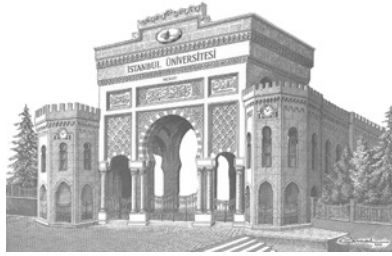




İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ISSN 1303-5746

JOURNAL OF
FACULTY OF THEOLOGY
ISTANBUL UNIVERSITY



Sayı/Number: 36

Yıl/Year: 2017

İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi dergisi = Journal of Faculty of Theology
Istanbul University.-- İstanbul : İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1999-
c.: resim, tablo; 24 cm.

Yılda iki sayı.

ISSN 1303-5746

Elektronik ortamda da yayınlanmaktadır:

<http://dergipark.gov.tr/iuilah>

1. DİN – SÜRELİ YAYINLAR. 2. İSLAM. 3. İLAHİYAT BİLİMİ.

Baskı-Cilt:

Kültür Sanat Basımevi

www.kulturbasim.com

Sertifika No: 22032

İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ (İÜİFD)
JOURNAL OF FACULTY OF THEOLOGY ISTANBUL UNIVERSITY (JFTIU)

İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Adına Sahibi / Owner on Behalf of Faculty
of Theology of Istanbul University
Murteza Bedir (Dekan/Dean)

Editör / Editor
Ayşe Zişan Furat

Yardımcı Editör / Co-Editor
Necmettin Kızılkaya

Yayın Sekreteri / Editorial Secretary
Nilüfer Kalkan Yorulmaz

Yayın Kurulu / Editorial Board

Şükrü Özen
Abdullah Tirabzon
Abdülhameed Majeed
Ayşe Zişan Furat
Veysel Kaya
Ali Öztürk

Son Okuma / Redaction
Bünyamin Ayçiçeği
Reyhan Çorak

Danışma Kurulu / Advisory Board

Abdurrahman ACAR (Prof.Dr.), Rahim ACAR (Prof.Dr.), Alparslan AÇIKGENÇ (Prof.Dr.), Muhsin AKBAŞ (Prof.Dr.), Yasin AKTAY (Prof.Dr.), Mehmet AKKUŞ (Prof.Dr.), Haliş ALBAYRAK (Prof.Dr.), Recep ALPYAĞIL (Prof.Dr.), Ramazan ALTINTAŞ (Prof. Dr.), Abdüsselam ARI (Doç.Dr.), Ali ARSLAN (Prof.Dr.), Zeki ARSLANTÜRK (Prof.Dr.), Nevzat AŞIK (Prof.Dr.), Muhammed ABAY (Yrd. Doç.Dr.), Mahmut AY (Yrd.Doç.Dr.), İrfan AYCAN (Prof.Dr.), Hidayet AYDAR (Prof.Dr.), İbrahim Hakkı AYDIN (Prof.Dr.), Ömer AYDIN (Prof.Dr.), Yaşar AYDINLI (Prof.Dr.), Osman AYDINLI (Prof.Dr.), Fahmettin BAŞAR (Prof.Dr.), Vahdetin BAŞÇI (Prof.Dr.), İrfan BAŞKURT (Doç.Dr.), Kemal BATAK (Doç.Dr.), Abdülaziz BAYINDIR (Prof.Dr.), Mehmet BAYRAKDAR (Prof.Dr.), Bayraktar BAYRAKLI (Prof.Dr.), M.Faruk BAYRAKTAR (Prof.Dr.), Mürteza BEDİR (Prof.Dr.), Ramazan BİÇER (Prof. Dr.), Nahide BOZKURT (Prof.Dr.), Ömer BOZKURT (Yrd.Doç.Dr.), H.İbrahim BULUT (Doç.Dr.), Kerim BULADI (Doç. Dr.), Mehmet BÜYÜKDERE (Prof. Dr.), Yılmaz CAN (Prof.Dr.), Hasan CİRİT (Doç.Dr.), İsmail ÇALIŞKAN (Prof.Dr.), İlyas ÇELEBİ (Prof.Dr.), Mehmet ÇELİK (Prof. Dr.), Yakup ÇİÇEK (Prof.Dr.), Mehmet DALKILIÇ (Prof.Dr.), Muhsin DEMİRCİ (Prof.Dr.), Kürşat DEMİRCİ (Doç.Dr.), İsmail DEMİREZEN (Doç.Dr.), Abdülkadir DONUK (Prof.Dr.), Recai DOĞAN (Prof.Dr.), İbrahim Kafi DÖNMEZ (Prof.Dr.), Ali DURUSOY (Prof.Dr.), Yaşar DÜZENLİ (Prof.Dr.), Feridun M.EMECEN (Prof.Dr.), İzzet ER (Prof. Dr.), Ali ERBAŞ (Prof.Dr.), Hüsamettin ERDEM (Prof.Dr.), Mustafa ERDEM (Prof.Dr.), Ayşe Zişan FURAT (Doç.Dr.), Necmettin GÖKKİR (Doç.Dr.), Bilal GÖKKİR (Doç.Dr.), Zekeriya GÜLER (Prof.Dr.), Hacı Mehmet GÜNAY (Prof.Dr.), Osman GÜNER (Prof.Dr.), Nasrullah HACİMÜFTÜOĞLU (Prof.Dr.), Abdurrahman HAÇKALI (Prof.Dr.), Ömer Faruk HARMAN (Prof. Dr.), Hüseyin HANSU (Doç.Dr.), Dursun HAZER (Prof.Dr.), Hayati HÖKELEKLİ (Prof.Dr.), Davut HUT (Dr.), M.Zeki İŞCAN (Doç. Dr.), Abdullah KAHRAMAN (Prof.Dr.), İsmail KARA (Prof.Dr.), Mustafa KARA (Prof.Dr.), Feridun M.EMECEN (Prof.Dr.), İzzet ER (Prof. Dr.), Faruk KARACA (Prof.Dr.), Ahmet KAVAS (Prof.Dr.), Mahmut KAYA (Prof.Dr.), Fahri KAYADİBİ (Prof.Dr.), Ziya KAZICI (Prof. Dr.), Bilal KEMİKLİ (Prof.Dr.), İmaduddin Khalil (Prof.Dr.), A.Saim KILAVUZ (Prof.Dr.), Recep KILIÇ (Prof.Dr.), Sadık KILIÇ (Prof.Dr.), Celal KIRCA (Prof.Dr.), Abdullah KIZILCIK (Prof.Dr.), Ferhat KOCA (Prof.Dr.), Hasan KURT (Prof.Dr.), Saffet KÖSE (Prof.Dr.), Yaşar Abit KOÇAK (Prof.Dr.), Mustafa KÖYLÜ (Prof.Dr.), Zekeriya KURŞUN (Prof.Dr.), İlhan KUTLUER (Prof.Dr.), Bekir KUZUDİŞLİ (Doç. Dr.), Talip KÜÇÜKCAN (Prof.Dr.), Muhtetin MACİT (Doç.Dr.), Yurdagüli MEHMETOĞLU (Prof. Dr.), Ahmet Yaşar OCAK (Prof. Dr.), Hakan OLGUN (Doç.Dr.), Mesut OKUMUŞ (Prof.Dr.), Reşat ÖNGÖREN (Prof.Dr.), Hakkı ÖNKAL (Prof.Dr.), Abdülkerim ÖZAYDIN (Prof.Dr.), Tahsin ÖZCAN (Prof.Dr.), Abdurrahman ÖZDEMİR (Prof.Dr.), Metin ÖZDEMİR (Prof.Dr.), Mehmet ÖZDEMİR (Prof.Dr.), Mehmet ÖZKARCI (Prof.Dr.), Mevlüt ÖZLER (Prof.Dr.), Hanefi PALABIYIK (Prof.Dr.), Hüseyin PEKER (Prof. Dr.), Selahattin POLAT (Prof.Dr.), Mehmet Saffet SARIKAYA (Prof.Dr.), Hüseyin SARIOĞLU (Prof.Dr.), A.Nedim SERINSU (Prof. Dr.), Burhanettin TATAR (Prof.Dr.), Mustafa TAHRALI (Prof.Dr.), Mustafa TEKİN (Doç.Dr.), Nihat TEMEL (Prof.Dr.), Mustafa Zeki TERZİ (Prof.Dr.), Nuri TINAZ (Doç.Dr.), Kasım TURHAN (Prof.Dr.), Süleyman TULÜCÜ (Prof.Dr.), Talip TÜRCAN (Prof.Dr.), Osman TÜREK (Prof.Dr.), Mustafa USTA (Prof.Dr.), Mazlum UYAR (Prof.Dr.), Yavuz ÜNAL (Prof.Dr.), İsmail Safa ÜSTÜN (Prof. Dr.), İsmail YAKIT (Prof.Dr.), Ahmet YAMAN (Prof.Dr.), Cafer Sadık YARAN (Prof.Dr.), Metin YASA (Doç.Dr.), Davut YAYLALI (Prof.Dr.), Nesimi YAZICI (Prof.Dr.), Hüseyin YAZICI (Prof. Dr.), Adem YERİNDE (Doç.Dr.), Yavuz YILDIRIM (Yrd.Doç.Dr.), Ali YILMAZ (Prof.Dr.), İsmail YİĞİT (Prof.Dr.), A.İhsan YİTİK (Prof.Dr.), Metin YURDAGÜR (Prof.Dr.), Ahmet YÜCEL (Prof.Dr.)

Yönetim Yeri / Administration Place

İskenderpaşa Mahallesi, Horhor Caddesi, Kavalalı Sokak, No:1 A-Blok 34080 Fatih/İstanbul.
Tel: (212) 532 60 20, Faks: (212) 532 62 07, e-posta: ilhdergi@istanbul.edu.tr

İÜİFD yılda iki sayı olarak yayımlanan uluslararası hakemli bir dergidir.

İÜİFD'de yayımlanan yazıların bilimsel ve hukukî sorumluluğu yazarlarına aittir. Yayımlanan yazıların bütün yayın hakları İÜİFD'ye ait olup, izinsiz olarak kısmen veya tamamen basılamaz, çoğaltılamaz veya elektronik ortama taşınamaz.

JFTIU is a biannual peer reviewed international journal.

Legal and scientific responsibility of the published articles belong to the author. All rights of the published materials belong to JFTIU. These materials cannot be republished, duplicated or moved to an electronic environment partially or completely without permission.



<http://dergipark.ulakbim.gov.tr/itilab>



İÇİNDEKİLER / CONTENTS

BİR BEDEVİYYE İCÂZETNAMESİ VE TARİKAT İCÂZETNAMESİNE DAİR BAZI
MESELELER / A BADAWI PRACTISING CERTIFICATE (ICAZETNAME) AND SOME
REMARKS ON TARIKAT CERTIFICATES

Derya Baş

7-47

KUR'ÂN'I TEOSENTRİK VE TARİHİ OKUMA DENEMESİ: ASHÂB-I FİL ÖRNEĞİ
/ A STUDY ON READING QURAN IN A THEOCENTRIC AND HISTORICAL MANNER:
THE CASE OF ASHABU'L-FIL

Emrah Dindi

49-81

MISIR EDEBİYATINDA KÖY ROMANLARI / THE VILLAGE NOVELS IN THE
EGYPTIAN LITERATURE

Asiye Çelenlioğlu

83-102

تحقيق رسالة «إرشاد المهتدين إلى نصره المجتهدين» للشيخ جلال الدين السيوطي
INVESTIGATION OF MANUSCRIPT "IRSHAD AL-MUHTADIN ILA NUSRAT
AL-MUHTADIN" BY JALAL AL-DIN AL-SUYUTI

İsmail Narin

103-131

إمكانية التكليف الشرعي : دراسة بين النظر الشرعي والفهم الكلامي
MAN'S ACCOUNTABILITY FOR DEEDS IN ISLAM – ISLAM VS. THEOLOGY

Hasan Alkhattaf

133-166

ARAŞTIRMA NOTU

Talmud, Mişna ve Gemara'dan mı Oluşmaktadır?

Yasin Meral

167-170

KİTAP DEĞERLENDİRMELEĞİ

Engin Erdem, *Varlıktan Tanrı'ya İbn Sina'nın Metafizik Delili*, İstanbul:
Endülüs Yayınları, 2016.

Zeynelabidin Hüseyini

171-180

Zerrin Kurtoğlu, *İslam Düşüncesinin Siyasal Ufku*, İstanbul:
İletişim Yayınları, 2013.

Abdullah Rüştü Kişi

181-185

Ahmet Keleş, *Hadislerin Kur'an'a Arzı*, İstanbul:
İnsan Yayınları, 2014.

Tuğçe Günaydın

187-190



BİR BEDEVİYYE İCÂZETNÂMESİ VE TARİKAT İCÂZETNAMESİNE DAİR BAZI MESELELER

Derya Baş*

Öz

Tasavvuf tahalluk ve tahakkuk olguları ile ilkelerden hareket eden diğer İslâmî disiplinler gibi seçkinleşmiş, bu bakımdan özel bir ilim (ilm-i mahsûs) olarak kabul edilmiştir. Tasavvufun ameli yönünün vazgeçilmezliği tarikat geleneklerinin gelişip zenginleşmesine imkan hazırlamıştır. Bu yüzden tarikat geleneğinde önemli bir yeri olan icâzetnâmeler, tasavvuf ilminde ehliyetin ve liyâkatin tescili olduğu gibi tarikatin sahih silsilesini ihtiva etmesi bakımından tasavvuf tarihi araştırmalarında ilgiyi hak etmektedir. Oysa biat, silsile, icâzetnâme, âyin-erkân gibi tarikat olgularının İslâm dini ve tasavvufu içindeki mevkii ve istimâli göz ardı edilmiş, tasavvuf ilmi ile tasavvufî hayatın tezahürleri, birbirlerini şerh eden, karşılıklı etkileşen tabiatları itibara alınmamıştır. Bu sebeple tarikat olguları hakkında, dinî olmayan niyet ve araçların dinî hayat ve pratikleri ifsad ettiğini düşünmek yerine dinî bir niyeti taşımakla birlikte akılcı bir tutumu dışta bırakan bir eğilimin eseri olduğunu düşünmek dinî düşünce açısından daha verimlidir.

Aşağıda Arapça aslını ve tercümesini takdim ettiğimiz icâzetnâme Beylerbeyi İstavroz Dergâhu şeyhi Musullu Said Efendi eliyle tam yetkili bir Bedevî halifesi/şeyhi olmak üzere halifesi Muzika-i Hümâyun miralay Şeyh Mehmed Şevki Efendi'ye verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tarikat, Bedeviyye Tarikatu, İcâzetnâme.

Abstract

A Badawi Practising Certificate (Ijazatnâma) And Some Remarks About Tariqat Certificates

Characterized by *tahalluk* and *tahakkuk*, sufism has acquired a distinguished place among other principle-based Islamic disciplines and thus been accepted as a specialized field of knowledge (*'ilm-i*

* Yrd. Doç. Dr. İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı, derya_cakirbas@yahoo.com, Orcid ID: orcid.org/0000-0003-4595-3692



mahsûs). Since a practical aspect is essential to sufism, various sufi orders (*tariqat*) have flourished and diversified over the course of time. In this respect, practicing certificates (*ijazatnâma*) play a central part in traditions of sufi orders because they authorize competency and merit in sufi knowledge. They are also a matter of interest in studies on the history of sufism because they incorporate an authentic line of succession in a sufi order. The status and utilization of *tariqat* elements like initiation (*biat*), succession (*silsila*), rituals, and conventions (*âyin-erkân*) have been widely ignored in studies of sufism and Islam. Again, interacting and mutually expounding relations between sufi knowledge and manifestations of sufi life have been, to a great extent, disregarded. From this point of view, rather than thinking about *tariqat* elements as nonreligious means and ends vitiating religious life and practices, more productive for religious thought is to regard those elements as instances whereby a religious tendency maintains a rational attitude.

The following is the original Arabic text, presented with a Turkish translation, of a practicing certificate (*ijazatnâma*) conferring full authority of Badawi caliphate/sheikhdom on Muzika-ı Hümâyün colonel Sheikh Mehmed Şevki Efendi, accredited by Musullu Said Efendi, the sheikh of Beylerbeyi İstavroz Dergâhu.

Keywords: Sufi Orders, Badawi Tariqa, Practicing Certificate (*Ijazatnâma*)

A. BİR BEDEVİYYE İCÂZETNÂMESİ ÖRNEĞİNDE TARİKAT GELENEĞİNİ ANLAMAK

Tarikatlerin teşekkülü dinî bir faaliyettir. Dinî bir faaliyetin akılcı bir tutumu tamamıyla dışta bıraktığını düşünmek için bir sebep olmadığı gibi onu bütünüyle rasyonel temellere dayandırmak da dinî düşünce açısından verimsiz ve sakıncalıdır. Tasavvufun geniş sahası içinde dindar insanın çeşitli düşünme biçimlerini görmek mümkündür. Dindarlık ve tefekkürün bir aradalığından, yani sahit dinî bir niyet ve içtihadın neticesi olan tasavvuf ve tasavvufi pratiklere yaklaşım çok yönlü olmalıdır. Bu yaklaşım en başta, tarikatları ve onun ruh ve biçim dünyasına has olguları incelerken, aynı zamanda tarikatların teşekkülüne zemin hazırlayan tasavvufi düşüncenin bilgi teorisini (epistemoloji) ve onun ardındaki varlık görüşünü (ontoloji) itibara almayı gerektirir. Oysa bazı tasavvufi mefhumların ve pratiklerin, bizzat dinî değil, dünyevî tutum ve tavırların etkisi altında geliştiğini varsaymak ülkemizde oldukça yaygın akademik bir tutum halini almıştır.



Ahd, biat, silsile, icâzetnâme, âyin-erkân gibi tarikat olgularını başka bir kaynağa bağlamayı ve başka bir nedenle açıklamayı yeterli gören bir tarihsicilikle¹ (historisizm) malûl düşünce bu olguların İslâm dini ve tasavvufu içindeki mevki ve istimâlini göz ardı etmektedir. Mesela ilk bakışta ahde vefâ olarak, sadece beşerî ya da ticarî münasebetlerde müslümanın sadakatine işaret eden ahlâkî bir umde olduğu düşünülen ahd mefhûmunun sûfîlerin eliyle nasıl teolojik bir boyuta taşındığının izini sürmeden tarikatlardaki ahd ve biat geleneğini anlamak mümkün değildir.² Tarikatların sahih geleneğini anlamak tasavvuf nazariyesindeki izdüşümünü görmeyi talep eder.³

Tarikatların tasavvufî tefekkürden bağımsız, apayrı bir kulvarda teşekkül ettiğini varsaymak, tarikat faaliyetlerinin, aynı zamanda tasavvuf düşüncesinin ileri bir safhaya taşındığı VI/XII. asırda ivme kazanmış olması gerçeğiyle bağdaşmaz. Aksine bu paralellik tarikatların müesseseseleşme sürecinin tasavvufun hakikatine, ruhuna muvâzî geliştiğinin göstergesi sayılabilir. Çünkü tasavvuf düşüncesinin tarihî seyri açısından bakıldığında tarikatlar fetret devrinin değil, yükseliş devrinin mahsûlleridirler.⁴

Osmanlı devri meşâyihinden Balaban Tekkesi son şeyhi Şeyh Hüsnü Efendi (v. 1928), döneminin tarikat erbâbının meselelerini ele aldığı *Tarîkat Mesâîli: Lüzûm-ı İslâhât* adlı yazısında şöyle demektedir; Dervişân içinde tedris, ziraat,

¹ Burada kastedilen modern çağda felsefe yapmayı mümkün kılan felsefe-tarih ilişkisini zorunlu kılan tarihselcilik değil, her şeyi tarihe ircâ eden, indirgemeci tarih anlayışını ifade eden tarihsiciliktir. Tarihsicilik ve tarihselcilik arasındaki fark için bkz. Doğan Özlem, "Felsefî Hermönötiğe Geçiş Yolu Olarak Tarihselcilik", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 40, 1999, s. 136-137.

² Cüneyd-i Bağdâdî'nin 'Ben sizin rabbiniz değil miyim?' Onlar da 'Evet rabbimizsin ...' (A'râf 7/172) âyetini tefsirinde ortaya koyduğu mısak görüşü, bezm-i elest, kâlû belâ, rûz-ı elest, bezm-i ezel, ahd-i ezel, belâ ahdi gibi tabirlerle kendisinden sonraki tasavvufî literatürde tekrarlanmıştır. Böylece Cüneyd'in tasavvufî mirasını devralan sûfîler eliyle ahd akîdevî sahaya taşınmış oldu.

³ Bu talep her zaman mücerret ilmi bir vukûfiyyet elde etmekle sınırlı olmayabilir. Hatta çoğu zaman akîdevî-şer'î-dîni alanın meşrûiyet baskısının tazyîki ile şiddetini artırır. Sivâsiler ve Kadızâdeliler tartışması bu bu zeminde gerçekleşmiştir. bkz. Mehmed Nazmi Efendi, *Osmanlılar'da Tasavvufî Hayat, Hediyetü'l-İhvân: Halvetlik Örneği*, haz. Osman Türer, İnsan Yay., İstanbul 2005, s. 37-47, 456-470.

⁴ Müçtehit fakihler, dînin zâhirinde, muamelâtında gerektiğinde içtihadı nasıl başvurmuşlarsa müçtehit sûfîler diyebileceğimiz tarikat pîrleri de dînin bâtını olan mânevîyyât ile ilgili konularda içtihadta bulunmuşlardır; Hüseyin Vassâf'ın beliğ ifâdesiyle 'evliyâullâhın büyüklerinden bâzı zevât-ı ilmiyenin Rahmân tarafından me'mûren içtihat ederek açtıkları' bu yollar terbiye usullerinin ve telkin sırlarının çeşitliliği nedeniyle çeşitlenmiştir. Bkz. *Sefîne-i Evliyâ*, I, yay. haz., Mehmet Akkuş, Ali Yılmaz, Sehâ Neşriyat, İstanbul 1990, s. 10.



ticaret, sanat ile meşgul oldukları halde tezkiye-i nefis ve tasfiye-i rûha muvafak olarak insân-ı kâmil olmuş, makam-ı ferdiyet ve gavsiyeti ihraz etmiş zevât-ı muhteremin sayısı çoktur. Yine dervişân içinde her şeyi, her işi terk ederek senelerce tekke köşelerinde kaldıkları halde terbiye-i nefis ve tashîh-i ahlâk edemiş, hiçbir şeye dair hiçbir şey olamamış, zâhirde kalmış kimseler de vardır. Şu mâruzât-ı fakirânemden anlaşılıyor ki sahih ve hakiki dervişlik olduğu gibi sahte ve taklit dervişlik de vardır.”⁵ Bu bakımdan icâzetnâmeler tarikatta liyakat ve ehliyetin tescilleri olmaları itibariyle önem arz etmektedirler.

İcâzetnâmeleri tasavvuf tarihçileri için önemli kılan hususlardan biri de tarikatın sahih silsilesini ihtiva etmesidir. Tarikat silsilelerinde kimi şeyhler arasında tarihi temasın bulunmaması, tasavvuf tarihçilerinin, silsileleri, tarihi bir vesika olarak değerlendirmelerini zorlaştırmaktadır. Bu konu ile ilgili ilgi çekici bir değerlendirme tasavvuf ve tarikat kültürüne vukûfiyeti ile tanınan son devir Halvetî meşâyihinden Sâdık Safer Dal’ın (v. 1999) açıklamasıdır. Bir halifesinin kendisine verilen icâzetnamede yazılı silsilenin, tarikatlarla ilgili kaynaklarda aktarılan silsilelerden farklı olduğunu beyan etmesi üzerine Safer Efendi; ‘Kitaplar da yazılı olan silsilenin değil, söz konusu kişinin elindeki icâzetnâmede geçen silsilenin doğru olduğunu söyler ve şöyle devam eder: “Birçok kitapta Kadîrî, Rifâî, Halvetî silsileleri yazılmıştır; fakat bunlar doğru değildir. Çünkü bir kimse bu yazılı silsilelerden hareketle ‘İşte benim icâzetnâmem’ diyerek ortaya çıkabilir ve şeyhlik iddiasında bulunabilir. O zaman sahtesi hakikisinden nasıl ayırt edilecek?”⁶

Bu açıklamadan hareketle; özellikle Meclis-i Meşâyih kurulmadan önce meşâyih arasında sahte şeyhleri hakikisinden ayırt etmeyi sağlayacak kriterler ve kontrol mekanizmaları olduğunu düşünebiliriz. Belli ki bu kontrol mekanizmalarından biri yaygın olarak okunan eserlerdeki silsilelerin bir noktada tahrif edilmesidir. Sahih silsilelerin muhafazasının sadece şifâhî yolla sağlandığını düşünmek, yazılı vesikaya bir o kadar değer atfeden tasavvufî gelenek için uygun değildir. Dolayısıyla sahih silsilelerin icâzetnâmeler aracılığıyla muhafaza edildiğini düşünmeye bir engel yoktur. Elbette bu husus icâzetnâmelerin tarihi vesika değerini arttırmaktadır.

⁵ Şeyh Hüsnü, “Tarikat Mesâilî: Lüzûm-ı Islâhât”, *Hikmet*, 26 Mayıs 1920, İstanbul: Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, s. 5.

⁶ Safer Dal, *Geydim Hırkayı: Safer Efendi’nin Sohbetleri*, Yay. Haz. Adalet Çakır, Dergah Yay., İstanbul 2013, s. 168.



Aşağıda Arapça aslını ve tercümesini vereceğimiz Bedeviyye İcâzetnâmesi'ne bu gözle baktığımızda benzer bir durumla karşılaşırız. Tarikatlerle ilgili kaynaklarda yer alan, bilinen Bedeviyye silsilelerinde bulunan bir şeyh ismi – Şeyh Abdülmecid'dir – İcâzetnâme'de yer almamaktadır.⁷ Bedeviyye silsilesinin nakledildiği en erken yazılı kaynak, XVII. yüzyılın başlarında yazılmış olan Şeyh Abdüssamed'e ait *Cevâhirü's-seniyye fi'n-nisbe ve'l-kerâmâtü'l-Ahmediyye* adlı eserdir. Bu eserde Seyyid Ahmed el-Bedevî'nin şeyhi Şeyh Abdülcelil, onun şeyhi de Şeyh Abdülmecid el-Mağribî'dir. Bir diğer silsilede de Şeyh Abdülcelil, ondan sonra Şeyh Abdülhamid, ondan sonra Şeyh Abdülmecid ismi geçmektedir. Oysa belirttiğimiz gibi elimizdeki icâzetnâmede 'Şeyh Abdülmecid' ismi yer almamaktadır. Daha sonraki asırlarda yazılmış tarikatlerle ilgili kaynakların hemen hepsinde ise Şeyh Abdülmecid isminin yer alması ilgi çekicidir.⁸ İcâzetnâmedeki silsile sahih ise diğer kaynaklarda aktarılan silsileler 'Şeyh Abdülmecid' ismiyle tahrif edilmiş demektir.

Bu yazıda Bedeviyye silsilesi hakkında kesin tarihi bir neticeye ulaşmak hedeflenmemiştir. Ayrıca tarikat literatüründe yer alan bütün silsilelerin tamamının eksik veya hatalı olabileceği türünden maksadı fazlasıyla aşan genel bir kanaat serdetmek de doğru değildir. Biz bunun yerine, bu örnekle, icâzetnâmelerin tarihi vesika değerinin önemini vurgulamayı ve tarikatların kurumsal araçları ile ilgili verilere yaklaşımda hüsnü zannı muhafaza eden ve bu ilimde mütehassılaşmış kimselerin görüşlerini dikkate alan çok yönlü bir araştırmanın gerekliliği üzerinde durmanın önemine işaret etmeyi yeterli gördük.

Nitekim bu bağlamda aşağıda aktaracağımız Bedeviyye icâzetnâmesini yazan Şeyh Said Efendî'nin oğlu ve İstavroz Bedevî Tekkesi şeyhi ve Hukuk Fakültesi müderrisi Nesib Efendî'nin (v. 1925) Mehmet Fuat Köprülü'nün (v. 1966) tasavvuf tarihçiliği hakkındaki görüşlerine itirazı önemlidir.⁹ Nesib Efendî, Köprülü'nün tasavvufun bir felsefe mesleği, siyasî ve içtimâî bir cereyan olarak ele alınması gerektiği ve bu alanda araştırma yapacakların tarafsız kalabilmesi için mutasavvıf olmaması gerektiği şeklindeki görüşlerine şöyle itiraz eder: "Bedihîdir ki [tasavvuf] bu mâhiyyât-ı mütebâyinenin [felsefe, siyâset ve sosyoloji] mec-

⁷ Derya Baş, *Seyyid Ahmed el-Bedevî, Tarikatı ve İstanbul'da Bedevîlik*, Kitabevi Yay., İstanbul 2008, s. 1-2.

⁸ Baş, *Bedevîlik*, s. 328-29.

⁹ Tasavvuf târihinin tahrir şekli hakkında Köprülüüzâde Fuat Bey'in Nazif Bey'e cevâben 2 Kânûnuevvel 1332 *İkdam Gazetesi'*nde neşr ettiği makâlesidir.



mûu olamaz. Tasavvufun mahiyeti bunların arasında müteayyen ve müteşahhas bir şeydir. Öyle ise tasavvuf tarihini yazmak için o ilmin erbâbı ve ulemâsı terk olunmamalıdır. Tasavvufun bir meslek-i felsefî olması tasavvufun mâhiyyât-ı şahsiyyesini tayin ve izaha kâfi ilmî bir tarif değildir. Binaenaleyh tasavvuf neye derler sualinin cevabı verilmeden, tasavvufun tarîf-i ilmiyesi tespit edilmeden onun bir felsefe mesleği veya herhangi bir şey olduğu sözü ilmî olamaz.”¹⁰ Nesib Efendi, Köprülü'nün aksine, tasavvuf tarihçisinin kesinlikle mutasavvıf olması ve mutlaka tasavvufta ihtisas sahibi olması gerektiğini düşünmektedir. Çünkü mutasavvıfeden olmayan kimse bir ilm-i mahsus olan tasavvufun ne demek olduğunu layıkıyla bilemeyecektir.¹¹

Şeyh Nesib Efendi'nin dediği gibi tasavvuf bir ilm-i mahsus ise, bu durum, tasavvuf tarihçisini vesikaların yorumlanmasında ihtisas sahibi olanların bilgisine başvurmaya sevk etmelidir. Tasavvufta ihtisaslaşmış ilim erbabının görüşlerine istinat etmek akademik tarihçilik yapmanın önünde bir engel olarak görülmemelidir.¹² Bu yaklaşım tasavvuf tarihçisini, indirgemeci değil, fakat daha fazla faktörü hesaba katan, tasavvuf ilmi ile tasavvufî hayatın tezahürlerini, birbirlerini şerh eden, karşılıklı etkileşen tabiatlerini gösteren, bütüncü bir yöntemi benimsemeye sevkeder.

Nitekim tarikatlar tarihi alanında en şümulü eser *Tibyânü vesâilî'l-hakâ-yık fî beyâni selâsili't-tarâik*'ın müellifi Harîrîzâde Mehmed Kemâleddin Efendi (v. 1882) *Kenzü'l-feyz* isimli risalesinde, biati ele aldığı yerde, “Şeyhin, zikir telkininden sonra veya önce, senedini, yani tarikat silsilesini sayıp okumasının bir gelenek olduğunu” söylediği sayfanın kenarına şeyhlik ve dervişlik iddiasında bulunabilecek ehliyetsiz kimseleri engelleme niyetini açıkladığı şu notu düşmüştür: ‘Keyfiyet-i ahd ve biati bu meyanda zikrelemek hâtır-ı âcizîde mürûr eder idi. Lâkin risâlemiz nâdân yedine dâhil olup kezzâblık eder deyü tayı olundu.’¹³

¹⁰ Seyyid Nesib, “Tasavvuf Târihini Tenvir I”, *Ceride-i İlmiye*, İstanbul: Meşihat-ı Celile-i İslâmiyye, Cemâziyelâhîr 1339, sayı: 66, s. 2118-2124.

¹¹ Seyyid Nesib, *agm*, s. 2118-2119.

¹² Ahmed Yaşar Ocak, “Fuat Köprülü, Sosyal Tarih Perspektifi ve Günümüz Türkiye’sinde Din ve Tasavvuf Tarihi Araştırmalarında Tarihin Saptırılması Problemi”, *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, sayı: 3, 1997, s. 221-230.

¹³ Necdet Tosun, “Harîrîzâde’nin *Kenzü'l-feyz* İsimli Eserine Göre Halvetiyye’de Tasavvufî Eğitim ve Âdâb”, *Kastamonu Üniversitesi II. Uluslar arası Şeyh Şâbân-ı Veli Sempozyumu – Kastamonu’nun Mânevî Mîmarları – 4-6 Mayıs 2014*, s. 74.



Tasavvuf tarihi araştırmalarında ihtisas sahibi olmanın gerekliliğine işaret eden Bedevî şeyhi Nesib Efendî'nin, Harîrîzâde ile aynı ilmî geleneğin temsilcileri olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim Harîrîzâde Kemâleddin Efendi mezkûr kitabında ele aldığı tarikatların pek çoğundan icâzet aldığını bizzat kendisi beyân etmektedir. Bu onun kitabını telif ederken tarikatta mütehasıs olanların bilgi ve birikimlerinden istifade ettiğinin açık göstergesidir.

Tarikatlar tarihi hakkındaki bir diğer önemli eser *Sefîne-i Evliyâ'*nın müellifi Osmanzâde Hüseyin Vassâf'ın (v. 1930) Harîrîzâde kadar çok tarikten mücâz olmasa da – kendi ifadelerine göre dört tarikten icâzetlidir ve Uşşâkiyye'den halifeleri vardır – o da eserini tarikatta ihtisaslaşmış kişilerin bilgi ve görüşlerine başvurarak hazırlamıştır. Anlaşıldığı gibi Şeyh Nesib Efendi modern eğitim müesseseleri kurulmadan önce geçerli olan tasavvuf yazıcılığının bir devamı olarak geleneğin sözcülüğünü dillendirmektedir.

İcâzetnâme metni kadar bu icâzenin verildiği merasimin bilinmesi tarikat geleneğini dahi iyi anlamayı mümkün kılar. Çalışmamıza konu olan icâzenin verildiği muhtemel¹⁴ şeyh tayini/hilafet merasimi birçok fütüvvetnâmede olduğu gibi¹⁵ *Fütüvvetnâme-i Tarîk-i Ahmed-i Bedevî ve Ahmed-i Rifâî*¹⁶ isimli risâlede anlatılmıştır.¹⁷ Fütüvvet erkânına göre icra edilen bu halife tâyini merasiminden anlaşıldığı üzere tarikat geleneğinin muhâfazası icâzetnâme verilmesinin yanısıra başka bazı erkân ile desteklenmektedir.

¹⁴ Burada 'muhtemel' ifâdesini kullanmamızın sebebi Beylerbeyi İstavroz Bedevî Dergâh'inde icrâ edilen hilâfet âyininin tamı tamına kaynaklarda aktarıldığı şekilde yapıldığına dâir kesin bir bilgiye sahip olmamamızdır. Fakat bu veya buna yakın bir merasimin yapıldığını düşünmemek için bir sebep de yoktur.

¹⁵ Muhtelif fütüvvetnâmelerde bu erkân hemen hemen aynı şekilde anlatılmıştır. Bunlardan bazıları hakkında Bkz. *Usûl-i Tarîkat-i Bedeviyye*, Yapı Kredi Sermet Çifter Ktp., no: 753, v. 17a-22b; Muhammed Tâhir b. Abdullah, *Minhâcü'l-mürîdin*, Konya Müzesi Abdülbâkî Gölpinarlı Koleksiyonu, (Mikrofilm Arşivi) no: A-4804, s. 48a- 52a; *Fütüvvetnâme-i Şeyh Yâsin*, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, no: 2532/1.

¹⁶ *Fütüvvetnâme-i Tarîk-i Ahmed Bedevî ve Ahmed Rifâî*, İ.B.B. Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, no: 06677/03, s. 11-18.

¹⁷ "Bir Rifâî Fütüvvetnâmesi Üzerine İnceleme" başlıklı makalede bu fütüvvetnâme günümüz harflerine aktarılarak yayınlamışlardır. Bkz. Saffet Sarıkaya ve M. Necmettin Bardakçı "Bir Rifâî Fütüvvetnâmesi Üzerine İnceleme", *Tasavvuf: İlmî Akademik Araştırma Dergisi*, 2012, sayı: 29, s. 169-183. Ayrıca bkz. Saffet Sarıkaya, "Bazı Rifâî Fütüvvetnâmeleri Üzerine Bir Değerlendirme", *Ahîlik Uluslar arası Sempozyumu" Kalite Merkezli Bir Yaşam" Bildiri Kitabı*, 2011, s. 95.



Söz konusu *Fütüvvetnâme*'de, herhangi bir tekkede icra edilen hilâfet merasimi bütün erkânı ile detaylı bir biçimde anlatılmaktadır. Dervişlerden sancaktar, çavuş ve nakibler yeşil bir yaprak ile şeyh efendileri bu meclise davet ederler. Davet edilen meşâyih bu çok ayrıntılı ve uzun olduğu anlaşılan hilâfet merasimine başından sonuna kadar iştirak ederler. Ve hatta 'Güzel olanın icâzetin önceden yazılarak hilâfet meclisinde hâzırın olan meşâyih'e mühür ve imzalarının yazdırılması ve diğer hâzırın olan nukabâ, çavuşân, sancaktarân ve dervişândan bende olanların da icâzenin zeylinde şahit makamında isimlerini yazmalarındır. Böylece herkesin gözü önünde icâzesi eline teslim edilir' denilerek yeni şeyhin meşâyih tarafından tanınması amaçlanmıştır.¹⁸ Belli ki bu meclislere diğer tarikatlardan şeyhlerin davet edilmesi şeyh adayının umumi bir kabule mazhar olmasını ve tanınmasını sağlıyordu. Şeyh tayininin, gizli saklı bir iş değil, ilgililerin şahitliğinde gerçekleşen resmiyeti haiz bir merasim oluşu sadece tarikat içi değil, tarikatlar arası bir kontrolün de mevcut olduğunu göstermektedir.

B. BEDEVİYYE SİLSİLESİNİN TAHLİLİ¹⁹

Tarikatlarla ilgili kaynaklarda Bedeviyye'ye ait çeşitli silsileler nakledilmiştir.²⁰ Genel kabul Bedeviyye'nin müstakil bir tarikat olduğu yönünde olmakla birlikte onu Şâzeliyye'ye ve Rifâiyye'ye dayandıran kimi isnadlar da mevcuttur.²¹ Özellikle bugün yaşayan tarikatların silsilelerinin umumiyetle Hz. Ali ve

¹⁸ *Fütüvvetnâme-i Tarîk-i Ahmed Bedevî ve Ahmed Rifâî*, s. 18.

¹⁹ İcâzetnâmenin muhtevâsının değerlendirilmesine ayrıca yer vermedik. Çünkü Seyyid Ahmed el-Bedevî'nin şahsiyeti, nesebi, silsileleri, kerametleri, Bedeviyye Tarikatı'nın tarihi gelişimi, tarikatın şîârı vb. ayırt edici nitelikleri, icâze veren Şeyh Said Efendi ve diğer meşâyih hakkında detaylı bilgileri, Bedevî hırkası, şeddin nitelikleri, fütüvvet erkânı ile tarikat erkânı arasındaki iribatları, nakib, çavuş, sancaktar gibi tarikat içi vazifeler, hiyerarşi ve bunların mahiyetleri hakkındaki mefhumları diğer bazı çalışmalarımızda konu edindik. Bkz. Derya Baş, *Seyyid Ahmed el-Bedevî, Tarikatı ve İstanbul'da Bedevîlik; "Bedeviyye", Türkiye'de Tarikatlar: Tarih ve Kültür*, İSAM Yay., edit.: Semih Ceyhan, İstanbul: 2014, s. 579-82, 84-86, 89-91, 95-98. "Bedeviyye", *Ahlik Ansiklopedisi*, I, 300-301; "Rifâiyye", *Ahlik Ansiklopedisi*, II, s. 206-208.

²⁰ Ebü'l-Feyz Muhammed Murtaşâ el-Hüseynî el-Vâsîfî el-Hanefî ez-Zebîdî, *İkdü'l-cevheri's-semîn fi'z-zikri ve turuki'l-ibâs ve't-telkîn*, yazma (fotokopi nüsha), s. 20-29; Mehmed Kemâleddin Harîrîzâde, *Tibyânü Vesâilü'l-Hakayık fi Beyânü Selâsili't-Tarâik*, "Ahmediye", Slm. Ktp. İbrâhîm Efendi 430, c. I, 45b; Hocazâde Ahmed Hilmi, *Hadîkatü'l-Evliyâ'dan Pîr-i Tarikat Seyyid Ahmed el-Bedevî*, Şirket-i Mürettibiyye, İstanbul 1318, s. 6-7; Zeyneddin Abdüssamed, *el-Cevâhirü's-seniyye ve'l-kerâmâtü'l-ahmediyye*, Slm. Ktp. İzmirli Hakkı 1196, s. 25-26; Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, Slm. Ktp. Yazma Bağışlar 2305, c. I, s. 219; Abdurrahman b. Şeyh Hüseyin el-Uveysî eş-Şâfiî el-Halebî el-Hüseynî, *Nühbetün min âlâmi Halebi's-şehabâ min enbiyâ ve ulemâ ve evliyâ*, Dârü't-Türâs, Halep 2003, s. 642

²¹ Zebîdî, *İkdü'l-cevheri's-semîn*, s. 20-29



Hız. Ebûbekir'e ulaştığını düşünürsek Bedeviyye'nin 'Enes b. Mâlik'e uzanan bir silsilesinin olması dikkat çekicidir. Bedeviyye'nin kollarından Halebiyye'nin kurucusu ve Bedeviyye ile ilgili *Nasihatü'l-Aleviyye* adlı eserin müellifi Ali el-Halebî (1044/1635) kitabında 'Enes b. Mâlik' silsilesini, Hasan Basrî'nin Ali b. Ebû Tâlib'den hırka giymesi tartışmalarına açıklık getirecek bir sened olarak gösterir. 'İmran b. Husayn ve Enes b. Mâlik kanalıyla Hız. Ali'ye' ulaşan başka bir senedi aktararak Hasan Basrî ile Hız. Ali Efendimiz arasında başka şahıslar bulunabileceğini söyleyerek konuya açıklık getirmeye çalışır.²² Halebî'nin bahsettiği silsileyi, Bedeviyye ile ilgili önemli bir eserin müellifi Abdüssamed, *Cevâhirü's-seniyye* isimli eserinde aktarmıştır.²³

Elimizdeki icâzetnamede Hız. Ali'ye ulaşan başka bir silsile daha nakle dilmekle birlikte söz konusu ettiğimiz Hasan-ı Basrî – İmran b. Husayn – Enes b. Mâlik silsilesi Hız. Ali zikredilmeksizin doğrudan Hız. Peygamber'e bağlanmaktadır. 'Hırka-i Enes' tarikatlarla ilgili literatürde geçen bir tabirdir; 'tarikatlarda müridin iradesine dahil olduğu şeyhin elinden giydiği şey hakkında kullanılır'.²⁴ 'Hırka-i fakr ü fenâ' de 'derişlik hırkası ve derişlik' için kullanılan bir tâbirdir.²⁵

Hırka-i Enes'e ilişkin silsile; 'O da – Hız. Peygamber - onu cennetten giydi' şeklinde sonlandırılır.²⁶ Enes b. Mâlik vâsıtasıyla Peygamber Efendimiz'e uzanan bu hırka senedi Hız. Peygamber'in; '*el-fakru fahrî ve fahrü ümmeti ba'di ilâ yevmi'l-kıyâme*'²⁷ hadis-i şerifinde bahsedilen manevî fakrın tevârüsüne işarettir. Nitekim Peygamber Efendimiz'in bu hadisi, zikri geçen hırkayı giydikten sonra söylediği rivayet olunmuştur.²⁸

²² Ali Nüreddin el-Halebî, *en-Nasihatü'l-Aleviyye fî Beyâni Hüsnî Tarîkatî's Sadâti'l-Ahmediyye*, SIm. Ktp., yazma, s. 42-43.

²³ Abdüssamed, *Cevâhir*, s. 26.

²⁴ Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, Millî Eğitim Bakanlığı Yay., 4. bs., İstanbul 1993, c. I, s. 804.

²⁵ Abdülbâkî Gölpinarlı, *Tasaovuftan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri*, İnkılap ve Aka, İstanbul 1977, s. 159.

²⁶ Abdüssamed, *Cevâhir*, s. 26: Seyyid Ahmed el-Bedevis; Şeyh Abdülcelil, Şeyh Abdülhamid, Şeyh Abdülmecid, Şeyh Ali b. Ebi'l-Hasan, Şeyh Ahmed es-Sekâ, Şeyh Muhammed eş-Şirâzî, Şeyh Abdürrezzâk, Şeyh Ebü't-Tâhir, Şeyh Abdülkuddûs, Şeyh Ahmed b. Mahmud, Şeyh Habîb, Hasan el-Basrî, İmran b. Husayn, Enes b. Mâlik, Resûlullah (s.a.v.), O'da onu cennetten giydi."

²⁷ Bu hadis *Keşfü'l-hafâ'da*; "*el-fakru fahrî ve bihi' eftehirü*" ibâresiyle geçmektedir. Aclûnî, c. II, 131.

²⁸ Veffâk, *Tercüme-i menâkib*, vr. 11b.



Enes b. Mâlik ve Ali b. Ebû Tâlib'e ulaşan her iki silsileye göre Bedeviyye zincirindeki zevatı tanımaya çalışalım.

B. 1. Enes Mâlik'e Ulaşan Silsile

B. 1. a. Şeyh Mehmed Şevki Efendi

İcâzetnâmenin verildiği Mehmed Şevki Efendi hakkında çok az bilgiye sahibiz. Cemâleddin Server Revnakoğlu Şevki Efendi'yi Şeyh Said Efendi'nin halifeleri arasında sayar ve Muzıka-i Hümâyün miralayını olarak tanıtır. Bu kayıta ayrıca Şevki Efendi'nin yanında 'Kabasakal'²⁹ ifadesi yer almaktadır.³⁰

İcâzeyi yazan Musullu Said Efendi'nin şeyhlik yaptığı İstavroz Tekkesi ile yakın ilişkiler içinde olan Çengelköy Bedevî Tekkesi şeyhi Mustafa Cemâleddin Efendi 22 Teşrinisânî 1334 tarihli, kendisi ve tekke hakkında yazdığı bir vesika-da tekkede kalan dervişlerden '1883 doğumlu Yüzbaşı Şevki Efendi' isminde bir dervişinden söz etmektedir.³¹ Eğer bu kişi söz konusu Şevki Efendi ise Çengelköy Bedevî tekkesinde bir müddet hizmet dervişisi³² olarak bulunmuş demektir.

Kuşkusuz Şevki Efendi'nin kimliği hakkındaki bu tahminî bilgilerin onaylanmaya ihtiyacı vardır. Ancak İcâzetname'den anlaşıldığına göre kesin olarak biliyoruz ki Şeyh Said Efendi'nin tam yetkili bir halifesi olarak Bedevî şeyhliği yapmasına izin verilmiştir.

B.1.b. Şeyh Mehmed Said Efendi

İcâzetname'yi yazan Seyyid Efendi diye maruf Şeyh Said Efendi, Beylerbeyi İstavroz Bedevî Dergâhı'nın tanınmış bir şeyhi idi; Humuslu'dur. 1852 yılında Humus'ta bulunan Hüseyinî Dergâhı'nda doğmuştur. Babası İmam Zeynelâbidin'in

²⁹ Kabasakal, Şevki Efendi'nin lakabı mıdır yoksa bulunduğu yere ilişkin bir bilgi mi sunmaktadır? Hususi kütüphânesinde bulunan bu İcâzetnâme'yi istifademize sunan muhterem hocam Mustafa Tahralı İcâzetnâme'nin Sultanahmet'te, Kabasakal'da Seyyâh Şeyh Tekkesi ya da Şeyhler Tekkesi olarak bilinen Rifâî tekkesinin bakıyesinden olabileceğini söyledi. Rifâiyye ve Bedeviyye'nin neredeyse bir ve aynı yol kabul edildiği ve Musullu Said Efendi'nin Rifâî icâzesi de verebildiği bilgisinden hareketle Mehmed Şevki Efendi'nin Kabasakal'daki bu tekkede şeyhlik yapmış olma ihtimali vardır.

³⁰ *Cemâleddin Server Revnakoğlu Arşivi*, Slm. Ktp., zarf no: 94/1-23.

³¹ Sadık Albayrak, *Son Devir Osmanlı Ulemâsı Meşâyih ve Tekkeler*, c. V, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Dâire Başkanlığı Yay., İstanbul 1996, s. 114.

³² Hizmet dervişleri tekkedeki çeşitli işlerin yürütülmesiyle görevlidirler. Sertarik, aşçı, zâkirbaşı, imam, meydancı, türbedar, kapıcı, pazarcı, sâkî, ferraş gibi.



tahir sülalesinden Seyyid Reslan Efendi, büyükbabası ise söz konusu Hüseyinî Dergâhı'na Rifaî meşihati koyan Seyyid Ali Pak el-Ca'ferî'dir. Seyyid Efendi Humus'ta Pazarbaşı Mekteb-i İbtidâisi'nden sonra Pazarbaşı Medrese'sindeki eğitimini 1872 yılında tamamlamış ve mezun olduktan sonra yedi yıl müderrislik yapmıştır.³³

1879'da Humus'tan İstanbul'a gelerek Bedevî Dergâhı postnişini Şeyh Hüseyin Hıfzı Efendi'ye intisap etmiş ve sülûk ve terbiyesini Hüseyin Hıfzı Efendi'den ikmal ederek 1880 senesinde kendisinden icâzet alarak Bedevi âyini icra etmeye başlamıştır. Şeyh Hüseyin Hıfzı Efendi vefatından bir hafta önce uhdesinde bulunan meşihattan feragat ederek Seyyid Efendi'yi tarikat cihazı ile cihazlamış, kendi eliyle meşihat postuna oturtmuştur. Hazret-i Enes b. Mâlik'e ulaşan Bedeviyye icâzetinin yanısıra, babası tarafından Cüneyd-i Bağdadi'den gelen Rifâiyye tarikatından de müstahlef kılındığı bilinmektedir. Seyyid Efendi Şii olduğu yönünde çeşitli ithamlara maruz kalmıştır.³⁴

Seyyid Efendi'nin, aşağıda icâzetnâmesini sunduğumuz Mehmed Şevki Bey dışındaki diğer halifeleri şunlardır; yukarıda bahsi geçen en büyük oğlu Seyyid Mehmed Nesib Efendi, tekkenin son şeyhi olan küçük oğlu Seyyid Mahmud Râtib Sayt, İstanbul Adliyesi İstinaf âzâsı Ayıntâbizâde İhsan, Ağaçkakan Bedevî tekkesi şeyhi **Şeyh Ahmed Niyazi**, Defter-i Hâkanî memurlarından **Muhammed Efendi**, Harbiye Nezâreti ketebesinden Çerkes İhsan, Bâb-ı Ali nişan kalemi ketebesinden **Besim Bey**, Hazine Nezareti mektûbesi **Mustafa Süreyya Bey**, Bâb-ı Âlî nişan kalemi hulefâsından **Ahmed Cevdet Efendi**, **Arapzâde Bedevî Tekkesi şeyhleri Mahmud ve Enver beyler**, Sultan Hamid'in saraçlarından **Saraç Tahsin Efendi**, Mızıka-i Hümâyûn kolağalarından Mızıkalı Nuri, Mızıka-i Hümâyûn binbaşılarında **Mızıkalı Kâmil Efendi**, **Soğancı Tekkesi (Kadirî) şeyhi Sabri Bey'dir. Bu kişiler Bedeviyye'den müstahleflerdir.**³⁵

Seyyid Efendi, Eyüp Selâmî Tekkesi şeyhlerinden **Çiçekci Muhsin Efendi** ve Defter-i Hâkanî ketebesinden **Fenârî Rızâ Efendi'ye de Rifâiyye'den hilafet vermiştir.**³⁶

³³ Baraz, Mehmed Rebî Hatemî, *Teşrifât Meraklısı Beyzâde Takımının Oturduğu Bir Kibar Semt: Beylerbeyi*, I, İstanbul Büyük Şehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, İstanbul 1994, s. 80.

³⁴ Detaylı bilgi için bkz. Baş, *Bedevîlik*, s. 509-511.

³⁵ Baş, *Bedevîlik*, s. 514-515.

³⁶ Baş, *Bedevîlik*, s. 515.



Seyyid Efendi'nin bu halifelerden bazıları için tertip ettiği hilafet merasimine İstanbullu şeyhleri davet ettiği davetiye metni aşağıdadır:

Ma'rûz-ı dâiyânemdir,

Bi-mennihî Teâlâ şehri hâl-i arabînin yirmi üçüncü gününün akşamı olan Cuma gecesi taraf-ı âcizânemden mehâdîm-i dâiyânemle berâber bâzı ihvâna usûl-i tarîk üzere icâzet i'tâsı musammem olmağla leyle-i mezkûrede dâîlerini vâyedâr-ı iftihar eylemek üzere teşrîfe râğbet buyurulması recâ-yı mahsûsuna müsbâberet eylerim.

18 Ağustos 1328 (m.1910)

İstavroz Bedevî Dergâhı postnişini

İbn-i Zeynelabidin Muhammed Seyyid Saîd³⁷

Bu hilafet merasimi aşağıda sunduğumuz icâzetnamenin verilmesinden (28 Ekim 1910) takriben iki ay sonra gerçekleşmiştir. Şevki Efendi için de böyle bir davetiye yazılmış olması muhtemeldir. Bir hilafet merasiminde, merasimin hazırlık aşamasından nihayetine kadar takip edilecek usul en ince detayına kadar, *Fütüvvetnâme-i Tarîk-i Ahmed-i Bedevî ve Ahmed-i Rifâî* adlı eserde anlatıldığından yukarıda bahsetmiştik.³⁸

B.1.c. Şeyh Hüseyin Hıfzı Efendi

Türk olup Bilecik'in Pazaryeri köyündendir. İstanbul'a gelerek Demirkapı civarındaki medreselerin birinde tahsilini tamamlamış ve Demirkapı Şeyh Camii'nde Bedevî ayini icra eden Hilmi Efendi'ye intisap etmiştir. Onunla birlikte hac görevini ifa etmek üzere Mekke-i Mükerrreme'ye gitmiştir. Hilmi Efendi'nin hacda vefatı üzerine Hüseyin Hıfzı Efendi İstanbul'a dönmüş ve Kocamustafapaşa'da Alifakih mahallesinde Ahmed Niyazi Baba Dergâhı şeyhi Ahmed Niyazi Baba'dan icazet almıştır. Meclis-i meşayih tarafından yapılan imtihanda ehliyet göstererek Beylerbeyi İstavroz Camii'nde ayin yapmaya başlamıştır. Sonra İstavroz'daki Bedevî tekkesinin bulunduğu yere geçmişlerdir.³⁹ Evladı olmayan Hıf-

³⁷ Revnakoğlu, zarf no: 94, Baş, Bedevîlik, s. 512.

³⁸ Bkz. Saffet Sarıkaya ve M. Necmettin Bardakçı "Bir Rifâî Fütüvvetnâmesi Üzerine İnceleme", s. 169-183.

³⁹ Baraz, Beylerbeyi, s. 80.



zı Efendi yukarıda bahsedildiği gibi Seyyid Efendi'yi yerine bırakmıştır. 5 Safer 1302/1884'te vefat eden Şeyh Hıfzı Efendi tekkenin türbesine defnedilmiştir.⁴⁰

Hüseyin Hıfzı Efendi'nin diğer halifeleri şunlardır: Hacı Bedreddin, Hüseyin Hilmi Baba, Toptaşı'nda bulunan Bedevi Tekkesi şeyhi Üsküdarlı Şeyh Halim Efendi, Çengelköy Bedevi Tekkesi şeyhi Ahmed Râsih Efendi, Beylerbeyi Settâriye Tekkesi şeyhi Şeyh Mehmed Hamil Efendi, Harbiye Nezâreti mektubisi Ali Yaver Bey, İstavroz'da Abdullah Ağa Cami-i şerifi imamı ve Beylerbeyi çevresinde tanınmış kurrâ hafızı ve duagûlarından Debreli İmam Ahmed Şükrü Efendi, Sütçü Mustafa Efendi, Beylerbeyi Abdullah Ağa mahallesi muhtarı Şeyh Salih Efendi, Enderun Haseki Ağaları koğuşunda Harem ağası Cevdet Ağa.⁴¹

B.1.d. Şeyh Muhammed Hilmi (v. ?) ve Şeyh Ahmed Niyazi (v. 1294/1877) Efendiler

Bu iki şeyh Şeyh Hüseyin Hıfzı Efendi'nin şeyhleridir. Şeyh Hilmi Efendi'nin ismi İcâzetname'nin bir yerinde Muhammed Hilmi Osman olarak geçmektedir. Kıbrıs doğumlu olup İstanbul'a yerleşmiştir. Demirkapı Şeyh Camii'nde Bedevî âyini icra eden bir Bedevi şeyhi idi.

Şeyh Ahmed Niyazi ise bânîsi olduğu, kendi ismiyle de anılan Ağaçkakan Bedevî Tekkesi şeyhi idi. Gümüşhaneli'dir. Kendisinden sonra Ağaçkakan Tekkesi, soyundan gelen postnişinler tarafından idare edilmiştir. Postnişinler sırasıyla Şeyh Ahmed Niyazi Efendi'nin torunu Şeyh Mehmed Ârif Efendi (1301/1883), onun oğlu Şeyh Mustafa Nâilî Efendi (d. 1282-1326/ v. 1865-1908) ve onun oğlu ve tekkenin son şeyhi Şeyh Mehmed Atâullah Aşkî Efendi'dir (1932).⁴²

B.1.e. Şeyh İbrahim Edhem Selâm el-İslambolî (v. ?)

Enes b. Mâlik silsilesine göre İbrahim Edhem, tarikâtı Zeynelabidin b. Abdülvehhab'dan almıştır. Zeynelabidin Abdülvehhab kimdir? Bu zât Tanta'daki Bedevî Âsitânesi şeyhlerinden Zeynüddin Abdülvehhab olmalıdır. Zeynelabidin belki ikinci bir ismiydi. Bu kişinin Zeynüddin Abdülvehhab olduğunu 'o da Şeyh Ahmed Halife'den, o da Salih Hamûde'den' zincirinden anlıyoruz. Çün-

⁴⁰ Baraz, *Beylerbeyi*, s. 80. *Revnaoğlu*, zarf no: 94

⁴¹ Baş, *Bedevîlik*, s. 507-508.

⁴² Baş, *Bedevîlik*, s. 483-484.



kü Zeynüddin Abdülvehhâb, Asitane’de hilafeti üstlenmemekle birlikte Bedevi halifesi olan Muhammed Şemseddin Hamûde’nin –ki yukarıda Salih Hamûde olarak zikredilen kişi olmalıdır – halifesidir ve Ahmedî Asitane’de şeyhliği o üstlenmiştir. Arada bir de Ahmed Halife zikrediliyor; bu da Salih Hamude’nin bir diğer halifesidir. Elimizdeki silsileye göre Zeynüddin Abdülvehhab, yani Zeynelabidin Abdülvehhab hilafeti Salih Hamude’dan değil, halifesi Ahmed’den almıştır.⁴³

B.2. Hz. Ali’ye (k.v.) Ulaşan Silsile

Buradan itibaren Hz. Ali’ye ulaşan silsile ile devam edeceğiz. Bu silsilede farklı olarak İbrahim b. Edhem’den sonra Şeyh Mustafa Safvetî ve Şeyh Ali er-Rûmî isimleri yer almaktadır. Oysa Enes b. Mâlik silsilesine göre İbrahim b. Edhem tarikati doğrudan Makam-ı Ahmed’in 16. halifesi Zeynüddin Abdülvehhab’dan almıştır. Bunun dışında bu silsilede Seyyid Ahmed el-Bedevî’ye ve oradan Hasan-ı Basrî’ye ulaşmaya kadar geçen diğer zâtlarda bir farklılık yoktur.

B.2.a. Şeyh Mustafa Safvetî el-İslambolî (v. ?)

Hz. Ali’ye (k.v.) ulaşan bu silsileye göre İbrahim b. Ethem, hilafeti şeyhi ve hocası Mustafa Safvetî el-İslambolî’den almıştır.

B.2.b. Şeyh Ali er-Rûmî (v. ?)

Şeyh Ali er-Rûmî de hilafetini, yukarıda ismi geçen Tanta’daki Ahmedî Asitânesi şeyhlerinden Zeyneladibin / Zeynüddin Abdülvehhâb’dan almıştır.

B.2.c. Zeynüddin Abdülvehhâb (v. ?)

Yukarıda bilgi verdiğimiz Zeynüddin Abdülvehhab Makam-ı Ahmed’deki onaltıncı Bedevî halifesidir.

B.2.d. Şeyh Abdülkerim (v. ?)

Zeynüddin Abdülvehhâb’ın babası, şeyhi ve hocasıdır. O da tarikati, babası Şeyh Abdülmecid’den almıştır.

⁴³ Seyyid Ahmed Tuayma, *Hayâtü Seyyid el-Bedevî, Dârtü'l-kavmiyye li't-tubâati ve'n-neşr*, 1966, s. 108-109.



B.2.e. Şeyh Abdülmecid (v. 1018/1609)

Seyyid Ahmed el-Bedevî'nin ilk halifesi Şeyh Abdül'âl'den sonra en uzun hilafette kalan Bedevî postnişi Şeyh Abdülmecid'dir. Halifeliği 56 sene sürmüştür. Mısırlı alim Abdülvehhab Şa'rânî ile hem-meclis olmuş, ruhani sohbetlerde bulunmuştur. Şa'rânî, Şeyh Abdülmecid hakkında şu bilgileri aktarır; "Kur'ân ve dini ilimlerle meşgul oldu. Onun dininde bir yanlışlık görmedim. Birlikte teheccüde kalkardık. Cuma geceleri yatsıdan fecre kadar sabahlardı. Böyle olduğu halde ihvandana ona husûmet besleyenler oldu ve idarecilere şikâyet ettiler. Buna rağmen o eziyetlere sabretti ve hizmete devam etti. Allah Teâlâ kerem ve hilmini, rızıkta vüs'atini, eziyetlere tahammülünü artırdı. Bir kerameti olmasa bile Seyyid Ahmed el-Bedevî'nin ihtiyarıyla makamında halife olması, imâmesini, gömleğini ve âsârını giyinmesi ona ta'zim ve ihtiramın ve onunla teberrükün gerektiğine kifâyet eder". Seyyid el-Bedevî'nin menâkıbını yazan Abdüssamed 965/ 1557-58 yılında 'Halen halife odur' diyerek kendi zamanına kadar zikrettiği halifelerin sonuncusu olduğunu belirtmiştir.⁴⁴

B.2.f. Şeyh Abdülkerim (v. 965/1557)

Şeyh Abdülmecid'in babasıdır. Hilafeti 50 yıl kadar devam etti. Eziyetlere tahammüllü, pek hayâlî bir zat idi. Kimsede kötü bir yön görmeyen mütevazı bir kimseydi. Mısır'da Medresetü'l-Kadirîyye makamında, Kâfuri geçidinde Şeyh Yûsuf b. Ebû Tayyib el-Ahmedî'nin zaviyesinde medfundur.⁴⁵

B.2.g. Şeyh Şemsüddin Abdülvehhab (v. 922/1516)

Şeyh Abdülkerim'in babasıdır. Şemsüddin Muhammed el-Ebyaz ismiyle de tanınır. Meşihat postuna oturduğunda yirmi yaşında idi. İbn İyas'da, h. 922 senesinde bir Ahmedî halifesinin Memlûk sultanı Sultan Gavri'nin emri üzerine, Sultan ile birlikte Halep'e gitmek üzere Kahire'ye getirildiği, kendisinde zayıflık, hastalık ve güçsüzlük baş gösteren halifenin Sultan Gavri'den affını istediği ve Sultan'ın öfkelenerek halifenin özrünü kabul etmeyerek onu sefere ilzam ettiği anlatılır. Seyyid Ahmed'in bu halifesi Sultan Gavri'ye seferinde eşlik etmiş ve

⁴⁴ Abdüssamed, *el-Cevâhir*, s. 31; Ali Halebî, *en-Nasîha*, s. 180; Muhammed Hıfzı Veffâk, *Tercüme-i Menâkıb-ı Seyyid Ahmed el-Bedevî*, Slm. Ktp., Hüsnü Paşa 587, s. 43b.

⁴⁵ Abdüssamed, *el-Cevâhir*, s. 30.



Halep'te Osmanlılar tarafından katledilmiştir.⁴⁶ Seyyid Bedevî'nin menakıbında bu halifenin Şeyh Şemseddin olduğu yazılıdır. Tanta'daki Bedevi Asitanesi'nde halife olan kişinin Memlûk sultanlarının merasim alaylarında özel bir yere sahip olduğu bilinir. Bedeviyye şeyhlerinin Memlûklü iktidar muhitlerinde muteber bir mevkiye sahip olduğu bilinmektedir.⁴⁷

B.2.h. Şeyh Sâlim

Cemâleddin Salim olarak tanınır. Halifelikten bir müddet sonra azledilmiş, ondan sonra babası Abdülvehhâb şeyhlik makamına geçmiştir. Şeyh Sâlim ikinci kez halife olmuş, vefatına kadar hilâfeti devam etmiştir. Şeyh Salim, Bulak sahilindeki medresesine topladığı nebevî emanetler sebebiyle tanınan Hoca Şemseddin İbnü'z-Zaman'ın (864-897) akrabasıdır. İbnü'z-Zaman aynı zamanda Sultan Kayıtbay'ı Mescid-i Nebevî'nin imaretine yönlendiren kişidir. Muhtemelen bugün Mescidü'l-Ahmedî'de bulunan emanetler - Hz. Peygamber'in sakal-ı şerifi ve ayak izi olan birtakım taşlar - Şeyh Sâlim'in bu akrabasının getirdikleridir.⁴⁸

B.2.i. Şeyh Zeynüddin Abdülkerim (v. 862/1457)

16 yıllık hilafeti boyunca Makam-ı Ahmediyye'ye hizmet etmiştir. Öldürülmüştür. Katli hakkında bir bilgi bulunmamaktadır.⁴⁹

B.2.i. Şeyh Şihâbüddin (v. 846/1442)

Şihâbüddin Ahmed olarak bilinir. Şeyh Zeynüddin Abdülkerim'in amcasıdır. Onun zamanında Makam'da güzel bir dönem yaşanmıştır. Babasından sonra 4 yıl halife olmuştur. Makamda medfündür.⁵⁰

B.2.j. Şeyh Şemseddin (842/1438)

Şeyh Şihâbüddin'in babasıdır. Garbiye vilayetine bağlı Kahâfe köyünde Makam-ı Ahmedî'nin düzenlenmesini sağlamıştır. Hilâfeti 53 sene sürmüştür.

⁴⁶ Bkz. İbn İyâs (930/1524), *Bedâiü'z-zuhûr fî vakâi'ü'd-duhûr*, thk. Muhammed Mustafa, c. V (922 senesinden 928 senesine kadar) el-Hey'etü'l-Misriyyeti'l-Âmme, 1404/1984.

⁴⁷ Bkz. Mustafa Kara, "Ahmed el-Bedevî", *DİA*, c. II, 47-48.

⁴⁸ Ahmed İzzeddin Abdullah Halef, *Sîretü's-Seyyid Ahmed el-Bedevî*, el-Mektebetü'l-Ezheriyyetü li't-türâs, s. 192; Ahmed Muhammed Hicâb, *el-İzz ve'l-i'tibâr, ârâ fî hayâti's-Seyyid el-Bedevî ed-dünyevîyye ve hayâti-h'l-berzahîyye*, Kahire, 1978, s. 199.

⁴⁹ Halebî, *en-Nasîha*, s. 178; Abdüssamed, *el-Cevâhir*, s. 29.

⁵⁰ Halebî, *en-Nasîha*, s. 178; Abdüssamed, *el-Cevâhir*, s. 29.



Kendisine cezbe hali galebe ettiği için zamanında şöhreti yayılmıştır. Daha sonra bu halden sıyrılmış, diğer tabirle 'dehrin lezzetinden munkatî' olmuş ve uzun müddet fukarâ-yı sâlikîni irşad etmiştir. Hakkında aşağıdaki şiir söylenmiştir:

*Şerbet-i câm-ı eceldir âdeme âhir gıdâ
Şehlere her vakt olur sanma kebûter birle fevt
Ey firâkî ne gedâ kalır bu menzilde ne şâh
Kimse bâkî kalmaz illâ kim o Hayy-i lâ-yemût⁵¹*

B.2.k. Şeyh Ali Nûreddin (789/1387)

Nureddin Ali Ebû Muhammed olarak da bilinir. Seyyid el-Bedevî'nin halifesi Abdül'âl'in kardeşidir. Bahrî vilayetine bağlı Nahle köyünde Makam-ı Ahmedî'yi tesis etmiştir. Hilafet müddeti 35 senedir.⁵²

B.2.l. Zeynüddin Abdurrahman (754/1353)

Halife Abdül'âl'in kardeşidir. Tanta'da Ahmedî makamı imar etmiştir. İdareciler nezdinde iltiması geçen ve her bölgeden insanların ziyaretine geldiği bir zâttı. Halifeliği 27 yıl sürmüştür.⁵³ Bir diğer özelliği sâlik ve tâliplerden kalbi kırık olanların tesellisini hak ettiği üzere vermesiydi. Bu yönü vefatının sebebi olarak görülmüş ve vefatı şu şekilde ifade edilmiştir; 'Pâdişâh-ı mülk-i mânâ mihmân-hâne-i fenâda sükûnlarını revâ görmemiş, dâvete icâbetle Rabbü'l-erbâba vâsıl olmuşlardır.' Aşağıdaki şiir onun hakkındadır:

*Dünyâ mestan eğer bekâ mî-talebî
Ukbâ mestan eğer likâ mî-talebî
Hem dînî ve heme ukbî ve heme cümle-i kevn
Be güzâr beyâ eğer Hudâ mî-talebî⁵⁴*

⁵¹ Veffâk, *Tercüme-i menâkib*, vr. 42a.

⁵² Halebî, *en-Nasîha*, s. 178; Abdüssamed, *Cevâhir*, s. 29.

⁵³ Halebî, *en-Nasîha*, s. 178; Abdüssamed, *Cevâhir*, s. 29.

⁵⁴ Veffâk, *Tercüme-i menâkib*, vr. 41b.



B.2.m. Şeyh Abdülmüteâl (733/1333)

Şeyh Abdülmüteal ya da Abdül'âl olarak anılan bu zât fakih Şemseddin el-Ensârî'nin oğludur. Bu sebepten Abdül'âl el-Ensârî olarak da isimlendirilir. As-hâb-ı Sath'ın en büyüğüdür. Tarikat ehli arasında Halife Abdül'âl olarak anılır; çünkü Seyyid el-Bedevî açıkça 'Bizden sonra halife sensin' diyerek kendisinden sonra hilâfetini vasiyet etmiştir.⁵⁵ Halife Abdül'âl kadar Bedeviyye tarikatının hizmetinde iz bırakmış, daha etkili bir halife yoktur.⁵⁶ Bedeviyye Tarikatının müesseseseleşmesindeki rolü büyüktür. Onun tarikat üzerinde genel kabul görmüş otorite ve inisiyatifinin aslında Seyyid Bedevî'nin tayin ve tasvibine dayandığı kabul edilmiştir.⁵⁷

Şeyh Abdül'âlin Seyyid el-Bedevî ile ilişkisi Sokrat ile Eflatun'un ilişkisine benzetilmiştir. Eflatun nasıl üstadının eserlerini hıfz etmekle kalmayıp ona kendi düşüncelerini katarak büyük bir sistemle felsefe ve fikir dünyasında ortaya çıktıysa Abdül'âl de şeyhinin davetini alıp ona kendi yönelişlerini ve iradesini katmıştır. Merasimleri ve ibadet usûlleriyle, tâbileriyle birlikte yürüyeceği bir yapı ortaya çıkarmıştır. O aklını ve şahsiyetini bu tarikatta katmıştır.⁵⁸ Dingin ahlâkî sıfatlarıyla tebarüz ettiği; Üstâd'ı gibi himayesine sığınan insanları himaye edip yaşlılara ve yoksullara şefkat gösterdiği, bu sebeple Ebü'l-acâiz olarak tanındığı hakkında bilinenlerdendir.⁵⁹

Halife Abdül'âl, Seyyid'den sonra Bedeviyye tarikatının hilâfet nizamını düzenlemiş, Zâviyeyi imar etmiş,⁶⁰ kubbe ve minareler inşa etmiştir. Fukaranın doyurulması ve aşiret erbabının tanzimi gibi işleri düzene sokmuştur.⁶¹ Onun zamanında yapılan düzenlemelerin en dikkate değer yönü Ahmedî grupları tanzimidir. Seyyid Ahmed el-Bedevî'nin hâl-i hayatında Ahmedî grupların tanzimine dair herhangi bir tavsiyesinden bahsedilmez. Halife Abdül'âl, Ahmedî ferdleri dört ev – Kennâsiye, Menâyife, Merâzıka, İnbâbiyye - şeklinde tanzim ederek ta-

⁵⁵ Halebî, *en-Nasîha*, s. 69.

⁵⁶ Tuayma, *Hayâtü's-Seyyid*, s. 105.

⁵⁷ Baş, *Bedevîlik*, s. 337,

⁵⁸ Tuayma, *Hayâtü's-Seyyid*, s. 94.

⁵⁹ Tuayma, *Hayâtü's-Seyyid*, s. 104.

⁶⁰ Halebî, *en-Nasîha*, s. 93-94.

⁶¹ Abdüssamed, *el-Cevâhir*, s. 29.



rikat faaliyetlerinin sınırlarını belirlemiştir. Tarikat diliyle; 'Beytin erkânını' tayin etmiştir. Bu gruplar arasında bir çekişme söz konusu değildir. 'Meşâyih-i eşâyir' olarak tanımlanan bu ev sahipleri arasında her zaman bir ittifakın olduğu ayrıca vurgulanmıştır.⁶²

Bedeviyye tarikatına mahsus merasimlerin en meşhuru Mevlid-i Kebir de Halife Abdül'âl zamanında ihdas edilmiştir.⁶³ Halife Abdül'âl kendisinden sonra gelen halifelerin her yıl mevlit merasimlerinde giyinmeye devam ettiği 'kırmızı giyeceğin sahibi'⁶⁴ ve tarikat içindeki grupların tanzimini gerçekleştirdiği için 'sahib-i şûrâ'dır.⁶⁵ Seyyid Abdül'âl'den sonraki halifeler yün elbise (beştü's-sûf), kırmızı alem ve çift-peçeyi tarikata davetin sembolleri olarak kullanmayı sürdürdüler. Ve Abdül'âl'in diğer içtihatlarını uygulamaya devam ettiler. Bugün halen mevlitlerde dağıtılan küçük ekmekler Şeyh Abdül'âl'in uygulamasıdır. İhdas ettiği mevlit törenleri, merasim alayları ve diğer seremoniler Şeyh Abdül'âl'in içtihadı olarak muhafaza edilmişlerdir.⁶⁶

20 Zilhicce 733 (04/07/1333) senesi Cumartesi günü vefatına kadar halifeliği sürdürdü. Halifelik müddeti 58 senedir. Kabri Mescidü'l-Ahmedî'nin içinde Seyyid Ahmed el-Bedevî'nin türbesinin yakınındadır.⁶⁷ Hakkında şu şiir söylenmiştir.

*Âferin sad-âferin ol pâdişâh-ı mülk-i cân
Kalmadı haysiyet-i zâtına aceb eyle niğâh
Oldu hem ser-defter-i ashâb-ı ma'nâ âkibet
Buldu teslîm ü rızâdan kurb-ı dergâh ile⁶⁸*

Şeyh Abdül'âl'den sonra Âsitâne'nin hilâfeti uzun bir müddet onun ailesinden gelen kimselerce yürütülmüştür.⁶⁹ Abdül'âl'in kardeşinin soyundan gelen

⁶² Ali Paşa Mübârek, *Min-kitâbi'l-hitati't-tevfikiyye*, Dârü'l-Kütüp ve'l-Vesâiku'l-Kavmiyye, Kahire 2001, c. XIII, 140.

⁶³ Ebü'l-Fellâh Abdülhay İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*, thk. Mahmud Arnaut, Abdülkadir Arnaut, Dâru İbn-i Kesir, Beyrut, 1986-1993, c. V, 347.

⁶⁴ Mübârek, *Hitati't-tevfikiyye*, c. XIII, 140.

⁶⁵ Abdüssamed, *el-Cevâhir*, s. 27; Tuayma, *Hayâtü's-Seyyid*, s. 104.

⁶⁶ Tuayma, *Hayâtü's-Seyyid*, s. 94.

⁶⁷ Mübârek, *Hitati't-tevfikiyye*, c. XIII, 140.

⁶⁸ Veffâk, *Tercüme-i menâkıb*, vr. 41a.

⁶⁹ **Ebü'l-Mehâsin Tağriberdî**, *Nücümü'z-Zâhire*, Kahire 1929, c. IX, 295.



altıncı Bedevî halifesi Şeyh Kerîmüddin'in (862/1457) öldürülmesini müteakip hilafetin bu aileden çıkması, cinayetin hilafete bağlı sebepler yüzünden işlendiğini düşündürmüştür.⁷⁰

Bundan sonra silsile şu şekilde devam etmektedir:

Seyyid Ahmed el-Bedevî

Şeyh Abdülcilil

Şeyh Abdülhamid

Şeyh Ebû'l-Hasan Ali b. Abdürrezzak el-Endelüsî

Şeyh Abdülkuddûs

Şeyh Muhammed Ebû Yûsuf el-Mağribî

Şeyh Şihabüddin Ahmed et-Tebrizî

Şeyh Habib el-Acemî

Şeyh Ebû Said Hasen el-Basrî

Emirü'l-mü'minîn Ali b. Ebû Tâlib

Enes b. Mâlik silsilesi de Hasan Basrî'ye kadar aynı şekilde sıralanmakta Hasan Basrî'den sonra:

İmran b. Husayn

Enes b. Mâlik

şeklinde tamamlanmaktadır.

⁷⁰ Tuayma, *Hayâtü's-Seyyid*, s. 105.



C. ŞEYH SAİD EFENDİ'NİN MEHMED ŞEVKİ EFENDİ'YE VERDİĞİ BEDEVİYYE İCÂZETNÂMESİNİN ARAPÇA ASLI⁷¹

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وبه نستعين

الحمد لله المتفضل على عباده تفضيلاً، القائل في كتابه العزيز: (وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ
قِيلاً)، (وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدْتُمْ وَلَا تَنْفُضُوا الْأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا وَقَدْ جَعَلْتُمُ اللَّهَ عَلَيْكُمْ
كَفِيلًا)

والصلاة والسلام على سيّدنا محمّد عين إنسان الوجود وبدر أصحابه الشهود وعلى
أصحابه الكرام وخلفائه العظام وتابعيهم بإحسان على الدوام؛ ما هبّت نسيمات القرب من
حضرة الأحمديّة، فخرت الأغصان، فزوّدت المشتاقين لتلك الحضرة النبوية، حملت غيثاً قيّماً
من خزائن الغيب والوجود، فانتشر ظلّه على الحادث والموجود، وما نبت نور السعادات في أرض
نفوس أهل العناية والسيادات، فبلغوا بذلك المقصود.

وبعد؛

فلما كانت الطريقة الأحمديّة عظيمة الشأن، واضحة البرهان يهتدي بها الضالّون،
ويتوصّل بها إلى بلوغ مقاصدهم السالكون، ويمتلئ بمشاهدة كتابها المقرّبون، ويتنافس في شرب
رحيقها الممسك المختوم المتنافسون، ويتغالى في خطبة ذوات أبقارها الراغبون.

ومنّ يرغب في سلوك طريقها والالحوق بأهلها على أحسن حال والاقتراء بأهلها في
التفصيل والإجمال ليكون له بهم إلى الله أكمل الوسيلة، وينال من الله بذلك أكبر فضيلة الشيخ
الصالح الفاضل الراجح المعتقد الناجح في التقوى وحسن السلوك والعبادة والطاعة، السيّد محمّد
شوقي بن الحاج محمّد حسيب الإسلامبولي الحنفي مذهباً. وقد طلب منّي الشيخ المرید المعهود
المتحلّي بحلل الصدق والعهود أن يدخل في طريقة شيخنا ومرشدنا إلى الله تعالى الحسيب
النسيب الشريف العلوي والقطب النبوي والبحر الذي منه الأنام ترتوي، ابو ٧٢ العباس سيّدي
وسندي أحمد البدوي - قدّس الله سرّه العلي - وأن يأخذ العهد وتلقين الذكر.

⁷¹ İcâzetname metnini daktilo eden kıymetli öğrencim Ayşegül Sivakçı'ya teşekkür ederim.

⁷² Metinde باب şeklinde geçmektedir; bu manaya uygun değildir.



فاستخرت الله تعالى، ولا خاب من استجار المجير لمن في الكروب استجاراً⁷³ مستمداً فيض البركات، وسائلاً الحشر مع جدّه صاحب المعجزات. وأخذت عليه العهد ولقنته وأقمته خليفة بعد أن استعملت في ذلك الرأي السديد.

وأنا الفقير إليه - عزّ شأنه - شيخ السجادة الأحمدية البدوية بالآستانة العلية، والشيخ الدرگاه الشريف البدوية الكائنة في الإستاووز الواقعة بـكلربكي أحد محلات الآستانة العلية - حرّسها وحماها ربّ البرية من كلّ آفة وبليّة- خادم الفقراء؛ السيّد محمّد سعيد الجعفري الحسيني بن المرحوم المبرور الحسيب النسيب العالم العامل الفاضل سلالة آل الرسول العنصر العلوي والنور الكاظمي والشخص الفاطمي الرضوي الموسوي الحسيني⁷⁴ ذو النسب الجعفري الطاهر، شيخ السجادة الرفاعية وشيخ الدرگاه الحسينية حمص المحمية، العريق الفاضل السيّد الشريف أرسلان ذهني ابن الشيخ الشريف الأديب السيّد علي باك المدفون بالدرگاه المذكورة ابن الشريف محمّد الأمير الجعفري الهادي، ابن السيّد الأمير ناصر الدين العداوي ابن السيّد الشريف حسين ابن السيّد الشريف علي ابن السيّد الشريف محمّد صادق ابن السيّد الشريف الأديب ناصر الدين ابن العالم الفاضل الجعفري الهادي السيّد الشريف محمّد سبأغ الزكي ابن السيّد الشريف أحمد ابن الشريف الأمير محمّد ابن الشريف إلياس ابن السيّد الشريف نور الله ابن السيّد الشريف جعفر ابن السيّد الشريف الأديب جعفر ابن السيّد الشريف محمود ابن السيّد الشريف خضر ابن السيّد الشريف إبراهيم ابن السيّد الشريف حسين ابن السيّد الشريف الأمير إلياس العراقي ابن السيّد الشريف علي ابن السيّد الشريف الأديب حسين ابن السيّد الشريف أيّوب ابن السيّد الشريف زين العابدين ابن السيّد الشريف محمّد أبي بكر ابن السيّد الشريف أبي القاسم عبد الله ابن السيّد الشريف محمّد نازوك ابن السيّد الشريف عبد الله ابن السيّد الشريف علي ابن السيّد الشريف أبي الفضل جعفر الزكي ابن الإمام علي النقي الهادي ابن الإمام محمّد النقي الجواد ابن الإمام علي الرضا ابن الإمام موسى كاظم ابن الإمام جعفر الصادق ابن الإمام محمّد الباقر ابن الإمام علي زين العابدين ابن الإمام الحسين الشهيد بكريلاء؛ ابن الإمام الليث الغالب والسهم الصائب زوج البتول وابن عمّ حضرة فخر الأنبياء الرسول؛ مولانا أمير المؤمنين علي بن أبي طالب ابن عبد المطلب ابن هاشم، أعاد الله علينا وعلى سائر المسلمين من بركاتهم وحشرنا في زميرهم تحت لواء جدّهم سيّد المرسلين وشفيع المذنبين محمّد صلّى الله عليه وسلّم.

وأذنت للشيخ محمّد شوقي المومي إليه أن يلبس الخرقّة الشريفّة الحمراء الأحمدية وأن يخلّف ويشدّد بين يديه من النقباء من يراه أهلاً لذلك، وأن يأخذ العهد على المريدين ويلبس

⁷³ Bu kelime metinde جحسا şeklinde geçmekte olup herhangi bir anlam ifade etmemektedir. O yüzden kelimenin cümlelerin başında geçen استجا fiilinin mastarı olduğunu düşündük; 'Ra' ve 'Elif' harfleri hataen düşmüş olmalıdır.

⁷⁴ Metinde الحسين şeklinde geçmektedir ki doğru değildir.



الحرقه الحمراء، وأن يجلس السجادة الخلافة الأحمديّة، ويمشي تحت الأعلام الوجهية السنية وأن يتواجد⁷⁵ لمن أراد واختار بالمطلق والمقيّد من يراه أهلاً لذلك، بعد أن يتحقّق فيه الخير والنجاة وبعد الاختيار، وأن يفتح مجالس الذكر والخيرات للفقراء الأحمديّة في ليلة الاثنين والجمعة من كلّ جمعة. وأوصيته بدوام الأدب والاحتمال والتواضع وخدمة الفقراء والنظر إليهم وإلى المريدين حسب الأصول، وأن يوصي معهوده ومريده بما أوصيته به من تقوى الله الذي فاز في الدارين من اتّقه، فإنّ التقوى رأس الأمور كلّها وإجماع كلّ خير، وهي وصيّة الله لجميع الأمم الفائز بها الذين يجتنبون كبائر الإثم والفواحش إلاّ اللّم. قال الله سبحانه وتعالى فيما أنزله على نبيّه ومصطفاه: (وَلَقَدْ وَصَّيْنَا الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَإِيَّاكُمْ أَنْ اتَّقُوا اللَّهَ) بعد⁷⁶ قبوله لذلك أقمته خليفة الطريقة الأحمديّة وأخذت عليه العهد، ولقنته الذكر وبايعته وأجزته بأن يجيز لمن يريد ويختار لمن أجازني وأذن لي شيعي وأستاذه ومرشدي الذي سلّكني وربّاني وبايعني وخلفني وألبسني؛ وهو السيّد الشيخ الحاجّ حسين حفطي ابن السيّد علي ابن السيّد حسين الباراكوي مولداً والإسلامبولي موطناً، عن شيخه وأستاذه ومرشده الذي سلّكه وأجازه وبايعه وخلفه السيّد الحاجّ محمد حلمي عثمان القبريسي مولداً والإسلامبولي موطناً، وكما أجازه السيّد الشيخ السيّد الحاجّ أحمد نيازي ابن السيّد محمد من أهالي القسطنطينيّة خليفة طريقة الأحمديّة بعد وفاة شيخه محمد حلمي المومي إليه، وهما أخذنا عن شيخهما السيّد الحاجّ إبراهيم أدهم سلام الإسلامبولي شيخ السجادة الأحمديّة عن شيخه السيّد الشيخ الحاجّ علي الرومي الأخذ عن شيخه وأستاذه السيّد الشيخ إبراهيم أدهم من أهالي القسطنطينية المحمية خليفة الأحمديّة، وهو أخذ العهد والحرقه الشريفة وتلقين الذكر والإذن في جميع الذكر عن شيخه وأستاذه الشيخ مصطفى صفوتي الإسلامبولي خليفة الأحمديّة، وهو أخذ عن شيخه وأستاذه الشيخ الحاجّ علي الرومي خليفة الأحمديّة، وهو أخذ عن شيخه وأستاذه سلالة سلف الصالحين سيّدنا ومولانا الشيخ زين العابدين عبد الوهّاب أحمد الخليفة والناظر بالمقام الشريف الأحمدي، وهو أخذ عن والده سلالة سلف الصالحين الشيخ الصالح حمودة الخليفة بالمقام الشريف الأحمدي، وهو أخذ عن والده وشيخه سلالة أولياء الله الصالحين الشيخ عبد الكريم الخليفة، وهو أخذ عن شيخه وأستاذه ووالده مولانا الشيخ زين العابدين عبد المجيد الخليفة، وهو أخذ عن شيخه ووالده الشيخ عبد الكريم، وهو أخذ عن والده الشيخ شمس الدين عبد الوهّاب، وهو أخذ عن الشيخ سالم من كان بأحوال أهل الطريقة عالم، وهو أخذ عن الشيخ زين الدين عبد الكريم صاحب الطبع السليم الحليم، وهو أخذ عن الشيخ شهاب الدين، وهو أخذ عن والده الشيخ شمس الدين، وهو أخذ عن والده شيخ علي نور الدين، وهو أخذ عن أخيه الشيخ زين الدين عبد الرحمن، وهو أخذ

⁷⁵ Metinde bu kelime يتواجد şeklinde yazılmıştır; buradaki manaya uygun değildir. Kelimenin olduğunu düşündük.

⁷⁶ Metinde bu kelime نبع şeklinde yazılmıştır; bu herhangi bir anlama gelmemektedir. Burada uygun kelimenin تبع olduğunu düşündük.



عن أخيه المعمر صاحب الحال والمقال والإحسان المتوال مرّي الفقراء والعيال حضرة عارف بالله تعالى سيّدي الشيخ عبد المتعال، وهو أخذ عن أستاذه وملاذه الأعظم قطب الأقطاب، إمام الأحباب الذي إذا نودي في برّ وجر أجاب القطب النبوي والسيّد الشريف العلوي أبي العباس سيّدنا سيّد أحمد البدوي - قدّس الله أسرارهم ونفّعنا الله بشفاعتهم - عن الشيخ عبد الجليل عن الشيخ عبد الحميد عن الشيخ أبي الحسن علي ابن عبد الرزّاق أندلسي عن الشيخ عبد القدّوس عن الشيخ محمّد أبي يوسف المغربي الفاسي عن الشيخ شهاب الدين أحمد التبريزي عن لشيخ حبيب العجمي عن الشيخ أبي سعيد الحسن البصري عن الشيخ الأكبر، والإمام الأفخر، سيف الله المسلول، وابن عمّ فخر الأنبياء الرسول فارس المشارق والمغرب، باب مدينة العلم، معدن الجود والحلم، مظهر العجائب، ومفرق الكتائب، ليث⁷⁷ بني غالب، مولانا أمير المؤمنين، علي ابن أبي طالب، كرم الله وجهه ورضي الله عنه. عن ابن عمّه سيّد الأولين والآخرين والمتّقين ورسول ربّ العالمين، وخاتم النبيّين، وسلطان المقرّبين، وصفوة الخلائق أجمعين. سيّدنا محمّد بن عبد الله بن عبد المطلب، معدن الجود والكرم صلّى الله عليه وسلّم.

وألبست خليفتي الشيخ محمّد بن بكر الخرقة الحمراء الأحمديّة البدويّة، وأذنت له أن يُلبسها لمن يختاره من الرجال والنساء ممّن يجد فيه الصلاح والأهليّة واللباقة، كما ألبسني شيخي ومرشدي الشيخ حسن حفظي عن شيخه محمّد حلمي والشيخ أحمد نيازي، عن شيخهما السيّد الشيخ إبراهيم أدهم سلامي، عن شيخه الشيخ زين العابدين عبد الوهّاب، عن شيخه الشيخ أحمد خليفة، عن شيخه الشيخ الصالح حمودة، عن شيخه الشيخ عبد الكريم، عن شيخه وأستاذه الشيخ ووالده عبد المجيد، عن شيخه ووالده عبد الكريم، عن شيخه الشيخ شمس الدين عبد الوهّاب، عن شيخه الشيخ سالم، عن شيخه الشيخ زين الدين عبد الكريم، عن شيخه الشيخ أحمد شهاب الدين، عن شيخه الشيخ شمس الدين، عن شيخه الشيخ نور الدين، عن شيخه الشيخ زين عبد الرحمن، عن شيخه الشيخ أخيه المعمر عارف بالله السيّد عبد المتعال، عن شيخه الأعظم قطب الأقطاب القطب النبوي والسيّد الشريف العلوي سيّدنا أحمد البدوي - قدّس الله أسرارهم - عن شيخه الشيخ عبد الجليل، عن شيخه الشيخ عبد الحميد، عن شيخه أبي الحسن، عن شيخه الشيخ عبد الرزّاق، عن شيخه عبد القدّوس عن شيخه الشيخ محمّد أبي يوسف المغربي، عن شيخه شهاب الدين أحمد التبريزي، عن شيخه الشيخ حبيب العجمي، عن شيخه الشيخ أبي سعيد الحسن البصري، عن أحد أكابر الصحابة عمران بن الحصين، عن الإمام الأعظم خادِم رسول الله - صلّى الله تعالى عليه وسلّم - أنس بن مالك - رضي الله عنه - شيخ الشيوخ في جميع الممالك، عن سيّد المرسلين وخاتم النبيّين وأفضل الخلق أجمعين، سيّدنا محمّد بن عبد الله بن عبد المطلب - صلّى الله عليه وسلّم وزاده شرقًا وتعظيمًا وتفخيّمًا - .

⁷⁷ Metinde bu kelime ليس şeklinde yazılmıştır; manaya uygun değildir.



وأما النسب سيدي أحمد البدوي، رضي الله عنه، فهو أحمد بن علي بن إبراهيم بن محمد بن أبي بكر بن إسماعيل بن عمر بن عالي بن عثمان بن حسين بن محمد بن موسى بن يحيى بن عيسى بن علي بن محمد ابن حسن العسكري بن جعفر بن علي الرضا بن موسى الكاظم بن جعفر الصادق بن محمد الباقر بن علي بن زين العابدين ابن الحسين بن علي - كرم الله وجهه ورضي الله عنه - ابن أبي طالب بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف بن قصي بن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤي بن غالب بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة بن حزيمة بن مدركة بن إلياس بن مضر⁷⁸ بن (نزار بن بن معد بن عدنان)⁷⁹، يلتقي مع النبي صلى الله عليه وسلم في جدّه الأديني عبد المطلب. ولقد زكى من أشرف العناصر ونما وتفزع من شجرة مباركة طيبة، أصلها ثابت وفرعها في السماء، فهو الحسيب الذي تنزهه قدحه المعلّ عن القدح، والنسيب الذي استوعب نسبه الشريف أنواع المدح، وصحّ فيه قول القائل البارِع الفاضل: نسب كساه الله من شمس الضحى نوراً، ومن فلق الصباح عموداً، نسب شريف أحمدي. كلّ من قد شكّ فيه لقد عدّ مبعوداً، أو مسلم من غير شكّ أنّه في السلمين لقد عدّ معدوداً. ما فيه لا من سيّد سيّد حاز المكارم والتقى والجود.

وقد اقتدى سيدي أحمد البدوي رضي الله عنه في لبس الأحمر بجدّه صلى الله عليه وسلم. فعن جابر بن عبد الله رضي الله عنه أنّ رسول الله صلى الله عليه كان له حلّة حمراء يلبسها في الأعياد والجمع. وفي الصحيح عن البراء ابن عازب رضي الله عنه: ”ما رأيت من ذي لمة سوداء في حلّة حمراء أجمل من رسول الله صلى الله عليه وسلم.“ وفي الحياة الحيوان الصغرى، في حرف العين عند الكلام على العاتك أنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم قدم الفتح مكّة لواء بني سليم على سائر الألوية.

وأما كرامات الأستاذ - رضي الله عنه - كثيرة شهيرة لا تعدّ ولا تحصى ولا تدرك لها الغاية ولا تستقصى منها هذا المولود الشريف الأحمدي الذي شهرته في عصرنا تغني عن ذكرها؛ ومنها أنّ امرأةً أسرّ ولدها الإفرنج فلاذت به، فأحضره لها في قيوده طرفة عين، والناس تشهد ذلك.

ومنها؛ أنّ رجلاً مرّ عليه يحمل قرية من لبن، فأوحي فانقذت القرية وانسكب اللبن وخرجت منه حيّة منفوخة والرجل لا يعلم بما. ومنها ما تكلم به وذكره شيخ الإسلام ابن حجر في طبقاته حيث يقول: إنّ الأستاذ السيّد أحمد البدوي - وعمّت بركاته ونفعنا الله بشفاعته - تكلم في صغره بثماني كلمات:

⁷⁸ Metinde bu kelime olarak geçmektedir; hataen م yerine ن yazıldığı anlaşılmaktadır.

⁷⁹ Metinde بن عبد مناف yazılmıştır. Burada bir yazım hatası vardır. Yazımdaki benzerlikten dolayı عدنان yerine نزار بن معد بن عدنان yazılmalıydı. Bu yüzden bu iki ismi de Araçça metinde parantez içinde tamamladık. Tercümede de tashihiyle aktardık.



الأولى؛ أنه ملك الريح وهو ابن سنة، الثانية؛ وأنه ملك يملك الريح، قيل: «وهم الجنّ الطيّارة.» وهو ابن سنة، الثالثة؛ وأنه مكث بوضوء واحد من أول سنة الثالثة إلى آخرها، الرابعة؛ أنه قال: «وقعت في يدي أي في حجري، تفاحة وتوقفت في أكلها، فإذا النداء: «كُلّها يا أحمد، فإنّها هديتنا لك في الجنة.» فأردت أن أكلها تمامًا. فإذا النداء ثانيًا: «كُلّ النصف ودع النصف.»، فإنّها لو أكلتها تمامًا لم يبق قطابة لأحد من بعد، فأكلتها نصفها، فولّيت نصف القطابة حيًّا وميتًا.»

والخامسة؛ أنه نقلت مريدي من الشقاوة إلى السعادة، ومن النار إلى الجنة وأنا ابن خمس سنين، والسادسة؛ أنه قد لاح لي من سعة الله تعالى قدر حُرْم الإبرة فحرّكت ما سكن وسكّنت ما تحرّك وأنا ابن ست سنين، السابعة؛ أنه قال: «جعلت الدنيا في يدي كالكرة والدنيا⁸⁰ الحردلة أقبلها كيف شئت وأنا ابن سبع سنين.»، الثامنة؛ أنه قال: «كنت أنا وأخي عبد القادر في المحبّة سواء.»

لم يتكلّم بعد شيء، وهذه خصيّة عظيمة نفعنا الله ببركاته، آمين.

ومن أراد الوقوف على الكرامات أو بعضها فعليه بكتب وكتب النسب وغيرها من الكتب المتعدّدة في هذا القدر كفاية، وفي هذا الإشارة ما يغني عن الكلام رضي الله عنه ونفعنا ببركاته ولا أخلاننا بإمدادته.

وأما صفة أحمد البدوي - فُدس سرّه العالی، عمّت برکاته - فكان غليظ الساقين، طويل الذراعين، كبير الوجه، أكحل العينين، طويل القامة، قمحي اللون، وكان في وجهه ثلاث نقط من أثر الجدري في اليمين واحدة، في اليسار اثنتان، أفنى الأنف، على أنفه شامتان من كل ناحية أصغر من العدسة، وكان بين عينيه جرح جرحه له موسى ولد أخيه الحسين بالأبطح حين كان بمكة، ولم يزل من حين كان أصغر بالثامين والعدبتين. ولمّا حفظ القرآن أشغل بالعلم على مذهب الشافعي - رضي الله عنه - حتّى حصل له حادثة الوله، فتر ذلك الحال وكان إذا لبس ثوبًا أو عمامة لا يخلعها لغسل ولا لغيره حتّى تذوب، فيبدّلونها بغيرها. والعمامة التي يلبسها مولانا الشيخ الخليفة في كلّ في المولد هي عمامة الشيخ بيده وأشدّ الصوف الأحمر، فهو من لباس سيّدي عبد المتعال رضي الله عنه. وكان الأستاذ الأعظم سيّدي أحمد البدوي رضي الله عنه يقول: «وعزّة ربّي سواقبي تدور على البحر المحيط لو نفذ ماء سواقبي الدنيا لمّا نفذ ماء سواقبي.» وعرف بالبدوي من كثرة ما كان يتلثم. وعرض عليه إخوته التزويج فامتنع واشتغل بالكتب وقراءة القرآن. واشتهر بمكة بالشجاعة وسمّي العطّاب والغضبان، ثمّ حدث له حادث في نفسه فتغيّرت أحواله واعتزل الناس ولزم الصمت. وكان لا يتكلّم إلاّ بالإشارة فليل له في منامه أن يسرّ

⁸⁰ Buradaki kelimesi zaid görünüyor. Doğrusu كالكرة والحردلة şeklinde olmalıdır.



إلى طنتدا، وبشّره بحال يكون له. فسار هو وأخوه حسن من مكّة إلى العراق، ودخل بغداد، وجمال في البلاد ثمّ عاد حسن إلى مكّة وتأخّر سندي السيّد أحمد البدوي وبعده ثمّ لحقه وقدم مكّة ولازم الصيام والقيام حتّى كان يطوي أربعين يومًا لا يتناول فيها طعامًا ولا شرابًا، وفي أكثر أوقاته يكون شاخصًا ببصره إلى السماء وقد صارت عيناه تتوقدان كالجمرة، ثمّ صار من مكّة وقصد مصر ونزل بناحية طنتدا وأكثر من الصباح ليلاً ونهارًا وأقام بعد ذلك بطنتدا إلى أن مات بها رضي الله عنه ونفّعنا ببركاته. وأمّدنا الله بمدده ومدد أبيه وجده، وأصله ومشايخه ومن أخذ عنه وعنهم وكان وفاته رضي الله عنه يوم الثلاثاء ثاني عشرين شهر ربيع الأوّل الذي هو شهر السنة الست مائة وخمس وسبعين خلت من هجرة، له المجد والشرف صلّى الله عليه وسلّم.

ثمّ المأمول من همة كلّ من وقف على هذه الإجازة الأحمدية البدوية من الملوك والوزراء والأمرء وأرباب الدولة وأرباب الأقدام والأشراف والسادات والعلماء الأعلام والنقباء الأشراف الفخام وأرباب الطرق العلية الكرام من الخلفاء والنجباء والنقباء والمسلكين والسالكين وأرباب القضاء والفتاوى من كلّ وجهة ومكان أن يعمل بمهذه الوصيّة التامة، وأن يعامل المجاز بمهذه الإجازة الشريفة الأحمدية البدوية؛ أعني به الشيخ محمّد شوقي المومى إليه بالإكرام والاحترام والتوقير والتعظيم، وأن يقوم بمساعدته ويتفرّغ لإسعافه وقضاء حاجته وقبول شفاعته والأخذ بيده، وأن يجمع عنه من يتعرّض له أو يشوّش عليه كرامة شيخه الأستاذ الأعظم سيّدنا أحمد البدوي، نفّعنا الله به وأمّدنا الله بمدده وبفيوضاته وبمن اندرج بمهذه الإجازة الشريفة من السلاسل الشريفة.

حرّر وجرى في الثامن شهر شوّال المكرّم والذي هو من شهور سنة الألف وثلث مائة وثمانية وعشرين من هجرة من له المجد والشرف صلّى الله عليه وسلّم والحمد لله ربّ العالمين.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لولّيته، والصلاة والسلام على نبيّه وآله وبعده، فقد أذنت وأجزت ولدي القلبي، حامل هذه الإجازة الشريفة الأحمدية البدوية خليفتي السيّد الشيخ محمّد شوقي أفندي بن المرحوم الحاجّ حسيب أفندي الإسلامبولي بجميع ما حوّته هذه الإجازة الشريفة، وتصديقًا لذلك حررت عليها هذه العبارة، ودعوت للمجاز بالتوفيق.

23 شوّال 1328

كتبه الفقير پوستنشين دركاه إستاوروز البدوي السيّد محمّد سعيد الحسيني، عن سالة الإمام علي زين العابدين.

ابن زين العابدين محمد سعيد



D. İCÂZETNÂME'NİN TERCÜMESİ

Rahman ve Rahim olan Allâh'ın adıyla.

Kullarına üstünlükle ihsanda bulunan, Aziz Kitab'ında; *"Sözünde Allah'tan daha sâdık olan kimdir?"*⁸¹ Allâh'la ahidleştüğünüzde sözünüzü tutun, onu sağlamlaştırıldıktan sonra iman ahdini bozmayın. Size kefil olarak Allah yetmişti"⁸² buyuran Allâh'a hamdolsun.

Salât ve selam, vücud bulmuş insanın hakikati ve onu müşahede eden ashabin dolunayı olan efendimiz Muhammed'in, ailesinin, yüce ashabının, ulu halifelerinin ve bir ihsanla daima onlara tabi olanların üzerine olsun.

Ahmedî hazretten kurb esintileri estikçe dallar yere kapandı; o esinti nebevî hazrete müştakları arttırdı; gayb ve cömertlik hazinelerinden feyzan eden yağmuru taşıdı; yağmurun karaltısı hâdis ve mevcut olan üzerine yayıldı. İnâyet ve siyâdet ehlinin nefislerinin arzında saâdet nuru neşv ü nema buldukça onlar maksuda ulaştılar.

İmdi Tarikat-i Ahmediyye büyük şöhreti ve açık burhanı ile ortaya çıktığında dalâlette olanlar bu tarikatle hidayete erişirler; salıklar maksatlarının zirvesine onunla ulaşırlar; mukarrebler onun kitabının müşâhadesiyle dopdolu olurlar; hayırda yarışanlar, onun misk kokulu mühürlenmiş saf içeceğinden içmek için yarışır; mübtelalar, bu yolun mücerred zatlarının konuşmalarına düşkün olurlar.

Allah'a götüren en mükemmel vesile olması ve bununla Allah'ın bahsettiği en büyük fazilete nail olunması için tarikat-i Ahmediyye'de sülûk etmeyi ve Ahmedî tarikat ehline en güzel bir şekilde katılmayı; teferruatta ve bütünde onun ehline uymayı arzu edenlerden biri de şeyh, salih, fazıl, muteber, itikatlı, takvaya, güzel süluka, ibadete ve itaata muvaffak, Hanefî mezhebinden Seyyid Muhammed Şevki b. Hacı Muhammed Hasîb İslambolî'dir. Sözü geçen bu şeyh-i mürid, sıdk ve ahit elbiseleriyle süslenmiş olarak, şeyhimiz, Allah Teâlâ'ya irşad edenimiz, hasib, nesib, şerif, Alevî, kutb-ı nebevî, mahlukatın suya kandığı deniz,

⁸¹ Nisâ 4/ 122.

⁸² *Fütüvvetnâme-i Tarîk-i Ahmed Bedevî ve Ahmed-i Rifâî'de* hilâfet merasiminde bu âyetin (Nahl 16/ 91) okunmasından sonra Seyyid Ahmed el-Bedevî'nin şu nutkunun okunduğu belirtilmiştir: سبقت كل طريق كنت اعرفه الا طريقا ياذني بمحكوم [Bana ezâ veren muhabbet tarikiniz dışında bildiğim bütün tarikleri geçtim.], s. 12b.



Ebü'l-Abbâs, seyyidim, senedim Ahmed el-Bedevî *kaddesallâhu sırrahu'l-alînin* tarikatına dahil olmayı, ahd almayı⁸³ ve zikir telkinini benden talep etmiştir.

Ben de Allah Teâlâ'dan istihare ettim. Berekat feyzini dileyerek sıkıntı içinde olanı himaye edene (el-Müçîr) sığınan ve Seyyid Ahmed el-Bedevî'nin mucizeler sahibi dedesiyle haşrolunmayı dileyen mahrum kalmaz. Bu konuda sağlam bir görüşe dayandıktan sonra ondan ahd aldım, zikir telkin ettim ve onu halife tayin ettim.

Ben Azze Şânühû'nun fakiri, Âsitâne-i Aliyye'deki Ahmedî-Bedevî seccâdenin şeyhi, mahlukatın rabbinin her türlü afet ve beladan himaye edip koruduğu Âsitâne-i Aliyye mahallerinden olan Beylerbeyi'nde, İstavroz'da bulunan Bedevî Dergâh-ı Şerif'i şeyhi, dervişânın hâdimi Seyyid Muhammed Saîd el-Ca'ferî el-Hüseynî'yim. Merhum, makbul, hasib, nesib, alim, âmil, fâzıl, Âl-i Resûl sülalesinden, Alevî ırkdan, Kâzımî nurdan, Fâtımî, Rızavî, Mûsevî, Hüseyinî kişi, tahir olan Ca'ferî nesebden, Rifâî seccadesi şeyhi, Humus Sancağı'ndaki Hüseyinî Dergâhu şeyhi, fâzıl, seyyid, şerif Arslan Zihni'nin oğluyum. O yukarıda zikri geçen dergâhta medfun şeyh, şerif, edib, seyyid Ali Pak'ın oğlu; o şerif, emir, Muhammed el-Ca'ferî, el-Hâdî'nin oğlu; o seyyid, emir Nâsrüddîn el-Adâvî'nin oğlu; o seyyid, şerif Hüseyin'in oğlu; o seyyid, şerif Ali'nin oğlu; o seyyid, şerif Muhammed Sâdık'ın oğlu; o seyyid, şerif, edib Nâsrüddîn'in oğlu; o âlim, fâzıl, el-Ca'ferî, el-Hâdî, seyyid, şerif Muhammed Sabbâğ ez-Zekî'nin oğlu; o seyyid, şerif Ahmed'in oğlu; o şerif, emîr Muhammed'in oğlu; o şerif İlyas'ın oğlu; o seyyid, şerif Nûrullah'ın oğlu; o seyyid, şerif Ca'fer'in oğlu; o seyyid, şerif, edib Ca'fer'in oğlu; o seyyid, şerif Mahmud'un oğlu; o seyyid, şerif Hızır'ın oğlu; o seyyid şerif İbrahim'in oğlu; o seyyid, şerif Hüseyin'in oğlu; o seyyid, şerif, emir İlyas el-İrâkî'nin oğlu; o seyyid, şerif Ali'nin oğlu; o seyyid, şerif, edib Hüseyin'in oğlu; o seyyid, şerif Ey-yûb'un oğlu; o seyyid, şerif Zeynelâbidin'in oğlu; o seyyid, şerif Muhammed Ebû Bekr'in oğlu; o seyyid, şerif Ebü'l-Kasım Abdullah'ın oğlu; o seyyid, şerif Muhammed Nâzûk'un oğlu; o seyyid, şerif Abdullah'ın oğlu; o seyyid, şerif Ali'nin oğlu; o seyyid, şerif Ebü'l-Fazl Ca'fer ez-Zekî'nin oğlu; o İmam Ali en-Nakî el-Hâdî'nin

⁸³ Hilafet merasimin'de biât âyetinin (Fetih, 48/ 10) okunduğu mahalde Seyyid Ahmed el-Bedevî'nin şu nutku okunur: فان رضيتم فيا عزي وشاق والله ايتيم فمعه ارجوه غيركمو [Eğer râzî olursanız başım gözüm üstüne. Geri durursanız vallâhi ben sizden başkasını O'ndan isterim.] Bkz. *Fütüvvetnâme-i Tarîk-i Ahmed-i Bedevî ve Ahmed-i Rifâî*, v. 12b.



oğlu; o İmâm Muhammed et-Takî el-Cevad'ın oğlu; o İmâm Ali er-Rızâ'nın oğlu; o İmâm Mûsâ Kâzım'ın oğlu; o İmâm Ca'fer es-Sâdık'ın oğlu; o İmâm Muhammed Bâkır'ın oğlu; o İmâm Ali Zeynelâbidin'in oğlu; o Kerbela şehidi İmâm Hüseyin'in oğlu; o İmâm, galip aslan, isabet eden ok, Betül'ün zevcesi, hazret-i fahr-i enbiya Resûl'ün amcasının oğlu, efendimiz, mü'minlerin emiri Ali'nin oğlu; o Ebû Talib'in oğlu; o Abdülmuttalib'in oğlu; o Haşim'in oğludur. Allah bizi ve diğer müslümanları onların bereketleriyle tekrar tekrar bereketlendirsün. Ve onların arasında, peygamberlerin efendisi ve günahkarların şefaathçisi olan dedeleri Muhammed sallallahu aleyhi vesellemın sancağı altında bizi haşretsin.

Adı geçen Muhammed Şevki'ye, şerefli, kırmızı Ahmedî hırkayı giymesine, hilafet vermesine, nükebâdan ehil gördüklerine⁸⁴ şed kuşatmasına, müridlerin ahidlerini almasına, kırmızı hırka giydirmesine, Ahmedî seccadeye halife tayin etmesine, vechiyyet-i seniyye sancakları altında yürümesine, bu iş için ehil gördüğü kimselerden, şartlı şartsız seçip dileyen kişiye, hayır ve kurtuluşundan, seçiminden emin olduktan sonra vecd alameti göstermesine, Ahmedî dervişler için Pazartesi ve Cuma geceleri zikir ve hayrat meclisleri açmasına izin verdim.

Ona daima edepli olmayı, tahammülü, tevazuyu, dervişlere hizmeti ve dervişlere ve müridana usûlünce nazar etmeyi vasiyet ettim. Kendisine vasiyet ettiğim şekliyle O'ndan sakınanı iki cihanda da kurtuluşa erdiren takvayı, ahd aldığı kimseye ve müridine tavsiye etmesini vasiyet ettim.⁸⁵ Çünkü takva bütün

⁸⁴ Hilafet merasiminde rehber hilafet namzedini huzura getirip selamlama yaptıktan sonra "Allah size, mutlaka emanetleri ehli olanlara vermenizi ve insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adaletle hükmetmenizi emreder. Allah size ne güzel öğüt veriyor. Şüphesiz Allah iştir ve görür" (Nisâ 4/58) âyetini okur. Akabinde Seyyid Ahmed el-Bedevî'nin şu nutkunu söyler: امرغ مع الخدين ذلا بالتراب عسى ان تلبون وترضون عبيدكم [İki yanağımı toprağa buluyorum. Beni köleniz olarak kabul etmenizi ve benden razı olmanızı umuyorum.]

⁸⁵ Hilafet merasiminde şeyh efendi halifenin başındaki şemleyi çözüp onu posta iclas ettirmeden önce şu duayı okur: الحمد لله الذى خلق آدم بقدرته وجعله خليفة في الارض بحكمته وارسل جبرائيل عليه السلام شد وسط النبي عليه وسلم بعد ما اخذ العهد عليه ووصاه على الامر بالمعروف والنهي عن المنكر واكداه عليه. ايها الناس شدو اوصيكم في سبيل الله للجهاد والطاعة والعبادة ورضاء الله تعالى ولا حكام الشريعة والطريقة من الامام والنواهي والاحكام الالهى واعلموا ان الصراط عقبة لا يقطعها الا الفتيان وكل كريم صادق السان وعلموا رحمكم الله ان الخلافة خايطة شريفة ورايطة نظيفة وهي شعاري واشعار الانبياء والمرسلين من قبل واثار الانبياء والاولياء والمتقين من بعدى وانا الفتا واين الفتا واخو الفتا وابو الفتا قال الله تعالى يا ايها الذين امنوا اصبروا وصابروا وابطوا واتقوا الله لعلكم تفلحون وقال رسول الله صل الله عليه وسلم الشريعة اقوالى والطريقة احوالى والحقيقة احوالى والمعرفة رأس مالى صدق رسول الله سبحانه ربك رب العزة عما يصفون وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين الفاحة [Kudretiyale Adem'i yaratan ve hikmetiyle onu yeryüzünde halife kılan; ahd aldıktan sonra Nebî aleyhisselâmın beline şed bağlayan Cebrâil aleyhisselâmı gönderen Allah'a hamd olsun. O bana emirlere uymayı ve yasaklardan kaçınmayı vasiyet etti. Ey insanlar, Allah yolunda cihat, taat, ibadet için ve Allah Teâlâ'nın rızası için size tavsiye ettiklerime koşun! Şeriat ve tarikat hükümleri emirler ve nehiyeler cümlesinden ve ilâhî ahkamdandırlar. Biliniz ki sırat sadece fityanın ve doğru sözlü cömertle-



işlerin başı ve bütün hayırların toplamıdır. Takva, küçükleri hariç, büyük günahlardan ve çirkinliklerden uzak durarak kurtuluşa eren bütün ümmetlere Allah'ın vasiyetidir. Allah Sübhanehû ve Teâlâ Nebîsine, Mustafasına inzal ettiğinde buyurdu ki: 'Sizden önce kendilerine kitap verilenlere de size de 'Allah'a ihtimam göstermenizi' vasiyet etmiştik'.

Bunu kabulünden sonra onu Ahmediyye tarikatinde halife tayin ettim. Ondand ahd aldım; zikir telkin ettim ve onunla biatlaştım. İstedığı ve seçtiği kimseye, bana icâzet verip mezun kılan şeyhim, üstadım ve mürşidim adına icâzet vermesi hususunda ona izin verdim.

Bana seyr ü süluk ettirip terbiye etmiş, benimle biatlaşmış, halife tayin ederek bana hırka giydirmiş olan şeyhim, Alpazar köyünde doğup İstanbul'a yerleşmiş olan seyyid Hüseyin b. seyyid Ali b. seyyid Hüseyin'dir. O da kendisine seyr ü süluk ettirip icâzet veren, biatlaşmış kendisini halife tayin eden, Kıbrıs'ta doğup İstanbul'u vatan edinmiş, şeyhi, üstadı ve mürşidi seyyid, hacı Muhammed Hilmi Osman'dan ve onun vefatından sonra, kendisine icâzet veren Konstantiniyye sakinlerinden, tarikat-i Ahmediyye halifesi seyyid, şeyh, hacı Ahmed Niyâzî b. seyyid Muhammed'den; her ikisi de seccade-i Ahmediyye şeyhi seyyid, hacı İbrâhim Edhem Selâm el-İslâmbolî'den tarikati aldılar. O da şeyhi seyyid, şeyh, hacı Ali er-Rûmî'den; o da şeyhi ve üstadı, Konstantiniyye sakinlerinden Ahmedî halifesi, seyyid, şeyh İbrahim Edhem'den aldı. Ethem de şeyhi, hocası Ahmedî halifesi, şeyh Mustafa Safvetî el-İslâmbolî'den ahd, hırka-i şerif, zikir telkini ve bütün zikirler için izin aldı. O da şeyhi ve hocası, Ahmedî halifesi, şeyh, hacı Ali er-Rûmî'den aldı. O da şeyhi ve hocası, salih kimselerin soyundan, efendimiz, mevlamız şerefli Ahmedî makamın nâzırı ve halifesi, şeyh Zeynelâbidin Abdülvehhâb Ahmed'den aldı. O da salih kimselerin soyundan olan babası, şerefli Ahmedî makam halife-

rin katettiği bir geçittir. Biliniz ki Allah size hilâfeti, şerefli bir nişan ve temiz bir râbıta olarak bağışladı. O benim şîârım ve önceki nebî ve mürsellerin şîârı ve nebilerin ve benden sonra velilerin ve muttakilerin izleridir. Ben fetâyım ve ibnü'l-fetâyım ve ehu'l-fetâyım ve ebü'l-fetâyım. Allah Teâlâ buyurdu: "Ey iman edenler sabredin; (düşman karşısında) sebat gösterin; (cihad için) hazırlıklı ve uyanık bulunun ve Allah'tan korkun ki başarıya erişebilirsiniz." Resûlullâh sallâllâhu aleyhi ve sellem buyurdu: Şeriat sözlerim, tarikat fiillerim, hakikat hallerim ve marifet re's-i malımdır. Resûlullâh doğru söyledi. Senin izzet sahibi Rabbin onların vasıflandırmalarından münezzehtir. Ve gönderilen peygamberlere selâm olsun. Alemelerin Rabbına hamdolsun. el-Fâtiha." Bkz. *Fütüvvetnâme-i Tarîk-i Ahmed-i Bedevî ve Ahmed-i Rifâî*, v. 17b.



si, şeyh Sâlih Hamûde'den aldı. O da salih veliler soyundan olan babası ve şeyhi şeyh Abdülkerim el-Halife'den aldı. O da şeyhi, hocası ve babası, efendimiz, şeyh Zeynelâbidin Abdülmecid el-Halife'den aldı. O da şeyhi ve babası, şeyh Abdülkerim'den aldı. O da babası, şeyh Şemsüddin Abdülvehhab'dan aldı. O da tarikat ehlinin hallerine vakıf olan şeyh Salim'den aldı. O da halim selim tabiatlı şeyh Zeynüddin Abdülkerim'den aldı. O da şeyh Şihabüddin'den aldı. O da babası şeyh Şemsüddin'den aldı. O da babası Şeyh Ali Nureddin'den; o da kardeşi, şeyh Zeynüddin Abdürrahman'dan aldı. O da kardeşi, kıdemli kişi, hal, makam ve kesintisiz ihsanlar sahibi, dervişleri ve ailesini terbiye eden, Allah'ı arif hazret, efendim, şeyh Abdülmüteal'den aldı. O da hocası ve en büyük sığınağı, kutuplar kutbu, muhabbet ehlinin imamı, karada ve denizde kendisine seslenildiğinde icabet eden, nebevî kutup, seyyid, şerif, Alevî, Ebü'l-Abbas, efendimiz, Seyyid Ahmed el-Bedevî'den aldı. Allah onların sırrını takdis etsin ve şefaatlarna bizi nâil eylesin. O da şeyh Abdülcelil'den; o da şeyh Abdülhamid'den; o da şeyh Ebü'l-Hasan Ali b. Abdürrezzak el-Endelüsî'den; o da şeyh Abdülkuddus'ten, o da şeyh Muhammed Ebû Yûsuf el-Mağribî, el-Fâsî'den, o da şeyh Şihabüddin Ahmed et-Tebrizî'den; o da şeyh Habib el-Acemî'den; o da şeyh Ebû Said Hasen el-Basrî'den, o da en büyük şeyh ve en büyük imam, kınından çıkmış Allah'ın kılıcı, Fahr-i enbiya olan peygamberin amcasının oğlu, doğunun ve batının süvarisi, ilim şehrinin kapısı, cömertlik ve hilim madeni, acayıplıklara mazhar, taburları dağıtan, Benî Galib aslanı, efendimiz, mü'minlerin emiri Ali b. Ebû Tâlib *kerremallâhu vechehû ve radıyal-lâhu anhdan*; o da amcası Evvelinin ve Ahirinin ve muttakilerin seyyidi, alemlerin Rabbî'nin elçisi, nebîlerin hâtemi, mukarreblerin sultanı ve bütün yaratılmışların en hayırlısı, cömertlik ve iyilik madeni, efendimiz, Muhammed b. Abdullah b. Abdülmuttalib *sallallâhu aleyhi ve selemden* aldı.

Halifem şeyh Muhammed b. Bekr'e kırmızı Ahmedî Bedevî hırkayı giydirdim. Erkek ve kadın seçtiklerinden doğruluk, ehliyet ve liyâkat sahibi gördüğüne hırka giydirmeye izin verdim; tıpkı şeyhim ve mürşidim şeyh Hüseyin Hıfzî'nun bana giydirdiği gibi. O da şeyhi Muhammed Hilmi ve şeyh Ahmed Niyazî'den; o ikisi, her ikisinin de şeyhi seyyid, şeyh İbrahim Edhem Selamî'den; o da şeyhi, şeyh Zeynelabidin Abdülvehhab'dan; o da şeyhi, şeyh Ahmed Halife'den; o da şeyhi şeyh Salih Hamude'den; o da şeyhi, şeyh Abdülkerim'den; o da şeyhi, hocası ve



babası, şeyh Abdülmecid'den; o da şeyhi ve babası Abdülkerim'den; o da şeyhi, şeyh Şemseddin Abdülvehhab'dan; o da şeyhi, şeyh Salim'den; o da şeyhi şeyh Zeynüddin Abdülkerim'den; o da şeyhi şeyh Ahmed Şihabüddin'den; o da şeyhi, şeyh Şemsüddin'den; o da şeyhi, şeyh Nureddin'den; o da şeyhi, şeyh Zeyn Abdür-rahman'dan; o da şeyhi ve kardeşi, uzun ömürlü, ârif-i billah, şeyh, seyyid Abdül-müteal'den; o da şeyh-i a'zamı, kutbü'l-aktab, kutbü'n-nebevî, efendimiz, seyyid, şerif, Alevî, Ahmed el-Bedevî'den *Allah onların sırlarını takdis etsin*; o da şeyhi, şeyh Abdülcilil'den; o da şeyhi, şeyh Abdülhamid'den; o da şeyhi Ebû'l-Hasen'den; o da şeyhi, şeyh Abdürrezzak'tan; o da şeyhi Abdülkuddus'den; o da şeyhi, şeyh Muhammed Ebû Yûsuf el-Mağribî'den; o da şeyhi Şihabüddin Ahmed et-Tebrizî'den; o da şeyhi, şeyh Habib el-Acemî'den, o da şeyhi, şeyh Ebû Said Hasen el-Basrî'den; o da sahabenin büyüklerinden biri olan İmran b. Husayn'dan; o da İmamü'l-a'zam, Resûlullâh *sallallâhu Teâlâ aleyhi vesellemin* hizmetkârı ve bütün memleketlerdeki meşâyihin şeyhi Enes b. Mâlik *radıyallâhu anhdan*; o da peygamberlerin efendisi ve nebilerin hâtemi olan bütün yaratılmışların en üstünü, efendimiz, Muhammed b. Abdullah b. Abdülmuttalib'den - Allah ona salat ve selam etsin ve onun şerefini, tazim edilmesini, yüceltilmesini ziyade eylesin - giydi.

Seyyid Ahmed el-Bedevî *radıyallâhu anhdan* nesebine gelince; o Ahmed b. Ali b. İbrahim b. Muhammed b. Ebû Bekir b. İsmail b. Ömer b. Ali b. Osman b. Hüseyin b. Muhammed b. Mûsâ b. Yahya b. İsâ b. Ali b. Muhammed b. Hasen Askerî b. Ca'fer b. Ali Rızâ b. Mûsâ Kâzım b. Ca'fer Sâdık b. Muhammed Bâkır b. Ali Zeynelabidin b. Hüseyin b. Ali *kerramallâhu vecchê ve radıyallâhu anh* b. Ebû Tâlib b. Abdülmuttalib b. Hâşim b. Abdümenaf b. Kusay b. Kilâb b. Mürre b. Ka'b b. Lüeyy b. Galib b. Fihri b. Mâlik b. Nadr b. Kinâne b. Huzeyme b. Müdrike b. İlyas b. Nadr b. Nizar b. Mead b. Adnan; en yakın dedesi Abdülmuttalib'de Nebî *sallallâhu aleyhi veselleme* ulaşır. O en şerefli unsurdan inkişaf etti ve neşv ü nema buldu. Kökü sabit ve dalları semada olan güzel ve mübarek bir ağaçtan dallara ayrıldı. O, yüce kâsesi kınanmaktan münezze olan hasibdir.⁸⁶ Ve şerefli nesebi, her türlü övgüyü istiap eden nesibdir. Hünerli, erdemli kişinin bu konu hakkındaki şu sözü doğrudur: Allah'ın, parlayan güneşten bir nur ve tan yerinden sütunlar giydirdiği bir nesebtir.

⁸⁶ Nesebi kötülemek ve 'kâse, kadeh' anlamına gelen 'كأس' kadh kökü bu cümlede her iki anlamda da kullanılmıştır.



Şerefli Ahmedî bir nesebdir o. Bu konuda kim şüpheye düştüyse uzaklaştırılardan oldu. Şüphe etmeden onların salimler olduğunu kabul eden ise hatırı sayılanlardan oldu. Bu soyda güzellik, takva ve cömertliği haiz efendilik hâsiyyetlerinden başka bir şey yoktur.

Efendim Ahmed el-Bedevî *radıyallâhu anh* kırmızı hurka giyerek dedesi *Sallallâhu aleyhi ve selleme* tabi oldu. Nitekim Câbir b. Abdullah *radıyallâhu anhdan* rivayet olunmuştur: Resûlullah *sallallâhu aleyhi ve selemin* bayramlarda ve Cuma günleri giydiği kırmızı bir elbisesi vardı. *Sahîh'*de Berâ b. Azib *radıyallâhu anhdan* nakledilmiştir: “Kırmızı elbise üzerine ensesinden siyah saçı dökülen Resûlullah *sallallahu aleyhi ve sellemden* daha güzel bir kimse görmedim”.⁸⁷ *Hayâtü Hayavâni's-Suğrâ'* nun Ayn harfinde hâlis renk hakkındaki konuşmada şöyle geçmektedir: Resûlullah *sallallâhu aleyhi ve sellem* Mekke'nin fethinde Benî Süleym'in sancağını diğer sancakların önüne geçirdi.⁸⁸

Üstad *radıyallâhu anhnın* kerametlerine gelince, sayılamayacak, hesap edilemeyecek, sonu gelmeyecek, araştırılmayacak kadar çoktur. Bunlardan biri Ahmedî Mevlid-i Şerif'dir ki asrımızda devam eden şöhreti sebebiyle izahtan vârestedir.

Bir kerameti de; oğlu Frenkler'e esir düşmüş bir kadının Seyyid Ahmed el-Bedevî'ye sığınması ve göz açıp kapanıncaya kadar prangaları içindeki oğlunu kadına getirmesidir. İnsanlar bu hadiseye şahit oldular.

Bir kerameti şudur; Kırbasında süt olan bir adam ona uğradı. Seyyid Ahmed el-Bedevî'nin işaretiyle kırba adamın elinden düştü. Dökülen sütün içinden şişmiş bir yılan çıktı. Adamın yılıandan haberi yoktu ve bunu Seyyid Bedevî'ye söylememişti.

⁸⁷ Tirmizî, “Menâkıb”, 8; “Libas”, 4; Nesâî, “Zinet”, 59; İbn Hanbel, c. IV, 290, 295, 300, 303. Aynı mealdeki hadis-i şerif, farklı lafızlarla şu kaynaklarda da yer almaktadır: Müslim, “Fedâil”, 92; Ebû Dâvud, “Tereccül”, 9; Tirmizî, “Edeb”, 47. Kırmızı hurka ile ilgili bir diğer rivâyet için bkz. Dârimî, “Mukaddime”, 10; “Mehtaplı bir gecede Resûlullah'ı (s.a.v.) gördüm; üzerinde kırmızı bir hurka vardı. Bir aya bir de ona baktım; benim nazarımda o aydan daha güzeldi.”

⁸⁸ Rivayetin tam metni şöyledir: Demîrî nakleder ki; ‘Resûlullah (s.a.v.) Mekke'nin fethi günü Benî Süleym'in kırmızı sancağını sancakların önüne geçirmiştir’. Bkz. Ebû'l-Beka Kemâleddin Muhammed b. Mûsâ b. İsa Demîrî, *Hayâtü'l-hayevâni'l-kübrâ*, Birlikte: Zekeriyâ b. Muhammed b. Mahmûd el-Kazvîni, *Acâibü'l-mahlûkât ve'l-hayevânât ve garâibü'l-mevcûdât*, Kahire: Matbaa-i Mustafa Muhammed, 1937, s. 109-110.



Şeyhülislam İbn-i Hacer *Tabakat'*ında ondan şöyle bahsetti: - Bereketi her yere yayılsın ve Allah bizi onun şefaatinde faydalandırsın - Seyyid Ahmed el-Bedevî çocukluğu hakkında sekiz söz söyledi.

İlki; bir yaşındayken rüzgar meleşiydi. İkincisi yine bir yaşında iken rüzgara hükmeden bir melekti. Onların uçan cinler olduğu söylenmiştir. Üçüncüsü; üç yaşının başından sonuna kadar tek abdest ile geçirdi. Dördüncüsü hakkında şöyle dedi; Elime yani kucağıma bir elma düştü. Onu yemeden duraksadım. Bir ses geldi: 'Ahmed onu ye! O bizim sana cennetten hediyemizdir'. Elmanın tamamını yemek istedim. İkinci kez ses geldi; 'Yarisını ye, yarisını bırak!' Şayet onun tamamını yeseydim bundan sonra hiç kimseye kutbiyyet kalmazdı. Onun yarisını yedim. Ölü ve diri olarak kutbiyyetin yarisı benim velâyetim altındadır.

Beşincisi şudur: Beş yaşında iken müridimi şekvetten saadete, cehennemden cennete döndürürdüm. Altıncısı: Altı yaşında iken Allah'ın vüsatından iğne deliği kadarı bana açılınca duran şeyi hareket ettirir; hareket eden şeyi durdurur hâle geldim. Yedincisi; Yedi yaşına geldiğimde dünya, elimde dilediğim gibi çevirdiğim bir top veya hardal tanesi haline gelmişti. Sekizincisi onun şu sözüdür: Ben ve kardeşim Abdülkadir muhabbette biriz.

Başka bir şey söylemedi. Bu büyük bir hususiyettir. Allah bizi onun berekâtından faydalandırsın. Âmin.

Kerametleri ya da onlardan biri hakkında daha derin bilgi sahibi olmak isteyen kimse kitaplara, neseb kitaplarına ve bunlar dışında muhtelif kitaplara başvursun. Burada bu kadarı kâfidir. Sözlerin kifayet etmeyeceğine işaret vardır. Allah ondan razı olsun ve berekâtından bizi faydalandırsın ve onun himmetinden bizi mahrum etmesin.

Ahmed el-Bedevî yüce sırrı takdis olunsun ve bereketi her yere yayılsın semâiline gelince; baldırları kalınca, kolları uzun, çehresi büyük, gözleri sürmeli, uzun boylu, buğday tenli idi. Yüzünde su çiçeğinden kaynaklanan üç tane nokta vardı; biri sağında, ikisi solundaydı. Doğan burunlu idi. Burnunun her iki yanında mercimekten küçük birer ben vardı. İki gözünün arasında bir yara izi vardı; Mekke'de iken kardeşi Hüseyin'in oğlu Mûsâ onu yüz üstü düşürerek yaralamıştı. Küçük yaşlardan beri iki kat yaşmağı ve sarığı başından eksik olmazdı. Kur'ân'ı ezberledi. Veleh hali kendisinde belirinceye kadar Şâfiî radiyallâhu anh



mezhebi üzere ilim ile meşgul oldu. Bu hal onu fersiz bıraktı. Bir elbise ya da imâme giydiğinde ne yıkamak ne de başka bir nedenden ötürü onu üzerinden çıkarmazdı. Öyle ki epriyip gider onu başka bir elbise ile değiştirdi.

Her mevlidde efendimiz Şeyhü'l-Halife'nin giydiği imâme bizzat Şeyh'e ait olan imâmedir. Kıp kırmızı yünden hırka ise üstâd-ı a'zam olan Seyyid Abdül-müteâl radiyallâhu anhun giysisidir. Efendim Ahmed el-Bedevî radiyallâhu anh der ki: Rabbimin izzetiyle benim su yolum bahr-i muhiti deveran eder. Dünya çeşmelerinin suyu kesilse, benim çeşmemin suyu tükenmez.⁸⁹ Umumiyetle yaşamaklı olmasından dolayı Bedevî olarak tanındı. Kızkardeşi ona evlenmesini ima ettiğinde bundan kaçındı. Kitaplarla ve Kur'ân'la meşgul oldu. Mekke'de yiğitliği ile meşhurdur; bu yüzden 'Attab' ve 'Gazban' diye isimlendirildi. Sonra kendisine bir hal sâri oldu; ahvali değişti, insanlardan uzaklaştı, suskunluğa sarıldı. Sadece işaretle konuşuyordu. Uykusunda kendisine 'Tanta'ya git' denildi ve olacak olan durum ona müjdelendi. Kardeşi Hasan'la beraber Mekke'den Irak'a gittiler. Bağdat'a geldi ve beldelerinde dolaştı. Hasan Mekke'ye geri döndü; dayanağım Seyyid Ahmed el-Bedevî ise dönmeyi erteledi. Daha sonra ona yetişti ve Mekke'ye geldi. Kırk gün boyunca oruca ve uykusuzluğa sarıldı; ne yiyor ne de içiyordu. Vaktinin çoğunu gözlerini semaya dikerek geçiriyordu. İki gözü de kor gibi yanıyordu. Sonra Mekke'yi bıraktı, Mısır'a yöneldi ve Tantida bölgesine geldi. Gece gündüz haykırışları çoktu. Vefât edinceye kadar Tantida'da kaldı. Allah ondan razı olsun ve bizi onun berekâtından faydalandırsın. Allah, onun, babasının ve ceddinin, soyunun, şeyhlerinin, ondan ve onlardan ahzedenlerin himmetiyle bize imdâd eylesin. Radiyallâhu anhun vefâtı, asalet ve şeref sahibi Sallallâhu aleyhi vesellemin hicretinin 675. senesi Rebülevvel ayının 12. Salı günüdür.

Binâenaleyh, melikler, vezirler, emirler, devlet erbabı, önderler, şerifler, seyyidler, ileri gelen alimler, ulu, şerefli nakibler, hulefâ, nücebâ, nükebâ, rehberler ve sâliklerden olan şerefli Turuk-ı Âliye erbabından ve her yönden ve her bakımdan hüküm ve fetva sahiplerinden, bu Ahmedî Bedevî icâzete vakıf olan her kişiden beklenen; bu tam vasiyete göre davranmaları ve bu şerefli Ahmedî-Bedevî icâzeyi alana - yani Şeyh Muhammed Şevki'ye -ikram, ihtiram ve ta-

⁸⁹ Abdülvehhâb Şa'rânî, *Levâkihu'l-envâr fi tabakâti'l-ahyâr*, Kahire 1952, s. 160. Seyyid Bedevî'nin bu sözünün açıklaması için bkz. Ahmed Muhammed Hicâb, *el-İzz ve'l-ittibâr, ârâ' fi hayâti's-Seyyid el-Bedevî ed-dünyeviyye ve hayâtihi'l-berzahiyeye*, Kahire 1978, s. 157-58.



zimle muamele etmeleri, Şeyh Muhammed Şevki'nin yardımının geçerli olması, himmeti ile işin tamamlanması, ihtiyacının giderilmesi, şefaatinin ve ahz-ı yedinin kabul olunması, kendisine taarruz edenlerin ve aleyhinde kışkırtanların, şeyhi üstâd-ı a'zam, efendim Ahmed el-Bedevî'ye hürmeten men edilmesidir. Allah ondan faydalandırısın. Onun füyûzâtı ile ve şerefli silsilelerden gelen bu icâze-i şerîfeye dahil olanların füyûzâtı ile bize imdâd eylesin.

Bu icâze, asalet ve şeref sahibi Sallallâhu aleyhi vesellemin hicretinin 1328. yılının Şevval-i mükerrerem ayının sekizinde yazıldı ve yürürlüğe girdi. Hamd alemlerin Rabbi olan Allâh'adır.

Bismillâhirrahmânirrahim

Hamd Allah'adır. Ve Salât ve selâm O'nun Nebî'si ve Âli'nin üzerine olsun. Veled-i kalbim, söz konusu Ahmedî Bedevî icâzetin hâmilisi, halifem, seyyid, şerîf Muhammed Şevki b. merhum Hasib Efendi el-İslambolî'ye, bu icâze-i şerîfede derc olunmuş bütün hususlarda, izin ve icâzet verdim. İcâze-i şerîfeyi tasdik etmek üzere bu ibareyi yazdım. İcâzet sahibinin muvaffakiyeti için dua ederim.

Ketebehû fakir Postnişîn-i Dergâh-ı İstavroz el-Bedevî Seyyid Muhammed Said el-Hüseynî an sülâlet-i İmam Ali Zeynelâbidin. 23 Şevvâl 1328 (1911)

Mühür: İbnü Zeynelâbidin Muhammed Said



Kaynakça

Abdurrahman b. Şeyh Hüseyin el-Üveysî eş-Şâfiî el-Halebî el-Hüseynî, *Nühbetün min a'lâmi Halebi's-şehabâ min enbiyâ ve ulemâ ve evliyâ*, Dârü't-Türâs, Halep 2003.

Abdülvehhâb Şa'rânî, *Levâkihu'l-envâr fi tabakâti'l-ahyâr*, Kahire 1952.

Abdülbâkî Gölpınarlı, *Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri*, İnkılap ve Aka, İstanbul 1977.

Ahmed Muhammed Hicâb, *el-İzz ve'l-itibâr, ârâ' fi hayâti's-Seyyid el-Bedevî ed-dünyeviyye ve hayâtihi'l-berzahiyye*, Kahire 1978.

Ahmed İzzeddin Abdullah Halef, *Sîretü's-Seyyid Ahmed el-Bedevî*, el-Mektebetü'l-Ezheriyyetü li't-türâs, Kahire, t.y.

Ahmed Yaşar Ocak, "Fuat Köprülü, Sosyal Tarih Perspektifi ve Günümüz Türkiye'sinde Din ve Tasavvuf Tarihi Araştırmalarında Tarihin Saptırılması Problemi", *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, sayı: 3, 1997, s. 221-230.

Ali Nüreddin el-Halebî, *en-Nasîhatü'l-Aleviyye fi Beyâni Hüsni Tarîkatî's Sa-dâti'l-Ahmediyye*, Slm. Ktp., Yahya Tevfik 192.

Baraz, Mehmed Rebîi Hatemî, *Teşrifât Meraklısı Beyzâde Takımının Oturduğu Bir Kibar Semt: Beylerbeyi*, I, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, İstanbul 1994.

Cemâleddin Server Revnakoğlu Arşivi, Slm. Ktp., zarf no: 94/1-23.

Derya Baş, *Seyyid Ahmed el-Bedevî, Tarîkatı ve İstanbul'da Bedevîlik*, Kitabevi Yay., İstanbul 2008.

Derya Baş, "Bedeviyye", *Ahîlik Ansiklopedisi*, I, T.C. Gümrük ve Ticaret Bakanlığı, s. 300-301.

Derya Baş, "Rifâiyye", *Ahîlik Ansiklopedisi*, II, T.C. Gümrük ve Ticaret Bakanlığı, s. 206-208.



Derya Baş, “Bedeviyye”, *Türkiye’de Tarikatlar: Tarih ve Kültür*, İSAM Yay., İstanbul 2015.

Doğan Özlem, “Felsefî Hermönötiğe Geçiş Yolu Olarak Tarihselcilik”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1999, sayı: 40, s. 127-145.

Ebü'l-Bekâ Kemâleddin Muhammed b. Mûsâ b. İsa Demîrî, *Hayâtü'l-hayevânî'l-kübrâ*, Birlikte: Zekeriyyâ b. Muhammed b. Mahmûd el-Kazvînî, *Acâibü'l-mahlûkât ve'l-hayvânât ve garâibü'l-mevcûdât*, Matbaa-i Mustafa Muhammed, Kahire 1937.

Ebü'l-Fellâh Abdülhay İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zehab fi ahbâri men zehab*, thk. Mahmud Arnaut, Abdülkadir Arnaut, Dâru İbn-i Kesir, Beyrut, c. V, 1986-1993.

Ebü'l-Feyz Muhammed Murtazâ el-Hüseynî el-Vâsîtî el-Hanefî ez-Zebîdî, *İkdü'l-cevheri's-semîn fi'z-zikri ve turuki'l-ilbâs ve't-telkîn*, yazma (fotokopi nüsha).

Fütüvvetnâme-i Şeyh Yâsin, Slm Ktp., Hacı Mahmud Efendi, no: 2532/1, 53 varak.

Fütüvvetnâme-i Tarîk-i Ahmed Bedevî ve Ahmed Rifâî, İ.B.B. Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, no: 06677/03, v. 11-18.

Hocazâde Ahmed Hilmi, *Hadikatü'l-Evliyâ'dan Pîr-i Tarikat Seyyid Ahmed el-Bedevî*, Şirket-i Mürettibiyye, İstanbul 1318.

Hüseyn Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, Slm. Ktp. Yazma Bağışlar 2305.

Hüseyn Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, I, yay. haz., Mehmet Akkuş, Ali Yılmaz, Sehâ Neşriyat, İstanbul 1990.

İbn İyâs, *Bedâiü'z-zuhûr fi vakâii'd-duhûr*, thk. Muhammed Mustafa, c. V (922 senesinden 928 senesine kadar) el-Hey'etü'l-Mısriyyeti'l-Âmme, 1404/1984.

Mehmed Nazmi Efendi, *Osmanlılar'da Tasavvufî Hayat, Hediyetü'l-İhvân: Halvetîlik Örneği*, haz. Osman Türer, İnsan Yay., İstanbul 2005.

Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, Millî Eğitim Bakanlığı Yay., 4. bs., İstanbul 1993.



Mehmed Kemâleddin Harîrîzâde, *Tibyânü Vesâilî'l-Hakayık fî Beyânî Selâsî-lî't-Tarâik*, "Ahmediye", Slm. Ktp., İbrahim Efendi 430.

Muhammed Hıfzı Veffâk, *Tercüme-i Menâkıb-ı Seyyid Ahmed el-Bedevisi*, Slm. Ktp., Hüsnü Paşa 587.

Muhammed Tâhir b. Abdullah, *Minhâcü'l-mürîdîn*, Konya Müzesi Abdül-bâkî Gölpinarlı Koleksiyonu, (Mikrofilm Arşivi) no: A-4804, 170 varak.

Mustafa Kara, "Ahmed el-Bedevisi", *DİA*, c. II, 47-48.

Necdet Tosun, "Harîrîzâde'nin Kenzü'l-feyz İsimli Eserine Göre Halvetiyye'de Tasavvufî Eğitim ve Âdâb", *Kastamonu Üniversitesi II. Uluslar arası Şeyh Şâbân-ı Velî Sempozyumu – Kastamonu'nun Mânevî Mîmarları – 4-6 Mayıs 2014*, s. 73-79.

Sadık Albayrak, *Son Devir Osmanlı Ulemâsı Meşâyih ve Tekkeler*, c. V, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yay., İstanbul 1996.

Safer Dal, *Geydim Hırkayı: Safer Efendi'nin Sohbetleri*, Yay. Haz. Adalet Çakır, Dergah Yay., İstanbul 2013.

Saffet Sarıkaya ve M. Necmettin Bardakçı "Bir Rifâî Fütüvvetnâmesi Üzerine İnceleme", *Tasavvuf: İlmî Akademik Araştırma Dergisi*, 2012, sayı: 29, s. 169-183.

Saffet Sarıkaya, "Bazı Rifâî Fütüvvetnâmeleri Üzerine Bir Değerlendirme", *Ahîlik Uluslar arası Sempozyumu "Kalite Merkezli Bir Yaşam" Bildiri Kitabı*, 2011, s. 92-116.

Seyyid Nesib, "Tasavvuf Tarihini Tenvir I", *Ceride-i İlmiye*, İstanbul: Meşihat-ı Celile-i İslamiyye, Cemaziyelahir 1339, sayı: 66, s. 2118-2124.

Seyyid Ahmed Tuayma, *Hayâtü's- Seyyid el-Bedevisi*, Dârü'l-kavmiyye li't-tibâati ve'n-neşr, 1966.

Şeyh Hüsnü, "Tarikat Mesâilî: Lüzûm-ı Islâhât", *Hikmet*, 26 Mayıs 1920, İstanbul: Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, c. II, s. 5.



Selami Şimşek, Son Dönem Celvetî Şeyhlerinden Bandırmalızâde Ahmed Münib Efendi'nin Hayatı, Eserleri ve Mecmûa-yı Tekâyâ, *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 2007, sayı: 21, s. 135-172.

Usûl-i Tarikat-i Bedeviyeye, Yapı Kredi Sermet Çifter Ktp., no: 753, 220 varak.

Selami Şimşek, Son Dönem Celvetî Şeyhlerinden Bandırmalızâde Ahmed Münib Efendi'nin Hayatı, Eserleri ve Mecmûa-yı Tekâyâ, *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 2007, sayı: 21, s. 135-172.

Zeynüddin Abdüssamed, *el-Cevâhirü's-seniyye ve'l-kerâmâtî'l-ahmediyye*, Slm. Ktp, İzmirli Hakkı 1196.





KUR'ÂN'I TEOSENTRİK VE TARİHÎ OKUMA DENEMESİ: ASHÂBU'L-FÎL ÖRNEĞİ

Emrah Dindi*

Öz

Kur'ân'ın yaklaşık üçte biri tabii ve tarihî hadiselerden bahsetmektedir. Ashâbu'l-Fil hadisesi de bu türdendir. Bu olaydan bahseden pasajlara bakıldığında, Kur'ân'ın söz diziminin (mantûk ve melfûzunun) Allah merkezli bir dil dizgesine sahip olduğu görülür. O bakımdan onun bu hâkimiyet ifade eden dil dizgesinin etkisinde kalarak, Kur'ân'ı teosentrik, lâhûtî bir yoruma tabi tutanlar, Kur'ân'da hikâye edilen bu tarihî olayı, Tanrı'nın tarihe olağanüstü, mucizevî bir müdahalesi olarak ele almışlardır. Bununla beraber Kur'ân'ı nâsûtî, tarihî ve vakîî okumaya tabi tutanlar da bu tür olayların fevkalâde, harikulâde hadiseler değil tabii, alelâde (ma'hûd ve me'lûf) olaylar olduğunu ileri sürmüşlerdir. İşte lâhûtî okuma biçiminin ileri sürdüğü gibi bu hadise, gerçekten Tanrı'nın, yer yer tarihî ve toplumsal olaylara mucizevî, olağanüstü bir şekilde müdahalesinin mukadder bir sonucu mu yoksa tabii yorum metodolojisinin öncelendiği gibi tabii, tarihî ve toplumsal koşulların alelâde bir iktizasını mı olduğu hipotezi bu çalışmada irdelenmeye çalışılmıştır. Kadim literatürden veriler elde etme, bu verilerin analizlerini yaparak bir senteze varma şeklinde takip edilen yöntem neticesinde, Fil hadisesi teosentrik, lâhûtî okuma metodolojisinde ileri sürüldüğü gibi mucizevî, harikulâdevî bir olay değil, nâsûtî, tarihî okumada görüldüğü gibi tabii, alelâde bir hadise olduğu sonucuna varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Ashâbu'l-Fil, Lâhûtî, (Teosentrik) Okuma, Nâsûtî (Tarihî, Vakîî) Okuma.

Abstract

Reading The Quran in a Theocentric And Historical Manner: The Case of Ashab Al-Fil

Approximately one-third of the Quran mentions natural and historical events. The event of Ashab al-Fil is an example. When passages mentioning this event are considered, the word order of the

* Yrd. Doç. Dr., Sinop Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı, emrahdindi@sinop.edu.tr, Orcid ID: <http://orcid.org/0000-0002-6664-7590>



Quran (logic and words) has a language system that is Allah-centered. In this context, those who interpret it in a theocentric and divine manner, influenced by its linguistic system that shows sovereignty, have considered this historical event as an extraordinary and miraculous intervention of God in history. On the other hand, those who interpret the Quran in a humane, historical, and eventful manner claim that such events were not extraordinary and miraculous, but natural and ordinary (known and widespread). This study aims to investigate the hypothesis of whether this event is an extraordinary, miraculous, and fateful intervention of God in historical and social life, as claimed by the divine interpretation, or whether it is an ordinary requirement of natural, historical, and social conditions, as claimed by natural interpretation methodology. As a result of the study method, in the form of collecting data from ancient scriptures and analyzing them to reach a synthesis, it was concluded that the event of the Ashab al-Fil is not a miraculous and extraordinary event, as claimed in divine interpretation methodology, but is a humane and natural event, as observed in historical interpretation.

Keywords: Ashab al-Fil, Divine (Theocentric) Interpretation, Humane (Historical, Eventful) Interpretation.

Giriş

Kur'ân bir tarih içinde doğmuştur, Tanrı, kelimasını bir tarih içinde irad etmiştir. Bu kelam, belli bir zaman ve mekân, aynı zamanda belli bir tarih ve kültür tarafından kuşatılan toplumların eylemlerine dairdir. O bakımdan her şeyden evvel Kur'ân tarihî bir hitaptır. Bu hitabın zemini, zamanı ve bu zemin ve zaman içinde rol oynayan aktörleri, onların tarihî ve tabîî koşullarını dikkate almadan bu hitapta mündemiç bulunan murad-ı/kasd-ı ilahîyi salt merkezîyetçi söz diziminden hareketle sağlıklı anlamak ne kadar çabalarsak çabalayalım asla mümkün olmayacaktır. Başka bir ifadeyle tarihî, vakiî metot, tarih bilimi ve felsefesi olmadan Kur'ân'ın bahsettiği tarihî, tabîî ve toplumsal olayları kendi zaman, mekân ve toplumsal konjonktür ve koşullarından büyük oranda soyutlayan, hadiseleri teosentrize eden mucizevî, efsanevî ve mistik bir yapıya büründüren lâhûfî bir perspektifle anlamak her ne kadar idealist, romantik dindarlığımızı okşasa da şeylerin hakikatine dair bizi gerçeklere ulaştırıp ulaştırmadığı daima kuşkuludur.

O bakımdan biz Kur'ân'da bahsedilen tabîî ve tarihî hadiselerin anlaşılmasına bir prototip oluşturması bakımından Ashâbu'l-Fil hadisesini ele alacağız. Geleneğimizde örneğine rastladığımız, bu hadisenin evvela büyük oranda klasik tefsirlerde görülen Kur'ân vahyinin mantûk ve melfûzunun (söz diziminin) de im-



kân verdiği *teosentrik*, *lâhûtî* yorumunu, daha sonra da klasik tarih kitaplarında ve bazı tefsirlerde görülen hadiseyi harikulâde bir olay olarak ele almayan, tam aksine alelâde (ma'hûd ve me'lûf) bir okumaya tabi tutan *nâsûtî*, *tarihî*, *tabiî* ve *vakiî* okuma biçimini ortaya koyacağız. Şöyle ki *lâhûtî* okuma biçiminin ileri sürdüğü gibi Ashâbu'l-Fil hadisesi, gerçekten Tanrı'nın, yer yer tarihî ve toplumsal olaylara mucizevî, olağanüstü bir şekilde müdahalesinin mukadder bir sonucu mu yoksa tarihî, tabiî yorum metodolojisinin öncelediği gibi tabiî, tarihî ve toplumsal koşulların alelâde bir iktizası mı olduğu hipotezini/problemini irdelemeye çalışacağız.

Ashâbu'l-Fil ile ilgili birkaç makale çalışması yapılmıştır. Ancak bu çalışmaların Kur'ân'ın bahsettiği tabiî ve tarihî hadiseleri anlama ve anlamlandırma metodolojisi bağlamında ele alınmadığı bir vakıdır. Dolayısıyla gerek tefsir ve tarih metinleri gerekse de Fil hadisesi ile ilgili bu yeni çalışmalar bize veri sağlama noktasında ilham kaynağı olsalar da bu çalışmanın, Kur'ân'ı bu hadise özelinde teosentrik, lâhûtî, öte yandan tarihî ve tabiî (vakiî) yorum metodolojisi etrafında irdelemek gibi özgün ve otantik bir karaktere sahip olduğunu da ifade etmek gerekir. Hulasa tefsir, tarih, siyer kaynaklarından bu hadise ile ilgili verileri elde etme, bunların analizlerini yaparak bir senteze varma usulünü takip edeceğimiz bu çalışmada, bu iki yaklaşımın özellikle de Kur'ân'ın bahsettiği tarihî hadiseleri okuma, anlama, anlamlandırma, inceleme ve değerlendirmelere bir perspektif getireceğini ve Kur'ân'ı anlama metodolojisi ile ilgili günümüzde yapılan çalışmalara bir katkı sunacağını ummaktayız.

1. Lâhûtî (Teosentrik/Allah Merkezli) Okumanın Mahiyeti

Antrosentrik (insanî) olanın muğayiri olan teosentrik, bir olguyu, bir süreci, bir durumu; Tanrı/yaratan merkezli okuma, anlama, anlamlandırma, inceleme ve değerlendirme perspektifidir. Kur'ân'da kullanılan dilin teosentrik (Tanrı merkezci) bir dil ve anlatım üslubuna sahip olduğu görülmektedir. Kimıldayan bir yapıktan, toprağı yarıp çıkan bir tohumdan, gökyüzünde hareket eden bulutlardan ve yağın yağmurlardan tutun da insan eylemlerine kadar pek çok doğal olay yahut insanî devinim Tanrı iradesinin yahut onun müdahalesinin bir sonucu olarak Kur'ân'da tasvir edilmiştir. Buna hâkimiyet dili demek de mümkündür. Bu tür bir dilin kullanımı sadece Kur'ân'a özgü değildir. Bu aslında bütün ilahi dinlerde var



olan bir hitap yapısı hatta kadim toplumların akıl yapısına egemen olan etraflarında cereyan eden hadiseleri anlamlandırma ve değerlendirme biçimidir. Böyle bir anlatım üslubu, gerçekte Allah'ın tarihe, her şeye müdahale etmesinden dolayı mı yoksa eskilerin ifadesiyle kevn-fesat, harekât ve sükûnette tabiî ve toplumsal yasaların hakiki etken faili bir başka ifadeyle ilk muharriki olmasından dolayı mı kullanılıyor tam kestirebilmiş olmasak da Mutezilenin, bu tür bir anlatımın reel ve rasyonel olmadığı, aksine remzi/sembolik ve mecazî bir anlatım olduğu savı ilk etapta daha makul görünmektedir. Tarihî, tabiî ve beşerî olayları Tanrı'nın irade ve eylemiyle izah eden Kur'ân'ın dil dizgesinin reel ve nesnel bir durumu ifade etmediği gerçeğini Mutezile tayin ve tespit etmiş olsa da neden böyle bir dil kullanıldığı konusunda bildiğimiz kadarıyla sadra şifa verecek bir izah tarzına henüz rastlamış değiliz. Bununla beraber kendisini onların dil, düşünce, elfâz, ahkâm ve mantık kalıplarında indirildiğini söyleyen Kur'ân'ın¹ bu üslubunun, o günkü toplumların doğa eylemlerini ve toplumsal olayları açıklama tarzlarının yahut bunlara dair fikir, tasavvur ve tahayyüllerinin bir tezahürü ve teşekkülü olduğunu söylemek de mümkündür. Çünkü tarihî olayları ve doğa eylemlerini kendi *nesnel, tabiî* gerçekliği ile değil de bir *anime/ruh* yahut *idea, metafizik* ile açıklama hatta bunları mitolojik unsurlarla örme tarzı Sami, İbrani, Arami, Arap vb. Arap yarımadası hatta antik Grek kadim toplumların kısmı azamının akıl yapısına egemen olan bir husus idi. İslamiyet öncesi dönemde “İlahî yorum ekolünün”, Snt. Agustinus (ö. 430) ve diğer Hristiyan azizlerin tarihî ve tarihteki hadiseleri, hadiseyi kuşatan şartlardan, sebeplerden ve diğer belirleyici unsurlardan soyutlayarak ilahî yorumla (*lâhutizm*) ile ele almaları² bu okuma hareketinin en somut ve en nesnel tarihî bir göstergesidir. İslamî gelenekte ise bu tür bir okuma, daha çok müfessirler ve onların intaç ettiği tefsir literatüründe görülmektedir.

Geçmişten günümüze yorum haritasına baktığımızda efsanevî, hayalî, mitolojik türden rivayetlerin yuvalanıp yapılandığı yer büyük oranda teosentrik, lahutî okuma haznesidir. Bu okuma biçiminde bütün tarihin akışı için genel geçer söylenecek bir şey söz konusu değildir. Özellikle de tarihin risâlet dilimlerine rast-

¹ Yûsuf, 12/2; Ra'd, 13/37; Tâhâ, 20/113; Zümer, 39/28; Fussilet, 41/44, 3; Şûrâ, 42/7; Zuhruf, 43/3; Ahkâf, 46/12; Bu makalede temel kaynaklar, bilgiye erişim kolaylığı sağlamasından dolayı Mektebetü'ş-Şâmile 3.64 sürümünden verilmiştir.

² Muhammed Bâkir es-Sadr, *Kur'an Okulu*, (Müt. Mehmet Yolcu), Fecr Yayınları, 3. Bsk., Ankara 1996, s. 78.



layan olayların kurgu ve yapımında başrol Tanrı'nındır. Çünkü bu anlayışa göre Allah gönderdiği peygamberlerle tarihe müdahil olmuş, aslında tabii seyrinde gidecek olan tarihe müdahale ederek yeni bir tarih yaratmıştır. Bu anlamda tarih insanî yapım ve edimlerin bir tarihi değil Tanrı'nın tarihi, Tanrı'nın iradesinin bir tecellisi olarak görülmüştür.³ Dolayısıyla teosentrik metotta tarihî olaylar, kendi zaman ve mekân koşullarında *illiyet* bağı, *neden sonuç* diyalektiği içinde okunmak yerine, bir rûh (anime) ve tin (idea) ile tafil edilerek, *ilahî hikmet-nazar-ı ibret* çerçevesinde ele alınmıştır.

2. Nâsûfî (Tarihî, Vakîi/Olgusal) Okumanın Mahiyeti

Nâsûfî yaklaşım, tarihî ve toplumsal olayları, tabii hadiseleri içinde akıp gittikleri, kendilerini kuşatan içtimaî yahut tabii nedenler zinciri içinde, bir başka ifadeyle tarihî, toplumsal olayları ve tabii hadiseleri aşkın, müteâl, metafizik bir *animeye/ruha* dayandırmadan tarih, toplum ve tabiat yasalarıyla açıklayan bir okuma biçimidir. Bu okuma biçimi, Allah'tan topluma, toplumsal hadiselere, tabiata ve tabii hadiselere doğru seyreden ne merkezîyetçi ne de hadiseyi kendi tarihî ve nesnel gerçekliğinden kopararak idealize eden bir ruhçu okuma değildir. Aksine tikelden tümele, cüzden külle, özelden genele seyreden tarihî, toplumsal ve tabii hadiselerde evvel emirde mündemiç bulunan yasaları keşfetmeye yönelik bir okuma ve anlama eylemidir. Bu metot Kur'an'ın bir tarihin içinde indiğini, ilk muhataplarının dilini kullandığını, ilk etapta onların zihin dünyasını hedef aldığını, dolayısıyla anlaşılmasının da aynı tarihi evreyi bilmekle mümkün olabileceği realitesini hesaba katan, Kur'an'ın sadece mantûk ve melfûzundan, Arapça söz dizimi veya kelime bilgisinden hareketle anlaşılamayacağını⁴ dillendiren bir okuma anlayışıdır. O nedenle bu okuma biçiminde bir tarihî hadiseden bahseden ilahî metnin anlamı kelimelerde değil, aksine bu kelimelerin de kendisinin simgesel, tikel bir parçası olduğu ilgili tarih ve bağlamdadır. O nedenle bu okuma metodolojisi, ilahî metnin göndermede bulunduğu hadiseleri, öncelikli olarak hadiseyi kuşatan, zaman, coğrafi mekân ve o günkü şart ve koşullar, muhatapların tasavvur ve tahay-

³ Mehmet Nadir Özdemir, "Siyer-i Nebî Tarihten Farklı Mı Okunmalı, Fil Olayı Bağlamında Bir Değerlendirme", *EKEV*, Yıl: 18, Sayı: 59, Bahar 2014, s. 252.

⁴ Mehmet Mahfuz Söylemez, "Kur'an'ın Anlaşılmasına Tarihin Etkisi: Kureys ve Fil Süreleri İle Necm Suresi 19-23. Ayetleri Örneği", *Kur'an ve İslami İlimlerin Anlaşılmasında Tarihin Önemi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2013, s. 70.



yüleri çerçevesinde ele aldığından ilk etapta profan/laik, seküler ve pozitivist bir okuma biçimi gibi algılansa da aslında Allah'ın topluma ve doğaya yerleştirdiği genel geçer külli/tümel tabii yasalar çerçevesinde bir okuma olduğundan daha reel ve hakikate daha yakın olduğunu söylemek mümkündür.

Geleneğimizde bu tür bir okumayı yapanlar genellikle tarihçiler ve onların uğraştığı tarih bilimi olmuştur. Mesela, Bedir savaşında Müslümanların galibiyeti tersi bir durum Uhut'ta mağlubiyetleri Allah'ın bu tarihe, bu tarihî olaya esrarengiz, gizemli tabiatüstü müdahalesinin kaçınılmaz mukadder bir sonucu muydu yoksa bütün tarih ve toplumları kuşatan genel geçer *tarihî yasaların* yani zafer için gereken reel, nesnel ve tabii şartlar gerçekleştiğinde galibiyet, değilse mağlubiyeti ilzam eden tabii bir durumun iktizası mıydı? şeklinde soracağımız soruya, elbetteki *teosentrik okuma* usulünde bunun Bedir'deki zaferin de Uhut'taki mağlubiyetin de her iki sonucun da ilahî muratla, Tanrısal bir tin ve ruhla ilişkilendirilmesi kaçınılmazdır. Çünkü bu okuma, anlama ve anlamlandırma biçiminde evren, kozmoz ve bu kozmoz'daki her şey oluş ve bozuluş (devinim) Tanrısal tinin bir açılımı olarak görülür. *Tarihî/tabii okuma* usulünde ise ne Müslümanların Bedir'deki zaferinin ilahî bir hak ne de Uhut'taki mağlubiyetlerinin ilahî bir ceza olmadığı, bunun tamamen zafer şartlarının Müslümanlar tarafından yerine getirilmiş olup olmamasıyla bağlantılı tabii/tarihî bir yasa olduğu ifade edilir.⁵

Benzer şekilde, “*Seni o yerden (Mekke'den) sürüp çıkarmak için neredeyse seni sıkıştıracaktı. Bunu yapabilselerdi senin ardından orada pek az kalırlardı. Senden önce gönderdiğimiz peygamberlerimiz hakkındaki kanun böyledir. Bizim kanunumuzda hiçbir değişme bulamazsın*” ayetinde bahsedilen tarihî hadiseyi de örnekleyebiliriz. Bu ayet, müşrikler Peygamber'i Mekke'den çıkarmazdan önce nazil olmuştur. Nihayetinde Müslümanları Medine'ye hicrete zorlayıp yurtlarından çıkarmışlardır. Dolayısıyla *teosentrik okuma* usulüne göre, “*senin ardından orada pek az kalırlardı*” ayetinin melfûz ve mantukûnun da ihsas ettiği gibi gökten ilahî bir ceza, müdahaleyle cezalandırılmış olmaları gerekirdi. Maalesef ne siyer ne de tarihî kaynaklarda onların gökten inen herhangi bir cezayla cezalandırıldıklarını ve bu cezayla Mekke'deki hâkimiyetlerini kaybettiklerini ifade eden bir veriye sahip değiliz. Tam

⁵ Sadr, *Kur'an Okulu*, s. 50-51.



aksine tarihî ve tabîî olayların açıklanmasında, olayın mahkûm olduğu ve kendisini kuşatan tabîî, olgusal yasaları esas alan *tarihî okuma* usulünde ise müşriklerin Mekke'de uzun süre kalamayışları, aşkın varlığın göksel müdahalesiyle değil, Peygamber'in etrafında kenetlenen grupların karşıt direniş hareketinin doğal bir sonucu olarak tabîî bir yasayla izah edildiğini görüyoruz.⁶ Bu örnekler çoğaltılabilir. Şimdi biz burada Ashâbu'l-Fil'in hikâye edildiği kıssanın tefsir, tarih, edebiyat ve büldân kitaplarında teosentrik ve tarihî okuma biçimlerini vermeye çalışacağız.

a. Ashâbu'l-Fil

Kur'ân-ı Kerim'de Ashâbu'l-Fil ile ilgili geçen pasaj mealen şöyledir:

*"Rabbinin, fil sahiplerine ne yaptığını görmedin mi? Onların tuzaklarını boşa çıkarmadı mı? Üzerlerine balçıktan pişirilmiş taşlar atan sürü sürü kuşlar gönderdi. Nihayet onları yenilmiş ekin yaprakları haline getirdi"*⁷

Yukarıda Fil olayını hikâye eden bu kıssanın mantûk ve melfûzuna (söz dizimine) bakıldığında teosentrik, Allah/ben merkezli bir dil dizgesine sahip olduğu görülür. Bu kıssada *"Rabbinin ne yaptığını görmedin mi?"*, *"onların tuzaklarını boşa çıkarmadı mı"*, *"üzerlerine sürü sürü kuşlar gönderdi"*, *"onları yenilmiş ekin yaprakları haline getirdi"* ifadeleri de bunu açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Dolayısıyla Kur'ân'ın merkezîyetçi bu uslûbu, en azından tarih ve siyer âlimleri tarafından o kadar fazla olmasa da, eğlebiyetle müfessirler tarafından tarihî ve toplumsal olayları, vakîî, olgusal gerçekliklerinden soyutlayarak Tanrı ile açıklama, onunla değerlendirme ve yorumlamada temel saik olmuştur. Şimdi tefsir, tarih, siyer, edebiyat vb. kaynaklarımızda Fil olayının, tarihî ve toplumsal gerçekliğinden soyutlanarak lâhûtî bir perspektif ve felsefeyle nasıl okunduğunu, hadisenin nasıl ruhanî, efsanevî ve mitolojik bir yapıya büründürüldüğünü görmüş olalım.

1. Ashâbu'l-Fil'i Lâhûtî (Teosentrik/Allah Merkezli) Okuma

Lâhûtî, teosentrik okumada tarihte meydana gelen tarihî ve toplumsal olaylar daha ziyade ya Tanrı iradesi yahut onun iradesinin bir tecessüm ve teşekkülü olan dinî metafizik unsurlarla izah edilir, meydana gelen tarihî olaylar sürrealize

⁶ Sadr, *Kur'an Okulu*, s. 63.

⁷ Fil, 105/1-5.



edilir. Zafetler, mağlubiyetler, tabiî felaketler, bunların sebepleri ve sonuçları Allah'ın aktörel bir müdahalesi olarak okunur. Seyle'l-Arim'de olduğu gibi Peygamber'in doğduğu yıl veya bir iki yıl önce⁸ vuku bulan ve Fil sûresinde de kendisinden bahsedilen bu olay, teosentrik okuma biçiminin en somut örnekleri arasında yer almıştır. Ebrehe'nin Mekke'ye saldırısı Hristiyanlıkla-Putperestliđin bir başka ifadeyle Sana'da Kâbe'ye alternatif yapılan Kilise ile İbrahimî dinin Kâbesi, Ebrehe'nin ordusu ile Kâbe'nin Tanrısı arasında cereyan eden ve Arapların Kâbe hacını Yemen'deki Kulleys kilisesi haccına dönüştürmeyi amaçlayan bir savaş olarak gösterilmiştir.⁹ Abdülmuttalib'in Kâbe'nin kapısının halkasına tutunup Haç'ın galip gelmemesi için yaptığı duayı ifade eden şiir¹⁰ ve bazı Arap gençlerin gidip kiliseyi kirletmeleri¹¹ yahut ticaret için Yemen'e giden bir Arap topluluğunun Kilise'ye yakın bir yerde yakmış oldukları ateşten rüzgârın etkisiyle kilisenin yanması,¹² Ebrehe'nin yeğeni Üksüm b. Sabbah el-Himyeri'nin Hac'dan dönerken Necran'da konakladığı bir kilisede Mekkeliler tarafından saldırıya uğraması ve soyulması¹³ veya Ebrehe'nin Mudar ve diğer Arapları inşa ettiği Kulleys kilisesini haccetmeye

⁸ Mikâil Bayram, Fil Olayının Mahiyeti ve Fil Suresinin Yeni Bir Yorumu, Fecr Yayınevi, Ankara 1996, s. 10; Bu olayın Peygamber'in doğumundan 40 yahut 23 yıl önce meydana geldiği de ifade edilmiştir. Bkz. Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân an Tefsîri'l-Kur'ân*, (Tah. Ebû Muhammed b. Âşûr), Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabiyyi, 1. Bsk., Beyrut-Lübnân 2002, c. X, s. 296.

⁹ Abdülmelik b. Hişâm b. Eyûb el-Himyeri Ebû Muhammed Cemâlüddin, *es-Siretu'n-Nebeviyye*, (Tah. Mustafâ es-Sakâ, İbrâhîm el-Ebyârî vd.), Şirketu Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 2. Bsk., Mısır 1955, c. I, s. 43; Muhammed b. Cerîr b. Yezîd b. Kesîr b. Ğâlib Ebû Cafer et-Taberî, *Târîhu't-Taberî*, Dâru't-Türâs, 2. Bsk., Beyrut 1387, c. II, s. 130-131; Muhammed b. Cerîr b. Yezîd b. Kesîr b. Ğâlib Ebû Cafer et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân fi Te'vili'l-Kur'ân*, (Tah. Ahmed Muhammed Şâkir), Müessesetu'r-Risâle, 1. Bsk., yy. 2000, c. XXIV, s. 609-610; Ebu'l-Fidâ İsmâil b. Ömer b. Kesîr el-Kureşî, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Dâru'l-Fikr, yy. 1986, c. II, s. 170; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, c. X, s. 290.

¹⁰ İbn Hişâm, *es-Sîre*, c. I, s. 51.

¹¹ İbn Hişâm, *es-Sîre*, c. I, s. 45; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. XXIV, s. 609-610; Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm es-Semerkandî, *Bahru'l-Ulûm*, yy. ty. c. III, s. 619; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, c. X, s. 290; Ferâhî, Nese'e'den bir adamın gelip Ebrehe'nin yaptığı kiliseye pislemesi yahut Ebrehe'nin yeğeni Üksüm b. Sabbâh el-Himyeri'nin Necran'da Mekke'liler tarafından soyulması, bunun üzerine Ebrehe'nin kızıp Kâbe'yi yıkmaya yemin etmesi rivayetlerinin Arap düşmanlarının uydurmalarından olduğunu ifade etmiştir. Bkz. Abdülhamîd el-Ferâhî, *Tefsîru Nizâmi'l-Kur'ân ve Te'vili Furkân bi'l-Furkân*, ed-Dâiretu'l-Hâmidiyye, 1. Bsk., Hind 2008, Tefsîru Sûreti'l-Fil, s. 443; Ali b. Muhammed el-İmrân, *Âsâru's-Şeyh Allâme Abdurrahmân b. Yahyâ el-Muallimî el-Yemânî*, (Tash. Mecmûa min el-Bâhisîne minhum Ali b. Muhammed el-İmrân), Dâru Âlemi'l-Fevâid, 1. Bsk., yy., 1434, c. VIII, s. 9.

¹² Ebu'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdi, *Tefsîru Mukâtil*, (Tah. Abdullâh Mahmût Şahâte), Dâru İhyâi't-Türâs, 1. Bsk. Beyrut 1423, c. IV, s. 848; İbrâhîm b. es-Serî b. es-Sehr Ebû İshâk ez-Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbuhu*, (Tah. Abdulcelîl Abduh Şelbî), Âlemu'l-Kütüb, 1. Bsk., Beyrut 1988, c. V, s. 363; Semerkandî, *Bahru'l-Ulûm*, c. 619; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, c. X, s. 293.

¹³ Abdurrahmân b. Ebî Bekr Celâlüddin es-Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut ty., c. VIII, s. 6.



davet etmek için gönderdiği Muhammed b. Hudâî'nin Kinâne oğulları tarafından öldürülmesi nedeniyle Ebrehe'nin öfkelenip Kâbe'yi yıkmaya yöneldiği şeklindeki bütün bu rivayetler¹⁴ bunun açık bir ifadesi gibidir.

Fil hadisesinde Allah'ın kudretini takdis, Kâbe'nin hürmetini tazim etmek ve hadiseyi mucizevî, efsanevî bir yapıya büründürmek maksadıyla olay sürrealize edilmiştir. Bu nedenle, Mekke'nin reisi, Abdülmuttalib, kendisiyle iftihar ettikleri ve şereflendikleri Mekke/Kâbe'yi savunma yerine Ebrehe'nin adamları tarafından gaspedilen iki yüz devesinin peşine düşen, develerini istemek için arkadaşı Zû Nefr ve onun arkadaşı Filin seyisi Üneys'i, Ebrehe'nin yanına varıp konuşması için aracı kılan, Kâbe savunmasını sahibine (Allah'a) bırakan, bu nedenle de Ebrehe tarafından şaşkınlıkla karşılanan bir bedevî olarak gösterilmiştir. Abdülmuttalib Ebrehe'nin yanına gittiğinde Ebrehe'nin: "Mekke'nin reisi olarak bana Kâbe'yi yıkma diye yalvarmaya geldiğini sanmıştım, hâlbuki sen bunun değil, malının derdindeymişsin, bunu sana hiç yakıştıramadım" demesi, Abdülmuttalib'in de: "Ben malımın sahibiyim, Kâbenin sahibi Allah'tır, O, onu koruyacaktır" şeklinde karşılık vermesi ve develerini alıp gitmesi, ardından Allah'ın kendi harimini koruması için O'na dua etmesi ve ordunun saldırmasından korkarak Kureyş'in Mekke dağlarının tepelerine çıkmasını emretmesi ve birlikte çıkmaları bunun bir göstergesidir.¹⁵ Teosentrik okumada Abdülmuttalib'in Ebrehe ordusuna karşı saldırıyı değil de dağlara çekilmek suretiyle bu tür bir savunmayı tercih etmesi de, yerinde, hikmetli ve yegâne bir siyaset olarak tadat edilmiştir. Abdülmuttalib'in yerinde kabul edilen bu siyaseti de Ebrehe'nin silah ve sayı bakımından üstün, savaş sanatını bilen harp alışkanlığı olan düzenli bir orduya sahip olması, Kureyş'in savaşçı bir kabile değil tüccar bir kabile olması, Abdülmuttalib ve Kureyş'in Allah'ın evinin olduğu mukaddes Mekke şehrinin hürmetini silah ve savaşla çiğnemek istemeyişleri, Mekke'nin coğrafi yapısı ve tabiatının savaş sahasına elverişli olmayışı, Abdülmuttalib'in Yemen'den Mekke'ye kadar gelen Ebrehe ordusunun karşısına çıkıp savaşan Arap kabilelerin hezimetini bilmesi ve Abdülmuttalib ve Kureyş'in Allah'ın evini koruyacağına ilişkin bir mucizenin meydana geleceğine güvenmeleri gibi sebeplerle talil edilmiştir.¹⁶

¹⁴ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. XXIV, s. 610.

¹⁵ Bkz. İbn Hişâm, *es-Sîre*, c. I, s. 48-52; Taberî, *Târîh*, c. II, s. 133-135; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. XXIV, s. 611-613; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, c. X, s. 291-292; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, c. II, s. 172-173.

¹⁶ Alî Hasenî el-Harbutlî, *Târîhu'l-Ka'be*, Dâru'l-Ceyl, 3. Bsk., Beyrut 1991, s. 93-97.



Yine bu teosentrik okuma biçiminde Ebrehe'nin ordusu Mekke'ye üç kilometre yakınlıkta bulunan Muğammis bölgesine geldiğinde, Ebrehe'nin filinin sürüldüğünde Yemen, Şam, Doğu vb. başka yönlere koşarak gidip, bütün çaba ve file yapılan eziyetlere rağmen Kâbe/Mekke'ye doğru ilerlememesi, çökmesi ve direktmesi Allah'ın file ilahî bir müdahalesi, onların komplolarını bozma ve onun mucizelerinden bir mucize olarak görülmüştür.¹⁷ Ayrıca bu lâhûfî yoruma göre, üçüncü ayette bahsi geçen kuş sürüleri, gagalarında ve pençelerinde mercimek ve nohut tanesi büyüklüğünde birer taşla deniz tarafından, Ebrehe ordusunu helak etmek için Allah tarafından olağanüstü/mucizevî bir şekilde gönderilmiştir. Kuşlar, gagaları ve pençeleriyle taşıdıkları ve sahibinin isminin yazılı olduğu taşları, güdümlü füzeler gibi yukarıdan ordu ve fillerin üzerlerine atmışlardır. Bu taşlar, onların dimağlarından/bedenlerinden girip dübürlерinden çıkıp şiddetinden yeri delerek onları helak etmiş¹⁸ ve ardından Allah, yağmuru gönderip Mekke vadisindeki cesetleri temizlemiştir.¹⁹ Bu teosentrik okuyuşta, Habeşlerin bu şekilde cezalandırılmaları, sadece Tanrı'nın evine saldırmaya teşebbüslerinin bir neticesi değil, aynı zamanda Abdülmuttalib'in Allah'a adadığı ve gerdanlıkla işaretleyip dokunulmaz kıldığı ve hareme saldırdığı yüz deveye saldırmaları ve onları boğazlamalarının Kâbe'nin Rabbini öfkelenmesinin bir sonucu olarak da görülmüştür. Hatta onların helakine neden olan bu uygulamanın, Abdülmuttalib'in dostu Ebû Mesûd'un teklifi üzerine yapıldığı da ifade edilmiştir.²⁰

Fil hadisesini tarihî vasatından, sebep ve koşullarından, Arap toplumu gerçekliğinden koparıp Tanrı'nın harikulâde bir tarih yaratmasına dönüştüren teosentrik yorumbilimciler, Ebrehe ordusunun başına gelenlerin neden mancınıkla

¹⁷ İbn Hişâm, *es-Sîre*, c. I, s. 52; Taberî, *Târîh*, c. II, s. 135-136; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. XXIV, s. 624; Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, c. V, s. 363; Semerkandî, *Bahru'l-Ulûm*, c. III, s. 621; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, c. X, s. 292; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, c. II, s. 173.

¹⁸ İbn Hişâm, *es-Sîre*, c. I, s. 53; Taberî, *Târîh*, c. II, s. 136; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, c. II, s. 173; Mukâtil, *Tefsîr*, c. IV, s. 852; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. XXIV, s. 607-609, 614; Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, c. V, s. 363; Semerkandî, *Bahru'l-Ulûm*, c. III, s. 621-622; Tefsirlerde bu kuşlar, Necid, Tihâme, Yemen, Şam, Doğu, Batı ve Hicaz bölgesinde alışlagelen kuşların dışında, beyaz, siyah, yeşil gibi farklı renklerde, fillerin hortumları gibi hortumları, köpek pençeleri gibi pençeleri ve yırtıcı hayvanların başları gibi başları olan kuşlar olduğu ifade edilmek suretiyle mitolojik bir yapıya büründürülmüştür. Bkz. Mukâtil, *Tefsîr*, c. IV, s. 852; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. XXIV, s. 606-607.

¹⁹ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, c. II, s. 174; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, c. X, s. 295; Ferâhî, *Tefsîru Sûreti'l-Fil*, s. 449.

²⁰ Mukâtil, *Tefsîr*, c. IV, s. 850; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, c. X, s. 293.



Allah'ın evini yıkan, yakan ve pek çok kişiyi öldüren Yezit (ö. 64/683)²¹ ve Haccâc (ö. 95/714) ordusunun,²² Karmatilerin lideri Ebû Tahir'in, (ö. 332/944) benzer şekilde haremın mahremiyetini çiğneyip pek çok hacıyı öldüren Şeriflerin başına gelmediğine dair sorulan soruya sadra şifa verir bir cevap maalesef verememişlerdir.²³

2. Ashâbu'l-Fil'i Nâsûtî (Tarihî/Vâkiî, Olgusal) Okuma

2.1. Cahiliye ve Kadîm Arap Şiirinde Fil Hadisesi

Olgusal okuma yapanların temel dayanaklarından biri, cahiliye Arap şiiri- dir. Onlar, cahiliye Arap şairlerinin şiirlerinden ve Fil hadisesine tanık olan görgü şahitlerinden şiir istişhad ederek bu şiirlerde²⁴ kuş sürülerinden ve taşlardan bahsedilmesine rağmen bu taşları kuşların attığına dair herhangi bir ifade yer almadığını ileri sürmüşlerdir.²⁵ Ebu Kays b. el-Eslet, Ebu's-Salt/Ebû Salt b. Ebî Rabîa es-Sakafî, Tâlib b. Ebî Tâlib, Abdullah b. Kays er-Rukeyyât, Abdullah b. ez-Zeba'rî, Ferezdak vb. bu şairler arasındadır.²⁶ Cahiliye şairlerinden Ebu Kays b. el-Eslet'in şiirinde bütün çabalarına rağmen filin ilerleyememesinden, geri döndüğünden, üzerlerine içerisinde toz, kum ve çakılın olduğu fırtınanın (hâsib) gönderildiğinden, Rahiplerin onları sabırlı olmaya teşvik ettiğinden bahsedildiği halde kuş ve onların attığı taşlardan bahsedilmemiştir.²⁷

²¹ Yezit ordusunun Kâbe'yi mancınkla taşladıkları ve yaktıkları hususunda Bkz. Taberî, *Târîh*, c. V, s. 498-499; Ebû Ali Ahmed b. Muhammed b. Yakûb Miskeveyh, *Tecârubü'l-Ümem ve Teâkübü'l-Hümem*, (Tah. Ebu'l-Kâsım İmâmî), Sirûş, 2. Bsk., Tahran 2000, c. II, s. 90; Ebu'l-Hasen Ali b. Ebî'l-Kerem Muhammed b. Abdilkerim b. Abdilvâhid eş-Şeybânî el-Cezerî İzzuddin İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Târîh*, (Tah. Ömer Abdisselâm Tedmürî), Dâru'l-Kitâbi'l-Arabiyyi, 1. Bsk., Beyrut-Lübnan 1997, c. III, s. 222; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, c. VIII, s. 329.

²² Taberî, *Târîh*, c. VI, s. 187; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Târîh*, c. III, s. 400; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, c. VIII, s. 341.

²³ Mehmet Azimli, "Fil Hadisesi Hakkında Bazı Mülâhazalar", *Hikmet Yurdu* Yıl:1, Sayı: 2, Temmuz-Aralık / 2008, s. 50-53; Halebî, bu soruya Haccâc'ın Kâbeyi yıkmak ve tahrip etmek için gelmediği, Abdullah b. Zübeyr'i sıkıştırmak ve onu teslim almak için geldiği şeklinde cevap vermiştir. Bkz. Ali b. İbrâhîm b. Ahmed el-Halebî Ebu'l-Ferec Nüreddîn b. Burhâneddîn, *es-Siretu'l-Halebiyye, İnsânu'l-Uyûn fi Sireti'l-Emîni'l-Me'mûn*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Bsk., Beyrut 1427, c. I, s. 91.

²⁴ Fil hadisesinden bahseden bu şiirlerle ilgili geniş tahliller için bkz. Galip Yavuz, "Hâdisetü'l-Fil min Manzûri's-Suarâi'l-Muâsırin li'l-Câhiliyye", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XVI, Sayı: 2, 2012, s. 611-623.

²⁵ Ferâhî, *Tefsîru Sûreti'l-Fil*, s. 455; *Âsârü's-Şeyh*, c. VIII, s. 23.

²⁶ Harbutî, *Târîhu'l-Ka'be*, s. 92.

²⁷ وَمِنْ صَنْعِهِ بِمِثْلِ الْخَيْبِ ... إِذْ كُنَّا نَعْلُو رَمًّا
مَحَاجِثُهُمْ نَحْتُ أَتْرَابِهِ ... وَقَدْ شَرَّوْا أَقْبَهُ فَأَنْعَرِمُ
وَقَدْ جَعَلُوا سَنُوطَهُ مِغْوَلًا ... إِذَا يَمْشُوهُ قَفَاءَ مَجْلِمِ
قَوَى وَأَدْرَاخَهُ ... وَقَدْ بَاءَ بِالظَّلْمِ مَنْ كَانَ ظَمْرًا
فَأَرْسَلَ مِنْ قَوَقِهِمْ حَاصِبًا ... فَغَلَّغَهُمْ بِمِثْلِ لَمَتِ الْقُرْمِ
تُخَضُّ عَلَى الصَّخْرِ أَجْبَاؤُهُمْ ... وَقَدْ تَأَجَّرُوا كَطَوَاحِ الْعَمَمِ



Yine cahiliye şairlerinden Yesrib ehlinde olan Seyfî Âmir (Ebû Kays b. el-Eslet)'in de bir şiirinde, Fil hadisesinden Ebû Yeksûm (Ebrehe)'nin ordusuyla Batru Numân'a girdiğinde sâfî (savaşıp toz kaldıran) ve hâsib (kum, çakıl ve taş atan) arasında Tanrı'nın askerlerinin (cunûdu'l-İlâh) onları püskürttüğünden, pişman olmuş bir vaziyette koşarak geri döndüklerinden ne var ki küçük bir gruptan başka ordu-dan/Habeşlerden ailesine geri dönenin olmadığından bahsetmiştir. Burada tarihî/va-kiî okumaya göre Tanrı'nın askerlerinden (cunûdu'l-İlâh) murad, teşrif amaçlı Allah'a izafe edilen taş fırlatan Kureyş'tir aksine teosentrik okumada olduğu gibi Tanrı'nın melekleri yahut mucizevî bir şekilde gönderdiği kuş sürüleri ve kasırga değildir.²⁸

Aynı şekilde Ebu's-Salt/Ebû Salt b. Ebî Rabîa es-Sakafî (Ebû Ümeyye b. Ebî's-Salt) da Fil hadisesinden bahsetmiştir. Filin Muğammis'te (Mina'da) engellendiği, öyle ki ayakları kesikmiş, yaralı gibi sürünmeye devam ettiği, *alçalan dağın kayalarından taşlandığı*, savaşlarda onun etrafında Kinde kralları, güçlü kahraman ve şahinlerin onu takip ettikleri ancak daha sonra tamamının dağıldığı ve onun ayağının kırıldığı ifade edilmiştir. Burada şiirde temas edilmediği halde teosentrik okumada tarihî olaylar ilahî bir iradenin olağanüstü müdahalesiyle anlamlandırıldığı için filin ilerleyememesi Tanrısal bir engelle izah edilmiştir. Hâlbuki şiirde belirtildiği gibi filin kısırlanmış/ilerleyememiş olması, tarihî okumaya göre Kureyş'in onları yoğun taş yağmuruna tutmasının veya kum ve çakıl serpen bir fırtınanın sonucu olması muhtemeldir.²⁹ Cahiliye şairlerinden ve hadiseye tanık olan Nufeyl b. Habîb el-Has'amî de Rüdeyne adındaki bir bayana hitaben, Mekke ile Mina arasında Mina'ya daha yakın Muhassab mıntkasında "bizim gördüklerimizi keşke sen de görseydin ancak asla göremeyeceksin" diyerek kuşları ve üzerlerine atılan taş ve çakılları gördüğü-

Bkz. İbn Hişâm, *es-Sîre*, c. I, s. 58; Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinânî Ebû Osmân el-Câhuz, *el-Hayavân, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye*, 2. Bsk., Beyrut 1424, c. VII, s. 118.

²⁸ قوموا فصلوا زكمت وتعدوا ... بأركان هذا البيت بين الأحابس
فعدتم منه بلاه مصلدق ... غداة أبي يكسوم هادي الكتاب
فلما أجازوا بطن نعمان زهم ... جنود الإله بين ساف وحاصب
فولوا سراعا نادمين ولم يوب ... إلى أهله ملجيش غير عصائب

Bkz. İbn Hişâm, *es-Sîre*, c. I, s. 59; Câhuz, *el-Hayavân*, c. VII, s. 118.

²⁹ حينس الفيل بالعتس حتى ... ظلّ يجيؤ كأنه مغفور
لأرما خلقة الجران كما فطر ... من صخر ككعب تحفور
حوله من ملوك كيدة أطلال ... فلاويث في الحروب صفور
خلقوه ثم ابدعوا جميعا ... كلفه عظم ساقه مكسور

Bkz. Mukâtil, *Tefsîr*, c. IV, s. 854; İbn Hişâm, *es-Sîre*, c. I, s. 60; Câhuz, *el-Hayavân*, c. VII, s. 118; Sa'lebi, *el-Keşf ve'l-Beyân*, c. X, s. 296.



nü, beytin bir başka versiyonunda ise (وَحَفَّتْ حِجَارَةٌ لَثَقَى عَلَيْنَا) kendilerine atılan taşlardan korktuğunu ifade etmiştir.³⁰ Yine Abdülmuttalib'in de Hira mağarasında/Kâbe'nin kapısına sarılmış bir halde Allah'ın kendi harimini, evini, Kureyş'in kiblesini koruması, Hristiyanların Haçın galip gelmemesi için ona dua ettiği görülür.³¹ Bu şiirlerin dışında cahiliye şairlerinden Tufeyl el-Ğanevî de³² Fil hadisesinden ve filin sahiplerine isyanından, Muğîre b. Abdillâh/Safvân b. Ümeyye el-Mahzûmî³³ ise Filin Muğammis'te (Allah) tarafından kısırıldığından ve insanların orada öldüğünden bahsetmiştir. Tâlib b. Ebî Tâlib'e ait bir şiirde de Ebrehe'nin ordusunun engellenmesi Kureyş'in değil Allah'ın bir müdahalesi olarak görülmüştür.³⁴

Kureyşli Abdullah b. Kays er-Rukeyyât (ö.75/694) da bir şiirinde Ebrehe'nin file geldiğinden, kuşların onların üzerinde süzülmesinden ve sanki taş ile recmedildiklerinden/taşlandıklarından, ordusu ve kendisinin diğer ordular tarafından yenilmiş bir şekilde gerisin geriye döndüklerinden söz etmiştir.³⁵ Süheylî, bu şiirde her ne kadar helakin düşman yahut insan tarafından taşlanmayla (recm) ile gerçekleştigiine dair bir benzetme yapılmış olsa da aslında böyle olmadığı, Habeş ordu-

³⁰ ألا ردّي جمالك يا ربنا ... نعمناك مع الإصباح عينا
فألك لو رأيت ولن تریه ... لدى جنب المحصب ما رأينا
أكلنا الناس بسأل عن تغیل ... كأنّ علی للحیسان دینا
حمدت الله أن عابنت طیرا ... وحصب حجارة تلقى علينا

Bkz. Nufeyl, kendisine nispet edilen başka bir şiirde de, Ebrehe'nin ordusunun kaçtığını görünce kaçış nereye? İlah'ın Tâlib, Ebrehe'nin ise mağlub olduğunu ifade etmiştir. Bkz. "والأشهر المغلوب غیر...". Bkz. İbn Hişâm, *es-Sîre*, c. I, s. 53; Câhız, *el-Hayavân*, c. VII, s. 119; Taberî, *Târîh*, c. II, s. 136; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. XXIV, s. 614; Sa'lebi, *el-Keşf ve'l-Beyân*, c. X, s. 292-293; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, c. II, s. 173.

³¹ لاهمّ إن المرء بم ... نع رحله فامنع حلالك
لا یعلین صلیهم ... ومعالهم أبدا محالک

İn كنت تاركهم وقب ... لتنا فأمر ما بدا لك
Bkz. Mukâtil, *Tefsîr*, c. IV, s. 850; Câhız, *el-Hayavân*, c. VII, s. 119; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. XXIV, s. 613.

³² ترعى مذانب وسمی أطاع له ... بالجرع حیث عصی أصحابه الفیل
Bkz. Câhız, *el-Hayavân*, c. VII, s. 118.

³³ أنت حبست الفیل بالمغمس ... حبسته كأنه مكرس
محبس ترهق فیه الأنفس

Bkz. Mukâtil, *Tefsîr*, c. IV, s. 854; Câhız, *el-Hayavân*, c. VII, s. 120; Sa'lebi, *el-Keşf ve'l-Beyân*, c. X, s. 295.

³⁴ أمّ تغلقوا ما كان فی حرب داجس ... وخیثی أی یكسوم إذ ملقوا الیبعنا
فقلوا دفاغ الله لا شیء غیره ... لأمتیختم لا تمنغون لكم سیرنا
Bkz. İbn Hişâm, *es-Sîre*, c. I, s. 59.

³⁵ كاد أن أکثره الیدی جاء بالفیل ... قوی وخیثه مهزوم
واستفتلت عقوبهم الطیر ... بالجندل حتی كأنه مرجوم
ذاك من یغزو من الناس یرجع ... وغو فل من الجیوش دویم

Bkz. İbn Hişâm, *es-Sîre*, c. I, s. 61, dipnot, 4; Ebu'l-Kâsım Abdurrahmân b. Abdillâh b. Ahmed b. es-Süheylî, *er-Ravdu'l-Ünüf fi Şerh-i-Sireti'n-Nebeviyye*, Dâru İhyâi't-Türâsîl-Arabiyyi, 1. Bsk. Beyrut 1412, c. I, s. 293, 299; el-Mutahhir b. Tâhir el-Makdisî, *el-Bed'ü ve'l-Târîh*, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, Bûr Saîd ty. c. III, s. 188; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, c. II, s. 176.



sunun semadan taş yağmuru ile helak olduğunu, taş yağmuru ile helakin düşman tarafından taşlama ile yapılan helake benzetildiğini ifade etmiştir.³⁶

Kısaca yukarıda fil hadisesinden haber veren cahiliye Arap şiirlerinde, kuşlardan, taş ve çakıllardan bahsedilmesine rağmen bu taşları kuşların attığına dair bir veri sözkonusu değildir.

2.2. Kureyş'in Mekke'yi Taşlarla Savunması

Lahûfî okumada Fil hadisesini tetikleyen unsur İbrahimî dinin bakayası Kâbe ile Yemen'in Sana şehrindeki Kilisenin savaşı ve bu kiliseye yapılan bir sabotaj olarak tadad edilirken nâsûfî okumada daha ziyade o dönemin birbirleriyle mücadele eden iki süper gücü olan İran ve Bizans'ın Arap yarımadasındaki politik ve ticarî hedefleriyle, Mekke Araplarının Fil hadisesinin gerçekleştiği Miladi 570 yılı öncesinde İran'ın yanında yer almalarıyla; Sana valisi Ebrehe'nin (Habeşlerin) ise Bizans'ın destekçisi olmaları ve Çin ve Hindistan'dan Güney Arabistan'a gelip Mekke, Mısır kanalıyla Şam'a ulaşan ticaret yollarını ele geçirme isteği gibi gizli, siyasî ve politik amaçlarla talil edilmiştir.³⁷ Dolayısıyla tarihî, vakîi okumada olay, esasen iki büyük devletin bölge üzerinde kapışmasının ve birbirine üstün gelmek için yaptıkları atılımların bir sonucu, Ebrehe'nin Hicaz üzerinden İran'a saldırması veya Hicaz'daki ekonomik yolları ele geçirip İran'a baskı kurması olarak ele alınmıştır.³⁸

Fil hadisesinde Ebrehe'nin askerlerinin, kuşların attığı taşlarla değil, gerilla savaşı diyebileceğimiz bir taktikle dağlara çekilmiş olan Araplar tarafından atılan taşlarla vurulduğu, daha sonra bu aralıksız taşların bitiminde göklerden çakıl yüklü fırtına şeklinde bir taş sağanağı geldiği, bu taş sağanağının Ebrehe'nin askerlerini öldürdüğü, dolayısıyla da ayette bahsedilen kuşların Mekke vadisini muhtemel bir bulaşıcı hastalıktan temizlemek için Ebrehe'nin askerlerinin cesetlerini tüketen avcı kuşları olduğu şeklinde Ferâhî'nin (ö. 1930) yaklaşımı³⁹ Kur'an'ı tarihî, vâkîi

³⁶ Süheylî, *er-Ravdu'l-Ünûf*, c. I, s. 299.

³⁷ Bkz. Ebu'l-Alâ Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, İnsan Yayınları, 2. Bsk., İstanbul 1996, c. VII, s. 244; Bayram, *Fil Olayının Mahiyeti*, s. 13; Mustafa Fayda, "Fil Vak'ası", *DİA*, İstanbul 1996, c. XIII, s. 70-71; Mehmet Mahfuz Söylemez, "Fil Hadisesi'nin Arap Yarımadasındaki Etkileri Üzerine Bir İnceleme", *İslamî İlimler Dergisi*, Yıl: I, Sayı: 2, Güz 2006, s. 115-117; Söylemez, "Kur'an'ın Anlaşılmasına Tarihî Etkisi: Kureyş ve Fil Sûreleri ile Necm Suresi 19-23. Ayetleri Örneği", s. 77-78; Tefvîk Berrû, *Târihu'l-Arabi'l-Kadim*, Dârü'l-Fikr, 2. Bsk., Beyrut 1996, s. 84-86.

³⁸ Azimli, "Fil Hadisesi Hakkında Bazı Mülahazalar", s. 55.

³⁹ Ferâhî, *Tefsîru Sûreti'l-Fil*, s. 444; Emîn Ahsen İslâhî, *Tedebbür-i Kur'an*, Lahor 2000-2002, c. IX, s. 562; Hayrettin Öztürk, "Hamîdüddîn el-Ferâhî'nin Tefsîr Metodu ve Fil Sûresi Yorumu", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Cilt: IX, Sayı: 2, 2009, s.124-125.



ve olgusal okumanın en somut örnekleri arasında yer almıştır.

Dolayısıyla Ebrehe'nin ordusunu, kuş sürülerinin attığı taşlar değil, Fil hadisesiyle ilgili kadim Arap şiirlerinde kendilerinden sâfi (savaşıp toz kaldıran) ve hâsıb (kum, çakıl ve taş atan) diye bahsedilen Kureyş'in attıkları taşların yahut kum, mucur ve çakılla birlikte gelen bir çöl fırtınasının helak ettiğinden,⁴⁰ sürede bahsedilen kuşların ise Arap şairlerin şiirlerinde, yaklaşan kıyımın bir sonucu olarak görkemli bir ziyafet beklentisi içinde, leşleri yemek için güçlü bir ordu ile birlikte savaş alanına giden avcı kuşları olduğundan söz edilmiştir.⁴¹ Kuş sürülerinin ordunun üzerinde toz bulutları içinde orduları takip edip hayvan ve insan leşi yedikleri konusunda Nâbiğa,⁴² Humeyd b. Sevr el-Hilâl,⁴³ Efvah el-Evdî,⁴⁴

⁴⁰ Ferâhî, *Tefsîru Sûreti'l-Fil*, s. 455-456; *Âsâru's-Şeyh*, c. VIII, s. 16; Öztürk, "Hamîdüddîn el-Ferâhî'nin Tefsîr Metodu ve Fil Süresi Yorumu", s. 140; İbn Abbâs ve İbn Mesûd'dan nakledilen bir rivayette, kuş sürülerinin attığı bu taşlara, Allah rüzgâr göndermek suretiyle taşların şiddetini artırdığına dair rivayetler de bu taşların çöl fırtınası ile gelen taşlar olma olasılığını da akla getirmektedir. Bkz. Sa'lebi, *el-Kesf ve'l-Beyân*, c. X, s. 298; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebîbekr b. Ferah el-Ensârî el Kurtubî, *el-Câmi' li-Ah-kâmi'l-Kur'ân*, (Tah. Ahmed el-Berdûnî, İbrâhîm Atfeyiş), Dâru'l-Kütübî'l-Misriyye, 2. Bsk., Kahire 1964, c. XX, s. 199.

⁴¹ Ferâhî, *Tefsîru Sûreti'l-Fil*, s. 426, 447-448, 456-458; *Âsâru's-Şeyh*, c. VIII, s. 15-16.

⁴² Nâbiğa ez-Zebiyânî, 'Amr b. el-Hâris el-Gassânî ve kabilesi hakkında şöyle der:

إذا ما غزوا بالجيش حلق فوقهم ... عصابب طم قندي عصابب
جوانح قد أيقن أن قبيله ... إذا ما التقى الجمعان أول غالب
"تراهن خلف القوم خرا عيونها ... جلوس الشيوخ في مسوك الأراب"

Bkz. Câhız, *el-Hayavân*, c. VI, s. 484; c. VII, s. 12; Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm Tabâtâbâ el-Hasenî el-Alevî Ebu'l-Hasen, *'İyârû's-Şîr*, (Tah. Abdülazîz b. Nâsir el-Mânî'), Mektebetu'l-Hâneçî, Kahire ty., s. 43-44; Ebu'l-Hasen Alî b. Abdilazîz el-Kâdî el-Cürcânî, *el-Visâde beyne'l-Mütenebbî ve Husûmihi*, (Tah. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, Alî Muhammed el-Becâvî), Matbaatu İsâ el-Bâbî el-Halebî, yy. ty., s. 274; Hasen b. Alî ed-Dabî et-Tûnîsî Ebû Muhammed İbn Vekî', *el-Musannef li's-Sâriki ve'l-Mesrûki minh*, (Tah. Ömer Halife b. İdrîs), Câmîatu Kâti Yûnus, 1. Bsk., Bingâzî 1994, s. 188, 667; Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl b. Saîd b. Yahyâ b. Mehrân el-Askerî, *es-Smâateyn*, (Tah. Alî Muhammed el-Becâvî, Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm), el-Mektebetu'l-Unsiriyye, Beyrut 1419, s. 225; Ebû Âmir Ahmed b. Abdilmelik b. Ahmed b. Şüheyd el-Eşcaî el-Endülüsi, *Risâletü't-Teovâbi' ve'z-Zevâbi'*, (Tah. Petrus el-Büstânî), Dâru Sâdir, 2. Bsk., Beyrut-Lübânân 1996, s. 128; Ebu'l-Kâsım el-Hüseyn b. Muhammed er-Râğîb el-İs-fahânî, *Muhâderâtu'l-Üdebâ ve Muhâverâtu's-Şuarâ ve'l-Büleğâ*, Şirketu Dâri'l-Erkâm b. Dâri'l-Erkâm, 1. Bsk., Beyrut 1420, c. II, s. 187; Ebu'l-Bekâ Abdullâh b. el-Hüseyn b. Abdillâh el-'Ukberî el-Bağdâdî Muhibbüddîn, *Şerhu Dîvânî'l-Mütenebbî*, (Tah. Mustafâ es-Sakâ vd.), Dâru'l-Ma'rife, Beyrut ty., c. III, s. 339; Abdülkâdir b. Ömer el-Bağdâdî, *Hizânetu'l-Edeb ve Lübbü Lübbâbi Lisâmi'l-Arab*, (Tah. Abdüsselâm Muhammed Hârûn), Mektebetu'l-Hâneçî, 4. Bsk., Kâhire 1997, c. IV, s. 289; Ahmed b. Alî b. Ahmed el-Fezârî el-Kalkaşendî, *Subhu'l-A'şâ fi Smâati'l-İnşâ*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut ty., c. II, s. 338.

⁴³ Humeyd b. Sevr el-Hilâl:

"إذا ما غزا يوما رأيت عصابة ... من الطير ينظرون الذي هو صانع"

Bkz. Câhız, *el-Hayavân*, c. VII, s. 12; Cürcânî, *el-Visâde*, s. 274; İbn Vekî', *el-Musannef*, s. 274.

⁴⁴ Efvah el-Evdî de benzer bir duruma şiirinde işaret etmiştir:

"وترى الطير على آثارنا ... رأي عين نقة أن سئما"

Bkz. Cürcânî, *el-Visâde*, s. 274; İbn Vekî', *el-Musannef*, s. 188, 667; Askerî, *es-Smâateyn*, 225; 'Ukberî, *Şerhu Dîvânî'l-Mütenebbî*, c. III, s. 339; Bağdâdî, *Hizânetu'l-Edeb*, c. IV, s. 289.



Ebû Nuvâs,⁴⁵ Ebû Temmâm,⁴⁶ Mütenebbî⁴⁷ ve Müslim b. Velîd el-Ensârî⁴⁸ gibi pek çok şairin şiirinde ve Uhud savaşında Hz. Peygamber'in Aynen tepesine yerleş-tirdiği okçulara "Yırtıcı kuşların bizim cesetlerimizi kapıp parçaladığını görseniz dahi yerlerinizi terketmeyin"⁴⁹ sözlerinde Arap yarımadasında savaşlarda görülen genel bir durum olarak tasvir edilmiştir. Avcı kuşların savaşçıların cesetlerinden beslenme umuduyla, leş yiyici yırtıcı kuşların tarihte büyük ordulara eşlik etti-ğine dair klasik Arap şiirinden yapılan istişhad İncil metniyle de desteklenmeye çalışılmıştır. Ferâhî, Calud'un Davud'a: 'Bana gel, etini havadaki kuşlara ve arazideki vahşi hayvanlara yem edeyim' derken, Davud'un buna cevap olarak: '... Bugün Filistinli askerlerin leşlerini gökteki kuşlarla yerdeki vahşi hayvanlara yem edeceğim...'⁵⁰ ifadelerini de bu tür bir okuma biçimine delil getirmiştir.

Teosentrik ve lâhûtî okuma biçiminde ileri sürülenin aksine, tarihî okumada Kureys'in Allah'ın evi Kâbe'yi terk etmedikleri, onu savundukları, olanca güçleriyle Ebrehe'nin ordusuyla savaştıkları ve onlara balçıktan pişirilmiş taşlar fırlattıkları ifade edilir. O nedenle Ferâhî Fil hadisesinde bir yandan Kureys'in elini kolunu

⁴⁵ Ebû Nuvâs, Abbâs b. Abdillâh b. Cafer b. el-Mansûr'u överken aynı şeye atıf yapmıştır:

"تأتى الطير غدوة... فقة بالثبع من جزوة"

Bkz. Cürcânî, *el-Visâde*, s. 274; İbn Vekî', *el-Musannef*, s. 188, 667; Askerî, *es-Smâateyn*, s. 226; Şüheyd el-Eşcaî, *Risâletü't-Tevâbi'*, s. 129; 'Ukberî, *Şerhu Dîvânî'l-Mütenebbî*, c. III, s. 339; Bağdâdî, *Hizânetu'l-Edeb*, c. IV, s. 290; Kalkaşendî, *Subhu'l-A'sâ*, c. II, s. 338.

⁴⁶ Ebû Temmâm'ın da bu tür bir şiiri vardır:

"وقد طلكت عقاباً أعلاهم ضحى... يعقبان طير في السماء نواهل"

"أقامت مع الزباب حتى كآها... من الجيش إلا أها لم تقابل"

Bkz. Cürcânî, *el-Visâde*, s. 274; İbn Vekî', *el-Musannef*, s. 188; Askerî, *es-Smâateyn*, s. 226; Şüheyd el-Eşcaî, *Risâletü't-Tevâbi'*, s. 129; Râğıb el-İsfahânî, *Muhâderâtu'l-Üdebâ*, c. II, s. 188; 'Ukberî, *Şerhu Dîvânî'l-Mütenebbî*, c. III, s. 339; Bağdâdî, *Hizânetu'l-Edeb*, c. IV, s. 290; Kalkaşendî, *Subhu'l-A'sâ*, c. II, s. 338.

⁴⁷ Mütenebbî:

"وذى جب لا ذو الجناح أمامه... بناج، ولا الوحش للثار بسالم"

"تمز عليه الشمس وهي ضعيفة... تظلمه من بين ريش الفساعم"

"إذا ضوؤها لا في من الطير فرجة... تنور فوق البيض مثل الدراهم"

Bkz. İbrâhîm b. Alî b. Temîm el-Ensârî Ebû İshâk el-Husarî el-Kayravânî, *Zehru'l-Âdâb ve Semeru'l-Elbâb*, Dâru'l-Ceyle Beyrut ty., c. IV, s. 1069.

⁴⁸ Müslim b. Velîd el-Ensârî, Yezîd b. Mezdî eş-Şeybânî'yi överken bu durumu tasvir etmiştir:

"قد عود الطير عادات وقتن بما... فهن بصحبته في كل مرغل"

Bkz. Câhız, *el-Hayavân*, c. VI, s. 485; c. VII, s. 12; Ebû Muhammed Abdillâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *eş-Şi'ru ve'ş-Şuarâ*, Dâru'l-Hadîs, Kahire 1423, c. II, s. 824; İbn Vekî', *el-Musannef*, s. 188; Şüheyd el-Eşcaî, *Risâletü't-Tevâbi'*, s. 129; Kayravânî, *Zehru'l-Âdâb*, c. IV, s. 1068; Kalkaşendî, *Subhu'l-A'sâ*, c. II, s. 338.

⁴⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Münî', *et-Tabakâtu'l-Kübrâ*, (Tah. Muhammed Abdülkadîr Atâ), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Bsk., Beyrut 1990, c. II, s. 36.

⁵⁰ I. Samuel, 17/44, 46.



bağlayan diğer taraftan Allah'a baş aktör olarak harikulâdevî roller veren bu lâhûti okuma anlayışına ciddi tenkitler yapmıştır. Allah'ın evi, Araplar ve özellikle de Kureyş nazarında en değerli şey, bütün şeref ve iftiharlarının kendisine dayandığı bir mabed olmasına ve atılganlıkları, gururları, cesaretleri ve harimlerini korumakla darb-ı mesel haline gelmiş hatta bundan daha basit olan şeyler için aralarında uzun süren savaşlar alevlenmiş, kahramanlıklarına ve bağımsızlıklarına aşırı bağlı bir topluluk olmalarına rağmen, Kâbe'den çekilmeleri, onu yıkmak için gelen düşmanla savaşmamaları ve dağların tepelerine çekilmelerinin Kureyş'in tarihî ve toplumsal gerçekliği, Arap adetleri ile bağdaşmadığını ifade etmiştir.⁵¹ Dolayısıyla Ferâhî Ebrehe ile Abdülmuttalib arasında geçen diyalog rivayetinin, Abdülmuttalib'i Mekke'yi değil de kendi develerini düşünen bir deve çobanı olarak gösteren ve Kureyş'in dağlara çekildiğine dair haberin senedinin sabit olmadığını, bunu Arap düşmanlarının vaz ettiğini ileri sürmüştür.⁵² Ayrıca Ebrehe hac mevsiminde, eyyâmü't-teşrik günlerinde Mekke'ye geldiği ve bütün Araplar bir arada olduğu, yolda çeşitli kabileler savaştığı halde ve üstelik Sakif Allah'ın evini savunmaktan kaçtığı için o günkü Araplar onları kınamasına rağmen⁵³ Arapların Ebrehe ile savaşmamış olmalarının anlaşılır bir durum olmadığını da ifade etmiştir. Arapların tamamı Sakif gibi savaşmaktan kaçmış olsaydı Sakif'i ayıplamaz ve Sakif'in reisi Ebû Riğâl'in kabrini taşılayıp onu lanetlemezlerdi.⁵⁴

⁵¹ Ferâhî, *Tefsîru Sûreti'l-Fil*, s. 441; *Âsâru's-Şeyh*, c. VIII, s. 15-16; Öztürk, "Hamîdüddîn el-Ferâhî'nin Tefsîr Metodu ve Fil Süresi Yorumu", s. 134.

⁵² Ferâhî, *Tefsîru Sûreti'l-Fil*, s. 439; *Âsâru's-Şeyh*, c. VIII, s. 16, 20.

⁵³ Bu olayın gerdanlıklı kurbanlıkların kesime hazır olduğu teşrik günlerinde meydana geldiğine dair Ferâhî, İkrime b. Âmur b. Hâşim b. Abdi Menâf b. Abdiddâr b. Kusay'ın, Abdülmuttalib'in develerini alıp götürnen Ebrehe'nin elçisi Esved b. Maksûd'a yaptığı beddua şiirini istişhad etmiştir:

لَا هُمْ أَخِرُ الْأَسْوَدِ بْنِ مَقْسُودٍ ... الْأَجْدُ الْهَخْمَةَ فِيهَا التَّغْلِيدُ
بَيْنَ جِزَاءٍ وَبَيْنَ قَالِيدٍ ... تَجْبِشُهَا وَهِيَ أَوْلَاثُ التَّطْيِيدِ
فَضَمَّتْهَا إِلَى طَمَاطِمِ شُودٍ ... أَخْمَزُ يَا رَتَّ وَأَنْتَ مَخْمَزُودُ

Aynı şekilde Sakif'in kınandığına da Dırar b. Hattâb el-Fihri'nin şiirini delil getirmiştir. Bkz. *وزن تقيف إلى* ووزن تقيف إلى Ferâhî, *Tefsîru Sûreti'l-Fil*, s. 441-442; *Âsâru's-Şeyh*, c. VIII, s. 14-15; İbn Hişâm, *es-Sîre*, c. I, s. 51; Arapların Kâbeyi yıkmak kararı alan Ebrehe'ye karşı cihad etmeyi düşündükleri ve nitekim Zü Nefr el-Himyeri ve Has'am (Şehrân ve Dâhis) ve bunlara tabi olan diğer kabilelerin, Ebrehe Yemen'den ilerlerken Ebrehe'ye karşı savaştkları konusunda bkz. İbn Hişâm, *es-Sîre*, c. I, s. 46; Taberî, *Târîh*, c. II, s. 131-132; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. XXIV, s. 610-611; Semerkandî, *Bahru'l-Ullûm*, c. III, s. 620; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, c. X, s. 290; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, c. II, s. 171; Harbutlî, *Târîhu'l-Ka'be*, s. 83, 85-86.

⁵⁴ Ferâhî, *Tefsîru Sûreti'l-Fil*, s. 442; *Âsâru's-Şeyh*, c. VIII, s. 14; Mekke'ye üç kilometre uzaklıkta Mina'da Muğammis'de vefat eden ve buraya defnedilen Ebû Riğâl'in kabrini Arap ve diğer insanların taşıladığı hususunda bkz. İbn Hişâm, *es-Sîre*, c. I, s. 48; Taberî, *Târîh*, c. II, s. 132; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. XXIV, s. 611; Semerkandî, *Bahru'l-Ullûm*, c. III, s. 620; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, c. II, s. 171.



Halebî'nin *Sîreti'*nde geçen Abdülmuttalib'in kavmini toplayıp sancağını ve ordusunu Mina'ya konuşlandırdığına dair rivayetler ve İbn Dafa'r'ın Abdülmuttalib'in ve Kureyş'in savaşmayı korkup dağlara çekildiğine dair rivayetle, ordusunu toplayıp Mina'da savaştığına dair rivayeti cem etme teşebbüsünde Abdülmuttalib'in ordusuna: "dağlara çıkın Ebrehe ordusuna taş ve çakıl atın" emrini vermiş olabileceği yorumları⁵⁵ da teosentrik okumayla mucizevî, mitik, efsanevî bir zafere dönüştürülen Fil olayının gerçek tarihî, vakiî olgusal yönünü ortaya koymaktadır. Benzer şekilde Kureyş, Kinâne, Huzeyl ve Harem'deki diğer insanların Ebrehe ile savaşmaya teşebbüs ettikleri ancak sonra güçlerinin yetmeyeceğini anlayınca bunu terk ettikleri rivayetleri de⁵⁶ güçlerinin yetmeyeceğini bildikleri halde Arapların kendilerini savunduklarına işaret etmektedir. Bu okuma biçiminin en önemli dayanağı, Tanrı'nın harikulâde bir olayı vücuda getirirken bile tabii koşulları, doğal yasaları/sünnetini çiğnemediği hipotezidir. Dolayısıyla Nuh, Lut, Ad ve Semud gibi kavimlerin tamamının olağanüstü sebeplerle değil, tabii nedenlerle helak olduklarını, Fil hadisesi için geçerli olan okuma biçiminin diğer tarihî helak kıssaları için de geçerli olabileceğini ileri sürmektedir.⁵⁷

Bu okuma tarzında taşları fil ordusuna atan Allah'ın gönderdiği kuşlar değil Kureyş'in kendisidir. O nedenle de "termîhim", ifadesinin faili kuşlar değil, Kureyş'tir.⁵⁸ "Termî" fiilinin kuşlar için kullanımının uygun olmadığı, doğal olarak kuşların gaga ve pençelerinden çakıllar düşürebileceği, fakat onların bu davranışlarının "ramy" olarak adlandırılmayacağı, ramy'in ancak bir atma davranışında, bir kol ya da sapan aracılığıyla bir güç uygulandığında ya da davranışın şiddetli fırtınalarla birlikte olduğunda meydana geleceği ifade edilmiştir.⁵⁹ Bu hadisenin bu tür savunmayla bertaraf edildiğine olaya tanık olan ve gördüklerini şiirlerinde dile getirenlerin sözlerinden de delil getirilmiştir.⁶⁰ Mesela, Zu'r-rumme, 'kendi kavminden bir

⁵⁵ Halebî, *es-Sîre*, c. I, s. 90.

⁵⁶ İbn Hişâm, *es-Sîre*, c. I, s. 48; Taberî, *Târîh*, c. II, s. 133; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. XXIV, s. 611; İbn Kesir, *el-Bidâye*, c. II, s. 171; Harbutlî, *Târîhu'l-Ka'be*, s. 87, 94.

⁵⁷ Ferâhî, *Tefsîru Sûreti'l-Fil*, s. 444-445, 457-458.

⁵⁸ Ferâhî, *Tefsîru Sûreti'l-Fil*, s. 422-425, 461; İslâhî, *Tedebbür-i Qur'ân*, c. IX, 564.

⁵⁹ İslâhî, *Tedebbür-i Qur'ân*, c. IX, 564; Bu tür bir okuma ameliyesi için yapılan itirazlar hakkında bkz. Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kurân*, c. VII, s. 245.

⁶⁰ Zûr-Rumme şöyle diyor:

وأربعة اصطادات صدور رماحنا ... جهازا وعتنونا العجاجة أكملنا
تغنى له عمرو فشكل ضلوعه ... بناقذو نجلاء والحيل تطير



adamın Ebrehe'nin bedenini mızrağıyla yaraladığını ve bu olayın da koyu bir toz bulutunun göğe yükseldiği bir günde olduğunu, bu durumun da, Tanrı'nın üzerlerine, onları vuran kum, çakıl yüklü bir fırtına göndermesinden kaynaklandığını ifade etmiştir.⁶¹ Aslında gerek Fil hadisesinde gerekse de Bedir gazvesinde düşmana taş atıldığına, Taiflilerin Peygamber'i taşladıklarına dair rivayetler, hatta bugün Filistinlilerin İsrail'e karşı hala bu yöntemi kullanmaları bunun çölde düşmanı püskürten çok kadim bedevî savunma savaş taktiklerinden olma olasılığını artırmaktadır.

Kısaca nâsûtî bir olayın neden lâhûtî bir zafere dönüştürüldüğü konusunda Ferâhî'nin de temas ettiği gibi şunları söyleyebiliriz. Sahih rivayetlerde vaki olmadığı halde kuş sürülerine Ebrehe ordusu için taş atmak, daha sıradışı ve hari-kulâda olması yönüyle insana daha cazip gelmektedir. Olaya bizzat tanık olanların havada kuşlarla, taşları bir arada görmeleri yahut rivayetlerde, kuşlarla taşların bir arada zikredilmiş olması, hem tanıkları ve hem de dinleyicileri bu taşları kuşların attığı vehmine sürüklemiş, daha sonra ise bu olaya ilişkin rivayeti işitenler ayeti bu anlama hamletmiş olabilirler. İşte bu sebepten bu tür bir kabul insanlar arasında şöret olmuştur. Hiç şüphesiz cumhurun da bunda payı büyüktür. Çünkü harikulâde gizemli anlatımlar karşısında kör ve dilsiz olarak yere kapanmışlar, bu olayla ilgili rivayetleri araştırmayı ve en güvenilir olanını almayı ne yazık ki takvanın hilafına bir durum olarak görmüşlerdir.⁶²

2.3.Ordunun Salgın Hastalıkla Helaki

Tefsir, siyer ve tarih kaynaklarında Ebrehe ordusunun tamamının bu kuşların attığı taşlarla helak olmadığı, ordunun çabucak Yemen yolunu tuttuğu, vü-

Bkz. Ebû Nasr Ahmed b. Hâtim el-Bâhilî, *Dîvânü Zü'r-Rumme*, (Tah. Abdülkudûs Ebû Sâlih), Mîesse-setu'l-İmân, 1. Bsk., Cidde 1982, c. II, s. 637-638; Ebû Abdîrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhidî, *Kitâbu'l-Ayn*, (Tah. Mehdi el-Mahzûmî, İbrâhîm es-Sâmurâî), Dâru ve Mektebeti'l-Hilâl, yy. ty., c. III, s. 303; Muhammed b. Ahmed b. el-Ezherî el-Herevî Ebû Mansûr, *Tezhîbu'l-Luğa*, (Tah. Muhammed Muavvez Mura'ab), Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabiyyi, 1. Bsk., Beyrut 2001, c. V, s. 164; Ebû Süleymân Hammad b. Muhammed b. İbrâhîm el-Hattâb, *Çarîbu'l-Hadîs*, (Tah. Abdülkerîm İbrâhîm el-Çarbâvî), Dâru'l-Fikr, Dimeşk 1982, c. I, s. 137; Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Amr b. Ahmed ez-Zemahşerî, *el-Fâik fi Çarîbi'l-Hadîs ve'l-Eser*, (Tah. Ali Muhammed el-Becâvî, Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm), Dâru'l-Ma'rife, 2. Bsk., Lübnan ty., c. III, s. 413; Muhammed b. Mükrim b. Ali Ebu'l-Fadl Cemâlüddîn İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Dâru Sâdır, 3. Bsk., Beyrut 1414, c. XV, s. 310; Ferâhî, *Tefsîru Sûreti'l-Fil*, s. 440-441; *Âsâru's-Şeyh*, c. VIII, s. 15.

⁶¹ Ferâhî, *Tefsîru Sûreti'l-Fil*, s. 441; *Âsâru's-Şeyh*, c. VIII, s. 15; Öztürk, "Hamîdüddîn el-Ferâhî'nin Tefsîr Metodu ve Fil Sûresi Yorumu", s. 135.

⁶² Ferâhî, *Tefsîru Sûreti'l-Fil*, s. 464.



cutlarında kaşınıtı başladığı ve sonra da ciltlerinin patlayarak etlerinin döküldüğü, aynı şekilde Ebrehe'nin de Yemen yolunda aynı akıbete uğradığı, bedeninin parçalandığı, her tarafından irin ve kan akmaya başladığı, vücudunun dışından kalbinin gözüktüğü çok geçmeden Sana'da vefat etiği yönünde serdedilen tarihî rivayetler⁶³, vakîî, tarihî ve olgusal okumanın bir parçası olarak görülebilir. Çünkü o günkü şartlarda Yemen devletinin zayıflayıp çökmeye başladığı dönemde çölde Ebrehe ordusunun yaklaşık 1225 km'lik bir mesafeyi yollarda çeşitli kabilelerle savaşarak kat etmesinin tabîî bir sonucu olarak veba, humma ve çiçek gibi bir hastalıkla telef olmuş olmaları da uzak bir ihtimal değildir. O nedenle Makdisî, henüz Peygamber'in gönderilmemiş olduğu bir dönemde mucizenin vücuda gelişiyile ilgili tartışmaların olduğunu belirterek, Ebrehe'nin ordusunun, Yemen'in hava ve suyunun bulaştırdığı, salgın veba, kızamık (humma) yahut çiçek hastalığından helak olduklarına ilişkin bir grup âlimin iddialarını dile getirmekten geri durmamıştır. Makdisî, bu fikrin onların arasında en açık ve yaygın düşünce olduğunu ve doğruluğunda hiç bir şüphenin olmadığı şiirler istişhad ettiklerini Abdullah ez-Zeba'râ'nın şiirinin⁶⁴ bunlar arasında olduğunu ifade etmiştir.⁶⁵ Aynı şekilde İkrime, İbn Abbas ve Said b. Cübeyr'den gelen rivayetlerde Ebrehe ve ordusunun yakalandığı salgın hastalık kızamık (humma) ve çiçeğin (veba) o yıl Arap yarımadasında ilk defa görüldüğüne dair rivayetler,⁶⁶ gözleri kör eden şiddetli sıcak ve sineğin çokluğundan dolayı hac

⁶³ İbn Hişâm, *es-Sîre*, c. I, s. 53-54; Taberî, *Târîh*, c. II, s. 136-137; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. XXIV, s. 614; Semerkandî, *Bahru'l-Ullûm*, c. III, s. 621; Sa'lebî, *el-Kesf ve'l-Beyân*, c. X, s. 292-293; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, c. II, s. 173; Bu ordudan arda kalan bazı askerlerin İslam geldiği dönemde Mekke'de yaşıyor olması da bu ordunun toplu bir helakle karşılaşmadığı, ancak orduda yayılan bir hastalıkla bir kısmının orada öldüğü, bir kısmının Yemen'e döndüğü, bir kısmının da Mekkelilere sığındığı şeklindeki bir anlayışın doğruluğunu destekler niteliktedir. Hz. Aişe'nin, Fil sürücüsü ve Seyis'inin Mekke'de a'ma ve kötürüm bir vaziyette dilendiklerini ifade eden rivayetler de ordunun tamamının helak olmadığını gösterir. İbn Hişâm, *es-Sîre*, c. I, s. 57; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, c. II, s. 174; Azimli, "Fil Hadisesi Hakkında Bazı Mülâhazalar", s. 50.

⁶⁴ تكلوا عن بطن مكة إنما ... كانت قلنا لا يرام حرمها
لم تخلق الشعرى لبال حرمت ... إذ لا عزير من الأيام يرومها
سائل أمير الحبش عنها ما رأى ... ولسوف ينبي الجاهلين عليها
ستون ألفاً لم يؤبوا أرضهم ... بل لم يعيش بعد الإياب سقيمها
كانت بما عاد وجرهم قيلهم ... والله من فوق العباد يقيمها

Bkz. Makdisî, *el-Bed'ü ve't-Târîh*, c. III, s. 187; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, c. II, s. 175; Süleymân b. Mûsâ b. Sâlim b. Hasân el-Kelâî Ebu'r-Rabî', *el-İktifâ*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Bsk., Beyrut 1420, c. I, s. 90.

⁶⁵ Makdisî, *el-Bed'ü ve't-Târîh*, c. III, s. 187.

⁶⁶ İbn Hişâm, *es-Sîre*, c. I, s. 54; Kelâî, *el-İktifâ*, c. I, s. 89; Taberî, *Târîh*, c. II, s. 139; Ebûbekr Abdırrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' el-Himyerî, *Tefsîru Abdırrezzâk*, (Tah. Mahmûd Muhammed Abduh), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Bsk., Beyrut 1419, c. III, s. 461; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. XXIV, s. 608, 615; Semerkandî, *Bahru'l-Ullûm*, c. III, s. 621; Sa'lebî, *el-Kesf ve'l-Beyân*, c. X, s. 295; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, c. II, s. 173.



aylarının akabinde -ki Fil hadisesi teşrik günlerinin akabinde meydana gelmiştir- veba hastalığının görüldüğüne,⁶⁷ Kureyş'in Mekke vebasından korktuklarına dair ifadeler⁶⁸ ve bazı tarihçilerin "tayr ebâbil" in ve "hicâre min sicîl" in Habeş ordusunun başına gelen vebadan kinaye olduğuna dair düşünceleri de⁶⁹ Yemen'e dönüşleri sırasında onları yırtıcı kuşlara yem yapan bu tür bir hastalıkla ölme ihtimallerini artırmaktadır. Ancak bu hastalığın Kureyş'in atıkları taşların yahut o dönem meydana gelen kumlu çakıllı esen bir çöl fırtınasının vücutlarında oluşturduğu yaraların mikrop kapması neticesinde mi yoksa Abduh'un ileri sürdüğü gibi sineklerin ayaklarında taşıdığı mikropların onlara temasıyla mı gerçekleştiği⁷⁰ hususunda kesin bir şey söylemek zor olsa da yirminci asırda Ebrehe ordusunun helakine ilişkin yapılan pek çok yorumda ordunun helaki, harikulâdevî, esrarengiz mitik bir yapıya büründürülmüş olan kuşların taşlamalarıyla değil, alelâde tabîi, tarihi/vakiî bir hastalıkla helak oldukları şeklindedir.⁷¹ Tarihi Cevâd Ali'nin aşağıdaki ifadeleri de ordunun Yemen'e dönerken yolda hastalıkla helak olduğunu teyid ediyor:

Ebrehe Mekke'ye ulaştı ancak burayı harabeye çeviremedi ve yıkamadı. Umudu boşa çıktı. Çünkü ordusunda hastalık yayıldı ve veba orduyu kırıp geçirdi. Bu nedenle ordusunun çoğu helak oldu. Ve çabucak geri dönmek zorunda kaldı. Birlikleri Yemen'e dönerlerken

⁶⁷ Seyyid Abdulazîz Sâlim, *Târîhu'l-Arab fi Asri'l-Câhiliyye*, Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, Beyrut ty., s. 354, 356.

⁶⁸ Taberî, *Târîh*, c. II, s. 159; Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. Ahmed b. İshâk b. Mûsâ b. Mehrân el-İsbahânî, *Delâilu'n-Nübüvve*, (Tah. Muhammed Revvâs Kal'acî, Abdülbirr Abbâs), Dâru'n-Nefâis, 2. Bsk., Beyrut 1986, c. I, s. 159; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, c. II, s. 334.

⁶⁹ Harbutlî, *Târîhu'l-Ka'be*, s. 89.

⁷⁰ Muhammed Abduh, *Cüz-ü Amme Tefsîru'l-Üstâz İmâm Muhammed Abduh*, Dâru'l-Mearif, Süse-Tunus ty., s. 120.

⁷¹ Tıpkı Abduh gibi Merâğî de, Ebrehe ordusunun Muğammis bölgesinde iken ikinci günde, kızamık (humma), çiçek (vebâ) hastalığına yakalandığını, bunun da, sinek, kara sineklerin ayaklarıyla taşımış oldukları mikropların yahut rüzgârın pişmiş kuru çamurdan taşları onların vücutlarına temasıyla bu hastalığın orduda yayılmış olabileceğini ifade etmiştir. Bunun tek bir sinekle bütün orduya yayılmış olabileceğini, bunun olağan, alelâde bir durum olduğunu hatta tek bir sineğin bulaştırdığı hastalıkla büyük bir ordunun helakinin, Allah'ın kudret ve azametini işaret etme noktasında tefsirlerde ifade edilen gaga ve pençelerinde taşlar taşıyan büyük kuşlarla ve esrarengiz hallerle helak edilmelerinden daha güçlü olduğunu, ilahî gücün karşısında insanın zaaf ve zilletine daha çok işaret ettiğini ifade etmiştir. Bkz. Ahmed b. Mustafâ el-Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî*, Şirketu Mektebeti ve Matbaati Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1. Bsk., Mısır 1946, c. XXX, s. 242-243; Ayrıca bu helakin kızamık, çiçek, veba gibi bulaşıcı hastalıkla gerçekleştiğini ileri sürenler konusunda bkz. Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı*, (Çev. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk), İşaret Yayınları, İstanbul 1999, c. III, s. 1308; Hasan Elik, Muhammed Coşkun, *Tevhid Mesajı*, İFAV, 2. Bsk., İstanbul 2015, s. 1463; Azimli, "Fil Hadisesi Hakkında Bazı Mülâhazalar", s. 49-50.



yolda yavaş yavaş ölüyordu. Bazı rivayetler, Ebrehe'nin kendisinin de bu hastalığa yakalandığını ancak bütün güçlüklerden sonra Sana'ya ulaşabildiğini, oraya ulaştığında, varışının hemen ardından vefat ettiğini ifade etmiştir. Tarihçiler, Ebrehe'nin saldırı haberlerini bu şekilde sonlandırmış ve bu saldırının ani bir fiyaskoyla ve Ebrehe'nin ciddi bir vebaya yakalanması ve bu hastalığın ordusuna bulaşmasıyla nihayete erdiğini ifade etmişlerdir. Bu hastalığın kendisi: Ebrehe'nin ordusunun büyük çoğunluğunun derilerine isabet eden ve onları parçalayan, özellikle de ellerde ve uyluklarda yara ve iltihaba neden olan bir cilt hastalığı yahut veba ile ilgili bir hastalıktır. Bu da kızamık ve çiçek hastalığıdır. Tarihçiler... doğrudan bu iki hastalıktan bahsediyor ve şöyle diyorlar: "Arap topraklarında kızamık ve çiçek hastalığının görüldüğü ilk yıl bu yıldır." Bunun bir başka ifadeyle açıklaması, orduya isabet eden şeyin geçmişte insanlığı süpürüp götüren ve binlerce baş yiyinceye kadar devam eden veba türlerinden bir veba olmasıdır. Habeşlerin Yemen'e dönüşü, işte bu şekilde kendilerini kırıp geçiren, yorgun bitkin düşüren ve onlara acı çektiren bir hastalıktan ibaret idi.⁷²

Ordunun olağanüstü bir şekilde Allah tarafından gönderilen kuş sürülerinin attığı taşlarla değil, İkrime, İbn Abbâs ve Said b. Cübeyr'den gelen rivayetlere bağlı olarak çiçek, kızamık ve veba gibi bir hastalıkla öldüğünü ileri süren muasır yaklaşımların kuşları sineğe, bunların taşıdıkları taşları mikroba dönüştüren izah tarzları bir o kadar haklılıkla ağır tenkide tabi tutulsa da⁷³ maalesef bu tarihi olayı *animize eden, mitik ve destansı* bir yapıya büründüren kadim rivayet ve bunlara bağlı yorumların aynı minvalde kritize edilmediğini de ifade etmek gerekir.

⁷² Cevâd Alî, *el-Mufasssal fî Târîhi'l-Arab kable'l-İslâm*, Dâru's-Sâkî, 4. Bsk., yy. 2001, c. VI, s. 206-207.

⁷³ Abdüh'un bu meyandaki görüşlerine yapılan tenkitler konusunda bkz. Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Neşriyat, İstanbul 1979, c. IX, s. 6127-6133, 6144-6146; Mustafa Güven, "Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın Tefsir Anlayışındaki Modernlik Unsurları ve Bu Bağlamda Muhammed Abdüh'a Yöneltilmiş Eleştiriler -Fil Süresi Örneği-", *EKEV Akademi Dergisi*, Yıl: 19, Sayı: 61, Kış 2015, s. 162-164; Seyyid Kutub İbrâhîm Hüseyin eş-Şârîbî, *fî Zilâli'l-Kur'an*, Dâru's-Şurûk, 17. Bsk., Beyrut Kâhire 1412, c. VI, s. 3976-3979; Muhammed el-Emin b. Muhammed el-Muhtâr b. Abdilkâdir el-Cenknî eş-Şenkîti, *Edvâu'l-Beyân fî İzâhi'l-Kur'an bi'l-Kur'an*, Dâru'l-Fikr, Beyrut-Lübnan, 1995, c. IX, s. 105-107.



Bunların dışında Bayram, Hicaz bölgesi tarihi rivayetlerin bahsettiği Ebrehe'nin vücudundaki yara ve irinlerin yanık yaraları olduğundan, aynı zamanda gerek tefsir ve gerek tarih kitaplarında Mekke'deki bitki örtüsünün değiştiğinden söz edilmesinin ve cahiliye şiiirinde helak esnasında görülen toz bulutları ve gökten yağın taşların bu tür bir tabii/volkanik hadiseyle helak olduklarının delili olduğunu,⁷⁷ Muğammis bölgesinde Ebrehe ordusunda ikinci gün, kızamık, çiçek hastalığının baş gösterdiği şekilde tarihi rivayetlerin de pişmiş volkanik taşların vücutlarında açtığı yaraların enfekte olma ve salgın hastalığa ihtimalini artırdığını,⁷⁸ volkanik taşların yahut havada görülen kuşların ise havada soğuyan pişmiş lav taş parçalarıyla helak olan cesetleri yemek için uçuşan kuşlar olduğunu ileri sürmüştür. Bunu da Timur Leng'in hatıratında Sebzar'da gerçekleştirdiği katliamı anlatırken askerlerinin günlerce insan öldürmekle meşgul oldukları, sokakların cesetlerle dolduğu cesetlerin toplanamadığı, birkaç gün sonra leş yiyen yırtıcı kuşların cesetlerin üstüne üşüşükleri ve cesetleri yedikleri ifadeleriyle⁷⁹ ve pek çok krater çukurunun olduğunu ortaya koyan Hicaz bölgesi uzay fotoğraflarının varlığı ile temellendirmiştir.⁸⁰

Kısaca Meke ile Medine arası Muğammis denilen bölgede etraftaki dağların birinden volkanik patlamanın gerçekleşmesiyle bu lavların havada soğuyup ordunun üzerlerine düşmesiyle aldıkları darbe ve vücutlarındaki yanıklarla öldükleri ve kuşların gelip bu cesetleri parçaladıkları şekilde yapılan izahlar⁸¹ ister herhangi bir rivayete müstenid olmasın isterse de bilimsel veriler ışığında yahut ateşte pişmiş çamurdan taş manasında olan "siccîl" kelimesinden hareketle ileri sürülmüş olsun her hâlükârda bu tür bir açıklama hadiseyi vakiî, olgusal/tabii okumanın bir başka örneğini sergilemesi açısından önem arz etmektedir. Ne var ki Mikâil Bayram da her ne kadar olayın gerçekleşme tarzını tarihî ve tabii bir hadise olarak okusa da nihayetinde bunun Mekkelileri ve Kâbe'yi korumak için Tanrı tarafından gerçekleştirilen ilahî bir mucize olduğunu ifade etmekten de geri durmamıştır.

⁷⁷ Bayram, *Fil Olayının Mahiyeti*, s. 29-31.

⁷⁸ Bayram, *Fil Olayının Mahiyeti*, s. 36-37.

⁷⁹ Timur Leng, *Menem Timur-i Cihan-Güşay*, (Ter. Z. Mansuri), Tahran 1372, s. 77; Bayram, *Fil Olayının Mahiyeti*, s. 24-25.

⁸⁰ Bayram, *Fil Olayının Mahiyeti*, s. 37.

⁸¹ Bayram, *Fil Olayının Mahiyeti*, s. 19-21, 22.



2.5.Cahiliye Arapların Muhayyel Gerçeklikleri

Nâsûtî yorum metodolojisi bir olayın sadece bilfiil olgusallığını değil, bi-zatihi yaşanan bu tarihî olayın hafızalarda efsaneleşen bilkuvve gerçekliklerini de hesaba katarak okuma yapar. Dolayısıyla Fil sûresinin mantûk ve melfûzundan istinbat edilen Ebrehe'nin ordusunu, Kureyş Arapları değil de Allah'ın gönderdiği kuşlarla helak ettiği şeklindeki bir anlamın yedinci yüzyıl Arap akıl yapılarına, muhit ve vasatlarına mutabik ve muvafık bir şekilde vahyin inzal olduğunu, Kur'ân'ın onların muhayyel, usturî gerçekliklerini hesaba katarak hitapta bulunduğunu söylemek de mümkündür. Çünkü özellikle de İbranilerde ve onların kültür harcıyla yoğrulmuş Araplar arasında bu türden helak kıssaları mervî idi. Mesela, Mısır'da İsrail oğulları ve beldelerinin Allah tarafından kurbağa, sivrisinek, at sineği, çekirge vb yerde gezen yahut uçan sürülerle, dolu ile cezalandırılmaları ve beldelerinin harap olması bu türdendir.⁸² Yine Hz. Musa'nın bir avuç dolusu ocak kurumu alıp havaya serpmesiyle bütün Mısır halkının ve hayvanlarının bedeninde çiban yaralarının oluşması bu kabildendir.⁸³ Benzer şekilde “(Savaşta) onları siz öldürmediniz, fakat Allah öldürdü onları; attığın zaman da sen atmadın, fakat Allah attı (onu)”⁸⁴ ayeti ile bağlantılı olarak Hz. Peygamber'in Bedir gazvesinde bir avuç çakıl, kum, toprak alıp müşriklerin üzerine serpmesi neticesinde onların mağlup oldukları anlatıları da aynı çerçevededir.⁸⁵

Araplarda Kâbeyi tazim ve takdis kıssaları arasında sadece Kâbe'yi yıkmaya gelen Ebrehe ordusuna kuşların taş atması anlatıları değil benzeri bir durum Yemen meliki Tübbâ için de hikâye edilir. Ebrehe'den daha önce Tübbâ'nın da Kâbeyi yıkmaya geldiği, Allah'ın üç gün karanlıkta bırakmak suretiyle ona mani olduğu, bu durumu görüp korkuya kapılan Tübbâ'nın, beyaz elbise/ihram giyip (Kâbe'ye giydirip), Kâbe'yi tazim ettiği ve deveden kurbanlar kestiği bu anlatılar arasında-

⁸² Mısırdan Çıkış, 8/1-32; 9/13-35; 10/1-20.

⁸³ Mısırdan Çıkış, 9/8-12; Ferâhî, *Tefsîru Sûreti'l-Fil*, s. 446.

⁸⁴ Enfâl, 8/17.

⁸⁵ Mukâtil, *Tefsîr*, c. II, s. 105; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. XIII, s. 441-447; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. II, s. 206-207; Ebû Muhammed Abdulhak b. Çâlib b. Abdirrahmân b. Temmâm b. Atiyye el-Endülüsî, *el-Muharraru'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, (Tah. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Bsk., Beyrut 1422, c. II, s. 511; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. el-Hasen b. el-Huseyin Fahrüddîn er-Razî, *Mefâtihu'l-Çayb*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabiyyi, 3. Bsk., Beyrut 1420, c. XV, s. 466-467.



dır.⁸⁶ Hatta tarihçiler, Tübbâ'nın kâbeyi yıkmaktan vazgeçip onu tazim etmesini ve ona taktimeler sunmasını, tıpkı Ebrehe ordusunda olduğu gibi, Yemenlilerin çadırlarında ızdıraba neden olan şiddetli çöl fırtınası ile talil etmişlerdir.⁸⁷ Araplardaki bu usturenin bir benzeri, İbranilerde Rab'ın Hz. Musa'nın elini göğe doğru uzattırarak Mısır halkını üç gün kimsenin bir başkasını göremediği bir karanlıkta bıraktığı şeklinde Tevrat kıssaları arasında da yer almaktadır.⁸⁸ Muhtemelen Kur'ân'ın bu anlatımı, bu sûre nazil olduğu dönemde Araplar arasında, Habeşlerin başına gelen bu felaketin mucizevî, harikulâde Tanrısal bir ceza olduğu yönünde ya var olan itikatların⁸⁹ bir tasviri ya da hadiseye ilişkin o günkü Arapların zihinlerinde oluşmuş algıların bir teşekkül ve tecessümüdür.⁹⁰

Sonuç:

Kur'ân'ın bahsettiği tarihî Fil hadisesini kadim ve yakın geçmişimizde görülen iki tür okumaya tabi tuttuk. Bunlardan birincisi bir olguyu, bir süreci, bir durumu; Tanrı/Yaratan merkezli okuma, anlama, anlamlandırma, inceleme ve değerlendirme metodu olan *lâhûtî*, *teosentrik okuma*, diğeri de hadiseleri, kendi siyasî, içtimaî, iktisadî, tabiî, tarihî ve toplumsal koşullarıyla anlamlandıran *nâsûtî*, *tarihî*, *vakîî* olgusal okumadır. Sadece bu olayda değil bütün tarihî hadiselerin anlatımında Kur'ân'ın söz dizimi, mantûk ve melfûzu Allah merkezli bir dil dizgesine sahip olduğundan onun bu hâkimiyet ifade eden dil dizgesinin etkisinde kalarak, Kur'ân'ı *teosentrik*, *lâhûtî* bir yoruma tabi tutan, çoğunluğu müfessirlerden oluşan âlimler, onda hikâye edilen bu tarihî olayı, Kâbe'yi korumak daha sonra gönderilecek Peygamber'in nübüvvetini tespit etmek için, Tanrı'nın tarihe olağanüstü, mucizevî bir müdahalesi olarak ele almışlardır. Bununla beraber Kur'ân'ı *nâsûtî*, *tarihî* ve *vakîî* okumaya tabi tutan, çoğunluğu tarihçilerden oluşan âlimler ise bu tür olayların fevkalâde, harikulâde hadiseler değil, tabiî, alelâde (*ma'hûd ve me'lûf*) olaylar olduğunu ileri sürmüşlerdir.

⁸⁶ Mukâtil, *Tefsîr*, c. IV, s. 851; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, c. X, s. 293; Harbutlî, *Târîhu'l-Ka'be*, s. 84.

⁸⁷ Harbutlî, *Târîhu'l-Ka'be*, s. 84.

⁸⁸ Mısırdan Çıkış, 11/21-23.

⁸⁹ Muhammed İzzet Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, Kâhire 1383, c. II, s. 43.

⁹⁰ Elik, *Tevhid Mesajı*, s. 1463.



İşte *lâhûtî okuma* biçiminin ileri sürdüğü gibi bu hadise, gerçekten Tanrı'nın, yer yer tarihî ve toplumsal olaylara mucizevî, olağanüstü bir şekilde müdahalesinin mukadder bir sonucu mu yoksa *tarihî yorum* metodolojisinin önelediği gibi tabii, tarihî ve toplumsal koşulların alelâde bir iktizası mı? olduğu hipotezini irdedeğimiz bu çalışmada, Ebrehe'nin ordusunun helaki, *teosentrik, lâhûtî okuma* metodolojisinde ileri sürüldüğü gibi Allah'ın haremine yapılan saldırıya karşı, Allah'ın mucizevî, harikulâdevî bir şekilde gagalarında ve ayaklarında güdümlü mermi gibi taşlarla gönderdiği kuşlar aracılığıyla cereyan eden Tanrısal bir ceza değildir, aksine *nâsûtî, tarihî okumada* olduğu gibi, Kureyş'in Mekke'yi taşlarla savunmasının yahut taşlı, çakıllı ve kumlu esen bir çöl fırtınasının Habeş ordusunu püskürtmesinin, ardından çiçek, kızamık ve veba gibi bir hastalığın orduda baş göstermesinin nâsûtî, tarihî ve tabii bir sonucu olduğunu müşahede ettik. Aynı şekilde Kur'an'ın bahsettiği Fil hadisesinin, özellikle de klasik tefsirlerde görülen lâhûtî, teosentrik okumayla, tarihî, tabii ve toplumsal sebep ve şartlarından soyutlandığını, üstelik efsanevî, usturî, ruhanî, harikulâdevî bir yapıya büründürüldüğünü ve animize edildiğini de görmüş olduk. O nedenle bu çalışma, Kur'an'ın diğer helak kıssalarının da bu iki okuma metoduyla yeniden ele alınıp irdelenmesini, özellikle de ekseriyetle tarih kaynaklarında tatbik edilegel nâsûtî, tarihî ve vakîî usûlle yeniden okunması gerektiğini ihsâs etmekle, Kur'an'ı anlama metodolojilerine bir nebze de olsa katkı sunacağı ve bu konuda ön ayak olacağı kanaatindeyiz.



Kaynakça

Abdirrezzâk b. Hemmâm, Ebûbekr b. Nâfi' el-Himyerî, *Tefsîru Abdirrezzâk*, (Tah. Mahmûd Muhammed Abduh), Beyrut, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Bsk., 1419.

Abduh, Muhammed, *Cüz-ü Amme Tefsîru'l-Üstâz İmâm Muhammed Abduh*, Sûse-Tunus, Dâru'l-Meârif, ty.

Alî b. Muhammed el-İmrân, *Âsâru's-Şeyh Allâme Abdurrahmân b. Yahyâ el-Muallimî el-Yemânî*, (Tash. Mecmûa min el-Bâhisîne minhum Alî b. Muhammed el-İmrân), yy. Dâru Âlemi'l-Fevâid, 1. Bsk., 1434.

Bağdâdî, Abdülkâdir b. Ömer, *Hizânetu'l-Edeb ve Lübbü Lübâbi Lisâni'l-Arab*, (Tah. Abdüsselâm Muhammed Hârûn), Kâhire, Mektebetu'l-Hâneçî, 4. Bsk., 1997.

Bâhilî, Ebû Nasr Ahmed b. Hâtim, *Dîvânü Zü'r-Rumme*, (Tah. Abdülkudûs Ebû Sâlih), Cidde, Müessesetu'l-İmân, 1. Bsk., 1982.

Câhız, Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinânî Ebû Osmân, *el-Hayavân*, Beyrut, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Bsk., 1424.

Cevâd Alî, *el-Mufassal fî Târîhi'l-Arab kable'l-İslâm*, yy., Dâru's-Sâkî, 4. Bsk., 2001.

Cürçânî, Ebu'l-Hasen Alî b. Abdilazîz el-Kâdî, *el-Visâde beyne'l-Mütenebbî ve Husûmihi*, (Tah. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm-Alî Muhammed el-Becâvî), yy., Matbaatu İsâ el-Bâbî el-Halebî, ty.

Ebû Nuaym el-İsbahânî, Ahmed b. Abdillâh b. Ahmed b. İshâk b. Mûsâ b. Mehrân, *Delâilu'n-Nübüvve*, (Tah. Muhammed Revvâs Kal'acî, Abdülbirr Abbâs), Beyrut, Dâru'n-Nefâis, 2. Bsk., 1986.

Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul, Eser Neşriyat, 1979.

Eşcaî, Ebû Âmir Ahmed b. Abdilmelik b. Ahmed b. Şüheyd el-Endülüsî, *Risâletü't-Tevâbi' ve'z-Zevâbi'*, (Tah. Petrus el-Büstânî), Beyrut-Lübân, Dâru Sâdır, 2. Bsk. 1996.



Ezherî, Muhammed b. Ahmed b. el-Herevî Ebû Mansûr, *Tehzîbu'l-Luğa*, (Tah. Muhammed Muavvez Mura'ab), Beyrut, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabiyyi, 1. Bsk., 2001.

Ferâhî, Abdülhamîd, *Tefsîru Nizâmi'l-Kur'ân ve Te'vîlu Furkân bi'l-Furkân*, Hind, ed-Dâiretu'l-Hâmidiyye, 1. Bsk., 2008.

Ferâhidî, Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temûm, *Kitâbu'l-Ayn*, (Tah. Mehdî el-Mahzûmî-İbrâhîm es-Sâmurâî), yy., Dâru ve Mektebeti'l-Hilâl, ty.

Galip Yavuz, "Hâdisetü'l-Fil min Manzûri's-Şuarâi'l-Muâsîrîn li'l-Câhiliyye", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XVI, Sayı: 2, 2012, ss. 611-623.

Halebî, Alî b. İbrâhîm b. Ahmed Ebu'l-Ferec Nûreddîn b. Burhâneddîn, *es-Sîretu'l-Halebiyye, İnsânu'l-Uyûn fî Sîreti'l-Emîni'l-Me'mûn*, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Bsk., 1427.

Harbutlî, Alî Hasenî, *Târîhu'l-Ka'be*, Beyrut, Dâru'l-Ceyl, 3. Bsk., 1991.

Hasan Elik, Muhammed Coşkun, *Tevhid Mesajı*, İstanbul, İFAV, 2. Bsk., 2015.

Hattâbî, Ebû Süleymân Hammad b. Muhammed b. İbrâhîm, *Ğarîbu'l-Hadîs*, (Tah. Abdülkerîm İbrâhîm el-Ğarbâvî), Dimeşk, Dâru'l-Fikr, 1982.

Hayrettin Öztürk, "Hamîdüddîn el-Ferâhî'nin Tefsîr Metodu ve Fil Sûresi Yorumu", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Cilt: IX, Sayı: 2, 2009, ss.123-146.

İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdulhak b. Ğâlib b. Abdîrrahmân b. Temmâm el-Endülüsi, *el-Muharraru'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, (Tah. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed), Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Bsk., 1422.

İbn Hişâm, Abdülmelik b. Eyûb el-Himyerî Ebû Muhammed Cemâlüddîn, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, (Tah. Mustafâ es-Sakâ, İbrâhîm el-Ebyârî vd.), Mısır, Şirketu Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 2. Bsk., 1955.

İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer el-Kureşî, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, yy., Dâru'l-Fikr, 1986.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdillâh b. Müslim ed-Dîneverî, *eş-Şi'ru ve's-Şuarâ*, Kahire, Dâru'l-Hadîs, 1423.



İbn Manzûr, Muhammed b. Mükrim b. Alî Ebu'l-Fadl Cemâlüddîn, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut, Dâru Sâdır, 3. Bsk., 1414.

İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Münî', *et-Tabakâtu'l-Kübrâ*, (Tah. Muhammed Abdülkadîr Atâ), Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Bsk., 1990.

İbn Vekî', Hasen b. Alî ed-Dabî et-Tûnîsî Ebû Muhammed, *el-Musannef li's-Sâriki ve'l-Mesrûki minh*, (Tah. Ömer Halife b. İdrîs), Bingâzî, Câmiatu Kâti Yûnus, 1. Bsk., 1994.

İbn Yakûb Miskeveyh, Ebû Alî Ahmed b. Muhammed, *Tecârubü'l-Ümem ve Teâkübü'l-Hümem*, (Tah. Ebu'l-Kâsım İmâmî), Tahran, Sirûş, 2. Bsk., 2000.

İslâhî, Emîn Ahsen, *Tedebbür-i Kur'ân*, Lahor 2000-2002.

İzzuddîn İbnu'l-Esîr, Ebu'l-Hasen Alî b. Ebi'l-Kerem Muhammed b. Abdilkerîm b. Abdilvâhid eş-Şeybânî el-Cezerî, *el-Kâmil fi't-Târih*, (Tah. Ömer Abdîselâm Tedmürî), Beyrut-Lübnan, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabiyyi, 1. Bsk., 1997.

Kalkaşendî, Ahmed b. Alî b. Ahmed el-Fezârî, *Subhu'l-A'sâ fi Sinâati'l-İnşâ*, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ty.

Kayravânî, İbrâhîm b. Alî b. Temîm el-Ensârî Ebû İshâk el-Husârî, *Zehru'l-Âdâb ve Semeru'l-Elbâb*, Beyrut, Dâru'l-Ceyle ty.

Kelâî, Süleymân b. Mûsâ b. Sâlim b. Hasân Ebu'r-Rabî', *el-İktifâ*, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Bsk., 1420.

Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebîbekr b. Ferah el-Ensârî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, (Tah. Ahmed el-Berdûnî, İbrâhîm Atfeyiş), Kahire, Dâru'l-Kütübi'l-Misriyye, 2. Bsk., 1964.

Makdisî, el-Mutahhir b. Tâhir, *el-Bed'ü ve't-Târih*, Bûr Saîd, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, ty.

Mehmet Azimli, "Fil Hadisesi Hakkında Bazı Mülahazalar", *Hikmet Yurdu* Yıl:1, Sayı: 2, Temmuz-Aralık / 2008, ss. 45-55.

Mehmet Mahfuz Söylemez, "Fil Hadisesi'nin Arap Yarımadasındaki Etkileri Üzerine Bir İnceleme", *İslamî İlimler Dergisi*, Yıl: I, Sayı: 2, Güz 2006, ss. 115-130.



-“Kur'an'ın Anlaşılmasına Tarihin Etkisi: Kureyş ve Fil Sûreleri İle Necm Suresi 19-23. Ayetleri Örneği”, *Kur'an ve İslami İlimlerin Anlaşılmasında Tarihin Önemi*, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2013, ss. 69-81.

Mehmet Nadir Özdemir, “Siyer-i Nebî Tarihten Farklı Mı Okunmalı, Fil Olayı Bağlamında Bir Değerlendirme”, *EKEV*, Yıl: 18, Sayı: 59, Bahar 2014, ss. 247-264.

Merâğî, Ahmed b. Mustafâ, *Tefsîru'l-Merâğî*, Mısır, Şirketu Mektebeti ve Matbaati Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1. Bsk., 1946.

Mevdûdî, Ebu'l-Alâ, *Tefhimu'l-Kur'an*, İstanbul, İnsan Yayınları, 2. Bsk., 1996.

Mikail Bayram, “Fil Olayı ve Fil Sûresi Hakkında Yeni bir Yorum”, *1.Kur'an Sempozyumu*, Ankara, Bilgi Vakfı, 1994, ss.171-180.

Muhammed Bâkir es-Sadr,, *Kur'an Okulu*, (Müt. Mehmet Yolcu), Ankara, Fecr Yayınları, 3. Bsk., 1996.

Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı*, (Çev. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk), İstanbul, İşaret Yayınları, 1999.

Muhammed İzzet Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, Kâhire, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1383.

Mukâtil b. Süleymân, Ebu'l-Hasen b. Beşîr el-Ezdî, *Tefsîru Mukâtil*, (Tah. Abdullâh Mahmût Şahâte), Beyrut, Dâru İhyâi't-Türâs, 1. Bsk. 1423.

Mustafa Fayda, “Fil Vak'ası”, İstanbul, *DİA*, 1996, c. XIII, ss. 70-71.

Mustafa Güven, “Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın Tefsir Anlayışındaki Modernlik Unsurları ve Bu Bağlamda Muhammed Abdüh'a Yöneltilmiş Eleştiriler -Fîl Sûresi Örneği-”, *EKEV Akademi Dergisi*, Yıl: 19, Sayı: 61, Kış 2015, ss.141-170.

Râğîb el-İsfahânî, Ebu'l-Kâsım el-Hüseyn b. Muhammed, *Muhâderâtu'l-Üdebâ ve Muhâverâtu's-Şuarâ ve'l-Büleğâ*, Beyrut, Şirketu Dâri'l-Erkâm b. Dâri'l-Erkâm, 1. Bsk., 1420.

Razî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. el-Hasen b. el-Huseyin Fahrud-dîn, *Mefâtihu'l-Ğayb*, Beyrut, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabiyyi, 3. Bsk., 1420.



Sa'lebî, Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm, *el-Keşf ve'l-Beyân an Tefsîri'l-Kur'ân*, (Tah. Ebû Muhammed b. Âşûr), Beyrut-Lübnân, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabiyyi, 1. Bsk., 2002.

Sâlim, Seyyid Abdulazîz, *Târîhu'l-Arab fî Asri'l-Câhiliyye*, Beyrut, Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, ty.

Semerkandî, Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm, *Bahru'l-Ulûm*, yy. ty.

Seyyid Kutub, İbrâhîm Hüseyin eş-Şâribî, *fî Zilâli'l-Kur'ân*, Beyrut Kâhire, Dâru's-Şurûk, 17. Bsk., 1412.

Suyûtî, Abdurrahmân b. Ebî Bekr Celâlüddîn, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, Beyrut, Dâru'l-Fikr, ty.

Süheyli, Ebu'l-Kâsım Abdurrahmân b. Abdillâh b. Ahmed, *er-Ravdu'l-Ünüf fî Şerh-i -Sîreti'n-Nebeviyye*, Beyrut, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabiyyi, 1. Bsk., 1412.

Şenkîti, Muhamed el-Emîn b. Muhammed el-Muhtâr b. Abdilkâdir el-Cenk-nî, *Edvâu'l-Beyân fî İzâhi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân*, Beyrut-Lübnan, Dâru'l-Fikr, 1995.

Tabâtabâ, Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm el-Hasenî el-Alevî Ebu'l-Hasen, *'İyâru's-Şi'r*, (Tah. Abdülazîz b. Nâsir el-Mâni'), Kahire, Mektebetu'l-Hâneci, ty.

Taberî, Muhammed b. Cerîr b. Yezîd b. Kesîr b. Ğâlib Ebû Cafer, *Câmiu'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân*, (Tah. Ahmed Muhammed Şâkir), yy., Müessesetu'r-Risâle, 1. Bsk., 2000.

-*Târîhu't-Taberî*, Dâru't-Türâs, Beyrut, 2. Bsk., 1387.

Tebrizî, Abdalbaki, *Tefsir*, Konya Yusuf Ağa Kütüphanesi, Nr. 5553, Yap. 407a.

Tevfik Berrû, *Târîhu'l-Arabi'l-Kadîm*, Beyrut, Dâru'l-Fikr, 2. Bsk., 1996.

Timur Leng, *Menem Timur-i Cihan-Güşay*, (Ter. Z. Mansuri), Tahran 1372.

Ukberî, Ebu'l-Bekâ Abdullâh b. el-Hüseyin b. Abdillâh el-Bağdâdî Muhibbüddîn, *Şerhu Dîvâni'l-Mütenebbî*, (Tah. Mustafâ es-Sakâ vd.), Beyrut, Dâru'l-Ma'ri-fe, ty.



Yahyâ b. Mehrân, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl b. Saîd b. el-Askerî, *es-Smâateyn*, (Tah. Alî Muhammed el-Becâvî-Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm), Beyrut, el-Mektebetu'l-Unsiriyye, 1419.

Zeccâc, İbrâhîm b. es-Serî b. es-Sehr Ebû İshâk, *Meâni'l-Kur'ân ve İrâbuhu*, (Tah. Abdulcelîl Abduh Şelbî), Beyrut, Âlemu'l-Kütüb, 1. Bsk., 1988.

Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Amr b. Ahmed, *el-Fâik fî Ğarîbi'l-Hadîs ve'l-Eser*, (Tah. Alî Muhammed el-Becâvî-Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm), Lübnan, Dâru'l-Ma'rife, 2. Bsk., ty.

-el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmizi't-Tenzîl, Beyrut, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 3. Bsk., 1407.





MISIR EDEBİYATINDA KÖY ROMANLARI

Asiye Çelenlioğlu*

Öz

Bu makalede, Mısır edebiyatında romantizm ve realizm yazarları için vazgeçilmez bir unsur olan köy insanının, toprak reformunun yapıldığı 1952 yılına kadar hikâye ve romanlardaki görüntüsü ele alınacaktır. Mısır halkının % 82'sini oluşturan çiftçi karakterinin toprak tutkusu, yaşam tarzı başta olmak üzere; Mısır'ın geçirdiği siyasî ve ekonomik şartların sonucu olarak ortaya çıkan fakirlik olgusunun ana temayı oluşturduğu bu romanlar, kullanılan dekor açısından da roman sanatının bütününde farklı bir yere sahiptir.

Anahtar Kelimeler: Mısır, Edebiyat, Roman, Köy, Feodalite, Çiftçi.

Abstract

Village Novels in Egyptian Literature

This article concerns the literary image of Egyptian village people. Until 1952, when land reform was implemented, this image was an indispensable fact for authors of romance and realism in Egyptian literature. Novels and stories were based on farming people's way of life and ambition to have farmland, that is, on a group that comprised 82% of the Egypt populace. Poverty, along with Egypt's economic and political conditions, is the main theme of these novels. Thus the novels of Egypt have a unique place among literary novels.

Keywords: Egypt, Literature, Novel, Village, Feudalism, Farmer.

* Dr., Ataşehir Kız Anadolu İmam Hatip Lisesi Arapça Öğretmeni, asiyeçelenli@windowsslive.com, Orcid ID:orcid.org/0000-0003-3197-592X



Giriş

1. 18. Yüzyıldan İtibaren Mısır'da Çiftçi Profilini Şekillendiren Ekonomik ve Siyasi Hayat

Köy romanlarında geçen “iktaî” kelimesinin karşılığı olarak kullanılan feodalite, devletin ve büyük toprak ağalarının mülkiyetine ait topraklarda çalışan çiftçinin ekonomik sıkıntısının en büyük sebeplerinden biridir. Bu düzen tarım ekonomisi sistemi ile Mısır'ın yüzyıllar boyu valiler tarafından yönetilmesinin bir zorunluluğu olarak ortaya çıkmıştır.

Mısır'da 18. yüzyıl sonuna kadar tarımsal topraklar devlet mülkü sayılmıştır. Suni sulamanın uygulandığı topraklarda yüksek ürün elde edebilmek için devlet; kuyu açmak, göller meydana getirmek, kanallar açmak, nehir sularını düzene sokmak, taşkınlara karşı mahsulü korumak gibi birçok sulama projelerini gerçekleştirmek zorundadır. Bu da tarım yapılan topraklar üzerine merkezîyetçi bir devlet iktidarının kurulmasını gerektirir. Tarım topraklarının böylece devletleştirilmesi, değerden özel mülk sahiplerinin değil, hükümdar ve memurların yararlanması sonucunu getirmiştir.¹

Kavalalı Mehmed Ali Paşa döneminde yapılan düzenlemelerle eski mültezimler² yeni reform tarafından mülksüzleştirilmiş ve toprağın bir kısmı yeni seçkinlere verilmiştir. Bu seçkinler; vali, ailesi ve maiyetinin yanı sıra yönetimle işbirliği yapmış olan yerli Mısırlılardan oluşmaktadır. Memlûkler döneminde köy reisleri (Şeyhü'l-Beled veya Umde) olan yerli Mısırlı ileri gelenler (âyân), yeni yönetim tarafından da kullanılmış bunlara vergilerin toplanması ve genel olarak köy düzeninde devleti temsil görevi verilmiştir. Bu kırsal yöneticileri yeni işlevleri nedeniyle ödüllendirmek üzere, her 105 feddan³ toprağın %5'i kadarını onlara tahsis edilmiş, yerli derebeyleri bu kırsal ileri gelenler grubundan, yani âyânlardan oluşmuştur.⁴

¹ Enver Abdulmelik, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, Çev. Adnan Cemgil, İstanbul, 1971, s. 244.

² Osmanlı toprak sisteminde açık artırma usulüyle belirli eyaletleri (özellikle merkezden uzak olanları) kiraya vermeye iltizam, iltizam sahibi olan kişiye de mültezim denirdi. Bu yolla elde edilen para doğrudan devlet kasasına giderdi. Bkz. Mehmet Genç, “İltizam”, *DİA*, C: 22, İstanbul, 2000, s. 154-158.

³ Feddan: Mısır, Suriye, Sudan ve Umman'da kullanılan bir ölçü birimi. 1 feddan yaklaşık 4200 m²'ye denk gelmektedir.

⁴ Afaf Lutfi Al-Sayyid Marsot, *Mısır Tarihi: Arapların Fethinden Bugüne*, Çev. Gül Çağalı Güven, İstanbul, 2010, s. 58.



Arazi vergisi toplama güçlüğü çekilen bazı köylerde buna çözüm bulmak için vergileri toplama işi, nüfuz sahibi güçlü kişilere ve yüksek rütbeli subaylara verilmiş, bu uygulama zamanla vergi borcu biriken köylülerin arazilerini borçları karşılığında elden çıkarmalarına yol açmıştır. Her şartta üretimin arttırılması talep edildiği için araziler, vergileri ödemeyi taahhüt eden zenginlere emanet olarak verilmeye başlanmış, köylüler kendi topraklarında ücretle ya da mahsulün bir kısmı karşılığında çalışan işçiler konumuna gelmişlerdir. Saâd Paşa döneminde çıkarılan bir kanunla müteahhitlere on beş yıldan fazla emanet aldıkları topraklara el koyma hakkı verilmiştir. Hıdiv İsmail Paşa döneminde çiftçilerin topraklarını geri almak için açtıkları dava, arazi kanununda bulunan; “Bir toprağa el koyma tarihinin üzerinden on beş yıl geçmiş ise artık dava edilemez” maddesi gerekçe gösterilerek reddedilmiştir.⁵

Her şeye rağmen kendi toprağını ekebilenler, yabancılara sağlanan imtiyazlar yüzünden mahsullerini gerçek değerinde satamamış ve yıldan yıla zarar ederek arazisini rehin vermek zorunda kalmıştır. Rehin yasasına göre borcunu zamanında ödeyemeyen çiftçi, arazisini terk etmiş, Kavalalı Mehmed Ali Paşa’dan itibaren son kırk yıllık dönemde araziler, içlerinde Çerkezlerin, Avrupalıların ve yerli subayların bulunduğu üst tabakanın eline geçmiştir.⁶

İngiltere’nin Mısır’ı işgalinin önünü açan Urâbî isyanı da Albay Urâbî ve bir grup Mısırlı subayın 1881’de köy kökenli Mısırlıların erlikten yükselerek subay statüsüne geçmelerini engelleyecek bir yasayı protesto etmeleri neticesinde çıkmıştır.

İngiliz işgali altında içtimaî, iktisadî ve siyasî açıdan zaten kötü durumda olan Mısır halkı, 1914 yılında İngiltere’nin Mısır’ı himayesi altına aldığını ilan etmesiyle her kademedede daha da büyük bir sıkıntı içine düşmüştür. Geçiminin büyük bir kısmı pamuğa dayalı olan Mısır çiftçisi, I. Dünya Savaşı’nın başında İngiltere’nin kendi çıkarlarını gözeten projeleri ile ekonomik kriz yaşamaya başlar. Dokuma fabrikalarına ucuz hammadde sağlamak için pamuk üretimini destekleyen İngiltere, ekonomisini savaşa göre planlayıp pamuk ithalatını yavaşlatınca büyük toprak sahipleri ile küçük toprak sahiplerinin şikâyetleri artmaya başla-

⁵ Ali Berekât, *el-Mevkîfu mine’l-Ecânib fi’s-Secreti’l-Arabîyyeti Mısır li’l-Mısriyyîn*, el-Ehram, 1981, s. 240-245.

⁶ Ramazan Balcı, *Kuşatılmış Vatan*, İstanbul, 2011, s. 34.



mıştır. Hükümet bu krizi aşmak için 22 Eylül 1914 tarihinde çıkardığı fermanla pamuk ekim alanlarının azaltılacağını duyurmuş, pamuk fiyatları hızla düşmeye başlamıştır. Bankalar pamuk kredilerini düşürdüğü gibi prim ödemelerindeki tutumunu da sertleştirmiş, hükümet vergilerin zamanında toplanmasında, devlet fonları ve ziraat bankası eski borçlarının tahsilinde zorluk çıkaranlara karşı şiddet kullanacağını duyurmuştur.⁷

Bu şartlar altında borcunu kapatmak isteyen çiftçi ya takılarını satmak ya da tefeciden borç almak zorunda kalmıştır. Büyük mülk sahiplerini de etkileyen bu durum daha çok küçük çiftçi ile toprak kiralayan fakir köylüyü zor duruma düşürmüştür. Vergisini ödemek için binek hayvanından tarlada kullandığı tarım aletlerine kadar sahip olduklarını satmak zorunda kalan çiftçiler; haciz olayları karşısında polise taş atmak, barikat kurmak, telefon hatlarını kesmek gibi davranışlar sergilemişlerdir. İdarecilerin zor kullanarak çiftçileri evlerinden atması, vergi karşılığı olarak mahsullerini gasp edip satması, çiftçilerin öfkelerini kabartan olaylardır.⁸

İngiltere 1939'da ikinci kez savaşa girdiğinde Mısır, sıkıyönetim ilan ederek ve Almanya ile diplomatik ilişkilerini keserek anlaşma hükümlerini yerine getirmiştir. Savaş zamanı çıkan fiyatlar yükselmiş, stokçuluk başlamıştır. Mısırlılar buğday kıtlığından müttefik askerlerin varlığını sorumlu tutmuşlardır.⁹

Bütün bu şartlar altında zenginlerle yoksullar arasında uçurum giderek derinleşmiştir. 1952'de Mısır toprak sahiplerinin binde dördü, ülkenin tarım arazisinin %35'ini elinde bulundurmaktadır. Terazinin öteki ucundaki toprak sahiplerinin %94'ünün elinde ekilebilir toprakların sadece % 35'i vardır. Birinci grubun ortalama arazisi 170 feddan, ikinci grubun ortalama arazisiyse 0,8 feddandır. Toprak dağılımındaki büyük eşitsizlik büyük toprak sahiplerinin servetlerini arttırırken küçük toprak sahiplerini yoksullaştırmış, onları borçlarını ödemek için topraklarını satmak zorunda bırakmıştır. Ne toprağı olan ne toprak kiralayabilen köylülere, geçimleri için sadece kendi emeklerine güvenmek zorunda kalmışlardır. Savaş

⁷ Mustâfa en-Nahhâs, *Siyasetü'l-İhtilâl Ticahe'l-Hareketi'l-Vataniyye min 1914-1936*, Kahire, el-Heyetu'l-Misriyyeti'l-Amme li'l-Kitab, 1985, s. 25.

⁸ en-Nahhâs, *age*, s. 27.

⁹ al-Sayyid Marsot, *age*, s. 100.



sonrası yıllarda koşullar iyice ağırlaşmış, kırsal nüfusun yarısından fazlasını oluşturan bu grubun sayısı artarken gelirleri azalmaya devam etmiştir.¹⁰

Bu durum 23 Temmuz 1952'de bir grup subayın hükümeti darbeyle ele geçirmesi sonucu 1953'te krallığın kaldırılıp Mısır Cumhuriyeti'nin kurulmasına kadar devam etmiştir. Subaylar Nasır'ın liderliğinde hükümetin icra kurulu olarak görev yapacak bir 'Devrim Komuta Konseyi' (DKK) kurmuşlardır. DKK'nın en çok takdir edilen başarısı, 1952 yılının eylül ayında çıkartılan tarım reformu yasası olmuştur. Yasa, bir kişinin en çok sahip olacağı araziyi 200 feddan olarak sınırlamaktadır. Bu miktarın fazlasını devlet alıp, beş feddandan az toprağı olan köylülere dağıtacak, toprak sahiplerine Mısır devlet bonusu verilecektir. Kral ailesinin toprakları ve gayrimenkullerine el konulup, dağıtım programına dâhil edilmiştir. Reform toprak sahibi sınıfların bütün servetlerini ellerinden almasa da topraklarının sınırlaması, Mısır toplumu içinde etkinliklerinin azalmasına katkıda bulunmuştur. Toprak reformu hatalı uygulanmışsa da eski toplumsal, ekonomik ve siyasal düzeni reddettiğini göstermiştir.¹¹

Mısır toplum yapısı içinde büyük yer tutan çiftçi kesimin ülkenin coğrafi ve siyasî şartlarından kaynaklanan yaşam koşulları edebiyata da aksetmiş, bunlar arasında Abdurrahmân eş-Şarkâvî yazdığı toplumcu gerçekçi romanlarıyla köy hayatını, köylünün duygu ve düşüncelerini, yaşam tarzını en iyi betimleyen yazar olmuştur.

2. Mısır Edebiyatında Köy Romanlarının Özellikleri ve Çiftçi Tiplemesi

Kılıç kuşanmanın, ata binmenin, ganimet toplamanın övünç sebebi olduğu Arap toplumunda çiftçilik hor görülen bir meslektir. Aşk şiirlerine bile savaş sahnelerinin mukaddime yapıldığı cahiliye dönemini bir tarafa bırakırsak, İslâmî Arap edebiyatında da nadir olarak kendisinden söz edildiğini görürüz. Sadece İbn-i Haldun (1332-1408) tarih, iktisat, sosyoloji ve siyaset gibi birçok sosyal bilim için temel teşkil eden görüşlerini anlattığı *Mukaddime* adlı eserinde çiftçilik sanatının kıymetine işaret ederek onu diğer mesleklerden üstün tutmuştur.¹²

¹⁰ Joel Beinin, "Egypt: Society and Economy, 1923-1952", *The Cambridge History of Egypt*, C: II, ed. M. W. Daly, Cambridge, 2008, s. 309-333.

¹¹ Cleveland, *age*, s. 342.

¹² Mustafa ed-Dâb, *Rivâyetü'l-Fellâh Fellâhu'r-Rivâye*, Kahire, Dâru'l-Ulûm, 1985, s. 25-29.



Doğuşundan itibaren roman sanatı, çiftçi karakterini değişik şahsiyetlerle canlandırmış ve romanın renklerinden biri olan bu karakter Mısır roman hareketinin gelişimine paralel olarak yol kat etmiştir. Mustafa ed-Dâb bu gelişmeyi iki döneme ayırır: 1903 ile 1952 yılları arasındaki ilk dönemde çiftçi romanları her ne kadar birbirinden farklı şekillerde ortaya çıksa da çiftçi karakterini sorgulayan bir araştırmacıyı memnun edecek seviyeye ulaşmamıştır. Bu romanlarda çiftçi, etkin olmayan dekoratif bir şahsiyet ya da puslu bir portredir. Çiftçi karakterinin etkin olduğu ikinci dönem 1953 yılında *el-Ard* adlı romanının ortaya çıkışıyla başlar ve bu dönem 1973 yılına kadar sürer.¹³

Çiftçi romanlarında romanın dokusunu oluşturan şahsiyetler kadar köyün konumuna (merkeze uzaklığı) bağlı olarak değişen roman olay örgüsü de önemli yer tutar. Şarkâvî'nin *el-Fellâh*, *el-Ard* ve *Kulûb Hâliye* adlı romanları Kahire'ye yakın kuzey köylerinde geçtiği için şehrin siyasî hareketliliği romanın da ana konusudur.¹⁴

Korku, baskı, dayak ve toprağın ellerinden alınması şehirden gelen korkulardır. Bunun yanında merkezdeki siyasî hareketlilik köy halkının da gündemidir. 1919 Devrimi günlerinde derebeyleri tarafından toprağı elinden alınan köylü:

“Yaşasın Adalet

Ey İngilizler, ey eşkıyalar,

Buğdayımı arpamı baklamı aldın!” diye slogan atar.¹⁵

Şehir (Kahire), hükümetin yönetim merkezi aynı zamanda da muhtara başkaldıran köylü için sürgün ve gidenin geri gelmediği yokluk yeridir. Köylü tecrübesiyle bilir ki devlet birinin adını deftere kaydettiye artık ona rahat yoktur.¹⁶

Köy romanlarında gördüğümüz kuzey köyleriyle güney köyleri arasındaki konu farklılığın bir diğer sebebi de topografik farklılıktır. Geniş doğu ve batı çölleri üzerine kurulan ama Nil Nehri'ne yakınlığından nasiplenen güney bölgesi hurma bahçeleriyle zengin olurken, Nil Nehri'ne uzak kalan kuzey köylerinde ise nehrin su-

¹³ ed-Dâb, *age*, s. 28.

¹⁴ ed-Dâb, *age*, s. 90.

¹⁵ Abdurrahmân eş-Şarkâvî, *el-Fellâh*, Kahire, Müessesat b. Abdullah, 1967, s. 90.

¹⁶ eş-Şarkâvî, *el-Fellâh*, s. 90.



yundan doğrudan faydalanmak mümkün olmaz. Köylü, yönetimin izin verdiği ölçüde sudan istifade eder. Kuzey köylerinden birinde geçen *el-Ard* romanında sulama izininin 10 günden 5 güne indirilmesi¹⁷ bu uygulamanın bir örneğini teşkil eder. İzin verilen günler dışında yapılan sulama, hükümet tarafından hırsızlık olarak kabul edilir.

Çiftçi için toprak ürünün değil, adeta hayallerin ve umudun yeşerdiği bir tarladır. Köylüye itibar kazandırdığı gibi devlet nazarında da emniyeti ifade eder. *Kulûb Hâliye* romanında muhtar toprağı olmadığı için Gânîm'i potansiyel suçlu olarak görürken, toprak sahibi olmak iyi bir kızla evlenmek için güvencedir.

el-Ard romanında yazarın, köyde küçük bir araziye sahip Abdulhâdî'nin tarlasını seyrederken duygularını betimlediği cümleleri, toprağın köylü için anlamını ifade eder:

"Etrafında boydan boya uzanan bu arazi içini azim, asalet ve şerefle dolduruyordu. Gece vakti hiçbir şey görememesine rağmen bölgeyi, toprakta yavaşça filizlenmeye başlayan sert mısır koçanunun şeklini biliyordu.

Babasından miras kalan çocukken üzerinde küçük baltasını taşıdığı arazinin yakınında duruyordu. Şimdi kullandığı kazma babasının kullandığı kazmanın aynıydı... Babası öldükten sonra, Abdulhâdî büyüdükçe balta da onunla birlikte büyümüştü.

Bu toprağın hikâyesini asla unutmayacak, onu kendisinden sonra çocuğu aklında tutacaktı... Mısırın, yoncanın ve pamuğun nasıl yetiştiği, hayatta öğrendiği ilk şeylerdendi...

Feddan? Bir parça toprak...

O bir feddan köyde ona özel bir yer kazandırıyor, İklim'e gidince o toprak sayesinde büyük beylerin ve amcasının oturduğu Ermeni kahvesinde oturabiliyordu.

Bir feddan?

Onun gibi köyde kimin bir feddanı var?"¹⁸

¹⁷ Abdurrahmân eş-Şarkâvî, *el-Ard*, Kahire, Dâru'ş-Şurûk, 1990, s. 87.

¹⁸ eş-Şarkâvî, *el-Ard*, s. 66.



Çiftçinin toprağa bağlılığı, gelin gibi süslenmiş pamuk tarlalarını seyrederken ki gururu, gelecek hayalleri, romanın örgüsüne gizlenmiş örf ve ananesi, sevgi, öfke ve kıskançlıklarına damga vuran samimiyetleri, köy imamı, köy muhtarı, köy öğretmeni, zengin köy ağası gibi değişmez karakterleri köy romanlarının ortak özelliklerindedir.

3. Roman Sanatının Gelişim Sürecinde Köy Romanları

1798 yılında Fransa siyasî çıkarları için Mısır'ı işgal ettiğinde Batıyla ilk temasını yaşayan Mısır toplumu, Batı kültür ve medeniyetiyle kuvvetli bir etkileşime maruz kalır. İlmî ve edebî hareketliliğin neticesinde, çeviri hikâye ve roman gibi edebî ürünleri taklit ile başlayan telif ürünler yerini zamanla millî Mısır edebiyatına bırakmıştır. 1919 Devrimi'nden sonra bağımsızlık yolunda adım atan Mısır'da, gelişen güven duygusuyla çağdaş Mısır hayat tecrübesini içeren millî bir edebiyatın oluşturulması ve Avrupa edebiyatında olduğu gibi yeni sanat kalıplarıyla bu ruhu ifade etme düşüncesi, hikâye sanatından sonra roman sanatının da gelişmesinde etkili olur.

1919 Devrimi'nin¹⁹ anayasal düzenden, özgürlüklerden, toplumsal ve siyasî düzenden beklenen neticeyi vermemesi hayal kırıklığı ve bıkkınlığa yok açmış, bu duygular tiyatro ve hikâye başta olmak üzere edebiyata romantizmin hâkim olması sonucunu doğurmuştur.

Saf insan fıtratı ve geleceği inşa edeceği rüyasına inanan romantizm, sanatı taklitten kurtarıp özgürlüğe kavuşturmayı hedefleyerek roman sanatının doğuşu ve parlamasına fırsat vermiştir. Romantizm, Arap dünyasında roman sanatının çıkış noktasıdır.²⁰ Modern Mısır edebiyatında roman kıstaslarına uygunluğu bakı-

¹⁹ İngiliz himayesindeki Mısır'da Sad Zağlül (1857-1927) liderliğinde yedi ileri gelen kişi VEFD'î kurarak İngiltere komiserine başvurmuş, Paris Barış Konferansı'nda Mısır'ı temsil etmelerine izin verilmesini istemiştir. İstekleri reddedilen VEFD örgütçüleri Mısır halkına başvurmuşlar, Zağlül ile üç arkadaşının tutuklanması Mısır halkının duygularının hareketlenmesine yol açarak, VEFD adına bir destek dalgası oluşmuştur. İngiltere bu gösterileri güç kullanarak bastırmaya çalışması gösterilerin şiddetini artırmış, ülke çapında 1919 devrimi olarak adlandırılan bir karışıklık başlamıştır. Sonunda İngiliz yüksek komiseri General Allenby'nin, Zağlül ile arkadaşlarına Paris Barış Konferansına katılma izni vermesiyle ortaklık sakinleşmiş, Mısır halkı fedakârlığıyla bir sivil yurttaş grubu olan VEFD'î millî temsilci rolüne yükseltmiştir. Daha fazla bilgi için William L. Cleveland, *Modern Ortadoğu Tarihi*, İstanbul, 2008, s. 220.

²⁰ Mısır edebiyatında romanın etkisinde kaldığı akımlar ve romanların genel konuları hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz. Roger Allen, *The Arabic Novel a Historical and Critical Introduction*, New York, Syracuse University Press, 1982, s. 46-52.



mından ilk edebî roman kabul edilen Heykel'in *Zeyneb* adlı romanı konusunu köy yaşantısından alır.²¹

II. Dünya Savaşı'ndan sonra ise Arap âleminin geçirdiği siyasi süreç sonucunda yazarlar yüzyılın gerçeklerinden ilham alarak yazmak zorunda kalmışlardır.²² Realist romandaki karakterler, toplumsal çevrenin tesirinden uzak ve kişisel problemlerini yaşayan fertler olmayıp, toplumsal tabakanın karakteristik özelliğini taşıyan ortak karakterlerdir ve ait olduğu tabakanın fikir ve değerlerini temsil ederler.²³

Şarkâvî'nin *el-Ard*, (*Toprak*,1954) *el-Fellâh* (*Çiftçi*,1967) ve *Kulûb Hâliye* (*Boş Kalpler*,1956) adlı romanları, gerçek ve gerçeğin eleştirilmesiyle sınırlı kalmayıp, eleştiren durumdan çıkış için yol göstermesi sebebiyle "toplumcu gerçekçi" olarak adlandırılan roman tarzının en güzel örneklerini oluşturur. Romanlarına dekor olarak köyü seçen yazar, betimlemelerindeki hareketlilikle birlikte dönemin siyasi ve içtimaî gözlemlerini konu edinip çözüm sunmada son derece başarılıdır. Çiftçinin yüzyıllar boyu iktidar ve köy ağalarının elinde çektiği sıkıntıyı, aşk, nefret, sadakat, cesaret, güven, fedakârlık ve isyan gibi duygularla süsleyerek köy hayatının içinden seçtiği canlı karakterlerle başarılı bir kompozisyon içinde sunar.

4. İlk Örneklerinden İtibaren 1952 Devrimi'ne Kadar Köy Romanları

19. yüzyılda içinde bulunduğu zor şartların betimlenmesi itibariyle çiftçi tasvirinin nesirde, şiirden daha önce yer aldığını görüyoruz. Sâdık er-Rafî'nin 1908 yılında yazdığı çiftçiyi konu edinen şiirinden önce Abdullâh Nedim'in -içerdiği diyaloglar sebebiyle- hikâye kabul edilebilecek *Arabiyyu'l-Frenc* adlı nesir yazısı, köylüden bahseden ilk edebî metindir.²⁴

Abdullâh Nedim bu yazısında; köyde doğan, toprakta oynayıp çamurda uyuyan, hayvan otlatıp su yolu açan, soğan ekmek yiyerek büyüyen bir köylü çocuğu konu edinir. Eline fırsat geçip de yurt dışına okumaya giden çocuk, dört yıl

²¹ Hamdi Sakkut, *The Arabic Novel: Bibliography and Critical Introduction 1865-1995*, Vol: I, Kahire, 2000, s. 17-20.

²² Süreyya Aselî, *Edebû Abdurrahmân eş-Şarkâvî*, Kahire, el-Heyetu'l-Mısriyyetu'l-Amme li'l-Kitap, 1995, s. 37.

²³ Şefî es-Seyyîd, *İtticahâtu'r-Rioâyeti'l-Arabiyye fi Mısır Münzü'l-Harbi'l-Âlemi es-Sani*, Kahire, 1967, s. 101.

²⁴ Muhammed Abdulganî Hasan, *el-Fellâh fi'l-Edebi'l-Arabî*, Kahire, el-Heyetu'l-Mısriyye el-Âmme li'l-Kitap, 1965, s. 77.



sonra köye döndüğünde çiftçi babasını hakir görür. Köy âdetlerini, hatta yiyerek büyüdüğü soğanın adını unutmuştur. Nedim, yazısına şu satırlarla başlar:

“Bir çiftçinin oğlu oldu. Ona Zayt adını verdi. Çocuk hayvan otlatacak yaşa gelene kadar toprakta oynadı, çamurda uyudu. Büyüyünce babası onu hayvan otlatmaya, su yolu açıp tarla sulamaya gönderdi. Her gün ona 4 somun ekmek ve 4 baş soğan veriyordu. Eti ancak bayramlarda yedi. Bir gün babasıyla sulama yaparken yanlarına bir tacir geldi ve babasına: “Oğlunu okula gönderseydin okuyup adam olurdu.” dedi. Bunun üzerine baba oğlunu alıp okula götürdü. İlköğrenimini tamamlayınca hükümet onu Avrupa’ya gönderdi. Dört yıl sonra vapura binip ülkesine döndü...”

Nedim, baba oğulun tarlada buluşmasıyla yazısına devam eder. Baba, oğluna sarılıp öptükten sonra aralarında şu konuşma geçer:

“Zayt: Şaşırıyorum size; selamlaşmak için kucaklaşmanız çok çirkin gerçekten.

Muit: Nasıl selamlaşalım oğlum?

Zayt: Merhaba, de ve tokalaş yeter.

Muit: Ben köylü değil miyim oğlum?

Zayt: Ey koca adam, siz Arap çocukları çiftçi değil aynı hayvan gibisiniz.”

Yine Abdullâh Nedim’in *Fellâh ve Murâbî (Çiftçi ve Tefeci)* ve *Muhtâcun Cahilun fi Yedi Muhtâlin Tamûn (Tamahkâr Bir Fırsatçının Elinde Cahil Bir Muhtaç)* adlı hikâyesi onun toplumsal içerikli hikâyelerindendir. Adı geçen son romanda muhtaç kişi, 100 cüneyhe ihtiyacı olduğu için tefeci bir tüccarın eline düşen Mısırlı bir çiftçidir.

Yukarıda bahsedildiği gibi Mısır’da halkın %82’sini oluşturan çiftçi, toprak reformuna kadar her dönem en ağır ekonomik sıkıntılara maruz kalmıştı. Bu güçlüğü atlatabilmek için borç almak zorunda kaldığında da tefeci ya da büyük toprak sahiplerinin eline düşüyor, durumu toprağını kaybetmeye kadar gidiyordu. 1881 yılında Abdullâh Nedim’in hikâyelerinde bahsettiği bu durum 1908 yılında Mustafa Sâdık Rafii’nin çiftçi şiiirlerinin de konusuydu.²⁵

²⁵ Abdulganî Hasan, *age*, s. 80.



19. yüzyılın başlarında bir tekâmül içinde olan Arap nesrine paralel olarak çiftçi hikâyelerinde de sanatsal olgunluğa doğru bir gidiş görülmüştür. 1905 yılında Mahmûd Hayret'in kaleme aldığı *el-Fetâtü'r-Rîfiyye* ve *el-Fetâ er-Rîfi* adlı iki romanı, aşk romanı formatında karşımıza çıkar. Aslında, romanlarına mekân olarak köyü seçen yazarların çoğu için, belki de tabiatın güzelliği ve mekânın sevgililerin buluşmasına tanıdığı fırsat sebebiyle aşk vazgeçilmez temalardan olmuştur.

Mahmûd Hayret'in *el-Fetâtu'r-Rîfiyye* (*Köylü Kız*, 1903) adlı romanı ile Arap edebiyatı, ilk kez Mısır köylüsünün duyguları ile tanışmaktadır. Bu romandaki duygu basit, sade, romantik bir duygudur. Bu çalışma Heykel'in romanı *Zeyneb*'in ortaya çıkışını hazırlayan gerçek bir başlangıç olarak kabul edilir. Bu romandaki aşk ilişkisi köylü bir kızla bir paşa oğlu arasında yaşanır. Bir takım karışık polisiye maceralardan sonra ve paşanın evliliğe karşı çıkmasına rağmen roman, sevgililerin mutlu sonu ile neticelenir. Mahmûd Hayret, *el-Fata er-Rîfi* (*Köylü Delikanlı*, 1905) adlı ikinci romanında ise Fatıma adlı köylü bir kızla Mustafa adlı köylü bir delikanlı arasında geçen bir macerayı konu edinir.²⁶

İki romanında da köy hayatıyla şehir hayatını kıyaslayan Mahmûd Hayret, temiz çevresi ile köyü şehre üstün tutarken, yaşadığı sıkıntılara rağmen şehirden daha mutlu olan köylüyü bu karşılaştırmadan galip çıkarır.

Bu tarihlerde *Zeyneb* romanından önce çiftçi edebiyatı yapan iki romanla daha karşılaşırız: Bunlardan ilki Abdulhamid el-Bugrevâsî'nin *el-Kısâsu Hayatun* (1905) romanı ile Muhammed Tâhir Hakkî'nin *Azrau Denşevay* (1906) adlı romanlarıdır. Ancak Bugrevâsî'nin adı geçen romanını Hamid en-Nessâc dışında hiçbir edebiyat tenkitçisi veya tarihçi zikretmez.²⁷

Kahire'de doğup büyümesine rağmen Mahmûd Hayret'in köy hayatını romanlarına mekân olarak seçtiği gibi, daha pek çok hikâye ve roman yazarının, tecrübesi olmamasına rağmen köy hayatını ve çiftçiyi son derece güzel betimlediğini görürüz. Bunlardan biri olan Heykel'in, Fransa'da bulunduğu sırada kaleme aldığı *Zeyneb* adlı romanında, köylünün günlük yaşantısını, duygularını, örf ve adetlerini, gerek zaman ve mekân, gerekse figürler gibi roman türünün temel öğelerini gere-

²⁶ Er, *age*, s. 65.

²⁷ ed-Dâb, *age*, s. 30.



ğince kullanarak, sağlam bir sebep sonuç ilişkisi içerisinde okuyucuya sunması esere tarihî olmayan ilk Arap romanı unvanını kazandırmıştır.

Romanın ilk baskısına konan Mısırî Fellâh müstear adı, yazarın o zamanki düşünce yapısını yeteri derecede ele vermektedir. Toplumda, gerek hikâye yazarlığı kimliğinin yeterince saygın olmaması, gerekse, içeriğinde aşk macerası olan bir esere adını verememiş olması, onu bir müstear isim kullanmaya mecbur etse de, kullandığı ismin “Çiftçi Bir Mısırlı” olması manidardır. Nitekim daha sonra romanın önsözünde bu duruma açıklık getirerek “*Mısır’ı yönetme hakkını kendinde gören Paşa çocuklarının ve diğerlerinin çiftçilere gereken saygıyı göstermemesine bir tepki olarak çiftçileri yüceltip onların bir çiftçi olmaktan gurur duyduklarını göstermek*” için bu ifadeyi kullandığını söyler.²⁸

Heykel, romantik romanlar başta olmak üzere daha çok Fransız kültüründen etkilenmiştir. Öyle ki eseri *Zeyneb*, Alexandre Dumas’ın *Kamelyalı Kadın* adlı eserine benzetilmektedir.²⁹ İbrahim adında fakir bir delikanlıya âşık olan Zeyneb, İbrahim başlık parasını ödeyemediği için Hasan adlı biriyle evlendirilir. Zeyneb, aşığına karşı olan duygularıyla kocasına karşı olan sorumlulukları arasında bocalamaktadır. Buna rağmen nazik ve müşfik bir koca örneği gösteren Hasan’a karşı iyi bir kadın olabilmek için elinden geleni yapar. Yoksul olduğu için paralı askerlikten yararlanamayan İbrahim, Sudan’a savaşmaya gidince Zeyneb üzüntüsünden verem olur. Bir süre sonra elinde aşığının mendili olduğu halde ölen Zeyneb, bu mendille gömülmek istemiştir. Aşkı trajik olarak yansıtan bu roman, onu bedenî hazlardan arındırılıp duygusal bir acıya dönüştürdüğünden *Kamelyalı Kadın* adlı romana benzediği düşünülebilir.

Romanda köy hayatını betimleyen sahnelerle, anlatıcı yazar Hamid’in, ruh âlemini yansıtan cümleler bazen konu bütünlüğünü bozsa da roman tekniğine uygunluğu, betimleme ile tahlil sanatının kullanımı açısından önemlidir. Bir başka önemli husus da daha sonra yazılan köy romanlarında kadınların özgür tercihlerine rağmen, bir köy kızının aşkı konu edinen bu romanın, âdet ve geleneklere ya da manevî değerlere bağlılığı ön plana çıkarmasıdır.

²⁸ Abdulganî Hasan, *age*, s. 78.

²⁹ Seyyid Hâmid en-Nessâc, *Bânûrâmâr Rivâyeti’l-Arabiyeti’l-Hadîse*, Kahire, Mektebetu’l-Göib, 1985, s. 20.



1914 yılında yayınlanan *Zeyneb* romanından üç sene sonra 1917 yılında, Muhammed Teymûr'un *es-Sefus* gazetesinde yayınladığı *fi'l-Kitâr adlı* hikâyesi adından çiftçileri konu edindiğini düşündürmese de, konusu çiftçilere yapılan kötü muameledir.

Hikâyede, bir tren kompartımanında arkadaşının elinden aldığı gazeteyi okumaya başlayan bir Çerkez, onu öfkeyle katlayıp atarken, “Çiftçi efendisiyle aynı seviyeye gelsin diye okuma yazmayı yaygınlaştırıp cehaletle mücadele etmek istiyorlar. Hâlbuki ne büyük bir cinayet işlediklerini bilmiyorlar” diye söylenir. Daha da ileri giderek sözlerine: “Köylüyü eğitimden daha ucuz olan kırbaç yola getirir. Hem bu köylünün alışık olduğu bir şey.” diye devam etmiştir. Köy muhtarı da onu destekleyince, bundan rahatsız olan bir delikanlı, “Sayın muhtar, çiftçinin size ancak kırbaçla itaat edeceğini düşünüyorsunuz, çünkü siz bundan başka bir şey bilmiyorsunuz. Eğer ona iyi davranıyordunuz, onun da size yardım ettiğini görürdünüz. Maalesef çiftçilere kötü davranıyorsunuz, onlar da kendilerini korumak için size zarar verdiler. Kendiniz de çiftçiyseniz onlara bu şekilde davranmanız beni dehşete düşürüyor.” diyerek karşı çıkar.³⁰

Roman, o dönem çiftçinin toplumdaki yerini ve diğer sosyal tabakalarla ilişkisini ortaya koyması açısından önemlidir. Şehirli-çiftçi, muhtar-köylü arasındaki çekişme yaklaşık yarım asır sonra da devam edecektir.

İsâ Âbîd'in *İhsan Hanım* (1921) adlı hikâye mecmuasının içindeki *Me'sâtün Karaviyyetün* adlı hikâyesi, bir köy kızıyla amcasının oğlu arasında geçen aşk hikâyesini konu edinir. Aralarına bir paşa oğlu girmiştir. Yazar hikâyede köy betimlemelerini ihmal etmez. Sabah olup da gün aydınlanınca kadın, erkek, çoluk çocuk bütün köy halkı, çamur ve kerpiçten yapılmış evlerinden çıkarak günlük işlerine koyulurlar. Çocuklar hayvanları yonca tarlalarına sürer, erkekler toprağı sürüp, tohum serper ve sularlar. Kadınların bir kısmı onlara yardım ederken, bazıları evde kümes hayvanlarına bekçilik eder. Bazı kadınlar da yıkadıkları çamaşırları taşlara sererler. İsâ Âbîd romanında köy betimlemelerinin yanı sıra köy halkının tasvirini de unutmaz. Köy romanlarında “sakîye” adı verilen sulama kanalları her yazarın hikâyesinde kullandığı önemli bir mekândır. Hurma ve dut ağaçlarının gölgelediği bu yer çoğunlukla efkârlı köy delikanlısının uzlet yeridir.

³⁰ Abdulganî Hasan, *age*, s. 45.



Hazin şarkılar söyleyerek hayallere dalarken su değirmeninin sesi şarkısına eşlik eder.³¹

Mahmûd Tahir Lâşîn'in neşrettiği *Yehkî En* (1929) adlı derlemenin içindeki 14 hikâyeden biri olan *Havâdisu'l-Karye* adlı hikâye, yazarın ziyaret için arkadaşlarıyla köyüne gitmesiyle başlar. Gittiği her yerde mutlulukla karşılanan yazar, elinde baltayla eğilmiş çalışırken sıcaklığın hararetinden alınandan ter damlayan çiftçilerle, onların yarı çıplak halde çamurlu suda oynayan çocuklarına acır. Bu durumu hak ettiklerini düşünen arkadaşı onunla aynı fikirde değildir. Hikâye baştan sona yazarın köy betimlemeleriyle devam eder. Tahir Lâşîn'in bu çalışması belki de köyün ve köylünün durumunun iyileştirilmesini konu edinen ilk çalışmadır.³²

II. Dünya Savaşı'ndan itibaren çiftçinin geçim sıkıntısı ile zor yaşantısını anlatan köy romanları dikkat çekecek bir şekilde bürünmüştür. Tahâ Hüseyin'in önce Mısır gazetelerinde tefrika ettiği, sonra kitap haline getirerek neşrettiği *Muazzebûne fi'l-Ard* (1949) adlı hikâye derlemelerinden oluşan kitabının -her ne kadar bazı edebiyat eleştirmenleri tarafından roman kıstaslarına uymadığı için roman olarak kabul edilmese de³³- iki hikâyesinde, fakir köylünün yaşantısını konu edindiği için söz etmek doğru olacaktır. O zaten kitabında maksadının roman yazmak olmadığını, söyler ve "*okumak isteyen okusun, okumaktan sıkılan bıraksın*" cümleleriyle meydan okur.³⁴

Kitaptaki bütün hikâyeler yoksul Mısır halkının geçim sıkıntısını konu edindir. Kahramanlarının adıyla isimlendirilen *Halîl* ve *Hatice* adlı iki hikâyede yazar mekân olarak köyü seçmesine rağmen köylünün fakirliği dışında halkın genel yaşantısıyla köy betimlemelerine yer vermez.

Köy romanlarının en gelişmiş örneğini Abdurrahmân Şarkâvî'nin 1954 yılında kaleme aldığı *el-Ard* romanında görürüz. Sıdkî Paşa³⁵(1875-1950) yönetimi altında çiftçinin zorlu yaşam şartlarını betimlediği romanı, köy romanlarının bü-

³¹ Abdulganî Hasan, *age*, s. 91.

³² Abdulganî Hasan, *age*, s. 91-92.

³³ Abdulganî Hasan, *age*, s. 97.

³⁴ Taha Hüseyin, *Muazzebûne fi'l-Ard*, Kahire, Dâru'l-Meârif, 1977, s. 22.

³⁵ 1929'da VEFD lideri Nahhâs Paşa himaye ettiği bir hukuk davasındaki uygunsuz davranışıyla suçlandırılan zaman kral kabineyi kurması için İsmail Sıdkî Paşa'yı atamış, "Demir yumruk" yönetimi nedeniyle, İsmail Sıdkî Paşa hükümeti halk tarafından sevilmemiştir.



tün ortak özelliklerine sahiptir. Romandaki köy hayatı tıpkı bir tiyatro sahnesi gibi canlıdır. Ondaki sesli hareketlilik kadar manevî hareketlilik de okuyucuya sirayet eder. Köy sahneleri, Muhammed Teymûr, İsa Âbid ve Tahir Lâşîn'in romanlarındaki gibi yapmacık olmayıp Heykel'in *Zeyneb* romanındaki gibi gerçektir.³⁶

“Uzakta yaşlı bir eşek köyün patika yollarında gözden kayboldu. O sırada bir genç kız tayfası ellerinde boş kovalarla nehre doğru ilerliyordu. Nehir tarafında, siyah uzun elbiseler içinde genç kızlar belirdi. İçlerinde sadece biri renkli elbise giymişti. Kahkahalar arasında sadece birinin sesi belirgindi... Nehirden dönüyorlardı. Başlarının üstündeki dolu kovalar birininki daha bariz olmak üzere aynı hizada yana yatmıştı. O genç kız daha uzun boylu, daha sabit adımlıydı. Kalça kısmı darlaşan renkli elbise giyen, parlak kumaştan küçük topları alnına sarkmış kırmızı iç örtüsünü gösteren şeffaf siyah örtü örten de oydu.”³⁷

Şarkâvî'nin *Kulûb Hâliye adlı* romanı da aynı karakterde köy hayatı ve çiftçi betimlemeleriyle süslenmiştir. II. Dünya Savaşı yıllarında savaşın getirdiği ağır ekonomik koşulların özellikle Mısır kırsalında neden olduğu olumsuz hayat şartlarını konu edinir. Şarkâvî'nin 1936'dan beri yapılan bir takım düzenlemelere rağmen, küçük toprak sahibi çiftçilerle iktidara yakınlığı ile bilinen toprak sahibi paşalar lehine devam eden mücadeleyi kurguladığı romanda diğer romanında olduğu gibi çiftçinin direnişi ve hak arayışı ön plandadır.³⁸

Muhammed Abdulhâfîm Abdullah da (1913-1970) yazdığı kısa hikâyelerinde köy hayatı ve tasvirlerine yer veren yazarlardandır. *Kullu Şeyin ala ma Yuramu* (*Her Şey İstedişin Gibi*) ve *Aidun ila Karye* (*Köye Dönüş*) adlı iki hikâyesinin ilkinde, çiftçinin fakir yaşantısını işlerken ikincisinde, zengin toprak sahibi paşa ile yanın-da çalışan işçisi Ammû Hasbillah arasında geçen olayları konu edinir.

Görevi sebebiyle Mısır köylerinden biri olan “Saîd” köyünde bulunduğu sırada köy hayatını gözleme fırsatı bulan Yahya Hakkı, diğer yazarların fark

³⁶ Abdulganî Hasan, *age*, s. 101.

³⁷ eş-Şarkâvî, *el-Ard*, s. 26.

³⁸ Bu konuda daha fazla bilgi için bkz. Asiye Çelenlioğlu, *Abdurrahmân eş-Şarkâvî'nin Romanlarında Toplumsal Eleştiri*, (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2016.



edemediği ince ayrıntıları gözden kaçırmadan köy hayatını olağanüstü betimlemeleriyle tasvir etmiştir. *Dimaun ve Tınun (Kan ve Toprak)* romanında köy yaşantısıyla köylünün öç alma, topraklarını koruma gayretini, ailelerine, vatanlarına ve sevdiklerine düşkünlüklerini, ayrılığın biteceği güne olan özlemlerini konu edinir.³⁹

1952 devrimi sonrası köylünün durumunun iyileşmesi için çıkarılan yasalarla, gerçekçi roman tarzının malzemesini oluşturan köy romanları içerik olarak farklılaşmıştır. Bunun en güzel örneği toprak reformu sonrası konumlarını muhafaza etmek isteyen büyük toprak sahibi ağalarla, devlet kurumlarındaki konumlarını kötüye kullanan mevki sahibi kişilerin tutumlarına eleştiri getiren 'el -Fellah' adlı romandır.

Eskiden eti sadece mevlitlerde ve bayramlarda yiyen ve mısır ekmeği bulabilmek için çok çalışması gereken köylü, devrim sonrası yapılan düzenlemelerle daha iyi yaşam şartlarına kavuşmuştur. Ancak mevcut aksaklıkların giderilmesi için mücadeleye devam etmek gerektiğini savunan yazar, bunu köy öğretmenin cümleleriyle vurgular. Köy öğretmeni Abdulkasûd, hayatta insanın yolunu belirleyen en önemli şeyin ilim olduğu ve bundan sonra kat etmeleri gereken yolda da hakkın peşinden gidip zulme karşı sesiz kalmamaları gerektiği düşüncesindedir.⁴⁰

Sonuç

Köylünün, Mısır'ın feodal yapısından kaynaklanan ve 1881'de Urâbî İsyanı neticesinde İngiltere tarafından işgali ile daha da zorlaşan hayat şartları, 1952'de yapılan toprak reformuna kadar devam etmiş, toprak ağalarıyla vergi memurlarına karşı verdiği mücadele Mısır edebiyatının gelişim sürecine paralel olarak hikâye ve romanlara konu olmuştur.

Bu edebî ürünler dekoru itibariyle edebiyatın içinde farklı bir yere sahip olduğu gibi, köy insanının sıcaklığını aksettiren karakterleri itibariyle de farklıdır. Köy romanlarında hurma ve dut ağaçlarının gölgelediği "sakîye" adı verilen sulama kanalları efkârlı köy delikanlısının uzlet yeridir. Sevdalı delikanlı hazin

³⁹ Abdulganî Hasan, *age*, s. 107.

⁴⁰ eş-Şarkâvî, *age*, s. 118-119.



şarkılar söyleyerek hayallere dalarken su değirmeninin sesi şarkısına eşlik eder.

Romanların değışmez karakterlerinden olan büyük toprak sahibi paşa, ona yakınlığıyla bilinen umde (muhtar), köy öğretmeni, imamı, köyün bakkalı, devleti temsil eden köy korucusu, köyün delikanlıları ve genç kızları olay örgüsü içinde bize köy adet ve gelenekleri hakkında bilgi verirken mücadele, yardımlaşma ve beraberlik teması da bu romanların ortak özelliğidir.

Nehirden su taşıyan, tezek toplayan, çamaşır serip kurutan, kocalarıyla tarlada çapa sallayan kadınların yanında, uzlette bekâr delikanlı erkeklerle buluşanlar; evine, eşine sadık erkelerin yanında onları yalnız ve korumasız bırakıp, aşkı başkasında ararken karısını da başka erkeğe maruz bırakanlar... Bütün bu karakterler Mısır köylüsünün fakir yaşam öyküsünü, özgürlük mücadelesini anlatan romanların kurgusuna serpilmiş unsurlar olarak yer alırken okuyucuya köy yaşantısının canlı örneklerini sunmaktadır.

Genel itibariyle ekonomik ve siyasî şartların sonucu yaşanan fakirlik olgusu, paşa ile köy halkı arasında yaşanan çekişme, şehirli-köylü çatışması bu romanların olay örgüsünü oluşturur. Mısır'a yakınlığı sebebiyle güney köylerine göre siyasî şartlardan daha fazla etkilenen ve siyasî mücadele içinde daha aktif rol oynayan kuzey köylerini dekor olarak seçen köy romanlarının bir diğer özelliği, coğrafi şartlar sebebiyle oluşmuş bölgesel farklılıkları konu edinmeleridir. Fakirliğin daha büyük sorun oluşturduğu bu köylerde sulama sorunu bunlardan biridir.

Toprağın köylüye kazandırdığı imtiyaz, hasat üzerine kurulan hayaller, gelin gibi süslenmiş pamuk tarlaları karşısında köylünün gururu, sevgi, öfke ve kıskançlıklarına damga vuran samimiyetleri, kahve merasimleri, yemek sofraları, gizli aşkları köy romanlarına konu olan özelliklerdir.

Bütün bu özellikler köy romanlarında edebiyatın gelişim sürecine paralel olarak yer alırken 1881 yılında Abdullâh Nedim'in kaleme aldığı ve içerdiği diyaloglar sebebiyle hikâye kabul edilebilecek *Arabıyyu'l-Frenc* adlı nesir yazısı köylüden bahseden ilk edebî metindir. Heykel'in 1924 yılında yayınlanan ilk edebî roman olma özelliğine sahip *Zeynep* adlı eserinden sonra en gelişmiş örnekleri Şarkavî'nin köy romanlarında görülür. Şarkâvî ilk romanı *el-Ard*'da (1954) 1932-33



yılları arasında Sıdkî Paşa yönetimi altında ezilen çiftçinin zorlu yaşam mücadelesini betimler. Yine Kurtuluş Savaşı yıllarındaki yoksulluğun halkın ahlaki yapısına etkisi ile büyük toprak sahipleri ve fakir çiftçi arasındaki çekişmeyi konu edindiği ikinci romanı *Kulûb Hâliye* de (1956) ilk romanında olduğu gibi bütün yerel renkleri okuyucuya sunmaktadır.

Toprak reformunun yapıldığı 1952 yılından sonra çiftçinin durumunda meydana gelen düzelmeye köy romanlarına da yansımış ve kendine güven duygusuyla geleceği yeniden inşa etme gayreti bu romanların konusu olmuştur. Bu hususta Şarkâvî'nin *el-Fellâh* (1967) adlı romanı buna en güzel örnektir.



Kaynakça

Abdurrahmân eş-Şarkâvî, *el-Fellâh*, Kahire, Müessesat b. Abdullah, 1967.

Abdurrahmân eş-Şarkâvî, *el-Ard*, Kahire, Dâru'ş-Şurûk, 1990.

Afaf Lutfi Al-Sayyid Marsot, *Mısır Tarihi: Arapların Fethinden Bugüne*, Çev. Gül Çağalı Güven, İstanbul, 2010.

Ali Berekât, *el-Mevkîfu mine'l-Ecânib fi's-Secreti'l-Arabiyyeti Mısır li'l-Mısriyyîn*, el-Ehram, 1981.

Asiye Çelenlioğlu, *Abdurrahmân eş-Şarkâvî'nin Romanlarında Toplumsal Eleştiri*, (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2016.

Enver Abdulmelik, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, Çev. Adnan Cemgil, İstanbul, Altın Kitaplar, 1971.

Hamdi Sakkut, *The Arabic Novel: Bibliography and Critical Introduction 1865-1995*, Vol: I, Kahire, 2000.

Joel Beinin, "Egypt: Society and Economy, 1923-1952", *The Cambridge History of Egypt*, C: II, ed. M. W. Daly, Cambridge, 2008, s. 309-333.

Mehmet Genç, "İltizam", *DİA*, C: 22, İstanbul, 2000, s. 154-158.

Muhammed Abdulgani Hasan, *el-Fellâh fi'l-Edebi'l-Arabî*, Kahire, el-Heyetu'l-Mısriyye el-Âmme li'l-Kitap, 1965.

Mustafa ed-Dâb, *Rivâyetü'l-Fellâh Fellâhu'r-Rivâye*, Kahire, Dâru'l-Ulûm, 1985.

Mustâfa en-Nahas, *Siyasetü'l-İhtilâl Ticahe'l-Hareketi'l-Vataniyye min 1914-1936*, Kahire, el-Heyetu'l-Mısriyyeti'l-Amme li'l-Kitap, 1985.

Ramazan Balcı, *Kuşatılmış Vatan*, İstanbul, Yitik Hazine Yayınları, 2011.

Roger Allen, *The Arabic Novel a Historical and Critical Introduction*, New York, Syracuse University Press, 1982.

Seyyid Hâmid en-Nessâc, *Bânûrâmâr Rivâyeti'l-Arabiyyeti'l-Hadîse*, Kahire, Mektebetu'l-Gâib, 1985.



Süreyya Aselî, *Edebû Abdurrahmân eş-Şarkâvî*, Kahire, el-Heyetu'l-Mısıriyyetu'l-Amme li'l-Kitap, 1995.

Şefî es-Seyyîd, *İtticahâtu'r-Rivâyeti'l-Arabîyye fi Mısır Münzû'l-Harbi'l-Âlemi es-Sanî*, Kahire, 1967.

Taha Hüseyin, *Muazzebûne fi'l-Ard*, Kahire, Dâru'l-Meârif, 1977.

William L. Cleveland, *Modern Ortadoğu Tarihi*, İstanbul, 2008.





تحقيق رسالة «إرشاد المهتدين إلى نصره المجتهدين» للشيخ جلال الدين السيوطي

İsmail Narin*

ملخص البحث

في هذه المقالة تحقيق لرسالة (إرشاد المهتدين إلى نصره المجتهدين) للسيوطي، ومن المعروف أن السيوطي من رجال القرن الخامس عشر، وهو من العلماء المجتهدين البارزين في عصره، وحظي بشهرة عظيمة نتيجة آرائه في قضية الاجتهاد، وتأتي أهمية المقالة من تعرُّضها لهذه القضية، تلخص هذه الرسالة آراء السيوطي في الاجتهاد وهي رسالة مهمة لأنها تناقش موضوع الاجتهاد وشروط الاجتهاد المطلق، بدأنا بترجمة السيوطي وذكرنا أهم آثاره في الفقه والاجتهاد، ثم أوضحنا منهجنا في التحقيق، ووصفنا نُسختي المخطوط اللتين حصلنا عليهما، واعتمدنا عليهما في إخراج هذه الرسالة. نأمل أن يُسهم إخراج الرسالة محققاً تحقيقاً أكاديمياً في حثِّ الدارسين على معرفة آراء السيوطي في قضية الاجتهاد.

الكلمات المفتاحية: السيوطي، إرشاد المهتدين، اجتهاد، تقليد.

Abstract

Investigation of Manuscript "Irshad al-Muhtadin Ila Nusrat al-Mujtahidin" By Jalal Al-Din Al-Suyuti

In this research, the epistle of Jalal al-Din al-Suyuti titled "Irshad al-Muhtadin ila Nusrat al-Mujtahidin" was presented and scrutinized. As is well known, Suyuti, who lived in the 15th century, was

* Yrd. Doç. Dr., Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı, ismailnarin@gmail.com, Orcid ID: orcid.org/0000-0002-3753-2540



a prominent interpreter of Islamic law in his time. He gained deserved fame with his views and works on legal reasoning. The epistle that is the topic of the current study is an important work, for in it, Suyuti summarizes his views on legal reasoning and scrutinizes the problem of legal reasoning and conditions of absolute reasoning. In the present study, Suyuti's life and works are addressed in the brief introduction, followed by the method used in the investigation, and then the copies of manuscripts that we obtained and depended upon in the research are introduced. We believe that analysis of this epistle will contribute to future academic studies on Suyuti's legal reasoning.

Keywords: al-Suyuti, Irshad al-muhtadin, ijihad (legal reasoning), taqlid (imitation)

تمهيد

إن للسيوطي آراء مهمة في قضية (الاجتهاد)، وقد نبّه عليها في بعض مؤلفاته، ومنها ما كان في متن هذه الرسالة التي نحققها، إضافة إلى رسالة سابقة صنّفها بعنوان (الردّ علي من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض)، ولا يخفى على أهل الاختصاص في علم الفقه أهمية الاجتهاد في العلوم الشرعية، ولذلك وجدنا من الضرورة إخراج هذه الرسالة للمهتمين بهذا العلم استكمالاً لجهد السيوطي في هذا الباب، ولا سيما أن هذه الرسالة أتت بعد رسائل أخرى صنّفها في هذا الموضوع، وإخراج هذا المخطوط مهمّ ليعين الدارسين بعد ذلك في عقد الموازنة بين آراء السيوطي في مسألة الاجتهاد في رسائله، وبذلك نفتح للدارسين باب النظر في هذا الموضوع بعد تحقيق هذه الرسالة.

ترجمة المؤلف¹

هو الحافظ أبو الفضل جلال الدين عبد الرحمن بن كمال الدين أبي بكر بن محمد السيوطي، ولد بالقاهرة سنة تسع وأربعين وثمان مئة، نشأ في بيت علم، وأخذ العلم عن عدد كبير من العلماء، وقد بلغ عددهم إجازة وقراءة وسماعاً نحو مئة وخمسين شيخاً. حفظ القرآن وهو ابن ثماني سنوات، وتعلم النحو والفقه والفرائض، ولزم علم الفقه إلى أن مات مع إقباله على غيره من العلوم، وسافر إلى بلاد الشام والحجاز واليمن والهند والمغرب، وأفتى من مستهل سنة إحدى وسبعين، وكملت عنده آلات الاجتهاد، وكان صاحب همة عالية في التأليف، وقد بلغت مؤلفاته ثلاث مئة كتاب.

نقتصر هنا على ذكر أهم الكتب التي صنّفها في الفقه وأصوله، فمنها: الحواشي الصغرى، مختصر التنبيه ويسمى الوافي، شرح التنبيه، الأشباه والنظائر، الحاوي للفتاوى، الردّ علي من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض، تيسير الاجتهاد، الخلاصة وشرحها، حاشية

¹ اقتضينا ترجمته لشهرته، فمن شاء التفصيل فليرجع إلى ترجمة السيوطي لنفسه التي ذكرها في كتابه (حسن المحاضرة)، فهي أوفى ترجمة له. السيوطي، حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، مصر، ط1، 1967م، 335/1 وما بعدها. السيوطي، التحدث بنعمة الله، الهيئة العامة لتقصور الثقافة، مصر، د.ت، ص5.



على القطعة للإسنوي، العذب السلسل في تصحيح الخلاف المرسل، ينبوع فيما زاد على الروضة من الفروع، تشنيف الأسماع بمسائل الإجماع، زوائد المهذب على الوافي، الجامع في الفرائض، شرح الرحبية في الفرائض، مختصر الأحكام السلطانية للماوردي، وغيرها كثير.

وصف نسختي المخطوط

يقوم هذا التحقيق على نسختين؛ الأولى مجتزأة من مجموع في (السُّلَيْمَانِيَّة لالا إسماعيل) ورقمها (678) ورمزنا لها بالنسخة (أ) وهي أتمُّ من النسخة الثانية، أمَّا النسخة الأخرى فهي نسخة (السُّلَيْمَانِيَّة) ورقمها (1030) ورمزنا لها بالنسخة (ب) وفي آخرها سقط بنحو نصف ورقة، وقد استعنا بنسخة البيضاوي المحققة المنشورة في مصر في مكتبة الأزهر الشريف، ولنا على هذه التحقيق ملحوظات دفعنا إلى إعادة تحقيق المخطوط، وتلك الملحوظات سوف نثبتها موجزةً لاحقاً تحت عنوان مستقلاً، ولذلك عمَدنا إلى إعادة التحقيق استناداً إلى النسختين المذكورتين للمخطوط.

أما نسخة (لالا إسماعيل) فهي مضمَّنة في مجموع من ثلاث وسبعين رسالة كلُّها للسيوطي، وهذا المجموع مرقوم من الورقة (1) إلى الورقة (481) على الترتيب، وهذه الرسالة من المجموع المذكور مرقومة تحت الرسالة السابعة والستين، من الورقة (451) إلى الورقة (456)، وكل ورقة منها مشتملة على خمسة وعشرين سطراً، وحجم الورقة (09 x 081 - 051 x 052مم) وقد ذُكرت في أول المجموع المحتويات، والمجموع كله بخط النَّسخ، ويتضح من المقابلة أن الناسخ للمجموع كله واحد، وهي بخط حسن جميل، يقل فيه السَّقْطُ، وفي آخر المجموع قيد الناسخ في الورقة الأخيرة من المجموع، ومُتَّبِتٌ في آخره تاريخ النسخ سنة (1041هـ).

أما نسخة (السُّلَيْمَانِيَّة) فهي مضمَّنة أيضاً في مجموع من ثلاث وخمسين رسالة كلُّها للسيوطي، وهذا المجموع مرقوم من الورقة (1) إلى الورقة (493) على الترتيب، وهذه الرسالة من المجموع المذكور مرقومة تحت الرسالة الثالثة والأربعين، من الورقة (293) إلى الورقة (295)، وفي آخر الرسالة من هذا المجموع سقط، وهذا السقط بدأ بالورقة (295) واتصل ببداية الرسالة التالية لها الموسومة بعنوان (أحكام دخول الحشفة في الفرج)، وكل ورقة منها مشتملة على واحد وثلاثين سطراً، وحجم الورقة (135 x 222 - 202 x 309 مم) وقد ذُكرت في أول المجموع المحتويات، والمجموع كله بخط النَّسخ، ويتضح من المقابلة أن الناسخ للمجموع كله واحد، وهي بخط مقبول، يقل فيه السَّقْطُ، وفي كثير من مواطنه طمس، وقد لحق بالرسالة التي نحققها شيء منه بقدر ورقتين نرجح أن سبب الطمس رطوبة إذ يصعب قراءة ما تحته، واستكملناه من نسخة (لالا إسماعيل) وليس في آخر مجموع السليمانية قيد الناسخ، ولم يُدَكر في آخره تاريخ النسخ.

وقد ذكرنا سابقاً أنه ثمة تحقيقاً أخرجه أحد المعاصرين (البيضاوي)، ولنا عليه ملحوظات كثيرة، وليس هو بالتحقيق العلمي الذي يُعتدُّ به، وسوف نذكر أهمَّها بإيجازٍ تحت العنوان التالي.





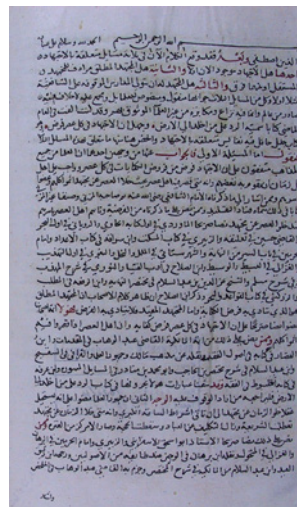
نسخة (أ) الورقة الأخيرة



نسخة (أ) الورقة الأولى



نسخة (ب) الورقة ما قبل الأخيرة
(الأخيرة مقطوعة)



نسخة (ب) الورقة الأولى



ملحوظات موجزة على تحقيق البيضاوي

- 1- التحقيق لم يسر على منهجٍ علميٍّ دقيق، فمن ذلك اضطراب رموز التحقيق في المتن (ص1، 2، 4...).
- 2- المحقق لم يذكر النسخ التي حقق عليها مخطوطه ولا وصفها.
- 3- التحقيق لم يخلُ من أخطاء لغوية شنيعة، فمن ذلك قوله: «في ثلاثة مسائل» (ص1) وصوابه: ثلاث، وقوله: «من وجهين أحدها» (ص1) وصوابه: أحدهما، وقوله: «حتى أنه» (ص2) وصوابه: إنه، وقوله: «يقال أنه» (ص2) وصوابه: إنه، وعلى هذا النحو كثير منه.
- 4- اختزل التراجم على نحوٍ مُخلٍّ، فمن ذلك ترجمة أبي الحسن الماوردي، ونجم الدين ابن الرفعة، وابن سراقفة، وابن عرفة وهكذا.
- 5- لم يُرتَّب كتب التراجم في الإحالات بحسب تواريخ وفيات أصحابها، وأكثر منها، والغاية تتحقق بكتابين أو ثلاثة من أصول التراجم.
- 6- استعماله لرموز التحقيق مختلف على غير منهج المحققين في المتن والحواشي مثل (...)، «...»، [...] فمثلا الأقواس التي في متن التحقيق إن كانت في أصل المخطوط فتترك، وإن لم تكن فالأولى حذفها إذ أنها ليست من منهج المحققين.
- 7- ذكر أقوالا في حاشية التحقيق ولم يعزها إلى مظانها، مثلاً نقل عن الشافعي في الحاشية (3) ص (1) ولم يذكر مصدره.
- 8- في متن التحقيق تزيُّد من المحقق لم نجده في (أ) ولا (ب) فمن أين أتى به؟! ولم يذكره، فمثلا: لفظ «له» (ص7) موجودة في تحقيق البيضاوي ولا توجد في نسختي (أ) و (ب)، ونحوه زيادة لفظ (هذا) في (ص11 _ السطر الأول) من قوله: «ثم لم يخرجهم هذا عن...» وليس اللفظ في أصل النسختين، إذ نجد بدلا منه لفظ «ذلك» وهو الصحيح، وفي نسخة (ب) لفظ الجلالة «الله» ونحوه من تزيُّدات المحقق.
- 9- لم يذكر مصادر التحقيق ومراجعته.
- 10- وبناء على ما سبق رأينا ضرورة إعادة تحقيق الرسالة، ولا سيما أننا وقفنا على نسختين مخطوطتين لها، وفيما يلي نذكر منهجنا الذي توَّمننا في هذا التحقيق.

منهجنا في التحقيق

1. وصفنا المخطوطتين وصفاً علمياً دقيقاً.
2. قابلنا بين النسختين، وجعلنا رمز النسخة الأولى (أ) وجعلنا رمز النسخة الثانية (ب).
3. عند الإشارة في الحاشية بقولنا: «في الأصل» فإنما نعني به النسخة (أ).
4. ذكرنا السقط من النسختين والزيادة فيهما، ونبَّهنا على ذلك في الحواشي، وقدمنا الأصح منهما على الأخرى، فإن استوى ما ذُكر في النسختين قلنا: «يصح كلاهما».



5. ما صوّبناه على المتن من لدنّا جعلناه بين معقوفتين [...] وأشرنا إليه في حاشية التحقيق.
6. ذكرنا مواطن التصحيف والتحريف في المخطوطين مما وقع فيه الناسخان.
7. ذكرنا أوزان الشعر الوارد في المتن.
8. خرّجنا أهمّ الكتب المذكورة في المتن من أصول فهرس المتون.

التحقيق:

متن رسالة (إرشاد المهتدين إلى نصرة المجتهدين) للشيخ جلال الدين السيوطي

بسم الله الرحمن الرحيم، وصلّى الله على سيّدنا محمّدٍ وعلى آله وسلّم.

الحمد لله وكفى، وسلام على عباده الذين اصطفى، وبعد: فقد وقع الكلام الآن في [ثلاث]² مسائل متعلّقة بالاجتهاد؛ أحدها: هل الاجتهاد موجود الآن أو لا؟ والثانية: هل المجتهد المطلق مرادف للمجتهد المستقلّ أو بينهما³ فرق؟ والثالثة: هل المجتهد له أن يتولّى المدارس الموقوفة على الشافعيّة مثلاً أو لا؟ وكلّ من المسائل الثلاث جوابها منقولٌ ومنصوصٌ للعلماء، بل ومجمّع عليه، لا خلاف فيه صادرٌ من عالم، وإنما فيه نزاعٌ ومكابرةٌ من غير العلماء الموثوق بهم.

وقد كنت ألفتُ في العام الماضي كتاباً سمّيته (الردّ علي من أخلد إلى الأرض وجهل أنّ الاجتهاد في كلّ عصرٍ فرض)⁴، وهو كتاب جليلٌ حافلٌ، فيه نفاثس متعلّقة بالاجتهاد وألخص ما⁵ هنا منها ما يتعلّق بهذه المسائل الثلاث، فنقول:

أما المسألة الأولى فالجواب عنها من وجهين؛ أحدهما: أنّ العلماء من جميع المذاهب متفقون على أنّ الاجتهاد فرضٌ من فروض الكفايات في كلّ عصر، وواجبٌ على أهل كلّ زمانٍ أن يقوم به بعضهم، وأنّه متى قصر فيه أهلٌ عصرٍ بحيث خلا العصر عن مجتهدٍ أتموا كلّهم، وعصّوا بأسرهم، وممن أشار إلى ما ذكرناه الإمام الشافعي رضي الله عنه، ثمّ صاحبه المزني⁶، صنّف - أعني المزني - كتاباً في ذلك سمّاه (فساد التقليد)⁷.

² في الأصل: «ثلاثة» لا يصحّ لغةً، والصواب ما أثبتناه.

³ في (أ): «وبينهما» والصواب ما أثبتناه في المتن من نسخة (ب).

⁴ السيوطي، كتاب الرد علي من أخلد إلى الأرض وجهل أنّ الاجتهاد في كلّ عصر فرض، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، د.ت. انظر: كاتب جلي، مصطفى بن عبد الله (ت 1067هـ)، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، مكتبة المني، بغداد، 1941م، 1/1، إسماعيل بن محمد أمين البغدادي، هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت.، 535/1.

⁵ الحرف «ما» ساقط من نسخة (ب).

⁶ المزني أبو إبراهيم إسماعيل بن يحيى بن إسماعيل (ت 264هـ) صنف: المختصر، كتاب الأمر والنهي على معنى الشافعي من مسائل المزني، والمعتقد، وكتاب إثبات القياس، والجامع الكبير، والجامع الصغير، ومختصر المختصر، والمنثور، والمسائل المعترضة، وغيرها. قال الشافعي: المزني ناصر مذهبي. انظر: الشيرازي، أبو اسحاق إبراهيم بن علي (ت 476هـ)، طبقات الفقهاء، تح: إحسان عباس، دار الرائد العربي، بيروت، ط1، 1970، ص97. انظر عبارة المزني ونقله عن الشافعي: المزني، المختصر، دار المعرفة، بيروت، 1990م، 93/8.

⁷ في الأصل: «إفساد التقليد» والتصويب بين قوسين من (ب). والكتاب مفقود، لم يصل إلينا، قال الزركشي: إنه رأى كتاب المزني، فقد اقتبس منه، وذكره في بعض المواضع في البحر المحيط بعنوان (ذم التقليد). انظر: بدر الدين محمد بن بشار الزركشي (794هـ)، البحر المحيط في أصول الفقه، دار الكني، مصر، ط1، 1994م، 527/6، 271/8، 272-307، 329-330، وغير ذلك.



وَمَنْ نَصَّ عَلَيَّ مَا ذَكَرْنَاهُ مِنَ الْفُرُصِيَّةِ، وَتَأْتِيهِمْ أَهْلُ الْعَصْرِ بِأَسْرِهِمْ عِنْدَ خَلْوِ الْعَصْرِ
عَنْ مَجْتَهِدٍ نَصًّا صَرِيحًا الْمَاورِدِيُّ⁸ فِي أَوَّلِ كِتَابِهِ الْحَاوِي⁹ وَالرُّوْيَانِيُّ¹⁰ فِي أَوَّلِ الْبَحْرِ¹¹ وَالْقَاضِي
حَسِينٌ¹² فِي تَلْقِيهِ¹³ وَالزُّبَيْرِيُّ¹⁴ فِي كِتَابِ الْمَسْكَتِ¹⁵ وَابْنُ سِرَاقَةَ¹⁶ فِي كِتَابِ الْأَعْدَادِ¹⁷ وَإِمَامُ
الْحَرَمَيْنِ¹⁸ فِي بَابِ السِّرِّ مِنَ النِّهَايَةِ¹⁹ وَالشَّهْرِسْتَانِيُّ²⁰ فِي الْمَللِ وَالنَّحْلِ²¹ وَالْبَغْوِيُّ²² فِي أَوَّلِ

⁸ الماوردي أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب (ت 450هـ)، صاحب الحاوي والإفحاح في الفقه وأدب الدين والدنيا والتفسير ودلائل النبوة والأحكام السلطانية وقانون الوزارة وسياسة الملك وغيرها، وتفقه بالبصرة على الصَّيْثَمِيِّ، ثم رحل إلى الشيخ أبي حامد الإسفراييني ببغداد، وكان إماماً جليلاً رفيع الشأن، له اليد الباسطة في المذهب. قال الشيخ أبو إسحاق: «كان حافظاً للمذهب»، وقال الخطيب: «كان من وجوه الفقهاء الشافعيين، وجعل إليه ولاية القضاء ببلدان كثيرة». انظر: السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين علي (ت 771هـ)، طبقات الشافعية الكبرى، تج: محمود محمد الطناحي وعبد الفتاح محمد الحلوة، القاهرة، 1413هـ، 267/5.

⁹ الماوردي، الحاوي الكبير، تج: علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1999م، 15/1.
¹⁰ الروياني أبو المحاسن عبد الواحد بن إسماعيل بن أحمد (ت 502هـ) قاضي القضاة الطبري، وتفقه على أبيه وجده ببلده وعلى ناصر المروزي ومحمد بن تبيان الكازروني، تفقه وبرع في الفقه حتى صار يُقْبَلُ بأصبهان، يقال له شافعي زمانه، وكان نظام الملك كثير التعظيم له، ومن تصانيفه بحر المذهب والفروق والحلية والتجربة وحقيقة القولين ومناصب الشافعي والكافي وغيرها، واستشهد بجامع أمل، قتله الباطنية. انظر: السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، 193/7، ابن قاضي شهبه، تقي الدين أبو بكر بن أحمد، طبقات الشافعية، تج: عبد العليم خان، عالم الكتب، بيروت، ط1، 1407هـ، 287/1.

¹¹ الروياني، بحر المذهب في فروع مذهب الإمام الشافعي، تج: أحمد عزو عناية، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 2002م، 31/1.
¹² المروزي، أبو علي القاضي الحسين بن محمد بن أحمد (ت 462هـ)، صاحب التعليقة المشهورة، وجلب التحقيق إلى سوق المعاني، وتفقه على الفخال المروزي، وهو أنجب تلامذته وأوسعهم في الفقه دائرة، وأشهرهم فيه اسماً، وأكثرهم له تحقيقاً، وكان فقيه خراسان، ومن أخذ عنه أبو سعد المنولي والبغوي، وله الفتاوى المشهورة، وكتاب أسرار الفقه وشرح الفروع وقطعة من شرح التلخيص. انظر: ابن خلكان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد (ت 681هـ)، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تج: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1968-1972م، 134/2، السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، 356/4، وابن قاضي شهبه، طبقات الشافعية، 244/1.

¹³ المروزي، التعليقة، تج: علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة المكرمة، د.ت، ص90.
¹⁴ الزبيري أبو عبد الله الزبير بن أحمد بن سليمان (ت 317هـ) سكن البصرة، وكان إماماً حافظاً للمذهب، عارفاً بالأدب، خبيراً بالأنساب، وصفه الماوردي بأنه كان شيخ الشافعية بالبصرة في عصره، ومن تصانيفه الكافي، والمسكت، وكتاب ستر العورة، وكتاب النبوة، وكتاب الأمانة، وكتاب الهداية، وغيرها. انظر: السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، 295/3، وابن قاضي شهبه، طبقات الشافعية، 193/1.

¹⁵ كتاب المسكت ذكره كاتب جلبي في كشف الظنون (1676/2) فقال: المسكت لأبي عبد الله الزبير بن أحمد بن سليمان الزبيري الشافعي، وهو كتاب غريب كالألغاز، اختصره بعض الفضلاء. ولنص الزبيري انظر السيوطي، الرد علي من أخلد إلى الأرض، ص5.

¹⁶ ابن سراقَةَ أبو الحسن محمد بن يحيى العامري البصري (ت 410هـ) كان فقيهاً فرضياً محدثاً، هو من كبار أصحاب الشافعية ومقدميهم، رحل في الحديث، وله علم بالضعفاء من الرجال، ومن تصانيفه التلخين، والحيل، وأدب الشاهد، والأعداد، وإعجاز القرآن، وما لا يسع المكلف جهله، والكشف عن أصول الفرائض بذكر البراهين والدلائل، والشافي في الفرائض والوصايا والدور. انظر: السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، 211/4، وابن قاضي شهبه، طبقات الشافعية، 1/196.

¹⁷ ذكره كاتب جلبي، وقال: «هو تأليف غريب، يذكر فيه مراتب الأعداد، ويذكر ما ورد منها في القرآن، وما رتب عليها من الأحكام، أو وافقها في العدد» انظر: كشف الظنون، 1394/2، ولنص ابن سراقَةَ انظر السيوطي، الرد علي من أخلد إلى الأرض، ص5-6.

¹⁸ الجويني أبو المعالي ركن الدين عبد الملك بن عبد الله بن يوسف إمام الحرمين (ت 478هـ)، رئيس الشافعية نيسابور، أصولي ومكتمل، التحق بمدرسة البيهقي فحصل أصول الدين وأصول الفقه على أبي القاسم الإسفراييني، وجاور بمكة أربع سنين يدرس ويفتي ويجمع طرق المذهب، ثم رجع إلى نيسابور وقعد للتدريس بنظامية نيسابور فربما من ثلاثين سنة، من تصانيفه تحفة الطالب في دراية المذهب، ومختصرها له، والشامل، والإرشاد، والبرهان، والوقوات، والتلخيص وغيرها. انظر: السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، 165/5، وابن قاضي شهبه، طبقات الشافعية، 255/1.

¹⁹ الجويني، تحفة الطالب في دراية المذهب، تج: عبد العظيم محمود الديب، دار المنهاج، ط1، 2007م، 416/71.
²⁰ الشهرستاني أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أحمد (ت 548هـ) المتكلم على مذهب الأشعري، صاحب كتاب الملل والنحل، قال ابن السبكي: هو عندي خير كتاب صُوِّفَ في هذا الباب، وله أيضاً كتاب تحفة الإقدام في علم الكلام وغيرها، انظر: ترجمته لدى ابن خلكان، وفيات الأعيان، 273/4 - 275، والسبكي، طبقات الشافعية الكبرى، 130 - 128/6.

²¹ الشهرستاني، الملل والنحل، تج: محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت، 1404هـ، 197/1.
²² البغوي أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد (ت 516هـ) فقيه شافعي محدث مفسر، أخذ الفقه عن القاضي حسين، وروى الحديث ودرّس، وصنف كتباً كثيرة، منها التهذيب، وشرح السنة، ومعالم التنزيل، والمصابيح، والجمع بين الصحيحين وغيرها. انظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان، 136/2 - 137، والسبكي، طبقات الشافعية الكبرى، 75/7 - 76.



التهديب²³ والغزالي في البسيط²⁴ والوسيط²⁵ وابن الصلاح²⁶ في أدب الفتيا²⁷ والنووي في شرح المهذب²⁸ وفي شرح مسلم²⁹ والشيخ عز الدين بن عبد السلام³⁰ في مختصر النهاية³¹ وابن الرفعة³² في المطلب³³ والزركشي³⁴ في كتابه³⁵ القواعد³⁶ والبحر³⁷.

وذكر ابن الصلاح أن ظاهر كلام الأصحاب أن المجتهد المطلق هو الذي يتأدى به فرض الكفاية، وأمّا المجتهد المقيّد فلا يتأدى به الفرض³⁸.

فهؤلاء أئمة أصحابنا نصّبوا نصّاً صريحاً على أن الاجتهاد في كلِّ فرض كفاية، وأنَّ أهل العصر إذا قصّروا فيه أمّوا كلّهم.

ومن نصّ على ذلك من أئمة المالكيّة القاضي عبد الوهاب³⁹ في المقدمات⁴⁰ وابن

²³ البغوي، التهديب، تح: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1997، 104/1.

²⁴ ذكره كتاب جلي، قال: هو كالمختصر للنهاية، كشف الظنون، 245/1، ولنص الغزالي انظر: السيوطي، الرد علي من أخلد إلى الأرض، ص5-6.

²⁵ الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد (ت 505هـ)، الوسيط في المذهب، تح: أحمد محمود إبراهيم ومحمد محمد تامر، دار السلام، القاهرة، ط1، 1417هـ، 10/7.

²⁶ ابن الصلاح أبو عمرو تقي الدين عثمان بن عبد الرحمن بن عثمان الموصلّي (ت 643هـ)، ولد بشهرزور وتفقّه على والده وغيره، وبرع في المذهب، ودّرس

بالشامية الجوانية ودار الحديث الأشرافية وغيرها، ومن تصانيفه مشكل الوسيط وكتاب الفتاوى وعلوم الحديث وكتاب أدب المفتي والمستفتي وفتاوى الرحلة وطبقات الفقهاء الشافعية وغيرها. انظر: السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، 326/8 - 336، وابن قاضي شهبه، طبقات الشافعية، 113/2-115.

²⁷ ابن الصلاح، أدب المفتي والمستفتي، تح: موفق عبد الله عبد القادر، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط2، 2002م، ص95.

²⁸ النووي، أبو زكريا يحيى الدين يحيى بن شرف (ت 676هـ)، المجموع شرح المهذب، دار الفكر، بيروت، دت، 1/42، والسيوطي، الرد علي من أخلد إلى الأرض،

ص11.

²⁹ النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط2، 1392هـ، 57/11.

³⁰ عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم عز الدين السلمي (ت 660هـ) سلطان العلماء، فقيه شافعي، تفقّه على ابن عسكار والقاضي ابن الحرستاني، برع

في المذهب، بلغ رتبة الاجتهاد، ودّرس وأفتى وله التصانيف العظيمة، منها تفسير القرآن العظيم، والفتاوى الكبرى، والقواعد الصغرى، والغاية في اختصار النهاية

وغيرها. توفي بمصر. انظر: السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، 209/8 - 255، وابن قاضي شهبه، طبقات الشافعية، 109/2 - 111.

³¹ الموسوم بـ (الغاية في اختصار النهاية) واختصره ابن عبد السلام من غاية المطلب في دراية المذهب للإمام الحرمين الجويني، غير مطبوع، وانظر نسخته المطبوعة القواعد

الكبرى، تح: نزيه كمال حماد وعثمان جمعة ضميرية، دار القلم، دمشق، ط2، 2007م، 30/1، ولنص ابن عبد السلام انظر: السيوطي، الرد علي من أخلد

إلى الأرض، ص11.

³² ابن الرفعة أبو العباس نحم الدين أحمد بن محمد بن علي بن مؤتفق بن صادم الأنصاري الشافعي (ت 710هـ)، سمع الحديث من أبي الحسن بن الصوّاف وعبد

الرحيم بن الدّميري، وتفقّه على الشّيخ الشريف العباسي، وأخذ عن القاضي ابن بنت الأغرّ وابن زرين، ولقب بالفقيه لغلبة الفقه عليه، أخذ عنه الشيخ تقي

الدين السبكي وجماعة، وولي حاسبة مصر وناب في القضاء، توفي بمصر، ومن تصانيفه الكفاية في شرح التبيين، والإيضاح والتبيان في معرفة المكيال والميزان، والمطلب

في شرح الوسيط، مات ولم يكمله. انظر: السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، 24/9، وابن قاضي شهبه، طبقات الشافعية، 211/2.

³³ السيوطي، الرد علي من أخلد إلى الأرض، ص13، وكشف الظنون، 2008/2، وهديّة العارفين، 103/1.

³⁴ الزركشي أبو عبد الله بدر الدين محمد بن محمّد بن عبد الله المصري الشافعي (ت 794هـ) أخذ عن جمال الدين الإسني وسراج الدين البلقيني، رحل إلى حلب

إلى شهاب الدين الأدرعي، وسمع الحديث بدمشق وغيرها، وكان فقيهاً أصولياً، دّرس وأفتى، ومن تصانيفه البرهان في علوم القرآن، والبحر المحيط في أصول الفقه،

والمثبور في القواعد الفقهية، والديباج في شرح المنهاج، وشرح جمع الجوامع للسبكي، ولقطة العجلان وبلية الظمان، وغيرها، توفي بمصر. انظر: ابن قاضي شهبه،

طبقات الشافعية، 3/168-169، وابن العماد، عبد الحلي بن أحمد الخليلي (ت 1089هـ)، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، تح: عبد القادر الأرنؤوط

ومحمّد الأرنؤوط، دار ابن كثير، دمشق، ط1، 1986م، 6/335.

³⁵ في (ب): «كتاب» وكلاهما صحيح.

³⁶ الزركشي، المثبور في القواعد الفقهية، وزارة الأوقاف الكويتية، ط2، 1985م، 34/3.

³⁷ الزركشي، البحر المحيط، 239/8.

³⁸ ابن الصلاح، أدب المفتي والمستفتي، ص95.

³⁹ أبو محمد القاضي عبد الوهاب بن علي بن نصر البغدادي المالكي (ت 420هـ) سمع من عمر بن سنيك وجماعة، وتفقّه على ابن القصار وابن الجلاب، وكان

شيخ المالكية في عصره وعلمهم، ولي القضاء ببازرايا، توفي بمصر، وصنف التلقين وعيون المسائل والنصرة لمذهب مالك، والمعونة في شرح الرسالة، وكتاب الأدلة في

مسائل الخلاف وشرح المدونة. انظر: ابن فرحون، إبراهيم بن علي (ت 799هـ)، الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، دار الكتب العلمية، بيروت،

ط1، 1996م، 261-262، وابن العماد، شذرات الذهب، 5/112.

⁴⁰ انظر: السيوطي، الرد علي من أخلد إلى الأرض، ص14.



القصار⁴¹ في كتابه في أصول الفقه⁴²، ونقله عن مذهب مالك وجمهور العلماء، والقراقي⁴³ في التنقيح⁴⁴، وابن عبد السلام المالكي⁴⁵ في شرح مختصر ابن الحاجب⁴⁶، وأبو محمد بن ستاري⁴⁷ في المسائل المنثورة⁴⁸، وابن عرفة⁴⁹ في كتابه المبسوط في الفقه⁵⁰.

وقد سُقنا عباراتٍ هؤلاء بحروفها في كتاب (الرد على من أخلد إلى الأرض⁵¹) فليراجعه من أراد الوقوف عليه.

الوجه الثاني: أنَّ جمهور العلماء نصُّوا على أنه يستحيل عقلاً خُلُو الرِّمَان [من] مجتهدٍ إلى أن تأتي أشرار الساعة الكبرى، وأنه متى خلا الرِّمَان [من] مجتهد تعطلَّت الشريعةُ، وزالَّ التَّكليفُ عن العباد، وسقطت الحجَّةُ، وصار الأمرُ كزمن الفترة.

ومَن نصَّ على ذلك نصّاً صريحاً الأستاذُ أبو إسحاق الإسفراييني⁵⁴ والزييري⁵⁵ وإمام

⁴¹ ابن القصار أبو الحسن علي بن عمر بن أحمد البغدادي الفقيه المالكي (ت 397هـ) تفقه بالأبهرمي، كان أصولياً، ثقة قليل الحديث. انظر: الحظيبي البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي (ت 463)، تاريخ بغداد، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت.، 41/ 12، والنهجي، سير أعلام النبلاء، دار الحديث، القاهرة، 2006م، 107/ 17.

⁴² ابن القصار، المقدمة في أصول الفقه، تح: مصطفى محموم، دار المعلمة، الرياض، ط1، 1999م، ص137.
⁴³ القراقي أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المصري المالكي (ت 684هـ) كان إماماً بارعاً في الفقه والأصول، أخذ عن العز بن عبد السلام وغيره، من تصانيفه كتاب الذخيرة، والفروق، والقواعد، وشرح التهذيب، وشرح الجلاب، وشرح المحصول، والتنقيح في أصول الفقه، وشرح تنقيح الفصول وغيرها، توفي بالقاهرة. ابن فرحون، الديباج المذهب، ص128-130.

⁴⁴ القراقي، شرح تنقيح الفصول، دار الفكر، بيروت، 2004م، ص341.
⁴⁵ «المالكي» سقط من (ب). أمَّا محمد بن عبد السلام بن يوسف بن كثير المالكي (ت 749هـ) فهو قاضي الجماعة بتونس كان إماماً عالماً في الأصول والعربية والحديث والكلام وعلم البيان، له معرفة بالترجيح بين الأقوال في المذهب. سمع من أبي العباس البطرني، وأخذ عن جماعة من الشيوخ الجلة، وتولى التدريس والفتوى، وولي قضاء الجماعة، وتخرَّج بين يديه جماعة من العلماء منهم ابن عرفة وابن خلدون، وله شرح مختصر ابن الحاجب الفقهي. انظر: ابن فرحون، الديباج المذهب، ص418، ومخلف، محمد بن محمد (ت 1941م)، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2003، 1/ 301.

⁴⁶ السيوطي، الرد على من أخلد إلى الأرض، ص21-22، ذكره كاتب جلبي في كشف الظنون، 1/ 487.
⁴⁷ ابن ستاري أبو محمد عبد الله بن علي، من أهل المغرب، نقلنا من الرد على من أخلد إلى الأرض للسيوطي، ص24.
⁴⁸ لم أقف عليه.

⁴⁹ ابن عرفة محمد بن محمد الورعني التونسي المالكي (ت 803 هـ) الإمام المقرئ الأصولي المفرغ المنطقي، تفرد بشيخوخة العلم والفتوى في المذهب، انتشر علمه شرقاً وغرباً، فإليه الرحلة في الفتوى والاشتغال بالعلم والرواية، تولى إمامة جامع الزيتونة والحظاية به والفتيا، وله تأليف منها: تقييده الكبير في المذهب، والمختصر في الفقه، وكتاب الحدود، والمختصر في أصول الفقه، ومختصر الحوفي في الفرائض، والمبسوط في الفقه وغيرها. انظر: ابن فرحون، الديباج المذهب، ص419-420، ومخلف، شجرة النور الزكية، 1/ 227.

⁵⁰ كاتب جلبي، كشف الظنون، 2/ 1582، ولنص ابن عرفة انظر: السيوطي، الرد على من أخلد إلى الأرض، ص22.
⁵¹ السيوطي، الرد على من أخلد إلى الأرض، ص3-26.

⁵² في الأصل «عن» تصحيح، والصواب ما أئبناه لَعْنَةً، انظر: ابن منظور، محمَّد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، بيروت، 1414هـ، (خلو) 14/ 242.

⁵³ في الأصل «عن» تصحيح، والصواب ما أئبناه لَعْنَةً.
⁵⁴ نصُّه في السيوطي، الرد على من أخلد إلى الأرض، ص27. أمَّا الإسفراييني فهو أبو إسحاق إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران (ت 418هـ) أحد أئمة الدين كلأماً وأصولاً وفروعاً، اتفقت الأئمة على جمعه شرائط الإمامة، ويُنَبِّئُ له المدرسة بنيسابور ودُرِّسَ فيها وحَدَّثَ ودُرِّسَ عليه أبو الطيب البطرني وعبد القاهر البغدادي وأحمد بن حسين البيهقي وعنه أخذ الكلام والأصول عامة شيوخ نيسابور، ومن تصانيفه العقيدة، والجامع في أصول الدين والرد على الملحدين، ومسائل الدور، والتعليق في أصول الفقه وغيرها. انظر: السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، 4/ 256.

⁵⁵ السيوطي، الرد على من أخلد إلى الأرض، ص5، 27.



الحرمين في البرهان⁵⁶ والغزالي في المنحول⁵⁷، ونقله ابن برهان⁵⁸ في الوجيز⁵⁹ عن طائفة من الأصوليين، ورجّحه ابن دقيق العيد⁶⁰ وابن عبد السلام من المالكية في شرح المختصر، وجزم به القاضي عبد الوهاب في الملخص، وأشار إليه الشيخ أبو إسحاق الشيرازي⁶¹ في اللّمع⁶²، وهو مذهب الحنابلة بأسرهم، نقله عنهم ابن الحاجب⁶³ في مختصره⁶⁴ وابن الساعاتي⁶⁵ من الحنفية في البديع⁶⁶ وابن السبكي⁶⁷ في جمع الجوامع⁶⁸.

وقال ابن عرفة المالكي في كتابه في الفقه: «قد قال الفخر الرازي⁶⁹ في المحصول⁷⁰ وتبعه السراج⁷¹ في تحصيله⁷² والتاج⁷³ في حاصله⁷⁴ ما نصّه: ولو بقي من المجتهدين _ والعياذ بالله _

- ⁵⁶ الجويني، البرهان في أصول الفقه، تص: صلاح بن محمد بن عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1997م، 1/ 266.
- ⁵⁷ الغزالي، المنحول من تعليقات الأصول، تص: محمد حسن هينو، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط3، 1998م، 310-411، 595-596.
- ⁵⁸ ابن برهان أبو الفتح أحمد بن علي بن محمد (ت 518هـ)، ولد ببغداد، وتفقه على الغزالي والشاشي واليكيا الهراسي، برع في المذهب الشافعي، درس النظامية مدة سيرة، له التصانيف المشهورة: البسيط والوسيط والوجيز والتعجيز والوصول إلى الأصول. انظر: السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، 6/ 30-31، وابن قاضي شعبة، طبقات الشافعية، 1/ 279-280.
- ⁵⁹ هو أشهر كتبه، ذكره كاتب جلي في كشف الظنون، 2/ 2001.
- ⁶⁰ انظر: السبوطي، الرد علي من أخذ إلى الأرض، ص27. أمّا ابن دقيق العيد فهو أبو الفتح تقي الدين محمد بن علي بن وهب القشيري (ت 702هـ) الإمام المجتهد المطلق، كان حسن الاستنباط للأحكام، تفقه على والده، ثم على الشيخ العز بن عبد السلام، ولي قضاء الديار المصرية، من تصانيفه الإمام في معرفة أحاديث الأحكام والإمام بأحاديث الأحكام وإحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام والافتراق وشرح مختصر ابن الحاجب، وغيرها. انظر: السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، 19/ 207، وابن قاضي شعبة، طبقات الشافعية، 2/ 229-232.
- ⁶¹ «الشيرازي» سقط من (ب). أمّا الشيرازي فهو أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف (ت 476هـ) ولد ببغداد، تفقه بفارس، ثم انتقل مبكراً إلى البصرة ببغداد، وتفقه فيها على القاضي أبي الطيب الطبري وغيره، وبُنيته له النظامية ودُرس بها إلى وفاته، من تصانيفه التنبية والمهذب واللمع والتبصرة وتذكرة المسؤولين والسنك والعيون والمعونة وطبقات الفقهاء. انظر: السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، 4/ 215-256، وابن قاضي شعبة، طبقات الشافعية، 1/ 238-240.
- ⁶² الشيرازي، اللّمع في أصول الفقه، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 2003م، ص90.
- ⁶³ ابن الحاجب أبو عمرو جمال الدين عثمان بن عمر بن أبي بكر يونس المصري (ت 646هـ) فقيه أصولي متكلم، أخذ عن أبي الحسن الأباري وأبي الحسين بن جبير، وقرأ القراءات على الإمام الشاطبي والشفاء على الإمام الشاذلي. من تصانيفه مختصره الفرعي ومختصره الأصلي، واختصره فسّمأه (منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل) والكافية في النحو والشافعية في التصريف وغيرها. انظر: ابن فرحون، الديباج المذهب، ص 289-291، ومخولوف، شجرة النور الزكية، 1/ 241.
- ⁶⁴ ابن الحاجب، المختصر (مع شرحه للمسمى ببيان المختصر لشمس الدين محمود الأصفهاني). تص: محمد مظهر بقار، دار المدني، جدة، ط1، 1986م، 3/ 355.
- ⁶⁵ ابن الساعاتي مظفر الدين أحمد بن علي بن تغلب البغدادي البعلبكي الحنفي (ت 694هـ) ولد في بعلبك ونشأ ببغداد في المدرسة المستنصرية، وبرع في الفقه وتولى تدريس الحنفية هناك، ومن تصانيفه مجمع البحرين في الفقه، والبديع في أصول الفقه. انظر: ابن قطلوبغا، أبو الفداء قاسم (ت 879هـ)، تاج التراجم، تص: محمد خير رمضان يوسف، دار القلم، دمشق، 1992م، ص95، اللكنوي، محمد عبد الخي (ت 1304هـ)، الفوائد البهية في تراجم الحنفية، دار القلم، بيروت، ط1، 1998م، ص51.
- ⁶⁶ ابن الساعاتي، بديع النظام، تص: سعد بن غرير السلمي، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، 1985م، 2/ 683.
- ⁶⁷ السبكي تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين علي بن عبد الكافي (ت 771هـ) ولد بالقاهرة، وقرأ على الحافظ المري، لازم الذهبي وحصل الفقه والأصول، تولى القضاء بعد وفاة أخيه القاضي الحسين، ودُرس بمصر والشام، من تصانيفه الأشباه والنظائر، ورفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، والإحاج في شرح المنهاج، وجمع الجوامع، ومع المنافع، وطبقات الفقهاء الكبرى، وغيرها. انظر: ابن قاضي شعبة، طبقات الشافعية، 3/ 104-106.
- ⁶⁸ تاج الدين السبكي، جمع الجوامع في علم أصول الفقه، تص: عقيلة حسين، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 2011م، ص480.
- ⁶⁹ فخر الدين الرازي محمد بن عمر بن الحسين (ت 606هـ)، الطبرستاني الأصل، المتكلم والمفسر، إمام وقته في العلوم العقلية وأحد الأئمة في علوم الشريعة. أقرن علوماً كثيرة وبرز فيها وتقدم وساد، من تصانيفه تفسيره مفاتيح الغيب، والمحصل، والمنتهى، والبرهان، ونهاية العقول، والبيان وغيرها. انظر: السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، 8/ 81، وابن قاضي شعبة، طبقات الشافعية، 2/ 65-67.
- ⁷⁰ الرازي، المحصول، تص: طه جابر فياض العلواني، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط3، 1997م، 4/ 199.
- ⁷¹ سراج الدين الأزموي محمود بن أبي بكر بن أحمد الشافعي (ت 682هـ)، قرأ بالموصل علي كمال الدين بن يونس، وولي القضاء بقونية، من تصانيفه التحصيل مختصر المحصول، الباب مختصر الأربعين في أصول الدين، البيان والمطالع في المنطق وغيرها، توفي بقونية. انظر: السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، 8/ 371، وابن قاضي شعبة، طبقات الشافعية، 2/ 202.
- ⁷² سراج الدين الأزموي، التحصيل من المحصول، تص: عبد الحميد علي أبو زيد، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1988م، 2/ 80.
- ⁷³ تاج الدين الأزموي محمد بن حسين بن عبد الله الشافعي (ت 653هـ)، من أكبر تلامذة الإمام فخر الدين الرازي، بارع في العقليات، اختصر المحصول وسماه الحاصل، استوطن بغداد ودُرس بالمدرسة الشريفة وتوفي بها. انظر: ابن قاضي شعبة، طبقات الشافعية، 2/ 120.
- ⁷⁴ تاج الدين الأزموي، الحاصل من المحصول في أصول الفقه، تص: عبد السلام محمود أبو ناجي، دار المدار الإسلامي، بيروت، ط2، 2006م، 2/ 528.



واحدٌ، كان قوله حُجَّةً. قال: فاستعاذتهم تدلُّ على بقاء الاجتهاد في عصرهم. قال: والفخر توفي سنة ستٍ وستٍ مئةٍ»⁷⁵، هذا كلام ابن عرفة⁷⁶.

وقد وجدْتُ ما هو أبلغ من ذلك، فذكر التبريزي⁷⁷ في تنقيح الموصول ما نصُّه: لا يعتبر في المُجمِّعين عدُّ التواتر، فلو انتهوا _ والعياذ بالله _ إلى ثلاثة كان⁷⁸ إجماعهم⁷⁹ حُجَّةً، ولو لم يبقَ منهم إلا واحدٌ كان قوله حُجَّةً؛ لأنَّه كلُّ الأُمَّة، وإن كان [ينبو]⁸⁰ عنه⁸¹ لفظ الإجماع⁸².

وقال الزركشي في البحر⁸³، قال الأستاذ أبو إسحاق: يجوز أن لا يبقى في الدَّهر إلا مجتهدٌ واحدٌ، ولو اتَّفَق ذلك فقوله حُجَّةٌ كالإجماع، ويجوز أن يقال للواحد أُمَّةٌ، كما قال تعالى: ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا﴾⁸⁴، ونقله الصفي الهندي⁸⁵ عن الأكثرين⁸⁶، وبه جزم ابن سريج⁸⁷ في كتاب الودائع⁸⁸ فقال⁸⁹: وحقيقةُ الإجماع هو القولُ بالحقِّ، فإذا حصل القولُ بالحقِّ من واحدٍ فهو إجماعٌ.

وقال الكيا الهراسي⁹⁰: اختلف هل يَتَصَوَّرُ قَلَّةُ المجتهدين بحيث لا يبقى في العصر إلا مجتهدٌ واحدٌ، وهو⁹¹ الصَّحيحُ تصوُّره⁹².

⁷⁵ ابن عرفة، أبو عبد الله محمد بن محمد الورغمي التونسي (ت 803هـ)، المختصر الفقهي، تج: حافظ عبد الرحمن محمد خير، مؤسسة خلف أحمد الجيتور للأعمال الخيرية، دبي، ط1، 2014م، 105/9.

⁷⁶ السيوطي، الرد علي من أخلد إلى الأرض، ص28.

⁷⁷ التبريزي أمين الدين مظفر بن أبي محمد بن إسماعيل (ت 621هـ) من أجل الشيوخ في الديار المصرية، فقيه أصولي، تفقه بعداد علي ابن فضلان، وسمع الحديث من أبي الفرج بن كليب وابن سكتية، وروى عنه الحافظ المنذري، وقدم مصر ودُرِّس بالمدرسة الناصرية مدَّةً، توفي بشيراز، من تصانيفه مختصره المشهور في الفقه، تنقيح الموصول، سخط القوائد في الفقه. انظر: السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، 8/ 373-374، وابن قاضي شهبه، طبقات الشافعية، 2/ 91-92.

⁷⁸ في (أ): «قد كان» والصواب ما أثبتناه في المتن من نسخة (ب).

⁷⁹ في (أ): «اجتماعهم» والصواب ما أثبتناه في المتن من نسخة (ب).

⁸⁰ في الأصل «ينبو» لا يصح لَعْنَةً.

⁸¹ في تنقيح الموصول «عن».

⁸² التبريزي، تنقيح موصول، تج: حمزة زهير حافظ، رسالة دكتوراه، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، د.ت، 2/ 393. للتفصيل انظر: السيوطي، الرد علي من أخلد إلى الأرض، ص28-29.

⁸³ الزركشي، البحر المحيط، 6/ 484.

⁸⁴ النحل: 120.

⁸⁵ صفي الدين الهندي محمد بن عبد الرحمن بن محمد (ت 715هـ)، فقيه شافعي أصولي، ولد بالهند، أقام بمكة ولقي بها ابن سبعين، ولقي السراج الأرموي بروميَّة، قدم دمشق فعقد حلقة الاشتغال بالجامع، من تصانيفه الفائق، الزبدة، غاية الوصول، الرسالة السلفية. انظر: ابن حجر العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي (ت 852هـ)، الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، تج: محمد عبد المعيد ضان، مجلس دائرة المعارف العثمانية، ط2، حيدر آباد، 1972م، 5/ 262-263.

⁸⁶ صفي الدين الهندي، غاية الوصول في دراية الأصول، تج: صالح بن سليمان اليوسف وسعد بن سالم السويح، المكتبة التجارية، مكة المكرمة، ط1، 1996م، 6/ 2654-2656.

⁸⁷ ابن سريج أبو العباس أحمد بن عمر القاضي البغدادي (ت 918هـ) شيخ المذهب وحامل لوائه، تفقه على أبي القاسم الأنماطي وسمع الحسن بن محمد الزعفراني وأبا داود السجستاني وغيرها، وولي القضاء بشيراز. قبل كان يفضل على جميع أصحاب الشافعي حتى على المزني، من تصانيفه الودائع لمنصوص الشرائع، الأقسام والخصال، العيون والدين في الوصايا، التقريب بين المزني والشافعي. انظر: السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، 3/ 21.

⁸⁸ كذا في الأصل بتسهيل الهمز.

⁸⁹ ابن سريج، الودائع لمنصوص الشرائع، تج: صالح بن عبد الله إبراهيم التويش، د.م، د.ت، 2/ 674.

⁹⁰ الكيا الهراسي أبو الحسن عماد الدين علي بن محمد بن علي الطبري (ت 504هـ) تفقه ببلده، ثم رحل إلى نيسابور قاصدا إمام الحرمين، وهو أجل تلامذته بعد الغزالي، فلازمه حتى برع في الفقه والأصول، قدم بغداد وتولى النظامية إلى أن توفي، من تصانيفه أحكام القرآن وتعليق في أصول الفقه وكتاب أصول الدين وغيرها. انظر: السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، 7/ 231-234، وابن قاضي شهبه، طبقات الشافعية، 1/ 288.

⁹¹ «هو» سقط من (ب).

⁹² السيوطي، الرد علي من أخلد إلى الأرض، ص29.



وأما المسألة الثانية: وهي هل المجتهد المطلق مرادفٌ للمجتهد المستقلّ أو بينهما فرق؟ والجواب: أهما ليسا مترادفين، بل بينهما فرق، وقد نصَّ على ذلك ابن الصلاح في أدب الفتيا⁹³ والنووي في شرح المهذب⁹⁴ وذكر هو وغيره [أنه]⁹⁵ من دهرٍ طويلٍ فُقد المجتهدُ المستقلُّ ولم يبقَ إلا المجتهدون المنتسبون إلى المذاهب، وقرروا أنَّ المجتهدين أصنافٌ؛ مجتهدٌ مطلقٌ مستقلٌّ، ومجتهدٌ مطلقٌ منتسبٌ إلى إمامٍ من الأئمة الأربعة، ومجتهدٌ مقيدٌ، وإنَّ الصنف الأوَّل فُقد من القرن الرابع، ولم يبقَ إلا الصنفان الآخريان؛ المطلق المنتسب والمقيد، وممن نصَّ على ذلك من أصحابنا أيضاً ابنُ برهانٍ في الوجيز⁹⁶ ومن المالكية ابنُ المنزير⁹⁷، وقد سقَّت عباراتهم وعبارات غيرهم في كتاب (الرد على من أخلد إلى الأرض) فليُنظر منه⁹⁸.

وأما المسألة الثالثة: وهي هل للمجتهد أن يلي وظائف الشافعية مثلاً؟ فالجواب: أنَّ المجتهد المطلق المنتسب والمجتهد المقيد كلاهما يستحقان ولايتها شرعاً بلا خلافٍ بين المسلمين؛ لأنَّ هذين الصنفين من جملة الشافعية المنتسبين إلى الإمام الشافعي لم يخرجوا بالاجتهاد عن الانتساب إليه، ولهذا اعتمد في⁹⁹ تصانيفهم وفتاويهم، ونُسب¹⁰⁰ إلى مذهب الشافعي وما زالوا يُولون مدارس¹⁰¹ الشافعية قديماً وحديثاً كما سنبيته.

وأما المجتهد المستقلُّ غير المنتسب فذاك هو الذي لا يُولاها إذا كان الوقف ليس مأخذه من بيت المال؛ ولهذا امتنع السبكي من دعوى الاجتهاد المستقلِّ مع كونه أهلاً للاستقلال فاقتصر¹⁰² على دعوى الاجتهاد¹⁰³ المطلق المنتسب.

ولا أعرف أحداً من أصحابنا ادَّعى الاجتهاد المستقل¹⁰⁴ سوى ابن جرير¹⁰⁵ خاصةً، وأما بقية الأصحاب الذين ادَّعوا الاجتهاد فاقتصرُوا على دعوى الاجتهاد المطلق المنتسب؛ ولهذا عدُّوا في الأصحاب، ودُكرت تراجمهم في طبقات الفقهاء الشافعية، وحُدِّفَ منها ابن جرير فلم

⁹³ ابن الصلاح، أدب المفتي والمستفتي، ص 87.

⁹⁴ النووي، المجموع، 1/ 43.

⁹⁵ في الأصل «أن» وما أُثبتاه بين معقوفتين أصحُّ لغةً.

⁹⁶ انظر: السيوطي، الرد على من أخلد إلى الأرض، ص 39.

⁹⁷ ابن المنزير أبو العباس ناصر الدين أحمد بن محمد المالكي (ت 683هـ)، كان قاضي القضاة، برع في الفقيه والحديث والتفسير، سمع من أبيه وعبد الوهاب الطوسي وتفقه بجماعة منهم ابن الحاجب، من تصانيفه البحر الكبير في تحب التفسير والتيسير العجيب في تفسير الغريب والانتصاف من الكشاف واختصار التهذيب، توفي بالإسكندرية. انظر: ابن فرحون، الديباج المذهب، ص 132-133، ومخلف، شجرة النور الزكية، 1/ 269.

⁹⁸ انظر: السيوطي، الرد على من أخلد إلى الأرض، ص 39.

⁹⁹ في (ب): «علي» وكلاهما يصح لغةً.

¹⁰⁰ في (ب): «نسبت» لا يصح لغةً.

¹⁰¹ في (ب): «مدارس» ولا يصح لغةً.

¹⁰² في (ب): «واقصر».

¹⁰³ في الأصل «إلا الاجتهاد» كلمة «إلا» زائدة تحرف المعنى.

¹⁰⁴ في الأصل «المنتسب» تحريف، التصويب أُثبتاه من (ب).

¹⁰⁵ أبو جعفر الطبري محمد بن جرير بن يزيد (ت 310هـ)، من أئمة الاجتهاد، أخذ الفقه عن الزعفراني والربيع المرادي والمزني وابن عبد الحكم واقدى بمذهب الشافعي بعدد عشر سنين، قال الخطيب: كان أحد أئمة العلماء يحكم بقوله، وصفه تاج الدين السبكي بالمجتهد المطلق، من تصانيفه جامع البيان، وتاريخ الأمم والملوك، واختلاف الفقهاء، والجامع في القراءات وتحذيب الآثار وغيرها. انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، 11/ 165-174، والسبكي، طبقات الشافعية الكبرى، 3/ 120.



يترجم (فيها) 106 (له) 107 فكلُّ مَنْ ترجمه العلماءُ في طبقات الشافعية هو مَنْ ادَّعى الاجتهادَ، فهو مطلق منتسب، لا مستقلّ، وهو مستحقُّ لأوقاف الشافعية.

وقد قال النووي في الروضة¹⁰⁸ والرافعي¹⁰⁹ في الشرح¹¹⁰: «المنتسبون إلى مذهب الشافعيّ وأبي حنيفة ومالك ثلاثة أصنافٍ: أحدها: العوام. الثاني: البالغون رتبة الاجتهاد، وقد ذكرنا أنّ المجتهد لا يقلّد مجتهداً، وإنما نسب هؤلاء للشافعي لأنهم جَرَوْا على طريقته في الاجتهاد، واستعمال الأدلة، وترتيب بعضها على بعض، ووافق اجتهادهم اجتهاده، وإذا خالف أحياناً لم يبالوا بالمخالفة¹¹¹، والصنف الثالث: المتوسِّطون، وهم الذين لا يبلغون رتبة الاجتهاد في أصل الشَّرْع لأنهم¹¹² وقفوا على أصول الإمام في الأبواب وتمكّنوا من قياس ما لم يجده منصوصاً له على ما نصّ عليه»، هذا كلام الرافعي والنووي في الروضة، فانظر كيف قَسَمَا أتباع الأئمة إلى ثلاثة أصنافٍ، وجعلا من جملتهم من بلغ رتبة الاجتهاد، ولم يخرجاه ببلوغه الاجتهاد عن انتسابه إلى مذهب الشافعي.

وقد نصَّ على (هذا)¹¹³ (أيضاً)¹¹⁴ إمام الحرمين فقال في كتابه¹¹⁵ الذي ألفه في ترجيح مذهب الشافعيّ ما نصّه: «فإن قيل: فابن سريج والمزني ومن بعده كالقفال¹¹⁶ والشاشي¹¹⁷ وغير هؤلاء كان لهم منصب الاجتهاد فالجواب أنّ هؤلاء كثرت تصرفاتهم في مذهب الشافعيّ، والدُّب¹¹⁸ عن طريقته ونصرته وشمّروا عن ساق الجدِّ في تصويبه وتقريبه، وتصرفوا فيه استنباطاً وتخريجاً، وقلت اعتباراتهم¹¹⁹ الخارجة على¹²⁰ مذهبه وكانوا معترفين بأنهم من متبّعي الشافعيّ ومُقتني آثاره ومقتبسي أنواره»¹²¹، هذا كلام إمام الحرمين.

¹⁰⁶ ما بين القوسين سنقّط من (ب).

¹⁰⁷ كلمة (له) موجودة في تح: البيضاوي وليست في نسختي (أ) و (ب).

¹⁰⁸ النووي، روضة الطالبين وعمدة المفتين، تح: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت، ط3، 1991م، 101/11.

¹⁰⁹ عبد الكريم بن محمد بن عبد الكريم بن الفضل بن الحسن القزويني الرافعي (ت 623هـ) منسوب إلى إرفعان من قزوين، ضليح في علوم الشريعة، مجتهد زمانه في المذهب، أما الفقه فهو فيه عمدة المحققين، من تصانيفه الشرح الكبير المسمى بفتح العزيز بشرح الوجيز، الشرح الصغير، شرح مسند الشافعي، المحرر، وغيرها. انظر: السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، 8/ 281، وابن قاضي شعبة، طبقات الشافعية، 2/ 75-77.

¹¹⁰ عبد الكريم الرافعي، العزيز شرح الوجيز، تح: علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1997م، 12/ 422.

¹¹¹ في (ب): «بالمطابقة».

¹¹² في (ب): «لكنهم».

¹¹³ في (ب): «ذلك».

¹¹⁴ ما بين القوسين ساقط من (ب).

¹¹⁵ عنوان هذا الكتاب عند السبكي (مغيث الخلق في ترجيح مذهب الشافعي)، انظر: طبقات الشافعية الكبرى، 172/5، وسمه ابن قاضي شعبة بعنوان (غياث الخلق في اتباع الحق) وقال: «إن إمام الحرمين بحث فيه على الأخذ بمذهب الشافعي دون غيره». طبقات الشافعية، 1/ 256.

¹¹⁶ أبو بكر عبد الله بن أحمد بن عبد الله القفال المروزي (ت 417هـ) إمام خراسان في عصره، تخرّج على الشيخ أبي زيد الفاشاني، وسمع الحديث وحدث في آخر عمره وأملى، من تصانيفه شرح الفروع، الفتاوى، شرح التلخيص. انظر: ابن الصلاح، عثمان بن عبد الرحمن الشهرزوري (ت 643هـ)، طبقات الفقهاء الشافعية، تح: محيي الدين علي نجيب، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط1، 1992م، 1/ 496-500، والسبكي، طبقات الشافعية الكبرى، 5/ 35.

¹¹⁷ محمد بن علي بن إسماعيل القفال الكبير الشاشي (ت 365هـ) من أعلام المذهب، سمع من ابن خزيمة ومحمد بن جرير وأبي القاسم البغوي وغيرهم. توفي بالشاش، من تصانيفه محاسن الشريعة، شرح الرسالة، أدب القاضي، الأصول. انظر: ابن الصلاح، طبقات الفقهاء الشافعية، 1/ 228-229، والسبكي، طبقات الشافعية الكبرى، 3/ 200-203.

¹¹⁸ الدُّبُّ: الدُّعُّ والمُنْعُ، انظر: ابن منظور، لسان العرب، (ذب) 1/ 380.

¹¹⁹ في (ب): «اختياراتهم».

¹²⁰ في (ب): «عن» وفي اللغة خرج عنه وخرج عليه بمعنى، انظر: ابن منظور، لسان العرب، (خرج) 2/ 249.

¹²¹ انظر: الجويني، مغيث الخلق في ترجيح القول الحق، المكتبة العصرية، بيروت، ط1، 2003م، ص76.



ونصَّ على مثل ذلك أيضاً ابنُ الصلاح، فقال في طبقاته في ترجمة محمد بن نصر¹²² ما نصُّه: «ربما تدرَّع متدرِّع بكثرة اختياراته المخالفة لمذهب الشافعيِّ إلى الإنكار على الجماعة العاديِّين له في أصحابنا، وليس الأمر كذلك، لأنَّه من هذا بمنزلة ابن خزيمة والمزنيِّ وأبي ثور وغيرهم، ولقد كثرت اختياراتهم المخالفة لمذهب الشافعيِّ، ثمَّ لم يخرجهم (ذلك)¹²³ عن أن يكونوا في قبيل أصحاب الشافعيِّ معدودين¹²⁴، وبوصف [الاعتزاء إليه]¹²⁵ موصوفين»¹²⁶، هذا كلام ابن الصلاح.

والحاصل¹²⁷ أنَّ نصوص العلماء مُطَبَّقة على أنَّ المجتهدين من أتباع الأئمة غير خارجين عن الانتساب إليهم والعداد في جماعة¹²⁸ أصحابهم والاعتزاء إليهم فيقال لهم الشافعيَّة والمالكيَّة والحنفيَّة ويدخلون في الوقف على هذه الطوائف.

وقد استقرينا أمر المدارس منذ بُنيت فلم نجد [من]¹²⁹ تولاها في قديم الزمان إلا المجتهدين¹³⁰ فكيف يجرمها المجتهدون في آخر الزمان ويُتَّكَّم عليهم المقلدون.

بيان¹³¹ ما قلناه أنَّ أوَّل مَنْ بنى المدارس للشافعيَّة¹³² فيما نصَّ عليه جماعة الوزير نظام الملك، وأوَّل مدرسة بناها النِّظاميَّة التي ببغداد، بناها في سنة سبع وخمسين وأربع مئة، فأوقفها¹³³ على الشافعيَّة.

وأوَّل من ولى¹³⁴ تدرسيَّها بتقرير الواقف أبو نصر ابن الصباغ¹³⁵ صاحب الشامل¹³⁶، وهو موصوف بالاجتهاد المطلق، كما ذكره ابن السبكي في ترجمته في الطبقات¹³⁷، ثمَّ بنى نظام الملك أيضاً مدرسته بنيسابور، تسمى النِّظاميَّة، وشرطها للشافعيَّة أيضاً، وأوَّل من وليها بتقريره إمام الحرمين، وهو موصوف بالاجتهاد المطلق وصفه به جماعة، حتَّى قال ابن السبكي في ترجمته

¹²² أبو عبد الله محمد بن نصر المروزي الشافعي (ت 294هـ)، أحد من تبحر في علمي الفقه والحديث، وهو صاحب اختيار في المذهب. ولد ببغداد ونشأ بنيسابور وسكن سمرقند، تفقه على أصحاب الشافعي بمصر، من تصانيفه اختلاف العلماء، كتاب السنة، كتاب تعظيم قدر الصلاة، وغيرها، توفي بسمرقند. انظر: ابن الصلاح، طبقات الفقهاء الشافعية، 1/ 277، وابن قاضي شهبه، طبقات الشافعية، 184/1-185.

¹²³ في الأصل «الله» لا يضح، وتصويبه من (ب).

¹²⁴ في (أ) «معدونين» تصحيحاً.

¹²⁵ في (أ) و (ب): «الاعتزالية» تحريف، والصواب ما أثبتناه بين معقوفين من طبقات الفقهاء الشافعية لابن الصلاح، 1/ 278.

¹²⁶ ابن الصلاح، طبقات الفقهاء الشافعية، 1/ 277-278.

¹²⁷ كلمة «والحاصل» ساقطة من (أ).

¹²⁸ في (ب): «جملة».

¹²⁹ ما بين معقوفين ساقط من (أ) و (ب) أثبتناه من لدنا لضرورة السياق.

¹³⁰ في (ب): «المجتهدون» ولا يصح لغة.

¹³¹ في (ب): «ويوان» كلاهما صحيح.

¹³² في (ب): «المدارس الشافعية».

¹³³ في (ب): «وقفها» وكلاهما صحيح بحمزة التعدية ومن دونها.

¹³⁴ في (ب): «تولى» كلاهما صحيح.

¹³⁵ ابن الصباغ أبو نصر عبد السيد بن محمد بن عبد الواحد، فقيه شافعي، فقيه العراقي في وقته، من مصنفاته الشامل في الفقه وتذكرة العالم وطريق السالم والعدة، توفي سنة سبع وسبعين وأربعمئة ببغداد. ابن خلكان، وفيات الأعيان، 3/ 217-218.

¹³⁶ وقال ابن خلكان هو من أجود كتب أصحابنا، وأصحها نقلاً وأثبتها أدلة، الوفيات، 3/ 217، وكاتب جلي، كشف الظنون، 2/ 1025.

¹³⁷ السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، 5/ 123.



في 138 الطبقات الكبرى: «إمام الحرمين لا يتقيد بالأشعري، بل ولا بالشافعي، وإنما يتكلم على حسب ما أنه نظره»¹³⁹ واجتهاده»¹⁴⁰.

وقال الحافظ سراج الدين القزويني¹⁴¹ في فهرسته في وصف إمام الحرمين: هو المجتهد ابن المجتهد¹⁴²، وقال غيره في ترجمته: بلغ الاجتهاد، وسارت مصنفاته في البلاد¹⁴³.

وقال ابن المنير في أول تفسيره: إمام الحرمين له علو همة إلى مساوقة المجتهدين¹⁴⁴، وهاتان¹⁴⁵ المدرستان أول المدارس التي وقفت على الشافعية، وأول من وليها من هو موصوف بالاجتهاد.

وممن ولي تدريس¹⁴⁶ الشافعية من المجتهدين حجة الإسلام الغزالي، فقد ادعى هو الاجتهاد¹⁴⁷ في كتابه [المفرد من الضلال]¹⁴⁸ وأشار فيه إلى أنه هو¹⁴⁹ العالم المبعوث على رأس المئة الخامسة فيجدد¹⁵⁰ لهذه الأمة أمر دينها، كما وعد به الحديث الشريف¹⁵¹. وقد ذكر ابن السبكي في الطبقات أنه ولي تدريس النظامية التي ببغداد ثم ولي تدريس النظامية التي بنيسابور فولي المدرستين معا¹⁵².

ومنهم سلطان العلماء الشيخ عز الدين بن عبد السلام، فقد أشار هو إلى دعوى الاجتهاد في قواعده الكبرى، ووصفه بالاجتهاد المطلق ابن الرفعة وابن دقيق العيد¹⁵³ والسبكي

138 حرف «في» ساقط في (ب).

139 في (ب): «حسب تأديته نظره» بدل «حسب ما أنه نظره».

140 السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، 5/192.

141 أبو حفص سراج الدين عمر بن علي القزويني الشافعي (ت 750هـ) محدث العراق في عصره. ولد بقزوين، ونشأ بواسط، وقرأ بالعشر على أحمد بن غزال، أجازته جماعة من دمشق منهم التقي وابن مروان البعلبكي، عني بالحديث، سمع ببغداد من الرشيد بن أبي القاسم وابن الطبال وابن الموالبي وغيرهم، وولي مشيخة دار القرآن البشوية ببغداد، تولى ببغداد. له تصانيف، منها الفهرست. انظر: ابن الجزري، محمد بن محمد (ت 833هـ) غاية النهاية في طبقات القراء، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، 1351هـ، 1/594-595، وابن حجر العسقلاني، الدرر الكامنة، 4/211.

142 القزويني، أبو حفص سراج الدين عمر بن علي (ت 750هـ)، مشيخة القزويني، تج: عامر حسن صري، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط1، 2005م، ص 519.

143 ينظر: ابن النجار البغدادي، أبو عبد الله محب الدين محمد بن محمود (ت 643هـ)، ذيل تاريخ بغداد، تج: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1997م، 1/43.

144 السيوطي، الرد علي من أدخل إلى الأرض، ص99.

145 في (ب): «فيها تان».

146 في (ب): «مدارس».

147 للتفصيل انظر: المفرد من الضلال، دار الكتب الحديثة، القاهرة، د.ت.، ص198.

148 في (أ): «المقدمين من الضلال»، والصواب ما أثبتناه من نسخة (ب) وكتابه معروف.

149 كلمة «هو» سقطت في (ب).

150 في (ب): «ليجدد».

151 عن أبي هريرة، عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «إن الله يبعث لجدي الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها» رواه أبو داود في سننه، انظر: السنن، تج: السيد محمد سيد وآخرين، دار الحديث، القاهرة، 1999م. (رقم/4291)، وصححه الألباني في سلسلة الأحاديث الصحيحة تحت (رقم/599)، 7/148، مكتبة المعارف، الرياض، 1413هـ.

152 السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ص6/197، 200.

153 أشار ابن السبكي إلى أن ابن دقيق العيد هو أول من لُقب العز بن عبد السلام بسلطان العلماء، انظر: طبقات الشافعية الكبرى، 8/209.



في فتاويه وولده في الطبقات¹⁵⁴ والذهبي في العبر¹⁵⁵ وابن كثير في تاريخه¹⁵⁶ والأذري¹⁵⁷.

وقال الزركشي في شرح المنهاج لم يختلف اثنان أنه بلغ رتبة الاجتهاد، وكان من الورع والزهد بالحل الأعلى، ومع ذلك فقد ولي عدة وظائف شرطها للشافعية، منها بدمشق تدریس الغزالية، وغيرها والخطابة والإمامة بالجامع الأموي. قال أبو شامة: «وكان أحق الناس بذلك، ومنها بمصر تدریس الشافعية بالصالحية¹⁵⁸، وغيرها».

ومنهم قاضي القضاة تقي الدين بن دقيق العيد، فقد ادعى هو الاجتهاد في عدة مواضع من كتبه، ونقل الصلاح الصفدي في ترجمته من تاريخه عنه أنه قال: «وافق اجتهادي اجتهاد الشافعي إلا في مسألتين»¹⁵⁹، وممن وصفه بالاجتهاد المطلق ابن الرفعة وأبو حيان، مع ما كان بينه وبينه¹⁶⁰ من الوقفة الظاهرة، وابن رُشيد في رحلته والسبكي في الطبقات¹⁶¹ ولسان الدين بن الخطيب¹⁶² في تاريخ غرناطة¹⁶³ والنسخة بخط المصنف في خزنة سعيد السعد أو الكمال الأدفوي¹⁶⁴ في الطالع السعيد¹⁶⁵ والإمام ركن الدين بن القويح¹⁶⁶ المالكي¹⁶⁷ في ضمن قصيدة مدحه بها قال: [من الوافر]¹⁶⁸

¹⁵⁴ السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، 8/ 209. وقال: «شيخ الإسلام والمسلمين وأحد الأئمة الأعلام سلطان العلماء إمام عصره بلا مدافعة القائم بالأسر بالمعروف والنهي عن المنكر في زمانه المطلع على حقائق الشريعة وغوامضها العارف بمقاصدها لم ير مثل نفسه ولا رأى من رآه مثله علماً وورعاً وقياماً في الحق وشجاعة وقوة جنان وسلطنة لسان».

¹⁵⁵ الذهبي، العبر في خير من غير، تح: محمد السعيد بن بسويو زغول، دار الكتب العلمية، بيروت، 1985م، 3/ 299. وقال: «برع في الفقه والأصول والعربية ودرس وأقنى وصنف وبلغ رتبة الاجتهاد».

¹⁵⁶ ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر (ت 774هـ)، البداية والنهاية، دار الفكر، بيروت، 1986م، 13/ 235. وقال: «الشيخ عز الدين بن عبد السلام شيخ المذهب ومفيد أهله، وبرع في المذهب، وانتهت إليه رئاسة الشافعية».

¹⁵⁷ أبو العباس شهاب الدين أحمد بن حمدان بن أحمد الأذري الشافعي (ت 783هـ) قرأ على المزي والذهبي وأجاز له جمع من دمشق ومصر والإسكندرية، وأخذ عن ابن النقيب وابن جملة ولازم الفخر المصري، من تصانيفه التوسط والفتح بين الروضة والشرح، غنية المنهاج، قوت المنهاج، تويي بحلب. انظر: ابن قاضي شهاب، طبقات الشافعية، 3/ 141-143، وابن العماد، شذرات الذهب، 8/ 479-480.

¹⁵⁸ في (ب) قد ذكر مع الصالحية «والظاهرة والحشافية».

¹⁵⁹ [إحداها أن الابن لا يُزوج أمه] ولم يذكر الأخرى. انظر: الصفدي، صلاح الدين خليل بن أيبك (ت 764هـ)، الوافي بالوفيات، تح: أحمد الأرنؤوط وتركی مصطفى، دار إحياء التراث، بيروت، 2000م، 4/ 138.

¹⁶⁰ «مع ما كان بينه وبينه» كذا في الأصل، والأوجه أن يقال: «مع ما كان بينهما».

¹⁶¹ السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، 9/ 207.

¹⁶² لسان الدين ابن الخطيب أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن سعيد السلماني الأندلسي (ت 776هـ)، صاحب الوزارتين، أديب مؤرخ. نشأ في غرناطة، تلقى بها دراسته على أيدي جهازة العلماء والأدباء في عصره، من تصانيفه الإحاطة في تاريخ غرناطة، والتاج الحلي في أدباء المائة الثامنة والإكليل الزاهر فيمن فضل عند نظم التاج من الجواهر وطرفة العصر في دولة بني نصر وديوان شعر عظيم والوصول لحفظ الصحة في الفصول، التعريف بالحلب الشريف، ورقم الحلل في نظم الدول. ابن حجر العسقلاني، الدرر الكامنة، 213/5-219، وابن العماد، شذرات الذهب، 1/ 70-69.

¹⁶³ كتيبة في تاريخ غرناطة وتراجم أعيانها، وسمها الإحاطة في تاريخ غرناطة، وهو سفر جليل مطبوع، انظر: كاتب جليلي، كشف الظنون، 15/1.

¹⁶⁴ أبو الفضل كمال الدين جعفر بن ثعلب بن جعفر الأدفوي الشافعي (ت 748هـ) مؤرخ، له علم بالأدب والفقه والفرائض، سمع الحديث، وأخذ المذهب والعلوم عن علماء ذلك العصر منهم ابن دقيق العيد. من تصانيفه الطالع السعيد في تاريخ الصعيد، والبدر المسافر في تحفة المسافر وفرادى القوائد في علم الفرائض وكشف الفناج والإمات في أحكام السماع. تويي بمصر. ابن حجر العسقلاني، الدرر الكامنة، 84/2-86، وابن العماد، شذرات الذهب، 8/ 263-264.

¹⁶⁵ في (ب) سقطت عبارة «أو الكمال الأدفوي في الطالع السعيد».

¹⁶⁶ في (أ): «الرفيع»، تصحيف و تحريف.

¹⁶⁷ ابن القويح أبو الفضل ركن الدين محمد بن محمد بن عبد الرحمن القرشي (ت 738هـ) ولد بتونس، كان شيخ المالكية بالديار المصرية والشامية، قرأ النحو على ابن زيتون والأصول على قاضي تونس محمد بن عبد الرحمن، قدم دمشق من ابن عساكر وجماعة، قدم القاهرة نائب في الحكم ثم تركه، ومن أخذ عنه الشيخ عبد الله المنوي، من تصانيفه شرح ديوان المتنبي. تويي بالقاهرة. انظر: ابن فرحون، الديباج المذهب، ص 168، ومخلوف، شجرة النور الزكية، 1/ 299.

¹⁶⁸ لم نقف عليها في المصادر الأدبية.



إِلَى صَدْرِ الْأَيْمَةِ بِاتِّفَاقٍ * وَوُدَّوَةً كُلِّ حَبِيرٍ الْمَعِيِّ
وَمَنْ بِالاجْتِهَادِ عَدَا فَرِيدًا * وَحَازَ الْفَضْلَ [بِالْفَدْحِ] 169 الْعَلِيِّ
صَبَا لِلْعِلْمِ صَبًا فِي صَبَاهُ * فَأَعْلَلَ بِهَمَّةِ الصَّبِّ الصَّبِيَّ
فَأَتَّقَنَ وَالشَّبَابَ لَهُ لِبَاسٌ * أَدَلَّةَ مَالِكٍ وَالشَّافِعِيِّ

وقد وصفه بالاجتهاد المطلق جماعةً أُخَرُ، آخِرُهُمْ قاضي القضاة حافظ العصر شهاب الدين بن حجر في خطبة كتابه تغليق التعليق 170، وقد وُلِّيَ عِدَّةَ مدارسٍ للشافعية، منها 171 المدرسة الصلاحية 172 المجاورة لضريح الإمام الشافعي رضي الله عنه والفاضلية وغير ذلك.

ومنهم الإمام كمال الدين بن الزملاكي 173، وصفه بالاجتهاد (المطلق) 174 الذهبي في معجمه 175، والسبكي والإسنوي في الطبقات 176، وقد ولي عِدَّةَ مدارسٍ للشافعية بدمشق، منها 177 الشامية والظاهرية والرواحية.

ومنهم الشيخ تقي الدين السبكي والشيخ سراج الدين البلقيني، لم يختلف اثنان أنَّهما 178 بَلَّغَا رتبة الاجتهاد، وقد وليا من مدارس الشافعية ما هو معروفٌ، وغير من سَمَّيناهُ 179 مَن يَطْوُلُ ذِكْرُهُمْ، وفيمن سَمَّيناهُ 180 كفايةً عَمَّنْ تَرَكْنَاهُ 181.

وقد ذكر ابن قيم الجوزية في كتابه ذم التقليد ما نصه: ولقد 182 أنكر بعض المقلِّدين على

169 في (أ): «القدم» تحريفٌ لا يصح به المعنى، وفي (ب) «الفداح» ويضطرب به الوزن، والصواب ما أثبتناه بين معقوفين، والقدرح لغة: هو القدرح المَعْلِيُّ؛ وهو الشَّهْمُ الرَّابِعُ فِي الْمِسْرِ، كناية عن الحظِّ الأوفَرِ. انظر معنى (الفدح المَعْلِيُّ) لدى ابن منظور، في لسان العرب، (علي) 4/ 573، وقوله في الأبيات الواردة في المتن: «القدرح العلي» دون (المَعْلِيُّ) لضرورة الوزن.

170 انظر: ابن حجر العسقلاني، تغليق التعليق على صحيح البخاري، تج: سعيد عبد الرحمن موسى القرني، المكتب الإسلامي، دار عمار، بيروت، ط1، 1405هـ، 7/2.

171 «تغليق التعليق وقد ولي عدة مدارس للشافعية منها» ساقط من (أ).

172 «الصلاحية» ساقطة من (أ).

173 الزملاكي أبو المعالي جمال الدين محمد بن علي بن عبد الواحد الأنصاري الدمشقي (ت 727هـ) سمع من ابن علان، وتفقه بالشيخ تاج الدين، وولي المناصب الكبار، ثم تحول إلى قضاء البلاد الحلبية، توفي ببلييس. انظر: الذهبي، معجم الشيوخ الكبير، تج: محمد الحبيب الهيلة، مكتبة الصديق، الطائف، ط1، 1988م، 244/2.

174 ما بين القوسين ساقط من (أ).

175 قال الذهبي في معجمه: «كان من نقابا المنجدين»، انظر: الذهبي، معجم محدثي الذهبي، تج: روجية عبد الرحمن السويدي، دار الكتب العلمية، 1993م، بيروت، ص16.

176 السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، 9/ 191، الإسنوي، أبو محمد جمال الدين عبد الرحيم بن الحسن الشافعي، (ت 772هـ)، طبقات الشافعية، تج: كمال يوسف الحوت، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2002م، 2/ 310.

177 كلمة «منها» ساقطة من (ب).

178 في (ب): «بأنهما» وكلاهما صحيح.

179 في (ب): «سَمَّيناهُ».

180 في (ب): «سَمَّيناهُ».

181 في (ب): «تَرَكْنَاهُ».

182 في (ب): «وَقَدْ».



شيخ الإسلام (ابن تيمية)¹⁸³ في تدرسه (بمدرسة)¹⁸⁴ (الحنبلية)¹⁸⁵ وهي وقف على الحنابلة، والجهتهد¹⁸⁶ ليس منهم، فقال: إنما أتناول ما أتناوله منها على معرفتي بمذهب أحمد لا على تقليدي له¹⁸⁷.

قال: «ومن المحال أن يكون هؤلاء [المتأخرون]¹⁸⁸ على مذهب الأئمة دون أصحابهم الذين لم يكونوا يقلدوهم فاتبع الناس [مالك]¹⁸⁹ بن وهب وطبقته ممن يحكم الحجة وينقاد للدليل أين كان، وكذلك أبو يوسف ومحمد اتبعوا¹⁹⁰ لأبي حنيفة من المقلدين له مع كثرة مخالفتها له، وكذلك البخاري ومسلم وأبو داود والأثرم¹⁹¹، وهذه الطبقة من أصحاب أحمد اتبع له من المقلدين المحض المنتسبين إليه، وعلى هذا فالوقف على اتباع الأئمة أهل الحجة، والعلم أحقُّ به من المقلِّدين في نفس الأمر، هذا كلامه بحروفه».

ونختم الكتاب بثلاث نكت؛ النكتة الأولى، قال النقشواني¹⁹²: «ما رأيت أعجب من رجل قال أجمع أهل زماننا، على أنه ليس في الزمان مجتهد، قال: فيقال له يا عجيب الحال كلامك يناقض بعضه بعضاً؛ لأنه إذا لم يكن في الزمان مجتهد، فكيف ينعقد الإجماع؟! لأن الإجماع إنما هو اتفاق المجتهدين، فإذا فقد المجتهدون فقد الإجماع؛ لأن المجتهد هو الذي يُعتبر قوله في الإجماع والخلاف»¹⁹³.

النكتة الثانية: مثلي ومثل كثير من أهل العصر مثل شافعي، بحث مع حنفي في طهارة المني، فقال الشافعي: «ما رأيت أعجب من هذا؛ لأبي ساع في طهارة أصله، وهو ساع في نجاسة أصله»، وكذلك أنا سعبت في رفع الإثم عنهم بأسرهم، ورفعت عنهم الحرج بقيامي عنهم بهذا الواجب، وهم فريقان فريق يمنع الواجب الاجتهاد من أصله، فهو ساع في إثم، وإثم الناس معه، وفريق يُسلبه، ويسعى في عدم استحقاقه، وما هذا جزائي منه، فإن لم أكن أستحق زيادةً على الناس لما قمت به مما قصرُوا فيه، فلا أقلّ من أن أكون كواحدٍ منهم، وهل زيادة الاجتهاد أَوْرثتني نقصاً عمّا كنت عليه من المعرفة بالمذهب قبل بلوغه؟!.

¹⁸³ ما بين القوسين ساقط من (أ).

¹⁸⁴ في الأصل: «بمدرسة» لا يصح، والتصويب بين قوسين من (ب).

¹⁸⁵ في الأصل: «ابن الحنبل» لا يصح، تصويبه من (ب).

¹⁸⁶ في (أ): «المجتهدين» لا يستقيم به المعنى المراد.

¹⁸⁷ ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر أيوب الرزعي، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تج: طه عبد الرؤوف سعد، دار الجليل، بيروت، 1973م، 2/ 241-242.

¹⁸⁸ في الأصل «المتأخرين» والتصويب من (ب).

¹⁸⁹ في الأصل «مالك» لا يصح لغةً.

¹⁹⁰ في الأصل: «اتبع» لا يصح لغةً.

¹⁹¹ أبو بكر أحمد بن محمد بن هانيء الأثرم الطائي (ت 261هـ) محدث فقيه، سمع حرمي بن حفص وعفان بن مسلم وأبا بكر بن أبي شيبة وعبد الله بن مسلم

القعني، ونقل عن أحمد بن حنبل مسائل كثيرة؛ له: الناسخ والمنسوخ في الحديث، وعمل الحديث، والسنن في الفقه. انظر: ابن أبي عيلى، أبو الحسين محمد بن

محمد (ت 526هـ)، طبقات الحنابلة، تج: محمد حامد الفقي، دار المعرفة، بيروت، د.ت، 1/ 66-74، وابن العماد، شذرات الذهب، 3/ 266-268،

وكتحالة، عمر رضا (ت 1408هـ)، معجم المؤلفين، مكتبة المئقي، بيروت، د.ت، 2/ 167.

¹⁹² لم أقف على ترجمته.

¹⁹³ السيوطي، الرد علي من أخذل إلى الأرض، ص 29.



النكتة الثالثة: ذكر ابن المنير في كتابه المقتفى ما نصّه: إذا قيل أي عبادة يتحقق صاحبها أنه انفراد بما ذلك في وقته دون العالم بأسره؟ قلنا: الطائف بالكعبة وحده والقائم بالإمامة العظمى فيتعذر فيها الانفراد.

قلت: وقد مرَّ الله عليَّ بانفرادي بالقيام بفرض الاجتهاد في هذا الوقت وحدي على الانفراد فليلِّه الحمد والمِنَّة.

وصلَّى الله على سيدنا محمَّد وعلى آله وصحبه وسلم، وحسبنا الله ونعم الوكيل، ولا حول ولا قوَّة إلا بالله العلي العظيم.

المصادر والمراجع

الإسنوي، أبو محمد جمال الدين عبد الرحيم بن الحسن الشافعي، (ت 772هـ)، طبقات الشافعية، تح: كمال يوسف الحوت، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2002م.

الألباني، محمد ناصر الدين، سلسلة الأحاديث الصحيحة، مكتبة المعارف، الرياض، 1413هـ. البغدادي، إسماعيل بن محمد أمين، هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت.

البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود (ت 516هـ)، التهذيب في فقه الإمام الشافعي، تح: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1997م.

تاج الدين الأرموي، محمد بن حسين بن عبد الله (ت 653هـ)، الحاصل من المحصول في أصول الفقه، تح: عبد السلام محمود أبو ناجي، دار المدار الإسلامي، بيروت، ط2، 2006م.

التبريزي، أمين الدين مظفر بن أبي محمد (ت 621هـ)، تنقيح محصول ابن الخطيب في أصول الفقه، تح: حمزة زهير حافظ رسالة دكتوراه، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، د.ت.

ابن الجزري، محمد بن محمد (ت 833هـ)، غاية النهاية في طبقات القراء، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، 1351هـ.

الجويني، إمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله، (ت 478هـ)، البرهان في أصول الفقه، تح: صلاح بن محمد بن عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1997م.

----، مغيب الخلق في ترجيح القول الحق، المكتبة العصرية، بيروت، ط1، 2003م.



----، نهاية المطلب في دراية المذهب، تح: عبد العظيم محمود الديب، دار المنهاج، الرياض، ط1، 2007م.

ابن الحاجب، أبو عمرو جمال الدين عثمان بن عمر (ت 646هـ)، المختصر (مع شرحه المسمى ببيان المختصر لشمس الدين محمود الأصفهاني). تح: محمد مظهر بقا، دار المدني، جدة، ط1، 1986م.

ابن حجر العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي (ت 852هـ)، الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، تح: محمد عبد المعيد ضان، مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، ط2، 1972م.

----، تعليق التعليق على صحيح البخاري، تح: سعيد عبد الرحمن موسى القزقي، المكتب الإسلامي، دار عمار، بيروت، ط1، 1405هـ.

الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي (ت 463)، تاريخ بغداد، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت.

ابن خلكان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد (ت 681هـ)، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تح: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1968-1972م.

ابن الساعاتي، مظفر الدين أحمد بن علي (ت 694هـ)، ، بديع النظام، تح: سعد بن غرير السلمي، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، 1985م.

ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي (ت 751هـ)، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تح: طه عبد الرؤوف سعد، دار الجيل، بيروت، 1973م.

ابن النجار البغدادي، أبو عبد الله محب الدين محمد بن محمود (ت 643هـ)، ذيل تاريخ بغداد، تح: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1997م.

أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني، السنن، تح: السيد محمد سيد وغيره، دار الحديث، القاهرة، 1999م.

الذهبي، أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أحمد (ت 748هـ)، سير أعلام النبلاء، دار الحديث، القاهرة، 2006م.

----، العبر في خبر من غير، تح: محمد السعيد بن بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت، 1985م.

----، معجم الشيوخ الكبير، تح: محمد الحبيب الهيلة، مكتبة الصديق، الطائف، ط1، 1988م.



----، معجم محدثي الذهبي، تح: روحية عبد الرحمن السويفي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1993م.

الرازي، أبو عبد الله فخر الدين محمد بن عمر (ت 606هـ)، المحصول، تح: طه جابر فياض العلواني، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط3، 1997م.

الرافعي، عبد الكريم بن محمد (ت 623هـ)، العزيز شرح الوجيز، تح: علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1997م.

الروياي، أبو المحاسن عبد الواحد بن إسماعيل (ت 502هـ)، بحر المذهب في فروع مذهب الإمام الشافعي، تح: أحمد عزو عناية، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 2002م.

الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله (ت 794هـ)، البحر المحيط في أصول الفقه، دار الكنتي، مصر، ط1، 1994م.

----، المنشور في القواعد الفقهية، وزارة الأوقاف الكويتية، ط2، 1985م.

سراج الدين الأرموي، محمود بن أبي بكر (ت 682هـ)، التحصيل من المحصول، تح: عبد الحميد علي أبو زنيد، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1988م.

ابن سريج، أبو العباس أحمد بن عمر القاضي البغدادي (ت 918هـ)، الودائع لمنصوص الشرائع، تح: صالح بن عبد الله إبراهيم الدويش، د.م، د.ت.

السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين علي (ت 771هـ)، جمع الجوامع في علم أصول الفقه، تح: عقيلة حسين، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 2011م.

----، طبقات الشافعية الكبرى، تح: محمود محمد الطناحي وعبد الفتاح محمد الحلوة، القاهرة، 1413هـ.

السيوطي، أبو الفضل جلال الدين عبد الرحمن، التحديث بنعمة الله، الهيئة العامة لقصور الثقافة، مصر، د.ت.

----، حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، مصر، ط1، 1967م.

----، كتاب الردّ على من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، د.ت.

الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل، تح: محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت، 1404هـ.



الشيرازي، أبو اسحاق إبراهيم بن علي (ت 476هـ)، طبقات الفقهاء، تح: إحسان عباس، دار الرائد العربي، بيروت، ط1، 1970م.

----، اللمع في أصول الفقه، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1424هـ.

الصفدي، صلاح الدين خليل بن أيبك (ت 764هـ)، الواقي بالوفيات، تح: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، دار إحياء التراث، بيروت، 2000م.

صفي الدين الهندي، محمد بن عبد الرحيم (715هـ)، نهاية الوصول في دراية الأصول، تح: صالح بن سليمان اليوسف-سعد بن سالم السويح، المكتبة التجارية، ط1، مكة المكرمة، 1996م.

ابن الصلاح، عثمان بن عبد الرحمن الشهرزوري (ت 643هـ)، أدب المفتي والمستفتي، تح: موفق عبد الله عبد القادر، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط2، 2002م.

ابن عرفة، أبو عبد الله محمد بن محمد الورغمي التونسي (ت 803هـ)، المختصر الفقهي، تح: حافظ عبد الرحمن محمد خير، مؤسسة خلف أحمد الحبتور للأعمال الخيرية، دبي، ط1، 2014م.

ابن العماد، عبد الحي بن أحمد الحنبلي (ت 1089هـ)، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، تح: عبد القادر الأرناؤوط ومحمود الأرناؤوط، دار ابن كثير، دمشق، ط1، 1986م.

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد (ت 505هـ)، المنحول من تعليقات الأصول، تح: محمد حسن هيتو، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط3، 1998م.

----، المنقذ من الضلال، دار الكتب الحديثة، القاهرة، د.ت.

----، الوسيط في المذهب، تح: أحمد محمود إبراهيم-محمد محمد تامر، دار السلام، القاهرة، ط1، 1417هـ.

ابن فرحون، إبراهيم بن علي (ت 799هـ)، الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، 1996م.

ابن قاضي شهبه، تقي الدين أبو بكر بن أحمد، طبقات الشافعية، تح: عبد العليم خان، عالم الكتب، بيروت، ط1، 1407هـ.

القرافي، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس المالكي (ت 684هـ)، شرح تنقيح الفصول، دار الفكر، بيروت، 2004م.

القزويني، أبو حفص سراج الدين عمر بن علي، (ت 750هـ)، مشيخة القزويني، تح: عامر حسن صبري، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط1، 2005م.



- ابن القصار، أبو الحسن علي بن عمر المالكي (ت 397هـ)، المقدمة في أصول الفقه، تح: مصطفى مخدوم، دار المعلمة، الرياض، ط1، 1999م.
- ابن قطلوبغا، أبو الفداء قاسم (ت 879هـ)، تاج التراجم، تح: محمد خير رمضان يوسف، دار القلم، دمشق، 1992م.
- كاتب جلبي، مصطفى بن عبد الله (ت 1067هـ)، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، مكتبة المثنى، بغداد، 1941م.
- ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر (ت 774هـ)، البداية والنهاية، دار الفكر، بيروت، 1986م.
- كحالة، عمر رضا (ت 1408هـ)، معجم المؤلفين، مكتبة المثنى، بيروت، د.ت.
- اللكنوي، محمد عبد الحي (ت 1304هـ)، الفوائد البهية في تراجم الحنفية، دار القلم، بيروت، ط1، 1998م.
- الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد (ت 450هـ)، الحاوي الكبير، تح: علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1999م.
- مخلوف، محمد بن محمد (ت 1360هـ)، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2003م.
- المرورودي، أبو علي القاضي الحسين بن محمد، التعليقة، تح: علي محمد معوض-عادل أحمد عبد الموجود، مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة المكرمة، د.ت.
- المزني، أبو إبراهيم إسماعيل بن يحيى (ت 264هـ)، مختصر المزني (مطبوع ملحقاً بالأم للشافعي)، دار المعرفة، بيروت، 1990م.
- ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، بيروت، 1414هـ.
- النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف (ت 676هـ)، روضة الطالبين وعمدة المفتين، تح: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت، ط3، 1991م.
- ، المجموع شرح المهذب، دار الفكر، بيروت، د.ت.
- ، المنهاج شرح صحيح مسلم، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط2، 1392هـ.

Kaynakça

Bağdadî, İsmâil b. Muhammed Emîn, *Hediyyetü'l-ârifîn esmâu'l-müellifîn ve âsâru'l-musannifîn*, I-II, Dâru ihyai't-türâsi'l-arabî, Beyrut, ts.

Begavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd, *et-Tehzîb fi fikhî'l-İmâm eş-Şâfi'î*, I-VIII, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavvaz, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 1997.

Cüveynî, İmâmü'l-Harameyn Abdülmelik b. Abdillâh, *el-Burhân fi usûli'l-fikh*, I-II, thk. Salâh b. Muhammed b. Uvayza, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 1997.

-----, *Muğîsü'l-halk fi tercîhi'l-kavli'l-halk*, el-Mektebetü'l-asriyye, Beyrut 2003.

-----, *Nihâyetü'l-matlab fi dirâyeti'l-mezheb*, I-XX, thk. Abdülazîm Mahmûd ed-Dîb, Dâru'l-minhâc, Riyad 2007.

Ebû Dâvud, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvud*, I-VI, Muhammed Seyyid v. dğr., Dâru'l-hadîs, Kahire 1999.

Elbânî, Muhammed Nâsiruddin, *Silsiletü'l-ehâdisi's-sahîha*, Mektebetü'l-me'ârif, Riyad 1413.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Menhûl min ta'lîkâti'l-usûl*, thk. M. Hasan Heyto, Dâru'l-fikri'l-muâsir, Beyrut 1998.

-----, *el-Münkız mine'd-dalâl*, Dâru'l-kütübî'l-hadîse, Kahire, ts.

-----, *el-Vasît fi'l-mezheb*, I-VII, thk. Ahmed Mahmûd İbrâhim, M. Muhammed Tâmir, Dâru's-selâm, Kahire 1417.

Hatip el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali, *Tarîhu Bağdâd*, I-XIV, Daru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut, ts.

İbn Arafе, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed el-Vergamî et-Tûnusî, *el-Muhtasarü'l-fikhî*, I-X, thk. Hâfız Abdurrahmân Muhammed Hayr, Dübey 2014.

İbn Ferhûn, Ebü'l-Vefâ Burhânüddin İbrâhim b. Ali, *ed-Dîbâcü'l-müzheb fi ma'rifeti a'yâni 'ulemâi'l-mezheb*, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 1996.



İbn Hacer, Ebu'l-Fazl Ahmed b. Ali el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine fî a'yâ-ni'l-mieti's-sâmine*, I-VI, thk. Muhammed Abdülmü'îd Dân, Meclisü Dâireti'l-Me'â-rifî'l-Osmânî, Haydarâbâd 1972.

-----, *Tağlîku't-ta'lik 'alâ Sahîhi'l-Buhârî*, I-V, thk. Saîd Abdurrahmân Mûsâ el-Kazekî, el-Mektebetü'l-İslâmî, Dâru ammâr, Beyrut 1405.

İbn Hallikân, Ebü'l-Abbâs Şemsüddin Ahmed b. Muhammed, *Ve-feyâtü'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân*, I-VII, thk. İhsân Abbâs, Dâru sâdir, Beyrut 1968-72.

İbn Kâdî Şühbe, Takıyüddin Ebû Bekr b. Ahmed, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, I-IV, thk. Abdülalîm Hân, Âlemü'l-kütüb, Beyrut 1407.

İbn Kayyim el-Cevziyye, Muhammed b. Ebî Bekr ez-Zürâî, *İlâmü'l-muvak-ki'in 'an Rabbi'l-'âlemîn*, I-IV, thk. Tâhâ Abdurraûf Sa'd, Dâru'l-cil, Beyrut 1973.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmâil b. Ömer, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, I-XV, Dâru'l-fikr, Beyrut 1986.

İbn Kutluboğa, Ebü'l-Fidâ Kâsım, *Tâcü't-terâcim*, thk. M. Hayr Ramazan Yû-suf, Dâru'l-kalem, Dimaşk 1992.

İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânü'l-'Arab*, I-XV, Dâru sâdir, Beyrut 1414.

İbn Salâh, Osman b. Abdirrahîm eş-Şehrezûrî, *Edebü'l-müftî ve'l-müstefî*, thk. Muvaffak Abdullâh Abdülkâdir, Mektebetü'l-'ulûm ve'l-hikem, Medine 2002.

İbn Süreyc, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ömer, *el-Vedâ'i li-mansûsi's-şerâ'i*, thk. Sâlih b. Abdillâh İbrâhim ed-Düveys, yy, ts.

İbnü'l-İmâd, Abdülhay b. Ahmed el-Hanbelî, *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*, I-XI, thk. Mahmûd el-Arnâvût, Abdülkâdir el-Arnâvût, Dâru İbn Kesîr, Di-maşk 1986.

İbnü'l-Cezerî, Şemsüddin Muhammed b. Muhammed, *Gâyetü'n-nihâye fî ta-bakâti'l-kurrâ*, I-II, Mektebetü İbn Teymiyye, Kahire 1351.



İbnü'l-Hâcib, Ebû Amr Cemâlüddin Osman b. Ömer, *el-Muhtasar* (Mahmûd b. Abdurrahmân el-İsfahânî'nin *Beyânü'l-Muhtasar* adlı şerhiyle beraber), thk. Muhammed Mazhar Beka, Dâru'l-medenî, Cidde 1986.

İbnü'l-Kassâr, Ebü'l-Hasan Ali b. Ömer, *el-Mukaddime fi usûli'l-fikh*, thk. Mustafa Mahdûm, Riyâd, 1999.

İbnü'n-Neccâr el-Bağdâdî, Ebû Abdillâh Muhibbüddin Muhammed b. Muhammed, *Zeylû Târîhi Bağdâd*, I-V, thk. Mustafa Abdulkadir Ata, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 1997.

İbnü's-Sââtî, Muzafferüddin Ahmed b. Ali, *Bedî'u'n-nizâm*, I-II, thk. Sa'd b. Garîr, Mekke 1985.

İsnevî, Ebû Muhammed Cemâlüddin Abdurrahîm b. Hasan, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, I-II, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 2002.

Karâfî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddin Ahmed b. İdris, *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl*, Dâru'l-fikr, Beyrut 2004.

Kâtib Çelebi, Mustafa b. Abdillâh, *Keşfu'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, I-II, Mektebetü'l-müsennâ, Bağdâd 1941.

Kazvînî, Ebû Hafs Sirâcüddin Ömer b. Ali, *Meşyâhatü'l-Kazvînî*, thk. Âmir Hasan Sabrî, Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 2005.

Kehhâle, Ömer Rızâ, *Mu'cemü'l-müellifîn*, I-XIII, Mektebetü'l-müsennâ, Beyrut, ts.

Leknevî, Muhammed Abdülhay, *el-Fevâidü'l-behiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*, Dâru'l-kalem, Beyrut 1998.

Mahlûf, Muhammed b. Muhammed, *Şeceretü'n-nûru'z-zekiyye fi tabakâti'l-Mâlikiyye*, I-II, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 2003.

Maverdî, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed, *el-Hâvi'l-kebîr*, I-XIX, thk. Ali Muhammed Muavvaz, Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 1999.



Merverrûzî, Ebû Ali el-Kâdî Hüseyin b. Muhammed, *et-Ta'lika*, I-II, thk. Ali Muhammed Muavvaz, Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, Mekke, ts.

Müzenî, Ebû İbrâhim İsmâil b. Yahyâ, *Muhtasarul-Müzenî* (el-Ümm'le beraber), Dâru'l-ma'rife, Beyrut 1990.

Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*, I-XX, Dâru'l-fikr, Beyrut, ts.

-----, *el-Minhâc şerhu Sahîhi Müslim*, I-XVIII, Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, Beyrut 1392.

-----, *Ravzatü't-tâlibîn ve 'umdetü'l-müftîn*, I-XII, thk. Züheyr eş-Şâvîş, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, Beyrut 1991.

Râfî'î, Ebû'l-Kâsım Abdülkerîm b. Muhammed, *el-Azîz şerhu'l-Vecîz*, I-XIII, thk. Ali Muhammed Muavvaz, Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, Beyrut 1997.

Râzî, Ebû Abdillâh Fahreddin Muhammed b. Ömer, *el-Mahsûl fi 'ilmi usûli'l-fikh*, I-VI, thk. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Alvânî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1997.

Rûyânî, Ebû'l-Mehâsin Abdülvâhid b. İsmâil, *Bahru'l-mezheb fi fûrû'i mezhebi'l-İmâm eş-Şâfi'î*, I-XIV, thk. Ahmed İzzu İnâye, Dâru ihyâi't-türâsi'l-arabî, Beyrut 2002.

Safedî, Salâhuddin Halîl b. Aybek, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, I-XXIX, thk. Ahmed el-Arnaûd, Türkî Mustafa, Dâru ihyâi't-türâs, Beyrut 2000.

Safiyüddin el-Hindî, Muhammed b. Abdirrahîm, *Nihâyetü'l-vüsûl fi dirâyetü'l-usûl*, I-IX, thk. Sâlih b. Süleymân el-Yûsuf, Sa'd b. Sâlim es-Süveyh, el-Mektebetü't-ticâriyye, Mekke, 1996.

Sirâcüddin el-Urmevî, Mahmûd b. Ebî Bekr, *et-Tahsîl mine'l-Mahsûl*, I-II, thk. Abdülhamid Alî Ebû Zenîd, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1988.

Sübkî, Tâcüddin Abdülvehhâb b. Takiyüddin Ali, *Cem'u'l-cevâmi' fi 'ilmi usûli'l-fikh*, thk. Ukayla Hüseyin, Dâru İbn Hazm, Beyrut 2011.



-----, *Tabakâtü's-Şâfi'iyeti'l-kübrâ*, I-X, thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî, Abdülfettâh Muhammed Hulv, Kahire 1413.

Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddin Abdurrahmân b. Kemâlüddin, *et-Tahaddüs bi-nimetillâh*, el-Heyetü'l-âmire li-kusûri's-sikâfe, Mısır, ts.

-----, *Hüsnü'l-muhâdara fî târihi Mısır ve'l-Kâhire*, I-II, thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhim, Dâru'ihyâi'l-kütübî'l-arabî, Kahire 1967.

-----, *Kitâbü'r-Red 'alâ men ahlede ile'l-arz ve cehile enne'l-ictihâde fî külli 'as-rin farz*, Mektebetü's-sikâfeti'd-dîniyye, Kahire, ts.

Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerîm, *el-Milel ve'n-nihal*, I-II, thk. M. Sey-yid el-Kîlânî, Dâru'l-ma'rife, Beyrut 1404.

Şîrâzî, Ebû İshâk İbrâhim b. Ali, *el-Lüma' fî usûli'l-fikh*, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 1424.

-----, *Tabakâtü'l-fukahâ*, thk. İhsân Abbâs, Dâru'r-râidi'l-arabî, Beyrut 1970.

Tacüddin el-Urmevî, Muhammed b. Hüseyin, *el-Hâsil mine'l-Mahsûl fî usû-li'l-fikh*, I-II, thk. Abdüsselâm Mahmûd Ebû Nâcî, Dâru'l-medâri'l-İslâmî, Beyrut 2006.

Tebrîzî, Emînüddin Muzaffer b. Ebî Muhammed, *Tenkîhu Mahsuli İb-ni'l-Hatîb fî usûli'l-fikh*, I-II, thk. Hamza Zühêyr Hâfız (Doktora tezi), Cami'atü Üm-mi'l-Kurâ, Mekke, ts.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Ahmed, *el-'İber fî haberi men gaber*, I-IV, thk. Muhammed es-Saîd b. Besyûnî Zağlûl, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 1985.

-----, *Mu'cemü mühaddisi'z-Zehebî*, thk. Rûhiyye Abdurrahmân es-Süvey-fî, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 1993.

-----, *Mu'cemü's-şüyûhi'l-kebîr*, I-II, thk. Muhammed el-Habîb el-Heyle, Mektebetü's-sıddîk, Tâif 1988.

-----, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, I-XVIII, Dâru'l-hadîs, Kahire 2006.



Narin, Celâleddin Es-Süyûtî'nin *İrşâdü'l-Mühtedîn ilâ Nusrati'l-Müctehidîn* Adlı Risâlesinin Tahkiki

Zerkeşî, Bedrüddin Muhammed b. Abdillâh, *el-Bahru'l-muhît fi usûli'l-fikh*, I-VIII, Kahire 1994.

-----, *el-Mensûr fi'l-kavâidi'l-fıkhiyye*, Vizâretü'l-Evkâfi'l-Kuveytiyye, Kuveyt 1985.

Öz

Celâleddin Es-Süyûtî'nin *İrşâdü'l-Mühtedîn ilâ Nusrati'l-Müctehidîn* Adlı Risâlesinin Tahkiki

Bu makalede Celâleddin es-Süyûtî'nin *İrşâdü'l-mühtedîn ilâ nusrati'l-müctehidîn* adlı risâlesinin tahkikli metni sunulmuştur. Bilindiği gibi XV. yüzyılda yaşamış olan Süyûtî döneminin önde gelen müctehit âlimlerden biridir. Yazdığı eserler ve içtihat hakkındaki görüşleriyle haklı bir şöhrete kavuşmuştur. Süyûtî'nin içtihat hakkındaki görüşlerini özetleyen bu risâle ise içtihat problemini ve mutlak içtihadın şartlarını ele almasından dolayı önemli bir eserdir. Çalışmamızda Süyûtî'nin hayatı ve fıkıhla ilgili önemli eserleri hakkında kısa bir girişten sonra tahkikte takip edilen yöntem belirtilerek esas alınan nüshalar tanıtılmıştır. Risâlenin, Süyûtî'nin içtihat konusundaki görüşleri üzerinde yapılacak bilimsel çalışmalara katkı sağlayacağını ümit etmekteyiz.

Anahtar kelimeler: Süyûtî, *İrşâdü'l-mühtedîn*, İctihat, Taklit





إمكانية التكليف الشرعي : دراسة بين التّظر الشرعي والفهم الكلامي

Hasan Alkhattaf*

خلق الله تعالى الإنسان وكرّمه، ومن مواطن التكريم أنّ الله تعالى حمّله أمانة التكليف وجعله مسؤولاً عن تصرفاته، ليسعد هو وبنو جنسه في الدنيا والآخرة، وقد شاء الله أن يكون التّكليف وفق القدرة العقلية والعضلية والمالية، وقد دلّت على ذلك نصوص كثيرة من القرآن والسنة، ومع هذا نادى الأشعري بأنّ الله أن يكلف عباده فوق قدرهم. فكيف نشأ هذا القول رغم يُسر الشريعة؟ وما مبرراته التاريخية والفلسفية؟ وما المقصود بالضبط فيما عُرف عند المتكلمين بتكليف ما لا يُطاق؟ وما أثر تنزيه الله تعالى في إثارة هذه القضية بين المتكلمين؟ وهل تمّ مفردات فقهية واقعية تدل على هذا التوجه؟

الإجابة عن هذه الأسئلة هي محور هذه الدّراسة.

الكلمات المفتاحية: التّكليف، القُدرة، تنزيه الله، المشقة، الاستطاعة ، ما لا يطاق

Abstract

Man's Accountability for Deeds in Islam: Shari'ah vs. Theology

God has created Man and honored him, and one manifestation of this honoring is that God has commissioned Man and made him responsible for his actions. This commissioning or accountability, in fact, brings nothing to Man but happiness in this life and the hereafter. However, God has commissioned

* Doç. Dr. Hasan Alkhattaf, Mardin Artuklu Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı, khattaf72@gmail.com, Orcid ID: orcid.org/0000-0003-3800-8078



Man according to Man's mental ability, physical strength, and financial capacity, as evidenced by many texts from the Quran and Sunnah. Nevertheless, Al-Ash'ari believed that Man's accountability could exceed his capacity, and some others followed him in this belief. So, what stands beyond this peculiar belief, which is totally counters the known ease of Shariah? Does it have any historical or philosophical background? Before answering these questions, the paper attempts to define, according to theologians, the theory of accountability beyond human capacity, and it touches on its relation to attaching unbecoming things to God. The paper also attempts to discover any example that might support such belief.

Keywords: Accountability, Man's Capacity, Original Permissibility, Recommended Deeds to Shari'ah

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد فقد خلق الله سبحانه وتعالى الإنسان، ووضع فيه قدرات فكرية وعضلية ليكون قادرا على فهم وتنفيذ الخطاب الإلهي.

يفهم هذا الخطاب من خلال فكره، وينفذه من خلال قدراته العضلية، أي أن هناك تناسبا بين الأوامر الإلهية التي تخاطب الإنسان للقيام بفعل ما، وبين مقدرة الإنسان على تحمّل وتنفيذ هذه الأوامر، والسؤال المطروح المتصل ببحثنا، هل يمكن أن يُكلف الله الإنسان بأمر ما، فوق إمكاناته الفكرية والعضلية؟

والإشكالية في هذا البحث أنّ من صفات الله سبحانه وتعالى العدل، ومن العدل في المفهوم البشري أنّ تكون عند الإنسان مقدرة ممنوحة من قِبَل الله للقيام بهذه التكليف المشتملة على فعل الطاعات واجتناب المنهيات. فهل يُكَلِّف الله عبيده فوق طاقتهم الفكرية والعضلية

أما أهمية البحث وأهدافه فتتضح في نقاطٍ عدة من أبرزها: التعرف على أساس التكليف القائم على المشقة، وضبط مفهوم المشقة الذي يُعدُّ أساسا في التكليف، ومن ذلك أيضا ضبط مفهوم القدرة الممكنة والتي يقوم التكليف عليها، بالإضافة إلى معرفة الجذور التاريخية والفكرية لبروز هذه القضية.

و رغم أنّ مفردات هذا البحث ماثورة في كتب الكلام والأصول لكنني لم أعتز على دراسة معاصرة لهذا الموضوع، وهذا ما دعاني للكتابة في الموضوع، وبعد الانتهاء من الموضوع أرشد أحد المحكّمين إلى وجود دراسة بعنوان "التكليف بالمحال والأحكام الشرعية المترتبة عليه" وهو بحث مُحكّم للدكتور نجم الدين عبد الله محمد السبعواوي، منشور بمجلة كلية العلوم الإسلامية جامعة نينوى في المجلد الثامن العدد 51، سنة 4102.

وبعد النظر فيه تبين الاختلاف بيني وبينه في المنهج والنتائج والموضوع، فمن حيث الموضوع كان تركيز الدكتور السبعواوي على ضبط مفهوم المحال وأنواعه والأحكام المترتبة عليه



مثل امتناع تكليف الغافل والمليجأ ومن لا عقل له.

هذا البحث بعيد عن مقصد دراستي كما أنه جاء على النص من حجج دراستي، كما أنَّ البحث لم يُقارن بين الفهم الكلامي ودلائل النصوص القرآنية، وكانت جلُّ مصادره كتب أصول الفقه ولم أجد فيه ولا كتاباً من كتب الكلام الاعتزالي أو السُّني وهذا على خلاف دراستي التي كانت أكثر من نصف مصادرها من كتب الكلام.

وفيما يتعلق بحدود البحث وإطاره فهو قائم على النصوص الشرعية المتمثلة بالقرآن والسنة ذات الصلة بالموضوع، وفهم المتكلمين لهذه النصوص.

المبحث الأول

التكليف والإمكانية فيه

أولاً تعريف التكليف :

يفهم من كلمة «التكليف» أن هناك مُكَلِّفًا ومكَلَّفًا وقضية فيها تكليف، فالمكَلِّف هو الله تعالى، وإذا أطلق على غيره فهو من باب المجاز لا من باب الحقيقة، والمكَلَّف هو الإنسان، وقضية التكليف هو ما يراد من المكلف فعله أو تركه، وباعتبار أن الإنسان هو المكلف وهو الممنوح بقدرة من الله تحوله القيام بالفعل أو الامتناع عن الفعل، فقضية التكليف ترد على هذا الفعل الإنساني، فما هو التكليف؟ وما هي مفرداته؟

يقول ابن بدران: «هو إلزام مقتضى خطاب الشرع، وعلى هذا تكون الإباحة تكليفاً لأنها من مقتضيات الخطاب المذكور، ومن قال إن الإباحة ليست تكليفاً يقول التكليف هو الخطاب بأمر أو نهي»¹.

هذا الخطاب هو إعلام من خارج الإنسان، فيه الأمر والنهي، والأمر والنهي لا بد أن يحويا مشقة، فإذا تصوّرنا المشقة، فالإباحة لا تكون تكليفاً.

قريب من هذا قول القاضي عبد الجبار في تعريف التكليف: «وحقيقته إعلام الغير في أنّ له في أن يفعل، أو أنّ لا يفعل نفعاً أو دفع ضرر، مع مشقة تلحقه في ذلك على حد لا يبلغ الحال به حد الإلجاء، ولا بد من هذه الشروط، حتى لو انحرم شرط منها انفسد الحد»².

هناك عناصر مهمّة في هذا التعريف وهي:

¹ عبد القادر بن أحمد بن بدران، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة: الثانية، 1401هـ، ص.145.

² عبد الجبار الهمداني، شرح الأصول الخمسة، تح. عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة: 1416هـ/1996م. ص.510، وهذا التعريف نجده في كتابه المجموع: «إنه إعلام للمكلف أن عليه في أن يفعل أو لا يفعل نفعاً أو ضرراً مع مشقة تلحقه بذلك إذا لم تبلغ الحال به حد الإلجاء» عبد الجبار الهمداني المجموع في المحيط بالتكليف، تح: الأب جين يوسف اليسوعي، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ص.11.



1- الإعلام:

الإعلام شرط من شروط التكليف، لأن التكليف ليس نابعا من تلقاء الإنسان، بل هو عبارة عن حقيقة خارجة عن كيانه، وإذا كانت أمرا خارجا عن كيانه، فلا بد من طريق يفهم بها المكلف أنه مكلف، وهذا الشرط ليس خاصا بالمعتزلة، فهو محل اتفاق يقول الزركشي: «السابع [من شروط التكليف] أن يعلم المخاطب كونه مأمورا قبل زمن الامتثال، حتى يتصور منه قصد الامتثال... قال إلكيا الطبري: أجمع أصحابنا على اشتراطه»³

فالإعلام ضروري، لأنه من خلاله يعلم المكلف أنه مكلف، ومن الواضح أن القاضي اكتفى بكلمة إعلام، ولم يستخدم صيغة الوجوب أو النهي، مع العلم أن التكليف يقوم أساسا على الأمر والنهي ويتفرع إلى غيرهما، ولكن التعريف بما تقدم يشير إلى عنصر الوجوب والنهي، ويدخل تحت الوجوب الندب، وتحت النهي الكراهة، والدليل على أن تعريفه السابق يشير إلى ذلك أمور :

أ- قوله في التكليف «عليه» وهي تفيد الإلزام، كقوله تعالى { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْتُسَكُكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ }⁴

ب- قوله في التعريف «مع مشقة تلحقه» والأصل في المشقة أنها لا تكون إلا مع وجوب فعل وما يندرج تحته من ندب، أو نهي عن فعل وما يندرج تحته من كراهة، ومعنى المشقة أكد عليه القاضي في قوله «وإنما جعل التكليف ذلك لأن عند حصوله في المكلف يعرف وجوب ذلك الفعل عليه، ووجوب الإلزام عن بعض الفعال، ولا فائدة من التكليف إلا ذلك»⁵.

وقد فرق الحسن بن سهل العسكري صاحب الفروق بين التكليف والابتلاء وبين التكليف والتحميل. الفرق بين التكليف والابتلاء: أن التكليف إلزام ما يشق إرادة الإنسانية عليه، وأصله في العربية اللزوم ومن ثم قيل كُلف بفلانة بكلف بها كلفا، إذا لزم جيبها، ومنه قيل الكلف في الوجه للزومه إياه، والمكلف للشيء، الملمزم به على مشقة، وهو الذي يلتزم ما لا يلزمه أيضا ومنه قوله تعالى «وما أنا من المكلفين» انظر: الحسن بن عبد الله بن سهل العسكري، الفروق المغوية، تح: الشيخ بيت الله بيات، ط. مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين ب «قم»، ط. الأولى، 1412هـ، ص. 139. والابتلاء هو استخراج ما عند المتبلي، وتعرف حاله في الطاعة والمعصية بتحميله المشقة، وليس هو من التكليف في شيء فإن سمي التكليف ابتلاء في بعض المواضع فقد يجري على الشيء اسم ما يقاربه في المعنى، انظر: العسكري، الفروق المغوية، ص. 119.

الفرق بين التكليف والتحميل: أن التحميل لا يكون إلا لما يستقل ولهذا قال تعالى «ولا تحمل علينا إصرا» (1) والاصر الثقل، والتكليف قد يكون لما لا ثقل له نحو الاستغفار تقول كلفه الله الاستغفار، ولا تقول حمل ذلك، العسكري، الفروق المغوية، ص. 119.

ويرى الراغب الأصفهاني أن تسمية التكليف بالابتلاء يأتي من أوجه

- أحدها: أن التكليف كلها مشاق على الأبدان، فصار من هذا الوجه ابتلاء.

- والثاني: أنها اختيارات، ولهذا قال الله عز وجل: وَلَتَلْبَسُنَّكُمْ حَتَّى تَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنْكُمْ وَالضَّالِّينَ وَتَبَيَّنُوا أَخْبَارَكُمْ [محمد] 31.

- والثالث: أن اختيار الله تعالى للعباد تارة بالمسار ليشكروا، وتارة بالمضار ليصبروا، فصار من الخنة والمنحة جميعا ابتلاء، فاخته مقتضية للصبر، والمنحة مقتضية للشكر» الحسن بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني، تح: صفوان عدنان الداودي، دار القلم، الدار الشامية - دمشق بيروت، الطبعة: الأولى - 1412 هـ، ص. 145.

³ محمد بن عبد الله بن بشار الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، الناشر: دار الكتيبة، الطبعة: الأولى، 1414هـ - 1994م، ج2، ص. 84.

⁴ المائدة: 105.

⁵ القاضي عبد الجبار، المجموع في المحيط بالتكليف، ص. 12.



وهذا أمر بدهي منطقي لأن التكليف إن لم يحتوي على مشقة فلا معنى له.

والإعلام عند القاضي على نوعين :

أ- **إعلام ينصب الأدلة العقلية** : ويدخل في هذا الباب عند المعتزلة « العلم بأصول المقبحات والمحسنات والواجبات، فالعلم بهذه الأشياء ضروري»⁶، أي أن معرفة هذه الأشياء لا تتوقف على الدليل السمعي، فالعلم بما يعم المسلم وغيره، وهي مما نصبه الله تعالى في عقول البشر، وفي هذا يقول القاضي « وإذا أردنا بالإعلام ما ذكرناه صح في الكافر أنه مكلف، فهو وإن لم يعرف ما كلف به فهو مُعرض للمعرفة بنصب الأدلة، وعلى هذا يصير الصبي عند البلوغ مكلفاً للتمكن في هذه الحال من المعرفة »⁷.

ولكن قد يشكل علينا هنا أن القاضي حصر الإعلام بأحد أمرين فهو إما أن يكون «بخلق العلم الضروري، أو بنصب الأدلة»⁸ والإشكال أن الإعلام إذا كان بالعلم الضروري، فكيف يقول في مطلع كتابه « إن العلم بالله تعالى ليس بضروري، وإنما هو اكتسابي؟ »⁹.

وفي واقع الأمر إنه لا تنافي بين ما ذكرناه سابقاً وبين هذا النقل، لأن المقصود بالعبارة الأخيرة أن معرفة الله تعالى تتم عن طريق العلم الكسبي أو الاستدلالي المبني على مقدمات، وليس عن طريق العلم الضروري الإلجائي الذي يفرض على الإنسان، بحيث لا يستطيع عنه انفكاكاً، لأن العلم الضروري مأخوذ من الضرورة، والضرورة « في أصل اللغة هي الإلجاء قال تعالى : « وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرُّرْتُمْ »¹⁰

ومعرفتنا بالله ليس من هذا الباب، فلو « لو كان العلم بالله تعالى ضروريا لوجب أن يشترك العقلاء فيه ومعلوم خلافه »¹¹.

أما المقصود بالعبارة الأولى فالعلم الضروري الإلجائي هو أحد أنواع العلوم الضرورية، وهي المبادئ الأساسية الأولية التي تعد ضرورية في أصل العقل، وذلك كالعلم « بأن الذات إما أن يكون موجوداً، أو معدوماً والموجود إما قديم وإما حادث»¹²

ب- **إعلام ينصب الأدلة السمعية** : هذا النوع من الإعلام يعرفه المسلم وخاص به، فالجزئيات المندرجة تحت الخطاب التكليفي من الوجوب والندب والحظ والكره التي جاءت عن طريق السمع، والمقصود بالأدلة السمعية هي الكتاب والسنة .

6 القاضي عبد الجبار، المجموع في المحيط بالتكليف، ص. 14.

7 القاضي عبد الجبار، المجموع في المحيط بالتكليف، ص. 12.

8 القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص. 51.

9 القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص. 52.

10 الأنعام : 119.

11 القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص. 55.

12 القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص. 54.



هذا النوع من الأدلة وصلنا عن طريق الوحي ولذلك جعل القاضي عبد الجبار الحديث عن النبوات متفرعا عن الحديث عن العدل الإلهي¹³

2- وجود مشقة :

من الواضح في تعريف القاضي للتكليف أن وجود المشقة عنصر بارز وضروري في تعريف التكليف، وقد ذكر القاضي عدّة تعاريف لأبي هاشم الجبائي كلها تنص على أن المشقة أمر ضروري لا بد من وجوده في التكليف¹⁴، فوجود المشقة شرط في التكليف، وهذا ما عناه القاضي بقوله « ولا بد في التكليف من مشقة»¹⁵، وهذه المشقة كما هو واضح من تعريف القاضي تكون في أمرين « أن يفعل أولا يفعل » أي أن التكليف يتناول أمرين : وجوب القيام بفعل ونهي القيام عن فعل، وما سوى ذلك لا يدخل في باب التكليف « لأن المشقة لا تكون إلا في أحد هذين، ولا بد في التكليف من مشقة »

والمشقة في الأصل هي الشيء المقابل للثواب عند القاضي عبد الجبار، يقول القاضي: « فإن قيل أفتجعلون هذا الثواب في مقابلة المشقة؟ قيل له نعم، ولأجل هذا لا يستحق ثوابا إلا على ما يشقُّ فعله أو تركه»¹⁶

ويدخل تحت وجوب القيام بالفعل كل الواجبات المطلوبة من المكلف، وذلك كإقامة الصلاة وأداء الزكاة وبر الوالدين، وهذه الأفعال لا تخلو من مشقة عند القيام بها .

ويدخل تحت النهي عن القيام بفعل كل المحظورات سواء أكانت من باب ترك الواجبات كترك الصلاة والزكاة وما إلى ذلك، أو استحداث منهيات كشرب الخمر والزنا ونحو ذلك .

ومما لا شك فيه أن فعل ما هو واجب، وترك ما هو محظور مشقة، وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم فيما رواه مسلم وغيره « حُفَّتِ الْجَنَّةُ بِالْمَكَارِهِ، وَحُفَّتِ النَّارُ بِالشَّهَوَاتِ»¹⁷

والسؤال الذي يخطر في البال هل حصر القاضي عبد الجبار التكليف في الوجوب والحظر؟ أم يتعداه إلى بقية الأحكام الشرعية الثابتة للمكلف؟¹⁸

الجواب عن ذلك راجع إلى مفهوم المشقة عند القاضي عبد الجبار، فالمشقة عنده

¹³ يقول القاضي: « ووجه اتصاله [أي الكلام في النبوات] بباب العدل هو انه كلام في انه إذا علم أن صلاحنا يتعلق بهذه الشرعيات فلا بد من أن يعرفناها؟] هكذا في الأصل ولعل الصواب يعرفنا إياه [لكي لا يكون مغللا بما هو واجب عليه، ومن العدل أن لا يخل بما هو واجب عليه « شرح الأصول الخمسة، ص: 563

¹⁴ يقول القاضي: « وقد ذكر أبو هاشم المر ما على المرء فيه كلفه، وذكر في نقض البذل [كتاب لأبي هاشم] أنه إرادة فعل ما، على المكلف فيه كلفة ومشقة، وفي العسكريات، انه الأمر والإلزام للنبي الذي فيه كلفة ومشقة على المأمور به « شرح الأصول الخمسة ص. 11.

¹⁵ القاضي عبد الجبار، المجموع في المحيط بالتكليف، ص. 358.

¹⁶ القاضي عبد الجبار، المحيط بالتكليف، ص. 308.

¹⁷ مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت، كتاب صفة القيامة والجنة والنار، باب الجنة وصفة نعمها وأهلها كتاب، رقم: 2822.

¹⁸ الأحكام الشرعية الثابتة للمكلف: الوجوب والحظر والندب والإباحة والكرهية، انظر: ابن أمير الحاج، التقرير والتحجير التقرير والتحجير، دار الكتب العلمية، الطبعة: الثانية، 1983، ج3 ص128، محمد بن محمد الغزالي، المستصفي، تح: تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، 1413 هـ - 1993 م، ج1 ص123.



راجعة» إلى فعل ما ينفر عنه الطبع، أو ترك ما تشتهيئه النفس»¹⁹، فإذا كان تحديد المشقة بذلك، فلا شك أن فعل المندوب أو تركه داخل في التكليف .

وأيضا يفهم من كلام القاضي سابقا دخول المندوب والمكروه في التكليف واحتواؤهما على المشقة، وذلك باعتبار أن فعل المندوبات فيه شيء من المشقة، وترك المكروهات فيها شيء من المشقة من هنا يكون داخلا في التكليف، والمندوب أيضا داخل في طلب الفعل، والمكروه في ترك الفعل

وهذا الأمر ليس مفهوما من كلامه فقط، بل هو مُصرَّح به، يقول القاضي: «فما كان التكليف فيه بالفعل دخل فيه الواجب والمندوب إليه، وما كان التكليف فيه بأن لا يفعل دخل فيه القبح، ودخل فيه ما كان الأولى بالمرء أن لا يفعله»²⁰.

وقد خالف أكثر المتكلمين والأصوليين القاضي عبد الجبار في اعتبار المندوب والمكروه من أحكام التكليف، يقول الأمدي: «اختلف أصحابنا في المندوب هل هو من أحكام التكليف؟ فأثبتته الأستاذ أبو إسحاق ونفاه الأكترون وهو الحق»²¹، وضمن هذا الإطار يقول ابن أمير الحاج: «لا تكليف في الإباحة ولا في الندب والكرهية التنزيهية عند الجمهور»²²

و فعل المندوب لا يخلو من ثقل على النفس إذا ما قورن بالإباحة، وعليه من نظر إلى أنه لا إزام فيهما فعلا أو تركا أخرجهما عن التكليف، ومن نظر إلى صيغة الطلب فيهما مع المشقة أدخلهما فيه

وخلاصة ذلك أن المندوب والمكروه داخلان في التكليف عند القاضي عبد الجبار، ومن قبلهما دخل الواجب والمحذور، ولم يبق إلا المباح، فما هو المباح؟ وهل يدخل ضمن الأحكام التكليفية؟

جعل المعتزلة قضية الثواب والعقاب أصلا في ضبط الأحكام التكليفية، ومن هنا فالمباح عندهم هو «لامدخل للمدح فيه فعلا، كما لامدخل للذم فيه تركا»²³.

وهذا التعريف لاختلاف فيه عند أهل السنة، يقول فخر الدين الرازي: «المباح هو الذي أعلم فاعله أو دُلَّ على أنه لا حرج عليه في الفعل والترك»²⁴

أما عن دخول أو عدم دخول المباح في التكليف فهو راجع إلى عدم استحقاق الفعل

¹⁹ القاضي عبد الجبار، المجموع في المحيط بالتكليف، ص302.

²⁰ القاضي عبد الجبار، المجموع في المحيط بالتكليف، ص. 176.

²¹ أحكام الأحكام: 122/1 ويقول ابن أمير الحاج: «لا تكليف في الإباحة ولا في الندب والكرهية التنزيهية عند الجمهور» التقرير والتحجير: 128 /3

²² ابن أمير الحاج، التقرير والتحجير 128 /3

²³ القاضي عبد الجبار، المجموع في المحيط بالتكليف، ص. 156.

²⁴ محمد بن عمر الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري، الحصول، تح: الدكتور طه جابر فياض العلواني، مؤسسة الرسالة، الطبعة: الثالثة، 1997 م. ج1 ص165.

وهو ذات التعريف عند الأسنوي إذ يقول: «المباح هو الذي أعلم فاعله، أو دل بأنه لا حرج في فعله ولا في تركه» عبد الرحيم بن الحسن بن علي الأسنوي، غاية

السؤل شرح منهاج الوصول، دار الكتب العلمية - بيروت-لبنان، ط. الأولى 1420هـ- 1999م، ص. 62.



المدح أو الثواب، ولا يستحق على فعله الذم أو العقاب، فالفعل إذا فعله العبد « ولم يستحق به مدحا ولا ثوابا، وإذا لم يفعله لم يستحق به ذما ولا عقابا هو المباح»²⁵

وعدم دخول الإباحة تحت التكليف هو ما ذهب إليه جمهور الأصوليين من أهل السنة، يقول الأمامي: «المباح ليس من أحكام التكليف»²⁶ ويقول العدوي: «لا تكليف بالمباح اتفاقا»²⁷.

وبناء عليه يكون القاضي موافقا لجمهور أهل السنة في هذه المسألة.

، وقد ذكر الغزالي هذه المسألة وخرَّجها تحريجا رائعا يفهم منه أن الخلاف يمكن أن يكون لفظيا، يقول الغزالي: «فإن قيل فالمباح هل يدخل تحت التكليف وهل هو من التكليف؟ قلنا إن كان التكليف عبارة عن طلب ما فيه كلفة فليس ذلك في المباح، وإن أريد ما عرف من جهة الشرع إطلاقه والإذن فيه فهو تكليف، وإن أريد به أنه الذي كلف اعتقاد كونه من الشرع، فقد كلف ذلك لكن لا بنفس الإباحة، بل بأصل الإيمان، وقد سماه الأستاذ أبو إسحاق رحمه الله تكليفا بهذا»²⁸.

أي أن من معاني المباح أن الله تعالى أباحه وأذن فيه، وكان بالإمكان أن يُجرِّمه، وهذا المعنى ذكره أبو الحسين البصري المعتزلي بقوله: «قَوْلَنَا مُبَاحٌ يُقِيدُ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَبَاحَهُ بِأَنَّ أَعْلَمَنَا أَوْ دَلَّنَا عَلَى حَسَنِهِ وَلَمْ يَمْنَعْ مِنْهُ»²⁹

بان مما سبق أن المباح والمندوب والمكروه كراهة تنزيهية ليس داخلا في الأحكام التكليفية، إن نظرنا إلى ذات الفعل، لكن إذا كان الأمر كذلك كيف يُقال الأحكام التكليفية خمسة³⁰ ومع ذلك يتم استثناء بعضها، والجواب عن ذلك من وجوه:

الأول: أن الحكم على كونها خمسة تغليبي، وليس كليا بحيث يتناول كل فرد من هذه الأفراد، وعليه يكون المقصود بالحكم التكليفي الواجب والمحظور والكراهة التحريمية عند من قال بها، يقول ابن أمير الحاج في تعريف الحكم: «هو خطابه تعالى المتعلق بأفعال المكلفين طلبا أو تحجييرا» ثم يقول «فإطلاقه على ما هذا شأنه تغليب إذا لا تكليف في الإباحة ولا في الندب والكراهة التنزيهية عند الجمهور»³¹

²⁵ القاضي عبد الجبار، المجموع في المحيط بالتكليف، ص. 13.

²⁶ علي بن محمد سيف الدين الأمامي، الإحكام في أصول الأحكام، تح: عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي، بيروت - دمشق - ج 1 ص 121.

²⁷ أحمد بن محمد العدوي الشهير بالدردير، شرح المفيدة النبية في علم التوحيد، تح: عبد السلام شنار، مكتبة دار الدفاق، ص. 37. ويقول ابن أمير الحاج: «لا تكليف في الإباحة» التقرير والتحجير: 128/3

²⁸ المستصفي، ص. 141، ويقول الأمامي: «وقد أبان عن ذلك الأمامي حيث يقول» والحق أن الخلاف في هذه المسألة لفظي، فإن النافي يقول إن التكليف إنما يكون بطلب ما فيه كلفة ومشقة... ولا طلب في المباح ولا كلفة لكونه محيرا بين الفعل والترك، ومن أثبت ذلك لم يثبت بالنسبة إلى أصل الفعل، بل بالنسبة إلى وجوب اعتقاد كونه مباحا» إحكام الأحكام «1/128»، ووجوب اعتقاد كونه مباحا لا يعرف إلا بالشرع، فهو الذي يبينه بهذا المعنى يكون تكليفا، انظر الغزالي: المستصفي ص. 143.

²⁹ محمد بن علي الطيب أبو الحسين البصري المعتزلي، تح: خليل الميس، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة: الأولى، 1403، ج 1 ص 337.

³⁰ القول بأن الأحكام التكليفية خمسة معروف في كتب الأصول، يقول الغزالي «الأحكام الثابتة لأفعال المكلفين خمسة: الواجب والمحظور والمباح والمندوب والمكروه.

المستصفي: ص. 123.

³¹ التقرير والتحجير: 3/1287.



الثاني: أن هناك فرقا ينبغي أن نلاحظه بين الحكم التكليفي والحكم الشرعي، فالحكم التكليفي فيه عنصر بارز وهو وجود مشقة مرتبطة بالفعل المطلوب فعله أو المطلوب تركه، لأن الترك فعل، أما الحكم الشرعي فهو أعم من ذلك بحيث يتناول ما فيه مشقة من الوجوب والحظر، وكذا ما أخبر الله عنه بأن فعله مباح، أي أن الحكم الشرعي مرتبط بأفعال المكلفين، بقطع النظر عن طلب فعل هذه الأفعال أو طلب تركها³².

الثالث: أن هذه التسمية جاءت من خلال اعتقاد أن الله هو الذي بين لنا أن هذا مباح وذاك ومندوب... أي أن التسمية لم تنطلق من ذات الفعل أو من صفة الفعل، بل انطلقت من أن تعالی هو الذي عرفنا بذلك كما سبق وأن وضحنا ذلك فيما يتصل بالإباحة والندب والكراهة.

ثانياً صلة المشقة بالقدرة:

من المعلوم عقلاً أنّ المشقة التي نقوم بها في التكليف تحتاج إلى قدرة، سواء أكان التكليف فعلاً مطلوباً أو تركاً لمنهي، ولكن ما هو ضابط القدرة؟

القدرة نوعان :

أ. قدرة مُمكنة: وهي عبارة عن أدنى قوة يتمكن بها المأمور من أداء ما لزمه، بدنياً كان أو مالياً، وهذا النوع من القدرة شرط في حكم كل أمر، وذلك لئلا يكون التكليف بما لا يُطاق، ومثل ذلك احترازاً عن تكليف ما ليس في الوسع، ويمثلون لذلك بالزاد والراحلة في الحج، والنصاب في صدقة الفطر.

ب. قدرة مُيسرة: وتسمى القدرة الكاملة، ومثال ذلك التّماء في الزكاة، فالقدرة الميسرة شيء إضافي زائد عن الحد الأدنى في القيام بالواجبات³³

المقصود بالبحث هنا هل القدرة الممكنة ضرورية للقيام بالتكاليف الشرعية أم ليست ضرورية؟ وعليه هل من الممكن شرعاً أو عقلاً أن يُكَلِّف الله عبيده مالا يُطيقون؟ أي عندما لا يملكون القدرة الميسرة؟

هذا ما سندرسه في هذا المبحث، وهذا أيضاً هو المبرّر لهذا العنوان، فمدار كلام المتكلمين على المشقة في التكليف، والتكليف يقتضي قدرة، ثم إنّ القدرة عندهم تُقسم إلى قسمين، قدرة ممكنة وقدرة ميسرة، وزيادة على ما تقدم نجد أنّ كلمة «إمكان وإمكانية»

³² ودليل هذا الجمع قول الغزالي الذي نقلناه عند الحديث عن المباح وقول الأمدى عند الحديث عن المنذوب، وفي هذا السياق يقول الأمدى عندما تحدث عن المنذوب من جهة التكليف أي من جهة وجود المشقة « والمباح ليس من أحكام التكليف»، وعندما تحدث عن الإباحة من جهة الحكم الشرعي أي من جهة الدليل الواصف والمميز لهذا النوع من التصرفات، يقول: « اتفق المسلمون على أن الإباحة من الأحكام الشرعية خلافاً لبعض المعتزلة» انظر فيما سبق أحكام الإحكام: 1/ 121، 124.

³³ انظر: علي بن محمد الجرجاني، التعريفات، تج: جماعة من العلماء بإشراف الناشر، ط: الكتب العلمية بيروت - لبنان، ط. الأولى: 1983م، ص. 55، أحمد بن محمد مكي، غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر، الدار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، 1405هـ - 1985م، ج2 ص59، الحسين بن علي بن حجاج بن علي، الكافي شرح البرزودي، تج: فخر الدين سيد محمد قانت، ط. مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، الطبعة: الأولى: 2001م، ج1 ص474.

مستخدمة بكثرة في تراثنا الكلامي والأصولي³⁴.

ومن هنا بعد أن عرفنا مكانة المشقة وأثرها في التكليف سنعالج القضية من جانبين: من الفهم الكلامي والنظر الشرعي، والمقصود بالنظر الكلامي هو النظر العقلي للمتكلمين أي فهم المبني على أصول وقواعد مُعيّنة عند المتكلمين، والمقصود بالنظر الشرعي الدلالة المأخوذة من مجموعة النصوص الشرعية، والنصوص الشرعية هي القرآن الكريم والسنة النبوية³⁵.

المبحث الثاني

الفهم الكلامي

الحديث عن القدرة الممكنة عند المتكلمين منبثق من ضرورة وجود مشقة في التكليف الشرعية، فالتكليف الخالي عن المشقة ليس تكليفاً على وجه الحقيقة، فهو نوع من التوسع في العبارة وقد سبق الحديث عنه، والمشقة تقتضي قدرة المكلف على القيام بالفعل، فهل يُكلف العبد مع عجزه وفقده للقدرة الممكنة؟

الجواب عن هذه القضية مرتبط ارتباطاً وثيقاً بما يُسمى في التراث الكلامي بالتكليف بما لا يُطاق باعتبار أنّ التكليف مع عدم وجود قدرة ممكنة هو تكليف فوق الاستطاعة، وقد تبين في المبحث السابق أنّ النصوص الشرعية قاضية بعدم وجود هذا النوع من التكليف، فما موقف المتكلمين من هذه القضية؟ وكيف برزت في تراثنا الكلامي؟ وهل ثمت مفردات فقهية واقعية؟ أم أنّ الأمر مجرد تجويز عقلي؟ وهل موقف أهل السنة والجماعة متماسح مع موقف المعتزلة في هذه المسألة؟

أولا الأقوال في المسألة:

المسألة فيها قولان:

القول الأول: وهو للأشعري وأكثر أصحابه وبعض البغداديين من المعتزلة يقولون بجواز التكليف بما لا يُطاق، يقول الأمدي: «ثقل عن الشيخ أبي الحسن الأشعري في بعض الأقوال، أنه قال لا يجوز التكليف بالجماع بين الضدين، والأمر بما هو ممنوع منه كأمر الزمان بالقيام

³⁴ من ذلك قول ابن حزم عند الحديث عن ضابط التمييز عند الصغير، فقد جعل الضابط «إمكان معرفة الأشياء على ما هي عليه» الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم: 32/4. وكذا عند حديثه عن الأعراض وارتباطها بالجواهر جعل ذلك ضمن «إمكانية التمييز للعلوم والتصرف في الصناعات الفصل في الملل والأهواء والنحل: 123/2.

³⁵ يمكن القول إن استخدام هذا المصطلح أعني مصطلح النظر الشرعي والفقه العقلي وقياساً عليه النظر الكلامي من المصطلحات المتداولة عند من عرفوا بالنظر المقاصدي من ذلك على سبيل المثال قول المشاطي عند الحديث عن أهمية العلم: «وكل ذلك يحقق أن العلم وسيلة من الوسائل، ليس مقصوداً لنفسه من حيث النظر الشرعي، وإنما هو وسيلة إلى العمل، وكل ما ورد في فضل العلم؛ فإنما هو ثابت للعلم من جهة ما هو مكلف بالعمل به» الموافقات 83/1، والعقلي عند الغزالي هو من اختصاص المتكلمين، وهذا نفهمه من حديثه عن الحد المنطقي حيث بين أن الاختلاف في الحد لو كان موجوداً في كتاب الله لكان ذلك «من صناعة التفسير لا من صناعة النظر العقلي» الغزالي، المستصفي، ص: 20. والنظر الفقهي هو من اشتغال الفقهاء ولهذا نجد الفقهاء يستخدمون النظر الفقهي. انظر مثلاً ابن نجيم عند حديثه عن الأمان، البحر الرائق شرح كثر الدقائق: 335/4.



ونحوه، والذي إليه ميله في أكثر أقواله الجواز، وهو لازم على مذهبه ضرورة اعتقاده أن الاستطاعة لا تكون إلا مع الفعل مع تقدم التكليف بالفعل على الفعل، وأن القدرة الحادثة غير مؤثرة في إيجاد الفعل فيكون العبد مكلفاً بفعل غيره، وإلى هذا مال أكثر أصحابه»³⁶.

نفهم من قول سيف الدين الأمدي أموراً عدة:

1. القول بما لا يُطاق منقول عنه، وأنَّ الشيخ يجيزه، وأنَّ الأمر لازم عن مذهبه؛ لأنَّ القدرة عنده لا تتقدم الفعل، وأيضا القدرة الحادثة عنده لا تؤثر في إيجاد الفعل
2. القول بتكليف ما لا يُطاق جزؤه أكثر أصحابه، وهذا يعني أيضاً أنَّ هناك من الأصحاب من خالف الشيخ في هذه المسألة.
3. من الأمثلة للتكليف فوق القدرة، التي ذكرها الأمدي-وهو شيخ من شيوخ الأشاعرة - الجمع بين الضدين³⁷.

ما ذكره الأمدي هو تعبير عن مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري، وذلك واضح في كتابه «اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع» كما أنَّه لازم عن مفهوم الاستطاعة التي لا تكون إلا مع الفعل، وهذا نفهمه من قوله: «ومما يبين ذلك أن الله تعالى قال ﴿مَا كَانُوا يَسْتَطِيعُونَ السَّمْعَ وَمَا كَانُوا يُبْصِرُونَ﴾³⁸ { وَكَانُوا لَا يَسْتَطِيعُونَ سَمْعًا }³⁹ وقد أراموا أن يسمعوا الحق وكلفوه، فدل ذلك على جواز تكليف ما لا يُطاق وأن من لم يقبل الحق ولم يسمعه على طريق القبول لم يكن مستطعاً»⁴⁰

وهذا الأمر يرجع إلى ما عرّف بنظرية الكسب عند أبي الحسن الأشعري وحقيقة الكسب عنده أنَّ «الشيء وقع من المكتسب له بقوة محدثة»⁴¹ ويؤكد هذا المعنى عنه ابن فورك بقوله «وكان يذهب في تحقيق معنى الكسب ... أنه ما وقع بقدرة محدثة، وكان لا يعدل عن هذه العبارة في كتبه، ولا يختار غيرها»⁴²

فالفعل الذي يختاره المرء من القيام والقيود ... يقع من الله بقدرة أحدثها في العبد، فالفعل من الله خلقاً، ومن العبد كسباً، ويقدم لنا الشهرستاني توضيحاً للكسب في مذهب شيخه بأن الله تعالى أجرى سنته بأن يخلق عقب القدرة الإنسانية أو تحتها ومعها الفعل الحاصل

³⁶ علي بن محمد سيف الدين الأمدي، أبقار الأفكار، تع: أحمد محمد المهدي، مطبعة دار الكتب والأثار القومية بالقاهرة، 2004، ج1 ص640.

³⁷ هناك فرق بين الضدين والتقيضين، فالضدان نسبة بين معنى ومعنى آخر من جهة عدم إمكان اجتماعهما معاً، مع اتحاد الزمان والمكان، ولكن يمكن ارتفاعهما معاً بحيث يحمل مغلماً شيء آخر، وذلك مثل أن أتصور البياض، والسواد فهما مختلفان من حيث الحقيقة، فمعنى كل منهما مضاد لمعنى الآخر، والنسبة بينهما هي التضاد، لأنهما لا يجتمعان معاً في وحدة الزمان والمكان، ولكن يمكن أن يزولا ليحمل مغلماً لون آخر، أما التقيضان فهي نسبة بين تصور معنى ومعنى آخر من جهة عدم اجتماعهما معاً وعدم إمكان ارتفاعهما معاً في وحدة الزمان والمكان، وذلك كالوجود والعدم. انظر: الجرجاني، التعريفات، ص: 137.

³⁸ هود: 20.

³⁹ الكهف: 101.

⁴⁰ علي بن إسماعيل الأشعري، اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، ت: حمودة غرابية، ط: مطبعة مصر: 1955م. ص: 136، وانظر: البيهقي، إشارات المرام، ص: 249.

⁴¹ اللمع، ص: 26.

⁴² محمد بن الحسن ابن فورك، مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، دار المشرق، بيروت، ط: 1986م، ص: 96. وانظر: عبد الكريم تان ومحمد أديب الكيلاني، عون المرشد لشرح جوهرة التوحيد، دار البشائر، ط: الثانية، 1999م، ج1 ص549.



إذا أرادته وتجرّد له، ويسمّى هذا الفعل كسباً، فيكون خلقاً من الله تعالى إبداعاً وإحداثاً، وكسباً من العبد⁴³.

لكنّ الإشكال هل الإرادة الجزئية هي من الله أم من العبد؟ إن قلنا هي من الله كانت الجزئية كلا إرادة فهي إرادة فقط في الاسم، وإن كانت من العبد رجع إلى قول المعتزلة في هذه المسألة

ولا ننسى أنّ الأشعري يشترط في المكتسب القدرة على الفعل حتى يوصف بأنه مكتسب، ووجود القدرة كشرط في الاكتساب صرح به في تعريفه للكسب قائلاً: « وفي عدم القدرة عدم الاكتساب»⁴⁴

ومع أنّ الأشعري صرّح بالقدرة فالإشكال جاء من طبيعة هذه القدرة وحقيقتها، فالقدرة عنده:

– خارجة عن كيان الإنسان وليست ملازمة له، والدليل على هذا عنده، أن الإنسان لو كان مستطبعاً بنفسه لوجد دائماً مستطبعاً، فلما وجد مرةً مستطبعاً ومرةً غير مستطبع، دل على أن الاستطاعة غيره وخارجة عنه⁴⁵، وإذا لم تكن القدرة من الإنسان فهي من الله تعالى حال القيام بالفعل.

– القدرة ليست هي الأعضاء، ولكن إذا عُدمت الأعضاء عُدمت القدرة؛ لأن الأعضاء بمثابة الظروف للقدرة، وإذا عُدمت القدرة عُدم الكسب؛ لأن من شرط الكسب وجود القدرة، وانعدام الكسب لا لانعدام الجوارح، وإنما لانعدام القدرة، لأنه لا تلازم بين الكسب ووجود الأعضاء، وعلى هذا وجود الجوارح شرط في التكليف وليس شرطاً في الكسب⁴⁶.

– القدرة عنده لا تتقدم على الفعل، ولا تبقى بعده، وإنما هي مقارنة للفعل⁴⁷.

– القدرة عند الأشعري قدرةٌ على الشيء فقط، وليست على الشيء وضده؛ لأن القدرة لو كانت قدرةً على الحركتين مثلاً: فإما أن توجدا معاً، وهذا يؤدي إلى المحال؛ لأن الشيء يكون متحركاً عن المكان ساكناً فيه في وقتٍ واحد، وإما أن توجد الحركتان الواحدة تلو الأخرى، وهذا يقتضي بقاء القدرة، والقدرة لا تبقى⁴⁸.

وهذا يعني أن لكل شيء قدرة، فالقيام له قدرة، والقعود له قدرة، والقدرة على القيام ليست هي القدرة على القعود.

43 انظر: محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، ت. محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت: 1404 هـ، ص. 84.

44 المع، ص. 97.

45 انظر: المع، ص. 93.

46 انظر: المع، ص. 97، 101.

47 انظر: المع، ص. 93، 94. ويقول الثعالب: «والاستطاعة مع الفعل خلافاً للمعتزلة» مسعود بن عمر الثعالب، شرح العقائد النسفية، تخ: عبد السلام بن

شمار، مكتبة دار الدقائق، ص. 116.

48 انظر: المع، ص. 96.



والإشكال في هذا هو عدم بقاء القدرة وعدم صلاحيتها للنشء وضده، ومن هنا كانت القدرة غير مؤثرة في مقدورها، والقول بقدرة غير مؤثرة حقيقة كالقول بلا قدرة، وهذا ما لزم عنه القول بأن العبد مُكَلَّف فوق استطاعته؛ لأن القدرة غير قادرة مع الاعتراف بوجودها حال وجود الفعل.

والإشكال الآخر الذي ذكرناه سابقاً في مفهوم الإرادة فالتوجه الجزئي من العبد للمُراد هو من الله أيضاً، وبذلك يبقى الإشكال واضحاً في مفهوم الكسب، ومن هنا قيل بأنَّ التكليف فوق الاستطاعة لازم لمذهبه

القول الثاني: وهو لبعض الأشعرية وهو مذهب البصريين وجمهور البغداديين من المعتزلة ، يقول الآمدي: «ومن أصحابنا من مال إلى القول الأول وهو امتناع التكليف بالمحال وهو مذهب البصريين وأكثر البغداديين»⁴⁹.

ويقصد بالبصريين وأكثر البغداديين رجال المعتزلة، إذ المعتزلة مدرستان: مدرسة البصرة، ومدرسة بغداد⁵⁰.

عند الرجوع إلى المعتزلة نجد التكليف ضمن المقدرة والطاقة يقول القاضي عبد الجبار: «قد ثبت حُسن تكليف المؤمن، ولا وجه لحسنه إلا أنه تعالى أقدره على ما كلفه، وقوى دواعيه إليه وأزاح علله فيه، وهذا كله في حق الكافر ثابت ثباته في حق المؤمن، ولا فرق بينهما إلا من حيث إن المؤمن أحسن الاختيار لنفسه واستعمل عقله فأمن، ولم يحسن الكافر الاختيار لنفسه لشقاوته فلم يؤمن»⁵¹

وكذا لا يقع التكليف عند الزيدية إلا بما يطاق⁵²، وهذا ما ذهب إليه الماتريدية، يقول البيضاوي: «والله لا يكلف العباد تكليف إيجاب... ما لا يطبقون من الأفعال كجمع النقيضين؛ لأنه لا يليق بحكمته وفضله»⁵³، ويقول الكمال بن الهمام: «الحنفية كلهم مانعون من جواز تكليف ما لا يُطلق كالمعتزلة»⁵⁴

⁴⁹ أفكار الأفكار: 1/ 604.

⁵⁰ تشكّل الفكر الكلامي الاعترالي من مدرستين كبيرتين، هما مدرسة البصرة، ومدرسة بغداد، وكل فرد في المدرستين كاد أن يكون مدرسة برأسه، لما عرفوا به من حرية في التفكير، وقدرة على الجدل، وأنتج هذا الاختلاف في الفروعيات، مع بقاء الكل ضمن سياق واحد، هو الأخذ بالأصول الخمسة نظراً وتطبيقاً. ومن المعلوم أن الاعتزال نشأ في البصرة على يد واصل بن عطاء، ثم انتقل منها إلى بغداد على يد بشر بن المعتمر، ومن الصعب إيجاد فروق تتعلق بالمنهج يمكن من خلالها إيجاد تميز واضح بين المدرستين، لأن هذا التقسيم [التقسيم] هو تقسيم جغرافي لا منهجي، لكن الطبيعة الجغرافية للبلدين والأسبقية التاريخية لمعتزلة البصرة يمكن أن ترسم ملامح عامة من ذلك أن مدرسة بغداد تميزت بميلها إلى الشيعة الزيدية في مسألة الإمامة، وهي القول بأحقية علي رضي الله عنه للخلافة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم، لكونه أفضل من أبي بكر رضي الله عنه عندهم، كما أن هذه المدرسة كانت أقرب إلى رجال السلطة من مدرسة البصرة، ومن الفروق بينهما أيضاً أن مدرسة البصرة عرفت بكثرة رجالها، وبحضورها الفكري على الساحة الكلامية والفلسفية فممنه العلاف والنظام والجاحظ والجبائيات... انظر: إبراهيم مذكور، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه: 36/2، سليمان الشواشي، واصل بن عطاء وآراؤه الكلامية، الدار العربية للكتاب، ليبيا: 1993 م. ص. 59، 85-92، رشيد الخيون، معتزلة البصرة وبغداد، دار الحكمة لندن، ط. الأولى: 1997 م. ص. 106، 236، محمد صالح محمد السيد، أبو جعفر الإسكافي وآراؤه الكلامية والفلسفية، ط. دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة: 1998 م. ص. 82-85.

⁵¹ القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة ص: 512.

⁵² انظر: أحمد بن محمد بن صلاح الشرفي القاسمي، عدة الأكياس في شرح معاني الأساس، دار الحكمة اليمانية، ط. الأولى: 1415 هـ/ 1995 م، ج1 ص318-319.

⁵³ أحمد البيضاوي الحنفي، إشارات المرام، تح: يوسف عبد الرزاق الشافعي، مطبعة: زمزم ببلشز، باكستان، ط. الأولى: 2004، ص. 248.

⁵⁴ الكمال بن الهمام، المسامرة، شرح المسامرة، المطبعة الكبرى، مصر، ط. الأولى: 1317 هـ، ص. 169.



لكن ماهو الشيء الذي يُمكن أن يُكلِّفه العبد وهو عاجز عنه؟
هذا ما سنتعرف عليه في الفقرة اللاحقة.

ثانياً تحوير محل الخلاف:

بالرجوع إلى مظان ذلك نجد أنه لا يخرج عن أمور ثلاثة⁵⁵:

الأول: أن يكون ممتنعاً لذاته كالجمع بين الضدين

الثاني: أن يكون ممتنعاً لغيره ممكناً لنفسه وهذا يقسم إلى قسمين :

أ- أن يكون المانع لانتفاء شرط القدرة عُرفاً، وذلك كالصعود إلى السماء

ب- أن يكون المانع علم الله تعالى أنه لا يقع أو إخبار الله أنه لا يقع .

لا خلاف في القسم الأخير من القسم الثاني بين الجميع، وذلك لتكليف العصاة والكفار بالإيمان وهذا ليس داخلاً في بحثنا عند الماتريديّة؛ لأن العبد قادر على القصد وصرف الاختيار إليه.⁵⁶

وكذا ليس داخلاً في الخلاف عند المعتزلة فهو ليس من التكليف بما لا يطاق⁵⁷، وهذا النوع داخل عند أبي الحسن الأشعري يقول الجويني: « فإن قال ما جوزتموه عقلاً من التكليف من تكليف المحال هل اتفق وقوعه شرعاً؟ قلنا عند شيخنا ذلك واقع شرعاً؛ لأن الرب تعالى أمر أبا لهب بأن يصدق محمداً صلى الله عليه وسلم ويؤمن به في جميع ما يخبر، وقد أخبرنا بأنه لا يؤمن، فقد أمره أن يصدقه بأنه لا يصدقه وذلك جمع بين نقيضين، وقد نطقت أي من كتاب الله بالاستعاذة من تكليف ما لا طاقة به { رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ }⁵⁸ فلو لم يكن ذلك مُمكنًا لما ساغت الاستعاذة منه»⁵⁹

يقول البيضاوي: « أما القسمان الأولان فجمهورهم على عدم وقوع التكليف به، والآيات ناطقة به ويجوز التكليف به عند بعضهم، وقال بعضهم بجواز التكليف بالقسم الثاني دون الأول»⁶⁰.

⁵⁵ أفكار الأفكار: 1/ 604.

⁵⁶ انظر، إشارات المرام، ص: 249.

⁵⁷ انظر: القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص: 512.

⁵⁸ البقرة: 286.

⁵⁹ عبد الملك الجويني، الإرشاد إلى فواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تح: الدكتور محمد يوسف موسى/ علي عبد المنعم حميد، مكتبة الخانجي، مصر، 1950م، ص: 228، وانظر: البيضاوي حيث نقل القول عن الجويني وأضاف إليه.

⁶⁰ إشارات المرام، ص: 249.



ثالثاً: الأدلة

أدلة القائلين بالتكليف فوق القدرة الممكنة

أ: الأدلة العقلية:

أبرز ما استدلووا به أنَّ العبد مكلف بالفعل قبل وجود الفعل، وكل تكليف بالفعل قبل وجود الفعل فهو تكليف بما لا يطاق لأن المكلف بالفعل قبل وجود الفعل لا قدرة له على الفعل فتكليفه، بالفعل تكليف بما لا يطاق، ومثل ذلك جواز التكليف بالقيام حالة كون الشخص قاعداً⁶¹

ويناقش هذا الدليل على أن الطلب من القاعد أن يقوم هو بالنظر إلى ما يملكه من قوة، لكن لما قال الأشعري إن القدرة غير متقدمة على مقدورها أوقعه هذا فيما ذهب إليه.

ب: الأدلة النقلية:

أبرز الأدلة النقلية قوله تعالى: ﴿وَلَا تُحْمِلُنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ﴾⁶² وجه الاحتجاج به أنهم سألوا دفع التكليف بما لا يطاق، ولو كان ذلك محالاً في نفسه لما طلبوه فحيث سألوا دفعه دل ذلك على كونه جائزاً⁶³.

ويناقش هذا الدليل أنه:

أ. يحتمل أن يكون المراد دفع ما فيه كلفة ومشقة على النفس يمكن أن تثقله وهذا ليس من التكليف بما لا يطاق.

ب. وقد أجاب القاضي عن هذا النوع من الآيات « أن السائل إذا سأل عن شيء فلا يجب من حيث حسنت المسألة أن يقطع بأن المطلوب يُفعل أو يُحسن أن يُفعل؛ لأن الطلب فعل الطالب، والمطلوب فعل من سئل، وليس لأحدهما تعلق بالآخر... فالمسألة من فعل السائل، والمطلوب فعل الله عز وجل فيجب أن ينظر في كل واحد منهما لماذا يحسن، وهل يجب أن يتبع أحدهما الآخر في الحسن والقبح... وعلى هذا الوجه قال الله تعالى ﴿ قَالَ رَبِّ احْكُم بِالْحَقِّ وَرَبُّنَا الرَّحْمَنُ الْمُسْتَعَانُ عَلَىٰ مَا تَصِفُونَ ﴾⁶⁴ وقال حاكبياً عن إبراهيم عليه الصلاة والسلام ﴿ وَلَا تُخْزِنِي يَوْمَ يُبْعَثُونَ ﴾ (78) يَوْمَ لَا يُنْفَعُ مَالٌ وَلَا بَنُونَ ﴾ (88) إِلَّا مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ 98

⁶¹ انظر: أبحار الأفكار: 1/ 604.

⁶² البقرة: 286.

⁶³ انظر: أبحار الأفكار: 1/ 610. وقد أيد القاضي الباقلاني وهو من شيوخ المعتزلة تكليف ما لا يطاق مستدلاً بالآية السابقة ولم يخرج استدلاله عما قاله الأمدي، يقول الباقلاني مبيناً وجه الاستدلال بآية ﴿رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ﴾: « فلو كان تكليف ما لا يطاق ظلماً وعيماً وقيحاً من الله تعالى؛ لكانوا قد رزقوا إلهي في أن لا يظلمهم ولا يسفه عليهم ولا يوجب من الأوامر ما يخرج به عن حد الحكمة، والله أجل من أن يفتي على قوم أجازوا ذلك عليه»

محمد بن الطيب القاضي أبو بكر الباقلاني المالكي، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، نج: عماد الدين أحمد حيدر، الناشر: مؤسسة الكتب الثقافية - لبنان، الطبعة: الأولى، 1407هـ - 1987م، ص. 333.

⁶⁴ الأنبياء: 112.



{⁶⁵ وعلى هذا الحد نستغفر للأنبياء والصالحين ونطلب من الله عز وجل الصلاة عليهم ⁶⁶.

فإنه « أراد بذلك ما يقتضيه ظاهره وهو أنه لا يكلفهم بما لا يطيقون وإن كان المعلوم أنه لا يفعله كما قال تعالى: { قَالَ رَبِّ احْكُم بِالْحَقِّ وَرَبُّنَا الرَّحْمَنُ الْمُسْتَعَانُ عَلَىٰ مَا تَصِفُونَ }⁶⁷

ج. وكذا أجاب « أن المراد... طلب التخفيف في التكليف، لأن الفصيح قد يقول: الأمر الشاق لا طاقة لي به وإن كان لو حاوله لأمكنه »⁶⁸.

د. وللماتريديّة أجوبة على استدلالات من جَوَز تكليف ما لا يُطاق، يقول الكمال بن الهمّام: « لو صحَّ لزم وقوع التكليف بما لا يُطاق، والنّص ينفيه، بقي أنّه إذا لم يجز وقوعه في الخارج هل يجوز عقلاً؟... والذي ذكره الأصحاب هو أنّ تكليف العاجز يُعدُّ سفهاً في الشاهد كنتكليف الأعمى بالنظر، وما يكون سفهاً لا يجوز نسبته إلى الله تعالى»⁶⁹

رابعاً جذور المسألة تاريخياً وفكرياً ومناقشتها:

من المعلوم تاريخياً أنّ هذه المسألة ترجع إلى عصر أبي الحسن الأشعري المتوفى سنة [423 هـ]، ولم تُعرّف فيما نعلم بروز هذه الفكرة قبله، وقد أقام أبو الحسن الأشعري فترة طويلة يُناظر ويجادل وفق الفكر الاعتزالي حتى قيل إنّها بلغت ثلاثين سنة⁷⁰، ثم حدث الانقلاب في الفكر الاعتزالي وخرج عليهم وعلى الأصول الاعتزالية، وأبرز نقد وجهه الأشعري للمعتزلة أحم أسرفوا في العقل مقابل النصوص في نظره، فحكموا بوجود معرفة الله وشكر المنعم عقلاً قبل ورود التكليف، ويجب عقلاً إثابة الطاعة ومعاقبة العاصي فالشفاعة لمرتكي الكبائر لا تجوز عقلاً ولا تُستحسن⁷¹ ورؤية الله يوم القيامة لا تجوز عقلاً⁷²، ونفوا عن الله تعالى الصفات الذاتية عقلاً كالقدرة والإرادة فالله عالم بذاته وقادر بذاته من غير صفة تُسمّى صفة العلم أو القدرة...⁷³

⁶⁵ الشعراء: 89.88.87.

⁶⁶ الأنبياء: 112، انظر: القاضي عبد الجبار، متشابه القرآن، تح. عدنان محمد زرزور، مكتبة دار التراث، القاهرة، ص: 43-44.

⁶⁷ القاضي عبد الجبار، متشابه القرآن، ص: 139.

⁶⁸ القاضي عبد الجبار، متشابه القرآن، ص: 139.

⁶⁹ الكمال بن الهمّام، المسامرة شرح المسابير، ص. 169.

⁷⁰ ينقل ابن عسّار أن الأشعري رأى رؤية فقال « قلت لرسول الله كيف أدع مذهباً تصورت مسائله، وعرفت أدلته مُتَدَلِّين سنة لرؤية « علي بن الحسن بن هبة الله المعروف بابن عسّار، تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، دار الكتاب العربي - بيروت، الطبعة: الثالثة، 1404هـ، ص. 41.

⁷¹ أكثر نقد وجهه للمعتزلة أحم أهلوا النصوص، وكتابه الإبانة شاهد على ذلك، إذ يفتتحه بأهم «أولوا القرآن على آرائهم، تأويلاً لم ينزل الله به سلطاناً فخالفوا روايات الصحابة في رؤية الله عز وجل بالأبصار، وقد جاءت في ذلك الروايات من الجهات المختلفة وتواترت بما الآثار، وزعموا أنهم يملكون الضر والنفع لأنفسهم» على بن إسماعيل الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة، تح: فوقية حسين محمود، الناشر: دار الأنصار - القاهرة، الطبعة: الأولى، 1397. ص. 41.

⁷² أنكر المعتزلة رؤية الله تعالى، وقالوا بعدم جوازها عقلاً؛ لأن الرؤية تحتاج إلى شروط منها المُقابلة والتّحيز وذلك يؤدي إلى أن يكون الله تعالى مماثلاً لغيره من الأجسام، وهذا يُخلُّ بأصل التوحيد عندهم انظر: القاضي عبد الجبار، المعنى في أبواب التوحيد والعدل، الجزء الرابع، رؤية الله، تح. محمد مصطفى حلمي، أبو الوفا الغنبي، مراجعة: إبراهيم مذكور، إشراف طه حسين، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والانتباء والنشر، ج 4 ص 139-239، مع ملاحظة أنّ القاضي خصص جزءاً كاملاً لمسألة الرؤية، القاضي عبد الجبار، المختصر في أصول الدين، ضمن رسائل العدل والتوحيد، جمع سيف الدين الكاتب، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، ص. 337-338.

⁷³ انظر: القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص. 182، العدوي، شرح الخريدة البهية، ص. 90.



والعباد مكلفون بشكر المنعم ومعرفة الله قبل ورود الشرع⁷⁴ تكليف الله يقتضي أن يُمكنهم وأنه لا يُستحسن من الله عقلاً أن يكلف عباده فوق الاستطاعة، والتكليف يستلزم وجود آلات وقدرة للعبد مُسبقة ليتمكن من خلالها القيام بالتكليف

في مثل هذا الجو خرج أبو الحسن ليعارض الأصول الاعتزالية الخمسة وما ترتب عليها فقال لا تكليف قبل بعثة الأنبياء، ورؤية الله تعالى من قسم الجائزات لا المستحيلات، وهي رؤية من غير تكييف،⁷⁵ ولا يجب على الله معاقبة العاصي ولا إثابة المحسن، والشفاعة ثابتة وليست مستقبحة عقلاً ورؤية الله جائزة عقلاً، وأنَّ لله أن يفعل بعباده ما يريد ومن ذلك له سبحانه أن يُكلف عباده ما يريد ولو عاقب المحسنين أو عفا عن المذنبين كان ذلك مُستحسناً منه سبحانه، فله تعالى أن يُعيب الأطفال يوم القيامة⁷⁶، فالله يتصرف في ملكه ما يشاء، وتنزيهاً لله رأى أن قدرة العبد ليست متقدمة على الفعل ولا تبقى بعد الفعل، وهذا ما يُسمى بالكسب عنده⁷⁷.

من هنا برزت قضية التكليف بما لا يُطاق فهي ردة فعل على الفكر الاعتزالي، وهي رؤية من الأشعري أنها الأقرب إلى تنزيه الله تعالى، فالقول بقدرة مسبقة عند العبد كأن فيها استغناءً عن الله تعالى، ولذا قال القدرة مُقارنة للفعل وكونها مقارنة للفعل يلزم عنها تكليف ما لا يُطاق كما قال الآمدي فيما نقلناه عنه سابقاً.

فالقضية هي في إطار التجويز العقلي البحت، وليس لها مفردات واقعية شرعية، كما أنَّه ضمن المعارضات للفكر الاعتزالي القائم على أصول عقلية، وخير من عبّر عن هذه المعارضات الغزالي حيث يقول: «أنه لا يجب على الله تعالى التكليف، ولا الخلق ولا الثواب على التكليف، ولا رعاية صلاح العباد، ولا يستحيل منه تكليف ما لا يطاق، ولا يجب عليه العقاب على المعاصي»⁷⁸

والذي يؤكد أن الخلاف في التجويز العقلي أمران:

الأول: أنهم عندما تحدثوا عن هذه القضية تحدثوا عنها ضمن التجويز العقلي، يقول الغزالي: «ندعي أنه يجوز لله تعالى أن لا يكلف عباده، وأنه يجوز أن يكلفهم ما لا يطاق، وأنه يجوز منه إيلام العباد بغير عوض وجناية؛ وأنه لا يجب رعاية الأصلاح لهم، وأنه لا يجب عليه ثواب الطاعة وعقاب المعصية، وأن العبد لا يجب عليه شيء بالعقل بل بالشرع، وأنه لا يجب على الله بعثه الرسل»⁷⁹

⁷⁴ انظر: محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله، تفسير الزمخشري، الناشر: دار الكتاب العربي - بيروت، الطبعة: الثالثة - 1407 هـ، ج 1 ص 591.

⁷⁵ انظر: عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي، المواقف في علم الكلام: 161/3-172، تحقيق: عبد الرحمن عمورة، دار الجيل، بيروت، ط. الأولى: 1997م، ميمون بن محمد النسفي، تبصرة الأدلة في أصول الدين: 508/1-525، تحقيق: حسين آتاي، نشریات رئاسة الشؤون الدينية للجمهورية التركية، أنقرة: 1993م، أبو منصور محمد بن محمد المازريدي، تأويلات أهل السنة، ص: 160، تحقيق: إبراهيم عوضين والسيد عوضين، القاهرة: 1415هـ 1994م.

⁷⁶ الإبانة عن أصول الديانة، ص: 193.

⁷⁷ كما سبق ووضحنا ذلك

⁷⁸ محمد بن محمد الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد الغزالي دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، 1424 هـ - 2004 م، ص: 11.

⁷⁹ الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ص: 49.



الثاني: أنهم لم يقدموا نماذج من التجويز الشرعي .

وزيادة على ما تقدم ما يُطلق عليه الأشعري تكليف ما لا يُطاق هو خارج عن محل النزاع الذي ذكرناه، من ذلك استدلاله على هذه القضية بأمر أبي هبٍ بالإيمان مع علمه أنه لا يؤمن، يقول الأشعري: «

ليس قد قال الله تبارك وتعالى { تَبَّتْ يَدَا أَبِي هَبٍ وَتَبَّ (1) مَا أَغْنَىٰ عَنْهُ مَالُهُ وَمَا كَسَبَ (2) سَيَصْلَىٰ نَارًا ذَاتَ هَبٍ (3) }⁸⁰ وأمره مع ذلك بالإيمان، فأوجب عليه أن يعلم أنه لا يؤمن وأن الله صادق في إخباره عنه أنه لا يؤمن، وأمره مع ذلك أن يؤمن، ولا يجتمع الإيمان والعلم بأنه لا يكون، ولا يقدر القادر على أن يؤمن وان يعلم أنه لا يؤمن، وإذا كان هذا هكذا فقد أمر الله سبحانه أبا هب بما لا يقدر عليه لأنه أمره أن يؤمن وأنه يعلم أنه لا يؤمن»⁸¹.

هذا في واقع الأمر ليس داخلا في قضية التّكليف بما هو فوق الاستطاعة؛ لأنّ الله تعالى علم منه أنّ لا يؤمن، وعدم إيمانه راجع إلى اختياره وانشغاله بضده من الكفر والمعاصي، فلو منعه الله تعالى الإيمان لكان تكليفاً بما لا يُستطاع، أمّا وأنه اختار الكفر على الإيمان، فليس هذا داخلا في محل النزاع

يقول ابن تيمية « يقال تكليف ما لا يطاق ينقسم إلى قسمين : أحدهما ما لا يطاق للعجز عنه كتكليف الزمن المشي وتكليف الإنسان الطيران ونحو ذلك فهذا غير واقع في الشريعة عند جماهير أهل السنة المثبتين للقدر... والثاني: ما لا يطاق للاشتغال بضده، كاشتغال الكافر بالكفر، فإنه هو الذي صده عن الإيمان، وكالقاعد في حال قعوده، فإن اشتغاله بالقعود، يمنعه أن يكون قائما والإرادة ... وتكليف الكافر الإيمان من هذا الباب، ومثل هذا ليس بقيق عقلا عند أحد من العقلاء... فإنه لا يقال للمستطيع المأمور بالحج إذا لم يحج، إنه كُلف بما لا يطيق، ولا يقال لمن أمر بالطهارة والصلاة فترك ذلك كسلا أنه كلف ما لا يطيق»⁸².

فموطن الشاهد في هذا هو التّوع الأول الذي ذكره ابن تيمية وهو محل النزاع

المبحث الثالث

دراسة في النّظر الشرعي

يمكن القول ابتداءً أننا عندما نتخلى عن الأسبقيات الفكرية، والاتجاهات المذهبية وننظر في نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية نجد التّكليف في حدود الإمكان العقلي والعضلي والمالي، والقول بخلاف ذلك نوع من الترف الفكري وتجاوزاً للنصوص وتحميلها مالا تحتل،

⁸⁰ المسد:1،3،2.

⁸¹ الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة، ص. 195.

⁸² أحمد بن عبد الحليم المشهور بابن تيمية، منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، تح: محمد رشاد سالم، الناشر: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الطبعة: الأولى: 1986 م، ج3ص104.



والأدلة على ذلك كثيرة، ويمكن تقسيمها إلى قسمين : أدلة إجمالية غير مباشرة، وأدلة تفصيلية مباشرة :

أولاً: الأدلة الإجمالية غير المباشرة:

الأدلة ستناقش هنا من يتصور أنّ التّكليف في الشريعة فوق حدود الممكن، أما التّكليف بالممكن فلا يحتاج إلى نقاش واستدلال؛ لأنه الأصل في الشريعة، ولأنه خارج عن نطاق الخلاف في المسألة

وتعد هذه الأدلة بمثابة التأسيس للأدلة المباشرة، كما أن هذه الأدلة تؤكد بمجملها أن التّكليف في الشريعة الإسلامية، جاء في حدود الاستطاعة والمقدرة على الفعل من قبل الإنسان، وهذه الأدلة هي:

1- ربط التّكليف بالوحي :

ربط التّكليف بالرّسل من أكبر الأدلة الدالة على إمكانية التّكليف، وبيان ذلك أن تكليف الإنسان بفعل الخير، وترك الشر، لم يكن مُرتباً بناءً على قُدراته الفكرية والمعرفية والمالية، بل مرتبط ببعثة الرّسل، ونجد ذلك صريحاً في قوله تعالى: { وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى تَبْعَثَ رَسُولًا }⁸³، ونفي التعذيب هو نفي لمسؤولية الإنسان عن تصرفاتٍ مشبّهة، أو عدم القيام بواجبات مؤكدة، إذ لو لم يتم بهذه التصرفات، كما كان هناك أي معنى لنفي التعذيب عنه، فنفي التعذيب دلالة على رفع المؤاخذة عن الإنسان، ورفع المؤاخذة عن الإنسان حيال تصرفات لم يُنبأ بها، ولم يحدّر منها أمر في غاية العدالة، لأن المحك الأساس في تمييز الخير من الشر بشكل دقيق لا التنبؤ فيه هو الوحي، ولو كانت المؤاخذة من غير وحي لكان فوق قدراته؛ لأنّ مؤدى ذلك أن يجتنب الإنسان تصرفات لا يعلم على وجه الدقة قبحها، ويقوم بتصرفات لا يدري تمام الدّراية بنتائجها، من هنا كان ربط المسؤولية بالوحي { وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى تَبْعَثَ رَسُولًا } في حدود المقدرة الإنسانية .

هذا الربط بين المسؤولية والوحي فيه دلالة غير مباشرة على ضرورة أن يكون التّكليف في حيز الممكن؛ لأن المسؤولية لو كانت مبنية على عقول الناس - بعيدة عن الوحي - لوقع الناس في مشقة بالغة؛ فالعقول تتفاوت، وتتفاوتها يتفاوت مفهوم الخير والشر، وربط المسؤولية بأمر تتفاوت العقول في فهمه وتطبيقه أمر بعيد عن التشريع الإسلامي .

من أجل هذا لا نجد في القرآن الكريم عقوبةً إلا ومرتبطة بالإعراض عن أمر جاءت به الشريعة، فعندما حدثنا القرآن الكريم عن الأمم السابقة لم يذكر عقوبة إلا نتيجة إعراضهم عن الوحي، قال تعالى: { وَقَوْمٌ نُوحٍ لَمَّا كَذَّبُوا الرُّسُلَ أَغْرَقْنَاهُمْ وَجَعَلْنَا لَهُمُ لِلنَّاسِ آيَةً وَأَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ عَذَابًا أَلِيمًا }⁸⁴

⁸³ الإسراء: 15.

⁸⁴ الفرقان: 37.



وقال: {إِنَّ كُلَّ إِلَّا كَذَّبَ الرُّسُلَ فَحَقَّ عِقَابٌ} ⁸⁵ وقال: {وَلَقَدْ اسْتَهْزَيْتَ بِرُسُلٍ مِنْ قِبْلِكَ فَحَاقَ بِالَّذِينَ سَخِرُوا مِنْهُمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ} ⁸⁶

كما أن ربط المسؤولية بغير الوحي سبيل قد يتدرج به المعرضون عن الله تعالى، ولذلك أرسل الله الرسل لتنتقع معذرة الناس، قال تعالى {رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا} ⁸⁷

ولو كان التكليف بغير رسالة لكان للناس حجة عند الله تعالى، لأن فيه مشقة لعدم ضبط التكليف من جهة، ولتفاوت الناس في فهم التكليف من جهة أخرى، ولهذا السبب نجد أن أصول التكليف في الشريعة واضحة ويمكن ضبطها، فلم يقع خلاف في وجوب الإيمان بأركان الإسلام وأركان الإيمان، وحرمة الظلم والزنا وشرب الخمر، لأن النصوص في وجوبها أو في حرمتها واضحة، ولأجل هذا نجد النصوص الواردة في أصول التكليف قطعية الثبوت والدلالة .

2- التكليف في الشريعة في حدود الإمكان الإنساني:

عندما ننظر في مفردات التكليف في الشريعة الإسلامية نجد أنها في حدود استطاعة الإنسان، فكل ما طلب الشارع فعله جاء ضمن الاستطاعة البشرية، كالصلاة والصيام والزكاة والحج والجهاد وحسن الجوار وطاعة الوالدين ... ومن البين أن فعل هذه الأوامر مقدور للإنسان .

وكل ما طلب الشارع الكف عنه جاء في حدود الاستطاعة البشرية، كطلب الامتناع عن الزنا والظلم والسرقة وشرب الخمر... بل إن الشارع قد أسقط عن الإنسان ما أمره بفعله أحياناً، وهذا الإسقاط يكون متدرجاً حسب تدرج حالات الإنسان، فالقيام في الصلاة ركن من أركانها، ولكنه يسقط عن العاجز عن القيام، ليكون التكليف في حقه هو القعود، فإن عجز تدرج إلى مرحلة أخرى ... وهذا ما جاء صريحاً في قوله صلى الله عليه وسلم: « صَلِّ قَائِمًا فَإِنْ لَمْ تَسْتَطِعْ فَقَاعِدًا فَإِنْ لَمْ تَسْتَطِعْ فَعَلَى جَنْبٍ » ⁸⁸

هذا التدرج في التخفيف تابع لحالة الإنسان، وقد يسقط التكليف كلياً في حالة عدم وجود تدرج، ومثال ذلك ما جاء في الحج، قال تعالى { وَ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا } ⁸⁹

فالربط في الآية بين التكليف بالحج وبين الاستطاعة واضح، وليس الأمر خاصاً بالحج، فكل التكاليف خاضعة لهذا المبدأ.

⁸⁵ ص: 14.

⁸⁶ الأنبياء: 41.

⁸⁷ النساء: 165.

⁸⁸ محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، تح: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، الطبعة: الأولى، 1422هـ، كتاب الصلاة، باب إذا لم يطق

قاعدا صلى على جنب، رقم: رقم: 1117

⁸⁹ آل عمران: 97.



3- مبدأ اليسر ورفع الحرج في الشريعة :

اليسر في الشريعة ورفع الحرج مبدأ من مبادئها، ومقصد من مقاصدها، فالمشقة التي تثقل كاهل الإنسان ويعجز عن القيام بها ليست من الشرع» إذ لا يصح التقرب بالمشاق، لأن القرب كلها تعظيم للرب سبحانه وتعالى، وليس عين المشاق تعظيماً ولا توقيراً⁹⁰.

والأدلة على رفع الحرج كثيرة منها قوله تعالى { وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ }⁹¹ و مقصد من الآية { مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ } أن رفع الحرج ليس خاصاً في الشريعة الإسلامية، بل هو سمة من سمات رسالات الأنبياء، لأن الإنسان في كل عصر هو الإنسان، ومثل ذلك قوله تعالى { مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ }⁹²

يُستفاد من الآيتين أن مبدأ رفع الحرج مرتبط بتكون الإنسان فلما كان ضعيف التكوين، ناسبه أن يكون التشريع وفق استطاعته، قال تعالى { يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا }⁹³ وقد جاءت أحاديث كثيرة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم تؤكد مبدأ اليسر في الشريعة وأن الدين مبني على اليسر، وأن الأخذ بالعسر لا يتفق ويسر الدين، فقد قال صلى الله عليه وسلم إِنَّ الدِّينَ يُسْرٌ وَلَنْ يُشَادَّ الدِّينَ أَحَدٌ إِلَّا غَلَبَهُ »⁹⁴، بل إن تغليب العسر على اليسر نوع من التنطع الذي يؤدي إلى الهلاك، وهذا معنى قوله e: «هَلَكَ الْمُتَنَطِّعُونَ قَالَهَا ثَلَاثًا»⁹⁵

هذا اليسر في الشريعة الإسلامية كان منهجاً عملياً في حياة النبي عليه الصلاة والسلام، تقول السيدة عائشة رضي الله عنها ما حُجِرَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَيْنَ أَمْرَيْنِ إِلَّا أَحَدٌ أَيْسَرُهُمَا مَا لَمْ يَكُنْ إِثْمًا فَإِنْ كَانَ إِثْمًا كَانَ أَبْعَدَ النَّاسِ مِنْهُ وَمَا اتَّقَمَ رَسُولُ اللَّهِ e لِنَفْسِهِ إِلَّا أَنْ تُتْتَهَكَ حُرْمَةُ اللَّهِ فَيَنْتَقِمَ اللَّهُ بِهَا»⁹⁶.

وعندما علم النبي صلى الله عليه وسلم أن عبد بن عمرو بن العاص كان كثير الصيام والقيام بين له أن هذا الصنيع قد يؤدي إلى تفويت حقوق الآخرين، يقول عبد رضي الله عنه «يَا عَبْدَ اللَّهِ، أَلَمْ أُحِبَّ أَنْكَ تَصُومُ النَّهَارَ، وَتَقُومُ اللَّيْلَ؟»، فَقُلْتُ: بَلَى يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ: «فَلَا تَفْعَلْ صُمْ وَأَفْطِرْ، وَفُمْ وَتَمْ، فَإِنَّ لِحَسَدِكَ عَلَيْكَ حَقًّا، وَإِنَّ لِعَيْنِكَ عَلَيْكَ حَقًّا، وَإِنَّ لِرُؤُوحِكَ عَلَيْكَ حَقًّا، وَإِنَّ لِرُؤُوكَ عَلَيْكَ حَقًّا...»⁹⁷

4- التدرج في الأحكام الشرعية :

من مبادئ اليسر في الشريعة الإسلامية، أن الأحكام الشرعية المتصلة بفعل الواجبات

⁹⁰ عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، تج: طه عبد الرؤوف سعد، الناشر: مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة، ص.36.

⁹¹ الحج:78.

⁹² المائدة:6.

⁹³ النساء:28.

⁹⁴ صحيح البخاري، كتاب الإيمان، باب: الدين يسر، رقم: 39.

⁹⁵ صحيح مسلم، كتاب العلم، باب هلك المتظلمون، رقم: 2670.

⁹⁶ صحيح البخاري، باب صفة النبي صلى الله عليه وسلم رقم: 3560.

⁹⁷ صحيح البخاري، كتاب الصوم، باب حق الجسم في الصوم، رقم: 1975.



جاءت بشكل متسلسل، فلم تفرض دفعة واحدة، فالصلاة فُرضت قبل هجرة النبي صلى الله عليه وسلم، والصيام فرض في السنة الثانية للهجرة⁹⁸ وكذا الزكاة فرضت في تلك السنة، وذلك بعد فرض زكاة الفطر⁹⁹، أما الحج فقد فرض بعد ذلك¹⁰⁰، وشُرع المسح على الخفين في السنة التاسعة¹⁰¹

وكذا الأحكام الشرعية المتصلة بترك المحرمات، لم تأمر الشريعة بتركها دفعة واحدة، وذلك لِمَا قد يشعر المرء من ثقل بترك أمور اعتاد فعلها، وأصدق دليل على ذلك تحريم الخمر، فقد تدرجت الشريعة في تحريمه، وكانت آخر الآيات نزولاً فيه قوله تعالى { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ } (90) إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ } (91)¹⁰².

5- ارتباط التكاليف في الشريعة باليسر:

النصوص من القرآن والسنة الدالة على ذلك كثيرة ولنأخذ بعض النماذج من القرآن والسنة

أولا الآيات القرآنية:

الآيات الواردة في هذا الشأن كثيرة منها :

{ فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ وَأَسْمِعُوا وَأَطِيعُوا وَأَنْفِقُوا خَيْرًا لِأَنْفُسِكُمْ وَمَنْ يُوقِ شَحْحَ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ }¹⁰³.

{ وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُنَمِّمَ الرِّضَاعَةَ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا }¹⁰⁴.

⁹⁸ انظر: محمد بن أحمد الخطيب الشيريني الشافعي، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، 1415هـ - 1994م، ج1ص368.

⁹⁹ الخطيب الشيريني، مغني المحتاج، ج1ص420.

¹⁰⁰ هناك من قال إنه فرض قبل الهجرة، ولكن المشهور أنه فرض بعد الهجرة، قيل أنه في السنة الخامسة، وقيل في السادسة، وقيل في الثامنة، وقيل في التاسعة، انظر: الخطيب الشيريني، مغني المحتاج، ج1ص460.

¹⁰¹ محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة شهاب الدين الرملي، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، ط. دار الفكر، بيروت الطبعة: ط. 1984م، ج1ص197.

¹⁰² المائدة: 90، 91. يقول الشيخ ابن عاشور عند تفسيره هذه الآية: «المعول عليه من أقوال علمائنا أنّ النهي عن الخمر وقع مدرجاً ثلاث مرات : الأولى حين نزلت آية { تَسَاءَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنْفَعَةٌ لِلنَّاسِ وَإِنَّهُمَا كَبِيرٌ مِنْ تَعْلَمَهُمَا } [البقرة: 219]، وذلك بتضمن نهي غير جازم، فترك شرب الخمر ناس كانوا أشدّ تقوى، فقال عمر : اللهم بين لنا في الخمر بياناً شافياً . ثم نزلت آية سورة [النساء: 43] { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ } [النساء: 43] ففتحتم المسلمون شرهما في الأوقات التي يظن بقاء السكر منها إلى وقت الصلاة؛ فقال عمر : اللهم بين لنا في الخمر بياناً شافياً، ثم نزلت الآية هذه، فقال عمر : انتهينا « محمد الطاهر بن عاشور التونسي، التحرير والتنوير، الناشر : الدار التونسية للنشر - تونس، 1984 هـ، ج7ص21.

¹⁰³ التغابن: 16.

¹⁰⁴ البقرة: 233.



{ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ تَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا هَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ }¹⁰⁵ .
 { لَا تُكَلِّفُ تَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ وَبِعَهْدِ اللَّهِ أَوْفُوا ذَلِكُمْ
 وَصَاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ }¹⁰⁶ .
 { وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَا نُكَلِّفُ تَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ
 فِيهَا خَالِدُونَ }¹⁰⁷ .
 { وَلَا نُكَلِّفُ تَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا وَلَدَيْنَا كِتَابٌ يَنْطِقُ بِالْحَقِّ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ }¹⁰⁸ .

ب. الأحاديث النبوية :

*** قوله صلى الله عليه وسلم: « مَنْ اسْتَطَاعَ الْبَاءَةَ فَلْيَتَزَوَّجْ فَإِنَّهُ أَعْزُّ لِلْبَصْرِ وَأَحْصَنُ
 لِلْفَرْجِ وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَعَلَيْهِ بِالصَّوْمِ فَإِنَّهُ لَهُ وَجَاءٌ »¹⁰⁹
 *** قوله صلى الله عليه وسلم « إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْعُطَّاسَ وَيَكْرَهُ التَّثَاؤُبَ فَإِذَا عَطَسَ
 أَحَدُكُمْ وَحَمِدَ اللَّهَ كَانَ حَقًّا عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ سَمِعَهُ أَنْ يَقُولَ لَهُ بَرَئَكَ اللَّهُ وَأَمَّا التَّثَاؤُبُ فَإِنَّمَا
 هُوَ مِنَ الشَّيْطَانِ فَإِذَا تَنَاءَبَ أَحَدُكُمْ فَلْيَرُدَّهُ مَا اسْتَطَاعَ فَإِنْ أَحَدُكُمْ إِذَا تَنَاءَبَ صَحِكَ مِنْهُ
 الشَّيْطَانُ »¹¹⁰
 *** قوله صلى الله عليه وسلم: « دَعَوْنِي مَا تَرَكْتُمْكُمْ إِذَا هَلَكَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ بِسُؤَالِهِمْ
 وَاجْتِبَالِهِمْ عَلَى أَنْبِيَائِهِمْ فَإِذَا تَهَيَّئْتُمْ عَنْ شَيْءٍ فَاجْتَنِبُوهُ وَإِذَا أَمَرْتُمْكُمْ بِأَمْرٍ فَأَتُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ
 »¹¹¹

6- إسقاط بعض التكاليف أو تخفيفها لظروفٍ خاصَّة:

بالإضافة إلى كون اليسر في التشريع مبدأ من مبادئ الشريعة العامة التي تنطبق على
 الإنسان في كل عصر، فمن الملاحظ أن هذا التخفيف مرتبط أيضا ببعض التكاليف نظرا
 لظروفٍ خاصَّة، وهذا زيادة في اليسر، فهو لم يراع ضعفه التكويني فقط، بل راعى ظرفه الحالي
 المرتبط بجزئية من جزئيات التكليف، والأمثلة على ذلك كثيرة جدا :
 *** التخفيف في الصيام عن المسافر والمريض، وذلك بإباحة الفطر أيام السفر على أن

¹⁰⁵ البقرة: 286.

¹⁰⁶ الأنعام: 152.

¹⁰⁷ الأعراف: 42.

¹⁰⁸ المؤمنون: 62.

¹⁰⁹ البخاري، صحيح البخاري، كتاب الصوم، باب: الصوم لمن خاف على نفسه العزبة رقم: 1905.

¹¹⁰ البخاري، صحيح البخاري، باب إذا تئاب فليضع يده على فيه، رقم: 6226.

¹¹¹ البخاري، صحيح البخاري، باب إقامة الحدود على الشريف والوضيع، رقم: 6787.



يتم قضاؤها لاحقاً، قال تعالى: { فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ }¹¹²

*** التخفيف عن العاجز عن الصيام بشكل كلي كالشيخ الكبير بالانتقال إلى الفدية، قال تعالى { وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينَ }¹¹³.

*** التخفيف عن الحائض بعدم قضاء الصلاة، رفعا للمشقة روى مسلم في صحيحه عن « عَنْ مُعَاذَةَ قَالَتْ، سَأَلْتُ عَائِشَةَ فَعُلْتُ مَا بَالُ الْحَائِضِ تَقْضِي الصَّوْمَ، لَا تَقْضِي الصَّلَاةَ ؟ قَالَتْ أَحْزُونِي أَنْتِ. قُلْتُ لَسْتُ بِحَزُونِيَّةٍ لِكَيْتِي أَسْأَلُ، قَالَتْ كَانَ يُصِيبُنَا ذَلِكَ فَنُؤْمَرُ بِقَضَاءِ الصَّوْمِ وَلَا نُؤْمَرُ بِقَضَاءِ الصَّلَاةِ »¹¹⁴.

*** جواز الحج عن العاجز «عن ابن عباس رضي الله عنهما، أن امرأة من خثعم استفتت رسول الله صلى الله عليه وسلم في حجة الوداع، والفضل بن عباس رديف رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقالت: يا رسول الله، إن فريضة الله على عباده أدركت أبي شيخاً كبيراً، لا يستطيع أن يستوي على الراحلة، فهل يقضي أن أحج عنه؟ قال: «نعم».¹¹⁵

الخاتمة

بعد أن تمت هذه الدراسة بتوفيق من الله تعالى، يمكن أن تُسجل النتائج التالية:

1. اتضح أنّ تكليف الله للعبيد هو تكريم لهم، عن بقية المخلوقات، وهذا التكريم تفضل من الله وليس واجبا عليه سبحانه، وقد شاء ربنا أن يكون هذا التكريم متماشيا مع الفطرة الإنسانية
2. يُسر الشريعة الإسلامية والتدرج في أحكامها ورفع العنت والخرج عن العباد، جاء وفق الاستعدادات العقلية والعضلية والمالية للإنسان.
3. فالمشاق لا يُتقرب بها إلى الله تعالى، والله يُحبُّ الأخذ بالرخص حال انتقال العبد من حالة إلى حالة، فليس من الطاعة ما يُثقل الكاهل.
4. النصوص الشرعية تقتضي أن نقف عند الحدود المرسومة للعقل، ومن هذه الحدود القول بأنَّ الله لا يُكلف عباده فوق استطاعتهم، ولهذا السبب نجد الشريعة رفعت المؤاخذة الأخروية في حال عدم وجود الإرادة الكاملة كالحالات الناتجة عن الإكراه الملجئ والنوم والخطأ...
5. حرّر البحث محل النزاع، مُبيناً أنّ المقصود بالتكليف فوق القدرة الممكنة هو تكليف العباد مع فقد مُتطلبات التكليف وأسس، كتكليف العبد بالصلاة واقفا مع فقد رجليه أو العجز عن ذلك، وتكليفه بالحج مع فقد الاستطاعة البدنية والمالية...
6. لو بحثنا في كل النصوص الشرعية، وفي كل الأحكام الفقهية لَمَا وجدنا حالة واحدة تُدلُّ

¹¹² البقرة: 184.

¹¹³ البقرة: 184.

¹¹⁴ صحيح مسلم، كتاب الصلاة، باب وجوب قضاء الصوم على الحائض دون الصلاة، رقم: 335.

¹¹⁵ صحيح البخاري، باب حجة الوداع، رقم: 4399.



- على التكليف فوق الاستطاعة بالمعنى المتقدّم.
7. يمكن القول إن النصوص من القرآن الكريم والسنة النبوية الدالة على اليسر ورفع المشقة تربو على المفات.
8. التّجوز العقلي وليس الشرعي هو الذي أفحم العقل في الخوض في مثل هذه المسائل، ولا فائدة - في نظري - من الخوض في المسائل العقلية غير المتناسقة مع النصوص الشرعية، وذلك كالخوض في مدى تعذيب الطائعين، وإيلاء العباد بغير عَوْضٍ يوم القيامة، وهل يجب على الله تعالى رعاية الأصالح لهم...
9. بيّن البحث أنّ القول بالتكليف فوق الاستطاعة الممكنة جاء نتاج أصولٍ فكرية بين المعتزلة وأهل السنة، وأن قضية تنزيه الله تعالى لها أثرٌ بالغ في إثارة الكثير من الخلافات الكلامية، وقد ألفت بظلالها على النصوص الشرعية، ومسألنا هذه واحدة من تلك.
- ففي حين رأى المعتزلة أنّ القول بالتكليف فوق الاستطاعة ولو من الجانب العقلي يسوق إلى الظلم ويتجاوز النصوص الشرعية رأى الأشعري ومن سلك منهجه أنّ عقولنا لا ينبغي أن تتحكم بإرادة الله تعالى في عبده، فالظالم لا يُسمّى ظلماً إلا إذا تصرف في ملك غيره، والكون كله ملك لله، فله سبحانه - عقلاً - أن يفعل ما يشاء.
10. رأى أبو الحسن الأشعري في إطار تنزيه الله تعالى أن لا تبقى القدرة زمانين، وأن لا تكون صالحةً للشيء وضده؛ لأنّ ذلك يومئ باستغناء العبد عن الله تعالى، فكان رأيه أن مدد الله للعبد هو آنيّ يأتي بشكل مستمر لحظة فلحظة، فالله يمنح العبد قدرةً للقيام فإذا أراد الجلوس منحه قدرة عند الجلوس، ولا يصح عنده القول أنّ الله يمنح العبد قدرةً كلية، ومن ثمّ يتصرف العباد في الجزئيات، بينما رأى المعتزلة ومن وافقهم أنّ القول بهذا يؤدي إلى تكليفٍ فوق الاستطاعة إذ كيف تكون القدرة ملازمة للفعل وليست سابقة!
11. القدرة ليست هي الأعضاء، بل هي مبثوثة في الأعضاء، ثم كيف تكون الإرادة الجزئية من العبد ما لم تكن ممنوحة له إرادة كلية!.
12. الذين ذهبوا إلى القول بأن تكليف ما لا يُطاق نوع من التأدب مع الله تعالى، يُمكن أن يُقال أيضاً إنّ كمال التأدب أن لا نتجاوز النصوص الشرعية التي دلّت على رحمة الله ولطفه بعباده، ومن كمال لطفه أنّه رفع عنهم الإصر والمشاق التي تُثقل الكواهل، والتكاليف المقدور عليها في الشريعة الإسلامية تمثل روح الشريعة الإسلامية وعقلانياتها.



المصادر¹¹⁶

- ابن الهمام، الكمال، المسامرة، شرح المسامرة، المطبعة الكبرى، مصر، ط. الأولى: 1317هـ.
- ابن أمير الحاج، محمد بن محمد المعروف ب، التقرير والتحبير التقرير والتحبير، دار الكتب العلمية، الطبعة: الثانية، 1403هـ - 1983م.
- ابن بدران، عبد القادر بن أحمد المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة: الثانية، 1401هـ.
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم المشهور، منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، تح: محمد رشاد سالم، الناشر: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الطبعة: الأولى: 1986م.
- ابن حزم الأندلسي، علي بن أحمد بن سعيد، الفصل في الملل والأهواء والنحل، مكتبة الخانجي - القاهرة،
- ابن عاشور، محمد الطاهر، التحرير والتنوير، الناشر: الدار التونسية للنشر - تونس، 1984هـ
- ابن عبد السلام، عز الدين عبد العزيز، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، تح: طه عبد الرؤوف سعد، الناشر: مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة.
- ابن عساکر، علي بن الحسن بن هبة الله، تبين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، دار الكتاب العربي - بيروت، الطبعة: الثالثة، 1404هـ.
- ابن فورك، محمد بن الحسن، مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، دار المشرق، بيروت، ط. 1986م.
- أبو الحسين البصري، محمد بن علي الطيب المعتزلي، تح: خليل الميس، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة: الأولى، 1403.
- الأشعري، علي بن إسماعيل، اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، ت. حمودة غرابة، ط. مطبعة مصر: 1955م.
- الأشعري، علي بن إسماعيل، الإبانة عن أصول الديانة، تح: فوقية حسين محمود، الناشر: دار الأنصار - القاهرة الطبعة: الأولى، 1397.
- الأصفهاني، الحسين بن محمد المعروف بالراغب، تح: صفوان عدنان الداودي، دار القلم، الدار الشامية - دمشق بيروت، الطبعة: الأولى - 1412 هـ، ص. 145.

¹¹⁶ كل معلومة ناقصة من التوثيق كاسم الدار الطابعة ومكانها وتاريخ الطبعة فهو نقص من الأصل.



- الأمدي علي بن محمد سيف الدين ، الإحكام في أصول الأحكام، تح: عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي، بيروت - دمشق.
- الأمدي، علي بن محمد سيف الدين ، أباكار الأفكار، تح: احمد محمد المهدي، مطبعة دار الكتب والآثار القومية بالقاهرة، 2004
- الإيجي، عبد الرحمن بن أحمد ، المواقف في علم الكلام، تح: عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت، ط. الأولى: 1997م.
- البقلاني، محمد بن الطيب القاضي ، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، تح: عماد الدين أحمد حيدر ، الناشر: مؤسسة الكتب الثقافية - لبنان، الطبعة: الأولى، 1407هـ - 1987م
- البخاري، محمد بن إسماعيل ، صحيح البخاري، تح: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، الطبعة: الأولى، 1422هـ.
- البياضي أحمد كمال الدين الحنفي، إشارات المرام، تح: يوسف عبد الرزاق الشافعي، مطبعة: زمزم بيلشرز، باكستان، ط. الأولى: 2004، ص. 248.
- التفتازاني، مسعود بن عمر ، شرح العقائد النسفية، تح: عبد السلام بن شنار، مكتبة دار الدقاق.
- الجرجاني، علي بن محمد ، تح: جماعة من العلماء بإشراف الناشر، ط. الكتب العلمية بيروت - لبنان، ط. الأولى: 1983م
- الجويني، عبد الملك ، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تح: الدكتور محمد يوسف موسى / علي عبد المنعم حميد، مكتبة الخانجي، مصر، 1950م.
- الخيون، رشيد ، معتزلة البصرة وبغداد، دار الحكمة لندن، ط. الأولى: 1997م.
- الدردير، أحمد بن محمد العدوي الشهير ، شرح الخريدة البهية في علم التوحيد، تح: عبد السلام شنار، مكتبة دار الدقاق
- الرملي، محمد بن أبي العباس ، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، ط. دار الفكر، بيروت الطبعة: ط. 1984م.
- الزمخشري، محمود بن عمرو بن أحمد، جار الله، تفسير الزمخشري، الناشر: دار الكتاب العربي - بيروت، الطبعة: الثالثة - 1407 هـ.
- السغناقي، الحسين بن علي بن حجاج بن علي، الكافي شرح البرودي ، تح: فخر الدين سيد محمد قانت ، ط. مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، الطبعة: الأولى: 2001 م.
- الشرييني، محمد بن أحمد الخطيب الشافعي، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج،

دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، 1415هـ - 1994م.
الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم ، الملل والنحل، ت. محمد سيد كيلاي، دار المعرفة،
بيروت: 1404هـ.

الشواشي، سليمان ، واصل بن عطاء وآراؤه الكلامية، الدار العربية للكتاب، ليبيا: 1993
م.

عبد الرحيم بن الحسن بن علي الإسنوي، نهاية السؤل شرح منهاج الوصول، دار الكتب
العلمية - بيروت-لبنان، ط. الأولى 1420هـ- 1999م.

العسكري، الحسن بن عبد الله بن سهل ، الفروق اللغوية، تح: الشيخ بيت الله بيات،
ط. مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين ب «قم»، ط. الأولى، 1412هـ

الغزالي، محمد بن محمد ، المستصفي، تح: تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، الناشر:
دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، 1413هـ - 1993م.

فخر الدين الرازي ، محمد بن عمر الملقب ب خطيب الري، المحصول، تح: الدكتور طه
جابر فياض العلواني، مؤسسة الرسالة، الطبعة: الثالثة، 1997 م.

القاسمي، أحمد بن محمد بن صلاح الشرقي، عدة الأكياس في شرح معاني الأساس، دار
الحكمة اليمانية، ط. الأولى: 1415هـ/1995م.

الكيلاي، محمد أديب ، عون المرید لشرح جوهرة التوحيد، دار البشائر، ط. الثانية، 1999م.
الماتريدي، أبو منصور محمد بن محمد ، تأويلات أهل السنة، تح: إبراهيم عوضين والسيد
عوضين، القاهرة: 1415هـ/1994م.

محمد السيد، محمد صالح ، أبو جعفر الإسكافي وآراؤه الكلامية والفلسفية، ط. دار قباء
للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة: 1998م.

مكي، أحمد بن محمد ، غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر، دار الكتب
العلمية، الطبعة: الأولى، 1405هـ - 1985م.

النسفي، ميمون بن محمد ، تبصرة الأدلة في أصول الدين، تح: حسين آتاي، نشریات
رئاسة الشؤون الدينية للجمهورية التركية، أنقرة: 1993م.

الهمذاني، أحمد بن عبد الجبار ، المجموع في المحيط بالتكليف، تح: الأب جين يوسف
اليسوعي، المطبعة الكاثوليكية، بيروت.

الهمذاني، أحمد بن عبد الجبار ، المختصر في أصول الدين، ضمن رسائل العدل والتوحيد،
جمع سيف الدين الكاتب، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت.



الهمذاني، أحمد بن عبد الجبار ، المغني في أبواب التوحيد والعدل، الجزء الرابع، رؤية الله»تح. محمد مصطفى حلمي، أبو الوفا الغنبي، مراجعة، إبراهيم مذكور، إشراف طه حسين، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر.

الهمذاني، أحمد بن عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة،تح:عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة:1416هـ/1996 م.

الهمذاني، أحمد بن عبد الجبار ،متشابه القرآن، ت. عدنان محمد زرزور، مكتبة دار التراث، القاهرة.



Kaynakça

Abdürrahim b. El-Hasan b. Ali el-İsnevi, Nihayetü's-Suul Şerhu Minhaci'l-Vusul, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut-Lübnan, 1. Baskı, Hicri 1420-Miladi 1999.

Ebu'l-Huseyn el-Basri, Muhammed b. Ali et-Tayyib el-Mutezili, tah. Halil el-Meys, neşr. Dari'l-Kütübi'l-İlmiyye- Beyrut, 1. Baskı, 1403.

ed-Derdir, Ahmed b. Muhammed el-Adviyy eş-Şehir, Şerhü'l-Haride el-Behiyye fi İlmi't-Tevhid, tah. Abdüsselam Şennar, Mektebetü Dari'd-Dekkak.

el-Amidi Ali b. Muhammed Seyfi'd-Din, el-İhkam fi Usuli'l-Ahkam, tah. Abdürrezzak Afifi, el-Mektebü'l-İslami, Beyrut-Dimaşk.

el-Amidi Ali b. Muhammed Seyfi'd-Din, İbkarü'l-Efkar, tah. Ahmed Muhammed el-Mehdi, Matba'atu Dari'l-Kütüb ve'l-Asari'l-Kavmiyye bi'l-Kahire, 2004.

el-Askeri, el-Hasan b. Abdullah b. Sehl, el-Furuk el-Luğaviyye, tah. Eş-Şeyh Beytullah Beyyat, Müessesetü'n-Neşri'l-İslamiyy et'-Tabi'a li cema'ati'l-Müderrisin, 1. Baskı, 1412.

el-Bakillani, Muhammed b. Et-Tayyib el-Kadi, Temhidü'l-Evail ve Telhisü'd-Dela'il, tah. İmadü'd-Din Ahmed Haydar, neşr. Müessesetü'l-Kütübi's-Sekafiyye, Lübnan, 1. Baskı, Hicri 1407- Miladi 1987.

el-Beyadi Ahmed Kemaleddin el-Hanefi, İşaratü'l-Meram, tah. Yusuf Abdürrezzak eş-Şafii, Matba'atu Zemzem bibelşerz, Pakistan, 1. Baskı, 2004, 248 sh.

el-Buhari, Muhammed b. İsmail, sahihü'l-Buhari, tah. Muhammed Züheyr b. Nasır en-Nasır, Dari Tuki'n-Necat, 1. Baskı, 1422.

el-Cürcani, Ali b. Muhammed, tah. Cema'â mine'l-Ulema bi İşrafi'n-Naşir, Dari'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut-Lübnan, 1. Baskı, 1983.

el-Cüveyni, Abdülmelik, el-İrşadü ila Kavati'l-Edille fi Usuli'l-İtikad, tah. Dr. Muhammed Yusuf Musa/ Ali Abdülmun'im Hamid, Mektebetü'l-Hanci, Mısır, 1950.

el-Eş'ari, Ali b. İsmail, el-İbane an Usulid-Diyane, tah. Fevkiye Hüseyin Mahmud, neşr. Darü'l-Ensar- Kahire, 1. Baskı 1397.



el-Eş'ari, Ali b. İsmail, el-Lem'u fi'r-Reddi ala Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bide', tah. Hamude Ğarabe, Matba'atü-Mısr, 1955.

el-Gazali, Muhammed b. Muhammed, el-Mustesfa, tah. Muhammed Abdüsselam Abdüşşafii, neşr. Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Baskı, Hicri 1413-Miladi 1993.

el-Hayven, Reşid, Muteziletü'l-Basra ve Bağdad, Darü'l-Hikme, Londra, 1. Baskı, 1997.

el-İci, Abdurrahman b. Ahmed, el-Mevakif fi İlmi'l-Kelam, tah. Abdurrahman Umeyre, Daru'l-Cil, Beyrut, 1. Baskı, 1997.

el-İsfehani, el-Hüseyn b. Muhammed er-Rağib, tah. Safvan Adnan ed-Davudi, Daru'l-Kalem, Darü's-Şamiyye- Dimaşk- Beyrut, 1. Baskı, 1412, 145 sh.

el-Kasimi, Ahmed b. Muhammed b. Salah eş-Şerefi, İddetü'l-Ekyas fi Şerhi Meani'l-Esas, Darü'l-Hikmeti'l-Yemaniyye, 1. Baskı, Hicri 1415-Miladi 1995.

el-Maturidi, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed, Te'vilatü Ehli's-Sünne, tah. İbrahim Avdeyn ve's-Seyyid Avdeyn, Kahire, Hicri 1415- Miladi 1994.

en-Nesefi, Meymun b. Muhammed, Tebsiratü'l-Edille fi Usuli'd-Din, tah. Hüseyin Atay, T.C. D.İ.B. Yayınları, Ankara, 1993.

er-Remli, Muhammed b. Ebi'l-Abbas, Nihayetü'l-Muhtac ila Şerhi'l-Minhac, Darü'l-Fikr, Beyrut, 1984.

eş-Şaşi, Süleyman, Vasıl b. Ata ve a'ara'aühü'l-Kelamiyye, Darü'l-Arabiyye li'l-Kitab, Libya, 1993.

eş-Şehristani, Muhammed b. Abdülkerim, el-Milel ve'n-Nihal, tah. Muhammed Seyyid Geylani, Darü'l-Marife, Beyrut, 1404.

eş-Şerbini, Muhammed b. Ahmed el-Hatib eş-Şafii, Muğni'l-Muhtac ila Marifet Me'ani Elfazi'l-Minhac, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Baskı, Hicri 1415- Miladi 1994.

es-Siğnaki, el-Huseyn b. Ali b. Haccac b. Ali, el-Kafi Şerhi'l-Bezvedi, tah. Fahreddin Seyyid Muhammed Kanit, Mektebetü'r-Rüşd li'n-Neşr ve't-Tevzi', 1. Baskı, 2001.



et-Teftazani, Mesud b. Ömer, Şerhü'l-Akaidi'n-Nesefiyye, tah. Abdüsselam b. Şennar, Mektebetü Dari'd-Dekkak.

ez-Zemahşeri, Mahmud b. Amr b. Ahmed, Caru'l-lah, Tefsirü'z-Zemahşeri, neşr. Dari'l-Kütübü'l-Arabi, Beyrut, 3. Baskı, 1407.

Fahredden er-Razi, Muhammed b. Ömer, Hatibü'r-Reyy, el-Mahsül, tah. Dr. Taha Cabir Feyyaz el-Alvani, Müessesetü'r-Risale, 3. Baskı, 1997.

Geylani, Muhammed Edib, Avnü'l-Mürid lişerhi Cevheretü't-Tevhid, Darü'l-Beşair, 2. Baskı, 1999.

Hemezani, Ahmed b. Abdülcebbar, el-Mecmu' fi'l-Muhit bi't-Teklif, tah. El-Ebu Ceyn Yusuf el-Yesu'i, Katolik Matbaası, Beyrut.

Hemezani, Ahmed b. Abdülcebbar, el-Muğni fi Ebvabi'l-Adli ve't-Tevhid, el-Cüz'ü'r-Rabi', Ru'yetullah, tah. Muhammed Mustafa Hilmi, Ebu Ulufa el-Ğanini, Müracaat, İbrahim Medkur, İşraf, Taha Hüseyin, el-Müessesetü'l-Mısıriyye'l-A'mme li't-Te'lif ve'l-Enba' ve'n-Neşr.

Hemezani, Ahmed b. Abdülcebbar, el-Muhtasar fi Usuli'd-Din Dimne Resaili'l-Adli ve't-Tevhid, Cem' Seyfeddin el-Katib, Menşurat Dari Mektebeti'l-Hayat, Beyrut.

Hemezani, Ahmed b. Abdülcebbar, Müteşabihü'l-Kur'an, tah. Adnan Muhammed Zerzur, Mektebetü Dari't-Türas, Kahire.

Hemezani, Ahmed b. Abdülcebbar, Şerhü'l-Usuli'l-Hamse, tah. Abdülkerim Osman, Mektebetü Vehbe, Kahire, Hicri 1416- Miladi 1996.

İbn Abdisselam, İzzi'd-Din Abdilaziz, Kavaidü'l-Ahkam fi Mesalihi'l-Enam, tah. Taha Abdurrauf Sa'd, neşr. Mektebetü'l-Külliyat el-Ezheriyye- Kahire.

İbn Asakir, Ali b. El-Hasan b. Hibeti'l-lah, Tebyin Kezbi'l-Müfteri fima Nüsiye ila el-İmam ebi'l-Hasan el-Eş'ari, Dari'l-Kitabi'l-Arabi, Beyrut, 3. Baskı, 1404.

İbn Aşur, Muhammed et-Tahir, et-Tahrir ve't-Tenvir, neşr. Ed-Darü't-Tunusiyye Li'n-Neşr- Tunus, 1984.



İbn Bedran, Abdülkadir b. Ahmed, el-Medhal ila Mezheb el- İmam Ahmed, tah. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki, Müessesetü'r-Risale- Beyrut, 2. Baskı, 1401.

İbn Emir el-Hac, Muhammed b. Muhammed, et-Takrir ve't-Tahbir, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Baskı, Hicri 1403- Miladi 1983.

İbn Furek, Muhammed b. El-Hasan, Mücerred Makalati's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'ari, Dari'l-Maşrik, Beyrut, 1986.

İbn Hazm el-Endelüsi, Ali b. Ahmed b. Said, el-Faslu fi'l-Milel ve'l-Ehvai ve'n-Nahl, Mektebetü'l-Hanci- Kahire.

İbn Hümam, el-Kemal, el- Müsamere, Şerhu'l- Müsayere, el- Matba'atu'l-Kübra, Mısır, 1. Baskı, 1317.

İbn Teymiye, Ahmed b. Abdülhalim el-Meşhur, Minhac es-Sünneti'n-Nebeviyye fi Nakdi Kelami eş-Şi'a el-Kaderiyye, tah. Muhammed Reşad Salim, neşr. Camiatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslamiyye, 1. Baskı,1986.

Mekki, Ahmed b. Muhammed, Ğamz Uyuni'l-Besair fi Şerhi'l-Eşbahi ve'n-Nezair, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Baskı, Hicri 1405- Miladi 1985.

Muhammed es-Seyyid, Muhammed Salih, Ebu Cafer el-İskafi ve a'ara'au-hü'l-Kelamiyye ve'l-Felsefiyye, Darü Küba li't-Tiba'a ve'n-Neşr ve't-Tevzi, Kahire, 1998.



Öz

Şer'i Sorumluluk Meselesi: Şer'i Bakış Açısıyla Kelamî Anlayış Bağlamında Bir Çalışma

Yüce Tanrı insanı yaratmış ve ona değer vermiştir. Değer vermenin bir boyutu da, Yüce Tanrı'nın gerek kendisinin gerekse ebna-i cinsinin dünya ve ahirette mutlu olabilmesi için, insana sorumluluk emanetini yüklemesi ve onu yaptıklarından dolayı sorumlu kılmasıdır. Tanrı; sorumluluğun akli, fiziki ve mali kapasitesiyle uyumlu olmasını dilemiştir. Bu hususa gerek Kur'an'dan, gerekse sünnetten birçok metin işaret etmektedir. Bununla birlikte Eş'arî, güçleri nispetinde kullarına zor sorumluluklar yükleyebileceğini söylemektedir. Dindeki kolaylık ilkesine rağmen bu görüş nasıl ortaya çıkmıştır, bunun tarihi ve felsefi gerekçeleri nelerdir, kelamcılar arasında 'teklif-i malayutak/güç yetirilmesi zor sorumluluk' tam olarak ne kastedilmektedir? Yüce Tanrı'nın bütün kusurlardan münezzeh olduğu anlayışının, söz konusu görüşün kelamcılar arasında yayılmasındaki etkisi nedir? Bu bağlamda, acaba bu görüşe işaret eden güncel birtakım fihhi kavramlar var mıdır? İşte sözü edilen soruların cevapları, bu çalışmanın ana merkezini oluşturmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Sorumluluk, Güç, Aşkın varlığın tenzihi, Zorlanma, Olabilirlik, Görevlendirme.





ARAŞTIRMA NOTU

Talmud, Mişna ve Gemara'dan mı Oluşmaktadır?

Yahudi dini literatüründe yazılı (Tanah) ve sözlü (Mişna-Talmud) Tevrat olmak üzere iki tür Tevrat'tan söz edilmektedir. Yazılı Tevrat, bugün elimizde Tanah (Tora-Neviim-Ketuvim) olarak bilinen Yahudilerin kutsal kitabıdır. Sina'da Hz. Musa'ya verildiğine inanılan Tevrat, Tora olarak bilinir ve yazılı Tevrat'ın en kutsal ve en önemli kısmını oluşturur. Nitekim sinagoglarda okunan ve Sefer Tora adı verilen rulo şeklindeki metinler de Tanah'ın sadece Tora kısmını içermektedir. Yahudi tarihi boyunca yazılı ve sözlü Tevrat'ın bazı kısımlarını kabul etmeyen gruplar çıkmıştır. Bunlar arasında Sadukiler ve Karailer, Mişna ve Talmud'u reddederek sadece Tanah'ı kabul etmektedirler. Samiriler ise Mişna ve Talmud'a ek olarak Tanah'ın Neviim ve Ketuvim bölümünü de kabul etmemektedirler. Samirilere göre tek kutsal metin, Hz. Musa'ya Sina'da verildiğine inanılan Tanah'ın ilk kısmı olan Tora'dır.

Mişna ve Talmud'u dinin temel metinleri olarak gören Yahudilere göre Tanrı, Hz. Musa'ya Tevrat'ı verirken aynı zamanda kuralların açıklamalarını da sözlü olarak öğretmiştir.¹ Bu açıklamalar, Tevrat'ın ve dolayısıyla Yahudi inancının nasıl uygulanıp yaşanacağına dair bilgileri içermektedir. Hz. Musa şifahi olarak edindiği bu bilgileri Yeşu'ya (Yuşa), Yeşu din önderlerine (*zkanîm*), onlar peygamberlere (*neviim*), peygamberler de büyük kurulun üyelerine (*anşey kneset ha-gdola*) ileterek nesilden nesile aktarmışlardır.² Asırlar boyunca sözlü olarak nakledilen bu bilgiler, M.S. 200'lü yılların başında Filistin coğrafyasında Rabbi Yehuda ha-Nasi (ö.

¹ Çıkış, 24:12; 34:27 cümleleri Sözlü Tevrat'a kaynak gösterilmektedir.

² Mişna, Avot, 1:1.



217) tarafından bir araya getirilerek Mişna adı altında iki kapak arasına alınmıştır. İbrance kaleme alınan Mişna'da görüşlerine yer verilen âlimler, Tannaim olarak isimlendirilmektedir. Mişna, altı ana bölümden oluşmaktadır. Bunlar; *zeraim* (ziraat), *moed* (dini günler), *naşim* (kadınlar), *nezikin* (cezalar), *kodaşim* (Mabed ve ibadet kuralları) ve *taharot*'tur (temizlik). Bu altı bölümde toplam altmış üç alt başlık yer almaktadır. Mişna, kitaba ad olmanın yanında metin içerisindeki her bir açıklama ya da hüküm için de kullanılmaktadır. Bu anlamda ayet ve hadis kelimeleri gibi cins isimdir. Bu çerçevede atıflar, "Şabat risalesinin üçüncü bölümünün ikinci mişnası" şeklinde kullanılmaktadır.

Mişna'nın derlenmesini takip eden asırlarda (MS. 200-550), dönemin iki büyük Yahudilik merkezi olan Babil (Irak) ve Filistin coğrafyasındaki Yahudi âlimler, Mişna üzerine yorumlar yaparak kapalı noktaları açıklamaya gayret etmişlerdir. Bu girişim, biri Babil'de diğeri de Filistin'de olmak üzere iki farklı Mişna yorumunu ortaya çıkarmıştır. Bu yorumlara, *gemara* adı verilmektedir. Bu isimlendirmeden hareketle, Babil'deki Yahudi âlimlerin yaptığı açıklamalara Babil Gemarası, Filistin'dekilerin yaptığı açıklamalara da Filistin ya da Kudüs Gemarası adı verilmiştir. Her iki *gemara* da büyük ölçüde Aramicedir. Kudüs Gemarası'nın genel çerçevesi, Rabbi Yohanan bar Nafha (ö. 279) tarafından düzenlenmiş ve M.S. 450 civarlarında bu metne son hali verilmiştir. Babil Gemarası ise Rav Aşi (ö. 427) tarafından düzenlenmiş ve M.S. 550 civarlarında son halini almıştır. Gemara'da yorumlarına yer verilen âlimlere Amoraim adı verilmektedir. Gemaralar, el yazmaları üzerinden matbu hale getirilince el yazmalarındaki *a* ve *b* (recto-verso) sayfaları da muhafaza edilmiştir. Böyle olunca Gemaralardan yapılan alıntılarda sayfa numarası *a* veya *b* harfiyle bitmektedir. Bu da orijinal el yazmasında yaprağın ön yüzü ve arka yüzü anlamındadır. Örneğin, "Eruvin, 4a" veya "Sanhedrin, 38b" gibi.

Görüldüğü üzere Yahudi dinî literatüründe tek bir Mişna varken, iki tane Gemara vardır. Bir diğer ifadeyle, iki farklı coğrafyadaki Yahudi âlimler, Filistin coğrafyasında yazılan tek bir Mişna'ya yorum yapmışlardır. Böyle olunca Babil Gemarası, Babil Mişnası adı altında özel bir Mişna metnine değil, Filistin'de yazılan ortak bir metne yapılan açıklamalara işaret etmektedir. Ayrıca Babil Gemarası'nda her Mişna bölümünün *gemarası* yoktur. Örneğin, Mişna'nın Zeraim bölümündeki ziraatla ilgili hükümler, sadece Filistin topraklarındaki arazilerde geçerli olduğu



için Babil'deki Yahudi bilginler bu Mişna bölümlerine açıklama (*gemarā*) yapmışlardır. Benzer şekilde *Nezikin* (cezalar) bölümünde yer alan *Avot* Mişnası, vezizelerden oluştuğu ve hukukî hükümler içermediği için *gemarası* yoktur. Yine Mişna'nın *Taharot* (temizlik) bölümü, Mabed'le ilgili ritüeller hakkında olup, MS. 70 yılında Mabed'in yıkılışının ardından geçersiz kaldığı için bu bölüme *gemarā* yazılmamıştır. Bu şekilde, toplam altmış üç Mişna bölümünün, sadece otuz yedisinin Babil Talmudu'nda *gemarası* vardır. Filistin Talmudu'nda ise otuz dokuz Mişna bölümünün *gemarası* vardır.

Peki, Talmud nedir? Mişna ve Gemara'nın bir araya gelmesinden mi oluşmaktadır? Genel kabul böyle olmakla birlikte konuyla ilgili ince bir ayrıntı söz konusudur. Talmud, Mişna ve Gemara'nın birleşmesinden oluşan külliyat olmayıp, Aramice bir kelime olan Gemara'nın, İbrani dilindeki karşılığıdır.³ Bir diğer ifadeyle Gemara ve Talmud aynı metin için kullanılan biri Aramice diğeri İbranice iki farklı isimlendirmedir. Yahudi geleneğinde bu iki isimlendirme birbirleri yerine sıklıkla kullanılmıştır. Örneğin, Babil ve Filistin Gemarası, genellikle Babil ve Filistin Talmudu şeklinde kullanılmaktadır. Bu ifadelerden anlaşıldığı üzere, Babil Talmudu ifadeyle kastedilen metin, Babil Gemarası'dır.⁴ Zira Babil Mişnası diye bir metin yoktur.

Bu bilgiler ışığında; "Mişna+Gemara=Talmud" formülasyonunun sağlıklı olmadığı görülmektedir. Fakat bugün, Amerika'nın önde gelen Yahudi akademisyenleri başta olmak üzere pek çok araştırmacı "Mişna+Gemara=Talmud" formülasyonunu kullanmaktadır. Peki, bu tür bir kullanım neden yaygınlaştı? Kanaatimizce bu kullanımda, matbaada basılan ilk Talmud nüshaları etkili olmuştur. 1455'te Gutenberg'in matbaada ilk eseri basmasını müteakip 1470'li yıllardan itibaren İtalya başta olmak üzere birçok Avrupa ülkesinde Yahudiler de matbaa işletmeye ya da Hıristiyanların matbaalarında editörlük yapmaya başlamışlardır. Matbaacılığın erken dönemlerinden itibaren Yahudi dinî literatürüne ait eserlerin yoğun bir şekilde basıldığı bilinmektedir. Bunlar arasında da Talmud gelmektedir. Erken dönemlerden

³ Burada Talmud, dini bir literatür adı olarak kullanılmaktadır. Sözlük anlamıyla alındığında Talmud, dinî tedrisat yapmak anlamına gelir ki yazılı Tevrat başta olmak üzere Mişna ve Gemara çalışmak da bu kelimeyle birlikte kullanılır. Bu dinî tedrisata Talmud Tora adı verilmektedir.

⁴ Talmudlar arasında en değerlisi, Babil Talmudu'dur ve Yahudiler için bağlayıcı açıklamalar içermektedir. Babil ya da Filistin (Kudüs) kelimelerinin Talmud için sıfat olarak kullanılmadığı durumlarda Babil Talmudu kastedilmektedir.



itibaren basılan Talmudlarda (Babil ve Filistin/Kudüs), *gemara* hangi *mişna'yı* açıklıyorsa ilgili *mişna'nın* metni de aynı sayfa içerisinde basılmıştır. Bu tür bir tercih, pratik olarak okuyucuya kolaylık sağlaması amacıyla yapılmaktadır. Bu çerçevede bütün Talmud baskıları, Mişna'yı da içermektedir. Zira Mişna metinleri yer almadan sadece Gemaraların (yani Talmudların) basılması durumunda, ilgili *mişna'nın* metnini kontrol etmek ve sağlıklı anlayabilmek için ayrıca bir Mişna kitabının açık olması ve takip edilmesi gerekmektedir. Talmud baskılarında bu tür bir zahmetten kaçınmak ve tek sayfada hem Mişna hem de onun açıklamasını (Gemara=Talmud) vermek suretiyle kolaylık sağlanmıştır. İlk dönem matbaalarında basılan Talmudlar (Gemaralar), böylelikle içerisinde Mişna ve Gemara'yı barındırmaktaydı. Baskılarda bu kitapların kapaklarına "Talmud" yazılmaktaydı. Zira bu kitaplar Gemaralar için basılmaktaydı. Fakat iki kapak arasına alınmış bu eserlerde Mişna da yer aldığı için "Mişna+Gemara=Talmud" şeklinde yaygın bir kanaat gelişmiştir.

Konuyla ilgili Yahudi geleneğinden birkaç örnek paylaşmak yerinde olacaktır. Örneğin İbn Meymun (ö. 1204), eserlerinde "Talmud'da denilmiştir ki..." şeklinde bir nakilde bulunduğu, Gemara'dan alıntı yapmaktadır. O, bu ifadeleri kullandıktan sonra Mişna'dan alıntı yapmamaktadır. Yahudi âlimler Gemara'dan alıntı yaptıklarında "Talmud'da denilmiştir ki..." derken, Mişna'dan yaptıkları alıntılarda açıkça "Mişna'da belirtildiği üzere..." şeklinde ifadeler yer vermektedirler. Bu anlamda Yahudi bilginler, Gemara ve Talmud kelimelerini eşanlamlı olarak kullanmaktadırlar. İbn Meymun, Mişna ve Talmud kelimelerini peş peşe ayrı metinleri kastetmek için kullanmaktadır. Örneğin o, "mezkûretun fi'l-Mişna ve't-Talmud (Mişna ve Talmud'da zikredilmiştir ki...)" ifadelerine yer vermektedir.⁵ Eğer İbn Meymun'un zihninde Talmud, Mişna'yı da içeren bir metin olsaydı sadece şemsiye isim olarak Talmud demekle yetinebilirdi.⁶ Özetle, Talmud ve Gemara, aynı dini metin için kullanılan biri Aramice diğeri İbranice isimdir.

Yrd. Doç. Dr. Yasin Meral

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

⁵ Musa ibn Meymun, *İggerot ha-Rambam*, ed. Joshua Blau, Mekitsey Nirdamim Press, Kudüs 1989, s. 217; Yisthak Şilat (ed.), *Hakdamot ha-Rambam le-Mişna*, Şilat Press, Maale Adumim 1992, s. 340.

⁶ Ortaçağ Yahudi bilginleri arasında Mişna ve Talmud'u bir arada ayrı metinler olarak zikreden yüzlerce örneğe rastladık. Burada Sadece İbn Meymun'dan örnek vermekle yetindik.





KİTAP DEĞERLENDİRMESİ

Engin Erdem, *Varlıktan Tanrı'ya İbn Sînâ'nın Metafizik Delili*, İstanbul: Endülüs Yayınları, 2016.

Engin Erdem giriş ve üç bölümden oluşan “Varlıktan Tanrı'ya İbn Sînâ'nın Metafizik Delili” adlı çalışmasında, İbn Sînâ'nın metafizik disiplinini teolojiye indirgeyen yaklaşımları eleştirerek varlıktan hareketle zorunlu varlığı temellendirme projesinin mâhiyetini ve kıymetini irdelemektedir. İslam ve Batı düşüncesinin tarihsel ve günümüzdeki serüvenini de dikkate alarak İbn Sînâ'nın zorunlu varlığı ispatında hangi ayırt edici görüşlere sahip olduğu, kendisine özgü yöntem ve hareket noktasının hangi parametrelere dayandığı çalışmanın ana sorusunu teşkil etmektedir. Bu bağlamda metafiziğin konusu, amacı, meseleleri, metafizik-teoloji arasındaki ilişki, varlığın bilgisi, metafiziğin imkânı meselesi, nedenselliğin metafiziği gibi konulardan hareketle İbn Sînâ'yı salt ontolojik veya kozmolojik delilin savunucusu olarak gören yaklaşım ve kişilerin eleştirel bir okumaya tabi tutulduğu görülmektedir. İbn Sînâ'nın teistik kanıtlar içerisindeki yeri ve konumuna dair indirgemeci ve parçacı yaklaşımların onun metafizik tasavvuru ve görüşleriyle uyummadığını belirten Erdem, metafizik delil şeklinde nitelendirilen delillendirmenin İbn Sînâ'ya özgü isbât-ı vâcib delillendirmesi olduğu tezini temellendirmeye çalışmaktadır.

Erdem'in ana amaçlarından biri tıpkı çağdaş din felsefesi literatüründeki modern isimlerin kavramsal ve problematik birçok felsefî sorunun köklerini ortaçağdaki isimlerin görüşlerine, teorilerine dayandırması gibi Müslüman filozofların görüşleri ile çağdaş felsefenin soru ve sorunlarıyla bağ kurulması gerektiğini İbn



Sînâ özelinde ortaya koymaktır. Zira ona göre çağdaş felsefe ile orta çağ düşüncesi arasındaki ilişkiyi inşa etmede Müslüman filozofların rolleri ve konumları görmezlikten gelinemez. (s.9) Özellikle İbn Sînâ'nın ontoloji ve teoloji arasındaki ilişkiyi ve farklılığı Tanrı'nın metafiziğin konusu olup olmayacağı bağlamında tartışması, metafizik düşüncenin serüvenini ve modern dönemdeki eleştirel yaklaşımların arka planını görebilmek adına önem taşır.

Giriş bölümünde Tanrı'nın varlığını rasyonel ve bilimsel bir zeminde ispatlayabilmenin metafiziğin imkânının ortaya konulmasına bağlayan Erdem, İbn Sînâ'nın Aristoteles'in metafizik tasavvuruna dönük eleştirilerinin orta çağ felsefesine damga vurduğu kanaatindedir. Tanrı'nın varlığın ilkesi olarak görülmesi, hareket yerine varlık ile ilişkilendirilmesinin önünü açmıştır. Antik dönemde varlık veya Tanrı hakkında ayrı ayrı konuşan filozoflar olmasına karşılık varlık ile Tanrı arasındaki ilişkiyi tesis etme Fârâbî, Amîrî ve bu ilişkiyi metafiziğin odak noktasına yerleştiren İbn Sînâ gibi Müslüman filozoflara nasip olmuştur. Öyle ki Tanrı'nın varlığını ispat etmeyi ifade eden isbât-ı vâcib kavramsallaştırması, İslam düşünce ekolleri arasında ve günümüz literatüründe sıklıkla kullanılan bir terim haline gelmiştir. (s.12-14)

Erdem'e göre Tanrı'nın varlığının metafizik tasavvurdan ayrı düşünülmediği klasik dönemle, özellikle günümüz din felsefesindeki teistik kanıtlamaların veya buna dönük eleştirilerin ayrı bir bağlamda cereyan ettiği metafizik sonrası dönemle arasındaki farklılık, gözardı edilmemesi gereken bir noktadır. (s.15) Hatta modern felsefenin gelişiminin tamamen metafiziğin reddine dayandığını söylemek mümkündür. Zira Kant gibi önemli bir ismin teistik delillere yönelik eleştirisi, ontolojik, kozmolojik ve teleolojik kanıtların dayandığı metafizik tasavvuru çelişkili görmesinden kaynaklanır. Erdem yöntem olarak İbn Sînâ'nın teistik deliller içerisindeki yerini doğru bir şekilde tespit edebilmek için metafizik karşıtı olan Kant'ın şemasına bağlı kalınmamasını, metafizik tasavvurdan bağımsız parçacı yaklaşımlardan uzak durulmasını ısrarla vurgulamaktadır. (s.18) Zira bu tarz bir yöntemsizliğin Batı düşüncesinde hakim olmasında metafiziğin, ya teolojik kaygılarla ya da modern dönemde olduğu gibi bilimsel bilgi tasavvuruyla uyum sağlamadığından reddedilmesi etkili olmuştur. Erdem'in bu bağlamda işaret ettiği bir diğer önemli nokta, çağdaş din felsefesinde teist yaklaşımı benimseyen Swinburne,



Craig, Plantinga gibi önemli simaların metafizik temelden yoksun olmaları ve teizm savunularında klasik teizmin sırtını yasladığı ontoloji ve metafizik arka plana karşı küçümseyici bir yaklaşıma sahip olmalarıdır. (s.22-25)

İbn Sînâ'nın isbât-ı vâcib yönteminin genel metafizik tasavvurundan kopuk olmadığını göstermek üzere birinci bölümde metafiziğin konusu, amacı ve teolojiyle olan ilişkisinin İslam ve Batı düşüncesindeki serencamını ele alınmıştır. İbn Sînâ'nın felsefe tarihindeki yerinin ve öneminin tespiti adına Batı düşüncesiyle yapılan mukayeseler eserin ayırt edici özelliklerindedir. İbn Sînâ'nın Tanrı'nın varlığını metafiziğin konusu olarak görmeyip metafiziğin bir meselesi olarak vâzetmesi, Aristo'dan ayrılan en temel görüşüdür. Ayrıca İbn Sînâ'ya göre İlk Muharrik fikri, salt evrendeki hareketi ve mekanizmanın kaynağını açıklayıp varlığın son ilkesini açıklamada yetersizdir. Erdem'e göre Müslüman bir filozof olan İbn Sînâ, en temel konulardan biri olan isbât-ı vâcib görüşünde Kur'an'dan hareketle her şeyin yaratıcısı olan Tanrı fikrini benimsemiştir. (s.38) İbn Sînâ'ya göre varlık veren bir Tanrı'nın ispat edilmesi fizik ilminin sınırları içerisinde değil de varlığı varlık olması bakımından inceleyen metafizik disiplininin sınırları içerisinde olmalıdır. Aynı şekilde Kant'ın salt ahlak delilinde Tanrı var olmalıdır şeklindeki görüşü, İbn Sînâ'nın Tanrı'nın varlığını pratik bilimlerden olan ahlak alanı içerisinde ispatlanamayacağı tezinin haklılığını ortaya koymaktadır. (s.40) O halde metafizik delille maddî-gayri maddî bütün varlıkların sebebi olarak Tanrı'nın varlığını açıklayan İbn Sînâ'nın orta çağ felsefesinde yeni bir dönüşümün başlatıcısı olduğu muhakkaktır.

İbn Sînâ'nın metafizik delilini hareket ve hudûs gibi diğer delillerden ayırt eden yönü, varlık olması bakımından varlığın analiz edilmesiyle müessirden esere, sebepten sonuca gidilerek adeta Tanrı'nın yaratışmışlara şahit tutulmasıdır. Buna göre yaratılmış bir şeyden hareket etmek yerine velev ki hiçbir şey yaratılmamış dahi olsa varlık üzerine düşünerek Tanrı'nın varlığını ispat etmek pekala İbn Sînâcı sistemde mümkündür. Erdem'e göre İbn Sînâ'nın metafiziğin konusu, amacı ve teolojiyle olan ilişkisi hakkındaki eleştirel görüşlerini ve sistematüğünü en iyi fark eden kişilerin başında Sirâcudîn el-Urmevî gelmektedir.(s.53) Bu bağlamda İbn Sînâ'nın Tanrı'yı salt varlığın ilkesi açısından incelenmesi sonucunda teolojinin alanını daralttığı ve bir din olarak İslâm'ın yaratıcıya yüklediği sıfatların adeta



varlığın ilkesine atfedildiği şeklindeki modern eleştirilerin eleştirisini de yapan Erdem, Tanrı'nın varlığın ilkesi olmasının hareketin ve hudûsun ilkesi olmasına öncelik teşkil ettiği kanaatindedir. (s.55) Zira Tanrı'nın belli eylemlerini değil de varlığını ispat etmek daha evladır. Metafizik delilde esas gaye Tanrı'nın belli sıfatlarını ispat ettikten sonra varlığını ortaya koymak değildir. Evvel emirde Tanrı'nın varlığı ispat edildikten sonra O'na sıfatların atfedilmesi daha güçlü bir uluhiyet anlayışının İbn Sînâ'da olduğunu gösterir.

Erdem, İbn Sînâ'nın yaratıcı Tanrı anlayışının genel ilkeler bazında kaldığı şeklindeki eleştiriye de kabul etmez. (s.57) Zira tümel bir ilim olan metafiziğin nihai amacı olan varlığın ilkesini ispat ettikten sonra bunun araştırılmasını başka bir ilme devretmesi, kendisinin en üstün ve değerli ilim olma prensibine hanel getirecektir. Metafiziğin konusu itibariyle değil de amacı bakımından teoloji ile aynı amaç içerisinde olduğu söylenebilir. Erdem'e göre İbn Sînâ'nın Tanrı'nın varlığı ve sıfatlarını temellendirmesi, aynı anda onun hem metafizik hem de teolojik amaçlarında da başarıya ulaşması demektir. (s.58) Zaten İbn Sînâ'nın metafizik disiplini açısından asıl başarısı da ontoloji ve teoloji arasındaki gerilimi ortadan kaldırmasıdır. Öyle ki o, metafizik ve teolojinin birbiri yerine kullanıldığı Aristocu anlayıştan farklılaştığı için metafiziği sistematik açıdan disipline eden ilk filozoftur. Zira İbn Sînâ'nda metafiziğin üstünlüğü varlığı varlık olması bakımından inceleyip, Tanrının varlığını ispatlamayı amaç edinmesinden ileri gelir.

Metafiziğin ontoloji mi yoksa teoloji merkezli bir ilim olduğuna dair spekülasyonlar felsefe tarihindeki ana tartışma konularından biridir. Kindî ve İbn Rüşd gibi isimlerin yanı sıra kelâm geleneği çoğunlukla Tanrı'nın metafiziğin konusu olduğu şeklindeki teoloji merkezli metafizik görüşü benimsemiştir. Ancak Gazâlî'nin kelâmı metafiziğin yerine tümel bir disiplin olarak inşa edip diğer ilimlere ilkelerini verdiğini söylerken "İslam kanununa göre" ibaresini eklemesinin kayıt içermesinden dolayı Erdem'e göre kelâmın evrensel ve tümel bir disiplin oluşundan bahsedilemez. (s.72) O halde İbn Sînâ'nın ilk başta hiçbir kayıt koymasızın varlığı varlık olması bakımından ele alması, sonuç itibariyle İslâm kanununa göre olma kriterini gözardı ettiği anlamına gelmemektedir. Bunu baştan kabul edip metafiziğin evrensel bir disiplin olmasına hanel getirmek yerine metafiziğin



amaçları itibariyle Tanrı'nın varlığı ve birliğinin evrensel bir hakikat olduğunu ortaya koymak daha evla olsa gerektir. Zira İslâm dininin evrensel bir mâhiyetinin olduğuna inanan İbn Sînâ'nın varlıktan hareketle isbât-ı vâcibi ortaya koymaya çalışması, kesinlikle nassın bildirdiği hakikatleri gözardı ettiğini göstermez. İbn Sînâ'nın amacı tamamen din-felsefe ve akıl-vahiy arasında hiçbir çatışmanın olmadığı bütüncül bir metafizik tasavvur ortaya koymaktan ibarettir. Öyle ki Erdem, İbn Sînâ'nın ontoloji merkezli metafizik tasavvurunun geç dönem kelâmında etkisini iyice hissettirdiğini ve bu dönemdeki kelâmın ontolojik bir karakter kazandığını da dile getirmektedir. (s.76)

Erdem, birinci bölümün geri kalan kısmında batı düşüncesinde İbn Sînâcı anlamda bir metafizik anlayışının olup olmadığını ve orta çağ Hıristiyan düşüncesinde İbn Sînâ'nın ne tür bir etki uyandırdığını ele almıştır. Ontolojik delilden ilk bahseden kişi olarak tanıtılan Anselm'in İbn Sînâ metafiziğinden haberdar olmayan bir teolog olduğunun altını çizen Erdem, Tanrı'nın varlığı peşinen kabullenildiği için aslında mezkur delilin teolojik bir temelini olduğunu dile getirir. (s.88) Ona göre aslında Thomas Aquinas da teolojiyi ontolojiye yeğleyen bir bakış açısına sahip olduğundan bir teolog olarak görülebilir. (s.89) Bununla birlikte İbn Sînâ'nın eserlerinin tecüme edilmesi sonucunda Duns Scotus'un metafiziğin konusu bağlamında İbn Sînâcı görüşü benimsediği görülmektedir. (s.92) Ancak Erdem'e göre İbn Sînâcı metafizik tasavvurunu geç dönem ortaça çağdaki Hıristiyan düşüncesiyle karşılaştırmak için en iyi örnek Francisco Suarez'dir. (s.94) Zira onun ontoloji ve teoloji arasında bir ayrıma giderek konuları buna göre dizayn etmesi, İbn Sînâcı metafizik anlayışının etkisini göstermesi adına önemi haizdir. Ancak Kant'ın insan bilgisinin sınırlarını aşan bir mâhiyete sahip olduğu için İbn Sînâyla başlayan klasik metafizik tasavvuruna yönelik ortaya koyduğu eleştiriler, bilgi ile iman arasında kategorik ayırım yapmanın zeminini yeniden ortaya çıkarmıştır. (s.99)

Erdem, eserinin ikinci bölümünde İbn Sînâ metafiziğinin hangi ölçütlere dayandığını ortaya koyarak onun kendine özgü isbât-ı vâcib yönteminin biricikliğini göstermeye çalışmaktadır. Adeta metafizik bütün önermelerin anlamlı ve doğru olabilmesi için kendisine dayandığı en genel kabul, varlığın bilgisinin kesinliğidir. Nitekim İbn Sînâ'nın İlk Varlığı konu ettiği için değil de zihnin ilk kavra-



dığı şeyleri konu etmesi hasebiyle metafizçi İlk Felsefe olarak görmesi, varlık, şey ve zorunlu gibi kavramların metafiziğin odak noktasına koymasına yol açmıştır. Ayrıca varlığın bilgisinin kesinliği; tikele dair bilginin apaçıklığı, çelişmezlik ikesi ve varlığın tanımlanmasının imkânsızlığına dayanır. İbn Sînâ'nın "genel konular" bağlamında ele aldığı genel kavramların "transandantallar doktrini" olarak orta çağ latin filozofları tarafından ifade edilmesi, İbn Sînâ'nın etkisini göstermek adına önem taşır.(s.128) Zira buradan hareketle İbn Sînâ'nın orta çağ ve modern felsefe ile olan irtibatını görebilmek mümkündür. Metafizik yapmanın ve yeni bilgi elde etmenin olmazsa olmaz koşulu olan genel konular/kavramlar, varlığın gerçekliği ve ortaklığını kabul etmeyen Kant tarafından eleştirilmiştir. Erdem'e göre Kant'ın Tanrı'nın varlığının ispat edilemeyeceği iddiası da genel kavramların içeriğini boş kavramlar olarak görmesine dayanır. (s.131) Zira Tanrı ile yaratılmış varlıklar arasındaki ortaklığı tesis eden genel kavramların yok sayılması, insanın bilgisinin olgular dünyasına indirgemesini ve Tanrı'nın varlığını salt imana endeslemeyi beraberinde getirmiştir.

İbn Sînâ, varlık kavramının hem duyusal hem de duyusal üstü varlıkları içeren genel bir kavram olduğunu kabul etmektedir. Erdem'e göre bir şey şartı olmaksızın (lâ bî şart şey) varlık anlamına gelen mutlak varlık ile bir şey olmama şartını (bî şart lâ şey) sağlayan zorunlu varlık arasındaki ilişkinin mâhiyeti, İbn Sînâ'nın uluhiyet anlayışının odak noktasını teşkil eder. (s.135) Zira bir şey olma veya olmama şartından tamamen azade bir şekilde bütün mevcutlara yüklem olabilen mutlak varlık en genel varlık türüdür. Nihai tahlilde mutlak varlığın nedeninin de özel varlık olması, hiçbir şart olmama anlamındaki mutlak varlığın zorunlu varlığa dayandığını gösterir. O halde zorunlu varlık olmadan mutlak varlığın varlığından da bahsedilemez. Erdem, İbn Sînâ'nın zorunlu varlık için mutlak varlığın sadece dışsal bir gereken olup özsel olmadığını, aksi takdirde zorunlu varlığın mutlak varlığa muhtaç olması gibi imkânsız bir durumun ortaya çıkacağı kanaatinde olduğunu belirtir. (s.145)

Erdem, ikinci bölümün ikinci kısmında özellikle modern Batı düşüncesinin varlığın duyusaldan ibaret olduğu ve bilgi ile iman arasında bir gerilimin olduğu kabullerine karşı İbn Sînâ'nın pozisyonunu netleştirmeye çalışmaktadır. Zira bu iki



kabulün İbn Sînâ'nın isbât-ı vâcib delillendirmesiyle olan ilişkisi, günümüz felsefi sorunlarına İbn Sînâ'nın nasıl cevap verdiğini görebilmemize de imkan tanıyacaktır. Erdem, İbn Sînâ'nın bizatihi duyusal olmanın kendisinden hareketle duyusal olmayan gerçeklikleri ispat ederek varlığın duyusalardan ibaret olduğu şeklindeki pozitivist bakış açısını çürüttüğü gibi varlığı maddi olmama şartına endeksleyen Platoncuların ontolojik düalizm görüşünü de yanlışladığını vurgular. (s.161) Bundan dolayı duyusal olmayan varlıkların olduğunu ileri sürmek, tümellerin ontolojik olarak ayrı varlık statüsüne sahip olduğunu kabullenmeyi doğurmaz. Ayrıca akli suretlerin maddî olmaması, madde ötesi olmalarını yani dış dünyada ayrı bir varlığa sahip olmasını beraberinde getirmez. Nitekim İbn Sînâ'ya göre zihinde birbirinden ayrılabilen bir şeyin haricî varlıkta da bir bölünmeye maruz kalması zorunluluk arz etmez.

Erdem'e göre İbn Sînâ'nın natüralist görüşün aksine varlığı duyusal olan ve olmayana şâmil kılması, duyu-üstü bir varlık olarak Tanrı'nın bilinmesinin rasyonel olarak ispat edilmesini sağlamış ve bilgi ile iman arasında kategorik bir ayrım yapmanın zeminini ortadan kaldırmıştır. (s.177) O halde Tanrı'nın duyu-üstü olması ve bilinmemesinden hareketle iman-bilgi, vahiy-akıl arasında bir ilişkinin olduğunu kabullenmeyen fideist bakış açısının da İbn Sînâcı metafizik tasavvuruyla bağdaşmadığı söylenebilir. Erdem, İbn Sînâ için nasıl bir Tanrı tasavvuruna sahip olmanın, bir Tanrı'ya inanıp inanılmamasından daha öncelikli olduğunu vurgular. (s.182) O halde Müslüman bir filozof olarak İbn Sînâ'nın kendisini hiçbir kayıtla sınırlandırmaksızın eşyanın hakikatini araştırarak Tanrı'nın varlığının doğal akılla bilinebileceğine ilişkin vurgusu, onun İslam vahyinin evrensel söylemine ne kadar bağlı olduğunu göstermektedir. Erdem'e göre Hristiyan teologların "anlamak için iman ediyorum" mottosu yerine İbn Sînâ "anladığım için iman ediyorum" ilkesini savunmaktadır. (s.185)

Klasik dönem ve çağdaş felsefede Tanrı'nın varlığını tecrübi delillere dayanarak ortaya koymaya çalışmak ile metafizik temele dayanarak kanıtlamanın farklı uluhiyet tasavvurlarından kaynaklandığı söylenebilir. İşte İbn Sînâ'nın ayırt edici özelliği, varlık kavramının Tanrı ve mümkün varlıklar için anlam bakımından ortak olduğunu söyleyerek "Tanrı vardır" yargısının ispat edilebileceği tezidir.



Ancak o, Tanrı ile mümkün varlıkların hüviyetlerinin birbirinden farklılığını da varlığın dereceli anlamda ortak bir yüklem olduğunu söyleyerek temellendirmeye çalışmıştır. Sonuç olarak İbn Sînâ akli deliller ışığında Tanrı'nın varlığının bilinebileceğini, ancak O'nun kendine mahsus özel varlığının insanın idrakine konu olmayacağını vurgulamaktadır. Erdem' göre illakî imanın bilgidен başka bir yönünün olduğu ileri sürülecekse bunun Tanrı'nın varlığının bilinmesine ilişkin değil de hüviyetiyle ilgili olduğu ileri sürülebilir. (s.198)

İkinci bölümün son konusu olarak nedenselliğin isbât-ı vâcib ile olan ilişkisi, Tanrı'nın neden olmasının mâhiyetin, hareket ve hudûs delillerinin deizmle olan ilişkisi, neden ve nedenlinin varlığının eşit olmaması ilkesinden hareketle İbn Sînâci sistemde panteizm ve teslis eleştirisinin boyutları ele alınmaktadır. Nedensellik konusunu Aritoteles'in aksine metafizik bir düzlemde ele alan İbn Sînâ, neden ve nedeniyi varlığa varlık olması bakımından ilişen zâtî arazlar görür. Bu bağlamda fail neden tasavvurunda İbn Sînâ'nın Kur'andaki "ibda" ve "el-Kayyûm" kelimelerini tercih ederek İlk Neden'i yokluğa düşmekten alıkoayan bir yaratıcı ve varlık verici olarak görmesi, doğa filozoflarına nazaran en önemli ayırt edici özelliğidir. İbn Sînâ, fail nedeni hudûsun ilkesi olarak gören bazı kelâmcıların da yaratma ve bunun idame edilmesini tam olarak açıklayamadıklarından Kur'an'ın uluhiyet anlayışına ters düştiklerini vurgulamıştır. İbn Sînâ'nın ibdayı maddesiz ve müddetsiz bir yaratma tarzı olarak görmesi ve adem ile var-olmamaklık arasında fark görmesi, nedenin nedenliden sadece zat bakımından önce gelebileceği tezini temellendirmesini kolaylaştırmıştır. Erdem, İbn Sînâ'nın kesinlikle alemin kıdemi gibi bir iddiayı savunmadığını ve hudûs fikrini Tanrı'nın evreni idame ettirmesini açıklamada yetersiz bir teori olarak gördüğünü belirtir. (s.210) Zira zati bakımından mümkün olma vasfını kaybetmeyen bir nedenlinin kendisini var eden nedene her daim muhtaç olması kaçınılmazdır. Ancak hudûsu savunan kelâmcıların ve günümüzde onları takip eden çağdaş din felsefecilerinin en önemli kaygısı, evrenin zamansal bir başlangıcının olmaması halinde Tanrı'nın varlığını kanıtlanamayacağıdır.

İbn Sînâ'nın nedensellik anlayışı, hudûs fikrine dayalı bir yaratma tarzını kabul etmediği gibi Tanrı-alem özdeşliğini ileri süren panteist görüşü ve Hristiyan-



lıktaki teslis inancını da reddeder. Zira nedenin nedenliden öncelik, bağımsızlık ve zorunluluk cihetleriyle farklılaşması, nedenli konumunda olan alemin mezkur iki görüş çerçevesinde yorumlanamayacağını gösterir. Erdem, Tanrı ve alemin kadîm ve hadîs gibi iki farklı kategori olup aralarında hiçbir ortaklığın olmadığı görüşünden hareket edildiği zaman Spinoza'nın teizme yönelik eleştirilerinin haklılık payı taşıyabileceğini belirtir. (s.225) Ancak daha önce belirtildiği üzere İbn Sînâ, zorunlu ve mümkün arasında hiçbir ortaklığın olmadığı tezini kabul etmediği için İlk Neden olan Tanrı ile nedenli olan alemin salt hüviyet açısından farklılık taşıdığı kanaatindedir. Erdem'e göre panteist anlayışın İbn Sînâcı metafizik açısından hatası, Tanrı'nın içkinliğini açıklamak üzere lazımin ortaklığının melzumun ortaklığına sebebiyet vermeyeceği ilkesini ıskalamasıdır. (s.228) Ayrıca nedensellik ilkesi ile teslis inancını savunmak arasında bir çelişki olmadığını savunan Auqinas'a karşılık İbn Sînâ'nın nedensellik anlayışı tevhid prensibine hanel getirmemektedir.

Gâî illetin hariçte diğer illet türlerinden sonra vücûd bulması gibi çalışmanın asıl gâî illeti olan metafizik delilin teistik kanıtlar içerisindeki yeri ve önemi, eserin üçüncü ve son bölümünü oluşturmaktadır. Zira önceki bölümlerde ele alınan konular tamamen İbn Sînâ'nın isbât-ı vâcibi hangi yöntem ve ilkeler eşliğinde ele aldığını ortaya koymaktan ibarettir. İbn Sînâ'nın metafizik projesinin nirengi noktasını isbât-ı vâcib oluşturduğu için bütün konuların bir şekilde onunla ilintili olması gayet doğal bir sonuçtur. Nitekim ilk iki bölümde ele alınan konu ve ilkelere üçüncü bölümde de tekrardan değinilmesi, isbât-ı vâcibe giden yolda teorik arka planın hiçbir zaman gözardı edilmemesi gerektiğini bize göstermektedir. Erdem, İbn Sînâ'nın isbât-ı vâcib konusunda temerküz noktasının ontolojik mi kozmolojik mi yoksa her ikisini de barındırdığı noktasında modern araştırmacıların Kant'tan şemasına sadık kalarak kendi tezlerine delil bulma uğraşı içerisinde girdiklerini belirtir. Ona göre metafiziğin ölümü için kendini adayın bir isme sırtına dayamak çelişki arz eder. (s.257) Zira Kant'ın genel metafiziğe ilişkin negatif bakış açısının sonucu olarak özel metafiziğin konusu olan isbat-ı vâcibin klasik teistik delillerini kabul etmemesi kaçınılmaz bir sonuçtur. Yoksa teistik kanıtların eleştirilerek metafiziğin reddedilmesi gibi bir durum söz konusu değildir. Ayrıca Erdem'e göre Batı düşüncesinde Anselm ve Descartes'e atfedilen ontolojik delilin bir ispatlama içermediği, tamamen Tanrı kavramından hareket edildiği için salt ontolojik olma



gücüne sahip olmadığı söylenebilir. Erdem, İbn Sînâ'nın isbât-ı vâcib konusundaki kalkış noktası ve yönteminin asıl olarak Henry, Duns Scotus ve Francisco Suarez gibi isimler üzerinden orta çağ Hıristiyan düşüncesini etkilediğini dile getirir. (s. 258)

Erdem, Anselm ve Descartes'in teolojik karakterli delilleriyle karışmaması için Kantçı anlamda ontolojik delili savunmayan İbn Sînâ'nın isbât-ı vâcib delilini, metafizik delil olarak isimlendirmenin daha doğru olacağını dile getirir. (s.274) İlk başta Tanrı'nın varlığının kabul edilmesi, Tanrı inancının herkes için akli bir temelini olduğunu ispat etmeyi zorlaştıracaktır. Öyle ki İbn Sînâcı metafizik sistemde Tanrı'nın varlığının reddedilebilir bir teolojik öncül olarak kabul edilmesi, kişinin kendi varlığını yok saymasına götüren sonuçlar doğuracaktır. Bu tarz imkansız sonuçlarla karşı karşıya gelmemek için isbât-ı vâcibin hangi yöntem ve ilkelere dayandığı önem arz etmektedir. O halde hiçbir şekilde İbn Sînâ'nın eserden müessire giden bir yol ve yöntemi benimsemediği pekala söylenebilir.

İbn Sînâ'nın Tanrının varlığının kanıtlamasına ilişkin delilinin hangi ilkelere ve yöneme sahip olduğunu ele alan bu çalışmanın özellikle tarihsel bir çalışma olmaktan kendisini kurtarıp günümüz felsefi sorunlarıyla olan ilişkisini gözler önüne sermesi eserin ayırt edici özelliklerindedir. İslam ve Batı düşüncesiyle yapılan mukayeseler, modern felsefenin metafiziği reddetmekten kaynaklı soru ve sorunlarına karşı İbn Sînâ metafiziğinin bütünselliğini dikkate alarak verilen cevaplar, hem İbn Sînâ'nın günümüz din felsefesindeki yerini ve konumunu netleştirmek hem de onun klasik bir problem olan isbât-ı vâcib yönteminin kıymetini ortaya koyması açısından önemi haizdir.

Araş. Gör. Zeynelabidin Hüseyini

İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi





Zerrin Kurtoğlu, *İslam Düşüncesinin Siyasal Ufku*,
İstanbul: İletişim Yayınları, 2013.

Din siyaset ilişkisi kadim zamanlardan beri tartışılmalı meselelerden bir tanesidir. Sosyal hayatın yönetimle olan zorunlu ilişkisi dinin de devreye girme- siyle bazı etkileşimleri kaçınılmaz olarak ortaya çıkarmaktadır. Bu etkileşimler, dahası çatışmalar, kimi zaman dolaylı kimi zaman da direkt olarak dine dayan- maktadır. Esasında bu durumun bütün dinlerin ve siyasal teorilerin yüzleştiği bir gerçek olduğu anlaşılmaktadır.

İslam düşüncesinde de din-siyaset etkileşiminin tezahürlerinin her devirde ortaya çıktığı ifade edilebilir. Genel bir çerçeve çizilecek olursa; Hz. Muhammed'in vefatından hemen sonra peydâ olan ihtilaflar, Emevî yönetiminin otorite sağla- yabilmek adına yaptığı birtakım uygulamalar, Abbâsîlerde halifelik konumu, Osmanlıların hilafet merkezini İstanbul'a taşıması, Cumhuriyet Döneminde ise hilafetin ilgasının gündeme gelmesi ve dahası yakın zamanda ortaya çıkan "Siyas- sal İslam", "Radikal İslam" ve "İlmî İslam" gibi akımların temelini bir şekilde din-siyaset ilişkisine dayandığı söylenebilir.

Devlet yönetim sisteminin Kur'an-ı Kerim'de net bir şekilde belirtilmemiş olması bu konuda çeşitli yorumlara kapı aralamıştır. Söz konusu yorumlarda kimi zaman yorum sahipleri kendi görüşlerini kabul ettirmek için nasları bağlamaların- dan kopararak indî mülahazalar öne çıkarmış; kimi zaman da bu konuda net bir hükümün olmayışından hareketle dinî ve ilahi yasaları siyasî hayattan soyutlamış-lardır. Bu durum da din yorumları arasında bir çatışmaya zemin hazırlamıştır. Bu çatışma sonucunda da zikri geçen din-siyaset çatışmasına bir üçüncü etken olarak felsefe dahil olmaktadır. Bu yazımızda tanıtımını yapacağımız eser işte bu Din-Si- yaset-Felsefe bağlamındaki üçlü çatışmadan hareketle İslam düşüncesinin siyasal ufku ele almayı amaçlayan bir doktora çalışmasından kitaplaştırılmıştır.



Eser giriş mahiyetindeki kısa bir başlangıç sonrası üç bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. İslam Düşüncesinin Siyasal Ufku adlandırmasının sınırları ve bağlamı kitabın girişinde açıklanmaktadır. Zira eserin ismi esaslı bir açıklamayı gerektirecek genişliktedir. Müellif orta çağ İslam düşünürlerinden hareketle eserin genel çerçevesini oluşturmaktadır. Bu düşünürlerin seçimi ise yazarın tasnifine göre İslam Siyasal felsefesinin teorisyenleri olan Farabi, İbn Rüşd ve İbn Bacce gibi İslam filozofları ile İslam siyasal teolojisini temsil eden Gazzali ve İbn Teymiye üzerinden gerçekleşmiştir. Son olarak siyasal sorunun bilimsel çözümünü temsil eden İbn Haldun ele alınmıştır.

Yazar, tezinin temeli olarak Siyaset felsefesinde “İnsanî bilgeliği” temsil ettiğini düşündüğü ve Siyasal Felsefe dediği İslam Filozoflarının siyasal teorileri ile “Tanrı adına yönetimi isteyen” şeklinde tarif ettiği Siyasal teolojiyi karşılaştırmaktadır. Yazara göre siyasal felsefe insan merkezli; siyasal teoloji ise tanrı merkezli bir yorum teşkil etmektedir. Siyasal felsefe teorisyenleri fikirlerini Aristo ve Platon kaynaklı Eski Yunan Felsefesinin kavramlarıyla sağlam bir epistemolojik zemin üzerine kurmakla birlikte netice itibarıyla fikirlerine kendi kültürlerinin mührünü açık bir şekilde vurmaktadır.

Siyasal felsefeyi savunan Farabî İdeal devleti olan Erdemli Şehir’in hakikat bilgisi ile tesis edilebileceğini savunur. Bu bilgi ise en iyi Tanrı ile kozmosun ilişkisi bilinirse elde edilebilir. Buradan hareketle yazar Farabî’nin teorisinin temel kavramı olarak taklidi kabul eder. Yani en iyi yönetim bütün evreni yaratan ve kozmosun devamını sağlayan Tanrı’yı taklit ile mümkündür. Bunun gelenekten delili ise Kur’an ve sünnetin taklididir.

İkinci teorisyen ise İbn Bacce’dir. O toplumsuz mutluluğu savunur. Yani insan doğası gereği mutlu olmak zorundadır. Siyaset ve yönetim ise ihtiyaç olmakla beraber mutluluktan önce gelemmez. Mevcut siyasal yönetimlerde toplumda ideal bir yönetimin olamayacağını savunan İbn Bacce, bu nedenle ideal olanın insanın kendi kendini iyi yönetmesi olduğu neticesine varır ve ortaya tedbirü’l-mütevahhid kavramını atar. Buradan hareketle onun siyaset felsefesinin anahtar kavramı toplumdan soyutlanan anlamında kullandığı mütevahhid kavramıdır.

Üçüncü teorisyen ise yukarıda belirtilen insanî bilgeliğin yasal statüsünü



ortaya koyan İbn Rüşd'dür. Yazara göre o fakih sıfatıyla sorular sorup filozof sıfatıyla cevaplar verdiği için insanî bilgeliğin meşruluğunu sağlayan bir düşünürdür. Onun teorisinin anahtar kavramı ise "tevil"dir.

Ona göre hakiki bilgiye dolayısıyla yönetime ulaşmak için müteşâbih meseleleri doğru tevil etmek gerekir. Bunu en iyi bilenler peygamberlerdir. Buradan hareketle ona göre vahye dayalı şeriat akla dayalı şeriate nisbetle daha üstündür. Burada aslında filozofun insanî belgelik görüşüne bir aykırılık ortaya çıkmaktadır. Bunun çözümü olarak ise filozofların temel fikirlerinden olan akıl ve vahyin çatışmazlığı kullanılmaktadır. İbn Rüşd'e göre dinsel yasaların niyeti felsefe ile aynıdır, dolayısıyla aralarında bir fark yoktur. Tevil meselesine gelince onu en iyi peygamberler yapar; ancak bir peygamberin varlığından hâlihazırda söz edilemeyeceği için bu görevi peygamber varisleri olarak nitelendirilen âlimler yapabilir. Bu vasfa en yakın kişiler ise hakikat bilgisini en iyi bilen filozoflardır.

Siyasal teolojiye gelince -yazara göre filozofların dışında kalan Gazzalî ve İbn Teymiye dahî- bu yaklaşıma sahip zümre siyasete teslim olmak zorunda kalmış ve ideal Tanrı devletinin formel Tanrı devletine dönüşmesinin formel araçları olmuşlardır.

Bu başlık altında yazarın ilk ele aldığı düşünür Gazzalî'dir. O filozofların din ve felsefe arasında orta terim olarak kullandığı siyaseti, din ve dünya arasında orta terim olarak kullanmıştır. Şöyle ki, dünya yerilen bir yer olup burada adaleti sağlamak için din ve ilahi yasa gereklidir. Bunu sağlayacak bir hükümdara ise daima ihtiyaç vardır. Vatanın, milletin ve dinin korunması için bu hükümdara tabi olunmalıdır.

İkinci teorisyen ise İbn Teymiye'dir. O Gazzalî'nin teorisinin biraz daha ilerisinde toplumsal düzenin sağlanması için otoritenin her olaya müdahil olması gerektiğini ve kamusal düzenin sağlanması için de bu yönetimi desteklemenin ve itaat etmenin herkes için bir vacibe olduğunu savunur. Ona göre siyaset din için bir gerekliliktir. Bu nedenle radikal gruplar bugün genel olarak İbn Teymiye'nin fikirlerini kendilerine şiar edinmektedirler. Yazara göre esasında onun söyledikleri şimdiki radikal grupları direkt destekleyen fikirler olmamakla birlikte bazı yönleri ile çelişki bile arz etmektedir. Ancak bu gruplar daha çok onun söylediklerinden değil söylemek istediklerinden hareketle fikirlerini oluşturmaktadırlar.



Tez oluşturulurken zikredilen düşünürlerin görüşleri bir felsefe tezi olmasına rağmen hem içerik hem de üslup itibariyle oldukça başarılı bir metin örgüsü ile nakledilmektedir. Zikredilen şahsiyetlerin fikirleri yine onların eserlerinden nakledilmek yerine başarılı bir şekilde damıtılarak meselenin özü tespit edilmiş ve bunun üzerinden ne denilmek istediği ortaya koyulmuştur. Ancak üsluptaki bu başarı kaynaklara gelindiğinde biraz eksik kalmaktadır. Zira müellif kitabın başında mezkûr şahsiyetlerin eserlerinin Arapça asıllarından takip edildiğini zikretmekle beraber o dile vakıf olmadığı için Türkçe ve batı dillerindeki tercümelerinden ve onları yorumlayan Strauss ve Rosenthal'den istifa etmiştir. Bu yönüyle eserin ana kaynaklar ile irtibatı zayıftır.

Yazar eserin temel tartışmasını ortaya attığı İslam Siyasal Felsefesi ve İslam Siyasal Teolojisi ve belirlediği şahsiyetler üzerinden yürütmektedir. Ayrıca bu şahsiyetlerin fikirlerinin ortaya koyulup tartışılmasında eserin girişinde belirttiği üzere ele aldığı düşünürleri kendi çağlarına göre değil bugüne göre anlama ve yorumlamanın metot olarak kullanılacağını belirtmiş ve onları bugüne konuştururken L. Strauss ve J. Rosenthal gibi iki önemli müsteşrikin medyumluğunu kullanacağını belirtmiştir. Yani orta çağ İslam düşünürlerinin fikirlerini yorumlarken bu kişilerin tahlillerini kullanacağını belirtmiştir. Nitekim eser içeriğinde bu metodunu etkin bir şekilde kullanmıştır.

Bu yaklaşımı neticesinde yazar çalışmasının sınırları ve içerikteki fikirlerin yorumlanması noktasında gelebilecek eleştirilerin açıklamasını yapmış olmaktadır. Ancak burada ele alınan düşünürlerin fikirleri tetkik edilirken zaman, devrin siyasal durumu, coğrafya gibi etkilendikleri âmillerden ayrı tutulmaları fikirlerinin net olarak anlaşılması önünde bir engel teşkil etmektedir. Öte yandan onların fikirlerini bugün açısından çok farklı yorumlarla mecrasından kayma tehlikesini de beraberinde getirmektedir. Bahsettiğimiz tehlike metinlerin tahlillerinde Strauss ve Rosenthal'in tasvirleri ile yola çıkıldığında daha da artmaktadır. Böylesine iddialı bir konuda kaynak açısından bu şekilde bir sınırlandırma savunulan tezin bazı meselelerde yanlış olması tehlikesini beraberinde getirmektedir. Nitekim kitap içeriğinde İslam filozofları ve İslam âlimlerinin görüşleri ortaya koyulurken bu taraflılık hissedilmektedir.



Mesela fikirleri ve siyaset teorileri ele alınan düşünürlerin yaşadığı dönem ve coğrafya felsefeden yana olan tavrı evveleminde hissettirmektedir. Hicri dördüncü asırda Orta Asya'da doğup Şam'da vefat eden Farabî, Altıncı asırda Endülüs'te yaşayan İbn Bacce ve yine altıncı asrın sonlarında Endülüs'te yaşayan İbn Rüşd'ün siyasî, coğrafi ve zaman açısından meselelere yaklaşımı, maruz kaldıkları baskılar, yaşadıkları zaman ve mekândaki sosyal realite; Abbasî hilafetinin ortadan kalkmaya yüz tutup bölgede farklı çatışmaların, fikirlerin ve baskıların bulunduğu hicri altıncı asrın başlarında vefat eden Gazzalî'nin durumu ile veya ona benzer hadiselerin yaşandığı kriz durumlarında Şam'da sekizinci asırda yaşayan İbn Teymiye'nin fikirlerini karşılaştırmak pek de sağlıklı bir kıyas teşkil etmemektedir. Çünkü bu şahsiyetlerin yaşadıkları zaman ve mekânın arsında açık bir uçurum gözükmemektedir.

Netice itibariyle İslam Düşüncesinin Siyasal Ufku tezi ile Zerrin Kurtoğlu, İlahiyat fakülteleri bünyesinde daha ziyade yapılan bu tür çalışmaların dışında felsefe alanından bu meseleye eğilmesi ortaya farklı bir bakış açısı koymaktadır. Metin boyunca -her ne kadar kaynak itibari ile ana metinlerden istifade edilmemiş olsa da- alana dair vukuf açık bir şekilde görülmektedir. Bu da çalışmaya farklı bir alandan nitelikli bir bakış açısı olarak önem kazandırmaktadır. Bu yönüyle hem ilahiyat hem de felsefe bölümlerindeki bir boşluğu doldurmaktadır. Ayrıca her devirde tartışmalar olmakla beraber günümüzde de tartışılmalı din-siyaset ilişkisi ve ideal devletin mahiyeti gibi meselelerde geçmişten günümüze oldukça aydınlatıcı bilgiler sunmaktadır.

Abdullah Rüştü Kişi

İstanbul Üniversitesi SBE Doktora Öğrencisi





Ahmet Keleş, *Hadislerin Kur'an'a Arzı*, İstanbul:
İnsan Yayınları, 2014.

Hadislerin Kur'an'a arz edilmesi son dönemlerde fazlaca tartışılan bir konu olmakla birlikte üzerinde çok fazla çalışma yapılmamıştır. Ele alacağımız eser konuyla ilgili yazılmış olan makaleler dışında, konuyu müstakil ve detaylı bir şekilde inceleyen Türkçe eserlerden biridir. Aslı, Erciyes Üniversitesi'nde doktora tezi olarak hazırlanan bu eser, hadislerin Kur'an'a arzını farklı yönleriyle incelemiştir.

Çalışmada, konu üç ayrı bölümde incelenmektedir. İlk bölümde arzın tanımı yapılmış, ne zaman başladığı tartışılmış, tatbikatı ve gelişim süreci incelenmiş, arzın lehindeki ve aleyhindeki görüşler değerlendirilmiştir. Bu bölümde arz uygulamasının Hz. Peygamber'e ve sahabeye dayandığına dair görüşler aktarılmış ve bu görüşler çeşitli rivayetlerle desteklenmiştir. Eserin başında tanım yapılırken arzın, hadisin sıhhatini kontrol için bir araç olduğu ifade edilmiştir. Eserdeki tanım şu şekildedir: "Hadisin sahih olabilmesi için, mutlaka Kur'an'a uygun olması ve Kur'an'a muhalif bir anlam taşımaması gerekir" (s. 21). Bu tanıma göre bakıldığında Peygamberimizin (s.a.v.) ve hadislerin muhatabı olan sahabenin hadisleri sıhhatini kontrol etmek için Kur'an'a arz etmiş olmaları pek makul gözükmemektedir. Ayrıca kitapta Peygamberimizin (s.a.v.) ve sahabenin arz yaptığına dair verilen örneklerle bakıldığında bunların daha çok söyleneni te'kid özelliği taşıdığı görülmektedir. Eserde bu husus şu şekilde ifade edilmiştir: "'Biz, rivayet ettiğimiz hadislerin asıllarını Kur'an'da bulamıyoruz" şeklinde gösterilen tepki ve itirazlara karşı sahabe tabiatıyla Sünnet-Kur'an ilişkisini ve bu iki kaynağın bir bütün olup, asla birbirinden ayrılmayacağını göstermeye çalışmışlardır. Bu gayretin bir sonucu olarak ise, sık sık rivayet ettikleri hadislerin Kur'an ile uyumuna dikkat çekmek için, ayetler okuyup bir nevi arz yapmışlardır." (s. 44). Bu noktada hadisleri desteklemek amacıyla Kur'an'dan da örnekler vermek hadislerin Kur'an'a arzı mıdır? Sorusu gündeme



gelmektedir. Bu uygulama bir arz ise, kavram tanımı verilirken bunun ifade edilmesi gerekir. Eğer hadislerin Kur'an'a arzından Kur'an vasıtasıyla hadislerin sıhhatinin kontrol edilmesini anlıyorsak, o zaman bu örneklerin tanımla uyuşmadığı görülmektedir. Burada arzın tanımı yeniden düşünülerek Peygamberimizin (s.a.) ve sahabenin Kur'an'a arz yapıp yapmadıkları tekrar değerlendirilmelidir.

Aynı tanım karışıklığı muhaddislerin kitaplarından verilen örneklerde de sezilmektedir. Eserde Buhârî'nin bab başlıklarında (tercemelerinde) ayetleri kullanması O'nun arzı uyguladığına bir örnek olarak verilmiştir. (s. 71) Burada asıl sorulması gereken soru, Buhârî eserine aldığı hadisleri tercemede vermiş olduğu ayetlerle kontrolünü yaparak sahih olduğuna karar vermiş ve eserine ondan sonra mı almıştır, yoksa hadislerin sıhhatine hükmedip eserine almış sonra hadisleri ayetlerle mi desteklemiştir? Eğer ayetlerle destek söz konusuysa bu bir arz mıdır? Eserde aslında Buhârî'nin tercemelerindeki ayetlerin, hadislerin anlamını desteklemek amacıyla verildiği belirtilmiş ve bu görüş aktarımla da desteklenmiş olmasına rağmen, konu bir arz örneği olarak ele alınmıştır. O halde eserde arzın tanımının daha geniş bir şekilde yapılmasına ihtiyaç vardır.

Kitapta arzın bu tarihsel süreci ele alındıktan sonra Kur'an'a arzın lehindeki ve aleyhindeki görüşler delilleriyle birlikte değerlendirilmiştir. Bu kısımda görüşlerin yeterli ve uzun bir şekilde aktarılmış olduğu görülmektedir. Burada dikkat çeken husus, arz hadisleri tüm tarikleriyle değerlendirildikten sonra bu rivayetleri âlimlerin genelinin sahih olarak kabul etmediği ancak delil olarak kullanılabilirliğinin ifade edilmesidir. Dolayısıyla ilgili kısımda arz hadisinin delil ifade edemeyeceği tekrar düşünülmalıdır. Bunun yanı sıra iki tarafın da delillerinin uzun şekilde açıklanması bölümün güçlü yönünü oluşturmaktadır. Ayrıca arz lehindeki görüşler ele alınırken ayet ve hadislerden elde edilen delillerin yanı sıra aklî delillere de yer verilmiştir. Arz aleyhindeki görüşlerde ise ayet ve hadislerden deliller bulunmakta fakat aklî deliller yer almamaktadır. Bu kısımda da aklî delillerin yer alması konuyu daha çok vuzuha kavuşturacaktır.

Eserin ikinci bölümünde ilk olarak anlama problemleri ele alınmış, Kur'an'ın anlaşılmasında karşılaşılan problemler belirtilmiş ve hadislerin arz edileceği Kur'an metnini tespiti ait prensipler belirlenmiştir. Burada anlama problem-



leriyle ilgili teoriler biraz fazla incelenmiş olsa da tespit edilen prensipler konunun önemli ve orijinal kısmını oluşturmaktadır. Bu kısımdan sonra sünnetin dindeki konumu hakkında değerlendirmeler yapılmış ve Sünnet-Kur'an ilişkisi konusunda açıklamalarda bulunulmuştur. Ardından sünneti anlamada yöntemlerden bahsedilmiş ve arz edilecek hadislerin tespiti için prensipler belirlenmiştir. Bu prensiplerin belirlenmesi önemli olmakla birlikte ne kadar uygulanabilir olduğu önem arz etmektedir.

Üçüncü ve son bölümde Kur'an ve sünnetin anlaşılması ile ikisinin karşılıklı ilişkisinde çözüm kuralları belirlenmiş ve bazı hadisler üzerinden arz örnekleri sunulmuştur. Burada belirlenen kurallar, özellikle de Sünnet-Kur'an ilişkisi konusundaki kurallar oldukça detaylı verilmiş, anlaşılır bir şekilde sıralanmıştır. Bu maddeler içerisinde hadislerle ilişkin prensiplerde senedin sahih olmasının veya rivayetin muteber hadis kaynaklarında bulunmasının arza engel olmadığı belirtilmiştir. (s. 221-222, 1. ve 8. Maddeler) Burada düşünülmesi gereken husus, senedi zaten zayıf olan hadislerin Kur'an'a arzına gerek olup olmadığı konusudur. İlgili prensipler sıralandıktan sonra arz örnekleri isabetli ve hatalı arz örnekleri olarak ikiye ayrılarak incelenmiştir. Konuyu örneklerle incelemek konuyu anlaşılır kılmakla birlikte bu örneklerin bazılarının öncesinde belirlenen prensiplerle çeliştiği görülmektedir.

Bu duruma örnek vermek gerekirse, eserde sünnetin anlaşılması konusunda problemlerle ilgili çözüm kuralları arasında Kur'an'a arz edilecek sünnetin nesnel olarak anlaşılması gerektiği, subjektif yorumların Kur'an'a arz edilemeyeceği belirtilmiştir. (s.231) Sonrasında veled-i zinanın cennete giremeyeceği (s. 239) ve mürtedin öldürülmesi (s. 240) konularında verilen rivayetlerin anlamının belli açık olduğu, hadis anlaşıldıktan sonra da arz etmeye gerek olmadığı halde arz işlemi uygulanmıştır.

Başka bir örnekte de, fiten ve melahim konusuna giren gelecekte haber veren siyasi hadisler incelenirken bu rivayetler çeşitli açılardan incelenmiş olsa da, bu haberlerin Kur'an'ın Hz. Peygambere yüklediği misyona ters olduğu ve Kur'an ayetleriyle çeliştiği ifade edilirken Kur'an'dan tatmin edici ayet örneklerinin verilmemiş olması bir eksiklik olarak göze çarpmaktadır (ss. 250-257). Bunun yanı



sıra bir konuda zikredilen rivayetleri aynı konudaki zıt anlamda gelen rivayetlerle birlikte değerlendirmemesi başka bir eksiklik olarak kaydedilebilir. Ayrıca hadis örneklendirmeleri yapılırken hadisin senedinin sıhhat durumuyla ilgili bir söz söylenmemiş olması dikkatlerden kaçmamaktadır.

Neticede bu eser, bakıldığında Türkiye’de hadislerin Kur’an’a arzı konusunda müstakil olarak yazılmış az sayıdaki eserden biridir ve önemli bir boşluğu doldurmuştur. Bununla birlikte konu hakkında daha fazla çalışma yapmak da gerekli görülmektedir. Dil ve üslup açısından akıcı olan eser, hadislerin Kur’an’a arzına dair prensipler de belirlemiş olduğundan konuya ilgi duyanların dikkatle okuması gereken önemli bir kitaptır.

Tuğçe Günaydın

İstanbul Üniversitesi SBE Doktora Öğrencisi



İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ YAYIN KURALLARI

1. İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (İÜİFD) uluslararası hakemli dergi olarak yılda iki kez yayımlanır.
2. İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde telif makaleler, kitap değerlendirme yazıları, akademik içerikli kısa notlar yayımlanır. Çeviri makaleler yayına alınmamaktadır. Makaleler 7500 sözcüğü, kitap değerlendirme yazıları 1500 sözcüğü aşmamalıdır.
3. Dergiye gönderilen yazılar başka bir yerde yayımlanmış olmamalıdır. Yazılar, yayımlanmak üzere kabul edildiği takdirde, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi bütün yayın haklarına sahip olur. Yayımlanan yazılara telif hakkı ödenmez.
4. Derginin yazı dili Türkçe olmakla birlikte yabancı dilde yazılar da yayımlanabilir.
5. Yazılar, elektronik ortamda kaydedilmiş olarak yayın kuruluna teslim edilir. Yazılar, MS Word formatında çift satır aralıklı yazılmalı ve "ilhdergi@istanbul.edu.tr" e-posta adresine gönderilmelidir.
6. İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'ne sunulan tüm makaleler, hakemlere gönderilmeden önce yayın kurulu tarafından incelenir.
7. Yayın kurulunun derginin yayın kuralları açısından uygun gördüğü yazılar, iki hakeme gönderilir. Yazar ve hakemlerin kimliği karşılıklı olarak gizli tutulur. Hakem raporlarına göre yazarlara, çalışmalarının yayımlanıp yayımlanamayacağı ya da gerekli görülen düzeltmeler konusunda bilgi verilir. Bir makalenin yayımlanabilmesi için hakem raporlarının olumlu olması şartı aranır.
8. Yazıların hukuk ve yayın etiği açısından sorumluluğu yazarlarına aittir.
9. Yazılar İÜİFD tarafından belirlenen yazım kurallarına uygun olmalıdır.

İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ YAZIM KURALLARI

1. Dergiye ilk defa yazı gönderen yazarlar, yazısına başlıca yayınlarını içeren akademik özgeçmişlerini de eklemelidir.
2. Makalelerde dipnotlar sayfa altında verilmelidir. Dipnotlarda kullanılan referansla ilgili bilgiler (yazar, eser, basım yeri, yılı vb.) referansın ilk geçtiği yerde kaynakçada gösterildiği şekilde tam olarak yazılmalıdır.
3. Dergi'ye gönderilen makaleler Türkçe ve yabancı dilde "başlık (title)", "öz (abstract)" içermelidir. Özler 150 kelimeyi geçmemelidir. İngilizce dışındaki bir yabancı dilde yazılan makaleler İngilizce ve kendi dilindeki öz ile birlikte 400 kelimelik bir Türkçe "özet" de içermelidir.
4. Makalelerde konuyu tanımlayan Türkçe ve yabancı dilde uygun "anahtar kelimeler" bulunmalıdır. Anahtar kelimeler beş terimi geçmemelidir.
5. Makalede yer alan fotoğraf, şekil, harita gibi görseller "jpg" ya da "tiff" formatında olmalıdır. Tabloların ve şekillerin metin içindeki yerleri, bunların numaraları ve başlıkları yazılarak belirtilmelidir.
6. Makalelerde kullanılan kaynaklar, makale sonunda "kaynakça" listesi olarak aşağıdaki örneklerdeki formatta verilmiş olmalıdır.



Kitaba atf:

Giovanni Sartori, *Demokrasi Kuramı*, Çev. Deniz Baykal, Ankara, Siyasi İlimler Türk Derneği Yayınları, t.y., s. 11.

Talcott Parsons, *The Social System*, London, Routledge and Kegan Paul, 1964, pp. 3-23.

Bülent Tanör, *Türkiye'nin İnsan Hakları Sorunu*, 3. bs., İstanbul, BDS, t.y., s. 43.

Bülent Tanör, *Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri*, İstanbul, Der, 1992, s. 25.

Aynı esere izleyen şekilde ikinci kez referans:

Ibid. veya

A.g.e.

Aynı esere, fakat farklı sayfasına referans:

Ibid., s. 40. veya

A.g.e., s. 40.

Araya başka referanslar girildiğinde, Sartori'nin kitabına yeniden referans:

Sartori, *Demokrasi Kuramı*, s. 22. veya

Sartori, op. cit., s.22. ya da,

Sartori, *a.g.e.*, s.22.

Edite edilmiş kitapta makaleye referans:

George C. Homans, "Social Behavior as Exchange", *Small Groups*, Ed. by. A. Paul Hare, Edgar R. Bogotta, Robert F. Bales, New York, Alfred A. Knopf, 1962, p. 175.

Aynı esere izleyen referans:

Ibid., p. 170. veya

A.g.e., s. 170.

Sürelî yayında makaleye atf:

Ernst E. Hirsch, "İktidar ve Hukuk," Çev. Hayrettin Ökçesiz, *Hukuk Araştırmaları*, C.II, No:3, Eylül-Aralık 1987, s. 44.

İbrahim Ö. Kaboğlu, "Düşünce Özgürlüğü: Avrupa Ölçütleri ve Türkiye," *İnsan Hakları Yıllığı*, C.XV, 1993, s. 50.

Yukarıda Homans'ın makalesinin aynı sayfasına tekrar atf:

Homans, loc. cit. veya

Homans, a. y.

Ansiklopediye atf:

Paul Bohannan, "Law and Legal Institutions," *International Encyclopedia of Social Sciences*, Vol.IX, Ed. by., David L. Shils, w. Place, McMillan and Free Press, 1968, pp. 73-77.

Klasik eserlere atf:

Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik* i, 10, s. 22-23.

Kutsal kitaplara atf:

Kur'an i. 10.

Old Testament iii. 5.

Elektronik kaynağa atf:

John N.Berry, "Educate Library Leaders," *Library Journal*, February 15, 1998, (Çevrimiçi) <http://www.epnet.com/ehost>, 3 Nisan 2000. veya

Bill Crowley-Bill Brace, "A Choice of Futures: Is It Libraries Versus Information?", (Çevrimiçi) <http://www.epnet.com/ehost>, 30 Mart 2000.



JOURNAL OF FACULTY OF THEOLOGY ISTANBUL UNIVERSITY PUBLICATION GUIDELINES

1. Journal of Faculty of Theology Istanbul University is an international peer-reviewed bi-annual academic journal.
2. It features unpublished articles, book reviews, critical analyses and academic commentary notes. Translated articles are not considered for publication. Articles should be maximum 7500 words in length. Book reviews and critical analyses shall not exceed 1500 words.
3. The manuscripts to be submitted should be unpublished original works that are not under review in any other journals. If/when a manuscript is accepted for publication, the author grants Istanbul University, Theology Faculty the sole and exclusive right and license to publish for the full legal term of copyright. The author will not be paid in return for the transfer of the copyright.
4. The official language of the journal is Turkish, but articles in other languages will also be accepted.
5. Submission to this editorial board of the journal proceeds online. Double-spaced, MS Word manuscripts must be submitted electronically via Editorial Secretary at ilhdergi@istanbul.edu.tr
6. Prior to double blind-peer review, the Editorial Board evaluates articles submitted to the journal.
7. The articles approved by the board will be formally assessed in detail using the traditional academic journal 'blind' peer review process with two referees. All correspondence, including notification of the Editor's decision and requests for revision takes place by e-mail.
8. Authors are wholly responsible for identifying materials in their manuscripts that are copyrighted by other publishers or authors.
9. The submitted manuscripts should meet the JFTIU guidance as provided.

AUTHORSHIP GUIDELINES

1. The manuscripts of the first-time contributors must be accompanied by the author's academic Curriculum Vitae.
2. Citations in the article should be formatted as footnotes. Full citation (author, title, publisher, year, etc.) must be used for the first occurrence. For all subsequent references the citation will be in abbreviated form.
3. All submitted articles are expected to include a "title" and an "abstract" both in Turkish and English. Abstracts shall not exceed 150 words. The authors submitting in a language other than English and Turkish are requested to include a "synopsis" of 400 words in both in Turkish and its original language along with the manuscript.
4. Keywords that identify the contents of the article must be provided both in Turkish and English. This section shall not exceed 5 words.
5. Illustrations, pictures and graphs should be supplied in either "jpg" or "tiff" format. The artworks should be referred to in the text, in numerical order and with a title.
6. All the works cited throughout the article should be listed at the end of the manuscript, under the title of "bibliography" and in the format as exemplified in the following entries.



Citing a book:

Giovanni Sartori, *Demokrasi Kuramı*, Çev. Deniz Baykal, Ankara, Siyasi İlimler Türk Derneği Yayınları, t.y., s. 11.
Talcott Parsons, *The Social System*, London, Routledge and Kegan Paul, 1964, pp. 3-23.
Bülent Tanör, *Türkiye'nin İnsan Hakları Sorunu*, 3. bs., İstanbul, BDS, t.y., s. 43.
Bülent Tanör, *Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri*, İstanbul, Der, 1992, s. 25.

Second subsequent citation of the same source:

Ibid. veya
A.g.e.

Citing a different page number of the same source:

Ibid., s. 40. veya
A.g.e., s. 40.

Multiple same-source citations that is not subsequent:

Sartori, *Demokrasi Kuramı*, s. 22. veya
Sartori, op. cit., s.22. ya da,
Sartori, *a.g.e.*, s.22.

Citation of an article in an edited book:

George C. Homans, "Social Behavior as Exchange", *Small Groups*, Ed. by. A. Paul Hare, Edgar R. Bogotta, Robert F. Bales, New York, Alfred A. Knopf, 1962, p. 175.

Subsequent citation of the same source:

Ibid., p. 170. veya
A.g.e., s. 170.

Citing an article in a periodical:

Ernst E. Hirsch, "İktidar ve Hukuk," Çev. Hayrettin Ökçesiz, *Hukuk Araştırmaları*, C.II, No:3, Eylül-Aralık 1987, s. 44.
İbrahim Ö. Kaboğlu, "Düşünce Özgürlüğü: Avrupa Ölçütleri ve Türkiye," *İnsan Hakları Yılıği*, C.XV, 1993, s. 50.

Citing the same page number of an already-cited article:

Homans, loc. cit. or
Homans, a. y.

Citing an encyclopedia:

Paul Bohannan, "Law and Legal Institutions," *International Encyclopedia of Social Sciences*, Vol.IX, Ed. by., David L. Shils, w. Place, McMillan and Free Press, 1968, pp. 73-77.

Citing classical works:

Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik* i, 10, s. 22-23.

Citing Scriptures:

Kur'an i. 10.
Old Testament iii. 5.

Citing electronic sources:

John N.Berry, "Educate Library Leaders," *Library Journal*, February 15, 1998, (Çevrimiçi) <http://www.epnet.com/ehost>, 3 Nisan 2000. veya
Bill Crowley-Bill Brace, "A Choice of Futures: Is It Libraries Versus Information?", (Çevrimiçi) <http://www.epnet.com/ehost>, 30 Mart 2000.

