تجسيد عملي لمقاصد الشريعة، حيث تُقدّم نماذج تطبيقية لكيفية تحقيق التوازن بين الثوابت الشرعية والمتطلبات الواقعية<sup>13</sup>.

مثال تطبيقي 1: وكمثال تطبيقي لمنهجه هذا يمكن أن نشير هنا إلى ما ذكره في مقالته "المقاصد كمدخل لفهم السنن الاجتماعية"، فسر أحاديث العلاقة بين الحاكم والمحكوم (مثل حديث: «اسمعوا وأطيعوا») في إطار مقصد تحقيق المصلحة العامة، وليس الطاعة العمياء<sup>14</sup>.

مثال تطبيقي 2: الحديث: «الولد للفراش، وللعاهر الحجر»<sup>15</sup>. أوضح الإدلبي في تفسيره المقاصدي لهذا الحديث أن هذا ليس إهانة المرأة بل حفظ الأنساب وضمان حقوق الطفل، مستشهداً بأن "الحجر" (الحرمان من النسب) هو عقابٌ للزاني/ة لحماية المجتمع من الفوضى. واقترح أن يُطبّق الحديث في ضوء العدالة، بحيث لا تُحمّل المرأة وحدها مسؤولية الزنا<sup>16</sup>.

مثال تطبيقي 3: الحديث: «من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد»<sup>17</sup>. أشار الإدلبي في معرض تفسيره المقاصدي لهذا الحديث إلى ضرورة التمييز بين "الابتداع الضار" (كاختراع عبادات غير مشروعة) و"الابتداع النافع" (كالتنظيمات الإدارية الحديثة)، مستنداً إلى مقصد "مراعاة المصلحة" واعتبر أن النهي عن الابتداع يشمل فقط ما يُخالف أصول الشريعة<sup>18</sup>.

<sup>12</sup> د. الإدلبي، منهج نقد المتن، 275-278

<sup>13</sup> صلاح الدين الإدلبي، المقاصد الشرعية في الاقتصاد الإسلامي، (دمشق: دار القلم، 2010)، 139-140. صلاح الدين الإدلبي، "المقاصد كمدخل لفهم السنن الاجتماعية"، مجلة المعهد العالمي للفكر الإسلامي، العدد 45، (2010) 32.

<sup>14</sup> صلاح الدين الإدلبي، المقاصد كمدخل لفهم السنن الاجتماعية، (القاهرة: دار السلام، 2017)، 33.

<sup>15</sup> البخاري، صحيح البخاري، 6/ 2499، (رقم الحديث: 6432).

<sup>16</sup> صلاح الدين الإدلبي، المقاصد الشرعية في الأحوال الشخصية، (دمشق: دار الفكر، 2006)، 68-70. جاسر عودة، المقاصد وتجديد الفقه، (عمان: مؤسسة آل البيت، 2016)، 155.

<sup>17</sup> البخاري، صحيح البخاري، 2/ 959، (رقم الحديث: 2550).

<sup>18</sup> صلاح الدين الإدلبي، "الاجتهاد المقاصدي بين النص والواقع" مجلة إسلامية المعرفة، العدد 60، (2014)، 32-40. إبراهيم بن موسى الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، (بيروت، دار الكتب العلمية، 2004)، 2، 320.

• **الرد على الشبهات الاستشراقية حول السنة النبوية:** خصص الإدلبي جزءاً كبيراً من أبحاثه لتفنيد الشبهات التي أثارها المستشرقون حول صحة السنة النبوية. كما نجد ذلك في كتابه "السنة النبوية تحت مجهر النقد الحديث"، ردً على ادعاءات المستشرق "جوزيف شاخت" حول اختلاق الأحاديث وادعائه تأخر تدوين الحديث حيث زعم جوزيف شاخت أن الأحاديث دُوّنت بعد قرون من وفاة النبي، فقام الإدلبي بالرد على كل هذه الشبهات مُستنداً في ذلك إلى منهج المحدثين في التثبت<sup>19</sup>. حيث استشهد بأدلة على التدوين المبكر، مثل: رسائل النبي إلى الملوك (ككتابه إلى هرقل)، والتي حفظها الصحابة. صحيفة الإمام علي (المسماة "الجامعة") التي ذكرها ابن سعد في "الطبقات". معتمداً على دراسات المحدثين (كالخطيب البغدادي) ومناهجهم في التثبت<sup>20</sup>.

### ب- منهجية الإدلبي في البحث:

تميّز منهج صلاح الدين الإدلبي في البحث بالجمع بين الأصالة التراثية والحداثة المنهجية، مع التركيز على التوازن بين النص والسياق. فيما يلي تفصيل لأبرز ملامح منهجيته في البحث، مُرفقاً كل فقرة بأمثلة تطبيقية مُدعمة تزيد المراد من المنهجية التي أتبعها في دراساته الحديثية:

1. اعتماد مبدأ التكامل بين المناهج (التكامل بين نقد السند والمتن): حيث قام الإدلبي في دراسته الحديثية على الجمع بين المنهجية التقليدية والمعايير المعاصرة العقلانية والمقاصدية، إذ اعتمد الإدلبي على منهج المحدثين السلف في نقد السند (الرواية) من جهة ونقد المتن من جهة أخرى، لكنه وسّع أدوات نقد المتن ليشمل نقد المتن (المحتوى) عبر معايير عقلية ومقاصدية. مثلاً في حديث الذباب أقر الإدلبي بصحة السند وفق معايير المحدثين ولم يرد المتن بكليته، إلا أنه انتقد التطبيق الحرفي لمفهوم ظاهر النص المشكل، مؤكداً أن المقصد ليس إجبار الناس على شرب ما وقع فيه الذباب، بل هو إرشادٌ وقائيٌ، حيث كان العرب يعتقدون بفائدة بعض الحشرات وكان الذباب يُستخدم في بعض العلاجات (كاستخراج السموم). فالإدلبي هنا رد الفهم الظاهر من المتن وربط الحديث بمقصد "التداوي" و"الوقاية"، وليس كحكمٍ دينيٍ مطلق وحلّ المتن في سياق الطب العربي القديم، وقيد المقصود بحالات التداوي في ذلك الزمان، ورفض تطبيقه حرفياً في العصر الحديث مستنداً في ما ذهب إليه إلى دراسات طبية حديثة تثبت خطورة شرب ما وقع فيه الذباب<sup>21</sup>. فهو بهذا جمع بين منهج السلف من خلال الحفاظ على الحديث سنداً ومتناً وبين المعايير المعاصرة من خلال رد المفهوم الظاهر وتوجيه النص لهم معاصر يتوافق مع تلك المعايير.

<sup>19</sup> صلاح الدين الإدلبي، *السنة النبوية تحت مجهر النقد الحديث* (دمشق: دار النوار، 2012)، 213-214. تناول في الفصل الثالث من كتابه هذا الرد على الشبهات الاستشراقية وخاصة المستشرق شاخت.

<sup>20</sup> صلاح الدين الإدلبي، *السنة النبوية وتحديات الاستشراق*، (دمشق: دار النوار، الطبعة الأولى، 2006)، 177-180. د. صلاح الدين الإدلبي، *نقد كتاب "نشأة الفقه الإسلامي" لجوزيف شاخت، دراسة تحليلية نقدية لأطروحات المستشرقين حول الحديث والفقه*، (دمشق: دار النوار، 2011)، 137-140.

<sup>21</sup> د. الإدلبي، *نقد المتن بين الأصالة والمعاصرة*، (دمشق: دار القلم، 2005)، 120-125. د. الإدلبي، *الحديث النبوي والطب الوقائي*، (دمشق: دار النوار، 2010)، 45-48.

2. التحليل السياقي لفهم النصوص في بيئتها التاريخية: اهتم بفهم الأحاديث في إطار ظروفها الزمانية والمكانية، تجنّباً للتفسير الحرفي المجتزأ. ففي الحديث: «لَا تُنْكَحُ الْمَرْأَةُ إِلَّا بِإِذْنٍ وَلِيِّهَا»<sup>22</sup> قام الإدلبي بتفسيره ضمن السياق التاريخي إذ أوضح أن المجتمع القبلي في الجزيرة العربية كان يُعاني من استغلال النساء، فجاء التشريع لحمايتهن عبر نظام الولاية. وكذلك أشار إلى التفسير المقاصدي المراد من الحديث حيث ربط الحديث بمقصد "حفظ كرامة المرأة"، واقترح أن الولاية اليوم تُمارس عبر القوانين المدنية، لا الفرد<sup>23</sup>.

3. تأويل النصوص (الهرمينيوطيقا الحديثة): استخدم الإدلبي أدوات تأويلية حديثة لفهم النصوص، مع الحفاظ على الضوابط الشرعية. فمثلاً في دراسته لحديث: «خُلِقَتِ النَّارُ قَبْلَ الْجَنَّةِ بِالْفَيِّ عَامٍ»<sup>24</sup> لجأ إلى التأويل الرمزي واعتبر أن المقصود بالعدد هنا ليس على حقيقته، حيث فسّر "الألفي عام" كتعبير مجازي عن الأسبقية المعنوية، لا الزمنية، تجنّباً للتعارض مع العلم الحديث. وقام الإدلبي بربط موضوع متن الحديث بالمقاصد، إذ أكد أن المقصد هو ترغيب الناس في الجنة وتحذيرهم من النار، لا تحديد زمن الخلق<sup>25</sup>.

4. التوفيق بين النص والمصلحة المعاصرة: اعتمد الإدلبي على نظرية المقاصد لتفعيل النصوص في الواقع دون خرق الثوابت. ففي الحديث: «الْخَرَجُ بِالضَّمَانِ»<sup>26</sup> اعتبر الإدلبي أن الفهم التراثي للحديث يُقصد به أن من ضمن أرضاً يدفع خراجها (ضريبة)، وأما بالنسبة للتطبيق المعاصر للحديث فقد وسّع الإدلبي المفهوم ليشمل "العدالة في توزيع الموارد"، حيث يُطَبَّق على الشركات التي تستغل الموارد العامة<sup>27</sup>.

في خلاصة هذا المبحث يمكن لنا القول أن الإدلبي نجح في تطوير منهجية بحثية تجمع بين التمسك بأصول علم الحديث (كالنقد السندي) والانفتاح على المناهج الحديثة (كالتأويل السياقي والمقاصدي) والربط بين الثابت والمتغير عبر مراعاة المصلحة المعاصرة مما جعل أبحاثه جسراً بين التراث التقليدي والحدثة المعاصرة.

#### 4. منهج صلاح الدين إدلبي في نقد المتن في دراساته الحديثية

##### 4.1. موقف الإدلبي من السنة النبوية:

يؤكد الدكتور إدلبي أن السنة النبوية هي المصدر الثاني للتشريع الإسلامي بعد القرآن الكريم، وأنها تمثل التطبيق العملي لتعاليم القرآن. وهو يرى أن إنكار حجية السنة يتعارض مع الإجماع التاريخي لعلماء الأمة، ويستدل على ذلك بقوله: "السنة النبوية هي الجسر الذي يربط بين النص القرآني المجرد والواقع المعاش، فلا يمكن فهم القرآن دون السنة، ولا يمكن تطبيق الشريعة دونها"<sup>28</sup>. ويرى الإدلبي أن دور السنة لا يقتصر على التفصيل والتوضيح

<sup>22</sup> مالك بن أنس، الموطأ، تحقيق: محمد مصطفى الأعظمي، (الإمارات: مؤسسة زايد آل نهيان، الطبعة 1، 2004)، 749/3، (رقم الحديث: 1915).

<sup>23</sup> الإدلبي، الحديث النبوي والواقع المعاصر، 144-150.

<sup>24</sup> محمد بن عيسى الترمذي، الجامع الصحيح (سنن الترمذي)، تحقيق: بشار عواد، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، الطبعة 1، 1996)، 4/339، (رقم الحديث: 2588).

<sup>25</sup> صلاح الدين الإدلبي، العقيدة والحديث: قراءة مقاصدية، (دمشق: دار النواذر، 2012)، 90-92.

<sup>26</sup> الترمذي، سنن الترمذي، 561/2. (رقم الحديث 1286)

<sup>27</sup> صلاح الدين الإدلبي، المقاصد الشرعية في الاقتصاد الإسلامي، (دمشق: دار الفكر، 2008)، 67-73. صلاح الدين الإدلبي، "الخارج والضمان: من النص إلى المصلحة"، مجلة المعهد العالمي للفكر الإسلامي، العدد 60، (2014)، 37-40.

<sup>28</sup> صلاح الدين الإدلبي، منهج نقد المتن، 73.

فحسب، بل يشمل أيضًا التشريع في المسائل التي لم يرد فيها نص قرآني، مستندًا إلى أحاديث مثل: «أَلَا إِنِّي أَوْثَيْتُ الْكِتَابَ وَمِثْلَهُ مَعَهُ»<sup>29</sup>. حيث يوضح أن هذا الحديث يؤسس لاستقلالية السنة في التشريع ضمن إطار الشرعية الإلهية، شرط أن تكون صحيحة السند والمتن<sup>30</sup>.

ومن خلال قراءة كتبه، يمكن استخلاص أن الدكتور صلاح الدين الإدلبي يتبنى منهجاً علمياً في دراسة السنة النبوية. فهو يعتمد على مناهج علماء الحديث الأوائل (بالخاصة أصحاب الرأي منهم) في نقد المتن، مع إبراز أهمية الجمع بين نقد السند والمتن لتقييم الأحاديث. وموقفه هذا يعكس احتراماً كبيراً للسنة النبوية كأحد المصادر الرئيسية للتشريع الإسلامي، مع التأكيد على ضرورة التحقق من صحة الأحاديث وفق منهجية علمية دقيقة.

#### 4. 2. منهج الإدلبي في نقد المتن:

يُعرّف الدكتور الإدلبي نقد المتن بأنه "الفحص العلمي لمحتوى الحديث النبوي لتقييم صحته بناءً على معايير موضوعية، وفحص مدى اتساقه مع المصادر التشريعية (القرآن والسنة الصحيحة)، ومع العقل والواقع، بغض النظر عن سلامة السند". ويؤكد أن نقد المتن ليس بديلاً عن نقد السند، بل هو مكمل له، خاصة في ظل تزايد الشبهات حول بعض المتن في العصر الحديث<sup>31</sup>. ومن جانب آخر يشير الإدلبي إلى أن هذا التعريف يستند إلى تراث علماء الحديث الأوائل، كما قال الإمام الشافعي: "إذا رأيت الحديث يُضاد القرآن فاعلموا أنه موضوع"<sup>32</sup>.

#### - الأهداف المنهجية لنقد المتن عند الإدلبي:

حدد الإدلبي ثلاثة أهداف رئيسية لنقد المتن:

1. الهدف الأول من النقد هو الكشف عن الأحاديث الموضوعية أو الشاذة التي قد تتعارض مع الأصول الشرعية. ويُعتبر هذا الهدف محورياً في منهج الإدلبي، حيث يرى أن نقد المتن يُسهم في تمييز الأحاديث المكذوبة التي تتعارض مع الأصول الشرعية أو العقلية. وكذلك يسهم في كشف الشذوذ في الأحاديث التي تتناقض مع نصوص أقوى منها. مثلاً في الحديث: «النِّسَاءُ نَاقِصَاتُ عَقْلٍ وَدِينٍ»، يتناول الإدلبي هذا الحديث بالتحليل والنقد من جهة المتن ويشير إلى أن هذا الحديث يُفهم في سياقه التاريخي كتوجيه تربوي (لا كحكم عام)، حيث ورد في سياق تفسير سبب شهادة امرأتين مقابل رجل واحد في الديون، وليس انتقاصاً لقيمة المرأة. وما يتعلق بالتعارض الظاهري في الحديث يرفض إدلبي استخدام الحديث للتقليل من عقل المرأة، مؤكداً أنه يتعارض مع القرآن<sup>33</sup> في قوله تعالى: «وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ»<sup>34</sup>.

2. الهدف الثاني من نقد المتن هو حماية السنة النبوية من الشبهات حيث يرى الإدلبي أن نقد المتن ضرورة عصرية لمواجهة الشبهات التي تُثار حول السنة، خاصة من قبل

<sup>29</sup> أحمد بن حنبل، مسند أحمد، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، ط 1، 2001. 28/ 410. (رقم الحديث 17173).

<sup>30</sup> الإدلبي، منهج نقد المتن، 80.

<sup>31</sup> الإدلبي، منهج نقد المتن، 34.

<sup>32</sup> محمد بن إدريس الشافعي، الرسالة، تحقيق: أحمد شاكر، القاهرة: مكتبة الحلبي، (2007)، 368.

<sup>33</sup> الإدلبي، منهج نقد المتن، 200-205.

<sup>34</sup> البقرة: 228.

المستشرقين الذين يشكون في مصداقية بعض الأحاديث وكذلك التيارات العقلانية المتطرفة التي تطرح بعض التساؤلات حول مدى عقلانية بعض النصوص وتدعي رفض هذه الأحاديث بحجة تعارضها مع العلم. ولكي يدعم هذا الهدف من نقد المتن يأتي الإدلبي بالحديث: «بُعِثْتُ بِالسَّيْفِ بَيْنَ يَدَيِ السَّاعَةِ». ويشير إلى الشبهة المثارة حوله من قبل المستشرقين وهي اتهام الحديث بأنه يُشرع العنف. وفي معرض رد الإدلبي لهذه الشبهة يتناول الحديث من جانب السياق التاريخي أولاً فيقول: الحديث ورد في سياق الدفاع عن الدعوة الإسلامية ضد المشركين، وليس تشريعاً للعنوان. ثم يتناول الحديث من جانب المقارنة مع القرآن<sup>35</sup> حيث يؤكد على أن النص يتوافق مع قوله تعالى ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ﴾<sup>36</sup>.

3. الهدف الثالث الذي أشار إليه الإدلبي من نقد المتن هو تكميل نقد السند، لأن الاعتماد على السند وحده - وفقاً للإدلبي - قد يؤدي إلى قبول أحاديث بمتون منكّرة، أو أن الاعتماد على نقد السند وحده قد يدخل أحاديث ضعيفة المتن، مثل الأحاديث المعلّة التي يُظهر سندها صحيحاً، لكن متنها مُشكّل وكذا الأحاديث المقطوعة السياق التي تُنقل دون فهم سبب ورودها. كما هو الحال في الحديث: «لَوْ كَانَ الْعِلْمُ مُعْلَقًا بِالنَّارِ لَتَنَاولَهُ رَجُلٌ مِنْ أِبْنَاءِ فَارَسٍ». فهذا الحديث من حيث نقد السند رواه الترمذي وقال: "حسن غريب"، لكن إدلبي يشكك في صحته. وأما من حيث نقد المتن فإن الإدلبي يتناوله من حيث التحليل التاريخي ويشير إلى أن الحديث ورد في سياق الصراع بين العرب والفرس، ولا يُقصد به تعميم فضل الفرس. وفيما يتعلق بالتعارض مع النصوص يقول الإدلبي أن متن الحديث يتعارض مع حديث: «لَا فَضْلَ لِعَرَبِيٍّ عَلَى أَعْجَمِيٍّ إِلَّا بِالتَّقْوَى»<sup>37</sup>.

الخلاصة أن الأمثلة السابقة تُظهر أن أهداف الإدلبي في نقد المتن ليست نظرية فحسب، بل تطبيقية تهدف إلى: حماية النص النبوي من التحريف أو سوء الفهم وتأسيس منهجية متكاملة تجمع بين النقد الداخلي (السند) والخارجي (المتن) وكذلك الرد على الشبهات عبر أدلة تاريخية ولغوية وفقهية.

### - الأسس النظرية لمنهج فهم متن الحديث عند الإدلبي

استند الإدلبي في بناء منهجه في فهم متن الحديث النبوي إلى أربعة أعمدة أساسية وهي:

**الأساس الأول:** التكامل بين التراث الحديثي والمناهج النقدية المعاصرة حيث يرى الإدلبي أن دراسة المتن لا يمكن أن يكون فعالاً إلا من خلال دمج منهجية المحدثين الأوائل في نقد السند وضبط الرواية مع المناهج النقدية المعاصرة: كالتحليل السياقي وتوجيه فهم المتن بما يتوافق مع عليه الحالة الاجتماعية والفهم السائد زمن ورود الحديث بما يمكن الباحث الموضوعي من الاستفادة من الحديث في إطار غرضه التشريعي ويزيل الإشكال الظاهر في المتن دون تأويل متكلف<sup>38</sup>.

<sup>35</sup> صلاح الدين الإدلبي، *نقد المتن بين القدماء والمحدثين*، (بيروت: دار ابن حزم، 2010)، 270-272.

<sup>36</sup> البقرة: 190.

<sup>37</sup> الإدلبي، *منهج نقد المتن*، 183-185.

<sup>38</sup> الإدلبي، *منهج نقد المتن*، 92-93.

أ. المفهوم العام للتكامل المنهجي: يرى الدكتور الإدلبي أن دراسة المتن لا يمكن أن يكون فعالاً إلا بدمج المنهجية الكلاسيكية لعلماء الحديث (التي ركزت على نقد السند وضبط الرواية) مع المناهج النقدية الحديثة (كالتحليل السياقي، والتأويل النصي، والدراسات الاجتماعية). ويؤكد أن هذا التكامل يُسهم في تعميق فهم النص الحديثي وتجنب الفهم الحرفي أو الانتقائي للأحاديث وكذلك يسهم في الرد على الشبهات المعاصرة حول السنة<sup>39</sup>.

ب. تطبيقات عملية على التكامل المنهجي عند الإدلبي: المثال الأول: حديث «مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ»<sup>40</sup>. المنهج التراثي الكلاسيكي ينظر لهذا الحديث من حيث نقد السند أن الحديث صحيح متفق عليه (رواه البخاري ومسلم)، مما يجعله حجة في ذم الكذب على النبي صلى الله عليه وسلم كما نبه إلى ذلك ابن الصلاح بقوله: "الحديث الصحيح يُقبل وإن خالف القياس"<sup>41</sup>. أما المنهج الحديث فقد تناول الحديث من خلال التحليل السياقي وبيّن أن الحديث ورد في سياق التحذير من ظاهرة الوضع في الحديث، التي انتشرت في القرن الأول الهجري لأسباب سياسية أو مذهبية. ومن جانب التأويل النصي بين المنهج الحديث أن النص يُفهم كتوجيه أخلاقي عام، وليس كتهديد فردي، لضمان حفظ السنة من التحريف. وبعد ذكر الإدلبي لموقف المنهجين ذكر وجهة نظره من خلال دمج المنهجين بطريقة يؤكد أن صحة السند (المنهج التراثي) لا تكفي دون فهم السياق التاريخي (المنهج الحديث) لتجنب استخدام الحديث خارج غرضه التشريعي<sup>42</sup>.

المثال الثاني: حديث «النِّسَاءُ نَاقِصَاتُ عَقْلٍ وَدِينٍ» المنهج التراثي الكلاسيكي ينظر لهذا الحديث من حيث نقد السند أن الحديث صحيح (رواه البخاري)، لكن اختلف الفقهاء في تفسير "نقصان العقل والدين". وقد فسّر ابن حجر: النقصان هنا خاص بشهادة المرأة في الديون، وليس حكماً عاماً<sup>43</sup>. أما المنهج الحديث فقد تناول الحديث من خلال التحليل الاجتماعي وذهب إلى أن الحديث ورد في مجتمع ذكوري، حيث كان نقصان الشهادة مرتبطاً بظروف المرأة الاجتماعية آنذاك (كقلة مشاركتها في المعاملات المالية). أما قراءة الإدلبي النقدية، فهو يرفض استخدام الحديث لتبرير التمييز ضد المرأة، ويحمل على الخصوصية التاريخية ويختار دمج المنهجين التراثي والحداثي من خلال الجمع بين صحة السند (التراثي) والتحليل الاجتماعي (الحديث) ويظهر أن النقصان في الحديث ليس جوهرياً، بل مرتبط بآدوار اجتماعية محددة<sup>44</sup>.

المثال الثالث: حديث «لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ مَنْ كَانَ فِي قَلْبِهِ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ مِنْ كِبَرٍ»<sup>45</sup> المنهج التراثي الكلاسيكي ينظر لهذا الحديث من حيث نقد السند على أن الحديث صحيح (رواه

<sup>39</sup> الإدلبي، منهج نقد المتن، ص 94-95.

<sup>40</sup> مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت دار إحياء التراث العربي، 1950)، 1/10. (رقم الحديث 3).

<sup>41</sup> عثمان بن عبد الرحمن، ابن الصلاح، معرفة أنواع علم الحديث (مقدمة ابن الصلاح)، تحقيق: عبد اللطيف الهميم، (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة 1، 2002)، 45.

<sup>42</sup> الإدلبي، منهج نقد المتن، 94-95.

<sup>43</sup> أحمد بن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، (القاهرة: المكتبة السلفية، 2001)، 1، 143.

<sup>44</sup> الإدلبي، نقد المتن بين القدماء والمحدثين، 200-205.

<sup>45</sup> مسلم، صحيح مسلم، 93/1، (رقم 91).

مسلم)، ويُستدل به على ذم الكبر. شرح النووي: الكبر بما ورد في الحديث "بطر الحق وغمط الناس" 46. أما المنهج الحديث فقد تناول الحديث من خلال التحليل النفسي إذ يربط الإدلبي هنا حسب التفسير المعاصر الحديث بآليات تكوين الشخصية في المجتمع العربي القديم، حيث كان الكبر مرتبطاً بالانتماء القبلي. بينما يرى في القراءة المعاصرة للمتن بأن الحديث يُفهم كتحذير من التطرف في تقدير الذات، وليس كحكم مطلق على الأفراد. ويختار أيضاً دمج المنهجين التراثي والمعاصر من خلال الربط بين صحة النص (التراثي) والتحليل النفسي (الحديث) 47.

إذا أردنا أن نقدم تقييماً علمياً لمنهج التكامل بين التراث الحديثي والمناهج النقدية المعاصرة عند الإدلبي، يمكن لنا أن نقول أن نقاط القوة في منهجه هذا تكمن في إعادة الاعتبار للسنة عبر أدوات علمية متقدمة للعصر الحديث، وقام بطرح معاصر حاول من خلال تجديد الفهم الحديثي من الربط بين القديم والجديد، إذ نجح إدلبي في إحياء مناهج المحدثين عبر دمجها بأدوات تحليلية معاصرة، مثل السياق التاريخي والتحليل الاجتماعي، مما أعطى دراساته طابعاً تجديدياً يجذب الباحثين المعاصرين. وأما الانتقادات التي يمكن أن توجه إلى منهج التكامل فقد يكون في اتهامه بالتأويل المفرط لبعض النصوص لتتناسب مع السياق المعاصر حيث أنتقد إدلبي بتأويله بعض النصوص بشكل قد يخالف ظاهرها، لتوافقها مع المفاهيم الحديثة مثل حقوق المرأة أو الحرية الدينية، كما هو الحال في حديث «نقصان عقل المرأة» إذ أنتقد الإدلبي بحمله الحديث على السياق التاريخي فقط، رغم أن ظاهره يشمل حكماً عاماً. أو في صعوبة تطبيق منهجه على جميع الأحاديث بسبب نقص البيانات التاريخية أحياناً. إذ لا يمكن تعميم منهجه على الأحاديث التي تفتقر إلى معلومات سياقية كافية، مما يحد من فاعليتها في مواجهة الشبهات المعقدة.

**الأساس الثاني:** الاعتماد على العلوم المساعدة، حيث يعتمد الدكتور الإدلبي في دراسة المتن على مجموعة من العلوم المساعدة التي تُعمّق فهم النص الحديثي وتكشف عن دلالاته الخفية. وكذلك يشدد الإدلبي على أهمية الاستعانة بعلوم أخرى لفهم متن الحديث، وتشمل هذه العلوم:

أ. علم اللغة بهدف تحليل الألفاظ والتراكيب اللغوية للحديث لضمان انسجامها مع لغة عصر النبوة، وفهم دلالات الألفاظ كما هي في ذلك العصر، كالحديث: «لَا تَسْبُوا أَصْحَابِي، فَلَوْ أَنَّ أَحَدَكُمْ أَنْفَقَ مِثْلَ أُحُدٍ ذَهَبًا مَا بَلَغَ مُدُّ أَحَدِهِمْ وَلَا نَصِيفُهُ» 48. فالتحليل اللغوي لكلمة "مُد" هنا كما يقول الإدلبي: مكيال صغير يعادل حوالي 750 جراماً. وكلمة "نصيف": نصف المُد، مما يُظهر لنا الفهم اللغوي لهذا الحديث تفوق الصحابة في القرب من النبي صلى الله عليه وسلم حتى بأقل الأعمال. وذلك يمكن لنا أن نستنتج من دراسة وتحليل التراكيب اللغوية أن استخدام هذه الألفاظ يدل على أن التفاضل هنا قائم على القرب الزمني من النبي صلى الله عليه وسلم، لا على الكم المادي 49.

46 محيي الدين يحيى بن شرف النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، الطبعة 2، 1972)، 2/ 90.

47 الإدلبي، منهج نقد المتن، ص 150-155.

48 البخاري، صحيح البخاري، 3/ 1343. (رقم الحديث 3470).

49 الإدلبي، منهج نقد المتن، 140-143.

ب. علم الاجتماع التاريخي الذي يهدف إلى ربط الحديث بظروف المجتمع العربي آنذاك، من خلال ربط الحديث بالسياق الاجتماعي والثقافي لعصر النبوة لفهم غايته. يعتمد الإدلبي على هذا العلم لفهم الأحاديث النبوية في سياقها الاجتماعي والثقافي، بهدف كشف الغايات التشريعية المرتبطة بظروف المجتمع العربي في عصر النبوة، وتفسير التعارض الظاهري بين الأحاديث بسبب اختلاف السياقات الاجتماعية، والرد على الشبهات التي تُفصل النصوص عن واقعها التاريخي. كما هو الحال مثلاً في الحديث: «لَا تُنْكِحُ الْمَرْأَةَ عَلَى عَمَّتِهَا أَوْ خَالَتِهَا»<sup>50</sup>. فإذا أخذنا بعين الاعتبار التحليل الاجتماعي لهذا المتن نجد أن الزواج من العمّة أو الخالة كان سبباً لصراعات قبلية في المجتمع الجاهلي، حيث يُعتبر مثل هذا الزواج استحواً على حقوق العشيرة، مما يؤدّي صراعات داخل القبيلة. وما كان النهي هنا في الحديث إلا من أجل منع النزاعات القبلية وتكريس مبدأ العدل الاجتماعي<sup>51</sup>.

كذلك من استعمالات الإدلبي لمنهج التحليل الاجتماعي في دراسة المتن، يتناول السياق الاقتصادي (الفقر والغنى) المترافق لورود الحديث النبوي. مثلاً يلفت الإدلبي نظرنا إلى حديث «مَنْ أَحْبَبَ أَرْضًا مَوَاتًا فَهِيَ لَهُ»<sup>52</sup>. فالتحليل الاجتماعي لمتن هذا الحدي حسب الإدلبي هو الأخذ بعين الاعتبار السياق التاريخي له حيث كانت الجزيرة العربية تشهد مجاعات بسبب الجفاف، فشجّع الإسلام إحياء الأراضي المهملّة لتحقيق التنمية الاقتصادية. لذا يمكن لنا أن نعتبر أن الغاية التشريعية المستفادة من نص الحديث هو تشجيع الاستثمار الزراعي وتوزيع الثروة<sup>53</sup>.

ج. علم أصول الفقه لتحليل متن الحديث للوقوف على مدى توافق هذا المتن مع القواعد والأحكام الشرعية. ويُعتبر علم أصول الفقه عند الإدلبي أداة أساسية لفهم متن الحديث وتقييمه، لأنه يُسهم في تحليل دلالات الألفاظ كالمعوم والخصوص، والإطلاق والتقييد وكذلك يساعد علم الأصول في الكشف عن المقاصد الشرعية التي تُساعد في فهم الغاية من الحديث. كما نتمكن من تفسير التعارض الظاهري بين الأحاديث أو بينها وبين القرآن الكريم. ولمعرفة إسهام التحليل الأصولي في فهم المراد من المتن يأتي الإدلبي بمثال تطبيقي توضيحي بحديث: «لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ»<sup>54</sup>. ويوضح أن التحليل اللغوي لكلمة "الضرار" تشير إلى الأذى غير المتعمّد، بينما "الضِرَار" تعني الأذى المتعمّد<sup>55</sup>، مما يخصص الحكم بحالات العمد. ويستنتج من هذا التحليل الأصولي أن الحديث ينهى عن كلا النوعين (العمدي وغير العمدي)، مما يُؤسس لقاعدة: "درء المفساد مقدّم على جلب المصالح". وكذلك يستنتج من التحليل الأصولي لدلالات الحديث أنه يُستدل به على قاعدة "درء المفساد مقدّم على جلب المصالح"<sup>56</sup>. ويمكن بذلك أن يكون هذا الحديث دليلاً يُستند إليه في تأصيل هذه القاعدة الفقهية<sup>57</sup>.

<sup>50</sup> البخاري، صحيح البخاري، 5/ 1965. (رقم الحديث 4819).

<sup>51</sup> الإدلبي، نقد المتن بين القدماء والمحدثين، 90-95.

<sup>52</sup> عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي، مسند الدارمي المعروف بـ (سنن الدارمي)، تحقيق: حسين أسد الداراني، (السعودية: دار المغني، الطبعة 1، 2000)، 3/ 1700. (رقم الحديث 2648).

<sup>53</sup> الإدلبي، منهج نقد المتن، 210-211.

<sup>54</sup> أحمد بن حنبل، مسند أحمد بن حنبل، 5/ 55، (رقم الحديث 2865).

<sup>55</sup> أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون، (بيروت: دار الفكر، 1999)، 120/3.

<sup>56</sup> الإدلبي، نقد المتن بين القدماء والمحدثين، 130-135. الشاطبي، الموافقات، 2/ 7.

<sup>57</sup> الإدلبي، منهج نقد المتن، 160-165.

وفي كيفية إسهام التحليل الأصولي في الكشف عن المقاصد الشرعية (المقاصد الكلية)، يسوق لنا حديث «مَنْ أَحَدَّثَ فِي أَمْرِنَا هَذَا مَا لَيْسَ مِنْهُ فَهُوَ رَدٌّ». حيث يوحى التحليل الأصولي لنا أن المقصد الشرعي المراد من متن الحديث هو حفظ الدين من الابتداع، تحقيقاً لقاعدة: "سد الذرائع"<sup>58</sup>. وبهذا التحليل يصل الإدلبي إلى استنتاج أن الحديث لا يمنع الاجتهاد، بل يمنع الابتداع المخالف لأصول الشريعة.

**الأساس الثالث:** الربط بين النص والسياق التاريخي حيث يعتبر الدكتور صلاح الدين الإدلبي أن فهم السياق التاريخي للحديث النبوي هو مفتاح رئيسي لتفسير معناه الحقيقي وتجنب الفهم الخاطئ، إذ إن النص لا يُفهم بمعزل عن الزمان والمكان الذي ورد فيه. وهذا الربط يساعد على تفسير التعارض الظاهري بين الأحاديث وكشف الغايات التشريعية المرتبطة بظروف الوجود والرد على الشبهات التي تُفصل النص عن واقعه<sup>59</sup>.

ومن التطبيقات العملية على الربط بين النص والسياق التاريخي يذكر الإدلبي تحليل السياق السياسي لحديث «عُنْتُ بِالسَّيْفِ بَيْنَ يَدَيِ السَّاعَةِ»<sup>60</sup> حيث يبين السياق التاريخي وأنه ورد في مرحلة المواجهة العسكرية مع قريش والمشركين في مكة والمدينة، حيث كان الجهاد ضرورة للدفاع عن الدعوة وكان المجتمع العربي يعيش في بيئة قبلية تعتمد على القوة في حل النزاعات. ولذلك فالمستنتج من ربط نص الحديث بالسياق التاريخي يثبت أن متن الحديث لا يُشرع العنف المطلق، بل يرسم إطاراً للجهاد الدفاعي في ظروف تاريخية محددة. وكذلك فإن الربط بين النص والسياق يُظهر أن "السيف" رمز للقوة الشرعية لحماية العقيدة، وليس للعدوان<sup>61</sup>.

الربط بين النص والسياق التاريخي في منهج الإدلبي يُظهر الفهم المتوازن لتجنب التفسير الحرفي أو الانتقائي والكشف عن المقاصد لربط الأحكام بالحكمة التشريعية والتجديد العلمي لتقديم قراءة معاصرة للسنة تستجيب لإشكالات العصر.

**الأساس الرابع:** التوازن بين النقل والعقل (العقلانية المقيدة بالشرع) يُعدُّ مفهوم "العقلانية المقيدة بالشرع" أحد الركائز الجوهرية في منهج صلاح الدين الإدلبي، حيث يجمع بين استخدام العقل كأداة لفهم النصوص الشرعية وبين الالتزام بضوابط الشريعة الإسلامية، دون الوقوع في فخ العقلانية المطلقة التي تنتكر للنص، أو الجمود النصي الذي يلغي دور العقل. وهذا المنهج يستند إلى إيمان الإدلبي بأن الشريعة الإسلامية تُقَدَّرُ العقل وتُشَرِّعُ له مساحات للاجتهاد، لكن ضمن حدود الوحي. ونجد أن الدكتور صلاح الدين الإدلبي يعتمد في منهجه لدراسة المتن على تحقيق توازن دقيق بين النقل (النصوص الشرعية) والعقل (التحليل المنطقي)، تجنباً للوقوع في فخ التطرف في أيٍّ منهما. ويتمثل هذا التوازن في ثلاثة محاور رئيسية:

1. رفض التفسير الحرفي عندما يتعارض مع العقل، ففي الحديث المشار إليه في الأعلى «إِذَا وَقَعَ الذُّبَابُ فِي شَرَابٍ أَحَدُكُمْ فَلْيَغْمِسْهُ...». فالعقل هنا يُثير إشكالاً حول تعارض الغمس مع العلم الحديث الذي يكشف عن جراثيم الذباب. لذلك يرفض الإدلبي التفسير الحرفي

58 الشاطبي، *الموافقات*، 7/2. الإدلبي، *نقد المتن بين القدماء والمحدثين*، 130-135.

59 الإدلبي، *نقد المتن بين القدماء والمحدثين*، 51-52.

60 أحمد بن حنبل، *مسند أحمد بن حنبل*، 9/478، (رقم الحديث 5667).

61 الإدلبي، *منهج نقد المتن*، 266-267.

الذي يفهم منه الغمس كـ "وصفة علمية"، ويُحمله على توجيهه وقائي يتناسب مع المعرفة الطبية في ذلك العصر. ويؤكد أن الحديث يهدف إلى تعليم النظافة، وليس إثبات حقيقة علمية<sup>62</sup>.

2. استخدام العقل لفك إشكالات النصوص، كما في حديث «النساء ناقصات عقل ودين» المشار إليه سابقاً. فمن جانب النظرة العقلانية يُثار إشكالٌ حول انتقاص قيمة المرأة. أما موقف الأدبي المبني على منهجه في استخدام العقل لفك إشكالات المتن فهو يُفرق بين النقصان الكمي (المتعلق بأدوار اجتماعية محددة، كالشهادة في المعاملات) والنقصان الجوهري. ويستند في تفسيره هذا إلى قوله تعالى: «وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ»<sup>63</sup> لرفع التعارض الظاهري<sup>64</sup>.

3. رفض تطرف العقلانية والتقليدية، ففي حديث «اختلف أُمِّي رَحْمَةً»<sup>65</sup>. يُستخدم هذا الحديث من قبل العقلانيين لتبرير التفرق المذموم شرعاً. إلا أن تحليل الأدبي يرفض قبول الحديث من جهة لضعف سنده (رفض التقليدية)، ويُحمل المعنى على تعدد الاجتهادات الفقهية (لا التفرق العقائدي)، مستنداً في استنتاجه هذا إلى قواعد أصولية مثل: "الاجتهاد لا يُنقض بالاجتهاد"<sup>66</sup>.

ومن الأمثلة التوضيحية الإضافية التي يذكرها الأدبي لتوضيح التوازن بين العقل والنقل، حديث «الْحُمَّى مِنْ فَيْحِ جَهَنَّمَ»<sup>67</sup> حيث يرفض العقلانيون هذا الحديث لتعارضه مع الطب الحديث. بينما الأدبي يبني تحليله على رفض تفسير "فَيْحِ جَهَنَّمَ" حرفياً، ويُحمله على تصوير مجازي لشدة الحمى<sup>68</sup>.

مما سبق نجد أن مبدأ التوازن بين النقل والعقل في منهج الأدبي لدراسة متون الحديث يُظهر الالتزام بالنصوص مع مرونة التفسير. وكذلك يحاول رفض الإقصاء المتبادل بين الدين والعقل ويقوم بتجديد الفهم الشرعي للمتون الشرعية عبر أدوات عصرية. وبطريقة يمكن من خلالها تجاوز الجمود والتطرف في فهم النصوص وتقديم إجابات مقنعة للشبهات المعاصرة.

### الأدوات المنهجية للأدبي في نقد متن الحديث النبوي

اعتمد الدكتور الأدبي في كتابه على منهجية علمية دقيقة، حيث جمع بين النقد التاريخي والتحليل اللغوي والفقه. ومن أبرز أدوات المنهجية:

• **التحليل اللغوي:** من خلال فحص الألفاظ والتراكيب اللغوية في متن الحديث، إذ يُعتبر تحليل الألفاظ والتراكيب اللغوية في متن الحديث من الأدوات الأساسية في منهج الدكتور صلاح الدين إدلبي لنقد المتن، حيث يرى أن اللغة العربية في عصر النبوة تحمل دلالات خاصة قد تختلف عن الاستخدامات الحديثة، مما يُسهّم في كشف الشذوذ أو الوضع في الأحاديث. ومن أبرز التطبيقات العملية لهذا المنهج عند الأدبي، حديث الذبابة « إِذَا وَقَعَ

62 الإِدْلَبِي، نقد المتن بين القدماء والمحدثين، 180-182.

63 البقرة: 228.

64 الإِدْلَبِي، منهج نقد المتن، 200.

65 جلال الدين السيوطي، جمع الجوامع المعروف بـ «الجامع الكبير»، تحقيق: مختار الهانج (القاهرة: الأزهر الشريف، الطبعة 2، 2005)، 1/ 202. (رقم الحديث 793).

66 الإِدْلَبِي، نقد المتن بين القدماء والمحدثين، 174.

67 البخاري، صحيح البخاري، 5/ 2162. (رقم الحديث 5390).

68 الإِدْلَبِي، نقد المتن بين القدماء والمحدثين، 147.

الدُّبَابُ فِي شَرَابٍ أَحَدِكُمْ فَلْيُعْمِسْهُ» حيث يتناول كلمات المتن بالتحليل اللغوي، مثلاً في كلمة "فَلْيُعْمِسْهُ" يُشير إدلبي إلى أن الفعل "عَمَسَ" في لغة العرب يعني "ادخَلَ الشيء في السائل"<sup>69</sup>، وهو تعبيرٌ يتناسب مع الطب البدائي الذي كان سائداً، حيث كان يُعتقد أن غمس الذباب يُخرج السموم. وكذا يرى الإدلبي أن التركيب "دَاءٌ وَشِفَاءٌ": لا يُفهم حرفياً، بل هو مجازٌ يهدف إلى الحث على النظافة، وفقاً لتقافة العصر<sup>70</sup>. وكما هو الحال في حديث «النِّسَاءُ نَاقِصَاتُ عَقْلٍ وَدِينٍ». فالتحليل اللغوي في كلمة "نَاقِصَاتُ" حسيماً يراه الإدلبي هو أن النقصان هنا نسبي، وليس مطلقاً، إذ يُقصد به نقصان الشهادة في الديون (نصف شهادة الرجل)، وفقاً لقوله تعالى: ﴿أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى﴾<sup>71</sup>. ومن جاب فحص التركيب في "عَقْلٍ وَدِينٍ" فالعقل المقصود هنا بمعنى "الرأي في المعاملات"، والدين بمعنى "الصوم في الحيض"، لا انتقاصاً للقيمة الإنسانية<sup>72</sup>.

• **التحليل الفقهي** من خلال دراسة مدى توافق المتن مع الأحكام الشرعية. التحليل الفقهي من وجهة نظر الدكتور صلاح الدين الإدلبي هو دراسة مدى توافق متن الحديث مع الأحكام الشرعية الثابتة في القرآن والسنة الصحيحة، مع مراعاة المقاصد الكلية للشرعية والقواعد الأصولية. ويهدف هذا التحليل إلى كشف التعارض الظاهري بين الحديث والأحكام القطعية وفهم الغاية التشريعية من الحديث في سياقه التاريخي وتجنب الفهم الحرفي الذي يُفصل النص عن مقاصده. واعتمد الإدلبي على عدة أدوات لفهم المتن فقهيّاً، منها: المقارنة مع القرآن الكريم للتأكد من عدم مخالفة الحديث للنصوص القطعية. والاستناد إلى القواعد الأصولية، مثل قاعدة "الجُبْرَةُ بِعُمُومِ اللَّفْظِ لَا بِخُصُوصِ السَّبَبِ". ومراعاة المقاصد الشرعية: كحفظ الدين، النفس، العقل، النسل، المال. والجمع بين النصوص المتعارضة ظاهريّاً عبر التوفيق أو النسخ. ففي حديث «لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ» يتناول الإدلبي التحليل الفقهي لمتن الحديث من خلال المقارنة مع القرآن ويرى أن المتن يتوافق مع قوله تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾<sup>73</sup>. وكذلك متوافق مع القاعدة الأصولية: "درء المفاسد مُقَدَّمٌ على جلب المصالح". ومن هنا يصل الإدلبي إلى استنتاج أن النهي في المتن يشمل الضرر المادي (كالتلوث) والمعنوي (كالغيبة)<sup>74</sup>. وكذلك الحال في «إِذَا التَّقَى الْمُسْلِمَانِ بِسَيْفَيْهِمَا فَأَلْقَايِلَ وَالْمَقْتُولُ فِي النَّارِ». فالتحليل الفقهي وفق منهج الإدلبي مبني على التوفيق بين الحديث والنصوص الأخرى، حيث نجد متن الحديث يتعارض ظاهريّاً مع نصوص أخرى، إذ يُحرم الحديث القتال بين المسلمين، بينما يجيز القرآن القتال في حالات كالدفاع عن النفس أو مقاومة الظلم. فيرى الإدلبي أن الحل لإزالة التعارض يكون عبر التخصيص السياقي بحيث يُحمل الحديث على القتال البغيض (غير المشروع) كالقتال على السلطة أو العصبية القبلية، بينما يُستثنى منه القتال الشرعي (كالجهاد ضد المعتدين أو الدفاع عن المظلومين)<sup>75</sup>.

• **التحليل التاريخي وفحص السياق التاريخي في منهج الدكتور صلاح الدين إدلبي:**

69 ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، 375/4.

70 الإدلبي، نقد المتن بين القدماء والمحدثين، 183.

71 البقرة: 282

72 الإدلبي، منهج نقد المتن، 200-205.

73 البقرة: 195.

74 الإدلبي، نقد المتن بين القدماء والمحدثين، 133.

75 الإدلبي، منهج نقد المتن، 240.

1. التحليل التاريخي في نقد المتن هو دراسة السياق الزماني والمكاني الذي ورد فيه الحديث النبوي، لفهم دلالاته التشريعية والاجتماعية، والكشف عن الأسباب المباشرة أو الظروف التي أدت إلى صدوره<sup>76</sup>. ويرى الدكتور الإدلبي أن فهم السياق التاريخي للحديث النبوي هو ركن أساسي في نقد المتن، لأنه يُسهم في تحديد زمن صدور الحديث: هل ورد الحديث قبل تشريع حكم ما أم بعده؟ وفي ربط الحديث بالأحداث التاريخية: مثل الغزوات، أو الوقائع الاجتماعية التي حدثت في عصر النبوة. وكذلك في فهم الغاية من الحديث: هل كان الحديث عاملاً أم مرتبطاً بحدث خاص؟. والكشف عن التناقضات الظاهرية: مثل التعارض بين حديث وآخر بسبب اختلاف السياق.

ويؤكد الإدلبي أن إغفال السياق التاريخي قد يؤدي إلى فهم خاطئ للحديث، أو اتهامه بالضعف دون مبرر.

2. أمثلة تطبيقية من كتابات الإدلبي: المثال الأول: حديث "لَا تَكْتُبُوا عَلَيَّ، وَمَنْ كَتَبَ عَلَيَّ غَيْرَ الْقُرْآنِ فَلَيْمُحُهُ"<sup>77</sup>. يوضح الإدلبي السياق التاريخي لهذا الحديث ويبين أنه ورد في مرحلة مبكرة من الدعوة، حيث خشي النبي صلى الله عليه وسلم من اختلاط القرآن بغيره، خاصة مع وجود من لا يفرق بين الوحي والكلام البشري. ويوضح الإدلبي أن متن هذا الحديث فيه تناقض ظاهري إذ يُعارض هذا الحديث أحاديث أخرى تأمر بالكتابة، مثل قوله صلى الله عليه وسلم: "اَكْتُبُوا لِأَبِي شَاهٍ"<sup>78</sup>. وأما الحل الذي يزيل الإشكال والتعارض فإنه يكون عبر الوقوف على السياق التاريخي للحديث، حيث يَخْلُصُ الإدلبي إلى أن النهي عن الكتابة كان مؤقتاً، ثم نُسخ بالإذن العام بالكتابة لاحقاً، مما يزيل التعارض<sup>79</sup>.

المثال الثاني: حديث النهي عن زيارة القبور "كُنْتُ نَهَيْتُكُمْ عَنْ زِيَارَةِ الْقُبُورِ، فَرُزُواهَا"<sup>80</sup>. من حيث السياق التاريخي يشير الإدلبي إلى أن النهي كان في بداية الإسلام؛ لتحقيق التوحيد الخالص، ولأن العرب كانوا يمارسون البدع عند القبور. وعند ملاحظة التطور التاريخي للحالة الاجتماعية بعد أن استقر الإيمان في القلوب، أذن بزيارة القبور لتذكير بالآخرة. فالاستنتاج الحاصل من تطبيق التحليل التاريخي لهذا الحديث هو أن عدم فهم هذا التدرج التاريخي قد يؤدي إلى اتهام الحديث بالاضطراب<sup>81</sup>.

### - معايير نقد المتن الشرعية والعقلية في منهج صلاح الدين الإدلبي

يُعتبر نقد المتن (محتوى الحديث) ركيزة أساسية في منهج صلاح الدين الإدلبي، حيث يرى أن نقد السند وحده لا يكفي لقبول الحديث، بل يجب أن يخضع المتن لمعايير شرعية وعقلية تضمن توافقه مع القرآن والسنة الصحيحة والمقاصد الكلية للشرعة. وفيما يلي تفصيل لمعايير منهج مع أمثلة تطبيقية ومراجع مؤثقة:

<sup>76</sup> الإدلبي، منهج نقد المتن، 34. مصطفى الأعظمي، دراسات في الحديث النبوي، (الرياض: دار العاصمة، 1992). 120.

<sup>77</sup> مسلم، صحيح مسلم، 4/ 2298. (رقم الحديث 3004).

<sup>78</sup> أحمد بن حنبل، مسند أحمد، 12/ 185. (رقم الحديث 7242).

<sup>79</sup> الإدلبي، منهج نقد المتن، 246-247.

<sup>80</sup> أحمد بن حنبل، مسند أحمد، 38/ 113. (رقم الحديث 23005).

<sup>81</sup> الإدلبي، منهج نقد المتن، 321.

**أولاً: المعايير الشرعية لنقد المتن** حيث اعتمد صلاح الدين الإدلبي على معايير شرعية دقيقة لنقد متن الحديث النبوي، لضمان توافقه مع الأصول الإسلامية الثابتة. وفيما يلي تفصيل لأبرز هذه المعايير مع أمثلة تطبيقية:

1. التوافق مع القرآن الكريم وذلك من خلال رفض أي حديث يُخالف نصاً قرآنياً صريحاً أو يُناقض مبادئه الأساسية، استناداً إلى القاعدة الأصولية: «السنة تُبين القرآن ولا تُناقضه». فمثلاً في الحديث: «مَنْ قَتَلَ نَفْسًا مُعَاهِدًا لَمْ يَرَحْ رَائِحَةَ الْجَنَّةِ»<sup>82</sup>. اتهم بعض المعاصرين هذا الحديث بالقسوة وأن حرمان القاتل من رائحة الجنة عقوبة تعسفية ويتعارض بذلك مع آيات الجهاد في القرآن. بينما يرى الإدلبي أن الحديث لا يتعارض مع القرآن، بل يؤكد مقصد حفظ النفس، أن الحديث يُجسّد مقصداً شرعياً أساسياً هو حفظ النفس، الذي يُعدُّ أحد الكليات الخمس في الشريعة<sup>83</sup>، مُستشهداً بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾<sup>84</sup>.

2. التوافق مع السنة الصحيحة وذلك أيضاً من خلال رفض الحديث الذي يُناقض أحاديث أخرى أقوى سنداً أو متناً. كما هو الحال في الحديث: «لَا عَذْوَى وَلَا طَيْرَةٌ»<sup>85</sup>. حيث رفض الإدلبي التفسير الحرفي الذي ينفي انتقال الأمراض، مُستنداً إلى أحاديث أخرى تؤكد التداوي كحديث «تَدَاوَوْا فَإِنَّ اللَّهَ لَمْ يَضَعْ دَاءً إِلَّا وَضَعَ لَهُ دَوَاءً»<sup>86</sup>.

3. التوافق مع المقاصد الكلية للشريعة برفض الحديث الذي يُناقض مقاصد مثل العدل أو حفظ الكرامة الإنسانية. مثل الحديث: «اضْرِبُوهُنَّ ضَرْبًا غَيْرَ مُبْرَحٍ»<sup>87</sup> فالمتن في هذا الحديث حسب الحدائين يتناقض مع مقصدين من المقاصد الكلية للشريعة الإسلامية وهذان المقصدان هما "حفظ كرامة المرأة" و"تحريم الظلم". إلا أن الإدلبي مع موافقته لهذا التعارض من حيث الظاهر إلا أنه يحلّ تعارض متن الحديث مع المقاصد من خلال تفسير كلمة "الضرب" الوارد في المتن. فهو لا يفسّر "الضرب" على حقيقته بل يقول أنه يمكن تأويل الضرب هنا كرمز للتأديب المعنوي في سياق الثقافة العربية القديمة، مُستنداً إلى مقصد حفظ كرامة المرأة<sup>88</sup>.

4. خلو المتن من التناقض الداخلي رفض الحديث الذي يحوي تناقضاً داخلياً في مضمونه، أو يُعارض حقائق ثابتة في الإسلام. الحديث المرفوض: «الشَّمْسُ تَغْرُبُ فِي عَيْنٍ حَامِيَةٍ»<sup>89</sup>. التناقض الداخلي: يتعارض ظاهره مع العلم الحديث الذي يُثبت أن الشمس أكبر من الأرض. أما تفسير الإدلبي فقد فسّر "العين الحامية" كتعبير

<sup>82</sup> البخاري، صحيح البخاري، 6/ 2533. (رقم الحديث 6516)

<sup>83</sup> الإدلبي، نقد المتن بين الأصالة والمعاصرة، 89. صلاح الدين الإدلبي، المقاصد الشرعية في الحديث النبوي، (دمشق: دار القلم، 2010، 92.

<sup>84</sup> الإسراء: 33.

<sup>85</sup> البخاري، صحيح البخاري، 5/ 2171. (رقم الحديث 5424)

<sup>86</sup> صلاح الدين الإدلبي، الحديث النبوي والطب الوقائي، (دمشق: دار النوادر، 2010)، 112-113.

<sup>87</sup> البخاري، صحيح البخاري، 5/ 1997. (رقم الحديث 4907).

<sup>88</sup> صلاح الدين الإدلبي، المرأة في السنة النبوية: قراءة مقاصدية، (دمشق: دار الفكر، 2009)، 75.

<sup>89</sup> الحاكم النيسابوري، المستدرک على الصحيحين، 2/ 267. (رقم الحديث 2961).

مجازي عن الأفق الغربي، لا كحقيقة مادية، وربطه باللغة العربية التي تستخدم المجاز في وصف الظواهر الكونية<sup>90</sup>.

5. التوافق مع الأخلاق الإسلامية الثابتة: رفض الحديث الذي يُشجع على سلوك مُناقض للأخلاق الإسلامية، مثل الظلم أو الكذب. الحديث المرفوض: «الكذب في ثلاث: الرَّجُلُ يَحْدِثُ امْرَأَتَهُ لِيَرْضِيَهَا...»<sup>91</sup> هذا الحديث فيه من حيث الظاهر تناقض مع الأخلاق لأن الإسلام يُحَرِّمُ الكذب مطلقاً: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ كَذَّابٌ»<sup>92</sup>. لذلك نرى رفض الإدلبي لهذا الحديث والحكم على الحديث بالضعف سنداً ومثلاً، لتعارضه مع الأخلاق القرآنية<sup>93</sup>.

**ثانياً: المعايير العقلية لنقد المتن** اعتمد صلاح الدين الإدلبي على معايير عقلية صارمة في نقد متن الحديث النبوي، بهدف ضمان توافق النصوص مع العقل والمنطق والحقائق العلمية الثابتة. وفيما يلي تفصيلاً لأبرز هذه المعايير:

1. التوافق مع الحقائق العلمية الثابتة ورفض الحديث الذي يُناقض حقائق علمية مثبتة تجريبياً، مثل قوانين الفيزياء أو البيولوجيا. مثالاً الحديث المشار إليه في الفقرة السابقة الحديث «إِنَّ الشَّمْسَ تَغْرُبُ فِي عَيْنٍ حَامِيَةٍ». أثار المعاصرون إشكال تعارض المتن مع العقل إذ أن الحديث يتناقض مع الحقائق الفلكية التي تُثبت أن الشمس أكبر من الأرض بكثير، وأنها لا تغرب في "عين" مادية كعين الماء التي تغيب فيه المياه. لذلك رفضوا القبول بهذا الحديث رغم وروده في مصدر صحيح. أما الإدلبي وحسب منهجه في نقد المتن اعتبر أن هذا التناقض ظاهري ويجب أن لا يفهم الحديث بمفهومه الظاهري بل علينا تفسير العبارة "العين الحامية" تفسيراً مجازياً، فالعين هنا تعني الأفق الغربي، حيث تظهر الشمس كأنها تغوص في ماء ساخن (كوصف شعري). وأكد أن النصوص الشرعية تستخدم اللغة المجازية لتقريب الصور إلى الأذهان البدائية. واعتبر الإدلبي هذا التفسير حلاً منطقياً يتوافق مع الحقائق العلمية الثابتة<sup>94</sup>.

2. التوافق مع العقل القطعي والمنطق السليم ورفض أي حديث يُناقض مبادئ العقل الأساسية أو المنطق البشري الذي لا يختلف عليه الناس، مثل قوانين السببية أو الثوابت الرياضية. فمثلاً رد بعض الحداثيين المعاصرين الحديث الذي جاء فيه «إِذَا مَرَضَ الْعَبْدُ أَوْ سَافَرَ، كُتِبَ لَهُ مِثْلُ مَا كَانَ يَعْمَلُ مُقِيمًا صَحِيحًا»<sup>95</sup>. وأثاروا حوله إشكال التناقض مع مبادئ العقل الأساسية أو المنطق البشري، إذ إن متن الحديث يوحي بأن المرضى يُكافَون دون فعل ملموس، مما قد يُناقض مفهوم العدل السببي. إلا أن الإدلبي أوضح أن المقصد هنا ليس تعطيل الأسباب، بل بيان رحمة الله بالعاجزين عن العمل. وربطه متن الحديث بمفهوم "النيات" في الإسلام، فالمسلم ينال مكافأته حسب نيته على

90 صلاح الدين الإدلبي، *العقيدة والحديث: قراءة عقلية*، ( القاهرة: دار السلام، 2014)، 143-144.

91 الترمذي، *سنن الترمذي*، 3/ 494، (رقم الحديث 1939).

92 غافر: 28.

93 الإدلبي، *المرأة في السنة النبوية: قراءة مقاصدية*، 88.

94 صلاح الدين الإدلبي، *الحديث النبوي بين النص والواقع*، (دمشق: دار النوادر، 2015)، 89-93.

95 البخاري، *صحيح البخاري*، 3/ 1092. ( رقم الحديث 2834).

العمل وليس على القيام بالعمل نفسه، فالمريض يُكتب له أجر نيته كما لو كان قادراً. بهذا التفسير يوافق الإدلبي بين متن الحديث والعقل والمنطق الذي يحكم بمبدأ العدالة في الأجر بين المكلفين<sup>96</sup>.

## الخاتمة

تميّز منهج الدكتور صلاح الدين الإدلبي في دراسة الحديث النبوي بالجمع بين الأصالة التراثية والحداثة المنهجية، مُشكِّلاً جسراً بين تراث المحدثين ومتطلبات العصر الحديث حيث يجمع بين التمسك بأصول علم الحديث والانفتاح على الأدوات النقدية المعاصرة. نجد الإدلبي قد التزم بمنهج المحدثين التقليدي في تقييم رواة الحديث واتصال الإسناد، مع التركيز على تصفية الأحاديث الضعيفة والموضوعة. وأضاف بُعداً مقاصدياً وعقلياً لتحليل المضمون، ورفض أي حديث يُناقض القرآن أو العقل القطعي أو المقاصد الكلية للشريعة، مثل العدل والكرامة الإنسانية. وحلّل الأحاديث في ضوء ظروفها الزمانية والمكانية، تجنّباً للتفسير الحرفي المجتزأ، وظف المقاصد الشرعية لمواكبة قضايا معاصرة، ربط الأحاديث بمقاصد الشريعة العليا، مثل حفظ الدين والنفس والعقل، ورفض التطبيقات التي تُناقضها. كما يُسهم فكره في تقديم فهم متوازن للسنة النبوية وفي تجديد الدراسات الإسلامية دون قطيعة مع الماضي وكذلك يُسهم مواجهة التحديات الفكرية المعاصرة بأدلة علمية رصينة.

خاض صلاح الدين الإدلبي في دراسة الأحاديث المشكوك في صحتها ونجح في تنفيذ أحاديث كثيرة دارت حولها إشكالات وتساؤلات من حيث الصحة أو عدمها. وهذا التقيد كان إما عن طريق كشف ضعف سنده وفق قواعد المحدثين أو عبر تحليل متبني في ضوء التناقضات التاريخية والمقاصدية. وبذلك استطاع الإدلبي أن يجد الرد العلمي على محاولات توظيف هذه الأحاديث المشكلة سياسياً أو طائفياً أو توظيفها من قبل الحداثيين والمستشرقين للطعن في مصداقية السنة النبوية وحجيتها، مما يؤكد من جهة أهمية النقد العلمي في حماية السنة النبوية من الاختلاق والتوظيف الخاطئ. ومن جهة أخرى يؤكد على أن الهدف الرئيسي من منهج نقد متون الحديث ودراساته الحديثية هو تنفيذ الشبهات التي يثيرها بعض المعاصرين حول أحاديث نبوية معينة (كالطعن في متونها)، واستفاد في هذا الخصوص من الأدوات النقدية المعاصرة (كالهرمنيوطيقا والتحليل الاجتماعي)، دون الانسياق وراء الشكوك الاستشراقية. مما يُظهر حرصه على حماية السنة النبوية من التشكيك غير العلمي.

هذا المنهج الذي اتبعه صلاح الدين الإدلبي في دراساته الحديثية بشكل عام وفي تناوله موضوع نقد متن الحديث بشكل خاص يجعله أحد أعلام التجديد الذين يسعون لإعادة الاعتبار للسنة النبوية كمرجعية أخلاقية وتشريعية تلبي حاجات العصر، دون إهمال الضوابط العلمية ويؤكد أن السنة النبوية هي التطبيق العملي للقرآن، وأن فهمها الصحيح يُعزز الوحدة الإسلامية ويُجسد الرحمة العالمية للإسلام.

**Finansman / Funding:**

*This research received no external funding. / Bu araştırma herhangi bir dış fon almamıştır.*

**Çıkar Çatışması / Conflicts of Interest:**

*The author declare no conflict of interest. / Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan eder.*

## المصادر والمراجع

- ابن الصلاح ، عثمان بن عبد الرحمن. *معرفة أنواع علم الحديث (مقدمة ابن الصلاح)*. تحقيق: عبد اللطيف الهميم، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة 1، 2002.
- ابن أنس، مالك. *الموطأ*. تحقيق: محمد مصطفى الأعظمي، المجلد 8، الإمارات: مؤسسة زايد آل نهيان، الطبعة 1، 2004.
- أبو غدة، عبد الفتاح. *منكرات عبد الفتاح أبو غدة*. دمشق: دار البشائر، 1997.
- الإدلبي، صلاح الدين. *السنة النبوية وتحديات الاستشراق*. القاهرة: دار السلام، 2011.
- الإدلبي. *الحديث النبوي بين النص والواقع*. دمشق: دار النوادر، 2015.
- الإدلبي. *الحديث النبوي والطب الوقائي*. دمشق: دار النوادر، 2010.
- الإدلبي. *الحديث النبوي والواقع المعاصر*. دمشق: دار النوادر، 2016.
- الإدلبي. *الخراج والضمنان: من النص إلى المصلحة*. فريجينا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2014.
- الإدلبي. *السنة النبوية تحت مجهر النقد الحديث*. دمشق: دار النوادر، 2012.
- الإدلبي. *العقيدة والحديث: قراءة عقلية*. القاهرة: دار السلام، 2014.
- الإدلبي. *العقيدة والحديث: قراءة مقاصدية*. دمشق: دار النوادر، 2012.
- الإدلبي. *المرأة في السنة النبوية: قراءة مقاصدية*. دمشق: دار الفكر، 2009.
- الإدلبي. *المقاصد كمدخل لفهم السنن الاجتماعية*. فريجينا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2010.
- الإدلبي. *المقاصد الشرعية في الأحوال الشخصية*. دمشق: دار الفكر، 2006.
- الإدلبي. *المقاصد الشرعية في الاقتصاد الإسلامي*. دمشق: دار الفكر، 2008.
- الإدلبي. *المقاصد الشرعية في الحديث النبوي*. دمشق: دار القلم، 2010.
- الإدلبي. *المقاصد كمدخل لفهم السنن الاجتماعية*. القاهرة: دار السلام، 2017.
- الإدلبي. *رحلتي مع الحديث*. دمشق: دار النوادر، 2008.
- الإدلبي. *مقابلة مع الإدلبي في برنامج "شخصيات من بلدي"*، تلفزيون حلب، 2002.
- الإدلبي. *"مقابلة مع الإدلبي" مجلة الوعي الإسلامي*، الكويت، العدد 563، 2008.
- الإدلبي. *مقالته "الاجتهاد المقاصدي بين النص والواقع" مجلة إسلامية المعرفة*، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 60، (3. 2014)، 42-11. [www.iiit.org](http://www.iiit.org).
- الإدلبي. *نقد المتن بين الأصالة والمعاصرة*. دمشق: دار القلم، 2005.
- الإدلبي. *نقد المتن بين القدماء والمحدثين*. بيروت: دار ابن حزم، 2010.
- الإدلبي. *نقد كتاب "نشأة الفقه الإسلامي" لجوزيف شاخ*، دراسة تحليلية نقدية لأطروحات المستشرقين حول الحديث والفقه. دمشق: دار النوادر، 2011.
- الإدلبي، أحمد. *مقابلة مع د. أحمد الإدلبي في مجلة تراث حلب*، العدد 12، 2010.
- الأعظمي، مصطفى. *دراسات في الحديث النبوي*. الرياض: دار العاصمة، 1992.
- البخاري، محمد بن إسماعيل. *الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه*. تحقيق: د. مصطفى البغا، المجلد 7، دمشق: دار ابن كثير، الطبعة 5، 1993.
- الترمذي، محمد بن عيسى. *الجامع الصحيح (سنن الترمذي)*. تحقيق: بشار عواد، المجلد 6، بيروت: دار الغرب الإسلامي، الطبعة 1، 1996.
- الحافظ، محمد مطيع. *علماء حلب في القرن العشرين*، حلب: دار القلم العربي، الطبعة 2، 2005.
- الحاكم النيسابوري، محمد بن عبد الله. *المستدرک علی الصحيحین*. تحقيق: مصطفى عطا، المجلد 4، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة 1، 1990.

- الحلاق، عبد الله. *المدارس الدينية في حلب*، مركز. حلب: حلب للدراسات والبحوث التاريخية والعلمية، الطبعة 1، 2004.
- حنبل، أحمد بن حنبل. *مسند أحمد*. تحقيق: شعيب الأرنؤوط، المجلد 50، مؤسسة الرسالة، ط 1، 2001.
- الدارمي، عبد الله بن عبد الرحمن. *مسند الدارمي المعروف بـ (سنن الدارمي)*. تحقيق: حسين أسد الداراني، المجلد 4، السعودية: دار المغني، الطبعة 1، 2000.
- السعيد، نور الدين. *الحركة الإصلاحية في حلب*. دمشق: دار الفكر، 1989.
- السيوطي، جلال الدين. *جمع الجوامع المعروف بـ «الجامع الكبير»*. تحقيق: مختار الهائج، المجلد 25، القاهرة: الأزهر الشريف، الطبعة 2، 2005.
- الشاطبي، إبراهيم بن موسى. *الموافقات في أصول الشريعة*. تخريج: عبد الله دراز، المجلد 2، بيروت: دار الكتب العلمية، 2004.
- الشافعي، محمد بن إدريس. *الرسالة*، تحقيق: أحمد شاكر، القاهرة: مكتبة الحلبي، 2007.
- العسقلاني، أحمد بن حجر. *فتح الباري شرح صحيح البخاري*. المجلد 13، القاهرة: المكتبة السلفية، 2001.
- عودة، جاسر. *المقاصد وتجديد الفقه*. عمان: مؤسسة آل البيت، 2016.
- الغزي، كامل بن حسين. *نهر الذهب تاريخ حلب*. المجلد 3، حلب: دار القلم العربي، الطبعة 2، 1998.
- فارس، أحمد بن فارس. *معجم مقاييس اللغة*. تحقيق: عبد السلام هارون، المجلد 6، بيروت: دار الفكر، 1999.
- القشيري النيسابوري، مسلم بن الحجاج. *صحيح مسلم*، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، المجلد 5، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1950.
- النووي، محيي الدين يحيى بن شرف. *المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج*. المجلد 9، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة 2، 1972.

### Kaynakça

- Askalânî, Ahmed b. Hacer. *Sahih-i Buhârî Şerhi: Fethu'l-Bârf*. 13. Cilt, Kahire: Selefi Kütüphanesi, 2001.
- A'zamî, Mustafa. *Hadis-i Şerif Üzerine Çalışmalar*. Riyad: Dâru'l-Âsime, 1992.
- Avde, Câsir. *Maksatlar ve Fıkıhın Yenilenmesi*. Amman: Âl-i Beyt Vakfı, 2016.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *Peygamber Efendimizin (s.a.v.) İşleri, Sünnetleri ve Günlerinden Kısaltılmış Sahih Hadis Mecmuası*. Tahkik: Dr. Mustafa el-Buğa, 7. Cilt, Şam: Dâru İbnü Kesîr, 5. Baskı, 1993.
- Dârimî, Abdullah b. Abdurrahman. *Sünen-i Dârimî olarak bilinen Müsned-i Dârimî*. Tahkik: Hüseyin Esed ed-Dârânî, 4. Cilt, Suudi Arabistan: Dâru'l-Muğnî, 1. Baskı, 2000.
- İbnü Enes, Mâlik. *Muvatta*. Tahkik: Muhammed Mustafa el-a'zamî, 8. Cilt, Birleşik Arap Emirlikleri: Zayed Âl-i Nuhayyan Vakfı, 1. Baskı, 2004.
- Fâris, Ahmed b. Fâris. *Dilin Kısıtları Sözlüğü*. Tahkik: Abdussalam Hârûn, 6. Cilt, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1999.
- Gazzî, Kâmil b. Hüseyin. *Altın Nehir: Halep Tarihi*. 3. Cilt, Halep: Dâru'l-Kalem el-Arabî, 2. Baskı, 1998.
- Gudde, Abdulfettah. *Abdulfettah Ebû Gudde'nin Hatıraları*. Şam: Dâru'l-Beşâir, 1997.
- Hâfız, Muhammed Mutî'. *Yirminci Yüzyılda Halep Âlimleri*. Halep: Dâru'l-Kalem el-Arabî, 2. Baskı, 2005.

- Hâkim en-nîsâbü'rî, Muhammed b. Abdullah. *Sahihler Üzerine Eklemeler (Müstedrek)*. Tahkik: Mustafa Atâ, 4. Cilt, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Baskı, 1990.
- Hallâk, Abdullah. *Halep'teki Dinî Okullar*. Halep: Halep Tarihî ve Bilimsel Araştırmalar Merkezi, 1. Baskı, 2004.
- Hanbel, Ahmed b. Hanbel. *Müşned-i Ahmed*. Tahkik: Şuayb el-Arnaût, 50. Cilt, Risâle Vakfı, 1. Baskı, 2001.
- İdlibî, Ahmed. Dr. Ahmed el-İdlibî ile Röportaj, *Halep Mirası Dergisi*, Sayı 12, 2010.
- İdlibî, Salahuddin. "Memleketimden İnsanlar" Programında el-İdlibî ile Röportaj, Halep Televizyonu, 2002.
- İdlibî, Salahuddin. *Metin Tenkidi: Asâlet ve Muâsırlık Arasında*. Şam: Dâru'l-Kalem, 2005.
- İdlibî, Salahuddin. *Şer'î Maksatlar ve Kişisel Hükümler*. Şam: Dâru'l-Fikr, 2006.
- İdlibî, Salahuddin. *Şer'î Maksatlar ve İslâm Ekonomisi*. Şam: Dâru'l-Fikr, 2008.
- İdlibî, Salahuddin. *Hadisle Yolculuğum*. Şam: Dâru'n-Nevâdir, 2008.
- İdlibî, Salahuddin. "El-İdlibî ile Röportaj", *İslâmî Bilinç Dergisi*, Kuveyt, Sayı 563, 2008.
- İdlibî, Salahuddin. *Sünnet-i Nebeviyye'de Kadın: Maksadî Bir Okuma*. Şam: Dâru'l-Fikr, 2009.
- İdlibî, Salahuddin. *Hadis-i Şerif ve Koruyucu Tıp*. Şam: Dâru'n-Nevâdir, 2010.
- İdlibî, Salahuddin. *Hadis-i Şerifte Şer'î Maksatlar*. Şam: Dâru'l-Kalem, 2010.
- İdlibî, Salahuddin. *Maksatlar: Toplumsal Sünnetleri Anlamada Bir Giriş*. Virginia: Uluslararası İslâm Düşüncesi Enstitüsü, 2010.
- İdlibî, Salahuddin. *Metin Tenkidi: Eskiler ve Yeniler Arasında*. Beyrut: Dâru İbnü Hazm, 2010.
- İdlibî, Salahuddin. *Joseph Schacht'ın "İslâm Fıkhnın Doğuşu" Kitabının Tenkidi: Hadis ve Fıkıh Üzerine Oryantalist Tezlerle Analitik ve Eleştirel Bir İnceleme*. Şam: Dâru'n-Nevâdir, 2011.
- İdlibî, Salahuddin. *Sünnet-i Nebeviyye ve Oryantalizm Karşısındaki Meydan Okumalar*. Kahire: Dâru's-Selâm, 2011.
- İdlibî, Salahuddin. *Akîde ve Hadis: Maksadî Bir Okuma*. Şam: Dâru'n-Nevâdir, 2012.
- İdlibî, Salahuddin. *Sünnet-i Nebeviyye Modern Eleştiri Mikroskobu Altında*. Şam: Dâru'n-Nevâdir, 2012.
- İdlibî, Salahuddin. *Akîde ve Hadis: Aklî Bir Okuma*. Kahire: Dâru's-Selâm, 2014.
- İdlibî, Salahuddin. *Haraç ve Teminat: Metinden Çıkara Dayalı Bir Yaklaşım*. Virginia: Uluslararası İslâm Düşüncesi Enstitüsü, 2014.
- İdlibî, Salahuddin. "Metin ve Gerçeklik Arasında Maksadî İçtihat" başlıklı makalesi, *İslâmî Bilgi Dergisi*, Uluslararası İslâm Düşüncesi Enstitüsü, Sayı 60, (3. 2014), s. 11-42. www.iiit.org.
- İdlibî, Salahuddin. *Hadis-i Şerif ve Çağdaş Gerçeklik*. Şam: Dâru'n-Nevâdir, 2016.
- İdlibî, Salahuddin. *Maksatlar: Toplumsal Sünnetleri Anlamada Bir Giriş*. Kahire: Dâru's-Selâm, 2017.
- Kuşeyrî en-nîsâbü'rî, Müslim b. Haccâc. *Sahîh-i Müslim*. Tahkik: Muhammed Fuâd Abdulbâkî, 5. Cilt, Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-Arabî, 1950.
- Nevevî, Muhyiddin Yahya b. Şeref. *Sahîh Müslim Şerhi: Minhâc*. 9. Cilt, Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-Arabî, 2. Baskı, 1972.
- Sa'îd, Nureddin. *Halep'teki İslah Hareketi*. Şam: Dâru'l-Fikr, 1989.
- Salâh, Osman b. Abdurrahman. *Hadis İlimlerinin Türlerini Bilme (İbnü's-Salâh Mukaddimesi)*. Tahkik: Abdullatif el-hemîm, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Baskı, 2002.
- Suyûtî, Celâleddin. *Câmi'u'l-Cevâmi' olarak bilinen Büyük Câmi'*. Tahkik: Muhtar el-hâic, 25. Cilt, Kahire: Ezher-i Şerif, 2. Baskı, 2005.

- Şâfi'î, Muhammed b. İdrîs. *Risâle*. Tahkik: Ahmed Şâkir, Kahire: el-Halebî Kütüphanesi, 2007.
- Şâtıbî, İbrahim b. Mûsâ. *Şer'î Hükümlerin Usûlüne Uygunluklar*. Tahrîc: Abdullah Derâz, 2. Cilt, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ. *Sahih Câmi' (Sünen-i Tirmizî)*. Tahkik: Beşşâr Avvâd, 6. Cilt, Beyrut: Dâru'l-Garb el-İslâmî, 1. Baskı, 1996.



## Hadislerin Kur'ân Tefsirindeki Fonksiyonel Değeri: Klasik Tefsir Geleneğinde Anlam İnşası ve Yorumsal Katmanlar

Araştırma  
Makalesi  
Research  
Article

Mustafa ÖZYİĞİT

Yüksek Lisans Öğrencisi, Burdur Mehmet Akif Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tefsir Anabilim Dalı  
Master Student, Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Institute of Social Sciences, Department of Tafsir,  
Burdur, Türkiye  
 mustafaozyigit056@gmail.com

 [ror.org/04xk0dc21](https://ror.org/04xk0dc21)  
 [orcid.org/0009-0007-9508-6984](https://orcid.org/0009-0007-9508-6984)

Yazar  
Author

Özyiğit, Mustafa. "Hadislerin Kur'ân Tefsirindeki Fonksiyonel Değeri: Klasik Tefsir Geleneğinde Anlam İnşası ve Yorumsal Katmanlar". *Tevilat* 6/1 (Haziran 2025), 97-125.

 [doi.org/10.53352/tevilat.1691286](https://doi.org/10.53352/tevilat.1691286)

Atıf  
Cite as

Received / Geliş Tarihi: 04.05.2025  
Accepted / Kabul Tarihi: 20.06.2025

e-ISSN: 2757-654X  
[www.tevilat.com](http://www.tevilat.com)

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

**Telif Hakkı&Lisans/Copyright&License:** Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını [CC BY-NC 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/) lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the [CC BY-NC 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/).

Yayıncı/Published by: Selçuk University Press



Bilgi  
Info

### Hadislerin Kur'an Tefsirindeki Fonksiyonel Değeri: Klasik Tefsir Geleneğinde Anlam İnşası ve Yorumsal Katmanlar

Klasik tefsir geleneğinde hadislerin Kur'an'ı anlamadaki rolü, tarih boyunca önemli bir tartışma alanı olmuştur. Hadisler, mücmel ifadeleri açıklama, mutlak hükümlere kayıt getirme, genel ifadeleri tahsis etme ve Kur'an'daki olayları tarihsel bağlamına yerleştirme gibi çeşitli fonksiyonlar üstlenmiştir. Bu makale, hadislerin tefsirdeki işlevlerini ve anlam inşasına olan katkılarını analiz etmeyi amaçlamaktadır. Araştırmada doküman analiz yöntemi kullanılarak hadislerin tefsirde kullanım biçimleri incelenmiştir. Bunun yanı sıra hadislerin tefsirde oluşturduğu yorumsal katmanlar incelenmiştir. Bu bağlamda, hadislerin literal (zahiri), metaforik (mecazî) ve işârî (tasavvufî) düzeyde Kur'an ayetlerini nasıl şekillendirdiği değerlendirilmiştir. Ayrıca, tefsirde hadis kullanımına yönelik eleştirel bakış açıları da ele alınmıştır. Hadislerin bağlamından koparılması, zayıf ve uydurma rivayetlerin tefsirde yer alması, mezhep ve düşünce ekollerine göre farklı yorumlanması gibi sorunlar, klasik ve modern perspektifler ışığında incelenmiştir. Sünnetin bağlayıcılığı ve hadislerin Kur'an'ı açıklamadaki epistemolojik statüsü tartışılarak, rivayet ve dirayet tefsiri bağlamında hadislerin rolü yeniden değerlendirilecektir. Sonuç olarak, klasik tefsir geleneğinde hadislerin fonksiyonel değeri ortaya konulacak ve bu bağlamda tefsir ilminin yorum katmanlarına olan katkısı tartışılacaktır. Çalışma, hem geleneksel tefsir metodolojisi hem de modern yorum teorileri açısından hadislerin Kur'an tefsirindeki rolünü yeniden değerlendirmeye yönelik akademik bir çerçeve sunmayı hedeflemektedir.

### Özet

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Kur'an, Hadis, Yorum, Anlam.

### The Functional Value of Hadiths in Qur'anic Exegesis: Meaning Construction and Interpretive Layers in Classical Tafsir Tradition

In the classical tafsir tradition, the role of hadiths in understanding the Qur'an has been an important area of debate throughout history. Hadiths have assumed various functions, such as explaining concise statements in detail restricting absolute rulings, allocating general statements, and placing the events in the Qur'an in their historical context. This article aims to analyze the functions of hadiths in tafsir and their contribution to the construction of meaning. In the research, the use of hadiths in tafsir is analyzed by using document analysis method. In addition, the interpretive layers of hadiths in exegesis are analyzed. In this context, it is evaluated how hadiths shape Qur'anic verses at literal, metaphorical and mystical levels. Critical perspectives on the use of hadith in exegesis have also been discussed. Problems such as the detachment of hadiths from their context, the inclusion of weak and fabricated narrations in exegesis, and their different interpretations according to sects and schools of thought are examined in the light of classical and modern perspectives. The binding nature of the Sunnah and the epistemological status of hadiths in explaining the Qur'an will be discussed, and the role of hadiths in the context of narration and direct exegesis will be re-evaluated. As a result, the functional value of hadiths in the classical tafsir tradition will be revealed and its contribution to the layers of interpretation of the science of tafsir will be discussed in this context. The study aims to provide an academic framework for reevaluating the role of hadiths in Qur'anic exegesis in terms of both traditional exegetical methodology and modern theories of interpretation.

### Abstract

**Keywords:** Tafsir, Qur'an, Hadith, Commentary, Meaning.

## Giriş

Kur'ân ile sünnet arasında çok yönlü ve tamamlayıcı bir ilişki bulunmaktadır. Sünnet, Kur'ân'ın mutlak ifadelerine sınırlamalar getirebilir, genel hükümlerini tahsis edebilir ve mücmel (açıklanmaya muhtaç) ayetleri açıklığa kavuşturabilir. Nitekim Kur'ân'da mutlak, umumî ve mücmel olarak ifade edilen bazı hükümlerin sünnet tarafından sınırlandırıldığı, tahsis edildiği ve açıklandığı görülmektedir. Kur'ân, yaklaşık yirmi üç yıllık bir süreçte tedricî olarak Hz. Peygamber'e (s.a.v.) vahyedilmiştir. Bu ilahî hitabı insanlara aktarma ve açıklama sorumluluğu da ona verilmiştir. Hz. Peygamber, sadece Kur'ân'ı tebliğ etmekle kalmamış, aynı zamanda ayetlerin anlamlarını da açıklayarak ilahî mesajın doğru anlaşılmasını sağlamıştır. Böylece Kur'ân'ın hüküm ve ilkeleri, onun beyanlarıyla somutlaşarak uygulama alanı bulmuştur.

Çalışma, hadislerin Kur'ân tefsirindeki işlevlerini ortaya koyarken hem rivayet hem de dirayet tefsiri ekollerini göz önünde bulunduracak, hadislerin yorumsal süreçteki katkılarını disiplinler arası bir bakış açısıyla değerlendirecektir. Çalışma aynı zamanda, hadislerin yorum süreçlerindeki sınırlılıkları ve eleştirileri de dikkate alarak, Kur'ân ve hadis arasındaki dinamik ilişkinin nasıl şekillendiğine dair bütüncül bir perspektif sunmayı amaçlamaktadır. Böylece, Kur'ân'ın yorumsal çerçevesinde hadislerin belirleyici rolü daha açık bir şekilde ortaya konulacaktır. Bu bağlamda, mevcut literatürde hadislerin tefsirindeki rolüne dair çeşitli çalışmalar bulunmaktadır. Örneğin, Ali Karataş'ın "Tefsir İlminde Rivayet Algısı" başlıklı makalesi, rivayetlerin tefsirdeki bağlayıcılığı ve değerlendirilme biçimlerine dair eleştirel bir bakış sunmaktadır. Bu çalışma, rivayetlerin tefsirde nasıl kullanıldığını ve hangi kriterlere göre değerlendirildiğini irdelemektedir. Server Akın'ın hazırladığı "Kuşeyrî'nin Letâifu'l-İşârât adlı tefsirindeki hadislerin tahrîc ve değerlendirilmesi (Fâtiha ve Bakara sûreleri)" isimli çalışması, hadislerin sıhhat derecelerini ve kullanım biçimlerini analiz etmektedir. Ayrıca, Muhammed Coşkun'un "Tefsirin İlk Çağları" isimli eseri tefsir geleneğinin erken dönemlerindeki hadis kullanımı ve yorum yaklaşımlarına dair önemli perspektifler sunmaktadır. Bu çalışmaların her biri,

hadislerin tefsirdeki rolüne dair farklı bir bakış açılarını sunmaktadır. Ancak, bu makale, hadislerin tefsirdeki işlevlerini hem rivayet hem de dirayet tefsiri perspektifinden ele alarak hadislerin yorumsal süreçteki katkılarını daha bütüncül bir şekilde değerlendirmektedir.

Kur'ân, İslâm'ın temel kaynağı olup müminler için inanç, ibadet ve ahlaki değerlerin belirleyicisi konumundadır. Ancak Kur'ân'ın lafız ve anlam yönünden tam olarak anlaşılması, onun bağlamını ve yorumunu etkileyen unsurların göz önünde bulundurulmasını gerektirir. Bu noktada hadisler, Kur'ân'ın tefsirinde önemli bir fonksiyon icra etmekte, ayetlerin anlam alanını genişletmekte, belirginleştirmekte ve bazen de sınırlamaktadır. Klasik tefsir geleneğinde, Kur'ân'ı anlamada sünnetin belirleyici bir referans olması, İslam âlimlerinin hadisleri tefsir süreçlerinde etkin bir biçimde kullanmışlardır.

Kur'ân'ı anlama çabaları tarihsel süreçte Hz. Peygamber'in (s.a.v.) açıklamalarıyla başlamış; ardından sahabe, tâbiûn ve tebeu't-tâbiûn kuşaklarının katkılarıyla sistematik bir boyut kazanmıştır. Bu süreçte tefsir ve te'vil kavramları farklı yorum ihtiyaçlarına cevap verecek biçimde gelişmiş ve zamanla kendine has yöntemler ve kurallar dizisi içeren disiplinli bir alan haline gelmiştir.<sup>1</sup> Dirâyet yorumunda amaç yalnızca Kur'ân lafızlarını izah etmek değil; ayetlerin içerdiği anlam derinliğini, bağlamsal bütünlüğünü ve mesajlarını aklî ve ilmî ölçütlerle yorumlamaktır. Bu yönüyle dirâyet, Kur'ân'ın kendisinden ve Hz. Peygamber'in Kur'ân'ı açıklayıcı pratiğinden beslenen bir yöntemi temsil eder.

Kur'ân'ın yorumu bağlamında hadislerin fonksiyonel değeri, İslam düşünce geleneğinde erken dönemden itibaren tartışma konusu olmuştur. Özellikle rivayet tefsiri ekolüne mensup müfessirler, hadisleri Kur'ân'ın tefsirinde ana referans olarak kabul etmiş; ayetlerin iniş sebeplerini açıklamak, mücmel hükümleri beyan etmek, mutlak ifadeleri takyid etmek ve genel hükümlere istisna getirmek için hadislerden istifade etmişlerdir. Bu çerçevede Taberî'nin *Câmi'u'l-Beyân* adlı eseri, hadislerin tefsir sürecindeki

<sup>1</sup> Abdullah Aygün, "Tefsirlerin Rivayet ve Dirayet Ayrımının Sorunları", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/8 (2015), 146.

belirleyici rolünü gözler önüne seren önemli bir çalışma olarak karşımıza çıkmaktadır. Diğer taraftan, dirayet tefsiri ekolü ise hadisleri Kur'an'ı anlama sürecinde bir unsur olarak görse de akıl, kıyas ve dilbilimsel analizleri önceleyen bir yaklaşımı benimsemiştir.<sup>2</sup> Dirayet ve rivayet tefsiri, Kur'an yorumunda başvurulacak bilgi kaynakları bakımından bu noktada birbirinden ayrılır. Rivayet tefsiri, sahabe, tâbiûn ve özellikle Hz. Peygamber'den gelen haberleri merkeze alarak yorum yaparken; dirayet tefsiri, nassın doğrudan anlaşılmasını hedefleyerek akıl yürütme, bağlam ve dilsel çözümleme gibi yöntemleri esas alır. Bu yaklaşımda rivayetler tamamen dışlanmamakla birlikte, belirleyici değil, destekleyici niteliktedir.<sup>3</sup> Bu ayrım bağlamında Taberî'nin konumu dikkat çekicidir. Zira o, tefsirinde oldukça geniş bir rivayet malzemesi kullanmakla birlikte, her gelen rivayeti olduğu gibi kabul etmemiştir. Hadisleri sened, metin ve bağlam açısından değindirek içlerinden tercihler yapmış, bazılarını zayıf bularak reddetmiştir. Bu tercih süreci, onun yalnızca bir nakilci değil; aynı zamanda aklî muhakemeyi devreye sokan dirayet sahibi bir müfessir olduğu göstermektedir. Dolayısıyla Taberî'nin yöntemi, rivayetle dirayeti mezceden, dengeleyici ve bütüncül bir tefsir metodunu temsil eder.<sup>4</sup> Bu durum, hadislerin tefsirdeki konumunu belirlerken metodolojik farklılıkların da dikkate alınması gerektiğini göstermektedir.

Hadislerin Kur'an tefsirindeki fonksiyonel değeri, klasik tefsir geleneğinde anlam inşası ve yorum katmanlarının şekillenmesi açısından belirleyici bir role sahiptir. Hadisler, ayetlerin bağlamını genişletmekte, nüzul ortamını açıklığa kavuşturmakta ve muhatap kitlenin anlam dünyasını belirlemektedir. Bu noktada tefsir literatüründe, hadislerin ayetlerle kurduğu ilişkinin üç temel işlev

<sup>2</sup> Arslan Karaoğlu, "Tefsirlerde Rivâyet ve Dirâyet Ayrımının Objektifliği Sorunsalı", *Umde Dini Tetkikler Dergisi* 6/1 (2023), 21.

<sup>3</sup> Muhammed Aydın, "'Rivayet Tefsiri' Kavramı ve Kur'an'ın Kur'an ile Tefsiri: Eleştirel Bir Yaklaşım", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2009), 9.

<sup>4</sup> Aydın, "Rivayet Tefsiri Kavramı ve Kur'an'ın Kur'an ile Tefsiri: Eleştirel Bir Yaklaşım", 15; Şahabettin Ertan Altundere, *Aspects of agreement and difference between two Imam's, al-Tabari and ibn 'Atiyyah in the exegesis of the quran by sunnaha comparative study* (Ürdün: University of Jordan, Yurtdışı Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 77.

üstlendiği görülmektedir. Bunlar ayetlerin manasını açığa kavuşturma, ayetlerin genel hükümlerine özel anlamlar yükleme ve Kur'ân'da genel olarak ifade edilen hükümlere detay kazandırmadır. Söz konusu işlevler, hadislerin sadece birer tarihî rivayet değil, aynı zamanda Kur'ân'ın yorumsal çerçevesini belirleyen önemli dinamiklerden biri olduğunu ortaya koymaktadır.

Bu makalede, hadislerin klasik tefsir geleneğinde Kur'ân ayetlerinin anlam inşasında nasıl bir rol üstlendiği ve yorum katmanlarını nasıl şekillendirdiği ele alınacaktır. Özellikle rivayet tefsiri ekseninde hadislerin Kur'ân'ı yorumlama sürecinde nasıl kullanıldığı, hangi yöntemlerle değerlendirildiği ve nasıl bir fonksiyon icra ettiği analiz edilecektir.

### 1. Kur'ân ve Hadis İlişkisi: Epistemolojik İşlevi ve Yorumsal Otoritesi

Hız. Peygamber, İslam düşüncesinde örnek bir şahsiyet olarak kabul edilmekte olup, ona tabi olanların aslında Kur'ân'a tâbi oldukları ifade edilmektedir. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de, *"Kim Resûl'e itaat ederse Allah'a itaat etmiş olur."*<sup>5</sup> buyrulurak bu ilke açıkça vurgulanmıştır. Bir diğer âyette ise, *"Ey Peygamber! De ki: Eğer Allah'ı seviyorsanız bana uyunuz ki Allah da sizi sevsin ve günahlarınızı bağışlasın"*<sup>6</sup> buyrulurak, ilahî sevginin ve affın Hız. Peygamber'e ittibâ ile gerçekleşeceği bildirilmiştir. Ayrıca, *"Andolsun ki, Resûlullah, sizin için, Allah'a ve ahiret gününe kavuşmayı umanlar ve Allah'ı çok zikredenler için güzel bir örnektir."*<sup>7</sup> âyeti, onun müminler için bir rehber ve fazilet numunesi olduğunu beyan etmektedir.

Hız. Peygamber'in risâleti, yalnızca nazari ilkeleri bildirmekle sınırlı olmayıp, aynı zamanda bu ilkeleri fiilî olarak hayata geçirme misyonunu da içermektedir. Onun tebliğ görevi, sadece insanlara bilgi aktarmak değil, bizzat yaşayışıyla İslam ahlâkını ve hukukunu en ideal şekilde temsil etmeyi de kapsamaktadır. Bu bağlamda

<sup>5</sup> Hayrettin Karaman vd., *Kur'ân-ı Kerîm Açıklamalı Meâli* (Ankara: TDV Yayınları, 2017), en-Nisâ 4/80.

<sup>6</sup> Âl-i İmrân 3/31.

<sup>7</sup> el-Ahzâb 33/21.

sünnet, Kur'ân'dan sonra Müslümanların en önemli ikinci başvuru kaynağı olarak kabul edilmiştir. Zira Allah Teâlâ, Peygamberini Kur'ân'ı hem tebliğ etmek hem de açıklamakla görevlendirmiştir. Bu durum, tefsir ilmi açısından da büyük bir öneme sahiptir. Nitekim İslam âlimleri Kur'ân'ı anlamada en temel kaynağın yine Kur'ân'ın kendisi olduğunu belirtmiş, ardından Hz. Peygamber'in sünnetini ikinci derecede bir kaynak olarak değerlendirmişlerdir. Böylece sünnet, Kur'ân'ı açıklayıcı bir konumda bulunarak İslam hukukunun ve yorumunun temel bileşenlerinden biri hâline gelmiştir.<sup>8</sup>

Kur'ân-ı Kerîm'in en önemli tefsir kaynağı, Hz. Peygamber'in sünnetidir. Zira sünnet, Kur'ân'ın mücmel ifadelerini tafsil etmekte, müşkil görülen hususları açıklığa kavuşturmakta, genel hükümleri tahsis etmekte ve müphem ifadeleri izah etmektedir. Bu bağlamda, Kur'ân'ın sünnete olan ihtiyacı, sünnetin Kur'ân'a olan ihtiyacından daha fazladır.<sup>9</sup> Nitekim Hz. Peygamber, "*Bana Kitap ile birlikte onun bir benzeri de verildi*"<sup>10</sup> buyurarak, sünnetin vahiy kaynaklı olduğuna işaret etmiştir.

İslam âlimleri, sünnetin Kur'ân karşısındaki önemini vurgularken, onun yalnızca bir açıklayıcı unsur değil, aynı zamanda hükümlerin anlaşılmasında temel bir kaynak ve otorite olduğunu belirtmişlerdir. Bu bağlamda, tâbiün âlimlerinden Yahyâ b. Ebû Kesîr'in (ö. 129/747), "*Sünnet, Kur'ân'a hükmeder; Kur'ân ise sünnete hükmetmez*"<sup>11</sup> şeklindeki sözü, sünnetin Kur'ân'ı tefsir edici rolüne dikkat çekmektedir. Ancak Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), bu ifadenin mahiyetine dair daha ihtiyatlı bir yaklaşım sergileyerek, "*Bunu söylemeye cesaret edemem, fakat sünnet, Kur'ân'ı açıklar ve tefsir eder*" demiştir.<sup>12</sup> Bu değerlendirme,

<sup>8</sup> Süleyman Pak, "Sünnetin Kur'ân-ı Beyan Yönleri", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/1 (2012), 353-354.

<sup>9</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Berdûnî - İbrahim Etîş (Kahire: Dâru'l-Kütüb Mısıryye, 1964/1384), 1/39.

<sup>10</sup> Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî Ebû Dâvud, *Sünen Ebî Dâvud*, thk. Muhammed Kâmil Belilî (Dâru'l Resâileti'l-Âlemiyye, 1430/2009), "Kitâbü's-Sünne" 6 (No. 4604).

<sup>11</sup> el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*= *Tefsîru'l-Kurtubî*, 1/39.

<sup>12</sup> Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed en-Nemerî İbn Abdülber, *Câmiu Beyânî'l-İlmi ve Fadlihi*, thk. Ebî Eşbâl Züheyrî (Memleketü'l-Arabiyyeti'l-Sûdiyye: Dâru ibn

sünnetin Kur'ân karşısındaki konumunu belirleme noktasında dengeli bir yaklaşımı yansıtmaktadır.

H. Peygamber'in sözleri ve davranışları, Kur'ân'ın en sahih ve doğrudan yorumları olarak kabul edilmekte, İslam hukukunda ikinci şer'î kaynak olarak kabul edilmiştir. Onun sünneti, Kur'ân'ın içerdiği ilkeleri açıklayıcı ve tamamlayıcı bir mahiyet arz etmektedir. Ancak, Kur'ân'ın açık hükümlerine aykırı olduğu iddia edilen herhangi bir sözün, H. Peygamber'e ait olması mümkün değildir. Zira onun tüm beyanları, vahyin yönlendirdiği bir çerçevede şekillenmekte ve ilahî prensiplere uygunluk arz etmektedir.<sup>13</sup> Bu itibarla, sünnetin bağlayıcılığı ve Kur'ân'ı tefsir edici işlevi, İslam düşüncesinde temel bir ilke olarak kabul edilmiş, fikhî ve tefsirî yorumlarda merkeze alınmıştır.

### 1.1. Rivayet Tefsir Geleneğinde Hadis Kullanımı

Kur'ân ayetlerinin açıklanmasında kullanılan rivayet temelli bir yaklaşım olan rivayetçilerin yöntemi; H. Peygamber'in sözleri ile sahabeler ve sonraki nesil âlimler tarafından aktarılan rivayetlerin merkeze alındığı bir yorumlama biçimidir.<sup>14</sup> Ayetler hakkındaki açıklamalar sahabeden sonra gelen nesillere hem sözlü hem yazılı bir şekilde iletilmiştir. Bu iletişim sayesinde zamanla Kur'ân'ın yorumlanması rivayet temelli bir özellik kazanarak devam etmiştir. Sahabenin nüzûl ortamını doğrudan tanımları onlara özel bir değer katarken, yorumlarının nesilden nesile aktarılması sistematik ve bilimsel bilgi transfer sürecinin temelini oluşturmuştur. Tefsirlerde rivayet yorumu genellikle Kur'ân ayetlerinin açıklanmasında kullanılır ve bu yaklaşım H. Peygamber'den başlayarak sahabeden gelen bilgilere dayanır.<sup>15</sup>

İbn Abbas'ın Mushaf merkezli açıklamaları, erken dönem rivayet temelli tefsir geleneğinin teşekkülünde belirleyici bir rol

Cevzî, 1414/1994), 1/1194; İbrâhim b. Mûsa b. Muhammed el-Lahmî el-Gırnâtî eş-Şâtıbî, *el-Muvâfakât* (Dâru İbn Affân, 1417/1997), 4/345; el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân= Tefsîru'l-Kurtubî*, 1/39.

<sup>13</sup> H. Mehmet Soysaldı, "Kur'ân Sünnet İlişkisi", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (2002), 11.

<sup>14</sup> Mehmet Sofuoğlu, *Tefsire Giriş* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), 263.

<sup>15</sup> Muhammed Aydın, "Rivayet Tefsiri Kavramı ve Kur'ân'ın Kur'ân ile Tefsiri: Eleştirel Bir Yaklaşım", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2009), 1.

üstlenmiş görünmektedir. Onun, Hz. Peygamber'den nakledilen rivayetlerle desteklenerek oluşturduğu açıklamalar zamanla yazılı hâle getirilmiş; böylece hem sözlü bilginin kaybolması engellenmiş hem de rivayet eksenli yorum anlayışı kurumsallaşma sürecine girmiştir. Bu ilmî miras, Tâbiûn nesli tarafından devralınarak benzer yöntemlerle sürdürüldüğü için tefsir faaliyetlerinde rivayete dayalı yaklaşım zamanla baskın bir yorum biçimi hâline gelmiştir.<sup>16</sup>

Hz. Peygamber'in tefsir bağlamında temel bir otorite olarak kabul edilmesinin arka planında ise onun sadece vahyi tebliğ eden bir elçi olmanın ötesinde, aynı zamanda vahyi açıklama görevini de üstlenmiş olması yatmaktadır. Bazı ayetlerin bağlamını belirginleştirmek ve muhtemel anlamlarını ortaya koymak üzere yaptığı açıklamalar sahabe tarafından dikkatle izlenmiş ve sonraki nesillere aktarılmıştır.<sup>17</sup> Sahabî yorumlarının güvenilir kabul edilmesinin temelinde ise onların doğrudan Hz. Peygamber'den bilgi alma imkânına sahip olmaları ve vahyin nüzûl sürecine birebir şahitlik etmeleri yer almaktadır. Bu çerçevede, Tâbiûn nesli de tefsir geleneğinin şekillenmesinde önemli bir köprü işlevi görmüştür. Sahabeden devraldıkları rivayetleri yalnızca aktarmakla kalmamış; bunları ilmî meclislerde ve ders halkalarında değerlendirmiş, kendi anlayışlarını da bu rivayetlere ekleyerek tefsir birikimine katkıda bulunmuşlardır. Böylece Tâbiûn'un yorumları, Hz. Peygamber'in açıklamaları ve sahabe müfessirlerinin değerlendirmeleriyle birlikte erken dönem tefsir anlayışının temel yapı taşları arasında yer almıştır. Bu üçlü rivayet zinciri, ilk yazılı tefsir metinlerinin oluşumunda belirleyici olmuş ve rivayetlerin aktarımına dayalı bir yöntem bu eserlerde hâkim yaklaşım olarak benimsenmiştir.<sup>18</sup> Sahabe tefsirine dair oluşan otoriter kabulü yansıtan ifadelere literatürde sıkça rastlanmakta olup, örneğin Hâkim en-Nîsâbü'rî'nin (ö. 405/1014) "Sahabe tefsiri

<sup>16</sup> Mehmet Akif Koç, *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri - İbn Ebî Hâtim Tefsiri Örneğinde Bir Literatür İncelemesi* (Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2003), 106.

<sup>17</sup> Nurullah Agitoğlu, "Hadîste Bağlam - Bağlamın Anlam Alanı, Çeşitleri ve Önemi-", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1 (2013), 115-116.

<sup>18</sup> Zişan Türcan, "Üçüncü Asır Hadis Musannefâtı Üzerinde eş-Şâfiî'nin Etkisi", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 7/1 (2009), 96.

bizim nezdimizde merfû mesabesinde”<sup>19</sup> sözü, sahabî yorumlarına atfedilen bu yüksek değeri açıkça ortaya koymaktadır.

Erken dönem tefsir metinleri, genellikle rivayet merkezli bir yapı arz etmekte olup, senedli ya da senedsiz aktarılan nakillerin yoğunluğu dikkat çekicidir. Bu çerçevede özellikle Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767), Süfyân es-Sevrî (ö. 161/777) ve Abdurrezzâk b. Hemmâm (ö. 211/826) gibi isimlerin eserleri, söz konusu rivayet merkezli yapının erken örnekleri arasında yer almaktadır. Bu müfessirler, rivayetleri naklederken senedi, hem rivayetin güvenilirliğini temin eden bir doğrulama mekanizması hem de ilmî aktarımda usûlî bir zorunluluk olarak görmüşlerdir. Ancak yer yer senedsiz rivayetlere de yer vermekten kaçınmamışlardır. Mukâtil b. Süleyman, tefsirindeki bazı zayıflıklar nedeniyle eleştirilmiş olmakla birlikte, yaklaşık otuz hocadan ders aldığını ve bu hocaların çoğunun Tâbiûn nesline mensup olduğunu belirtmiştir.<sup>20</sup> Bu durum, onun yorumlarına kişisel değerlendirmeler eklemiş olsa da genel itibarıyla rivayet temelli bir yaklaşımı benimsediğini göstermektedir.

Nitekim Mukâtil’in Âl-i İmrân sûresi 14. ayetine dair yaptığı yorumun senetsiz oluşuna rağmen, Taberî gibi sonraki müfessirler tarafından senedli biçimde aktarılması, erken dönem yorumlarının içerik itibarıyla güvenilir rivayetlerle örtüşen bir yapıya sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Öte yandan, İbn Ebî Hâtim’in tefsiri, tamamen rivayet odaklı bir sistematığa sahip olmasıyla dikkat çeker ve bu yönüyle oldukça belirgin bir yöntemsel tutarlılık sunar. İçerik ve yaklaşım itibarıyla bu eserler, rivayet-dirayet ayrımının sonraki yüzyıllarda daha açık bir biçimde belirginleşmesinde önemli referans metinler olarak değerlendirilmiştir.<sup>21</sup> Böylece erken dönem müfessirlerinin ortaya koyduğu rivayet eksenli

<sup>19</sup> Saliha Türçan, “Rivayet Tefsiri Geleneğinin Dönüşümünde İbn Kesîr’in Yeri”, *Turkish Academic Research Review - Türk Akademik Araştırmalar Dergisi [TARR]*, (2019), 16.

<sup>20</sup> Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru'l-Kebîr*, thk. Abdullah Mahmud Sehâte (Beyrut: Daru İhyai't-Türâs, 1423), 1/25.

<sup>21</sup> Koç, *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri*, 106.

yorum çerçevesi, klasik dönemde kurumsallaşan rivayet temelli tefsir geleneğinin tarihsel ve teorik zeminini oluşturmuştur.<sup>22</sup>

## 1.2. Dirâyet Tefsir Geleneğinde Hadis Kullanımı

Dirâyet merkezli tefsir anlayışı, Kur'ân'ı yalnızca geleneksel rivayetlerle sınırlı bir perspektiften değil; Arap dili ve edebiyatı başta olmak üzere dinî ilimlerin yanı sıra sosyal bilimler, felsefe ve hatta müspet bilimlerin imkânlarını da dikkate alarak yorumlamayı esas alan bütüncül bir yaklaşımdır. Literatürde bu tür yaklaşımlar, "re'y ile tefsir", "ma'kûl tefsir" ya da "işârî re'y" gibi terimlerle de anılmaktadır.<sup>23</sup> Bu yönetime göre müfessir, sadece rivayetlere bağlı kalmakla yetinmez; aynı zamanda bu rivayetleri bağlamı, dil yapısı ve ilgili diğer ayetlerle olan ilişkisi doğrultusunda eleştirel biçimde değerlendirerek ayetin anlamını farklı düzeylerde ortaya koymaya çalışır. Böylelikle Kur'ân metniyle kurulan ilişki, yüzeysel bir aktarımın ötesine geçerek analitik ve yorumlayıcı bir süreç halini alır.<sup>24</sup>

Dirâyet tefsirinde müfessir, yalnızca rivayetleri nakleden bir aktarıcı konumunda değildir; aksine yaşadığı dönemin ilmî, fikrî ve toplumsal birikimini dikkate alarak tefsir faaliyetini aklî ve analitik bir temelde gerçekleştiren entelektüel bir yorumcudur. Bu yaklaşım, gelenekten miras alınan bilgileri sorgulayıcı ve muhakemeye dayalı bir yöntemle ele almayı; böylece Kur'ân'ın anlam dünyasını daha kapsamlı biçimde ortaya koymayı hedefler. Dirâyet tefsiri, bu yönüyle klasik tefsir birikimini modern düşünce biçimleriyle buluşturarak dinamik ve çok katmanlı bir yorum süreci sunar.<sup>25</sup>

Bu tür yorum faaliyetleri, klasik literatürde genellikle *et-Tefsîr bi'r-re'y* ifadesiyle tanımlanmıştır. Buradaki "re'y" terimi, yalnızca "görmek" anlamıyla sınırlı olmayıp, aynı zamanda "aklı kullanarak

<sup>22</sup> Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân* (Mekke: Dâru't-Terbiye ve't-Türâs, ts.), 6/244-258; Krş. Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru'l-Kebîr*, 1/60.

<sup>23</sup> Abdülhamit Birişık, "Tefsir", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/286.

<sup>24</sup> Ahmet Sait Sıcak, "Yorumda Öznellik Açısından Bir Metot Olarak Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri", *Kur'an'ı Anlamada Yöntem (Dilsel Ağırlıklı Eleştirel Yaklaşım)*, ed. Mürsel Ethem (Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2022), 278-279.

<sup>25</sup> Birişık, "Tefsir", 40/286.

değerlendirmek”, “kalben kavramak”, “düşünmek”, “sezgiyle anlam çıkarmak” gibi zihnî ve kavramsal boyutları da içermektedir.<sup>26</sup> Ayrıca bu kelime, soyut anlamlarının yanı sıra “kişisel görüş”, “bireysel kanaat”, “aklî eğilim” ve “düşünce” gibi çağrışımlara da sahiptir. Dolayısıyla “re’y”, dinî terminolojide hem geniş hem de dar anlamda kullanılabilen çok boyutlu bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>27</sup> Bu bağlamda re’y ile yapılan tefsir, salt keyfî yorum anlamında değil; aklî yetkinliği, ilmî vukûfiyeti ve bağlamsal duyarlılığı esas alan bir yöntem olarak değerlendirilmelidir.

Kur’ân-ı Kerîm’de “re’y” kelimesi doğrudan yalnızca iki ayette<sup>28</sup> geçmekle birlikte, aynı kökten türeyen kelimeler farklı formlarda toplamda 326 yerde yer almaktadır.<sup>29</sup> Bu kullanımların bir kısmı doğrudan fiziksel varlıkları (örneğin güneş veya yıldız gibi) ifade ederken, bir kısmı ise mecazî anlamda kullanılmış; özellikle Allah’ın ayetlerini görmek, hakikati idrak etmek veya Rabbin kudret delillerini kavramak gibi zihinsel ve kalbî bir farkındalığı işaret etmiştir.<sup>30</sup> Bu yönüyle “re’y” kelimesi, sadece fiziksel bir görme fiilini değil; sezgi, akıl yürütme ve kalbî idrak gibi soyut kavramları da içinde barındıran çok katmanlı bir anlam yapısına sahiptir. Literatürde “re’y”, doğru bilgiye ulaşmak için aklî çıkarımlara dayanma,<sup>31</sup> mevcut veriler üzerinden tutarlı sonuçlar elde etme ve mantıklı düşünce üretme gibi anlamlarla tanımlanmıştır. Bu çerçevede dirâyet tefsirinde esas alınan “re’y”, yalnızca bireysel görüşü değil; aynı zamanda aklî yetkinlik, ilmî birikim ve yorum kabiliyetini de içeren entelektüel bir yaklaşımı temsil etmektedir.

Kur’ân birçok ayetinde insanları düşünmeye, akletmeye ve anlamaya davet ederek tefekkürü teşvik etmekte; Hz. Peygamber de bazı ayetlerin yalnızca yüzeysel anlamlarıyla yetinilmeyip,

<sup>26</sup> H. Yunus Apaydın, “Re’y”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2018), 35/37.

<sup>27</sup> Apaydın, “Re’y”, 35/37.

<sup>28</sup> Âl-i İmrân 3/13; Hûd 11/27.

<sup>29</sup> Apaydın, “Re’y”, 35/37.

<sup>30</sup> Yûsuf 12/24.

<sup>31</sup> en-Necm 53/18.

ayetlerin iniş bağlamı, dil yapısı, tarihi ve sosyal şartlar yönünden ortaya çıkan kapsamlı anlamlara da dikkat çekmiştir.<sup>32</sup>

Dirâyet tefsirinin gelişiminde, erken dönem müfessirlerinin dilsel çözümlemeleri ve mantığa dayalı değerlendirmeleri büyük bir önem taşır. Bu bağlamda, özellikle Hasan-ı Basrî ve öğrencilerinin dil ve anlam merkezli yaklaşımları, bu yöntemin şekillenmesinde etkili olmuştur. Kelâmî meselelerin tartışılmaya başlanmasıyla birlikte ise bazı âlimler klasik rivayet merkezli yöntemlerden ayrılarak aklî öncelikleri esas alan farklı yorum modelleri geliştirmiştir.<sup>33</sup> Bu süreçte Mu'tezilî müfessirler, Hz. Peygamber ve sahabenin rivayetlerine önem vermekle birlikte, özellikle itikadî konularda akla dayalı açıklamaları öne çıkarmış; Kur'ân ayetlerini belirli kelâmî ilkeler doğrultusunda yorumlamışlardır. Her ne kadar bu yaklaşım kendi içinde tutarlı bir sistem arz etse de, Ehl-i Sünnet âlimleri tarafından çeşitli açılardan eleştirilmiş ve tartışmalara konu olmuştur.

Dirâyet yorumunun etkisini artırmasında, sadece akıl temelli yaklaşımın cazibesi değil; aynı zamanda rivayetlerdeki güvenilirlik sorunları, İsrailiyat kaynaklı unsurların tefsir literatürüne sızması ve bazı zayıf veya uydurma hadislerin dolaşıma girmesi gibi nedenler de etkili olmuştur. Ayrıca İslam coğrafyasının genişlemesiyle ortaya çıkan yeni dinî, toplumsal ve kültürel problemler karşısında rivayet merkezli açıklamaların yetersiz kalması, dirâyet eksenli yorumların önemini daha da artırmıştır. Bu bağlamda, Mu'tezilî tefsir geleneği içerisinde yer alan müfessirlerin pek çok eseri, dirâyet temelli yorum anlayışının erken ve gelişmiş örnekleri arasında yer alır.<sup>34</sup> Bununla birlikte, genellikle rivayet temelli bir müfessir olarak anılan Mukâtil b. Süleyman'ın *et-Tefsîrü'l-Kebîr* adlı eseri de önemli ölçüde aklî açıklamalara yer

<sup>32</sup> Serkan Çelikan, "Tefekkür Kavramı ve İlgili Rivayetler Üzerine Bir Değerlendirme", *Nisar* 1 (2022), 10-11.

<sup>33</sup> Birişik, "Tefsir", 40/285-286.

<sup>34</sup> Mustafa Bilgin, *Tefsirde Mu'tezile Ekolü* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1991), 54.

vermesi bakımından bu alanda dikkate değer ilk örneklerden biri olarak değerlendirilmektedir.<sup>35</sup>

Dirâyet yöntemine dayalı tefsir anlayışının ilk örnekleri, genellikle Hasan-ı Basrî dönemiyle eş zamanlı olarak şekillenmeye başlamıştır. Bu dönemde ortaya konulan açıklamalar, daha sonra sistematik hale getirilerek yazılı metinler hâlinde derlenmiştir.<sup>36</sup> Dirâyet eksenli tefsir geleneğinin en belirgin örneklerinden biri, Zemahşerî'nin *el-Keşşâf* adlı eseridir. Söz konusu eser, dilsel ve mantıksal çözümlemeleriyle sadece kendi döneminde değil, sonraki asırlarda da geniş etki uyandırmış, özellikle Mu'tezilî düşüncüyü yansıtan içeriğiyle dikkat çekmiştir. Zemahşerî'den sonra kaleme alınan birçok tefsir çalışması, ya onun yöntemini sürdüren ya da belli yönlerden ona karşılık veren nitelikte olmuştur. Fahreddin er-Râzî'nin *Mefâtîhu'l-Ğayb* adlı eseri, sadece kelâmî meseleler değil, felsefî ve mantıkî değerlendirmeler açısından da dirâyet geleneğini ileri taşıyan kapsamlı bir tefsir olarak ön plana çıkmaktadır. Aynı şekilde Kadî Beyzâvî'nin *Envârü't-Tenzîl* adlı eseri, *el-Keşşâf*'tan etkilenmiş olmakla birlikte, Mu'tezilî izlerden arındırılmış bir içerikle daha mutedil bir yaklaşım sunar. Bu eser, daha sonra birçok şerhe konu olmuş ve klasik dönemde yaygın şekilde okutulmuştur.

Dirâyet tefsir geleneği içerisinde hadislerin kullanımına yönelik yaklaşım, rivayetlerin doğrudan aktarımından ziyade, onları anlamı destekleyici ve açıklayıcı bir unsur olarak değerlendirme yönünde olmuştur. Fahreddin Râzî, hadisleri yalnızca naklî bir malzeme olarak değil, yorumun akıl ve kelâm temelli boyutunu derinleştirmek amacıyla da kullanmıştır. Mesela, "*Ben cinleri ve insanları, ancak bana kulluk etsinler diye yarattım*"<sup>37</sup> ayetini tefsir ederken, "Allah'a nasıl ibadet edilir?" sorusunu cevaplarken Hz. Peygamber'in (s.a.v.) "Allah'ı sanki görüyormuş gibi ibadet et; sen onu görmüyorsan da o seni görmektedir"<sup>38</sup>

<sup>35</sup> Mehmet Zahir Doğan, *Sahâbenin Dirayet Tefsiri* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 13.

<sup>36</sup> Birişik, "Tefsir", 40/286.

<sup>37</sup> ez-Zâriyât 51/56.

<sup>38</sup> Ebü'l Hasen el-Kuşeyrî el-Nisâbü'rî Müslim b. Haccâc, *Müsned Sahih-i'l-muhtasar binakli'l adl an adl ilâ Resûlillâh sallallâhü 'aleyhi ve sellem*, thk.

hadisini aktararak ibadet kavramının derinliğini nübüvvet diliyle açar. Böylece ayetin taşıdığı manevî boyutu vurgulamış; kelimâî içerikle nübüvvet kaynağını birleştirmiştir.<sup>39</sup> Benzer yaklaşım Elmalılı Hamdi Yazır'ın *Hak Dini Kur'an Dili* adlı eserinde de görülmektedir. Yazır, ayetlerin dilsel ve felsefî analizlerini yaparken, hadisleri ayetin bağlamını güçlendiren bir unsur olarak metne dâhil etmiş; özellikle toplumsal ve ahlâkî içerikli ayetlerde, Hz. Peygamber'in beyanlarına müracaat ederek kavramsal çerçeveyi genişletmiştir.<sup>40</sup> Nitekim Nisâ sûresi 34. ayette geçen "kavvâmûn" ifadesini yorumlarken, Resûlullah'ın kadınlara iyi ve adaletli davranmaya yönelik uyarılarını hatırlatarak,<sup>41</sup> erkeğe mutlak bir otorite tanıyan tek boyutlu yorumları dengeleyici bir çerçevede değerlendirilmesini sağlamıştır.<sup>42</sup> Bu örnekler göstermektedir ki, dirâyet eksenli tefsir anlayışı, hadisleri esasen metnin daha derinlemesine anlaşılmasında başvurulacak ilmî bir kaynak olarak görmüş; fakat bu kullanım, rivayet tefsirlerinde olduğu gibi doğrudan bir nakil değil, çoğunlukla bağlamsal ve yoruma açık bir şekilde gerçekleşmiştir. Böylece hadis, dirâyet tefsirinde yorumu temellendiren bir referans olmakla kalmamış, aynı zamanda müfessirin ilmî birikim doğrultusunda yeniden anlamlandırılan bir unsur hâline gelmiştir.

### 1.3. İşârî Tefsirde Hadislerin Rolü

Tasavvuf, sadece bireyin manevî arayışını değil, aynı zamanda sosyal ve toplumsal bir dönüşüm sürecini de içeren geniş kapsamlı bir disiplindir. Bu bağlamda tasavvufî yorum, Kur'ân'ın yüzeysel anlamlarının ötesine geçilerek, ona derin ve içsel anlamlar yüklenmesi sürecini ifade eder. Tasavvufî bakış açısına göre, her ayet, hem zahirî (açık) hem de batınî (gizli) anlamlar taşır. Bu çok

Muhammed Fuad Abdulbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.), "İmân" 1.

<sup>39</sup> Ebu Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1420), 28/192-193.

<sup>40</sup> Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, haz. A. Cüneyd Köksal - Murat Kaya (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2022), 2/329-330.

<sup>41</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u'l müsned sahihu'l muhtasar min umûri Resûlillâh sallallâhu 'aleyhi ve sellem ve sünenihî ve eyyâmih*, thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır (Dâru Tavki'n-Necât, ts.), "Nikâh" 79.

<sup>42</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/331.

katmanlı anlam yapısı, sadece akıl ve mantıkla değil, kalbin ilahi ilhamlarla donanmasıyla anlaşılabilir. Dolayısıyla, tasavvufi yorumlamalar, doğrudan bir akıl yürütme değil, içsel bir keşif, sezgi ve manevi bir deneyim süreci olarak değerlendirilir. Bu yaklaşım, aynı zamanda insanın kendi içsel dünyasıyla yüzleşmesini ve ruhsal olgunlaşmasını hedefler. Tasavvufi düşünce, bireyi Allah'a yakınlaştıracak manevi bir yolculuk olarak şekillenir.<sup>43</sup>

Tefsir anlayışındaki bu derinleşme, aslında İslam düşüncesinde tefsirin sadece ilmî bir faaliyet değil, aynı zamanda bir manevi pratik olduğuna dair bir farkındalığın gelişmesine zemin hazırlamıştır. Bu anlamda, tefsir, sadece kelimelerin ve cümlelerin açıklığa kavuşturulması değil, aynı zamanda bireyin ruhsal derinliğine inerek, o sözlerin ilahi boyutuyla temas kurma sürecidir.<sup>44</sup> Tefsir, aynı zamanda bireysel bir içsel dönüşümü de içerir; zira sûfiler, Kur'ân'ı okurken, onun dışsal anlamlarının yanı sıra, içsel anlamlarının da bir o kadar önemli olduğunu savunurlar. Bu, tasavvufi bir tefsir anlayışının gelişmesine yol açar ve her âyet, yalnızca tarihsel ve dilsel bir bağlamda değil, ruhsal bir çerçevede de ele alınır.<sup>45</sup>

Tasavvufi tefsirin en önemli özelliklerinden biri de, dışsal anlamların yanı sıra, ayetlerin "gizli anlamlarının" araştırılmasıdır. Bu bağlamda, işâri (sembolik) tefsir, tasavvufi bakış açısının en belirgin örneğidir. İşâri tefsir, genellikle yorumcunun yaşadığı manevî yoğunluk ve içsel deneyimlere dayalı olarak, belirli bir âyetin ruhsal bir boyutunu ortaya koymayı amaçlar. Bu tür yorumlar, âyetin yalnızca lafzi anlamını değil, daha çok metaforik ve sembolik anlamlarını keşfetmeye çalışır.<sup>46</sup> Bu bakış açısına göre, Kur'ân, her zaman yüzeyin ötesinde daha derin, manevi bir anlam

<sup>43</sup> Ayşegül Balık, *İşâri Tefsir Anlayışına Yöneltilen Eleştiriler* (Trabzon: Trabzon Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 13-14.

<sup>44</sup> Mustafa Altunkaya, "Sûf Hareketinin İşâri Tefsiri", *Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 12/23 (2019), 139.

<sup>45</sup> Derviş Dokgöz, "İşâri/Tasavvufi Tefsirlerde Ahkam Ayetlerinin Yorumlanmasında İ'tibâr Yönteminin Fıkhî Açıdan Değerlendirilmesi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 37 (2021), 120-121.

<sup>46</sup> Süleyman Ateş, *İşâri Tefsir Okulu* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974), 12.

taşıır. Bu derinlik, ancak özel bir manevi hazırlık ve içsel olgunlukla keşfedilebilir.

İşârî tefsir, bazen tasavvufun derin felsefi ve sezgisel boyutlarını yansıtarak, doğrudan bir bilimsel metot olarak kabul edilmez. Bu bağlamda, bazı klasik tefsirciler ve ilmî çevreler, işârî yorumları, sadece "ilham" ve "sezgi"ye dayalı, nesnel anlamdan sapma olarak değerlendirmiştir. Bununla birlikte, tasavvufî tefsir, her zaman açık anlamla uyumlu olmak zorundadır. Bu, tasavvufî yorumun ana ilkelerinden biridir. Örneğin, Gazzâlî (ö. 505/1111), Kur'ân'a sadece Arap dilinin dil bilgisi kurallarıyla yaklaşılmasının eksik olduğunu, gerçek anlamın ancak manevi bir derinlikle ve sezgisel bir yaklaşımla keşfedilebileceğini vurgulamıştır. Bu tür derinlikli bir tefsir, Kur'ân'ın sadece dilsel ve kültürel bağlamıyla sınırlı kalmayıp, ilahi bir bakış açısıyla da anlaşılabilmesi görüşünü güçlendirir.<sup>47</sup>

Zehebî ve diğer tefsir âlimlerine göre, tasavvufî bakış açısının kabul edilebilir olması için, bir yorumun hem Arap dilinin kurallarına uygun olması, hem de vahiy ile çelişmemesi gerekmektedir. Bununla birlikte, tasavvufî yorumun doğrudan doğruya "zahîrî" anlamdan sapmaması gerektiği de vurgulanır. Bu durum, işârî tefsirlerin, tüm Kur'ân'ı kapsayan genel bir anlamı ortaya koymak yerine, daha çok bireysel bir manevi tecrübeyi yansıtması gerektiğini belirtir.<sup>48</sup>

Kur'ân'ın sembolik ve derin anlamlarını keşfetmek için tasavvufî yaklaşımlar, yalnızca akıl ve mantıkla değil, manevi bir çaba ile mümkün olacağına inanılır. Bu, tefsir âlimlerinin işârî yorumlar üzerinden, Kur'ân'ı sadece insan aklının kapasitesiyle değil, aynı zamanda kalbin sezgisel ve manevi kapasitesiyle de anlamaya çalıştıkları bir yaklaşımdır.<sup>49</sup> Tefsirin bu boyutu,

<sup>47</sup> Hücetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî el-Gazzâlî, *Tevhid ve Ledün Risalesi*, çev. Serkan Özburun - Yusuf Özburun (İstanbul: Furkan Yayınları, 1995), 68.

<sup>48</sup> Muhammed Hüseyin Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn* (Kahire: Mektebetü Vahbe, ts.), 2/261264; Muhammed Abdülazîm Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'ân* (Matba'atü İsâ el-bâbî el-Halebî ve şerkâhü, ts.), 2/78.

<sup>49</sup> İşârî tefsir metodunda zâhir-bâtın ayrımının Kur'ân'daki ve sünnetteki temelleri için bkz. Nurullah Denizer, *Kur'ân'ın Sûfî Yorumu: Bursevî Örneği* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2019), 30-54.

Kur'ân'ın insan ruhunun derinliklerine hitap eden bir rehber olarak anlaşılmasını sağlar. Bu perspektiften bakıldığında, tasavvufî tefsir, sadece bir kelime ya da cümle açıklaması olmanın ötesine geçer ve insanın içsel yolculuğunu anlamlandıran bir süreç olarak görülür.<sup>50</sup>

İşârî tefsir geleneğinde, hadisler sadece lafzî deliller olarak değil, aynı zamanda bâtinî manaların keşfine imkân tanıyan birer işaret unsuru olarak değerlendirilmiştir. Bu bağlamda sıklıkla atfı yapılan, “*Benim bildiklerimi bilseydiniz az güler çok ağlardınız*”<sup>51</sup> hadisi, sûfî müfessirler tarafından, Hz. Peygamber’e ait olan ve umumî nübüvvet bilgisinin ötesinde, sadece kendisine has manevî bir ilmin varlığına delil olarak yorumlanmıştır. Nitekim Serrâc (ö. 378/988), bu hadisin, herkesin ulaşabileceği bir bilgiye değil, sadece Hz. Peygamber’in müstesna olarak muhatap olduğu özel bir ilme işaret ettiğini vurgular. Ona göre, bu ilim öyle derin ve ağırdır ki, dağlar bile onu taşıyamaz; bu sebeple Allah Resûlü, ashabına ancak anlayabilecekleri kadarını bildirmiştir.<sup>52</sup> Serrâc’ın bu yorumu, hadisin zâhirindeki ahlâkî uyarının ötesine geçerek, tasavvufî anlam dünyasında ilham ve keşfe dayalı bâtinî bilgilerin imkânına dair önemli bir açılım sunar.<sup>53</sup> Bu yaklaşımı sürdüren Sülemî (ö. 412/1021) ise, “*Kim bildiğiyle amel ederse Allah ona bilmediğini öğretir*”<sup>54</sup> rivayetini merkeze alarak, zahirî şariat ilimleriyle amel eden bir kimseye Allah’ın bâtinî ilimleri lütfedeceğini savunur. Bu anlayış, sûfî gelenekte ilmin, amele bağlı bir tasfiye süreciyle kazanılabileceği düşüncesini destekler.<sup>55</sup> Benzer biçimde, “*Kırk gün ihlâs ile ibadet eden kimsenin kalbinden diline hikmet pınarları akar*”<sup>56</sup> şeklindeki zayıf kabul edilen rivayet

<sup>50</sup> Kadir Özköse, “Tasavvuf Kültüründe Bâtın ve Bâtınî/Ledünnî Bilgi Kavramlarının Referans Çerçevesi”, ed. Mustafa Öztürk (Kur’ân’ın Bâtınî ve İşârî Yorumu, İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018), 63.

<sup>51</sup> Buhârî, “Küsûl” 2, “Nikâh” 107, “Rikâk” 27, “İmân” 3.

<sup>52</sup> Ebû Nasr Abdullah b. Alî b. Muhammed et-Tûsî es-Serrâc, *el-Lüma’*, thk. Tâhâ Abdülbaki Surûr (Kahire: Dârü’l Kütübi’l-Hadîse, 1960), 149-150.

<sup>53</sup> Necmeddin Şeker, “Hadis Şerhçiliğinde Farklı Bir Gelenek ‘İşârî Yorum’”, *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23 (2014), 123-124.

<sup>54</sup> Muteber hadis kaynaklarında mevcut değildir. Bk. İsmâîl b. Muhammed Aclûnî, *Keşfu’l-hafâ ve muzillu’l-ilbâs ammâ iştehere mine’l-ahâdîs alâ elsineti’nnâs* (Kahire: Mektebetü’l-Kudsî, 1351), 1/265.

<sup>55</sup> Şeker, “Hadis Şerhçiliğinde Farklı Bir Gelenek ‘İşârî Yorum’”, 124.

<sup>56</sup> Aclûnî, *Keşfu’l-hafâ*, 1/224-229.

de, hikmet kavramı üzerinden tasavvufî anlamda bâtinî marifetlerin temsili olarak değerlendirilmiştir.<sup>57</sup>

Hakîm Tirmizî (ö. 320/932) işârî yaklaşımın bir başka boyutunu sergiler. Meşhur “*Seyahat ediniz, sıhhat bulunuz*”<sup>58</sup> hadisini yorumlarken, seyahati zâhirî ve bâtinî olarak ikiye ayırır ve bâtinî yolculuktan maksadın, kişinin manevî dönüşüm ve arınma süreci olduğunu belirtir. Ona göre bu sefer, nefisten Hakk’a doğru bir yöneliştir; sıhhat ise, Allah’a yönelmekle elde edilen mânevî arınmanın kendisidir.<sup>59</sup>

Bu örnekler, işârî tefsirde hadislerin, hem zahirî anlamları hem de bâtinî işaretleriyle nasıl çok katmanlı şekilde kullanıldığını göstermesi açısından dikkat çekicidir. Sûfî müfessirler, hadisleri sadece anlamı açıklayan unsurlar olarak değil, aynı zamanda manevî sezgiyi teyit eden ruhsal bir delil olarak tefsire dâhil etmişlerdir. Bu yönüyle işârî tefsir, hadis metinlerini yalnızca rivayet disiplini içerisinde değil, derin tasavvufî tecrübelerin yorumlayıcı aracı olarak da değerlendirmiştir.

## 2. Hadislerin Tefsirde Kullanımına Yönelik Problemler

Kur'ân'ın doğru anlaşılması ve yorumlanmasında hadislerin rolü, tefsir ilmi açısından vazgeçilmez bir öneme sahiptir. Nitekim Hz. Peygamber'in sözleri ve uygulamaları, Kur'ân'ın nazil olduğu bağlamı ve murad-ı ilahîyi kavramada müfessirler için en temel referanslardan biridir. Bu nedenle birçok müfessir, Kur'ân ayetlerini açıklarken hadislerden geniş ölçüde yararlanmış, özellikle ahlâkî ve itikadî meselelerde bu rivayetleri açıklayıcı unsur olarak kullanmıştır. Ancak bazı tefsirlerde hadislerin yeterince yer bulamaması ya da hiç kullanılmaması, ayetlerin eksik veya yanlış anlaşılmasına neden olabilecek önemli bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>60</sup>

<sup>57</sup> Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Herevî el-Kârî, *Esrâru'l Merfûa fî'l-Ahbârî'l-Mevzûa el-Ma'ruf bi'l-mevduât el-Kübrâ*, thk. Muhammed Sebbâğ (Beyrut: Dâru'l-Emâne, ts.), 326-327.

<sup>58</sup> Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ*, 1/445.

<sup>59</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Hasen Hakîm Tirmizî, *Kitâbu'l-Hacc ve Esrâruhû*, thk. Hüsnü Nasr Zeydân (Kahire, 1969), 86.

<sup>60</sup> Kadir Gürler, “Kur'ân'ın Re'y ile Tefsirini Yasaklayan Rivâyetlere Eleştirel Bir Yaklaşım”, *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/5 (2004), 41.

Hadislerin tefsirdeki işlevi sadece lafzî açıklamaları desteklemekle sınırlı değildir; aynı zamanda ayetlerin pratik hayata yansıtılmasında, içtimaî düzenin tesisinde ve ahlaki yönelimlerin belirlenmesinde de yönlendirici bir rol üstlenir. Örneğin Kur'ân'da iyilik ve takvâya birlikte yönelme çağrısı yapılırken, hadislerde bu kavramlar birey ve toplum ilişkileri bağlamında detaylandırılmış; fitne zamanlarında nasıl bir tavır takınılacağı gibi meseleler, sahih rivayetlerle açıklığa kavuşturulmuştur. Bu kapsamda Firdevs kıssası,<sup>61</sup> peygamberlerin mirası,<sup>62</sup> kıyamet tasvirleri,<sup>63</sup> tövbenin adapları,<sup>64</sup> gıybetin zararları,<sup>65</sup> Cuma namazının önemi, boşanma süreçleri ve tesbih ibadetinin faziletleri gibi birçok konuda hadislerin içerdiği detaylar, Kur'ân'daki genel ifadelerin daha iyi anlaşılmasına katkı sağlamaktadır.

Kâf sûresi'nde geçen "*günün ve gecenin belirli vakitlerinde tesbih et*"<sup>66</sup> ifadesi, hadislerle birlikte ele alındığında bu zaman dilimlerinin sabah, akşam ve gece namazlarıyla ilişkilendirildiği görülür. Bu da ayetin uygulamaya dair yönünü netleştirmektedir. Ne var ki bazı ayetlerin yorumunda hadislerin ya göz ardı edildiği ya da yetersiz kullanıldığı da bir gerçektir. Örneğin En'âm sûresi'nde yer alan "*Gözler O'nu idrak edemez*"<sup>67</sup> ayetinden hareketle Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile arasında ahirette Allah'ın görülüp görülemeyeceği tartışmaları gündeme getirilmiş, fakat bu konudaki sahih hadis rivayetlerine yeterince atıf yapılmamıştır. Oysa Hz. Peygamber'in "*Şüphesiz siz, kıyamet gününde Rabbinizi göreceksiniz*"<sup>68</sup> ve "*Siz bu ayı nasıl açıkça görüyorsanız, Rabbinizi de öyle göreceksiniz.*"<sup>69</sup> Bu hadislerin tefsirlerde ihmal edilmeden zikredilmesi, hem mezheplerin görüşlerini daha sağlam bir nas temeline oturtmak hem de ayetin bütüncül bir şekilde

<sup>61</sup> Hayreddin Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020), 4/584-585.

<sup>62</sup> Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, 4/589.

<sup>63</sup> Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, 4/703.

<sup>64</sup> Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, 4/139.

<sup>65</sup> Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, 4/96.

<sup>66</sup> Kâf, 50/39-40.

<sup>67</sup> el-En'âm, 6/103.

<sup>68</sup> Buhârî, "Tevhîd" 24.

<sup>69</sup> Buhârî, "Mevâkit" 16.

anlaşılmasına katkı sağlamak açısından büyük önem arz etmektedir. Özellikle işârî tefsirde ayetlerin derin anlam katmanları keşfedilirken, bu tür hadislerin ışığında yapılan yorumlar, hem tevilin sınırlarını korumakta hem de rivayet temelli tefsirle irtibatı sağlamaktadır. Hâlbuki bu hadislerin zikredilmesi, hem ilgili mezheplerin görüşlerinin dayanaklarını anlamaya hem de ayetin daha bütüncül bir şekilde yorumlanmasına yardımcı olacaktır.<sup>70</sup>

En'âm sûresi'nin 151-153. ayetlerinde yetimlerin mallarının korunmasına ilişkin hükümler ele alınırken, bu konuda hadislerin yeterince yer almaması dikkat çekicidir.<sup>71</sup> Hâlbuki hadislerde yetim hakkının korunmasına yönelik birçok uyarı ve teşvik mevcuttur. Hz. Peygamber *"Yetim malı yiyen kimse, karnını cehennem ateşiyle doldurmuş olur"*<sup>72</sup> buyurarak, bu fiilin dünyevî ve uhrevî sorumluluğuna dikkat çekmiştir. Aynı şekilde, yetimlere iyi davranmanın ahlâkî bir sorumluluk olduğunu vurgulayan *"Yetimin başını okşayan bir kimseye, dokunduğu her saç teli için sevap yazılır."*<sup>73</sup> şeklindeki rivayet, sadece hukuki değil, aynı zamanda manevi bir duyarlılığın inşasına da yöneliktir. Enfâl sûresi'nin 27. ayetinde geçen *"emanete hıyanet etmeyin"*<sup>74</sup> emri, emanete riayet ilkesini hem bireysel hem toplumsal düzlemde ele alır. Bu ilke, Hz. Peygamber'in münafıklık alametlerini sayarken özellikle vurguladığı bir ahlakî zafiyetle doğrudan ilişkilidir. Zira sahih bir hadiste, *"Münafiğin alâmeti üçtür: Konuştuğunda yalan söyler, söz verdiğinde sözünde durmaz, kendisine emanet verilince hıyanet eder"*<sup>75</sup> buyurulmuştur. Dolayısıyla emanete hıyanetin, sadece ahlakî bir kusur değil, imanı zedeleyen ciddi bir davranış bozukluğu olarak tanımlanması, ilgili ayetin yorumunda hadislerin ne derece belirleyici olduğunu göstermektedir. Bu çerçevede

<sup>70</sup> Mustafa Öztürk, "Klasik Sünnî Tefsir Literatürü Üzerine Genel Bir Değerlendirme", *Marife* 5/3 (2005), 93.

<sup>71</sup> Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, 4/682.

<sup>72</sup> Buhârî, "Vesâyâ" 23.

<sup>73</sup> Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Kahire: Dârü'l-Hadis, 1416/1995), 5/250.

<sup>74</sup> el-Enfâl 8/27.

<sup>75</sup> Buhârî, "İmân" 24.

hadislerin tefsirde yeterince yer almaması, hem ayetin pratik etkisini zayıflatmakta hem de Kur'ân'ın inşa ettiği değerler sisteminin peygamberî boyutunu eksik bırakmaktadır. Bu nedenle özellikle ahlâkî ilkeleri içeren ayetlerin tefsirinde hadis rivayetlerinin ihmal edilmemesi, anlamın bütünlüğü ve uygulama rehberliği açısından vazgeçilmezdir.

Bakara sûresi'nin 245. ayetinde geçen “*Kim Allah’a güzel bir borç verirse...*”<sup>76</sup> ifadesi bazı yorumcular tarafından yalnızca faizsiz borç verme şeklinde açıklanmış; infak boyutu arka planda kalmıştır. Oysa bu ayetin hem Hadîd sûresi 11. ayetindeki benzeriyle hem de Hz. Ebû Dahdâh'ın bir bahçesini Allah yolunda bağışladığına dair sahih hadislerle birlikte değerlendirilmesi gerekir. Bu rivayet, Allah yolunda yapılan infakın “karz-ı hasen” kapsamına nasıl girdiğini somut bir örnekle göstermekte; ayetin içeriğine dair çok daha zengin bir perspektif sunmaktadır. Söz konusu hadisin göz ardı edilmesi, ayetin yanlış anlaşılmasına yol açabilir.<sup>77</sup>

Mü'min sûresi'nin 45-46. ayetlerinde Firavun hanedanının kabirde uğrayacağı azaba işaret edilmiştir. Bu yorum, kabir azabının varlığına dair sahih hadislerle desteklenebilecek niteliktedir. Ancak bazı tefsirlerde bu hadislerin yeterince kullanılmaması, ayetin tam manasıyla anlaşılmasını güçleştirebilir. Oysa kabir hayatıyla ilgili sahih hadisler hem geleneksel kaynaklarda hem de hadis külliyyatında geniş yer bulmuştur.<sup>78</sup> Fetih sûresi'nin son ayetinde sahabenin vasıflarına dikkat çekilirken, onların aralarındaki merhamet ilişkisine vurgu yapılır. Hz. Peygamber'in sahabeye yönelik övgüleri ve onların faziletlerine dair hadislerin bu ayetle birlikte ele alınması, sadece tarihi bilgi sunmakla kalmaz; aynı zamanda sahabenin İslam toplumundaki örnekliliğini pekiştirir.<sup>79</sup>

<sup>76</sup> el-Bakara 2/245.

<sup>77</sup> Ebü'l-Fidâ İsmâil b. Ömer b. Kesîr İbn Kesîr, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-'azîm*, thk. Yusuf Ali Bûdeyvi - Hasan Semâhî Süveydan (Dâru İbn Kesîr, 1434–2013), 7/321.

<sup>78</sup> “Kabirdeki iki kişiden biri idrar sıçratmasından, diğeri ise koğuculuktan dolayı azap görüyor.” İbn Kesîr, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-'azîm*, 7/135.

<sup>79</sup> Mesut Okumuş, “Hadis-Sünnet Tefsir İlişkisi”, *İslam Geleneğinde ve Modern Dönemde Hadis ve Sünnet* (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2020), 322.

Bakara sûresi'nin 48. ayetinde “*hiçbir kimsenin bir başkasına şefaata edemeyeceği*”<sup>80</sup> bildirilmektedir. Bu ayetin yorumunda Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile'nin görüşlerine yer verilmiş olsa da şefaatin varlığına dair sahih hadislerin aktarılmaması dikkat çekicidir.<sup>81</sup> Şefaata meselesi, hem kelimî hem de ahlaki yönüyle detaylı izah gerektiren bir konudur. Dolayısıyla, ayetin sünnetle irtibatı kurulmadan yapılan yorumlar, eksik bir anlayışa sebep olabilir. Zira hadislerde, belirli kimselere şefaata izni verileceği açıkça ifade edilmiştir. Bu bağlamda hadislerin yok sayılması, Kur'ân ve sünnet bütünlüğünü zedeleyen bir yaklaşım olarak değerlendirilebilir.<sup>82</sup>

Kamer sûresi'nin ilk ayetlerinde geçen “ayın ikiye yarılması” mucizesiyle ilgili olarak bazı tefsirlerde hadis rivayetlerine yer verilmiştir. Ancak bu olayın gözle görülen bir mucize olduğuna dair güçlü görüşlerin yeterince vurgulanmaması ve zayıf rivayetlere dayalı alternatif izahların ön plana çıkarılması, okuyucuda yanlış bir kanaat oluşmasına neden olabilir. Oysa sahih hadislerle desteklenen mucizevî yönün ön plana çıkarılması, ayetin anlaşılmasını kuvvetlendirecektir.<sup>83</sup> Tegâbün sûresi'nin 15. ayetinde geçen “mallarınız ve çocuklarınız sizin için birer imtihandır” ifadesi de hadislerle zenginleştirilebilecek bir başka örnektir. Hz. Peygamber'in torunları Hasan ve Hüseyin'i kucaklayıp “*Çocuklar, kişiyi cimri ve korkak yapar*”<sup>84</sup> buyurması, bu ayetin taşıdığı sosyo-psikolojik derinliğe önemli bir katkı sağlar. Bu hadis, çocuk sevgisinin birey üzerindeki etkilerini anlamaya ve ayetin pratik karşılığını kavramaya vesile olur.

Sonuç olarak, hadislerin tefsirdeki yeri ve fonksiyonu göz ardı edildiğinde, Kur'ân ayetlerinin içerdiği derin anlam katmanları

<sup>80</sup> el-Bakara 2/48.

<sup>81</sup> “Her peygamberin kabul edilen bir duası vardır. Diğer peygamberler bu dualarını dünyada yaptılar. Ben ise duamı, kıyamet gününde ümmetime şefaata için sakladım. Bu şefaata, Allah dilemişse, Allah'a hiçbir şeyi ortak koşmadan ölenlere ulaşacaktır.” Buhârî, “Deavât” 1.

<sup>82</sup> Mehmet Ali Çalgan, “Kur'an-Sünnet Bütünlüğü Bağlamında Kur'an Yolu Tefsirinde Hadis Kullanımında Görülen Problemler”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 25/3 (2021), 1283.

<sup>83</sup> Buhârî, “Menâkıb” 27; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1/423.

<sup>84</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd İbn Mâce, *Sünen İbn Mâce* (Dâru İhyâi'l Kütübî'l-'Arabî, ts.), 2/1209; İbrahim Canan, *Kütüb-i Sitte ve Şerhi* (Ankara: Akçağ Yayınları, ts.), 2/504.

eksik kalmakta; aynı zamanda İslam'ın temel kaynakları arasındaki bütünlük zedelenmektedir. Bu nedenle tefsir çalışmalarında, sahih hadislerin bağlamına uygun şekilde ve yeterli ölçüde kullanılması, hem ilmî hem de dinî bir zaruret olarak değerlendirilmelidir.

### Sonuç

Kur'ân'ın yorumlanma sürecinde hadislerin üstlendiği işlev, salt açıklayıcı bir araç olmanın ötesinde, ilahî mesajın hayata nasıl taşındığını gösteren dinamik bir rehberlik vasfı taşır. Klasik tefsir geleneği, bu rehberliği merkeze alarak anlam inşasını şekillendirmiş ve Hz. Peygamber'in sözlerini hem metodolojik hem de ontolojik bir kaynak olarak değerlendirmiştir. Hadislerin mücmel ifadeleri tafsil etmesi, umumî hükümleri tahsis etmesi ve bağlamı belirginleştirmesi, onları sadece geçmişin tanığı değil; anlamın bizzat kurucu unsuru hâline getirmiştir. Bu nedenle hadis, Kur'ân'ın anlam katmanlarını derinleştiren bir mercek işlevi görmüş; literal yorumun sınırlarını aşarak, metaforik ve işâfî boyutlara da nüfuz etmiştir. Özellikle rivayet eksenli tefsirlerde hadisler, sadece naklî bir bilgi değil, aynı zamanda yorumun meşruiyet zeminini güçlendiren birer delil olarak konumlandırılmıştır. Dirayet geleneğinde ise bu rivayetler eleştirel akıl süzgecinden geçirilerek daha sistematik bir yorum çerçevesine oturtulmuş; böylece hem hadislerin otoritesinden yararlanılmış hem de yorumun kendi dönemsel ihtiyaçlara göre yeniden yapılandırılması mümkün olmuştur.

Çok katmanlı kullanım biçimleri, tefsir geleneğinin sadece bilgi aktaran bir disiplin olmadığını, aynı zamanda tarihsel, toplumsal ve bireysel anlam arayışlarını bir arada taşıyan bir düşünme biçimi olduğunu göstermektedir. Hadislerin yorumlara kattığı derinlik, Kur'ân'ın ayetlerinin sadece teorik düzeyde değil, aynı zamanda pratik ve ahlaki yönüyle de anlaşılmasına zemin hazırlamıştır. Zira Hz. Peygamber'in söz, fiil ve takrirlerinden oluşan sünnet mirası, ayetlerin muradını tarihsel uygulama üzerinden somutlaştırmakta; böylece müfessirlerin hem hüküm istinbâtında hem de ahlaki yönlendirmelerde daha işlevsel yorumlar üretmesine olanak tanımaktadır. Bu çerçevede hadisler, ayetlerin soyut içeriğini somutlaştırarak bireysel ve toplumsal hayatı inşa eden bir yapı taşı

haline gelmiştir. Bununla birlikte, tefsir literatüründe zayıf ve uydurma rivayetlerin yer alması, bazı yorumların mezhebî eğilimlere göre şekillenmesi ve hadislerin bağlam dışı kullanımına dair problemler, bu güçlü mirasın zaman zaman zaaf noktalarına da dönüşebileceğini ortaya koymaktadır. Zayıf rivayetlerin tarihi otorite ile meşruiyet arayışı içinde kullanılması, yorumların ilmi sağlamlığını zedeleyebildiği gibi dini metinlerin yanlış anlaşılmasına da sebebiyet vermektedir. Bu sebeple hadislerin Kur'ân'la kurduğu ilişkinin, sadece metinsel düzeyde değil, aynı zamanda bağlamsal, tarihsel ve yöntemsel düzeyde de sürekli yeniden değerlendirilmesi gerekmektedir. Bu yeniden değerlendirme, hem geleneğe saygılı hem de ilmi titizliği önceleyen bir yaklaşımı gerekli kılmakta; tefsir ilminde doğru bilginin inşası açısından vazgeçilmez bir görev olarak önümüzde durmaktadır.

Hadislerin yorumda ihmal edilmesi durumunda ise, Kur'ân'ın maksadına ulaşmakta zorluklar yaşanmakta ve ilahî hitabın hayata taşınmasında parçalı ve eksik bir anlayış ortaya çıkmaktadır. Hâlbuki Hz. Peygamber'in açıklamaları, sadece lafzı değil, muradı beyan eden birer anahtar niteliğindedir. Özellikle itikadî, ahlâkî ve toplumsal içerikli ayetlerin doğru anlaşılabilmesi için bu açıklamaların dikkate alınması hem ilmî hem de dinî bir zorunluluk arz etmektedir. Bu bağlamda hadislerin tefsirdeki kullanımına dair hem metodik bir dikkat hem de içeriksel bir titizlik gereklidir. Nitekim klasik kaynaklarda yer verilen zengin rivayet birikimi, sadece geçmişin bilgisini değil, bugünün yorumunu da şekillendirme potansiyeline sahiptir. Bu potansiyelin doğru değerlendirilmesi, çağdaş tefsir çalışmalarının sahil bir zemin üzerinde ilerlemesine de katkı sunacaktır.

Son aşamada ise, hadislerin Kur'ân tefsirindeki işlevi; bir aktarım değil, bir yorum ve anlam üretme sürecidir. Bu süreçte Hz. Peygamber'in sünneti, vahyin hayata temas ettiği en somut örnekliliği ile tefsir ilminin merkezine yerleşmektedir. Dolayısıyla hadisler, yalnızca ayetlerin açıklamasını değil, aynı zamanda onların nasıl yaşanacağına dair örnek bir model ortaya koymaktadır. Bu yönüyle tefsir, sadece akademik bir disiplin değil, aynı zamanda ahlaki, pedagojik ve manevî bir yöneliş olarak da değerlendirilmeli; hadislerin sunduğu rehberlik, çağın anlam

ihtiyacına cevap verecek şekilde bütüncül bir perspektifle ele alınmalıdır. Böylelikle Kur'ân'ın anlaşılması, sadece kelimeler düzeyinde değil, hakikatin özüne ulaşan bir bilinç düzeyinde gerçekleşebilir.

**Finansman / Funding:**

*This research received no external funding. / Bu araştırma herhangi bir dış fon almamıştır.*

**Çıkar Çatışması / Conflicts of Interest:**

*The author declare no conflict of interest. / Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan eder.*

## Kaynakça

- Acılûnî, İsmâîl b. Muhammed. *Keşfu'l-hafâ ve muzillu'l-ilbâs ammâ iştehere mine'l-ahâdis alâ elsineti'nnâs*. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1351.
- Agitoğlu, Nurullah. "Hadîste Bağlam - Bağlamın Anlam Alanı, Çeşitleri ve Önemi-". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1 (2013), 105-132.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *Müsned*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Kahire: Dârü'l-Hadis, 1416/1995.
- Altundere, Şahabettin Ertan. *Aspects of agreement and difference between two İmam's, al-Tabari and ibn 'Atiyyah in the exegesis of the quran by sunnaha comparative study*. Ürdün: University of Jordan, Yurtdışı Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Altunkaya, Mustafa. "Sûf Hareketinin İşârî Tefsiri". *Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 12/23 (2019), 129-149.
- Apaydın, H. Yunus. "Re'y". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 35/37-40. İstanbul: TDV Yayınları, 2018.
- Ateş, Süleyman. *İşâri Tefsir Okulu*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974.
- Aydın, Muhammed. "'Rivayet Tefsiri' Kavramı ve Kur'an'ın Kur'an ile Tefsiri: Eleştirel Bir Yaklaşım". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2009), 1-22.
- Aygün, Abdullah. "Tefsirlerin Rivayet ve Dirayet Ayrımının Sorunları". *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/8 (2015), 141-160.
- Balık, Ayşegül. *İşârî Tefsir Anlayışına Yöneltilen Eleştiriler*. Trabzon: Trabzon Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Bilgin, Mustafa. *Tefsirde Mu'tezile Ekolü*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1991.
- Birişik, Abdülhamit. "Tefsir". *DİA*. 40/281-290. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-. *el-Câmi'u'l müsned sahihu'l muhtasar min umûri Resûlillâh sallallâhü 'aleyhi ve sellem ve sünenihî ve eyyâmih*. thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır. 9 Cilt. Dâru Tavki'n-Necât, 1. Basım, ts.
- Canan, İbrahim. *Kütüb-i Sitte ve Şerhi*. Ankara: Akçağ Yayınları, ts.
- Çalgan, Mehmet Ali. "Kur'an-Sünnet Bütünlüğü Bağlamında Kur'an Yolu Tefsirinde Hadis Kullanımında Görülen Problemler". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 25/3 (2021), 1277-1298.
- Çelikan, Serkan. "Tefekkür Kavramı ve İlgili Rivayetler Üzerine Bir Değerlendirme". *Nisar* 1 (2022), 1-28.
- Denizer, Nurullah. *Kur'an'ın Süfî Yorumu: Bursevî Örneği*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2019.
- Doğan, Mehmet Zahir. *Sahâbenin Dirayet Tefsiri*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Dokgöz, Derviş. "İşârî/Tasavvufî Tefsirlerde Ahkam Ayetlerinin Yorumlanmasında İ'tibâr Yönteminin Fikhî Açından Değerlendirilmesi". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 37 (2021), 117-142.
- Ebû Dâvud, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî. *Sünen Ebî Dâvud*. thk. Muhammed Kâmil Belilî. 7 Cilt. Dâru'l Resâileti'l-Âlemiyeye, 1. Basım, 1430/2009.

- Gazzâli, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî el-. *Tevhid ve Ledün Risalesi*. çev. Serkan Özburun - Yusuf Özburun. İstanbul: Furkan Yayınları, 1995.
- Gürler, Kadir. "Kur'ân'ın Re'y ile Tefsirini Yasaklayan Rivâyetlere Eleştirel Bir Yaklaşım". *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/5 (2004), 17-46.
- Hakîm Tirmizî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Hasen. *Kitâbu'l-Hacc ve Esrârühû*. thk. Hüsnü Nasr Zeydân. Kahire, 1969.
- İbn Abdülber, Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed en-Nemerî. *Câmiu Beyânî'l-İlmi ve Fadlihi*. thk. Ebî Eşbâl Züheyrî. 3 Cilt. Memleketü'l-Arabîyyeti'l-Sûdiyye: Dâru ibn Cevzî, 1414/1994.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer b. Kesîr. *Tefsîrû'l-Kur'ânî'l-'azîm*. thk. Yusuf Ali Bûdeyvi - Hasan Semâhî Süveydan. Dâru İbn Kesîr, 1434-2013.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *Sünen İbn Mâce*. 2 Cilt. Dâru İhyâi'l Kütübî'l-'Arabî, 1. Basım, ts.
- Karaman, Hayreddin vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020.
- Karaman, Hayrettin vd. *Kur'ân-ı Kerîm Açıklamalı Meâli*. Ankara: TDV Yayınları, 7. Basım, 2017.
- Karaoğlu, Arslan. "Tefsirlerde Rivâyet ve Dirâyet Ayırımının Objektifliği Sorunsalı". *Umde Dini Tetkikler Dergisi* 6/1 (2023), 1-30.
- Kârî, Ebû'l-Hasen Nûrüdîn Alî b. Sultân Muhammed el-Herevî el-. *Esrârû'l Merfûa fî'l-Ahbârî'l-Mevzûa el-Ma'ruf bi'l-mevduât el-Kübrâ*. thk. Muhammed Sebbâğ. Beyrut: Dâru'l-Emâne, ts.
- Koç, Mehmet Akif. *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri - İbn Ebî Hâtim Tefsiri Örneğinde Bir Literatür İncelemesi*. Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2003.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-. *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân= Tefsîru'l-Kurtubî*. thk. Ahmed Berdûnî - İbrahim Etfîş. 20 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütüb Mısıryye, 3. Basım, 1964/1384.
- Mukâtil b. Süleymân. *Tefsîru'l-Kebîr*. thk. Abdullah Mahmud Sehâte. Beyrut: Daru İhyâi't-Türâs, 1423.
- Müslim b. Haccâc, Ebû'l Hasen el-Kuşeyrî el-Nisâbü'rî. *Müsned Sahih-i'l-muhtasar binakli'l adl an adl ilâ Resûlillâh sallallâhü 'aleyhi ve sellem*. thk. Muhammed Fuad Abdalbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, ts.
- Okumuş, Mesut. "Hadis-Sünnet Tefsir İlişkisi". *İslam Geleneğinde ve Modern Dönemde Hadis ve Sünnet*. 309-334. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2020.
- Özköse, Kadir. "Tasavvuf Kültüründe Bâtın ve Bâtınî/Ledünnî Bilgi Kavramlarının Referans Çerçevesi". ed. Mustafa Öztürk. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018.
- Öztürk, Mustafa. "Klasik Sünnî Tefsir Literatürü Üzerine Genel Bir Değerlendirme". *Marife* 5/3 (2005), 91-113.
- Pak, Süleyman. "Sünnetin Kur'an-ı Beyan Yönleri". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/1 (2012), 353-381.
- Râzî, Ebu Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin. *Mefâtîhu'l-Gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, 3. Basım, 1420.
- Serrâc, Ebû Nasr Abdullah b. Alî b. Muhammed et-Tûsî es-. *el-Lüma'*. thk. Tâhâ Abdülbaki Surûr. Kahire: Dâru'l Kütübî'l-Hadîse, 1960.
- Sıcak, Ahmet Sait. "Yorumda Öznellik Açısından Bir Metot Olarak Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri". *Kur'an'ı Anlamada Yöntem (Dilsel Ağırlıklı Eleştirel Yaklaşım)*. ed. Mürsel Ethem. İlahiyât Yayınları, 1. Basım, 2022.
- Sofuoğlu, Mehmet. *Tefsire Giriş*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.

- Soysaldı, H. Mehmet. "Kur'an Sünnet İlişkisi". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (2002), 1-18.
- Şâtıbî, İbrâhim b. Mûsa b. Muhammed el-Lahmî el-Gırnâtî eş-. *el-Muvâfakât*. 7 Cilt. Dâru İbn Affân, 1. Basım, 1417/1997.
- Şeker, Necmeddin. "Hadis Şerhçiliğinde Farklı Bir Gelenek 'İşarî Yorum'". *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23 (2014).
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'ân*. 24 Cilt. Mekke: Dâru't-Terbiye ve't-Türâs, ts.
- Türcan, Saliha. "Rivayet Tefsiri Geleneğinin Dönüşümünde İbn Kesîr'in Yeri". *Turkish Academic Research Review - Türk Akademik Araştırmalar Dergisi [TARR]*, 338-363.
- Türcan, Zişan. "Üçüncü Asır Hadis Musannefâtı Üzerinde eş-Şâfiî'nin Etkisi". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 7/1 (2009), 87-100.
- Yazır, Elmalılı Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. haz. A. Cüneyd Köksal - Murat Kaya. 6 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1. Basım, 2022.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*. 3 Cilt. Kahire: Mektebetü Vahbe, ts.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilü'l-irfân fî ulûmî'l-Kur'ân*. 2 Cilt. Matba'atü İsâ el-bâbî el-Halebî ve şerkâhü, 3. Basım, ts.





## Kur'an'da Toplumsal Ahlakın İnşası: Bireyden Cemaate Bir Model

Araştırma  
Makalesi  
Research  
Article

**Abdullah ÖZÜÇALIŞIR**

Dr., Iğdır Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı  
Dr., Iğdır University, Faculty of Theology, Department of Tafsir,  
Iğdır, Türkiye

 abdullah.derik@hotmail.com

 [ror.org/05jstgx72](https://ror.org/05jstgx72)

 [orcid.org/0000-0002-7173-4752](https://orcid.org/0000-0002-7173-4752)

**Yazar**  
Author

Özüçalışır, Abdullah. "Kur'an'da Toplumsal Ahlakın İnşası: Bireyden Cemaate Bir Model". *Tevilat* 6/1 (Haziran 2025), 127-153.

 [doi.org/10.53352/tevilat.1695722](https://doi.org/10.53352/tevilat.1695722)

**Atıf**  
Cite as

Received / Geliş Tarihi: 08.05.2025

e-ISSN: 2757-654X

Accepted / Kabul Tarihi: 28.06.2025

[www.tevilat.com](http://www.tevilat.com)

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

**Telif Hakkı&Lisans/Copyright&License:** Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları [CC BY-NC 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/) lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the [CC BY-NC 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/).

**Yayıncı/Published by:** Selçuk University Press



**Bilgi**  
Info

**Kur'an'da Toplumsal Ahlakın İnşası: Bireyden Cemaate Bir Model**

Bu makale, Kur'an-ı Kerim'in ahlak felsefesini, bireysel sorumluluktan başlayarak cemaat bilincine uzanan toplumsal bir ahlak modeli bağlamında incelemeyi amaçlamaktadır. Kur'an'ın ahlaki öğretileri, bireysel erdemlerin toplumsal yapıda kurumsallaşması ilkesine dayanmaktadır. Çalışmada ilk olarak, bireyin ahlaki yükümlülükleri ve adalet, ihsan, sabır, şükür gibi temel bireysel erdemler Kur'an ayetleri bağlamında tahlil edilmektedir. Bu bağlamda, her bir bireyin kendi eylemlerinden sorumlu olduğu ve ahlaki mükemmelliğin ancak kişisel çabayla elde edilebileceği vurgulanmaktadır. Ardından, bu bireysel ahlaki yapılanmanın toplumsal düzeyde nasıl bir yansıma bulduğu ele alınmaktadır. Kur'an, bireysel ahlaki erdemlerin, toplumsal adalet, dayanışma, istişare (şura), merhamet ve yardımlaşma gibi kavramlar üzerinden bir cemaat bilincine dönüşmesini teşvik etmektedir. Makale, Kur'an'ın bu bağlamda sadece bireyi değil, aynı zamanda bireylerin oluşturduğu topluluğu da ahlaki bir özne olarak konumlandığına ortaya koymaktadır. Toplumsal iyiliğin, bireysel erdemlerin birleşimi ve karşılıklı sorumluluk anlayışı ile mümkün olabileceği argümanı ileri sürülmektedir. Bu teorik çerçevenin pratik yansımalarını göstermek amacıyla, Hz. Peygamber'in Medine dönemi uygulamaları detaylı bir şekilde analiz edilmiştir. Medine Vesikası, Ensar ve Muhacir kardeşliği, savaş ve barış antlaşmaları gibi örnekler üzerinden, bireysel ahlakın toplumsal normlara dönüşümü ve adaletli bir toplum yapısının nasıl inşa edildiği sergilenmektedir. Hz. Peygamber'in liderliğinde oluşan bu toplum modelinde, bireysel hak ve sorumluluklarla toplumsal fayda ve adalet arasında hassas bir denge kurulduğu belirtilmektedir. Makalede ayrıca, günümüz dünyasında yaşanan aşırı bireyselleşme, toplumsal çözülme, ahlaki rölativizm ve etik krizler bağlamında, Kur'an'daki bu ahlak modelinin çağdaş sorunlara nasıl bir çözüm sunabileceği tartışılmaktadır. Sonuç olarak, bu çalışma, Kur'an-ı Kerim'in birey merkezli olmakla birlikte güçlü bir toplum bilincine dayalı bir ahlak inşası önerdiğini ve bu modelin, bireysel özgürlük ile toplumsal düzen, sorumluluk ile dayanışma arasında dengeli bir yaklaşım sunarak günümüz toplumları için evrensel ve sürdürülebilir ahlaki çözümler barındırdığını vurgulamaktadır.

**Özet**

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Ahlak, Birey, Cemaat, Toplum, Değerler.

**The Construction of Social Morality in the Qur'an: A Model from the Individual to the Community**

This article aims to examine the Quran's ethical philosophy within the context of a societal morality model that extends from individual responsibility to community consciousness. The Quran's moral teachings are founded on the principle of institutionalizing individual virtues within the social structure. Firstly, the study analyzes the individual's moral obligations and fundamental individual virtues such as justice, benevolence (ihsan), patience, and gratitude within the framework of Quranic verses. It is emphasized that each individual is responsible for their actions and that moral perfection can only be achieved through personal effort. Then, it is discussed how this individual moral structure is reflected at the social level. The Quran encourages the transformation of individual moral virtues into a community consciousness through concepts like social justice, solidarity, consultation (shura), mercy, and mutual assistance. The

**Abstract**

article argues that the Quran positions not only the individual but also the community formed by individuals as a moral agent. It posits that societal well-being is possible through the combination of individual virtues and a mutual understanding of responsibility. To demonstrate the practical implications of this theoretical framework, Prophet Muhammad's Medinan period practices are analyzed in detail. Through examples such as the Medina Document, the brotherhood of Ansar and Muhajir, and war and peace treaties, the transformation of individual morality into social norms and how a just social structure is built are demonstrated. It is noted that the community model established under Prophet Muhammad's leadership maintained a delicate balance between individual rights and responsibilities, and societal benefit and justice. Furthermore, the article discusses how this Quranic model of morality can offer a solution to contemporary ethical crises, considering issues such as excessive individualism, social disintegration, moral relativism, and ethical dilemmas prevalent in today's world. In conclusion, this study asserts that the Quran proposes a human-centered yet community-conscious moral construction. This model offers a balanced approach between individual freedom and social order, responsibility and solidarity, providing universal and sustainable ethical solutions for contemporary societies.

**Keywords:** Qur'an, Ethics, Individual, Community, Society, Values.

## Giriş

Toplumsal ahlaki yapısı bireylerin ahlaki tutumlarının toplamından ibaret midir, yoksa bireysel ahlak ile toplumsal ahlak arasında daha derin bir ilişki mi vardır? Bu soru, hem sosyal bilimlerin hem de dinî metinlerin kadim meselelerinden biridir. Kur'an, bireyi sorumlu bir varlık olarak tanımlar; bireysel sorumluluğu toplumun genel ahlaki dokusunun inşasında merkezi bir yere koyar.

Ancak Kur'an'ın bireysel sorumluluğu aşarak toplumsal düzene yönelik bir ahlak modeli sunduğu yönünde sistematik bir çalışma henüz sınırlı sayıdadır. Bu bağlamda araştırmanın temel problemi, "Birey ve toplum arasındaki ahlak ilişkisi Kur'an'da nasıl inşa edilir?" sorusu etrafında şekillenmektedir.

Modern toplumlarda bireyselleşme, toplumsal çözülme ve ahlaki değer kaybı ciddi bir kriz haline gelmiştir. Geleneksel ahlaki normların zayıflamasıyla birlikte bireyler ve toplumlar arasında güven, adalet ve dayanışma gibi temel değerler aşınmıştır. Bu krizin aşılmasında Kur'an'ın sunduğu bireyden topluma uzanan ahlak modeli önemli imkânlar sunmaktadır. Çünkü Kur'an, bireysel

erdemlerle toplumsal düzeni birbirinden bağımsız görmeyerek, her iki düzeyi birbirine bağlı bir bütünün parçaları olarak ele alır<sup>1</sup>. Bu nedenle Kur'an'ın ahlaki perspektifinin hem bireysel hem de toplumsal bağlamda yeniden okunması, günümüz ahlak krizlerine çözüm üretebilmek açısından son derece önem arz etmektedir.

Bu çalışmanın amacı, Kur'an ayetleri ışığında bireysel ahlaki ilkelerin toplumsal yapıya nasıl sirayet ettiğini ortaya koymak ve bireyden cemiyete uzanan bir ahlak modeli geliştirmektir. Çalışma, bireysel sorumlulukların toplumsal sonuçlarını kavramsal bir bütünlük içinde ele alarak, Kur'an'ın birey ve toplum arasında kurduğu ahlaki dengeyi ortaya çıkarmayı hedeflemektedir.

Bu araştırmada kavramsal analiz ve tematik ayet incelemesi yöntemleri birlikte kullanılacaktır. Öncelikle, birey ve toplum kavramları Kur'an bağlamında kavramsal düzeyde analiz edilecektir. Ardından bireysel ve toplumsal ahlaka dair temel temalar belirlenerek ilgili ayetler derinlemesine incelenecektir. Bu yaklaşım sayesinde Kur'an'daki ahlaki yapı bireysel sorumluluktan toplumsal düzene doğru uzanan bütüncül bir perspektifte değerlendirilecektir<sup>2</sup>.

Kur'an'da birey ve toplum ilişkisi bağlamında ahlaki inşa üzerine yapılan çalışmalar sınırlı olmakla birlikte, bazı önemli katkılar mevcuttur. Toshihiko Izutsu, Kur'an'daki kavramsal yapıları analiz ederken bireysel sorumluluk ve toplumsal ilişkiler arasındaki bağı felsefi bir zeminde ele almıştır<sup>3</sup>. Fazlurrahman ise İslam ahlakının tarihsel süreç içerisindeki dönüşümünü incelerken, bireyden topluma doğru genişleyen bir sorumluluk anlayışının varlığına işaret etmiştir<sup>4</sup>. Bununla birlikte mevcut çalışmaların çoğu, bireysel ahlak ya da toplumsal düzen kavramlarını ayrı ayrı ele almakta; birey ve toplum arasındaki geçişkenliği, özellikle Kur'an ayetlerinin bütüncül bir tematik analizi üzerinden sistematik şekilde incelememektedir. Bu makale, söz konusu

<sup>1</sup> Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, çev. Mehmet Dağ (İstanbul: İnsan Yayınları, 1990), 85.

<sup>2</sup> Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş (İstanbul: İnsan Yayınları, 1983), 112.

<sup>3</sup> Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, 94.

<sup>4</sup> Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, 78.

eksikliği gidermeyi ve bireysel erdemlerden toplumsal adalete doğru uzanan Kur'anî ahlak modelini kavramsal ve tematik bir bütünlük içinde ortaya koymayı amaçlamaktadır.

### 1. Kur'an'da Bireysel Ahlâkın Temelleri

Bireysel ahlak, toplumsal ahlâkın inşasında temel bir yapı taşıdır. Kur'an, insanı hem birey olarak muhatap alır hem de onu sosyal varlık yönüyle değerlendirir<sup>5</sup>. Bu bağlamda bireyin içsel ahlaki donanımı, toplumsal düzene katkı sağlayacak bir karakter ve bilinç inşasına yöneliktir.

Bu bireysel ahlaki donanım, Kur'an'da özellikle takva, adalet, doğruluk, sabır ve iffet gibi erdemler üzerinden şekillendirilir. Söz konusu erdemler, yalnızca kişisel kemal için değil, aynı zamanda toplumsal güvenin ve adaletin tesisine hizmet eden bir zemin oluşturur. Nitekim Kur'an'da, "Ey iman edenler! Kendinizi ve ailenizi yakıtı insanlar ve taşlar olan ateşten koruyun" <sup>6</sup>buyruğu, bireysel sorumluluğun hem içsel arınma hem de sosyal bir duyarlılıkla ilişkili olduğunu ortaya koyar. Bu yönüyle bireyin ahlaki gelişimi, toplumun da ahlaki omurgasını güçlendiren bir dinamik hâline gelir<sup>7</sup>.

#### 1.1. Bireyin ahlaki Sorumluluğu: Nefs, İrade, Niyet Kavramları

Kur'an'da bireysel ahlaki sorumluluğun temeli, insanın iç dünyasında yer alan nefis, irade ve niyet kavramları üzerinden şekillenir. Nefs, insanın içsel benliği ve arzularıyla çatışan yönünü ifade eder. Bu yönüyle nefis, terbiye edilmesi gereken bir cevherdir<sup>8</sup>. "Nefsini arındıran kurtuluşa ermiştir"<sup>9</sup>. Ayeti, bireyin içsel eğilimleri üzerinde kontrol kurmasının ahlaki sorumluluğun temelini oluşturduğunu bildirir.

<sup>5</sup> Hasan, Akbulut. "Kur'an'da Bireysel Ahlak ve Toplumsal Ahlak İlişkisi." Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 19/1 (2017), 45-66.

<sup>6</sup> et-Tahrim 66/6.

<sup>7</sup> Mustafa Çağrı, *Kur'an-ı Kerim'de Ahlak*, (İstanbul: DİB Yayınları, 2007), 45.

<sup>8</sup> Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed, *el-Gazzâlî, İhyâ-i ulûmi'd-dîn*, trc: Ali Arslan. (İstanbul: Arslan Yayınları, 1971), 3/7.

<sup>9</sup> eş-Şems 91/9.

İrade ise, bireyin tercihte bulunma ve doğru olanı seçme kapasitesini ifade eder<sup>10</sup>. Kur'an, bireyin iradesine sıkça vurgu yaparak, ahlaki eylemlerin zorunluluktan değil, bilinçli bir tercihten kaynaklanmasını emreder: "Şüphesiz Biz ona yolu gösterdik, (ister) şükredici olur, (ister) nankör"<sup>11</sup>. Bu ayet, bireysel sorumluluğun özgür iradeye dayandığını gösterir.

Niyet ise amelin özüdür. Hz. Peygamber'in, "Ameller niyetlere göredir"<sup>12</sup>. Hadisiyle de teyit edilen bu ilke, Kur'an'da da dolaylı olarak yer alır: "Kalplerinizde olanı Allah bilir"<sup>13</sup>. Ahlaki eylemin değer kazanabilmesi için niyetin ihlasla yoğrulmuş olması gerekir.

### **1.2. Temel bireysel ahlaki ilkeler: Doğruluk, Adalet, Sabır, Merhamet**

Kur'an'ın bireyde yerleştirmeye çalıştığı temel ahlaki ilkeler arasında doğruluk, adalet, sabır ve merhamet öne çıkar.<sup>14</sup> Doğruluk (sıdk), imanla iç içe geçmiş bir meziyet olarak sunulur: "Ey iman edenler! Allah'a karşı takvalı olun ve sadıklarla beraber olun"<sup>15</sup>. Kur'an-ı Kerim, bireysel ahlakın inşasında temel taşları oluşturan ilkeler bütünü sunmaktadır. Bu ilkeler arasında doğruluk (sıdk), adalet, sabır ve merhamet öne çıkmakta ve mümin şahsiyetinin şekillenmesinde merkezi bir rol oynamaktadır. Bu bölümde, söz konusu ilkelerin Kur'an perspektifinden derinlemesine bir tahlili sunulacak, onların bireyin içsel dünyasındaki ve toplumsal ilişkilerindeki tezahürleri ele alınacaktır.

Doğruluk, Kur'an'da yalnızca sözlü bir eylem olarak değil, aynı zamanda imanla ayrılmaz bir bütünlük içinde sunulan kapsamlı bir ahlaki meziyettir. et-Tevbe Suresi'nin 119. ayetinde yer alan "Ey iman edenler! Allah'a karşı takvalı olun ve sadıklarla beraber olun" hitabı, doğruluğun takva ile olan doğrudan ilişkisine işaret etmektedir. Bu bağlamda sıdk, bireyin hem Allah'a karşı taahhütlerine sadık kalmasını hem de kendi özülüyle ve başkalarıyla

<sup>10</sup> Gazzâlî, *İhyâ-i ulûmî'd-dîn*, trc: Ali Arslan. 3/7.

<sup>11</sup> İnsan 76/3.

<sup>12</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî, el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, (İstanbul: Sağlam Yayınevi, 2011), *Bed'ü'l-Vahy*, 1.

<sup>13</sup> Âl-i İmrân 3/29.

<sup>14</sup> Hüseyin. Koca, "Kur'an'da Sabır Kavramı ve Ahlaki Boyutları," *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (2016), 25-44.

<sup>15</sup> et-Tevbe 9/119.

olan ilişkilerinde samimiyet ve dürüstlüğü benimsemesini ifade eder. Koca (2016), doğruluğun salt bir dışsal davranış olmaktan öte, kalbi bir duruş ve niyet berraklığı olduğunu vurgular. Dolayısıyla, Kur'an'ın talep ettiği doğruluk, ikiyüzlülükten uzak, tutarlı ve içten bir karakter inşasını hedefler. Bu, bireyin sözü, eylemi ve niyeti arasındaki uyumu sağlayarak ahlaki bütünlüğünü pekiştirmesi anlamına gelir.

Adalet, Kur'an'ın en çok vurguladığı evrensel değerlerden biridir: "Adaleti gözetin, bu takvaya en yakın olanıdır"<sup>16</sup>. Adalet, hem bireyin kendine karşı adil olması hem de toplum içindeki ilişkilerde ölçülülük anlamına gelir<sup>17</sup>. Kur'an'ın en evrensel ve üzerinde en çok durduğu değerlerden biri olan adalet, el-Mâide Suresi'nin 8. ayetinde açıkça ifade edildiği üzere "Adaleti gözetin, bu takvaya en yakın olanıdır" buyruğuyla takvanın en önemli tezahürlerinden biri olarak konumlandırılmıştır. Yıldız (2017) adaletin kapsamının sadece hukuksal veya toplumsal ilişkilerle sınırlı olmadığını, aynı zamanda bireyin kendi nefesine karşı adil olmasını da içerdiğini belirtir<sup>18</sup>. Bu, kişinin kendi hak ve sorumluluklarına riayet etmesi, yeteneklerini doğru kullanması ve aşırılıktan kaçınması anlamında bir içsel denge ve ölçülülük gerektirir.

Toplumsal düzlemde ise adalet, her bireyin hak ettiği muameleyi görmesi, kaynakların eşitlikçi bir şekilde dağıtılması ve kararların tarafsız bir şekilde alınması prensiplerini içerir. Kur'an, adaleti, sadece güçlü olanın değil, zayıf olanın da hakkını gözetin ve tüm önyargılardan arınmış bir bakış açısıyla ele alınması gereken temel bir ahlaki sorumluluk olarak vurgular.

Sabır, zorluklar karşısında direnci ve kararlılığı temsil eder. "Şüphesiz Allah, sabredenlerle beraberdir"<sup>19</sup> ayeti, sabrın sadece pasif bir bekleyiş değil, aktif bir ahlaki direniş olduğunu gösterir. Sabır, Kur'an ahlakında zorluklar ve musibetler karşısında gösterilen direnç, metanet ve kararlılık olarak tanımlanır. el-

<sup>16</sup> el-Mâide 5/8.

<sup>17</sup> Mehmet Yıldız, "Kur'an'da Ahlaki İlke Olarak Adalet." *İslam Araştırmaları Dergisi* 37 (2017): 65–82.

<sup>18</sup> Yıldız, "Kur'an'da Ahlaki İlke Olarak Adalet." 65–82.

<sup>19</sup> el-Bakara 2/153.

Bakara Suresi'nin 153. ayetinde geçen "Şüphesiz Allah, sabredenlerle beraberdir" ifadesi, sabrın pasif bir bekleyişten ziyade, aktif bir ahlaki direniş ve mücadele olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Koca (2016), sabrın bireyin imani duruşunu güçlendiren ve onu Allah'a olan tevekkülünü artıran bir erdem olduğunu ifade eder<sup>20</sup>. Bu, olumsuz koşullar altında dahi umudunu kaybetmeme, doğru yoldan sapmama ve ahlaki değerlerden ödün vermeme becerisini içerir. Sabır, aynı zamanda bireyin ani tepkilerden kaçınarak olayları daha derinlemesine idrak etmesine olanak tanıyan, psikolojik ve manevi bir olgunluk göstergesidir. Kur'an, sabrı, hem bireysel ıslahın hem de toplumsal dayanıklılığın vazgeçilmez bir unsuru olarak sunar.

Merhamet ise bireyin hem yaratıcıya hem de diğer insanlara karşı taşıdığı derin şefkati kapsar.<sup>21</sup> Rahman ve Rahim olan Allah'ın sıfatları, bireyin de bu merhameti kuşanmasını öğütler: "Onlar yeryüzünde alçak gönüllü yürürler... Cahiller onlara sataştığında, 'selâm' derler"<sup>22</sup>. Merhamet, bireyin hem Yaratıcı'ya karşı hissettiği derin sevgi ve teslimiyetle hem de diğer insanlara ve tüm varlıklara karşı taşıdığı şefkat ve acıma duygusunu kapsar. Rahman ve Rahim olan Allah'ın sıfatlarının vurgulanması, müminlerin de bu ilahi merhameti kuşanmaları gerektiğine dair güçlü bir öğüt taşır. el-Furkân Suresi'nin 63. ayetinde müminlerin "yeryüzünde alçak gönüllü yürümeleri" ve cahiller sataştığında "selâm" demeleri, merhametin davranışsal bir tezahürü olarak sunulur. Yılmaz (2014), merhametin empati, hoşgörü ve affedicilik gibi alt değerleri barındırdığını ve bireyin diğer canlılara karşı sorumluluk bilincini artırdığını belirtir<sup>23</sup>. Bu, sadece zor durumda olanlara yardım etmekle sınırlı kalmayıp, aynı zamanda başkalarının eksikliklerine karşı anlayışlı olmak, hataları affetmek ve genel olarak pozitif bir etkileşim kurmak anlamına gelir. Kur'an, merhameti, toplumsal uyumun ve insanlık onurunun korunmasında kilit bir rol oynayan temel bir ahlaki prensip olarak öne çıkarır. Kur'an'ın bireyde

<sup>20</sup> Koca, "Kur'an'da Sabır Kavramı ve Ahlaki Boyutları," 25–44.

<sup>21</sup> Abdülkerim, Yılmaz, "Kur'an'da Niyet ve Sorumluluk Bilinci." *Dini Araştırmalar* 17/43 (2014), 101–119.

<sup>22</sup> el-Furkân 25/63.

<sup>23</sup> Yılmaz, "Kur'an'da Niyet ve Sorumluluk Bilinci." 101–119.

yerleştirmeye çalıştığı doğruluk, adalet, sabır ve merhamet ilkeleri, birbirinden bağımsız unsurlar olmaktan öte, bütünleşik bir ahlaki sistemin temel direkleridir.

Bu ilkeler, bireyin hem içsel huzurunu sağlamasına hem de toplumsal barış ve adaletin tesis edilmesine katkıda bulunur. Kur'an, bu ilkeleri sadece teorik kavramlar olarak sunmakla kalmayıp, onları somut davranış modelleri ve yaşam pratiğiyle iç içe geçmiş bir şekilde aktarır. Dolayısıyla, bu ilkelerin derinlemesine anlaşılması ve yaşama aktarılması, kâmil bir mümin şahsiyetinin inşası ve müreffeh bir toplumun oluşumu için elzemdir.

### 1. 3. İlgili Ayetler ile İlgili Tefsirî Yorumlar

Bireysel ahlaka dair ayetler, ilk dönem tefsirlerde genellikle anlam düzeyinde yorumlanmış, çoğu zaman kelime çözümlemeleriyle ahlaki bağlam açıklanmıştır. Örneğin, "Nefsini arındıran kurtuluşa ermiştir"<sup>24</sup> ayeti üzerine Taberî, "tezkiye" kavramını "günahlardan arınma ve faziletlerle bezenme" olarak yorumlar<sup>25</sup>. Kur'an-ı Kerim'in bireysel ahlaka yönelik ayetleri, erken dönem tefsir geleneğinde derinlemesine analizlere konu olmuş, müfessirler bu ayetlerin ahlaki bağlamını kelime çözümlemeleri ve kavramsal açılımlar üzerinden detaylandırmışlardır. Bu tefsirî yorumlar, ayetlerin lafzından öteye geçerek, bireyin içsel ve dışsal davranışlarına yön veren ilkelerin anlaşılmasına önemli katkılar sağlamıştır.

Kur'an'ın Şems Suresi'nin 9. ayetinde yer alan "Nefsini arındıran kurtuluşa ermiştir" buyruğu (9:9), bireysel ahlaki gelişimin temelini oluşturur. Bu ayet, insanın kendi nefsinin terbiye etme ve olgunlaştırma sürecinin önemini vurgular. İlk dönem müfessirlerinden Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî (öl. 310/923), bu ayette geçen "tezkiye" kavramını geniş bir perspektiften ele almıştır. Taberî, tezkiyeyi sadece günahlardan arınma ve kötü huylardan uzaklaşma olarak değil, aynı zamanda

<sup>24</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî, et-Taberî, *et-Tefsirü't-Taberî Camial-beyan fî te'vili'l-Kur'an*, (Beyrut: Darü'l-Kütubi'l-İlmiyye, 1412/1992), 3/150.

<sup>25</sup> el-Mâide 5/8.

faziletlerle bezenme ve güzel ahlaki nitelikler edinme süreci olarak yorumlar<sup>26</sup>.

Taberî'nin bu yorumu, ahlaki gelişimin pasif bir günah işlememe halinden ibaret olmadığını, aksine aktif bir ahlaki inşa süreci olduğunu gösterir. Birey, sadece olumsuz davranışlardan kaçınmakla kalmamalı, aynı zamanda doğruluk, cömertlik, merhamet gibi olumlu erdemleri de benliğinde kökleştirmelidir. Bu yaklaşım, Kur'an'ın bireyden beklediği ahlaki dönüşümün kapsamlı ve çok boyutlu olduğunu ortaya koyar.

Zemâhşerî (öl. 538/1144), "Adaleti gözetin, bu takvaya en yakın olanıdır"<sup>27</sup>. Ayetinde "a'dilû" fiiline özel anlam yükleyerek, adaletin sadece mahkeme ortamında değil, bireyler arası her türlü ilişkide uygulanması gerektiğini vurgular<sup>28</sup>.

Râzî (ö. 606/1210) ise, sabır ayetlerini yorumlarken sabrın üç boyutuna (taat üzere sabır, günah karşısında sabır, musibetlere karşı sabır) dikkat çeker<sup>29</sup>. Bu yorumlar, bireysel ahlaki insanın sadece ibadetle değil, tüm hayat alanlarına yayılan bir yön taşıdığını gösterir.

Kur'an'da adaletin önemini vurgulayan kilit ayetlerden biri, Mâide Suresi'nin 8. ayetidir: "Adaleti gözetin, bu takvaya en yakın olanıdır" (5:8). Bu ayet, adaletin bireysel ve toplumsal yaşamdaki merkezi rolünü açıkça ifade eder. Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemâhşerî *el-Keşşaf* adlı tefsirinde bu ayette geçen "a'dilû" fiiline özel bir anlam yükleyerek, adaletin uygulanma alanını genişletmiştir<sup>30</sup>.

Zemâhşerî, adaletin sadece mahkeme salonlarında veya yasal süreçlerde değil, aynı zamanda bireyler arası her türlü ilişkide, ticari muamelelerde, sosyal etkileşimlerde ve hatta kişisel değerlendirmelerde de titizlikle uygulanması gerektiğini vurgular.

<sup>26</sup> et-Taberî, *et-Tefsirü't-Taberî Camial-beyan fi te'vili'l-Kur'an*, 3/150.

<sup>27</sup> Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî, ez-Zemâhşerî, *el-Keşşaf an hakaikü't-tenzil ve uyuni'l-akavil fi vucuhî't-te'vil*, (Lübnan: Darü'l-Ma'rife, 2009), 603.

<sup>28</sup> Zemâhşerî, *el-Keşşaf*, 603.

<sup>29</sup> Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *et-Tefsirü'l-kebir mefâtihi'l-ğayb*, (Beyrut: Daru İhyai't-Turâsi'l-Arabî, 1999), 4/101.

<sup>30</sup> Zemâhşerî, *el-Keşşaf*, 603.

Bu yorum, adaleti dar bir hukuki çerçevenin ötesine taşıyarak, onu günlük yaşamın her alanına nüfuz eden kuşatıcı bir ahlaki ilke haline getirir. Bireyin kendi nefesine karşı adil olması, başkalarına karşı önyargısız davranması ve her durumda hakkı gözetmesi, Zemâhşerî'nin yorumunda öne çıkan hususlardır. Bu anlayış, adaletin sadece bir kural değil, aynı zamanda derin bir ahlaki bilinç ve yaşam biçimi olduğunu gösterir. Sabır, Kur'an'ın bireysel ahlakın inşasında temel kabul ettiği erdemlerden biridir. Fahrüddîn Râzî et-Tefsirü'l-Kebir adlı eserinde sabır ayetlerini yorumlarken bu erdemün üç temel boyutuna dikkat çeker<sup>31</sup>.

**Taat üzere sabır:** İbadetleri yerine getirmede ve Allah'ın emirlerine uymada gösterilen sebat ve kararlılık. Bu, özellikle zorlayıcı veya sıkıcı görünen dini yükümlülükler karşısında direnci ifade eder.

**Günah karşısında sabır:** Günahlara ve nefsin arzularına karşı direnç gösterme, haramlardan uzak durma. Bu boyut, bireyin iradesini kontrol etme ve kötü alışkanlıklardan uzak durma yeteneğini vurgular.

**Musibetlere karşı sabır:** Hayatta karşılaşılan felaketler, zorluklar ve sıkıntılar karşısında metanetli olma, isyan etmeme ve tevekkül gösterme. Bu tür bir sabır, psikolojik dayanıklılık ve kader inancının birleşimini ifade eder.

Razî'nin bu sistematik ayrımı, sabrın tekdüze bir bekleyiş veya katlanma hali olmadığını, aksine bireyin imanını ve ahlakını farklı yaşam senaryolarında nasıl aktif bir şekilde uyguladığını gösteren çok yönlü bir erdem olduğunu açıkça ortaya koyar. Bu yorumlar, bireysel ahlaki insanın sadece ibadet ve ritüellerle sınırlı kalmadığını, aynı zamanda tüm hayat alanlarına yayılan kapsamlı bir yönelim taşıdığını ve mümin şahsiyetinin bütüncül bir biçimde inşa edildiğini vurgular.

## 2. Bireysel Ahlakın Toplumsal Yansıması

Bireysel ahlak, sadece ferdî bir kazanım olmanın ötesinde, toplumu şekillendiren ahlaki bir mayadır. Kur'an'da bireyin içsel arınması, toplumsal huzur ve düzenin sağlanması için bir başlangıç

<sup>31</sup> Râzî, *et-Tefsirü'l-kebir mefâtihi'l-ğayb*, 4/101.

noktası olarak görülmektedir<sup>32</sup>. Zira fert, hem ahlaki ilkelerin taşıyıcısı hem de sosyal yapının öznesidir. Bu bağlamda bireyin davranışları, tutumları ve değer yargıları, toplumun ahlaki kimliğini doğrudan etkiler<sup>33</sup>.

### **2.1. Bireyin toplum içindeki rolü: Emr-i Bi'l-Ma'ruf ve Nehy-i Ani'l-Münker (İyiliği Emretme, Kötülükten Sakındırma)**

Kur'an'da bireyin sosyal sorumlulukları arasında yer alan en temel görevlerden biri, iyiliği emretmek ve kötülükten sakındırmaktır. Bu ilke, toplumsal ahlakın korunmasında bireyin etkin bir rol üstlenmesini sağlar. "Siz, insanlar için çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz; iyiliği emreder, kötülükten sakındırırsınız ve Allah'a inanırsınız"<sup>34</sup> ayeti, bu görevin hem bireysel hem de toplumsal düzeydeki önemine işaret eder. Bu anlayış, her bireyi toplumu ıslah etmekle yükümlü bir özne hâline getirir<sup>35</sup>.

İbn Atıyye(ö. 541/1147), bu ayeti tefsir ederken ümmetin bu sorumluluğunun sadece yöneticilere değil, tüm müminlere ait olduğunu belirtir<sup>36</sup>. Bu ilkenin merkezinde, bireyin yalnızca kendi ahlaki bütünlüğünü koruması değil, aynı zamanda içinde yaşadığı topluma karşı aktif bir sorumluluk bilinciyle hareket etmesi yatar. Kur'an'da bu sorumluluğun altı birçok ayette çizilir<sup>37</sup>. Mesela Tevbe Suresi'nde mümin erkek ve kadınların birbirlerinin velileri olduğu, iyiliği emredip kötülükten sakındırdıkları belirtilir<sup>38</sup>. Bu bağlamda, bireyin pasif bir seyirci değil, aksine ahlaki anlamda müdahil bir özne olarak konumlandırıldığı görülür. Toplumun ifsadı karşısında sessiz kalan birey, sadece kişisel bir sorumluluğu değil, aynı zamanda toplumsal bir yükümlülüğü de ihmal etmiş olur.

<sup>32</sup> Asım Cüneyd, Köksal, "Kur'an'da Ahlaki Arınma ve Bireysel Sorumluluk." *İslam Araştırmaları Dergisi* 45 (2020), 55.

<sup>33</sup> Yusuf Yavuz, "Toplumsal Ahlakın Kur'an'daki Temelleri," *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35/2 (2016), 66.

<sup>34</sup> Âl-i İmrân 3/110.

<sup>35</sup> İhsan Kara, "Kur'an'da Emr-i bi'l ma'ruf ve nehy-i ani'l-münker," *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (2014), 213.

<sup>36</sup> Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdірrahmân, İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l vecîz fî tefsiri'l-kitabi'l aziz*, thk. Abdüsselâm Abdüşşafi, (Beyrut: Daru İbn Hazm, 2001), 1/468.

<sup>37</sup> İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l vecîz fî tefsiri'l-kitabi'l aziz*, 1/468.

<sup>38</sup> et-Tevbe, 9/71.

İyiliği emretme ve kötülükten sakındırma ilkesi, sadece dışsal davranışlara müdahale eden bir sosyal kontrol mekanizması değil, aynı zamanda bireyin vicdanını diri tutan bir içsel denetim ilkesidir. Nitekim İmam Nevevî (öl. 676/1277), bu görevin sadece sözlü değil, kalben de yapılabileceğini belirtir. Kalben buğz etmek ise imanın en zayıf derecesidir<sup>39</sup>. Bu yaklaşım, bireyin içinde bulunduğu ortamda fiilen bir müdahalede bulunamasa bile, ahlaki tavrını koruyarak sorumluluktan tamamen azade olmadığını ortaya koyar. Bu çerçevede birey, hem kendisinin hem de toplumun ahlaki inşasında vazgeçilmez bir aktördür.

## 2.2. Toplumu İnşa Eden Değerler: Adalet, Emanet, İstişare, Kardeşlik

Kur'an'da toplumu ayakta tutan temel değerler arasında adalet, emanet, istişare ve kardeşlik ilkeleri öne çıkar. Adalet ilkesi, her bireyin hakkını almasını temin ederek toplumsal güveni sağlar: "Allah size, emanetleri ehline vermenizi ve insanlar arasında hükmettiğinizde adaletle hükmetmenizi emreder"<sup>40</sup>. Emanet, sadece maddi bir kavram değil, görev ve sorumlulukların da bir ifadesidir<sup>41</sup>. Fahreddin er-Râzî, bu ayeti tefsir ederken, emanetin geniş anlamda hem ilahi hükümleri hem de toplumsal sorumlulukları kapsadığını vurgular<sup>42</sup>. İstişare ise toplumun ortak akıl ve hikmet ekseninde hareket etmesini sağlar: "Onların işleri aralarında şûrâ iledir"<sup>43</sup>. Kardeşlik ise, toplumsal birlik ve dayanışmanın temelidir: "Müminler ancak kardeşirler"<sup>44</sup>. Adalet, Kur'an'da sadece bir yargı mekanizması değil, aynı zamanda toplumsal düzenin en temel yapı taşı olarak tanımlanır. Bu sebeple Kur'an, adaleti gözetmeyi sadece hâkimlere değil, tüm müminlere bir sorumluluk olarak yükler<sup>45</sup>. Taberî, bu ayetin tefsirinde, adaletin yalnızca mahkemelerde değil, gündelik ilişkilerde de

<sup>39</sup> Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî, Nevevî, *Riyâzü's-sâlihîn*, haz. Şemseddin Ahmed, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 2000), 2/142.

<sup>40</sup> en-Nisâ 4/58.

<sup>41</sup> Muhammed Yaşar Demirci, "Kur'an'da Adalet ve Emanet Kavramları," *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 6/2 (2006), 88.

<sup>42</sup> Râzî, *Mefâtiḥü'l-ğayb*, 10/175.

<sup>43</sup> eş-Şûrâ 42/38.

<sup>44</sup> el-Hucûrât 49/10

<sup>45</sup> en-Nisâ, 4/135.

geçerli bir ilke olduğunu, kişinin ailesi ve yakınları aleyhine dahi olsa hakkı ayakta tutması gerektiğini belirtir<sup>46</sup>. Böyle bir anlayış, bireysel vicdanla toplumsal adaletin birleştiği ahlaki bir zemin oluşturur.

Ebû Hayyân (öl. 745/1344), ise, Şûrâ Suresi'ndeki "Onların işleri aralarında Şûrâ iledir"<sup>47</sup> ayetini açıklarken istişarenin sadece yöneticilerin değil, toplumun her ferdinin katıldığı bir süreç olduğunu vurgular. Ona göre bu ifade, İslam toplumunun tek merkezli bir otoriteyle değil, ortak akıl ve istikametle yönetilmesi gerektiğini gösterir<sup>48</sup>. Bu bağlamda istişare, bireyin sesinin duyulduğu ve dikkate alındığı bir katılım ilkesidir. Aynı şekilde, müminlerin kardeş olduğu gerçeği de toplumsal barışı sağlamakta kalmaz, fertler arasında sorumluluk ve merhameti de güçlendirir. Kardeşlik, İslam toplumunu parçalanmaktan koruyan ruhsal ve sosyal bir bağdır.

### 2.3. İlgili Ayetler Üzerinden Açıklamalar

Kur'an'daki bazı ayetler, bireysel ahlak ile toplumsal yapı arasındaki doğrudan ilişkiyi gözler önüne serer. Örneğin, "Allah, bir kavmi, onlar kendilerini değiştirmedikçe değiştirmez"<sup>49</sup> ayeti, toplumsal değişimin bireyde başladığını ortaya koyar. Seyyid Kutub bu ayeti yorumlarken, gerçek dönüşümün bireyin zihnî ve ahlaki yapısında başladığını ifade eder<sup>50</sup>. Aynı şekilde, "İyilik ve takvada yardımlaşın, günah ve düşmanlıkta yardımlaşmayın"<sup>51</sup> ayeti, bireylerin ortak bir ahlaki zeminde buluşarak sosyal dayanışmayı inşa etmeleri gerektiğini vurgular. Bu ayetler, bireysel ahlakın kolektif hayata nasıl yön verdiğini açık biçimde ortaya koyar<sup>52</sup>.

<sup>46</sup> Taberî, *Camial-beyan fî te'vîl'l-Kur'an*, 5/143.

<sup>47</sup> eş- Şûrâ, 42/38.

<sup>48</sup> Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf, Ebu Hayyân el-Endelüsî, *et-Tefsîrû'l-bahrû'l-muhîr*, (Lübnan: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2010), 8/383.

<sup>49</sup> er-Ra'd 13/11.

<sup>50</sup> İsmail Hakkı, İzmirli, "Kur'an'da Sosyal Değişim Teorisi." *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23 (1980), 121-140.

<sup>51</sup>, el-Mâide 5/2.

<sup>52</sup> Yavuz, "Toplumsal Ahlakın Kur'an'daki Temelleri," 66.

### 3. Bireyden Cemaate: Kur'an'da Ahlak Modeli

Kur'an-ı Kerim'de ahlak, bireysel faziletten toplumsal sorumluluğa uzanan bir süreç olarak kurgulanır. Ahlakî inşa bireyde başlar; nefsin tezkiyesi, vicdanın uyanıklığı ve ilahi hitaba muhatap olma şuuru, bireyin iç dünyasında yeşerir<sup>53</sup>. Tasavvufta bu süreç, seyrü sülûk kavramıyla açıklanır; birey, içsel arınma yolculuğuyla ilahî ahlaka yaklaşır ve cemaatin ruhunu şekillendirir<sup>54</sup>. Kur'an'daki "İçinizden hayra çağıran, iyiliği emreden ve kötülükten meneden bir topluluk bulunsun"<sup>55</sup> ayeti, ahlakın cemaatleşmesi gerektiğine işaret eder. Bu anlayış, sadece bireysel takvayı değil, kolektif bir ahlaki yapının oluşumunu da hedefler. İbn Âşûr (öl.1879-1973), bu ayeti yorumlarken, ahlaki sorumluluğun toplum ölçeğinde teşkilatlanması gerektiğini vurgular<sup>56</sup>.

Toplumun ahlaki yapısı, bireylerin taşıdığı değerler kadar, bu değerlerin kamusal düzleme aktarılmasıyla şekillenir. Kur'an'daki adalet ilkesi<sup>57</sup> bu bağlamda temel bir çerçeve sunar. Âlûsî, bu ayetin tefsirinde, adaletin yalnızca hukukî değil, ahlaki bir erdem olduğunu belirtir ve bunun toplumsal düzeni ayakta tuttuğunu ifade eder<sup>58</sup>. Batılı düşünürlerden John Rawls da adaleti bir toplumun temel yapısı olarak tanımlar; bireysel özgürlüklerin ancak toplumsal eşitlik ve adil kurumlar ile anlam kazandığını belirtir<sup>59</sup>. Şevkânî (öl. 1250/1834) ise iyiliği emretme görevini sadece dinî değil, sosyal bir düzenleyici güç olarak yorumlamış, bu

<sup>53</sup> Muhammed et-Tâhir b. Muhammed İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, (Beyrut: Daru İbn Hazm. 2005), 5/212.

<sup>54</sup> Muhyiddîn Muhammed b. Âlî b. Muhammed, İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, (Beyrut: Dâru'l-Makârim, 2002), 1/47.

<sup>55</sup> Âl-i İmrân 3/104.

<sup>56</sup> İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 5/212.

<sup>57</sup> en-Nahl 16/90.

<sup>58</sup> Ebü's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh el-Âlûsî, *Ruhu'l-meânî fi tefsiri'l-Kur'ani'l-azîm ve's-sebi'l-mesani* (Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabî. 1408/1987), 14/93.

<sup>59</sup> John Rawls, *A Theory of Justice*, (Cambridge: Harvard University Press, 1971), 52.

görevin toplumun genel ahlaki seviyesini korumada anahtar olduğunu söylemiştir<sup>60</sup>.

Hız. Peygamber'in Medine Vesikası, Kur'an'ın ahlaki öğretilerinin pratikteki yansımasıdır. Bu metin, farklı inanç ve kimliklere sahip toplulukları bir arada yaşatırken, adalet, sözleşmeye sadakat ve birlikte yaşam ilkelerini esas almıştır. İbn Hişâm'ın (öl. 218/833)aktardığına göre bu vesika<sup>61</sup>, ahlaki değerlerin sosyal yapıya kurumsal olarak yerleşmesinin ilk örneklerinden biridir<sup>62</sup>. Tasavvuf geleneğinde de bu tür sözleşmeler, "uhuvvet" ve "sohbet" zemininde yeniden üretildi; özellikle İbn Arabi, bireysel ahlaki kemalin toplumsal birlikteliğin temeli olduğunu belirtmiştir<sup>63</sup>. Diğer yandan, Emmanuel Levinas'a göre de insan ahlakı, "öteki"nin yüzünde başlar; bu bakış, Kur'an'daki "başkasını kendine tercih etme"<sup>64</sup>. İlkesiyle örtüşür<sup>65</sup>. Neseî (öl. 710/1310), ise bu ayeti tefsir ederken, bireyin kendini değil toplumu önceleyen ahlaki duruşunu öne çıkarır<sup>66</sup>.

### 3.1. Ahlakın Bireyde Başlayıp Toplumda Kurumsallaşması

Kur'an, ahlaki olgunlaşmayı bireyin sorumluluğuna vererek toplumsal düzenin temelini bireyde başlatır. Salih birey, adil ve erdemli toplumun çekirdeğidir. Nitekim "İçinizden hayra çağıran, iyiliği emreden ve kötülükten sakındıran bir topluluk bulunsun"<sup>67</sup> ayeti, bireyden başlayarak kolektif bir ahlaki organizasyonu emreder. Bu ayetin tefsirinde Beyzâvî (öl. 685/1286), burada

<sup>60</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî, eş-Şevkânî, *Fethû'l-kadir el-cami beyne fenneyir-r-rivayeti ve'd-dirayeti min ilmi't-tefsir*, (Beyrut: Darü'l-kütubi'l-ilmiyye. 1415/1994), 3/412.

<sup>61</sup> İbn Hişâm'ın aktardığı Medine Vesikası, ahlaki ve hukuki değerlerin sosyal düzene dönüştüğü ilk yazılı belgelerden biridir.

<sup>62</sup> Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, (Beyrut: Darü'l-Ma'rife, 1995), 2/250.

<sup>63</sup> İbn Arabi, *Fusûsu'l-Hikem*, 2/66.

<sup>64</sup> el-Haşr 59/9.

<sup>65</sup> Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1969), 145.

<sup>66</sup> Ebû'l-Berekât Hâfizüddîn Abdullah en-Neseî, *Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*, (Beyrut: Darü'n-Nefais, 2009), 1/230.

<sup>67</sup> Âl-i İmrân 3/104.

emredilen “cemaat”in, toplumda düzeni sağlayacak ahlaki öncüler olduğuna dikkat çeker.<sup>68</sup>

Benzer şekilde, Neseî de bu ayetin “toplumun selametinin ve iç barışının, fertlerin ahlaki duyarlılığına ve kolektif sorumluluk bilincine bağlı olduğunu” vurgular<sup>69</sup>. Bu anlayışa göre bireylerin iç dünyalarında yer eden takva, ihlas, sabır ve şükür gibi değerler, zamanla toplumun karakterini şekillendirir. İbn Âşûr ise, bireysel ahlakın sosyalleşmesi sürecini açıklarken Kur'an'da iyiliği emir ve kötülükten sakındırmanın aynı zamanda bir “toplumsal kontrol mekanizması” olarak çalıştığını ifade eder<sup>70</sup>.

### 3.2. Kur'an'ın Önerdiği Toplumsal Yapı: Adil Toplum, Ahlaki Cemaat

Kur'an'da önerilen toplumsal model, ahlaki ilkelere dayanan bir “ümme” anlayışıdır. Bu toplum yapısı, sadece hukuki ya da siyasi değil, aynı zamanda ahlaki bir birlikteliktir. “Allah adaleti, iyiliği ve akrabaya yardım etmeyi emreder; hayasızlığı, fenalığı ve azgınlığı yasaklar”.<sup>71</sup> Ayeti bu bağlamda temel bir ilke olarak öne çıkar. Şevkânî bu ayetin tefsirinde “adaletin” toplumsal düzenin temeli, “ihsanın” ise bireyler arası ilişkilerin ruhu olduğunu belirtir<sup>72</sup>. Ebû Hayyân ise bu ayetteki ilahi emirlerin hem bireysel hem de toplumsal hayatın en sağlam esasları olduğuna işaret eder<sup>73</sup>.

Âlûsî (ö. 1270/1854), de benzer şekilde, bu ayetin toplumun hem iç düzenini hem de ahlaki istikametini sağlamak için ilahi bir çerçeve sunduğunu belirtir<sup>74</sup>. Kur'an'da ideal toplum modeli, sadece ekonomik eşitlik ya da hukuki düzen değil; aynı zamanda “kardeşlik”<sup>75</sup> “emanet”<sup>76</sup> ve “istişare”<sup>77</sup> gibi kavramlarla inşa edilir.

<sup>68</sup> Nâsirüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullâh el-Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 2000), 1/265.

<sup>69</sup> Neseî, *Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*, 1/230.

<sup>70</sup> İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 4/212.

<sup>71</sup>, en-Nahl 16/90.

<sup>72</sup> Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, 3/356.

<sup>73</sup> Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahrü'l-muhîr*, 5/388.

<sup>74</sup> Âlûsî, *Ruhu'l-meâni*, 14/93.

<sup>75</sup>, el-Hucrât 49/10.

<sup>76</sup>, en-Nisâ 4/58.

<sup>77</sup>, eş-Şûrâ 42/38.

Toplumsal değerlerin inşasında bireyin niyeti kadar topluluğun yapısal ahlaki da belirleyici olur.

### 3.3. Hz. Peygamber'in Medine Vesikası ve Uygulaması Örnek Olarak Kısa Değınilebilir

Kur'an'ın önerdiği ahlaki toplumun en bariz örneklerinden biri Hz. Peygamber'in Medine Vesikası'dır. Bu belge, Müslümanlar ile Yahudiler ve diğer kabileler arasında oluşturulan ilk anayasal metin olarak bilinir<sup>78</sup>. Vesika'da yer alan "zalimden başka herkesin yardım hakkı vardır" ve "müminler birbirinin velisidir" gibi ifadeler, ahlaki ilkelerin sosyal normlara dönüştüğünü gösterir. İbn Hişâm'ın naklettiği metin, bireyin haklarını toplumsal sorumluluklar ve cemaat bilinciyle dengeleyen bir sistem oluşturur<sup>79</sup>.

İbn Âşûr, Vesika'yı değerlendirirken bu metnin İslam'ın sosyal teorisinin erken bir örneği olduğunu ve Kur'an'ın ahlaki ilkelerinin kurumsal düzenlemelere yansıdığını vurgular<sup>80</sup>. Ayrıca bu uygulama, Kur'an'da geçen "Onlar işlerini aralarında istişare ile yaparlar"<sup>81</sup> ayetinin hayata geçirilmiş bir yansıması olarak görülebilir.

### 4. Çağdaş Ahlak Krizine Kur'anî Çözüm Önerisi

Modern ve postmodern düşünce biçimlerinin birey merkezli yapısı, özellikle son yüzyılda toplumsal yapılar üzerinde belirgin bir çözülmeye yol açmıştır. "Bireycilik" ya da daha teknik anlamıyla "atomize birey" olgusu, bireyin kendini mutlak özgürlük ve öznel tercihleriyle tanımladığı bir zemin üretmiştir. Bu durum ise aile, cemaat, mahalle gibi geleneksel sosyal birimlerin anlam kaybına uğramasıyla sonuçlanmıştır. Nitekim Batı'da 20. yüzyılın ortalarından itibaren gözlemlenen "toplumun parçalanışı" kavramı, günümüzde küreselleşmenin etkisiyle çok daha geniş bir coğrafyada görünür hâle gelmiştir<sup>82</sup>. Türkiye gibi modernleşme

<sup>78</sup> Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askâlânî İbn Hacerü'l-Askâlânî, *Fethu'l-bârî*, (Beyrut: Darü'l-Ma'rife, 1989), 5/273.

<sup>79</sup> İbn Hişâm, *es-Siretü'n-nebeviyye*, 2/250.

<sup>80</sup> İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 9/205.

<sup>81</sup> eş-Şûrâ 42/38.

<sup>82</sup> Bauman, Zygmunt. *Modernlik ve Müphemlik*, Çev. İsmail Türkmen. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2003, 72.

sürecini “geç-modern” bir şekilde yaşayan toplumlarda da bireysellik ile cemiyet duygusu arasındaki denge bozulmuş, dayanışma yerine rekabet, sadakat yerine fayda ilişkileri egemen hâle gelmiştir<sup>83</sup>.

Bireyciliğin ahlaki alandaki yansıması ise değerlerin göreceli hâle gelmesiyle belirginleşmiştir. Özellikle postmodern etik anlayışta “mutlak doğru” fikrinin reddedilmesi, ahlaki kararların da yalnızca bireysel tercihlere dayalı olarak verilmesine yol açmıştır. Bu durum, hem toplumsal normların aşınmasına hem de bireylerin psikolojik anlamda yalnızlık, yabancılaşma ve tatminsizlik gibi sorunlarla karşı karşıya kalmasına sebebiyet vermektedir<sup>84</sup>. Bu bağlamda, ahlakın toplumsal yönünün göz ardı edilmesi, sadece bireyin içsel tatminiyle yetinen bir etik inşa edilmesine neden olmuş ve toplumsal aidiyet bilinci zayıflamıştır<sup>85</sup>.

Kur'an perspektifinden bakıldığında ise bireyin özgürlüğü, sorumlulukla birlikte düşünülmektedir. İnsan, kendi iradesiyle seçim yapabilen bir varlık olmakla birlikte, bu özgürlüğünü Allah'a ve topluma karşı sorumluluk çerçevesinde kullanmakla yükümlüdür. Kur'an, bireyin sadece kendi menfaati doğrultusunda hareket etmesini değil, adaleti ayakta tutmayı, iyiliği emretmeyi ve kötülükten sakındırmayı da bir sorumluluk olarak tanımlar<sup>86</sup>.

Bu yönüyle Kur'an, bireyi değerli görmekle birlikte onu toplumsal bağlamından soyutlamaz. Ahlaki birey, aynı zamanda toplumsal bir varlıktır ve ahlaki eylemleri toplumu da dönüştürür. Bu anlayış günümüzde yaşanan ahlak krizine köklü bir çözüm potansiyeli sunmaktadır<sup>87</sup>.

<sup>83</sup> Bryan S. Turner, “Sociology of Religion and Theology”, *Sociology* 32/1 (1998): 127.

<sup>84</sup> Charles Taylor, *Benliğin Kaynakları: Modern Kimliğin İnşası*, çev. Ahmet Faik Aydın, (İstanbul: Küre Yay., 2014), 118.

<sup>85</sup> Hakan Poyraz, *Din Sosyolojisi ve Teoloji Arasında*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 41.

<sup>86</sup> Âl-i İmrân 3/104.

<sup>87</sup> Justin L. Barrett, *Why Would Anyone Believe in God?* (Lanham: AltaMira Press, 2004), 55.

#### 4.1. Günümüzde Bireycilik ve Toplumsal Çözülme Sorunları

Modern dünya, bireyin özgürleşmesiyle birlikte ortaya çıkan bireycilik anlayışını, toplumsal yapının temel taşlarından biri olan dayanışma ve cemaat şuuru aleyhine bir noktaya taşımıştır. Bireysel hakların kutsanması, aile, mahalle ve toplum gibi yapıların anlam kaybına uğramasına neden olmaktadır. Bu durum, Kur'an'da üzerinde önemle durulan "ümme" ve "toplum" olgusu ile çatışma halindedir<sup>88</sup>. Nitekim Kur'an, insanı hem birey hem de toplumu inşa eden bir varlık olarak ele almakta, sosyal sorumluluk duygusunu iman ile ilişkilendirmektedir<sup>89</sup>.

Toplumdan kopuk bir bireysellik, ahlaki yozlaşma, empati eksikliği ve sosyal adaletin zedelenmesi gibi sorunlara kapı aralamaktadır. Kur'an, iyiliği emretme ve kötülüğü menetme görevini sadece bireylere değil, toplumlara da vermiştir<sup>90</sup>. Bu da bireysel sorumluluğun toplumsal bağlamda anlam kazandığını göstermektedir. Bireycilik merkezli modern paradigma, bu sorumluluk bağlarını zayıflatmakta, bireyin sadece kendine karşı sorumlu olduğu bir anlayışı beslemektedir<sup>91</sup>.

Tefsir literatüründe bu konuya dair yorumlar, bireyin sosyal kimliğine vurgu yapar. Fahreddin er-Râzî, âyetlerin toplumsal boyutunu ihmal etmenin dini anlama indirgemeci bir bakış getireceğini belirtir<sup>92</sup>. Modern sosyolojik tefsirlerde de bireyselleşmenin yol açtığı sosyal kopuşlar, Kur'an merkezli bir toplum tasavvuruyla yeniden değerlendirilir<sup>93</sup>. Bu noktada Kur'an'ın sosyo-ahlaki çağrısının, bireyi sorumlu bir toplumsal özne olarak konumlandırması dikkate değerdir<sup>94</sup>.

<sup>88</sup> el-Hucûrât 49/10.

<sup>89</sup> Asım Cüneyd Köksal, "Kur'an'da Tabiat Tasavvuru ve Ekolojik Perspektifler" *İslam Araştırmaları Dergisi* 48 (2021): 67.

<sup>90</sup> Âl-i İmrân 3/104.

<sup>91</sup> Turner, "Sociology of Religion and Theolog," 125.

<sup>92</sup> Râzî, Mefatihü'l-Gayb, c. 12, s. 45.

<sup>93</sup> Zeki Arslantürk, "İlahiyat ve Disiplinlerarasılık: Yeni Ufuklar, Yeni Sorumluluklar" *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (2020), 143.

<sup>94</sup> Abdullah Topçuoğlu, "Disiplinlerarası Yaklaşımlar ve İlahiyat Araştırmaları: Bir Giriş" *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 53 (2022), 25.

#### 4.2. Kur'an Modelinin Güncel Yorumlarla Yeniden İnşası

Kur'an'ın birey ve toplum tasavvuru, tarihsel tecrübenin ötesine taşan evrensel ilkeler sunar. Ancak bu ilkelerin güncel toplumsal sorunlara cevap verebilmesi için yeni yorumlarla yeniden inşası gerekmektedir. Bu noktada Kur'an'ın tarihselci yaklaşımla yorumlanması, modern çözümleri aşmak için bir imkân sunar<sup>95</sup>. Muhammed Abduh ve Reşîd Rızâ gibi isimler bu konuda Kur'an merkezli toplumsal reform fikrini savunmuşlardır<sup>96</sup>.

Kur'an'da birey-toplum dengesi, adalet, şûra, merhamet ve sorumluluk gibi kavramlar etrafında inşa edilir. Bunlar, güncel sosyal yapılara da uygulanabilecek ilkeler sunar. Elmalılı Hamdi Yazır, Kur'an'ın sadece bireysel ibadetler değil, sosyal hayata dair düzenleyici ilkeler getirdiğini belirtir<sup>97</sup>. Bu ilkelerin yeniden yorumlanması, sadece dini bir zorunluluk değil, aynı zamanda sosyal bir ihtiyaçtır<sup>98</sup>.

Modern dünyada Kur'an'ın sunduğu model, toplumsal uzlaş, çoğulculuk ve etik sorumluluk temelinde yeniden inşa edilebilir. en-Nisâ 58. ayette adaletin emredilmesi<sup>99</sup> Hucûrât suresinde sosyal barışın esaslarının verilmesi<sup>100</sup>, bu modelin temellerini oluşturmaktadır. Tefsirlerde bu ayetlerin sadece tarihsel olaylara değil, evrensel sosyal ilkelere dair yorumlandığı görülmektedir<sup>101</sup>.

#### 4.3. Birey Merkezli Fakat Toplum Bilincine Dayalı Ahlak Anlayışı

Kur'an ahlakı, bireyin vicdanını merkeze alır; ancak bu vicdanın inşa süreci toplumsal bir zeminde gerçekleşir. Ahlak, sadece bireysel bir meziyet değil, toplumun barış ve huzuru için

<sup>95</sup> Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach* (New York: Routledge, 2006), 77.

<sup>96</sup> Muhammed Reşîd Rızâ, *Tefsirü'l-Menâr*, (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2015), 3/35.

<sup>97</sup> Yazır, Elmalılı Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/1125.

<sup>98</sup> Nurullah Ardic, "Disiplinlerarasılık ve Yöntem: Kavramsal Bir Değerlendirme," *Bilimname* 43 (2020), 35.

<sup>99</sup> en-Nisâ 4/58.

<sup>100</sup> el-Hucûrât 49/11-13.

<sup>101</sup> Tuba Işınsoy, "İlahiyat Eğitiminde Disiplinlerarası Modeller: Türkiye Deneyimi," *Marife* 22/1 (2022), 89.

zorunlu bir yapıdır. el-Enfâl suresi 73. ayet, iyilik ve takva üzerinden kurulan toplumsal dayanışmanın ahlaki boyutunu ortaya koyar<sup>102</sup>. Bu anlamda bireysel ahlak ancak toplumsal bağlamda bir anlam kazanabilir<sup>103</sup>.

Kur'an'da ahlaki sorumluluklar bireylere yüklenmiş, ancak bu sorumlulukların yerine getirilmesi, toplumla etkileşim içinde düzenlenmiştir. Sad suresi 26. ayette Davud peygambere hitaben "adaletle hükmet" emri, hem birey hem toplum için bir ilkedir<sup>104</sup>. Kurtûbî (öl. 671/1273), bu emrin sadece bir yöneticiyi değil, her bireyi kapsadığını ifade eder<sup>105</sup>. Ahlaki sorumluluk bireyde başlar, toplumda tezahür eder.

Birey merkezli ahlak anlayışının toplum bilinciyle buluşması, Kur'an'ın teklifi olan "vasat ümmet" modelinde vücut bulur<sup>106</sup>. Bu model, bireyi sorumlu, ümmeti ise düzenleyici bir yapı olarak tanımlar<sup>107</sup>. Tefsirlerde bu ayetin yorumu, ahlaki dengenin bireysel ve toplumsal boyutunu birlikte değerlendirir<sup>108</sup>.

### Sonuç

Bu çalışma, Kur'an'ın toplumsal ahlakın inşasına yönelik bütüncül yaklaşımını analiz ederek, bireysel erdemlerin toplumsal uyuma nasıl entegre edildiğini ortaya koymuştur. Postmodern paradigmaların yol açtığı bireycilik, mahremiyet ihlalleri ve aile kurumunun dönüşümü gibi çağdaş sorunlar ele alınırken, Kur'an'ın bu meselelere sunduğu çözüm odaklı perspektif derinlemesine incelenmiştir. Yapılan değerlendirmeler, Kur'an'ın insanı yalnızca kendi benliğiyle sınırlı bir varlık olarak değil, aynı zamanda toplumsal bir ağın parçası ve cemaat sorumluluğu taşıyan bir kul olarak konumlandığını göstermiştir. Bu bağlamda, Kur'anî öğretilerin bireyin içsel ahlaki inşasını esas alırken, bu inşayı

<sup>102</sup> el-Enfâl 8/73.

<sup>103</sup> Poyraz, *Din Sosyolojisi ve Teoloji Arasında*, 39.

<sup>104</sup> Sâd 38/26.

<sup>105</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, el-Kurtûbî, *et-Tefsîr'ül-Kurtûbî, el-câmi' li ahkâmî'l-Kur'an*, (Lübnan: Darü'l-Kütubi'l-İlmiyye, 2010), 15/57.

<sup>106</sup> el-Bakara 2/143

<sup>107</sup> Justin L. Barrett, *Why Would Anyone Believe in God?*, (Lanham: AltaMira Press, 2004), 55

<sup>108</sup> Köksal, "Kur'an'da Tabiat Tasavvuru ve Ekolojik Perspektifler," 67.

toplumun huzuruna, istikrarına ve fitrata uygun bir yaşama hizmet edecek bir zeminde şekillendirdiği sonucuna varılmıştır.

Çalışmanın temel bulgularından biri, Kur'an'ın hem bireysel ahlaki hem de toplumsal düzeni gözeten, fitrata uygunluk ilkesine dayanan bütüncül bir ahlak modeli sunmasıdır. Bu model, özellikle mahremiyetin korunmasını temel bir değer olarak benimser. Kur'an'da aile, salt biyolojik bir birliktelikten öte, sevgi<sup>109</sup>, merhamet, sadakat ve sorumluluk gibi ahlaki değerlerin tecelli ettiği merkezi bir kurum olarak sunulur. Moderniteyle birlikte birçok sosyal yapının çözüldüğü günümüz koşullarında, Kur'anî aile modeli, toplumsal dokunun yeniden inşası için vazgeçilmez bir ilham kaynağı niteliğindedir. Mahremiyetin modern toplumlarda aşınmasıyla ortaya çıkan güven, sadakat ve ahlaki krizler, Kur'an'ın değer temelli yaklaşımıyla aşılabılır bir potansiyele sahiptir. Özellikle kadın ve erkek arasında karşılıklı rızaya dayalı, sorumluluk bilinciyle yürüyen ilişkiler, Kur'anî modelde açık bir şekilde teşvik edilmekte ve sağlıklı bir toplumsal yapının temelini oluşturmaktadır.

Postmodern paradigmanın birey merkezli anlayışı, bireyi toplumsal bağlardan ve değer sistemlerinden bağımsız olarak tanımlayarak, kişiyi anlam krizine sürüklemiştir. Bu yaklaşım, aile yapısında çözülmeye, mahremiyetin metalaşmasına ve ahlaki referansların zayıflamasına yol açmıştır. Kur'an ise bireyi özgürleştirirken, bu özgürlüğü ilahi iradeyle ve toplumsal sorumlulukla sınırlar. Bu sınırlar, insanı baskı altına almak yerine, onun özgürlüğünü daha derin ve anlamlı kılmak üzere belirlenmiştir. Nitekim Kur'an'da yer alan "Herkes yalnızca kendi yaptığına karşı sorumludur"<sup>110</sup> ilkesi, bireysel sorumluluğu öne çıkarırken; "Sizden her biri birer çobandır ve her biri güttüğünden sorumludur"<sup>111</sup> hadisiyle bu bireyselliğin toplumsal sorumlulukla dengelenmesi gerektiği açıkça ifade edilmektedir. Bu denge, Kur'an'ın bireyi toplumdan yalıtmayan, aksine onu toplumsal

---

<sup>109</sup> er-Rûm, 30/21.

<sup>110</sup> el-En'âm, 6/164.

<sup>111</sup> el-Buhârî, *Ahkâm* 1.

görevleriyle bütünleştiren bir ahlak anlayışı sunduğunu teyit etmektedir.

Kur'an'ın ahlak modeli, sadece genel nasihatlerden ibaret olmayıp, ilahi hitabın muhatabı olan insanı bütüncül olarak inşa etmeyi hedefleyen dinamik bir eğitim sürecini içerir. Bu bağlamda, Kur'anî model, günümüzde modern psikoloji ve sosyolojinin çözüm üretmekte yetersiz kaldığı birçok bireysel ve toplumsal sorun karşısında alternatif ve güçlü bir çerçeve sunmaktadır. Aile kurumunun korunması, mahremiyetin tesisi, birey-toplum dengesinin yeniden inşası ve ahlaki referansların canlandırılması, bu modelin temel ayaklarını oluşturur. Bu bütünsel yaklaşım, günümüz akademik çalışmalarında daha fazla merkeze alınmalı, tefsir ve sosyal bilimler arasındaki disiplinlerarası yaklaşımlar güçlendirilmelidir.

Gelecekte yapılacak araştırmalarda, özellikle erken dönem tefsir literatürünün çağdaş sosyal teorilerle karşılaştırmalı bir biçimde incelenmesi, Kur'anî ilkelerin modern meselelerle irtibatının daha derinlikli anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. Ayrıca, Kur'an'da mahremiyet, aile içi roller, çocuk eğitimi ve toplumsal cinsiyet rolleri gibi konuların sosyolojik ve psikolojik perspektiflerle birlikte yeniden yorumlanması, hem ilahiyat hem de sosyal bilimler literatürüne özgün katkılar sunacaktır. Bu çalışmada ortaya konan yaklaşımlar, sadece teorik değil; aynı zamanda pratiğe dönük öneriler içermektedir. Toplumsal yapıların dönüşümüne karşı Kur'anî ilkelerin sadece muhafazakâr bir tepki değil, aynı zamanda dönüştürücü ve onarıcı bir zemin sunduğu göz ardı edilmemelidir.

Sonuç olarak, Kur'an'ın sunduğu birey-toplum ve fitrat-mahremiyet dengesine dayalı ahlak modeli, yalnızca klasik dönemlerde değil, günümüzün karmaşık toplumsal yapılarında da yol gösterici niteliktedir. Bireyden başlayan ve topluma yayılan bu ahlaki formasyon, postmodern bireyciliğin sebep olduğu çözümleri onarabilecek ilahî bir referans çerçevesi sunmaktadır. Bu modelin, akademik araştırmalarda daha geniş bir biçimde ele alınması ve uygulamaya dönük açılımlarla desteklenmesi, hem teorik derinlik hem de pratik fayda açısından büyük önem arz etmektedir.

**Finansman / Funding:**

*This research received no external funding. / Bu araştırma herhangi bir dış fon almamıştır.*

**Çıkar Çatışması / Conflicts of Interest:**

*The author declare no conflict of interest. / Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan eder.*

## Kaynakça

- Akbulut, Hakan. "Kur'an'da Bireysel Ahlak ve Toplumsal Ahlak İlişkisi." *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/ 1 (2017), 45-66.
- Ardıç, Nurullah. "Disiplinlerarasılık ve Yöntem: Kavramsal Bir Değerlendirme." *Bilimname* 43 (2020), 25-44.
- Arslantürk, Zeki. "İlahiyat ve Disiplinlerarasılık: Yeni Ufuklar, Yeni Sorumluluklar." *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/ 2 (2020), 141-160.
- Barrett, Justin L. *Why Would Anyone Believe in God?* Lanham: Alta Mira Press, 2004.
- Bauman, Zygmunt. *Modernlik ve Müphemlik*. Çev. İsmail Türkmen. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2003.
- Beyzâvî, Nâsirüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer. *Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2000.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm. *Sahîh-i Buhârî*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2005.
- Demirci, Muhammed Yusuf. "Kur'an'da Adalet ve Emanet Kavramları." *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 6, sy. 2 (2006), 85-104.
- Ebû Hayyân el-Endelüsî, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf. *el-Bahrü'l-Muhît*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1992.
- Elmalılı Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Eser Yayınları, 1971.
- Fazlur Rahman. *İslam ve Çağdaşlık*. Çev. Mehmet Dağ. İstanbul: İnsan Yayınları, 1990.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *İhyâ-i ulûmî'd-dîn*. Trc. Ali Arslan. İstanbul: Arslan Yayınları, 1971.
- Işınso, Tuba. "İlahiyat Eğitiminde Disiplinlerarası Modeller: Türkiye Deneyimi." *Marife* 22, sy. 1 (2022): 85-104.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir b. Muhammed. *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*. Tunus: Dâru's-Su'ûd, 1984.
- İbn Atıyye el-Endülûsî, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdurrahmân. *el-Muharrerü'l-Vecîz Fî Tefsiri'l-Kitabi'l-Azîz*. Thk. Abdüşşâfi. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2001.
- İbn Arabî, Muhyiddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed. *Fusûsu'l-Hikem*. Beyrut: Dâru'l-Mekârim, 2002.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm. *es-Sîretü'n-Nebeviyye*. Beyrut: Darü'l-Ma'rife, 1995.
- İzmirli, İsmail Hakkı. "Kur'an'da Sosyal Değişim Teorisi." *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23 (1980), 121-140.
- Kara, İsmail. "Kur'an'da Emr-i Bi'l-Ma'rûf ve Nehy-i Ani'l-Münker." *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (2014), 211-230.
- Koca, Hüseyin. "Kur'an'da Sabır Kavramı ve Ahlaki Boyutları." *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15, sy. 1 (2016), 25-44.
- Kurtûbî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr. *et-Tefsirü'l-Kurtubî el-Câmi' li Ahkâmî'l-Kur'an*. Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, 2010.
- Kutub, Seyyid. *Fî Zilâli'l-Kur'an*. Kahire: Dâru's-Şurûk, 1992.
- Köksal, Asım Cüneyd. "Kur'an'da Tabiat Tasavvuru ve Ekolojik Perspektifler." *İslam Araştırmaları Dergisi* 48 (2021): 61-80.
- Levinas, Emmanuel. *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1969.
- Nesefî, Ebû'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Medârikü't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1996.
- Poyraz, Hakan. *Din Sosyolojisi ve Teoloji Arasında*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.

- Rawls, John. *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press, 1971.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *et-Tefsirü'l-Kebir Mefâtihi'l-Ğayb*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1999.
- Rıza, Reşîd. *Tafsîr al-Manâr*. Kahire: el-Matbaatü'l-Meniye, 1935.
- Saeed, Abdullah. *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach*. New York: Routledge, 2006.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali. *Fethü'l-Kadir el-Cami Beyne Fenneyyir-r-Rivayeti ve'd-Dirayeti min İlmi't-Tefsir*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1994.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, t.y.
- Taylor, Charles. *Benliğin Kaynakları: Modern Kimliğin İnşası*. Çev. Ahmet Fethi Aydın. İstanbul: Küre Yayınları, 2014.
- Topçuoğlu, Abdullah. "Disiplinlerarası Yaklaşımlar ve İlahiyat Araştırmaları: Bir Giriş." *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 53 (2022): 21-38.
- Turner, Bryan S. "Sociology of Religion and Theology." *Sociology* 32/1 (1998), 121-138.
- Yavuz, Yusuf. "Toplumsal Ahlakın Kur'an'daki Temelleri." *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35, sy. 2 (2016), 65-88.
- Yıldız, Mahmut. "Kur'an'da Ahlaki İlke Olarak Adalet." *İslam Araştırmaları Dergisi* 37 (2017), 65-82.
- Yılmaz, Ahmet. "Kur'an'da Niyet ve Sorumluluk Bilinci." *Dini Araştırmalar* 17, sy. 43 (2014): 101-119.
- Zemâhşerî, Mahmud b. Ömer. *el-Keşşaf an Hakaikü't-Tenzil ve Uyuni'l-Akavil Fi Vucuhi't-Te'vil*. Beyrut: Darü'l-Kitâb el-'Arabî, 2009.





## Makbul Olmasına Rağmen İhtilaf Nedeniyle Merdud Olan Hadis Türleri: Şâz ve Muhtarib Hadisler

Araştırma  
Makalesi  
Research  
Article

Hanifi UĞUZ

Doktora Öğrencisi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis  
Anabilim Dalı,  
PhD Student, Necmettin Erbakan University, Faculty of Theology, Department of  
Hadith,  
Konya, Türkiye  
✉ hanifi.uguz@solimpeks.com

ROR: [ror.org/013s3zh21](https://ror.org/013s3zh21)  
ORCID: [orcid.org/0000-0002-6435-2342](https://orcid.org/0000-0002-6435-2342)

Yazar  
Author

Oğuz, Hanifi. "Makbul Olmasına Rağmen İhtilaf Nedeniyle Merdud Olan Hadis  
Türleri: Şâz ve Muhtarib Hadisler". *Tevilat* 6/1 (Haziran 2025), 155-182.  
doi.org/10.53352/tevilat.1695645

Atıf  
Cite as

Received / Geliş Tarihi: 09.05.2025  
Accepted / Kabul Tarihi: 25.06.2025

e-ISSN: 2757-654X  
[www.tevilat.com](http://www.tevilat.com)

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal  
içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and  
scanned via a plagiarism software.

**Telif Hakkı&Lisans/Copyright&License:** Yazarlar dergide yayınlanan  
çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında  
yayınlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to  
their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Yayıncı/Published by: Selçuk University Press



Bilgi  
Info

### **Makbul Olmasına Rağmen İhtilaf Nedeniyle Merdud Olan Hadis Türleri: Şâz ve Muḍtarib Hadisler**

Bu makale, İslam dininin temel kaynaklarından biri olan sünnetin doğruluğunu ve güvenilirliğini tespit etmek için geliştirilen hadis usulü içerisinde, makbul olmasına rağmen ihtilaf sebebiyle merdud kabul edilen iki önemli hadis türü olan şâz ve muḍtarib hadisleri ele almaktadır. Makalenin amacı, bu hadis türlerinin tanımını, şartlarını ve örneklerini inceleyerek, hadis usulü içerisindeki yerlerini ve önemlerini ortaya koymaktır. Bununla beraber şâz ve muḍtarib hadislerin birbirlerinden ayrılan özelliklerini ve bunların hadis usulü açısından taşıdığı önemi vurgulamaktır. Makale, şâz ve muḍtarib hadislerin kaynaklarını ele alarak, bu kavramların tarihsel gelişimini ve farklı hadis alimleri tarafından nasıl yorumlandığını ortaya koymaktadır. Ayrıca, şâz ve muḍtarib hadislerin metin ve senet analizi açısından nasıl değerlendirildiğini ve bu tür hadislerle karşılaşıldığında hangi yöntemlerin uygulanması gerektiğini açıklamaya çalışmaktadır. Makalenin son bölümünde ise, şâz ve muḍtarib hadislerin hadis usulü açısından taşıdığı önem vurgulanmaktadır.

#### **Özet**

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, Usul, Makbul, Şâz, Muḍtarib.

### **Types of Hadith Deemed Reliable Yet Rejected Due to Disagreement: Shādh and Muḍtarib Hadiths**

This article examines two significant types of ḥadīths -shādh and muḍtarib- which, although classified as admissible (maqḅūl) within the framework of ḥadīth methodology (‘ilm al-ḥadīth), are nevertheless deemed unacceptable (mardūd) due to scholarly disagreement. The primary aim of this study is to provide a thorough analysis of the definitions, conditions, and illustrative examples of these two categories, while clarifying their positions and significance within the science of ḥadīth. In doing so, it seeks to highlight the distinctive features separating shādh and muḍtarib reports and to underscore their methodological implications. Furthermore, the article explores the sources and historical development of these concepts, offering insights into how they have been interpreted by various ḥadīth scholars over time. It also addresses how shādh and muḍtarib reports are assessed in terms of both textual (matn) and chain (isnād) analysis, outlining the principles and methods applied when such narrations are encountered. In the last part of the article the importance of shadh and mudtarib hadiths is emphasized regarding hadith methodology.

#### **Abstract**

**Keywords:** Ḥadīth, Methodology, Admissible, Shādh, Muḍtarib.

#### **Giriş**

İslam dini, Kur'an'dan sonra ikinci temel kaynağı olarak kabul edilen sünnete büyük önem vermiştir. Sünnet, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) izafe edilen sözler, fiiller ve onayladığı uygulamalar

(takrirleri) olarak tanımlanır. Sünnet, Kur'an'ın mesajını anlamada ve uygulamada rehberlik eder. Bu değerli bilgi kaynağı, hadisler aracılığıyla nesilden nesile aktarılır. Hadislerin doğruluğu ve güvenilirliği, İslam alimleri tarafından büyük bir titizlikle incelenmiş ve bu konuda "isnad" adı verilen bir sistem geliştirilmiştir. İsnad sistemi, bir hadisin Peygamber'e kadar uzanan bir zincir halinde râviler tarafından aktarıldığını gösteren bir belgedir. İsnad sistemi, bir hadisin doğruluğunu ve sıhhatini tespit etmede önemli bir rol oynamıştır. İsnad sistemi, rivayetin sıhhatini inceleyerek, hadisin kaynak doğruluğunu ve aidiyetini belirler. Ancak, sika görünen râviler arasında da farklı yorumlar ve anlaşmazlıklar (ihtilaf) ortaya çıkabilir. Bir hadisi rivayet eden sika bir râvinin, diğer sika râvilerin görüşlerine aykırı bir şekilde hadisi rivayet etmesi durumunda, bu hadisin doğruluğu sorgulanabilir hale gelir. İşte bu noktada, makbul olmasına rağmen ihtilaf sebebiyle merdud kabul edilen hadisler ortaya çıkar. Bu çalışmada, bu kategoriye giren iki önemli hadis türü olan şâz ve muztarib hadisler ele alınacaktır.

### 1. Şâz Hadis

Şâz kelimesi (شذ ذة) fiilinden ismi faildir. Sözlükte "cemaatten ayrılan adam, ona muhalefet edip tek kalan kişi"<sup>1</sup>, gibi anlamalarda kullanılmaktadır. "شذ القول" kalıbı da, kaideden çıkıp, kıyasa muhalefet eden kişi anlamında kullanılmaktadır. Şâz kelimesi yapısı itibarı ile hem muhalefet etmeyi hem de ayrılmayı ifade ettiği görülmektedir.

Hadislerde de şâz kelimesi ayrılmak anlamında kullanıldığı görülmektedir.

İbn Ömer nakledilen bir hadiste Rasûlullah (s.a.v) şöyle buyurmaktadır, "Muhakkak ki Allah benim ümmetimi -veya Muhammed ümmetini- sapıklık üzere bir araya toplamaz. Allah'ın (c.c.) eli, cemaatin üzerindedir. Kim cemaatten ayrılırsa, cehenneme

<sup>1</sup> Muallim Budrus Büstânî, *Muhît el Muhît* (Beyrut: Dâru'l Kitâp el-İlmiyye, 2009), 5/81.: İbn Manzûr, *Lisanü'l Arap* (Kahire: Darü'l Hadis, 2003), "şzz", 5/59.

ayrılmış olur.”<sup>2</sup> Buradaki “ayrılma” kelimesi “تَدْرِيبٌ” fiili ile ifade edilmiştir.

Şâz kavramı ilk defa 2. (8.) yüzyılda Şu’be b. Haccâc (ö. 160/776) ve Abdurrahman b. Mehdî (ö. 198/813-814) tarafından kullanılmıştır.<sup>3</sup> Bu ıstılahın anlamı konusunda ise âlimler ihtilaf etmişler ve farklı görüşler ileri sürmüşlerdir.

Şâfiî (ö.204/819) şâz kavramını şöyle tanımlamaktadır: “Sika bir râvinin insanlara muhalif olarak rivayet ettiği hadis değil de sika bir râvinin başkalarının rivayetine muhalif olarak rivayet ettiği hadistir.”

Hicaz âlimlerinin birçoğu da bu ıstılahı benimsemişlerdir.<sup>4</sup> Şâfiî’nin tanımından anlaşılan güvenilir bir râvinin hiç kimsenin bilmediği veya duymadığı bir hadis rivayet etmesi değil de başkalarına muhalif olarak rivayet ettiği hadistir. Bu tanımdan şu da anlaşılmaktadır ki, Şâfiî döneminde bu kavram, güvenilir bir râvinin kimsenin bilmediği bir hadis rivayet etmesi de şâz olarak isimlendirilmektedir. Şâfiî de bu tanıma karşı çıkmaktadır.

Hâkim en-Nisâbü’rî (ö.405/1014) ise şu tanımlı yapmaktadır: “Sika bir râvinin fert olarak rivayet ettiği ve mutâbii olmayan hadistir.”<sup>5</sup>

Hâkim bu tanımlı ile Şâfiî’nin tanımına katılmamaktadır. Çünkü Şâfiî’nin tanımında muhalefet bulunmaktadır. Hâkim’in tanımında ise muhalefet bulunmamaktadır. Hâkim’e göre bir hadisin şâz olarak değerlendirmesi için sika bir râvinin bir hadisi tek başına rivayet etmesi ve mutâbaatının bulunmamasını yeterli görmektedir. Bu anlamda bakıldığı zaman Kütüb-i sitte içerisindeki birçok hadis, Hâkim’e göre şâz konumuna düşmektedir.

<sup>2</sup> Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî, *el-Câmiü’s-Sahîh (Sünenü’t-Tirmizî)*, thr. Yâsir Hasan, İzzeddîn Dalî, Ammâr et-Tayâr, (Şam, Müessesetü’r-Risâletü’n-Nâsirûn), 2017 “Fiten”, 7 (No. 2305).

<sup>3</sup> Abdullah Aydın, “şâz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Erişim 1 Haziran 2021).

<sup>4</sup> İbn Kesir, *el-Bâisu’l-Hadîs Şerhu İhtisâri Ulûmi’l-Hadîs*, (Şam: Dâru’l-Feyha, 2016), 65.: Ebû’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfiî, *Tedribu’r-Ravî Şerhi Takribu’n-Nevevî*, (Şam: Müessesetü’r-Risâletü’n-Nâsirûn, 2014), 155.

<sup>5</sup> İbn Kesir, *el-Bâisu’l-Hadîs Şerhu İhtisâri Ulûmi’l-Hadîs*, 155.

Ebû Ya'lâ el-Halîlî (ö.446/1054) şâz kavramını şöyle tanımlamaktadır “Sika olsun veya olmasın tek bir isnadı bulunan hadistir.”<sup>6</sup>

Bu tanımda ise, Şâfiî'nin getirdiği sika ve muhalefet şartı olmadığı gibi, Hâkim'in getirdiği sika şartı da bulunmamaktadır. Hâkim ve Ebû Ya'lâ'nın tanımlarından anlaşılan fert hadis de şâz olarak değerlendirilmektedir. Ebû Ya'lâ “sika olsun veya olmasın” tanımı ile kavrama zayıf rivayeti de ekleyerek tanımı daha çok problemlili hale getirmiştir. İbnü's-Salâh (ö.643/1245), şâz kavramının tanımını vermeden, önceki şâz kavramı ile ilgili tanımları değerlendirmektedir. Buna göre Şâfiî'nin tanımında bir müşkül görmemektedir. Hâkim ve Ebû Ya'lâ'nın tanımlarında ise problem olduğunu ve bu tanımlara göre Sahîhayn'da da geçen, adâlet ve zapt sahibi kimselerin rivayet ettiği “Ameller niyetlere göredir” hadisi gibi hadisler şâz durumuna düşmektedir. Ömer b. Hattab (r.a.) bu hadisi Rasûlullah (s.a.v.)'den rivayetinde tek kalmıştır. Yine Alkame İbn Vakkas (ö. 86/705), Ömer'den, Muhammed b. İbrâhîm, Alkame'den, Yahya İbn Sa'îd de Muhammed İbn İbrâhîm'den rivayetinde tek kalmışlardır. Benzeri hadisler azımsanmayacak miktarda Sahîhayn'da geçmektedir. O halde Hâkim ve Ebû Ya'lâ'nın şâz tanımları uygun gözükmemektedir. Bundan sonra da İbnü's-Salâh şâz kavramını şöyle tanımlamaktadır

“Bir râvinin rivayetinde tek kaldığı hadise bakılır. Eğer bu hadis, hıfz ve zabt yönünden daha üstün başka bir râvinin rivayetine muhalif olarak rivayet ediliyorsa, işte bu tek kalan râvinin rivayet ettiği hadis merduttur, şâzdır. Fakat tek kalan râvinin rivayeti başkasının rivayetine muhalif değilse, o zaman onu rivayet eden kimse için bir kadh (zayıflık) sebebi değildir. Ancak bu tek kalan râvi, zayıf ve güvenilmeyen birisi ise, işte o zaman tek kalması onun için bir kahd sebebidir.”<sup>7</sup>

İbnü's-Salâh'ın tanımından anlaşılan sika bir râvinin tek başına rivayet ettiği hadis şâz kavramına dâhil edilmemektedir. Bir hadisin şâz olmaması için aynı hadisin daha sika bir râvi ya da râvilere

<sup>6</sup> İbn Kesir, *el-Bâisu'l-Hadîs Şerhu İhtisâri Ulûmi'l-Hadîs*, 65.

<sup>7</sup> Ebû Amr Osman b. Abdurrahmân eş-Şehrazûrî İbn Salâh, *Ulûmu'l -hadîs (Mukaddimetü İbnu's-Salâh)*, thk. Nurettin İtr, (Dımaşk: Dâru'l-fikr, 1998), 77-79.

muhaliif olarak rivayet edilmesi gerekmektedir. Bu durumda daha sika râvinin rivayeti tercih edilir ve bu hadise mahfuz hadis denir, tercih edilmeyen hadise ise şâz hadis denilir.

İbnü's-Salâh tek kalan râvi, zayıf ve güvenilmeyen birisi olduğu zaman bunu kadh (zayıflık) sebebi saymaktadır. Bu durumda bu hadis münker hadis kapsamına girmektedir.

İbn Hacer (ö.852/1448), şâz hadisin daha açık bir tanımını yaparak, örneklerle onun daha kolay anlaşılmasını sağlamıştır. Bu konuda şöyle demiştir

“Bir râvinin hadisine ya zabt fazlalığı ya adet çokluğu ya da tercih sebeplerinden birisi dolayısı ile kendisinden daha üstün bir başka râviye muhalefeti meydana gelirse daha üstün olanı tercihe mahfuz, tercih edilmeyene ise şâz denir.”<sup>8</sup>

Bunun misali Tirmizî (ö. 279/892), Nesâî (ö. 303/915) ve İbn Mâce'nin (ö. 273/887) İbn Uyeyne kanalıyla Amr b. Dinar'dan, onun Avsece'den, onun da İbn Abbas'dan rivayet ettikleri şu hadistir

“Hz. Peygamber (s.a.v.) zamanında bir adam vefat etmiş ve azat ettiği bir köleden başka varis bırakmamıştı. Hz. Peygamber (s.a.v.) onun (adamın) mirasını ona (azatlı kölesine) verdi.”<sup>9</sup>

Bu hadisin İbn Abbas'a bağlanmasında İbn Cüreyc (ö. 150/767) ve diğerleri İbn Uyeyne'ye (ö. 198/814) tabi olmuştur. Hammad b. Zeyd (ö. 179/795) ise onlara muhalefet ederek hadisi Amr b. Dinar (ö. 126/744) yoluyla Avsece'den nakletmiş ve İbn Abbas'ı zikretmemiştir.

Ebû Hatim şöyle demiştir “Mahfuz olan İbn Uyeyne hadisidir” Hammad b. Zeyd, adalet ve zabt sahibi olmakla birlikte Ebû Hâtım (ö. 277/890), sayı bakımından Hammad b. Zeyd'e nispetle daha çok olan kimselerin rivayetini tercih etmiştir. Bu açıklamalardan anlaşılan şâz makbul olan râvinin kendisinden daha üstün olan

<sup>8</sup> İbn Hacer el-Askânî, *Nuhbetü'l Fiker Şerhi*, çev. Talât Koçyiğit, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1971), 43.

<sup>9</sup> Ebû Dâvûd, Süleyman İbnü'l Eş'as es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvûd*, thk. Yâsir Hasan, İzzeddîn Dalî, Ammâr et-Tayâr, (Şam: Müessesetü'r-Risâletü'n-Nâşirûn, 2017), “Ferâiz”, 8 (No. 2905): Tirmizî, “Ferâiz”, 14 (No. 2238): Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî, *Sünenü İbn Mâceh*, thk. Yâsir Hasan, İzzeddîn Dalî, Ammâr et-Tayâr, (Şam: Müessesetü'r-Risâletü'n-Nâşirûn, 2015), “Ferâiz”, 11 (No. 2741).

râvilere muhalif olarak rivayet ettiği hadistir. Istılah açısından da şâzın kabul edilen tarifi budur.”<sup>10</sup> Bazı hadisçiler şâz kelimesi yerine “gayri mahfuz” lafzını, zıddı olarak ise “mahfuz” lafzını kullanmaktadır.<sup>11</sup>

“İbn Hacer şâz kavramı ile münker kavramına karıştıranlar için şöyle der:

“Şâz ile münker arasında tek yönlü umum husus (ilişkisi) vardır. Yani aralarında daha güvenilir râvilere muhalefet bakımından birlik: şâz râvisinin sika (güvenilir), veya sadûk (doğru sözlü), münker râvisinin ise zayıf olması yönünden ayrılık vardır. Aralarında eşitlik olduğunu söyleyenler hataya düşmüşlerdir.”<sup>12</sup>

### 1. 1. Şâz hadisin Şartları

Bir hadisin şâz kapsamına girmesi için bazı şartları üzerinde taşınması gerekmektedir. Bu şartlar:

1- Râvinin sika olması: Râvinin adalet ve zapt yönünden güvenilir olması gerekmektedir. Zira râvi zayıf ise, bu râvinin rivayeti şâz kapsamında da değil de münker kapsamında değerlendirilir.

İbn Hacer (ö.852/1448) de bu noktada düşülen hataları belirlemek için yukardaki yarımı yapmak zorunda kalmıştır. Çünkü zayıf râvi ya da râvilerin rivayeti sika râvi ya da râvilerin rivayeti ile çatışırsa, zayıf râvi ya da râvilerin rivayeti bırakılır, sika râvi ya da râvilerin rivayeti kabul edilir.

Bu durumda bırakılan zayıf râvilerin rivayetine “münker”, kabul edilen râvilerin rivayetine de “ma’ruf” denilir.

Sika râvi rivayetinde tek kalmayıp kendisine başka sika râviler de katılıyorsa, bu hadis başka terimlerle ifade edilmektedir. Bu terim ise muztarib hadis başlığı altında incelenecektir.

2-Bir hadisin şâz kavramı içerisinde değerlendirilmesi için ikinci bir şart da sika râvinin rivayetinde tek kalması gerekmektedir. Sika râvinin tek kalması Hâkim’in tanımına uymakla

<sup>10</sup> İbn Hacer el-Askalânî, *Nuhbetu'l Fiker Şerhi*, 43-44.

<sup>11</sup> Tirmizî, “zekât”, 17 (No. 649).

<sup>12</sup> İbn Hacer el-Askalânî, *Nuhbetu'l Fiker Şerhi*, 45.

beraber yukarda da değindiğimiz gibi bu da yeterli değildir. Bunun için aşağıda değineceğimiz üzere muhalefet şartı da gerekmektedir.

3-Râvinin kendisinden daha güvenilir olan râvilere muhalefet etmesi gerekmektedir. Eğer muhalefet yoksa şâzlıktan bahsedilemez. Ebû

Bir hadiste şâzlıktan bahsetmek için bu üç şartın bir arada bulunması gerekmektedir. Eğer bu şartlardan biri eksik olursa hadis şâz olmaktan çıkar.

## 1. 2. Şâz Hadisin Bulunduğu Mahaller

Şâz hadisi İbn Hacer'in vermiş olduğu: makbul olan râvinin kendisinden daha üstün olan râvilere muhalif olarak rivayet ettiği hadis olarak tanımladıktan sonra,<sup>13</sup> bulunduğu mahaller incelendiği zaman, şâzlığın hem senette hem de metinde meydana geldiği görülür.

### 1. 2. 1. Senette Şâz

Senetteki şâzlıkla ilgili misallerden birisi şu hadistir:

İbn Şihâb ez-Zührî'den (ç. 124/742), o da Saîd ibn Müseyyeb'den, o da Attâb b. Esîd (r.a.)'den "Nebî (s.a.v.) insanlara üzüm bağlarını ve meyvelerini tahmin edecek kimseler gönderirdi." Tirmizî (ö.279/892) bu hadisi hasen – garip olduğunu ifade ettikten sonra aynı hadisi bir de İbn Cüreyc, ibn Şihâb'dan, o da Urve b. Zubeyr'den, o da Âişe (r.ah.) kanalı ile zikretmektedir. Tirmizî bu hadis hakkında şöyle demiştir, "Bu hadis Muhammed'e –yani Buhârî'ye- sordum. Buhârî bana şöyle dedi: "İbn Cüreyc'in hadisi mahfuz değildir. Fakat İbn Müseyyeb'in Attâb b. Esîd'den rivayet ettiği hadis, daha sahihtir."<sup>14</sup>

Bu durumda İbn Cüreyc'in naklettiği hadis şâz, İbn Müseyyeb'in rivayet ettiği hadis ise mahfuzdur. Buradan hareketle isnad her ne kadar şâz olsa da bu şâzlık metni etkilemediğinden uygulamada bir karşılığı bulunmamaktadır. Ancak asıl şâzlık hadisi

<sup>13</sup> Subhi es-Salih, *Hadisi İlimleri ve Hadis İstılahları*, çev. Yaşar Kandemir, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1996), 164.: Mahmud Tahhân, *Yeni hadis usulü (Teyssîru Mustahahi'l Hadis)*, çev. Cemal Ağırman, (İstanbul, Rağbet Yayınları, 2010), 134.

<sup>14</sup> Tirmizî, "zekât", 17 (No. 649).

uygulamada etkileyen ve hadisi merdud kılan metinde görülen şâzlıktır.

Konu ile ilgili diğer bir misal: Tirmizî’de geçen şu hadistir: Cabir b. Abdullah (r.a.)’dan rivayet edilmiştir: “Rasûlullah (s.a.v.) üç defa haccetmiştir: hicretinden önce iki hac ve hicret ettikten sonra umre ile bir hac yaptı. Kendisi altmış üç deve götürdü ve geri kalanını da Ali (r.a.) Yemen’den getirdi. Ebu Cehl’in burnunda gümüş halka bulunan devesi de onların arasında idi. O develeri kesti. Rasûlullah (s.a.v.) her deveden bir parça et alınmasını emretti. Etler pişirildi ve Rasûlullah (s.a.v.) onun suyundan içti”.

Tirmizî şöyle demiştir: “Bu hadis Süfyan’ın rivayetinden dolayı gariptir. Biz bunu sadece Habbab’ın hadisinden bilmekteyiz. Gördüm ki Abdullah b. Abdurrahman bu hadisi kendi kitaplarında Abdullah b. Ebî Ziyad’dan rivayet etmiştir. Muhammed (Buhârî)’ye bu hadisi sordum: onu Es-Sevri’nin Ca’fer’den, babasından, Câbir (r.a.)’den, Nebi (s.a.v.)’den gelen rivayet olarak tanımadı ve hadisi mahfuz saymadı. Dedi ki: Es-Sevri’den, Ebu İshak’dan ve Mücahid’den mürsel olarak gelmiştir.”<sup>15</sup>

Buradaki şâzlık hadisin ekser rivayetlerinin bize mürsel olarak ulaşmış, merfû olarak ulaşmamasıdır. Dolayısı ile Buhârî’nin de belirttiği gibi merfû yoldan bize gelen rivayet mahfuz değildir. Fakat mürsel yoldan bize ulaşan rivayetler mahfuzdur.

### 1. 2. 2. Metinde Şâz

Metindeki şâzlıkla ilgili hadisin misali ise: Ebû Dâvûd (ö.275/889) ve Tirmizî’nin, Abdulvâhid b. Ziyâd yoluyla, o da el-A’meş’den, o da Ebû Sâlih’den, o da Ebû Hüreyre (r.a.)’den dedi ki: Rasûlullah (s.a.v.): “Sizden biriniz sabah (farzından) önce kıldığını iki rekât (sünnet)’ten sonra sağ yanı üzere yatsın.”<sup>16</sup>

Bu hadis ile ilgili olarak Beyhâkî (ö.458/1065) şöyle demektedir: Abdulvâhid burada birçok kişinin rivayetine muhalefet etmektedir. Hâlbuki âlimler bunu Rasûlullah (s.a.v.)’in sözü değil fiili olarak rivayet etmişlerdir. Abdulvâhid ise A’meş’in sika

<sup>15</sup> Tirmizî, “hacc”, 6 (No. 826).

<sup>16</sup> Ebû Dâvûd, “Salât”, 292 (No. 1261); Tirmizî, “Salât”, 196 (No. 422).

arkadaşları arasında bu lafız rivayeti ile tek kalmıştır.<sup>17</sup> Buradaki şâzlığı meydana getiren sebep, Rasûlullah (s.a.v.)'in fiilinin kavli olarak aktarılmasıdır. Yoksa sabah namazının sünnetini kılan bir kimsenin sünnet olarak sağ tarafına uzanması noktasında bir sorun yoktur. Bu sünnetin fiili olarak ifade eden hadis ise Âişe (r.ah.) kanalıyla bize ulaşmaktadır:

Âişe (r.ah.) dedi ki: “Rasûlullah (s.a.v.) müezzin sabah ezanını bitirip sustuğu zaman, sabah namazının farzından önce ve fecir belirdikten sonra, kalkar iki rekât hafif namaz kılardı. Sonra müezzin gelip kamet getirinceye kadar sağ tarafına uzanırdı.”<sup>18</sup>

Şayet bu rivayetlerde kuvvet bakımından kavli olarak gelen hadisler fiili olarak gelen hadislere eşit olsa idi, tercih olarak kavli sünnet tercih edilecekti. Fakat burada zikredilen kavli sünnet şâz olarak kalmakta, çünkü fiili sünnet olarak gelen hadis daha kuvvetli olduğu için o tercih edilmektedir.

Konu ile ilgili bir başka misal ise:

İbn Şihâb ez-Zührî, Ebû Bekr b. Süleyman b. Hayseme haber verdi ki O'na ulaştığına göre: Rasûlullah (s.a.v.) namazda şüphe edildiğinde yapılan iki sehiv secdesini, insanlar bu konuda kendisine iyice hatırlatıncaya kadar yapmazdı.

İbn Şihâb dedi ki: Bu haberi Saîd b. Müseyyeb Ebû Hüreyre'den naklen bana bildirdi. Ayrıca Ebû Seleme b. Abdurrahmân, Ebû Bekr b. Hâris, İbn Hişam ve Ubeydullah b. Abdullah da bana haber verdiler.

Ebû Dâvûd (ö. 275/889) dedi ki: Bu haberi Ebû Nasr Yahyâ b. Ebî Kesîr Sâlih et-Tâî el-Yemâmî (ö. 129/747) ve İmran b. Ebî Enes, Ebû Seleme b. Abdurrahman'dan, o da babasından, o da Ebû Hüreyre'den bu hadisi nakletmiş ve Rasûlullah (s.a.v.)'in iki defa secde ettiğini söylememiştir.

<sup>17</sup> Suyuti, *Tedribu'r-Ravî Şerhi Takrîbu'n-Nevevi*, 157.: Tahhân, *Yeni hadis usulü (Teyşîru Mustahâhi'l Hadis)*, 135.

<sup>18</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *el-Câmiü's-Sahîh*, thr. Yâsir Hasan, İzzeddîn Dalî, Ammâr et-Tayâr, (Şam: Müessesetü'r-Risâletü'n-Nâşirûn), 2018, “Ezân”, 15 (No. 626).

Yine Ebû Dâvûd dedi ki: Bu hadisi Zübeydi, Zührî'den, o da Ebû Bekr b. Süleyman b. Hayseme'den rivayet edip sehiv secdelerini yapmadı demiştir.<sup>19</sup>

Ebû Dâvud yukarıdaki hadislerden önce secde yapıldığına dair hadisleri verdikten sonra<sup>20</sup>, yapılmadığına dair hadisleri zikretmiştir. Böylece bu hadisin şâz olduğunu göstermek istemiştir.

Bu konuda Ebû Hüreyre'den ve başka kanallardan gelen birçok rivayette Rasûlullah (s.a.v.)'in sehiv secdesi yaptığına dair haberler gelmektedir.<sup>21</sup> Muhammed b. Sîrîn'den, o da Ebû Hüreyre'den: Rasûlullah (s.a.v.) iki rekât namaz kıldı ve namazdan ayrıldı. Zül-yedeyn dedi ki: Ey Allah'ın Resulü namaz mı kısaldı, yoksa unuttun mu? Rasûlullah (s.a.v.) dedi ki: "Zül-yedeyn doğru mu söylüyor?" İnsanlar da evet dediler. Rasûlullah (s.a.v.) kalktı ve son iki rekât namaz daha kıldı, sonra selam verdi, sonra tekbir aldı önceki secdeleri gibi veya biraz daha uzun secde yaptı.<sup>22</sup>

İbn Abdilber Zül-yedeyn kıssasında hiçbir âlimin Zührî'den yapılan rivayete değer vermediğini ve onu terk ettiklerini söylemektedir.<sup>23</sup>

Diğer bir misal ise şöyledir:

Bize Hafs b. Ömer en-Nümerî tahdis etti, bize Hemmâm tahdis etti, bize Katâde tahdis etti, Hasen'den, Semüre (r.a.)'den: Rasûlullah (s.a.v.) şöyle dedi: "Her çocuk akîka kurbanı karşılığında rehinedir. Onunu (çocuk) için yedinci günü kurban kesilir, başı tıraş edilir ve kurbanın kanı başına sürülür.

Katâde'ye başa kan sürmenin nasıl yapıldığı sorulduğu zaman şöyle demiştir: "Akîka kurbanını kestiğin zaman ondan bir yün alırsın, kurbanın (kan çıkan) damarına tutarsın, sonra da çocuğun (başındaki) bingıladağının üzerine koyarsın, (başından) iplik şeklinde kan siydikten sonra çocuğun başını yıkar ve tıraş edersin"

<sup>19</sup> Ebû Dâvûd, "Salât", 194 (No. 1013).

<sup>20</sup> Bkz. Ebû Dâvûd, "Salât", 194 (No. 1007-1018).

<sup>21</sup> bk. Buhârî, "Sehv", 1-9 (No. 1224-1236).: Ebû'l Hüseyyn Müslim İbnu'l-Haccac el-Kuşeyrî, *Sahîhu Müslim (el-Câmiü's-Sahîh)*, thr. Yâsir Hasan, İzzeddîn Dalî, Ammâr et-Tayâr, (Şam: Müessesetü'r-Risâletü'n-Nâşirûn), 2016, "Mesâcid ve mevâzi'u's-salat", 82-102

<sup>22</sup> Buhârî, "Sehv", 4 (No. 1228).: Müslim, "Mesâcid ve mevâzi'u's-salat", 98.

<sup>23</sup> Necati Yeniçel, *Sünen-i Ebû Dâvûd Terceme ve Şerhi*, (İstanbul: Şamil Yayınevi, 1988), 4/74.

Ebû Dâvûd dedi: “Burada kullanılan ‘yüdemâm’ (başa kan sürme) Hemmâm’ın vehmidir. Hemmâm’a bu sözünden dolayı muhalefet edilmiştir. Bu Hemmâm’dan gelen bir vehimdir. Hemmâm bu sözü “yüdemâm = kana boyanır” şeklinde rivayet ederken, (Hemmâm’ın dışındaki raviler) yüsemâm = isimlendirilir” şeklinde rivayet etmişlerdir. (Hemmâm’ın sözü) burada alınmaz, “yüsemâm = isimlendirilir” (lafzı) daha sahihtir. Bunun gibi (yüsemâm) şeklinde başka rivayetler de vardır.<sup>24</sup>

Hemmâm b. Münebbih (ö.132/750) sika bir râvi olmasına rağmen bu rivayetinde hata etmiştir. Çünkü diğer sika râvilere muhalif olarak “yüsemâm” lafzı yerine “yüdemâm” lafzını kullanarak hata yapmıştır. Ebû Dâvûd, Hemmâm’ın bu hatasını “vehim” diyerek ortaya koymuştur.

Katâde’nin “yüdemma” ile ilgili açıklaması ise islâmî bir uygulama olmayıp cahiliye döneminde Arapların yaptığı bir uygulamadır.<sup>25</sup> Ebû Dâvûd sika bir ravi olan Hemmâm’ın hatasını ortaya çıkarmış ve diğer sika ravilere muhalefeti nedeniyle bu rivayetini terk etmiştir. Böylece sahih yollarla gelen bir hadis metindeki şazlık nedeniyle zayıf hadisler kısmına girmiştir.

Ebû Dâvûd’da geçen diğer bir misal de şöyledir:

Bize Ahmed b. Yusuf b. Musa tahdis etti, bize Cerir tahdis etti, O da Sehl’den – yani İbn Ebi Salih’den- Zührî’den, Urve b. Zübeyr’den:

Bana Fâtıma bint Ebi Hubeys tahdis etti ki: o Esmâ’dan istedi veya Esmâ bana tahdis etti ki: Fâtıma bint Ebi Hubeys (Esmâ’dan) kendisi için Rasûlüllah (s.a.v.)’e (istihaza’nın hükmünü) sormasını istedi. Rasûlüllah (s.a.v.) ona namaz kılmadığı günlerde oturmasını (namaz kılmamasını), sonra da temizlenmesini emretti.

Ebû Dâvûd dedi ki: “Bunu Katade Urve’den, o da Zeyneb bint Ümmü Seleme’den, “Ümmü Habîbe bint Cahş istihaza oldu da Rasûlüllah (s.a.v.) ona hayz günlerinde namazı terk etmesini, sonra yıkanıp namazına devan etmesini emretti” şeklinde rivayet etmiştir.

Ebû Dâvûd dedi ki: “Katade Urve’den hiçbir şey duymamıştır.”

<sup>24</sup> Ebû Dâvûd, “Edâhî”, 21 (No. 2837).

<sup>25</sup> Necati Yeniel, *Sünen-i Ebû Dâvûd Terceme ve Şerhi*, 10/544.

Ebû Dâvûd, “İbn Uyeyne, Zührî’nin Amra tarikiyle Âişe (r.ah.)’den rivayet ettiği hadisinde, Ümmü Habîbe müstehâza idi. Rasûlullah (s.a.v.)’e (istihzanın hükmünü) sordu. O da hayz günlerinde namazı terk etmesini emretti. Sözü ilave etti” dedi.

Yine Ebû Dâvûd dedi ki: “Bu İbn Uyeyne’nin bir vehmidir. Çünkü Hafızların Zührî’den (ö. 127/742) rivayet ettikleri hadiste bu (namazı terk eder ifadesi) yoktur. Süheyl b. Ebi Salih bundan müstesnadır. Nitekim Humeydi bu hadisi, İbn Uyeyne’den rivayet etmiş, onda “Hayz günlerinde namazı terk eder” cümlesini zikretmemiştir.

Mesruk’un hanımı Gamîr bint Amr, Âişe (r.ah.)’dan: “Müstehâza, hayz günlerinde namazı terk eder sonra temizlenir” şeklinde rivayet etmiştir.

Abdurrahman b. Kâsım babasından Rasûlullah (s.a.v.)’in müstehâzaya, hayzlı günleri miktarınca namazı bırakmasını emretmiştir.

Ebû Bişr Câfer b. Ebi Vahşiyye, İkrime’den o da Rasûlullah (s.a.v.)’den “Ümmü Habîbe bint Cahş müstehâza idi” rivayetini naklettikten sonra yukardaki rivayetin aynısını zikretti.

Şerîk, Ebu’l-Yekzân’dan, o, Adiy b. Sabit’ten o da babası tarikiyle Rasûlullah (s.a.v.)’in: “İstihaza olan kadın, hayz günlerinde namazı terk eder. Sonra gusledip namazını kılar” dediğini rivayet etmiştir.

Alâ b. El-Müseyyeb Hakemden, o da Ebu Ca’fer’den rivayet etti ki: Sevde (r.a.) istihaze oldu. Rasûlullah (s.a.v.) kendisine istihaza günleri geçtikten sonra yıkanıp namazını kılmasını emretti.

Saîd b. Cübeyr, Ali (r.a.) ve İbn Abbas (r.a.)’dan müstehâza’nın hayz günlerinde namazı terk edeceğini rivayet etmiştir. Beni Hâşim’in azatlısı Ammar ve Talk b. Habîb, İbn Abbas’dan: Ma’kil el-Has’amî, Ali (r.a.)’den ve Şa’bî Mesrûk’un hanımı Gamîr kanalıyla Âişe (r.ah.) aynısını rivayet etmişlerdir.

Ebû Dâvûd dedi ki: “Müstehâza hayz günlerinde namazı terkeder” sözü Hasen, Saîd b. Müseyyeb, Atâ, Mekhûl, İbrahim ve Kasım’ın kavlidir.

Ebû Dâvûd dedi ki: Katâde Urve’den hiçbir şey işitmemiştir.<sup>26</sup>

<sup>26</sup> Ebû Dâvûd, “Taharet”, 107(No. 281).

Şâz kavramı hem senet hem de metin olarak ayrı ayrı ele alınmıştır. Senedin şâz olmasının metnin de şâz olmasını gerektirmediği vurgulanmıştır. Ancak hadis kitaplarında şâz kavramı değil, de “gayrı mahfuz” kavramı kullanılmıştır.<sup>27</sup> Yalnız “gayrı mahfuz” kavramı, zayıf râvilerin rivayetleri için de kullanılmıştır.<sup>28</sup> Çünkü şâz hadis zayıf hadistir. Şâz hadiste teferrüd ve muhalefet öne çıkmış ve zayıf hadis olarak kabul edilmiştir.<sup>29</sup> Şâz hadiste teferrüd ve muhalefet bir zorunluluk olarak görülmüş ve bu vasfa sahip olan hadisler sahih olmaktan çıkarılıp, zayıf hadisler kategorisine dâhil edilmiştir.<sup>30</sup>

Sonuç olarak: şâz hadis tek başına incelendiği zaman makbul bir hadis olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü bu hadis nevinin râvileri sika râvilerden oluşmaktadır. Şâz hadisi zayıf kategorisine sokan kısmı ise, hadisin kendisinden daha makbul râvilere muhalefet etmesi ve teferrüd etmesidir. Teferrüd kendi başına bir zafiyet unsuru değildir. Bazı müelliflerce zafiyet unsuru olarak kabul edilse de buna itibar edilmemiştir. Sikalara muhalefet ise hadisi merdud hadisler kategorine sokmakta ve delil olarak kullanılmasını engellemektedir. Bir hadisin sıhhat şartlarından birisi de şâz olmaması göz önüne alındığı zaman bu sonuç tabii bir sonuçtur.

Şâz konusunu incelerken şâzlığın hem senet hem de metinde olduğunu belirtmişti. Senetteki şâzlık amel bakımından hadisi çok fazla etkilememektedir. Bu sebeple asıl şâzlık metinde görülen şâzlıktır. Bu da metin tenkidine yönelik bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu olgu metne yönelik değerlendirme olmadığını iddia edenlere bir cevap teşkil etmektedir.

Ayrıca şâz konusu, hadis usulünün rasyonel olduğunu, bu usulü geliştirenlerin insan olduğunu, bu insanların sika olmalarına rağmen hata yapabileceklerini göstermektedir. Çünkü insanoğlu peygamberler hariç, hatadan uzak değildir. Bu hataları tespitite yine insanoğlu tarafından ortaya çıkarılarak, şâz diye bir kavramı bize kazandırmıştır. Bu sayede sika olup da hata yapanların hataları

<sup>27</sup> Tirmîzi, “Savm”, 24 (No. 728).

<sup>28</sup> Tirmîzi, “Savm”, 24 (No. 728).

<sup>29</sup> İbn Salâh, *Ulûmu'l -hadîs (Mukaddimetü İbnu's-Salâh)*, 79.

<sup>30</sup> Muhittin Düzenli, *Hadislerde Gizli Kusurlar*, (Ankara: TDV, 2016), 276.

ortaya konmuştur. Böylece dinin temel kaynaklarından biri olan sünnet, çoğunlukla tahrif edilmeden sapa sağlam olarak koruna gelmiştir. Daha önceki ümmetlere bakıldığı zaman peygamberlerinin kendilerine getirdiği vahiy henüz bir nesil bile geçmeden tahrife uğramış ve dinlerini kaybetmelerine neden olmuştur. Onların kaybettiği değerleri de bu ümmet, indirilen Kur'an ve sahih sünnette içerisinde muhafaza edegelmış ve kıyamete kadar da muhafaza edecektir. Çünkü Allah Kitabı'nda "Muhakkak zikri biz indirdik ve muhakkak biz onu koruyacağız"<sup>31</sup> buyurmaktadır.

## 2. Muztarib Hadis

Muztarib hadislerden her biri tek başına ele alındığı zaman makbul bir hadis olduğu görülmektedir. Lakin konu ile ilgili diğer hadislerle beraber ele alındığı zaman, zayıf bir hadis konumuna düşmektedir. Bu sebeple de amel edilmeyen hadis neveleri arasına girmektedir.

Muztarib (ضرب) kökünden ve (افتعال) babından ismi fail olarak gelmektedir. Karışık olmak, hareket etmek, gibi anlamlara gelmektedir. Bir işin karışık olması, bozuk olması bu anlamdadır. Senedin bozuk olması da aynı anlamda kullanılmaktadır.<sup>32</sup>

Muztarib hadisin tanımını ilk yapan İbnu's-Salah'dır. Ondan sonra yapılan tanımlar bu tanıma dayanmaktadır. İbnu's-Salah muztarib hadisi: "bir hadisin birçok râvî tarafından birbirine muhalif olarak rivayet ettikleri, kuvvet bakımından birbirine eşit oldukları için birini diğerine tercih imkânı olamayan hadistir"<sup>33</sup> diye tanımlamıştır. İbnu's-Salah'tan sonraki tanımlarda buna yakın tanımlardır.

İbn Hacer, "râvinin değişmesiyle iki rivayetten birini diğerine tercih etme imkânı bulunmayan hadis" olarak tarif etmektedir.<sup>34</sup>

Talat Koçyiğit ise şöyle bir tanım yapmaktadır:

<sup>31</sup> Kur'anı Kerim Meâli, çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin (Ankara Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2005), Hicr 15/9.

<sup>32</sup> İbn Manzûr, "drb", *Lisânu'l-Arap*, 5: 477.

<sup>33</sup> İbn Salâh, *Ulûmu'l-hadîs (Mukaddimetü İbnu's-Salâh)*, 94.

<sup>34</sup> İbn Hacer el-Askalânî, *Nuhbetu'l Fiker Şerhi*, 63.

Bazen bir, bazen de iki veya daha fazla râviden muhtelif şekillerde rivayet edilen, ne râvilerden birinin hafıza yönünden üstünlüğü, ne râvinin kendisinden rivayet ettiği şeyhine yakınlığı ve ne de sair tercih sebeplerinden herhangi birinin bulunmaması dolayısıyla, rivayetleri arasında tercih yapılamayan hadistir.<sup>35</sup>

Müellif yaptığı bu tanıma şu şekilde açıklama getirmektedir:

Bir râvi şeyhinden bir hadis rivayet eder: bir başka seferinde yine aynı hadisi aynı şeyhten ikinci defa rivayet ederken ya hadisin isnadında yahut metninde bazı değişiklikler yapar. Bu değişiklikler sebebiyle iki rivayet arasında, bazen bariz bir muhalefet hâsıl olur ve hadis imamı bu iki rivayetten doğru olanını tercih etmek zorunluluğu duyarsa da bu tercihi yapamaz. İşte o zaman bu hadisin muztarib olduğuna hükmedilir.<sup>36</sup>

Bu tanımlardan anlaşılan bir hadisin muztarib sayılması için bazı şartlar gerekmektedir.

### 2.1. Muztarib Hadisin Şartları

1-Râvilerin sika olması: Râvilerin adalet ve zapt yönünden güvenilir olması gerekmektedir. Zira râviler zayıf ise, bu râvilerin rivayeti muztarib kapsamına girmez.

Şâz hadiste olduğu gibi muztarib hadiste de sika râvi ile zayıf râvinin rivayeti muhalefet ederse sika râvinin rivayeti alınır ve zayıf râvinin rivayeti terkedilir. İztırab olan hadislerin ise hepsi terkedilir.

2-Râvilerin sika olması ile, hadislerin kuvvet bakımından birbirine eşit olması ve birinin diğerine tercih etme imkânının bulunmaması gerekir.<sup>37</sup>

Bir hadisin muztarib kavramı içerisinde değerlendirilmesi için ikinci bir şart da hadislerin sıhhat bakımından birbirine eşit olmasıdır. Şâz hadiste hadisler sıhhat bakımından eşit olsa da râvi sayısı bakımında eşit olmadığı için râvi sayısı fazla olan rivayet tercih edilmektedir. Oysa muztarib hadiste râvi sayısı birini diğerine tercih edecek kadar az değildir.

<sup>35</sup> Talat Koçyiğit, *Hadis İstılahları*, (Ankara, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1980), 139.

<sup>36</sup> Talat Koçyiğit, *Hadis İstılahları*, (1980), 139.

<sup>37</sup> Tahrîr, *Yeni hadis usulü (Teyşîru Mustahabi'l Hadis)*, 128.

3-Rivayetlerin birbirine muhalif olması gerekmektedir. Eğer muhalefet yoksa ızdıraptan bahsedilemez.<sup>38</sup>

Bir hadisin muztarib olması için gereken şartlardan biri de hadislerin birbirine muhalif olması gerektiğidir. Şâz hadiste olduğu gibi muztarib hadiste de muhalefet gerekmektedir. Bu ise önemli bir ölçüdür. Zira muhalefet yoksa ne ızdıraptan ne de şâzlıktan bahsedilemez.

4-Hadislerden birini diğerine tercih etme imkânının bulunmaması gerekir.<sup>39</sup>

Muztarib hadiste eğer birini diğerine tercih etme imkânı bulunsaydı o zaman hadis muztarib değil şâz kavramı içerisinde değerlendirilmekteydi. Bir hadiste ızdıraptan bahsedebilmek için bu dört şartın bir arada bulunması gerekmektedir. Eğer bu şartlardan biri eksik olursa hadis muztarib olmaktan çıkar.

## 2. 2. Muztarib Hadisin Bulunduğu Mahaller

İztırap sadece senede yönelik değildir. İztırap hem senette hem metinde görülebilir. Fakat daha çok senette görülür. Nadir de olsa metinde de görülmektedir. Muhaddislerin metinde görülen ıztıraba hükmetmesi nadirdir.<sup>40</sup>

Muztarib hadisin tespiti kolay bir iş değildir. Bunu ancak konunun uzmanları yapabilir. Senedin bütün tarikleri bir araya getirilerek değerlendirilmesi gerekmektedir. Bu nedenle, konunun misallerini aynı hadisler oluşturmaktadır.

### 2. 2. 1. Senette İztırap

Senette ıztırab: Senetteki ıztırab altı çeşittir. Bunlar,

1-Rivayetlerden birinin mevsul, diğerinin mürsel olması,

2-Rivayetlerden birinin merfu, diğerinin mevkuf olması,

3-Rivayetlerden birinin muttasıl, diğerinin munkatı olması,

4-Râvinin bir sahabeden belli bir tâbiî vasıtası ile rivayet ettiği bir hadisi, diğer bir rivayette aynı sahabeden başka bir tâbiî vasıtası

<sup>38</sup> Koçyiğit, *Hadis Usûlu* 139.

<sup>39</sup> Koçyiğit, *Hadis Usûlu* 139.: İbn Hacer el-Askalânî, *Nuhbetu'l Fiker Şerhi*, 63.: Tahrîr, *Yeni hadis usulü (Teyşîru Mustahahi'l Hadis)*, 128.

<sup>40</sup> İbn Hacer el-Askalânî, *Nuhbetu'l Fiker Şerhi*, 63.

ile rivayet etmesi ki, bu râvi her iki tâbiîden de dinlemiş olma ihtimalinden dolayı kabul görmemiştir.

5-Hadisın iki isnadından birinde fazla bir râvinin bulunması,

6-Adı ve nisbesinde ihtilaf edilen bir râvinin zayıf mı, sika mı olduğu konularında tereddüt edilmesi,<sup>41</sup>

Senetteki ıztırab ile ilgili usul kitaplarının çoğunda Ebû Bekr hadisi misal olarak verilmektedir:

İbn Abbas (r.a.)’den, Ebû Bekr (r.a.) dedi ki: “Ey Allah’ın Resulü seni saçı ağarmış görüyorum.” Buyurdu ki: “Beni Hûd, Vâkia, Mürselât, Nebe, Küvvirat sûreleri ihtiyarlattı.”<sup>42</sup>

Dârekutnî diyor ki: “Bu hadis muztaribdir. Ebû İshak tarikinden gelen bu rivayette on türlü ihtilaf edilmiştir. Onlardan bazıları bunu mürsel olarak rivayet etmiştir, bazıları mevsul olarak rivayet etmiştir, kimi Ebû Bekir (r.a.)’den, kimi Sa’d (r.a.)’den, kimi Âişe (r.ah.)’den rivayet etmişlerdir. Hadis râvilerinin tamamı sika olduğu için birini diğerine tercih imkânı da yoktur ve cemetmekte mümkün değildir.”<sup>43</sup>

Ebû İshak tarikinden gelen bu rivayetleri Sehâvî şöyle belirtmektedir:

1-Ebû İshâk→ İkrime→ Ebû Bekr.

2-Ebû İshâk→ İkrime→ Ebû Bekr→ İbn Abbas.

3-Ebû İshâk→ Ebû Cuhayfe→ Ebû Bekr.

4-Ebû İshâk→ Berâ→ Ebû Bekr.

5-Ebû İshâk→ Ebû Meysere→ Ebû Bekr.

6-Ebû İshâk→ Mesrûk→ Ebû Bekr.

7-Ebû İshâk→ Mesrûk→ Âişe→ Ebû Bekr.

8-Ebû İshâk→ Alkame → Ebû Bekr.

9-Ebû İshâk→ Âmir b. Sa’d el-Becelî→ Ebû Bekr.

10-Ebû İshâk→ Âmir b. Sa’d el-Becelî→ Babası (Sa’d)→ Ebû Bekr.

11-Ebû İshâk→ Mus’ab b. Sa’d→ Babası (Sa’d)→ Ebû Bekr.

<sup>41</sup> Ayhan Tekineş, “muztarib”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/423.

<sup>42</sup> Tirmîzi, “Tefsîru’l-Kurân”, 56(No. 3581).

<sup>43</sup> Suyuti, *Tedribu’r-Ravî Şerhi Takribu’n-Nevevi*, 185.

12-Ebû İshâk→ Ebu'l-Ahvas →İbn Mes'ûd.<sup>44</sup>

Senetteki ıztırabla ilgili verilen diğer bir misal:

Ebû Hüreyre (r.a.)'den Rasûlullah (s.a.v.) dedi ki: "Sizden biriniz namaz kıldığı zaman, önüne sütrec olacak bir şey koysun, eğer diyecek bir âsâ bulamazsa, bir hat (çizgi) çeksin. Ondan sonra önünden geçen artık onun namazına zarar vermez.<sup>45</sup>

Sehâvî, senette yer alan İsmail b. Ümeyye hakkında ihtilaf edildiğini belirterek şu isnatları vermektedir:

1-İsmâil b. Ümeyye→ Ebi Amr b. Muhammed b. Hars→ Dedesi Hars→ Ebî Hüreyre.

2-İsmâil b. Ümeyye→ Ebi Amr b. Hars→ Babası→ Ebî Hüreyre.

3-İsmâil b. Ümeyye→ Ebi Amr b. Muhammed b. Amr b. Hars→ Dedesi Hars b. Süleym→ Ebî Hüreyre.

4-İsmâil b. Ümeyye→ Ebi Muhammed b. Amr b. Hars→ Dedesi Hars (Beni Üzreden bir adam) → Ebî Hüreyre.

5-İsmâil b. Ümeyye→ Ebi Muhammed b. Amr b. Hazm→ Babası→ Dedesi→ Ebî Hüreyre.

6-İsmâil b. Ümeyye→ Muhammed b. Amr b. Hureys→ Ebî Seleme→ Ebî Hüreyre.

7-İsmâil b. Ümeyye→ Hureys b. Ammar→ Babası→ Ebî Hüreyre.

8-İsmâil b. Ümeyye→ Ebi Amr b. Muhammed→ Dedesi Hureys b. Süleyman→ Ebî Hüreyre.

9-İsmâil b. Ümeyye→ Ebi Amr b. Hureys→ Dedesi Hureys→ Ebî Hüreyre.<sup>46</sup>

Rivayetlere baktığımız zaman İsmail b. Ümeyye'nin hadisi naklettiği şeyhin kimliği üzerinde bir belirsizlik bulunmaktadır. Bu

<sup>44</sup> Şemsü'd-Dîn Muhammed b. Abdîrrahman Sehâvî, *Fethu'l-Muğîs Şerhu Elfiyyeti'l-Hadîs*, (Riyad: Mektebetü Dâru'l-Minhâc,2015), 2/77-78

<sup>45</sup> Ebû Dâvûd, "Salat", 103 (No. 289): Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb Arnavûd, (Şam: Müessesetü'r-Risâletü'n-Nâşîrûn, 2015.), 12/355 (No. 7392), İbn Mâce, "İkâme", 36 (No. 943).

<sup>46</sup> Sehâvî, *Fethu'l-Muğîs Şerhu Elfiyyeti'l-Hadîs*, 2/71-72: Suyuti, *Tedribu'r-Ravî Şerhi Takribu'n- Nevevi*, 183-184

şeyhin babası ve dedesi üzerinde de bu belirsizlik devam etmektedir.

İbnu's-Salâh bu hadisi isnatta muztaribe örnek olarak vermektedir.

Sika râvilerden, herhangi birinin ismi veya nesebi üzerinde ihtilaf edilmesi râvi sika olduğu sürece ona zarar vermeyebilir. Çünkü bu duruma sahih hadislerde de rastlanabilmektedir. Bundan dolayı İbn Hibban, o râvi kendi nezdinde sika olduğu için hadise sahih hükmünü vererek, râvi ve babası ile ilgili görüşlerden birini tercih etmiştir.<sup>47</sup> Lakin hadis ehli buradaki ihtilafın rivayet edilen değil de rivayet eden sika râvinin zabtının sağlam olmaması nedeniyle hadisin ızdıraba uğradığını belirtmektedir. Yoksa isimlerin farklı olması nedeniyle değil.<sup>48</sup>

Bu gibi hadislerin râvileri hakkında tercih yapılmayacak derecede ihtilaf varsa muztarib olarak değerlendirilir. Hadis alimleri böyle hadisler için, "ızdırab hadisin zayıf olmasını gerektirir" demişlerdir.<sup>49</sup>

### 2. 2. 2. Metinde İztırab

Metinde ıztırab: Metindeki ıztıraplar genelde iki farklı hadisin bir hadis zannedilmesinden kaynaklanır. Sahabe râvileri ve metinleri farklı ise bu iki ayrı hadis olarak değerlendirilir. Bir metindeki ıztırab, o metinden farklı hükümler çıkarılmasına imkân veriyorsa, bu durum hadisin sıhhatini zedeler, fakat hadisin anlamında önemli bir değişiklik yapmıyorsa bu mana ile rivayete hamledilir ve hadis kabul edilir.<sup>50</sup>

Metindeki ıztırab ile ilgili örnek ise, yine usul kitaplarında zikredilen Fâtıma binti Kays hadisidir:

Fâtıma binti Kays (r.ah.)'dan Rasûlullah (s.a.v.) dedi ki: "Zekâtın dışında malda bir hak vardır."<sup>51</sup>

<sup>47</sup> Suyuti, *Tedribu'r-Ravî Şerhi Takribu'n-Nevevi*, 185

<sup>48</sup> Sehâvî, *Fethu'l-Muğîs Şerhu Elfıyyeti'l-Hadîs*, 2/74

<sup>49</sup> Suyuti, *Tedribu'r-Ravî Şerhi Takribu'n-Nevevi*, 185

<sup>50</sup> Tekineş, "muztarib", 31/423.

<sup>51</sup> Tirmîzi, "Zekât", 27 (No. 665).

İbn Mâce rivayetinde ise Fâtıma binti Kays (rah.)’dan Rasûlüllah (s.a.v.) şöyle derken işittim: “Zekâtın dışında malda bir hak yoktur.”<sup>52</sup>

Tirmîzi (ö.279/892) rivayeti, malda zekâtın dışında hak olmadığını belirtirken, İbn Mâce (ö.273/887) rivayeti ise tam tersini söylemektedir. Bu ıztırap tevil edilmesi mümkün olmayan bir ıztıraptır.<sup>53</sup>

Usul kitaplarında verilen bu misalin, ıztırap için uygun olmayacağını söyleyenler de vardır. Çünkü Şerîk’in şeyhi zayıftır ve hadis, ıztırap yönünden değil, râvinin zayıflığı yönünden merdûttur.<sup>54</sup>

Konu ile ilgili doğru olacak bir misal, Enes b. Mâlik hadisidir ki, Müslim rivayeti şöyledir:

Enes b. Mâlik şöyle demektedir: “Rasûlüllah (s.a.v.)’in, Ebû Bekr (r.a.)’in, Ömer (r.a.)’in ve Osman (r.a.)’ın arkasında namaz kıldım, hepsi de namaza başladıkları zaman الحمد لله رب العالمين ile başlıyorlar ve kıraatin ne başında ne de sonunda بسم الله الرحمن الرحيم zikretmiyorlardı.”<sup>55</sup>

Buhârî rivayetinde ise,

Enes b. Mâlik şöyle demektedir: “Rasûlüllah (s.a.v.), Ebû Bekr (r.a.) ve Ömer (r.a.), namaza الحمد لله رب العالمين ile başlıyorlardı.”<sup>56</sup>

İmam Mâlik rivayetinde de:

Enes b. Mâlik şöyle demektedir: “Ebû Bekr (r.a.)’in, Ömer (r.a.)’in ve Osman (r.a.)’in arkasında namaz kıldım, hepsi de namaza başladıkları zaman بسم الله الرحمن الرحيم okumuyorlardı.”<sup>57</sup>

Bu hadislerle ilgili olarak İbn Abdilber (ö.463/1071) şöyle demektedir: “Bu hadislerin lafızları üzerinde birçok ihtilaf vardır. Bazı rivayetlerde “Ebû Bekr (r.a.) ve Ömer (r.a.)’in arkasında namaz kıldım” denilmekte, bazılarında “Osman (r.a.)” ilave edilmekte, bazılarında “Ebû Bekr (r.a.) ve Osman (r.a.)” zikredilmektedir. Bazı

<sup>52</sup> İbn Mâce, “Zekât”, 3 (No. 1789).

<sup>53</sup> Suyuti, *Tedribu’r-Ravî Şerhi Takrîbu’n-Nevevi*, 186.

<sup>54</sup> Koçyiğit, *Hadis Usûlu*, 142.

<sup>55</sup> Müslim, “Salât”, 52.

<sup>56</sup> Buhârî, “Ezân”, 89 (No. 743).

<sup>57</sup> Mâlik b. Enes el Asbahî, *el-Muvattâ’*, thk. Külâle HasanAlî (Şam: Müessesetü’r-Risâletü’n-Nâşirün, 2018), “Salât”, 30.

rivayetlerde “بسم الله الرحمن الرحيم okumuyorlardı” bazılarında “cehri okumuyorlardı”, bazılarında “cehri okuyorlardı”, bazılarında “الحمد بسم الله الرحمن الرحيم ile başlıyorlardı”, bazılarında da “بسم الله الرحمن الرحيم okuyorlardı”, denilmektedir. Bu öyle bir ızdırıp ki, hiçbir râvinin elinde buna dair bir hüccet yoktur.”<sup>58</sup>

Konu ile ilgili verilen diğer bir misal de “Zü'l-yedeyn” hadisi olarak bilinen şu rivayetlerdir:

#### 1-Buhârî Metni:

Bize İshâk aktardı → bize İbn Şumeyl aktardı→ bize İbn Avn haber verdi→ İbn Sîrîn'den rivayet edildiğine göre Ebu Hüreyre şöyle demiştir:

“Hz. Peygamber bir gün bizlere gün devrildikten sonra kılınan namazlardan birini kıldırdı. İbn Sîrîn diyor ki: ‘Ebu Hüreyre hangi namaz olduğunu söyledi ancak ben unuttum.’ Bize iki rekât kıldırdıktan sonra selam verdi. Ardından mescidin içinde yanlamasına uzatılmış bir tahta parçasına doğru gitti ve sinirli bir şekilde ona yaslandı. Sağ elini sol elinin üzerine koyarak parmaklarını birbirine geçirdi. Ardından sağ yanağını sol elinin dışına yasladı. Acele çıkmak isteyenler “namaz kısaldı” diyerek mescidin kapılarından çıktılar. Cemaat içinde bulunan Ebû Bekr ile Ömer ise Hz. Peygamber'den çekinerek bir şey demediler. Cemaatte -kollarının uzunluğundan dolayı- kendisine Zü'l-yedeyn denilen biri vardı. Hz. Peygamber'e ‘Ya Rasûlüllah! Namaz kısaldı mı yoksa unuttunuz mu?’ diye sordu. Hz. Peygamber de ‘ne unuttum ne de kısaldı’ dedi. Ardından ‘Zü'l-yedeyn’in dediği gibi mi’ diye sordu. Cemaat da ‘evet’ dediler. Bunun üzerine Hz. Peygamber ileri gidip terk ettiğini kıldı ve selam verdi. Sonra Hz. Peygamber, namazdaki secdesi kadar veya daha uzun secde yaptı, sonra başını kaldırdı ve tekbir aldı.”<sup>59</sup>

#### 2-Buhârî Metni:

Hafs b. Ömer→ Yezîd b. İbrahim→ Muhammed isnadıyla rivayet edildiğine Ebû Hüreyre'den şöyle nakledilmiştir:

“Hz. Peygamber bir gün bizlere öğle namazını iki rekât kıldırdı. Daha sonra selam verdi. Ardından mescidin önünde yer alan bir

<sup>58</sup> Koçyiğit, *Hadis Usûlu*, 142-143.

<sup>59</sup> Buhârî, “Salât”, 88 (No. 482).

tahta parçasına doğru gitti ve elini onun üzerine koydu. Acele çıkmak isteyenler “namaz kısaldı” diyerek mescidin kapılarından çıktılar. O gün cemaat içinde bulunan Ebû Bekr ile Ömer ise Hz. Peygamber’den çekinerek bir şey demediler. Cemaatte Hz. Peygamber’in kendisini “Zü’l-yedeyn” diye çağırdığı biri vardı. O, Hz. Peygamber’e ‘Ya Rasûlüllah! namaz kısaldı mı yoksa unuttunuz mu?’ diye sordu. Hz. Peygamber de ‘ne unuttum ne de kısaldı’ dedi. Ardından ‘Zü’l-yedeyn doğru söyledi’ diye buyurdu. Bunun üzerine Hz. Peygamber ileri gidip terk ettiğini kıldı ve selam verdi. Sonra Hz. Peygamber, namazdaki secdesi kadar veya daha uzun secde yaptı, sonra başını kaldırdı ve tekbir aldı.”<sup>60</sup>

### 3-Buhârî’nin Diğer Bir Rivayeti:

Hafs b. Ömer→ Yezîd b. İbrahim→ Muhammed isnadıyla rivayet edildiğine göre Ebû Hüreyre şöyle demiştir:

“Hz. Peygamber bir gün bizlere gün devrildikten sonra kılınan namazlardan birini kıldırdı. Muhammed (İbn Sîrîn) diyor ki: ‘büyük ihtimalle bunun ikindi olduğudur.’ Bize iki rekât kıldırdıktan sonra selam verdi. Ardından mescidin önünde yer alan bir tahta parçasına doğru gitti ve elini onun üzerine koydu. Acele çıkmak isteyenler “namaz kısaldı mı” diyerek mescidin kapılarından çıktılar. Cemaat içinde bulunan Ebû Bekr ile Ömer ise Hz. Peygamber’den çekinerek bir şey demediler. Cemaatte Hz. Peygamber’in kendisini Zü’l-yedeyn diye çağırdığı bir adam Hz. Peygamber’e ‘Ya Rasûlüllah! Namaz kısaldı mı yoksa unuttunuz mu?’ diye sordu. Hz. Peygamber de ‘ne unuttum ne de kısaldı’ dedi. O da ‘Bilakis unuttunuz.’ dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber iki rekât namaz kıldırdı. Namazdaki secdesi kadar veya daha uzun secde yaptı...”<sup>61</sup>

### 4-Müslim Rivayeti:

Amr en-Nâkid ve Zuheyr b. Harb (ikisi)→ İbn Uyeyne→ Amr→ Süfyân b. Uyeyne→ Eyyûb→ Muhammed b. Sîrîn→ Ebû Hüreyre:

“Hz. Peygamber bir gün bizlere gün devrildikten sonra kılınan namazlardan birini ya öğleyi ya da ikindiye kıldırdı. Bize iki rekât kıldırdıktan sonra selam verdi. Ardından mescidin kible yönünde bir tahta parçasına doğru gitti ve sinirli bir şekilde ona yaslandı.

<sup>60</sup> Buhârî, “Edeb”, 45 (No. 6051).

<sup>61</sup> Buhârî, “Sehv”, 5 (No. 1229).

Acele çıkmak isteyenler “namaz kıaldı” diyerek mescidin kapılarından çıktılar. Cemaat içinde bulunan Ebû Bekr ile Ömer ise Hz. Peygamber’den çekinerek bir şey demediler. Zü’l-yedeyn kalktı ve Hz. Peygamber’e ‘Ya Rasûlullah! Namaz kıaldı mı yoksa unuttunuz mu?’ diye sordu. Hz. Peygamber de sağa sola bakarak ‘Zü’l-yedeyn ne diyor?’ diye sordu. Ashab da ‘Doğru söylüyor, çünkü sen ancak iki rekât namaz kıldırдың’ cevabını verdiler. Bunun üzerine iki rekât namaz kıldırды ve selâm verdi, sonra tekbir aldı sonra secde etti, sonra tekbir aldı ve (başını) kaldırdı, sonra tekbir aldı sonra secde etti, sonra tekbir aldı ve (başını) kaldırdı” dedi.<sup>62</sup>

#### 5-Müslim Rivayeti:

Ebû Bekir b. Ebî Şeybe ve Zuheyr b. Harb→ İbn Uleyye→ Zuheyr→ İsmail b. İbrahim→ Hâlid→ Ebû Kılâbe→ Ebû’l-Muhelleb isnadıyla rivayet edildiğine göre İmrân b. Husayn’dan şöyle nakledilmiştir:

“Rasûlullah (sav) ikindiye kıldırmış ve üç rekâtta selâm vermiş. Sonra evine girmiş. Arkasından Hırbâk denilen ve ellerinde bir parça uzunluk bulunan bir adam kalkarak ona varmış ve ‘Ya Rasûlullah!’ diyerek yaptığını kendisine anlatmış. Rasûlullah, kızgın bir hâlde cübbesini sürükleyerek dışarıya çıkmış ve cemaatin yanına gelerek: ‘Bu doğru mu söyledi?’ demiş. Ashâb da ‘Evet!’ cevabını vermişler. Bunun üzerine Peygamber, bir rekât daha kılmış: sonra selam vermiş, sonra iki secde yapmış: sonra selam vermiş.”<sup>63</sup>

#### 6-Müslim’in Diğer Bir Rivayeti:

Haccac b. eş-Şâir→ Hârun b. İsmail→ el-Hazzâz→ Ali→ Yahyâ→ Ebû Seleme isnadıyla rivayet edildiğine göre Ebû Hüreyre:

“Hz. Peygamber öğle namazını iki rekât kıldırıktan sonra selam verdi. Benî Süleym’den bir adam geldi ve Ya Rasûlullah! Namaz kıaldı mı yoksa unuttunuz mu? diye sordu... dedi ve hadisin geri kalanını söyledi.”<sup>64</sup>

Yukarıdaki hadislerde görülen ıztırab, eksik kılınan bir namazın vakti konusunda ve Rasûlullah (s.a.v.) uyaran kişi

<sup>62</sup> Müslim, “Mesâcid”, 97.

<sup>63</sup> Müslim, “Mesâcid”, 101.

<sup>64</sup> Müslim, “Mesâcid”, 99.

hakkındadır. Rivayetleri incelediğimizde Ebû Hüreyre bu namazın hangi namaz olduğu konusunda emin olamamaktadır. Bir rivayette gün devrildikten (batıya meylettikten) sonra kılınan namazlardan birini, bir rivayette “öğle” namazı, bir rivayette öğle ya da ikindi, bir rivayette yine “ikindi” olduğunu söyleyerek tereddütlerini ortaya koymuştur. Bazen “öğle” diyerek kesin ifadede kullanılırken bazen de “ikindi” diyerek kesin ifadede kullanılmıştır. Ayrıca Ebu Hüreyre vakitle ilgili tereddüdüne bizzat kendi de ifade etmiştir. Ortada bir tereddüt var, dolayısıyla bir ıztırabın olduğu vakidir. İbn Hacer bu vaktin ikindi olduğunu Ebu Hüreyre’den gelen rivayeti tercih etmiştir.<sup>65</sup>

Bu rivayetlerin metinlerindeki diğer bir ıztırab ise, dalgınlığı sebebiyle namazı eksik kıldıran Rasûlullah (s.a.v.)’i uyaran kişi ile ilgili verilen bilgiler hakkındadır. Bazı rivayetlerde uyaran kişi Zü’l-yedeyn olarak ifade edilirken başka bir rivayette Hırbâk denilen ve ellerinde bir parça uzunluk bulunan bir adam olarak belirtilmiştir. Aynı zamanda uyaran kişi bu iki ismin yanında başka bir rivayette de Süleymoğulları kabilesinden bir adam olarak geçmektedir. İşte var olan bu ihtilaf sebebiyle bu hadislerin metinlerinde bir ıztırabın olduğu görülmektedir.

Hadislere bakıldığı zaman öğle ya da ikindi arasında tereddüt edilse de bu namazın zevalden sonra ve akşamdan önce kılınan dört rekâtı bir namaz olduğu kesindir. Diğer kesin olan şey ise ister lakabı olsun ister ismi olsun, isterse de kabile ismi olsun Rasûlullah (s.a.v.)’i uyaran bir kimsenin bulunmasıdır. Elbette bu ihtilafların ortaya konup açığa çıkarılması âlimlerin şeri ahkâmı ne kadar titiz davrandığını göstermesi bakımından önemlidir.<sup>66</sup> Ancak meseleye uygulama bakımından bakılırsa, namazını eksik kılan bir kimsenin ne yapacağı konusunda bu hadislerin sıhhatini kaybetmediği görülmektedir. Şayet durum böyle olmasaydı ne Buhârî ne de Müslim bu hadisleri kitaplarına almazdı. Ayrıca bu hadislerden hareketle Buhârî ve Müslim gibi hadis imamları üzerinde tereddüt oluşturmaya çalışanlara buradan bir delil

<sup>65</sup> Sehâvî, *Fethu’l-Muğîs Şerhu Elfiyyeti’l-Hadis*, 2/80.

<sup>66</sup> Sehâvî, *Fethu’l-Muğîs Şerhu Elfiyyeti’l-Hadis*, 2/80.

çıkmayacaktır.<sup>67</sup> Her ne kadar vakit ve uyaran kişi hakkında tereddüt olsa da bu hadisleri zayıflığa sürükleyecek bir ızdırab bulunmamaktadır.

Daha önce de belirttiğimiz gibi buradaki ızdırab metinden farklı hükümler çıkarılmasına imkân vermemekte ve hadisin anlamında da önemli bir değişiklik yapmamaktadır. Ayrıca muhaddislerin metindeki ızdıraba hükmettikleri durumlar nadirdir. Bütün bunlardan dolayı bu hadisler sahih kabul edilmektedir.

Verilen bu misallerden anlaşıldığı üzere ızdırab, çoğu zaman hadisin zayıflığını gerektiren bir illettir. Her ne kadar râviler güvenilir de olsa, rivayet ettikleri hadiste geçici de olsa gösterdikleri bir zabt zayıflığına rastlamak mümkündür. Bu zayıflık sebebi ile değişik yollarla gelen hadislerden birini tercih etmek mümkün olmadığı zaman, o rivayet muztarib olmaktadır.<sup>68</sup> Bu durum çoğunlukla isnatta görülmektedir. Metinde ızdıraba hükmetmenin nadir olduğunu daha önce belirtilmişti. Şâz hadiste hadislerden biri ile amel edilirken, muztarib hadiste çelişen rivayetlerin tamamı terkedilmektedir. Yalnız burada şunu da unutmamak lazım ki senedin muztarib oluşu her zaman metnin de muztarib olmasını gerektirmez.

### Sonuç

İncelenmeye çalışılan konu makbul olduğu halde ihtilaf nedeni ile merdud olan hadis nevileridir. Bu tür hadisler, birbirlerine muhalefeti sonucu ortaya çıkmıştır. Bu neviler şâz ve muztarib hadistir.

Hadis usulü hadislerin ortaya çıkması ile başlayıp günümüze kadar süren, hadislerin sonraki nesillere güvenilir ve sağlam bir şekilde aktarılması için, süreç içerisinde oluşturulan ve rasyonel temellere dayanan bir usuldür. Bu usulün gayesi dinin temel kaynaklarından ikincisi olan hadislerin sonraki nesillere sağlam bir şekilde aktarılmasıdır. Böylece hem Kur'an'ın hem de hadisin korunması, daha kısa bir ifade ile dinin korunması sağlanmıştır.

<sup>67</sup>Ali Karacelil, *Hadis Usûlü'nde Muztarib Hadis ve Değeri*, (Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 34.

<sup>68</sup> Koçyiğit, *Hadis Usûlu*, 143.

Hadis usulü rasyonel bir sistemdir. Bu sistemi Müslüman âlimler geliştirmişlerdir. Bu sistemde yer alan isnad sistemi râvilerin güvenilirliklerine dayanmaktadır. Bu râvilerden güvenilir olduğu halde hata yapma ihtimali her zaman mevcuttur. Çünkü insanlar hatadan masum değildir. Konu din olunca bu sistemi geliştiren Müslüman âlimler, güvenilir râvilerin hatalarını ortaya koyan metodolojiyi de bu sistemin içerisine koymuşlardır. Böylece hadis usulü sistemi daha güvenilir hale gelmiştir. Bu sistem akademik kaygıların sonucu değil, dini kaygıların sonucu olarak ortaya konulmuştur. Bu sebeple akademik kaygılar, bu sistemi sarsmaya yetmeyecektir.

İsnad sistemi içerisinde güvenilir râvilerin hatalarını ortaya koyan iki kavram ortaya çıkmıştır. Bu kavramlar şâz ve muztarib hadistir. Bu iki kavram sika râvilerin hatalarına işaret etmektedir. Bu iki kavramı ortaya çıkaran temel etken, aynı konudaki hadislerin birbirine muhalefet etmesidir.

Şâz hadiste her hadis birbirinden bağımsız olarak ele alındığı zaman her hadis sağlamdır. Fakat bu hadislerin birbiri ile ihtilafı ve ayrıca birinin bu ihtilafta fert kalması ve bu fert kalan hadisi şâz konumuna dolayısı ile zaafa uğratmaktadır. Zaafa uğrayan hadis reddedilirken, karşısındaki hadisler “mahfuz” olarak makbul hadisler arasına girmektedir.

Muztarib hadisler de ayrı ayrı ele alındığı zaman sağlam olduğu görülür. Bu hadislerin de birbiri ile ihtilafı hepsini zaafa uğratmaktadır. Çünkü bir tarafı diğer tarafa tercih edemeyecek kadar iki tarafta eşit seviyededir. Bu sebeple şâzdan farklı olarak muztarib hadisin tamamı zayıf kategorisine girmektedir.

Bir hadisin şâz ve illetli olmaması hadis şartlarındandır. Ayrıca bu iki kavram hem senede hem de metne yöneliktir. Dolayısı ile metne yönelik kavramlar da sahih hadis şartları içerisinde yer almaktadır. Bunları görmezden gelip metne önem verilmediği yönündeki hadis usulüne yönelik tenkitler boş ve yersizdir.

## Kaynakça

- Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb Arnavûd, 52 Cilt, Şam, Müessesetü'r-Risâletü'n-Nâşirûn, 2015.
- Aydınlı, Abdullah, "şâz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Erişim1 Haziran 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/saz--hadis>
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil, *el-Câmiü's-Sahîh*, thr. Yâsir Hasan, İzzeddîn Dalî, Ammâr et-Tayâr, Şam, Müessesetü'r-Risâletü'n-Nâşirûn, 2018.
- Büstânî, Muallim Budrus, *Muhît el Muhît*, nşr. Muhammed Utman. 9 Cilt. Lübnan: Dâru'l Kitâp el-İlmiyye, 2009.
- Düzenli, Muhittin, *Hadislerde Gizli Kusurlar*, Ankara, TDV, 2016.
- Ebû Dâvûd, Süleyman İbnu'l Eş'as es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvûd*, thk. Yâsir Hasan, İzzeddîn Dalî, Ammâr et-Tayâr, Şam, Müessesetü'r-Risâletü'n-Nâşirûn, 2017.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *Nuhbetü'l Fiker Şerhi*, çev. Talât Koçyiğit, Ankara, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1971.
- İbn Kesîr, *el-Bâisu'l-Hadîs Şerhu İhtisâri Ulûmi'l-Hadîs*, Şam, Dâru'l-Feyha, 2016.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni, *Sünenü İbn Mâce*, thk. Yâsir Hasan, İzzeddîn Dalî, Ammâr et-Tayâr, Şam, Müessesetü'r-Risâletü'n-Nâşirûn, 2015.
- İbn Manzûr, *Lisanü'l Arap*, 9 Cilt. Kahire, Darü'l Hadis, 2003.
- İbn Salâh, Ebû Amr Osman b. Abdurrahmân eş-Şehrazûrî, *Ulûmu'l -hadîs (Mukaddimetü İbnu's-Salâh)*, thk. Nurettin İtr, Dimaşk, Dâru'l-fıkr, 1998.
- Karacelil, Ali, *Hadis Usûlü'nde Muhtarib Hadis ve Değeri*, Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Koçyiğit, Talat, *Hadis İstihlaları*, Ankara, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1980.
- Koçyiğit, Talat, *Hadis Usûlü*, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.
- Kur'anı Kerim Meâli, çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 8. Basım, 2005.
- Mâlik b. Enes, *el-Muvattâ'*, thk. Külâle HasanAlî, Şam, Müessesetü'r-Risâletü'n-Nâşirûn, 2018
- Müslim, Ebû'l Hüseyin Müslim İbnu'l-Haccac el-Kuşeyrî, *Sahîhu Müslim (el-Câmiü's-Sahîh)*, thr. Yâsir Hasan, İzzeddîn Dalî, Ammâr et-Tayâr, Şam, Müessesetü'r-Risâletü'n-Nâşirûn, 2016.
- Salih, Subhi, *Hadis İlimleri ve Hadis İstihlaları*, çev. Yaşar Kandemir, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1996.
- Sehâvî, Şemsü'd-Dîn Muhammed b. Abdurrahman, *Fethu'l-Muğîs Şerhu Elfiyyeti'l-Hadîs*, Riyad, Mektebetü Dâru'l-Minhâc, 2015, I-V.
- Suyuti, Celâleddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî, *Tedribu'r-Ravi Şerhi Takribu'n-Nevevî*, Şam, Müessesetü'r-Risâletü'n-Nâşirûn, 2014.
- Tahhân, Mahmud, *Yeni hadis usulü (Teyfîru Mustahahi'l Hadis)*, çev. Cemal Ağırman, İstanbul, Rağbet Yayınları, 2010.
- Tekineş, Ayhan "muztarib", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 31/423. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd), *el-Câmiü's-Sahîh (Sünenü't-Tirmizî)*, thr. Yâsir Hasan, İzzeddîn Dalî, Ammâr et-Tayâr, Şam, Müessesetü'r-Risâletü'n-Nâşirûn, 2017.
- Yeniçel, Necatî, *Sünen-i Ebû Dâvûd Terceme ve Şerhi, Şamil*, İstanbul, Şamil Yayınevi, 1988.
- Yücel, Ahmet, *Hadis Usulü*, İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015.

منهج التماثل المنضبط في فهم السنة النبوية  
وتفاعلها مع العلوم المعاصرة

Araştırma  
Makalesi  
Research  
Article

Asmaa Al Bogha

Doç. Dr, Bayburt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı  
Associate Professor, Bayburt University, Faculty of Theology, Department of  
Hadith,  
Bayburt, Türkiye  
✉ asmaalbogha@bayburt.edu.tr



[ror.org/050ed7z50](https://ror.org/050ed7z50)



[orcid.org/0000-0002-3333-6382](https://orcid.org/0000-0002-3333-6382)

Yazar  
Author

Al Bogha, Asmaa. "منهج التماثل المنضبط في فهم السنة النبوية وتفاعلها مع العلوم المعاصرة". *Tevilat* 6/1 (Haziran 2025), 183-212.

doi [doi.org/10.53352/tevilat.1699523](https://doi.org/10.53352/tevilat.1699523)

Atıf  
Cite as

Received / Geliş Tarihi: 14.05.2025  
Accepted / Kabul Tarihi: 12.06.2025

e-ISSN: 2757-654X  
[www.tevilat.com](http://www.tevilat.com)

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

**Telif Hakları/Lisans/Copyright&License:** Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Yayıncı/Published by: Selçuk University Press



Bilgi  
Info

### Nebevi Sünneti Anlamada ve Çağdaş Bilimlerle Etkileşimde Disiplinli Benzeşim Yöntemi

Bu çalışma, Nebevi Sünnet ile çağdaş bilimler arasındaki ilişkiyi Disiplinli Benzeşim (burada benzeşim "karşılıklı ve denetlenmiş uyuma"yı ifade eder; yüzeysel benzerlik kastedilmez) yöntemi çerçevesinde ele almaktadır. Bu yaklaşım, şer'î ilimlerle doğa ve beşerî bilimler arasındaki kopukluğu aşmayı hedefleyen bütüncül bir bilgi modeli sunar. Araştırma, hadis tenkidinin klasik usulleri ile akıl, örf ve âdet kurallarını birleştirerek; İmam Şâfi'î ve İbn Haldun gibi erken dönem İslam âlimlerinin metin-eleştiri yaklaşımlarını yeniden değerlendirir ve "Disiplinli Benzeşim" ilkesinin temellerini ortaya koyar. Çalışmada, disiplinli benzeşimin kaynak ve hakikat birliği anlayışına dayandığı; şer'î metinlerin bilimsel bilgiyle abartısız, tutarlı bir biçimde ilişkilendirilebileceği vurgulanmaktadır. Ayrıca, değişken bilimsel teorileri doğrudan şer'î metinlere uyarlayan zorlama yaklaşımlarla bu yöntemin farkı net olarak ortaya konur. Tıp, çevre, sürdürülebilirlik, psikoloji ve sosyoloji alanlarındaki örnek hadisler, sünnetin bilimle dengeli ve metodolojik etkileşimini gösterir. Sonuç olarak, çalışma, şer'î ilimlerle deneysel bilimler arasında disiplinler arası iş birliğini güçlendirmeye, Disiplinli Benzeşim yaklaşımını eğitim müfredatlarına dâhil etmeye ve İslam ilim mirasını çağdaş bilimsel veriler ışığında yeniden okumaya yönelik somut öneriler sunmaktadır.

#### Özet

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, Hadis Tenkidi, Nebevi Sünnet, Disiplinli Benzeşim, Deneysel bilimler.

### Disciplined Correspondence Method for Understanding the Prophetic Sunnah and Its Engagement with Contemporary Sciences

This study explores the relationship between the Prophetic Sunnah and contemporary sciences through the Disciplined Correspondence method here, correspondence (temâsül) denotes a reciprocal, rigorously verified concord, not a superficial resemblance. The approach is presented as an integrative epistemic model aimed at bridging the gap between Sharī'ah disciplines and the natural and human sciences. By combining classical ḥadīth-criticism procedures with rational, customary, and empirical criteria, the research re-examines the textual strategies of early scholars such as al-Shāfi'ī and Ibn Khaldūn and, building on them, articulates the foundations of the Disciplined Correspondence principle. Grounded in the unity of source and truth, the study argues that scriptural texts can be related to scientific knowledge coherently and without exaggerated harmonisation, clearly distinguishing this method from "forced concordism" that projects shifting theories onto revelation. Using selected ḥadīths in medicine, environmental sustainability, psychology, and sociology, the paper demonstrates how the Sunnah can engage science in a balanced, methodological manner. It concludes with concrete recommendations for strengthening interdisciplinary collaboration, incorporating the method into educational curricula, and rereading the Islamic scholarly heritage in the light of current scientific data.

#### Abstract

**Keywords:** Hadith, Hadith Criticism, Prophetic Sunnah, Disciplined Correspondence, Experimental Sciences.

## منهج التماثل المنضبط في فهم السنة النبوية وتفاعلها مع العلوم المعاصرة

يتناول هذا البحث منهج التماثل المنضبط بين السنة النبوية والعلوم المعاصرة بوصفه إطاراً معرفياً يسعى إلى تجاوز القطيعة بين العلوم الشرعية والعلوم الطبيعية والإنسانية. ينطلق المنهج من أصول النقد الحديثي وضوابط العقل والعرف، مستفيداً من الممارسات النقدية للمحدثين الأوائل مثل الشافعي وابن خلدون، اللذين ربطا الحكم على النصوص بسنن الكون والعقل وطبائع الاجتماع. يوضح البحث أن التماثل المنضبط يعتمد على وحدة المصدر والحقيقة، حيث تتماثل النصوص الشرعية مع المعرفة العلمية دون إسقاط أو تكلف. كما يميز بدقة بين هذا المنهج المنضبط والطرح المتكلف الذي يسقط النظريات العلمية المتغيرة على النصوص الشرعية، مما يؤدي إلى نتائج غير علمية تُضعف مصداقية الخطاب الديني. يعرض البحث نماذج تطبيقية لهذا المنهج في مجالات الطب والصحة، والبيئة والاستدامة، والنفس والاجتماع، مع تحليلها في ضوء المكتشفات العلمية المعاصرة. ويؤكد أن السنة النبوية قدمت منظومة معرفية متوازنة قادرة على التفاعل مع معطيات العصر في ضوء منهجية علمية دقيقة. ويختتم البحث بتوصيات لتعزيز الدراسات البيئية بين العلوم الشرعية والعلوم التجريبية، وتضمن مفهوم التماثل المنضبط في المناهج التعليمية لترسيخ الفهم المتكامل للمعرفة.

**الكلمات المفتاحية:** الحديث، النقد الحديثي، السنة النبوية، التماثل المنضبط، العلوم التجريبية.

ملخص

## مدخل

شهد الفكر الإسلامي المعاصر انفصلاً متزايداً بين العلوم الشرعية والعلوم الطبيعية والإنسانية، الأمر الذي أدى إلى تجزئة المعرفة وأضعف قدرتها على معالجة المشكلات المركبة. ويُطرح في هذا السياق منهج التماثل المنضبط بوصفه إطاراً نقدياً يضبط العلاقة بين السنة النبوية والواقع العلمي، جامعاً بين قواعد نقد المحدثين وضوابط العلم التجريبي، على نحو يمثل امتداداً معاصراً لمبدأ اتساق صحيح المنقول مع صريح المعقول الذي أصّل له ابن تيمية (ت. 1328/728) بتأكيد انتفاء وجود التعارض الحقيقي بين النص الشرعي والمعقول.

تنبع أهمية هذا المنهج من حاجتين ملحتين: الأولى، مواجهة التكدُّر المعلوماتي الذي يشير إلى الزيادة الهائلة في حجم المعلومات المتداولة مما يصعب التمييز بين الحقائق والإدعاءات. والثانية، ضبط قضايا الإعجاز العلمي في ضوء نقد أكاديمي يحذ من الإسقاطات المتعسفة على النصوص الشرعية. فالكثير من الطروحات في هذا المجال تسقط النظريات العلمية المتغيرة على النصوص الشرعية دون ضوابط منهجية دقيقة، وهو ما يؤدي إلى نتائج سلبية على مصداقية الخطاب الديني عند تغير تلك النظريات.

تهدف الدراسة إلى بلورة إطار إجرائي للتماثل المنضبط يقدم معايير موضوعية لتمييز التوافق العلمي الراسخ عن التوافق المتكلف، من خلال طرح السؤال الرئيس: كيف يمكن تكيف أدوات النقد الحديثي بحيث تستوعب مكتسبات العلوم التجريبية دون إخلال بمنهجيتها النقدية أو الوقوع في إسقاطات غير منضبطة؟ وللإجابة عن هذا السؤال، أدت الدراسة على محاور خمسة، بدءاً بالجنود التاريخية عبر تحليل نماذج مبكرة من التماثل بين النص والواقع

في تراث المحدثين. مروراً بعرض مفهوم التماثل بين السنة النبوية والعلوم المعاصرة. ثم الحديث عن منهجية التماثل ومشكلة التكلف وضوابط التعامل مع الإشارات العلمية في السنة، مع نقد الاتجاهات المتعسفة. والانتقال بعدها إلى النماذج التطبيقية بفحص أحاديث مختارة في الطب، والبيئة، وعلم النفس، والاجتماع، وإبراز أثرها في ترسيخ قيم الاستدامة والصحة والتوازن المجتمعي. بهذا المسار المتدرج، يحاول البحث الإسهام في تأسيس منهج بيني يوفق بين أصالة النقد الحديثي ودقة المنهج العلمي، مُقَدِّمًا لبنةً لتعاون مؤسسي بين علماء الشريعة والباحثين في العلوم التجريبية، وممهِّدًا لبناء رؤية معرفية موحدة تُعيد وصل هداية الوحي بمنجزات العلم.

### الدراسات السابقة:

تناول موضوع العلاقة بين السنة النبوية والعلوم المعاصرة عددٌ من الدراسات المهمة، يمكن استعراض أبرزها على النحو التالي:

دراسة علي إبراهيم عجين (2016)، "التكامل المعرفي بين السنة النبوية والعلوم العصرية: المنهجية والتطبيق": تناولت مفهوم التكامل المعرفي بين السنة والعلوم العصرية، مركزةً على توجيه السنة النبوية لعلوم العصر وفق الرؤية الإسلامية، مع الإشارة إلى بعض المجالات دون تحليلها تحليلًا متعمقًا، ودون التطرق إلى العلوم البيئية أو الطبية أو الاجتماعية. دراسة عبد الكريم عكيوي (2009)، "معالم التكامل المعرفي عند المحدثين": تكلمت عن انسجام العلوم الذي كان حاضرًا عند المحققين من علماء الإسلام من خلال نماذج مثل اشتراط الشهرة وردّ الأخبار المخالفة للعادات، لكنه اكتفى بالنماذج المتعلقة بالنقد التاريخي دون التوسع في المجالات العلمية المعاصرة.

دراسة محمد عوام (2013)، "قضية التكامل المعرفي والمنهجي بين العلوم الإسلامية والعلوم الإنسانية": شددت على ضرورة الإحاطة بالمناهج وتفكيك البنى المعرفية قبل الدمج، لكن طرحها بقي نظريًا ولم يقدم إجراءات تفصيلية أو أمثلة تطبيقية من السنة النبوية. دراسة علي الطاهر شرف الدين (2009)، "التواؤم بين آيات الله القرآنية وآياته الكونية": ركزت على مفهوم التواؤم والتماثل بين النص القرآني والظواهر الكونية، مؤكدة على وحدة مصدر المعرفة في الإسلام، لكنها لم تتوسع في تطبيقات السنة النبوية.

دراسة عوض حاج علي (2009)، "المماثلة بين النظم الخلقية ونظم الحاسوب وأحادية الخالق": قدمت رؤية معرفية عن التماثل بين النظم الكونية والنظم الإنسانية من منظور توحيدي، وطرحت الاستدلال التمثيلي كمنهج للكشف عن أوجه التشابه بين مختلف النظم، لكنها ركزت على المجال التقني دون ربطه بالسنة النبوية.

دراسة (2019) Yılmaz Yasin بعنوان:

"Temel İslamî İlimlerde Bilgi Bütünlüğünün Sağlanmasında İslam Tarihinin Rolü".

تناولت إسهام علم التاريخ في ربط علوم التفسير والحديث والفقه عبر استحضار السياق التاريخي في فهم النصوص.

دراسة Abdurrahman Elik و Hana Almavas (2021) بعنوان:

## "Fıkhi ve Tasavvufi Bilginin Bütünlüğü Çerçevesinde Sûfi Bir Fakih Olarak Gazzâlî".

حيث أبرزت مشروع الغزالي في دمج الأخلاق الصوفية بالتشريع الفقهي كإطار تكاملي داخل علوم الشريعة.

من مراجعة الدراسات السابقة يتكشف لدينا أن مفهومي "التكامل" و"التماثل" يشكلان وجهين لعملة واحدة في المنظومة المعرفية الإسلامية. فالتكامل يُعنى بتضافر المعارف المختلفة، بينما يركز التماثل على انسجام الحقائق ووحدة مصدرها. ويمثل التماثل المنضبط خطوة منهجية متقدمة في سياق التكامل المعرفي؛ إذ يوفر آليات دقيقة للربط بين النصوص النبوية والعلوم المعاصرة.

تتميز الدراسة الحالية عن سابقتها في تقديمها منهجاً متكاملًا يجمع بين التأسيس النظري والتطبيق العملي، حيث تنتقل من الجذور التاريخية للتماثل النقدي عند المحدثين إلى بلورة منهجية منضبطة للتماثل، ثم إلى تحليل نماذج تطبيقية متنوعة في المجالات الطبية والبيئية والنفسية والاجتماعية، مع إبراز البعد القيمي والعمراني لهذه التطبيقات. كما أنها تسعى لتقديم إطار مؤسسي للعمل البيئي بين المتخصصين في العلوم الشرعية والتجريبية، متجاوزةً بذلك حدود التنظير إلى آليات العمل المشترك.

### 1. الجذور التاريخية للتماثل النقدي:

ظهرت بذور التماثل النقدي والموازنة المنضبطة بين النصّ والواقع في وقت مبكر من تاريخ علم الحديث؛ ويعدّ الشافعي (ت. 820/204) أول من صاغ مبدأ العلم بالعداات شرطاً لفهم النصّ؛ ففسّر قوله تعالى: "وَالنَّجْمُ هُمْ يَهْتَدُونَ". [النحل: 16] بأن الله أمرهم بالتوجه إلى المسجد الحرام بالعلامات التي خلق لهم، والعقول التي ركبها فيهم، والتي استدلوا بواسطتها على معرفة العلامات؛<sup>1</sup> أي إنّ فهم الأمر الشرعي يتوقّف على إدراك سنن الكون والعادة الجارية. فيكون بهذا قد مهّد لربط ما هو شرعي بما هو كوني، واضعاً أساس فكرة التماثل المنضبط بين خطاب الوحي وخبرة الإنسان.

وقد انتقلت هذه القاعدة الأصولية من تفسير القرآن الكريم إلى نقد الحديث؛ فصار المحدثون يعرضون الخبر على العادات والسنن الكونية قبل قبوله وفقاً لمبدأ التماثل. ومن هنا قرّروا شرط الشهرة فيما تعمّ به البلوى أي أنّ الخبر المتصلّ الإسناد يُردّ إذا تعلّق بما يشترك الناس في معرفته والعمل به ثم لا يرويه إلا واحد، لأنّ العادة تقضي بانتشاره. يقول الخطيب (ت. 1071/463): "إذا روى الثقة المأمون خبراً متصلّ الإسناد ردّ بأمور: ...والرابع: أن ينفرد الواحد براوية ما يجب على كافة الخلق علمه، فيدل ذلك على أنه لا أصل له، لأنه لا يجوز أن يكون له أصل، وينفرد هو بعلمه من بين الخلق العظيم. والخامس: أن ينفرد الواحد براوية ما جرت به العادة بأن ينقله أهل التواتر، فلا يقبل، إذ لا يجوز أن ينفرد في مثل هذا بالرواية".<sup>2</sup>

<sup>1</sup> أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي، الرسالة، مح. أحمد شاكر (القاهرة: مكتبة الحلبي، 1940/1358)، 34.

<sup>2</sup> أبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي، الفقيه والمتفقه، مح. أبو عبد الرحمن عادل الغزالي (السعودية: دار ابن الجوزي، 1421)، 354/1.

كما قرروا مراعاة العادات والأعراف في قبول المتن، فيعرض المحدث الحديث على ما تقرّر بالتجربة من طبائع البشر؛ فيردّ ما يقطع العرف والعقل ببطلانه، وفي هذا يقول الخطيب: "إذا روى الثقة المأمون خبراً متصل الإسناد رد بأمور: أحدها: أن يخالف موجبات العقول فيعلم بطلانه، لأن الشرع إنما يرد بمجوزات العقول، وأما بخلاف العقول فلا".<sup>3</sup>

وفي ميدان علم الجرح والتعديل، جرت القواعد عند تقييم الرواة وفق ميزان الطباع البشرية القائم على إدراك خصائص الإنسان النفسية، فالعدل هو من غلبت طاعته على معصيته لا من عُدِم الخطأ كلياً؛ والضابط هو من كثر صوابه لا من انتفى سهوه. يقول الشافعي: "لا أعلم أحداً أعطي طاعة الله حتى لم يخلطها بمعصية إلا يحيى بن زكريا عليه السلام، ولا عصى الله فلم يخلط بطاعة، فإذا كان الأغلب الطاعة فهو المعدل، وإذا كان الأغلب المعصية فهو المجرح".<sup>4</sup> وهذا الميزان يقرّ بسنّة الخطأ البشري ويوازنها بضوابط الضبط والعدالة، وهو تطبيق أصيل للتمائل بين ما يُطلب من الرواية وبين واقع الطبيعة البشرية.

كما لاحظوا أثر التنافس البشري، فاشتراطوا التثبت الشديد في جرح الأقران أو الراوي الداعية إلى بدعة؛ لأن العصبية تشوّش الإدراك وتنتج رواية انتقائية، وهو ما يُعرف اليوم في علم النفس بـ"الإدراك الانتقائي" *"selective perception"*.<sup>5</sup> مما يعني أن المحدثين قعدوا منظومة متكاملة تربط الحكم على الخبر بسنن الاجتماع البشري وقوانين التجربة؛ والتحقق من وجود تماثل منضبط بين النصّ والواقع قبل قرون من نشوء فلسفات العلم التجريبي.

وما لبث أن تجسّد هذا التماثل في الدمج الموسوعي المتمثل بشخصية العالم الشامل لثنى المعارف، حيث كان المجتهد يبني اجتهاده على إلمام واسع بالعلوم الشرعية من القرآن والحديث، فضلاً عن العلوم الكونية والواقع المعاش بمتغيراته الإنسانية اجتماعياً ونفسياً.<sup>6</sup> حيث كانوا يعتبرون تلاقح العلوم ومراعاة العالم لما عند غيره من العلماء في الفنون الأخرى أصل معتد مسلم،<sup>7</sup> انطلاقاً من تماثل علوم الوحي وعلوم الكون وانتفاء التنافر بينهما. وعبر أبو حامد الغزالي (ت. 1111/505) عن هذه الحقيقة عندما ذكر أن من آداب المتعلم "لا يدع فناً من العلوم المحمودّة إلا أطلع على مقصده وغايته، ثم إن ساعده العمر طلب التبحر فيه وإلا اشتغل بالأهم منه".<sup>8</sup> لأن العلوم متعاونة مرتبط بعضها ببعض وفيها نوع تماثل، وبذلك يتقوّى الكلّ بالكلّ.

ثم أتى ابن خلدون (ت. 1406/808) ليوسّع قواعد نقد المتن التي رسّخها المحدثون -مثل ردّ ما يخالف العقل والعادة والشهرة- من مجال الحديث إلى مجال الأخبار التاريخية.

<sup>3</sup> الخطيب البغدادي، *الفيّح والمفتّح*، 354/1.

<sup>4</sup> أبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي، *الكفاية في علم الرواية*، مح. أبو عبد الله السورقي- إبراهيم حمدي المدني (المدنية المنورة: المكتبة العلمية، د.ت)، 79؛ عبد الكريم عكيوي، "معالم التكامل المعرفي عند المحدثين"، *التكامل المعرفي بين العلوم الإسلامية: الأسس النظرية والشروط التطبيقية* (المغرب: مؤسسة دار الحديث الحسنية جامعة القرويين، 2009/1430)، 26.

<sup>5</sup> عكيوي، "معالم التكامل المعرفي عند المحدثين"، 26.

<sup>6</sup> الحسان شهيد، "التكامل المعرفي بين علوم الوحي وعلوم الكون: مقاربة منهجية"، *مجلة المسلم المعاصر*، العدد 15 (2013).

<sup>7</sup> عكيوي، "معالم التكامل المعرفي عند المحدثين"، 15-18.

<sup>8</sup> محمد بن محمد الغزالي أبو حامد، *أحياء علوم الدين* (بيروت: دار المعرفة، د.ت)، 51/1.

فبين في مقدمته أثر البيئة الاجتماعية والعُمران البشري في تشكيل الأخبار ومصداقيتها، ووضع قواعد صارمة تتجاوز مجرد التحقق من سلسلة الرواة إلى تحييص مضمون الخبر وعرضه على ضوابط العقل والعادة وطبائع العمران.<sup>9</sup> وفسر المطابقة بأنها التماثل مع العوائد وأحوال الاجتماع الإنساني: فالخبر إن وافقها صدق، وإن خالفها رد، ليحول بذلك كتابة التاريخ من مجرد نقل للأخبار إلى نقد منهجي لها،<sup>10</sup> ويقدم أيضًا إطارًا عمرائيًا يمكن الاستفادة منه اليوم في ضبط التماثل بين السنة النبوية والعلوم المعاصرة.

هذه الرؤى عمقت التماثل النقدي بإدخال علوم إنسانية على تفسير الظواهر والنصوص، مما أنشأ رؤية كلية سبقت الفلسفات البيئية الحديثة.

من استقراء هذه الشواهد يتبين أنّ المحدثين لم يكتفوا بالتوثيق السندي، بل أسسوا منظومة تنظر إلى مطابقة الخبر الحديثي لسنن الكون والعادة والعقل قبل قبوله، فمارسوا أول تماثل نقدي منضبط بين النص والواقع. وقد استبق هذا المنهج فلسفات العلم التجريبية في محاكمة الخبر، ثم وسّعه ابن خلدون إلى الأخبار التاريخية، مشكلًا بذلك رؤية موسوعية توحد العلوم الشرعية والكونية والإنسانية.

## 2. مفهوم التماثل بين السنة النبوية والعلوم المعاصرة:

يمثل التماثل المنضبط بين السنة النبوية والعلوم المعاصرة ضرورة منهجية لتجاوز إشكالية الانفصال بين العلوم الشرعية والعلوم التجريبية التي سادت الفكر الحديث. ويهدف هذا المحور إلى استكشاف مفهوم هذا التماثل وأساسه في ضوء النصوص النبوية، بما يسهم في بناء رؤية معرفية متكاملة تستوعب مختلف مصادر المعرفة دون تناقض أو انفصال. ويقدم الحديث الشريف نموذجًا للتماثل بين الوحي والعقل بوصفه وحياً غير متلو وأحد مصادر المعرفة في الإسلام، حيث تتضمن نصوصه ما يتسق مع المعرفة العقلية والتجريبية في إطار تماثل متوازن. هذا التماثل يتأسس على وحدة المصدر وهو الله تعالى، ووحدة الحقيقة التي "تفرض أنه لا يوجد تعارض بين الحقائق الواقعية وما يأتي به الوحي، فكل ما يقرره الوحي لا بد أن يكون صادقاً منسجماً مع الواقع موافقاً له".<sup>11</sup> فكلهما من عند الله، أحدهما بالتنزيل والآخر بالتيسير والتكئين والاكتشاف، مما يوجب عدم التعارض بينهما جوهرياً وإنما التماثل والانسجام والتوافق.

وقد أكد علماء الأمة ومفكروها على أنّ نصوص الوحي لم تكن يوماً في نزاع مع المعرفة العقلية أو التجريبية، بل جاءت متناغمة مع متطلبات العقل ومواكبة لتطورات

<sup>9</sup> عبد الرحمن بن محمد ابن خلدون أبو زيد الإشيلي، ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر (بيروت: دار الفكر، 1408/1988)، 108-109؛ يوسف عبد العزيز، "ابن خلدون: القراءة التاريخية للنص معقولة ومطلوبة"، الرياض، العدد 16210 (2012)؛ عكيوي، "معالم التكامل المعرفي عند المحدثين"، 20.

<sup>10</sup> Musab Hamod, "Ibn Khaldun's Evaluation of Historical Muq-Narratives in His -ddimah and Comparison With the Method of the Muhaddiths", Türkiye

İlahiyat Araştırmaları Dergisi 9/1 (2025), 529.

<sup>11</sup> عبد العزيز بو الشعير، "الإطار النظري للتكامل المعرفي في العلوم عند إسماعيل الفاروقي"، التكامل المعرفي: أثره في التعليم الجامعي وضرورته الحضارية، تحرير: راند جميل عكاشة (فريجينا: المعهد العالي للفكر الإسلامي، 2012/1433)، 270.

الواقع.<sup>12</sup> فالنصوص النبوية كانت قادرة على الإجابة عن الإشكاليات الفكرية والمعرفية والاجتماعية التي تواجه الإنسان، مما يدل على شمولية السنة وقدرتها على التفاعل مع الواقع في مختلف تجلياته، يقول ابن تيمية: "كل ما يدل عليه الكتاب والسنة فإنه موافق لصريح المعقول، وأن العقل الصريح لا يخالف النقل الصحيح ولكن كثيراً من الناس يغلطون إما في هذا وإما في هذا فمن عرف قول الرسول ومراده به كان عارفاً بالأدلة الشرعية وليس في المعقول ما يخالف المنقول".<sup>13</sup> وفي القرن الرابع الهجري، قَدِّمَت رسائل إخوان الصفا نموذجاً مبكراً لاستخدام الأحاديث النبوية في سياقات فلسفية وفكرية غير تقليدية، وهو ما تم تناوله في إحدى الدراسات النقدية التي بينت ضرورة ضبط هذا الاستخدام بمعايير علم الحديث. وتُمثِّل هذه السابقة التاريخية دلالةً على الجذور الممتدة للربط المنضبط بين السنة النبوية والعلوم والمعارف المختلفة.<sup>14</sup>

انطلاقاً من هذه الرؤية التكاملية التي أسس لها ابن تيمية وغيره من علماء الإسلام، فالتماثل هو: آلية منهجية واضحة تضمن الانسجام بين النص الشرعي والمعرفة العلمية التجريبية. ينبثق عنه مثلاً تطابق ما تشير إليه السنة النبوية من حقائق علمية مع الواقع التجريبي، دون إسقاط أو تكلف. ومن أبرز الأمثلة العملية على هذا المنهج ما جاء في الأحاديث الصحيحة المتعلقة بالصحة والنظافة والبيئة مثل حديث النهي عن التبول في الماء الراكد، وحديث السواك، وحديث النوم على الشق الأيمن، وحديث التناوي بالحبة السوداء، وغيرها، والتي أثبتت الدراسات العلمية الحديثة صحة مضامينها.<sup>15</sup>

وقد طبق العلماء المسلمون هذا التماثل المنضبط بين مصادر المعرفة: "الوحي والعقل" لإنتاج ما يمكن تسميته اليوم "المعرفة الإسلامية البينية" حيث يتكامل في النص الشرعي البعد العقدي والقيمي مع البعد التجريبي العلمي. هذا التماثل المنضبط ليس منهجاً مستحدثاً، بل هو جزء أصيل من بنية الفكر الإسلامي الذي لا يفصل بين الدين والحياة، ويوجه العلم لخدمة الإنسانية في إطار رؤية كونية تستند إلى التأمل في نظام الكون واستخلاص قوانينه.<sup>16</sup>

<sup>12</sup> فتحي حسن ملكاوي، منهجية التكامل المعرفي: مقدمات في المنهجية الإسلامية (فريجينا: المعهد العالي للفكر الإسلامي، 2011/1432)، 39.

<sup>13</sup> أحمد بن عبد الحليم بن تيمية أبو العباس الحراني، مجموع الفتاوى، مج. عبد الرحمن بن محمد بن قاسم (السعودية: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، 1995/1416)، 81-80/12.

<sup>14</sup> Recep Aslan, *İhvan-ı Safâ Risâlelerindeki Hadis Rivâyetlerinin Hadis Metodolojisi Açısından Değerlendirilmesi* (Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2014), 154.

<sup>15</sup> علي الطاهر شرف الدين، "التواؤم بين آيات الله القرآنية وآياته الكونية"، المؤتمر العلمي العالمي الثاني: التكامل المعرفي بين علوم الوحي وعلوم الكون (مركز بحوث القرآن والسنة، 2009/1430)، 9-2؛ مجدي إبراهيم السيد، "الإعجاز العلمي في سنة النبي ﷺ في الماء الراكد والماء الدائم"، المؤتمر العلمي العالمي الثاني: التكامل المعرفي بين علوم الوحي وعلوم الكون (مركز بحوث القرآن والسنة، 2009/1430)، 132-135؛ مشاري بن فرج العنيني، "الإعجاز العلمي للسنة النبوية في أسرار مسواك عود الأراك وتأثيره على صحة الفم ومناعة الخلايا البشرية"، المؤتمر العلمي العالمي الثاني: التكامل المعرفي بين علوم الوحي وعلوم الكون (مركز بحوث القرآن والسنة، 2009/1430)، 162-165؛ عطية فتحي البقري، "الإعجاز العلمي في الحديث النبوي الشريف عليكم بقيام الليل"، بحوث المؤتمر العالمي الثامن للإعجاز العلمي في القرآن والسنة (الكويت، 2006/1427)، 92-93؛ عبد الله عمر باموسي، "الحبة السوداء"، بحوث المؤتمر العالمي الثامن للإعجاز العلمي في القرآن والسنة (الكويت، 2006/1427)، 151.

<sup>16</sup> عبد الرحمن بلعالم، "العلوم الشرعية وأثرها في دراسة العلوم الكونية والإنسانية"، دور العلوم الإسلامية في إرساء الهوية ومواجهة التحديات المعاصرة (الجزائر: جامعة عمار تلجي والمديرية العامة للبحث العلمي والتطوير التكنولوجي، 2010)، 520.

### 3. منهجية التماثل ومشكلة التكلف:

من أجل الوصول إلى التماثل المنضبط المستند إلى المنهج العلمي الصحيح لا بد من التمييز بين نهجين متباينين، الأول: التكلف غير المنهجي والثاني: التماثل المنضبط. فالتكلف هو الإسقاط القسري للنظريات العلمية على النصوص النبوية بهدف إيجاد توافق مصطنع بينهما، ويتجلى في صور متعددة منها: تحميل النصوص ما لا تحتل من دلالات، أو الانتقائية في التعامل مع المعطيات العلمية، أو تجاهل السياق التاريخي والتشريعي للنص. وتؤدي هذه المنهجية المتكلفة إلى نتائج سلبية أبرزها تشويه المعنى الأصلي للنص وإضعاف مصداقية الخطاب الديني، خاصة عند تغير النظريات العلمية التي تم إسقاطها على النصوص.<sup>17</sup>

في المقابل، تقدم منهجية التماثل المنضبط بديلاً منهجياً رصيناً يتجاوز إشكاليات التكلف. وتستند هذه المنهجية إلى "الاستدلال التمثيلي" المعروف في المنطق والعلوم التربوية، والذي يبحث عن علاقات التناظر بين النظم المختلفة.<sup>18</sup> وتنطلق من فرضية أساسية مفادها أن نظم الإنسان المعرفية ليست إلا نظماً مصغرة عن النظم الإلهية الكونية.<sup>19</sup>

ومنهجية التماثل المنضبط تقوم على دراسة أوجه التوافق بين الوحي ونظم الكون.<sup>20</sup> بأسلوب منهجي موضوعي مع الاحتكام إلى معايير دقيقة في فهم النصوص وتفسير المعطيات العلمية، وهنا يأتي دور العلم المدعوم بالبراهين والأدلة والقائم على التجارب الصحيحة في الكشف عن هذا الانسجام مع الأحاديث النبوية الشريفة. حيث تتحقق المنهجية المتوازنة في فهم العلاقة بين السنة والعلم من خلال التماثل: فالنصوص النبوية ترشد إلى الحقائق الكلية، والعلم يشرح التفاصيل ويثبت ما ورد في هذه النصوص بالأدلة التجريبية. كما في حديث النهي عن التبول في الماء الراكد، حيث أشار النص النبوي إلى مبدأ حماية مصادر المياه، ثم جاء العلم الحديث ليكشف عن التفاصيل الدقيقة للتلوث الميكروبي وآليات انتشار الأمراض عبر المياه الملوثة.<sup>21</sup> فلم يُسقط النص على العلم، ولم يُحتمل ما لا يحتمل، بل تكاملا في إطار منهجي منضبط. وبهذا تكون المنهجية الإسلامية قائمة على الموازنة بين النقل من "القرآن والحديث" والعقل والتجربة العلمية.

وهذا يعني أن الربط بين السنة والعلم، وفق منهجية التماثل المنضبطة، ليس تلقياً أو تكلفاً بل يستند إلى أساس علمي رصين، وهو جوهر التماثل المنضبط الذي نسعى إلى تحقيقه. وقد سبق معنا أن هذا المنطق التماثلي ليس طارئاً؛<sup>22</sup> فقد قرّر المحدثون ضرورة استحضار طبائع الناس وعاداتهم عند نقد المتن، واشتراطوا الاشتهار فيما تعم به البلوى، وعدّوا التلاقي بين معارف الشريعة والعلوم الدنيوية أصلاً مسلماً، ولم يغفلوا عن حقائق الحياة

17 محمد السيد حسين الذهبي، *التفسير والمفسرون* (القاهرة، مكتبة وهبة، د.ت.)، 362-361/2؛ إسلام ويب، "التفسير العلمي للقرآن بين المجيزين والمانعين" (2004).

18 عوض حاج علي، "المماثلة بين النظم الخلقية ونظم الحاسوب وأحادية الخالق"، *المؤتمر العلمي العالمي الثاني: التكامل المعرفي بين علوم الوحي وعلوم الكون* (مركز بحوث القرآن والسنة، 2009/1430)، 1.

19 حاج علي، "المماثلة بين النظم الخلقية ونظم الحاسوب وأحادية الخالق"، 5.

20 شرف الدين، "التوازم بين آيات الله القرآنية وآياته الكونية"، 2.

21 مجدي إبراهيم السيد، "الإعجاز العلمي في سنة النبي ﷺ في الماء الراكد والماء الدائم"، 135-132.

22 وقد ذكر عكيوي عدة قواعد سار وفقها المحدثون عند نقد الحديث كالحكم بالوضع بسبب مخالفة العقل أو الحس وغيرها. ينظر. عبد الكريم عكيوي، "معالم التكامل المعرفي عند المحدثين"، 30-23.

وسنن الاجتماع البشري وإنما كانوا مستحضرين لذلك. وهكذا يتبين أن منهجية التماثل المنضبط امتداداً لممارسة راسخة لا استيراداً معاصر.

#### 4. ضوابط التعامل مع الإشارات العلمية في السنة النبوية:

يتطلب تشكيل منهج إسلامي معاصر يتجاوز القطيعة بين العلوم الشرعية والعلوم الطبيعية والتجريبية مراعاة معايير علمية واضحة. تتمثل في امتلاك الأدوات الضرورية للوقوف على هذا الموضوع، وهذه الأدوات على نوعين:

النوع الأول: يتعلق بمعرفة الأصول اللازمة في علوم الحديث والدراية بمستويات كتب الحديث وأقسام الصحيح، ومعرفة أقسام اللفظ، من خاص وعام ومشترك، ومن حقيقة ومجاز وصريح وكناية، وكذلك مراعاة تعدد مدلولات اللفظ، مع ضرورة إدراك الوحدة الكلية للحديث، وأنه في سبيل فهم جزئية في الحديث لا بد من وضعها في إطارها العام، مع الاستفادة من القرآن الكريم في فهمها، لأن الفصل بين مفردات الوحي يؤدي إلى التسرع في دعاوي التعارض والخطأ دون الاستناد إلى أساس صحيح، علمًا بأن التقصير في الإلمام بهذه الأدوات يفتح باب الوقوع في الأخطاء المنهجية في التعامل مع الحديث.<sup>23</sup>

النوع الثاني: فهم الحديث النبوي ضمن سياقه الوارد فيه، بمراعاة دلالاته المفاهيمية في الزمان الذي ورد به، ما يساعد في توضيح المقصود بالرواية وتصويب فهمها. من جهة أخرى ضرورة امتلاك الأدوات للثبوت من المعارف العلمية؛ وربط النصوص الشرعية باليقيني الثابت من العلوم، لا بالتغير، لأن أساس قراءة الكون وقراءة الوحي التوافق بين القراءتين وهذا لا يتأتى إن لم تكن المعارف حقيقية وثابتة.<sup>24</sup>

فالحديث لا يرتبط بالعلم الديني فحسب، بل هو حلقة وصل مع العلوم الاجتماعية والإنسانية، إذ إن في متونه إشارات إلى الاقتصاد والزراعة والطب والأخلاقيات والحقوق وغيرها. وحضور هذه الجوانب يجعل من دراسة الأحاديث مدخلاً لاستثمار معارف متعددة لتحقيق مقاصد الشريعة.

#### 5. نماذج تطبيقية للتماثل المنضبط في السنة النبوية:

سأعرض فيما يلي مجموعة منتقاة من النماذج التطبيقية التي تجسد التماثل المنضبط بين السنة النبوية والعلوم المعاصرة. وقد تم اختيار هذه النماذج على أسس علمية تضمن سلامة الاستدلال وموضوعيته، وتتمثل في: التحقق من صحة الأحاديث النبوية وثبوتها وفق معايير المحدثين، والثبوت من اليقينيّات العلمية المعاصرة، مع مراعاة الابتعاد عن التكلف والإسقاط القسري للنظريات العلمية على النصوص النبوية. وتتنوع هذه النماذج التطبيقية لتشمل ثلاثة مجالات رئيسية: المجال الطبي والصحي، ومجال الاستدامة البيئية، والمجال النفسي والاجتماعي، بما يعكس شمولية التوجيهات النبوية وقدرتها على التفاعل الإيجابي مع مختلف العلوم والمستجدات، ويكشف عن ثراء المعرفة النبوية المتجاوزة لحدود زمانها ومكانها، ويظهر التوافق بين الهدى النبوي والمكتشفات العلمية الحديثة في إطار منهجي متوازن.

<sup>23</sup> عبد الجبار سعيد، "منهجية التعامل مع السنة"، الفكر الإسلامي المعاصر 18/5 (1999)، 12-14-19-23.

<sup>24</sup> سعيد، "منهجية التعامل مع السنة"، 26-30؛ كارم السيد غنيم، "الالتزام بالمنهج العلمي لدراسة الإشارات العلمية في الأحاديث النبوية"، موقع إعجاز القرآن والسنة (2019).

## 5.1. التطبيقات الطبية والصحية في السنة النبوية:

تُجسّد التوجيهات النبوية في الطب والصحة وعيًا وقائيًا وعلاجيًا يوافق سنن الكون ضمن إمكانات عصر النبوة، إذ أرست قواعد عامة للوقاية وقَدّمت علاجاتٍ طبيّةً ملائمةً لبيئتها. واستدعاؤها اليوم يتطّلب قراءتها في سياقها الزمني والمكاني ثم موافقتها مع معايير العلم الحديث وفق مبدأ التماثل المنضبط.

### أولاً. التوجيهات الوقائية:

قدّمت السنة النبوية منظومة متكاملة من الإرشادات الوقائية التي أثبت العلم الحديث فعاليتها في الوقاية من الأمراض وتعزيز الصحة. وتتميز هذه الإرشادات بطابعها الشمولي الذي يراعي مختلف جوانب الصحة البدنية والنفسية، مع بساطة تطبيقها واستدامة نفعها. وفيما يلي أبرزها:

#### أ. السواك وصحة الفم:

قال رسول الله ﷺ: "لولا أن أشق على أمتي أو على الناس لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة".<sup>25</sup>

أثبتت الدراسات العلمية المعاصرة الفوائد الصحية المتعددة للسواك من خلال الكشف عن خصائصه المضادة للميكروبات. فقد أظهرت التحليلات المخبرية احتواء السواك على مركبات كيميائية طبيعية تمتلك تأثيرًا قاتلاً على البكتيريا الفموية المسببة لتسوس الأسنان والتهابات اللثة. كما كشفت الأبحاث عن قدرة خلاصة السواك على حماية الخلايا المناعية من التأثير السام للبكتيريا الفموية، مما يعزز مناعة الفم ويقلل معدل الالتهابات.

الملفت في هذا السياق أن بعض الدراسات أشارت إلى تفوق السواك على فرشاة الأسنان الحديثة في جوانب محددة، منها قدرته على الوصول لمناطق بين الأسنان وإزالة البلاك وهي الطبقة الجرثومية بفعالية، فضلاً عن احتوائه على مواد طبيعية معقمة ومطهرة لا توجد في معاجين الأسنان التقليدية.<sup>26</sup>

#### ب. الاستيقاظ في الثلث الأخير من الليل:

حدث النبي ﷺ على قيام الليل فقال: "أفضل الصلاة، بعد الصلاة المكتوبة، الصلاة في جوف الليل".<sup>27</sup> ويزداد فضله خاصة في الثلث الأخير منه، لما ثبت في الحديث: "ينزل ربنا تبارك وتعالى كل ليلة إلى السماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل الآخر فيقول: من يدعوني فأستجيب له، من يسألني فأعطيه، من يستغفرني فأغفر له".<sup>28</sup>

وقد أظهرت الدراسات في مجال الأنماط البيولوجية أن النوم في الثلث الأول يكون أكثر عمقاً، بينما يكون أقل عمقاً في الثلث الأخير، مما يجعل الاستيقاظ خلاله أكثر فائدة للجسم. حيث يزداد نشاط الدماغ في هذا الوقت من الليل، خاصة خلال مرحلة النوم الحالم

<sup>25</sup> محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه، مح. مصطفى ديب البغا (دمشق: دار ابن كثير، 1993/1414)، البخاري، "الجمعة"، 7.

<sup>26</sup> العتيبي، "الإعجاز العلمي للسنّة النبوية في أسرار مسواك عود الأراك وتأثيره على صحة الفم ومناعة الخلايا البشرية"، 162-165.

<sup>27</sup> مسلم بن الحجاج أبو الحسن النيسابوري، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ، مح. محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.)، "الصيام"، 203.

<sup>28</sup> البخاري، "التهجّد"، 14.

"REM".<sup>29</sup> مما يجعل هذه الفترة مثالية للتأمل والعبادة. وقد ربطت الأبحاث بين الاستيقاظ في هذه الفترة والوقاية من ارتفاع ضغط الدم والجلطات القلبية، في المقابل تحسين وظائف الجهاز التنفسي والهضمي.<sup>30</sup>

وقد وصف حديثاً: "يعقد الشيطان على قافية رأس أحدكم إذا هو نام ثلاث عقد..".<sup>31</sup> حالة الخمول التي تنقل النائم عن قيام الليل، ووضع علاجاً عملياً متدرجاً من الذكر فالوضوء ومن ثم الصلاة، وصولاً إلى النشاط وطيب النفس. وتشير المراجعات الحديثة في علم النوم إلى أن خمول الاستيقاظ "sleep inertia" قد ينحسر إذا تلتته حركة بدنية أو تحفيزاً حسيّاً قصيراً؛ وهو ما تحقّقه خطوات الحديث.<sup>32</sup> كما أظهرت دراسة سريرية أن تقسيم النوم لأداء الفجر لا يزيد النعاس النهاري إذا حفظ إجمالي الساعات.<sup>33</sup> بذلك يتجلى التماثل المنضبط بين التوجيه النبوي وسنن البدن من غير ادّعاء إعجاز فيزيولوجي مطلق.

### ج. النوم على الجانب الأيمن:

أرشد النبي ﷺ إلى النوم على الجانب الأيمن في حديثه: "إذا أتيت مضجعك فتوضأ وضوءك للصلاة، ثم اضطجع على شقك الأيمن".<sup>34</sup>

وقد أشارت بعض الدراسات القلبية إلى مكاسب محتملة للنوم على الجانب الأيمن؛ إذ يخفّ نشاط الجهاز الوديّ ويُعزّز الضبط المبهمي للقلب في هذا الوضع.<sup>35</sup> لذا فإن توجيه النبي ﷺ بالاضطجاع على الشقّ الأيمن يُفهم أولاً في إطاره التعديدي والأدبي، لا كقاعدة طبية مطلقة. ومن ثم فإنّ التقلب اللاإرادي أثناء النوم آلية وقائية لا يُنهى عنها شرعاً؛ فالسنة تقتصر على اتخاذ الجانب الأيمن في أول الاضطجاع، لا منع الجسم من الحركات التلقائية التي يثبت الطب ضرورتها لتوزيع الضغط ومنع الاحتقان. بهذا يتجلى انسجام الهدى النبوي مع فطرة الإنسان ومعطيات العلم المتجددة دون تكلف في استخراج إعجاز قطعي من كل تفصيل.

### د. النهي عن الوصال في الصيام:

MA Carskadon- WC Dement, "Normal Human Sleep: An Overview",<sup>29</sup>  
Principles and Practices of Sleep Medicine, ed. Meir H. Kryger- Thomas  
Roth- William

C. Dement (Philadelphia: Saunders, 2011);

عطية فتحي البقري، "الإعجاز العلمي في الحديث النبوي الشريف عليكم بقيام الليل"، 73.

سراج عمر ولي، اضطرابات النوم (جدة، مكتبة الملك فهد الوطنية، 1418)، 66-58.

البخاري، "التهجد"، 12.

Cassie J Hilditch- Andrew W McHill. "Sleep Inertia: Current Insights",<sup>32</sup>  
Nature and Science of Sleep 11 (2019),

156.

Ahmed Bahammam vd., "Sleep Architecture of Consolidated and Split Sleep"<sup>33</sup>  
Due to

the Dawn (Fajr) Prayer among Muslims and Its Impact on Daytime Sleepiness",  
Annals of Thoracic Medicine 7/1 (2012), 40.

البخاري، "الدعوات"، 6.

Konosuke Sasaki vd., "The Cardiac Sympathetic Nerve Activity in the"<sup>35</sup>  
Attenuated in the Right Lateral Decubitus Position", Gerontology Elderly Is  
Geriatrics Medicine 3 (2017), 1.  
and

وينظر. عطية فتحي البقري، "الإعجاز العلمي في الحديث النبوي الشريف عليكم بقيام الليل"، 92-93.

نهى النبي ﷺ عن الوصال في الصوم، وهو: أن يصوم الإنسان يوماً ثم لا يُفطر عند المغرب ويُواصل الصيام إلى اليوم التالي دون طعام أو شراب، فقال: "لا تواصلوا".<sup>36</sup> كشفت الدراسات الطبية الحديثة في مجال التغذية وفسيولوجيا الصيام عن التأثيرات السلبية للصيام المتواصل لفترات طويلة تتجاوز 24 ساعة حيث يؤدي إلى تغيرات فسيولوجية خطيرة، حيث يبدأ الجسم في استهلاك البروتينات العضلية لتصنيع الجلوكوز، مما يؤدي إلى هدم العضلات، ويرفع مستوى الكورتيزول والأدرينالين، ويحدث اضطرابات خطيرة في التوازن البيوكيميائي والطاقة بالجسم، مما قد يؤدي إلى أضرار دماغية وعضلية حقيقية.<sup>37</sup> تتوافق هذه الاكتشافات العلمية مع حكمة النهي النبوي عن الوصال في الصيام، وتبرز التماثل بين التوجيه النبوي والمعرفة الطبية المعاصرة، حيث قدمت السنة إرشاداً وقائياً يتناغم مع طبيعة الجسم الإنساني وحاجاته الفسيولوجية.

### ثانياً: العلاجات الطبيعية:

تشكل العلاجات الطبيعية في الهدي النبوي منظومة طبية متكاملة تتميز بفعاليتها في ظل الإمكانيات محدودة الموارد، وقد نالت اهتماماً متزايداً في الدراسات العلمية المعاصرة لما يميزها من اعتمادها على مواد طبيعية متاحة في البيئة. وتكمن أهمية هذه العلاجات في عصرنا الحالي مع تنامي الاتجاه العالمي نحو الطب البديل والعودة للمنتجات الطبيعية، خاصة في ظل المخاوف المتزايدة من الآثار الجانبية للأدوية الكيميائية والمقاومة البكتيرية للمضادات الحيوية. فيما يلي نماذج علمية مختارة تكشف عن التماثل المنضبط بين هذه العلاجات النبوية والاكتشافات الطبية الحديثة.

#### أ. الريق والتراب في علاج الجروح:

أشار النبي ﷺ إلى استعمال الريق والتراب في الشفاء عند قوله: "بسم الله، تربة أرضنا، بريقة بعضنا، يُشفى سقيمنا بإذن ربنا".<sup>38</sup>

أثبتت الدراسات العلمية الحديثة أن للعب خواص شافية تتمثل في احتوائه على إنزيمات ومواد مضادة للميكروبات، كما أن التراب النظيف يحتوي على بكتيريا خيطية "Streptomyces" تنتج العديد من المضادات الحيوية الطبيعية. وقد فسّر العلم الحديث هذه الظاهرة بأن مزج اللعاب بالتراب يؤدي إلى تفعيل خصائص مضادة للميكروبات تساعد في تطهير الجروح وتسريع التئامها.<sup>39</sup> ويبدو أن هذا الخليط الشافي كان ملائماً لظروف قلة الموارد وإمكانات العلاج البدائي آنذاك في بيئة صحراوية حيث كانت الموارد الطبية محدودة. ومع ذلك، تبقى هذه البيانات ملاحظاتٍ مخبرية؛ تحتاج إلى تجارب سريرية محكمة لتحديد السلامة والجرعات الفعّالة لدى الإنسان قبل اعتماد أي وصفة دوائية. وبذلك يُجسّد التوجيه النبوي الحكمة العملية في الاستفادة من أبسط المتاح في ظل محدودية الإمكانيات،

<sup>36</sup> البخاري، "الاعتصام بالكتاب والسنة"، 5.

<sup>37</sup> معز الإسلام عزت فارس، "التغيرات الحيوية والفسيولوجية خلال الصيام في شهر رمضان"، بحوث المؤتمر العالمي الثامن للإعجاز العلمي في القرآن والسنة (الكويت، 2006/1427)، 205-209.

<sup>38</sup> البخاري، "الطب"، 37.

<sup>39</sup> أروى عبد الرحمن أحمد، "إعجاز الشفاء في الريق والتراب"، بحوث المؤتمر العالمي الثامن للإعجاز العلمي في القرآن والسنة (الكويت، 2006/1427)، 181-183.

ويتناغم مع ما كشفت عنه الدراسات الحديثة عن خصائص هذه المواد، دون مطابقة إعجازية حتمية، بل كدعامة لمنهج بحثي أعمق في العلاجات الطبيعية.

### ب. استخدام الخل والمسك كمضادات للميكروبات:

أثنى النبي ﷺ على الخل، فقد ورد عنه قوله: "نعم الإدام الخل".<sup>40</sup> وقصد بذلك الحضّ على القناعة والاكتفاء بما حضر من طعام، لا تقرير خاصية دوائية بعينها. ومع ذلك، تُظهر أبحاثاً معاصرة أنّ حمض الأسيتيك في الخل يمتلك نشاطاً مثبّطاً لنمو أنواع بكتيرية وفطرية عند استعماله ضمن الحدود الغذائية أو الموضعية.<sup>41</sup> وهذا التوافق العلمي يُذكر على سبيل الاستئناس، لا على أنّه العلّة الشرعية للحديث، انسجاماً مع منهج التماثل المنضبط الذي يفرّق بين المقاصد التعبدية الأصلية والفوائد الدنيوية العارضة.

### ج. المسك ومضادات الفطريات:

أوصى النبي ﷺ النساء باستخدامه للتطهر بعد الحيض، عن عائشة رضي الله عنها أن امرأة سألت النبي ﷺ عن غسلها من المحيض، فأمرها كيف تغتسل، قال: "خذي فرصة من مسك، فتطهري بها".<sup>42</sup>

كشفت الأبحاث العلمية الحديثة أن المسك يحتوي على مواد فعالة لها قدرة تثبيطية لمدى واسع من الفطريات الممرضة. وعند استخدامه بعد انقطاع الدم في الحيض والنفاس، فإنه يساهم في إزالة الجراثيم الضارة ويهيئ الظروف الطبيعية لتكبير نمو الميكروبات المسببة للالتهابات وإيقاف نشاطها.<sup>43</sup>

### ح. العسل ومنتجات النحل:

أوصى النبي ﷺ باستعمال العسل، عن أبي سعيد: "أن رجلاً أتى النبي ﷺ فقال: أخي يشتكي بطنه، فقال: اسقه عسلاً. ثم أتى الثانية، فقال: اسقه عسلاً. ثم أتاه الثالثة فقال: اسقه عسلاً ثم أتاه فقال: قد فعلت؟ فقال: صدق الله، وكذب بطن أخيك، اسقه عسلاً. فسقاه فبرأ. ومنتجات النحل يسري عليها ذات الحكم حيث وردت في قوله تعالى: "يَخْرُجُ مِنْ بُطُونِهَا شَرَابٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ". [النحل: 69].

أثبتت الدراسات العلمية أن للعسل تأثيرات مضادة للجراثيم ومضادة للأكسدة، وله فعالية في علاج الإسهال. إضافة إلى فوائده المتعددة الأخرى، مثل علاج الجروح والارتجاع المريني وقرحة المعدة وأنواع مختلفة من السرطان ومرض الزهايمر.<sup>44</sup>

### خ. الحبة السوداء:

قال رسول الله ﷺ: "في الحبة السوداء شفاء من كل داء، إلا السام".<sup>45</sup> وهو ترغيب في الاستعانة بما وفّر الله من دواء طبيعي بسيط في بيئة محدودة الموارد. وقد أشارت الأبحاث

40 مسلم، "الأشربة"، 164.

41 عبد الله نصرت، "لمحة من الإعجاز العلمي في الحديث النبوي والاستشفاء بالخل"، بحوث المؤتمر العالمي الثامن للإعجاز العلمي في القرآن والسنة (الكويت، 2006/1427)، 308.

42 البخاري، "الحيض"، 13.

43 أمانة علي ناصر صديق، "صور من الإعجاز العلمي لاستخدام المسك كمضاد حيوي"، بحوث المؤتمر العالمي الثامن للإعجاز العلمي في القرآن والسنة (الكويت، 2006/1427)، 231-232.

44 Sefa Saygili, "Araştırmalar Balın Faydalarını Bir Kez Daha Gösterdi! İshal Tedavisinde Bal Kullanılması", *Zafer Dergisi* 2022.

45 البخاري، "الطب"، 7.

العلمية إلى أن للحبة السوداء قدرة عالية في العلاج من أمراض مختلفة، ولها قدرة أيضاً على حماية الإنسان السليم من الأمراض ومقاومة أسبابها.<sup>46</sup> ومع هذه الفوائد الواعدة، تؤكد المراجعات الراهنة على حاجة مزيد من الدراسات الميدانية لتحديد الجرعات المثلى، وطول فترة المعالجة، وضمان السلامة طويل المدى قبل اعتماد الحبة السوداء وصفةً دوائيةً عامةً.

#### د. أبوال الإبل والمضادات الحيوية الطبيعية:

ورد في حديث الغُرَنِين أن النبي ﷺ رخص لهم شرب ألبان الإبل وأبوالها في بيئة صحراوية خاصة.<sup>47</sup> وقد أظهرت دراسات مخبرية أولية فعالية بول الإبل في مقاومة البكتيريا والفطريات والفيروسات، إضافةً إلى نشاط مضادٍ للسكري والسرطان وحمايةً محتملةً للكبد والقلب والأوعية، بفضل احتوائه على بروتينات ببتيدية فعالة.<sup>48</sup> ومع ذلك، تذكر بعض الدراسات أن هذه النتائج لا تزال تتطلب تجارب سريريةً طويلة الأمد، ودراساتٍ مقارنةً لتركيبة البول تحت ظروفٍ مختلفة، قبل أن تُصبح مرجعاً طبياً معتمداً.<sup>49</sup> لذا يُستحسن الاحتفاظ بحديث الرخصة في سياقه التعبدية، واعتبار الفوائد العلمية المذكورة مدخلاً للبحث المستقبلي لا حكماً قطعياً.

#### ذ. الذباب وخواصه المضادة للميكروبات:

قال رسول الله ﷺ: "إذا وقع الذباب في شراب أحدكم فليغمسه ثم لينزعه، فإن في إحدى جناحيه داء والأخرى شفاء".<sup>50</sup> وقد أشار الإمام القرضاوي إلى أنّ هذا التوجيه جاء في بيئة قليلة الموارد حيث تُعد أبسط الوسائل الوقائية ذات قيمةً عالية.<sup>51</sup>

إلا أن هناك دراسة علمية حديثة أثبتت أن في جناحي الذباب مادة مضادة تستطيع أن تقضي على كثير من مسببات المرضية، وأن أعداد البكتيريا بعد غمس الذبابة تتناقص كثيراً عما كانت عليه قبل الغمس. وقد فسّر العلماء ذلك بأن البكتيريا المفيدة والفطريات الموجودة في أحد جناحي الذباب تفرز مواد مضادة حيوية تقتل البكتيريا الضارة بعد سقوطها في السائل.<sup>52</sup> لكن تبقى النتائج قاصرةً على ظروف المعمل وتتطلب دراساتٍ سريريةً لتأكيد سلامتها وفعاليتها.

<sup>46</sup> باموسى، "الحبة السوداء"، 151؛

*Milliyet Pembener*, "Hadiste bile adı bile geçiyor! Siyah çörek otu taneleri her derde deva" (12 Kasım, 2023).

<sup>47</sup> البخاري، "الوضوء"، 68.

<sup>48</sup> Nagat A El Rofaei vd., "In vitro assessment of antibacterial property of camel's urine against some isolated Salmonella strains", *GSC Advanced Research and Reviews* 13/2 (2022), 113.

<sup>49</sup> Mohamed Tharwat vd., "Is camel's urine friend or enemy? Review of its role in human health or diseases", *Open Veterinary Journal* 13/10 (2023), 1234.

محمد محمود شبيب-إيمان محمد حلواني، "مضاد حيوي ببتيدي فريد يكشف النقاب عن سر التداوي بأبوال الإبل"، *بحوث المؤتمر العالمي الثامن للإعجاز العلمي في القرآن والسنة* (الكويت، 2006/1427)، 134.

<sup>50</sup> البخاري، "بدء الخلق"، 17.

<sup>51</sup> يوسف القرضاوي، *السنة مصدر للمعرفة والحضارة* (القاهرة: دار الشروق، 2002/1423)، 66-81.

<sup>52</sup> مصطفى إبراهيم حسن، "الداء والدواء في جناحي الذبابة"، *بحوث المؤتمر العالمي الثامن للإعجاز العلمي في القرآن والسنة* (الكويت، 2006/1427)، 92-93.

تُظهر النماذج المستعرضة تماثلاً منضبطاً بين التوجيهات النبوية والمكتشفات العلمية الحديثة، سواء في المنظومة الوقائية التي تتناغم مع الحاجات الفسيولوجية للجسم، أو في العلاجات الطبيعية التي أثبتت الدراسات المعاصرة فعاليتها. وإن كانت تحتاج إلى تجارب سريرية أعمق. وهذا يشير إلى رؤية طبية متكاملة سبقت عصرها، وتستحق دراسة منهجية أعمق في ضوء العلوم المعاصرة، مع الالتزام بضوابط التماثل المنضبط بعيداً عن المبالغات التفسيرية.

## 5.2. التطبيقات البيئية ومجالات الاستدامة:

تقدم السنة النبوية نموذجاً متقدماً في مجال حماية البيئة والاستدامة ينسجم مع ما توصلت إليه العلوم البيئية المعاصرة. وفيما يلي عرض بعض هذه النماذج:

### أ. الاقتصاد في استخدام الماء:

"كان النبي ﷺ يتوضأ بالماء، ويغتسل بالصاع"<sup>53</sup> وقد نهى عن الإسراف في الماء، حيث مر بسعد وهو يتوضأ فقال: "ما هذا السرف يا سعد؟ قال: أفي الوضوء سرف؟ قال: نعم، وإن كنت على نهر جارٍ"<sup>54</sup>

تشير الدراسات البيئية المعاصرة إلى أن أزمة المياه العالمية من أخطر التحديات التي تواجه البشرية في القرن الحادي والعشرين وأن الاستهلاك غير الرشيد للمياه يهدد بتفاقم أزمة ندرة المياه مستقبلاً.<sup>55</sup> كما أكدت منظمة الأمم المتحدة للبيئة أن أكثر من 2 مليار شخص يعانون من نقص المياه الصالحة للشرب.<sup>56</sup>

تتجلى الحكمة النبوية في ترشيد استهلاك المياه حتى في ظروف وفرتها، مما يؤسس لثقافة الاستدامة المائية التي تعد من أهم ركائز التنمية المستدامة في العصر الحاضر، ويشكل نموذجاً معرفياً يتناغم فيه الإرشاد الديني مع الوعي البيئي.

<sup>53</sup> مسلم، "الحيض"، 51. المد حوالي 750 مل، والصاع نحو 3 لترات.

<sup>54</sup> أحمد بن محمد بن حنبل أبو عبد الله الشيباني، مسند الإمام أحمد بن حنبل، مح. أحمد محمد شاكر (القاهرة: دار الحديث، 1995/1416)، 481/6 (7065).

<sup>55</sup> ليليا بن صويلح، "الإدارة المتكاملة للموارد المائية خيار استراتيجي لتحقيق التنمية المستدامة"، مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية 14 (2014)، 57.

<sup>56</sup> الأمم المتحدة: حرمان 2.2 مليار شخص حول العالم من مياه صالحة للشرب، والأطفال والنساء الأكثر تأثراً، الأمم المتحدة (2021).

## ب. النهي عن تلويث المياه الراكدة:

قال النبي ﷺ: "لا يبولن أحدكم في الماء الدائم الذي لا يجري، ثم يغتسل فيه".<sup>57</sup> وفي رواية أخرى: "لا يبولن أحدكم في الماء الراكد ثم يغتسل فيه".<sup>58</sup>

هذا نهْي شرعي عن التبول ثم الاغتسال في نفس الماء الراكد. فللحفاظ على نظافة الماء وتجنبًا لتلوثه، يلتزم المكلف بألا يتبول فيه فإن كان مضطرًا فلا يغتسل بعد ذلك في نفس الماء، أو إذا وقع التبول عن غير قصد، فعليه الامتناع عن الاغتسال فيه والانتقال إلى ماء آخر نظيف حماية للصحة.

حيث تؤكد الدراسات الحديثة أن الماء الراكد بيئة خصبة لأنواع عديدة من الميكروبات التي تنتشر وتسبب أمراضًا وبائية مثل البلهارسيا والتهابات الجلد والجهاز الهضمي.<sup>59</sup> فالنهْي النبوي يواكب هذه الحقائق برفعه عامل الخطر الأول الذي هو التلوث البولي، وإذا وقع هذا التلوث فلا يغتسل فيه بل ينتقل إلى ماء آخر طاهر، وهو مثالٌ مبكّر على التناغم المنضبط بين النصّ الشرعي والوقاية العملية.

## ج. النهي عن التغطوط في طرق الناس أو في أماكن استراحتهم:

نهى النبي ﷺ عن التغطوط في طرق الناس وأماكن استراحة الناس، فقال: "اتقوا اللعانين. قالوا: وما اللعانان يا رسول الله؟ قال: الذي يتخلى في طريق الناس أو في ظلهم".<sup>60</sup> حرصًا على صيانة المجال العام من التلوث.

أظهرت الدراسات البيئية الحديثة أن تلوث المسالك العامة بفضلات الإنسان يسبب انتشار الأمراض المعدية كالكليليرا والتيفوئيد والإسهال. مما يؤدي إلى خلل في التوازن البيئي.<sup>61</sup>

## ح. إمطة الأذى عن الطريق:

حث النبي ﷺ على إزالة كلّ ما يضرّ بالمارة أو يعيق حركتهم، فقال: "الإيمان بضع وسبعون أو بضع وستون شعبة، فأفضلها قول لا إله إلا الله، وأدناها إمطة الأذى عن الطريق".<sup>62</sup>

تؤكد الدراسات البيئية المعاصرة على أهمية سلوك الأفراد والمسؤولية الشخصية في حماية البيئة.<sup>63</sup> وفي السنّة النبوية يتضمن مفهوم "إمطة الأذى" مبدأً أخلاقيًا شاملاً للعناية بالمجال العام وإزالة ما يسبب الضرر والمشقة للآخرين، بما يتوافق مع مفاهيم المسؤولية البيئية المشتركة في أدبيات الاستدامة المعاصرة، حيث يؤسس لثقافة الحفاظ على البيئة المشتركة والإحساس بالمسؤولية تجاه المجتمع والبيئة المحيطة.

<sup>57</sup> البخاري، "الوضوء"، 70.  
<sup>58</sup> محمد بن عيسى بن سورة أبو عيسى الترمذي، سنن الترمذي (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1998)، "الطهارة"، 51. وقال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح.  
<sup>59</sup> مجدي إبراهيم السيد، "الإعجاز العلمي في سنة النبي ﷺ في الماء الراكد والماء الدائم"، 132-135.  
<sup>60</sup> مسلم، "الطهارة"، 68.  
<sup>61</sup> أحمد أحمد السروي، "الأمراض المتعلقة بالتلوث البيولوجي للماء"، منظمة المجتمع العلمي العربي (2012)، 2.  
<sup>62</sup> مسلم، "الإيمان"، 58.  
<sup>63</sup> خيت شامان العيسى، "المواطنة البيئية: دراسة مفاهيمية نظرية"، مجلة العلوم الإنسانية والطبيعية 10 / 4 (2023)، 354.

### خ. التشجير وزراعة النباتات:

قال رسول الله ﷺ: "ما من مسلم يغرس غرسًا، أو يزرع زرعًا، فيأكل منه طير أو إنسان أو بهيمة، إلا كان له به صدقة".<sup>64</sup> وقال أيضًا: "إن قامت الساعة وفي يد أحدكم فسيلة، فإن استطاع أن لا تقوم حتى يغرسها فليغرسها".<sup>65</sup>

تؤكد الدراسات البيئية المعاصرة على الأهمية القصوى للتشجير وزيادة الرقعة الخضراء في مواجهة التحديات البيئية، حيث تساهم النباتات في امتصاص ثاني أكسيد الكربون وإنتاج الأكسجين، مما يخفف من ظاهرة الاحتباس الحراري. وتحمي الأشجار التربة من التعرية وتحافظ على خصوبتها. كما تشكل الغابات موانئ طبيعية للتنوع البيولوجي وحماية الأنواع المهددة بالانقراض. كما تساهم المساحات الخضراء في تحسين جودة الهواء وتقليل التلوث.<sup>66</sup> في حين تربط هذه التوجيهات النبوية بين العمل البيئي -التشجير- والبعد التعبدية -الصدقة الجارية-، مما يقدم أساسًا معرفيًا لاستمرارية العمل البيئي حتى في أحلك الظروف وأشدّها يأسًا، وهو ما تحتاجه الجهود البيئية المعاصرة.

### د. تحريم قطع الأشجار في الحرب:

جعل النبي ﷺ قطع السدر وهو شجر ينتفع به الناس والبهائم من الكبائر، فقال: "من قطع سدره صوب الله رأسه في النار".<sup>67</sup> وكان من وصايا أبي بكر الصديق للجيش: "لا تقطعوا ثمرة".<sup>68</sup>

تتوافق هذه التوجيهات النبوية مع ما توصلت إليه الاتفاقيات الدولية المعاصرة بشأن حماية البيئة أثناء النزاعات المسلحة، فنص البروتوكول الإضافي الأول لاتفاقيات جنيف 1977م الذي يحظر استخدام وسائل الحرب التي قد تسبب أضرارًا واسعة النطاق وطويلة الأمد للبيئة.<sup>69</sup>

من هنا تبرز الرؤية الشمولية للسنة النبوية في حماية البيئة حتى في أشد الظروف قسوة وهي الحرب، مما يؤكد أسبقية النهج النبوي في تأسيس مبادئ حماية البيئة في سياقات لم تكن تحظى عادة بأي اعتبارات بيئية في ذلك العصر.

<sup>64</sup> البخاري، "المزارعة"، 1.

<sup>65</sup> محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري، *الأدب المفرد*، مح. محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت: دار البشائر الإسلامية، 1989/1409)، 168 (479).

<sup>66</sup> عبد الله بن محمد العمري، *التشجير: التحديات والحلول* (الرياض: مكتبة الملك فهد الوطنية، 2023)، 8-11؛ حميد محمد علي الغزاوي، "أثر التشجير على البيئة"، *مجلة المجتمع العربي لنشر الدراسات العلمية* 79 (2024)، 1408.

<sup>67</sup> أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السجستاني، *سنن أبي داود*، مح. محمد محيي الدين عبد الحميد (بيروت: المكتبة العصرية، د.ت.)، "النوم"، 70.

<sup>68</sup> أحمد بن الحسين أبو بكر البيهقي، *السنن الكبرى*، مح. عبد القادر عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، 2003/1424)، 153/9.

<sup>69</sup> موسى عبد الحفيظ القندي، "حماية البيئة في أوقات النزاعات المسلحة"، *مجلة الإنسان* 65 (2019).

### د. الرفق بالحيوان والمسؤولية الأخلاقية تجاه المخلوقات:

حثت السنة النبوية على الرفق بالحيوان والإحسان إليه، قال النبي ﷺ: "دخلت امرأة النار في هرة ربطتها، فلم تطعمها، ولم تدعها تأكل من خشاش الأرض".<sup>70</sup> وقال: "بيننا رجل يمشي، فاشتد عليه العطش، فنزل بئرا، فشرب منها، ثم خرج فإذا هو بكلب يلهث يأكل الثرى من العطش، فقال: لقد بلغ هذا مثل الذي بلغ بي، فملأ خفه، ثم أمسكه بفيه، ثم رقي، فسقى الكلب، فشكر الله له، فغفر له. قالوا: يا رسول الله، وإن لنا في البهائم أجرا؟ قال: في كل كبد رطبة أجر".<sup>71</sup>

تؤسس هذه التوجيهات النبوية لمنظومة أخلاقية في التعامل مع الحيوان تتوافق مع ما تطرحه الدراسات المعاصرة من ضرورة احترام الكائنات الحية، انطلاقاً من الاعتقاد بأن لها قيمة باطنة ولها اعتبار أخلاقي ضمن مفهوم الأخلاق البيئية "Environmental Ethics" الذي يتنامى في الفكر البيئي المعاصر.<sup>72</sup> هذا التماثل المنضبط يستند إلى رفض النزعة المركزية الإنسانية والإقرار بأن الكائنات الحية الأخرى هي عناصر مكملة في نظام يعتمد كل عنصر فيه على الآخر، مما يؤسس لأخلاقيات بيئية تربط بين العبادة والمسؤولية البيئية، وتجمع بين قيم الرحمة في التراث الإسلامي والمفاهيم المعاصرة للمسؤولية تجاه الحيوانات.<sup>73</sup>

### 5.3. التطبيقات النفسية والاجتماعية:

تشكل التوجيهات النبوية المتعلقة بالجوانب النفسية والاجتماعية لحياة الإنسان نموذجاً بارزاً للتماثل المنضبط بين الهدى النبوي والعلوم المعاصرة. وفيما يلي عرض أبرزها:

#### أ. التوازن النفسي:

قدمت السنة النبوية توجيهات متعددة للمحافظة على التوازن النفسي، يقول ﷺ: "عجباً لأمر المؤمن، إن أمره كله خير، وليس ذاك لأحد إلا للمؤمن، إن أصابته سراء شكر فكان خيراً له، وإن أصابته ضراء صبر فكان خيراً له".<sup>74</sup>

أكدت الدراسات النفسية الحديثة أن الانفعالات الإيجابية كالنفاؤل والشكر والصبر من أهم العوامل المساهمة في الصحة النفسية والجسدية، حيث يرتبط النفاؤل بانخفاض معدلات الاكتئاب والقلق. كما يؤدي الشكر إلى إفراز هرمونات السعادة "الإندورفين والسيروتونين"، مما يحسن من وظائف الجهاز المناعي.<sup>75</sup>

فالعقيدة الصحيحة تمنح المؤمن هذا التوازن في مواجهة تقلبات الحياة، فهو بين الخوف والرجاء، والصبر والشكر راضياً حامداً، في حين أن المحرومين من نعمة الإيمان أكثر الناس قلقاً وشعوراً بالضيق، ولا يظفرون بالراحة والسكينة.<sup>76</sup>

70 البخاري، "بدء الخلق"، 16.

71 البخاري، "المساقاة"، 10.

72 عطيات أبو السعود، "البيئة والمسؤولية: نحو نموذج معرفي وأخلاقي جديد للخروج من أزمة الإنسان مع بيئته"، المجلة العربية للعلوم الإنسانية 18 / 72 (2000)، 103-110.

73 أبو السعود، "البيئة والمسؤولية: نحو نموذج معرفي وأخلاقي جديد للخروج من أزمة الإنسان مع بيئته"، 103-110.

74 مسلم، "الزهد والرقائق"، 64.

75 مارتن سليغمان، السعادة الحقيقية، ترجمة: صفاء الأعسر (القاهرة: دار العين للنشر، 2005)، 119-125.

76 محمد عبد الله الشرقاوي، "تفعيل الإيمان حلاً لأزمة الإنسان"، النور للدراسات الحضارية والفكرية 18 (2018)، 187.

## ب. العلاقات الاجتماعية:

قال النبي ﷺ: "المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضاً".<sup>77</sup> وقال أيضاً: "ترى المؤمنين في تراحمهم وتواهم وتعاطفهم، كمثل الجسد، إذا اشتكى عضوا تداعى له سائر جسده بالسهر والحمى".<sup>78</sup>

أظهرت الدراسات الاجتماعية والنفسية الحديثة أهمية العلاقات الاجتماعية الإيجابية في تعزيز الصحة النفسية والجسدية، حيث يؤدي الدعم الاجتماعي إلى تحسين وظائف جهاز المناعة وتقليل مستويات الالتهاب في الجسم. كما تقلل العلاقات الاجتماعية الإيجابية من خطر الإصابة بالاكتئاب والقلق واضطرابات ما بعد الصدمة.<sup>79</sup>

هذه الاكتشافات العلمية تتوافق مع النظرة النبوية الشمولية للعلاقات الاجتماعية ودورها في تحقيق التوازن النفسي والصحي للفرد والمجتمع.

## ج. الوعي بالفروق البيولوجية:

تتناول السنة النبوية بعض الفروق البيولوجية بين الجنسين بأسلوب علمي دقيق، مما يساهم في تصحيح المفاهيم المغلوطة التي قد تنشأ في المجتمع وتؤثر سلباً على العلاقات الأسرية والتوازن النفسي للأفراد، وفيما يلي سأذكر اثنين منها:

### الأول: تحديد جنس الجنين:

في الحديث الشريف: "ماء الرجل أبيض وماء المرأة أصفر، فإذا اجتمعا فعلا مني الرجل مني المرأة أذكرا بإذن الله، وإذا علا مني المرأة مني الرجل أنثا بإذن الله".<sup>80</sup>

نقل النووي (ت. 1277/676) عن العلماء شرحهم هذا الحديث: "يجوز أن يكون المراد بالعلو هنا سبق ويجوز أن يكون المراد الكثرة والقوة بحسب كثرة الشهوة".<sup>81</sup> وقد أثبت العلم الحديث أن الرجل والمرأة يشتركان في تحديد جنس الطفل وفق ما ذكر النبي ﷺ منذ أربعة عشر قرناً.

وكشف العلم الحديث أن عملية تحديد جنس الجنين عملية بيولوجية معقدة تشترك فيها عوامل من الرجل والمرأة معاً. حيث أظهرت الدراسات العلمية الحديثة أن نوع الجنين يتأثر بعدة عوامل بيولوجية وفيزيائية، منها: الشحنة الكهربائية للحيوانات المنوية والبويضة. وهكذا يكون "العلو" المذكور في الحديث النبوي علواً حقيقياً على المستوى البيولوجي والفيزيائي، وليس مجازياً، مما يبرز دقة التعبير النبوي من منظور علمي معاصر.<sup>82</sup> ومن جهة أخرى يمثل هذا التوضيح النبوي معرفة متقدمة تساهم في تصحيح الاعتقاد الخاطئ السائد في كثير

<sup>77</sup> البخاري، "المظالم والغصب"، 6.

<sup>78</sup> البخاري، "الأدب"، 27.

<sup>79</sup> سامية بن رمضان، "الصحة الاجتماعية والنفسية وعلاقتها بجودة الحياة الأسرية"، مجلة المقدمة للدراسات الإنسانية والاجتماعية 3 (2017)، 105؛ مي صالح فراش، "شبكة العلاقات الاجتماعية ودورها في تعزيز الصحة لدى الشباب الجامعي: دراسة تطبيقية على عينة من طلاب وطالبات جامعة الملك عبد العزيز بمدينة جدة"، مجلة مستقبل العلوم الاجتماعية، 19 / 3 (2024)، 27؛ سيديتي، "تأثير العلاقات الاجتماعية على صحتنا النفسية وفق علم النفس" (2024).

<sup>80</sup> مسلم، "الحيض"، 34.

<sup>81</sup> يحيى بن شرف أبو زكريا النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1392)، 223/3.

<sup>82</sup> جمال حامد السيد حسنين، "المسئولية المشتركة للرجل والمرأة في تحديد نوع الجنين"، بحوث المؤتمر العالمي الثامن للإعجاز العلمي في القرآن والسنة (الكويت، 2006/1427)، 329-332.

من المجتمعات بأن المرأة وحدها هي المسؤولة عن تحديد جنس المولود، مما قد يعرضها للظلم والضغط النفسي والاجتماعي خاصة في المجتمعات التي تفضل الذكور.<sup>83</sup> مما يسهم في: تخفيف الضغط النفسي عن المرأة في المجتمعات التي تلومها على إنجاب الإناث، وتحسين العلاقات الأسرية القائمة على الفهم العلمي الصحيح، ومواجهة التصورات الثقافية الخاطئة التي تميز ضد المرأة في قضية الإنجاب.

### الثاني: الفرق بين بول الذكر والأنثى:

قال النبي ﷺ في توجيهه مهم للتعامل مع بول الأطفال: "ينضح بول الغلام، ويغسل بول الجارية، قال قتادة: وهذا ما لم يطعما، فإذا طعما غسلا جميعا".<sup>84</sup>

وقد أجريت دراسات مخبرية دقيقة على بول الغلام وبول الجارية لمعرفة الفرق بينهما من حيث التركيب الميكروبيولوجي، وأظهرت النتائج: أن بول الإناث يحتوي على عدد أكبر من البكتيريا مقارنة ببول الذكور.

والبكتيريا في بول الإناث تزداد مع نمو الطفل بسبب تأثير الطعام، بينما البكتيريا في بول الذكور كانت أقل. كما أن حرارة بول الذكر أقل، وهذا يساعد في تثبيط نمو البكتيريا، في حين أن حرارة بول الأنثى أكثر مناسبة لنشاط البكتيريا. هذه الاختلافات البيولوجية تفسر التمييز النبوي في الحكم بين الغسل والنضح، مما يبرز دقة التشريع النبوي ومراعاته للفرق البيولوجية بين الجنسين، وهو ما لم يكتشفه العلم إلا حديثاً بواسطة المختبرات والتقنيات الحديثة.<sup>85</sup>

هذه الاختلافات البيولوجية تفسر التمييز النبوي في الحكم بين الغسل والنضح، وتعكس وعياً متقدماً بالفرق البيولوجية التي لم يكتشفها العلم إلا حديثاً بواسطة المختبرات والتقنيات المتطورة. ويُسهم في: تصحيح النظرة المجتمعية للفرق البيولوجية بين الجنسين على أنها فروق طبيعية وليست مدعاة للتمييز الاجتماعي، والتأسيس لنظرة متوازنة للتعامل مع الاختلافات بين الجنسين في مجالات الرعاية والصحة. كما يعزز مبدأ مراعاة الدقة للاختلافات البيولوجية في التعاملات اليومية، والتي تنعكس إيجاباً على الصحة النفسية للأطفال والبيئة الأسرية والمجتمعية.

هذه النماذج السابقة تعكس صحة التوجيهات النبوية في فهم الطبيعة البشرية والعلاقات الإنسانية، وتتوافق مع ما توصل إليه العلم الحديث في إدراك التداخل بين الجوانب النفسية والبيولوجية والاجتماعية للإنسان، مما يثري المقاربات النفسية والاجتماعية الحديثة.

### الخاتمة:

يتضح من خلال هذه الدراسة أن التماثل المنضبط بين السنة النبوية والعلوم المعاصرة يمثل منهجية تستحق الدراسة والتطوير في سياق التفاعل بين التراث الإسلامي والمعرفة العلمية الحديثة. ويشكل ضرورة معرفية في العصر الحاضر لتجاوز إشكالية الانفصال بين العلوم الشرعية والعلوم التجريبية. وقد توصل البحث إلى مجموعة من النتائج المهمة:

<sup>83</sup> حكيمة حمزاوي، "تحديد جنس الجنين بين الطب والعقيدة والفقه"، المؤتمر الدولي التاسع لكلية الشريعة بعنوان: قضايا طبية معاصرة في الفقه الإسلامي (فلسطين: جامعة النجاح الوطنية، 2019)، 5-7.

<sup>84</sup> الترمذي، "السفر"، 430.

<sup>85</sup> أصيل محمد علي زكر - أحمد محمد صالح، "نسبة التواجد البكتيري في بول الغلام والجارية الرضع"، بحوث المؤتمر العالمي الثامن للإعجاز العلمي في القرآن والسنة (الكويت، 2006/1427)، 50-57.

-يقوم التماثل المنضبط في السنة النبوية على مبدأ وحدة المعرفة في الإسلام، حيث تعتبر مصادر المعرفة المختلفة متواءمة ومتسقة بحكم عودتها إلى مصدر واحد. وقد ظهر هذا الانسجام والتماثل في عصور الازدهار الإسلامي وتراجع مع ظهور النزعة التجزئية في العلوم الحديثة.

- تتطلب دراسة الإشارات العلمية في السنة منهجية منضبطة تجمع بين التحقق من صحة الأحاديث حسب المعايير المنضبطة والتثبت من اليقينيات العلمية المعاصرة مع تجنب التكلف والإسقاط القسري للنظريات العلمية على النصوص.

- أظهرت الدراسة أن النبي ﷺ صاغ توجيهاته العلاجية معتمدًا على موارد متاحة للجميع في بيئة محدودة الإمكانيات، وتشهد الدراسات المعاصرة على فعالية هذه الوسائل وفقًا للشروط المختبرية والسريية الأولية، مما يؤكد أن منهج التماثل المنضبط: يحترم الحقائق التعبدية والتاريخية للحديث في سياق محدودية الوسائل آنذاك، ويستمد من العلم الحديث أدلة داعمة لفعالية هذه الموارد دون المبالغة في تفسيرها إعجازيًا، كما يوازن بين المقصد الشرعي والواقع العلمي، فتصبح التوجيهات النبوية مرجعًا يتناغم مع قدرات الجسد والبيئة دون ادعاء مطلق.

-كشفت الدراسة عن ثراء التطبيقات التكاملية في مجالات متعددة شملت: المجال الطبي والصحي: حيث قدمت السنة النبوية منظومة متكاملة من الإرشادات الوقائية والعلاجية أثبت العلم الحديث فعاليتها. والمجال البيئي والاستدامة: إذ أسست السنة لمبادئ حماية الموارد الطبيعية والحفاظ على البيئة والرفق بالحيوان، بما ينسجم مع مفاهيم الاستدامة المعاصرة. والمجال النفسي والاجتماعي: من خلال توجيهات نبوية دقيقة للتوازن النفسي والعلاقات الاجتماعية الإيجابية والوعي بالفروق البيولوجية، تتوافق مع أحدث ما توصلت إليه العلوم النفسية والاجتماعية.

-أظهرت الدراسة أن تطبيق منهج التماثل المنضبط يواجه تحديات منهجية تتطلب: الاستفادة من الجهود الجماعية والمؤسسية في البحث العلمي، والتوازن بين الالتزام بالثوابت الشرعية والانفتاح على المستجدات العلمية.

كما يوصي البحث بما يلي:

-تشجيع الدراسات البينية التي تجمع بين الباحثين في العلوم الشرعية والعلوم التجريبية، مع الالتزام بالمنهجية العلمية الدقيقة.

-تضمين مفهوم التماثل المنضبط في المناهج التعليمية لتجاوز الفصل المصطنع بين العلوم الشرعية والعلوم الطبيعية.

-إعادة قراءة التراث العلمي الإسلامي في ضوء المكتشفات العلمية المعاصرة، بمنهجية نقدية متوازنة تتجنب التقديس المطلق للتراث أو الإسقاط المتكلف للمفاهيم المعاصرة عليه.

-يمكن للباحثين مستقبلاً استكشاف مجالات إضافية للتماثل المنضبط بين السنة النبوية والعلوم المعاصرة.

وختامًا، فإن هذه الدراسة تؤكد أن البحث في التماثل المنضبط بين السنة النبوية والعلوم المعاصرة يمثل مشروعًا علميًا واعدًا، لكنه يتطلب منهجية رصينة ومتوازنة تجمع بين

الأصالة والمعاصرة، وتحترم طبيعة كل من النص الديني والبحث العلمي، دون إسقاط أو تكلف أو مبالغة في ادعاء السبق أو الإعجاز.

#### المصادر والمراجع:

- ابن تيمية، أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم الحراني. *مجموع الفتاوى*. مح. عبد الرحمن بن محمد بن قاسم. السعودية: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 1995/1416.
- أحمد بن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني. *مسند الإمام أحمد بن حنبل*. مح. أحمد محمد شاكر. القاهرة: دار الحديث، 1995/1416.
- ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن محمد الحضرمي. *ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر*. بيروت: دار الفكر، 1988/1408.
- أبو داود، سليمان بن الأشعث بن إسحاق الأزدي البجليستاني. *سنن أبي داود*. مح. محمد محيي الدين عبد الحميد. بيروت: المكتبة العصرية، د.ت.
- أبو السعود، عطيات. "البينة والمسؤولية: نحو نموذج معرفي وأخلاقي جديد للخروج من أزمة الإنسان مع بيئته". *المجلة العربية للعلوم الإنسانية* 72/18 (2000)، 86-122. <https://journals.ku.edu.kw/ajh/index.php/ajh/article/view/1799>
- أحمد، أروى عبد الرحمن. "إعجاز الشفاء في الريق والتراب". *بحوث المؤتمر العالمي الثامن للإعجاز العلمي في القرآن والسنة*. 183-173. الكويت، 2006/1427.
- إسلام ويب. "التفسير العلمي للقرآن بين المجيزين والمانعين". (2004). <https://2u.pw/oZIHV>.
- الأمم المتحدة. "حرامان 2.2 مليار شخص حول العالم من مياه صالحة للشرب، والأطفال والنساء الأكثر تأثراً". 2021. <https://news.un.org/ar/story/2021/03/1072772>
- باموسى، عبد الله عمر. "الحبة السوداء". *بحوث المؤتمر العالمي الثامن للإعجاز العلمي في القرآن والسنة*. 133-156. الكويت، 2006/1427.
- البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل الجعفي. *الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه*. مح. مصطفى ديب البغا. دمشق: دار ابن كثير، 1993/1414.
- البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل الجعفي. *الأدب المفرد*. مح. محمد فؤاد عبد الباقي. بيروت: دار البشائر الإسلامية، 1989/1409.
- البقري، عطية فتحي. "الإعجاز العلمي في الحديث النبوي الشريف عليكم بقيام الليل". *بحوث المؤتمر العالمي الثامن للإعجاز العلمي في القرآن والسنة*. 101-63. الكويت، 2006/1427.
- البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي الخسروجردي. *السنن الكبرى*. مح. عبد القادر عطا. بيروت: دار الكتب العلمية، 2003/1424.
- بلعالم، عبد الرحمن. "العلوم الشرعية وأثرها في دراسة العلوم الكونية والإنسانية". *دور العلوم الإسلامية في إرساء الهوية ومواجهة التحديات المعاصرة*. 496-528. الجزائر: جامعة عمار تلجي والمديرية العامة للبحث العلمي والتطوير التكنولوجي، 2010.
- رمضان، سامية. "الصحة الاجتماعية والنفسية وعلاقتها بجودة الحياة الأسرية". *مجلة المقدمة للدراسات الإنسانية والاجتماعية* 3 (2017)، 97-110. <https://asjp.cerist.dz/en/article/125512>
- سيدتي. "تأثير العلاقات الاجتماعية على صحتنا النفسية وفق علم النفس". (2024). <https://2u.pw/vaC1z>.
- صولح، ليلى. "الإدارة المتكاملة للموارد المائية خيار استراتيجي لتحقيق التنمية المستدامة". *مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية* 14 (2014)، 55-68. <https://asjp.cerist.dz/en/article/36937>

بو الشعير، عبد العزيز. "الإطار النظري للتكامل المعرفي في العلوم عند إسماعيل الفاروقي". *التكامل المعرفي: أثره في التعليم الجامعي وضرورته الحضارية*. تحرير: راند جميل عكاشة. 307-261. فرجينيا: المعهد العالي للفكر الإسلامي، 2012/1433.

الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة. *سنن الترمذي*. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1998.  
حاج علي، عوض. "المماثلة بين النظم الخلقية ونظم الحاسوب وأحادية الخالق". *المؤتمر العلمي العالمي الثاني: التكامل المعرفي بين علوم الوحي وعلوم الكون*. 1-14. مركز بحوث القرآن والسنة، 2009/1430.

حسانين، جمال حامد السيد. "المسئولية المشتركة للرجل والمرأة في تحديد نوع الجنين". *بحوث المؤتمر العالمي الثامن للإعجاز العلمي في القرآن والسنة*. 317-335. الكويت، 2006/1427.

حسن، مصطفى إبراهيم. "الداء والدواء في جناحي الذبابة". *بحوث المؤتمر العالمي الثامن للإعجاز العلمي في القرآن والسنة*. 83-100. الكويت، 2006/1427.

حمزاوي، حكيم. "تحديد جنس الجنين بين الطب والعقيدة والفقه". *المؤتمر الدولي التاسع لكلية الشريعة بعنوان: قضايا طبية معاصرة في الفقه الإسلامي*. 1-31. فلسطين: جامعة النجاح الوطنية، 2019.

الخطيب، أبو بكر أحمد بن علي البغدادي. *الفتاوى والمتفقه*. مح. أبو عبد الرحمن عادل بن يوسف الغرازي. السعودية: دار ابن الجوزي، 1421.

الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي البغدادي. *الكفاية في علم الرواية*. مح. أبو عبد الله السورقي- إبراهيم حمدي المدني. المدينة المنورة: المكتبة العلمية، د.ت.

الذهبي، محمد السيد حسين. *التفسير والمفسرون*. القاهرة، مكتبة وهبة، د.ت.

زكر، أصيل محمد علي - صالح، أحمد محمد. "نسبة التواجد اليكتيري في بول الغلام والجارية الرضع". *بحوث المؤتمر العالمي الثامن للإعجاز العلمي في القرآن والسنة*. 49-57. الكويت، 2006/1427.

سعيد، عبد الجبار. "منهجية التعامل مع السنة". *الفكر الإسلامي المعاصر* 18/5 (1999)، 1-34.  
<https://citj.org/index.php/citj/article/view/1791>

السروي، أحمد أحمد. "الأمراض المتعلقة بالتلوث البيولوجي للماء". *منظمة المجتمع العلمي العربي* (2012)، 7-1.  
<https://arsco.org/articles/article-detail-14979>

السيد، مجدي إبراهيم. "الإعجاز العلمي في سنة النبي ﷺ في الماء الراكد والماء الدائم". *المؤتمر العلمي العالمي الثاني: التكامل المعرفي بين علوم الوحي وعلوم الكون*. 103-138. مركز بحوث القرآن والسنة، 2009/1430.

سليغمان، مارتن. *السعادة الحقيقية*. ترجمة صفاء الأعسر. القاهرة: دار العين للنشر، 2005.

الشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس القرشي. *الرسالة*. مح. أحمد شاكر. القاهرة: مكتبة الحلبي، 1940/1358.  
شرف الدين، علي الطاهر. "التواؤم بين آيات الله القرآنية وآياته الكونية". *المؤتمر العلمي العالمي الثاني: التكامل المعرفي بين علوم الوحي وعلوم الكون*. 1-25. مركز بحوث القرآن والسنة، 2009/1430.

الشرقاوي، محمد عبد الله. "تفعيل الإيمان حلاً لأزمة الإنسان". *النور للدراسات الحضارية والفكرية* 18 (2018)، 179-190.  
<https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/520664>

شهيب، محمد محمود-حلواني، إيمان محمد. "مضاد حيوي ببتيدي فريد يكشف النقاب عن سر التداوي بأبوال الإبل". *بحوث المؤتمر العالمي الثامن للإعجاز العلمي في القرآن والسنة*. 129-143. الكويت، 2006/1427.

شهيد، الحسان. "التكامل المعرفي بين علوم الوحي وعلوم الكون: مقارنة منهجية". *مجلة المسلم المعاصر* العدد 15 (2013)، 1.  
<https://2u.pw/piF1SUIv>

صديق، أمنة علي ناصر. "صور من الإعجاز العلمي لاستخدام المسك كمضاد حيوي". *بحوث المؤتمر العالمي الثامن للإعجاز العلمي في القرآن والسنة*. 217-239. الكويت، 2006/1427.

عبد العزيز، يوسف. "ابن خلدون: القراءة التاريخية للنص معقولة ومطلوبة". *الرياض، العدد* 16210 (2012).  
<https://www.alriyadh.com/783112>

- العتيبي، مشاري بن فرج. "الإعجاز العلمي للسنّة النبوية في أسرار مسواك عود الأراك وتأثيره على صحة الفم ومناعة الخلايا البشرية". المؤتمر العلمي العالمي الثاني: التكامل المعرفي بين علوم الوحي وعلوم الكون. 139-170. مركز بحوث القرآن والسنة، 2009/1430.
- عزت فارس، معز الإسلام. "التغيرات الحيوية والفسيولوجية خلال الصيام في شهر رمضان". بحوث المؤتمر العالمي الثامن للإعجاز العلمي في القرآن والسنة. 193-215. الكويت، 2006/1427.
- عكيوي، عبد الكريم. "معالم التكامل المعرفي عند المحدثين". التكامل المعرفي بين العلوم الإسلامية: الأسس النظرية والشروط التطبيقية. 11-42. المغرب: مؤسسة دار الحديث الحسنية جامعة القرويين، 2009/1430.
- العمرى، عبد الله بن محمد. التشجير: التحديات والحلول. الرياض: مكتبة الملك فهد الوطنية، 2023.
- العيسى، بخت شامان. "المواطنة البيئية: دراسة مفاهيمية نظرية". مجلة العلوم الإنسانية والطبيعية 10/4 (2023)، 350-367. <https://2u.pw/KvYCV>
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي. إحياء علوم الدين. بيروت: دار المعرفة، د.ت.
- الغزاوي، حميد محمد علي. "أثر التشجير على البيئة". مجلة المجتمع العربي لنشر الدراسات العلمية 79 (2024)، 1403-1416. <https://2u.pw/cWTYi>
- غني، كرم السيد. "الالتزام بالمنهج العلمي لدراسة الإشارات العلمية في الأحاديث النبوية". موقع إعجاز القرآن والسنة. (2019). <https://2u.pw/lcaEG>
- فراش، مي صالح. "شبكة العلاقات الاجتماعية ودورها في تعزيز الصحة لدى الشباب الجامعي: دراسة تطبيقية على عينة من طلاب وطالبات جامعة الملك عبد العزيز بمدينة جدة". مجلة مستقبل العلوم الاجتماعية 3/19 (2024)، 3-30. [https://fjssi.journals.ekb.eg/article\\_379656.html](https://fjssi.journals.ekb.eg/article_379656.html)
- القرضاوي، يوسف. السنّة مصدر للمعرفة والحضارة. القاهرة: دار الشروق، 2002/1423.
- القنيدي، موسى عبد الحفيظ. "حماية البيئة في أوقات النزاعات المسلحة". مجلة الإنساني 65 (2019). <https://blogs.icrc.org/alinsani/2019/08/29/3202>
- مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري. المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم. مح. محمد فؤاد عبد الباقي. بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.
- ملكوي، فتحي حسن. منهجية التكامل المعرفي: مقدمات في المنهجية الإسلامية. فريجينا: المعهد العالي للفكر الإسلامي، 2011/1432.
- النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف. المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1392.
- نصرت، عبد الله. "لمحة من الإعجاز العلمي في الحديث النبوي والاستشفاء بالخل". بحوث المؤتمر العالمي الثامن للإعجاز العلمي في القرآن والسنة. 297-316. الكويت، 2006/1427.
- ولي، سراج عمر. اضطرابات النوم. جدة: مكتبة الملك فهد الوطنية، 1418.

#### Finansman / Funding:

This research received no external funding. / Bu araştırma herhangi bir dış fon almamıştır.

#### Çıkar Çatışması / Conflicts of Interest:

The author declare no conflict of interest. / Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan eder.



## Kaynakça

- Abdülazîz, Yûsuf. "İbn Haldûn: el-Kırâ'etü't-târîhiyye li'n-nass ma'küle ve matlûbe". *er-Riyâd* 16210 (2012). <https://www.alriyadh.com/783112>
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel b. Hilâl b. Esed eş-Şeybânî. *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. nşr. Ahmed Muhammed Şâkir. el-Kâhire: Dâru'l-hadîs, 1416/1995.
- Ahmed, Ervâ Abdurrahmân. "İ'câzü's-sifâ' fi'r-rîk ve't-turâb". *Buhûsu'l-Mü'temeri'l-âlemî es-sâmin li'l-i'câzi'l-ilmî fi'l-Kur'ân ve's-sünne*. 173-183. el-Küveyt, 1427/2006.
- Aslan, Recep. *İhvân-ı Safâ Risâlelerindeki Hadis Rivâyetlerinin Hadis Metodolojisi Açısından Değerlendirilmesi* (Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2014).
- Bahammam, Ahmed vd. "Sleep Architecture of Consolidated and Split Sleep Due to the Dawn (Fajr) Prayer among Muslims and Its Impact on Daytime Sleepiness". *Annals of Thoracic Medicine* 7/1 (2012), 36-41. 10.4103/1817-1737.91560
- Bâmûsâ, Abdullah Ömer. "el-Habbetü's-sevdâ". *Buhûsu'l-Mü'temeri'l-âlemî es-sâmin li'l-i'câzi'l-ilmî fi'l-Kur'ân ve's-sünne*. 133-156. Küveyt, 1427/2006.
- Bekrî, Atiyye Fethî. "el-İ'câzü'l-ilmî fi'l-hadîsi'n-nebeviyyi's-şerîf aleykum bi-kıyâmi'l-leyl". *Buhûsu'l-Mü'temeri'l-âlemî es-sâmin li'l-i'câzi'l-ilmî fi'l-Kur'ân ve's-sünne*. 63-101. el-Küveyt, 1427/2006.
- Bel'âlim, Abdurrahmân. "el-Ulûmü's-şer'iyye ve eseruhâ fî dirâseti'l-ulûmi'l-kevnîyye ve'l-insânîyye". *Devrül-ulûmi'l-İslâmiyye fî irsâ'i'l-hüviyye ve muvâceheti't-tehaddiyâtı'l-muâsıra*. 496-528. el-Cezâ'ir: Câmiatü Ammâr Selecî ve'l-Müdiriyyetü'l-âmmâ li'l-bahsi'l-ilmî ve't-tatvîri't-teknolôcî, 2010.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Husrevcirdî. *es-Sünenü'l-kübrâ*. nşr. Abdülkâdir Atâ. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1424/2003.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Cu'fî. *el-Câmiu'l-müsnedü's-sahîhü'l-muhtasar min umûri Resûlillâh sallallâhu aleyhi ve sellem ve sünenihî ve eyyâmih*. nşr. Mustafâ Dîb el-Buğâ. Dimaşk: Dâru İbn Kesîr, 1414/1993.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Cu'fî. *el-Edebü'l-müfred*. nşr. Muhammed Fu'âd Abdülbakî. Beyrut: Dâru'l-beşâ'iri'l-İslâmiyye, 1409/1989.
- Bû's-Şâir, Abdülazîz. "el-İtârü'n-nazarî li't-tekâmülü'l-ma'rifi fi'l-ulûm inde İsmâîl el-Fârûkî". *et-Tekâmülü'l-ma'rifi: Eseruhû fi't-ta'limi'l-câmi'i ve zarâretuhû'l-hadâriyye*. ed. Râ'id Cemîl Ukâşe. 261-307. Vircinyâ: el-Ma'hedü'l-âlemî li'l-fikri'l-İslâmî, 1433/2012.
- Carskadon, Mary A.- Dement, William C. "Normal Human Sleep: An Overview". *Principles and Practices of Sleep Medicine*. ed. Meir H. Kryger - Thomas Roth - William C. Dement. 16-25. Philadelphia: Saunders, 2011. <https://2u.pw/zbntVyR1>
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk el-Ezdî es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. nşr. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, ts.
- Ebü's-Suûd, Atiyyât. "el-Bî'e ve'l-mes'ûliyye: Nahve nemûzecin ma'rifiyyin ve ahlâkiyyin cedîd li'l-hurûc min ezmeti'l-insân maa bî'etih". *el-Mecelletü'l-Arabîyye li'l-ulûmi'l-insânîyye* 18/72 (2000), 86-122. <https://journals.ku.edu.kw/ajh/index.php/ajh/article/view/1799>
- el-Ümemü'l-Müttehide. "Hirmân 2.2 milyâr şahs havle'l-âlem min miyâh sâliha li's-şurb, ve'l-etfâl ve'n-nisâ' el-ekser te'essûran". 2021. <https://news.un.org/ar/story/2021/03/1072772>
- Ferrâş, Mey Sâlih. "Şebeketü'l-alâkâti'l-ictimâ'iyye ve devruhâ fî ta'zîzi's-sihha lede's-şebâbi'l-câmi'i: Dirâse tatbîkiyye 'alâ 'ayyine min tullâb ve tâlibât

- Câmi'ati'l-Melik 'Abdil'azîz bi-medîneti Cidde". *Mecelletü mustakbeli'l-ulûmi'l-ictimâ'iyye* 19/3 (2024), 3-30.  
[https://fjssjournals.ekb.eg/article\\_379656.html](https://fjssjournals.ekb.eg/article_379656.html)
- Ğazâviye, Hamîd Muhammed Alî. "Eserü't-teşcîr ale'l-bî'e". *Mecelletü'l-mücteme'i'l-Arabî li-neşri'd-dirâsâti'l-ilmîyye* 79 (2024), 1403-1416.  
<https://2u.pw/cWTYi>
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî. *İhyâ'ü ulûmi'd-dîn*. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, ts.
- Ğuneym, Kârim es-Seyyid. "el-İltizâm bi'l-menheci'l-ilmî li-dirâseti'l-işârâti'l-ilmîyye fi'l-ehâdîsi'n-nebeviyye". *Mevkî' i'câzi'l-Kur'ân ve's-sünne* (2019).  
<https://2u.pw/lcaEG>
- Hâc Alî, Avaz. "el-Mümâsele beyne'n-nuzumi'l-halkiyye ve nuzumi'l-hâsûb ve ehâdiyyetü'l-hâlik". *el-Mü'temerü'l-ilmîyyü'l-âlemî es-sânî: et-Tekâmülü'l-ma'rifî beyne ulûmi'l-vahy ve ulûmi'l-kevn*. 1-14. Merkezü buhûsi'l-Kur'ân ve's-sünne. 1430/2009.
- Hamod, Musab. "Ibn Khaldun's Evaluation of Historical Narratives in His Muqaddimah and Comparison With the Method of the Muhaddiths". *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 9/1 (Mart 2025), 499-517.  
<https://doi.org/10.32711/tiad.1586071>.
- Hamzâvî, Hakîme. "Tahdîdü cinsi'l-cenîn beyne't-tıbb ve'l-akîde ve'l-fikh". *el-Mü'temerü'd-devlî et-tâsî' li-küllîyyeti's-şerîa bi-unvân: Kadâyâ tıbbiyye muâsıra fi'l-fikhi'l-İslâmî*. 1-31. Filistîn: Câmiatü'n-Necâhi'l-vataniyye, 2019.
- Hasan, Mustafâ İbrâhîm. "ed-Dâ' ve'd-devâ' fî cenâhayî'z-zübâbe". *Buhûsu'l-Mü'temerî'l-âlemî es-sâmin li'l-i'câzi'l-ilmî fi'l-Kur'ân ve's-sünne*. 83-100. el-Küveyt, 1427/2006.
- Hasâneyn, Cemâl Hâmid es-Seyyid. "el-Mes'ûliyyetü'l-müştereke li'r-racûl ve'l-mer'e fî tahdîdi nev'i'l-cenîn". *Buhûsu'l-Mü'temerî'l-âlemî es-sâmin li'l-i'câzi'l-ilmî fi'l-Kur'ân ve's-sünne*. 317-335. el-Küveyt, 1427/2006.
- Hatîb, Ebû Bekr Ahmed b. Alî el-Bağdâdî. *el-Fakîh ve'l-mütefekkih*. nşr. Ebû Abdurrahmân Âdil b. Yûsuf el-Garâzî. es-Suûdiyye: Dâru İbni'l-Cevzî, 1421.
- Hatîb, Ebû Bekr Ahmed b. Alî el-Bağdâdî. *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye*. nşr. Ebû Abdullah es-Sûreki - İbrâhîm Hamdî el-Medenî. el-Medîne: el-Mektebetü'l-ilmîyye, ts.
- Hilditch, Cassie J- McHill, Andrew W. "Sleep Inertia: Current Insights". *Nature and Science of Sleep* 11 (2019), 155-165. 10.2147/NSS.S188911
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî. *Dîvânü'l-mübtede' ve'l-haber fî târihi'l-Arab ve'l-Berber ve men âsarahum min zevi's-se'ni'l-ekber*. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1408/1988.
- İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm el-Harrânî. *Mecmû'u'l-fetâvâ*. nşr. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım. es-Suûdiyye: Mecmau'l-Melik Fehd li-Tibâati'l-Mushafî's-Şerîf, 1416/1995.
- İsâ, Behît Şâmân. "el-Muvâtanatü'l-bî'iyye: Dirâse mefâhîmiyye nazariyye". *Mecelletü'l-ulûmi'l-insâniyye ve't-tabîiyye* 4/10 (2023), 350-367.  
<https://2u.pw/KvYCV>
- İslâm Veb. "et-Tefsîrû'l-ilmî li'l-Kur'ân beyne'l-mücîzin ve'l-mânî'în". (2004).  
<https://2u.pw/oZlHV>
- İzzet Fâris, Muizzü'l-İslâm. "et-Tağayyurâtü'l-hayeviyye ve'l-fisylôciyye hilâle's-sıyâm fî şehri Ramadân". *Buhûsu'l-Mü'temerî'l-âlemî es-sâmin li'l-i'câzi'l-ilmî fi'l-Kur'ân ve's-sünne*. 193-215. el-Küveyt, 1427/2006.
- Kardavi, Yusuf. *es-Sunne masderun li'l-ma'rife ve'l-hadare*. Kahira: Daru's-Şuruq, 1423/2002.

- Kuneydî, Mûsâ 'Abdülhâfiz. "Himâyetü'l-bî'e fî evkâtî'n-nizâ'âtî'l-müsellaha". *Mecelletü'l-insânî* 65 (2019).  
<https://blogs.icrc.org/alinsani/2019/08/29/3202>
- Melkâvî, Fethî Hasan. *Menheciyyetü't-tekâmülü'l-ma'rîfî: Mukaddimât fi'l-menheciyyeti'l-İslâmiyye*. Vircinyâ: el-Ma'hedü'l-'âlemî li'l-fikri'l-İslâmî, 1432/2011.
- Milliyet Pembener. "Hadiste bile adı bile geçiyor! Siyah çörek otu taneleri her derde deva". (12 Kasım, 2023), 1. <https://2u.pw/NTdgL>
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *el-Müsnedü's-sahîhu'l-muhtasar bi-nakli'l-'adl 'ani'l-'adl ilâ Resûlillâh sallallâhu 'aleyhi ve sellem*. nşr. Muhammed Fu'âd 'Abdülbâki. Beyrut: Dâru ihyâ'i't-türâsî'l-'Arabî, ts.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref. *el-Minhâc şerhu Sahîhi Müslim b. el-Haccâc*. Beyrut: Dâru ihyâ'i't-türâsî'l-'Arabî, 1392.
- Nusret, Abdullah. "Lumha min el-i'câzi'l-ilmî fi'l-hadîsi'n-nebevî ve'l-istişfâ' bi'l-ḥall". *Buhûsu'l-Mu'temeri'l-'âlemî es-sâmin li'l-i'câzi'l-ilmî fi'l-Kur'ân ve's-sünne*. 297-316. Küveyt, 1427/2006.
- Ömerî, Abdullah b. Muhammed. *et-Teşcîr: et-Tehaddiyât ve'l-hulûl*. Riyâd: Mektebetü'l-Melik Fehd el-vataniyye, 2023.
- Ramadân, Sâmiye. "es-Sihhatü'l-ictimâiyye ve'n-nefsiyye ve'alâkatuhâ bi-cevdeti'l-hayâtî'l-iseriyye". *Mecelletü'l-mukaddime li'd-dirâsâti'l-insâniyye ve'l-ictimâiyye* 3 (2017), 97-110. <https://asjp.cerist.dz/en/article/125512>
- Rofaei, Nagat A El vd. "In vitro assessment of antibacterial property of camel's urine against some isolated Salmonella strains". *GSC Advanced Research and Reviews* 13/2 (2022), 109-114. 10.30574/gscarr.2022.13.2.0309
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs el-Kureşî. *er-Risâle*. nşr. Ahmed Şâkir. Kâhire: Mektebetü'l-Halebî, 1358/1940.
- Saîd, Abdülcebbar. "Menheciyyetü't-teâmül maa's-sünne". *el-Fikrû'l-İslâmiyyü'l-muâsir* 5/18 (1999), 1-34.  
<https://citi.org/index.php/citi/article/view/1791>
- Sasaki, Konosuke vd. "The Cardiac Sympathetic Nerve Activity in the Elderly Is Attenuated in the Right Lateral Decubitus Position". *Gerontology and Geriatrics Medicine* 3 (2017), 1-9. 10.1177/2333721417708071
- Saygılı, Sefa. "Araştırmalar Balın Faydalarını Bir Kez Daha Gösterdi/ İshal Tedavisinde Bal Kullanılması". *Zafer Dergisi*. 2022. <https://2u.pw/U9DuZ>
- Şehîb, Muhammed Mahmûd - Halvânî, İmân Muhammed. "Mudâdd hayevî bibtîdî ferîd yekşîfû'n-nikâb an sirri't-tedâvî bi-ebvâli'l-ibil". *Buhûsu'l-Mu'temeri'l-'âlemî es-sâmin li'l-i'câzi'l-ilmî fi'l-Kur'ân ve's-sünne*. 129-143. el-Küveyt, 1427/2006.
- Şehîd, el-Hassân. "et-Tekâmülü'l-ma'rîfî beyne ulûmi'l-vahy ve ulûmi'l-kevn: Mukârabe menheciyye". *Mecelletü'l-muslimi'l-muâsir* 15 (2013), 1.  
<https://2u.pw/piF1Sulv>
- Selîgmân, Mârtin. *es-Seâdetü'l-hakîkiyye*. trc. Safâ' el-A'ser. el-Kâhire: Dâru'l-ayn li'n-neşr, 2005.
- Şerefüddîn, Alî et-Tâhir. "et-Tevâ'üm beyne âyâtillâhi'l-Kur'âniyye ve âyâtihî'l-keviyye". *el-Mu'temeri'l-ilmîyyü'l-'âlemî es-sânî: et-Tekâmülü'l-ma'rîfî beyne ulûmi'l-vahy ve ulûmi'l-kevn*. 1-25. Merkezü buhûsi'l-Kur'ân ve's-sünne, 1430/2009.
- Şerkâvî, Muhammed Abdullah. "Tefîlü'l-îmân hallen li-ezmeti'l-insân". *en-Nûr li'd-dirâsâti'l-hadâriyye ve'l-fikriyye* 18 (2018), 179-190.  
<https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/520664>

- Servi, Ahmed Ahmed. "el-Emrâzü'l-müteallika bi't-televvüsi'l-biyolôci li'l-mâ". *Munazzamatü'l-mücteme'i'l-ilmiyyi'l-Arabî* (2012), 1-7. <https://arsco.org/articles/article-detail-14979>
- Seyyid, Mecdî İbrâhîm. "el-İ'câzü'l-ilmî fî sünneti'n-nebî sallallâhu aleyhi ve sellem fi'l-mâ'i'r-râkid ve'l-mâ'i'd-dâ'im". *el-Mü'temerü'l-ilmiyyü'l-âlemî es-sânî: et-Tekâmülü'l-ma'rîfî beyne ulûmi'l-vahy ve ulûmi'l-kevn*. 103-138. Merkezü buhûsi'l-Kur'ân ve's-sünne, 1430/2009.
- Seyyidetî. "Te'sîrü'l-'alâkâti'l-ictimâ'iyye 'alâ şihhâtinâ'n-nefsiyye vefka 'ilmi'n-nefs". (2024). <https://2u.pw/vaC1z>
- Siddîk, Âmine Alî Nâsır. "Suver min el-i'câzi'l-ilmî li-istihdâmi'l-misk ke-mudâdd hayevî". *Buhûsu'l-Mü'temerî'l-âlemî es-sâmin li'l-i'câzi'l-ilmî fi'l-Kur'ân ve's-sünne*. 217-239. el-Küveyt, 1427/2006.
- Suveyli, Lîlyâ. "el-İdâretü'l-mütekâmile li'l-mevâridi'l-mâiyye hıyâr istirâtîci li-tahkîki't-tenmiyeti'l-müstedâme". *Mecelletü'l-ulûmi'l-insâniyye ve'l-ictimâiyye* 14 (2014), 55-68. <https://asjp.cerist.dz/en/article/36937>
- Tharwat, Mohamed vd. "Is camel's urine friend or enemy? Review of its role in human health or diseases". *Open Veterinary Journal* 13/10 (2023), 1228-1238. 10.5455/OVJ.2023.v13.i10.1
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *Sünenü't-Tirmizî*. Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1998.
- Ukeyvî, Abdülkerîm. "Meâlimü't-tekâmülü'l-ma'rîfî inde'l-muhaddisîn". *et-Tekâmülü'l-ma'rîfî beyne'l-ulûmi'l-İslâmiyye: el-Üsüsü'n-nazariyye ve's-şurûtu't-tatbîkiyye*. 11-42. el-Mağrib: Mü'essesetü Dâri'l-hadîsi'l-Haseniyye Câmî'atü'l-Karaviyyîn, 1430/2009.
- Uteybî, Mişârî b. Ferec. "el-İ'câzü'l-ilmî li's-sünneti'n-nebeviyye fî esrâri misvâki ûdi'l-erâk ve te'sîruhû alâ sıhhati'l-fem ve menâ'ati'l-halâyâ'l-beşeriyye". *el-Mü'temerü'l-ilmiyyü'l-âlemî es-sânî: et-Tekâmülü'l-ma'rîfî beyne ulûmi'l-vahy ve ulûmi'l-kevn*. 139-170. Merkezü buhûsi'l-Kur'ân ve's-sünne, 1430/2009.
- Velî, Sirâc Ömer. *İdîrâbatü'n-nevm*. Cidde: Mektebetü'l-Melik Fehd el-vaṭaniyye, 1418.
- Zehebî, Muhammed es-Seyyid Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-müfessirân*. el-Kâhire: Mektebetü Vehbe, ts.
- Zekr, Asîl Muhammed Alî - Sâlih, Ahmed Muhammed. "Nisbetü't-tevâcûdi'l-bakterî fî bevli'l-gulâm ve'l-câriye er-rudda". *Buhûsu'l-Mü'temerî'l-âlemî es-sâmin li'l-i'câzi'l-ilmî fi'l-Kur'ân ve's-sünne*. 49-57. el-Küveyt, 1427/2006.



## Aktüel Hadisçilik ya da Sünnet'in Çağa Taşınması: Mevlânâ'nın Mirası Işığında Bir Değerlendirme

Araştırma  
Makalesi  
Research  
Article

Yusuf ACAR

Prof. Dr., Selçuk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı,  
Prof. Dr., Selçuk University, Faculty of Theology, Department of Hadith,  
Konya, Türkiye

 yusufacar42@gmail.com

 [ror.org/045hgzm75](https://ror.org/045hgzm75)

 [orcid.org/0000-0001-7579-5264](https://orcid.org/0000-0001-7579-5264)

Yazar  
Author

Acar, Yusuf. "Aktüel Hadisçilik ya da Sünnet'in Çağa Taşınması: Mevlânâ'nın Mirası Işığında Bir Değerlendirme". *Tevilat* 6/1 (Haziran 2025), 213-242.

 [doi.org/10.53352/tevilat.1714905](https://doi.org/10.53352/tevilat.1714905)

Atıf  
Cite as

Received / Geliş Tarihi: 05.06.2025

e-ISSN: 2757-654X

Accepted / Kabul Tarihi: 27.06.2025

[www.tevilat.com](http://www.tevilat.com)

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

**Telif Hakkı&Lisans/Copyright&License:** Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları [CC BY-NC 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/) lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the [CC BY-NC 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/).

Yayıncı/Published by: Selçuk University Press



Bilgi  
Info

### Aktüel Hadisçilik ya da Sünnet'in Çağa Taşınması: Mevlânâ'nın Mirası Işığında Bir Değerlendirme

Hadis-sünnet ilişkisi ve bunların neliği ile Sünnetin Müslümanlar için değişmeyen bir karaktere ve davranışlar haline nasıl dönüştürülebileceği olmak üzere ilm-i hadisin iki ana problematiği vardır. Bugüne kadar yapılan temel hadis kaynaklarından şerhlerde ve rical edebiyatından usûlî çalışmalarda genellikle hadis ilimleri maksat ve mevzu olarak bütün kesafetini teoriye ve tekniğe yöneltmiştir. Hadis alanında ortaya konan literatürün ve üretilen bilginin tamamına yakını daha ziyade ulemanın ihtiyaç duyacağı bilgi niteliğinde olup dini ilimlerde uzmanlaşmış kişilere hitap etmektedir. Sünnet'in aktüel değeri ya da çağa taşınması olarak adlandırdığımız ikinci problematiğe dair çalışmalar ise son derece sınırlı kalmıştır. Hadis ilimlerinin nihai hedefinin, Hz. Peygamber'in değişmeyen ve karaktere dönüşmüş davranışlarından oluşan Sünnet'inin günümüz insanınca bireysel ve toplumsal hayatta içselleştirilmesi olduğunda şüphe yoktur. Dolayısıyla aktüel olarak sünnete uymanın ve gündelik hayata aktarmanın nasıl gerçekleşeceğini, alanda oluşan devasa literatürün semeresi olarak da değerlendirmek mümkündür ki, sevad-ı azamı asıl ilgilendiren de budur. Bu araştırmada Mevlânâ'nın hadis ve sünnete müracaat yöntemi incelenerek Sünnetin asrın idrakine sunulmasında takip edilmesi faydalı olabilecek bazı temel ilkeler ortaya konmaya çalışılmaktadır.

**Özet** **Anahtar Kelimeler:** Hadis, Sünnet, Aktüel, Yöntem, Mevlâna.

214

*Tevilat 6/1 (2025)*

### Current Hadithism or Conveying the Sunnah to the Age: An Evaluation in Light of Rumi's Legacy

The science of ḥadīth (‘ilm al-ḥadīth) revolves around two primary problematics: the relationship between ḥadīth and Sunnah, including their essential nature, and how the Sunnah—characterized by the Prophet's immutable and exemplary behaviors—can be transformed into enduring character traits and daily practices for Muslims. Most of the scholarly work produced to date, ranging from primary ḥadīth sources and their commentaries to biographical and methodological literature, has primarily addressed the first of these issues. Nearly all of the knowledge generated within the field has catered primarily to the needs of scholars and specialists in religious sciences. In contrast, studies addressing the second problematic—what may be termed the contemporary relevance or actualization of the Sunnah—remain notably limited. Yet, there is no doubt that the ultimate aim of ḥadīth sciences is the internalization of the Prophet Muhammad's unchanging and character-forming behaviors in both individual and social spheres of contemporary life. Therefore, the question of how adherence to the Sunnah can be practically implemented and integrated into everyday life may itself be considered a vital outcome of the vast body of literature produced in the field—an outcome particularly pertinent to the broader Muslim community. This study examines Mawḷānā Jalāl al-Dīn Rūmī's approach to the use of ḥadīth and Sunnah, seeking to articulate certain fundamental principles that may prove beneficial in presenting the Sunnah in a manner comprehensible and relevant to the consciousness of the present age.

**Abstract** **Keywords:** Hadith, Sunnah, Current Issues, Method, Mawlana.

## Giriş

Allah katında tek din olan İslam'ın temel gayesinin hem fert hem de toplum planında dünya ve ahiret saadetini temin etmek olduğunda şüphe yoktur. Bu maksadın gerçekleşmesi için Allah Teâlâ son olarak Kur'ân-ı Kerîm'i inzal etmiş ve kıyamete kadar geçerliliği olan bu ilahi vahyin nasıl anlaşılması ve uygulanması gerektiğini göstermek üzere de Hz. Muhammed vasıtasıyla kâmil insan ve huzurlu toplum prototiplerini insanlığın önüne koymuştur. Kur'ân'a göre Rasûl-i Ekrem (s.a.v.) mükemmel bir ahlaka sahip olduğundan hayatın bütün alanlarında model/numune-i imtisal olarak alınmalı ve kendisine sıkı sıkıya bağlanılmalıdır.<sup>1</sup> Dolayısıyla İslam'ın doğru anlaşılması ve yaşanması için en genel anlamda Hz. Peygamber'in yaşam biçimi ya da Allah'ın kontrolünde Kur'an'ın onun (s.a.v.) tarafından pratiğe aktarılmış hali diyebileceğimiz sünnete müracaat elzemdır. İlk asırlarda Hariciler, sömürge dönemlerinde Hindistan Kur'âniyyûn ekolü ve günümüzde de Mealciler ya da 'Kur'ân bize yeter'ciler gibi marjinal gruplar dışında İslam tarihi boyunca Hz. Peygamber'in örnekliğini ve sünnetinin kaynak değerini inkâr eden çıkmamıştır.

Hadis ve sünnet hususunda Ehl-i sünnet içerisindeki en önemli iki husustan birincisinin, hadis-sünnet ilişkisi ve bunların mahiyeti; ikincisinin ise sünnetin Müslümanlar için değişmeyen bir karaktere ve davranış haline nasıl dönüştürülebileceği olduğu inancındayız. Kütüb-i tis'a gibi temel hadis kaynaklarından şerhlere ve rical edebiyatından usûlî çalışmalara varıncaya kadar hadis ilimlerinin büyük oranda mezkûr iki husustan birincisi üzerine yoğunlaştığını söylemek sanırım hatalı olmayacaktır. Hadis ve sünnet kavramları ile bu alanlardaki ilimlerin ve hadisçinin tarifleri incelendiğinde bu açıkça görülecektir. Yani hadisçi ve hadis ilimleri, maksat ve mevzu olarak bütün kesafetini teoriye ve tekniğe yöneltmiş, ulemanın ihtiyaç duyacağı bilgiyi üretmekle ilgilenmiştir. Nitekim ortaya

<sup>1</sup> Kur'ân-ı Kerîm'de "Şüphesiz ki sen mükemmel bir ahlâk üzeresin." (el-Kalem 68/4), "... Resûlullah'ta güzel bir örneklik vardır." (el-Ahzâb 33/21) ve "De ki: Eğer Allah'ı seviyorsanız bana uyun ki Allah da sizi sevsin ve günahlarınızı bağışlasın." (Âli 'Imrân 3/31) buyrulmuştur. Allah Rasûlü (s.a.v.) de "Ben güzel ahlâkı tamamlamak üzere gönderildim." buyurmuştur. (Muvatta', "Hüsni'l-Huluk", 8).

konan literatürün tamamına yakını daha ziyade dinî ilimlerde uzmanlaşmış kişilere hitap etmekte, *Riyâzu's-sâlihîn* gibi halkın istifade edebileceği eser sayısı ise bir elin parmaklarını geçmemektedir.

İster Buhârî ve Müslim'in *Sahîh*'leri de dahil olmak üzere Kütüb-i tis'a gibi hadis kitapları ile bunlar etrafında yapılan şerh ve rical çalışmaları isterse *fikhu'l-hadîs* veya *ihtilâfu'l-hadîs* gibi anlama ve yorumlamaya dair yapılan çalışmalar olsun mevcut haliyle hadis edebiyatını, tıpkı hukuk veya tıp gibi alanlardaki teknik kitaplar olarak görmek ve bunlardan yalnızca bu alanlarda ihtisas sahibi olanların yararlanabileceğini bilmek gerekir. Yani söz konusu kitapları tabiri caiz ise günümüzdeki akademik çalışmalar mesabesinde ve müellifleri olan hadisçileri de akademisyenler olarak değerlendirmek icap etmektedir.<sup>2</sup> Hal böyle olunca Selahattin Polat'ın dediği gibi ulemanın ulemaya aktarması ve uzmanların ıttılarına sunması gereken bilgilerden oluşan hadis kitaplarının, tercüme edilmek suretiyle dini ilimlerde herhangi bir altyapısı bulunmayan geniş halk kitlelerinin önüne serilmesini doğru bulmadığımızı belirtmek isteriz.<sup>3</sup> Zira bunların kendine has terminolojileri ve metodolojileri vardır ki bunlar ancak uzmanları tarafından doğru anlaşılabilir. Bu hassasiyet gözetilmediği içindir ki örneğin *Sahîh-i Müslim* tercümesinden 'üç günden fazla kurban etlerini biriktirmeyin' hadisinin okunup tatbik edilmesinden tutun da sosyal medyada paylaşılan bir hadisin kaynağı olarak *el-Mevzûâtü'l-kübrâ* veya *Keşfu'l-hafâ'*nın gösterilmesi gibi garip ve de cahilane davranışlar sergilenebilmektedir. Bu durum salt yabancılar için değil, anadili Arapça olanlar için de geçerlidir. Tıp eğitimi almamış birisinin bazı tıp kitaplarını ve makalelerini okuyarak doktorluğa soyunması durumunda 'sahte doktor' yaftasıyla damgalanması ve ciddi yaptırımlar uygulanması ne kadar yerindeyse aynı duyarlılığın hadis ve diğer dini ilimlerde de gösterilmesi gerekmez mi?

<sup>2</sup> Bkz. Mehmet Emin Özafşar, "'Hadisin Neliği' Sorunu ve Akademik Hadisçilik", *İslâmiyât* 3/1 (2000), 43.

<sup>3</sup> Bkz. Selahattin Polat tarafından 13.01.2021 tarihinde online olarak sunulan 'Günümüzde Hadise Bakış' başlıklı konferans, <https://www.youtube.com/watch?v=hzOqQxGqWAU>.

İslami ilimlerin diğer branşlarında olduğu gibi hadis ilimlerinde de nihaî maksat, Hz. Peygamber'in değişmeyen ve karaktere dönüşmüş davranışlarından oluşan sünnetin<sup>4</sup> günümüz insanınca bireysel ve toplumsal hayatta içselleştirilmesini temin etmek olsa gerektir. Dolayısıyla yukarıda ifade ettiğimiz hadis ve sünnetle ilgili iki önemli sorundan ikincisi ve birincisinden daha zor olan husus, sünnete uymanın ve gündelik hayata aktarmanın nasıl gerçekleşeceğidir. Hadis ve sünnetin aktüel değeri de diyebileceğimiz bu hususu esasen hadis ilimlerinde oluşan devasa literatürün semeresi olarak da değerlendirmek mümkündür. Sevad-ı azamı asıl ilgilendiren de budur. Yoksa hadis-sünnet ilişkisi ve sünnetin ne olduğu meselesi avamı değil, hadisçileri yani uzmanları alakadar etmektedir. Hadisçilerin bu anlamda en önemli görevi, herhangi bir dini ilim altyapısı olmayan müminleri hadislerle karşı karşıya getirmeden ve Hz. Peygamber'i örnek alma ve ona uyma konusunda halkı doğrudan hadis metnine başvurmayla zorlamadan sünneti idraklere sunmaya gayret etmek olmalıdır. Zira hadis/rivayet ve bunlar etrafında tasnif edilen çalışmaların işlevi, Rasûl-i Ekrem'in (s.a.v.) gündelik hayatta ortaya koyduğu yaşam biçimini belgelendirmek ve aktüel olarak hayattaki canlı sünnet anlayışının o belgelerle örtüşüp örtüşmediğinin kontrolüne imkân sağlamaktır. Çünkü avam dinini ve değerlerini rivayetlerden ve kitaplardan değil, nesilden nesile hayatın tabii akışı içerisinde davranışları gözlemleyerek ve sözel bir şekilde öğrenir, kitabi olarak yegâne referansı ise ilmihal düzeyindeki bilgilerden ibarettir. Mesela fıkıhtaki halkın sorularına "caiz/değil, helal/haram" şeklinde verilen cevaplarda olduğu gibi hadiste de bunun karşılığı "Hz. Muhammed/Hz. Peygamber şöyle dedi veya yaptı" şeklinde sonuç bildirmek olmalıdır.

Diğer taraftan Allah Rasûlü'nün (s.a.v.) yaşam tarzı diyebileceğimiz sünnetin çağa yaklaştırılması yani uygulanması ve günümüze taşınması açısından sünnet ile hadis arasında bir ayırımın yapılması zorunlu görünmektedir. Çünkü çağa yaklaştırılacak olan, uygulanması ve günümüze taşınması söz

<sup>4</sup> Sünnet tarifi için bkz. Ali Yardım, *Hadis I-II* (İstanbul: Damla Yayınevi, 2017), 1/32.

konusu olan sünnettir, hadisler değil. Hadis o sünnetin veri tabanı, data bankı ve güvenlik duvarı olup işin ulemaya dönük tarafını teşkil eder. Söylemeye çalıştığımız esasen tam da Abdullah b. Ömer'in (r.a.) şu tutumudur: "Kurban kesmek vacip midir?" şeklinde bir vatandaşın kendisine yönelttiği soruya "Rasûlüllah (s.a.v.) da Müslümanlar da kurban kestiler" cevabını veren Abdullah b. Ömer (r.a.), adamın ısrarla kurbanın hükmünü sorması üzerine "Anlamıyor musun be adam! Rasûlüllah (s.a.v.) da Müslümanlar da kurban kestiler" karşılığını vermiştir.<sup>5</sup> Bu örnekte İbn Ömer (r.a.) Kur'ân'dan ve hadislerden deliller serdederek kurbanın hükmüne dair bilgi vermeyi değil, Rasûl-i Ekrem'in (s.a.v.) kurban hususundaki örnekliliğini yani muhatapta davranışa dönüşmesi gereken boyutunu idraklere sunmayı tercih etmiştir. Zira elbette bilgi önemlidir ve sahih bilgiyi üretmek ulemanın görevidir, lakin asıl hedef o bilginin davranış haline gelmesidir. Nitekim bugün için de eksikliği daha ziyade hissedilen husus, adalet, liyakat, dürüstlük, doğruluk ve kul haklarına riayet gibi bilgisine sahip olduğumuz ahlaki değerlerin hem birey hem de toplum bazında arzu edilen düzeyde davranış haline getirilememesidir.<sup>6</sup>

Bu ön değerlendirmeden sonra sünneti asrın idrakine sunma ya da davranışa dönüştürme hususunda Hz. Mevlânâ'nın çabalarını ele alabiliriz.

### 1. Mevlânâ'nın Hadis ve Sünnete Müracaat Yöntemi

Her şeyden önce Mevlânâ Celâleddîn, merhum Ali Yardım'ın ifadesiyle *çığır açmış ve iz bırakmış Müslüman Türk büyüklerinin önde gelen simalarından olup iyi yetişmiş, eser yazmış (müellif), ders okutmuş (müderris), adam yetiştirmiş (mürşid) ve bilgili (âlim) bir*

<sup>5</sup> Ebû 'Îsâ Muḥammed b. 'Îsâ b. Sevre es-Sülemî et-Tirmizî, *el-Câmi'u'l-muḥtaşar mine's-sünen an Rasûlillâh ve ma'rifetu's-şâḥîḥ ve'l-ma'lûl ve mâ 'aleyhi'l-'amel*, thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1998), "el-Edâhî", 11; Ebû 'Abdillâh Muḥammed b. Yezîd Mâce el-Ğazvînî İbn Mâce, *es-Sünen* (Riyad: Dâru's-Selâm, 1419), "el-Edâhî", 2.

<sup>6</sup> Konuyla ilgili geniş değerlendirme için bkz. Musa Erkaya, "Hz. Peygamber (s.a.v.)'in Örnek Ahlâkının Günümüze Taşınmasında Hadis/Sünnetin Rolü", 7-8 Mayıs 2010 *Modern Çağda Ahlak Sempozyumu* (Modern Çağda Ahlak, Konya: Sebat Ofset Matbaacılık, 2012), 350.

*Türk büyüğüdür.*<sup>7</sup> Uzun süre medreselerde müderrislik yapan ve fetva veren Mevlânâ, kelim, fıkıh, hadis ve tasavvuf gibi temel İslam bilimleri formasyonunu haiz bir alimdir.<sup>8</sup> Dolayısıyla Hz. Mevlânâ'nın İslam kültür ve medeniyetine ait bir müderris, mütefekkir, sûfi ve mürşit olarak görülmesi ve onun hakkındaki her türlü değerlendirmenin bu eksenle yapılması gerekmektedir.

Yalnızca *Mesnevî*'de yarısı lafzen veya mana ve yarısı da telmih yoluyla olmak üzere 1500 civarında ayete<sup>9</sup> ve aynı usulle 1000 dolayında da hadise atıf yapılmış olması,<sup>10</sup> Hz. Pîr'in temel referanslarının Kur'ân ve sünnet olduğunu gayet açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Ayrıca *Dîvân-ı Kebîr*'de yüzden fazla, *Fîhi mâ fîh*'te 63 ve *Mecâlis-i seb'a*'da ise 40 civarında hadise iktibas veya telmih yoluyla yer verdiği<sup>11</sup> düşünüldüğünde Mevlânâ'nın yoğun bir şekilde hadislerden istifade ettiğini söylemek gerekir. Diğer taraftan bu sayıların sadece iktibas ve telmih yoluyla hadislerle yapılan atıflar olduğu, dolaylı olarak Kur'ân ve sünnet referansının çok daha fazla olduğu hesaba katıldığında Mevlânâ'nın eserlerinin muhteva bakımından bir nevi 'Kur'an tefsirinden ve nebevî hadislerden" oluştuğunu söylemek mümkündür.<sup>12</sup>

Mevlânâ'nın yaşadığı dönemde hadis ilimlerinde ciddi bir dönüşümün meydana geldiğini göz ardı etmemek gerekir. Zira ilk beş asırda sened ya da rivayet eksenli yürütülen hadis anlayışının 6. asırdan itibaren özellikle de 7. ve 8. asırlarda metin merkezli bir anlayışa evirildiği ve ilk defa Begavî'nin (ö. 516/1122) eserlerinde

<sup>7</sup> Ali Yardım, *Hadis Kıvılcımları (Şihâbü'l-Ahbâr Tercümesi)* (İstanbul: Damla Yayınevi, 2007), 10-11.

<sup>8</sup> Mevlânâ'nın ilmî formasyonu "Mevlana'da Sünnete İttibâ/Bağlılık" adlı yayım aşamasında olan başka bir araştırmamızda genişçe ele alınmıştır.

<sup>9</sup> Bkz. Hüseyin Güllüce, "Mevlânâ, Mesnevî ve Kur'an", *Diyanet İlmî Dergi* 47/1 (2011), 82.

<sup>10</sup> Bkz. Fikret Karapınar, "Hz. Mevlânâ'nın Eserlerinde Hadis Kültürü", *Marife Dergisi* 15/1 (2015), 121-122.

<sup>11</sup> Bkz. Mustafa Yüceer, "Mevlânâ'nın Fîhi Mâ Fîh İsimli Eserinde Hadis Kullanımı (Tahrîc ve Tenkîd Bağlamında)", *Artvin Çoruh Üniversitesi İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 2/2 (2018), 199. *Dîvân-ı Kebîr*'in hadisleriyle ilgili bkz. Mustafa Yüceer, "Mevlânâ'nın *Dîvân-ı Kebîr*'inde İktibas ve Telmih Yoluyla Yer Alan Rivayetler". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 26/2 (Aralık 2022), 491-512. Mehmet Dilek, "Mevlânâ'nın *Mecâlis-i Seba*'da Kullandığı Hadisler ve Yorumları", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/18 (2007), 187.

<sup>12</sup> Bu tespit, Mesnevî uzmanı İsmail Ankaravî'ye aittir. Bkz. İsmail Rusûhî Ankaravî, *Mesnevî-i Şerif Şerhi* (İstanbul, 1289), 1/1.

görülen senedsiz hadis nakli ve kullanımı geleneğinin İbnü'l-Esîr (ö. 606/1210) ile Sâgânî (ö. 650/1252) gibi hadisçilerin çalışmalarıyla iyice yaygınlaştığı görülmektedir. Ayrıca bu yönelimde hadis ilimleri, diğer ilmi disiplinlerle daha yakın bir temas içerisinde olmuş hatta onların etkisi altına girmiştir.<sup>13</sup> Bu evrilme Hz. Pîr'in hadis anlayışında da kendini göstermiştir. İster doğrudan hadis metnini alıntıl原因 isterse telmih yoluyla bir rivayete işarette bulunsun Hz. Mevlânâ hiçbir şekilde isnada yer vermez ve müteahhir dönemlerde isnadın yerini tutan kaynak gösterme yöntemine de müracaat etmez. Ayrıca temel hadis kaynaklarındaki rivayetleri iktibas ederken lafzı değil manayı önceler, hadisin tamamını nakletmek yerine yalnızca bağlamın gerektirdiği kısmına işaret ederek hadisçilerin taktîc dedikleri yöntemi kullanır. Dolayısıyla Hz. Pîr'in eserlerinde metin merkezli bir hadis anlayışı söz konusudur. Üstelik hadis metinlerini hadis kaynaklarındaki ifadelerle değil de mana rivayetiyle ya da hadisten mülhem olan ifadelerle aktarır.

Hz. Pîr'in her bir eseri hadis açısından müstakil olarak çalışılmış olduğundan<sup>14</sup> biz burada yalnızca birkaç örnek üzerinden Mevlânâ'nın hadislere müracaat yöntemini göstermekle iktifa edeceğiz:

1. Merhum Ali Yardım'ın çalışmasına göre *Mesnevî*'de Mevlânâ'nın yer verdiği ilk hadis şöyledir: [Peygamber: "Sırrını gizleyen, muradına tez zamanda erişir." buyurdu.]<sup>15</sup> Görüldüğü gibi hadise iktibas/alıntı yöntemiyle müracaat edilmiş, fakat rivayet için herhangi bir sened ve kaynak belirtilmemiş, rivayetin sıhhat durumuna da temas edilmemiştir. Mevcut hadis kaynakları içerisinde bu rivayet ilk defa er-Rûyânî'nin (ö. 307/919)

<sup>13</sup> Ali Yardım, *Mesnevî Hadisleri* (İstanbul: Damla Yayınevi, 2008), Bkz. 14-15; Mehmet Emin Özafşar, "Hadis İlminde Alan Evrilmesi", *İslâmiyât* 6/4 (2003), 111.

<sup>14</sup> *Mesnevî* hadisleri merhum Ali Yardım ve merhum Ali Osman Koçkuzu tarafından, *Dîvân-ı kebîr* ile *Fîhi mâ fîh* hadisleri Mustafa Yüceer ve daha başka araştırmacılarca, *Mektuplar*'daki hadisler Mehmet Eren ve *Mecâlis-i seb'a* hadisleri de Mehmet Dilek tarafından çalışılmış olup bu araştırmaların tamamına online olarak erişim mümkündür. Tam atıf bilgisi verilmeli.

<sup>15</sup> Celâleddîn Muhammed b. Muhammed er-Rûmî Mevlânâ, *Mesnevî*, ed. Mehmet Birekul, çev. Derya Örs - Hicabi Kırilangıç (Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Yayınları No:125, 2007), 1/45 (176. beyit); Yardım, *Mesnevî Hadisleri*, 31.

*Müsned*'inde şöyle yer almaktadır: “ اسْتَعِينُوا عَلَى قَضَاءِ الْحَوَائِجِ بِالْكِثْمَانِ، فَإِنَّ / سِرَّ سAKLAMAK suretiyle ihtiyaçların karşılanmasına destek verin, çünkü her nimet sahibi kıskanılır.”<sup>16</sup> Aynı isnadla daha sonra pek çok kaynakta rivayet edilen bu hadise otoriteler zayıf, münker ve mevzû gibi hükümler vermişlerdir.<sup>17</sup> Lakin başka bir tarikine daha ulaşan Elbânî, rivayetin sahih olduğunu ifade etmektedir.<sup>18</sup>

2. *Mesnevî*'de Rasûl-i Ekrem'in (s.a.v.) sözü olduğu belirtilmeksizin ama bir hadisin veya bir kısmının olduğu gibi nakledilmesi de söz konusudur: [“Kötü kişinin övülmesi yüzünden arş titrer”; takva sahibi de onun övülüşünden suizanna düşer.]<sup>19</sup> Bu beytin birinci mısraı, ilk defa İbn Ebî'd-Dünyâ ile Ebû Ya'lâ'nın eserlerinde nakledilen şu rivayete tekabül etmektedir: “ إِذَا مُدِّحَ الْفَاسِقُ / كُتِبَ اللَّهُ وَاهْتَرَّ لِذَلِكَ الْعَرْشُ » / Kötü kişi övüldüğünde Allah gazaba gelir ve bundan dolayı arş titrer.”<sup>20</sup> Bu rivayet hadis otoriteleri tarafından zayıf olarak değerlendirilmiştir.<sup>21</sup>

3. Mevlânâ'nın çok sayıda telmih yoluyla atıfta bulunarak istifade ettiği hadislerle örneği *Dîvân-ı kebîr*'den vermek istiyoruz: [“Sanki can sâkîsi işe koyulmuş öylesine bir şarap sunuyor ağzıma, yahut Ahmet'in parıltısıyla Tanrı kokusunu duyuyorum Yemen'den...” “Ömrümüzden, sayılı azıcık bir soluk kaldı; sayıya sığmaz soluk olmalıydı, Rahman'ın soluğu Yemen'den

<sup>16</sup> Ebû Bekir Muhammed b. Hârûn er-Rûyânî, *Müsnedü'r-Rûyânî*, thk. Eymen Ali Ebû Yemânî (Kahire: Müessesetü Kurtuba, 1431), 2/2/427 (no. 1449).

<sup>17</sup> Bkz. Yardım, *Mesnevî Hadisleri*, 31-32. Yardım'ın tetkikine göre Irâkî ile Suyûtî zayıf, Zehebî münker ve İbnü'l-Cevzî de uydurma demiştir.

<sup>18</sup> Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî, *Şaḥîḥu'l-Câmi'i's-Şaḡîr ve ziyâdetüh* (Beyrut: Mektebü'l-İslâmî, 1988), 1/323 (no. 937).

<sup>19</sup> Mevlânâ, *Mesnevî*, 1/49 (240. beyit).

<sup>20</sup> Ebû Bekr 'Abdullah b. Muhammed b. 'Ubeyd el-Ḳuraşî el-Baḡdâdî İbn Ebî'd-Dünyâ, *Zemmü'l-ğîbe ve'n-nemîme*, thk. Beşîr Muhammed 'Uyûn (Dîmeşk-Riyâd: Mektebetü Dâri'l-Beyân, 1992), 27 (no. 91); Ebû Bekr 'Abdullah b. Muhammed b. 'Ubeyd el-Ḳuraşî el-Baḡdâdî İbn Ebî'd-Dünyâ, *eş-Şamt ve âdâbü'l-lisân*, thk. Ebû İshâk el-Huveynî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1410), 143 (no. 228); Ahmed b. 'Alî b. el-Müşennâ et-Temîmî el-Mevsîlî Ebû Ya'lâ, *el-Mu'cem*, thk. İrşâdü'l-Hakk el-Eserî (Faysalabad: İdâretü'l-Ulûmî'l-Eseriyye, 1407), 156 (no. 171).

<sup>21</sup> Bkz. Yardım, *Mesnevî Hadisleri*, 33; Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî, *Da'ifü'l-Câmi'i's-Şaḡîr ve ziyâdetüh* (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1988), 1707 (no. 1707).

gelmeliydi...”]<sup>22</sup> Dört-beş ayrı beyitte tekrarlanan bu telmihte işaret edilen rivayet şudur: “وَأَجِدُ نَفْسَ رَبِّكُمْ مِنْ قَبْلِ الْيَمَنِ / Rabbinizin soluğunu Yemen tarafından alıyorum.” Rivayet isnad bakımından sahihtir.<sup>23</sup>

4. Son örneğimiz, Hz. Mevlânâ’nın hadislerden mânâ olarak yararlanmasına dairdir: [O Peygamber kılıç peygamberi olduğu için ümmeti de saflar yaran yiğit kimselerdir.]<sup>24</sup> Bu beyitte işaret edilen hadis, pek çok hadis kaynağında sahih olarak yer alan şu rivayettir: “Ben sadece hiçbir ortağı bulunmayan Allah’a ibâdet edilinceye kadar kılıçla gönderildim. Rızkım süngümün gölgesi altına konulmuştur. Zillet ve alçaklık, benim emrime karşı gelen kimselerdir. Kim bir topluluğa benzerse o da onlardandır.”<sup>25</sup>

Hz. Pîr’in eserlerinin hadis açısından değerlendirildiği çalışmalar dikkate alındığında Mevlânâ’nın hadis kullanım yöntemi hakkında şunları söylemek mümkündür:

1. Bütün eserleri dikkate alındığında Hz. Mevlânâ’nın takriben 1200 civarında hadisten istifade ettiği anlaşılmaktadır.

2. Hadislere atıf yaparken isnad kullanmamakta ve kaynak da göstermemektedir.

3. Hadisleri, kaynaklarda yer aldığı şekilde değil, kimi zaman konuyla ilgili kısmını taktîcî yoluyla iktibas etmekte ve bazen de birkaç kelimeyle hadise işaretle yetinmektedir.

<sup>22</sup> Celâleddîn Muhammed b. Muhammed er-Rûmî Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, çev. Abdulbâkî Gölpınarlı (Eskişehir: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1992), 4/225 (2130-2132. beyitler), 5/182 (2064-2065. beyitler).

<sup>23</sup> Bkz. Ebû ‘Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şu’ayb el-’Arnavut, ‘Âdil Mürşid (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1995), 16/576 (no. 10978). Muhakkikler rivayete sahih hükmünü vermişlerdir.

<sup>24</sup> Mevlânâ, *Mesnevî*, 6/48 (492. beyit).

<sup>25</sup> Ebû ‘Abdirrahmân ‘Abdullâh b. Mübârek b. Vâdih el-Hanzalî el-Mervezî İbnü’l-Mübârek, *el-Cihâd*, thk. Nezâh Hammâd (Tunus: ed-Dârü’t-Tunusiyye, 1972), 89 (no. 105); Ebû ‘Osmân Şu’be el-Horasânî Sa’id b. Mansûr, *es-Sünen*, thk. Habîbü’r-Rahmân el-Âzamî (Hind: Dârü’s-Selâfiyye, 1982), 2/177 (no. 2370); Ebû Bekr ‘Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-’Absî el-Kûfî İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef fi’l-ehâdis ve’l-âsâr*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 1989), 4/212 (no. 19401); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 6/132 (no. 5114). Hadisin bir kısmını Buhârî de muallak olarak rivayet etmiştir. Bkz. Buhârî, “Cihâd”, 87.

4. Hadislerden istifade ederken, kaynaklardaki lafızlarıyla değil de hadis metninden mülhem olan manayı tercih etmektedir.

5. Sıhhat durumlarına bakmaksızın kendi döneminde yaygın olan haberlerden istifade yolunu tercih eden Mevlânâ'nın eserlerinde yer alan hadislerin çoğunun sahih (yaklaşık %60), bir kısmının zayıf (%20), bir kısmının mevcut hadis kitaplarında bulunamayan rivayetler (%5-7), geriye kalanların da (%5-13) 'uydurma veya aslı yoktur' neviden oluştuğu görülmektedir. Bu tablonun, didaktik ve tasavvufi mahiyette olan diğer eserlerle benzerlik arz ettiğini söylemek mümkündür.<sup>26</sup> Ayrıca zayıf hadislerin fedâil-ahlak alanında kullanımının caiz oluşu dikkate alındığında Mevlânâ'nın eserlerindeki hadislerin takriben %80'ninin rivayet ilimleri bakımından problemsiz olduğu ifade edilebilir.

## 2. Mevlânâ'nın Sünneti Asrın İdrakine Sunması

Yaklaşık bir asır önce İslam dünyasının siyasetten ekonomiye ve sosyal hayattan dini anlayışa varıncaya kadar duçar olduğu krizden ve travmadan kurtulabilmesi için Mehmet Âkif, "Doğrudan doğruya Kur'ân'dan alıp ilhâmı / Asrın idrâkine söyletmeliyiz İslâm'ı" şeklinde ortaya koymuştu hal çaresini. Âkif öncelikle "Kendin mi senin yoksa ümîdin mi yüreksiz?" ifadesiyle âtiyi karanlık görerek azmin bırakılamayacağını dile getirmiş ve ye'si hem uyuşturucu hem de bulaşıcı bir illet ve uyuyan bir canavar olarak tavsif etmiştir. Kur'ân ve sünneti *sadr-ı İslâm*'daki anlayış ve ruh ile anlayıp çağın ihtiyaçları ve gerçekleri doğrultusunda bir dindarlık anlayışı oluşturmanın gereği üzerinde yoğunlaşan Âkif, "Müslümanlık nerde! Bizden geçmiş insanlık bile.../ Âdem aldatmaksı maksad, aldanın yok, nafil!" serzenişiyle ahlaki çöküşe dikkati çekmiş ve "Allah'a dayan sa'ye sarıl hikmete ram ol/ Yol varsa budur, bilmiyorum başka çıkar yol!" ifadeleriyle de yapılması gerekeni dile getirmiştir.<sup>27</sup>

<sup>26</sup> Bkz. Yardım, *Mesnevî Hadisleri*, 273; Karapınar, "Hz. Mevlânâ'nın Eserlerinde Hadis Kültürü", 121; Yüceer, "Mevlânâ'nın Dîvân-ı Kebîr'inde İktibas ve Telmih Yoluyla Yer Alan Rivayetler", 507.

<sup>27</sup> Âkif'in ilgili sözü ve yorumu için bkz. Ahmet Bağlıoğlu, "Mehmet Âkif'in Geleneksel Din Anlayışına Eleştirileri I", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/1 (2016), 29-45.

Hız. Mevlânâ'yı da tıpkı Âkif gibi bir kriz dönemi mütefekkeri olarak değerlendirmek, acılardan ve afetlerden bunalan ahalinin ruhsal bir terapiye şiddetle ihtiyaç duyduğu bir vasatta ümmete rehberlik yapmaya çalıştığını hesaba katmak gerekir. Mevlânâ'nın yaşadığı asrın panoramasını, bir taraftan Haçlı ordularının saldırıları diğer taraftan da Moğol istilaları sebebiyle siyasetten sosyal ve ekonomik yapıya varıncaya kadar tam bir kriz dönemi olarak çizmek mümkündür. İslam dünyasının üzerine çöken bu kara bulutların dağıtılıp İslam medeniyetinin yeniden ihtişamlı günlerine kavuşması adına Selçuklu Devleti ve Anadolu ahalisi çareyi irfan medeniyetinin Evhâdüddîn Kirmânî (ö. 635/1238), Muhyiddin İbn Arabî (ö. 638/1240), Muhakkık-ı Tirmizî (ö. 639/1241), Şems-i Tebrizî (ö. 645/1247), Ahî Evren (ö. 660/1262), Hacı Bektaş Velî (ö. 669/1270), Sadrüddîn Konevî (ö. 673/1274) ve Yunus Emre (ö. 720/1320) gibi önemli temsilcilerine kucak açmakta bulmuştur. İşte Hız. Mevlânâ (ö. 672/1273), nefsin tuzaklarına karşı şahsiyet tahkimine, karanlık emellere karşı insanın iç dünyasının aydınlatılmasına ve şehvani arzulara kurban gitmekten korunmak için de kalbin güçlendirilmesine yoğunlaşan Konya merkezli bu irfan hareketinin başat simalarından birisidir.<sup>28</sup>

Mevlânâ'nın yaşadığı asırda İbnu's-Salah (ö. 643/1245), Sâgânî, Münzirî (ö. 656/1258), Nevevî (ö. 676/1277) ve Kastallânî (ö. 686/1287) gibi hadisçi kimlikleriyle ön plana çıkan ve daha ziyade hadislerin tespiti ve ne dedikleriyle ilgilenen alimler hadislerin isnadı, kaynak değerleri, lafızların delaletleri, filolojik ve fikhî tahlilleriyle meşgul olmuşlardır. Bu hadisçilere karşın İbn Arabî, Ahî Evren, Hacı Bektaş Velî, Mevlânâ ve Yunus Emre gibi İslam irfan geleneğinin önemli simaları ise mezkûr teknik konularla ve hadislerin ne dediğiyle ilgilenmeyip daha çok ne demek istediği yani hadislerden elde edilen sünnet üzerine yoğunlaşmışlardır. Kısacası bu tasavvuf ya da irfan geleneğinin temsilcileri teknik bilginin aktarımıyla değil, bu bilgilerin pratik hayata uygulanmasıyla, yani bu makaledeki özgün

<sup>28</sup> Mustafa Kara, "Doğumunun 800. Yılında Mevlânâ ve Mevlevîlik", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (2006), 4, 8.

kavramsallaştırma ile söyleyecek olursak “aktüel hadisçilik” ile alakadar olmuşlardır.

İçinde yaşadığı toplumda ve çevresindeki bireylerde inançtan ibadete, siyasetten ahlaki değerlere uzanan çeşitli alanlarda gözlemlediği eksiklikleri ve yanlışları ıslah etmeye çalışırken Hz. Pîr'in, tam anlamıyla bir “aktüel hadisçilik” tavrı sergilediği; Kur'an ve Sünnet'ten çıkardığı anlamları ya da aldığı ilhamı, yaşadığı dönemin idrak seviyesine sunma gayreti içinde olduğu kanaatindeyiz. *Hadislerin aktüel değerlerini ortaya koymak (Aktüel hadisçilik) ve asrın idrakine sünneti söyletmek* olarak adlandırdığımız bu çabası, kendi asrını aşarak hem mekân hem de zaman cihetiyle evrensel düzlemde makes bulduğu görülmektedir. Peki nedir Mevlânâ'yı bu başarıya ulaştıran yöntem? Günümüzde hadis ve sünnetin kitlelere sunulmasında faydalı olacağına inandığımız bu yöntemin bütün yönleriyle ortaya konulması gerektiğini düşünüyoruz. Biz burada bir makale sınırlılığı içerisinde, Hz. Pîr'in sünneti çağın idrakine sunmasında tespit edebildiğimiz bazı kodları dikkatlere arz etmek istiyoruz.

## 2. 1. Topluma Hadislerden Ziyade Sünnetlerin Arz Edilmesi

Hz. Mevlânâ, Rasûlullah'ın (s.a.v.) değişmeyen ve karaktere dönüşmüş davranışlarından oluşan sünnetinin toplumda etkemiğe bürünmesine gayret gösterirken merkeze muhatapları yerleştirmektedir. Bu yöntemin sünnet olduğunu da “Halka bundan fazlasını söylemek uygun değil; deniz ırmağa sığmaz. Akıllar ölçüsünde, aşağıdan söylüyorum; ayıp değil ya, peygamberin yaptığı budur”<sup>29</sup> şeklindeki sözleriyle ifade etmektedir. Rasûl-i Ekrem'in (s.a.v.) konuşmalarında ve tavsiyelerinde muhatapların durumlarını dikkate almasına, meselenin iyi anlaşılması için duruma göre kelamını üç kez tekrarlamasına ve sözlü olarak da “أَنْزَلُوا النَّاسَ مَنَازِلَهُمْ/ İnsanların seviyelerine inin”<sup>30</sup> buyurduğuna dair rivayetlerden ortaya çıkan sünnet, tebliğde ve her türlü iletişimde muhatapların dikkate alınmasıdır. İşte Mevlânâ da o rivayetleri

<sup>29</sup> Mevlânâ, *Mesnevî*, 1/265 (3810-11. beyitler).

<sup>30</sup> Süleymân b. el-Eş'aş b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî Ebû Dâvûd, *es-Sünen* (Riyad: Dâru's-Selâm, 1419), “Edeb”, 20.

zikretmeksizin sadece “Peygamberin de yaptığı budur” diyerek sonucu yani sünneti dile getirmektedir. Bu yöntemi çok fazla önemseydiği ve uyguladığı anlaşılan Hz. Pîr’in şu beyitleri de çok dikkat çekicidir: “Vuslat adamı bir delilden söz ederse, ancak muhatapların anlaması için söz eder. Akli dünyanın hesabını yapsa da baba çocuğu için çocukça sözler söyler. Hoca, (hiç noktası yok anlamında) elif tamtakırdır derse, erdeminden bir şey eksilmez. Dili açılmamış kimseye bir şeyler öğretmek için (hocanın) kendi dilinden çıkması gerek. Senden ilim ve ustalık öğrensin diye onun anladığı dilden konuşmak gerek. Öyleyse hoca/şeyh öğüt verirken bütün insanlar onun çocukları gibi olmalı... Çünkü söz, dinleyenin değerincidir (dinleyene göre söylenir); terzi adamın boyuna göre kaftanı biçer.”<sup>31</sup>

*Mesnevî*’nin üçüncü defterine başlarken de Hz. Mevlânâ “Ey Hak ışığı Hüsameddin, şu üçüncü defteri getir; Üçlemek sünnettir”<sup>32</sup> diyerek bir başka sünnete dikkati çekmekte ama o sünneti bize haber veren mesela “Nebiyy-i Ekrem (s.a.v.) bir söz söylediği zaman iyice anlaşılın diye üç kere tekrarları; bir topluluğun yanına gelip selâm verdiği zaman da üç kere selâm verirdi”<sup>33</sup> gibi hadislerle yer vermemektedir.

Yine örneğin *Mesnevî*’de uzlet ve ruhban hayatının değil de toplum içinde yaşayıp insanlara faydalı olmanın sünnet olduğu *Avcı ile Kuş* hikayesiyle izah edilirken şu başlık kullanılmaktadır: “Mustafa’nın -ona selâm olsun- ‘İslâm’da ruhbanlık yoktur diye’ ümmetine yasakladığı ruhbanlığın anlamı hakkında kuşun avcıyla tartışması.” Muhtevastaki beyitler ise şöyledir: “Kuş, ona: Efendi, dedi, yalnız başına oturma; Ahmed’in dininde ruhbanlık iyi değildir. O Peygamber ruhbanlığı menetti, niye böyle bir bid’ate kapıldın a fodul! Cuma’ya gitmek, namazda cemaat olmak, iyiliği emredip kötülükten sakındırmak şarttır. Kötü huyluların sıkıntısını çekip sabretmek, bulut gibi insanlara yarar sağlamak şarttır. ‘İnsanların

<sup>31</sup> Mevlânâ, *Mesnevî*, 2/203 (3300-3305. beyitler), 6/95 (1241. beyit).

<sup>32</sup> Mevlânâ, *Mesnevî*, 3/21 (1. beyit).

<sup>33</sup> Ebû ‘Abdillâh Muhammed b. ‘İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu’fî el-Buhârî, *el-Câmi’u’l-müsnedü’ş-şâhihu’l-muhtaşar min umûri Rasûlillâhi şallallâhü ‘aleyhi ve sellem ve sünenihî ve eyyâmih*, thk. Muhammed Zühreir b. Nâsır (Beyrut: Dâru Tavkî’n-Necât, 1422), “İlim”, 30.

hayırlısı, insanlara yararı olandır', a babacığım! Taş değilsen, kerpice arkadaşlığın niye? Merhamet edilmiş ümmetin arasında ol. Ahmed'in sünnetini bırakma, hükmüne uy!... O muhteşem [peygamber], bunun için ruhbanlığı ve dağlarda halvete çekilmeyi yasakladı."<sup>34</sup> İslam'da ruhbanlığın olmadığı hükmü, ayetlerden ve hadislerden elde edilen bir sonuçtur ki Hz. Pîr bu anlatısında da yine o naslara yer vermeksizin sonuca odaklanmaktadır.

Tasavvufun önemli konularından birisi olan nefse hâkim olmayı ve nefsi terbiye etmeyi açıklarken de Hz. Mevlânâ son derece yalın bir üslupla Rasûl-i Kibriyâ'nın sünnetini doğrudan muhataplara sunmaktadır. "En küçük cihaddan en büyük cihada döndük'ün açıklanması" başlığı içerisinde şu beyitler sıralanır: "Ey padişahlar! Dıştaki düşmanı öldürdük; [ama] içeride ondan beter bir düşman kaldı. Bunu öldürmek aklın fikrin işi değil. İçteki aslan, tavşana maskara olmaz. Bu nefis cehennemdir, cehennem ise ateşi denizlerle eksilip azalmayan bir ejderhadır. Yedi denizi içer de insanları yakıp yandıran yanışı yine azalmaz... Dıştaki savaştan dönünce, içteki savaşa yüz tuttum. En küçük savaştan döndük, Peygamber ile birlikte en büyük savaştayız. Şu Kaf Dağı'nı iğneyle kazmak için Allah'tan kuvvet, başarı ve çare diliyorum. Saflar yaran aslanı [yenmeyi] kolay bil; asıl aslan kendini yenendir."<sup>35</sup>

Görüldüğü gibi Hz. Mevlânâ konuları işlerken hadisleri nakletmekten ziya hadislerin işaret ettiği sünneti çoğu zaman hadisten mülhem olan ve sünneti ifade eden özlü bir cümleyle ve bazen de cevâmî'l-kelim nitelikli bir hadis metniyle Rasûlullâh'ın (s.a.v.) sünnetlerini arz etmektedir. Oysa Hz. Pîr ile aynı dönemde yaşayan Münzirî (ö. 656/1258) ve Nevevî (ö. 676/1277) gibi hadisçiler de *et-Terğîb ve't-terhîb* ve *Riyâzu's-sâlihîn* isimleriyle halka yönelik birer eser kaleme almışlar ve muhtevalarını tamamen hadis metinlerinden oluşturmuşlardır.

Münzirî ve Nevevî'nin mezkûr eserlerini Kütüb-i sitte'den veya bunlara yapılan şerhlerden ayıran yegâne fark, sahâbî ravisi dışındaki isnadın hazfedilip rivayetlerin kaynağına işaret edilmesi ve aynı konudaki farklı kaynaklarda yer alan güvenilir hadislerin

<sup>34</sup> Mevlânâ, *Mesnevî*, 6/47 (478-483. beyitler), 6/177 (2620. beyit).

<sup>35</sup> Mevlânâ, *Mesnevî*, 1/ 118-119(1374-1390. beyitler).

bir araya getirilmesidir. Yani sünnetten çok hadisler ön planda olup hadis, rivayet, râvî, sahih-zayıf gibi belirli bir altyapıyla ancak anlaşılabilir terminolojik ifadeler söz konusudur. Dolayısıyla her ne kadar halka yönelik yazılmış olsalar da bu eserlerden herhangi bir dini altyapısı olmayanların istifade imkânı tartışmalıdır. Şüphesiz Mevlânâ'nın yönteminin de hadis ilmi açısından mahzurları vardır, fakat Ehl-i hadisin gayretleriyle bunlar telafi edilebilir. Asıl maksat Rasûl-i Ekrem'in (s.a.v.) örnekliğinin geniş halk kitlelerine ulaştırılması olduğuna göre, mahzurlu tarafları giderilmek suretiyle Hz. Pîr'in izlediği yöntemin sürdürülmesinin ve geliştirilmesinin daha yararlı olacağı görüşündeyiz. Nitekim *et-Terğîb ve't-terhîb* ile *Riyâzu's-sâlihîn*, hadisçiler dışında yalnızca belirli bir bilgi düzeyindeki müminler arasında biliniyor ve okunuyorken, *Mesnevî*'nin evrensel bir hüviyet kazanması da kanaatimizi desteklemektedir.

## 2. 2. Hadislerin İstilahlara Boğulmadan Manalarının ve Maksatlarının Sade bir Dil ile Sunulması

Mevlânâ'nın eserlerinde yaklaşık 1200 hadisten istifade edildiğini belirtmiştik. Hz. Pîr hadislerden yararlanırken isnad kullanmamakta ve kaynak da göstermemektedir. Ayrıca hadisleri kaynaklarda yer aldığı şekilde değil, hadis metninden mülhem olan manayı tercih etmekte ve kimi zaman da konuyla ilgili kısmi taktîc yoluyla iktibas etmektedir. Bazen de birkaç kelimeyle hadise işaretle yetinmektedir.

Mevlânâ'nın hadis kullanımı o kadar sadedir ki muhatap yalnızca Rasûl-i Ekrem'i (s.a.v.) ve söylediği sözü veya yaptığı fiili görür ve duyar. Birkaç örnek üzerinden konu daha netleşecektir: "Peygamber der ki: *Yüce Allah her derdin ardından derman yaradır.*",<sup>36</sup> "Onun için kendisine gerçekler gösterilen Peygamber: *Yoksulluk neredeyse küfür olacaktı dedi.*",<sup>37</sup> "Peygamber: *Sadaka belâyı geri çevirir, dedi. A yiğit! Hastalığını sadakayla tedavi et. Yoksulu yakıp yandırmak, yumuşaklığı gözetken gözü kör etmek sadaka değildir. Padişah: *Yerinde yapılan hayır iyidir. Ama hayır**

<sup>36</sup> Mevlânâ, *Mesnevî*, 2/51 (681. beyit).

<sup>37</sup> Mevlânâ, *Mesnevî*, 5/210 (2819. beyit).

*yapacaksan yerinde yap dedi.*"<sup>38</sup> "Benim kulağım *Mümin sokulmaz* sözünü işitti; Peygamber'in sözünü canla başla kabul etti."<sup>39</sup> Sıraladığımız bu örneklerden yalnızca ilkiyle ilgili pek çok hadis olduğu halde<sup>40</sup> Mevlânâ her seviyeden insanın rahatlıkla anlayabileceği bir cümleyle maksadın hasıl olmasını sağlamıştır.

Tevekkül konusunu ele alış biçimi de Mevlânâ'nın hadis-sünnet ilişkisine bakışı açısından fevkalade dikkat çekicidir. "Aslan: Evet, tevekkül kılavuz olsa da şu sebep de *Peygamber'in sünnetidir* dedi. Peygamber yüksek sesle *Tevekkülle beraber devenin ayağını bağla* dedi. *Kazanan Allah sevgilisidir* işaretini dinle; tevekkülden dolayı sebepte tembel olma... Tevekkül edeceksen çalışmakta tevekkül et; ekin ek ondan sonra Cebbar'a dayan."<sup>41</sup> Görüldüğü gibi İslam inanç ve ahlakında önemli bir yer tutan ve Allah Rasûlü'nün (s.a.v.) sünneti olan tevekkülü hadisler eşliğinde muhatapların anlayabilecekleri sadelikte ve basitlikte sunmuştur.

Mevlânâ'nın eserlerinde okuyucu hadis-sünnet adına yalnızca ve doğrudan Hz. Peygamber ve mesajı ile karşılaşır. "... İşte böylece beraberlik gerçekleşir; çünkü insan, kimi dost edindiye ona eş olur. Bu dünyada da onunla birlikte olur, o dünyada da. Bu söz, güzel ahlâklı Ahmed'in sözüdür. O, '*Kişi, sevdiğiyle birlikte*dir' buyurdu; çünkü gönül arzuladığı şeyden ayrılmaz."<sup>42</sup> *Mesnevî*'de *hadis* kelimesinin kullanıldığı yerlerin kahir ekseriyetinin başlıklar olduğu, beyitlerde ise genellikle 'Ahmed, Mustafa veya Peygamber dedi' ifadelerinin yer aldığı görülmektedir. Okuyucunun merkeze alınması sebebiyle bu tutumun sergilendiği kanaatindeyiz. Zira halk nazarından bakıldığında *hadis* kavramı, Hz. Peygamber'in yanı sıra sahabenin söz ve davranışlarını da içine aldığından merfû' ve mevkuf gibi türleri olması, sıhhat açısından sahih-zayıf gibi nitelikleri bulunması ve en önemlisi uydurma rivayetlerin de *hadis* terimiyle ifade edilmesi gibi sebeplerden ötürü kapalıdır. İşin

<sup>38</sup> Mevlânâ, *Mesnevî*, 6/175 (2591-93. beyitler).

<sup>39</sup> Mevlânâ, *Mesnevî*, 1/89 (908. beyit).

<sup>40</sup> Ebu'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî Müslim, *el-Müsnedü's-şâhihu'l-muhtasar mine's-sünen bi nakli'l-adli ani'l-adl an Rasûlillâh şallallâhü 'aleyhi ve sellem*, thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, t.s.), "Selâm", 69; Ebû Dâvûd, "Tıb", 11; Tirmizî, "Tıb", 2.

<sup>41</sup> Mevlânâ, *Mesnevî*, 1/89 (913-15. beyitler), 1/92 (948. beyit).

<sup>42</sup> Mevlânâ, *Mesnevî*, 5/75 (745-747. beyitler).

içerisine bir de isnad, rivayet, kitab, bab, müttefakun aleyh vb. istilahlar dahil edildiği vakit avamın durum için durum daha da karmaşık ve anlaşılabilir hale gelebilmektedir. Okuma-yazma ve bilgiye erişim bakımından miladi 13. asır ile günümüz toplumlarının mukayesesini kabil olmadığı halde hâlâ hadis-sünnet konusunun elif-bâsı sayılan hadis ve rivayet kavramlarının dahi halk arasında anlaşılıyor olması ya da yer yer karışıklığa sebep olabilmesi, Mevlânâ'nın benimsediği usulün önemini ortaya koymaktadır.

İlk asırlardan itibaren hadis ilimleri alanında yapılan kapsamlı çalışmalar sayesinde hadislerin tespiti ve güvenliği teminat altına alındığına göre Mevlânâ'nın kullandığı yöntem hususunda herhangi bir endişe duyulmaması gerekir. Üstelik bu yöntem, Hanefîlerin meşhur fıkıh kitabı *el-Hidâye* örneğinde olduğu gibi diğer ilim dallarında da Mevlânâ'dan önce kullanılmıştır. Önemli olan husus böyle bir yöntemi kullanırken Rasûl-i Ekrem'e (s.a.v.) yalnızca rivayet ilimleri açısından makbul olan haberlerin nispet edilmesi, onun söylediğine veya yaptığına dair sağlam bir veri bulunmadıkça 'Hz. Peygamber şöyle dedi/yaptı' tarzı kesinlik ifade eden söylemlerden şiddetle kaçınılmasıdır. Bu açıdan bakıldığında Mevlânâ'nın, "*kanaat hazinedir*"<sup>43</sup>, "*kendisini bilen Allah'ı bilir*"<sup>44</sup> ve "*gizli bir hazineydim*"<sup>45</sup> gibi hadis usulü kriterlerine göre problemli olan bazı ifadeleri Nebî'ye (s.a.v.) nispet ettiği görülmektedir ki bu durum tasavvuf ve ahlak kitaplarının genel bir karakteristiğidir.

Hem fakîh bir müderris hem de vâiz-mürşit olan Hz. Mevlânâ'nın bilinçli olarak bu metodu kullandığı, yukarıda yer verdiğimiz "Halka bundan fazlasını söylemek uygun değil, deniz ırmağa sığmaz, akıllar ölçüsünde aşağıdan söylüyorum, ayıp değil ya peygamberin de yaptığı budur, baba çocuğu için çocukça sözler söyler, hoca hiç noktası yok anlamında elif tamtakırdır derse erdeminden bir şey eksilmez, öğretmek için hocanın kendi dilinden çıkması gerek, ilim ve ustalık öğrensin diye onun anladığı dilden

<sup>43</sup> Bkz. Mevlânâ, *Mesnevî*, 1/176 (2321. beyit).

<sup>44</sup> Bkz. Mevlânâ, *Mesnevî*, 5/163 (2114. beyit).

<sup>45</sup> Bkz. Mevlânâ, *Mesnevî*, 1/209 (2861-62. beyitler), 4/201 (3028. beyit).

konusmak gerek, öğüt verirken bütün insanlar hocanın çocukları gibi olmalı” şeklindeki sözlerinden anlaşılmaktadır.

## 2. 3. Evrensel Olan Sünnetin Evrensel Araçlarla Temellendirilmesi ve Takdim Edilmesi

Vermek istediği mesajın daha iyi anlaşılması için Rasûlullâh'ın (s.a.v.) zaman zaman teşbih, istiare ve mecaz gibi anlatım tekniklerini kullanmak suretiyle soyut bilgileri ve değerleri somutlaştırdığı malumdur. Hadislerde hibesinden dönenin kusmuğunu yiyen köpeğe benzetilmesi,<sup>46</sup> ateşin odunu yakıp bitirmesi gibi hasedin de iyilikleri yok edeceğinin ifade edilmesi,<sup>47</sup> Hz. Âdem'den itibaren bütün Peygamberlerin bir binaya ve Hz. Muhammed'in de o binada eksik kalan bir tuğlaya benzetilmesi,<sup>48</sup> insanoğlunda var olan tûl-i emel ile ecel ilişkisinin geometrik bir metaforla izahı,<sup>49</sup> beş vakit namazla Müslümanın hatalarından temizleneceğinin nehir örneğiyle somutlaştırılması,<sup>50</sup> kulun tövbesine Allah'ın sevinmesinin çölde bir kişinin devesini kaybedip de bulunca duyduğu sevinç tablosuyla açıklanması,<sup>51</sup> toplumun aynı gemide yolculuk yapan yolculara benzetilmesi<sup>52</sup> gibi çok sayıda somutlaştırma örnekleri mevcuttur. Allah yolunda infakın her başağında yüz tanenin bulunduğu yedi adet başak çıkaran bir tohumla benzetilmesi<sup>53</sup> ya da Allah'ın nurunun anlatıldığı kandil metaforu<sup>54</sup> gibi somutlaştırarak anlatma yöntemine Kur'ân'da da sıkça rastlanmaktadır. Bu alegorik veya metaforik anlatılarda genellikle hayvanlardan bitki örtüsüne kadar İslam'ın ilk muhataplarının yaşadığı coğrafyanın özellikleri kullanılmıştır.

Dildeki soyut kavramların somut kavramlardan ve temsillerden yararlanılarak anlatımına somutlaştırma, metaforik veya alegorik ya da sembolik anlatım gibi isimlendirmeler yapılır. Somutlaştırma, insanın algılayabildiklerinden hareketle

<sup>46</sup> Buḥârî, “Hîbe”, 14; Müslim, “Hibât”, 1.

<sup>47</sup> Ebû Dâvûd, “Edeb”, 22.

<sup>48</sup> Buḥârî, “Menâkıb”, 18; Müslim, “Fedâil”, 20-23.

<sup>49</sup> Buḥârî, “Rikâk”, 4; Tirmizî, “Kıyâmet”, 22.

<sup>50</sup> Müslim, “Mesâcid”, 283.

<sup>51</sup> Müslim, “Tevbe”, 1-7.

<sup>52</sup> Buḥârî, “Şerike”, 6.

<sup>53</sup> el-Bakara 2/261.

<sup>54</sup> en-Nûr 24/35.

algılayamadığını kavratmak ya da bir başka ifadeyle insanın duyularıyla dokunup görebildiği âlem vasıtasıyla insanın iç dünyasında var olan ama elle tutulup gözle görülmeyen âlemin idrakine vardırmaq çabasıdır. Bu yöntem sayesinde hem ilahî hakikat ve hikmetlerin daha etkili aktarılması hem de verilmek istenen mesajların daha geniş kitlelere ulaşması mümkündür. Çocukların öğrenimlerinin ergenlik dönemine kadar büyük oranda somut olaylar-olgular üzerinden gerçekleşmesi ve yetişkinler için de ‘şimdi ve burada’nın çok etkili olduğu düşünöldüğünde inanç ve erdemlerin topluma sunumunda somutlaştırma yönteminin önemi daha iyi anlaşılacaktır.

Kur’ân’ın ve Hz. Peygamberin (s.a.v.) hassaten inanç ve ahlak gibi soyut konularda sıkça başvurduğu somutlaştırma yöntemini en yoğun ve etkili kullananların başında Hz. Mevlânâ’nın geldiğini söylemek yanlış olmaz. Tasavvufî anlatılarda öteden beri yaygın bir şekilde kullanılan metaforik ya da mecâzî yöntemin Hz. Pîr’deki öne çıkan hususiyeti, kozmolojik ve somut teşbihlerin esas alınmış olmasıdır. Mevlânâ’nın anlatılarının ve düşüncesinin evrensel boyutta ilgi görmesinde en önemli özelliğın bitkiler, hayvanlar, dağlar, denizler, güneş ve yıldızlar gibi her çağda ve her coğrafyada bütün insanların iç içe yaşadığı kainattaki somut varlıklar ve olaylar üzerinden yaptığı somutlaştırma olduğunu söylemek mümkündür. Örneğın adaleti ve zulmü şöyle anlatır: Adalet nedir? Ağaçlara su vermek. Zulüm nedir? Dikene su vermek. Adalet bir nimeti yerli yerine koymaktır; su çeken her köke su vermek değıl. Zulüm nedir? Bir şeyi uygunsuz yere koymak; buysa ancak belâya kaynak olur. Hakk’ın nimetini cana ve akla ver. Karnı burulmuş, düğömlenip kalmış tabiata değıl.”<sup>55</sup> Soyut bir değıer olan adalet kavramının her iklimden, dönemden ve seviyeden insanın yakinen bildiğı bitkilerle izahının fevkalade akılda kalıcı olduğunda tereddüt yoktur. Aynı şekilde eserlerinde toplu ya da dağınık bir şekilde yer almayan ama “Mevlânâ’nın yedi öğüdü” olarak

<sup>55</sup> Mevlânâ, *Mesnevî*, 5/97 (1089-92. beyitler).

evrenselleşen erdemlerin, kozmik temellendirmeleri haiz teşbihler olduğu görülmektedir.<sup>56</sup>

Cihanşümül bir Peygamber olan Hz. Muhammed'in mesajının da aynı şekilde küresel bir dil ve üslupla sunulmasını esas aldığı görülen Mevlânâ'nın, *Sahîhayn*'da yer alan "İnsanlar madenler gibidir..."<sup>57</sup> hadisine dair yorumlarından bir pasaj şöyledir:

"Sen, seçkinler hidayete ersinler de onlar sayesinde avam da öğrensin diye can atarsın. Ey Ahmed, beylerden bir grubun seni dinlediğini görüp sevindin. Bu beyler, Arap'ın ve Habeş'in önderleri olup belki dine yararları olur, diye düşündün. Dedin, belki bu sayede dinin şöhreti Basra'yı, Tebük'ü geçer. Çünkü "insanlar krallarının dinine tâbidir". Bu nedenle, o hidayete ermiş kördən sıkılıp yüz çevirdin. Dedin ki böyle fırsat az ele geçer. Sen nasıl olsa dostlardansın, zamanın da bol. Şu dar vakitte beni meşgul ediyorsun. Bunu kızarak söylemiyorum, sadece öğüt veriyorum. Ey Ahmed, Allah katında bu bir tek kör, yüz kayserden, yüz vezirden iyidir. "*İnsanlar madenlerdir*" sözünü anımsa. Bazen bir maden yüz bin madenden kıymetlidir. Gizli kalmış akik ve yakut madeni, yüz binlerce bakır madeninden iyidir... Gönlü aydın bir kör geldi, örtme kapıyı. Ona öğüt ver, çünkü öğüt onun hakkı. İki üç aptal seni inkâr etti diye niçin acıya düşersin? Oysa sen şeker madenisin. İki üç aptal sana ithamda bulunursa, Hak senin için tanıklık eder. Peygamber der, âlemin tanıklık etmesinden müstağniyim. Şâhidi Hak olana ne gam. Bir yarasanın bir güneşi varsa, o güneşin güneş olmadığı kesindir. Yaralarının benden kaçmaları, yüce ve parlak bir güneş olduğuma kanıttır. Gülsuyuna bok böceği rağbet ediyorsa, bu onun gülsuyu olmadığının göstergesidir. Sahte altın, mihenge vurulmak istiyorsa, o mihenkte bir eksiklik ve kuşku var demektir. Bil ki hırsız, gündüzü değil, geceyi ister. Dünyaya ışık saçtığıma göre gece değil, gündüzüm. Seçiciyim, ayırt ediciyim. Samana geçit vermeyen kalbur gibiyim. Unu kepekten ayırırım ve böylece birinin kabuk, ötekinin öz olduğunu gösteririm. Ben dünyada Allah'ın terazisiyim. Hafif olanı ağır olandan ayırırım. Dana, ineği tanrı bilir. Salaklığın

<sup>56</sup> Bkz. Cafer Sadık Yaran, "'Mevlânâ'nın Yedi Öğüdü': Evrensel Erdemler, Kozmik Temellendirmeler ve Aidiyet Meselesi", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2007), 21-48.

<sup>57</sup> Buḥârî, "Enbiyâ", 2; Müslim, "Birr", 160.

daniskası. İşte salak müşteriye uygun mal. Ben inek değilim ki dana alıcım olsun. Ben diken değilim ki deve gelip benden otlansın. O bana eziyet ettiğini sanır. Tam tersine o benim aynamın tozunu alır.”<sup>58</sup>

Aynı hadisin *Divan-ı Kebîr*’deki yorumu ise şöyledir: “Yolun önü de kanla ıslak, ardı da... Dikkat et de kayma. İnsan çalan, altın çalan hırsızdan pek çok şimdi. Öyle gürbüzler ki akıldan haber alıyorlar... Artık kendisinden bile haberi olmayana neler etmezler. Kendini böyle müflis sanma, düşmanın yok bilme... Dünya altın isteğinde, sense altın madenisin. Tanrı elçisi, “*İnsanlar madenlerdir*” demiştir; gümüş, altın, akik, inci madenleri... Define bulabilirsin, fakat ömür bulamazsın... Sen kendini bul, çünkü bu define sana kalmaz, senin elinden de geçer-gider.”<sup>59</sup>

Hız. Mevlânâ, Hız. Ebû Bekr’in (r.a.) siyâhî bir köle olan Hız. Bilâl’i rayiç değerden on misli fazlasına satın alarak âzâd etmesini de şöyle temellendirir: “...Çünkü o benim için yarım pula değmez; sen bağıra çağıra onun fiyatını artırdın. Bunun üzerine Sıddîk: Be ahmak! Çocuk gibi bir cevize karşılık bir inci verdin, diye cevap verdi. Çünkü o benim için iki cihana değer; ben onun canına bakmadayım, sense rengine! O, kızıl altındır; ama şu ahmaklar yurdundakilerin kıskançlığı yüzünden parıltısı kararmış. Bedendeki şu yedi rengi gören göz, bu örtü altından o ruhu görüp kavrayamaz. Eğer satışta daha fazla pazarlık etseydin, bütün malımı mülkümü verirdim ben. Pazarlığı artırsaydın, himmet ederdim de başkasından bir etek altın borç alırdım. Oysa sen ucuz buldun diye kolayca verdin; hokkayı açmadığın için inciye görmedin. Cahilliğinden ağzı kapalı kutuyu verdin bana; yakında görürsün nasıl bir ziyana uğradığını!”<sup>60</sup>

*Mesnevî*’deki muhteşem somutlaştırma örneklerinden birisi de öküz metaforudur. Kur’ân’da ve hadislerde insanın en büyük zaafılarından birisi olarak işaret edilen ve irfanî anlayışın da en temel hedefi sayılan nefsin terbiyesi ve hırsın kontrol altına alınması meselesini Hız. Pîr şöyle anlatır:

<sup>58</sup> Bkz. Mevlânâ, *Mesnevî*, 2/129 (2053-2083 arası beyitler).

<sup>59</sup> Mevlânâ, *Divân-ı Kebîr*, 7/287 (3667-3671 arası rubailer).

<sup>60</sup> Mevlânâ, *Mesnevî*, 6/82 (1040-46. beyitler).

“Dünyada yemyeşil bir ada vardır; orada da yalnız başına yaşayan güzel ağızlı bir öküz. Semirmek, irileşmek, seçkin hale gelmek için geceye dek bütün ovada otlanır. Geceleyin, yarın ne yiyeceğim endişesiyle kederler içinde zayıflar, kıla döner. Sabah olunca ova yine yeşerir; çayır çimenler, ekinler bele kadar büyür. Öküz, öküz açlığı içinde çayırlara dalar, akşama kadar baştanbaşa bütün ovada otlar. Sonra yine irileşir, semirir, şişer. Bedeni yağlanır, güce kuvvete kavuşur. Geceleyin korkudan yine titremeye başlar, aç kalma korkusundan zayıflar. Yarın, otlama zamanı ne yiyeceğim der durur. O öküz, yıllardır bu halde işte. Ben bunca yıldır bu yeşillikten otlanıyordum ve hiçbir gün rızkım eksilmedi, bu korku, bu keder, bu yürek yangını neyin nesi diye düşünmez. O öküz, nefistir; o ova da bu dünya. Nefis, ekmek korkusuyla ha bire zayıflar. ‘Acaba gelecekte ne yiyeceğim? Yarının yiyeceğini nereden bulacağım? der. Yıllardır yedin, yiyeceğin eksilmedi. Geleceği bırak da geçmişe bak artık. Yediğin içtiğin yiyecekleri hatırına getir; geleceğe bakıp durma, sızlanmayı kes.”<sup>61</sup>

Mevlânâ, Hz. Peygamber’in sünnetini dahi “Sünneti ve cemaati terk eden kişi, vahşi hayvanların yurdunda kendi kanını içmez de ne yapar? Sünnet yoldur, cemaat ise yoldaşa benzer; yolsuz ve arkadaşsız oldun mu dara düşersin”<sup>62</sup> diyerek aynı perspektiften anlatmaya çalışmaktadır.

Dikkat edilirse yorumlarda kullanılan teşbihler ve temellendirmeler tamamen gündelik hayatın akışı içerisinde doğada karşılaşılan somut varlıklar üzerine bina edilmiş ve her seviyeden insanın anlayabileceği sadelikte anlatılmıştır. Örnek kabilinden zikrettiğimiz bu misallerdeki kozmik somutlaştırmaları Mevlânâ’nın bütün yorumlarında görmek mümkündür.

## 2. 4. Yorumlarda Şekil-Ruh ve Zâhir-Bâtın Dengesinin Kurulması ve Gözetilmesi

Hız. Mevlânâ’nın Hanefî-Mâturîdî çizgide ehl-i sünnet itikadına sahip sûfî bir mütefekkir ve medrese alimi olarak başta namaz ve oruç olmak üzere formel ibadetler ile şer’î hükümlerde Hız. Peygamber’in sünnetine sıkı sıkıya bağlı olduğu ve şeriatın

<sup>61</sup> Mevlânâ, *Mesnevî*, 5/212-213 (2855-2869. beyitler).

<sup>62</sup> Mevlânâ, *Mesnevî*, 6/49 (501-502. Beyitler).

sûretinin/zâhirinin ihmal edilemeyeceği kanaatinde olduğunu belirtmek isteriz.<sup>63</sup> Fakat Hz. Pîr dinin sâdece formel ibadetlere ya da zâhirî hükümlere de indirgenemeyeceği hakikatini önemsediğinden bütün yorumlarında zâhir-bâtın dengesini gözetmiştir.

İbadetlerin zâhirî hükümlerinin genel olarak fıkıh kitaplarında ele alındığı, tasavvufî ve ahlaki eserlerin ise daha ziyade ibadetlerin mânevî ya da bâtinî boyutlarına yoğunlaştığı bilindiğinden Mevlânâ'nın da eserlerinde ibadetlerin bedene taalluk eden suretlerinden çok ruhuna vurgu yaptığını tahmin etmek zor değildir.

Allah sevgisinin sadece söylemle olamayacağını, insanın içindeki O'na olan sevginin mutlaka dışa yansması gerektiğini ve bu dışa yansımının da sâlih ameller olduğunu ifade eden Mevlânâ, “Eğer yalnız mânaya ait anlatış yeterli olsaydı, âlem halkı tamamen işten güçten kalır, âlemin nizamı bozulur giderdi. Sevgi, düşünce ve mânadan ibaret olsaydı senin oruç ve namazının zâhiri suretleri de kalmaz, yok olurdu” diyerek şekil ile mananın birbirinden ayrılamayacağını tek başına şeklin de mananın da yeterli olmadığını net olarak dile getirir.<sup>64</sup>

Rabbe yaklaşmanın yolu olarak secdeyi yani namazı gördüğünden<sup>65</sup> arınmak ve istikamet üzere kalmak için namazların sürekli kılınmasını ve böylece namaz ehli olunmasını tavsiye ettikten<sup>66</sup> sonra Hz. Mevlânâ, buğday-fare metaforuyla amel-ihlas birlikteliğine herkesin anlayabileceği bir üslupla dikkati çekerek namaz özelinde ibadetleri bereketli buğdaya ve riya-kibir gibi manevi hastalıkları da fareye benzetmekte, ambarda yani amel defterinde biriktirilmeye çalışılan buğdayın hırsız fareye yani kalp hastalıklarına kurban edilmemesini öğütlemektedir.<sup>67</sup> *Kalp huzuru olmadan namazın tam* olamayacağını Nebî'nin (s.a.v.) şu hadisine atıf yaparak anlatmaktadır: “Allah, kula namazda sağa sola iltifat

<sup>63</sup> “Mevlana'da Sünnete İttibâ/Bağlılık” adlı yayım aşamasında olan başka bir araştırmamızda konu genişçe ele alınmıştır.

<sup>64</sup> Mevlânâ, *Mesnevî*, 1/194 (2623-2624. beyitler).

<sup>65</sup> Bkz. Mevlânâ, *Mesnevî*, 2/81 (1205. beyit).

<sup>66</sup> Mevlânâ, *Mesnevî*, 1/264 (3796. beyit).

<sup>67</sup> Bkz. Mevlânâ, *Mesnevî*, 1/57-58 (375-389. Beyitler).

etmedikçe rahmetiyle yaklaşmaya devam eder. Ama sağa-sola döndüğünde ondan yüz çevirir.”<sup>68</sup>

Tek başına sözlü duanın yeterli olmayacağını, ihlaslı ve samimi olarak elindeki imkanları seferber eden yani kavî ve fiîlî duayı birlikte yerine getiren Müslüman tipolojisini öne çıkartan Mevlânâ şöyle seslenmektedir: “Öyleyse kuru duayı bırak a iyi talihli! Ağaç yetiştirmek için tohum saçmak gerek! Tohumun yoksa, Allah o dua yüzünden sana ‘Ne de güzel çalışmış’ dedirtecek bir fidan bağışlar. Tıpkı Meryem gibi... Derdi vardı da tohumu yoktu hani. Hüner sahibi Allah o fidanı yeşertiverdi.”<sup>69</sup>

Şekil-mana dengesini bütün anlatılarında gözetten Mevlânâ, Kur’ân tilavetiyle ilgili de aynı tutumunu sergilemekte ve anlamı bilinmeden de okunabileceğini lakin asıl tilavetin tıpkı sahabenin ‘Kur’ân’ı yercesine’ okumaları gibi olması gerektiğini, küçük yaşlarda okumasını öğrenenlerin Kur’ân okuyuşlarının şekil ve lafızdan ibaret kaldığını, böylesi bir tilavetin ise aynen içindeki lezzetten ve gıdadan habersiz bir şekilde kırılmamış cevizin kabuğuyla oynayan çocuğun durumundan farksız olduğunu söylemektedir.<sup>70</sup>

Sırf bir vazife şuuruyla ibadetleri şeklen yerine getiren ama yaptığı ibadetlerden zevk ve tat alamayan kişinin durumunu ise şöyle örneklendirir Hz. Pîr: “Onu cezalandırışıma ilişkin bir belirti şudur: O ibadet edip oruç tutar, dua eder. Namaza, zekâta ve benzeri ibadetlere yönelir. Fakat [yaptıklarının] azıcık olsun ruhu yok. İbadet edip üstün eylemler gerçekleştirir. Fakat azıcık olsun tadı yok. İbadetleri güzel, ama içleri güzel değil. Cevizleri çok, ama içleri yok. Tadı olmalı ki meyve versin ibadet. İçi olmalı ki çekirdek ağaç olsun. İçi olmayan çekirdeğin fidan olması mümkün mü? Cansız sûret, hayalden başka bir şey değildir.”<sup>71</sup> Bu anlatımıyla Hz. Mevlânâ, bir nevi namaz, oruç ve zekât gibi formel ibadetlerin nihâî

<sup>68</sup> Ebû Dâvûd, “Salât”, 165; Ebû ‘Abdirrahmân Ahmed b. Şu’ayb b. ‘Alî en-Nesâî, *el-Müctebâ mine’s-süneni ‘an Rasûlillah* (Riyad: Dâru’s-Selâm, 1419), “Sehv”, 10.

<sup>69</sup> Mevlânâ, *Mesnevî*, 5/103 (1188-91. beyitler).

<sup>70</sup> Bkz. Celâleddîn Muhammed b. Muhammed er-Rûmî Mevlânâ, *Fîhî Mâ Fîh*, çev. Meliha Ülker Anbarcioğlu (İstanbul: Ataç, 2020), 115.

<sup>71</sup> Mevlânâ, *Mesnevî*, 2/207 (3378-83. beyitler).

hedefinin enformel ibadetler olduğunu vurgulamış olmaktadır. Zira formel ibadetlerle ilgili âyetlerin ve hadislerin sonlarında Müslümanlara “oruçla takvaya ulaşmak, namazla hayasızlıklardan ve çirkinliklerden arınmak, zekatla temizlenmek...” gibi hedefler gösterilmektedir.

Ruhsuz ve bilinçsiz yapılan ibadetlerin Müslümanları kurtarmaya yetmeyeceğini Hz. Mevlânâ son derece çarpıcı bir şekilde anlatmaya çalışır: “Ey surete tapan! Var git, anlamı bulmaya çalış. Çünkü anlam, suret bedeni üzerinde kanat gibidir. Anlam ehliyle otur kalk da hem ihsanlar elde et hem de delikanlı ol. Anlamsız can, şu bedende hiç kuşku yok ki kınındaki tahta kılıç gibidir. Kında bulunduğu sürece değerlidir. Kından çıktı mı yakılacak bir araç olur. Tahta kılıcı savaşa götürme; işin eyvah olmadan önce bir bak.”<sup>72</sup>

### Değerlendirme

Şüphesiz Mevlânâ gibi çağını aşan çok yönlü bir mütefekkirin hadis ve sünnetin asrın idrakine sunulması bağlamındaki tutumunun ve yönteminin çok daha detaylı olarak tetkik edilmesi gerekmektedir. Bir kriz dönemi âlimi olarak onun özellikle umut ve motivasyonu merkeze alan, ötekileştirici ve ayırıştırıcı üsluptan kaçınan hem Müslümanlar arasında hem de gayr-i Müslimlerle ilişkilerde kardeşlik ve birlik-beraberlik temaları eşliğinde bir arada yaşama kültürünü yerleştirmeye çalışan muazzam çabasının hadis ve sünnetin aktüel değeri bağlamında teferruatlıca ele alınmasını gerekli kılmaktadır. Çünkü asırlar önce yaşamalarına rağmen Ahmed Yesevî (ö. 562/1166), Hacı Bektaş (ö.669/1270), Ahî Evren (659/1261), Mevlânâ (ö.672/1273) ve Yunus Emre (ö. 720/1320) gibi simaların ortaya koydukları söylemlerin ve düşüncelerin hâlâ küresel ölçekte canlılığını korumasında, âyetleri ve hadisleri salt birer nazarî ya da referans bilgi olarak değil de aynı zamanda içselleştirilmesi gereken bir hâl bilgisi şeklinde algılamalarının önemli payı olduğunu düşünüyoruz.

Hadisçilerin bütün yönleriyle zapt u rapt altına aldıkları *hadislerin, sünneti yansıtabileceği şekilde ıstıhlara boğulmadan her seviyeden insanın anlayabileceği bir sadelikte, şekil-ruh dengesi*

<sup>72</sup> Mevlânâ, *Mesnevî*, 1/77 (711-715. beyitler).

*gözetilerek ve de somutlaştırılarak halka sunulması* şeklinde özetleyebileceğimiz Hz. Mevlânâ'nın takip ettiği yöntemin günümüzde mutlaka dikkate alınması gerektiği kanaatindeyiz. Bunun, soyut ve teorik olan iman esaslarının ve ahlaki değerlerin Müslümanlarda ete-kemiğe bürünerek karakter haline gelmesini kolaylaştıracağı bazı araştırmalarda da görülmektedir. Hassaten somutlaştırma ya da metaforik metodun, "akılda kalıcılık, üretkenlik, yaratıcılığı geliştirme, farklı açıdan bakma, somutlaştırma, dikkat ve ilgi çekme, eğlendirme, düşünmeye teşvik, daha kolay öğrenme, anlaşılmayı kolaylaştırma, ezbersiz eğitim, aktif katılım, hayata aktarma, uygulama ve hayat gücünü geliştirme gibi 16 farklı sınıflandırmaya tabi tutulabilecek etkileri" nin<sup>73</sup> olduğunun tespiti fevkalade önemlidir.

Mahza hakikat olan dinin beşer aynasına yansıtılması ya da başka bir ifadeyle ahlaki değerlerin Müslümanlar tarafından bireysel ve toplumsal hayata taşınması diyebileceğimiz dindarlığın<sup>74</sup> günümüzde giderek etkisinin ve canlılığının pörsüdüğü bir vakıadır. Son dönemlerde yapılan bazı araştırmalarda bir taraftan Avrupa'nın en dindar ülkesi olarak Türkiye görünürken,<sup>75</sup> diğer taraftan ise düzenli olarak beş vakit namaz kılanların oranının ancak %40 civarında olduğu anlaşılmaktadır.<sup>76</sup> Fakat asıl çarpıcı olan, Uluslararası Şeffaflık Örgütünün (Transparency International-TI) 2017 yılı Yolsuzluk Endeksi (CPI)'ne göre yolsuzluğun en az olduğu ilk yirmi ülkeyi İskandinavya ve kıta Avrupası ülkeler oluştururken, nüfusunun büyük bölümünü Müslümanların oluşturduğu ülkelerin en fazla yolsuzluğun yapıldığı bölgeler şeklinde tespit edilmiş olmasıdır.<sup>77</sup> Hem maddi hem manevi bütün hak ihlallerini hem de kamu-özel

<sup>73</sup> Bkz. Muharrem Atabay - Adem Güneş, "Din Öğretiminde Metafor Tekniğine Dayalı Kavram Öğretimi 'DKAB Dersi 11. Sınıf 3. Ünite Örneği'", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 14/76 (2021), 739.

<sup>74</sup> Bkz. Mehmet Görmez, "Din ve Dindarlık", *Diyanet Aylık Dergi* 265 (Ocak 2013), 01.

<sup>75</sup> Bkz. <https://www.indyturk.com/node/219286>. Bu araştırmaya göre halkın yüzde 89'u hayatında dini önemli görüyor.

<sup>76</sup> Bkz. <https://tr.sputniknews.com/analiz/201905151039059892>.

<sup>77</sup> Bkz. Funda Buz - Melike Rana Erul, "Sosyoekonomik Gelişmişlik Düzeyinin Yolsuzluk Algı Endeksi Üzerindeki Etkisine İlişkin Bir Analiz", *International Journal of Public Finance* 3/2 (2018), 234.

ayırımı yapmadan her türlü suiistimali kapsayan yolsuzluğun, “Emanet edilmiş olan yetkinin, kamusal ve özel çıkarları zedeleyecek şekilde her türlü kötüye kullanımı” şeklinde tarif edilmekte oluşu<sup>78</sup> İslam dünyasının içinde bulunduğu vahameti gözler önüne sermektedir.

Hâsılı Allah Rasûlü’nün (s.a.v.) sünnetinin, erdemlerin ve ahlaki değerlerin içinin boşaltıldığı çağımızın idrakine sunulması hususunda Hz. Mevlânâ’nın izlediği yöntemin geliştirilerek takip etmek bir zorunluluktur. Böylesi bir çabanın, öncelikle İslam dünyasında bekletilmiş ve dondurulmuş yığınlarca sorunların çözümüne ve ardından da evrensel düzlemde insanlığın karşı karşıya olduğu adalet ve merhamet kıtlığının giderilmesine yönelik imkanlar sağlayacağına inanıyoruz. Zira küresel bir köy halini alan dünyamızda materyalizm, kapitalizm ve sekülerizm sarmalında boğulan insanlığın adalet, dürüstlük, kul hakkına riayet, paylaşım, merhamet ve bir arada barış içerisinde yaşama gibi erdemlere şiddetle ihtiyacı olduğu izahtan varestedir. İnsanların kahir ekseriyeti bu erdemlerin namaz ve oruç gibi formel ibadetlerin nihaî hedefi olduğunu ve de haksızlık, adaletsizlik, kul hakkı yemek, aldatmak, yalan söylemek ve rüşvet alıp vermek gibi kötülüklerden kaçınılması gerektiğini bilmektedir. Ancak bu bu bilgiyi davranışa dönüştürmede başarısız olduğu da bir vakiadır.

**Finansman / Funding:**

*This research received no external funding. / Bu araştırma herhangi bir dış fon almamıştır.*

**Çıkar Çatışması / Conflicts of Interest:**

*The author declare no conflict of interest. / Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan eder.*

<sup>78</sup> M. Hakan Özbaran, “Yolsuzluk ve Bu Alanda Mücadele Eden Uluslararası Örgütler ve Birimler”, *Sayıştay Dergisi* Temmuz-Aralık (2003), 18.

## Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebû 'Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *el-Müsned*. thk. Şu'ayb el-'Arnavut, 'Âdil Mürşid. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1995.
- Ankaravî, İsmail Rusûhî. *Mesnevî-i Şerif Şerhi*. İstanbul, 1289.
- Atabay, Muharrem - Güneş, Adem. "Din Öğretiminde Metafor Tekniğine Dayalı Kavram Öğretimi 'DKAB Dersi 11. Sınıf 3. Ünite Örneği'". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 14/76 (2021), 720-739.
- Bağlıoğlu, Ahmet. "Mehmet Âkîf'in Geleneksel Din Anlayışına Eleştirileri I". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/1 (2016), 29-45.
- Buhârî, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. 'İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-. *el-Câmi'u'l-müsnedü's-şâhihu'l-muhtaşar min umûri Rasûlillâhi şallallâhü 'aleyhi ve sellem ve sünenihî ve eyyâmih*. thk. Muhammed Zühayr b. Nâşir. 9 Cilt. Beyrut: Dâru Tavkî'n-Necât, 1. Basım, 1422.
- Buz, Funda - Erul, Melike Rana. "Sosyoekonomik Gelişmişlik Düzeyinin Yolsuzluk Algı Endeksi Üzerindeki Etkisine İlişkin Bir Analiz". *International Journal of Public Finance* 3/2 (2018), 233-248. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/613544>
- Dilek, Mehmet. "Mevlânâ'nın Mecâlis-i Seba'da Kullandığı Hadisler ve Yorumları". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/18 (2007), 187-198.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'aş b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdi. *es-Sünen*. Riyad: Dâru's-Selâm, 1. Basım, 1419.
- Ebû Ya'lâ, Ahmed b. 'Alî b. el-Müşennâ et-Temîmî el-Mevşilî. *el-Mu'cem*. thk. İrşâdü'l-Hakk el-Eserî. Faysalabad: İdâretü'l-Ülûmî'l-Eseriyye, 1. Basım, 1407.
- Elbânî, Muhammed Nâşiruddîn el-. *Da'îfü'l-Câmi'i's-Şagîr ve ziyâdetüh*. 3 Cilt. Beyrut: el-Mektebül-İslâmî, 1988.
- Elbânî, Muhammed Nâşiruddîn el-. *Şâhihu'l-Câmi'i's-Şagîr ve ziyâdetüh*. 2 Cilt. Beyrut: Mektebül-İslâmî, 3. Basım, 1988.
- Erkaya, Musa. "Hz. Peygamber (s.a.v)'in Örnek Ahlâkının Günümüze Taşınmasında Hadis/Sünnetin Rolü". *7-8 Mayıs 2010 Modern Çağda Ahlak Sempozyumu*. 327-364. Konya: Sebat Ofset Matbaacılık, 2012.
- Görmez, Mehmet. "Din ve Dindarlık". *Diyanet Aylık Dergi* 265 (Ocak 2013), 01-02.
- Güllüce, Hüseyin. "Mevlânâ, Mesnevi ve Kur'an". *Diyanet İlmi Dergi* 47/1 (2011), 75-88.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr 'Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-'Absî el-Kûfî. *el-Muşannef fi'l-eḥâdis ve'l-âsâr*. thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. 7 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rûşd, 1. Basım, 1989.
- İbn Ebî'd-Dünyâ, Ebû Bekr 'Abdullah b. Muhammed b. 'Ubeyd el-Kuraşî el-Bağdâdî. *eş-Şam'ta ve âdâbü'l-lisân*. thk. Ebû İshâk el-Huveynî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, 1. Basım, 1410.
- İbn Ebî'd-Dünyâ, Ebû Bekr 'Abdullah b. Muhammed b. 'Ubeyd el-Kuraşî el-Bağdâdî. *Zemmü'l-gîbe ve'n-nemîme*. thk. Beşîr Muhammed 'Uyûn. Dimeşk-Riyâd: Mektebetü Dârî'l-Beyân, 1. Basım, 1992.
- İbn Mâce, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî. *es-Sünen*. Riyad: Dâru's-Selâm, 1. Basım, 1419.
- İbnü'l-Mübârek, Ebû 'Abdirrahmân 'Abdullâh b. Mübârek b. Vâhîd el-Hanzalî el-Mervezî. *el-Cihâd*. thk. Nezîh Hammâd. Tunus: ed-Dâru't-Tunusiyye, 1. Basım, 1972.
- Kara, Mustafa. "Doğumunun 800. Yılında Mevlânâ ve Mevlevîlik". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (2006), 1-22.

- Karapınar, Fikret. "Hz. Mevlânâ'nın Eserlerinde Hadis Kültürü". *Marife Dergisi* 15/1 (2015), 117-137.
- Mevlânâ, Celâleddîn Muhammed b. Muhammed er-Rûmî. *Dîvân-ı Kebîr*. çev. Abdalbâkî Gölpınarlı. 7 Cilt. Eskişehir: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1992.
- Mevlânâ, Celâleddîn Muhammed b. Muhammed er-Rûmî. *Fîhî Mâ Fîh*. çev. Meliha Ülker Anbarcıoğlu. İstanbul: Ataç, 10. Basım, 2020.
- Mevlânâ, Celâleddîn Muhammed b. Muhammed er-Rûmî. *Mesnevî*. ed. Mehmet Birekul. çev. Derya Örs - Hicabi Kırlangıç. 6 Cilt. Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Yayınları No:125, 1. Basım, 2007.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Müsnedü's-şahîhu'l-muhtasar mine's-sünen bi nakli'l-adli anî'l-adl an Rasûlillâh şallallâhu 'aleyhi ve sellem*. thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâit-Turâsî'l-Arabî, t.s.
- Nesâî, Ebû 'Abdirrahmân Ahmed b. Şu'ayb b. 'Alî en-. *el-Müctebâ mine's-süneni 'an Rasûlillâh*. Riyad: Dâru's-Selâm, 1. Basım, 1419.
- Özaşar, Mehmet Emin. "Hadis İlminde Alan Evrilmesi". *İslâmiyât* 6/4 (2003), 105-120.
- Özaşar, Mehmet Emin. "'Hadisin Neliği' Sorunu ve Akademik Hadisçilik". *İslâmiyât* 3/1 (2000), 33-53.
- Özbaran, M. Hakan. "Yolsuzluk ve Bu Alanda Mücadele Eden Uluslararası Örgütler ve Birimler". *Sayıştay Dergisi* Temmuz-Aralık (2003), 17-34.
- Rûyânî, Ebû Bekir Muhammed b. Hârûn er-. *Müsnedü'r-Rûyânî*. thk. Eymen Ali Ebû Yemânî. Kahire: Müessesetü Kurtuba, 1. Basım, 1431.
- Sa'îd b. Mansûr, Ebû 'Osmân Şu'be el-Horasânî. *es-Sünen*. thk. Habîbü'r-Rahmân el-Âzamî. Hind: Dâru's-Selefiyye, 1. Basım, 1982.
- Tirmizî, Ebû 'İsâ Muhammed b. 'İsâ b. Sevre es-Sülemî et-. *el-Câmi'u'l-muhtasar mine's-sünen an Rasûlillâh ve ma'rifetu's-şahîh ve'l-ma'lûl ve mâ 'aleyhi'l-'amel*. thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1. Basım, 1998.
- Yaran, Cafer Sadık. "'Mevlânâ'nın Yedi Öğüdü': Evrensel Erdemler, Kozmik Temellendirmeler ve Aidiyet Meselesi". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2007), 21-48.
- Yardım, Ali. *Hadis I-II*. İstanbul: Damla Yayınevi, 1. Basım, 2017.
- Yardım, Ali. *Hadis Kuvvâcılar (Şihâbü'l-Ahbâr Tercümesi)*. İstanbul: Damla Yayınevi, 2. Basım, 2007.
- Yardım, Ali. *Mesnevî Hadisleri*. İstanbul: Damla Yayınevi, 1. Basım, 2008.
- Yüceer, Mustafa. "Mevlânâ'nın Dîvân-ı Kebîr'inde İktibas ve Telmih Yoluyla Yer Alan Rivayetler". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 26/2 (Aralık 2022), 491-512. <https://doi.org/10.18505/cuid.1079510>.
- Yüceer, Mustafa. "Mevlânâ'nın Fîhî Mâ Fîh İsimli Eserinde Hadis Kullanımı (Tahrîc ve Tenkid Bağlamında)". *Artvin Çoruh Üniversitesi İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 2/2 (2018), 197-237.



## Sünnet'in Aktüel Değerinin Anlamı ve Bu Konudaki Problemler Üzerine

Araştırma  
Makalesi  
Research  
Article

İbrahim KUTLUAY

Prof. Dr., Pamukkale Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı,  
Prof. Dr., Pamukkale University, Faculty of Theology, Department of Hadith,  
Denizli, Türkiye.

 i\_kutluay@pau.edu.tr

 [ror.org/01etz1309](https://ror.org/01etz1309)

 [orcid.org/0000-0003-3149-9556](https://orcid.org/0000-0003-3149-9556)

Yazar  
Author

Kutluay, İbrahim. "Sünnet'in Aktüel Değerinin Anlamı ve Bu Konudaki Problemler  
Üzerine". *Tevilat* 6/1 (Haziran 2025), 243-272.

 [doi.org/10.53352/tevilat.1720174](https://doi.org/10.53352/tevilat.1720174)

Atıf  
Cite as

Received / Geliş Tarihi: 15.05.2025

e-ISSN: 2757-654X

Accepted / Kabul Tarihi: 28.06.2025

[www.tevilat.com](http://www.tevilat.com)

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal  
içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and  
scanned via a plagiarism software.

**Telif Hakkı&Lisans/Copyright&License:** Yazarlar dergide yayınlanan  
çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları [CC BY-NC 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/) lisansı altında  
yayınlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to  
their work licensed under the [CC BY-NC 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/).

Yayıncı/Published by: Selçuk University Press



Bilgi  
Info

## Sünnet'in Aktüel Değerinin Anlamı ve Bu Konudaki Problemler Üzerine

Sünnet, kıyamete kadar gelecek olan Muhammed (s.a.v.) ümmetinin takip edeceği nebevî örnekliğin adıdır. Bu hususta tarih boyunca sünnetullah, Allah'ın mesajının (vahiy) insanlar arasından seçilen peygamberin kalbine ilkası ve onun tarafından insanlara duyurulması ve tatbik edilmesi şeklinde gerçekleşmiştir. Bu bakımdan dinin kaynağı Allah Teâlâ ise de onu insanlar arasında tebliğ ve tatbik edenler, O'nun tarafından seçilmiş peygamberlerdir. Sünnet'e ya da peygambere ihtiyaç olmadığı iddia edildiğinde bu gerçek göz ardı edilmiş olur. Peygamberin görevinin aldığı vahiyleri gönderildiği topluma sadece tebliğ etmek olduğu ileri sürüldüğünde ise inen vahiylerin açıklanmaya ihtiyaç olmadığı, ahkâmın tatbikinde eksiklik ya da kapalılığın bulunmadığı, tebliğ edildiği her kişinin, vahyi herhangi bir kılavuza gerek duymadan tam olarak anlayıp tatbik edebileceği; peygamberin önderliğine, gelişen şartlara göre ahkâmın tatbikinde duruma göre ilave bir hüküm getirme ya da bazı hükümleri daraltma gibi icraatlarına lüzum olmadığı ifade edilmiş olur. Bununla beraber Hz. Peygamber'in tebliğ, tebyîn, tafsîl, tahsîs ve teşrî fonksiyonları Allah Teâlâ'nın kendisine verdiği vazifeler olup O'ndan bağımsız ve O'nun rızasına aykırı değildir. Ayrıca Hz. Peygamber'in Kur'ân'ı açıklaması, onu "hayata uygulama" anlamını da ihtiva eder. Bu çalışmada ana hatlarıyla Sünnet'in tarihsel ve evrensel yönleri, aktüel değerinin ne anlama geldiği, Sünnet'in taksimi, Sünnet'te değişim, Sünnet'i terk etmenin sonuçları üzerinde durulmuştur. Bu suretle Sünnet'in bugünkü toplumda nasıl anlaşıldığı, modern dünyada birey ve toplum hayatındaki yeri, güncel/hayati değer taşıyıp taşımadığı, modern değerler sistemiyle olan uyumu veya çatışması, sadece tarihsel bir pratik mi yoksa bugün için de geçerli ve işlevsel bir referans mı olduğu gibi bazı temel problemler tartışılmıştır. Çalışmanın amacı, Sünnet'in aktüel değerini isabetli bir şekilde değerlendirebilmek için onun oraya koyduğu ilklere, evrensel ve tarihsel yönlerine vurgu yapmak ve Kur'ân'ın bir pratiği olan Sünnet'e, açık ve zımnî olarak Allah'ın onayından geçmiş nebevî uygulamaların dindeki yerine işaret etmek, Hz. Peygamber'in sünneti olmadan dini Allah'ın razı olacağı şekilde kâmil mânada tatbik etmenin mümkün olmadığını ortaya koymak; aynı zamanda bu hususa bazı farklı yaklaşım ve problemlerin varlığına dikkat çekmektir. Bununla birlikte modern dönemde Sünnet'i tatbik etmede, Asr- saâdet'te olduğu gibi şeklen ve aynen mi yoksa gözetdiği ilke (ilke)nin mi esas alınacağı tartışılacaktır. Sünnet'in teşrî değeri, Hz. Peygamber'in dindeki yeri gibi hususları dışarıda bırakan bu çalışma, Sünnet'in aktüel değeri ve bu konudaki birtakım problemlerle sınırlıdır.

### Özet

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, Sünnet, Aktüel Değer, İctihad, Değişim.

### **On the Meaning of the Actual Value of the Sunnah and the Problems Regarding This Subject**

Sunnah is the name of the Prophetic example to be followed by the ummah of Muhammad (pbuh) until the Day of Judgment. In this regard, throughout history, the Sunnah has been realized in the form of the message of Allah (revelation) being implanted in the heart of the prophet chosen from among the people and being announced and practiced by him to the people. In this respect, the source of religion is Allah, but it is His chosen prophets who communicate and practice it among people. When it is claimed that there is no need for the Sunnah or the Prophet, this fact is ignored. When it is argued that the Prophet's duty is only to convey the revelations he has received to the people to whom he is sent, it is stated that the revelations do not need to be explained, that there is no deficiency or incompleteness in the application of the laws, that every person to whom the revelations are communicated can fully understand and apply them without the need for any guidance, and that there is no need for the Prophet's leadership, his actions such as introducing an additional provision or narrowing some provisions in the application of the laws according to the developing conditions. Nevertheless, the Prophet's functions of notification, communiqué (tablig), elaborating (tafsil), allocation (tahsis), and make judgment (tashrī) are duties assigned to him by Allah and are not independent of Him and contrary to His will. The Prophet's explanation of the Qur'an includes the meaning of "applying it to life". In this study, the historical and universal aspects of the Sunnah, the meaning of its current value, the division of the Sunnah, change in the Sunnah, and the consequences of abandoning the Sunnah are emphasized. In this way, some basic problems such as how the Sunnah is understood in today's society, its place in the life of the individual and society in the modern world, whether the Sunnah has current/vital value, its harmony or conflict with the modern value system, whether the Sunnah is only a historical practice or a valid and functional reference for today are discussed. The aim of the study is to emphasize the principles, universal and historical aspects of the Sunnah in order to evaluate its actual value accurately, and to point out the place of the Sunnah, which is a practice of the Qur'an, and its practices that have been approved by Allah explicitly and implicitly, in religion, and to reveal that it is not possible to practice religion in a perfect way that Allah would be pleased without the Prophet's Sunnah; at the same time, to draw attention to the existence of some different approaches and problems in this regard. In addition, it will be discussed whether the application of the Sunnah in the modern era will be based on its form and form as it was in the time of the Prophet Muhammad (Asr- saādah) or on the principle(s) it observes. This study, which excludes issues such as the value of Sunnah in tashri and the Prophet's place in religion, is limited to the actual value of the Sunnah and some problems in this regard.

#### **Abstract**

**Keywords:** Hadith, Sunnah, Actual Value, Ijtihad, Change.

## Giriş

Evrensel bir din olarak İslâm belli bir toplum, zaman ve mekânla sınırlı değildir. Her ne kadar Resûlullah (s.a.v.) milâdî 7. asırda Arap toplumuna gönderilmişse de tebliğ ettiği Kitab ve din, kıyamete kadar her zaman ve mekânda uygulanabilir özelliktedir. Onun bu özelliği, Hz. Peygamber'in uygulamalarının dinamikliği ve müctehidlere tanınan icthad yetkisi sayesinde ve onunla kâimdir. Nebvî Sünnet'in Kur'ân'ı beyan eden, yeni hükümler koyan kısımları olduğu gibi *zevâid sünnet* diye nitelenen örfe bağlı kısımları da vardır. Tartışma alanı, daha çok zevâid sünnetle ilgilidir. Dinî ahkâma dair olup *Hüdâî sünnet* diye nitelenen kısmının da değişebileceği iddiası, *modernist yaklaşımı* temsil etmektedir. Öyle ki ahkâmın değişmesi meselesine sosyolojik ve antropolojik açıdan yaklaşan modernist yaklaşımı benimseyen bazı kimselerin temel iddiası, Kur'ân ve Sünnet hükümlerinin dönemin toplumsal şartlarına bağlı olarak değişebileceğidir.

Bu bağlamda dikkatten kaçırılmaması gereken en temel husus, Hz. Peygamber'in dinî hükümleri beyan ve teşride vahyin kontrolünde olduğu gerçeğidir. Buna göre onun Allah'ın kendisine verdiği (izâfî) şârî pozisyonu gereği koyduğu bir haram, tahrimî mekruh, tenzihî mekruh ya da bunun mukabili olan farz, vacip ya da sünnet diye nitelenen efâl-i mükellefine dâhil olan hükümler, *vahy-i metlûvün* yanı sıra *vahy-i gayr-i metlûv* türünde vahiy alan ve Allah Teâlâ'nın murakabesi altındaki bir peygamber tarafından vazedilmektedir.<sup>1</sup> Onun koyduğu bir hüküm -hangi türüne girerse girsin- vahye istinad etmese bile zaman zaman icthad ettiği, hatta hatalı icthadlarında uyarıldığı dikkate alındığında Resûl-i Ekrem'in bu imkândan mahrum olan diğer müctehidlerden farklı olduğu anlaşılır.

Kıyamete kadar başka ilahî bir din, kitap ve peygamber gelmeyeceği için Hz. Peygamber'in tebliğ ettiği son din İslâm'ın bütün çağlara hitap eden evrenselliği; çağın dinî, sosyal, ekonomik, hukûkî problemlerine çözüm teklif edebilmesi, sadece kaynaklarda yer alan hüküm ve icthadlarla değil, ilkelerine dayalı yeni

<sup>1</sup> Ebû Muhammed Ali b. Ahmed el-Endelûsî İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Dârû'l-Âfâki'l-Cedîde, ts.), 4/112.

ictihadlarla mümkündür. Bu sebeple Hz. Peygamber, vahyin gelmediği durumlarda nasıl ictihad etmişse yetkin müctehidler de aynı şekilde ictihad ederler. Şu farkla ki Hz. Peygamber ictihadında isabet ettiğinde Allah Teâlâ sükût buyurarak onu onaylar, hata ettiğinde ise açıkça uyarılır ve ictihadı tashih edilir. Böyle bir imkândan mahrum olan müctehid âlimler ise ictihadında hata edebilirler; bununla birlikte isabet edemeseler de gayretleri sebebiyle bir ecir alırlar. Hz. Peygamber'in ictihad etmesi, bazı tercihleri sebebiyle, başka bir ifadeyle daha doğru olanı olana isabet edemediği için Kur'ân'da uyarılması bazı sünnetlerin vahye dayanmayıp kendi re'yi olduğunu gösterir.

Sünnet'in Câhiliye dönemi uygulamalarının İslâm'a transfer edildiği, hicrî ikinci ve üçüncü asırların dinî, sosyal ve siyasî hâdislerinin sonucu olup müctehid imamların görüşlerinin geriye yansıtma yoluyla Hz. Peygamber'e atfedilmesinden ibaret olduğu<sup>2</sup> ya da teşriî bir değer ifade etmediği gibi şarkiyatçı ya da İslâm âlemindeki bazı araştırmacıların iddiaları<sup>3</sup> bu çalışmanın konusu değildir. Esasen konunun Sünnet'in teşrî değeri, fonksiyonları, bağlayıcı olup olmadığı gibi her biri müstakil çalışmaları gerektiren pek çok boyutunun olduğu açıktır. Kaldı ki bu konuda yetirince çalışma mevcuttur. Ayrıca Sünnet'in doğru anlaşılmasına ve âlimlerin Sünnet taksimatına dair birtakım çalışmalar<sup>4</sup> da yapılmıştır. Bu çalışmada ise bir zemin teşkil edilmesi ve asıl konumuzla alâka kurulması için ilgili hususlara ihtiyaç oldukça kısaca işaret edilip özellikle Sünnet'in aktüel değerine

<sup>2</sup> Ignaz Goldziher, *Muslim Studies (Muhammedanische Studien)*, ed. S. M. Stern, trc. C. R. Barber and S. M. Stern. Albany, NY: State University of New York Press, 1890), 2/26; D. S. Margoliouth, *The Early Development of Mohammedanism: Lectures Delivered in the University of London* (London: Williams and Norgate, 1914), 65-98.

<sup>3</sup> Meselâ Gulam Ahmed Sünnet'in teşrî değerini kabul etmez. Bk. Ghulam Ahmad Parwez and Muhammad Aslam Jairajpuri, *The Status of Hadeeth in Islam*, trans. Ejaz Rasool (Lahore: Talu-e-Islam Trust, 2016), 57.

<sup>4</sup> Meselâ bk. Salahattin Polat, "Hz. Peygamber' in Sünnetini Anlama ve Sünnete Uyuma", *Kutlu Doğum Haftası, İslam'da İnsan Modeli ve Hz. Peygamber Örneği* (Ankara, 1995); Talat Sakallı, "Sünnet'in Bağlayıcılık Açısından Taksimi" (*Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (2/1995), 39-101); Bünyamin Erul, "Sahâbenin Sünnet'e Bağlayıcılık Açısından Bakışları", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 10/1-2-3-4 (1997); Ali Bakkal, "Sünnetin Kaynak Değeri", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11/ 5 (2003), 1-27.

odaklanılacak ve bu konudaki bazı problemler müstakil başlıklar altında ana hatlarıyla değerlendirilecektir.

### 1. Sünnet'in Aktüel Değerinin Anlamı ve Bazı Problemler

Bu hususta ilk sorulması gereken soru, Sünnet'in Hz. Peygamber zamanıyla sınırlı ve donuk bir olgu mu, yoksa dinamik bir süreç mi olduğudur. Ulemânın Sünnet'in dinamik bir yönü olarak sahâbenin uygulamalarını, tâbiînin fetvalarını da "yaşayan sünnet" çerçevesinde değerlendirmiş olmaları, Mâlik b. Enes'in (ö. 179/795) Sünnet'i tespititte Medinelilerin uygulamalarına büyük önem atfetmesi<sup>5</sup> bize bu konuda bir fikir vermektedir. Her ne kadar Joseph Schacht (1902-1969), İslâm hukukunun temeli ve kaynağı olarak *yaşayan sünneti* (living tradition), ilmî bir temele dayanmadan Câhiliye örfünün sünnet adıyla İslâm'a geçtiğini, ayrıca aslında Hz. Peygamber'in hukuk vaz etme amacı taşımadığını ve İslâm hukuku olarak bilinen normların Roma hukukundan ve Câhiliye örfünden derlendiğini iddia etse de<sup>6</sup> onun aksine Fazlur Rahman (1919-1988), "yaşayan sünnet"i (Prophetic sunnah) sahâbeden başlayarak tâbiîn ulemâsının görüşlerinin -nehir yatağı gibi- Sünnet'in dinamik yönünü teşkil ettiğini ifade etmektedir.<sup>7</sup> Şu hususu da hatırlatalım ki İmam Şâfiî (ö. 204/820) sadece merfû hadisi Sünnet olarak değerlendirirken İmam Ebû Hanîfe (ö. 150/767) mevkûf rivayetleri de Sünnet çerçevesinde mütalaa eder.<sup>8</sup>

Öte yandan Sünnet, İmam Şâfiî gibi âlimler tarafından hadisle eş anlamlı olarak kullanılsa da ikisi arasında fark olduğu dikkatlerden kaçırılmamalıdır. Hadisçilerin kullanımında hadis, en

<sup>5</sup> *Muvatta'*'da geçen "el-Emru indanâ" gibi tabirler Medinelilerin amelini ifade eder. Ayrıca bk, Kâdî İyâz, "Risâletü Mâlik ile'l-Leys", *Tertîbü'l-Medârik ve takrîbü'l-mesâlik*. Mağrib: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûnü'l-İslâmiyye Ehli Medîne,, 1/41-43.

<sup>6</sup> Joseph Schacht, *The Origin of Muhammadan Jurisprudence* (Karachi: Oxford University Press, 1979), 58.

<sup>7</sup> Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History* (Islamabad: Islamic Research Institute, 1964), 1; Abdullah Saeed, "Fazlur Rahman: A Framework for Interpreting the Ethico-legal Content of the Quran," *Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an*, ed. Suha Taji-Farouki (Karachi: Oxford University Press, 2004), 12.

<sup>8</sup> Fuat İstemî, "İmam Şâfiî'nin Kullandığı Hadis Kavramları (er-Risâle Örneği)", *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 8/2 (2016), 643.

geniş anlamıyla Hz. Peygamber'in söz, fiil ve onayları, hılkî ve hulkî özellikleri ve sîretidir. "Ona ait söz, fiil ve onaylar" olarak tanımlanmakla beraber doğrusu Sünnet dendiğinde Resûlullah'ın peygamber misyonu ile tatbik ve ashâbına talim ettiği, ayrıca kıyamete kadar gelecek olan nesillere takip etmeleri ve kendilerine örnek ve model olması için yaptıkları, tekrar eden davranış ve fiilleri anlaşılmalıdır. Kaynaklarda yer alan hadisler ise "sünnetin yazılı belgeleri" durumundadır. İkisi arasındaki fark bu şekilde belirlenince hangisinin bağlayıcı ve evrensel olduğu daha rahat anlaşılacaktır.

Bu konuda vurgulanması gereken diğer bir husus, Hz. Peygamber'in görevler arasında yer alan Kur'an'ı beyan yetkisinin ne anlama geldiğidir. Dinin ilk kaynağını teşkil eden ve kıyamete kadar bâki olan Kur'an'ın mücmel âyetlerinin ve Kur'an'da tafsilatlı olarak yer almayan ahkâmın açıklanmaya ihtiyacı olduğu izahıtan vârestedir; Arapların literal anlamını bildiği Kur'an âyetlerinin Resûl-i Ekrem tarafından açıklanması, aslında ahkâmın nasıl uygulanacağını açıklanmasıdır. Allah Teâlâ, Resûlullah'ın bu konudaki açıklamalarını kendi açıklaması olarak değerlendirmektedir. Allah Teâlâ, Resûlüne bu görevi vermiş<sup>9</sup> ve ona itaat edilmesini emretmiştir.<sup>10</sup> Dolayısıyla Allah Teâlâ'nın maksudını, muradını ve razı olacağı uygulamayı en iyi bilen biri olarak Resûl-i Ekrem, Kur'an âyetlerini ashâbına açıklamış, ayrıca ahkâmı uygulamalı olarak beyan etmiştir. Bu noktada Resûlullah'ın dışında başka bir müfessir ya da müctehid Kur'an ahkâmını daha iyi anladığını iddia edemez. Buna göre Hz. Peygamber'in Kur'an'ın hayata tatbiki olarak da ifade edilebilecek olan Sünnet'i, bütün zaman ve mekânları kapsar. Buna kısaca namazın nasıl kılınacağı, oruç, zekat ve hac ile ilgili hükümler, akla gelen ilk örnekler olarak zikredilebilir. Bilindiği üzere Kur'an'da rükû ve secde (namaz) emredilse de farz namazların beş vakit olduğu, rek'atları, nasıl kılınacağı, şartları gibi hususlar yer almaz; zira Allah bunları söz ve fiiliyle açıklama ve uygulama görevini Resûlüne bırakmıştır. Buna

<sup>9</sup> Bk. en-Nahl 16/44, 64.

<sup>10</sup> en-Nisâ 4/59, 69; el-Mâide 5/92; el-Enfâl 8/1, 20, 46; en-Nûr 24/54; Muhammed 47/33; el-Mücâdele 58/13; et-Teğabün 64/12; en-Nisâ 4/13; en-Nûr 24/52; el-Ahzâb 33/71.

göre Resûlullah'ın tatbiki dışında farklı bir uygulama teklif edilemez. Polat'ın vurguladığı gibi Hz. Peygamber'in rehberliği Kur'ân'a dayalıdır.<sup>11</sup>

Bu konudaki günümüze yansıyan en temel problem ise Sünnet'in bağlayıcı olanla olmayanının tefrik edilmesidir ki bu izaftır ve ciddi bir sorunsaldır. Bu maksatla aşağıda değinileceği üzere bazı âlimler Hz. Peygamber'in sünnetini kısımlara ayırmışlardır. Cibillî/hılkî bir davranışı Resûl-i Ekrem'e benzetmek maksadıyla taklid edilebilirse de bunu kesinlikle yapmak gerektiği iddia edilemeyeceği gibi Sünnet olduğu gerekçesiyle onları yapma hususunda kimse icbar edilemez. Esasen bu her zaman için mümkün de olmaz. Yaşadığı coğrafya şartları gereği beyaz renk tercihi, sandalet tarzı ayakkabı giymesi, sarık sarması gibi kıyafetleri; yemeği elle yemesi, yemek tercihleri, tedavi usulleri bu cümledendir. Bunlarda gözetilmesi gereken şekil değil "ilkeler"dir. Bunlar vücudun örtülmesi gereken yerlerini kapatmak; misvak kullanmaktan maksat diş ve ağız temizliği ve bakımı, (tıbb-ı nebevîde) hastalıklara karşı koruyucu tedbirler almak, buna rağmen hastalandığında uzman hekimlere tedavi olmak, yeme-içmede temini kolay bulabildiği yemek ve yiyecekleri kararında ve helalinden yemek gibi hususlardır. Buradaki problem Resûlullah'ın, müşrikler de dâhil dönemin Araplarının giydiği kıyafetleri giydiği, dolayısıyla giyim tarzının tamamen Arap örfü olduğunun iddia edilmesidir. Bu doğru olsa bile şöyle bir nüans vardır ki ilke olarak Câhiliye örfü İslâm şeriatine aykırı değilse Resûlullah onu ibka etmiş, aykırı ise ya ibtal ya da tashihi/ıslah etmiştir.<sup>12</sup> Kaldı ki kadınlarla ilgili tesettür âyetinin<sup>13</sup> gelmesi, bu dönemdeki ilgili örfü ibtal ettiğini göstermektedir. Câhliliye döneminde her ne kadar hür kadınların örtülü oldukları ifade edilse de bu, şeriatın kurallarına uygun bir örtünme değildi.

Hülâsa bu hususta Resûlullah (s.a.v.) bugün yaşasaydı nasıl davranırdı sorusunu sorarak ve bütüncül bir bakış çerçevesinde

<sup>11</sup> Salahattin Polat, "Hz. Peygamber'in Sünnet'i ve Değişim", *Sünnet Sosyolojisi*, edit. Mustafa Tekin (Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2013), 236.

<sup>12</sup> Geniş bilgi için bk. Büşra Kutluay Çelik, *Câhiliye'den İslâm'a Sünnet'in Toplumsal Yönü* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2022), 38.

<sup>13</sup> en-Nûr 24/31.

Sünnet'ten genel ilkeleri tespit ederek araçla amacı, değişkenle sabit olanı ayırt etmek gerekmektedir. Polat'ın ifadesiyle Sünnet'in Resûlullah'ın nasıl bir imana sahip olduğunu ortaya koyan *iman boyutu*, ibadetleri nasıl ifa ettiğini ve bunların hayatında nasıl tezâhür ettiğini gösteren *ibadet boyutu*; muamelat, ahlâk ve âdâb diye özetlenen *sosyal boyutu* vardır.<sup>14</sup> Bunun için âlimler Sünnet'i taksimâta tâbi tutma ihtiyacı hissetmişlerdir.

## 2. Sünnet'in Kısımları ve Âlimlerin Sünnet Taksimatı

Sünnet'in doğru anlaşılması ve hangi kısmının bağlayıcı olduğunun tespit edilebilmesi için Hz. Peygamber'in her yaptığı şeyin aynı derecede ümmeti tarafından taklid edilmesinin gerekmediğinin bilinmesi gerekir. Zira Resûl-i Ekrem'in içinde yaşadığı toplumda, devlet başkanı, komutan, aile reisi, müftü, hâkim gibi görevleri gereği söyleyip yaptıkları vardır. Buna göre farklı adlandırmalar mümkünse de Sünnet; *sünnet-i hüdâ*, *sünnet-i zevâid* ya da *sünnet-i ibâde* ve *sünnet-i âde* şeklinde taksim edilebilir. Sünnet-i hüdâ ya da sünnet-i ibâde herkesi bağlar ve evrenseldir. *Sünnet-i zevâid* ya da *sünnet-i âde*; Hz. Peygamber'in yaşadığı çağ ve toplumda giyim şekli, yeme-içme vasıtaları gibi dönemin âdetleri gereği yaptıklarıdır. Ümmetine örnek olması maksadıyla yaptıkları ise bağlayıcı olan sünnettir. Nitekim ulemâ, Sünnet'i bağlayıcılık açısından farklı kategoride değerlendirmiş, bu sebeple birçok âlim, Hz. Peygamber'in sünnetini bağlayıcılık açısından tahlil ederek farklı taksimâta tâbi tutmuştur. Bunu Sakallı'nın çalışmasından özetleyeceğiz:

Mekhûl (ö. 112/730) uyulması gereken, terki küfür olan sünnetleri *sünnet-i farîza*; uyulması fazilet olan, terkedilmesi mahzurlu olan sünnetleri ise *sünnet-i fazîle* olarak değerlendirmiştir.

Ebü'l-Hüseyn el-Basrî (ö. 463/1071) Sünnet'i; *imtisâlî fiiller*, Hz. Peygamber'in *cibillî fiilleri*, *hasâis*, Kur'ân'daki mücmel bir hükmü beyan eden fiilleri ve ne beyan ne imtisal için olan fiilleri şeklinde ayırmıştır.

<sup>14</sup> Bk. Salahattin Polat, Hz. Peygamber'in Sünnetini Anlama ve Sünnete Uyuma", *Ebedi Risalet 2* (İzmir: Işık Yayınlar, 1993), 53-55.

İzzüddîn b. Abdisselâm (660/1262) onu *tebliğ, fetva, kaza, emânetü'l-uzmâ* olarak taksim etmiştir.<sup>15</sup>

Ebû Şâme el-Makdisî (ö. 665/1267) ise Sünnet'i uyulması zorunlu olan *imtisâlî fiiller, ümmetine mübah olan cibillî fiiller, hasâisü's-nebî, beyânî fiiller, hükmü bilinmeyen mutlak fiiller, hükmü bilinmeyen mübteda fiiller* şeklinde altı kısma ayırmıştır.

Karaffî (684/1285) ise Sünnet'i *tebliğ, kaza, fetvâ, imâmet* olarak dört grupta değerlendirmiştir.

Şah Veliyyullah Dehlevî (ö. 1176/1762) onu, *risaletin tebliği kabilinden olan Sünnet, risaletin tebliği kabilinden olmayan Sünnet* diye ikiye ayırmıştır. Vahye dayalı olup ahiret hayatı ve melekût âlemine dair hadislerle ibadetlerle ilgili hükümler ve onları belirleyen hadisler ilk gruba dâhildir.

Muhammed et-Tâhir b. Âşûr (ö. 1879-1973) her birine örnekler zikrederek Sünnet'i on iki kategoride değerlendirmiş; bunları teşrî, fetva, yargı, devlet başkanlığı, teşvik, arabuluculuk, danışanlara yol göstermek, nasihat, insanları mükemmele yönlendirmek, yüce hakikatleri öğretmek, terbiye etmek, insan olması hasebiyle yaptıkları (cibillî sünnet) şeklinde sınıflandırmıştır.<sup>16</sup> Buna göre Hz. Peygamber bir şeyi emretmişse ona itaat etmek farzdır. Dileği, temennisi ve arabuluculuğu ise mutlak uyulması gereken özellikte değildir.<sup>17</sup>

Muhammed Ebû Zehre (1898-1974), Sünnet'i, Hz. Peygamber'in *şeriatı açıklamak üzere vazettiği sünnetler, döneminin gelenekleri gereği yaptıkları, dörtten fazla kadınla aynı zamanda evli kalması gibi kendisine mahsus sünnetler* şeklinde üç grupta değerlendirmiştir.<sup>18</sup>

<sup>15</sup> İzzüddîn b. Abdisselâm, *Kavâidü'l-ahkâm fî mesâlihi'l-enâm* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 2/121.

<sup>16</sup> Bk. İbrahim Kutluay, "The Relationship Between The Sunnah and The Wahy and Its Effects on The Authority of Sunnah According To Some Contemporary Scholars", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49 (2019), 34-35.

<sup>17</sup> Talat Sakallı, "Sünnet'in Bağlayıcılık Açısından Taksimi", 39-101.

<sup>18</sup> Ebû Zehrâ, *İslam Hukuku Metodolojisi* (Fıkıh Usulü), trc. Abdülkadir Şener (Ankara: Fon Matbaası, 1979), 101.

Fazlur Rahman, sünneti, *nebevî sünnet* (prophetic sunnah) ve *tarihsel sünnet* (historical sunnah) diye iki kısımda değerlendirmiştir.<sup>19</sup>

Bütün bunlardan hareketle bağlayıcılık açısından Sünnet'i dini beyan, hüküm, kada ve fetvadan müteşekkil olan *bağlayıcı olan sünnet*; âdet ve gelenekler, tabîi (cibilli) fiiller, içinde bulunduğu toplum ve şartların gerektirdiği fiillerden ibaret *bağlayıcı olmayan sünnet* diye iki grupta özetlemek mümkündür. Bu sebeple ashâb-ı kirâm, Sünnet'i isabetli değerlendirme noktasında farklı yaklaşım sergilemişlerdir.<sup>20</sup> Ashâb-ı kirâm'ın sünneti anlayışını Erul'un yaptığı şekilde *Sünnet'e Şekilci/Zâhirî Yaklaşımlar* ve *Gâî/Fıkhi Yaklaşımlar* iki kısımda tahlil etmek mümkündür. Nitekim Resûlullah'ın bazı talepleri, bazı sahâbîlerce bağlayıcı; kimilerince istişare, tavsiye ve hakka yöneltme gayesiyle söylenilmiş sözler ve fiiller olarak anlaşılabilmektedir. Sefer esnasında oruç tutup tutmama meselesindeki farklı uygulama ve tavsiyeleri buna örnek olarak zikredilebilir. İbn Abbâs'ın naklettiğine göre "Hz. Peygamber Medine'den Mekke'ye yaptığı yolculuk esnasında Usfân mevkiine kadar oruç tutmuş, Usfân'da ise ashâbının göreceği şekilde su içerek orucunu bozmuş ve Mekke'ye varıncaya kadar oruç tutmamıştır. Buna rağmen ashaptan dileyenler oruç tutmuş, bazıları ise tutmamıştır."<sup>21</sup> Bununla birlikte yolculuğun keyfiyeti, şartları, zorluğu, amacı gibi hususlar dikkate alınarak farklı uygulamaya gidilebilir. Nitekim Ebû Said el-Hudrî'nin (ö. 74/693-

<sup>19</sup> Fazlur Rahman, *Islam*, trc. Mehmet Dağ, Mehmet Aydın (Konya: Selçuk Yayınları, 1993) 80. Fazlur Rahmân "Hz. Peygamber'in sünneti", "ilk nesillerin yaşayan geleneği (fiili sünneti)" ve "bunlardan çıkarılan sonuçlar" olmak üzere üç kategoriden söz etmektedir. Fazlur Rahmân'a göre *Nebevî sünnet*, "Peygamber sünnetini -elmanın içindeki çekirdek gibi- içine alan bir şemsiye kavramdır. Nebevî sünnet'e ashâb ve tâbiîn'in icthadları da dâhildir. Geniş bilgi için bk. Mustafa Karataş, "Fazlur Rahman and The Concept of Living Sunna", *Ekev Akademi Dergisi* 9/25(2005), 125; Ayrıca bk. Ali Kuzudişli, "Fazlur Rahman'ın Sünnet Yorumu", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2012), 123.

<sup>20</sup> Berâ b. Âzib gibi sahâbîler Resûlullah'ın (s.a.v.) emirlerini tasnif etmeksizin mutlak olarak almış ve yasakladıklarını işlemeyi haram kabul etmişlerdir. Bazısı ise hangi olay üzerine söylediğini bildiği için tavsiye türünden olanlarla tahrir ifade edenleri ayrı değerlendirmişler, dolayısıyla bağlayıcı saymamışlardır. Geniş bilgi ve örnekleri için bk. Erul, "Sahâbenin Sünnet'e Bağlayıcılık Açısından Bakışları", 59-60.

<sup>21</sup> Buhârî, "Savm", 38, "Megâzî", 54; Müslim, "Sıyâm", 34; *Müsned*, 4/398.

94) Hz. Peygamber’le birlikte Ramazan ayında seferde iken bazılarının oruçlu olduğunu, bazılarının ise oruç tutmadığını, Resûlullah’ın iki gruba da izin verdiğinin nakletmesi<sup>22</sup> farklı uygulamalarının olabildiğini göstermektedir. Bununla birlikte seferde bitap düşmemek, savaşa gidiliyorsa güçlü olmak gerektiğinden oruç tutulmaması daha evladır. Nitekim Hz. Peygamber Mekke seferi sırasında “*Yolculukta oruç tutmanız iyilik değildir*”<sup>23</sup> buyurarak oruç tutmayanların daha fazla ecir kazandıklarını belirtmiştir. Bununla birlikte İbn Şihâb ez-Zührî (ö. 124/742) gibi âlimler ise Resulullah’ın son uygulamasını esas alarak savaşa gidilirken oruç tutmamanın bağlayıcı sünnet olduğu kanaatindedir.

Bağlayıcı olan hüddâ sünnetleri uygulayan bir mü’min Resûlullah’a (s.a.v.) ittibâ ederek ya da şahsî bir tercih olarak *zevâid sünnetleri* de aynen uygulayabilir; bundan ecir de umabilir ya da kazanabilir. Ancak bunun mutlak uygulanması gereken/bağlayıcı bir sünnet olarak takdimi ya da başkalarının bu hususta icbâr edilmesi isabetli değildir.

### 2.1. Sünnet’in Evrensel Yönleri

Sünnetullah, kitabı peygamberin kalbine indirmek ve onun vasıtasıyla tebliğ, tebyin ve tatbik ettirmek şeklinde gerçekleşir. Kur’ân âyetleri genel ilkeleri ve temel ibadetleri belirler ve tafsilatına ise nadiren temas eder. Murad-ı ilâhîyi en iyi bilen kişi olarak Hz. Peygamber, âyetlerde temas edilmeyen tafsilatı ümmetine açıklar ve nasıl uygulanacağını fiilen gösterir. Sünnet bir yana bırakılarak tamamen Kur’ân âyetlerinden hareketle beş vakit namazı, erkânıyla birlikte kılmak mümkün değildir. Sünnet’in belirlediği namaz kılma şekline ve rükunlarına riayet edilmediği takdirde, çok farklı namaz kılma şekillerinin ortaya çıkması kaçınılmazdır. Bu diğer ibadetler için de söz konusudur.

Yukarıda da vurgulandığı gibi Hz. Peygamber’in vazifeleri arasında âyetleri tebliğ, tebyîn, gerektiğinde âyette vazedilen bir hükmü tafsil, tahsis ya da yeni bir hüküm koyma (teşri) yer almaktadır. Onun Kur’ân’ı tefsirinden hiçbir müfessir müstağni

<sup>22</sup> İbn Mâce, “Sıyâm”, 11.

<sup>23</sup> İbn Mâce, “Sıyâm”, 11.

olamaz; zira Kur'ân'ı en iyi ve en doğru anlayan, murad-i ilahîyi en iyi bilen odur. Bu itibarla Hz. Peygamber'in tefsiri evrenseldir. Onun tebliğ ve beyanı sözlü olabildiği gibi uygulamalı da olur. Nitekim o, “*Namazı benden gördüğünüz gibi kılın*”,<sup>24</sup> “*Hac menâsikini benden alınız*”<sup>25</sup> gibi kavî emirlerini fiili ile destekleyerek namaz ve hacın edasını uygulamalı olarak ashâbına öğretmiştir. Onun kıldığından başka türlü namaz kılınmaz. Buna göre namazın şartlarını, erkânını ve ahkâmını Allah Teâlâ'nın murakabesi altında Resûlullah belirlemiş olup bunlar dinî sâbiteler (Sünnet-i ibâdî) arasındadır. Aynı şekilde hac menâsikinin eda edildiği zaman ve mekânlar; hacın farz ve vâcipleri standart olup zamana göre değişmez ve değiştirilemez. Temel esaslara aykırı olmayan teferruatta ise zamana ve şartlara göre bazı tasarruflar mümkündür. Bedir'in dikkat çektiği üzere kural olarak Resûl-i Ekrem'in bir eylemi dinî bir vecîbeyi yerine getirmek için yaptığı tespit edilmişse bu eylem bağlayıcıdır. Tekarrub maksadıyla yaptıkları ise zorunlu olmasa da bunların teşvik ve tavsiye edildiği kabul edilir.<sup>26</sup>

Ayrıca Sünnet, tarihî ve coğrafi şartların ötesinde bütün zaman ve mekânlarda câri olan adalet,<sup>27</sup> rahmet, şûra, insanın saygınlığı gibi Hz. Peygamber'in davranış ve öğretisinde vücûd bulan evrensel birtakım prensipler ihtiva etmektedir. Kısaca Kur'ân'dan hareketle ve Allah'ın murakabesi altında Sünnet'in belirlediği inanç esasları, ibâdetlerle ilgili normlar ve ahlâkî değerler bağlayıcı ve evrenseldir. Bu noktada Sünnet'in tarihsel yönleri gündeme gelmektedir.

## 2.2. Sünnet'in Tarihsel Yönleri

<sup>24</sup> Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân, *el-İhsân fî takrîbi Sahîhi İbn Hibbân*, tertib el-Emîn Alâüddin, thk. Şuayb Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1408/1988). 5/216; Ebû'l-Hüseyn Ali b. Ömer ed-Dârekutnî, *Sünen*, Şuayb Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1424/2004), 2/10.

<sup>25</sup> Müslim, “Hac”, 36 /120; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb Arnaût vd. (Beyrut: Risâle, 1421/2001), 22/312, 461; 23/286.

<sup>26</sup> Mürteza Bedir, “Sünnet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/153.

<sup>27</sup> “Kızım Fâtıma hırsızlık yapsa ona da had uygulayıp elini keserdim” (Buhârî, “Enbiyâ”, 52; “Ashâbü'n-Nebî”, 19; Müslim, “Hudûd”, 8) hadisi adaletin evrenselliğine örnek olarak zikredilebilir.

Elbette Sünnet, tarihin belli bir döneminde ve belli bir coğrafyada tatbik edilmiş, dolayısıyla dönemin ve coğrafyanın şartlarını, içinde yaşanan toplumun örf ve kültürünü dikkate almıştır. Bu bakımdan Sünnet'in sâbit ya da değişken yönünün iyi tespit edilmesi gerekir. Meselâ cihad; küfür ve zulüm devam ettiği sürece kıyamete kadar farzdır. Ancak cihadı başka bir şeyle değiştirmeksizin cihad olgusu ve cihaddan gaye farz olup onun vasıtaları (araç) tarih ve coğrafyaya bağlı olarak değişkenlik arz edebilir. Buna Sünnet'in *gâî* yönü denebilir. Hz. Peygamber (s.a.v.) döneminde at, deve, kılıç, ok, kalkan gibi savaş aletleriyle yapılan cihad, bugün füze, insansız hava araçları, hava savunma kalkanı gibi modern silahlarla yapılmaktadır; gelecekte bunlar başka araçlara evrilebilir. Bunların ikisini de kullanmak sünnettir. Zira caydırıcı olması için “düşmanın silahıyla silahlanın ilkesi” gereği, zamanın teknolojik imkânlarını kullanmak, bunları keşfedip uygulamak cihaddaki amaç dikkate alındığında Sünnet'in ruhuna daha uygundur. Bu araçlar, genel itibariyle *zevâid sünnete* girmektedir.

Bununla beraber bu değişkenliğin temel ibadetlerde de olabileceğini iddia etmek isabetli değildir. Hac meselesinde Mekke'ye hac yolculuğu geçmişte dönemin imkânları gereği deve ve at sırtında gerçekleştiriliyorken bugün uçak gibi gelişmiş ulaşım vasıtalarıyla yapılmaktadır. Ancak Kâbe'yi tavaf, Arafat'ta vakfe, Mina'da kurban kesme ve cemarâta taş atma gibi hac menâsiki, “*Hac menâsikini benden alınız*”<sup>28</sup> hadisi gereğince Resûlullah (s.a.v.) nasıl tatbik etmişse değiştirilmeden aynen tatbik edilir. Meselâ cemarâta dijital ortamda taş atılabileceği, Arafat'ta elektronik/sanal ortamda bulunabileceği, vakfe ve tavafın izdihamdan dolayı Zilhicce'nin 9 ila 10, 11 ve 12. günleri dışında da yapılabileceği gibi hususlar “gâye esas alınarak” teklif ve iddia edilemez; zira bunlar ibâdî hususlar (hüdâî/ibâdî sünnet) olup dinin sâbiteleridir ve yerini, zamanını ve eda biçimini Şârî olarak Allah Teâlâ ve O'nun adına Resûl-i Ekrem (s.a.v.) belirlemiştir. Bu hususu daha iyi anlaşılması için örnek kabilinden zina eden erkek ve kadınla ilgili âyet ve Sünnet üzerinden izah etmek mümkündür:

<sup>28</sup> Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l- İlmiyye, 1424/2003), 10/102.

Ubâde b. Sâmit'in (ö. 34/654) naklettiğine göre Allah Resûlü vahiy alırken sıkıntı çeker ve yüzü kireç gibi olurdu. Yine bir gün vahiy geldi, (ağır olan) vahyin gelişi sona erip rahatlayınca Resûlullah '(*Dinin ahkâmını*) benden alınız: Allah Teâlâ, kadınlar için bir hüküm/yol belirledi. Üzerinden evlilik geçmiş erkek (*seyyib*), üzerinden evlilik geçmiş kadınla (*seyyibe*) zina ederse bunların her birine yüz sopa vurulur ve her biri recmedilir. Bâkir erkek ve bâkire zina ederse bunlara yüz sopa vurulur, recmedilmeyip sürgüne gönderilirler" buyurdu.<sup>29</sup>

Müfessirler Nisâ sûresinin 15. âyetinin zina eden kadınla ilgili hükmü tayin ederek önce evde hapsedilmesini emrettiğini, ilk zamanlarda getirilen bu hükmün zina eden erkek ve kadınla ilgili hükmün Nûr sûresinin ilk âyeti ile değiştirilip *celde* olarak belirlendiğini, bekar için öngörülen celdenin Kur'ân da yer alan bir hüküm olduğunu, Sünnet'in ise zina eden kişi evli ise onun hükmünün recm olarak belirlediğini beyan etmişlerdir.

Nisâ sûresinin 15. âyetinde yer alan "Allah onlar için bir yol gösterinceye kadar" ifadesi, mezkûr âyetten sonra nâzil olan Nûr sûresinin ilk âyeti ile açıklanmış olmaktadır. Sünnet'e başvurulmadığında, Nûr sûresi ile nihâî hüküm ortaya konduğundan Kur'ân'da "recm" diye bir ceza bulunmadığı ileri sürülebilir. Ancak müfessirler; Ubâde b. Sâmit'ten (r.a.) nakledilen rivayeti dikkate alarak celde/sopa cezasını Sünnet'in bekarlara tahsis ettiğini belirterek evliler için recm/taşlayarak öldürme cezası getirmesini "Allah'ın bir yol göstermesi"ne ifâdesine dâhil

<sup>29</sup> *Müsned*, 37/403. Krş. Müslim, "Hudûd", 12, 1690; Ebû Dâvûd, "Hudûd", 4415; İbn Mâce, "Hudûd", 1; Nesâî, *Sünen-i Kübrâ*, "Recm", 3 (6/404, 406.); Ebû Avâne, *Müstahrec*, 13/354; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 5/541; Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 7/328; İbn Hibbân, *Sahîh*, 10/271; Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsât*, thk. Târik b. İvazullah (Kahire: Dâru'l-Harameyn, ts.), 2/32; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 8/365; Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *es-Sünenü's-sağîr*, thk. Abdü'l-Mut'im Emin el-Kal'acî (Karaçi: Câmîatü't-Dirâsâtü'l-İslâmiyye, 1410/1989), 8/210; Ebû Avâne, Ya'kub b. İshâk. *Müstahrec*, thk. Eymen b. Arif ed-Dimeşkî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1419/1998), 4/420; Ebû Saîd el-Heysem b. Küleyb eş-Şâsî, *Müsnedü Şâsî*, thk. Mahfûzü'r-Rahman (Medinetü'l-Münevvere: Mektebetü'l-Ülûm ve'l-Hikem. 1410), 3/219. Bu hadisin isnadı Müslim'in şartına uygun olup sahihtir. Hattân b. Abdillâh hariç, isnadda yer alanlar Şeyhayn'ın hadis naklettiği râvilerdir. Aynı rivayeti Taberî, sahih beş isnadla nakletmiştir.

etmişler ve Sünnet'in *tahsis* ve *tafsil* yetkisiyle ilave bir hüküm koyduğuna işaret etmişlerdir.

Bu yorum kabul edildiğinde Allah Teâlâ, Resûlü'nün koyduğu sünneti ve verdiği hükmü kendisinin açıklaması olarak nitelemiş olmaktadır. Nitekim Begavî (ö. 516/1122) "*Allah onlara bir yol gösterinceye kadar*"<sup>30</sup> âyeti indikten bir süre sonra Allah Resûlü, "*Allah Teâlâ zina edenin cezasını hapis şeklinde belirledi. Allah Teâlâ bu âyeti Resûlü'nün diliyle açıklamış (evliler için recm cezası olarak tayin etmiş) oldu*" yorumunda bulunmuştur.<sup>31</sup> Nitekim Taberî'nin (ö. 310/923) naklettiği, İbn Abbâs'tan (ö. 68/687-88) gelen rivayete göre "*Zina eden erkek ve kadının her birine yüz sopa vurun*"<sup>32</sup> âyeti bekarlar içindir. Muhsan (üzerinden evlilik geçmiş erkek ya da kadın) olanlar zina etmişse recmedilirler; Allah'ın gösterdiği yol budur."<sup>33</sup> Ayrıca Mücâhid'den (ö. 103/721) gelen aşağıdaki yorum, yukarıda kaydettiğimiz Begavî'ye ait görüşü desteklemektedir: Buna göre sebîl/*gösterilen yol* "had cezası"dır. Yine İbn Abbâs'a dayandırılan rivayete bakılırsa gösterilen yol, "muhsan zânî ve zâniyeye yüz sopa vurma ve recm"dir. Kısaca Mücâhid, Atâ b. Ebî Rebâh (ö. 114/732), ve Abdullah b. Kesîr'den (ö. 120/738) de aynı görüş nakledilmiştir. Dahhâk b. Müzâhim'den (ö. 105/723) âyette ifade edilen *sebîl*den kastın "had" olduğu, Nûr sûresinin ilk âyetinin bu âyeti neshettiği görüşü nakledilmiştir. Mücâhid'den *sebîl*in "celde" olduğu görüşü de rivayet edilmiştir.<sup>34</sup>

Hülâsa açık bir fâhişelik işleyen/zina eden kadınlara yönelik onların "vefat edinceye kadar evlerinde hapsedilmelerini"yi emreden Nisâ sûresinin 15. âyeti, Nûr sûresinin ilk âyeti inmeden evvel İslâm'ın ilk zamanlarında nâzil olmuştur. Dolayısıyla Nûr sûresinin mezkûr âyeti bunu neshetmiştir.<sup>35</sup> Zemahşerî (ö.

<sup>30</sup> en-Nisâ 4/15.

<sup>31</sup> Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd el-Begavî, *Şerhu's-Sünne*, thk. Şuayb Arnaût (Beyrut: el-Mektebû'l-İslâmî, 1403/1983), 10/274.

<sup>32</sup> en-Nûr 24/2.

<sup>33</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân fî te'vîli'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle. 1420/2000), 8/74.

<sup>34</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân fî te'vîli'l-Kur'ân*, 8 /76.

<sup>35</sup> Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed es-Sa'lebî, *el-Keşfü ve'l-beyân an tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Ebû Muhammed b. Âşûr (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî. 1422/2002), 3/371; Vâhidî, *el-Vecîz fî tefsiri'l-kitâbi'l-azîz*, 256; Begavî, *Meâlimü't-tenzîl fî tefsîri'l-Kur'ân*, 1/582.

538/1144) ise zina eden kadının evde hapsedilmesini emreden âyetin, böyle bir kadının erkeklerin tasallut ve taarruzundan korunması için mensûh olmayabileceğini ifade etmiştir. Zemahşerî, âyette bahsedilen *sebîlin had* olduğu görüşünü nakletmişse de bunu *nikâh* olarak da yorumlamıştır. Zira zina eden kadın, evde hapsedilir. Bu hâlde iken bir çıkış yolu olarak nikâhlanması, onu zina gibi düşük davranışlardan müstağni kılar ve korur.<sup>36</sup>

Şa'bî (ö. 104/722), Ali b. Ebî Tâlib'in (r.a.) zina eden Şerâha isimli kadına perşembe günü yüz celde/sopa vurdurduğunu, cuma günü ise onu recmettiğini ifade ederek "Allah'ın kitabında verdiği hükme göre sana celde tatbik ettim, Resûl'ünün Sünnet'te koyduğu hükme göre de recmettim" dediğini nakletmiştir.<sup>37</sup>

İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) bu konudaki farklı görüşleri ve delillerini tefsirinde tafsilatıyla zikretmiştir. Hasan el-Basrî (ö. 110/728) ve Atâ b. Ebî Rebâh; bu âyetin umum ifade ettiği, bekar ve üzerinden evlilik geçmiş zânî erkek ve kadınları kapsadığı görüşündedirler. İkinci görüş, bu âyet bekar zânî ve zâniye dairdir. Bu; Ebû Sâlih (ö. 101/719-20), Süddî (ö. 127/745), İbn Zeyd ve Süfyân'ın (ö. 161/778) görüşüdür. Kâdî Ebû Ya'lâ (ö. 307/919), yukarıda zikredilen ilk görüşün daha sahih olduğunu, zira ikinci görüşte herhangi bir delâlet olmadan âyetin tahsise hamledildiğini belirtmiştir.<sup>38</sup>

Öte yandan hadislerin Kur'ân âyetini neshedilebileceğini savunanlar Ubâde'den nakledilen mezkûr hadisi örnek vermişlerdir. Bir grup âlim ise Nisâ sûresinin 15. âyetinin zânî ve zâniyeye yüz celde vurulmasını emreden Nûr sûresinin 1. âyetiyle neshedildiğini savunmuşlardır. Bazıları ise Sünnet'te *seyyib/muhsane* için recm cezası getirildiğini, celde hükmünü vaz'eden âyetin ise bekarlara tahsis edildiğini ifade etmişlerdir.

Bazı âlimler ise neshin inen bir âyetle gerçekleştiğini, ancak bu âyetin tilaveti ve lafzı kaldırılıp hükmünün bâki kaldığını vurgulamışlardır. Zira bahsi geçen âyette "Allah onlara bir yol

<sup>36</sup> Zemahşerî, *Keşşâf an hakâiki gavâmizü't-t-tenzîl*, 1/487.

<sup>37</sup> Nesâî, *Sünen-i Kübrâ*, "Recm", 3 (6/404).

<sup>38</sup> İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr*, 1/382.

gösterinceye kadar” ifadesi buna delildir. Kâdî Ebû Ya’lâ’ya göre sahih olan görüş bu olup Kur’ân âyetinin hadisle neshedilemeyeceği görüşüne uygundur. Kaldı ki Ubâde hadisi âhâd tarikle nakledilmiş olup âyetin böyle bir âhâd haberle neshi caiz değildir.<sup>39</sup>

İbn Kesîr’e (ö. 774/1373) göre İslâm’ın ilk zamanlarında bir kadın zina ederse ve bu fiili âdil bir delille sabit olursa böyle bir kişi hakkındaki hüküm, vefat edinceye kadar onun evinde hapsedilmesi şeklindeydi. Allah’ın böyle bir kadınla ilgili gösterdiği yol, Nûr sûresinin ilk âyeti ile celde şeklinde belirlenmiştir. İbn Abbâs’tan ise Nisâ 15. âyetin, celde hükmünü getiren Nûr sûresi ile ya da recm (hükmünü getiren Ubâde b. Sâmî hadisi) ile neshedildiği görüşü nakledilmiştir.<sup>40</sup>

Seyyib/muhsana olan zânî ve zâniye için *recm* hükmünün getirildiği, bunlara celde vurulması hükmünü getiren âyetin mensûh olduğu tâbiîn müfessirlerinden İkrime el-Berberî (ö. 105/723), Saîd b. Cübeyr (ö. 94/713 [?]) Hasan-ı Basrî, Atâ el-Horasânî, Ebû Sâlih, Katâde ed-Dimâme (ö. 117/735), Zeyd b. Eslem (ö. 136/754) ve Dahhâk b. Müzâhim’den rivayet edilmiş olup bu üzerinde ittifak edilen bir görüştür. Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Ubâde hadisini çeşitli tariklerle zikretmiştir. Ayrıca bu hadis, sahâbî Seleme b. el-Muhabbak’tan da gelmektedir. İsnadı Vekî < el-Fazl b. Delhem < Hasan < Kabîsa b. Hurays < Seleme b. el-Muhabbak < Resûlullah (s.a.v.) şeklinde olup aynı metinle gelmektedir.<sup>41</sup>

Resûlullah’ın (s.a.v.) Allah’ın kitabıyla hükmedeceğini bildirerek recm tatbik ettiğini ifade eden başka sahih hadisler de

<sup>39</sup> İbnü’l- Cevzî, *Zâdü’l-mesîr fî ilmi’t-tefsîr*, 1/383.

<sup>40</sup> İbn Kesîr, *Tefsîr*, 2/233.

<sup>41</sup> *Müsned*, 25/251-251. Ahmed b. Hanbel’in *Müsned*’ini tahkik eden Şuayb Arnaût ve Adil Mürşid vd. bu hadisi, sahih olarak değerlendirmişlerdir. İbn Ebî Hâtim, babasına bu hadisin isnadını sorduğunu, onu “münker” olarak değerlendirdiğini haber vermiştir. Kısaca Ebû Hâtim ve Zehebî’ye göre bu hadisin isnadı *münker*dir; zira Ebû Hâtim, Zehebî, İbn Maîn’e göre isnaddaki Fazl b. Delhem zayıf bir râvidir. İsnadın doğu şekli ise Hasan < Hattân < Ubâde < Ubâde b. Sâmî < Nebî (s.a.v.) şeklindedir. Ayrıca Buhârî, isnadda yer alan râvi Kabîsa b. Hureys hakkında, onun zayıf olduğuna delâlet eden “fihi nazar” ifadesini kullanmıştır. Diğerleri ise *Sahîhân* râvileridir. Bk. *Müsned*, 25/251 (muhakkıkların 1. dipnotu).

vardır. Şöyle ki bir baba, oğlunun ücretli işçi olarak çalıştığı bir adamın emrinde iken onun eşiyle zina ettiğini Resûlullah'a (s.a.v.) haber vermiş, o Allah'ın kitabına göre hüküm vereceğini belirterek bekar erkeğe yüz sopa vurulup bir yıl sürgüne gönderilmesini, evli olduğu için işlediği fiili itiraf ederse kadının recmedilmesini emretmiştir.<sup>42</sup> Görüldüğü gibi bu meselede zina eden evliye recm tatbiki, Allah'ın kitabının hükmü olarak nitelendirilmiştir. Nitekim Muhammed Tâhir b. Âşur (1879-1973), Nebî (s.a.v.) zamanında recmin mütevâtir sünnetle ortaya konduğunu, Hz. Peygamber'in Mâiz b. Mâlik'e recm uyguladığını, Ehl-i sünnet âlimlerinin bu hususta icmâ ettiğini, bu icmânın mütevâtir rivayetlerden olduğunu, Hâricîlerin ise Kur'ân'da olmadığı için recmi kabul etmediklerini kaydetmiştir.<sup>43</sup>

Yukarıda bu husustaki müfessirlerin yorumlarını ve ilgili nasları ana hatlarıyla zikretmiş bulunmaktayız. Naslar çerçevesinde değerlendirildiğinde mesele açık gibi gözüküyor. Bununla birlikte son dönemlerde Hz. Peygamber'in recm uygulamasının celde âyetinden önce olduğu, bu ceza şeklinin Yahudilik'ten alındığı, recmi öngören Sünnet'in Kur'ân'ın koyduğu celde hükmüyle çeliştiği için bu konuda Sünnet yerine âyetin hükmünü tatbik etmek gerektiği, kölelere uygulanacak cezada recmin yarısının alınamayacağı gibi gerekçelerle recme tamamen karşı olanlar vardır. Ayrıca recmin bir had cezası değil bir ta'zîr türü olduğunu ifade edenler de bulunmaktadır.<sup>44</sup>

Ayrıca devlet başkanının recmi uygulamayıp yerine başka bir ceza da öngörebileceğini ileri süren muasır âlimler de vardır. Onlar, taşlanarak ölüm cezası anlamına gelen ve insan hayatına mal olan bir ceza olarak *recmin* Kur'ân'da zikredilmiş olması gerektiğini, lafzı hazfedilip hükmünün bâki kalmasının uygun düşmediğini iddia etmektedirler.

Ne var ki devlet başkanına bu yetki verildiğinde Resûlullah'ın uyguladığı hükmün değiştirilmesi söz konusudur ve devlet

<sup>42</sup> Buhârî, "Sulh", 5; *el-Muvatta'*, "Hudûd", 10; İbn Mâce, "Hudûd", 7.

<sup>43</sup> Muhammed Tâhir b. Âşur, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: Dâru't-Tûnisiyye, 1984), 18/147.

<sup>44</sup> Hüseyin Esen, "Zina", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/443.

başkanının tasarruf sınırları belli değildir. Recmden farklı olarak hırsızlık edene had cezası olarak el kesme değil onun yerine başka bir ceza da verilebileceği ileri sürüldüğünde onu da kabul etmek gerekecektir. Bu konuda gaye esas alınarak maslahat gereği devlet başkanının farklı hükümler tatbik edebileceği de bir yorumdan ibarettir. Bu konudaki Hz. Ömer'in Ebû Bekir'in hilafeti esnasında müellefe-i kulûb fonundan bazı kimselere<sup>45</sup> bu özelliklerini kaybettiği için zekattan pay vermemesini, hırsızlık fiilinde öngörülen had cezasını uygulamamasını, kendi hilafeti sırasında fethedilen Sevâd (Sevâd-ı Irak) arazisi hakkındaki Sünnet'e aykırı gibi görünen fethedilen araziye gaziler arasından paylaştırmayıp işlenmesini ve halkın geçimini sağlamasını temin için yerel halkın elinde bırakarak onlardan harac alması gibi uygulamaları; âyet ve Sünnet'le belirlenen bir hükmün maslahata uygun başka bir hükümle değiştirilebileceğine ya da askıya alınabileceğine delil olarak ileri sürülebilir. Belirtilmelidir ki Hz. Ömer, Sünnet'in hükmünü değiştirmiş olmayıp bu kişiler hakkında müellefe-i kulûb şartları oluşmadığından onları zekât verilecekler sınıfından çıkarmıştır. Dolayısıyla onun bu tasarrufları, maslahata göre ahkâmın değiştirilebileceğine delil olmaz. Ancak tartışmasız olan husus; her hâlükârda Sünnet'in esas aldığı ilke ve gâyenin temel olduğudur. Bu durum Sünnet'in evrensel yönüne vurgu yapmaktadır.

### 3. Sünnet'in Değişimi Problemi ve Günümüzde Nasıl Anlaşıldığı

Esasen zamanın ve şartların değişmesiyle Sünnet'in de değişip değişmeyeceği meselesi en temel ve kritik sorudur. Sosyolojik ve antropolojik unsurları dikkate alan *modernist yaklaşımı*

<sup>45</sup> Meselenin mahiyeti şudur: Temîm kabilesinin liderlerinden Akra' b. Habis (ö.33/653) ile Fezare kabilesi liderlerinden Uyeyne b. Hısn; dönemin halifesi Ebû Bekir'e gelerek ondan devlete ait çorak bir arazi parçasının kendilerine vermesini istediler. Vezir-i azamı konumundaki Hz. Ömer, "İslâm ve Müslümanlar bugün güçlüdür; size ihtiyacı yok" diyerek Ebû Bekir'in onlara verdiği evrakı yırtıp attı. Bu hâdise, zekât almakta olan fakirin zenginleşmesi sebebiyle kendisine verilen zekatın kesilmesine benzemektedir. Fakir düştüğünde ona tekrar zekât verilebilir. Bunun maslahat gereği ahkâmın değiştirilmesiyle alakası yoktur. Bk. Saffet Köse, "Hz. Ömer'in Bazı Uygulamaları Bağlamında Ahkâmın Değişmesi Tartışmalarına Bir Bakış", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 7 (2006) 18, 24.

benimsemiş olan bazı kişiler buna müspet cevap vermektedirler. Ne var ki Sünnet'in tek tip olmayıp kısımların bulunduğu dikkate alınmadan meseleye yaklaşılsa hatalı sonuçlara varılabilir. Hâlbuki Sünnet'te sâbitelere delâlet eden ve dinî ahkâmı belirleyen kısımlar olduğu gibi, geleneksel ve örfî unsurlar da vardır. Meselâ temel ibadetlerin eda şekilleri, Sünnet'le konulan süt hala ve süt teyze ile evlenilmesinin yasak olması, eşin üzerine kız kardeşinin, halasının ya da teyzesinin aynı anda nikah altına alınamayacağı,<sup>46</sup> eti yenilmesi haram olan hayvanlar gibi Sünnet'le getirilen ve tahrim bildiren ahkâm, zaman ve şartların değişmesiyle değişmez. Resûl-i Ekrem bunları Allah'tan aldığı *gayri metlûv vahiyle* belirlemiştir.<sup>47</sup> Allah Teâlâ, Resûlü'nün koyduğu bu hükümleri tashih etmediğine göre, bunlar O'nun murakebesi ve rızası dâhilinde gerçekleşmiş olup isabetli demektir.

Hülâsa ilke olarak *bağlayıcı olan sünnetler* zaman ve mekânın değişmesiyle değişmez. Hastalıkların tedavi şekilleri, ibadetlerin ifasında kullanılan araçlar, cihad vasıtaları, geleneksel ve örfî unsurlar gibi *bağlayıcı olmayan sünnetler* ise değişebilir, hatta bu bazen kaçınılmazdır. Bağlayıcı türe giren ya da sâbitelerin de değişebileceği ileri sürüldüğünde ise bunun keyfiyeti, sınırı, yerine ikame edilecek şekli tamamen öznel olacağından bu iddia, Müslüman toplumda kaosa yol açacaktır. Bu, İslâm'ın ve Müslümanların bütünlüğüne zarar verir; Şâri'in maksadı dışına çıkmaya sebep olur; zira teklif edilen uygulama Allah ve Resûlü'nün onayından geçmiş değildir.

Konumuzla ilgili olarak günümüzde Sünnet'in nasıl anlaşıldığı ve sosyal hayattaki yerinin ne olduğu sorusu önem arz etmektedir. Bunun için herhangi dinî bir eğitim almamış toplum fertlerinin zihninde Sünnet kavramının neye tekabül ettiği üzerinde durmak

<sup>46</sup> Allah Teâlâ bunları Resûlü'nün diliyle (vahyi gayri metlûv) haram kılmıştır. Ebû Bekr b. Mes'ud Alâüddîn el-Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi' fî tertîbi'sherâi'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1406 /1986), 2/264.

<sup>47</sup> Mescid-i Haram kible olarak belirlenmeden evvel ashâbın on altı ay kadar namazlarında yöneldikleri Mescid-i Aksâ'nın kible yapılmasına dair Kur'ân'da bir âyet olmadığı hâlde Allah Teâlâ bunu kendisine atfetmektedir. Bk. el-Bakara 2/143.

gerekir. Müstakil bir çalışma konusu olduğundan kısaca ifade etmek gerekirse Sünnet denilince genel olarak anlaşılan; farz ya da vacip olmayan -abdest ve namazın sünnetleri gibi- fiiller; yemekten önce elleri yıkamak, yemeğe tuzla başlamak, misvak kullanmak, sakal bırakıp sarık sarmak, çocukların sünnet edilmesi gibi Hz. Peygamber'e ait bazı uygulamalardır. Ne var ki Sünnet'i "Kur'ân'ın pratiği" olarak değerlendirdiğimizde, esasen Sünnet Resûl-i Ekrem'in İslâm'ı tebliği, Kur'ân ahkâmını yaşadığı dönemin ve coğrafyanın şart ve imkânları çerçevesinde tatbik etmesi, devlet kurması, bu uğurda yaptığı mücadeleler, hicret etmesi, gazve ve seriyyeler düzenlemesi; geliştirdiği stratejiler, yürüttüğü diplomasi, ashâbını eğitmek maksadıyla yaptığı faaliyetler ve kurduğu eğitim kurumları, Câhiliye zihniyetini yıkmak için takip ettiği metot, teklif ve tatbik ettiği paradigma; aile reisi, devlet başkanı, hâkim, imam, ordu komutanı, muallim gibi farklı pozisyonlarda vazettiği ilke, uygulama ve sergilediği davranışlar olup bunlar kıyamete kadar ümmetine "ilkeler bazında" örneklik teşkil etmektedir.

Şartlar ve imkânlar değişmekle beraber modern dünyada Sünnet, birey ve toplum hayatındaki yerini belli ölçüde korumaktadır. Temel ibadetlerin ifasında, muaşeret kuralları gibi dinî pek çok davranışta Sünnet belirleyici ve görünür vaziyettedir. Başka bir ifade ile Sünnet, Müslüman toplumda örf ve âdetler içinde canlılığını devam ettirmektedir. Müslüman halkımızın geneli bir amelin nebevî bir uygulama (sünnet) olduğunu bilmese de onu alışkanlık olarak tatbik etmekte ve nesilden nesile *gelenek* adı altında aktarılmaktadır. Meselâ bir cenazenin teşyi ve tekfinindeki çoğu işlem ve fiil Sünnet'e dayanmaktadır.

Sünnet'in güncel durumuna ve hayati değer taşıyıp taşımadığına gelince belirtilmelidir ki Müslümanın değerler dünyasını prensip olarak Kur'ân ve Sünnet belirler. Öyle ki bu iki temel kaynak tarafından onaylanması hâlinde modern değerler meşru ve muteberdir. Âdil olma, hakkaniyete riayet, hakkı savunmada şecaat, cömertlik, hikmet, ihlâs, vefâ, dürüstlük, şefkat gibi faziletler çağlar üstüdür.

Modern hayat tarzı, sosyal medya ve internet; aile fertleri ve akraba arasındaki ilişkileri zayıflatmaktadır. Doğurduğu sonuçlar

da sıla-i rahimi ve yakınlarla ilgilenmeyi emreden âyete<sup>48</sup> aykırı olup Sünnet tarafından da onaylanmamaktadır. Müslüman açısından modernlik Kur'ân ve Sünnet'in belirlediği sınırları aşamaz. Meselâ giyim şekli, giysinin rengi farklı olsa da örtülmesi gereken yerler, giysinin hatları belli edecek kadar dar ve şeffaf olmaması gibi kurallar zaman ve mekâna göre değişmez. Netice olarak Sünnet, sadece tarihsel bir pratik değil dindarlık seviyesine göre oranı değişse de Müslümanın hayatının her safhasında -yağın içindeki süt gibi- mevcut olan, bugün için de geçerli ve işlevsel bir referans kaynağıdır.

#### 4. Sünnet'i Terk Etmenin Sonuçları

Yukarıda Resûl-i Ekrem'in Kur'ân'ı beyan yetkisinin olduğunu; bunu tafsil, tahsis, gerektiğinde teşrî ile birlikte ifa ettiğini belirtmiştik. Ahkâm âyetleri bağlamında ifade edersek bunlar göz ardı edildiğinde tamamen bağımsız, keyfî bir yorum ve anlayış benimsenmiş olur ki bunun isabetli olup olmadığı belli değildir. İkincisi her yorum sahibi kendi yorumunun daha doğru olduğu iddia etse bunun aksini gösterecek delil yoktur. En önemlisi kendisi açıklamamışsa Allah Teâlâ'nın muradının ne olduğunu *vahy-i metlûv* ve *gayr-i metlûv* iki tür vahiy alan,<sup>49</sup> Allah'ın murakabesi altındaki Resûlullah'tan başka bilen yoktur. Şu hâlde bundan müstağni olmak dini tahrif etmek anlamına gelir.<sup>50</sup> Meselâ namazın kaç vakitte kılınacağıyla ilgili beş değil farklı vakit teklifleri ortaya çıkabilir, namazların kılınış şekli ve erkanı, şartları hususunda öznel görüş ve yorumlar ileri sürülebilir. Ne var ki bunların hiçbiri Allah Teâlâ'nın muradını yansıtmamaktadır.

Sünnet'i terk etmek ümmetinin dinî, kültürel ve sosyal birlikteliğini zedeler; zira hangi coğrafyada yaşarsa yaşasın ümmetin aynı davranışları benimsemesini, ibadetleri aynı tarzda

<sup>48</sup> en-Nahl 16/90.

<sup>49</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, 4/112; Ebû Bekr b. Mes'ud Alâüddîn el-Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi' fî tertîbi'sherâi'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1406/1986), 2/264.

<sup>50</sup> Bununla beraber Gulam Ahmed Perviz, sadece *metlûv vahyi* kabul eder. Bk. Parwez and Jairajpuri, *Status of Hadeeth in Islam*, 43-44; Khan, "The Authority of the Sunnah: Reflections on Modern Critique from a Qur'anic Perspective", 115.

ifa etmesini sağlayan temel unsur; yemesinde, içmesinde, giyiminde, örtülmesi gereken yerler hususunda, kısaca âdab-ı muâşeretinde birlikteliğini temin eden Nebevî sünnettir. Bunu sağlayan faktörün Kur'ân değil Sünnet olduğunun oryantalistler de farkındadır. Nitekim Hollandalı Doğu araştırmacısı Thomas Erpenious'tan (1584-1624) sonra aynı ülkeden Christian Snouck Hurgronje (1857-1936), onu takiben İngiliz Thomas Arnold (1864-1930), Hollandalı şarkiyatçı Arent Jan Wensinck (1882-1939), İngiliz şarkiyatçılardan David Samuel Margoliouth (1858-1940) ve Alfred Guillaume (1888-1965), Alman Johann Fück (1894-1974) Sünnet'in bu fonksiyonuna dikkat çekmişlerdir. Hurgronje, Hollanda devleti adına resmî görevli olarak bulunduğu (1889-1905) Endenozya'nın Açe ve Java gibi bölgelerindeki Müslümanların davranışlarını ve ibadet biçimlerini gözlemlemiş, daha sonra ihtida ederek Abdülgaaffar adını almış,<sup>51</sup> Mekke'de kaldığı sürede dünyanın diğer bölgelerinden hac maksadıyla gelen Müslümanların da aynı davranışları sergilediklerini, Müslümanlar arasında ibadet hayatından âdab-ı muâşerete kadar pek çok hususun aynı olduğunu görmüştür. Bu ahkâm Kur'ân'da olmadığına göre bunun Sünnet menşeli olduğu fark ederek diğer oryantalistleri Sünnet'i araştırmaya teşvik etmiştir.<sup>52</sup> Ona göre Sünnet değersizleştirilirse Müslümanların birlikteliğini yok etmek daha kolay olacaktır.

### Değerlendirme ve Sonuç

Dinin ikinci kaynağı olarak Sünnet, uygulamayı da kapsayan beyan fonksiyonuyla Kur'ân'ı tamamlayan bir unsurdur. Sünnet, Kur'ân'ın ihtiva ettiği ilkelerin norm hâlinde günlük hayata aktarıp tatbik edilmiş şekli/Kur'ân'ın pratiği olmaktadır. O, bir hayat tarzı ve dünya görüşüdür. Bu sebeple kaynağını Sünnet'ten almayan düşünce ve davranışlar İslâmî olma özelliğini kaybeder. Bununla

<sup>51</sup> Hayatı ve çalışmaları için bk. İsmail Hakkı Gürsoy, "Christian Snouck Hurgronje," *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/340-341.

<sup>52</sup> İbrahim Kutluay, "Müslümanların Sosyal Hayatında Hadislerin ve Sünnet'in Rolü ve Oryantalistlerin Sünnet'e Dair İddialarının Amaçları Üzerine", *İslam ve Yorum VII*, 3 (2023), 131. Geniş bilgi için bk. Kutluay, "Müslümanların Sosyal Hayatında Hadislerin ve Sünnet'in Rolü ve Oryantalistlerin Sünnet'e Dair İddialarının Amaçları Üzerine", 146.

birlikte Resûlullah'ın (s.a.v.) örnek alınması gereken ve tekrar ettiği davranışları olan Sünnet'le, bunların yazılı belgeleri konumundaki hadisleri birbirine karıştırmamak gerekir. Her sünnet hadise de her hadis sünnet değildir.

Kur'ân'ın hayata tatbiki Sünnet vasıtaıyla olduğundan Sünnet'in iyi bilinmesi şarttır. Zira birçok ibadet, Hz. Peygamber'in sünnetiyle tamamlanmakta; ayrıca âdâb-ı muâşeret olarak ifade edilen ferdî ve ictimâî davranış kuralları da Sünnet ekseninde teşekkül etmektedir. Dahası, Sünnet hayatın her alanında bir kılavuz görevi üstlenmektedir. Sünnet aynı zamanda İslâm medeniyetinin temel unsurlarından olup bir hayat tarzı sunmakta ve dinî ve ictimâî hayatın bütünlüğünü sağlamaktadır. Bu sayede o, ferdiyetçiliğin öne çıktığı modern dönemde Müslüman toplumu ortak değerler etrafında bir araya getiren birleştirici bir unsur olmaktadır.

Aktüel değeri açısından Sünnet, Hz. Peygamber zamanında İslâm toplumunu şekillendirdiği gibi vazettiği ilke ve normlar planında bilinçli Müslümanlar nezdinde bugün de aynı fonksiyonu ve değeri hâizdir. Bir "değerler sistemi" olan Sünnet, modern çağın problemlerine karşı takvâ, insan sevgisi, kul hakkına riayet, adalet, dürüstlük, samimiyet, çalışkanlık, helal kazanç, güçsüzlere yardım, infak, kanaat, mahremiyet, toplumsal dayanışma, hikmet, şefkat, çevre bilinci gibi erdemler vazederek geçmişi aydınlattığı gibi geleceğe de ışık tutmaktadır. Bununla birlikte modern dönemin meydan okumalarına ve ihtiyaçları karşısında Sünnet'in lafzî yönünün yanında gâî yönünün iyi kavranması, tarihî bağlamının iyi tespit edilmesi, ilahî boyutu kadar geleneksel boyutunun da olduğu dikkate alınarak dengeli bir tutum izlenmesi gerekmektedir.

Kur'ân'ın doğru anlaşılması ve Allah'ın razı olduğu şekilde uygulanması Sünnet'le mümkündür. Âlimlerin, Sünnet'i kısımlara ayırması, bağlayıcı olanla olmayanın ayırt edilmesi bakımından gerekli ve isabetlidir. Sünnet'i bağlayıcı kılan hususlar; *Hüdâî sünnete* dâhil olan Hz. Peygamber'in Kur'ân'ı tebyîn, tafsîl, tahsis ve teşrî gibi fonksiyonlarıdır. Bunlar Resûlullah'a (s.a.v.) Allah Teâlâ tarafından tevdi edilmiş görevlerdir. Bu sebeple Sünnet'in, Kur'ân'ı tebyîn, tafsîl ve tahsîs eden kısımları (ibadî/hüdâî sünnet) bağlayıcı

olup bu durum Kur'ân'ın kıyamete kadar bâki kalması ile doğrudan alâkalıdır.

Sünnet, sadece ibadet alanında değil, diğer ictimâî ve iktisadî ve siyasî hususlarda da esaslar belirlemiş ve ferdin bu alandaki faaliyetlerine dair normlar geliştirmiştir. Başka bir ifadeyle Hz. Peygamber huzurlu bir toplum inşa etmek ve sosyal bütünlüğü sağlamak için sadece ibâdî hususları değil sosyal ahlâkı, adaleti, fertler arasında sorumlulukları kurumsal düzeyde uygulamış ve ümmetine model olmuştur.

Sünnet'in ne olduğunu, onun nasıl anlaşılıp uygulanması gerektiğini yetkin âlimler, Sünnet denilince Hz. Peygamber'in yaşadığı coğrafya ve dönemde âdet türünden yaptıklarını ya da efâl-i mükellefinden olan farz ve vacip dışındaki fiilleri anlayan, dinî eğitim almamış olan topluma aktarmalıdır. Bir metodolojiden ve dinî ilimlere vukûfiyetten mahrum olmasına rağmen eline tercüme bir hadis kitabını alıp okuyan herkes, sünnet belirlemeye ya da hadis metninin zâhirinde yer aldığı şekilde hadisleri aynen uygulamaya kalkışmamalıdır.

Ulemâ bağlayıcılık ve ifade ettiği hükümler açısından Sünnet'i kategorize etmişler, onu tek tip olarak değerlendirmemişlerdir; zira Sünnet'in evrensel yönlerinin yanında Hz. Peygamber'in örfü, ihtiyaç ve maslahatı ve içinde bulunulan şartları (hâl) dikkate alarak verdiği kararlar bulunmaktadır. Bunlar, evrensel olmayabileceği ve illeti dikkate alınarak değerlendirilmelidir. Özetle Allah Teâla'nın açık ya da zımnî onayından geçen ve vahyin kontrolü altındaki Hz. Peygamber'in koyduğu *Sünnet-i hüddâ/sünneti-i ibâde* diye nitelenen ve bağlayıcı olan sünnetlerin farklı gerekçelerle değiştirilmesinin teklif edilmesi isabetli değildir. *Zevâid sünnetler/ sünnet-i âde* ise bağlayıcı olmayıp vazedilmesindeki ilke/illet/maslahat gözetilerek bunların şeklinde ve uygulamasında zaman, mekân, şart ve imkânların değişmesine bağlı olarak alternatif araçlar ve metotlar benimsenebilir. Sünnet'in zorunlu olarak tarihsel ve geleneksel kısmının olduğu akılda tutularak naslarla çelişmemek kaydıyla onun oraya koyduğu geleneksel norm ve ilkeler, çağın diliyle yorumlanabilir. Ancak bu, onun dayandığı vahyi gözeterek ve dinî sâbitelerden ayrılmadan ve şekli tamamen ihmal etmeden, ehil âlimler tarafından bir sistem ve

metodoloji dâhilinde ve ilmî birikimle yapılmalı, asla keyfî bir şekilde davranılmamalıdır.

Hayat devam ettiği ve yeni problemler ortaya çıktığı, buna karşılık Kur'ân ve Sünnet'in ilkeleri kıyamete kadar insanların dinî, sosyal, siyasî, ekonomik problemlerine çözüm teklif ettiği dikkate alındığında Sünnet'in dinamik yönünün, ictihad müessesesinin de öne çıkarılması gerektiği ve samimi ve ehil olmak kaydıyla Sünnet konusunda farklı yorumların mümkün olduğu, ictihadda ihtimal dâhilinde olan yanılmanın sisteme zarar vermeyeceği ifade edilebilir. Çağdaş insanın Sünnet'ten niçin uzaklaştığı, Sünnet'in nasıl yeniden yaşanabilir kılınacağı; bağlayıcılık, değişebilirlik ve tarihsel bağlam ilişkisinin nasıl kurulacağı gibi hususlar ise konuyu tamamlayıcı özellikte olup müstakil araştırmaların konusudur.

**Finansman / Funding:**

*This research received no external funding. / Bu araştırma herhangi bir dış fon almamıştır.*

**Çıkar Çatışması / Conflicts of Interest:**

*The author declare no conflict of interest. / Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan eder.*

## Kaynakça

- Abdürrezzâk, Ebû Bekr es-San'ânî. *el-Musannef*. Habîbü'r-Rahmân es-San'ânî. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî. 1403.
- Ahmed b. Hanbel. Müsned. thk. Şuayb Arnaût vd. Beyrut: Risâle, 1421/2001.
- Bakkal, Ali. "Sünnetin Kaynak Değeri". Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 11/5 (2003), 1-27.
- Bedir, Mürteza. "Sünnet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38/153-154. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Begavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd. *Meâlimü't-tenzîl fî tefsiri'l-Kur'ân*. thk. Abdürrezzâk el-Mehdî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420/1999.
- Begavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd. *Şerhu's-Sünne*. Thk. Şuayb Arnaût. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1403/1983.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin. *es-Sünenü'l-kübrâ*. Thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin. *es-Sünenü's-sağîr*. Thk. Abdül-Mut'îm Emin el-Kal'acî. Karaçi: Câmîatü't-Dirâsâtî'l-İslâmiyye, 1410/1989.
- Çelik, Büşra Kutluay. *Câhiliye'den İslâm'a Sünnet'in Toplumsal Yönü*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2022.
- Dârekutnî. Ebû'l-Hüseyn Ali b. Ömer. *Sünen*. Şuayb Arnaût. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle. 1424/2003.
- Ebû Avâne, Ya'kub b. İshâk. *Müstahrec*. thk. Eymen b. Arif ed-Dimeşkî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1419/1998.
- Ebû Zehrâ. *İslam Hukuku Metodolojisi* (Fıkıh Usulü). Trc. Abdülkadir Şener. Ankara: Fon Matbaası, 1979.
- Erul, Bünyamin. "Sahâbenin Sünnet'e Bağlayıcılık Açısından Bakışları". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 10/1-2-3-4 (1997).
- Erul, Bünyamin. *Sahâbenin Sünnet Anlayışı*. Ankara: Türkiye Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2000.
- Esen, Hüseyin. "Zina". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44/440-444. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History*. Islamabad: Islamic Research Institute, 1964.
- Fazlur Rahman. *İslam*. Trc. Mehmet Dağ, Mehmet Aydın. Ankara: Selçuk Yayınları, 1993.
- Goldziher, Ignaz. *Muslim Studies* (Muhammedanische Studien). ed. S. M. Stern. trans. C. R. Barber and S. M. Stern. Albany, New York: State University of New York Press, 1890), 2/26.
- Görmez, Mehmet. "Hz. Peygamber'i Örnek Almak ve Sünnete Tabi Olmanın Anlamı Üzerine". *Üçüncü 1000'e Girerken İslam Kutlu Doğum Sempozyumu 2000*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2005.
- Gürsoy, İsmail Hakkı. "Christian Snouck Hurgronje". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 37/340-341. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Hoque, M., Mohamed Nor, Z., Abdul Rab, M. A., & Abd Kadir, K. "Exploring the Concept of Maqasid al-Sunnah to Understand the Higher Objectives of the Sunnah". *International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences* 13/11. (2023).
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir b. Âşur. *Mekâsıdu's-Şer'iati'l-İslâmiyye*. Tunus, 1988.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir b. Âşur. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. Tunus: Dâru't-Tûnisiyye, 1984.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed el-Endelûsî. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. Thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedide, ts.

- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr. *el-Musannef*. Thk. Kemal Yûsuf el-Hût. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409/1988.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b Hibbân. *el-İhsân fî takrîbi Sahîhi İbn Hibbân*. tertib el-Emîn Alâuddîn. Thk. Şuayb Arnaût. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1408/1988.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer. *Tefsîru Kur'âni'l-azîm*. Thk. Sâmi b. Muhammed Selâme. Beyrut: Dârü't-Tayyibe, 1420/1999.
- İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr*. Thk. Abdürezzâk el-Mehdî. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1422.
- İstemi, Fuat. "İmam Şâfiî'nin Kullandığı Hadis Kavramları (er-Risâle Örneği)". *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 8/2 (2016), 641-667.
- İzzü'd-Dîn, Ebû Muhammed Abdül'l-Aziz b. Abdi's-Selâm. *Kavâidü'l-ahkâm fî mesâlihi'l-enâm*. Beyrut, ts.
- Kâdî İyâz. "Risâletü Mâlik ile'l-Leys". Tertîbü'l-medârik ve takrîbü'l-mesâlik. Mağrib: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûnü'l-İslâmiyye Ehli Medîne, 1418/1998.
- Karafi, Şihâbü'd-Dîn Ahmed b. İdris. *el-İhkâm*. Halep, 1967.
- Karataş, Mustafa. "Fazlur Rahman and The Concept of Living Sunna", *Ekev Akademi Dergisi* 9/25(2005), 123-130.
- Kâsânî, Ebû Bekr b. Mes'ud Alâuddîn. *el-Bedâi'u's-sanâi' fî tertîbi'sherâi'*. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1406/1986.
- Khan, Izhar Ahmad. "The Authority of the Sunnah: Reflections on Modern Critique from a Qur'anic Perspective". *Islamic Studies* 63/1 (2024), 109-133.
- Köse, Saffet. "Hz. Ömer'in Bazı Uygulamaları Bağlamında Ahkâmın Değişmesi Tartışmalarına Bir Bakış". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 7 (2006) 13-50.
- Kutluay, İbrahim. "Müslümanların Sosyal Hayatında Hadislerin ve Sünnet'in Rolü ve Oryantalistlerin Sünnet'e Dair İddialarının Amaçları Üzerine". *İslam ve Yorum VII*. 3 (2023), 127-152.
- Kutluay, İbrahim. "The Relationship Between The Sunnah and The Wahy and Its Effects on The Authority of Sunnah According To Some Contemporary Scholars". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49 (2019) 7-47.
- Kuzudişli, Ali. "Fazlur Rahman'ın Sünnet Yorumu", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2012), 121-140.
- Margoliouth, D. S. *The Early Development of Mohammedanism: Lectures Delivered in the University of London*. London: Williams and Norgate, 1914.
- Osmani, Muhammed Takî. *Sünnet'in Bağlayıcılığı*. Trc. İbrahim Kutluay. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2010.
- Parwez, Ghulam Ahmad - Jairajpuri, Muhammad Aslam. *The Status of Hadeeth in Islam*, Trc. Ejaz Rasool. Lahore: Talu-e-Islam Trust, 2016.
- Polat, Salahattin. "Hz. Peygamber'in Sünnetini Anlama ve Sünnete Uyma". *Ebedi Risalet 2*. İzmir: Işık Yayınları, 1993.
- Polat, Salahattin. "Hz Peygamber'in Sünnet'i ve Değişim". *Sünnet Sosyolojisi*. Edit. Mustafa Tekin. Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2013.
- Polat, Salahattin, "Hz. Peygamber'in Sünnetini Anlama ve Sünnete Uyma". *Kutlu Doğum Haftası, İslam' da İnsan Modeli ve Hz. Peygamber Örneği*. Ankara: TDV Yayınları, 1995.
- Saeed, Abdullah. "Fazlur Rahman: A Framework for Interpreting the Ethico-legal Content of the Quran". *Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an*. Edit. Suha Taji-Farouki. Karachi: Oxford University Press, 2004.
- Sakallı, Talat. "Sünnet'in Bağlayıcılık Açısından Taksimi", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1995), 39-101.

- Sa'lebî. Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed. *el-Keşfü ve'l-beyân an tefsîri'l-Kur'ân*. Thk. Ebû Muhammed b. Âşûr. Beyrut: Dâru İhyâit-Türâsi'l-Arabî. 1422/2002.
- Schacht, Joseph. *The Origin of Muhammadan Jurisprudence*. Karachi: Oxford University Press, 1979.
- Şâsî, Ebû Saîd el-Heysem b. Küleyb. Müsnedü Şâsî. Thk. Mahfûzü'r-Rahmân. el-Medinetü'l-Münevver: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem. 1410/1989.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-avsât*. Thk. Târik b. İvazullah Kahire: Dâru'l-Harameyn, ts.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân fî te'vîli'l-Kur'ân*. Thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle. 1420/2000.
- Uraler, Aynur. *Sahâbe Uygulaması Olarak Sünnete Bağlılık*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2016.
- Vâhidî, Ebû'l-Hüseyn Ali b. Ahmed. *el-Vecîz fî tefsiri'l-kitâbi'l-azîz*. Thk. Safvân Adnân Dâvûdî. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1415/1994.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Amr. *Keşşâf an hakâiki gavâmizü't-tenzîl*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî. 1407/1986.



**Recep Tuzcu, Hz. Peygamber’le İlgili Bazı Halk  
İnanışları: el-Hasâisü’l-Kübrâ’daki Dayanakları  
(Ankara: Gece Kitaplığı, 2014), 250 sayfa,  
ISBN: 9786053240969**

Kitap  
İncelemesi  
Book  
Review

**Hatice Beyza KÖKSAL**

Yüksek Lisans Öğrencisi, Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam  
Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı  
Master Student, Selcuk University, Institute of Social Sciences, Department of  
Islamic History and Arts  
Konya, Türkiye  
✉ beyyaarcn17@gmail.com

ROR: [ror.org/045hgzm75](https://ror.org/045hgzm75)

ID [orcid.org/0009-0004-6600-4618](https://orcid.org/0009-0004-6600-4618)

Yazar  
Author

Köksal, Hatice Beyza. “Recep Tuzcu, Hz. Peygamber’le İlgili Bazı Halk İnanışları:  
el-Hasâisü’l-Kübrâ’daki Dayanakları (Ankara: Gece Kitaplığı, 2014), 250 sayfa,  
ISBN: 9786053240969”. *Tevilat* 6/1 (Aralık 2025), 273-278.  
doi [doi.org/10.5281/zenodo.15793718](https://doi.org/10.5281/zenodo.15793718)

Atıf  
Cite as

Received / Geliş Tarihi: 20.02.2024  
Accepted / Kabul Tarihi: 01.01.2025

e-ISSN: 2757-654X  
[www.tevilat.com](http://www.tevilat.com)

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, intihal içermediği teyit edildi. / This article has  
scanned via a plagiarism software.

**Telif Hakkı&Lisans/Copyright&License:** Yazarlar dergide yayınlanan  
çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında  
yayınlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to  
their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

**Yayıncı/Published by:** Selçuk University Press



Bilgi  
Info

## Özet

**Recep Tuzcu, Hz. Peygamber’le İlgili Bazı Halk İnanışları: el-Hasâisü’l-Kübrâ’daki Dayanakları (Ankara: Gece Kitaplığı, 2014), 250 sayfa, ISBN: 9786053240969**

Hız. Peygamber’le ilgili halk arasında geçmişten itibaren yaygın olan birçok rivayet bulunmaktadır. Recep Tuzcu’nun “*Hız. Peygamber’le İlgili Bazı Halk İnanışları: el-Hasâisü’l-Kübrâ’daki Dayanakları*” adlı eseri, Hız. Muhammed’e dair halk arasında yaygın olan uydurma rivayetleri ve yanlış peygamber algısını konu edinmektedir. Eserde incelemeye alınan rivayetlere es-Süyûtî’ye (öl.911/1505) ait “*el-Hasâisü’l-Kübrâ*” isimli eser kaynaklık etmiştir. Tuzcu, bu uydurma rivayetlerin öncelikle kaynağını sonra da uydurulma sebeplerini incelemeye özen göstermiş, uydurma olmayan rivayetlerde ise yanlış yorumlamaların kökenini inceleyerek halk arasındaki yanlış anlayışları sorgulamıştır. Tuzcu, Hız. Peygamber’in beşerî yönlerinin göz ardı edilmesini eleştirirken bu yanlış inanışların İslam düşmanları tarafından nasıl istismar edildiğine de dikkat çekmektedir. Bu çalışma okuyucuya daha doğru bir peygamber tasavvuru sunmayı amaçlamaktadır. Kitabımız 3 bölümden meydana gelip 250 sayfadan oluşmaktadır. Eserin birinci bölümünde Hız. Muhammed’in doğumundan önce ve doğumu esnasında cereyan eden olaylarla ilgili rivayetler ile Hız. Muhammed’in yaratılış olarak farklılığını vurgulayan rivayetlere, ikinci bölümünde Hız. Muhammed’in kendisine peygamberlik verilmesinden sonra ortaya çıkan özelliklerine, üçüncü bölümünde ise Hız. Muhammed’in geleceğe dair verdiği haberlere yer verilmiştir. Eser sonuç kısmında yapılan genel bir değerlendirmeye son bulmaktadır.

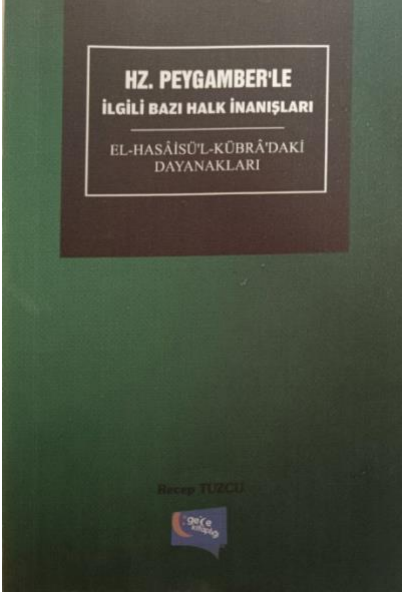
**Anahtar Kelimeler:** Hadis, Rivayet, Halk, Hasâis, Süyûtî.

**Recep Tuzcu, Some Folk Beliefs About the Prophet: Their Basis in el-Hasâisü’l-Kübrâ (Ankara: Gece Kitaplığı, 2014), 250 pages, ISBN: 9786053240969**

There have been numerous prevalent narratives among the public concerning Prophet Muhammad throughout history. Recep Tuzcu’s work, titled “*Some Folk Beliefs About the Prophet Muhammad: Their Sources in el-Hasâisü’l-Kübrâ*,” addresses the fabricated narratives and misconceptions surrounding Prophet Muhammad that are widespread among the people. The narratives examined in the book are based on the work “*el-Hasâisü’l-Kübrâ*” by es-Suyûtî (d. 911/1505). Tuzcu meticulously examines the origins and motivations behind these fabricated narratives, while also scrutinizing misinterpretations within authentic narratives to challenge misconceptions among the public. Tuzcu criticizes the tendency to overlook the human aspects of Prophet Muhammad and also highlights how these misconceptions are exploited by adversaries of Islam. The primary aim of this work is to provide readers with a more accurate understanding of the Prophet. The book is divided into three sections, comprising 250 pages. The first section explores narratives surrounding events before and during Prophet Muhammad’s birth, as well as emphasizing narratives that highlight the uniqueness of his creation. The second section focuses on the characteristics that emerged in Prophet Muhammad after he received prophethood. The third section delves into Prophet Muhammad’s prophecies about the future. The conclusion offers a comprehensive evaluation of the topics covered in the book.

## Abstract

**Keywords:** Hadith, Narration, Folk, Properties, al-Suyuti.



Hız. Peygamber'in hasâisi kabul edilen halk arasında yaygın inanışlar bazı rivayetlere ve yorumlarına dayanmaktadır. Bu inanışların halk arasında bu kadar yaygınlaşmasında, ehil olmayanların her duyduğunu hadis zannıyla peygamber tasavvuruna dayanak almasıdır. Bu inanışlarına dayanak alınan haberlerin yaygınlaşmasında fethedilen İslam topraklarında Müslümanların Hz. Muhammed'in peygamberliğini ispat ya da diğer peygamberlerle

mukayeselerinin etkisi açıktır. Hz. Peygamber'i insan üstü özelliklerle farklı gösterme çabası, ona ait olmayan tasavvurları sanki ona aitmiş gibi halk arasında yayılmasına sebep olmuştur. Bu tür iyi niyetli yanlış peygamber tasavvurları yanında İslam düşmanları, İslami kaynaklara zarar verme ve Hz. Peygamber'i yanlış tanıtmaya amacıyla Hz. Muhammed'e ait olmayan özellikleri kasıtlı olarak yayma girişiminde de bulunmuşlardır. Bu tür iyi ve kötü niyetli davranışlar zaman içinde Hz. Peygamber'in beşer üstü vasıflara sahip olduğu inancını halka yerleştirmiştir. İlk izlenimde olması mümkün hatta Hz. Peygamber'e yakışan yüce vasıflar gibi görünseler de onun beşer olarak temsil görevini zedeleyecek şekilde gelişme göstermiştir. Çünkü Hz. Peygamber tüm insanlığa örnek olarak gönderilmiştir. Hz. Muhammed'e verilen yüce vasıflar onun davranışlarını örnek almayı zorlaştırmış hatta beşer üstü boyutlara ulaşmıştır. Hz. Peygamber'e has kılınan özellikleri konu alan *Hasâis* türü eserler ile nübüvvet alameti olarak kabul edilen mucizeleri konu edinen *Delâil* türü eserler bu duruma zemin hazırlamışlardır.

Recep Tuzcu'nun *Hız. Peygamber'le İlgili Bazı Halk İnanışları: el-Hasâisü'l-Kübrâ'daki Dayanakları* başlıklı eserinde bu tip rivayetlerin tamamını içeren es-Süyûtî'ye (ö. 911/1505) ait *el-Hasâisü'l-Kübrâ* isimli eserin kaynaklık ettiğini görüyoruz. Yazar bu

eserin hacminden dolayı rivayetlerin hepsini ele alamamakla beraber halk arasındaki en yaygın inanış ve kabulleri değerlendirmeye özen göstermiş. Bu çalışma Hz. Peygamber'e ait yanlış tasavvurları ortadan kaldırmak, daha doğru bir peygamber algısı oluşturmak için oldukça önem taşımaktadır. Yazarın asıl amacı *el-Hasâsiü'l-Kübrâ* adlı eserde geçen özellikle mucize iddiası oluşturan ve Hz. Peygamber'in kişisel, sosyal açıdan durumunu açıklayan rivayetlerin sıhhat durumunu ortaya koymaktır ve bunda da başarılı olduğunu söylemek mümkündür. Fakat kitabın ismi, ilk bakışta Hz. Peygamber'in halk tarafından nasıl anlaşıldığı ve anlaşılması gerektiği üzerine bir içerik sunacağı izlenimi uyandırır da okuma ilerledikçe bu algı, Hz. Peygamber'in nasıl anlaşılmaması gerektiği üzerine yoğunlaşmaktadır. Kitap, ele aldığı rivayetlerin isnadını hadis usulü yöntemleriyle incelerken, metinleri de Kur'an-ı Kerim'e uygunluk, diğer rivayetlerle tutarlılık, tarihi olaylarla bağdaşma, olay yeri bağlamı ve akla uygunluk gibi kriterler doğrultusunda değerlendirmiştir. İncelenen rivayetlerle ilgili olarak sadece hadis kaynaklarıyla yetinilmemiş, siyer, kalam gibi diğer İslami ilimler ve bu ilimlerin temel kaynaklarına da başvurulmuştur. Çalışma, klasik dönem kaynaklarının yanı sıra konuyla ilgili yapılmış akademik araştırmalardan da yoğun bir şekilde faydalanmıştır. Rivayetlerin yorumlanmasında, klasik hadis yönteminin temel alındığı, ancak zaman zaman karşılaştırma, tasvir, hermenötik ve linguistik analizlere de yer verildiği görülmektedir.

Eser önsöz, kısaltmalar ve giriş bölümlerinin ardından konuyu üç ana başlık altında incelemekte ve her ana başlığın altında birçok alt başlık ve bunlarla ilişkili rivayetler yer almaktadır. Bu inceleme sonrasında kitabımız sonuç ve kaynaklar bölümleriyle toplamda 250 sayfadır. Giriş bölümünde yazar çalışmanın konusuna, amacına ve öneminde dair yaptığı açıklamalarla beraber kullandığı yöntem ve teknik bilgilere yer vermektedir. Ayrıca konuya hazırlık mahiyetinde peygamber, Hz. Peygamber, delâil ve hasâis gibi kavramların tanımına yer vermiş, kitabına kaynaklık teşkil eden eser ve müellif hakkında bilgilendirme de yapmıştır. (s.1-35.)

Giriş bölümünün ardından birinci bölüm Hz. Peygamber'in doğumunun öncesinden itibaren peygamberlik gelene kadar olan

süreçte cereyan eden olaylarla ilgili rivayetlerle Hz. Peygamber’in yaratılış açısından farklılığını konu alan rivayetlerin incelenmesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Rivayetleri inceleme yönteminin daha iyi anlaşılması için her bölümden bir örnek vermek yerinde olacaktır. Birinci bölüm için “Hz. Peygamber’in henüz beşikteyken ay ile konuşması” rivayetini verebiliriz. Yazar öncelikle sahabe ravisini zikredip gelen isnadları ve ravileri neredeyse tek tek değerlendirmeye tabi tutmaktadır. İsnada dair kesin karar vermese de bazı ravilerin meçhul olması, senedin garîb kalması gibi gerekçelerle genel bir kanaate varmaktadır. İsnad değerlendirmesi ardından rivayetlerin metnine yer vermekte daha önce bozulan ilahi dinlerin etkisiyle birlikte Yahudi ve Hristiyanlara karşı savunma ve mukayese fikrinin etkisiyle bu peygamber tasavvurunun oluştuğunu, bu rivayetin de yanlış düşünce yapısının bir ürünü olduğunu söylemektedir. Bir başka açıdan ise rivayetin tek sahabe ravisi Hz. Abbas olması sebebiyle rivayetin siyasi kaygılarla Abbasi hükümdarlığı zamanında uydurulmuş olabileceği ihtimaline yer vermektedir. Yazar neredeyse tüm rivayetlerde olduğu gibi son cümlede kendi kanaatine yer vererek bu rivayetin uydurma olduğunu zikretmektedir. (s. 85.)

İkinci bölüm ise Hz. Muhammed’in peygamberlik görevinden sonra ortaya çıkan özellikleriyle ilgili olan rivayetler olarak karşımıza çıkmaktadır. Burada örnek olarak vermek istediğimiz rivayet halk arasında oldukça yaygın olan Hz. Peygamber’in parmağının işaretleriyle ayın ikiye bölünmesi hadisesidir. Bu rivayeti incelerken yazar öncelikle bu rivayetin sahih hadis kaynaklarımızda da olduğunu belirtip en sağlam senetlere sahip olan sahabî raviden başlayarak tüm sahabe ravilere ve senetlerinin hepsine, ardından da metinlerine yer vermiştir. Yazar, mucize ve itikada ait bir konu olması sebebiyle bu rivayeti her açıdan titizlikle incelemiştir. Birçok alanı ilgilendiren bu rivayet önce Kur’an’da geçen ilgili ayetlere arz edilmiş, bir olayın mucize sayılması için gerekli görülen şartlara uygunluğu tartışılmış ve coğrafi şartlar göz önünde bulundurularak mekân değerlendirmesi yapılmıştır. Bu rivayetlerin mütevâtir olmadığını belirten yazar, böyle bir olayın mahiyeti hakkında mucize yorumu yapılmasının uygun olmayacağını düşünmektedir. Fakat aynı zamanda kelimelerin

konusu olan mucizelerle ilgili böyle bir rivayette İmam Matürîdî başta olmak üzere itikadi mezheplerimizin görüşlerine başvurulması yerinde olacaktır diye düşünmekteyiz. (s. 163-175.)

Üçüncü bölümü oluşturan Hz. Peygamber'in gelecekte haber verdiğine dair rivayetlerde ise genel kanaati siyasi çıkarlar ve mezhep taraftarlığı sebebiyle uydurulmuş olduğu yönündedir. (s. 193-236.)

Kitabımız oldukça sade ve akıcı bir dille yazılmış olmasına rağmen akademik bir çalışma olması sebebiyle her kesimden okuyucuya hitap etmemektedir. Buna rağmen, topluma hitap eden bir konu seçilmiş olması, çalışmanın yalnızca sahih rivayetlere yer verilerek halkın anlayış seviyesine uygun bir şekilde yeniden düzenlenmesi veya konu bazlı makalelerle desteklenerek sunulması gerektiğini göstermektedir. Zira sahih rivayetlerin halk arasında yaygınlaşması doğru bir peygamber algısı açısından da önemlidir. Bu düşünceye hizmet eden bu kitap; uydurma haberleri tespit etmiş, sened açısından sağlam olan rivayetlerin yorumunda bulunan hataları açıklamıştır. Kitap basımında maddi hatalar; yazım yanlışları, dipnotların metinle aynı boyutta yazılmış olması gibi okuyucuyu zorlayan teknik sorunlar da gözlemlenebilmektedir. (s. 23.) Kitapta dikkatimizi çeken bir diğer husus da bazı kelimelerin yazımı konusunda yeknesaklık sağlanamamış olmasıdır. Örneğin aynı sayfa içerisinde Buhârî, Buhari ve Buharî şeklinde farklı yazımlar mevcuttur. (s.131.) Bunlar yeni bir basım söz konusu olduğunda kolaylıkla ortadan kalkabilecek ve kitabın değerinden bir şey kaybettirmeyecek maddi hatalardır.

**Finansman / Funding:**

*This research received no external funding. / Bu araştırma herhangi bir dış fon almamıştır.*

**Çıkar Çatışması / Conflicts of Interest:**

*The author declare no conflict of interest. / Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan eder.*

**Ömer Aslan, *İslâm Hukukunda Fetva Ehliyeti*  
(Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1. Basım,  
Aralık 2023) 248 sayfa, ISBN: 978-625-428-429-8**

**Kitap  
İncelemesi  
Book  
Review**

## Mustafa Telli

Yüksek Lisans Öğrencisi, Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Sosyal Bilimler  
Enstitüsü, İslâm Hukuku Anabilim Dalı  
Graduate Student, Karamanoğlu Mehmetbey University, Institute of Social  
Sciences, Department of Islamic Law,  
Karaman, Türkiye.

 [mtelli363@gmail.com](mailto:mtelli363@gmail.com)

 [ror.org/037vfv096](https://ror.org/037vfv096)

 [orcid.org/0009-0000-6622-3221](https://orcid.org/0009-0000-6622-3221)

**Yazar  
Author**

Telli, Mustafa. "Ömer Aslan, İslâm Hukukunda Fetva Ehliyeti (Ankara: Türkiye  
Diyanet Vakfı Yayınları, 1. Basım, Aralık 2023) 248 sayfa, ISBN: 978-625-428-  
429-8". *Tevilat* 6/1 (Haziran 2025), 279-289.

 [doi.org/10.5281/zenodo.15793723](https://doi.org/10.5281/zenodo.15793723)

**Atıf  
Cite as**

Received / Geliş Tarihi: 16.03.2025

e-ISSN: 2757-654X

Accepted / Kabul Tarihi: 23.04.2025

[www.tevilat.com](http://www.tevilat.com)

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, intihal içermediği teyit edildi. / This article has  
scanned via a plagiarism software.

**Telif Hakkı&Lisans/Copyright&License:** Yazarlar dergide yayınlanan  
çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları **CC BY-NC 4.0** lisansı altında  
yayınlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to  
their work licensed under the **CC BY-NC 4.0**.

**Yayıncı/Published by:** Selçuk University Press



**Bilgi  
Info**

**Ömer Aslan, İslâm Hukukunda Fetva Ehliyeti. (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1. Basım, Aralık 2023) 248 sayfa, ISBN: 978-625-428-429-8**

Bu kitap incelemesinde Ömer Aslan'ın "*İslâm Hukukunda Fetva Ehliyeti*" adlı eseri, fetva verme yeterliliği konusundaki klasik ve modern literatür bağlamında değerlendirilmiştir. Müellif, tarihî süreç boyunca fetva ehliyetine dair gelişmeleri ve mezheplerin konuya yaklaşımlarını sistematik bir şekilde incelemekte, günümüz tartışmalarıyla ilişkilendirmektedir. Eser, özellikle klasik döneme dair güçlü bir teorik çerçeve sunarken çağdaş fetva kurumları bağlamında derinlemesine analizler bakımından sınırlı kalmaktadır.

Özet

**Anahtar Kelimeler:** İslâm Hukuku, İctihad, Fetva, Müftü, Ehliyet, Müçtehid

280

Tevilat 6/1 (2025)

**Ömer Aslan, Legal Capacity to Issue Fatwas in Islamic Law (Ankara: Türkiye Diyanet Foundation Publications, 1st Edition, December 2023), 248 pages, ISBN: 978-625-428-429-8**

This book review evaluates Ömer Aslan's work "*Legal Capacity to Issue Fatwas in Islamic Law*" within the framework of both classical and modern literature on the authority to issue legal opinions (fatwas). The author systematically examines the historical development of fatwa competence and the approaches of various Islamic legal schools, while also attempting to relate this jurisprudential legacy to contemporary debates. The book offers a solid theoretical framework, particularly regarding the classical period; however, it remains somewhat limited in its indepth analysis of modern fatwa institutions.

Abstract

**Keywords:** Islamic Law, Ijtihad, Fatwa, Mufti, Legal Capacity, Mujtahid.



Fetva kurumu, İslâm hukukunun hem bireysel hem de kurumsal düzeyde işleyişinde merkezi bir rol oynamış, özellikle müftünün bilgi, ahlâk ve toplumsal sorumluluk bakımından taşınması gereken yeterlilikler tarih boyunca önemli bir tartışma konusu olmuştur. Ancak “fetva ehliyeti” meselesi, genellikle usûlü'l-fıkıh kitaplarının bir alt başlığı olarak ele alınmış, bağımsız ve sistematik çalışmalara nadiren konu edilmiştir. Bu durum, özellikle modern dönemde müftülük kurumunun geçirdiği dönüşümler dikkate alındığında ciddi bir literatür eksiklikliğine işaret etmektedir.

Ömer Aslan'ın *İslâm Hukukunda Fetva Ehliyeti* adlı eseri, söz konusu eksikliği gidermeyi amaçlayan bütüncül ve mezhepler arası karşılaştırmalara dayalı bir çaba olarak öne çıkmaktadır. Aslan, klasik literatürde dağınık şekilde ele alınan “fetva verme ehliyeti”ni sistemli bir şekilde inceleyerek, yalnızca ilmî değil aynı zamanda kurumsal ve tarihî bir perspektifle meseleyi ele almaktadır. Bu yönüyle eser, günümüzde “kim fetva verebilir?” sorusunun cevabını hem geleneksel kriterler hem de çağdaş tartışmalar ekseninde yeniden değerlendirme imkânı sunmaktadır.

Bu kitap kritiğinde, Aslan'ın eseri hem yapısal hem içeriksel olarak tanıtılacak; ardından eserin teorik derinliği, metodolojik yeterliliği, klasik ve çağdaş literatürle kurduğu ilişki açısından eleştirel bir yaklaşımla değerlendirilecektir. Böylece bu çalışmanın, fetva ehliyeti konusunda yapılacak yeni araştırmalara sağlayabileceği katkılar ve taşıdığı sınırlılıklar ortaya konmaya çalışılacaktır.

Yazımızda ele alacağımız *İslâm Hukukunda Fetva Ehliyeti* isimli eser Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde vâiz olarak görev yapan Ömer Aslan tarafından kaleme alınmıştır. Fıkıh alanında yapılan bu çalışma; önsöz, giriş, dört bölüm ve sonuç kısmından meydana gelip 248 sayfadan oluşmaktadır. Bu çalışma, eserin içeriğini özetlemekle kalmayacak; aynı zamanda metodoloji, içerik

ve güncellik gibi açılardan değerlendirmelerde bulunacaktır. Böylece Aslan'ın eseri üzerinden fetva ehliyetinin teorik ve pratik boyutları, tarihsel gelişimi ve güncel tartışmalarla ilişkisi değerlendirilecektir. Kitap, 'kim fetva verebilir?', 'fetva ehliyeti hangi şartlara dayanır?' gibi temel sorulara klasik ve çağdaş yaklaşımlar çerçevesinde yanıt aramakta; bu bağlamda ehliyet tartışmasını sistemli biçimde gündeme getirmektedir.

Aslan, fetva konusunun akademik çalışmalarda ilgi odağı olduğunu belirterek; yapılan çalışmaların daha çok fetvanın usul ve âdâbı üzerinde yoğunlaştığını, ancak fetva ehliyetinin ikinci planda bırakıldığını ifade etmiş, konunun genellikle usul eserleri çerçevesinde ele alındığını da vurgulamıştır. Bu eksikliği fark eden yazar, fetva ehliyetini usul düşüncesi çerçevesinde ele alarak, tarihî sürecini teorik bir zeminde örneklerle incelemeyi ve bu alandaki çalışmalara katkı sağlamayı amaçladığını belirtmiştir. Çalışma sonucunda, konuya dair tek bir çalışma ile okuyucunun fetva ve ehliyetiyle ilgili bilgilere kolaylıkla ulaşabilmesini sağlamıştır.

Çalışma etrafında aktarılan bilgiler kronolojik sırayla verilmiş ve fakihlerin ilmî yönden birbiriyle etkileşimleri gerçeğini ortaya koymaya çalışmıştır. Konu; kavramların taranması, ilgili kaynaklardan verilerin toplanıp analiz edilmesi yöntemiyle ele alınmıştır. Giriş bölümünde çalışmanın önemi ve amacına değinilmiş fakat çalışmanın yöntemi ve kaynakların tespitinin nasıl yapıldığı, hangi kaynakların neden, nasıl kullanıldığı bahsedilmemiştir. Bu bölümde fetvanın tanımı, mahiyeti ve fetva vermenin mesuliyetine dair açıklamalar yapılmıştır. Aslan, eserde ağırlıklı olarak "*Fetvanın Usul ve Âdâbı*" konusu üzerinde durmuş ve dört mezhebin görüşlerini karşılaştırmalı olarak ele almıştır. Yazar, çalışmanın amacını, fetva vermeye ehil olanlar ve bu kimselerde aranan şartlar ile fetvayı nakledecek olan mukallit müftülerin yeterlilik esasları hususunda bugüne kadar yapılan çalışmalar ile ortaya konmuş kazanımlara katkı sağlamak olduğunu beyan etmiştir.

Eserin *Fetvanın Kavramsal Çerçevesi* isimli birinci bölümü; İki ana başlık, on üçü alt başlık olmak üzere toplamda on beş başlıktan oluşmaktadır. Yazar, Fetva Kavramı ve Kullanımı adını taşıyan bölümde ilk önce fetvanın kavramsal çerçevesini çizmiş

daha sonra terim, sözlük anlamlarını açıklayıp, fetva yönlerinin daha iyi anlaşılması, fikhî dayanaklarını göstermek için Kur'an ve Sünnet'teki yerlerine değinmiştir. Böylece ehliyet kavramı, fetva ehliyetinin şartları tespit edilmiştir. Fetvanın Unsurları ve İlgili Kavramlar adını taşıyan başlık altında müftü, müstefsî, mesele, içtihat ve kazâ kavramları incelemiştir. Mezheplerin önde gelen âlimlerinin konu hakkındaki görüşlerine de yer verilmiştir. Örneğin, İbnü'l-Hümâm (ö.681/1283) bu hususta şunları söyler:

“Ancak müçtehit, fetva verebilir. Usul âlimleri, müftünün müçtehit anlamına geldiği noktasında ittifak etmişlerdir. Müçtehitlerin görüşlerini ezberleyen ve müçtehit olmayan kimse, müftü değildir. Böylesinin vazifesi, kendisine fikhî bir mesele sorulduğu zaman, İmâm-ı Âzam (ö. 150/767) gibi bir müçtehidin görüşünü nakletmek suretiyle zikretmektir. Böylece anlaşılmış oluyor ki zamanımızda mevcut âlimlerin fetvaları gerçek fetva olmayıp müçtehit müftülerin fetvalarını nakletmekten ibarettir. Bu da iki yoldan biriyle olmalıdır:

a) Müçtehide kadar uzanan bir sened (âlimler silsilesi) yoluyla o fetvayı öğrenmiş olması.

b) İmam Muhammed'in kitapları gibi bilinen, elden ele dolaşan son bir kitaba dayanmış olması.” (bk. s. 15-16)

Genel olarak bu bölümde müftünün sahip olması gereken İslâmî, ahlâkî ve ilmî şartları incelenmiştir. Kavramlar detaylıca açıklanmış, analizler yapılmış ve karşılaştırmalı değerlendirmelerle elde edilen sonuçlar maddeler hâlinde paylaşılmıştır. Bu sayede, eserin içeriğini ve kapsamı artırılmıştır.

Aslan, *Tarihsel Süreçte Fetva* isimli ikinci bölümünü fetva ehliyetinin tarihi süreci hakkındaki bilgilere ayırmıştır. Fetva makamının ilk sahibinin Hz. Peygamber olduğuna dikkat çeken yazar, konunun daha iyi anlaşılması için bu bölümü dönemlere ayırarak a) Hz. Peygamber Dönemi b) Hulefâ-yi Râşidîn Dönemi c) Emevîler Dönemi d) Abbasiler Dönemi e) Osmanlılar Dönemi olarak beş başlıkta incelemiştir.

a) Hz. Peygamber Dönemi: Bu bölüme Hz. Peygamber'in görevlerini açıklayarak giriş yapmış, iftâ müessesesinin Hz.

Peygamber ile ortaya çıktığını belirtmiş ve Hz. Peygamber döneminde sahâbenin fetva verme durumlarına değinmiştir.

b) Hulefâ-yi Râşidîn Dönemi: Bu bölümü Hulefâ-yi Râşidîn ve Emevîler olarak ikiye ayırdığını belirten yazar, burada tekrar Hz. Peygamber döneminde sahâbenin fetva durumuna değinmiş, fetva veren sahâbiler ve onların fetvalarına örnekler vermiştir.

Hz. Peygamber döneminde sahâbe, hem Efendimizin bulunmadığı yerlerde hem de yeni sahâbelerin yetiştirilmesi amacıyla iki farklı şekilde fetva vermiştir. (bk. s. 35) Yazar, bu dönemde fetvayla ilgili yapılan çalışmalardan Hz. Ömer'in (ö. 23/644) sahâbenin hukuki görüşlerinden faydalanmak için onların şehir dışına çıkmalarına izin vermediğini aktarmaktadır. Yine fetva vermekle görevli olmayanların fetva vermesinin engellendiği ayrıca halifeler tarafından vali, kadı ve müftü tayinlerinin yapıldığı belirtilmiştir.

c) Emevîler Dönemi: Aslan, bu dönemde hac zamanında Mekke'ye gelenlerin sorularına cevap verebilmeleri için müctehid sahâbilerin görevlendirildiğini aktarmıştır. Yazar, bu döneme kadar fetva verme görevinin resmî olmayan âlimler tarafından yapılmasına karşın Ömer b. Abdülazîz (ö. 101/720) döneminde ilk defa müftü tayin edildiğine ve resmî olarak ilk kez iftâ makamı oluşturulduğuna vurgu yapmış, hadislerle birlikte fetvalar da tedvin edilmeye başlanmıştır. Yazar, bu durumu artık halifelerin içtihad yetkisinin bulunmadığı şeklinde yorumlamıştır. (bk. s. 41)

d) Abbasiler Dönemi: Yazar, "Bu devir, mezhep imamlarıyla birlikte birçok müctehidin yetiştiği bir devirdir." ifadesiyle Abbâsiler döneminin ilmî zenginliğine dikkat çekmiştir. Bölümde mezheplerin oluşumu, tedvin faaliyetleri ve fetva ehliyetinin kurumsallaşma süreci açık bir şekilde ortaya konmuştur. Müftülüğün zamanla resmîleştiği, mezhep bağlılığının fetva verme sürecinde etkili olduğu ve halifelerin bu sürece yön verdiği örneklerle gösterilmiştir. Ayrıca bu dönemde fıkıh usulünün temellerinin atıldığı, fer'î delillerin sistematik biçimde kullanılmaya başlandığı da vurgulanmıştır. Bölüm, tarihî bilgileri net bir dille sunması ve mezhepleşme sürecini açıklığa kavuşturması bakımından oldukça başarılıdır. (bk. s. 41-45)

e) Osmanlılar Dönemi: Aslan, bu dönemde hukuk alanındaki eğitimleri detaylı bir şekilde ele almış ve bölümün en detaylı kısmını oluşturmuştur. Medrese eğitimini, buralarda okutulan dersleri, mezun olduktan sonraki durumları detaylıca anlatmıştır. Osmanlı medreselerinde okutulan dersler tablolar hâlinde sunularak akılda kalıcılığı artırılmış ve okuyucunun sıkılmasının önüne geçilmiştir. Müderrislik, kadılık ve şeyhülislâmlık hakkında bilgi, atamaları, görevleri, yetkileriyle ilgili bilgilere sırasıyla değinilmiştir.

Bu bölümde Aslan, fetvanın tarihsel serencamını ele alarak iftâ makamının kurumsallaşma sürecine odaklanmıştır. Özellikle Ömer b. Abdülazîz dönemindeki gelişmeler, ehliyetin resmiyet kazanması açısından kritik bir dönüm noktasıdır.

Müellif, kitabının en kapsamlı kısmını *İslâm Hukuk Literatüründe Müftü ve Ehliyeti* başlıklı üçüncü bölüme tahsis etmiş ve içeriği dört ana başlık altında incelemiştir. Fetva görevini yerine getirecek kişilerin sahip olması gereken özelliklerin ele alındığı bu bölümde ilk başta ehliyet kavramı ile başlanmış, ardından mutlak müctehid, ehliyet şartları ve mahiyeti sırasıyla açıklanmıştır. Böylece ehliyet kavramı ve müftünün sahip olması gereken İslâmî, ahlâkî ve ilmî şartlar incelenmiştir. İkinci kısımda ise cumhuru oluşturan Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelîlere göre müftünün tabakaları incelenmiş, bunlar yapılırken her tabakaya ait bir âlim örneği verilmiş daha sonra bu âlimlerin ehliyetinin ortaya konması için hayatı, eğitimleri, eserleri ve hocaları hakkında bilgiler verilmiştir. Son kısımda da Hanefîlere göre müftünün tabakaları ve ehliyet şartları işlenmiştir. Burada da aynı metot kullanılarak farklı tabakalara müntesip birer âlimin hayatı, eğitimleri, hocaları ve eserleri hakkında bilgiler verilmiştir. Ayrıca Bazı âlimlerin hangi tabakaya mensup olduğu konusunda farklı görüşlere yer verilerek eser, içerik bakımından zenginleştirilmiştir.

“Hanefî fukahası, müftüleri yedi tabakaya ayırıp ilk üçünü müctehid, geri kalan dört tabakayı da mukallitten saymışlardır. Buna göre ilk üç tabakadaki müctehidlerin kendi ictihadlarıyla fetva vermeleri gerekir. Ashâbü't-tahrîcden olan fakihler de mezhep imamlarının metot ve görüşlerine bağlı kalarak naslardan hüküm çıkarabilir ve bu şekilde fetva verebilirler. Diğer üç grup

içinde yer alan fakihler ise ancak zaruret durumunda ve başka bir müctehidin görüşünü nakletmek suretiyle fetva verebilirler. Hanefî kaynaklarında mutlak olarak mezhepte müctehid denildiğinde genellikle ilk üç tabakaya giren fakihler kastedilir.” (bk. s.188)

Aslan'ın mezheplerle ilgili karşılaştırmalı bilgiler sunması, okuyucunun mezhepler arasında mukayeseler yapmasına ve elde edilen çıkarımların zihinde daha kalıcı hâle gelmesine imkân tanımıştır. Müçtehitlerin Hanefilere göre yedi, cumhura göre altı tabakaya ayrıldığı vurgulanmıştır. Her tabakaya ait ünlü bir âlimin hayatı ve eserlerine yer verilmesi, bu alanda çalışan araştırmacılar için fukahanın hangi tabakaya mensup olduğunu tespit etme açısından önemli bir katkı sunmaktadır.

Yazar, *Taklit ve Mukallit Müftünün Ehliyet Şartları* başlıklı dördüncü bölümü üç ana başlık altında incelemiştir. Burada taklit, mukallit, müftünün ehliyet şartları ve telfik gibi konuları işleyen yazar, müftülerin fetva verme durumunu, verirse hangi şartları taşıması gerektiğini ele almıştır. İlgili kavramlar sırasıyla açıklanmış; ilgili konumdaki müftünün hükmü, ehliyet şartları, fetva vermesi, fetva verecekse izlemesi gereken yöntem ve verdiği fetvanın meşruiyetine ilişkin bilgilere yer verilmiştir.

Ana fikir olarak Aslan, fetva makamının sadece ilmî birikim değil ahlâkî ve sosyal sorumluluk taşıyan bir kurum olduğuna işaret etmekte, klasik literatürde ehliyet şartlarının detaylı bir şekilde tasnif edildiğini, günümüzde ise kurumsal yapılar üzerinden fetva verilmesinin daha uygun olduğunu savunmaktadır.

Yazar, sonuç bölümünde Kur'ân-ı Kerim ve sünnette olan fetva kavramına değinmiş ve fetva makamının mevkisi itibarıyla İslâm'ın en yüksek hizmet sahalarından biri olduğunu kaydetmiştir.

Eserin en güçlü yönlerinden biri, klasik literatürün önemli bir boşluğunu doldurma çabasıdır. Fetva ehliyeti gibi ihmal edilmiş bir konuyu hem mezhepler arası karşılaştırmalarla hem de kavramların detaylı tanımlarıyla birlikte ele alması, eseri alanında değerli bir başvuru kaynağı hâline getirmektedir. Aslan'ın çalışması, Muhammed Ebu Zehra'nın *Usulü'l-Fıkh* adlı eserindeki fetva ehliyeti tasnifleriyle karşılaştırıldığında, daha sistematik bir yapı sergilemektedir. Kitap boyunca yer verilen Arapça kavramlar,

etimolojik çözümlemeler ve tarihî örnekler, yazarın konuya ciddi bir mesai harcadığını göstermektedir. Ancak bu olumlu yönlerin yanında göz ardı edilemeyecek eksiklikler de mevcuttur. Her şeyden önce, yazarın hangi kaynakları hangi ölçütlerle seçtiğine dair açıklayıcı bir metodolojik çerçeve sunmaması, akademik ciddiyet açısından önemli bir problem doğurmaktadır. Kaynakça zengin görünse de, bu zenginlik temellendirilmemiştir. Hangi klasik metinlere neden ağırlık verildiği ya da çağdaş literatürden kimlerin dâhil edilip kimlerin dışarda bırakıldığı açıklanmamıştır. Bu durum, okuyucunun yazarın bilimsel tutumunu sağlıklı biçimde değerlendirmesini zorlaştırmaktadır.

Eserin çağdaş döneme ayrılan dördüncü bölümü, ne yazık ki genel bütünlük içerisinde yeterince derinleştirilememiştir. Bu döneme ilişkin öneri kısmında, Diyanet'in güncel uygulamaları veya sosyal medya fetvaları gibi bir-iki somut örneğe daha yer verilmesi, yazının hem güncelliğini hem de etki gücünü artıracaktır. Ayrıca dijital platformlardan yöneltilen sorular, kurumsal ve yerel müftülükler arasındaki yetki çatışmaları gibi çağdaş problemlerin ele alınması, çalışmanın güncellik düzeyini önemli ölçüde yükseltebilirdi.

Nitekim günümüzde fetva, yalnızca bireysel müftüler eliyle değil, kurumsal yapılar aracılığıyla da verilmektedir. Bu bağlamda Türkiye'de Din İşleri Yüksek Kurulu'nun oynadığı rol özellikle dikkat çekicidir. Kurul, güncel meseleler karşısında içtimaî, tıbbî ve teknolojik gelişmeleri göz önünde bulundurarak fetvalar üretmekte; bu fetvalar hem yazılı hem de dijital platformlar üzerinden kamuoyuna sunulmaktadır. Ancak eserde bu konuya yalnızca sınırlı şekilde temas edilmesi, bilimsel değerini bir ölçüde zayıflatmıştır. Oysaki Din İşleri Yüksek Kurulu'nun yapısına, karar alma süreçlerine ve müftülerle ilişkilerine dair pratik örneklerle bu bölüm daha güçlü bir şekilde desteklenebilirdi. Öte yandan sosyal medya kullanımı, dijital para birimleri ve tüp bebek gibi yeni meselelere dair verilen fetvalar, fetva ehliyetinin yalnızca klasik şartlarla sınırlı kalmadığını; aynı zamanda çağdaş bilgi birikimi ve disiplinlerarası yaklaşımlarla da beslenmesi gerektiğini açıkça ortaya koymaktadır. Bu durum, Aslan'ın kitabında öne sürdüğü

ehliyet şartlarının güncellenmesine duyulan ihtiyacı da göstermektedir.

Yazarın klasik döneme dair yorumları yerli yerinde olsa da, çağdaş literatürle bağ kurma çabası zayıf kalmıştır. Kanaatimizce Karadâvî'nin maslahat temelli yaklaşımı veya Raysûnî'nin makâsıd merkezli yorumları gibi çağdaş fetva teorileriyle bağlantı kurulması, eserin güncel bağlamını güçlendirebilirdi. Bu eksiklik, eserin kuramsal zeminini daraltmakta, çağdaş ilahiyat okurunun beklentilerini tam olarak karşılayamamasına yol açmaktadır.

Sonuç olarak Aslan'ın çalışması, fetva ehliyeti konusunu merkeze alarak İslâm hukuk düşüncesindeki süreklilik ve dönüşüm ilişkisini görünür kılmakta; klasik dönem verilerini derleyici ve sistematize edici tavrıyla literatürdeki önemli bir boşluğu doldurmaktadır. Bununla birlikte, eserin çağdaş bağlamla daha güçlü bir ilişki kurmaya açık bir zemin sunduğu da unutulmamalıdır. Bu yönüyle eser, hem klasik hem de modern dönemi birlikte değerlendiren daha kapsamlı araştırmalar için sağlam bir temel teşkil etmektedir. Yazarın bu çalışmasını, ileride yöntem açısından daha gelişmiş ve güncel konularla daha bağlantılı eserlerle devam ettirmesi, alana değerli katkılar sunacaktır.

## Kaynakça

“Aslan, Ömer. *İslâm Hukukunda Fetva Ehliyeti*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1. Basım, Aralık 2023. Sayfa 248. ISBN: 978-625-428-429-8”





**Recep Aslan, *Sünnet ve Sünnetin Günümüze Taşınması* (İstanbul: Ensar Yayınları, 1. Basım, Kasım 2020) 222 Sayfa, ISBN: 978-605-7619-92-1**

**Kitap  
İncelemesi  
Book  
Review**

**Zeliha Beyza TAŞ**

Doktora Öğrencisi, Gaziantep Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Hadis Anabilim Dalı

PhD Student, Gaziantep University, Institute of Social Sciences, Department of Hadith,

Gaziantep, Türkiye.

 zelihabeyzatas@gmail.com

 [ror.org/020vvc407](https://ror.org/020vvc407)

 [orcid.org/000-0002-5395-0566](https://orcid.org/000-0002-5395-0566)

**Yazar  
Author**

Taş, Zeliha Beyza. "Recep Aslan, Sünnet ve Sünnetin Günümüze Taşınması (İstanbul: Ensar Yayınları, 1. Basım, Kasım 2020) 222 Sayfa, ISBN: 978-605-7619-92-1". *Tevilat* 6/1 (Haziran 2025), 291-297.

 [doi.org/10.5281/zenodo.15793732](https://doi.org/10.5281/zenodo.15793732)

**Atıf  
Cite as**

Received / Geliş Tarihi: 22.04.2025

e-ISSN: 2757-654X

Accepted / Kabul Tarihi: 30.04.2025

[www.tevilat.com](http://www.tevilat.com)

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

**Telif Hakkı&Lisans/Copyright&License:** Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını **CC BY-NC 4.0** lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the **CC BY-NC 4.0**.

**Yayıncı/Published by:** Selçuk University Press



**Bilgi  
Info**

**Recep Aslan, *Sünnet ve Sünnetin Günümüze Taşınması* (İstanbul: Ensar Yayınları, 1. Basım, Kasım 2020) 222 sayfa, ISBN: 978-605-7619-92-1**

İslâm dininin Kur'ân-ı Kerîm'den sonra ikinci kaynağı olan Sünnet'in doğru anlaşılması, korunması ve günümüze uygun bir şekilde taşınması hususunda sahâbî döneminden itibaren Müslümanlar çok gayret göstermişlerdir. Bu konuda çeşitli yöntemler geliştirmişlerdir. Özellikle de hadis ve sünnetin korunması için yazı veya ezber yoluyla kayıt altına almaya çalışmışlardır. Çünkü sünnet ve hadisler olmadan dinin anlaşılması, hayata uygulanması ve doğru yaşanması çok da mümkün değildir. Üsve-i hasene olan Hz. Peygamber 'i(s.a.v.) ahlaki yozlaşmanın arttığı, değerlerin yok sayıldığı ve bizlere emanet edilen hadis ve sünnetlerin terk edildiği günümüze sunmak bütün insanlığın bu olumsuz şartlardan kurtulmasına yardımcı olacağı düşünülmektedir. Bundan dolayı Hz. Peygamber'i örnek olarak bütün insanlığa sunarken onun yaptıklarının aynısını yapmak değil, yaptıklarının arka planını, sebep ve hikmetini anlayarak günümüz problem ve şartları doğrultusunda özüne sadık kalan bir bakış açısıyla yorumlamak son derece önemlidir. Onun sünnetini doğru bir şekilde günümüze taşımamızın yolu, onun koyduğu kurallar çerçevesinde onun sünnetini doğru anlamak ve hayata taşımaktan geçmektedir.

292 Özet

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, Sünnet, Anlamak, Yöntem, Kural.

Tevilat 6/1 (2025)

**Recep Aslan, *Sunnah and Its Transfer to Our Day* (Istanbul: Ensar Publications, 1 st Edition, November, 2020), 222 Pages, ISBN: 978-605-761992-1**

Since the time of the Companions, Muslims have made great efforts to correctly understand, preserve, and appropriately transmit the Sunnah—the second source of Islam after the Qur'an—into modern times. Various methods have been developed in this regard. In particular, efforts were made to record the Sunnah and hadiths through writing or memorization, as understanding the religion, applying it to life, and practicing it correctly would not be possible without the Sunnah and hadiths. It is believed that presenting the Prophet Muhammad (peace be upon him), who is the uswa hasana (a beautiful example), to today's world—where moral decay is increasing, values are being ignored, and the hadiths and Sunnah entrusted to us are being abandoned—can help humanity escape these negative conditions. Therefore, when presenting the Prophet as a role model to all of humanity, it is not about merely replicating his actions, but rather understanding the background, reasons, and wisdom behind them, and interpreting them with a perspective that remains faithful to their essence, in light of today's challenges and circumstances. The way to correctly carry his Sunnah into our time lies in understanding it accurately within the framework of the principles he established and applying it to our lives accordingly.

**Abstract**

**Keywords:** Hadith, Sunnah, Understanding, Sample, Rule.



İslâm'ın iki ana kaynağından ikincisi olan sünnet, Müslümanlar için oldukça önemlidir. Hadis ve sünnetler dinin anlaşılması ve doğru bir şekilde yaşanmasını sağlamaktadır. Hz. Peygamber'in sünnetinin uygulanması ve günümüze taşınması açısından önemi ortadadır.

Ana hedef Hz. Peygamber'in yolundan gidilmesidir. İslâm dininin yaşanması ve anlaşılması için Hz. Peygamber'in sünneti uygulanmalıdır. Ancak bu uygulama sırasında onun yaptıklarını körü körüne taklit etmek değil, sünneti anlayarak ve kavrayarak yorumlamak ve uygulamak esas olmalıdır. Kur'ân-ı Kerîm'de pek çok ayette de bilinçsizce yapılan taklit eleştirilmiş, bu konuda Müslümanlar uyarılmış ve anlayarak ve kavrayarak tebliğ etmek ve hayata geçirmek gerektiği emredilmiştir.

İslâm'ın anlaşılması ve yaşanması konusunda önemli bir konuma sahip sünnetin güncelliğini ve evrenselliğini her zaman koruması gerekmektedir. Bu durum gerçekleştikten sonra sünnetin günümüze taşınmasının yolu kolaylaşabileceği kanaatindeyiz.

Yukarıda bahsettiğimiz konuyu ele alan Prof. Dr. Recep Aslan, "Sünnet ve Sünnetin Günümüze Taşınması" adlı eseri üç ana bölümden oluşturulmuştur. İlk bölümde sünnetin lügat anlamının yanında Kur'ân-ı Kerîm'e, Hz. Peygamber'e, sahâbî, tâbiîn ve Fazlur Rahman, Ahmed Hasan, Yusuf el-Karadavî, Hayri Kırbaçoğlu, Abdulfettah Ebû Gudde gibi tanınmış bazı çağdaş Müslüman araştırmacılara göre sünnetin tanımı ve kullanımı konusunu ele alınmıştır. Bu bölümde yazar sünnet kavramına dair geniş bir çerçeve çizmiş, sözcük ve terim anlamlarını uzunca beyan etmiştir. Çağdaş Müslüman bazı araştırmacıların kendi yöntem, içtihat, içinde yaşadığı şartlara göre sünneti ele alış şeklini detaylıca incelemiştir. Yazar bu bölümün sonunda sünnet kavramı konusunda detaylı ve uzunca durmasının sebebini, klasik sünnet tanımlarının yanında sünnetin bireye, günümüz toplumunun

yaşayış anlayış yapısına, insanlığın kurtuluşuna bir çare olmasına yönelik tanımların da var olduğunu ve bu tanımlar sayesinde sünnetin bir medeniyet projesi yönünün olduğunu belirtmiştir. Yazar bu bölümde detaylı sünnet tanımları yapması farklı bakış açılarına sahip okuyucunun ufkunu genişlettiğine ve okuyucunun mantıklı analizler yapabilmesine yardımcı olduğu kanaatindeyiz.

İkinci bölümde sünnetin işlevi konusu ele alınmıştır. Bu bölümde alt başlık olarak beşer ve resûl olan Hz. Peygamber'in İslâm dinindeki konumu, Hz. Peygamber'in görevleri, Müslümanlara rehber ve örnek oluşu, vahiy-sünnet arasındaki ilişkinin boyutları, Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. Peygamber'in hikmet sahibi oluşu, sünnetin dinin tamamlayıcısı ve hüccet oluşu ve Kur'ân bize yeter, Kur'ân ile yetinme söyleminin dayanakları konuları detaylıca incelenmiştir. Her başlık altında yazar o konu hakkında görüşleriyle birlikte bir sonuca gitmiştir. Yazar genel kabule uygun olarak sünnet ve Kur'ân'ın birbirini tamamladığını ve birbirinden ayrılmaması gerektiğini belirtmiştir. Beşer ve resûl olan Hz. Peygamber'in İslâm dinindeki konumunu ayet, hadis ve âlimlerin görüşleri ile destekleyerek okuyucuya sunmaya çalışmıştır. Hz. Peygamber'in tebliğ, vahyi insanlara açıklama olan beyân, İslâm dinine davet, tezkiye, hüküm koyucu ve ta'lim görevlerini tek tek başlıklar altında ele almıştır. Hz. Peygamber'in kişiliğinin, yaşantısının ve sözlerinin körü körüne taklit edilmek değil de arka planını anlayarak örnek almak gerektiğini belirtmiştir. Sünnet-vahiy ilişkisi konusunda yazar bu konudaki farklı görüşleri kısaca vermiştir. Bu konuda en sağlıklı olanın sünnetin neyin mahsulü olduğunu tartışmak değil, onların Kur'ân'a arz edilip edilmeyeceğini araştırmak olduğunu belirtmiştir. Bu konudaki görüşler şunlardır:

1- Sünnet de Kur'ân gibi vahiy mahsulüdür. Bu görüşü benimseyenler sünnetin Kur'ân-ı Kerîm gibi vahiy kaynaklı olduğunu belirtmişlerdir. Bu konuda Kur'ân, hadis ve selef âlimlerinin görüşleriyle benimsediklerinin delillendirmişlerdir.

2- Sünnette vahiy mahsulü hiçbir şey yoktur. Bu görüşü savunanlara göre sünneti, Hz. Peygamber'in kendi çerçevesinde elde ettiği bilgi birikiminin, akıl ve tecrübesinin ve bunlara

dayanarak Kur'ân'ı yorumlamasının bir ürünüdür şeklinde tanımlamışlardır.

3- Sünnetin bir kısmı vahiy mahsulü, bir kısmı Hz. Peygamber'in içtihadının ürünüdür. Bu görüş yukarıdaki görüşlerinin orta yolu olarak kabul edilmiştir.

İkinci bölümde yazar ayrıca Hz. Peygamber Kur'ân'da hikmet sahibi olarak nitelendirilmesinin yanında esas olarak hikmet kavramının kitap, sünnet veya ilim olduğunu konusunda âlimlerin görüşlerine yer vermiştir. Bu görüşlere yer verirken konuyu ayet ve hadislerle de desteklemiştir. Kur'ân ile yetinme yani hadisleri inkâr düşüncesi başlığında ise bu düşüncenin ne zaman başladığını, neden bu görüşün benimsenmeye çalışıldığını ve Hindistan, Mısır ve Türkiye'de bu konu hakkındaki tartışmalara yer vermiştir. Bu konuda yazar özellikle Mısır ve Hindistan'da Müslümanların birlikteliğini sağlayacak olanın Kur'ân olduğunu ve hadislerin bu konuda bir engel olduğu düşüncesinin yayıldığını belirtmiştir. Fakat unutulmuş bir şey var ki o da Hz. Peygamber Kur'ân-ı Kerîm'in açıklayıcısı, yol göstericisi ve tamamlayıcısı olduğudur.

Üçüncü bölümde yazar sünnetin günümüze taşınması konusuna yer vermiştir. Bu bölümde hadislerin Kur'ân ayetleriyle birlikte ele alınması, rivayetlerin bütünlük içerisinde işlenmesi, sünneti modern döneme taşımada garîbu'l-hadis, esbâbü vürûdü'l-hadis, muhtelifü'l-hadis, nâsîh ve mensûh ve fihhu'l-hadis adlı hadis ilimlerinin yeri, sünnette kastedilen mana, amaç, ilke ve hikmetlerin tespiti, Hz. Peygamber'in üslûbu ve anlatım tarzı, Hz. Peygamber'in örnekliğini çağımıza taşınması, sünnetin bağlayıcılığı, yerelliği ve evrenselliği başlıklarına yer verilmiştir. Yazar bu konuyu geniş bir perspektifle ele almıştır. Bu bölüme başlamadan önce genel olarak sünnetin doğru bir şekilde anlaşılmaması ve günümüze taşınmamasının sebepleri olarak şekilci ve lafızci yaklaşım ile beraber körü körüne sünneti taklit, sünnetin olduğu toplumun şartlarının değerlendirilmemesi, sünnette yer alan emir, yasak, tavsiye, teşvik, ikazların ayırt edilememesi ve sünnetin sebep-i vürûdu ile siyak-sibakının göz ardı edilmesi gibi hususları vurgulamıştır. Bu sebeplerden dolayı yazarımız sünnetin günümüze taşınması konusuna katkı sağlamak amacıyla hadisleri ayetlerle birlikte ele alınması, rivayetlerin

birlikte incelenmesi, hadis ilimlerinden yararlanılması, hadislerde kastedilen illet, amaç, sebep, ilke ve hikmetlerin tespit edilmesi, sünnetin bağlayıcı olduğunu benimsenmesi ve Hz. Peygamber'in örnekliliğinin vurgulanarak incelenmesi gerektiğini belirtmiştir. Bu şekilde bu bölümdeki başlıklar kendinden önceki ve sonraki başlıklar ile tam uyumludur. Okuyucunun kafa karışıklığını gidermek için konu bir bütün içerisinde işlenmeye çalışılmıştır.

Yazar, birinci, ikinci ve üçüncü bölümlerde konu veya bölüm sonlarında bazı değerlendirmeler yapmıştır. Sonuç bölümünde ise yazar içeriği genel olarak özetlemeye çalışmıştır.

Tanıtımını yapmaya çalıştığımız bu eser, konusu ve amacı itibarıyla günümüzde dahi Müslümanların içinde bulunduğu bir tartışmayı konu edinmiştir. Zira hadisleri, sünneti ve Hz. Peygamber'in örnekliliğini inkâr edenlerin ortaya attığı yersiz iddiaları çürütmeye çalışan bir eser olmaya çalışması çalışmayı değerli kılan yönlerinden biridir.

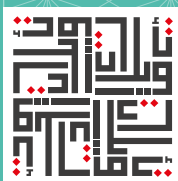
Eserde akademik bir dil, sade ve akıcı bir üslup kullanılmıştır. Eserde bulunan bölüm içerisindeki alt başlıklar barındırması konunun anlaşılmasını kolaylaştırmıştır. Ayrıca yazar geniş bir konuyu belli başlık ve yöntemlerle sınırlaması da eseri kolaylaştıran bir başka unsurdur. Sünnetin günümüze taşınması ile ilgili ele alınan konularda yazar görüş ayrılıkları ve görüş birliklerini delillerle temellendirmesi ve yazarın düşüncelerini ispat etme hususundaki gösterdiği çabayı gözler önüne sermeye çalışması alana katkı sağlamıştır.

Son olarak bu kitap hadis araştırmalarıyla ilgilenen kimseler tarafından sünnetin değeriyle ilgili araştırmalarda fazlaca yararlanılabilir bir eser olduğunu da söylemekte fayda vardır. Ayrıca şunu da belirtmemiz gerekir ki eserde yapılan atıflar, dipnotlar, kaynakça ve indeks gibi teknik hususları incelediğimizde, çalışmanın bu açıdan özgün bir yapıya sahip olduğunu söyleyebiliriz.

### Kaynakça

“Aslan, Recep. Sünnet ve Sünnetin Günümüze Taşınması. İstanbul: Ensar Yayınları, 1. Basım, Kasım 2020. Sayfa 222. ISBN: 978-605-7619-92-1”





ISSN 2687-4849



9 772687 484008