



UNIVERSAL JOURNAL OF THEOLOGY

e-ISSN: 2548-0952

cilt: IX | sayı: 1 | yıl: Haziran 2024

volume: IX | issue: 1 | year: June 2024

Universal journal of Theology,

(An International Peer-Reviewed Journal/Uluslararası Hakemli Dergi)

Yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.

Universal Journal of Theology (UJTE) is a double blind peer-reviewed and quarter international journal. Legal responsibility of all published works belong to the authors. No part or full text of the works published in UJTE can be duplicated or distributed without written permission from the publisher. All correspondence with the journal should be via contact details given in the website. Editorial Board retains the right to publish or reject submitted articles.

Bu derginin yayın hakları

*Universal journal of Theology'*ne aittir.

5846 ve 2936 sayılı fikir ve sanat eserleri yasası hükümleri gereğince

"Bu dergi hiçbir yöntemle çoğaltılamaz. Resim, şekil, şema, grafik ve herhangi bir bölümü dergi yönetimin izni olmadan kopya edilemez."

Her hakkı *Universal journal of Theology'*ne aittir.

UNIVERSAL JOURNAL OF THEOLOGY	
cilt: VIII, sayı: 2, yıl: Aralık 2023	volume: VIII, issue: 2, year: December 2023
e-ISSN: 2548-0952	
Baş Editör/Editor in chief Doç. Dr. İsmail ŞİMŞEK Editör/Editor Arş. Gör. Huzeyfe KILIÇ Yazı Takip/Secretary Arş. Gör. Huzeyfe KILIÇ İç Tasarım/Design Arş. Gör. Huzeyfe KILIÇ Web Sayfası Sorumlusu Doç. Dr. İsmail ŞİMŞEK Son Okuyucu Arş. Gör. Dr. Yasin BOSTAN Kapak Tasarım Arş. Gör. Huzeyfe KILIÇ Yazışma Adresi/Corresponding Address Universal Journal of Theology http://dergipark.gov.tr/ujte universalteoloji@gmail.com	Yayın Kurulu/Editorial Board-Danışma Kurulu/Advisory Board Prof. Dr. Abdelrehim Sad Aldin – Al-Azhar University/Egypt Prof. Dr. Abdullah Harouna – Al Baha University/KSA Prof. Dr. Hüseyin Certel - S. Demirel University/Türkiye Prof. Dr. Kemal Polat – Amasya University/Türkiye Prof. Dr. Muhammed Aydın - Sakarya University/Türkiye Prof. Dr. Ruhattin Yazoğlu - Atatürk University- Türkiye Prof. Dr. Tuncay İmamoğlu - Atatürk University- Türkiye Doç. Dr. Abdülhadi Sağlam – Erzincan University/Türkiye Doç. Dr. Azad Said Simo – Duhok University/Iraq Doç. Dr. Hasan Akkanat - Çukurova University/Türkiye Doç. Dr. Ferhad Maksudov - Institute of Archaeology/Uzbekistan Doç. Dr. Ali Öncü - Pamukkale University/Türkiye Arş. Gör. Huzeyfe Kılıç - Pamukkale University/Türkiye

İÇİNDEKİLER/CONTENTS

Makaleler /Articles

Kur'an'da Anlam Bütünlüğü

الوحدة الموضوعية في القرآن الكريم

Thematic Unity in the Holy Quran

Prof. Dr. Süleyman AYDIN

1-39

Ehl-i Sünnet Perspektifinden Kadı Abdülcebbar'ın Fiilî ve Sübûtî Sıfatlar

Anlayışına Eleştirel Bir Bakış

نظرة نقدية على فهم القاضي عبد الجبار للصفات الفعلية والثبوتية

من منظور أهل السنة

A Critical Perspective on Al-Qadi Abd al-Jabbar's Understanding of Active and Essential Attributes from the Sunni Point of View

Dr. Öğr. Üyesi Faruk GÜN

40-69

Roger Garaudy Düşüncesinde İslâm İktisadının Kapitalizm ve Sosyalizm Sistemleriyle Mukayesesi

Comparison of Islamic Economics with Capitalism and Socialism Systems in the Thought of Roger Garaudy

Fırat KARADAĞ & Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU

70-94

Düşünce Tarihinde İnançın Rasyonelliği Bağlamında Akıl-Kalp İlişkisi

Mind-Heart Relationship in the Context of Rationality of Faith in the History of Thought

Ümmünur YURTSEV

95-124

Mukaddimetü İbni's-Salâh Adlı Esere Yöneltilen Bazı Eleştiriler ve Değerlendirilmesi

Criticisms Towards "Muqaddimat Ibn al-Şalâh" and Their Evaluation

Hüseyin YÜREKLİ

125-151

Çağdaş Tefsir ve Problemlerine Dair Bir Değerlendirme

An Evaluation of Contemporary Interpretation And Its Problems

Abdulkerim AYDIN

152-185

Kur'an'ı Anlamada Sünnet'in Etkisi

أثر السنة في فهم القرآن: دراسة تحليلية

The Effect of Sunnah in Understanding The Qur'an

Abdurahim AYDIN

186-205

Açık Erişim Politikası / Open Access Policy

Universal journal of Theology (UJTE) bilimsel araştırmaları halka ücretsiz sunmanın bilginin küresel paylaşımını artıracakđ ilkesini benimseyerek, içeriğine anında açık erişim sağlamaktadır. Universal journal of Theology (UJTE) Budapeřte Açık Erişim Deklarasyonunu imzalamıştır.

Universal journal of Theology (UJTE) provides immediate open access to its content on the principle that making research free available to the public supports a greater global exchange of knowledge. Universal journal of Theology (UJTE) has added its name to the Budapest Open Access Initiative.

Dizinleme Bilgileri / Abstracting and Indexing Services

- 1- ASOS Index (2017)
- 2- Google Scholar (2017)
- 3- Academic Keys (2018)
- 4- İSAM- Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (2017)
- 5- SOBİAD- Sosyal Bilimler Atıf Dizini (2018)
- 6- Scientific Indexing Services (2017)
- 7- İdealonline (2018)

UJTE

UNIVERSAL JOURNAL OF THEOLOGY

e-ISSN: 2548-0952

Cilt/Volume: 9, Sayı/Issue: 1, Yıl/Year: 2024 (Haziran/June)

KUR'ÂN'DA KONU BÜTÜNLÜĞÜ

الوحدة الموضوعية في القرآن الكريم

Thematic Unity in the Holy Quran

SÜLEYMAN AYDIN

Prof. Dr. Yalova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir Anabilim Dalı
Prof. Dr., Yalova University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Science, Department of
Quranic Exegesis, Yalova/Türkiye

slaydinn@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-8958-9437>

Makale Bilgisi – Article Information Makale Türü/Article Type: Araştırma
Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 29/04/2024

Kabul Tarihi/Date Accepted: 27/05/2024

Yayın Tarihi/Date Published: 30/06/2024

Atıf/Citation: Aydın, Süleyman. "Kur'ân'da Konu Bütünlüğü". *Universal Journal of Theology* 9/1 (2024): 1-39. Doi: 10.56108/ujte.1475544

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/ujte>

Süleyman AYDIN

Öz

Bu araştırma Kur'an-ı Kerim'de konu bütünlüğü ve birliği ilminin tanımı, faydası, diğer ilimlerle alaka ve ilişkisi, önemi, fazileti, adı ve mahiyeti dahil olmak üzere bazı esaslarını içermektedir. Ayrıca Kur'an ve surelerdeki konu birliği ve bütünlüğünün bilinmesine yardımcı olan vesileler, kurallar ve ölçüler de makalede işlenmiştir. Aynı şekilde bu araştırma, araştırmacıların Kur'an-ı Kerim'deki konu birliği ve bütünlüğünü idrak etme, tanıma güçlerini geliştiren entelektüel yatkınlık, yetenek kazanmalarına, Kur'an-ı Kerim'in ayet ve surelerinin arasında birlik, bütünlük ilişki ve uygunluğunun olmadığını dolayısıyla da Kur'an'ın birlik ve bütünlüğe ihtiyaç duyduğunu iddia eden Oryantalistler ve onların takipçilerine yanıt verme amacını taşır. Bunlara ilaveten bu araştırmanın içerdiği şeylerden bir tanesi de Kur'an-ı Kerim'deki tematik konu birliği ilmini ele alan kitapların, üniversite çalışmalarının ve hakemli araştırmaların teorik veya pratik açıdan değerlendirilmesindeki bilimsel standart ve ilmi ölçüdür. Çalışma Kur'an-ı Kerim'deki tematik birliği kısa, faydalı ve doğru bir sunumla ortaya koymayı, onun kavramını, tarihini ve ilim adamlarının bu konudaki görüşlerini netleştirmeyi ve Kur'an-ı Kerim ve sûrelerinde konu bütünlüğüne önem veren Kur'anî tefsir ve yorumlarını tahkik ederek, yeniden inceleyerek ve yorumlayarak sunmayı da amaçlamaktadır. Bu araştırma aynı zamanda Kur'an-ı Kerim'deki konu bütünlüğünün, Kur'an-ı Kerim'i anlama ve icaz yönünü ifade etme konusunda kullandığımız en önemli araçlardan biri olduğunu kanıtlamayı da hedefler. Son olarak Kur'an-ı Kerim'in tefsirinde konu bütünlüğünü amaç edinen ve bu hedefe ulaşmak için Kur'an'ın, sünnetin, icmanın ve hatta dikkate alınması gereken diğer araçların feda edildiği bir görüşün tehlikesini de ortaya koymak çalışmanın amaçları arasındadır.

Anahtar kelimeler: Kur'an, vahde, konu bütünlüğü, iktizâb, tenâsuk.

الوحدة الموضوعية في القرآن الكريم

الملخص

يحتوي هذا البحث عددًا من البنود منها بعض مبادئ علم الوحدة الموضوعية في القرآن الكريم من تعريفه وثمرته ونسبته إلى غيره من العلوم وأهميته وفضله واسمه وماهيته. ومنها الوسائل والضوابط والمعايير المعينة على معرفة الوحدة الموضوعية في القرآن وسوره. ومنها ما يكون الملكة الفكرية التي تمكن الباحثين من تطوير قدراتهم على إدراك الوحدة الموضوعية في القرآن الكريم، والرد على المستشرقين وأتباعهم الذين يدعون أن القرآن الكريم يفتقر إلى الوحدة والتماسك والترابط، وأنه لا يوجد ترابط بين آيه وسوره. ومنها المقياس العلمي في تقييم الكتب والدراسات الجامعية والبحوث المحكمة التي تناولت فن الوحدة الموضوعية في القرآن الكريم من حيث الناحية النظرية أو من حيث الناحية العملية. يهدف هذا البحث إلى عرض الوحدة الموضوعية في القرآن الكريم عرضًا موجزًا مفيدًا وصحيحًا وتوضيح مفهومها، وتاريخها، وآراء العلماء فيها، وعرض أهم التفاسير القرآنية التي اهتمت بقضية الوحدة الموضوعية في القرآن وسورها مع التنقيح والتحقيق والتعليق عليها. ويهدف هذا البحث أيضًا إلى إثبات كون الوحدة الموضوعية في القرآن الكريم هي من أهم الوسائل التي نستخدمها في فهم القرآن الكريم وبيان إعجازها. ويهدف أيضًا إلى بيان خطورة رأي يجعل الوحدة الموضوعية في تفسير القرآن الكريم غاية يضحى في سبيل الوصول إليها القرآن والسنة والإجماع بل الوسائل الأخر التي يجب اعتبارها.

الكلمات المفتاحية: القرآن، الوحدة، الموضوعية، الاقتضاب، التناسق.

Thematic Unity in the Holy Quran

Abstract

This research encompasses several aspects, including some principles of the science of thematic unity in the Holy Quran, ranging from its definition, outcomes, and its relation to other sciences, to its importance, virtue, name, and essence. It also includes the specific methods, criteria, and standards for understanding the thematic unity in the Quran and its chapters. Additionally, it discusses the intellectual capacity that enables researchers to develop their abilities to perceive the thematic unity in the Holy Quran, and to refute Orientalists and their followers who claim that the Quran lacks unity, coherence, and cohesion, asserting that there is no correlation between its verses and chapters. Among these aspects is the scientific criterion for evaluating books, university studies, and peer-reviewed research that addressed the art of thematic unity in the Holy Quran, both theoretically and practically. The aim of this research is to present a concise, useful, and accurate overview of thematic unity in the Holy Quran, clarifying its concept, history, scholars' opinions, and presenting the most important Quranic exegeses that dealt with the issue of thematic unity in the Quran and its chapters, with refinement, investigation, and commentary. Furthermore, this research aims to demonstrate that thematic unity in the Holy Quran is one of the most important tools we use to understand and demonstrate its miraculous nature. It also aims to highlight the danger of an opinion that considers thematic unity in Quranic interpretation as an ultimate goal, neglecting the Quran, Sunnah, consensus, and other necessary considerations.

Key words: Quran, unity, thematicity, iktizab, coherence.

بسم الله الرحمن الرحيم

التقديم

الحمد لله الذي أنزل كتاباً أحكمت حروفه وكلماته وآياته وسوره وموضوعاته ومعانيه، والصلاة والسلام على سيدنا محمد ﷺ الذي هدانا إلى سبل إدراك الوحدة الموضوعية في القرآن وسوره وآياته وموضوعاته، وعلى آله وأصحابه الذين رزقوا إدراك الوحدة الموضوعية في القرآن والتفسير ومن تابعهم بإحسان إلى يوم الدين.

أما بعد: فإن هذا بحث في قضية الوحدة الموضوعية في القرآن وهي من أهم القضايا في الدراسات القرآنية المعاصرة، إذ ذهب بعض المستشرقين إلى القول بأن القرآن الكريم يفتقر إلى التماسك والوحدة، وحاول بعض العلماء والدارسين المسلمين الرد عليهم وإثبات الوحدة، إلا أن أكثرهم ذهبوا إلى القول بأن الوحدة في السورة القرآنية هي وحدة موضوعية، وركزوا معظم جهودهم على تطبيق الوحدة الموضوعية في السورة القرآنية، ولم يكن هناك اهتمام كبير بتوضيح المراد من هذه الوحدة، وتاريخها، وأنواعها، ومن ثم قد حصل كثير من الالتباس في مفهوم الوحدة الموضوعية وأنواعها لدى كثير من الباحثين، ويهدف هذا البحث أن يقدم تصوراً متكاملًا قدر الإمكان عن الوحدة الموضوعية في القرآن كله.

مشكلة البحث

في ضوء ما سبق ذكره يمكن القول إن مشكلة البحث وأسئلته التي يحاول الإجابة عنها هي:

- ما هو تحرير محل النزاع في القضايا التي تتعلق بالوحدة الموضوعية في القرآن وتحقيق القول فيها مع التنقيح؟

- ما عناصر الوحدة الموضوعية وأنواعها وصورها؟

- ما مواقف الدارسين من الوحدة الموضوعية؟

- ما أهم الوسائل والضوابط والمعايير المعينة على تحديد الوحدة الموضوعية؟

- ما أهم المؤلفات في الوحدة الموضوعية؟

الدراسات السابقة:

هناك بعض الأبحاث التي تتناول مفهوم الوحدة الموضوعية فحسب، وهناك كثير من الأبحاث التي تتناول الوحدة الموضوعية في السورة معينة، وأذكر منها على سبيل المثال:

- الوحدة الموضوعية في السور القرآنية، عبد العزيز الخضير، مجلة الجامعة الإسلامية، العدد 149، 1430هـ، حيث تحدث الباحث فيه عن الموضوعات القرآنية، ووحدة الموضوع، وتحديد موضوع السورة، والوحدة الموضوعية في سور مختارة كسورة الفاتحة والبقرة والكهف.

- الوحدة الموضوعية في سورة الأحقاف، نجية غلا نبي محمد، مجلة البحوث الإسلامية، العدد 106، 2015م، حيث توصلت الباحثة إلى أن سورة الأحقاف تعالج قضية إثبات العقيدة في القلوب، وذهبت في بحثها إلى أن الوحدة الموضوعية في السورة القرآنية أحد أنواع الإعجاز القرآني.

- محور الوحدة الموضوعية لسورة البقرة: دراسة في مقاصد السور، حسين الزومي، مجلة جامعة المدينة العالمية (مجمع)، العدد 13، 2015م، حيث تناول الباحث في بحثه هذا الوحدة الموضوعية في سورة البقرة، وتواصل إن أن محور (المُدافعة) هو مقصد سورة البقرة الرئيس، وذكر في بحثه أن عبد الحميد الفراهي أول من تحدث عن تطبيق الوحدة الموضوعية في السور القرآنية.

ويختلف هذا البحث عن تلك الأبحاث بأنه يحاول تقديم تصور متكامل عن الوحدة الموضوعية من جهة مفهومها وأهميتها وعناصرها وتاريخها وموقف الدارسين منها، وأول من قال بما من الدارسين، وأنه دراسة نظرية وليس دراسة تطبيقية.

منهج البحث

اعتمدت في هذا البحث على عدد من المناهج البحثية الاستقرائية والتحليلية التي استخلصته من كتب أصول العلوم القرآنية والتفسيرية والحديثية واللغوية والعقلية، فأردت أن أكتب فيه على منهج البحث العلمي الأصيل في بحث لا يخلو من إضافة معلومات جديدة، أو جمع معلومات متفرقة، أو شرح أشياء مغلقة، أو تصحيح قول أخطأ فيه قائله أو ناقله، أو اختصار طويل أو إتمام ناقص أو ترتيب مختلط بتصرف، وإنني قد كتبت رجاء أن يُتفَع به.

خطة البحث:

- المقدمة: بعض مبادئ علم الوحدة الموضوعية.

○ المسألة الأولى: تعريف الوحدة الموضوع لغَةً واصطلاحًا.

○ المسألة الثانية: تعريف الموضوع لغَةً واصطلاحًا.

○ المسألة الثالثة: تعريف الوحدة الموضوعية.

○ المسألة الرابعة: نسبة هذا الفن إلى غيره من العلوم.

○ المسألة الخامسة: أهمية فن الوحدة الموضوعية وفضله.

○ المسألة السادسة: ثمره معرفة فن الوحدة الموضوعية.

○ المسألة السابعة: اسم هذا الفن.

- المبحث: ماهية الوحدة الموضوعية وتاريخها وأنواعها، وموقف الناس منها، والمؤلفون والمؤلفات

فيها.

○ المطلب الأول: ماهية الوحدة الموضوعية.

○ المطلب الثاني: أنواع الوحدة الموضوعية.

○ المطلب الثالث: تاريخ فن الوحدة الموضوعية.

○ المطلب الرابع: موقف الناس من الوحدة الموضوعية في القرآن الكريم.

○المطلب الخامس: الوسائل والضوابط والمعايير المعينة على معرفة الوحدة الموضوعية في القرآن وسوره.

○المطلب السادس: المؤلفون والمؤلفات في فن الوحدة الموضوعية.

■ المسألة الأولى: المؤلفون في فن الوحدة الموضوعية.

■ المسألة الثانية: المؤلفات في فن الوحدة الموضوعية.

○المطلب السابع: الموضوع العام والموضوعات الرئيسة في القرآن والعلاقة بينها، وصور الوحدة الموضوعية في القرآن.

○المطلب الثامن: بيان حكم الوسائل التفسيرية التي تعارض القرآن والسنة والإجماع.

- الخاتمة.

المقدمة: بعض مبادئ علم الوحدة الموضوعية¹

وفيها مسائل:

لما كانت الوحدة الموضوعية اسماً مركباً وصفيّاً، وجب علينا أن نعرف ركني الاسم المركب أولاً، ثم التركيب بعد ذلك.²

المسألة الأولى: تعريف الوحدة والموضوع لغةً واصطلاحاً

الوحدة لغةً:

هي الانفراد والائتاد والامتياز، حيث أن “ال (و) وال (ح) وال (د) : أصلٌ يَدُلُّ عَلَى الاتحاد ويدل على الإِنْفِرَادِ³ فالوَاحِدُ: الْمُتَفَرِّدُ من كُلِّ شَيْءٍ⁴، “وَكُلُّ شَيْءٍ عَلَى حِدَةٍ أَيْ مُتَمَيِّزٌ بِذَاتِهِ عَنِ غَيْرِهِ”⁵. و “قِيلَ: الْوَاحِدُ: هو ما لَا يَتَجَزَّأُ، ولا يكون قابلاً للانقسام أو للتشبية، ولا نظير له ولا مثل. ولا يجمع هذين الوصفين إلا الخالق عز وجل، وفيه “إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى لَمْ يَرْضَ بِالْوَحْدَانِيَّةِ لِأَحَدٍ غَيْرِهِ، شِرَارُ أُمَّتِي الْوَاحِدَانِيُّ الْمُعْجَبُ بِدِينِهِ الْمُرَائِي بِعَمَلِهِ”، فالوحداني هنا هو الْمُتَفَرِّدُ بِنَفْسِهِ، وَالْمُفَارِقُ لِلْجَمَاعَةِ، وَهُوَ مَنَسُوبٌ إِلَى الْوَاحِدَةِ: الانفراد، بِزِيَادَةِ ال (أ) و ال (ن) بقصد المبالغة.⁶

والتحقيق: هو ما قاله الشيخ محمد النجار: “فأما الوحدة فقد فُتِّرت في المعاجم بالانفراد، وتستعمل الآن في معنى الأئتاد أو صيرورة الاثنين فما فوقها واحداً، فيقال وحدة الدولتين ووحدة قوانين التجارة، وكأنَّ هذا المعنى نشأ بالتوسع والتجوُّز في المعنى الأول، فمن شأن المنفرد الضبط وعدم الانتشار، ومن شأن التعدد التشبُّت، فاستعملت الوحدة التي أصلها الانفراد في الاجتماع الذي فيه الضبط والائتاد⁷.”

الوحدة اصطلاحاً:

هي اتئاد الأشياء بكيفية تجعلها منفردة تندرج تحت شيء واحد ولو حكماً، والمراد بها هنا في اصطلاحنا هو اتئاد الموضوعات المتعددة في القرآن وسوره بكيفية تجعلها منفردة مندرجة تحت موضوع واحد.

1 وذلك لأن الفهم الصحيح في كل فن يتوقف على مبادئه.

2 تحرير التفسير الموضوعي والوحدة الموضوعية للسورة، لمحمد عمر بازمول، ص 52.

3 معجم مقاييس اللغة، لابن فارس؛ أساس البلاغة، للزمخشري، مادة (وحد). بتصرف.

4 المحيط في اللغة، للمصاحب بن عباد، مادة (وحد). بتصرف.

5 المصباح المنير، للفيومي، مادة (وحد). بتصرف.

6 النهاية، لابن الأثير الجزري، مادة (وحد). بتصرف.

7 الوحدة القرآنية، لمحمد خوجة، ص 22.

وهي عند المفسرين: “الأساس أو المحور أو الموضوع الوحيد الجامع للموضوعات المتعددة في السورة والقرآن”¹.

وهي عند علماء النقد الأدبي: “مراعاة الترابط والتلاؤم بين عناصر النص من أفكار وأجزاء بحيث لا يشعر الذوق بالبعد والقطيعة بين الفكرة والفكرة، أو الصورة والصورة، ويستوي بعد هذه الرعاية أن يكون موضوع النص واحداً، أو تتعدد موضوعاته في إطار غرض واحد، كما كان يفعل الجاهليون”^{2 3}.

المسألة الثانية: تعريف الموضوع لغةً واصطلاحاً

الموضوع لغةً:

الوضع: هو الإلصاق والحط والإسقاط والإلقاء، “(و) (ض) (ع): وَضَعْتُه، وَأَضَعُهُ وَضَعًا. وَالْمَوْضِعُ مَكَانُ الْوَضْعِ، وَيُقَالُ: وَضَعْتُ عَنْهُ دَيْنَهُ إِذَا أَسْقَطْتُهُ، وَيُقَالُ وَضَعْتُ الْحَامِلُ وَلَدَهَا تَضَعُهُ وَضَعًا إِذَا وَلَدَتْ، وَوَضَعْتُ الشَّيْءَ بَيْنَ يَدَيْهِ وَضَعًا أَي تَرَكْتُهُ هُنَاكَ”⁴.

والموضوع: هو الملتصق والمنحط والمُسَقَط والملقى. ويقال: “مَوْضُوعٌ مَفْرُودٌ: جَمْعُهُ مَوَاضِيعٌ وَمَوْضُوعَاتٌ: اسْمٌ مَفْعُولٌ مِنَ الْفِعْلِ وَضَعَ. وَالْمَوْضُوعُ: الْمَادَّةُ الَّتِي يَبْنِي عَلَيْهَا الْكَاتِبُ أَوِ الْمَتَحَدِّثُ كَلَامَهُ. وَيُقَالُ: طَرَقَ الْكَاتِبُ الْمَوْضُوعَ بَدَقَّةً. وَيُقَالُ: هَذَا الْكَلَامُ فِي ضَلْبِ الْمَوْضُوعِ. وَالْمَوْضُوعِيَّةُ: اسْمٌ مَوْثُوثٌ مَنْسُوبٌ إِلَى مَوْضُوعٍ”⁵.

الموضوع اصطلاحاً:

هو ما يلقي أمام المخاطب من كلام وغيره للتسهيل والتنشيط والتميز. والمراد بها هنا في اصطلاحنا هو ما ألقاه الله تعالى في كتابه من القضايا والمعاني للتسهيل والتفهم والتنشيط والتميز والترفيه.

وهو في الاصطلاح العام: “الْمَادَّةُ الَّتِي يَبْنِي عَلَيْهَا الْكَاتِبُ أَوِ الْمَتَحَدِّثُ كَلَامَهُ”⁶. أو: “القضية التي قد تعددت أماكنها وأساليبها، وهناك جهة تجمعها عن طريق غاية واحدة أو معنى واحد”.

(1) تحرير التفسير الموضوعي، محمد بازمول، ص 52. بتصرف.

(2) بناء القصيدة، ليوسف بكار، ص 283 – 285. (بتصرف).

(3) كل ذلك بانتقاء و بتصرف.

(4) المصباح المنير، للفيومي، مادة (وضع). بتصرف.

(5) معجم اللغة العربية المعاصرة، لأحمد مختار عمر، مادة (وضع). بتصرف واختصار.

(6) المعجم الوسيط، باب (الواو). بتصرف.

وهو في اصطلاح المفسرين: “المفهوم الذي تعددت أماكنه وأساليبه في القرآن، وله جهة تجمعها عن طريق غاية واحدة، أو معنى واحد”¹.

هذا وإنه قد سمي (الموضوع) في العلوم والمؤلفات موضوعًا لكونه ميسرًا سهل المنال، وشافيًا كافيًا مغنيًا يسقط الأسئلة التي ترد في الأذهان، ومثمرًا يثمر ثمرات مختلفًا ألوانها، ورافعًا يرفع مستوى القارئ علمًا وفهمًا وخلقًا إلى غير ذلك، فكل ما ليس كذلك فلا يسمى موضوعًا ولا يكون، وقد سمي (الخبر الموضوع) موضوعًا لكونه منحطًا وساقطًا عن حقيقة أن يكون من سنة النبي، وبالتالي عن درجة الاعتبار بالكلية.

المسألة الثالثة: تعريف الوحدة الموضوعية

تعددت الآراء في تعريف الوحدة الموضوعية في كتاب الله تعالى، فقول:

هي “الإحكام في التناسق والتناغم والتكامل في القرآن الكريم”².

أو: هي “الكلام عن السورة ككل، من ناحية أغراضها العامة والخاصة، مع ربط موضوعاتها بعضها ببعض، حتى تبدو السورة وهي في منتهى التناسق والإحكام، وكأنها عقدٌ من لؤلؤٍ منظومٍ في غاية الإبداع”³.

أو: هي “الأساس أو المحور الوحيد الجامع للمواضيع المتعددة على مستوى القرآن بأكمله، أو على مستوى مجموعة من السور المشتركة في أمر معين، أو على مستوى موضوع من القرآن، أو على مستوى سورة معينة”⁴.

أو: هي “بيان تلك الوحدة الجامعة التي تربط بين أجزاء الموضوع الواحد، سواء الذي تفرقت عناصره في سور القرآن، أو الذي انتظمت عناصره في سورة واحدة من سوره”⁵.

أو: هي “ترابط سورة القرآن وآياته حتى يكون كالكلمة الواحدة”⁶.

أو: هي “أن يسعى من يقوم بالتفسير إلى بيان الموضوعات التي اشتملت عليها الآيات، والربط بينها، وذكر المعنى الجامع لها، والتي تكون أحيانًا لفظية وأحيانًا معنوية، وإيجاد الموضوع المحوري الذي تهدف إليه السورة بعد

(1) تجليات الوحدة الموضوعية، محمد رابح. بتصرف.

(2) الوحدة القرآنية لمحمد خوجة، ص 27. بتصرف.

(3) الوحدة الموضوعية لسورة الجمعة، لعواطف أمين السباطي، ص 115.

(4) الوحدة الموضوعية بين المؤيدين والمعارضين: دراسة تأصيلية مقارنة، ص 31. بتصرف.

(5) تجليات الوحدة الموضوعية، محمد رابح.

(6) تحرير التفسير الموضوعي والوحدة الموضوعية للسورة، محمد بازمول، ص 53.

ذلك. والربط المعنويّ كقرن الترغيب والتزهيب، ومقابلة الشر بالخير بعلاقة التضاد، والربط اللفظيّ كعطف آية على آية، أو أن تكون الآية واقعة موقع البيان ممّا قبلها، أو الحال، أو نحو ذلك¹ 2.

وقد تعدّدت الأسماء التي يشير العلماء بها إلى الوحدة الموضوعيّة عند أهل الدراسات القرآنيّة، ومنها³:

الموضوع الأساسي	الموضوع الرئيسي	الموضوع الكليّ	الموضوع الواحد	الفكرة الواحدة	قضية السورة
الغرض الرئيسي	الهدف الواحد	عمود السورة	المحور الأساس	شخصيّة السورة	محور السورة

والتحقيق

إنّ الوحدة الموضوعيّة في القرآن هي: المحور أو الأساس أو الغرض أو الموضوع الوحيد الذي يجمع الموضوعات المتعددة التي تدور عليه في القرآن وآياته وسوره ويربطها بروابط شتى معنويّة كانت أم لفظيّة حتّى تكون كالكلمة الواحدة متّسقة المعاني منتظمة.

وإن هناك فرقاً بينها وبين التفسير الموضوعيّ، فالتفسير الموضوعيّ نوع من أنواع التفسير وأقسامه. فهو التفسير الذي يكون على أساس تعريف سورة ما ببيان اسمها وفضلها ومكيّتها ومدنيّتها وعدد آياتها وترتيبها وموضوعاتها وأهدافها ومقاصدها أو على أساس الموضوعات القرآنيّة بجمع الآيات المتعلّقة بموضوع ما بعينه، أو على أساس الكلمات القرآنيّة بجمع الآيات التي وردت فيها مفردة ما بعينها في القرآن كلّ أو سورة منه، مع الإحاطة التامة التنظيميّة والتفسيريّة بكلّ جوانب الموضوع. أمّا الوحدة الموضوعيّة فهي نور يسعى بين أيدي كلّ تفسير، أو هي ماء يسري في عروق كلّ نوع من التفسير.

هذا وإنّ “الوحدة الموضوعيّة للقرآن وسوره، لا تعني أنّ القرآن أو السورة موضوع واحد مستقلّ، فهي ليست كالفصل في الباب، أو المبحث في الكتاب، فهناك فرق شاسع بين طريقة القرآن الكريم، وطريقة تأليف البشر...

(1) التناسق الموضوعي في السورة القرآنيّة، لمحمد بازمول، ص 20. بتصرف.

(2) كل ذلك بانتقاء وبتصرف أيضاً.

(3) يُنظر: من محددات نظرية الترتيل في القرآن الكريم، لمحمد المنتار، ص 66.

بل المراد: أنّ للقرآن موضوعاً تندرج تحته موضوعات شتى، تربط بينها أزواج من الروابط والمناسبات بارزة كانت أم خافية¹.

هذا وإنّ الدقّة العلميّة تقتضي أن نضع اصطلاحاً آخر، هو الوحدة الموضوعيّة في التفسير، ونعني به: تفسير القرآن تفسيراً موضوعياً وفقهياً ولغوياً... إلخ في ظلّ وسائل من الواقع، ومقاصد القرآن وسوره وآيه ومعطيات كلّ العلوم التي يتوقّف عليها تفسير آيه.

المسألة الرابعة: نسبة هذا الفنّ إلى غيره من العلوم

ولنا أن نقول في بيان نسبة فنّ الوحدة الموضوعيّة في القرآن إلى غيره من العلوم ما يلي:

- إنّ أحد العلوم الشرعيّة المتعلّقة بالقرآن.

- وإنّ نسبته إلى العلوم ممّا عدا بعض علوم القرآن فهو التباين.

- وإنّ هناك علاقة قويّة بينه وبين علم التفسير الموضوعيّ وعلم الترتيب وعلم المناسبات وعلم السياق القرآنيّ وعلم التناسق الموضوعيّ وعلم قصص القرآن، فلا يمكن أن نفصل بين هذه العلوم. كلّ واحد منها يؤدي إلى فهم الآخر. لأنّه من علوم القرآن والتفسير وأصوله بمنزلة اللازم من ملزومه أو بمنزلة الشرط من المشروط.

والتحقيق: إنّ الوحدة الموضوعيّة مرتبطة بكلّ ما تقدم ارتباطاً متيناً قوياً بل هي الأساس لكلّ ما تقدّم. والعلاقة بينها وبين العلوم التي ذكرناها قويّة تتعدّد بتعدّد الاعتبارات، فقد تكون علاقة الجزء بالكلّ أو علاقة اللزوم أو علاقة الشكل بالمضمون. فالمضمون هو وحدة الموضوع إلى غير ذلك.

فإنّ "العلاقة بين الوحدة الموضوعيّة في القرآن وعلم مناسبات القرآن قويّة، وهي كدم يجري في عروق علم المناسبات لأنّه تعرف من خلاله علل وأسباب ترتيب الأجزاء فيه، وهو سرّ البلاغة لأدائه إلى تحقيق مطابقة المعاني لمقتضى الحال فيه"². وإن كان علم المناسبة يعد سباقاً في ظهوره على الوحدة الموضوعيّة، إلّا إن إدراك المناسبة الدقيقة بين أجزاء السورة المختلفة يتوقّف على معرفة موضوعها، وهي تمثّل علاقة الشكل بالمضمون³.

(1) دراسات في التفسير الموضوعي، لزاهر الألمي، ص 123. بتصرف.

(2) الوحدة الموضوعية، لمسناوي ورضوان الأطرش، ص 71.

(3) الوحدة الموضوعية وعلاقتها بعلوم القرآن الأخرى، لمسناوي ورضوان الأطرش، ص 71. بتصرف. ويُنظر: تحرير التفسير الموضوعي، ص 107. بتصرف.

قال ابن عقيلة المكي: "مناسبة الآيات بعضها لبعض من أول القرآن إلى آخره حاصلة وثاقمة على أكمل منوال وأحسن وجه، ولكن الناس تختلف فهمهم في طبيعة المناسبة، فبعضهم يظهر له معنى بعيد ويتصف بالضعف، وبعضهم يظهر له معنى حسن ويتصف بالقوة، فللمناسبة حاصلة بين الآيات، وحسن ذلك مرده إلى حسن الأفهام والله أعلم"¹.

وإنّ "العلاقة بين الوحدة الموضوعية في القرآن وعلم السياق القرآني قويّة، وهي كدم يجري في عروق علم السياق القرآني، أو إن علم السياق وسيلة من وسائل إدراكها. لأنّ علم السياق القرآني يعرف بأنه: "بيان اللفظ أو الجملة في الآية، بشرط ألا يخرجها عما يسبقه ويلحقه والجو العام، إلاّ بدليل هو صحيح ينبغي ويجب القول به والتسليم له"².

وإنّ "العلاقة بين الوحدة الموضوعية في القرآن وعلم التناسق الموضوعي قويّة وهي كدم يجري في عروق علم التناسق الموضوعي القرآني أيضاً لأنّ التناسق الموضوعي يعرف بأنه: "المعنى الرابط بين الموضوعات في السورة والكاشف عن علل ترتيبها؛ لإبراز الانسجام والتلاؤم والتتابع والنظام بين الموضوعات"³.

يمكن لنا أن نقول إنّنا نبحت في التناسق الموضوعي عن فإننا نقوم بالبحث عن موضوعات السورة وسبب انتظامها على ترتيبها التي عليه في القرآن، ونبحت عن أسباب التقديم والتأخير في السورة، وأسباب تناول قضايا معينة فيها، ونبحت أيضاً عن وجه المعنى الرابط لها بما قبلها وبعدها، وما يتم ذلك في النظر والبحث في باقي موضوعات السورة الواحدة، أو اثتلاف وانسجام مجموعة من السور في الموضوعات التي تناولها. وأما في الوحدة الموضوعية فإننا نقوم بالبحث عن المحور الأساسي الذي ترجع إليه وتدور عليه الموضوعات التي تناولتها السورة، فينظر الباحث في مقاصد السورة والموضوعات التي اشتملت عليها ويذكرها، ثم يبحث عن الموضوع الذي يعد أساساً ومحوراً يجمع هذه الموضوعات، ويعد أيضاً الغاية التي ترمي إليها السورة⁴.

وإن هناك علاقة قوية أيضاً بين علم قصص القرآن والوحدة الموضوعية وهي كالدّم الذي يجري في عروق علم قصص القرآن، وذلك لأن القصص القرآني من المعنى الأم الذي قد ذكر في أم القرآن، ويُعرّف علم قصص القرآن بأنه: إخبار الله تعالى بما حدث للأمم مع رسلهم، وما حدث بينهم، أو بينهم وبين غيرهم، سواءً على المستوى

(1) الزيادة والإحسان، لابن عقيلة المكي، ج: 6، ص: 370-371. بتصرف.

(2) دلالة السياق القرآني، لعبد الحكيم القاسم، ص 94. بتصرف.

(3) التناسق الموضوعي، لمحمد بازمول، ص 11. بتصرف.

(4) المرجع السابق، ص 12. بتصرف.

الفردى أو الجماعى، بصدق وحق لا يوجد افتراء ولا كذب، ولا يوجد فيه وهو أو مبالغة، ويهدف هذا الإخبار إلى العبرة والعظة وحصول الهداية¹.

وقد بين ابن عقيلة المكي في كتابه أن أسرار تكرار القصص القرآنية، سببها أن الله قد ذكر كل قصة في سورة من السور لمعنى مختلف عن المعنى الذي ذكر في سورة أخرى، حيث إن القصة الواحدة تشتمل وتشير إلى معان متعددة ومتنوعة، فيكون على سبيل المثال السياق في بعض السور هو الحديث عن صبر النبي ﷺ على إيذاء المشركين له، والتسليية له من خلال قصص الأنبياء الذين سبقوه في الدعوة، وكيف أنهم أذوا أذى شديداً فصبروا، فتساق القصص الواردة بما يتوافق مع هذا المعنى وينسجم معه. وفي بعض السور يكون السياق هو الإخبار عن إهلاك الظالمين والمعاندين، وبيان عاقبة أمرهم التي هي هلاك في الحياة الدنيا وخزي وهوان في الدار الآخرة، فتساق قصص الأنبياء بما ينسجم ويتوافق مع هذا المعنى، وفي بعض السور يكون السياق هو الحديث عن التوحيد وعدم الإشراف، وعن تبليغ الرسالة، وعن إرشاد العباد والمخلوقات إلى رب العزة، فتأتي القصص أيضاً وفق هذا السياق. وفي بعض السور يكون السياق هو إثبات النشور، وإثبات أن الناس سيبعثها الله يوم القيامة ويحاسبها ويميزها على أعمالها، فتساق قصص الأنبياء لإثبات هذه المعاني، وأنهم دعوا إلى هذا الأمر².

وبناء على هذا يمكننا القول إن القصة في القرآن تتلاحم وتمتزج بالسورة التي ترد فيها تلاحماً وتمازجاً قوياً بحيث لا نستطيع أن نفرص بين القصة والموضوعات التي اشتملت عليه السورة، فلو حذفنا القصة الواردة في السورة سنجد أن المعنى قد اضطرب واختل، وسبب هذا أن القصص الواردة في السور تسهم في بيان مقصود السور وتحقيق أهدافها³.

“وللإعجاز القرآني أسرار عظيمة وفريدة فمنها أننا نجد منتقل من موضوع لآخر من التشريع إلى القصص، ومن العقائد إلى التوجيه والأخلاق، وقد يجتمع هذا كله وغيره في صفحة واحدة من القرآن دون أن يشعر القارئ بأن الأسلوب قد تغير، وهذا الأمر لا يقدر عليه بشر على الإطلاق”⁴.

المسألة الخامسة: أهمية فن الوحدة الموضوعية وفضله

¹ القصص القرآني، لعبد الباسط بلبول، ص 36. بتصرف.

² ينظر: الزيادة والإحسان في علوم القرآن، لابن عقيلة المكي، 370-371/6.

³ ينظر: العلاقة بين الوحدة الموضوعية للسورة القرآنية والقصص القرآنية، لغدير جبر، ص: 3.

⁴ بحوث منهجية، لموسى إبراهيم، ص: 132.

إن فنّ الوحدة الموضوعية هو من أهمّ الفنون لشرف موضوعه، وهو القرآن وسوره وآياته، فهذا الفن جدير بالبحث والتأصيل لإثبات وجهه من وجوه إعجاز القرآن، والردّ على القائلين بتفكك النظم القرآنيّ، وبه تعرف مقاصد السور ومحاورها الأساسية والعلاقة بين الآيات في السورة الواحدة وتناسقها وعلاقتها بالمحور الذي تدور السور حوله.

المسألة السادسة: ثمرة معرفة فنّ الوحدة الموضوعية

إنّ هذا الفنّ يكون عندنا ملكة تجعلنا نكشف وجهًا من وجوه الإعجاز القرآنيّ، وتمكّننا من معرفة ارتباط آي القرآن وسوره بعضها ببعض في معانيها ومبانيها وموضوعاتها وفهم مقاصد القرآن وسوره وأهدافها وخصائصها.

المسألة السابعة: اسم هذا الفنّ

اصطلح العلماء على تسمية هذا الفنّ في القرن الرابع عشر الهجريّ، وهو كان أحد الأصول والأسس التفسيرية وأشار إليه الأولون إلاّ أنّه لم يكن معروفًا بهذا الاسم.

أمّا الوحدة الموضوعية في النقد الأدبيّ: فقد “اختلفت المدلولات والتسميات لقضية وحدة القصيدة، فأحيانًا يقال عنها الوحدة الموضوعية، وأحيانًا يقال الوحدة المعنوية وغير ذلك، كالوحدة النفسية، والوحدة الفنية، والوحدة المنطقية”⁽¹⁾، “وقد ذهب النقاد مذاهب شتى في تحديد المراد من وحدة القصيدة وتختلف تعاريفهم ومفاهيمهم باختلاف مذاهبهم وتخصّصاتهم، ولأنّ هذا المفهوم ذو طبيعة غير مستقرّة إذ يتغيّر تبعًا لوجهات نظرهم القابلة للتطور والتجدد”⁽²⁾.

وذهب هلال إلى أن الوحدة الموضوعية في القصيدة هي (وحدة الموضوع) و (وحدة المشاعر) التي يثيرها موضوع القصيدة، وما يستلزم ذلك في تنسيق وترتيب صورها وأفكارها على نحو تسير فيه تلك القصيدة خطوة بخطوة حتى تنتهي إلى خاتمة يوجبه نسق أفكارها وصورها والترتيب الذي وردت فيه، ويجب أن تكون الأجزاء في القصيدة مثل البنية الحية، لكل جزء وعضو فيها وظيفته معينة تعمل على تحقيقها، ويؤدي بعضها إلى بعض من خلال تسلسل في المشاعر والتفكير³.

(1) مفهوم وحدة القصيدة العربية، ليسرا صالح، ص: 2. بتصرف.

(2) المرجع السابق، ص: 4.

(3) ينظر: النقد الأدبي الحديث، محمد غنيمي هلال، ص: 373.

المبحث: ماهية الوحدة الموضوعية وتاريخها وأنواعها، وموقف الناس منها، والمؤلفون والمؤلفات فيها

وفيه مطالب

المطلب الأول: ماهية الوحدة الموضوعية

القاعدة: في القرآن الكريم وحدة موضوعية جاءت في كيفية لم يتصورها أدباء العرب وبلغاؤهم، لا الوحدة الموضوعية التي تعاهدوها وتعارفوا عليها، أما أدباء الغرب وبلغاؤهم فلا نقيم لهم ولا لأدبهم وزناً.

القاعدة: إن الله صرّف الآيات في كتابه، وأزجى فيه فنوناً من الاقتضاب والاستطراد والتخلص، وألف بينها وجعلها ركائماً فرأينا أن الوحدة الموضوعية تخرج من خلالها، والذين لم يبرزوا إدراك هذا قالوا شططاً، وقالوا بتفكك أجزاء القرآن وعدم التمامها وعدم المناسبة بينها.

القاعدة: هناك فرق بين الأدب العربي والأدب الأوربي، فجاءت الوحدة الموضوعية في الأدب العربي في كيفية لم يهتد إليها أدباء الغرب وبلغاؤهم، فعدوها عيباً، فإذا هم ومن اتبعوهم وقلدوهم من سفهائنا قالوا شططاً، وقالوا بتفكك القصيدة العربية، واقتصار وحدتها على الوزن والقافية دون المعنى.

الشرح:

معنى التخلص والاستطراد والاقتضاب والانتقال

أما التخلص فهو كما ذكر السيوطي: "أن ينتقل المتكلم ممّا بدأ به الكلام إلى المقصود بوجه سهل يختلسه اختلاصاً، ودقيق المعنى، فلا يشعر السامع بالانتقال من المعنى الأول إلى الثالث، بسبب شدة الالتئام بينهما"¹.

ويمكن أن يعرف بأنه أن يأخذ المتكلم "في معنى معين، فبينما هو فيه يتناول به ينتقل منه إلى معنى غيره ويجعل الأول سبباً له، فيكون بعضه آخذاً برقاب بعض، دون قطع الكلام، ومن ثم يستأنف كلاماً آخر، بل يكون كل كلامه كأنه قد أفرغ إفراغاً، وهذا أمر يشير ويدل على قوة تصرف الأديب الشاعر وحذاقته، وذلك بسبب أنّ نطاق الكلام يضيق عليه، ويكون متبّعاً للقافية والوزن اللازم، فلا تواتيه تلك الألفاظ بما ينسجم مع إرادته، وأما الأديب الناثر فإنّك تجده مطلق العنان يمضي كيفما يشاء، فلذلك يصعب (التخلص) على الشاعر أكثر ممّا يصعب على الناثر"².

(1) الإتيان في علوم القرآن، للسيوطي، 3/373. بتصرف.

(2) المثل السائر، لابن الأثير، 3/121.

وأما الاستطراد فهو “أن يبدأ المتكلم في فنّ من فنون القول، ويستمرّ عليه، ثم يخرج منه أو من الغرض الذي هو يتناوله إلى غرض آخر وذلك لوجود مناسبة بينهما، ثم يرجع، فيعود إلى إتمام الكلام الأوّل”¹. هذا وإنّ الاستطراد يذكر في باب (المناسبة بين الآيات) في علوم القرآن؛ يقال: اطّرد الشيء إذا تبع بعضه بعضاً.

وأما الاقْتِضَابُ فإنّه ضدّ التخلّص، وذلك: “أن يقطع الشاعر حديثه الذي هو فيه ويتبدأ بحديث آخر غيره من هجاء أو مديح أو غير ذلك، ولا يكون للثاني علاقة بالأوّل”².

وأما الالتفات: “فهو نقل الكلام من أسلوب إلى آخر، من تكلم إلى خطاب، ومن خطاب إلى تكلم، ومن خطاب إلى غيبة، ومن غيبة إلى خطاب، ومن واحد إلى جمع ومن جمع إلى واحد، ومن مضارع إلى ماض وهكذا”³.

وأما الانتقال “فهو أن ينتقل من يقوم بالاستدلال إلى استدلال أو مثال غير الذي كان يتناوله، وذلك لأنّ الخصم لم يعرف وجه الدلالة من البداية أو أنّه قد فهمه لكنّه يريد المغالطة ويتعمدها، فيأتي حينها من يقوم بالاستدلال بمثال أو دليل آخر، فلا يكون للخصم مفر دون الانقطاع أو التسليم”⁴. وهو أحد وسائل الجدل والاستدلال في كتاب الله تعالى، ومنه قوله تعالى عن مناظرة سيدنا إبراهيم عليه الصلاة والسلام للنمرود التي وردت في الآية 258 من سورة البقرة: “أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ ۗ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ” حيث إنه لما قال سيدنا إبراهيم عليه السلام للنمرود “رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ” وقال النمرود “أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ” فدعا رجلين وجب عليهما القتل فأعتق أحدهما، وقتل الآخر، فعلم الخليل أنّه يجهل معنى الإحياء والإماتة، أو يغالط، فانتقل عليه السلام إلى استدلال بشيء آخر لا يجد الخصم منه مفرّاً دون تسليم أو انقطاع، فقال: “فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ..”.

وبهذا يتبيّن لنا أنّ هناك معنى جامعاً يجمع بين الاقتضاب والتخلّص والاستطراد وهو الانتقال، وأنّ هناك فرقاً بين الاقتضاب والتخلّص والاستطراد، لأنّ العلاقة مُلغاة من خلال الانتقال من معنى إلى آخر مع الاقتضاب.

والتحقيق:

- (1) جواهر البلاغة، للهاشمي، 302/1 بتصرف.
- (2) المثل السائر، لابن الأثير، 244/2. بتصرف يسير.
- (3) أساليب بلاغية، لأحمد مطلوب، 272/1. بتصرف يسير.
- (4) ينظر: الإتقان في علوم القرآن، للسيوطي، 65/4.

إنّ الانتقال فنّ من فنون البلاغة يندرج تحته عدد من الفنون، فهو قد يكون من صيغة أو جهة إلى صيغة وجهة فيسمى التفتاناً وقد يكون من موضوع إلى موضوع مقصود بالذات مع الانقطاع الكلي ومع المناسبة الظاهرة بينهما فيسمى تخلّصاً، وقد يكون من موضوع إلى موضوع مقصود بالعرض مع نية الرجوع والإكمال والإتمام ومع المناسبة الظاهرة بينهما فيسمى استطراداً، وقد يكون من موضوع إلى موضوع مقصود بالعرض مع الانقطاع الكلي ومع المناسبة الغامضة بينهما فيسمى اقتضاباً.

وإنّ العرب لا تسير على أسلوب واحد أو على جهة واحدة أو على صيغة واحدة في كلامها، بل تنتقل من أسلوب أو موضوع أو جهة أو صيغة إلى أخرى، لتنشيط السامع والمستمع، ودفع السامة والضجر والملل عنه، أو لإظهار ملكتها في الكلام، واقتدارها على التصرف فيه، أو لغير هذا من المقاصد التي تتحرّرها في كلامها. وإن كتاب الله ليس بخال من التخلّص، بل ما فيه من التخلّص من إعجازه.

والتخلّص في القرآن: هو الانتقال من الكلام إلى كلام آخر من خلال لطيفة تنسجم مع الكلام الذي انتقل منه، والذي انتقل إليه، أو بمناسبة لطيفة بينهما علاقتها السببية ظاهرة أو غامضة، دون أن يقطع الكلام، ويتبدأ كلاماً آخر. بل يكون بعضه آخذاً بقراب بعض فيكون جميع الكلام كأنما أفرغ إفرغاً، كالخروج من الوعظ والبشارة بالجنة والتذكير بالإنذار إلى الأمر والنهي والوعد والوعيد، ومن المحكم إلى المتشابه، ومن مدح النبي المرسل والملك المنزل إلى ذم الشيطان المارد والجبار العنيد، ومن أمثلة ذلك أي التخلّص أو حسن التخلّص قوله تعالى عن إبراهيم عليه السلام في الآية 87 من سورة الشعراء: “وَلَا تُخْزِنِي يَوْمَ يُبْعَثُونَ” ، ثم تخلّص منه إلى وصف المعاد في الآية التالية بقوله: “يَوْمَ لَا يَنْفَعُ مَالٌ وَلَا بَنُونَ” .

وقوله تعالى في الآية 5 من الفاتحة: “إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ” ، حيث تخلّص من موضوع هو وسيلة إلى موضوع هو غاية، وهذا فيه براعة الطلب أو حسن المطلب حيث قدم تعظيم الممدوح على الطلب والغرض المقصود هو الاستعانة.

وإنّ كتاب الله ليس بخال من الاستطراد كما توهم بعض المتوهمين، بل ما فيه من الاستطراد من إعجازه.

والاستطراد في القرآن: هو انتقال من غرض إلى غرض آخر مقصود بالعرض أو من موضوع إلى موضوع آخر مقصود بالعرض لمناسبة بينهما، ثم يعود إلى إتمام الكلام الأوّل، ومن ذلك قوله عز شأنه في الآية 26 من سورة الأعراف: “يَا نَبِيَّ آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ لِبَاسًا يُؤَارِي سَوْآتِكُمْ وَرِيشًا وَلِبَاسُ التَّقْوَى ذَٰلِكَ خَيْرٌ” ، وقد ورد في تفسير الكشاف أن هذه الآية جاءت على سبيل الاستطراد وذلك عقيب الحديث عن السوءات، وخصف الورقات

عليها، إظهاراً للفضل الإلهي والمنة فيما جعله للناس من اللباس، وما لانكشاف العورة والعري فضيحة ومهانة، وإشعاراً للناس بأن الستر باب جليل من أبواب التقوى¹.

والفرق بين التخلّص والاستطراد: هو أننا تركنا في التخلّص ما كنّا فيه بالكليّة أقبّلنا على إلى تخلّصنا إليه، وأمّا في الاستطراد فإنّنا نمّر بالحديث عن الأمر الذي استطرّدنا إليه مروراً سريعاً، ثمّ نتركه إلى ما كنّا فيه كأنّنا لم نقصده، وإتّما عرض عرضاً.

وإن كتاب الله ليس بخال من الاقتضاب كما توهم بعض المتوهّمين، بل ما فيه من الاقتضاب من إعجازه.

والاقتضاب في القرآن: هو انتقال من غرض إلى غرض آخر مقصود بالعرض أو من موضوع إلى موضوع آخر مقصود بالعرض مع قطع الكلام، واستئناف كلام آخر لمناسبة لطيفة غامضة بينهما، يكون بعضهما أخذاً برفاق بعض الآخر، فيكون جميع الكلام كأنّما أفرغ إفراغاً، وهو ليس بضدّ التخلّص بل المناسبة موجودة فيهما، إلّا أنّها ظاهرة في التخلّص وغامضة في الاقتضاب.

ومن ذلك قوله عز وجل الآية 49 من سورة ص: “هَذَا ذِكْرٌ وَإِنَّ لِلْمُتَّقِينَ لِحُسْنِ مَآبٍ”، فقد انتقل إلى الحديث عن (المتّقين) بعد الحديث عن (الأنبياء) فاصلاً بين الحديثين بكلمة (هذا)، ثمّ انتقل إلى الحديث عن (الطّاعين) بعد الحديث عن (المتّقين)، فقال في الآية 55 من السورة: “هَذَا وَإِنَّ لِلطّاعِينَ لَشَرَّ مَآبٍ”.

¹ ينظر: تفسير روح المعاني، للألوسي. بتصرف.

المطلب الثاني: أنواع الوحدة الموضوعية

تنقسم الوحدة الموضوعية في القرآن إلى ثلاثة أنواع¹:

1. على مستوى القرآن.

2. على مستوى السورة.

3. على مستوى الآية أو المقطع (مجموعة آيات) من السورة.

فالسبب قد يضاف إلى مقطع من سورة (أي مجموعة من الآيات) التي تتناول غرضًا واحدًا أساسيًا، كما أنه قد يقتصر السياق أيضًا على آية واحدة فحسب ويُضاف إليها، وقد يكون ممتدًا على مستوى السورة، وقد يطلق السياق أيضًا على مستوى القرآن ويضاف إليها، بمعنى أن هناك سياق على مستوى الآية، وعلى مستوى المقطع، وعلى مستوى السورة، وعلى مستوى القرآن، فهذه دوائر متداخلة متكافئة حول إيضاح المعنى².

وقد عد الإمام الشاطبي أن مراعاة السياق عنصرًا مهمًا من العناصر التي تعين على الاعتدال في التفسير، وتحقيق الفهم السليم، وبين أن لا بد للمفسر المتفهم من رد نحاية الكلام على أوله، وأوله على نحايته، لأنه بذلك يتحقق مقصود الشارع في فهم المكلف، ووضح أن التفريق في النظر بين أجزائه لا يتوصل به إلى مراده، وبين أيضًا أنه لا يصحّ الاختصار في النظر على بعض أجزاء الكلام دون بعض³.

وبين الدهلوي أنه لا بد للمفسر أن ينظر إلى شرح الغريب في القرآن نظرتين، وأن يزنه وزنًا علميًا أيضًا مرتين: المرة الأولى في استعمال أهل اللغة العرب، وذلك ليعرف أي وجه من الوجوه هو أرجح وأقوى. وفي المرة الثانية ينظر في مناسبة ما هو سابق للاحق، وذلك بعد إحكام أسس هذا العلم ومقدماته، وأن يفحص الآثار ويتتبع موارد الاستعمال، وذلك ليعرف أي صورة من صورها أولى وأنسب، إلى غير ذلك من الأقوال التي تؤيد ما قدمنا⁴.

(1) يُنظر: السياق القرآني وأثره في التفسير، لأحمد نصر، ص 142 وما بعدها. بتصرف واختصار. والسياق القرآني وأثره في التفسير، لعبد الرحمن المطيري، ص 94.

(2) ينظر: السياق القرآني، لعبد الرحمن المطيري، ص 104؛ نقلاً عن دلالة السياق، لعبد الوهاب الحارثي، ص 88.

(3) ينظر: الموافقات، للشاطبي، 4/266.

(4) ينظر: الفوز الكبير في أصول التفسير، للدهلوي، 1/182. بتصرف يسير.

المطلب الثالث: تاريخ فن الوحدة الموضوعية

مقدمة تاريخية:

“لقد طُرِحَ مفهوم الوحدة عبر العصور المختلفة، وتناوله كثير من الدارسين من زوايا مختلفة... ويبدو أن أول من تحدّث عن الوحدة هو أفلاطون (429 - 337 ق.م) إذ قال في محاوره فايدروس: ((أحسب أنك توافقني أنّ كلّ خطاب يجب أن يكون منظّمًا لتنظيم الكائن الحيّ، فيكون له جسم ولا يكون مبتور الرأس أو القدم، ولكنّه في جسده وأعضائه مؤلف تاليفًا بحيث تتحقّق الصلة بين كل عضو وآخر ثم بين الأعضاء جميعًا))”¹.

هذا وإن أصول فنّ الوحدة الموضوعية كانت موجودة منذ عهد النبي ﷺ، ويمكن أن يستدلّ على وجودها في السنة النبوية بأمر منها ما رواه ابن عباس: “قال أبو بكر الصديق رضي الله عنه لرسول الله ﷺ: أراك قد شبت، قال: شيبتي هود، والواقع، وعمّ يتساءلون، وإذا الشمس كورت”، فهذا يدلّ على أن موضوع تلك السور قد ارتكز على ما من شأنه أن يؤدي للمشيب².

وإنّ هذا الفن ليس بدعًا من علوم القرآن، بل هو حصيلة لحديث الأولين وإشاراتهم عن السور القرآنية وموضوعاتها ومقاصدها، وقد أخذ هذا الفنّ يتطور شيئًا فشيئًا بمرور الزمن حتّى خرجت تفاسير كاملة قائمة على نظرية الوحدة الموضوعية في السورة القرآنية³.

¹ الوحدة العضوية في شعر زهير بن أبي سلمى، لعبيد صطوف الشحادة، ص 63، بتصرف.

² يُنظر: فيض الرحمن في التفسير الموضوعي للقرآن، لتوفيق علوان، ص 386.

³ يُنظر: منهج التفسير الموضوعي، لسامر رشواني، ص 251.

المطلب الرابع: موقف الناس من الوحدة الموضوعية في القرآن

اختلف الناس هل في القرآن وحدة موضوعية أو لا؟ فقال المستشرقون وأعوانهم وأتباعهم بعدم وجوده، وقال المحققون من العلماء بوجوده.

لما رأى بعض المستشرقين أنه قد تعددت موضوعات القرآن زعموا أن هذا عيب يُؤخذ على القرآن، لأن ترتيبه جاء مخالفاً لترتيب الكتب الوضعية، فليس له مقدمة ومباحث وخاتمة، وإنما هو آيات مجتمعة ذات مقاصد مختلفة، وذهبوا إلى أن القرآن مفكك الأجزاء، متشتت المعاني والأغراض.

وأوصى المستشرق رينهاردتدوزي Reinhart Dozy (ت: 1883م)، وكارليل بروكلمان Carl Brockelmann (ت: 1956م)، وريجيس بلاشير Régis Blachère (ت: 1973م)¹، بإعادة ترتيب القرآن وفق نزوله من أجل تحقيق فهم أكبر للقرآن.

فمثلاً قال الأخير: "وقلما وجدنا بين الكتب الدينية الشرقية كتاباً بلبل دأبنا الفكري أكثر مما فعله القرآن. فإننا معاشر المتخصصين في الدراسات الإسلامية، حتى ولو بذلنا جهداً كبيراً لبعث الجوّ الذي نمت فيه دعوة محمد، فإننا سنكتشف تناقضاً لا يمكن دفعه بين هذا الجوّ وبين الشكل الذي اتّخذه المصحف: فأمام هذا النصّ الشائك بصعوباته، وكثير الغموض، والمدهش بأسلوبه الإيجازي الذي يغلب عليه التلميح، نتوقّف متلمّسين الفكرة الرئيسية التي تصل فيما بينها بمنطق كامل، شروحات وقصص يصعب الكشف عن ترابطها"².

أما المحققون من العلماء فعلموا أن هذه شبهة سخيطة لكنّ فتنتها عظيمة يجب التصدي لها ودحضها من خلال بيان الوحدة الموضوعية في القرآن وسوره وإثباتها، وأثبتوا أن القرآن جميعه متعلّق ببعده ببعض، إلا ما خفي تعلّقه في الظاهر.

هذا وإنه قد استدللّ القائلون بالوحدة الموضوعية في سور القرآن بأدلة منها:

"أولاً: أن تكون هناك مناسبات شتى بين أجزاء القرآن كلّها، وأن تكون سورة الفاتحة أمّاً للقرآن وسوره من حيث معانيه وموضوعاته.

ثانياً: أن يكون افتراق المكي عن المدني في مقاصده وقضاياها التي يناقشها ويعرضها؛ من أعظم الأدلة على اعتبار الوحدة الموضوعية في القرآن وسوره.

(1) يُنظر: الصعدي، النظم في الفني في القرآن، ص: 3، 4. وحجازي، الوحدة الموضوعية، ص: 14.

(2) بلاشير، القرآن: نزوله، تدوينه، ترجمته وتأثيره، ص: 41. بتصرف يسير.

ثالثًا: أن يكون للقرآن أسماء خاصة به يشير كل واحد منها إلى مقاصده وقضاياها التي يعرضها ويناقشها ويعطينا الطابع الذي هو يشكل ملامح القرآن، وكذلك أن يكون لكل سورة اسم خاص بها يشير إلى المعاني التي تضمنتها، ويعطينا الطابع العام الذي يشكل ملامح السورة¹.

هذا وإنه قد اختلف الناس في وجود الوحدة الموضوعية في الشعر الجاهلي، فمنهم من أنكر وجودها مطلقًا، لأن القصيدة العربية ليست وحدة ملتزمة الأجزاء بل متفككة تقتصر وحدتها على الوزن والقافية دون المعنى. ولعل هؤلاء افتتنوا بالأدب الأوربي الحديث، ومنهم من قال بوجودها مطلقًا.

والتحقيق:

إن منه ما فيه الوحدة الموضوعية ظاهرة، ومنه ما فيه الوحدة الموضوعية خفية، وجاء الكلام فيه على الاقتضاب والمناسبة بين المنقول منه والمنقول إليه غامضة، ومنه ما فيه الوحدة الموضوعية منعدمة جاء على الاقتضاب عاريًا عن المناسبة.

(1) <https://albayan.co.uk/MGZarticle2.aspx?ID=6580> بتصرف يسير.

المطلب الخامس: الوسائل والضوابط والمعايير المعينة على معرفة الوحدة الموضوعية في القرآن وسوره

إنّ البحث عن الوحدة الموضوعية في السورة القرآنية لا يتم بدراسة المعاني والمفردات والتراكيب فقط، بل يجب أن ندرس كلّ ذلك على أساس الوحدة الموضوعية في التفسير، أي في ظلّ الواقع ومعطيات العلوم القاطعة التي يتوقّف تفسير الآية عليها، وفي ضوء علم المناسبة وخصائص القرآن البيانية والبديعية والأسلوبية والتعبيرية، وخصائصه الفكرية والموضوعية وأغراضه وأهدافه وموضوعه الذي هو عامّ وشامل¹.

أما الطرق التي تسلك في التعرف على الوحدة الموضوعية للسورة فكثيرة؛ منها ما يلي:

- دراسة اسم السورة الذي قد ثبت عن رسول الله ﷺ، أو صحابته؛ فإنّ اسم السورة يرتبط بموضوعاتها، ووحدتها الموضوعية ويترجم في الغالب عن المقصد العامّ للسورة وموضوعها الرئيسي.
- دراسة سبب نزول السورة؛ فإنّ التعرف على سبب النزول يساعد على تعيين وحدتها الموضوعية، فسورة الممتحنة - مثلاً - نزلت بسبب مكاتبة حاطب بن أبي بلتعة لأناس من مشركي مكة يخبرهم فيها بتجهز رسول الله ﷺ للقُدوم عليهم، ومحور سورة الممتحنة هو قضية الولاء والبراء؛ فقد كان بعض المسلمين الأوائل في المجتمع المدني لا يزالون بعد متأثرين بما اعتادوه من الولاء للقبيلة والعشيرة والعصبة؛ فجاءت هذه السورة لتلغي ذلك كله.
- دراسة الأحاديث والآثار الواردة في فضائل السورة، فإنّ التعرف على فضائل السورة يكشف عن موضوع السورة ومحورها الأساسي أي الأمر الجامع الذي يجمع موضوعات السورة في نسق واحد.
- دراسة موضوعات السورة وأغراضها الأساسية فإنّ التعرف على ذلك يفضي غالباً إلى معرفة رابط يجمع بين هذه الموضوعات والأغراض.
- دراسة زمن نزول السورة ومكانها؛ فإنّ التعرف على مكّية السورة ومدنيّتها ممّا يكشف عن موضوع السورة ومحورها وأغراضها وغاياتها وأهدافها ووجه معالجتها.
- دراسة ترتيب السورة ومناسباتها. فإنّ التعرف على ذلك ممّا يعين على تحديد محور السورة ووحدتها الموضوعية².

(1) يُنظر: بين علم المناسبة والتفسير الموضوعي للقرآن الكريم، لزهراء العبيدي، ص 84.

(2) الوحدة الموضوعية في السور القرآنية، لعبد العزيز الحضيبي، ص 89 وما بعدها.

- دراسة عدد آيات السورة واختلاف عددها وعددها وسببها، ومعرفة معاني السورة إجمالاً، وحصر موضوعاتها ومقاصدها، وتقسيمها إلى مقاطع باعتبار موضوعاتها.¹

1) التناسق الموضوعي في السور القرآنية، لمحمد بازمول، ص 43. (بتصرف يسير).

المطلب السادس: المؤلفون والمؤلفات في فنّ الوحدة الموضوعية

وفيه مسألتان:

المسألة الأولى: المؤلفون

اهتمّ بهذا الفنّ مؤلفون كثيرون منهم:

- **الباقلاني** (ت: 403هـ): لقد عدّد لبعض السور غرضًا معينًا عليه بُنيت وإليه قصدت، فقد بيّن أن جميع السور التي قد بدأت بالحروف المقطعة قد أُشبع فيها بيان القرآن، وبينت أيضًا لزوم الحجة القرآنية، ونهت أيضًا على وجه معجزته، وقد ضرب مثالاً على هذا الأمر بسورة سورة غافر والدخان¹.
- **ابن العربي** (ت: 543هـ): يُعتبر من أوائل من تحدّث عن الوحدة الموضوعية والترابط في السور، إذ بين أن ارتباط آيات القرآن بعضها ببعض، حتى نجدها كالكلمة الواحدة، بانتظام المباني واتساق المعاني فيها، هو علم عظيم لم يتعرض له سوى عالم واحد عمل فيه في سورة البقرة، وبين أن الله تعالى قد فتح له فيه فلما لم يجد له حملة يحملونه، ختم عليه وجعله بين وبين ربه ورده إليه².
- **فخر الدين الرازي** (ت: 606هـ): أشار إلى قضايا تتصل بالوحدة الموضوعية وبين أهمية إدراك مقاصد السور ومعرفة المناسبات بين الآيات والسور والموضوعات.
- **ابن تيمية** (ت: 728هـ): كان ابن تيمية ممن اهتم بوحدة السورة والموضوعات التي تدور عليها، وقد بين أن سورة البقرة قد اشتملت على تقرير أمرين هما: الأول: أصول العلم، والثاني: قواعد الدين، ثم ذكر الموضوعات التي اشتملت عليها السورة، وبعد انتهى من عرض ما اشتملت عليه قال: "فتدبّر تناسب القرآن وارتباط بعضه ببعض"³.
- **ابن قيم الجوزية** (ت: 752هـ): اهتم ابن القيم أيضًا كما اهتم شيخه بالوحدة في السور القرآنية، فعلى سبيل المثال بين أن مضمون سورة العنكبوت هو: سر الخلق والأمر، وبين أن هذه السورة هي سورة الامتحان والابتلاء ووصف حال أهل البلاء في الدار الدنيا وفي الآخرة أيضًا، وقال أن من تأمل الافتتاح

(1) ينظر: إعجاز القرآن، للباقلاني، ص 11 – 12.

(2) ينظر: الإتقان في علوم القرآن، للسيوطي، 5/1387.

(3) ينظر: مجموعة الفتاوى، لابن تيمية، 32 و 14/29.

في السورة ووسطها والخاتمة فيها سيرى أن في محتواها ومضمونها أن أول الأمر امتحان وابتلاء، ووسطه توكل وصبر، وآخره نصر وهداية¹.

- **الشاطبي** (ت: 790هـ): أشار في العديد من المواضع في كتابه الشهير (الموافقات) إلى وجوب النظر والبحث عن القضية الواحدة في السورة، واعتبر أن السورة تنقسم إلى: مقدمات وتمهيدات، ومؤكّدت ومتّمّمت، والمقصود من التنزيل، وخواتم مؤكّدة ومثبتة ما سبق، وبين في حديثه أن سورة البقرة أن أول سورة أنزلت بعد الهجرة هي سورة البقرة، وقد قررت هذه السورة قواعد التقوى المبنية على قواعد سورة الأنعام، فإنها وضحت من أقسام أفعال المكلفين جملتها، وإن تبين غيرها تفاصيل لها كالعبادات والعادات والمعاملات والجنائيات، وأيضاً بين أن حفظ (الدين) و (النفوس) و(العقل) و(النسل) و(المال) مُضمّنٌ فيها. وقال في حديثه عن سورة الأنعام أنها قد تبين قواعد العقائد وكذلك أصول الدين، وأن العلماء قد استخرجوا منها قواعد التوحيد التي كتب فيها المتكلمون ابتداءً من إثبات واجب الوجود انتهاءً إلى إثبات الإمامة².

- **الفيروزآبادي** (ت: 817هـ): قام في كتابه بصائر ذوي التمييز بتعريف سور القرآن وبيان محتوياتها وموضوعاتها التي دارت حولها.

- **المهايمي** (ت: 835هـ): بين المهايمي في مقدمة تفسيره أن من صور الإعجاز قضية ربط الكلمات وترتيب الآيات، وأن هذا الربط والترتيب كان يعد من الألغاز، وقال أن (كل كلمة سلطان دارها)، و(كل آية برهان جارها)³.

- **البقاعي** (ت: 885هـ): قام في تفسيره (نظم الدرر في تناسب الآيات والسور) وكتابه (مقاصد النظر للإشراف على مقاصد السور) ببيان مقاصد كل سورة من السور القرآنية، وربط بين الموضوعات المتنوعة التي عرضت لها السور، وتجاوز النظرة الجزئية في العلاقة بين الآيات المتقاربة إلى النظر في العلاقة التي تربط الآيات ولو كانت متباعدة.

- **عبد الحميد الفراهي** (ت: 1349هـ): قام في كتابه (دلائل النظام) بوضع نظريته التي تقوم على مبدأ أن كتاب الله إنما هو كلام له ترتيب ونظام، وذلك من أوله إلى آخره، وليس فيه اقتضاب سواءً على

(1) ينظر: شفاء العليل، لابن قيم الجوزية، ص 247.

(2) ينظر: الموافقات، للشاطبي، 269 و 257 و 4/256.

(3) ينظر: تفسير تبصير الرحمن وتيسير المنان، للمهايمي، 1/3.

مستوى الآيات أو السور، بل آياته مرتبة في السور كما ترتب الفصوص في الخواتم وسوره منظومة في سلك واحد كما تُسلك الدرر في القلائد، حتى لو قُدِّم ما تم تأخيره فيها أو أُخِّرَ ما تم تقديمه فيها لَبَطُلَ النظام وفسدت بلاغة الكلام، وهو يعد أن كلَّ سورة لها عمود أساسي تجري إليه أجزاءها، ويربط الآيات بعضها ببعض حتى تأخذ كل آيات محلها الخاص بها. وقام بتطبيق نظريته في تفسيره (نظام القرآن).

- محمد عبد الله دراز (ت: 1377هـ): بيّن في كتابه (النبأ العظيم) أنّ السورة ذات (بنية متماسكة) و(وحدة) و(نظام معنوي). وأنّ لا بدن من دراسة النسق القرآني، فلا يتقدم الباحث في النظر إلى الصلات الموضوعية بين الأجزاء إلا بعد أن يُحكّم النظر في كامل السورة والوقوف على مقاصدها وإحصاء أجزائها على وجه يساعده في فهم التفاصيل عن بينة، وبين الأئمة قد قالوا قديماً أن السورة مهما تعددت وتنوعت القضايا والموضوعات فما هي إلا كلام واحد يتعلق آخره بأوله، وينتهي بمجموعه وجملته إلى غرض واحد، وذلك كما تتعلق الجمل في القضية الواحدة، وأن لا غنى للمتفهم عن استيفاء النظر في جميع السورة، كما أنه لا يوجد غنى النظر في أجزائها¹.

- سيد قطب (ت: 1386هـ): ذهب زرزور إلى أن سيد قطب قد يكون أول مفسر قد أبرز الوحدة الموضوعية في السورة، سواءً منها الطويلة أو القصيرة، وقد أبرز هذه الوحدة بصور عملية، ويعد تطبيقه هذا أفضل تطبيق عرفته مكتبة التفسيرات القرآنية إلى الآن، وذهب إلى أن المفسرين السابقين لسيد قطب منهم من لم يلاحظ الوحدة فلم يسلم بوجودها، ومنهم من قال بوجودها ولكنه لم يوفق في إخراجها أو تطبيقها، ولم يبلغ درجة الإقناع². وقد وجد سيد قطب أن كل سورة لها شخصية تميزها عما سواها، لها روح خاصة بها، ولها موضوع أساسي أو عدة موضوعات أساسية مشدودة إلى محور خاص، ولها جو يظلل موضوعاتها، ويتحقق التناسق داخلها بما يتوافق وهذا الجو الخاص بها³.

- سعيد حوى (ت: 1409هـ): وبنى الشيخ نظرية الوحدة الموضوعية على اعتبار أنّ السورة الأولى في القرآن وهي الفاتحة تجمع مقاصد القرآن، وأما البقرة فقد فصلت ما تم إجماله في الفاتحة، وذهب إلى أن جميع السور القرآن ما هي إلا تفصيل لمعانٍ وردت في بعض آيات سورة البقرة، وذكر أن الخاصية الأولى لتفسير والتي يمكن عدّها ميزته الأساسية أن هذا التفسير قدم نظرية جديدة في قضية وحدة القرآن، وبين

¹ ينظر: النبأ العظيم، لمحمد عبد الله دراز، ص 196.

² ينظر: علوم القرآن وإعجازه وتاريخ توثيقه، لعدنان زرزور، ص: 432.

³ ينظر: في ظلال القرآن، لسيد قطب، 1 / 27 - 28.

أن هذا الموضوع قد حاوله كثيرون من قبله، وكتبوا فيه أبحاثاً ومؤلفات وتوصلوا إلى أشياء كثيرة، وأن معظم اشتغالهم كان يدور قضايا متعددة ومنها مناسبة الآيات، ولم يزيدوا على ذلك¹.

- **محمد الغزالي (ت: 1416هـ):** طبّق نظريّة الوحدة الموضوعيّة في كتاب، وبيّن في مقدّمته ذلك، وذكر أنه قد عُني بوحدة الموضوع في السورة عناية شديدة، وإن كانت تلك السورة كثيرة القضايا، وقد اقتدى في ذلك بالشيخ دراز في تناوله لسورة البقرة، حيث جعل منها باقة واحدة نضيدة ملونة، وبيّن أن شعر أن المسلمين لديهم حاجة إلى هذا النوع من التفسير، وأنه ينبغي له الغوص في أعماق الآية ليدرك علاقتها بما يسبقها ويلحق بها، وأن يتعرف على السوء كلها متساوقة متماسكة².

- **أحمد بن كمال الخطيب ابن شهيد ميسلون (ت: 1421هـ):** قام بتأليف كتاب اسمه (نظرة العجلان في أغراض القرآن بمناسبة آياته ووحدة الموضوع في سورة)، وقال عنه مصطفى الزرقا: “هذا الكتاب الذي يضمّه مؤلفه الكريم إلى مجموعة المباحث المتعلقة بالقرآن هو خطوة جديدة في خدمة ناحية قرآنيّة لم تُفرد بعدُ بالبحث، فهو يحاول أن يكشف فيه عن جهة من أهمّ جهات البحث، وهي وحدة موضوع السورة وتناسب أغراضها وتسلسلها، فهو يرسم في كلّ سورة مخطط موضوعها وعناصر مباحثها، كما يرسم الكاتب اليوم في موضوع ما عناصر بحثه، ثمّ يفيض في معالجتها متنقلاً من عنصر إلى عنصر ضمن حدود الموضوع في مُختلف شُعَبِه وأغراضه، وتعبير آخر: إنّه يبحث عن التناسب بين مجموعة وأخرى من الآيات في كلّ سورة”³. ويمكن القول إن أحمد الخطيب هو من أول من ألف كتاباً يشتمل عنوانه على (الوحدة الموضوعية)، وأما الفكرة فقد سبق إليها بعض الدارسين.

- **عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني (ت: 1425هـ):** التزم الميدانيّ في تفسيره (معارج التفكير ودقائق التدبّر) بتقسيم السور القرآنيّة إلى مقاطع مراعيًا وحدة موضوع السورة، وقد تحدّث عن الوحدة الموضوعيّة في كتابه (قواعد التدبر الأمثل) الذي طبّق قواعده على تفسيره، فقال: “بالتتبع الطويل اهتديت إلى أنّ السورة مُتعاينة الآيات والجُمَل في الآية حول موضوع كلّ واحد...”، وقال: “إنّ السورة القرآنيّة من الناحية البيانيّة والمعاني والدلالات التي اشتملت عليها بمثابة حلية أدبيّة فذّة رائعة، فهي ذات موضوع كلّ واحد، إلا أنّ وحدة الموضوع في كلّ سورة قد لا تستبين بالنظرة السطحية، ولا بالنظرة الجزئية”⁴.

¹ ينظر: الأساس في التفسير، لسعيد حوى، 21/1. بتصرف واختصار يسير.

² ينظر: نحو تفسير موضوعي لسور القرآن الكريم، لمحمد الغزالي، ص 5.

³ نظرة العجلان في أغراض القرآن، لمحمد بن كمال الخطيب، ص 8.

⁴ قواعد التدبر الأمثل لكتاب الله عزّ وجلّ، لعبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، ص 27 - 28. و ص 29. بتصرف واختصار.

- وهبة الزحيلي (ت: 1436هـ): اهتمّ الزحيلي بقضية الوحدة الموضوعية في السور القرآنية في تفسيره، فذهب على سبيل المثال إلى أن موضوع سورة المجادلة بيان الأحكام التشريعية وذلك كحال أغلب السور المدنية، ثم تحدث عن الموضوعات التي تضمنتها السورة كحكم الظهار، والتناجي، وآداب المجالس، وغير ذلك من الموضوعات التي تناولتها السورة، وذكر أيضاً أن آيات هذه السورة بأكملها قد اشتملت كل آية فيها على لفظ الجلالة، وذلك لتربية مهابة الله عز وجل في نفوس الناس، وعدم الجرأة على مخالفة أحكامه تعالى¹.
- طه جابر العلواني (ت: 1437هـ): ألف كتاباً تحدّث فيه عن قضية الوحدة البنائية في القرآن الكريم، وقال فيه أن جمهور المعنيين بدراسات القرآن قد سلموا بوجود وحدة بنائية على مستوى السورة القرآنية، وأن السورة تتصف بالوحدة ويوجد عمود يقوم بناؤها عليه، وذلك العمود هو ما يسمى بموضوعها الأساسي، وما تبقى من الموضوعات يعتبر مساند ويدور حول العمود، وكأننا أوتاد معززة ومعضدة للعمود الأساسي².

المسألة الثانية: المؤلفات

هناك مؤلفات كثيرة فمنها:

أ- التفاسير التي اعتنت بالوحدة الموضوعية:

- مفاتيح الغيب للرازي (ت: 606هـ)، ونظم الدرر للبقاعي (ت: 885هـ)، وإرشاد العقل السليم لأبي السعود، وتناسق الدرر للسيوطي (ت: 911هـ)، وروح المعاني للألوسي، وفي ظلال القرآن لسيد قطب (ت: 1386هـ)، ونظم القرآن وتأويل الفرقان بالفرقان لعبد الحميد الفراهي (ت: 1349هـ)، والأساس في التفسير لسعيد حوى (ت: 1409هـ)، ومعارج التفكر ودقائق التدبر لعبد الرحمن حبنكه الميداني (ت: 1425هـ)، والتفسير الوجيز لوهبة الزحيلي، (ت: 1436هـ)، والتفسير الموضوعي لسور القرآن الكريم تحت إشراف مصطفى مسلم (ت: 1442هـ).

ب- الكتب التي تناولت فنّ الوحدة الموضوعية من الناحية النظرية:

- (الوحدة الموضوعية في القرآن الكريم) لمحمد حجازي، و(نظرية الوحدة الموضوعية للقرآن الكريم من خلال كتاب الأساس في التفسير)، لأحمد الشرقاوي، و(تحرير التفسير الموضوعي والوحدة الموضوعية للسورة)، لمحمد عمر

¹ التفسير المنير، لوهبة الزحيلي، 376/14. بتصرف واختصار يسير.

² ينظر: الوحدة البنائية للقرآن المجيد، لطف جابر العلواني، ص 60.

سالم بازمول، و(الوحدة البنائية للقرآن المجيد)، لطف جابر العلواني.

ج - الكتب التي تناولت فنّ الوحدة الموضوعية من الناحية التطبيقية:

(نحو تفسير موضوعي لسور القرآن الكريم) لمحمد الغزالي (ت: 1416هـ)، و(الوحدة الموضوعية في سورة يوسف)، لحسن باجودة، و(بغية الطلاب في موضوعات سورة الأحزاب)، لمحمد العواجي.

د - الكتب التي تناولت فنّ الوحدة الموضوعية من الناحية النظرية والتطبيقية:

النبا العظيم محمد عبد الله دراز (ت: 1377هـ)، والبرهان في نظام القرآن. نظام سور: الفاتحة والبقرة وآل عمران، لمحمد سبحاني، والوحدة الموضوعية في القرآن الكريم والسور القرآنية: التفسير الموضوعي ومنهج البحث فيه، لمحمود الأطرش، ونظرات قرآنية حول التفسير الموضوعي للسورة القرآنية مع نموذج سورة البقرة، لسيد محمد زهير.

هـ - البحوث الجامعية العلمية التي تناولت فنّ الوحدة الموضوعية:

(الانفرادات اللفظية، دلالاتها وعلاقتها بالوحدة الموضوعية للسورة القرآنية: دراسة تطبيقية من سورة الأنبياء إلى نهاية سورة السجدة) لشيرين فتحي.

و - رسائل الماجستير التي تناولت فنّ الوحدة الموضوعية:

(العلاقة بين الوحدة الموضوعية للسور القرآنية والقصص الوارد فيها: قصص مريم وعيسى عليهما السلام أمودجًا) لغدير عدنان، (تجليات الوحدة الموضوعية في القرآن الكريم من خلال سورة الواقعة)، لرايح محمد.

ز - الأبحاث المحكمة التي تناولت فنّ الوحدة الموضوعية في القرآن :

هناك بحوث كثيرة محكمة تناولتها من الناحية النظرية منها ما يلي: (الوحدة الموضوعية في السور القرآنية) لعبد العزيز الخضيري، و(نظرية الوحدة الموضوعية) لمحمد حسام سكاف، و(الوحدة الموضوعية وعلاقتها بعلوم القرآن الأخرى) لرضوان الأطرش ومسناتوي.

وهناك بحوث كثيرة محكمة تناولت الوحدة الموضوعية من الناحية التطبيقية منها ما يلي: (محور الوحدة الموضوعية لسورة البقرة: دراسة في مقاصد السور) لحسين الزومي، و(منهج محمد سيد طنطاوي في تناول الوحدة الموضوعية في السورة القرآنية من خلال التفسير الوسيط (سورة الأنفال أمودجًا: دراسة تحليلية مقارنة)، لبلينه الغويري وجهاد النصيرات، والوحدة الموضوعية بين سورتي الضحى والشرح) لماجدة خليفة، و(الوحدة الموضوعية في السور المتعددة القضايا في التفسير الإذاعي) للدكتور محمد دراز، لدعاء أبي زيد، و(الوحدة الموضوعية في سورة الشمس)

لعبد الله سالم بافرج، و(الوحدة الموضوعية في سورة التحريم) لعاطف شاهين، و(الوحدة الموضوعية في سورة العصر) لصبحي البيازجي، و(الوحدة الموضوعية في سورة الأحقاف) لنجبة غلام نبي محمد، و(الوحدة الموضوعية لسورة الجمعة)، لعاطف البساطي.

المطلب السابع: الموضوع العام والموضوعات الرئيسية في القرآن والعلاقة بينها وصور الوحدة الموضوعية

في القرآن

القاعدة: للقرآن موضوع واحد وهو الهداية إلى ما فيه صلاح العباد وسعادتهم وعافيتهم في الأولى والآخرة، وما من موضوع فيه إلا ويندرج تحته، وللوحدة الموضوعية في القرآن وجوه منها ما يدل عليه الواقع وما بين السورة الأولى والسورة الأخيرة منه وما بين أول ما نزل منه وآخر ما نزل، ومنها أنه ما من موضوع في القرآن إلا وهو يندرج تحت موضوع من موضوعات سورة الفاتحة من توحيد وعبادة وقصص وأخبار.

هذا وإنّ الواقع والنصوص كلّ ذلك يدلّ على أنّ الهداية هو موضوع محوريّ واحد للقرآن، أمّا النصوص

فكثيرة منها:

- قوله تعالى: “ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ” [البقرة: 2].
- وقوله: “شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ” [البقرة: 185].
- وقوله: “إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ” [الإسراء: 9].
- وقوله: “قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُّبِينٌ * يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ” [المائدة: 15-16].
- وقوله: “وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِّلْمُسْلِمِينَ” [النحل: 89].
- وقوله: “يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءتُكُمْ مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَشِفَاءٌ لِّمَا فِي الصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ” [يونس: 57].
- وقوله: “قُلْ هُوَ الَّذِي آمَنُوا هُدًى وَشِفَاءٌ” [فصلت: 44].
- وقوله: “وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا نَّهْدِي بِهِ مَن نَّشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ” [الشورى: 52].
- وقوله: “قَالُوا يَا قَوْمَنَا إِنَّا سَمِعْنَا كِتَابًا أُنزِلَ مِنْ بَعْدِ مُوسَى مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ وَإِلَى طَرِيقٍ مُسْتَقِيمٍ” [الأحقاف: 30].
- وقوله: “وَأَنَّا لَمَّا سَمِعْنَا الْهُدَى آمَنَّا بِهِ..” [الجن: 1، 2، 13].

وأما الواقع فلا أحد ممن علم الله فيه خيرا إلا ويجد في القرآن ما يهتدي به، لأنه احتوى ألواناً متنوعة من أساليب الهدى والتأثير في الخلق رغم وجود اختلاف في لغاتهم وتخصصاتهم، ولم يكن خاصاً بالعرب وللخاصة وحدهم بل هو للعرب وللعجم، وللخاصة والعامة، ولهذا فإن تأثيره حاصل فيهم أجمعين، وبقا عليهم كل حين إلى يوم الدين، فكل من يسمع القرآن منهم يسجد إما لفصاحته وجزالته وبلاغته، وإما لما في أحكامه من إحكام وحكمة، وإما لما في قصصه من حكمة وعبرة، وإما لما في أدلته وحججه وشواهد من قوة وحكمة بالغة، وإما لما فيه من الدقة العلمية، وإما لما فيه إشارة إلى نشأة العلوم وإلى تمحيصها وغايتها فلا يوجد علم إلا وقد نظر أهله في القرآن ومن ثم أخذوا منه مادة علمهم، وصدق ربنا إذ قال: “سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ”، وهكذا.

إنَّ المتَّبِعَ لأساليب تأثير القرآن وطرقه الموصلة إلى الاهتداء به يجد أن فيها تنوع وتعدد؛ وعلى ذلك أن الخلق مختلفون فمنهم من لا تدخل الهداية بالقرآن إلى قلوبهم إلا من سبل مختلفة، فهناك نفوس تتصف بأنها تواقعة وبالتالي يشدها الوعد بالخير، فحينما تقرأ ما أعد الله تعالى لعباده من خير تقبل على الهداية وترنو إليه، وهناك نفوس تتصف بما تتأثر بالزجر والتذكير والدفع، وهناك نفوس تتأثر بالألفاظ وقوتها، وتؤثر فيها العبارات وجمال نظمها، والأساليب وحسن اتساقها، والصور الذهنية وكيفية التعبير عنها، وهناك نفوس تعجب بالقصص فتجد في قصص القرآن عظات وعبر تشعبها وتعجبها، فقصص القرآن ليست كقصص غيره، لأنَّ الغرض من ذكر قصص القرآن استقراء الوقائع، لا التسجيل المجرد، ولا البحث التاريخي أو البحث الفني، وإنما الغرض منها هو هداية الناس ووعظهم وحثهم على الحصول على العبرة، وهناك نفوس أخرى تبحث عن البراهين المقنعة للعقول لتترك ما هي عليه من ضلال وعصيان.

وإنه يحكى “أن أعرابياً سمع رجلاً يقرأ: “فَاَصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ” [الحجر: 94] فسجد، وقال: سجدت لفصاحته، وسمع آخر رجلاً يقرأ: “فَلَمَّا اسْتَيْسَسُوا مِنْهُ خَلَصُوا نَجِيًّا” [يوسف: 80] فقال: أشهد أن مخلوقاً لا يقدر على مثل هذا الكلام”.

وأنَّ بعض العرب والعجم قديماً تأثروا بسماع القرآن فاهتدوا به، فآمنوا، فمما يدل على ذلك نزول قوله تعالى في النجاشي وأصحابه: “وَإِذَا سَمِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَىٰ أَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ يَقُولُونَ رَبَّنَا آمَنَّا فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ” [المائدة: 83].

أما الوحدة الموضوعية بين سورتي الفاتحة والناس فإننا نرى أنهما اتحدتا في موضوع الربوبية والألوهية والاستعانة بالله، فجاء في الأولى رب العالمين، وفي الثانية رب الناس فلأنَّ من هو رب الناس يكون رباً للعالمين من باب أولى، وجاء في الأولى أن الاستعانة لا تكون إلا بالله، وجاء في الثانية نوع من أنواع الاستعانة وهو الاستعاذة بالله.

وأما الوحدة الموضوعية بين أول وآخر ما نزل، فإننا نرى أنهما اتّحدا في موضوع الإيمان فجاء في الأوّل أوله وهو الإيمان بالله وجاء في الثاني آخره وهو الإيمان باليوم الآخر، “لأنّ حاصل المسائل الاعتقادية يرجع إلى مسائل المبدأ؛ وهي العلم بالصانع وصفاته وأسمائه، ومسائل المعاد وهي العلم بالنشور والبعث...”¹.

وأما الوحدة الموضوعية في السور فمنها ما لها موضوع واحد كسورة الفيل والإخلاص، ومنها ما يوجد لها موضوع رئيس أو عدّة موضوعات رئيسية ترجع إلى محور خاصّ أساسي، ويكون للسورة جو خاصّ بها يظلل موضوعاتها كلّها، فيكون سياقها عارضاً لهذه الموضوعات من زوايا وجوانب معينة، ويتحقق التناسق بينها أيضاً بما يتوافق وهذا الجو. وإنّ لكلّ سورة قرآنية شخصية مميزة، ولها روح يعيش معها القلب كما لو كان يعيش مع روح حيّ متميّز له ملامح وسمات خاصة به²، وإنّ السورة القرآنية مهما تعدّدت وتنوعت القضايا فيها تعدّ كلاماً واحداً ويتعلق آخره بأوله، والعكس أيضاً، ويتراعى هذا الكلام بمجموعه لغرض وحيد، كما تتعلّق الجملة بعضها ببعض في القضية الواحدة، وإنه لا غنى للباحث عن فهم نظم السورة من استيفاء النظر في جميعها، وتكوين نظرة كلية عنها، كما أنه لا غنى له معرفة أجزائها³.

وإن سورة الفاتحة بالنسبة للقرآن تعتبر كالمقدمة حيث اشتملت على أغراض القرآن من التوحيد والتشريع والقصص؛ أي هي إجمال تفصيل القرآن، لأنه أيضاً يحتوي على ثلاثة موضوعات رئيسية: كليات العقيدة الإسلامية، وكليات الشريعة الإسلامية أي العبادة. وكليات القصص والأخبار التي فيها المشاعر والتوجّهات. وبعبارة أخرى هي سورة تجمع فيها مقاصد القرآن بأكمله، وقد فصلت سورة البقرة ما قد تم إجماله فيها، ثم جاءت سور القرآن بعد سورة البقرة لتفصل ما في بعض آيات سورة البقرة⁴.

¹ مدارك التنزيل وحقائق التأويل، للنسفي، 47/1.

² ينظر: في ظلال القرآن، لسيد قطب، 1/ 27 - 28. بتصرف.

³ ينظر: النبا العظيم، لمحمد عبد الله دراز، ص 196. بتصرف.

⁴ ينظر: الأساس في التفسير، لسعيد حوى، 56/1 وما بعدها.

المطلب الثامن: بيان حكم الوسائل التفسيرية التي تعارض القرآن والسنة والإجماع

القاعدة: لتفسير القرآن وسائل كثيرة مشروعة منها الوحدة الموضوعية في القرآن وسوره لا بد من اعتبار هذه الوسائل مالم تعارض مع الغاية من حجّة القرآن والسنة والإجماع فإن تعارضت تنقلب مفسدة وتحرم وذلك سداً للدوائر، فالذين لم يبرزوا إدراك هذا طنطنوا فقالوا شططاً.

هذا وإن رجال المدرسة العقلية الاجتماعية كرشيد رضا ومحمد عبده وأمين الخولي وبنو الشاطي ينظرون في التفاسير القرآنية فيقومون باختيار ما يرونه ملتئماً مع السياق والوحدة الموضوعية في القرآن وسوره، ولهذا رفضوا ما استعرضوه من آراء المفسرين السابقين لمخالفتها لهذا الأساس.

فمثلاً ردوا الأقوال التفسيرية التي تخالف الوحدة الموضوعية في القرآن وقالوا الآية 106 من سورة البقرة: “مَا نَسَخَ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا”، وإن نسخ الأحكام الشرعية يفهم من قوله تعالى: “وَإِذَا بَدَلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ {النحل: 101}، ولا يفهم من قوله عز وجل: “ما ننسخ من آية”، وقد استدلوا على هذا بأمر: منها السياق، ومنها أيضاً بلاغة الفواصل في الآيات.

فقال رشيد رضا نقلاً عن محمد عبده: “وإذا وازنا بين سياق آية “مَا نَسَخَ” وآية “وَإِذَا بَدَلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ” نجد أنّ الأولى ختمت بقوله تعالى: “أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ”، والثانية بقوله: “وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ”، ونحن نعلم شدة العناية في أسلوب القرآن بمراعاة هذه المناسبات، فذكر العلم والتنزيل ودعوى الافتراء في الآية الثانية يقتضي أن يراد بالآيات فيها آيات الأحكام”¹.

وردوا أيضاً من الأقوال التفسيرية الوحدة الموضوعية في السورة أو هدفها العام، حتى أنهم قد جعلوا ذلك الهدف العام أساساً في فهم آياتها، ورفضوا تفسير الرزق في قوله تعالى: “كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا” [آل عمران: 37] بأنه كان يجد عندها فاكهة صيف في الشتاء وفاكهة شتاء في الصيف، فقال: “والله لم يقل ذلك ولا قاله رسوله ﷺ ولا هو مما يعرف بالرأي ولم يثبت تاريخ يعتد به، والروايات عن مفسري السلف متعارضة وفي أسانيد ما فيها”². ثم ذكر التفسير الذي يراه متفقاً مع مقصد السورة، وهو أنّها جاءت لتقرير التوحيد وإنزال الوحي، ونفي الشبه حول بعثة النبي ﷺ، ثم عقب هذه الأشياء التي ذكرها في أول السورة بذكر هذه القصة التي تزيل شبه المشركين وأهل الكتاب في رسالته وتردّها على وجوههم. ردّ عليهم بما يعرفونه من

(1) اتجاهات التفسير، لفهد الرومي، 2/720.

(2) المرجع السابق، 2/726.

أنَّ آدمَ أبو البشر ومن اصطفاه إبراهيم.. فقد كان الأمر في اصطفاء من يشاء من عباده وبذلك اصطفى هؤلاء على عالمي زمانهم فما المانع من اصطفاء محمد ﷺ بعد ذلك على العالمين كما اصطفى أولئك¹.
وإذا تعارضت الوسيلة مع الغاية بأن كانت الوسيلة مباحة والغاية مفسدة فحوّلت الوسيلة من أصل وضعها تصبح الوسيلة مفسدة وتحرم وذلك كما بينته قاعدة سدّ الذرائع².

الخاتمة

يتبين لنا مما سبق أن هناك ضرورة كبيرة تُوجب الاهتمام بفرنّ الوحدة الموضوعية والبحث فيها تفصيلاً وتأصيلاً وإرساءً لقواعدها، وذلك لأنّ معرفتها تساعدنا على إدراك ما في الوحدة الموضوعية في القرآن من الخصائص والمميزات والإعجاز، وتمنعنا من الافتتان بمزاعم أعداء القرآن والسنة.

وإنّه قد اختلفت مفاهيم الناس حول مفهوم الوحدة الموضوعية في القرآن فلم نجد من أتى بقول فصل يشفي الغليل، ولكن استفدنا ممّا قالوا وكتبوا فيه، وإنّ القرآن قد أتى بالوحدة الموضوعية بكيفية لم يتخيلها الأدباء والبلغاء، والذين لم يدركوا هذا قالوا شططاً.

وإنني أوصي بإعداد بحوث علمية تأصيلية في الوحدة الموضوعية في القرآن وسوره، وأوصي أن يكون تفسير القرآن على أساس الوحدة الموضوعية في التفسير، وعلى أساس الوحدة الموضوعية في القرآن وسوره.

(1) المرجع السابق، 2/726.

(2) ينظر: التفسير والمفسرون في ثوبه الجديد، لعبد الغفور جعفر، ص 634 وما بعدها.

المصادر والمراجع

- ابن الأثير، نصر الله ضياء الدين بن محمد (ت: 637هـ)، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تحقيق: أحمد الحوفي وبدوي طبانة، دار نخضة مصر - القاهرة، د.ت.
- الأطرش، رضوان، ومسنوتي، الوحدة الموضوعية وعلاقتها بعلوم القرآن الأخرى، مجلة الرسالة - ماليزيا، المجلد 1، العدد 2، 1439هـ - 2018م.
- الألمعي، زاهر، دراسات في التفسير الموضوعي للقرآن الكريم، الطبعة الرابعة، 1428هـ - 2007م.
- بازمول، محمد، التناسق الموضوعي في السورة القرآنية، د.ن، د.ت.
- بازمول، محمد، تحرير التفسير الموضوعي والوحدة الموضوعية للسورة، د.ن، د.ت.
- الباقلائي، أبو بكر (ت: 402هـ)، إعجاز القرآن، دار المعارف - القاهرة، د.ت.
- باوزير، خلود، الوحدة الموضوعية بين المؤيدين والمعارضين [بحث لنيل درجة ماجستير]، كلية الدعوة وأصول الدين، السعودية: جامعة أم القرى، 1436هـ - 2015م،
- بكار، يوسف حسين، بناء القصيدة في النقد العربي القديم في ضوء النقد الحديث، دار الأندلس - بيروت، د.ت.
- بلاشير (ت: 1973م)، القرآن: نزوله، تدوينه، ترجمته وتأثيره، نقله إلى العربية: رضا سعادة، أشرف على الترجمة: فريد جبر، دار الكتاب اللبناني - بيروت، الطبعة الأولى، 1974م.
- جبر، غدير عدنان حسن، العلاقة بين الوحدة الموضوعية للسورة القرآنية والقصص الوارد فيها [رسالة ماجستير]، كلية الدراسات العليا، الأردن: الجامعة الأردنية، 2012م.
- جعفر، عبد الغفور مصطفى، التفسير والمفسرون في ثوبه الجديد، دار السلام - القاهرة، الطبعة الثانية، 2012م.
- حبنكة الميداني، عبد الرحمن، قواعد التدبر الأمثل لكتاب الله عزَّ وجلَّ، دار القلم - دمشق، الطبعة الرابعة، 1430هـ - 2009م.
- حجازي، محمد، الوحدة الموضوعية في القرآن الكريم، دار الكتب الحديثة - القاهرة، 1390هـ - 1970م.
- حوى، سعيد، الأساس في التفسير، دار السلام - القاهرة، الطبعة الأولى، 1405هـ - 1985م.
- الحضيرى، عبد العزيز، الوحدة الموضوعية في السور القرآنية، مجلة الجامعة الإسلامية - السعودية، العدد 149.
- الخطيب، محمد بن كمال، نظرة العجلان في أغراض القرآن بمناسبة آياته ووحدة الموضوع في سوره، مجلة التمدن الإسلامي - دمشق، د.ت.
- خوجة، محمد، الوحدة القرآنية: دراسة تحليلية مقارنة، دار كنوز إشبيليا - الرياض، الطبعة الأولى، 1431هـ - 2010م.

- دراز، محمد عبد الله، النبأ العظيم: نظرات جديدة في القرآن، مكتبة الإسكندرية - مصر، الطبعة الأولى، 1435 هـ - 2014 م.
- رشواني، سامر، منهج التفسير الموضوعي للقرآن الكريم: دراسة نقدية، دار الملتقى - حلب، الطبعة الأولى، 1430 هـ - 2009 م.
- الرومي، فهد بن عبد الرحمن، اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر، مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة الثالثة، 1997 م.
- السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر (ت: 911هـ)، الإتيان في علوم القرآن، تحقيق، محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب - مصر، 1394 هـ.
- الشاطبي، إبراهيم الغرناطي (ت: 790هـ)، الموافقات، دار ابن عفان - مصر، الطبعة الأولى، 1417 هـ - 1997 م.
- الصاحب ابن عباد (ت: 385هـ)، المحيط في اللغة، عالم الكتب - بيروت، الطبعة الأولى، 1414 هـ - 1994 م.
- صالح، يسرا، مفهوم وحدة القصيدة العربية، مجلة الدراسات العليا بجامعة النيلين - السودان، المجلد 2، العدد 8، 2015 م.
- الصعدي، عبد المتعال (ت: 1386هـ)، النظم الفني في القرآن، مكتبة الآداب - القاهرة، د ت.
- العبيدي، زهراء، بين علم المناسبة والتفسير الموضوعي للقرآن الكريم، المجلة العالمية لبحوث القرآن - ماليزيا، العدد 1، يونيو 2012 م.
- علوان، توفيق، فيض الرحمن في التفسير الموضوعي للقرآن، مكتبة الرشد - الرياض، الطبعة الثانية، 1427 هـ - 2006 م.
- العلواني، طه جابر (ت: 1346هـ)، الوحدة البنائية للقرآن المجيد، مكتبة الشروق الدولية - القاهرة، 2005 م.
- الغزالي، محمد، نحو تفسير موضوعي لسور القرآن الكريم، دار الشروق - القاهرة، الطبعة الرابعة، 1420 هـ - 2000 م.
- قطب، سيد، في ظلال القرآن، دار الشروق - القاهرة، الطبعة الثانية والثلاثون، 1423 هـ - 2003 م.
- الكومي، أحمد السيد والقاسم، محمد أحمد يوسف، التفسير الموضوعي للقرآن الكريم، د ن، الطبعة الأولى، 1402 هـ - 1982 م.
- مجموعة من المؤلفين، المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية - القاهرة، الطبعة الخامسة، 2011 م.

- محمد، رابح، تجليات الوحدة الموضوعية في القرآن الكريم من خلال سورة الواقعة، 1437هـ - 2016م، (رسالة ماجستير)، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية والعلوم الإسلامية، الجزائر: جامعة أحمد دراية أدرار.
- مطلوب، أحمد، أساليب بلاغية، وكالة المطبوعات - الكويت، الطبعة الأولى، 1980م.
- المطيري، عبد الرحمن، السياق القرآني وأثره في التفسير: دراسة نظرية وتطبيقية من خلال تفسير ابن كثير، 1429هـ - 2008م، (رسالة ماجستير)، كلية الدعوة وأصول الدين - قسم الكتاب والسنة، المملكة العربية السعودية: جامعة أم القرى.
- المنتار، محمد، من محددات نظرية الترتيل في القرآن الكريم: الوحدة الموضوعية للصور القرآنية، مجلة الترتيل - المغرب، العدد 1، رجب 1434هـ.
- المهامبي، علي بن أحمد (ت: 835هـ)، تبصير الرحمن وتيسير المنان ببعض ما يشير إلى إعجاز القرآن، مطبعة بولاق - مصر، د.ت.
- النسفي، حافظ الدين عبد الله بن أحمد (ت: 710هـ)، مدارك التنزيل وحقائق التأويل، تحقيق: يوسف بديوي، دار الكلم الطيب - بيروت، الطبعة الأولى، 1998م.
- الهاشمي، أحمد (ت: 1362هـ)، جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبدیع، تحقيق: يوسف الصميلي، المكتبة العصرية - بيروت، د.ت.
- هلال، محمد غنيمي، النقد الأدبي الحديث، دار نهضة مصر - القاهرة، 1997م.

UJTE

UNIVERSAL JOURNAL OF THEOLOGY

e-ISSN: 2548-0952

Cilt/Volume: 9, Sayı/Issue: 1, Yıl/Year: 2024 (Haziran/June)

EHL-İ SÜNNET PERSPEKTİFİNDEN KADI ABDÜLCEBBAR'IN FİİLİ VE SÜBÛTÎ SIFATLAR ANLAYIŞINA ELEŞTİREL BİR BAKIŞ

نظرة نقدية على فهم القاضي عبد الجبار للصفات الفعلية والشبوتية

من منظور أهل السنة

A Critical Perspective on Al-Qadi Abd al-Jabbar's Understanding of Active and Essential Attributes from the Sunni Point of View

FARUK GÜN

Dr. Öğretim Üyesi, Pamukkale Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslami Bilimler Bölümü, Kelam Anabilim Dalı.

Dr. Faculty Member, Pamukkale University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Science, Department of Kalam, Denizli/Türkiye

fgun@pau.edu.tr

<https://orcid.org/0009-0007-1921-8375>

Makale Bilgisi - Article Information Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 13/06/2024

Kabul Tarihi/Date Accepted: 27/06/2024

Yayın Tarihi/Date Published: 30/06/2024

Atıf/Citation: Gün, Faruk. "Ehl-İ Sünnet Perspektifinden Kadı Abdülcebbar'ın Fiilî ve Sübûtî Sıfatlar Anlayışına Eleştirel Bir Bakış". *Universal Journal of Theology* 9/1 (2024): 40-69. Doi: 10.56108/ujte.1500605

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/ujte>

EHL-İ SÜNNET PERSPEKTİFİNDEN KADİ ABDÜLCEBBAR'IN FİİLİ VE SÜBÛTÎ SIFATLAR ANLAYIŞINA ELEŞTİREL BİR BAKIŞ

Faruk GÜN

Öz

Kâdî Abdülcebâr, Mu'tezilî mezhebine mensup önemli bir kelâm âlimidir. İlk olarak Eş'arî mezhebine bağlı olan Abdülcebbar, daha sonra Mu'tezile mezhebine yönelmiştir. Geniş kültürel birikimi ve döneminin önemli meselelerine dair bilgisi onu saray çevresinde ve âlimler arasında aranan bir şahsiyet yapmıştır. Bu kelâmî tartışmalar, Müslümanların inançlarını savunmak ve tevhid akidesine zarar verebilecek her türlü görüşü ortadan kaldırmak amacıyla o dönemde sıkça gerçekleştirilmiştir. Kâdî Abdülcebâr döneminden önce de birçok kelâmî mezhep mevcut olup, özellikle Mu'tezile mezhebi Müslümanların inançlarını savunma konusunda en faal olanlardandı. Ancak, Mu'tezile'nin aşırı tenzihçi yaklaşımları, Allah'ın zâtını sıfatlarından tecrit edenler olarak kabul edilirse, burada var olduğu ileri sürülen ta'tîlin mahiyetine bakmak gerekir. Kâdî Abdülcebâr Allah'ın sıfatlarını akıl yoluyla te'vil etmeye çalışarak ve tescim (Allah'ı cisimleştirme) ve teşbihten (Allah'ı yaratıklara benzetme) kaçınarak bazı sıfatlarda kısmi ta'til derecesinde tenzihçi bir yol takip etmiştir. Ona göre, her sıfatın Allah ve insan arasında ortak bir sınırı vardır ve bunu "sıfatların hakikati" olarak ifade etmiştir. Kâdî Abdülcebâr'ın semiyat konularında nassın ihtilafı olduğu durumlarda akla öncelik vermesi Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat âlimlerinin, onun bu yöntemini eleştirmesine ve tenkit etmesine neden olmuştur. Bu araştırmada, birçok kişinin sorduğu şu sorular ele alınacaktır: Allah'ın sıfatlarını insan veya diğer yaratıklara aynı anlamda kullanmak caiz midir? Sınırlı yeteneklere ve akla sahip olan insan, Allah'ın zâtını vasıflandırabilir mi? Ahirette kurtuluşa önem veren bir insan, Allah'ın zâtını insanla kıyaslamaktan veya olumlu ya da olumsuz bir şekilde tasvir etmekten kaçınabilir mi? Bu çalışma, bu soruların cevaplarını kelâm ilmi çerçevesinde ele almayı hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: Kâdî Abdülcebâr, Kelâm, Mu'tezile, Zât, Sıfat.

نظرة نقدية على فهم القاضي عبد الجبار للصفات الفعلية والثبوتية

من منظور أهل السنة

الملخص

القاضي عبد الجبار، هو عالم كلام بارز ينتمي إلى مذهب المعتزلة. في البداية كان عبد الجبار تابعًا للمذهب الأشعري، لكنه اتجه لاحقًا نحو مذهب المعتزلة. جعلته ثقافته الواسعة ومعرفته بالقضايا المهمة في عصره شخصية مطلوبة في البلاط وبين العلماء. جرت هذه المناقشات الكلامية في ذلك الوقت بهدف الدفاع عن معتقدات المسلمين والقضاء على كل رأي يمكن أن يضر بعقيدة التوحيد. كان هناك العديد من المذاهب الكلامية قبل عهد القاضي عبد الجبار، وكان مذهب المعتزلة من أكثرها نشاطًا في الدفاع عن معتقدات المسلمين. ومع ذلك، فإن النهج التنزيهي المفرط للمعتزلة يتطلب فحص طبيعة التأويل إذا اعتُبروا من الذين يجردون الله من صفاته. سعى القاضي عبد الجبار إلى تأويل صفات الله عقليًا، وتجنب التجسيم والتشبيه، واتبع طريقًا تنزيهيًا بلغ حد التعطيل الجزئي في بعض الصفات. وفقًا له، هناك حد مشترك لكل صفة بين الله والإنسان، وهو ما أطلق عليه "حقيقة الصفات". إن تقديم القاضي عبد الجبار للعقل في مسائل السمعيات حيث يوجد خلاف نصي أثار

انتقادات علماء أهل السنة والجماعة. تتناول هذه الدراسة الأسئلة التي طرحها كثير من الناس: هل يجوز استخدام صفات الله بنفس المعنى للإنسان أو للمخلوقات الأخرى؟ هل يمكن للإنسان الذي لديه قدرات وعقل محدود أن يصف ذات الله؟ هل يمكن للإنسان الذي يحرص على النجاة في الآخرة أن يتجنب مقارنة ذات الله بالإنسان أو تصويرها إيجاباً أو سلباً؟ تهدف هذه الدراسة

الكلمات الافتتاحية: الكلام، الاعتزال، القاضي عبد الجبار، الذات، الصفات.

A Critical Perspective on Al-Qadi Abd al-Jabbar's Understanding of Active and Essential Attributes from the Sunni Point of View

Abstract

Qadi Abd al-Jabbar, a prominent theologian belonging to the Mu'tazilite school, initially adhered to the Ash'ari school but later gravitated towards Mu'tazilism. His extensive cultural knowledge and understanding of significant contemporary issues made him a sought-after figure in court circles and among scholars. These theological debates were frequently conducted at that time to defend the beliefs of Muslims and eliminate any views that could harm the doctrine of Tawhid. Before the time of Qadi Abd al-Jabbar, there were many theological schools, with the Mu'tazilites being among the most active in defending the faith of Muslims. However, the Mu'tazilites' extreme emphasis on divine transcendence requires an examination of the nature of Ta'til if they are considered to be stripping God of His attributes. Qadi Abd al-Jabbar sought to interpret God's attributes rationally, avoiding anthropomorphism (Tajsim) and likening God to His creation (Tashbih), thereby following a path of transcendence that reached a degree of partial Ta'til in some attributes. According to him, each attribute has a common boundary between God and humans, which he referred to as the "reality of the attributes." Qadi Abd al-Jabbar's preference for reason over scriptural evidence (Nass) in controversial matters of the unseen (Sam'iyyat) led to criticism from Sunni scholars, who accused him of sectarianism and questioned his loyalty to his sect. This study addresses several questions that many have asked: Is it permissible to use the same meanings for God's attributes for humans or other creatures? Can humans, with their limited capabilities and intellect, describe God's essence? Can a person, who prioritizes salvation in the afterlife, avoid comparing God's essence to humans or depicting it positively or negatively? This study aims to address these questions within the framework of Islamic theology (Kalam).

Keyword: Al-Qadi Abd al-Jabbar, Mu'tazila, Zat, Sifat.

المقدمة

منذ بداية التدوين وحتى الآن كانت مشكلة الذات الإلهية وصفاتها من أهم المشكلات التي دار حولها الكثير من الجدل والنقاش بين الفرق الكلامية والفلسفية في العالم الإسلامي، وهي مسألة قديمة وحديثة تتكرر وتتجدد في كل جيل؛ لذا فهي نالت اهتماماً واسعاً بالدراسة والبحث، وكثرت الدراسات حولها، فنتجت تنوعاً في الآراء، واختلافاً في وجهات النظر، حتى بلغت حد الاتهامات، فاتهمت كل فرقة خصمها بالإلحاد وفي بعض الحالات بالكفر أيضاً، ولكنها ساعدت على إثراء الفكر الكلامي الإسلامي، فأخرجت مباحث علمية ثرية ومتنوعة، مما جعل التراث الإسلامي الكلامي والفلسفي تراثاً غنياً وضخماً، وأخذ مكانه المرموق في المكتبة الإسلامية.

وأما عن أهمية هذه الدراسة فتظهر كونها قضية كلامية هامة أشغلت المتكلمين الإسلاميين من جميع الفرق الكلامية وفرقة الاعتزال بشكل خاص، ولأنها ترتبط بعقائد المسلمين عامة وعقيدة التوحيد بشكل خاص، وبالإضافة أنها تتعلق بفرقة كلامية كانت لها دورها الفعّال في الدفاع عن عقيدة التوحيد، وأهتمت بموضوع الذات والصفات اهتماماً شديداً، وطرحت الكثير من الحلول والتفسيرات التي تدل على أنهم استخدموا الدليل العقلي والبرهان المنطقي المأخوذ من الفلسفات¹، وفي مقدمتهم القاضي عبد الجبار الذي يظهر من مؤلفاته وكتبه أنه هضم كامل التراث الاعتزالي، وعبر عن أهم مراحل تطوره، وكما يظهر عنده تكامل المذهب الاعتزالي وتناسقه، وأنه مذهب يعتمد على منهج عقلي واضح ومحدد.

وأما أهداف البحث فهي عديدة منها: بيان عقيدة المعتزلة ومدى اختلافها عن عقيدة سلف الأمة من أهل السنة والجماعة من ناحية الإيمان بذات الله تعالى وصفاته كلها، وخاصة الثبوتية منها، من غير تعطيل ولا تجسيم ولا تشبيه، أي كما جاءت في الكتاب والسنة.

بيان آراء بعض الفرق الكلامية وحججهم في صفات الله تعالى التي حاولوا أن يخالفوا بها ما اتفقت عليه سواد الأمة الإسلامية من السلف والخلف.

بيان أهم الأفكار والآراء التي تفرد بها القاضي عبد الجبار أو التي وافق بها أهل مذهبه وخالف الآخرين والتي تتعلق بالذات الإلهية وصفاته.

بيان طريقته وأسلوبه في نفي صفات الله تعالى، وهل استخدم نفس طريقة من سبقه من أصحاب مذهب الاعتزال؟

الإسهام في مجال البحث العلمي ولو بشيء بسيطاً بالباحثين الكبار الذين أسهموا في إثراء المكتبة الإسلامية بكثير من العلوم والمعارف الإنسانية، وخدمة للدين والدنيا.

وقد ظهرت دراسات عديدة لهذا الموضوع، وتناولته بشكل عام، أما هذه الدراسة فسوف تتناول هذه المشكلة كمبحث خاص، له أركان قائم عليه، ومنهج يميزه عن غيره، وله أصول مستنبطة من دراسات شرقية وغربية، كما تتناول الدراسة أهم أفكار وآراء القاضي عبد الجبار الذي يحاول أن يُظهر للجميع - من خلال تناوله لهذه

1 التهانوي، محمد علاء بن علي التهانوي، كشف اصطلاحات الفنون (إسطنبول، بد، م، بد، ط، 1984/1404).

المشكلة -مدى سعة علومه ومعارفه في كافة العلوم الإسلامية، واطلاعه على ما لدى أصحاب الشرائع الأخرى من آراء وأفكار، ونقده للجميع بأسلوب علمي قائم على دليل عقلي وبرهان منطقي.

والمنهج المعتمد في البحث هو المنهج الاستقرائي المقارن؛ القائم على دراسة النصوص وتحليلها، ثم بيان وجه الصحيح منها، أو ترجيح ما تبين ترجيحه من الآراء، وذكر أرقام الآيات وأسماء السور، وذكر تراجم بعض الأعلام، وذكر أهم نتائج البحث في نهايته، وأخيراً ختم البحث بذكر قائمة لأهم المصادر والمراجع التي تم استخدامها أثناء البحث.

وأما خطة البحث فتم تقسمه إلى مقدمة وثلاثة مطالب وخاتمة وهو على شكل التالي:

المطلب الأول: التعريف بالقاضي عبد الجبار؛ لأن البحث يدور حول آراءه.

والمطلب الثاني: آيات الصفات وموقفه منها.

والمطلب الثالث: نقد آراءه من طرف أهل السنة والجماعة.

1. التعريف بالقاضي عبد الجبار

القاضي عبد الجبار هو عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار بن أحمد بن الخليل بن عبد الله الهمداني²، المعروف بأبي الحسن³. لقبه قاضي القضاة، حيث اتفق المعتزلة على عدم إطلاق هذا اللقب على غيره⁴. كما يُلقب أحياناً بالمعتزلي والأسدي. وُلِدَ في أسد آباد بخراسان⁵، من أعمال أفغانستان، رغم أن البعض يرجح نسبه إلى العرب من همدان. ومع ذلك، اتفقت المصادر على وفاته في عام 415هـ، وكان من المعمرين حيث جاوز التسعين من العمر، مما يمكن أن يُحدد تاريخ ولادته بين عامي 320-325هـ. هذا التاريخ يتماشى مع بعض التواريخ التي

2 الهمداني نسبة إلى همدان وهي مدينة مشهورة بخراسان، تخرج منها كثير من العلماء والمشتغلين بجمع الحديث [الحموي، شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي، معجم البلدان (بيروت، دار صادر، الطبعة: الثانية، 1995 م)، 981/4].

3 السبكي، تاج الدين عبد الوهاب تقي الدين، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق: محمود محمد الطناحي، وعبد الفاتح محمد الحلوي، (بد، م، دار هجر، الطبعة: الثانية، 1413هـ)، ج 97/5.

4 السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج 97/5.

5 وقد أكد الباحث محمد علي حسن أن المقصد بأسد آباد الموجود في خراسان والذي يقع الآن ضمن حدود دولة أفغانستان، وليس المقصود به الذي في بلاد فارس؛ لوجود فروق تاريخية وجغرافية بين الإقليمين، وقد نهت إلى هذا الفرق لأنه غامض على غير صاحب اختصاص. - د. محمد علي حسن - القاضي عبد الجبار وجهوده العلمية، رسالة ماجستير بجامعة الكوفة 2008

ذكرها القاضي نفسه في بعض كتبه، مثل روايته للحديث عن أبي يوسف يعقوب بن محمد النيسابوري سنة 339هـ، وعن عبد الرحمن بن حمدان في همدان سنة 340هـ.

لم تذكر كتب التراجم والطبقات الكثير عن نشأته ومراحل حياته الاجتماعية والعلمية إلا القليل، مثل معاصرتة لدولة بوية في العراق وخرسان وفارس، ومشاركته في أحداثها، وتوليّه منصب قاضي القضاة فيها بناءً على دعوة من صاحبها ابن عباد الذي كان يعد من أعظم وزرائها في عام 367هـ. تولى القضاء في قزوين، والري، وديناوند،⁶ وقم، ثم أضيف له قضاء طبرستان وجرجان. لعب دوراً عظيماً في ديوان الوزير الذي كان معجباً بوجوده في ديوانه. كما كان القاضي يعتز بنفسه ويعرف قدره ومكانته العلمية، ويُذكر أنه لم يترجل لاستقبال الوزير كما فعل الآخرون. يُرجح محقق كتاب "شرح الأصول الخمسة" عبد الكريم عثمان أن القاضي كان فقيراً ثم اغتنى بعد ذلك، وجمع المال والعقار بكثرة حتى تمت مصادرة أمواله بعد عزله عن القضاء.

تذكر بعض المصادر أنه بدأ رحلته العلمية فقيهاً على مذهب الإمام الشافعي، وعندما رأى إقبال الناس على الفقه تركه وانصرف إلى علم الكلام، حيث اعتبر أن علم الكلام لا يجني منه صاحبه ثمرة دنيوية، بينما الفقه يجذب طلاب الدنيا.⁷ درس أصول الفقه ودرّسه، ودرس التفسير وكان له دراية بعلم الحديث. اشتغل بالتأليف في العديد من العلوم الإسلامية مثل الفقه وأصوله، والتفسير، ومتشابه القرآن، وتنزيه القرآن من المطاعن، كما عمل على نقد الفلسفة اليونانية ومنطق أرسطو. اهتم بالسيرة النبوية حتى قيل عنه أنه أفضل من ألف في تثبيت دلائل النبوة. قال عنه الإمام الذهبي: "تصانيفه كثيرة"⁸، وقال القاضي ابن شهبة: "قاضي الري وأعمالها، وكان شافعي المذهب وهو مع ذلك شيخ الاعتزال وله المصنفات الكثيرة في طريقتهم وفي أصول الفقه".⁹ كان له فكر واسع وثقافة إسلامية بأغلب فروع المعرفة في ذلك العهد، وله جهد لا يُنسى في التدريس والتأليف، وله أثر واضح فيمن جاء بعده.

تذكر كتب الطبقات والتراجم أسماء العديد من العلماء الكبار الذين تتلمذ عليهم القاضي عبد الجبار أبو الحسن، منهم: أبي الحسن بن سلمة القطان، وعبد الرحمن بن حمدان الجلاب¹⁰، وعبد الله بن جعفر بن فارس،

6 ينظر القاضي، عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، 12.

7 من مقدمة محقق كتاب شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، 13-14.

8 الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، سير أعلام النبلاء، تحقيق: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ

شعيب الأرنؤوط (بيروت، مؤسسة الرسالة، الطبعة: الثالثة، ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م)، 17/245.

9 ابن قاضي شهبة، أبو بكر بن أحمد بن محمد بن عمر الأسدي الشهبي الدمشقي، تقي الدين، طبقات الشافعية، تحقيق:

الحافظ عبد العليم خان (بيروت، عالم الكتب، الطبعة: الأولى، ١٤٠٧ هـ)، 1/184.

10 ينظر القاضي، عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، تحقيق: عبد الكريم عثمان، (القاهرة، مكتبة الوهبة، الطبعة: الثانية،

2010م)، 11.

والزبير بن عبد الواحد الأسد آبادي. درس علم الكلام على أبي إسحاق إبراهيم بن عياش، وأبي عبد الله الحسين بن علي البصري. تتلمذ على يديه العديد من الطلاب الذين أصبحوا ناهجين في صنوف العلم والمعرفة، مثل: علي بن إبراهيم بن سلمة القزويني، وعبد الله بن جعفر بن أحمد الأصبهاني، والقاسم بن أبي صالح الهمداني، وعبد الرحمن بن حمدان الجلاب، والزبير بن عبد الواحد الأسد آبادي¹¹، ومحمد بن أحمد بن عمرو الزبقي البصري، ومحمد بن عبد الله ابن أخي الساوي، ومحمد بن عبد الله الراهمزمي¹² وأبو القاسم علي بن المحسن التنوخي، وغيرهم كثيرون، وقال محقق كتابه الباحث عبد الكريم عثمان: "فقد درس علم الكلام على أبي إسحاق إبراهيم بن عياش، وأبي عبد الله الحسين بن علي البصري (369)".¹³ وغيرهم.

أما آثاره العلمية: يظهر من كتب الطبقات والتراجم، ومن أرخ للقاضي عبد الجبار أنه كان كثير التأليف، وأنه كتب في أغلب الفنون، وقد قال عنه ابن حجر العسقلاني في كتابه- لسان الميزان-: "وأملى عدة أحاديث وصنف الكتب الكثيرة في التفسير والكلام".¹⁴ وقد أوصل محقق كتابه عبد الكريم عثمان عدد الأوراق التي ألفها إلى أربع مائة ألف ورقة، ومن المحققين من ذكر له قائمة طويلة بأسماء مؤلفاته، ويكفي أن نذكر بعضنا منها وهي: 1- آداب القرآن. 2- الاختلاف في أصول الفقه. 3- اختيارات الأدلة. 4- الاعتماد. 7- تثبيت دلائل النبوة. 8- شرح الأصول الخمسة.

وفاته: اتفق أغلب من ترجموا له وكتبوا عنه أنه توفي في عام 415 هـ، وأنه جاوز التسعين من عمره، أي عمّر طويلاً.¹⁵

إذاً يمكن القول: أنه كان صاحب فكر واسع وله ثقافة إسلامية بأغلب فروع المعرفة في ذلك العهد، وكان له جهده الذي لا ينسى في خدمة التدريس والتأليف، وله أثر واضح فيمن جاء بعده ودُرّس أو أهتم بعلم الكلام والتوحيد.

2. آيات الصفات الفعلية والثبوتية وموقف المعتزلة منها عموماً والقاضي عبد الجبار بشكل خاص

- 11 الذهبي، سير أعلام النبلاء، 245/17.
- 12 الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي، تاريخ بغداد، تحقيق: بشار عواد معروف (بيروت، دار الغرب الإسلامي، الطبعة: الأولى، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م)، 414/12.
- 13 من مقدمة محقق كتاب شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، 15.
- 14 ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني، لسان الميزان، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة (بد، م، دار البشائر الإسلامية، الطبعة: الأولى، ٢٠٠٢م). 54/5.
- 15 ينظر ابن قاضي شعبة، طبقات الشافعية، 185/1.

والمعتزلة كفرقة كلامية عرفهم العلماء بأنهم أصحاب وأتباع واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد، وقد تفرقوا إلى فرق كثيرة عبر تاريخهم، ولكن يمكن جمعهم تحت شعار واحد، وهو أنهم كلهم يتفقون على أصولٍ خمسةٍ وهي: التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. "ويسمّون أصحاب العدل والتوحيد، ويُلقَّبون بالقدرية وخصومهم يطلقون عليهم اسم "القدرية" الذي لا يقبلونه.¹⁶

ومن منظور أهل السنة والجماعة، فقد اعتُبروا في الواقع متكلمين خاطئين في مسألة الصفات، ولم تُقبَل آراؤهم، التزام المعتزلة بمبدأ التنزيه بشكل مفرط ونتيجة لذلك عدم قبول بعض الأسماء والصفات المعنوية، قد تم اعتباره تعطيل جزئي. فعلى سبيل المثال، فهم يتفقون مع الجهمية في مسألة تأويل صفات الله تعالى. وادعت المعتزلة، مثل الجهمية، أن ذات الله تعالى لا تقوم به صفة فعل، وزعموا أن القرآن مخلوق وليس بتقديم.¹⁷

وحتى عندما حاولت المعتزلة التكلم في الصفات، تكلموا وهدفهم إثبات أن الله تعالى قادر على كل شيء ولا يعجزه أي شيء، وأرادوا تنزيهه؛ لأنهم لم يقولوا مثلاً: إن القدرة صفة ذاتية قائمة بذاته، بل أرادوا أن يؤكدوا على أن الله -تعالى- يصح منه الفعل؛ ولأنهم يستدلون بالعقل على أن من صح منه الفعل فهو دليل على أنه قادر.¹⁸

وكان القاضي عبد الجبار من أوائل المعتزلة في هذا الاعتقاد فقد قال: "اعلم أن أول ما يعرف استدلالاً من صفات القديم -جل وعز- إنما هو كونه قادراً، وما عداه من الصفات يترتب عليه. لأن الدلالة التي دلت على أنه تعالى المحدث للعالم، دلت على هذه الصفة التي هي كونه تعالى قادراً من غير واسطة. وليس كذلك باقي الصفات،

16 الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل، تحقيق: سعيد الغانمي (بيروت، دار الجمل، الطبعة: الأولى، 2013)، 124.

17 النَسْفِي، أبو المعين مَيْمُون بن مُحَمَّد. تبصرة الأدلة في أصول الدين. تحقيق: حسين آتاي (أنقرة: منشورات الديانة التركية، 1993)، 29-31. و ينظر: أنور أبا، "مفهوم الآيات المتشابهة: دراسة تاريخية ودلالية". مجلة كلية الإلهيات بجامعة أنقرة، 43، عدد 2 (أغسطس 2002): 151-168.

https://doi.org/10.1501/llhfak_0000000092

18 التميمي، محمد بن خليفة بن علي. مقالة التعطيل والجمع بن درهم (الرياض، بد، ط، ١٤١٨/١٩٩٧). والأشعري، أبو الحسن، الإبانة عن أصول الديانة. نشر فوزية حسين محمود (القاهرة، بد، ط، ١٩٨٧)، ٥٢-٥٤.

لأننا نحتاج فيها إلى واسطة أو واسطتين أو وسائط، فلماذا قدمنا الكلام فيه وتحرير الدلالة على ذلك، هو أنه تعالى قد صح منه الفعل، وصحة الفعل تدل على كونه قادراً¹⁹.

كما ذهبوا إلى القول بنفي صفات الله -تعالى- ولكن ليس صراحةً، بل بأسلوب فيه تلبيس، وتظاهروا أمام الجميع أنهم يقولون بإثبات بعضها، حتى ينفوا عن أنفسهم اتهام غيرهم لهم بنفيها.

فمن النوع الأول: نجد ما قال عنهم الشهرستاني -في الملل والنحل-: "ونفوا الصفات القديمة أصلاً، فقالوا هو عالم لذاته، قادر لذاته، حي بذاته، لا يعلم وقدرةً وحياةً، هي صفاتٌ قديمةٌ ومعانٍ قائمة به، لأنه لو شاركته الصفات في القدم، الذي هو أخص الوصف، لشاركته في الإلهية"²⁰.

أهل السنة والجماعة يؤمنون بأن الله يمتلك صفات أزلية وغير مخلوقة مثل العلم، القدرة، الحياة، الإرادة وغيرها. هذه الصفات ليست كيانات منفصلة عن الله، ولا هي نفس ذاته. بالنسبة لهم، قبول وجود هذه الصفات لا يعني تعدد الذات الإلهية. أما المعتزلة، فيرون أن إسناد صفات قديمة لله يؤدي إلى تعدد الذات الإلهية، أي الاعتقاد بوجود آلهة متعددة. لذلك، يرفضون قبول وجود صفات أزلية مستقلة عن الذات الإلهية ويعتبرونها مفاهيم مخلوقة. في هذه النقاشات، تظهر مفاهيم التعطيل والتشبيه بشكل متكرر. التشبيه هو تشبيه صفات الله بصفات المخلوقات، والتعطيل هو إنكار الصفات الإلهية أو فصلها عن الله. أهل السنة والجماعة يتهمون المعتزلة بالتعطيل لأنهم يجردون الصفات الأزلية من المعاني التي يفهمها الناس. بالنسبة لهم، هذا يؤدي إلى الاعتقاد بوجود آلهة متعددة. ونقل الشهرستاني عن واصل بن عطاء، أحد علماء المعتزلة، قوله بأن إثبات معنى وصفة قديمة يعني إثبات إلهين، مما يعكس اعتقاد المعتزلة بأن الصفات القديمة تتعارض مع التوحيد. في المقابل، يرد أهل السنة والجماعة على المعتزلة بأن الكائن لا يتعدد بصفاته وإنما بذاته، وبالتالي قبول صفات الله لا يعني تعدد الذات الإلهية²¹.

وفي الحقيقة عند مراجعة أقوال المعتزلة في صفات الله -تعالى- نجد أنهم لم يصرحوا عن موقفهم الحقيقي بكلام واضح لا غموض فيه، إنما تكلموا بتعبيرات موهمة حتى لا يفهمها الكل، فمثلاً القاضي عبد الجبار يصرح بأن المعتزلة مجتمعون على أن "كل صفات الله تعالى أنها للذات، أو ترجع إلى الذات، ومنعوا في شيء من صفاته أن يكون

19 قاضي القضاة، عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، تحقيق: عبد الكريم عثمان، (القاهرة، مكتبة وهبة، الطبعة: الأولى، 2010م)، 143.

20 الشهرستاني، الملل والنحل، 125.

21 الشهرستاني، الملل والنحل، 45/1.

بمعنى أزيلى. ويقولون في هذه الصفات: واحد لا نظير له، في كلها ولا في أحدها. فهذا قول مشايخنا في التوحيد".

22

أقول: هل كان من المستحيل أن يتكلموا عن توحيد الله تعالى بأسلوب بسيط يفهمه الجميع، أي بعيداً عن التعقيد، ولكن سوف يتبن معنا أثناء البحث أنهم إنما كانوا يستخدمون هذا الأسلوب لتحقيق غايات وأهداف خططوا لها من قبل، وأنهم حافظوا على دمائهم بهذه الطريقة، وأبعدوا عن رقايم السيوف.

وهذا الباحث -سيد عبد الستار ميهوب- يتحدث عن عالم من علماء المعتزلة وهو "أبو رشيد النيسابوري الذي حاول أن يثبت لله التوحيد الخالص في بحثه في "المشكلة الإلهية" التي حاول أن يتحدث فيها عن ذات الله تعالى وأفعاله وصفاته، وقد أكد -ميهوب- أن أبا رشيد النيسابوري أيضاً يذهب مثل عموم رجالات مذهب الاعتزال "إلى تنزيه المطلق لله تعالى، وإثبات ذات الله تعالى ذاتاً قديمة، ونفي الصفات الزائدة على الذات لله تعالى، وهذا عند المعتزلة هو التوحيد".²³

والقول بنفي صفات الله -تعالى- رأي أغلب علماء المعتزلة فهذا الباحث -علي النشار- أيضاً يرجح هذا الرأي في كتابه (نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام) و يرى أنهم ينفوا الصفات، ودليله قول أبا هذيل العلاف المعتزلي نموذجاً على ذلك، ويؤكد على أن العلاف أيضاً يدخل في الإطار العام لتصور الذات عند عامة المعتزلة، ويؤكد على أن الخياط قدم فكرة أبا هذيل العلاف حول ذات الله تعالى فقال أبا هذيل: ينفي عن الله تعالى مشابهاً لخلقه من كل وجه، ويثبت واحداً ليس بجسم، ولا بذى هيئة ولا صورة ولا حد، وأنه (ليس كمثلته شيء).²⁴

المعتزلة يجعلون صفات الله التي حددها في كتابه ونسبها له رسوله في العديد من الأحاديث غير فعالة، بدعوى أن الصفات لها معانٍ لا يدركها البشر بهدف تنزيه الله وتجنب التشبيه. وفي هذا السياق، كان أبو هذيل، من المعتزلة، يكره وصف الله بالجسمانية كما هو الحال لدى أهل السنة والجماعة؛ ولذلك انتقد الراضية في هذا

22 أبو القاسم البلخي، و القاضي عبد الجبار، و الحاكم الجشمي، فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة، تحقيق: فؤاد سيد (بيروت، دار الفارابي، 2017) 347.

23 ميهوب، سيد عبد الستار، أبو رشيد النيسابوري وآراؤه الكلامية والفلسفية (القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، الطبعة: الثانية، 1428هـ/2007)، 119.

24 النشار، علي سامي، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام (القاهرة، دار المعارف، الطبعة: الثامنة، 1388هـ/1968م)، 1/453.

الجانب. "كان هدفه تنزيه الله عن كل تشبيهه جسمي، ولكن ليس مثل باقي المعتزلة، لأنه لم يفرق بين الذات والصفات عند الحديث عنهما، لأن الذات والصفات بالنسبة له شيء واحد".²⁵ في كثير من الأحيان، كان يقبل الذات ويفرض الصفات، ثم يجعل الصفات هي الذات، مما يضعه في موقف صعب عندما يحاول التمييز بين الصفات الثابتة لله في كتابه والتي هي الله من غير تأويل ولا تشبيه ولا تكييف. وهذا الرأي الذي اتخذه أهل السنة والجماعة في حق المعتزلة لم يكن افتراءً عليهم أو تحقيراً، بل المعتزلة أنفسهم عندما ينتقدون بعضهم يصرحون بمثل هذه الأفكار والآراء، فهذا مثلاً: أبا القاسم البلخي المعتزلي يتحدث عن أبي الهذيل العلاف المعتزلي بأنه كان يقول: "إن علم الله هو الله، وكذلك قدرة الله هي الله".²⁶

إذا كانت هذه الأقوال صادرة من علماء المعتزلة أنفسهم، فلا ضير إذن أن يقول عنهم أحد علماء أهل السنة والجماعة مثل الأشعري مثل هذه الأمور. - أنهم كانوا يقولون كذا وكذا، وهذا ما دفع الأشعري أن يقول: إن أبا هذيل العلاف يقول عن الله وصفاته بأنه عالم بعلم هو هو" وقادر بقدرة هي هو، وحي بحياة هي هو. ويعمم نفس الأمر في سمعه وبصره وقدمه وعزته وعظمته وجلاله وكبريائه وفي سائر صفاته لذاته"²⁷

أساساً، بما أن الصفة هي عرض، فلا يمكن نسبتها إلى ذات الله. من حيث الصفات، يمكن استخدام العبارات التالية فقط عند الحديث عن الله: الله حيٌّ بذاته، أو بسبب ذاته، أو بسبب حاله في ذاته، عليم، قدير، موجود، مريد، سميع، بصير؛ وأضداد هذه الصفات مستحيلة في حق الله²⁸. وأما النوع الثاني الذي قلنا عنه سابقاً بأنهم يحاولون أن يثبتوا بعض الصفات حتى ينفوا عن أنفسهم هم الآخرين لهم، الأشعري: "وكان يقول: إذا قلت: إن الله عالم أثبت له علماً هو الله، ونفيت عن الله جهلاً، ودلت على معلوم كان أو يكون. وإذا قلت: قادر نفيت عن الله عجزاً، وأثبت له قدرة هي الله سبحانه، ودلت على مقدور. وإذا قلت: لله حياة، أثبت له حياة وهي الله، ونفيت عن الله موتاً. وكان يقول: لله وجه هو هو، فوجهه هو هو، ونفسه هي هو. ويتأول ما ذكره الله سبحانه من اليد أهما نعمة".²⁹

25 مراد، شريف محمد مراد، آراء المتكلمين والفلاسفة حول صفات الله تعالى وذاته وأفعاله (Yüzüncü Yıl)
Hakemli Dergidir, Yıl:2017-Sayı:6:Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi، 107.

26 أبو القاسم البلخي وآخرون، فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة، 69.

27 الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، 100.

28 القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ١٢٨-١٣١. والشهرستاني، الملل والنحل، 1/ 44.

29 الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، 100.

وهنا أيضاً نستنتج من كلامه بأنه يتلاعب بالكلمات والمصطلحات كبقية المعتزلة لينفي عن المعتزلة وعن نفسه تمّ الآخرين بأنهم ينفون الصفات، وحتى يتضح الأمر أكثر فأكثر فلنعود إليه ماذا يقول أيضاً، يقول: "قولي عالم إثبات اسم الله ومعه علم بعلم، وقولي قادر إثبات اسم الله ومعه علم بمقدور".³⁰

وهذا منه والله لأسلوب رخيص، وكأنه يضحك على الآخرين، ويقول ها نحن نقول بالإثبات مع العلم أنه يثبت لله أسماءً ولا يثبت له صفاتاً. وهو ما يسمى بالنفي بالسلوب، فالعلاف لا يقول أن الله تعالى علم وقدره وحياة... ولكن يقول ليس بعاجز، وليس بجاهل، وليس بميت، كما يمكننا القول: بأنهم لا يقولون هذا الكلام عن صفات المعاني فقط، بل حتى عن الصفات الخيرية فهم يقولون عن الوجه والنفس هو الله نفسه، فهذا كلام العلاف الذي قال عنه الأشعري: "فوجه الله هو هو الله، ونفسه هي هو الله"³¹ وحتى اليد والرؤية بأولها تأويلاً منحرفاً " ويتأول ما ذكره الله - سبحانه - من اليد أنها نعمة، ويتأول قول الله - عز وجل - (وَلْتَصْنَعْ عَلَيَّ عَيْنِي) أي بعلمي".³²

2.1. موقف القاضي عبد الجبار من صفات الله تعالى.

سبق الحديث عن الشيخ عبد الجبار المعتزلي، وكونه يشكل الحجر الأساس في بناء البيت الاعتزالي في العراق وما حولها من بلاد العجم، وبالإضافة إلى كونه معتزلياً عالمياً بأصول مذهبهم، ومحيط بجميع فروعهم، متعمقاً فيه، وله إلمام واسع بأغلب أفكار وآراء شيوخ المذهب، وكونه عمراً طويلاً مما ساعده على أن يكثر من التأليف والتصانيف؛ لذا فمن الواجب العلمي أن يُبحث عن آراء وأفكار هذا العلم الكبير من أعلام الاعتزال، وأن يتم التعرف على موافقه من ذات الله تعالى وصفاته، فما هي مواقفه اتجاه صفات الله تعالى الفعلية الثبوتية أو غيرها من صفات الخيرية؟.

في البداية نقول: ولأن أقواله كثيرة في الصفات فمن المناسب أن يتم اختيار بعض النصوص التي تعبر عن مواقفه وآراءه، ثم يتم تقدم النقد والردود عليها من قبيل علماء أهل السنة، والجماعة، وأهل الحديث، وغيرهم.

30 المصدر نفسه، 100.

31 الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، 100.

32 المصدر السابق، 100. والخطاط، عبد الرحيم بن محمد الخطاط، الانتصار والرد على ابن الرواندي الملحد (بيروت، نشره هـ. س. نبييرغ، طبعة: الأولى، ١٩٥٧)، ٥٠.

النص الأول- في هذا النص ينفي القاضي عبد الجبار أن يكون تعريف المعتزلة لمعنى وصف الله تعالى بأنه قادر يعني أن له قدرة. بل أكد أنه يصحّ كما صرح غيره من المعتزلة بأنه "تعالى قادر بلا قدرة، حي بلا حياة، وسميع بلا سمع".³³ وفي مكان آخر من نفس المصدر يؤكد على أنه تعالى "عالم، قادر، حي، سميع، بصير، قديم لذاته، لا يحتاج إلى أمر سوى ذاته، يصح لأجله أن يستحق لهذه الصفات. ولو كان لا يعلم إلا بعلم لكان محتاجاً في كونه عالماً إلى ذلك كالواحد منا. ولو لم يُوجد إلا بموجد، لكان محتاجاً إلى فاعل، كالواحد منا"³⁴. وأكد في كتاب آخر له أيضاً أن الله تعالى "عالم لذاته، فاستغنى عن علم يعلم به".³⁵

النص الثاني: يقول: "هو أنه تعالى لو كان حياً بحياة، والحياة لا يصح الإدراك بها إلا بعد الاستعمال محلها في الإدراك ضرباً من الاستعمال لوجب أن يكون القديم تعالى جسماً، وذلك محال".³⁶

النص الثالث: قوله "وهو الكلام في حدوث الأعراض، والخلاف فيه مع أصحاب الكمون والظهور فإنهم ذهبوا إلى قدم الاجتماع والافتراق، وقالوا: إن الاجتماع متى ظهر كمن الافتراق، وإذا ظهر الافتراق كمن الاجتماع".³⁷ ومعنى هذا الكلام أن القاضي استعمل دليل الأعراض وحدث الأجسام لإثبات وجود الله تعالى، وأي أن الأجسام كلها تنجزاً حتى تصل إلى حد لا ينقسم ولا يتجزأ ويسمى عندها بالجوهر الفرد، وهذا الجوهر لا يخلو من السكون والحركة والافتراق والاجتماع، وهو ما يعرف بالأعراض أو الأكوان، والقاضي يقرر أن تلك الأعراض من الحوادث؛ لأن الأعراض تتغير وتزول، والعالم يتغير فهو إذا حادث، والحادثة يحتاج إلى محدث، وهو الله تعالى، وهذا الدليل يستخدمه الكثير من المتكلمين. وأما القاضي فيستخدمه في نفي صفات الله تعالى وهو ما لا يجوز؛ لأن معنى ومفهوم الأعراض يختلف عند أهل السنة عن مفهومها عند المعتزلة، وسوف يأتي الرد والنقد عليه في مكانه.

النص الرابع- قوله: "والأصل في ذلك: أنه تعالى لو كان يستحق هذه الصفات لمعان قديمة، وقد ثبت أن القديم إنما يخالف مخالفه بكونه قديماً، وثبت أن الصفة التي تقع بها المخالفة عند الافتراق، بما تقع المماثلة عند

33 القاضي عبد الجبار المعتزلي: المغني في أبواب التوحيد والعدل، فرق غير إسلامية، تحقيق: محمود محمد قاسم (بد، م، بد، ط، 1958)، 202.

34 القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، فرق غير إسلامية، 229.

35 قاضي القضاة، عبد الجبار، المختصر في أصول الدين، تحقيق: محمد عمارة، (بد، م، بد، د، بد، ط، بد، ت)، 212.

36 قاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، 191.

37 قاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، 197.

الاتفاق، وذلك يوجب أن تكون هذه المعاني مثلاً لله تعالى، حتى إذا كان القديم تعالى عالماً لذاته، قادراً لذاته، وجب في هذه المعاني مثله، ولوجب أن يكون الله تعالى مثلاً لهذه المعاني، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً".

ومعنى كلام القاضي هنا أن إثبات الصفات القديمة لله تعالى تؤدي إلى أن تكون تلك الصفات مماثلة له، أي نداءً وشريكاً له؛ لأن الصفات لا تقوم بنفسها، بل تقوم بالموصوف، وما هو الضير في أن تقوم الصفة به؟! أو أن تكون الصفة نفسها قديمة؟ ومعلوم أن الصفة دائماً تكون تابعة للموصوف، فإذا كان الشيء محدثاً فصفته محدثة، وصفة الشيء القديم أيضاً تكون قديمة.

أما متى يكون التعداد فاسداً؟ إذا كان الشيء قائم بنفسه، وهو مع ذلك قديم، فهذا التعداد والمماثلة منفية بالعقل والشرع إلا في حق الله تعالى.

النص الخامس: قوله: "إذا ورد في القرآن آيات تقتضي بظواهرها التشبيه، وجب تأويلها؛ لأن الألفاظ معرضة للاحتتمال ودليل العقل بعيد عن الاحتمال".³⁸ وهذا الكلام منه فيه أيضاً نظر، لأنه استخدم منهجه العقلي، فأوجب تأويلها لأنها موهمة للتشبيه، ولأنها محتملة للدلالة، أما العقل فدلالته لا احتمال فيه، بل قطعي الدلالة، فالآيات في مفهومه ومفهوم أغلب المعتزلة ظني الدلالة لا قطعية الدلالة.

3. نقد آراءه ومواقفه من صفات الله تعالى وذاته وردود العلماء عليه

إن آراء ومواقف القاضي عبد الجبار من مسألة صفات الله تعالى وذاته جعله في مرمى الكثيرين من علماء الكلام من أهل الحديث - أي السلف - والأشاعرة والماتريدية سواء من المتقدمين أو حتى من المتأخرين، ولو ذهبنا نورد جميع الانتقادات التي وردت في حقه لما وسعنا المجلدات، ولكن نكتفي هنا بنذرٍ يسر منها كنماذج من نظريات نقدية لنفيه لصفات الله تعالى، ونقدٌ لأسلوبه وطريقته في الاستدلال.

3.1 - رد الشهرستاني عليه: ومعلوم أن الشيخ الشهرستاني جاء بعده بقرن من الزمن واطلع على آراء أغلب الفرق الكلامية، بل جمعها كلها في كتاب ضخيم باسم الملل والنحل، وقد نقد المعتزلة بشكل عام، كما انتقد القاضي عبد الجبار بشكل خاص، عندما بيّن أن القاضي عبد الجبار من المعتزلة المتأخرين، ومن الذين اعترضوا على مشايخهم وزيف مناهجهم، وانفرد عنهم في بعض المسائل فقال: "ومنها رده الصفات كلها إلى كون الباري تعالى

علماً، قادراً مدركاً. وله ميل إلى مذهب هشام بن حكيم في أن الأشياء لا تُعلم قبل كونها. والرجل فلسفي المذهب، إلا أنه روج كلامه على المعتزلة في معرض الكلام³⁹

بل نقد مصادر المعتزلة وعلماءهم أيضاً؛ لأنهم يقولون بأقوال النصارى من حيث يعلمون أو لا يعلمون؛ لأنهم أثبتوا تلك الصفات وجوهاً للذات، فهي أقانيم النصارى نفسها. فقال: في بيان الفرق بين القولين " والفرق بين قول القائل: عالم بذاته لا يعلم، وبين قول القائل: عالم بعلم هو ذاته: أن الأول نفي الصفة، والثاني إثبات ذات هو بعينه صفة، أو إثبات صفة هي بعينها ذات." ⁴⁰

وعند النظر في نقد الشهرستاني للقاضي نجده يوصف القاضي بأنه: من الفلاسفة الذين أدخلوا الفلاسفة في الدين، وأما كيف تم قبوله من طرف علماء الكلام الاعترالي؟ فالجواب: تم بسبب قلة علمهم، وقلة اطلاعهم على المذاهب الفلسفية. وطريقتهم في الاستدلال. كما أوضح أن طريقة نفي القاضي وأمثاله من المعتزلة للصفات الله تعالى هي نفس طريقة النصارى، ونفيهم للإله الحق واتخاذهم بأقانيم الثلاثة التي هي (الأب والابن وروح القدس) وثلاثتهم جواهر، لكن جوهر كل واحد منهم يختلف عن الآخرين. وكونهم الثلاثة يجتمعون في إله واحد، ولكن كيف ثلاثة في واحد؟ وهذا لا يعلمه النصارى ولا نعلمه نحن، وإنما هي سفسطة.⁴¹

3.2. والرد الثاني: إنما هو رد على قوله -أقصد عبد الجبار- بأن الله عالم بلا علم، لأنه عالم بذاته ولذاته، ولا يحتاج إلى أمر سوى ذاته، فاستغنى عن علم يعلم به؛ لأنه لو كان لا يعلم إلا بعلم لكان محتاجاً في كونه عالماً إلى ذلك كالواحد منا.

آراء المعتزلة حول صفات الله تهدف إلى تعزيز التوحيد من خلال التأويل العقلي. فوفقاً لهم، صفات الله مرتبطة بذاته، وأما الصفات الفعلية فهي صفات مخلوقة، وقد هذه الآراء تشكلت عنده تحت تأثير الفلسفة والفهم التنزيهي المتطرف، واتخذت مكانها في الفكر الإسلامي داخل مذهب المعتزلة كنهج تنزيهي في مسألة الصفات.

عبد الجبار يرى أن استخدام صفات الله بنفس المعنى الذي يستخدم للبشر أو المخلوقات الأخرى غير جائز. كما يعتقد أن الإنسان ذو القدرات والعقل المحدود لا يمكنه وصف ذات الله، ويجب على الإنسان الحريص

39 الشهرستاني، الملل والنحل، 160.

40 الشهرستاني، الملل والنحل، 130.

41 الموسوعة الحرة كيببديا، تاريخ الزيارة 2024/05/28.

على النجاة في الآخرة أن يتجنب مقارنة ذات الله بالإنسان أو وصفه بشكل إيجابي أو سلبي. هذا النهج هو نتيجة لميل عبد الجبار لتأويل صفات الله بالعقل، والذي رفضه أهل السنة.

3.3- نقد موقفه الثالث وهو استدلاله بالأعراض على نفي صفات الله تعالى

وهو أنه يعتمد في دليبه على مقدمة كبرى، ومقدمات أخرى قائمة ومبنية على المقدمة الكبرى فمثلاً هو يقول في المقدمة الكبرى أن الأجسام لا تنفك عن الأعراض، يعني لا تنفك عن السكون، والحركة، والافتراق، والاجتماع. وفي المقدمة الثانية يقول: الأعراض زائلة والأكوان متغيرة.

وفي الثالثة يقول: إن كل ما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث.

وفي النتيجة يقول: الأجسام حادثه؛ لأنها لا تنفك عنها.

وهذا كله قد يكون مقبولاً لو كانت تلك الأعراض أعراضاً حقيقية، أما أن يجعل العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر أعراضاً، فهذا ما لا يقبله عقل ولا شرع، فالعلم والقدرة والسمع والبصر... كلها صفات ذاتية قائمة بذاته تعالى، ولا تنفصل عنه مثل الأعراض التي تنفصل عن الأجسام، وهذا عائد إلى المقصود من الأعراض عند الطرفين، فأهل السنة والجماعة يعتبرون الموت والأمراض والألوان والجوع والعطش من الأعراض التي تصيب الإنسان، أما صفات الله تعالى فهي ليست أعراض بالنسبة لله تعالى.

وقد رد الباحث سماش عبد الحكيم⁴² على القاضي استخدامه دليل الأعراض في نفي صفات الله -تعالى- فأكد على أن الكثير من العلماء المحققين يبنون عدم صلاحية دليل الأعراض للغاية التي وضع لأجلها ابتداءً: "وهي إثبات وجود الله، وباعتباره واحداً من الأصول التي قامت عليها المنظومة الكلامية عند المعتزلة عموماً وعند القاضي خصوصاً"⁴³ وإظهار الخلل الذي في هذا الدليل يساعدنا على فهم وإدراك الجزئيات التي نتجت وتفرعت عنها، ومن جملة تلك التفرعات نفي صفات الألوهية.

42 عبد الحكيم، سماش، الأصول التي بنى عليها القاضي عبد الجبار مذهبه في الصفات عرض ونقد (دليل الأعراض وحدوث الأجسام نموذجاً)، مجلة الأحياء، المجلد 22، العدد 30، جانفي 2022م. 372.

43 المصدر السابق، 373.

والرد الثاني رد عقلي: معلوم في علم الدليل ينبغي أن يكون الدليل دائماً معرفاً للمدلول، فلا يجوز أن يكون الدليل أخفى من المدلول، ودليل الأعراس الذي استخدمه القاضي فيه من الصعوبة والخفايا ما يجعل الباحث والمتأمل يدرك أن هذا الدليل فاقد لجميع مواصفات الدليل الصحيح؛ ولأن الدليل غير الصحيح متى استخدم في التدليل ظهرت الأخطاء المنهجية، مثل فقدان مناسبته لأحوال المكلفين؛ لذا ذم كثير من أهل العلم دليل الأعراس ، **ومنهم ابن تيمية** الذي ذهب إلى أنه دليل باطل عقلاً وشرعاً، وأنه دليل بدعي وقال: "طريقة مبتدعة في الشرع باتفاق أهل العلم بالسنة، وطريقة مخوفة في العقل، بل مذمومة عند طوائف كثيرة".⁴⁴

وقد ذم هذه الطريقة الغزالي أيضاً عندما أوضح بأن المسلمين لم يسمعوا يوماً أن أعرابياً أسلم وجاء إلى النبي -صلى الله عليه وسلم- وقال له الرسول -صلى الله عليه وسلم- أسمع يا أعرابي: الدليل على أن العالم ليس قديم وأنه حادث، أنه لا يخلو من الأعراس، "وما لا يخلو عن الحوادث حادث، وأن الله تعالى عالم بعلم وقادر بقدرة زائدة على الذات لا هي هو، ولا هي غيره، إلى غير ذلك من رسوم المتكلمين".⁴⁵

وأيضاً النقد من الأشاعرة من **أبي الحسن الأشعري** الذي نهى الناس عن اتباع هذا المسلك في الاستدلال؛ لأنه دليل يكثر فيه التعقيد، ويحتاج إلى عدة أدلة أخرى حتى يصل إلى المراد.⁴⁶

وكما يمكن نقد طريقته في نفي صفات الله تعالى، فهو من الذين استخدموا الطريقة السفسطائية المتناقضة في نفيه لصفات الله الذاتية الثبوتية، وعندما أراد أن يتعامل مع الصفات الخيرية التي جاءت في القرآن الكريم والسنة النبوية، لم يستخدم نفس الأسلوب الذي استخدمه سابقاً، بل نفها بطريق غير مباشرة، حتى يتمكن من تعطيها أولاً ثم نفيها ثانياً، وهذا دليل على عدم صفاء نيته كما يدعي بعض من يدافعون عنه.

طريقة أخرى في الرد عليه وعليهم: وهو أن الإكثار من استخدام الكلمات والمصطلحات الجملة تسبب الوقوع في أخطاء ، ثم يكثر من وراءها النزاعات، كما أنها تسبب في سوء الفهم؛ لأن القارئ أو الباحث متى لم

44 ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام، *منهاج السنة النبوية*، تحقيق: محمد رشاد سالم (السعودية، منشورات جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الطبعة: الأولى، 1406هـ/1986م)، 303/1.

45 الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد بن أحمد الطوسي الغزالي، *فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة*، تحقيق محمود بيجو (بد، م، بد، ناشر، الطبعة الأولى، 1992)، 76.

46 ينظر الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل بن إسحاق بن سالم بن إسماعيل بن عبد الله بن موسى بن أبي بردة بن أبي موسى، *رسالة إلى أهل النغر بباب الأبواب*، تحقيق: عبد الله شاکر محمد الجنيد (السعودية، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، الطبعة: عام ١٤١٣هـ)، 106.

يتمكن من فهم المصطلحات المستخدمة عند فئة من الناس، وكان مغيباً عن المعاني المرادة من تلك المصطلحات التي يستخدمونها، عندها لن يجد سهولة في فهم مقاصدهم ومراميتهم، كما لن يتمكن من إدراك أو تصور المسائل بشكل حسن، لذا كان من الواجب على أصحاب كل فن أن يفصّلوا في المراد من مصطلحاتهم؛ لأن أغلب العبارات قد يتطرق إليها الاحتمال، وقد يعتريها الإجمال، وهذا ما دفع -باين حزم الظاهري (ت 456-1064) أن يؤكد على أن أغلب المشاكل التي تسبب في التخليط والفساد، هو أن يختلط المصطلحات بعضها ببعض، ويذكر مثلاً على ذلك وهو اطلق اسم واحد على أكثر من معنى، فقد يتكلم أحد الناس بكلمة، وهو يريد أحد المعاني التي تجتمع تحتها معاني كثيرة فيأتي السامع ويحملها على غير المقصد الذي أراده المتكلم،".⁴⁷ وهذا ما اتهم به عامة المعتزلة، وبشكل خاص اتهم به القاضي عبد الجبار الذي يستخدم مصطلحات مثل: الجسم والجوهر والعرض والحدوث وغيرها، وهي التي تسببت في عدم فهم مرادهم في كثير من الأحيان، مما كان سبباً في توجيه النقد لهم ولطريقتهم.⁴⁸

ولكني أقول إن أغلب المعتزلة يحاولون بكل السبل والوسائل أن يجعلوا كلامهم موهوماً غامضاً حتى لا يفهم مرادهم أحد؛ لأن فهم مرادهم يسبب لهم مشاكل ومتاعب قد تصل في بعض الأحيان إلى السجن والقتل كما كان في أيام المعتزلة المتأخرين.

3.4. نقده والرد عليه بالأدلة النقلية والعقلية.

لم يكن رد العلماء عليه رداً ارتجالياً غير قائم على منهج ودليل أو برهان، بل كانت جميع ردود العلماء ردود علمية قائمة على الدليل العقل والنقلي. وقد قام بهذه المهمة الشريفة جمهرة من علماء أهل السنة والجماعة - من الأشاعرة والماتريدية وأهل الحديث- و قدموا مجموعة من الآيات التي تنص صراحة على صفات الله تعالى سواء الذاتية والثبوتية أو الخبرية، وهي التي أثبتتها الله تعالى لنفسه، ونورد الآن مجموعة منها: وهي: قوله تعالى: (هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْعَمَامِ وَالْمَلَائِكَةِ)⁴⁹.

47 ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: الشيخ أحمد محمد شاكر (بيروت، دار الآفاق الجديدة، بد، ط، بد، ت)، 101/8.

48 لشهرستاني، الملل والنحل، 131.

49 [سورة البقرة: 210/2].

وقوله تعالى: (بِمَا شَاءَ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ). 50

وقوله تعالى: (وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا). 51

وقوله تعالى: (وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ). 52

وقوله تعالى: (الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى). 53

وقوله تعالى: (بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ). 54

وقوله تعالى: (يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ). 55

وقوله تعالى: (مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ بِيَدَيْ). 56

وقوله تعالى: (وَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا). 57

وقوله تعالى: (وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ). 58

وقوله تعالى: (وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي). 59

وقوله تعالى: (وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيِنَا). 60 هذه هي بعض صفات الله - عز وجل - الواردة في كتابه

العزیز، ویوجد مثلها من الصفات في أحاديث نبيه - صلى الله عليه وسلم -. وبعد مناظرته بهذا الآيات الصريحة قام بعض العلماء بتحذيره وتحذير من معه من المعتزلة؛ لأن الله تعالى نفسه حرم الخوض في الآيات المتشابهات، ومعلوم

50 [سورة البقرة: 255/2].

51 [سورة النساء: 164/4].

52 [سورة الأعراف: 143/7].

53 [سورة طه: 5/20].

54 [سورة المائدة: 64/5].

55 [سورة الفتح: 10/48].

56 [سورة ص: 75/38].

57 [سورة الطور: 48 / 52].

58 [سورة ق: 16/50].

59 [سورة طه: 39/20].

60 [سورة هود: 37/11].

أن آيات الصفات من المتشابه، ومن اتبعها بدون علم أفضى به إلى فساد في العقيدة، وصدق الله القائل: (هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ).⁶¹ وقوله تعالى: (وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ).⁶²

ولكنه أبي أن يخضع للحق ورفض أن يأخذ بالأدلة النقلية من الكتاب والسنة، كما أبي أن يأخذ برأي السواد الأعظم من الأمة الإسلامية؛ " فشككت بذلك حجر عشرة في وحدة الأمة في الفكر والعقيدة، وما زالت جذور ذلك الاجتهاد الخاطيء قائمة إلى وقتنا الحاضر ".⁶³

والآيات في هذا الباب كثيرة جداً كالتالي تثبت له جلَّ جلاله صفة الحياة، والتي تثبت له صفة القدرة والسمع والبصر والإرادة والمشية، وتثبت له اليد والوجه والعين والاستواء، والإتيان، والمحيء، والنزول.. إلخ تلك الصفات الثبوتية الفعلية منها والمعاني والخبرية.⁶⁴

3.4.1. نقده والرد عليه بالأدلة العقلية

ويمكن الرد عليه وعلى المعتزلة بالدليل العقلي التالي، حيث ذهب المعتزلة إلى القول بأن الصفات أعراض لا يجوز وصف الله بها، وهذا ما لا يقل به أحد سوى المعتزلة؛ ولأن جمهور المسلمون متفقون على استحالة أن يكون الله تعالى عرضاً أو بضعة أعراض،⁶⁵ كما اجمعوا على عدم جواز وصف الله تعالى بالعرض، ولا يجوز إطلاق لفظ الأعراض على صفاته تعالى؛ لأنه سبحانه أثبت لها لنفسه، ومنها صفات خيرية واجبة على المسلم الإيمان بها كما نزلت، ومع ذلك هناك صفات يجب تأويلها. وهي مغايرة لصفات الناس؛ لأن صفات البشر أعراض، قد تتغير كل ساعة، فالبصير قد يتحول إلى كفيف بعد دقائق، وقد يحول القادر إلى عاجز بمرض صغير، وهي حادثة بالنسبة

61 [سورة آل عمران:7/3].

62 [سورة الأنعام:153/6].

63 العامري، عبد الله بن محمد غانم، موقف المعتزلة من آيات صفات الله تعالى دراسة نقدية (مجلة جامعة دمشق للعلوم

الاقتصادية والقانونية، المجلد 28/ العدد الثاني-2012)، 582.

64 الإسفراييني، أبو المظفر. التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق المالكين (القاهرة، نشره محمد زاهد الكوثري،

1940/1359)، 109.

65 المصدر نفسه، 582.

للشعر، والذي أحدثها في البشر هو الله تعالى، ويستطيع الخالق أن يزيلها متى شاء الخالق العظيم -جل جلاله-، وهو منزه عن تلك الأعراض، ولا يوجد تماثل ولا تشابه بين صفاته وصفات البشر؛ لأنهم من مخلوقاته، وهو خالق، وصفات الخالف تتباين وتختلف عن صفات المخلوقين.

والرد العقلي الثاني: والرد العقلي الثاني: يمكن الرد على القاضي عبد الجبار بالكلام التالي: من الناحية العقلية والشرعية، هل من المعقول أن نترك الخبر الصحيح والموثوق الذي وصل إلينا عن طريق التواتر من النبي المعصوم من الخطأ، وتنبع العقل الذي قد يخطئ أحياناً في أمور السمعيات التي تتطلب الخبر؟⁶⁶

المعتزلة يعتقدون أن الله لا يمكن أن يُوصف بصفات مادية مثل الجوهر والجسم والعرض، ومن هذا المنطلق قاموا بتأويل الصفات الخيرية لله. في هذا السياق، فسروا صفات الله مثل اليد والوجه بمعانٍ مجازية، وأشاروا إلى أن هذه الصفات هي صفات معنوية مثل العلم. القاضي عبد الجبار أصرّ على أن تأويل الصفات الخيرية ضروري، لأن أخذها بظاهرها يؤدي إلى التشبيه (التشبيه بالمخلوقات) وبالتالي يمكن أن يؤدي إلى الوقوع في الشرك. كما أكد على ضرورة تأويل الآيات القرآنية التي توحى بالتشبيه بالدلائل العقلية، ورفض الأحاديث التي تتعارض مع العقل. بناءً على هذه المبادئ، قام علماء المعتزلة بتأويل جميع الصفات الخيرية الواردة في القرآن⁶⁷.

من جهة أخرى، يعتبر المعتزلة الصفات الفعلية لله صفات مخلوقة ومنفصلة عن ذاته. بالنسبة لهم، الصفات التي يمكن أن يكون لها نقيض هي صفات فعلية، وهذه الصفات مخلوقة وليست أزلية. وبذلك، يرون أن كلام الله، أي القرآن، هو صفة فعلية مخلوقة وليست أزلية. في هذا السياق، فسر المعتزلة الكلام بمعنى الصوت والحروف والكتابة على النقيض من ذلك، فإن الأشاعرة، مع أنهم يقبلون بأن الصفات الفعلية مخلوقة، إلا أنهم لا يعتبرون صفة الكلام من الصفات الفعلية، ولذا يعتقدون أن القرآن غير مخلوق. أما الماتريدية، فيرون أن جميع صفات الله أزلية وغير مخلوقة، وأنه من المستحيل أن تكون هذه الصفات مخلوقة. بوجه عام، يُعتبر المنهج الماتريدي في فهم صفات الله أكثر دقة وإصابة. إن منهج المعتزلة، رغم أنه ينطوي على أخطاء فكرية، لا يمكن اعتباره كفوفاً. هذه المنهجيات تمثل اختلافات مهمة في علم الكلام في فهم صفات الله⁶⁸.

66 النسفي، تبصرة الأدلة في أصول الدين، 155.

67 صابوني، نور الدين. البداية في أصول الدين/عقائد الماتريدية. ترجمة: بكر طوبال أوغلو. (أنقرة: رئاسة الشؤون الدينية)،

25-31.

68 النسفي، بحر الكلام، 90-93.

الخاتمة وأهم النتائج

القاضي عبد الجبار هو عالم بارز في الفكر الإسلامي يشجع ويقبل تأويل الآيات المتشابهة بناءً على رأيه بأن الآيات المتعلقة بصفات الله لا يمكن قبول معانيها الحقيقية، فقد قام بتأويل هذه الآيات بشكل مجازي. ويرى أن اللغة العربية لا تمنع من استخدام المعاني المجازية عندما تكون المعاني الحقيقية غير ممكنة. إدراك المعتزلة للصفات يقدم إطاراً نظرياً شاملاً لطبيعة الصفات الإلهية. في هذا الإطار، تُنسب الصفات إلى الذات الإلهية بمعزل عن الفهم والمفاهيم البشرية. تُهج المعتزلة يرفض أي تشبيه بين ذات الله وصفاته، ويدافع عن فهم مطلق للتنزيه. في هذا السياق، تعكس طريقة المعتزلة في تأويل الصفات الإلهية فهم التنزيهي في نسب الصفات إلى الذات. وفقاً لهم، التعامل مع الصفات بمعانيها البشرية سيخلق تشابهاً غير مقبول بين الذات الإلهية والمخلوقات. لذلك، يرفض علماء المعتزلة تحميل الصفات معاني بشرية⁶⁹.

فهم المعتزلة للصفات يقدم نهجاً لاهوتياً مختلفاً وأكثر تجريباً مقارنةً بأهل السنة، مع حساسية شديدة لمبدأ التوحيد. هذا النهج يهدف إلى الحفاظ على عظمة الله المطلقة وتفردية عند تأويل الصفات، وقد تم اعتباره متوافقاً مع الاتجاهات العامة للمعتزلة. وقد قام بهذا الأمر بهدف تنزيه الله عن النقائص والحالات غير المناسبة. واتباعه منهج المعتزلة، قد أُلغى صفات الله ضمن إطار من الفهم التنزيهي، حيث أنكر الصفات المنسوبة إلى الله بحجة تنزيهه عن النقائص والحالات غير المناسبة. هذا الفهم التنزيهي المتطرف وجهه نحو فهم الصفات على أنها غير فعالة وأنها مجرد أسماء. على الرغم من شخصيته المستقلة وآرائه المختلفة، لم يتمكن من معارضة آراء المعتزلة في هذا الموضوع. مع العلم أنه عالم ومفكر أصيل، لكنه لم يستطع أن يخالف علماء مذهبه الكلامي.

هذه الآراء عرضتك لانتقادات شديدة من قبل علماء السنة. ووفقاً لعلماء السنة، فإن تأويل صفات الله بمعاني مجازية يعادل تجاهل الصفات أو المعاني التي نسبها الله إلى نفسه. لذلك، اتهمت آراء عبد الجبار بالتعصب وتم انتقاد ولائه لمذهبه. كان ميل عبد الجبار لتأويل صفات الله بالعقل هدفاً لانتقادات علماء السنة المدعومة بالأدلة النقلية.

لتقييم العام حول المعتزلة والمعتلة

69 النسفي، أبو حفص نجم الدين عمر بن محمد بن أحمد، عقائد النسفي (إسطنبول: اتحاد نشر الثقافة والطباعة، 2003)، 65.

استُخدم مصطلح المعطلة في تاريخ الفكر الإسلامي في البداية للتعبير عن أولئك الذين جردوا ذات الله من الصفات. بمرور الوقت، استخدم أيضًا للإشارة إلى أولئك الذين زعموا أن الطبيعة مستقلة عن خالق ومنظم. خصوصًا المجموعات المادية مثل الدهرية، التي لا تقبل الإيمان بالله والآخرة، وُصفت بأنها معطلة. نوقش مفهوم المعطلة في تاريخ الإسلام وعلم الكلام خاصة في سياق العلاقة بين ذات الله وصفاته. بعض المجموعات جردت ذات الله تمامًا من الصفات وزعمت أن الله لا يمكن وصفه بأي صفة. هذا النوع من النهج يميل إلى تعريف الله على أنه "خالي وفارغ من المعاني التي يضيفها الناس عليه"، وبالتالي يتبنى رؤية التعطيل. يرتبط مصطلح المعطلة بالمعتزلة بناءً على بعض تفسيرات هذه المدرسة. رفضت المعتزلة بعض الصفات المذكورة في القرآن والحديث، بحجة أن المعاني الظاهرة لهذه الصفات لا تليق بذات الله. ومع ذلك، فإن فهم المعتزلة للتعطيل لم يكن تجريد ذات الله تمامًا من الصفات، بل رفض المعاني الظاهرة لبعض الصفات وتأويلها. بمعنى آخر، يمكن اتهام المعتزلة برؤية ذات الله "خالية" من بعض الصفات، لكن هذا لا يعادل التجريد الكامل المستخدم من قبل المعطلة. رفضوا المعاني الظاهرة للصفات الخبرية (الصفات المذكورة في القرآن والحديث والتي ترتبط بالأحداث التاريخية)، مما أدى إلى نسب نهج تعطيل جزئي لهم.⁷⁰

الصفات هي المفاهيم التي تنسب إلى ذات الله بغرض التعرف على الله. يمكن أن تكون هذه الصفات اسمًا أو مصدرًا أو فعلًا أو ظرفًا. الكلمات التي تصف الله مثل حي، عليم، خالق، قادر، تُعتبر أسماء لأنها في قالب صفات لغويًا، أما ما عدا ذلك؛ مثل وحدانية، قدم، بقاء ومخالفة للحوادث، وكلام، فتُعتبر صفات. ظهرت مسألة صفات الله في القرن الأول من تاريخ الإسلام. اقترب المعتزلة والفلاسفة الإسلاميون من القضية بتفسير تنزيهي متطرف، بينما اتبعت مذاهب أهل البدع طريقًا تشبيهيًا. أما علماء أهل السنة فقد اتبعوا طريقًا وسطًا⁷¹. إن معرفة الله هي معرفة صفاته، ومعرفة صفاته تنزهه عن العجز والنقص، لذا فإن فهم صفات الله كما وصف بها نفسه أمر في غاية الأهمية. لأن معرفة الناس لذات الله وماهيته غير ممكنة، فإن الله لا يمكن معرفته إلا من خلال أسمائه وصفاته كما ورد في القرآن والحديث في سياق الصفات التي تُعرف الله، قبلت المعتزلة الصفات المشتقة في شكلها مثل الحي، العليم، القادر، ولكنها لم تقبل الصفات المعنوية التي تُشكل جذور الصفات مثل العلم، الحياة، القدرة. في هذا السياق، عندما تقول المعتزلة أن الله حي، فإنها لا تقول أن الله صاحب حياة لتجنب التشبيه بالمخلوقات. تقول إن الله عليم، لكنها لا تقول إنه صاحب علم. تقول إن الله قادر، لكنها لا تقول إنه صاحب قدرة هنا، أرادت المعتزلة

Mustafa Sinanoğlu, "Muattıla", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2020), 30/329-330; İlyas Çelebi "Sıfat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/100-1006.

النسفي، عقائد النسفي، 3-11.

أن تنزه الله عن تشبيه صفاته بصفات المخلوقات، وذلك استنادًا إلى تفسيرها لآية "لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ" حيث تتجنب التشبيه والتمثيل بين صفات الله وصفات المخلوقات⁷². من المهم أن نذكر هنا أن المعتزلة تقبل صفات الله مع ذاته. وفقًا للمعتزلة، من الممكن التفكير في صفات الله مع ذاته، ولكن لا يمكن التفكير في الصفات بشكل منفصل. إن الحديث عن صفات مستقلة عن ذات الله يؤدي إلى تعدد القدماء، ولذلك قالوا إن صفات الله هي عين ذاته. بالإضافة إلى ذلك، يعتبرون الصفات مثل صفة الكلام، التي يمكن أن يكون لها ضد، من الصفات الفعلية ويقولون إن هذه الصفات مخلوقة. وفقًا للمعتزلة، صفات الكلام والإرادة هي من الصفات الفعلية. في هذا السياق، يعتبر المعتزلة أن القرآن مخلوق لأن صفة الكلام عند الله هي صفة فعلية والقرآن هو تجلي لهذه الصفة.

من ناحية أخرى، ترى الأشاعرة، وهي من مذاهب أهل السنة، أن الصفات الفعلية مخلوقة، ولكن صفة الكلام ليست مخلوقة لأنها لا يمكن أن يكون لها ضد عند الله. وفقًا للأشاعرة، لكي تعتبر صفة الكلام من الصفات الفعلية يجب أن يكون لها ضد، والذي سيكون إما الخرس، أو الصمت أو العجز عن الكلام، وهذه غير ممكنة عند الله. وفقًا للماتريدية، جميع صفات الله قديمة وأزلية. لا يمكن الحديث عن صفة مخلوقة لله. لأن القديم لا يمكن أن يجل في المحدث. في هذه الحالة، يجب أن نفكر في أن المحدث إما أن يكون له جوهر مخلوق أو أن يوجد بدون جوهر. إذا ظهرت الصفة على الجوهر، فإنها ستكون صفة الجوهر الذي ظهرت عليه وليس صفة الله. على سبيل المثال، عندما نقول "شعر أسود"، فإن صفة السواد هي صفة للشعر وليس لله، رغم أن الله هو الذي خلق السواد. من المستحيل عقلاً أن تكون الصفة موجودة بدون جوهر. وحتى إن كان ذلك ممكنًا، ستظهر مشكلة نسبة هذه الصفة إلى الله أو إلى المخلوق. في هذه الحالة، ستنسب الصفة إلى الله، وهو غير ممكن لذلك، جادل الماتريدية بأن جميع الصفات قديمة وأزلية. يجب أن نلاحظ أيضًا أن التشابه بين الصفات يحدث من خلال ثلاث نقاط تشابه مشتركة⁷³. هذه الخصائص يمكن أن تكون خاصة، أو وسطى، أو عامة. على سبيل المثال، عند الحديث عن العلم بين الله والإنسان؛ العلم موجود في الإنسان والله على حد سواء. نسمي هذا خاصية عامة. صفة العلم بالنسبة للإنسان هي عرض؛ والله هي ليست عرض، وتعتبر خاصية وسطى. في سياق "الإفصاح عن المعلوم"، تظهر الخاصية

72 الشورى "53/42".

73 قاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ٥٢٥-٥٢٦. Bk. Veysi Ünverdi, "Kâd'i Abdulcabbâr 'da Allah 'ın İrâdesinin Sınırlandırılması", Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 3/5 (Haziran 2012), 107-126.

الخاصة. يجب أن نلاحظ أن العلم الموجود في الله واجب الوجود بينما العلم في الإنسان جائز الوجود. العلم في الإنسان كخاصية وسطى هو عرض، يمكن أن يتعلم وينسى، بينما علم الله أزلي أبدي قديم، لا يتغير ولا يُكتسب. التعبير الطبيعي للعلم يعني أنه لا يمكن المقارنة بين علم الله وعلم الإنسان. على سبيل المثال، لا يمكن القول إن قوة شخص يحمل 50 كجم تعادل قوة شخص يحمل 100 كجم. نقول إن قوتهم ليست متساوية أو متماثلة. بنفس الطريقة، لا يمكن الحديث عن المماثلة بين صفات البشر والله. في هذا السياق، الفلاسفة يرون أنه لا يجوز استخدام كلمة تنطبق على أي من هذه الخصائص الثلاث لله. على سبيل المثال، كلمتي "موجود" و"شيء". "المعتزلة، من جانبهم، يرون أن الخاصية الخاصة لا يمكن أن تُفهم الله كما تُفهم للمخلوق. لذلك، كما ورد في الآية، يقولون إن الله عليهم ولكن لا يقولون إنه صاحب علم⁷⁴. فهم علم الله من خلال العلم الموجود والقول بأن الله صاحب علم لا يعتبر مقارنة تتعارض مع التوحيد في سياق المماثلة عند أهل السنة، بل يُقدّم كحل أكثر حكمة وقبولاً في معرفة الله وفهمه كما ورد في القرآن. لأن قبول أن الله عليهم دون أن يكون صاحب علم من جانب المعتزلة، على الرغم من أنه يُعتبر تنزيهاً ورفعاً لله، فإنه في نفس الوقت يؤدي إلى عدم فهم جوهر الصفات الإلهية وجمعها جميعاً في نقطة واحدة لا يمكن فهمها. من وجهة نظر المعتزلة، الفهم الوحيد هو أن "لا شيء من هذه الصفات يُفهم بمعناها المعروف" الله الذي عرّف نفسه لعباده بـ 99 اسماً في القرآن وبيّن صفاته عبرها، لا يمكن أن يُفهم بشكل صحيح من خلال تنزيه مطلق يجعل هذه الصفات غير قابلة للفهم. لا نشك في نية المعتزلة الحسنة في تنزيه الله ورفع التوحيد، ولكن من المستحيل ملء الرسالة والمعنى الذي تحمله الصفات والأسماء الإلهية بهذا الشكل. إذا كانت الصفات والأسماء غير مفهومة، فإنها ستتحول إلى مجرد تسمية دون معنى. حقيقة أن حبنا للبشر والأشياء يتم من خلال صفاتهم وليس ذواتهم تدعم وجهة نظر أهل السنة والجماعة في هذا السياق. إعادة الحق إلى نصابه من خلال تأكيد وجهة نظر أهل السنة هو أمر ضروري. نقطة أخرى لا ينبغي إغفالها هي ما يفهمه أهل السنة من المماثلة والمقارنة.

75

74 النسفي، ٢٥-٣١؛ نور الدين الصابوني، *البداية في أصول الدين/عقائد الماتريديّة*. ترجمة: بكر طوبال أوغلو (أنقرة: رئاسة الشؤون الدينية، ٢٠٠٥)، ٢٥-٣٠؛ أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، نشره هـ. ريتز (فيسبادن: ١٩٦٣/١٣٨٢)، ٥٣٩-٥٤١؛ الماتريدي، كتاب التوحيد، نشره بكر طوبال أوغلو - محمد أروجي (أنقرة: ٢٠٠٣/١٤٢٣)، ٢٢٦-٢٥٦؛ النسفي، أبو المعين ميمون بن محمد. *بصرة الأدلة في أصول الدين*. تحقيق: حسين آتاي (أنقرة: منشورات رئاسة الشؤون الدينية، ١٩٩٣)، ١/٣٠٦-٣٧٢.

75 صابوني، نور الدين. *البداية في أصول الدين/عقائد الماتريديّة*. ترجمة: بكر طوبال أوغلو. (أنقرة: رئاسة الشؤون الدينية)،

.31-25

وفقاً للماتريدية، فإن معيار تشابه شئئين هو "أن تكون الصفات التي تجوز على أحدهما جائزة على الآخر". أما الأشاعرة فيرون أن المماثلة تعني "أن يكون بإمكان الشئئين أن يجلا محل بعضهما البعض".⁷⁶ من الواضح أنه وفقاً لمعايير أهل السنة، لا يمكن أن يكون هناك أي تشابه بين صفات المخلوقات وصفات الله القديم. لا يمكن أن تحدث أي مماثلة بين صفات المخلوقات الحادثة وصفات الله القديم بناءً على هذين القياسين.

أهم المصادر والمراجع

- أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، نشره هـ. ريتز (فيسبادن: ١٣٨٢/١٩٦٣).
- الأسفرايني، أبو المظفر. التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين، مجلد 2، القاهرة، نشره محمد زاهد الكوثري، 1940/1359.
- التميمي، محمد بن خليفة بن علي. مقالة التعطيل والجعد بن درهم، الرياض، بد، ط، ١٩٩٧/١٤١٨.
- الأشعري، أبو الحسن، الإبانة عن أصول الديانة. نشر فوزية حسين محمود، مجلد 1، القاهرة، بد، ط، ١٩٨٧.
- التهانوي، محمد علاء بن علي التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، مجلد 2، اسطنبول، بد، م، بد، ط، 1984/1404.
- الخياط، عبد الرحيم بن محمد الحياط، الانتصار والرد على ابن الروندي الملحد، مجلد 1، بيروت، نشره هـ. س. نبييرغ، طبعة: الأولى، ١٩٥٧ م.
- الماتريدي، كتاب التوحيد، نشره بكير طوبال أوغلو - محمد أروجي (أنقرة: الموسوعة الحرة كيببيديا، تاريخ الزيارة 2024/05/28).
- النسفي، أبو حفص نجم الدين عمر بن محمد بن أحمد، عقائد النسفي (إسطنبول: اتحاد الثقافة للنشر والطباعة، ٢٠٠٣).

⁷⁶ ابن أبي العز علي بن علاء الدين الدمشقي، شرح العقيدة الطحاوية (نشر. م. ناصر الدين الألباني)، (القاهرة، بد، ت، دار الفكر العربي)، ص. 433-442.

Bk. Erkan Baysal, *Râzi ile Birlikte Râzi'ye Muhalefet* (Ankara: İlâhiyat, 2023), 395, 405, 407.

- النسفي، ٢٥-٣١؛ نور الدين الصابوني، البداية في أصول الدين/عقائد الماتريديّة. ترجمة: بكير طوبال أوغلو (أنقرة: رئاسة الشؤون الدينية، ٢٠٠٥).
- النَّسْفِي، أَبُو الْمُعِينِ مَيْمُونُ بْنُ مُحَمَّدٍ. تبصرة الأدلة في أصول الدين. تحقيق: حسين آتاي، أنقرة: منشورات الديانة التركية، 1993.
- النسفي، أبو المعين ميمون بن محمد. تبصرة الأدلة في أصول الدين. تحقيق: حسين آتاي (أنقرة: منشورات رئاسة الشؤون الدينية، ١٩٩٣).
- النسفي، أبو حفص نجم الدين عمر بن محمد بن أحمد، عقائد النسفي، مجلد 2، إسطنبول: اتحاد نشر الثقافة والطباعة، 2003.
- حسن، محمد علي حسن -القاضي عبد الجبار وجهوده العلمية، رسالة ماجستير بجامعة الكوفة 2008.
- صابوني، نور الدين. البداية في أصول الدين/عقائد الماتريديّة. ترجمة: بكر طوبال أوغلو، مجلد 1، أنقرة: رئاسة الشؤون الدينية.
- مراد، شريف محمد مراد، آراء المتكلمين والفلاسفة حول صفات الله تعالى وذاته وأفعاله (Yüzüncü Yıl Hakemli Dergidir, Yıl:2017-Sayı:6:Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi).
- أبا، أنور "مفهوم الآيات المتشابهة: دراسة تاريخية ودلالية". مجلة كلية الإلهيات بجامعة أنقرة، 43، عدد 2 (أغسطس 2002): 151-168. https://doi.org/10.1501/Ilhfak_0000000092168-151.
- ابن أبي العز علي بن علاء الدين الدمشقي، شرح العقيدة الطحاوية (نشر. م. ناصر الدين الألباني)، (القاهرة، بد، ت، دار الفكر العربي).
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام، منهاج السنة النبوية، تحقيق: محمد رشاد سالم/ مجلدات 9، السعودية، منشورات جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الطبعة: الأولى، 1406هـ/1986م.
- ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني، لسان الميزان، تحقق: عبد الفتاح أبو غدة، مجلدات 7، بد، م، دار البشائر الإسلامية، الطبعة: الأولى، ٢٠٠٢ م.

- ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: الشيخ أحمد محمد شاكر، مجلدات 8، بيروت، دار الآفاق الجديدة، بد، ط، بد، ت.
- ابن قاضي شهبة، أبو بكر بن أحمد بن محمد بن عمر الأسدي الشهيبي الدمشقي، تقي الدين، طبقات الشافعية، تحقيق: الحافظ عبد العليم خان، مجلدات 4، بيروت، عالم الكتب، الطبعة: الأولى، ١٤٠٧ هـ.
- أبو القاسم البلخي، والقاضي عبد الجبار، والحاكم الجشمي، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تحقيق: فؤاد سيد، مجلد 1، بيروت، دار الفارابي، بد، ط، 2017.
- الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل بن إسحاق بن سالم بن إسماعيل بن عبد الله بن موسى بن أبي بردة بن أبي موسى، رسالة إلى أهل الثغر بباب الأبواب، تحقيق: عبد الله شاكر محمد الجندي، مجلد 1، السعودية، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، الطبعة: عام ١٤١٣ هـ.
- الحموي، شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي، معجم البلدان، مجلدات 7، بيروت، دار صادر، الطبعة: الثانية، ١٩٩٥ م.
- الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي، تاريخ بغداد، تحقيق: بشار عواد معروف، مجلدات 16، بيروت، دار الغرب الإسلامي، الطبعة: الأولى، ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠٢ م.
- الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، سير أعلام النبلاء، تحقيق: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرنؤوط، مجلدات 25، بيروت، مؤسسة الرسالة، الطبعة: الثالثة، ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م.
- السبكي، تاج الدين عبد الوهاب تقي الدين، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق: محمود محمد الطناحي، وعبد الفاتح محمد الحلو، مجلدات 10، بد، م، دار هجر، الطبعة: الثانية، 1413 هـ.
- الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل، تحقيق: سعيد الغانمي، مجلد 1، بيروت، دار الجمل، الطبعة: الأولى، 2013.
- العامري، عبد الله بن محمد غانم، موقف المعتزلة من آيات صفات الله تعالى دراسة نقدية، مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية، المجلد 28 / العدد الثاني - 2012.

-الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد بن أحمد الطوسي الغزالي، فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، تحقيق محمود بيجو، مجلد 1، بد، م، بد، ناشر، الطبعة الأولى، 1992.

-القاضي عبد الجبار المعتزلي: المغني في أبواب التوحيد والعدل، فرق غير إسلامية، تحقيق: محمود محمد قاسم، مجلدات 16، بد، م، بد، ط، 1958.

-القاضي، عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، تحقق: عبد الكريم عثمان، مجلد 1، القاهرة، مكتبة الوهبة، الطبعة: الثانية، 2010م.

-النشار، علي سامي، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، مجلدات 4، القاهرة، دار المعارف، الطبعة: الثامنة، 1388هـ/1968م.

-عبد الحكيم، سماش، الأصول التي بنى عليها القاضي عبد الجبار مذهبه في الصفات عرض وتقد (دليل الأعراف وحدوث الأجسام نموذجاً)، مجلة الأحياء، المجلد 22، العدد 30، جانفي 2022م.

-قاضي القضاة، عبد الجبار، المختصر في أصول الدين، تحقيق: محمد عمارة، مجلد 1، (بد، م، بد، د، بد، ط، بد، ت).

-ميهوب، سيد عبد الستار، أبو رشيد النيسابوري وآراؤه الكلامية والفلسفية، مجلد 1، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، الطبعة: الثانية، 1428هـ/2007.

KAYNAKÇA

- Çelebi, İlyas. "Sıfat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, (2009), 37/100-1006.
- İbn Ebü'l-İz Ali b. Alâeddin ed-Dımaşkî, *Şerhu'l-Akâdeti't-Tahâviyye* (nşr. M. Nâsirüddin el-Elbânî), Kahire, ts. (Dârü'l-fikri'l-Arabî).
- Kâdî Abdülcebbar. *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*. nşr. Abdülkerîm Osman. Kahire: 1988.
- Nesefî, Ebu Hafs Necmuddin Omer b. Muhammed b. Ahmed. *Akaid-i Neseî*. İstanbul: Kültür Basın Yayın Birliği, 2003.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed. *Tabsiratü'l-edille fî usûli'd-dîn*. Thk. Hüseyin Atay. Ankara: DİB Yayınları, 1993.
- Sabuni, Nûreddin. *el-Bidâye fî usûli'd-din/Mâtüridiyye Akaidi*. Çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2005.
- Yazıcıoğlu, Mustafa Said. "Fiil". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, (1996), 13/59-64.
- Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*. Nşr. Bekir Topaloğlu – Muhammed Aruçi. Ankara 1423/2003.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan. *Maklâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn* (nşr. H. Ritter), Wiesbaden 1382/1963.
- Baysal, Erkan. *Râzi ile Birlikte Râzi'ye Muhalefet*. Ankara: İlâhiyat, 2023.
- Ünverdi, Veysi. "Kâd'i Abdülcebbar 'da Allah 'ın İrâdesinin Sınırlandırılması". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/5 (Haziran 2012), 107-126.

UJTE

UNIVERSAL JOURNAL OF THEOLOGY

e-ISSN: 2548-0952

Cilt/Volume: 9, Sayı/Issue: 1, Yıl/Year: 2024 (Haziran/June)

ROGER GARAUDY DÜŞÜNÇESİNDE İSLÂM İKTİSADININ KAPİTALİZM VE SOSYALİZM SİSTEMLERİYLE MUKAYESESİ

Comparison of Islamic Economics with Capitalism and Socialism Systems in the Thought of Roger Garaudy

FIRAT KARADAĞ

Doktora Öğrencisi, Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü,
Din Felsefesi Anabilim Dalı

Phd Student, Atatürk University, Institute of Social Sciences, Philosophy and Religion Sciences,
Department of Philosophy of Religion, Erzurum/Türkiye

karadag-firat1993@hotmail.com <http://orcid/0009-0004-4107-8346>

RUHATTİN YAZOĞLU

Prof. Dr., Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Mantık
Anabilim Dalı

Professor Dr, Atatürk University, Faculty of Theology Philosophy and Religion Sciences,
Department of Logici Erzurum/Türkiye

ryazoglu@atauni.edu.tr <http://orcid/0000-0002-1673-2607>

Makale Bilgisi - Article Information Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/
Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 29/03/2024

Kabul Tarihi/Date Accepted: 24/06/2024

Yayın Tarihi/Date Published: 30/06/2024

Atıf/Citation: Karadağ, Fırat - Yazoğlu, Ruhattin. "Roger Garaudy Düşüncesinde İslâm İktisadının Kapitalizm ve Sosyalizm Sistemleriyle Mukayesesı", *Universal Journal of Theology* 9/1 (2024): 70-94. Doi: 10.56108/ujte.1423003

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/ujte>

ROGER GARAUDY DÜŞÜNÇESİNDE İSLÂM İKTİSADININ KAPİTALİZM VE SOSYALİZM SİSTEMLERİYLE MUKAYESESİ*

Fırat KARADAĞ

Ruhattin YAZOĞLU

Öz

Din ve iktisat hayatımızı en çok etkileyen ve insan davranışlarına yön veren en önemli kurumlardır. Sosyal hayatla sıkça etkileşim halinde olan din ve iktisat birbirini de sürekli etkilemektedir. Bu çalışmamızda İslâm dininin dünyevî hayatımızı etkileyen iktisadî yönü ve iktisatla ilişkisi mantıksal bir açıdan ele alınıp İslâm'ın iktisadî yapısının alt unsurlarına yer verilecek, sosyalizm ve kapitalizmle mukayesesi yapılacaktır. Çalışmamızda ilk önce iktisat kavramını inceledik. Daha sonra Roger Garaudy düşüncesinde mülk, servet ve zekat, riba (faiz), piyasa ve pazar konularını İslâm iktisadı açısından değerlendirdik. Bu konular incelenirken özellikle Batı ürünü olarak ortaya çıkıp Batı tarafından tüm dünyaya dayatılan kapitalist ekonomi anlayışının İslâm ekonomi anlayışıyla zıt taraflarını ortaya koymaya çalıştık. Genel bir çerçevede İslâm'ın ekonomiye bakışını incelediğimizde: İslâm'ın, iktisadî hayata ilişkin belirli ilkeler ortaya koymakla birlikte sabit, belirli bir ekonomik model önermediğini, hayatın her alanında olduğu gibi iktisadî davranışlarda da ahlakîliği ve toplumsal yararı hedeflediğini, iktisadî sistemde birey yerine toplumun ön planda tutulduğunu, servet biriktirmek yerine servetin topluma dağıtılmasının esas olarak kabul edildiğini gördük. Son olarak ekonomik sistemlerden liberalizme tepki olarak ortaya çıkan dünya iktisat hayatına en çok yön veren kapitalizm ve sosyalizm gibi ekonomik sistemleri inceleyip bir tarafta Batı ve Amerika'nın benimsediği kapitalizm, diğer tarafta Sovyet Rusya ve Doğu bloğunun benimsediği sosyalizmin karşısında İslâm'ın konumlandırılması sorununa yönelik olarak İslâm'ın bu iki sisteme bakışını Roger Garaudy'nin düşünceleri etrafında mukayeseli bir şekilde metin analizi yöntemini kullanarak ele aldık.

Anahtar Kelimeler: Din, İktisat, İslâm, Kapitalizm, Sosyalizm, Garaudy.

Comparison of Islamic Economics with Capitalism and Socialism Systems in the Thought of Roger Garaudy

Abstract

Religion and economics are the most important institutions that affect our lives and direct human behaviour. Religion and economics, which are in frequent interaction with social life, constantly affect each other. In this study, the economic aspect of the Islamic religion that affects our worldly life and its relationship with economics will be discussed from a logical point of view, the sub-elements of the economic structure of Islam will be included, and a comparison will be made with socialism and capitalism. In our study, we first examined the concept of economics. Then we evaluated the issues of property, wealth and zakat, riba (interest), market and market in terms of Islamic economics in Roger Garaudy's thought. While examining these issues, we tried to reveal the opposite sides of the capitalist economy understanding, which emerged as a Western product and imposed on the whole world by the West, with the Islamic understanding of economy. When we examine Islam's view of the economy in a general framework: We have seen that Islam does not propose a fixed, specific economic model, although it puts forward certain principles regarding economic life, that it aims at morality and social benefit in economic behaviours as in every field of life, that society

* Bu çalışma, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Din Felsefesi Bilim Dalında yürütülen, "Roger Garaudy'de İslâm ve İktisat" isimli yüksek lisans seminer çalışmasının ilgili bölümlerinden üretilmiş olup, bazı eklemelerle makale formatına uygun olarak yeniden düzenlenmiştir.

is prioritised in the economic system instead of the individual, and that the distribution of wealth to society instead of accumulating wealth is accepted as a basis. Finally, we examined the economic systems such as capitalism and socialism, which emerged as a reaction to liberalism, and which have shaped the world economic life the most, and discussed Islam's view of these two systems in a comparative way around Roger Garaudy's thoughts by using the textual analysis method for the problem of positioning Islam against capitalism adopted by the West and America on the one hand and socialism adopted by Soviet Russia and the Eastern bloc on the other.

Keywords: Religion, Economics, Islam, Capitalism, Socialism, Garaudy.

Giriş

İktisat bilimi bağımsız bir disiplin olarak ortaya çıkışı sanayi kapitalizminin doğuşuyla eş zamanlılık arz etmektedir. Bununla birlikte İslâm tarihinin ilk dönemlerinden itibaren iktisadî olay, olgu ve sorunlar ile ilgili birçok müstakil kitap yazılmıştır. İslâm'ın doğduğu topraklarda söz konusu kitapların yazılmasını sağlayacak canlı bir sosyo-ekonomik ve kültürel ortam vardı. Söz konusu hareketli ortamın teşekkülünde ilk etkenin Kur'an olduğu söylenebilir. Çünkü Kur'an açıkça mü'minin izzetinden, çalışmanın öneminden, ayrıntılı bir şekilde miras hukuku ilkelerinden, Hak yolunda cihattan, zekât verme ve yardımlaşmanın öneminden söz eder.¹ Bunların tamamı insanı çalışıp kazanmaya, ahiret kadar dünya hayatına da önem vermeye teşvik edici hususlardır. Kur'an'ın gösterdiği ideal toplum, zayıf, fakirlik ve zillet içinde olan değil aksine çalışan ve üreten zinde bir toplumdur. Bu yüzden Kur'an'da çalışma doğrudan veya dolaylı olarak birçok ayette teşvik edilir; insanlığın rehberleri olan peygamberler sadece manevi bir önder değil aynı zamanda iş ahlâkının örnek temsilcileri olarak gösterilir. İkinci temel etken olarak İslâm'ın gelişip yayılma alanı bulunduğu Medine şehrini örnek gösterebiliriz. Garaudy'e göre Hz. Peygamber, Medine'de örnek bir toplum kurdu. Bu toplumun Allah'ın birliğine imanı, onun bütün kurumlarının ilham verici prensibi olmuştur. Nitekim, bu iman topluluğunun birliği, kişisel ve sosyal hayatın her alanında kendini göstermişti.² Özellikle de iktisadî hayatta bunun yansımaları açıkça görebilmekteyiz.

İslâm iktisadî konusunda literatürün ilk adımlarının atılması farklı İslâm coğrafyalarında kendisini göstermiştir. Seyyid Kutub (Mısır), Ebu'l-A'lâ el-Mevdudi (Pakistan) ve Malik Binnebi (Cezayir) gibi tanınan isimlerin ilgili literatürün ilk adımlarını atmış olmaları bu durumu göstermektedir. Bu

¹ Cengiz Kallek, *İslam İktisat Düşüncesi Tarihi, Harâc ve Emval Kitapları*, Klasik Yayınları, İstanbul 2004, 3.

² Roger Garaudy, *İslam ve İnsanlığın Geleceği*, (çev.: Cemal Aydın), Pınar Yayınları, İstanbul 2007, 17.

saydığımız isimlerin yanı sıra 1960'lı yıllardan itibaren Necatullah Sıddiki, Bangladeşli Muhammed Abdul Mannan ve Ahmed Abdülaziz Neccar gibi isimler ise İslâm dünyasında iktisat eğitimi almış ve bu konu üzerinde çalışmalar yapmış bazı araştırmacılarıdır. Ülkemizde de 1960-70'li yıllarda İslâm iktisadına dair bazı eserlerin çevrilmiş olması bu alanda yapılan çalışmalara ivme kazandırmıştır. Bu çevirilere örnek olarak Muhammed Hamidullah'ın *Modern İktisat ve İslam*, Mevdudi'nin *İslamda İktisat Nizamı: İnsanlığın İktisadi Meselesi ve İslamda Çözüm Şekli* ve Mahmut Ebussuud'un *İslam İktisadının Esasları* isimli eserleri verilebilir. Bu dönemde Said Çekmeçil'in *İslam'da İktisat Anlayışımız*, Sezai Karakoç'un *İslâm Toplumunun Ekonomik Strüktürü*, Süleyman Karagülle'nin *İslâmîyet ve Ekonomik Doktrinler* gibi çalışmalar İslâm iktisadı konusunda önemli çalışmaların yapılmaya başladığının en önemli örnekleridir. Konumuz açısından baktığımızda Süleyman Karagülle'nin *İslâmîyet ve Ekonomik Doktrinler* isimli eserinde İslâm iktisat anlayışıyla kapitalizm ve sosyalizmi karşılaştırması açısından bu alanda yapılmış ilk Türkçe müstakil eser vasfı görmektedir.³

İslâm İktisadının kapitalizm ve sosyalizm sistemleriyle mukayesesi konusunu Roger Garaudy'nin görüşleri etrafında ele alan çalışmamız bu alanda konu bakımından yapılan ilk çalışma olmasa da Garaudy'nin görüşleri etrafında konuyu ele alması bakımından özgündür. Çünkü Garaudy ile ilgili şimdiye kadar yazılmış olan tezlerin veya makalelerin hiçbiri Garaudy'nin düşünceleri etrafında İslâm iktisadını kapitalizm ve sosyalizmle mukayese etmemiştir. Bu durum yaptığımız çalışmanın oldukça önemli olduğunu göstermektedir. Bu literatür analizi sonrası aşağıda Garaudy'nin fikirleri etrafında konumuza tekrar geri döneceğiz.

Garaudy'e göre iktisadî alanda temel olarak "Tek sahip Allah'tır." ilkesi kullanılmıştır. Bu ilke sosyo-ekonomik hayata öylesine yansımış ki mülkün tek sahibi olarak Allah görülüp insanın mülk üzerinde mutlak tasarruf yetkisinin olmadığı benimsenmiştir. Bu anlayış doğrultusunda Müslümanlar mülkü amacına uygun olarak kullanarak bireysel çıkarlar yerine toplumsal menfaatleri ön plana çıkarmışlardır.⁴ Bu tutumun Medine toplumunda sosyal adaletin sağlanmasına katkıda bulunduğunu görmekteyiz. Özellikle sosyal adaletin sağlanması hiç şüphesiz iktisadî hayatı olumlu yönde etkilemiştir. Çünkü iktisadî alanda gelir dağılımının sağlanmasıyla alım gücü artacak ve bunun sonucunda piyasa ekonomisi önemli ölçüde canlanacaktır. Diğer bir

³ İsmail Cebeci, "İslâm İktisat Felsefesi ve Teorisi Literatürü: Eleştirel Bir Değerlendirme", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, c. 13, sy. 25-26, 2015, 141-142.

⁴ Garaudy, *İslam ve İnsanlığın Geleceği*, 19.

etken olarak doğrudan Mekke'nin sosyo-ekonomik yapısı gösterilebilir. İslâm dininin ortaya çıktığı Mekke şehri, yoğun olarak dinî ve ticarî faaliyetlerin yapıldığı bir merkez görevi görüyordu. Çevre kabile ve toplulukları için Hac merkezi görevi olan Mekke'de parayla ilgili oldukça karmaşık işlemler yürütülmekteydi. İslâm öncesi Mekke'de var olan ticarî faaliyet İslâm'ın yayıldığı dönem boyunca da muazzam ölçülerde büyüyerek devam etmişti. Mekke'de ortaya çıkan İslâm, insanların ihtiyaçlarını dikkate alarak canlı bir şekilde dünyaya egemen olmak ve onu kendi amaçları doğrultusunda şekillendirmek istiyor ve bu dünyanın ahiret için bir hazırlık yeri olduğu gerekçesiyle hayatın iktisadî yönüne vurgu yapıyordu.⁵

Bir bilimin adı olan iktisadın İslâmî terminolojide ilginç bağlantıları bulunmaktadır. İktisadın ve onunla ilgili olan meslekin etimolojisine bakıldığında, bu ilişkinin kaynağı hakkında bir fikir edinilebilir. "İktisat, türemiş mastar olarak sözlükte, israf ve tefritten sakınmak, aşırılıktan uzak olmak, adl üzere olmak, engeli harcamak, vasat olmak gibi anlamlara gelmektedir; ortak payda dengeli, normal ve vasat olmaktadır. İktisadın türediği üçlü kök yapının (ka-sa-de) karşılıkları ise birine itimat etmek, güvenmek, adaletle hükmetmek, yürüyüşünde mutedil ve düzgün olmaktadır. Kök anlamların dinî kavramlarla doğrudan yakınlığı kolaylıkla görülebilir. Zira kasdın Kur'an'daki kullanımlarından biri orta (Nahl 16) ve doğru (Lokman 31); iktisadın ismi faili muktesit ise orta yolu izleyen anlamındadır. Arapça'da tasarruf yapan kimseye yine muktesit; modern anlamdaki ekonomiste ise iktisadî denir."⁶

İnsan hayatını en çok şekillendiren ve etkileyen iki önemli kurum din ve ekonomidir. Bu iki kavram o kadar önemlidir ki insanın bu kurumlara yönelik sorumlulukları pek çok kez Kur'an'da ifade edilmiştir. Garaudy'e göre Kur'an'da seksen iki defa namaz ve zekât birlikte ifade edilmiştir. Bu bize insan-insan ilişkisinin insan-Allah ilişkisi kadar önemsendiğini gösterir.⁷ Böylelikle dinin önemli bir alanını oluşturan ibadetlerle sosyo-ekonomik alanın İslâm'da birlikte ele alınması Allah'a karşı sorumluluklarla toplumsal hayata dair sorumlulukların birlikte yürütülmesi gerektiğini bizlere göstermektedir.

Ekonomi ve din kavramlarının birlikte kullanılması kişilere uyumsuz görünebilmektedir. Çünkü kavramlardan biri 'ebedi olan âlem için' çalışmayı

⁵ Kallek, *İslam İktisat Düşüncesi Tarihi, Harâc ve Emval Kitapları*, 5.

⁶ Sabri Fehmi Ülgener, *Zihniyet ve Din, İslâm, Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlâkı*, Derin Yayınları, İstanbul 2006, 42.

⁷ Garaudy, *İslam ve İnsanlığın Geleceği*, 16.

önemserken diğer kavram hırslı olmayı, daha fazla kazanmayı ve insanın kendi çıkarı için çalışmasını, kısaca tamamen 'yaşanan an' için çalışmayı önceleyen bir olgudur. Fakat yukarıda da gördüğümüz gibi uygulamada böyle olmamaktadır. İslâm dünya-ahiret dengesini ortaya koyan bir dindir. Yani bir Müslüman dünya hayatındaki maddî âlemlerle ilgili işlerini sürdürürken her an Allah'ın rızasını kazanma arzusu içinde olmalıdır. Ekonomik alanda mülkün mutlak sahibi olan Allah'ın rızasını kazanmak ancak mülkün İslâmî esaslarla tasarrufu ile mümkün olacaktır. Mülkün tasarrufu, servetin biriktirilmesi, riba, pazar anlayışı gibi konuları İslâmî açıdan bilmek günümüz ekonomik sistemine hâkim olan kapitalizm ve sosyalizm anlayışlarının İslâm ekonomisinde yeri olmadığını anlamamızı sağlayacaktır. Liberalizme tepki olarak ortaya çıkmış olan kapitalizm ve sosyalizm sistemleri iktisadî hayatta İslâm ekonomisiyle taban tabana birçok konuda zıttır. Kısaca söylemek gerekirse dünya ekonomisine egemen olan iktisadî sistemlerden kapitalizm ve sosyalizmi iyi bir şekilde anlayabilmek için aşağıda anlattığımız şekilde ilk önce iktisat kavramını ve bu kavramın dinle özellikle de İslâm ile olan ilişkisini iyi bir şekilde analiz etmek gerekir.

İktisat Kavramı

İktisadî bir terim olarak ihtiyaç, tatmin edildiğinde haz ve doyum, tatmin edilmediğinde acı ve üzüntü veren durumlardır. İhtiyaçlar hayatın idame edilmesi için gerekli olan "zorunlu ihtiyaçlar" ve hayatın devamı için gerekli olmayan "zorunlu olmayan ihtiyaçlar" olmak üzere ikiye ayrılır. İktisat bilimine göre insan ihtiyaçları sınırsızdır.⁸ Fakat insanın ihtiyaçları doğal çevrede istenen yerde, istenen miktarda ve istenen kalitede kullanıma doğrudan hazır halde değildir. İnsan, ihtiyaçlarını tek başına karşılayamadığı ve karşılaşılan ortak sorunları diğer insanlarla birlikte çözebildiği için diğer insanlarla birlikte yaşamak zorunda olan bir varlıktır.⁹ Hiç şüphe yok ki, ihtiyaç kavramı, insan toplumlarının şekillenişinde temel faktörlerden bir tanesidir. Tarih, ihtiyaç kalemlerinin etrafında şekillenmiştir, hatta tarihi yapan ihtiyaçlardır bile denilebilir. Sınırsız ve çeşitli insan ihtiyaçları olmasına karşın dünyada bu ihtiyaçlara karşılık verebilecek kaynaklar ise sınırlıdır.¹⁰ İktisat, insanların sınırlı kaynakların tahsisi konusundaki tercihlerini inceleyen bilim olarak tanımlanabilir.¹¹

⁸ Yüksel Bilgili, *Mikro İktisat*, 4t Yayınevi, İstanbul, 2017, 35.

⁹ Arif Ersoy, "İslam İktisadı ve İktisadi Yapısı: İnsan Merkezli Fitri İktisat ve İktisadi Yapısı", *İslam Ekonomisi ve Finansı Dergisi*, 2015/1, 37-64.

¹⁰ Bilgili, *Mikro İktisat*, 25.

¹¹ Walter J. Wessels, *İktisat*, (Çev.: Ünal Çağlar), Alfa Kitapevi, İstanbul 2002, 1.

Yukarıda gördüğümüz üzere iktisat insanı sınırsız ihtiyaçları olan bir varlık olarak nitelendirmekte ve bu varlığın açgözlülüğünü sınırlı kaynaklarla gidermeye çalışmaktadır. Aşağıda göreceğimiz üzere Garaudy anlayışında iktisat, tek başına bireyin ihtiyaçlarından ziyade toplumun ihtiyaçlarını gözetmektedir.

Garaudy'e göre İslâm ekonomisinde önemli olan hedeflerdir. Pazar ise bu hedeflere erişmek için sadece bir vasıta görevi görmektedir. Yegâne hedef ise sosyal transferleri aksatmadan yapıp yürütme ve toplumsal hareketliliğe katkı sağlamaktır.¹² Gördüğümüz üzere İslâm, bireyin ihtiyaçlarından ziyade toplumun ihtiyaçlarının giderilmesi konusunu önemsemektedir. Çünkü bireysel faydadan ziyade toplumsal fayda daha gerekli ve önemlidir.

Garaudy'e göre dinin bir farzı olarak sadece kazançtan veya gelirden değil, elde bulunan meblağdan, yani sermayeden de alınan ve İslâm'ın beş şartından biri olan zekât, sosyal transferleri sürekli olarak yapıp yürütme ve toplumsal hareketliliği sağlama aracıdır. Fransa gibi bazı Batı ülkelerinde ancak 20. yüzyıl ortalarında, asırlık bir sınıf mücadelesi sonrasında kavuşulan sosyal güvenliğin bu ilk şekli, İslâm'da dinin bir emri olarak tam on dört yüzyıl öncesinde gerçekleştirilmişti.¹³ Tüm bu konulardan sonra göreceğimiz ki Garaudy'nin iktisat anlayışı aşağıda anlattığımız üzere Batı iktisadıyla taban tabana zıttır.

Garaudy'e Göre İslâm İktisadının Temel Parametreleri

Sınırsız ve çeşitli insan ihtiyaçları olmasına karşın dünyada bu ihtiyaçlara karşılık verebilecek kaynaklar ise sınırlıdır. İktisat, sınırlı kaynakların sınırsız ihtiyaçlara uyarlanması şeklinde tanımlanabilir.¹⁴ İktisat ilmi temelde kaynakların sınırlı olduğunu iddia ederek buna çözümler üretmeye çalışır. İslâm iktisadı ise kâinatın insan için yaratıldığını ve yeryüzünün insanların ihtiyaçlarını karşılayacak kaynaklarla donatıldığını kabul eder. İslâm iktisadında verimli ve adil kullanıldığı takdirde dünya kaynaklarının insanın ihtiyaçlarını karşılamaya yeterli olduğu savunulur. Beşerî ihtiyaçların sınırsız olduğu kabul edilmez. Dünya kaynaklarının israf edilmeden verimli bir şekilde kullanılması gerektiğine inanılır.

Garaudy'e göre İslâm iktisadı, toplum merkezli bir iktisadî yapının oluşmasını sağlayan ilkeleri içerir. "Tek hükmeden Allah'tır." anlayışı

¹² Roger Garaudy, *Geleceğimizde İslam Var*, (Çev.: Cemal Aydın), Timaş Yayınları, İstanbul 2018, 90.

¹³ Garaudy, *Geleceğimizde İslam Var*, 90.

¹⁴ Bilgili, *Mikro İktisat*, 25.

doğrultusunda gelişen İslâm iktisadına göre göklerde ve yerde ne varsa Allah'ındır. Mülkün mutlak sahibi insan değildir. İnsan sadece bu dünya hayatında mülkün idaresini Allah adına işleten bir halifedir. Servetin mutlak sahibi olmayan insan servetini üst üste biriktirmek yerine Allah'ın emri doğrultusunda topluma dengeli bir şekilde dağıtmakla mükelleftir.¹⁵

Bencilliğin ön plana çıktığı, yardımlaşma ve dayanışma bilincinin eksik olduğu toplumlar, İslâm sayesinde yeniden şekillendi. Hz. Peygamber, Medine'de yepyeni bir toplum modeli oluşturdu. Bu toplum, ne ırk, ne kan, ne mal ne de pazar ilişkileri temeline kurulmuştur. Tek kelimeyle bu toplum, iman temeline dayandırılmıştır. Böyle bir toplum herkese açıktır. Katılmak isteyen hiçbir kimsenin malına, ırkına, kimliğine bakılmaz.¹⁶

Tüm Müslümanları ortak bir paydada bir arada tutan İslâmiyet, bu birlik ve beraberliğin ekonomik hayata yansımaları için çok önemli bir formül olarak zekâtı ortaya koymuştur. İnsanlar, toplum içinde varlıklarını sürdürmek zorunda olduklarından iktisadî ve sosyal ihtiyaçlarını topluluk içinde diğer insanlarla işbölümü ve işbirliği yaparak karşılamaktadırlar. Bu nedenle elde ettikleri değerleri tek başına kendileri oluşturamamaktadırlar. Toplumun diğer bireyleriyle ortaklaşa gayret sarf ederek değer oluşturmaktadırlar. Sosyal ilişkilerin dengeli bir şekilde sürdürülmesi ve sosyal barışın sürekli olması, değerlerin oluşmasında aktif rol oynayanların katlandıkları külfetle orantılı olarak hâsıladan pay almalarına bağlıdır. Katlanılan külfetle orantılı olmayan nimet paylaşılması gönüllü işbirliğini engeller ve sosyal hayatta baskı ve zorlamanın egemen olmasına ortam hazırlar. Dinî bir görev olarak, servetin toplum içinde aktarılmasını sağlayan zekât, sosyal barışa katkıda bulunarak bu tür sorunları bertaraf etmektedir. Buradan hareketle İslâm iktisat sisteminin esaslarını şu şekilde ifade edebiliriz:

1. Mülk Sadece Allah'ındır

Roger Garaudy'e göre Hz. Peygamber tarafından oluşturulan Medine toplumunda mülkiyet anlayışı Roma anlayışından farklıdır. Roma hukukunda mülkiyet sahibi mülkiyetini dilediği gibi kullanabilir. Yani mülk sahibi mülkünü iyiye ve kötüye kullanma konusunda mutlak bir özgürlüğe sahiptir. Bu hukuk anlayışı mülkiyet sahibine gerçek bir ilâhî hak tanır.¹⁷ Böylelikle mülkiyet sahibi sahip olduğu şeylerden cezalandırılmayacağını ve sorumlu tutulmayacağını bildiği için servetinden toplumu mahrum bırakabilir ve

¹⁵ Garaudy, *İslam ve İnsanlığın Geleceği*, 19.

¹⁶ Garaudy, *İslam ve İnsanlığın Geleceği*, 21.

¹⁷ Garaudy, *Geleceğimizde İslam Var*, 87.

servetini sınırsızca yığabilir.

İslâmî anlayış bu sisteme kesinlikle karşıdır. Garaudy'e göre mülkiyet İslâmiyet'te Allah'a dayandırıldığı için İslâm iktisadında-hukukunda mülk ne bireyin ne de devletindir. Mülk sahibi kişiler de olsa devlet de olsa mülkü dilediği gibi kullanmaz. Mülk sahibi servetinin hesabını topluma vermek zorundadır. Çünkü mülkün mutlak sahibi değildir. Sadece mülkü Allah adına kullanan vekildir.¹⁸

Mutlak mülk sahibi Allah'tır. O'nun yeryüzünde halifesi olan insan, bu mülkü Allah yolunda evirip çevirmekle yükümlüdür. İlâhî kanuna göre ödevler haklardan önce gelir. Mümin dünyada hayatın bütün nimetlerinden yararlanabilir. Fakat bu zenginlikten yararlanma daima ilâhî gayesine yönelik olarak düzenlenir. Her şeyden önce "Mülk yalnızca Allah'ındır." ilkesinden doğan bir takım zorlayıcı kurallarla mülkün idaresi sınırlandırılmıştır. İnsan kendisine verilen bu emanetten sorumlu tutulmuştur. İnsan servetini istediği gibi kullanamaz. Yani onu keyfine göre tahrip edemez, israf edemez, mülkü boş bırakamaz. Çünkü bu gibi tutumlar topluma zarar verici tutumlardır.¹⁹

Özel mülkiyete bakacak olursak, İslâmiyet'te özel mülkiyet kavramının varlığı genel kabul görmüş olmakla birlikte hâlâ çok tartışmalı bir kavram olarak değerlendirilmektedir. Servetin en iyi şekilde topluma dağılımını isteyen İslâm, aynı zamanda çalışarak, miras veya hibe yoluyla edinilen özel mülkiyet hakkını kabul etmektedir.²⁰

Çeşitli İslâm düşünürleri özel mülkiyet hakkında eserler vermişlerdir. Örneğin en büyük sosyologlardan İbn Haldun özel mülkiyeti devletin temeli olarak görür. O, özel mülklerin devlet faydasına dahi olsa, müsadere edilmesini hoş karşılamaz. İbn Haldun'a göre özel mülkiyeti korumayan bir devlette servet birikimi olmaz ve ticari hayat durgunlaşır. Gelirleri azalan devlet cemiyete vermeleri gereken hizmetleri veremez hale gelir. Ardından devlet ve en sonunda medeniyet çöker.²¹

2. Servet ve Zekât

Roger Garaudy'e göre İslâm'da servet biriktirmek değil serveti en iyi şekilde topluma dağıtmak esas olmalıdır.²² Mülkü üst üste yığıp biriktirenler

¹⁸ Garaudy, *Geleceğimizde İslam Var*, 88.

¹⁹ Garaudy, *Geleceğimizde İslam Var*, 89.

²⁰ Garaudy, *İslam ve İnsanlığın Geleceği*, 124.

²¹ İbn Haldun, *Mukaddime*, (Çev.: Zakir Kadirî Ugan), Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1997, I. Cilt, 540-541.

²² Garaudy, *İslam ve İnsanlığın Geleceği*, 124.

Kur'an'da kınanmıştır. Altın ve gümüşü yığıp da onları Allah yolunda harcamayanlar (Tevbe 34), cimrilik edip kendini müstağni sayanlar (Leyl 8), yetime ikramda bulunmayan ve yoksulu yedirmeyenler (Fecr 20) Kur'an'da uyarılmaktadır.

Kur'an ayetleri, zenginliğin üst üste katlanmasını ve servetlerin eşitsizliğini engellemeyi hedef alır. Batı ekonomisinde servet ve servetin biriktirilmesi en temel problem ve gaye iken İslâm ekonomisinde servetin dağılımı ve servet sahiplerinin servetlerini dağıtımını en temel problem ve gayedir. Servetin dağıtımını ve servetin temizlenmesi problemlerine Allah, zekâtı çözüm olarak Müslümanlara bildirmiştir.

Sözlükte “artma, çoğalma, temizlik, bereket, iyi hal ve övgü”²³ anlamlarına gelen zekât, dini bir terim olarak, belirli bir malın bir kısmının Allah rızası için muayyen kişilere verilmesi demektir.²⁴ Roger Garaudy'e göre zekât, ekonomik hayatı manevi hayatla bütünleştirir. Zekât sayesinde sosyal yardımlaşma olgusu toplumsal hayata yansır. Sosyal adalet ve dağıtım bu şekilde sağlanmış olur. Zekât serveti temizler ve Kur'an'ın kınadığı üst üste yığılmayı engeller.²⁵ Kur'an'da namaz farzı ile zekât farzı çoğu ayette birlikte anılır. Bu iki farzın birlikte zikredilmesi, Allah'a karşı görevlerin topluma karşı görevlerden ayrılmaz olduklarını gösterir.

Dinî bir görev olarak, servetin tolum içinde aktarılması demek olan zekât farzası ve Allah yolunda ve onun hizmetinde çalışma yapmadan her türlü servet artışı demek olan ribâ yasağı başta olmak üzere, Kur'an'ın bütün buyrukları, servetin toplumun bir kutbunda yığılması ve öbür kutbun sefaletle terkedilmesini önleme amacı güder. Allah Kur'an'da, paranın siyasî bir hiyerarşi kuracağı her tür sosyal düzeni reddeder.²⁶

Garaudy'e göre ilk dönemlerin hukuku, zekât konusunda üretim araçlarını zekât dışı bırakır ve zekât oranını yüzde 2,5 olarak belirler. Bu kural uygulandığında, kırk sene içinde (bir nesilde) özel bir mülkiyet tamamıyla ortadan kalkar ve zekâtle oluşturulan sosyal fon, toplumdaki ihtiyaç sahiplerine ve çaresizlerin yardımına ayrılmış olduğu için bu mülkiyet bütünüyle topluma geri döner. O halde hiç kimse, sadece ailesinin mirasıyla geçinerek aylak bir hayat süremez.²⁷ Zekât tüm bu yönleriyle servetin topluma

²³ İsmail Karagöz ve diğerleri, *Dini Kavramlar Sözlüğü*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2010, 711.

²⁴ Karagöz ve diğerleri, *Dini Kavramlar Sözlüğü*, 711.

²⁵ Garaudy, *İslam ve İnsanlığın Geleceği*, 28

²⁶ Garaudy, *İslam ve İnsanlığın Geleceği*, 20.

²⁷ Garaudy, *İslam ve İnsanlığın Geleceği*, 125.

dağıtımını noktasında önemli bir görev üstlenmekte ve sosyal adalet anlayışına büyük ölçüde katkıda bulunmaktadır.

3. Riba (Faiz)

İktisatta alınan borca karşılık fazladan bir ödeme söz konusu olduğunda bu durum “faiz” olarak ifade edilirken, İslâm dininde ise bu durum “riba” olarak ifade edilmektedir. İktisatta faiz kavramının farklı tanımları mevcuttur. Faiz, alınan sermayenin karşılığında ödenen bedel veya sermayenin kirası demektir. Bir başka tanıma göre ise faiz “ödünç alınmış paranın kirası” olarak belirtilmektedir. Birey anlamında ise bugünün harcamasını geleceğe aktarma olarak da ifade edilebilir.²⁸

Kur’an’da “riba” olarak verilen bu kavram sözlük anlamı olarak “artma, çoğalma, şişme” demektir. Arapçada “riba”, Türkçedeki “faiz” anlamında kullanıldığı gibi, bir hukuk terimi olarak ise değiş-tokuş sözleşmelerinde taraflardan birinin hakkı kabul edilen ve sözleşme esnasında şart koşulan “karşılıksız fazlalık” anlamında kullanılmaktadır. Yani riba sadece parasal işlemlerdeki artmaları, çoğalmaları, şişmeleri değil; mal takası işlemlerindeki artmaları, çoğalmaları, şişmeleri de ifade etmektedir. Borç mukabilinde alınan önceden belirlenmiş bir fazlalığı, anaparada meydana gelen artışı ifade etmektedir.

İnsanoğlunun iktisadi faaliyete giriştiği ilk dönemlerden bu yana kullanılan faiz, insanlar arası kardeşlik duygusunu yok ettiği için bütün dinler tarafından yasaklanmıştır. Ancak bu yasaklanışlar çeşitli zaman aralıklarında ortadan kalkmıştır. Garaudy’e göre özellikle 17. yüzyıl itibarı ile Hristiyan dünya, kapitalizme yol vermek için faiz yasağından geri adım attı. Hristiyan dünya kapitalizmin ilerleyişinden nasibini almış ve faize cevaz verir konuma gelmiştir.²⁹ Önceki başlıkta gördüğümüz üzere İslâm, servetin biriktirilmesinden ziyade topluma dağıtımını benimsemektedir. O halde servetin dağıtımından ziyade haksız bir şekilde çoğalmasına katkıda bulunan faiz, İslâm iktisadı anlayışıyla taban tabana zıttır.

Garaudy’e göre ödevler haklardan önce gelir. Mümin bu hayatta sevinç, ahenk, güç veren ve sonuç itibarıyla, insanı Allah’ın halifesi görevini yapmaya daha yeterli hale getiren, hayatın bütün nimetlerinden yararlanabilir. Fakat bu

²⁸ Kahraman Kalyoncu, Hatice Tuncer, “Din-İktisat İlişkisi: Riba, Rehin ve Ekonomik İşlem Kavramları Üzerine Bir Deneme”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, c. 6, sy. 6, 2017, 167.

²⁹ Garaudy, *İslam ve İnsanlığın Geleceği*, 125.

zenginliklerden yararlanma daima ilâhî gayesine yönelik olarak düzenlenir.³⁰ Garaudy'e göre her şeyden önce, Allah'a ait olan bu mülkiyetin idaresi, "mülk yalnızca Allah'ındır." ilkesinden doğan birtakım zorlayıcı kurullarla sınırlandırılmıştır. Ayrıca da insan, kendisine teslim edilmiş olan bu emanetten sorumludur.³¹ Mülkün mutlak sahibi insan olmadığından mülkü dilediği gibi kullanamaz. Diğer konularda olduğu gibi faiz konusunda da mülkün mutlak hakimi yasakları koymuştur.³²

Haksız kazancın simgesi haline gelen faiz, birçok ayet ve hadislerle net bir ifade ile yasaklanmıştır. Aydınlatıcı olması açısından bu konuyla ilgili ayetlere örnek verecek olursak:

"Faiz yiyenler (kabirlerinden), şeytan çarpmış kimselerin cinnet nöbetinden kalktığı gibi kalkarlar. Bu hal onların 'Alım-satım tıpkı faiz gibidir.' demeleri yüzündendir. Halbuki Allah, alım-satımı helâl, faizi haram kılmıştır. Bundan sonra kime Rabbinden bir öğüt gelir de faizden vazgeçerse, geçmişte olan kendisininidir ve artık onun işi Allah'a kalmıştır. Kim tekrar faize dönerse, işte onlar cehennemliktir, orada devamlı kalırlar." (Bakara 275-276)

"Şayet (faiz hakkında söylenenleri) yapmazsanız, Allah ve Resûlü tarafından (faizcilere karşı) açılan savaştan haberiniz olsun. Eğer tevbe edip vazgeçerseniz, sermayeniz sizindir; ne haksızlık etmiş ne de haksızlığa uğramış olursunuz." (Bakara 279)

"İnsanların mallarında artış olsun diye verdiğiniz herhangi bir faiz, Allah katında artmaz. Allah'ın rızasını isteyerek verdiğiniz zekâta gelince, işte zekâtı veren o kimseler, evet onlar (sevaplarını ve mallarını) kat kat arttıranlardır." (Rum 39)

Kur'an'da yasaklanan riba, Cahiliye Dönemi'nde sıklıkla görülen ve borçluyu belirlenen süre zarfında aldığı ana para ile birlikte faizini de ödeme noktasında zor duruma düşüren bir şeydir. Burada borcun katlanması şeklinde uygulanan ribanın tefecilik boyutunda olduğu bazı düşünürlerce vurgulanmıştır. Roger Garaudy'e göre ribanın fahiş faiz ile tercümesi hiç şüphesiz yanlıştır. Çünkü fahiş faiz sadece bir aşırılığı belirtir. Bir uygulamayı belirlemez, sadece bu uygulamanın oranını gösterir.³³ Kur'an'da geçen: "Kat

³⁰ Garaudy, *İslam ve İnsanlığın Geleceği*, 124.

³¹ Garaudy, *İslam ve İnsanlığın Geleceği*, 126.

³² Roger Garaudy, *İslam Dünyasının Yükselişi ve Çöküşleri*, (çev.: Cemal Aydın), Timaş Yayınları, İstanbul 2018, 166.

³³ Garaudy, *İslam ve İnsanlığın Geleceği*, 127.

kat faiz 'riba' yemeyin"³⁴ ifadesine bakarak riba kelimesi fahiş faiz olarak tercüme edilebilir. Fakat sadece bu ayet üzerinden hareketle ribanın sadece kat kat faiz olduğunu iddia edip diğer faiz türlerini meşrulaştırmaya çalışmak yanlıştır.³⁵ Bilakis Kur'an başka bir ayetinde genel bir uygulamadan bahsetmektedir: "Yasaklandıkları halde riba alanlar, insanların mallarını haksız yere yiyenler." (Nisa 161) Bu ayette 'haksız yere' ifadesi çok geniş bir tarzda yorumlanabilir. Başka bir ayette: "Ey iman edenler! Mallarınızı aranızda batıl yollarla yemeyin. Ancak karşılıklı rıza ile yapılan ticaretle olursa başka. Kendinizi helâk etmeyin. Şüphesiz Allah, size karşı çok merhametlidir." (Nisa 29) Bu ayette bahsi geçen "ancak karşılıklı rıza ile yapılan bir ticaret" ifadesi faizin kapsamını genişleterek rızasız yapılan birçok eylemin de faiz kapsamına gireceğini göstermiştir.

İslâm iktisadının temelini oluşturan "Mülk Allah'ındır." ifadesinden hareket edecek olursak insan halife sıfatıyla bu mülkten sorumlu bir yöneticiyse insanoğlu Allah'ın iradesini ve toplumun çıkarlarını bir yana bırakarak, Allah'ın mülkünü sırf kendi menfaati için kullanmak gibi bir haksızlığı işleyemez. Allah'ın mülkünü gasbedemez. Demek ki riba, Allah yolunda çalışmadan artan veya başkasını sömürmek yoluyla toplumun zararına rağmen çoğalan her çeşit zenginliktir.³⁶

Garaudy'e göre, zenginliğin bu kadar sert bir şekilde mahkûm edilmesi karşısında Mekkelî ve Medinelî mülk sahiplerinin endişe ve öfkelerini anlamak hiç de zor değil. Allah Kur'an'da, paranın siyasi bir hiyerarşi kuracağı her tür sosyal düzeni kökten reddeder. Bu nedenle zenginler Mekke'de de Medine'de de Hz. Muhammed'e hep düşman olmuşlardır.³⁷

4. İslâm'da Pazar anlayışı (Medine Pazarı)

Medine pazarı stratejik bir öneme sahip olan Beni Saide bölgesinde Hz. Peygamber tarafından kurulmuştur. Medine pazarının Hz. Peygamber tarafından kurulmasının İslâm iktisat tarihi açısından önemi büyüktür. Hz. Peygamber bu pazarı kurmakla Müslümanların, İslâmî kurallara göre işleyen bir ticaret hayatına sahip olmalarını sağlıyordu. Böylece de onları, ekonomik alanda üstün hale gelen Yahudilerin egemenliğinden koruyordu. Bu pazar sayesinde ticaret teşvik ediliyor ve insanlar ekonomik hayatın içinde aktif rol oynamaya başlıyordu. Medine pazarının işleyişini oluşturan iktisadî zihniyetin

³⁴ Al-i İmran, 3/130.

³⁵ Garaudy, *İslam ve İnsanlığın Geleceği*, 126.

³⁶ Garaudy, *İslam ve İnsanlığın Geleceği*, 127.

³⁷ Garaudy, *İslam ve İnsanlığın Geleceği*, 127.

rasyonelliğini bugün bile yakalamamanın zorluğuna değinerek bu pazarın işleyiş tarzını belirleyen iki maddeden oluşan nizamnameye geçebiliriz. Medine pazarında uygulanan ilk kural: Pazar yerleri belli şahıslar tarafından parsellenmeyecek, yani herkesin kullanımına açık olacak. İkinci kural: Pazar vergisi alınmayacak. Bu iki kuralın gerekliliği pazara gösterilen rağbetten ve belli yerlerde çadırlar kurarak kökleşme, yer edinme çabalarından anlaşılır. Ancak bu yer kapma gayretleri rekabeti önleyici nitelikte olduğu için bizzat Hz. Peygamber tarafından engellenmiştir. Örneğin yasağa rağmen kurulan sabit çadırların yakıtıldığı söylenebilir.³⁸

Pazarın işleyişinde gerçekleşmesi mümkün olan faizli işlemler, karaborsacılık, spekülasyon gibi İslâm'ın uygun görmediği kazanç yolları ise rasyonel bir denetime tabi tutularak engellenmiştir. Bu denetimi yapan ilk kişi de yine İslâm Peygamberidir. Pazar içinde tekelleşmeyi, karaborsacılığı engellemekle görevli bir teşkilatın kurulduğu da bilinmektedir. Bu teşkilat Hisbe teşkilatıdır ve ilk muhtesip de Hz. Peygamberdir. Hz. Peygamberin kendi dışında Mekke ve Medine'deki pazarları denetlemek üzere üç erkek, ikisi kadın toplam 5 kişiyi görevlendirdiğini biliyoruz.³⁹

Yine ticari hayatın piyasa şartlarına uygun bir şekilde devam etmesini sağlayan, Hz. Peygamber'e bağlı olan bir muhtesipler birliğinin varlığından söz edilebilir. Bu teşkilatın görevlerine değinmek gerekirse: "Neces (alıcı olmadığı halde, alıcıymış gibi davranarak müşteri kızıştırma) ve aldatici reklam türü haksız reklam yollarının kapatılması suretiyle serbest rekabet şartlarının korunması, mevcudu bulunmayan ya da haram kılınmış malların üretimiyle alım satımının yasaklanması, düzenli fiyat ve kalite kontrolleri, ölçü-tartıların denetimi vs."⁴⁰ İslâm ekonomisinde müteşebbislerin serbestçe istedikleri şekilde pazarda hareket edemediklerini görüyoruz. Gerek fiyat kontrolleriyle gerek mal kalite kontrolleriyle toplumun çıkarlarını korumaya çalışan bir mekanizma görüyoruz.

Garaudy'e göre Batı'daki pazar, esas itibariyle (en azından liberalizm döneminde ideal olarak tasarlanan haliyle), bir toplumun ihtiyaçlarının belirlenip dile getirildiği daimi bir halk oylamasıdır. Oysa kapitalist sistemin, yani devletin tekelci kapitalizminin çöküş döneminde ürün sürüm zincirinin yönü değiştirilir ve en güçlü üreticiler kendi ürünlerini piyasaya sürmek için pazarlar oluştururlar. İslâm ekonomisi, en azından prensipte, bu kapitalist

³⁸ Cengiz Kallek, *Devlet ve Piyasa*, Bilim ve Sanat Vakfı Yayınları, İstanbul 1992, 120.

³⁹ Kallek, *Devlet ve Piyasa*, 121.

⁴⁰ Kallek, *Devlet ve Piyasa*, 122.

pazar anlayışının liberal şekliyle de tekelci biçimiyle de uyuşmaz. Pazar meşru kabul edilmişse de piyasa başlı başına bir gaye değildir. Pazarın amacı gerçek ihtiyaçları karşılamak olmalıdır.⁴¹

Dolayısıyla piyasa, gayeleri bakımından İslâm'ın kurallarına uygun olmalıdır. Bu ise gelirlerin adil bir dağılımını ve fiyatların gerçek maliyeti yansıtmasını engelleyen tekellerin reddini gerektirir. Garaudy'e göre İslâm toplumunda önemli olan hedeflerdir. Pazarsa, bu hedeflere ulaşmak için sadece bir vasıta. Nitekim Kur'an, ne ticaretin, ne kazanma hırsının, namazdan ve zekâttan alıkoymadığı kimselerden (Nur, 24/37) bahseder.⁴²

İslâm Ekonomisi ile Diğer Ekonomik Sistemlerin Mukayesesi

1. Kapitalizm Sistemi ile Mukayesesi

Her türlü devlet müdahalesinin insan hürriyetine tecavüz sayıldığı, serbest rekabet ilkesinin geçerli olduğu liberalizm sisteminin uygulandığı XVIII. ve XIX. yüzyıllarda toplumların sosyal yapılarında meydana gelen olumsuz nitelikli büyük ve önemli değişiklikler ekonomi alanında yeni düşünce ve görüşlerin ortaya çıkmasına neden olmuş ve liberalizm sistemi, XIX. yüzyıl sonlarında yerini kapitalizm ve sosyalizm gibi iki önemli sisteme bırakmıştır.⁴³ Garaudy'e göre kapitalizm ve sosyalizm liberalizmin sorunlarına çözüm üretmek yerine Batı ve Doğu bloğu ekseninde birbiriyle mücadeleye girerek sosyo-ekonomik alanda toplumlara bir şey katmamıştır. Aksine kutuplaşmış dünyada Sovyet Rusya'yı tehlike olarak gören Müslüman devletler Batı ve Amerika'ya yanaşarak kapitalizmi benimserken; Amerika'yı tehlike olarak gören ülkeler ise Sovyet Rusya güdümünde sosyalizmi benimsemeye gitmişlerdir.⁴⁴ Fakat ne kapitalizm ne de sosyalizm iktisadî hayata İslâmî açıdan yaklaşmamış. Aksine her iki sistem de benimsediği temel ilkelerle İslâm'ın benimsediği iktisat yapısına ters düşmüştür.

Esas prensibi "bırakınız yapsınlar bırakınız geçsinler" olan liberalizmin son bulmasının ardından yerini kapitalizm ve sosyalizm gibi ana sistemlerin almış olmasının en önemli nedeni sınaî üretimin manifaktür bir biçimden çıkması ve böylelikle sermayesiz üretimin ortadan kalkarak kâr unsurunun teşvik edici olmaktan çıkmasıdır. Yani üretim faaliyetinin, arz ve talep kanununa dolayısıyla arzın, talep ve kâr unsurlarına bağlı olmaksızın teknik sermayeye sahip olanlar tarafından yapılabilen bir nitelik kazanmış olmasıdır.

⁴¹ Garaudy, *Geleceğimizde İslam Var*, 89.

⁴² Garaudy, *Geleceğimizde İslam Var*, 90.

⁴³ Erol Zeytinoğlu, *Ekonomik Sistemler*, Marmara Üniversitesi Yayınları, İstanbul 1985, 38.

⁴⁴ Garaudy, *İslam ve İnsanlığın Geleceği*, 127.

Daha doğru bir deyimle kaçınılmaz bir zorunluluk haline gelmesidir. Üretimin böyle bir nitelik kazanması ise bir yandan küçük sanayicinin ortadan kalkarak işçi sınıfı haline gelmesine ve yeni keşfedilen makinelerin emri altına girmesine bir yandan da kâr hırsıyla hareket eden sermaye sahiplerinin yani patronların işçileri sömürmesine dolayısıyla sosyal adaletsizliğin dayanılması güç boyutlara ulaşmasına neden olmuştur.⁴⁵ İşte, kapitalizm, sosyal adaletsizliğe karşı bir tepki olarak doğmuş ve serbestrekabetin sermayeli üretim nedeniyle çalışmamasından kaynaklanan sakıncaları devlet müdahalesiyle gidermek ve her ferde, insan gibi yaşamak imkânını sağlamak amacıyla liberalizm sisteminin yerini almış bir ekonomik sistemdir.

Kapitalizm sisteminde ekonomik faaliyetler ilke olarak kazanç ve servet elde etmek amacını taşıyan kişilerin veya kişi birleşmelerinin oluşturduğu özel kesim tarafından yapılmaktadır. Başka bir deyiş ile kapitalizm sisteminde müteşebbis yani üretim yapmak amacıyla üretim faktörlerini birleştirenler kişisel çıkarlarını ve dolayısıyla kazanç elde etmek ve servet sahibi olmak isteyen kişi veya kişilerin oluşturduğu çeşitli biçimlerdedir. Her ne kadar kapitalizm sisteminde devletin de bazı alanlarda veya bazı amaçlarla ekonomik faaliyette bulunması söz konusu bir durum olsa da bu sistemin savunucularına göre devlet, hiçbir zaman özel nitelikteki müteşebbisler kadar başarılı bir müteşebbis değildir. Kapitalizm sistemini savunan ekonomistler, sistemin esasına ters düşmemekle beraber devletin mümkün olduğu kadar ekonomik faaliyetlerden uzak durmasını ve devletin ekonomik faaliyetlere olan müdahalesinin en alt bir düzeye inmesini istemektedirler. Zira bu ekonomistlere göre, devlet hiçbir zaman özel teşebbüs kadar başarılı bir müteşebbis olmadığı için devletin ekonomik faaliyetlerinin genişlemesi ve boyutlarının özel kesim aleyhine büyümesi halinde ekonominin başarılı olması imkânsızdır.⁴⁶ Garaudy'ye göre bu anlayış bireyi yani yatırım yapan müteşebbisi merkeze alarak büyüme odaklı bir ekonomimodeli çizer. Fakat ekonomik sistemlerin tek gayesi büyüme olmamalı. Bunu yaparken sosyal adaleti sağlamaya yönelik de yaklaşımları beraberinde sunmalı. Sosyal adaleti yani servetin topluma dengeli bir şekilde dağıtımını ise şirketler tek başına gerçekleştiremez. Şirketleri buna iten merkezi bir gücün (devlet) olması gerekir.⁴⁷

Kapitalizm sisteminde gerek üretim faktörlerinin gerekse üretilen mal ve hizmetlerin fiyatları, ilke olarak, serbest rekabet rejiminin geçerli olduğu

⁴⁵ Zeytinoğlu, *Ekonomik Sistemler*, 39.

⁴⁶ Zeytinoğlu, *Ekonomik Sistemler*, 95.

⁴⁷ Garaudy, *İslam ve İnsanlığın Geleceği*, 121.

piyasaların etkisine bırakılmaktadır. Bu sistemi savunan ekonomistlere göre fiyatlar, kamu otoriteleri tarafından çıkartılan sunî ve iradî nitelikteki hukuki müeyyidelerle değil, piyasalarda arz ve talep kanununa göre oluşmalıdır. Çünkü kapitalizm sisteminin söz konusu olduğu toplumlarda müteşebbisleri sayısız üretim dallarından birine yönelten en önemli neden, fiyat kurumu olup serbest rekabet rejiminin geçerli olduğu bu sistemde müteşebbisler hem üretim faktörleri hem de üretilen mal ve hizmetler piyasalarında kendilerine en yüksek çıkarı sağlayan fiyatı oluşturmak zorunluğundadırlar.⁴⁸

Garaudy'e göre Batı'da pazar esas itibariyle, bir toplumun ihtiyaçlarının belirlenip dile getirildiği daimi bir halk oylamasıdır. Oysa kapitalist sistemin, yani devletin tekelci kapitalizminin çöküş döneminde ürün sürüm zincirinin yönü değiştirilir ve en güçlü üreticiler kendi ürünlerini piyasaya sürmek için pazarlar oluştururlar. İslâm ekonomisi, en azından prensipte, bu kapitalist pazar anlayışının liberal şekliyle de, tekelci biçimiyle de uyuzmaz. Garaudy'e göre pazar meşru kabul edilmişse de piyasa başlı başına bir gaye değildir. Dolayısıyla da piyasa, gayeleri ve vasıtaları bakımından belli bir hedefe yönelik bir yönetime bağlı, işleyişi de İslâm'ın kurallarına uygun olmalıdır. Bu ise fiyatların gerçek maliyeti yansıtmamasını engelleyen tekellerin reddini gerektirir.⁴⁹ Buradan da anlaşıldığı üzere İslâm iktisadı kapitalizmin aksine fiyatların belirlenmesinde bütün yetkinin müteşebbislere bırakılmasına ve fiyatlarda tekelleşmeye gidilmesine karşı çıkmaktadır.

İnsanları iradî tasarrufa yönelten önemli etken olan faiz ise kapitalizm sistemini savunan ekonomistlere göre tasarruf oluşumu yönünden büyük bir öneme sahip olup faiz oranının yüksek olması tasarruf arzusunun artırmakta, fertlerin tasarrufa yönelmeleri de yatırımların, dolayısıyla milli gelirin artmasıyla sonuçlanmaktadır. Çünkü kapitalizm sisteminin söz konusu olduğu toplumlarda tasarruflar ya bizzat tasarruf sahipleri tarafından veya aracı kuruluşlar yoluyla müteşebbislere geçmekte ya da müteşebbisler de bunları yatırım amacıyla yatırım malları satın almak suretiyle harcamaktadırlar.⁵⁰ Garaudy'e göre riba (faiz) terimi sırf ekonomik değil, aynı zamanda ahlâkî bir terimdir. Çünkü tek mülk sahibi Allah ise ve insan sadece bu mülkün yöneticiyse, insanoğlu Allah'ın iradesini ve insanların öncelikli çıkarlarını bir tarafa bırakarak, Allah'ın mülkünü sırf kendi menfaati için kullanmak gibi bir haksızlığı işleyemez.⁵¹

⁴⁸ Zeytinoğlu, *Ekonomik Sistemler*, 101.

⁴⁹ Garaudy, *Geleceğimizde İslâm Var*, 89-90.

⁵⁰ Zeytinoğlu, *Ekonomik Sistemler*, 111.

⁵¹ Garaudy, *İslam ve İnsanlığın Geleceği*, 126.

Garaudy, kapitalizm sistemini İslâm açısından değerlendirmeye çalışırken ilk önce İslâm toplumunun kapitalizmle tanışması ve bu sistemden etkilenmesi üzerinde durmaktadır. Garaudy'e göre İslâm, liberalizme karşı ortaya çıkan kapitalizm sisteminden daha geç bir dönemde 16. yüzyıldan itibaren liberalizme karşı tavır aldı. O dönemde İslâm dünyası, Avrupa'nın sömürgeci yayılmacılığının saldırısına uğrar. Avrupa o sırada ilk sermaye birikimini gerçekleştirmek, sanayisi için hammadde bulmak ve yeni pazarlar açmak için, kendi dışındaki dünyanın insan ve madde kaynaklarını ele geçirmeye çalışır. Sömürü sistemi halini alan liberalizme karşı koyan Müslüman toplumlar liberalizme karşı ortaya çıkan kapitalizmle bütünleşmeye başladılar.⁵² Garaudy'e göre Fransızlar ve İngilizler başta olmak üzere Avrupalı sömürgeciler İslâm ümmetini zengin-fakir şeklinde parçalara ayırarak en zengin tabakalar arasında kendilerine işbirlikçiler buldular. Bu işbirlikçiler, sömürgecilerin ticaret yoluyla İslâm pazarına girmelerini, sanayilerini geliştirmelerini ve pazarlarını yaygınlaştırmalarını kolaylaştırarak zenginleşmelerini sağladılar. Modernleşme ile Batılılaşmanın sürekli olarak birbirine karıştırılması, imtiyazlı kesimleri Batı kapitalizminin hayat tarzıyla ve ekonomik sistemiyle bütünleşmeye sevk etmiştir.⁵³

Batı kapitalizminin etkilerine yoğun şekilde maruz kalan İslâm ülkelerindeki zengin ve imtiyazlı kesim, çocuklarını Amerikan "business schools/ticaret akademileri" veya Avrupa ülkelerinin "iktisadî bilimler" denilen fakültelerine gönderdiler. Orada onlara, matematik denklemleriyle dolu, aslında ise "ribanın" bütün çeşitleri üzerine kurulmuş, kapitalist Batı ekonomik sisteminin meşruluğunu savunan bir ideolojiyi benimseten bir iktisat bilimini öğrettiler. Bu fakültelerde okutulan iktisat kitaplarına göre, bir toplum sadece bir iş düzenidir. Yani bir çalışma kuruluşundan ibarettir. Bu toplumda insana sadece üretici, tüketici ve sırf şahsi çıkarı için iş yapan varlık gözüyle bakılır. Oysa böyle bir anlayış, Kur'an'ın toplum ve insan anlayışına taban tabana zıttır.⁵⁴

Kapitalizmin temel fikri şudur: Kişi kazandığı şeyin tek sahibidir. Onun kazançlarında kendisi dışında hiç kimsenin hakkı yoktur. Kişi kazandığı servetini dilediği şekilde harcayabildiği gibi saklayabilir de. Bu düşünce temelde Batı kapitalizminin ruhuna işlemiş olan bencillik düşüncesiyle başlar ve sonunda öyle bir noktaya ulaşır ki, toplumun ilerlemesi ve refahı için

⁵² Garaudy, *İslam ve İnsanlığın Geleceği*, 121.

⁵³ Garaudy, *İslam ve İnsanlığın Geleceği*, 134

⁵⁴ Garaudy, *İslam ve İnsanlığın Geleceği*, 135.

lüzumlu olan insanlık vasıflarını tümüyle yok eder.⁵⁵

İktisadî açıdan konuya bakacak olursak, bu anlayış servet dağılımında dengesizliğe, üretim araçlarının bencil sınıfın eline geçmesine, toplumda gelir uçurumunun artıp zengin fakir sınıfının net bir şekilde ortaya çıkmasına neden olur. Bencilliğin ruhlarına işlediği insanların ellerine geçen üretim araçları, toplum için değil sadece bu sınıf için çalışır. Böylelikle İslâm ekonomisinde çok önemli yer edinen servetin topluma dağılımı meselesi tamamıyla ortadan kalkmış olur.

Kapitalizm, toplumda karşılıklı yardımlaşma ve şefkat ruhunun silinmesine yol açar. Her fert sadece kendini düşünmeye başlar; dost ve yardımcı bu sistemde yoktur. Toplumda herkes hayatını idame ettirebilmek için diğerleriyle düşmanca bir rekabete girer. Bu sistemde zenginlik kaynaklarından mümkün merteye en fazlasına sahip olabilmek ve mevcut serveti sırf biraz daha çoğaltmak amacıyla kullanabilmek için elden geleni yapma çabası vardır. Bu mücadelede başarı gösteremeyen veya mücadeleye girecek güce sahip olmayanlar kendi hallerine bırakılırlar.⁵⁶

Garaudy'e göre pazarda rekabete ve ferdin çıkarının mutlak önceliğine dayanan bu uygulama, Hristiyanlığın bozulması sonucunu doğurdu. Yani, insanın bütün etkinliklerinin Allah'ın iradesine göre düzenlendiği bir sistemi çökertti. Bundan böyle eski puta tapan Yunanistan'daki gibi, insan her şeyin merkezi ve ölçüsü oldu. İnsanoğlu, Allah'ın mutlak kudretini firavunvari ele geçirme iddiası taşımaya başladı. Garaudy'e göre Descartes insana şu hedefi göstermektedir: "Tabiatın hâkimi ve sahibi olmak." Başka örnekler verecek olursak: Machiavel, milleti faaliyetimizin bizatihi gayesi yaparak zafere ulaşmada her şeyi mubah sayar. Hobbes, "İnsan insanın kurdudur." diyerek İslâm'daki ümmet olma ve birlik olma anlayışına ters bir düşünce ortaya koymuştur.⁵⁷ İnsanın hakimiyetini ön plana çıkarıp Allah'ın hakimiyetini reddeden, insanlar arasındaki birlik yerine bencilliği ön plana çıkaran bu sistem, sadece fert olarak insanın arzularını, hırslarını, zevklerini ve büyüme tutkularını önemser. İnsanî değerleri yok sayarak bireysel çıkarlar için her şeyi mubah sayar.⁵⁸ Tüm bu meseleler etrafında konuya bakacak olursak İslâm kapitalist sistemle taban tabana zıttır.

⁵⁵ Ebu'l-A'la Mevdudi, *Gelin Müslüman Olalım*, (Çev.: Sadık Durmuşoğlu), Düşün Yayıncılık, İstanbul 2015, 36.

⁵⁶ Mevdudi, *Gelin Müslüman Olalım*, 37.

⁵⁷ Garaudy, *İslam ve İnsanlığın Geleceği*, 135.

⁵⁸ Roger Garaudy, *İnsanlığın Medeniyet Destanı*, (çev.: Cemal Aydın), Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları, İstanbul 2015, 179-183.

2. Sosyalizm Sistemi ile Mukayesesi

Kapitalizm sisteminin doğuş nedenleri açıklanırken belirtildiği gibi, liberalizm sisteminin geçerli olduğu yıllarda sosyal değişimin ortaya koyduğu sonuçlar hiç de olumlu olmamış. Liberalizmin uygulandığı ve varlığının savunulduğu yıllarda, özellikle teknik alanda meydana gelen çok önemli gelişmeler sonunda üretimin yapısı tamamıyla değişmiş, o zamana kadar el sanayisi olarak bilinen küçük sanayi, sermayenin egemen olduğu büyük sanayi haline gelmiş, üretim çeşitlenerek büyük boyutlara ulaşmış, üretim maliyeti düşmüş, uluslararası ticaret faaliyetleri yoğunlaşmış ve kâr hırsıyla hareket eden fabrika sahibi kapitalist sınıf, zenginleşerek refaha kavuşmuştur. Ancak, sistemin geçerli olduğu bu yıllarda ekonomi alanında sağlanan bu çok önemli gelişmelere karşın sistemin temel faktörünü oluşturan ve sisteme dinamizm getiren kâr unsuru ve kapitalist patronların yalnızca kâr hırsıyla hareket etmeleri, işçilerin sömürülmelerine, sosyal adaletsizliğin hızla ve büyük ölçüde artmasına ve üretim fazlalığından veya tüketim yetersizliğinden ileri gelen önemli buhranların olmasına ve nihayet işsizlik ile sefaletin yapısal ve sürekli bir biçim olmasına neden olmuştur.⁵⁹

Garaudy'e göre kapitalizme bir tepki olarak ortaya çıkan ve özellikle işçi sınıfının bir hak arayışı sonucunda sivrilen sosyalizm sistemi ekonomik hayatta çözümler üreterek öncelikle sosyal adaleti sağlamayı hedef edinmiştir. Özellikle Karl Marks görüşleri etrafında şekillenen sosyalizm sisteminde toplum içinde sosyal adaleti sağlamanın yanı sıra dünya genelinde sömürgeciliğin de bitirilmesi üzerinde durulmuştur.⁶⁰

Sosyalizm sisteminde özel mülkiyet kalkmakta ve yerine kolektif mülkiyet ikame edilmekte, yani üretim ve mübadele araçları topluma mal edilerek sınıfsız toplum amaçlanmaktadır.⁶¹ Bu oluşun doğal ve kaçınılmaz bir sonucu olarak da sosyalizm sisteminde; rekabet, kişisel çıkar, özel müteşebbis ve kredi gibi unsurlar fonksiyonlarını kaybetmekte, fiyat, para ve ticaret mekanizmasının geçerli olduğu bir serbest piyasa ekonomisinin yerine suni ve iradi bir biçimde düzenlenen bir tanzim sistemi söz konusu olmakta, kişisel teşebbüsün yerini ise devlet teşebbüsü almaktadır. Bu nedenledir ki sosyalizm sisteminde devletin ekonomik hayata müdahalesi tamamıyla ortadan kalkmakta ve devlet, ekonomik faaliyetleri bizzat yerine getirerek hangi malın, nasıl, nerede, niçin ve ne kadar üretilceğini ve üretilen mallarının kimler

⁵⁹ Zeytinoğlu, 135.

⁶⁰ Garaudy, *İslam ve İnsanlığın Geleceği*, 142.

⁶¹ Garaudy, *İslam ve İnsanlığın Geleceği*, 141.

arasında hangi biçimde ve hangi ölçüde bölüşüleceğini saptayıp düzenlemektedir.⁶²

Garaudy'e göre sosyalizm; sosyal adalet ve gelirin dengeli dağılımı konularında önemli adımlar atmıştır. Müteşebbisler yerine devlete önemli görevler yüklemiştir. Fakat bu doğrultuda mülkün mutlak sahibinin devlet olduğu yanılığına düşerek İslâm iktisadıyla en temel konuda çelişmiştir.⁶³

Garaudy, sosyalizm sistemini İslâm açısından değerlendirmeye çalışırken ilk önce İslâm toplumunun sosyalizmle tanışması ve bu sistemden etkilenmesi üzerinde durmaktadır. Garaudy'e göre İslâm, 20. yüzyılda ve özellikle de İkinci Dünya Savaşından sonra Batı sosyalizmiyle karşılaştı. Kapitalist sistemle bütünleşmiş olan Müslüman ülkeler, diğer bütün kapitalist rejimlerde olduğu gibi sosyalizmi kendileri için bir tehdit olarak görüyorlardı. Birtakım İslâm ülkeleri ise, sosyalizme Amerikan emperyalizmine karşı bir müttefik ve kendi içlerindeki eşitsizliği azaltacak bir ümit olarak görüyorlardı.⁶⁴

Garaudy, İslâm dünyasında marksizim ve komünizme yapılan tenkitlerin, Batı dünyasının imtiyazlı sınıfları tarafından bir asırdır geliştirilen tenkitlerin tekrarı gibi olduğunu söyler. Ona göre bu tenkitler, büyük ülkelerin yöneticilerinin ve varlıklı sınıflarının kendi imtiyazlarını korumak adına ortaya attıkları ve zorla kabul ettirdikleri tenkitlerdir.⁶⁵ Bu tenkitleri Garaudy üç başlık altında inceler:

a. Allahsızlık: Garaudy, Batı'nın ve İslâm aleminin Marks'ın "Din halkın afyonudur." sözünü sürekli bir korkuluk gibi kullanıp durduğunu söyler. Marks bu sözünü 1884'te yazmıştı. O sıralar Avrupa'da Katolik kiliseleri ile her milletin hükümdarları sömürü ve baskıya boyun eğmeyen halkların her türlü özgürlük isteklerine ve eylemlerine karşı aralarında "Kutsal ittifak" kurmuşlardı. Bu ittifak, sosyal adaletsizliklere başkaldıran halka "boyun eğmeyi" vaaz ederek dini, ideolojiyi önleyici bir araç olarak kullanıyorlardı. Bu sebepten dolayı Garaudy, Marks'ın 19. yüzyılın ortalarında Katolik dinini bu şekilde tenkit etmesini tamamıyla doğru bulur. Marks, Katolik kilisesine bu tenkidi yöneltmeden önce meseleye daha geniş bir perspektiften bakarak, dini insanoğlunun hem çaresizlik ifadesi hem de bu çaresizliğe bir protesto olarak tanımlar. Eğer din protesto ise, demek ki o her zaman ve her yerde bir "afyon"

⁶² Zeytinoğlu, *Ekonomik Sistemler*, 155.

⁶³ Garaudy, *İslam ve İnsanlığın Geleceği*, 146.

⁶⁴ Garaudy, *İslam ve İnsanlığın Geleceği*, 122.

⁶⁵ Garaudy, *İslam ve İnsanlığın Geleceği*, 139.

değildir. Aksine din, aşağılananlar ve onurları kırılanların isyanının bir mayası da olabilir.⁶⁶

b. Materyalizm: Garaudy'e göre Marks, metafizik materyalizmi tenkit ederken sadece "tarihi materyalizmden" söz eder. Kapitalist toplumda, ekonominin tarihin motoru olduğunu müşahede eder. Marks, kapitalist toplumu materyalist ve Allahsız olarak nitelendirerek kölelik, derebeylik ve kapitalizm gibi bütün sınıflı rejimlerde, bunun hep böyle olageldiğini gösterir. Marks'ın "tarihi materyalizmi" Descartes'in düalizmine karşı bir polemiktir. Onlar, dünyayı sadece ideaların yönettiğini iddia ederek tarihi çarpıtıyorlar ve madde ile ruhu birbirinden kesin olarak ayırıyorlar. Bu idealist tarih anlayışına karşı Marks, organik bir tarih anlayışı ileri sürer. Bu anlayışta ruhla beden, madde ile madde dışı, fikir mücadeleleri ile menfaat kapışmaları birbirinden ayrılamaz.⁶⁷

c. Sınıf Mücadelesi: Garaudy'e göre sınıf mücadelesi Marks için ulaşılması gereken bir hedef değildir. Marks, sınıf mücadelesini sürdürmeyi değil, "sınıfsız toplumu" gerçekleştirmeyi hedeflemektedir.⁶⁸

Garaudy, Batılı zenginlerin imtiyazlarını tehdit eden bu sisteme karşı ortaya attıkları bu tür tenkitlerin İslâmî tenkitmiş gibi gösterilmesine karşı çıkarak İslâm dünyasının Batılı tenkitleri tekrar edip durmaması gerektiğini belirtir. Bu tenkiti yapanlar Marks'ın düşüncesinde canlı olanla ölmüş olanı ayırt edemeyenlerdir.⁶⁹ Garaudy bu konuda şu iki örneği verir:

Marks, sermayenin ilk birikimi üzerindeki araştırmalarında sömürgeciliğin sermayenin büyümesi için neden gerekli olduğunu göstermiştir. Onun bu tespiti bugün bizim Batı kapitalizminin büyüme sisteminin neden evrenselleştirilemez olduğunu anlamamıza imkân verir. Çünkü böyle bir büyüme sistemi dünyanın beşte biri tarafından dünyanın beşte dördünün sömürülmesi anlamına gelmektedir.⁷⁰

Marks, paranın çalışmadan artmasını sağlayan mekanizmaları yani "riba"yı analiz ederek bunun sömürüsü üzerinde de durur. Fakat İslâm ülkelerinin çoğu kapitalist sistemle bütünleşme sonucunda bu meselelere tam anlamıyla bakamamışlar. Sadece kapitalizmin sosyalizm üzerindeki

⁶⁶ Garaudy, *İslam ve İnsanlığın Geleceği*, 140.

⁶⁷ Garaudy, *İslam ve İnsanlığın Geleceği*, 141.

⁶⁸ Garaudy, *İslam ve İnsanlığın Geleceği*, 141.

⁶⁹ Garaudy, *İslam ve İnsanlığın Geleceği*, 142.

⁷⁰ Garaudy, *İslam ve İnsanlığın Geleceği*, 143.

eleştirilerini tekrar etmekle yetinmişler.⁷¹

Garaudy, sosyalizm aleyhtarlığının ve marksizme karşı körü körüne lanetler yağdırmanın, gerçek anlamda İslâmî bir yanı olmadığını söyleyerek bunların sadece, kapitalist sistemi benimseyenler tarafından söylendiğini ve onun ideolojisini paylaştıklarını gösterir. Aynı şekilde İslâm'ın sosyalizmle bir tutulması da yanlıştır. Bu da genellikle, baştan savma bir şekilde, marksizme bir İslâm kisvesi giydirildiğini ve Amerika Birleşik Devletleri'yle kapitalist Batı'nın etkisine direnmek için, Sovyetler Birliği nezdinde bir müttefik arama yolunun seçildiğini gösterir.

SONUÇ

Çalışmamızda gördük ki Garaudy düşüncesinde İslâm, iktisadî hayata dair bazı ilkeler koymakla birlikte sabit olan belirli bir ekonomik model önermez; hayatın her alanında yaptığı gibi iktisadî faaliyetlerde de ahlâkîliği ve toplumsal yararı amaçlar. Burada iktisadî faaliyet, tevhidî dünya görüşü çerçevesinde doğrudan ahlâkî yapıyla irtibatlandırılır. Böylelikle toplumsal barış ve bütünlük korunmaya çalışılır. Çünkü ahlâkî kurallardan yoksun iktisadî faaliyetlerin, toplumu yıkıcı ve insanlar arasında güveni zedeleyici bir işlevi vardır. Diğer taraftan, iktisadî faaliyetlerin ahlâkîliği aynı zamanda rızık ve kazancın helâl yollardan olmasını gerekli kılar. Helâl rızık elde etmek ve topluma faydalı olmak maksadıyla iktisadî faaliyette bulunma dinî bir yükümlülüktür. İslâm'da öngörülen iktisadî faaliyetler, kapitalistik ruhun aksine, bir amaç olarak değil, kişinin Allah'ın rızasına ulaşmasını ve dinî hayatının olgunlaşmasını sağlayan bir araç olarak görülür. İslâm çalışma hayatında itidali; bireyi ifrat ve tefritten uzak, "orta, ılımlı ve düzenli" bir yolu tutmaya ve işini/mesleğini nitelikli ve "ihسان" mertebesinde yapmaya teşvik eder.⁷²

Müslüman insan, homo-economicustan yani iktisadî insandan farklı olarak sadece bireysel çıkarları için fayda maksimizasyonu peşinde koşan, yalnızca "üretici ve tüketici fonksiyonuna" indirgenmiş bir kimse değildir. Onun kazancında, mal ve servetinde yoksul ve mahrumun da hakkı vardır. Üretim ve tüketim faaliyetlerinde sadece kendi çıkarlarını değil, toplumun çıkarlarını da dikkate almak durumundadır. Mal ve servetini bencil arzuları için bir araç olarak kullananlar ya da onunla gururlanıp övünenler ise şiddetle kınanırlar. İslâm iktisadı, belli bir zümrenin veya sınıfın menfaatini önceleyen bir ideolojiye dayanılarak geliştirilmiş bir iktisadî yaklaşım değildir. İnsan

⁷¹ Garaudy, *İslam ve İnsanlığın Geleceği*, 143.

⁷² Garaudy, *İslam ve İnsanlığın Geleceği*, 142.

fitratına uygun doğal ve ilmî bir iktisadî düzendir. İktisat biliminin esaslarına göre üretim faktör sahiplerinin kendi özgür irade ve rızalarına dayalı olarak anlaşmalarla oluşmuş bir iktisadî yapıyı öngörmektedir. İslâm iktisadı, tekelleşmenin olmadığı hukukun üstün olduğu bir serbest ekonomi düzenidir.

Çalışmamızda ortaya koyulduğu gibi Garaudy'e göre kapitalizmin en son hedef olarak gördüğü tüketim, İslâm açısından, ilâhî bir hedefe ulaşmanın sadece bir vasıtasıdır. Bu ilâhî hedef ise, insan hayatı için, insanın Allah'ın "halifesi" rolünü tam manasıyla oynamasına imkân verecek en elverişli şartları hazırlamak ve Allah tarafından kendisine bahşedilen bütün yeteneklerini rahatça göstermesine fırsat vermektir. Allah'ın kendisinden beklediklerini en iyi şekilde karşılayabilmesi için insana azami zaman ve enerjiyi temin etmektir.⁷³

Sonuç olarak söyleyebiliriz ki Garaudy, Amerikan tipi kapitalizmle Sovyet tipi sosyalizmi çifte iflas olarak görmektedir. Sebep olarak ise temelde şunları göstermektedir: İlk olarak büyümenin meyvelerinin dağılımı farklı olsa da büyüme konusunda iki sistem de aynı miktar anlayışına sahiptir. İkincisi, iki sistem de ilâhî boyutu göz ardı etmektedir. Her ikisi için de insan, gerek kapitalizmdeki birey veya bireysel çıkarlar söz konusu olsun, gerekse Sovyet tipi sosyalizmdeki parti veya devlet söz konusu olsun, insan her şeyin merkezi ve ölçüsüdür. İnsanın bu kendine yeter oluşu, Allah'ın yüceliğinin zıttıdır ve Allah'ı yok saymaktır. İlâhî boyut göz ardı edildiğinde, yani sosyal ilişkilerin düzenleyicisi olarak geriye fertlerin ve grupların rekabet eden ve çarpışan çıkarlarından başka bir şey kalmadığında, şiddet gerçek kanun haline gelir. Gayri insanî bir tarihin bu iki farklı yapısı dışında, yani bu iki çıkmazın dışında, yalnızca İslâm'ın Kur'anî vahyi, güler yüzlü bir geleceğe, yani ilâhî bir geleceğe doğru yol bulmamıza imkân verebilir.⁷⁴

⁷³ Garaudy, İslam ve İnsanlığın Geleceği, 153.

⁷⁴ Garaudy, İslam ve İnsanlığın Geleceği, 146.

KAYNAKÇA

- Bilgili, Yüksel. *Mikro İktisat*. İstanbul: 4t Yayınevi, 2017.
- Cebeci, İsmail. "İslâm İktisat Felsefesi ve Teorisi Literatürü: Eleştirel Bir Değerlendirme". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, c. 13, sy. 25-26, 2015.
- Ersoy, Arif. "İslam İktisadı ve İktisadi Yapısı: İnsan Merkezli Fitri İktisat ve İktisadi Yapısı". *İslam Ekonomisi ve Finansı Dergisi*, 2015/1.
- Garaudy, Roger. *Geleceğimizde İslam Var*. çev. Cemal Aydın. İstanbul: Timaş Yayınları, 2018.
- Garaudy, Roger. *İslam ve İnsanlığın Geleceği*. Çev. Cemal Aydın. İstanbul: Pınar Yayınları, 2007.
- Garaudy, Roger. *İslam Dünyasının Yükseliş ve Çöküşleri*. Çev. Cemal Aydın. İstanbul: Timaş Yayınları, 2018.
- Garaudy, Roger. *İnsanlığın Medeniyet Destanı*. Çev. Cemal Aydın. İstanbul: Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları, 2015.
- İbn Haldun, *Mukaddime*. çev. Zakir Kadirî Ugan, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1997. I. Cilt.
- Kallek, Cengiz. *Devlet ve Piyasa*. İstanbul: Bilim ve Sanat Vakfı Yayınları, 1992.
- Kallek, Cengiz. *İslam İktisat Düşüncesi Tarihi, Harâc ve Emval Kitapları*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2004.
- Kalyoncu, Kahraman ve Tuncer, Hatice. "Din-İktisat İlişkisi: Riba, Rehin ve Ekonomik İşlem Kavramları Üzerine Bir Deneme". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, c. 6, sy. 6, 2017.
- Karagöz, İsmail. *Dini Kavramlar Sözlüğü*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2010.
- Mevdudi, Ebu'l-A'la. *Gelin Müslüman Olalım*, çev. Sadık Durmuşoğlu. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2015.
- Ülgener, Sabri Fehmi. *Zihniyet ve Din, İslâm, Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlâkı*. İstanbul: Derin Yayınları, 2006.
- Wessels, Walter J. *İktisat*. Çev. Ünal Çağlar. İstanbul: Alfa Kitapevi, 2002.
- Zeytinoğlu, Erol. *Ekonomik Sistemler*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Yayınları, 1985.

UJTE

UNIVERSAL JOURNAL OF THEOLOGY

e-ISSN: 2548-0952

Cilt/Volume: 9, Sayı/Issue: 1, Yıl/Year: 2024 (Haziran/June)

DÜŞÜNCE TARİHİNDE İNANCIN RASYONELLİĞİ BAĞLAMINDA AKIL-KALP İLİŞKİSİ

Mind-Heart Relationship in the Context of Rationality of Faith in the History of Thought

ÜMMÜNUR YURTSEV

Yüksek Lisans Mezunu. Pamukkale Üniversitesi, İslami İlimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Felsefesi Anabilim Dalı.

MSc, Pamukkale University, Institute of Islamic Science, Philosophy and Religion Sciences, Department of Philosophy of Religion, Denizli/Turkey

yurtsev.ummunur@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-6192-4173>

Makale Bilgisi - Article Information Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 29/03/2024

Kabul Tarihi/Date Accepted: 24/06/2024

Yayın Tarihi/Date Published: 30/06/2024

Atıf/Citation: Yurtsev, Ümmünur. "Düşünce Tarihinde İnançın Rasyonelliği Bağlamında Akıl-Kalp İlişkisi". *Universal Journal of Theology* 9/1 (2024): 95-124. Doi: 10.56108/ujte.1461043

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/ujte>

DÜŞÜNCE TARİHİNDE İNANCIN RASYONELLİĞİ BAĞLAMINDA AKIL-KALP İLİŞKİSİ*

Ümmünur YURTSEV

Öz

Tanrı inancı ve varoluşun anlamı, düşünce tarihi boyunca üzerinde önemle durulan bir konu olmuştur. Varoluşun kaynağı ve amacını sorgularken bunu kutsal bir varlıkla ilişkilendirenler ve fiziksel âleme odaklanarak aşkın bir varlığa ihtiyaç duymayanlar da olmuştur. Bu makalede varoluşun kaynağının Tanrı inancı ile ilişkilendirilmesine dair düşünce tarihinde akıl ve kalbe yüklenen anlamlar ele alınmıştır. Akıl-kalp arasındaki ilişki, inanç sistemlerinin oluşumunda ve gelişiminde önemli bir rol oynar. İnanç, bazen duygusal bir tasdik olarak kalpte bazen de akıl yoluyla rasyonel bir süreç olarak tanımlanır. Kalbin kan deveranını sağlayan organ olmasının yanında ruhun, duygunun, aklın ve inancın sembolü olması onu Tanrı inancı ile ilgili tartışmaların merkezine koymuştur. Bu konunun araştırılması kutsal metinlerde kalbe atfedilen bilişsel işlevler ve Tanrı inancının temellendirilmesinde aklın ve kalbin rolünün anlaşılabilmesi için gereklidir. Çalışmamızda akıl ve kalp kavramları Yahudi, Hıristiyan ve İslam düşüncesi bağlamında felsefi bir analizle incelenmiştir. Bu çerçevede aklın ve kalbin iman gibi irade gerektiren konularda sorumlu merkez olması ve Tanrı inancının temellendirilmesinde ortaya çıkan bazı felsefi problemler ele alınmıştır. Sonuç olarak düşünce tarihi boyunca aklın Tanrı inancı ile ilişkisi uyumlu, çatışmacı ve bağımsız görüşler olmak üzere çeşitli bakış açılarıyla yorumlanmıştır. Yahudilikte akıl ve kalp birlikte çalışır ve akıl kalbi önceler. Hıristiyanlıkta ise dönem dönem farklılıklar yaşanmıştır. Batı Hıristiyan düşüncesinde aydınlanma dönemiyle birlikte aklın önemi vurgulanmış ve Tanrı inancının rasyonel bir temele oturtulması gerekliliği savunulmuştur. Bu dönemde akıl-kalp arasındaki ilişki rasyonalizm ve fideizm akımları adı altında tartışılmıştır. İslam düşüncesinde ise Tanrı inancının temellendirilmesi hakkında filozoflar farklı argümanlar ortaya koysa da asıl tartışmalar iman tanımı konusunda yaşanmıştır. Tartışmalar tasdik, ikrar ve amel kavramları etrafında gelişmiştir. Dolayısıyla inancın rasyonelliği, akıl ile duygu arasındaki dengeyi sağlama çabasıyla ortaya çıkmıştır.

Anahtar Kelimeler: İnanç, İman, Akıl, Kalp, Rasyonalizm.

Mind-Heart Relationship in the Context of Rationality of Faith in the History of Thought

Abstract

The belief in God and the meaning of existence has been a subject of significant interest throughout the history of thought. While questioning the source and purpose of existence, there have been those who associate it with a divine being and those who focus on the physical world and do not need a transcendent being. This article will discuss the meanings attributed to the mind and heart in the history of thought regarding the association of the source of existence with the belief in God. The relationship between the mind and the heart plays an important role in the formation and development of belief systems. Belief is sometimes defined as an emotional affirmation in the heart and sometimes as a rational process through reason. The fact that the heart is a symbol of the soul, emotion, reason and faith, in addition to being the organ that provides blood circulation, has placed it at the centre of discussions about belief in God. It is imperative to investigate this issue in order to gain insight into the cognitive functions attributed to the heart in sacred texts and the role of the heart and mind in the justification of belief in God. This study analyses the concepts of mind and

heart philosophically in the context of Jewish, Christian and Islamic thought. This framework allows for the discussion of the role of the mind and heart as the responsible centre in matters requiring will, such as faith and some philosophical problems that arise in the justification of belief in God. Consequently, throughout the history of thought, the relationship between reason and belief in God has been interpreted from a variety of perspectives, including those that view the relationship as harmonious, conflicting, or independent. In Judaism, the mind and heart are understood to work in concert, with the mind taking precedence over the heart. In contrast, Christianity has experienced a variety of shifts over time. With the advent of the Enlightenment period in Western Christian thought, the importance of reason was emphasised, and the necessity of placing the belief in God on a rational basis was defended. During this period, the relationship between the mind and the heart was discussed in the context of the rationalism and fideism movements. In Islamic thought, although philosophers put forward different arguments about the justification of belief in God, the main debates were about the definition of faith. The debates have developed around the concepts of assent, assent and deeds. Consequently, the rationality of faith has emerged with the effort to ensure the balance between reason and emotion.

Keywords: Belief, Faith, Mind, Heart, Rationalism.

Giriş

Düşünce tarihi boyunca Tanrı inancı, insanlığın en temel sorgulamalarından biri olmuştur. Varoluşun kaynağını ve amacını anlama çabası, insanları kimi zaman kutsal bir varlığa, kimi zaman ise somut gerçekliğe yönlendirmiştir. Bu arayışta, kalp ve aklın rolü de her zaman tartışma konusu olmuştur. Kalbi merkeze koyanlar için iman, teslimiyet ve duygusal onay anlamına gelirken; akli merkeze koyanlar için Tanrı'ya inanç, mantıksal bir süreçtir. Kalp, sadece kan pompalayan bir organ değil, psikolojik ve duygusal davranışların da merkezidir. İnancın merkezine kalbi koyanlar, kalbin çok boyutlu yönlerinden bahseder. Aynı şekilde, akli merkeze koyanlar için de bu geçerlidir. Bu çalışmanın araştırma problemi akıl ve kalp ilişkisinin felsefi bağlamında nasıl ele alındığını ve hangi inanç sistemlerine temel oluşturduğunu tespit edip değerlendirmektir. Konuya daha iyi bir açıklık kazandırmak amacıyla, düşünce tarihinde *akıl*, *kalp*, *inanç* ve *iman* kavramlarının hangi anlamlarda kullanıldığı incelenecektir. Bu bölüm, akıl-kalp ilişkisi çerçevesinde ortaya çıkan görüşlerin anlaşılması açısından önem taşımaktadır.

Arapça *a k l* kelimesinden dilimize geçen *akıl* bağlamak, idrak etmek, zekâ ve kavrayış anlamına gelmekte ve Türkçe'de *us* kavramı yerine kullanılmaktadır. Fetanet, feraset ve keramet kavramları da akıl ile aynı anlama gelmektedir. ¹ Antik Yunan düşüncesinde Yunanca *logos* ve *nous*

* Bu çalışma Doç. Dr. İsmail Şimşek danışmanlığında 4 Ağustos 2022 tarihinde tamamladığımız "Düşünce Tarihinde İnancın Rasyonelliği Bağlamında Akıl-Kalp İlişkisi" başlıklı yüksek lisans tezinden esas alınarak hazırlanmıştır.

kavramlarıyla ifade edilen akıl, felsefi bir terim olarak ilk kez Herakleitos tarafından sistemleştirilmiştir.² Ona göre “her şey akar, hiçbir şey kalmaz”. Dolayısıyla evren sürekli değişim içindedir. Logos, evrenin değişimini ve dönüşümünü yöneten evrensel bir yasadır. Evrenin sabit bir özü veya formu yoktur, aksine o sürekli bir akış halindedir. Duyularımız bize sabit ve kalıcı bir dünya algısı verir, ancak bu algı gerçekliği yansıtmaz. Gerçeklik, logos tarafından yönetilen sürekli bir değişimdir. Dolayısıyla duyularımız bize gerçeği göstermezken, akıl logosu kavrayabilir ve evrenin gerçek doğasını anlayabilir. Akıl, duyuların ötesine geçerek evrenin değişken ve akışkan yapısını kavrayabilir.³ Benzer şekilde *nous* da Anaksagoras tarafından evreni yöneten akıl olarak tanımlanmıştır.⁴

Batı düşüncesinde akıl Orta Çağ'da Hıristiyanlığın etkisiyle *ratio* ve *intellectus* kavramlarıyla ifade edilmiştir. *Ratio* Latince kökenli bir kelime olup felsefi anlamda akıl, mantık, sebep veya hesap anlamlarına gelir. Genellikle duyulara ve duygulara karşıt olarak kullanılarak rasyonel düşünmeyi ve mantıksal çıkarımı temsil etmektedir. Bu bağlamda bilimsel bilginin temelini *ratio* kavramı oluşturmaktadır.⁵ *Intellectus* ise *ratio* dan ayrı olarak sezgisel hikemi bilgiyi ifade etmektedir. Yunan felsefesindeki *nous*'un karşılığı olan *intellectus*, Orta Çağ düşünürleri tarafından Tanrı'nın bir armağanı olarak görülmüş, insanları diğer canlılardan ayıran ve Tanrı'yı bilmemizi sağlayan bir yetenek olarak kabul edilmiştir.⁶ Orta Çağ ünlü düşünürü Aziz Augustine, *intellectusu* ruhun kendisi olarak görüp ruhu yöneten bir kuvvet olarak tanımlamıştır. Ona göre *ratio* bilgi arayışında kullanılan bir araçtır. *Intellectus* ise bilgeliği amaçlar.⁷ Thomasçı geleneğe göre ise, *ratio* ve *intellectus* birbirini tamamlayıcı kavramlardır ve birbirleriyle çelişmezler. Bu perspektife göre *ratio* ve *intellectus* farklı yönleriyle aynı gerçekliğe hitap ederler. Ancak

¹ Ömer Faruk Harman, “Saîd b. Yûsuf Feyyumi”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/517.

² Frederick Copleston, “Ön-Sokratikler ve Sokrates”, çev. Aziz Yardımlı, *Felsefe Tarihi, Yunan ve Roma Felsefesi* (İstanbul: İdea Yayınları, 1986), 1/36.

³ Macit Gökberk, *Felsefe tarihi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993), 24.

⁴ Selena Özbaş, “Anaksagoras'ta Nous Kavramı”, *Felsefi Düşün - Akademik Felsefe Dergisi* 2/13 (2020), 114-120.

⁵ İbrahim Kalın, *Perde ve Mana: Akıl Üzerine Bir Tahlil* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2020), 29.

⁶ *Cambridge Dictionary*, “Intellect” (Cambridge University Press) (Erişim 30 Mayıs 2021).

⁷ Dagobert D. Runes, “Intellect”, *The Dictionary of Philosophy* (Erişim 30 Mayıs 2021).

tarihsel süreçte *ratio*, natüralizm ve pozitivizmle birleşerek hakikati sadece insan zihninin analitik yeteneğine indirgeyen bir yol izlemiştir.⁸

Orta Çağ Batı Hıristiyanlığında zamanla teolojinin gölgesinde kalan akıl, İslam felsefesinde merkezi bir rol oynamıştır. Bilim ve akla verilen önem, felsefi düşüncenin seyrini Doğu'ya kaydırmış ve Farabi, İbn Sina ve İbn Rüşd gibi İslam filozofları aklın farklı yönlerini incelemiştir. İslam felsefesi içinde akıl, varlık, bilgi ve ahlak konularında önemli bir role sahiptir. İlk olarak Kindi'nin başlattığı akıl teorisi, Farabi tarafından geliştirilmiş ve kozmik akıllar silsilesi şeklinde ortaya konulmuştur. Farabi'ye göre akıl bilgi süje-obje ilişkisinde bilkuvve akıl, bilfiil akıl, müstefâd akıl ve faâl akıl olmak üzere dört aşamada ortaya çıkar. Bu silsile Tanrı'dan zorunlu olarak türemiştir.⁹ İbn Sina, Farabi'nin akıl teorisinden etkilenmiş ve kendi bakış açısını ortaya koymuştur. Ona göre heyulâni akıl, meleke halindeki akıl, fiil halindeki akıl, müstefâd akıl ve kutsi akıl olmak üzere beş çeşit akıl bulunmaktadır. Her biri bilgi ve ahlakın farklı yönlerini temsil etmektedir.¹⁰ Aydınlanma dönemiyle birlikte tekrar tanımlanan akıl bu kez *rasyonalizm* ve *ampirizm* kavramlarıyla ifade edilmiştir. Bu dönemde akıl yeniden keşfedilip ve yüceltilerek sadece inanç ve geleneklere dayalı bir kavram olmaktan öte, mantıksal düşünme ve deneysel gözleme dayalı bir bilgi kaynağı olarak görülmeye başlanmıştır.¹¹

Tanrı inancının epistemik değeri söz konusu olduğunda otaya çıkan tartışmalar akıl ve kalp etrafında dönmektedir. Dolayısıyla *iman* ve *inanç* kavramı da bu tartışmalar arasında yerini almaktadır. Nitekim günlük hayatta bu iki kavram birbirinin yerine kullanılsa da felsefi ve dini anlamda farklılıklar içermektedir. İnanç, itikat anlamına gelir ve bir şeyin varlığına veya düşüncesinin doğruluğuna güven duymaktır.¹² Antik Yunan düşüncesinde inanç anlamında kullanılan *pistis* ve *doxa*, güven ve samimiyet olarak yorumlanmıştır. *Pistis*, içtenlik ve itimat anlamını taşıırken *doxa* ise düşünce, kanaat, algı ve inançtan oluşan bir görüşü temsil eder. İnanç, dini açıdan Tanrı'nın varlığına yönelik şüphe duymadan kabul etmeyi ifade ederken,

⁸ Kalm, *Perde ve Mana*, 30; Denys Turner (ed.), "Intellect", *Faith, Reason and the Existence of God* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 75-88.

⁹ Mahmut Kaya, "Farabi", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 149.

¹⁰ Ali Durusoy, "İbn Sina", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999), 20/323.

¹¹ Yakup Kahraman, "Aydınlanma Epistemolojisinin Oluşumu", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 9/43 (2016), 1263.

¹² Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2013), 663.

felsefi bağlamda doğruluğu kesin kanıtlara dayanmayan, ancak haklı olduğuna inanılan bir önermenin savunmasını ifade eder.¹³

İman ise, Arapça kökenli *e m n* fiilinden türemiş bir kelime olup, güven, samimiyet, doğrulama, emin olma, şüphesiz kabul etme gibi anlamları içerir. Yunanca *pistis*, Latince *fides* ve *dogma*, İbranice *emunah* (Tanrı'ya güven ve insanlara inanç anlamında), İngilizce *faith* ve *affirmation* (kilise tarafından doğru kabul edilen öğretileri benimsemek) kelimelerine karşılık gelir.¹⁴ İman, dinsel bağlamda tek bir yaratıcının varlığını ve vahiy yoluyla aktardığı gerçekleri kabul ederek dünyaya anlam kazandırma çabasıdır. İman tanımında önemli bir yer tutan diğer kavram ise tasdiktir. Tasdik, felsefi ile kelamî olarak iki farklı bağlamda ele alınır. Felsefi terim olarak tasdik, aklın bir önermeye olumlu veya olumsuz hüküm vermesini ifade ederken kelamcılar bu tanımın imanı yeterince kapsamadığını ve daha çok inancı ilgilendirdiğini savunur. Tasdik, duygusal anlamlar taşıyan bir fiili ve zihinsel bir kabulü içerebilir.¹⁵ Dini epistemolojide, imanın mahiyeti üzerine yapılan tartışmalar genellikle vahiy kavramından kaynaklanır. Vahiy, modern Batı düşüncesinde rasyonel bilgi ile vahyedilmiş bilgi arasındaki farkı çözümlenmeye çalışan önemli bir soru olmuştur. Önerme ve kişi merkezli vahiy anlayışı olmak üzere iki temel yaklaşım çerçevesinde tartışılmıştır.¹⁶ Önerme merkezli vahiy anlayışına göre iman, sözlü veya yazılı şekilde iletilen tanrısal önermeleri kabul etmeyi içerir. Kişi merkezli vahiy anlayışında ise vahiy, Tanrı'nın kendisi olarak anlaşılır ve kutsal kitapların mutlak doğruluğu üzerinde durulmaz. Bu görüşe göre Tanrı her dönemde kendisini farklı şekillerde açıklamış ve mesajlar farklı yorumlara tabi tutulmuştur.¹⁷ İman ve inanç terimleri genellikle birbirinin yerine kullanılmıştır. Ancak, inanç zihni bir kabul iken, iman daha fazla güven ve teslimiyeti içerir.

Genel anlamda Tanrı inancı söz konusu olduğunda *akıl, kalp, inanç* ve *iman* kavramları vahiy ile doğrudan ilişkili olduğundan tartışmalar Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam dini düşüncesi içerisinde geçmektedir. Dolayısıyla akıl-kalp ilişkisi bağlamında ele alacağımız inanç sistemi bu üç dini kapsamaktadır.

1. Yahudi Düşüncesinde Akıl-Kalp İlişkisi

¹³ Jonathan Leicester, "The Nature and Purpose of Belief", *The Journal of Mind and Behavior* 29/3 (2008), 217.

¹⁴ Hanifi Özcan, "İman", *TDV İslam Ansiklopedisi* (TDV İslam Ansiklopedisi, 2000), 216.

¹⁵ Hanifi Özcan, *Epistemolojik Açından İman* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fak. Vakfı, 2016), 82-84.

¹⁶ Recep Kılıç, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy* (Ötüken Neşriyat, 2019), 27.

¹⁷ Rahim Acar vd., *Din Felsefesi El Kitabı*, ed. Recep Kılıç - Mehmet Sait Reçber (Ankara: Grafiker Yayınları, 2019), 225-226.

Yahudi düşünce geleneğinde kalp, *lev* kelimesiyle ifade edilip sadece bir organ olmanın ötesinde, insanın tüm benliğini temsil eder. Kalp, sadece sevgi, nefret ve korku gibi temel duyguları değil karar verme ve öz bilinci de içerir.¹⁸ Tevrat'ta kalp kavramı farklı anlamlarda kullanılmıştır. Canlıların yaşam kaynağı, düşüncenin, inancın, kanaatin, iradenin, zekâ ve bilgeliğin merkezi olarak ele alınmıştır. Tevrat'ta ahlaki yaşamın kalple başlaması gerektiği vurgulanır. Kalp saf ve temiz olduğunda, insan doğru olanı seçebilir ve ahlaki bir şekilde yaşayabilir. Dolayısıyla Yahudi düşüncesinde kalp, aklının ve duygularının kaynağı, ruhun ve bedenin komuta merkezi, insanın Tanrı ile bağlantı kurduğu yer olarak kabul edilir.¹⁹ Çünkü Rabb sadece dış kalbe bakar ve kalp samimiyse insanın amelleri de değerlidir. Düşüncelerimiz, amellerimiz ve niyetlerimiz de kalbimizden kaynaklanır. Akıl kalpten ayrı değildir ve kalbin bir fonksiyonudur. Akıl ise *sexel* kelimesiyle ifade edilir ve zihin anlamı taşır. *Intellect* kelimesine karşılık gelen *Aintligntzih* ise zekâ, bilgelik, kalbin anlaması ve kehaneti gibi anlamlarda kullanılır.²⁰

Orta Çağ'da düşünürler arasında önemli bir problem olan din-felsefe ilişkisi Yahudi düşüncesinde de tartışılmıştır. Dönemin önde gelen Yahudi bilgini İbn Meymûn, din ile felsefeyi uzlaştırmaya çalışmış, akıl kavramını açıklarken Aristoteles ve Farabi, İbn Sina, İbn Rüşd gibi İslam filozoflarının etkisinde kalmıştır. Ona göre akıl, tüm canlılardaki kuvvetlerin en üstünüdür ve insanın kabiliyet ve yetkinliklerinin temelidir. İnsan, zihinsel yetileri sayesinde düşünür ve yaşamını devam ettirmek için gereken bilgiyi elde eder. İbn Meymûn, aklın sınırlarıyla ilgili olarak ay-altı ve ay-üstü ayrımını yapmıştır. Buna göre insan sadece ay-altı dünyanın bilgisini kavrayabilir.²¹ Aydınlanma döneminde Yahudi kökenli önemli bir düşünür olan Benedict Spinoza'ya göre akıl Tanrı'yı ve evreni bilmenin tek yoludur. O'na göre insanın bilgisi saf akılla elde edilir ve bu bilgi, deneyden ziyade akıl ile inşa edilir. Spinoza, *Anlama Yetisinin İyileştirilmesi* adlı eserinde "birinci tür bilgi, ikinci tür bilgi ve üçüncü tür bilgi" olmak üzere üç bilgi türünden bahseder. Birinci tür bilgi hayal gücüyle algılama, ikinci tür bilgi akıl yürütme, üçüncü tür bilgi ise, Tanrısal doğanın zorunluluğunu kavramamızı sağlar.²² Rasyonalizmin en

¹⁸ İbn Meymun, *Delaletü'l-Hairin*, çev. Osman Bayder - Özcan Akdağ (Kimlik Yayınları, 2019), 121.

¹⁹ *Kutsal Kitap* (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2020), I. Krallar, 2:4; I. Krallar, 8:48.

²⁰ Crawford Howell Toy vd., "Philo Judaeus", *The Jewish Encyclopedia*, ts. (Erişim 30 Kasım 2021).

²¹ Joseph Buijs, "Religion and Philosophy in Maimonides, Averroes, and Aquinas", ed. Ryan Szpiech, *Brill* 8/2-3 (2002), 173.

²² Benedictus de Spinoza, *Spinoza's Short Treatise on God, Man, and His Well-Being: Translated and Edited, With an Introduction and Commentary and a Life of Spinoza* (Forgotten Books, 2018), 63.

önemli savunucularından biri olan Spinoza, bilginin doğruluğunu *upuygunluk* ile ölçer. Gerçekliğin ölçüsü, doğru fikirlerin upuygunluğudur. Doğru ve hakiki bilgiye sahip olduğumuzda, onun doğruluğunu bilir ve şüphe duymayız. Dolayısıyla akıl bilgisi, rasyonel ve bilimsel bir yaklaşıma dayanır ve tüm insanlar için erişilebilirdir. Bilmenin en yüksek derecesi ise sezgisel bilgi yani üçüncü tür bilgidir. Bu aynı zamanda insanın özgürleşmesini sağlayacak olan bilgidir. Sezgisel bilgi, Tanrı'ya daha iyi anlamamızı sağlayarak insanı en yüksek insani yetkinliğe ulaştırır. Tanrı'ya karşı duyulan zihinsel sevgi, insanın özgürlüğünü ve mutluluğunu sağlar. Çünkü bu sevgi Tanrı'nın ezeli olduğunu kavramamızı gerektirir.²³

Yahudilikte imanın temeli, Tanrı'ya güven ve tevekkül üzerine kurulmuştur. Bu anlayış, İbrahim'in rabbini bulmak için aklını ve kalbini kullanmasına dayanmaktadır. Dolayısıyla Yahudi düşünce tarihi İbrahim peygamber ile başlamaktadır.²⁴ Peygamberlerden sonra ise Rabbiler Yahudiliğin yorumlama otoritesi haline gelmiş ve mistik bir tarzda ilahi hikmeti yorumlayarak monoteist-metafizik yaklaşımdan uzaklaşmışlardır. Babil Talmud Akademisi'nin kurulana kadar Helenistik düşünceden çokça etkilenen Rabbiler, 9. yüzyılda İslam düşüncesi etkisi altında kalmıştır. Özellikle Tanrı'nın varlığını akli temellere dayandırılması konusunda İslam terminolojisinden yararlanmışlardır.²⁵ Tevrat ile felsefeyi uzlaştıran ilk Yahudi filozofu olan Saadia ben Yosef Gaon, eserlerinde Yahudi hukukunu akli temellere dayandırmıştır. Dolayısıyla Babil Talmud Akademisi, kutsal metinleri daha rasyonel bir şekilde düzenlenip bilim ile din arasındaki çelişkilerin giderilmesini sağlamıştır.²⁶

Orta Çağ'da en önemli Yahudi alimlerinden İbn Meymûn, Aristoteles'in mantık yöntemlerini kullanarak Tevrat'ı yorumlamış ve günümüz Yahudi inancının şekillenmesine büyük katkıda bulunmuştur. Ona göre akıl ve vahiy birbiriyle uyum içindedir. İbrahim'in evrenden yola çıkarak Tanrı'ya duyduğu sevgi, bu uyumu destekler. İbn Meymûn, rasyonellik kavramını Yahudilik içinde geliştiren bir düşünürdür. İnsanın ilahi bilgiye erişmek için âlem ve âdem hakkında akıl yürütmesi gerektiğini savunur. İbn Meymûn eserlerinde

²³ Benedictus Spinoza, *Ethica*, çev. Çiğdem Dürüşken (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2011), 247-352.

²⁴ Yosef Dov Halevi Soloveitchik, “החכמה שבראש והחכמה שבלב” (Akıl ve Kalbin Bilgeliği)” (Erişim 12 Eylül 2021).

²⁵ Mustafa Alıcı, “Erie Resonance veya İnsanlık Adına Dehşet Verici Yankı: Yahudi Akıl”, *Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi* 9/23 (10 Ocak 2021), 61.

²⁶ Ömer Faruk Harman, “Saîd b. Yûsuf Feyyumi”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/517.

insandaki akıl kabiliyetinin yüceliğini ve Tanrı'ya benzeyebilmesi için bu akli kullanmanın önemini vurgular. Ancak Tanrı'nın doğasını tam olarak anlamının mümkün olmadığını, bu konuda sabırlı olunması gerektiğini belirtir. Aksi takdirde inançta karmaşa yaşanabilir ve zihin kapanabilir.²⁷ Dolayısıyla insanın gerçeğe erişmesi için zihinsel hazırlık çok önemlidir. Ona göre mükemmelliğe ulaşmak için bilimsel çalışmalar yapılması gerekir. Mantık, matematik ve fizik gibi alanlarda bilgi edinmeli ve sonra metafizik konuları öğrenmelidir. Bu, kişinin akıl ile inanç arasındaki ilişkiyi daha iyi anlamasını sağlar.²⁸ İbn Meymûn, insanın en önemli yetisi olarak akli kabul eder. Akıl, insanın yaşamını kolaylaştıran güçlü bir araçtır ancak kesin bir güce sahip değildir. Tevrat'taki görünen akla aykırı bölümler mecazi olarak yorumlanmalıdır. Ona göre insan sadece dünyevi konuları kavrayabilir. Metafizikî konuların akli sınırlarımızı aşar. Bu yüzden, dinin anlaşılması için felsefeye ihtiyaç vardır. İmanın ve doğrulamanın temelinde de akıl yatar.²⁹

18. yüzyılda Batı Avrupa'da yaşanan Aydınlanma hareketi, Yahudiler için yeni bir dönem başlatmıştır. Yahudiler, getto hayatından kurtularak entelektüel alanda aktif hale gelmişlerdir. *Haskala* adı verilen bu akım, Yahudi toplumunda felsefi ve sosyal bir değişimi ifade eder. Haskala, insanlık tarihinde elde edilen bilgilerin Tevrat'ta gizlendiğini ve bu bilgilerin ancak kutsal metinlerin incelenmesiyle ortaya çıkacağını iddia eder. Ancak bu süreçte din-bilim çatışmaları ve Rabbiler ile dönemin Yahudi filozofları arasında yaşanan tartışmalar gerilim yaratmıştır. Rabbiler, bilim kitaplarının Tevrat'a ters düştüğünü varsaymışlar ve Haskala hareketini kutsal metinlere karşı meydan okuma olarak yorumlamışlardır. Bu çatışma, Rabbiler'in dönemin yazılarını denetlemesi ve bazı eserleri yasaklamasıyla sonuçlanmıştır.³⁰

Aydınlanma döneminde geleneksel Yahudi görüşlerine karşı pozitif bir tavır takınan Ortodoks Yahudiler modern bilimin Yahudi düşüncesinin gelişiminde hayati bir rol oynaması gerektiğini savunmuşlardır. Ancak bu süreçte, dinin temel prensipleri üzerinde durarak aydınlanmayı sorgulamak ile Yahudi geleneğini din felsefesine dönüştürme arasında bir denge kurulması gerektiği ikilemi ortaya çıkmıştır. Bu zorlu ikilem, günümüzün modern Yahudi düşüncesinin de temelini oluşturmuştur. Amsterdam Yahudi cemaati

²⁷ İbn Meymun, *Delaletu'l-Hairin*, 95.

²⁸ Aharon Shear-Yashuv, "Jewish Philosophers on Reason and Revelation", ed. Stephen Dawson, (10 Ağustos 1998).

²⁹ Buijs, "Religion and Philosophy in Maimonides, Averroes, and Aquinas", 181.

³⁰ Abdullah Altuncu, "Haskala Sırasında Din-Bilim Çatışması: Onay Belgeleri, Bilim Kitapları ve Rabbanî Din Adamları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 59/2 (2018), 115.

tarafından dini-felsefi görüşleri nedeniyle aforoz edilen önemli düşünürlerden biri Spinoza'dır.³¹ O, özellikle Tevrat'ın Musa tarafından kaleme alınmadığı iddiasıyla dikkat çekmiştir. Batı'daki Aydınlanma döneminde ortaya çıkan Ahit Eleştirisi hareketinin öncülerinden olan Spinoza, Yahudi-Hıristiyan geleneklerini sorgulamış ve İncil'in ilk beş kitabının Musa'ya ait olmadığını savunmuştur.³² Temelde hahamların kutsal metinleri yorumlama yetkisini sorgulamıştır. Ona göre bu yetki sadece belirli bir grupla sınırlandırılmaz aksine herkesin sahip olması gereken bir özelliktir. Zira kutsal metinlerin anlaşılması, sadece dini otoritelere bırakılamaz; aksine, ortalama bir zekaya sahip herkes tarafından yapılabilir. Bu nedenle Spinoza, İbn Meymûn'un Tevrat yorumlama yaklaşımını da eleştirmiştir. Ona göre İbn Meymûn'un kutsal metinleri mecazî olarak ele alması ve geleneksel yorumlaması, metinlerin serbestçe yorumlanmasına olanak tanır ve bu yanlıştır.³³ Kutsal metinlerin yorumlanmasında akıl ile vahiy arasındaki ilişki incelenirken, felsefe ve teolojiyi birbirinden ayrılmalıdır. Çünkü felsefi düşüncelerin vahiy ile doğrudan ilgisi yoktur. Ona göre ilahi mesajların asıl amacı ahlaki değerleri ortaya çıkarmaktır.³⁴ Dolayısıyla kutsal metinden felsefi çıkarım yapmak bir nevi o metnin peygamberine atıfta bulunmaktır. Bu sebeple Spinoza, Yahudi tefsir geleneği içinde yer alan *dogmatist* ve *skeptiklerin* görüşlerini eleştirmiştir. Dogmatistler, akıl ile vahyin uyumlu olduğunu savunurken skeptikler, aklın vahye tabi olduğunu ileri sürer. Skeptiklere göre vahiy mutlak gerçeği içerir ve metinlerin zor anlaşılabilen ifadelerini yorumlamak için dini otoritelere başvurmak gerekir.³⁵

Yahudi düşüncesi, akıl ve kalbi birlikte ele almıştır. Akıl Yahudilikte ön plandadır ve rasyonel temellere dayanır. Rabbani gelenek akı, dinin dogmatik yapısını güçlendirmek için kullanmıştır. Bu, Yahudilikte akıl-kalp ilişkisinin temelini oluşturur. Tarih boyunca Hıristiyanlık, duygusal bağlılık ve teslimiyeti vurgularken Yahudilik daha çok zihinsel merkeze odaklanmıştır. Akıl, temel ilkeleri belirlerken kalp onu takip eder. İnancın akıl ve kalp arasında uyumlu bir şekilde işlemesi önemlidir; çünkü inanç düşüncenin temelidir ve Tanrı inancı olmadan ahlaki değerlerden bahsedilemez.

³¹ Baruch Sterman, "Judaism and Darwinian Evolution", *Tradition: A Journal of Orthodox Jewish Thought* 29/1 (1994), 48.

³² Benedictus de Spinoza, *Teolojik Politik İnceleme*, çev. Musa Kazım Arıcan (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 149.

³³ Steven Nadler, "Scripture and Truth: A Problem in Spinoza's 'Tractatus Theologico-Politicus'", *Journal of the History of Ideas* 74/4 (2013), 632.

³⁴ Brayton Polka, "Spinoza's Concept of Biblical Interpretation", *Journal Jewish Thought and Philosophy* 2 (1992), 19.

³⁵ Spinoza, *Teolojik Politik İnceleme*, 215.

Dolayısıyla Yahudi düşüncesinde günlük davranışlarımız rasyonel olmalı ve inancımızın akıl ve hikmetle birleşmesi gerekmektedir. Akıl sadece pratik ve faydalı konulara odaklanırken, kalp insanın bağlılık ve vicdanını temsil eder. Bu nedenle, sadece akıl üzerinden hareket eden bir insan, derin bağlantı hissi ve merhametten yoksun olabileceği için akıl ve kalp birlikte ele alınmalıdır.

2. Hıristiyan Düşüncesinde Akıl-Kalp İlişkisi

Hıristiyan inancında kalp, Tanrı ve insan ilişkisinin merkezi olarak kabul edilir. Duygu, düşünce ve inancın odak noktası olan kalp, Tanrı'nın kontrolü altındadır. Tanrı, istediği zaman kalpleri aydınlatır, güçlendirir ve pekiştirir.³⁶ Sevgi ise kalpte yer alan imanı ifade eder ve dini, ahlaki açıdan büyük önem taşır. Hıristiyanlıkta iman, Tanrı ve Mesih'e duyulan sevginin kalpte var olmasıyla gerçekleşir. Özellikle Katolik mezhebindeki *Sacred Heart* (Kutsal Kalp) betimlemesi, Mesih ve Tanrı'ya olan bağlılığın bir göstergesidir. *Sacred Heart*, İsa aracılığıyla kurtuluşu ve Tanrı'nın merhametini ifade eder.³⁷ Hıristiyanlıkta, imanî samimiyet çok önemlidir. Mesih'in sözleri sadece temiz ve sağlam bir kalpte etkili olabilir. İncil'de, dil ile yapılan ibadetlerin, kalplerin Tanrı'dan uzak olduğu durumlarda anlamının kaybolduğu veya etkisinin azaldığı belirtilir. Saf kişilerin, tatlı sözlerle aldatıldığı ve gerçek inancın yerine getirilmediği vurgulanır. Bu pasajlar, Hıristiyanlar için içten bir inancın, dışsal ritüellerden daha önemli olduğunu ve kalbin samimiyetinin imanın temeli olduğunu ifade eder.³⁸

Yahudi düşüncesinde olduğu gibi, Hıristiyanlıkta da kalbin idrak ve düşünme yetisi önemlidir. Tanrı'yı akla getirmeyen bir kalp, sertleşir ve karanlık ile inançsızlık içinde kaybolur. Fakat Hıristiyanlık Yahudilikten doğmasına rağmen düşünsel gelişimini Roma kültürü içinde gerçekleştirmiştir. Bu sebeple farklı inanç ve uygulamalara sahiptir. Tanrı inancının akli temellendirmesi konusunda özellikle Yunan felsefesinden yararlanarak Hıristiyanlığın Paganizmden ayrı ve üstün olduğunu göstermeye çalışmışlardır.³⁹ Nitekim *ratio*, *intellect* ve *logos* kavramlarını dinsel bağlamda yorumlayarak özelleştirmişlerdir. *Ratio*, hesaplama, oran, akıl, plan ve teori gibi anlamlara gelir ve dini bağlamda otoriteye dayalı inanç ve uygulamaları

³⁶ *KutsalKitap* (Erişim 23 Mayıs 2022), Ef. 1:18-20, Va. 2:23, Rom. 8:27, 2 Se. 2:16-17, 2 Se. 3:3.

³⁷ Richard Heilman, "Solemnity of the Sacred Heart of Jesus", *Roman Catholic Man* (Erişim 16 Aralık 2021).

³⁸ Mat. 15:8, Rom. 16:18.

³⁹ James Swindal, "Faith and Reason", *Internet Encyclopedia of Philosophy* (Erişim 24 Aralık 2021).

eleştiren akılcı bakış açısını ifade eder.⁴⁰ Faal akıllı ifade eden *intellect*, Grekçe *nous*, Arapça *akl*, İbranice *sekhel* kelimelerine karşılık gelir. *Intellect*, sezgisel ve doğrudan bilgiyi içerir, kendi koşullandırmasını ve gerekçelendirmesini içinde taşır.⁴¹ Akıl, kelime, plan ve konuşma anlamına gelen *logos* ise Hıristiyan teolojisinde önemli bir yer tutar. *Logos*, evrenin düzenlenmesini ve anlamını sağlayan ilahi akıldır. İsa Mesih, Tanrı'nın insanlara gönderdiği kurtuluş aracı olarak kabul edilir ve *logos* ile özdeşleştirilir. Bu bağlamda, *logos* İsa'nın kişiliğiyle ayrılmaz bir bütündür ve insanların yaşam kaynağı, aydınlatıcısı olarak görülür.⁴²

İlk Hıristiyanların felsefeyi kullanarak inançlarının haklılığını ortaya koyma çabası akıl-iman arasındaki ilişkiye dair tartışmaları da beraberinde getirmiştir. Bilinen ilk tartışmalar Aziz Pavlus' un Atina'da bazı filozoflarla yaptığı mücadeleye dayanır. Pavlus, burada Tanrı'nın birliği, evrenin yaratılması ve Tanrı'nın insanlara yakınlığı gibi konuları ele alır. Doğadan yola çıkarak bir Tanrı'nın varlığını savunur ve herkesin bu gerçeği akıl yoluyla ve evreni düşünerek kavrayabileceğini öne sürer.⁴³ İlk Hıristiyanlık döneminde kilise, kendi dogmalarını akıl ile destekleyerek güç ve otoriteyi korumayı amaçlamıştır. Özellikle Katolik mezhebi Latin kimliği altında, sistematik bir teolojiye vurgu yapılmış, egemenliğini sürdürmek ve Hıristiyanlığı yaymak için bunun gerekliliğine inanmışlardır. Daha sonra ortaya çıkan Ortodoks teolojisi ise felsefi ve mantıksal düşüncelerin ötesinde önceliği mistik deneyime vermiştir.⁴⁴

Dini perspektifin egemen olduğu Batı Orta Çağı'nda dinin hem savunucusu hem de eleştirmeni olan düşünürler, inancın rasyonel ve epistemik temellere dayandırılması gerektiğini savunmuşlardır. Aziz Augustinus'un "inanmak için anlamak" düşüncesi, dönem boyunca etkisini sürdürmüştür. Aydınlanma ile birlikte akıl-iman arasındaki tartışmalar yeniden ivme kazanmıştır. Bu dönemde din ve inançlara karşı savunmacı ve eleştirel bakış açıları ortaya çıkmıştır. Tanrı inancının akıl ile uyumlu olup olmadığı, akıl temelli inancın doğruluğu gibi konular çeşitli inanç anlayışlarını şekillendirmiştir. Özellikle Batı Hıristiyan düşüncesinde, akılcı yaklaşanlar,

⁴⁰ Jörg Dierken - Robert F. Brown, "Rationalism", *Encyclopedia of Christianity Online* (Erişim 21 Aralık 2021).

⁴¹ Adele Berlin - Maxine Grossman, "Intellect", *The Oxford Dictionary of the Jewish Religion* (Erişim 21 Aralık 2021).

⁴² "Logos", *Encyclopedia Britannica* (Erişim 22 Aralık 2021), Yu. 1:1-5.

⁴³ Rom. 1:20.

⁴⁴ Kürşat Demirci, *Bir Hıristiyan Mezhebi Olarak Ortodoksluğun Teolojisi* (İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2018), 4.

inancı (kalp) merkeze alanlar ve orta yol bulanlar olmak üzere üç ana eğilim görülür.

2.1. Akılcı Yaklaşımlar

Akılcılık, bir şeyin gerçekliğini kanıtlamak için akıl yoluyla kabul edilebilir şekilde ispat gerektiren yaklaşımın genel adıdır. Bu düşünceye göre insanlar her türlü bilgiyi elde etmek için akıllarını kullanmalıdır. Akılcılık, düşünce tarihinde genellikle iki ana şekilde ele alınır: katı akılcılık ve eleştirel akılcılık. Katı akılcılık, bir inancın akıl yoluyla rasyonel bir şekilde onaylanması gerektiğini öne sürer. Buna göre Tanrı'nın varlığı gibi inançlar akılcı bir temele dayandırılmalıdır. Yaklaşımın savunucusu W. K. Clifford' a göre "yetersiz delillerle inanmak, herkes için, her zaman ve her yerde yanlıştır".⁴⁵ İnançların kabul edilebilmesi için yeterli akli delillerin olması gereklidir. İncancı sorgulamadan bağlılığını sürdürenler insanlığa karşı büyük bir hata içindedir. Clifford'a göre sorgulanmadan kabul edilen bir inanç, doğru olsa bile hatalıdır. Örneğin, din adamının veya konsilin belirttiği şeylere sorgulamadan inanmak doğru olabilir ancak bu, hata içinde olmayı gerektirir. Zira yeterli akli kanıtlara dayanmayan inanç, inanan kişiye veya diğer insanlara ciddi zararlar verebilir. Bunu bir gemici örneğiyle açıklar. Gemi sahibi bir tüccar, eski ve yıpranmış gemisini denize göndermek konusunda ikilemde kalmasına rağmen işi kadere bırakarak denize açılır. Nihayetinde gemi batar fakat gemi sahibi duruma sessiz kalır.⁴⁶ Clifford'a göre gemi sahibi, geminin sağlam olduğuna dair incancı araştırmadan kabul ettiği için ölümlerden sorumludur. Akli şüpheleri görmezden gelerek inanmak, yetersiz kanıtlarla inanmanın yanlış olduğunu ve bu tür inancın, inanmaktan zevk alma hastalığı olduğunu gösterir. Böylesi inançlar, gerçekte olmayan bir güç duygusuyla yanıltıcı olabilir ve sorumluluklarımızı ihmal ederek bizi hile ve günahkarlık yoluna sürükleyebilir. Bu nedenle, temelsiz inançlardan kaçınmalı ve diğerlerine kötü örnek olmaktan kendimizi korumalıyız.⁴⁷

Katı akılcılık, dinî inançların herkes tarafından rasyonel olarak kanıtlanamayacağını savunur. Akıl, inanç ve davranışlarımızda önemli bir role sahip olsa da dini inançlar mantıksal olarak kanıtlanamaz. Dolayısıyla katı akılcılık dini-felsefi anlamda çokça eleştirilmiştir. Onun bu aşırı görüşlerinden ayrılarak akıl ve iman arasında ılımlı bir yol takip eden eleştirel akılcılık ise imanî konularda akılcı bir temellendirme ve eleştiriye önem verirken, aynı

⁴⁵ William Kingdon Clifford, "İnanç Ahlakı", çev. Ferit Uslu, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/9 (2006), 125.

⁴⁶ Clifford, "İnanç Ahlakı", 134.

⁴⁷ Hanifi Özcan, "Birbirine Zıt İki Epistemolojik Yaklaşım: Temelcilik ve İmancılık", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (1999), 161.

zamanda inancın kalp ile ilişkilendirilebileceğini kabul eder. Tanrı'nın varlığı gibi inançsal konularda akıl ve eleştiriye yer verir, bu nedenle "ılımlı akılcılık" olarak da adlandırılır.⁴⁸

Eleştirel akılcılık, dini inançları kesin bir şekilde ispat etmek yerine akılcı bir şekilde eleştirel olarak değerlendirmemizi önerir. Özellikle Karl Popper'ın inanç yaklaşımıyla öne çıkan eleştirel akılcılık, aklın sorgulayıcı ve eleştirel bir şekilde kullanılmasını vurgular. Popper, aklın otoritesini reddetmez, ancak onu mutlak bir otorite olarak da görmez. Ona göre akıl, eleştirel düşünme ve ampirik araştırma ile birlikte kullanıldığında, bilgi edinmek ve dünyayı anlamak için güçlü bir araç olabilir.⁴⁹ Eleştirel akılcılıkta, herkesin kendi inancı için makul gerekçelere sahip olabilir anlayışı vardır. Fakat mutlak rasyonel delillerin herkesi ikna edemeyeceğini de belirtir. Bu yaklaşım, akli tamamen dışlamak veya mutlak otorite kabul etmek gibi aşırılıklardan kaçınmayı amaçlar. İnançların sadece zihinsel değil, aynı zamanda psikolojik ve sosyolojik yönleri olduğunu kabul eder. Dolayısıyla bir inancın kabul edilebilmesi için sübjektif olarak yeterli delile sahip olması ve bilimsel gerçekliklerle çelişmemesi gerektiğini vurgular.⁵⁰

2.2. İmancı Yaklaşımlar

Rasyonalizm ve bilimsel gelişmeler karşısında Hıristiyanlığı savunma amacıyla ortaya çıkan fideizm Latince *fides* (inanç, iman, güven) kelimesinden türeyerek dilimize imancılık olarak geçmiştir. Fideizmde, inanç doğrudan güvene dayanmaktadır. Tanrı inancı, kanıt veya rasyonel düşüncelerle desteklenmez, doğrudan tasdik edilir. İnançta güveni esas alan fideizmi benimseyenler arasında ılımlı ve katı fideizm olmak üzere farklı yaklaşımlar bulunmaktadır.

Katı imancılık, dini inancın akılcı bir sorgulamaya tabi tutulamayacağını savunur. İman, doğrudan kabul etmeyi ve güvenmeyi ifade eder; bu nedenle akıl yürütmeye veya kanıtlamaya ihtiyaç duyulmaz. Tanrı'nın varlığına veya sevgisine iman etmek, bunu kanıtlamadan kabul etmek anlamına gelir. Zira iman edenler için asıl kanıtlar, inancın kendisinde bulunur. Tanrı'nın sözü akli bir sorgulamaya tabi tutulduğunda aslında Tanrı'ya değil, aklın otoritesine inanılmış olur. Bu nedenle, akıl ve iman birbirini reddeder ve aynı anda var

⁴⁸ Acar vd., *Din Felsefesi El Kitabı*, 48.

⁴⁹ Karl Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları: Platon*, çev. Mete Tunçay (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1989), 1/200-202.

⁵⁰ Hasan Tanrıverdi, *İnançın Rasyonelliği Sorunu* (Ankara: Afşar Matbaası, 2012), 69.

olamazlar.⁵¹ Özellikle Hıristiyan teolojisi içinde önem kazanan katı imancı anlayış Tertullian, Pierre Bayle, Martin Luther ve Soren Kierkegaard gibi düşünürler tarafından temsil edilir. Bu filozofların fideizm anlayışı, Hıristiyan teolojisindeki asli günah, enkarnasyon, vaftiz ve kurtuluş öğretilerine dayanır. Tertullian, özellikle Pavlus' un Roma toplumuna Hıristiyan öğretilerini açıklarken, ilahi bilginin insan bilgisini aşarak mantık ilkelerine ters düşebileceğini savunmuştur.⁵² O, "Saçma olduğu için inanıyorum" ifadesiyle akıl ile iman arasında ortak bir noktanın olmadığını belirtmiştir. Tertullian' a göre inanç akli değerlendirmelerle temellendirilemez çünkü bu, inancın doğasına aykırıdır.⁵³ Fideizmin önde gelen düşünürlerinde Soren Kierkegaard'a inanç akıl tarafından değil, imanla kavranabilir. Ona göre Hıristiyanlık, ilahi iradeye dayanır ve düşüncenin sona erdiği yerde iman başlar. Tıpkı İbrahim'in Tanrı'ya olan teslimiyeti gibi dini inançta tam bir teslimiyet gereklidir. Nitekim İbrahim'in oğlu İshak'ı kurban etme eylemi, mantıksal olarak açıklanamaz bir paradokstur; ancak Tanrı için yapıldığında kutsal bir eylem olur. Kierkegaard'a göre imanlı bir kişi, aklın sınırlarını aşarak bu paradoksu kabul etmelidir. Çünkü İbrahim, sorgusuzca Tanrı'ya teslim olarak oğlunu O'nun için kurban etmeyi tercih etmiştir.⁵⁴ Böylesi mutlak bir teslimiyet ile her şey mümkündür ve bu esnada "iman sıçraması" yaşanır. İnsanın bir anda imana geçişi, akıl yürütmekle gerçekleşmez. Dolayısıyla iman, rasyonel çözümlenemeyen değil, derin bir içsel deneyimle bulunur. Eğer Tanrı'nın varlığı rasyonel olarak ispatlansaydı iman gereksiz olurdu ve biz risk almak zorunda kalmazdık. Ancak inanç her zaman bir risk içerir çünkü Tanrı gizlidir ve her türlü rasyonel arayışın sonuçsuz kalacağı önceden bellidir.⁵⁵

Katı imancı görüş, akıl ile çelişir ve rasyonalizm karşısında dezavantajlı durumdadır. Zira inanç, rasyonel değerlendirmelerle güvenilirliğini artırırken, tamamen akli dışlayan yaklaşımlarda bu güvenilirlik zayıflar. İnancın irrasyonel alana yerleştirilmesi, hangi inancın doğru olduğu, nasıl savunulacağı ve dini istismar riski gibi birçok problemi beraberinde getirir. Buna karşı ılımlı imancı anlayış ise iman önce geldiğini kabul etmekle birlikte aklın da önemli bir rolü olduğunu vurgular. Bu yaklaşım, dini meselelerde akli çıkarımların değerli olduğunu ve imanın makul gerekçelere dayanmasının kalbi teslimiyetle çelişmediğini fakat akıl gücünün sınırlı olduğunu savunur. Bu nedenle ılımlı

⁵¹ Michael Peterson vd., *Akl ve İnanç / Din Felsefesine Giriş*, çev. Rahim Acar (İstanbul: Küre Yayınları, 2019), 109.

⁵² 1Ko. 1:20, 1Ko. 1:25.

⁵³ Tanrıverdi, *İnancın Rasyonelliği Sorunu*, 89.

⁵⁴ Soren Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, çev. İbrahim Kapaklıkaya (İstanbul: Anka Yayınları, 2002), 12.

⁵⁵ Peterson vd., *Akl ve İnanç / Din Felsefesine Giriş*, 111.

imancı anlayış, tahkiki imancılık ya da ılımlı fideizm olarak da bilinir.⁵⁶ Aziz Augustinus, John Calvin, Blaise Pascal, Immanuel Kant gibi düşünürler ılımlı fideizmi desteklemektedirler. Bu bakış açısına göre akıl ve inanç ayrılmaz iki ögedir. Zira inanç, düşünmeyi gerektirir ve bu da bizi imana yönlendirir. Dolayısıyla doğru felsefe imana dayalı olmalıdır. Ancak, Tanrı'ya teslimiyet tüm bu düşünme sürecinden önce gelir. Kişi, iman ettikten sonra bilgiyi aramalıdır. Nitekim Hıristiyan teolojisinde zan, iman ve bilgi sıralaması da bu prensibi yansıtır.⁵⁷ Augustinus, Batı Hıristiyan teolojisinin sistematikleşmesinde etkili olan düşünürlerden biridir ve düşünceleri ılımlı fideizmin temel ilkelerini yansıtmaktadır. Ona göre Hıristiyan inancını felsefi yollarla kanıtlama çabası yerine, inanç ve ruhani konuların araştırılması ve doğru anlaşılması önemlidir. İmanın akıldan önce gelir ve felsefenin amacı Tanrı'yı ve O'nun sözlerini daha iyi anlamaktır.⁵⁸ Augustinus, inanç ve akıl arasında dengeli bir ilişki savunur. Tanrı, hakikatin kaynağıdır ve ona iman, gerçeği bilmenin anahtarıdır. "İman etmek için anla ve anlamak için iman et" ilkesi, onun teolojisinin oluşturur.⁵⁹ Hıristiyanlığın iki ana kolu olan Katoliklik ve Protestanlık Reform döneminde, iman tanımı hakkında önemli ayrıma gitmiştir. Katolik anlayışa göre iman, Tanrı'nın buyruklarını akli olarak kabul etmekle ilişkilendirilir ve yalnızca Tanrı'ya olan sevgi ve teslimiyetle bütünleşirse yaşanılan bir tecrübe haline gelir. Protestanlık ise imanı, Kutsal Kitaba ve İsa Mesih'e güven olarak tanımlar. Protestanlar, Kilisenin inanç üzerindeki otoritesini reddederek Mesih'i merkeze alan bir iman anlayışını kabul etmiştir. Onlara göre bir aracı olmadan Tanrı'yı ve Mesih'i kutsal kitap ile tanıyabiliriz. Bu farklılıklar, Hıristiyanlık içinde dini otorite, inanç ve yaşam pratiği üzerine önemli tartışmaları da beraberinde getirmiştir.⁶⁰

İlimli fideizmin öncü isimlerinden John Calvin, iman tanımı İsa Mesih olarak kabul eder ve gerçek bilgiye ulaşmadan Mesih'e iman etmenin mümkün olmadığını savunur. Ona göre iman bilgiye dayanır ve gerçek kurtuluş Mesih'i tanımakla gerçekleşir. İnsanlar, kilisenin rehberliğine ihtiyaç duymadan da aklını ve mantığını kullanarak birçok şeyi anlayabilir. Çünkü "iman, cahillığe değil bilgiye dayanır"⁶¹ ve tek güvenilir kaynak kutsal kitaptır. Calvin'e göre

⁵⁶ Abdüllatif Tüzer, *Bir Varoluşçunun İman Savunusu* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2006), 27.

⁵⁷ Özcan, "Birbirine Zıt İki Epistemolojik Yaklaşım: Temelcilik ve İmancılık", 169.

⁵⁸ Hamdi Bravo, "Augustinus'un Varlık ve Bilgi Görüşleri", *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 15 (2007), 111.

⁵⁹ Aziz Augustinus, *İtirafname*, çev. Çiğdem Dürüşken (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2010), 85.

⁶⁰ Osman Murat Deniz, "John Calvin'in Vahiy ve Kutsal Kitap Anlayışı" 13 (2018), 131.

⁶¹ John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, ed. John T. McNeill, çev. Ford Lewis Battles (USA: The Westminster Press, 1960), 1/544.

iman, akli aşan kalpteki yüce bir bilgidir. İman, duyularımızın ötesindeki bir olgu olarak kabul edilebilir ve ona ulaşmak için zihnin sınırlarını aşmak gerekir. Dolayısıyla kişi imana tek başına ulaşamaz. Onu kalbe bir armağan olarak Kutsal Ruh yerleştirir. Calvin, imanı zihni ve kalbi bir yeti olarak görür. Bu görüşüyle, katı akılcılık ve katı fideizm arasında bir denge kurar.⁶² İlimli fideizmin diğer önemli ismi olan Pascal ise aklın sınırlılığına ve kesin bilgiye ulaşamamasına vurgu yaparak, ispatlanamayan gerçeklerin kalp ile anlaşılabilirliğini ifade etmiştir. Ona göre kalp, aklın ulaşamadığı metafiziksel gerçekleri sezgi ve ilhamla kavrar. Pascal için kalp, insanın zihinsel, ruhsal ve duygusal merkezi olup, mantık dışı bir sezgi yetisiyle donatılmıştır. Bu nedenle, kalp, irrasyonel değil, entelektüel bir yetidir.⁶³ Kişi Tanrı'nın varlığını ispatlasa bile, kalbin etkisi olmadan kurtuluşa ulaşamaz. İlahi hakikat ve kurtuluş sadece kalp yoluyla bilinebilir. Tanrı sevgisi, zihnin erişemediği doğüstü bir düzene aittir. Tanrı'nın varlığı akıl ve deneyin ötesinde olduğundan hakikate ancak doğüstü bir gücün yardımıyla ulaşabiliriz.⁶⁴ Tanrı'nın varlığına ilişkin doğadan hareketle yapılan kanıtlar ise sadece inananlar için anlam ifade eder; aksi halde Tanrı, akıl ile ulaşılabilen bir konu değildir. Öyleyse Tanrı'nın varlığı ve mahiyeti hakkında karar vermek için bahis delilini kullanabiliriz. Bu delile göre Tanrı vardır ya da yoktur. Tanrı'nın varlığını kabul etmek, her şeyi kazanma potansiyeline sahipken, reddetmek hiçbir şey kaybetmeme garantisi verir. Böylece Tanrı'ya inanmanın veya inanmamanın olası sonuçlarını analiz eder ve hangisinin daha mantıklı olduğunu sorgularız.⁶⁵ Pascal'ın Tanrı'nın varlığını doğadan hareketle kanıtlayamayacağını savunmasındaki en önemli etken "asli günah" doktrini'dir. İnsan doğası gereği düşünüş sonrası akıl ve düşünme yetisi de zarar görmüştür ve günahkârdır. Dolayısıyla Tanrı'nın varlığına akıl yoluyla değil, ilahi bir yardımla ulaşılabilir. Tanrı, kendisini sadece samimi arayış içinde olanlara açığa çıkarır. Bu nedenle iman akli önceler. Eğer tüm kanıtlar Tanrı'nın varlığını kesin olarak ispatlasaydı, inançta özgür iradede bahsedilemezdi ve iman zorunlu hale gelirdi. Pascal'a göre Tanrı, iradeyi harekete geçirir ve kişi, iradenin getirdiği imandan sonra akli delillerle inancını doğrular.⁶⁶

⁶² Deniz, "John Calvin'in Vahiy ve Kutsal Kitap Anlayışı", 136.

⁶³ Şahin Efil, "Pascal Epistemolojisinde Kalbi Akla Öncelemek", *Hikmet Yurdu* 3/6 (2010), 135.

⁶⁴ Blaise Pascal, *Pensées*, çev. William Finlayson Trotter (Christian Classics Ethereal Library, 2002), 304.

⁶⁵ Pascal, *Pensées*, 39.

⁶⁶ Pascal, *Pensées*, 68.

İmanı akli aşan bir durum olarak gören diğer düşünür ise Immanuel Kant'tır. Nitekim *Saf Aklın Eleştirisi* adlı eserinde "İmana yer açmak için bilgiyi inkâr etmek zorunda kaldım" ifadesini kullanır. O, akıl-kalp ilişkisi konusundaki düşünceleri zan, iman ve bilgi kavramları üzerine temellendirmiştir. Ona göre bilgi nesnel ve evrensel geçerliliğe sahip olan, duyuşal deneyimden ve aklın işleyişinden türeyen yargılardır. İman ise öznel bir tutumdur ve nesnel bir temele dayanmadan, kişisel bir kanaate dayanır. Bir şeyin doğruluğu konusunda ilk aşamada zan yaşanır. Zan, yargının sübjektif ve objektif açıdan yetersiz olduğu durumu ifade eder. İkinci aşamada ise iman devreye girer. İman nesnel bir temele dayanmadan, kişisel kanaate dayanır. Kant, bu kanaatin sübjektif olarak yeterli olabileceğini, yani kişi için tatmin edici bir cevap sağlayabileceğini savunur. Ancak, imanın objektif açıdan yetersiz olduğunu da kabul eder. Bunun sebebi, imanın evrensel geçerliliğe sahip bir bilgi türü olmaması ve herkes tarafından kabul görmemesidir. Dolayısıyla insan akli Tanrı, ruh ve özgürlük gibi fenomen ötesi varlıkların bilgisine ulaşamaz. Bu varlıklar hakkında bilgi edinmek için imana başvurmak gerekir. İman, nesnel bir temele dayanmasa da kişi için tatmin edici bir cevap sağlayabilir. Bu nedenle Tanrı'nın varlığı aklın konusu değildir ve insan bu tür bilgilere ancak pratik akıl ile ulaşabilir.⁶⁷

3. İslam Düşüncesinde Akıl-Kalp İlişkisi

İslam düşüncesinde kalp, Arapça *k l b* fiilinden gelmekte olup iki farklı şekilde ele alınır. Birincisi cismani kalp ki bu bedenın yaşam kaynağıdır. İkincisi ise aklı süreçlerin gerçekleştiği ruhani kalptir. İnsanın manevi ve ruhani hayatının merkezi burasıdır. *Akl*, *ruh*, *teddübür*, *feh*m, *nefs* ve *basiret* gibi kavramlar da kalbin bu manevi boyutuyla ilişkilidir. Özellikle kalbin düşünen ve akleden bir yetiye sahip olması iman etmede ona ayrı bir sorumluluk yüklemiştir. *Basiret*, eşyanın hakikatini gören bir göz olarak tanımlanır ve ilahi bir nur olarak kabul edilir. Felsefede ise sezgiye karşılık

⁶⁷ Mehmet Demirtaş, "Kant'ın 'İnanca Yer Açmak İçin Bilgiyi İnkâr Ettim' Sözüünün İman ve Bilgi Açısından Değerlendirilmesi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (2013), 289.

gelir ve hakikati idrak etmede önemli bir rol oynar. Kalbin bilmesi anlamında da *keşf*, *ilham* ve *ledünnî* bilgi kavramları kullanılır.⁶⁸

Kur'an, insanların akıl ve idraklerini kullanmalarını, düşünmelerini ve anlamalarını teşvik eder. Akıl ve kalp kavramları, Kur'an'da sık sık birlikte anılır ve insanın manevi ve zihinsel yönlerini kapsayan bir bütünlük içinde ele alınır. Akıl, insanın düşünme, mantıklı sonuçlara varma ve bilgiye ulaşma yeteneğini temsil ederken, kalp, insanın içsel duygularını, niyetlerini ve manevi deneyimlerini ifade eder. Kur'an, bu iki kavramı bir araya getirerek insanın bütünsel gelişimini ve Allah'a yaklaşımını açıklar. Kalp Kur'an'da, insanın ruhsal ve manevi hayatının merkezi, Allah ile ilişkisinin odak noktası ve imanın kaynağıdır. Kişinin sorumluluk alması ve Allah'ın mesajına muhatap olması da kalbe yüklenmiştir. Dolayısıyla, iman ve inkâr kalp üzerinden gerçekleşir. Kalp, insanın Allah'a yaklaşma ve O'nu anlama sürecinde niyetleri, duyguları ve eylemleri belirler. Bu yüzden Kur'an'da kalp kavramı sık sık vurgulanır. Örneğin, Kur'an'da sıkça geçen bir ayet olan *Onların kalplerinde bir hastalık (nifak) vardır, Allah da hastalıklarını artırmıştır. Ve (imanları hakkında) yalan söylemekte olduklarından dolayı, onlar için (pek) elemli bir azap vardır*,⁶⁹ kalbin önemini vurgular. Bu ayet, insanın kalbinin sağlıklı olması gerektiğini ve imanı kabul veya reddetme konusunda kılavuz olduğunu belirtir.⁷⁰ Aynı şekilde, akıl da iman etmede önemli kavramdır çünkü Kur'an, insanların akıllarını kullanmalarını ve doğruyu yanlıştan ayırmalarını ister. Örneğin, *Şüphesiz Allah katında canlıların en kötüsü, düşünmeyen sağırlar ve dilsizlerdir*,⁷¹ gibi ayetlerde, insanların akıllarını kullanmaları ve düşünmeleri gerektiği vurgulanır. Özellikle hakikate ulaşmak için *re'y*, *tezekkür*, *tefekür*, *tedebbür* ve *teemmül* kavramları kalple ilişkilendirilir. Bir işin sonunu düşünerek doğru karar verme anlamında *tefekür*, Allah'ın ayetlerini ve nimetlerini hatırlayarak şükretmek ve O'na daha yakın olmak için *tezekkür*, hakikati kavramada derinlemesine düşünmek ve onu farklı açılardan incelemek için *teemmül*, olay ve olguların gerçek yüzünü görmek için göz ve kalple görüp düşünmede *re'y* kavramı Kur'an'da sık sık kullanılmıştır.⁷²

Kalp kavramı İslam hadis geleneğinde de önemli bir yer tutar. Hadislerde kalp, sadece biyolojik bir organdan çok daha fazlasını temsil eder. Kalp, iman ve küfrün merkezi, duyguların kaynağı ve ahlaki eylemlerin temeli olarak

⁶⁸ Süleyman Uludağ, "Basiret", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992), 5/103, Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Zehraveyn, 2007), 3/490.

⁶⁹ Hayrettin Karaman vd., *Kur'an Yolu* (Diyanet İşleri Başkanlığı). el-Bakara, 2/10.

⁷⁰ en-Nahl, 16/106, el-Âli İmran, 3/167, el-Hucurât, 49/14.

⁷¹ el-Enfal, 8/22.

⁷² İlhan Kutluer, "Düşünme" (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994), 10/53.

kabul edilir. *Dikkat edin! Vücutta öyle bir et parçası vardır ki o düzgün olursa bütün vücut düzgün olur. O bozuk olursa bütün vücut bozuk olur. Dikkat edin! Bu et parçası, kalptir.*⁷³ Hadislerde kalbin akletmesi, Kur'an ayetlerindeki kadar kesin ifadelerle belirtilmemiştir. Ancak insanın manevi, zihinsel ve duygusal hayatında merkezi bir rol oynadığı belirtilir. Kalbin durumu kişinin imanı, duyguları, eylemleri ve Allah ile ilişkisi üzerinde doğrudan bir etkiye sahiptir. Kur'an ve hadis metinlerinde akıl-kalp ilişkisine imanî anlamda sıklıkla yer verilmesiyle İslam düşünce geleneğinde hem kelimeler hem de tasavvuf alanlarında ele alınmış ve derinlemesine incelenmiştir. Tasavvuf geleneğinde, akıl ve kalp arasındaki ilişki daha içsel ve manevi bir boyutta ele alınır. Buna göre insanın Allah ile en derin bağlantısı kalpten gelir. Kalp, Allah'ın sırlarını anlamak ve O'na yakınlaşmak için kullanılan bir araç olarak kabul edilir. Tasavvufi uygulamalar, kalbin temizlenmesi ve Allah'a yönelik muhabbetin geliştirilmesi üzerine odaklanır. Bu bağlamda, akıl sadece zahiri gerçekleri anlamak için değil, aynı zamanda manevi gerçekleri idrak etmek için de kullanılır. Özellikle *sadr*, *fuâd*, *nefs* ve *lubb* kavramları akıl-kalp ilişkisi bağlamında tasavvufta önemli yer tutar.

Akıl ve iman, İslam felsefesi ve kelimeler gibi disiplinlerin de temelini oluşturmaktadır. Özellikle kelimeler ilminde öne çıkan akıl-iman ilişkisi, inanç ilkelerini akıl yoluyla temellendirme ve açıklama çabasıyla şekillenmiştir. Nitekim Kur'an'da *tefekür*, *taakkul*, *tezekkür*, *tedebbür* ve *nazar* kavramları akıl yürütme yöntemleri olarak ele alınmıştır. Buradaki temel tartışma imanın tanımı ve mahiyeti hakkındadır. İslam düşünürleri, ilahi buyrukların akıl ile nasıl ilişkilendirileceği ve imanın doğası hakkında yoğun tartışmalar yapmışlardır.⁷⁴Buna göre iman, aklın, kalbin ve ruhun birlikteliğiyle oluşan tasdiktir ve insanın anlam arayışına cevap veren bir sistemdir. Akıl ile iman arasındaki ilişki, insanın Allah'a, ilahi buyruklara olan güvenini desteklemek ve anlamak için yapılan düşünce sürecini içerir.⁷⁵ Dolayısıyla İslam düşüncesinde akıl-iman arasındaki ilk yorumlamalar İslam'ın gelmesiyle birlikte ortaya çıkmıştır. Hz. Muhammed'in vefatından sonra halife Hz. Ali döneminde meydana gelen siyasi olaylarla birlikte imanın nerede gerçekleştiği ve tanımı bir problem haline gelerek çeşitli tartışmalara neden olmuştur.

⁷³ Muhammed b. İsmâil Buhari, "İman", çev. Mehmet Sofuoğlu, *el-Camiü's-Sahih* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2004), 39.

⁷⁴ Mahmut Ay, "Kelam'da Akıl İman İlişkisi: Temel Teolojik Yaklaşımlar", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/1 (2011), 49.

⁷⁵ Mustafa Sinanoğlu, "İman", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 22/212; Süleyman Hayri Bolay, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2013), 217.

Bilindiği üzere Hâricîler, Sıffin Savaşı'nda Hz. Ali'ye isyan etmiş, iman, kafir ve kebir kavramlarını yorumlayarak ilk iman tartışmalarını başlatmışlardır. İmanın amelden bir parça olması ve ameldeki eksikliklerin tekfir (kafir ilan etme) sebebi olarak görülmesi, Hâricîlerin öne sürdüğü bir düşüncedir. Bu yaklaşım, bir Müslümanın bazı eylemlerinin, inançlarının yetersiz veya yanlış bulunması durumunda, onu dinden çıkmış sayma ve tekfir etme eğilimindedir.⁷⁶ Müslümanları birbirini öldürecek kadar karşı karşıya getiren bu durum, İslam toplumunda ciddi tartışmalara ve ayrılıklara neden olmuştur. Günah ve iman arasındaki ilişkiyi ayırarak orta yolu bulma çabasında olan Mürcie fırkası, büyük günah işleyen birinin durumunun sadece Allah'a ait olduğu ve bu nedenle onun halinin değerlendirmesinin Allah'a havale edilmesi gerektiği, görüşüyle konuyla ilgili ilk adımı atmıştır. Özellikle Ebu Hanife'nin iman tanımı fırkanın temelini oluşturur. Ona göre:

“İman kalp ile tasdik dil ile ikrardır. Gökte ve yerde bulunanların imanı, iman edilmesi gereken şeyler yönünden değişmez; ancak yakîn ve tasdik açısından artar veya eksilir. İslam, Allah'ın emirlerine karşı teslim olup itaat etmektir. Kelime olarak iman ve İslam farklıdır. Ancak biri olmadan diğeri olamaz. İman ile İslam, birbirinin tamamlayıcısıdır ve ayrılmaz bir bütündür.”⁷⁷

“İman kalp ile tasdik; dil ile ikrardır. Sadece dil ile yapılan bir onay, gerçek imanı temsil etmez. Çünkü eğer sadece dille yapılan onay iman olsaydı, tüm münafıklar mümin kabul edilirdi. Aynı şekilde sadece kalple yapılan kabul de yeterli değildir. Eğer sadece kalple kabul imanı temsil ediyorsa, tüm kitap ehli mümin sayılırdı.”⁷⁸

Ebu Hanife'ye göre iman, kalp ile tasdik etmeyi temel alan, marifet ve ikrarın da bu tasdiki desteklediği bir inanç sistemidir. Zira ona göre kalp, imanın tasdik boyutunun merkezidir ve inanç önermelerini akıl yoluyla değerlendirir. Tasdik, akılcı bir değerlendirme sonucunda inancın kabul edilmesidir. İkrar ise kalp ile tasdik edilen inancın dille ifade edilmesidir. Bu süreçte iman, akıl ve kalbin birleşimiyle oluşur. Yakîn ise şüpheden arınmış kesin bilgiyi ifade eder ve imanın tam bir teslimiyetle gerçekleştiğini belirtir. Ebu Hanife'ye göre imanın özü bilgiye dayalı bir tasdik içerir ve İslam, bu

⁷⁶ Ethem Ruhi Fığralı, “Hâricîler”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), 16/169.

⁷⁷ Mustafa Öz, “el- Fıkhu'l Ekber”, *İmam A'zam'ın Beş Eseri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2007), 56.

⁷⁸ Mustafa Öz, “Ebû Hanife'nin Vasiyyeti”, *İmam A'zam'ın Beş Eseri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2007), 65.

zihinsel sürecin sonucudur. Bu anlayış “Tasdik teorisi” olarak adlandırılır ve kelimada önemli bir yere sahiptir.⁷⁹

Hâricîler ve Mürcie arasında orta yol benimseyen Mu'tezile, iman sadece ikrar ve tasdikten ibaret olmadığını, aynı zamanda amel ve bilgidendir. Bu görüşe göre iman sadece Allah'a ve Hz. Muhammed'e diliyle ve kalbiyle inanmak değil aynı zamanda Allah'ın emirlerini uygulamak ve yasaklarını terk etmeyi içerir. Bilgi ve amelden bağımsız bir iman eksik ve yetersizdir. Dolayısıyla büyük günah işleyen kişi ne iman sahibi ne de kafir olarak nitelendirilir, ancak iman ile küfür arasında bir nevi ara durumda olan “fasık” konumundadır. Fasık olan kişi, ahirette Allah'ın merhametine veya cezasına tabi olabilir.⁸⁰

Mû'tezilî düşüncede akıl dini meselelerde ön plandadır. Allah'ı düşünmek ve anlamak aklen gerekli kabul edilir. Mû'tezilî düşünürlerinden Kâdî Abdülcebbar, imanı “marifet (kalp ile bilme), uzuvlarla amel ve dil ile ikrar” olarak tanımlar. Ona göre iman, İslam'ın emirlerini uygulamak ve yasaklardan kaçınmak anlamına gelir. Din ile İslam arasında bir fark yoktur. Zira dinin emirlerini yapmamak Allah'a karşı gelmektir ve bu isyan imanla çelişir. Bu sebeple Kâdî Abdülcebbar, sadece tasdikten ibaret amelsiz bir iman reddeder.⁸¹ Aynı zamanda aklın iman önceliğini belirtir. Ona göre eğer iman ederken akıl yürütme yöntemlerini kullanmazsak imanımız hatalı olabilir. Bu düşünce Mu'tezile'nin “mârifetullah aklen vaciptir” ilkesine de dayanmaktadır. Kâdî Abdülcebbar bilgiyi aklî ve şer'î olmak üzere iki kısımda ele alır. İnsan, akli ile vahyi bilgi olmadan iyi ve kötüyü ayırt edebilir. Ancak ibadet gibi konularda hükümler sadece nakille öğrenilebilir. İnanç, kalbin bir fiili olarak kabul edildiğinden kalp, düşünme faaliyetlerinin gerçekleştiği yerdir. Dolayısıyla akıl, kitap ve sünneti önceler.⁸²

Ebu Hanife'nin tasdik teorisi, Eş'arî ve Maturîdi gibi düşünürlerin iman tanımlarına temel oluşturmuştur. Eş'arî'nin iki farklı iman tanımı bulunmaktadır. Birinde iman Allah'ı tasdik olarak tanımlarken diğerinde Allah'ı bilmek şeklinde ifade etmiştir. Bu da iman tasdik getirdiği bilgi olarak ortaya koyar. Eş'arî, iman kalp ile tasdik olarak da tanımlamış ve kalbi bir bilgi

⁷⁹ İsmail Şimşek, “Fideizmden Rasyonalizme İmâm-ı Âzam Ebu Hanife'nin İman Anlayışı”, *Uluslararası IV. Şeyh Şaban-i Veli Hanifilik-Maturudilik Sempozyumu* (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi, 2017), 14-24.

⁸⁰ Önal, “İman ve Mahiyeti Konusunda Mu'tezile ile Ehl-i Sünnet Polemiği”, 121.

⁸¹ Selim Gülverdi, “Kâdî Abdülcebbar ve Ebû'l-Muîn en-Nesefî'nin Büyük Günah Hakkındaki Görüşlerinin Karşılaştırılması”, *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2021), 209.

⁸² Yunus Cengiz, *Kâdî Abdülcebbar'ın Eylem Teorisi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, 2010), 90.

kaynağı olarak ele almıştır. Onun düşüncesinde iman, teslimiyetle başlar sonra da bilişsel bir süreçle kalp ve his yoluyla benimsenir. Bu nedenle Eş'arî'ye göre İslam'ın kapsamı imandan daha fazladır ve iman İslam'dan sonra gelir.⁸³ Önemli Eş'arî alimlerinden Gazali ise imanı "tasdikten ibaret" olarak tanımlamıştır. Yani, iman kalpteki inanç ve onaylama sürecidir. Kalp, tasdiki oluşturan düşünme ve inanç merkeziyken dil de bu tasdiki ifade eden organdır. Gazali'ye göre imanın merkezi kalptir ve kalben tasdik edilmeyen inançların dil ile ifadesinin bir önemi yoktur.⁸⁴

Ebu Hanife'nin izinden giderek düşüncelerinde akıl ve naklin önemini vurgulayan Ebu Mansur el-Mâtürîdî, imanın ontolojik olarak yaratıldığını ve kalp ile tasdikten ibaret olduğunu savunur. Zira iman, insanın bir fiili olarak kalbine işler. Dolayısıyla, kişinin diğer tüm eylemleri gibi iman da yaratılmıştır.⁸⁵ İmanın oluşum yeri ise akıl ve naklin birleştiği kalptir. İnsanın aklını kullanması iman etmede önemli bir role sahiptir çünkü evrenin ve insanın yaratılış hikmetini anlamak için akıl kullanılmalıdır. Varlık âleminde her şeyin bir hikmeti ve sebebi vardır. Bu hikmet, doğruyu yanlıştan ayırt edebilmeyi sağlayan hakikatin bilgisidir. Mâtürîdî'ye göre insanlar inandıkları bir şeye farklı yollarla inanabilirler. Bunlar taklit, şüphe, haber veya akli deliller olabilir. Fakat istenilen imana sadece akli, nakli ve hissi delillerle ulaşılabilir. Bu delillerin bir araya gelmesiyle insan, Allah'ın varlığına ve sıfatlarına dair sağlam bir imana sahip olabilir. Dolayısıyla iman, insanın kendi akli ve hissi düşünceleri üzerine tefekkür ederek ve peygamberin haberine dayanarak ulaşabileceği bir kavramdır. Sonuç olarak Mâtürîdî, imanın akılcı bir yaklaşıma dayandığını ve bu akıl yürütme sürecinin kalpte gerçekleştiğini savunur.⁸⁶

SONUÇ

Akl-kalp ilişkisi düşünce tarihinde güncelliğini halen devam ettiren önemli bir konudur. Akıl, Tanrı inancını rasyonel bir zemine oturtmaktır. Varlığın ve evrenin işleyişinin incelenmesi, Tanrı'nın varlığını kanıtlamak veya çürütmek için kullanılır. Felsefi ve teolojik tartışmalar, aklın bu arayışındaki en önemli araçlardan biridir. Dolayısıyla kalbin bu tartışmada yerini alması kaçınılmaz olmuştur. Çünkü kalp, neredeyse tüm inanç ve dinlerde kan

⁸³ Şimşek, "Fideizmden Rasyonalizme Eş'arî'nin İman Anlayışı", 120.

⁸⁴ İmam Gazali, *İhyâu Ulumi'd-Din*, çev. Ahmet Serdaroglu (İstanbul: Bedir Yayınları, 2002), 1/299.

⁸⁵ Hilmi Karaağaç, "Mâtürîdî Düşünce Sisteminde İman Anlayışı", *Ekev Akademi Dergisi* 15/49 (2011), 65.

⁸⁶ Ebu Mansur Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhid Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: İsam / İslam Araştırmaları Merkezi, 2002), 487.

pompalayan organ olmaktan ziyade duygu, irade ve imanın merkezi olarak kabul edilir. Bu da onun bilişsel bir yetiye sahip olup iman gibi irade gerektiren konularda sorumlu merkez yapmaktadır. Dolayısıyla imanın akılda mı yoksa kalpte mi gerçekleştiği konusu düşünürleri çokça meşgul eden konulardan olmuştur.

Yahudi düşüncesi, diğer ilahi dinler arasında akıl-kalp ilişkisi konusunda daha rasyonel bir yaklaşımı benimser. Yahudilikte akıl ve kalp birlikte ele alınsa da akıl ön plandadır. Akıl, yolumuzu aydınlatır kalp ise onu takip eder. Akıl ve vahiy birlikte inancı oluşturur, çünkü inanç düşünmenin temel ilkelerinden doğar. Kişi bu rasyonel düşünme sonucunda Tanrı'nın var olduğuna ulaşır. Tanrı inancı olmadan ahlak ve düşünmenin temel ilkelerinden bahsedilemez; çünkü bu inanç, ahlaki ve zihinsel ilkelerin temelini oluşturur. Yahudi düşüncesine göre, akıl ve vahiy bir arada inancı meydana getirir ve bu inanç olmadan ahlak ve düşüncenin temelleri geçersiz olur. Tanrı'ya inanmak, insanların ahlaki ve rasyonel davranışlar sergilemelerini sağlar. Fakat akıl tek başına yeterli değildir; çünkü akıl, genellikle pratik ve kişisel çıkarlara odaklanır. Yalnızca akılla hareket eden bir insan, ait olma, vicdan ve merhamet duygularına sahip olamaz. Dolayısıyla inanç, akıl ve kalpteki hikmetle birlikte yürür. Her ne kadar Yahudilikte akıl ve kalp birbirini tamamlasa da akıl daha ön planda olduğunu ifade edebiliriz.

Tanrı inancının temellendirilmesi hakkındaki tartışmalar özellikle Batı Hristiyan düşüncesinde geniş yer tutar. Akıl ve kalp ilişkisi, sevgi ve iman gibi temel kavramların ışığında ele alınır. Bu ilişkide kalp, Tanrı ve Mesih'e duyulan sevginin merkezi konumundadır. Akıl ve imanın birbirleriyle olan ilişkisi, Aziz Pavlus' tan beri süregelen bir tartışma konusudur. Aydınlanma dönemiyle birlikte bu tartışmalar ivme kazanmış din ve inançlara yönelik yaklaşımlar savunmacı veya eleştirel olarak ele alınarak akli merkeze alanlar, inancı (kalp) merkeze alanlar ve orta yolu bulmaya çalışanlar arasında şekillenmiştir. Clifford, bir şeyin doğru kabul edilmesi için aklın yargılarıyla herkesin kabul edebileceği şekilde ispatlanması gerektiği düşüncesiyle katı akılcı bir yaklaşım benimserken Karl Popper, aklın tek otorite olmadığını, imanî konularda akli bir değerlendirmenin yapılabileceğini savunarak uzlaşmacı bir tavır sergiler. Akılcı yaklaşıma tepki olarak ortaya çıkan katı inancı anlayış ise imanın yeterli kanıt ve akıl yürütmelere dayandırılmadan doğrudan tasdik ve salt güven üzerine kurulmuş olduğunu savunur. Kierkegaard ile özdeşleşen bu anlayış körü körüne bağlanma ve manipülasyona açık hale gelme gibi bazı tehlikeleri de beraberinde getirir.

İslam düşüncesinde ise iman, sadece akli bir süreçle sınırlı değil, aynı zamanda kalbin de parçasıdır. Akıl ve kalp arasındaki ilişki net bir şekilde belirlenmemiştir. Dolayısıyla temel tartışmalar imanın mahiyeti hakkındadır. İslam, inançta sadece kalbi ve sezgiyi ön plana çıkaran katı imancı anlayışın aksine, akıl ve vahyi birlikte ele alır. Akıl, vahyi anlamada ve yorumlamada önemli bir araç olarak kabul edilir. Nitekim Kur'an, birçok ayetinde insanları düşünmeye, akletmeye ve evrenin işleyişi üzerine tefekkür etmeye davet eder. Aynı zamanda İslam düşüncesinde iman, aklın rehberi olarak kabul edilir ve vahiy ile çelişmeyen akıl yürütmeler makbul sayılır. İslam, akıl ve vahyi birlikte kullanarak inancı şekillendirir. Vahiy, akli doğru yola yönlendirir ve akıl, vahyin ışığında anlam kazanır. Bu yaklaşım, inancın mantıklı ve anlaşılır olmasını sağlarken, aynı zamanda kalp ve sezginin önemini de kabul eder. Bu denge, İslam'ın inanç sistemini katı akılcı (rasyonalizm) ve katı imancı (fideizm) anlayıştan ayıran temel özelliklerden biridir.

KAYNAKÇA

- Acar, Rahim vd. *Din Felsefesi El Kitabı*. ed. Recep Kılıç - Mehmet Sait Reçber. Ankara: Grafiker Yayınları, 4. Basım, 2019.
- Alicı, Mustafa. "Eerie Resonance veya İnsanlık Adına Dehşet Verici Yankı: Yahudi Aklı". *Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi* 9/23 (10 Ocak 2021), 61-86. <https://doi.org/10.31126/akrajournal.832218>
- Altuncu, Abdullah. "Haskala Sırasında Din-Bilim Çatışması: Onay Belgeleri, Bilim Kitapları ve Rabbanî Din Adamları". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 59/2 (2018), 113-138. https://doi.org/10.1501/Ilhfak_0000001501
- Ay, Mahmut. "Kelam'da Akıl İman İlişkisi: Temel Teolojik Yaklaşımlar". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/1 (2011), 49-68.
- Aziz Augustinus. *İtiraflar*. çev. Çiğdem Dürüşken. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2010.
- Berlin, Adele - Grossman, Maxine. "Intellect". *The Oxford Dictionary of the Jewish Religion*. Erişim 21 Aralık 2021. <https://www.oxfordreference.com/view/10.1093/acref/9780199730049.001.0001/acref-9780199730049-e-1561>
- Bolay, Süleyman Hayri. *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2013.
- Bravo, Hamdi. "Augustinus'un Varlık ve Bilgi Görüşleri". *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 15 (2007), 111-128.
- Buhari, Muhammed b. İsmâîl. "İman". çev. Mehmet Sofuoğlu. *el-Camiü's-Sahih*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2004.
- Buijs, Joseph. "Religion and Philosophy in Maimonides, Averroes, and Aquinas". ed. Ryan Szpiech. *Brill* 8/2-3 (2002), 163-183. <https://doi.org/10.1163/1570670260497033>
- Calvin, John. *Institutes of the Christian Religion*. ed. John T. McNeill. çev. Ford Lewis Battles. USA: The Westminster Press, 1960.
- Cengiz, Yunus. *Kâdî Abdülcebbar'ın Eylem Teorisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, 2010.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2013.
- Clifford, William Kingdon. "İnanç Ahlakı". çev. Ferit Uslu. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/9 (2006), 125-136.
- Copleson, Frederick. "Ön-Sokratikler ve Sokrates". çev. Aziz Yardımlı. *Felsefe Tarihi, Yunan ve Roma Felsefesi*. İstanbul: İdea Yayınları, 1986.
- Demirci, Kürşat. *Bir Hıristiyan Mezhebi Olarak Ortodoksluğun Teolojisi*. İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2018.

- Demirtaş, Mehmet. "Kant'ın 'İnanca Yer Açmak İçin Bilgiyi İnkâr Ettim' Sözü'nün İman ve Bilgi Açısından Değerlendirilmesi". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (2013), 289-303.
- Deniz, Osman Murat. "John Calvin'in Vahiy ve Kutsal Kitap Anlayışı" 13 (2018), 143-172.
- Durusoy, Ali. "İbn Sina". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 20/322-331. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999.
- Efil, Şahin. "Pascal Epistemolojisinde Kalbi Akla Öncelemek". *Hikmet Yurdu* 3/6 (2010), 135-157.
- Fığralı, Ethem Ruhi. "Hâricîler". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 16/169-175. İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi, 1997.
- Gazali, İmam. *İhyâu Ulumi'd-Din*. çev. Ahmet Serdaroğlu. 4 Cilt. İstanbul: Bedir Yayınları, 2002.
- Gökberk, Macit. *Felsefe tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993.
- Gülverdi, Selim. "Kâdî Abdülcebâr ve Ebü'l-Muîn en-Neseff'nin Büyük Günah Hakkındaki Görüşlerinin Karşılaştırılması". *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2021), 209-228.
- Harman, Ömer Faruk. "Saîd b. Yûsuf Feyyumi". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 12/517-519. İstanbul: TDV Yayınları, 1995. <https://islamansiklopedisi.org.tr/feyyumi-said-b-yusuf>
- Heilman, Richard. "Solemnity of the Sacred Heart of Jesus". *Roman Catholic Man*. Erişim 16 Aralık 2021. <https://www.romancatholicman.com/solemnity-sacred-heart-jesus-2/>
- İbn Meymun. *Delaletu'l-Hairin*. çev. Osman Bayder - Özcan Akdağ. Kimlik Yayınları, 2019.
- Kahraman, Yakup. "Aydınlanma Epistemolojisinin Oluşumu". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 9/43 (2016).
- Kalın, İbrahim. *Perde ve Mana: Akıl Üzerine Bir Tahlil*. İstanbul: İnsan Yayınları, 3. Basım, 2020.
- Karaağaç, Hilmi. "Mâturîdî Düşünce Sisteminde İman Anlayışı". *Ekev Akademi Dergisi* 15/49 (2011), 65-80.
- Karaman, Hayrettin vd. *Kur'an Yolu*. Diyanet İşleri Başkanlığı, ts.
- Kaya, Mahmut. "Farabi". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 145-162. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Kılıç, Recep. *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*. Ötüken Neşriyat, 2019.
- Kierkegaard, Soren. *Korku ve Titreme*. çev. İbrahim Kapaklıkaya. İstanbul: Anka Yayınları, 2002.
- Kutluer, İlhan. "Düşünme". 10/53-57. İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi, 1994.

- Leicester, Jonathan. "The Nature and Purpose of Belief". *The Journal of Mind and Behavior* 29/3 (2008), 217-237. <https://www.jstor.org/stable/43854216>
- Mâtürîdî, Ebu Mansur. *Kitabü't-Tevhid Tercümesi*. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: İsam / İslam Araştırmaları Merkezi, 2002.
- Nadler, Steven. "Scripture and Truth: A Problem in Spinoza's 'Tractatus Theologico-Politicus'". *Journal of the History of Ideas* 74/4 (2013), 623-642. <https://www.jstor.org/stable/43290165>
- Önal, Recep. "İman ve Mahiyeti Konusunda Mu'tezile ile Ehl-i Sünnet Polemiği". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (2015), 121-146.
- Öz, Mustafa. "Ebû Hanife'nin Vasiyyeti". *İmam A'zam'ın Beş Eseri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2007.
- Öz, Mustafa. "el- Fıkhu'l Ekber". *İmam A'zam'ın Beş Eseri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2007.
- Özbaş, Selena. "Anaksagoras'ta Nous Kavramı". *Felsefi Düşün - Akademik Felsefe Dergisi* 2/13 (2020), 114-120.
- Özcan, Hanifi. "Birbirine Zıt İki Epistemolojik Yaklaşım: Temelcilik ve İmançılık". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (1999), 157-176.
- Özcan, Hanifi. *Epistemolojik Açından İman*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fak. Vakfı, 2016.
- Özcan, Hanifi. "İman". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 216-219. TDV İslam Ansiklopedisi, 2000. /iman
- Pascal, Blaise. *Pensées*. çev. William Finlayson Trotter. Christian Classics Ethereal Library, 2002.
- Peterson, Michael vd. *Akıl ve İnanç / Din Felsefesine Giriş*. çev. Rahim Acar. İstanbul: Küre Yayınları, 2019.
- Polka, Brayton. "Spinoza's Concept of Biblical Interpretation". *Journal Jewish Thought and Philosophy* 2 (1992), 19-44.
- Popper, Karl. *Açık Toplum ve Düşmanları: Platon*. çev. Mete Tunçay. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2. Basım, 1989. <https://123dok.com/document/yr071rpy-karl-popper-acik-toplum-ve-duesmanlari-cilt-pdf.html>
- Runes, Dagobert D. "Intellect". *The Dictionary of Philosophy*. Erişim 30 Mayıs 2021. <http://www.ditext.com/runes/i.html>

- Shear-Yashuv, Aharon. "Jewish Philosophers on Reason and Revelation". ed. Stephen Dawson. <https://www.bu.edu/wcp/Papers/Reli/ReliShea.htm>
- Sinanoğlu, Mustafa. "İman". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22/212-214. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.
- Soloveitchik, Yosef Dov Halevi. "החכמה שבראש והחכמה שבלב (Aklın ve Kalbin Bilgeliği)". Erişim 12 Eylül 2021. <http://www.levladaat.org/content/409>
- Spinoza, Benedictus. *Ethica*. çev. Çiğdem Dürüşken. İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2011.
- Spinoza, Benedictus de. *Spinoza's Short Treatise on God, Man, and His Well-Being: Translated and Edited, With an Introduction and Commentary and a Life of Spinoza*. Forgotten Books, 2018.
- Spinoza, Benedictus de. *Teolojik Politik İnceleme*. çev. Musa Kazım Arıcan. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011. <https://www.diyantevakfiyayin.com.tr/teolojik-politik-inceleme/tercume:musa-kazim-arican/felsefe-dusunce/felsefe-tarihi/9786257205757>
- Sterman, Baruch. "Judaism and Darwinian Evolution". *Tradition: A Journal of Orthodox Jewish Thought* 29/1 (1994), 48-75. <https://www.jstor.org/stable/23260873>
- Swindal, James. "Faith and Reason". *Internet Encyclopedia of Philosophy*. Erişim 24 Aralık 2021. <https://iep.utm.edu/faith-re/>
- Şimşek, İsmail. "Fideizmden Rasyonalizme Eş'arî'nin İman Anlayışı". *V.Uluslararası Şeyh Şabani Veli Sempozyumu*, 610-620.
- Şimşek, İsmail. "Fideizmden Rasyonelizme İmâm-ı Âzam Ebu Hanife'nin İman Anlayışı". *Uluslararası IV. Şeyh Şaban-i Veli Hanifilik-Maturudilik Sempozyumu*. 14-24. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi, 2017.
- Tanrıverdi, Hasan. *İnancın Rasyonelliği Sorunu*. Ankara: Afşar Matbaası, 2012.
- Toy, Crawford Howell vd. "Philo Judaeus". *The Jewish Encyclopedia*, ts. Erişim 30 Kasım 2021
- Turner, Denys (ed.). "Intellect". *Faith, Reason and the Existence of God*. 75-88. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. <https://doi.org/10.1017/CB09780511617317.005>
- Tüzer, Abdüllatif. *Bir Varoluşunun İman Savunusu*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.
- Uludağ, Süleyman. "Basiret". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 5/103. İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi, 1992.

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Zehreveyn, Umut Matbaası., 2007.

Cambridge Dictionary. Cambridge University Press. Erişim 30 Mayıs 2021.
<https://dictionary.cambridge.org/tr/s%C3%B6z%C3%BCk/ingilizce-t%C3%BCrk%C3%A7e/intellect>

Kutsal Kitap. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2020.

Kutsal Kitap. "Kutsal Kitap". Erişim 23 Mayıs 2022.
<https://www.kutsalkitap.org/>

UJTE

UNIVERSAL JOURNAL OF THEOLOGY

e-ISSN: 2548-0952

Cilt/Volume: 9, Sayı/Issue: 1, Yıl/Year: 2024 (Haziran/June)

MUKADDİMETÜ İBNİ'S-SALÂH ADLI ESERE YÖNELTİLEN BAZI ELEŞTİRİLER VE DEĞERLENDİRİLMESİ

Criticisms Towards “Muqaddimat Ibn al-Şalâh” and Their Evaluation

HÜSEYİN YÜREKLİ

Doktora Öğrencisi, İzmir Katip Çelebi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslami Bilimler Anabilim Dalı, Hadis Bilim Dalı.
Phd Student, İzmir Katip Çelebi University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Science, Department of Hadith, İzmir/Türkiye

huseinyurekli20@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-2899-644X>

Makale Bilgisi – Article Information Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 15/05/2024

Kabul Tarihi/Date Accepted: 28/06/2024

Yayın Tarihi/Date Published: 30/06/2024

Atıf/Citation: Yürekli, Hüseyin. “Mukaddimetü İbni's-Salâh Adlı Esere Yöneltilen Bazı Eleştiriler ve Değerlendirilmesi”. *Universal Journal of Theology* 9/1 (2024): 125-151
Doi: 10.56108/ujte.1484784

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/ujte>

MUKADDİMETÜ İBNİ'S-SALÂH ADLI ESERE YÖNELTİLEN BAZI ELEŞTİRİLER VE DEĞERLENDİRİLMESİ

Hüseyin YÜREKLİ

Öz

Mukaddimetü İbnî's-Salâh, diğer adıyla *Ulûmü'l-hadîs*, İbnü's-Salâh'ın (ö. 643/1245) hadis ilimlerine dair kaleme aldığı köşe taşı eseridir. İbnü's-Salâh, bu eseriyle hadis ilimleri alanında bir çığır açarak kendinden önceki çalışmalarda görülmeyen birçok yeniliğe imza atmıştır. O, *Mukaddime*'yi telif ederken, kendisinden önceki müelliflerin kitaplarında ele aldığı konuları düzenli bir hâle getirmeye çalışmış, onların eserlerinde geçen bazı ibareleri güzelleştirmiş ve onların değinmediği konulara ise ilk kez temas etmiştir. *Mukaddime*, yazıldığı dönemdeki hadis ıstılahlarını canlandırmış ve âdeta onları yeniden tanımlamıştır. Bu nedenle o, kendisinden sonra yazılan eserlere kaynaklık etmiş ve onun üzerine birçok ta'lik, şerh, ihtisâr ve nüket yazılmıştır. Bununla birlikte *Mukaddime*, hadis alanında getirdiği birçok farkındalık ve değişime rağmen bazı konularda eleştirilmiştir. *Mukaddime* üzerine çalışmalar yapan İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449) gibi âlimler, eserlerinde *Mukaddime*'ye yönelik tenkitlere genişçe yer vermişlerdir. Binaenaleyh bu çalışmada âlimlerin, *Mukaddime*'ye yönelik eleştirilerine ana hatlarıyla temas edilecek ve bu eleştiriler makale sınırları içerisinde ayrıntıya inilmeden değerlendirilecektir. Bu itibarla çalışmanın nihaî amacı, *Mukaddime* üzerine yazılan eserlerden, ona yöneltilen bazı eleştirileri sistematik bir şekilde tespit ederek konu başlıkları hâlinde düzenli bir şekilde ele almaktır. Özellikle *Mukaddime*'nin konu dağılımı ile tertibine ve İbnü's-Salâh'ın hadislerin sıhhatinin tespitine dair kriterlerine yöneltilen eleştiriler belirlenerek değerlendirilecektir. Ayrıca çalışmamızda sosyal bilimlerde kullanılan literatür taraması, açıklama, karşılaştırma, örnekleme ve tündengelem gibi metotlar kullanılacaktır. Buna ek olarak çalışmanın sonuç bölümünde ise *Mukaddime*'ye yöneltilen bazı eleştiriler değerlendirilerek özetlenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Mukaddime, İbnü's-Salâh, Ulûmü'l-hadîs, Eleştiri.

Criticisms Towards “*Muqaddimat Ibn al-Şalâh*” and Their Evaluation

Abstract

“*Muqaddimat Ibn al-Şalâh*”, also known as “*Ulûm al-Ĥadîth*” is the milestone work written by Ibn al-Şalâh on the science of hadith. With this work, Ibn al-Şalâh made a breakthrough in the world of hadith sciences and introduced many innovations that were not seen in previous studies. While Ibn al-Şalâh was putting on paper the *Muqaddimah*, he tried to make regular the subjects that discussed in the books of previous hadith scholars in order. He edited some phrases in their books and touched on the subjects they did not touch for the first time. Thus *Muqaddimah* revived the hadith terms of the period when it was written and almost redefined them. For this reason, it was the source for the works written after it and many Ta'lik, commentary, abbreviation, poem and Nukat, were written on it. However, despite the many awareness and changes that *Muqaddimah* brought in the field of hadith, it has been criticized on some issues. Scholars such as Ibn Ĥajar al-‘Asqalânî (852/1449) who made studies on *Muqaddimah*, gave a large place to criticisms against *Muqaddimah* in their works. Consequently in this paper, these criticisms of scholars about the *Muqaddimah* will be touched on in outline and these criticisms will be evaluated without going into detail in the logic of the symposium paper. The purpose of this paper is to identify the

criticisms are directed to it systematically from the works written on Muqaddimah and to deal with them regularly.

Keywords: Muqaddimah, Ibn al-Şalâh, Ulûm al-Ĥadîth, Hadith.

Giriş

Tarih boyunca ilimlerin doğuş ve gelişimini büyük ölçüde değiştiren ve onlara sistematik bir yöntem kazandırarak çığır açan önemli âlimler ve eserler var olagelmıştır. Onlar, eserlerinde seleflerinde rastlanılmayan birçok yeniliğe imza atmışlar ve haleflerine rol model olarak ekol hâline gelmişlerdir. İbnü's-Salâh (ö. 643/1245) da hadis ilimlerine dair meşhur eseri *Mukaddime*'siyle kendisinden sonra gelen muhaddislere örnek olan âlimlerden biridir. *Mukaddimetü İbni's-Salâh* ve diğer adıyla *Ulûmü'l-hadîs* olarak tanınan eser, telif edildiği dönemde hadis ıstılahlarını yeniden canlandırıp içeriği, üslûbü ve yöntemi itibariyle geçmişten günümüze kadar hadis ilimlerinde kaynak olarak kullanılmıştır.¹

İbnü's-Salâh, İslam dünyasının Moğol ve Haçlı hücumları arasında sıkıştığı çalkantılı bir dönemde yaşamıştır. O, dönemin bütün olumsuzluklarına rağmen eğitim ve öğretim faaliyetlerine ara vermemiş, eser telif etmiş ve talebe yetiştirmiştir.² O, *Mukaddimetü İbni's-Salâh*'i ise Dımaşk'ta yer alan Eşrefiyye Dârülhadisi'nde hocalık yaptığı dört yıllık süre (1233-1237) zarfında hadis derslerinde öğrencilerine imlâ ettirmiştir. Tabiri caizse *Mukaddime*, İbnü's-Salâh'ın derslerde ele aldığı konuların ders notları şeklinde toplanmış hâlidir.³

Eserin tam adı *Ma'rifetü envâ'i 'ilmi'l-hadîs* olmasına rağmen ilim dünyasında *Ulûmü'l-hadîs* ve *Mukaddimetü İbni's-Salâh* isimleriyle ünlenmiştir. Kavramları “nevi” adı verilen bölümler halinde işlediği için “hadis ilimlerinin türlerinin bilinmesi” anlamına gelen “*Ma'rifetü envâ'i 'ilmi'l-hadîs*” adıyla adlandırılmış ve genel olarak hadis ilimlerini ele aldığı için insanlar

¹ Mehmet Özşenel, “Bir Kriz Dönemi Âlimi Olarak İbnu's-Salâh ve Eseri Ulûmü'l-Hadis”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi dergisi* 15 (2007), 55.

² İbnü's-Salâh'ın hayatı ve eserleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, (Kâhire: Dâru'l-hadîs, 1427/2006), 16/360-362, Mehmet Yaşar Kandemir, “İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV yayınları, 2000), 21/198-200.

³ İbnü's-Salâh Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdirrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî, *Ulûmü'l-hadîs*, mukaddime (muhakkik Nûreddîn İtr girişi), thk. Nûreddîn İtr, (Dımaşk: Dâru'l-fikr: 1406/1986), 17. Ayrıca eser hakkında detaylı bilgi sahibi olmak için bk. Mehmet Yaşar Kandemir, “Mukaddimetü İbni's-Salâh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV yayınları, 2006), 31/121.

arasında *Ulûmü'l-hadîs* şeklinde meşhur olmuştur. Bununla beraber hadis ilmiyle ilgilenenler için giriş kılavuzu niteliğinde bir eser olması sebebiyle de *Mukaddimetü İbni's-Salâh* şeklinde isimlendirilmiştir.⁴

Eser, Türkçe'de "tür" veya "çeşit" anlamına gelen "nevi" adındaki altmış beş bölümden oluşmaktadır, her nevide hadis istilahları ve hadis ilimlerine dair konulara yer verilmiştir. İbnü's-Salâh, "(dedim) (kultü) ئُلُكُ" ifadesiyle her bölümün sonunda kendi görüşlerini belirtmektedir.⁵ Ayrıca o, bu eserini talebelerine yazdırırken Hâkim en-Nîsâbü'rî'nin (ö. 405/1014) *Ma'rifetü ulûmi'l-hadîs*'i ve Râmhürmüzî'nin (ö. 360/970) *el-Muhaddisü'l-fâsıl beyne'r-râvî ve'l-vâ'î'si* gibi hadis ilimlerine dair ilk eserleri mehzaz olarak kullanmış ve hadis ilimleri ile istilahlarına dair literatürde öncü olan mezkûr eserleri düzenli ve sistematik bir hale getirmeye çalışmıştır.⁶

Mukaddime, hadis ilimleri literatürüne kazandırdığı yenilikler ve yöntem itibariyle birçok âlimin övgüsüne mazhâr olmuştur.⁷ Bu sebeple telif edildiği andan günümüze kadar onun hakkında birçok çalışma ve araştırma yapılmıştır.⁸ Bununla birlikte *Mukaddime* birçok ilim adamının takdirini kazanmasına rağmen bazı noktalarda eleştirilmiştir. Hatta denilebilir ki bu kitabın üzerine yazılan şerh, ihtisâr ve nüket⁹ gibi klasik çalışmalarda, müellifler İbnü's-Salâh'ın görüşlerine muhalefet ettiği hususları beyân etmişlerdir. Daha sonraki süreçte söz konusu müelliflerin İbnü's-Salâh'a yönelttiği tenkitleri ele alan müstakil çalışmalar kaleme alınmıştır. Mesela, Nagihan Yanar, "*İbnü's-Salâh'ın Sahih Hadis İle İlgili Görüşlerine Yöneltilen Tenkitler: Irâkî ve İbn Hacer Özelinde*" isimli yüksek lisans tezinde, İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449) ve Ebü'l-Fazl Zeynüddîn Irakî'nin (ö. 806/1404)

⁴ İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî ve Bulkînî Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Reslân b. Nasîr b. Sâlih el-Kinânî, *Mukaddimetü İbni's-Salâh ve Mehâsinü'l-İstîlâh*, mukaddime (muhakkik Âişe Abdurrahman önsözü) thk. Âişe Abdurrahman, (Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.), 39.

⁵ İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadîs*, muhakkikin mukaddimesi, 19.

⁶ İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadîs*, muhakkikin mukaddimesi, 18, İsmail Lütfi Çakan, *Hadis Edebiyatı*, (İstanbul: İfav, 2017), 223.

⁷ Âlimlerin *Mukaddimetü İbni's-Salâh* hakkındaki övgü ve takdirleri için bk.; İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadîs*, muhakkikin mukaddimesi, 19-22.

⁸ *Mukaddimetü İbni's-Salâh* üzerine yapılan çalışmalar hakkında ayrıntılı bilgi için bk.; Ali Arslan, "Mukaddimetü İbni's-Salâh İsimli Eser Üzerine Yapılan Çalışmalar", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırma Dergisi* 6(2017), 2459-2474.

⁹ Hadis Nüketleri, müellifler ve eserleri ile ilgili tenkitleri içeren hadis ilimlerine özel bir te'lif türüdür. Özellikle *Mukaddimetü İbni's-Salâh* üzerine birçok hadis nüketi yazılmıştır; Ali Arslan, "Mukaddimetü İbni's-Salâh İsimli Eser Üzerine Yapılan Çalışmalar", 2469-2470; Yahya, Zakareya Maabdeh, "Hadis Nüketleri (Ortaya Çıkış Sebepleri, Alanları ve Eserler)", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 21/1 (Mart 2021): 451-484.

İbnü's-Salâh'a sahîh hadis konusunda yönelttiği eleştirileri ele almıştır.¹⁰ Muhammed Sait Mecidoğlu, *Hadis Usûlünde İbnü's-Salâh ve İbn Hacer Mukayesesi* adlı kitabında, *Mukkaddime*'ye ve İbnü's-Salâh'a yapılan itirazları, "Kitap Hakkındaki Eleştiriler", "Müellifin Telif Metoduna Dair Eleştiriler" ve "Kitabındaki Tercihler ve Verdiği Hükümlerle Alâkalı Eleştiriler" başlıkları halinde sathî olarak incelemiştir.¹¹ Hasan Küçükosman, "el-Bâ'isü'l-hasîs özelinde İbnü's-Salâh'a yapılan itirazlar-I" adlı makalesinde Ahmed Muhammed Şâkir'in (1892-1958) bazı konularda İbnü's-Salâh'a yaptığı kimi itirazları özetlemiştir.¹² Muhammed Ali Abbûd el-Huseynî, "Mukaddimetü İbnü's-Salâh: (Dirâsetü'n-Nakdiyye)" isimli çalışmasında Mukaddime'ye yapılan eleştirilere on sayfa halinde oldukça yüzeysel olarak değinmiştir. Ancak bu makalede eserin tertibi ve düzenine yönelik eleştiriler detaylı ele alınmamıştır.¹³ Buna ek olarak Muhammed ed-Desûkî, "Mukaddimetü İbnü's-Salâh" adlı makalesinde "nakd" başlığı altında esere yöneltilen tenkitlere öz bir şekilde temas etmiştir.¹⁴

Diğer taraftan *Mukaddime*'nin hadis ilimlerindeki konumunu ve te'lif metodolojisini konu eden çalışmalar da mevcuttur. Örneğin, Râviye bint Abdillâh b. Alî Câbir, "el-Mustalahâtü'l-hadîsiyye beyne'l-ittifâk ve'l-iftirâk" adlı doktora tezinde, hadis kavramlarını İbnü's-Salâh öncesi ve sonrasında karşılaştırmalı olarak işlemiştir.¹⁵ Fatih Gümüş, "İbnü's-Salâh'ın Mukaddime'sinin Hadis Usulünün Gelişimindeki Yeri" isimli doktora tezinde, *Mukaddime*'nin hadis usulündeki yeri ve önemini müellifinin selefleri ve halefleri bağlamında hadis ıstılahları üzerinden tespit etmeye çalışmıştır.¹⁶ Mehmet Sönmez, "Etkilenmesi ve Etkisi Bağlamında İbnü's-Salâh ve Mukaddime'si" başlıklı yüksek lisans tezinde, İbnü's-Salâh'ın eserini, *el-Muhaddisül-fâsil* ve *Ma'rifetü Ulûmi'l-Hadis* ile mukayese etmiş ve

¹⁰ Nagihan Yanar, İbnü's-Salâh'ın *Sahih Hadis İle İlgili Görüşlerine Yöneltilen Tenkitler: Irâkî Ve İbn Hacer Özelinde*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013)

¹¹ Muhammed Sait Mecidoğlu, *Hadis Usûlünde İbnü's-Salâh ve İbn Hacer Mukayesesi*, (Ankara: İksad Yayınevi, 2022), 130-140.

¹² Hasan Küçükosman, "el-Bâ'isü'l-hasîs özelinde İbnü's-Salah'a yapılan itirazlar-I", *Turkish Academic Research Review*, 8 (4), 1544-1562.

¹³ Muhammed Ali Abbûd el-Huseynî, "Mukaddimetü İbnü's-Salâh (dirâsetü'n-nakdiyye)", *Mecelletü'l-Külliyeti'l-İslâmiyye-İran-Necefü'l-Eşraf* 42 [ISSN 1997-6208], 738-746).

¹⁴ Muhammed ed-Desûkî, "Mukaddimetü İbnü's-Salâh", *Mecelletü Merkezi Buhusi's-Sünne ve's-Sıra* 3 [1988], 411-486.

¹⁵ Râviye bint Abdillâh b. Alî Câbir, *el-Mustalahâtü'l-hadîsiyye beyne'l-ittifâk ve'l-iftirâk* (Cidde: Câmîiatü'l-Melik b. Abdilazîz, Doktora Tezi, 2018).

¹⁶ Fatih Gümüş, *İbnü's-Salâh'ın Mukaddime'sinin Hadis Usulünün Gelişimindeki Yeri*, (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020).

Mukaddime'nin kaynakları ile daha sonraki çalışmalara etkisini tetkik etmiştir.¹⁷ Bu araştırma da yukarıda zikredilen çalışmalardan yararlanarak *Mukaddime*'nin tenkit edildiği bazı hususları belirlemeyi ve başlıklar altında ele almayı amaçlamaktadır.

1. *Mukaddimetü İbni's-Salâh*'ın Konu Dağılımı ve Tertibine Yönelik Eleştiriler

İbn Hacer el-Askalânî ve Ömer b. Reslân el-Bulkînî (ö. 805/1403) tarafından *Mukaddime*'ye yapılan tenkitlerin başında eserin konu dağılımı ve düzenine yönelik eleştiriler gelmektedir. Onlar, *Mukaddime*'nin konu dağılımı ve tertibini düzensiz bulmuşlar ve kitabın altmış beş neviden oluşan fihristinin belirli eksiklikler ihtiva ettiğini söylemişlerdir.¹⁸

İbnü's-Salâh'ın *Mukaddime*'sinin konu dağılımı ve içindekiler bölümünü oluştururken kendinden önceki hadis usulü eserlerinden yararlandığı görülmektedir. Bununla birlikte *Mukaddime*'de görülen "nevi" başlıklı konu dağılımı sistemine ilk dönem eserlerinden *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye* ve *el-Muhaddisül-fâsıl*'da rastlanmamaktadır.¹⁹ Bu iki eserde konular bâblar halinde düzensiz bir şekilde ele alınmıştır. Fakat, Hâkim'in *Ma'rifetü Ulûmi'l-Hadis* adlı eserinde konular 52 neviye ayrılmış, *el-Kifâye* ve *el-Muhaddisül-fâsıl*'a göre daha sistematik bir biçimde işlenmiştir.²⁰ Bu nedenle İbnü's-Salâh'ın eserinin içindekiler kısmını oluştururken muhtevâ açısından *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye* ve *el-Muhaddisül-fâsıl*'dan, düzen ve sistem bakımından *Ma'rifetü Ulumi'l-Hadis*'den istifade ettiği ifade edilmiştir. İbnü's-Salâh'ın Hâkim'in *Ma'rifetü Ulumi'l-Hadis*'inde yer alan kırk iki neviyi aynı şekilde aldığı ve onları daha sistemli hale getirip yirmi üç nevi daha ilave ederek eserindeki "nevi" sayısını altmış beşe çıkardığı belirtilmiştir.²¹

¹⁷ Mehmet Sönmez, *Etkilenmesi ve Etkisi Bağlamında İbnü's-Salâh ve Mukaddime'si* (Antalya: Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021).

¹⁸ İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed, *Nüzhetu'n-nazar fî tavzihi Nuhbeti'l-fiker*, thk. Nüreddîn Itr, (Karachi: Mektebetu'l-buşrâ,1432/2011), 35-36; Bulkînî, *Mehâsinü'l-ıstılâh*, 150.

¹⁹ Ayrıntılı bilgi için bk. er-Râmhürmüzî Ebû Muhammed İbn Hallâd el-Hasen b. Abdirrahmân b. Hallâd el-Fârisî, *el-Muhaddisül-Fâsıl Beyne'r-Râvî ve'l-Vâî*, thk. Muhammed Accâc el-Hatîb, (Dimâşk: Dâru'l-fikr:1404/1984), konu fihristi, 673-678, Hatîb el-Bağdâdî Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit, *el-Kifâye fî (ma'rifeti usûli) 'ilmi'r-rivâye*, thk. Ebû İshâk İbrahim b. Mustafâ Âli Behbeh ed'-Dimyâdî, (Mısır: Dâru'l-Hudâ,1423/2003), konu fihristi, 586-592.

²⁰ Hâkim en-Nisâbûrî Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed, *Ma'rifetü Ulumi'l-Hadis ve Kemiyeti Ecnâsihi*, thk. Ahmed b. Fâris es-Selûm, (Beyrut: Dâru İbn Hazm,1464/2003), konu fihristi, 731-734.

²¹ Mehmet Ali Sönmez, "İbnu's-Salâh'ın Mukaddimesinden Önce Hadis Usûlü Alanındaki Çalışmalar", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1(1985), 58-59.

İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449), *Mukaddime*'nin kendisinden önce te'lif edilen hadis usûlü eserlerinden konu düzeni ve dağılımı bakımından daha derli toplu olduğunu vurgulamıştır. Bununla beraber o, *Mukaddime*'yi tertibinin istenilen düzeye ve mükemmelliğe ulaşamadığı gerekçesiyle eleştirmiştir. İbn Hacer, eserin konu dağılımında bulunan eksikleri ise İbnü's-Salâh'ın Eşrefiyye Medresesi'nde hadis öğretimi esnasında kitabını talebelere ders notu olarak yazdırmasına bağlamıştır.²²

Mukaddime'nin tertibini eleştiren İbn Hacer, birtakım dostlarının ricâsı üzerine *Mukaddime*'yi *Nuhbetü'l-fiker* adında küçük bir eser şeklinde özetlediğini ve bu özetleme işlemi sırasında eserin tertibini değiştirdiğini beyân etmiştir.²³ Binaenaleyh İbn Hacer'in *Mukaddime*'de yer alan "nevi" tertip sistemini terk ettiği belirtilmiş ve onun altmış bölümü üzerine kırk yeni bölüm ilave ettiği ifade edilmiştir.²⁴

Mukaddime'deki tertip ve konu dağılımı düzensizliğini fark eden âlimlerden biri de Kâtib Çelebi'dir (ö. 1067/1657). Bundan dolayı *Keşfü'z-zunûn* adlı eserinde Bikâî'nin (ö. 885/1480) *Mukaddime*'nin konu düzeni ile dağılımın kusurlu olduğunu ifade eden sözlerini nakletmiştir.²⁵ Öte yandan *Ulûmü'l-hadîs*'i ihtisâr eden Bulkînî (ö. 805/1403) ise İbnü's-Salâh'ın altmış beş olan "nevi" sayısına, beş daha ilave ederek yetmiş çıkarmıştır. O, İbnü's-Salâh'ın eserinde bazı "nevi" başlıklarının altında ve sonrasında, söz konusu bölüm ile alakalı ve uyumlu konulara değinmediğini belirtmiştir. Mesela, müsned hadisin yanında munkatî', mürsel ve mu'dal'ın aynı bölüm başlığı altında zikredilmesi durumunda daha iyi olacağını beyân etmiştir.²⁶

Hülâsa, *Mukaddime*'nin konu tertibi âlimler tarafından üç hususta eleştirilmiştir;

1. Müellifin, birtakım hadis türlerini, bazı "nevi" başlıkları halinde karışık ve düzensiz bir şekilde tasnif etmesi ve ele alması. Örneğin, müsned, muttasıl, merfu', mevkuf vb. hadis çeşitlerinin her birini herhangi bir düzene

²² İbn Hacer el-Askalânî, *Nüzhету'n-nazar fi tavzîhi Nuhbetü'l-fiker*, 35.

²³ İbn Hacer el-Askalânî, *Nüzhету'n-nazar*, 36.

²⁴ Mehmet Yaşar Kandemir, "İbn Hacer el-Askalânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV yayınları, 1999), 19/514-531.

²⁵ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, (Bağdat: nşr. Mektebetü'l-Musennâ/ 1941), 2/1162.

²⁶ el-Bulkînî, *Mehâsinü'l-istilâh*, 150.

sokmadan müstakil bölüm halinde alt alta intizamsız bir şekilde kaleme almıştır.²⁷

2. İbnü's-Salâh'ın hadis türlerini ve konularını belirli bir sistem ve yöneme bağlayarak sınıflandırmaması. Mesela, eserde seneddeki kopukluk sebebiyle zayıf olan munkatı', mürsel, mu'dal, muallak ile müdelles hadisler ortak başlık halinde bir bölümde incelenmemiş ve râvî sayısı açısından hadisler mütevâtir, meşhûr ve garîb şeklinde tasnif edilmemiştir. Ayrıca râvinin vasıfları gibi hadis ilimlerine dair temel konular ayrı bölüm şeklinde sistemli işlenmemiştir.²⁸ Buna ek olarak eserinde, bazen sened kavramı ile ilgili hususlara bazen de metin ile alakalı mevzulara bağlam dışı şekilde temas etmiştir.²⁹

3. Hadis ilimlerine dair kimi hadis türleri ve ıstılahlarını, kitabının fihristine ve muhtevâsına almaması sebebiyle eleştiri yağmuruna tutulmuştur. Örneğin, metruk, muharref, müşkilü'l-hadîs, ceyyid vb. hadis türlerine eserinin bâb başlıkları ve konu dağılımında yer vermemiştir.³⁰ Bu sebeple *Mukaddime* üzerine çalışma yapan âlimler, eserin "nevi" sayısını arttırmış ve yeni bölümler ilave etmiştir.³¹

İbn Hacer, *en-Nüket alâ kitâbi İbni's-Salâh* isimli eserinde *Mukaddimetü İbni's-Salâh*'a konu tertibi bakımından yöneltilen eleştirileri ele aldıktan sonra bunların bazılarına yanıt vermeye çalışmıştır. Bazı hadis çeşitlerini eserinin fihristinde düzensiz bir şekilde sıraladığını belirten ilk eleştiriye, onun "nevi" denilen konu başlıkları halinde ele aldığı hadis türlerinin tanımını, bölüm başlıklarının altında ayrıntılı bir şekilde yaptığı ve bu şekilde söz konusu karışıklığı gidermeye çalıştığını öne sürerek cevaplamıştır. Ona göre her ne kadar ayrı bölümler halinde ele alınan bazı hadis türlerinin ortak bir başlık altında toplanması mümkün olsa da, bu hadis türlerinin eserde müstakil bölümler şeklinde detaylı bir biçimde işlenmesiyle söz konusu intizamsızlık bir parça ortadan kaldırılmıştır.³²

²⁷ İbn Hacer el-Askalânî, *en-Nüket alâ kitâbi İbni's-Salâh*, thk. Rabî' b. Hâdî Umeyr, (Riyad:Dâru'r-Râye 1415/1994), 1/232; Bedreddin ez-Zerkeşî Ebû Abdillâh Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî el-Minhâcî, *en-Nüket alâ Mukaddimeti İbni's-Salâh*, thk. Zeynelâbidîn b. Muhammed Bellâ Füreyc, (Riyâd: Dâru Edvâu's-selef,1419/1998), 1/56.

²⁸ İbn Hacer el-Askalânî, *en-Nüket alâ kitâbi İbni's-Salâh*, 1/232; Bedreddin ez-Zerkeşî, *en-Nüket alâ Mukaddimeti İbni's-Salâh*, 1/57.

²⁹ Muhammed Sait Mecidoğlu, *Hadis Usûlünde İbnü's-Salâh ve İbn Hacer Mukayesesi*, 132.

³⁰ Muhammed Sait Mecidoğlu, *Hadis Usûlünde İbnü's-Salâh ve İbn Hacer Mukayesesi*, 132.

³¹ İbn Hacer el-Askalânî, *en-Nüket alâ kitâbi İbni's-Salâh*, 1/233; Bedreddin ez-Zerkeşî, *en-Nüket alâ Mukaddimeti İbni's-Salâh*, 1/57-58.

³² İbn Hacer el-Askalânî, *en-Nüket alâ kitâbi İbni's-Salâh*, 1/232.

Bununla beraber İbn Hacer, *Mukaddime'de* hadis türlerinin ve konularının belirli bir sisteme bağlanmadan aktarıldığını öne süren eleştiriye eserinde genişçe yer vererek cevaplamıştır. İbn Hacer, İbnü's-Salâh'ın birçok farklı konuyu ve bilgiyi tafsilatlı ilk dönem eserlerinden toplayarak *Mukaddime* gibi tek ciltli küçük hacme sahip bir eser meydana getirdiğini vurgulamıştır. İbnü's-Salâh'ın eserinin talebelerin hadis derslerinde rahat bir şekilde anlayacağı bir hadis ders kitabı niteliğinde olmasına ehemmiyet verdiğini bu nedenle de eserin tertibine gereken özeni göstermediğini dile getirmiştir. İbnü's-Salâh'ın önce "nevi" başlıklı bölümleri yazdığını ve "nevilerin" yazımı bittikten sonra eserin başında bölümlerin hepsinin sıralanması ihtiyacı doğduğunu belirtmiştir. Söz konusu ihtiyaca binâen daha sonra İbnü's-Salâh'ın talebelerine yazdırdığı notlardan bakarak eserin konu fihristini düzenlediğini beyân etmiştir.³³

Mehmet Ali Sönmez, İbnü's-Salâh gibi büyük bir ilim adamının eserindeki bu tertip kusurunu gözden kaçırmamasının mümkün olmadığını ifade etmiştir. Onun üç yıl boyunca talebelerine bu düzen üzerine eserini yazdırmasından dolayı aynı tertip ve konu dağılımına sahip birçok nüshanın meydana geldiğini belirtmiştir. O günün şartlarına göre İbnü's-Salâh'ın medreseden icâzet vererek mezun ettiği talebelerini bulup onlardaki eski nüshaları toplayarak söz konusu tertip hatasını düzeltmesinin imkansız olduğunu beyân etmiştir. Bu nedenle İbnü's-Salâh'ın eserini aynı tertip üzerine medresede on yıl yazdığını dile getirmiştir. Sönmez, kütüphanelerde bulunan seksen iki el yazma nüsha karşılaştırıldığında eseri yazdırdıktan sonra İbnü's-Salâh'ın *Mukaddime'sinde* hakikaten yeni bir düzenleme ve güncelleme yapmadığı sonucuna ulaşıldığını vurgulamıştır.³⁴

2. Mukaddimetü İbni's-Salâh'taki Hadis Sıhhat Tespit Kriterlerine ve Tanımlara Yöneltilen Eleştiriler

İbnü's-Salâh, *Mukaddime'de* hadis sıhhat tespit kriterleri ve hadis ıstılahlarının terim anlamı noktasında kendinden önceki hadis âlimlerinin birikimlerinden yararlanmış. Bununla beraber İbnü's-Salâh, eserinde yalnızca geçmiş ulemânın görüşlerini nakletmemiş, kendi fikir ve ictehadlarını

³³ İbn Hacer el-Askalânî, *en-Nüket alâ kitâbi İbni's-Salâh*, 1/233.

³⁴ Mehmet Ali Sönmez, "İbnu's-Salâh'ın Mukaddimesinden Önce Hadis Usûlü Alanındaki Çalışmalar", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (Şubat 1985), 60.

da selef ulemâsının kültürel mirası üzerine inşa etmiş ve kendisine has yeni bir hadis usûlü anlayışı ortaya koyarak bu alanda ekol haline gelmiştir.³⁵

İbnü's-Salâh'tan sonra yaşayarak *Mukaddime* üzerine çalışma yapan âlimler, onun eserinde yer verdiği birtakım görüşlerine katılmamışlardır. Hakikat arayışının peşinde olan bu âlimler, bilimsel özgürlüğün gereği olarak eserlerinde İbnü's-Salâh'ın bazı görüşlerini tenkit etmişler ve bu konudaki argümanlarını ortaya koymuşlardır.³⁶ Biz bu bölümde bu eleştirileri kısa bir şekilde ana hatlarıyla ele alacağız.

2.1 Mütevâtir Hadis Konusundaki Eleştiriler

İbnü's-Salâh, eserinde mütevâtir hadis hakkında ayrı bir bölüm açmamıştır. Ona göre "mütevâtir" kavramı fıkıhçılara ve fıkıh usûlcülerine özel bir kavramdır. Bu kavramı eserinde ele alan Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071), bu hususta hadis ehlinin dışındakilerin metodunu takip etmiştir. Hadis ehlinin mütevâtiri özel bir kavram olarak zikretmemesinin sebebi, bu kavramın hadis ilimlerinin konusuna girmemesi ve mütevâtir hadisin, rivâyetler arasında yok denecek kadar az sayıda olmasıdır.³⁷

İbnü's-Salâh, *Mukaddime*'de mütevâtir hadis konusunda örnek arayan kişinin yorgun düşeceğini öne sürmektedir. O, mütevâtir hadise örnek olarak sadece "(مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعِدًّا فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ) *Bana bilerek yalan isnâd eden cehennemdeki yerini hazırlasın.*"³⁸ hadisinin gösterilebileceğini dile getirmektedir. Bu hadisi bir rivâyete göre sahâbeden kırk kişinin, diğer rivâyete göre altmış iki kişinin naklettiğini ifade etmekte ve dünyada bu hadis hâricinde atmış iki sahâbe tarafından aktarılan başka rivâyetin mevcut bulunmadığını ileri sürmektedir.³⁹

İbnü's-Salâh'tan sonra gelen hadis ulemâsı çoğunlukla onun mütevâtir hadis hakkındaki görüşlerini kabul etmemişlerdir. Hatta bazıları eserlerinde mütevâtir başlıklı özel bir bölüm açarak bu kavramı detaylı bir şekilde ele

³⁵ İbnü's-Salâh'ın hadis anlayışı ve *Mukaddimesi*'nin hadis ilimlerindeki konumuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bk.; Fatih Gümüş, *İbnü's-Salâh'ın Mukaddime'sinin Hadis Usulünün Gelişimindeki Yeri*, (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020).

³⁶ Birtakım âlimlerin İbnü's-Salâh'a yönelik belirli konulardaki eleştirilerini inceleyen tezler yazılmıştır; Nagihan Yanar, İbnü's-Salâh'ın *Sahih Hadis İle İlgili Görüşlerine Yöneltilen Tenkitler: İrâkî Ve İbn Hacer Özelinde*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013); Tunahan Erdoğan, *İbnü's-Salâh'ın Hadislerin Tashih ve Tahsinine Yönelik Görüşleri*, (Antalya: Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015).

³⁷ İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadîs*, 267.

³⁸ Müslim, *Mukaddime*, 2.

³⁹ İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadîs*, 268, 269.

almışlardır.⁴⁰ Onlar, Hâkim en-Nîsâbûrî, İbn Abdülber en-Nemerî (ö. 463/1071) ve İbn Hazm (ö. 456/1064) gibi önceki hadis âlimlerinin eserlerinde “mütevâtir hadis” kavramına temas ettiğini dile getirmişlerdir. Diğer taraftan Zeynüddin el-İrâkî’ye göre (ö. 806/1404) ise mezkûr âlimler, “mütevâtir” kavramını fıkıh usûlcüleri gibi eserlerinde terim olarak tanımlamamış, sadece bazı rivâyetlerin tevâtürle nakledildiğini belirtmek için bu kavramı kullanmışlardır.⁴¹

İbn Hacer de mütevâtir hadis hususunda İbnü’s-Salâh’a muhalefet eden âlimler arasında yerini almıştır. O, *Nüzhetü’n-nazar* adlı eserinde mütevâtir hadise has bir bölüm oluşturmuş ve bu konuyu tafsilatlı bir şekilde işlemiştir. İbn Hacer el-Askalânî, İbnü’s-Salâh’ın mütevâtir hadise örnek bulmanın güç olduğunu belirten iddialarının yersiz olduğunu beyân etmiş, İbnü’s-Salâh’ın isnâdların çokluğu ve yalan üzerine birleşmeleri imkansız olan râvîlerin sıfatları ve durumları hakkında derin bilgi sahibi olmadığını dile getirmiştir. Ona göre Resul-i Ekrem’in (a.s) hadisleri arasında çok sayıda mütevâtir hadis bulunmaktadır ve buna en büyük delil ise doğuda ve batıda halkın arasında elden ele dolaşan hadis rivâyet kitaplarıdır ve eserlerde aynı rivâyetler pek çok farklı senedlerle defalarca nakledilmiştir.⁴²

2.2 Sahîh Hadis Tanımı Konusundaki Eleştiriler

İbnü’s-Salâh’a göre sahîh hadis⁴³, adalet ve zabt sahibi bir râvînin kendisi gibi adalet ve zabt sahibi râvîden senedin sonuna kadar muttasıl olarak naklettiği şâz ve illetli olmayan müsned hadistir.⁴⁴ İbnü’s-Salâh’ın

⁴⁰ İbnü’s-Salâh’ın ardından gelen bazı hadis âlimleri tarafından mütevâtir hadisleri iki kapak arasında toplamak için birtakım eserler te’lif edilmiştir. Süyûtî’nin *Katfü’l-ezhâri’l-mütenâsire fi’l-ahbâri’l-mütevâtire* ve Muhammed b. Ca’fer el-Kettânî’nin *Nazmü’l-mütenâsir mine’l-hadîsi’l-mütevâtir* isimli eserleri bunlara örnektir. Ayrıntılı bilgi için bk; H. Yunus Apaydın, “Mütevâtir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV yayınları, 2006), 32/208-211

⁴¹ Ebü’l-Fazl Zeynüddîn Abdürrahîm b. el-Hüseyin b. Abdirrahmân el-İrâkî, *et-Takyîd ve’l-îzâh limâ utlika ve uğlika min Mukaddimeti’bni’s-Salâh*, thk. Abdurrahman Muhammed Osman, (Medine: Mektebetü’s-Selefiyye, 1389/1969), 266; Ebü’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfiî, *Tedrîbü’r-râvî fi şerhi Takrîbi’n-Nevevî*, ta’lik. Muhammed b. Riyâd el-Ahmedî, (Beyrut: el-Mektebetü’l-Asriyye, 1432/2011), 380, 381.

⁴² İbn Hacer el-Askalânî, *Nüzhetü’n-nazar fi tavzîhi Nuhbeti’l-fiker*, 41.

⁴³ Âlimler tarafından İbnü’s-Salâh’ın eserinde “Sahîh” nevî başlığı altında ele aldığı görüşlerine detaylı tenkitler yöneltilmiştir. Bu çalışmada konuyu uzatmamak adına bu tenkitlere hülâsa mahiyetinde değinilmiştir. Bu konuda detaylı bilgi elde etmek için bk. Nagihan Yanar, *İbnü’s-Salâh’ın Sahih Hadis İle İlgili Görüşlerine Yöneltilen Tenkitler: İrâkî Ve İbn Hacer Özelinde*, 30-100.

⁴⁴ İbnü’s-Salâh, *Ulûmü’l-hadîs*, 11.

Mukaddime'de yer verdiği bu sahîh hadis tanımını bazı âlimler tarafından tenkit edilmiş ve bu tanım hususunda görüş ayrılıkları meydana gelmiştir.

Nevevî (ö. 676/1277), *Mukaddime'nin* ihtisârı mâhiyetinde olan *et-Takrîb ve't-teysîr* adlı eserinde İbnü's-Salâh'ın mezkûr sahîh hadis tarifinden "müsned" kelimesini çıkarmıştır. Ona göre sahîh hadis, adalet ve zabt sahibi râvîlerin muttasıl bir şekilde naklettiği şâz ve illet bulunmayan hadistir.⁴⁵ Nitekim Nevevî'nin tanımdan çıkardığı "müsned" kelimesi hadis ehli arasında iki anlama gelmektedir. İlk anlamına göre "müsned", "kesintisiz bir senedle Resul-i Ekrem'e ulaşan hadistir" ve muttasıl hadis ile eş anlamlıdır.⁴⁶ İkinci anlamına göre ise "Hz. Peygamber'e izafe edilen hadistir" ve bu sebeple bazı âlimler müsnedle merfû'nun aynı olduğunu söylemişlerdir.⁴⁷ Buna ek olarak Nevevî'nin "Müsned" kavramındaki mevcut ihtilaf ve İbnü's-Salâh'ın sahîh hadis tanımında müsned ile eş anlamlı olan ittisal kavramına yer vermesi sebebiyle hadisin tarifini genişlettiği belirtilmiştir.⁴⁸ Ayrıca onun "müsned" kelimesini tanımdan çıkararak mevkûf ve merfû' hadislerin de sahîh hadis muhtevasına dahil edilmesini sağladığı ifade edilmiştir.⁴⁹

İbn Hacer, İbnü's-Salâh'ın tarifinde "müsned" kelimesini gereksiz kullandığı yönündeki eleştiriye tutarsız bulmuştur. O, İbnü's-Salâh'ın "müsned" ifadesiyle merfû kavramını kastettiğini belirtmiş, kuvvetli olan görüşe göre müsnedin sahâbînin ref' ettiği hadis olduğunu beyân etmiştir. Ayrıca o, sahîh hadis şartlarından senedin kesintisiz oluşuna ayrıca dikkat çekmek gerektiğini ifade ederek bu nedenle İbnü's-Salâh'ın müsned kavramıyla birlikte ittisal kelimesini tanımda kullandığını dile getirmiştir.⁵⁰

Bununla beraber mürsel hadisi delil olarak kabul eden kimi âlimler, sahîh hadis tanımının içine müsned ve ittisal kavramlarının alınmasını reddetmektedir. Onlar, sahîh hadis için ittisal ile şâz ve illetten berî olma şartını onaylamamaktadır.⁵¹ Bu âlimlerden biri olan İbn Dakîkul'îd (ö. 702/1302) söz konusu şartları hadis âlimlerinin literatüre aldığını, fakihlerin muhaddislerin illet olarak saydığı birçok hususu dikkate almadığını

⁴⁵ Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *et-Takrîb ve't-teysîr li (fi)-ma'rifeti süneni'l-beşîri'n-nezîr (Tedrîbü'r-râvî fi şerhi Takrîbi'n-Nevevî)*, ta'lîk. Muhammed b. Riyâd el-Ahmedî, (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1432/2011), 8.

⁴⁶ İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadîs*, 42-43.

⁴⁷ İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadîs*, 43, 45.

⁴⁸ Muhammed Ali Abûd el-Huseynî, "Mukaddimetü İbni's-Salâh (dirâsetü'n-Nakdiyye)", 738.

⁴⁹ Süyûtî, *Tedrîbü'r-râvî*, 74.

⁵⁰ İbn Hacer el-Askalânî, *en-Nüket alâ kitâbi İbni's-Salâh*, 1/234.

⁵¹ Irâkî, *et-Takyîd ve'l-izâh*, 20.

belirtmektedir. O, herhangi bir ilimde yapılan bir tanımın “efradını cami’ ağıârını mâni’ olması”⁵² gerektiğini ifade etmekte ve bu noktada İbnü’s-Salâh’ın sahîh hadis tanımını kusurlu bulmaktadır.⁵³

İrâkî, *Mukaddime*’de yer alan sahîh hadis tanımına yönelik eleştirileri yukarıdaki eserinde kısaca aktardıktan sonra bunları cevaplamıştır. O, bir ilmin istilâhlarını en doğru şekilde uzmanlarının tanımlayacağını ifade etmiş ve bir ilme ait terimin tanımının o ilmin ehlinden alınması gerektiğini vurgulamıştır. Bundan dolayı hadis ilmine has terimleri en iyi şekilde muhaddislerin tanımladığını dile getirmiş ve İbn Dakîkul’îd’in bu tenkidini yersiz bulmuştur.⁵⁴

Öte yandan İrâkî, *Müslim*’in *Mukaddime*’sine göre mürsel hadisin ilim ehlinin nazarında delil olmadığını, sadece haber değeri taşıdığını vurgulamıştır. Fıkıhçıların ve fıkıh usûlü âlimlerinin sahîh hadis tarifinde ittisal ve şâz- illetten selim olmaktan oluşan iki şartı reddetmelerinin, hadis ehlinden bu iki şartı tanıma dâhil edenlerin ortaya koyduğu sahîh hadis tarifini etkilemeyeceğini beyân etmiştir. Ayrıca o, bir takım ilim ehli tarafından İbnü’s-Salâh’ın sahîh tanımında yer alan şartların mürsel vb. hadislerde bulunup bulunmadığı konusunda ihtilafa düşüldüğüne işaret etmiş ve İbnü’s-Salâh’ın hadis âlimleri arasında ittifakla kabul edilen sahîh hadis tanımına eserinde yer verdiğini söyleyerek tartışmalara son noktayı koymuştur.⁵⁵

2.3 Hadiste İctihad Kapısının Kapandığına Dair Görüşlerine Yöneltilen Eleştiriler

İbnü’s-Salâh’a göre⁵⁶ bir hadis Buhârî, Müslim ve diğer güvenilir hadis imamlarının meşhur eserlerinde yer almadığı halde diğer kaynaklarda

⁵² İslâmî ilimlere dair klasik eserlerde sıkça bu tabire rastlanmaktadır. Bu ifade, kendisine ait olanları toplayıp kendisine ait olmayanları dışarıda bırakan anlamına gelmektedir; Ömer Türker, “Tarif”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV yayınları, 2011), 40/28.

⁵³ Ebü’l-Feth Takıyyüddîn Muhammed b. Alî b. Vehb el-Kuşeyrî el-Kûsî, *el-İktirâh fî beyâni’l-istilâh ve mâ üdüfe ilâ zâlike mine’l-ehâdîsi’l-ma’düde mine’s-sihâh*, thk. Âmir Hasan Sabrî, (Beyrut: Dâru’l- besâiri’l-İslâmiyye, 1996), 186-187; Nagihan Yanar, *İbnü’s-Salâh’ın Sahih Hadis İle İlgili Görüşlerine Yöneltilen Tenkitler: İrâkî ve İbn Hacer Özelinde*, 30.

⁵⁴ İrâkî, *et-Takyîd ve’l-izâh*, 20.

⁵⁵ İrâkî, *et-Takyîd ve’l-izâh*, 20-21.

⁵⁶ İbnü’s-Salâh’ın hadislerde icthad kapısına dair görüşleri, bir diğer ifadeyle hadislerin tashîh ve tahsîni hakkındaki görüşleri ve bunlara yöneltilen tenkitler, müstakil bir eser te’lif edilecek mahiyette genişdir. Bu sebeple, bu bölümde konu eskilerin tabiriyle “hülâsatü’l-hülâsa” nev’inden serdedilmiş, son derece öz bir tarzda ele alınmış ve detaylara inilmemiştir. Esasen bu mevzu hakkında detaylı bir biçimde yapılan çalışmaların çokluğu da mevzunun yüzeysel ele alınmasının isabetli olacağını

geçerse ve bu hadisin sıhhati hakkında net bir bilgi ve delil mevcut değilse, söz konusu hadisin sıhhati hakkında kesin hüküm verilemez ve bunun mutlak sahîh olduğuna dair görüş bildirmeye cesaret edilemez. H.7/m.13. asırda yalnızca isnâdlara dayanarak hadislerin sahîh olup olmadığı hakkında görüş bildirmek mümkün değildir. Zira, bu asırda yer alan senedlerdeki râvîlerden, sahîh hadis şartlarından hıfz, zabt ve itkân vasıflarına sahip olmadan hadis rivâyetinde kendi kitabına dayanan kimseler mevcuttur. Bu nedenle, sahîh ve hasen hadisleri tanıma ve bilme noktasında güvenilir hadis imamlarının görüşlerine ve tahriften korunmuş meşhur eserlerin hükümlerine itimat etmek gerekir. Bunların hâricindeki hadis kitaplarında geçen senedlerin maksadı, ümmet-i Muhammed'e (s.a.v) has olan isnâd zincirinin bâkî kalmasını sağlamaktan başka bir şey değildir.⁵⁷

Bununla beraber İbnü's-Salâh'ın sözü edilen görüşlerine rağmen kendisinin de eserlerinde birçok rivâyete sahîh, hasen ve zayıf hükmünü verdiği söylenmiştir. Bundan dolayı kendisinden sonraki kimi âlimler tarafından bu görüşlerine muhalif olarak hareket etmekle ithâm edilmiştir.⁵⁸

İbnü's-Salâh'ın mezkûr fikirlerinden, onun zamanında ve sonraki asırlarda yaşayan âlimlerin liyakât ve kifayetsizlikleri sebebiyle hadislere sahîh hükmünü verme yetkisine sahip olmadıkları ve ilk devirlerde yaşayan Buhârî, Müslim vb. muhaddislerin verdiği sıhhat hükümleri ile yetinilmesi gerektiği anlaşılmıştır.⁵⁹ Bu sebeple İbnü's-Salâh, muâsırları ve halefleri tarafından eleştiri yağmuruna tutulmuş ve ciddi itirazlarla karşı karşıya kalmıştır.

İbnü's-Salâh'ın bu görüşlerine itirazda bulunan ilk âlim olan Nevevî, onun bu sözlerinde tutarsızlık olduğunu belirterek ona muhalefet etmiştir. O,

göstermiştir. Bu konu hakkında ayrıntılı bilgi almak için bk; Hamza Abdullah el-Melîbârî, *Tashîhu'l-hadîs inde'l-İmâm İbni's-Salâh*, (Beyrut: Daru İbn Hazm, 1417/1997), 9-40, Abdürrezzak b. Haife eş-Şâycî, *Mes'ebetü't-tashîh ve't-tahsîn fi'l-a'sâri'l-müteahhira*, (Beyrut: Daru İbn Hazm, 1420/1999), 11-125, Tunahan Erdoğan, *İbnü's-Salâh'ın Hadislerin Tashih ve Tahsinine Yönelik Görüşleri*, 22-111; Tunahan Erdoğan, "Hadiste İctihad Kapısı Kapanmış mıdır?", 5. *Türkiye Lisansüstü Çalışmaları Kongresi - Bildiriler Kitabı* 3/37-55, H. Musa Bağcı, "Hadis Çalışmalarının Gerileme Dönemlerinde Hadiste İctihad Kapısının Kapatılması Sorunu", *İslam'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri, Kutlu Doğum Sempozyumu*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003), 541-576.

⁵⁷ İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadîs*, 16-17.

⁵⁸ Muhammed Ali Abûd el-Huseynî, "Mukaddimetü İbni's-Salâh (dirâsetü'n-Nakdiyye)", 742-743; Abdürrezzak b. Haife eş-Şâycî, *Mes'ebetü't-tashîh ve't-tahsîn fi'l-a'sâri'l-müteahhira*, 64-73.

⁵⁹ Musfir b. Garamallah ed-Dumeynî, *Hadiste Metin Tenkidi Metotları*, Kitabevi, İst, 41; H. Musa Bağcı, "Hadis Çalışmalarının Gerileme Dönemlerinde Hadiste İctihad Kapısının Kapatılması Sorunu", 550.

sahîh hadis konusunda ehliyete sahip olanların tashîh yapmasının mümkün olduğunu, sahîh hadislere vâkıf olma noktasında asırlar arasında fark bulunmadığını ve yaşadığı asırlarda hadislerin senedlerine ulaşmanın daha basit olduğunu dile getirmiştir.⁶⁰ Buna ek olarak ehliyet, kifayet, liyakat sahibi olmakla beraber hadis ilimlerinde sağlam bilgi ve altyapısı olan kimselerin hadislerin sıhhati konusunda hüküm vermesini uygun bulduğunu belirtmiştir.⁶¹

Nevevî'nin İbnü's-Salâh'ın görüşlerine olan eleştirileri kendisinden sonraki âlimleri etkilemiş ve onların düşünce yapısındaki yerini almıştır. Nitekim, Bedreddin İbn Cemâa (ö. 733/1333)⁶², Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr (ö. 774/1373)⁶³, Bulkînî⁶⁴ vb. âlimler yeterli bilgi ve donanıma haiz olan kimselerin hadislerin sahîh ve hasen olduğu konusunda görüş belirtmesinin câiz olduğuna dikkat çekmiş ve İbnü's-Salâh'ın mezkûr fikirlerine karşı Nevevî'nin görüşlerini benimsediklerinin altını çizmişlerdir.⁶⁵

İrâkî, İbnü's-Salâh'ın hadislerin sıhhatine dair mevzubahis görüşleriyle çağın gerisinde kaldığını belirtmiş, ilim ehlinin çoğunluğunun bu hususta İbnü's-Salâh'a muhalefet edip Nevevî'nin yanında yer aldığını ifade etmiştir. Buna ek olarak İbnü's-Salâh'ın bu görüşlerine rağmen onun muasırı olan âlimlerin eserlerinde hadislere hüküm verdiklerini misaller vererek dile getirmiştir.⁶⁶

İbn Hacer, *Mukaddime* üzerine çalışma yapan kimi âlimlerin, İbnü's-Salâh'ın tashîh ve tahsîn hususundaki görüşlerine delil ve açıklama ortaya koymadan itiraz ettiğini beyân etmiştir. Onlardan bazılarının İbnü's-Salâh'ın muasırlarının tashîh hakkındaki ictihad ve uygulamalarını örnek vererek onu tenkit ettiğini ifade etmiş, bunun doğru bir tutum ve ilmî bir yaklaşım

⁶⁰ Nevevî, *İrşâdü tullâbi'l-hakâ'ik ilâ ma'rifeti süneni hayri'l-halâ'ik sallallahu 'aleyhi ve sellem*, thk. Abdülbârî Fethullah es-Selefi, (Medine: Mektebetu'l-eymân, 1408/1987), 1/134-136.

⁶¹ Nevevî, *et-Takrîb ve't-teysîr li(fî)-ma'rifeti süneni'l-beşîri'n-nezîr (Tedrîbü'r-râvî fî şerhi Takrîbi'n-Nevevî)*, 9.

⁶² O, eserinde İbnü's-Salâh ve Nevevî'nin ifadelerini kendi yorumunu katarak ihtisâr etmiştir; İbn Cemâa Bedrüddîn Muhammed b. İbrahim, *el-Menhelü'r-revî fî 'ulûmi'l-hadîsi'n-nebevî*, thk. Muhyiddîn Abdurrahman Ramazan, Dımaşk: Dâru'l-fikr, 1406/1985), 34-36, 69.

⁶³ Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr, *İhtisâr-u ulûmi'l-hadîs (el-Bâisü'l-hasîs)*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, (Beyrut: Dâru Kütübü'l-İlmiyye, ts.) 26-29.

⁶⁴ el-Bulkînî, *Mehâsinü'l-İstılâh*, 159-160.

⁶⁵ Nevevî'nin itirazlarını kabul eden âlimlerin görüşleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Abdürrezzak b. Haife eş-Şâyci, *Mes'ele'tü't-tashîh ve't-tahsîn fi'l-a'sârî'l-müteahhira*, 28-120.

⁶⁶ İrâkî, *et-Takyîd ve'l-îzâh*, 23-25.

olmadığını belirtmiştir. Nitekim o, başkalarının görüşlerinin ve uygulamalarının İbnü's-Salâh'a karşı hüccet olarak kullanılmayacağını ve İbnü's-Salâh'ın ictihadının muasırlarının ictihadıyla bozulmayacağını dile getirmiştir. Bundan dolayı İbnü's-Salâh'ın görüşlerini geçersiz kılmak için daha sağlam ve mantıklı deliller ile izahlar getirmek gerektiğini vurgulamıştır.⁶⁷ Ayrıca İbn Hacer, İbnü's-Salâh'ın hadislerde ictihad ile ilgili sözlerinin her cümlesini eserlerinde ayrıntılı bir şekilde ele alarak tartışmış ve bu konudaki görüşlerini ortaya koymuştur.⁶⁸ İbn Hacer'e göre hadislerin sıhhati hakkında hüküm vermek için gerekli şartlar sağlandığı takdirde, ilim, itkân ve ehliyet sahibi kimseler tarafından hakkında önceden hüküm verilmemiş rivâyetler tashîh ve taz'îf edilebilir.⁶⁹

İbn Hacer, diğer âlimlerden farklı bir yaklaşım sergileyerek İbnü's-Salâh'ın görüşlerini ilmî delil ve izahlarla çürütmeye çalışmıştır.⁷⁰ Mütakaddim âlimlerden nicesinin hadislere verdiği sahîh hükmünün, müteahhir âlimler tarafından hatalı bulunduğunu ve sahîh hükmü verilen hadislerde sonradan yapılan incelemelerde gizli zayıflık sebepleri tespit edildiğini dile getirmiştir. Özellikle de sahîh ile hasen ayrımı yapmayan İbn Huzeyme (ö. 311/924) ve İbn Hibbân (ö. 354/965) gibi mütesâhil selef âlimlerinin hadislere verdiği hükümlerde ciddi problemlerle karşılaşıldığını vurgulamıştır.⁷¹

Süyûtî, önceleri İbnü's-Salâh'ın hadislerde tashîh, tahsîn ve ta'zîf konusunda ictihad kapısını kapattığını ifade etmiş, onun bu görüşüne karşı dile getirilen birtakım itirazları aktarmıştır. Hadisin mu'teber diğer isnâdları bulunduğu buna meşhûr ve mütevâtir hükmünün verilmesinin yasaklanmadığını dile getirmiştir.⁷² Bununla birlikte Süyûtî hayatının daha sonraki dönemlerinde kaleme aldığı eserlerde görüşlerini değiştirmiş ve yeni bir yaklaşım tarzı ortaya koymuştur.

Süyûtî, İbnü's-Salâh ve muhalifleri arasında uzlaşmacı bir tavır sergileyerek orta yolu bulmaya çalışmıştır. Süyûtî, İbnü's-Salâh'a itirazının olmadığını vurgulamış ve onunla hadisleri tashîh eden muâsırları arasında aslında büyük bir çelişki bulunmadığını beyan etmiştir. Sâhîh hadislerin "sahîh lizâtihi" ve "sahîh liğayrihi" şeklinde ikiye ayrıldığını, İbnü's-Salâh'ın rivâyetlere sadece "sahîh lizâtihi" hükmünü vermeyi yasakladığını ve bunlara "sahîh liğayrihi" hükmünün verilebileceğini ifade etmiştir. Ayrıca Süyûtî, hadis

⁶⁷ Süyûtî, *Tedrîbü'r-râvî fi şerhi Takrîbi'n-Nevevî*, 126.

⁶⁸ İbn Hacer, *en-Nüket alâ kitâbi İbni's-Salâh*, I, 265-275

⁶⁹ İbn Hacer, *en-Nüket alâ kitâbi İbni's-Salâh*, I, 271-273.

⁷⁰ Nüreddîn İtr, *Menhecu'n-Nakd fi ulumi'l-hadis*, (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1401/1981), 282.

⁷¹ Süyûtî, *Tedrîbü'r-râvî fi şerhi Takrîbi'n-Nevevî*, 127.

⁷² Süyûtî, *Tedrîbü'r-râvî fi şerhi Takrîbi'n-Nevevî*, 129.

eserlerinde isnâdla birlikte nakledilen bir hadisin zâhiren sahîh hadis şartlarını taşımasına rağmen, ancak hadis imamlarının bileceği gizli bir kusur barındırma ihtimalinin olduğunu dile getirmiştir. Bu nedenle İbnü's-Salâh'ın hadislere "sahîh lizâtihi" hükmünü vermeyi men eden görüşlerinde haklılık payının bulunduğu altını çizmiştir.⁷³

Süyûtî'nin mevzubahis iki karşıt görüşü uzlaştırmak adına ortaya koyduğu düşünceleri, ilmî açıdan tutarsız bulunarak birçok yönden tenkide tâbi tutulmuştur. Nitekim, İbnü's-Salâh'ın ifadelerinde sahîh ve hasen hadisleri tanıma hususunda güvenilir hadis imamlarının meşhur kitaplarına dayanılması gerektiği belirtilmiştir. Bu bağlamda İbnü's-Salâh sözlerinde sadece "sahîh" kaydını koymadığı, "hasen"i de zikrettiği beyân edilmiştir.⁷⁴ İbnü's-Salâh'ın *Mukaddime*'sinde sahîh hadisleri bizzat kendisinin "sahîh lizâtihi" ve "sahîh liğayrihi" şeklinde sınıflandırdığı ve bu bölüm başlıkları altında Süyûtî'nin fikirlerini destekler nitelikte hiçbir işaret bulunmadığı dile getirilmiştir. Buna ek olarak Süyûtî'nin İbnü's-Salâh'ın rivâyetlerdeki illet ve şâzlar zahiren bilinmediği için rivâyetlere "sahîh lizâtihi" hükmünü vermenin uygun olmadığını belirten görüşlerinin, "sahîh liğayrihi" ve "hasen" hadisin şartlarının içinde illet ve şâzdan uzak olmak bulunduğu için isabetsiz olduğu belirtilmiştir.⁷⁵

Gerek klasik dönemdeki âlimler⁷⁶ gerekse modern ilim adamların çoğunluğu⁷⁷ tarafından İbnü's-Salâh'ın aktardığımız sözleri, hadislerin sıhhati konusunda ictihad kapısının kapandığı ve müteahhir âlimlerin ehliyetsizliklerinden dolayı hadislere hüküm verme yetkisine sahip olmadığı şeklinde anlaşılmıştır. Öte yandan Hamza Abdullah el-Melîbârî ve Salâh Fethî Helel gibi çağdaş araştırmacılar ise yaygın olan kanaate muhalif bir duruş sergilemişlerdir.

⁷³ Süyûtî, *et-Tenkîh fi meseleti't-tashîh*, (Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye,1403/1983),19

⁷⁴ Abdürrezzak b. Haife eş-Şâycî, *Mes'eletü't-tashîh ve't-tahsîn fi'l-a'sârî'l-müteahhira*, 55-62

⁷⁵ el-Melîbârî, *Tashîhu'l-hadis inde'l-İmâm İbni's-Salâh*, 33-37

⁷⁶ Tunahan Erdoğan, "Hadiste İctihad Kapısı Kapanmış mıdır?", 40.

⁷⁷ Ülkemizde bu konuda araştırma yapan birçok ilim adamı ve akademisyene göre İbnü's-Salâh, hadiste ictihad kapısını kapatmış ve hadisler sıhhati hakkında hüküm vermeyi yasaklamıştır. Ayrıca onlar, İbnü's-Salâh'ı bu görüşlerinin İslam düşüncesinin duraklama ve gerileme sürecine girmesine katkı sağladığını dile getirmişlerdir. Ayrıntılı bilgi için bk. H. Musa Bağcı, "Hadis Çalışmalarının Gerileme Dönemlerinde Hadiste İctihad Kapısının Kapatılması Sorunu", 271, Mehmet Özşenel, "Bir Kriz Dönemi Âlimi Olarak İbnü's-Salâh ve Eseri Ulûmü'l-Hadis", 65 ; M. Hayri Kırbaçoğlu, İmam Şâfi'nin "Risâle"sinin Hadis İlmindeki Etkileri, *İslâmî Araştırmalar*, 10/1-3 (1997), 96-97.

el-Melîbârî, İbnü's-Salâh'ın kendisinden sonraki âlimler tarafından tam olarak anlaşılmadığını ifade etmiştir. Ona göre bu şahıslar, İbnü's-Salâh'ın sahîh hadislerin güvenilir imamların meşhur eserlerinden alınması gerektiğini ifade eden ve *Mukaddime*'sinin farklı bölümlerinde yer alan özel sözlerini, tek başlık halinde genelleştirerek ele almışlardır. Bundan başka onlar, İbnü's-Salâh'ın ifadelerindeki "Hadis cüzlerinde" kaydını görmezden gelerek İbnü's-Salâh'ın tashîh hususundaki hadis cüzlerine yönelik sınırlamasının bütün rivâyetlere yönelik olduğunu öne sürerek hataya düşmüşlerdir.⁷⁸ Ayrıca el-Melîbârî'nin fikrince, İbnü's-Salâh'ın mezkûr ifadeleri muayyen eserler(hadis cüzleri ve diğer kitaplar), mahdut bir zaman dilimi(yaşadığı asırlar) ve belirli bir yöntemle (müteahhir dönemde yaşamış ravîlere ait isnâdları değerlendirmekle) sınırlandırılmış, hadislerin tashîhi hakkında genel bir hüküm kastedilmemiştir.⁷⁹

Diğer bir çağdaş araştırmacı Helel ise, İbnü's-Salâh'ın *Mukaddime*'sindeki hadislerin tashîhî ve tahsîni hususundaki görüşlerinden ve bazı hadisler hakkında bizzat kendisinin yaptığı hüküm verme uygulamalarından yola çıkarak onun hadislerin sıhhati hakkında hüküm vermeyi menetmediğini ileri sürmüş ve bu görüşünü kanıtlamak için *Mukaddime*'den bazı misaller vermiştir.⁸⁰

Sonuç olarak yukarıda naklettiğimiz görüşlerden hareketle denilebilir ki, İbnü's-Salâh'ın hadislerin tashîhi ile ilgili görüşlerinin ilim adamları tarafından üç farklı şekilde yorumlanmıştır;

1. Genel kabule göre İbnü's-Salâh, söz konusu görüşleriyle hadislerde ictihad kapısını kapatmış, yaşadığı asırda ve sonraki asırlarda ilmî yetersizlik sebebiyle hadislerin sıhhati noktasında hüküm verilemeyeceğini ifade etmiştir.

2. Süyûtî'ye göre İbnü's-Salâh yaşadığı asırdaki hadislere yalnızca "sahîh lizâtihi" hükmünü vermeyi yasaklamış ve bunlara "sahîh liğayrihi" hükmünün verilebileceğini ifade etmiştir. Ancak, Süyûtî'nin görüşü bilimsel olarak çelişkili bulunmuş ve birçok itiraza maruz kalmıştır.

3. Birtakım muâsır araştırmacıların öne sürdüğü zayıf olan görüşe göre ise, onun bu ifadelerinde sınırlı bir dönem ve belirli eserler kastedilmiştir. İbnü's-Salâh genel manada hadisler hakkında hüküm vermeyi ve görüş

⁷⁸ Hamza Abdullah el-Melîbârî, *Tashîhu'l-hadîs inde'l-İmâm İbni's-Salâh*, (yy.: Dâru İbn Hazm,1417/1997), 10-11.

⁷⁹ el-Melîbârî, *Tashîhu'l-hadîs inde'l-İmâm İbni's-Salâh*, 12-18.

⁸⁰ Burhaneddin el-Ebnâsî, *eş-Şezâ el-feyyâh min Ulûmi İbni's-Salâh*, thk. Salâh Fethî Helel, (Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 1998), 73-77.

bildirmeyi yasaklamamıştır. Onlara göre İbnü's-Salâh'ın kendi eserlerinde rivâyetlerin isnâdlarını tetkik etmesi ve bunlar hakkında hükümler vermiş olması da bu görüşü desteklemektedir.

2.4 İbnü's-Salâh'ın Hasen Hadis Hakkındaki Görüşlerine Yöneltilen Eleştiriler

İbnü's-Salâh, *Mukaddime*'de, hadis ehlinin hasen hadis hususunda üç farklı görüşe sahip olduğunu ifade ederek üç hasen hadis tanımını nakletmiştir. Daha sonra mevcut hasen hadis tanımlarının hepsinin müphem olduğunu belirterek selef hadis âlimlerinin birikimlerinden yararlanarak hasen hadisi iki kısma ayırarak yeni bir tanımlama yoluna gitmiştir.⁸¹ Bununla birlikte o, hasen hadis ile ilgili görüşleri sebebiyle birçok hususta eleştiriye uğramıştır;

1. Hasen lizâtihi, hasen liğayrihiden sıhhat bakımından üstün olmasına rağmen önce hasen liğayrihinin tanımını vermiş, daha sonra da lizâtihinin tarifini ele almış ve bu noktada tertip hatası yapmıştır.⁸²

2. Hasen hadis tarifinde "ittisal" kaydını zikretmemesi nedeniyle yaptığı hasen hadis tanımının kapsamına râvileri mestur olan zayıf, mürsel ve munkatı' hadis de girmesi noktasında tenkit edilmiştir.⁸³

3. Hasen hadis ikinci kısmında râvîlerin sıdk ve emânetle meşhûr olmasını şart koşmasından dolayı itiraza maruz kalmıştır. Çünkü, sahîh hadis şartlarında bile râvîlerin sıdk, emânet ve adalet ile meşhûr olması zikredilmemiş, râvîlerin adalet ve zabt sahibi olmaları gerektiği belirtilmiştir. Bu nedenle bu tanımda râvîlerin sıdk ve emânet sahibi olması değil, bu özelliklerle meşhûr olmasının şart koşulmasının ihtilaflara yol açabileceği belirtilmiştir.⁸⁴

4. Hasen lizâthinin tanımında, hadis şâz ve münkerden sâlim olması koşulunu aktarmıştır. Nitekim, İbnü's-Salâh'ın telakkisine göre şâz ve münker hadis aynı şey olduğu belirtilerek tekrara düştüğü beyân edilmiştir.⁸⁵

⁸¹ İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadîs*, 29-32.

⁸² Muhammed Ali Abûd el-Huseynî, "Mukaddimetü İbni's-Salâh (dirâsetü'n-Nakdiyye)", 740.

⁸³ Süyûtî, *Tedribü'r-râvî fî şerhi Takrîbi'n-Nevevî*, 134, bu tenkitlere yöneltilen cevaplar için bk.; İbn Hacer, *en-Nüket alâ kitâbi İbni's-Salâh*, 1/406-408.

⁸⁴ Muhammed Ali Abûd el-Huseynî, "Mukaddimetü İbni's-Salâh (dirâsetü'n-Nakdiyye)", 741.

⁸⁵ İbn Hacer, *en-Nüket alâ kitâbi İbni's-Salâh*, 1/236-237

2.5 İbnü's-Salâh'ın Şâz ve Münker Hadis Konusundaki Görüşlerine Yöneltilen Eleştiriler

İbnü's-Salâh'a göre⁸⁶ şâz hadis, başkasının rivâyet etmediği hadisi, sika râvinin tek başına rivâyet ettiği hadis değil, sika râvinin başkalarının rivâyet ettiği hadise muhalif olarak rivâyet ettiği hadistir. Ona göre râvî rivâyetinde tek kaldığı hadiste kendisinden hıfz ve zabt yönünden daha üstün bir diğer râvînin rivâyetine muhalefet ettiği takdirde, tek kalan bu râvînin hadisi şâz olarak kabul edilir. Bununla beraber râvî rivâyetinde tek olmasına rağmen muhalefet söz konusu olmazsa bu hadis şâz kategorisine girmez.⁸⁷ Münker hadis ise ikiye ayrılır; birincisi sika râvînin rivâyetine muhalif olarak rivâyet edilen ferd hadistir ve şâzla aynıdır. İkincisi ise râvîlerinde münferitliği giderecek güvenilir ve itkân bulunmayan ferd hadistir.⁸⁸

İbn Hacer, İbnü's-Salâh'ın bu görüşüne katılmamıştır. Ona göre şâz, muteber bir râvînin kendisinden güvenilirlik bakımından üstün olan râvîlere muhalif olarak rivâyet ettiği hadisen, münker ise zayıf râvînin sika râvîye aykırı olarak naklettiği hadistir. İbn Hacer, şâz ve münker hadis arasında kendisinden daha güvenilir râvîlere muhalefet ederek rivâyet etme noktasında ortaklık, şâzın râvisinin sika, münkerin râvisinin zayıf olması açısından ise ayrılık bulunduğunu dile getirmiş, şâz ve münkerin aynı şey olduğunu söyleyenlerin hatalı olduklarını ifade etmiştir.⁸⁹

Bununla beraber Irâkî, İbnü's-Salâh'ın münkerin birinci kısmına misal olarak verdiği “(لَا يَرِثُ الْمُسْلِمُ الْكَافِرَ وَلَا الْكَافِرُ الْمُسْلِمَ) Müslüman kafire, kafir de Müslümana mirasçı olmaz”⁹⁰ anlamındaki Mâlik'in hadisine yönelik eleştiride bulunmuştur. İbnü's-Salâh'ın bu hadisin senedinde Ömer'in (diğer rivâyete göre Amr'ın) güvenilir râvîlere muhalefet ettiğini belirten sözlerini doğru bulmamıştır ve bu rivâyete münker hükmünü veren hiçbir âlime rastlamadığını ifade etmiştir. Irâkî'nin telakkisine göre Ömer'in senedde tek kalmasıyla hadisin metni münker olmaz, bu hadisin metni her hâl ve şart altında sahîhtir. Dolayısıyla isnâdda mevcut bulunan illet ve vehmin hadisin sahîh olma sıfatını kaldırmadığına dikkat çekerek İbnü's-Salâh'ın getirdiği

⁸⁶ Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk.; Talat Koçyiğit, *Hadis Usûlü*, (Ankara: TDV Yayınları, 2016), 159-167.

⁸⁷ İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadîs*, 76,79.

⁸⁸ İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadîs*, 80, 82.

⁸⁹ İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar fî tavzîhi Nuhbeti'l-fiker*, 66-68

⁹⁰ Buhârî, *Ferâiz* 26.

misalin münker hadis kategorisine dahil edilmemesi gerektiğini dile getirmiştir.⁹¹

SONUÇ

İbnü's-Salâh, *Mukaddime*'siyle kendisinden önceki hadis âlimlerinde görülmeyen özgün bir yaklaşım ve muhtevâ meydana getirerek eseriyle hadis ilimleri literatüründe vazgeçilemez yerini almıştır. O, yaşadığı devrin siyasî ve iktisadî çetin şartlarına rağmen *Mukaddime* gibi hadis ilimlerine dair bir şaheseri ortaya koyarak “zor zamanlar kaliteli ve güçlü adamları yetiştirir”⁹² darb-ı meselinin canlı bir örneği olmuştur. Nitekim, İbnü's-Salâh'ın harikulade gayretlerinin neticesi olarak *Mukaddime* te'lif edildiği h.7/m.13 asırlardan itibaren günümüze kadar hadis talebelerinin elinin altında bulunmuş, onlar için temel bir başvuru kaynağı olagelmiş ve kendisinden sonraki âlimler tarafından büyük teveccüh ve övgüye mazhar olmuştur. Zira *Mukaddime* üzerine yapılan ihtisar, şerh, ta'lîk, nüket gibi çalışmaların bolluğu, *Mukaddime'nin* kazandığı teveccüh ve şöhretin en kuvvetli ispatıdır.

Bununla beraber “Allah'ın kitabı dışında bütün eserlerde hata vardır, hatasız tek kitap Kur'ân-ı Kerîm'dir” fehvasınca *Mukaddime* de beşer ürünü olması itibariyle eksik ve kusurdan hâli olmamıştır. Bu nedenle de *Mukaddime* üzerine çalışma ve araştırma yapan ilim adamları tarafından tertibi ve muhtevası açısından birtakım tenkitlere maruz kalmıştır.

Gerek İbn Hacer ve gerek de *Mukaddime'nin* üzerine çalışma yapan diğer âlimlerin görüşleri ve nakilleri ışığında denilebilir ki; *Mukaddime'nin* konu tertibi üç noktada kusurlu bulunmuştur ve İbnü's-Salâh, belirli hadis çeşitlerini, bazı bölüm başlıkları halinde(neviler) dağınık bir şekilde sınıflandırması ve izah etmesi, “nevi” olarak yer verdiği kısımlarda hadis terimleri ve konularını gelişmiş bir metoda bağlamadan gelişigüzel sıralaması ve hadis ilimlerine dair bazı hadis “nevilerini ve ıstılahlarını eserine almayarak onlara hiç değinmemesinden dolayı tenkit edilmiştir.

İbn Hacer, İbnü's-Salâh'ın *Mukaddimesindeki* konu dağılımı ve tertip hususundaki karmaşanın, onun eserini derslerde talebelerine ders notları olarak yazdırmasından kaynaklandığını ifade etmiştir. Nitekim, İbnü's-

⁹¹ Irâkî, *et-Takyîd ve'l-îzâh*, 20.

⁹² İngilizcesi “Hard times create strong man” olan bu söz, Batı dünyasında halk arasında meşhur olmuş ve bunun hakkında kişisel gelişim kitapları yazılmıştır; Stefan Aarnio, *Hard Times Create Strong Men: Why the World Craves Leadership and How You Can Step Up to Fill the Need*, Google reads websitesi; <https://www.goodreads.com/book/show/41677385-hard-times-create-strong-men> (Erişim 28 Haziran 2024)

Salâh'ın eserini bitirdikten sonra ortaya çıkan fihrist ihtiyacına cevap vermek için talebelerin notlarından bakarak alelacele bir içindekiler bölümü oluşturduğunu dile getirmiştir. Buna ilave olarak İbni's-Salâh'ın sözü edilen tertip kusurunun farkında olduğunu bu nedenle de eserinde "nevi" başlığı halinde ele aldığı müstakil bölümlerde bu kusuru gidermeye çalıştığını beyân etmiştir.

İbn Hacer'le görüş birliği içerisinde olan Mehmet Ali Sönmez, İbni's-Salâh gibi hadis ilimlerinde uzman olan bir âlimin eserinin fihristindeki bu düzensizliğin farkına varmamasının mümkün olmadığına dikkat çekmiştir. Ayrıca Sönmez, İbni's-Salâh'ın yaşadığı asırda eserlerin elle yazıldığını ve medreseden mezun olan talebelerin yazdığı eserlerle birlikte memleketlerine döndüğü ifade etmiş, bu hal ve şartlar altında İbni's-Salâh'ın icazet verdiği talebelere ulaşarak eserinde değişiklik yapmasının imkansız olduğunu altını çizmiştir.

İbni's-Salâh, *Mukaddime*'sinde mütevâtir, sahîh, hasen, şâz, münker vb. hadislere yaptığı tanımlar ve koştuğu şartlar sebebiyle kendisinden sonraki âlimler tarafından eleştirilmiştir. Bu âlimler, İbni's-Salâh'ın hadis tanımlarını, şartlarını ve örneklerini eserlerinde genişçe ele almışlar ve bazı hususlarda İbni's-Salâh'tan farklı yaklaşım tarzı benimsemişlerdir. Bununla beraber İbni's-Salâh'ın en çok eleştiriye uğradığı nokta, yaşadığı devirdeki âlimlerin yetersizliği nedeniyle hadislere sahîh ve hasen hükmünü vermenin mümkün olmadığını ifade eden sözleri olmuştur.

İbni's-Salâh, yaşadığı çağda hadislere hüküm verilemeyeceğini belirten fikirleri nedeniyle statükocu olmakla itham edilmiş ve hadis ilimlerinde yeni düşünce ve yaklaşımların üretilmesinin önüne set çekmek gerekçesiyle suçlanmıştır. Ayrıca İbni's-Salâh'ın bu prensibe uygun olarak hareket etmeyerek bizzat kendisinin eserlerinde hadislere hükümler verdiği öne sürülmüştür.

Netice itibariyle çalışmada naklettiğimiz görüşlerden hareketle denilebilir ki, İbni's-Salâh'ın hadislerin tashîhi ile ilgili görüşleri âlimler tarafından üç değişik tarzda anlaşılmıştır:

1. Cumhurca İbni's-Salâh, hadislerde ictihad kapısını kapatmış ve sonraki dönemlerde ilmî anlamdaki liyakatsizlik ve ehliyetsizlik sebebiyle hadislere sahîh, hasen ve zayıf hükmünün verilemeyeceğini belirtmiştir. Bununla birlikte İbni's-Salâh'ın eserlerinde rivâyetlerin senedleri ve metinleri hakkında hükümler vererek görüş bildirmesi, bu görüşün zıddı olan bir argüman olarak karşımızda durmaktadır.

2. Süyûtî'nin tek başına ileri sürdüğü iddiasına göre İbnü's-Salâh dönemindeki rivâyetlere sırf "sahîh lizâtihi" hükmünü vermeyi menederek bunlara "sahîh liğayrihi" hükmünün verilmesinin mümkün olduğunu dile getirmiştir. Ancak, Süyûtî'nin bu telakkisi ilmî olarak tenakuz addedilmiş ve tutarsızlığı nedeniyle eleştiri yağmuruna tutulmuştur.

3. Birtakım muâsır ilim adamlarının savunduğu yeni yaklaşım tarzına göre ise onun bu ifadeleri sınırlı bir dönem, belirli eserler ve muayyen bir usul için geçerlidir. İbnü's-Salâh mutlak anlamda hadisler hakkında hüküm vermeyi ve konuşmayı yasaklamamıştır. Onlara göre İbnü's-Salâh'ın kendi eserlerinde hadislerin senedlerini incelemesi ve bunlar hakkında sahîh, hasen, zayıf vb. hükümler vermiş olması bu görüşün en büyük somut kanıtıdır.

KAYNAKÇA

- Aarnio, Stefan. *Hard Times Create Strong Men: Why the World Craves Leadership and How You Can Step Up to Fill the Need*. Google reads websitesi, <https://www.goodreads.com/book/show/41677385-hard-times-create-strong-men>. Erişim: 28 Haziran 2024.
- Apaydın, H. Yunus. "Mütevâtir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32/208-211. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Arslan, Ali. "Mukaddimetü İbni's-Salâh İsimli Eser Üzerine Yapılan Çalışmalar". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırma Dergisi* 6(2017), 2459-2474.
- Bağcı, H. Musa. "Hadis Çalışmalarının Gerileme Dönemlerinde Hadiste İctihad Kapısının Kapatılması Sorunu". *İslam'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri, Kutlu Doğum Sempozyumu*, 541-576, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *Sahîhu'l-Buhârî*. thk. Mustafa Dîb el-Beğa, Dimeşk. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 3.basım, 1987.
- Bulkînî, İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî ve Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Reslân b. Nasîr b. Sâlih el-Kinânî, *Mukaddimetü İbni's-Salâh ve Mehâsinü'l-İstîlâh*. thk. Âişe Abdurrahman, Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.
- Çakan, İsmail Lütfi. *Hadis Edebiyatı*. İstanbul: İFAV, 2017.
- Çelebi, Kâtib. *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. Bağdat: nşr. Mektebetü'l-Musennâ, 1941.
- Ebnâsî, Burhaneddin. *eş-Şezâ'l-feyyâh min Ulûmi İbni's-Salâh*. thk. Salâh Fethî Helel, Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 1998.
- ed-Desûkî, Muhammed. "Mukaddimetü İbni's-Salâh". *Mecelletü Merkezi Buhusi's-Sünne ve's-Sîra* 3(1988), 411-486.
- el-Huseynî, Muhammed Ali Abbûd. "Mukaddimetü İbni's-Salâh (dirâsetü'n-Nakdiyye)". *Mecelletü'l-Külliyeti'l-İslâmiyye-İran-Necefü'l-Eşraf* 42 (ISNN 1997-6208), 738-746.
- el-Melîbârî, Hamza Abdullah. *Tashîhu'l-hadîs inde'l-İmâm İbni's-Salâh*. Beyrut: Daru İbn Hazm, 1417/1997.
- Erdoğan, Tunahan. "Hadiste İctihad Kapısı Kapanmış mıdır?". 5. *Türkiye Lisansüstü Çalışmaları Kongresi* 3/ 37-55, (İstanbul: 5. Türkiye Lisansüstü Çalışmaları Kongresi-Bildiriler Kitabı 3, 2016).
- Erdoğan, Tunahan. *İbnü's-Salâh'ın Hadislerin Tashîh ve Tahsinine Gönelik görüşleri*. Antalya: Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.

- eş-Şâycî, Abdürrezzak b. Haife. *Mes'eletü't-tashîh ve't-tahsîn fi'l-a'sâri'l-müteahhira*. Beyrut: Daru İbn Hazm, 1420/1999.
- Gümüş, Fatih. *İbnü's-Salâh'ın Mukaddime'sinin Hadis Usulünün Gelişimindeki Yeri*. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Hâkim, en-Nîsâbü'rî Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed. *Ma'rifetü Ulumi'l-Hadis ve Kemiyyeti Ecnâsihi*. thk. Ahmed b. Fâris es-Selûm, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1464/2003.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. *el-Kifâye fî (ma'rifeti usûli) 'ilmi'r-rivâye*. thk. Ebû İshâk İbrahîm b. Mustafâ Âli Behbeh ed'-Dimyâdî, Mısır: Dâru'l-Hudâ, 1423/2003.
- Irâkî, Ebü'l-Fazl Zeynüddîn Abdürrahîm b. el-Hüseyin b. Abdirrahmân. *et-Takyîd ve'l-îzâh limâ utlika ve uğlika min Mukaddimetî'bni's-Salâh*. thk. Abdurrahman Muhammed Osman, Medine: Mektebetü's-Selefiyye, 1389/1969.
- İbn Cemâa, Bedrüddîn Muhammed b. İbrahim. *el-Menhelü'r-revî fî 'ulûmi'l-hadîsi'n-nebevî*. thk. Muhyiddîn Abdurrahman Ramazan, Dımaşk: Dâru'l-fikr, 1406/1985
- İbn Dakîkul'îd, Ebü'l-Feth Takıyyüddîn Muhammed b. Alî b. Vehb el-Kuşeyrî el-Kûsî. *el-İktirâh fî beyâni'l-istilâh ve mâ üdîfe ilâ zâlike mine'l-ehâdîsi'l-ma'dûde mine's-sihâh*. thk. Âmir Hasan Sabrî, Beyrut: Dâru'l- besâiri'l-İslâmiyye, 1996
- İbn Hacer, el-Askalânî. Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *Nüzhetü'n-nazar fî tavzîhi Nuhbeti'l-fiker*. thk. Nüreddîn İtr, Karachi: Mektebetü'l-buşrâ, 1432/2011.
- İbn Hacer, el-Askalânî. *en-Nuket alâ kitâbi İbni's-Salâh*. thk. Rabî' b. Hâdî Umeyr, Riyad: Dâru'r-Râye 1415/1994.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî eş-Şâfiî. *İhtisâru ulûmi'l-hadîs (el-Bâisü'l-hasîs)*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Beyrut: Dâru Kütübü'l-İlmiyye, ts.
- İbnü's-Salâh, Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdirrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî. *Ulûmü'l-hadîs*. thk. Nüreddîn İtr, Dımaşk: Dâru'l-fikr: 1406/1986
- Kandemir, Mehmet Yaşar. "İbn Hacer el-Askalânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 19/514-531. İstanbul: TDV yayınları, 1999.
- Kandemir, Mehmet Yaşar. "İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 21/198-200. İstanbul: TDV yayınları, 2000.

- Kandemir, Mehmet Yaşar. "Mukaddimetü İbni's-Salâh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31/121. İstanbul: TDV yayınları, 2006.
- Kırbaşoğlu, M. Hayri. "İmam Şâfiî'nin *Risâle*'sinin Hadis İlmindeki Etkileri". *İslâmî Araştırmalar*, 10/1-3 (1997), 96-97.
- Küçükosman, Hasan. "el-Bâ'isü'l-hasîs özelinde İbnü's-Salah'a yapılan itirazlar-I". *Turkish Academic Research Review*, 8 (4), 1544-1562.
- Mecidoğlu, Muhammed Sait. *Hadis Usûlünde İbnü's-Salâh ve İbn Hacer Mukayesesi*. Ankara: İksad Yayınevi, 2022.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *Sahîh-i Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs'il-Arabî, ts.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *İrşâdü tullâbi'l-hakâ'ik ilâ ma'rifeti süneni hayri'l-halâ'ik sallallahu 'aleyhi ve sellem*. thk. Abdülbârî Fethullah es-Selefi, Medine: Mektebetü'l-eymân, 1408/1987.
- Nüreddîn İtr, *Menhecu'n-Nakd fî ulumi'l-hadis*. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1401/1981.
- Özşenel, Mehmet. "Bir Kriz Dönemi Âlimi Olarak İbnu's-Salâh ve Eseri Ulûmü'l-Hadis". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi dergisi* 15 (2007), 55-68.
- Râmhürmüzî, Ebû Muhammed İbn Hallâd el-Hasen b. Abdirrahmân b. Hallâd el-Fârisî. *el-Muhaddisul-fâsıl beyne'r-Râvî ve'l-vâî*. thk. Muhammed Accâc el-Hatîb, Dimaşk: Dâru'l-fikr:1404/1984.
- Sönmez, Mehmet Ali. "İbnu's-Salâh'ın Mukaddimesinden Önce Hadis Usûlü Alanındaki Çalışmalar". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (Şubat 1985), 51-60.
- Sönmez, Mehmet. *Etkilenmesi ve Etkisi Bağlamında İbnü's-Salâh ve Mukaddime'si* Antalya: Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî. *Tedrîbü'r-râvî fî şerhi Takrîbi'n-Nevevî*. ta'lîk. Muhammed b. Riyâd el-Ahmedî, Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1432/2011.
- Türker, Ömer. "Tarif". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40/28. İstanbul: TDV yayınları, 2011.
- Yanar, Nagihan. *İbnü's-Salâh'ın Sahih Hadis İle İlgili Görüşlerine Yöneltilen Tenkitler: Irâkî ve İbn Hacer özelinde*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.

- Zakareya Maabdeh, Yahya. "Hadis Nükteleri (Ortaya Çıkış Sebepleri, Alanları ve Eserler)". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 21/1 (Mart 2021): 451-484. <https://doi.org/10.33415/daad.720606>.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*. Kâhire: Dâru'l-hadîs, 1427/2006.
- Zerkeşî, Bedreddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısrî el-Minhâcî. *en-Nüket alâ Mukaddimeti İbni's-Salâh*. thk. Zeynelâbidîn b. Muhammed Bellâ Füreyc, Riyâd: Dâru Edvâu's-selef, 1419/1998.

UJTE

UNIVERSAL JOURNAL OF THEOLOGY

e-ISSN: 2548-0952

Cilt/Volume: 9, Sayı/Issue: 1, Yıl/Year: 2024 (Haziran/June)

ÇAĞDAŞ TEFSİR VE PROBLEMLERİNE DAİR BİR DEĞERLENDİRME

An Evaluation of Contemporary Interpretation And Its Problems

ABDULKERİM AYDIN

Yüksek Lisans Öğrencisi, Yalova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslami Bilimler Bölümü,
Tefsir Anabilim Dalı.

Graduate Student, Yalova University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Science,
Department of Quranic Exegesis, Yalova/Türkiye

abdulkerimaydin@gmail.com

<https://orcid.org/0009-0000-7781-6698>

Makale Bilgisi – Article Information Makale Türü/Article Type: Araştırma
Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 17/01/2024

Kabul Tarihi/Date Accepted: 28/04/2024

Yayın Tarihi/Date Published: 30/06/2024

Atıf/Citation: Aydın, Abdulkerim. “Çağdaş Tefsir ve Problemlerine Dair Bir Değerlendirme”. *Universal Journal of Theology* 9/1 (2024): 152-185 Doi: 10.56108/ujte.1421353

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/ujte>

Abdulkerim AYDIN

Öz

Tefsir üzerine yazılan eserler 19. yüzyıla kadar genel olarak dirâyet ve rivâyet yönü itibarıyla tasnif edilmiş, bu yüzyıldan sonra yapılan çalışmalar ise ekseriyetle çağdaş tefsirler olarak değerlendirilmiştir. Çağdaş tefsir çalışmaları genel bir tasnif ve değerlendirmeye tabi tutulduğunda içtimâî, bilimsel, edebî, tarihselci, konulu ve ilhâdî tefsir türleri olarak kategorize edildiği görülmektedir. Bu tefsirlerden her birinin ortaya çıkışlarında ve gelişmelerinde birçok etken söz konusudur ve bu sebeple kendi aralarında yöntem ve prensip cihetiyle bazı farklılıklar mevcuttur. Dolayısıyla ilgili tefsirlerin ve müelliflerinin hepsinin aynı kategoride değerlendirilmesi doğru değildir. Bunlardan bazıları eskinin ve yeninin doğruları ışığı altında Kur'ân'ın i'caz yönünü ortaya koymaya çalışırken, bazıları ise modern söylemleri Kur'ân hakikatleri olarak sunmuşlardır. Bir diğer kısmı ise âyetleri belli bir zaman dilimine hasrederek tarihselci bir bakış açısı geliştirmiş ve genel olarak ilmî yöntem ve metotlardan uzak nitelikte eserler telif etmişlerdir. Netice olarak çağdaş ve modern tefsir hareketinde ağırlıklı bir şekilde sekülerizm, rasyonalizm, pozitivism, tecdit, ıslah, reform ve içtihat konularına vurgu yapılmış ve de Kur'ân ayetleri yaşanan birtakım sosyo-politik problemlerle ilişkilendirilmiştir. Bu bakımdan bu makalede yaklaşık son iki asırda yazılmış çağdaş tefsirlerin özellikleri ve mahiyetleri, müelliflerinin genel tutumları ve ayrışan yönlerine etki eden sebepler ile ilmîlikten uzak olduğu değerlendirilen tercihleri tartışılmıştır.

Anahtar kelimeler: Tefsir, Çağdaş, Bilimsel, Edebî, Sosyal, İlhâdî.

An Evaluation of Contemporary Interpretation And Its Problems

Abstract

The works written on tafsir were generally classified in terms of insight and narration until the 19th century, and the works done after this century were generally evaluated as contemporary tafsir. When we subject contemporary tafsir studies to a general classification and evaluation, it becomes clear that social, scientific, literary, historicist, thematic and ilhadi types of tafsir are categorized. There are many factors in the emergence and development of each of these interpretations, and for this reason, there are some differences between them in terms of method and principle. Therefore, it is not correct to evaluate all the relevant commentaries and their authors in the same category. Some of them tried to reveal the miraculous aspect of the Qur'an in the light of the truths of the old and the new, some of them presented modern discourses as the truths of the Qur'an, while others developed a historicist perspective by restricting the verses to a certain period of time and generally rejected the scientific method and they have written works that are far from methods. As a result, in the contemporary and modern tafsir movement, the subjects of secularism, rationalism, positivism, tajdid, improvement, reform and jurisprudence were emphasized and the verses of the Qur'an were associated with some socio-political problems. In this respect, in this article, the characteristics and nature of contemporary commentaries written in the last two centuries, the general approach of their authors and the reasons affecting their diverging aspects, and their preferences that are considered far from being scientific are discussed.

Key words: Interpretation, Contemporary, Scientific, Literary, Social, İlhadi.

Giriş

Hız Peygamber döneminden bu yana Kur'ân tefsirinde uygulanmış olan klasik metodun büyük ölçüde devre dışı bırakılarak zihinsel istilanın da etkisiyle çağa göre aklı yöntemlerle tefsir ürünü verme eğilimi 19. yüzyıldan itibaren kendini göstermektedir. Müslümanların inanç sistemlerine de zaman zaman olumsuz tesiri bulunan bu eğilim, çağın ihtiyaçlarına cevap vermekten daha çok esasında çağdaşlaşma problemi olarak karşımıza çıkmaktadır. Sahâbe ve sonrasındaki dönemlerde içtihadî tutumun giderek ağırlık kazanmaya başlamasıyla fikhî, kelâmî, siyasî mezheplerin doğuşu ve bu akımlar ekseninde meselelerin tartışılmaya başlanması, bunların ortaya çıkardığı mezhep taassubu, muhtelif felsefî düşüncelerin İslâm toplumuyla teması gibi hususlar aslında çağdaş eğilimin giderek güçlenmesinde önemli oranda etkili olmuştur.¹ Diğer bir husus da gelenek adı altında aslında İslâm'da olmayan bazı iddia ve söylemlerin İslâmî düşünceden olduklarının kabul edilmesi veya bir fayda ve gereği olmadığı halde ilmî tartışmalarda yer işgal etmesidir. Belirtilen sebeplerden dolayı uygun gelişme ortamı bulan çağdaş tefsir, son iki asırdan beri Cemâleddin Efgânî (1838-1897) ve Muhammed Abduh (1849-1905) ile öğrencileri aracılığıyla varlığını sürdürmüştür. Günümüzdeki destekçileri vasıtası ile devam eden bu eğilim, kişi ve düşünce odaklı pek çok farklılık barındırması ve beslemesi açısından kısmen olumlu kısmen de olumsuz yorumlanan minvallerde gidişatını sürdürmektedir. Anlaşılacağı üzere tek ve mukarrer bir çizgisi olmayan bu eğilimin temel düşünceleri ise en genel hatlarıyla şöyle özetlenebilir: İslâm'ı donukluk ve durgunluktan kurtarmak, çağın problemlerine çözümler üretmek için Kur'ân'ın yeni bir anlayışla tefsirini yapmak² ve bu zamana kadar lafızlarıyla meşgul olmaktan asıl mesajlarının gözden kaçırıldığını görüp mesajlarına yönelmektir.³

Kur'ân ve tefsir üzerine genel bir değerlendirme yapacak olursak; Kur'ân'ın hitabının umûmîliği, kapsamının genişliği ve hikmetli oluşu onun, zaman ve mekân ile sınırlandırılmasını imkânsız kılmaktadır. Kur'ân hem bu dünyada hem de âhirette insanın selameti için Allah tarafından gönderilen, anlaşılıp hayata tatbik edilen ve hayatı tanzim eden, çelişki ve tutarsızlıktan

¹ Enver Arpa, "Tefsir'de Çağdaş Akılcı Ekol", *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 8 (2019), 901.

² İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi* (Ankara: Fecr Yayınları, 1996), 2/407; Muhsin Demirci, *Tefsir Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 2009), 103.

³ Sait Şimşek, "Kültürel ve İctimai Olayların Tefsir Hareketine Tesirleri", *İslâm Dünyasında Zihniyet Değişiklikleri ve Çağdaşlaşma Problemleri Sempozyumu* (Bursa: Ensar Vakfı Yayınları, 1990), 83.

uzak, bütün âyetleri ve sûreleriyle bir bütünlük arz eden ve âyetleri arasında bir mâna örgüsü bulunan, her zaman ve mekânda hükmü, hâkimiyeti ve ıslah edici özelliği ile eşi benzeri olmayan yüce bir kitaptır. Âyetleri birbirini tamamlar ve her bir âyeti bir bağlam içerisinde kendinden önceki ve sonraki ayet ile bağlantılıdır. Bir âyette anlaşılmayan bir kelime veya kavram başka bir âyetle açıklanmaktadır. Bundan dolayı Kur'ân'ı anlamaya ve tefsir etmeye çalışan herkes âyetlerinde ihtiva olunan ve ilimler ilerledikçe ortaya çıkan teyit edici ilkelerden ve de geçmiş ilmi müktesebattan yararlanma fırsatı ile daha fazla anlaşılacak mânaları Kur'ân'ın bütününe göz önünde bulundurup değerlendirmeye alması gerekmektedir.

Kur'ân, her gün yeni bir iş ve yaratışla âlemlerde tasarruf eden Allah'ın kelâmıdır. Sahibi gibi her gün yeni bir mâna, hakikat ve i'caz yönüyle tecelli etmektedir. Bu sebeple evvel emirde söyleyelim ki Kur'ân'ın tecdîde ihtiyacı yoktur. Asıl müceddid, Kur'ân'daki bu yenilenmeyi idrak edip ümmete ve insanlığa sunandır. İddia edildiği gibi Kur'ân donuk değil, kendi iç bütünlüğü içerisinde her gün kendisini yenileyen bir özelliğe sahiptir. Eksiklik, tecdîde ihtiyaç duyan ve onu tefsire yönelen müfessirdedir. Eğer müfessir her gün kendini ilim ve takva açısından yenileyemez ise Kur'ân'ın yeni tecellileri karşısında çaresiz kalır. Aşağıdaki âyetlerde de görüldüğü üzere insanlar ihtiyaç duydukları ilhamı her zaman Kur'ân'ı Kerîm'den alırlar. Nitekim Allah, ilgili âyetlerde şöyle buyurmaktadır: *"De ki: Rabbimin sözlerini yazmak için denizler mürekkep olsa, bir o kadar mürekkep ilâve etseydik dahi Rabbimin sözleri bitmeden mutlaka deniz tükenirdi."*⁴ ve *"Eğer yeryüzündeki ağaçlar kalem olsa, denizler mürekkep olsa ve yedi misli deniz de yedekte bulunup yazılsa yine de Allah'ın sözleri bitmezdi. Doğrusu Allah güçlüdür, hakimdir."*⁵ ve *"Yakında onlara ufuklarda ve kendi nefislerinde olan âyetlerimizi göstereceğiz, tâ ki onlar için onun Allah'ın ve kitabı Kur'ân'ın hak olduğu apaçık meydana çıksın. Rabbinin her şeye hakkıyla şahid olması sana kâfi değil mi?"*⁶ Hz. Peygamber de konu ile ilgili olarak, *"Şüphesiz ki, Allah bu ümmete, her yüzyılın başında dinî işlerini yenileyecek bir müceddid gönderir"*⁷ buyurmuştur.

Çağdaş dönem ve bu dönemde yazılan tefsirlerin özellikleri, mahiyetleri ve müelliflerinin genel tutumlarına yönelik konularda birçok çalışma yapılmıştır. Makalenin özgünlüğü açısından bunların bazıları hakkında

⁴ el-Kehf, 18/109

⁵ el-Lokman, 31/27

⁶ el-Fussilet, 41/53

⁷ Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî, *Sünen-i Ebî Dâvûd*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd (Beirut: Mektebetü'l-Asriyye, ts.) "Melâhim", 1.

ayrıntılara girmeden kısa ve özet bilgiler vermek gerekecektir.

Mustafa Öztürk'ün, çağdaş dönemde dünyanın farklı bölgelerinde yapılan Kur'ân ve tefsir çalışmaları hakkında bilgi verdiği "Çağdaşlık ve Çağdaş Dönem Kur'ân Yorumlarına Genel Bir Bakış" isimli makalesinde başta Süleyman Ateş olmak üzere diğer çağdaş müfessirlerden söz ettiği görülmektedir. Kamil Yeşil'in Süleyman Ateş'e ait tefsirden bahisle yazdığı "Çelişkiler Yumağı: Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri, Bilgi ve Hikmet" adlı eleştirel makalesi; Abdullah Şahin'in çevirisini yaptığı "Günümüzde Kur'ân'ın Çağdaş Bir Tefsir Teorisi Var mı?" isimli klasik ve çağdaş tefsirlerin olumsuzluklarına değinilen Hasan Hanefi'nin makalesi; Bayram Demircigil'in kaleme alarak çağdaş müfessirlerin klasik tefsirlere yönelik eleştirilerini değerlendirdiği "Çağdaş Tefsirlerde Bazı İtikadî/Kelâmî Sorunların Ele Alınışı -Menâr Tefsir Örneği- Tefsir ve Toplumsal Sorunlar" isimli çalışması; Mehmet Paçacı'nın, geleneğin Kur'ân'ı yeterince anlayamadığını ileri süren çağdaşçılığın iddiaları üzerinde durduğu "Çağdaşlık Sonrasında Tefsiri Yeniden Düşünmek" isimli makalesi ile Kur'ân'ı doğru anlamak için âyetlerin indiği andaki kastını anlamak ve onun her konudaki mesajının bugüne doğru bir şekilde taşınması gerektiğini dile getirdiği "Çağdaş Dönemde Kur'ân'a ve Tefsire Ne Oldu?" isimli makalesi; Ahmet Yüksel Özemre'nin, modern tefsir hareketinin karakteristik özelliklerini irdelediği "Modernist Akım İçinde Kur'ân Tefsirleri" isimli makalesi; Ahmet Nair'in İncillerin akılla çelişen taraflarını makul hale getirmek için Batı dünyası tarafından üretilen dini metinleri indiği dönemin şartlarına göre değerlendirme anlayışının Kur'ân'ı yorumlama yöntemlerinden biri olamayacağını anlattığı "Kur'ân'ı Tefsir mi Edelim Yoksa Çağa mı Uyduralım?" isimli çalışması; İsmail Çalışkan'ın bu alanda yazılmış yüksek lisans, doktora tezleri ve kitapların yanı sıra tefsirde çağdaşlığın farklı yönlerini öne çıkardığı "Modern Zamanlarda Tefsirin Rotası ve Muhammed Esed Örneği" adlı çalışması; Muhsin Demirci'nin "Kur'ân'a Modernist Yaklaşımlar" adlı eseri; Sait Şimşek'in "Çağdaş Dönem Tefsir Algısı ya da Tefsir Tasavvurunun Dönüşümü, Kültürel ve İçtimâî Olayların Tefsir Hareketine Tesirleri" adlı eseri; M. Suat Mertoğlu'nun "Kur'ân'ı Modern Bilimlerin Işığında Okumak: Tantavî Cevherî Örneği" adlı makalesi; Enver Arpa'nın, "Tefsir'de Çağdaş Akılcı Ekol, Modern Çağda Bilimsel Aklın Dini Metinleri Yorumlamasının İçerdiği Problemler" adlı makalesi; Fethi Ahmet Polat'ın, "Modern ve Postmodern Düşünce'de Kur'ân'a Yaklaşımlar, Arkoun, Hanefî ve Ebû Zeyd Örneği" adlı çalışması; Hikmet Koçyiğit'in "Modern Tefsir Hareketinin Niteliği" ve Mustafa Çetin'in "Çağın İhtiyaçları ve Kur'ân-ı Kerim'in Yorumu" gibi çalışmalar bu alanda ortaya koyulan teliflerden bazılarıdır. İlgili tüm eserleri zikretmek makale boyutunu

aşacağından bu kadarı ile yetinmek isabetli olacaktır. Konu hakkında yapılan çalışmalar incelendiğinde her birinin son iki asırda yazılmış çağdaş tefsirlerin özellikleri ve mahiyetleri hakkında genel bilgiler verdiği ve aralarında benzerlikler olduğu görülmüştür. Bu makale ise alana ilişkin bazı eserlerle birtakım yönlerden benzerlikler gösterse de modern dönemde yapılan tefsir çalışmalarının müelliflerinin genel tutumları ve birbirinden farklılık arz eden yönleri, bunlara etki eden sebepler ve ilmîlikten uzak olduğu düşünülen tercihleri anlatması bakımından onlardan ayrılmaktadır.

1. Çağdaşlaşmanın Tanımı ve Mahiyeti

Çağ; kendine özgü bir özellik taşıyan zaman parçası, devir, dönem gibi anlamlara gelirken; çağdaşlaşma ise çağın yeniliklerine ve ilerleyişine ayak uydurmak anlamında olup, İslâmî düşünce perspektifine sonradan girmiş bir kavramdır. Böyle olmakla birlikte İslâm toplumunun ataletine sebep olan hususlardan kurtulması ve kendisini yenilemesi adına başvuru bu kavrama; Batı taklidinden kurtulup dinin doğru, anlaşılır ve yaşanılır hale getirilmesi gibi anlamlar da yüklenmiştir. Yine çağdaş kavramı da “Aynı çağda yaşayanlar ve de içinde bulunulan çağın anlayışına ve şartlarına uygun olan.”⁸ anlamında kullanılmaktadır. Konumuzla doğrudan alakası olan anlamı çağın anlayışına ve şartlarına uygun olan şekilde tarif edilen ikinci anlamıdır. Modern ve muasır manasına gelen çağdaş kelimesi mecâzi olarak ilerici, yenici, modern, modernist ve benzeri anlamlarda da kullanılmaktadır.⁹

Bazı araştırmacılar çağdaşlaşmanın modernleşme kavramıyla aynı mânayı ifade ettiğini söylemişlerdir. Bazıları ise bu iki kavramın birbirine karıştırılmaması gerektiğini, çağdaşlaşmanın insanı yenilikler ile donatan bir süreç, modernleşmenin ise insanı devşiren ve kalıplaştıran bir süreç olduğunu söylemişlerdir. Her ne kadar ikisi arasında fark bulunduğunu söyleyenler olsa da günümüzde bu iki kavramın çoğunlukla birbirlerinin yerlerine kullanıldıkları görülmektedir. Bu konuda asıl olan bir kavrama hangi anlamın yüklendiğidir.¹⁰

Modernlik terimi genellikle Batı Avrupa’da 17-18. yüzyıllarda ortaya çıkmaya başlayıp örnek tezahürünü Kuzey Amerika’da bulan ve sonrasında dünyanın her tarafına biraz da dayatılarak yayılan bir kavram olarak

⁸ İsmail Parlatır vd., “çağ”, *Türkçe Sözlük* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1998), 1/420.

⁹ Parlatır vd., “çağdaş”, 1/421.

¹⁰ Kullanım şekilleri ile ilgili geniş bilgi için bk. Parlatır vd., *Türkçe Sözlük* 1/421; 2/1574,1581.

kullanılmaktadır.¹¹ Bu kavram, Avrupa'nın aydınlanma sonrası ortaya çıkan sorunlarını çözmeye çabası olarak değerlendirilmiş; ancak ortaya koyduğu formüller ile bu doğrultuda bir başarı sağlayamamıştır. Nitekim toplumsal gerçekliğin süreklilik arz eden yapısı, daimî değişkenlik kodları ile ortaya çıkan böylesi bir yaklaşımı kabul etmemektedir.¹² Geçmişin reddi ve sürekli yeni olanın lanse edilmesi ise aydınlanma düşüncesinden miras kalan bir sorunsal olarak karşımıza çıkmaktadır. Pozitivist ve materyalist yaklaşımlar ile akıl ve insan ürünü olanın yüceltilmesi şeklinde anlaşılan modernleşmenin, bilimsel yaklaşımlarda da mahiyeti konusundaki kanaatler farklıdır.¹³

Rönesans'ın yaşandığı Batı'da ortaya çıkan akımlar, öncelikle bilime karşı olduğu gerekçesiyle aslı bozulmuş Hıristiyanlık ve kilisenin hâkimiyetine son vermiştir. Hıristiyanlık ve kiliseye karşı oluşan tepki, zamanla ve aynı gerekçelerle İslâm ülkelerinde dine ve mabetlere karşı oluşmuştur. Bu dönemde Batı dünyası, bilim ve teknolojinin ilerlemesine paralel olarak siyasî ve ekonomik alanda ilerlerken, İslâm dünyası yeni şekillenen bu dünya düzeni içerisinde maalesef geri kalmıştır. Bu konjonktür içerisinde kilise ve kiliseyi yenenler kesbettikleri gücü ve ihdas ettikleri akımları bir etken araç olarak kullanıp İslâm coğrafyasına ve İslâm'a karşı etkin bir aksiyon gerçekleştirmişlerdir. Hâlbuki, Avrupa için din açısından konulan bu teşhis doğru olabilir ancak İslâm ve Müslüman birey için hakikat barındırmamaktadır. Zira iki din arasında fark vardır. Avrupa'daki kilise bilime karşı bir tavır içerisinde iken İslâm coğrafyasında din adamları aynı zamanda bilim adamlarıydılar veya bilimle ilgilenmekteydiler. İslâmî ilimlerin yanında fen ilimlerini de tahsil ederlerdi. Bu yüzden bilimde geri kalmışlığı Batı'nın aksine bu coğrafyada dine yüklemek yanlış bir teşhistir. Yenilenme adına Batı'nın tutunduğu akımlara bu coğrafyada tutunmak sadece bu uğurda kolayca gitmek, taklitle itham edip taklide kaçmak olacaktır.

Batının maddî temelli yenilenme anlayışı modernite olarak ifade edilmektedir. Bu anlayış taklitçileri tarafından İslâm coğrafyasında da yenilenme için bir umut olarak görülmekte ama beklenen sonucu verememektedir. Hatta arzu edilenin aksine daha büyük çıkmazlara sebep olmaktadır. İşte bahsi geçen bütün bu olaylar İslâm'ın omuzlarına bindirilmiş

¹¹ Roos Poole, *Ahlâk ve Modernlik*, çev. Mehmet Küçük (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1993), 10.

¹² Ayşe Şallı, *Modernlik, Gelenek ve Din İlişkisi: Bir Modernleşme Kuramı Eleştirisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 11,19.

¹³ Geniş bilgi için bk., Şallı, *Modernlik, Gelenek ve Din İlişkisi*, 19 vd.; Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri* (Konya: Kitap Dünyası Yayınları, 2004), 67.

ve asıl meseleden uzak bir şekilde vakit kaybedilmesine sebep olmuştur. İslâm coğrafyasının sorunlarına has bir yenilenme hareketi makul bir düşüncedir. Zira bu kalkınma çabasının sonuçları ilim ve bilimin imkân sağlanan kendi dinamikleri içerisinde ekonomik ve siyasi birçok kurumda beklenen etkiyi ortaya koyacak, muasır ve en iyi kabul edilenin ötesine geçişi eskiden olduğu gibi yeniden sağlayacaktır.

Bazı Müslüman düşünür ve âlimler, yenilenmenin ve yükselmenin ancak modern ve çağdaş düşünce yapısıyla mümkün olacağı vehmine kapılmışlardır. Başta Seyyid Ahmed Han (1817-1898) olmak üzere emperyal saldırılara karşı mukavemet gösterenlerden bir kısmı daha sonraları Batı'nın yakaladığı yükselişin bu akımlarla elde edilen değişimlerle olduğunu kabullendiler. Hatta Cemâleddin Efgânî (1838-1897) ve Muhammed Abduh (1849-1905), Hint alt kıtası meşhur simalarından fikir adamı ve yazar olan Seyyid Ahmed Han (1817-1898) için İngilizlerin sömürgecilik emellerine hizmet eden bir dehrî (materyalist) olduğu nitelemesinde bulunarak, yazdığı tefsirde Allah'ın kelâmını bozmaya varacak kadar hatalar yaptığını ve Hint Müslümanları arasına ihtilâflar soktuğunu belirtmişlerdir.¹⁴ Dolayısıyla Seyyid Ahmed Han ve benzer çizgidekiler, Batı'nın hegemonyasından kurtuluşu yenilenmekte gördüler; fakat ortaya konulan düşünce ve fikir bazındaki ürünler yenilik statüsünden daha ziyade söz konusu ithal akımlarla İslâm'ı tekrardan yorumlamaya ve anlamaya çalışarak asimile olmak tehlikesi ortaya çıkaran verimsiz bir çabadan fazlası değildi. Bu tutumun günümüzde bir vahim örneği de dinler arası diyalog metodu ile tehlike saçan ve karşı taraf yararına taviz doğuran sözde İslâmî hareketler ile karşımıza çıkmıştır.

Bütün bu tartışmaların ışığında çağdaşlaşma, farklı sebeplerle Batı ve Batılıların değerlerine uyum sağlamak ve o değerleri benimsemek çabası olarak değerlendirilmiştir. Bir başka açıdan bakıldığında çağdaşlaşma; yeniye, doğru ve faydalı olduğu için değil, yanlış ve zararlı olsa da sırf yeni olduğu için almak, eskiyi ise yanlış ve zararlı olduğu için değil doğru ve faydalı olsa da sırf eski olduğu için terk etmek düşünesi ile özdeşleşir bir vaziyette ilerlemiş, farklı sebeplerle Batı hayranlığı etkisi altına girmiş kimselerin, Kur'ân ayetlerini Kur'ân, Sünnet, icmâ, aklın makbul delilleri ve vakiyaya ters olarak tefsir etmesi şeklinde kendini göstermiştir.

¹⁴ Mustafa Öz, "Seyyid Ahmed Han", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/73-75.

2. Çağdaş Tefsirin Tarihi

Bu çalışmada, çağdaş tefsir ile yeniliği ifade eden Batılı metot ve bu metot ile hayatın muhtelif alanlarındaki sorunlarını Kur'ân ile çözmeyi amaçlayan eğilim kastedilmektedir. Bu ekolün başlattığı tefsir hareketinin Kur'ân'ın indiriliş gayesine uygun olduğunu söyleyenlerin yanında İslâm'a çok büyük darbeler vurduğunu ve zararlar verdiğini söyleyenler de olmuştur.¹⁵ Batı düşünce sistemlerinden etkilenen çağdaş müfessirlerin bu metodları Kur'ân tefsirine uyguladıkları müşahede edilmektedir. Bunu takiben İslâm âleminde geleneğe ve İslâmî değerlere yabancılaşmalar baş göstermiştir. Geleneksel Müslüman kimliğini simgeleyen değerler ile Batı'nın değerleri, tabiatları gereği birbirleriyle uyumsuzdur. Bu uyumsuzluğun oluşturduğu problem Kur'ân'ın tefsirindeki değişimin de temellerini oluşturmaktadır. Dolayısıyla toplumda ortaya çıkan problemlerin çözümüne yönelik Kur'ân yorumları çağdaş tefsirin bir özelliği olmuştur. Esasen bu yorumlarda üzerinde durulan konuların neredeyse tamamı Müslümanlar ve onların yaşam tarzlarından kaynaklanan problemler olmayıp, modern dönem itibarıyla Batı kültürünün doğurduğu problemlerdir. Nitekim dünyanın bir yerlerinde ortaya çıkan olumsuzluklardan, farklı coğrafya ve kültürlerde yaşayan insanları korumak her zaman mümkün olamamaktadır. Milletler ve kültürler birbirlerinden müspet veya menfi olarak ister istemez etkilenmektedir. Bu etki daha çok güçlü ve baskın olanın diğerlerini ekseriyetle olumsuz etkilemesi olarak sonuçlanmaktadır.

Esasına bakılacak olursa çağdaş dönemde Kur'ân tefsirinde yapılan çalışmalar, Batı değerlerini büyük ölçüde İslâm ile uyumlu hale getirmeyi amaçlar. Bu sebeple Zürkanî (ö. 1948) ve Zehebî'nin (1915-1977) tarif ettiği gibi klasik dönemde tefsir, Kur'ân âyetlerinin mânasının ve maksadının açıklanmasını kendine vazife edinirken; çağdaş dönemde genellikle toplum ve müfessir merkezli bir tefsir tasavvuru olarak ön plana çıkmaktadır.¹⁶ Geçmişe karşı şimdiki zamanı mutlak manada yücelten ve sonuçları itibarıyla Müslüman toplumun dokularıyla uyumsuz kapitalizm, liberalizm, sosyalizm, laiklik, rasyonalizm, pozitivizm gibi akımların ve bilimsel disiplinlerin etkisi altında bir dünya görüşü ile Kur'ân yorumları tezahür etmiştir. Elbette yaşamı kolaylaştıran ve ilahi nizamın hudutlarını aşmayan

¹⁵ Şimşek, "Kültürel ve İctimâî Olayların Tefsir Hareketine Tesirleri", 83.

¹⁶ Muhammed Abdülazîm ez-Zürkanî, *Menâhilü'l-irfan fî ulûmi'l-Kur'ân* (Kahire: Dâru İhyai'l-kütubi'l-Arabiyye, 1943), 2/6; Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsir ve'l-müfessirân* (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1985), 1/15. Ayrıca bk. Bayram Ali Çetinkaya (ed.), *Dini ve Felsefi Metinler Yirmibirinci Yüzyılda Yeniden Okuma, Anlama ve Algılama*, (İstanbul: Sultanbeyli Belediyesi, 2012), 2/613-622.

çağdaşlaşmaya karşı olunması söz konusu değildir. Ne var ki en kararlı yaklaşımın bilim ile Kur'ân'ı yorumlamak değil, bilim ve bilimsel ögeler ile Kur'ân'ı anlamaya çalışmak olduğu da kaçınılmazdır.

Müslüman dünyada çağdaş tefsir kavramı 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren kullanılan veya kullanımı şöhret bulan bir kavram olsa da hareket ve içerik olarak kökünün Mu'tezile gibi mezheplerin çıktığı dönemlere dayandığını ileri sürenler de vardır. Çağdaşlaşmanın insanî ve İslâmî asalet ve bilinç ile bağdaşmayan zihniyet yönleriyle değerlerimize, bilgi kaynaklarımıza sirayet etmemesine, eğer ettiyse de izalesine çalışmanın ilmî bir görev olduğu düşüncesindeyiz. Kur'ân âyetlerinin yanlış te'vil ve tefsir edilmesi ve nihayetinde tahrife giden sürecin mimarlarının ilmî davranmadıkları kanaatindeyiz. Tefsirde, çağdaşlaşmanın olumsuz sonuçlarının en çok görüldüğü âyetler; itikâdî, ahkâm veya ahkâma taalluk edenler ile tıp, astronomi, jeoloji gibi ilimlerle ilişkilendirilen âyetler olmuştur.

Bazı düşüncelere göre, sahâbe döneminden itibaren başladığı söylenen ihya, ıslah ve tecdit hareketi dinî delillerin de teşvikiyle ilelebet devam edecek bir husus olarak kabul edilmektedir. Bunun yanında dikkat edilmesi gereken bir diğer problem şudur ki her ihya, ıslah ve tecdit hareketi aynı veya aslına mutabık ve doğru çizgide değildir. İzzet sıfatından mahrum veya makam ve mal hırsına müptela olmuş şahısların riyaset ettikleri veya edecekleri ihya, ıslah ve tecdit hareketi takva, ihlas ve sahih maksattan yoksun olacağı için tahrip hareketi olma durumuna evrildiği veya evrileceği aşikârdır. Aynı şekilde Hâricilik ile malul olan ve hakikaten veya hükmen icmâ denetim ve mekanizmasından geçmemiş bir ihya, ıslah ve tecdit hareketi de sorunlu bir zihniyet mirasından başka bir katkı oluşturmayacaktır.

Bütün bu hususlar göz önünde bulundurularak tefsirdeki değişimin kökeni araştırıldığında iki önemli yaklaşımla karşılaşmaktadır. Bunlardan ilki, İslâm düşüncesinin ihya ve ıslah bakımından yenilikçi ve teccide kabil olduğunu, tecdit fikri ile İslâm'ın yaşanan çağda daha iyi anlaşılmasının mümkün olduğunu söyleyerek geri kalmışlığın sebebinin İslâm'dan ve onun kaynakları olan Kur'ân, sünnet ve icmâdan uzaklaşmak olduğunu savunanların yaklaşımıdır.¹⁷ Diğer yaklaşım sahipleri ise aydınlanma, siyasî ve ekonomik yapılanmada dinin dışarıda bırakılması, yerine aklın, bilimin ve hümanist esasların konmasını öngören veya dinin dar alana hapsedilmesi, sınırlanması ve belli toplumsal faaliyetlere indirgenmesi gerektiğini

¹⁷ Enver Arpa, "Tefsir'de Çağdaş Akılcı Ekol", *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8 (2019), 902.

savunanlardır.¹⁸ Hâlbuki İslâm, diğer dinlerden farklı olarak madde-mâna, ruh-beden, din-dünya ayrımını reddeder. Bu sebeple prensip olarak sadece insan ve yaratıcısı ile arasındaki metafizik ilişkileri düzenlemekle yetinmediği gibi fert ile sosyal çevresi arasındaki münasebetleri de tanzim eder. Bu esasları göz önünde bulundurmadan İslâmî değerlendirmede bulunmak yanlış sonuçların doğmasına sebep olmuştur.

3. Çağdaş Tefsir Ekolleri ve Müfessirleri

Tefsir çalışmalarını klasik dönemde ve modern dönemde yapılan çalışmalar olarak iki farklı kategoride değerlendirebiliriz. Klasik dönem tefsir çalışmalarına Kur'ân, sünnet ve Arapça ile ilgili konu ve kaynaklar hâkim iken modern dönem literatürü karşımıza sosyal, siyasal, ideolojik ve bilimsel içeriğe sahip genellikle belli âyetlere, konulara ve sûrelerin tanıtımına yoğunlaşan tematik mevzular ile karşımıza çıkmaktadır. Bu dönemde Muhammed Abduh gibi bazı isimler, çağdaşlaşma etkisinde kalarak ana kaynak kabul edilen klasik tefsirleri, Kur'ân'ın edebî sanatsal yönüne ağırlık veren ve de insanları Kur'ân'ın esas mesajından uzaklaştıran bir kesafet ile lafızlarının filolojik ve etimolojik yönden incelendiği çalışmalar olarak nitelemiştir.¹⁹

Muhammed Abduh'un fikir çizgisi ve metot yapısını takip eden Reşîd Rızâ (1865-1935), Tantâvî Cevherî (1862-1940), Muhammed el-Merâgî (1881-1945), Mahmûd Şeltût (1893-1963), Seyyid Kutup (1906-1966) bu akımın önemli temsilcilerinden sayılmaktadır.

Reşîd Rıza, Abduh'un derslerine katılmış biri olarak yakın öğrencileri arasında en tanınan isim olmuştur. Aynı zamanda ıslahat düşüncesinin ileri gelen simalarından olan Reşîd Rıza, en önemli çalışmaları arasında yer alan "el-Menâr" adıyla neşrettiği dergide Abduh'un dinî meselelerdeki görüşlerini ve ders notlarını yayımlamıştır.

Telif ettiği "el-Cevâhir" adlı tefsir çalışmasında Tantâvî Cevherî, Kur'ân ayetlerini döneminin çağdaş ve bilimsel verileri çerçevesinde tefsir etmiştir. Cevherî'nin tefsir çalışmaları çağdaş dönemin en bilinen bilimsel tefsir, Abduh'un tefsir çalışmaları ise en bilinen içtimâî tefsir olma özelliği taşımaktadır.

¹⁸ İsmail Çalışkan, "Geçmişle Gelecek Arasında Çağdaş Tefsirin Umumi Manzarası", *Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi* 26 (2013), 42-45.

¹⁹ Fehd b. Abdurrahman b. Süleyman er-Rûmî, *İtticâhâtü't-tefsîr fî'l-karnî'r-râbî'aşera* (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1997), 2/720; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 777-778; Orhan Atalay, *20.Yüzyıl Tefsir Akımı-İçtimâî Tefsir* (İstanbul: Beyân Yayınları, 2004), 307.

Fikir dünyası ve ilim hayatı boyunca Abduh'un yolunu takip etmiş öğrencilerinden Muhammed el-Merâgî, Ezher şeyhi olarak eğitim ve öğretimde ıslahatçı ve çağdaş adımlar atmıştır.

Tefsir ve fıkıh alanında önemli çalışmalara imza atan Mahmûd Şeltût, dönemin Ezher şeyhi olarak görev yapmıştır. Abduh'un ve Merâgî'nin çizgisini takip ederek geleneksel metodu eleştirmiş, çağdaş problemlere çözüm sunmak adına ıslahat düşüncesinin hâkim olduğu çalışmalarda bulunmuştur.

Seyyid Kutup, kaleme aldığı "Fî Zılâli'l-Kur'ân" adlı tefsir eserinde çağın sorunlarına karşı sosyolojik tefsir metodu ile çözüm arayışına girmiştir. Reşîd Rızâ'nın "Tefsîrül-Menâr" adlı tefsir çalışması ise Kutup'un önemli tefsir kaynakları arasında yer almaktadır.

Kur'ân'ı tefsir ederken birbirinden bağımsız ve farklı eğilimlere sahip olmalarına rağmen çağdaş yaklaşım örneği sergileyen diğer isimler şöyle sıralanabilir: Muhammed Ali Şevkânî (1250/1834), Muhammed b. Ahmed el-İskenderânî ed-Dımaşkî (öl. 1306/1889), Seyid Ahmed Han, Muhammed Siddîk Bahâdır Hân el-Kannevcî (öl.1307/1890), Cemaleddin Efgânî (1838-1897) Cemâlüddin Kâsimî (1866-1914), Ahmet Muhtar Paşa (1839-1919), Muhammed Marmarluke Pickthall (1875-1936), Muhammed Kerîm Bâkûvî (1853-1938), Muhammed İkbâl (1877-1938), İbn Bâdîs (1889-1940), Ubeydullah Sindî (1872-1944), Mûsâ Cârullah (1875-1949), Mevlana Muhammed Ali Lâhûrî (1874-1951), Ömer Rıza Doğrul (1893-1952), Yusuf Ali (öl. 1953), Ferîd Vecdî (1878-1954), Abdurrahmân Nâsır Sa'dî (1889-1956), Muhammed Abdullah Draz (1894-1958), Muhammed Zarîf el-Kâşgarî (1872-1958), Ebü'l-Kelâm Âzâd (1888-1958), Emin el-Hûlî (1895-1966), Muhammed el-Emin eş-Şinkîtî (1907-1974), Muhammed Ebû Zehre (1898-1974), "Geçmişle Gelecek Arasında Çağdaş Tefsirin Umumi Manzarası", Ebü'l-A'lâ el-Mevdûdî (1903-1979), Muhammed Hüseyin Tabâtabâî (1904-1981), Gulâm Ahmed Pervîz (1903-1985), Muhammed İzzet Derveze (1888-1984), Said Havva (1935-1989), Fazlurrahman (1919-1988), Muhammed Esed (1900-1992), Mehdi Bazergan (ö. 1995), Muhammed Gazzâlî 1917-1996), M. Ahmed Halefullah (1916-1997), Emin Ahsen Islâhî (1907-1997), M. Mütevellî Şa'râvî (1911-1998), Aişe Abdurrahmân el-Hûlî (1913-1998), Muhammed Hamidullah (1908-2002), Zeyneb el-Gazzâlî (1917-2005), Muhammed Âbid Câbirî (1936-2010), M.

Hüseyin Fadlallah (1935- 2010), Muhammed Arkun (1928-2010) ve Roger Garaudy (1913- 2012).²⁰

Çağdaş yorumlamanın başlıca sorunları olarak karşımıza itikadî görüşlerin etkisi altında kalmak ve ilmi liyakatsizlik olarak hadis, fıkıh ve benzeri ilimler başta olmak üzere lügat, tıp, psikoloji, astronomi, kimya, fizik gibi gerekli diğer ilimlere de vakıf olunmaması çıkmaktadır. Aynı zamanda tefsirin sıhhati için gereken kaynakların tertibine riâyet edilmediği ve çağdaş akımların yoğun etkisi altında kalındığının görülmemesi sebebiyle tepkiler yöneltilmiştir.

Kısaca özetleyecek olursak yirminci yüzyıl, reform ve modernleşme arzusuyla tefsir yönteminde bir çığır açmaya çalışan ekollerin ortaya çıkıp zamanla geliştiği bir asır olmuştur. Bu dönemde pek çok tefsir anlayışı ortaya çıkmıştır. Konulu, içtimâî, bilimsel, edebî, tarihselci ve ilhâdî tefsir ekolleri bunların en önemlileridir. Ne var ki bu dönemde Kur'ân ilimleri, pek çok çağdaş müfessir ve Kur'ân yorumcuları arasında tamamen veya kısmen referans kabul edilmemiştir. Çağdaş döneme ait tefsir yönelişleri, klasik dönem tefsirlerine aykırılığı, ilmî olup olmadığı ve Batı tesirinde yazılıp yazılmadığı gibi yönlerinden çeşitlilik arz etmektedir. Şimdi bunların her biri hakkında genel bilgiler vererek problemleri yönlerine değinilecektir.

3.1. Konulu Tefsir

Konulu tefsir, birçok tarifi olmakla birlikte Kur'ân'daki herhangi bir konuya dair âyetleri bir araya getirerek Kur'ân'ın o konudaki görüşünü ortaya koyma şeklinde tarif edilebilir.²¹ Fehd er-Rûmî konulu tefsirin tanımını "Kur'ân'daki bir konu ele alındığında, o konuyla ilgili bütün âyetleri toplamak ve Kur'ân'ın o konuda en son ne dediğine yönelik bu âyetleri bir bütünlük içinde ele almak"²² şeklinde açıklar.

Kur'ân'da konu bütünlüğü üzerine çalışma yapanlar arasında ilk sırada zikredilen ve bu konuda "el-Vahdetü'l-Mevdûiyye fi'l-Kur'âni'l-Kerim" adlı doktora çalışması ile önemli bir eser ortaya koyan Muhammed Mahmûd Hicâzî (1914-1972) ise konulu tefsirin tarifini şöyle yapar: "Kur'ân'ın farklı sûrelerinde yer alan ve özel hüküm ifade eden âyetlerden genel bir hüküm

²⁰ İsmail Çalışkan, "Geçmişle Gelecek Arasında Çağdaş Tefsirin Umumi Manzarası", *Eskiye* 26/Bahar (2013), 47-48.

²¹ Esra Gözeler, "Konulu Tefsir", *Tefsire Akademik Yaklaşımlar*, ed. Mehmet Akif Koç vd. (Ankara: Otto Yayınları, 2015), 1/233. Geniş bilgi için bk. Bilal Deliser, *Tefsir Tarihine Konulu Yönelişler ve Konulu Tefsir -Eleştirel Yaklaşım-*, *Universal Journal of Theology*, 3/1 (2018), 16-38.

²² Rûmî, *İtticâhâtü't-tefsîr fi'l-karni'r-râbi' aşar* (Riyad: y.y., 1997), 3/862-863, 866.

çıkarmak ve ortaya koymak için Kur'ân'ın genelindeki konu bütünlüğünü de dikkate alarak ilgili âyetleri incelemektir.”²³

Hicâzî'nin söz konusu eserine istinaden konulu tefsir metodunun bir tefsir türü olarak Ezher Üniversitesi akademisyenleri tarafından ilk olarak kullanıldığı varsayılmakla birlikte; bu tefsir metodunun yapı taşlarının ilim ile uğraşanlar tarafından İslâmiyet'in ilk dönemlerinden itibaren konulmaya başlandığı öne sürülen bir diğer argümandır. Diğer yandan çağdaş ve özellikle de Şîî ilim adamlarının bu tefsir metodunun kendileri tarafından bulunduğu iddiası ise yeterlilik taşımamaktadır.²⁴

Konulu tefsir genel veya özel ya da mutlak veya mukayyed olarak kendi içinde bir açıdan “genel konulu” veya “özel konulu”²⁵ ya da “küllî- mutlak” veya “cüz'i-mukayyed” olmak üzere kısımlara ayrılır. Bunların dışında başka tasnifler de bulunmaktadır.²⁶ Genel konulu tefsirlere ahkâm âyetlerini konu edinen eserleri, özel konulu tefsirlere “Kur'ân'da insan, kadın, çevre” gibi başlıklar altında yazılmış eserleri, mutlak konulu tefsire “Kur'ân'da İsrailoğulları” ve mukayyed konulu tefsire ise “Mâide sûresinde İsrailoğulları” adı altında ele alınan eserleri örnek vermek mümkündür.

Mevcut haliyle konulu tefsirin, Kur'ân'ın çağın ihtiyaçlarına göre yorumlanması sonucu ortaya çıkan tarihsel, bilimsel, akılcı, edebî ve ideolojik gibi isimlerle anılan çağdaş tefsirin kapsamı içinde değerlendirilmesi gerekir.²⁷ Çünkü modern zamanlarda ortaya çıkan konulu tefsir savunucuları, Mushaf tertibini esas alan tefsirlerin günümüzde Müslümanların sorunlarına çözüm getirebilecek bir metot ile yazılmamış olduğunu ve konusal bütünlüğü sağlayamadığı söylemini ön planda tutmuşlardır.²⁸ Buna istinaden çağın problemlerine konulu tefsir metoduyla katkı sağlanabileceği öne sürülmüştür.

²³ Muhammed Mahmûd Hicâzî, *el-Vahdetü'l-Mevdüyye fi'l-Kur'âni'l-Kerim* (Kahire: Darü'l-kütübü'l-hadisiyye, 1970), 33-34.

²⁴ Halit Boz, “Konulu Tefsir ve Diğer Tefsir Çeşitleri ile Mukayyesi”, *İlahiyatta Akademik Araştırmalar*, ed. Veli Atmaca (Ankara: Gece Kitaplığı, 2018) 197.

²⁵ Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, 137.

²⁶ Bk. Salah Abdulfettah Hâlidî, *et-Tefsîru'l-mevdüi beyne'n-nazariyye ve't-tatbik* (Ürdün: Darün'n-nefâis, (1997), 52; Bilal Deliser, “Tefsir Tarihine Konulu Yönelişler ve Konulu Tefsir-Eleştirel Yaklaşım-”, *Universal Journal of Theology* 3/1 (2018), 16-38; Demirci, *Konulu Tefsire Giriş* (İstanbul: y.y., 2006), 96-110.

²⁷ Gözeler, “Konulu Tefsir”, 1/231. Konulu tefsir tanımları ve tasnifleri için bk. Güven, *Çağdaş Tefsir Araştırmalarında Konulu Tefsir Metodu*, 49-51, 133-137.

²⁸ Emin el-Hûlî, “Kur'an Tefsirinde Yeni Bir Metod”, çev. Mevlüt Güngör, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2009), 219-228.

Âyetlerin nüzûl sırasına göre sıralanarak incelenmesi, konulu tefsir metodunun bir diğer uygulama biçimi olarak karşımıza çıkmaktadır.²⁹ Söz konusu uygulama biçimi ile yapılan Kur'ân çalışmalarına yönelik eleştirilerin başında bir âyetin birden çok konu içerdiği durumlarda nasıl bir sıralamanın yapılacağıdır. Diğer taraftan âyetlerin nüzûl sıralarına göre bir araya getirilmesi yöntemi âyetlerin tarihî bağlamlarını açığa çıkarsa da âyetleri sûredeki mevcut yer ve bağlamlarından koparacaktır. Nitekim Kur'ân âyetleri nüzûl tertibiyle değerlendirildiğinde, sûrelerde yer alan âyetlerin aynı anda nazil olmadığı olgusu sabit iken söz konusu tertip ile âyetlerin sıralandığı bir tefsir anlayışı karmaşık bir durum ortaya çıkararak sûre bütünlüğünün zedelenmesi kaçınılmaz olacaktır.³⁰

Sistemli olarak konulu tefsir kavram ve metodunun literatüre yeni dönemde girdiğini ve çağdaş bir kavram olduğunu bilmek bu açıdan önemlidir. Bu tefsir yönteminin ilk dönemlere dayandırılması ise söz konusu kavram ve metod içerisinde ortaya koyulan uygulamaları meşrulaştırmaya yönelik zorlama bir adım olarak değerlendirilebilir. Diğer yandan konulu tefsirin mahiyetinde bir birlik sağlanamadığı ve tefsir tanımıyla örtüşmeyen yönlerinin bulunduğu cihetiyle eleştiriye açıktır.³¹

Konulu tefsiri benimseyenler arasında Kur'ân'ı konuları itibariyle ele alarak belirlenen konu ile ilgili âyetler tespit edildikten sonra yapılan değerlendirme sonucu ortaya bir bakış açısı sunma yoluna gidenler, bu tefsir türünün en iyi örneklerini vermişlerdir. Diğer tefsir yöntemlerinde bir konu hakkında derli toplu bilgi sunmanın konulu tefsir prosedüründe olduğu gibi sistemli ve disiplinli olmadığı hususu göz önüne alındığında Kur'ân araştırmaları açısından bu yöntem önemli bir konuma sahiptir.

3.2. İçtimâî Tefsir

Âyetleri çağın toplumsal problemlerini ele alarak inceleyen tefsir ekolüdür.³² En belirgin özelliği Kur'ân'a bütüncül bir yaklaşım benimseyen bir yönetime sahip olduğudur. Bunun ile birlikte içtimâî tefsirlerde zayıf, uydurma ve İsrâîlî rivâyetlerden kaçınıldığı gözlenir. İslâm dünyasındaki sosyal, siyasî, dinî ve ekonomik sorunlar çerçevesinde âyetleri yorumlamayı amaç edinmiştir. Toplumun modern çağ ile ortaya çıkan problemlerine çözümler üretmeye çalışan müfessirlerin izlediği tefsir tarzı olarak

Muhsin Demirci, *Tefsir Tarihi*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 2010), 193.

³⁰ Ömer Rıza Doğrul, *Kur'an ve İslâm Üzerine* (İstanbul: Ağaç Yayınları, 2006), 22.

³¹ Bk. Demirci, *Konulu Tefsire Giriş*, 81-84.

³² Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 311.

yorumlanmıştır.³³ İctimâî tefsir türü Kur'ân'ın en temel maksadı olarak bireyin ve toplumun inanç, hukuk, ibadet ve ahlak anlayışlarının ıslahını ve hidâyetini sağlamayı hedeflediği ifade edilir.³⁴ Ekolünün telif ettiği eserlerde en çok alıntı yaptığı isimler arasında Gazzâlî, (505/1111), Fahrüddin er-Râzî, (606/1210), İbn Teymiyye, (728/1328), İbn Kayyim el-Cevziyye (751/1350) ve Şevkânî (1250/1834) gibi âlimler yer almaktadır.³⁵

İctimâî tefsir ekolünün öncüsü kabul edilen Muhammed Abdüh, İslâm'ın insanları hidayete ve doğruya eriştiren bir din olması cihetiyle, tefsirdeki asıl amaç ve hedefin Kur'ân'ın yalın bir şekilde anlaşılması olduğunu savunmuş ve naslar üzerinde muhakeme etmenin önemine vurgu yapmıştır. İctimâî tefsir metoduna göre her ne kadar lafızlar önemli olsa da en üstün amaç ve hedef budur. Bunun dışındakiler anlamının bir aracıdır ve ihtiyaç olduğu kadar yer verilir.³⁶ İctimâî tefsir ekolü mensupları körü körüne taklide, İsrâiliyât kategorisindeki rivayetlere, bid'at ve hurafelere her fırsatta karşı çıkmışlardır. İslâm'ın yanlış anlaşılmasından kaynaklanan toplumsal sorunlara Kur'ân'dan çözüm önerileri sunmaya çalışmışlardır.³⁷

İctimâî ekolün temsilcileri için modern bilimlerin etkisinde kalmış oldukları söylenmiştir. Bunun en bariz tezahürü ise akıl ile nakil çakıştığı veya çeliştiği takdirde akıl yoluyla elde edilen bilgi ve olguyu, nakil yoluyla gelen bilgi ve olguya tercih etmeleridir.³⁸ Bazı araştırmacılara göre çağdaş tefsirde,

³³ Bk., Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 76; Sait Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri* (Konya: Kitap Dünyası, 2004), 62; Demirci, *Tefsir Usulü ve Tarihi*, 290; Atalay, *20. Yüzyıl Tefsir Akımı*, 53; Kırca, *Kur'ân'a Yönelişler*, 216; Birişik, "Tefsir", 289; Ercan Şen, "İctimâî Tefsir Yaklaşımı Açısından Mehmet Âkif Ersoy'un Kur'ân Yorumu", *Yakındağu Doğu Üniversitesi, İslâm Tetkikleri Merkezi Dergisi* 1/2 (2015), 172; Mahmut Öztürk, "Mehmed Âkif'in İctimâî Tefsir Yorumları: Hakkın Sesleri Örneği", *80 Yıl Sonra Mehmed Akif Ersoy Bilgi Şöleni* (Ankara: Türkiye Yazarlar Birliği Yayınları, 2017), 81. Geniş bilgi için bk. Mehmet Seri Doğru, *İctimai Tefsir ve Tefsir'ül-Merağî* (Ankara: İlksad Yayınevi, 2002), 72.

³⁴ İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed Tûnisî, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tûnus: Dârü't-Tûnusiyye li'n-neşr, 1404/1984), 1/81-153; 2/134; 3/194. Ayrıca bk. Mehmet Emin Maşalı, *Yakın Dönem Tefsir Geleneğinde Makâsîd Merkezli Yaklaşım, Makâsîdî Tefsir Kur'ân'ı Kerîm'i Amaç ve Hikmet Eksenli Anlamak* (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018), 266, 273, 278.

³⁵ Birişik, "Tefsir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 40/291-292.

³⁶ Muhammed Reşîd Rızâ, *Tefsir'ül-Menâr*, (Kahire: el-Heyetü'l-Mısriyye, 1990), 1/17-21.

³⁷ Suat Mertoğlu, "Tefsir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/292.

³⁸ Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, 67-80.

dinî düşüncenin yenilenmesi için müfessirlerin üzerinde çokça durdukları hususlardan biri bilim diğeri ise hürriyettir.³⁹

Şunu da belirtmek gerekir ki çağdaş dönem müfessirlerini, döneminin temel dinamiklerini göz önünde bulundurmadan ve sosyal değişimi okumadan değerlendirmek mümkün değildir. Şüphesiz kişilerin düşünce parametreleri ve dünya görüşleri, içinde buldukları toplumsal ve sosyal hayat olanaklarından ve de siyasî, ilmî ve dinî faktörlerden etkilenmiştir. Bu konjonktür içerisinde Muhammed Abduh, Reşîd Rızâ ve diğeri içtimâî tefsir ekolü temsilcileri de değişen dünya düzeni içerisinde Kur'ân'ın, toplumun temel meseleleri merkezinde yeniden yorumlanması gerektiği kanaatinde olmuşlardır.⁴⁰

İçtimâî tefsir düşüncesini benimseyenlerin prensip olarak Kur'ân'ın sosyal hayatı tanzim eden yönüne ağırlık vermeleri, mezheplerin etkisinde kalmadan Kur'ân'ın mesajlarına yönelmeleri, geçmiş tefsir müktesebatını geri plana atmak suretiyle taklidi reddetmeleri ön plana çıkmaktadır. Ayrıca sarf-nahiv gibi ilimleri bir araç olarak görmelerinin yanında belâğata daha fazla önem vermişlerdir. Bunların yanında güncel problemlere yönelerek sosyolojik ve edebî bir metot takip etmeleri, uydurma ve zayıf rivayetlerden kaçınmaları, müphem konulara dalmamaları, sade bir dil ve kolay bir üslup tercih etmeleri gibi özellikler bu ekolün olumlu yönleri olarak değerlendirilmiştir.⁴¹

Çağdaş dönemde akli öne çıkarma çabaları çok fazla olmuştur. Bunun en önemli sebeplerinden biri, pozitif bilim anlayışının etkisinin böyle bir yaklaşıma sevk etmesidir. Bu dönemde bazı müfessirler Avrupa'da hâkim olan pozitivist akımların etkisinde kalmışlar ve bu akımları herhangi bir İslâmî metot ve prensip filtresinden geçirmeden taklit ederek âyetleri akla uygun yorumlamanın bir mecburiyet olduğunu düşünmüşlerdir. Akla çok geniş bir özgürlük alanı tanıdıkları için akılla bilinemeyecek konuları akılla çözmeye yeltenerek tahrifata sebebiyet vermişlerdir.⁴² Bu müfessirler tefsir literatüründe yer alan birçok rivâyeti zayıf ya da mevzû sayarak tefsirlerinde

³⁹ İffet Şarkavî, *Çağla Yüzleşmede Dini Düşünce*, çev. Orhan Atalay - Veysel Güllüce (Erzurum: Ekev Yayınevi, 2001), 106.

⁴⁰ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi* (Ankara: Fecr Yayınları, 1996), 1/407; Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, 49-50; İsa Kanık, "Tefsir Anlayışı ve Dinî Düşünce Yapısı Yönüyle Çağdaş Bir Kur'ân Mütefekkeri", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51 (Aralık 2021), 40.243-244.

⁴¹ Bk., Zehebî, *et-Tefsir ve'l müfessirûn*, 3/214-215; Goldziher, *Mezahibü't-tefsiri'l İslâmî*, çev. Abdulhalim en-Neccâr (Mısır: Mektebetü'l-Hancî, 1955), 348; Geniş bilgi için bk. Arpa, *Tefsir'de Çağdaş Akılcı Ekol*, 915.

⁴² Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 777-778; Atalay, *20.Yüzyıl Tefsir Akımı-İçtimâî Tefsir*, 307.

kullanmadıkları gibi Kur'ân'ın aslî maksat ve gayesine mâni olduğu düşüncesiyle öne sürdükleri tefsir yöntemi dışında değerlendirdikleri klasik tefsirlere de itibar etmemişlerdir.⁴³

Çağdaş ve sosyolojik metodu benimseyen bazı müfessirler Batı değerlerini, Kur'ân ile entegre etmeye ve İslâm ile uyumlu olduğunu ispatlamaya yönelik çabalar içerisine girmişlerdir. Amaçlarını ise İslâm toplumunda yaşanan çöküntünün önüne geçmek için toplumsal ıslahı gerçekleştirmek, yenilenmeyi sağlayarak geri kalmışlığa son vermek, toplumun inanç ve ahlâkla ilgili sorunlarını gidermek olarak açıklamışlardır.⁴⁴

Bu anlayışı benimseyen birçok müfessir akla uygun görmedikleri ve zahiren varlıklarını müşâhede edemedikleri cinlerin varlığından şüphe duymuşlardır. Hz. Peygamber'in Kur'ân haricinde bir mucizesinin olmadığını savunmuşlardır. Bu durum dahilinde yer yer ayetleri pozitivist bilim mantığı çerçevesinde yorumlamışlardır. Nitekim Muhammed Abduh, Fil sûresinin tefsirinde ebâbil kuşlarını önce sinek sonra mikrop, taşları da sineklerin ayaklarına bulaşan toz zerrelere olarak te'vil etmiştir.⁴⁵ Oysaki söz konusu ayet Ebrehe ve ordusunun üzerlerine yapılan bu saldırının kuşlardan oluşan bölüklerden yağdırılan taşlarla gerçekleştiğine, askerlerin ve fillerin vücutlarını üzerlerine atılan bu taşların yenilmiş ekin yaprağına çevirdiğine açık bir şekilde işaret etmektedir.⁴⁶ Ne var ki, Abduh ve ekolü bunu kabul etmeyerek, o yıl Arabistan yarımadasında çiçek hastalığının görüldüğünü bildiren ve İkrime'den gelen bir rivâyete dayanarak kuş sürülerinden maksadın ayaklarında mikrop bulaşmış kuru çamur taşıyan sinek veya sivrisinekler olabileceğini, bunların getirdikleri mikroplarla da Ebrehe ordusunun çiçek hastalığına yakalanarak telef olduklarını iddia etmişlerdir.⁴⁷

⁴³ Rûmî, *İtticâhâtü't-tefsîr fî'l-karnî'r-râbî'aşera* (Riyad: Müessesetü'r-risâle, 1997), 2/728-737

⁴⁴ Zehebî, *et-Tefsir ve'l-Müfessirûn*, 2/391, 402; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1988), 2/473, 483; Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, 65-66, 94; İsmail Albayrak, *Klasik Modernizmde Kur'an'a Yaklaşımlar* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004), 78-79, 101, 119.

⁴⁵ Bu görüşün Muhammed Abduh'a ait olduğu söylene de Kevâkibî, bu iddiayı Muhammed Abduh'dan üç yıl önce ortaya atmıştır. Ancak Kevâkibî'nin bu eseri İslâm âleminde fazla tanınmadığından kimsenin dikkatini çekmemiştir. Dolayısıyla, Fil sûresindeki ebabil kuşlarını "mikroplar" olarak tefsir eden ilk kişi zannedildiği gibi Muhammed Abduh değil, el-Kevâkibî'dir. Bk. Seyyid Abdurrahmân b. Ahmed b. Mes'ûd el-Kevâkibî, *Ümmü'l-Kurâ* (Mısır: y.y., ts.), 44-45.

⁴⁶ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah bin Abdu'l-Muhsin et-Türkî (Kâhire: Hicr, 2001), 24/627.

⁴⁷ Bk. Muhammed Reşîd Rızâ, *Mecelletü'l-Menâr* (Kâhire: y.y., ts.), 32/24; Muhammed Hüseyin Heykel, *Hayâtü Muhammed* (Kâhire: Dârü'l-meârif, 1935), 121.

Muhammed Esed'de (1992) Ebrehe ordusunun söz konusu dönemde öldürücü bir hastalık olan çiçek ya da tifüs salgını sebebiyle helak edilmesini mümkün görmüştür.⁴⁸

Fil olayı ile ilgili başka rivayetler de vardır. Bu açıdan aynı yıl ortaya çıkan çiçek veya tifüs hastalığını sinek veya sivrisineklerin taşıdığını ve Ebrehe ordusunun helâkinin bununla olduğunu söylemek tenkide tabi tutulmuştur. Zira Yakub b. Utbe (ö. 128/745) rivâyetine yer veren İbn İshak, fil olayını şu şekilde anlatmıştır: “Güneşin doğuşu ile üzerlerine kuş sürüsü geldi. Gaga ve ayaklarındaki taşları atmaya başladılar. Askerin karnına isabet ettiğinde deldi. Kemiğe isabet ettiğinde kırdı geçirdi”⁴⁹ Öyle ki yüksekten atılan bu küçük taşların yer çekimine bağlı olarak “yorgun mermi” etkisi gösterebilmesi muhtemeldir. Abduh, “tayr” kelimesinin sivrisinek ve benzeri uçucular, “hıcâraten” kelimesinin de mikroplar olabileceğini söylemiştir. Oysa Arap dilinde söz konusu lafzın, mikroplar için kullanılmadığı bilinmektedir.⁵⁰ Bununla birlikte olayın ayrıntılarındaki yorumlar değişkenlik ve farklılık gösterse de mahiyeti noktasında ihtilaf bulunmamaktadır. Nitekim söz konusu fil olayı, Kur’ân’da da açık bir şekilde yer aldığından dolayı vakîânın aslını reddetmek mümkün değildir.⁵¹

3.3. Bilimsel Tefsir

Birçok tanımı olmakla birlikte bilimsel tefsirin, ilmî ıstılahları hâkim olarak kullanan ve çeşitli ilmî ve felsefî görüşleri ondan çıkarmaya çalışan tefsir anlayışı olduğunu⁵² söylemek mümkündür. Bu tefsir çeşidinde birtakım fennî keşif ve nazariyeler esas alınır. Evren, insan, hayvan ve bitkiler gibi tüm varlıkların yaratılışlarından bahsedilir. Gökler, yeryüzü, astronomi, jeoloji, coğrafya, kimya, fizik, biyoloji, insanlar ve hayvanlar gibi varlıklardan bahseden âyetleri konu edindir. Bu anlayışı benimseyen tefsirciler, Kur’ân-ı Kerîm’de bilim dallarıyla ilgili çok sayıda âyet bulunduğu için Kur’ân’ın bütün ilimleri içerdiğini belirtirler⁵³ ve şu âyetleri de bu söylediklerine delil olarak

Ali Cevâd, *el-Mufasssal fî târihi'l-Arab kable'l-İslâm* (b.y.: Dârü's-sâkî, 2001), 6/205-206.

Muhammed b. İshak, *Sîretü İbn İshak*, thk. Süheyl Zekkâr (Beyrut: Dârü'l-fikr, 1978), 1/23.

⁵⁰ Tâhir Mahmud Muhammed Ya'kub, *Esbâbü'l-hata' fi't-tefsîr* (Dammâm: Dâru İbni'l-Cevzî, 1425/2003), 2/876.

⁵¹ Geniş bilgi için bk., Recep Orhan Özel, “Fil Sûresi ile İlgili Modern Yorumların Kritiği”, *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 4/2 (Ekim/2020), 337.

⁵² Hûlî, “Tefsir ve Tefsir’de Edebi Tefsir Metodu”, çev. Mevlüt Güngör, *İslâmi Araştırmalar Dergisi* 2/6 (1998), 37-38.

⁵³ Celal Kırca, *Kur'an'a Yönelişler* (İstanbul: y.y., 1993), 213-215; Geniş bilgi için bk. Abdurrahman Ateş, “Geçmişten Günümüze Bilimsel Tefsir okulu”, *Din bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 2/4 (2002), 117/140.

getirirler.⁵⁴ “Onun ilmi dışında bir yaprak dahi düşmez. Yerin karanlıkları içerisindeki tek bir tane, yaş ve kuru ne varsa hepsi apaçık bir kitaptadır”.⁵⁵ “Biz kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmamışızdır.”⁵⁶ “Biz sana bu Kitabı, her şeyi açıklayan bir rehber ve Müslümanlara hidayet, rahmet ve müjde olarak indirdik.”⁵⁷

Son iki asır özelinde değerlendirme yapacak olursak Batı’da geri kalmışlığın sebebi olarak görülen kiliseye paralel olarak İslâm dininin töhmet altında bırakılması, Kur’ân’da bilimi teşvik eden âyetlerin⁵⁸ açıklanması yönünde yeni bir konsantrasyon ortaya çıkarmıştır.⁵⁹ Zira Kur’ân’ın i’caz yönlerinden biri de doğruluğu sabit ve kesinleşmiş doğa ilimleriyle çelişmemesidir.⁶⁰ Gerçekte asıl sebep dinî olmamakla birlikte İslâm ülkelerinde bilim ve teknolojiye yönelik ilk safhalarda ortaya çıkan karşı direniş düşüncesi dinî bir tavır olarak algılanıp yorumlandı. Bu konjonktür içerisinde bilimsel tefsir metodu ile Müslümanların bu direncini kırmak için Batı ile özdeşleşen bilim ve teknolojinin Kur’ân tarafından engel durum teşkil etmediği ve bu ilimleri tahsil etmenin meşruiyetini ortaya koyma çabası görülmüştür.⁶¹

Bilimsel tefsir düşüncesine, fikriyat ve teorik olarak öncülük eden kişinin Gazzâlî (ö. 505/1111) olduğu varsayılmaktadır.⁶² Gazzâlî’den sonra bilimsel yorumlamaya konu olabilecek âyetleri çağının bilimsel verileri ışığında yorumlayan ve bu âyetleri pratik olarak bir tefsir çalışmasına dahil eden ilk kişi Fahrüddin er-Râzî’dir (ö. 606/1209). Ebü’l-Fadl el-Mürsî (ö. 655/1257), Süyûtî (ö. 911/1505), Alûsî (ö. 1270/1854), Muhammed b. Ahmed el-İskenderânî⁶³ (ö. 1306/1888), Seyyid Abdurrahman el-Kevâkibî (ö. 1320/1902), Gazi Ahmet Muhtar Paşa (ö. 1336/1918) ve Tantavî Cevherî (ö. 1359/1940) bu yöntemin başlıca tanınan isimleri arasında yer almıştır.⁶⁴

⁵⁴ Zehebî, *et-Tefsir ve'l-Müfessîrûn*, 1/417.

⁵⁵ el-En’âm, 6/59

⁵⁶ el-En’âm, 6/38

⁵⁷ en-Nahl, 16/89

⁵⁸ Bu âyetler için bk. en-Nisâ, 4/82; el-En’âm, 6/38,59; el-Yûnus, 10/101; er-Ra’d, 13/41; en-Nahl, 16/44,89; el-Enbiyâ, 21/30; el-Mü’minûn, 23/12-14; en-Nûr, 24/43; en-Neml, 27/88; ez-Zümer, 39/6; el-Kâf, 50/6; el-Kamer, 54/17, 22, 32, 40; et-Târik, 86/5-7; el-Gâsiye, 88/17-20.

⁵⁹ Kırca, *Kur’ân-ı Kerim’de Fen Bilimleri* (İstanbul: y.y., 1984), 39, 243-244.

⁶⁰ Muhammed Ali es-Sâbûnî, *et-Tibyân fi Ulûmi’l-Kur’ân* (Beyrût: y.y.,1981), 101.

⁶¹ Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, 96-97.

⁶² Demirci, *Tefsir Tarihi*, 240.

⁶³ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 12/430; Ali Turgut, *Tefsir Usulü ve Kaynakları* (İstanbul: y.y.,1991), 304; Ateş, *Geçmişten Günümüze Bilimsel Tefsir Okulu*, 124.

⁶⁴ Kırca, *Kur’an’a Yönelişler*, 72; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 747-752; Ali Eroğlu, *Tarihte Tefsir Hareketi ve Tefsir Anlayışları*, 112-114; Suat Mertoğlu, *Osmanlıda II. Meşrutiyet*

İlmî tefsirde ürün veren temsilcilerin çoğu, çalışmalarında Kur'ân-ı Kerîm'i biyoloji, fizik veya diğer disiplinlere ait kitaplar gibi yorumlayarak tefsir etmelerinden dolayı tenkit edilmişlerdir. Ayrıca sürekli değişen bilimsel verilerle tefsir edilen âyetlerin, verilerin değişmesiyle yeniden yorumlanması problemini doğuracağından söz edilmiştir. Bu da tabii olarak hem Kur'ân'ın hem de tefsirin konumunu tartışmaya açacak bir durum ile bizleri karşı karşıya getirecek bir ortam doğuracaktır ki bu da son derece ihtiyatlı olunması gereken bir tefsir türü olduğu düşüncesini doğurmaktadır.⁶⁵

Özet olarak ifade edilecek olursa bu tefsir türünün; bilim ve teknolojinin Batı'da ilerleyişinin etkisiyle Batı kültürünün İslâm dünyasında baskın bir atmosfer oluşturduğu ve İslâm toplumunun tarihteki en zayıf periyodunda olduğu bir zamanda tepkisel bir hareket olarak ortaya çıktığını söylemek mümkündür. Ne var ki bilimsel verilerin değişken yapısı göz ardı edilerek âyetlerin yorumlanması bu ekolün en çok eleştirildiği konu olmuştur. Nitekim Kur'ân ayetlerinin güncel bilimsel veriler ile özdeşleştirilmesi durumunda Kur'ân'ın sunduğu evrensel mesajın sınırlarında ve amaçlarında sapmalar olması ihtimali ile karşı karşıya kalınması kaçınılmaz olacaktır. Diğer yandan bu yaklaşım Kur'an'ın nazil olduğu dönemde anlaşılmanış olduğu izlenimi vermektedir. Bu durum ise peygamber, sahâbe ve tâbiîler döneminde âyetlerin anlaşılma kalmış olup da yeni bilimsel veriler sayesinde anlaşılır olduğu şeklinde çarpık bir varsayımı sonuç olarak doğurtmaktadır.⁶⁶

3.4. Edebî Tefsir

Kur'ân'ı edebî açıdan inceleyen ve yorumlayan yönteme edebî tefsir denir. Bu tefsir metodu Kur'ân'ın belagat, dil, üslup ve i'cazını esas alır. Kur'ân'ın i'caz yönünün öne çıkarılmasını savunması ile ekolün öncüsü kabul edilen Emin el-Hûlî, söz konusu tefsir yöntemi ile ilgili olarak şu ifadelerle yer vermiştir: "Çağımızdaki tefsirin asıl hedefi sırf edebî olmaktır. Tefsirden amaç ne olursa olsun bundan sonra gelir ve buna dayanır."⁶⁷

Sonrası Modern Tefsir Anlayışı (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001), 46; Mehmet Zeki Doğan - Abdalbaki Güneş, "Tefsir Tarihine Kısa Bir Bakış", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 2 (Haziran 2019), 61.

⁶⁵ Ateş, *Geçmişten Günümüze Bilimsel Tefsir Okulu*, 136-139.

⁶⁶ Şehmus Demir, "Bilimsel Tefsir'in Tarihi Arka Planı", *Din Bilim ilişkisi*, ed. Mehmet Dağ (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 2019), 61.

⁶⁷ Emin el-Hûlî, *Menâhîcu tecdîd fi'n-nahv ve'l-belâğ ve't-tefsîr ve'l-edeb* (Kahire: Dâru'l-ma'rife, 1961), 302.

Edebî tefsir temsilcilerinin söylem ve yöntemlerinden anlaşılacağı üzere, Kur'ân'ı bir hidâyet kitabı olarak telakki edip tefsir etmekten ziyade edebî bir metin olarak inceledikleri ve tefsir ettikleri anlaşılmaktadır. Emin el-Hûlî'nin eşi Aîşe Abdurrahman (1913-1998), Hûlî'nin teorik olarak sistemleştirdiği edebî tefsir metot ve yöntemini kaleme aldığı eserleriyle pratiğe dökmüştür.

Klasik dönem tefsir eserlerinde Kur'ân'ın edebî ve i'caz yönüne vurgular yapılmış olsa da yakın dönem edebî tefsir telakkisi ile birbirlerinden ayrılmaktadır. Bu ayrımın en belirgin çizgisi Kur'ân'a olan bakış açısından ortaya çıkmaktadır. Klasik dönem müfessirleri Kur'ân'ı dinî ve hidayet rehberi olarak ele alırken edebî tefsir temsilcileri edebî bir kaynak olarak ele almıştır.

Muhammed Ahmed Halefullah (1916-1997) "*el-Kasasu'l-fenniyyu fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*" adlı eseri ile Kur'ân'ı edebî tefsir yöntemiyle inceleyen ve yorumlayan isimler arasında karşımıza çıkmaktadır. Halefullah'ın edebî tefsir konusundaki tezi metot, konu ve kaynakları bakımından ciddi bir şekilde tenkit edilmiştir.⁶⁸ Yazar tezinde oryantalistlere cevap verme iddiasını ileri sürmesine rağmen oryantalistlerin iddialarını doğru ve esas kabul ettiği, Kur'ân'ı göz ardı ederek Tevrat-İncil ve diğer kaynaklara itimat ettiği, öne sürdüğü argümanlar ile ilgili sağlam kaynaklara dayanmadığı, Kur'ân'ı uydurulmuş ithamına maruz bıraktığı ve Kur'ân'ı masal kabul ettiği gibi hususlar sebebiyle eleştiriye tabi tutulmuştur.

Tefsirde edebî-içtimâî ekolün esas ve usûllerine bakıldığında Kur'ân'ı Kerîm ve sûrelerindeki konu bütünlüğünü ve sosyal reformu önceledikleri; tefsir kaynağı açısından İsrâiliyat'tan sakınan bir tavır ortaya koyarken ise rivayet metoduna hakkettiği değeri vermedikleri görülmektedir. Bu metodun uygulayıcıları, taklidi inkâr edip aklı ön planda tuttıklarını iddia ettikleri bir yöntem ortaya koymuşlardır. Kur'ân ve âyetlerinin genel ve kapsayıcı olduğunu ve de kavram ve kelimelerinin indiği vahiy dönemindeki anlamlarıyla değerlendirmenin gerekliliğini savundukları, uzun açıklamalardan kaçındıkları, Kur'ân dilinin i'caz yönüne vurgu yaptıkları ve bunu tefsire yansıttıkları görülür. Elbette bunları esas edinen herkesin doğru tefsir yaptığı söylenemez; zira önemli bir ölçü mekanizması olan icmânın kontrolünde olup olmadıkları tartışmalara konu olmuştur. Öyle ki icmânın kontrolünden çıktıkları ve bu sebeple tefsir açısından hatalı sonuçlara varmaları yönünden tenkit edilmişlerdir. Nitekim icmâ mekanizmasına muhalif olduklarına dair birçok argüman vardır. Bunların en

⁶⁸ Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, 130.

önemlilerinin başında ise rivayeti âtil bir konuma hapsetmeleri ve de aklı mutlak mânada hakem kılmaları zikredilebilir.⁶⁹

Muhammed Esed örneğinde olacağı gibi Kur'ân'ı, âyetlerinin siyak sibiğine ve bağlamına bakarak kelimelerinin Arap ve Kur'ân lügatı içerisinde taşıdığı lügavî, örfî ve şer'î mânaları göz önünde bulundurarak tefsir edilmesini istemeleri doğru ve güzeldir; ancak bu iddialarda bulunan herkesin doğru tefsir metoduna ulaştığı söylenemez. İcmânın ve müçtehitlerin amelî fıkıh konularındaki ihtilaflarını öne sürerek Kur'ân ve sünnetin yeniden ele alınmasını iddia etmek tecdit değil tahrip olarak yorumlanabilir.

3.5. Tarihselci Tefsir

Kur'ân âyetlerini nüzûl sırasına göre kronolojik olarak ve tarihi yönden ele alıp araştıran ve yorumlayan tefsir çeşididir. Farklı anlam çeşitliliği ve yorumları bulunan tarihselcilik, geçmişte olup biten olgu ve olayların geçmişte kalmasına rağmen etkisini devam ettirmesi olarak da tarif edilir.⁷⁰ İlk olarak Batı'da ortaya çıkan tarihselcilik, zaman içerisinde izafilik, evrimcilik ve tarih ideolojisiyle aynı veya yakın anlamlı olarak kullanılmıştır.⁷¹

Tarihselci düşünceye göre tarihsel olgu ve olaylar geçmişin tarihi ve sosyal yapına özgü olarak anlaşılması gereklidir. Tarihi olayları ve şahsiyetleri evrensel bir bakış ile değerlendirmedikleri için tarihin belli bir safhası ile kısıtlı bir yorumlama biçimi benimserler.⁷²

Muhammed İzzet Derveze'nin *Tefsîru'l-Hadis* adlı eseri tarihselci tefsir türüne örnek teşkil eden eserler arasındadır. Tarihselci yaklaşım ilk olarak müsteşrikler tarafından Kur'ân üzerinde çalışılarak uygulanmıştır.⁷³ Rudi Paret (1901-1983) tarihselci perspektif ile ele aldığı "*Kuran Üzerine Makaleler*" adlı çalışmasında "Kuran'ı anlamaya giden en kestirme yol, tarihsel bakış açısından geçmektedir. Bu yolu izlerken Kur'ânî tebliğleri genel geçer mutlak ifadeler olarak kabul etmemek gerekir. Kur'ânî söylem ve ifadeler yedinci asrın koşulları içerisinde Peygamber'in takındığı somut

⁶⁹ Abdülgafûr Mahmud Mustafa Ca'fer, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn fi sevbihi'l-cedîd* (Mısır: Dârü's-selâm Yayınları, ts.), 629-703

⁷⁰ Doğan Özlem, *Tarih Felsefesi* (İstanbul: Ara Yayınları, 1992), 145.

⁷¹ Abdullah Laroui, *Tarihselcilik ve Gelenek* (İstanbul: Vadi Yayınları, 1998), 116.

⁷² Şevket Kotan, *Kur'an ve Tarihselcilik* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2001), 267.

⁷³ Mehmet Paçacı, *Kur'ân ve Tarihsellik Tartışması*, ed. Abdulhamit Birışık (Bursa: Kur'ân Araştırmaları Vakfı, 1996), 57.

tarihsel duruşun tezahürleridir”⁷⁴ diyerek, tarihselci düşüncenin boyutlarını en belirgin hatlar ile çizmiştir.

İslam coğrafyasında tarihselci düşüncenin öncüleri olarak Muhammed Abid el-Câbirî, Nasr Hamid Ebû Zeyd, Muhammed Arkoun, Hasan Hanefi ve Fazlurrahman gibi isimleri zikredebiliriz. Özellikle Fazlurrahman fikir ve görüşleri, ülkemizde tarihselcilik metodunun en önemli modeli olarak kabul edilmektedir.⁷⁵ Fazlurrahman’a göre vahyin anlamsal yönü Allah’a, lafza aktarılışı ise Hz. Peygamber’e aittir.⁷⁶

Tarihselci tefsir anlayışının en belirgin özelliği Kur’ân’ın hükümlerini nüzul dönemi özelinde tarihin belirli bir evresine mahsus kılmasıdır. Bu metot ise beraberinde âyetlerin evrensel olmadığı mülahazasını doğurmuştur. Ne var ki tarihselci ekolün dinamikleri Kur’ân’ın belli bir zaman, mekân ve muhatap ile sınırlı olmadığı, evrensel olarak kıyamete kadar gelecek bütün varlıkları ilgilendirdiği “Âlemlere bir uyarıcı olsun diye kuluna Furkan’ı indiren Allah’ın şanı yücedir.”⁷⁷ ve “O (Kur’ân), bütün âlemler için ancak bir uyarıdır.”⁷⁸ şeklindeki âyetler ile çelişmektedir. Kur’ân nazil olduğu dönemdeki değil, ilelebet bütün toplum ve milletlere hitaben indirilmiş olup hükümleri ve rehberliği ise zaman ve mekân ile sınırlı değildir.⁷⁹ Dolayısıyla Kur’ân’ı Kerim’in ihtiva ettiği hükümleri evrenseldir.⁸⁰ Bu kapsamda çağdaş müfessirlerden Ebû Zeyd’in ilmîlikten uzak olan bazı görüşlerine birkaç âyet bağlamında bakmak gerekir.

Ebû Zeyd, yazdığı “*el-Hidâye ve’l-irfân fî tefsîri’l-Kur’ân bi’l-Kur’ân*” isimli eserinde Kur’ân’ın asılsız uydurma rivayetler, tartışmalar ve bilgi kargaşaları ile yorumlandığını iddia ettiği geleneksel ve klasik tefsirlere karşıt bir tavır ortaya koymuştur.⁸¹

Ebû Zeyd, Mâide sûresi 38. âyetinde “*Hırsızlık yapan erkek ve kadının ellerini Allah’tan caydırıcı bir ceza olmak üzere kesiniz.*” şeklinde yer alan hırsızın cezasına dair açık hükümleri, “sârik” ve “sârika” lafızlarına alışkanlık

⁷⁴ Rudi Paret, *Kur’ân Üzerine Makaleler*, çev. Ömer Özsoy (Ankara: Bilgi Vakfı Yayınları, 1995), 100.

⁷⁵ Ömer Özsoy, *Kur’an ve Tarihsellik Yazıları* (Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2004), 81.

⁷⁶ Fazlurrahman, *İslâm ve Çağdaşlık*, çev. Alparslan Açıkgenç - Hayri Kırbasoğlu (Ankara: Fecr Yayınları, 1990), 67-78.

⁷⁷ el-Furkan, 25/1.

⁷⁸ el-En’âm, 6/90.

⁷⁹ Rızâ, *Tefsîrü’l-Menâr*, 12/37.

⁸⁰ Bk. Mustafa Muhammed b. Muslihiddin, *Hâşiyetü Muhyiddin Şeyh Zâde* (Beyrut: Dârü’l-kütübü’l-ilmîyye, 1999), 7/528.

⁸¹ Muhammed Ebû Zeyd, *el-Hidâye ve’l-irfân fî tefsîri’l-Kur’ân bi’l-Kur’ân* (Mısır: Mustafa el-Bâbî el-Halefî, h.1349), Mukaddime, 3.

manası yükleyerek, alışkanlık haline gelmediği sürece hükmün uygulanamayacağını ile sürmüştür.⁸² Ebû Zeyd, hırsızlık için öne sürdüğü devamlılık ve alışkanlık argümanını zina fiili için de iddia etmiştir.⁸³ Halbuki bir suçun hangi aşamada alışkanlık olarak değerlendirileceği herkese göre değişkenlik arz ettiği için Ebû Zeyd'in söz konusu yaklaşımlarını kabul etmek mümkün değildir. Kaldı ki söz konusu hırsızlık ve zina fiilleri açık hükümler ile Kur'ân tarafından yasaklanmış, hakkında caydırıcı açık hükümler tanzim edilmiştir. Ebu Zeyd'in bu görüşü hükümler bir tarafa, hükümlerin caydırıcılığını ortadan kaldırdığını söylemek yerinde olacaktır.

Ebû Zeyd, fâizi anapara üzerinde meydana gelen fazla kazanç olarak tanımlamakta ve bu tanımını Âl-i imrân sûresi 130. ayetinde “*Ey iman edenler! Sakın ola katmerli faiz yemeyin*” şeklinde yer alan “ed'âfen mudâ'afa” kelimesine dayandırmaktadır. Buna istinaden ise anaparayı aşan kısmın fâhiş fâiz olduğunu, bunu da her toplumun örflerine göre kendilerinin tayin edebileceğini söyler.⁸⁴ Oysaki İslâm dini açısından fâizin pek çok nas ile haram kılındığı bilinen sabit bir olgudur. Diğer taraftan fâhiş fâizin ölçüsü yöreden yöreye değişebileceği için bu öneri kabul edilebilir olmaktan uzaktır.

Bir başka örnekte Ebû Zeyd, “*Ey iman edenler! Siz sarhoş iken ne söylediğinizi bilinceye kadar namaza yaklaşmayın*” mealindeki Nisa sûresi 101. âyetinde geçen “sükârâ” kelimesini uyku ve hastalık gibi etkenlerin etkisiyle sersem olmak şeklinde yorumlamaktadır.⁸⁵ Ebû Zeyd, bu sersem ve sarhoşluğa sebep olan içkiden açıkça bahsetmemiştir. Bu durum Kur'ân ayetlerini bağlamından kopararak yorumlama olarak değerlendirilir. Ebû Zeyd'in bu tür yaklaşımları Kur'ân'ın yasakladığı fiilleri ve hükümlerini açıktan ve doğrudan tahrife sebebiyet verecek metot ile yorumlandığını göstermektedir.

3.6. İlhâdî Tefsir

İlhâd kelimesi sözlükte, mezar kazmak, defnetmek ve mezar içerisinde ölünün yan tarafa meylini sağlamak gibi manalara gelmektedir.⁸⁶ Kavramsal olarak ise ilhâdî tefsir, Kur'ân ayetlerine asılsız ve temelsiz bir şekilde anlam verilerek tahrif edilmesi ya da âyetlerin inkâr edilerek yorumlanmasına

⁸² Ebû Zeyd, *el-Hidâye ve'l-irfân*, 88.

⁸³ Ebû Zeyd, *el-Hidâye ve'l-irfân*, 274.

⁸⁴ Ebû Zeyd, *el-Hidâye ve'l-irfân*, 53.

⁸⁵ Ebû Zeyd, *el-Hidâye ve'l-irfân*, 66.

⁸⁶ İbn Manzûr, *Lîsânü'l-Arab* (Beyrut: Dârüs's-sadr, 1414/1995), 3/388; Muhammed Murtazâ el-Hüseynî ez-Zebîdî, *Tâcü'l-arûs* (Kuveyt: el-Meclisü'l-vatani li's-sekâfe ve'l-fünûn ve'l-âdâb, 1385/1965), 9/134.

denir.

İslamî literatürde “ilhâd”, “mülhid”, “melâhide” ifadelerine çok sık olarak rastlanır. Genellikle Allah’ın varlığını ve birliğini inkâr eden kimseler için kullanılmıştır. Bu kimselerin ortak özellikleri olarak dinî hükümlere kuşku ile yaklaşmak, şüphe uyandırmak ve inkâr etmek gibi hususları zikredebiliriz. İslâm dinine aykırı ve zıt görüşler ile dinin temel hükümlerini inkâr edenler bu kapsamda değerlendirilmiştir.

Muhammed Hüseyin ez-Zehebî (1915-1977), “et-Tefsîr ve'l-müfessirûn” adlı eserinde ilhâdî tefsiri, tefsir çeşitleri arasında kategorize etmiştir. Zehebî bu bölümde Kur’ân’ı inkâr edenlere ve sınırları aşan te’viller ile yorumlayanlara yer vermiştir.⁸⁷

Bu ifade Kur’ân-ı Kerim’de Allah’ın isimlerini tahrif etmek, Kur’ân’ı Allah’tan başka birine nispet etmek, âyetleri yalanlamak, haktan sapmak ve hakikatten saptıracak te’vil ve tahrifte bulunmak⁸⁸ şeklinde kullanılmıştır.⁸⁹

İlk ilhâd hareketinin Mısır’da 20. yüzyılın ilk yarısında yazar ve hukukçu Mahmud Azmi’nin, fikrî ve toplumsal özgürlüğün, yükselişin ve ilerleyişin önünde dinleri engel olarak gördüğü ve dinlerden kurtulmanın gerekliliği yönündeki söylemleri ile yayıldığı bilinmektedir.⁹⁰ Kur’ân tefsirinde ilhâda yönelenlerin bazıları Kur’ân ve İslâmiyet hakkında söyledikleri sözlerle küfre sebebiyet verecek söylemlerde bulunmuşlardır; bazıları bu görüşlerinden dönerek İslâmiyet’te karar kılmışlarsa da bazıları ömürlerinin sonuna kadar bu tutumlarında ısrarcı olmuşlardır. Bu hareketin fikirlerini savunan başlıca isimler, Mansur Fehmi (1959), Tâhâ Hüseyin (1973), Nâsır Hamid Ebû Zeyd (2010) gibi modernist ve pozitivist düşünce ile ön plana çıkan yazarlar olmuştur. Mansur Fehmi “Muhammed dinin hükümlerini herkese tatbik eder, fakat kendini bundan istisna tutar.” demiştir.⁹¹ Taha Hüseyin, Kur’ân’ın haber verdiği kıssaların gerçekte olmadığını ve de bu tür olayların masal olabileceklerini iddia etmek suretiyle gayr-i dinî tutumlarda bulunmuştur.⁹² Nitekim, dinin bir gereği olarak Kur’ân’da yer alan kıssalara inanmak durumunda kalındığını; fakat ilmî ve

⁸⁷ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 3/188-212.

Mustafa Sinanoğlu, “İlhâd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 22/90.

⁸⁹ Kur’ân’da bu kelimenin kullanıldığı yerler için bkz. el-A’raf, 7/180; en-Nahl, 16/103; el-Hac, 22/25; el-Fussilet, 41/40.

Ahmed Enver el-Cündî, *el-Meâriki’l-edebîyye* (Kadire: Mektebetü’l-encilu el-Mısriyye, 1983), 451-452.

⁹¹ Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, 299-303; Mehmet Sofuoğlu, *Tefsire Giriş* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), 380.

⁹² Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, 300.

edebî kimliği ile bu kıssaları kabul edemediğini söylemesi ilhâdî düşünce yapısının Kur'ân'a olan bakış açısına dair önemli izlenimler vermektedir.⁹³ Ebû Zeyd ise *Mefhumu'n-nass dirâse fi ulûmi'l-Kur'ân* isimli çalışmasında dinî, ilmî ve tarihî hakikatlerle çelişen görüşlerde bulunmuştur.

Diğer yandan 1950-1960'lı yılların dinsel, sosyal ve siyasal karmaşık konjonktürü içerisinde yayınlanan Osman Nuri Çerman'a ait *Dinde Reform ve Kemalizm* isimli dergi, ilhâd hareketlerinde öncülük etmiş ve içerisinde yer alan dinde reform önerilerine 27 Mayıs 1960 darbesinden sonra Anayasa hazırlamak için kurulan Temsilciler Meclisi'nde tasarı olarak yer verilmiş olsa da toplum nezdinde pek fazla rağbet görmemiştir. Dergide, 27 madde halinde dile getirilen bu öneriler, aynı zamanda ilhâda yönelenlerin görüşleridir. Türkçe ezan, Türkçe ibâdet, gündüzleri namaz kılınmayarak halk konferansları düzenlenmesi, cemaatle yalnız sabah namazının kılınması, Arapça Kur'ân hafızlığının yasaklanması, Türk vatandaşlarının hacca gidişlerinin engellenmesi gibi öne sürülen fikir ve görüşler bunlardan bazılarıdır. Bu dergide dinde reformun tarifi "Dinî hükümlerin, ibâdet şekillerinin, kaide ve formalitelerinin bu asrın milliyet, medeniyet, hukuk gidişine göre ayarlanması, dini hayatın safsatılardan kurtulması, Tanrıya milli dil ile ibâdet edilmesi"⁹⁴ şeklinde yapılmaktadır. Yine bu dergide Allah'ın; cenneti-cehennemi, meleği-şeytanı, affi-azabı olan bir diktatöre veya bedevî kabile başkanına benzetilmesi, O'nun ilahî vasfını inkâr ve alay olarak değerlendirilmektedir.⁹⁵ Aynı şekilde "Allah, niçin kendisini saklıyor da sanki bir imparator gibi, başbakan ve bakan makamında tayin ettiği peygamberlerle işini gördürüyor? Bir ordu birliği gibi melekler kullanıyor. Allah'ın, insanlara kendini göstermesi ve doğru yolu bizzat kendisinin bildirmesi daha basit bir iş değil midir?" gibi İslâm'ın esasları ile çelişen inanç mevzularında gerçekleştirilen söylemler İslâm kimliği ile bağdaşmamaktadır.⁹⁶ Nitekim "Esasen aklîselime göre düşünülürse Allah'ın hiçbir zaman, hiçbir kavme ve insana görünmediği halde ilâhî iradesini tebliğ için Muhammed, Îsâ ve Mûsâ gibi seçilmiş zatları vasıta olarak kullanmasına ne lüzum vardır?" gibi ifadeler, ilahî iradeyi yargılamak ve itiraza kalkmaktır.⁹⁷ Son peygamber olan Hz. Muhammed için "Neticede Muhammed'i tabiatın üzerinde bir mahluk gibi değil, insanlığa ışık tutmuş bir

⁹³ Muhammed Seyyid Geylani, *Zeylu'l-Milel ve'n-Nihal*, (Mısır: y.y., 1961), 84-86; İsmail Cerrahoğlu, "İlhâdî Tefsir" *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi* 8/88-89 (Eylül 1969), 263.

⁹⁴ Osman Nuri Çerman, *Modern Türkiye İçin Dinde Reform* (İstanbul: İzgi Yayınları, 1956), 12.

⁹⁵ Çerman, *Modern Türkiye İçin Dinde Reform*, 6.

⁹⁶ Çerman, *Modern Türkiye İçin Dinde Reform*, 50.

⁹⁷ a.mlf., *Modern Türkiye İçin Dinde Reform*, 9.

Arap devlet adamı olarak sevelim.” şeklinde öne sürülen söylemler Peygamberlik makam ve şuurunu zedelemesi yönünden ve dinî telakki açısından son derece sakıncalıdır.⁹⁸ Kainat ile ilgili olarak “Gökte kat olmadığına göre, Kur’ân’da yedi kat gök diyerek ilme aykırı sözleri Allah nasıl söyleyebilir?”⁹⁹ minvalindeki görüşler, kişinin ilim ve bilim noktasında yetersizliğini göstermesinin yanı sıra Kur’ân ile bildirilen sabit hakikatlerin de inkarıdır. Zehebî, tefsirdeki bu ilhâdî te’villerin sahiplerini fitne ve düşmanlığa sebep olmasın diye isim vermeden uzun uzun anlatır ve kusurlu gördüklerine dair haklarında misaller verir.¹⁰⁰

Zehebî, Muhammed Ebû Zeyd’in *el-Hidâye ve’l-İrfân* adlı muhtasar tefsir çalışmasında pek çok evhama yer vermesinden dolayı Ezher Üniversitesi içerisinde büyük bir tepki oluşturduğundan bahsetmiştir. Ezher uleması söz konusu tefsir çalışmasında yer alan söylemlerin, âyetleri tahrif anlamına geldiği ve ilhâd hareketleri ihdas ettiği gerekçesiyle eserin müellifini ağır bir şekilde eleştirmişlerdir. Ebu Zeyd, söz konusu eserinde âyetleri ve lafızları açıklarken hiçbir delile başvurmaksızın ve sünneti de devre dışı bırakarak kendi akıl ve hayal dünyasına göre tefsir etme yoluna gitmiştir.¹⁰¹ Zehebî, ilhâdî tefsire yönelen yazarların doğrudan Kur’ân’daki hükümleri inkâr ettiğini; bir kısmının bilim ve modernizm adı altında diğer bir kısmının ise meşru sınırları aşan akımların etkisi altında kalarak Kur’ân’ın tefsirinde yaptıkları tahrifatın esas itibarıyla dinin temel inanç esaslarını inkâra kadar vardığına dikkat çekmiştir.¹⁰²

SONUÇ

Hz. Peygamber vahiy ile bildirileni aktararak veya kendi içtihadta bulunarak Kur’ân’da yer alan mutlak, müteşâbih ve mücmel âyetleri nüzûl döneminin ihtiyaçları nispetince tefsir etmiştir. Bu esasa Hz. Peygamber Kur’ân tefsirinin ilk örneklerini vererek, tefsirin en güvenilir temel kaynakları arasında yer almaktadır. Nitekim Sahâbe, Arap diline olan hakimiyetleri ve nüzûle tanık olmaları cihetiyle Kur’ân’ı rahatlıkla idrak edebilseler de anlamakta ve yorumlamakta güçlük çektikleri âyetler olduğunda Hz. Peygamber’e başvurma imkânına sahip oldukları için ikinci derecede en güvenilir tefsir kaynağı olarak kabul edilmektedirler. Ondandır

⁹⁸ a.mlf., *Modern Türkiye İçin Dinde Reform*, 66.

⁹⁹ a.mlf., *İman. İtikad ve Reform*, s. 50.

¹⁰⁰ Bk. Zehebî, *et-Tefsîr ve’l-müfessirûn*, 1/104; 2/383; 3/188-212; Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, 299-302.

¹⁰¹ Çerman, *Modern Türkiye İçin Dinde Reform 3/200-212*; Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, 295-298; Mehmet Sofuoğlu, *Tefsire Giriş* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), 379-380.

¹⁰² Zehebî, *et-Tefsîr ve’l-müfessirûn*, 3/188-189,198.

sonra da Kur'ân'ın tefsirini doğrudan sahâbeden almış olan tâbiîn neslinin tefsiri gelmektedir.

Kadîm ulema, Süyûti'nin *İtkan* adlı eserinde saydığı Arap dili, nahiv ve sarf, iştikak, meânî, beyan, bedî', kıraat, akâid, kelam, fıkıh usûlü, âyetlerin nüzûl sebepleri ve kıssalar, nâsih-mensûh, fıkıh ve sünnet gibi ilimlerin tamamını öğrendikten sonra tefsir yazmaya yönelmekteydiler. Modern/çağdaş müfessirler için aynı şeyi söylemek mümkün değildir. Bu müfessirlerin aralarında bazı farklar olmakla birlikte ilgilendikleri konular daha çok kadın hakları, sosyo-ekonomik adalet ve insan hakları gibi popüler kültürde dayatılan konulardır. Bu yeni anlayışın, geleneğin her dediğine muhalefet etme gibi karakteristik özellikleri vardır. Hassas konulara yönelen çağdaş müfessirler, Kur'ân'daki hemen her şeyi te'vil ederler ve "Kur'ân bize yeter" sloganıyla Kur'ân'ın dışındaki bütün kaynakları reddederler. İkinci olarak en fazla saldırdıkları kavram sünnettir. Kendi görüşlerine uymayan hadisleri mütevatir bile olsa akıl ile uyuşmadığı ve Hz. Peygamber'in böyle bir şey söylemeyeceği gerekçesiyle reddederler. İctihat kapısını sonuna kadar açan bu insanların çoğu, ilmî ve bilimsel pek çok konuda yetersiz oldukları halde her alanda icthad ederek dinde tahrifata sebep olurlar.¹⁰³

Çağdaşlaşma etkisi altında kalan pek çok ismin doğrudan veya dolaylı olarak etkilendiği ve Abduh'un başını çektiği ekolün önerdiği prensipler son derece önemlidir. Kur'ân'ın ihtiva ettiği mesajların daha anlaşılır bir form içerisinde Müslümanların hayat alanlarına çekilmesi çabası ve tefsir tekniği açısından sabit kaynaklara yer vermesi bunların sadece başlıcalarıdır. Ne var ki bu doğrularla çok kere meşru ve makul hududun sınırlarını ihlal etmişlerdir. Eski Mu'tezile'nin sebebiyet verdiği gibi çağdaş Mu'tezile de âlimlerin çoğu tarafından eleştiriye maruz kalmışlardır. Mesela cennet ve cehennem hakkında farklı görüşler ileri sürerler. Bir kısmı, cennet ve cehennem hakikattir ancak şu anda yaratılmamıştır derken diğer bir kısmı da cennet ve cehennemi psikolojik yönden tahlil ederler ve bunlara dair yapılan tasvirlerin kıssalar gibi hayali ve temsili anlatım olduğunu söylerler. Başka bir kısmı da cennet ve cehennemin bir son olmadığını, insan hayatında yer alan bir evre olduğunu iddia ederek, makul gerekçeler olmaksızın icmâ mekanizmasının dışına çıkmaktadır.

Kanaatimizce çağdaşlaşma eğiliminde olan müellifler ve telif ettikleri eserlerin çoğunun geçerliliği olmadığı gibi ilmî hüviyetten de uzaktır. Bu uzaklıkları geleneksel metoda yabancılıkları ve uzaklıkları ile orantılıdır. Bu eğilimde olanlar, Kur'ân'ın kendisini yenilemesine paralel olarak kendilerini

¹⁰³ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 2/408; Demirci, *Tefsir Tarihi*, 243-244.

yenileyemedikleri için katıldıkları tecdit hareketleri onları başarısız pozisyona düşürmüştür. Zira Kur'ân, evrensel olması cihetiyle her çağa, her çağın idrakine hitap edebilme özelliğine sahipken, tecdit iddiasında bulunanlar, bu hakikati göremeyerek asılsız ve temelsiz arayışlara yönelmişlerdir. Sünnetin, Allah tarafından gönderilmiş bir vahiy olmadığını, sünnet gibi temel kaynaklar doğrultusunda hüküm vermenin kişiyi şirke düşüreceğini, melek ve şeytanın bir kuvveden ibaret olduğunu söylemişlerdir. Kur'ân'ın Hz. Peygamber'in kalbine lafzen inzal olduğunu; ancak bunun Cebrail vasıtasıyla değil meleke-i nübüvvet vasıtasıyla gerçekleştiğini veya mânasının Allah'a ve Cibril'e, lafzının ise Resûlullah'a ait olduğunu iddia etmişlerdir. Bu iddialarına ilave olarak Hz. Peygamber'in yegâne görevinin tebliğ olduğunu, tebyîn diye bir görevinin ise bulunmadığını savunmuşlardır. Kur'ân, kitâb-ı mübin/apaçık kitap olduğu için açıklanmaya ihtiyacı yoktur diyerek Kur'ân'ı tefsir eden hadisleri de kabul etmemişlerdir. Ne garip ki Hz. Peygamber'e Kur'ân hakkında konuşma hakkı tanımayan bu insanlar, yazdıkları yüzlerce kitaplarla bu hakkı kendilerinde görüp her düşündüklerini Kur'ân'a söyletme cüretkârlığı göstermektedirler.

Son olarak şunu da ifade etmemiz gerekir ki; her ne kadar bazı özelliklerini erken dönemde görsek de çağdaş tefsir arasında sayılan ilmî, içtimâî, konulu, sosyal, edebi, tarihselci ve ilhâdî tefsirlerin ana renklerine çağdaş dönemde kavuştukları anlaşılmaktadır.

KAYNAKÇA

- Arpa, Enver. "Tefsir'de Çağdaş Akılcı Ekol". *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/Ek Sayı: 1 (2019), 899-918.
- Atalay, Orhan. *20.Yüzyıl Tefsir Akımı-İçtimâî Tefsir*. İstanbul: Beyân Yayınları, 2004.
- Ateş, Abdurrahman. "Geçmişten Günümüze Bilimsel Tefsir Okulu". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 2/2 (2002), 117-141.
- Birişik, Abdulhamid. "Tefsir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 40/281-290. İstanbul: TDV Yayınları,1989.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-sahîh*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. 8 Cilt. b.y.: Dâru tavki'n-necât, 2. Basım, 1422/2001.
- Ca'fer, Abdülgafûr Mahmud Mustafa. *et-Tefsîr ve'l -müfessirûn fi sevbihî'l- cedîd*. y.y.: Dârü's-selâm Yayınları. ts.
- Cevâd, Ali. *el-Mufassal fi târîhi'l-Arab kable'l-İslâm*. b.y.: Dârü's-sâkî, 2001.
- Çalışkan, İsmail. "Geçmişle Gelecek Arasında Çağdaş Tefsirin Umumi Manzarası". *Eskiyeni* ed. İhsan Toker. *Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi* 26/41-64. Ankara: Kalkan Matbaacılık, 2013.
- Çerman, Osman Nuri. *Modern Türkiye İçin Dinde Reform*. İstanbul: İzgi Yayınları, 1956.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004.
- Demir, Şehmus. "Bilimsel Tefsir'in Tarihi Arka Planı". *Din Bilim ilişkisi: Tefsir Sempozyumu*. ed. Mehmet Dağ. 60-80. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 2019.
- Demirci, Muhsin. *Konulu Tefsire Giriş*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Usûlü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Tarihi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2010.
- Doğan, Mehmet Zeki - Güneş, Abdulbaki. "Tefsir Tarihine Kısa Bir Bakış". *100.Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 2 (Haziran/2019), 47-66.
- Doğrul, Ömer Rıza. *Kur'ân ve İslâm Üzerine*. İstanbul: Ağaç Yayınları, 2006.
- Ebû Zeyd, Muhammed. *el-Hidâye ve'l-irfân fi tefsîri'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân*. Mısır: Mustafa el-Bâbî el-Halefî, 1930.
- Esed, Muhammed. *Kur'ân Mesajı Meal ve Tefsir*. İstanbul: İşaret Yayınları, 2015.
- Eşref Hacı Abdurrahman, Wan İbrahim Wan Ahmed, Nurayhan Ali. "Fî Zilâli'l-Kur'ân: Seyyid Kutub'un Çağdaş Kur'ân Tefsiri". çev. İsmail Çalışkan, *Eskiyeni Dergisi* 22 (2011), 80-90.

- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbü'l-luga*. thk. Muhammed Avvad Mur'ib, Beyrut: Daru ihyai't-türâsi'l-Arabî, 1421/2001.
- Fazlurrahman. *İslâm ve Çağdaşlık*. çev. Hayri Kırbaşoğlu. Ankara: Fecr Yayınları, 1990.
- Gazzâlî, Muhammed. *Kur'ân-ı Kerim'in Konulu Tefsiri*, çev. Şahin Güven - Ekrem Demir, İstanbul: Ağaç Yayınları, 2005.
- Geylânî, Muhammed Seyyid. *Zeylu'l-Milel ve'n-Nihal*. Mısır: y.y., 1961.
- Görgün, Hilal. "Seyyid Kutub". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/64-68. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Güven, Şahin. *Çağdaş Tefsir Araştırmalarında Konulu Tefsir Metodu*. İstanbul: y.y., 2001.
- Hemedânî, Ebü 'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvînî. *Mu'cemü mekâyisi'l-luga*. thk. A. Muhammed Hârûn, b.y.: Dâru'l-Fikr, 1399/1979.
- Hicâzî, Muhammed. *el-Vahdetü'l-Mevdûiyye fi'l-Kur'âni'l-Kerim*. Kahire: Darü'l-kütübi'l-hadisiyye, 1970.
- Hûlî, Emîn. "Tefsir ve Tefsir'de Edebi Tefsir Metodu". çev. Mevlüt Güngör. *İslâmi Araştırmalar Dergisi* 2/7 (1998), 103-114.
- Hûlî, *Kur'ân Tefsiri'nde Yeni Bir Metod*. çev. Mevlüt Güngör. İstanbul: Kur'ân Kitaplığı, 1995.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. Tunus: Dârüt-Tûnusiyye li'n-neşr, 1404/1984.
- Kanık, İsa. "Tefsir Anlayışı ve Dinî Düşünce Yapısı Yönüyle Çağdaş Bir Kur'ân Mütefekkeri". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51 (Aralık 2021), 37-62.
- Kara, İsmail. *Din ile Modernleşme Arasında*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2003.
- Kevâkibî, Seyyid Abdurrahmân b. Ahmed b. Mes'ûd. *Ümmü'l-Kurâ*, Mısır: y.y., ts.
- Kırca, Celal. *Kur'ân'a Yönelişler*. İstanbul: b.y.,1993.
- Kırca, Celal. *Kur'ân-ı Kerim'de Fen Bilimleri*. İstanbul: y.y.,1984.
- Koç, M. Akif - Albayrak, İsmail. *Tefsire Akademik Yaklaşımlar-1*. Ankara: Otto Yayınları, 7. Basım, 2013.
- Kotan, Şevket. *Kur'ân ve Tarihselcilik*. İstanbul: Beyan, 2001.
- Laroui, Abdullah. *Tarihselcilik ve Gelenek*. çev. Hasan Bacanlı, İstanbul: Vadi Yayınları, 1998.
- Merâğî, Abdullah Mustafa. *Tefsîrü'l-Merâğî*. Kahire: Mektebetü Mustafa Bâbâ el-Halebî, 1946.
- Merrâküşî, M. Sâlih. *Tefkîru Muhammed Reşîd Rızâ'nın hilâli mecelleti'l-Menâr*. Tunus: b.y., 1985.

- Mertoğlu, M. Suat. "Tefsir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/290-294. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Mertoğlu, Suvat. *Osmanlıda II. Meşrutiyet Sonrası Modern Tefsir Anlayışı; Sırat-ı Müstakim*. İstanbul: MÜ, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001.
- Muslihiddin, Mustafa Muhammed. *Hâşiyet-u Muhyiddin Şeyh Zâde*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1999.
- Orhan Atalay, *20. Yüzyıl Tefsir Akımı-İctimâî Tefsir*. İstanbul: Beyân Yayınları, 2004.
- Özlem, Doğan. *Tarih Felsefesi*. İstanbul: Ara Yayınları, 1992.
- Öztürk, Mahmut. "Mehmed Âkif'in İctimâî Tefsir Yorumları: Hakkın Sesleri Örneği". *80 Yıl Sonra Mehmed Akif Ersoy Bilgi Şöleni*. Ankara: Türkiye Yazarlar Birliği Yayınları, 2017.
- Özsoy, Ömer. *Kur'ân ve Tarihsellik Yazıları*. Ankara: Kitabiyat Yayınları. 2004.
- Paçacı, Mehmet. *Kur'ân ve Tarihsellik Tartışması*, ed. Abdülhamit Birışık. Bursa: KURAV, 1996.
- Parlatır, İsmail vd. *Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu, 1998.
- Paret, Rudi. *Kur'ân Üzerine Makaleler*. çev. Ömer Özsoy. Ankara: Bilgi Vakfı Yayınları, 1995.
- Poole, Roos. *Ahlâk ve Modernlik*. çev. Mehmet Küçük. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1993.
- Reşid Rızâ, Muhammed. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-hakîm/Tefsiru'l-Menâr*. Kahire: el-Heyetü'l-Mısriyye, 1990.
- Rûmî, Fehd b. Abdurrahman b. Süleyman. *İtticâhâtu't-tefsîr fi'l-karni'r-râbî'aşera*. Riyad: Müessesetü'r-risâle, 1997.
- Sâbûnî, Muhammed Ali. *et-Tibyân fi ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: y.y., 1981.
- Sicistânî, Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk el-Ezdî. *Sünen-i Ebî Dâvûd*. thk., Muhammed Muhyiddîn Abdühamid. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye.
- Sofuoğlu, Mehmet. *Tefsire Giriş*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Suyutî, Celâlüddin. *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: y.y., 1987.
- Şallı, Ayşe. *Modernlik, Gelenek ve Din İlişkisi: Bir Modernleşme Kuramı Eleştirisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Ens., Doktora Tezi, 2014.
- Şarkavî, İffet. *Çağla Yüzleşmede Dini Düşünce*. Çev. Orhan Atalay-Veyssel Güllüce. Erzurum: Ekev Yayınevi, 2001.
- Şimşek, Sait. "Kültürel ve İctimâî Olayların Tefsir Hareketine Tesirleri". *Dünden Bugüne İslâm Dünyasında Zihniyet Değişiklikleri ve Çağdaşlaşma Problemleri Sempozyumu*. 78-84. Bursa: Ensar Vakfı Yayınları, 1990.

- Şimşek, M. Sait. *Günümüz Tefsir Problemleri*. Konya: Kitap Dünyası Yayınları, 7. Basım, 2004.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah bin Abdu'l-Muhsin et-Türkî Kâhire: Hicr, 2001.
- Turgut, Ali. *Tefsir Usûlü ve Kaynakları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1991.
- Yakub, Tahir Mahmud Muhammed. *Esbâbü'l-hata' fi't-tefsîr*. Dammâm: Dâru İbni'l-Cevzî, 1425/2003.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-müfessîrûn*. Mısır: Dâru'l-Hadis, 2005.
- Zürkânî, Muhammed Abdulazîm. *Menâhilü'l-irfan fî ulûmi'l-Kur'ân*. Kahire: Daru İhyâi'l- kütübi'l-Arabiyye, 1943.



UNIVERSAL JOURNAL OF THEOLOGY

e-ISSN: 2548-0952

Cilt/Volume: 9, Sayı/Issue: 1, Yıl/Year: 2024 (Haziran/June)

KUR'AN'I ANLAMADA SÜNNET'İN ETKİSİ

أثر السنة في فهم القرآن: دراسة تحليلية

The Effect of Sunnah in Understanding The Qur'an

ABDURAHİM AYDIN

Yüksek Lisans Öğrencisi, Yalova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslami Bilimler Bölümü,
Tefsir Anabilim Dalı.

Graduate Student, Yalova University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Science,
Department of Quranic Exegesis, Yalova/Türkiye

a.abdurahim.aydin@gmail.com

<https://orcid.org/0009-0007-0798-7097>

Makale Bilgisi – Article Information Makale Türü/Article Type: Araştırma
Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 19/01/2024

Kabul Tarihi/Date Accepted: 27/06/2024

Yayın Tarihi/Date Published: 30/06/2024

Atıf/Citation: Aydın, Abdurahim. "Kur'an'ı Anlamada Sünnetin Etkisi". *Universal Journal of Theology* 9/1 (2024): 186-205. Doi: 10.56108/ujte.1422417

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/ujte>

Abdurahim AYDIN

Öz

Kur'an ve Sünnet vahyin iki kaynağıdır. Kur'an'ın anlaşılmasında ve İslam'ın uygulanmasında Sünnet'e dayanıldığı ve onu korumanın dinin korunması olduğu konusunda şüphe yoktur. Nitekim Sünnet'in, Kur'an'ı açıklamak gibi bir prensibi vardır. Bu yönüyle Kur'an'ın hakikatlerini vurgulayıcı ve onayıcı olmasının yanında kanun koyucu bağımsız misyonu ile dinin temel referansları arasında yer almaktadır. Bu araştırma, Kur'an'ın anlaşılmasında Sünnet'in etkisinin bir disiplin olarak ilkelerini öz biçimde ortaya koymaya yöneliktir. Bu çerçevede konu müfredatında yer alan kavramlar üzerinde filolojik ve mahiyete dayalı bilgiler sunulmuştur. İslamî ilimler geleneğinde kabul görmüş ve teliflere giriş hüviyeti kazanmış olan on prensip esas alınarak konunun sınırları ve ilgi alanları belirlenmeye çalışılmıştır. Kur'an, Sünnet ve icmâ İslam'ın temel referans kaynaklarını oluşturmaktadır. Buna istinaden Sünnet'in dindeki yeri ve zarureti konusunda söz konusu temel referans kaynaklarından delillendirme eyleminde bulunulmuştur. Kadim ulemanın Sünnet'e yaklaşımı, İslam'ın ilk asırlarda nasıl anlaşıldığı ve anlaşılması gerektiği hususunda günümüz dünyasına büyük ip uçları vermektedir. Sünneti devre dışı bırakarak İslam'ı mütakamil bir şekilde anlamının ve Kur'an'ı tam manası ile doğru bir şekilde yorumlamanın mümkün olmayacağı açıktır. Bundan dolayıdır ki, temel kaynak niteliğindeki Sünnet'in korunması açısından İslam'ın ilk asrıdan itibaren tedvin ve tasnif aşamasında ortaya konulan çalışmalar yeryüzünde öncesinde hiçbir ilmî disipline verilmemiş emek olarak ve hatta ilmî akademinin başlangıcı olarak kabul edilebilir özelliğe sahiptir.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, Sünnet, Etki, Anlamak, Delil

أثر السنة في فهم القرآن: دراسة تحليلية

ملخص

القرآن والسنة مصدران من الوحي، وأن السنة لها أصل في الدين وبيان القرآن. ولا شك أنها مستند إليها في فهم القرآن وتفسيره وتطبيق الإسلام وأن حفظها حفظ للدين وحمايتها حماية له، لأن ثبوت حجية السنة من خلال كونها مفسرة للقرآن ومؤكدَة لحقائقه ومستقلة بتشريع الأحكام ضرورة دينية منذ بداية الإسلام. تثبت لنا الدراسات حول القرآن الكريم أن علماء الإسلام اعتمدوا في بيان القرآن على تفسير القرآن بالقرآن ثم بما ثبت من السنة الصحيحة. وهذا البحث يمكن القارئ من معرفة مبادئ علم أثر السنة في فهم القرآن بشكل موجز ومختصر. يشكل القرآن الكريم والسنة النبوية والإجماع المصادر المرجعية الأساسية للإسلام. وبناءً على ذلك، فإن مكانة السنة وضرورتها في الدين قد اتضحت من هذه المصادر المرجعية الأساسية. وإن منهج العلماء القدامى في التعامل مع السنة النبوية في القرون الأولى يعطي دلائل عظيمة لعالم اليوم عن كيفية فهم السنة. ومن الواضح أنه لن يكون من الممكن فهم الإسلام فهماً كاملاً وتفسير القرآن الكريم تفسيراً صحيحاً بترك السنة النبوية. ولهذا السبب يمكن اعتبار الدراسات التي أجريت في القرون الأولى للإسلام في عملية الجمع والتدوين والتصنيف والنقد من حيث حماية السنة التي هي المصدر الرئيسي بعد القرآن، عملاً لم يسبق أن قام به أي تخصص علمي في العالم من قبل، بل يمكن اعتبارها بداية الأكاديمية العلمية.

الكلمات المفتاحية: القرآن، السنة، الأثر، الفهم، الحجية

The Effect of Sunnah in Understanding The Qur'an

Abstract

The Qur'an and the Sunnah are the two sources of revelation. There is no doubt that the Sunnah is relied upon in understanding the Qur'an and practicing Islam, and that protecting it is the protection of religion. Indeed, the Sunnah has the principle of explaining the Qur'an. In this respect, in addition to emphasizing and confirming the truths of the Qur'an, it is among the basic references of religion with its independent mission as a lawgiver. This research aims to explain the principles of the influence of the Sunnah in understanding the Qur'an as a discipline. The Qur'an, Sunnah and Ijmaa are the main reference sources of Islam. Accordingly, the place and necessity of the Sunnah in the religion has been proven from these basic reference sources. The ancient ulema's approach to the Sunnah gives great clues to today's world about how Islam was understood in the first centuries and how it should be understood. It is clear that it will not be possible to understand Islam in a complete way and to interpret the Qur'an correctly by leaving the Sunnah out of the picture. In terms of the protection of the Sunnah, the compilation and editing studies carried out in an unprecedented discipline in the first years of Islam can be considered as the beginning of the academy in the world.

Keywords: Qur'an, Sunnah, Effect, Understand, Evidence

مدخل

الحمد لله الذي أنزل قولاً ثقيلاً تكفل جمعه وقرآنه وحفظه والصلاة والسلام على رسولنا الذي أنزل عليه الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم وعلى آله وأصحابه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

فهذا بحث مشترك بين علوم القرآن وعلوم الحديث يرجع إلى العلاقة بين القرآن والسنة. وأردت أن أكتب في ذلك على منهج البحث العلمي.

فإننا في هذه الدراسة سنحاول على وضع المبادئ العشرة لمفهوم أثر السنة في فهم القرآن من اسمه وحده وموضوعه وفائدته واستمداده وحكمه ونسبته وفضله ومسائله وواضعه. ذلك لأن المبادئ العشرة تقرر المادة بكل أبعادها للقارئ والمهتمين بالموضوع.

وجمعت في هذا البحث الآيات والأحاديث والأخبار من العلماء الأقدمين التي تتمركز على وحدة القرآن والسنة وأن السنة الثابتة لها حجج في التشريع الإسلامي. وهذا الموضوع له مكان من الأهمية وذلك لأن السنة من حيث إنه مصدر تشريعي تعرضت للإنكار حججيتها منذ فترة بدائية للإسلام على اختلاف المنكرين لحججيتها.

اعتنى كل جيل منذ العهد الأول للإسلام بالحفاظ على السنة نقلاً شفهياً أو تدويناً كتابياً، وتلك العناية بالسنة تنوعت ومررت عليها مراحل كثيرة من مرحلة الجمع والتدوين والتصنيف. وتثبت النقد في كل حديث أسند إلى النبي صلى الله عليه وسلم، وفتش كل رجال نقل أخباره حتى يتم التمييز بين السنة الثابتة وغير الثابتة وبين الحديث الصحيح والضعيف والموضوع. وبدأت اعتباراً من عصر الصحابة والتابعين الرحلات العلمية للتثبت في الرواية والسؤال عن الإسناد. وهكذا حفظت السنة بالأسانيد بعيداً عن الشوائب والشكوك واستمرت السنة الثابتة

أن تكون مرجعا للتفسير وصالحة للحجج في التشريع الإسلامي، ولم يبق هناك مجال لإنكار حججيتها من حيث وصولها إلينا وثبوتها.

فرتبته على مدخل ومباحث وخاتمة.

التعريف بمفردات عنوان البحث:

القرآن

التعريف اللغوي للفظ القرآن مرتبط بعدة مقاييس. وذلك لوقوع الاختلاف بين العلماء في أصل كلمة القرآن. والخلاف بينهم يرجع إلى كونه مشتقا أم علما مرتجلا غير مشتق.¹ الذين قالوا بأنه علم ذهبوا إلى أنه اسم لكتاب الله مثل التوراة والإنجيل. والمشهور في هذا القول إن الإمام الشافعي يهزم الألف في مادة (قرأ) ولا يهزم الألف في لفظ القرآن.² والذين قالوا بأنه مشتق فاختلّفوا في أصل اشتقاقه. ويرجع الخلاف بينهم إلى كونه من (ق ر أ) أم من (ق ر ن)؛ إذا كان هو من (ق ر أ) يتطرق الاحتمال إلى كونه من معنى (تلا) أو من معنى (جمع) وإذا كان هو من (ق ر ن) يتطرق الاحتمال إلى كونه من معنى (الضم) أو من معنى (القارئ).³ والظاهر هو مصدر من مادة (ق ر أ) كالقراءة بمعنى التلاوة.

بعد ما انتهينا من تحديد المعنى نريد أن ندقق لفظ القرآن من حيث الشكل والنطق. واختلف العلماء كذلك في كونه مهموزا أو غير مهموز. والذي رجح أن لفظ القرآن من (ق ر أ) أثبت فيه الهمزة أصلية والنون زائدة؛ والذي رجح أنه من (ق ر ن) ذهب إلى أنه غير مهموز والنون فيه أصلية.⁴ والظاهر أنه مهموز همزته أصلية، ونونه زائدة على زنة (فعلان) ويكون نطقه (القرآن) كما هو المشهور عند رواية حفص وغيره. وأما حذف همزته ونقل حركتها إلى الساكن قبلها على زنة (فعان) ويكون نطقه (القرآن) كقراءة ابن كثير فمن باب التخفيف.

وعرف الزرقاني القرآن اصطلاحا بأنه: "الكلام المعجز المنزل على النبي صلى الله عليه وسلم المكتوب في المصاحف المنقول بالتواتر المتعبد بتلاوته".⁵

¹ فهد الرومي، دراسات في علوم القرآن الكريم، الطبعة الثانية عشرة، (الرياض: مكتبة الملك فهد الوطنية، 2005)، 21-19

² أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي، معرفة السنن والآثار، الطبعة الأولى (القاهرة: دار الوفاء، 1991)، 472/14

³ محمد خازر المجالي، الوجيز في علوم الكتاب العزيز، الطبعة الثانية (عمان: جمعية المحافظة على القرآن الكريم، 2005)، 11

⁴ عبد العزيز بن سليمان بن إبراهيم المزيني، مباحث في علم القراءات، الطبعة الأولى (الرياض: دار كنوز إشبيلية، 2011)، 15

⁵ محمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، الطبعة الثالثة (مصر: مطبعة عيسى البابي الحلبي، 1943)، 19

وإن هذا التعريف يجمع بين أمور خمسة؛ الأول: الإعجاز. الثاني: الإنزال على الرسول صلى الله عليه وسلم. الثالث: الكتابة في المصاحف. الرابع: النقل بالتواتر. الخامس: التعبد بالتلاوة.

لقد اكتفينا بذكر التعريف الأشهر والأشمل للفظ القرآن بالمعنى الاصطلاحي دون أن ندخل في التفاصيل، وإن كانت إطلاقات القرآن تعددت تبعاً لتعدد الاعتبارات المراد منها، "تارة باعتباره لفظاً منطوقاً، وتارة باعتباره نقشاً مرموقاً في المصحف، وتارة باعتباره الكلام النفسي القائم بذاته الأقدس جل جلاله".⁶

ومن الجدير أن نذكر من خصائص القرآن باختصار أنه كلام عربي ومعجز بوجوه لا تحصى ولا ترد والمنزل لفظاً ونظماً ومعنى من الله تعالى أنزله بواسطة الروح الأمين على نبيه صلى الله عليه وسلم والمكتوب في المصاحف مبدوء بسورة الفاتحة ومختوماً بسورة الناس والمنقول إلينا بالتواتر والمتعبد بتلاوته.

السنة:

هي في التعريف اللغوي؛ الطريقة⁷ مطلقاً، بمعنى الطريقة المتبعة والمتكررة أو السيرة المستمرة سواء كانت حسنة أم سيئة.⁸ قال ابن فارس: أن مادة (السين) و (النون) هي أصل يدل على جريان الشيء جرياً سهلاً⁹، وأن أصل استعمال هذا اللفظ كان للماء، فكان يُقال مثلاً: سننت الماء، والمراد هنا أنني قد أجريته في طريق، وهي مأخوذة من كلمة (سَنَنْ) بالفتح، ومصدره (سَنَنْ) بضم النون وتشديدها.

لقد ورد لفظ السنة في القرآن والأحاديث؛ ومثال ذلك قوله تعالى: {سُنَّةَ مَنْ قَدْ أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنْ رُسُلِنَا وَلَا نَجِدُ لِسُنَّتِنَا تَحْوِيلًا}¹⁰، وقوله صلى الله عليه وسلم: "من سن في الإسلام سنة حسنة، فله أجرها... ومن سن في الإسلام سنة سيئة، كان عليه وزرها...".¹¹ والظاهر من مضمون الحديث أن المشار إليه هو من ابتداء أو اختراع طريقة ليقتمدى به فيها. وقد بين محمد عجاج الخطيب أن كل من قد ابتداءً أمراً معيناً، ثم قامت به الناس من بعده، يُقال عنه بأنه هو من سنّه.¹²

وبالخلاصة أن السنة هي الطريقة المتبعة، وورودها في الآية والحديث المذكوران يدل على ذلك بكل صراحة. وهي عند أهل اللغة إذا أطلقت مفردة ومعروفة بالألف واللام يراد بها الطريقة أو السيرة الحسنة فقط ولا يراد بها السيئة

⁶ إبراهيم عبد الرحمن خليفة، الموسوعة القرآنية المتخصصة (مصر: الموسوعة القرآنية المتخصصة، 2002)، 100/1

⁷ محمد مرتضى الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس (الكويت: وزارة الإرشاد والأنباء، 1965-2001)، 229/35

⁸ محمد بن مكرم جمال الدين ابن منظور الأنصاري، لسان العرب، الطبعة الثالثة (بيروت: دار صادر، 1993)، 225/13؛

نورالدين عتر، منهج النقد في علوم الحديث، الطبعة الرابعة والثلاثون (دمشق: دار الفكر، 2015)، 27

⁹ ينظر: أحمد بن فارس القزويني، معجم مقاييس اللغة (دمشق: دار الفكر، 1979)، 60/3

¹⁰ سورة الإسراء 77

¹¹ مسلم بن الحجاج القشيري، الصحيح، الطبعة الأولى (القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي، 1422) (كتاب الزكاة) 1018، باختصار.

¹² ينظر: محمد عجاج الخطيب، السنة قبل التدوين، الطبعة الرابعة (القاهرة: مكتبة وهبة، 2004)، 14

إلا مقيدة.¹³ وهي في كلام النبي صلى الله عليه وسلم ولغة الصحابة والمتقدمين من العلماء إذا أطلقت مفردة ومعرفة بالألف واللام أريد بها الطريقة المشروعة المتبعة في الإسلام من خلال سنة النبي صلى الله عليه وسلم وسيرته وطريقته التي كان يتحراها في تنفيذ ما بعثه الله عز وجل به من الشريعة الإسلامية.

وبين نور الدين عتر أن السنة في الأعراف الإسلامية تُطلق على طريقة الإسلام¹⁴، وأقوى دلالة واقعية على هذا الاستعمال العربي أن السنة تستعمل بالمعنى المضاد ضد البدعة¹⁵ التي هي تمثل ما كان مخالفاً ومناقضاً للطريقة التي ثبتت بالقرآن والسنة. وقد ذكر محمد عجاج الخطيب أن السنة إذا ما أُطلقت في شرعنا الحنيف فيُراد بها ما أمر به صلى الله عليه وسلم، وما نهي عنه، وما ندب إليه سواء قولاً أو فعلاً، ولهذا يقال في أدلة الشرع، الكتاب والسنة بمعنى الآخر القرآن والحديث.¹⁶

السنة عند بعض المحدثين مرادفة للحديث، ذلك لأن السنة طريقة مشروعة التي استنهاها النبي صلى الله عليه وسلم لأمته بالقول أو الفعل أو التقرير؛ بينما نجد من العلماء من يفرق بين السنة والحديث، فيطلق لفظ الحديث على ما أثر عن النبي صلى الله عليه وسلم من قول أو فعل أو تقرير أو صفة، ويطلق لفظ السنة على الواقع العملي في تطبيقات الشريعة من عهد الرسول إلى نهاية عصر الصحابة.¹⁷ ويؤكد لنا ذلك قولهم "في الحديث كذا والسنة على خلافه" بأن ما كان عليه العمل في الصدر الأول للإسلام على خلاف ما ورد في الحديث.¹⁸ ومما يدل على التفريق بين اللفظين ذلك التفريق الذي أورده عبد الرحمن بن مهدي، إذ ذهب إلى أن الأوزاعي هو إمام ليس بإمام في الحديث ولكنه إمام في السنة، وذهب إلى أن سفيان ليس بإمام في السنة ولكنه إمام في الحديث، وذهب إلى أن الإمام مالك إمام في السنة، وإمام في الحديث.¹⁹

كما أن العبارات تختلف من علوم إلى علوم أخرى بناء على تخصص أهلها من حيث الاصطلاح والأمر كذلك في اصطلاح السنة فتختلف معانيها بتعدد المعرفين واعتباراتهم خاصة من المحدثين والأصوليين والفقهاء على المشهور،²⁰ ونجد ذلك التباين في الكتب التي اعتنى مصنفوها فيها بعلوم الحديث وأصول الفقه على الغالب. ونلاحظ

13 محمد بن علي الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول (دمشق: دار الكتاب العربي، 1999)، 95/1

14 يُنظر: نورالدين عتر، منهج النقد في علوم الحديث، ص: 27

15 محمد عجاج الخطيب، المختصر الوجيز في علوم الحديث، الطبعة الأولى (بيروت: مؤسسة الرسالة ناشرون، 2000) 18

16 ينظر: محمد عجاج الخطيب، السنة قبل التدوين، 15

17 محمد أديب صالح، لمحات في أصول الحديث، الطبعة السادسة (بيروت: المكتب الإسلامي، 1997)، 32

18 محمد بن لطف الصباغ، الحديث النبوي مصطلحه بلاغته كتبه، الطبعة الثامنة (بيروت: المكتب الإسلامي، 2003)، 142

19 ينظر: القاضي عياض أبو الفضل اليحصي، ترتيب المدارك وتقريب المسالك (المغرب: مطبعة فضالة المحمدية، 1965)

153/1

20 مصطفى السباعي، السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، الطبعة الثالثة (القاهرة: دار السلام، 2006)، 57-58

أن أهل التفسير لا يخصهم أي تعريف للسنة، ولعلنا نتخذ من هذا الموقف أنهم يوافقون في ذلك على تعريف أهل الحديث لما كان هم أهل التخصص في ذلك.

بحث المحدثون في السنة عما أثر عن النبي صلى الله عليه وسلم من الأقوال والأفعال والتقارير، وبحثوا أيضاً عن الصفات الخلقية بضم الحاء والصفات الخلقية بفتح الحاء، وبحثوا أيضاً عن سيرته صلى الله عليه وسلم وشماله قبل البعثة وبعدها، وليس من الاشتراط عندهم أن تكون السنة تثبت حكماً شرعياً. أما الأصوليون بحثوا في السنة عما صدر عن النبي صلى الله عليه وسلم من قول أو فعل أو تقرير مما تثبت حكماً شرعياً. لذلك اقتصرنا في تعريف السنة عندهم على أقواله وأفعاله وتقاريره دون بقية المعايير المذكورة عند أهل الحديث. وأما الفقهاء بحثوا في السنة عما ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم من غير أن يكون فرضاً أو واجباً، من خلال بحثهم عن حكم الشرع في صنيع العباد وجوباً أو حرمة أو غير ذلك.²¹

ويظهر لنا أن المحدثين والأصوليين اعتبروا في تعريفاتهم بالسنة ماهيتها، وأما الفقهاء اعتبروا في ذلك أنها صفة شرعية للفعل المطلوب طلباً غير جازم فيثاب المرء على فعله ولكنه يعاقب على تركه. ومن الجدير أن نذكر أن هناك استعمالاً آخر للسنة فهي استعمالها بما يقابل البدعة نقيضاً لها، وفي هذا الاستعمال إذا كان العمل يوافق الشرع يعتبر سنة سواء كان شرعاً في الكتاب أم في السنة وإذا كان العمل يخالف الشرع يعتبر بدعة. والذي يظهر لي أن استعمال السنة بالمعنى المضاد للبدعة استعمال مجازي، وإلا فليس كل ما لا يوصف بالبدعة بسنة، وبالعكس كذلك.

الأثر

يطلق الأثر على معانٍ متعددة، منها البقية التي تتبقى من الشيء والعلامة التي يخلفها الشيء والنتيجة المترتبة على التصرف القولي والفعلية والمادي والمعنوي والعاقبة التي تتعقب الشيء. والجمع: آثار، وأثور.

قال صاحب مختار الصحاح "الأثر بفتح الحاء ما بقي من رسم الشيء وضربة السيف؛ والتأثير إبقاء الأثر في الشيء".²² وقال صاحب المعجم الوسيط "أثر فيه ترك فيه أثراً وتأثر الشيء ظهر فيه الأثر".²³ وذكر الجرجاني للأثر ثلاثة معانٍ؛ النتيجة وهو الحاصل من الشيء، والعلامة والجزء.²⁴

ولم أجد في الأثر معنى متعارفاً عليه في الاصطلاحات العلمية من العلوم الإسلامية إلا أن الأثر أطلق في علوم الحديث وأريد به عدة معانٍ مختلفٍ فيها. وذلك يختص بمخرج الأخبار عندهم في الروايات.

لقد اعتنى العلماء في موضوعات أثر السنة في فهم القرآن من الماضي إلى الحاضر في مؤلفات سموها بمكانة السنة أو بموقف السنة أو بمنزلة السنة. فإننا سنحاول على الكشف عن دور السنة في فهم القرآن الكريم أو تفسيره.

21 محمد عجاج الخطيب، السنة قبل التدوين، 16-18

22 محمد بن أبي بكر أبو عبد الله الحنفي، مختار الصحاح (بيروت: المكتبة العصرية، 1999)، 13

23 إبراهيم أنيس وغيره، المعجم الوسيط (مصر: مكتبة الشروق الدولية، 2004)، 5/1

24 علي بن محمد الجرجاني، كتاب التعريفات (بيروت: دار الكتب العلمية، 1983)، 9

الفهم

قال صاحب معجم مختار الصحاح "فهم الشيء بالكسر فهما وفهامة أي علمه، واستفهمه الشيء فأفهمه وفهمه تفهيمًا".²⁵ وقال صاحب المعجم الوسيط "الفهم حسن تصور المعنى وجودة استعداد الذهن للاستنباط".²⁶

والفهم هو الإدراك والعلم؛ أما الفرق بين الفهم والعلم أن العلم مطلق الإدراك بمعنى إدراك الشيء على ما هو عليه، وأما الفهم فهو تصور المعنى من اللفظ وسرعة انتقال النفس من الأمور الخارجية إلى غيرها. وقال الآمدي "إن الفهم هو جودة الذهن من جهة تهيئته لاقتناص ما يرد عليه من المطالب".²⁷ والظاهر أن الفهم خطوة مقدمة من الخطوات الموصلة إلى مرحلة الإدراك والعلم.

لا شك أن الناس في الفهم ليسوا على مرتبة واحدة أو على التساوي بل يختلفون في مراتب الفهم على طبيعتهم. وإننا نلفت النظر إلى علماء الإسلام أنهم يختلفون في فهم النصوص من القرآن أو السنة، وإذا استشكل عليهم فهم نصوص من القرآن رجعوا إلى السنة. وهذا التصرف من المتقدمين مهد للمتأخرين المنهج العلمي وبهذا استمر بقاء أثر السنة في فهم القرآن على وجه الخصوص وفي فهم الدين على وجه العموم.

المبحث الأول: المبادئ العشرة لأثر السنة في فهم القرآن الكريم

إنه يجب علينا أن نعرف هذا العلم من خلال مبادئه، لأن تعلم أي علم نريد أن نتعلمه يفرض علينا أن نعرف مبادئه العشرة:

المبدأ الأول: اسمه. والمبدأ الثاني: حده. والمبدأ الثالث: موضوعه. والمبدأ الرابع: ثمرته وفائدته وغايته. والمبدأ الخامس: استمداده. والمبدأ السادس: حكمه. والمبدأ السابع: نسبه. والمبدأ الثامن: فضله. والمبدأ التاسع: مسأله. والمبدأ العاشر: واضعه.

المبدأ الأول: اسمه

أثر السنة في فهم القرآن ووظيفتها ودورها في بيانه ومنزلتها وموقفها منه.

المبدأ الثاني: حده

فهو علم من علوم القرآن والحديث وأصولهما يعرف به موقف السنة ومكانتها ومنزلتها من القرآن، ووجوه بيانها له، والارتباط والعلاقة بينهما.

²⁵ محمد بن أبي بكر أبو عبد الله الحنفي، مختار الصحاح، 244

²⁶ إبراهيم أنيس وغيره، المعجم الوسيط، 704/2

²⁷ علي بن محمد الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام (بيروت: المكتب الإسلامي، 1981)، 6/1

المبدأ الثالث: موضوعه

فهو القرآن والسنة من حيث حجيتهما والعلاقة بينهما وبيان القرآن بالسنة من أقوال الرسول وأفعاله وتقريراته التي يتوقف عليها تفسير القرآن وآياته.

المبدأ الرابع: ثمرته وفائدته وغايته

فهي حفظ الوحي بنوعيه المتلو (القران) وغير المتلو (السنة). وتكوين ملكة يتأتى بها إلى إدراك ما في السنة من البيان والتشريع وبالخصوص إلى إثبات حجية السنة في التشريع الإسلامي والدفاع عنها. ولا طريقة سليمة إلى الدفاع عن السنة إلا عن طريق إثبات العلاقة بينهما.

المبدأ الخامس: استمداده

يستمد هذا العلم من القرآن والسنة وعلومهما وأصولهما...

المبدأ السادس: حكمه

إنه فرض عين على من انفرد به وفرض كفاية على من دونهم. لأن الدفاع عن السنة من الضرورة في الدين. وهذه الضرورة تستند إلى أن السنة من أساس التشريع الإسلامي تأتي بعد القرآن الكريم في المرتبة الثانية.

المبدأ السابع: نسبته

ينسب علم أثر السنة في فهم القرآن إلى علم أصول الفقه والحديث والتفسير. ذلك لأن هذا العلم يعتبر جزءاً من علوم التفسير والقرآن من حيث إنه يتعلق بفهم القرآن، وجزءاً من علوم الحديث والسنة حيث إن مادته تتكون مما ورد في السنة. وجزءاً من أصول الفقه ذلك لأن أصول الفقه أول ما تكلمت فيه مباحث حجية السنة والدفاع عنها وأول من تكلم فيها الإمام الشافعي في كتابه (الرسالة) على حسب ما وقفت عليه.²⁸ ولا شك أن كل ما يتعلق بالتشريع الإسلامي له مكان في علم أصول الفقه.

المبدأ الثامن: فضله

إن هذا العلم من أشرف العلوم، ذلك لأنه يهتم بموضوع الوحي من القرآن والسنة. ويتحقق من خلاله الحصول على العلوم والفنون التي يحتاج إليها في تفسير القرآن وكيفية التعامل مع السنة. وقد حاز هذا العلم الشرف بسبب كونه أصلاً من أصول العلوم الإسلامية عامة ومن أصول التفسير والحديث الفقه خاصة. وكفى فضلاً أن هذا العلم يمكن المشتغلين به من المعارف الدينية ومعرفة حجية السنة وأثرها في تفسير القرآن الكريم وبيانه.

المبدأ التاسع: مسأله

²⁸ مصطفى السباعي، السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، (القاهرة: دار السلام، 2006) 139

المقصود بمسائله؛ الجزئيات التي يتكون منها هذا العلم، وهي كثيرة منها حجية السنة وماهيتها ووجوه علاقتها بالقرآن وتفسيره ومنزلتها من القرآن.

ما هي النصوص والأقوال والآثار التي تد على حجية السنة ومنزلتها من القرآن ووحدتها معه؟

ما حكم تفسير أو مفسر يخالف السنة الصالحة للحجيجة؟ وما هدف منكري حججة السنة؟

ما هي الأحاديث التي تدل على حججة السنة ومكانتها ومنزلتها من الإسلام والقرآن؟

ما هي المسلمات في كون السنة مصدرا أصيلا في الشرع عامة وفي التفسير خاصة؟

ما هي الشروط التي اشتراطها العلماء في كون قول الصحابي والتابعين مرفوعا حكما؟

ما مقدار تفسير النبي للقرآن؟

ما هو تعليقنا على القول بأن السنة جاءت قاضية على الكتاب، ولم يكن الكتاب قاضيا على السنة،

والقرآن أحوج إلى السنة من السنة إلى القرآن؟

هل السنة محفوظة؟

المبدأ العاشر: واضعه

فقد كان هذا الفن إلى القرن الحادي والعشرين أحد الموضوعات التي تناولته كتب علوم القرآن المشهورة بين

أيدينا اليوم من أمثال:

- البرهان في علوم القرآن للزركشي.

- والإتقان في علوم القرآن للسيوطي.

- ومناهل العرفان في علوم القرآن للزرقاني.

وكتب علوم الحديث والفقهاء بنوعيهما، وغير هذه الكتب حتى رأى العميد المؤسس لكلية العلوم الإسلامية

بجامعة يالووا الأستاذ الدكتور إبراهيم خطيب أغلوه منذ فترة وجيزة أفراد هذا الفن بالدراسة وإعطائه اسما مخصوصا

يتميز به عن بقية موضوعات علوم القرآن والسنة والفقهاء. وهذا من حيث وضعه علم مستقل وإلا هو من العلوم التي

نشأت في عصر الصحابة والتابعين. واقتدى بكلية العلوم الإسلامية بجامعة يالووا بعض الكليات والجامعات فقرر

هذه المادة.

المبحث الثاني: الأحاديث التي تدل على موقف السنة من القرآن

إن هناك نصوص كثيرة من السنة تدل على وحدة القرآن والسنة وكونهما نظيران ومثيلان في الحجية والمرجعية ووجوب الاتباع والطاعة إلى غير ذلك من وجوه شتى. فأما الأدلة من السنة على وحدة القرآن والسنة فكثيرة، سنذكر منها ما يلي؛

قال البخاري، حدثنا عبدان، أخبرنا عبد الله، عن يونس، عن الزهري: أخبرني أبو سلمة بن عبد الرحمن، أنه سمع أبا هريرة رضي الله عنه، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «من أطاعني فقد أطاع الله ومن عصاني فقد عصى الله»²⁹ يتبين لنا من حديث أبي هريرة أن الطاعة لله ولرسوله متلازمان.

قال البخاري، حدثنا محمد بن سنان، حدثنا فليح، حدثنا هلال بن علي، عن عطاء بن يسار، عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «كل أمتي يدخلون الجنة إلا من أبي قالوا: يا رسول الله، ومن يأبي؟ قال: من أطاعني دخل الجنة ومن عصاني فقد أباي»³⁰ يتضح لنا من حديث أبي هريرة أن الإباءة تترتب على العصيان للنبي صلى الله عليه وسلم. فالإباءة تمنع المرء من أمة محمد صلى الله عليه وسلم من دخول الجنة.

قال أبو داود، حدثنا عبد الوهاب بن نجدة، حدثنا أبو عمرو بن كثير بن دينار، عن حريز بن عثمان، عن عبد الرحمن بن أبي عوف عن المقدم بن معدي كرب، عن رسول الله أنه قال: «ألا إني أوتيت الكتاب ومثله معه، ألا يوشك رجل شبعان على أريكته يقول عليكم بهذا القرآن، فما وجدتم فيه من حلال فأحلوه، وما وجدتم فيه من حرام فحرموه، ألا لا يحل لكم لحم الحمار الأهلي، ولا كل ذي ناب من السبع، ولا لقطة معاهد إلا أن يستغني عنها صاحبها»³¹

وفي رواية ابن ماجه عن الحسن بن جابر، عن المقدم بن معد يكرب الكندي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «يوشك الرجل متكئا على أريكته، يحدث بحديث من حديثي، فيقول بيننا وبينكم كتاب الله عز وجل، فما وجدنا فيه من حلال استحللناه، وما وجدنا فيه من حرام حرمناه، ألا وإن ما حرم رسول الله مثل ما حرم الله»³² الحديث فيه دلالة على أن السنة وحي منزل من الله تعالى كما أن القرآن وحي منزل من الله. وذلك يفيد لنا أن القرآن والسنة بينهما الكفاءة من حيث المصدرية. والمفهوم من حديث المقدم بن معد يكرب الكندي أن السنة لها موقف في التشريع الإسلامي الذي تنبني عليه التشريع والقوانين الإسلامية.

29 محمد بن إسماعيل البخاري، الصحيح، الطبعة الثانية (بيروت: مؤسسة الرسالة ناشرون، 2014) (كتاب الأحكام) 7137

30 البخاري، الصحيح، (كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة) 7280

31 سليمان بن الأشعث أبو داود السجستاني، السنة، الطبعة الأولى، (الرياض، دار السلام، 2009) (كتاب السنة) 4604

32 محمد بن يزيد بن ماجه أبو عبد الله القزويني، السنن، الطبعة الأولى (الرياض: دار السلام، 2009) (أبواب السنة) 12

ذكر حسين الذهبي تعليقا على الحديث المذكور أن فيه "التحذير من مخالفة السنة التي سنّها الرسول وليس لها ذكر في القرآن، كما هو مذهب الخوارج والروافض الذين تعلقوا بظاهر القرآن وتركوا السنن التي ضمنت بيان الكتاب".³³

قال أبو داود، حدثنا أحمد بن محمد بن حنبل وعبد الله بن محمد النفيلي وابن كثير، قالوا حدثنا سفيان، عن أبي النضر، عن عبيد الله بن أبي رافع عن أبيه، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «لا ألفين أحدكم متكئا على أريكته يأتيه الأمر من أمري مما أمرت به أو نهيت عنه، فيقول: لا ندري، ما وجدنا في كتاب الله اتبعناه»³⁴ رجال الحديث كلهم ثقات. وروى هذا الحديث الترمذي في كتاب العلم³⁵ بألفاظ متقاربة وقال هذا حديث حسن صحيح. يظهر لنا من مضمون الحديث أن هناك سيكون من ينكر حجية الحديث النبوي من الأمة وأنهم سيتبعون القرآن دون اتباعهم الحديث. وهذا شيء لا يتوافق مع معالم التعاليم الإسلامية.

قال مالك، أنه بلغه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «تركت فيكم أمرين، لن تضلوا ما تمسكتم بهما: كتاب الله وسنة نبيه».³⁶ وفي الحديث الحث على الاعتصام بالكتاب والسنة إلا أن لفظ "سنة نبيه" لم يرد في رواية مسلم، وأبي داود، وابن ماجه. وفي رواية الترمذي "كتاب الله، وعترتي أهل بيتي" ورد بهذا اللفظ.

المبحث الثالث: الآيات التي تدل على منزلة السنة وموقفها من القرآن

فإن في القرآن آيات تأمر بطاعة رسول الله واتباعه وآيات تبين أن من وظائفه الهامة تبليغ القرآن وتبيينه. وفي هذه الآيات القرآنية إشارة إلى وحدة القرآن والسنة والعلاقة بينهما. وسنبداً من الآيات التي تتوارد على قضية واحدة وهي طاعة الرسول واتباعه، وليس هناك سبيل لطاعته إلا اتباعاً لسنة. ونعقبها الآيات التي أشارت إلى وظيفة الرسول، وهي البيان والتعليم فليس ذلك إلا من خلال سنته. ثم تتبعها الآيات التي وجهت إلى الامتثال لما قضى الرسول وحكم وأمر ونهى.

كلف الله النبي صلى الله عليه وسلم أن يبين لأمته القرآن. لأن القرآن فوق سائر كلام العرب سواء كان بألفاظه أم أساليبه البلاغية فضلاً عن معانيه. وأدى ذلك أن يراجعوا النبي صلى الله عليه وسلم فيما غمض أو أشكل عليهم لفظ من القرآن وفسر لهم النبي ذلك تعليماً لهم.

33 محمد السيد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون (القاهرة: مكتبة وهبة، 2000)، 43/1

34 أبو داود، السنة، (كتاب السنة) 4605

35 محمد بن عيسى أبو عيسى الترمذي، الجامع الكبير، الطبعة الأولى (الرياض: دار السلام، 2009) (كتاب العلم) 2663

36 مالك بن أنس أبو عبد الله الأصبحي، الموطأ، الطبعة الأولى (بيروت: مؤسسة الرسالة ناشرون، 2017) (كتاب القدر)

وهناك آيات كثيرة في الحث على اتباع السنة ووجوب لزومها وتحريم مخالفتها، ولكن المقام لا يتسع لسردها كلها هنا.

أولاً: آيات تدل على طاعة الرسول واتباعه

لقد توارد ذكر طاعة الرسول متحداً بذكر طاعة الله في كثير من مواضع القرآن. وقال ابن عبد البر "وقد أمر الله عز وجل بطاعته واتباعه أمراً مطلقاً مجملاً لم يقيد بشيء ولم يقل ما وافق كتاب الله".³⁷ وفي كلام ابن عبد البر اعتراض على من يحتج بما في القرآن معرضاً عن الاحتجاج بما ثبت في السنة.

قول الله تعالى: { مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ }³⁸

قول الله تعالى: { وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ }³⁹

قول الله تعالى: { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَوَلَّوْا عَنَّهُ وَتَوَلَّوْا عَنَّا وَتَسْمَعُونَ }⁴⁰

قول الله تعالى: { وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ }⁴¹

قول الله تعالى: { إِنِّي لَكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ } { فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا }⁴²

قول الله تعالى: { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ }⁴³

ثانياً: آيات تدل على مكانة النبي في فهم القرآن ووظائفه في تبليغ القرآن وتبينه

فإن ضرورة الاقتداء بسنة النبي صلى الله عليه وسلم تستند إلى نصوص قرآنية، منها أنه لا ينطق عن الهوى بل هو وحى يوحى. وفي سنته الثابتة ما يستفاد به في التعليم والتربية والتشريع.

قول الله تعالى: { وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ }⁴⁴

قال إبراهيم خليفة: "إن خير من يمكن أن يفسر الشيء من تكون أهم وظائفه تبيان ذلك الشيء".⁴⁵

37 أبو عمر يوسف بن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله (السعودية: دار ابن الجوزي، 1994)، 1189/2

38 سورة النساء: 80

39 سورة النور: 56

40 سورة الأنفال: 20

41 سورة النساء: 64

42 سورة الشعراء: 107-108

43 سورة محمد: 33

44 سورة النحل: 44

45 إبراهيم عبد الرحمان خليفة، المنهاج في مناهج التفسير والمفسرين، الطبعة الأولى (إسطنبول: مكتبة الآثار القديمة، 2022)،

ص: 237

قول الله تعالى: {وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ} {إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ} 46

قال إبراهيم خليفة: "إن خير من يمكن أن يفسر القرآن ومن ينبغي أن يطلب منه تفسيره بعد الله تعالى في محكم كتابه هو رسوله الذي حدثنا ربه فيما حدث من وصفه أنه لا ينطق عن الهوى". 47

قول الله تعالى: {لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ} 48

كان للنبي صلى الله عليه وسلم وظائف التبليغ لما أنزل إليه والتعليم بما فيه من الحقائق والألفاظ. ولا شك أن بيان الكتاب في السنة. قال جمال الدين القاسمي في تفسيره للآية المذكورة: "الكتاب هو القرآن والحكمة هي السنة". 49 وفسر كثير من العلماء هذه الآية على نحو ذلك. وفيما وقفت عليه أول ما نص على ذلك الشافعي في كتابه 'الرسالة'. 50 قال السباعي "ذهب جمهور العلماء والمحققون إلى أن الحكمة شيء آخر غير القرآن وهي ما أطلع الله على نبيه من أسرار دينه وأحكام شريعته ويعبر العلماء عنها بالسنة". 51

ثالثاً: آيات تدل على الامتثال للرسول في الحكم والقضاء والأمر والنهي

وهناك آيات تدل على أن الله افترض على المسلمين اتباع الرسول فيما أمرهم به أو نهاهم عنه أو فيما حكم بينهم في المنازعات.

قول الله تعالى: {وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا} 52

قول الله تعالى: {وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ} 53

قول الله تعالى: {فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا} 54

46 سورة النجم: 3-4

47 إبراهيم عبد الرحمان خليفة، المنهاج في مناهج التفسير والمفسرين، ص: 236

48 سورة آل عمران: 164

49 جمال الدين القاسمي، محاسن التأويل (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997)، ص: 452/2

50 محمد بن إدريس الشافعي، الرسالة، الطبعة الأولى (مصر: مصطفى الباي الحلبي، 1938)، 78

51 مصطفى السباعي، السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، 59

52 سورة الحشر: 7

53 سورة الأحزاب: 36

54 سورة النساء: 65

قول الله تعالى: {يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ} ⁵⁵

قول الله تعالى: {يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ} ⁵⁶

قول الله تعالى: {فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ} ⁵⁷

المبحث الرابع: الآثار والأقوال الواردة عن السلف الدالة على وحدة القرآن والسنة والعلاقة بينهما:

قال ابن مسعود (ت 32): "لو تركتم سنة نبيكم لضللتكم" ⁵⁸. وفي قوله شدة في التحذير من ترك السنة وبيان أن السنة تجعل المرء في دينه الإسلام مستقيماً. وقال: "الاقتصاد في السنة خير من الاجتهاد في البدعة" ⁵⁹.

قال أبو الدرداء (ت 32): "من يعذرني من معاوية؟ أنا أخبره عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، ويخبرني عن رأيه" ⁶⁰. والملاحظ من قول أبي الدرداء أن الصحابة إذا كان في المسائل نص في السنة الثابتة يقدمونها على آرائهم الشخصية.

قال الأوزاعي عن مكحول (ت 112): "القرآن أحوج إلى السنة من السنة إلى القرآن" ⁶¹. لقد تعقب ابن عبد البر قول مكحول بأنه "يريد أنها تقضي عليه وتبين المراد منه وهذا نحو قولهم ترك الكتاب موضعاً للسنة، وتركت السنة موضعاً للرأي" ⁶².

قال يحيى بن أبي كثير (ت 129): "السنة قاضية على الكتاب وليس الكتاب قاضياً على السنة" ⁶³.

قال أحمد بن حنبل: "إن السنة تفسر الكتاب وتبينه" ⁶⁴.

55 سورة الأعراف: 107

56 سورة الأعراف: 107

57 سورة النور: 63

58 أبو عمر يوسف بن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله (السعودية: دار ابن الجوزي، 1994)، 1207/2

59 أحمد بن محمد بن حنبل أبو عبد الله الشيباني، الزهد (بيروت: دار الكتب العلمية، 1999)، 131

60 مالك بن أنس، الموطأ، (كتاب البيوع) 1371

61 أحمد بن الحسين أبو بكر البيهقي، المدخل إلى علم السنن (القاهرة: دار اليسر للنشر والتوزيع، 2017) 485/2

62 ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله، 1193/2

63 محمد بن نصر أبو عبد الله المروزي، السنة (بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، 1987)، 33

64 إبراهيم بن موسى أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات (القاهرة: دار ابن عفان، 1997)، 345/4

قال أبو حنيفة (ت 150): "إياكم والقول في دين الله تعالى بالرأي عليكم باتباع السنة فمن خرج عنها ضل ودخل عليه مرة رجل من أهل الكوفة والحديث يُقرأ عنده فقال الرجل دعونا من هذه الأحاديث فزجره أبو حنيفة أشد الزجر وقال له لولا السنة ما فهم أحد منا القرآن".⁶⁵

قال الشافعي (ت 204): "السنة لا تكون أبداً إلا تبعا للقرآن بمثل معناه ولا تخالفه، فإذا كان القرآن نصاً فهي مثله، وإذا كان جملة أبانت ما أريد بالجملة، ثم لا تكون إلا والقرآن محتمل ما أبانت السنة منه".⁶⁶

المبحث الخامس: مؤلفات في علم أثر السنة في فهم القرآن

ولهذا العلم مظان كثيرة، منها كتب أصول الحديث وكتب أصول التفسير وكتب أصول الفقه. هناك مؤلفات كثيرة في بيان العلاقة بين القرآن والسنة، منها:

مفتاح اللجنة في الاحتجاج بالسنة، لجلال الدين السيوطي (ت 911). الكتاب مطبوع، كتبه المؤلف في الدفاع عن حجية السنة رداً على المزاعم أن السنة والأحاديث المروية لا يحتج بها وأن الحجة في القرآن خاصة. وناقش فيه المؤلف مجموعة من المفاهيم المتعلقة بالسنة والاحتجاج بها وحديث "ما جاءكم عني من حديث فاعرضوه على القرآن، فإن وجدتم له أصلاً فخذوا به وإلا فردوه"، وحاول أن يثبت بطلانه. واستعرض المؤلف كذلك المسلمات في أن السنة هي مصدر ثانوي للتشريع في الإسلام.

السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، لمصطفى السباعي (ت 1964). الكتاب مطبوع، قدم لأول مرة رسالة علمية لنيل الشهادة العالمية في جامعة الأزهر، سنة 1949. ونشرت أبحاثه بصورة موجزة في بعض المجلات العلمية ثم قام المؤلف بإضافة البحث المتعلق بأبي هريرة اعتراضاً على ما جاء به كتاب أبي رية ثم طبع كتاباً مستقلاً.⁶⁷ وقد كتب المؤلف تمهيداً طويلاً للكتاب وأرخه في التمهيد بسنة 1960. وأقدم ما وقفت عليه من الطبعة، ما نشرته الدار القومية للطباعة والنشر سنة 1966 في القاهرة؛ وأما أشهر ما اعتمد عليه الباحثون منذ ظهور الكتاب طبعة المكتب الإسلامي. والكتاب يعد من أفضل ما كتب في السنة وحجيتها ومكانتها في التشريع الإسلامي والرد على الشبهات التي أثيرت حول السنة النبوية.

السنة المفترى عليها، لسالم البهنساوي (ت 2006). الكتاب مطبوع، صدرت الطبعة الأولى بنشر دار الوفاء ودار البحوث العلمية، سنة 1977. قام المؤلف فيه بدراسة الدفاع عن السنة وكشف خصومها من المحدثين

⁶⁵ عبد الرحيم بن الحسين أبو الفضل العراقي، المستخرج على المستدرك للحاكم (القاهرة: مكتبة السنة، 1989)، 15

⁶⁶ محمد بن إدريس الشافعي، الأم، الطبعة الثانية (بيروت: دار الفكر، 2009)، 623/8

⁶⁷ مصطفى السباعي، السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، 17

والقداىى لإلغاء مكانتها فى التشريع الإسلامى بدعوى أن السنة قد تأخر تدوينها فأصبحت متعارضة.⁶⁸ فتناول الكتاب مباحث السنة ومكانتها فى تفسير القرآن.

السنة ومكانتها فى التشريع الإسلامى، لعبد الحليم محمود (ت 1978). الكتاب مطبوع، وأقدم ما وقفت عليه من الطبعة ما نشرته المكتبة العصرية سنة 1977 فى بيروت. ألم المؤلف فى بتاريخه السنة بصورة موجزة ثم بما تعرضت السنة لمحاولة الوضع فى الحديث، وجهود العلماء فى الذب عنها من المفتريات والشبهات انطلاقاً من القواعد والأسس والمبادئ. وتطرق المؤلف لمكانة السنة وأن النبى صلى الله عليه وسلم مشرع فيما لا نص فيه من كتاب الله.⁶⁹ ومن مراجع عبد الحليم محمود فى تأليفه كتاب 'السنة ومكانتها فى التشريع الإسلامى' للسباعى.

حجىة السنة، لعبد الغنى عبد الخالق (ت 1983). الكتاب مطبوع، نشره المعهد العالمى للفكر الإسلامى بدار الوفاء سنة 1986 فى القاهرة. وأرخ المؤلف فى المقدمة بالتارىخ 1942، ذلك لأن الكتاب قدم لأول مرة رسالة علمية لنيل الدكتوراه فى جامعة الأزهر. وهو يعد من أوسع ما ألف فى إثبات حجىة السنة. والمؤلف يشىر فى الكتاب إلى مساواة السنة للقرآن واستقلاليتها فى التشريع الإسلامى. وىناقش الشبه التى أوردها من ىنكر حجىة السنة ويقوم بالرد عليها. والمؤلف ىجلب الانتباه فى كتابه إلى التفرىق بىن حجىة السنة من حىث هى السنة وحجىة الأخبار المروية من حىث وصولها إلنا باعتبارها من السنة.

دفاع عن السنة ورد شبه المستشرقىن والكتاب المعاصرىن، لمحمد بن محمد أبو شهبة (ت 1983). الكتاب مطبوع، طبعته مكتبة السنة سنة 1989 فى القاهرة. وألحقته ثانياً بكتاب 'بعض الشبه الواردة على السنة قديماً وحديثاً ورددها رداً علمياً صحیحاً' للمؤلف نفسه، وكان ذلك طبعته الأولى المنشورة عن مخطوطة للمؤلف بعد وفاته؛ وثالثاً بكتاب 'بىان الشبه التى أوردها بعض من ىنكر حجىة السنة والرد عليها' لعبد الغنى عبد الخالق. بىث أبو شهبة فى كتابه الأول الذى نحن بصدد حجىة السنة ومنزلتها من القرآن وانتقد على كتاب 'أضواء على السنة المحمدية' لأبى ربة ورد عليه رداً تفصىلياً. أما فى كتابه الثانى ذكر فىه أبو شهبة الشبهات التى أثيرت من قبل المستشرقىن ومن غيرهم قديماً وحديثاً حول حجىة السنة فجابوب عليها مفندا لها فى بعض المواضع تفصىلياً والمواضع الأخرى إجمالياً. أما الكتاب الثالث فهو مبحث مستقل من كتاب حجىة السنة لعبد الغنى عبد الخالق.

تعظيم السنة وموقف السلف ممن عارضها، لعبد القىوم السحبىانى أستاذ فى كلية الحديث بالمدينة المنورة. الكتاب مطبوع. اختصر المؤلف فى هذا الكتاب. استعرض فىه أدلة من الكتاب والسنة وأقوالاً من العلماء المتقدمىن للدفاع عن السنة. والكتاب ىوضح صورة التزام العلماء القداىى بالسنة وإنكارهم على المخالفىن لها.

⁶⁸ سالم على البهنساوى، السنة المفترى عليها، الطبعة الرابعة (المنصورة: دار الوفاء، 1992)، 9-17

⁶⁹ عبد الحليم محمود، السنة ومكانتها فى التشريع الإسلامى (بىروت: المكتبة العصرية، 1977)، 30

الخلاصة:

إن هذا العلم جزء من علوم القرآن وعلوم الحديث وأصول الفقه إلا أنه أفرد للتأليف لأهميته. وتتأتى أهميته من أنه يقوم بدراسة الدفاع عن السنة بينما يثبت مكانة السنة في التشريع الإسلامي عموماً وفي التفسير خصوصاً. ذلك لأن السنة بكل أنواعها مصدر من مصادر التفسير. فإن الأدلة من القرآن والسنة والأقوال من العلماء على حقيقة السنة تثبت دورها وموقفها في فهم القرآن. وذكرنا من الكتب التي اهتمت بالسنة من حيث حجيتها وثبوت مكانتها في القرآن والتشريع الإسلامي توجيهها لهذه الدراسات في عصرنا هذا ضد تخطيطات التعليم التي يبتعد الأجيال فيه عن حقيقة السنة. واستنتجنا من النصوص أن السنة مبينة ومفصلة للقرآن الذي يقرر للمسلمين الأصول الفكرية والأسس الاجتماعية والسياسة والتعاليم الروحانية ونجد تفصيلات كل ذلك في السنة التي هي تطبيق القرآن والدين موروثاً للأجيال ما بعدها.

المصادر والمراجع

- ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم الأنصاري، لسان العرب، الطبعة الثالثة (بيروت: دار صادر، 1993)
- أبو الفضل، القاضي عياض اليعقوبي، ترتيب المدارك وتقريب المسالك (المغرب: مطبعة فضالة المحمدية، 1965)
- أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني، السنة، الطبعة الأولى، (الرياض، دار السلام، 2009)
- أبو عمر، يوسف بن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله (السعودية: دار ابن الجوزي، 1994)
- الأصبحي، مالك بن أنس أبو عبد الله، الموطأ، الطبعة الأولى (بيروت: مؤسسة الرسالة ناشرون، 2017)
- الآمدي، علي بن محمد، الإحكام في أصول الأحكام (بيروت: المكتب الإسلامي، 1981)
- أنيس، إبراهيم وغيره، المعجم الوسيط (مصر: مكتبة الشروق الدولية، 2004)
- البخاري، محمد بن إسماعيل، الصحيح، الطبعة الثانية (بيروت: مؤسسة الرسالة ناشرون، 2014)
- البهناوي، سالم علي، السنة المفتى عليها، الطبعة الرابعة (المنصورة: دار الوفاء، 1992)
- البهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين، معرفة السنن والآثار، الطبعة الأولى (القاهرة: دار الوفاء، 1991)
- البهقي، أحمد بن الحسين أبو بكر، المدخل إلى علم السنن (القاهرة: دار اليسر للنشر والتوزيع، 2017)
- الترمذي، محمد بن عيسى أبو عيسى، الجامع الكبير، الطبعة الأولى (الرياض: دار السلام، 2009)
- الجرجاني، علي بن محمد، كتاب التعريفات (بيروت: دار الكتب العلمية، 1983)
- الحنفي، محمد بن أبي بكر أبو عبد الله، مختار الصحاح (بيروت: المكتبة العصرية، 1999)
- الخطيب، محمد عجاج، السنة قبل التدوين، الطبعة الرابعة (القاهرة: مكتبة وهبة، 2004)
- الخطيب، محمد عجاج، المختصر الوجيز في علوم الحديث، الطبعة الأولى (بيروت: مؤسسة الرسالة ناشرون، 2000)
- خليفة، إبراهيم عبد الرحمن، الموسوعة القرآنية المتخصصة (مصر: الموسوعة القرآنية المتخصصة، 2002)
- خليفة، إبراهيم، المنهاج في مناهج التفسير والمفسرين، الطبعة الأولى (إسطنبول: مكتبة الآثار القديمة، 2022)
- الذهبي، محمد السيد حسين، التفسير والمفسرون (القاهرة: مكتبة وهبة، 2000)
- الرومي، فهد، دراسات في علوم القرآن الكريم، الطبعة: الثانية عشرة (الرياض: مكتبة الملك فهد الوطنية، 2005)
- الزبيدي، محمد مرتضى، تاج العروس من جواهر القاموس (الكويت: وزارة الإرشاد والأنباء، 1965-2001)
- الزرقاني، محمد عبد العظيم، مناهل العرفان في علوم القرآن، الطبعة الثالثة (مصر: مطبعة عيسى البابي الحلبي، 1943)
- السباعي، مصطفى، السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، الطبعة الثالثة (القاهرة: دار السلام، 2006)
- الشاطبي، إبراهيم بن موسى أبو إسحاق، الموافقات (القاهرة: دار ابن عفان، 1997)
- الشافعي، محمد بن إدريس، الرسالة، الطبعة الأولى (مصر: مصطفى البابي الحلبي، 1938)، 78
- الشافعي، محمد بن إدريس، الأم، الطبعة الثانية (بيروت: دار الفكر، 2009)

- الشوكاني، محمد بن علي، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول (دمشق: دار الكتاب العربي، 1999)
- الشبلي، أحمد بن محمد بن حنبل أبو عبد الله، الزهد (بيروت: دار الكتب العلمية، 1999)
- صالح، محمد أديب، لمحات في أصول الحديث، الطبعة السادسة (بيروت: المكتب الإسلامي، 1997)،
الصباغ، محمد بن لطف، الحديث النبوي مصطلحه بلاغته كتبه، الطبعة الثامنة (بيروت: المكتب الإسلامي، 2003)
- عتر، نورالدين، منهج النقد في علوم الحديث، الطبعة الرابعة والثلاثون (دمشق: دار الفكر، 2015)
- العراقي، عبد الرحيم بن الحسين أبو الفضل، المستخرج على المستدرک للحاكم (القاهرة: مكتبة السنة، 1989)
- القاسمي، جمال الدين، محاسن التأويل (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997)
- القزويني، أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة (دمشق: دار الفكر، 1979)
- القزويني، محمد بن يزيد بن ماجة أبو عبد الله، السنن، الطبعة الأولى (الرياض: دار السلام، 2009)
- القشيري، مسلم بن الحجاج، الصحيح، الطبعة الأولى (القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي، 1422)
- المجالي، محمد خازر، الوجيز في علوم الكتاب العزيز، الطبعة الثانية (عمان: جمعية المحافظة على القرآن الكريم، 2005)
- محمود، عبد الحلیم، السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي (بيروت: المكتبة العصرية، 1977)
- المروزي، محمد بن نصر أبو عبد الله، السنة (بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، 1987)
- المزيني، عبد العزيز بن سليمان بن إبراهيم، مباحث في علم القراءات (الرياض: دار كنوز إشبيلية، 2011)