



**İLÂHÎYAT ALANINDA
ARAŞTIRMA VE
DEĞERLENDİRMELER
-2019 / Haziran**



Kitap Adı	: İlahiyat Alanında Araştırma ve Değerlendirmeler -2019 / Haziran
İmtiyaz Sahibi	: Gece Kitaplığı
Genel Yayın Yönetmeni	: Doç. Dr. Atilla ATİK
Kapak&İç Tasarım	: Sevda KIRDAR
Sosyal Medya	: Arzu ÇUHACIOĞLU
Yayına Hazırlama	: Gece Akademi  Dizgi Birimi
Yayıncı Sertifika No	: 15476
Matbaa Sertifika No	: 34559
ISBN	: 978-605-7852-75-5

Editör

Doç. Dr. Fevzi RENÇBER

The right to publish this book belongs to Gece Kitaplığı. Citation can not be shown without the source, reproduced in any way without permission. Gece Akademi is a subsidiary of Gece Kitaplığı.

Bu kitabın yayın hakkı Gece Kitaplığı'na aittir. Kaynak gösterilmeden alıntı yapılamaz, izin almadan hiçbir yolla çoğaltılamaz. Gece Akademi, Gece Kitaplığı'nın yan kuruluşudur.

Birinci Basım/First Edition ©Haziran 2019/Ankara/TURKEY ©copyright



Gece Publishing

ABD Adres/ USA Address: 387 Park Avenue South, 5th Floor, New York, 10016, USA

Telefon/Phone: +1 347 355 10 70

Gece Akademi

Türkiye Adres/Turkey Address: Kocatepe Mah. Mithatpaşa Cad. 44/C Çankaya, Ankara, TR

Telefon/Phone: +90 312 431 34 84 - +90 555 888 24 26

web: www.gecekitapligi.com —www.gecekitap.com

e-mail: geceakademi@gmail.com

İÇİNDEKİLER

BÖLÜM 1

الإحتياط فقهاً

Adnan ALGÜL , Wasım ARMANAZI 5

BÖLÜM 2

“EL-İBÂNE AN USULİ’D-DİYÂNE” DE BAZI KELAMÎ PROBLEMLERİN
DEĞERLENDİRİLMESİ

Fatma PINAR 25

BÖLÜM 3

MEDYA VE DİN

Lokman CERRAH 49

BÖLÜM 4

ARAPÇANIN ÖNEMİ VE NAHİV İLMİNİN ROLÜ

Mustafa KESKİN 63

BÖLÜM 5

İBNÜ’L-VEZİR ve SAHİH HADİS TANIMINA ELEŞTİRİSİ

Kadir DEMİRCİ 75

الاحتياط فقهاً

Adnan ALGÜL¹, Wasım ARMANAZI²



¹ أستاذ في كلية الالهيّات قسم الفقه الإسلامي جامعة غازي عنتاب (Dr. Öğr. Üyesi, Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri İslam Hukuku Anabilim Dalı)

² طالب دكتوراه في كلية الالهيّات جامعة غازي عنتاب (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Doktora Öğrencisi)

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف خلق الله أجمعين، سيدنا محمد عليه أفضل الصلاة، وأتم التسليم.

أما بعد : الفقه الاسلامي غني بمصادر التشريع الاسلامي التي تعتبر المنبع للفقه الواسع وأحكامه، وهو غني كذلك بالقواعد الأصولية والفقهية التي ترسم للمجتهد طرق الاستنباط والاستدلال والحكم.

ومن هذه القواعد العظيمة: الاحتياط، هذا الأصل الذي يكتنفه الكثير من عدم وضوح الرؤية بسبب تشعب قضاياها وتفرقها في كثير من أبواب التشريع الإسلامي، خاصة الفقه وأصوله، بالرغم من أن المجتهدين عرفوا هذا الأصل وبنوا عليه مذاهبهم - على تفاوت بينهم في العمل به.

خلال كتابة البحث وجدنا مجموعة من الدراسات المتخصصة في هذا المجال لكنها دراسات عامة كون الكتابة والبحث في هذا الموضوع لازالت حديثة العهد وفي مهدها، وتحتاج إلى المزيد من الجهود والأبحاث الجادة، من أجل إيجاد تصور عام ودقيق لهذه النظرية والتفصيل لها، من هذه الأبحاث:

- الاحتياط: وهي رسالة دكتوراه أعدها إلياس بلكا، جمع فيها مادة علمية غزيرة ومفيدة، استفدنا منها كثيراً.
- العمل بالاحتياط في الفقه الإسلامي: وهي رسالة دكتوراه من إعداد منيب بن محمود شاكر.
- الاحتياط الفقهي. دراسة تأصيلية تطبيقية: وهي رسالة دكتوراه، أعدها محمد عمر سماعي، وقد استفاد من مجهودات الذين سبق ذكرهم، واستفدنا منه في البحث .

أهمية البحث:

إن موضوع الاحتياط متشعب الفروع في أنحاء متعددة من التشريع الإسلامي، خاصة علمي الأصول والفقه، فلا تكاد تقرأ في باب إلا ويعترضك الاحتياط إما أصالة أو تبعاً، كما أن له تأثيراً في كل جوانب ونواحي أبواب التشريع.

ومبدأ الاحتياط يحتاج إلى استقراء تفاصيل الشريعة وجزئياتها الكثيرة، فإن من تصفح أحكام الشريعة ونصوصها في مختلف مجالاتها، ونظر إلى آثار الاحتياط ونتائجه فيها، يرى أن له تأثيراً كبيراً وواضحاً، فكان لابد من تمهيد الطريق لمعرفة بعض التفاصيل العامة عن الاحتياط كمبدأ فقهي عام فجاء بحثنا ليبين بعضها. ثم سنبينه - إن شاء الله - بحث متخصص في جمع جزئيات الاحتياط وأحكامه الأصولية والفقهية.

إشكالية البحث:

بعد الحديث عن أهمية هذا البحث لابد أن نذكر ما يُنتظر من هذا البحث من إشكاليات لمعالجتها. من هذه الإشكاليات: معرفة حقيقة الاحتياط، وما منزلته بين أصول الشريعة وقواعدها العامة؟ وما هو حكم الاحتياط وحكم إعماله في استنباط الأحكام وتنزيلها؟ وهل للاحتياط شروط؟.

ويهدف هذا البحث إلى:

- معرفة معنى الاحتياط لغة واصطلاحاً.
- منزلته في أصول الفقه والقواعد الفقهية.
- شروط العمل بالاحتياط.

- أحكام الاحتياط العامة والقواعد المرتبطة به.

منهجية البحث:

اعتمدنا في بحثنا المهج الاستقرائي لبعض المصادر والقواعد المساعدة في جمع مادة البحث وترتيبها وتنسيقها، بالإضافة إلى الاستعانة بالمنهج التحليلي في دراسة محتواها واستخراج أحكامها.

خطة البحث:

مقدمة:

المبحث الأول: الاحتياط تعريفه، وحجته، والدليل عليه.

المطلب الأول: تعريف الاحتياط لغة واصطلاحاً.

المطلب الثاني: حجية الاحتياط والدليل عليه.

المطلب الثالث : أدلة الاحتياط.

المبحث الثاني: شروط العمل بالاحتياط .

المطلب الأول: قوة الشبهة.

المطلب الثاني: عدم مخالفة النص الشرعي.

المطلب الثالث: أن لا يقع العمل به في الحرج.

المطلب الرابع: عدم الوقوع في الوسوسة.

المبحث الثالث: نماذج من تطبيقات الاحتياط في الفقه وأصوله.

المطلب الأول: تطبيقات مرتبطة بقواعد الأصول.

المطلب الثاني: تطبيقات مرتبطة بالقواعد الفقهية.

المطلب الثالث: تطبيقات مرتبطة بقواعد الترجيح.

خاتمة: وتتضمن نتائج و توصيات.

ملخص البحث:

الفقه الاسلامي غني بالقواعد الأصولية والفقهية التي ترسم للمجتهد طرق الاستنباط والاستدلال والحكم.

ومن هذه القواعد العظيمة : الاحتياط، الذي يعتبر غامضاً نوعاً ما بسبب تشعبه في أبواب الفقه وعدم وجود صورة واضحة تجمعها فيها فجاء هذا البحث ليبين النقاط التالية في مسألة الاحتياط:

تعريفه لغة، وجمع المعاني التي دلت عليه من كتب اللغة، ثم بيان معناه اصطلاحاً، وإيراد العديد من تعريفات علماء الأصول والفقه حتى وصلنا إلى تعريف جامع مانع مستنبط من التعاريف السابقة.

ثم بينا حجية الاحتياط وكيفية إعماله والأدلة التي أبدت العمل به سواء من الكتاب والسنة وعمل الصحابة والمعتول. ثم ذكرنا شروط العمل بالاحتياط من عدم وجود نص معارض، وقوة الشبهة التي دلت على الاحتياط وشروط عدم الوقوع في الحرج وعدم الوقوع في الوسوسة.

ثم قمنا بعرض بعض النماذج التطبيقية للاحتياط المرتبط ببعض القواعد الفقهية العامة والخاصة.

وفي الخاتمة: أجمعنا ما توصلنا إليه في البحث من فوائد وتوصيات ثم بينا أن الدراسات مازالت قليلة للاحاطة بهذا الأصل الشامل الواسع المبعثر في بطون كتب الفقه وأن من الحكمة بذل الجهود المتضافرة لجمع فروعياته في بحث يخدم هذا الأصل ويساعد المجتهدين والفقهاء على الاعتماد عليه مرجعاً واسعاً . والله أعلم وأحكم وهو الموفق لكل خير .

المبحث الأول:

الاحتياط تعريفه، وحجته، وأدلته

المطلب الأول:

المطلب الأول: تعريف الاحتياط لغة.

الاحتياط لغة:

الاحتياط لغة من الفعل الثلاثي "حوط" أي شيء أطاق بشيء، يقال: حاطه يحوطه حوطاً وحيطه و حباطة، واسم الفاعل منه: حائط؛ وهو الجدار لأنه يحوط ما فيه، ويُجمع على حوائط، ويُجمع كذلك على حيطان، وقيل أيضاً في جمعه: "حياط" كقائم وقيام، إلا أن حائطاً قد غلب عليه الاسم، فحكمه أن يُكسر على ما يكسر عليه فاعل إذا كان اسماً. والملاحظ أن مادة "حوط" لها معنيين حسي و مجازي: فالحسي، وهو الإحاطة الحسية بالشئ، والمجازي له عدة معاني، أهمها ما يلي:

● الحفظ والتعهد والرعاية:

يقال: حاطه يحوطه: حفظه وصانه وكأله، ورعاه وذبح عنه، ، وتعهد. (3)

● المعرفة التامة بالشئ والعلم به تامة:

يُقال: أحاط به أي أحرزه كله وبلغ علمه أقصاه، يقال: علمه علم إحاطة، إذا علمه من جميع وجوهه ولم يفته منها، قال تعالى على لسان الهدد: { فَمَكَثَ غَيْرَ بَعِيدٍ فَقَالَ أَحَطْتُ بِمَا لَمْ تُحِطْ بِهِ وَجِئْتُكَ مِنْ سَبَإٍ بِنْتًا يَتِيمًا } [النمل: ٢٢]، أي علمته من جميع جهاته (4).

● القدرة على كل شيء:

يقال: أحاط بالأمر إذا قدر عليه من جوانبه كله، ومنه {وَأَذِّنْ لَنَا لَكَ إِنَّ رَبَّكَ أَحَاطَ بِالنَّاسِ} [الإسراء: ٦٠]، يعني أنهم في قبضته، ومنه قوله جلت قدرته: {وَاللَّهُ مِنْ وَرَائِهِمْ مُحِيطٌ} [البروج: ٢٠]، أي لا يُعجزه أحد، قدرته مشتملة عليهم (5).

● الأخذ بالأوثق:

مُجانبية مسالك الخطر والحذر من الوقوع فيها. يقال: احتاط الرجل لنفسه: أخذ في الحزم والثقة. وهذا المعنى الأخير هو الأقرب لمحور الفقه وأصوله في بحثنا لأن الاحتياط أصله "افتعال" من احتاط للشئ، وهو طلب الحيطة والأخذ بأوثق الوجوه (6).

فالرباط الذي يربط بين المعنى اللغوي والاصطلاحي للاحتياط، هو أن الدلالة الاصطلاحية: أخص معنى من الدلالة اللغوية، لأن الفقهاء والأصوليين، أضفوا عليه القيود الشرعية التي تجعله متفقاً مع المعنى الشرعي .

(3) انظر: لسان العرب، مادة: حوط، حرف الطاء المهملة، فصل: الحاء المهملة.

(4) انظر: لسان العرب، لابن منظور، مادة: حوط، حرف الطاء المهملة، فصل: الحاء المهملة، وكذا: تهذيب اللغة، للأزهري، مادة: حوط، باب: الحاء والطاء، حرف الحاء: الثلاثي المعتل.

(5) انظر: لسان العرب، مادة: حوط، حرف الطاء المهملة، فصل: الحاء المهملة، ومعجم مقاييس اللغة، لابن فارس، كتاب الحاء، باب: الحاء والواو وما معهما من الحروف في الثلاثي.

(6) المصباح المنير، الحاء مع الواو وما يثلثهما

كما يجب التنبيه إلى أنه يوجد مصطلح آخر شائع عند الفقهاء وهو "الأحوط" بمعنى الاحتياط، وإن كان بينهما فرق من حيث المبنى، لأن الزيادة في المبنى لا تكون إلا بمعنى معتبر مقصود، قال الفيومي: "قولهم: أفعال الأحوط، والمعنى: أفعال ما هو أجمع لأصول الأحكام، وأبعد عن شوائب التأويلات"⁽⁷⁾.

المطلب الثاني

تعريف الاحتياط اصطلاحاً

الاحتياط اصطلاحاً :

عند البحث في كتب الفقهاء والأصوليين لن نجد مبحثاً خاصاً للاحتياط، وإنما يمرون عليه بشكل عرضي، ولذلك لن نجد لهذا المصطلح تعريفاً واضحاً في كتب التعريفات، ولكننا إذا بحثنا في بطون الكتب سنجد تعاريف مختلفة ومتباينة عائدة إلى اعتبارات المعرف للمعنى فيها وتلك تعود إلى المعاني التالية في التعريفات:

- مراعاة معنى التردد والشك.
- مراعاة معنى التحفظ والتحرز.
- مراعاة المعنيين السابقين معاً⁽⁸⁾.

1. تعريفات من راعوا معنى التردد والشك:

- أ- تعريف الكفوي والمناعي: "هو فعل ما يتمكن به من إزالة الشك"⁽⁹⁾.
- ب- تعريف العز بن عبد السلام وهو: "ترك ما يريب المكلف إلى ما لا يريبه"⁽¹⁰⁾.

2. تعريفات من راعوا معنى التحفظ والتحرز:

- أ- تعريف الجرجاني وهو: "حفظ النفس عن الوقوع في المأثم"⁽¹¹⁾.
- ب- تعريف الفيومي: وهو فعل "ما هو أجمع لأصول الأحكام، وأبعد عن شوائب التأويلات"⁽¹²⁾.
- ت- تعريف ابن حزم: "هو التورع نفسه وهو اجتناب ما يتق المرء أن يكون غير جائز وإن لم يصح تحريره عنده، أو اتقاء ما غيره خير منه عند ذلك المحتاط"⁽¹³⁾.
- ث- تعريف ابن عبد البر: "هو الكف عن إيجاب ما لم يأذن الله بإيجابه"⁽¹⁴⁾.

3. تعريفات جمعت بين المعنيين معاً: معنى التردد والشك، ومعنى التحفظ والتحرز:

ومن أهم التعاريف في هذا الإطار هو تعريف ابن تيمية وهو: "اتقاء ما يخاف أن يكون سبباً للذم والعذاب عند عدم المعارض الراجح"⁽¹⁵⁾.

ومن أجود التعاريف التي يمكن الاستئناس بها تعريف القرافي: "ترك ما لا بأس به حذراً مما به بأس"⁽¹⁶⁾، وأقره عليه ابن القيم في بدائع الفوائد⁽¹⁷⁾.

ومن التعاريف المعتمدة في تقريب معنى الاحتياط: "ترك ما يشك في مخالفة أمر الشارع، عند عدم معرفة حكم الشرع فيه"⁽¹⁸⁾.

(7) انظر: المصباح المنير، الحاء مع الواو وما يثلثهما

(8) نظرية الاحتياط الفقهي، محمد عمر سماعي، 26-27.

(9) الكليات، للكفوي، 56، والتوقيف على مهمات التعريف، للمنوي، 39.

(10) قواعد الأحكام، للعز بن عبد السلام، 111/2.

(11) التعريفات، 26.

(12) المصباح المنير، الحاء مع الواو وما يثلثهما.

(13) الأحكام في أصول الأحكام، لابن حزم، 57/1.

(14) التمهيد، لابن عبد البر، 63/2.

(15) مجموع الفتاوى، لابن تيمية، 138/20-137.

(16) الفروق للقرافي: 368/4.

(17) بدائع الفوائد لابن القيم: 257/3.

(18) نظريات في الفقه، ص 16.

يُقصَد بـ"ترك ما يشك في مخالفة أمر الشارع": أي أن يعمل المكلف أو المجتهد على امتثال أوامر الشارع، إما بالفعل أو الترك، وسواء أكانت هذه الأوامر على وجه الجزم أو على وجه الندب. وأما الشطر الثاني في التعريف: "عند عدم معرفة حكم الشرع فيه"، فهو قيدٌ في التعريف، والمراد به بيان للحالات التي تجعل المكلف أو المجتهد يلجأ إلى العمل بالاحتياط، وهي عدم اهتدائه إلى معرفة الحكم الشرعي للمسألة بعد استفاد واستفراغ الجهد فيها، سواء على وجه اليقين، أو الظن الراجح.

ومن التعاريف التي أعطته معناه القريب جداً هو: **الاحتراز من الوقوع في منهي أو ترك مأمور عند الاشتباه**⁽¹⁹⁾.

وهو تعريف لا يؤتي من جهة الجمع والمنع؛ لأن لفظ الاحتراز يشمل العالم والعامي، فكلاهما يصح منه الاحتراز سواء كان فعلياً أو تركياً؛ ولأن لفظي (المنهي والمأمور) تشملان الأحكام الشرعية الأربعة: الحرام، والمكروه، والواجب، والمندوب، فضلاً عن أن لفظ الاشتباه يشمل التردد في حرمة الشيء، أو كراهته، أو وجوبه، أو استحبابه⁽²⁰⁾.

المطلب الثالث:

حجية الاحتياط

اتفق الفقهاء على مشروعية العمل بالاحتياط، وأنه معتبر مقصود، وعلى أنه أصل من أصول الشريعة الإسلامية. فالاحتياط حجة عند الجمهور من الحنفية⁽²¹⁾، والمالكية⁽²²⁾، والشافعية⁽²³⁾، والحنابلة⁽²⁴⁾، إلا أن أكثر المذاهب إعمالاً للاحتياط المذهب المالكي؛ لأن من أصوله الاجتهادية التوسع في سدّ الذرائع ومراعاة الخلاف، وكلاهما ضرب من الاحتياط تُدفع به المفاسد المتوقعة أو الواقعة، وتُراعى المآلات بما يستوفي مصلحة الإنسان في العاجل والأجل.

ونسوق هنا جملة من النصوص التي صرح أصحابها بحجية الاحتياط واعتماده أصلاً من أصول الشرع:

- قال السرخسي: «والأخذ بالاحتياط أصل في الشرع»⁽²⁵⁾.
- قال الجصاص: «واعتبار الاحتياط والأخذ بالثقة أصل كبير من أصول الفقه، فقد استعمله الفقهاء كلهم»⁽²⁶⁾.
- قال الشاطبي: «الشريعة مبنية على الاحتياط والأخذ بالحزم، والتحرر مما عسى أن يكون طريقاً إلى المفسدة»⁽²⁷⁾.
- قال الجويني: «إذا تعارض ظاهران، أو نصّان، وأحدهما أقرب إلى الاحتياط، فقد ذهب أكثر الفقهاء إلى أن الأحوط مرجّح على الثاني، واحتجوا بأن قالوا: اللائق بحكمة الشريعة ومحاسنها الاحتياط»⁽²⁸⁾.

(19) العمل بالاحتياط في الفقه الإسلامي لمنيب شاكِر: ص 48

(20) العمل بالاحتياط في الفقه الإسلامي لمنيب شاكِر: ص 48-49

(21) الأسرار في الأصول للدبوسي: 54/1 وأصول السرخسي، 345/1، والتحرير مع تيسير التحرير لابن

الهمام: 151/3

(22) منتهى الوصول والأمال لابن الحاجب ص 223 - 225 ونفائس الأصول للقرافي، 334/3.

(23) المستصفى للغزالي: 447/2 والبرهان للجويني: 402/1 والمحصل للرازي: 349/5

(24) العدة لأبي يعلى: 1244/4 والتمهيد للكوذاني 87/1، 211 والمسودة لآل تيمية: ص 308، 531

(25) أصول السرخسي: 23/2 ..

(26) الفصول في الأصول للجصاص: 99/2 .

(27) الموافقات للشاطبي: 276/2 .

(28) البرهان للجويني: 779/2

أما الفريق المعارض للعمل بالاحتياط فترَّعَ عنه ابن حزم الذي عقد باباً مستقلاً في (الإحكام) للرد على ما سماه: (الاحتياط، وقطع الذرائع والمشتبه)⁽²⁹⁾، ومن جملة أقواله فيه: «ولا يحل لأحد أن يحتاط في الدين؛ فبحرّم ما لم بحرّم الله؛ لأنه حينئذ يكون مقترباً في الدين، والله - تعالى - أحوط علينا من بعضنا على بعض»⁽³⁰⁾.

ولا يفهم من موقف ابن حزم رفض الاحتياط جملةً وتفصيلاً، فإن من أشبع النظر في رده على المخالفين يدرك بوضوح وجلاء أنه لا ينكر الورع واجتنباً مظانّ الرّيب؛ وإنما إنكاره منصرف إلى إثبات التحليل والتحرّيم من جهة الاحتياط؛ لأنه لا شرع إلا بالنص، والشرع أحوط علينا من أنفسنا، وأعلم بمواطن الاحتراز والحزم.

فجمهور أهل العلم لا يَنَازِعون في حجية الاحتياط، ويُسوِّغون العمل به، وما ينهض حجة على ذلك ما يلي:

1. أن كتب الأصوليين فيها إشارات إلى الاحتياط باعتباره أصلاً من أصول الشريعة الإسلامية، كما مر معنا سابقاً من أقوال الأصوليين في كتبهم.
2. وما يدل على مشروعيته كذلك، اعتباره قاعدة تندرج تحتها فروع كثيرة، ومن هذه القواعد ما يلي:

- درء المفساد مقدم على جلب المصالح.
- الخروج من الخلاف مستحب.
- إذا اجتمع المانع والمقتضي غلب المانع.
- الأخذ بأقل ما قيل.
- الشبهة تقوم مقام الحقيقة فيما يُبنى على الاحتياط.

3. أن العلماء يوظفون الاحتياط كسبب من أسباب الترجيح عند تعارض الأدلة، فإذا كان أحد الدليلين أقرب إلى الاحتياط عملوا به⁽³¹⁾، وحثهم في ذلك أن العمل بالاحتياط، أقرب إلى تحقيق مقصود الشرع، وأن اللائق بحكمة الشريعة ومحاسنها الاحتياط.
- يقول الأمدى: "فالأقرب إلى الاحتياط يكون مُقَدِّماً لكونه أقرب إلى تحصيل المصلحة ودفع المضرة"⁽³²⁾

4. أن الفقهاء وفي مقدمتهم الأئمة الأربعة - خاصة الإمام مالك - تناقل عنهم الأخذ بالاحتياط، وبنوا عليه مسائل كثيرة، وكتبهم شاهدة على ذلك، فقد ذكر ابن العربي أن الإمام مالك أخذ به: قال: "فإن اللفظ إذا كان غريباً لم يخرج عند مالك أو كان احتياطاً لم يعدل عنه"⁽³³⁾. وقد بين ابن عبد البر حقيقة مذهب الإمام مالك، قال: "وكان رحمه الله متحفظاً كثير الاحتياط للدين"⁽³⁴⁾.

وأخذ أبو حنيفة بهذا الأصل كذلك، فقد ذكر السرخسي في أصوله أن: "الأخذ بالاحتياط في العبادات أصل"⁽³⁵⁾.

والشافعي أخذ به كذلك كما ذكره الزركشي عنه، حيث يقول: "فإن الشافعي يرى تقديم الأحوط، لأنه أقرب إلى مقصود الشارع"⁽³⁶⁾.

ومن هذه الأدلة نتبين لنا أن الاحتياط قد أخذ به جميع الأئمة، ولا يُعلم لهم مخالف، اللهم إلا ابن حزم الذي أنكر بعض صورته ولم ينكر أصل الاحتياط جملةً، وبالتالي نجزم بأن كلمة العلماء

(29) الإحكام في أصول الأحكام: 2/6 - 15.

(30) الإحكام في أصول الأحكام: 10/6.

(31) البرهان، للجويني، 779/2.

(32) الإحكام في أصول الأحكام، 327/4.

(33) أحكام القرآن، 558/1.

(34) الاستنكار، 380/3.

(35) أصول السرخسي، 21/2.

(36) البحر المحيط، 177/6.

مُتوَحدة في العمل بالاحتياط واعتباره دليلاً من الأدلة، بل أصل من أصول الشريعة الإسلامية المعتمدة.

المطلب الرابع:

الأدلة العامة للاحتياط

استدل العلماء على مشروعية الاحتياط، وتسويغ العمل به بمجموعة من الأدلة، من الكتاب والسنة وعمل الصحابة والمعقول نذكر منها ما يلي:

القرآن الكريم:

1. يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ {الحجرات: ١٢}. قال الرازي: ففعله تعالى: {اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ} إشارة إلى الأخذ بالأخوط⁽³⁷⁾

وقال السبكي: في قوله تعالى: {اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ} فلا يخفى أنه أمر باجتناب بعض ما ليس بإثم خشية من الوقوع فيما هو إثم، وذلك هو الاحتياط⁽³⁸⁾.

2. {وَمِنَ النَّاسِ مَن يُعْجِبُ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشْهَدُ اللَّهُ عَلَى مَا فِي قَلْبِهِ وَهُوَ أَلَدُّ الْخِصَامِ} [البقرة: ٢٠٤]

قال القرطبي: "قال علماؤنا: وفي هذه الآية دليل وتنبيه على الاحتياط فيما يتعلق بأمر الدين والدنيا، واستبراء أحوال الشهود والقضاة، وأن الحاكم لا يعمل على ظاهر أحوال الناس وما يبدو من إيمانهم وصلاحتهم حتى يثبت عن باطنهم، لأن الله تعالى يبين أحوال الناس، وأن منهم من يُظهر قولاً جميلاً وهو بنوي قبيحاً"⁽³⁹⁾.

3. يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا انظُرْنَا وَاسْمَعُوا وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ {البقرة: ١٠٤}.

وجد اليهود من كلمة راعنا طريقاً إلى سب النبي ﷺ مع أنها في الأصل ليست سباً ولا شتماً، ولكن احتياطاً لخزعة النبي ﷺ نهى الله تبارك وتعالى عن استعمالها، قال القرطبي: قال ابن عباس رضي الله عنه: "كان المسلمون يقولون للنبي ﷺ راعنا، على جهة الطلب والرغبة - من المراعاة - أي التفت إلينا، وكان هذا بلسان اليهود سباً، أي اسمع لا سمعت"⁽⁴⁰⁾. ففي هذه الآية كما قال القرطبي: دليل "على تجنب الألفاظ المحتملة التي فيها التعريض للتقصيص والغضب"⁽⁴¹⁾.

يقول ابن عاشور: "وقد دلت هذه الآية على مشروعية أصل من أصول الفقه وهو من أصول المذهب المالكي يُلقب بسد الذرائع وهي الوسائل التي يتوصل بها إلى أمر محظور"⁽⁴²⁾.

السنة المشرفة:

1. عَنِ الثُّعْمَانِ بْنِ بَشِيرٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِنَّ الْحَلَالَ بَيِّنٌ وَإِنَّ الْحَرَامَ بَيِّنٌ، وَبَيْنَهُمَا أُمُورٌ مُّشْتَبِهَاتٌ لَا يَعْلَمُهُنَّ كَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ، فَمَنْ اتَّقَى الشُّبُهَاتِ فَقَدْ اسْتَبْرَأَ لِدِينِهِ وَعَرْضِهِ، وَمَنْ وَقَعَ فِي الشُّبُهَاتِ وَقَعَ فِي الْحَرَامِ»⁽⁴³⁾.

في هذا الحديث بيان أن على الإنسان الأخذ بالاحتياط في مواطن الشبهات، وإلا عرّض نفسه للوقوع في الحرام. يقول النووي في معرض شرحه لهذا الحديث: «وَمَنْ وَقَعَ فِي الشُّبُهَاتِ وَقَعَ فِي الْحَرَامِ» يحتمل وجهين: أحدهما: أنه من كثرة تعاطيه الشبهات يصادف الحرام، وإن لم يتعمده، وقد يأتى بذلك إذا نسب إلى تقصير، والثاني: أنه يعتاد التساهل، ويتمرن عليه، ويجسر

(37) التفسير الكبير، للرازي، 122/28.

(38) الأشباه والنظائر، لتاج الدين السبكي، 110/1.

(39) الجامع لأحكام القرآن، 17/2.

(40) الجامع لأحكام القرآن، 475/1.

(41) الجامع لأحكام القرآن، 475/1.

(42) التحرير والتنوير، لمحمد الطاهر بن عاشور، 652/1.

(43) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: الإيمان، باب: فضل من استبرأ لدينه، رقم الحديث: 52. وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب: المساقاة، باب: أخذ الحلال وترك الحرام، رقم الحديث: 1599.

على شبهة ثم شبهة أغلظ منها، ثم أخرى أغلظ، وهكذا حتى يقع في الحرام عمداً، وهذا نحو قول السلف: المعاصي بريد الكفر، أي تسوق إليه، عافانا الله تعالى من الشر⁽⁴⁴⁾.

2. ما رواه البخاري عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: «إني لَأَنْقَلِبُ إِلَى أَهْلِي، فَأَجِدُ التَّمْرَةَ سَاقِطَةً عَلَى فِرَاشِي، فَأَرْفَعُهَا لِأَكْلِهَا، ثُمَّ أَخْشَى أَنْ تَكُونَ صَدَقَةً فَأَلْقِيهَا»⁽⁴⁵⁾. قال ابن حجر في شرحه لهذا الحديث: "فإنه ظاهر في أنه ترك أخذها تورعاً لخشية أن تكون صدقة، فلو لم يخش ذلك لأكلها"⁽⁴⁶⁾، فهذا الورع هو الاحتياط الذي نتحدث عنه.

3. ما رواه البخاري عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: «إِذَا تَوَضَّأَ أَحَدُكُمْ فَلْيَجْعَلْ فِي أَنْفِهِ ثَمَّ لِبَنْثَرٍ، وَمَنْ اسْتَجَمَرَ فَلْيَوْتِرْ، وَإِذَا اسْتَيْقِظَ أَحَدُكُمْ مِنْ نَوْمِهِ فَلْيَغْسِلْ يَدَهُ قَبْلَ أَنْ يَدْخُلَهَا فِي وَضُوئِهِ، فَإِنْ أَحَدُكُمْ لَا يَدْرِي أَيْنَ بَاتَتْ يَدُهُ»⁽⁴⁷⁾.

استنتج العلماء من أمره ﷺ بغسل اليدين قبل إدخالهما في الإناء على مشروعية الاحتياط، حتى لا يُفسد المتوضئ الماء الذي يتوضأ به. قال ابن حجر: "وفي الحديث الأخذ بالوثيقة، والعمل بالاحتياط في العبادة"⁽⁴⁸⁾.

4. عن عائشة رضي الله عنها قالت: «كَانَ عَتَبَةُ بْنُ أَبِي وَقَاصٍ، عَهْدَ إِلَى أَخِيهِ سَعْدِ بْنِ أَبِي وَقَاصٍ: أَنْ ابْنَ وَلِيدَةَ رَمَعَةَ مَتَى فَاغْبِضْهُ، قَالَتْ: فَلَمَّا كَانَ عَامُ الْفَتْحِ أَخَذَهُ سَعْدُ بْنُ أَبِي وَقَاصٍ وَقَالَ: ابْنُ أَخِي، قَدْ عَهَدَ إِلَيَّ فِيهِ، فَقَامَ عَيْدُ بْنُ رَمَعَةَ فَقَالَ: أَخِي وَابْنُ وَلِيدَةِ أَبِي، وَلَدٌ عَلَى فِرَاشِهِ، فَتَسَاوَقَا إِلَى النَّبِيِّ ﷺ، فَقَالَ سَعْدُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، ابْنُ أَخِي، كَانَ قَدْ عَهَدَ إِلَيَّ فِيهِ. فَقَالَ عَيْدُ بْنُ رَمَعَةَ: أَخِي وَابْنُ وَلِيدَةِ أَبِي، وَلَدٌ عَلَى فِرَاشِهِ. فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: هُوَ لَكَ يَا عَيْدُ بْنُ رَمَعَةَ. ثُمَّ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: الْوَلَدُ لِلْفِرَاشِ وَلِلْعَاهِرِ الْحَجَرُ. ثُمَّ قَالَ لِسُودَةَ بِنْتِ رَمَعَةَ، زَوْجَ النَّبِيِّ ﷺ: احْتَجِبِي مِنْهُ. لَمَّا رَأَى مِنْ شَبِيهِهِ بَغْتَةً، فَمَا رَأَاهَا حَتَّى لَقِيَ اللَّهَ»⁽⁴⁹⁾.

والدليل على حجية الاحتياط هو قوله ﷺ: «احتجبي منه» مع حكمه بأنه أخوها لأبئها، لكن لما رأى الشبه البين فيه من غير زمة أمر سودة بالاحتجاب منه احتياطاً⁽⁵⁰⁾.

عمل الصحابة رضي الله عنهم:

فقد ثبت عنهم العمل بالاحتياط في مسائل كثيرة، خاصة عبد الله بن عمر وإن كان تحت مسمى "شدائد". قال الشاطبي: "إن الصحابة عملوا على هذا الاحتياط في الدين لما فهموا هذا الأصل من الشريعة، وكانوا أئمة يقتدى بهم، فتركوا أشياء وأظهروا ذلك لليبين أن تركها غير قاذح وإن كانت مطلوبة"⁽⁵¹⁾. وإليك بعض الأمثلة على عمل الصحابة بالاحتياط:

(أ) فعل عبد الله بن عمر رضي الله عنهما، حيث كان يصوم يوم الثلاثاء من شعبان، إذا حال حائل دون رؤية هلال رمضان، احتياطاً لرمضان. قال نافع: فكان ابن عمر إذا كان شعبان تسعاً وعشرين: نظر له، فإن رُئي فذاك، فإن لم يُر ولم يخل دون منظره سحب ولا قتر: أصبح مفطراً، فإن حال دون منظره سحب أو قتر: أصبح صائماً، قال: وكان ابن عمر يفطر مع الناس ولا يأخذ بهذا الحساب⁽⁵²⁾.

(44) صحيح مسلم بشرح النووي، 34/6.

(45) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: في اللقطة، باب: إذا وجد ثمرة في الطريق، رقم الحديث: 2433.

(46) فتح الباري، 98/5.

(47) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: الوضوء، باب: الاستجمار وترا، رقم الحديث: 162.

(48) فتح الباري، 318/2.

(49) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: البيوع، باب: تفسير المشتبهات، رقم الحديث: 2053.

(50) فتح الباري، 338/4.

(51) الموافقات، 102/4.

(52) سنن أبي داود، كتاب الصوم، باب الشهر يكون تسعاً وعشرين. رقم الحديث: 2314.

(ب) ترك أبو بكر وعمر الأضحية حتى لا يعتقد الناس وجوبها، قال أبو سريحة الغفاري: "أدركت أبا بكر أو رأيت أبا بكر وعمر رضي الله عنهما كان لا يضحيان في بعض حديثهم كراهية أن يُقْتَدَى بهما"⁽⁵³⁾.

قال الشافعي رحمه الله: "وبلغنا أن أبا بكر الصديق وعمر رضي الله عنهما كان لا يضحيان كراهية أن يُقْتَدَى بهما فيظن من رآهما أنها واجبة"⁽⁵⁴⁾.

المعقول:

كما أن "العقل السوي يتسق تماماً مع هذا المسلك التشريعي الهام، ويؤيد العمل به في شؤون الدين والدنيا، ويقرر أن مقتضى الجري وراء نيل المنافع هو العمل بالأحوط في كل احتمال ترددت فيه تلك المنافع بين الثبوت والزوال، ولا يجد مانعاً يمكن اعتماده أصلاً يُعَوَّل عليه في منع العمل بالجبيطة والحذر، خصوصاً عندما تشبه الأمور على المكلف، ويتمكن الشك والالتباس من واقعه العملي، فلا يجد غير الحزم مسلماً يلوذ به"⁽⁵⁵⁾.

المبحث الثاني:

شروط العمل بالاحتياط

المطلب الأول:

عدم مخالفة النص الشرعي.

يشترط في العمل بالاحتياط جملة من الشروط والضوابط، وإلا سيخرج عن المقاصد والمرامي والثمار المرجوة من العمل به.

الشرط الأول: عدم مخالفة النص الشرعي

من أهم الشروط: ألا يكون في المسألة المحتاط فيها نص؛ لأن الاحتياط منزع اجتهادي يُلجأ إليه عند فقدان الدليل، فإذا وجد وظن المجتهد أن من الاحتياط تركه، فقد تورط في مخالفة صريحة أمثلتها الوسوسة أو الابتداع في الدين.

فقد يأتي الاحتياط بخلاف النص ففي هذه الحالة يلغي الشارع العمل بالاحتياط، من أجل أسباب أخرى، ومقاصد وأهداف سامية، وإن بدت للنفس في الوهلة الأولى التنزه عما أتى به الشرع، فهذا من مكابد النفس، والعمل بمقتضى الهوى، وهذا الأمر هو الذي جعل النبي صلى الله عليه وسلم يحذر أقواماً لما بلغه تنزههم عن ترخصه ﷺ بقوله لهم: ما بال أقوام يتنزهون عن الشيء أصنعهُ، فوالله إني أعلمهم بالله وأشدُّهم له خشية"⁽⁵⁶⁾، ويؤكد هذا المعنى الشيخ زروق في قواعده بقوله: "وورع بلا سنة بدعة"⁽⁵⁷⁾.

فالاحتياط هو من الأدلة الاستثنائية فقط، بمعنى أنه لا يقوى ولا ينهض أمام نص شرعي أتى بخلافه، ويؤكد ابن القيم هذا المعنى بقوله: "وينبغي أن يعلم أن الاحتياط الذي ينفع صاحبه، وينتهي به عليه: الاحتياط في موافقة السنة وترك مخالفتها، فالاحتياط كل الاحتياط في ذلك، وإلا فما احتاط لنفسه من خرج عن السنة، بل ترك حقيقة الاحتياط في ذلك"⁽⁵⁸⁾.

(53) السنن الكبرى، للبيهقي، كتاب: الضحايا، باب: الأضحية سنة نحب لزومها ونكره تركها، رقم الحديث: 19034.

(54) نفس المصدر السابق.

(55) نظرية الاحتياط الفقهي، 238.

(56) صحيح البخاري، كتاب: الأدب، باب: من لم يواجه الناس بالعتاب. وصحيح مسلم، كتاب: الفضائل،

باب: علمه ﷺ بالله تعالى وشدة خشيته.

(57) قواعد التصوف، للشيخ زروق، 52.

(58) إعانة اللهفان، لابن القيم، 182/1.

من هنا يتضح أن المكلف يجب عليه ألا يخرج عن مقتضيات النص الشرعي، الذي لا خلاف فيه، إلى ما لا يؤمن عاقبته، وإن كان احتياطاً أو ورعاً، فالاحتياط الحقيقي في مثل هذه الحالات هو: ترك الاحتياط.

المطلب الثاني:

قوة الشبهة.

الشرط الثاني: قوة الشبهة

وهي أهم شرط من أجله ينهض المجتهد للعمل بمسلك الاحتياط، ويجب الانتباه إلى أنه ليس كل شبهة تصلح أن تكون سبباً ملجئاً للعمل بهذا المسلك، يقول ابن عاشور: "إننا استقرينا الشريعة، فوجدناها لا تراعي الأوهام والتخييلات، وتأمّر بنبذها، فعلمنا أن البناء على الأوهام مرفوض في الشريعة إلا عند الضرورة، فقضينا بأن الأوهام غير صالحة لأن تكون مقاصد شرعية⁽⁵⁹⁾، وبالتالي فإن الشبهة المعتبرة التي يصلح بناء الأحكام عليها هي التي يعضدها أمارات قوية يجعلها محتملة احتمالاً راجحاً.

وتقدير حجم الشبهة ومدى تأثيرها تختلف حسب نظرة كل فقيه، وهذا هو منشأ الاختلاف بينهم، فمنهم من يميل في بعض المسائل إلى الأخذ بالاحتياط ويراه راجحاً، بناء على عدة اعتبارات، وقد تجد الفقيه تختلف إجاباته في المسألة الواحدة بناء على اعتبار الاحتياط أو عدم اعتباره، وفي هذا يقول ابن عاشور: "ومن حق الفقيه مهما لاح له ما يوهّم جعل الوهم مدرّك حكم شرعي أن يتعمق في التأمل عسى أن يظفر بما يزيل ذلك الوهم، ويرى أن ثمة معنى حقيقياً هو مناط التشريع قد قارنه أمر وهمي، فغطى عليه في نظر عموم الناس لأنهم ألفوا المصير إلى الأوهام"⁽⁶⁰⁾.

المطلب الثالث:

أن لا يوقع العمل به في الحرج

الشرط الثالث: أن لا يوقع العمل به في الحرج

جاءت الشريعة الإسلامية لتخرج المكلفين من دائرة الحرج والمشقة وترفع عنهم الإصر والأغلال التي كانت عليهم، وكل أمر أدى إلى تعنيت المكلفين وإدخال المشقة عليهم فهو مرفوض، وإذا كان العمل بالاحتياط سيؤدي إلى وقوع المكلف في المشقة المرفوعة، فلا يجب الأخذ به، للقاعدة المقررة سابقاً، وينتقد ابن القيم من يغالي في الاحتياط إلى درجة التشدد والتنطع بقوله: "وقد بلغ الشيطان منهم أن عذبهم في الدنيا قبل الآخرة، وأخرجهم عن اتباع الرسول وأدخلهم في جملة أهل التنطع والعلو، وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا"⁽⁶¹⁾.

ويقرر الشاطبي هذا المعنى في الموافقات، خاصة من هم موقعون عن رب العالمين، يقول: "المفتي البالغ ذروة الدرجة هو الذي يحمل الناس على المعهود الوسط فيما يليق بالجمهور، فلا يذهب بهم مذهب الشدة، ولا يميل بهم إلى طرف الانحلال.

والدليل على صحة هذا أنه الصراط المستقيم الذي جاءت به الشريعة الإسلامية فإذا خرج عن ذلك في المستفتين خرج عن قصد الشارع، ولذلك كان ما خرج عن المذهب الوسط مذموماً عند

(59) مقاصد الشريعة، للطاهر ابن عاشور، 255.

(60) مقاصد الشريعة، 256.

(61) إغائة اللفهان، 1/155.

العلماء الراسخين" (62).

فهذا لا يعني أن المكلف لا يأخذ بالاحتياط الذي قد يوقع في مشقة لكن نوع هذه المشقة مقدور عليها، لأن المشقة تنقسم إلى قسمين مشقة مقدور عليها، وهي التي يستطيع معها المكلف العمل بدون السقوط في الحرج المرفوع، ومشقة غير مقدور عليها، وهي التي لا يطيق العمل بها، وهذا المعنى هو المقرر عند العلماء، يقول العز: "كل احتمال يؤدي اعتباره إلى تعطيل المصالح المشروعة أو جلب المفاسد المدفوعة فهو منطرح لا لفتة إليه" (63).

المطلب الرابع:

عدم الوقوع في الوسوسة

الشرط الرابع: عدم الوقوع في الوسوسة

يشترط في العمل بالاحتياط، أن لا يؤول العمل به إلى الوقوع في الوسواس والأوهام والتخيلات، ويؤكد الإمام النووي هذا الأمر بقوله: "استحباب الأخذ بالاحتياط في العبادات وغيرها ما لم يخرج عن حد الاحتياط إلى حد الوسوسة" (64)، المفضية إلى الخروج عن المنهج السوي والمعتدل، الذي رسمته الشريعة الإسلامية للشخصية المسلمة في هذه الحياة، {وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا} [البقرة: 143] ولما ينطوي عليه من الغلو والتنعط الممنوعين، {يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ} [النساء: 171] قال القرطبي في تفسيره (65): "نهى عن الغلو، والغلو التجاوز في الحد وقال الشوكاني: "والمراد بالآية النهي لهم عن الإفراط تارة والتفريط أخرى" (66).

ومن الإفراط والغلو في الاحتياط، الخروج به عن حد الاعتدال، إلى حد الوسوسة، حتى قيل: "الوسوسة بدعة، وأصلها جهل بالسنّة، أو خيال في العقل" (67).

وفي التمييز بين الاحتياط والوسوسة نورد كلاماً نفيساً لابن القيم نختم به هذا الشرط، يقول رحمه الله: "والفرق بين الاحتياط والوسوسة أن الاحتياط الاستقصاء والمبالغة في اتباع السنّة وما كان عليه رسول الله ﷺ وأصحابه من غير غلو ومجازة ولا تقصير ولا تفريط، فهذا هو الاحتياط الذي يرضاه الله ورسوله. وأما الوسوسة فهي ابتداء ما لم تأت به السنّة، ولم يفعله رسول الله ﷺ ولا أحد من الصحابة زاعماً أنه يصل بذلك إلى تحصيل المشروع وضبطه كمن يحتاط بزعمه ويغسل أعضائه في الوضوء فوق الثلاثة، فيسرف في صب الماء في وضوئه وغسله، ويصرح بالتلفظ بنية الصلاة مراراً أو مرة واحدة، ويغسل ثيابه مما لا يتيقن نجاسته احتياطاً، ويرغب عن الصلاة في نعله احتياطاً إلى أضعاف هذا مما اتخذهُ الموسوسون ديناً، وزعموا أنه احتياط، وقد كان الاحتياط باتباع هدى رسول الله ﷺ وما كان عليه أولى بهم، فإنه الاحتياط الذي من خرج عنه فقد فارق الاحتياط وعدل عن سواء الصراط. والاحتياط كل الاحتياط الخروج عن خلاف السنّة، ولو خالفت أكثر أهل الأرض، بل كلهم" (68).

المبحث الثالث:

نماذج من تطبيقات الاحتياط في الفقه وأصوله

(62) الموافقات، 276/5.

(63) شجرة المعارف والأحوال، 361.

(64) صحيح مسلم بشرح الإمام النووي، 2/ 183.

(65) الجامع لأحكام القرآن، 401/3.

(66) فتح القدير، للإمام الشوكاني، 345.

(67) قواعد التصوف، 66.

(68) الروح، لابن القيم، 249.

المطلب الأول: تطبيقات مرتبطة بقواعد الأصول.

من أهم القواعد الأصولية - التي ارتبطت بمبدأ الاحتياط الذي يتناوله بحثنا وأعتبر بعضها مصدراً من مصادر التشريع الاسلامي عند بعض الأصوليين - هي:

سد الذرائع .

اعتبار المصالح.

والخروج من الخلاف.

يعتبر سد الذرائع من الأصول الهامة عند الإمام مالك خاصة، وهو مظهر من مظاهر الاحتياط "لأن سد الذرائع يوجب الاحتياط للفساد ما أمكن الاحتياط"⁽⁶⁹⁾ فهذا الأصل الذي اعتمده الإمام مالك - حتى أصبح علماً لمذهبه- يُعد من أبرز مظاهر الاحتياط، وأنه معتبر مقصود شرعاً.

وأما اعتبار المصالح فهناك العديد من الفقهاء من يعتمد في كثير من فتاويه واجتهاداته، على أصل المصلحة التي فيها مزيد احتياط خاصة فيما يتعلق بالمصالح العام، فيضع المصلحة وتحققها احتياطاً كدافع للحكم وإصداره.

أما مراعاة الخلاف يعتبر مراعاة الخلاف مظهراً من مظاهر التيسير أو الاحتياط الذي اعتمده في كثير من الاجتهادات، ولأن "المسوغ الشرعي للانتقال من قول إلى قول مراعاةً للخلاف فهو: الاحتياط أو التيسير"⁽⁷⁰⁾، "ولأن مراعاة الخلاف ليست إلا نوعاً من أنواع الاحتياط"⁽⁷¹⁾.

أمثلة على ذلك :

- كراهة حضور المحرم التزويج مخافة وقوعه بأمر النساء فينقض حجه أو ينقصه، من باب سد الذرائع.
- كراهة بعض البيوع الأجلة احتياطاً لمظنة الربا، من باب سد الذرائع.
- قتل الجماعة بالواحد . من باب المصلحة العامة.
- قراءة الفاتحة للمأموم خروجاً من الخلاف من باب الاحتياط .

المطلب الثاني:

تطبيقات مرتبطة بالقواعد الفقهية.

من القواعد الفقهية - التي اندرج تحتها كثير من الفروع المبنية على الاحتياط عند بعض الأصوليين والفقهاء - هي:

- الأصل في العبادات الاحتياط .
- المعاملة بنقيض الأصل الفاسد أصل.

معنى قاعدة "الأصل في العبادات الاحتياط" أن المكلف يجب عليه "العمل بما هو أوثق وأحوط للمرء في دينه وبراءة ذمته، حيث إن ذمة المكلف مشغولة بالعبادة المطلوبة يقيناً فيجب أن تؤدي العبادة على وجه يتيقن المكلف أو يغلب على ظنه أنه قد برئت ذمته"⁽⁷²⁾ لأن الذمة إذا عمرت بيقين فلا تبرأ إلا بيقين. ومن أمثلة ذلك:

(69) أصول الفقه، محمد أبو زهرة، 291.

(70) أصول فقه الإمام مالك أدلته العقلية، 359/1.

(71) الأشباه والنظائر، للسبكي، 110.

(72) موسوعة البورنو، 419.

الشك في موضع النجاسة:

ذهب بعض الفقهاء إلى إيجاب غسل جميع الثوب على من شك في موضع النجاسة في ثوبه، وذلك احتياطاً في مذهب مالك، جاء في المدونة⁽⁷³⁾: "وقال مالك في الثوب يصيبه البول أو الاحتلام فيُخْطى موضعه ولا يعرفه، قال: يغسله كله."

قال في المدونة⁽⁷⁴⁾: "وقال ابن عمر وأبو هريرة في الثوب تصيبه الجنابة فلا يعرف موضعها: يغسل الثوب كله، من حديث ابن وهب". فعمدة مالك في إيجاب غسل جميع الثوب على من شك في موضع النجاسة هو الاحتياط؛ "لأن الذمة مشغولة بيقين، فلا تبرأ إلا بيقين، فالاختياط فيها يقتضي غسله كله"⁽⁷⁵⁾.

أما قاعدة "المعاملة بنقيض الأصل الفاسد أصل" تعتبر هذه القاعدة من القواعد المبنية على الاحتياط، وذلك أن المكلف إذا عمل بعمل لم تشرعه الشريعة فعمله باطل، ولو توسّل أو أحاط عمله بما يُظهر أنه مشروع.

ومن استقرى موارد الشرع يرى اتجاه الشارع إلى العمل بمقتضى هذه القاعدة في كثير من أحكامه وتشريعاته، يقول ابن القيم: "وقد استقرت سنة الله في خلقه شرعاً وقدرأً على معاقبة العبد بنقيض قصده، كما حرّم القاتل الميراث، وورّث المطلقة في مرض الموت، وكذلك الفارّ من الزكاة لا يُسقطها عنه فراؤه، ولا يُعان على قصده الباطل؛ فيتم مقصوده، ويُسقط مقصود الربّ تعالى، وكذلك عامة الحبل؛ إنما يُساعد فيها المتحيّل على بلوغ غرضه، ويُبطل غرض الشارع"⁽⁷⁶⁾.

المطلب الثالث: تطبيقات مرتبطة بقواعد الترجيح.

من قواعد الترجيح بين الأدلة المعتمدة على مبدأ الاحتياط في الفقه قاعدة:

● ترجيح أحد الدليلين احتياطاً.

كثيراً ما يلجأ الفقهاء إلى الجمع بين الأدلة إذا تعارضت واختلفت، ما لم يتبين له سبب قوي يرجح به أحدها، فهو يحتاط للأدلة من أن يهملها بدون سبب مبرر، ولذلك صاغ العلماء قاعدة في هذا الباب وهي: إعمال الدليلين أولى من إهمال أحدهما، فإن تعذر ذلك فيعتبر الترجيح بالاحتياط من المسالك الهامة، في معرفة الأفضل والأليق بالشريعة الإسلامية، ومحاسنها من الأخذ بالحزم والجد، وترك ما فيه شبهة وشك يوجب الذم واللوم. ومن أمثلة ذلك:

● ترجيح الدليل المفيد للتحريم على الدليل المفيد للإيجاب

ذهب العديد من الأصوليين إلى ترجيح الدليل المفيد للتحريم على الدليل المفيد للإيجاب، وصاغوا بناءً على ذلك قاعدة هامة هي: "إذا اجتمع المانع والمقتضي غلب المانع"، لأن نظر الشارع إلى دفع المفاسد أشد منه في جلب المصالح، ولأن "المحرمات يحتاط لإثباتها ما أمكن"⁽⁷⁷⁾.

خاتمة وتوصيات:

يتبين معنا مما سبق عرضه في البحث بعض النقاط الأساسية وهي:

- إن الاحتياط أصل من أصول الشريعة الإسلامية، وهو من النظريات التي لها تأثير بيّن وواضح على مناحي كبيرة ومتعددة من التشريع، عند جميع الفقهاء وخاصة الإمام مالك

(73) المدونة 52/1.

(74) المدونة 54/1.

(75) القواعد الفقهية المستنبطة من خلال المدونة، 370/1.

(76) إعلام الموقعين، 195/5 - 196.

(77) البحر المحيط، 195/8.

الذي بنى مذهبه على الأخذ بهذا الأصل الأصل والركن الركين حتى أصبح علماً على مذهبه.

- إن حقيقة الاحتياط يكون إما بالفعل أو الترك عند حصول الاشتباه أو الشك، ليفرغ المكلف ذمته بيقين وليستبرئ لدينه، حتى لا يسقط في المشتبهات التي هي بريد الحرام.
 - اتفق جمهور أهل العلم على حجية الاحتياط وضرورة الأخذ به، أما الخلاف الحاصل بينهم فيما يتعلق بالجزئيات، فهو راجع بالأساس إلى اعتبارات اجتهادية، لا تقدر في جوهر هذا الأصل وفي مشروعيته والأخذ به.
 - إن الاحتياط المعبر لابد من أن تتوفر جملة من الشروط التي تضبطه، والقيود التي تحدده، من أجل الوصول إلى النتائج المرجوة منه.
 - إن الاحتياط له ارتباطات وقواعد متعلقة كثيرة من ذلك: أصل سد الذرائع: المبني على الاحتياط للمآلات وكذا أصل مراعاة الخلاف: الذي يُحتاط فيه لأدلة المخالف، وأصل المصالح: الذي يحتاط فيه لتحقيق المصالح ودفع المفساد.
 - قد لجأ الفقيه غالباً إلى منهج الجمع بين الأدلة احتياطاً من إهمال أحدها ما أمكن الجمع، وإلا فإنه يسلك منهج الترجيح خاصة إذا كان فيه مزيد احتياط.
- وفي الختام إن الاحتياط موضوع شاسع يحتاج في الحقيقة إلى تضافر الجهود من أجل تعميق البحث فيه، وخاصة موضوع جمع الفرعيات التي اعتمدنا على الاحتياط ونسأل الله عز وجل أن يوفقنا لجمع هذه الفرعيات في بحث يعطيها حقها وافياً. والحمد لله في البدء وفي الختم والله الموفق.

المصادر والمراجع مرتبة على الترتيب الأبجدي لاسم الكتاب

1. القرآن الكريم
2. الإحكام في أصول الأحكام، لأبي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، تحقيق: محمد أحمد عبد العزيز، مكتبة عاطف مصر، مطبعة الامتياز، ط1، 1398هـ/1978م
3. الاستنكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار وعلماء الأقطار فيما تضمنه الموطأ من معاني الرأي والآثار وشرح ذلك كله بالإيجاز والاختصار، للإمام أبي عمر يوسف بن عبد الله بن محمد ابن عبد البر النمري القرطبي، علق عليه ووضع حواشيه، سالم محمد عطا، ومحمد علي معوض، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط3، 1427هـ/2006م
4. الأسرار في الأصول والفروع في تقويم أدلة الشرع المعروف بـ "تقويم الأدلة." تأليف القاضي أبي زيد الدبوسي. دراسة وتحقيق: الدكتور محمود توفيق عبد الله العواطي الرفاعي. عدد الأجزاء 4
5. الأشباه والنظائر، المؤلف: تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي (المتوفى: 771هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية عدد الأجزاء 2، رقم الطبعة 1، تاريخ النشر 1991.
6. البحر المحیط، للإمام بدر الدين محمد بن بهاء بن عبد الله الشافعي الزركشي، تحقيق: لجنة من علماء الأزهر، دار الكتب، ط1، 1414هـ/1994م.
7. البرهان في أصول الفقه، للإمام أبي المعالي عبد الملك الجويني، تحقيق: عبد العظيم محمود الديب، دار الوفاء، ط3، 1412هـ/1992م.
8. التحرير مع تيسير التحرير لابن الهمام: 151/3.....
9. التحرير والتنوير، للشيخ محمد الطاهر ابن عاشور، دار سحنون للنشر والتوزيع، تونس، (بدون: ط،ت).
10. التعريفات، للرجاني، تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار النفائس، ط1، 1424هـ/2003م
11. التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب، للإمام فخر الدين محمد بن عمر بن الحسن ابن علي التميمي البكري الرازي الشافعي، قدم له: هاني الحاج، حققه وعلق عليه وخرج أحاديثه: عماد زكي البارودي، المكتبة التوفيقية، (بدون: ط،ت).

12. **التمهيد في أصول الفقه**، المؤلف: محفوظ بن أحمد بن الحسن أبو الخطاب الكلؤداني الحنبلي (المتوفى: 510 هـ)، المحقق: مفيد محمد أبو عمشة (الجزء 1 - 2) ومحمد بن علي بن إبراهيم (الجزء 3 - 4)، الناشر: مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي - جامعة أم القرى (37)، الطبعة: الأولى، 1406 هـ - 1985 م، عدد الأجزاء: 4
13. **التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد**، المؤلف: أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي (المتوفى: 463 هـ)، تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي، محمد عبد الكبير البكري، الناشر: وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية - المغرب، عام النشر: 1387 هـ، عدد الأجزاء: 24
14. **التوقيف على مهمات التعاريف**، المؤلف: زين الدين محمد المدعو بعبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي بن زين العابدين الحدادي ثم المناوي القاهري (المتوفى: 1031 هـ)، الناشر: عالم الكتب 38 عبد الخالق ثروت-القاهرة، الطبعة: الأولى، 1410 هـ-1990م، عدد الأجزاء: 1
15. **الجامع لأحكام القرآن**، لأبي عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، راجعه وضبطه وعلق عليه: محمد إبراهيم الحفناوي، خرّج أحاديثه: محمود حامد عثمان، دار الحديث، القاهرة - مصر، بدون ط، 1428 هـ/2007م.
16. **الروح في الكلام على أرواح الأموات والأحياء بالدلائل من الكتاب والسنة والآثار وأقوال العلماء**، تأليف: الإمام شمس الدين أبي عبد الله ابن قيم الجوزية، نقحه ووضع حواشيه: مكتب البحوث والدراسات، دار الفكر، بدون ط، 1412 هـ/1992م
17. **السنن الكبرى للبيهقي**، للأبي بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، ط3، 1424 هـ/2003م.
18. **العدة في أصول الفقه** المؤلف: القاضي أبو يعلى، محمد بن الحسين بن محمد بن خلف ابن الفراء (المتوفى: 458 هـ)، حققه وعلق عليه وخرّج نصه: د أحمد بن علي بن سير المباركي، الأستاذ المشارك في كلية الشريعة بالرياض - جامعة الملك محمد بن سعود الإسلامية، الطبعة: الثانية 1410 هـ - 1990 م، عدد الأجزاء: 5
19. **العمل بالاحتياط في الفقه الإسلامي لمنيب شاكر**
20. **الفروق = أنوار البروق في أنواع الفروق** المؤلف: أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي الشهير بالفراقي (المتوفى: 684 هـ)، الناشر: عالم الكتب، عدد الأجزاء: 4
21. **الفصول في الأصول**، المؤلف: أحمد بن علي أبو بكر الرازي الجصاص الحنفي (المتوفى: 370 هـ)، الناشر: وزارة الأوقاف الكويتية، الطبعة: الثانية، 1414 هـ - 1994م، عدد الأجزاء: 4
22. **القواعد المستنبطة من المدونة الكبرى**، أحسن زقور، دار ابن حزم، ط1، 1426 هـ/2005م
23. **الكتابات للكفوي**
24. **المدونة الكبرى**، للإمام مالك بن أنس الأصبحي، رواية الإمام سحنون بن سعيد التتوخي عن الإمام عبد الرحمن بن القاسم، تحقيق وتخريج: عامر الجزار وعبد الله المنشاوي، دار الحديث، القاهرة - مصر، بدون ط، 1426 هـ/2005م
25. **المحصول** المؤلف: أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري (المتوفى: 606 هـ) دراسة وتحقيق: الدكتور طه جابر فياض العلواني، الناشر: مؤسسة الرسالة الطبعة: الثالثة، 1418 هـ - 1997 م
26. **المستصفى**، المؤلف: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (المتوفى: 505 هـ)، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، الناشر: دار الكتب العلمية، عدد الأجزاء 1 رقم الطبعة 1 تاريخ النشر 1993
27. **المسودة في أصول الفقه**، المؤلف: آل تيمية لمحقق: محمد محيي الدين عبد الحميد الناشر:

- دار الكتاب العربي عدد الأجزاء: 1
28. **القاموس المحيط**، المؤلف مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادي (المتوفى: 817هـ)، تحقيق محمد نعيم العرقسوسي، الناشر: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، عدد الأجزاء 1 رقم الطبعة 8 تاريخ النشر 2005
29. **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير**، المؤلف أحمد بن محمد بن علي الفيومي المقري، تحقيق عبد العظيم الشناوي، دار المعارف - القاهرة، عدد الأجزاء 1، رقم الطبعة 2.
30. **الموافقات** المؤلف: إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي (المتوفى: 790هـ) المحقق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، الناشر: دار ابن عفان، الطبعة: الطبعة الأولى 1417هـ/ 1997م، عدد الأجزاء: 7
31. **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، لأبي عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب المعروف بابن قيم الجوزية، قرأه وقدم له وعلق عليه وخرّج أحاديثه وآثاره: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، شارك في التخرّيج: أبو عمر أحمد عبد الله أحمد، دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، ط1، رجب 1423هـ.
32. **إغاثة اللهفان من مصادب الشيطان**، للإمام أبي عبد الله محمد بن أبي بكر الشهير بابن قيم الجوزية، تحقيق: محمد سيد كيلاني، شركة مكتبة ومطبعة البابي الحلبي وأولاده بمصر، ط الأخيرة، 1381هـ/ 1961م.
33. **أحكام القرآن**، لأبي بكر محمد بن عبد الله المعروف بابن العربي، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، ط3، 1424هـ/ 2003.
34. **أصول السرخسي**، للإمام أبي بكر محمد بن أحمد السرخسي، تحقيق: أبو الوفا الأفغاني، دار المعرفة، (بدون ط - ت).
35. **أصول الفقه**، المؤلف: محمد أبو النور زهير، الناشر: المكتبة الأزهرية للتراث، عدد الأجزاء 4، تاريخ النشر 1987
36. **أصول فقه الإمام مالك أثلته النقلية**، عبد الرحمن بن عبد الله الشعلان، الإدارة العامة للثقافة والنشر، الرياض - المملكة العربية السعودية، ط1، 1424هـ/ 2003م.
37. **بدائع الفوائد** المؤلف: محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (المتوفى: 751هـ)، الناشر: دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان عدد الأجزاء: 4.
38. **تهذيب اللغة**، المؤلف: محمد بن أحمد بن الأزهر الهروي، أبو منصور (المتوفى: 370هـ)، المحقق: محمد عوض مرعب الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة: الأولى، 2001م عدد الأجزاء: 8.
39. **سنن أبي داود**، للإمام أبي داود سليمان بن الأشعث الأزدي السجستاني، تحقيق: محمد عوامة، دار القبلة (جدة) ومؤسسة الريان (بيروت) والمكتبة المكية (مكة) للثقافة الإسلامية، ط1، 1419هـ/ 1998م.
40. **شجرة المعارف والأحوال وصالح الأقوال والأعمال**، للإمام عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام، تحقيق: إياذ خالد الطباع، دار الفكر المعاصر (بيروت - لبنان)، دار الفكر (دمشق - سورية)، ط1، 1991م. إصدار: 1418هـ/ 1998م.
41. **الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه = صحيح البخاري**، المؤلف: محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي، المحقق: محمد زهير بن ناصر الناصر مع الكتاب: شرح وتعليق د. مصطفى ديب البغا أستاذ الحديث وعلومه في كلية الشريعة - جامعة دمشق، الناشر: دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي)، عدد الأجزاء 9، رقم الطبعة 1، تاريخ النشر 1422هـ.
42. **صحيح مسلم المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ**، المؤلف: مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (المتوفى: 261هـ)، المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي، الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت، عدد الأجزاء 5.
43. **صحيح مسلم بشرح الإمام النووي**، حققه وخرّجه وفهرسه: عصام الصباطي، وحازم محمد

- و عماد عامر، دار الحديث - القاهرة، ط4، 1422هـ/2001م.
44. فتح الباري شرح صحيح البخاري، المؤلف: أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، محمد فؤاد عبد الباقي + محب الدين الخطيب، الناشر: دار المعرفة - بيروت، 1379، عدد الأجزاء 13 تاريخ النشر 1379 هـ.
45. فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، لمحمد بن علي بن محمد الشوكاني، اعتنى به وراجع أصوله: يوسف الغوش، دار المعرفة، بيروت - لبنان، ط4، 1428هـ/2007م.
46. قواعد الأحكام في مصالح الأنام المؤلف: أبو محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم بن الحسن السلمي الدمشقي، الملقب بسلطان العلماء (المتوفى: 660هـ، راجعه وعلق عليه: طه عبد الرؤوف سعد، الناشر: مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة)، وصورتها دور عدة مثل: دار الكتب العلمية - بيروت، ودار أم القرى - القاهرة (طبعة: جديدة مضبوطة متقحة، 1414 هـ - 1991 م عدد الأجزاء: 2).
47. قواعد التصوف، للإمام أبي العباس أحمد بن أحمد بن محمد بن عيسى زروق الفاسي البرنسي، تقديم و تحقيق: عبد المجيد خيالي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط3، 1428هـ/2007م.
48. لسان العرب، لجمال الدين أبي الفضل محمد بن مكرم بن منظور، حققه وعلق عليه ووضع حواشيه: عامر أحمد حيدر، راجعه: عبد المنعم خليل إبراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط2، 2009م.
49. مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم بمساعدة ابنه، مكتبة المعارف، المغرب، (بدون: ط)،.
50. مقاصد الشريعة الإسلامية، للشيخ محمد الطاهر بن عاشور، دراسة وتحقيق: محمد الطاهر الميساوي، دار النفائس، الأردن، ط2، 1421هـ/2001م.
51. منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل، المؤلف: جمال الدين أبو عمرو عثمان بن عمرو بن أبي بكر المالكي المعروف بابن الحاجب، عدد الصفحات: 229، الطبعة: الأولى - 1405هـ/1985م، الناشر: دار الكتب العلمية.
52. نظرية الاحتياط الفقهي، محمد عمر سماعي، 26-27.
53. نظريات في الفقه، رسالة دكتوراه باسم مصطفى بوزغ.
54. نفائس الأصول في شرح المحصول المؤلف: شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي (ت 684هـ) المحقق: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض الناشر: مكتبة نزار مصطفى الباز الطبعة: الأولى، 1416هـ - 1995م.

“EL-İBÂNE AN USULİ’D-DİYÂNE” DE BAZI KELAMÎ PROBLEMLERİN DEĞERLENDİRİLMESİ

Fatma PINAR¹



¹ Dr. Öğr. Üyesi, Bitlis Eren Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi.

Giriş

Sünni düşüncenin iki önemli kolundan biri olan Eş'âriyye mezhebinin kurucusu Ebu'l-Hasan el-Eş'âri (ö. 324/936), önemli İslâm âlimlerinden biridir. O, Ehli Sünnet düşüncesinin şekillenmesinde büyük öneme sahiptir. Sünni düşüncenin gelişip kurumsallaşmasında önemli bir katkısı olmuş ve bu nedenle kendisine "Nâsiruddîn" lakabı verilmiştir. Eş'âri, Basra ve Bağdat gibi ilmi çevrelerde hayatını sürdürmüş ve kırk sene Mu'tezile'nin içinde kalarak, Mu'tezile düşüncesini bizzat içinde yaşayan biri olarak öğrenme fırsatı elde etmiştir.² Hayatının önceki dönemlerinde Mu'tezile'nin görüşlerini ihtiva eden eserler telif etmiş, fakat akla oldukça fazla güvenen, akli dinî meselelerin açıklanmasında esas ölçü olarak gören bu mezhebin bazı çelişkileri olduğunu ve naslara aykırı düştüğünü fark ederek, Ebû Hanife (ö. 150/767), Ahmed b. Hanbel (ö. 290/903), Buhari (ö. 256/870), İbn Kuteybe (ö. 276/889), Ebü Said ed-Darimi (ö. 280/894) gibi âlimlerce ortaya konan Ehli Sünnet akaidi safına geçmiştir. Onun Mu'tezile'den ayrılarak Ehli Sünnet safına geçmesi kelim tarihinden önemli bir dönüm noktası olmuştur. Eş'âri, Mu'tezile'nin aşırı akılcılığına karşı çıkışının etkisiyle önceleri Ahmed b. Hanbel'in metodunu takip etmiş fakat kısa bir zaman sonra itikadî konularda aklın ilkelerinden faydalanmak suretiyle nasları ön plana çıkaran bir metot benimsemeye başlamıştır. Böylece Ebû Mansur el Mâtürîdî (ö. 333/944) ile aynı doğrultuda Sünni kelim metodunu başlatmıştır. Bu dönemde, Mu'tezile'nin ileri sürdüğü görüşleri savunmak için daha önce müdafaa ettiği görüşleri, yine bizzat kendisi eleştirmiştir.³

Eş'âri vefatından sonra eserleriyle İslâm âlemine büyük hizmet etmiştir. Onun Sünnî düşüncüyü ortaya koyduğu bu eserlerinden biri de *el-İbâne an Usulî'd-Diyâne* isimli eseridir. Hanbelîlere⁴ ait olduğunu iddia edenler olmakla birlikte, bu eser Ehli Sünnet düşüncesinin temel eserlerinden biri olarak kabul edilmiştir. Bunun nedeni ise Ehli Sünnet'e ait görüşlerin büyük bir kısmının bu esere nispet edilmesidir. O, bu eserde Mu'tezile ekolüne önemli ve esaslı eleştiriler yöneltmiş, ayrıca Kaderiye, Cebriye, Mürcie gibi itikadî mezhepler arasındaki görüş ayrılıklarına da değinmiştir.⁵ Bizim bu çalışmayı yapmadaki amacımız kelimanın bazı tartışmalı konuları hakkında Eş'âri'nin yaklaşımını ortaya koymaktır. Bu nedenle birinci bölümde onun iman, ikinci bölümde ru'yetullah, üçüncü bölümde istiva, dördüncü bölümde şefaat ve beşinde bölümde de kelim sıfatına yönelik görüşleri üzerinde durmaya çalışacağız. Bu çalışmada temel kaynağımız Eş'âri'nin *el-İbâne* isimli eseri olmakla birlikte yine onun *el-Lüma* isimli eserinden de istifade edeceğiz.

² Eş'ârî, *el İbâne an Usulî'd-Diyâne*, (trc. Mehmet Kubat), İşrak Yayınları, İstanbul, 2008, s. 7.

³ İrfan Abdülhamid, "Ebû'l Hasen Eş'ârî", TDV, İstanbul, XI, s. 445.

⁴ Hanbelîler hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Ahmed bin Hanbel, *Mesâilü'l-İmam Ahmed bin Hanbel*, Beyrut, 1988, s. 61; Yusuf Ziya Yörükân, "Vahhabilik" AÜFD, 1953, XXVII, s. 51-67; Zübeyr Bulut, "Hanbelî Akaidinin Teşekkülü", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 2017, VI, s. 2941; Ferhat Koca, *İslam Düşüncesinde Selefilik*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2016, s. 14.

⁵ Eş'ârî, *el İbâne an Usulî'd-Diyâne*, s. 20.

Ayrıca bu çalışmada sadece Eş'ârî'nin kelmâî görüşlerini ortaya çıkarmakla yetinmeyerek, diğer kelmâî ekollerin görüşleriyle de karşılaştıracığımız için açıklayıcı bir yöntemin yanı sıra karşılaştırmalı bir yöntem de izleyeceğiz.

1. İman

İman kelimesi Arapçada, tam bir güven duygusu içinde birinin sözünün doğruluğunu onaylamak (tasdik) ve ona inanmaktır. Kur'an nâzil olmadan önceki dönemlerde Araplar imanı tasdik olarak kabul etmiştir. Nitekim Kur'an'da Hz. Yakub'un oğulları, kardeşleri Yusuf'u kuyuya attıktan sonra babalarına gelip onu bir kurdun yediğini haber vererek ona, "Ama biz doğruyu söylesek de sen bize inanmazsın"⁶ şeklindeki beyanları imanın, bir sözün güven duygusu içinde tasdik etmek anlamına geldiğine delalet etmektedir. Ayrıca İslam inancını, Kur'an'a göre sistematize etme gayreti içinde olan pek çok kelâm bilginine göre de iman, kalbin tasdikinden ibarettir. İmanın tasdik olduğunu ilk defa dile getirenin Mürcie fırkasından Bîşr el-Merîsî (ö. 218/833) olduğu belirtilmektedir. Daha sonra gelen Eş'ârîyye ve Mâtürîdîyye mezheplerinin kurucusu Eş'ârî ile Mâtürîdî de imanı tasdik olarak tanımlamıştır. Ardından bu âlimlerin takipçileri olan Bakillânî (ö. 403/1013), Cüveynî (ö. 478/1085), Gazâlî (ö. 505/1111), Ebu'l Mu'in Neseffî (ö. 505/1114) gibi önde gelen kelmâî âlimleri de imanın tasdikten ibaret olduğunu beyan etmiştir.⁷

İmanı sadece kalbin tasdikinden ibaret görmeyip, dil ile ikrar etmeyi de imandan telakki eden başka bir görüşe göre ise kalpte bulunanın açığa vurulması gereklidir. Çünkü kişi hakkında dünyalık hükümlerin uygulanabilmesi bunu zorunlu kılmaktadır. Bu görüş ise Ebû Hanîfe'ye aittir.⁸ Mürcie ve Kerrâmîyye fırkasına göre iman ise Allah'ı, peygamberlerini, yerine getirilenin aklen vâcib olduğu her şeyi bilmek ve ikrar etmekten ibarettir. Bu görüşe göre kalbin tasdiki imanın bir parçası değildir.⁹

İmana kalbin tasdiki ve dilin ikrarının yanı sıra amelleri de dâhil eden bir başka görüş de mevcuttur. Bu görüşe göre tasdik, ikrar ve amelden sadece

⁶ Yusuf, 12/17.

⁷ Muammer Esen, "İman Kavramı Üzerine", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2008, XLVIII/1, s. 79-80; Ayrıntılı bilgi için bkz. Eş'ârî, *Kitâbü'l-Lüma fi'r-Red ala Ehli'z-Zeyği ve'l-Bida*, (trc. Kılıç Aslan-Hikmet Mavil), İz Yayınları, İstanbul, 2017, s. 135; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, (trc. Bekir Topaloğlu), İsam Yayınları, 2009, s. 487; Nureddin es-Sabuni, *el-Bidâye fi usulî'd-din*, İfay Yayınları, İstanbul, 2011, s. 74-75; Ahmet Saim Kılavuz, *İslam Akaidi ve Kelama Giriş*, Ensar Yayınları, İstanbul, 2017, s. 35.

⁸ Ayrıntılı bilgi için bkz. Ebû Hanîfe, *el-Alim ve'l-müteallim*, (trc. Abdülvahap Öztürk), Çınar Yayınları, İstanbul, 2012, s. 57; Sabuni, *el-Bidâye fi usulî'd-din*, s. 74-75; Tahâvî, *Âkâidü't-Tahâvî*, (Şerh: Muhammed el-Humeyyîs), Guraba Yayınları, İstanbul, 2008, s. 89.

⁹ Recep Önal, "İman ve Mahiyeti Konusunda Mu'tezile ile Ehli Sünnet Polemiği", *OMÜİFD*, 2015, sy. 39, s. 127; Kerrâmîyye fırkası hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Eş'ârî, *Mâkâlâtü'l-İslâmîyyîn*, Beyrut, 2009, s. 120-121; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut, 1993, s. 124.

birinin bile eksik olması halinde iman gerçekleşmez. Hâriciler, Mu'tezile ve Ashâbu'l-Hadis bu görüştedir.¹⁰

Eş'âri ise *el-İbâne*'de imanın söz ve amelden ibaret olduğunu, artıp eksildiğini ve bu konuda adil ve güvenilir ravilerin yine adalet sahibi ravilerden rivayet ederek Hz. Peygamber'de son bulan sahabelerin ondan naklettikleri rivayetleri kabul ettiklerini beyan etmektedir.¹¹ Sadece bu ifadesinden hareketle Eş'âri'nin, Hz. Peygamber'in hadislerinden yola çıkarak amellerin imana dâhil olduğu ve artıp eksileceği görüşünde olduğu gibi bir sonuç ortaya çıkmaktadır.

el-İbâne'de Eş'âri'nin ameli imana dâhil ettiği ve imanda artma ve eksilmenin olduğu yönündeki görüşlerinin, Ashâbu'l-Hadis'in görüşlerini yansıttığı düşüncesini akla getirse de, onun *el-Lüma* isimli eserinde bu konuyla ilgili görüşleri irdelendiğinde ortaya farklı bir durum çıkmaktadır. O, bu eserinde imanın kalbin tasdikten ibaret olduğunu ifade etmektedir. Ona göre dil ile ikrar ve amel imandan değildir.¹²

Nitekim Eş'âri, bu eserde "Size göre Allah'a iman ne anlama gelmektedir" şeklinde yöneltilen bir soruya şöyle cevap vermiştir: "İman Allah'ı tasdik etmek demektir. Kur'an'ın indirildiği dilin uzmanları da imanın bu anlamı üzerinde görüş birliğine varmışlardır. Nitekim Cenab-ı Allah 'Biz her peygamberi ancak kendi kavminin dili ile gönderdik'¹³ ve 'Apaçık bir Arap diliyle...'¹⁴ şeklinde buyurmaktadır. Şüphesiz iman kelimesi Kur'an'ın nazil olduğu dilde tasdik (onaylama) anlamına gelir. Bu bağlamda 'Her ne kadar da doğru söylesek de sen bize iman etmezsin' ayetinde geçen iman sözcüğü 'sen bizi tasdik etmezsin' manasını ifade eder. Yine insanlar 'filan kimse kabir azabına ve şefaate iman etti' şeklindeki sözleriyle, o kimsenin kabir azabı ve şefaati tasdik ettiğini belirtmek istemişlerdir. Dolayısıyla dâhil olan arasında bir şeyin iman sayılabilmesi için mutlaka tasdik manasını ifade etmesi gerekmektedir."¹⁵

Görüldüğü gibi Eş'âri'nin imanın dildeki kullanımının tasdik etmek yönünde olduğunu delillendirme çabası içinde olduğu bu ifadesinde, imanın tasdikten ibaret olduğunu açıkça belirtmiştir. İşte onun bu görüşü kurucusu olduğu Eş'âriyye mezhebinin imanın mahiyeti konusunda benimsediği görüştür. Bununla birlikte Mâtürîdîler de imanın mahiyeti konusunda Eş'âriyye ile hem fikirdir.

Nitekim Mâtürîdîyye mezhebinin kurucusu olan Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö. 333/944), imanın sadece dil ile ikrar olduğunu ve kalp ile alakası olmadığını beyan eden Kerrâmiyye fırkasını eleştirerek, hem akıl hem de nakil yoluyla imanın kalp işi olduğunun sabit olduğunu belirtmiştir. Ona göre

¹⁰ bkz. Amr bin Dirâr, *Kitabû't-Tahrîş*, Lîtera Yayınları, İstanbul, 2014, s. 59; İbn

Teymiyye, *İman Üzerine*, (trc. Salih Uçan), Pınar Yayınları, İstanbul, 2006, s. 154-155.

¹¹ Eş'ârî, *el-İbâne an Usulî'd-Diyâne*, s. 265.

¹² Eş'ârî, *Kitâbü'l-Lüma fi'r-Red ala Ehli'z-Zeyğî ve'l-Bida*, s. 135.

¹³ İbrahim, 14/4.

¹⁴ Şuarâ, 26/195.

¹⁵ Eş'ârî, *Kitâbü'l-Lüma fi'r-Red ala Ehli'z-Zeyğî ve'l-Bida*, s. 135.

kalp ile tasdik etmek iman için yeterli olup, dil ile ikrar imandan değildir.¹⁶ Her ne kadar istisnalar olsa da Mâtürîdî'nin bu görüşleri Mâtürîdiyye mezhebinin bu konudaki genel kanaatini yansıtmaktadır.

İstisnalar olmakla birlikte Eş'âri ve Mâtürîdîler'in geneli imanın tasdikten ibaret olduğu görüşünde ittifak etmiştir. İman konusunda kelamın tartışmalı konularından biri de imanda artma ve eksilmenin olup olmayacağı konusudur. Nitekim Hâriciyye, Mu'tezile, Zeydiyye ve Selefiyye'ye göre imanda artma ve eksilme söz konusudur. Onlar daha önce de zikrettiğimiz gibi imanı tasdik, ikrar ve amel olarak kabul etmiş ve ameli de imanın bir parçası olarak gördükleri için bu sonuca varmışlardır.¹⁷

Ehli Sünnet ise bu konuyu iki farklı açıdan tahlil etmiştir. Onlardan bir kısmı imanın inanılması gereken hususlar bakımından artıp eksilmeyeceğini beyan etmiştir. Onlara göre iman, Peygamberlerin getirdiği zorunlu olarak bilinen her şeyi tasdik etmektir. Tasdik olmazsa zan ve şüphe bulunur ve zan ise inanç ifade etmemekle birlikte itikadî konularda da delil teşkil etmez. Bu nedenle iman artma ya da eksilmeyi kabul etmez. Ebu Hanife, Mâtürîdî kelamcıları ve Eş'ârî kelamcılarından bazıları bu görüşü savunmuşlardır. Bu konuda diğer bir görüşe göre ise iman keyfiyet yönüyle fazlalık ve eksiklik kabul eder. Bazı Eş'ârî âlimler, Seleften İbn Teymiyye (ö. 728/1328), Zahirilerden İbn Hazm (ö. 456/1064) ile hadis âlimlerinden İmam el-Buhari (ö. 256/870) bu görüşü benimseyenler arasındadır.¹⁸

Eş'âri, *el-İbâne*'de imanda artma ve eksilmenin olduğu yönünde görüş belirtmiştir. O, bu eserinde daha önce de zikrettiğimiz gibi ameli imana dâhil etmiştir. Bu görüşünün bir uzantısı olarak da imanın artıp eksileceğini ifade etmiştir. Ancak *el-Lüma*'da imanı sadece tasdikten ibaret görmüş ve ameli imana dâhil etmemiştir. Bununla birlikte bu eserinde imanında artma ve azalmanın olup olmayacağına dair müspet ya da menfi görüş beyan etmemiştir.

Eş'âri'nin imanda artma ya da eksilmenin olup olmayacağı konusundaki görüşlerini netleştirmek açısından, Eş'ârî'nin *Lüma*'daki görüşleri doğrultusunda fikir beyan eden Bâkılânî'nin *Temhîd* adlı eserine baktığımızda onun da bu konuda herhangi bir açıklama yapmadığı dikkat çekmektedir. Eş'ârî'nin imanda ziyade ve noksanlık olduğu yönündeki görüşünü açıklayan İbn Fûrek onun, imanının doğrulama olarak kabul edildiğinde bunun tek bir özellik olduğunu, tasdik ve ikrar olarak daha önce olmayan ilintilerin artmasıyla artacağını ve ona eklenenler ile yenileneceğini söylediğini nakletmiştir. İbn Fûrek'in bu açıklamasına göre Eş'âri iman

¹⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 487.

¹⁷ bkz. Fahreddin Râzi, *Kelama Giriş*, (trc. Hüseyin Atay), Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2002, s. 269.

¹⁸ Önal, "İman ve Mahiyeti Konusunda Mu'tezile ile Ehli Sünnet Polemiği", s. 140; bkz. Ebû Hanife, *el-Fıkhu'l-Ekber*, (trc. Abdülvahap Öztürk), Çınar Yayınları, İstanbul, 2012, s. 37; Gazâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, Bedir Yayınları, İstanbul, 1992, s. 314.

doğrulama anlamında artmadığını, bununla birlikte doğrulanan nesnelerin artması ile imanın arttığını düşündürmektedir.¹⁹

Eş'ârî'de amel-iman ilişkisi baktığımızda *el-Lüma*'daki görüşlerine dayanarak diyebiliriz ki, o ameli imandan kabul etmemiş ve bu düşüncesinin bir yansıması olarak, büyük günah sahiplerinin işledikleri günahtan dolayı imandan çıkmadığını belirtmiştir. Ona göre büyük günah sahibi işlediği büyük günahtan dolayı fâsık fakat imanından dolayı mümindir.²⁰

O, Allah'ın birliğine iman eden ve bu imanı muhafaza eden bir kimse hakkında Peygamber'in cennetlik olduğunu haber verdiği kimse müstesna tutulmak şartıyla, kesin olarak cennetliktir ya da cehennemliktir şeklinde bir hükmün verilemeyeceğini dile getirmiştir. Ona göre kible ehlinde olup, zina, hırsızlık ve içki içmek gibi haramları işleyen kimsenin tekfir edilmemesi gerekir. O, Hâricilerin²¹ büyük günah sahiplerinin kâfir olduğu iddialarına da değinmektedir. O bu konudaki kanaatini de "Bu konudaki kanaatimiz şudur ki: Biri zina, hırsızlık ve buna benzer bir günahı haram olduğuna inanmayıp da helal olduğunu düşünerek işlerse kâfir olur" demek suretiyle ortaya koymaktadır.²²

Bilindiği gibi büyük günah işleyenin dinî hükmü hakkında kelim firkaları arasında ihtilaf vardır. Nitekim Hâriciler imanı dil ile ikrar, kalple tasdik ve uzuvların ameli olarak değerlendirmiş ve buradan hareketle imanın üç rüknünden biri olarak gördükleri ameli terk edenlerin kâfir olduğunu iddia etmiştir. Onlar bu görüşlerini birçok ayet ve hadisle delillendirmeye çalışmıştır. Örneğin "Kim bir mümini kasten öldürürse cezası içinde ebedi kalacağı cehennemdir"²³ ayeti onların bu görüşlerini temellendirmede kullandıkları delillerinden biridir.²⁴

Ashabu'l-Hadis ve Selef âlimleri ameli imandan görmelerine rağmen, helal görmemek şartıyla işlediği günahtan dolayı kişiyi kâfir saymamıştır.²⁵ Mu'tezile ve Zeydiyye ise büyük günah işleyen kimsenin imandan çıktığını ancak işlediği bu günah dolayısıyla küfre de girmediğini söylemiştir. Onlara

¹⁹ Erkan Yâr, "Eş'ârî'nin Teolojik Görüşleri", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2006, XI/1, s. 17.

²⁰ Eş'ârî, *Kitâbü'l-Lüma fî'r-Red ala Ehli'z-Zeyğî ve'l-Bida*, s. 75.

²¹ Hâriciler hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, Kahire, 1988, s. 72; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 131; Nâyif Mâ'ruf, *el-Havâric fî'l-Asrî'l-Ümevi*, Beyrut, 1981, s. 27.

²² Eş'ârî, *el-İbâne an Usulî'd-Diyâne*, s. 265.

²³ Nisâ, 4/93.

²⁴ Kılavuz, *İslâm Akâidi ve Kelâma Giriş*, s. 43; Ayrıntılı bilgi için bkz. Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 131; Abdüllatif Harputî, *Kelâm Tarihi*, Ankara Okulu, Ankara, 2005, s. 67.

²⁵ bkz. Ebû Hanife, *el-Fıkhu'l-Ebsat*, s. 99; İbn Teymiyye, *Mecmu'atür-resâilî'l-Kübra*, Beyrut, 1972, I, s. 400.

göre büyük günah işleyen iman ile küfür arasında fısk mertebesinde ve bu kişiye fâsık denir.²⁶

Eş'ârî ve Mâtürîdî âlimler ise ameli imandan kabul etmediklerinden, büyük günah işleyen kimsenin imandan çıkmadığını ve dolayısıyla küfre düşmediğini belirtmiştir. Onlara göre bu kimse günahkâr bir mümindir. Şayet Allah dilerse affeder, dilemezse de işlediği bu günahtan dolayı azap eder.²⁷

Tekrar Eş'ârî'nin görüşlerine dönecek olursak, onun iman konusundaki görüşlerini özetlemek sadedinde diyebiliriz ki, her ne kadar da o *el-İbâne*'de ameli ve ikrarı da imanın bir cüzü olarak değerlendirse de, daha sonra kaleme aldığı *el-Lüma* isimli eserinde bu konudaki asıl görüşünü ortaya koymuş ve imanın kalbin tasdikinden ibaret olduğu açıkça dile getirmiştir. Ayrıca ona göre büyük günah işleyen günahkâr kimse, işlediği günahı helal saymamak koşuluyla mümindir, kâfir değildir ancak günahkâr bir mümindir. Burada Eş'ârî'nin imanın kalbin tasdikinden ibaret olduğu yönündeki görüşleri, Mâtürîdî âlimlerinin görüşleriyle aynı doğrultudayken, buna karşı Selef, Ashâbu'l-Hadis, Mu'tezile, Hariciler, Zeydiye, Kerramiyye ve Mürchie fırkalarının görüşlerine muhaliftir. Ayrıca büyük günah işleyen günahkâr bir mümin olduğu yönündeki görüşüyle de Hârîcîyye, Mu'tezile ve Zeydiyye'den ayrılmıştır.

2. Ru'yetullah

Allah'ın ahiret âleminde cennet ehli tarafından görülüp görülemeyeceği bir dönem kelim ilminde ihtilafı konulardan biri olmuştur. Bu nedenle klasik kelim kitaplarında ru'yetullah tartışmasına ayrı bir yer ayrılmış, itikadî fırkaların bu konudaki görüşleri çoğu zaman ayrıntılarıyla nakledilmeye çalışılmıştır. Bu kaynaklarda Selefiyye, Eş'ârîyye ve Mâtürîdîyye'nin Allah'ın görülmesinin caizliği olduğu yönünde görüş beyan ettikleri nakledilmiştir.²⁸ Özellikle Eş'ârî ve Mâtürîdî âlimleri ru'yeti ispatlamak adına hayli çaba sarf etmiş ve birçok aklî ve naklî delil ileri sürmüştür. Buna mukabil İslâm filozofları ve Mu'tezile'nin Allah'ın görülmesi yönündeki Ehli Sünnet'in görüşlerini, O'nu görülebilen cisimlere benzetmemek adına kabul etmedikleri de nakledilmiştir.²⁹

Eş'ârî'nin ru'yet hakkındaki görüşlerine gelecek olursak, onun *el-İbâne*'de Allah'ın ahirette görüleceğini yönündeki görüşünü temellendirmede birçok

²⁶ Eş'ârî, *Kitâbü'l-Lüma fî'r-Red ala Ehli'z-Zeyji ve'l-Bida*, s. 136; Mâtürîdî, *Kitabü't Tevhîd*, s. 427.

²⁷ Mâtürîdî, *Kitabü't Tevhîd*, s. 425 vd.; Gazâlî, *İhyâu ulûmî'd-Dîn*, s. 308 vd.

²⁸ bkz. Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-Ekber*, s. 37; Eş'ârî, *Kitâbü'l-Lüma fî'r-Red ala Ehli'z-Zeyji ve'l-Bida*, s. 77; Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd*, s. 98; Nureddin es-Sâbüni, *el-Bidaye fî Usûlî'd-din*, (trc. Bekir Topaloğlu), İfav Yayınları, İstanbul, 2017, s. 87; Keşseri, *el-Akide ve ilmü'l-kelam*, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2004, s. 189; Temel Yeşilyurt, "Ru'yetullah", *TDV*, 2008, XXXV, s. 311.

²⁹ bkz. Kadı Abdulcabbar, *Şerhu Usulî'l-Hamse*, Mektebetü'l-Vehbe, Kahire, 1996, s. 232; a.y., "el-Muhtasar fî Usulî'd-Dîn", Müessesetu Dari'l-Hilal, 1971, s. 61; İbn Rüşd, *el-keşfan minhaci'l-edille*, (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul, 1985, s. 273.

akli ve nakli delil üzerinde durduğu görülmektedir. Bu çalışmanın sınırlarını aşacağı için bu delillerin hepsini burada zikretmeye imkân yoktur. Dolayısıyla burada onun ru'yete ilişkin delillerinin sadece bir kaçını sunmakla yetineceğiz.

Eş'âri, "O gün gözler ıslıl ıslıl parlar, Rablerine bakıp dururlar"³⁰ ayetinin ru'yetin hak olduğunu ispatlayan nakli delillerden biri olduğunu belirtmiştir. O, burada ayette geçen "en-nazar" kelimesinin muhtemel anlamları üzerinde durmuş ve bu kelimeyle ibret bakışının kast edilmiş olabileceğini belirtmiştir. "Develerin nasıl yaratıldığına bakmıyorlar mı?"³¹ ayeti bu kullanıma bir örnektir. Ona göre "en-nazar" kelimesi ile "bekleme bakışı"nın kast edilmiş olması da muhtemeldir. Nitekim "Onlar sadece bir tek sesi beklerler" ayeti bu manadadır. Yine ona göre bu kelime ile Allah'ın rahmet bakışı kast etmiş olabilir ki, "Allah kıyamet günü onlara rahmetle bakmaz"³² ayeti de bu manadandır. Son olarak da bu fiilden "görme bakışı"nın kast edilmiş olabileceğini söyleyen Eş'âri,³³ bu şekilde "en-nazar" kelimesinin muhtelif anlamlarını sıraladıktan sonra bu anlamlardan hangisinin daha isabetli olduğunu tespit etmiştir.

Eş'âri, Allah'ın burada tefekkür ve ibret bakışını kast etmiş olmasının caiz olmadığını beyan etmiştir. Çünkü ona göre ahiret ibret alma yeri değildir, ayrıca "bekleme bakışının" da kast edilmesi caiz değildir, çünkü nazarın yüz ile beraber zikredildiğinde yüzdeki gözlerin bakışı anlamına gelmektedir. Ayrıca o, burada dilbilimcilerin tespitine yer vererek, onların "bir işe kalbinle bak" denildiğinde, bunun gözlerle bakmak anlamına gelmediği yönündeki görüşlerini aktarmıştır. Buradan da o, bakmak ve görmek fiilinin yüz ile beraber zikredildiğinde, kalp ile bekleme bakışı olmayacağı anlamına geldiğini, aynı şekilde cennetteki bekleme bakışının da olamayacağını belirtmiştir. Bunun gerekçesine gelince, ona göre "intizar/bekleme" kelimesi ceza ve hüznü bir bakış anlamını içerir. Oysaki cennet ehli için cennette gözün görmediği ve kulağın duymadığı kadar rahat bir yaşam vardır. Durum bu olunca onların intizarı doğru olmaz. Zira cennet ehlinin aklına bir şey geldiğinde o şey hemen gerçekleşir.³⁴ Dolayısıyla Eş'âri'ye göre burada bekleme bakışı kast edilmiş olamaz.

Ayrıca Eş'âri, bu ayette "en-nazar" kelimesiyle Allah'ın merhamet bakışını da kast etmesinin caiz olmayacağını belirtmiştir. Zira yaratıkların yaratıcısına karşı merhametli olmaları caiz olmaz. Öyleyse ilk üç anlamda "en-nazar" kelimesinin kullanılması uygun olmayınca geriye sadece "en-nazar"ın dördüncü kullanımı kalmaktadır.³⁵ Yani burada doğru olan kullanım ona göre

³⁰ Kıyâmet, 75/22-23.

³¹ Çâşiye, 88/17.

³² Âl-i İmrân, 3/77.

³³ Eş'ârî, *el İbâne an Usulî'd-Diyâne*, s. 256-257.

³⁴ Eş'ârî, *el İbâne an Usulî'd-Diyâne*, s. 256.

³⁵ Eş'ârî, *el İbâne an Usulî'd-Diyâne*, s. 256.

“Rablerine bakıp dururlar”³⁶ ayetinin “Allah’a bakıp, O’nu görürler” anlamında kullanımıdır.

Eş’âri görüldüğü gibi ayette geçen “en-nazar” kelimesinin taşıyabileceği muhtelif anlamlara tek tek değinmiş, ardından gerekçesiyle birlikte hangi anlamın doğru olduğunu tespitte çalışmıştır. Eş’âri, Mu’tezile’nin bahsi geçen kelimeyi nasıl değerlendirdiğine de temas etmiş ve onların “en-nazar” kelimesini bekleme bakışı anlamında tevîl ettiklerini belirtmiştir. Ona göre Mu’tezile’nin bu kelimeyi bekleme bakışı anlamında tevîl etmesinin yanlışlığını bizzat Allah’ın ‘Rabb’lerine bakıp dururlar’³⁷ manasındaki ayeti ortaya koymaktadır.³⁸ Ardından Eş’âri Mu’tezile’nin “en-nazar” kelimesini “bekleme bakışı” şeklinde te’vilinin doğru olmadığını belirtmiştir.

Çünkü ona göre bekleme manasındaki “nazar” fiili “ilâ” harf-i ceri ile beraber kullanılmaz ve Araplara göre “bekleme” manasındaki “nazar” fiili için “ilâ” harf-i cerinin kullanılması caiz değildir. O, “Onlar yalnız korkunç bir sese bakıp dururlar”³⁹ ayetini burada örnek vermekte, bu ayette Allah’ın “nazar” ile birlikte “ilâ” harf-i cerini kullanmadığını, “illâ” edatını kullandığını, bunun nedeninin ise ayette geçen “nazar” fiilinin anlamının “intizar/bekleme” anlamında olduğunu ifade etmiştir.⁴⁰ Yani burada Eş’âri, “intizâr/bekleme” kastedildiğinde “ilâ” harfi cerinin kullanılamayacağından hareketle, Mu’tezile’nin bu görüşünü çürütmeye çalışmaktadır.

O, Allah’ın görülebileceğinin bir diğer nakli delili olarak, “Rabbim bana kendini göster, sana bakayım...”⁴¹ ayetini göstermiştir. Onun burada ru’yeti ispat sadedinde bu ayete yönelik izahı şöyledir: “Yüce Allah’ın kendisine nebilik elbisesi giydirmiş olduğu ve peygamberlik masumiyeti ile koruma altına aldığı Hz. Musa’nın muhal olan bir hususta Rabbine soru sorması, yasak olan bir şeyi talep etmesi caiz olmaz. Bu, Hz. Musa hakkında caiz olmadığına göre onun Rabbinden gerçekleşmesi muhal olan bir şeyi istemediğini biliyoruz. Dolayısıyla Allah’ı görmek caizdir.”⁴²

Onun buradaki tespiti Mâtürîdî kelimcilerden Ebû’l-Berekât en-Nesefî’nin (ö. 710/1310) bu konudaki tespitini akla getirmektedir. Nitekim Nesefî, Hz. Mûsa’nın Allah’ın görülebileceğine iman etmesinden, Allah’ın ahiret âleminde görüleceği sonucuna varmıştır.⁴³

Tekrar Eş’âri’nin konuyla ilgili tespitlerine dönecek olursak o, Allah’ın görüleceğine hadis-i şeriflerden de deliller getirmiştir. Nitekim Eş’âri, *el-İbâne*’de Allah’ın görülmesinin delillerinden birinin de büyük bir topluluğun çeşitli yönlerden Hz. Peygamber’den rivayet ettiği şu hadis olduğunu beyan

³⁶ Kıyâmet, 75/23.

³⁷ Kıyâmet, 75/23.

³⁸ Eş’ârî, *el İbâne an Usulî’l-Diyâne*, s. 256.

³⁹ Yâsin, 36/49.

⁴⁰ Eş’ârî, *el İbâne an Usulî’l-Diyâne*, s. 256.

⁴¹ A’râf, 7/143.

⁴² Eş’ârî, *el İbâne an Usulî’l-Diyâne*, s. 256.

⁴³ Nesefî, *Medâriku’t-Tenzil ve Hakâiku’t-Te’vîl*, Dârul İbn-i Kesir, Beyrut, 2011, I, s. 601.

etmiştir: “Rabbinizi ayın on dördüncü gecesinde hilali gördüğünüz gibi göreceksiniz.”⁴⁴

Eş’ârî’nin bu konudaki akli deliline örnek vermek sadedinde ise onun şu görüşünü örnek olarak sunabiliriz: “Allah’ın bize göstermesinin caiz olmadığı hiçbir varlık yoktur. Fakat varlığı olmayan bir şeyin görülmesi caiz olmaz. Yüce Allah var ve varlığı biliniyorken, O’nun bize varlığını göstermesi imkânsız değildir. Allah’ın gözle görülebileceğini inkâr edenler, Allah’ın sıfatlarını nefyetmeyi kastetmişlerdir.”⁴⁵ Eş’ârî’nin ru’yeti ispat noktasında ileri sürdüğü bu delili Mu’tezile kabul etmemektedir.

Mu’tezile, Ehli Sünnet’in var olan şeylerin görülmesinden hareketle Allah’ın da var olmasının O’nun görüleceğinin bir delili olması yönündeki görüşlerini kabul etmez. Mu’tezile, bu konuya farklı bir cihetten bakmış, sadece cisim özelliği taşıyan şeylerin görülebileceğini, Allah’ın ise cisim olmaktan münezzehe olması nedeniyle görülemeyeceğini ifade etmiştir. Ayrıca onlara göre Allah’ın görülemeyeceğine işaret eden ayetler vardır. “Gözler O’nu idrak edemez. Oysaki O, gözleri görebilir” (En’âm, 6/103) ayeti bunlardan biridir. Allah’ın görülmemesi gerekir çünkü göz ancak belli bir yönde, belli bir cihette olanı görebilir. Oysaki Allah bir yönde olmaktan münezzehtir. Bu nedenle Allah görülemez.⁴⁶

Anlaşılabileceği üzere Eş’ârî *el-İbâne*’de Allah’ın ahiret hayatında görüleceğini dile getirmiş, akabinde ru’yete delalet eden gerek akli gerekse nakli delilleri nakletmiş, bununla birlikte muhalif görüşleri çürütmeye çalışmıştır. Ru’yet hakkındaki görüşüyle o, Allah’ın görüleceğine işaret eden Kur’ân ayetlerinin müteşâbih olduğunu ve Allah’ı yaratılmış olan mahlûklara benzetmemek için ru’yetin imkânsız olduğunu beyan eden Mu’tezile’nin görüşlerinden ayrılmıştır. Bununla birlikte Eş’ârî, kendisi gibi Allah’ın görülmesini, O’nun var olmasına bağlayan Mâtürîdî’ye’nin⁴⁷ görüşleriyle ittifak halindedir.

Nitekim Mâtürîdî de “Bize göre O’nun görülmesi gereklidir, haktır, ancak bu ru’yet idraksız ve tefsirsiz olacaktır” demek suretiyle Allah’ın görüleceği yönünde görüş beyan etmiştir ve gerek akli gerekse nakli delillerle bu yöndeki görüşlerini temellendirmeye çalışmıştır.⁴⁸

“Allah’ın görülmesi aklen caizdir. Nakil ile de vaciptir. Nasda da varid olduğuna göre, müminlerin âhiret âleminde Allah’ı görmelerinin zorunluluğu vardır. O, herhangi bir mekânda bulunmaksızın, bir şeyin mukabili bir yönde ve ışıkarın bitişiyle olmaksızın, ayrıca Allah ile gören arasında bir mesafe olmaksızın görülecektir” yönündeki görüşleriyle Ömer en-Neseî de (ö.

⁴⁴ Buhari, “Tevhid”, 24.

⁴⁵ Eş’ârî, *el-İbâne an Usulî’l-Diyâne*, s. 259.

⁴⁶ Kâdî Abdulcebâr, *el-Usûl’l-Hamse*, İz Yayınları, İstanbul, 2014, s. 25.

⁴⁷ Mâtürîdî’ye’nin görüşleri için bkz. Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhid*, s. 98; Ömer Neseî, *Metni hakaiki Akaidi’l-İlmâm en-Neseî*, s.163; Kevseri, *el-Akide ve ilmü’l-kelam*, s. 189; Ebû’l-Muin Neseî, *Bahrü’l-kelam fî akaid-i ehli’l-İslâm*, s. 15; Sâbûnî, *el-Bidâye fî Usûli’l-Dîn*, s. 87.

⁴⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhid*, s. 98

537/1142) ru'yetin dünya hayatında olduğun gibi mekân, cihet ve mesafe gibi durumlar söz konusu olmaksızın gerçekleşeceğini beyan etmiştir.⁴⁹

3. İstiva

İstiva kelimesi “düzgün ve eşit olmak”, “yönelmek”, “oturmak”, “hâkim olmak”, “tahta oturmak” gibi muhtelif anlamlar içermektedir. İstivanın Allah’a nispet edildiğinde taşıdığı anlamın yanı sıra zâtî veya fiilî bir sıfat oluşuna dair ihtilaflar henüz hicri II. yüzyılın başları diyebileceğimiz erken bir dönemde ortaya çıkmıştır. Ca’d b. Dirhem (ö. 124/742 [?]) ve Cehm b. Safvân (ö. 128/745) Allah’ın duyularla algılanamayan madde üstü bir varlık olduğunu beyan etmiş ve bu düşüncenin bir sonucu olarak da O’nun bir mekânda veya cihette bulunmakla nitelenemeyeceğini söylemiştir. Mukâtil b. Süleyman ise bu görüşün tam zıt kutbunu temsil etmiş ve istiva kavramına teşbîh ve tecsîmi andıran manalar yüklemiştir. Netice itibarıyla onun bu tutumu bu konuda farklı görüşlerin ileri sürülmesine neden olmuştur.⁵⁰

Ayetlerde geçen istiva kelimesini yorumlamada kelimat âlimleri, genel olarak iki görüş etrafında toplanmıştır. Selef âlimleri, istivadan Allah’ın arşın ötesinde bulunma anlamını çıkarmıştır. Buna mukabil Sünni kelimatçılar, Mu’tazile ve Şia ise istivaya Selef âlimlerinin iddia ettiği gibi Allah’ın arşın ötesinde bulunması manasını vermeyi, O’nu cisimleştirmek anlamına geleceği için doğru bulmamıştır.⁵¹

Bu konuyla ilgili olarak Eş’ari ise şöyle söylemektedir: “Eğer bir kimse ‘istiva hakkındaki görüşünüz nedir?’ diye sorarsa, ona şöyle denir: Yüce Allah’ın ‘O, Rahman arşa istiva etmiştir (kurulmuştur)’ sözünde olduğu gibi biz yüce Allah uzun süre durmaksızın, kendisine yakışır bir şekilde arşa istiva etmiştir deriz.”⁵² Ardından o, bu görüşüne şu ayetleri delil getirmiştir: “Güzel söz O’na çıkar”,⁵³ “Hayır Allah onu kendisine yükseltti”,⁵⁴ “Allah emri gökten yere tedbir eder, sonra emir O’na çıkar”,⁵⁵ “Gökte olanın sizi yere batırmayacağından emin mi oldunuz?”⁵⁶

Eş’ari’ye göre semâvâtın üzerinde arş vardır. Dolayısıyla Allah, “Gökte olandan emin mi oldunuz?” buyurmuştur. Bunu nedeni Allah’ın semâvâtın üzerinde bulunan arşa istiva etmesidir. Sema yüksek olan her şeye denir. Arş ise semâvâtın en yükseğidir. Bu durumda Allah “Gökte olandan emin misiniz?” diye sorduğunda bütün semâvâtı kast etmemiş, semâvâtın en yükseği olan arşı kast etmiştir. Allah semâvâtı kast ederek “Ayı bunların

⁴⁹ Ömer Neseî, *Akâidü’n-Neseî*, (Şerhi’l-Akaid-i Kestelli ile birlikte basım), 1966, s. 204; Pınar, *Eş’ariyye ve Mâtürîdiyye’de İlahiyat Bahisleri (Şerhu’l-Akâid ve el-Bidâye Örneği)*, Gece Akademi, Ankara, 2019, s. 210.

⁵⁰ Yusuf Şevki Yavuz, “İstiva”, *TDV*, 2001, XXIII, s. 402.

⁵¹ bkz. Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhid*, s. 87-88; Gazâlî, *İhyâu ulûmî’d-dîn*, s. 274.

⁵² Eş’arî, *el İbâne an Usulî’d-Diyâne*, s. 95.

⁵³ Fâtır, 35/10

⁵⁴ Nisa, 4/158.

⁵⁵ Secde, 32/5.

⁵⁶ Mülk, 67/16.

“içinde bir nur yaptı”⁵⁷ buyurmuştur. Semâvâtın hepsinin içinde ay var olduğu halde, Allah ayın semâvâtı tamamen doldurmasını kast etmemiştir. Bu nedenle Müslümanlar dua ederken ellerini semaya kaldırmaktadır. Bu Allah’ın semâvâtın üzerinde olan arşa istiva ettiğini göstermektedir.⁵⁸ Bu görüşlerinin ardından Eş’âri, bu konuda Mu’tezile, Cehmiyye ve Harûriyye fırkasının istivaya dair görüşlerini değerlendirmiştir.

Nitekim Eş’âri, Mu’tezile, Cehmiyye ve Harûriyye fırkalarının “O Rahman arşa istiva etmiştir”⁵⁹ ayetindeki istiva kelimesini “istila etti, mülk edindi, gücü altına aldı” şeklinde yorumladıklarına dikkat çekmiştir. Eş’âri’ye göre bu fırkalar Ehli Sünnet’in Allah’ın arşta olduğu şeklindeki görüşlerine ters düşmüş, çünkü istivayı “kudret” anlamında yorumlamıştır.⁶⁰ Ardından da Eş’âri bu görüşün yanlışlığı noktalarına temas etmiştir.

Eş’âri meselenin bu ekollerin dediği gibi olması durumunda arş, yer ve yedi gök arasında herhangi bir farkın olmayacağını, hâlbuki Allah’ın yer, gök, bitkiler ve âlemin içinde yer alan her şey üzerinde güç sahibi olduğunu söylemiştir. Eğer Allah’ın arşa istivası, istila şeklinde yorumlanacak olursa, o zaman arşı, yeryüzünü, semayı, bitkileri ve pisliği de kaplamış olurdu. Çünkü Allah istiva ettiği her şeye güç yetirendir. Ancak “Allah bitkileri, boş alanları istiva etmiştir” demek caiz değildir. Buradan hareketle arşa istivanın bütün eşyayı kapsayan istilâ yani ele geçirme anlamında olması caiz değildir. Dolayısıyla istivanın manasının bütün eşyanın dışında arşa özgü olması gerekir. Ayrıca Eş’âri, Mu’tezile, Harûriyye ve Cehmiyye’nin Allah’ın her mekânda olduğu görüşü üzerinde de özellikle durmuş ve bu görüşe göre Allah’ın Meryem’in karnında, bitkilerde ve boş alanlarda olması gerektiğini ancak Allah’ın onların bu sözlerinden münezzeh olduğunu dile getirmiştir.⁶¹

Eş’âri *el-İbâne*’de Allah’ın arşa istiva ettiğine işaret eden hadislerle de yer vermiştir. Bunlardan biri şudur: “Gecenin üçte biri kaldığında yüce Allah iner ve şöyle buyurur: ‘Yok mu bana dua eden biri o kimsenin duasını kabul edeyim. Yok mu zarardan uzaklaşmak isteyen, o kimseden zarar ve ziyanı uzak tutayım.’ Bu durum tan yerinin ağarmasına kadar sürer.”⁶²

Eş’âri’nin istiva konusundaki görüşlerini toplamak sadedinde diyebiliriz ki, o, “Rahman, arşa istiva etti”⁶³ ayetinde, Allah’ın göklerin üzerinde olan arşa istiva ettiğini, bu arşın ise göklerin en üstü olduğunu ve Müslümanların dua ederken ellerini göğe çevirmelerinin nedeninin de bu olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca Allah’ın her yönde olduğunu iddia eden diğer fırkaların görüşlerini, bu görüş Allah’ın arşta olması görüşüyle çeliştiği için eleştirmiştir. O, istivayı, niteliksiz ve yer edinmeksizin kabul etmiştir. İstiva onda yer edinme anlamında hulul ve birleşme olmadan gerçekleşmektedir.

⁵⁷ Nûh, 71/16.

⁵⁸ Eş’ârî, *el İbâne an Usulî’ d-Diyâne*, s. 96.

⁵⁹ Tâhâ, 20/5.

⁶⁰ Eş’ârî, *el İbâne an Usulî’ d-Diyâne*, s. 96.

⁶¹ Eş’ârî, *el İbâne an Usulî’ d-Diyâne*, s. 96-97.

⁶² Ahmed bin Hanbel, *Müsned*, I/121.

⁶³ Tâhâ, 20/5.

Onun istiva konusundaki bu görüşleri Selef âlimlerinin görüşleriyle aynı doğrultuda olmakla birlikte, istivayı kudret anlamında yorumlayan Mu'tezile, Cehmiyye ve Harûriyye'nin görüşlerine muhaliftir.

Selef âlimlerinden Ahmed bin Hanbel ise Eş'âri'nin görüşleriyle paralel olarak istivayı, keyfiyetini ne olduğu bilinemeyen Allah'ın ilahi bir sıfatı olarak kabul etmiştir. Buna mukabil Cad bin Dirhem ve Cehm bin Safvan konunun girişinde de zikrettiğimiz gibi Allah'ın duyularla algılanamayan madde ötesi bir varlık olduğu ve belli bir yön ve mekânda bulunmasının O'nun zatına aykırı olduğunu beyan etmiş ve Allah'ın arşa istivasını kabul etmemiştir.⁶⁴

Mâtürîdî'nin istivaya yönelik görüşlerine baktığımızda ise onun bu konudaki görüşlerinin Eş'âri'nin bu eserde dile getirdiği görüşlerinden farklılık arz ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim Mâtürîdî'ye göre Allah'ın bir mekân olan arşta zatiyla bulunduğu veya her yerde mevcut olduğunu söylemek şu ihtimallerden birini taşımaktan öte bir durum arz etmez: Ya arş Allah'ın zatını aşır kuşatır ya da O'na eşit olur yahut da Allah onu aşır kuşatır. Şayet birincisi olursa Allah sınırlandırılmış, yaratılmışlıktan eksik bırakılmış demektir. Şayet Allah'ın zatını mekânlar tarafından kuşatılmakla nitelemek mümkünse, zamanlar tarafından kuşatılması da mümkün olur. Bu durumda Allah zati itibarıyla nihayetli olur. İkinci ihtimal söz konusu ise bu alternatifte yaratıklarda (arşa) ilavede bulunulduğu takdirde Allah onlardan küçük bir hacimde kalır. Üçüncü ihtimale gelince bu da arzu edilmeyen ihtiyaca ve zatının kendisinden fazla olmayacağı bir şey yaratmaktan aciz olduğuna delalet eden bir durumdur.⁶⁵ Görüldüğü gibi Mâtürîdî, açıkça Allah'ın arşta bulunduğunu söylemenin sakıncalı olduğunu dile getirmiştir.

Ayrıca Mâtürîdî, Eş'âri'nin dua sırasında ellerin göğe doğru açılmasının, Allah'ın göklerin en üstü olan arşa istiva ettiğinin bir delili olduğu yönündeki görüşünü de doğru bulmamış ve bu görüşü eleştirisinde şunları dile getirmiştir: Dua esnasında elleri göğe doğru kaldırmak kulluk ilkesine bağlı bir husustur. Kullarını dilediğiyle ubûdiyyet görevine tabi tutmak ve onları dilediği yere yöneltmek Allah'ın şanına yakışan bir şeydir. Gözleri göğe doğru kaldırmanın Allah'ın o yönde olduğu hikmetine bağlı bulunduğunu zanneden kimse, namaz kılama sırasında ve benzeri (secde) durumunda yüzünü yere koymasına bakarak Allah'ın yerin altında bulunduğunu zanneden kimse gibidir. Yine o, namazda kibleye isabet etmek için doğuya ya da batıya yönelen ve Allah'ın oralarda olduğunu zanneden kimse gibidir.⁶⁶

4. Şefaât

İslam âlimleri Hz. Peygamber'in, mahşerde sıkıntılı ve uzun bir bekleyiş içindeki insanların kolay hesap vermesini sağlamak ve bununla birlikte müminlerin cennetteki derecelerini yükseltmek için şefaât edeceği

⁶⁴ Yavuz, "İstivâ", s. 402.

⁶⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 89.

⁶⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 96.

hususunda ittifak etmiştir. Onlara göre kâfirler için şefaât geçerli değildir. Ancak âlimler tövbe etmeden ölen, küçük veya büyük günah işlemiş Müslümanlara yönelik şefaât hakkında kendi aralarında ihtilaf etmiştir. Nitekim Mu'tezile'den Ebû'l-Hüzeyl el-Allaf (ö. 235/849) ahirette şefaatin yalnızca küçük günah işleyenler hakkında gerçekleşeceğini beyan etmiştir. Bir başka görüşe göre ise Kur'ân'da haber verilen şefaât sadece mümin olarak ölenleri kapsar. Dolayısıyla büyük günah işleyip de tövbe etmeden ölen kimseler fâsık olup şefaatten mahrum kalırlar.⁶⁷

Ayrıca Kur'ân, şefaati Allah'ın rıza ve iznine bağlamıştır. Şu ayetler Kur'ân'da şefaatin varlığını bildirmektedir: "O'nun huzurunda, kendisine izin verdiğinden başkasının şefaati fayda vermez..."⁶⁸, "O gün Rahman'ın izin verdiği ve sözünden razı olduğunun dışındakilere şefaât fayda vermez"⁶⁹, "Göklerde nice melek vardır ki onların şefaâtları ancak Allah'ın izni ile dilediği ve razı olduğu kimselere yarar sağlar"⁷⁰, "Onlar, Allah'ın rıza gösterdiğinden başkasına şefaât etmezler."⁷¹ Bu ayetlerde kendilerine şefaât hakkı verilecek kişilerin şefaati sınırsız bir ölçüde kullanamayacağı anlaşılmaktadır. Şefaât, Allah'ın izni verdiği ve razı olduğu sınırlar içerisinde gerçekleşecektir.⁷²

Eş'âri de, *el-İbâne*'de şefaatin gerçek olduğu yönünde görüş beyan etmiş, bu konuda daha ziyade şefaatin kimler için olacağı konusuna yoğunlaşmıştır. O, tüm Müslümanların şefaât konusunda görüş birliği içinde olduğunu söylemiş ve ardından da şefaatin büyük günah sahipleri için mi yoksa samimi müminler için mi olduğuna dair tespitlerde bulunmuştur. Eş'âri şefaât konusuna iddialar üzerinden açıklık getirmeye çalışmıştır. Bu iddiaların ilkinde göre şefaât büyük günah işleyenler içindir ki, Eş'âri'ye göre bu konuda isabetli olan görüş de budur. Diğer bir iddia ise şefaatin cennet vaat edilmiş olan müminler için olduğu görüşüdür ki o, bu görüşün yanlışlığını ispata çalışmış ve şunları söylemiştir: "Eğer kendilerine cennet vaat edilmiş ise ve cennetle müjdelenmiş iseler -ki yüce Allah vaadinden dönmez- o zaman görüşünüz gereği, Allah'ın cennetine girdirmemesi caiz olmayan bir topluluğa (zaten cennete girdirileceklerse eğer) şefaât edilmesi ne anlam taşır? Yine hak ettikleri için cennete girdirmesi Allah üzerine vaciptir görüşünüzün anlamı nedir? Allah zerre kadar zulmetmeyeceğine göre onları cennete girdirmede geciktirmesi zulüm olurdu. Size göre şefaât edeceklerin Allah katındaki şefaati, Allah'ın onlara zulmetmesi içindir ki, Allah sizin yaptığınız iftiralardan münezzehtir."⁷³ Konunun devamında Eş'âri'nin farklı bir iddiaya daha temas ettiği görülmektedir.

⁶⁷ Yusuf Ş. Yavuz, "Şefaât", *TDV*, 2010, XXXVIII, s. 413.

⁶⁸ Sebe, 34/23.

⁶⁹ Tahâ, 20/109.

⁷⁰ Necm, 53/26.

⁷¹ Enbiya, 21/28.

⁷² Yener Öztürk, "Şefaât İnanıcının Aklî ve Naklî Açından İmkânı", *Ekev Akademi Dergisi*, 2005, sy. 23, s. 107.

⁷³ Eş'ârî, *el İbâne an Usulî'd-Diyâne*, s. 179.

Bu iddiaya göre Hz. Peygamber'in şefaati müminlerin fazlının arttırılması ve onların cennete konulması içindir. Eş'âri bu iddianın da yersiz ve mantıksız olduğuna dikkat çekerek, müminlerin mükâfatının eksiksiz bir şekilde ödeneceğinin Allah'ın bir vaadi olduğunu,⁷⁴ bu nedenle bu iddiaya göre şefaatin Allah'ın vadinden dönmemesi için olduğu anlamına geldiğini ve bunun da cehaletin bir göstergesi olduğunu belirtmiştir. Ona göre makul olan şefaati sadece cezaya çarptırılan kişinin cezasını kaldırmak için ya da Allah'ın kendisine herhangi bir şey lütfetme vaadinde bulunmadığı kimse içindir. Allah'ın lütfedeceğine dair bir vaadi varsa, bu takdirde şefaatin anlamı yoktur.⁷⁵

Eş'âri, "Allah'ın razı olduğundan başkasına şefaati edemezler"⁷⁶ ayetinde Allah'ın razı olduğu kimselere şefaatinin hak olduğunu beyan etmiştir. O, burada Ebû Dâvut'tan⁷⁷ rivayet edilen hadiste Hz. Peygamberin şefaatinin büyük günah sahipleri için olduğuna da dikkat çekmiştir.

Görüldüğü gibi Eş'âri, şefaatin müminlerin cennete girdirilmesi ya da müminlerin fazlının arttırılması yönünde gerçekleşeceğini iddia edenlerin bu beyanlarını doğru bulmamış ve şefaatin büyük günah sahipleri için gerçekleşeceğini vurgulamıştır. Aslında şefaatin müminlerin cennete girdirilmesi ve fazlının arttırılması yönündeki iddia sahipleri, büyük günah sahiplerinin dinden çıkıp kâfir olduklarını ve kâfire de şefaati edilmeyeceği için şefaati müminlerin fazlının arttırılması olarak yorumlamıştır. Eş'âri ise büyük günah sahiplerinin kâfir değil mümin olduğu düşüncesinden hareketle şefaatin büyük günah sahipleri için olduğunu belirtmiştir. Kanaatimize göre şefaati hakkındaki görüşler büyük günah sahiplerinin kâfir ya da mümin olarak isimlendirilmesine göre değişiklik göstermektedir.

Eş'âri'nin bu görüşleri, şefaati kabul etmeyen ve insanların şefaati yoluyla cehennemden çıkarılacağını inkâr eden Cehm bin Safvân ve şefaati müminlerin derecesinin arttırılması şeklinde algılayan Mu'tezile kelimcilerinin görüşlerine muhaliftir. Bununla birlikte Eş'âri şefaatin hak olduğunu iddia eden Selef ve Ehli Sünnet âlimleriyle⁷⁸ aynı doğrultuda görüş beyan etmiştir.

Nitekim Ebû Hanife de Hz. Peygamber'in şefaatinin hak olduğu, onun ümmetinden günahkâr müminlere ve azabı hak etmiş büyük günah sahibi müminlere şefaati edeceğini beyan etmiştir.⁷⁹

Yine Eş'âri kelimcilerden Gazâlî de şefaatin hak olduğunu, peygamberlerin, âlimlerin, şehitlerin ve Allah katında makamlarına göre diğer müminlerin şefaati haklarının olduğunu beyan etmiştir. Ona göre bir müminin hiç şefaati edecek kimsesi olmasa da nihayetinde Allah'ın affıyla

⁷⁴ Nisa, 4/173.

⁷⁵ Eş'ârî, *el İbâne an Usulî'd-Diyâne*, s. 180.

⁷⁶ Enbiyâ, 21/28.

⁷⁷ bkz. Ebû Dâvud, *Sünen*, s. 21.

⁷⁸ Şefaati konusunda Ehli Sünnet'in görüşleri için bkz. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 475; Sâbûnî, *el-Bidâye fî Usûli'd-Dîn*, s. 163.

⁷⁹ Ebû Hanife, *el-Fıkhu'l-Ekber*, s. 40.

cehennemden çıkarılacak ve zerre kadar kalbinde iman bulunan bir mümin cehennemde ebedi kalmayacaktır.⁸⁰

Yine Mâtürîdî kelimat âlimlerinden Nureddin es-Sâbüni de (ö. 580/1184), şefaatin hak olduğunu beyan ederek, Mu'tezile'nin şefaati konusundaki görüşlerini eleştirmiş ve Allah'ın herhangi bir aracı olmaksızın affetmesi mümkünse, peygamberlerin ve hayırlı kulların şefaati ile affetmesinin daha büyük bir ihtimalle mümkün olacağını beyan etmiştir. O, Mu'tezile kelmacılarının "af mümkün olmadığından şefaatin de bir faydası yoktur" yönündeki görüşlerini de nakletmiştir. Sâbüni şefaatin hak olduğuna dair Ehli Sünnet'in delilleri olarak şu ayetleri ileri sürmüştür: "(Ey Habibim!) Artık onları bağışla, günahlarının af edilmesi için dua et"⁸¹, "Hem kendinin hem de erkek müminlerle kadın müminlerin günahının bağışlanmasını dile."⁸²

5. Allah'ın Kelam Sıfatı

Kelam sıfatı yüce Allah'ın sübûtî sıfatlarından biridir. Allah bu kelam sıfatıyla mütekelimdir. Bu sıfat itikadî mezhepler arasında ihtilafli konulardan biri olmuştur. Nitekim Ehli Sünnet'e göre kelam Allah'ın ezeli sıfatlarından biri olup, Allah'ın zatıyla kaimdir.⁸³ Mu'tezile ise Ehli Sünnet'in bu görüşüne katılmamış ve kelamı hâdis kabul etmiştir.⁸⁴

Eş'ârî de *el-İbâne*'de kelam mezhepleri arasında uzun süre tartışmaya sebep olan bu konuya temas etmiş, özellikle kelam sıfatının mahlûk olmayıp ezeli olduğunu nakli ve akli delillerle izaha çalışmıştır. O, bu konuya "Göğün ve yerin O'nun emriyle durması da O'nun ayetlerindendir"⁸⁵ ayeti üzerinden açıklık getirmeye çalışmıştır. Eş'ârî'ye göre ayette geçen "Allah'ın emriyle" ifadesinden kastedilen O'nun kelimidir. Allah göğ ve yere hareketten kesilip oldukları yerde veya düzen içinde durmalarını emrettiğinde her ikisi de durmuştur. Yani göğün ve yerin hareketten kesilerek oldukları yerde durmaları Allah'ın onlara emretmesiyle gerçekleşmiştir.⁸⁶

O, "Haberiniz olsun yaratmak da emir de yalnızca O'nundur"⁸⁷ ayetinde de Allah'ın kelam sıfatı üzerinde durmuştur. Eş'ârî'ye göre "el-halk" kelimesi tüm yaratıkları kapsayan bir kelimedir. Çünkü Allah bir sözü genel bir lafızla ifade ederse, gerçekte o lafzın genel olduğunun kanıtıdır. Delilsiz olarak Allah'ın kelamını hakiki anlamından saptırmak doğru değildir. Bu sebeple

⁸⁰ Gazâlî, *İhyâu ulûmî'd-dîn*, s. 235.

⁸¹ Âl-i İmrân, 3/159.

⁸² Muhammed, 47/19.

⁸³ bkz. Eş'ârî, *el-İbâne an usûlî'd-diyâne*, s. 266; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, s. 69 vd.; Bağdadi, *el-Fark beyne'l-fırak*, s. 290; Taftâzânî, *Şerhü'l-akaid*, (thk. Mustafa Merzukî), Dârü'l Hüddâ, Cezayir, 2000, s. 26; Sâbüni, *el-Bidâye fî usulî'd-din*, s. 32; Kevseri, *el-Akide ve ilmü'l-kelam*, s. 170.

⁸⁴ Kelam sıfatı hakkında Mutezile'nin görüşleri için bkz. Eş'ârî, *Makalatü'l-İslâmiyyin ve ihtilafü'l-musallin*, s. 420; Sâbüni, *el-Bidâye fî Usûlî'd-Dîn*, s. 75.

⁸⁵ Rûm, 30/25.

⁸⁶ Eş'ârî, *el-İbâne an usûlî'd-diyâne*, s. 63.

⁸⁷ Arâf, 7/54.

Allah “Haberiniz olsun yaratmak O’nundur” dediğinde bütün yaratıkları kast etmiştir. “Emir de O’nundur” derken yaratılmış her şeyin dışındaki başka bir şeyi dile getirmiştir. Bu durum da Allah’ın emrinin mahlûk olmadığının bir delilidir.⁸⁸ Yine Eş’âri burada Allah’ın kelim sıfatının konu edinildiği Nahl Süresi 40. ayet üzerinde de durmuştur.

“Biz bir şeyin olmasını isteyince söyleyeceğimiz tek söz ona ‘ol’ dememizdir, o da hemen oluverir.”⁸⁹ Eş’âri’ye göre şayet Allah’ın kelim sıfatının bir tezahürü olan Kur’ân mahlûk olsaydı, ona “ol ve o da hemen oluverirdi” denilmesi gerekirdi. Şayet Allah söz yani Kur’ân için “ol” deseydi, söz için “söz” demiş olurdu. Bu da şu iki şeyden birini gerekli kılardı: Birincisi buradaki “emr” Allah sözünün mahlûk olmadığına yönelik olur, ikincisi ise her söz başka bir söz ile vuku bulurdu, bu durumda bu hal sonsuza kadar devam ederdi ki, bu imkânsızdır, dolayısıyla Allah hakkında mahlûk olmayan bir sözün varlığı sahih olmuş olur.⁹⁰

Yine Eş’âri *el-İbâne*’de Kehf Süresi 109. ayetin Allah’ın kelim sıfatının sürekliliğine delil teşkil ettiğini beyan etmiştir. “De ki Rabbimin kelimeleri (sözleri) için deniz mürekkep olsa, Rabbimin kelimeleri tükenmeden önce deniz tükenir.”⁹¹ Bu ayetten hareketle Eş’âri, Allah’ın ilminin nasıl ki asla yok olmuyor ve olmayacaksa, aynı şekilde Allah’ın kelimelerinin de asla tükenmeyeceğini zikretmiştir. Ona göre kelamı tükenen biri sükût etmek zorunda kalır ve böyle bir durum Allah için asla caiz olmadığına göre O’nun daimi olarak kelim sıfatına sahip olması sahih olmuş olur. Şayet Allah’ın konuşma sıfatı olmasaydı, O’nun için konuşmama gerekli olurdu.⁹² Eş’âri Allah’ın ezeli kelim sıfatına işaret eden bütün bu delillerinin akabinde bu sıfatının mahlûk olduğunu iddia eden Cehmiyye’nin kelim sıfatına yönelik iddiaları üzerinde durmuştur.

Nitekim Eş’âri, Cehmiyye’nin Allah’ın kelim sıfatının mahlûk olduğu yöndeki görüşlerinin Hristiyanların görüşleriyle benzerliğine dikkat çekmiş, Hz. Meryem’in karnının “Allah’ın kelimesini” yani Hz. İsa’yı içine aldığını zannettiklerini, ancak burada Cehmiyye’nin bu görüşleri ile Hristiyanları da geçtiğini ifade etmiştir. Çünkü ona göre Cehmiyye Allah’ın kelamının mahlûk olduğunu ve bir ağaca yerleştiğini, bu ağacın da Allah’ın kelamını içine aldığını, bu durumda ağacın bu kelim ile konuşan bir varlık olduğunu iddia etmiştir. Ona göre bu durumda Hz. Musa’nın yaratıklardan olan bu yaratıkla konuşmuş olması gerekmektedir.⁹³ Netice olarak bu görüşe göre ağacın şöyle demesi gerekmektedir: “Ey Musa! Gerçekten ben Allah’ım. Benden başka ilah yoktur. O halde bana ibadet et!...”⁹⁴

⁸⁸ Eş’ârî, *el-İbâne an Usulî’-d-Diyâne*, s. 63-64.

⁸⁹ Nahl, 16/40.

⁹⁰ Eş’ârî, *el-İbâne an Usulî’-d-Diyâne*, s. 65: a.y., *el-Lüma*, s. 53.

⁹¹ Kehf, 18/109.

⁹² Eş’ârî, *el-İbâne an Usulî’-d-Diyâne*, s. 66.

⁹³ Eş’ârî, *el-İbâne an Usulî’-d-Diyâne*, s. 66-67.

⁹⁴ Tahâ, 20/14.

Eş'âri'ye göre bu görüşün yanlışlığı ortada olduğuna göre, Allah'ın kelâmı Allah'ın kendisindendir. Allah'ın bizzat kendisinden olan ilim vasfının kendisinin dışındaki varlıklarda yaratılması mümkün değilse, aynı şekilde Allah'ın bizzat kendisinden olan kelâm vasfının da mahlûk bir ağaçta yaratılmış olması caiz değildir.⁹⁵ Akabinde Eş'âri, Cehmiyye'yi kelâm sıfatına yönelik görüşlerinden dolayı eleştirmeye devam etmiştir.

“Allah bir insanla ancak vahiy yoluyla veya perde arkasından konuşur yahut bir elçi gönderip izniyle ona dilediğini vahy eder”⁹⁶ ayetinden hareketle Eş'âri, Allah'ın kelâmının mahlûk olması durumunda, bu açıklamaların anlam yönünden faydasız olacağını dile getirmiştir. Çünkü Eş'âri'ye göre batıl olan Cehmiyye'nin iddiasına göre kelâmı, bütün yaratıklar işitmiş ve Allah'ın dışındaki yaratıklarda görülmüştür. Bu düşünce nebilerin mertebelerini düşürmek anlamına gelmektedir. Allah'ın Hz. İsa ile olan konuşmasını ağaçta yarattığını iddia edenlerin, Allah'ın kelâmının bir melekten ya da O'nun katından bildiren bir nebiden duyan kimselerin makamı, kelâmı Hz. Musa'dan işitme mertebesinde daha yüksektir. Çünkü onlar kelâmı bir nebiden işitmişlerdir. Hâlbuki Hz. Musa kelâmı Allah'tan değil bir ağaçtan işitmiştir. Aynı zamanda bu iddiaları ileri sürenler, Allah'ın kelâmını bir nebiden işiten bir Yahudi'nin mertebesinin Hz. Musa'nın mertebesinde daha yüksek olduğunu iddia etmiş gibidirler. Çünkü Yahudi olan bu şahıs kelâmı bir nebiden işitmiştir. Ancak Hz. Musa ise kelâmı bir ağaçtan işitmiştir. Ayrıca Eş'âri'ye göre Allah'ın kelâmı bir ağaçta yaratılmış olsaydı, Allah Hz. Musa ile perde arkasından konuşmazdı.⁹⁷

Görüldüğü gibi Eş'âri, kelâm sıfatının mahlûk olmadığını arka arkaya sunduğu ayetlerle ve bu ayetlere getirdiği akli izahlarla delillendirmeye ve bu konuda karşıt görüş ifade eden Cehmiyye'nin görüşlerinin batıllığını ortaya koymaya çalışmıştır. Böylece Eş'âri, Cehmiyye'den ve kelâmın ezeli sıfat olması durumunda kadîm varlıkta çokluk söz konusu olacağı için bu sıfatı kabul etmenin tevhit ilkesine aykırı olduğu iddia eden Mu'tezile'nin görüşlerinden ayrılmıştır. Bununla birlikte onun bu görüşü Allah'ın kelâmının ezeliğinde ısrar eden Selef ve Ehli Sünnet'in görüşleriyle ittifak halindedir.

Nitekim Mâtürîdî'nin de Eş'âri gibi Allah'ın ezeli bir kelâmı mütekellim olduğunu ispatlama gayretinde olduğunu görmekteyiz. Ona göre bizden birinin ilim ve kudret sahibi âlim ve kadir birinin konuşamamasının ya bir acizlikten ya da engel olunmak türünden bir afet sebebiyle olduğu bilinmektedir. Ancak yüce Allah böyle bir durumla nitelendirilemeyeceğine göre O'nun mütekellim olduğu ortaya çıkmaktadır. Bir de duyulur âlemde konuşamayan kimse işitmemesine ve görmemesine sebep olan bir özürden dolayı konuşamamış olur. Oysaki Allah sağırılığı ve körlüğü gerektiren afetten münezzehtir. Tıpkı bunun gibi Allah dilsizlik afetinden de münezzehtir. Bu sonuncusu diğerlerinden daha önemlidir. Çünkü konuşma övgü

⁹⁵ Eş'ârî, *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, s. 67.

⁹⁶ Şûrâ, 42/51.

⁹⁷ Eş'ârî, *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, s. 67.

vesilesi olan özelliklerin en üstünüdür ve insanları diğer canlılardan ayıran özelliktir.⁹⁸

Gazâlî de kelâmın Allah'ın söylemesi olduğunu, Allah'ın kelâm sıfatının zâtı ile kaim olup harf ve savt cinsinden olmadığını beyan etmiştir. Ona göre Allah'ın nasıl ki varlığı bir başkasının varlığına benzemiyorsa aynı şekilde O'nun kelâmı da başkasınınkine benzemez. Gerçekte kelâm içeride hazırlanandır. Bazı işaret ve hareketler o manaya delalet ettiği gibi ses ve harfler de o manaya işaret içindir.⁹⁹

Sonuç

Sünni düşüncenin önde gelen âlimlerinden biri olan Ebu'l-Hasan el-Eş'âri geride bıraktığı eserleriyle, İslam âlemine büyük hizmet etmiştir. Onun birbirinden kıymetli eserlerinin en önemlilerinden biri de *el-İbâne an Usulî'd-Diyâne* isimli kelâm eseridir. Bu eser Hanbeliler'e ait olduğunu iddia edenler olmakla birlikte Ehli Sünnet düşüncesinin temel eserlerinden biri olarak görülmektedir. Eş'âri bu eserinde, Sünni düşünceyi ortaya koymuş ve özellikle kelâm fırkaları arasındaki tartışmalı konulara açıklık getirmiştir. O, kelâmî konuları ele alırken burada şöyle bir yöntem izlemiştir: Öncelikle kendi görüşlerini ortaya koymuş ve bu görüşleri gerek ayet ve hadisler gerekse akli deliller sunmak suretiyle ispatlamaya çalışmıştır. Bununla birlikte başta Mu'tezile olmak üzere Kaderiyye, Mürcie, Cebriyye ve Cehmiyye gibi Ehli Sünnet'e muhalif kelâmî ekollerin görüşlerine de değinmiş ve bu görüşlerin yanlışlığını ortaya koymak amacıyla nakli ve akli deliller sunmuştur.

Eş'âri'nin bu eserde özellikle iman ve istiva hakkındaki görüşlerinin daha ziyade Selef âlimlerinin görüşleriyle uyumlu olduğu anlaşılmıştır. Kanaatimizce Eş'âri mensubu bulunduğu Mu'tezile'den ayrıldıktan sonra ilk etapta Selef metodunu benimsemiştir. Nitekim o, *el-İbâne*'de haberi sıfatlar konusunda tevilden uzak bir tutum benimsemiştir. Bununla birlikte onun daha sonra kaleme aldığı eserlerinde teveli benimsediği bilinmektedir. Bu durum da Eş'âri'nin *el-İbâne*'yi Mu'tezile'den ayrıldığı ve Selef metodunu benimsediği bir nevi geçiş evresi de diyebileceğimiz bir dönemde yazmış olabileceği ihtimalini akla getirmektedir.

Nitekim Eş'âri, *el-İbâne*'de ameli ve ikrarı da imanın bir cüzü olarak değerlendirmiş ve imanın artıp eksileceğini beyan etmiştir. Burada her ne kadar da Selef'in görüşlerini yansıtırsa da daha sonra kaleme aldığı *el-Lüma* isimli eserinde bu konudaki asıl görüşünü ortaya koymuş ve imanın sadece kalbin tasdikinden ibaret olduğunu açıkça dile getirmiştir. İmanın kalbin tasdikinden ibaret olduğu yönündeki görüşleriyle Eş'âri, Mâtürîdî âlimlerle ittifak halindeyken, buna mukabil Selef, Ashâbu'l-Hadis, Mu'tezile, Hariciler, Zeydiye, Kerramiyye ve Mürcie fırkalarına muhaliftir.

⁹⁸ Ayrıntılı bilgi için bkz. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 74.

⁹⁹ Gazâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, s. 279.

Yine Eşârî istiva konusundaki görüşlerinde de Selefî bir duruş sergilemiştir. Nitekim o, Allah'ın göklerin üzerinde olan arşa istiva ettiğini, bu arşın ise göklerin en üstü olduğunu ve Müslümanların dua ederken ellerini göğe çevirmelerinin nedeninin de bu olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca Allah'ın her yönde olduğunu iddia eden diğer fırkaların görüşlerini, Allah'ın arşta olması görüşüyle çeliştiği için eleştirmiştir. O, istivayı, niteliksiz ve yer edinmeksizin kabul etmiştir. İstiva onda yer edinme anlamında hulul ve birleşme olmadan gerçekleşmektedir. Onun istiva konusundaki bu görüşleri Ahmed bin Hanbel gibi Selef âlimlerinin görüşleriyle aynı doğrultudadır.

Şefaât konusuna gelince, Eş'ârî şefaatin müminlerin cennete girdirilmesi ya da müminlerin fazlının artırılması yönünde gerçekleşeceğini iddia edenlerin bu beyanlarını doğru bulmamış ve şefaatin büyük günah sahipleri için gerçekleşeceğini vurgulamıştır. Eş'ârî'nin bu görüşleri, şefaati kabul etmeyen, insanların şefaât yoluyla cehennemden çıkarılacağını inkâr eden Cehm bin Safvân ve şefaati müminlerin derecesinin artırılması şeklinde algılayan Mu'tezile kelmacılarının görüşlerine muhaliftir. Bununla birlikte Eş'ârî şefaatin hak olduğunu iddia eden Selef ve Ehli Sünnet âlimleriyle aynı doğrultuda görüş beyan etmiştir.

O, Allah'ın kelimâ sıfatını ise hayat sıfatından hareketle ispatlamaya çalışmış, kelimâ sıfatının mahlûk olmadığını arka arkaya sunduğu ayetler ve bu ayetlere getirdiği akli izahlarla delillendirmiş ve bu konuda karşıt görüş ifade eden Cehmiyye'nin görüşlerinin batıllığını ortaya koymaya çalışmıştır. Böylece Eş'ârî, Cehmiyye'den ve kelimâ'nın ezeli bir sıfat olması durumunda kadîm varlıkta çokluk, hâdis olması durumunda da Allah'ın hâdis varlıklara mahal olması söz konusu olacağı için bu sıfatı kabul etmenin tevhit ilkesine aykırı olduğu iddia eden Mu'tezile'nin görüşlerinden ayrılmıştır. Bununla birlikte Eş'ârî, bu görüşüyle Allah'ın kelimâ'nın ezeliğinde ısrar eden Selef ve Ehli Sünnet ile ittifak halindedir.

Onun ru'yet konusundaki görüşlerine gelince, ayet ve hadislerle dayanarak Allah'ın ahiret hayatında görüleceği yönünde görüş beyan eden Eş'ârî, görülmenin illetinin var olmak olduğunu, Allah da var olduğuna göre O'nun da görülebileceğini ifade etmiştir. O, bu görüşüyle Kur'ân'da Allah'ın görüleceğine işaret eden ayetleri müteşâbih olarak nitelendirip, Allah'ı mahlûkların vasıflarından arındırmak için ru'yetin mümkün olmadığını beyan eden Mu'tezile'nin görüşlerinden ayrılmıştır. Bununla birlikte Eş'ârî, kendisi gibi Allah'ın görülmesini, O'nun var olmasına bağlayan Selef ve Ehli Sünnet âlimleriyle aynı görüşü paylaşmıştır.

Kaynaklar

1. AHMED b. HANBEL, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed, *Müsned*, (nşr. Şuayb el-Arnaût ve dğr.), Beyrut, 1995.
2. AHMED B. HANBEL, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed, *Mesâilü'l-İmam Ahmed bin Hanbel*, Beyrut, 1988.
3. BAĞDADÎ, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir Abdülkâhir, *el-Fark beyne'l-Fırak, Dârü'l-Marife*, Kahire, 1988.
4. BUHÂRÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 2015.
5. EBÜ DAVUD, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî el-Ezdî, *es-Sünen*, İstanbul, 1992.
6. EBÜ HANİFE, İmam-ı A'zam Numan bin Sabit el-Bağdâdî, *el-Alim ve'l-müteallim*, (trc. Abdülvahap Öztürk), Çınar Yayınları, İstanbul, 2012.
7. EBÜ HANİFE, İmam-ı A'zam Numan bin Sabit el-Bağdâdî, *el-Fıkhul-Ekber*, (trc. Abdülvahap Öztürk), Çınar Yayınları, İstanbul, 2012.
8. EBÜ HANİFE, İmam-ı A'zam Numan bin Sabit el-Bağdâdî, *el-Fıkhul-Ebsad*, (trc. Abdülvahap Öztürk), Çınar Yayınları, İstanbul, 2012.
9. ESEN, Muammer, "İman Kavramı Üzerine", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2008, XLVIII/1, s. 79-91.
10. EŞ'ÂRÎ, Ebû'l-Hasan İbn Ebû Bişr Ali b. İsmail b. İshâk, *el-İbâne an Usulî'd-Diyâne*, (trc. Mehmet Kubat), İşrak Yayınları, İstanbul, 2008.
11. EŞ'ÂRÎ, Ebû'l-Hasan İbn Ebû Bişr Ali b. İsmail b. İshâk, *Makalatü'l-İslâmiyyin ve ihtilafü'l-musallin*, Beyrut, 2009.
12. EŞ'ÂRÎ, Ebû'l-Hasan İbn Ebû Bişr Ali b. İsmail b. İshâk, *Kitâbü'l-Lüma fi'r-Red ala Ehli'z-Zeyği ve'l-Bida*, (trc. Kılıç Aslan-Hikmet Mavil), İz Yayınları, İstanbul, 2017.
13. GAZÂLÎ, Ebû Hâmid Hucetü'l-İslâm Muhammed b. Muhammed, *İhyâ ulûmi'd-dîn*, Bedir Yayınları, İstanbul, 1992.
14. HARPUTÎ, Abdüllatif, *Kelâm Tarihi*, Ankara Okulu, Ankara, 2005.
15. İBN RÜŞD, Ahmed b. Muhammed, *el-keşfan minhaci'l-edille*, (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul, 1985.
16. KÂDÎ ABDULCEBBÂR, Ebû'l-Hasan Abdülcebbâr b. Ahmed, *el-Muhtasar fi Usulî'd-Dîn*, Müessesetu Dari'l-Hilal, 1971.
17. KÂDÎ ABDULCEBBÂR, *Şerhu Usulî'l-Hamse*, Mektebetü'l-Vehbe, Kahire, 1996.
18. KÂDÎ ABDULCEBBÂR, *el-Usûlu'l-Hamse*, İz Yayınları, İstanbul, 2014.
19. KEVSERÎ, Muhammed Zahid, *el-Akide ve ilmü'l-kelam min a'mali'l-İmâm Muhammed Zahid el-Kevseri*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2004.
20. KILAVUZ, Ahmet Saim, *İslam Akaidi ve Kelama Giriş*, Ensar Yayınları, İstanbul, 2017.
21. KOCA, Ferhat, *İslam Düşüncesinde Selefilik*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2016.
22. MA'RÛF, Nâyif, *el-Havâric fi'l-Asrı'l-Ümevi*, Beyrut, 1981.
23. MÂTURÎDÎ, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Kitâbü't-Tevhîd*, (trc. Bekir Topaloğlu), İsam Yayınları, 2009.

24. NESEFÎ, Ebû'l-Mu'în Meymûn b. Muhammed el-Hanefî, *Bahrü'l-kelam fî akaid-i ehli'l-İslâm*, Matbaatu Maşriki'l İrfan, Konya, 1327.
25. NESEFÎ, Ebû Hafs Necmüddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed en-Nesefî es-Semerkanî, *Akâidü'n-Nesefî*, (Şerhi'l Akâid-i Kestelli ile birlikte basım), 1966.
26. NESEFÎ, Hâfızüddîn Ebu'l Berekât Abdullah bin Ahmed, *Medârikü't-Tenzîl ve Hakâikü't-Te'vîl*, Dârü'l İbn-i Kesir, Beyrut, 2011.
27. ÖNAL, Recep, "İman ve Mahiyeti Konusunda Mu'tezile ile Ehli Sünnet Polemiği", *OMÜİFD*, 2015, sy. 39, s. 121-146.
28. ÖZTÜRK, Yener, "Şefa'at İnancının Aklı ve Nakli Açından İmkânı", *Ekev Akademi Dergisi*, 2005, sy. 23, s. 103-122.
29. PINAR, Fatma, *Eş'âriyye ve Mâtürîdiyye'de İlahiyat Bahisleri (Şerhu'l-Akâid ve el-Bidâye Örneği)*, Gece Akademi, Ankara, 2019.
30. RÂZÎ, Fahreddin, *Kelama Giriş*, (trc. Hüseyin Atay), Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2002.
31. SÂBÜNÎ, Ebû Muhammed Nüreddin Ahmed b. Mahmud b. Ebû Bekr, *el-Bidaye fî Usûli'd-din*, (trc. Bekir Topaloğlu), İfav Yayınları, İstanbul, 2017.
32. ŞEHRİSTANÎ, Ebû'l-Feth Tâcüddin Muhammed b. Abdülkerîm, *el-Milel ve'n-Nihal*, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut, 1993.
33. TAHÂVÎ, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. Selâmet ez-Ezdî, *Akâidü't-Tahâvî*, (şerh: Muhammed el-Humeyyis), Guraba Yayınları, İstanbul, 2008.
34. TAFTÂZÂNÎ, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî, *Şerhu'l Akâid*, (thk. Mustafa Merzukî), Dârü'l Hüdâ, Cezayir, 2000.
35. TEYMÎYYE, Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecciddîn Abdisselâm el-Harrânî, *İman Üzerine*, (trc. Salih Uçan), Pınar Yayınları, İstanbul, 2006.
36. TEYMÎYYE, Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecciddîn Abdisselâm el-Harrânî, *Mecmu'atür-resâilü'l-Kübra*, Beyrut, 1972.
37. YAR, Erkan, "Eş'âri'nin Teolojik Görüşleri", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2006, XI/1, s. 1-23.
38. YAVUZ, Yusuf Şevki, "İstiva", *TDV*, İstanbul, 2001, XXIII, s. 402-404.
39. YEŞİLYURT, Temel, "Ru'yetullah", *TDV*, İstanbul, 2008, XXXV, s. 311-314.
40. YÖRÜKAN, Yusuf Ziya, "Vahhabilik" *AÜFD*, 1953, XXVII, s. 51-67.
41. ZÜBEYRİR Bulut, "Hanbelî Akaidinin Teşekkülü", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 2017, VI, s. 2941-2962.

MEDYA VE DİN

Lokman CERRAH¹



¹ Dr. Öğretim Üyesi, Atatürk Üniversitesi Oltu Beşeri ve Sosyal Bilimler Fakültesi, Sosyal Hizmet Bölümü.

GİRİŞ

Her şeyin çok hızlı şekilde değiştiği bir çağda ve belki de en hızlı döneminde yaşıyoruz. Bu hızın en önemli sebeplerinden birisi teknolojik gelişmelerdir. Her alanda sürekli olarak kendini yenileyen teknoloji, özellikle iletişim alanında hayatımıza daha çok yön verir hale gelmiştir. Küreselleşme ile birlikte iletişim teknolojilerinin gerek birey gerekse toplum üzerinde ki etkileri çeşitlenerek ve yoğunlaşarak devam etmektedir. İletişimin toplumu daha çok ilgilendiren ve topluma dönük yüzü olan kitle iletişimi bu noktada daha da önemli hale gelmektedir. Dünyanın global bir köye dönüştüğü iddiası ve bu iddiayı destekler şekilde cereyan eden olaylar, en ücra köşelerde yaşayan insanların hayatlarını, hayata bakışlarını, siyaset, hukuk, eğlence, kültür, sanat, gündelik hayat ve din gibi hayatın her alanına dair düşünce, tutum ve davranışlarını etkiler hale gelmiştir. Öyle ki, kitle iletişim araçları kitlelere, yaşantıları dışında bir hayat biçimi sunmuş ve böylece onların kendi hayatlarının dışındaki hayat biçimlerini kavrama kapasitelerini artırmıştır (Kongar, 1985, s:248). Dolayısıyla gerek tek tek bireylerin gerekse bütün olarak toplumun kitle iletişim araçları ile ilişkisi önem arz etmektedir. Çünkü gerek din gerekse iletişim insanoğlu ile beraber var olan ve önemini hiçbir zaman kaybetmemiş iki gereksinimdir. Din içeriği ve işlevi itibarıyla sadece bu maddi alanı değil aynı zamanda manevi alanı da ilgilendiren bir kurumdur. Bu yüzden din-medya ilişkisinin birey açısından manevi alana bakan ve ahiret gününü dikkate almasına sebep olan yönü ayrıca önemli bir olgu olarak karşımızda durmaktadır.

Medya

Medya, iletişim kavramı ve olgusu üzerine bina edilmiş ve aslında Kitle İletişim Araçları kavramı yerine kullanılan bir kelimedir. Kitle iletişimi, iletişimin kitle iletişim araçları ile başka bir deyimle, “iletişim medyası” üzerinden işleyen bir toplumsal süreç (Aymaz, 2018, s:127) olduğundan dolayı önce kısaca iletişim kavramına bakmak gerekmektedir. İngilizce “communication” kelimesinin karşılığı olan iletişim, TDK’da “Duygu, düşünce veya bilgilerin akla gelebilecek her türlü yolla başkalarına aktarılması, bildirimi, haberleşme, iletişim” anlamında kullanılmaktadır. Aynı şekilde Toplum Bilimleri Sözlüğünde de “Düşünce ve duyguların bireyler, toplumsal kümeler, toplumlar arasında söz, el-kol devimi, yazı, görüntü vb. aracılığı ile değiş tokuş edilmesini sağlayan toplumsal etkileşim süreci” olarak tanımlanmaktadır.² Bu tanımlara rağmen aslında iletişim kavramının üzerinde mutabık kalınan ortak bir tanımla bulunmamaktadır. Öyle ki, 200 civarında tanımının olduğu iddiasıyla beraber E.X.Dance ve Cari E. Larson, 1970’li yıllarda iletişim ile ilgili yapılan tüm tanımları tarayarak 126 değişik tanım bulmuşlardır (Aysel, 2010, s:24). Kitle iletişim araçları için daha yaygın olarak kullanılan bir kelime olan medya ise TDK’da iletişim ortamı ve iletişim araçları olarak tanımlanmaktadır.³ Yani medya, kitlesel iletişim araçlarıyla

2 http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&arama=kelime&guid=TDK.GTS.5c78202d37e997.25122552 (E.T. 28.02.19)

3 http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&arama=kelime&guid=TDK.GTS.5c78202156f522.60120595 (E.T. 28.02.19)

çeşitli simgeler kullanılarak ve çok sayıda kişiyi hedef alarak yapılan bir kitle iletişimidir. Bu sebepten dolayı medya, toplumu hedef alan bir kavram ve kurumdur. Dolayısıyla hedeflediği toplumsal gruplara yönelik çok sayıda amaca da sahiptir. Günümüzde kitle iletişim araçlarının toplumu yönlendirmedeki başarısı, ideolojilerin yayılmasındaki işlevi, yeni imajlar yaratmadaki üstünlüğü tartışılmaz hale gelmiştir (Güngörmez, 2002, s:12). Medya, modern dönemde inanılmaz bir sürat ve hacimde toplumsal "çıktı"larını arttırıp, kültür sistemlerini etkilemekte (Abadan, 1984, s:65) ve sadece insanlara bilgi aktarmakla kalmayıp, toplumsal hayatın istisnasız her alanında kendini hissettirmekte ve hatta istediği doğrultuda yönlendirme ve şartlandırma yapabilmektedir (Güneş, 2018, s:204).

Mesela yapılan bir araştırmada gençliğe kendilerini etkileyen en önemli kurumun hangisi olduğu sorulmuş, aile ilk sırada, medya ikinci sırada ve okul yani eğitim kurumları üçüncü sırada yer almıştır (Kocadaş, 2002, s:207). Görüldüğü gibi medyanın etkisi eğitim kurumlarının önüne geçmiş durumdadır. Medyanın bu etkisini sebepleriyle daha iyi anlayabilmemiz için medyanın işlevleri konusuna bakmamız gerekiyor. Çünkü kitle iletişim araçları, kendi işlevleri nedeniyle toplumsal değişim sürecine hem doğrudan etki etme hem de çeşitli ürünler aracılığı ile iletileri topluma aktarma özelliği olan araçlardır (Cılızoğlu, 2011, s:91).

Kitle iletişim araçlarının işlevleri, iletişimin işlevlerine benzer şekilde, haber, eğitim ve kültür verme, eğlendirme, tanıtım, propaganda ve reklam işlevleri olarak sıralanabilir (Aziz, s:102). Bu işlevlerin her birisine ayrı ayrı bakıldığında medyanın birey ve toplum açısından ne kadar önemli olduğu ve hayatlarını ne kadar etkileyebildiği anlaşılabilir. Haber verme işlevi ile gerek yerel gerek ulusal ve gerekse uluslararası her türlü haberin (Siyaset, sanat, kültür, hukuk, din.....vb.) zaman ve mekan sınırı ve sıkıntısı olmadan dünyanın her bir köşesine ulaştırılmasından bahsedilmektedir. Yine kültür verme işlevi ile bir taraftan yerel ve ulusal anlamda sosyalleştirmeden bahsedilirken diğer taraftan evrensel kültürün dünyanın her tarafına ulaştırılması ve böylece ortak bir kültüre ulaşılmasından bahsedilmektedir. Böyle bir ortak kültür hedefi ise ironik bir şekilde yerel ve ulusal kültürlerin aleyhine işleyen bir durumdur. Eğlendirme işlevi ile toplum yerli/yabancı çok sayıda alternatife sahip olmakta, istediği zaman diliminde ve istediği yerden interaktif oyunlar oynarken aynı anda dünyanın herhangi bir yerinde üretilmiş olan bir müziği dinlemekte veya kendi ürettiği müzik/oyun ile bu süreçte aktif katkı vermektedir. Hakkında bilgi sahibi olmadığı kişi, nesne, olay veya herhangi bir şeyi tanımak için bireyler yine medyaya başvurmakta ve böylece tanıtım işlevi devreye girmektedir. Bu tanıtım, özellikle ticari kaygılarla yapıldığında yani bir ürün veya hizmetin daha fazla tüketilmesi hedeflendiğinde bu kez medyanın reklam işlevi işlerlik kazanmaktadır. Siyasi partiler, yasal kurumlar, örgütler ve hatta yasal olmayan örgütler kendileri için taraftar toplama ihtiyacı hissettiklerinde ise bu kez medyanın propaganda işlevi karşımıza çıkmaktadır. Görüldüğü gibi günümüzde birey ve toplumlar adeta nefes alışlarında bile medyanın bir işlevi ile karşı karşıya kalmaktadırlar. Bu kadar çok işlev ve etki beraberinde sınırsız hedef kitle ve

sınırsız amaçları doğurmaktadır. Yani her bir işlev için çok sayıda hedef kitle ve her hedef kitle için de iyi/kötü çok sayıda amaç olacaktır.

Öte yandan ticari kaygılar, rant ve menfaat hesapları, reyting beklentileri, ideolojik yaklaşımlar vb. bahsi geçen yayın organları için bir tarafsızlık ve bağımsızlık problemini ortaya çıkarmıştır (Güneş, s:205). Esasında toplumun tüm katmanlarını acımasızca etkisine almış olan kitle iletişim araçları, gün geçtikçe toplumsal güvensizlik, yabancılaşma ve anomiye zemin hazırlamakta olduğu açıkça hissedilmektedir (Arslan, 2004, s. 3-6).

Medya Çeşitleri

Medya (KİA), tarihsel süreçte teknolojinin gelişmesine ve değişmesine paralel olarak birçok değişim geçirmiş ve son olarak Geleneksel medya ve Yeni medya olarak iki farklı şekilde değerlendirilmiştir.

a. Geleneksel Medya

Kitlesel iletişim araçlarının başlama tarihi olarak matbaanın bulunuşu ile başlayan tarihe, ilk kitapların basıldığı 1450'li yıllara gidilebilir (Aziz, 2010, s:105). Bu tarihten internetin icadına kadar geçen süreçte var olan ve o süreçte birçok yeni icatla değişim gösteren medya "geleneksel medya" olarak adlandırılır. Genel özelliklerine baktığımızda ne kadar değişirse değişsin geleneksel kitle iletişim araçlarının ortak özellikleri tek yönlü iletişime müsait olmasıdır. Yine bir sahipliklerinin olması ve sahiplerinin ideolojik, kültürel ve dini bakış açılarına göre yayın yapıyor olmaları, alıcı konumunda olanları pasif olarak görmeleri, pahalı ve teknolojik olarak ağır araç gereçlere sahip olmak zorunda olmaları ve profesyonel elemanlara ihtiyaç duymaları diğer ortak özellikleri olarak sayılabilir. Yine bu tür medya araçlarında önemli bir özellikte içeriğin gerek sahipleri gerekse kamu yönetimleri tarafından kolayca kontrol edilebilir olmasıdır. Alıcı kitle açısından geleneksel medya ise, oluşmasında ve işleminde kendisinin hiçbir katkısının olmadığı, kendisini hedefleyen kendisi için amaçlar koyan ama kendisinin ne düşündüğü ile ilgilenmeyen aksine ona neyi ve nasıl düşünmesi gerektiğini dikte eden bir kurumdur.

Geleneksel medya araçlarına baktığımızda karşımıza matbaa, gazeteler, dergiler, radyolar ve televizyonlar çıkmaktadır. Bunlardan her biri kendi dönemleri için orijinal olarak ortaya çıkmış son model medya araçlarıdır. Yine her birisi kendi dönemini toplumsal olarak etkilemeyi ve değiştirmek için dönüştürmeyi başarmıştır. Matbaanın ortaya çıkışı bilginin bir kısım seçkinin malı olmaktan kurtulmasını böylece toplumun bilgiye daha kolay ulaşımını sağlarken gazeteler özellikle halkın, gündelik hayatta nelerin olduğu hakkında daha detaylı bilgi sahibi olmalarına olanak sağlamıştır. Bu bilgi ile çoğu zaman siyaset şekillenmiş, toplumsal gruplar ve örgütler halka daha rahat ulaşma ve böylece ideallerini, hayallerini ve düşüncelerini onlarla paylaşma ve böylece taraftar edinme imkânı bulmuşlardır. Radyo ise gazetelerin etkisini ileri bir boyuta taşımıştır. Çünkü radyo, kendine has özellikleri sebebiyle daha işlevsel bir araçtır. Gazete okumak için özel zaman

ayırmak ve işini bırakmak gerekirken radyo dinlemek için böyle bir şey gerek yoktur. Herhangi bir işte çalışırken, yürürken, konuşurken ve hatta araç kullanırken rahatlıkla radyo dinlenebilmektedir. Bu da radyoyu daha etkili bir iletişim aracı haline getirmiştir. Daha sonra icat edilen televizyon ise medyanın etki derecesini çok daha üst seviyeye çıkarmıştır. Çünkü artık sadece okumak ya da sadece dinlemekle yetinilmemekte aynı zamanda bizzat izlenmektedir. Televizyonun evlere girmesi ile toplumsal yaşam her yönüyle köklü değişimlere uğramıştır. Artık bambaşka kültürlerle ait düşünce, yaşam tarzı, ideoloji, sanat, edebiyat ve daha pek çok şey seviye ayırt etmeksizin herkesin ayağına gelmiştir. Böylece insanlar kendilerinden başka hayat yaşayanları ve onların yaşadıkları hayatı görmüşlerdir. Hayal edebilecekleri ve ulaşmaya çalışacakları yeni dünyalar açılmıştır ölerinde. Aile içi ilişkilerden, dini inanış ve uygulamalara, siyasi söylem ve vaatlerden müzik türlerine kadar hayatın her alanına ait görülen yeni şeyler artık bireylerin geleneksel yaşantılarını değiştirmeye zorlamıştır.

b. Yeni medya

İnternetin icat edilmesiyle beraber alışlagelen medya değişime uğramış, gerek kaynak, gerek alıcı ve gerekse mesaj açısından büyük farklılıklar ortaya çıkmıştır. Yukarıda geleneksel medyaya ait olarak sıraladığımız özelliklerin hemen hemen tamamı değişmiş ve dönüşmüştür. Yeni medya veya sosyal medya kavramı için pek çok tanım yapılmıştır. Her bir tanım bu kavram ve olgunun farklı bir yönüne odaklanmıştır. Bu tanımlardan birinde sosyal medya bireylerin; sınırlı bir sistemde dışarı açık ya da yarı açık bir profil oluşturmalarına, aynı sistem içerisinde bağlantıda oldukları diğer kullanıcıların profillerini listelemelerine, kendilerinin ya da sistem içerisindeki diğer kullanıcıların oluşturdukları bağlantı listelerine bakmalarına ve takip etmelerine imkan veren “Web” tabanlı servisler olarak tanımlanırken (Boyd&Ellison, 2007) diğer bir tanıma göre ise sosyal medya, “Web 2.0” üzerinde her türlü içeriğin, kullanıcı merkezli bir şekilde üretilmesine ve geliştirilmesine izin veren internet tabanlı uygulamalar bütünüdür (Kaplan & Haenlein, 2010, s:1). İkinci nesil toplumsal iletişim sitelerini, vikileri, folksonomileri, diğer bir deyişle internet kullanıcılarının ortaklaşa ve paylaşarak oluşturduğu sistemi anlatan (Gürsakan, 2009, s:16) “Web 2.0” kavramı ilk kez 2004 yılında, O’Reilly ve MediaLive International tarafından organize edilen Web konferansında, web alanında yaşanan gelişmeler ve Web dünyasının geleceği tartışılırken ortaya çıkmıştır (Genç, 2010, s:238).

Geleneksel medya ile kıyaslandığında terkedilen ve bunların yerine ikame edilen yeni özelliklerle birlikte yeni medya için şöyle bir tablo ile karşı karşıya kalmaktayız;

Geleneksel medyada bulunan sahiplik durumu özellikle içeriğin üretilmesi noktasında yeni medyada görülmemektedir. Kitle iletişim araçlarının sahipliği platform sahipliği tarzında elbet devam etmektedir. Ama özellikle içerik üretme ve paylaşımında bulunma noktasında yeni medya daha özgür bir ortam sunmaktadır doldurmaktadır (Zafarmand, s:11). Bu özgür

ortam ve yeni medyanın interaktif yapısı beraberinde alıcı konumunda olan kitleyi aktif hale getirmekte ve insanlar aynı zamanda hem kaynak hem de alıcı olarak medyada yer alabilmektedirler. Yeni medya türlerinin içerik sahipliği açısından özgür olmaları, aynı zamanda kontrolsüz bir ortamı da beraberinde getirmektedir (Özgen, 2012, s:13). Yine geleneksel medyanın özellikleri arasında yer alan tek yönlü iletişim de yeni medya ile değişime uğramış ve çift yönlü iletişime geçilmiştir. Yani geleneksel medyada yayınlanan bir haber, bilgi veya görüntü için alıcının tepkisi hemen ölçülemiyordu. Yeni medya ile bu tepki anlık olarak ortaya konulabilmektedir. Yani her türlü medya ortamında kendine yer bulan her paylaşım için geribildirimler hemen yapılabilmekte ve böylece duruma göre içerik değişebilmektedir. Ayrıca benzer şekilde reyting oranları da anında ölçülebilmektedir (Sanlav, 2014, s:42). Geleneksel medya-yeni medya farklılaşmasında diğer bir yön ise günümüzde gerek kaynak olarak paylaşımcının gerekse alıcının medyaya ulaşmasının hem çok kolay ve hem de geçmişe göre çok ucuz hale gelmesidir. Aynı bağlamda içerik oluşturma noktasında da benzer bir farklılaşma yaşanmıştır. Yani önceden içerik oluşturmak için gerekli olan uzmanlık ve profesyonellik artık yeni medyada çok fazla aranan bir özellik olarak görünmemektedir. Yeni medya ortamlarında sıradan bir insan paylaşımında bulunarak muhabir, gazeteci, fotoğrafçı, yazar ve hatta söylediği/cizdiği/yaptığı ürünleri paylaşarak sanatçı olabilmektedir. Daha önce gündemi belirleme gücünü elinde bulunduran gazete, radyo ve televizyonlar artık bu güçlerini yeni medya türlerine bırakmış durumdadırlar. Fakat burada şunu da belirtmekte fayda var; Yeni medya ile birlikte geleneksel medya araçları tamamen ortadan kalkmış değildir. Bu araçlarda işlevsellik ve özellik açısından değişime uğramış ve yeni medya türleri ile entegre çalışan sistemler haline gelmişlerdir. Her bir geleneksel medya aracının internet üzerinden takip edilebilen site veya hesapları bulunmakta ve böylece yapılan yayınlar için geribildirimler anında alınabilmekte, tv canlı yayınlarında internet üzerinden sorular ve değerlendirmeler alınabilmektedir.

Popüler yeni medya araçlarına veya platformlarına baktığımızda Facebook, Twitter, Bloglar, Instagram, Vikiler ve daha pek çok isimde birbirlerinden çeşitli özellikleri ile ayrılan çok sayıda araçla karşılaşmaktayız.

Medya-Din İlişkisi

Tarihsel sürece baktığımızda medya-din ilişkisi her dönem oldukça canlı ve tartışma üreten bir konu olarak var olmuştur. İlk kitle iletişim araçlarından bugün kullandığımız son model iletişim araçlarına varıncaya kadar bütün kitle iletişim araçları için din oldukça verimli ve reyting getiren bir alan olarak görülmüştür. Medya dinin topluma sunulmasında son derece müessir bir araç konumundadır (Güneş, 208.) Bundan dolayı dinin medyada yer alması toplumda önemli dini tartışmalara yol açmıştır. Dokunulamaz kabul edilen pek çok konu tartışma konusu yapılmış ve böylece insanların pek çok dini konuyu sorgulamalarının önü açılmıştır. Ayrıca kırsaldan kente,

okumuş olandan okumamış olana ve zenginden fakire bütün toplumsal sınıfların din hakkında bilgi seviyeleri değişime uğramıştır.

a. Geleneksel medya ve Din

Medya- din ilişkisini ele alırken medyanın tarihsel süreci de dikkate alınarak önce geleneksel medya-din ilişkisi ele alınacaktır. Kronolojik olarak bakıldığında ilk kitle iletişim aracı olan matbaanın ortaya çıkmasıyla pek çok alanda olduğu gibi dini alanda da değişimler yaşanmaya başlanmıştır. Daha önce dini bilgiye ulaşmak ve ona sahip olmak herkesin gücü ve iradesini aşan bir durum idi. Çünkü her türlü yazılı bilgi kaynağı ancak el ile çoğaltılabiliyordu. Bu durum ise ortaya tekelci bir yapı ve zihniyetin çıkmasına sebep olmuştur. İşte matbaanın icadı bu tekelci yapıyı yıkmış, hem artan kitap sayısı hem bunların çeşitli dillere tercüme edilmesi ortaya yeni ve farklı birçok dini grubun çıkmasına yol açmıştır (Yenen, 2012. S:427).

Gazete ve dergi gibi basılı kitle iletişim araçları ile birlikte haber ve bilginin topluma ulaşma ve yayılma hızı önemli ölçüde değişmiştir. Artık gündelik olarak her türlü bilgi toplumun her kesimine ulaşabilmekte ve böylece insanların bilgi ve bilinç düzeyleri sürekli olarak artmaktadır. Bu bilgi türleri içerisinde dini bilgi de önemli bir yer tutmaktadır. Yayımlanan dini bilgiler, sadece bir dine ait olmayıp her türlü dine veya dini gruplara ait olabilmektedir. Bu durum, insanların hem kendi dinleri hem de diğer dinler ve inanç sahipleri hakkında farklı bilgilere sahip olmalarının yolunu açmaktadır.

Radyo ile birlikte dini bilgi artık bir programcının konuşması veya konukların tartışmaları ile topluma ulaşmaya başlamıştır. Özellikle sesin devreye girmesi, dini metinlerin seslendirilmesini sağlamış ve böylece mesela Müslümanların Kur'an-ı Kerim dinlemeleri için bir mekânda bulunan bir hocaya ihtiyaçları kalmamıştır. Çünkü insanlar, radyo ile beraber ülkenin veya dünyanın herhangi bir yerinde güzel Kur'an-ı Kerim okuyan bir hafızı kendi evinde evlerinde rahatlıkla dinleme imkanı elde etmişlerdir. Ayrıca bu durum din bilginlerinin yeni tartışmalar içerisine girmelerini de beraberinde getirmiştir. Mesela radyo veya kasetten dinlenilerek hatim yapılır mı sorusu buna bir örnek olarak gösterilebilir. Radyonun toplumsal hayata etkilerinin bir benzeri hatta çok daha fazlası televizyonun icadı ortaya çıkmıştır. Çünkü televizyon yapısı itibarıyla sadece ses iletimi sağlamamakta aynı zamanda görüntü iletimi de sağlamaktadır. Dolayısıyla bu platformda paylaşılan mesajların etki derecesi de oldukça artmaktadır. Kitle iletişim araçlarının ve özellikle de televizyonun ülkemizde de son derece etkilidir. Öyle ki izleyenler, yaşadıkları "gerçek dünya"dan daha çok, dizilerdeki "yapay dünya"da olup bitenlerle ilgilenmektedirler (Savaş, 2006, s:3).

Televizyonlarda yayınlanan programlar içerikleri itibarıyla haber, siyasi-dini-ekonomik tartışma, eğlence gibi pek çok alana yönelik olabilmektedir. Dolayısıyla bu durum insanların televizyona bakışlarını da olumlu-olumsuz olarak etkilemektedir. Özellikle din konusunda televizyona karşı olumsuz bir yaklaşımın varlığı dikkat çekmektedir.

Bu olumsuz algının oluşmasında etkili olan birçok faktör vardır. Bunlardan biri, bizzat televizyonun bir eğlence aracı olarak algılanmasıdır. Dolayısıyla bu algı sahiplerine göre din gibi ciddi bir konu bu platformda hakkıyla yer alamaz (Yenen, s:248). Bir diğer etken tartışmaların seviyesi ve tartışmacıların kimliği meselesidir. Özellikle televizyonlarda yapılan her tür tartışma programının dili ve bu tartışmalarda kullanılan üslup, izleyicilerin konudan uzaklaşmalarına ve tartışmalardan herhangi bir şey anlamamalarına yol açmaktadır. Yine tartışmalara sürekli aynı kişilerin katılması ve bu kişilerin geleneksel dini algı ve düşünce açısından zıt kutuplara yakın olmaları insanların bu tartışmalara uzak durmalarına sebep olmaktadır. Bir diğer etken ise medyanın dine ve dine ait olan şeylere yaklaşımıdır. Çünkü insanlar hayatlarında din ve onunla ilişkili kişi, kurum, sembol, motif ve sembeleri toplum nezdinde küçük düşürmek, tabulaştırmak ve insanları onlara karşı infiale yöneltmek düşüncesiyle yapılmış birçok yayımla karşılaşmaktadırlar (Güneş, 211). Özellikle farklı din ve inançlar, dizi ve filmlerde güzel örnekler üzerinden ele alınıp seyirciye aktarılırken İslam ve müslümanların uzun bir süre çoğunlukla sahtekâr din adamı ve olumsuz bir anlama indirgenen şeriat korkutmalarıyla verilmiş olması da bu olumsuz bakışın önemli bir sebebi olarak değerlendirilebilir.

Televizyon-din ilişkisinde elbette sadece olumsuz bakış söz konusu değildir. Bu ilişkiye farklı bakış açılarından bakan diğer bazıları gerek din, gerek televizyon ve gerekse toplum açısından bu ilişkiyi olumlama yoluna gitmişlerdir. Din açısından bakıldığında televizyon, dinin daha fazla insana ulaşması için çok önemli bir araç olarak değerlendirilir. Her sınıf, kesim ve kültürden insana rahatlıkla ulaşmanın bir yolu olan televizyon aracılığı ile dinin mesajları da geniş kitlelere ulaşabilecek ve böylece bu mesajları paylaşımlar tebliğ vazifelerini yerine getirmiş olacaklardır. Toplum açısından, dini bilgiye ulaşmaya daha kolayca ulaşmanın bir yolu olmasının yanında farklı dini anlayışları bilme, farklı dini bilgilerden haberdar olma noktasında da televizyon önemli bir araç olarak görülür. Televizyon açısından ise din, bir reyting sebebidir.

b. Yeni Medya ve Din

Yeni medya, özellikle internetin icadı ile birlikte hayatımıza girmiş ve çok kısa sürede çok farklı formlara bürünerek modern insanın hayatının vazgeçilmezi haline gelmiştir. Geleneksel medyadan farklılaştığı alanlar özellikle yeni medyayı daha popüler ve kullanışlı kılmıştır. Özgür paylaşım yapılan ortamı, interaktif oluşu, her kullanıcının ayrı ayrı aktif olarak kullanarak bizzat kaynak haline gelebilmesi, ucuz, kolay ve özellikle her yerden ulaşılabilir oluşunu yeni medyayı öne çıkaran özellikler olarak sayabiliriz. Bütün bu özellikleri yeni medyayı, dini paylaşımlar içinde popüler birer araç haline getirmiştir. Yeni medya, bilgi ve haber kanallarını bünyesinde barındırırken, interaktif ve dinamik formlarda izleyicilere bilgiye erişimin yanında, kritik konu ve olaylar hakkında görüş ve fikir beyan etme imkânı sunmaktadır (Işık&Topbaş,2015, s:324). Yeni medyanın bu özellikleri dini alana ait her şey için önemli bir sunuş imkan ve kolaylığı da getirmiştir.

Dünyanın her bölgesindeki her tür din ve inanç sahipleri kendilerini anlatacak imkanı bulabilmişler ve bunu da sonuna kadar kullanmışlar ve böylece sosyal medya alanında insanlar için bir çeşit dinler ve inançlar panayırı haline gelmiştir (Geniş Bilgi için bkznz: Haberli, 2013, s:864)

Yeni medyada yer alan dini paylaşımlar, özellikle kaynak, ortam ve içerik açısından dikkatle değerlendirilmelidir. Kaynak açısından bakıldığında karşımıza iki temel kaynak çıkmaktadır. Bunlardan birincisi kurumsal kaynaklardır. Ki bunları da resmi ve resmi olmayan kurumsal kaynaklar olarak ayırabiliriz. Kurumsal kaynaklar olarak, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın sayfa ve hesapları, çeşitli dernek/vakıfların resmi sayfa ve hesapları sayılabilir. Kurumsal olmayan kaynaklar ise bireylerin kendilerince oluşturdukları sayfa ve hesaplardır. Kurumsal olan hesapların paylaşımları bireysel kaynakların paylaşımlarına göre daha çok güven verici olarak değerlendirilebilir. Çünkü bu tür hesapların arkasında kurumsal bir kimlik bulunmakta ve dolayısıyla kim/kimler oldukları bilinmekte ve daha kontrollü ve kolay denetlenebilir bir yapıdadırlar. Yani hesap verebilirlikleri daha üst düzeydedir. Fakat bireysel kaynaklar hem sahiplikleri ve hem de kontrol ve denetlenme noktasında oldukça sıkıntılıdırlar. Hesap verebilirlik imkânları oldukça zayıftır. Ortam açısından paylaşımlar değerlendirildiğinde de aynı şekilde güvenilir olan olmayan, denetlenebilir olan olmayan şeklinde ayırım yapılması mümkündür. Sadece dini paylaşımlar yapıp yapmadığı ya da başka konularda aktif iken dini paylaşımları da sırf sayfaya reyting sağlamak için kullanıp kullanmadığı, sayfa/hesapların arkasında kimlerin olduğu açıklığa kavuşturulması gereken önemli noktalar olarak görülmektedir. İçerik açısından ise dinin temel metinleri ile ilgili özel de Hadisler ile ilgili paylaşımların genel olarak ise her türlü dini bilgi paylaşımının kaynaklarının belirtilip belirtilmediği önemli bir husus olarak değerlendirilebilir.

Bu değerlendirmeler yapıldığında yeni medya-din ilişkisinin geleneksel medya-din ilişkisine göre daha çetrefilli ve sıkıntılı olduğu görülmektedir. Çünkü gerek paylaşımcıların, gerek paylaşım yapılan ortamın ve gerekse bizzat içeriğin herhangi bir süzgeçten geçmeden doğrudan alıcılara ulaşması gibi bir durumla karşı karşıya kalmaktayız. Bu durum ise beraberinde her üç değerlendirme alanına yönelik güven duygusunun zedelenmesine yol açmaktadır. Güven duygusu zedelendiğinde ise insanlar bu tür paylaşımların tamamına şüpheyle yaklaşmak zorunda kalmaktadırlar. Özellikle alıcı durumunda olan insanların temel dini bilgilerinin seviyesi bu paylaşımların olumlu/olumsuz etkilerini önemli derecede etkileyen bir faktördür.

Sonuç

Değişim tarih boyunca ve her varlık için kaçınılmaz olmuştur. İster bilerek ve isteyerek isterse farkında olmadan ve istemeden olsun hiçbir zaman ve hiçbir varlık bu süreçten kaçamamıştır. Bu gün de bu değişim süreci devam etmektedir. Fakat bugünün değişim sürecini daha önceki zamanlardan ayıran çok önemli iki farklılık vardır. Bunlar değişimin hızı ve yoğunluğudur. Bu gün değişim özellikle teknolojiye ki gelişmeler dolayısıyla çok hızlı, hayatın her alanında hemen hissedilecek derecede görünür bir

şekilde ve yoğun olarak gerçekleşmektedir. Bu değişim sürecinden dini alanda nasibini almaktadır. Özellikle değişimin ana motoru olan iletişim/kitle iletişim teknolojilerinde ki gelişmeler insanların daha çok bilgiye daha hızlı ve her yerden erişimini mümkün kılmaktadır. Bu noktada daha önce sadece özel ilgi ve ihtisas sahiplerinin bilebildiği dini alana ait bilgiler herkes tarafında bilinir hale gelmektedir. Bilginin insanları birçok değişime zorlayacağı açıktır. Bu açıdan bakıldığında insanların daha çok ve farklı dini bilgilere sahip olmaları onları bilinç sahibi olmaya itebileceği gibi pek çok konuda sorgulamalara ve kıyaslamalara götürmesi de mümkündür. Yine medya insanlara farklı din/inançlar hakkında hem teorik bilgiler vermekte hem de bunların yaşanış biçimlerini göz önüne sermektedir. Bu durum da aynı şekilde bilginin artmasına, sorgulamalara, kıyaslamalara ve doğal olarak değişimlere yol açacaktır.

Medyanın gelişim sürecine paralel olarak din-medya ilişkisi de çeşitlenerek ve yoğunlaşarak devam etmiştir. Matbaanın icadıyla dini bilgi ve kaynakların tekel olmaktan çıkması ve tabana yayılmasıyla başlayan değişim süreci periyodik yayın organlarının ortaya çıkmasıyla daha da hızlanmıştır. Avrupa'da özellikle kilisenin otoritesinin kırılmasında ve hayatın her alanına yansıyan özgür ortamın doğuşunda kitle iletişim araçlarının bu gelişiminin ve etki gücünün gittikçe artmasının rolü büyüktür.

Medyanın sahip olukları işlevlerin her biri dini alan için de önemli etkilere sahip olmasının yolunu açmıştır. Bilgi verme işlevi ile dini bilginin her zaman ve herkese ulaşmasını sağlamış, tanıtım ve propaganda işlevi ile din/inanç taraftarlarının kendi din/inançlarını tanıtmaya, onların propagandalarını yapmalarına imkân sağlamıştır. Medyanın önemli bir işlevi olan ideoloji yayma ile bilgiyi paylaşan kaynağın niyetine göre bir dini anlayış veya zihniyet ortaya çıkmaktadır. Medya eğitim işlevi ile dini eğitim için bir araç haline gelirken, kültür verme işlevi ile de dini sosyalleşmeyi sağlayıcı bir araç haline gelmiştir.

Sonuç olarak medya sahip olduğu özellikler ve işlevler vasıtasıyla dini alanı yeniden şekillendirirken bu alan için önemli olan geleneksel birçok unsuru da etkisizleştirmekte ve hatta değersizleştirmektedir. Geleneksel bilgi edinme yolu olan kitap ve kütüphanelere rağbetin gittikçe azalması bu sürecin bir sonucudur. Aynı şekilde din adamlarının bu süreçte toplum nazarında ki etki ve değerlerini yitirdiklerini görmekteyiz.

Kaynakça

1. Abadan, N. (1984). "Kitle İletişim ve Kültür." Ankara Üniversitesi SBF Dergisi 39.01
2. Arslan, A. (2004). "Bir Sosyolojik Olgu Olarak TV", Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi, (ISSN: 1303-5134)
3. Aymaz G. (2018). İletişim Araçlarının Toplumsal Tarihi İçin Bir Giriş, Global Media Journal TR Edition, 8 (16), Bahar
4. Aziz, A. (2010). İletişime Giriş, Hiperlink yayınları, Genişletilmiş 2. Baskı, İstanbul
5. Boyd, & Ellison, (2007). "Social Network Sites: Definition, history, and scholarship. Journal of Computer-Mediated Communication", 13(1), article 11. <http://jcmc.indiana.edu/vol13/issue1/boyd.ellison.html> .
6. Cılızoğlu, G.Y. (2011). Kitle İletişim Araçlarında Yer Alan Kurgusal Sosyal Mesailer: Televizyon Dizilerinde Kitleleştirilen Değerlere Yönelik Bir Analiz, Selçuk İletişim, 6, 4
7. Genç, Z. (2010). "Web 2.0 Yeniliklerinin Eğitimde Kullanımı: Bir Facebook Eğitim Uygulama Örneği", Akademik Bilişim'10-XII. Akademik Bilişim Konferansı Bildirileri 10-12 Şubat 2010 Muğla Üniversitesi
8. Günes, A. (2018). Medyanın Olumsuz Din Algısına Etkisi, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, Cilt: 28, Sayı: 1, Sayfa: 203-216, OCAK
9. Güngörmez, B. (2002). Kitle İletişim Araçları, Siyaset Ve Propaganda, U.Ü. Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi, Yıl: 3
10. Gürsakal, N. (2009). Sosyal Ağ Analizi, Dora Yayınları, Bursa
11. Haberli, H. (2013). "Dinlerin İnternet Ortamındaki Temsili ve Dağılımı", The Journal of Academic Social Science Studies, International Journal of Social Science Volume 6 Issue 1, p. 859-873, January
12. Kaplan & Haenlein. (2010). "Users of the world, unite! The challenges and opportunities of Social Media", Business Horizons (2010) 53, 59—68 Sayı: 3
13. Kocadaş, B. (2002). "Görsel Medya ve Şiddet Kültürü (Orta Öğrenim Çağı Gençliğinin Şiddet Eğiliminde Görsel Medyanın Etkisi)-Malatya İli Uygulaması-", İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Malatya
14. Kongar, E. (1985). Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği, Remzi Kitabevi, İstanbul
15. Özgen, E. (2012). "Sosyal Medya ve Halkla İlişkilerde Değişen Medya Anlayışı", Sosyal Medya/Akademi. (Editör: Tolga Kara, Ebru Özgen), Sosyal Medya/Akademi, Beta Yayınları, İstanbul, ss:9-20
16. Sanlav, Ü. (2014). Sosyal Medya Savaşları, Hayat Yayıncılık, İstanbul
17. Savaş, G. (2006). Kitle İletişim Araçlarına Eleştirel Bir Yaklaşım, Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi ISSN: 1303-5134
18. Işık, U., Topbas, H. (2015). Facebook Ve Bağımlılık: Medya Bağımlılığı Araştırması. The Journal of Academic Social Science Studies, Number: 38 , p. 319-336, Autumn II 2015324, 2015
19. Zafarmand, N. (2010). "Halkla ilişkiler Alanında Yeni Mecra ve Uygulamaların Yeri ve Önemi: Sosyal Medya ve PR2.0", Yüksek Lisans Tezi, Ankara

20. Yenen, İ. (2012). Medya ve Din, Akvüz N.,Capcioğlu, İ. (Ed.) Din sosvoloiisi El Kitabı, Grafiker Yayınları, Ankara,http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&arama=kelime&guid=TDK.GTS.5c78202156f522.60120595 (E.T. 28.02.19)
21. http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&arama=kelime&guid=TDK.GTS.5c78202d37e997.25122552 (E.T. 28.02.19)

ARAPÇANIN ÖNEMİ VE NAHİV İLMİNİN ROLÜ

Mustafa KESKİN¹



¹ Dr. Öğr. Üyesi Mustafa KESKİN Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belagati

Giriş

Arapçanın Önemi

Şüphesiz bir dilin mükemmel biçimde yapılanabilmesi, evrensel düşünceyi aktarabilecek bir ilim kaynağı ve uluslararası bir iletişim aracı niteliğini kazanabilmesi için yüzyıllar boyu süren olgunlaşma evresini tamamlamış olması gerekir.² Arap dili bu bağlamda kendini ispatlamış bir dildir. Zira Arapça İslam'ın temel kaynağı olan Kur'an'ın dili olduğu gibi bin beş yüz yıllık bir yazılı geçmişi ile birçok edebi ve ilmi çalışmalara da vesile olmuştur.³ Kur'an-ı Kerimin, Arap dili grameri yazılı hale gelmeden önce bu dili düzenli bir şekilde hayata geçirmesi, gramer kurallarının oluşmasında önemli rol oynamıştır.⁴ Bu gün yirmi iki Arap ülkesinde konuşulan Arapça aynı anda birçok İslam ülkelerinde de ikinci resmi dil olarak kabul edilmektedir. Bu, dünya devletlerinin önemli bir kısmında Arapçanın ana dil olarak konuşulduğu anlamına gelmektedir. Yanı sıra Müslümanların birçoğu Arapçaya karşı duygusal bir yakınlıkları vardır. Kur'an'ın Arapça olması halk üzerinde Arapça öğrenmeye samimi bir şekilde sempatiye vesile olmuştur. Ülkemizde Arapça eğitim ve öğretimi ilk ve orta öğretimde; İmam-Hatip Liselerinde, yükseköğretimde; İlahiyat ve İslami ilimler Fakülteleri, Arap Dili ve Edebiyatı bölümleri ile Arapça Öğretmenliği bölümünde yapılırken, yansıra Halk Eğitim Merkezleri ve özel dershanelerde de kısmi olarak yapılmaktadır. Bütün bu eğitim ve öğretime rağmen Gerek imam hatip liselerinden gerekse lisans düzeyi fakültelerden mezun olanların geneli istenilen seviyede olmadığı bir gerçektir. Bunun sosyolojik, psikolojik, siyasi, tarihsel ve metodik bir takım sebepleri olmakla birlikte, bize göre en önemlisi metodiktir. Zira Arapça diğer yabancı diller gibi başlangıç seviyesinden ileri seviyeye kadar yabancı dil öğretim yöntemleri kullanılarak öğretilmelidir. Yabancı bir dil bilmenin göstergesi, dili öğrenen kişinin, o dili konuşan kişilerle sözlü iletişimde bulunabilmek, yazılı metinlerin okunmasından anlayabilmek ve düşündüklerini yazılı olarak ifade edebilmektir. Medrese usulü, Arapça öğretimi yalnızca dilbilgisi öğretimi üzerine yoğunlaşmaktadır. Ancak dil bir bütündür ve yabancı dil öğretimindeki temel dört dil becerisi yani dinleme, okuma, yazma, konuşma becerileri bir bütün halinde öğretilmelidir.⁵ Yabancı diller öğretim metoduyla öğretilecek olan dil bilgisi daha işlevsel ve daha faydalı olur. Belli bir seviyeden sonra kişinin isteğine bağlı olarak ya metne odaklanarak metin okuma ve çözüme becerisini üst seviyeye çıkartmaya yönlendirilir. Veya konuşma ağırlıklı pratik Arapçaya yoğunlaşarak dilbilgisini ileri seviyeye çıkarma ortamı yaratılarak teşvik edilmelidir. Bu tamamen kişinin kabiliyet ve temayülüne bırakılması en

² Aydın Feriduddin, *Arapçanın Önemi ve Türkiye'de Karşılaştığı Sorunlar*, (İstanbul: Daru'l-İber, 2003), s.10-11.

³ Yusuf,12/2

⁴ Said el-Efganî, *Min Tarihi'n-Nahvi*, (Beyrut: Daru'l-Fikir, t. s.),7;Tantavî Ahmed, *Neşetu'n-Nahvi ve Tarihu Eşheri'n-Nuhati*, (Kahire, Daru'l-Mearif,1995), 14.

⁵ Ahmet Vefa Temel, "Türkiye'de Arapça Öğretiminde Uygulanan Metotlar, Karşılaşılan Sorunlar ve Çözüm Önerileri Üzerine Bir Değerlendirme" *Dergi Abant (AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi)*, Bahar 2015, Cilt:3, Yıl:3, Sayı:5, 3: 166-174

uygundur diye düşünüyoruz. Sonuç olarak küreselleşen dünyada ülkemizin stratejik konumun da göz önünde bulundurulduğunda Arapça öğreniminin önemi daha da artmaktadır. Bu nedenle klasik öğrenme metodu yerine Arapça gramer alt yapısı oluşturularak modern yabancı diller öğrenme yöntemiyle Arapça öğrenmeyi belli bir aşamaya kadar devam etmek, sonrasında metne veya konuşmaya yoğunlaşıp uzmanlaşmak faydalı olacağı kanaatindeyiz.

Nahiv İlminin Önemi

Beşeri ilişkilerde temel iletişim aracı olan dil, insanın doğuşundan ölümüne kadar kendisinden ayrılmayan bir olgudur. Dolayısıyla insanın maksadını başkasına aktarabilmesi veya başkasının kendisine aktardığı mesajı doğru bir şekilde anlayabilmesi için belli dilsel kurallara dikkat edilmesi gerekmektedir. Arapça eğitim ve öğretiminde nahiv ilmi, bu amaca hizmet eden kurallar bütünüdür. Bu konuda İbn Haldun (804/1406) şunları kaydetmektedir: "Arap dilinde harfler, hareketler, kelime ve cümlelerin şekil ve suretleri anlam ve maksatları anlatmaya hizmet eder.⁶ Arap dili üzerindeki ilk çalışmayı Hz. Ali (ra) emriyle Ebü'l-Esved ed-Düelî (ö. 69/688) yapmıştır. Ebü'l-Esved, bu ilmin temel ilkelerini ortaya koymuş ve tarihe bu ilmin müessisi olarak geçmiştir.⁷ Bununla birlikte Ebü'l-Esved ed-Düelî bu ilmi geliştirecek öğrenciler de yetiştirmiştir. Ebü'l-Esved'in bu alanda yetiştirdiği önemli simalardan biri de Abdullah b. Ebî İshâk el-Hadramî (ö. 117/735)dir. Ebu İshak, Basra nahiv ekolünün gerçek kurucusu kabul edilmektedir. Bu zatın yetiştirdiği İshâ b. Ömer es-Sekafî (ö. 149/766) ile Ebû Amr b. el-Alâ' (ö.154/771) adında iki âlim el-Hadramî'nin bıraktığı önemli ilmi mirasıdır. Nahiv alanında yapılan bu çalışmalar büyük bir öneme haiz olmakla beraber, alan ile ilgili asıl çalışmayı İshâ b. Ömer es-Sekafî (ö. 149/766) ile Ebû Amr b. el-Alâ' (ö.154/770) gerçekleştirmişlerdir.⁸ İshâ b. Ömer es-Sekafî'nin talebesi Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî (ö. 175/791) Basra alimlerinin üçüncü tabaka alimlerindenidir. Kendisi nahiv ilminin en büyük âlimi olarak kabul edilmektedir. Nahiv ilminde mevcut birçok kaide ve kurallar el-Ferâhîdî tarafından ortaya konulmuştur. Lügat alanında önemli bir yere sahip olan *Kitabu'l- Ayn*, el-Ferâhîdî'nin en önemli eseridir.⁹ Nahiv terim olarak şöyle tanımlanmıştır: "kelimenin son harekesinin öğrenmeye yönelik ilimdir"¹⁰

⁶ İbn Haldun Veliyyu'd-Din Abdîrrahman b. Muhammed, Mukaddime tah. Abdüllah Muhammed ed-Derviş, (Dımaşk: Darü'l-Belhî,1425/2004)1/367-368.

⁷ Abdülvahid b. Ali Ebu Tayyib, el-Lügavî, *Meratibü'n Nahviyyin*, tah. Ebü'l Fadl İbrahim,(Beyrut: Mektebetü'l Asriyye, 1430/2009),20; Cemalüddin Ebü'l Hasan Ali el-Kiftî, *İnbahürrüvat ala Enbai'n Nuhât*, (Kahire: Darü'l Fikir,1406/1986),1/39; Said el-Efgânî, *Min Tarih'i Nahvi*,26-28; Ahmed Tantavî. *Neşetu'n Nahvi*, s.23-24.

⁸ Süyutî Abdürrahman Celalüddin, el-Muzhîrî *ulîmi'l-luga ve enva'îha*, (Beyrut:Mensuratü'l Mektebeti'l Asriyye,1406/1986), 398-399.

⁹ Said el-Efgânî, *Min Tarih'i'n-Nahvi*, s.27-39; Tantavî Ahmed, *Neşetu'n-Nahvi* ve Tarihü Eşheri'n-Nuhati, s. 23-32.

¹⁰ Fakihî Abdüllah b.Ahmed, Şerhu Kitabî'l Hüdu'd fin'Nehvi,tah. Remadan Ahmed ed-Demirî,(Mısır/Kahire: Darü't-Tedamün,1408/1988),1/52; Fuad Nimet. Mülâhhasü Kavaidü'l Lügati'l Arabiyye,(Mısır:Matbaatü Nahde,t.s.),17.

Ancak temelde nahiv daha geniş bir mana ifade etmektedir. Nahiv kelime anlamı birçok manaya geldiği halde esas manası yön ve cihettir. Yani Arapların konuşma cihetidir.¹¹

Nahiv ilmi oluşum döneminden itibaren zengin bir arka plana sahiptir. Bu zengin arka plan sayesinde bu ilim geliştirilmiş ve tarihi süreç içerisinde birçok dil bilimcinin katkılarıyla bu günkü durumuna gelmiştir. Nahiv ilmine yönelik bu yoğun ilgi ve sarf edilen büyük çaba bu ilmin Arap dilinde büyük bir ehemmiyete haiz olduğuna işaret etmektedir. Zira nahiv Arapça metinlerin çözümleme ve yorumlama konusunda anahtar bir role sahiptir.

Arapça Öğreniminin Problemi

Bugün Türkiye’de Arapça ile ilgili büyük bir boşluk mevcuttur. Arapçayı bilen öğreticilerin yetiştirilmesi Türkiye’nin tarihsel ve jeopolitik konumunun da gereğidir. Zira Ortadoğu ve Arap âlemine ulaşılabilmesi için bu dili esaslı ve bütün yönleriyle bilen insanların yetiştirilmesine ihtiyaç vardır. Geçmişte birtakım bahanelerle Arapçanın eğitim ve öğretimine yönelik bazı kısıtlamalar son yıllarda oluşan müspet ortamla birlikte ortadan kalkmış ve Arapçanın öğretimi konusunda herhangi bir engel kalmamıştır.

Bu olumlu ortama rağmen Arapça öğrenim konusunda kayda değer bir ilerleme sağlanabilmiş değildir. Bize göre bunun nedeni dil öğrenimindeki strateji eksikliğidir. Zira dil bir hedefe odaklanarak ve belli merhalelerden geçerek öğretilmeli. Dilin unutulmaması için bir takım tedbirler alınmalıdır. Bu temelde meseleye baktığımızda dil öğrenimi için müfredatta belli saat ayrılmış olmasına rağmen orta öğretimden mezun olan öğrenci yeterli donanımına sahip değildir. Zira okulda Arapça dersi okutulmasına rağmen bunun sağlaması ve muhafazası gerçekleşmemektedir. Bu durum öğrenilen bilgilerin kısa sürede heba olmasına neden olmaktadır. İmam hatip lisesi çıkışlı öğrencilerin durumu lisans düzeyinde verilecek dersleri almaya alt yapı olarak yeterli değilken imam hatip dışı liselerden gelen öğrencilere ilahiyat ve İslami ilimler fakültelerinde okutulan Arapça hazırlık sınıfı müfredatını aktarma konusunda önemli sıkıntılar yaşanmaktadır. Dolayısıyla ilahiyat ve İslami ilimler fakültelerinin gerek hazırlık sınıfında gerekse lisans sınıflarında verilen Arapça eğitimi, öğrencilerin temel donanım eksikliği nedeniyle sıkıntılar yaşanmaktadır. Bu durum, öğrencilerin lisansta okutulan temel İslam bilimlerindeki derslerinde zayıf kalmalarına neden olup öğrencilerin başarısız olmalarını veya düşük profilli yetişmelerini beraberinde getirmektedir.

Bu durum eğitmen olmayı hedefleyen bu gençlerin istenilen düzeyde dil alanında yetişmemeleri gelecekte eğitim kalitesini de olumsuz yönde etkileyecektir. Bu nedenle biz bu çalışmada elde ettiğimiz deneyim ve

¹¹ İbn Cinnî, Ebu’l-Feth Usmân, *el-Hasâis*, tah: Muhammed Ali en-Neccâr, el-Mektebetü’l-İlmiyye, (Kahire: t.s.), 1/34; İbrahim Mustafa. *İhyaü’n-Nahvi*, (Kahire: b.y.1437/1992),12.

gözlemlerimizden istifade ederek Arapça eğitime dair bir takım önerilerde bulunmayı uygun görüyoruz.

Arapça Öğreniminin Stratejisi

Arapça öğrenme faaliyetinin bir bütün olarak işleyiş düzenini sağlayan *Arapça öğrenme stratejisi*; genel olarak Arapçayı öğrenmek için izlenen yol ve hedefe ulaşmak için geliştirilen bir plânın uygulaması olarak tanımlamak mümkündür.¹² Yani sınıf içi öğretim etkinliklerinin belirlenmesinden değerlendirilmesine kadar ders ile ilgili öğretim sürecinin tümüne yön veren, bu itibarla, dersin hedefine ulaşmasını sağlayan; yöntem, teknik ve araç-gereçlerin belirlenmesine yön veren genel bir faaliyet plânıdır. Dolayısıyla uzun vadeli öğrenim hedeflerinin nasıl gerçekleşeceği, seçilen yöntemin ana doğrultusunu ve sınırlarını strateji belirler ve tek seçenek değil, birçok yolu olabilir. ¹³Arapça öğrenim ve öğretimi, öğretmen ve öğrencinin etkin olduğu çift taraflı bir faaliyettir. Bu faaliyetin hedefe ulaşması, ancak iki tarafın belli bir plan dâhilinde sorumluluklarını yerine getirmeleriyle mümkündür. Verimli ve başarılı bir Arapça eğitim-öğretim faaliyetinin gerçekleşebilmesi için öncelikle öğrenme faaliyetinin odağını oluşturan öğrencinin, öğrenmeye hazırlanmasıyla mümkündür.

Bu bağlamda öğrencinin iç dünyasına hitap edecek, zihinsel ve bedensel öğrenme faaliyeti üstlenmeye teşvik edecek ve sorumluluklarını belirleyerek dersin hedefine ulaşmasını sağlamaya yardımcı olacak şu hususlara riayet edilmesi büyük önem taşımaktadır;

1. Öğreticinin öğrenciye Arapçanın önemini ortaya koymalıdır. Bunu öğrencinin hedefine varması için hayati öneme haiz olduğunu aksi halde sosyal ve mesleki hayatında istediği düzeye gelemeyeceğini ifade etmelidir.
2. Öğrenciye bu dili nasıl öğreneceğini izah ederek onu motive etmelidir. Öğrencinin yapması gerekeni hatırlatmakla birlikte onun bu öğrenme faaliyetini gerçekleştirebilecek kapasiteye sahip olduğunu telkin etmelidir.
3. Öğrenim sürecinde öğrencinin karşılaşabileceği zorlukların olabileceğini, ancak bunların zamanla üstesinden gelineceğini ifade ederek öğrencinin yılmaya düşmesini önlenmeye çalışmalıdır.
4. Öğretim faaliyetinde problem çözme mantığıyla değil, öğrenilen bilgileri alışkanlıklara dönüştürme mantığıyla hareket etmelidir.
5. İlahiyat ve islami ilimler fakültelerinde Arapça hazırlık öğrencisine yönelik öğrenim faaliyetinin hedef doğrultusunda, metin odaklı ve konuşma/iletişimsel olarak bir bütünlük içinde olmasına gayret edilmelidir.

¹² Candemir Doğan, *Arapça Öğrenmeyi Öğrenmek Ya da İyi Bir Arapça Öğrencisi Olmak*, Harran Ü. İlahiyat Fak. Dergisi, Sayı: 19, Ocak-Haziran 2008. s.110.

¹³ a.y.

Arapça eğitim öğretimin odağında olan öğrencinin aldığı dersten verim alabilmesi için şu hususlara dikkat etmesi gerekir;

1. Arapça öğreniminde temel hedefinin ne olduğunu belirlemelidir. Çünkü Arapça öğreniminde başarı, neyi niçin ve nasıl öğreneceğini bilmekle mümkündür.
2. Öğrendiklerini aktif biçimde kullanarak, meleke haline getirip kalıcı olmasını sağlamalıdır.
3. Öğrenci hedefine varabilmesi için verimli ve kesintisiz çalışmalıdır.
4. Öğrendiklerini hazmederek parçalı öğrenmelidir.
5. Öğrendiklerini pekiştirmelidir.

Arapça öğreniminin daha verimli olabilmesi için iki temel kategoriye ayırmak mümkündür. Çünkü hedef ile içerik arasında birlikteliğin sağlanması gerekir. Aksi halde Arapça öğrenimden beklenen verim elde edilemez. Bu iki kategoriye şu şekilde izah etmek mümkündür;

1.Dilsel (iletişim) Arapça Öğrenimi

Arapça öğretiminin işleyiş biçimi, pratik veya teorik yönüne odaklanması bakımından bu dilin kullanılacağı alan önemlidir. Çünkü teorik bilgiye dayalı bilimsel Arapça ve pratik bilgiyi gerektiren iletişim Arapçasının öğrenim metodu birbirinden farklıdır. İletişim Arapçası, aktif Arapça eğitim çabasını gerektirmektedir; dinleme anlama okuma ve yazma gibi eğitim etkinlikleri kapsamaktadır. Bu çerçevede Arapça konjonktürel ifadeler öğrenilmeli ve öğrendiklerini sık sık tekrarlamalıdır.

2. Bilimsel (metin okuma)Arapça Öğrenimi

Metin odaklı Arapça öğrenimi ise, dil bilgisi ve edebi sanatlar gibi yapısal nitelikli bilgilerin öğrenilmesini gerekli kılmaktadır. Bu kısım Arapçayı öğrenmek için ilk başlarda basit edebi hikâyeler daha sonra roman türü metinler ve İslami ilimlerle ilgili metinler okunmalıdır. Okunan bu metinler Arap dili ve belagati çerçevesinde tahlil edilmelidir. Bu okumaları zamana yayarak meleke haline gelmesine çalışılmalıdır.

Nahiv Dersinin Verimli ve Kalıcı Olabilmesi İçin Öneriler

Türkiye’de İlahiyat ve İslami ilimler fakültelerinde hazırlık sınıfının bulunması bizce doğru ve yerinde bir uygulamadır. Ancak bu dersin eğitim süreci boyunca öğrencinin ders ile alakasını devam ettirecek bir formatta olması gerektiği kanaatindeyiz. İlahiyat ve İslami ilimler fakültelerinin orta ve yükseköğretim kurumlarının ilgili Arapça derslerine donanımlı insan gücünün yetiştirildiği eğitim kurumlarıdır. Bu amaca layıkıyla hizmet edip alanında donanımlı eleman yetiştirmek ancak Arapçayı gramer temelli öğrenmekle mümkündür.

Zira bir ilahiyatçının temel hedefi; Kur’an’ı kerimi anlamak ve temel İslam bilimlerinde Arapça kaynaklardan istifade edebilecek seviyeyi yakalamaktır. Nahiv dersinin gayesi de Arapçanın bu hedefe uygun öğretilmesini

sağlamaktır. Bu önemli hedefe varabilmek için Arapça hazırlık sınıfında dikkat edilmesi gereken hususlarla ilgili şu önerilerde bulunuyoruz:

1. Nahiv öğretecek kişilerin alanında donanımlı, konulara hâkim, bildiklerini aktarabilme, öğrencilerle iyi bir iletişim kurabilme, derse hâkim olma, alandaki yeni gelişmeleri takip etme gibi özelliklere sahip olmalı.
2. Nahiv öğretecek kişilerin ders verme noktasında alanda yeni yöntem ve teknikleri bilmesi elzemdir. Dil öğretme standardı konusunda uzman bir platform olan Avrupa dil portfolyosunu takip edip kendini güncel ve hazır tutmalıdır.
3. Hedef kitlenin bilgi seviyesini iyi ölçülmeli. Bunun için üniversitelerde eğitim öğretim dönemi başında yapılan muafiyet sınavı çok iyi analiz edilmeli öğrencilerin seviyeleri belirlenip buna göre gramer konularına başlanmalıdır.
4. Dil öğretiminde kaygı temel bir sorundur. Sınıf içerisinde konuyu anlamayan öğrencinin kaygı düzeyi artar ve zamanla bu kaygı dile yatkın olmama inancına dönüşür. Bu yüzden eğitim ve öğretim dönemi başında öğrencileri zorlamayacak konulardan başlanmalı ve öğretmen öğrencileri sık sık yoklayıp alakalarını taze tutmalıdır.
5. Öğrencinin kaygılarını azaltmak ve dikkatini toplamak için öğretici derse başlamadan önce konuyla ilgili motive edici birtakım ifadeler kullanmalı, örneğin “arkadaşlar bu günkü dersimiz gayet basittir” şeklinde. “Merhaba”, “nasılsınız”, “gününüz nasıl geçti” gibi ifadelerle öğrencinin rahatlatılması sağlanmalıdır.
6. Gramer öğretimi konusunda dil öğretme çalışmalarındaki güncel yöntemler kullanmaya dikkat edilmelidir. Gramer öğrencinin seviyesine uygun cümleler üzerinden verilmeli ve aynı gramer yapısında örnekler çoğaltılmalıdır.
7. Dersin sadece sınıf geçme amaçlı değil uzun vadeli olduğu öğrencilere ısrarla ifade edilmelidir.
8. Her dersin başında dersin hedefi ifade edilmeli. Ders ile ilgili kısa bir bilgi verilmeli ve o dersten öğrencinin ders sonunda nelere cevap verebilecek seviyeye gelmesi gerektiği ifade edilmelidir.
9. Bol miktarda alıştırma ile dersin pratiğe aktarılması sağlanmalıdır.
10. Eğitim ve öğretim yılının ikinci döneminden itibaren gramer dersi öğrencinin seveceği hikâye ve roman türü gibi Arapça metinlerle devam ettirilerek öğrencinin okuduğu kaideleri metne aktarılması sağlanmalıdır. Yanı sıra okuma alışkanlığı kazandırılmalıdır. Bu vesileyle öğrencinin Arapçaya karşı olan çekingenliği aşılmaya çalışılmalıdır.
11. Öğrencinin Arapça ile olan bağının devam ettirilmesi amacıyla hazırlıktan sonraki yıllarda Arap dili ve edebiyatı ders saatlerinin artırılmasına çalışılmalıdır. Lisans sınıflarında Arapça metin okuma saati etkinlikleri düzenlenmelidir.
12. Pratik Arapçayı geliştirmeleri için haftanın belli bir günü veya günleri Arapça konuşma günü olarak tahsis edilmelidir.

13. Bazı mekânlar-örneğin okul, kantinin bir bölümü-sadece Arapça konuşanlara ayrılmalıdır.
14. Öğrencileri motive etmek için her dönemde birer defa yazılı ve sözlü Arapça yarışmalar düzenlenip kazananlar ödüllendirilmelidir.
15. Öğrencilere Arapça hazırlık sınıfından sonra lisans döneminde metne odaklı eğitim ile konuşma odaklı eğitim hakkında bilgi verilerek sağlıklı karar vermelerine yardımcı olunmalıdır.

Bu önerilerle beraber Arapça hazırlık sınıfının önemi öğrenciye telkin edilerek bu sınıfta başarılı olan öğrencinin sağlam bir altyapıyla eğitimine emin adımlarla devam edeceği fikri aşılmalıdır. Bu ve buna benzer etkinliklerle öğrencinin Arapçaya karşı olan çekingenliği aşılarak dili sevmesi ve dile yoğunlaşması sağlanmalıdır. Aksi halde sadece sınıf geçme mantığıyla derslere çalışılması verimli olmayacaktır. Öğrenciyi Arapça öğrenmeye matuf getirilen hazırlık sınıfı geçme zorunluluğu aslında olumlu bir gelişme olarak kabul edilmektedir. Ancak öğrenci motive olmadığı takdirde bu kez endişeye kapılıp başarısızlığa yol açmaktadır.

Genel bir değerlendirmede bulunmak gerekirse; Ülkemizde Arapça eğitim-öğretim faaliyetlerinin orta öğretimden lisans düzeyine kadar metodik açıdan gözden geçirilmelidir. Gelişmiş ülkelerde dil öğretiminde esas alınan, dinleme-anlama, konuşma, okuma ve yazma metoduyla, bu alanda kabul edilmiş en uygun zaman dilimi içinde ve dil öğretimi için gerekli ders saati kredisiyle Arapça öğretimi verilmelidir.¹⁴

SONUÇ

Arap dilinin dünya dilleri arasında önemli bir yeri vardır ve önemi gün geçtikçe artmaktadır. Yani sıra Arap dilinin öğrenilmesi, Kur'an-ı Kerim ile buluşma vesilesidir. Arapçanın bu önemli işlevi yerine getirebilmesi ancak kaide ve kurallarıyla öğrenilmesiyle mümkündür. Bu nedenle Nahiv ilmi önem arz etmektedir. Bu bağlamda Türkiye'de Arapçanın öğrenilmesinin önemi vurgulanmakla beraber, ancak bu alanda gerek istenilen düzeyde başarı sağlandığını söyleyemeyiz. Bu çerçevede Arapça öğreniminin erken dönemde başlaması gerektiği ve bunun iki temel metotla olmasını daha faydalı olacağını düşünüyoruz. Bu çalışma vesilesiyle Arapça öğrenim sürecinin üç farklı aşamaya yayılarak kesintisiz devam etmesinin kaliteli bir dil eğitimi için gerekli olduğu kanaatine vardık. Bu aşamaları şöyle sıralamak mümkündür:

İlk aşama: Arapçaya göz ve kulak aşinalığı sağlama ve kelimelerin orijinal telaffuzlarıyla öğrenme aşaması. Bu aşama en geç ortaokul döneminden nitibaren başlanmalı. Bu bağlamda ilgi çekici sesli ve görsel materyaller takip edilerek Arapça kelimelerin telaffuz edilmesi sağlanmalıdır. Bu süreç ortaokul boyunca düzenli kontrol edilebilir bir şekilde devam edilmelidir.

¹⁴ Ahmet Vefa Temel. "Türkiye'de Arapça Öğretiminde Uygulanan Metotlar, Karşılaşılan Sorunlar ve Çözüm Önerileri Üzerine Bir Değerlendirme" 5, 3:166-174

İkinci aşama: Lise döneminde aynı düzenle devam edilmeli. Arapça hikâye roman ve gazete gibi basit metinler dil kuralları çerçevesinde okutulmalı. Bu çerçevede bu metinler gruplandırılarak basitten orta ve üst derecedeki dokümanlar seçilerek okutulmalıdır. Yanı sıra güncel konulardan görsel materyallerle öğrenciye pratik yapma fırsatı verilmelidir. Genel eğitim öğretimi aksatmayacak şekilde ve bir takvim dâhilinde gezi kamp ve benzeri etkinlikler düzenlenerek dile yönelik çalışmalar yapılmalıdır. Özellikle dil öğrenimine yatkınlık gösterenlere isteğe daha fazla şans tanınmalıdır.

Üçüncü aşama: Birinci ve ikinci aşamada ortak metot olarak orta öğretimdeki ortaokul ve lise düzeyinde takip edilmesi uygun iken, üniversite düzeyinde ise bu iki aşamadan sonra oluşan dilsel alt yapı, öğrencinin temayülü ve istidadı dikkate alınarak iki farklı metotla devam edilmelidir:

1. Metin odaklı öğrenme metodu: Bu metot Özellikle Türkiye'deki İlahiyat ve İslam'î ilimler fakültelerinde okuyan öğrencilere yönelik Arapça okuma ve konuşma paket programlar dâhilinde düzenli ve sıkı bir şekilde uygulanmalıdır. Bu paket program ile Arapça hazırlık sınıfından itibaren öğrencinin temayül ve kapasitesine göre Arapça metin okumaya yönlendirmelidir; öğrencilere temel İslam bilimleri derslerinden orta dereceli metinler okutularak çeviri yapmaları sağlanmalıdır. Bu okumaların dil kuralları çerçevesinde olmasına dikkat edilmelidir. Bu paket program, eğitim süresi boyunca düzenli bir şekilde uygulanması sağlanmalıdır. Bu konuda başarı sağlayan öğrenciler ödüllendirilmelidir. Hatta diplomalarına dil alanındaki başarı seviyeleri yansıtılarak belli ayrıcalıklar sağlanmalıdır. Örneğin temel İslam bilimlerinde yüksek lisans ve doktora başvurularında bu başarı değerlendirilmeye alınmalıdır.

2. Konuşma ve pratik odaklı Arapça öğrenme metodu: Bu metot öğrencinin temayülü esas alınarak öğrenciye İlahiyat ve İslami ilimler fakültelerinde lisans döneminde sesli ve görüntülü materyaller eşliğinde belli bir program dâhilinde dinleme ve konuşma fırsatı verilmelidir. Üçüncü sınıftan itibaren talepte bulunanları öğrenci değişim programları çerçevesinde bir Arap ülkesine gönderilerek en az altı ay burada kalmaları sağlanmalıdır. Bu vesileyle pratik yapma fırsatını yaratarak Arapça telaffuzu düzgün yapmaları temin edilmelidir. Bu grupta da başarı gösterenler diplomalarına kayıt düşürülmeli ve çalışma hayatında onlara yurt dışı görevleri dâhil bir takım ayrıcalıklar tanınmalıdır. Örneğin Milli eğitim ve diğer kamu kurumlarında bu eğitimde başarı sağlayanlara yurt dışı görevlendirilmelerde fırsat tanınmalıdır.

Bu aşamalardan geçen bir öğrencinin Arapçayı iyi derecede öğrenmiş olacağı için ilim kültür mirasından rahatça istifade edecektir. Bu çerçevede Temel İslam bilimlerinde Arapça kaynaklardan rahat bir şekilde istifade ederek araştırmalarını daha sağlıklı yapabilme imkânını elde edecektir. Yanı sıra pratik Arapçayı öğreneneler ise ülkemiz adına Türk ve Arap toplumunu birbirine yakınlaştırarak, dil olgusu sayesinde iki toplumu buluşturmaya vesile olacaktır. Böylece iki toplum arasında köprü olma misyonu da üstlenmiş olacaktır. Bu durum uzun vadede İslam toplumunun önemli bir kısmını oluşturan Arap âlemi ile daha iyi ve sağlıklı ilişkilerin tesis edilmesine de vesile olacaktır.

KAYNAKÇA

1. **ABDÜLVAHİD** b. Ali Ebu Tayyib el-Lügavî, *Meratibü'n Nahviyyin*, tah. Ebü'lFadl İbrahim, Beyrut: Mektebetü'l Asriyye, 1430/2009.
2. **AYDIN Feridüddin**. *Arapçanın Önemi ve Türkiye'de Karşılaştığı Sorunlar*, İstanbul: Daru'l-İber, 2003.
3. **CANDEMİR Doğan**, *Arapça Öğrenmeyi Öğrenmek Ya da İyi Bir Arapça Öğrencisi Olmak*, Harran Ü. İlahiyat Fak. Dergisi, Sayı: 19, Ocak-Haziran 2008.
4. **CEMALÜDDİN** Ebü'l Hasan Ali el-Kıftî, *İnbahürrüvat ala Enbai'n Nuhât*, Kahire: Darü'l Fikir,1406/1986.
5. **EFGANÎ** Said. *Min Tarihi'n-Nahvi*, Beyrut: Daru'l-Fikir, t. s.
6. **FAKİHÎ** Abdullah b. Ahmed, Serhu Kitabî'l Hüdu'd fin'Nehvi,tah. Remadân Ahmed ed-Demirî, Mısır/Kahire: Darü't-Tedamün,1408/1988.
7. Fuad Nimet. Mülâhhasü Kavaidü'l Lügati'l Arabiyye, Mısır:Matbaatü Nahde,t.s.
8. **İBN CİNNÎ**, Ebu'l-Feth Usmân, *el-Hasâis*, tah: Muhammed Ali en-Neccâr, Kahire: el-Mektebetü'l-İlmiyye, t.s.
9. **İBN HALDUN**. Velîyyü'd-Din Abdürrahman b. Muhammed, Mukaddime tah. Abdüllah Muhammed ed-Dervîş, Dımaşk: Darü'l-Belhî,1425/2004.
10. **İBRAHİM** Mustafa. *İhyaü'n-Nahvi*, Kahire: b.y.1437/1992.
11. **SÜYUTÎ** Abdürrahman Celalüddin, el-Muzhîrfî uliimi'l-luga ve enva'îha, Beyrut: Menşuratü'l Mektebeti'l Asriyye,1406/1986.
12. **TANTAVÎ Ahmed**. Neşetu'n-Nahvî ve Tarihu Eşheri'n-Nuhati, Kahire, Daru'l-Mearif,1995.
13. **VEFA TEMEL** Ahmet. "Türkiye'de Arapça Öğretiminde Uygulanan Metotlar, Karşılaşılan Sorunlar ve Çözüm Önerileri Üzerine Bir Değerlendirme" Dergi Abant (AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi), Bahar 2015, Cilt:3, Yıl:3, Sayı:5, 3: 166-174.

İBNÜ'L-VEZİR ve SAHİH HADİS TANIMINA ELEŞTİRİSİ

Kadir DEMİRCİ¹



¹ Doç. Dr. Kadir DEMİRCİ Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fak. Hadis Anabilim Dalı.

GİRİŞ

Hadis ilminin en önemli problemlerinin başında hadislerin Hz. Peygamber'e aidiyetini tespit meselesi gelmektedir. Çünkü, hadis özellikle Hz. Peygamber'in vefatından sonra raviler aracılığıyla ona nispet edilerek aktarılan habere dayalı bir bilgi konumuna dönüşmüştür. Bu nedenle Hz. Peygamber'in vefatından sonra ona nispet edilen hadislerin gerçekten ona ait olup olmadığının nasıl belirleneceği sorusu bu problemin en temel sorusudur. Sahabe devrinden itibaren bu soruya çeşitli cevaplar verilmeye başlanmış ve hadisın Hz. Peygamber'e aidiyeti için hangi şartları taşıması gerektiği konusunda bir çok görüş ileri sürülmüştür.

Muhaddisler genelde hadisın isnadıyla ilgili şartlar üzerinde yoğunlaşırken fakihler de metin üzerinde tetkiklere ağırlık vermişlerdir. Kelamcılar da kendi zaviyelerinden bu tartışmalarda kısmen yer almışlar ve itikadî konulardaki hadislerin delil değerlerini tartıştıkları gibi sıhhati ile ilgili olarak da metin düzeyinde değerlendirmeler yapmışlardır. Neticede bir hadisın sahih olması yani Hz. Peygamber'e ait olduğuna dair bir kanaate varılması hususunda bir ittifaka varılmamıştır. Muhaddislerin sahih hadis tanımı büyük oranda muhaddisleri tatmin etse de bazı hadisçileri ve tabii ki fakihleri ve kelamcılarını tatmin etmemiştir. Her âlim kendi kabul ettiği şartlar zaviyesinden hadise sahih hükmünü verme cihetine gitmiştir. Bu da tabii ki kaçınılmaz olarak ümmet arasında ihtilafları doğurmuştur.

Sahihs hadis tanımı ibnû's-Salah tarafından yapılmış ve İslam dünyasında yaygın ve geçerli bir hal almıştır. Bir hadisın sıhhati hakkında hüküm verilirken bu tanımda yer alan kriterler esas alınmaktadır. Ancak sahihs hadisın tespiti için ortaya konulan bu kriterler bütün alimlerin tarafından benimsenmiş kriterler değildir. Azımsanmayacak sayıda alimlerin sahihs hadiste daha başka kriterlerin de olması gerektiğini söylemektedir. Bu çalışmada sahihs hadis konusunda farklı kriterlerin varlığına dikkat çekilecektir. Ayrıca ibnû's-Salah tarafından neden bir tanım yapıldığı sorusu üzerinde durulacak, bu tanıma yapılan eleştirilere yer verilecek, bu eleştiriler bağlamında ibnû'l-Vezir'in yaklaşımı üzerinde durulacaktır.

Bu çalışma sahihs hadisın ne olduğu konusunda alimler arasında yaşanan tartışmalara bir örnektir. İbnû'l-Vezir (ö. 840/1436) bu tartışmalara değinmektedir. Onun görüşünün doğruluğu ya da yanlışlığından öte yaklaşımı bizce dikkat çekicidir. İbnû'l-Vezir'i önemli kılan da onun bu yaklaşımıdır. Ümmetin birliğini dert edinen İbnû'l-Vezir ihtilaflara karşı mücadele etmiş ve onları en aza indirme çabası içerisine girmiştir. O, ilmi çalışmalarında hep bu istikamette yürümüş, bu amaca hizmet edecek eserler kaleme almıştır. Ümmet arasındaki birliği tesis etmenin ilmi zeminini oluşturma yolunda adımlar atmıştır. Onun kaleme aldığı eserlerin isimlerinde bile bu yaklaşımını görmek mümkündür. Örneğin, "İsâru'l-hak ale'l-halk fi reddi'l-hilâfât ale'l-mezâhibi'l-hak an usûli't-tevhid" adlı eseri ümmet içindeki ihtilafları ortadan kaldırmak amacıyla kaleme alınmıştır. Onun "Tahriru'l-kelam fi mes'ele'ti'r-rü'ye ve zikru ma dâre beyne'l-Mu'tezile ve'l-Eş'ariyye" adlı eseri de yine ümmet arasındaki bir ihtilafı gidermek amacıyla kaleme

alınmış bir eserdir. O, kendinden önceki kültüre eleştirel bir gözle bakmakta, dile getirilen görüşleri değerlendirmekte, doğruları tespit, yanlışları ayıklama cihetine gitmektedir. Bu nedenle onun bu yaklaşımı onu önemli kılmakta, bu eleştirel ve birleştirici tutumunu ilim ehlinin dikkatine sunmayı gerektirmektedir. İbnü'l-Vezir benzer şekilde hadis konusunda da âlimler arasındaki ihtilafı giderme gayreti içinde olmuştur. Hadis usulüne dair kaleme aldığı eserinin adı onun bu amacını açıkça göstermektedir. O, ilimde ihtilafları en aza indirip ümmetin arasında ilmi noktada birlik tesis etme yaklaşımını hadis alanında da sergilemiştir. O, fakihlerle muhaddisler arasındaki ihtilafları gidermek maksadıyla bir hadis usulü kaleme almış ve eserin adını kendi amacını yansıtabilecek şekilde hadis ilminde yer alan farklı görüşleri değerlendirme, onlar içinde bir tercihte bulunma anlamını taşıyan "Tenkîhu'l-Enzâr fi ma'rifeti ulumi'l-âsâr" şeklinde koymuştur. İbnü'l-Vezir'i önemli kılan hususlardan bir diğeri de onun Mu'tezile çevresinde yetişmiş bir kelimacı olması ve Zeydiyye mezhebine mensup bulunmasıdır. Şüphesiz onun bu özellikleri hadis konusunda kaleme aldığı çalışmalara dikkat çekmeyi doğurmaktadır.

Biz bu çalışmada ibnû'l-Vezir'in hadis usulü eserinde tartıştığı sahih hadis tanımı üzerindeki yaklaşımına dikkat çekeceğiz. O, kendi zaviyesinden bir tartışmayı gündeme getirmiş ve problemi en aza indirmek için bir adım atmıştır. Onun attığı bu adım takip edilmeli ve sahih hadisi belirleme konusundaki kriterlerin eksik ve zayıf yönleri giderilmeye çalışılmalıdır. Çünkü âlimler arasındaki ihtilafların en önemli kaynağını hadis tartışmaları ve hadisin Hz. Peygamber'e aidiyeti meselesi ve bu konudaki ihtilaflar oluşturmaktadır. Her hangi bir hadisin sıhhati konusundaki ihtilaf sahih hadis anlayışının farklılığından kaynaklanmaktadır. Sahih hadis tanımında ilim ehlinin anlaşması çok önemli bir husustur. Hatta bu anlaşma tabir caizse devrim niteliğinde bir karar olacaktır. Çünkü Müslümanlar arasındaki ihtilafların büyük bir bölümü hadis rivayetlerinden kaynaklanmaktadır. Bunun da en başta gelen nedeni hadisler konusunda üzerinde ittifak edilmiş bir sahih hadis tanımına gidilmemesidir. Öyle ise bu farklılığı en aza indirgeyecek ve herkesin üzerinde ittifak edebilecek bir tanım geliştirmek ve hadislerin sıhhatinde bu tanımı esas kabul etmek gerekmektedir. Bu çalışmanın amacı sahih hadis tanımının tartışılmaz bir tanım olmadığını, geçmişte de bu tanımın kuşatıcı bir tanım olmadığı şeklinde tartışmalar yaşandığını göstermek ve bugün için ihtilafları ortadan kaldıracak yeni bir tanımın benimsenmesi gerektiğinin lüzumuna dikkat çekmektir.

Bu çalışmada ibnu'l-Vezir'in "Tenkîhu'l-Enzâr fi ma'rifeti ulumi'l-âsâr" adlı eseri esas alınacaktır. Onun daha çok hadis sünnet müdafaasını içeren "el-Avâsım ve'l-Kavâsım fi'z-zebbi an sünneti Ebi'l-Kâsım" isimli eseri çalışmamızda esas alınmamıştır. Çünkü bu eser sünnete yönelik eleştirilere cevap mahiyetinde polemik türünde bir eserdir. Bu eserden hareketle ibnu'l-Vezir'in sünnet müdafası Enes Çalık tarafından hali hazırda bir doktora çalışması olarak incelenmektedir. İbnü'l-Vezir'in hadisçiliği ile ilgili olarak Ahmet Özdemir tarafından bir yüksek lisans tezi yapılmıştır. Bu tezde de ibnu'l-Vezir'in el-Avâsım adlı dokuz ciltlik eserinin özeti olan Ravdu'l-Bâsım kullanılmıştır. (Özdemir, 2012, 19, 21) Görebildiğimiz kadarıyla ibnû'l-

Vezir'in Tenkihu'l-Enzar adlı eseri üzerinde her hangi bir inceleme yapılmamıştır. Bu nedenle ibnû'l-Vezir'in Tenkihu'l-Enzar adlı eseri kapsamlı bir incelemeyi hak etmektedir. Bu makalede onun bu eserinde yer alan sahih hadis tanımı ile ilgili bölüm bir değerlendirmeye tabi tutulacaktır.

Sahih hadis tanımı gerçekten oldukça önemli bir konudur. Bu konunun problemlerini çözmeden hadis ilmindeki problemleri çözmek neredeyse mümkün değildir. Ülkemizde, bu konuda, bu zamana kadar yapılan çalışmaların yeterli olduğunu söyleyemeyiz. Ancak konunun önemini vurgulayacak ve tartışmaya açacak mahiyette çalışmalar da yapılmadı değildir. Hüseyin Çakır tarafından bu konuyu içeren “Hadisçilere ve fıkıhçılara göre sahih hadisin tanımı ve şartları” üzerine bir yüksek lisans tezi yapılmıştır. Sahih hadis konusuna önce klasik hadis metodolojisi üzerine eleştiri içeren çalışması içerisinde, daha sonra da Alternatif Hadis Metodolojisi çalışması ile Hayri Kırbaşoğlu hoca dikkat çekmiş ve önemli katkılarda bulunmuştur. Mehmet Bilen “Sahih Hadisin Tanımı Üzerine” bir makale kaleme almıştır. Mehmet Emin Özafşar “Sahih Hadis” Kavramı Üzerine Bir Çözümleme” adlı makalesi ile sahih hadis kavramı üzerine düşüncelerin yoğunlaşmasına dikkat çekmiştir. Nagihan Yanar ibnû's-Salah'ın sahih hadis tanımına Irâkî'nin ve ibn-i Hacer'in tenkitlerini konu edinen bir yüksek lisans çalışması yapmıştır. Daha sonra Hasan Yardak tarafından konu farklı bir alanda Şia'da incelenmiş ve “Şia'da Sahih Hadis” adı ile bir yüksek lisans çalışması yapılmıştır. En son Mehmet Emin Çiftçi tarafından bu konuda eksik olan “Hadis Usulünde Sahih Hadisin Tanımı Problemi” adlı doktora çalışması ile alana önemli bir katkı sağlanmıştır. Biz de sahih hadis konusuna farklı bir cepheden hem bir kelimacı hem de bir Zeydî âlimin, ibnû'l-Vezir'in cephesinden bir katkı sunmayı amaçlamaktayız. Böylece konunun İslam düşünce tarihinde çok geniş kesimlerde problem edildiği görülmüş olacaktır. Ama önce ibnû'l-Vezir'in hayatı ve eserlerini tanıttıcı mahiyette kısa bir bölümle başlamak istiyoruz.

1. İBNÜ'L-VEZİR'İN HAYATI VE ESERLERİ

1.a. Soy ve Nesebi

İbnü'l Vezir lakabı ile meşhur olan Muhammed b. İbrahim hicri 775 yılında Yemen'in Seved bölgesinde dünyaya gelmiştir. Hz. Ali soyundan ilmi, ahlâkî ve siyâsî geleneğe sahip soylu ve seçkin bir aileye mensuptur. İbnü'l-Vezir lakabı, vezirlik yapan beşinci dedesi Muhammed el-Afif'den gelmektedir. Dedesi Muhammed imâmet şartlarını haiz bir kimse olduğundan kendisine beyat edilmiş, fakat aynı zamanda başka bir yerde İmam Mansur Abdullah b. Hamza (ö. 614/1217) ya beyat edildiği için ümmet arasında birlik sağlansın diye imametliği Mansur'a bırakmıştır. Onun bu tutumundan dolayı kendisine 'el-Afif' lakabı verilmiştir. İmam Mansur da ona kendisi için vezirlik yapmasını şart koşmuş, Muhammed de bunu kabul ederek Vezir olmuştur. Bu olaydan sonra aile Vezir ailesi olarak anılmıştır. (Şevkânî 1348: II, 81, 82; Özervarlı 2000: 240)

el-Vezir ailesi çok eskiden itibaren ilmî geleneğe sahip bir ailedir. Babası es-Seyyid İbrahim b. Ali b. el-Murteza (ö.782/1380) çeşitli ilimlerde yed-i tûlâ sahibidir. Şâir ve hatiptir. Ahlakî kişiliği özellikle cömertliği ile meşhurdur. Annesi Hûriye hanımefendi de faziletlî bir hanımdır. İbnu'l Vezir dört kardeşin en küçüğüdür. Büyük kardeşi el-Hâdi b. İbrahim el-Vezir (ö. 822/1419) de birçok ilimde ün yapmış ve pek çok eser kaleme almıştır. Yazdığı bir şiirde dört halifenin tertibine uymuş bu tutumu ile Zeydiyye mezhebine muhalefet etmiştir. el-Hâdî'den sonra gelen Salah b. İbrahim (ö. 810/1407) de belâgatta, edebiyatta, arap dilinde ve fıkıh ilminde güçlü bir âlimdir. Kız kardeşleri Fatıma da ailede var olan ilim ve faziletten nasibini almıştır. (Ali b. Ali Harbi 1996: I/46-47) Bilindiği gibi ilimde iyi bir seviyeye gelebilmekte aile geleneğinin büyük rolü vardır. Görüldüğü üzere İbnu'l Vezir hem ilim hem ahlak hem de siyaset açısından soylu, şerefli seçkin bir aile geleneği içinde büyümüştür. Onun ilimde bu denli güçlü olması ve ictihad derecesine ulaşmasında bu aile geleneğinin etkisi oldukça önemlidir.

Ailenin büyük dedeleri Muhammed' den kalan siyâsî bir geçmişi de vardır. Torunlar bu geleneği devam ettirmişlerdir. İbnu'l Vezir'in yaşadığı dönemde iki imam el-Mehdi Ahmed b. Yahya el-Murteza (ö. 840/1436) ile en-Nâsir Ali b. Salâhu'd-Din (ö. 840/1436) arasında yıllar süren bir rekabet olmuştur. Yine Vezir ailesinden imam el-Mansur Muhammed Abdullah el-Vezir 1270'den vefatı 1307' e kadar Yemen'de hüküm sürmüştür. Bundan başka 1367 senesinde imam Abdullah b. Ahmed el-Vezir yirmi küsur sene San'a'da Yemen'i yönetmiştir. Aile Yemen'in içinde ve dışında siyâsî yerini koruyarak günümüze kadar gelmiştir. Günümüzde San'a'da hayatını sürdüren âlimlerden İbrahim el-Vezir ve İsmail el-Vezir bu ailedendir. (Demirci 2009: 176, 177)

1.b. Tahsil Hayatı

İbnu'l Vezir bu seçkin aile içinde ilk defa ilim ile tanışmıştır. Önce Kur'an ve bazı ilmî metinleri ezberlemiş, âlimlerin meclislerine katılmıştır. Bizzat kendisi tahsil hayatının çok küçük yaşta başladığını, sağını ve solunu öğrendiğinden itibaren büyük âlimlerin meclisinde öğretim gördüğünü, fazilet sahibi insanlardan terbiye aldığını ifade etmiştir. Bir hocadan bir başkasına bir medreseden bir diğer medreseye gittiğini, bu şekilde yoğun bir ilmî tahsil içinde olduğunu belirtmiştir.

İlim tahsilini Yemen'in San'a, Sa'de, Taiz ve diğer şehirlerinde yapmıştır. Daha sonra yine ilim tahsil etmek ve özellikle hadis talep etmek için Mekke'ye rihlet etmiştir. Pek çok âlimden icazet almıştır. Hadis konusunda ibnu'l Vezir'in hocaları kanalıyla ana hadis kitaplarına ulaştığı muttasıl isnadları vardır. Şevkânî "İthâfu'l Ekâbir bi isnâdî'l Defâtir" isimli eserinde bu isnadları zikretmektedir. (Ali b. Ali Cabir Harbi 1996: I/84)

İbnu'l-Vezir, çevresinin etkisiyle gençlik döneminin büyük bir kısmını akfî ilimlerle geçirmiştir. Sonraki dönemler gençlik yıllarını akfî ilimlerde geçirdiğinden dolayı pişmanlık duymuştur. İlimde daha da ilerlemek için pek çok âlimin bulunduğu Mekke'ye gitmeye karar vermiş ve orada Muhammed

b. Zuhayre eş-Şâfiî (ö. 817/1414) ile karşılaşmıştır. Bu karşılaşma onun ilmî çizgisinde bir kırılmanın meydana gelmesine neden olmuştur. Muhammed b. Zuhayre'den Şafii fikhını öğrenmiş ve hadise karşı ilgisi artmıştır. (Şevkânî 1348: II, 90)

Onun tahsil hayatı üç döneme ayrılabilir:

Birinci dönem: Bu ilk dönem Kur'an'ı ve bazı metinleri ezberledikten sonra aklî ilimlerle meşgul olduğu dönemdir. İbnü'l-Vezir gençliğini kelim ve cedel ilmine, dalâlet ehlinin makalelerini incelemeye vakfettiğini söylemiştir. Böyle bir yola girmesinin nedeni itikat konusunda araştırma yapmanın bir mükellefe vacip olduğunu öğrenmesi ve itikadda taklidin küfür olduğu sözünü duymasıdır.

Ayrıca bu dönem onun usûl'd din ve usûl'ü'l fıkıh ve furu' ilimlerini tahsil ettiği dönemdir. Yemen diyarında Zeydiyye'nin itimad ettiği kaynaklardan olan Kâdî Abdülcebbar b. Ahmed'in (ö. 415/1025) 'Şerhu'l-usûli'l Hamse'sini, 'el-Hulâsâ'yı ve 'Tezkiretü ibnu Mûteveyyih'i, İbni Hâcib'in 'Muhtasar'ı'l Munteha'sını, kendi esnafından İmam Ebi Talib Yahya b. el-Hüseyn el-Hârûnî'nin 'el-Muczî'sini, İmam Mansur Abdullah b. Hamza'nın 'Safvetu'l İhtiyâr'ını okumuştur. Aynı şekilde cedit Seyyid Allame Yahya b. Mansur el-Affî'nin eserlerini, Seyyid Allame Humeydan b. Yahya el-Kâsimî'nin eserlerini de tahsil etmiştir. Zeydî fikhı ile ilgili Seyyid Abdullah b. Muhammed el-Hasenî'nin 'el-Câmiu'l Kâfî'sini, Zeydî âlimlerin önderi ve Şia'nın kadîm âlimlerinden Muhammed b. Mansur el-Murâdî'nin 'el-Cümletü ve'l Ülfetu' isimli eserlerini tahsil etmiştir.

İkinci dönem: Bu dönem ibnü'l-Vezir'in kelamı bırakıp Kitap ve Sünnete döndüğü dönemdir. Kendi ifadesi ile bu iki ana kaynaktaki muhalifleri susturacak deliller bulunmaktadır. O, kelam ilminin felsefî argümanlara dayanan aklî istidlallerinden usanmış, gönlünü rahatlatacak bir yola yönelmiştir. Yine kendi ifadesi ile artık sadrı inşirah bulmuş ve işi kolaylaşmıştır. Bu dönemde ibnü'l Vezir tefsir ve hadis ilimlerini okumuş, örneğin hadis talebi için Taiz'e rihlet etmiştir. Taiz'de Şeyh Neffsü' d-din el-Alevî'den hadis öğrenmiştir. El-Alevî'den hadis kitaplarının en önemlilerini okumuş ve icâzet almıştır. Ayrıca hadis talebi için Mekke'ye gitmiştir. Mekke'nin hatta Hicaz'ın muhaddisi Şeyh ibnü'z-Zuhayre'den ders almıştır. Şeyh kendisinden rivayette bulunması için ona icazet vermiştir.

Üçüncü dönem: Bu dönem ibnü'l-Vezir'in ilmî şahsiyetinin kemâle erdiği dönemdir. Onun için telif ve münâzara dönemidir. Artık ictihad seviyesine gelmiştir. Bu dönemde hocası Cemaleddin ile tartışması neticesinde "el-Avâsım ve'l-Kavâsım fi'z-Zebbi an Sünneti Ebi'l-Kâsım" adlı eserini yazmıştır. Bu eser ibnü'l-Vezir'in ömrünün âdetâ şâheseridir. Bu eser Şuayb el-Arnaut hoca tarafından tahkik edilerek dokuz cilt halinde yayınlanmıştır.

İbnü'l-Vezir ilmî hayatında selef metodunu benimsemiş ve ibn-i Teymiyye'nin çizgisini takip ederek Yemen'de selef yolunun temsilcisi olmuştur. Allah'ın varlığını ortaya koymada felsefî delillerden ziyade Kur'an'ın delillerinin daha isabetli olduğu görüşünü savunmuş ve bu

düşüncesini yaygınlaştırmak amacıyla Tercihu esâlîbî'l-Kur'an ala esâlîbî'l-Yunan adlı kitabını kaleme almıştır. (Özervarlı 2000: 240-242) İbnü'l-Vezir ilmî hayatının son merhalesi olan dönemde uzlete çekilmiş son eserlerini bu uzlet hayatında kaleme almıştır. Ancak 840 yılında San'a'da yayılan şiddetli veba salgını sebebiyle altmış beş yaşında vefat etmiştir. Kabri San'a'da Ferve b. Mâsik mescidinin haziresindedir. (Şevkani 1348: II, 81)

1.c. Eserleri

İbnu'l Vezir İslâmî ilimlerin hemen hemen her alanında eser veren bir kişidir. Eserleri arasında direk hadis ile ilgili olan meşhur eser “el-Avâsım” ve “Tenkîhu'l-Enzâr fî ma'rifeti ulumi'l-Âsar”dır. Ayrıca o, ibn-i Hacer el-Askalânî'nin “Nuhbetu'l-Fiker” adlı eserini ihtisar etmiştir. Bu eserin adı ise “Muhtasar fî ilmî'l-Hadis”tir.

Ülkemizde ibnu'l-Vezir'in hadis usûlü ile ilgili eseri “Tenkîhu'l Enzâr fî ma'rifeti ulumi'l-Âsar” dan daha ziyade onun şerhi olan ve Emir San'ânî (ö. 1182/1768) tarafından yazılan “Tavzîhu'l Efkâr” bilinmektedir. Ayrıca Câmiu'l Usûl, Mecmeu'z-Zevâid ve Hâkim'in Müstedrek'inden topladığı hadislerden meydana getirdiği “et-Tefsîru'n-Nebevi” isimli bir eseri daha vardır. Bu eserde ref hükmünde olan sahabe tefsirlerine yer vermiştir. Ancak bu kitap bulunamamıştır. Bundan başka bir hadisin şerhi ile ilgili yazdığı risale vardır. “Risâletun fî şerhi ve tefsiri kavli'n-Nebî: innallahe la yenâmu vela yenbağî lehu en yenâme”

Bu eserleri arasında ayrıca o günün meseleleri ve tartışma konuları ile ilgili yazılan pek çok risaleler de yer almaktadır. Ne yazık ki eserlerinin çoğu el yazması olarak bulunmaktadır. Önemli eserleri basılmıştır. Eserleri Yemen'de 'Camii Kebir' de el yazması olarak bulunmaktadır..

- 1- el-Burhânu'l Kâtî fî ma'rifeti-s-Sânî' ve Cemîi mâ câet bihi's-Şerâî': Hicrî 801 senesinde yazılan bu eser Kahire'de Matbaatu's-Selefiyye tarafından 1349 tarihinde basılmıştır.
- 2- Tenkîhu'l Enzâr fî ma'rifeti ulûmî'l Âsar: Hicrî 813'de yazılan bu eser de önce şerhi olan et-Tavzîhu'l Efkâr ile birlikte basılmıştır. Daha sonra 1999'da Muhammed Subhi b. Hasen Hallak ve Amir Huseyn'in tahkikleri ile Daru ibn-i Hazm'da Beyrut'ta basılmıştır. Bu kitapta müellif Zeydiyye mezhebini ve ashabının yanında diğer mezhepleri de zikretmektedir. Bunun amacı diğer mezheplerin hadis ilminde Zeydiyye mezhebine muvafık ve muhalif olduğunu ortaya çıkarmaktır. Bir diğer özelliği de hadis usûlü âlimlerinin ıstılahı ile fıkıh usûlü âlimlerinin ıstılahını cem etmesidir. Böylece her iki branş arasında ihtilaf olmadığını ortaya çıkarmayı ve aralarındaki ittifak ve ihtilaf yönlerini ortaya çıkarmayı hedeflemiştir. Eser sadece bir nakilden ibaret değildir. Müellifin çeşitli görüşlerini ve değerlendirmesini içermektedir. (Ali b. Ali Cabir Harbi 1996: I/94)
- 3- er-Ravzu'l Bâsim fi'z-Zebbi an sünneti Ebi'l Kâsım: Kahire'de Matbaatu's-Selefiyye'de 1385 yılında basılmıştır. Kitap ayrıca Ali

b.Muhammed el-Umran tarafından tahkik edilmiş ve Suudi Arabistan'da Daru Alemi'l-Fevâid'de 1419 tarihinde iki cilt olarak basılmıştır.

- 4- el-Avâsım ve'l Kavâsım fi'z-Zebbi an Sünneti Ebi'l Kâsım: Hicrî 808 yılında yazılan kitap Şuayb el-Arnâut tarafından tahkik edilmiş ve Müessesetu'r-Risâle tarafından 1412 yılında dokuz cilt halinde basılmıştır.
- 5- Îsâru'l Hak ala'l Halk: Kelam ile ilgili konuları ihtiva eden bu eser de basılmıştır.
- 6- el-Emru bi'l Uzleti fi Ahiri'z- Zaman: Hicrî 837 senesinde yazılan bu eser de 1412 de basılmıştır.
- 7- Mecmai'l Hakâik ve'r-Rakâik fi Memâdihi Rabbi'l Halâik: Bu eser de basılmıştır.

2.SAHİH KAVRAMI

Hadis Hz. Peygamber'e nispet edilen söz, fiil ve takrirlerdir. Hz. Peygamber'e ait bilgiler bize raviler aracılığıyla gelmiştir. Dolayısıyla Hz. Peygamber'den raviler vasıtasıyla nakledilen bir haber ile karşı karşıya olduğumuzdan dolayı öncelikle ondan nakledilen haberin gerçekten ona ait olup olmadığını belirlememiz, bu haberin doğru mu yalan mı olduğunu tespit etmemiz gerekmektedir. Çünkü ravilerin hepsi adil, güvenilir raviler değildir. Aralarında münafıklar, hata edenler, şüphe içinde olanlar, sadık ve hafız olanlar bulunmaktadır. Ayrıca Hz. Ali'nin de ifade ettiği gibi insanların ellerinde ve dillerinde hak ve batıl, doğru ve yalan, nasih ve mensuh, umum ve husus, muhkem ve müteşabih, tam olarak muhafaza edilmiş ve tam olarak muhafaza edilememiş hadis rivayetleri bulunmaktadır. (İzzi 2001: 6,7) Bu nedenle Hz. Peygamber adına çeşitli türde raviler tarafından aktarılan bilgilerin titizlikle incelenmesi gerekmektedir ve bu inceleme neticesinde Hz. Peygamber'e aid olduğuna kanaat getirilen ve makbul addedilen hadis rivayeti hakkında bir hükümde bulunmak, onu diğerlerinden ayıracak şekilde bir isim ile isimlendirmek icap etmektedir. Sahih adlandırması bu ihtiyaçtan dolayı ortaya çıkmıştır diyebiliriz. Peki neden sahih kelimesi kullanılmıştır?

Sahih kavramı bir kavram ilmi olarak bilinen ve bu nedenle mustalahu'l-hadis/hadis istilahları ilmi diye adlandırılan hadis ilminin en önemli kavramlarından. Hz. Peygamber'den nakledilen hadis/haber hakkında olumlu bir niteleme olarak kullanılan sahih kelimesinin neden dolayı seçildiğine dair herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Genelde bu tür kelimelerin kullanımında Kur'an-ı Kerim bir ilham kaynağıdır. Nitekim hadis, sünnet kelimeleri Kur'an'da yer almış, çeşitli anlamlarda kullanılmış kelimelerdir. Ancak sahih kelimesinin bunlara benzer şekilde bir kullanımı Kur'an'da yer almamaktadır. Hadis ilminden önce sahih kelimesi ticaret ya da tıp alanında kullanılmış bir kelime olabilir. Zira değerli bir para için sarraflar "Dirhemün sahihun" tabirini kullanırdı. Aynı şekilde şartları taşıyan ticarî akit için de sahih tabiri kullanılmıştır. Bu kullanımdan dolayı hadisçilerle

sarraflar arasında bir ilişki kurulmuş ve hadisçiler sarraflara benzetilmiştir. Nasıl ki bir sarraf kendisine getirilen kalp/sahte parayı mesleğinin verdiği tecrübe ile bir bakışta anlarsa bir hadisçi de karşısına gelen hadisin yalan olduğunu, Hz. Peygamber'e ait olmadığını bir bakışta anlayabilir. Tıpkı tedavülde olan paranın gerçeği ile sahtesi bulunduğu gibi tedavülde olan, dilden dile aktarılan hadis rivayetlerinin de gerçeği ile sahtesi bulunmaktadır. Bu nedenle hadislerin gerçeği ile sahtesini ayırt etmede hadisçiler tıpkı sarraflar gibi sahih tabirini kullanmışlardır denilebilir. Sahih kelimesinin kullanımında tıp terminolojisinden de esinlenilmiş olunabilir. Çünkü bazı hadis usûlü kitaplarında sahih kelimesi hasta ya da hastalık anlamına gelebilen sakim kelimesinin zıddı olarak kullanılmıştır. Nitekim Hattâbî de hadislerin çeşitlerinden söz ederken sahih, hasen ve sakim taksimini yapmış, çoğunlukla zayıf olarak kullanılan hadis çeşidini sakim kelimesi ile ifade etmiştir. Nitekim Sahih kelimesi sözlükte s-h-h kökünden gelmekte ve hastalıklı olmama durumunu ifade etmektedir. Öyle ki bu kelime kendisinde eksiklik, kusur, illet, hastalık olmayan her durumu ve nesneyi nitelemek için kullanılmıştır. (İbn Manzur 2/507-508) Sağlıklı olmayan, bir takım hastalıklara müptela olmuş kişiye nasıl sakim denilmiş ise gerek senedinde gerek metninde illetler/müptelalar bulunan hadise de sakim adı verilmiştir. Dolayısıyla hiçbir illeti/hastalığı olmayan hadise de tıp dilindeki kullanımına benzer şekilde sahih demişlerdir. (Özafşar 2006: 107)

Sahih kelimesinin birinci asrın ikinci yarısında yavaş yavaş kullanılmaya başlandığını görmek mümkündür. Rebi b. Hüseyim (ö. 65/684) "hadislerin bir kısmında gün ışığı gibi aydınlık bulunmaktadır ki bununla onun sahih olduğunu anlarsın. Bazılarında ise gece karanlığına benzer bir karanlık vardır ki bununla da ondan razı olmazsın" demiştir. (Fesevî 1410: II/564) Ancak terim olarak bu kelimenin kullanımının ilk örneklerini imam Şâfiî'de görmekteyiz. Şâfiî'nin kullanımında sahih kelimesinin muttasıl kelimesiyle ilişkili olduğu görülmektedir. Muttasıl kelimesi sahih ile eşanlamlı olarak kullanılmaktadır. Benzer şekilde 'sâbit' kelimesi de hadis literatüründe muttasıl anlamındadır. Bütün bunlar sahih kelimesinin hangi manada kullanıldığına ve ne anlam ifade ettiğine işaret etmektedir. Buna göre 'sahih' kelimesi muttasıl anlamında senedle ilgili bir kelime olarak hadis literatürüne girmiş ve sâbit anlamında kullanılmıştır. (Özafşar 2006: 108) Bu anlamda sahih senedinde bir kusur, bir illet, sağlıksız bir durum olmayan hadis demektir. Yani hadisin önemli bir unsuru olan isnadının sıhhatli olduğunun belirtilmesi anlamındadır. Hadisçiler yoğun olarak hadisin içeriği yani metni ile ilgilenmezler, ancak senedi ile ilgilenirler ve senedinin sahih olduğuna hükmettikleri hadisin içeriğiyle de amel etmeyi zorunlu kabul ederler. Bu durum gerçekte hadisçiler için bir çelişkidir. (Özafşar 2006: 110) Sahih kelimesi hadisçiler nazarında isnadla ilgili bir kavram olarak yerini almaktadır. Buna mukabil fakihler ise sahihi daha ziyade hadisin içeriği ile ilgili olarak tanımlama eğilimindedirler. Fakihler hadisin içeriğinin Kur'an, sahih sünnet, icma, akıl gibi kriterlerle test edilmesi gerektiği kanaatindeyler. Sahih kelimesi hem muhaddisler hem de fakihler tarafından Hz. Peygamber'den nakledilen bir hadis rivayetinin ona aid olduğunu göstermede kullanılan ortak bir kelime olarak yer alırken içerik

olarak birbirinden farklı kriterleri barındırmaktadır. Bu farklı sahih algısı âlimler tarafından hadise farklı hüküm verilmesi sonucunu doğurmuş, bir hadis hakkında birbirinden farklı sıhhat hükümleri dile getirilmiştir.

Sahihi kelimesiyle birlikte aynı anlamı ifade eden ceyyid, müstakim, sabit, nebil, salih ve mahfuz gibi daha başka kelimeler de kullanılmıştır. Böylece sahih hadis çeşitleri arasında derece bakımından en üst derecede bulunan hadis olarak kabul edilmiştir. (Efendioğlu 2008: 523)

3. SAHİH HADİS KONUSUNDA İLK DÖNEM ÂLİMLERİN YAKLAŞIMI

İbnü'l-Vezir'in sahih hadisin tanımı ile ilgili görüşüne geçmeden önce sahih hadisin ne olduğu sahih hadisten ne anlaşıldığı konusu ile ilgili olarak daha önceki zamanlarda âlimlerin bu konuda neler söylediklerini bilmemiz gerekmektedir. Zira, sahih hadis tanımını yapan ibnû's-Salah'a kadar yaşanan süreci bilmeden onun ne yaptığını anlamak mümkün değildir.

Hiz. Peygamber'den nakledilen bilgilerin ona aidiyetini inceleme gayreti sahabe döneminden itibaren ümmetin âlimlerini en çok meşgul eden bir konu olmuştur. Sahabîler Hiz. Peygamber'den nakledilen haberin doğruluğundan emin olabilmek için her türlü yolu denemişlerdir. Kimi haberi nakledenden bir şahit getirmesini istemiş, kimi doğru haber aktardığına dair yemin etmesini talep etmiş, kimi aktarılan haberin Kur'an'la, sünnetle uyum içerisinde olup olmadığını sorgulamıştır.

Sahabe döneminden sonraki dönemlerde de aynı gayret devam etmiştir. Bir hadisin Hiz. Peygamber'e ait olduğunun tespit edilebilmesi için gerekli olan şartlar nelerdir? sorusu hem muhaddisler hem de usûl âlimleri tarafından çeşitli şekillerde cevaplandırılmış, bu konuda birbirinden farklı görüşler ileri sürülmüştür. (Bkz: Kırbaçoğlu 1999) Bu kriterlerin bir kısmında ittifak edilmiş bir kısmında ise ihtilaf edilmiştir. Eski zamanda birbirinden uzak yerlerde ortaya çıkan görüşler arasında kısa zamanda bir uzlaşma, anlaşma yakınlık temin edilememiş ve her bölgenin görüşü kendi zaviyesinde kabul edilmiş ve onunla amel edilmiştir. Örneğin, bir hadisin tespiti için Ebû Hanîfe ve ashabı bir takım görüşler ileri sürerken, imam Malik, imam Şâfiî de benzer görüşlerle birlikte onlardan farklı kriterleri de zikretmekten geri durmamışlardır. Ebû Hanîfe Hiz. Peygamber'den nakledilen bir hadisin kabul edilebilmesi için onun Kur'an'a, akla, dinin temel ilkelerine, icmaya, sahih sünnete, umum belvaya uygun olması gerektiğini ileri sürmüştür. O, ayrıca hadisi nakleden ravinin adalet ve zabt vasıflarından başka vasıflar da taşımasını arzu etmiş ve mesela, ravinin fakih olması gerektiğini, rivayet ettiği hadise aykırı rivayette bulunmaması gerektiğini dile getirmiştir. (Bkz: Ünal 1994)

İmam Şâfiî (ö.204/869) kendinden önce ilim meclislerinde Hiz. Peygamber'den nakledilen haberin sıhhatini belirleme konusunda tartışılan hususları kaleme aldığı er-Risale adlı eserde zikretmiş ve bunları tartışmıştır. O, bu eserinde sahih hadisin nasıl olması gerektiği ile ilgili görüşlerini dile getirmiştir. (Şâfiî 228, 376, 463, 464) Ancak Şâfiî'nin eserlerinde sıklıkla

kullanılan kelime sâbit kelimesidir. (Şafii 1321: 1/32, 53) Ancak sahih hadisin ne olduğu konusunda imam Şâfiî'den başka âlimlerin de birbirinden farklı görüşleri olmuştur. Özellikle rey ehli diye isimlendirilen çoğunlukla Hanefi ve Mutezili âlimlerin oluşturduğu grup sahih hadis konusunda yukarıda da bir nebze işaret edildiği gibi farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Örneğin Ebu Yusuf (ö. 182/798) "Rivayetler çoğaldıkça, bilinmeyen, fıkıh ehlinin bilmediği, Kitab'a ve Sünnet'e uygun olmayan rivayetler ortaya çıkar. Şaz hadislerden sakın, hadisçilerin ve fakihlerin bildikleri ile Kitab ve Sünnet'e uygun olanları al, diğerlerini buna göre değerlendir. Çünkü Kur'an'a aykırı olan, Hz. Peygamber'den rivayet edilmiş dahi olsa ondan değildir." (Ebu Yusuf : 24, 25) Bu farklı görüşlere, bir hadise sahih demenin alimler nezdinde farklı kriterleri olmasına rağmen tarihî süreç içerisinde kelime belki de sözlük anlamı ile özdeşleştirilerek ve sanki sahih hükmü bütün alimler tarafından verilmiş bir hüküm gibi algılanarak yanlış anlaşılmalara neden olmuştur. Aslında bir hadis hakkında sahih nitelemesi ile karşılaştığımızda o hadisin mutlak manada Hz. Peygamber'e ait olduğuna kanaat getirmeden önce bu nitelemenin kime göre ve neye göre yapıldığını tespit etmek gerekmektedir. Bu nedenle hadisçilerin ya da fıkıhçıların bir hadisi sahih kavramı ile nitelendirmelerinin anlamının yeterince doğru bir şekilde anlaşıldığı söylenemez.

Şafii'den hemen önceki dönemde yaşayan alimler bir hadisin sahih olması için hangi kriterlerin gerektiğine dair belirleyici şeyler değil çok genel şeyler söylemişler bir takım terimler kullanmışlardır. Tam olarak istilâh anlamında olmasa da hadislerin kabulü noktasında maruf, meşhur, şaz haber-i vahid gibi tabirleri kullanmışlardır. Hadisin Kur'an ve Sünnet'e muhalif olmaması gerektiğinden söz etmişlerdir. Sonuçta bu konuda bir birikim meydana gelmiş ve imam Şafii de bu tartışma ortamının bir takipçisi olarak bütün bunları kendi ilmi birikimi ile bir potada eriterek bir yaklaşım tarzı ortaya koymuş, hadis kabul şartlarına dair tartışmaları, isnad ve metin ile ilgili tartışmaları er-Risâle adlı eserinde ele almış ve hadis usulünün konularını ilk defa tartışmış ve bu konuda kendi görüş ve düşüncesini dile getirmiştir. O, sahih hadisin açıkça tanımını yapmamış, ancak; sahih hadiste bulunması gereken vasıfların neler olması gerektiği ile ilgili bilgiler vermiştir. Şâfiî'nin sahihte bulunması gerektiğini dile getirdiği şartlar daha ziyade adalet ve zabt vasıflarının ön plana çıktığı şartlardır. Aynı dönemde mesela Humeydî (ö. 219/834) sahih hadiste daha ziyade isnadın muttasıl oluşu üzerinde durmuştur. (Yücel 2015: 159)

Şâfiî'den sonraki dönemlerde de hemen hemen her mezhebin âlimleri bir hadisin sahih olabilmesi için gerekli olan şartların neler olduğunu dile getirmiş ancak sahih hadis tanımı henüz dört başı mamur bir şekilde yapılmamıştır. Geçmiş alimler bir tanım yapmaktan ziyade sahih hadiste olması gereken veya olmaması gereken noktaları dile getirmişlerdir. Örneğin, Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/850) haber-i vâhidin kabul edilmesi için her nesilden dört ravi tarafından rivayet edilmesini şart koşturmuştur. Mutezile âlimlerin hadisin sahih olabilmesi için isnaddan daha ziyade metnin sahih olması üzerinde durmuş ve metnin ifade ettiği anlamın Kur'an'a, akla aykırı olmaması gerektiğini söylemiştir. (Kâdî Abdülcebbar 1988: 770; Ebu'l-

Hüseyin el-Basri 1965: II/549) Mutezilî çizgide olan Zeydiyye mezhebi de benzer yaklaşımı ileri sürmüş ve hadisin sahih olabilmesi için hem isnad hem de metin ile ilgili bir takım şartlar taşınması gerektiğini dile getirmişlerdir. Örneğin, Kâsım er-Ressî (ö. 246/860), Yahya b. Hüseyin (ö. 298/911) Hz. Peygamber'den duyulmayan raviler aracılığıyla ondan nakledilen hadislerin kabul edilmesi için bunların mütevatir olması, sıhhatinde icma edilmesi, ravilerinin sika olması, Kitab'da bir aslının ve şahidinin yer alması gerektiğini ileri sürmüşlerdir. (İzzî 2001: 41)

Hicrî dördüncü asırda ilimlerin inkişafı ile İslâmî ilimlerde bir branşlaşmaya gidilmiş ve müstakil hadis usûlü konularını içeren kitaplar yazılmaya başlanmıştır. Ancak, ilk dönem âlimlerine ait hadis usûlü kitaplarında örneğin; Râmehurmuzî'nin (ö. 360/971) el-Muhaddisu'l Fâsıl'ında, Hâkim'in (ö. 405/1014) Ma'rifetu ulûmî'l Hadis'inde, Bağdâdî'nin (ö. 463/1071) el-Kifâye'sinde sahih hadis ile ilgili şartlar ileri sürülmüş olmasına rağmen sahih hadisin tanımı yapılmamıştır. (Hakim, 1997: I/206, 208) Kanaatimizce sahih hadis ile ilgili bir tanıma gidilmemesinin iki sebebi vardır: Bunlardan biri, sahih ile ilgili ileri sürülen şartları bir tanımda ele almanın zorluğu, diğeri ve daha önemlisi, yapılacak olan tanımla sahihe bir sınırlama getirme endişesidir. Zira tanım sınırlayıcı bir girişimdir. Tanımlanarak belli bir kalıba dökülen sahih bu konuda bir tekelleşme meydana getirebilecektir. İbnü's-Salah'ın yaptığı sahih tanımı gerçekten de söz edildiği gibi sorunları gündeme getirmiş hem geçmişte hem de günümüzde sınırlayıcı özelliğinden dolayı sahih hadis tanımı tartışılmıştır. Nitekim ibnû's-Salah'ın yaptığı sahih tanımından hareketle ravilerin adalet ve zabtı ile ilgili herhangi bir tespitinin yapılamayacağı gerekçesi ile tashih faaliyetinin artık gerçekleşemeyeceğini söylemesi bu sınırlamanın en bâriz örneğidir. Ayrıca bu çalışmada da işaret edeceğimiz üzere sahih tanımı efradını câmi ağıyarını mânî bir tanım olmadığı ve özellikle usûl âlimlerinin ileri sürdüğü şartları taşımadığı gerekçesiyle eleştirilmiştir. İbnü's-Salah'ın yaptığı tanım kendisinin de ifade ettiği gibi ehl-i hadis tarafından benimsenmiş şartları taşımaktadır. Bu özelliğinden ötürü aslında ibnû's-Salah'ın tanımına genel anlamda bütün âlimlerin benimsediği bir sahih tanımı değil 'muhaddislerin sahih tanımı' demek daha isabetli olacaktır. Hatta bütün muhaddisleri de katmadan bazı muhaddislerin itirazlarını dikkate alarak 'muhaddislerin çoğu tarafından kabul edilen sahih tanımı' demek daha doğru olacaktır.

Bizim tespit ettiğimize göre ilk defa tanım olarak sahih tanımı yapan ve bunu hadis ehline nispet eden Hattâbî'dir. Ancak onun bu tanımının pek tutulmadığı ondan sonra yazılan hadis usûlü kitaplarında yer almadığı görülmektedir. Sahih hadis ile ilgili olarak âlimlerin bazı tanım girişimleri olsa da sahihle ilgili genel kabul gören tanım ibnû's-Salah (ö. 645/1243) tarafından gerçekleştirilmiştir. İbnü's-Salah'a göre sahih hadis, müsned yani senedi muttasıl olarak adalet ve zabtı vasfı taşıyan bir ravinin kendisi gibi adalet ve zabtı vasfı taşıyan raviden bu şekilde müteselsilen senedin sonuna kadar naklettiği ve kendisinde illet ve şaz durumlarının da bulunmadığı hadistir. (ibnû's-Salah 1998: 11, 12) ibnû's-Salah'ın bu tanımı âlimler tarafından genel kabul görmüş ve yaygın olarak kullanılır olmuştur. Ancak

onun tanımının bütün âlimler tarafından kabul gördüğü de söylenemez. Çünkü her tanım kendi içinde bir takım eksiklikler barındırmaktadır. Nitekim İrâkî (ö. 806/1404), İbn Hacer (ö. 852/1449) İbnu Dakiki İd ve İbnü'l-Vezir gibi âlimler İbnü's-Salah'ın yaptığı bu sahih tanımına eleştiriler getirmişlerdir. O halde altı asır yapılmayan sahih tanımı altıncı asırda İbnu's-Salah tarafından neden yapılmıştır?

Bilinen bir gerçek şudur ki İbnü's-Salah Ulumu'l-Hadis adlı eserini Eşrefiyye Dâru'l-Hadis'i'nde hocalık yıllarında ders notu olarak hazırlamıştır. Daha sonra bu notlar bir araya getirilmiştir. Hatta eser, ders notu olarak hazırlandığından konuların sıralanışında bir takım aksaklıklar bulunmaktadır. Bizce bu konu üzerinde yani; Ulûmu'l-Hadis'in yazılış amacı üzerinde durulması gerekir. Ulûmu'l-Hadis ilmî bir amaçla değil, sırf öğretim amacı ile pratik bir ihtiyacı gidermek için talebelere ders notu olarak yazılmış bir kitaptır. Tanımlama tabiatı itibarıyla bir sınırlamadır. Öyle anlaşıyor ki İbnü's-Salah pratik bir ihtiyacı gidermek için sahih hadis ile ilgili ileri sürülen şartlar içerisinde en yaygın olanı ve çoğunluk tarafından kabul edilen şartları belirleyip bu şartları içeren bir tanım yapmayı denemiştir. Ancak İbnü's-Salah'ın öğretim amacıyla yazdığı bu kitap sonradan yazılan hadis usûlü kitapları tarafından neredeyse bütünüyle benimsenmiştir. Ne var ki İbnü's-Salah Mukaddime'sinde yaptığı sahih tanımında büyük oranda hadisçilerin sahih için ileri sürdükleri şartlara yer vermiş ve özellikle aynı mezhebe mensûbiyetin de etkisi ile imam Şâfiî'nin sahih konusundaki görüşlerinden etkilenmiştir. Ancak ders notu hazırlama amacıyla olsa gerek İmam Şâfiî'nin ileri sürdüğü şartların hepsine de bu tanımda yer verememiştir. (Kırbaçoğlu 1999: 119) Bu durum aynı zamanda hadis usûlüne kaynak olarak gösterilen kitapların kaynaklık derecesini tartışmaya açmaktadır. Zira öğretim amacıyla pratik ihtiyaçları karşılamak üzere ders notu olarak yazılan kitap daha sonra yazılan hadis usûlü kitaplarına kaynaklık etmiş, daha sonra yazılan hadis usûlü kitapları İbnü's-Salah'ın kitabı üzerinde yapılan çalışmalara dönüşmüştür. Kimi onu ihtisar etmiş, kimi şerh etmiş, kimi nazma çekmiş, kimi tekmile anlamında nüket isimli eserler yazmıştır.

İbnü's-Salah'ın ulûmu'l-hadis adlı eseri üzerinde çalışmalar yapılırken aynı zamanda orada yer alan konular üzerinde de çeşitli tartışmalar yapılmıştır. Bu tartışmalarda onun sahih tanımı eleştirilirken diğer taraftan yeni tanım denemeleri de yapılmıştır. İbnu's-Salah'dan iki asır sonra gelen Seyyid Şerif Cürçânî (ö. 816/1413) İbnü's-Salah'ın yaptığı sahih hadis tanımını kabul etmemiş olacak ki kendisi hadisin metnine yönelik incelemeyi de içeren bir sahih tanımı yapmıştır. Ona göre sahih hadis lafzında bozukluk olmayan, manası ayete, mütevatir habere ya da icmaya aykırı olmayan, adil ravilerin rivayet ettiği hadistir. (Cürçânî 1987: 117) Anlaşılan o ki Cürçânî doğrudan İbnü's-Salah'ı hedef alarak bir eleştiri de bulunmasa da ortaya koyduğu sahih tanımı ile dolaylı yolla da olsa ona bir eleştiri getirmekte ve ortaya koyduğu tanımı kabul etmemektedir. Cürçânî'nin tanımı da hiç şüphesiz yok ki eleştiriye açıktır. Ancak onun tanımında özellikle dile getirdiği 'manası ayete, mütevatir habere ya da icmaya aykırı olmayan hususlar' onun İbnü's-Salah'ın tanımında neyi eksik bulduğunu göstermesi bakımından oldukça dikkat çekicidir. Buna göre Cürçânî'nin İbnü's-Salah'ın sahih tanımında eksik

bulduğu husus hadisin metnine yönelik bir değerlendirmenin olmayışı yönündedir. Nitekim ileride de işaret edileceği gibi çağdaş ilim ehlinin de sahih hadis tanımına yönelik itirazlar da aynı husus kendini göstermektedir. Zira İbnü's-Salah'ın tanımı metin tenkidini içine alan bir tanım değildir.

Görüldüğü gibi sahih hadis konusunda alimler arasında birbirinden farklı görüşler bulunmaktadır. Genel çizgisiyle bu farklar rey ve hadis ehlinde kendini göstermiştir. Rey ehli hadisin metninin çeşitli kriterlerle tahkik edilmesini ciddi manada önemserken, hadis ehli isnad tenkidini yeterli etmekte ve isnadı sahih olan hadisi kabul etme ve onunla amel etmeyi tercih etmektedir. Anlaşılan o ki hadis ehli metin tahkikini oldukça sübjektif bir değerlendirme olarak görmekte ve bundan endişe duymaktadır. Ancak sahih hadisin hadis ehlinin özellikle dile getirdiği şartları içine alacak şekilde tanımlanması da problemi çözmemekte bilakis daha da artırmaktadır. Nitekim hadis ehli bu problemler sebebiyle sahih hadis tanımına eleştirilerde bulunmuşlardır. Şimdi biz bu eleştiriler karşısında Yemen bölgesinin yetiştiği zeydî gelenekten gelen İbnü'l-Vezir'in yaklaşımını görmeye çalışalım.

4. İBNÜ'L-VEZİR'İN SAHİH TANIMINA ELEŞTİRİSİ

İbnü'l Vezir'in hadis usûlü meselelerini ele aldığı kitabında konu problematik bir şekilde ele alınmıştır. Problem sahih hadisin tanımı ile ilgilidir. İbnü'l Vezir önce hadislerin kısımları konusunda Hattâbî'nin yaptığı Sahih, Hasen, Sakim şeklindeki üçlü taksimi zikretmiştir. (İbnü'l-Vezir 1999: 25; Hattâbî 1932: 6) Müellifin Hattâbî'yi seçmesindeki sebep kanaatimizce bu üçlü taksimin Hattâbî'ye dayanması ve onun farklı bir sahih tanımı ortaya koymasındandır. Nitekim İrâkî'nin (ö. 806/1404) de ifade ettiği gibi hadislerin bu üçlü taksimi Hattâbî'den önce bulunmamaktadır. Her ne kadar hasen kelimesi ilk dönem âlimlerinin sözleri arasında geçen bir tabir olsa da hadisin üçlü taksimi içerisinde Hattâbî ile yerini almıştır.

İbnü'l Vezir, Hattâbî'nin tanımını zikretmiş ve daha sonra onu eleştirmiştir. Hattâbî, hadis ehline nisbet ederek, sahihi şöyle tanımlamıştır: "Sahih, senedi muttasıl râvileri âdil olan hadistir." (Hattâbî 1932: 6) İbnü'l Vezir zapt şartını ve hadisin şaz ve illetten âri olma şartlarını tanımda zikretmediğinden ötürü Hattâbî'yi tenkit etmiştir. Ona göre zapt şartı sahihin tanımında gereklidir. (İbnü'l-Vezir 1999: 25) Zapt ravinin hocasından ister sema ister icazet ister imla yoluyla olsun tahammül ettiği hadisi ya ezberinde ya da yazılı olarak kaydettiği sahifesinde muhafaza etmesi demektir. Geçen zaman içinde ravinin ezberinde olan hadisi unutmaması, eksik aktarmaması, başka bir hadisle karıştırmaması, hadiste olmayan başka bir kelime ilave etmemesi gerekmektedir. Ravinin hadisi hocasından aynen aldığı şekilde koruması ve sonraki nesillere aktarması ravinin zabtı ile ilgili bir husustur. Ravi hocasından aldığı hadisi yazı yolu ile muhafaza etmiş ise bu takdirde de o yazılı malzemeyi her türlü tahrifattan koruması, yazılı malzemenin deforme olmasını önlemesi icap eder. Ravinin hadisi naklederken yaptığı hatalar onun zabtını zedeler. Alimler bu durumu dikkate alarak ravinin hatalarına yönelmiş, ravinin hatalarının çokluğu ya da azlığını esas alarak bir değerlendirmeye gitmişlerdir. Zira hataları çok olan ravi ister istemez rivayet

ettiği malzemelerde bir güvensizliğin doğmasına sebebiyet vermiş demektir. Rivayetinde çokça hata eden ravi ilmî ehliyetini ve liyakatini yitirmiş olur. Sonuçta hem kendisi hem de rivayeti terk edilir. Bu özellikte ilmî ehliyetini ve liyakatini yitirmiş bir ravinin bulunduğu hadis sahih olarak adlandırılmaz. Dolayısıyla bir hadisin sahih olmasında bu denli etkili olan bir şartın sahih tanımında yer almaması büyük bir eksiklik olarak değerlendirilmiş ve Hattabî zabtı tanımında zikretmediği için tenkit edilmiştir.

İbnü'l-Vezir zabt vasfının sahih tanımında zikredilmemesinin ciddi bir eksiklik olacağını açıklama cihetine gitmiş ve hadisçilere göre hatası çok olan râvinin âdil dahi olsa terk edileceğini dile getirmiştir. O, zabt konusunda aynı şekilde usûl-u fıkıh âlimlerinin de hassasiyetlerine işaret etmiş ve hatası doğrularından çok olduğunda usul-ü fıkıh alimlerinin de raviyi red ettiklerini söylemiştir. O, bu konuda detaylı bilgiler vermek suretiyle zabt konusunun alimler nazarında ne denli önemli olduğuna dikkat çekmiştir. Nitekim o, hatası ve doğrusu eşit olan ravi hakkında usûl âlimlerinin ihtilaf ettiklerini ifade etmiştir. Onun haber verdiğine göre alimlerin çoğu hatası ve doğrusu eşit olan ravinin reddedileceği kanaatinde olduğunu bildirmiştir. Sadece bir grubun alim hatası ve doğrusu eşit olan ravinin reddedileceğine karşı çıkmıştır. İbnü'l-Vezir bu grup alimlere Zeydiyye içerisinde örnekler vermiştir. Zeydî imam ve âlim el-Mansur Billah Abdullah b. Hamza (ö. 610/1213) bunlardandır. Fakat el-Mansur Billah bu vasıftaki raviyi kabul etmenin yolunun da ictihad olduğunu belirtmiştir. Aynı şekilde İsa b. Eban (ö. 221/836) ve Abdullah b. Zeyd el-Ansî de bu gruptandır. Hatta Abdullah b. Zeyd el-Ansî ravinin doğruları hatalarından çok ise kabul edileceğine dair icma olduğunu iddia etmiştir. İbnü'l Vezir icma iddiasının tartışmalı olduğunu, el-Ansî'nin bununla sahabe ve onlardan sonra gelenlerin icmasını kastetmiş olabileceğini söylemiştir. (İbnü'l-Vezir 1999: 25-27) Bu ayrıntı bilgileri bir yana özetle İbnü'l Vezir sahih tanımında zabt şartının olması gerektiğinin altını çizmiştir. Zira hem hadis âlimlerine hem de usûl âlimlerine göre hata eden ravi terk edilir. Görüldüğü üzere İbnü'l Vezir bu konuda hadis ve usûl âlimlerinin ortak görüşüne dayanmaktadır.

İbnü'l-Vezir'in sahih tanımına getirdiği eleştirilerden biri de onun şaz ve illetden âri olma şartıdır. İbnü'l Vezir yine aynı şekilde meseleyi problematik bir şekilde ele alır. Bu konuda fakihler ile hadisçiler arasında tartışmanın mevcudiyetini İbn-i Dakîk'in (ö. 702/1302) sözü ile ortaya koyar. İbn-i Dakîk "el-İktirah" isimli eserinde sahihin şaz ve illetten âri olma şartının fakihlerin nazarında tartışmalı olduğunu, zira muhaddislerin hadis sıhhatı ile ilgili illet olarak kabul ettikleri pek çok şeyin fakihlerin usûlünce illet olmadığını belirtir. Daha açık bir ifadeyle hadisçiler ister 'kâdiha' olsun ister 'gayr-i kâdiha' olsun "mutlak illet" derken usulcüler "illet-i kâdiha" demektedirler. Hadisçilere göre illetli hadis reddedilir. Fakihlere göre ise illet-i kâdiha olan hadis reddedilir. Hadisçiler tarafından illet gerekçesi ile sahihlikten çıkartılan bir hadis, usul âlimleri tarafından illetli sayılmamakta ve onlara göre hadis sahih olmaktadır. Dolayısıyla İbn-i Dakîk hadisçilerin sahih tanımına itiraz etmektedir. Burada şu detayı da zikretmek gerekir ki şârih Emir San'ânî İbn-i Dakîk'in ifadesinden hadisçilerin istilâhı ile fakihlerin istilâhının farklı olduğunun ortaya çıktığını söylemektedir. Çünkü hadisçiler sahihin "mutlak

illetten" uzak olmasını ileri sürerken, fakihler "illet-i kâdiha"dan âri olmasını şart koştuklarıdır. Şârih Emir San'ânî de haklı olarak fakihlerin istilahının hadisçilere göre daha hâs olduğunu söyler ve hâs ile âmmın tanımında bir araya getiremeyeceğini belirtir. (Emir San'anî 2011: I/14)

İbnü'l Vezir İbn-u Dakîk'in fakihlerin illet konusundaki görüşlerinin farklı olduğunu ileri sürdükten sonra iki hadisçinin İbn-i Salah (ö. 643/1245) ve Irâkî'nin (ö. 806/1404) sahih tanımını nakleder. Bu tanımda illet-i kâdiha kaydı vardır. Ancak şârih Emir San'ânî (ö. 1182/1768) İbnü'l Vezir'in bu nakline itiraz eder ve İbn-i Salah'ın kendi ifadesinde illet-i kâdiha kaydını zikretmediğini sadece illet ifadesine yer verdiğini, 'illet-i kâdiha' ifadesinin Irakî'nin tanımında yer aldığını belirtir. (Emir San'anî: 15) Yani Irâkî sahih tanımını fakihlerin istilahını kullanarak yapmıştır. İbnü'l Vezir burada herhalde bir hata yapmıştır ancak onun bu tavrından anlaşılan o ki o hadisçilerden de fakihler gibi illet-i kâdiha şartını ileri sürenlerin bulunduğunu ve aynı zamanda kendi görüşünün de fakihlerin istilahının kullanılmasında yönünde olduğunu göstermek istemektedir. Ancak şârih Emir San'ânî'nin işaret ettiği bir nokta vardır ki o da şudur: İbnü'l Vezir Muhtasar-u ulumi'l hadisinde kâdiha kaydını hâfz etmiştir. Doğrusu bu da düşündürücüdür.

Daha sonra İbnü'l Vezir İbn-i Dakîk'in İbn-u Salah'ın tarifine yaptığı itirazı gündeme getirir. İbn-u Dakîk'in itirazı şöyledir: Sahih hadis tanımlanırken "sahih hadis, sıhhati üzerine icma olunan hadistir" denilse idi güzel bir ifade olurdu. Zira sahih hadis ile ilgili bu şartları ileri sürmeyenler vardır. Sahih bu vasıflara hasredilemez. Halbuki tarifi efrâdını câmi ağıyârını mâni bir tarif olması gerekir." (İbnü'l-Vezir 1999: 25-26) İbn Dakîk'ül'îd'in teklif ettiği tanım aslında daha kuşatıcı bir tanımdır. Zira Sahih konusunda herkesin mütefak olduğu şartların yer aldığı bir tanım yapılması gerekmektedir. Ancak bu şekilde kuşatıcı bir tanım ile âlimler arasında ihtilaflar en aza indirilebilir. Bu nedenle sahih hadisnin tanımında muhaddislerin, fakihlerin, kelimcilerin üzerinde ittifak ettikleri şartlar yer almalıdır.

İbnü'l Vezir daha sonra İbnü'l Vezir İbn-i Dakîk'in İbn-u Salah'ın şü sözünü nakleder: "Bu hadis muhaddislerin ittifakı ile sahihtir" İbnü's-Salah'ın bu ifadesi onun tanımının sınırlı olduğunu da açıkça bir ifadesidir. Nitekim o sahih hadis tanımında yer alan şartların hadis ehline benimsendiğini ve bu şartlar konusunda hadis ehli arasında herhangi bir ihtilaflar bulunmadığını dile getirmiştir. Irâkî'ye göre İbn-u Salah "hadis ehlinin ittifakı ile" ifadesini kullanmakla Mutezileden bazılarının sayı şartını ileri sürmeleri ile ilgili muhalif görüşü nefyetmeyi amaçlamıştır. İbnü'l Vezir Irâkî'nin bu sözüne açıklayıcı mahiyette ilave bilgi aktarır ve sayı şartından da öte Mutezile'nin Bağdadiyye kolunun tevatür şartını ileri sürdüklerini belirtir. (İbnü'l-Vezir 1999: 27-28)

İbnü'l Vezir bu tartışmada İbn Dakîk'ül'îd'e ve Irâkî'ye katılarak İbn Salah'ı eleştirir. Ona göre İbn Salah muhalif görüşü reddetmek, dışarıda bırakmak için "ehl-i hadis" kaydını koymasaydı doğru olacaktı der. İbnü'l-Vezir'e göre "sahih sıhhati üzerinde icma olunandır" genel ifadesi sahabe ve ondan sonra gelen tabiînin icmaına hâml edilir ve böylece Mutezile'nin hilafının sonradan ortaya çıktığı belirtilir. (İbnü'l-Vezir 1999: 27)

Şârih Emir San'ânî (ö. 1182/1768) ibn'ül Vezir'in bu görüşüne itiraz eder. San'ânî'ye göre bu vasıfları kabul edenler ile ilgili sahabe'nin bir alakası bulunmamaktadır. Çünkü sahabe'nin bu vasıflarda bir icmaı yoktur. Aksine sahabe'nin farklı uygulamaları vardır. Hz. Ali raviye yemin ettirmiştir. Hz. Ömer Ebû Musa ve Muğîre'nin rivayetini reddederek bir şahit getirmelerini istemiştir. (Emir San'ânî 2011: 20-21)

Ayrıca Emir San'ânî İbn'ül Vezir ve İrâkî'nin İbnu's Salah'ın ifadesini yanlış anladıklarını söyler. İbnu's Salah'ın bu ifade ile kastettiği şudur: Ehl-i hadis arasında hilaf yoktur demek ehl-i hadis bazı hadislerin sıhhati konusunda ihtilaf etmişlerdir demektir. Bu ihtilafın sebebi ya bu şartların bulunup bulunmadığı konusundadır ya da bu vasıfların bazılarının şart olmasında ihtilaf etmelerinden dolayıdır. İbn-i s Salah'ın "ehl-i hadis" kaydı Mutezile'nin sayı şartına yönelik ihtirâzî bir kayıt değildir. İttifak ile kastedilen hadisçiler arasında kabul edilen mevcut şartlar bulunmasıdır. Eğer hadis bu şartları topluyorsa hadisçiler onun sıhhatinde ittifak ederler. (Emir San'ânî 2011: I, 21)

Hadisçilerin ihtilafı sahihde bulunması gereken vasıfların bulunmayışından veya bazılarının bulunmayışından kaynaklanmaktadır. Bu şartlardan bazısı bulunursa hadisçiler arasında ihtilaf ortaya çıkar. İbnü's Salah muhaddisler arasındaki hilafı nefyetmek için bu kaydı koymuştur. Yoksa ehl-i hadis kaydı ile sayı şartını koşanları nefyetmeyi amaçlamamaktadır. Aynı şekilde ibnü's-Salah sahabe'nin icmasını da murad etmemektedir. İrâkî'nin kastettiği gibi İbnü's Salah'ın kaydı sayıyı şart koşanlara da hamledilmez. (Emir San'ânî 2011: I, 20-23)

SONUÇ

Bütün bunlardan ortaya çıkan şudur. Görüldüğü gibi sahih hadisin nasıl tanımlanacağı ve bu tanımda nelerin yer alacağı konusu tartışmalıdır. İbnü's-Salah'ın yaptığı tanım genelde hadis usûlü kitaplarında yer almıştır. Ancak görüldüğü gibi tanım tartışılmaktadır. Tanım yeterli görülmemektedir. Bu tartışmalarda bütün görüşleri içine alabilecek, sahih tanımını daraltmayacak yeni bir tanım arayışı vardır. İbn'ül Vezir böyle bir arayış içinde İbnü's Salah'ı eleştirmekte ve ibn Dakîkul'î'di desteklemektedir. Ancak anladığımız kadarıyla ibn Dakîkul'î'din "üzerinde icma edilen" şeklindeki sahih tanımına yönelik teklif ibnu'l-Vezir tarafından benimsenmiş ancak yanlış tarafa yönlendirilmiştir.

Şu durum açık bir şekilde kendini göstermektedir. İbnü's Salah'ın tanımı sahihin ne olduğu ile ilgili gerek hadisçilerin gerek usûl-u fıkıh âlimlerinin görüşlerini içermemektedir. Özetle gerek hadisçilerin gerek usûl-u fıkıh âlimlerinin görüşlerinin yer alabileceği yeni bir sahih hadis tanımı arayışı vardır. Ancak bu arayışın kapsamlı bir şekilde yapıldığını söylememiz de oldukça zordur. Zira tartışma bir iki âlimin görüşleri çerçevesinde yapılmıştır. Bu âlimlerin de aynı mezhebe mensûbiyet gibi bir konumları vardır ki bu durum, ümmetin bütün tarafları tarafından benimsenebilecek bir sahih tanımının ortaya çıkmasına imkan vermemektedir. İbnü's-Salah'ın

sahih tanımının tartışmaya açılmış olması önemli bir adımdır. Ancak bu tartışmanın ümmetin içinde yer alan bütün eğilimlerin sahih hakkındaki görüşlerini içine alabilecek bir çerçevede yapılması gerekmektedir.

Örneğin, İbnü'l-Vezir İbnü's-Salah'ın tanımında yer alan illet kavramının hadisçiler ve usulcüler tarafından farklı anlaşıldığını ileri sürmekte dolayısıyla yapılan tanımda yer alan illet kavramının herkesi bağlayıcı bir sahih tanımı olmadığını ifade etmektedir. Bizce aynı şekilde şaz kavramının da benzer şekilde tartışılması gerekmektedir. Zira şaz konusunda da farklı anlayışlar söz konusudur. İbnü's-Salah'ın tanımında yer alan şaz hadisçilerin anladığı şazdır. Usulcülerin özellikle ilk dönem Hanefî fakihlerinin şaz anlayışı daha farklıdır. Örneğin, Hanefî fakihler Kur'an'a aykırı olan hadisi şaz kategorisinde değerlendirmektedirler.

İbnü'l Vezir telif ettiği usul kitabının isminden ve muhtevsından da anlaşılacağı üzere hadis usulü konusunda pek çok görüşler bulunmaktadır. Ona göre bu görüş farklılığı ümmetin âlimleri arasında bir ihtilaf doğurmaktadır. Öyle ise yapılması gereken ihtilafa neden olan bu farklı görüşleri birbirine yakınlaştırmak, olabildiğince aza indirmektir. İbnü'l-Vezir bunu yaparken hadisçilerle usulcülerin görüşlerini bir arada zikrederek ihtilafı ortadan kaldırmayı ortak bir alan oluşturmayı amaçlamaktadır.

Özetle İbnü's-Salah'ın yaptığı sahih hadisin tanımı tartışılmış ve gerek hadisçilerin gerek usul âlimlerinin görüşlerini ihtiva eden efrâdını câmi ağyarını mâni bir tanım olmadığı ileri sürülmüştür. Zira bu tanımla sahih belli vasıflara inhisar ettirilmektedir. İbnü'l Vezir'in bu arayışı yeni ve câmi bir tanım arayışı hiç şüphe yok ki olumlu bir çabadır. Ancak sahih tanımında tartıştıkları nokta birkaç şart üzerinde kalmaktadır. Bu yönü ile tartışma eksik bir tartışmadır. Ancak sahih hadis tanımının yeterli olmadığını görmeleri ve ihtilafların kaynağında bunu fark etmeleri ve ihtilafları kaldırmak için sahihin tanımını genişletmek gerektiğini düşünmeleri fevkalade güzel bir teşebbüstür.

Bugün yapılan ilmî çalışmalarda da ümmetin âlimleri arasında ihtilafı gidermek için mutlaka üzerinde ittifak edilen bir sahih hadis tanımı yapılmalıdır. Fakihi, kelamcisi ve hadisçisi ile herkesin üzerinde ittifak ettiği bir tanım yapılamaz ise herkesin kabul ettiği şartları içeren bir sahih hadis şartnamesi gibi bir düzenleme yapılabilir. Bu düzenlemenin başına da sahih hadis sened ve metninde aşağıdaki şartları hakkıyla taşıyan hadistir demek suretiyle bir tanımlamaya gidilebilir. Dolayısıyla bir hadis hakkında tanımda yer alan kısıtlı vasıflar ile değil hemen hemen herkesin üzerinde ittifak ettiği şartlar ile sıhhat hükmü verilebilir.

KAYNAKLAR

1. Ali b. Ali Cabir Harbi. (1996). İbnü'l-Vezir ve arauhü'l-i'tikadiyye, Aziziye: Mektebetü Abdullah b. Amir. Mekke.
2. Bilen, Mehmet (1999). "Sahih Hadisin Tanımı Üzerine", Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, cilt: I, s. 247-260.
3. Demirci, Kadir (2009). "Günümüzün Önde Gelen Yemenli Zeydi Alimleri", Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, cilt: XI, sayı: 2, ss. 169-186.
4. Cürçânî, Seyyid Şerif (1987). Et-Ta'rifât, thk: Abdurrahman Umayra, Beyrut.
5. Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, Muhammed b. Ali (1965). Kitâbü'l-mu'temed fi usulî'l-fıkıh, Dimaşk.
6. Ebu Yusuf, Yakup b. İbrahim (ts) er-Red ala Siyeri'l-Evzâi.
7. Efendioğlu, Mehmet (2008). "Sahih", İslam Ansiklopedisi, TDVY, Ankara.
8. Emir San'ânî, Muhammed b. İsmâil (2011) Tavzihu'l-Efkar şerhu tenkihi'l-enzâr, Mektebetü Rüşd, Riyad.
9. Fesevî, Yakup b. Süfyan (1410) el-Ma'rife ve't-Tarih, Medine.
10. Hattâbî, Ebü Süleymân Hamd b. Muhammed, (1932). Meâlimu's-Sunen, Matbaatu'l-İlmiyye, Haleb, I.bsk.
11. Hâkim, Muhammed b. Abdullah Nisâburî (1997). Ma'rifetü Ulumi'l-Hadis, Medine.
12. İbn Manzur, Ebü'l-Fazl Cemalüddin (ts). Lisanü'l-Arab, Beyrut.
13. İbnu's-Salah, Osman b. Abdurrahman (1986) Ulumu'l-hadis (nşr: Nureddin İtr) Dimaşk.
14. İbnü'l-Vezir, Muhammed b. İbrahim (1999). Tenkihi'l-Enzar fi ma'rifeti ulumi'l-âsâr, thk: Muhammed Subhi b. Hasan ve Amir Hüseyin, Daru Hazm, Beyrut.
15. İzzî, Abdullah b. Hamud, (2001). Ulumu'l-hadis inde'z-Zeydiyye ve'l-muhaddisin, Müessesetü Zeyd b. Ali es-Sekafiyye, San'a
16. Kâdî Abdülcebbar b. Ahmed, (1988) Şerhu'l-Usulî'l-hamse, Kahire.
17. Kırbasoğlu, M. Hayri, (1999). İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi, Ankara Okulu, Ankara.
18. Özafşar, Mehmet Emin, (2006). "Sahih Hadis Kavramı Üzerine Bir Çözümleme", İslami Araştırmalar, cilt: XIX, sayı: 1, s. 107-111.
19. Özdemir, Ahmet. (2012). İbnü'l-Vezir el-Yemânî (ö.840/1436) Hayatı ve Hadisçiliği, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi Kayseri)
20. Özervarlı, Sait (2000). "İbnü'l-Vezir" Türkiye İslam Ansiklopedisi, TDVY, Ankara.
21. Safîi, Muhammed b. İdris (ts). er-Risale, thk: Ahmed Muhammed Şakir, Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut.
22. Şâfiî, Muhammed b. İdris (1321-1326). el-Ümm, el-Matbaatu'l-Kübra'l-Emiriyye, I.baskı.
23. Şevkânî, Muhammed b. Ali (1348). el-Bedrüt-tâli', Kahire.
24. Ünal, İsmail Hakkı (1994). İmam Ebu Hanife'nin Hadis Anlayışı ve Hanefi Mezhebinin Hadis Metodu, DİBY, Ankara.
25. Yücel, Ahmet (2015). Hadis Usulü, İFAV yayınları, İstanbul.