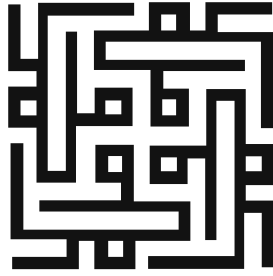


İSLÂMÎ İLİMLER DERGİSİ



İSLÂMÎ İLİMLER DERGİSİ | JOURNAL OF ISLAMIC SCIENCES

ISSN: 1306-7044

Haziran ve Aralık aylarında olmak üzere yılda iki defa yayımlanan dergimiz, uluslararası hakemli bir dergi olup, uluslararası **ABSCO** Research Databases veri indeksi, **SOBİAD** veri tabanı, **TÜBİTAK** Ulusal Akademik Ağ ve Bilgi Merkezi (**ULAKBİM**) tarafından taranmaktadır.

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

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü | Manager of Publication
Murat ERDEM

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

Editör Yrd. | Co-Editors
Mehmet Nuri GÜLER-DR. Hilal Mengüç LİVAOĞLU-Ars. Gör. Ümit ESKİN

Yayın Kurulu | Editorial Board
Prof. Dr. Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ, Prof. Dr. Mesut OKUMUŞ, Prof. Dr. Cemalettin ERDEMÇİ,
Prof. Dr. İbrahim ÇAPAK, Prof. Dr. Abdurrahman ÖZDEMİR, Prof. Dr. Mustafa Doğan KARACOŞKUN,
Prof. Dr. Hüseyin HANSU, Prof. Dr. Hakan OLGUN, Prof. Dr. Gürbüz DENİZ, Prof. Dr. Şeyhmus DEMİR,
Prof. Dr. Abdülcelil BİLGİN, Doç. Dr. Ali ÖZTÜRK, Doç. Dr. Mehmet ÜMİT, Doç. Dr. Nemâ Muhammed Ishak el-BENNÂ,
Doç. Dr. Mehmet ALICI, Dr. Mehmet Nuri GÜLER, Dr. Şevket KOTAN,
Dr. İdris SÖYLEMEZ, Dr. Hüseyin SARIKAYA, Dr. İzhâr Hâşim Şit et-TÂNÎ,
Ar. Gör. Ümit ESKİN, Alper ZAHİR, Mahmut YABACIOĞLU

Danışma Kurulu | Advisory Board
Prof. Dr. Sabri HİZMETLİ (Kazakistan Yabancı Diller ve Mesleki Kariyer Enstitüsü Rektörü),
Prof. Dr. İrfan AYCAN (Ankara Ü. İlahiyat Fak.), Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ (İstanbul Ü. İlahiyat Fak.),
Prof. Dr. Ali YILMAZ (Ankara Ü. İlahiyat Fak.), Prof. Dr. Yaşar DÜZENLİ (İstanbul Ü. İlahiyat Fak.),
Prof. Dr. M. Hayri KIRBAŞOĞLU (Ankara Ü. İlahiyat Fak.), Prof. Dr. Mehmet ERDOĞAN (Marmara Ü. İlahiyat Fak.),
Prof. Dr. Mehmet Ali KAPAR (Selçuk Ü. İlahiyat Fak.), Prof. Dr. Muhammed AYDIN (Sakarya Ü. İlahiyat Fak.),
Prof. Dr. Rıza SAVAŞ (Dokuz Eylül Ü. İlahiyat Fak.), Prof. Dr. Mehmet AKKUŞ (Ankara Ü.),
Prof. Dr. Şamil DAĞCI (Ankara Ü. İlahiyat Fak.), Prof. Dr. Ahmet AĞIRAKÇA (Mardin Artukoğlu Ü.),
Prof. Dr. Hasan KURT (Ankara Ü. İlahiyat Fak.), Prof. Dr. Burhanettin TATAR (Ondokuz Mayıs Ü. İlahiyat Fak.),
Prof. Dr. Hanefi PALABIYIK (Atatürk Ü. İlahiyat Fak.), Prof. Dr. Hicabi KIRLANGIÇ (Ankara Ü. DTÇF Fars Dili Bölümü),
Prof. Dr. Musa YILDIZ (Gazi Ü. Arapça Öğretmenliği), Prof. Dr. Yavuz ÜNAL (Ondokuz Mayıs Ü. İlahiyat Fak.),
Prof. Dr. Alim YILDIZ, (Sivas Ü.), Doç. Dr. İbrâhîm Muhammed İbrâhîm el-CEVÂRNE (Ürdün Yermuk Ü. Şerî'a Fak.),
Doç. Dr. Temâm Avde Abdullâh el-ASSÂF (Ürdün Ü. Şerî'a Fak.)

Sayının Hakemleri | Advisory Board
Prof. Dr. Abdurrahman ÖZDEMİR (İstanbul Üniversitesi), Prof. Dr. Hasan ÇİFTÇİ (Muş Alparslan Üniversitesi),
Prof. Dr. Musa Kazım YILMAZ (Harran Üniversitesi), Prof. Dr. Hussein Bai KHALID (Yermük Üniversitesi),
Prof. Dr. Mohammad Khazer AL-MAJALİ (Ürdün Üniversitesi), Prof. Dr. Yusuf Ziya KESKİN (Harran Üniversitesi),
Doç. Dr. Adem Arıkan (İstanbul Üniversitesi), Doç. Dr. Abdülcelil BİLGİN (Muş Alparslan Üniversitesi),
Doç. Dr. Dilaver SELVİ (Marmara Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi Ömer Fanuk HABERGETİREN (Karabük Üniversitesi),
Dr. Öğr. Üyesi Cemal Abdullah AYDIN (İstanbul Üniversitesi), Öğr. Gör. Yahya YILDIRIM (İstanbul Üniversitesi),
Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin SARIKAYA (İstanbul Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi Veysel GÖGER (Bingöl Üniversitesi)

Yönetim Yeri | Head Office
1- İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
Baba Hasan Alemi Mahallesi Horhor Cad. Kavalalı sokak No: 1 A Blok 34091 Fatih/İSTANBUL
Tel: 212.5326015/27717 Fax: 0212.5326207
Email: mehmet_mahfuz@yahoo.com

Baskı | Printing
Dizgi ve İç Düzen: Ankara Dizgi Evi
Baskı: TDV Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi

Baskı Yeri ve Tarihi | Publication Place and Date
2018 ANKARA

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

İÇİNDEKİLER

Editörden	5
Musa ALAK Ordu Şeyhi Veliyyüddin b. Halil el-Bükâî: Hayatı, Eserleri ve Zübdetü'l-Kavâ'id [ve] 'Ukdetü'l-Fevâ'id'.....	7
Hilal Livaoglu MENKÜÇ Mısır Basımında II. Abdülmecid (1922-1926)	63
Yusuf SELLER H.a.r. Gibb ve Onun Arap Dili ve Kur'an Bağlamında İslâm Algısı.....	85
Mehmet Nuri GÜLER İslâm'da İdâre'nin (Kâmû Velâyeti ve Vilâyeti'nin) Denetimi	97
Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ Mahfuzat: Batı'nın İnsanlığa Bağış Iırçılık Mağduru Ruanda	129
Zabihur Rahman الجانب الحديثي و اثره في فهم القرآن و تفسيره	141
الدكتور فادي سعود الجبو- الدكتورآة آمنآة ارشيد العقيلي رفع ثمن استهلاك الكهرباء بين الحكم الشرعي والاحتجاج الشعبي	171
أحمد حمد النعيمي تيار الوعي في القصة القصيرة في الأردن: قصص انصاف قلعجي نموذجاً	195

EDİTÖRDEN

İslami İlimler Dergisi'nin Aziz Okurları

Ülkemizde İslami İlimler sahasında bilgi üreten uluslararası dergilerden biri olan *İslami İlimler Dergisi*, yirmi altıncı sayısı ile karşınızda olmanın gururunu yaşamaktadır. Dergimiz yayın politikası icabı konulu çıkmayı tercih etse de konu dışında ciddi çalışmaları da değerlendirmeyi düşünmekte ve kendisine ulaşan makaleleri hakemledikten sonra onları yayın sırasına koymakta, arada bir çıkardığı karma sayılarla da siz değerli okurlarıyla buluşturmaktadır. İşte, elinizdeki dergimiz böyle bir karma sayıdır. Bu sayımızda sekiz makale yer almaktadır. Bu makalelerden beşi Türkçe, üçü ise Arapçadır. Her biri ciddi bir araştırmannın mahsulü olan bu makalelerden Arapça olanlar yurt dışından dergimize gönderilen yazılardan seçilmiştir.

Türkçe makalelerin ilki, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı öğretim üyesi Dr. Öğr. Üyesi, Musa ALAK'ın "Ordu Şeyhi Veliyyüddin b. Halil el-Bükâi: Hayatı, Eserleri ve Zübdetü'l-Kavâ'id [ve] 'Ukdetü'l-Fevâ'id'i" adlı makalesidir. Makale, Nahiv ilmi konularından "Âmiller"i işleyen iki meşhûr Risâle'den Birgivi'nin (ö. 981/1573) el-'Avâmil'i ('Avâmil-i Cedîd) üzerine yapılan bir şerh çalışmasını, eser, müellifi ve eserleri tanıtıldıktan sonra, çeşitli yönleriyle tahlil etmiştir. Müellifinin muhtasar, müfid ve öğrenciyi başka kitaplardan müstağni kılacak bir eser olmasını hedeflediği bu şerh, "birtakım sarf, nahiv, belâgat, mantık ve furûk" ile "âmil olmayan edâtlar"a dair Arap Dili ve Belagatı alanında katkı sağlayacaktır.

İkinci makale, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü Arş. Gör. Dr. Hilal Livaoglu MENKÜÇ'ün "Mısır Basınında II. Abdülmecid (1922-1926)" adlı makalesidir. II. Abdülmecid, 18 Kasım 1922'de TBMM tarafından seçilerek hilafet makamına getirilmiş ve 3 Mart 1924'te kaldırılmasına kadar bu makamda kalmıştır. Makale, Abdülmecid Efendi'nin bir halife, Osmanlı hanedanının bir üyesi ve Ankara ile ilişkileri bakımından; Kasım 1922'den Mayıs 1926'ya kadar Mısır'ın önde gelen 3 basın organı, el-Ahrâm, el-Mukattem ve el-Menâr'da nasıl resmedildiğini göstermeye çalışmaktadır.

Üçüncü makale, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Ana Bilim Dalı Arş. Gör. Yusuf SELLER'in, "H.A.R. Gibb ve Onun Arap Dili ve Kur'an Bağlamında İslâm Algısı" adlı makalesidir. Makale, çağdaş İngiliz oryantalistlerden Arap dilinde ve İslâm konusunda kapsamlı araştırmaları ile tanınan Sir Hamilton Alexander Roskeen Gibb'in kısaca hayatı ve eserlerini, Arap dili ve Kur'an hakkındaki yaklaşımlarını esas alarak onun İslâm algısını ortaya koymaktadır.

Dördüncü makale ise, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm Hukuku Dr. Öğretim Üyesi Mehmet Nuri GÜLER'e ait "İslâm'da İdâre'nin (Kâmû Veâyeti ve Vilâyeti'nin) Denetimi" adlı makalesidir. Günümüzde İdâre ile ilgili düzenlemeyi konu edinen İdâre Hukuku biliminin yeni metod, veri ve nazariyeleri ışığında, İslâm dininin getirdiği hukuk düzenlemesi içinde Hz. Peygamber ve Râşid Halifeler dönemlerinde ortaya çıkan İdâre'nin tutum ve davranışlarının hukuka uygunluğunun denetlenmesi işlenmiştir. Bu çalışma, ülkemizde makalenin inceleme ve değerlendirmesi kapsamında İslâm İdâre Hukuku'na ait nazari ve uygulamaya yönelik ilk çalışmalardan biri sayılabilir.

Beşinci makale de bendenize ait olup, "Batı'nın İnsanlığa Bağışı Irkçılık Mağduru Ruanda" diye başlıkta intibamı özetlemeye çalıştığım Ruanda gezimi konu edinen bir incelememdir.

Arapça makalelere gelince, ilki Ürdün'deki Uygulamalı Belkâ' Üniversitesi öğretim üyelerinden Dr. Ahmed Hamed en-NUAYMÎ'ye ait olan "Ürdün Kısa Öyküsünde Bilinç Akışı: İnsaf Kal'aci Örneği" adlı makalesidir. Makale, İnsaf Kal'aci'nin 4 kısa öykü koleksiyonu özelinde Ürdün kısa öykülerindeki bilinç akışını araştırmıştır.

Arapça ikinci makale ise, Ürdün Üniversitesi Şerî'at Fakültesi okutmanlarından Dr. Fâdî Su'ûd el-CEBÛ ile Ürdün Üniversitesi İslâm Kültür Merkezi araştırma görevlilerinden Dr. Âmine Erşid el-AKÎLÎ'ye ait olup, "Yasal Karar Ve Kitlesele Protesto Arasında Elektrik Kullanımının Pahalılaşması" adlı makaledir. Bu çalışma, artan elektrik fiyatları yüzünden devletin elektrik şirketi tarafından elektrik tarifesinin zamanlandırılmasına yönelik yargı kararını ve bu kararın halk nezdindeki sonuçlarını ele almaktadır.

Arapça üçüncü makale de, Dokuz Eylül Üniversitesi doktora öğrencilerinden Zabihur RAHMAN'ın "Hadisler ve Kur'an'ı Anlama ve Açıklamada Etkile ri: İbn Arabi el-Mâlikî'nin *Kitâbu Ahkâmî'l-Kur'ân*'i Örnekliliğinde Analitik ve Tümevarımsal Bir Çalışma" adlı makalesidir. Makale, sünnet ve hadislerin Kur'an'ı anlama ve yorumlama noktasındaki önemini *Ahkâmu'l-Kur'an*'daki örneklerle başvurarak açıklamaktır.

Sayının elinizdeki hale gelişinde katkısı bulunan dostlara teşekkür ediyor, bir sonraki sayıda buluşmak üzere diyorum...

Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ
2018 İstanbul

ORDU ŞEYHİ VELİYYÜDDİN B. HALİL EL-BÜKÂÎ: HAYATI, ESERLERİ VE ZÜBDETÜ'L-KAVÂ'İD [VE] 'UKDETÜ'L-FEVÂ'İD*

Musa ALAK**

Öz

Nahiv ilminin konularını "âmiller"e göre işleyen iki meşhur risâle vardır: Abdülkâhîr el-Cürcânî'nin (ö. 471/1078) *el-Avâmilü'l-mie'si* ('*Avâmil-i 'Atik*) ve Birgivi'nin (ö. 981/1573) *el-Avâmil'i* ('*Avâmil-i Cedid*). Her iki risâle üzerine de pek çok çalışma yapılmıştır.

Birgivi'nin '*Avâmil'i* üzerine yapılan çalışmalardan biri de Veliyyüddin b. Halil el-Bükâî (ö. 1184/1770) tarafından yazılan *Zübdetü'l-kavâ'id [ve] 'ukdetü'l-fevâ'id* [وعدة القواعد] adlı şerhtir.

Bükâî, Kazasker Abdurrahman Efendi Câmii'nde imamlık, Vâlîde Câmîinde (Yeni Câmî) kürsü şeyhliği yapmış; son olarak tayin edildiği ordu şeyhliği göreviyle, 1182/1768'de başlayan Osmanlı-Rus savaşına katılmış ve sefer esnasında bulunduğu Romanya'nın Babadağı kasabasında vefat etmiştir (10 Muharrem 1184/6 Mayıs 1770 Pazar).

Velüd bir müellif olan Bükâî, tespit edebildiğimiz kadarıyla, tefsir; hadis, siyer ve şemâil; akâid ve kelâm; fıkıh; İslâm tarihi, vaaz ve irşâd; ve Arap dili alanlarında, çoğu risâle ebadında, Türkçe ve Arapça 18 eser kaleme almıştır.

Bükâî'nin '*Avâmil* şerhi, adında "*avâmil*" kelimesinin geçmemesi ve nüshalarının az bulunması sebebiyle olsa gerek, '*Avâmil* üzerine yapılan çalışmaları listeleyen araştırmalarda yer almamaktadır. Ancak müellifinin muhtasar, müfid ve öğrenciyi başka kitaplardan müstağni kılacak bir eser olmasını hedeflediği bu şerh, "birtakım sarf, nahiv, belâgat, mantık ve furûk" ile "âmil olmayan edâtlar"a dair ilâve edilen iki bölüm ve bazı konuların Türkçe manzûmelerle anlatılması gibi özellikleriyle diğer şerhlerden farklılık arz etmektedir.

Çalışmamızda, şimdilik dört nüshasını tespit edebildiğimiz bu eser, müellifi ve eserleri tanıtıldıktan sonra, çeşitli yönleriyle tahlil edilecektir.

Anahtar Kelimeler: Bükâî, Birgivi, Avâmil, Ordu Şeyhi, Kürsü Şeyhi.

* Bu makale, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ile Zeytinburnu Belediyesi tarafından 22-23 Aralık 2017 tarihlerinde İstanbul'da düzenlenen *Sahn-ı Semân'dan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası Âlimler Müesseseler ve Fikri Eserler* uluslararası sempozyumunda sunduğumuz "Gözden Kaçan Bir Avâmil-i Cedid Şerhi: Veliyyüddin b. Halil el-Bükâî'nin *Zübdetü'l-Kavâ'id ve Ukdetü'l-Fevâ'id*" başlıklı tebliğimizin yeniden gözden geçirilerek ve birçok ilâveler yapılarak makaleye dönüştürülmüş hâlidir. Bu çalışmada kullandığımız yazma nüshalara ve arşiv belgelerine ulaşmamızda yardımlarını gördüğümüz Dr. Öğr. Ü. Dursun Ali Türkmen, Doç. Dr. Abdulhameed Majeed al-Sheesh, Öğr. Gör. Dr. Ziyad Alrawashde, Dr. Yasin Apaydın, Arş. Gör. Mustafa Celil Altuntaş, Arş. Gör. Ümit Eskin, Arş. Gör. Aziz Ençakar'a ve gösterdikleri kolaylıklardan ötürü ilgili kurumların yetkililerine teşekkürlerimizi sunarız.

** Dr. Öğr. Ü., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı öğretim üyesi (musaalak@gmail.com).

SHAIKH OF ARMY VELİYUDDİN B. HALİL AL-BUKÂÎ: HIS LIFE, WORKS AND ZUBDAT AL-QAVÂ'ID [VE] UKDAT AL-FAVÂ'ID

Abstract

There are two renowned pamphlets dealing with the subject matters of *Nahiv* (the science of syntax) with respect to *operative elements* ('*avâmîl*): Abdulkâhir al-Curcânî's (d. 471/1078) *al-'Avâmîlu'l-mie* (or '*Avâmîl-i 'Atîk*) and Birgivi's (d. 981/1573) *al-'Avâmîl* (or '*Avâmîl-i Cedîd*). There are also numerous studies on both of them.

One of the works concerning Birgivi's '*Avâmîl* is the commentary written by Veliyyuddin b. Halîl al-Bukâî (d. 1184/1770) with the title *Zubdetu'l-kavâ'id [and] 'Ukdetu'l-fevâ'id* [زبدة القواعد [و] عقدة الفوائد].

Bukâî, worked as imam in the mosque called Kazasker Abdurrahman Efendi Câmîi and as the Shaikh of bench (*kürsü şeyhi*) in the mosque called Vâlide Câmîi (Yeni Camii) and later was appointed as the Shaikh of army in the Ottoman-Russian war, which began in 1768. He died in the town of Babadağı in Romania, where he happened to be on duty during the campaign (10 Muharrem 1184/May 6, 1770, Sunday). Being a productive scholar and using both Turkish and Arabic languages, Bukâî wrote numerous books on Quranic exegesis (*tefsîr*), prophetic tradition (*hadîs*), Islamic Law (*fıkıh*), science of creed (*akâid*), prophetic biography (*siyer*), history of Islam, and Arabic linguistics.

Bukâî's commentary on '*Avâmîl* is not included in the studies listing the written works on '*Avâmîl*, perhaps due to two reasons: its title does not contain the word "avâmîl" and its different copies are quite scanty. However, this work, which was intended by its author to be concise, useful and self-sufficient for the student, differs from other commentaries on such accounts as having contained some rules pertaining to morphology (*sarf*), syntax (*nahiv*), rhetoric (*belâgat*), logic, distinctions (*furûq*), along with two more chapters on propositions ineffective, and, some of its subject matters were written in Turkish poetry.

In this essay, I will shortly introduce this work, of which I only have four different copies for now, then I will try to analyze it in terms of its various aspects.

Keywords: Bukâî, Birgivi, Avâmîl, Shaikh of Army, Shaikh of Bench.

Makalenin Dergiye Ulaştığı Tarih: 18.9.2017. Yayın Kurulu ve Hakem Değerlendirmesinden Geçen Makalelerin Yayına Kabul Edildiği Tarih: 20.3.2018.

GİRİŞ

Nahiv ilminin konularını “âmiller”e göre işleyen iki meşhur risâle vardır: Abdülkâhir el-Cürânî'nin (ö. 471/1078?) *el-'Avâmilü'l-mie'si* ('*Avâmil-i 'Atik*) ve Birgivi'nin (ö. 981/1573) *el-'Avâmil'i* ('*Avâmil-i Cedid*). Her iki risâle üzerine de pek çok çalışma yapılmıştır.

Birgivi'nin *Avâmil'i* üzerine yapılan çalışmalardan biri de Veliyyüddin b. Halil el-Bükâî (ö. 1184/1770) tarafından yazılan *Zübdetü'l-kavâ'id [ve] 'ukdetü'l-fevâ'id* (زبدة القواعد [و] عقدة الفوائد) adlı şerhtir.

Bükâî, Kazasker Abdurrahman Efendi Câmii'nde imamlık, Vâlîde Câmiinde (Yeni Câmi) kürsü şeyhliği yapmış; son olarak tayin edildiği ordu şeyhliği göreviyle 1182/1768'de başlayan Osmanlı-Rus savaşına katılmış ve sefer esnasında bulunduğu Romanya'nın Babadağı kasabasında vefat etmiştir (10 Muharrem 1184/6 Mayıs 1770 Pazar).

Velûd bir müellif olan Bükâî, tespit edebildiğimiz kadarıyla, tefsir; hadis, siyer ve şemâil; akâid ve kelâm; fıkıh; İslâm tarihi, vaaz ve irşâd; ve Arap dili alanlarında, çoğu risâle ebadında, Türkçe ve Arapça 18 eser kaleme almıştır.

Bükâî'nin '*Avâmil* şerhi, adında “avâmil” kelimesinin geçmemesi ve nüshalarının az bulunması sebebiyle olsa gerek, '*Avâmil* üzerine yapılan çalışmaları listeleyen araştırmalarda yer almamaktadır. Ancak müellifinin muhtasar, müfid ve öğrenciyi başka kitaplardan müstağni kılabacak bir eser olmasını hedeflediği bu şerh, “birtakım sarf, nahiv, belâgat, mantık ve furûk” ile “âmil olmayan edâtlar”a dair ilâve edilen iki bölüm ve bazı konuların Türkçe manzûmelerle anlatılması gibi özellikleriyle diğer şerhlerden farklılık arz etmektedir.

Çalışmamızda, önce müellif ve eserleri tanıtılacak, ardından şimdilik dört nüshasını tespit edebildiğimiz bu şerh çeşitli yönleriyle tahlil edilecektir.

I- BÜKÂÎ'NİN YAŞADIĞI DÖNEM VE HAYATI

Bu bölümde, Bükâî'nin yaşadığı dönem ve hayatıyla ilgili çeşitli kaynaklardan ulaşılabildiğimiz bilgiler sunulacaktır.

A- YAŞADIĞI DÖNEM

İleride “Doğumu” bahsinde zikredeceğimiz gerekçeden dolayı 1103 (1691-92) yılından sonra doğmuş olması gerektiğini ileri sürdüğümüz Bükâî, başlangıçtakiler kesin olmamakla birlikte, aşağıdaki Osmanlı padişahlarının (22-26. Padişahlar) dönemlerinde yaşamış ve çalışmalarını yapmıştır:

21. Sultan II. Ahmed (1102-1106/1691-1695).¹

22. Sultan II. Mustafa (1106-1115/1695-1703).²

23. Sultan III. Ahmed (1115-1143/1703-1730).³

24. Sultan I. Mahmud (1143-1168/1730-1754).⁴

Bükâî, bu Padişah döneminde aşağıdaki çalışmalarını yapmıştır:

1160 (1747-48): *Hazînetü'l-ğulmân*.

1161 (1748): *Mükâşefetü'l-i'râb (Mu'rib-i Avâmîl-i Cedid)*.

1163 (1750)'den önce: *Şerhu'l-Erba'în*.

1163 (1750): *Şerhu's-Şifâ* (1. Cild).

1165 (1751): *Şerhu's-Şifâ* (2. Cild).

1166 (1753): *Îzâhu'l-müşkilât*.

1167 (1754): *Îzâhu'l-mestûrât*.

1167 (1754): *Kımyâu'l-'âşikîn*.

25. Sultan III. Osman (1168-1171/1754-1757).⁵

Bükâî, bu Padişah döneminde aşağıdaki çalışmalarını yapmıştır:

1169 (1755): *Rawzatü'r-reyâhîn ve hâtimesi Münşe'âtü'l-mülûk* (1. versiyon).

1169 (1756): *Tefsîru Sûreti'l-İhlâs*.

1169 (1756) tarihinden önce: *Risâle fi beyâni ıskâtî's-salât*.

- 1 **Sultan II. Ahmed** (1052-1106/1643-1695): Cülûsü: 25 Ramazan 1102 (22 Haziran 1691) Cuma; Vefâtı: 21 Cemâziyelâhîr 1106 (6 Şubat 1695) Pazar (52 yaşının içinde); Müddeti: Güneş takvimine göre 3 sene 7 ay 14 gün. Hakkında bilgi için bkz. İsmail Hâmi Danişmend, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, İstanbul: Türkiye Yayınevi, 1972, III, 472-476; Mücteba İlgürel, "Ahmed II", *DİA*, II, 33-34.
- 2 **Sultan II. Mustafa** (1074-1115/1664-1703): Cülûsü: 21 Cemâziyelâhîr 1106 (6 Şubat 1695) Pazar; Hal'i: 9 Rebîülâhîr 1115 (22 Ağustos 1703) Çarşamba; Müddeti: Güneş takvimine göre 8 sene 6 ay 14 gün; Vefâtı: 20 Şaban 1115 (29 Aralık 1703) Cumartesi (40 yaşının içinde). Hakkında bilgi için bkz. Danişmend, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, III, 477-489; IV, 2; Abdülkadir Özcan, "Mustafa II", *DİA*, XXXI, 275-280.
- 3 **Sultan III. Ahmed** (1084-1149/1673-1736): Cülûsü: 9 Rebîülâhîr 1115 (22 Ağustos 1703) Çarşamba; Feragati: 18/19 Rebîülevvel 1143 (1/2 Ekim 1730) Pazar/Pazartesi gecesi (57 yaşının içinde); Müddeti: Güneş takvimine göre 27 sene 1 ay 11 gün; Vefâtı: 21 Safer 1149 (1 Temmuz 1736) Pazar (63 yaşının içinde). Hakkında bilgi için bkz. Danişmend, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, IV, 1-19; 24-25; Münir Aktepe, "Ahmed III", *DİA*, II, 34-38 (vefat tarihini 14 Safer 1149/24 Haziran 1736 olarak veriyor).
- 4 **Sultan I. Mahmud** (1108-1168/1696-1754): Cülûsü: 18/19 Rebîülevvel 1143 (1/2 Ekim 1730) Pazar/Pazartesi gecesi; Vefâtı: 27 Safer 1168 (13 Aralık 1754) Cuma (59 yaşının içinde); Müddeti: Güneş takvimine göre 24 sene 2 ay 12 gün. Hakkında bilgi için bkz. Danişmend, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, IV, 20-35; Abdülkadir Özcan, "Mahmud I", *DİA*, XXVII, 348-352.
- 5 **Sultan III. Osman** (1110-1171/1699-1757): Cülûsü: 27 Safer 1168 (13 Aralık 1754) Cuma; Vefâtı: 15/16 Safer 1171 (29/30 Ekim 1757) Cumartesi/Pazar gecesi (59 yaşının içinde); Müddeti: Güneş takvimine göre 2 sene 10 ay 18 gün. Hakkında bilgi için bkz. Danişmend, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, IV, 36-39; Fikret Sarıcaoğlu, "Osman III", *DİA*, XXXIII, 456-459.

1170 (1756-57): *Sirru'l-ümme*.

26. Sultan III. Mustafa (1171-1187/1757-1774).⁶

Bükâi, bu Padişah döneminde ise aşağıdaki çalışmalarını yapmıştır:

1171 (1757): *Nûru'l-ebşâr fî hakki'l-ebâr*.

1171 (1757-58): *'Uyûnü'l-ahbâr*.

1173 (1760): *İhyâü'l-kulüb*.

1174 (1761-62): *Ravzatü'l-Cenne*.

1177 (1763-64): *Ravzatü'r-reyâhîn* (2. versiyon).

1178 (1764-65): *Münşe'âtü'l-mülûk* (2. versiyon).

1182 (1768)'den önce: *Zübdetü'l-kavâ'id [ve] 'ukdetü'l-jevâ'id*.

B- HAYATI

Bu bölümde bizzat kendi eserleri, tarih, biyografi, bibliyografi kitapları, kütüphane katalogları ve bazı arşiv belgelerinden yola çıkarak Bükâi'nin hayatı hakkında ulaşılabildiğimiz bilgiler sunulacaktır.

1- Adı, Lakabı, Âilesi

Bükâi'nin adı "**Veliyyüddin**"dir. Bunu bizzat kendisi, bütün eserlerinin mukaddimelerinde ve bazı eserlerinin ferağ kayıtlarında açıkça ifâde etmektedir. Ancak bazı kaynaklarda kısaca "**Veli**" şeklinde verildiği de görülmektedir.⁷

Lakabı "**Bükâi**"dir. Yine bizzat kendisi, bütün eserlerinin mukaddimelerinde, yer yer metinlerin içinde ve bazı eserlerinin ferağ kayıtlarında, bunu -bazıları harekeli olarak- açıkça belirtmektedir.

Brockelmann, Ziriklî, Kehhâle ve dolayısıyla Arap dünyasındaki araştırmacılar, bu kelimeyi "**Bekkâi**" şeklinde okumuşlardır.⁸

6 **Sultan III. Mustafa** (1129-1187/1717-1774): Cülüsü: 16 Safer 1171 (30 Ekim 1757) Pazar; Vefâtı: 8 Zilkade 1187 (21 Ocak 1774) (57 yaşını bitirmek üzere); Müddeti: Güneş takvimine göre 16 sene 2 ay 22 gün. Hakkında bilgi için bkz. Danişmend, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, IV, 40-56; Kemal Beydilli, "Mustafa III", *DİA*, XXXI, 280-283.

7 Vâsıf Ahmed Efendi, *Mehâsinü'l-âsâr ve hakâiku'l-ahbâr*, Mısır: Bulak Matbaası, 1246, II, 46 ("*Ordu Şeyhi Bükâi Veli Efendî*"); Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî Yahud Tezkire-i Meşâhür-i Osmâniyye*, İstanbul: Matbaa-i Âmire, ts., IV, 614 (Başlık: "*Veli Efendî*").

8 Carl Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur Supplementband*, Leiden 1937-42, II, 946 ("*176. Waliaddin b. Halil al-Bakkâ'i*"); Hayruddin ez-Ziriklî, *el-A'lâm kâmusü terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ' mine'l-Arab ve'l-müsta'ribîn ve'l-müsteşrikîn*, 15. baskı, Beyrut: Dâr-ül-İlm li'l-Melâyîn, 2002, VIII, 118 (Başlık: "*el-Bekkâ'i*"); Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn terâcimü musannifi'l-kütübi'l-Arabiyye*, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ty., IV, 75 (Başlık: "*Veliyyüddin el-Bekkâ'i*").

Kütüphane kayıtlarında da "**el-Bükai**", "**el-Bukai**", "**el-Bekkai**", "**el-Bekka'i**", "**el-Bikai**" gibi çeşitli okumalarla karşılaşılmaktadır.

Sadece Bursalı Mehmed Tâhir, bu lakabın Bükâî'nin babasına ait olduğunu zannederek, onu "**Bükâîzâde**" şeklinde künyelendirmiştir.⁹

Bükâî'nin, kendi adını eserlerinin çeşitli yerlerinde "**eş-Şeyh Veliyyüddîn**", "**Veliyyüddîn el-Bükâî b. Halîl**", "**Veliyyüddîn b. Halîl el-Bükâî**", "**Veliyyüddîn el-Bükâî**", "**el-Bükâî**" vb. şekillerde verdiği ve "**Bükâî**" lakabını şiirlerinde mahlas olarak kullandığı görülmektedir.

Bükâî'nin adından, babasının adının "**Halîl**" olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca "vefâtı" bölümünde geleceği üzere, *İstanbul Kısmet-i Askeriyye Sicilleri*'nde yer alan iki belgede onun eşinin, kayınvalidesinin ve beş çocuğunun isimleri zikredilmektedir. Buna göre eşi "**Nefise Hatun bint Mahmûd**", kayınvalidesi "**Hadice Hatun bint Hasan**", oğulları "**Osman Efendi**" ile "**Feyzullah Molla**", kızları "**Âişe Molla**", "**Habibe Molla**" ve "**Hadice**"dir.¹⁰

2- Doğumu

Bükâî 1103 (1691-92) tarihinden sonra doğmuş olmalıdır. Zira 25 Cemâziyelevvel 1166 (30 Mart 1753) Cuma günü bitirdiği *İzâhu'l-müşkilât* adlı eserinde, Hz. Peygamber ve Hz. Ebûbekir'in 63 yaşında vefât ettiklerini bildiren hadîsi şerh ederken "*kendisinin de o yaşta vefât etmeyi temennî ettiğini*" söylüyor. Dolayısıyla o eseri yazarken henüz 63 yaşına ulaşmadığı anlaşılıyor.¹¹

Bükâî'nin nerede doğduğu konusunda ise şu ana kadar herhangi bir bilgiye ulaşamadık. Ancak o birçok eserinin mukaddimesinde "*Kostantîniyye (İstanbul) şehrinde oturduğu*"nu söylüyor ve övgülerle hayır dualarda bulunuyor.¹²

- 9 Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333, I, 46 (Başlık: "*Bükâîzâde Veliyyüddîn Efendi*". Metin: "*Bükâî Halîl Efendi'nin oğludur.*"). Sadeleştirilmiş baskısında "**Bukâîzâde**" şeklinde verilmesi okuma hatasıdır. Bkz. Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, Haz. A. Fikri Yavuz-İsmail Özen, İstanbul: Meral Yayınevi, ts., I, 63. Bazı araştırmacılar da Bursalı'yı takip etmişlerdir. Meselâ: Muhammed Abay, "Osmanlı Döneminde Yazılan Tefsir ile İlgili Eserler Bibliyografyası (Tefsirler, Haşiyeler, Süre Tefsirleri, Tercümeleler)", *Dıvan*, 1999/1, s. 267; İshak Doğan, *Osmanlı Müfessirleri*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2011, s. 84 (Bu araştırmacı, müellifimizi Şeyhülislâm Hattât Veliyyüddîn Efendi [ö. 1182/1768] zannetmiş ve bu iki zat ile ilgili bilgileri karışık olarak vermiştir.).
- 10 *İstanbul Kısmet-i Askeriyye Sicilleri*, no: 337, vr. 36 (Küçük çocuklarına vasî tayini); no: 338, vr. 37-38 (Geride kalan mallarının satılarak mirasçılara taksimi).
- 11 Bükâî, *İzâhu'l-müşkilât*, Âtîf Efendi-502, vr. 132a (فأنا مُتَوَقِّعٌ أَن أَمُوتَ) قال الفقير الحقير المعترف بالموت: (في هذا السنِّ موافقةً لهم، فتمنَّيتُ مطلوبي من باب الله تعالى لأجل «نَيْةِ الْمُؤْمِنِ خَيْرٌ مِنْ عَمَلِهِ». 1166-63=1103).
- 12 Bükâî, *Mükâşefetü'l-i'râb*, Medine Mektebetü'l-Melik Abdilazîz, Mecmûatü Ârif Hikmet-6/3, vr. 212b (السَّاكِنُ بِمَدِينَةِ قَسْطَنْطِينِيَّةِ طَبِيعَةً، مَلْجَأُ الْعُلَمَاءِ الْعِظَامِ، وَمَجْمَعُ الْعُرَفَاءِ الْكِرَامِ، صَانِعَاتُ الْحَفِيزِ عَنِ الْبِلَاءِ الْجَلْبِيّ)؛ *İzâhu'l-müşkilât*, Âtîf Efendi-502, vr. 1b (السَّاكِنُ بِمَدِينَةِ قَسْطَنْطِينِيَّةِ طَبِيعَةً، مَلْجَأُ الْعُلَمَاءِ الْعِظَامِ، وَمَجْمَعُ الْعُرَفَاءِ الْكِرَامِ، صَانِعَاتُ الْحَفِيزِ عَنِ الْبِلَاءِ الْجَلْبِيّ)؛ *İzâhu'l-mestürât*, Trabzon II Halk Ktp-337, vr. 1b (السَّاكِنُ فِي مَدِينَةِ قَسْطَنْطِينِيَّةِ طَبِيعَةً، مَلْجَأُ الْعُلَمَاءِ الْعِظَامِ، وَمَجْمَعُ الْعُرَفَاءِ الْكِرَامِ، صَانِعَاتُ الْحَفِيزِ عَنِ الْبِلَاءِ الْجَلْبِيّ)؛ شارحُ هَذَا الشَّرْحِ الشَّرِيفِ وَلِيُّ الدِّينِ الْبِكَائِيّ إِمَامُ جَامِعِ قَاضِي الْعَسْكَرِ فِي دَارِ قَسْطَنْطِينِيَّةِ حَمَاهَا اللَّهُ) 58b (السَّاكِنُ)؛ *Kimyâü'l-âşikân*, Çorum Hasan Paşa YEK, İskilip Halk Ktp-1250, vr. 1b (السَّاكِنُ)؛ (في مَدِينَةِ الْقَسْطَنْطِينِيَّةِ الطَّبِيعَةِ، مَلْجَأُ الْعُلَمَاءِ الْعِظَامِ، وَمَجْمَعُ الْعُرَفَاءِ الْكِرَامِ، وَصَانِعَاتُ الْحَفِيزِ عَنِ الْبِلَاءِ الْجَلْبِيّ وَالْخَفِيِّ)؛ *Ravzatü'r-reyhân*, Hacı Mahmud Efendi-1806/1, vr. 2a (السَّاكِنُ بِمَدِينَةِ الْقَسْطَنْطِينِيَّةِ الطَّبِيعَةِ، مَلْجَأُ الْعُلَمَاءِ الْعِظَامِ، وَمَجْمَعُ الْعُرَفَاءِ الْكِرَامِ، صَانِعَاتُ الْحَفِيزِ عَنِ الْبِلَاءِ الْجَلْبِيّ وَالْخَفِيِّ).

5- Hacılığı

Bükâî'nin 1160/1747 yılında yazdığı *Hazînetü'l-ğilmân* adlı eserinin ferâğ kaydında kendisinden “el-Hacı” lakabıyla bahsetmesine¹⁸ bakılırsa, onun bu tarihten önce hac farîzasını yerine getirdiği söylenebilir. Nitekim bazı müstensihler de onu “hacı” lakabıyla zikretmişlerdir.¹⁹

6- Görevleri

Bükâî, Kazasker Abdurrahman Efendi Câmîinde imamlık, Vâlide Câmîinde (Yeni Câmî) kürsü şeyhliği/vâizlik ve 1182/1768'de başlayan Osmanlı-Rus savaşında ordu şeyhliği görevlerinde bulunmuştur.

a) İmamlık

Bükâî, birçok eserinin hâtimesinde kendisinin “Kazasker (Abdurrahman Efendi) Câmîtinin²⁰ imamı” olduğunu söylüyor.²¹

O eserlerin telif tarihlerine bakarak bu göreve 1160/1747 yılından önce tayin edildiğini ve en azından 1169/1754 yılına kadar bu görevi sürdürdüğünü

- 18 Bükâî, *Hazînetü'l-ğilmân*, (telif: 1160/1747), Medîne Mektebetü'l-Melik Abdilaziz, Mecmûatü Ârif Hikmet-6/4, vr. 268b (الحاجي ولي الدين البكائي إمام جامع قاضي عسكر).
- 19 Bükâî, *Hazînetü'l-ğilmân*, Milli Ktp, Tokat Zile İlçe Halk Ktp-222/2, vr. 1b-18a (“Bu nüsha-i şerîfi tertib eden **Belde-i Kostantîniyyede vâki İmâm-ı Câmî-i Kâdiasker olan Şeyh el-Hâc Velîyyüddîn el-Bükâî** olmağla kendi hattıyla kitâbet olunan nüshadan istinsâh olundu. Hak Teâlâ kendinden râzı ola, vâlideynine rahmet eyleye. Âmin yâ Muîn. Sene 1222”).
- 20 **Kazasker (Abdurrahman Efendi) Câmîi**: Günümüzde İstanbul İli, Fatih İlçesi, Molla Gürani Mahallesi, Selim Sabit Sokağı'nda bulunan bu cami, “Kızıl Molla” ve “Kızıl Abdurrahman Efendi” lakaplarıyla tanınan Amasyalı Kazasker Abdurrahman Efendi (ö. 983/1575) tarafından 962/1555 yılında Mimar Sinan'a yaptırılmıştır. 1337/1918 yılında çıkan Fatih yangınında yanarak sadece dört duvarı kalmış; 1953 yılında halkın yardımlarıyla ihya edilmiş; 1957 yılında Millet Caddesi açılırken yolda kalacağı gerekçesiyle yıktırılmış, fakat yolda kalmamış; nihayet Muhittin Cesur tarafından rahmetli eşi Kevser Cesur hayrına 2011 yılında yeniden ihya edilmiştir. İmam Birgivi'nin (ö. 981/1573) de hocalarından olan Kazasker Abdurrahman Efendi'nin hayatı ve camii hakkında bilgi için bkz. Ahmet Turan Arslan, *İmam Birgivi Hayatı Eserleri ve Arapça Tedrisatındaki Yeri*, İstanbul: Seha Neşriyat, 1992, s. 28-29; Ayvansaraylı Hafız Hüseyin, “Kazasker Câmîi”, *Hadîkatü'l-Cevami*, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1281, I, 167; (haz. İhsan Erzi), İstanbul: Tercüman Yayınları, 1987, I, 230-231; A. Haki Demir vd., “Kazasker Câmîi”, *Fâtih Câmîleri ve Diğer Târihi Eserler*, İstanbul: TDV Fatih Şubesi, 1991, s. 148-149; <http://www.hirkaiserifvafki.com/TR/795/Tamamlanmis-Projeler/Kazasker-Abdurrahman-Efendi-Camii.aspx> [26.10.2017]; Hamit Pilehvarian, “Kaybolan Mimar Sinan Yarılarındaki Kazasker Abdurrahman Camii ve İhya Problemleri”, *Uluslararası İstanbul Tarihi Yarımada Sempozyumu 2013*, editör: Nazlı Ferah Akıncı, s. 557-560.
- 21 Bükâî, *Hazînetü'l-ğilmân*, (telif: 1160/1747), Medîne Mektebetü'l-Melik Abdilaziz, Mecmûatü Ârif Hikmet-6/4, vr. 268b (الحاجي ولي الدين البكائي إمام جامع قاضي عسكر); *Şerhu's-Şifâ*, (telif: 1165/1751), Kudüs el-Mektebetü'l-Hâlidîyye, Sîre-520, vr. 296b (ولي الدين البكائي بن خليل إمام) وولي الدين بن خليل البكائي إمام جامع قاضي عسكر سابق عبد الرحمن (جامع قاضي العسكر). (أفندي); *İzâhu'l-müşkilât*, (telif: 1166/1753), Ârif Efendi-502, vr. 145a (ولي الدين البكائي ابن خليل); (إمام جامع قاضي عسكر); *İzâhu'l-mestürât*, (telif: 1167/1754), Trabzon İl Halk Ktp-337, vr. 58b (شارح هذا الشرح الشريف: ولي الدين البكائي إمام جامع قاضي العسكر في دار قسطنطينية حماها الله تعالى عن البلية.); *Kimyâü'l-âşikîn*, (telif: 1167/1754), Çorum Hasan Paşa YEK, İskilip Halk Ktp-1250, vr. 24b (ولي الدين البكائي ابن خليل إمام جامع قاضي عسكر); *Tefsîru sûreti'l-İhlâs*, (telif: 1169/1756), Hacı Selim Ağa-494/1, vr. 13b (ولي الدين البكائي إمام بجامع قاضي عسكر في بلدة قسطنطينية حماها (الله تعالى عن البلية).

nü söyleyebiliriz. Ancak bir sonraki görevi olan Vâlide Câmii (Yeni Câmi) kürsü şeyhliğine tayin tarihini henüz tespit edemediğimizden imamlık görevinin ne zaman sona erdiğini kesin olarak söyleyemiyoruz. Kaldı ki genel olarak haftada bir gün vaaz etmekten ibaret olan vâzlik görevini imamlık göreviyle birlikte yürütmüş olması da mümkündür. Nitekim mirasının taksim edildiği belgede görüldüğü üzere,²² vefat ettiğinde ikametgâhının Kazasker Abdurrahman Efendi Camii'nin de içinde bulunduğu Defterdâr Ahmed Çelebi Mahallesi²³ olması bu ihtimali desteklemektedir.

b) Kürsü Şeyhliği

Bükâi'nin ne zaman "kürsü şeyhi"²⁴ tayin edildiğini bilmiyoruz. Ancak "ordu şeyhi" tayin edildiğinde Vâlide Câmii/Câmii-i Cedid²⁵ Şeyhi idi.²⁶

c) Ordu Şeyhliği

26 Cemâziyelevvel 1182 (8 Ekim 1768) Cumartesi günü Rusya'ya karşı savaş ilan edildi.²⁷

- 22 *İstanbul Kısmet-i Askeriyye Sicilleri*, no: 337, vr. 36 (Küçük çocuklarına vâsi tayini); no: 338, vr. 37-38 (Geride kalan mallarının satılarak mirasçılara taksimi).
- 23 **Defterdar Ahmed Çelebi Mahallesi**: Günümüzde İstanbul İli, Fatih İlçesi, Molla Gürani Mahallesi'nin sınırları içinde kalan bu mahalle, adını II. Bayezid ve Yavuz Sultan Selim dönemlerinde iki defa defterdarlık yapan Defterdar Ahmed Çelebi'den (ö. 931/1524) almıştır. Defterdar Ahmed Çelebi'nin adigeçen mahallede yaptırdığı mescid, Lutfi Paşa'nın (ö. 970/1563) çeşme ve hamamının yakınında bulunduğu için "Lutfi Paşa Mescidi" ve günümüzde "Lutuf Paşa Câmii" adıyla anılır olmuştur. Bilgi için bkz. Ayvansaraylı, "Lutfi Paşa Mescidi", *Hadikatü'l-Cevami'*, I, 189-190; Demir vd., "Lutfi Paşa Mescidi", *Fâtih Câmileri ve Diğer Târîhi Eserler*, s. 158; İ. Aydın Yüksel, "Lutfi Paşa Mescidi", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, İstanbul 1994, V, 231.
- 24 **Kürsü Şeyhi**: "Cuma günleri Cuma namazından sonra va'z edenler hakkında kullanılır bir tabirdir." Bilgi için bkz. Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: MEB Yayınları, 1993, I, 310 ("Cuma Vâzi"); II, 345 ("Kürsü Şeyhleri"); III, 158 ("Selâtin Şeyhliği"), 657 ("Zeyl Meşâyihi"); Ümit Ekin, "Osmanlı Ordusunda Moral Yükseltici Bir Kurum Olarak Ordu Şeyhliği", *SAÜ Fen Edebiyat Dergisi (2008-1)*, s. 167-178; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*, 3. baskı, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988, s. 186; İrfan Başkurt, "Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Kürsü Şeyhliği", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 27 (2012), s. 117-145; Reyhan Akbalık, *İstanbul'da Selâtin Camii Kürsü Şeyhleri (Cuma Vâzleri) (1826-1876)*, Yüksek Lisans Tezi, Bilecik: Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi SBE, 2014.
- 25 İstanbul Eminönü'nde bulunan, XVI. yüzyılın sonlarında inşasına başlanan ve XVII. Yüzyılın ikinci yarısında tamamlanan külliyeinin camii. Bilgi için bkz. Ahmet Vefa Çobanoğlu, "Yeni-cami Külliyesi", *DİA*, XLIII, 439-442.
- 26 M. Münir Aktepe, *Şem'dâni-Zâde Fındıklılı Süleyman Efendi Târîhi Mür'it-Tevârîh*, İstanbul: Edebiyat Fakültesi Matbaası, 1978, II.A, 114-115 ("Ve Şevvâl [Şubat 1769]'de ... ve Ordu Şeyhliği Vâlide Câmii Şeyhi Veliyyüddin Efendi'ye tevcih kılınup, ..."); Ahmet Rüştü Fakazlı, *Azizzâde Hüseyin Râmiz Efendi'nin Zübdetü'l-Vâkı'ât Adlı Eserinin Tahlil ve Tenkitli Metni*, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi SBE, 2016, s. 40-41 ("Mâh-ı Şevvâlü'l-Mükerrrem'in yedinci günü ... ve meşihat-i muasker Câmii-i Cedid vâzi Veliyyüddin Efendi'ye sezâ olmağla tevcih ü i'tâ, ve ..."); Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmâni*, IV, 614 ("Katar meşâyihinden olup Vâlide Câmii şeyhi oldu."); Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, I, 46 ("İstanbul'ca 'Katar Meşâyih'i' denilen kürsü şeyhlerinden fâzil, müttaki bir zât olup ...").
- 27 Danişmend, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, IV, 43.

7 Şevvâl 1182 (14 Şubat 1769 Salı) günü Bükâi "**ordu şeyhi**"²⁸ tayin edildi.²⁹

Çadır, çerge, harcırah, koçi ve bârgür masrafları için 40 kîse (59 guruş) verildi.³⁰

24 Zilkade 1182 (2 Nisan 1769) Pazar günü ordu Davutpaşa Sahrası'ndan yola çıktı.³¹

12 Receb 1183 (11 Kasım 1769) Cumartesi günü ordu kışı geçirmek üzere Babadağ³² kasabasına ulaştı.³³

Babadağ³²'nda iken bir dilekçe yazıp, "ordu sefere çıkarken kendisine verilen harcırah ile on aydır idare etmeye çalıştığını, fakat artık iyice zarurete düştüğünü" belirterek, "yaklaşmakta olan Ramazan ayını huzur içinde geçirebilmesi için kendisine kifayet miktarı medâr-ı maâş verilmesini" talep etti³⁴

- 28 **Ordu Şeyhi:** "Askerleri gaza ve cihada teşvik ve ordunun muzafferiyetine dua için bulunduranlar hakkında kullanılan bir tabirdir." Bilgi için bkz. Pakalın, "Ordu Şeyhi", *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, II, 729; Ekin, "Osmanlı Ordusunda Moral Yükseltici Bir Kurum Olarak Ordu Şeyhliği", SAÜ Fen Edebiyat Dergisi (2008-I), s. 167-178.
- 29 Aktepe, *Şem'dânî-Zâde Fındıklı Süleyman Efendi Târîhi Mür'it-Tevârîh*, II.A, 114-115 ("Ve Şevvâl [Şubat 1769]'de ... ve Ordu Şeyhliği Vâlide Câmîi Şeyhi Velîyyüddin Efendi'ye tevcih kılınup, ..."); Fakazlı, *Azizzâde Hüseyin Râmiz Efendi'nin Zübdetü'l-Vak'ât Adlı Eserinin Tahlil ve Tenkitli Metni*, s. 40-41 ("Mâh-ı Şevvâlü'l-Mükerrrem'in yedinci günü ... ve meşihat-i muasker, Câmî-i Cedîd vâzî Velîyyüddin Efendi'ye sezâ olmağla tevcih ü i'tâ, ve ..."); Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî*, IV, 614 ("1182'de Ordü-yı Hümâyûn şeyhi oldu."); Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, I, 46 ("Vefâtından bir sene evvel Ordu Şeyhi olmuştu").
- 30 Ahmet Öğreten, *Mustafa Kesbi İbretnümâ-yı Devlet (Tahlil ve Tenkitli Metin)*, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: İstanbul Üniversitesi SBE, 1996, s. 73 ("Şeyh-i Ordü-yı Hümâyûn. Efendi-i mûmâ ileyhe çadır ve çerge ve harc-ı râh ve koçi ve bârgür behâsı verildi. Kîse: 40"), 205 ("Berâ-yı sefer-i hümâyûn Ordü-yı hümâyûn Şeyhi Velî Efendi'ye harc-ı râh ve koçi ve bârgür behâsî-çün, guruş 59").
- 31 Muharrem Saffet Çalışkan, (*Vekâyi'nüvis*) *Enverî Sadullah Efendi ve Tarihinin I. Cildi'nin Metin ve Tahlili (1182-1188/1768-1774)*, Doktora Tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi SBE, 2000, s. 20; Öğreten, *Mustafa Kesbi İbretnümâ-yı Devlet (Tahlil ve Tenkitli Metin)*, s. 103, 215.
- 32 **Babadağ:** "Romanya'da Dobruca bölgesinin kuzeyinde eski bir Türk yerleşim merkezi." Bilgi için bkz. Münir Aktepe, "Babadağ", *DİA*, IV, 371-372.
- 33 Çalışkan, (*Vekâyi'nüvis*) *Enverî Sadullah Efendi ve Tarihinin I. Cildi'nin Metin ve Tahlili (1182-1188/1768-1774)*, s. 87.
- 34 BOA, Fon Numarası: C. AS., Dosya: 66, Gömlek: 3129 ("Devletlü, necâbetlü, bîkesâna merhametlü, sâhibü'd-Devletü'l-'Alîyye, ve hâdimü's-Ser'atü'l-Muhammediyye, ve zü's-şefekati ve'l-merhametü'l-vefîyye, edâmeha'llâhü te'âlâ bi's-se'âdetü'l-ebediyye, ve ebkâhü fi makâmihî bi'l-fehâmetü's-sermediyye, keremkâr-ı arzihâl-i dâ-i dîn ü devlet-i dirîneleri oldu ki bu dâ-i muhlis-i kadimleri me'mûren asâkir-i makrûn bi'n-nusret ve livâ-i şerîf ile İslâmbol'dan hurûcumuz vaktinde vaz'-ı Kânûn-i Kadîm ve resm-i 'âdi üzere eslâfımıza verilen harcırah-ı mu'ayyene verilmişdi. Ol günden bu âna dek on aydır tesviye-i umûr edip inşâallahü Te'âlâ haseb-i hâlimizi ve zarûret-i umûrumuzu bir kimseye îlan etmeksiz makarr-ı me'vâmuza gideriz derken ??? ve'l-kader 'kul küllün min indillâh' âyet-i kerîmesi musdâkunca kışlak ??? dîn ü devlet-i kadîm-i muhlisünizin def-i zarûreti lâ-büd sene-i sâbıkın ??? ahvâli perişan 'inâyetlü bu dâ'ilerine mürvüvetlü efendimizin ma'lûm ??? eden se'âdetlü şeh-r-i sıyâmuzu alâ vechi't-ta'zîm dutup safâ-i ??? el-bâl ez dil-i cân efendimin duâ-i hayrında olmak bâbında hezâr ??? cesâret olundu. Bâkî kerem men lehül-emrindir. Mîne'l-muhlisi'd-dâ'î ??? vâz-i ordü-yi ??? nusrete makrûn ???" [Soru işaretli olan yerler yutturktır.]

ve talebi uygun görülerek 18 Şaban 1183 (17 Aralık 1769 Pazar) günü kendisine 150 kuruş verilmesi için Baş Muhasebe'ye emir çıktı.³⁵

7- Vefatı

Osmanlı ordusunun kışı geçirdiği Babadağı kasabasından çıkış hazırlıkları sürerken, önce 9 Muharrem 1184 (5 Mayıs 1770) Cumartesi günü **Sipâhiler Ağası Ali Bey** vefat ederek kasabada bulunan Sultan Bayezid Han Câmîi'nin haziresine defnedildi.³⁶ Ertesi, 10 Muharrem 1184 (6 Mayıs 1770) Pazar günü de **Bükâî** vefat etti ve yerine Halvetî-Cerrâhî meşâyihinden **Hâfız Mustafa Efendi**³⁷ (ö. 1208/1793-94) tayin edildi.³⁸

- 35 BOA, Fon Numarası: C. AS., Dosya: 66, Gömlek: 3129 ("Arz-ı bendeleridir ki, Ordû-yi Hümâyûn Şeyhi sâhib-i arzihâl Velîyyüddin Efendi dâ'ileri eslâfî misillü meştâda def-i zarû-retiçün Ordû-yi Hümâyûn hazinesinden mîkdâr-ı kifâye kendüye medâr-ı ma'âş i'tâ buyurulmasını istid'â eder. Ma'lûm-i devletleri buyuruldukdâ sâdır olan fermân-ı âlileri mücebince sâbıkı üzere def-i zarûretiçün yüz elli gurus verilme üzere Baş Muhâsebeyeye kayd olunup tezkire verilme bâbında fermân devletlü 'inâyetlü Sultanım hazretlerindedir. Tezkire verile. Fî 18 Ş. Sene 1183. İmza").
- 36 Çalışkan, (Vekâyi'nüvis) Enverî Sadullah Efendi ve Tarihinin I. Cildi'nin Metin ve Tahlili (1182-1188/1768-1774), s. 117 ("Mevkib-i Hümâyûn'un Babadağı meştâsından hurûc ideceğı es-nâda ordû-yi hümâyûn'da sipâhiler ağası olan Ali Beğ'in bir mîkdar mîzâcında inhîrâf vâki' olmağla ... ve şehri-i Muharremü'l-Harâm'ın dokuzuncu Sebt günü metâ'-ı gurûr-ı çend-rûze-i dünyevîyyeyi bekâ-yı ebedî'ye ibdâl eyleyüb, ten-i mağfîret-endüdü Babadağı kasabasında vâki Sultan Bâyezîd Hân Câmî-i Şerîfî hazîresinde kendüsünden mukaddemce vefât iden dâmâdları mektûbî-i sadr'a zamân ser-halîfesi Abdülhamîd Efendi merkadî civârına defn olundu. ..."); Vâsîf, Mehâsinü'l-âsar ve hakâiku'l-ahbâr, II, 46 ("... bilfiil sipâhiler ağası olan Ali Beğ ... mâh-ı mezkûrun dokuzuncu günü destekş-i âlem-i fânî ve âzîm-i semt-i câvidânî oldu. ..."); Aktepe, Şem'dânî-Zâde Fındıklı Süleyman Efendi Târîhi Mür't-t-Tevârih, II.B, 26-27 ("der Muharrem [Mayıs 1770], ve vefât-ı Ağa-yı Sipâhiyân Ali Bey, birader-i Sadr-ı âzam der ordu, ve vefât-ı Şeyh-i Ordu Bükâî Velîyyüddin Efendi, ve nasb-ı şeyh-i Halvetiyye Hâfız Mustafa Efendi, ve ..."), 38 ("ve sadr-ı âzamın birâderi olup, Sipâhiler Ağası olan Ali Bey orduda raht-keş-i kiş-ver-dâr-ı bekâ olup. ...").
- 37 Hâfız Mustafa Efendi ve kurduğı "Ordu Şeyhi Tekkesi (/Yesârîzâde Tekkesi/Yesil Tekke" hakkında bilgi için bkz. Tabîbzâde Zâkir Şükrü, Derün-i İslâmbol'da Hânkâhlr Beyân-ıdadır, İBB Atatürk Kitaplığı, Belediye Yazmaları, K0075, vr.6b; a. mlf., "İstanbul Tekkeleri Silsile-i Meşâyihî", Neşre hazırlayan: Şinasi Akbatu, İslâm Medeniyeti Mecmuası, Cilt: IV, Sayı: 4, Haziran 1980, s. 61; Mehmet Cemal Öztürk, Şeyh Nüreddin Cerrâhî (K.S.) ve Cerrâhiye Tarikatı, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi SBE, İstanbul 1999, s. 30-32, 100-102; Ramazan Muslu, Osmanlı Toplumunda Tasavvuf [18. Yüzyıl], 1. Baskı, İstanbul: İnsan Yayınları, 2003, s. 83, 90; Hür Mahmut Yücer, Osmanlı Toplumunda Tasavvuf [19. Yüzyıl], 1. Baskı, İstanbul: İnsan Yayınları, 2003, s. 183, 194-195, 652-653; Fatih Köse, İstanbul Halvetî Tekkeleri, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi SBE, İstanbul 2010, s. 211-212.
- 38 Çalışkan, (Vekâyi'nüvis) Enverî Sadullah Efendi ve Tarihinin I. Cildi'nin Metin ve Tahlili (1182-1188/1768-1774), s. 117 ("... Mîr-i mûmâ-ileyhin vefât eylediğinin irtesi Bazar günü ordû-yi hümâyûn şeyhi Bekâ [doğrusu: Bükâî] Velîyyüddin Efendi dahi vefât itmeğle, yerine Mevkib-i Hümâyûn'da mevcûd tarikat-ı Halvetiyye meşâyihinden Hâfız Mustafa Efendi ordu şeyhi nasb olundu."); Vâsîf, Mehâsinü'l-âsar ve hakâiku'l-ahbâr, II, 46 ("... Bir gün sonra ordu şeyhi Bükâiy Velî Efendi dahi hayât-ı müsteâr-ı dünyevîyye ile handân iken derd-i nâgeh-zuhûr ile giryân ve ol dahi cânib-i âhirete revân olub, ordu meşihati ile meşâyih-i Halvetiyyeden Hâfız Mustafa Efendi kesb-i mâye-i arzû-mend eyledi."); Aktepe, Şem'dânî-Zâde Fındıklı Süleyman Efendi Târîhi Mür't-t-Tevârih, II.B, 26-27 ("der Muharrem [Mayıs 1770], ve vefât-ı Ağa-yı Sipâhiyân Ali Bey, birader-i Sadr-ı âzam der ordu, ve vefât-ı Şeyh-i Ordu Bükâî Velîyyüddin Efendi, ve nasb-ı şeyh-i Halvetiyye Hâfız Mustafa Efendi, ve ..."), 38 ("... ordu şeyhi olan Velîyyüddin Efendi, ertesi gün kezâlik terk-i beytû'l-ahzân-ı cism-i gangin eyledi.").

Bükâî geride eşi **Nefise Hatun bint Mahmûd**, oğulları **Osman Efendi** ve **Feyzullah Molla** ile kızları **Âişe Molla**, **Habibe Molla** ve **Hadice**'yi bıraktı. 2 Safer 1184 (28 Mayıs 1770 Pazartesi) günü önce henüz küçük olan Feyzullah Molla ile Hadice'ye anneanneleri **Hadice Hatun bint Hasan** vasî tayin edildi;³⁹ sonra da mirasçıların ve vasînin talepleri üzerine malları satılarak hak sahiplerine taksim edildi.⁴⁰

II- ESERLERİ

Velûd bir müellif olduğu anlaşılan Bükâî, tespit edebildiğimiz kadarıyla: Tefsir (1 adet); hadis, siyer ve şemâil (4 adet); akâid ve kelâm (3 adet); fıkıh (3 adet); İslâm tarihi, vaaz ve irşâd (4 adet); ve Arap dili (3 adet) alanlarında, çoğu risâle ebadında 18 eser kaleme almıştır.

Bükâî'nin eserlerinden beşi Türkçe, diğerleri Arapçadır. Türkçe olanların da mukaddimeleri; en azından besmele, hamdele ve salveleleri Arapçadır. Öte yandan Arapça olanların da pek çok yerinde Türkçe nazımlar yer almaktadır.

Sonraki dönemde yazılan kaynaklarda/araştırma eserlerinde Bükâî'nin vefât ettiği yerin "İstanbul", tarihin "1183 (1769-70)" gösterilmesi hatalıdır: Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî*, IV, 614 ("1183 Muharrem'inde irtihâl eyledi."); Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, I, 46 ("1183 İstanbul'da irtihâl etti."); Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin esmâü'l-müellifin va âsârü'l-mu-sannifin*, İstanbul: 1955, II, 501 (vefât yerini belirtmiyor); Zirikli, *A'lâm*, VIII, 118; Kehhâle, *Mu'cem*, IV, 75; Ali Rıza Karabulut vd., *Mu'cemü't-târîhi't-türâsi'l-İslâmî fi mektebâti'l-âlem*, Kayseri: Dâru'l-Akabe, ty.. V, 3887.

- 39 *İstanbul Kısmet-i Askeriyye Sicilleri*, no: 337, vr. 36 ("Mahmiyye-i İslâmbol'da Defterdâr Ahmed Çelebi Mahallesi ahâlisinden Ordû-yi Hümâyûn Şeyhi olup Ordû-yi Hümâyûn'da bundan akdem vefât eden eş-Şeyh Velîyyüddin Efendi b. Halîl'in sulbî sağîre oğlu Feyzullah ve sulbiyye sağîre kızı Hadice'nin tesviye-i emirlerine kabel-i Şer'den bir vasî nasbı lâzım ve mühim olmağın emânet ile ma'rûfe ve istikamet ile mevsûfe ve her vechile vastiyyet 'uhdesinden gelmeğe kadîre idiği zeyl-i kitâbda muharrerü'l-esâmî müslimîn haberleriyle lede's-Şer'i'l-Enver zâhir ve nümâyân olan sağîrân-ı mezbûrânın min kibelî'l-ümm ceddeleri işbu bâisetü'l-kitâb Hadice Hâtun ibnet-i Hasan, Hâkim Efendi Hazretleri sağîrân-ı mezbûrânın vakt-i rüşd ü sedâdlarına değîn tesviye-i emirlerine vasî nasb u tayîn buyurdıklarında ol dahi ber vech-i muharrer vesâyet-i mezbûreyi kabul ve hizmet-i lâzîmelerini kemâ yenbağî edâya ta'ahhüd ve iltizâm etmeğîn mâ-vaka' bi't-taleb ketb olundu. Fî 2 Saferü'l-Hayr sene 1184." [Şâhidlerin isimleri]). Bükâî'nin eşi sağ olduğu halde anneannenin vasî tayin edilmesi, o eşin Bükâî'nin ikinci eşi olup çocukların annesi olmadığı şeklinde yorumlanabilir.

- 40 *İstanbul Kısmet-i Askeriyye Sicilleri*, no: 338, vr. 37-38 ("Mahmiyye-i İslâmbol'da Defterdâr Ahmed Çelebi Mahallesi ahâlisinden Ordû-yi Hümâyûn Şeyhi olup hâlen Ordû-yi Hümâyûn'da bundan akdem vefât eden eş-Şeyh Velîyyüddin Efendi b. Halîl'in verâseti zevce-i menkûha-i metrukesi Nefise Hâtun ibnet-i Mahmud ile sulbî kebîr oğlu Osman Efendi ve sulbiyye kebîre kızları Âişe Molla ve Habibe Molla'ya sulbî sağîr oğlu Feyzullah Molla ve sulbiyye sağîre kızı Hadice'ye mühasıra olduğu şer'an zâhir ve mukarrer olduktan sonra; sağîrân-ı mezbûrânın min kibelî'l-ümm ceddeleri ve tesviye-i emirlerine bâ hüccet mansûbe vasîleri Hadice Hâtun ibnet-i Hasan ve mezbûrân Nefise Hâtun ve Osman Efendi ve Âişe Molla ve Habibe Molla talep ve ma'rifetleriyle tahîr ve bey' ve taksim olunan terike-i Merhûm-i mezbûrdur ki ber vech-i âti zikr olunur. Fî 2 Safer sene 1184." [Belgenin devamında terikenin listesi verilerek herbirine kıymet biçilmiştir. Buna göre 67 kitap = 50.757 akçe; 10 ev eşyası/giyecek ve 60.000 nakit = 68.140 akçe; Toplam: 118.897 akçe miras kalmış; Mehir borcu, vergi ve satış işlemleri için 12.647 akçe çıkarılmış; geriye kalan 106.250 akçe mirasçılar arasında ferâiz hükümlerine göre taksim edilmiştir.]).

Eserlerinde daha çok, mesleği olan imâmlık ve vâizlikten kaynaklandığı anlaşılan, vaaz ve eğitim üslûbu kendini göstermektedir. Bu çerçevede şiire ayrı bir önem verdiği görülmektedir; bir kısmı kendisine ait olan pek çok şiir eserlerine serpiştirilmiştir. İfâdelerinde kendi cümlelerinden çok “Rabbânî âlimler”in ibârelerini tercih etmektedir. Eserlerinin çoğunun müellif nüshaları bulunmadığı için kesin bir dille söyleyememekle beraber, özellikle Arapça ibârelerinde kendisinden kaynaklandığı anlaşılan bazı gramer hatalarına rastlanmaktadır.

Bükâî'nin eserlerinin nüshalarının oldukça geniş bir alana yayıldığı görülmektedir. Yurt içinde İstanbul başta olmak üzere, Ankara, Balıkesir, Burdur, Çankırı, Çorum, Kastamonu, Manisa, Tokat ve Trabzon'da; yurt dışında ise Kudüs, Mekke, Medine ve Riyad'da çeşitli eserlerinin nüshalarına rastlanmaktadır.

Bu bölümde Bükâî'nin eserlerini önce konularına göre kısımlara ayıracak, ardından her bir kısma giren kitapları kendi içinde mümkün olduğu kadar kronolojik bir şekilde tanıtmaya çalışacağız.

A- TEFSİRE DAİR ESERİ

Bükâî'nin tefsire dair sadece bir eserini tespit edebildik:

- *Tefsîru Sûreti'l-İhlâs/Erbeüne Hadîsen fî Fazîleti Sûreti'l-İhlâs*

(تفسير سورة الإخلاص/أربعون حديثاً في فضيلة سورة الإخلاص)

Biyografi/bibliyografi kitaplarında da zikredilen⁴¹ bu çalışma, İhlâs Sûresinin tefsirine dairedir.

Mukaddimeden sonra beş kısımdan oluşmaktadır.

Birinci Kısım: Sebeb-i nüzûlü.

İkinci Kısım: Âyetlerinin, kelimelerinin ve harflerinin sayısı.

Üçüncü Kısım: İsimleri.

Dördüncü Kısım: Manaları.

Beşinci Kısım: Fazîletleri.

41 Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, I, 46 (“*Tefsîr-i Sûre-i İhlâs*”); Carl Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur Supplementband*, Leiden 1937-42, II, 946 (“*Al-ĠadîĠ al-arba’Ġn fî bayân faĠa’il sĠrat al-İĠlâĠ*”); Bağdath, *Hediyyetü'l-’arîfîn*, II, 501 (“*Tefsîru Sûreti'l-İhlâs*”); a. mlf., *İzâhu'l-meknûn fi’z-zeyli alâ Keşfi’z-zunûn an esâmi'l-kütûbi ve’l-fünûn*, İstanbul: MEB Yayınları, 1945 (1. Cilt), 1947 (2. Cilt), I, 306 (“*Tefsîru Sûreti'l-İhlâs*”); Zirikli, *A’lâm*, VIII, 118 (“*el-Ehâdisü'l-erbeün fî beyâni fezâili Sûreti'l-İhlâs*”); Kehhâle, *Mu’cem*, IV, 75 (“*Tefsîru Sûreti'l-İhlâs*”); Karabulut vd, *Mu’cem*, V, 3887 (“*Tefsîru Sûreti'l-İhlâs*”).

Bükâi'nin, isim vermeden dönemin **Şeyhülislâm**'ına⁴² ithâf etmek üzere kaleme aldığı bu eserin iki yazma nüshasını tespit edebildik.⁴³ Ayrıca Kuveyt'te Latife Ali Ahmed Abdurrahman tarafından bu kitap üzerine yüksek lisans seviyesinde bir tahkik çalışması da yapılmıştır.⁴⁴

Ferağ kaydına göre, Evâil-i (1-10) Şâban 1169 (1-10 Mayıs 1756) tarihinde akşamla yatsı arasında telifi tamamlanmıştır.⁴⁵

Başı şöyledir:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ. الحمد لله الذي بين ذاته بالأحد، وأظهر صفاته بالصِّمد، ونزَّهه عن الشَّيْبِ والوالد والولد. والصلاة والسلام على خَيْرِ خَلْقِهِ مُحَمَّدٍ، وعلى آله وأصحابه الذين يُنْذِحُونَ بِالْقُرْآنِ الْمُعْجَد. وبعد: فلَمَّا رَأَيْتُ رَغْبَةَ مُفَخِّرِ الْعُلَمَاءِ الْعِظَامِ، ... أعني به: منبع العلم والحلم والأدب، ... مولانا شيخ الإسلام والدين، ...، والِنَفَاتِهِ إِلَى الْعُلَمَاءِ وَالضُّعْفَاءِ، وخصوصا إلى هذا البائس الفقير الحقير ولي الدين البكائي، حتى قال لي: «اجلس»، فجلست امتثالاً لأمره، فأنستُ من جانبه نوراً، ... فتفكرت ذات يوم في وُضْعَةِ جناب حضرته، ولقاء ذاته، ولم يكن لي هديةً تَلِيْقُ بصفاته، غير أنُّ أُهْدِيَتْ لِه عَجَالَةً وافيةً، ... فَأَرَدْتُ أَنْ أَفَسِّرَ سُورَةَ الْإِخْلَاصِ، بعَوْنِ اللَّهِ الْمَلِكِ الْخَلَّاصِ، ...، وَرَبَّيْتُهَا على خمسة أقسام: القسم الأول: في ذكر سبب نزولها. والقسم الثاني: في ذكر عدد آياتها وكلماتها وحروفها. والقسم الثالث: في ذكر أسمائها. والقسم الرابع: في ذكر معانيها. والقسم الخامس: في ذكر فضائلها.

42 Bükâi, *Tefsîru Süreti'l-İhlâs*, Hacı Selim Ağa-494/1, vr. 1b-2a; Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu-1439/1, vr. 10b-11a.

Eserin tamamlandığı tarih, **Damadzâde Feyzullah Efendi**'nin (1112-1175/1700-1761) birinci Şeyhülislâmlık dönemine (27 Şâban 1168-28 Şevvâl 1169/8 Haziran 1755-26 Temmuz 1756) rast geliyor. Damadzâde Feyzullah Efendi hakkında bilgi için bkz. Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin, *Devhatü'l-Mesâyih mea Zeyl*, İstanbul ty., s. 99-100; *İlmîyye Sâlnâmesi*, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1334, s. 528-529; Abdülkadir Altunsu, *Osmanlı Şeyhülislâmları*, Ankara: Ayyıldız Matbaası, 1972, s. 138; Mehmet İpşirli, "Feyzullah Efendi, Damadzâde", *DİA*, XII, 525-526.

43 Bükâi, *Tefsîru Süreti'l-İhlâs*, 1- *Hacı Selim Ağa-494/1*, vr. 1b-14a (Kütüphane kaydındaki adı *Erbaüne hadîsen fi fadilet Süreti'l-İhlâs* [Arıbeon Hadîsina fi Fıdıle Süreti'l-İhlâs] şeklindedir. Müstensih adı ve istinsah tarihi yoktur); 2- *Milli kütüphane Yazmalar Koleksiyonu-1439/1*, vr. 10b-27a (Müstensih: el-Hâc Hüseyin Rükneddin Ebü'l-İs'âd b. el-Hâc Ahmed b. Ahmed. İstinsâh tarihi: 1237 [1821-1822]).

Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu-703/2 (vr. 79a-167b)'de Bükâi adına kayıtlı olan nüsha, müellifi belli olmayan farklı bir İhlâs sûresi tefsiri olup Türkçedir ve sonu eksiktir.

44 Latife Ali Ahmed Abdurrahman, *Tahkîku ve dirâsetü Kütâbi Tefsîri Süreti'l-İhlâs li-Velîyyiddîn b. Halîl el-Bükâi el-müteveffâ 1183*, Kuveyt: Câmîatü'l-Kuveyt Külliyyetü'd-Dirâsâti'l-Ulyâ, el-Hadis ve Ulûmuh, 1428/2008, 316 s.

45 Bükâi, *Tefsîru süreti'l-İhlâs*, Hacı Selim Ağa-494, vr. 13b-14a (فقد وقع الفراغ بتنميقة، بحسن عون الله) وتوفيقه، ووثاق همة القلب وتذوقه، ومد يد محض الحب وتشويقه، برحيق عذوبة الفاظه وتحقيقه، وكشف انتراح الظن وتبريقه، وبسط انشراح اليقين وتشريقه، في أوائل شعبان الشريف بين العشاءين، ودعوت إلى الله تعالى، مستمداً في ساحة كرمه الذي لا يُرَدُّ السائل في بابه، ورجوت إجابته في حق النشر، والشكر على الإحسان، إن شكره غير مقدور، إلا أن العاجز بعد السعي معذور، وهو حسبي ونعم الوكيل. والصلاة والسلام على خير الأنام، وعلى آله وأصحابه الكرام، عدد ما يُوسَم بالأفلام، ما دام الابتداء والاختتام. سبحان ربك رب العزة عما يصفون، وسلام على المرسلين، والحمد لله رب العالمين. أمين. سنة ٩٦١١. أموت ويبقى كل ما [قد] كتبتُه/فيا ليت من يقرأ كتابي دعا ليا/العلي/الهي تغف عني خطيئي/وتغفر زلاتي (ووسوء فعاليا//).

B- HADİS, SİYER VE ŞEMÂİLE DAİR ESERLERİ

Bükâî'nin hadis, siyer ve şemâile dair dört eserini tespit edebildik:

1- Şerhu'l-Erba'in (شرح الأربعين)

Bükâî, aşağıda tanıtılacak olan Şerhu's-Şifâ adlı eserinin 2. Cildinin ilk sayfasında, Kâdî İyâz'ın (وَمُنَاصِحَتِهِ) ifadesini şerh ederken (الدينُ النصيحةُ لله ولرسوله) (ولكنابه ولأئمة المسلمين وعامتهم). hadis-i şerîfini zikreder ve bu hadisın manasını Şerhu'l-Erba'in adlı eserinde açıkladığını belirtir.⁴⁶

Şerhu's-Şifâ'dan (1163/1750) önce yazıldığı ve adından kırk hadis şerhi olduğu anlaşılan bu eserin henüz herhangi bir nüshasını tespit edemedik.

2- Şerhu's-Şifâ (شرح الشفاء)

Biyografi/bibliyografi kitaplarında zikredilmeyen bu çalışma, Kâdî İyâz'ın (ö. 544/1149)⁴⁷ eş-Şifâ bi-ta'rîfi hukûkî'l-Mustafâ⁴⁸ adlı meşhur eserinin şerhidir.

Memzûc şerh metoduyla yazılan ve iki ciltten oluşan bu çalışmanın, tespitlerimiz göre, sadece 1. cildinin son sayfası ile 2. cildinden ibaret olan tek nüshası günümüze ulaşabilmiştir.⁴⁹

Ferâğ kayıtlarına göre 1. cildin te'lifi Zilhicce 1163 (Kasım 1750) tarihinde;⁵⁰ 2. cildin te'lifi ise 15 Muharrem 1165 (3 Aralık 1751) Cuma gecesi tamamlanmıştır.⁵¹

46 Bükâî, Şerhu's-Şifâ, Kudüs el-Mektebetü'l-Hâlidîyye, Sire Nebeviyye-520, vr. 1b (الدين): «كما ورد: (النصيحة لله ولرسوله ولكنابه ولأئمة المسلمين وعامتهم)»، وقد أوضح معنى هذا الحديث في (شرح الأربعين).

47 Kâdî İyâz: "Ebû'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî (476-544/1083-1149). Mâlikî kadısı, hadis, fikh ve dil âlimi." Hayatı ve eserleri hakkında bilgi için bkz. M. Yaşar Kandemir, "Kâdî İyâz", *DİA*, XXIV, 116-118.

48 eş-Şifâ: "Kâdî İyâz'ın Peygamber sevgisine ve Hz. Peygamber'in müslümanlar üzerindeki haklarına dair eseri." Eserin tanıtımı ve üzerine yapılan çalışmalar hakkında bilgi için bkz. M. Yaşar Kandemir, "eş-Şifâ", *DİA*, XXXIX, 134-138.

49 Bükâî, Şerhu's-Şifâ, Kudüs el-Mektebetü'l-Hâlidîyye-1348, Sire Nebeviyye-520, 1a-296b (Bu nüshanın hattı Bükâî'nin Babadağ'ında yazdığı dilekçenin [BOA, Fon Numarası: C. AS., Dosya: 66, Gömlek: 3129] hattına çok benzemektedir. Müstensih adı da zikredilmediğine göre, müellif hattı olma ihtimali yüksektir.). Nüshanın tanıtımı için bkz. Nazmî el-Cu'abe, *Fihrisü mahütâtü'l-Mektebetü'l-Hâlidîyye el-Kuds*, Londra: Müessesetü'l-Furkân li't-Türâsî'l-İslâmî, 1427/2006, s. 601-602.

50 Bükâî, Şerhu's-Şifâ, Kudüs el-Mektebetü'l-Hâlidîyye-1348, Sire Nebeviyye-520, vr. 1a (aynı zamanda 1. Cüz'ün son sayfası: 413a) «وقد تمَّ نَصْفُ الكِتَابِ، بعون الملك الوهاب، ويتلوه «القسم الثاني»، (الذي ليس له ثانٍ، في هذا الباب، عند أرباب الألباب. حَوَّرَ هذا الكِتَابِ، بعون الله الوهاب، الشيخ ولي الدين، تحريراً في ذي الحجة سنة ٣٦١١.

51 Bükâî, Şerhu's-Şifâ, Kudüs el-Mektebetü'l-Hâlidîyye, Sire Nebeviyye-520, vr. 296b (وقد الفراغ من تحرير هذا الشرح الشريف، بعون الله الملك اللطيف، فله الحمد على الإتمام، والصلاة والسلام على خير الأنام، وعلى آله وأصحابه الكرام، عدد ما يُرْسَمُ بالأقلام، ما دام الابتداء والاختتام. وقد ختمت هذا الشرح اللطيف، بعون الملك الرؤوف، في ليلة الجمعة بعد العشاء خمس عشر في المعزَم الشريف، في سنة خمس وستين ومائة وألف من الهجرة النبوية. سُوِّدَ الفقيرُ الحفير، المعترف بالعجز والتقصير، ولي الدين البكائي بن خليل، إمام جامع قاضي العسكر، غفر الله له ولوالديه ولأستاده، ولجميع المؤمنين والمؤمنات، يوم يقوم الحساب، نعم المولى ونعم الوهاب. سبحان ربك رب العزة عما يصفون، وسلام على المرسلين، والحمد لله رب العالمين. اللهم صلِّ وسلِّم على محمدٍ وعلى آله وأصحابه أجمعين. تمت سنة 5611م.

Dört kısımdan oluşan eş-Şifâ'nın ikinci kısmının şerhiyle başlayan 2. Cildin başı şöyledir:

بسم الله الرحمن الرحيم، وبه نستعين، ذي الجلال والإكرام، الذي يجب أن يبدأ بذكره المرام، ويختم بشكره الكلام. (القسم الثاني: فيما يجب على الأنام، من حقوقه صلى الله عليه وسلم) أي: «القسم الثاني من «كتاب الشفاء في حقوق المصطفى»: في بيان ما يجب على المُكَلَّفِين من حقوق خاتم النبيين وسيّد المرسلين». (قال القاضي أبو الفضل رحمه الله: يعني: المص. (وهذا) أي: «القسم الثاني»). (قسم) أي: «عظيم»). (لَخَصُّنَا فِيهِ الْكَلَامَ)، أي: «اقتصرنا واختصرنا». (في أربعة أبوابٍ على ما ذكرناه) أي: «وَفَقَّ ما قرّناه وحزّناه». (في أول الكتاب، ...)

3- İzâhu'l-Müşkilât (İbzuah al-müşkilât)

Biyografi/bibliyografi kitaplarında zikredilmeyen bu çalışma, İmâm Tirmizî'nin (ö. 279/892)⁵² eş-Şemâilü'n-nebeviyye ve'l-hasâilü'l-Mustafaviyye⁵³ adlı meşhur eserinin şerhidir.

Bükâî'nin bazı zekî öğrencileri ve büyük insanların isteği üzerine kaleme alınan ve memzûc şerh metoduyla yazılan bu eserin iki nüshasını tespit edebildik.⁵⁴

Ferâğ kaydına göre 25 Cemâziyelevvel 1166 (30 Mart 1753) Cuma günü kuşluk vaktinde tamamlanmıştır.⁵⁵

Başu şöyledir:

بسم الله الرحمن الرحيم، وبه نستعين. الحمد لله الذي أسس قواعد الإسلام، وشهر أركانها وأحكمها بأتم الإحكام. والصلاة والسلام على سيدنا محمد المرسل إلى كافة الخاض والعام، وعلى آله وأصحابه الوارثين بهداه والحافظين له عن العلل والأسقام، صلاة متصلة متواترة متسلسلة بالحسن إلى يوم القيام.

52 **İmâm Tirmizî**: "Ebü İsa Muhammed b. İsa b. Sevre (Yezid) et-Tirmizî (209-279/824-892). Kütüb-i Sitte'den el-Câmiu's-sahih'in müellifi, muhaddis." Hayatı ve eserleri hakkında bilgi için bkz. M. Yaşar Kandemir, "Tirmizî", *DİA*, XLI, 202-204.

53 **eş-Şemâilü'n-Nebeviyye**: Tirmizî'nin Hz. Peygamber'in şemâiline dair eseri. "Eserin tanıtımı ve üzerine yapılan çalışmalar hakkında bilgi için bkz. M. Yaşar Kandemir, "eş-Şemâilü'n-Nebeviyye", *DİA*, XXXVIII, 500-501.

54 Bükâî, *İzâhu'l-müşkilât*, 1- **Âtuf Efendi-502**, vr. 1b-145a (Müellifin nüshasından istinsâh edilmiş. Müstensih: Mustafa b. Ahmed el-Hüseynî eş-Şâzeli et-Tarablusî. İstinsâh Tarihi: 7 Cemâziyelevvel 1178 [1 Kasım 1764] Perşembe gündüz); 2- **Medine Mektebetü'l-Melik Abdilazîz, Mecmûatü Ârif Hikmet-6/1**, vr. 0b-158b (Müellifin te'liften ferâğ kaydı vardır. Müstensih adı ve istinsâh tarihi yoktur. Bu nüshann tanıtımı için ayrıca bkz. Ammâr b. Saïd Temâlet, *Fihrisü mahtûtâtü'l-hadisî's-şerîf ve 'ulûmih*, 1. Baskı, Medine: Mektebetü'l-Melik Abdilazîz, 1422/2002, s. 99, no: 279.).

55 Bükâî, *İzâhu'l-müşkilât*, **Âtuf Efendi-502**, vr. 144b-145a (بعون الله الرحيم، يعون الله اللطيف، وقد ختمت هذا الشرح اللطيف، في يوم الجمعة وقت الضحى خمس وعشرين في جمادى الأولى في سنة ستة وستين ومائة وألف من الهجرة النبوية. وقد سؤده الفقير الحقير، المعترف بالعجز والتقصير، ولي الدين البكائي بن خليل، إمام جامع قاضي عسكر، غفر الله له ولوالديه ولأستاده، ولمن نظر فيه فوجد تحريفاً وأصلحه، ولجميع المؤمنين والمؤمنات، يوم يقوم الحساب، نعم المولى ونعم الوهاب. ودعوت في نشر هذا الكتاب. شهادة أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله. اللهم أجب دعوتي، واقض حاجتي، (بحرمة سيد الكونين، في الدنيا والآخرة. أمين. والصلاة والسلام على سيد المرسلين. تم.

أما بعد: فيقول المفتقر إلى رحمة ربه الغني، ولي الدين بن خليل البكائي، ... الساكن بمدينة قسطنطينية ...: لَمَا كَانَ «كتاب الشمائل الشريف» ... لمولانا ... أبي عيسى محمد بن عيسى الترمذيّ ... ولذا سألني بعضُ أذكّاء طلابي وكبار الأناص أن أشرحه شرحاً مختصراً مفيداً ... فأجبتُ إلى مسؤولهم ... فسَمَّيْتُهُ: «إيضاح المشكلات» ... فقال المصنّف: (بسم الله الرحمن الرحيم) جمع بينهما في أوّل كتابه: موافقةً للكتاب الكريم، والذكر الحكيم، وامثالاً لقوله عليه الصلاة والسلام: ...

4- *Nûru'l-Ebsâr fî Hakki'l-Ebrâr* (نور الأبصار في حق الأبرار)

Biyografi/bibliyografi kitaplarında da zikredilen⁵⁶ bu çalışma, Peygamber Efendimiz'in rüyada görülmesine dairdir.

Bir "mukaddime" ve beş "kısım"dan oluşmaktadır.

Mukaddime'de, besmele, hamdele ve salvele'den sonra eserin te'lif sebebi, adı ve bölümleri zikredilmiştir (vr. 1b-2a).

Birinci Kısım: Resûlüllâh'ın rüyada görülmesi hakkındadır (vr. 2a-3b).

İkinci Kısım: Resûlüllâh'ın rüyada görülmesinin sebebi hakkındadır (vr. 3b-7b).

Üçüncü Kısım: Resûlüllâh'ın bilinen sûretiyle veya başka sûrette görenler hakkındadır (vr. 7b-8b).

Dördüncü Kısım: Resûlüllâh'ın rüyada müjdelenmesi hakkındadır (vr. 8b-11b).

Beşinci Kısım: Mü'minlerin rüyaları hakkındadır (vr. 11b-20b).

Bükâi'nin, kardeşlere ve dostlara bir hediye olması için kaleme aldığı bu risâlenin sadece bir nüshasını tespit edebildik.⁵⁷

Ferâğ kaydına göre, evâhir-i (21-30) Rebîulevvel 1171 (3-12 Aralık 1757) seher vaktinde tamamlanmıştır.⁵⁸

Başı şöyledir:

56 Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, I, 46; Bağdatlı, *Hediyetü'l-ârifin*, II, 501; a. mlf., *İzâh*, II, 683; Kehhâle, *Mu'cem*, IV, 75.

57 Bükâi, *Nûru'l-epsâr fî hakki'l-ebrâr*, *Medîne, Mektebetü'l-Melik Abdilaziz, Mecmûatü'l-Mah-mûdiyye-2694/4*, vr. 1b-20b (Müstensih adı ve istinsâh tarihi yok. Her risâlenin varak numaralarının 1'den başladığı anlaşılıyor.).

58 Bükâi, *Nûru'l-epsâr fî hakki'l-ebrâr*, *Medîne, Mektebetü'l-Melik Abdilaziz, Mecmûatü'l-Mah-mûdiyye-2694/4*, vr. 20b (برحيق عذوبه، في أواخر ربيع الأول وفي وقت السحر الفأظه وتحقيقه، في يد عبد الضعيف مؤلفه، غفر الله له ولوالديه ولتلاميذه، في أواخر ربيع الأول وفي وقت السحر الأبرك، وزمان الأيمن، ودعوت فيه إلى الله تعالى مستهددا في ساحة كرمه الذي لا يرد السائل في بابه، ورجوت إجابته في حق النشر، وهو حسبي ونعم الكيل. وصلى الله على سيدنا محمد أفضل نبي وأكرم رسول، وعلى آله وأصحابه أجمعين. سنة ١٧١١).

بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله الذي أرسل رسوله رحمةً للعالمين، وجعل رؤيته في المنام بشارةً للعاشقين. والصلاة والسلام على سيد المرسلين، وعلى آله وصحبه أجمعين. أما بعد: فيقول المفتقر إلى رحمة ربه الغني، ولي الدين البكائي، ... الساكن في المدينة القسطنطينية...: لَمَا كَانَ الرَّؤْيَى لَمَنْ رَأَى فِي مَنَامٍ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سَبَبًا لِدُخُولِ الْجَنَّةِ الْمَأْوَى، ...: فَقَدْ خَلَجَ بِبَالِي، وَخَطَرَ فِي خِيَالِي، أَنْ أَذْكَرَ فِي «رُؤْيَيْهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَسَائِرِ مَلْحَقَاتِهِ» بَعْضَ مَا وَجَدْتُهُ فِي تَصَانِيفِ بَعْضِ الْعُلَمَاءِ الرَّبَانِيَةِ، ... وَهَدِيَّةً إِلَى الْإِخْوَانِ، وَتَحْفَةً لِلْخُلَّانِ، ... وَسَمَّيْتُ هَذَا الْكِتَابَ بِ: «نُورِ الْأَبْصَارِ فِي حَقِّ الْأَبْرَارِ» ... وَرَبَّيْتَهُ عَلَى خَمْسَةِ أَقْسَامٍ. الْقِسْمُ الْأَوَّلُ: فِي رُؤْيَا رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي الْمَنَامِ، الْقِسْمُ الثَّانِي: فِي ذِكْرِ سَبَبِ رُؤْيَيْهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، الْقِسْمُ الثَّلَاثُ: فِي ذِكْرِ مَنْ رَأَاهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى صِفَتِهِ الشَّرِيفَةِ الْمَعْرُوفَةِ الْمَخْصُوصَةِ بِهِ أَوْ غَيْرِهَا، الْقِسْمُ الرَّابِعُ: فِي ذِكْرِ كَوْنِهِ مُبَشِّرًا فِي رُؤْيَاهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، الْقِسْمُ الْخَامِسُ: فِي ذِكْرِ رُؤْيَا الْمُؤْمِنِينَ فِي الْمَنَامِ ...

C- AKÂID VE KELÂMA DAİR ESERLERİ

Bükâî'nin akâid ve kelâma dair üç eserini tespit edebildik:

1- *Kimyâü'l-Âşikîn* (Kımiyâ el-Eâşiqîn)

Biyografi/bibliyografi kitaplarında zikredilmeyen bu çalışma, Allahü Teâlâ'nın 99 isminin (Esmâ-i Hüsnâ) şerhine dairdir.

Mukaddimeden sonra esmâ-i hüsnâ ile ilgili bazı âyet ve hadisler zikredilip açıklandıktan sonra tek tek isimlerin şerhine geçilir.

Bükâî'nin bazı zekî öğrencileri ve büyük insanların isteği üzerine kaleme alınan bu eserin sadece bir nüshasını tespit edebildik.⁵⁹

Ferâğ kaydına göre, 16 Ramazan 1167 (7 Temmuz 1754) Pazar günü gecenin üçte birinde telifi tamamlanmıştır.⁶⁰

Başı şöyledir:

بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله رب العالمين، الذي لا إله إلا هو، له الأسماء الحسنى، من أحصاها دخل الجنة في الحسنى، ومن تخلَّق بها تفوق بها في العقبى، على الدرجات العليا وغاية القصى. والصلاة والسلام الأكمل الأتم، على سيدنا محمد المصطفى صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، الذي له المقام المحمود الأعلى، ولواء الحمد والشفاعة الكبرى، للمؤذنين العاصين من أهل المعصية والهوى، وعلى

59 Bükâî, *Kimyâü'l-Âşikîn*, Çorum Hasan Paşa YEK, İskilip Halk Ktp-1250, vr. 1b-25a (Müsten-sih: Bükâî'nin öğrencisi el-Hâc Hasan b. el-Hâc Mustafa. İstinsâh Tarihi: 1168 [1754-55]).

60 Bükâî, *Kimyâü'l-Âşikîn*, Çorum Hasan Paşa YEK, İskilip Halk Ktp-1250, vr. 24b (وقد ختمت هذا) الشرح اللطيف، بعون الله الرحيم الرؤوف، في ليلة الأحد في وقت ثلث الليل ستة عشر في رمضان الشريف في سنة سبعة وستين ومائة وألف من الهجرة النبوية. وقد سؤده الفقير الحقير، المعترف بالعجز والتقصير، ولي الدين البكائي بن خليل، إمام جامع قاضي عسكر، غفر الله له ولوالديه ولأستاده، ولمن نظر فيه فوجد تجريفًا وأصلحه، ولجميع المؤمنين والمؤمنات، يوم يقوم الحساب، نعم المولى ونعم الوهاب. ودعوت في نشر هذا الكتاب. اللهم أجب دعوتي، وأقض حاجتي، بحرمة سيد الكونين في الدنيا والآخرة، أمين أمين، وبحرمة طه ويس. والصلاة والسلام على سيد المرسلين. أموت وبيقي كل ما قد (كتبته/فيا ليت من قرأ كتابي دعا ليا/العلي إلهي تغف عني خطيئتي/وتغفر زلاتي وسوء فعلي/).

آله وأصحابه نجوم الهدى، ومصابيح الدجى، من أفتدى بهديهم اهتدى. أما بعد: فيقول المفتقر إلى رحمة ربه الغني، ولي الدين بن خليل البكائي، ... الساكن في مدينة القسطنطينية الطيبة ...: لما كان «التخلُّق بأسماء الله الحسنی» سبباً لدخول جنة المأوى ... ولذا قد سألتني بعض أذكیاء طلابي وكبار الأناس أن أشرحها شرحاً مختصراً مفيداً ... فأجبتُ إلى مسؤولهم ... وسمَّيتُ هذا الكتاب بـ: «كيمياء العاشقين» ... ونحن نذكر إن شاء الله تعالى قبل الشروع إلى المنى، بعض الفوائد المتعلقة بأسماء الله الأعلى، من كتاب الله تعالى وأحاديث محمد المصطفى صلى الله عليه وسلم. أولها: ...

2- 'Uyûnü'l-Ahbâr (عيون الأخبار [في حق أشراف الساعة])

Biyografi/bibliyografi kitaplarında zikredilmeyen bu çalışma, kıyamet alâmetlerine dairdir.

Mukaddimeden (vr. 1b-2a) sonra iki "kısım"dan oluşmaktadır.

Birinci kısım: Küçük alâmetler (vr. 2a-8a).

İkinci kısım: Büyük alâmetler (vr. 8a-32a).

İkinci kısım da her biri bir alâmete tahsis edilen on kısma ayrılmıştır.

Bükâi'nin, kardeşlere hediye, dostlara hatıra olmak üzere yazdığı bu risalenin sadece bir nüshasını tespit edebildik.⁶¹

Ferağ kaydına göre 1171 (1757-58) yılında telifi tamamlanmıştır.⁶²

Baş şöyledir:

[هذه الرسالة] بسم الله الرحمن الرحيم [عيون الأخبار]. الحمد لله الملك السَّار، الذي بيده المُلْكُ وهو الواحد القَهَّار. والصلاة والسلام على سيِّد الأنبياء وسند الأبرار، وعلى آله وأصحابه الأخيار. أما بعد: فيقول المفتقر إلى ربِّه الغني، ولي الدين بن خليل البكائي، ...: لَمَّا أَخْبَرَ فِي كِتَابِهِ الْوَاحِدَ الْقَهَّارُ، بِقَوْلِهِ عَزَّ وَجَلَّ فِي سُورَةِ الْقَمَرِ: ﴿اقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ﴾ الْآيَةَ، ...، وَأَخْبَرَ حَبِيْبَهُ الْمَخْتَارُ، بِقَوْلِهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «أَنَا وَالسَّاعَةُ كَهَاتَيْنِ» الْحَدِيثِ، ...: فَقَدْ خَلَجَ بِبَالِي، وَخَطَرَ فِي خِيَالِي، ذَاتَ يَوْمٍ أَنْ أَتَّبَعَ فِي تَصَانِيفِ بَعْضِ الْعُلَمَاءِ الرَّبَّانِيَةِ فِي حَقِّ أَشْرَافِ السَّاعَةِ الصَّغْرَى وَالْكَبْرَى مِنْ كِتَابِ الْأَحَادِيثِ، فَتَبَعْتُ بَعُونَهُ وَمَنَّهُ تَعَالَى، ...، فَأَرَدْتُ رِسَالَةً فِي حَقِّ أَشْرَافِ السَّاعَةِ، لَتَكُونَ هَدِيَّةً لِلْإِخْوَانِ، وَتَذَكْرَةً لِلْخُلَّانِ، فَسَمَّيْتُ هَذِهِ الرِّسَالَةَ: «عِيُونَ الْأَخْبَارِ»، وَجَعَلْتُهَا مُشْتَمَلَةً عَلَى قَسْمَيْنِ، الْقَسْمِ الْأَوَّلِ: فِي عِلَامَاتِ الصَّغْرَى، الْقَسْمِ الثَّانِي: فِي عِلَامَاتِ الْكَبْرَى، ...

61 Bükâi, 'Uyûnü'l-ahbâr, Bağdatlı Vehbi-319, vr. 1a-32a (Müstensih adı ve istinsah tarihi yoktur.).

62 Bükâi, 'Uyûnü'l-ahbâr, Bağdatlı Vehbi-319, vr. 8a (لقد شاهدنا) في بلدة القسطنطينية في سنة إحدى وسبعين ومائة وألف من: غلُو الزنا، كَمُلْ تَأَلَّفَ الْكِتَابُ، بِحَمْدِ اللَّهِ الْمَلِكِ الْوَهَّابِ، وَصَلَوَاتِهِ عَلَى مُحَمَّدٍ خَاتَمِ النَّبِيِّينَ،) 32a، (وَفِشْوُ الْفَجُورِ، وَشُرْبُ الْخُمُورِ، ... وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ أَجْمَعِينَ، نَسَأَلُ اللَّهَ الْعَظِيمَ، رَبَّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ، أَنْ يَتُوفَنَا مُسْلِمِينَ، وَأَنْ يُلْحِقَنَا بِالشَّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ، وَأَنْ يَجْعَلَنَا مِنْ عِبَادِهِ الْمُتَّقِينَ الْمُفْلِحِينَ الْفَائِزِينَ، وَيَجْعَلَ مَا كَتَبْنَا خَالِصًا لَوَجْهِهِ بِمَنِّهِ وَكَرَمِهِ، وَأَنْ يَنْفَعَنَا بِهِ وَوَالِدِينَا وَمَنْ كَتَبَهُ وَقَرَأَهُ. (أ.مِين. إِنَّهُ سَمِعَ الدَّعَاءَ قَرِيبَ مَجِيبٍ. سَنَةَ ١٧١١.

3- 'Akâidü'l-Ebrâr ve Hilâfuhâ 'Akâidü Ehli'n-Nâr

(عقائد الأبرار وخلافها عقائد أهل النار)

Biyografi/bibliyografi kitaplarında zikredilmeyen bu çalışma, Bükâî'nin, İmâm Birgivi'nin *Vasiyetnâmesi*⁶³ tarzında kaleme aldığı anlaşılabilir vasiyettir.

Besmele, hamdele, salvele ve mukaddimesi Arapça; devamı Türkçe olan bu eserin, şu ana kadar, sadece ilk sayfası bulunan bir nüshasını tespit edebildik.⁶⁴

Eserin sadece ilk sayfası bulunduğu için ne müellifin ne de müstensihinin ferâğ kaydı tespit edilebildi. Dolayısıyla, şu anda, yazılış tarihiyle ilgili herhangi bir şey söyleme imkânımız bulunmamaktadır.

Başı şöyledir:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، وَبِهِ ثِقَتِي. الْحَمْدُ لِلَّهِ الْمَلِكِ السَّتَّارِ، الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ. وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَى سَيِّدِ الْأَنْبِيَاءِ وَسَيِّدِ الْأَبْرَارِ، وَعَلَى آلِهِ وَأَصْحَابِهِ الْأَخْيَارِ. أَمَّا بَعْدُ: فَهَذِهِ وَصِيَّةُ الْفَقِيرِ الْحَقِيرِ، الْمَعْتَرِفِ بِالْعِجْزِ وَالْتَقْصِيرِ، وَلِيِّ الدِّينِ الْبُكَائِي، عَفَا [اللَّهُ] عَنْهُ لِلصَّبَّانِ، وَأَهْلِ الْقَرْيَةِ وَالْبُلْدَانِ، كَتَبَهَا بِالْتَّوَكُّيَّةِ لِيَعْمَ نَعْمُهَا، فَسَمَّيْتُهَا: «عَقَائِدُ الْأَبْرَارِ وَخِلَافُهَا عَقَائِدُ أَهْلِ النَّارِ».

Fî Beyâni'l-İmâni ve'l-İslâm: İmân ve İslâm birdir. İki dahi Hazret-i Resûl-i Ekrem (sallallâhu aleyhi ve sellem)'in Hazret-i Cenâb-ı Rabbü'l-Âlemîn indinden getirdiği şeyleri kalp ile inanıp ve dil ile ikrar etmektir. **Fî Beyâni Sıfati'l-İmân:** Sıfatü'l-îmân icmâlen altıdır. (أمنت بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وبالقدر خيره وشره من). **Fî Beyâni Sıfati'l-İmân Tafsîlen:** (أمنت بالله): Ben Allâh-ı Azîmü's-Şân'a inandım, îmân getirdim. Birdir. Zâtında ve sıfâtında bir şeye benzemez. Kemâl sıfât ile muttasıftır. Noksân sıfatlardan berîdir ve münezzehtir...

D- FIKHA DAİR ESERLERİ

Bükâî'nin fıkha dair üç eserini tespit edebildik:

1- *İzâhu'l-Mestûrât* (يضاح المستورات)

Biyografi/bibliyografi kitaplarında zikredilmeyen bu çalışma, İmâm Birgivi'nin (ö. 981/1573)⁶⁵ namazda ta'dil-i erkâna dair olan *Mu'addilü's-salât* adlı meşhur eserinin şerhidir.

63 Herkes için gerekli olan itikad, ibâdet ve ahlâk konularını (ilmihâl) vasiyet tarzında anlatan Türkçe bir eser. Tanıtımı ve üzerine yapılan çalışmalar için bkz. Arslan, *İmâm Birgivi ve Arapça Tedrisatındaki Yeri*, s. 77-82.

64 Bükâî, 'Akâidü'l-ibrâr ve hilâfuhâ 'akâidü ehli'n-nâr, *Riyad Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, el-Mektebetü'l-Merkeziyye, Kısmu'l-Mahtûtât-6797*, vr. 2b (Bükâî'nin üç risâlesinden alınan varakların karışık olarak dizilip tek bir esermiş gibi numaralandırılıp ciltlendiği bir mecmûadır. Sadece vr. 2b bu esere aittir. Diğer iki eser: 1- *Risâle fî beyâni iskâti's-salât* [vr. 3a-3b, 18a. İlk sayfası eksik.], 2- Hac ve Umreyle ilgili Türkçe bir risâle [15a-17b, 5a-14b, 4a-4b. Muhtemelen ilk sayfası ile son sayfası eksik.]).

65 **İmâm Birgivi:** Mehmed b. Pîr Ali b. İskender el-Birgivi (929-981/1523-1573). Hayatı ve eserleri hakkında bilgi için bkz. Arslan, *İmâm Birgivi Hayatı Eserleri ve Arapça Tedrisatındaki Yeri*; Emrullah Yüksel, "Birgivi", *DİA*, VI, 191-194.

Bükâi'nin öğrencilerinin isteği üzerine kaleme alınan ve memzûc şerh metoduyla yazılan bu eserin iki nüshasını tespit edebildik.⁶⁶

Ferâğ kaydına göre, Evâil-i (1-10) Rebiulâhir 1167 (26 Ocak-4 Şubat 1754) seher vaktinde telifi tamamlanmıştır.⁶⁷

Başı şöyledir:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، وَبِهِ نَسْتَعِينُ. الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي رَفَعَ أَسْمَاءَ الْعُلَمَاءِ بِفِعْلِ الْحَسَنَاتِ، وَفَرَضَ عَلَيَّ الْعِبَادَ خَمْسَ صَلَوَاتٍ، وَجَعَلَهَا نُورًا وَبِرَهَانًا وَنَجَاةً لِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ. وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَيَّ مُحَمَّدٍ خَيْرَ الْمَخْلُوقَاتِ، وَعَلَى آلِهِ وَأَصْحَابِهِ الْمُقْتَسِبِينَ مِنَ الْمَشْكَاتِ. أَمَّا بَعْدُ: فَيَقُولُ الْمُفْتَقِرُ إِلَى رَحْمَةِ رَبِّهِ الْغَنِيِّ، وَلِيِّ الدِّينِ بْنِ خَلِيلِ الْبُكَائِيِّ، ... السَّاكِنِ فِي مَدِينَةِ قَسْطَنْطِينِيَّةِ طَيِّبَةِ ...: فَلَمَّا كَانَ كِتَابُ «مُعَدِّلِ الصَّلَاةِ» كِتَابًا فَاخِرًا، ... لِمَوْلَانَا ... مُحَمَّدِ بْنِ پِيرِ عَلِيِّ الْبُزْكَوِيِّ ... وَلِذَا أُرِدْتُ تَعْلِيمَهُ لِطَلَّابِي، ... فَسَمَّيْتُهُ «إِيضَاحَ الْمَسْتَوْرَاتِ» ... فَقَالَ الْمَصْتَفَى: (بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ) جَمَعَ بَيْنَ الْبِسْمَلَةِ وَالْحَمْدَةِ فِي أَوَّلِ كِتَابِهِ مُوَافَقَةً لِلْكِتَابِ الْكَرِيمِ وَالذِّكْرِ الْحَكِيمِ، وَامْتِثَالًا لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «كُلُّ أَمْرٍ ذِي بَالٍ لَمْ يُدْأَأْ بِسْمِ اللَّهِ فَهُوَ أَبْتَرٌ»، ...

2- Risâle fî beyâni iskâtî's-salât (رسالة في بيان إسقاط الصلاة)

Biyografi/bibliyografi kitaplarında zikredilmeyen bu çalışma, “kişinin vefâtından sonra, malından fakirlere fidye verilerek namaz borçlarının düşürülmesi” manasındaki “iskât-ı salât” işleminin tatbik kaidelerine dairdir.

Bu eser, Bükâi'nin, dönemindeki bazı imamların iskât-ı salât ve diğer hukukullâh ve hukuku'l-ibâdla ilgili vasiyetleri şer'î şerîfe aykırı bir şekilde uyguladıklarını duyması üzerine kaleme alınmıştır.

Besmele, hamdele ve salvelesi Arapça; devamı Türkçe olan bu eserin şu ana kadar, birinin mukaddimesi eksik olmakla birlikte, iki nüshasını tespit edebildik.⁶⁸

66 Bükâi, *İzâhu'l-mestürât*, 1- *Medine Mektebetü'l-Melik Abdilaziz, Mecmûatü Ârif Hikmet-6/2*, vr. 160b-211a (Müellifin ferâğ kaydı vardır. Müstensih adı ve istinsah tarihi yoktur.); 2- *Trabzon İl Halk Ktp-337*, vr. 1b-58b (Kütüphane kaydında risalenin adı: *İzahu'l-Mustevrat ala Muaddili's-Salat* şeklindedir. Müellifin ferâğ kaydı vardır. Müstensih adı ve istinsah tarihi yoktur. Ancak te'liften ferâğ kaydında verilen 1195/1781 yılı istinsah tarihi olmalıdır.).

67 Bükâi, *İzâhu'l-mestürât*, *Medine Mektebetü'l-Melik Abdilaziz, Mecmûatü Ârif Hikmet-6/2*, vr. 211a (ووقع الفراغ بتنميته، بحسن عون الله وتوفيقه، ووثاق همه القلب وتذويقه، ومزيد محض الحب وتشويقه، برحق) 211a عذوبة ألفاظه وتحقيقه، وكشف اتراح الظن وتبريقه، وبسط انشراح اليقين وتشريقه، في أوائل ربيع الآخر في وقت السحر، ودعوت إلى الله تعالى مستمداً في ساحة كرمه، الذي لا يرد السائل في بابه، ورجوت إجابته في حق النشر، وهو حسبي ونعم الكيل. وصلى الله تعالى على سيدنا محمد أفضل نبي وأكرم رسل وسلم تسليمًا كثيرًا، وعلى آله وأصحابه الطيبين الطاهرين، Trabzon İl Halk Ktp-337, vr. 58b (Bu nüshada ay ve gün aynı, fakat yıl olarak 1195/1781 [سنه خمس وتسعين] tarihi görülüyor. Ancak ibarenin akışına göre telif tarihi olması gereken bu tarih, müellifin vefâtından sonraki bir zamana rast gelmektedir. Dolayısıyla müstensihin, müellifin teliften ferâğ kaydındaki tarihi değiştirerek istinsahtan ferâğ kaydına dönüştürmeye teşebbüs ettiği anlaşılmaktadır.).

68 Bükâi, *Risâle fî beyâni iskâtî's-salât*, 1- *Beyazıt Devlet Ktp., Beyazıt-2721*, vr. 168b-171a (Müstensih: Hâfızu'l-Kur'an Mehmed Emin. İstinsah tarihi: 17 Zilkâde 1169 [13 Ağustos

Müellifin ferâğ kaydı yoktur. Müstensihin ferâğ kaydına göre 17 Zilkâde 1169 (13 Ağustos 1756) tarihinde istinsâhı tamamlanmıştır.⁶⁹ Dolayısıyla eser, bu tarihten önce yazılmış olmalıdır.

Başı şöyledir:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ. الحمد لله الذي خلق الحياة والممات، ورفع أسماء العلماء بفعل الحسنات، ووجّب على العباد إسقاط الصلاة. والصلاة والسلام على محمد خير المخلوقات، وعلى آله وأصحابه المقتسين من المشكات [التاء للمشاكلة]. أما بعد:

İhvân-ı mü'minine mâlumdur: Bu dünya dâr-ı bî-bekâ olup, âkıbet bu dâr-ı fenâya gelenler dâr-ı bekâya irtihalleri meczûm ve muhakkaktır. Binâen alâ zâlik her mü'min ve mü'mineye lâzımdır ki kendi elinden geldiği kadar bu dünyada a'mâl-i sâlihaya sa'y, husûsan kendüden sonra kalub munkatı' olmayacak amele ikdâm eyleye ki hakkında vârid olmuştur: *ed-Dünyâ mezra'atü'l-âhire*. Bu hadis-i şerîfin fahvâsı üzere bu dünyada herkes ne ekerse dâr-ı bekâda onu biçer. Ve dahi sadaka-i câriye ve kendi fevt olup munkatı' olmayan a'mâl-i sâlihaya ve iskât-ı salâtını ve üzerinde olan hukûkullâh ve hukûku'l-ibâd vasiyyet etmeği ve böylece amel edenler hakkında Hak Celle ve 'Alâ tarafından nice nice müjdeler vârid olduğuna binâen bu fakîru'l-hakîr el-mu'terifu bi'l-aczi ve't-taksîr **Velîyyüddîn b. Halîl el-Bükâî** teemmül ve tefekkür edip, zamanımız eimmelerinden yakînen ilim lâhik olup, meyyitin iskât-ı salât ve sâir hukûkullâh ve hukûku'l-ibâd için vasiyyet eylediği vasâyânın tenfizi Şer'-i Şerîf üzere olmayıp, hilâf-ı Şer' üzere olduğu istimâmız olup, mü'min karındaşlarımıza terahhumen bu fakîr ve hâdim-i ümmet-i Muhammed, kütüb-i mu'teberâtın iskât-ı salât hakkında vech-i meşrû' üzere üç sûret ihrâc edip, iskât-ı salâtın, devir ve sâir hukûkâtın tenfizi beyân olundu. Hemân Hak Celle ve 'Alâ Hazretleri amel etmesini eimme ve cümle mütasaddîye nasîb eylesin. Âmin. ...

3- Hac ve Umre Risâlesi

Biyografi/bibliyografi kitaplarında zikredilmeyen bu çalışma, hac ve umre hakkındadır.

1756); 2- 'Akâidü'l-ibrâr ve hilâfihâ 'akâidü ehli'n-nâr, *Riyad Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, el-Mektebetü'l-Merkeziyye, Kısmu'l-Mahtûtât-6797* (Bükâî'nin üç risâlesinden alınan varakların karışık olarak dizilip tek bir esermiş gibi numaralandırılıp ciltlendiği bir mecmûadır. 3a-3b, 18a varakları bu esere aittir [Müstensih adı yoktur. Risâlenin sonunda normalde te'lif tarihi olması gereken 1172/1758-59 tarihi bulunmaktadır. Ancak diğer nüshanın istinsâh tarihi bile bundan önce olduğuna göre, bu tarihin de yine istinsah tarihi olması gerekir.]. Diğer iki eser: 1- 'Akâidü'l-ibrâr ve hilâfihâ 'akâidü ehli'n-nâr [vr. 2b. Sadece ilk sayfası mevcut.], 2- Hac ve Umre Risâlesi [vr. 15a-17b, 5a-14b, 4a-4b. İlk ve son sayfaları eksik.].

69 Bükâî, *Risâle fî beyâni iskâtî's-salât*, Beyazıt Devlet Ktp., Beyazıt-2721, vr. 171a (قد تَمَّ هذه) نسخة المباركة في الأسكدار وقت السير من يد عبد الضعيف المحتاج إلى ربه محمد أمين الشهير بـ«حافظ القرآن». ٧١ ذي القعدة سنة ٩٦١.

Eser bir “mukaddime”, yirmi bir “fasıl” ve bir “fürü” dan oluşmaktadır. Başlıkları şöyledir:

Mukaddimenin sadece beşinci fasıldan itibaren konu başlıklarının verildiği son kısmı mevcuttur (vr. 15a).

Evvelki Fasıl: Hacc-ı şerif farz olup da terk edenin ukûbetini beyân eder (vr. 15a-15b).

İkinci Fasıl: Haccedene ne kerâmet verilir ânı beyân eder (vr. 15b).

Üçüncü Fasıl: Haccın farzlarını beyân eder (vr. 15b).

Dördüncü Fasıl: Haccın vâciblerini beyân eder (vr. 15b-16b).

Beşinci Fasıl: Haccın sünnetlerini beyân eder (vr. 16b-17a).

Altıncı Fasıl: Mikâtları beyân eder (vr. 17a).

Yedinci Fasıl: İhrâm ahvâlini beyân eder (vr. 17a-17b).

Sekizinci Fasıl: Muhrime haram olan eşyaları beyân eder (vr. 17b, 5a).

Dokuzuncu Fasıl: Muhrime işlemesi câiz olan nesnelere beyân eder (vr. 5a).

Onuncu Fasıl: Hatunlar ihrâmını beyân eder (vr. 5a-5b).

On Birinci Fasıl: Sabilerin ihrâmını beyân eder (vr. 5b).

On İkinci Fasıl: Cinâyetler ve keffâretler ahvâlini beyân eder (vr. 5b-7a).

On Üçüncü Fasıl: Kurban ahvâlini beyân eder (vr. 7a-7b).

On Dördüncü Fasıl: Mekke-i Mükerrreme'ye duhûl ve tavâf ahvâlini beyân eder (vr. 7b-9a).

On Beşinci Fasıl: Sa'y ahvâlini beyân eder (vr. 9a).

On Altıncı Fasıl: Mekke'den Arafat'a gitmek ahvâlini beyân eder (vr. 9a-10a).

On Yedinci Fasıl: Arafat'tan Müzdelife'ye gitmek ahvâlini beyân eder (vr. 10a-10b).

On Sekizinci Fasıl: Minâ'da bayram günü ahvâlini beyân eder (vr. 10b-11b).

On Dokuzuncu Fasıl: Hacc'dan fâriğ oldukda umre etmek ahvâlini beyân eder (vr. 11b-12a).

Yirminci Fasıl: Tavâf-ı vedâ ahvâlini beyân eder (vr. 12a-12b).

Yirmi Birinci Fasıl: Medîne-i Münevvere'de kabr-i şerifi ziyâret etmek ahvâlini beyân eder (vr. 12b-14b).

Fürû': Hacc-ı şerîfe müteallik olan mesâil-i müteferrika beyân eder (vr. 14b, 4a-4b).

Mevcut kısmı Türkçe olan bu eserin, şu ana kadar, muhtemelen ilk sayfası ile son sayfası eksik bir nüshasını tespit edebildik.⁷⁰

Eserin ilk ve son sayfaları bulunmadığı için ne müellifin ne de müstensihin ferâğ kaydı tespit edilebildi. Dolayısıyla, şu anda, yazılış tarihiyle ilgili herhangi bir şey söyleme imkânımız bulunmamaktadır. Aynı sebepten dolayı eserin başını verme imkânımız da yoktur.

E- İSLÂM TARİHİ, VAAZ VE İRŞÂDA DAİR ESERLERİ

Bükâî'nin İslâm tarihi, vaaz ve irşâda dair dört eserini tespit edebildik:

1- Ravzatü'r-reyâhîn (روضة الرياحين) ve Tetimmesi: Münşe'âtü'l-mülûk (منشآت الملوك)

Biyografi/bibliyografi kitaplarında da zikredilen⁷¹ bu çalışma, Hulefâ-i Râşidîn'in menkıbelerine dairdir. Bazı kaynaklarda "Menâkıb-i Çehâryâr-i Güzîn" adıyla da zikredilmektedir.

Birkaç versiyonu olduğu anlaşılan eser, ana hatlarıyla bir "mukaddime", her biri dokuzar fasıldan meydana gelen dört "bâb", bir "furû" ve "Münşe'âtü'l-mülûk" adı verilen bir "tetimme"den oluşmaktadır.

Mukaddimede besmele hamdele ve salveleden sonra; müellifin adı, hangi padişah zamanında telif edildiği, telif sebebi, eserin adı, bölümlerin başlıkları ve mukaddimenin Arapça, devamının Türkçe yazılmasının sebebi yer almaktadır.

Birinci bâb: Hz. Ebû Bekir; 1. Fasil: Şemâli, 2. Fasil: Müslüman oluş sebebi, 3. Fasil: İsmi ve künyesi, 4. Fasil: Hilâfet müddeti ve adâleti, 5. Fasil: Faziletleri, 6. Fasil: Mağara kıssası, 7. Fasil: Kerâmeti, 8. Fasil: Cömertliği, 9. Fasil: Ömrü ve vefâtı.

İkinci bâb: Hz. Ömer; 1. Fasil: Şemâli, 2. Fasil: Müslüman oluş sebebi, 3. Fasil: İsmi ve künyesi, 4. Fasil: Hilâfet müddeti ve adâleti, 5. Fasil: Faziletleri, 6. Fasil: Cesâreti, 7. Fasil: Kerâmeti, 8. Fasil: Cömertliği, 9. Fasil: Ömrü ve vefâtı.

70 Bükâî, 'Akâidü'l-ibrâr ve hilâfuhâ 'akâidü ehli'n-nâr, Riyad Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, el-Mektebetü'l-Merkeziyye, Kısmu'l-Mahtûtât-6797 (Bükâî'nin üç risâlesinden alınan varakların karışık olarak dizilip tek bir esermiş gibi numaralandırılıp ciltlendiği bir mecmûadır. 15a-17b, 5a-14b, 4a-4b varakları bu esere aittir. Diğer iki eser: 1- 'Akâidü'l-ibrâr ve hilâfuhâ 'akâidü ehli'n-nâr [vr. 2b. Sadece ilk sayfası mevcut.], 2- Risâle fi beyâni tskâtî's-salât [vr. 3a-3b, 18a. Sadece ilk sayfası eksik.]).

71 Bursalı, Osmanlı Müellifleri, I, 46 ("Ravzatü'r-reyâhîn – Menâkıb-i Çehâr-Yâr-i Güzîn"); Bağdatlı, Hediyetü'l-ârifin, II, 501; Karabulut vd. Mu'cem, V, 3887.

Üçüncü bâb: Hz. Osman; 1. Fasil: Şemâli, 2. Fasil: Müslüman oluş sebebi, 3. Fasil: İsmi ve künyesi, 4. Fasil: Hilâfet müddeti ve adâleti, 5. Fasil: Faziletleri, 6. Fasil: Hayâsı, 7. Fasil: Kerâmeti, 8. Fasil: Cömertliği, 9. Fasil: Ömrü ve şehâdeti.

Dördüncü bâb: Hz. Ali; 1. Fasil: Şemâli, 2. Fasil: Müslüman oluş sebebi, 3. Fasil: İsmi ve künyesi, 4. Fasil: Hilâfet müddeti ve adâleti, 5. Fasil: Faziletleri, 6. Fasil: Cesâreti, 7. Fasil: Kerâmeti, 8. Fasil: Cömertliği, 9. Fasil: Ömrü ve şehâdeti.

Furû': Ehl-i Sünnet'in Hulefâ-i Râşidîn hakkındaki itikadları.

Tetimme (*Münşe'âtü'l-mülûk*): Sultanlara nasihatler.

Mukaddimesi Arapça, devamı Türkçe olan bu eserin şu ana kadar, biri başından eksik olmak üzere, beş nüshasını tespit edebildik.⁷²

Tespit edebildiğimiz kadarıyla mukaddimesinde **Sultan III. Osman**'ın anıldığı⁷³ *Ravzatü'r-reyâhîn* ve tetimmesi *Münşe'âtü'l-mülûk*'ün ilk versiyonu 9 Rebiülevvel 1169 (13 Aralık 1755) Cuma gecesi Yatsıdan sonra tamamlanmıştır.⁷⁴

- 72 Bükâi, *Ravzatü'r-reyâhîn*, 1- Hacı Selim Ağa-494/2, vr. 5b-94b (*Menâkıb-i Çehâryâr-i Güzin* adıyla kayıtlı. İkinci risâle olmakla birlikte varak numaraları 1'den başlıyor. Müstensih adı ve istinsâh tarihi yok. Kitabın tetimmesi olan *Münşe'âtü'l-mülûk* yok.); 2- Hacı Mahmud Efendi-1806/1, vr. 1b-68b (*Ravza*), 68b-75a (*Münşe'ât*) (Müstensih adı ve istinsâh tarihi yok.). 3- Hacı Mahmud Efendi-4511, vr. 1b-39a (*Ravza*'nın 3. bâbının 9. Faslı ile başlıyor.), 39b-48b (*Münşe'ât*) (Bu nüshada bazı problemler var. Şöyle ki vr. 39'a da *Ravza*'nın telif tarihi olarak "9 Rebiülevvel 1171 Cuma gecesi yatsıdan sonra [21 Kasım 1757 Pazartesi]" verilmiş. Ancak dikkat edilirse hem milâdi karşılığında gün tutmuyor [Cuma gecesi-Pazartesi] hem de diğer nüshalardaki tarihlere göre, ay gün ve vakit aynı, sadece yıl farklı [1169-1171]. Dolayısıyla bu 1171 tarihi istinsâh tarihi olmalı. Vr. 48b'in iki kenarındaki istinsâhtan ferâğ kaydında ise "müstensih: Defter-i Hâkânî kâtabi Mustafa Sabri; istinsâh tarihi: 5 Cemâziyelâhîr 1191 [11 Temmuz 1777 Cuma]" veriliyor. Sonuç itibariyle sadece tek rakamı [سبعين - 70] farklı olan bu tarihlerden [1171-1191] biri diğerinden tahrif edilmiş olmalı. Bu nüshadaki son bir tuhaflık ise herhangi bir açıklama yapılmadan metnin sonunda verilen 16 Muharrem 1224 [3 Mart 1809 Cuma] tarihidir.); 4- Yazma Bağışlar-4006/1, vr. 1b-86a (*Ravza+Münşe'ât* [vr. 78a-86a]) (Müstensih: es-Seyyid Abdullah b. el-Hâc Sâlih Efendi. İstinsâh tarihi: 6 Receb [11]70 [27 Mart 1757 Pazar]. Metnin sonunda da bir tarih veriliyor: Gurre-i [1] Cemâziyelâhîr 1179 [15 Kasım 1765 Cuma]), 86b-94a (*Münşe'ât*) (Müstensih adı yok. İstinsâh tarihi: Gurre-i [1] Cemâziyelâhîr 1179 [15 Kasım 1765 Cuma]); 5- Darülmenevi-144M, vr. 5a-114b (*Ravza*), 115a-138a (*Münşe'ât*) (Müstensih adı yok. İstinsâh Tarihi: 1180 [1766-67]).
- 73 Bükâi, *Ravzatü'r-reyâhîn*, Hacı Selim Ağa-494/2, vr. 6b; Hacı Mahmud Efendi-1806/1, vr. 2b. (... السلطان عثمان خان ابن السلطان مصطفى خان ابن السلطان محمد خان ...).
- 74 Bükâi, *Ravzatü'r-reyâhîn*, Hacı Selim Ağa-494/2, vr. 94a-94b (Bu nüshanın sonunda *Münşe'âtü'l-mülûk* yok); Hacı Mahmud Efendi-1806/1, vr. 68a-68b. (قد وقع الفراغ من تحرير هذا الكتاب) الشريف، بعون الله الملك اللطيف، فله الحمد على الإتمام، والشكر على الإحسان، إن شكره غير مقدور، إلا أن العاجز بعد السعي معذور، والصلاة والسلام على خير الأنام، وعلى آله وأصحابه الكرام، عدد ما يرسم بالأقلام، ما دام الابتداء والاختتام، في ليلة الجمعة بعد العشاء تسعة في ربيع الأولي في سنة تسعة وستين ومائة وألف من الهجرة النبوية. قد غفر الله ولئى الدين ولوالديه وأساتذته، وللمن نظر فيه فوجد تحريفاً وأصلحه، ولجميع المؤمنين والمؤمنات، يوم يقوم الحساب، نعم المولى ونعم الوهاب. ودعوت في نشر هذا الكتاب. اللهم أجب دعوتي، بحرمة سيد المستطاب، أمين. أموت ويبقى كل ما قد كتبه/فيا الوهاب. ودعوت في نشر هذا الكتاب. اللهم أجب دعوتي، بحرمة سيد المستطاب، أمين. أموت ويبقى كل ما قد كتبه/فيا الوهاب. (ليت من يقرأ كتابي دعا ليا/العلي إلهي تغف عني خطيئتي/وتغفر زلاتي وسوء فعاليا/).

الأئمة⁸⁰ adlarıyla zikredilen bu çalışma, İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe, önde gelen üç öğrencisi ve diğer üç mezhep imamının menkıbelerine dairdir.

Mukaddimeden (vr. 1b-2a) sonra üç “fasıl” ve bir “hâtime”den oluşmaktadır.

Birinci Fasıl: İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe'nin menkıbeleri (17 vecihtir. 1. Vecih: Doğumu, 2. Vecih: İsmi ve Nesebi, 3. Vecih: Annebabasının verai, 4. Vecih: Hayatının ilk devresi, 5. Vecih: Verai, 6. Vecih: Karşılaştığı sahâbiler, 7. Vecih: Zekâsı, 8. Vecih: Ferâseti, 9. Vecih: Duâsı ve münâcâtı, 10. Vecih: Güvenilirliği ve dindarlığı, 11. Vecih: Kerâmetleri, 12. Vecih: Cömertliği, 13. Gece kalkıp hatimle namaz kılması, 14. Vecih: Rüyası, 15. Vecih: Rüyada görülmesi, 16. Vecih: Sorular ve cevaplar, 17. Ölüm sebebi) (vr. 2a-27a).

İkinci Fasıl: İmâm-ı Âzam'ın en bilgili, en eski ve meşhur talebeleri (3 kavildir. 1. Kavi: İmam Ebû Yûsuf, 2. Kavi: İmam Muhammed, 3. Kavi: Dâvûd-i Tâî) (vr. 27a-31a).

Üçüncü Fasıl: Diğer üç mezhep imamının menkıbeleri (3 kavildir. 1. Kavi: İmam Şâfiî, 2. Kavi: İmam Ahmed b. Hanbel, 3. Kavi: İmam Mâlik) (vr. 31a-36b).

Hâtime: Müellifin itikad ve ameldeki mezhebi (vr. 36b-38a).

Bükâi'nin, havâs ve avâmma hediye olmak üzere yazdığı bu kitabın sadece bir nüshasını tespit edebildik.⁸¹

Ferağ kaydına göre 1170 (1756-57) yılında telifi tamamlanmıştır.⁸²

Başı şöyledir:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ. الحمد لله الذي جعل العلم زِينًا للعلماء، وسراجًا للأئمة في ظلمة الظلماء، وهديةً للمهتدين كالنجوم في جَوْ السماء، وسلاحًا على القاصدين والأعداء، فصاروا في الدين يَنابِيعَ الحكم، وفي الشريعة مصابيحَ الظلم، عفا الله عنهم السيئات، وضاعف الله لهم الحسنات، ورفَع لهم في جَنَّاتِهِ الدرجات، كما أَخْبَرَ في كتابه عَالِمُ السِّرِّ والخفيات: ﴿والذين أوتوا العلم درجات﴾. والصلاة والسلام على شفيح العُصاة، وعلى آله وأصحابه [الذين] نالوا في روضات الجَنَّات، وفازوا عن نيران الدَّرَكَات. أمَّا بعدُ: فيقول المفتقر إلى رحمة ربه الغني، وليّ الدين بن خليل البكائي، عفا عنهما:

80 Bağdathî, *İzâh*, II, 9.

81 Bükâi, *Sırru'l-ümme*, *Riyad Mektebetü Merkezi'l-Melik Faysal li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye* (Mikrofilm no: 3867-FH), vr. 1b-38a (Müstensih adı ve istinsah tarihi yoktur.).

82 Bükâi, *Sırru'l-ümme*, *Riyad Mektebetü Merkezi'l-Melik Faysal li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye* (Mikrofilm no: 3867-FH), vr. 37b-38a (الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله). وقد بلغ مناقب الأئمة الأربعة بالإتمام على يد مؤلفه وليّ الدين بن خليل البكائي، غفر الله لهما ولأستاذة، ولمن دعا إليه، وللؤمنين والمؤمنات، يوم يقوم الحساب، وهو حسبي ونعم الوكيل، وصلى الله على سيدنا محمد أفضل نبي وأكرم رسل، وسلم تسليمًا كثيرًا، وأصحابه الطيبين الطاهرين، وعلى التابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين، بجاه سيد المرسلين، سنة سبعين (ومائة) وألف من هجرة النبوة).

فلما رأيت أكثر الناس لا يعلمون مذهبهم في العمل، واشتغالهم بما لا ينفعهم، وإعراضهم عما يُقرَّبهم إلى خالفهم: فقد خلج ببالي، وخطر في خيالي، أن أُعَلِّمَ لهم مذهب الإمام الأعظم، والهمام الأقدم، وسراج الأئمة، ليكون هديةً إلى الخاصَّة والعامة، وبعثاً في روضات الجَنَّة، فتوَكَّلْتُ على الله له الإحسانُ والمِنَّة، فسَمَّيْتُ هذه الرسالة: «سِرُّ الأُمَّة»، وجعلتها مشتملةً على ثلاثة فصول. الفصل الأول: في مَنْقَبَةِ الإمام الأعظم، ومرتبَةِ الهمام الأفخم، وارث علوم المرسلين، سراجِ الوَلَّةِ والدين، سلطانِ علماء الغرب والشرقين، وبرهانِ فقهاء العرب والعراقين. الفصل الثاني: في مناقب أعلم تلاميذه وأقدمهم ومشهورهم. الفصل الثالث: في مناقب أئمة الثلاثة: مالك بن أنس المدني، ومحمد بن إدريس الشافعي، وأحمد بن حنبل البغدادي.

3- *İhyâü'l-Kulüb* (إحياء القلوب)

Biyografi/bibliyografi kitaplarında zikredilmeyen bu çalışma Ümmet-i Muhammed'e dairdir.

Mukaddimeden (s. 33-34) sonra üç "bâb"dan oluşmaktadır.

Birinci Bâb: Ümmet-i Muhammed'in Fazîletleri (s. 35-74).

İkinci Bâb: Ümmet-i Muhammed'in Özellikleri (s. 75-90).

Üçüncü Bâb: Ümmet-i Muhammed'in Amelleri (s. 91-111).

Bükâi'nin, kardeşlere hediye, dostlara hatıra olmak üzere yazdığı bu risalenin, şu ana kadar iki yazma nüshası ile Saîd Abdülfettâh tarafından yapılan tahkikli neşrini tespit edebildik.⁸³

Ferağ kaydına göre 11 Zilkade 1173 (25 Haziran 1760) tarihinde telifi tamamlanmıştır.⁸⁴

Başu şöyledir (s. 33-34):

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، وَبِهِ تَقَيَّتِي. الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَرْسَلَ حَبِيبَهُ رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ، وَأَنْزَلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنَ الْمُبِينِ، وَجَعَلَ أُمَّتَهُ خَيْرَ الْأُمَّمِ السَّالِفِينَ. وَالصَّلَاةَ وَالسَّلَامَ عَلَى خَيْرِ خَلْقِهِ مُحَمَّدِ الْآمِينَ، وَعَلَى آلِهِ

83 Bükâi, *İhyâü'l-kulüb*, 1- *Mekke Mektebetü'l-Haremî'l-Mekkiyyi's-Serif-4468/1*, vr. 0b-9a ((Bu nüshanın hattı Bükâi'nin Babadağı'nda yazdığı dilekçenin [BOA, Fon Numarası: C. AS., Dosya: 66, Gömlek: 3129] hattına çok benzemektedir. Müstensih adı da zikredilmediğine göre, müellif hattı olma ihtimali yüksektir. Nüshanın tanıtımı için bkz. Muhammed b. Seyyid Ahmed Mutürrahmân vd., *el-Fihrisü'l-muhtasar li-mahtütâti Mektebeti'l-Haremî'l-Mekkiyyi's-Serif*, Riyad: Mektebetü'l-Melik Fehd el-Vataniyye, 1426/2006, III, 1244, no: 4557.); 2- *Câmiatü'l-Kahire-15386*, 30 vr. (Nüshanın başından ve sonundan fotoğraflar için bkz. Bir sonraki maddede zikredilecek neşir, s. 21-29); 3- *thk. Saîd Abdülfettâh*, Kahire: Dâru'l-Emîn, 1414/1993, 158 s. (metin, s. 32-111).

84 Bükâi, *İhyâü'l-kulüb*, Mekke Mektebetü'l-Haremî'l-Mekkiyyi's-Serif-4468/1, vr. 9a: Tahkikli neşir, s. 29 (yazmanın son sayfasının resmi), 111 (فضائل الأمة المرحومة الطيبة) 111 وقد وقع الفراغ من فضائل الأمة المرحومة الطيبة (111) الممدوحة، [على يد مؤلفه ولي الدين البكائري بن خليل، غفر الله لهما ولأستاذة]، ولمن دعا إليه، وللمؤمنين والمؤمنات، يوم يقوم الحساب، وهو حسبي ونعم الوكيل، وصلى الله [تعالى] على سيدنا محمد أفضل النبي وأكرم الرسل؛ وسلم تسليمًا كثيرًا، وأصحابه الطيبين الطاهرين، وعلى التابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين، بجاء سيد المرسلين، [والحمد لله رب العالمين]، في [١١ ذي القعدة سنة ١١٧١هـ].

وصحبه أجمعين. أما بعد: فيقول أقرُّ عباد الله الغني العلي، وأخوَّجهم إلى غفرانه وعفوه الجلي، ولطفه الخفي، المدعوُّ بين أمثاله وإخوانه بلفظ: «ولي الدين البُكائي»،...: لَمَّا أَحَبَّرَ اللهُ تَعَالَى فِي شَرَفِ هَذِهِ الْأُمَّةِ فِي كِتَابِهِ الْمُبِينِ: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ...﴾ [سورة آل عمران: ٣/١١٠] الآية، وَأَحَبَّرَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي شَأْنِ أُمَّتِهِ فِي «الْمَصَابِيحِ» أَنَّهُ قَالَ: «مَثَلُ أُمَّتِي مَثَلُ الْمَطَرِ، لَا يُدْرَى: أَوَّلُهُ خَيْرٌ أَمْ آخِرُهُ؟...» الحديث: فَقَدْ خَلَجَ بِبَالِي، وَخَطَرَ فِي خِيَالِي، ذَاتَ لَيْلَةٍ فِي شَهْرِ الْغُفْرَانِ، بِعِنَايَةِ الْمَنَانِ، أَنْ أَكْتُبَ رِسَالَةً مُجْمَلَةً فِي شَرَفِ الْأُمَّةِ الْمَرْحُومَةِ هَدِيَّةً لِلْإِخْوَانِ، وَتَذَكُّرَةً لِلخُلَّانِ، فَسَمَّيْتُ هَذِهِ الرِّسَالَةَ: «إِحْيَاءُ الْقُلُوبِ»، وَجَعَلْتُهَا مُشْتَمَلَةً عَلَى ثَلَاثَةِ أَبْوَابٍ، الْبَابُ الْأَوَّلُ: فِي ذِكْرِ فَضَائِلِهَا، الْبَابُ الثَّانِي: فِي ذِكْرِ خِصَائِصِهَا، الْبَابُ الثَّلَاثُ: فِي ذِكْرِ أَعْمَالِهَا...

4- Ravzatü'l-Cenne [fî Hakki'l-Mesâcid] (روضه الجنة [في حق المساجد])

Biyografi/bibliyografi kitaplarında zikredilmeyen bu çalışma mecidler hakkındadır.

Mukaddimeden (vr. 10b) sonra beş “fasıl”dan oluşmaktadır.

Birinci Fasıl: Mescidlerin fazileti hakkındadır (vr. 10b-12b).

İkinci Fasıl: Mescidlere hürmet hakkındadır (vr. 12b-13b).

Üçüncü Fasıl: Mescid inşâ edenin fazileti hakkındadır (vr. 13b-14a).

Dördüncü Fasıl: Cemâatin fazileti ve cemâati terkedenin sıkıntısı hakkındadır (vr. 14a-15b).

Beşinci Fasıl: Mescidlerde özürsüz olarak dünya kelâmı konuşmak hakkındadır (vr. 15b-17b).

Bükâi'nin, kardeşlere, havâs ve avâmma hediye, Cennet bahçelerine vesile olmak üzere yazdığı bu risalenin, şu ana kadar sadece bir nüshasını tespit edebildik.⁸⁵

Ferağ kaydına göre, Evâhir-i (21-30) Cemâziyelevvel 1174 (29 Aralık 1761-7 Ocak 1762) tarihinde akşamla yatsı arasında telifi tamamlanmıştır.⁸⁶

Başî şöyledir:

85 Bükâi, *Ravzatü'l-cenne*, *Mekke Mektebetü'l-Haremî'l-Mekkiyyi's-Şerif-4468/2*, vr. 10b-17b (Bu nüshanın hattı Bükâi'nin Babadağ'ında yazdığı dilekçenin [BOA, Fon Numarası: C. AS., Dosya: 66, Gömlek: 3129] hattına çok benzemektedir. Müstensih adı da zikredilmediğine göre, müellif hattı olma ihtimali yüksektir. Nüshanın tanıtımı için bkz. Muhammed b. Seyyid Ahmed Muturrahmân vd., *el-Fihrisü'l-muhtasar li-mahtütâti Mektebeti'l-Haremî'l-Mekkiyyi's-Şerif*, III, 1266, no: 4658.).

86 Bükâi, *Ravzatü'l-cenne*, *Mekke Mektebetü'l-Haremî'l-Mekkiyyi's-Şerif-4468/2*, vr. 17b (فقد وقع الفراغ بتنميته، بحسن عون الله وتوفيقه، ووثاق همّة القلب وتدويقه، في يد عبد الضعيف مؤلفه، غفر الله له ولوالديه ولاستاده ولتلاميذه، في أواخر جمادى الأول في بين العشاءين، وهو العفو الغفور، وصلى الله على سيدنا محمد أفضل نبي وأكرم رُسُلٍ، وعلى آله وأصحابه أجمعين، سنة ١١٧٤ هـ.م.).

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، وَبِهِ ثَقَّتِي. الحمد لله الذي أضاف المساجد إلى ذاته الكريم، وأذن أن تُرْفَع ويُذَكَّرَ فيها اسمه العظيم، وجَعَلَهَا كَرُوضَاتِ الْجَنَّةِ النِّعِيمِ. والصلاة والسلام على مُحَمَّدٍ الذي خُلِقَهُ الْعَظِيمِ، وَعَلَى آلِهِ وَأَصْحَابِهِ الَّذِينَ نَالُوا بِمُدَاوَمَةِ الْمَسَاجِدِ إِلَى دَارِ الْمَقِيمِ. أمَّا بعد: فيقول المفتقر إلى رحمة رَبِّهِ الْغَنِيِّ، وَلِيِّ الدِّينِ الْبُكَائِيِّ، ...: وَلَمَّا كَانَتْ الْمَسَاجِدُ رُوضَةً مِنْ رِيَاضِ الْجَنَّةِ، وَرُوحَةً لِلْمُؤْمِنِينَ الْخَاصَّةِ: فَقَدْ خَلَجَ بِبَالِي، وَخَطَرَ فِي خِيَالِي، ذَاتَ يَوْمٍ أَنْ أَكْتُبَ رِسَالَةً فِي حَقِّ الْمَسَاجِدِ لَتَكُونَ هَدِيَّةً إِلَى الْخَاصَّةِ وَالْعَامَّةِ، وَبَاعَثًا إِلَى رُوضَاتِ الْجَنَّةِ، ...، فَسَمَّيْتُ هَذِهِ الرِّسَالَةَ: «رُوضَةُ الْجَنَّةِ»، وَجَعَلْتُهَا مُشْتَمَلَةً عَلَى خَمْسَةِ فصولٍ، الْفَصْلُ الْأَوَّلُ: فِي فَضِيلَةِ الْمَسَاجِدِ، الْفَصْلُ الثَّانِي: فِي حُرْمَةِ الْمَسْجِدِ، الْفَصْلُ الثَّلَاثُ: فِي فَضِيلَةِ بَنَائِي الْمَسْجِدِ، الْفَصْلُ الرَّابِعُ: فِي فَضِيلَةِ جَمَاعَةِ الْمَسْجِدِ، الْفَصْلُ الْخَامِسُ: فِي حَدِيثِ الدُّنْيَا فِي الْمَسْجِدِ. ...

F- ARAP DİLİNE DAİR ESERLERİ

Bükâî'nin Arap diline dair üç eserini tespit edebildik:

1- *Hazînetü'l-Ğılmân* (خزينة الغلمان)

Biyografi/bibliyografi kitaplarında zikredilmeyen⁸⁷ bu çalışma, meşhur *Emsile-i Muhtelife*'nin şerhidir.

Biyografi/bibliyografi kitaplarında *Hadikatü'l-'ulemâ* (حديقة العلماء) adıyla zikredilen,⁸⁸ fakat şu ana kadar hiçbir nüshasını tespit edemediğimiz eser, bu olmalıdır. Pek çok nüshası bulunmasına rağmen *Hazînetü'l-Ğılmân*'ın değil de bunun zikredilmesi ve el yazısında bu iki ismin birbirine karışmasının kolay oluşu bu kanaatimizi pekiştirmektedir.

Mukaddimesi Arapça, devamı Türkçe olan eserde *Emsile-i Muhtelife*'de yer alan 24 sığa soru-cevap metoduyla şerh edilmiştir.

Bükâî'nin zeki öğrencilerinden birinin isteği üzerine kaleme alınan bu çalışmanın şu ana kadar sekiz nüshasını tespit edebildik.⁸⁹

87 Sadece şu çalışmada adı ve iki nüshası zikrediliyor: Ali Rıza Karabulut vd, Mu'cem, V, 3887 (خزينة الغلمان في شرح الأمثلة المختلفة).

88 Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, I, 46; Bağdath, *Hediyetü'l-'arîfîn*, II, 501; a. mlf., *Îzâh*, I, 399; Zirikî, *A'lâm*, VIII, 118; Kehhâle, *Mu'cem*, IV, 75.

89 Bükâî, *Hazînetü'l-Ğılmân*, 1- *Bağdath Vehbi-2046*, vr. 344b-355a (Müstensih adı ve istinsah tarihi yoktur.); 2- *Yazma Bağışlar-1758*, vr. 59b-72a (Müstensih: Köprü Mahallesi İmamı es-Seyyid Mehmed b. Ahmed. İstinsah tarihi: 1187 [1773-1774].); 3- *Balıkesir İl Halk Ktp-42/4*, vr. 69b-74a (Müstensih adı ve istinsah tarihi yoktur.); 4- *Kastamonu YEK-KHK2481*, vr. 1b-14a (İstinsahatın ferağ kaydı vardır; ancak "Zilkade yatsından sonra" ve "Kostantiniye" ifadelerinden başka bir bilgi yoktur.); 5- *Milli Ktp. Ankara Adnan Ötügen İl Halk Ktp-4166/3*, vr. 19b-29a (Müstensih adı ve istinsah tarihi yoktur.); 6- *Milli Ktp. Cankırı İl Halk Ktp-81/10*, vr. 146b-162a (Müstensih adı ve istinsah tarihi yoktur.); 7- *Milli Ktp. Tokat Zile İlçe Halk Ktp-222/2*, vr. 1b-18a (Müellifin nüshasından istinsah edilmiş. Müstensih adı yoktur. İstinsah tarihi: 1222 [1807-1808]). Bu nüshanın ferağ kaydını önemine binaen aynen veriyoruz: "Bu nüsha-i şerîfi tertib eden **Belde-i Kostantiniyyede vâkı İmâm-ı Câmî-i Kâdiâsker olan Şeyh el-Hâc Velîyyüddin el-Bükâî** olmağla kendi hattıyla kitâbet olunan nüshadan istinsâh olundu. Hak Teâlâ kendiden râzı ola, vâlideynine rahmet eyleye. Âmin yâ Muîn. Sene 1222".);

Ferağ kaydına göre, İstanbul'da Zilkade 1160 (Aralık 1747-Ocak 1748) yılında yatsıdan sonra telifi tamamlanmıştır.⁹⁰

Başu şöyledir:

بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله المَلِكِ السَّتَّارِ، الكَرِيمِ العَزِيزِ الغَفَّارِ، الذي بيده المُلْكُ وهو الواحدُ القَهَّارُ. والصلاة والسلام على سَيِّدِ الأنبياء وسَيِّدِ الأبرار، وعلى آله وأصحابه الأخيار. وبعد: فيقول المفتقر إلى رحمة رَبِّه الغَنِيِّ، وليّ الدين بن خليل البُكَّائِي: قد سألتني بعضُ أركبِاءِ طلايبي أن أجمع له شرحًا على «الأمثلة المختلفة»: ينطق بلسان التركية، ويشمل على القواعد الجزئية، فأَجَبْتُهُ، وشرحتُ على «الأمثلة المختلفة» شرحًا على الإجمال، وصَدَرْتُ على لسان الترجمان، فسَمَّيْتُهُ: «حَزِينَةَ العُلَمَانِ».

İlem: Her musannifin de'bindendir ki kitabının evvelinde yedi şey zikretmek; üçü vâcibetü'l-isti'mâl, dördü câzetü'l-isti'mâl. Vâcibetü'l-isti'mâl olan: "Bismillâh" ve "Elhamdülillâh" ve "es-Salât ale'n-Nebî aleyhisselâm". Câzetü'l-isti'mâl olan: "İsm-i kitâb", "fenn-i kitâb", "ta'dâd-i fusûl", "tebyîn-i garaz". **Va'lem:** ...

2- Mükâşefetü'l-İ'râb (مكاشفة الإعراب)

Biyografi/bibliyografi kitaplarında zikredilmeyen bu eser, 'Avâmîl-i Cedîd'in metni üzerine yapılmış bir i'râb/mu'rib çalışmasıdır.

Bükâi'nin, *Zübdetü'l-kavâ'id*'in ikinci versiyonunda esmâ-i sitt'e'nin irâbı konusunu şerh ederken "Mu'rib'ime bak" diyerek bizzat zikrettiği⁹¹ bu çalışmanın sadece bir nüshasını tespit edebildik.⁹²

Ferağ kaydına göre, Gurre-i [1] Receb 1161 (27 Haziran 1748) tarihinde telifi tamamlanmıştır.⁹³

Başu şöyledir:

بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله الذي فَضَّلَ بني آدم بالعلم والعمل على جميع العالم. والصلاة والسلام على مُحَمَّدٍ سَيِّدِنَا (وَسَيِّدِ العرب والعجم، وعلى آله وأصحابه يتابع العلوم وأحكامهم. وأما

8- *Medine Mektebetü'l-Melik Abdilaziz, Mecmûatü Ârif Hikmet-6/4*, vr. 260a-268b (Müellifin te'liften ferâğ kaydı vardır. Müstensih adı ve istinsah tarihi yoktur.).

90 Bükâi, *Hazinetü'l-gülmân*, Medine Melik Abdülaziz Ktp., Mecmûatü Ârif Hikmet-6/4, vr. 268a. تَمَّتْ هذه النسخة الشريفة المباركة الميمونة في يد العبد الضعيف النحيف الحقيير المذنب المُستَغْرِقِ في أَبْحَارِ الخطايا وعُثْمَانَ المعاصي، المحتاج إلى رحمة رَبِّه الرحيم الغفور العَفُوّ العافي، الذي يَغْمُ غفرانهُ على جميع المتعاصي، الحاجي وليّ الدين البُكَّائِي، إمام جامع قاضي عسكر غفر الله له ولوالديه. وقع الفراغ منها في ذي الحجة المرغوبة بعد العشاء الذي هو من أشرف الساعات. كُتِبَتْ في بلدة قُسْطَنْطِينِيَّة التي [هي] مكان العالمين العاملين، جعلها الله تعالى وأهلها في حفظه في جميع الأحيان (والأزمان، سنة ١١٦١هـ).

91 Bükâi, *Zübdetü'l-kavâ'id*, İzmir Millî Kütüphanesi-1777, vr. 39b; Millî Ktp-4903/1, vr. 79b-88a (ولها وجوه في إعرابها، وانظر إلى «معربي»، فرأيت نُكْتًا عظيمة). Birinci versiyonda zikredilmez. Bkz. Bükâi, *Zübdetü'l-kavâ'id*, Köprülü Ktp., Mehmed Asım Bey-23, vr. 81b.

92 Bükâi, *Mükâşefetü'l-i'râb*, *Medine Mektebetü'l-Melik Abdilaziz, Mecmûatü Ârif Hikmet-6/3*, vr. 212b-259b (Müellifin te'liften ferâğ kaydı vardır. Müstensih adı ve istinsah tarihi yoktur.).

93 Bükâi, *Mükâşefetü'l-i'râb*, Medine Melik Abdülaziz Ktp., Mecmûatü Ârif Hikmet-6/3, vr. 259b. هذا آخر ما أوردناه من الإعراب، على «عوامل» الشيخ الكامل المرشد إلى الصواب، إعانةً للطلبة الكرام، بعون المَلِكِ العلام، والمَرْجُوِّ من الإخوان، من ذوي العرفان، إصلاحًا ما يقبل الإصلاح. اللهم اجعله خالصًا لوجهك الكريم، وسببًا لجزيل الثواب، يوم لا يتفَع مال ولا بنون، إلا من أتى الله بقلب سليم. وصلّى الله على محمد الذي له الشفاعةُ الكُبْرَى يوم الحساب، وعلى (آله وأصحابه أجمعين. قد تيسّر الإتمام، بعون المَلِكِ العلام، في غُرَّةِ رَجَبِ شريف سنة ١١٦١هـ).

بعد: فيقول المفتقر إلى رحمة ربه الغني، ولي الدين بن خليل البكائي، ... الساكن بمدينة قسطنطينية طيبة، ... لَمَّا كان كتاب «العوامل» المعروف بـ«العوامل الجديد»، في القريب والبعيد، لمولانا أفضل المتأخرين، ... محمد بن پير علي البرگوي، ... كتابًا فاخرًا، ومختصرًا مفيدًا، ... سألني بعض أذكىاء طلابي أن أُعَرِّبَهُ إعرابًا ... فَأَجَبْتُ إِلَى مَسْئُولِهِمْ، ... وَسَمَّيْتُهُ: «مُكَاشَفَةُ الإِعْرَابِ» ...

3- Zübdetü'l-Kavâ'id [ve] 'Ukdetü'l-Fevâ'id (زبدة القواعد [و] عقدة الفوائد)

Çalışmamızın konusu olan bu eser, bir sonraki bölümde genişçe tanıtılacaktır.

Yukarıda zikredilenler dışında, hakkında herhangi bir bilgiye ulaşamadığımız ve adından hareketle de bir başlık altına yerleştiremediğimiz *Gâyetü'l-merâm* (مغاية المرام) adlı bir eser daha Bükâî'ye nisbet edilmektedir.⁹⁴

Son olarak, Bükâî'nin eserlerini toplu halde aşağıdaki tabloda kronolojik olarak listeleterek bu bölümü kapatmak istiyoruz (Te'lif tarihini tespit edebildiklerimizi öne aldık; edemediklerimizi sona bıraktık.).

	Te'lif Tarihi	Adı
1	Zilkade 1160 (Aralık 1747-Ocak 1748)	<i>Hazînetü'l-ğulmân</i>
2	Gurre-i [1] Receb 1161 (27 Haziran 1748)	<i>Mükâşefetü'l-i'râb</i>
3	1163 (1750)'den önce	<i>Şerhu'l-erba'in</i>
4	Zilhicce 1163 (Kasım 1750)	<i>Şerhu's-Şifâ</i> (1. Cild)
	15 Muharrem 1165 (3 Aralık 1751)	<i>Şerhu's-Şifâ</i> (2. Cild)
5	25 Cemâziyelevvel 1166 (30 Mart 1753)	<i>İzâhu'l-müşkilât</i>
6	Evâil-i (1-10) Rebiulâhir 1167 (26 Ocak-4 Şubat 1754)	<i>İzâhu'l-mestûrât</i>
7	16 Ramazan 1167 (7 Temmuz 1754)	<i>Kimyâü'l-'Âşikîn</i>
8	9 Rebîulevvel 1169 (13 Aralık 1755)	<i>Ravzatü'r-reyâhîn+Münşe'âtü'l-mülûk</i> (1. Versiyon)
9	Evâil-i (1-10) Şâban 1169 (1-10 Mayıs 1756)	<i>Tefsîru Süreti'l-İhlâs / Erbe'üne hadîsen fi fazileti Süreti'l-İhlâs</i>
10	17 Zilkâde 1169 (13 Ağustos 1756)'dan önce	<i>Risâle fi beyâni iskât's-salât</i>

94 Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, I, 46; Bağdatlı, *Hediyetü'l-ârifin*, II, 501. Sadece bir tahmin olmak üzere *Gâyetü'l-merâm*'in, Bükâî'nin adını tespit edemediğimiz hac ve umre ile ilgili risâlesinin adı olma ihtimalinden söz edebiliriz. Zira bu isim "*el-Beledü'l-harâm*" vb. ifadelerle secili yapılabilir.

11	1170 (1756-57)	<i>Sırru'l-ümme</i>
12	Evâhir-i (21-30) Rebiulevvel 1171 (3-12 Aralık 1757)	<i>Nûru'l-ebşâr fî hakkı'l-ebâr</i>
13	1171 (1757-58)	<i>'Uyûnü'l-ahbâr</i>
14	11 Zilkade 1173 (25 Haziran 1760)	<i>İhyâü'l-kulüb</i>
15	Evâhir-i (21-30) Cemâziyelevvel 1174 (29 Aralık 1761-7 Ocak 1762)	<i>Ravzatü'l-Cenne [fî hakkı'l-mesâcid]</i>
	1177 (1763-64)	<i>Ravzatü'r-reyâhîn</i> (2. Versiyon)
	1178 (1764-65)	<i>Münşe'âtü'l-mülûk</i> (2. Versiyon)
16	16 Rebiulevvel 1182 (31 Temmuz 1768)'dan önce	<i>Zübdetü'l-Kavâ'id [ve] 'Ukdetü'l-Fevâ'id</i>
17		<i>'Akâidü'l-Ebrâr ve Hilâfihâ 'Akâidü Ehlî'n-Nâr</i>
18		Hac ve Umre Risâlesi
19		<i>Gâyetü'l-merâm</i>

III- ZÜBDETÜ'L-KAVÂ'İD'İN TAHLİLİ

Bu bölümde önce Bükâî'nin çalışmamızın konusu olan *Zübdetü'l-kavâ'id [ve] 'ukdetü'l-fevâ'id* (زبدة القواعد [و] عقدة الفوائد) adlı *'Avâmil-i Cedîd* şerhi hakkında genel bilgiler verilecek, ardından eserin muhtevâsı iki versiyonuna göre tanıtılacak, metoduyla ilgili tespitler sıralanacak ve son olarak tespit edilen kaynakları listelenecektir.

A- GENEL BİLGİLER

Burada eserin; adı, Bükâî'ye âdiyeti, başı ve sonu, yazılış sebebi, yazılış tarihi ve yazma nüshaları gibi genel özellikleri tanıtılacaktır.

1- Adı

Eserin adı, versiyonlarına göre küçük bir farklılık arz etmektedir. Birinci versiyona göre yazılmış olan Mehmed Asım Bey-23 nüshasında *Zübdetü'l-kavâ'id ve 'ukdetü'l-fevâ'id* (زبدة القواعد وعقدة الفوائد) şeklinde iken,⁹⁵ ikinci versiyona göre yazılmış olan nüshalarda aradaki vâv harfi atılarak *Zübdetü'l-kavâ'id 'ukdetü'l-fevâ'id* (زبدة القواعد عقدة الفوائد) şekline dönüştürülmüştür.⁹⁶

95 Bükâî, *Zübdetü'l-kavâ'id*, Mehmed Asım Bey-23, vr. 50b (Besmelenin üstünde kırmızı mürekkeple yazılı), 51b (Mukaddimede müellifin kendi ifadesi).

96 Bükâî, *Zübdetü'l-kavâ'id*, İzmir Milli Ktp-1777, vr. 3b (Besmelenin üstünde serlevha içindeki bölümde kırmızı mürekkeple yazılı), 4b (Mukaddimede müellifin kendi ifadesi); Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu-4903, vr. 1b (Besmelenin üstünde serlevha içindeki bölümde kırmızı mürekkeple yazılı), 4a (Mukaddimede müellifin kendi ifadesi).

2- Bükâi'ye âidiyeti

Biyografi/bibliyografi kitaplarında zikredilmese de⁹⁷ bu eserin Bükâi'ye âidiyetinde herhangi bir şüphe yoktur. Zira müellif, diğer eserlerinde olduğu gibi, bunda da hem mukaddimede⁹⁸ hem yeri geldikçe metin içinde⁹⁹ hem de teliften ferağ kaydında¹⁰⁰ kendi adını açıkça zikretmiştir.

3- Başı ve Sonu

Zübdetü'l-kavâ'id'in başı şöyledir:¹⁰¹

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ. الحمدُ لله الذي جعل العلم زِينًا للعلماء، وسراجًا للطلالين في ظلمة الظلماء، وهديةً للمهتدين كالنجوم في جَوْ السماء، وسلاحًا على القاصدين والأعداء، فصاروا في الدين يَنابِيعَ الحكم، وفي الشريعة مصابيحَ الظُّلم، عفا الله عنهم السيئات، وضاعف الله لهم الحسنات، ورفع لهم في جنَّاته الدرجات، كما أَحَبَّ في كتابه عَالِمُ السِّرِّ والخَفِيَّاتِ: ﴿والذين أوتوا العلم درجات﴾. والصلاة والسلام على شفيع العُصاة، وعلى آله وأصحابه [الذين] نالوا روضات الجنَّات، وفازوا عن نيران الدركات. أمَّا بعدُ: فيقول أفقر عباد الله الغنيَّ العليِّ، وأحوجُهم إلى غفرانه وعفوه الجليِّ، وكرمه الوفيِّ، ولطفه الخفيِّ، المدعوُّ بين أمثاله وإخوانه بلفظ «وليِّ الدين البكائيِّ»، المعترفُ بقصوره ونقصانه وعجزه، فتَبَّهَ الله تعالى على منهج الصدق والسداد، في العمل والقول والاعتقاد، وأناله آماله، وكلَّ من دعا له، عروس المقال، وبديع الجمال: لما كان «علم النحو» في الكلام، كالمُح في الطعام، والأساس في المقام، كالأب في الغلام، والمدار في المراد، كالدُر في الأنام: فقد خلع ببالي، وخطر في خيالي، أنُ أشرح الكتابَ المسَمَّى بـ«العوامل الجديد»، المعروفَ في القريب والبعيد، ... لمولانا أفضل المتأخِّرين، وخاتم المحقِّقين، ...، محمد بن پير علي البرگوي، عفا عنهما العفو العليِّ، ...، فشرحتُ شرحًا مختصرًا مفيدًا نافعًا جميلًا، شاملًا من القواعد، مُعْتَبِرًا عن الغير، معترفًا بقلة بضاعتي، وعلل وجودي، وكثرة شغلي، ومتوكلاً على الله، وبه ملتجئِي، ليكونُ ذخرا لآخرتي يوم الأحزان، وزيانًا للطلالين العطشان، وهديةً للمُلتَمِسِينَ الإخوان، وتحفةً للمُقتَسِبِينَ الحُلَّان، وباعثًا لنجاتنا عن النيران، ودرجاتنا في روضات الجنان، إذا عَمِلُوا بها الإخوان، ودَعَوْا إلينا بالغفران، من جناب الدِّيَّان، إنَّه المُعْطِي المَنَّان، وعليه الاعتماد والتُّكْلان، فسَمِّيتُ هذا الكتابَ: «زبدة القواعد [و] عقدة الفوائد»، ...

Zübdetü'l-kavâ'id'in sonu şöyledir:¹⁰²

هذا آخرُ ما أوردناه من القواعد على «عوامل» الشيخ الكامل المرشد إلى الصواب إعانةً للطلبة الكرام، يعون الملك العلام، وأرجو من الإخوان، من ذوي العرفان إصلاح ما يقبل الإصلاح. فقد وقع الفراغُ

97 Sadece şu çalışmada adı ve üç nüshası zikrediliyor: Ali Rıza Karabulut vd, *Mu'cem*, V, 3887 (زبدة القواعد وعقدة الفوائد في شرح عوامل البرکوي - في النحو).

98 Bükâi, *Zübdetü'l-kavâ'id*, İzmir Milli Ktp-1777, vr. 3b.

99 Bükâi, *Zübdetü'l-kavâ'id*, İzmir Milli Ktp-1777, vr. 19a, 20b, 21a, 21b, 24a, 24b, 25a, 26b, 31a, 33b.

100 Bükâi, *Zübdetü'l-kavâ'id*, İzmir Milli Ktp-1777, vr. 41a.

101 Bükâi, *Zübdetü'l-kavâ'id*, İzmir Milli Ktp-1777, vr. 3b-4b.

102 Bükâi, *Zübdetü'l-kavâ'id*, İzmir Milli Ktp-1777, vr. 41-a-41b.

بتنميقة، بحسن عون الله وتوفيقه، ووثاقِ همّة القلب وتذويقه، ومزيد محض الحبّ وتشويقه، على يد مؤلفه، وليّ الدين البكائي، غفر الله له ولمن دعا إليه، في أواخر جمادى الأول في يوم الأحد [أواخر جمادى الآخر بعد العشاء]، ودعوتُ إلى الله مستمداً في ساحة كرمه الذي لا يُردُّ السائل في بابه، ورجوتُ إجابته في حق النشر والشكر على الإحسان، إنَّ شكره غير مقدور، إلاَّ أنَّ العاجز بعد السعي معذور، وهو حسبي ونعم الكيل. والصلاة والسلام على خير الأنام، وعلى آله وأصحابه الكرام، عدد ما يُرسم بالأفلام، ما دام الابتداء والاختتام، والحمد لله ربّ العالمين. (نظم): حمد لله اولدي اتمام ميسر لطف حق/اشبو وقتمه خدانك ايلديكي لطفه بق//عامل اولنر عمل ايتدكجه ايدرسه دعا/دولت دارين ویرسون ديرمکه حق [باري] آکا//یادگار اولمق ایچوندر بو فقیردن بر اثر/یوخسه [یوقسه] لا والله دکدر دوستلره عرض هنر//اومارم که بو کتابم اوله مقبول کبار/رغبت ايله طالب علم ایچره بوله اشتهار//ایده مز بونلردن استغنا وضعی وگر خبییر/حظ آلور بو معرفندن گر رفیع وگر صغیر//...

4- Yazılış Sebebi

Bükâi, mukaddimede eserin yazılış sebebini özetle şöyle anlatıyor:

Nahiv ilmi yemekteki tuz gibi önemlidir. Sarf ilmi ilimlerin anası ise, nahiv ilmi de babasıdır. Bundan dolayı aklıma nahiv ilmüne dair olan 'Avâmil-i Cedid' adlı kitabı şerh etmek geldi. Zira o, öğrenciler için çok faydalıdır ve büyük âlim İmam Birgivi'ye aittir. Sonunda, yetersizliğimi, bedenî rahatsızlıklarımı ve meşguliyetlerimin çokluğunu itiraf etmekle birlikte, Allah'a dayanıp sığınarak, âhiretim için bir birikim, ilme susayan öğrenciler için bir su, talepte bulunan dostlar için bir hediye, cehennemden âzad olmamız ve cennette yüksek derecelere nâil olmamız için bir vesile olmak üzere, muhtasar ve müfid, gerekli kaideleri kapsayan ve öğrenciyi başka kitaplardan müstağni kılan bir şerh yazdım.¹⁰³

5- Yazılış Tarihi

Bükâi'nin eserin sonuna teliften ferağ kaydı koymasına rağmen, maalesef ulaşabildiğimiz nüshaların müstensihlerinden kimisinin ay ve günü (Evâhir-i Cemâziyelevvel Pazar)¹⁰⁴ veya ay, gün ve vakti (Evâhir-i Cemâziyelâhir yatsıdan sonra)¹⁰⁵ vermekle birlikte yılı istinsah yılına çevirmeleri, kimisinin de müellifin ferağ kaydını kendisine mal etmeye çalışması¹⁰⁶ sebebiyle eserin yazılış tarihini tespit edemedik.

103 Bükâi, *Zübdetü'l-kavâ'id*, İzmir Milli Ktp-1777, vr. 3b-4b.

104 Bükâi, *Zübdetü'l-kavâ'id*, Mehmed Asım Bey-23, vr. 87b (فقد وقع الفراغ ... على يد مؤلفه ولي الدين) (البكائي ... في أواخر جمادى الأول في يوم الأحد ... سنة ٩٩١١. كتبه الحقير الفقير عمر بمعلم الصبيان ببلدة بندرکلی).

105 Bükâi, *Zübdetü'l-kavâ'id*, İzmir Milli Ktp-1777, vr. 41a-41b (فقد وقع الفراغ ... على يد مؤلفه ولي الدين) (البكائي ... في أواخر جمادى الآخر بعد العشاء ... قد وقع الفراغ في اليوم السادس عشر من شهر ربيع الأول سنة اثني وثمانين (وومائة وألف).

106 Bükâi, *Zübdetü'l-kavâ'id*, Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu-4903, vr. 91a (فقد وقع الفراغ ...). (على يد محمد أمين رفيع ... في إحدى وعشرين من شهر ربيع الأول لسنة مائتين وألف).

Ancak ikinci versiyonun nüshalarından olan İzmir Millî Kütüphanesi-1777 nüshasının sonundaki 16 Rebîulevvel 1182 (31 Temmuz 1768 Pazar) tarihinin, müellif hayattayken istinsah edilmesi ve müstensih adının bulunmamasına nazaran, ikinci versiyonun telif tarihi olarak kabul edilmesi mümkündür.¹⁰⁷

6- Yazma Nüshaları

Zübdetü'l-kavâ'id'in şu ana kadar, biri birinci versiyon, üçü ikinci versiyon olmak üzere, dört nüshasını tespit edebildik:

a) Köprülü Kütüphanesi, Mehmed Asım Bey Bölümü, nr. 23, vr. 50b-87b.

Mecmûanın 3. Risâlesidir. Eserin birinci versiyonunun nüshasıdır. Besmelenin üstünde kırmızı mürekkeple: (هذه كتاب زبدة القواعد وعقدة الفوائد) yazılı. Nesih yazı. Başlıklar, başlık mâhiyetindeki kelimeler, şatbeler, 'Avâmil'in metni ve kenarlardaki matlablar kırmızı. Kenarlarda, matlablar dışında, yer yer tashihler ve (منه) rumuzlu notlar var. Müstensih: Bindirekli (بندرکلی) Beldesinde Sıbyân Muallimi Ömer. İstinsah tarihi: 1199 (1784-85).¹⁰⁸

b) İzmir Millî Kütüphanesi, nr. 1777, vr. 3b-41b.

Eserin ikinci versiyonunun nüshasıdır. Serlevhanın içindeki bölmede kırmızı mürekkeple: (هذا كتاب زبدة القواعد عقدة الفوائد) yazılı. Serlevhalı, tezhipli, çerçeveli. Güzel bir ta'lik yazı. Başlıklar ve başlık mâhiyetindeki kelimeler kırmızı. 'Avâmil'in metninin üzeri çoğu yerde kırmızı mürekkeple çizilmiş. Kenarlarda çok az sayıda matlab ve bazı notlar var. Müstensih adı yok. İstinsah tarihi (ikinci versiyonun telif tarihi olma ihtimali de var): 16 Rebîulevvel 1182 (31 Temmuz 1768 Pazar).¹⁰⁹

c) Milli Kütüphane, Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, nr. 4903/1, vr. 1b-91b.

Eserin ikinci versiyonunun nüshasıdır. Serlevhanın içindeki bölmede kırmızı mürekkeple: (هذا كتاب زبدة القواعد عقدة الفوائد) yazılı. 7b-18a arasındaki varaklar yapışık olduğu için çekimi yapılamamış. Serlevhalı, tezhipli, çerçeveli. Güzel bir nesih yazı. Başlıklar ve başlık mâhiyetindeki kelimeler kırmızı. 'Avâmil'in metninin üzeri çoğu yerde kırmızı mürekkeple çizilmiş. Kenarlarda matlablar ve (منه) rumuzlu notlar var. Müstensih: Mehmed Emin Refî. İstin-

107 Bükâi, *Zübdetü'l-kavâ'id*, İzmir Milli Ktp-1777, vr. 41a-41b.

108 Nüshanın tanıtımı için ayrıca bkz. Ramazan Şeşen vd, *Fihrisü mahtûtâti Mektebeti Köprülü*, İstanbul: IRCICA, 1406/1986, III, 20. İSAM'ın Türkiye Kütüphaneleri VT'nda eserin adı: "*Zübdetü'l-Kavâ'id ve Umdetü'l-Fevâ'id*" şeklinde kayıtlıdır.

109 Nüshanın tanıtımı için ayrıca bkz. Ali Yardım, *İzmir Millî Kütüphanesi Yazma Eserler Kataloğu*, İzmir 1994, II, 398.

sah tarihi: 21 Rebîulevel 1200 (22 Ocak 1786 Pazar). Müstensih teliften ferağ kaydını, müellif adını ve telif tarihini değiştirerek istinsahtan ferağ kaydına dönüştürmüştü.

d) Bağdat, Mektebetü'l-Methafî'l-'Irâkî, nr. 710.

Bu nüsha, adına bakılırsa (arada “ve” bağlacı yok) ikinci versiyonun nüshası olmalıdır. Üsâme Nâsır en-Nakşebendî'nin verdiği bilgilere göre: Güzel bir yazısı olup, 1271 (1854) yılında istinsah edilmiştir, 96 varaktır.¹¹⁰

B- MUHTEVÂSI

Zübdetü'l-kavâ'id esasında '*Avâmil-i Cedîd*'in memzûc metodla yazılmış bir şerhi olmakla birlikte, şârih (Bükâî) tarafından, öğrenciyi diğer kitaplardan müstağni kılmak amacıyla, şerh dışında iki bölüm ilâve edilmiştir.

Eserin bütün bölümlerinin sıralanışını, versiyonlara göre, şöyle tablolaştırabiliriz:

Mehmed Âsım Bey-23 (1. Versiyon)	Vr.	İzmir Millî Ktp-1777 (2. Versiyon)	Vr.
1- Mukaddime	50b-51b	1- Mukaddime	3b-5a
2- Birinci İlâve Bölüm	51b-58a	2- Birinci İlâve Bölüm	5a-13b
3- ' <i>Avâmil</i> 'in Şerhi	58a-82b	3- İkinci İlâve Bölüm	13b-18a
4- İkinci İlâve Bölüm	83a-87a	4- ' <i>Avâmil</i> 'in Şerhi	18a-41a
5- Te'liften Ferağ Kaydı	87a-87b	5- Te'liften Ferağ Kaydı	41a-41b

Şimdi, ikinci versiyonun sıralamasına göre, eserin bölümlerinin içerikleri hakkında daha ayrıntılı bilgi verebiliriz:

1- Mukaddime

Bükâî, mukaddimesine besmele, hamdele ve salvele ile başlar. Sonra kendi adını zikredip dua eder. Eserin yazılış sebebine girizgâh olmak üzere, nahiv ilminin öneminden (Sarf ve nahiv ilimlerinin önemine dair 3 beyitlik Türkçe bir nazım var.) bahseder. Bundan dolayı nahiv ilmine dair '*Avâmil-i Cedîd*' kitabını şerhetmeyi düşündüğünü belirtir. Bu vesileyle nahiv ilminin öğretilmesinde '*Avâmil-i Cedîd*' kitabının ne kadar faydalı olduğunu ('*Avâmil*'in medhine dair 3 beyitlik Türkçe bir nazım var.) ve '*Avâmil*'in müellifi olan İmâm Birgivi'nin (ö. 981/1573) faziletlerini anlatır (Birgivi'nin medhine dair 8 beyitlik Türkçe bir nazım var). Sonunda yetersizliğini, bedenî rahatsızlıklarını ve meşguliyetlerinin çokluğunu itiraf etmekle birlikte, Allah'a dayanıp

¹¹⁰ İstenen fâhiş fiyat sebebiyle görme imkânı bulamadığımız bu nüshanın tanıtımı için bkz. Üsâme Nâsır en-Nakşebendî, *el-Mahtûtâtü'l-luğaviyye fî Mektebeti'l-Methafî'l-'Irâkî*, Bağdat: Müdiriyyetü's-Sekâfeti'l-Âmme, 1968, s. 34-35.

sığınarak, âhireti için bir birikim, ilme susayan öğrenciler için bir su, talepte bulunan dostlar için bir hediye, cehennemden âzad olmak ve cennette yüksek dereceler kazanmak için bir vesile olsun diye, muhtasar ve müfid, gerekli kaideleri kapsayan ve öğrenciyi başka kitaplardan müstağni kılan bir şerh yazdığını ve bu şerhe *Zübdetü'l-kavâ'id* [ve] *'ukdetü'l-fevâ'id* adını verdiğini söyler.¹¹¹

2- Birinci İlâve Bölüm

Bükâî, mukaddimeden hemen sonra “*Allâh'ın lütf u keremiyle, esas maksada başlamadan önce, inşâallâh bazı Rabbânî âlimlerin eserlerinde bulunduğum bazı dağınık kâideleri ve ilgili fâideleri zikredeceğiz*” diyerek takdim ettiği bu bölüme başlar. Bu kâide ve fâideleri, “öğrenciyi imtihana alıştırmak” ve “soru soranları susturmak” amacıyla “soru - cevap” (فإن قيل - قلت) metoduyla açıkladığını belirtir.¹¹²

Bükâî, bu bölümde nahiv, lügat, belâgat, mantık, edâtlar ve furûkla ilgili, birinci versiyonda 59, ikinci versiyonda 66 konuyu ele almıştır ki bunların bazıları sıralama ve içerik bakımından versiyonlara göre farklılık arz etmektedir. Ayrıntılar için aşağıdaki tabloya bakılabilir:

Mehmed Âsım Bey-23 (1. Versiyon)	Vr. 51b- 58a	İzmir Millî Ktp-1777 (2. Versiyon)	Vr. 5a-13b
1- (=) Niçin Sarf Nahivden önce okunur?	51b	1- (=) Niçin Sarf Nahivden önce okunur?	5a
2- (=) “Nahv” kelimesi lügatta kaç manaya gelir?	52a	2- (=) “Nahv” kelimesi lügatta kaç manaya gelir?	5a
3- (=) “Nahv”in ıstilahî manası nedir?	52a	3- (=) “Nahv”in ıstilahî manası nedir?	5a
4- (=) “Kelime” nedir?	52a	4- (=) “Kelime” nedir?	5a
5- (=) “İsim” nedir?	52a	5- (=) “İsim” nedir?	5b
6- (=) İsmın özellikleri nelerdir?	52a	6- (=) İsmın özellikleri nelerdir?	5b
7- (=) “Fiil” nedir?	52b	7- (=) “Fiil” nedir?	5b
8- (=) Fiilin özellikleri nelerdir?	52b	8- (=) Fiilin özellikleri nelerdir?	5b
9- (=) “Harf” nedir?	52b	9- (=) “Harf” nedir?	5b
10- (=) “Lafz” ile “kelime” arasındaki fark nedir?	52b	10- (=) “Lafz” ile “kelime” arasındaki fark nedir?	5b
11- (=) “İsim cümlesi” nedir?	52b	11- (=) “İsim cümlesi” nedir?	5b

111 Bükâî, *Zübdetü'l-kavâ'id*, Mehmed Asım Bey-23, vr. 50b-51b; İzmir Millî Ktp-1777, vr. 3b-5a.

112 Bükâî, *Zübdetü'l-kavâ'id*, Mehmed Asım Bey-23, vr. 51b; İzmir Millî Ktp-1777, vr. 5a (ونحن نذكر بيمينه وكرمه إن شاء الله تعالى قبل الشروع إلى الممتى بعض القواعد المتفرقة، والفوائد المتعلقة، وجدتها في تصانيف بعض العلماء الزبانية، ونبيتها على طريق الأسئلة والأجوبة، تعليماً للطلاب في الامتحان، وإسكاناً للساكنين في الأمان، فغفر (الله) لنا بالغفران. فإن قيل: لم قدم الصرف على النحو؟ قلت: ...).

12- (=) "Fîl cümlesi" nedir?	52b	12- (=) "Fîl cümlesi" nedir?	5b
13- (=) İrâbdan mahalli olan cümleler kaç tanedir?	52b	13- (=) İrâbdan mahalli olan cümleler kaç tanedir?	5b
14- (=) İrâbdan mahalli olmayan cümleler kaç tanedir?	53a	14- (=) İrâbdan mahalli olmayan cümleler kaç tanedir?	6a
15- (=) "İtirâz" cümlesi niçin gelir?	53a	15- (=) "İtirâz cümlesi" niçin gelir?	6a
16- (=) "İtirâz cümlesi" kaç yerde gelir?	53b	16- (=) "İtirâz cümlesi" kaç yerde gelir?	6b
17- (=) "Haberî cümle" nekre-i mahzadan sonra gelirse irâbdan mahalli olur mu?	53b	17- (=) "Haberî cümle" nekre-i mahzadan sonra gelirse irâbdan mahalli olur mu?	6b
18- (=) "Haberî cümle" ma'rife-i mahzadan sonra gelirse irâbdan mahalli olur mu?	53b	18- (=) "Haberî cümle" ma'rife-i mahzadan sonra gelirse irâbdan mahalli olur mu?	6b
19- (=) "Haberî cümle" gayr-i mahza ma'rife veya nekreden sonra gelirse?	53b	19- (=) "Haberî cümle" gayr-i mahza ma'rife veya nekreden sonra gelirse?	6b
20- (=) "Kavl" fiili harf-i cerle müteaddî olur mu?	54a	20- (=) "Kavl" fiili harf-i cerle müteaddî olur mu?	6b
21- (=) "Nazar" fiili harf-i cerle müteaddî olur mu?	54a	21- (=) "Nazar" fiili harf-i cerle müteaddî olur mu?	7a
22- (=) "Hasr" kaç kısım gelir (kaç kalıbı vardır)?	54a	22- (=) "Hasr" kaç kısım gelir (kaç kalıbı vardır)?	7a
23- (=) Fusahâya göre "hasr" kaç türlü gelir?	54b	23- (=) Fusahâya göre "hasr" kaç türlü gelir?	7a
24- (=) "Külliyât" kaçtır?	54b	24- (=) "Külliyât" kaçtır?	7b
25- (=) "Terkîbât" kaçtır?	54b	25- (=) "Terkîb" kaçtır?	7b
26- (=) Nahiv ilminde tek vecih üzere gelen kelimeler kaçtır?	54b	26- (=) Nahiv ilminde tek vecih üzere gelen kelimeler kaçtır?	7b
27- (28-) (نعم) kaç manaya gelir?	55a	27- (-) Nahiv ilminde iki vecih üzere gelen kelimeler kaçtır?	7b
28- (31-) (هل) kaç vecih üzere gelir?	55a	28- (27+) Nahiv ilminde üç vecih üzere gelen kelimeler kaçtır?	8a
29- (31-) (قد) kaç vecih üzere gelir?	55a	29- (-) Nahiv ilminde dört vecih üzere gelen kelimeler kaçtır?	8b
30- (34) (الشك), (الوهم), (الظن), (اليقين) arasındaki fark nedir?	55b	30- (-) Nahiv ilminde beş vecih üzere gelen kelimeler kaçtır?	9a
31- (35) (الاختصار), (الإيجاز) ve (الاقتصار) kelimeleri arasındaki fark nedir?	55b	31- (28+, 29+) Nahiv ilminde yedi vecih üzere gelen kelimeler kaçtır?	10a
32- (36) (أي) ve (يعني) ile tefsir arasındaki fark nedir?	56a	32- (-) Nahiv ilminde sekiz vecih üzere gelen kelimeler kaçtır?	10b
33- (41) (الدال) ile (الدليل) arasındaki fark nedir?	56a	33- (-) Nahiv ilminde on vecih üzere gelen kelimeler kaçtır?	11a
34- (42) (الصفة) ile (النعته) arasındaki fark nedir?	56a	34- (30) (الظن), (الظن), (الوهم), (الشك) arasındaki fark nedir?	11a
35- (43) (الوقف) ile (الجزم) arasındaki fark nedir?	56a	35- (31) (الاختصار), (الإيجاز) ve (الاقتصار) kelimeleri arasındaki fark nedir?	11a

36- (44) (العالم) ile (العارف) arasındaki fark nedir?	56a	36- (32) (أي) ve (يعني) ile tefsir arasındaki fark nedir?	11b
37- (45) (العائد) ile (الراجع) arasındaki fark nedir?	56a	37- (47) İsm-i tasğîrde hemze-i vasıl ile hemze-i katı arasındaki fark nedir?	11b
38- (46) (التوضيح) ile (التخصيص) arasındaki fark nedir?	56a	38- (48) Kullanım yerleri bakımından hemze-i vasıl ile hemze-i katı arasındaki fark nedir?	11b
39- (47) (المشابهة) ile (المشاكلة) arasındaki fark nedir?	56a	39- (49) (المعرفة), (العلم), (الفهم), (الظن) ve (الشك) arasındaki fark nedir?	11b
40- (48) (بالجملة) ile (في الجملة) arasındaki fark nedir?	56a	40- (56+, 57+) (الفصاحة) ile (البلاغة) arasındaki fark nedir?	12a
41- (49) (البيت) ile (الجمع) arasındaki fark nedir?	56a	41- (33) (الدال) ile (الدليل) arasındaki fark nedir?	12a
42- (50) (التدقيق) ile (التحقيق) arasındaki fark nedir?	56b	42- (34) (النعته) ile (الصفة) arasındaki fark nedir?	12a
43- (51) (المبهم) ile (النكرة) arasındaki fark nedir?	56b	43- (35) (الوقف) ile (الجزم) arasındaki fark nedir?	12a
44- (52) (السياق) ile (السياق) arasındaki fark nedir?	56b	44- (36) (العالم) ile (العارف) arasındaki fark nedir?	12a
45- (53) (الإكثار) ile (التكثير) arasındaki fark nedir?	56b	45- (37) (العائد) ile (الراجع) arasındaki fark nedir?	12a
46- (54) (الوسط) ile (الوسط) arasındaki fark nedir?	56b	46- (38) (التوضيح) ile (التخصيص) arasındaki fark nedir?	12a
47- (37) İsm-i tasğîrde hemze-i vasıl ile hemze-i katı arasındaki fark nedir?	56b	47- (39) (المشابهة) ile (المشاكلة) arasındaki fark nedir?	12a
48- (38) Hemze-i kat'ın geldiği yerler kaçtır?	56b	48- (40) (في الجملة) ile (بالجملة) arasındaki fark nedir?	12a
49- (39) (المعرفة), (العلم), (الفهم), (الظن) ve (الشك) arasındaki fark nedir?	57a	49- (41) (البيت) ile (الجمع) arasındaki fark nedir?	12a
50- (55) (الأبلة) ile (الأحمق) arasındaki fark nedir?	57a	50- (42) (التدقيق) ile (التحقيق) arasındaki fark nedir?	12b
51- (-) Kelime ismin ferdlerindendir; nasıl cins olabilir?	57a	51- (43) (المبهم) ile (النكرة) arasındaki fark nedir?	12b
52- (61-) (كل) kelimesi müzekkerdir; ama müennese delalet eder. Dolayısıyla (lafız ile mana arasında) uygunluk yoktur.	57a	52- (44) (السياق) ile (السياق) arasındaki fark nedir?	12b
53- (56) (الضياء) ile (النور) arasındaki fark nedir?	57a	53- (45) (الإكثار) ile (التكثير) arasındaki fark nedir?	12b
54- (57) (العام) ile (المطلق) arasındaki fark nedir?	57a	54- (46) (الوسط) ile (الوسط) arasındaki fark nedir?	12b
55- (58) (عن) ile (من) arasındaki fark nedir?	57a	55- (50) (الأبلة) ile (الأحمق) arasındaki fark nedir?	12b
56- (40-) (الفصاحة) nedir?	57b	56- (53) (الضياء) ile (النور) arasındaki fark nedir?	12b

Mehmed Âsım Bey-23 (1. Versiyon)	Vr. 83a-87a	İzmir Millî Ktp-1777 (2. Versiyon)	Vr. 13b-18a
1- (=) İstifhâm (الاستفهام) harfleri	83a	1- (=) İstifhâm (الاستفهام) harfleri	13b
2- (=) Tenbih (التنبيه) harfleri	83a	2- (=) Tenbih (التنبيه) harfleri	13b
3- (=) Nidâ (الدعاء) harfleri	83a	3- (=) Nidâ (الدعاء) harfleri	13b
4- (=) Âcâb (الإيجاب) harfleri	83a	4- (=) Âcâb (الإيجاب) harfleri	14a
5- (=) Ziyâde (الزيادة) harfleri	83b	5- (=) Ziyâde (الزيادة) harfleri	14a
6- (9) Tefsîr (التفسير) harfleri	83b	6- (7) Masdariyyet (المصدرية) harfleri	14a
7- (6) Masdar (المصدر) harfleri	83b	7- (9) Şart (الشرط) harfleri	14b
8- (=) Tahdid (التحضيض) harfleri	83b	8- (=) Tahdid (التحضيض) harfleri	14b
9- (7) Şart (الشرط) harfleri	84a	9- (6) Tefsîr (التفسير) harfleri	14b
10- (+) Red' (الردع) harfleri	84a	10- (14) Ta'rîf (التعريف) harfî	15a
11- (18) Halk (الحلق) harfleri	84a	11- (15) (أفعل) 'nin hemzesi	15a
12- (19) Muzâraat (المضارعة) harfleri	84a	12- (16) (استفعل) 'nin sîni	15a
13- (20) İllet (العلة) harfleri	84a	13- (29) Tenvîn	15b
14- (10) Ta'rîf (التعريف) harfî	84a	14- (30) Te'kid nûnları	16a
15- (11) (أفعل) 'nin hemzesi	84b	15- (18) İtbâk (الإطباق) harfleri	16a
16- (12) (استفعل) 'nin sîni	84b	16- (19) Kalb (القلب) harfleri	16a
17- (+) Âsımlara ve fiillere ziyâde edilen harfler	85a	17- (20) Diğêr kalb (القلب) harfleri	16a
18- (15) İtbâk (الإطباق) harfleri	85a	18- (11) Halk (الحلق) harfleri	16b
19- (16) Kalb (القلب) harfleri	85a	19- (12) Muzâraat (المضارعة) harfleri	16b
20- (17) Diğêr kalb (القلب) harfleri	85a	20 (13)- İllet (العلة) harfleri	16b
21- (=) İhfâ (الإخفاء) harfleri	85a	21- (=) İhfâ (الإخفاء) harfleri	16b
22- (=) İzhâr (الإظهار) harfleri	85a	22- (=) İzhâr (الإظهار) harfleri	16b
23- (=) İdgâm mea'l-ğunne harfleri	85b	23- (=) İdgâm mea'l-ğunne harfleri	16b
24- (=) İdgâm bilâ ğunne harfleri	85b	24- (=) İdgâm bilâ ğunne harfleri	16b
25- (=) İdgâm-ı şemsiyye harfleri	85b	25- (=) İdgâm-ı şemsiyye harfleri	16b
26- (=) Kameriyye harfleri	85b	26- (=) Kameriyye harfleri	17a
27- (=) Kalkale (القلكلة) harfleri	85b	27- (=) Kalkale (القلكلة) harfleri	17a
28- (+) Tâ-i te'nîs harfî	86a	28- (31) Aksâm-ı seb'a	17a
29- (13) Tenvîn	86a		
30- (14) Te'kid nûnları	86b		
31- (28) Aksâm-ı seb'a	86b		

4- 'Avâmil-i Cedîd'in Şerhi

Bükâî, birinci versiyonda birinci ilâve bölümün, ikinci versiyonda ikinci ilâve bölümün sonunda: "Bil ki nahiv ilminin kaideleri gerçekten çoktur. Onlardan Rabbânî âlimlerin kitaplarında bulduklarından bazılarını seçtik." dedikten sonra, duâlar ederek 'Avâmil'in şerhine başlar.¹¹⁴

Bükâî'nin memzûc şerh metoduyla yazdığı bu kısımda, genellikle Abdülkâhir el-Cürcânî'nin *el-'Avâmîlül-mie* ve İmam Birgivi'nin *İzhârü'l-esrâr* adlı eserlerinin ibârelerini kullandığı dikkati çekmekte ve yine bazı yerlerde versiyonlara göre farklılıklar göze çarpmaktadır. Konuların rahatça takibi için 'Avâmil'in ana başlıklarının şerh içindeki yerleri, versiyonlara göre, aşağıdaki tabloya çıkartılmıştır:

AVÂMİL-İ CEDİD'İN BAŞLIKLARI	Mehmed Âsım Bey-23, vr. 58a-82b	İzmir Millî Ktp-1777, vr. 18a-41a
MUKADDİME	58a	18a
I- BİRİNCİ BÂB: ÂMİL (60)	62a	22a
A- LAFZÎ ÂMİLLER (58)	62b	22a
1- Semâi Âmiller (49)	62b	22a
a) Birinci Nevi: Harf-i Cerler (20)	62b	22a
b) İkinci Nevi: İsmi Nasb Haberini Raf Eden Harfler (8)	66a	25b
c) Üçüncü Nevi: İsmi Nasb Haberini Raf Eden Harfler (2)	68a	27b
d) Dördüncü Nevi: Fiil-i Muzâriyi Nasb Eden Harfler (4)	68b	28a
e) Beşinci Nevi: Fiil-i Müzâriyi Cezm Eden Kelimeler (15)	69a	29a
2- Kıyâsî Âmiller (9)	71a	30a
B- MANEVÎ ÂMİLLER (2)	74b	34a
II- İKİNCİ BÂB: MA'MÛL (30)	74b	34a
A- MA'MÛLÜN BİL-ASÂLE (25)	74b	34a
1- Merfû Ma'mûller (9)	74b	34b
2- Mansûb Ma'mûller (13)	75b	35a
3- Mecerûr Ma'mûller (2)	77a	36a

¹¹⁴ Bükâî, *Zübdetü'l-kavâ'id*, Mehmed Asım Bey-23, vr. 58a (فَقَدْ اُنْتَحَيْتَنَّا) ثم اعلم: أن قواعد النحو كثيرة جدًا، فقد انتحيتننا، فاشرع [فاشرع؟] إلى كتاب أفضل الفضلاء بعض ما وجدته في كتب العلماء الرئانية من ذرة الصافية وزبدة الكافية للطلابين. فاشرع [فاشرع؟] إلى كتاب أفضل الفضلاء المتأخرين وأثير اليملة والدين شرخا، مُسْتَمِدًا في ساحة كرمه الذي لا يُرَدُّ السائل في بابه، فجعلنا الله تعالى وإياكم غيورًا في تحصيل العلم والعمل كالنخل، وخلقوا في لذة العلم والعمل كالغسل، أمين بجاه سيد المرسلين. فقال المُصَنِّف محمد البركوكي، عليه رحمة الباري، في أول كتابه: (بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله رب العالمين) فجمع بينهما: مُوَافَقَةً للكتاب ثم اعلم: أن قواعد النحو كثيرة جدًا، فقد انتحيتننا بعض) İzmir Millî Ktp-1777, vr. 18a (الكريم، والذِّكْر الحكيم، ... ما وجدته في كتب العلماء الرئانية كالذرة الصافية والزبدة الصافية للطلابين. فاشرع [فاشرع؟] إلى كتاب أفضل الفضلاء المتأخرين وأثير اليملة والدين شرخا، مُسْتَمِدًا في ساحة كرمه الذي لا يُرَدُّ السائل في بابه، فجعلنا الله تعالى وإياكم غيورًا في تحصيل العلم والعمل كالنخل، وخلقوا في لذة العلم والعمل كالغسل، أمين بجاه سيد المرسلين. فقال المُصَنِّف محمد البركوكي، عليه رحمة الهادي، وإليه مغفرة الباري، وأدخله الله ولنا في دار الباقي، في أول كتابه المعروف المرغوب بتوفيقه (تعالى): (بسم الله الرحمن الرحيم. والحمد لله رب العالمين) فجمع بينهما: مُوَافَقَةً للكتاب الكريم، والذِّكْر الحكيم، ...

4- Meczûm Ma'mûl (1)	77a	36b
B- MA'MÛLÛN BÎT-TEBEİYYE (5)	77b	36b
III- ÜÇÜNCÜ BÂB: İ'RÂB (10)	80a	38b
A- İ'RÂB ALÂMETLERİ (10)	80a	38b
1- Harekeler (3)	80a	38b
2- Harfler (4)	80a	38b
3- Hazifler (3)	80a	38b
B- MU'REBİN NEVİLERİ (9)	80a	38b
1- Sırf Harekeyle İ'râblananlar (3)	80b	38b
2- Sırf Harfle İ'râblananlar (3)	81a	39b
3- Hareke ve Hazifle İ'râblananlar (2)	81b	40a
4- Harf ve Hazifle İ'râblananlar (1)	82a	40a
C- İ'RÂBİN NEVİLERİ (3)	82a	40b
1- Lafzî İ'râb	82a	40b
2- Takdiri İ'râb	82a	40b
3- Mahallî İ'râb	82b	40b

5- Te'liften Ferâğ

Bükâî, birinci versiyonda ikinci ilâve bölümün sonunda, ikinci versiyonda ise *Avâmîl*'in şerhi bittikten sonra, “*Bu, ‘Allâm olan Melik’in yardımıyla, kıymetli talebelere yardım etmek amacıyla, kemâle eren ve doğruyu gösteren Şeyh’in ‘Avâmîl’i üzerine getirdiğimiz kâidelerin sonudur. İrfân sahibi ihvândan umulan, islâhı kâbil olanı islâh etmeleridir.*” dedikten sonra te'liften ferâğ kaydına başlar.¹¹⁵ Ancak Bükâî'nin eserin te'lif tarihini kaydetmiş olmasına rağmen, yukarıda “Baş ve Sonu” başlığı altında metnini verdiğimiz ve “Yazılış Tarihi” başlığı altında anlattığımız üzere, müstensihlerin birtakım hatalı tutumları, net bir bilgi sunmayı imkânsız kılmaktadır.

C- METODU

Bükâî'nin, öğrenciyeye başka eserlere muhtaç olmadan temel nahiv bilgilerini öğretmeyi hedeflediği *Zübdetü'l-kavâ'id*'de uyguladığı üç metod özellikle dikkati çekmektedir:

1- Konuları Maddeleştirerek Anlatma Metodu

Bükâî de, tıpkı metnin sahibi Birgivi gibi, konuları maddeleştirerek ve işin başında toplam sayıyı vererek anlatır. Bu husus, gerek ilâve bölümlerde gerekse şerh kısmında, hemen hemen her sayfada açıkça görülmektedir.

115 Bükâî, *Zübdetü'l-kavâ'id*, Mehmed Asım Bey-23, vr. 87a-87b; İzmir Millî Ktp-1777, vr. 41a-41b (هذا آخر ما أوردناه من القواعد، على «عوامل» الشيخ الكامل المرشد إلى الصواب، إعانة للطلبة الكرام، بعون... (الله الملك العلام، والمرجو من الإخوان، من ذوي العرفان، إصلاح ما يقبل الإصلاح. فقد وقع الفراغ بتنميته ...

2- Soru-Cevap Metodu

Bükâî'nin çok kullandığı bir başka metod “soru - cevap” (فإن قيل - قلت) metodudur. O, yukarıda da geçtiği üzere, birinci ilâve bölümü tamamen bu metodu esas alarak yazmış; diğer bölümlerde de pek çok yerde bu metoda başvurmuştur. Bu metodu kullanmaktaki amacının ise, “öğrenciyi imtihana alıştırmak” ve “soru soranları susturmak” olduğunu belirtmiştir.¹¹⁶

3- Konuları Anlattıktan Sonra Nazmetme Metodu

Bükâî'nin dikkat çeken bir başka metodu ise, konuları anlattıktan sonra, onları Türkçe manzûmelerle ifâde etmesidir. Birinci versiyonda “beyit” başlığıyla verilen 12, ikinci versiyonda “nazım” başlığıyla verilen 50 manzûme bulunmaktadır. Manzûmelerin 1-9 beyitten oluştuğu görülmektedir. Aşağıdaki tabloda bu Türkçe manzûmelerin¹¹⁷ konuları ve beyit sayıları, versiyonlara göre çıkartılmıştır:

NAZIMLARIN KONULARI	Mehmed Âsım Bey-23, vr. 58a-82b	Beyit Sayısı	İzmir Millî Ktp-1777, vr. 18a-41a	Beyit Sayısı
1- Sarf ve nahiv ilimlerinin önemi	51a (hâmiş)	3	4a	3
2- Avâmil kitabının önemi	51a (hâmiş)	3	4a	3
3- İmam Birgivi'ye medhiye	51a	8	4b	8
4- (أَفْعَلْ)'nin hemzesinin manaları	84b	2	15a	2
5- (اِسْتَفْعَلْ)'nin sîninin manaları	84b	2	15b	2
6- Hurûf-i halk (Boğaz harfleri)	84a	1	16b	1
7- Bâ (بِ)'nin manaları	--	--	23a	2
8- Min (مِنْ)'in manaları	--	--	23a	2
9- İlä (إِلَى)'nin manaları	--	--	23a-23b	1
10- An (عَنْ)'in manaları	--	--	23b	1
11- Alâ (عَلَى)'nin manaları	--	--	23b	1
12- Lâ (لِ)'in manası	--	--	23b	2
13- Fî (فِي)'nin manaları	--	--	24a	1
14- Kâf (كَ)'in manaları	--	--	24a	1
15- Hattâ (حَتَّى)'nin manaları	--	--	24a	1
16- Rubbe (رُبَّ)'nin manaları	--	--	24a	2
17- Kasem harfleri	--	--	24b	1

116 Bükâî, *Zübdetü'l-kavâ'id*, Mehmed Asım Bey-23, vr. 51b; İzmir Millî Ktp-1777, vr. 5a.

117 Eserde ayrıca “nahiv” kelimesinin farklı lûgat manalarıyla kullanıldığı 2 beyitlik bir Arapça manzûme (Bükâî, *Zübdetü'l-kavâ'id*, Mehmed Asım Bey-23, vr. 52a; İzmir Millî Ktp-1777, vr. 5a) ile “aksâm-ı seb'a”nın isimlerinin sayıldığı 1 beyitlik Farsça bir manzûme (Bükâî, *Zübde-tü'l-kavâ'id*, Mehmed Asım Bey-23, vr. 87a; İzmir Millî Ktp-1777, vr. 17b) bulunmaktadır.

18- Mûz (مُذ) ve mûnzû (مُنْزُ) 'nün manası	--	--	24b	1
19-İstisnâ harfleri	--	--	25a	1
20- Harf-i cerlerin ameli	--	--	25a-25b	5
21- İinne (إِنَّ) 'nin manası	--	--	25b	1
22- Enne (أَنَّ) 'nin manası ve kullanımı	--	--	26a	1
23- Keenne (كَأَنَّ) 'nin manası	--	--	26b	1
24- Lâkinne (لَكِنَّ) 'nin manası	--	--	26b	3
25- Lealle (لَعَلَّ) 'nin manası	--	--	27a	2
26- Hurûf-i müşşebbehe bi'l-fil	--	--	27a	1
27- Leyse'ye (لَيْسَ) benzeyen mâ (مَا) ve lâ (لَا)	--	--	28a	7
28- Fiil-i muzâriyi nasb eden harfler	69a	2	28b	2
29- Fiil-i muzâriyi nasb eden harfler ve manaları	--	--	28b	6
30- Lem (لَمْ)	--	--	29a	1
31- Lemmâ (لَمَّا)	--	--	29a	1
32- Emir lâmu (لَا)	--	--	29a	1
33- Nehiy lâ'sı (لَا)	--	--	29a	1
34- Bir fiili cezm edenler	69b	1	29a	1
35- İn (إِنَّ)	--	--	29a-29b	1
36- İki fiili cezm eden şart edatları	71a	5	30a	5
37- Kâne (كَانَ) 'nin manaları	--	--	30b	3
38- Diğer nâkis fiiller	--	--	31a	2
39- Mukârebe fiilleri	--	--	31b	3
40- Medih ve zem fiilleri	--	--	31b	2
41- Yakîn fiilleri	--	--	31b	1
42- Şek Fiilleri	--	--	32a	1
43- Yakîn ve şek arası fiil	--	--	32a	1
44- Ef'âl- kulübün ameli	--	--	32a	1
45- İsm-i fâilin ameli	73a	2	32a	2
46- İsm-i mef'ûlün ameli	--	--	32b	1
47- Manevî âmiller	--	--	34a	4
48- Âmillerin toplamı	--	--	34a	1
49- Gayr-i munsarif	81a	9	39a-39b	9
50- Hâtime/ferâğ	87b	3	41a-41b	5

Bu manzûmelerden bazı örnekler şöyledir:

a) Sarf ve nahiv ilimlerinin önemi (no: 1):¹¹⁸

Kangî âlim Sarf u Nahve kılmamıştır iltifât
 Olmaz anın ilminin sath-ı binâsında sebât
 İlim ile fazla egerçi Sarf olupdur vâlide
 İhtiyacı var tevellüdde velâkin vâlid'e
 İştigâl-i Sarf ü Nahvi bil katında hemçû deyn
 Lâzım u sâbitdürür her şeye hakk-ı vâlideyn

b) 'Avâmîl-i Cedîd'in önemi (no: 2):¹¹⁹

Bu 'Avâmîl sürünür gerçi beyne'l-mübtedî
 Lîk olmuşdur meârifde tarik-ı muntehî
 Budur mirkât-i tâk-ı fazl-ı bâb-ı terbiyet
 Budur erkân-ı binâ-i kasr-ı ilm ü ma'rifet
 İlm-i dîn manâda bir kasr-ı muallâdır hemân
 Bu 'Avâmîl ana olmuşdur yüz ayak nerdübân

c) Harf-i cerlerin ameli (no: 20):¹²⁰

Bu hurûf-i cârre yigirmi harf oldu tamam
 Cerreder her kangî isme dâhil olsa vesselâm
 Lâzım oldu herkese zabt-ı meânî-i eser
 Lîk mânâ hâsıl olmaz olmayıcak harf-i cer
 Kâide üzere kaçan kim bu hurûf imlâ olur
 Bunların terkîbi birle her murâd inşâ olur
 Bir denizdir bu ki üç harfi anın bir bahr olur
 Ârif olan kişi bir harfînde bin deryâ bulur
 Kudretullâhı idrâk (/ihâta) edemez ilm-i beşer
 Kim kitâb-ı hikmetinden perverdedir bahr u ber

D- KAYNAKLARI

Bükâi'nin *Zübdetü'l-kavâ'id*'i yazarken pek çok kaynaktan istifade ettiği anlaşılmaktadır. Hatta onun konuları kendi ibareleriyle anlatmak yerine "bazı Rabbânî âlimlerin kitapları"ndaki¹²¹ ibarelerle anlatmayı tercih ettiği görülmektedir. Bu kaynaklardan çoğunun o dönemde ders kitaplarından veya meşhur müracaat eserlerinden olduğu bilinmektedir. Bunlardan bazı- larının isimlerini zikretmiş, bazılarını ise zikretmemiştir. Zikredilmeyenlerin tam tespitini, yapmaya başladığımız tahkik çalışmasına bırakarak, burada adını zikrettiği kaynaklarıyla zikretmediklerinden ilk anda tespit edilebilenle- rin listesini, ikinci versiyondaki varak numaralarıyla, vereceğiz:

119 Bükâi, *Zübdetü'l-kavâ'id*, Mehmed Asım Bey-23, vr. 51a (Hâmiş); İzmir Milli Ktp-1777, vr. 4a.

120 Bükâi, *Zübdetü'l-kavâ'id*, İzmir Milli Ktp-1777, vr. 25a-25b.

121 Bükâi, *Zübdetü'l-kavâ'id*, İzmir Milli Ktp-1777, vr. 5a, 18a.

1- Adlarını Zikrettiği Kaynaklar

Bükâî'nin eser adını vererek zikrettiği kaynaklar, müelliflerinin vefât tarihlerine göre, şunlardır:

Ebû Dâvûd: Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdi (ö. 275/889).¹²²

- *es-Sünen*¹²³

Bükâî, bu eseri müellifinin adıyla “*Ebû Dâvûd*” şeklinde zikreder.¹²⁴

Abdülkâhir el-Cürcânî: Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdurrahmân b. Muhammed el-Cürcânî (ö. 471/1078-79).¹²⁵

- *el-'Avâmilü'l-mie*¹²⁶

Bükâî, müellifi yanlışlıkla “*Abdurrahmân el-Cürcânî*”¹²⁷ veya kısaca “*el-Cürcânî*” şeklinde;¹²⁸ eseri bir yerde “*Avâmil*”¹²⁹ şeklinde zikreder. Ancak pek çok yerde, özellikle de âmillerin manalarını sayarken, adını zikretmeden, ondan iktibaslar yapar.

Tâcüddîn el-İsferâyînî: Tâcüddîn Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-İsferâyînî (ö. 684/1285).¹³⁰

- *Dav'ü'l-Misbâh*¹³¹

Bükâî, müellifi ve eserini izâfetle “*Sâhibü'd-Dav'*”¹³² şeklinde zikreder.

Meylânî: Bedruddîn Muhammed b. Abdürrahîm b. Muhammed el-Ömerî el-Meylânî (el-Cilânî) (ö. 811/1408).¹³³

- *Şerhu'l-Muğnî*¹³⁴

Bükâî, müellif adını vermez; eseri metnin adıyla “*el-Muğnî*”¹³⁵ şeklinde zikreder.

122 M. Yaşar Kandemir, “Ebû Dâvûd es-Sicistânî”, *DİA*, X, 119-121.

123 “*Kütüb-i Sütte*”den biri olan eserin pek çok baskısı vardır. Tanıtımı için bkz. M. Yaşar Kandemir, “es-Sünen”, *DİA*, XXXVIII, 145-147.

124 Bükâî, *Zübdetü'l-kavâ'id*, İzmir Milli Ktp-1777, vr. 18a.

125 Nasrullah Hacımüftüoğlu, “Abdülkâhir el-Cürcânî”, *DİA*, I, 247-248.

126 Eserin pek çok baskısı vardır. Meselâ: Abdülkâhir el-Cürcânî, *el-Avâmilü'l-mie*, (nşr. Enver b. Ebî Bekr eş-Şeyhî ed-Dâğstânî), 1. Baskı, Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1430/2009, s. 39-65.

127 Bükâî, *Zübdetü'l-kavâ'id*, İzmir Milli Ktp-1777, vr. 31a.

128 Bükâî, *Zübdetü'l-kavâ'id*, İzmir Milli Ktp-1777, vr. 33b.

129 Bükâî, *Zübdetü'l-kavâ'id*, İzmir Milli Ktp-1777, vr. 31a.

130 Zirikli, *A'lâm*, VII, 31; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, III, 620.

131 Mutarrizî'nin (ö. 610/1213) nahiv ilmine dair *el-Misbâh* adlı metninin şerhidir. Bildiğimiz kadarıyla henüz basılmamıştır.

132 Bükâî, *Zübdetü'l-kavâ'id*, İzmir Milli Ktp-1777, vr. 24b.

133 Zirikli, *A'lâm*, VI, 201; Kehhâle, *Mu'cem*, III, 404.

134 Çârperdî'nin (ö. 746/1346) nahiv ilmine dair *el-Muğnî* adlı metninin şerhidir. Çeşitli baskıları vardır. Meselâ: el-Meylânî, *Şerhu'l-Muğnî*, (nşr. Mehmed Can), İstanbul: Şefkat Yayıncılık, 2014.

135 Bükâî, *Zübdetü'l-kavâ'id*, İzmir Milli Ktp-1777, vr. 27b.

Birgivi: Muhyiddin (Takıyyüddin) Mehmed b. Pîr Ali b. İskender el-Birgivi (Birgili/Birgilû) (ö. 981/1573).¹³⁶

- İzhâru'l-esrâr

Bükâi, bir yerde müellifi "*Musannif*"; eseri "*İzhâr*"¹³⁷ şeklinde zikreder. Ancak *Avâmil*'in metnini şerh ederken pek çok yerde, adını zikretmeden, ondan ıktibaslar yapar.

Fâsi: Ebû İsa Muhammed el-Mehdî b. Ahmed b. Alî b. Yûsuf el-Fâsî el-Kasrî (ö. 1109/1698).¹³⁸

- Metâli'u'l-meserrât bi-cilâi Delâili'l-hayrât¹³⁹

Bükâi, bu eseri, müellif adını eser adı gibi kullanarak, "*el-Fâsî şerhu'd-Delâil*"¹⁴⁰ şeklinde zikreder.

Bükâi: Veliyyüddin b. Halil el-Bükâi (ö. 1184/1770).

- Mükâşefetü'l-i'râb

Bükâi, yukarıda tanıtılan ve '*Avâmil*'in metnini şerh ederken bir yerde atıfta bulunduğu bu eserini "*Mu'ribî*" şeklinde zikreder.¹⁴¹

2- Adlarını Zikretmediği Kaynaklar

Bükâi'nin eser adı vermeden kullandığı kaynaklardan ilk anda tespit edebildiklerimiz şunlardır:

Mechûl: (ö. 538/1143'ten sonra).¹⁴²

- Binâü'l-ef'âl¹⁴³

Bükâi, ikinci ilâve bölümün sonunda yer verdiği "*aksâm-ı seb'a*" konusunu, adını zikretmeden, bu kaynaktan aynen nakleder.¹⁴⁴

İbn Hişâm: Ebû Muhammed Cemâlüddin Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdullâh b. Hişâm el-Ensârî el-Mısırî (ö. 761/1360).¹⁴⁵

136 Bursali, *Osmanlı Müellifleri*, I, 253-256; Zirikli, *A'lâm*, VI, 61; Kehhâle, *Mu'cem*, III, 176; Emrullah Yüksel, "Birgivi", *DİA*, VI, 191-194; Arslan, *İmam Birgivi Hayatı Eserleri ve Arapça Tedrisatındaki Yeri*.

137 Bükâi, *Zübdetü'l-kavâ'id*, İzmir Milli Ktp-1777, vr. 31a.

138 Zirikli, *A'lâm*, VII, 112-113; Kehhâle, *Mu'cem*, III, 737.

139 Cezulî'nin (ö. 870/1465) salavât-ı şerîfeleri topladığı *Delâ'ilü'l-hayrât* adlı eserinin şerhidir. Çeşitli baskıları vardır. Meselâ: Fâsî, *Metâli'u'l-meserrât bi-cilâi Delâ'ilü'l-hayrât*, Mısır: Matbaatü Vâdî'n-Nil, 1289.

140 Bükâi, *Zübdetü'l-kavâ'id*, İzmir Milli Ktp-1777, vr. 20a.

141 Bükâi, *Zübdetü'l-kavâ'id*, İzmir Milli Ktp-1777, vr. 39b.

142 Eserde Zemaşeri'nin (ö. 538/1143) *el-Mufassal* adlı eserinin bir şerhine atıfta bulunuluyor.

143 Tanıtımı için bkz. Mehmet Çakır, "Binâü'l-Ef'âl", *DİA*, VI, 179.

144 Bükâi, *Zübdetü'l-kavâ'id*, İzmir Milli Ktp-1777, vr. 17a-17b.

145 Zirikli, *A'lâm*, IV, 147; Kehhâle, *Mu'cem*, II, 305-306; M. Reşit Özbalkıç, "İbn Hişâm en-Nahvi", *DİA*, XX, 74-77.

- *el-İ'râb an kavâ'idî'l-i'râb*¹⁴⁶

Bükâî, birinci ilâve bölümde yer verdiği cümle ve edâtlarla ilgili konuları genellikle, adını zikretmeden, bu kaynaktan nakleder.¹⁴⁷

İsmâil Hakkı Bursevî: İsmâil Hakkı b. Mustafa el-Aydôsî el-İstanbulî el-Bursevî (ö. 1137/1725).¹⁴⁸

- *Furûk-ı Hakkî*¹⁴⁹

Bükâî, birinci ilâve bölümde yer verdiği yakın anlamlı kelimeler arasında ki farklarla ilgili konuları genellikle, adını zikretmeden, bu kaynaktan nakleder.¹⁵⁰

Bükâî, bunların dışında da kaynak belirtmeden birçok âlimin adını ve âlim gruplarını zikrederek görüşlerini nakleder. Meselâ: "*Sibeveyh*",¹⁵¹ "*eş-Şâfiû*",¹⁵² "*Müberred*",¹⁵³ "*Ömer en-Neseft*",¹⁵⁴ "*er-Râgıb*";¹⁵⁵ "*el-'Arab*",¹⁵⁶ "*el-A'râb*",¹⁵⁷ "*el-Fusahâ*",¹⁵⁸ "*el-Eimme*",¹⁵⁹ "*el-'Ulemâ*",¹⁶⁰ "*en-Nuhât*",¹⁶¹ "*el-Muhakkıkûn*",¹⁶² "*el-'Ârifûn*",¹⁶³ "*el-Cumhûr*",¹⁶⁴ "*el-Ekserûn*",¹⁶⁵ "*Ba'du'l-ulemâ*",¹⁶⁶ "*Ba'duhüm*",¹⁶⁷ "*el-Ba'd*"¹⁶⁸ "*Ba'd*".¹⁶⁹

146 Cümle, şibh-i cümle, bazı edatların manaları ve bazı i'râb hatalarına dai bir risâledir. Çeşitli baskıları vardır. Meselâ: İbn Hişâm, *el-İ'râb an kavâ'idî'l-i'râb*, (nşr. Ali Fûde Nil), 1. Baskı, Riyâd: Câmîatü'r-Riyâd İmâdetü Şüni'l-Mektebât, 1401/1981.

147 Bükâî, *Zübdetü'l-kavâ'id*, İzmir Milli Ktp-1777, vr. 5b-11a.

148 Zirikli, *A'lâm*, I, 313; Kehhâle, *Mu'cem*, I, 362; Ali Namlı vd., "İsmâil Hakkı Bursevî", *DİA*, XXIII, 102-110.

149 Arapça imlâ kaideleri, muhtelif kelimelerin tahlilleri, çeşitli fâideler ve furûka dair bir kitaptır. Çeşitli baskıları vardır. Ayrıca bir doktora teziyle tahkik edilmiştir: Mehmet Faruk Çifçi, *İsmâil Hakkı Bursevî'nin Furûk-ı Hakkı Adlı Eseri (İnceleme ve Tahkik)*, İstanbul: Marmara Üniversitesi SBE, 2013.

150 Bükâî, *Zübdetü'l-kavâ'id*, İzmir Milli Ktp-1777, vr. 11a-13b.

151 Bükâî, *Zübdetü'l-kavâ'id*, İzmir Milli Ktp-1777, vr. 21a, 24b.

152 Bükâî, *Zübdetü'l-kavâ'id*, İzmir Milli Ktp-1777, vr. 23a.

153 Bükâî, *Zübdetü'l-kavâ'id*, İzmir Milli Ktp-1777, vr. 19a, 24b.

154 Bükâî, *Zübdetü'l-kavâ'id*, İzmir Milli Ktp-1777, vr. 18b.

155 Bükâî, *Zübdetü'l-kavâ'id*, İzmir Milli Ktp-1777, vr. 19b.

156 Bükâî, *Zübdetü'l-kavâ'id*, İzmir Milli Ktp-1777, vr. 10a, 13a.

157 Bükâî, *Zübdetü'l-kavâ'id*, İzmir Milli Ktp-1777, vr. 13a.

158 Bükâî, *Zübdetü'l-kavâ'id*, İzmir Milli Ktp-1777, vr. 7a, 7b, 22a, 38b.

159 Bükâî, *Zübdetü'l-kavâ'id*, İzmir Milli Ktp-1777, vr. 24b.

160 Bükâî, *Zübdetü'l-kavâ'id*, İzmir Milli Ktp-1777, vr. 20a, 35a.

161 Bükâî, *Zübdetü'l-kavâ'id*, İzmir Milli Ktp-1777, vr. 37b.

162 Bükâî, *Zübdetü'l-kavâ'id*, İzmir Milli Ktp-1777, vr. 21b.

163 Bükâî, *Zübdetü'l-kavâ'id*, İzmir Milli Ktp-1777, vr. 18b.

164 Bükâî, *Zübdetü'l-kavâ'id*, İzmir Milli Ktp-1777, vr. 22a.

165 Bükâî, *Zübdetü'l-kavâ'id*, İzmir Milli Ktp-1777, vr. 24a.

166 Bükâî, *Zübdetü'l-kavâ'id*, İzmir Milli Ktp-1777, vr. 18b, 20a.

167 Bükâî, *Zübdetü'l-kavâ'id*, İzmir Milli Ktp-1777, vr. 35a.

168 Bükâî, *Zübdetü'l-kavâ'id*, İzmir Milli Ktp-1777, vr. 24a.

169 Bükâî, *Zübdetü'l-kavâ'id*, İzmir Milli Ktp-1777, vr. 32b.

SONUÇ

İmâm Birgivi'nin '*Avâmil-i Cedîd*'i üzerine yapılmış, ama pek de tanınmamış bir şerhi (*Zübdetü'l-kavâ'id [ve] 'ukdetü'l-fevâ'id*) keşfetmemizin üzerinden yaklaşık bir yıl geçti. Bu süre zarfında müellifin hayatı, eserleri ve bu şerhi üzerinde yaptığımız çalışmaların sonunda birtakım sonuçlara ulaştık. Bunları şöylece özetleyebiliriz:

1- Biyografi kitaplarında hakkındaki bilgiler üç beş satırı geçmeyen bu şerhin müellifi Veliyyüddin b. Halil el-Bükâi, özetle İstanbul Çapa'da bulunan Kazasker Abdurrahman Efendi Câmiinde imamlık, Eminönü'nde bulunan Vâlide Câmiinde (Yeni Câmi) kürsü şeyhliği yapmış; son olarak tayin edildiği ordu şeyhliği göreviyle 1182/1768'de başlayan Osmanlı-Rus savaşına katılmış ve sefer esnasında bulunduğu Romanya'nın Babadağı kasabasında vefat etmiştir (10 Muharrem 1184/6 Mayıs 1770 Pazar).

Yaptığı görevler gözönüne alındığında, genel olarak Osmanlı Arşivlerinde, özellikle de Vakıflar'ın arşivlerinde Bükâi hakkında, bizim bulduklarımızdan çok daha fazla bilgi bulunduğunu tahmin ediyoruz.

2- Velûd bir müellif olan Bükâi, tespit edebildiğimiz kadarıyla, tefsir; hadis, siyer ve şemâil; akâid ve kelâm; fıkıh; İslâm tarihi, vaaz ve irşâd; ve Arap dili alanlarında, çoğu risâle ebadında, Türkçe ve Arapça 18 eser kaleme almıştır.

Türkiye ve dünya yazma eser kütüphaneleri tarandıkça, keşfedilmemiş başka eserlerinin de ortaya çıkabileceğini düşünüyoruz. Zira Bükâi'nin eserlerinin nüshalarının, sayıca az olsa da, oldukça geniş bir alana yayıldığı görülmektedir. Yurt içinde İstanbul başta olmak üzere, Ankara, Balıkesir, Burdur, Çankırı, Çorum, Kastamonu, Manisa, Tokat ve Trabzon'da; yurt dışında ise Kudüs, Mekke, Medine ve Riyad'da çeşitli eserlerinin nüshalarına rastlanmaktadır.

3- Eserlerinin, gerek konu seçimi gerekse konuların işleniş bakımından ayrıca incelenmeye değer olduğu kanaatindeyiz. Zira seçtiği konular, ya gençlerin ilmen yetişmesi ya mü'minlerin amelî ve ahlâkî gelişmeleri ya da örnek şahsiyetler yoluyla ümmet-i Muhammed'in o dönemlerde artık kaybetmeye başladığı özgüvenini yeniden kazanmasına yöneliktir. Çeşitli eserleri, özellikle Türkçe olanlar incelendiğinde toplumdaki olumsuzluklara kayıtsız kalmadığı, onların giderilmesi için gerek halka gerekse yöneticilere nasihat ettiği görülmektedir. Öte yandan eserlerinde daha çok, mesleği olan imâmlık ve vâizlikten kaynaklandığı anlaşılan vaaz ve eğitim üslûbu kendini göstermektedir. Bu çerçevede şiire ayrı bir önem vermiş; bir kısmı kendisine ait olan pek çok şiiri eserlerine serpiştirmiştir.

4- Bükâî'nin 'Avâmil şerhi, adında "‘avâmil" kelimesinin geçmemesi ve nüshalarının az bulunması sebebiyle olsa gerek, 'Avâmil üzerine yapılan çalışmaları listeleyen araştırmalarda yer almamaktadır. Ancak müellifinin muhtasar, müfid ve öğrenciyi başka kitaplardan müstağni kılacak bir eser olmasını hedeflediği bu şerh, "birtakım sarf, nahiv, belâgat, mantık ve furûk" ile "âmil olmayan edâtlar"a dair ilâve edilen iki bölüm ve bazı konuların Türkçe manzûmelerle anlatılması gibi özellikleriyle diğer şerhlerden farklılık arz etmektedir.

5- Son olarak Bükâî'nin 'Avâmil-i Cedîd üzerine yaptığı iki çalışmadan biri olan bu şerh çalışması (*Zübdetü'l-kavâ'id*) ile diğeri olan i'râb/mu'rib çalışmasını (*Mükâşefetü'l-i'râb*) birlikte tahkik etmeye başladığımızı belirtip *Zübdetü'l-kavâ'id*'in sonunda yer alan manzûmeyi naklederek burada çalışmamızı sona erdiriyoruz:

Hamd lillâh oldu itmâm müyesser lutf-i Hak
 İşbu vaktimde Hüdâ'nın eylediği lutfu bak
 Âmil olanlar amel ettikçe ederse duâ
 Devlet-i dâreyn versin derim ki Bârî ana
 Yâdigâr olmak içündür bu fakirden bir eser
 Yoksa lâ vallâh değıldir dostlara arz-ı hüner
 Umarım ki bu kitabım ola makbul-i kibâr
 Rağbet ile tâlib-i ilim içre bula iştiyhâr
 Edemez bunlardan istiğnâ vazî u ger habîr
 Haz alır bu ma'rifetten ger refi u ger sağır

Kaynakça

- Abay, Muhammed, "Osmanlı Döneminde Yazılan Tefsir ile İlgili Eserler Bibliyografyası (Tefsirler, Haşiyeler, Süre Tefsirleri, Tercümelemler)", *Divan*, 1999/1.
- Abdurrahman, Latife Ali Ahmed, *Tahkîku ve dirâsetü Kitâbi Teşîri Sûretü'l-İhlâs li-Veliyyiddîn b. Halîl el-Bükâi el-müteveffâ 1183*, Yüksek Lisans Tezi, Kuveyt: Câmîatü'l-Kuveyt Külliyyetü'd-Dirâsâtü'l-Ulyâ, el-Hadîs ve Ulûmuh, 1428/2008.
- Akbalık, Reyhan, *İstanbul'da Selâtin Camii Kürsü Şeyhleri (Cuma Vaizleri) (1826-1876)*, Yüksek Lisans Tezi, Bilecik: Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi SBE, 2014.
- Aktepe, M. Münir, *Şem'dânî-Zâde Fındıklı Süleyman Efendi Târîhi Mür'it-Tevârih*, İstanbul: Edebiyat Fakültesi Matbaası, 1978.
- _____, "Ahmed III", *DİA*, II, 34-38.
- _____, "Babadağı", *DİA*, IV, 371-372.
- Altunsu, Abdülkadir, *Osmanlı Şeyhülislâmları*, Ankara: Ayyıldız Matbaası, 1972.
- Arslan, Ahmet Turan, *İmam Birgivi Hayatı Eserleri ve Arapça Tedrisatındaki Yeri*, İstanbul: Seha Neşriyat, 1992.
- Ayvansaraylı Hafız Hüseyin, *Hadikatü'l-Cevami'*, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1281; *Hadikatü'l-Cevami' Camilerimiz Ansiklopedisi*, haz. İhsan Erzi, İstanbul: Tercüman Yayınları, 1987.
- Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin esmâü'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin*, İstanbul: 1955.
- _____, *İzâhu'l-meknûn fi'z-zeyli alâ Keşfi'z-zunûn an esâmî'l-kütübi ve'l-fünûn*, İstanbul: MEB Yayınları, 1945 (1. Cilt), 1947 (2. Cilt).
- Başkurt, İrfan, "Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Kürsü Şeyhliği", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 27 (2012), s. 117-145.
- Beydilli, Kemal, "Mustafa III", *DİA*, XXXI, 280-283.
- BOA (Başbakanlık Osmanlı Arşivleri), Fon Numarası: C. AS., Dosya: 66, Gömlek: 3129.
- Brockelmann, Carl, *Geschichte der Arabischen Litteratur Supplementband*, Leiden 1937-42.
- Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333; Haz. A. Fikri Yavuz-İsmail Özen, İstanbul: Meral Yayınevi, ts.
- Bükâi, 'Akâidü'l-ibrâr ve hilâfuhâ 'akâidü ehli'n-nâr, Riyad Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, el-Mektebetü'l-Merkeziyye, Kısmu'l-Mahtûtât-6797.
- _____, *Hac ve Umre Risâlesi*, Riyad Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, el-Mektebetü'l-Merkeziyye, Kısmu'l-Mahtûtât-6797.
- _____, *Hazînetü'l-ğilmân*, Bağdatlı Vehbi-2046, vr. 344b-355a; Yazma Bağışlar-1758, vr. 59b-72a; Balıkesir İl Halk Ktp-42/4, vr. 69b-74a; Kastamonu YEK-KHK2481, vr. 1b-14a; Milli Ktp, Ankara Adnan Ötügen İl Halk Ktp-4166/3, vr. 19b-29a; Milli Ktp, Çankırı İl Halk Ktp-81/10, vr. 146b-162a; Milli Ktp, Tokat Zile İlçe Halk Ktp-222/2; Medîne Mektebetü'l-Melik Abdilazîz, Mecmûatü Ârif Hikmet-6/4, vr. 260a-268b.
- _____, *İhyâü'l-kulûb*, Mekke Mektebetü'l-Haremi'l-Mekkiyyi's-Şerif-4468/1, vr. 0b-9a; Câmîatü'l-Kahire-15386; thk. Saîd Abdülfettâh, Kahire: Dâru'l-Emin, 1414/1993.
- _____, *İzâhu'l-mestûrât*, Trabzon İl Halk Ktp-337; Medîne Mektebetü'l-Melik Abdilazîz, Mecmûatü Ârif Hikmet-6/2, vr. 160b-211a.

- _____, *İzâhu'l-müşkilât*, Âtîf Efendi-502; Medine Mektebetü'l-Melik Abdilazîz, Mecmûatü Ârif Hikmet-6/1, vr. 0b-158b.
- _____, *Kınyâü'l-âşîkîn*, Çorum Hasan Paşa YEK, İskilip Halk Ktp-1250.
- _____, *Mükâşefetü'l-i'râb*, Medine Mektebetü'l-Melik Abdilazîz, Mecmûatü Ârif Hikmet-6/3.
- _____, *Nûru'l-ebâr fî hakki'l-ibrâr*, Medine, Mektebetü'l-Melik Abdilaziz, Mecmûatü'l-Mahmûdiyye-2694/4, vr. 1b-20b.
- _____, *Ravzatü'l-Cenne*, Mekke Mektebetü'l-Haremi'l-Mekkiyyi's-Şerîf-4468/2, vr. 10b-17b.
- _____, *Ravzatü'r-reyâhîn*, Hacı Selim Ağa-494/2, vr. 5b-94b; Hacı Mahmud Efendi-1806/1, vr. 1b-68b (Ravza), 68b-75a (Münşeât); Hacı Mahmud Efendi-4511, vr. 1b-39a (Ravza'nın 3. bâbının 9. Faslı ile başlıyor.), 39b-48b (Münşeât); Yazma Bağışlar-4006/1, vr. 1b-86a (Ravza+Münşeât [vr. 78a-86a]; Darülmesnevi-144M, vr. 5a-114b (Ravza), 115a-138a (Münşeât).
- _____, *Risâle fî beyâni ıskâtı's-salât*, Beyazıt Devlet Ktp., Beyazıt-2721, vr. 168b-171a; Riyad Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, el-Mektebetü'l-Merkeziyye, Kısmu'l-Mahtûtât-6797.
- _____, *Sırru'l-ümme*, Riyad Mektebetü Merkezi'l-Melik Faysal li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye (Mikrofilm no: 3867-FH).
- _____, *Şerhu's-Şifâ*, Kudûs el-Mektebetü'l-Hâlidiyye, Sire Nebeviyye-520.
- _____, *Tefsîru sûreti'l-İhlâs*, Hacı Selim Ağa-494/1; Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu-1439/1; Latife Ali Ahmed Abdurrahman, *Tahkîku ve dirâsetü Kitâbi Tefsîri Sûreti'l-İhlâs li-Veliyyiddîn b. Halîl el-Bükâi el-müteveffâ 1183*, Kuveyt: Câmîatü'l-Kuveyt Külliyyetü'd-Dirâsâti'l-Ulyâ, el-Hadîs ve Ulûmuh, 1428/2008.
- _____, *Uyûnü'l-ahbâr*, Bağdatlı Vehbi-319.
- _____, *Zübdetü'l-kavâ'id*, Köprülü Ktp., Mehmed Asım Bey-23; İzmir Milli Kütüphanesi-1777, vr. 39b; Milli Ktp-4903/1, vr. 79b-88a.
- Cu'abe, Nazmî el-Cu'abe, *Fihrisü mahtûtâti'l-Mektebeti'l-Hâlidiyye el-Kuds*, Londra: Müessesetü'l-Furkân li't-Türâsi'l-İslâmî, 1427/2006.
- Cürcânî, Abdülkâhir el-Cürcânî, *el-Avâmilü'l-mie*, nşr. Enver b. Ebî Bekr eş-Şeyhî ed-Dâğîstânî, 1. Baskı, Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1430/2009.
- Çakır, Mehmet, "Binâü'l-Ef'âl", *DİA*, VI, 179.
- Çalışkan, Muharrem Saffet, (*Vekâyi'nüvis*) *Enveri Sadullah Efendi ve Tarihinin I. Cildinin Metin ve Tahlili (1182-1188/1768-1774)*, Doktora Tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi SBE, 2000.
- Çifçi, Mehmet Faruk, *İsmâil Hakkı Bursevî'nin Furûk-ı Hakkı Adlı Eseri (İnceleme ve Tahkik)*, İstanbul: Marmara Üniversitesi SBE, 2013.
- Çobanoğlu, Ahmet Vefa, "Yenicami Külliyesi", *DİA*, XLIII, 439-442.
- Danişmend, İsmail Hâmi, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, İstanbul: Türkiye Yayınevi, 1972.
- Demir, A. Haki vd., *Fâtih Cânileri ve Diğer Tarihi Eserler*, İstanbul: TDV Fatih Şubesi, 1991.
- Doğan, İshak, *Osmanlı Müfessirleri*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.
- Ekin, Ümit, "Osmanlı Ordusunda Moral Yükseltici Bir Kurum Olarak Ordu Şeyhliği", *SAÜ Fen Edebiyat Dergisi*, (2008-I), s. 167-178.

- Fakazlı, Ahmet Rüştü, *Azizzâde Hüseyin Râmiz Efendi'nin Zübdetü'l-Vâkı'ât Adlı Eserinin Tahlil ve Tenkitli Metni*, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi SBE, 2016.
- Fâsî, Ebû İsa Muhammed el-Mehdî b. Ahmed b. Ali b. Yûsuf el-Fâsî el-Kasrî, *Metâli'u'l-meserrât bi-cilâi Delâilî'l-hayrât*, Mısır: Matbaatü Vâdi'n-Nîl, 1289.
- Hacımüftüoğlu, Nasrullah, "Abdülkâhir el-Cürcânî", *DİA*, I, 247-248.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddin Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdullâh b. Hişâm el-Ensârî el-Misrî, *el-İ'râb an kavâ'idî'l-i'râb*, nşr. Ali Fûde Nîl, 1. Baskı, Riyâd: Câmîatü'r-Riyâd İmâdetü Şûûni'l-Mektebât, 1401/1981.
- İlgürel, Mücteba, "Ahmed II", *DİA*, II, 33-34.
- İlmîyye Sâlnâmesi*, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1334.
- İpşirli, Mehmet, "Feyzullah Efendi, Damadzâde", *DİA*, XII, 525-526.
- İstanbul Kısmet-i Askeriyye Sicilleri*, no: 337, vr. 36 (Küçük çocuklarına vasî tayini); no: 338, vr. 37-38 (Geride kalan mallarının satılarak mirasçılara taksimi).
- Kandemir, M. Yaşar, "Ebû Dâvûd es-Sicistânî", *DİA*, X, 119-121.
- _____, "Kâdi İyâz", *DİA*, XXIV, 116-118.
- _____, "es-Sünen", *DİA*, XXXVIII, 145-147.
- _____, "eş-Şemâilü'n-Nebeviyye", *DİA*, XXXVIII, 500-501.
- _____, "eş-Şifâ", *DİA*, XXXIX, 134-138.
- _____, "Tirmizî", *DİA*, XLI, 202-204.
- Karabulut, Ali Rıza vd, *Mu'cemü't-târîhi't-türâsi'l-İslâmî fi mektebâti'l-âlem*, Kayseri: Dâru'l-Akabe, ty.
- Kehhâle, Ömer Rızâ, *Mu'cemü'l-müellifin terâcimu musannifi'l-kütübî'l-'Arabiyye*, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ty.
- Köse, Fatih, *İstanbul Halveti Tekkeleri*, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2010.
- Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî Yahud Tezkire-i Meşâhîr-i Osmâniyye*, İstanbul: Matbaa-i Âmire, ts.
- Meylânî, Bedruddin Muhammed b. Abdürrahim b. Muhammed el-Ömerî el-Meylânî (/ el-Cilânî), *Şerhu'l-Muğni*, nşr. Mehmed Can, İstanbul: Şefkat Yayıncılık, 2014.
- Muslu, Ramazan, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf [18. Yüzyıl]*, 1. Baskı, İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.
- Mutiurrahmân, Muhammed b. Seyyid Ahmed vd., *el-Führisü'l-muhtasar li-mahtûtâti Mektebeti'l-Haremî'l-Mekkiyyi's-Şerîf*, Riyad: Mektebetü'l-Melik Fehd el-Vataniyye, 1426/2006.
- Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin, *Devhatü'l-Meşâyih mea Zeyl*, İstanbul ty.
- Nakşebendî, Üsâme Nâsir en-Nakşebendî, *el-Mahtûtâtü'l-luğaviyye fi Mektebeti'l-Met-haft'l-'Irâkî*, Bağdad: Müdiriyyetü's-Sekâfeti'l-Âmme, 1968.
- Namlı, Ali vd., "İsmâil Hakkı Bursevî", *DİA*, XXIII, 102-110.
- Öğreten, Ahmet, *Mustafa Kesbî İbretnüma-yı Devlet (Tahlil ve Tenkitli Metin)*, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: İstanbul Üniversitesi SBE, 1996.
- Özbalıkcı, M. Reşit, "İbn Hişâm en-Nahvî", *DİA*, XX, 74-77.
- Özcan, Abdülkadir, "Mahmud I", *DİA*, XXVII, 348-352.
- _____, "Mustafa II", *DİA*, XXXI, 275-280.
- Öztürk, Mehmet Cemal, *Şeyh Nüreddin Cerrâhî (K.S.) ve Cerrâhiye Tarikatı*, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi SBE, İstanbul 1999.

- Pakalın, Mehmet Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: MEB Yayınları, 1993.
- Pilehvarian, Hamit, "Kaybolan Mimar Sinan Yapılarından Kazasker Abdurrahman Camii ve İhya Problemleri", *Uluslararası İstanbul Tarihi Yarımada Sempozyumu 2013*, (editör: Nazlı Ferah Akıncı), s. 557-560.
- Sarıcaoğlu, Fikret, "Osman III", *DİA*, XXXIII, 456-459.
- Şeşen, Ramazan vd, *Fihrisü mahtûtâti Mektebeti Köprülü*, İstanbul: IRCICA, 1406/1986.
- Tabibzâde Zâkir Şükrü, *Derûn-i İslâmbol'da Hânkâhlar Beyânındadır*, İBB Atatürk Kitaplığı, Belediye Yazmaları, K0075.
- _____, "İstanbul Tekkeleri Silsile-i Meşâyihî", Neşre hazırlayan: Şinasi Akbatu, *İslâm Medeniyeti Mecmuası*, Cilt: IV, Sayı: 4, Haziran 1980, s. 51-96.
- Temâlet, Ammâr b. Saïd, *Fihrisü mahtûtâti'l-hadisî's-şerîf ve ulûmih*, 1. Baskı, Medine: Mektebetü'l-Melik Abdilazîz, 1422/2002.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*, 3. baskı, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988.
- Vâsıf Ahmed Efendi, *Mehâsinü'l-âsâr ve hakâiku'l-ahbâr*, Mısır: Bulak Matbaası, 1246.
- Yardım, Ali, *İzmir Millî Kütüphanesi Yazma Eserler Kataloğu*, İzmir 1994.
- Yücer, Hür Mahmut, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf [19. Yüzyıl]*, 1. Baskı, İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.
- Yüksel, Emrullah, "Birgivi", *DİA*, VI, 191-194.
- Yüksel, İ. Aydın, "Lütfi Paşa Mescidi", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, İstanbul 1994, V, 231.
- Zirikli, Hayruddin ez-Zirikli, *el-A'lâm kâmusü terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ' mine'l-'Arab ve'l-müsta'ribîn ve'l-müsteşrikîn*, 15. baskı, Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002.
- <http://www.hirkaiserivakfi.com/TR/795/Tamamlanmis-Projeler/Kazasker-Abdurrahman-Efendi-Camii.aspx> [26.10.2017].

MISIR BASININDA II. ABDÜLMECİD (1922-1926)*

Hilal Livaoglu MENKÜÇ**

Öz

Saltanatın kaldırılmasının ardından 18 Kasım 1922'de TBMM tarafından seçilerek hilafet makamına getirilen II. Abdülmecid 3 Mart 1924'te kaldırılmasına kadar bu makamda kalmıştır. Görevini fiilen yürüttüğü 16 aylık dönemde Mısır basınında gerek halife olarak daralan yetki ve sorumlulukları, gerek Ankara Hükümeti ile ilişkileri bağlamında yoğun bir yazım faaliyetine konu teşkil etmiştir. Halifeliğin kaldırılmasının ardından 1926'daki Kahire Hilafet Konferansına kadar ise halifeliğinin düşüp düşmediği çerçevesindeki hukuki ve siyasi tartışmaların yanı sıra Avrupa'ya gönderilmesi ve oradaki mütevazı hayatı Mısır basını tarafından ilgiyle takip edilmiştir. Bu çalışma, Abdülmecid Efendi'nin bir halife, Osmanlı hanedanının bir üyesi ve Ankara ile ilişkileri bakımından; Kasım 1922'den Mayıs 1926'ya kadar Mısır'ın önde gelen 3 basın organı, el-Ahrâm, el-Mukattem ve el-Menâr'da nasıl resmedildiğini ortaya koymaya çalışmaktadır.

Anahtar Kelimeler: II. Abdülmecid, halife, hilafet, saltanat, Mısır, basın.

ABDULMEJİD II IN THE EGYPTIAN PRESS (1922-1926)

Abstract

Abdulmejid II, elected by Turkish Parliament as the Caliph of Muslims in 18th November 1922, remained in office until the abolishment of the caliphate. This period of 16 months has witnessed an intensive activity in the Egyptian Press involving the new Caliph's limited authority which was found unorthodox, apparently. His relationship with Ankara Government was also discussed in detail. From his entering upon the office until The Cairo Conference for Caliphate which was held in 1926, Abdulmejid Efendi has remained to be a major theme for Egyptian journalists as the questions about the destiny of Islamic Caliphate arised and he was the one whose caliphate has received wide acceptance around the World. This study tries to reveal how prominent Egyptian newspapers of the time, al-Ahram, al-Mokattam and al-Manar, have perceived Abdulmadjeed II as a caliph, a member of the Ottoman Dynasty and an opponent of Ankara Government.

Keywords: Abdulmejid II, caliph, caliphate, sultanate, Egypt, press.

Makalenin Dergiye Ulaştığı Tarih: 03.11.2017. Yayın Kurulu ve Hakem Değerlendirmesinden Geçen Makalelerin Yayına Kabul Edildiği Tarih: 08.04.2018.

* Bu çalışma, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı İslam Tarihi Bilim Dalında Doç. Dr. İlyas Topsakal'ın danışmanlığında hazırlanan ve 2017 yılında kabul edilen *Mısır Basınında Hilafet Tartışmaları 1922-1924* ana başlıklı doktora tezinin ilgili bölümün genişletilerek hazırlanmış halidir.

** Araş. Gör. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, e-mail: livaogluhrw@gmail.com

Giriş

16. yüzyılda Osmanlı egemenliği altına girmesine rağmen ilk zamanlarda ülke idaresinde söz sahibi olmak isteyen Memlük beylerinin kontrol altına alınmasında güçlük çekilmesi, sonrasında ise Fransız ve İngiliz işgalleri Mısır'ı Osmanlı'dan aşamalı olarak koparmış ve onu Bâb-ı Ali muhaliflerinin toplanma noktası haline getirmiştir. Öte yandan, 19. yüzyılın ikinci yarısında Şam ve Beyrut'taki muhalif entelektüellerin devlet kontrolünden nispeten hâli bulunan Mısır'a gelmesi de buradaki entelektüel hayatı canlandıran önemli etkenlerden biri olmuştur. İkisi de Suriyeli Hristiyanlar tarafından kurulan el-Ahrâm ve el-Mukattem gazetelerinin Mısır kamuoyundaki başarı ve tanınırlığı bahsettiğimiz Suriye dalgasının Mısır yazın hayatında nasıl bir etki meydana getirdiğini ortaya koymaktadır. Bu gazetelerden el-Ahrâm, Lübnanlı Katolik Selim ve Bişara Takla kardeşler tarafından kurulmuş ve uzunca bir dönem Fransız politikaları doğrultusunda yayın yapmıştır. 1882 yılında Mısır'ın İngiltere tarafından işgaliyle birlikte el-Ahrâm gazetesinin de işgal karşıtı milliyetçi cepheye yanaştığı ve bu minvalde yayın yaptığı bilinmektedir. Bahsi geçen milliyetçi cepheye karşı halk İngiliz politikalarına yakınlaştırmak için ise 1888 yılında bizzat Mısır'daki İngiliz Yüksek Komiserliğinin öncülüğünde yine Lübnanlı iki Protestan gazeteciye el-Mukattem gazetesi kurdurulmuş ve gazete en güncel haberleri içermesi ve zengin içeriği sayesinde döneminin en popüler gazetelerinden biri olmayı başarmıştır.¹

Osmanlı karşısında konumlanışları bakımından değerlendirildiğinde, Mısır'ın Osmanlı mirasından koparak Batı'yı örnek almasını öngören modernist çizgide yayın yapan bu gazetelerden her ikisi de Mustafa Kemal önderliğinde yürütülen Kurtuluş Savaşı ve Türklerin bu mücadele ile elde ettiği kazanımlara sayfalarında yoğun olarak yer vermişlerdir. Bu bağlamda her iki gazete de Osmanlı saltanatının sona erdirilerek cumhuriyetin ilan edilmesini olumlu bir gelişme olarak değerlendirmiş, buna karşılık muhafazakar değerlere daha yakın durduğu görülen el-Ahrâm gazetesi, Halifeliğin kaldırılmasından sonra yaşanan şaşkınlığı daha iyi yansıtmıştır. Öyle ki el-Ahrâm, saltanatın kaldırılmasını olumlu karşılamakla beraber özellikle 1924'te Hilafetin lağvının akabinde, Vahdettin Han hariç, Osmanlı hanedanına ve özellikle II. Abdülmecid'e yönelik olumlu yorumlara sıklıkla yer vermiştir.

Suriye asıllı ıslahatçı düşünür Muhammed Reşid Rıza tarafından kurulan ve ara sıra farklı yazarlara da yer vermekle birlikte genelde Rıza'nın bir eseri mahiyetinde olan el-Menâr ise özellikle 1922'de Hilafet makamının siyasi yetkilerinden arındırılması sonrasında meseleyi hem fıkhi hem de siyasi düzlemde ele alan, bu sırada Abdülmecid Efendi'nin halife olarak işlevini de değerlendiren makalelerin sıklıkla yer aldığı bir yayın organı olmuştur.²

1 İbrahim Abduh, *Tatavvuru's-sahâfeti'l-mısıriyye*, Kahire, 1982.

2 Muhammed Harb, "el-Menâr", *DİA*, c. XXIX, s. 117.

1. Saltanatın Kaldırılmasından Sonra II. Abdülmecid

1.1. Saltanatın Kaldırılması

Saltanatın kaldırılması şüphesiz Hilafet müessesesinin tarihindeki dönüm noktalarından birini teşkil etmektedir. Genelde İslam dünyasında, özelde ise Mısır'da bir kurum olarak hilafetin mahiyeti ve işlevselliğine dair tartışmaların 19. yüzyılın ilk yarısına kadar uzandığı ve gerek mana gerekse fonksiyon bakımından Hilafet makamıyla ilgili uygulamaların Arap entelektüeller tarafından eleştiriye maruz kaldığı bilinmektedir.³ Bununla birlikte, İslam dünyasındaki sömürgecilik karşıtı hissiyatın Kurtuluş Savaşında ifadesini bulması ve Müslüman kamuoyunun Osmanlı-Türk geleneğini, İslam'ın modern dünyadaki yegane muhtemel temsilcisi olarak görme eğilimi nedeniyle İstanbul, I. Dünya savaşıdan sonra siyaseten olmasa da manevi anlamda İslam dünyasına ilham kaynağı olmaya devam etmiştir. Bu manevi önderliğin merkezinde ise zayıf konumuna rağmen Hilafet kurumu bulunmaktadır. Bu sebeptendir ki Türkiye Cumhuriyeti'nin hilafet makamını lağvetme kararı pek çok Arap tarafından Türklerin diğer Müslümanlarla bağlarını koparması ve yüzünü tamamen batıya dönmesi olarak algılanmıştır. el-Ahrâm editörü Davud Berekât hilafet kurumunun kaldırılmasından sonra Arapların yüzünü İstanbul'dan Kahire'ye çevirdiklerini yazmaktadır.⁴ Hilafetin kaldırılmasından önce İstanbul'un Müslümanlar nezdindeki ayrıcalıklı konumuna darbe vuran gelişme ise saltanatın kaldırılması ve hilafet makamının siyasi otoriteden yoksun bırakılarak salt manevi bir makamı temsile indirgenmesi olmuştur.

1 Kasım 1922'de TBMM'de alınan karar⁵ sonrasında Saltanatın kaldırılması Hilafet tartışmalarına yeni bir boyut kazandırmıştır. Osmanlı Dev-

- 3 Özellikle II. Abdülhamid'in Pan-İslamist siyaseti çerçevesinde Hilafete özel bir önem atfetmesiyle milliyetçi Arap yazarların Hilafetin Kureyşiliği meselesini temel alan Osmanlı Hilafeti karşıtı söylemlerinin en çarpıcı örneklerinden birini Abdurrahman Kevâkibi vermiştir. Kevâkibi'nin Osmanlı Hilafeti aleyhindeki fikirleri için bkz. Tufan Buzpınar, "Kevâkibi, Abdurrahman b. Ahmed", *DİA*, c.XXV, 340.
- 4 Aktaran Y. Lebib Rizq, "al-Ahrâm: A Diwan of Contemporary Life", <http://weekly.ahram.org.eg/Archive/2001/556/chrncs.htm>. Osmanlı son devrinin kıymetli fikir adamlarından Halil Halid Bey de anılarında yabancı tebaasında olan Müslümanların halifeye duydukları derin bağlılığın saltanat idaresinin yanlışlarıyla; "son dönemde devletin aleme yanlış fikirler verecek hallerde bulunması" sebebiyle azaldığını itiraf etmektedir. bkz. Halil Halid, *Cezayir Hatıratı*, haz. Cemil Çiftçi, İstanbul, 2007, 34-35.
- 5 "Osmanlı İmparatorluğu'nun münkariz olduğuna ve Büyük Millet Meclisi Hükümeti teşekkül ettiğine ve yeni Türkiye Hükümeti'nin Osmanlı İmparatorluğu yerine ka'im olup onun hudûd-u milli dahilinde yeni varisi olduğuna ve Teşkilatı Esasiye Kanunu ile hukuk-u hükûmrânî millletin nefisine verildiğinden İstanbul'daki padişahlığın ma'dum ve tarihe müntakîl bulunduğuna ve İstanbul'da meşru bir hükümet mevcut olmayıp İstanbul ve civarının Büyük Millet Meclisi'ne ait ve binaenaleyh oraların umuru idaresinin de Büyük Millet Meclisi memurlarına tevdi edilmesine ve Türk Hükümetinin hakkı meşru'u olan makamı hilafeti esir bulunduğu ecnebilerin elinden kurtaracağına karar verildi." bkz. Osmanlı İmparatorluğunun inkiraz bulup TBMM Hükümeti teşekkül ettiğine dair heyeti umumiyeye kararı, 30.10.1338 (1922), 3. Tertip, Düstur, Cilt:3, s. 149.

leti'nin resmen yıkılışının ardından Mısır'da dönemin en popüler basın organlarından olan el-Ahrâm, el-Mukattem ve el-Menâr'da bir yandan Devlet-i Aliyye'nin inkıraz sebepleri ve TBMM Hükümeti'nin takip edeceği siyaset tartışılırken bir yandan da konunun dünya müslüman kamuoyunu ilgilendiren boyutu olarak Hilafet kurumunun geleceği ve II. Abdülmecid'in hilafet makamına getirilmesi de yoğun biçimde tartışılmıştır. el-Mukattem ve el-Ahrâm gazetelerinde konuyla ilgili olarak İngiliz ve Fransız basınında yapılan değerlendirmelerin de Arapça'ya tercüme edilerek okuyucuya sunulduğu görülmektedir.⁶

Kararı takip eden günlerde özellikle el-Mukattem'de Türkiye'nin bu süreçte nasıl hazırlandığı ve devrimin hangi şartlarda gerçekleştiği hususunda etraflı değerlendirme yazıları kaleme alınmıştır. 16 Kasım 1922 tarihli el-Mukattem'de, saltanatın ilgası kararının arefesinde neler yaşandığı; Mustafa Kemal ve son sadrazam Tevfik Paşa arasında gidip gelen telgraflarla anlatılmıştır.⁷ el-Mukattem, Büyük Millet Meclisi'nde de dile getirilen, İstanbul Hükümeti'nin meşruiyetini delillendirmek için Hilafet kurumunu bir koruma kalkanı gibi kullanmak istediği şeklindeki iddiaları da okuyucusuna aktarmıştır.⁸

Mustafa Kemal'in saltanatın kaldırılması vesilesiyle TBMM'de yaptığı konuşma da Arapça'ya tercüme edilerek el-Mukattem'in 19 Kasım 1922 tarihli sayısında yer almıştır. Makale, el-Mukattem'in konuşmaya ilişkin değerlendirmelerini de kapsamaktadır.⁹ Mustafa Kemal konuşmasında Hilafetin tarihsel sürecine ilişkin değerlendirmelerde bulunmuş, Hulefâ-yi Râşidîn döneminde halifenin şura yöntemiyle belirlendiği, Emevîler ile birlikte veraset usulüne geçildiğini vurgulamış ve saltanatın dini bir muhtevasının olmadığını tezini işlemiştir. Mustafa Kemal konuşmasında Selçuklular dönemindeki uygulamaya da değinmekte ve Selçuklunun fiili hakimiyeti çatısı altında Abbasi halifesinin siyasi otoriteden yoksun salt manevi bir konumu haiz bulunduğunu da hatırlatarak TBMM'nin kararına dini-tarihsel bir zemin oluşturmaya çalışmaktadır.¹⁰

Mustafa Kemal'in yanı sıra Rıza Nur'un saltanatın ilgasına ilişkin görüşleri de basına yansımıştır. el-Mukattem'de yayınlanan bir makalede Mustafa Kemal gibi Rıza Nur'un da İslami hilafetin daha Emevîler döneminde Saltanat ile dejenere edildiğini düşündüğü aktarılmaktadır. Yazıda Rıza Nur'un Rusya'ya ziyareti sırasında Müslümanların kendisine "Anadolu'nun Müslü-

6 bkz. "el-Müslimûn ve'l-hilâfe", *el-Ahrâm*, 22 Kasım 1922, s. 1; "el-Halifetü'l-cedid ve ârâuhu's-siyâsiyye", *el-Mukattem*, 6 Aralık 1922, s. 2.

7 Telgrafların içeriği ile ilgili olarak bkz. Kemal Atatürk, *Nutuk c. II, İstanbul 1960*, 687-9.

8 "Keyfe vaka'a'l-inkilâb fi türkiyâ", *el-Mukattem*, 16 Kasım 1922, s. 1.

9 "el-Hilâfe ve's-saltana: Hutbetu Mustafa Kemal fi meclisi ankara", *el-Mukattem*, 19 Kasım 1922, s. 1.

10 Kemal Atatürk, *Nutuk c. III, s. 1248*.

manların yeni kabesi” olduğunu söylemesi, Müslümanların yeni Türk Hükümeti'nin dine müteallik konulardaki tutumları da dahil bütün tasarruflarını destekledikleri şeklinde bir alt metinle birlikte okuyucuya sunulmaktadır. Rıza Nur kendisi ile röportaj yapan muhabirin halifenin görevlerinin belirlenip belirlenmediği hususundaki sorusuna ise bu konunun henüz karara bağlanmamış olmakla birlikte, Hilafet makamının Şeyhülislam'ın görevlerini yerine getirecek bir dini otorite makamı olabileceğini gündeme getirmiştir.¹¹

Saltanatın ilgasından sonra dış basında Türkiye ve Hilafet hakkında yer alan değerlendirmeleri de okuyucuları ile paylaşan el-Ahrâm ve el-Mukattem gazeteleri, özellikle İngiliz basınının önde gelen gazetelerinden Arapçaya tercüme ettikleri makalelere sayfalarında yer vermişlerdir. Tercüme edilen metinlere ilişkin yapılan değerlendirmelerde, İngiltere'nin Türkiye'deki gelişmeleri yakından takip ettiği ve Türkiye'de rejimin değişmesi ve yeni bir halifenin göreve getirilmesi meselesinin sadece Türkiye'yi ilgilendiren bir mesele olmadığı vurgulanmıştır.¹²

el-Ahrâm ise Hilafet kurumunu bünyesinde bulunduran bir Türkiye'nin Batılı devletler nezdinde büyük bir tehdit oluşturacağı yorumuna yer vermiştir. Mustafa Kemal'in siyasi liderliğinin yanı sıra kazandığı askeri zaferlerin Türklerle Arap halkları arasında önemli bir yakınlaşma için gerekli zemini hazırladığına ve Arapların siyasi açıdan Türklerin boyunduruğundan çıkma gayretine rağmen Türklerin Araplar tarafından halen Hilafet makamının sahibi olarak tanınmakta olduğu vurgulanmaktadır.¹³

el-Mukattem ve el-Ahrâm gazetelerinde görülen, Osmanlı Devleti'ne karşı TBMM Hükümeti'ni destekleyen bu tavır el-Menâr tarafından da Hilafetin kaldırıldığı Mart 1924'e dek benimsenmiş görünmektedir. Zira konuya ilişkin yayınladığı “Yeni Türk İnkılabı” başlıklı yazısında Reşid Rıza, İstanbul Hükümetinin son derece ağır şartlarda anlaşmalarla ülkeyi çıkmaza sürüklediğini, buna karşın Mustafa Kemal önderliğindeki halkın ayaklanarak memleketlerini kurtarmaya muvaffak olduklarını beyan etmiştir. Rıza, son Şeyhülislam Mustafa Sabri Efendi tarafından çıkarılan ve halka Kemalistlerle savaşmayı emreden fetvayı da eleştirmiş¹⁴, İstanbul'un işgal altında olduğu ve Anadolu

11 “el-Hilâfe ve's-saltana: Hadisu duktür rıza nur bey”, *el-Mukattem*, 21 Kasım 1922, s. 2.

12 “el-Müslimün ve'l-hilâfe”, s. 1. Dönemin önde gelen yazarlarından Taha Hüseyin (1889-1973) de *es-Siyase gazetesini* için kaleme aldığı bir değerlendirmede Saltanattan ayrılan Hilafet kurumu için tüm müslüman toplumların temsilcilerinden meydana gelecek bir kurul oluşturulmasını, halife seçme işinin bu kurula devredilmesini teklif etmiştir. Taha Hüseyin, “Mes'eletü'l-hilâfe”, *es-Siyâse*, 15 Kasım 1922, s.4. alıntılaman Richard Hattemer, *Atatürk und die türkische Reformpolitik im Spiegel der ägyptischen Presse*, Berlin 1997, 60.

13 “el-Müslimün ve'l-hilâfe”, s. 1.

14 Mustafa Sabri Efendi Saltanatın kaldırılmasından sonra Mısır'a giderek burada Mustafa Kemal ve inkılapları aleyhine el-Ahrâm ve el-Mukattem gazetelerinde yer alan yazılar kaleme almıştır. Mustafa Sabri Efendi, *Hilafetin İlgasının Arkaplanı (en-Nekir ale'l-münkirine'n-ni'me)*,

ile irtibatının kesildiği, bütün iletişim ve ulaşım vasıtalarına yabancıların hakim olduğu bir ortamda bu fetvanın bir anlam taşımadığını ifade etmiştir.¹⁵

1.2. Saltanattan Ayrılan Hilafetin Durumu

Saltanatın kaldırılması ile birlikte Hilafet kurumunun da siyasi yetkilerden arındırılarak salt manevi bir makam haline getirilmesi Mısır basınında Hilafet fıkhnının teori ve tarihsel pratik çerçevesinde yoğun biçimde tartışıldığı bir ortam doğurmuştur. Zaman zaman el-Mukattem ve el-Ahrâm'da da rastlanan ve Hilafetin mahiyetine yönelik analizlerin yapıldığı bu tür yazılar en sık olarak el-Menâr'da yer almıştır.

Reşid Rıza el-Menâr'daki yazılarında genel olarak siyasi yetkilerinden arındırılmış, sadece ruhani liderlik vasfı bulunan bir halifenin İslami pratiklerle uyumadığını dile getirmiştir. Bununla birlikte "bidat" olarak nitelediği bu gelişmeyi tamamen olumsuz görmemiş, İslam dünyasında ve Türkiye'de olağan şartlara dönülene dek hali hazırdaki sistemin geçici olarak uygulanabileceğini belirtmiştir. Zira Rıza'ya göre Müslümanların içinde bulunduğu siyasi durum, Mustafa Kemal ve arkadaşlarını Avrupalı devletlere karşı duruşlarında ve siyasetlerinde desteklemeyi gerektirmektedir. Türklerin Hilafet meselesinde yaptıkları hata onların verdikleri istiklal mücadelesinde yalnız bırakılmasına sebep olmamalıdır.¹⁶

Rıza'ya göre TBMM'nin bu kararına gösterilecek hoşgörü, daha sonra Türkler savaş durumundan tamamen çıkıp taşlar yerine oturduğunda Hilafetin fıkhi boyutunun kendilerine delilleriyle beraber açıklanması ve bu hatanın düzeltilmesi için ikna edilmelerini kolaylaştıracaktır. Reşid Rıza bu umudunu Mustafa Kemal ve beraberindekiler ile kendisini birleştirdiğini düşündüğü anayasacılık idealine bağlamış görünmektedir.¹⁷ Zira halifenin, monarşide olduğu gibi ferdi bir yetkiyi kullanan yönetici olarak değil de, ümmet iradesinin temsilcisi olarak tanımlanmasının, yeni Türk Hükümeti'nin vizyonu ile uyuyacağını düşünmektedir. Mesele; Avrupa'da zihinleri bulanmış, hilafeti Osmanlı sultanlarının mutlak iradesinin dinen desteklenmesi şeklinde algılayan inkılapçı Türklere gerçek hilafetin ne olduğunu anlatmaktadır:

çev. Oktay Yılmaz, İstanbul 1996, 97. Mustafa Sabri Mustafa Kemal ve Ankara Hükümeti aleyhindeki bu yazıları nedeniyle Mısır'da gerek halk gerekse önde gelen entelektüelleri tarafından sıkça eleştirilmiş hatta Mısır'dan sınır dışı edilmesi teklif edilmiştir. Yusuf Şevki Yavuz, "Mustafa Sabri Efendi", *DİA* c. XXXI, s. 351.

15 Muhammed Reşid Rıza, "el-İnkılâbu't-türkiyyü'l-cedid", *el-Menar*, 19 Kasım 1922, c.23 s.1-10., s. 713.

16 Muhammed Reşid Rıza, "Zaferû't-türk bi'l-yunan", *el-Menâr*, 19 Kasım 1922, c. 23 s.1-10, s. 719.

17 Zira Reşid Rıza'nın Müslümanların ortak işlerinin bir şura aracılığıyla yönetilmesini ve halifenin de bu şura tarafından seçilip gerektiğinde görevden alınmasını öngören "ehl-i hal ve'l-akd" teorisi, "müstebid" Osmanlı yönetimindense halkı temsil ettiği düşünülen TBMM'nin desteklenmesine daha olanaklı idi.

"İslam hükümetinde gerçek yetki halifeyi atayan ve gerektiğinde görevden alan komisyonun (ehlü'l-hal ve'l-akd) elindedir. Türkiye Devleti'nde ise bu komisyon Büyük Millet Meclisi'dir. Onlar kazanırsa devlet kurtulacak, kaybederlerse, Allah göstermesin, devlet yok olacak."¹⁸

TBMM ve Ankara Hükümeti'ne verdiği bu desteğe rağmen Rıza, mevcut durumun mahzuruna ilişkin şerh düşmeyi de ihmal etmemiş, yeni durumun İslami pratik açısından doğuracağı sıkıntıya işaret ederek bu durumun geçici olmasını ve olağan şartlara döndüğünde hilafet makamıyla ilgili daha uygun ve hakkaniyetli bir düzenleme yapılmasını umduğunu dile getirmiştir.¹⁹

1.3. II. Abdülmecid'in Hilafet Makamına Getirilmesi

Yeni halifenin tayinin hemen ardından Abdülmecid Efendi'nin tebrik edildiği kutlama mesajlarının Mısır basınına yansıdığı görülmektedir. Bu mesajlardan biri olan ve 30'un üzerinde Mısırlı bürokratin imzasını taşıyan bir mesajda yeni halifenin İslam ve Müslümanlar için barış ve huzur içinde yaşanacak bir dönemi başlatması için dua edilmektedir.²⁰

II. Abdülmecid için Fatih Camiinde gerçekleştirilen biat töreni de gerek el-Ahrâm gerekse el-Mukattem'de tüm ayrıntılarıyla okuyucuya aktarılmıştır. el-Mukattem haberinde, Cuma namazından sonra halife ve beraberindekilerin Fatih Sultan Mehmet'in kabrini ziyaretine, Saraçhane ve Beyazıt üzerinden Çemberlitaş'taki Sultan II. Mahmud'un türbesine uğrayıp ziyaret ettiği ve sarayına döndüğü gibi ayrıntılara da yer vermiştir. II. Abdülmecid'in halifelige getirilişi münasebetiyle yaptığı konuşmaya da haberde yer verilmiş, Halife'nin kendisini seçen meclise teşekkür ettiği, Müslümanların Hilafet makamının sahibi olarak Türkiye'ye ve Osmanlı'ya iltifat ve itimadını şükranla karşıladığı, İslam birliğini ve Müslüman kardeşliğini vurguladığı, Hilafetin sorumluluğunu ve gerekliliklerini elinden geldiğince yerine getireceğini taahhüt ettiği ve bu hususta Müslüman kamuoyu ve alimlerle meşveretin önemini farkında olduğunu vurguladığı yazılmıştır. Yazıda Türk basınının da Âsîâne'deki bu gelişmeleri olumlu karşıladığına dair değerlendirme de paylaşılmış, Âsîâne'deki eski hükümet üyelerinin, bürokrat ve bazı elçilerin ve bazı azınlık temsilcilerinin de biat töreninden sonra Halifeyi ziyarete geldiğinin ve Ankara'nın istediği gibi yabancı elçilerin resmi olmayan bir surette kabul edildiğinin altı çizilmiştir.²¹

18 Muhammed Reşid Rıza, "Zaferü't-türk bi'l-yunan", s. 719.

19 Rıza'ya göre İslam hukuku açısından halifenin tayininde, bürokratların ittifakı, Müslüman kamuoyunun onayı ve halifenin Kureyşli olması gibi şartların aranması gerekmektedir. bkz. Muhammed Reşid Rıza, "el-Ahkâmu's-şer'iyyetü'l-müteallikatü bi'l-hilâfeti'l-islâmiyye", *el-Menar* 18 Aralık 1922, c.23 s.1-10, s. 729.

20 "Tehnietü'l-halife", *el-Mukattem*, 6 Aralık 1922, s. 2.

21 "Hafeltü'l-bey'a fi'l-fâtih", *el-Mukattem*, 7 Aralık 1922, s. 1; "Hafeltü'l-bey'a fi'l-fâtih", *el-Mukattem*, 8 Aralık 1922, s.1. II. Abdülmecid'in bu bildirisi geleneğe aykırı biçimde Türkçe olarak kaleme alınmıştır. Ankara'nın isteği üzerine gerçekleşen bu durum karşısında Halife II. Abdülmecid metnin bir de Arapça nüshasının yayınlanmasını talep ettiği fakat bir cevap

Yeni halifenin atanmasıyla Mısır kamuoyunun gündemine gelen bir başka mesele ise geleneksel olarak Halife adına okutulan Cuma hutbelerinin akıbeti ile alakalıdır. el-Ahrâm'ın İskenderiye muhabirinin bu konudaki yorumu, yeni halifenin siyasi otoriteden yoksun bulunmasının Mısır'da dini geleneklerin uygulanması bağlamında fiili bir etki meydana getireceğine inanıldığı şeklinde olmuştur. Nitekim Mısır camilerinde saltanatın ilgasından önce okunan cuma hutbelerinde, "İki kıta ve iki denizin sultanı, hâdimu'l-haremeyni'ş-şerîfeyn, sahibimiz Sultan'ın oğlu Sultan, Gâzi-Sultan" gibi övgü ifadeleriyle birlikte "Allah'ım sen sultanımızı ve askerlerini muzaffer kıl. Onu destekle, koru ve zafer nasip et, ona dünya ve ahiret mülklerini ver" gibi duaların edildiği, yeni durumda bu tür ifadelerin anlamının sorgulanacağını ifade eden yazar, yeni bir metin hazırlanarak Müslümanların halifesiyle birlikte Mısır kralının da isminin zikredilmesini önermektedir.²²

1.4. II. Abdülmecid'in Halifeliği

Saltanatın ilgasından sonra herhangi bir siyasi otoritesi olmaksızın Halifelik makamına gelen II. Abdülmecid İslam dünyasının genelinde hüsnükabul ile karşılanmış fakat şer'i açıdan sakıncalı kabul edilen bu yetki kısıtlaması hususunda Ankara Hükümeti'nden olumlu bir adım atması talep edilmiştir. Özellikle Hindistan'da konuyla ilgili yoğun çaba sarf edildiği, Türk resmi makamları ile iletişimin koparılmadığı ve ciddi bir heyet trafiğinin yaşandığı görülmektedir.²³ Hilafet makamının siyasi yetkilerle yeniden teşhizi hususunda Mısır'da da benzer bir gündem oluştuğunu ve özellikle el-Ezher Üniversitesi ve ona bağlı enstitülerdeki ulemanın bu hususa sürekli gündemde tutmak kaydıyla Abdülmecid Efendi'ye biat ettikleri görülmektedir.

Burada, İskenderiye ulemasının Abdülmecid'e biatındaki özel durum dikkat çekmektedir. Zira, daha sonra Hilafetin makamının kaldırılması ile de Osmanlı lehinde açıklamalarda bulunacak olan İskenderiye ulemasının II. Abdülmecid'e biat ederken onun halifeliği hakkında bir sahilik yahut şeriata uygunluk tartışmasından kaçındığı görülmektedir. İskenderiye'nin önde gelen ulemasının yeni halifeye biatlarını ilan ettikleri ve 13 Aralık 1922 tarihinde *el-Mukattem* tarafından da yayınlanan metinde halifeye herhangi bir şart koşmadan biat ettikleri görülmektedir.²⁴ Bahsi geçen İskenderiyeli ulemanın yine el-Ezher'e bağlı İskenderiye Enstitüsünde ders vermesi İskenderiye'nin İstanbul'a bağlılık bakımından Kahire'den daha farklı bir atmosferi olduğunu ortaya koymaktadır.

alamadığı bilinmektedir. (bkz. Cevdet Küçük, "Abdülmecid Efendi", *DİA*, c. I, s. 263.) el-Mukattem'in bu önemli ayrıntıyı okurlarıyla paylaşmaması ise dikkat çekicidir.

22 "Havle'l-mübâyaati bi'l-halife", *el-Ahrâm*, ? Kasım 1922, s. 1.

23 Azmi Özcan, *Par-İslamizm: Osmanlı Devleti, Hindistan Müslümanları ve İngiltere (1877-1924)*, Ankara, 1997, s. 243-249.

24 "Mübâyaatu ulemâi'l-iskenderiyye li celâleti'l-halife", *el-Mukattem*, 13 Aralık 1922, s.3.

Öte yandan el-Menâr'da yayınlanan yazılarında Reşid Rıza, Halifeliğin dünyevi otoriteden ayrılmış haliyle uzun vadede kabul edilebilir olmadığını düşündüğünden, geçici olarak Türk Hükümetinin tayin ettiği Halife Abdülmecid'e biat etmekle beraber tüm Müslüman ülkeler bağımsızlıklarını kazandığında meseleyi büyük bir şura toplayarak çözümlenmenin nihai hedef olması gerektiğini dile getirmiştir. Rıza, bağımsız durumdaki Afgan Hükümeti'nin Abdülmecid Efendi'yi halife olarak tanıdığını da hatırlatarak bu durumun Halife'nin "anormal durumuna" bir delil olduğunu söylemiştir. Zira Afgan Hükümeti yeni halifeye biat etmesine rağmen, Türk Hükümetinin kendi üzerinde bir güç olarak tanımayı reddetmişti. Rıza'ya göre bu, hilafet makamının bundan böyle sahibine dünya Müslümanları nezdinde manevi bir nüfuz kazandıran bir şeref madalyası olarak taşınacağını ve böyle algılanacağını göstermektedir.²⁵

II. Abdülmecid'in halifeliğine yönelik yorumlar arasında Hilafetin Kureyşiliği meselesinin de sık sık gündeme getirildiği görülmektedir. Bu hususta hem Halife'nin Kureyş soyundan olması gerektiğini savunan hem de bu tezi kabul etmeyen tarafların görüşlerinin Mısır basınında yer bulduğu söylenebilir. Reşid Rıza el-Menâr'daki yazılarında en sahih ve faziletli hilafetin Kureyşlilik şartıyla gerçekleşeceğini yazarken, el-Mukattem ve el-Ahrâm'da karşı tezin görüşlerine de yer verilmiştir. Örneğin el-Mukattem'de yer alan bir okuyucu yorumunda, Hilafetin Türklerin elinde kalması fikri desteklenmiş, Hilafet kurumunun Hz. Peygamber'i (sav) müteakiben Müslümanları bir arada tutmak ve haklarını gözetmek üzere ortaya çıktığını ve fihhi açıdan halifenin Arap ya da Kureyşli olmasının şart olmadığını, hatta Hz. Peygamber'in "Habeşli bir köle bile olsa dinleyip tabi olunması" buyurduğu hatırlatılmıştır. Yine halifenin Arap lisanını konuşuyor olması da ulema tarafından şart koşulmadığı ifade edilmektedir.²⁶

Geleneksel sultan-halife çizgisinden uzaklaşılmasının yanı sıra 19. yüzyılın ilk yarısında tebellür etmeye başlayan Kureyşilik propagandasının bu şekilde tekrar gündeme taşınması, özellikle Kahire'deki ulema çevresinde II. Abdülmecid'in Halifeliğinin ne kadar sahih olduğu konusunda tartışmalara yol açmış görünmektedir. Nitekim yine el-Mukattem'de yer alan bir okuyucu yorumunda, Mısırlı ulemanın Ankara'nın hilafetin geleceği hususunda taşıdığı asıl niyeti anlamadan biat etmekte acele etmemesi gerektiği dile getirilmiş, kitlesel bir biatın Müslümanların bu husustaki iradesini doğru yansıtmayacağı iddia edilmiştir. Yazara göre Ankara Hükümeti desteklenmekle

25 Mustafa Fâdil el-Gavri, "el-Hilâfe ve'l-lugatü'l-arabiyye", *el-Mukattem*, 8 Aralık 1922, s. 4. Yazar burada el-Mukattem'i meselenin dini boyutuna ilişkin görüşler yayınlamakla spekülasyon yapmakla eleştirmiştir.

26 "Bir okuyucu", "el-Hilâfe", *el-Mukattem*, 8 Aralık 1922, s. 4.

birlikte, Hilafetin gerçek manasından uzaklaşmasına izin verilmemeli, mesele-
nin fikhi boyutu asla ihmal edilmemelidir. ²⁷

el-Ahbâr²⁸ gazetesinin eski editörü Emin Râfî'nin II. Abdülmecid'in hali-
feliğine ilişkin el-Menâr'da kaleme aldığı makale de II. Abdülmecid'e biatın
sıhhati hususunda duyulan şüpheyi yansıtmaktadır. Nitekim Râfî, el-Ezher
ve ona tabi dini kurumların çoğunun Abdülmecid'e biatlarını basın aracılı-
ğı ile ilan etmesini eleştirmiş, onların İslam'ın imamet ile ilgili hükümlerini
bilmeyen gruplarla ortak hareket ettiğini iddia etmiştir. Başından beri bu
atamanın sahih bir Hilafet anlayışına ters düştüğünü, Abdülmecid'e verilen
biatın hükümsüz olduğunu, bu atamanın Abdülmecid'i mutlak olarak Müs-
lûmanların halifesi olmak şöyle dursun, yeni Türk Devletinde bile kendisine
tabi olunan bir imam kılmadığını bildiklerini iddia etmektedir. Zira ona göre
bu biatı gerçekleştirenler müslûmanlar arasında *ehl-i hal ve'l-akd*²⁹ olarak
nitelenebilecek kişiler değillerdir. Hatta Râfî, Abdülmecid Efendi'ye verilen
biatın Mısırlı ulema adına bir utanç kaynağı olduğunu yazacak kadar ileri
gitmiştir. Mısır uleması, bu kararla "Ankara'daki günahkarların İslam üm-
meti nazarında çok yüksek olan Hilafet makamı üzerindeki yetkisini" iste-
meden de olsa teyit etmiştir. Râfî'ye göre Ankara'nın II. Abdülmecid'i siyasi
anlamda eli-kolu bağlı bir halife olarak Hilafet makamına getirmesi, daha
sonra Hilafetin ilgasını kolaylaştırmak için çirkince düzenledikleri siyasi bir
tezgahtan ibarettir. ³⁰

2. Hilafetin Kaldırılmasından Sonra II. Abdülmecid

2.1. Hilafetin Kaldırılması

İslam dünyasında sömürge karşıtı hissiyatın tek tesellisi olarak algılanan
Hilafet makamının 3 Mart 1924'te TBMM kararı ile ortadan kaldırılması³¹ İslam
dünyasında maddi ve manevi olarak desteklenen ve Batı'ya karşı İslam'ı
temsil eden bir lider olarak algılanan Mustafa Kemal'e karşı büyük bir hayal
kırıklığı meydana getirmiş, Müslûmanlar kendilerini ihanete uğramış hisset-

27 Kemalislere karşı var olan şüphe bile onların Osmanlıları'na tercih edilmesi gerçeğini
değiştiremez zira yazar, Osmanlıları'nın da şeriatı harfiyen uygulama konusunda mükem-
mel olmadıklarını fakat buna rağmen Osmanlı hilafetinin şeri kabul edildiğini düşünmekte-
dir. "Bir öğretmen", "Kelimetü'l-hak fi'l-hilâfe ve'd-devleti'l-hilâfeti'l-mansûra", *el-Mukattem*,
12 Aralık 1922, s.3.

28 el-Ahbâr, Milliyetçi lider Mustafa Kamil tarafından İngilizlerin Mısır'dan çekilmesini sağlama
amacıyla 1907'de kurulan siyasi parti Hizbu'l-Vatanî'nin yayın organıdır.

29 İslam hukukunda devlet başkanını seçmek ve gerektiğinde azletmekle yetkili olan heyet. bkz.
Abdülhamid İsmail el-Ensârî, "Ehlü'l-hal ve'l-akd", *DİA*, c. X, s. 539.

30 Emin er-Rafî, "el-Hilâfe ve'l-mu'temerü'l-İslami", *el-Menâr*, 2 Temmuz 1924, y. 1924 c. 25
sayı 1-10, s.372.

31 "Halife hal' edilmiştir. Hilafet, hükümet ve cumhuriyet mana ve mefhumunda esasen münde-
miç olduğundan Hilafet makamı mülğadır." bkz. "Hilafetin ilgasına ve Hanedanı Osmaninin
Türkiye Cumhuriyeti Memaliki Haricine Çıkarılmasına Dair Kanun", Kanun No: 431.26 Re-
cep 1342 ve 3 Mart 1340, Düstür, Tertip III, C.5, s. 668 (323)

mişlerdir. Türklerin Yunanlılara karşı kazandığı zaferler için övgü dolu bir şiir kaleme aldığı sırada hilafetin ilga edildiği haberi kendisine ulaşması üzerine Mısırlı şair Abdulmuttalib'in yaşadığı şok ve öfke hissiyle şiirini yarım bırakması Mısır'daki hissiyatı temsil etmesi açısından çarpıcı bir örnektir.³²

Hilafetle ilgili haberlerin yoğun bir gündem oluşturduğu Ezher'de ulema-
dan bir grup 10 Mart 1924 tarihli *el-Ahrâm* gazetesinde tüm Müslümanlara hitaben, Türkiye'nin ilga kararının gayrimeşru olduğunu ve Müslümanların bu karara mutlaka tepki göstermesi gerektiğini yazmaktadır. Grup, hilafetin İslam'dan asla ayrılmaması gereken bir parça olduğunu, hilafetsiz bir İslam aleminin başsız bir bedene benzeyeceğini dile getirilmektedir. Hilafetin şeriat açısından da gerekliliğinin de gündeme getirildiği çağrıda, icmâ ile kaim olan bir kurumun ancak yine Müslüman ulemanın icmâsı ile kaldırılabilceği vurgulanmıştır.³³

Hilafetin ilgasının nedenine ilişkin geniş tartışmalara bu araştırmanın sınırlarını aştığı için giremiyoruz. Ancak Mısır'ın gerek liberal-milliyetçi, gerekse muhafazakar-milliyetçi çevrelerinde Hilafetin Türkiye'nin çıkarlarına aykırı olarak algılandığı ve kurumun en çok bu nedenle ilga edildiği görüşünün ağırlık kazandığı anlaşılmaktadır.³⁴

2.2. II. Abdülmecid'in Durumu

Hilafetin kaldırılmasından sonra Mısır basınında ilk haberler II. Abdülmecid'in durumunun fıkhi ve siyasi açıdan ne olacağına ve son halifenin takip edeceği siyasete dair analizleri yoğun biçimde barındırmaktadır. Özellikle *el-Ahrâm* gazetesinde Osmanlı Hanedanının Avrupa'ya sürgünü ile ilgili neşredilen haber ve yazıların sıklığı göze çarparken, son halifenin niçin bir Arap memleketine iltica etmediği merak konusu olmuştur. İlgili kararın halifeye nerede, ne zaman ve nasıl bildirildiği, halifenin kararı duyduğunda yaşadığı şok ve üzüntü, ailenin İstanbul'dan aceleyle ayrılmasına rağmen yanlarında pek çok eşya getirdikleri, Halife'nin Fransa'ya veya İtalya'ya gitmek istediği halde bu isteğinin kabul edilmediği, bu zorunlu göçün İsviçre'de yattığı hareketlilik, kalınan otelde güvenlik önlemlerinin alınması, Halife'nin

32 Mona F. Hassan, *Loss of Caliphate: The Trauma and Aftermath of 1258 and 1924*, Basılmamış doktora tezi (Princeton Ü., Ocak 2009), s.83.

33 "Mısır ve'l-hilâfe", *el-Ahrâm*, 10 Mart 1924, s.1.

34 Dönemin Ezher hocalarından el-Ahmedî ez-Zevâhîrî'nin hatıratını kaleme alan Fahrüddin ez-Zevâhîrî'nin bu konudaki görüşleri için bkz. Fahrüddin el-Ahmedî ez-Zevâhîrî, *es-Siyâse ve'l-ezher min müzellkirâti şeyhi'l-islâm ez-zevâhîrî*, Mısır: Matbaatü'l-İtimâd, 1945, s. 207. Hilafet kurumunun devamının Türkiye çıkarlarına aykırı olarak algılanmasına İsmet İnönü ve Rıza Nur'un Hilafetin ilgasının akabinde verdikleri mülakatların Mısır basınında yer bulması da katkıda bulunmuştur. Zira bu iki Türk siyasetçinin argümanlarına Zevâhîrî'nin görüşlerinde de rastlanmaktadır. bkz. aynı eser, 207.

duruma müdahalesi ve İsviçre'ye siyasi bir misyonla gelmediğinden endişe yaratacak bir durum olmadığını, güvenlik önlemlerinin gereksiz olduğunu belirtmesi gibi ayrıntılara haberlerde yer verilmektedir.³⁵ Aynı haberde, II. Abdülmecid'e yolculuk için 20 bin Türk lirası nakit para verildiği³⁶, sonradan ihtiyaç duyulursa bu meblağın arttırılacağı, yine halifenin Ankara meclisinin kararını milyonlarca Müslümanın iradesine aykırı olmanın yanı sıra Türk halkının iradesine de aykırı olmakla eleştirdiğine ve bundan sonraki sürecin dikkatle takip edeceğine ilişkin sözlerine de yer verilmiştir.³⁷

el-Ahrâm'da halifeliğin ilgasının ertesi günü neşredilen makalede olayın tüm dünyada sınırları alt üst ettiği yorumu yapılırken, dünyanın en büyük imparatorluklarından birini yüzyıllardır yöneten Osmanlıların geride bıraktıkları eserler sayesinde hep iyi anımsanacakları ifade dilmiş, tahtlarından ve ülkelerinden kovulmaları kınanmıştır. Bu vesileyle Osmanlı tarihini de özetleyen gazete, gelecekte de siyasetiyle çok özleneceğini dile getirdiği Osmanlı'yı, "Süleyman oğlu Ertuğrul'un, Asya'nın kalbinden Anadolu'ya göç etmiş Türk kabilelerini bir araya toplayarak meydana getirdiği, kökleri toprağın altında, dalları göğe uzanmış bir ağaç" olarak tarif etmektedir.³⁸

Abdülmecid Efendi adına sekreteri Kerâmet Nigar'ın Mısır kamuoyuna Hilafet meselesine gösterdiği ilgiden dolayı teşekkür ettiği mektup da el-Ahrâm tarafından yayınlanmıştır. ³⁹ el-Ahrâm'ın İsviçre özel temsilcisinin kaleme aldığı metinde, Lozan Konferansı yıllarında Türkiye ile İtilaf devletleri arasındaki müzakerelerin yapıldığı İsviçre'nin bu kez ülkesinden kovulan Abdülmecid Efendi'nin sığındığı ülke olmasının manidar olduğu yorumu yapılmıştır.⁴⁰

Mısır'daki gazeteler, Hilafetin ilgası ve Halife ile ailesinin Türkiye'den kovulmasından sonra yalnızca Mısır'ın nabzını tutmakla kalmamış, bilhassa Osmanlı'nın eski vilayetleri olan Şam ve Beyrut gibi bölgeleri de yakından takip etmiştir. Örneğin el-Mukattem, bazı Beyrut gazetelerinin Osmanlı hanedanının nihai olarak Şam bölgesine yerleşme ihtimaline geniş yer verdikle-

35 "el-Halife Abdülmecid fi sevisrâ", *el-Ahrâm*, 10 Mart 1924, s.3.

36 Abdülmecid Efendi ve diğer hanedan üyeleri için uygun görülen harcırah miktarları başlangıçta Abdülmecid Efendi için 100.000 lira ve ailenin geri kalan fertleri için de toplam 200.000 lira olarak belirlenmişti. bkz. "Halife Hazretlerinin Ankara'ya Müracaatı", *Tevhid-i Efkâr*, 26 Recep 1342/3 Mart 1924, s.2. Fakat daha sonra bu meblağ 15.000 liraya indirildi. "Abdülmecid Efendi", *Tevhid-i Efkâr*, 28 Recep 1342/5 Mart 1924, s.2.

37 "el-Halife Abdülmecid fi sevisrâ", s.3. Halife ve ailesinin Türkiye'den çıkarılmasına ilişkin bu hüznü anlatı Hintli Muhammed Bereketullah'ın *The Khilafet* adlı eserinde de karşımıza çıkar. "... Böylece on üç asrın gelenekleriyle kutsanan, Avrupa milletlerinin gözünde bir güç ve ihtişam sembolü ve son dört asır boyunca İslam'ın savunma kalkanı olan bir müessese göz açıp kapayana kadar göçüp gitmişti..." M. Barakatullah, *The Khilafat*, Dakka, 1970, s. 9.

38 "el-Hilâfe ve mısır: Nuzûlü âl-i usmân an arşihim", *el-Ahrâm*, 4 Mart 1924, s.1.

39 Salih Kerâmet Nigar, "Şükrü celâlet'l-halife fi ulemâi mısır", *el-Ahrâm*, 10 Mart 1924, s.3. Halife burada muhtemelen kendisinin hala halife olduğunu savunan ulemeden bahsetmektedir.

40 a.g.e., s.3.

rini bu gazetelerden yaptığı alıntılarla aktarmıştır. Bu yayınlarda, özellikle Lübnanlıların Osmanlı ailesini misafir etmeye hazır oldukları, kendilerine hürmette kusur edilmeyeceğinin ifade edildiği anlaşılmaktadır. Bununla birlikte Osmanlı hanedan üyelerine gösterilecek saygının asla siyasi bir boyut kazanmayacağına da temin edilmesi gerektiği de hatırlatılmaktadır. Hali hazırda Lübnan'a iltica etmiş bazı hanedan üyelerinin⁴¹ Lübnanlılar açısından yeni bir soruna yol açmaması iktiza ettiği dikkatle vurgulanmıştır. Gazeteye göre Lübnan'ın mevcut sorunları ona yetmektedir ve Osmanlı sultanlarının sıradan ziyaretçiler ya da resmi turistler olarak kabul edilmesinin mümkün olmadığı dile getirilmiştir. Osmanlı sülalesinden gelen bu misafirler gelecekte ne yapacaklarını kendileri de bilmemektedir. İsviçre, misafiri olan halifenin ne yapması gerektiğini ve kendisi için hangi planın uygun olduğunu ilan etmiştir.⁴² Lübnan'ın kuzeyde Türkler, güneyde Araplarla olan komşuluğunun, Osmanlı ailesinin en ufak bir hareketinden derin bir şekilde etkileneceğini savunan gazete, Lübnan'ın da İsviçre gibi hareket ederek hanedan üyelerini kontrol altında tutmasının yerinde olacağı yönünde görüş beyan etmiştir.⁴³

Halife ve ailesinin, normal şartlarda Türkiye topraklarından sonra ikinci bir vatan olarak kabul edeceği Mısır'a gelme ihtimali de Mısır basını tarafından değerlendirilmiş, İngiliz Dışişleri Bürosu kayıtlarına göre, Mısır'da halife ve ailesinin İngiliz yönetiminin tavrının kestirilememesi nedeniyle Mısır'a sığınma hususunda kaygı taşıdığına yönelik haberlerin yayıldığı kaydedilmiştir. Özellikle 1922'de haklarında sürgün kararı verilen aile üyelerinin Avrupa ve Suriye'deki farklı noktalara gönderildikleri, bunların pasaport işlemleri sırasında Mısır yetkili makamlarına herhangi bir başvuruda bulunulmadığı, yalnızca bir prensesin eşi ve haremi için 4 Mart tarihinde Mısır'a giden bir gemiye binmeleri için izin istendiği fakat İngiliz büyükelçi Ronald Lindsay'ın bu isteğe muvafakat etmediği de aynı raporda bildirilmektedir.⁴⁴

6 Mart'ta Kahire'deki İngiliz Yüksek Komiseri Lord Allenby'dan İstanbul'daki İngiliz elçiliğine gönderilen mesajda da Mısır Hükümeti'nin Halife ailesinden hiçbir üyeyi Mısır'a kabul etmeyeceği kararı iletilmiştir.⁴⁵

Hilafetin kurum olarak ilgasından sonra Abdülmecid Efendi'nin halife ünvanını koruyup korumadığı meselesi ilga kararını takip eden süreçte Mısır

41 1922'deki Saltanat kararı sonrasında Lübnan'a yerleşen II. Abdülhamid'in oğlu Mehmet Selim Efendi ve beraberindekilerden bahsedilmektedir.

42 Bilindiği gibi II. Abdülmecid'in İsviçre'ye geçtikten birkaç gün sonra TBMM kararını eleştirilmesi üzerine Ankara'nın tepkisiyle karşılaşan İsviçre Hükümeti son halifeyi bu tür beyanlar hususunda uyarılmıştı. bkz. Cevdet Küçük, s.264.

43 "el-Umerâü'l-üsmâniyyin ve sahitetun beyrûtiyye", *el-Mukattem*, 30 Mart 1924, s. 1

44 Bilal N. Şimşir, *İngiliz Belgelerinde Atatürk 1919-1938*, c. 5, s.418-419.

45 Mısır'daki gazetelerde Mısır hükümetinin bu kararı tartışma yaratmış ve bahsi geçen İngiliz raporuna göre bir gazete bu kararı İngiliz otoritelerinin etkisi altında verilmiş bir karar olduğunu yazmıştır. Bkz. Bilal N. Şimşir, aynı eser, s.419.

basınının en önemli gündem maddelerinden biri haline gelmiştir. Özellikle ulemanın bu bahiste gündeme getirdiği farklı kanaatler ve Ezher mensuplarının çelişkili beyanatı gazetelerin genellikle ilk sayfalarından yer alan uzun makalelerle tartışılmıştır.

2.2.1. II. Abdülmecid'in Halifeliğinin Düştüğünü Savunanlar

Hilafetin ilgasından 22 gün sonra 25 Mart Çarşamba günü, Mısır'ın ileri gelen din adamları Ezher Üniversitesi'nin Halifeliğinin kaldırılmasını görüşmek üzere acilen organize ettiği toplantıda buluşmuştur. Toplantıda, II. Abdülmecid'in Âsitâne'den ayrılmasıyla halife vasfını kaybedip kaybetmediği, imamet için gerekli şartların ortadan kalkıp kalkmadığı, ruhani halifeliğinin kabul edilip edilemeyeceği gibi hususlar tartışılmış, toplantı sonunda alınan kararların yer aldığı ve derhal bir hilafet konferansı tertiplenmesine çağrıda bulunulan bildiri metni el-Menâr da dahil olmak üzere birçok gazetede yayımlanmıştır.⁴⁶ Bildiri metninde; halifeliğinin ümmetin din ve dünya işlerinin yürütülmesi esasına dayanan bir riyaset olduğu, halife herhangi bir korku ya da çekinceye otürü ahkâm-ı islâmiyeyi uygulayamazsa kendisine biatın zorunlu olmadığı, ümmeti yönetmekten aciz kalır ve Müslümanların çıkarlarını koruyamaz ise imamı hal' etmenin caiz olduğu, II. Abdülmecid'in halifeliğinin zaten dini açıdan tam manasıyla geçerli bir hilafet değil manevi bir makamdan ibaret olduğunu, Türklerin kendisine karşı elde ettiği zaferin ardından kendisini ve ailesini bile korumaktan aciz olduğu için halife vasfına uygun olmadığı, bu sebeple durumun açıklığa kavuşturulması ve Müslümanların zihninde meydana gelen karmaşanın giderilmesi için mümkün olan en kısa zamanda bir hilafet kongresinin tertip edilmesi gerektiği ve bunun için en uygun yerinde, İslam beldeleri arasındaki imtiyazlı konumu nedeniyle Mısır'ın başkenti olan Kahire olduğu deklare edilmiştir. Konferans tarihi 25 Mart 1925 olarak planlanmış ve İslam aleminin katılımı istenmiştir.⁴⁷

Abdülmecid Efendi'nin halifeliğini tanımayan bu grup 1925'te düzenlemeyi amaçladığı konferans planı, II. Abdülmecid'in halifeliği üzerine son sözün bahsi geçen konferansta İslam dünyasından temsilcilerin ortak kararı ile söylenmesini, o zamana kadar İslam dünyasının halifesiz kalmasını öngörüyordu. Tüm İslam memleketlerinden temsilcilerin katılacağı bu konferans ezici çoğunlukla Abdülmecid Efendi'ye biatın geçerliliğini koruduğuna karar verirse, 25 Mart 1924'te çıkan karar geçersiz olacak ve II. Abdülmecid'in halifeliği kabul edilecekti. Abdülmecid Efendi de dini ve manevi vazifesini her yerde yürütebilecek, kendisine uygun miktarda bir maaş bağlanacak ve bu maaş islam vakıfları tarafından ödenecekti. Eğer aksi yönde karar çıkarsa

46 Emin er-Rafii, "el-Hilafe ve'l-mu'temerü'l-İslami", *el-Menar* 2 Temmuz 1924, y. 1924 c. 25 sayı. 1-10, s. 367-370.

47 a.g.e., 367-370

her şeyden önce dini maslahat açısından, istemese de konferansın sonuçlarına razı olacaktı. İsviçre’de ya da ya da başka bir Avrupa ülkesinde ailesi ile birlikte sıradan Müslümanlar gibi yaşayacaklardı.⁴⁸

Ezher tarafından ortaya konan bu plan, özellikle II. Abdülmecid’in yeniden hilafet makamına seçilme ihtimalinin güçlü bir ihtimal olarak ortada durduğu gerçeği görülmesine rağmen hilafet makamının 1 yılına boş kalmasını öngörmesi bakımından son derece isabetsiz bir plan olmuştur. Zira II. Abdülmecid’in düzenlenecek konferansa kadar Halife olarak tanınmasının kabul edilmesi yukarıda bahsi geçen plandan daha mantıklı görünmektedir. Meseleye aynı nokta-i nazardan bakarak Ezher’in kararını eleştiren ve II. Abdülmecid’e sahip çıkan Mısırlı aydınlar da sayıca diğer kanat kadar fazla olmasalar da seslerini basın aracılığıyla duyurma imkanı bulabilmişlerdir.

2.2.2. II. Abdülmecid’in Halifeliğinin Düşmediğini Savunanlar

Ezher’in Hilafet konusunu ele alacak bir konferansın gerçekleştirileceği tarihe kadar II. Abdülmecid’in halifeliğinin düşmüş kabul edilmesine dair kararını eleştirenler arasında en önemli figürlerden biri *el-Mukattem* yazarlarından Mahmud Reşad’dır. Mahmud Reşad, başında İslam dünyasının en muhteber alimlerinden Ezher Şeyhi’nin bulunduğu bir heyetin, II. Abdülmecid’e biatın geçersizliğini ilanda bu kadar acele etmesini anlamlandıramadığını ifade etmektedir. Reşad, Abdülmecid Efendi’nin hilafeti ifa ettiği yıllar boyunca kendisinden, halifeliğinin Mısırlı alimlerce geçersiz kılınmasını gerektirecek dine mugayir hiçbir fiilin sadır olmadığını beyan etmektedir.⁴⁹

Mahmud Reşad’ın II. Abdülmecid’in hala halife olduğu konusundaki ısrarında, son halifenin hilafet makamını terk ettiğine dair bir açıklama yapmaması ve Mısır’daki bazı ulemanın Ezher’in aksine Abdülmecid Efendi’nin hala halife sayılması gerektiği görüşünü benimsemesinin de etkili olduğu anlaşılmaktadır.⁵⁰ Buna ilaveten Mahmud Reşad’ın Ezher’in kararını Hilafet meselesinin çözümüne katkıda bulunacak yapıcı bir karar olarak görmediği de ifade edilmelidir.⁵¹

48 Mahmud Reşad, “el-Hilâfe eydan”, *el-Mukattem*, 29 Mart 1924, s. 1, II. Abdülmecid’e 1922’de verilen biatın geçerliliğini kaybettiğine dair bir başka analizde de Türklerin Müslümanların kendilerine duyduğu güveni kötüye kullandıkları ve Ankara Hükümeti’nin hilafet makamına baştan beri düşman olduğu değerlendirilmiştir. “el-Hilâfetü’l-İslâmiyye”, *el-Ahrâm*, 7 Mart 1924, s.1.

49 Mahmud Reşad, *a.g.e.*, s. 1

50 Nispeten bağımsız bir ulema heyeti olan Ulema Dayanışma Heyeti Ezher kararını nakzeden kararında Hilafet Konferansı’nın toplanması fikrini uygun bulmakla beraber toplantı gerçekleşene kadar Abdülmecid Efendi’nin halife olarak kalması gerektiğini savunmakta idi. Bkz. Mahmud Reşad, “el-Hilâfe eydan”, *el-Mukattem*, 29 Mart 1924, s. 1

51 Mahmud Reşad, *a.g.e.*, s. 1

Ezher'in Abdülmecid Efendi'nin halifeliğini geçersiz kabul eden bu karara bir tepki de çeşitli vesilelerle hilafetin Türklerde kalmasını savunan İskenderiye cemaatinden gelmiştir. İskenderiye'nin ileri gelenlerinden Dr. Abdülaziz Umran'ın ev sahipliğinde yapılan, çok sayıda İskenderiyeli Müslümanın katıldığı 4 Nisan 1924 tarihli toplantıda bir yandan İskenderiye'de Kahire ile koordineli çalışacak bir Hilafet kurulunun toplanması meselesi gündeme alınırken bir yandan da Abdülmecid Efendi'nin halife olarak tanınmaya devam etmesi gerektiği teyit edilmiştir. Toplantının önemli figürlerinden biri de Cezayir'in milli kahramanı olarak kabul edilen din adamı ve siyasi lider Abdülkadir el-Cezâiri'nin (1808-1883)⁵² torunu olan bahsi geçen yıllarda İskenderiye'de yoğun bir siyasi faaliyet göstermekte olduğu anlaşılan Hâlid el-Haseni'dir. Cezayir'deki Fransız sömürgesine karşı 1900'lerden sonra yoğunlaşan siyasi faaliyetin önde gelen isimlerinden biri olan Emir Halid, önce Fransız yönetimindeki Cezayir'den çıkarılmış, Mısır'a gelmiş, 1924'te Fransa'nın İskenderiye Konsoloslugu tarafından İskenderiye'de bulunması tehdit olarak algılandığından kurulan mahkemece Şam'a sürülmüş ve 1936'daki ölümüne dek orada kalmıştır.⁵³ Halid el-Haseni'nin bir kanaat lideri olarak ön plana çıktığı İskenderiye Hilafet toplantılarında II. Abdülmecid ve Osmanlı Hanedanının hilafetini destekleyici görüşlerin ağırlık kazanması, Fransız ve İtalyan müstemlekeleri olan Kuzey Afrika bölgesinde çalkantılı son devrine rağmen Osmanlı Devleti'ne duyulan bağlılığın da bir göstergesi olarak yorumlanabilir.⁵⁴

Yukarıda bahsi geçen İskenderiye'deki Hilafet toplantısında, Ezher'e karşı bir adım daha atılmış ve Büyük Ulema Heyeti'nin II. Abdülmecid'e halifeliğinin geçersiz olduğuna ilişkin kararının protesto edilmesi kararının yanı sıra Hilafet meselesinin Kahire yerine yabancı nüfuzundan uzak bir İslam memleketinde tüm Müslümanlarca temsil edilecek bir kongrede karara bağlanması da teklif edilmiştir. Toplantıda İtalya idaresindeki Trablusgarp camilerinde okuttuğu hutbelerdeki Türkiye aleyhtarı ifadelerle de dikkat çekilmiştir ve İtalyan Hükümeti protesto edilerek Hilafet meselesinde tarafsız kalması istenmiştir. Üçüncü olarak, Hindistan Hilafet Hareketi'nin Ankara'daki çalışmalarına destek verilmekte, bu çerçevede Mısır'dan da bir heyetin Hint heyetine destek olmak üzere Ankara'ya gönderilmesi gündeme gelmektedir.⁵⁵

Benzer bir tepki de Hilafet Hukuk Heyeti adıyla kurulan ve çoğunluğu hukukçulardan oluşan bir gruptan gelmiş, heyet adına el-Mukattem'de bir

52 Ercüment Kuran, "Abdülkâdir el-Cezâiri", DİA, c. I, s. 232-233.

53 Charles-Robert Ageron, *Modern Algeria: A History from 1830 to the Present*, Hong Kong, 1991, s. 80.

54 Halil Halit, *a.g.e.*, s. 34-35.

55 İsmail Hilmi el-Bârûdî, "Lecnetü'l-hilâfeti'l-islâmiyyeti fi'l-iskenderiyye", *el-Mukattem*, 8 Nisan 1924, s. 8.

makale kaleme alan genel sekreter Mahmud Muhammed Sâdık, halifeliğin kaldırılmasını Batılı devletlerin öteden beri planladığı İslam karşıtı projenin bir parçası olarak görmekte, her adımda Müslümanların biraz daha pasifleştirdiğini ve sindirdiğini ifade etmektedir. Hilafet Hukuk Heyeti'nin Hilafet meselesinin çeşitli müslüman toplumlardan temsilcilerin katılacağı bir konferansla belirlenmesi hususunda Ezher'in kararına katılırken karara getirilen bazı eleştirileri de haklı bularak dikkate aldığı anlaşılmaktadır. Hilafet Hukuk Heyeti, Hilafet Konferansı'nın toplanması için planlanan tarihin biraz geç olduğunu ifadeyle, yeni bir halifenin seçimini hızlandırma amacıyla sürenin 1 yıldan 6 aya indirilmesini teklif etmiştir. Bu süre içerisinde ise İskenderiye'deki Hilafet toplantısından çıkan kararlar paralel biçimde, II. Abdülmecid'in halife olarak tanınmaya devam etmesini, Ankara'da bulunan Hint heyetini desteklemek üzere Mısır'dan bir heyet gönderilmesini öneren Hilafet Hukuk Heyeti, hem Ankara'ya gönderilecek Mısır heyetinin hem de toplanacak Hilafet konferansının giderlerinin karşılanması için nakdi yardımların toplanacağı bir mali kurul oluşturulmasını da teklif etmiştir. Bunlara ilaveten, Halife II. Abdülmecid'in Avrupa'daki durumu göz önüne alındığında kendisi için bağış toplayacak bağımsız bir mali heyetin de oluşturulması öngörülmüştür.⁵⁶

Görüldüğü gibi Hilafet Hukuk Heyeti II. Abdülmecid'in halife olarak tanınmaya devam etmesi fikrini desteklemekte hatta ona bir maaş bağlanmasını teklif etmektedir. Heyetin eleştirilerinden sadece Ezher'in Büyük Ulema Heyeti değil, Mısır Hükümeti Vakıflar Bakanlığı da nasibini almıştır. Öyle Hilafet Hukuk Heyeti'ne göre II. Abdülmecid'in isminin hutbelerde okunmasına son verilmesini emreden ve "bu ameliye ile Müslümanları derinden yaralayan" Vakıflar Bakanlığı bu kararı nedeniyle protesto edilmelidir. Hilafet Hukuk Heyeti de tıpkı İskenderiye'nin önde gelenleri gibi Hilafet Konferansı için Kahire'yi uygun bulmamış ve toplantının bağımsız İslam beldeleri olarak Türkiye, Afganistan ya da Yemen'de yapılmasını uygun bulduğunu açıklamıştır.⁵⁷

Ezher'in kararına karşı yükselen itirazlar üzerine Ezher hocalarından Hüseyin Muhammed el-Haffâci Heyeti savunan bir yazı kaleme alma gereği duymuştur. Yine el-Mukattem'de yayınlanan ve itidal çağrısı yapılan bu yazıda, gerek Büyük Ulema Heyeti gerekse Ulema Dayanışma Cemiyeti kararlarının şeriat kaideleri ışığında alındığı ve ikisinin de hukuki açıdan geçerli olduğu, Müslümanların bu iki karardan herhangi biriyle amel edebilecekleri önce sürülmüştür.⁵⁸

56 Mahmud Muhammed Sâdık, "Lecnetü'l-hilâfeti bi'l-hukûk: Beyân 2", *el-Mukattem*, 20 Nisan 1924, s. 3.

57 *a.g.e.*, s. 3.

58 Hüseyin Muhammed el-Haffâci, "Esâsü'l-mu'temeri'l-islâmiyyi'l-kadim", *el-Mukattem*, 4. Nisan 1924, s.2.

Esasen Büyük Ulema Heyeti'nin, Ulema Dayanışma Cemiyeti'ne nazaran daha kıdemli üyelerden oluştuğunu bilmekteyiz. Zaten bu durum Haffâcî'nin zikrettiği ve Müslümanları daha yetkin bir ulema grubunun kararını daha ciddiye alması gerektiğini ima etmesine dayanak oluşturduğu anlaşılmaktadır. Zira Haffâcî yukarıda bahsettiğimiz makalesinde, Ezher'in kararında, arasında dönemin Mısır Müftüsü, Mısır Yüksek Mahkemesi Başkanı, Ezher Şeyhi gibi Mısır dini ve yargısal hiyerarşisinin en tepesindeki isimlerin imzası bulunduğunu, Ulema Dayanışma Cemiyeti'nin ise daha mütevazı bir üye potansiyeline sahip olduğunu hatırlatmıştır.⁵⁹ Yine de Haffâcî'nin ortaya attığı bu görüşlerle Büyük Ulema Heyeti'ni savunmaya çalışması, II. Abdülmecid'e biatı geçersiz kabul eden karara yönelik tepkilerin hukuki altyapısının Ezher tarafından ciddiye alındığını göstermesi bakımından önemlidir.

II. Abdülmecid'in halife olarak tanınmaya devam etmesi yönünde fikir bildiren bir başka isimse kıdemli Ezher üyelerinden Muhammed Şakir'dir. Muhammed Şakir, İstanbul'un ve Osmanlı hanedanının uzunca bir dönem Müslümanlar arasındaki birliği temsil ettiğini hatırlatmış, bu temsilin devam etmesi gerektiğini beyan etmiştir.⁶⁰

Muhammed Şakir, Ankara'nın saltanatı kaldırıp Sultan Vahdettin'i devirirken tam olarak bu niyetle, yani İslam dünyasının sesini ve eylemini bir kılmak gayesiyle hareket ettiği inancındadır. Ona göre İslam dünyası da genel olarak bu inancı paylaşmış ve bu hususta Mustafa Kemal ve arkadaşlarına tam bir güven sergilemişlerdi. Hatta Hilafetin saltanattan ayrılmasının İslâmî açıdan uygun olmadığına inanılmasına rağmen Müslümanların bu duruma tepki göstermemesi bu güvenden ileri gelmekte idi. Ona göre Müslümanların Mustafa Kemal'den gerçekleştirilmesini bekledikleri eylem de tam olarak yeni hilafetle birlik ruhunun yakalanması idi. Fakat gelinen noktada Mustafa Kemal ve ekibinin faaliyetleri kabul edilebilir sınırı aşmıştı. İşte bu sebeple Muhammed Şakir, hilafetin ilgasından sonra İslam dünyası liderlerinin inisiyatif olarak II. Abdülmecid'e ve hilafet makamına sahip çıkmaya çağırmıştır.⁶¹

II. Abdülmecid'in hala halife olduğunu ve azlinin kanuni olmadığını savunan başka bir makalenin metni⁶² Müslümanlara yapılan "Halife'ye sahip çıkın!" çağrısıyla başlamaktadır. Yazıda İslam aleminin başsız kalmaması gerektiği, II. Abdülmecid'in halifeliği hususunda TBMM'nin kararının Müslümanları bağlamadığı, kendisine evvelce dünyanın her yanından Müslümanlarca yapılan biatın sahih bir biat olduğu ve bu biatın bozulması için

59 a.g.e., s.2.

60 Muhammed Şakir, "el-Hilafetü fi nazari'l-âlemi'l-islâmî ba'de't-tecârübî'l-kâsiye", *el-Mukattem*, 15 Nisan 1924, s. 1.

61 a.g.e., s. 1.

62 Metnin altında -yalnızca biri Ezherli olan- bir grup ulemanın imzası bulunmaktadır.

bir sebep olmadığı savunulmuştur. Halife II. Abdülmecid'in Âsitâne'den zorla çıkarıldığı, Müslümanların derhal bir konferans düzenleyip II. Abdülmecid'i halife olarak bırakmak kaydıyla Hilafet için yeni bir sistem ve merkez arayışına girmeleri gerekmektedir. Ulema grubu bu meydanda, İslam'da yalnızca bir halifeye biatın geçerli olduğunu da hatırlatmış, II. Abdülmecid'e yapılan biat hala geçerli ve sahih olduğuna göre, ondan başka birine halife diye biatın caiz olmadığını savunmuştur.⁶³

II. Abdülmecid'in halife olmadığını ilan eden Ezher kararını eleştirenlerden biri de Muhammed Kandil er-Rahmânî'dir. Rahmânî 31 Mart'ta el-Ahrâm'da kaleme aldığı makalesinde Hilafet Konferansı toplanana kadar İslam dünyasının halifesiz kalma fikrini reddetmiştir. Rahmânî, Ezher gibi köklü ve saygın bir kuruma yakışanın, II. Abdülmecid gibi kendisinden hilafet şartları sakıt olmamış bir halifeyi saygılı bir üslupla anmak olacağını savunmuştur.⁶⁴

Rahmânî, Ankara Hükümeti ve TBMM'yi meşru halifeye dolayısıyla şeriat isyan eden Haricilere benzetmiş, Müslümanları onlarla mücadeleye davet etmiş, Hilafet sorununun siyasi açıdan değil fihhi açıdan mezhep içtihatları da ele alınarak çözülmesi gerektiğini, buna binaen Ezher yetkilileri tüm içtihatları dikkate alan çoğulcu bir yaklaşımla Hilafet meselesini düşünmesi gerektiğini beyan etmiştir.⁶⁵

Halifeliğin kaldırılması ve II. Abdülmecid ve ailesinin İsviçre'ye gönderilmesinin ardından Şerif Hüseyin'in halifeliğini ilanı da Mısır basınında geniş yankı uyandırmakla birlikte genellikle olumsuz karşılanmıştır. Bu hususta Hintli Müslümanlarla benzer hissiyatı taşıyan Mısır kamuoyu, Şerif Hüseyin'i İngiliz işbirlikçisi ve kendi siyasi bekası için çalışan bir lider olarak tasvir etmiş ve İslam dünyasının güveninin kazanamadığından Halifeliğinin destek bulmadığı yorumları yapmıştır.⁶⁶

Sonuç

Mısır basınında II. Abdülmecid'e yaklaşımı, onun hem Osmanlı hanedanının bir temsilcisi ve dolayısıyla yeni Türk Hükümeti'nin muarızı, hem de Müslümanların manevi lideri olması hasebiyle çok boyutlu bir yaklaşımla değerlendirilmelidir. Onun bir halife olarak sahip olduğu haklar daha ziyade Osmanlı hanedanının hilafet hakkı bağlamında tartışılmış, özellikle Ankara Hükümeti

63 "Bir grup ulema", "Mısır ve'l-hilâfe", *el-Ahrâm*, 10 Mart 1924, s.1.

64 Muhammed Kandil er-Rahmânî, "el-Hilâfetü'l-islâmiyye ve meşihatü'l-ezher", *el-Ahrâm*, 31 Mart 1924, s.1.

65 Muhammed Kandil er-Rahmânî, "el-Hilâfetü'l-islâmiyye ve meşihatü'l-ezher", *el-Ahrâm*, 1 Nisan 1924, s.1.

66 Reşid Rıza, "Fatihatü'l-mücelledî's-sabi ve'l-işrun", *el-Menâr* 13 Nisan 1926, c. 27 s.1-10 s. 9; "Hitâb âm fi mâ yecibu ale'l-müslimine li beytillâhi'l-harâm" *el-Menâr* 5 Ocak 1924, c. 25 s. 45-49; "Ma yenbağî li'l-müslimine ilmuhu ve ameluhu", *el-Ahrâm* 19 Ekim 1924, s.1; "el-Melik Hüseyin ve'l-hilâfe", *el-Ahrâm*, 10 Mart 1924, s.3.

ve Kurtuluş mücadelesine destek veren Kahire merkezli milliyetçi aydınlar tarafından bir halife olarak olarak meşruiyeti TBMM'ye dayandırılmak istenmiştir. Bu sebeptendir ki bu grup Mart 1924'teki karar ile II. Abdülmecid'in halifeliğinin düştüğünü savunmuştur. İskenderiye'de yoğunlaşan diğer grup ise Osmanlı Hanedanına Kahire'ye oranla daha yakın bir duruş sergilemiş ve II. Abdülmecid'in TBMM kararına rağmen halife olarak tanınmaya devam etmesini savunmuştur. Reşid Rıza'nın temsilcisi olduğu İslahçıların ise Ankara Hükümeti'ni desteklemek ve Halife'nin bir meclis tarafından seçilmesini olumlu bulmakla beraber Halife'nin siyasi haklarına ilişkin kısıtlamaların kaldırılması yahut dini ve dünyevi başkanlığı aynı şahısta toplanacak bir sistemin icadı hususunda ısrar ettiği görülmektedir. Bu meyanda II. Abdülmecid'in bir halife olarak en büyük handikapı, papalık benzeri ruhani-dini bir liderlik ile ilişkilendirilmesi olmuştur. Bununla birlikte her iki grubun bir halife olarak II. Abdülmecid şahsiyetine karşı daima saygılı bir üslup kullandıkları görülmektedir.

Saltanatın kaldırılmasının ardından yoğun biçimde tartışılan "ruhani hilafet" ve "papalık" benzetmesi, halifeliğin kaldırılmasından sonra II. Abdülmecid'in halife olarak tanınmaya devam edip etmemesi bağlamında yeniden gündeme gelmiştir. Anlaşılan odur ki, II. Abdülmecid'in Kasım 1922-Mart 1924 arası dönemde, en azından İslam dünyasının büyük bölümü tarafından, Ankara'daki siyasi erkle ittifak halindeki bir halife olarak siyasi nüfuzdan tamamen yoksun olarak algılanmış ve İslami ilkelere göre siyasi erkin kendisine yeniden takdimi umut edilmiştir.

KaynakçaSürelî Yayınlar*el-Ahrâm**el-Menâr**el-Mukattem**es-Sisyâse**Tevhîd-i Efkâr*Diğer Akademik Çalışmalar

Ageron, Charles-Robert, *Modern Algeria: A History from 1830 to the present*, Hong Kong, 1991.

Atatürk, Kemal, *Nutuk*, c. I-II, İstanbul, 1960.

_____, *Nutuk*, c. III-Vesikalar, 1959.

Barakatullah, Mevlana, *el-Khilâfat*, Dakka, 1970.

Buzpınar, Tufan, "Abdurrahman b. Ahmed el-Kevâkibi", *DİA*.

el-Ensârî, Abdülhamid İsmail, "Ehlü'l-hal ve'l-akd", *DİA*.

Halid, Halil, *Cezayir Hatıratı*, Haz. Cemil Çiftçi, İstanbul, 2007.

Harb, Muhammed, "el-Menâr", *DİA*.

Hassan, Mona F., *Loss of Caliphate: The Trauma and Aftermath of 1258 and 1924*, Basılmamış doktora tezi (Princeton Ü., Ocak 2009)

Hattemer, Richard, *Atatürk und die türkische Reformpolitik im Spiegel der ägyptischen Presse*, Berlin 1997.

Kuran, Ercüment, "Abdülkadir el-Cezâiri", *DİA*.

Küçük, Cevdet, "Abdülmecid Efendi", *DİA*.

Özcan, Azmi, *Pan-islamizm: Osmanlı Devleti, Hindistan Müslümanları ve İngiltere (1877-1924)*, Ankara, 1997.

Rizq, Y. Lebib, "al-Ahrâm: A Diwan of Contemporary Life", <http://weekly.ahram.org.eg/Archive/2001/556/chrncls.htm>.

Sabri, Mustafa, *Hilâfetin İlgasının Arkaplanı (en-Nekûr ale'l-münkirîne'n-ni'me)*, çev. Oktay Yılmaz, İstanbul, 1996.

Şimşir, Bilal N., *İngiliz Belgelerinde Atatürk 1919-1938*

Yavuz, Yusuf Şevki, "Mustafa Sabri Efendi", *DİA*.

ez-Zevâhirî, Fahrüddin el-Ahmedî, *es-Siyâse ve'l-ezher min müzekkirâti şeyhi'l-islâm ez-zevâhirî*, Mısır: Matbaatü'l-i'timâd, 1945.

H.A.R. GIBB VE ONUN ARAP DİLİ VE KUR'AN BAĞLAMINDA İSLÂM ALGISI

Yusuf SELLER*

Öz

Bu çalışma, çağdaş İngiliz oryantalistlerden Arap dilinde ve İslâm konusunda kapsamlı araştırmaları ile tanınan Sir Hamilton Alexander Roskeen Gibb'in kısaca hayatı ve eserlerini, Arap dili ve Kur'an hakkındaki yaklaşımlarını esas alarak onun İslâm algısını ortaya koymaktadır. Esasında onun İslâm'a ilişkin düşünceleri söz konusu olduğunda, bir bilim adamı olarak objektifliğine gölge düşürmek istemediği satır aralarında göze çarpmaktadır. Ancak onun, Arap dilini çıkış noktası olarak Kur'an'ı ve Kur'an'dan hareketle de İslâm'ı değerlendirmesi subjektifliğini gün ışığına çıkarmaktadır. H.A.R. Gibb'in Arap dili hakkındaki en genel yargılarından biri Arap dilinin müzik, resim, tiyatro vs. gibi bir sanat olduğudur. Hz. Peygamber ise vazettiği söylemleri bu sanata dayandırmıştır. H.A.R. Gibb'in Kur'an hakkındaki yargılarının temelini ise onun bir vahiy olmasından ziyade, Arapça sanatını tüm incelikleriyle icrâ eden Hz. Peygamber'in söylemleri olduğudur. Dolayısıyla Kur'an'ın bu türden bir söylem olması Arapların toplumsal eğilimleriyle ve zihinsel yapılarıyla bire bir örtüşmektedir. Bu örtüşme ise onlara soyut olan şeyleri müşahhas hale getirmiş, İslâm müessesesini daima canlı tutmalarına ve onun bir din olarak varlığını sürdürmesine vasita olmuştur.

Anahtar Kelimeler: Hamilton, Alexander, Gibb, Arap dili, Kur'an, İslâm.

H.A.R. GIBB AND HIS PERCEPTION OF ISLAM CONTEXT OF ARABIC LANGUAGE AND QUR'AN

Abstract

This study presents the Islamic perception of Sir Alexander Roskeen Gibb, a famous contemporary Orientalist known for extensive researches on Arabic Language and Kor'an, based on his life, studies, ideas and approaches towards Islam. Basically, when it comes to the arguments related with Islam in any way, he never meant to cast a cloud over his objectivity as a scholar. Hardly did he sustain his unbiasedness because of accounting for Kor'an through Arabic Language and for Islam through Kor'an, though. To him, this language is of an artistic branch such as music, painting, theatre etc. and the Prophet of Islam established his teachings on it. Kor'an arose by virtue of Prophet's ingenious use of the language but not of the revelation from Creator." So, Kor'an tallies with social and mental tendencies of Arabs. This harmony gives rise to their concretion of the abstract, sustenance of Islam as societal phenomenon.

Keywords: Hamilton, Alexander, Gibb, Arabic Language, Qur'an, Islam.

Makalenin Dergiye Ulaştığı Tarih: 18.12.2017. Yayın Kurulu ve Hakem Değerlendirmesinden Geçen Makalelerin Yayına Kabul Edildiği Tarih: 25.04.2018.

* Arş. Gör. İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belâgatı Ana Bilim Dalı Doktora Öğrencisi. e-mail: yusuf.seller@istanbul.edu.tr.

H.A.R Gibb'in Hayatı ve Eserlerine Kısa Bir Bakış

Sir Hamilton Alexander Roskeen Gibb babasının Mısır'da bir İngiliz şirketinde görev yaptığı dönemde, 2 Ocak 1895 yılında İskenderiye'de doğdu. H.A.R Gibb İskoçya'da eğitim görmesinin ardından 1912 yılında Edinburg Üniversitesinde yükseköğrenimine başladı. Sâmi dillerinden Arapça, İbrâncâ, Ârâmcada uzmanlaştı. 1914 ve 1918'de I. Dünya Savaşı'nda Fransa ve İtalya cephelerinde savaştı. Savaşın ardından, 1921 yılında Londra Üniversitesine Arapça bölümüne öğretim üyesi olarak atandı. 1922 yılında öğrenciliğine devam ederek yüksek lisans ve doktora eğitimini Londra Üniversitesinde tamamladı. Burada Sir Thomas Arnold'un yanında Arapça okutmaya başladı. 1926-1929 yılları arasında Ortadoğu ve Kuzey Afrika ülkelerinde dolaşarak çağdaş Arap edebiyatı ile ilgili incelemelerde bulundu. 1929 yılında Londra Üniversitesine doçent olarak atandı. 1930'da Thomas Arnold'un ölümü üzerine Arapça kürsüsünün başına getirildi. Yine Thomas Arnold'un yerine 1954 yılında *Encyclopaedia of Islam*'ın yayın kurulu üyeliğine geçti. Böylelikle *Encyclopaedia of Islam*'ın ikinci baskısının ilk danışman üyelerinden biri oldu. H.A.R. Gibb yaklaşık on üç yıl bu görevi yürütmesinin ardından 1967 yılında bu görevinden ayrıldı. Öte yandan, 1937 yılında Oxford Üniversitesinde Arapça profesörlüğüne getirildi ve bu görevi 1955 yılına kadar sürdürdü. 1955 yılında Harvard Üniversitesi onu Arapça profesörü James Richard Jewett'in yerine çağırdı. Aynı üniversitede 1957 yılında Ortadoğu Araştırmaları Merkezinde (Center for Middle Eastern Studies) müdürlük yaptı. Ancak bu görevini emekliye ayrılmasından sonra da vefatına kadar sürdürdü. 1964 yılında ise emekliye ayrıldı. 1964 yılında yakalandığı felçten kurtuldu fakat hastalık etkisini göstermeye devam etti. 22 Ekim 1971 yılında ise Gibb yaşama veda etti.¹

H.A.R. Gibb yaşamı boyunca birçok ilmi kuruluşta faal olarak yer aldı. İlmî aktivitelerdeki bu faal tavrı ona birçok ünvanı beraberinde getirdi. İngiltere kraliçesi onu "Sir" ünvanıyla taltif ederken Edinburg ve Cezayir Üniversiteleri de ona şeref doktorası verdi. H.A.R. Gibb'in emekliye ayrılışının ertesi yılı, öğrencileri ve meslektaşları onun hatrasına *Arabic and Islamic Studies in Honor of Hamilton A. R. Gibb* adlı kitabı yayımladılar.² Gibb'in eserleri genel itibarıyla üç kısımda mülâhaza edilebilir: Arap Edebiyatı ile ilgili eserleri,

1 George Makdisi, "Arabic and Islamic Studies in Honor of Hamilton A.R. Gibb", *Biographical Notice*, Harvard University Press, Leiden, 1965, s.15; Abdurrahman Bedevî, *Mevsûatu'l-Musteşrikîn*, Beyrut, Dâru'l-'ilm li'l-melâyîn, 1993, s. 174; Necib el 'Akiki, *el-Musteşrikîn*, Kahire, Dâru'l-meârif bi Mısır, 1964, c. II, s. 551; Jacob M. Landou, "Gibb, Sir Hamilton Alexander", *DİA*, c. XIV, s. 66.

2 Jacob M. Landou, "Gibb, Sir Hamilton Alexander", s. 66.

İslâm Tarihi ile ilgili eserleri ve İslâm siyâset düşüncesiyle ilgili eserleri.³ Bu üç kısımda mûlahaza edilebilecek eserlerinden 1965 tarihine kadar olan yayımlananların tamamını George Makdisi *Arabic and Islamic Studies in Honor of Hamilton A.R. Gibb* adlı eserin ilgili kısmında toplamıştır.⁴

Abdurrahman Bedevî, Gibb'in ilmi faaliyetleri söz konusu olduğunda eleştirel bir tavır sergilemektedir. Bedevî'ye göre Gibb, ilmi şöhreti ilmi kıymetinden çok daha ileriye gitmiş bir oryantalisttir. Bedevî, onun ilmi açıdan almış olduğu ünvanları hak etmediği kanaatindedir. Bir başka ifadeyle Bedevî, Gibb'in eserlerinin kemmiyeti ile keyfiyetinin ters orantılı olduğunu açıkça belirtmektedir.⁵ Ancak Gibb'in yayın hayatına başladığı 1923 yılından, vefat ettiği 1971 yılına kadar geçen yaklaşık elli yıllık sürede 200'ün üzerinde kitap, makale, ansiklopedi maddesi, tenkitli neşir, 250'ye yakın kitap kritiği, on kadar nekroloji yazısı kaleme alması⁶ yadsınması mümkün görünmeyen bir başarıdır.

H.A.R. Gibb'in Arap Dili ve Kur'ân Bağlamında İslâm Algısı

H.A.R. Gibb'in hayatını ele alırken onun Arap dili ve edebiyatı konusunda profesörlük düzeyine ulaştığını belirtmiştik. Bir Arap dili uzmanı olan Gibb'in, *Arabic Literature An Introduction* adlı eseri⁷, Arap dili ve edebiyatına ilişkin büyük bir önemi haizdir. Öncelikle Gibb'in Arap diline yaklaşımını daha iyi görebilmek gayesine matuf olarak onun Arap dili ve edebiyatına dair mezkûr eserinin muhtevasına kısaca değinmekte fayda olacağı kanaatindeyiz. Çünkü bu eser onun Arap diline olan yaklaşımını çok net bir biçimde ortaya koymaktadır.

Gibb, *Arabic Literature* adlı eserinde evvelâ Arap dili hakkında kısa ve öz bilgiler sunmaktadır. Gibb, Arap dilinin Sami dil ailesine mensup olduğunu belirtip, bu dil ailesine mensup diller arasındaki benzerliklere dikkat çekmektedir. Ancak, Sami dil ailesinden olan dillerdeki benzerliklerin ötesinde bu aileye mensup diller içerisinde birtakım ayırıcı özelliklerin bulunduğunu da ifadelerine eklemektedir.⁸ Sami dil ailesi içinde küçük lehçe farklılıkları hariç tutulduğunda, Gibb'in Sâmi dil ailesini gruplandırması kabaca şu şekildedir:

“Babililerin ve Süryânilerin - ki bunlar genelde Akadlar olarak da bilinir- dilleri,

Mezopotamya ve Suriyelilerin eski dili (Gibb, bunun altında iki gruptan söz eder:

3 Abdurrahman Bedevî, *Mevsû'atu'l-Musteşrikîn*, s. 174.

4 Gibb'in üç kısımda mûlahaza edilebilecek eserlerinin listesi için bkz. George Makdisi, “Arabic and Islamic Studies in Honor of Hamilton A.R. Gibb”, s. 2-20.

5 Abdurrahman Bedevî, *Mevsû'atu'l-musteşrikîn*, s. 174.

6 Jacob M. Landou, “ Gibb, Sir Hamilton Alexander”, s. 66.

7 Bu eser “*Arap Edebiyatı*” adıyla 2017 yılında Türkçeye çevrilmiştir. Bkz. Gibb, *Arap Edebiyatı*, çev. Onur Özatağ, Ankara, Doğubatu yay., 2017.

8 H.A.R. Gibb, *Arabic Literature An Introduction*, London, Oxford Universty Press, Second Edition, 1963, s. 6.

(1) Kenanlıların Fenike dili ve İbranca, (2)Asya'nın birçok ülkesinde Hristiyanlık öncesi dönemde Kuzeybatı Mezopotomya'da Süryânice ile birlikte kullanılan Aramice. Son olarak da Güney veya Güneybatı Sâmi dili olarak zikrettiği Arap dili."⁹

Gibb'in bu gruplandırması Arap dilinin mensup olduğu dil ailesi içerisindeki yerini belirlemesi açısından önemlidir. Bu yeri net bir biçimde belirlemek, sonraki aşamada Arap dilinin sanatsal açıdan sahip olduğu özellikleri daha kolay bir biçimde anlamaya yardımcı olacaktır.

Gibb bu durum tespitinin ardından semitik dillerdeki kelime yapıları hakkında bilgi vermektedir. Semitik dillerde ünsüz harflerden oluşan bir yapının varlığına dikkat çeken Gibb, bu durumun semitik dillerin büyük çoğunluğuna özgü olmasına vurgu yapmaktadır. Bunun ardından o, Arap dilinde kelimenin genel olarak üç sessiz harften oluştuğunu belirtmektedir. Gibb, bu oluşum içerisinde türeyen kelimelerin çok sayıda kombinasyonu olduğuna ve bu kombinasyonların kök mana ile irtibatına dikkat çekmektedir. Örneğin o, sarf ilmine ilişkin birtakım genel bilgilerden söz ederken لَتَق fiilini ele almaktadır. Gibb, öldürme anlamını zihne ileten لَتَق fiilinde her harfin müstakil olarak manaya katkıda bulunduğunu ve kökten türetmeyle ortaya çıkan yeni kelimelerdeki seslerin şiir ve nesirde lirik bir oluşumu kolaylaştırdığını belirtmektedir. Yine o, Arap dilindeki bu ifade gücüne kıyasla, Avrupa dillerinde yapılarından dolayı böyle bir lirikselleşimin mevcudiyetinin azlığına vurgu yapmaktadır. Gibb Arap dilindeki ifade potansiyeline dikkat çekerken Arap dilini semitik diller arasındaki zenginliği, esnekliği ve estetiği bakımından ayrı bir yere de oturtur.¹⁰ Bu bağlamda, Arapçanın estetik değeri Gibb'in ifadelerine şu şekilde yansır:

"...Estetik hissiyatın kendini açığa vurduğu her türlü eser sanattır. Herhangi bir halkın, şu veya bu alanda (bu müzik, dans, seramik veya görsel sanat alanlarından herhangi biri olabilir) kendini sanatsal olarak ifade etmekten bütünüyle âciz olduğu iddiası şüphe götürür. Araplarda estetik hissiyatın, tek olmasa da temel dışavurum aracı, diğer tüm araçlar arasında en ayartıcı ve kesinlikle durağan olmayan ve hatta en tehlikeli olanı kelimeler ve lisandır..."¹¹

Arapçaya estetiği perspektifinden bu şekilde yaklaşan Gibb, Arapçanın sanatsal gücünü ve gelişim seyrini etkileyen birtakım unsurlardan söz eder. Buna göre, semitik diller, zaman içerisinde konuşulan kabile lehçelerine bağlı olarak önemli bir evrilme yaşamıştır. Özellikle de Arap dili bu evrilmeden nasibini almıştır. Arap dili yüzyıllar sonra semitik diller arasında bir dogma haline gelmiştir. Bu dogma Hz. Peygamber'den sonra gelen şairlerin de benimsediği Kureyş lehçesinin Arap dili olarak lanse edilmesine neden olmuş-

9 Gibb, *Arabic Literature An Introduction*, s. 6-7.

10 Gibb, *Arabic Literature An Introduction*, s. 10.

11 Gibb, *Modern Trends in Islam*, Chicago, The University of Chicago Press, 1947, s. 5.

tur. Kureyş lehçesi Hz. Peygamberin kabilesine has olan bir lehçe iken, açık bir biçimde dinî bir saygının ürünü olarak bütün bir Arap yarımadasının dili olmaya başlamıştır. Ancak Gibb'e göre şairlerin hepten bu lehçeyi benimsemiştiği de söylenemez. Çünkü şairler kendi kabilelerinin lehçeleriyle Arap dilinin zenginliğine güç katmışlardır. Böylelikle de Arap dilindeki kullanımların düzenlenmesine yardımcı olmuşlardır. Bu sayede standart bir kullanım ortaya çıkmış ve bu standart kullanımın adı *al-'Arabiya*, Gibb'in ifadesiyle de "Yüksek Arapça" (High Arabic) olmuştur.¹² Gibb'in bu düşünceleriyle Tâhâ Hüseyin'in (ö. 1973) de bu konudaki görüşleri paralellik taşımaktadır.¹³ Bununla birlikte benzer bir yaklaşıma Husâmuddîn Kerîm Zekî'nin *el-'Arabiyye Tatavvur ve Târîh* adlı eserinde de rastlanmaktadır. Bu düşüncelere göre, Araplar İslâm'dan sonra Kureyş lehçesinde ittifak etmişlerdir. Kur'ân-ı Kerîm, Hadîs-i Şerîf ve şiir vasıtasıyla bugüne ulaşan Kureyş lehçesi standart bir dil halini almış ve yalnızca Kureyş'in ya da Mekke'nin değil bütün bir Arap yarımadasının dili olarak kabul edilmiştir.¹⁴

Gibb, *al-'Arabiya*'nın ortaya çıkmasıyla dilin gitgide standartlaşmaya başladığını belirtmektedir. Ona göre, Arapçanın bu standartlaşma ile birlikte altın çağının başlaması kaçınılmaz olmuştur. Az önce de değinildiği gibi, şairlerin Arapçanın zenginliğine güç katmaları, Arapçayı dar kabile sınırlarının dışına çıkarmış, Arabı Arap olmayandan keskin çizgilerle ayırarak bir milliyetçilik bilinci oluşturmuştur. Gibb'e göre bu milliyetçilik bilinci İslâm'la birlikte büyük bir yayılma hareketine dönüşmüş, bu sayede, daha büyük örgütlenme kuvvetleri ile şehirler, kabile toplumunda bulunmayan birleştirici gücü sağlamıştır.¹⁵ Gibb'in düşüncesinden anlaşıldığına göre, standart Arapça ile Araplar arasında bir bilinç oluşmuş ve bu bilinç İslâm dininin ivmesiyle büyük bir medeniyet oluşmasına neden olmuştur. O halde, Gibb'e göre, Yüksek Arapçanın Arap milli bilincinin oluşmasındaki en büyük faktörlerden biri olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Gibb'in İslâm algısının temelinde görünen şey ise Arapçanın şairler tarafından bir standarta kavuşturularak Arap milliyetçiliğine kapı araladığı fikridir. Ne tuhaftır ki Gibb, bu düşüncesinin somut bir delili olmadığını da açıkça ifade etmektedir. Buna göre şairlerin bilinçli bir şekilde bizzat Arap milliyetçiliği için propaganda yaptığına ilişkin bir delil olmasa da yeni milli bilincin uyanması için gereken kıvılcımın İslâm olduğunu beyan etmektedir. Gibb'in vurgu yapmaya çalıştığı bu süreç Arapçanın kahramanlık evresidir. Bu evrede Gibb'e göre, Arapça

12 Gibb, *Arabic Literature*, s. 10.

13 Tâhâ Hüseyin, *Jî's-Şi'r'l-Câhilî*, Takdim: Abdulmun'im Tuleyme, Kâhire, y.y., 2007. s. 98. Mustafa Sâdık er-Râfi'nin (ö. 1937) Kureyş lehçesine ilişkin düşüncelerinden dolayı Tâhâ Hüseyin'i eleştirisi için bkz. Mustafa Sâdık er-Râfi, *Tahte Râyeti'l-Kur'ân: el-Ma'reke beyne'l-Kadîm ve'l-Cedîd*, Beyrut, Mektebetu'l-'Asriyye, 2002, s. 115.

14 Kerîm Zekî Husâmuddîn, *el-'Arabiyye Tatavvur ve Târîh*, Mısır, y.y., 1422/2001, s. 27vd.

15 Gibb, *Arabic Literature*, s. 11.

Arap toplumunda milli bilincin uyanması için bir kıvılcıma ihtiyaç duymaktaydı ve bu kıvılcım da İslâm'dı. İslâm'la birlikte Arapça bir yayılma hareketinde kendi ifadesini bulmuştur.¹⁶

Arapçanın kahramanlık çağının ardından yayılma çağından söz eden Gibb, Necid yerleşimlerinin Arapça edebiyat üzerinde doğrudan bir etkisi olmadığını asıl etkinin Kureys'te, yani şehrin tüccar aristokrasi kabilelerinden birinin üyesi olan Hz. Peygamber'in öğretilerinde olduğuna dikkat çekmektedir. Ona göre, Hz. Peygamber sonraki gelenek tarafından öylesine kamufle edilmişti ki bu nedenle, Hz. Peygamber'in peygamberlik öncesi yaşantısı hakkında neredeyse hiçbir bilgiye rastlanmamaktadır.¹⁷ Hz. Peygamber, Gibb'e göre yaşamının ortalarındaki tefekkür hayatı neticesinde Allah'ın varlığına ve birliğine ve O'nun koyduğu kanunlara karşı gelenlerin cehennem ateşine atılacağına, yaklaşan hesap gününe duyduğu kalpten imana insanları davet etmesi gerektiğine inanmıştır.¹⁸ Gibb'in bu düşüncesi Hz. Peygamber'in davetiyle ilgili birtakım öğeleri içermekte olup vahyi Hz. Peygamber'in imana davet etmesi gerektiğini hissetmesi olarak değerlendirmesi genel oryantalist algının¹⁹ tezahürü gibi hissedilmektedir. Gibb'in bu ifadelerinde az da olsa hissedilen husus, Kur'an'ın tedvini ve kendisiyle ilgili yaptığı tespitlerde daha ciddi bir biçimde fark edilmektedir. Buna göre, Müslümanlar nezdinde Kur'an Allah kelâmı olup Cebrail aracılığıyla kelimesi kelimesine peygamberi Muhammed'e vahyedilmiştir. Müslümanlar için daha önceki veya sonraki biçimler, söyleyiş şekilleri ya da öğretileri üzerine bir sorgulama yapmak asla mümkün değildir. Fakat Batılı öğrenci, Kur'an'ın içindeki insan Muhammed'in elini tanıyarak etkileyici bir şahsiyetin adım adım gelişimini ve onun ilk öğretisinin yeni bir din halinde yayılmasının aşamalarını yansıtmaması bakımından Kur'an'ın oldukça faydalı olduğunu görecektir. Okuyucu Kur'an'ın ilk bölümlerinde Muhammed'in fikirlerini ifade edeceği araçlarla mücadele halinde olduğu hissine kapılır. Tecrübeli bir hatip değildir ve kendisini bildirmeye zorunlu olduğunu hissettiği yeni mesaj için kendi aracını yaratması gerekmiştir. Sözcükler üzerine mahareti alıştırılmalar sayesinde kazanmıştır fakat sona doğru Kur'an teolojik ve felsefi kavramlarını sembolik eylem ve betimleme çerçevesinde anlatmıştır. Biçim hususu da en az bunun kadar zor bir konudur. Şairlerin Yüksek Arapçası, zaten nicedir güzel söz söyleme sanatı için benimsenmiş olan oturmuş bir dilsel mekanizmayı sağlamıştı; fakat

16 Gibb, *Arabic Literature*, s. 31.

17 Peygamberlik öncesine ilişkin bilgi olmadığına dair benzer bir düşünce ve eleştirisi için bkz. Meryem Cemile, *İslam ve Oryantalizm*, Çev. Faruk Yılmaz, Ahmet Deniz, Ankara, Berika Yayınevi, 2011, s. 33-34.

18 Gibb, *Arabic Literature*, s. 33..

19 Oryantalist algı için Bkz. Adnan Muhammed Vezzan, *Oryantalizm ve Oryantalistler*, Çev. Yavuz Fırat, Kayseri, Tezmer, 2013, s. 78-79; Selahattin Sönmezsoy, *Kur'an ve Oryantalistler*, Ankara, Fecr Yayınevi, 1998, s. 25-67.

belâgat biçiminde, şairlerin veciz söz söyleme arayışı yerini daha serbest ve daha içten bir söyleyişe, tabiri tabir ile dengeleme ve yapıda, yarım kafiyede ve son uyakta paralellik aracılığıyla vurgu verme alışkanlığına bırakmıştır. Bununla birlikte, kâhinlerin etkisiyle, birkaç ünsüzle kafiyeli yemini (genellikle semâvi olgulara ilişkin) kapsayan kehânetvâri biçimde varlığını sürdürdü. Ardından, sıklıkla ünsüz olan iki ya da üç kısa kafiyeli ifade şekli takip etti. Görünüşe göre bu kâhinvâri üslup Arap panayırlarında dinî duyguları coşturan vaizler tarafından benimsenmişti. Tabiri câizse dinî söylemin geleneksel ifade üslubu haline gelmiş bu tarzı Muhammed'in de başlangıçta benimsemekten başka çaresi yoktu. Görüldüğü üzere Gibb'in bu tespitleri ve görüşleri oryantalist yaklaşımın İslâm'ı ve Peygamberini ele alan tipik bir örneği olarak karşımıza çıkmaktadır.²⁰

Gibb, Arapçanın yayılma çağında yukarıda Kur'an'a ilişkin tespit ve düşüncelerini zikrederken bundan sonraki dönemleri altın, gümüş ve Memlükler çağı olarak isimlendirmektedir. Gibb bu dönemleri irdelerken Arap edebiyatının serüvenini ele almaktadır. Gibb'e göre diğer edebiyatlarda olduğu gibi, Arapça da dilin nükte, zerafet ve söz sanatlarının dehasından etkilenmiştir. Bununla birlikte, Arapça birçok faktörden etkilenerek edebiyatını inşa etmiştir. Bu faktörlerden en önemlilerinden biri de çevrenin tektipliğidir. Arapça, altın çağına etki eden faktörlerle birlikte düşünüldüğünde ise çevre faktörüyle beraber ticarî faaliyetlerin Arapça üzerindeki etkisini de göz ardı etmek olanaksız hale gelmektedir. Çünkü Yemen'deki eski kültür ve Irak, Suriye bölgelerindeki yerleşim birimleri arasındaki ticarî etkileşim Orta Arabistan'ı etkilemiştir. Dolayısıyla bu da doğrudan Arapçanın gelişim seyrinde etkili olmuştur.²¹

Arap dilini, semitik diller içindeki konumundan başlayıp edebiyatındaki estetik unsurlara varana dek inceden inceye mülâhaza eden Gibb, Arapçanın Arapların zihinlerinde meydana getirdiği etkiyi vurgulamaya çalışmaktadır. Yukarıdaki zikredilenlere ilâve olarak o, Arapçanın ortaya çıktığı zaman ve mekândaki sanatsal faaliyetlerin zayıflığına bağlı olarak, herhangi bir türden sanata ihtiyaç bırakmayacak bir biçimde dilin sanatsal etkiye sahip olduğunu özellikle vurgulamaktadır.²² Öte yandan Gibb, söz sanatının, Araplar arasında olduğu gibi, bizim aramızda da basit ve gizemli ("ilkel" bile denilebilir) karakterini hâlâ muhafaza ettiğini vurgulamaktadır. Bu nedenle hem bireyin hem de kitlenin tasavvurunu, bir sentez oluşturma imkânını bile zora sokabilecek çok daha yoğun bir güçle cezbedebileceğine de dikkat çekerek Arap-

20 Gibb, *Arabic Literature*, s. 34; Bkz. Gibb, *Arap Edebiyatı*, Çevirenin notu, s. 46-47.

21 Gibb, *Arabic Literature*, s. 3-4.

22 Gibb, *Arabic Literature*, s. 5.

çanın sanatsal gücüne ısrarla atıfta bulunur.²³ Görüldüğü üzere, Gibb Arapçanın Araplar üzerinde neredeyse bir büyü etkisi yaptığına inanmaktadır. Peki, Gibb Arapçanın sanatsal gücü üzerinde neden bu kadar durmaktadır? Gibb'in bu konu üzerinde özellikle durmasının nedeni onun satır aralarında kendini göstermektedir. Kanaatimizce Kur'an'ın dilinin Arapça olması, Gibb'i özellikle bu konu üzerinde durmaya sevk etmiş görünmektedir. Öte yandan, Gibb'in, Kur'an'ın dilinin Arapça oluşuyla, Arapların İslâm'ı benimsemeleri arasında bir bağlantı aradığı anlaşılmaktadır.²⁴

Gibb'in Kur'an'a yaklaşımı, onun Kur'an tanımında çok bariz bir biçimde görülmektedir. Bu tanıma göre, "Kur'an Muhammed ve taraftarlarının doğrudan vahiy saydıkları biçimsel söz ve ifadelerin vesikasıdır."²⁵ Gibb'in Kur'an hakkındaki benzer bir tanımı ise şu şekildedir: "Kur'an Muhammed'in sezgisel tecrübelerine ilişkin bir vesikadır."²⁶

Bu tanımlardan da anlaşılacağı üzere Gibb, Kur'an'ın vahiy olduğunu değil, vahiy sayıldığını ifade etmektedir. Gibb'in aynı iddiasını farklı bir ifadeyle ve daha kapsamlı bir biçimde şu şekilde verdiği görülmektedir:

"...Kur'an, İncil gibi, büyük oranda farklı tarihlerde ve farklı eller tarafından yazılmış bir kitap değildir. O, esas itibarıyla, dinî ve ahlakî öğretilerden oluşan kısa pasajlar, muhaliflerine karşı yöneltilen iddialar, güncel olaylar üzerine yapılan yorumlar ve toplumsal ve yasal meselelere dair bazı hükümler içeren, Muhammed'in son yirmi küsur yıl zarfında vazettiği söylevleri içeren bir mushaftır. Muhammed'in bizatihi kendisi, bütün bu sözlerin vahyedildiğine inanmıştır. Zira onları kendi yanından uydurmadığını söylemiştir. Onun için ve hem onun çağında hem de sonraki çağlarda yaşayan bütün Müslümanlar için, bu sözler, Cebrâil aracılığıyla ona bildirilen Allah kelâmıdır..."²⁷

Bu pasajda Gibb'in Kur'an'ın Hz. Peygamber'in vazettiği söylevler olduğunu ifade etmesi özellikle dikkat çekicidir. Aslında Gibb'in yukarıda da Kur'an'a ilişkin tespit ve düşüncelerindeki tutarlılığını gösteren bu ibare, aynı zamanda genel oryantalist algıya olan yakınlığını da göstermektedir.²⁸

Gibb'in Kur'an'a yaklaşımı bu temelden hareketle birtakım objektif tespitleri de bünyesinde barındırmaktadır. Buna göre Gibb, Kur'an'ın en temel vurgusunun Allah'ın varlığı ve birliği konusunda olduğunu belirtmektedir. Bununla beraber o, Hz. Peygamberin sezgisel tecrübelerinin Grek düşüncesiyle sınırlanmadığını, bu nedenle de Hz. Peygamberin doğal hukuku dikkate

23 Gibb, *Arabic Literature*, s. 5.

24 Gibb, *Studies on the Civilization of Islam*, Ed. Stanford J. Shaw, William R. Polk, Lahore, Islamic Book Service, 1987, s. 189-190.

25 Gibb, *Muhammedanism an Historical Survey*, Newyork, The New American Library, 1958, s. 36; Gibb, *Islam a Historical Survey*, Newyork, Oxford Universty Press, 1949, s. 24.

26 Gibb, *Studies on the Civilization of Islam*, s. 196.

27 Gibb, *Modern Trends in Islam*, s. 3.

28 Meryem Cemile, *İslam ve Oryantalizm*, s. 35.

almadığını ve kendi kişiliğinde bütün hâkimiyeti Allah'a hasrettiğini ifade etmektedir. Gibb, Hz. Peygamberin, Allah'ın ilahlık hususunda sınırsız yetkisine, tek oluşuna ve hiçbir ortağı olmadığına yaptığı vurgunun öneminden söz ederken, Kur'an'ın da "Şirk"i tamamen reddettiğini sözlerine eklemektedir.²⁹ Gibb'in bu tespitleri yaparken Hz. Peygamber'in bu konularda birtakım düşüncelerden etkilenmediği halde, neden genel anlamda çevresinin etkisiyle öğretilerini ortaya koyduğunu açıklamaması objektifliğine gölge düşürecek bir tavır sergilediğini de düşündürmektedir.

Gibb, Kur'an'ın en önemli vurgusundan söz etmesinin ardından bu vurgudaki neden üzerinde durmaktadır. Ona göre, Kur'an'ın şirk kavramı üzerinde durmasının en önemli nedenlerinden biri, bireysel kontrolü sağlayan bir davranış konsepti oluşturmaktır. Böylelikle Kur'an, bireysel kontrolü sağlayarak öğretileriyle uyumlu bir toplum meydana getirmeyi hedeflemektedir. Gibb, şirk kavramından hareketle Kur'an'ın ortaya koyduğu İslâm dinini animistik olarak nitelendirmektedir. O, animistik dinin kalbinin merkezinde yatan tehlikenin de dinî korku olduğunu ifadelerine eklemektedir. Dolayısıyla Gibb, kabaca animistik inanç diye nitelendirdiği İslâm'ın en temel unsurları olarak Tanrı'nın mükemmelliğini ve bireyin Tanrı ile ilişkisini zikretmektedir.³⁰

Gibb'in Kur'an hakkındaki değerlendirmeleri takvâ, salat, bereket, birr vb. kavramları ele alıp incelemeleriyle devam etmektedir. Örneğin Gibb, takva kavramı üzerinde dururken اِتَّقَ fiili ve اِتَّقِ kelimesinin anlamları üzerinde durmaktadır. Gibb'e göre, takvâ kelimesi aslı itibariyle birinin iyiliğini düşünerek onu ilâhî öfkeden sakındırmak ve korumak anlamlarına gelmektedir. اِتَّقِ fiilinin ise Kur'an'da aynı anlamda kullanıldığına dikkat çeken Gibb, اِتَّقِ kelimesinin Kur'an'da müstakil bir kavram haline nasıl dönüştüğünün ise hâlâ bilinmediğini söylemektedir. Dolayısıyla da Gibb, takvâ kelimesinin aynı şekilde ilahi bir makamdan korkmak, sakınmak anlamlarında Kur'an'dan önce de kullanılmış olduğu kanaatinden bahsetmektedir. O bu kanaatini, takvâ kelimesinin ilk kullanıldığı surenin Alak Suresi olmasını söyleyerek delillendirmektedir.³¹ Gibb'in takva kelimesine ilişkin yorumları dikkate alındığında, onun Kur'an'dan değil de Kur'an öncesi vesikalardan buna delil getirmesi gerektiği âşikârdır. Oysa, bu ifadelerinin yorum olmaksızın öteye geçmediği görülmektedir.

Öte yandan, Gibb, Kur'an'ın icazına ve şiirsel uslûbuna net bir biçimde vurgu yapmaktadır. Çünkü bu şiirsel uslûbu sayesinde Kur'an bireylerin zihinlerinde tam bir yankı bulmaktadır. Böylece Kur'an, bireylerin iç dünyasında büyük bir etkiye neden olarak kişiyi maddî dünyadan sıyrarak, ona

29 Gibb, *Studies on the Civilization of Islam*, s. 190.

30 Gibb, *Studies on the Civilization of Islam*, s. 190.

31 Gibb, *Studies on the Civilization of Islam*, s. 190.

bir aydınlatma hissi vermektedir. Bu durumu güçlendiren bir başka şey de Kur'ân'ın mûsikî icrâ eder bir biçimde okunmasıdır. Gibb, bu değerlendirmelerinin ardından Kur'ân'ın sanatsal ve linguistik gücüne vurgu yapmaya ihtiyaç olmadığını beyan etmektedir. Gibb'in takvâ kavramı ve Kur'ân'ın icâzı konularına yaklaşımından hareketle, İslâm algısını net olarak anlamak mümkün hale gelmektedir. Gibb'e göre, Hz. Peygamberin Kur'ân'ı sezgisel tecrübeleriyle ortaya koymuş olduğu ve Arap toplumunda zaten var olan dinî unsurları dilin sanatsal gücünü kullanıp yeniden yorumlayarak kişileri ahiret günü ve cehennem ateşiyle korkutmak suretiyle, daha sonraki kuşakları da elde tutmak adına İslam dinini bir temele oturtmuş olduğu anlaşılmalıdır.³²

Gibb, Kur'ân'ın kullanmış olduğu kavramlardan ve dilden hareket ederek İslâm'ın eski Arap geleneklerinin farklı bir yorumu olduğunu, Hanif dini diye bilinen dinin uzantılarını taşıdığını, "Ahiret Günü" gibi kavramların ise İslâm'a eski Yahudi ve Hristiyan geleneğinin bir mirası olduğunu da belirterek İslam algısını tam manasıyla ortaya koymuş olmaktadır.³³ Aslında Gibb'in ciddi bir biçimde temellendirmesi gereken bu hususların satırlar arasında kaybolup gittiği görülmektedir. Bu nedenle, Gibb'in İslâm algısı, şirk ve tevhid gibi bazı kavramları açıklarken görüleceği üzere³⁴, isabetli durum tespitleriyle birlikte birçoğu da kaynağını göstermeden zikrettiği düşünceler-in-den oluşan oryantalist bir yaklaşım hissi uyandırmaktan öteye geçmemektedir.

Sonuç

Çalışmamızda İngiliz oryantalistlerden olan Gibb'in hayatını ve eserlerini genel hatlarıyla ortaya koyduk. Böylelikle onun İslâm algısını ortaya koymazdan evvel Gibb'in bir oryantalist olarak yerini belirledik. Buna göre, Gibb, Mısır İskenderiye'de doğmuştur. İsviçre'de eğitimini tamamlamış ve I. Dünya Savaşı'na katılmış, Edinburg Üniversitesi'nde Sami dilleri konusunda uzmanlaşmıştır. Londra Üniversitesi'nde doktorasını tamamlamış ve Amerika'da Harvard ve Oxford üniversitelerinde Arapça profesörlüğü yapmıştır. Gibb hayatı boyunca çok sayıda ilmî faaliyet içerisinde bulunmuş ve *Arabic Literature an Introduction, Modern Trends in Islam, Muhammedanism* gibi Batı'da kaynak değeri taşıyan eserler vermiştir.

Gibb'in Arap dilindeki uzmanlığı onun nihâi anlamda İslam algısını oluşturmada etkili olmuştur. Bu durumdan hareketle öncelikle Gibb'in Arap dili hakkındaki tespit ve değerlendirmelerini dikkate almak gerekmektedir. Çünkü Gibb, Arapçanın semitik diller arasındaki yerini belirleyerek onun sa-

32 Gibb, *Studies on the Civilization of Islam*, s. 190.

33 Gibb, *Islam a Historical Survey*, s. 26.

34 Gibb, *Studies on the Civilization of Islam*, s. 189vd.

natsal etkisi üzerinde önemle durmaktadır. Açıkça görülmektedir ki, Gibb'in nazarında Arapça müstakil bir sanattır. Öte yandan, Gibb'in Kur'ân tanımına ve Kur'ân'da geçen bazı kavramlara yaklaşımı Arapçanın bu sanatsal değeriyle ilişkilidir. Bununla beraber onun Kur'ân'ın vahiy olmadığına ilişkin düşüncesi, İslam algısını inşa etmesinde etkili olmuş görünmektedir. Özellikle de Gibb'in Kur'ân'ın geçmiş animistik Arap geleneğinin öğelerinin yeniden yorumundan oluştuğunu söyleyerek ahiret inancı gibi konularda Yahudi ve Hristiyan mirasından Kur'ân'ın etkilendiğini delil göstermesi onun İslam algısının gün yüzüne çıkmasını sağlamaktadır.

Sonuç itibariyle, Gibb'e göre, İslâm Hz. Peygamber'in sezgisel tecrübe-rinden ibaret olan Kur'ân'a dayanmaktadır. Kur'ân da kullandığı dil ve üslupla Müslümanların bireysel ve toplumsal anlamda davranış biçimlerini kontrol altında tutarak Müslüman nesillerin oluşmasına katkıda bulunmaktadır. Nihai olarak vardığımız yargı ise Gibb'in oryantalizm penceresinden İslâm manzarasına bakarak önündeki tabloya kendi kişisel algısının resmini çizmiş olduğudur.

Kaynakça

- Bedevî, Abdurrahman: *Mevsûatu'l-musteşrikîn*, Beyrut, Dâru'l-'ilm li'l-melâyîn, 1993.
- Cemile, Meryem: *İslam ve Oryantalizm*, Çev. Faruk Yılmaz, Ahmet Deniz, Ankara, Berika Yayınevi, 2011.
- el-Akîki, Necîb: *el-Musteşrikûn*, Kahire, Dâru'l-meârif bi Mısır, 1964.
- er-Râfi'î, Mustafa Sâdık: *Tahte Râyeti'l-Kur'ân: el-Ma'reke beyne'l-Kadîm ve'l-Cedîd*, Beyrut, Mektebetu'l-'Asriyye, 2002.
- Gibb, H.A.R.: *Arabic Literature An Introduction*, Oxford University Press, Second Edition, London, 1963.
- _____. *Arap Edebiyatı*, çev. Onur Özatağ, Ankara, Doğubatu yay., 2017.
- _____. *Muhammedanism an Historical Survey*, New york, The New American Library, 1958.
- _____. *Studies on the Civilization of Islam*, Ed. Stanford J. Shaw, William R. Polk, Lahore, İslamic Book Service, 1987.
- _____. *Islam a Historical Survey*, New York, Oxford University Press, 1949.
- _____. *Modern Trends in Islam*, Chicago, The University of Chicago Press, 1947.
- Husâmuddîn, Kerîm Zekî: *el-'Arabiyye Tatavvur ve Târih*, Mısır, y.y., 1422/2001.
- Hüseyn, Tâhâ: *fi'-Şi'ri'l-Câhili*, Takdîm: Abdulmun'im Tuleyme, Kâhire, y.y., 2007.
- Jacob M. Landou: "Gibb, Sir Hamilton Alexander", *DİA*, c. XIV, s. 66-67.
- Makdisi, George: "Arabic and Islamic Studies in Honor of Hamilton A.R. Gibb", *Biographical Notice*, Leiden, Harvard University Press, 1965.
- Sönmezsoy, Selahattin: *Kur'an ve Oryantalistler*, Ankara, Fecr Yayınevi, 1998.
- Vezzan, Adnan Muhammed: *Oryantalizm ve Oryantalistler*, Çev. Yavuz Fırat, Kayseri, Tezmer, 2013.

İSLÂM'DA İDÂRE'NİN (KÂMÛ VELÂYETİ VE VİLÂYETİ'NİN) DENETİMİ

Mehmet Nuri GÜLER*

Öz

İdâre, İslâm Toplumunda dinin bir rûknü sayılmış, varlığı ile İslâm'ın var olacağı, yokluğu ile İslâm'ın sözkonusu olamayacağı vurgulanmıştır. Toplum düzenini sağlamayı amaçlayan İslâm Hukuku, toplum düzenin ayakta tutan İdâre'yi de tanzîmetmiştir. Yönetilenleri keyfi uygulamalardan kurtarabilmek için, kâmû velâyeti ve kâmû vilâyetinin, yani kâmû hizmetlerinin yüklenicisi olan İdâre, İslâm'da denetlenmiştir. Hz. Peygamber ve Râşid Hafifeler dönemlerinde ortaya çıkan İdâre'de, idâri denetlemenin şekilleri, "idâri denetim" ve "halk denetimi"ni kapsayan "idârenin yargı dışı denetimi" ile "yargı denetimi" ve "tahkim"i kapsayan "idârenin yargısal denetimi" olmuştur.

Anahtar Kelimeler: İslâm İdâre Hukuku, İslâm İdâresi, Kâmû Velâyeti, Kâmû Vilâyeti, Kâmû Hizmeti, Hz. Peygamber, Râşid Halifeler, İdârenin Yargı Dışı Denetimi, İdâri Denetim, Halk Denetimi, İdârenin Yargısal Denetimi, Yargı Denetimi, Mezâlim Kazâ'sı, Tahkim.

AUDIT OF ADMINISTRATION (PUBLIC DUTY AND PUBLIC AUTHORITY) IN ISLAM

Abstract

In the Islamic Society, the administration is considered to be a religion of Islam. There is Islam with the existence of the administration. The existence of Islam is not mentioned with the absence of it. Islamic law aims to provide social order. Islamic law, the Administration is also correct. In Islam, the administration was inspected to save the executives arbitrarily. During the periods of Prophet Muhammad and Rashid Khalifahs the form of supervision is two: The first is the judicial supervision of the judge. This includes administrative supervision and public scrutiny. The second, judicial control of the executive. This includes judicial review and arbitration.

Keywords: Islamic Administrative Law, Administration in Islam, Public Task, Public Authority, Public Service, Prophet Muhammad, Rashid Khalifahs, Outside the Judicial Administrative Control, Administrative Control, Public Audit, Judicial Control of Administration, Judicial Review, Cruelty Judiciary, Arbitration.

Makalenin Dergiye Ulaştığı Tarih: 25.12.2017. Yayın Kurulu ve Hakem Değerlendirmesinden Geçen Makalelerin Yayına Kabul Edildiği Tarih: 10.04.2018.

* Dr. Öğretim Üyesi, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm Hukuku Öğretim Üyesi, e-mail: mnguler@harran.edu.tr

GİRİŞ

İdâre, toplum düzeninin var olması ve devam etmesinde yegâne esastır. Toplum düzeninin varlığı ve devamı, onun varlığına ve kesintisiz olarak işlemesine bağlıdır; zirâ, günümüz idâre hukukçularının hepsi, toplumun siyâsi şekillenmesinde, yani Devlet halinde Yasama organının bir süre bulunmamasının, Yargı mercilerinin bir süre işlememesinin, hattâ hükûmetin bir süre aksamasının, toplum düzeninin var olmasına ve devam etmesine tesir etmediğini; ancak, İdâre'nin durması ile toplum düzeninden bir eser kalmayacağını bildirmektedirler.

Hz. Ömer'in, "*İslâm, ancak cemâ'at (toplum) ile; Cemâ'at, ancak emîrlik (idâre) ile; İdâre de, ancak itâat ile vardır*" dediği nakledilmektedir.¹ İşte, bu özelliğinden olacak ki, Hz. Ömer'in bu veciz sözünde İdâre, İslâm Toplumu'nda dinin bir rüknü sayılmış, varlığı ile İslâm'ın var olacağı, yokluğu ile İslâm'ın sözkonusu olamayacağı vurgulanmıştır.

Toplum düzenini sağlamayı amaçlayan Hukuk, toplum düzenin ayakta tutan İdâre'yi de düzenler. Bu bakımdan, İslâm Toplumu'nda dinin bir rüknü sayılan İdâre'nin, günümüzde İdâre ile ilgili düzenlemeyi konu edinen İdâre Hukuku biliminin yeni metod, veri ve nazariyeleri ışığında, İslâm dininin getirdiği hukuk düzenlemesi içinde incelenerek yeni bir değerlendirmesinin yapılması gerekmiştir.

Ülkemizde bu inceleme ve değerlendirmeyi kapsayan İslâm İdâre Hukuku'na ait nazari ve uygulamaya yönelik bir çalışma bulunmamaktadır. "*İslâm İdâre Hukuku'nun Ortaya Çıkışı (Hz. Peygamber ve Râşid Halîfeler Dönemleri'nde İdâre'nin Kuruluşu, İşleyişi ve Denetlenmesi)*" konulu Doktora Tez çalışmam ile bu boşluk doldurulmaya çalışılmıştır. Bu makale ile tez çalışmasının Üçüncü Bölüm'deki İslâm'da İdâre'nin Denetlenmesi olan "Kâmû Velâyeti'nin Denetimi" kısmı gözden geçirilip yeni kaynaklar ışığında güncellenecektir:

I. İSLÂM'DA TOPLUM, HUKUK, DEVLET VE İDÂRE'NİN ORTAYA ÇIKIŞI

Mekke'de İslâmî idâre ile ilgili alt yapı olan İslâm Toplumu, İslâm Hukuku ve Siyâsi İktidâr oluşmuştur:

A. İSLÂM TOPLUMU

Mekke'de Hz. Muhammed, "*Kalk ve uyar*"² emri ile peygamber olarak görevlendirildikten üç sene sonra tebliğini (çağrısını) açıkça yapmaya başlamış

1 Abdullah b. Abdiraahmân Ebû Muhammed ed-Dârimî (ö. 255 h./869 m.), *Sunenu'd-Dârimî*, Tahkik: Fevâz Ahmed Zemrelî, Hâlid es-Seb'u'l-Alemi, Beyrût 1407, c. I, s. 91, Eser Rakam: 251.

2 74 el-Muddessir, 2. Mekki ve Nuzûl sırası 47.

ve bu tebliğ (çağrı) faaliyeti sonunda, gelecek tasası çeken ve güvenliğini sağlamak isteyen insanlar, Hz. Muhammed'in bildirdiği ateş karşısında korkularını güvene çevirmek için kendilerini Allah'a teslim etmişlerdir. Bu şekilde ateşten Allah ile korunmayı seçmişlerdir. Bunun için her birine "mu'min bi'l-lâh", ya da kısaca "mu'min" denilmiştir. İşte bunlar bir araya gelip birlikte yaşama tecrübesine giriştiklerinde, "Mu'min Toplumunu", yani "Allah Güvenceli Toplum"u oluşturmuşlardır. Bu toplum, Kur'an'da, "Kavmun Yu'minûn", قَوْمٌ يُؤْمِنُونَ³ diye anılırken, bu "kavim"ın dışındakiler ise "Zorba Kavim"⁴, "Zâlim Kavim"⁵, "Suçlu Kavim"⁶, "Şaşmış Kavim"⁷ diye bahsedilmiştir.

Akabe anlaşmaları ile Mekkeli imân toplumuna Medineliler de katılınca, oluşan birleşik topluma "Ümmet" denilmiştir.⁸ **Ümmet**, İbn Hişâm'ın (ö. 213 h./828 m.), *es-Siretu'n-Nebeviyye*'sinde kaydettiği anlaşmada şöyle tanımlanmıştır: "Bu yazı, Peygamber Muhammed tarafından Kureyşli ve Yesribli, mü'min ve müslümanlar ile bunlara tâbi olanlar ve yine onlara sonradan iltihak etmiş olanlar ve onlarla beraber **cihad edenler için düzenlenmiştir**. İşte bunlar, diğer insanlardan ayrı bir **Ümmet** oluştururlar."⁹

Ümmet içine Yahudiler de eklenmiştir. Bu, İbn Hişâm'ın kaydettiği anlaşmada şöyle yer almıştır: "... Yahudiler, mü'minler ile birlikte bir Ümmet oluştururlar..."¹⁰

B. İSLÂM HUKUKU

Mekkeli ve Medineli birleşik toplum olan Ümmet¹¹ de Kur'an'da şöyle nitelendirilmiştir: "Siz insanlar için çıkarılmış, ma'rûfu emreden ve münkeri nehyeden, Allah'a inanan hayırlı bir ümmetsiniz."¹² Âyetteki "ma'rûfu emretme ve münkeri nehyetme"nin ne demek olduğunu, ez-Zemahşeri (ö. 538 h./1143 m.) şöyle açıklıyor: Bu, "Allah'ın emrettiğini emretmek ve Allah'ın yasakladığını yasaklamak" demektir.¹³

3 7 el-A'râf, 52, 188.

4 5 Mâide, 22.

5 23 Mu'minûn, 93.

6 15 Hicr, 58.

7 5 Mâide, 77.

8 Ebû Muhammed Abdulmelik İbn Hişâm el-Ma'âfirî (ö. 213 h./828 m.), *es-Siretu'n-Nebeviyye*, Takdim: Taha Abdurra'uf Sa'd, Dâru'l-Cil, Beyrût 1987, c. II, s. 106.

9 İbn Hişâm, c. II, s. 106; Salih Tuğ, *İslam Ülkelerinde Anayasa Hareketleri (XIX ve XX. Asırlar)*, İstanbul 1969, s. 31, 35; Servet Armağan, *İslâm Hukukunda Temel Hak ve Hürriyetler*, Ankara 1987, s. 211.

10 İbn Hişâm, c. II, s. 107; Salih Tuğ, s. 33, 38; Servet Armağan, s. 213.

11 Kur'an'da 49 kere "umme" kullanılmaktadır. Geniş bilgi için bakınız: Muhammed Fuâd Abdülbâki, *el-Mu'cemu'l-Mufehres li-el-Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Çağrı Yayınları, İstanbul, Tarih Yok, s. 80.

12 3 Âlu 'İmrân, 26.

13 Ebû'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Umer ez-Zemahşeri (ö. 538 h./1143 m.), *el-Keşşâf 'an Hakâiki't-Tenzil ve 'Uyûni'l-Akâvil fi Vucûhi't-Te'vil*, Beyrût, Tarih Yok, c. I, s. 546.

Bunlardan anlaşıldığına göre Allah'a imân, kişileri gündelik hayatta bu imâna göre davranışlara ve hareket tarzlarına zorlamaktadır. Bu zorunluluk da, "islâm hukuku"nu doğurmaktadır. İşte bu "hukuk doğurma" niteliği islâm imânını diğer imânlardan ayırmaktadır.¹⁴

Kur'ân'da da bu İslâm imânının hukuk doğurma niteliği şöyle bulunmaktadır: "*Şüphesiz siz de bir ümmetsiniz. Ben de Rabbinizim. Onun için sadece bana kulluk edin.*"¹⁵ "(Ey Muhammed!) Sana da o Kitab'ı (Kur'ân'ı) hak, önündeki kitapları doğrulayıcı, onları gözetici olarak indirdik. Artık Allah'ın indirdiği ile aralarında hükmet ve sana gelen haktan ayrılıp ta onların arzularına uyma. Sizden her biriniz için bir şeriat ve bir yol koyduk. Eğer Allah dileseydi elbette sizi tek bir ümmet yapardı. Fakat verdiği şeylerde sizi imtihan etmek için ümmetlere ayırdı."¹⁶

C. İSLÂM DEVLETİ

Mekke'de, Kureyş Hz. Peygamber'e tâbi olanlar ve ona karşı olanlar şeklinde ikiye ayrılmıştır. Bu ayrılmayla birlikte cezalandırma da başlamıştır.

Hz. Peygamber'e karşı olanlar, ona tâbi olanları cezalandırırken, Hz. Peygamber'e tâbi olanlar da karşılık vermek istemişlerdir. Ashâb'ın Hz. Peygamber'e şöyle dediği nakledilmektedir: "*Artık biz de çoğaldık. Bizden her bir kişiye emir buyursanız da gece Kureyş büyüklerinden birini yakalayıp getirsek ve öldürsek. Bu suretle şehir bizim olur.*"¹⁷

Yine ikinci Akabe görüşmesi sonunda Medineli yeni mühtediler şu talepte bulunmuşlardır: "*Ey Allah'ın Resûlü! Sen bize izin verirsen, Minâ'ya gider ve oradaki müşriklerin hepsini, yarın kılıçtan geçiririz.*"¹⁸

Hz. Peygamber, kendisine tâbi olanların bu ferdi cezalandırma talepleri karşısında, bi'setin (peygamber olarak gönderilişinin) on üçüncü senesindeki Akabe görüşmesinde tebliğinde bir değişiklik yapmıştır. O, bu vakit, "*Ey falânın oğulları, ben size gönderilmiş peygamberim. Size, Allah'a ibâdet etmenizi, O'na hiçbir şeyi ortak koşmamanızı, putlara tapmaktan vazgeçmenizi, bana inanmanızı, beni doğrulamanızı ve beni, Allah tarafından gönderildiğim şey tam ortaya çıkarılincaya kadar destekleyip korumanızı istiyorum.*"¹⁹ demiş ve

14 Mehmet Nuri Güler, *İslâm İdâre Hukuku'nun Ortaya Çıkışı, Hz. Peygamber ve Râşid Halîfeler Dönemleri'nde İdâre'nin Kuruluşu, İşleyişi ve Denetlenmesi*, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 1995 (Basılmamış Doktora Tezi), s. 101.

15 21 Enbiyâ, 92.

16 5 Mâide, 48.

17 Muhammed b. İshâk b. Yesâr (ö. 151 h./768 m.), *Siretu İbni İshâk*, Tah. : Muhammed Hamidullah, Konya 1981, s. 173.

18 Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, Çev. Salih Tuğ, İstanbul 1980, c. I, s. 165; Muhammed Hamidullah, *Mecmuâtü'l-Vesâiki's-Siyâsiyye*, Beyrût 1985, s. 47-48.

19 İbn Hişâm, c. II, s. 50. Bu usûlde, Hz. Peygamber'den rivayet edilen bir başka tebliğ metni olarak bakınız: "*Sizi Allah'tan başka ilâh olmadığına, O'nun tek olup ortağı bulunmadığına*

arkasından da, "**bey'at**" talebinde bulunmuştur²⁰. Kur'ân-ı Kerîm'de bir kısım âyetler bu bey'atlere değinmiş²¹ ve işte o âyetlerden birinde şöyle buyrulmuştur: "*Ey peygamber! Şüphesiz seninle bey'at edenler, Allah ile bey'at etmiş sayılırlar...*"²²

Böylece Hz. Peygamber, ona yüz çeviren ve inkâr edenleri cezalandırmak için Mekke'de bu bey'atler ve özellikle, Akabe Bey'atleri ile "**üstün bir kuvvet**" oluşturmuştur.

Mekkeli Muhacirler ile Medinelî Ensâr, Ümmet'i meydana getirirken yaptıkları anlaşmada, bu üstün kuvvet, şu belirlemeyle Ümmet'in birlikteliğinin müeyyidesi (yaptırımı) kılınmıştır:

*"Takvâ sahibi mü'minler, kendi aralarından mütecevize veya haksız bir fiil ikânı tasarlayan yahut bir cürüm yahut bir hakka tecavüz veyahut da mü'minler arasında bir karışıklık çıkarmak kasdını taşıyan kimseye karşı olacaklar ve bu kimse onlardan birinin evlâdı bile olsa, hepsinin elleri onun aleyhine kalkacaktır."*²³

Bu şekilde Mekkeli Muhacirler ile Medinelî Ensâr'dan oluşan Ümmet'te, **cezalandırma yaptırım gücü** teşekkül etmiştir.

Bu cezalandırma yaptırım gücüne Siyaset ve Hukuk bilimlerinde "*siyâsî iktidâr*" denilmektedir. Bir toplum, böyle bir siyâsî iktidârı gerçekleştirince **Devlet** adını almaktadır. Böylece Ümmet'te Devlet kurulmuştur.²⁴

D. İSLÂM İDÂRESİ

Ümmet bu **cezalandırma yaptırım gücünü yönetmeyi** şu sözlerle Hz. Peygamber'e vermiştir: "*Üzerinde ihtilâfa düştüğümüz herhangi bir şey, Allah'a ve Muhammed'e götürülecektir.*"²⁵

Bu durumda Mekkeli Muhacirler ile Medinelî Ensâr'dan oluşan Ümmet'te, Hz. Peygamber cezalandırma yaptırım gücünü yönetmek ile yetkilendirilmiş ve Devlet Başkanı olmuştur. Bu şekilde, İdâre (Yönetim) kurulmuştur.

şehadet etmeye, beni koruyup bana yardım etmeye davet ediyorum; zirâ Kureyş, Allah'ın emrine karşı geldi; O'nun peygamberini yalanladı ve batılı hakka tercih etti. Bilin ki, tercih edilmesi gereken Allah'tır ve O'na şükredilir." (Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed et-Temîmî el-Bustî (ö. 354/965), *es-Siretu'n-Nebevîyye ve Ahbâru'l-Hulafâ*, Tah. : el-Hâfız es-Seyyid Aziz Bek ve arkadaşları, 1. Baskı, Beyrût 1987, s. 98-99.)

20 Münir Gadban, *İslâm'da Siyasi Anlaşma (Hilf)*, Çeviren: Mustafa Burak, Adapazarı 1990, s. 33-42.

21 60 el-Mumtehine, 12; 9 et-Tevbe, 111; 48 el-Feth, 18.

22 48 el-Feth, 10.

23 İbn Hişâm, c. II, s. 107; Salih Tuğ, s. 32, 37; Servet Armağan, s. 212.

24 Hüseyin Nail Kubalı, *Anayasa Hukuku Dersleri, Genel Esaslar ve Siyasi Rejimler*, İstanbul 1971, s. 43.

25 İbn Hişâm, c. II, s. 107; Salih Tuğ, s. 33, 38; Servet Armağan, s. 213.

Hız. Peygamber, Devlet'te İdâre'nin statüsünü şu sözleriyle açıklamıştır:

“ سيد القوم خادمهم: *Devlet Başkanı, halkın hizmetçisidir.*”²⁶

Hız. Peygamber'in Devlet Başkanlığı, halka hizmette toplumun varlığını koruyucu kurallar olan hukuk kuralları ile sınırlı olup mutlak değildir. Bu şu örnekte görülmektedir: Kureyş'in Mahzûm oğullarından Fâtıma adında eşraf bir kadın hırsızlık yapmıştı. Kureyş, bu kadının durumunu önemsiyordu. Onun için toplandılar ve birbirlerine sordular: Kim bu kadın için Hız. Peygamber ile konuşabilir diye araştırdılar. Dediler ki, buna ancak Hız. Peygamber'in sevdiği, Zeyd b. Usâme cesaret edebilir. Bunun üzerine Usâme, Hız. Peygamber ile konuşur. Hız. Peygamber de Usâme'ye şu cevabı verir: “*Sen, Allah'ın hadlerinden biri konusunda şefaati (aracı) mı oluyorsun?*” Sonra Hız. Peygamber, onlarla konuşmak üzere kalkar ve şöyle buyurur: “*Bana bu başvurularınız, Allah'ın cariyelerinden birinin ihlâl ettiği Allah'ın hadlerinden biri sebebiyle olacak mıydı?*” diye sorup sonra konuşmasına devam eder: “*Sizden öncekiler, kendilerinden şerefli biri çaldığında terk ediyor ve ancak zayıfı çaldığında hadd uyguluyor oldukları için helâk oldular. Allah'a yemin olsun ki, Muhammed kızı Fâtıma bile çalsa, onun elini keserim.*”²⁷

İşte Hız. Peygamber'in bütün bu fiil ve sözleri, idâre eden ve edilen herkesin hukuka uyup onu koruduklarını göstermektedir; çünkü insanın varlığını sürdürebileceği yegâne ortam, toplumdur. Toplum da, Hız. Peygamber'in Mahzûmlu Fâtıma örneğinde buyurduğu gibi, Hukuk ile ayakta durmaktadır.

Belâzuri'nin (ö. 279 h./892 m.) naklettiğine göre Hız. Peygamber, Hicâz'ın Güney'inde Yemen'de **Hıristiyan** Necrânlıları, Ümmet'e dâhil ederken şöyle anlatmıştır:

“*Allah'ın himayesi ve Peygamberi Muhammed'in zimmeti, Necran ve havalisinde olanların şahısları, malları, dinleri, toprakları, şimdi bulunanları bulunmayanları ve diğerleri ile mabetleri, suret ve haçları üzerindedir. **Kimse dininden döndürülmeyecektir; hak ve hukuklarına, suret ve haçlarına dokunulmayacaktır.***”²⁸

Necrânlı Yahudiler, Necranlı Hıristiyanlarla birlikte bu anlaşmada yer almışlardır; çünkü onlar, Hıristiyanlara tâbi durumdadırlar.²⁹

26 Celâluddin es-Suyûtî (ö. 911 h./1505 m.), *Câmi'u'l-Ehâdis*, el-Mektebetu's-Şâmîle, el-İsdâru's-Sâlis, c. XIII, s. 324, Hadis Rakamı: 13222.

27 Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâ'il b. İbrâhîm b.el-Muğîre b. Berdizbeh el-Buhârî (ö. 256/870), *el-Câmi'u'l-Musnedu's-Sahûhu'l-Muhtasar min Umûri Rasûlillâh (a s.) ve Sunenühi ve Eyyâmih* (“*Sahûhu'l-Buhârî*”), Çağrı Yayınları, İstanbul 1981., 86 *el-Hudûd* 12, c. VIII, s. 16; İbn Hacer el-Askalanî (ö. 852 h./1448 m.), *Subulu's-Selâm Şerhu Bulûğî'l-Merâm min Edilleti'l-Ahkâm*, Matbaatu'l-İstikâme 1357 h., c. IV, s. 28.

28 Ebû'l-'Abbâs Ahmed b. Yahyâ b. Câbir el-Belâzuri (ö. 279 h./892 h.), *Futûhu'l-Buldân*, Tahkik: 'Abdullah Enis et-Tabbâ', 'Umer Enis et-Tabbâ', Beyrût 1987, s. 87.

29 Belâzuri, s. 89.

Sonra Necrânlılar, Hz. Muhammed'den , “*Aramızda ihtilâfa düştüğümüz konularda hüküm verecek bir kâdı gönder*” diye istekte bulunmuşlardır. Hz. Muhammed de onlara Ebû Ubeyde b. el-Cerrâh'ı kâdı olarak göndermiştir.³⁰

Necrân'da İslâm Devleti'nin temsilcisi (vâlisi) olarak da Amr b. Hazm görevlendirilmiştir. Amr b. Hazm, orada dînî, idârî, adlî, öğretim ve eğitim işlerini yürütmüştür.³¹

Hz. Muhammed zamanında Hicâz'ın Güney-Doğusunda Umân, İrân'a bağlı olup Ceyfer ve Abd adlarında iki kardeşin müşterek saltanatıyla idâre edilmektedir. Hz. Muhammed , Amr b. As ile bir mektup göndermiş, onları İslâm'a davet etmiş ve şöyle demiştir: “...Siz şayet her ikiniz de İslâmiyeti kabul ederseniz, ben her ikinizin de iktidârda kalmasına rızâ göstereceğim...”. Ceyfer ve Abd Müslüman olmuşlar ve ülkelerinde bulunan ğayrı müslimlerin idârecisi olarak aynı görevlerinde kalmışlardır.³²

Hz. Peygamber, müslümanların idâresini yürütmek için Umân'a, Amr b. As'ı, İslâm Devleti'nin temsilcisi olarak göndermiştir. Amr b. As, Umân'da müslümanların adlî işlerini ifâ eden kâdısı, dînîn mübelliği, müslümanlardan zekâtı, ğayrı müslimlerden cizyeyi toplayıp dağıtan, kalanını Medîne'ye gönderen âmili olmuştur.³³

Bahreyn, Hicâz'ın doğusunda İrân'a bağlı Sasaniler'in idâresindedir. Hz. Peygamber buranın Hecer şehrindeki **Mecûsîleri** İslâmiyet'e davet eden şöyle bir mektup yazmıştır: “*Eğer Müslüman olurlarsanız, Müslümanların lehine olanlar sizlerin de lehinize, Müslümanların aleyhine olanlar sizlerin de aleyhine olacak. Müslüman olmayı kabul etmeyen cizye ödeyecektir. Ancak, onların kestikleri yenilmeyecek, kadınlarıyla da evlenilmeyecektir.*”³⁴

Kabilelere gelince, Hz. Peygamber onları Ümmet'e dâhil ederken, kabileleri kendi içlerinde bağımsız bırakmış ve yöneticilerini de kendi önceki yöneticileri olarak atamıştır. Müslüman olanlarından İslâm'a uymalarını talep etmiş, Müslüman olmayanlarını ise kendi örf ve adetleri olan hukukları üzere terketmiştir.³⁵

Hz. Peygamber Ali b. el-Hâris b. Ka'b b. Kays'ı kabilesi Benu'l-Hâris b. Ka'b'e, Rifâ'a b. Zeyd el-Cuzâmî'yi kabilesine, Surad b. Abdillâh el-Ezdi'yi kabilesine, Kays b. Mâlik el-Hemdânî'yi kabilesi Hemdân'a emir atamış ve bu

30 Fahreddin Atar, *İslâm Adliye Teşkilâtı Ortaya Çıkışı ve İşleyişi*, Ankara, Tarih Yok, s. 40.

31 Hâfız Ahmed 'Acâc el-Keremî, *el-İdâre fî 'Asrî'r-Resûl Sallallahu 'Aleyhi ve Sellem*, Kâhire 2006, s. 100-101.

32 Belâzurî, s. 103-104; el-Keremî, s. 102; Fahreddin Atar, s. 41.

33 Fahreddin Atar, s. 41.

34 Belâzurî, s. 110.

35 el-Keremî, s. 103.

konuda her birine kabilelere “Onu dinleyiniz ve itaat ediniz” emrini yazan bir yazı vermiştir.³⁶

Nitekim Kur’ân’da 4. Nisâ sûresi 59. âyette bu kabile emirlerine itaat edilmesi şöyle buyrulmuştur:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ

“Ey iman edenler! Allah’a itaat edin. Peygamber’e itaat edin ve **sizden olan ulu’l-emre** (idarecilere) de. Herhangi bir hususta anlaşmazlığa düştüğünüz takdirde, Allah’a ve ahiret gününe gerçekten inanıyorsanız, onu Allah ve Resûlüne arz edin. Bu daha iyidir, sonuç bakımından da daha güzeldir.”

Böylece Arap Yarımadası, Hz. Muhammed zamanında baştan başa İslâm Devleti’nin hâkimiyeti altına girmiştir. Toprakları bu kadar genişleyen İslâm Devleti, Medîne dışındaki İdâre’si de, bazen kendi vâlileriyle Mekke’de ‘Attâb b. Esid b. Ebî'l-‘Âs, Tâ'if'te 'Osmân b. Ebî'l-‘Âs gibi, bazen de Yemen'deki Negrân, Umân ve Bahreyn'de olduğu gibi dîni, hukûkî ve adlî muhtariyetler vererek sadece buralarda temsilcilerini bulundurmak suretiyle gerçekleştirmişti.³⁷

İslâm İdâresi, Mekke, Medine ve Arap Yarımadası’nın diğer bölgelerinde tedrici bir gelişme göstermiştir. Bu gelişme, Râşid Halifeler döneminde yeni yapılan fetihlerle devam etmiş ve İslâm İdâresi’nin esasları yeni kurulan müesseselerde tatbik edilmiştir.

II. İSLÂM İDÂRE HUKUKU VE İDÂRE’Yİ DENETLEME YOLLARI

Türk idâre hukukçularından Lûtfi Duran, “görev (vazife) ve “yetki”nin Kâmû Hukuku alanında, bitişik ikizler gibi birbirlerinden ayrılmaz kavram ve sorunlar olduğunu bildirerek, İdâre Hukuku’nda önemli bir yer tutan idâre faaliyetlerini, yani kamu hizmeti konularını açıklamak ve daha iyi kavrayabilmek için, kamu hizmeti konularını, görev ve yetki şeklinde ayrı ayrı ele almanın daha uygun ve doğru olacağını belirtmektedir.³⁸

Bu bakımdan Makale içinde, İslâm’da İdâre’nin Faaliyetleri, yani İslâm’da Kâmû Hizmetleri’nin daha iyi açıklanıp kavranabilmesi için Vazife (Görev) ve Yetki şeklinde ayrı ayrı ele alınmaya çalışılmış, İslâm’da İdâre’nin Vazifeleri “Kâmû Velâyeti” ile İslâm’da İdâre’nin Yetkileri de “Kâmû Vilâyeti” ile ifâde edilmiştir.³⁹

36 el-Keremî, s. 103-104.

37 Geniş bilgi için bakınız: Hâfız Ahmed ‘Acâc el-Keremî, *el-İdâre fî ‘Asrî’r-Resûl Sallallahu ‘Aleyhi ve Sellem*, Kâhîre 2006, s. 93-111.

38 Lûtfi Duran, *İdare Hukuku Ders Notları*, Fakülteler Matbaası, İstanbul 1982, s. 243.

39 Mehmet Nuri Güler, *İslâm İdâre Hukuku’nun Ortaya Çıkışı, Hz. Peygamber ve Râşid Halifeler Dönemleri’nde İdâre’nin Kuruluşu, İşleyişi ve Denetlenmesi*, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 1995 (Basılmamış Doktora Tezi), s. 113.

Buna göre İslâm İdâre Hukuku, İslâm'da "kâmû velâyeti"nin hukukî bir müessesesi olarak ortaya çıkmakta ve İslâm İdâre Hukuku'nun tanımı de, kamu velâyetlerinin kuruluşuna, faaliyetlerine ve bunların özel kişiler ile münasebetlerine ilişkin kurallar bütünü şeklinde yapılmaktadır. Böylece kâmû velâyetinin bir hukukî müessesesi olan İdâre'nin araştırma konularını, "kâmû vilâyeti teşkilâtı, yani İdâre Teşkilâtı", "kâmû velâyeti personeli, yani İdâre Personeli", "kâmû velâyetinin eşyası, yani İdâre'nin Malları", "kâmû vilâyeti usulleri, yani İdârî Usûller" ve kâmû velâyeti ve vilâyetinin denetlenmesi, yani kâmû hizmetlerinin yüklenicisi İdâre'nin Denetlenmesi" olmaktadır.

Denetim, olanla olması gereken arasında yapılan bir karşılaştırma şeklinde tanımlanmaktadır.⁴⁰ İdâre Hukuku yönüyle denetim, genel olarak Devlet organlarının, özelde ise yürütme organı ve onun uzantısı olan kamu hizmetlerinin yüklenicisi konumundaki İdâre cihâzının denetimini ifade etmektedir.⁴¹

Her dönemde ve her hukuki düzende, kamu hizmetini etkili ve verimli bir biçimde sağlamakla görevli olan yürütme organının, daha önceden veya kendisince belirlenmiş belirli hukuk kurallarına bağlı olarak faaliyette bulunmadığı, idâre edenlerin kişisel arzu ve yararlarını yerine getirme amacını güttüğü ve kamu gücünü bir sindirme ve baskı aracı olarak kullandığı görülmektedir. Yönetilenleri bu keyfilikten kurtarabilmek için İdâre'nin içinde ve dışında birçok denetim yöntemleri geliştirilmiş ve uygulanmıştır. Hukuk anlayışının ve idâri rejimin değişmesi veya gelişmesiyle denetim yöntemleri de gelişmiştir.⁴²

İdârî denetleme usûlleri (yolları), idâre cihâzının teşekkül edişine göre gelişirken, değişir ve çeşitlenir. İdâre cihâzının teşekkülü basit olup, karmaşık değilse, idârî denetleme, "kendi kendini denetim" ile "başkanlık denetimi (hiyerarşik denetimi)"nden ibaret olur⁴³.

İdâre cihâzı karmaşık, yani işlerin çeşit ve sayılarına göre kısımlara ayrılmış olursa, idâre kuvveti "kendi kendini denetim" ve "başkanlık denetimi" ile yetinmez. Çünkü böyle karmaşık yapıdaki idâre cihâzında, başkanlık (hiyerarşik) denetimi doğrudan denetimde yetersiz ve güçsüz kalır. İşte başkanlık (hiyerarşik) denetimi doğrudan denetimde yeterli ve güçlü kılmak için, görevi

40 Cevdet Atay, *Devlet Yönetimi ve Denetimi*, İstanbul 1999, s. 20.

41 Ali Balkan, *İdarenin Yargı Dışı Yollardan Denetlenmesi*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2009 (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), s. 25.

42 Bahadır Turan Durmaz, "Yargı Kararlarının Uygulanamamasından Doğan Sorumluluk", *Hukuk Gündemi Dergisi*, Ankara, Sayı 4, s. 33.

43 Sa'îd el-Hakîm el-Muhâmî, *er-Rakâbe 'Alâ 'A'mâlî'l-İdâre fi's-Ser'i'ati'l-İslâmiyye ve'n-Nuzumi'l-Vad'iyye*, 2. Baskı, el-Kâhire 1987, s. 297.

devletteki değişik idâre cihâzlarının çeşitliğine göre denetleme yapmak olan cihâzlar ortaya çıkarılır. İdâre'nin bu cihâzlar ile denetimine, "dış denetleme", ya da "vesayet denetlemesi" denilir. İç ve dış çeşitleri ile idâri denetleme, devletdeki genel gidişata göre zayıflar ve kuvvetlenirler ⁴⁴.

Böylece İdâre'nin tutum ve davranışlarının hukuka uygunluğunu denetlemek için çeşitli denetim yolları ortaya çıkmıştır. Bunlar, "idâri denetim", "siyasal denetim", "kamuoyu denetimi" ve "yargı denetimi" olmaktadır. Burada sayılan denetim yolları, "İdâre'nin yargı dışı denetimi" ve "İdâre'nin yargısal denetimi" olmak üzere iki ana başlık altına toplanabilir ⁴⁵.

Hız. Peygamber ve Râşid Halifeler dönemlerinde ortaya çıkan İdâre'de, idâri denetlemenin şu şekillerini, yani "idâri denetim", "siyasal denetim", "kamuoyu denetimi" ve "yargı denetimi"ni bulmak mümkündür. Buna göre, Hız. Peygamber ve Râşid Halifeler dönemlerindeki İdâre'nin de denetim şekilleri, "İdâre'nin yargı dışı denetimi" ve "İdâre'nin yargısal denetimi" olmak üzere iki esas başlık altında, aşağıdaki gibi incelenebilir:

III. İSLÂM'DA İDÂRE'NİN YARGI DIŞI DENETİMİ

İslâm'da İdâre'nin yargı dışı denetimi, İdâri Denetim ve Halk Denetimi olmak üzere iki şekildedir:

A. İDÂRÎ DENETİM

Velâyet (vazife), İslâmî naslara göre Allah ve insanlar önünde sorumluluğu gerekli kılan bir emânettir. Velâyetlerin hepsi Ümmet üzerine yüklenen farzlardır. Bu velâyetlerin ikâmesi, yine bir farz olan "el-emr bi'l-ma'rûf ve'n-nehy ani'l-münker" ile müeyyidelenmiştir. İşte, İslâm imânındaki insanlar ancak velâyetleri bu ikisi ile ayakta tutup, durumlarını düzelterek, kendilerine faydalı işleri gerçekleştirebilirler.⁴⁶ Buna göre, İslâm'da İdâri Denetim, yani İdâre'nin kendi kendini denetimi, hiyarsşik denetim ve vesayet denetimi doğal olarak ortaya çıkar:

1. KENDİ KENDİNİ DENETİM

Kendi kendini denetim, İslâm idâre cihâzına mensub bir kimsenin kendiliginden iş ve tasarruflarındaki yanlışlığı keşfetmeye çalışmak için kendi kendisine bakması şeklinde bir denetimdir. Bu kendi kendine bakma, şu şekillerde ortaya çıkar: Ya, âmirlerinden kendisine emir ve talimatlar geldi-

44 Sa'îd el-Hakîm el-Muhâmi, s. 298.

45 İsmail Tazegül, *Türkiye'de İdarenin Yargısal Denetiminin Etkinliği*, Karadeniz Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Trabzon 2011 (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), s. 9.

46 Takiyyuddîn Ahmed b. Teymiyye (ö. 728/1328), *el-Hisbe fi'l-İslâm*, Tah.: Seyyid b. Muhammed b. Ebî Sa'deh, Kuveyt 1983, s. 11-13.

ğinde, bu emir ve talimatların kanunlar çerçevesinde olup olmadığını, yani İslâmî şeriat hüküm ve kaidelerine aykırı olup olmadığını belirlemesiyle; ya kendi tasarrufunun İslâmî şeriat hüküm ve kaidelerine uygun olup olmadığını bilmek için yapmış olduğu iş ve tasarruflarını yeniden gözden geçirmesiyle; ya da kendisine gizli kalan hususlar sebebiyle bu iş ve tasarruflarını iptal etmek, düzeltmek ve doğru olan başka bir iş ve tasarrufla değiştirmek suretiyle bunları düzeltmesiyle ortaya çıkar.⁴⁷

İdâre'nin kendi kendini denetlemesi ile ilgili uygulamalar için şu örnekleri sıralamak mümkündür:

Hiz. Ebû Bekir'in halifelik döneminde, Uyeyne b. Hısn ve el-'Akra' b. Hâbis, Hiz. Ebû Bekir'den kendilerine ziraât için bir arâzî parçasını iktâ' olarak vermelerini istediler. Hiz. Ebû Bekir etrafında bulunan kimseler ile istişâre etti. Onlar da iktâ' olarak o ikisine toprak verilmesini bildirdiler. Bu görüş üzerine Hiz. Ebû Bekir emretti ve bunu o ikisi için yazdırdı. Ancak Hiz. Ömer bunu öğrenince, Hiz. Ebû Bekir'e gitti ve ona şöyle diyerek başvurdu: Bu ikisine iktâ' olarak verdiğin toprak hakkında bana bilgi ver. Bu toprak senin ki mi? yoksa müslümanların mı? Hiz. Ebû Bekir şöyle diyerek cevap verdi: Tabi ki, müslümanlarındır. Hiz. Ömer: Peki sana ne oluyor da, müslümanların hepsi olmadan bu toprağı bu ikisine veriyorsun? Hiz. Ebû Bekir cevap verdi: Etrafındakilerle istişâre ettim, bunu bana bildirdiler. Hiz. Ömer sordu: Bu etrafındakilerle istişâre ettiğinde, meşveret ve rızâyı bütün müslümanları içine alacak şekilde geniş tuttun mu? Bunun üzerine Hiz. Ebû Bekir, Hiz. Ömer'in görüşüne döner ve o ikisine iktâ' olarak toprak verme kararını iptal eder.⁴⁸

Aynı şekilde Hiz. Ömer'in müslüman çocuklara, sütten kesilmelerinden sonra "atâ (maaş)" verme kararı İdâre'nin kendi kendini denetlemesine örnek olarak zikredilebilir. Hiz. Ömer bu kararıyla, fakirlerin çocuklarını süt kesmeye, 'atâ' elde etmek için süt kesme vakti gelmeden önce yönediklerini görünce, önceki kararını, her doğana, doğumundan itibaren 'atâ' verme şeklinde düzeltmiştir.⁴⁹

Yine Hiz.Ömer kadınları baştan çıkardığı için *Nasr b. Haccâc*'ı Medine'den uzaklaştırmıştır. *Nasr b. Haccâc*, bu uzaklaştırma kararından dolayı haksızlığa uğramış olduğundan yakılarak Hiz. Ömer'e başvurmuştur. Hiz. Ömer şöyle demiştir: "*Bir otoriteyi veli kılmaya gelince, hayır!*" Ancak o, *Nasr* için emrettiği karşılık ve bedelleri arttırmıştır. Ona, *Basra*'da mal ve bir ev vermiştir. Böylece, Hiz. Ömer, onu *Basra*'ya uzaklaştırmada, ona düzgün bir yolcu-

47 Muhammed Tâhir Abdulvehhâb, "er-Rakâbetu'l-İdâriyye fi'n-Nizâmi'l-İdâriyyi'l-İslâmî", *Risâletu'l-Halici'l-'Arabî*, Sayı 19, Yıl 6, er-Riyâd 1986, s. 232.

48 Cemâluddîn Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. el-Cevzî (ö. 597/1201), *Tarihü'l-'Umer b. el-Hattâb, Tab'atu'l-Matba'ati't-Ticâriyye*, s. 60-61.

49 İbnu'l-Cevzî, s. 84, 85.

luk sağlama ve 'atâ'sını (maaşını) iki katına çıkarma şeklindeki ilk kararını düzeltmiştir.⁵⁰

2. HİYERARŞİK DENETİM (BAŞKANLIK DENETİMİ)

Bir kuruluşta görevlilerin ast-üst biçiminde örgütlenmesine "hiyerarşi" denilmektedir. Bir kuruluşta üstün ast üzerindeki denetimine "hiyerarşik denetim" denir. Genel olarak üstün ast üzerindeki denetimi için yasal bir dayanağa gerek yoktur. Üstün astlarını denetlemesi, üstün idâri görevi içindedir. Bir kamu kuruluşu içinde, üstün hangi makam olduğu, kuruluş statüsünde belirtilmiştir.⁵¹

İslâm idâresinde hiyerarşik denetimin, idârenin vazifesi, yani kamu velâyetlerini yerine getirmeyi düzenli ve şeriatın belirlediği kurallara göre gerçekleştirmeye yönelik olduğu söylenebilir. Şeriatın belirlediği bu kuralların *ilki*, idâri başkanın (üstün) kendisine bağlı işin yapılmasında kendisine yardım edecek "işçi ve memurları seçmede" bağlı olması gereken kurallardır: İdâri başkan (müdür veya üst), bunları kendi istek ve arzusuna uygun olarak seçmekte hür değildir. Kendisine verilecek işi en iyi şekilde yapmaya gücü yeten en yeterli (kuvvetli) ve en güvenilenler arasından bulduğu en iyi kimseyi görevlendirmesi gerekir. *İkincisi* de üstün, devamlı olarak astlarının yaptıkları işleri denetlemek, onları doğru yola iletmek ve onlar için çıkarmış olduğu emir ve talimatlar ile bu işlerin nasıl yapılabileceğine yönlendirmek şeklindeki görevinde toplanır. *Üçüncü* ise üstün, astını denetlemesi ve kendisine sundukları işlerde sorgulaması, bu işlerde halka yapılan haksızlıklara bakması, bu işlerden doğru olanları belirlemesi, uygun olmayanları tamamlaması, hatalıları cezalandırması ve güzel yapanları da mükafatlandırmasıdır.⁵²

Hz. Ömer'den gelen şu rivâyet bu üç kuralı içine almaktadır: "Size bilinen kişilerin en hayırlısını âmil kıldığımı, sonra da ona adâleti emrettiğimi görüyor musunuz? Bu şekilde görevimi yerine getirmiş oluyor muyum? Dediler ki, "Evet". O şöyle cevap verdi: Hayır, o kişinin işine bakmam gerekir; acaba o bu işi emrettiğim gibi yaptı mı, yoksa yapmadı mı? İşte bu şekilde görevimi yerine getirmiş olurum."⁵³

Birinci ve ikinci kurallar ile İslâm şeriatı hükümlerine uygun olarak meşrû yola yönlendirmek ve bunun şartlarını hazırlanmak hedeflenirken, üçüncü kural ile de İslâm şeriatı hükümlerine uygun olmayanların düzeltilmesi, aykırılığın ve adâletsizliğin yayılmaması, idârenin ve tasarruflarının İslâm

50 İbnu'l-Cevzi, s. 103 ve sonrası.

51 A. Şeref Gözübüyük, *Yönetim Hukuku*, "S" Yayınları, Ankara 1983, s. 203.

52 Abdulvehhab, s. 239-240; el-Muhâmi, s. 316-317.

53 Ebû Bekir Ahmed b. el-Huseyn b. 'Alî el-Beyhâkî (ö. 458/1066), *es-Sunenu'l-Kubrâ*, Haydarâbâd 1344 h., c. 8, s. 163.

şeriatına tâbi olması ve İslâm toplumunda İslâm şeriatının hâkimiyeti hedeflenmektedir.⁵⁴

Bunun için Hz. Peygamber, âmillerine insanlardan zekâtlarını toplarken mallarının en iyilerini almamalarını öğütlemektedir; onları iyilikler ile sevindirmelerini, onlara Kur'ân'ı öğretmelerini, onların haklı oldukları konularda onlara yumuşak, haksız oldukları konularda da sert olmalarını emretmektedir. Aynı şekilde Yahudî ve Hıristiyanlar'dan müslüman olan kimselere, mü'minlere yaptıkları muâmeleyi yapmalarını; çünkü, mü'minlerin sâhip olduğu haklara bu kimselerin de sâhip olduğunu ve yükledikleri yükümlükleri bu kimselerin de yüklediğini bildirmektedir. Yine Yahudiliği ve Hıristiyanlığı devam ettiren kimseler için de, onlara bu dinlerinden dolayı işkence etmemelerini buyurmaktadır.⁵⁵

Aynı şekilde Hz. Ömer, Şâm vâlisi Mu'aviye'ye ve Ebû Musâ el-Eşari'ye imâmın (âmirin) her vakit memurlarına yazması onlara doğruyu göstermesi ve yönlendirmesi gerektiğini yazmıştır⁵⁶; yine Hz. Osmân ve Hz. Ali de vâlilerine bu şekilde yazılar göndermişlerdir.⁵⁷

Şunu da belirtmek gerekir ki, İslâm'da üstün astlarına emir ve talimâtları, her kayıttan soyutlanmış olarak mutlak değildir. Bunlar, İslâm şeriatı hükümlerine uygun olmak zorunluluğu ile kayıtlıdır. Uygun olmadıklarında bâtil olurlar, yok sayılırlar ve bunları uygulamak gerekmez, doğru da olmaz. Astların bu emir ve talimâtları kabul etmemesi ve onları uygulamaktan kaçınması gerekir. Bu İslâm İdâre Hukuku'nda "Yâratana karşı isyan olma durumunda yaratılmışa itaat yoktur" ilkesi gereğidir.⁵⁸

54 Abdulvehhab, s. 240.

55 Ali Ali Mansûr, *Nizâmu'l-Hukm ve'l-İdâre fi's-Şerî'ati'l-İslâmiyye ve'l-Kavâninü'l-Vad'iyye*, 2. Baskı, Beyrût 1971, s. 233.

56 Şemsuleimme Ebû Bekr Muhammed Ahmed es-Serahsi (ö. 490/1097), *el-Mebsût*, Kâhire, Tarih Yok, c. XVI, s. 15 .

57 Muhammed Kurd 'Ali, *el-İdâretü'l-İslâmiyye fi 'İzzeti'l-'Arab*, Kâhire 1934, s. 59. Hz. 'Ali'nin Mısır vâlisi el-Eşter en-Naha'î'ye hitaben yazdığı yazı metni için bakınız: el-Muhâmi, s. 317-318.

58 Hz. Peygamber'in bu konudaki hadisleri şöyledir, "Müslüman kişiye sevdiği ve sevmeydiği konuda dinlemek ve itaat etmek düşer; ancak Allah'a karşı gelme ile emredilmede dinleme ve itaat yoktur." (Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâ'il b. İbrâhîm b. el-Muğire b. Berdizbeh el-Buhârî (ö. 256/870), *el-Câmi'u'l-Musnedu's-Sahîhu'l-Muhtasar min Umûri Rasûlillâh (a.s.) ve Sunenihî ve Eyyâmih (Sahîhu'l-Buhârî)*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981, 93 Ahkâm 4, c. VIII, s. 105-106; Ebû'l-Huseyin Muslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbüri (ö. 261/875), *el-Câmi'u's-Sahîh*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981, 33 İmâre 8, c. III, s. 1469, hr. 38); "Allah'a karşı gelmede itaat yoktur; itaat ancak ma'rûfadır." (Buhârî, 93 Ahkâm 4, c. VIII, s. 106; 95 Ahbâru'l-Ahâd 1, c. VIII, s. 135): "أَخْبَرْتُ عَائِشَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- قَالَ « مَنْ عَمِلَ عَمَلًا » لَيْسَ عَلَيْهِ أَمْرُنَا فَهُوَ رَدٌّ . " (Ebû'l-Huseyin Muslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbüri (ö. 261/875), *el-Câmi'u's-Sahîh*, Dâru'l-Cil, Beyrût, Tarih Yok, c. V, s. 132, Hadis Rakamı: 4590; Muhammed b. İsmâ'il Ebû Abdillâh el-Buhârî (ö. 256/870), *el-Câmi'u's-Sahîh el-Muhtasar*, Tahkik: Mustafa Dîb el-Bağâ, Dâru İbn Kesir, Beyrût 1987, c. II, s. 959, Hadis Rakamı: 2550).

Üstün astları üzerinde gözetleme, doğrusunu gösterme ve yönlendirme vazifesini (yükümlülüğünü) yerine getirmesi, İslâmî idâre düzeninde, idâre görevlilerinin fiil ve tasarruflarının İslâm şeriatına tâbiliğini gerçekleştirmek ve İslâm toplumunda hukukîlik kuralını oturtmak için yeterli değildir; ancak bu vazifenin yanında üstün, astlarının tam bir kontrolünü yapması; astlarının fiil ve tasarruflarını dikkatlice sorgulamaya yönelmesi; bu fiil ve tasarruflardan halkın şikâyet ettiklerine bakması, bunlardan doğru olanları yürürlüğe koyması; İslâm şeriatı hükümlerine aykırı olanları, ya iptal, ya düzeltme, ya da başkası ile değiştirme şeklinde tamamlamakla birlikte, bu eksiklik ve kusuru sebebiyle, hatalı idâre mensubuna kısas yapması ve idârî ceza vermesi gerekir.⁵⁹

Bu idârî cezalar bazan vazifeden almaya kadar varır. Hz. Ömer'den şöyle dediği nakledilir: “Benim için hergün bir memuru uzaklaştırmak, bir zâlimi günün bir saatinde serbest bırakmaktan daha iyidir.”⁶⁰

Hz. Peygamber, memurlarının gelir ve giderlerinin hesabını yapmakla bu sorgulamayı tam bir şekilde uygulamış ve şöyle buyurmuştur: “Bir işimizde âmil tayin ettiğimiz kimse, bizden bir iğne gizlese, o kuyâmet günü ona kelepçe olur.”⁶¹ Nitekim Hz. Peygamber, vâsilere sunulan hediyeleri onlara vermiyor, bunları onlardan zorla alıyor ve yapabilirse sâhiplerine geri veriyordu. Yapamazsa, Beytu'l-Mâl'a, müslümanlardan belâları uzaklaştırmak ve Allah yoluna cihâd etmek için bırakıyordu.⁶² Bu konuda rivâyet edilen meşhûr olaylardan biri de, *İbnu'l-Lutbiye el-Ezdî'nin zekât görevine tayini ve zekâtı topladıktan sonra geldiğinde sorgulanması* olayıdır.⁶³

Hz. Ebû Bekir de, memurlarını denetliyor, yaptıkları işleri araştırıyor ve işlerini bitirdikten sonra sorguluyordu. Bu konuda ondan şu rivâyet vardır: *Mu'az b. Cebel*, Hz. Peygamber'in vefatından sonra Yemen'den dönünce, Hz. Ebû Bekir onu hesaba çekmiş ve şöyle demiştir: “Hesabını gönder.” Bunun üzerine Mu'az şöyle cevap vermiştir: “İki hesap mı var? Biri Allah'ın, diğeri de sizin? Hayır, Allah'a yemin ederim ki, sizin hiç bir işinizi bundan böyle üzerime almayacağım.”⁶⁴

Hz. Ömer, memurlarını dakik bir hesap ile hesaba çekiyor ve biriktirdikleri malları, aldıkları maaşlarla biriktirilmesi mümkün olmayacak şekilde fazla olduğu anlaşılınca, bunları alıyor ve beytu'l-mala veriyordu. Sa'd b. Ebî Vak-

59 Abdulvehhâb, s. 247

60 Subhî es-Sâlih, *en-Nuzumu'l-İslâmiyye*, 2. Baskı, Beyrût 1388, s. 89.

61 Muhammed b. Sa'd (ö. 230/844), *et-Tabakâtu'l-Kubrâ*, Leiden 1905-1928, c. VII, s. 176.

62 Muhammed Ebû Zehra, *Vilâyetu'l-Mezâlim fi'l-İslâm*, *Bahsun Mukaddem ilâ'l-Halkati'd-Dirâsiyyeti'l-Ulâ li'l-Kânûn ve'l-Ulûmi's-Siyâsiyye*, Mısır 1961, s. 251-260.

63 el-Buhârî, 90 el-Hayl 15, c. VIII, s. 66; Muslim, 33 el-İmâre 7, c. III, s. 1453, hr. 26.

64 Ebû Muhammed Abdullah b. Muslim ed-Dineverî b. Kuteybe (ö. 276/889), *Uyûnu'l-Ahbâr*, Mısır 1925, c. I, s. 60.

kâs, Mu'aviye b. Ebî Sufyân, Amr b. el-As, Hâlid b. el-Velid ile diğer vâli ve âmillerinin mallarını ayırdığı rivâyet edilir.⁶⁵

Hız. Ömer, vâli ve memurları hesaba çekmede bazı usûller kullanmıştır: Bazen bir kimseyi âmil olarak görevlendirmek istediğinde, tayin ederken mallarını belirlemiş; bazen de, Medine'ye dönüşlerinde, mallardan bir şey gizlememeleri için şehre gündüz girmelerini gece girmemelerini emretmiştir. Ayrıca Hız. Ömer, memurlarının emirlerine, yönlendirmelerine ve talimatlarına aykırı davranmalarına müsmaha göstermemekte ve onları çok sıkı sorgulamaktadır. Bu yüzden İran toprağı karşısındaki bölgenin gazvesi için, gemideki asker ile Basra Körfezi'ni (Halîcu'l-Arabîyi) geçmek üzere müslüman ordularından birinin komutan olan el-'Alâ' b. el-Hadrâmî'yi, müslüman askerleri denizde taşımaktan uzak durulması talimatına aykırı davranması sebebiyle görevden almıştır.⁶⁶

İslâm Devleti'nin idârecileri ve yardımcıları, devamlı olarak astlarının fiil ve tasarruflarını gözetlemişler ve bunları, şeriat hükümlerine aykırılık gösterdiğinde veya adâlet ilkelerine karşı olduklarında düzeltmiş ve iptal etmişlerdir. Bunları da herhangi bir şikâyet olmaksızın kendiliğinden yapmışlardır. Hız. Ömer'in şu tutumu buna örnektir: "Şâm'da bazı ehlu'z-zimme'yi güçlerinin yetmediğı iddiası ile cizye ödemedikleri için yakıcı güneş altında durdurduklarını görünce, bu uslûbü terkettirmek maksadıyla şöyle demiştir: "Onları çağırınız ve güçlerini yetiremediklerini onlara yüklemeyiniz; zirâ, Resûlullâh'ı (a.s.) şöyle derken işittim: İnsanlara işkence etmeyiniz; insanlara dünyada işkence edenelere, kıyamet günü Allah işkence eder."⁶⁷

Bununla birlikte hakkı yenilen kimselerin veya bunların dışında halktan kimselerin haksızlıktan yakınmaları üzerine uygulanan hiyerarşik denetim uygulamaları İslâm Devleti'ndeki İdâre'de oldukça fazladır. Bunlardan birkaçını şöyle sıralamak mümkündür:

Hız. Peygamber *Bahreyn'e* âmil kıldığı *el-'Alâ' b. el-Hadramî'yi*, *Abdulkays'tan* bir hey'etin onun haksızlığından yakınmaları üzerine azletmiştir.⁶⁸ Hız. Ömer, *Kufe'ye* vâli kıldığı *Sa'd b. Ebî Vakkâs'ı*, halkının haksızlıktan yakınmaları üzerine görevden almıştır. Yine Hız. Ömer'in, *Irak'a* âmil kıldığı *Ebû Musa el-Eş'arî'nin* şarab içen bir kimseye hadd vurma, yüzünü siyaha boyama ve insanları onunla ilişkide bulunmaktan alıkoyma cezasını, şarab içen bir şahısa uygulamak üzere hükmettiğinde, bu kararın kendisine uygulanacağı şahısın haksızlığa uğradığını Hız. Ömer'e bildirmesi karşısında, Hız. Ömer, bu kararı iptal etmiştir.⁶⁹

65 Abdulvehhâb, s. 249.

66 Suleymân Muhammed et-Tamâvî, *'Umeru'bnû'l-Hattâb ve Usûlu's-Siyâse ve'l-İdâretu'l-Hadis, Dirâsetun Mukârenetun*, 1. Baskı, Dâru'l-Fikri'l-'Arabîyy, 1969, s. 395.

67 Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İbrâhîm (ö. 182/798), *Kitâbu'l-Harâc*, Bûlâk 1302 h., s. 135.

68 Muhammed Kurd 'Alî, s. 12.

69 Abdulvehhâb, s. 251.

3. VESÂYET DENETİMİ (ÖZEL İDÂRÎ CİHÂZLAR)

İslâm devleti ve idâre cihâzının gelişmesi üzerine, Hz. Peygamber dönemi ve takib eden dönemlerde kendi kendini denetim ile hiyerarşik denetim yanında, idârî işlemleri denetleme görevini yapmada uzman idârî kuruluşların (dîvânların) kurulmasına yönelindiği görülür.

Nitekim İslâm Devleti'nin idârecileri, ilk başlangıçtan beri vâilileri ve memurları için onların davranışlarını izlemek ve halktan gidişatlarını sormak üzere müfettişler gönderiyorlardı. el-Kettanî, *et-Teratibu'l-İdâriyye* adlı eserinde, “*Devlet Başkanının (İmamın) Ülkesindeki İnsanlara Müfettiş Ta'yin Etmesi*” şeklinde bir bölüme yer vermiş ve burada şöyle bir rivâyet kaydetmiştir: Hz. Peygamber insanlar arasındaki hususları insanlara soruyordu.⁷⁰

Hz. Ömer, vâli ve memurlarının görev yaptıkları yerlere, bunların durum ve gidişatlarını devamlı olarak izlemek için, “müfettişler” göndermiştir. Onun bu uygulamayı kendisinden uzak olan memurları ve halk için yaptığı gibi, aynı çadirda kendisi ile geceleyen kimselere bile yaptığı kaydedilmektedir.⁷¹

Aynı şekilde bir keresinde Hz. Ali, âmîli *Ka'b b. Mâlik'e* işine birini vekil bırakmasını ve memurlarından bir grup ile, Irak'da *Sevâd* topraklarındaki köylere uğramalarını, bura memurları hakkında köy halkına sorular sormalarını ve bu memurların gidişatlarını gözetleyerek öğrenmelerini emrettiği bir yazı yazdığı kaydedilir.⁷²

İşte bu öncülerin sonraki dönemlerde İslâmî idârelerdeki devamı, idârî denetleme görevini yapmakta bir takım dîvânların ortaya çıkışı şeklinde olmuştur. Bunlar arasında şunları saymak mümkündür: Posta ve Haberler Dairesi (Divanu'l-Berîd ve'l-Ahbar), Denetleme ve Muhasebe Dairesi (Divanu'l-Ezimme), Gözetleme Dairesi (Divanu'n-Nasr), Uygulama Dairesi (Divanu'l-İstifâ), Sorgulama Dairesi (Divanu'l-Hisbe) ve Haksızlığı Giderme Dairesi (Divanu'l-Mezalim) gibi.

B. HALK DENETİMİ

1. HALK DENETİMİNİN MAHİYETİ

Günümüzde halkın Devlet'te bütün kuvvet ve yetkilerin kaynağı sayılması sıfatıyla İdâre'nın işlerini denetleme hakkı vardır. Kamu güçleri ve bunun içinde yer alan idârî güç, halkın işlerini idâre etmekte, sadece bir vekildir. Bu bakımdan, devlet yetkileri üzerinde halk denetimi, beşerî kanunları uygulayan kimselerin insan olmaları sebebiyle, yaratılışları gereği zayıf ve ku-

70 Abdulhayy el-Kettânî, *Nizâmu'l-Hukûmeti'n-Nebeviyye (et-Teratibu'l-İdâriyye)*, Beyrût, Tarih Yok, c. 1, s. 363.

71 Muhammed Kurd 'Ali, s. 28.

72 Abdulvehhâb, s. 254.

surlu yönlerinin tesiriyle yapacakları istibdâd, haksızlık, yetkiyi kullanmada zorlama, kötüye kullanma ve bunlar dışındaki meşrû (yasal) olmayan veya hatalı tasarruflara karşı bir güvence ve bir korunma sayılır. Bunun için İdâre'yi denetleme işleminin yapılması ferdler üzerinde bir görevdir.⁷³ Çağdaş demokrasilerde basın bu görevin ifâ vasıtasıdır. Bunun yanında türlü halk zümrelerinin meydana getirdikleri meslek ve menfaat kurum ve grupları da büyük rol oynarlar. Esnaf, sanayici, tüccâr, memur, gazeteci gibi türlü kurum ve grupların kamu işlerine yaptıkları tesirden ötürü siyâset bilimi doktrininde bunlara baskı grupları denilmektedir.⁷⁴

İslâm İdâre'yi, vazife ve yetkisi sınırlanmış bir hizmet sayar. Devlet Başkanı, müslümanlar arasında ayrıcalığa sahip olmayan bir kimsedir. Müslümanlar onu seçerler ve yine müslümanlar ona, devlet başkanlığı görevini verirler.⁷⁵ Devlet Başkanı'nın işlerde onlara danışması gerekir. Onların Devlet Başkanı'nı denetleme ve sorgulama hakları vardır. İslâm halka konuşma ve fikir hürriyeti vermiştir. Halk, kamu yararı için idârecileri eleştirir. Müslümanlar için veliyyu'l-emr ile öğütleşmek, dînî bir kâ'idedir. Daha da ötesi, veliyyu'l-emr Allah'ın Şeriatı'ndan sapar, görev ve yükümlülüklerini yerine getirmeyi bozar, müslümanların işlerini ihmal ederse, ona karşı koymak ve devlet başkanlığı görevinden almak, yine bu öğütleşme temeli üzerinde, "*el-emr bi'l-ma'rûf ve'n-nehî ani'l-münker*" buyruğu ile müslümanlar üzerine farz kılınmıştır.⁷⁶

Bu bakımdan bey'at akdi Devlet Başkanı'nın işlerinde Ümmet önünde sorumluluğu olması ve işleri doğru yapmadığında da azledilmesi (görevden alınması) üzere kurulur.⁷⁷

2. HALK DENETİMİNİN YASALLIĞI

Ümmet'in İdârecileri denetlemesi, onlarla öğütleşmesi ve onlara ma'rufu emretmesi, münkeri yasaklaması hususundaki naslar birbiri arkasından gelirler. Allah, nasihat (öğüt) ile ilgili olarak şöyle buyurmaktadır:

Hz. Peygamber için, "...*ancak ben âlemlerin Rabb'inin peygamberiyim, Rabb'im'in sözlerini size bildiriyor, öğüt veriyorum...*"⁷⁸; "...*Ben sizin için güvenilir bir öğütçüyüm...*"⁷⁹

73 el-Muhâmi, s. 131.

74 Hamza Eroğlu, *İdare Hukuku*, 4. Baskı, Işın Yayıncılık, Ankara 1984, s. 331; A. Şeref Gözübüyük, s. 207.

75 Ali Ali Mansûr, s. 226.

76 Muhammed Yûsuf Mûsâ, *Nizamü'l-Hukm fi'l-İslâm*, Tab'atu Ma'hadi'd-Dirâsâti'l-'Arabîyyeti'l-Ulyâ, 1962, s. 84.

77 el-Muhâmi, s. 161, 184.

78 7 el-'Arâf 61.

79 7 el-'Arâf 66.

Diğer mü'minler için, "Güçsüzlere, hastalara ve sarfedecek birşeyi bulunmayanlara, Allah ve Resûlü yolunda öğütte buldukları müddetçe sorumluluk yoktur. İyi davrananlara sorumluluk olmaz..."⁸⁰

Hz. Peygamber de nasihatla ilgili olarak şöyle buyurmuştur: "Din ancak öğütleşme (doğru yolu bir birine gösterme) dir. Bunun üzerine sordular: Kimin için ey Allah'ın Resûlü? Şöyle cevap verdi: Allah için, Kitâbı için, Resûlü için, müslümanlardan vilâyetleri üstlenen kimseler (imâmlar) için ve idâre edilen umûm müslüman halk için."⁸¹

El-emr bi'l-ma'ruf ve'n-nehı ani'l-münker konusuna gelince, bu farzların aslı da Allah'ın şu buyruklarıdır:

Hz. Peygamber için, "... O peygamber onlara ma'rûfu emreder ve münkeri nehy eder..."⁸²

Diğer mü'minler için, "Sizden hayra (İslâm'a) çağırın, ma'rûfu (Allah katında Kabul edileni) emreden ve münkeri (Allah katında Kabul edilmeyeni) nehy eden bir cemaat olsun. İşte başarıya erişenler yalnız onlardır."⁸³; "Siz, insanlar için ortaya çıkarılan, ma'rûfu emreden, münkeri nehyeden ve Allah'a inanan hayırlı bir ümmetsiniz..."⁸⁴; "Mü'min erkekler ve mü'min kadınlar birbirlerinin velileridir; ma'rûfu emreder ve münkerden alıkoşur; namaz kılarlar, zekât verirler, Allah'a ve Resûlü'ne itaat ederler. İşte Allah bunlara rahmet edecektir..."⁸⁵; "Onları biz yeryüzüne yerleştirirsek, namaz kılarlar, zekât verirler, ma'rûfu emreder ve münkeri nehyederler, işlerin sonucu Allah'a aittir."⁸⁶

Hz. Peygamber de ma'rûfu emir ve münkeri nehy konusunda şöyle buyurmuştur: "İslâm sekiz hissedir: İslâm (teslimiyet) bir hisse; namaz bir hisse; zekât bir hisse; oruç bir hisse; Allah'ın evini hacc etmek bir hisse; el-emr bi'l-ma'rûf bir hisse, en-nehı ani'l-münker bir hisse ve Allah yolunda cihad bir hissedir. Hisse sahibi olmayan kimse kaybetmiştir."⁸⁷ Hz. Peygamber, İslâm'ı tanımlarken yine şöyle buyurmuştur: "İslâm, Allah'a kulluk etmek, O'na hiçbirşeyi ortak koşmamak, namaz kılmak, zekât vermek, Ramazan'da oruç tutmak, haccetmek, ma'rûfu emretmek, münkeri nehyetmek, halkınla selamlaşmaktır. Bunlardan bir şey eksik yapan kimse, İslâm'ın o hissesini terketmiştir. Tamamını terkeden kimse, İslâm'ın işini (cezasını) sırtına almıştır."⁸⁸ Bir hadi-

80 9 et-Tevbe 91.

81 Buhârî, 2 el-İmân 42, c. I, s. 20; Muslim, 1 el-İmân 23, c. I, s. 74, hr. 95.

82 7 el-'Arâf 157.

83 3 Âlu 'İmrân 104.

84 3 Âlu 'İmrân 110.

85 9 et-Tevbe 71.

86 22 el-Hacc 41.

87 el-Hâfiz Zekıyyu'd-Din Abdulazım b. Abdulkavı el-Munzirı (ö. 656/1258), et-Terğıb ve't-Terhıb mine'l-Hadısi's-Şerıf, Cild 3, Mustafâ el-Halebî, 1954, s. 232.

88 el-Munzirı, c. III, s. 223.

sinde de şöyle buyurmuştur: “Küçüğümüze merhemetli, büyüğümüze saygılı olmayan ma'rûfu emir ve münkeri nehy etmeyen kimse bizden değildir.”⁸⁹ Bir başka hadisinde şöyle buyurur: “Ma'rûfu muhakkak emredin; münkeri muhakkak nehyedin; zalime muhakkak engel olun; onu muhakkak hak ile sınırlandırın veya kalplerinizle ona buğzedin, bunları yapmaz sonra dua ederseniz, duanız kabul olmaz.”⁹⁰ Ebû Ubeyde b. el-Cerrah şöyle rivâyet etmektedir: “Dedim ki, ey Allah'ın Resûlu, Allah'ın en üstün tuttuğu şehit hangisidir? Şöyle buyurdu: (Doğru yoldan) sapan vâliye karşı durup; ona ma'rûfu emr ve münkeri nehyeden ve bunun üzerine de vâli tarafından öldürülen kişidir. Şayet vâli onu öldürmezse, sonraki yaşantısında artık kalem onun aleyhine çalışmaz.”⁹¹

Hız. Peygamber bu farza önem vermeyen kimseleri kınamakta ve bu halleri ile kendilerini ayıplamaktadır: “Adâleti emretmeyen toplum ne kötü toplumdur; ma'rûfu emretmeyen ve münkeri nehyetmeyen toplum ne kötü toplumdur.”⁹²

Hız. Peygamber, ma'rûfu emr ve münkeri nehy yapma uslûbunu (yolunu) da şöyle açıklamıştır: “Bizden bir kimse, bir münker gördüğünde onu eliyle değiştirsin; gücü yetmezse diliyle değiştirsin; gücü yetmezse, kalbiyle ki bu imanun en zayıfıdır.”⁹³

Bütün bunlar şunu açıklamaktadır ki, Din öğütlenmedir. el-emr bil-ma'rûf ve'n-nehy ani'l-münker bu öğütlenmenin bir yoludur. Allah bunu Ümmet'e farz kılmıştır. Bu şekilde o, müminlerin bir sıfatı olmuştur. İmân ancak onun ile tamamlanır. Kurtuluş ona bağlıdır. Allah, onu yapmayan kimseleri lanetler.⁹⁴

Buna göre müslümanların, el-emr bil-ma'rûf ve'n-nehy ani'l-münker'in farz olması gereğince yaptıkları denetleme istedikleri zaman yapmak ve istedikleri zaman terk etmek üzere kendilerine verilmiş ne bir hakk ve ne de yapılması ve terkedilmemesi ferdler için güzel olan bir mendûbdur; o ancak dinin esasları ile ilgili kesin farzlardan biri olmaktadır. Ümmet'in onu terk etme veya onu hafife alma hakkı yoktur.⁹⁵

Bu farz bir taraftan idâre edilenlerce kendi kendileri arasında ve diğer taraftan da idâre eden ve edilenler arasında olmak üzere bütün fertlerce yük-

89 el-Munzirî, c. III, s. 233.

90 Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid b. Mâce el-Kazvîni (ö. 273/886), *es-Sünen*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981, 36 el-Fiten 20, Hadis Rakamı: 4004, c. 2, s. 1327; el-Beyhâkî, c. VIII, s. 93.

91 Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Ğazâlî (ö. 505/1111), *İhyâu 'Ulûmi'd-Din*, Tab'atu's-Şa'b, Yer Yok., 1933, “el-Emr bi'l-Ma'rûf Bölümü”, c. 7, s. 1194.

92 Ğazâlî, c. VII, s. 1194.

93 Müslim, 1 el-imân 20, c. I, s. 69, hr. 78; İbn Mâce, 36 el-Fiten 20, c. II, s. 1330, hr. 4013.

94 Ğazâlî, c. II, s. 269.

95 Takiyyuddîn Ahmed b. Teymiyye (ö. 728/1328), *es-Siyâsetu's-Şeriyye fî İslâhi'r-Râ'i ve'r-Ra'iyye*, 4. Baskı, Nşr.: Muhammed Hilmî el-Minyâvî, Dâru'l-Kitabi'l-Garbi, Mısır 1969, s. 90 ve sonrası; Abdulkadir Avdeh, *et-Teşrî'u'l-Cinâiyyu'l-İslâmî Mukârenen bi'l-Kânuni'l-Vad'i*, 8. Baskı, Beyrût 1986, c. 1, s. 492.

nilmış bir şekilde yerine getirilir. Böylece iyilik ve ma'rûf o toplumda yerleşir; münker ve fesad da o toplumdan uzak olur; ve toplumda herkes ister idâre eden, isterse idâre edilen olsun şeriatın gereklerine bağlı kalırlar.⁹⁶

3. HALK DENETİMİ UYGULAMALARI

Halk denetimi konusunda verilen bu bilgiler, uygulaması olmayan kağıt üzerindeki metinlerden ibaret değildir. Bütün asırlarda, müccered nasihat-tan azil ve öldürmeye kadar değişik görüntülerde kendini canlı tutmuştur. İdâreciler de bu halk denetimine itaat etmektedirler. Bunun uygulama şekillerinden de, idâre eden ve edilenler olarak müslümanlarda bu farza ait şuurun derinliği, bu vazifeye (farza) saygının kuvvetliliği ve bu denetleme ile kendilerini ne kadar yükümlü saydıkları anlaşılmaktadır; zirâ bu farz (vazife), İslâmî düzende İdâre'nin üzerinde kâim olduğu esaslardan biridir.

Halk denetiminin uygulanaşı, İslâm'ın ilk dönemlerinde çok açıktır. Râşid Halifeler, bu denetlemeye kendilerinden sonraki idârecilere göre çok daha bağlı kalmışlardır. Daha da ötesi, onlar bu vazifeyi (farz) insanlara bizzât göstermekte ve bu denetlemeyi yapmaya onları teşvik etmektedirler. Nitekim Hz. Ömer bir hutbesinde Ümmet'e, vâlilerinin görevlerini, insanlar bunların yetki sınırını bilsinle ve ona göre bunları denetlesinler diye açıklarken şöyle demektedir: *"Memûrlarımı size, tenlerinize vursunlar ve mallarınızı alsınlar diye göndermiyorum. Onları size ancak, Dîninizi ve Peygamberinizin Sünneti'ni öğretsinler diye gönderiyorum. Bunun dışına çıkan kimseyi, bana bidirin. Nefsim elinde olana yemûn ederim ki, ona bundan dolayı yaptığı ile kısas uygularam."*⁹⁷

Yine Hz. Ömer, devamlı olarak halka vâlilerinin durumunu ve kendilerine mani oldukları hususu soruyordu. Buna göre de, onları ya görevden alıyor, ya da devam ettiriyordu.⁹⁸

Halk denetimine güzel bir örnek olarak Hz. Ömer'le ilgili şöyle bir rivâyet daha vardır: *"Ömer b. el-Hattâb'a Yemen'den kumaş gelir. Onu müslümanlara eşit olarak dağıtır. Her müslüman kumaşını alır. Bu olaydan bir müddet sonra, bu kumaştan bir elbise giymiş olarak hitâbetmek üzere ayağa kalkar ve şöyle der: Ey insanlar dinleyiniz ve itaat ediniz! Hemen bir müslüman kalkar ve şöyle der: Dinlemek ve itaat yoktur. Ömer sorar: Ey Arab kardeşim bunun sebebi nedir? Adam cevap verir: Çünkü sen bizden aldın, kendine ayırdın. Ömer sorar: Neyi kendime ayırdım? Adam cevap verir: Yemen kumaşlarını tam*

96 Abdulkadir Avdeh, c. I, s. 493.

97 Ebû Cafer Muhammed b. Cerir b. Yezid Hâlid et-Taberî (ö. 310/922), *Tarîhu'l-Umm ve'l-Mulûk*, Dârü'l-Ma'ârif, Tarih Yok, c. 4, s. 204.

98 Ebû Muhammed Abdullah b. Muslim b. Kuteybe ed-Dineverî (ö. 276/889), *el-Ma'ârif*, Tahkik: Servet 'Ukkâşe, 4. Baskı, el-Kâhire 1966, s. 106.

taksim etmedin; çünkü müslümanların her biri bir parça aldı. Aynı şekilde sen de bir parça aldın. Bizden birine şu kadarlık bir parça yeterli oluyor, fakat sen, uzun boylu bir adamsın ve seni kendine tam bir elbise ayırmış olarak görüyoruz. Eger bizden fazla almamış olsan, payından sana bir elbise gelmezdi. Bunun üzerine Ömer, oğlu Abdullah'a döndü ve şöyle dedi: Ey Abdullah onun konuşmasını cevapla. Abdullah kalktı ve şöyle dedi: Mü'minlerin Emiri Ömer, kendine yetmeyen bir kumaş parçasını biçip dikmek istemedi. Bunun üzerine, kumaş parçasını elbise için tamamladığı miktarı ben kumaş parçamdan ona verdim.”⁹⁹

Hız. Osman, halife olduktan sonra Mısır halkından bir heyetin geldiğini duydu. Onları karşıladı. Bu heyet ona şöyle dedi: “Mushafı getir!” Hız. Osman Mushafı getirdi. Âyetlerini okudu. Şu âyete geldi: “De ki, Allah'ın size indirdiği rızkın bir kısmını haram, bir kısmını helâl kıldığını görmüyor musunuz? De ki, size Allah mı izin verdi, yoksa Allah'a karşı yalan mı uyduruyorsunuz?”¹⁰⁰ Şöyle dediler: “Dur; Gördün mü, himâyı ne yaptın? Allah sana izin mi verdi? Yoksa Allah'a iftira mı ediyorsun?” Hız. Osman dedi ki, “Bunu bunu yaptım; ama himâyaya gelince, bunu benden önce Ömer zekat develeri için himâ kılmıştı. Sonra ben görevi aldığımda zekat develeri arttı. Ben de, zekat develerinin arttığı ölçüde himâyı genişlettim.” Onu ayet ile cezalandırdılar. Şöyle dediler: “Bunu bunu yaptım diye şunu imza et!”. Sonra Hız. Osman'dan bir çıkışı olmayan bu hususlar için onu aldılar. Dediler ki, “Allah'tan af dile ve günahların için tevbe et!” Hız. Osman onlara sordu: “Ne istiyorsunuz?” Şöyle cevap verdiler: “Medine halkının atâ' almamasını istiyoruz. Bu mal atâ' ancak savaşan kimselerin ve Allah'ın Resûlü'nun (s.a.) arkadaşlarından bu ihtiyaçlarındır. Resûlullah da bunu kabul etmiştir.” Sonra bunun sözünü aldılar. Bu şekilde Hız. Osman onların halk denetimini gerçekleştirmeleri için ayrılmalarına ve kendileri için talebelerini bildiren herhangi bir grup gibi oradan uzaklaşmamalarına mani olup denetleme işlevini yapmalarına imkan vermiştir.¹⁰¹

Hız. Osman'ın şehit edilmesi sırasında şöyle bir konuşma rivâyet edilmektedir: “Müslümanlar toplanmıştı ve Hız. Osman'ın yaptığı işleri anlatıyorlardı. Görüşleri birleşti ve ona Amr b. Abdullah et-Temüni'yi sonra da, Amr b. el-Kays diye çağrılan el-'Anberî'yi elçi olarak gönderdiler. El-'Anberî, Hız. Osman'ın yanına geldi. Huzuruna çıktı ve ona şöyle dedi: ‘Müslümanlar toplandılar, işlerine baktılar ve senin büyük günahlar yüklediğini gördüler. Bu yüzden Allah'tan sakın ve ona tevbe et!’ Hız. Osman şöyle cevap verdi: ‘Şu işe bakınız, insanlar birine ‘kârî’ diye inanıyorlar, sonra o geliyor ve beni küçümse-

99 İbn Kuteybe, ‘Uyûnu'l-Ahbâr, c. I, s. 155, el-Muhâmi, s. 222-223.

100 10 Yûnus 59.

101 Taberî, Târihu'l-Umem ve'l-Mulûk, c. IV, s. 354.

yerek konuşuyor. Allah aşkına o kimse Allah'ın nerede olduğunu bilmiyor mu?' Amr, hemen cevap verir: 'Aksine Allah'a yemin olsun ki ben, Allah'ın gözetme yerinde (mirsadda) olduğunu çok iyi biliyorum.'"¹⁰²

Halk denetiminde sadece nasihat ve halini değiştirmesi için idâreciyi şikâyet ile yetinilmemektedir. Şeriat hükümlerine aykırılığın ortadan kaldırılmasında iş, el ile değiştirmeye, vâlileri görevden almaya, fiillerine doğudan mani olmaya ve duruma göre öldürmeye kadar uzanmaktadır.

Bazı Basralılar vâlileri el-Muğîre b.Şube'ye işini yapmada engel oldular. Ona şöyle dediler: "*Bize yaklaşma!*" Bu onu zinâ ile suçlamaları sebebiyle idi. Sonra bunu Ömer b. el-Hattâb'a yazdılar. Bunun üzerine Ömer b. el-Hattâb, el-Muğîre'yi görevden aldı ve yerine Ebû Mûsâ el-Eş'arî'yi atayarak şahidler ile birlikte geri dönmesini istedi.¹⁰³

Kûfe halkı vâlileri Saîd b. el-Âs'ı kovdular. Onun kendilerine kötü davranması sebebiyle şehre girmesine karşı koydular ve Hz. Osman'a yazdılar: "*Biz Allah'a yemin ederiz ki, işini bozmak için vâline şehre girmesinde mani olmadık; fakat o bize kötü davranmakta ve çok incitmektedir. Bu işine sevdiğin birini gönder.*" Hz. Osman onlara cevaben şöyle yazdı: "*Ömer b. el-Hattâb günlerinde vâliniz kim idi ise, onu kendinize vâli edinin.*" Baktılar ve hemen Ebû Mûsâ el-Eş'arî'yi gördüler ve onu kendilerine vâli kıldılar.¹⁰⁴

IV. İSLÂM'DA İDÂRE'NİN YARGISAL DENETİMİ

İdâre üzerinde uygulanan en etkili denetim yolu, yargı denetimidir. İdâre'nin yargısal denetimi, hukuk devleti anlayışının zorunlu bir sonucudur. Yargı denetimi, İdâre'yi hukuk sınırlar içinde tutar. İdâre'nin kendini hukuk kurallarına bağlı sayması, bu kuralların dışına çıktığında, kendini bir müeyyide karşısında bulması, Hukuk Devleti anlayışının bir gereğidir.¹⁰⁵

Bilindiği gibi kişiler arasında çıkan anlaşmazlıkların giderilmesinde en etkili ve objektif (nesnel) yol, yargının işe karışması ve anlaşmazlıkları gidermesidir. Aynı şekilde, İdâre ve idâre edilenler arasında çıkan anlaşmazlıkların giderilmesinde de en etkili ve objektif yol, yargının işe karışması ve İdâre'nin eylem (fiil) ve işlemlerini (tasarruflarını) yargı denetimine tâbi tutmasıdır. Günümüzde İdâre'nin eylem ve işlemlerinden menfaati veya hakkı etkilenen kimse, yetkili yargı yerine başvurarak idâri işlemin iptalini veya karşılaştığı

102 İzzuddîn Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b el-Esir el-Cezerî (ö. 630/1233), *el-Kâmil fi't-Târih*, Beyrût 1965/1966, c. 3, s. 72.

103 Taberî, *Târihu'l-Umem ve'l-Mulûk*, c. IV, s. 70.

104 Taberî, *Târihu'l-Umem ve'l-Mulûk*, c. IV, s. 322, 323; İbn Haldûn (ö. 808/1406), *el-Mukaddime*, Dâru'l-Kalem, 6. Baskı, Beyrût 1986, s. 186.

105 A. Şeref Gözübüyük, s. 208-209.

haksızlığın giderilmesini isteyebilmesi için birbirinden farklı iki ana sistem uygulanmaktadır: Bunlardan biri, Anglo-Amerikan ülkelerindeki “*yargı birliği*”; diğeri, Kara Avrupası ülkeleri ile ülkemizdeki “*idârî yargı*” sistemleridir. Birinci sistemde genel olarak idârenin yargı yolu ile denetimi “adâlet mahkemeleri” eliyle; ikinci sistemde ise, “idârî mahkemeler” eliyle yapılmaktadır.¹⁰⁶

Hz. Peygamber ve Râşid Hafifeler dönemlerinde İdâre'nin yargısal denetimi, halk şikâyetlerini dinlemek, haksızlıkları önlemek, zulme meydan vermemek için dava açmada “*tazallum*”¹⁰⁷ ve sözlü olarak gerçekleştirilen bu başvurularda “*mezâlîme (veya zulâme)*”¹⁰⁸ teriminin kullanılmasına dayanarak “mezâlîm kazâ'sı” diyeceğimiz düzenleme ile “tahkîm” düzenlemesince gerçekleştirildiğini söylemek mümkündür.

Şimdi, Hz. Peygamber ve Râşid Halifeler dönemlerinde İdâre'nin bu yargısal denetim düzenlemelerini başlıkları altında incelemeye çalışalım:

A. İDÂRÎ KAZÂ' (MEZÂLİM KAZÂ'SI)

Mezâlîm (مظالم) Arapça sulâsî fiil “zeleme (ظلم)”den, mîmli mastar “mezlime (مظلمة)”nin çoğuludur. Sözlüklerde, “zeleme, bir şeyi kendi yerinin dışına koymak”¹⁰⁹ “haksızlık yapmak, haddi aşmak” ve “doğru yoldan sapmak” anlamlarında olup, “mezlime de de, zulâme (الظلامة) ve zalîme (الظليمة) ile eşanlamlı olarak “zâlimin elinde bulunan ve istenilen şey”; “kişiden alınan şey”; “zâlimin elinde bulunan ve istenilen kişiden alınmış şey” karşılığındadır.¹¹⁰

İbn Berî, *Melik b. Harîm* için yazdığı beyitte “mezalim” kelimesini şöyle kullanmıştır:¹¹¹

Temiz bir kalbe sahip olmayı kesin olarak istediğinde,

Mezâlîm (kişilerden aldığın ve senden istenilen elinde bulunan) uzak olsun kendinde.

106 A. Şeref Gözübüyük, s. 209.

107 Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Bağdâdî el-Mâverdi (ö. 450/1058), *el-Ahkâmü's-Sultânîyye ve'l-Vilâyâtü'd-Dîniyye*, 1. Baskı, Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, Beyrût 1985, s. 81.

108 Mâverdi, s. 80; Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdûs el-Cahşiyârî (ö. 331/942), *el-Vuzarâ ve'l-Kuttâb*, Tahkîk.: Mustafâ es-Sekâ ve arkadaşları, 1. Baskı, Kâhire 1938, s. 204, 210-211; Ebû'l-Abbâs Ahmed b. İdris b. Ahmed b. Abdillâh el-Kalkaşndî (ö. 821/1418), *Subhu'l-A'sa fi Sinâ'ati'l-İnşâ*, Kâhire 1913, c. 2, s. 202-204.

109 Araplarda bu manada şu atasözü meşhûrdur: “Babasına benzeyen kimse, zülüm etmemiştir (من اشبه أباه فما ظلم).”, s. 209.

110 İbn Dureyd, *Cemheretu'l-Luğa*, c. III, s. 124; Cevherî, *Sihâh*, s. 1977; er-Râzî, *Muhtârü's-Sihâh*, s. 365; Cemâluddîn Muhammed b Mükrim b. Ali Rıdvân b. Ahmed b. Ebi'l-Kâsım b. Hubka b. Manzûr el-İfrîkî (ö. 711/1311), *Lisân'l-Arab*, Cild 12, Tab'atu Bulâk s. 373-375; İbnü'l-Fâris, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luğa*, s. 111,468-469; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, c. VIII, s. 383-384; Firûzâbâdî, *Tertibu'l-Kâmûsî'l-Muhîd*, c. III, s. 209; İbrahim Mustafa ve arkadaşları, *el-Mu'cemu'l-Vasîd*, Beyrût, Tarih Yok, c. 2, s. 583.

111 İbn Manzûr c. XII, s. 375.

Mezâlim'in terim anlamı, kelime anlamına uygun olarak şöyle ifade edilmektedir: "Zâlim ve mazlûm arasındaki adâleti korku yolu ile gerçekleştirme ve ihtilâf çıkaranların aralarında sözkonusu olan hakk tecâvüzlerine ait iddialarında gerçekleri gizlemelerine heybeti ile mâni olmaya çalışmaktır."¹¹² Ya da "Halkın şikayetlerini dinlemek, haksızlıkları önlemek, zulme meydan vermemek gibi yüce maksatlarla kurulmuş bir nevi mahkemedir."¹¹³ Yahut, "Otoritenin tezâhürü için değişik devlet memurlarınca yapılmış olan haksızlıkları gideren ve bir kurul halinde çalışan yüksek yargı organıdır."¹¹⁴

Tarihçilerden İbn Haldûn, "Güç ve adâletin birleştiği bir makamdır. Yüksek bir kudrete ve korku veren bir heybete muhtaçtır. Zâlimî dize getirir; azgınları doğruya döndürür. Bu kâdî'nın vazîfesinden daha geniştir."¹¹⁵ diye açıklamada bulunurken, el-Kalkaşendî de, "Çok önemli bir görev olup, onun sayesinde zâlime karşı mazluma adâleti sağlamak, haklıyı haksızdan ayırmak, güçlüye kaşı zayıfı korumak, ülkede adâlet esaslarına uyulmasını sağlamak mümkün olur." diye bildirmektedir.¹¹⁶

Kazâ' (القضاء) kelimesine gelince, bu da "bir şeyi sağlamlaştırmak ve onu tamamlamak" anlamındadır. İşte bir hüküm imzalandığında, sağlamlaştırılmış ve tamamlanmış olur ki bu şekline kazâ' denir. Kazâ', Kur'ân'da İsrâilî loğulları için şu manada kullanılmıştır: "İsrâilî loğullarına hükmü kesinleştirdik..."¹¹⁷ Hâkim (الحاكم) ve Kâdî (القاضي) denilmesi, onun hüküm vererek bu hükmü imzası ile tamamladığı ve kesinlik kazandırdığı içindir. Kazâ'nın bir diğer anlamı da "yerine getirme" ve "edâ"dır. Bu manada hükmü hükmedilene uygulayan kimseye kâdî denilebilir; ayrıca kâdîya zâlimden zulmü menettiği için hakem de denilmiştir.¹¹⁸

Kazâ'nın gerçekte Allah'a imândan sonra gelen farzlar içinde en kuvvetli olanı olduğu; kazâ' için nebilerin, resûllerin gönderilmiş bulunduğu ve onlardan sonra gelen Râşid Halifeler'in de bunun için çalıştıkları kaydedilmektedir.¹¹⁹ Bu şekilde kazâ', Devlet Başkanlığı altında sıralanan görevlerden biri olmaktadır.

O halde "mezâlim kazâsı" için "İdâre'nin eylem ve işlemlerinden menfaati ya da hakkı etkilenen kimselerin, idârî işlemin iptali, ya da karşılaştığı hak-

112 Mâverdi, s. 97; Ebû Ya'lâ Muhammed b. Huseyin el-Ferrâ (ö. 458/1066), *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*, Nşr.: Muhammed Hâmid el-Fakî, Beyrût 1983, s.73.

113 Osman Keskiöglü, *Fıkıh Tarihi ve İslâm Hukuku*, Ankara 1999, s. 294.

114 Emil Tyan, *Histoire de L'Organisation Judiciaire en Pays Islam*, c. II, Paris 1938, s. 275-281.

115 İbn Haldûn, s. 221.

116 Kalkaşendî, c. VI, s. 204.

117 17 el-İsrâ' 4.

118 el-Muhâmi, s. 479, Dipnot 4.

119 Şemsuleimme Ebû Bekr Muhammed Ahmed es-Serahsî (ö. 490/1097), *el-Mebsût*, Kâhire, Tarih Yok, c. 16, s. 59.

sızlığı gidermek maksadıyla başvurduğu yargıdır” demek mümkündür.

Buna göre aşağıdaki satırlarda Hz. Peygamber ve Râşid Halifeler dönemindeki mezâlim kazasını ortaya koymaya çalışalım:

Kazâ (yargı), Hz. Peygamber'in kendisince ve Râşid Halifelerin de kendilerince dava ve mesele çeşitleri arasında herhangi bir ayırım yapmaksızın genel bir surette yapılmaktadır. Bu dönemlerde mezâlim için ayrı bir yargıya ihtiyaç duyulmamıştır; çünkü idâre ve idâre edilenler, şeriatin yerleştirdiği esas ilkelerden biri olan “hukukilik ilkesine” saygıda hiç bir taviz vermemişlerdir.¹²⁰

Hz. Peygamber'in ilk mezâlim kazâsı uygulaması şu olayda görülmektedir: Hâlid b. el-Velid, *Cerîme* kabilesinde, mensuplarına itaati ilân ettikten sonra bir çeşit katliam yapmıştır. Hz. Peygamber Halid'in bu fiilini çirkin bulmuş ve Ali b. Ebî Tâlib'i bu kabileye, onlara isabet eden zulmü ve zorbalığı, öldürülenlerine diyet ödeyerek ortadan kaldırmak için göndermiştir.¹²¹ Bu, Hâlid'in Devlet'in bir görevlisi olması itibariyledir; zirâ o, vazifesini yerine getirirken kötü bir fiil yapmıştır.

Yukarıdaki örnekte olduğu gibi, Hz. Peygamber, mezâlimi (kişiden alınmış şeyleri geri vermeyi) içeren yargı yetkisini kullanmıştır. Bu yetki sahibi için doğru olan, vâlilerinin kişiden aldıkları şeyleri iadeyi hiç beklemezsizin yerine getirmektir.¹²²

Aynı şekilde Hz. Peygamber, kendilerine sadaka (zekât) için gönderilen âmil Ebû Cehm'in yaptıklarından şikayetçi olan kavmin alınmış haklarını (mezlîme) iâde etmiştir. Ebû Cehm, zekât toplarken bir adam zekâtını verince, onu dövmüş ve yaralamıştır. Bunun üzerine, bu kavim kısas istemiştir. Bu da Hz. Peygamber'in âmilinin (memurunun) işlediği bu kötü fiil için kendilerine bir kaşılık ödenmesi olmaktadır.¹²³

Râşid Halifeler de Hz. Peygamber'den sonra, mezâlîme bakıyorlar ve vâlilerinin yapmış oldukları haksızlıkları hiç beklemezsizin kaldırmak için peşlerine düşmüşlerdir.¹²⁴

Hz. Ebû Bekir, elini kesen bir âmilini kendisine şikâyet eden adama şöyle demiştir: “Eğer doğruysan, senin öcünü ona kısas yaparak ondan alacağım.”¹²⁵

120 el-Muhâmi, s. 483.

121 et-Taberî, *Târîhu'l-Umem ve'l-Mulûk*, c. III, s. 67-68.

122 el-Muhâmi, s. 484.

123 Şihâbüddin Ebû'l-Abbâs Ahmed b. İdris b. Abdurrahman es-Sanhâci el-Karâfi (ö. 684/1285), *el-Furûk*, Dâru İhyâ'u'l-Kutubi'l-Arabiyye, 1347 h., c. IV, s. 44-45.

124 Kurd Ali, s. 25.

125 el-Muhâmi, s. 485.

Hız. Ömer de idârenin haksızlıklarının peşine düşmüş, Hız. Peygamber ve Hız. Ebû Bekir'i izlemiştir. Ancak onun döneminde, İslâm Devleti'nin topraklarının genişlemesi ve Arab olmayan vatandaşların bu topraklarda yaşaması nedeniyle Hız. Ömer, her bölgedeki memûrlarına Hacc mevsiminde Hacc'da gelip kendisine ulaşmalarını istemiştir. Buna göre Hız. Ömer'in, vâli ve âmil-leri hakkındaki şikâyetlere bakmak üzere Hacc'da genel bir mezâlim meclisi kuruyor olduğu söylenebilir. Nitekim bu meclislerden birinde bir adam kal-karak şöyle demişti: “*Senin âmilin bana yüz kırbaç vurdu.*” Hız. Ömer bu ada-mın ona kısas yapması için kim onu vurduysa kalksın dedi. Bunun üzerine Amr b. el-As, “*Ey Müminlerin Emiri, sen bunu yaparsan bu çoğalır ve senden sonra takib edilen bir yol olur*” dedi. Hız. Ömer, Amr b. el-As'a şöyle cevap verdi: “*Resûlullah'ın (a.s.) kendi nefsinde uyguladığı kısası gördüğüm halde, ben kendimde kısas yapmıyorum. Haydi bırakalım da bu adamı râzı edelim.*” Sizden birileri onu râzı etsinler, dedi. Sonra adam o memûrdan her bir kırbaç için iki dinar olmak üzere ikiyüz dinar fidye aldı.¹²⁶

Hız. Osman, memurlarını kontrol ediyor, onların yapmış oldukları hak-sızlıkların peşine düşüyor ve herhangi bir haksızlıklarında onları hemen gö-revden alıyordu. O her şehire, memurlarının ve kim onlardan şikâyetçi ise bu kimselerin, her Hacc mevsiminde Hacc'da gelip kendisine ulaşmalarını bildiren yazılar göndermiştir.¹²⁷

Hız. Ali de kendinden öncekilerin yolunu tutmuş, memûrlarına ve onların çocuklarına nasihat etmiş, doğru yolu göstermiştir. Müstakil bir mezâlim nazâreti derecesine ulaşmasa bile, o haksızca alınmış şeylerin iadesi için otu-rumlar yapmıştır.¹²⁸

Bu nakillerden de anlaşılacağı üzere Hız. Peygamber ve kendisinden sonra gelen Râşid Halifler, mezâlime bakma işini, kazâ kuvveti ile icrâ kuvveti-nin başı olmaları sıfatıyla bizzât kendileri yapmışlar ve mezâlime bakmak için temsilci atamamışlardır; ancak mezâlimi dinlemek için belli bir gün ve belli bir saat de ayırmamışlardır. Şikâyetçi kendilerine geldiğinde onun için adâleti gerçekleştirmeye çalışmışlardır. Bu şekilde Hız. Peygamber ve Râşid Halifler dönemlerindeki İdâre'nin yargısal denetiminde Mezâlim Kazâsı uygu-lamasını, Anglo-Amerikan ülkelerindeki “*Yargı Birliği*” sistemine benzetmek mümkündür.

126 Şevket Ursân, *es-Sultâtu'l-Kadâiyye fi'l-İslâm*, Yer Yok, Tarih Yok, s. 236-237.

127 Kurd Ali, s. 54.

128 el-Mâverdi, s. 77-78; el-Ferrâ', s. 74.

İslâm'da mezâlim kazâsı, günümüz hukukundaki kanun yollarından¹²⁹ ister olağan kanun yolları, yani “*temyiz*” ve “*kararın düzeltilmesi*”, isterse olağanüstü kanun yolları, yani “*kazâ (yargı)nın yenilenmesi*” için başvuru son kanun yolu gibi görünmesine rağmen, mezâlim kazâsından çıkan karar ve hükümler için de duruma göre kanun yolları açıktır.

Bunlara göre tarafların sergiledikleri delillere bağlı kalarak mezâlim kazâsında verilmiş bir karar veya hüküm, sonradan bazı hata ve delillerin ortaya çıkması ile bozularak, yargı yenilenebilmektedir. *İbnu'l-Kayyim el-Cevziyye*, Hz. Ali'nin Şureyh'in baktığı bir davayı muhakeme usûlüne uygun olarak bakmadığı için yeni baştan baktığını kaydetmektedir.¹³⁰

B. TAHKİM

Tahkim, bir hükmü bir kimseye tefvîz etmektir; bir başka deyişle, davacı ve davalının aralarındaki davayı çözümlmek için kendi rızalarıyla bir kimseyi hâkim kabul etmeleridir. Bu kimseye “*hakem*” veya “*muhakkem*” denilir.¹³¹ Nitekim Hz. Peygamber ile zevcesi Hz. Â'îşe arasında *Veda Haccı* sırasında olduğu anlaşılın bir anlaşmazlık çıkmıştı; buna göre, Hz. Â'îşe'nin berâberinde az eşyâ bulunmasına karşılık güçlü ve kuvvetli bir devesi vardı. Hz. *Safiyeye* yanına aldığı oldukça ağır yükü, zayıf ve güçsüz bir deve ile nakletmekte ve bütün kervanın yavaş yol almasına sebep olmakta idi. Hz. Peygamber, her iki zevcesinin rızâsına başta mürâcaat etmeksizin, develerden biri üzerindeki yükün bir kısmını diğerine vurulması emrini re'sen verdi. Hz. Â'îşe'nin buna karşı çıkması üzerine Hz. Peygamber ona şöyle dedi: “*Ebû Ubeyde'nin bu konudu hakem olmasını ister misin?*” Hz. Â'îşe, “*Hayır! Çünkü o aslâ senin aleyhine olmak üzere benim lehimde karar vermez*” dedi. Hz. Peygamber, “*O halde, Ömer olsun*” dedi. Hz. Â'îşe, “*O da olmaz! Ben ondan korkarım*” dedi. Hz. Peygamber bunu üzerine, “*Baban Ebû Bekir'in hakem olmasını ister misin?*” diye sordu. Hz. Â'îşe, bunu kabul etti. Hz. Ebû Bekir çağrılmak üzere

129 Günümüz hukukunda *kanun yolu*, davanın taraflarına tanınan hukuksal bir yoldur. Bu yol ile yanlış olarak verildiği ileri sürülen kararların incelemesi ve değiştirilmesi sağlanır. Kanun yolları genel olarak iki kümede toplanır:

1. *Olağan Kanun Yolları*: Yargı yerlerinden verilen nihai kararların kesinleşmesine engel olan kanun yollarıdır. Yargı yerinin kararına karşı, olağan kanun yollarına başvurulması, o kararın kesinleşmesini önler. Olağan kanun yolları da, iki şekilde gerçekleşir: Birincisi: “*Temyiz yolu*”; İkincisi ise, “*Kararın düzeltilmesi yolu*”dur.

2. *Olağan Üstü Kanun Yolu*: Kesinleşmiş hükümlere karşı tanınmış olan kanun yoludur. Yargının yenilenmesi demektir. Bu şekilde, kesinleşmiş bir yargı kararının değiştirilmesi sağlanır.

(A. Şeref Gözübüyük, s. 310).

130 İbnu'l-Kayyim el-Cevziyye, *et-Turuku'l-Hukmiyye fi's-Siyâseti's-Şer'iyye*, Kâhire 1963, s. 48-49.

131 Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuki İslâmiyye ve İstilahatı Fıkhiyye Kamusu*, İstanbul 1970, c. 8, s. 205; Fahreddin Atar, *İslâm Adliye Teşkilâtı, Ortaya Çıkışı ve İşleyişi*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, Tarih Yok, s. 218-219.

bir haberci gönderildi.¹³² Muhammed Hamidullah, “*Bundan ayrı yine öyle diğer vak’alar vardır ki, bunlarda tamamen kendi arzusuyla Rasûlullah bizzat kendisinin taraf olduğu davayı başka kimselere hakem sıfatıyla çözmeleri için bırakmıştır*” demektedir.¹³³

Fahreddin Atar da Hz. Ömer, Hz. Osmân ve Hz. ‘Alî’nin bizzât hakeme başvurarak şahsî ihtilâflarını çözdüklerini bildirmektedir.¹³⁴ Nitekim, İslâm Tarihi’nde Hz. ‘Alî ile Hz. Muaviye arasındaki *Sıffin Savaşı*’nda çözüm için “*tahkîm*”in kabul edilmesi ve Ebû Mûsâ el-Eş’ârî ile Amr b. el-As’ın hakemlikleri oldukça meşhûrdur.

İşte İslâm’daki hukuk devleti anlayışı, İdâre’nin hukuka tâbiliğini, İdâre’deki memûrlar gibi Devlet Başkanı’nın da karar ve tasarrufları hakkında yargı denetimi yapılırken yargıcın bağımsızlığını sağlamak için¹³⁵ kanaatimizce tahkîm sistemini kabul etmiştir; zîra İslâm Hukuku’nda tahkîm, kazânın bir şubesi sayılır.¹³⁶ İslâm Hukukçuları formel olarak, “*Devlet Başkanı’nun bizzât kendisi ile ilgili bir olayda kâduluk edemeyeceğini*” belirtmektedirler.¹³⁷ Bu da kanaatimizce tatbikatta İslâm’da Devlet Başkanı’nın taraf olduğu davalarda tahkîm sistemini tercih etme şeklindeki uygulamalarına ait müşâhedenin neticesi gelişmiş bir kural olsa gerektir.

Sonuç

İslâm’da İdâre karşısında ferdin konumu, toplumsal sorumluluk üzerine inşa edilmiştir; yani birey devlet kuruluşlarını gözetlemekten ve gördüğü herhangi bir bozukluk veya kusuru bildirmekten sorumludur. Bu sorumluluk, kâmu velâyeti kuruluşlarının idârî sağlamlık unsurlarıyla ilgili sayılmakta ve şu iki önemli hususa dayanmaktadır: *Birincisi*, bireysel sorumluluk, bireyin görevsel davranışı, kulluk görevleri ve bunlardaki tekamül ile bağlantılıdır. Zihinsel seviye, idârî işlerin güzelce yerine getirilmesinde esaslı bir rol oynar. Bu bakımdan birey, kendi nefsinin bekçisidir. *İkincisi* ise, toplumsal sorumluluk olup devlet görevlilerinin tasarrufları üzerinde bir denetleme cihâzi gibidir. Bu yüzden toplumun bütün fertleri, İslâm şeriatının öğretisi ve edebi çerçevesinde kâmu velâyeti personelini kontrolden sorumludur.

İdâre’nin eylem ve işlemlerinden menfaati ya da hakkı etkilenen kimsele-
rin idârî işlemin iptali, ya da karşılaştığı haksızlığı gidermek için başvurduğu yargı, *Mezâlim Kazâsı*’dır. Hz. Peygamber ve Râşid Halifeler Dönemleri’nde

132 Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, Çeviren: Salih Tuğ, İstanbul 1980, c. II, s. 976, 977.

133 Muhammed Hamidullah, c. II, s. 977, prg. 1549/1.

134 Fahreddin Atar, s. 219.

135 İslâm İdâresi’nde kâdı (yargıç) da Devlet Başkanı’nın memurudur.

136 Fahreddin Atar, s. 220.

137 Serahsî, *el-Mebsût*, c. XVI, s. 73.

bu kazâ (yargı), Hz. Peygamber'in kendisince ve Râşid Halifelerin de kendilerince dava ve mesele çeşitleri arasında herhangi bir ayırım yapmaksızın genel kazâ (yargı) içinde yapılmaktadır. İslâm'da mezâlim kazâsından çıkan karar ve hükümler için duruma göre kanun yolları açıktır. Bu yüzden, tarafların sergiledikleri delillere bağlı kalarak, mezâlim kazâsında verilmiş bir karar veya hüküm, sonradan bazı hata ve delillerin ortaya çıkması ile bozularak, yargı yenilenebilmektedir. Nitekim *İbnu'l-Kayyim el-Cevziyye*, Hz. Ali'nin Şureyh'in baktığı bir davayı, muhakeme usûlüne uygun olarak bakmadığı için yeni baştan ele aldığını kaydetmektedir.

İslâm'daki Hukuk Devleti anlayışı Devlet Başkanı'nın karar ve tasarruflarını yargı denetimine tâbi tutarken yargıcın bağımsızlığını sağlamak için *Tahkîm*'i kabul etmiştir; zirâ "*Devlet Başkanı'nun bizzât kendisi ile ilgil bir olayda kâdılık edemeyeceği*" Hz. Peygamber ve Râşid Halifeler'in uygulamaları ile kaideleşmiştir.

Kaynakça

- ABDULBÂKÎ, Muhammed Fuâd, *el-Mu'cemu'l-Mufehres li-Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Çağrı Yayınları, İstanbul, Tarih Yok.
- ABDULVEHHÂB, Muhammed Tâhir, "er-Rakâbetu'l-İdâriyye fi'n-Nizâmî'l-İdâriyyi'l-İslâmî", *Risâletu'l-Halici'l-'Arabî*, Sayı 19, Yıl 6, Riyâd 1986.
- ALÎ MANSÛR, Ali, *Nizâmu'l-Hukm ve'l-İdâre fi's-Şer'iati'l-İslâmiyye ve'l-Kavâni-ni'l-Vad'iyye*, 2. Baskı, Beyrût 1971.
- ARMAĞAN, Servet, *İslâm Hukukunda Temel Hak ve Hürriyetler*, Ankara 1987.
- ATAR, Fahreddin, *İslâm Adliye Teşkilâtı Ortaya Çıkışı ve İşleyişi*, Ankara, Tarih Yok.
- ATAY, Cevdet, *Devlet Yönetimi ve Denetimi*, İstanbul 1999.
- AVDEH, Abdulkadir, *et-Teşri'u'l-Cinâiyyu'l-İslâmî Mukârenen bi'l-Kânûni'l-Vad'i*, Cild 1, 8. Baskı, Beyrût 1986.
- BALKAN, Ali, *İdarenin Yargı Dışı Yollardan Denetlenmesi*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2009 (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi).
- EL-BELÂZURÎ, Ebû'l-'Abbâs Ahmed b. Yahyâ b. Câbir (ö. 279 h./892 h.), *Futûhu'l-Buldân*, Tahkik: 'Abdullâh Enis et-Tabbâ', 'Umer Enis et-Tabbâ', Beyrût 1987.
- EL-BEYHÂKÎ, Ebû Bekir Ahmed b. el-Huseyn b. 'Alî (ö. 458/1066), *es-Sunenu'l-Kubrâ*, Haydarâbâd 1344 h.
- BİLMEN, Ömer Nasuhi, *Hukuki İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*, İstanbul 1970.
- EL-BUHÂRÎ, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâ'îl b. İbrâhîm b.el-Muğîre b. Berdizbeh (ö. 256/870), *el-Câmi'u'l-Musnedu's-Sahîhu'l-Muhtasar min Umûri Rasûlilâh (a.s.) ve Sunenihi ve Eyyâmih ("Sahîhu'l-Buhârî")*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981.
- , *el-Câmi'u's-Sahîh el-Muhtasar*, Tahkik: Mustafa Dîb el-Bağâ, Dâru İbn Kesîr, Beyrût 1987.
- EL-BUSTÎ, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed et-Temîmî (ö. 354/965), *es-Siretu'n-Nebevîyye ve Ahbâru'l-Hulafâ*, Tah : el-Hâfîz es-Seyyid Aziz Bek ve arkadaşları, 1. Baskı, Beyrût 1987.
- EL-CAHŞİYÂRÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdûs (ö. 331/942), *el-Vuzarâ ve'l-Kutâtâb*, Tahkik.: Mustafâ es-Sekâ ve arkadaşları, 1. Baskı, Kâhire 1938.
- EL-CEVZİYYE, İbnu' Kayyim, *et-Turuku'l-Hukmiyye fi's-Siyâseti's-Şer'iyye*, Kâhire 1963.
- ED-DÂRİMÎ, Abdullah b. Abdirahmân Ebû Muhammed (ö. 255 h./869 m.), *Sunenu'd-Dârimî*, Tahkik: Fevâz Ahmed Zemrelî, Hâlid es-Seb'u'l-Alemi, Beyrût 1407 h.
- DURAN, Lutfî, *İdare Hukuku Ders Notları*, Fakülteler Matbaası, İstanbul 1982.
- DURMAZ, Bahadır Turan, "Yargı Kararlarının Uygulanamamasından Doğan Sorumluluk", *Hukuk Gündemi Dergisi*, Ankara, Sayı 4.
- EBÛ YÛSUF, Ya'kûb b. İbrâhîm (ö. 182/798), *Kitâbu'l-Harâc*, Bülâk 1302 h.
- EBÛ ZEHRÂ, Muhammed, *Vilâyetu'l-Mezâlim fi'l-İslâm, Bahsun Mukaddem ilâ'l-Halâkati'd-Dirâsiyyeti'l-Ulâ li'l-Kânûn ve'l-Ulûmi's-Siyâsiyye*, Mısır 1961.
- EROĞLU, Hamza, *İdare Hukuku*, 4. Baskı, Işın Yayıncılık, Ankara 1984.
- EL-FERRÂ, Ebû Ya'lâ Muhammed b. Huseyin (ö. 458/1066), *el-Ahkâmu's-Sultâniyye*, Nşr.: Muhammed Hâmid el-Fakî, Beyrût 1983.
- GADBAN, Münir, *İslâm'da Siyasi Anlaşma (Hilf)*, Çeviren: Mustafa Burak, Adapazarı 1990.

- GÖZÜBÜYÜK, A. Şeref, *Yönetim Hukuku*, "S" Yayınları, Ankara 1983, s. 203.
- GÜLER, Mehmet Nuri, *İslâm İdâre Hukuku'nun Ortaya Çıkışı, Hz.Peygamber ve Râşid Halîfeler Dönemleri'nde İdâre'nin Kuruluşu, İşleyişi ve Denetlenmesi*, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 1995 (Basılmamış Doktora Tezi).
- EL-ĞAZÂLÎ, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed (ö. 505/1111), *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, Cild 7, Tab'atu's-Şa'b, Yer Yok, 1933.
- HAMÎDULLAH, Muhammed, *İslâm Peygamberi*, Çeviren: Salih Tuğ, İstanbul 1980.
- , *Mecmuâtu'l-Vesâiki's-Siyâsiyye*, Beyrût 1985.
- İBN HACER el-Askalanî (ö. 852 h./1448 m.), *Subulu's-Selâm Şerhu Bulûği'l-Merâm min Edilleti'l-Ahkâm*, Cilt IV, Matbaatu'l-İstikâme 1357 h.
- İBN HALDÛN (ö. 808/1406), *el-Mukaddime*, Dâru'l-Kalem, 6. Baskı, Beyrût 1986.
- İBN HİŞÂM, Ebû Muhammed Abdulmelik el-Ma'âfirî (ö. 213 h./828 m.), *es-Siretu'n-Nebeviyye*, el-Cuz'u's-Sânî, Takdîm: Taha Abdurra'uf Sa'd, Dâru'l-Cil, Beyrût 1987.
- İBN İSHÂK, Muhammed b. Yesâr (ö. 151 h./768 m.), *Siretu'bnû İshâk*, Tah.: Muhammed Hamidullah, Konya 1981.
- İBN KUTEYBE, Ebû Muhammed Abdullah b. Muslim ed-Dîneverî (ö. 276/889), *'Uyûnu'l-Ahbâr*, Mısır 1925.
- , Ebû Muhammed Abdullah b. Muslim ed-Dîneverî (ö. 276/889), *el-Ma'ârif*, Tahkîk: Servet 'Ukkâşe, 4. Baskı, el-Kâhire 1966.
- İBN MÂCE, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni (ö. 273/886), *es-Sunen*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981.
- İBN MANZÛR, Cemâluddîn Muhammed b. Mükrim b. Ali Rıdvân b. Ahmed b. Ebî'l-Kâsım b. Hubka el-İfrîkî (ö. 711/1311), *Lisân'l-'Arab*, Tab'atu Bulâk, Tarih Yok.
- İBN TEYMÎYYE, Takiyyuddîn Ahmed (ö. 728/1328), *el-Hisbe fi'l-İslâm*, Tah.: Seyyid b. Muhammed b. Ebî Sa'deh, Kuveyt 1983.
- , Takiyyuddîn Ahmed (ö. 728/1328), *es-Siyâsetu's-Şeriyye fi Islâhi'r-Râ'i ve'r-Ra'iyye*, 4. Baskı, Nşr.: Muhammed Hilmî el-Minyâvî, Dâru'l-Kitabî'l-Garbî, Mısır 1969.
- İBNU'L-CEVZÎ, Cemâlu'd-Dîn Ebû'l-Ferec Abdurrahman (ö. 597/1201), *Târîhu'l-'Umer b. el-Hattâb*, Tab'atu'l-Matba'ati't-Ticâriyye, Yer Yok, Tarih Yok.
- İBNU'L-ESİR, İzzuddîn Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Cezerî (ö. 630/1233), *el-Kâmil fi't-Târîh*, Beyrût 1965/1966
- EL-KALKAŞENDÎ, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. İdris b. Ahmed b. Abdillâh (ö. 821/1418), *Subhu'l-A'sa fi Sinâ'ati'l-İnşâ*, el-Kâhire 1913
- EL-KARÂFÎ, Şahabuddîn Ebû'l-Abbâs Ahmed b. İdris b. Abdurrahman es-Sanhâcî (ö. 684/1285), *el-Furûk*, Dâru İhyâ'i'l-Kutubi'l-Arabiyye, 1347 h.
- EL-KEREMÎ, Hâfız Ahmed 'Acâc, *el-İdâre fi 'Asri'r-Resûl Sallallahu 'Aleyhi ve Sellem*, Kâhire 2006.
- KESKİOĞLU, Osman, *Fıkıh Tarihi ve İslâm Hukuku*, Ankara 1999.
- EL-KETTÂNÎ, Abdulhayy, *Nizâmu'l-Hukûmeti'n-Nebeviyye (et-Terâtibu'l-İdâriyye)*, Cild 1, Beyrût, Tarih Yok.
- KUBALI, Hüseyin Nail, *Anayasa Hukuku Dersleri, Genel Esaslar ve Siyasî Rejimler*, İstanbul 1971.
- KURD 'ALÎ, Muhammed, *el-İdâretu'l-İslâmiyye fi 'İzzeti'-'Arab*, Kâhire 1934.

- EL-MÂVERDÎ, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Bağdâdî (ö. 450/1058), *el-Ahkâmu's-Sultâniyye ve'l-Vilâyâtu'd-Diniyye*, 1. Baskı, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1985.
- EL-MUHÂMÎ, Sa'îd el-Hakîm, *er-Rakâbe 'Alâ 'A'mâli'l-İdâre fi's-Şerî'ati'l-İslâmiyye ve'n-Nuzumi'l-Vad'iyye*, et-Tab'atu's-Saniyye, el-Kâhire 1987.
- EL-MUNZİRÎ, el-Hâfız Zekiyyu'd-Dîn Abdulazîm b. Abdulkavî (ö. 656/1258), *et-Terğîb ve't-Terhîb mine'l-Hadisi's-Şerîf*, Mustafâ el-Helebî, 1954.
- MUSTAFA, İbrahim ve arkadaşları, *el-Mu'cemu'l-Vasît*, Beyrût, Tarih Yok
- MUSLİM, Ebû'l-Huseyin b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbüri (ö. 261/875), *el-Câmi'u's-Sahîh*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981
- , Ebû'l-Huseyin b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbüri (ö. 261/875), *el-Câmi'u's-Sahîh*, Dâru'l-Cil, Beyrût, Tarih Yok.
- ES-SERAHSÎ, Şemsuleimme Ebû Bekr Muhammed Ahmed (ö. 490/1097), *el-Mebsût*, Kâhire, Tarih Yok.
- SUBHÎ ES-SÂLİH, *en-Nuzumu'l-İslâmiyye*, 2. Baskı, Beyrût 1388.
- ES-SUYÛTÎ, Celâlu'd-Dîn (ö. 911 h./1505 m.), *Câmi'u'l-Ehâdis*, el-Mektebetu's-Şâmile, el-İsdâru's-Sâlis.
- ET-TABERÎ, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd Hâlid (ö. 310/922), *Târihu'l-Umem ve'l-Mulûk*, Dâru'l-Ma'ârif, Tarih Yok.
- ET-TAMÂVÎ, Suleymân Muhammed, *'Umeru'bnu'l-Hattâb ve Usûlu's-Siyâse ve'l-İdâretu'l-Hadis, Dirâsetun Mukârenetun*, 1. Baskı, Dâru'l-Fikri'l-'Arabiyy, 1969.
- TAZEGÛL, İsmail, *Türkiye'de İdarenin Yargısal Denetiminin Etkinliği*, Karadeniz Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Trabzon 2011 (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi).
- TUĞ, Salih, *İslam Ülkelerinde Anayasa Hareketleri (XIX ve XX. Asırlar)*, İstanbul 1969.
- TYAN, Emil, *Histoire de L'Organisation Judiciaire en Pays Islam*, Paris 1938.
- URSÂN, Şevket, *es-Sultâtu'l-Kadâiyye fi'l-İslâm*, Yer Yok, Tarih Yok.
- YÛSUF MÛSÂ, Muhammed, *Nizamu'l-Hukm fi'l-İslâm*, Tab'atu Ma'hadi'd-Dirâsâti'l-'Arabîyyeti'l-Ulyâ, Yer Yok, 1962.
- EZ-ZEMAŞERÎ, Ebû'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Umer (ö. 538 h./1143 m.), *el-Keşşâf 'an Hakâiki't-Tenzil ve 'Uyûni'l-Akâvîl fi Vucûhi't-Te'vîl*, Beyrût, Tarih Yok.

MAHFUZAT:

BATI'NIN İNSANLIĞA BAĞIŞI İRÇİLİK MAĞDURU RUANDA

Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ*

Çok güzel bir coğrafyada yer alan Ruanda'ya bin tepe ülkesi anlamında "Thousand Hills Country" de denilmektedir. Yemyeşil topraklara sahip olan ülkede aynı zamanda akarsular ve göller de mevcuttur. Toplam nüfusunun 12 milyon olduğu söylenen Ruanda, Orta Afrika'nın doğusunda yer almakta olup resmi adı Ruanda Cumhuriyeti; resmi dili Fransızca, İngilizce, Sevahilice ve Kinyarwandaca'dır. Afrika'nın en küçük devletlerinden biri olan bu şirin ülkenin komşuları Uganda, Tanzanya, Burundi ve Demokratik Kongo Cumhuriyeti olup ikisi yağışlı ve ikisi kurak olmak üzere dört mevsime sahip bir iklimi bulunmaktadır. Resmi para birimi Ruanda Frangı olan ülke, son dönemlerde ekonomik kalkınma yaşamaktadır. Şu andaki haliyle Afrika'nın en gelişmiş ülkeleri arasında yer almaktadır. Genç bir nüfusa sahip olan ülkenin ekonomisi daha çok tarım ve hayvancılığa dayansa da bankacılık sisteminin gelişmiş olması çevre ülkelerden sıcak para akışını sağlamaktadır. Bu da ülkenin ekonomisine ciddi bir katkı oluşturmaktadır.

Tarih

Ruanda 1884 yılında Almanya'nın başkenti Berlin'de gerçekleştirilen ve "Berlin Konferansı" olarak bilinen toplantı ile Almanya'nın Doğu Afrika sömürgelerinden biri haline gelmiştir. 1897 yılından itibaren de Almanlar bölgeye yerleşmeye başladılar. Almanya'nın birinci dünya savaşında yenilmesinden sonra Afrika'daki sömürgeleri el değiştiren 1916 tarihinden itibaren Belçika'nın hâkimiyetine geçmiştir. Kolonizasyonda geç kalan Belçikalılar, gelir gelmez Ruanda'nın etnik yapısını incelemiş ve halkı üç sınıflı bir toplumsal katmana ayırarak yönetmeye başlamışlardır. Hayvancılıkla uğraşanlara Tutsi; tarımla uğraşanlara Hutu ve fakir halka da Twa adını vermişlerdir. Uzun boylu ve aynı zamanda Etiyopiya halkı ile aynı etnik kökenden geldikleri sanılan Tutsiler ile hareket etmeye başlayan Belçikalılar, bunlar

* Prof. Dr. İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü Öğretim Üyesi, e-mail: mahfuz@istanbul.edu.tr

aracılığıyla çoğunluk olan Hutuları yönetmeye çalışmışlardır. Belçikalıların hâkimiyetinden sonra bölge Katolik misyonerlerin de hareket sahası haline gelmiş ve halk hızla mahalli dinlerini terk ederek sömürgeci Belçikalıların dinine geçmiştir.¹ Tacirler aracılığıyla yöreye giren ve 1994 yılına kadar sadece yüzde bir oranında olan Müslümanları istisna tutacak olursak ülke tamamen Hristiyanlaşmış oldu.²

Belçikalı sömürgeciler çoğunluğu oluşturan Hutuları sistemin dışında tutmaları, onlarla birlikte Tutsilere karşı da ciddi bir öfkenin oluşumunu sağlamışlar. 1959 yılında Hutular, iktidarda bulunan Tutsiler ve Belçikalılara karşı ayaklandılar. Ruanda'nın Sosyal Devrimi olarak tarihe geçen bu hadise esnasında bir birçok Tutsi öldürüldü, evleri yakılıp yıkıldı. Bu nedenle yüz binden fazla insan komşu ülkelere sığınmak zorunda kalarak göçmen konumuna düştü. Belçikalılar durumun bu şekilde sürmeyeceğine kanaat getirince 1961 yılında referandum yapmaya karar verdiler. Bu referandumla birlikte Hutular, çoğunluğu teşkil ettikleri için, Belçikalıların da desteğiyle yönetimi ele geçirdiler ve Tutsileri dışarıda tuttular. 1962 yılında Belçikalıların çekilmesiyle çoğunluğu Hutuların oluşturduğu bağımsız Ruanda Cumhuriyeti kurulmuş oldu.³

Tutsiler dışlandıkları için bağımsızlığın hemen akabinde bir şiddet sarmalı baş gösterdi. 1973 yılında Juvanel Habyarimana tarafından tek partili bir askeri diktatörlük yönetimi kuruldu. Ülkeyi yirmi bir yıl yöneten Habyarimana, döneminde ülke nisbeten rahatlamış gibi görünse de, sürekli Hutu taraftarı bir politika izlenmeye devam etmiştir. Ülke yönetiminden uzaklaştırılan Tutsiler, kendilerini aşağılanmış ve dışlanmış hissettikleri için, organize olmaya ve Hutulara karşı mücadele etmeye karar vermişlerdir. Bu amaçla 1990 yılında *Ruanda Yurtsever Cephesi* kuruldu. Cephenin kurulması ile bir mücadele başlamış ve hızla bir iç savaşa doğru evrilmiştir. Nisan 1994 yılında Hutu Kabilesine mensup Ruanda Cumhurbaşkanı Habyarimana'nın uçağı, başkent Kigali'nin üzerinde, kimliği belirsiz şahıslar tarafından düşürüldü ve başkan öldürüldü. Bu hadise üzerine Hutu kabilesine mensup aşırıcular, cumhurbaşkanının ölümünden Tutsileri sorumlu tuttular ve ülke nüfusunun yüzde sekseninden fazlasını teşkil eden Hutu kabilesini, kendilerinden olan cumhurbaşkanının öcünü almak üzere sokaklara çağırdılar. Böylelikle bir katliam başlamış oldu. Birleşmiş Milletlerin resmi raporlarına göre, bir kaç ay içerisinde, çoğu palalarla doğranan, sekiz yüz bin, Ruandalılara göre

1 Bkz. Joshua Theodore Bazuin, *Religion in the Remaking of Rwanda After Genosite*, Yayınlanmamış felsefe Doktorası Tezi, Vanderbilt University, Nashville, Tennessee, 2013, s. 43.

2 Bkz. Joshua Theodore Bazuin, 44.

3 Joshua Theodore Bazuin, 46-47.

bir milyona yakın insan öldürüldü.⁴ Bu rakam o günün Ruanda nüfusunun yüzde onundan fazlasını teşkil ediyordu. Bunun yanı sıra milyonlarca insan evsiz, yurtsuz; bir o kadarı da çevre ülkelere sığınmak suretiyle, mülteci konumuna düştü.

Çoğunluğunu Katoliklerin oluşturduğu katillerden korunabilmek için sığınacak melce arayan halk, yoğunluklu olarak kiliselere sığındı. Ancak kiliselerde görev yapan, adı din adamı olan, fakat yüreğinde zerre miktarı sevgi bulunmayan rahipler, kilisenin kapılarını katillere açmakla kalmamış, aynı zamanda kendilerine sığınanları da ispiyonlamışlardır.⁵ Soykırım esnasında öldürülenlerin yüzde yetmişinin bu kiliselere sığınan insanlardan olması dikkat çekicidir.⁶ Katliamdan kaçmayı başaranlar ise komşu ülkelere sığınmışlardır. Bugünkü devlet başkanı Paul Kagame de bu mültecilerden biridir. Uganda'ya sığınmış, burada askeri eğitim görmüş, hatta general rütbesine kadar yükselmiştir. Uganda'da kurduğu teşkilat ile Ruanda'nın iç savaşına müdahil olmuş ve selefi Pasteur Bizimungu'nun ardından 2000 yılında Ruanda'nın devlet başkanı olmuştur. Hala iktidarda bulunmaktadır.

Belçikalıların, soykırma giden süreç ile soykırım esnasındaki ırkçı tavrı, Ruandalıların büyük tepkisine neden olmuş ve olmaya devam etmektedir. Ruanda'nın eski Müftüsü Salih Habimana'nın da ifade ettiği gibi Belçikalılar sadece ırk merkezli değil aynı zamanda din merkezli bir ayrımcılık da gerçekleştirmişlerdi. Bu ayrımcılığa en çok da Müslümanlar maruz kalmışlardır. Zira Ruanda yönetimini ele geçirdikleri dönemde çıkardıkları toprak mülkiyeti yasasına göre Müslümanların toprak sahibi olmaları yasaklanmıştı. Bu yasa çok yakın zamana kadar aynen bu şekilde uygulanmaya devam edilmiştir. Yine müslümanlara eğitim hakkı verilmediği gibi, ülke içerisinde özgür dolaşım hakkı da tanınmamıştı. Bir Müslümanın bir yerden bir başka yere gidebilmeleri için yörenin yöneticilerinden yazılı izin almaları icap ediyordu.⁷ Hal böyle olunca halk, Fransızlara karşı tepki göstermiş ve İngilizceyi de devletin resmi dili haline getirmiştir. Hatta 2000 yılından itibaren bu dili aynı zamanda eğitim dili haline de getirmişlerdir. Günümüzde her Ruandalı eğitimini İngilizce almak zorundadır.

Yukarıda söz konusu ettiğimiz katliamda tarafsız kalan, kendilerine sığınanları canhıraş bir şekilde koruyanlar ise Müslümanlar olmuştur. Katliam

4 Geniş bilgi için bkz. Donatien Nikuze, "The Genocide Against The Tutsi in Rwanda: Origins, Causes, implementation, Consequences, and the post-genocide era", *International Journal of Development and Sustainability*, III/V, 2014.

5 Geniş bilgi için bkz. Timoty Longman, "Church Politics and The Genocide in Rwanda", *Journal of Religion in Africa*, XXXI, II; Brill Leiden, 2001, 163-186.

6 Katolik kilisesi bu katliamda gösterdiği olumsuz duruştan dolayı daha sonra özür dilemek zorunda kalmıştır. Bkz. <https://www.youm7.com/story/2016/11/21>

7 Bkz. <https://www.assakina.com/politics/news-muslims/27757.html>.

esnasında tam bir tarafsızlık içerisinde olan Müslümanlar, kendilerine sığınan herkesin güvenliğini sağlamak için büyük bir çaba göstermişlerdir.⁸ Kendilerini bu katliama davet eden taraflara karşı ilkesel bir duruş sergileyerek karşı durmayı başaramışlardır. Bütün mescitler sığınmacılara açılmış; mescitlerin bulunduğu sokakların güvenliği sağlanmıştır. Bu durum Ruanda'da "Kiliseye sığınan öldürülür, mescide sığınan ise hayatta kalır ve yaşama devam eder" şeklinde bir deyimde dönüşmüştür.⁹ Hatta "barbarlığa karşı çıkan, mazlumu destekleyen yegâne dinin İslam" olduğu şeklinde bir kabulün oluşmasını da sağlamıştır.¹⁰ Hutu ve Tutsi kökenli Müslümanlar, yan yana kardeşçe bunu gerçekleştirmişlerdir. Zira Ruanda'da karışık olan tek topluluk müslümanlardır. Bir başka ifade ile müslüman topluluğun içerisinde hem Hutular hem de Tutsiler bulunmaktadır. Aralarında evlilikler de mevcuttur. Bu duruş başta mabetlere sığınan Hristiyan kökenli insanlar olmak üzerinde Ruanda halkı üzerinde büyük bir etki yaratmış ve halkın İslam'ı kabul etmelerine vesile olmuştur. Bu haberler daha sonra akraba ve dostlarını da etkilemiş onların da bu kutlu dini inceleme ve araştırmalarına vesile olmakla kalmamış; İslam'ı benimsemelerini sağlamıştır.

Yüzde binlerle ifade edilen ihtida hadiseleri Müslümanların sayısının bir kaç yıl içerisinde yüzde onlara ulaşmasını sağlamıştır olmuştur. Hatta bazı batılı araştırmalara göre bu rakam yüzde onbeş civarındadır.¹¹ Kuşkusuz müslümanlar aynı duruşu 1959 yılında ki katliamda da göstermişlerdi. O zaman da tarafsız davranmış; katliama hiç bir şekilde müdahil olmamışlardı. Müslümanlar, her iki dönemde de, katliamdan kaçmaya çalışanların yurt dışına çıkışları için de destek olmaya çaba sarf etmiş; onları araçları ile komşu ülkelere geçirmek için uğraşmışlardır. İşin dikkat çekici kısmı ise bu ferasetle hareket eden ve halka merhametle davranan Müslümanların, ülkenin en fakir ve eğitimsiz kitlesini teşkil etmiş olmasıdır. Bunun arkasında ise Müslüman âlimler ve liderler bulunmaktadır. Zira iç çekişmenin giderek keskinleştiği dönemde Müslüman din âlimleri ve liderler halkı siyasi gruplaşmalarda taraf olmamak hususunda uyarılmış; İslam dininin diğer insanlara zarar vermeyi, onları öldürmeyi, kendilerine haksızlık yapılmasını şiddetle yasaklamış olduğunu hem radyolardan hem de camilerde verilen derslerde; hatta el ilanları ile cemaat üyelerine anlatmayı başarmışlardır. Yine onlar

8 Joshua Theodore Bazuin, 233 vd.

9 Bkz. <https://www.assakina.com/politics/news-muslims/27757.html>.

10 Bkz. Prunier, Gérard. *The Rwandan Crisis. History of a Genocide*, Columbia Press University, London 1995, 419.

11 Emily Wax, "Islam Attracting Many Survivors of Rwanda Genocide: Jihad Is Taught as 'Struggle to Heal'". Washington Foreign Post Service. Monday, September 23, 2002; s. A1; Bu bilgiler eski Ruanda Müftüsü Salih Habimana'nın 2010 tarihinde Katar'da katıldığı bir toplantıda verdiği mülakattan da ifade edilmektedir. Bkz. <https://www.assakina.com/politics/news-muslims/27757.html>.

İslam'ın kabile çekişmeleri, ırkçı duruş, toplumsal çatışmayı da yasakladığı hususunda cemaatlerini bilgilendirmeyi başarmışlardır.¹²

Müslümanların bu kahramanca tavrını kurtardıkları insanlar daha sonra ayrıntılarıyla anlatılmaktadır. Örneğin Beatha Uwazaninka, hayatta kalmasını cesur ve vicdan sahibi Nyamirambolu Müslüman Yahya Nsengiyumva'ya borçlu olduğunu söylemektedir. Onun verdiği bilgiye göre soykırım boyunca Yahya Nsengiyumva otuz kişiden fazla insanı kendi evinde saklamıştır. Babası ve amcası Kigali'de kalan ve sonrasında öldürülen 27 yaşında ki Yahya Kayiranga adında bir başka kişi ise dehşetin başlamasıyla birlikte annesiyle beraber Kigali den kaçtığını, kaçışı sırasında Gitarama'lı Müslüman bir aile tarafından emniyete alınıp saklandığını ve bu süre boyunca her ikisi de tanımadıkları bu aile tarafından barındırılıp korunduklarını anlatmaktadır. Mudhi Byumvuhore adında bir başka şahıs ise adının hazırlanmakta olan ölüm listesinde olduğunu öğrenince çareyi ağırlıklı olarak Müslümanların yaşadığı -Kigali şehrinin bir ilçesi olan- Nyamirambo'da yaşayan arkadaşlarından yardım istemekte bulmuş. O kendi hikâyesini şu cümlelerle anlatmaktadır: *"Müslüman arkadaşlarım beni kendi evlerinde sakladılar. Onlar o kadar cesur olmasalardı ben bugün hayatta olamazdım. Güvenliğimi sağlayıp, beni evlerinde saklayan bu insanların benim yüzümden zor durumda kalmamaları için sürekli yer değiştirmek zorunda kaldım. Birkaç gün bir yerde saklandıktan sonra yer değiştirip başka bir saklanma yerine götürüldüm. O zamanlar sığınmacıları saklamak hayati tehlike arz ediyordu. Neyse ki kısa süre içerisinde yeni aileler çıkıp beni korumak için evlerine alıp saklıyorlardı. Bu saklanma sürecinde en zor şey ise bir saklanma yerinden diğerine giden yol güzergâhı idi. Yol boyunca birçok engellerle baş etmek zorundaydık. Ve her an milisler bizi yakalayabilirlerdi. Takip ettiğimiz yol kenarlarında çok sayıda öldürülmüş insan cesetleri gördük. Eğer bu insanlar saklanmamda yardımcı olmasalardı şüphesiz ben de o cesetler arasında yer alacaktım. Ancak Müslümanlar bir ve beraber hareket ederek beni ve diğer birçok insanı ölümden kurtardılar"* Sıra dışı hikâyelerden biri ise o zamanlar 10 yaşında olan Marie-Grâce'e aittir. Bütün aile fertleri öldürüldükten sonra Marie-Grâce bir mülteci kampına sığınarak hayatta kalmış. Ancak bu kampta da can güvenlikleri yokmuş. Marie-Grâce yaşadıklarını şöyle aktarmaktadır: *"Milisler bizim kaldığımız bölümden insanları öldürmeye başlayınca bazı Hutular, özellikle çocuklara, kaçmamız için yardım ettiler. Komşumuz olan aile beni alıp evinde sakladı. Ancak beni saklayan aile tehdit edilince ailemin eski sığır çobanının yanına korunmak üzere gönderildim. Orada yiyecek sıkıntısı ve zor yaşam koşullarından dolayı, ancak birkaç gün kalabildim. Sonra beni tanıdık bir Müslüman ailenin yanına yerleştirdiler. Ben orada bir ay kaldım. İnkotanyiler Kigali şehrini ele*

12 Bkz. <https://ar.qantara.de/content>

geçirince Ruanda radyosu şehri terk etmemizi ve kaçmamızı duyurdu. Böylece Bukavu şehrine giden Müslüman aile beni de beraberinde götürdü.”¹³ Bir başkası ise şöyle demektedir: “1994 yılında Müslümanlar bize çok iyi davrandılar. Ben de onlar gibi olmak istedim. Soy kırım esnasında en güvenli yer Müslüman komşuların eviydi. Hutulu Müslümanlar, Hutulu katillerle birlikte hareket etmediler. O dönemde Camilere sığınan hiç kimse öldürülmedi. Hiçbir Müslüman bir başka Müslümanın öldürülmesini istemiyordu” [Oysaki Hristiyanlar, aynen kendileri gibi Hristiyan olanları katlediyorlardı].¹⁴

Günümüz Ruanda’sında Müslümanlar, toplumun alt katmanına mensup olmalarına rağmen, yukarıda kısmen anlattığımız iç savaş esnasında sergiledikleri söz konusu duruş nedeniyle saygın bir konuma sahiptirler. 1994 öncesinde yok sayılan, kimliklerine saygı duyulmayan, hatta kimi yerlerde vatandaşlığı bile bulunmayan bu kitle, artık farklı bir konuma yükselmiş oldu. Mescitler inşa ettiler ve ülkenin siyasi hayatında görülmeye başladılar. Müslümanların dini bayramı olan Ramazan bayramı Ruanda Devleti’nin resmi tatilleri arasındaki yerini almaya başladı. Ancak bütün bunlara rağmen eğitimde gerekli hamle gerçekleştirilemedi. Her ne kadar Ruanda Müslümanlarının eğitimlerine mani yasal bir engel olmasa da fakirlikleri gerekli eğitimi almalarına imkân tanımamaktadır. Ülke genelinde on beş özel üniversite bulunmaktadır. Bu özel üniversitelerin eğitim ücretleri de oldukça yüksektir. Müslümanların fakir oluşları bu özel üniversitelerden faydalanmalarını engellemektedir¹⁵

Ruanda da bugün onlarca cami ve mescit vardır. Bunların en büyüğü ise Nyamirambo bölgesinde bulunan ve Kaddafi’nin Camisi olarak bilinen mabettir. Bu mabet Libya’nın maktul devlet başkanı Muammer Kaddafi tarafından sağlanan fonla inşa edilmiştir. Ruanda eski Müftüsü Salih Habimana’nın verdiği bilgiye göre burası 2010 yılına kadar ülkenin tek İslam Merkezi olup Libya ile el-Ezher ve özellikle de Medine Üniversitesi ile koordineli bir şekilde eğitim vermekteydi. Buralardan istifade edilerek, bu müessese aracılığıyla Müslümanlara Arapça ile İslami İlimler eğitimi verilmekteydi. Bununla birlikte kurumun ayakta durmasında en büyük payın Libya’ya ait olduğu unutulmamalıdır. Libya 1980’den itibaren Ruanda’da var olan Müslüman azınlığa hem eğitim, hem dini yapılanma hem de ekonomik destek vermiştir. Bunu hemen hemen her müslüman Ruandalıdan duymak mümkündür.¹⁶

13 Bu hadiseler ile ilgili geniş bilgi için bkz. Rainer Klüsener, *Muslims in Ruanda – Von Marginalisierung zu Integration*, Institut für Ethnologie und Afrikastudien, Johannes Gutenberg-Universität, Forum 6, D-55099 Mainz, Germany, 2006, ss. 62-63.

14 Richard M. Benda, *The Test of Faith: Christians and Muslims in the Rwandan Genocide*, The University of Manchester, School of Arts, Languages and Cultures, 2012, s. 131. (Richard M. Benda’nın bu çalışması bir doktora tezi olup 2013 yılında ödül almıştır.)

15 Bkz. <https://www.assakina.com/politics/news-muslims/27757.html>.

16 Bkz. <https://www.assakina.com/politics/news-muslims/27757.html>.

Adı geçen eğitim kurumunun aynı zamanda bizim İmam Hatip Liselerine benzer bir eğitim verdiği anlaşılmaktadır. Kaddafi'nin öldürülmüş olması ve Libya'nın içinden geçtiği zor koşulların Ruanda'daki Müslümanları da etkilediği gözlenmektedir. Bunlar Kaddafi'nin yaptıklarını unutmadıkları için yukarıda adını andığım İslam merkezinin girişinde, Ruanda'nın bayrağının hemen yanında, hala Libya'nın bayrağını da dalgalandırmaktadırlar.

Ruanda Müslümanları kendi liderlerini seçme hakkına sahiptirler. Bunu, Adına *The Supreme Muslim Council* denilen bir müessese aracılığıyla yapmaktadırlar. Bu müessese, 14 kişiden oluşmaktadır. Bu kişiler aynı zamanda Müslümanların dinî lideri olan müftüyü seçmektedirler. Hatta müftüyü seçmekle de kalmamakta, kendi aralarında toplanarak zaman zaman fetvalar da yayınlamaktadırlar. Müftü verdiği fetvalarda da bu kuruma dayanmak zorundadır. Eski müftünün verdiği bilgilere göre fetvalarda, Yusuf Karadavî başta olmak üzere bazı âlimlerin, Ezher ve Suudi Arabistan'daki bazı zevatın fetvalarından da istifade edilmektedir.¹⁷

Beş yıl için seçilen Ruanda müftüsü, devletin nezdinde müslümanları temsil etmekte ve ülke içerisinde bulunan İslamî kurumları yönetmektedir. Şimdiki müftü ise Şeyh Salim Hitimana olup 30 Mayıs 2016 tarihinde seçilmiştir. Seçildikten sonra farklı fetvaları ile de dikkat çekmeye başlamıştır. Örneğin 11 Temmuz 2016 tarihinde verdiği bir fetva ile kadınların peçe takmasının İslamî olmadığını; Kur'an'ın kadınların el ve yüzünü açmasını emrettiğini savunmuştur. Güvenlik amacıyla verdiği bu fetvanın güvenlik güçleri tarafından takdirle karşılandığı ifade edilmektedir.¹⁸

Uluslararası İlişkiler

Bağımsızlığını kazandıktan sonra Birleşmiş Milletlere üye olan Ruanda, yaşadığı iç savaştan ciddi anlamda dersler çıkarmıştır. Ekonomisi çoğunlukla tarım ve hayvancılığa dayanmasına rağmen hızla bulunduğu coğrafyanın en güçlü ülkesi haline gelmektedir. Bu durum kendini hem ekonomi de hem de askeri sahada göstermektedir. Nitekim askeri alanda bulunduğu coğrafyanın en güçlü ülkesi olduğu kaydedilmektedir.

Uluslararası ilişkileri de oldukça iyidir. Son zamanda İsrail ile sıkı ilişkiler geliştirmiştir. İsrail, Ruanda'da başta tarım ve askeri saha olmak üzere birçok alanda etkilidir. Nitekim Netanyahu son bir yıl içerisinde iki kez bu ülkeyi ziyaret etmiştir.

17 Bkz. <https://www.assakina.com/politics/news-muslims/27757.html>.

18 <https://intelligencebriefs.com/high-council-of-muslims-in-rwanda-bans-muslim-women-from-wearing-full-faced-niqab/>

Türkiye, Afrika açılımı kapsamında, bu ülkeye de ilgi duymuş ve burada bir elçilik açmıştır. Bu durum Türkiye'ye ilgiyi artmıştır. Nitekim son yıllarda okumak amacıyla Türkiye'yi seçenlerin sayısında artış gözlenmektedir. Türk vatandaşları da buraya ilgi göstermeye başlamışlardır. Türk girişimcilerin yanı sıra, cemaatlerin de ilgisi gözlenmektedir. Nurcular ve Süleymanlıların burada kurumları vardır. Fetöcülerin de burada okulu bulunuyordu. Türkiye Büyükelçiliği'nin girişimleri sonucunda kapatılmış olsa da burada hala bu gruba mensup yüzlerce şahsın yaşadığı bilinmektedir. Bunlar Kigali'nin su arıtma sistemi gibi bazı altyapı projelerini de almış vaziyettedirler.

Afrika'nın birçok ülkesinden büyük inşaatlar yapan Türk firmaları, burada da iş almış vaziyettedirler. Bir yıl içerisinde bitirilen ve Türk firmalara büyük bir prestij kazandıran büyük kongre merkezi inşaatı bunlardan biridir. Ülkede Türk ürünlerine karşı da bir ilgi vardır. Özellikle Saray bisküvilerinin bu bölgede ciddi bir alıcısı bulunmaktadır.

Yönetim

Ruanda Laiklikle idare edilen bir ülkedir. Çoğunluk itibariyle Hristiyan olan ülkenin büyük bir kısmı Katolik olmakla birlikte içlerinde önemli oranda Protestan da vardır. Ülkede soykırımı gerçekleştirenlerin daha çok katolik olması, bu mezhebe yönelik bir antipatinin oluşmasını sağlamıştır. Bu antipati devlet başkanında da vardır. Nitekim devlet başkanı her dine aynı mesafede olduğunu söylemektedir. Kilise ve camiye mesafe koymakla birlikte, İsrail Devleti ile geliştirdiği yakın ilişkiler halk arasında Yahudiliği benimsediği şeklinde yorumların yapılmasına neden olmuştur.

Ruanda Seyahatimiz

Seyahat ettiğimiz ülke hakkında bu bilgilerden sonra şimdi gezimize geçebiliriz. 26/04/2018 günü İstanbul Üniversitesi'nin yaklaşık 90 ülkede gerçekleştirdiği İÜYÖS sınavının koordinatörü sıfatıyla, yanımda aynı zamanda oda arkadaşım olan kadim dostum Şevket KOTAN hoca olarak İstanbul Atatürk Havaalanından THY ile Ruanda'ya gitmek üzere hareket ettik. Yaklaşık yedi saatlik bir uçuştan sonra Ruanda'nın başkenti Kigali'ye, yorgun argın vasil olduk.

Bizi Havaalanından Türkiye Büyükelçiliğimizden İkinci Kâtip Hasan Bey karşıladı ve Aberdeen adındaki otelimize yerleştirdi. Tokatlı bir Türk girişimci olan sevgili Gökhan KAZOVA'ya ait olan otel, butik bir otel olup kendisi ve eşi Armağan Hanımefendi tarafından işletilmekteydi. On küsur odası bulunan otelin gayet güzel ve bakımlı bir de bahçesi vardı. Bahçede otele göre büyük

bir konferans salonu da yer alıyordu. İÜYÖS sınavını gerçekleştirdiğimiz bu salon sevgili Gökhan Bey tarafından bize ücretsiz tahsis edildi. Kendimizi evimizdeymiş gibi hissettiğimiz otelimizden ertesi gün sabah, elçiliğimizin tahsis ettiği araçla çıktık. Güzel bir Kigali turu yaptık.

İki milyon nüfusa sahip olan başkent Kigali, geniş bir coğrafyaya dağılmış olup yüksek binaların yanı sıra iki katlı ve albenili villaları ile de dikkat çekmektedir. Tek katlı derme çatma yapıların yasak olduğu şehirde yerleşim, tepelere kurulmuş vaziyettedir. Bunun iki temel nedeni vardır. Bu nedenlerden ilki tarıma müsait olan yerlerin korunması, ama ikinci ve önemlisi ise yılın yaklaşık sekiz ayı yağmurlu geçen şehrin su baskınlarına maruz kalma tehlikesidir. Sürekli yağmur aldığı için kotu düşük olan bölgeler, taşkınlara maruz kalabilmektedir. Bu da söz konusu alanlara ev yapımına izin verilmesine neden olmuştur.

Şehircilik açısından baktığımız zaman Kigali oldukça güzel ve düzenli bir kent olarak karşımıza çıkmaktadır. Geniş cadde ve sokaklar, düzenli kaldırımlar, son derece bakımlı ve temiz yollarla karşılaşıyorsunuz. Caddele-
rin etrafında yılın sekiz ayı yağın yağmur sularının akışını sağlayan geniş yağmur suyu kanalları bulunmaktadır. Son zamanlarda bazı yüksek binalar ile karşılaşılmasına rağmen göğe adeta başkaldıran modern Babil kuleleri bu coğrafyada henüz yerini almadığı gibi kolonizasyon döneminden kalma binalarla da karşılaşmamaktasınız. Bütün bunlar düzenli bir planlamanın sonucunda gerçekleşmiştir.

Bununla birlikte şehirde kanalizasyon sisteminin bulunmaması dikkat çekicidir. Bu amaç için fosseptik çukurlardan istifade edilmektedir. Şehrin kurulduğu coğrafya su tutmayan bir toprak yapısına sahip olduğu için bu fosseptik çukurlarının yıllarca kullanılabildiği ifade edilmektedir. Kaldığımız otelin sahibi sevgili Gökhan KAZOVA, on iki yıl önce satın aldıkları otelin fosseptik çukurunu hiç boşaltmadıklarından bahsetmişti. Bu durum toprağın su tutmayan yapısından kaynaklanıyor olmalıdır.

Temizlik, Kigali'yi sadece komşu devletler değil, aynı zamanda Afrika'da da dikkat çeken bir şehir haline getirmiştir. Devlet, temizliğe son derece önem vermektedir. Nitekim her ayın son Cumartesi günü öğleye kadar devlet başkanının da iştirak ettiği temizlik programı uygulanmaktadır. O gün görevliler yollara çıkmakta, hareket halinde olan araçlar durdurulmakta ve icbari olarak temizliğe katılmaları sağlanmaktadır. Bu zorunlu temizlik faaliyeti, şehirde bir temizlik bilincinin oluşmasını sağlamış vaziyettedir. Ancak yarım günlük bu icbari program, şehirde birçok işin yapılmasına da mani olmaktadır. Nitekim bu program bizim öğleden sonra saat 14:00'de yapacağımız sınavı da etkilemiş oldu ve haliyle katılımı düşürdü.

Ülke, sadece temizliğe değil aynı zamanda spora da önem vermektedir. Nitekim haftanın yarım günü de spora ayrılmış vaziyettedir. Her hafta Cuma günü öğleden sonrası spor amaçlı tatil edilmiş vaziyettedir. Bu yarım günde herkesin spor yapması istenmektedir. Herkesin spor yapıp yapmadığı bir yana; bu uygulamanın hafta tatilini iki buçuk güne çıkardığı ortadadır.

Şehri gezerken bize rehberlik yapan Mustafa Bey bize şehir hakkında bilgiler de verdi. Onun verdiği bilgilere göre Kagali ucuz bir şehir değildir. Hem gayrimenkul fiyatları hem de kiralar oldukça yüksektir. İyi bir semtte, oturulabilir bir evin kirası, 750 dolardan başlamaktadır. Turumuz esnasında, bir tepenin başında bulunan büyükçe bir binanın önünden geçiyoruz, dışarıda kuyrukta bekleyen insanlar var. Buranın neresi olduğunu sorduğumda Amerika Büyükelçiliği olduğunu öğrendik. Elçiliğinin kapısında, uzunca bir kuyruk vardı. Vize bekleyenlerin oluşturduğu bu kuyruk Amerika'nın bu topraklarda hala fırsatlar ülkesi olarak görüldüğünü göstermektedir.

Gezimiz esnasında ünlü "Hotel Ruanda" filminin konusu olan Hotel des Mille Collines'in de önünden geçtik. Bilindiği gibi soykırım esnasında otelin biri kapılarını Birleşmiş Milletler çalışanları ile birlikte bazı mültecilere de açmıştı. Bu mülteciler hadiseler esnasında burada kalmış ve korunmuştu. Daha sonra bu hadise Hotel Ruanda denilen ve Güney Afrika'da çekilen bir filme konu olmuştu. Ancak filmin katliamın hem Hutu hem de Tutsiler tarafından karşılıklı gerçekleştirilen bir hadise olduğunu anlatması; burada tepki ile karşılanmış ve aktörlerin Ruanda'ya girmesi yasaklandığı gibi filmin Ruanda'da gösterimine de izin verilmemişti. Zira Ruanda'nın resmi tezine göre soykırım Hutular tarafından Tutsilere karşı işlenmiştir. Bir başka ifadeyle Tutsiler soykırımı maruz kalan kısım olup mazlumdurlar.

Cuma namazını Kaddafi camiinde kılmaya karar verdik. Cami oldukça dolu idi. Hoca uzunca bir hutbe okudu. Hutbe Arapça, İngilizce ve mahalli dilde okundu. Hutbenin konusu ise Cennet ve sahip olduğu yedi tabaka, cennet meyveleri ve bunların dünyadaki meyvelerle mukayesesi idi. Namazın bitiminde ise soykırım müzesini gezmeye karar verdik. Avlusunda soykırım esnasında öldürülen binlerce insanın medfun bulunduğu müzede, başta Hitler tarafından soykırımı maruz kalmış olan Polonyalılar ve Yahudiler olmak üzere değişik milletlerden de örnekler vardı. Tur esnasında sözde Ermeni soykırımı ile ilgili de bilgilerin yer aldığı, ancak Büyükelçiliğimizin tepkisiyle bunların kaldırıldığını öğreniyoruz. Müzenin içerisinde soykırımı maruz kalan insanların resimleri, özellikle de kiliselerde öldürülenlerin resimleri, beni son derece etkiledi. Ancak en çok da kafatasları, uyluk ve kaval kemiklerinin sergilendiği ve soykırımın izlerini taşıyan bölüm karşısında infiale kapıldım.

İnsanlığın dibe vurduğu bir durumu anlatan bu kalıtlar yaşanan vahşetin derinliğini gözler önüne sermekteydi.

Kigali turundan sonra otele geri döndük, hafif bir istirahatten sonra Sayın Büyükelçimiz Mehmet Raif KARACA Bey'in bizim için tertip ettiği akşam yemeğine katılmak için elçilik konutuna geçmiştik. Elçilik görevlileriyle, mihmandarımız yani yeni evimizin sahibi Gökhan Bey ile eşi Armağan hanımın da katıldıkları yemek son derece samimi, güzel ve keyifli bir sohbet eşliğinde devam etti. Kendimizi adeta evimizde hissetmemize vesile olan başta sayın Büyükelçimiz ile Hasan Bey, Mustafa Bey'e medyunu şükran olarak istirahat etmek için otele döndük.

İÜYÖS sınavı için son hazırlığımızı tamamlayarak Cumartesi günü öğrencilerimizi beklemeye başladık. Armağan Hanım ve Gökhan Bey salonumuzu sınava en güzel şekilde hazırlamışlardı. Sınav saati gelince yukarıda ifade ettiğim gibi temizliğin azizliğine uğradığımızı ve katılımın az olduğunu fark ettik. Temizlik imandandır diyen bir sistemin mensubu olarak ilk kez temizlikten şikâyetçi olduk. Ancak gelen öğrencilerimizle de görevimizi yaptık. Daha sonra KAZOVA ailesinin bize hediye ettiği Ruanda yer fıstıklarımızı da yanımıza alarak; elçiliğimizin sağladığı araçla İstanbul'a dönmek üzere havaalanına revan olduk. Bu vesileyle hem, Sayın Büyükelçimiz başta olmak üzere elçilik görevlilerimize hem de KAZOVA ailesine teşekkür ederim.

- ez-Zehebi (ö. 748 h.), *Mizânu'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*, Beyrut, 1416/1995.
- _____. *Târîhu'l-islâm ve vefeyâtu meşâhîri'l-a'lâm*, Beyrut, 1409/1988.
- _____. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, Müessesetü'r-risâle, 1410/1990.
- _____. *Tezkiretü'l-huffâz*, Beyrut, t.y.
- ez-Zehebi, Muhammed Hüseyin, *el-İsrâiliyyât fi tefsir ve'l-hadîs*, Kahire: Mektebetü vehbe, t.y.
- ez-Zirikî, Hayreddin, *el-A'lâm*, Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 1980.
- ez-Züheyli, Vehbe, *el-Fıkhü'l-islâmî ve edilletuhu*, Beyrut, 1418/1998.

Kaynakça

- İbn Arabî (ö. 543 h.), *Ahkâmü'l-kur'ân*, Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-arabî, 1421/2001.
- _____, *el-Avâsım mine'l-kavâsım*, Beyrut, 1987.
- İbnü'l-Esir (ö. 606 h.), *en-Nihâye fî garîbi'l-hadîs ve'l-eser*, Beyrut, t.y.
- İbn Enes, Malik (ö. 179 h.), *el-Muwatta'*, thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî, Mısır, t.y.
- İbn Hacer (ö. 854 h.), *Nüzhetü'n-nazar şerhu nuhbeti'l-fıkr fî mustalahi ehli'l-eser*, Medine, t.y.
- İbn Hallikân (ö. 681 h.), *Vefeyâtu'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân*, Kahire, 1948.
- İbn Hanbel, Ahmed (ö. 241 h.), *el-Müsned*, Beyrut, 1420/1999.
- İbn Kesir (ö. 774 h.), *el-Bâisu'l-hasîs*, Riyad, 1417/1996.
- İbn Said, *el-ugrib fî hule'l-mağrib*, Mısır, t.y.
- İbn Salah, *Ma'rifetu envâ'i ilmi'l-hadîs*, Beyrut, 2002.
- el-İdlibî, Salahuddin Ahmed, *Menhecu nakdi'l-metr inde ulemâi'l-hadîsi'n-nebevî*, Beyrut, 1403/1983.
- Itr, Nureddin, *Menhecu'n-nakd fî ulûmi'l-hadîs*, Dımaşk, 1403/1983.
- _____, *et-Tefsîr ve'l-müfessîrîn*, Kahire, 1426/2005.
- el-Askalânî, İbn Hacer (ö. 852 h.), *el-İsâbe fî ma'rifeti's-sahâbe*, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-arabî, t.y.
- _____, *Lisânu'l-mizân*, Beyrut, 1423/2002.
- _____, *Takrîbu't-tehzîb*, Dâru'l-âsime li'n-neşr ve't-tevzî, t.y.
- el-A'zamî, Muhammed Mustafa, *Menhecü'n-nakd inde'l-muhaddîsîn*, Mektebetü'l-kevser, 1410/1990.
- el-Bağdâdî, İsmâil Paşa, *Hediyetü'l-ârifîn esmâi'l-müellifîn ve âsârü'l-musannifîn*, Beyrut, t.y.
- el-Beyhakî (ö. 458 h.), *es-Sünenü'l-kübrâ*, Beyrut, 1413/1992.
- el-Büstî, İbn Hibbân (ö. 354 h.), *es-Sıkât*, Haydarabad, t.y.
- el-Cevzî, *el-Mevdûât*, Riyad, 1418/1997.
- el-Cürcânî (ö. 816 h.), *et-Ta'rîfât*, Beyrut, 1997.
- ed-Dârekutnî (ö. 385 h.), *es-Sünen*, Beyrut, 1386/1966.
- ed-Dâvûdî, *Tabakâtu'l-müfessîrîn*, Beyrut, 1403/1983.
- el-Elbânî, *Sahîhu süneni't-tirmizî*, Riyad, 2000.
- el-Hamevî, Yâkût, *Mu'cemu'l-buldân*, Beyrut, 1979.
- el-Mezzî, Hafız, *Tehzîbu'l-kemâl fî esmâi'r-ricâl*, Beyrut, 1414/1994.
- el-Kurtubî (ö. 671 h.), *el-Câmi li ahkâmi'l-kur'ân*, Beyrut, t.y.
- el-Mâlikî, İbn Ferhûn, *ed-Dibâcu'l-müzehheb*, Kahire, 1972.
- Mevsûatu'l-hadîsi's-şerîf*, Riyad: Dâru's-selâm li'n-neşr ve't-tevzî, 2000.
- en-Nevevî (ö. 676 h.), *Şerhu'n-nevevî alâ sahihi müslim*, Riyad, 1425/2004.
- en-Nisâbü'rî, el-Hâkim (ö. 405 h.), *el-Müstedrek ale's-sahihayn*, Kahire, 1417/1997.
- er-Râzî, Abdurrahman b. Ebi Hâtim (ö. 327 h.), *el-Cerh ve't-ta'dîl*, Beyrut, 1422/2002.
- es-Safdî, Salahuddin, *el-Vâfî bi'l-vefeyât*, Dâru İhyâi't-türâsi'l-arabî, 2000.
- es-Sehâvî (ö. 902 h.), *Fethu'l-mugîs şerhu'l-fiyeti'l-hadîs*, Beyrut, 1403 h.
- es-Suyûtî (ö. 911 h.), *Tedribu'r-râvî fî şerhi takrîbi'n-nevevî*, Beyrut, 1424/2003.
- _____, *Tabakâtu'l-huffâz*, Beyrut, 1983.
- et-Taberânî (ö. 360 h.), *el-Mu'cemu'l-kebîr*, Kahire, t.y.
- et-Tahân, Mahmûd, *Teysîru mustalahi'l-hadîs*, y.y., t.y.
- et-Tilimsânî, Ahmed b. Muhammed el-Makarrî, *Nefhu't-tayyib*, Beyrut, 1415/1995.

- طبقات المفسرين: للداوودي، دارالكتب العلمية، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى، (1403هـ - 1983م)
- العواصم من القواصم، أبو بكر ابن العربي، دار الجبل بيروت- لبنان، الطبعة الثانية، 1987م.
- فتح المغيث شرح ألفية الحديث: للإمام السخاوي، (ت902هـ)، دار الكتب العلمية بيروت - لبنان، الطبعة الأولى: (1403هـ.)
- الفقه الإسلامي وأدلته: للدكتور وهبة الزهيلي، دار الفكر المعاصر، بيروت لبنان، الطبعة الرابعة، (1418هـ - 1998م)
- لسان الميزان: لابن حجر العسقلاني، (ت852هـ)، دار البشائر الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت- لبنان ، الطبعة الأولى: (1423هـ - 2002م).
- المستدرك على الصحيحين: للحاكم النيسابوري، (ت405هـ)، دار الحرمين للطباعة والنشر والتوزيع - القاهرة، الطبعة الأولى: (1417هـ - 1997م).
- المسند: لأحمد بن حنبل، (ت241هـ)، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع بيروت- لبنان، الطبعة الثانية: (1420هـ - 1999م).
- معجم البلدان: لياقوت الحموي، دار إحياء التراث العربي بيروت-لبنان، الطبعة: (1979م).
- المعجم الكبير: للطبراني، (ت360هـ)، مكتبة ابن تيمية - القاهرة، بدون ذكر التاريخ.
- معرفة أنواع علم الحديث: لابن صلاح، (ت643هـ)، دار لكتب العلمية بيروت- لبنان، الطبعة الأولى: (2002م).
- المغرب في حلي المغرب: لابن سعيد، دار المعارف ، بمصر ، بدون تاريخ.
- منهج النقد عند المحدثين: للدكتور محمد مصطفى الأعظمي، ويلىه كتاب التمييز للإمام مسلم، مكتبة الكوثر، الطبعة الثالثة: (1410هـ - 1990م).
- منهج النقد في علوم الحديث: للدكتور نور الدين عتر، دار الفكر، دمشق، الطبعة الثالثة (1401هـ/1981م)
- منهج نقد المتن عند علماء الحديث النبوي: للدكتور صلاح الدين بن أحمد الأدلبي، دار الأفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الأولى، (1403هـ - 1983م)
- موسوعة الحديث الشريف: دار السلام للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة الثالثة، (2000م)
- الموضوعات: لابن الجوزي، مكتبة أضواء السلف - الرياض، الطبعة الأولى: (1418هـ - 1997م).
- الموطأ: مالك بن أنس، (ت179هـ)، برواية يحيى بن يحيى الليثي، بتحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي - مصر، بدون ذكر التاريخ.
- ميزان الاعتدال في نقد الرجال: للذهبي، (ت748هـ)، دار الكتب العلمية بيروت - لبنان، الطبعة الأولى : (1416هـ - 1995م).
- نزهة النظر شرح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر: لابن حجر، (ت854هـ)، نشر المكتبة العلمية بالمدينة المنورة، بدون ذكر التاريخ الطبعة
- نفخ الطيب: لأحمد بن محمد المقرئ التلمساني: دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، (1415هـ - 1995م).
- النهاية في غريب الحديث والأثر: لابن الأثير، (ت606هـ)، دار إحياء التراث العربي بيروت، لبنان، بدون التاريخ.
- هدية العارفين اسماء المؤلفين وآثار المصنفين: لإسماعيل باشا البغدادي، دار إحياء التراث العربي بيروت - لبنان، بدون ذكر التاريخ.
- الوافي بالوفيات: لصلاح الدين الصفدي، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى: (2000م).
- وفيات الأعيان و أبناء أبناء الزمان: لابن خلكان (ت681هـ)، مكتبة النهضة المصرية - القاهرة، (1948م).

فهرس المصادر و المراجع

القرآن الكريم

أحكام القرآن لابن العربي.(ت543هـ) دار إحياء التراث العربي ، بيروت-لبنان ، الطبعة الأولى: (1421هـ/2001م).

الإسرائيليات في التفسير والحديث: لمحمد حسين الذهبي، مكتبة وهبة- القاهرة، بدون ذكر التاريخ. الإصابة في تمييز الصحابة: لابن حجر العسقلاني، (ت852هـ) دار الكتب العربي، بيروت/لبنان، بدون التاريخ. الإعلام: لخير الدين الزركلي، دار العلم للماين، الطبعة الخامسة، (1980م).

الباعث الحثيث: لابن كثير، (ت774هـ)، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع-

الرياض، الطبعة الأولى:(1417هـ - 1996م).

تاريخ الإسلام ووفيات مشاهير الأعلام: للذهبي، (ت748هـ)، دار الكتاب العربي- بيروت - لبنان، الطبعة الأولى: 1409هـ - 1988م.

تدريب الراوي في شرح تقريب النووي: للسيوطي، (ت911هـ)، مؤسسة الريان، للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت- الطبعة الأولى، (1424هـ - 2003م)

تذكرة الحفاظ: للذهبي، (ت748هـ)، دار الكتب العلمية بيروت - لبنان. بدون ذكر التاريخ.

التعريفات: للجرجاني، (ت816هـ)، دار الفكر للطباعة والنشر بيروت - لبنان الطبعة الأولى:(1997م). التفسير والمفسرون: لمحمد حسين الذهبي، (1977م) دار الحديث، القاهرة، الطبعة (1426هـ - 2005م).

تقريب التهذيب، لابن حجر العسقلاني، (ت852هـ)، دار العاصمة للنشر والتوزيع، بدون ذكر التاريخ.

تهذيب التهذيب ، لابن حجر العسقلاني، (ت852هـ)، مؤسسة الرسالة، بدون ذكر التاريخ.

تهذيب الكمال في أسماء الرجال: للحافظ المزي، (ت742هـ)، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، الطبعة : (1414هـ - 1994م).

تيسير مصطلح الحديث: لمحمود الطحان ، فاروقي كتب خانة- ملتان- باكستان،

الثقات: لابن حبان البستي(ت354هـ) مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدرآباد الدكن، الهند. بدون التاريخ.

الجامع لأحكام القرآن: للقرطبي (ت671هـ)، مؤسسة مناهل العرفان، بيروت، ومكتبة الغزالي بدمشق، بدون التاريخ.

الجرح والتعديل، لعبد الرحمن بن أبي حاتم الرازي (ت327هـ) دار الكتب العلمية بيروت- لبنان، الطبعة الأولى: (1422هـ - 2002م).

الديباج المذهب لابن فرحون المالكي: درا التراث القهرة، رقم الإيداع بدار الكتب، 1972م

السنن الكبرى: لليهقي، (ت458هـ)، دار المعرفة بيروت - لبنان، الطبعة:(1413هـ - 1992م).

السنن: للدارقطني، (ت385)، دار المعرفة بيروت - لبنان، الطبعة: (1386هـ - 1966م).

سير أعلام النبلاء، للذهبي، (ت748هـ)، مؤسسة الرسالة، الطبعة السابعة: (1410هـ - 1990م).

شرح النووي على صحيح مسلم، للإمام النووي، (ت676هـ)، مكتبة الرشد ناشرون الرياض - الطبعة الأولى: (1425هـ - 2004م).

صحيح سنن الترمذي: للألباني، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع - الرياض، الطبعة الأولى:(2000م).

صحيح سنن النسائي: للألباني، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع - الرياض، الطبعة الأولى: (1998م).

طبقات الحفاظ: للسيوطي، (ت911هـ) دار الكتب العلمية بيروت- لبنان، الطبعة الأولى:(1983م).

- .. ثم أنه في إختيار الأحاديث للاستدلال يفضل الأحاديث الصحيحة المأخوذة من كتابي الجامع الصحيح للبخاري والصحيح مسلم ، ثم من بقية الكتب الستة المتداولة بين الناس.
- .. الرعاية و الإهتمام في الاستدلال بالحديث بأقسامه المتعددة شريطة أن يكون الحديث صحيحاً.
- .. ولا يحتج بالأحاديث الضعيفة والموضوعة، ولا يترك هذين النوعين بدون تعقيب غالباً، وكما يذكر الروايات الإسرائيلية ويعقب عليها.
- .. وأنه اهتم ببيان حال الرواة، من حيث الجرح والتعديل. كما أنه قام بشرح غريب الأحاديث أيضاً
- .. وأنه اهتم بنقد الحديث سنداً و متناً، يعني أنه يحكم على الحديث غالباً، إما بنفسه أو نقلاً عن العلماء الآخرين، ويبين درجة الحديث بقوله: لم يصح سنده، أو صحيح متفق عليه أو ضعيف أو موضوع وأيضاً يذكر أحياناً سبب الضعف ليميز الحديث الصحيح من الضعيف.
- .. التنوع في نقل الأحاديث، أعني أنه يذكر قطعة من الحديث أحياناً و أحياناً يذكر بكامله. ويحكم على الأحاديث حسب حالها غالباً.

إن الهدف الأساسي من هذا الجهد هو العناية بالحديث و علومه، للوصول إلى المعنى الحقيقي والمراد الصحيح من كتاب الله عز وجل وللوصول إلى تفصيل ما ورد فيه مجملاً أو تقييد ما ورد فيه مطلقاً أو تخصيص ما ورد في القرآن مطلقاً و لتخصيص ما ورد في القرآن عاماً أو العكس كذلك. وهذا لا يعني أن العقل السليم لا مجال له في فهم كتاب الله عز وجل و لكن لا بد من مراعات الأحاديث الصحيحة كلما سمحت الظروف.

وأما قولهم: بأن شيطاننا تصوّر في صورة ملك أو نبيّ ، فأخذ الخاتم، فباطل قطعاً ؛ لأنّ الشياطين لا تتصوّر على صور الأنبياء ؛ وقد بيّنا ذلك مبسوطاً في « كتاب النبيّ » .

وأما: دفنها تحت كرسيّ سليمان عليه السّلام فيمكن ألاّ يعلم بذلك وتبقى حتّى يفتتن بها الخلق بعده .

وقد روي أنّ سليمان عليه الصّلاة والسّلام أخذها ودفنها تحت كرسيّه ، وذلك ممّا لا يجوز عليه وأنّه لم يكن

سحراً، أمّا لو علم أنّها سحر فحقّها أن تحرق أو تغرق ، ولا تبقى عرضة للتّقل والعمل¹²².

فأينما أن ابن العربي رحمه الله جعل هذا الحديث الوارد في تفسير الآية مردوداً. فإنّ الأنبياء معصومون عن المعصية مطلقاً، سواء كانت كبيرة أم صغيرة، بالاتفاق. فهل يتصور من سليمان عليه السلام أنه مال إلى جانب أهله في القضاء، وقد أمر في قضاء الحكم بالعدل بين الناس. وهذا يخالف ما أرسله الله بالرسالة إلى الناس.

إلى هنا و قد حاولنا لنعرض بعض الأمثلة من تفسير أحكام القرآن لابن العربي المالكي لكي نلقي الضوء على أهمية الحديث و الاستدلال به في تفسير القرآن الكريم. و إننا عرضنا ابن العربي نموذجاً لعنايته بالحديث ولأنه من علماء الأجلء الذين أفنو حياتهم لخدمة القرآن والسنة.

خلاصة البحث:

بعد أن يسر الله العليم الحكيم لي دراسة الجانب الحديثي في تفسير أحكام القرآن لابن العربي المالكي رحمه الله ، أري من المناسب أن أذكر أبرز النتائج التي توصلت إليها من خلال هذا البحث وهي في النقاط كما يلي من خلال تتبعنا لخبايا الموضوع وعلاقة ابن العربي به توصلنا الى النتائج التالية:

أن الإمام ابن العربي رحمه الله يستدل في تفسير آيات القرآن بالقرآن أولاً، ثم يستدل بالحديث الصحيح علي معظم المسائل سواء كانت في العقائد أو في العبادات أو في المعاملات ولا يستدل بخبر الواحد في مسائل العقديّة. وهذا دليل على أن الأحاديث أهم مصدر في تفسير القرآن و تفهيمه. وكما أنه يزن الأحاديث بميزان العقل السليم، فإذا وجد أن الحديث غريب المعني أو ألفاظه ركيكة و ضعيفة، لا يمكن صدورها من نبي الله تعالى، فلا مجال للاستدلال بها في تفسير القرآن.

مثال نقد الحديث سندا: ضمن تفسير قوله تعالى: وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فِرْضَةً مَا فَرَضْتُمْ (118)

يقول ابن العربي رحمه الله: فإن وقع الموت قبل الفرض فقال مالك: لها الميراث دون الصداق، وخالف في ذلك الشافعي وأبو حنيفة، فقالوا: يجب لها الصداق والميراث، واحتجوا بما روى جماعة منهم النسائي، وأبو داود { أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَضَى فِي بَرُوعِ بِنْتِ وَاشِقٍ وَقَدْ مَاتَ زَوْجُهَا قَبْلَ أَنْ يَفْرُضَ لَهَا بِالْمَهْرِ وَالْمِيرَاثِ وَالْعِدَّةِ } (119)،

ثم حكم ابن العربي رحمه الله علي الحديث فقال: «والحديث ضعيف» (لأن رواه مجهول؛ ودليلنا أنه فراق في نكاح قبل الفرض فلم يجب فيه صداق أصله الطلاق). (120)

المثال نقد الحديث متنا: ضمن تفسير قوله تعالى: وَاتَّبِعُوا مَا تُتْلُو الشَّيَاطِينُ عَلَىٰ مُلْكٍ سُلَيْمَانَ وَمَا كَفَرُ سُلَيْمَانَ وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينُ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السَّحْرَ وَمَا أُنزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ (121) ألى آخر الآية.

يقول: المسألة الأولى: « ذكر الطبري وغيره في قصص هذه الآية: (أن سليمان صلى الله عليه وسلم كانت له امرأة يقال لها: الجراة، تكرم عليه ويهاواها، فاختصم أهلها مع قوم فكان صغو سليمان عليه السلام إلى أن يكون الحكم لأهل الجراة، فعوقب، وكان إذا أراد أن يدخل الخلاء أو يخلو بإحدى نسائه أعطاهما خاتمه، ففعل ذلك يوما فألقى الله تعالى صورته على شيطان، فجاءها فأخذ الخاتم فلبسه، ودانت الجن والإنس له، وجاء سليمان عليه السلام بعد ذلك يطلبه، فقالت: ألم تأخذه؟ فعلم أنه ابتلي، وعلمت الشياطين أن ذلك لا يدوم لها؛ فاغتتمت الفرصة فوضعت أوضاعا من السحر والكفر وفنونا من التبرجات وسطروها في مهارق، وقالوا: هذا ما كتب آصف بن برخيا كاتب نبي الله سليمان، فدفنوها تحت كرسيه: وعاد سليمان إلى حاله، واستأثر الله تعالى به...)الحديث .

ثم تعرض ابن العربي رحمه الله لنقد متن هذا الحديث بقوله: المسألة الثانية: هذا الذي ذكرنا أنفا ممّا فيه الحرج في ذكره عن بني إسرائيل لما قدّمناه من أنه إنما أذن لنا أن نتحدّث عنهم في حديث يعود إليهم، وما كنّا لنذكر هذا لولا أنّ الدواوين قد شحنت به .

أمّا قولهم: إنّ سليمان كان صغو صحّة الحكم لقوم الجراة، فباطل قطعاً؛ لأنّ الأنبياء صلوات الله عليهم لا يجوز ذلك عليهم إجماعاً فإنهم معصومون عن الكبائر باتفاق .

118 سورة البقرة/ الآية: 237.

119 أخرجه أبو داود في سننه: رقم الحديث/2114، 2115، النسائي: رقم الحديث/3360.

120 أحكام القرآن: 239/1.

121 سورة البقرة: الآية/102.

بمؤتة، قبل الفتح بأشهر، وقول ابن عباس: «احتجم وهو صائم محرم»، وإنما أسلم ابن عباس مع أبيه في الفتح. فأما قول الصحابي: «هذا نسخ لهذا»، فلم يقبله كثير من الأصوليين، لأنه يرجع إلى نوع من الاجتهاد، وقد يخطئ فيه، وقبلوا قوله: «هذا كان قبل هذا»، لأنه ناقل. وهو ثقة مقبول الرواية. (112)

المثال: ضمن تفسير هذه الآية: وَاللَّاتِي يَأْتِيَنَّ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا (113)

يقول ابن العربي: «هذه معضلة في الآيات لم أجد من يعرفها، ولعل الله أن يعين على علمها، وفيها ثماني عشرة مسألة: المسألة الأولى: اجتمعت الأمة على أن هذه الآية ليست منسوخة، لأنّ النسخ إنما يكون في القولين المتعارضين من كل وجه، اللذين لا يمكن الجمع بينهما بحال، وأما إذا كان الحكم ممدودا إلى غاية، ثم وقع بيان الغاية بعد ذلك فليس بنسخ؛ لأنه كلام منتظم متصل لم يرفع ما بعده ما قبله، ولا اعتراض عليه. (114)

وفي تفسير الآية التالية تكلم رحمه الله عن شروط النسخ أعني في قوله تعالى: وَاللَّذَانِ يَأْتِيَانِيَا مِنْكُمْ فَأُذُوهُمَا فَإِنْ تَابَا وَأَصْلَحَا فَأَعْرَضُوا عَنْهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ تَوَّابًا رَحِيمًا (115)

يقول: المسألة: أن الجدل بالآية والرّجم بالحديث نسخ هذا الإيذاء في الرجال؛ لأنه لم يكن ممدودا إلى غاية، وقد حصل التعارض؛ وعلم التاريخ، ولم يمكن الجمع، فوجب القضاء بالنسخ؛ وأما الجدل فقرآن نسخ قرآنا، وأما الرّجم فخير متواتر نسخ قرآنا، ولا خلاف فيه بين المحققين. (116).

نقد الحديث متنا و سندا: اهتم علماء المسلمين قديماً وحديثاً «بنقد الحديث سندا و متناً»، أما السند، فبحثوا في الرواة تعديلاً و تجريحاً، توثيقاً و تضعيفاً و أيضاً من حيث الاتصال والانتقطاع، وما إلي ذلك، أما

المتن، فنظروا إليه بعين بصيرة، و بنظر ثاقب، إذ قد يكون المروي مما لا يتصور صدوره عن النبي صلي الله عليه وسلم، فحكموا عليه بالرد، دون حاجة في النظر إلي الإسناد. (117)

112 الباعث الحثيث في اختصار علوم الحديث لابن كثير: ص/468، 467.

113 سورة النساء: الآية/15.

114 أحكام القرآن: 1/374.

115 سورة النساء: الآية/16.

116 أحكام القرآن: 1/381.

117 منهج نقد المتن عند علماء الحديث النبوي: للدكتور صلاح الدين بن أحمد الأدلي، ص/10 وما بعدها، دار الأفق الجديدة - بيروت، الطبعة الأولى: 1403هـ - 1983 م. وأيضا انظر: منهج النقد عند المحدثين: للدكتور محمد مصطفى الأعظمي، ويليه كتاب التمييز للإمام مسلم، ص/81 وما بعدها، مكتبة الكوثر: السعودية، الطبعة الثالثة: 1410هـ - 1990م.

- الأول : الطيب والنضج؛ يقال : أبيع الثمر بينع ويونع ، والتمر يانع ومونع، إذا أدرك .
- الثاني : قال ابن الأنباري⁽¹⁰²⁾: الينع جمع يانع، وهو المدرك البالغ .
- الثالث : قال الفراء⁽¹⁰³⁾: « ينع » أقل من « أينع » ومعناه احمرّ .
- (وعلى كل هذه الأقوال يستدل بالحديث ويقول): ومنه ما روي في حديث الملاعنة :
- { إن ولدته أحمر مثل الينعة }⁽¹⁰⁴⁾ ، وهي : حُرزة حمراء ، يقال : إنّه العقيق ، أو نوع منه ؛ وهو الذي عليه يقف جواز بيع الثمر، وبه يطيب أكلها ، ويأمن العاهة ، وذلك عند طلوع الثريا مع الفجر ، بما أجرى الله سبحانه في ذلك من العادة، وأحكمه من العلم والقدرة ، وفضله من الحكم والشريعة ؛ ومن ألفاظ الحديث: { نهى عن بيع الثمر قبل أن يشقح }⁽¹⁰⁵⁾
- قال الأصمعي⁽¹⁰⁶⁾: إذا تغيّر البسر إلى الحمرة قيل : هذه شقحة، وقد أشقحت.⁽¹⁰⁷⁾
- الناسخ والمنسوخ: هو عبارة عن رفع الشارع حكماً منه متقدماً بحكم من متأخر.⁽¹⁰⁸⁾
- وقيل: إذا سلم الحديث المقبول من المعارضة سمي محكماً وإن عورض بمثله وأمكن الجمع بين المتعارضين بلا تعسف فذلك مختلف الحديث و إن لم يكن الجمع وثبت تأخر أحدهما فالمتأخر يقال له الناسخ والمتقدم يطلق عليه المنسوخ.⁽¹⁰⁹⁾
- ثم الناسخ قد يعرف من رسول الله صلى الله عليه وسلم، كقوله: « كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها »⁽¹¹⁰⁾، ونحو ذلك.
- وقد يعرف ذلك بالتاريخ وعلم السيرة، وهو من أكبر العون على ذلك، كما سلكه الشافعي في حديث: « أفطر الحاجم والمحجوم »⁽¹¹¹⁾ وذلك قبل الفتح، في شأن جعفر بن أبي طالب، وقد قتل
- 102 هو: ابن الأنباري الحافظ العلامة شيخ الأدب أبو بكر محمد بن القاسم ابن محمد بن بشار النحوي. صاحب ثعلب. صنف التصانيف الكثيرة وأملى من حفظه وكان من أفراد الدهر في سعة الحفظ مع الصدق والدين من أهل السنة ، مات ليلة عيد النحر ببغداد سنة ثمان وعشرين وثلاثمائة عن سبع وخمسين سنة. طبقات الحفاظ للسيوطي: ص/350، رقم الترجمة/790. دار الكتب العلمية بيروت - لبنان ، الطبعة الأولى: 1403هـ - 1983م.
- 103 هو: يحيى بن زياد بن عبد الله بن منظور أبو زكرياء الفراء النحوي. مولى بني أسد كوفي نزيل بغداد. مات سنة سبع ومائتين في طريق مكة وكان الغالب عليه معرفة الادب وفيها أرخه الصولي: تهذيب التهذيب: 355/4.
- 104 لم أجد هذا الحديث
- 105 أخرجه أحمد في مسنده: مسند جابر بن عبد الله ، 324/22 ، رقم الحديث/14438 (بالألفاظ مختلفة) وهي: (نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع الثمر حتى تشقح قلت متى تشقح قال تحماراً أو تصفاراً ويؤكل منها)
- 106 الأصمعي: هو عبد الملك بن قريب بن عبد الملك بن علي بن أصمع أبو سعيد الباهلي البصري أحد الاعلام عن أبي عمرو بن العلاء ومسعر ومالك وخلائق وعنه بن معين ونصر بن علي وعمر بن شبة وخلق، وثقه بن معين: لسان الميزان: حرف الألف: 523/8، رقم الترجمة/13521.
- 107 أحكام القرآن: 225/2.
- 108 معرفة أنواع علم الحديث لابن صلاح: ص/381، وأيضاً انظر: نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر: ابن حجر، ص/78 مكتبة المدينة، كراتشي، باكستان.
- 109 تاريخ فنون الحديث : محمد عبدالعزيز الخولي، ص/213، دار القلم ، الطبعة الأولى ، بيروت - لبنان.
- 110 أخرجه النسائي في سننه: كتاب الأشربة، باب الإذن في شيء منها، رقم الحديث /5655 .
- 111 أخرجه أبو داود في سننه: كتاب الصيام ، باب في الصائم يحتجم، رقم الحديث/2367

يقول ابن العربي رحمه الله : هذه الآية عامّة في أنّ الطّلاق ثلاث في كلّ زوجين ، إلا أنّ الزّوجين إن كانا مملوكين فذلك من هذه الآية مخصوص ، ولا خلاف في أنّ طلاق الرّقيق طلقتان ؛ فالأولى في حقّه مرّة ، والثّانية تسريح بإحسان، لكن قال مالك والشّافعيّ : يعتبر عدده برقّ الزّوج . وقال أبو حنيفة رحمه الله : يعتبر عدده برقّ الزّوجة .

وقد قال الدّارقطني رحمه الله: ثبت أنّ النّبّي صلّى الله عليه وسلّم قال: {الطّلاق بالرجال والعدّة بالنّساء} (96).

والتّقدير: الطّلاق معتبر بالرجال، ولا يجوز أن يكون معناه الطّلاق موجود بالرجال، لأنّ ذلك مشاهد، لا يجوز أن يعتمد النّبّي صلّى الله عليه وسلّم بالبيان.

فإن قيل : فقد روى الترمذي، وأبو داود أنّ النّبّي صلّى الله عليه وسلّم قال: {طلاق الأمة طلقتان، وعدّتها حيضتان} (97).

قلنا : يرويه مظاهر بن أسلم (98) وهو ضعيف ؛ ألا ترى أنّه جعل فيه اعتبار العدّة والطلاق بالنّساء جميعا، ولا يقول السلف بهذا. (99)

الاهتمام بشرح غريب الحديث:

غريب الحديث: هو ما وقع في متن الحديث من لفظة غامضة بعيدة من الفهم لقلّة استعمالها، وهو فن مهم، والخوض فيه صعب، فليتحر خائضه، وكان السلف يتثبتون فيه أشدّ تثبت، وقد أكثر العلماء من التصنيف فيه. (100)

المثال: ضمن تفسير قوله تعالى: **انظروا إلى ثمره إذا أثمره** وَيُنْعِهِ (101)

يقول رحمه الله تعالى فيها مسألتان : المسألة الأولى : في تفسير الينع : فيه ثلاثة أقوال :

96 لم أجد هذا الحديث في سنن الدارقطني، ولكن أخرجه الطبراني في المعجم الكبير: 394/9، برقم الحديث/9679 ، مكتبة ابن تيمية - القاهرة، بدون ذكر التاريخ. والبيهقي في سننه الكبرى: كتاب الرجعة: باب/ ما جاء في عدد طلاق العبد ومن قال الطلاق بالرجال والعدّة بالنّساء ومن قال هما جميعا بالنّساء، 369/7.

97 أخرجه أبو داود في سننه: كتاب الطلاق، باب ما جاء في سنة طلاق العبد، رقم الحديث/2189، وقال أبو داود قال أبو عاصم: حدثني مظاهر: حدثني القاسم عن عائشة عن النبي صلى الله عليه وسلم مثله إلا أنه قال: «وعدّتها حيضتان» وهو حديث مجهول، والترمذي في سننه: كتاب الطلاق واللّعان عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، باب ما جاء أن طلاق الأمة طلقتان، رقم الحديث/1182، وقال الترمذي : هذا حديث غريب.

98 مظاهر بن أسلم : هو مظاهر بن أسلم المخزومي المدني ضعيف من السادسة (د ت ق) انظر: تقريب التهذيب لابن حجر: ص/950 ، رقم الترجمة/6767. وقال المزي : هو «مظاهر بن أسلم ويقال بن محمد بن أسلم القرشي المخزومي المدني، روى عن سعيد المقبري والقاسم بن محمد أبو بكر الصديق وروي عنه سفيان الثوري وسليمان بن موسى وغيره»، قال إسحاق بن منصور عن يحيى بن معين ليس بشيء مع أنه رجل لا يعرف ، وقال أبو حاتم منكر الحديث ضعيف الحديث ، وقال أبو داود رجل مجهول وحديثه في طلاق الأمة منكر... ، انظر: تهذيب الكمال للمزي: 158/18، رقم الترجمة/6608.

99 أحكام القرآن: 212/1 .

100 معرفة أنواع علم الحديث لابن صلاح: ص/375.

101 سورة الأنعام: الآية/99.

أما أكل الطَّعام فضرورة الخلق ، لا عار ولا درك فيها. وأما الأسواق فسمعت مشيخة العلم يقولون : لا يدخل إلا سوق الكتب والسَّلاح .وعندي أنَّه يدخل كلُّ سوق للحاجة إليه، ولا يأكل فيه، فإنَّ ذلك إسقاط للمروءة وهدم للحشمة. ومن الأحاديث الموضوعية على رسول الله صَلَّى اللهُ عليه وسلَّم: { الأكل في السُّوق دناءة }⁽⁹³⁾. وهو حديث موضوع، لكن رويناه من غير طريق، ولا أصل له في الصحة ولا وصف.⁽⁹⁴⁾

فترى أن الأحاديث الموضوعية عند ابن العربي رحمه الله لا يجوز الاحتجاج بها بل أنه يوضح لعامة المسلمين أنه لا يحل لمسلم الاعتماد على الحديث الموضوع، وهو يأتي بها في تفسيره للتنبية عليها ولإبطالها، وأما إذا كان الحديث موضوعاً لفظاً، صحيحاً معنأً بين ذلك أيضاً. ويؤيده كما عرفنا سابقاً أنه لم يحتج بالحديث الضعيف فكيف يحتج بالحديث الموضوع وهو شر الضعيف عنده وعند جميع العلماء.

خامساً: أهمية علوم الحديث و معرفته في تفسير القرآن الكريم

لقد اعتنى العلماء بعلوم الحديث سابقاً اعتناء فائقاً، و بذلوا جهودهم في حفظ الأسانيد للروايات عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، فاشتغلوا بتصحيح نقول الناقلين ، ومعرفة المسند و المتصل، والمرسل و المنقطع، والثابت و المعلوم، ومعرفة عدالة الرواة، وجرحهم و تعديلهم و أخطائهم ، والمشهور والعزیز والغريب وما إلى ذلك من أمور الحديث وعلومه، فهؤلاء كانوا حفاظ العلم والدين، ماسكون بحبل الله المتين، نافون عن الدين مكيدة الملحدين، وانتحال المبطلين، و تحريف الغالين، و معظمهم نهجوا هذا المنهج في كتب تفاسيرهم للاستدلال بالحديث في تفسير آيات القرآن.

الاهتمام ببيان حال الرواة:

أقصد بهذا أن المعارف التي تبحث في راوي الحديث لبيان حالته و تعيينه لها أهمية خاصة في معرفة درجة الحديث من الصحة أو الحسن أو الضعف ، وموقعه من القبول أو الرد، لقد تعددت علوم الرواة و كثرت لتتناول كل ما يتصل بالراوي من الأمور ، إذ ربما يشابه آخر في اسمه ، أو كنيته ، أو يعرف بكنيته فيحتاج إلى الكشف عن اسمه ، أو يحتاج إلى إزالة النقاب عن نسبه و قبيلته كي تتبين هوية شخصه ، أو غير ذلك.

المثال : ضمن تفسير قوله تعالى: الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ⁽⁹⁵⁾

93 كتاب الموضوعات من الأحاديث المرفوعات لابن الجوزي: كتاب الأطعمة/باب/الأكل في السوق، 197/3، رقم الحديث/1419، مكتبة أعضاء السلف - الرياض، الطبعة الأولى: 1418هـ - 1997م.

94 أحكام القرآن : 367/3.

95 سورة البقرة: الآية/229.

وفي الإسرائيليات كثير ليس لها ثبات، ولا يعول عليها من له قلب؛ فإنّ آدم وحواء وإن كان غرهما بالله الغرور فلا يلدغ المؤمن من جحر مرتين، وما كانا بعد ذلك ليقبلا له نصحا ولا يسمعا منه قولا. (87)

القول الثاني: أنّ المراد بهذا جنس الأدميين؛ فإنّ حالهم في الحمل وخفته وثقله إلى صفة واحدة. وإذا خفّ عليهم الحمل استمرّوا به؛ فإذا ثقل عليهم نذروا كلّ نذر فيه، فإذا ولد لهم ذلك الولد جعلوا فيه لغير الله شركاء في تسميته وعمله، حتّى إنّ منهم من ينسبه إلى الأصنام، ويجعله لغير الله وعلى غير دين الإسلام، وهذا القول أشبه بالحقّ، وأقرب إلى الصدق، وهو ظاهر الآية وعمومها الذي يشمل جميع متناولاتها، ويسلم فيها الأنبياء عن التّقصّ الذي لا يليق بجّهال البشر، فكيف بسادتهم وأنبيائهم.

فنرى أنه رجح العقل لتفسير الآية و تفهيمه بدلا عن الرواية الإسرائيلية بما أن المعنى فيها لا يوافق العقل السليم. والأصل في الموضوع كما بيّنه النبي صلى الله عليه وسلم بقوله: «حدثوا عن بني إسرائيل ولا حرج» أي إذا لم تخالف القرآن والسنة وأما إذا تخالف بهما فهي باطلة لا يستدل بها، ويرى ابن العربي رحمه الله أن أكثر الإسرائيليات غير ثابتة حيث يقول: «وفي الإسرائيليات كثير ليس لها ثبات ، و لا يعول عليها من له قلب». (88)

الأحاديث الموضوعية:

المراد منها: هو المختلق المصنوع وشر الضعيف (89) ، وقيل: الكذب المختلق على رسول الله صلى الله عليه وسلم. (90)

المثال: يقول ابن العربي رحمه الله في تفسير قوله تعالى: وَقَالُوا مَا لِهَذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي الْأَسْوَاقِ (91)

والمسألة: أن المشركون عيّر رسول الله صلى الله عليه وسلم بأكله الطّعام؛ لأنّهم أرادوا أن يكون الرسول ملكا، وعيّروه بالمشي في السوق، فأجابهم الله بقوله: {وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنَ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا إِنَّهُمْ لَيَأْكُلُونَ الطَّعَامَ وَيَمْشُونَ فِي الْأَسْوَاقِ} (92)، فلا ترتب بذلك ولا تغتمّ به، فإنّها شكاة ظاهر عنك عارها، وحجّة قاهر لك خارها.

87 أحكام القرآن: 302/2 .

88 أحكام القرآن : 302/2

89 تدريب الراوي: للنواوي ، ص/139 .

90 فتح المغيث شرح ألفية الحديث: لشمس الدين السخاوي، 53/1. انظر: تفسير مصطلح الحديث ، للدكتور

محمود الطحان، ص/88.

91 سورة الفرقان: الآية/7.

92 سورة الفرقان: الآية/20.

قال : فأرسلنا إلى رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ منه ، فأكله {⁸¹}.

وروي عن مالك عن النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ: {هُوَ الطَّهَّورُ مَاؤُهُ الْحَلَّلُ مِيتَتُهُ} {⁸²}.
فهذا الحديث يَخْصُّ بِصَحَّةِ سَنَدِهِ عَمُومَ الْقُرْآنِ فِي تَحْرِيمِ الْمِيتَةِ عَلَى قَوْلٍ مِنْ يَرَى ذَلِكَ ، وَهُوَ نَصٌّ فِي الْمَسْأَلَةِ {⁸³}.

هذا المثال يوضح لنا أن آيات القرآن الكريم منها ما تدل على معنى العام ويخصه الحديث و على هذا القياس فمن الآيات تفيد معنى المطلق و الحديث تأتي لتقييده ومنها ما تكون مجملا و الحديث تفصله. كمسئلة الصلاة و الزكاة و الحج.

الخامس: الروايات الإسرائيلية و الأحاديث الموضوعية

الإسرائيليات: لفظ الإسرائيليات، وإن كان يدل على القصص التي تروى أصلاً عن مصادر يهودية، يستعمله علماء التفسير والحديث ويطلقونه على ما هو أوسع وأشمل من القصص اليهودية، فهو في اصطلاحهم يدل على كل ما تطرق إلى التفسير والحديث من أساطير قديمة منسوبة في أصل روايتها إلى مصدر يهودي أو نصراني أو غيرهما.⁽⁸⁴⁾

المثال: يقول ابن العربي رحمه الله في تفسير قوله تعالى: فَلَمَّا آتَاهُمَا صَالِحًا جَعَلَا لَهُ شُرَكَاءَ فِيمَا آتَاهُمَا فَتَعَالَى اللهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ⁽⁸⁵⁾

المسألة في المعني بها: وفي ذلك قولان: أحدهما: أن المراد بذلك { حواء الأم الأولى، حملت بولدها، فلم تجد له ثقلاً، ولا قطع بها عن عمل، فكلمتا استمر بها ثقل عليها، فجاءها الشيطان وقال لها: إن كنت تعلمين أن هذا الذي يضطرب في بطنك من أين يخرج من جسمك؛ إنه ليخرج من أنفك، أو من عينك، أو من فمك، وربما كان بهيمة؛ فإن خرج سليماً يشبهك تطيعيني فيه؟ قالت له: نعم. فذكرت ذلك لآدم، فقال لها: هو صاحبك الذي أخرجك من الجنة.

فلما ولدت « في حديث طويل « سمته عبد الحارث بإشارة إبليس بذلك عليها، وكان اسمه في الملائكة، الحارث، فذلك قوله تعالى: { فَلَمَّا آتَاهُمَا صَالِحًا جَعَلَا لَهُ شُرَكَاءَ فِيمَا آتَاهُمَا فَتَعَالَى اللهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ } . وذلك مذكور ونحوه في ضعيف الحديث في «الترمذي»⁽⁸⁶⁾ وغيره.

81 أخرجه البخاري في صحيحه: كتاب/المغازي، باب غزوة سيف البحر وهم يتلقون عيرا لقريش و أميرهم أبو عبيدة بن الجراح رضي الله عليه، رقم الحديث/4361 ، و مسلم : ك/الصيد والذبائح وما يؤكل من الحيوان، باب/إباحة ميتات البحر، رقم الحديث/4998.

82 رواه مالك في الموطأ: ك/الطهارة، باب الطهور للوضوء، رقم الحديث/37.

83 أحكام القرآن: 62/1

84 الإسرائيليات في التفسير و الحديث: للدكتور محمد حسين الذهبي : ص/13، مكتبة وهبة - القاهرة، بدون ذكر الطبعة،

85 سورة الأعراف: الآية/190.

86 أخرجه الترمذي في سننه: كتاب التفسير: باب/ومن سورة الأعراف، رقم الحديث/3077. قطعة من الحديث.

واعترض بعضهم على خبر ابن عباس أنه رُوي مرسلًا تارة وتارة مسندًا؛ وهذا مما لا يقدر عندنا في الإخبار، وبه قال النّظام⁽⁷⁵⁾، لأنّ الزواوي يسند تارة ويرسله تارة أخرى، ويسنده رجل ويرسله آخر⁽⁷⁶⁾.

الرابع الحديث الضعيف :

الحديث الضعيف: وهو ما لم يجمع صفة الصحيح أو الحسن، ويتفاوت ضعفه كصحة الصحيح، ومنه ما له لقب خاص، كالموضوع، والشاذ، وغيرهما⁽⁷⁷⁾.

المثال: يقول في تفسير قوله تعالى: { إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخنزِيرِ }⁽⁷⁸⁾.

المسألة في عموم هذه الآية وخصوصها: روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: { أحلّت لنا ميتتان ودمان، فالميتتان السمك والجراد والدمان الكبد والطحال }⁽⁷⁹⁾.

ذكره الدارقطني وغيره، واختلف العلماء في تخصيص ذلك: فمنهم من خصصه في الجراد والسمك، وأجاز أكلهما من غير معالجة ولا ذكاة قاله الشافعي وغيره. ومنهم من منعه في السمك وأجازه في الجراد، وهو أبو حنيفة. ومع اختلاف الناس في جواز تخصيص عموم الكتاب بالسنة فقد اتفقوا على أنه لا يجوز تخصيصه بحديث ضعيف، وهذا الحديث يروي عن ابن عمر وغيره مما لا يصحّ سنده. لأن فيه «عبدالرحمن بن زيد بن أسلم»⁽⁸⁰⁾.

ولكنه ورد في السمك حديث صحيح جدًا: في الصحيحين { عن جابر بن عبد الله أنه خرج مع أبي عبيدة بن الجراح يتلقى عيرا لقريش، وزودنا جرابا من تمر، فانطلقنا على ساحل البحر، فرفع لنا على ساحل البحر كهيئة الكثيب الضخم، فأتيناه فإذا هي دابة تدعى العنبر قال أبو عبيدة: ميتة، ثم قال: بل نحن رسل رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد اضطررتم فكلوا.

قال: فأقمنا عليه شهرا حتى سمنا، وذكر الحديث قال: فلما قدمنا المدينة أتينا رسول الله صلى الله عليه وسلم فذكرنا ذلك له، فقال: هو رزق أخرجته الله لكم، فهل معكم من لحمه شيء فتطعمونا؟

75 هو إبراهيم بن سيار بن هانئ البصري المعروف بالنظام بالطاء المعجمة المشددة... وقد ذهب جماعة من العلماء إلى أن النظام كان في الباطن على مذهب البراهمة الذين ينكرون النبوة وأنه لم يظهر ذلك خوفاً من السيف فكفره معظم العلماء وكفره جماعة من المعتزلة... وسقط من العلية فمات من ساعته في سنة ثلاثين ومائتين تقريباً. انظر: الوافي بالوفايات لصلاح الدين الصفدي: ج/6، ص/12، رقم الترجمة/91، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى: 1420 هـ - 2000 م.

76 أحكام القرآن: 1/97، 96.

77 تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي: ص/90. و انظر: التعريفات للجرجاني: ص/180

78 سورة البقرة: الآية/173

79 أخرجه الدارقطني في سننه: باب الصيد والذبائح والأطعمة وغير ذلك، 4/271، رقم الحديث/25.

80 وهو: عبد الرحمن بن زيد بن أسلم مولى هم المدني: روى عن أبيه وأبي حازم وصفوان بن سليم روى عنه ابن وهب ومرحوم بن عبد العزيز العطار واصبغ بن الفرج وابن أبي مريم وغيرهم، «ضعفه» أحمد بن حنبل وابن معين وعلى المدني: انظر: تهذيب التهذيب: 2/507. وأيضاً انظر: الجرح والتعديل: 5/289 رقم الترجمة/1107.

الثالث: الحديث المرسل : هو ما سقط من آخر إسناده من بعد التابعي.(70)

وقال ابن العربي رحمه الله: والمرسل (مختلف فيه) وهو كل حديث أسقط فيه التابعي ذكر الصحابي. ويذكر ابن العربي رحمه الله حكمه ويقول: والصحيح جواز العمل به بل وجوبه لأن الصحابة كانوا يقولون قال رسول الله صلي الله عليه وسلم فيما أخبروا به عنه.(71)

المثال: قال ابن العربي رحمه الله في تفسير قوله تعالى: شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ (72)

المسألة فيه : « لا خلاف أنه يصومه من رآه (أي رأى الهلال)، فأما من أخبر به فيلزمه الصوم؛ لأن رؤيته قد تكون لمحّة، فلو وقف صوم كل واحد على رؤيته لكان ذلك سبباً لإسقاطه، إذ لا يمكن كل أحد أن يراه وقت طلوعه، وإن وقت الصلاة الذي يشترك في دركه كل أحد ويمتد أمدّه يعلم بخبر المؤذن، فكيف الهلال الذي يخفي أمره ويقصر أمدّه. وقد اختلف العلماء في وجه الخبر عنه (أي عن صوم برؤية الهلال)،

فمنهم من قال: يجزئ فيه خبر الواحد كصلاة، قاله أبو الثور(73)، ومنهم من أجراه مجرى الشهادة في سائر الحقوق، قاله مالك، ومنهم من أجرى أوله مجرى الإخبار و أجرى آخره مجرى الشهادة، وهو الشافعي، وهذا تحكّم ولا عذر له في الاحتياط للعبادة، فإنه يحتاط لدخولها كما يحتاط لخروجها، والاحتياط لدخولها لا يلزم إلا بيقين.

وأما أبو ثور فاستظهر بما روي عن ابن عباس رضي الله عنه قال: {جاء أعرابي إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: أبصرت الهلال الليلة، فقال: أتشهد أن لا إله إلا الله وأنّ محمّدا عبده ورسوله؟ قال: نعم، قال: يا بلال؛ أذن في الناس فليصوموا غداً} (74). خرّجه النسائي والترمذي وأبو داود.

وقال أبو داود: قال ابن عمر رضي الله عنه « أخبرت رسول الله صلى الله عليه وسلم أنني رأيت الهلال، فصام وأمر الناس بالصيام.

70 نزهة النظر لابن حجر: ص/43، نشر المكتبة العلمية بالمدينة المنورة، بدون ذكر التاريخ الطبعة. وانظر: تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي للسيوطي: ص/99، 98، تيسير مصطلح الحديث: ص/70، لمحمود الطحان، فاروقى كتب خانة - ملتان - باكستان.

71 عارضة الأحوذى شرح صحيح الترمذي لابن العربي: 13/311، 310. دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان. و أيضاً انظر: تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي للسيوطي: ص/99، 98، مؤسسة الريان- بيروت. الطبعة: 1424هـ.

72 سورة البقرة: الآية: 185

73 هو إبراهيم بن خالد بن أبي اليمان أبو ثور الكلبي البغدادي الفقيه ويقال كنيته أبو عبد الله ويعرف بأبي ثور: وقال النسائي ثقة مأمون أحد الفقهاء، مات سنة أربعين ومئتين زاد عبيد في صفر: انظر: تهذيب الكمال: 1/344، رقم الترجمة: 165.

74 أخرجه أبو داود في سننه: كتاب الصيام، باب في شهادة الواحد على رؤية هلال رمضان، رقم الحديث/2340، دار السلام للنشر والتوزيع - الرياض - الطبعة الثالثة: 1421هـ - 2000م. (كتب الستة)، و الترمذي في سننه: كتاب الصوم، باب ما جاء في الصوم بالشهادة، رقم الحديث/691، و النسائي في سننه: كتاب الصيام، باب قبول شهادة الرجل الواحد على هلال شهر رمضان، رقم الحديث/2115

بن ثابت ، وهي قوله : { لقد جاءكم رسول من أنفسكم } ؛ وقوله : { من المؤمنين رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه }⁽⁶⁶⁾ .

قلنا : إنّ القرآن لا يثبت إلا بنقل التواتر، بخلاف السنّة فإنّها تثبت بنقل الأحاد. والمعنى فيه أنّ القرآن معجزة النبيّ صلى الله عليه وسلّم الشاهدة بصدقه، الدالّة على نبوّته، فأبقاها الله على أمّته ، وتولّى حفظها بفضله، حتّى لا يزداد فيها ولا ينقص منها. والمعجزات إمّا أن تكون معاينة إن كانت فعلا ، وإمّا أن تثبت تواترا إن كانت قولاً، ليقع العلم بها، أو تنقل صورة الفعل فيها أيضا نقلا متواترا حتّى يقع العلم بها، كأنّ السامع لها قد شاهدها، حتّى تنبني الرّسالة على أمر مقطوع به، بخلاف السنّة ؛ فإنّ الأحكام يعمل فيها على خبر الواحد ؛ إذ ليس فيها معنى أكثر من التّعبد.

وقد كان النبيّ صلى الله عليه وسلّم يرسل كتبه مع الواحد، ويأمر الواحد أيضا بتبليغ كلامه، ويبعث الأمراء إلى البلاد وعلى السرايا؛ وذلك لأنّ الأمر لو وقف فيها على التواتر لما حصل علم ، ولا تمّ حكم، ... الخ.

ثم يذكر ابن العربي رحمه الله حديث جمع القرآن في عهد أبي بكر رضي الله عنه بالتفصيل وفيه قال زيد بن ثابت: وجدت آخر براءة مع خزيمة بن ثابت: {لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ} ويذكر بعده رواية الزهري⁽⁶⁷⁾: قال خارجه بن زيد بن ثابت أنّ زيد بن ثابت قال: فقدت آية من سورة كنت أسمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقرؤها: {من المؤمنين رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه فمنهم من قضى نحبه}⁽⁶⁸⁾ فالتمستها فوجدتها مع خزيمة بن ثابت أو أبي خزيمة، فألحقتها في سورتها. ثم يعقب عليها بقوله: « المسئلة الثالثة: إذا ثبت هذا فقد تبين في أثناء الحديث أنّ هاتين الآيتين في براءة، وآية الأحزاب لم تثبت بواحد، وإنّما كانت منسية، فلمّا ذكرها من ذكرها أو تذكّرها من تذكّرها عرفها الخلق، كالرجل تنساه، فإذا رأيت وجهه عرفته ، أو تنسى اسمه وتراه، ولا يجتمع لك العين والاسم، فإذا انتسب عرفته». ⁽⁶⁹⁾

فمعنى ذلك أنّ القرآن لا يثبت إلا بالتواتر. و أيضا يتجلى لنا أنّ العقل المجرد لا يستطيع الوصول إلى فهم سليم لأيات القرآنية إلا بالاستفادة من الأحاديث و الأثار و أقوال الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين. لان زمن نزول القرآن هو زمنهم، عاشوا فيه و شاهدوا نزول القرآن.

66 سورة الأحزاب: الآية/23

67 الزهري: هو ابن شهاب: محمد بن مسلم بن شهاب الزهري، كنى بأبي بكر. قال الحافظ : الفقيه الحافظ متفق على جلالته و اتقانه. من رؤوس الطبقة الرابعة، توفي سنة خمس وعشرين. وقيل قبل ذلك بسنة او سنتين : تهذيب الكمال 220/17، رقم الترجمة/6195. تقريب التهذيب : ص/896، رقم الترجمة/6336. ، التهذيب 48/6 ، وايضا انظر: وفيات الأعيان لابن خلكان، 177، 178/4 ، رقم الترجمة/563.

68 سورة الأحزاب: الآية/23

69 أحكام القرآن: 516/2 - 518.

الخامس: أنه المرتفع من الأرض؛ قاله ابن جبير والضّحّاك.

السادس: أنها المكان المستوي؛ قاله ابن عباس.

ثم يقول ابن العربي: «هذه الأقوال منها ما تفسّر لغة ، ومنها ما تفسّر نقلا ؛ فأما التي تفسّر لغة فكلّ أحد يشترك فيه ؛ لأنها مشتركة المدرك بين الخلق .

وأما ما يفسّر منها نقلا فمفتقر إلى سند صحيح يبلغ إلى النبيّ صلى الله عليه وسلّم إلا أنه تبقى هاهنا نكتة ؛ وذلك أنه إذا نقل الناس تواترا أنّ هذا موضع كذا ، أو أنّ هذا الأمر جرى كذا ، أو وقع لزم قبوله ، والعلم به ؛ لأنّ الخبر المتواتر ليس من شرطه الإيمان ، وخبر الأحاد لا بدّ من كون المخبر به بصفة الإيمان؛ لأنّه بمنزلة الشّاهد، والخبر المتواتر بمنزلة العيان.⁽⁶²⁾ ثم يقول : والذي شاهدت عليه الناس، ورأيتهم يعنونها تعيين تواتر دمشق، ففي سفح الجبل في غربيّ دمشق ماثلا إلى جوفها موضع مرتفع تتشقق منه الأنهار العظيمة، وفيها الفواكه البديعة من كلّ نوع، وقد اتّخذ بها مسجد يقصد إليه، ويتعبّد فيه».⁽⁶³⁾

فترى أنه أخذ خبر المتواتر منقول عن الناس بالشهادات و ليس منقولا عن النبي صلى الله عليه وسلم لتوضيح المراد لكلمة «ربوة» لان الخبر المتواتر تفيد علم اليقين و هي بمنزلة العيان. فإذا لم يوجد أي دليل لا الحديث النبي ولا أي خبر المتواتر فكيف يمكن للباحث أن يفهم المراد بهذه الكلمة؟ يعني مجرد العقل لا يكفي لتوضيح مثل هذه الأمور.

الثاني: خبر الواحد: هو ما لم يوجد فيه شروط المتواتر سواء كان الراوي له واحدا أو أكثر. واختلف في حكمه؛ فالذي عليه جماهير المسلمين من الصّحابة والتابعين، فمن بعدهم من المحدّثين والفقهاء وأصحاب الأصول: أنّ خبر الواحد الثّقة حجّة من حجج الشّرع يلزم العمل بها ، ويفيد الظنّ ولا يفيد العلم ، وأنّ وجوب العمل به عرفناه بالشّرع لا بالعقل.⁽⁶⁴⁾

المثال: ضمن تفسير قوله تعالى: لقد جاءكم رسولٌ من أنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ⁽⁶⁵⁾

المسألة الأولى: في ثبوت هذه الآية: يقول ابن العربي: اعلموا وفّقكم الله أنّ هذه مسألة عظيمة القدر، وذلك أنّ الرّافضة كادت الإسلام بآيات وحروف نسبتها إلى القرآن لا يخفي على ذي بصيرة أنّها من البهتان الذي نزع به الشيطان ، وادّعوا أنّهم نقلوها وأظروها حين كتمناها نحن ، وقالوا : إنّ الواحد يكفي في نقل الآية والحروف كما فعلتم ، فإنكم أثبتتم آية بقول رجل واحد ، وهو خزيمة

62 أحكام القرآن: 269/3.

63 أحكام القرآن: 269/3.

64 شرح النووي على صحيح مسلم: 141/1، باب صحة الاحتجاج بالحديث المعنعن. مكتبة الرشد ناشرون، الرياض - الطبعة الأولى: 1425هـ - 2004م.

65 سورة التوبة: الآية/28.

فقد رأينا أن ابن العربي رحمه الله أورد الحديث بسنده إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم مستدلاً به على ما يقوله الرجل المسلم إذا رأى الهلال، ضمن تفسير قوله تعالى: **وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَاكُم** (59).

لقد رأينا أن ابن العربي يورد الأحاديث للاستدلال بها في المسائل الفقهية كانت أم العقديّة عند تفسير آيات القرآن ثم يوضح درجة الحديث من حيث الصحة و الضعف. و أيضاً أنه يلتفت إلى أقوال الصحابة و التابعين إذا لم يجد ما يطمئنه في الروايات المأثورة. ثم يعطى الأهمية للعرف و العادات لإيضاح المسئلة إذا كانت الحجة إليه تدعى.

رابعاً: أثر استدلال بالحديث باقسامها المختلفة في تفسير القرآن الكريم.

منذ وفات النبي صلى الله عليه وسلم توجهت جهود علماء الأمة إلى خدمة القرآن و السنة خدمة لا مثيل لها في عهد البشرية جمعاء، و من أعظم ما قاموا به تحقيق معرفة الأحاديث النبوية، أي معرفة طرقها و متونها صحيحها و حسنها و ضعيفها و متصلها و مرسلها و منقطعها و مشهورها و غريبها و ما إلى ذلك، و قد اخترنا من هذه المصطلحات بعضها لكي نعرف اهتمام ابن العربي رحمه الله بها و موقفه فيها و أثرها في تفسير القرآن.

الأول: «الخبر المتواتر: هو ما نقله من يحصل العلم بصدقهم عن مثلهم من أوله إلى آخره ، و حديث «من كذب علي متعمداً فليتبوأ مقعده من النار» متواتر (60).

المثال: ضمن تفسير قوله تعالى: **وَجَعَلْنَا ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ آيَةً وَآوَيْنَاهُمَا إِلَىٰ رَبْوَةٍ ذَاتِ قَرَارٍ وَمَعِينٍ** (61)

ذكر القاضي عدة أقوال في تعيين الربوة والمراد منها:

الأول: أنها الرملة؛ وهي فلسطين؛ قاله أبو هريرة ورواه.

الثاني: قال قتادة: هي بيت المقدس أقرب الأرض إلى السماء بثمانية عشر ميلاً.

الثالث: أنها دمشق؛ قاله ابن المسيب، ورواه ابن وهب وأشهب عن مالك.

الرابع: أنها مصر قاله ابن زيد بن أسلم. وليس الربا إلا بمصر، والماء يرسل فيكون الربا عليها القرى، ولولا ذلك غرقت.

59 سورة البقرة: الآية: 185 .

60 تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي للسيوطي : ص/271. مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، (1424هـ - 2003م)،

61 سورة المؤمنون: الآية/ 50.

وقد «كان التَّبَيُّ - صَلَّى اللهُ عليه وسلَّم - يكْتَبِرُ إذا رأى الهلال، ويكْتَبِرُ في العيد»، فأما تكبيره إذا رأى الهلال فلم يثبت، أما إنَّه روى أبو داود وغيره عن قتادة بلاغا عن التَّبَيِّ - صَلَّى اللهُ عليه وسلَّم - حديثين متعارضين: أحدهما: «أَنَّ التَّبَيِّ - صَلَّى اللهُ عليه وسلَّم - كان إذا رأى الهلال أَعْرَضَ عنه»⁴⁴. الثَّانِي: «أَنَّهُ كان إذا رآه قال: هلال خير ورشد، أمنت بالَّذي خلقك ثلاث مرّات ثم يقول: الحمد لله الَّذي ذهب بشهر كذا وجاء بشهر كذا»⁴⁵. قال القاضي: ولقد كتبه فما وجدت له طعما. وقد أخبرنا المبارك بن عبد الجَبَّار⁽⁴⁶⁾، أخبرنا ابن زوج الحرّة⁽⁴⁷⁾ أنبأنا النَّجَّي⁽⁴⁸⁾، أنبأنا ابن محبوب⁽⁴⁹⁾، أنبأنا ابن سورة⁽⁵⁰⁾، أنبأنا محمّد بن بَشَّار⁽⁵¹⁾، أنبأنا أبو عامر العقدي⁽⁵²⁾، أنبأنا سليمان بن سفيان المدني⁽⁵³⁾، أنبأنا بلال بن يحيى بن طلحة بن عبيد الله⁽⁵⁴⁾ عن أبيه⁽⁵⁵⁾ عن جدّه طلحة بن عبيد الله⁽⁵⁶⁾ { أَنَّ التَّبَيِّ صَلَّى اللهُ عليه وسلَّم كان إذا رأى الهلال قال: اللَّهُمَّ أهله علينا باليمن والإيمان والسَّلَامَة والإسلام }⁽⁵⁷⁾.

قال ابن سورة: حسن غريب.

قال القاضي: وهو أثبت من المتقدّم⁽⁵⁸⁾.

- 44 أخرجه أبو داؤد في سننه: باب ما يقول الرجل إذا رأى الهلال: 325/4، رقم الحديث/5093. و قال ابو داؤد: ليس عن النبي صلى الله عليه وسلم في هذا الباب حديث مسند صحيح.
- 45 نفس المرجع: 324/4، رقم الحديث/5092، و قال الألباني ضعيف الإسناد.
- 46 ابن الطيوري الشيخ الامام، المحدث العالم المفيد، بقية النقلة المكثرين أبوالحسين المبارك بن عبد الجبار بن أحمد بن القاسم بن أحمد بن عبدالله البغدادي الصيرفي ابن الطيوري. (م411هـ - ت500هـ) مات عن تسعين سنة. سير أعلام النبلاء: 213/19، رقم الترجمة/132.
- 47 محمد بن عبد الواحد بن محمد بن جعفر. أبو عبد الله البغدادي البزاز ابن زوج الحرّة. مكثر، سمع: أبا عليّ الفارسي النحوي، وأبا عمر بن حيويه، وغيرهما، روى عنه الخطيب، ووثقه، توفي سنة 428هـ. تاريخ الإسلام للذهبي: 245/29، رقم الترجمة/282. دار الكتاب العربي بيروت - لبنان، الطبعة الأولى: 1409هـ - 1988م.
- 48 لم أجد ترجمته
- 49 المحبوبي: الامام المحدث، مفيد مرو، أبو العباس، محمد بن أحمد بن محبوب بن فضيل، المحبوبي المروزي راوي جامع أبي عيسى عنه. قال حاكم: سماعه صحيح. سير أعلام النبلاء: 537/15، رقم الترجمة/315.
- 50 محمد بن عيسى بن سورة بن موسى بن الضحاك السلميّ الترمذي أبو عيسى صاحب الجامع أحد الأئمة من الثانية عشرة مات سنة (279هـ): تقريب التهذيب: ص/886، رقم الترجمة/6246.
- 51 محمد بن بشار بن عثمان العبدي البصري أبو بكر بندار (م167هـ - ت252هـ) ثقة من العاشرة وله بضع وثمانون سنة: تقريب التهذيب: ص/828، رقم الترجمة/5791. و ذكره ابن حبان في الثقات: 111/9.
- 52 عبد الملك بن عمرو القيسي أبو عامر العقدي بفتح المهملة والقاف ثقة من التاسعة مات سنة (204هـ أو 205هـ): تقريب التهذيب: ص/625، رقم الترجمة/4227، و أيضاً ذكره ابن حبان في الثقات: 388/8.
- 53 سليمان بن سفيان التيمي مولاهم أبو سفيان المدني ضعيف من الثامنة: تقريب التهذيب: ص/408، رقم الترجمة/2578. و أيضاً انظر: تهذيب الكمال: 56/8، رقم الترجمة/2502.
- 54 بلال بن يحيى بن طلحة بن عبيد الله التيمي المدني لين من السابعة: تقريب التهذيب: ص/180، رقم الترجمة/793.
- 55 يحيى بن طلحة بن عبيد الله التيمي المدني ثقة من الثالثة. تقريب التهذيب: ص/1058، رقم الترجمة/7622.
- 56 طلحة بن عبيد الله بن عثمان بن عمرو بن كعب بن سعد بن تيم بن مرة التيمي أبو محمد المدني أحد العشرة مشهور استشهد يوم الجمل سنة (36هـ) وهو بن ثلاث وستين، تقريب التهذيب: ص/464، رقم الترجمة/3044. انظر: الإصابة في تمييز الصحابة: 220/2، رقم الترجمة/4266.
- 57 أخرجه الترمذي في سننه: كتاب الدعوات، باب/ما يقول عند رؤية الهلال، رقم الحديث/3451.
- 58 يعني الحديث الذي ذكره قبل حديث الترمذي وهو حديث قتادة مرفوعاً: أن النبي صلى الله عليه وسلم إذا رأى الهلال قال: « هلال خير ورشد...» أحكام القرآن: 98/1.

ثم يذكر مسألة أخرى مستدلاً بالحديث أيضاً، وهي كيفية الاستئذان ويقول: « وهو بالسلام، وصفته ما روي عن أبي سعيد الخدري قال: كنت في مجلس من مجالس الأنصار إذ جاء أبو موسى كأنه مذعور فقال استأذنت على عمر ثلاثاً فلم يؤذن لي فرجعت فقال ما منعك قلت استأذنت ثلاثاً فلم يؤذن لي فرجعت وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا استأذن أحدكم ثلاثاً فلم يؤذن له فليرجع فقال والله لتقيمنّ عليه بيّنة أمنكم أحد سمعه من النبي صلى الله عليه وسلم فقال أبي بن كعب والله لا يقوم معك إلا أصغر القوم فكنت أصغر القوم فقممت معه فأخبرت عمر أنّ النبي صلى الله عليه وسلم قال ذلك⁽³⁸⁾. وهذا حديث صحيح لا غبار عليه. وحكمة التعداد في الاستئذان أن الأولى استعلام، والثانية تأكيد، والثالثة إعدار.⁽³⁹⁾

ثم يقول رحمه الله في مسألة أخرى: وهذا (أي ما مضى من طريق الاستئذان) كله في بيت ليس لك؛ فأما بيتك الذي تسكنه فإن كان فيه أهلك فلا إذن عليها، وإن كانت فيه معك أمك أو أختك فقالوا تنحج واضرب برجليك حتى تنتبه لدخولك، لأن الأهل لا حشمة بينك وبينها. وأما الأم والأخت فقد تكون على حالة لا تحب أن تراها فيها.

واستدل ابن العربي رحمه الله على ذلك بالحديث الصحيح الذي روى عن عطاء بن يسار⁽⁴⁰⁾ { أنّ رجلاً قال للنبي: أستأذن على أمتي؟ قال: نعم. قال: إني أخدمها. قال: استأذن عليها. قال: فعاوده ثلاثاً قال: أتحب أن تراها عريانة؟ قال: لا، قال: فاستأذن عليها }⁽⁴¹⁾ ⁽⁴²⁾

أكثر ما يكون استدلال ابن العربي رحمه الله بالأحاديث النبوية هكذا واضح الدلالة، كما لاحظنا في الأمثلة السابقة آنفاً. وهذا أيضاً يدل على اهتمامه بالحديث الشريف.

ثالثاً: إيراد الأحاديث مسندة إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم

القاضي أبو بكر ابن العربي رحمه الله وإن كان من المتأخرين لكن له عناية خاصة بالأحاديث الشريفة، فيروي بعضها بسنده إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، ويستدل بها عند التفسير، وينبغي لنا أن نرى بعض الأمثلة منها:

المثال: قال القاضي ابن العربي رحمه الله في تفسير قوله تعالى: **وَلْيُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَاكُمْ**⁽⁴³⁾. «قال علماؤنا: معناه تكبروا إذا رأيتم الهلال، ولا يزال التكبير مشروعاً حتى تصلي صلاة العيد،

38 أخرجه البخاري في صحيحه: كتاب الاستئذان، باب التسليم والاستئذان ثلاثاً، رقم الحديث/6245.

39 أحكام القرآن: 3/313.

40 عطاء بن يسار الهلالي، أبو محمد المدني، مولى ميمونة، ثقة فاضل، صاحب مواعظ وعبادة، من صغار الثانية، مات سنة أربع وتسعين وقيل بعد ذلك. تقريب التهذيب: ص/679، رقم الترجمة/4638.

41 أخرجه الإمام مالك في الموطأ: 2/963، رقم الحديث/1729، بتحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي - مصر. بدون ذكر التاريخ.

42 أحكام القرآن: 3/311، 314. مختصراً.

43 سورة البقرة: الآية: 185.

لتوضيح معنى القنطار، منهم من قال المراد منه ألف و مائتا أوقية ومنهم من قال ثمانون ألف درهم أو سبعون ألف دينار و قيل غير ذلك. ثم يقول ابن العربي رحمه الله أن هذه الأقوال كلها تحكّم في الأكثر و قد روي بعضها عن النبي صلى الله عليه وسلم و لا يصح في هذا الباب شيء، و الذي يصح في ذلك أنه المال الكثير الوزن و هذا عرف عربي. ثم يذكر رايه و يقول: أن الصداق يوضع و يقرر حسب اتفاق الزوجين.⁽³¹⁾

فأينما أن ابن العربي رحمه الله سرد الأحاديث و الآثار لتوضيح المسئلة أعني الجواز في كثرة صداق النساء و قلتها، و في توضيح معنى القنطار. وإذا لم يجد شيئاً ثابت عن النبي صلى الله عليه وسلم فذهب إلى العرف لتوضيح معنى الكلمة.

مثال آخر: في قوله تعالى: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْتَأْذِنُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَى أَهْلِهَا ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ (27) فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا فِيهَا أَحَدًا فَلَا تَدْخُلُوهَا حَتَّى يُؤْذَنَ لَكُمْ وَإِنْ قِيلَ لَكُمْ ارْجِعُوا فَارْجِعُوا هُوَ أَزْكَى لَكُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ⁽³²⁾.

فإن ابن العربي رحمه الله استنبط من هذه الآيات عددة مسائل واستدل فيها بالأحاديث الصحيحة، و يقول في تفسيرها: «اعلموا و فقمكم الله _ أن الله سبحانه و تعالى خصّص النَّاسَ بِالْمَنَازِلِ، و سترهم فيها عن الأبصار، و ملّكهم الاستمتاع بها على الانفراد، و حجز على الخلق أن يطلعوا على ما فيها من خارج أو يلجوها بغير إذن أربابها؛ لئلا يهتكوا أستارهم، و يبلوا في أخبارهم.

واستدل عليه بالحديث الصحيح فقال: «وتحقيق ذلك ما روي في الصّحاح عن سهل بن سعد⁽³³⁾ قال: { اطّلع رجل من حجرة في حجر النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

ومع النَّبِيِّ مدرى⁽³⁴⁾ يحكّ بها رأسه، فقال: لو أعلم أنّك تنظر لطمعت به في عينك، إنّما جعل الاستئذان من أجل البصر {⁽³⁵⁾.

ومن حديث أنس أيضاً: { فقام النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إليه بمشقص⁽³⁶⁾، فكأنّي أنظر إليه يختل الرّجل ليطعنه {⁽³⁷⁾.

31 أحكام القرآن: 385، 386/1.

32 سورة النور: الآية/28، 27.

33 هو سهل بن سعد بن مالك بن خالد بن ثعلبة بن حارثة بن عمرو بن الخزرج بن ساعدة الأنصاري الساعدي من مشاهير الصحابة يقال كان اسمه حزناً فغيره النبي صلى الله عليه وسلم ، قال الزهري مات النبي صلى الله عليه وسلم... عليه وسلم وهو بن خمس عشرة سنة وهو آخر من مات بالمدينة من الصحابة مات سنة إحدى وتسعين، وقيل غيره. الإصابة في تمييز الصحابة: لابن حجر: 87/2، رقم الترجمة/3533.

34 المدري والمدراة: شيء يعمل من حديد أو خشب على شكل سنّ من أسنان المشط وأطول منه يسرح به الشّعر المتلبد ويستعمله من لا مشط له

35 أخرجه البخاري في صحيحه: كتاب الاستئذان، باب الاستئذان من أجل البصر، رقم الحديث/6241.

36 المشقص: نصل السّهم إذا كان طويلاً غير غريض فإذا كان عريضاً فهو المغبلة. النهاية في غريب الحديث و الأثر: لابن الأثير، 490/2، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، بدون ذكر التاريخ.

37 أخرجه البخاري في صحيحه: كتاب الاستئذان، باب الاستئذان من أجل البصر، رقم الحديث/6242.

والذي عندي (أي عند ابن العربي): أنه إن قوي الإسلام زالوا، وإن احتيج إليهم أعطوا سهمهم، كما كان يعطيه رسول الله صلى الله عليه وسلم، واستدل على تلك المسئلة بالحديث الصحيح أيضاً ويقول: فإن الصحيح قد روي فيه: { بدأ الإسلام غريباً وسيعود غريباً كما بدأ } (25) (26).

و محل الاستشهاد هنا أن ابن العربي رحمه الله استدل بهذا الحديث على إنهاء سهم المؤلفه قلوبهم في حال كون الإسلام عزيزاً قوياً، أما في حال الضعف والوهن فيظل باقياً.

فأينما أن ابن العربي يناقش الآيات ثم يقول الرأي مستدلاً بالحديث و يأتي بذلك الحديث برهانا عليه.

2: في أحكام المعاملات: ضمن تفسير قوله تعالى: وَإِنْ أَرَدْتُمْ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَكَانَ زَوْجٍ وَآتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا أَتَأْخُذُونَهُ بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُبِينًا (27).

قال القاضي أبو بكر ابن العربي رحمه الله في تفسير قوله تعالى: وَآتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنطَارًا « يقول: فيه جواز كثرة الصداق، وإن كان النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه كانوا يقللونه». واستدل على ذلك بالأثر الذي نقل عن عمر رضي الله عنه أنه قال على المنبر: ((ألا لا تغالوا في صدقات النساء، فإنها لو كانت مكرمة في الدنيا وتقوى عند الله لكان أولاكم بها رسول الله صلى الله عليه وسلم؛ ما أصدق قط امرأة من نسائه ولا من بناته فوق اثنتي عشرة أوقية « فقامت إليه امرأة فقالت: يا عمر، يعطينا الله وتحرمنا أنت؟ أليس الله سبحانه يقول: { وآتيتم إحداهن قنطاراً فلا تأخذوا منه شيئاً } فقال عمر: « امرأة أصابت وأمير أخطأ » (28).

ثم يسوق ابن العربي رحمه الله الأحاديث والآثار تأييداً لما قرره في هذه المسألة، أي في كثرة الصداق و قتلها، قائلاً: وقد ثبت في الصحيح أن عبدالرحمن بن عوف تزوج امرأة بنوأة من ذهب، يقال هي خمسة دراهم (29). وعن النبي صلى الله عليه وسلم: أن رجلاً تزوج امرأة على نعلين، فقال لها النبي صلى الله عليه وسلم: ((أرضيت عن مالك بهاتين النعلين)) (30) ثم يذكر أقوال الصحابة و التابعين مثل أبي هريرة و ابن عباس و أبو سعيد الخدري و قتادة و مجاهد و ابن المسيب

- 25 أخرجه مسلم في صحيحه: كتاب الايمان ، باب بيان أن الاسلام بدأ غريباً وسيعود غريباً، رقم الحديث/372.
 26 أحكام القرآن: 450/2
 27 سورة النساء: الآية/20.
 28 أخرجه الحاكم في المستدرک: 211/2، رقم الحديث/2787، بألفاظ مختلفة . و أيضاً انظر :مشکل الآثار للطحاوي: 221/11.
 29 أخرجه مسلم في صحيحه : كتاب النکاح، باب الصداق و جواز كونه تعليم قرآن و خاتم حديد، و غير ذلك من قليل و كثير و استحباب كونه خمسمائة درهم لمن لا يجحف به، رقم الحديث/3495 .
 30 أخرجه أحمد في مسنده: 450/24، رقم الحديث/15679، بألفاظ مختلفة: أن رجلاً تزوج امرأة على نعلين قال فأتت النبي صلى الله عليه وسلم فقالت ذلك له فقال أرضيت من نفسك و مالك بنعلين قالت نعم قال شعبة فقلت له كأنه أجاز ذلك قال كأنه أجازة قال شعبة ثم لقيته فقال أرضيت من نفسك و مالك بنعلين فقالت رأيت ذلك فقال وأنا أرى ذلك .

فالفقه الإسلامي عبارة عن الشريعة التي تعبدنا الله سبحانه بها، الواردة في الكتاب والسنة، وأئمة الاجتهاد بذلوا جهودهم في استنباط أحكام دين الله وشرعه من القرآن والسنة.

1 : في أحكام العبادات: في قوله تعالى: وَأَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفِي النَّهَارِ وَزُلْفًا مِنَ اللَّيْلِ إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ ذَلِكَ ذَكَرَى لِلذَّاكِرِينَ⁽¹⁹⁾.

ذكر ابن العربي رحمه الله في تفسير هذه الآية: « هذه الآية و ست آيات الأخرى في كتاب الله متضمنة ذكر الصلاة، ولا خلاف أن هذه الآية تضمنت الصلوات الخمس، أما الاختلاف فهو في تأويل - طرفين والزلف - ويقول: «والذي نختاره أنه ليس في النهار من الصلوات إلا الظهر والعصر، وبقاها في الليل، فزلف الليل ثلاث: في ابتدائه، وهي المغرب، وفي اعتدال فحتمته، وهي العشاء، وعند انتهائه وهي الصبح. وأما طرفا النهار فهما الدلوك والزوال وهو طرفه الأول، والدلوك الغروب، وهو طرفه الثاني. واستدل على ذلك بالحديث الصحيح، حيث قال النبي صلى الله عليه وسلم (من أدرك ركعة من العصر قبل أن تغرب الشمس فقد أدرك العصر)⁽²⁰⁾.⁽²¹⁾

فمعنى ذلك أنه داخل في النهار، و إذا غربت الشمس، فقد فات عنه وقت صلاة العصر و دخل وقت الليل.

مثال آخر: في تفسير قوله تعالى: إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ⁽²²⁾

قال ابن العربي رحمه الله في تفسير هذه الآية: أن الآية من أمهات الآيات، و أن الله سبحانه وتعالى خص بعض الناس بالأموال دون البعض، نعمة منه عليهم، وجعل شكر ذلك منهم إخراج سهم يؤديه إلى من لا مال له. وكلمة الصدقة متى أطلقت في القرآن فالمراد منها هي صدقة الفرض، واستدل على ذلك المعنى بالحديث الصحيح : ((أمرت أن أخذ الصدقة من أغنيائكم وأردتها على فقرائكم))⁽²³⁾. وهذا نص في ذكر أحد الأصناف الثمانية قرآنا وسنة⁽²⁴⁾. ثم تعرض في نفس الآية لمسألة وهي: اختلاف بقاء (الْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ) فيقول رحمه الله: من العلماء من قال: هم زائلون؛ قاله جماعة، وأخذ به مالك. ومنهم من قال: هم باقون؛ لأن الإمام ربما احتاج أن يستألف على الإسلام، وقد قطعهم عمر لما رأى من إعزاز الدين.

19 سورة اليهود: الآية/114.

20 أخرجه البخاري في صحيحه: كتاب مواقيت الصلاة، باب من أدرك من الفجر ركعة، رقم الحديث /579

21 أحكام القرآن: 26/3.

22 سورة التوبة: الآية/60.

23 الجامع لأحكام القرآن: للقرطبي ج/3، ص/337، في تفسير الآية/ 272 من سورة البقرة، مؤسسة مناهل العرفان، بيروت و مكتبة الغزالي بدمشق. بدون ذكر التاريخ.

24 أحكام القرآن: ج/2، ص/444.

قاطعاً بوجودها وثبوتها، لا يرى خلافها أنه يصح أو يكون أبداً. وذلك كاعتقاد الإنسان بوجود خالقه، وعلمه به، وقدرته عليه، ولفائه به بعد موته، ونهاية حياته، وكاعتقاده بوجود طاعته فيما بلغه من أوامره ونواهيه... الخ»⁽¹³⁾.

المثال: في تفسير قوله تعالى: وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يُعَلِّمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبُرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِي ظِلْمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ⁽¹⁴⁾.

يقول ابن العربي رحمه الله في تفسير هذه الآية: «هذه الآية أصل من أصول عقائد المسلمين، وركن من قواعد الدين، و في هذه الآية إشارة إلى خمسة أصول وجاءت العبارة عنها بقوله تعالى: إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَيُنزِلُ الْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَادَا تَكْسِبُ غَدًا وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ⁽¹⁵⁾»

الأصل الأول: الساعة وما يتعلق بها،

الأصل الثاني: تنزيل الغيث وما يترتب عليه من الإحياء والإنبات،

الأصل الثالث: ما تحويه الأرحام،

الأصل الرابع: قوله تعالى: وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَادَا تَكْسِبُ غَدًا، وهو ما خبأه الله تعالى عن الخلق تحت أستار الأقدار.

الأصل الخامس: قوله تعالى: وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ، نبأ به عن العاقبة التي انفرد بالاطلاع عليها رب العزة. ثم يذكر الحديث عن النبي صلي الله عليه وسلم في تأكيد هذه الجملة عن جماعة من الصحابة، منهم أبو ذر و أبو هريرة: وهو حديث جبريل (عليه السلام) المشهور.⁽¹⁶⁾ (17).

ثانيا: الاستدلال بالحديث لأحكام الفقهية.

المراد بالفقه: هو العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية،

وقيل: هو الإصابة والوقوف على المعنى الخفي الذي يتعلق به الحكم، وهو علم مستنبط بالرأى والاجتهاد، ويحتاج فيه إلى النظر والتأمل ولهذا لا يجوز أن يسمى الله تعالى فقيها لأنه لا يخفي عليه شيء.⁽¹⁸⁾

13 عقيدة المؤمن لأبي بكر جابر الجزائري: ص/21، مكتبة الكليات الأزهرية، الطبعة الثانية، 1398هـ - 1978م.

14 سورة الأنعام: الآية/59.

15 سورة لقمان: الآية/34.

16 أخرجه النسائي في سننه: كتاب الايمان وشرائعه، باب صفة الايمان والاسلام، رقم الحديث/4994.

17 أحكام القرآن: 219/2، 220.

18 الفقه الإسلامي وأدلته: للدكتور وهبة الزحيلي، 29/1، دار الفكر المعاصر، بيروت- لبنان، الطبعة الرابعة، 1418هـ - 1997م. وايضاً انظر: الأبهاج في شرح المنهاج: لعلي بن عبد الكافي السبكي، 28/1 دار الكتب

العلمية بيروت، الطبعة الأولى: 1404هـ - 1974م. و التعريفات: للجرجاني: ص/119.

3. ويشير إلى عدد المسائل التي يتناولها تحت كل آية، فمثلاً يقول : سورة الفاتحة ، فيها خمس آيات ، الآية الأولى : [بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ(1)] . فيها مسألتان : ثم يبدأ في شرحهما.(6)
4. وعند التفسير يبين معاني المفردات في اللغة.
5. ويستنبط المسائل من الآية مستنداً إلى الآيات القرآنية ، والأحاديث الصحيحة.
6. ويحدّر من الاعتماد على الأحاديث الضعيفة أثناء التفسير، ويتجنب الخوض في الإسرائيليات ، بل يكشف خطرهما والزيف فيها.
7. و يستخدم اللغة في استنباط المعاني الآيات كما في قوله تعالى: وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُورَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ (7) يقول: فنظرنا في موارد (ه ج ر) في ((لسان العرب)) على هذا النظام فوجدناها سبعة . . . وكان مرجع الجميع إلى البعد فمعنى الآية : أبعدوهن في المضاجع.(8) وهكذا منهجه كما صرح بذلك في مقدمة كتابه « أحكام القرآن ».(9)
8. وكثيراً ما يذكر موقف المذهب المالكي في المسائل بقوله : «قال علماؤنا»
9. وقد لوحظ في تفسيره منه روح التعصب والدفاع عن مذهبه، والترويج له، ولكن لم يبلغ هذا التعصب إلى الحد الذي يجعله يفند كلام مخالفه إذا كان وجيهاً ومقبولاً، وهكذا كان منهجه في التفسير.(10)
- بعد ما عرفنا شخصية المفسر و كتابه ننتقل إلى الجانب الحديثي و أثره في تفسير القرآن الكريم. ولهذا سوف نعرض الأمثلة من هذا الكتاب لتوضيح و أهمية استخدام الأحاديث لتفسير كتاب الله و فهمه.

أولاً: الاستدلال بالحديث في مسائل العقيدة.

- والمراد: بالعقيدة هي العقيدة جمعها عقائد، وهو ما يقصد فيه نفس الاعتقاد دون العمل.(11)
- وقال الشيخ أبو بكر جابر الجزائري(12) : «العقيدة هي المجموعة من قضايا الحق البديهية المسلمة بالعقل، والسمع، والفترة يعقد عليها الإنسان قلبه، ويثني عليها صدره جازماً بصحتها

- 6 أحكام القرآن : لابن العربي ، 7/1 .
- 7 سورة النساء: الآية/34 .
- 8 أحكام القرآن : 439/1 ، 440 .
- 9 أحكام القرآن : 5/1 .
- 10 راجع لمنهجه : مدرسة التفسير في الأندلس : للشيخ مصطفى ابراهيم المثني، ص/ 149 ، مؤسسة الرسالة - بيروت ، الطبعة الأولى ، (1406هـ - 1986م) ، و أيضاً : التفسير والمفسرون : للذهبي ، 394/2 ، و مقدمة المحقق لأحكام القرآن ، لابن العربي ، 30/1 .
- 11 التعريفات للجرجاني : ص/171 ، دار الفكر للطباعة والنشر بيروت - لبنان الطبعة الأولى 1418هـ - 1997م .
- 12 هو الواعظ بالمسجد النبوي الشريف بالمدينة المنورة حالياً و صاحب كتاب « أيسر التفاسير لكلام العلي الكبير»

أ : ترجمة القاضي أبو بكر ابن العربي المالكي رحمه الله و الشخصية:

1. اسمه ونسبه: هو الإمام العلامة الحافظ القاضي محمد بن عبدالله بن محمد بن عبدالله بن أحمد المعافري ، الأندلسي، الإشبيلي، المالكي. المعروف بابن العربي، يكنى أبا بكر.(3)
 2. مولده : وكان مولده في إشبيلية(4) ليلة الخميس لثمان بقين من شعبان سنة ثمان وستين وأربعمائة من الهجرة، أي 22 شعبان 468هـ الموافق 31 مارس 1076م.(5)
- من المعروف أن ابن العربي كان عالماً جليلاً له باع في العلم و العلوم حيث أنه تنقل بين مراكز العلم في الشام و البغداد و القدس و الحجاز والأندلس، فكانت له الصدارة في الفقه والأصول ومسائل الخلاف، واتسعت دائرة علمه في رواية الحديث، و روى عنه خلق كثير، وتبحر في علم التفسير ، ومع هذا فقد برع في علم الأدب والشعر حتى يقال عنه: أنه بلغ رتبة الإجتهد وهو صاحب علم و فضل لا يستهان به.

منهجه في تفسير «أحكام القرآن»:

- يعتبر «تفسير أحكام القرآن» لابن العربي رحمه الله من أهم كتب تفسير آيات الأحكام عامة، ومن أمهات الكتب التي تبين أحكام القرآن في الفقه المالكي خاصة، وهو من أفضل كتب ابن العربي رحمه الله. وهذا التفسير يشمل سور القرآن كلها من الفاتحة إلى الناس، ولكنه لا يتعرض إلا لما فيها من آيات الأحكام فقط. وهو من أهم المراجع في هذا المجال ، اقتبس منه العلماء، ونقلوا منه - كالقرطبي رحمه الله، في كتابه «الجامع لأحكام القرآن».
- وهو كتاب متوسط الحجم، مطبوع في أربعة مجلدات.

منهج ابن العربي رحمه الله في كتابه أحكام القرآن:

1. يتناول ابن العربي رحمه الله في أحكام القرآن تفسير الآيات التي تتعلق بالأحكام.
2. يبدأ باسم السورة ثم يذكر عدد ما فيها من آيات الأحكام.
- 3 انظر: سير أعلام النبلاء: للذهبي 20 / 197، 204 ، مؤسسة الرسالة ، الطبعة السابعة ، (1410هـ - 1990م). وراجع: الديباج المذهب : لابن فرحون المالكي 2/ 252- 256 ، درا التراث القهرة، رقم الإيداع بدار الكتب، (1972/5333م). - نفع الطيب : لأحمد بن محمد المقرئ التلمساني، 2/ 245، دار الكتب العلمية ، بيروت - لبنان ، (1415هـ - 1995م). - طيقات المفسرين : للدأودي ، 2/ 167، 171 ، دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان، الطبعة الأولى ، (1403هـ - 1983م). وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان : لابن خلكان ، 3/ 423 ، 424 ، مكتبة النهضة المصرية - القاهرة ، (1948م).
- 4 إشبيلية: بالكسر ثم السكون وكسر الباء الموحدة وياء ساكنة ولام وياء خفيفة. مدينة كبيرة عظيمة وليس بالأندلس اليوم أعظم منها تسمى حمص: معجم البلدان: لياقوت الحموي: 1/ 195، دار إحياء التراث العربي ، بيروت - لبنان، الطبعة : 1399هـ - 1979م.
- 5 الديباج المذهب : لابن فرحون ، 2/ 256، و أيضاً انظر: العواصم من القواصم : لأبي بكر بن العربي ، بتحقيق محب الدين الخطيب ، ص/ 8- 25 .

مقدمة:

فإن الله تعالى يقول في كتابه العزيز: **إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ** (١) وصدق الله تعالى؛ إذ لقد حفظ كتابه من التحريف والتبديل وأمر نبيه صلى الله عليه وسلم أن يبلغ هذه الأمانة إلى الناس، ثم قبض الله لكتابه العزيز العلماء الأجلاء من المفسرين الذين عنوا بدراسة القرآن الكريم حفظاً و تفسيراً و بياناً و اهتموا في ذلك بالسنة النبوية استشهاداً لبيان أحكامه و حكمه - لأنها صادرة من النبي صلى الله عليه وسلم وهو أعلم الخلق بكتاب الله تعالى ومراده كما أمره الله بذلك في قوله: **وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ** (٢).

فبيان النبي صلى الله عليه وسلم لآيات القرآن الكريم بأقواله و أفعاله هو أول تفسير و تشريح لقول الله عزوجل. كما أننا نعرف أن تفسير القرآن بالسنة أهم مصدر من مصادر التفسير، والقرآن الكريم هو قانون الاسلام والسنة هي تطبيقه والمسلم مكلف باحترام هذا التطبيق، فالربط بين القرآن والسنة واثق جداً. وقد جعل الله تعالى سنة نبيه صلى الله عليه وسلم شارحة للقرآن ومفصلة لأحكامه و مبينة لشرائعه و حكمه ليسترشد منها الناس لفهم كتاب الله عزوجل. ثم إن المفسرين قد عنوا عناية فائقة بالأحاديث النبوية أثناء تفاسيرهم لآيات القرآن الكريم أو لاستنباط الأحكام الفقهية منها. ففي تفسير القرآن الكريم يهتم المفسر بجوانب كثيرة تناسب ما توصل إليه من علم يتعلق بتفسير كلام الله سبحانه وتعالى. مثلاً: الجانب الحديثي، والجانب الفقهي، والجانب العقدي، والجانب الإشاري، والجانب العلمي، والجانب اللغوي .. إلى آخره.

أما الجانب الحديثي فهو « اتجاه » في تفسير القرآن الكريم بحيث أن المفسر يأتي بالأحاديث في تفسير كتاب الله عزوجل للاستدلال به في الأحكام المستنبطة منها، أو للاستدلال على رأى يراه صواباً أو ترجيحاً يرضه. وهذا لا يعني ان الناس مكلف بقبول رأي يراه المفسر صواباً، لكن إن شأؤوا قبلوا وإن شأؤوا تركوا. هنا أخذنا لتوضيح المسألة نموذجاً القاضي أبو بكر ابن العربي المالكي رحمه الله، لانه كان أحد من هؤلاء العلماء الذين اهتموا بالأحاديث النبوية أثناء التفسير، وهو قد أفني حياته في خدمة القرآن والسنة، وكان ضليعاً في فن الحديث الشريف، فقد اعتنى غاية الاعتناء «بالحديث» في تفسيره أحكام القرآن، مع أنه كان متأخر الزمن لكنه يروى بعض الأحاديث مسندة إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم. فهذه ميزة لهذا التفسير و للمفسر أيضاً. فلاستفادة من هذا التفسير لا بد علينا أن نعرف من هو ابن العربي المالكي وحتى لا يختلط الأمر بمحبي الدين ابن عربي.

Qu'ran by: Ibn-ul Arabi al-Mâliki. In this study we are trying to show the importance of Hadith and sunnah in interpretation and understanding of Quran by presenting various examples from tafsir Ahkâm-ul Quran. This book is for being an important source in the relative filed of Ahkam-ul Quran we are going to highlight the method of Ibn-ul Arabi in dealing with Quranic verses in the light of Hadith. Furthermore, the impact of quoting different types of hadith in Tefsir is also taken into account. Besides, while citing these Prophetic traditions it is also inevitable to kept in view the sciences of hadith and its application on context in order to orientate the proper meaning. The study also includes the scrutiny of these narrations by their chain of narrators and text to ensure the perfection of these prophetic traditions. So that, a person can have access to the righteous understanding and interpretation of the holy Quran.

Keywords: Hadith, Tafsir, Khaber, Daiyf, Mutavahir, Garib, Metin

HADİSLER VE KUR'AN'I ANLAMA VE AÇIKLAMADA ETKİLERİ: İBN ARABİ EL-MALİKİ'NİN KİTÂBU HKÂMÎ'L-KUR'ÂN'I ÖRNEĞİ: ANALİTİK VE TÜMEVARIMSAL BİR ÇALIŞMA

ÖZ

Günümüzde çevremizde ve dünyanın farklı toplumlarında hadis ve sünnete başvurmaksızın Kur'an'ı anlama hususunda yükselen bir akım müşahede etmekteyiz. Bu kişi ve gruplar "Kur'an rehber olarak bize yeter" anlayışını benimsemiş durumdadır. Kur'an'ın gerçek manasını ve ayetlerin vahiy sebeplerini anlama çabasında sünnet ve hadislere önemli bir değer atfetmemektedirler. Bu tür düşüncelerden hareketle İbn Arabi'nin Ahkâmü'l-kur'ân adlı eserini bahsi geçen çerçevede analitik ve tümevarımsal bir yöntemle ele alacağız. Bu çalışma, sünnet ve hadislerin Kur'an'a anlama ve yorumlama noktasındaki önemini Ahkâmü'l-kur'an'daki örneklere başvurarak açıklamaktır. Bunu yaparken İbn Arabi'nin eserinde Kur'an ayetlerini hadislerin ışığında yorumlama metodu açıklanacaktır. Farklı türde hadislerin tefsirde kullanılmasının meydana getirdiği etkinin yanı sıra, sünnet ve hadisleri alıntılarken, onlardan doğru anlamları çıkarabilmek için hadis ilimleri ve hadislerin tefsir ilmi bağlamında kullanımı da göz önünde bulundurulacaktır. Çalışmada bahsi geçen hadislerin senet ve metin kısımları, bunların güvenilirliğini ortaya koymak adına ayrıca ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Tefsir, Haber, Garib, Metin, Mütevatir, Zayıf

Makalenin Dergiye Ulaştığı Tarih: 20.4.2018. Yayın Kurulu Ve Hakem Değerlendirmesinden Geçen Makalenin Yayına Kabul Edildiği Tarih: 20.5.2018.

الجانب الحديثي و اثره في فهم القرآن و تفسيره «كتاب أحكام القرآن لابن العربي المالكي» أنموذجا (دراسة تحليلية إستقرائية)

Zabihur Rahman*

الملخص

في زمننا المعاصر نرى في محيطنا وفي مجتمعات مختلفة من العالم، أن بعض الناس اختاروا منهجا لفهم القرآن الكريم وتفسيره دون استخدام الحديث والسنة. حيث أنهم يعتقدون أن «القرآن الكريم فقط كاف لهدايتنا». لا يرون أي ترجيح للتقاليد النبوية (الحديث والسنة) لفهم القرآن أو لإدراك المعنى الحقيقي والكشف عن الآيات القرآنية. استناداً إلى الفكرة المذكورة أعلاه، سنقوم بدراسة تحليلية واستقرائية لتفسير أحكام القرآن لابن العربي المالكي. في هذه الدراسة نحاول إظهار أهمية الحديث والسنة في تفسير وفهم دلالات القرآن الكريم من خلال تقديم أمثلة مختلفة عن ذلك. وإن هذا الكتاب لكونه مصدرًا هامًا في مجال تفسير أحكام القرآن فأنا نلقي الضوء على منهجية ابن العربي في التعامل مع الآيات القرآنية في ضوء الحديث. علاوة على ذلك، قدمنا في هذا البحث تأثير اقتباس أنواع مختلفة من الأحاديث النبوية على تفسير القرآن أيضًا. وبالإضافة إلى ذلك أيضًا الاستشهاد بهذه التقاليد النبوية (الحديث والسنة) إذ لا بد من وجود علوم الحديث وتطبيقها على السياق القرآني من أجل توجيه المعنى الصحيح. كما تشمل الدراسة أيضًا على تدقيق هذه الروايات من خلال سلسلة الرواة والمتن لضمان المصداقية في هذه التقاليد النبوية. حتى يتمكن للقارئ من الوصول إلى الفهم الصحيح والمراد الأنسب لتفسير القرآن الكريم.

الكلمات المفتاحية: حديث، تفسير، خير، ضعيف، متواتر، متن

AN ANALYTICAL AND INDUCTIVE STUDY OF THE ASPECT AND IMPACT OF THE PROPHETIC TRADITIONS (HADITH AND SUNNAH) IN UNDERSTANDING QURAN AND ITS INTERPRETATION BY TAKING TAFSIR AHKAM-UL QU'RAN AS AN EXAMPLE, WRITTEN BY IBN-UL ARABI AL-MALIKI

Abstract

In present day we see in our surroundings and in different societies of the world an uprising approach of understanding Quran without the help of Hadith and Sunnah. As they believe that "Quran is sufficient for our guidance". They do not give any preference to Prophetic traditions (Hadith and Sunnah), to understand or realize the actual meaning and purpose of the revealing of Quranic verses. Based on the afore mentioned idea we are going to pin point an analytical and inductive study of tafsir Ahkâm-ul

* Doktora Adayı, Dokuz Eylül Üniversitesi e-mail: zabihiiui2@gmail.com

- İbn Teymiyye, Takıyyüddin Ebu'l-Abbas Ahmed b. Abdulhalim el-Harrânî (ö. H. 728), Mecmû'u'l-fetâvâ, thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım, Medine, 1995.*
- Izzuddin, Abdülaziz b. Abdusselam (ö. H. 660), Kavâidu'l-ahkâm fî mesâlihî'l-enâm, Kahire, 1991.*
- Kabbânî, Muhammed Reşid, "Nazariyyetu'z-zurûfi't-târie fi'l-fikhî'l-islâmî ve'l-kânûnî'l-vadî", Mecelletü'l-mecma'i'l-fikhî'l-islâmî, 2 (2).*
- el-Karrâfi, Ebû'l-Abbas Şihâbuddin Ahmed b. İdris el-Malîkî (ö. H. 684), Şerhu tenkihü'l-fusûl, thk. Abdurrauf Sa'd, 1973.*
- el-Kâsânî, Ebubekir Mes'ûd b. Ahmed (ö. H. 587), Bedâiu's-sanâi', Beyrut, t.y.*
- Mansûr, Muhammed Hâlid, "Kıymetü'n-nukûd ve teessürü zâlik bi nazariyyeti zurûfi't-târie", Mecelletü dirâsât ulûmi's-şerîa ve'l-kânûn, 25 (1), 1998.*
- Mecelletü'l-ahkâmî'l-adliyye, Karaçi, t.y.*
- Mecelletü mecma'i'l-fikhî'l-islâmî, İslam Konferansı Örgütü, Cidde, s. 9.*
- el-Mevsûatu'l-fikhiyyetü'l-kuveytiyye, Mısır, <http://www.islamonline.net>*
- Mısır Fetva Dairesi, www.dar-alifta.org/ViewFatwa.aspx?ID=4015*
- Mustafa, İbrahim ve diğeri, el-Mu'cemu'l-vasît, thk. Mecmau'l-lugati'l-arabiyye en-Nevevî, Ebû Zekerıyya Muhyiddin b. Şeref (ö. H. 676), el-Mecmû şerhi'l-mühzib, Beyrut, t.y.*
- en-Nuaymî, Fadıl Şakir, Nazariyyetu'z-zurûfi't-târie beyne's-şerîa ve'l-kânûn, Bağdad, 1969.*
- es-Semerkandî, Alâuddin (ö. H. 539), Tuḥfetu'l-fukahâ, Beyrut, 1984.*
- es-Sevseve, Abdülmeccid Muhammed İsmail, Menhecü'l-fikhî'l-muvâzenât fî's-şerîati'l-islâmiyye, Menşürât Mecelleti'l-buhûsi'l-fikhiyyeti'l-muâsıra, s. 51.*
- es-Sâvî, Hâşiyetü's-sâvî alâ şerhi's-sagîr, Dâru'l-meârif, t.y.*
- es-Sivâsî, Kemaleddin Muhammed b. Abdulvahid (ö. H. 681), Fethu'l-kadîr, Beyrut, t.y.*
- es-Suyûtî, Celâleddin Abdurrahman, el-Eşbâh ve'n-nezâir fî kavâid ve furû'i's-şâfiyye, thk. Muhammed Muhammed Tamer ve Hafız Aşur Hafız, Kahire, 2004.*
- eş-Şeymî, Ahmed Hüseyin, İrtifâu es'ârî'n-neft ve't-teveccüh nahve't-tâkati'n-neveviyye, <http://www.islamselect.net/mat/92928>*
- eş-Şâyci, Abdurrezzak Halîfe, İstidlâlât usûliyye fî isbâti cevâzi'l-ızdrâbât ve'l-i'tisâmât ve'l-mihricânâti'l-hitâbiyye ve'l-mesîrâti'l-silmîyye, http://demonstrations2.blogspot.com/2011/04/blog-post_2355.html*
- eş-Şuhûd, Ali b. Naif, el-Ahkâmu's-şer'iyye li's-sevrâti'l-arabiyye, y.y., 2011.*
- Şüleybik, Ahmed es-Suvey'î, "Nazariyyetü'z-zurûfi't-târine: erkânühâ ve şurütühâ", el-Mecelletü'l-ürdüniyye fî'd-dirâsâti'l-islâmiyye, Âl-i Beyt Üniversitesi, 2007.*
- et-Taberânî, Ebu'l-kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyub el-Lahmî eş-Şâmî (ö. H. 360), el-Mu'cemu'l-kebir, Kahire, t.y.*
- et-Termânîni, Abdüsselam, Nazariyyetu'z-zurûfi't-târine, Beyrut, 1971.*
- Tubeşât, Yasir, "Eyne tezhebu't-tâkatü'l-kehrîbiyye fî'l-ürdün?", 19/3/2013 <http://www.sawaleif.com/mob/Details.aspx?DetailsId=60113>*
- et-Tûfi, Süleyman b. Abdulkavî b. El-Kerîm Necmuddin (ö. H. 716), Şerhu muhtasari'r-rawdâ, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Müessesetü'r-risâle, 1987.*
- Ürdün Fetva dairesi, 2011/4 sayılı karar.*
- Ürdün Medeni Kanunu, yıl 1976 sayı 43.*
- ez-Zerkâ, el-Medhalu'l-fühuyi'l-âm, Dİmaşk: Dâru'l-kalem, 1998.*
- ez-Zuğbî, Akif, "İlgâu'd-da'm: İktirâb devri'l-kehrîbâ", 13/1/2013 tarihli makale. <http://www.yamamanews.com/index.php/2012-10-16-12-11-34/item/1718->*

Kaynakça

- Abdulhalik, Ahmed, *Meşrûiyetu'l-muzâherât ve'l-izdrâbât ve'l-i'tisâmât*, <http://forum.islamstory.com>
- Abdulmaksud, Muhammed Ebubekir, "Îâdetu't-tevâzuni'l-mâli li'l-akdi'l-idâri fi zilli'l-ezmeti'l-mâliyyeti'l-âlemiyye", *el-Mu'temeru'l-ilmîyyi's-seneviyyi's-sâlis aşer*, Mansura Üniversitesi, 1-2 Nisan 2009.
- el-Adevî, Safâ ed-Davî Ahmed, *Hükmü'l-muzâherât ve'l-i'tisâmât*, <http://www.aldawiy.com/index.php?param=281&type=1>
- el-Ahmed, Süheyl ve Ebu Mariye, Ali, "el-İdrâb anî'l-amel: Dirâse mukârene beyne'l-kânûn ve'l-fikhi'l-islâmî", *Mecelletü câmiati'n-necâh li'l-ebhâs (el-ulümü'l-insâniyye)*, 26 (6), 2012.
- el-Âmidî, Ebu'l-hasen Seyyidüddin Ali b. Ebî Ali b. Muhammed (ö. H. 631), *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, Beyrut-Dımaşk: el-Mektebül-islâmî, t.y.
- el-Avâvede, Semir Muhammed Cum'a, *Vâcibâtu'l-ummâl ve hükûkühim fi's-şerîati'l-islâmiyye mukârene mea kanûni'l-amelî'l-filistîni*, Kudüs Üniversitesi, 2010.
- el-Bâcî, Süleyman b. Halef, *el-Müntekâ şerhu'l-muvattâ'*, Dâru'l-kütübi'l-islâmî, t.y.
- el-Buceyremî, Süleyman b. Muhammed (ö. H. 1221), *Hâşiyetü'l-buceyremî ale'l-minhâc*, Matbaatü'l-halebî, 1950.
- el-Buhârî, Muhammed b. İsmâil, *el-Câmiu's-sahîhi'l-muhtasar*, thk. Mustafa Dîb el-Bagâ, Beyrut, 1987.
- ed-Derdîr, Ebu'l-berekât Ahmed b. Muhammed el-Adevî, *eş-Şerhu'l-kebir*, Dâru'l-fikr, t.y.
- ed-Dureynî, Fethî, *en-Nazariyyâtu'l-fikhiyye*, Câmiatu Dımaşk: 1996-97.
- el-Esmerî, Salih b. Muhammed b. Hasan, *Mecmûatu'l-fevâidi'l-behiyye alâ manzûmeti'l-kavâidi'l-behiyye*, Dâru's-semîi, 2000.
- Farkos, Ebu Abdulmuiz Muhammed Ali, "Hukmu umûmi'l-izdirâbât ve'l-i'tisâmât ve'l-muzâherât", <http://majles.alukah.net/showthread.php>
- el-Ganânî, Kaddafî İzzat, *el-Uzr ve eseruhu fi ukûdi'l-muâvedâti'l-mâliyye fi'l-fikhi'l-islâmî*, Amman, 2008.
- el-Hadar, Abdulkerim b. Yûsuf, *el-Edilletü ve'l-beyânât alâ hükmi'l-müzâherât ve'l-i'tisâmât*, Şebeketü Fersân li'l-magribi'l-islâmî, h. 1432. <http://ferssan.wordpress.com/2011/03/13/aladillawalbayyinat/>
- el-Hafîf, Ali, *eş-Şerikât fi'l-fikhi'l-islâmî*, Arap Birliği Küresel Arap Araştırmaları Enstitüsü, 1962.
- Hallâf, Abdulvehhâb, *İlmu usûli'l-fikh*, Mektebetü'd-da've, Şebâbu'l-ezher, t.y.
- el-Hattâb er-Raîni, Şemsüddin Muhammed b. Abdurrahman el-Trablûsi (ö. H. 954), *Mevâhibü'l-celîl şerhu muhtasar halîl*, thk. Zekerîyya Umeyrât, Dâru âlemi'l-kütüb, 2003.
- el-Huleymî, Lueyy Muhammed Said Tefvik, *el-Ahkâmu's-şer'iyyetu li'l-izdirâbât fi'l-miheni'l-insâniyye*, Yüksek Lisans Tezi, Gazze İslam Üniversitesi, 2010.
- el-Hurkûşi, Abdulmelik b. Muhammed b. İbrahim en-Nisâbüri, Ebû Sa'd (ö. H. 407), *Şerhu'l-mustasfâ*, Mekke, h. 1424.
- İbn âbidîn, Muhammed Emin Efendi, *Tenbîhu'r-rukûd alâ mesâli'n-nukûd*, y.y., t.y.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Muhammed b. Ebubekr Eyyûb ez-Zerî Ebû Abdullah, *Âlâmu'l-muvakkâin and rabbi'l-âlemîn*, thk. Muhammed Abdüsselam İbrahim, Beyrut, 1991.
- İbn Kudâme el-Makdisî, Ebu Muhammed Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed (ö. H. 620), *Ravzatü'n-nâzir ve cennetu'l-menâzir fi usûli'l-fikh alâ mezhebi'l-imâm Ahmed b. Hanbel*, Müessesetü'r-reyyan, 2002.
- _____, *el-Furûk (Envâru'l-burûk fi envâi'l-furûk)*, Alemu'l-kütüb, t.y.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükrim, *Lisânu'l-arab*, Beyrut, t.y.

العواودة، سمير محمد جمعة، واجبات العمال وحقوقهم في الشريعة الإسلامية مقارنة مع قانون العمل الفلسطيني، جامعة القدس، 1431 هـ، 2010 م

الغنائيم، د.قذافي عزات، العذر وأثره في عقود المعاوضات المالية في الفقه الإسلامي، ط1، دار النفائس، عمان، 1428 هـ، 2008 م

فركوس، د. أبو عبد المعز محمد علي، حكم عموم الإضرابات والاعتصامات والمظاهرات،

<http://majles.alukah.net/showthread.php>

القانون المدني الأردني رقم 43 لسنة 1976

قباي، د.محمد رشيد، نظرية الظروف الطارئة في الفقه الإسلامي والقانون الوضعي، مجلة المجمع الفقهي الإسلامي، السنة الثانية، 2ع

ابن قدامة المقدسي، أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد (ت 620هـ)، روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، ط2، مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع، 1423 هـ، 2002 م

ابن قدامة المقدسي، المغني، مكتبة القاهرة، 1388هـ، 1968 م

القرافي، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس المالكي (ت 684هـ)، شرح تنقيح الفصول، ط1، ت: طه عبد الرؤوف سعد، شركة الطباعة الفنية المتحدة، 1393 هـ، 1973 م

القرافي، أبو العباس أحمد بن إدريس الصنهاجي (ت 684هـ)، الفروق (أنوار البروق في أنواع الفروق)، عالم الكتب.

ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله، اعلام الموقعين عن رب العالمين، ت: محمد عبد السلام إبراهيم، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1411 هـ، 1991 م

الكاساني، أبو بكر مسعود بن أحمد (ت 587هـ)، بدائع الصنائع، ط2، دار الكتب العلمية، بيروت

مجلة مجمع الفقه الإسلامي، منظمة المؤتمر الإسلامي، جدة، 9ع

مصطفى، إبراهيم وآخرون، المعجم الوسيط، ت: مجمع اللغة العربية

منصور، د.محمد خالد، قيمة النقود وتأثر ذلك بنظرية الظروف الطارئة، مجلة دراسات (علوم الشريعة والقانون)، مجلد 25، ع1، 1419 هـ، 1998 م

ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، ط1، دار صادر، بيروت

الموسوعة الفقهية الكويتية، ط1، مطابع دار الصنوفة، مصر

موقع إسلام أون لاين، <http://www.islamonline.net>

النعيمي، فاضل شاكر، نظرية الظروف الطارئة بين الشريعة والقانون، دار الجاحظ، بغداد، 1969

النووي، أبو زكريا محيي الدين بن شرف (ت 676 هـ)، المجموع شرح المهذب، دار الفكر، بيروت

-11-12-16-10-http://www.yamamanews.com/index.php/2012-34/item/1718-

السمرقندي، علاء الدين (ت 539 هـ)، تحفة الفقهاء، دار الكتب العلمية، بيروت، 1405هـ، 1984م
السوسوة، د. عبد المجيد محمد إسماعيل، منهج فقه الموازنات في الشريعة الإسلامية، منشورات مجلة
البحوث الفقهية المعاصرة، ع 51

السيواسي، كمال الدين محمد بن عبد الواحد (ت 681هـ)، فتح القدير، دار الفكر، بيروت
السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن، الأشباه والنظائر في قواعد وفروع الشافعية، ط 2، ت: محمد محمد تامر
وحافظ عاشور حافظ، 2004م، دار السلام، القاهرة، مصر
الشايجي، د. عبد الرزاق خليفة، استدلالات أصولية في إثبات جواز الإضرابات والاعتصامات والمهرجانات
الخطابية والمسيرات السلمية،

http://demonstrations2.blogspot.com/2011/04/blog-post_2355.html

الشحود، علي بن نايف، الأحكام الشرعية للثورات العربية، ط 1، 1432هـ، 2011م
شليبيك، د. أحمد الصويغي، نظرية الظروف الطارئة: أركانها وشروطها، المجلة الأردنية في الدراسات
الإسلامية، جامعة آل البيت، ع 2، 1428هـ، 2007م
الشيبي، أحمد حسين، ارتفاع أسعار النفط والتوجه نحو الطاقة النووية، موقع المختار الإسلامي.

<http://www.islamselect.net/mat/92928>

الصاوي، حاشية الصاوي على الشرح الصغير، دار المعارف
الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد بن أيوب اللخمي الشامي (ت 360هـ)، المعجم الكبير، ط 2، ت:
حمدي بن عبد المجيد السلفي، مكتبة ابن تيمية، القاهرة
طبيشات، م. ياسر، مقال: أين تذهب الطاقة الكهربائية في الأردن؟، بتاريخ 2013/19/3
<http://www.sawaleif.com/mob/Details.aspx?DetailsId=60113>

الطوفي، سليمان بن عبد القوي بن الكريم نجم الدين (ت 716هـ)، شرح مختصر الروضة، ت: عبد الله بن
عبد المحسن التركي، ط 1، مؤسسة الرسالة، 1407هـ، 1987م
ابن عابدين، محمد أمين أفندي، تنبيه الرقود على مسائل النقود

عبد الخالق، د. أحمد، مشروعية المظاهرات والإضرابات والاعتصامات: <http://forum.islamstory.com>

عبد المقصود، د. محمد أبو بكر، إعادة التوازن المالي للعقد الإداري في ظل الأزمة المالية العالمية» نظرية
الظروف الطارئة»، المؤتمر العلمي السنوي الثالث عشر، كلية الحقوق، جامعة المنصورة، 1 - 2
إبريل 2009

العدوي، د. صفاء الضوي أحمد، حكم المظاهرات والاعتصامات،

<http://www.aldawy.com/index.php?param=281&type=1>

عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام (ت 660هـ)، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، مكتبة الكليات الأزهرية،
القاهرة، 1414هـ، 1991م

المراجع

- الأحمد، سهيل وأبو مارية، علي، الإضراب عن العمل - دراسة مقارنة بين القانون والفقہ الإسلامي، مجلة جامعة النجاح للأبحاث (العلوم الانسانية)، مجلد ٢٦ (6)، 2012م
- الأسمرى، صالح بن محمد بن حسن، مجموعة الفوائد البهية على منظومة القواعد البهية، ط1، اعتنى بإخراجها: متعب بن مسعود الجعيد، دار الصمعي للنشر والتوزيع، 1420 هـ، 2000م
- الأمدي، أبو الحسن سيد الدين علي بن أبي علي بن محمد (ت 631هـ)، الإحكام في أصول الأحكام، ت: عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي، بيروت- دمشق
- الباجي، سليمان بن خلف، الممتقى شرح الموطأ، دار الكتاب الإسلامي
- البجيرمي، سليمان بن محمد (ت 1221هـ)، حاشية البجيرمي على المنهاج، مطبعة الحلبي، 1369هـ، 1950م
- البخاري، محمد بن إسماعيل، الجامع الصحيح المختصر، ط3، ت: د. مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، اليمامة - بيروت، 1407، 1987
- الترمانيني، عبد السلام، نظرية الظروف الطارئة، دار الفكر، بيروت، 1971م
- ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم الحراني (ت 728هـ)، مجموع الفتاوى، ت: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، السعودية، 1416هـ، 1995م
- الخطاب الرعيني، شمس الدين محمد بن عبد الرحمن الطرابلسي (ت 954هـ)، مواهب الجليل شرح مختصر خليل، ط خاصة، ت: زكريا عميرات، دار عالم الكتب، 1423هـ، 2003م
- الحليمي، لؤي محمد سعيد توفيق، الأحكام الشرعية للإضرابات في المهن الإنسانية، رسالة ماجستير، كلية الشريعة والقانون، الجامعة الإسلامية، غزة، 1431هـ، 2010م
- الخركوشي، عبد الملك بن محمد بن إبراهيم النيسابوري، أبو سعد (ت 407هـ)، شرف المصطفى، ط1، دار البشائر الإسلامية، مكة، 1424هـ
- الخضر، عبد الكريم بن يوسف، الأدلة والبيانات على حكم المظاهرات والاعتصامات، ربيع الثاني 1432 هجرية، شبكة فرسان المغرب الإسلامي
- [/13/aladillawalbayyinat/03/http://ferssan.wordpress.com/2011](http://aladillawalbayyinat/03/http://ferssan.wordpress.com/2011)
- الخفيف، علي، الشركات في الفقه الإسلامي، معهد الدراسات العربية العالمية، جامعة الدول العربية، 1962م
- خلاف، عبد الوهاب، علم أصول الفقه، مكتبة الدعوة، شباب الأزهر
- دائرة الإفتاء الأردنية، قرار رقم 2011/4،
- <http://alarrabnews.com/newsView.php?id=23485>
- دائرة الإفتاء المصرية. www.dar-alifta.org/ViewFatwa.aspx?ID=4015
- الدردير، أبو البركات أحمد بن محمد العدوي (ت 1201هـ)، الشرح الكبير، دار الفكر
- الدريني، فتحي، النظريات الفقهية، ط2، جامعة دمشق، 1996، 1997م
- الزرقا، المدخل الفقهي العام، ط1، دار القلم، دمشق، 1418هـ، 1998م
- الزعبى د. عاكف، إلغاء الدعم: اقتراب دور الكهرباء، مقال نشر في يوم الأحد. 13/1/2013

التي ذكرها العلماء، وأن لا يؤدي إلى مفسدة أعظم من المفسدة التي يُسعى لإزالتها أو تخفيفها.

التوصيات:

- 1- البحث الجدي من قبل الدولة عن بدائل لأزمة الارتفاع المستمر لأسعار النفط عالمياً.
- 2- الاستفادة من الاقتراحات والبدائل المجدية التي يضعها الخبراء في هذا الجانب، كالاتجاه نحو مصادر أخرى للطاقة، والاستفادة من مبادرات الدول الأخرى في هذا الجانب.
- 3- مراعاة حال الفقير في أي ارتفاع في الأسعار ومعالجة التشوهات التي وسعت الفجوة بين الغني والفقير، عن طريق تأسيس صندوق الطاقة للفقراء مثلاً، وإقامة المشاريع التنموية، وإعفاء ذوي الاستهلاك الذي يقل عن مقدار معين تشجيعاً لهم.
- 4- وضع برنامج حكومي لترشيد استهلاك الكهرباء، والسعي الحقيقي من قبل الدولة في محاربة الفساد والمفسدين واستعادة الأموال المنهوبة وأموال التهرب الضريبي؛ لإعادة الثقة إلى المواطن في أجهزة الدولة وما تقوم به من إجراءات.

وقد يُعترض على هذا التخريج بقول أن المصلحة المرسله معمول بها عند الإمام مالك فقط⁽⁴⁹⁾.

ويُرد هذا الاعتراض بأنه عند الرجوع إلى فقه الأئمة الثلاثة نرى أنهم يبنون أحكامهم الاجتهادية وفق المصالح المرسله، فهم يقيسون⁽⁵⁰⁾، ويفرقون بالمناسبات⁽⁵¹⁾، ولا يطلبون شاهداً بالاعتبار⁽⁵²⁾، ولا يقصد بالمصلحة المرسله عند التحقيق في جميع المذاهب إلا ذلك⁽⁵³⁾.

وبالتالي فإن الاحتجاج بالوسائل السلمية على الظلم أو بعض السياسات الخاطئة قد يكون ضرباً من ضروب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ومحققاً لبعض مقاصده، من الوصول إلى حقوق الفقراء ونصرتهم، على أن يُحاط بالضوابط التي سبق ذكرها، والله تعالى أعلم.

الخاتمة

وفيها أهم النتائج والتوصيات:

النتائج:

- 1- يعد ارتفاع أسعار النفط عالمياً ظرفاً طارئاً يتيح للدولة المالكة لشركة الكهرباء الوطنية إعادة النظر بأسعار التعرفة الكهربائية على المواطنين.
- 2- ارتفاع أسعار النفط عالمياً يؤثر على الدولة والمواطن معاً، وبالتالي فإن ما يحقق العدالة هو تعديل قيمة الالتزام التعاقدية بتوزيع عبء الخسارة على الطرفين.
- 3- لا يجوز الامتناع عن دفع ثمن استهلاك الكهرباء؛ لأن مفاصده تفوق مصالحه على الدولة والمواطن.
- 4- يجوز الاحتجاج السلمي على رفع ثمن استهلاك الكهرباء إذا كان وسيلة لمحاربة الفساد والمفسدين، ومطالبة للأخذ بخطوات جديده في مصلحة الفقير، على أن ينضبط بالضوابط

49 الحلبي، لؤي محمد سعيد، الأحكام الشرعية للإضرابات في المهن الإنسانية، رسالة ماجستير، كلية الشريعة والقانون، الجامعة الإسلامية، غزة، 1431هـ، 2003م، ص 60 نقلاً عن التحبير شرح التحرير للمرداوي، مراتب الوصف المناسب، ج 7، ص 3394.

50 القياس إثبات مثل الحكم في غير محله لمقتض مشترك، كإثبات مثل تحريم الخمر في التبيذ. انظر: الطوفي، شرح مختصر الروضة، ج 3، ص 219.

51 المناسب عبارة عن ما لو عرض على العقول تلقتة بالقبول. انظر: الأمدي، أبو الحسن سيد الدين علي بن أبي علي بن محمد (ت 631هـ)، الإحكام في أصول الأحكام، ت: عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي، بيروت - دمشق، ج 3، ص 270.

52 الشاهد بالاعتبار أن يتقدم فيها أمر أو نظير. انظر: القرافي، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس المالكي (ت 684هـ)، شرح تنقيح الفصول، ط 1، ت: طه عبد الرؤوف سعد، شركة الطباعة الفنية المتحدة، 1393هـ، 1973م، ج 1، ص 446.

53 المرجع السابق، ج 1، ص 394. الطوفي، شرح مختصر الروضة، ج 3، ص 213.

2- قصة حلف الفضول والتي ذكرها النبي - صلى الله عليه وسلم - بقوله: (لقد حضرت حلفاً في دار ابن جدعان ما أود أن لي بها حمر النعم، ولو دعيت لمثله في الإسلام لأجبت)⁽⁴⁵⁾.

فهذا الحلف الذي حصل قبل مبعث النبي صلى الله عليه وسلم كان حلفاً لنصرة المظلومين ورد الحقوق لأصحابها، وقد حضره النبي - صلى الله عليه وسلم - مع أعمامه وبعض وجهاء قريش في ذلك الوقت، واتفقوا على أنه لا تقع مظلمة في مكة إلا رفعوها وأزالوها وتعاقدوا على ذلك ثم توجهوا فوراً في تظاهرة حاشدة قوامها جميع المتحالفين والمتناصرين وفيهم النبي - صلى الله عليه وسلم -، فلم رآهم الرجل الذي وقعت منه المظلمة مجتمعين اضطر إلى إعادة الحق إلى صاحبه، فتحقق لهم بتظايرهم على الحق وخروجهم لإنكار المنكر ما قصدوا إليه من ذلك وهو إعادة حق الرجل إليه، وقد ذكر النبي - صلى الله عليه وسلم - هذا الحلف بمعرض الفخر به والثناء عليه بعد الإسلام فقال: (ما أود أن لي به حمر النعم)، وقال: (لو دعيت لمثله في الإسلام لأجبت)، وهذا يدل على أن رفع الظلم عن جميع الناس بطريقة التظاهر والاعتصام وسيلة مشروعة⁽⁴⁶⁾.

رابعاً: تخريج جواز المظاهرات والاعتصام بناءً على قاعدة المصلحة المرسلة⁽⁴⁷⁾، فالشريعة الإسلامية قائمة على جلب المصالح ودرء المفاسد، وهذه الممارسات التي لم ترد في العهد النبوي، ولم يعرفها المسلمون في عصورهم الأولى، وإنما هي من مستحدثات هذا العصر، إنما تدخل في دائرة المصلحة المرسلة، بشرط أن تكون من جنس المصالح التي أقرها الشرع، والتي إذا عرضت على العقول، تلتفتها بالقبول، وألا تعارض نصاً شرعياً، ولا قاعدة شرعية، وجمهور فقهاء المسلمين يعتبرون المصلحة دليلاً شرعياً يُبنى عليها التشريع أو الفتوى أو القضاء، ومن قرأ كتب الفقه وجد مئات الأمثلة من الأحكام التي لا تعلق إلا بمطلق مصلحة تُجلب، أو ضرر يُدفع، وكان الصحابة - وهم أفقه الناس لهذه الشريعة - أكثر الناس استعمالاً للمصلحة واستناداً إليها⁽⁴⁸⁾.

1987، ج2، ص809، حديث رقم (2183)، باب الوكالة في قضاء الديون، كتاب الوكالة.
45 الخركوشي، عبد الملك بن محمد بن إبراهيم النيسابوري، أبو سعد (ت 407هـ)، شرف المصطفى، ط1، دار البشائر الإسلامية، مكة، 1424هـ، ج1، ص398

46 الخضر، عبد الكريم بن يوسف، الأدلة والبيانات على حكم المظاهرات والاعتصامات، ربيع الثاني 1432 هجرية، انظر: شبكة فرسان المغرب الإسلامي

<http://fersan.wordpress.com/2011/03/13/aladillawalbayyinain/>

العدوي، د.صفاء الضوي أحمد، حكم المظاهرات والاعتصامات، انظر:

<http://www.aldawy.com/index.php?param=281&type0=1>

47 المصلحة جلب نفع أو دفع ضرر مقصود للشارع، والمصلحة المرسلة هي التي لم يقدّم دليل من الشارع على اعتبارها ولا على إلغائها. انظر: ابن قدامة المقدسي، أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد (ت 620هـ)، روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، ط2، مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع، 1423هـ، 2002م، ج1، ص478. الطوفي، سليمان بن عبد القوي بن الكريم نجم الدين (ت 716هـ)، شرح مختصر الروضة، ت: عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط1، مؤسسة الرسالة، 1407هـ، 1987م، ج3، ص211

48 الشحود، الأحكام الشرعية للثورات العربية، ص59، نقلا عن:

http://www.gharbiaonline.com/send_Details_ask.aspx?Kind=1&News_ID=59

<http://www.qaradawi.net/fatwaahkam/30/4929-2011-10.html>

أولهما: مجرد الاجتماع بالأبدان، إذ الأصل في الأفعال نفي الحرج حتى يدل الدليل على خلافه.

الثاني: المطالبة بتحقيق أمر مشروع أو رفع أمر مكروه، فالمظاهرة بهذا وسيلة لهذا، والوسائل تأخذ حكم المقاصد⁽⁴⁰⁾.

فعدم ورود الدليل المانع دليل على الإباحة لأنها الأصل، وهذا الاستدلال متفرع عن القاعدة الكلية الكبرى: (اليقين لا يزول بالشك).

ومنع الأخذ بهذه الوسائل السلمية يخالف الأصل وهو الجل، ولا يجوز مخالفة الأصل إلا بدليل⁽⁴¹⁾.

ثالثا: الاستدلال بنصوص من القرآن والسنة تدل على مشروعية المطالبة برفع الظلم ضمن ضوابطه، منها:

1- قال تعالى: { لَا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظَلَمَ وَكَانَ اللَّهُ سَمِيعًا عَلِيمًا } (النساء: 148)، وقال تعالى: { وَالَّذِينَ إِذَا أَصَابَهُمُ الْبَغْيُ هُمْ يَنْتَصِرُونَ } (الشورى: 39)، وقال: { وَلَمَنْ انْتَصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِ فَأُولَئِكَ مَا عَلَيْهِمْ مِنْ سَبِيلٍ (41) إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَظْلِمُونَ النَّاسَ وَيَبْغُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ أُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ (42) } (الشورى: 41 - 42)⁽⁴²⁾.

ووجه الدلالة أنه يجوز المظلوم أن يجهر بالقول السوء على من ظلمه، وأن يتصدى لمن ظلمه، فكيف إن كان الظلم عاماً ووقع على كثير من أبناء الأمة إن لم يقع على الأمة بأسرها، ألا يعطيها ذلك الحق في أن تعلن ذلك بشكل جماعي وفردى؟ وأي ظلم يتعرض له الفقراء أكثر من أن لا يستطيعوا دفع ثمن حاجاتهم الأساسية ولا تقوم الدولة بواجبها في محاربة الفساد وحماية الفقراء، لذلك يجوز للناس إذا كانوا على الحق وقضيتهم عادلة أن يحتشدوا؛ ليعلنوا عن الظلم الذي وقع عليهم وأن يطالبوا برفعه⁽⁴³⁾، وهذا ما يدل عليه قول النبي -صلى الله عليه وسلم- للرجل الذي تقاضى رسول الله -صلى الله عليه وسلم-، فأغلظ له فهم به أصحابه، فقال: (دعوه، فإن لصاحب الحق مقالاً)⁽⁴⁴⁾.

40 انظر: فتوى دائرة الإفتاء المصرية بتاريخ 17/8/2011. www.dar-alifta.org/View_Fatwa.aspx?ID=4015

41 الشايحي، استدلالات أصولية في إثبات جواز الإضرابات والاعتصامات والمهرجانات الخطائية والمسيرات السلمية، انظر:

http://demonstrations2.blogspot.com/201104//blog-post_2355.html

42 الشهود، الأحكام الشرعية للثورات العربية، ص 104

43 العوادة، واجبات العمال وحقوقهم في الشريعة الإسلامية مقارنة مع قانون العمل الفلسطيني، ج 1، ص 195.

44 الشهود، الأحكام الشرعية للثورات العربية، ص 103

الحديث رواه البخاري عن أبي هريرة رضي الله عنه: أن رجلا أتى النبي صلى الله عليه وسلم يتقاضاه فأغلظ فهم به أصحابه فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم (دعوه فإن لصاحب الحق مقالا). ثم قال (أعطوه سنا مثل سنا سنه). قالوا يا رسول الله لا نجد إلا أمثل من سنه فقال (أعطوه فإن من خيركم أحسنكم قضاء). البخاري، محمد بن إسماعيل، الجامع الصحيح المختصر، ط 3، ت: د. مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، اليمامة - بيروت، 1407،

كراهتها والمنع منها بحسب إفضائها إلى غاياتها وارتباطاتها بها، ووسائل الطاعات والقربات في محبتها والإذن فيها بحسب إفضائها إلى غاياتها⁽³¹⁾

ويقول الإمام العز بن عبد السلام: (الواجبات والمندوبات ضربان: أحدهما مقاصد، والثاني وسائل، وكذلك المكروهات والمحرمات ضربان: أحدهما مقاصد، والثاني: وسائل، وللوسائل أحكام المقاصد، فالوسيلة إلى أفضل المقاصد هي أفضل الوسائل، والوسيلة إلى أَرذل المقاصد هي أَرذل الوسائل، ثم تترتب الوسائل بترتب المصالح والمفاسد)⁽³²⁾

فالتظاهر والاعتصام من باب الوسائل⁽³³⁾، والقاعدة الفقهية تقول: الوسائل لها أحكام المقاصد⁽³⁴⁾.

ثانياً: قاعدة الأصل في الأشياء الإباحة حتى يدل الدليل على التحريم⁽³⁵⁾:

هذه القاعدة في الأمور التي تكون من العادات أو المعاملات ولم ينص الشارع على تحريمها وكان استعمالها خالياً من المفسدة فإن الأصل فيها الإباحة⁽³⁶⁾، ولا يحرم إلا ما جاء بنص صحيح صريح الدلالة على التحريم⁽³⁷⁾، وبهذا تقررت هذه القاعدة الجليلة: ألا تشرع عبادة إلا بشرع الله، ولا تحرم عادة إلا بتحريم الله⁽³⁸⁾.

قال ابن تيمية: (إن تصرفات العباد من الأقوال والأفعال نوعان: عبادات يصلح بها دينهم، وعبادات يحتاجون إليها في دنياهم، فباستقراء أصول الشريعة نعلم أن العبادات التي أوجبها الله أو أحبها لا يثبت الأمر بها إلا بالشرع، وأما العادات فهي ما اعتاده الناس في دنياهم مما يحتاجون إليه، والأصل فيه عدم الحظر، فلا يحظر منه إلا ما حظه الله سبحانه وتعالى)⁽³⁹⁾.

والتظاهر مكون من أمرين كل منهما يعتبر في نفسه جائزاً بمجرد:

- 31 ابن القيم الجوزية، محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله، اعلام الموقعين عن رب العالمين، ت: محمد عبد السلام إبراهيم، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1411هـ، 1991م، ج3، ص108.
- 32 عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام (ت 660هـ)، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، 1414هـ، 1991م، ج1، ص53. وانظر أيضاً ما قاله القرافي، أبو العباس أحمد بن إدريس الصنهاجي (ت 684هـ)، الفروق (أنوار البروق في أنواء الفروق)، عالم الكتب، ج2، ص33.
- 33 الشحود، علي بن نايف، الأحكام الشرعية للثورات العربية، ص58. الخضر، عبد الكريم بن يوسف، الأدلة والبيئات على حكم المظاهرات والاعتصامات، ربيع الثاني 1432 هجرية، انظر: شبكة فرسان المغرب الإسلامي

<http://ferran.wordpress.com/2011/03/13/aladillawalbayyinat/>

- 34 الأسمرى، صالح بن محمد بن حسن، مجموعة الفوائد البهية على منظومة القواعد البهية، ط1، اعتنى بإخراجها: متعب بن مسعود الجعيد، دار الصمعي للنشر والتوزيع، 1420هـ، 2000م، ج1، ص79.
- 35 السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن، الأشباه والنظائر في قواعد وفروع الشافعية، ط2، ت: محمد محمد تامر وحافظ عاشور حافظ، 2004م، دار السلام، القاهرة، مصر، ج1، ص60.
- 36 الأحمد وأبو مارية، الإضراب عن العمل - دراسة مقارنة بين القانون والفقه الإسلامي، ص1315.
- 37 الشحود، الأحكام الشرعية للثورات العربية، ص50. الشايجي، د. عبد الرزاق خليفة، استدلالات أصولية في إثبات جواز الإضرابات والاعتصامات والمهرجانات الخطابية والمسيرات السلمية، انظر: http://demonstrations2.blogspot.com/2011/04//blog-post_2355.html
- 38 الشحود، الأحكام الشرعية للثورات العربية، ص53، 52.
- 39 ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج29، ص17.

ضمن الضوابط الآتية⁽³⁰⁾:

1- أن تكون المطالب والغايات والمقاصد مشروعة شرعاً وعادلة عرفاً، فإن تضمنت محظوراً منعت الوسيلة تبعاً للغاية.

2- أن لا تؤدي الوسيلة إلى منكر يعادل المراد تغييره، أو يربو عليه، بل لا بد أن يكون التغيير إلى منكر أخف وأصغر، فإذا ترتب على الإضراب مفسدة أكبر من المنفعة المرجوة فلا يجوز القيام بهذه الخطوة، كتعطيل المستشفيات أو إغلاق الصيدليات أمام المرضى، أو انقطاع الحاجات الأساسية عن الناس، ففي هذه الحالات يكون درء المفسد عن الناس أولى من جلب المنافع.

3- أن لا يصاحب الوسيلة ترك واجب كالصلاة، أو فعل محرم كانتهاك الحرمات، أو الصدام الدموي، أو إتلاف المرافق العامة والملكيات الخاصة، أو الإضرار مطلقاً، وكذا اختلاط الرجال بالنساء، أو التلطف بالألفاظ البذيئة، والعبارات غير المشروعة.

4- أن لا يكون الاعتصام للمطالبة بما هو مخالف للعقد المبرم من حيث الأصل، بشرط أن يكون العقد قد اقترب بشروط عادلة تحفظ حقوق كل منهما، على أن تستمر هذه العدالة طيلة المدة التي ينفذ فيها العقد، إذ إن قصد المتعاقدين تحقيق التوازن في مصلحة كل منهما يجب أن يستمر منذ انعقاد العقد وحتى انتهاء مدته، وأن يشمل على الرضا والوضوح مع خلوه من التغير أو الإذعان.

5- أن لا يكون متكرراً لأوقات عدة بحيث يوقع الناس في حرج ومشقة وصعوبة في الحصول على ما يريدون وما يقضون به حوائجهم ويسعون إلى مصالح دنياهم.

وقد استندوا في ما ذهبوا إليه إلى ما يلي:

أولاً: التظاهر والاعتصام وسيلة للحصول على حق مشروع وليس غاية في ذاته:

وفي ذلك يقول الإمام ابن القيم - رحمه الله-: (لَمَّا كَانَتِ الْمَقَاصِدُ لَا يُتَوَصَّلُ إِلَيْهَا إِلَّا بِأَسْبَابٍ وَطَرَقَ تَفْضِي إِلَيْهَا كَانَتْ طَرَقَهَا وَأَسْبَابُهَا تَابِعَةً لَهَا مَعْتَبَرَةً بِهَا، فَوَسَائِلُ الْمَحْرَمَاتِ وَالْمَعَاصِي فِي

30 من المفتين بذلك نصر فريد واصل مفتي مصر الأسبق، والدكتورة سعاد صالح عميدة كلية الدراسات الإسلامية في جامعة الأزهر، والدكتور حامد أبو طالب عضو مجمع البحوث الإسلامية وعميد كلية الشريعة والقانون في جامعة الأزهر، ودائرة الإفتاء الأردنية ودائرة الإفتاء المصرية. انظر: موقع إسلام أون لاين <http://www.islamonline.net>. العاودة، واجبات العمال وحقوقهم في الشريعة الإسلامية مقارنة مع قانون العمل الفلسطيني، ج1، ص196. الأحمد ومارية، الإضراب عن العمل - دراسة مقارنة بين القانون والفقه الإسلامي، ص1318-1320. الشايحي، استدلالات أصولية في إثبات جواز الإضرابات والاعتصامات والمهرجانات الخطائية والمسيرات السلمية، انظر:

http://demonstrations2.blogspot.com/2011/04//blog-post_2355.html

دائرة الإفتاء الأردنية، قرار رقم 2011/4، تاريخ النشر: 2011/3/10

<http://alarrabnews.com/newsView.php?id=23485>

دائرة الإفتاء المصرية، فتوى بتاريخ 17/8/2011. انظر:

www.dar-alifta.org/View_Fatwa.aspx?ID=4015

لم يصبح مستحيلاً، صار مرهقاً للمدين بحيث يهدده بخسارة فادحة، جاز للمحكمة تبعاً للظروف وبعد الموازنة بين مصلحة الطرفين أن ترد الالتزام المرهق إلى الحد المعقول إن اقتضت العدالة ذلك، ويقع باطلاً كل اتفاق على خلاف ذلك⁽²⁸⁾. وبالتالي يجوز للطرف المتضرر من ظرف طارئ أن يعدل اختلالات العقد أخذاً بنظرية الظروف الطارئة.

وبناء على ذلك فإنه لا يجوز الامتناع عن دفع ثمن استهلاك الكهرباء ما دامت شركة الكهرباء تقوم بخدمات إيصال التيار الكهربائي للمواطنين، ولما ثبت من جواز تعديل اختلالات العقد من الطرف المتضرر، ولما سبق بيانه من أن الامتناع تفوق مفاسده مصالحه، والله أعلم.

المطلب الثاني

التظاهر والاعتصام احتجاجاً على رفع ثمن استهلاك الكهرباء

تبين أنه لا يجوز الامتناع عن دفع ثمن استهلاك الكهرباء، ولكن هذا لا يمنع الاحتجاج على الظلم - إن وُجد - والإنكار بوسائل سلمية أخرى كالتظاهر والاعتصام السلمي، مع التذكير إلى ما سبق بيانه، وهو أن أي وسيلة احتجاجية لا تجوز إذا كانت للمطالبة بأن يبقى العقد كما هو؛ لما في ذلك من اختصاص الضرر بأحد الطرفين.

ولكن إذا كان التظاهر والاعتصام السلمي - كما تقدم - وسيلة لدفع ظلم، أو لدفع الدولة إلى البحث جدياً عن بدائل للطاقة في توليد الكهرباء كما عملت بعض الدول التي سعت فعليا في هذا المجال، والأخذ بعين الاعتبار وضع الفقير وعدم قدرته على دفع أثمان استهلاك الكهرباء، وعدم المساواة في الدفع بين الغني والفقير، ووضع سياسة واضحة شفافة بالنسبة للكهرباء وعلى المدى البعيد توضح للطرف الآخر وهو المواطن ما هو قادم في هذا المجال وتبعده عن المفاجآت، فهذا مما ذهب إلى جوازه⁽²⁹⁾ كثير من العلماء المعاصرين ودوائر الإفتاء

28 م 205، القانون المدني الأردني رقم 43/1976

29 ذهب بعض العلماء إلى منع التظاهر والاعتصام لأي سبب كان، وممن أفتى بالمنع الشيخ ابن عثيمين - رحمه الله - والشيخ صالح اللحيدان، رئيس المجلس الأعلى للقضاء في السعودية، والشيخ عبد العزيز آل الشيخ، مفتي عام المملكة العربية السعودية ورئيس هيئة كبار العلماء، والشيخ أبو اسحاق الحويني، والشيخ صالح بن فوزان الفوزان، والشيخ محمد علي فركوس، مستندين إلى أن هذه الوسائل تطالب بنقض العهد، وهذا مخالفة لقوله تعالى: (يا أيها الذين امنوا أوفوا بالعقود) (المائدة: 1)، وإلى أن هذه الوسائل تشمل على مفاسد. ولكن تغيير العقد في موضوع بحثنا كان من جهة الدولة وذلك برفع الأسعار، وأما المفاسد فلا يجيزها أحد من العلماء، بل أحاطوا هذه الوسائل الاحتجاجية بضوابط تحميها من هذه المفاسد كما سيبين في البحث. انظر: العاودة، واجبات العمال وحقوقهم في الشريعة الإسلامية مقارنة مع قانون العمل الفلسطيني، ج 1، ص 196، نقلا عن ابن عثيمين، محمد بن صالح، الصحوة الإسلامية، ضوابط وتوجيهات، ص 289، ط 3، دار القاسم، الرياض، السعودية. ونقلا عن الشيخ صالح اللحيدان، والشيخ عبد العزيز آل الشيخ. موقع أخبار العالم الإسلامي: <http://arabic.trib.ir/pages/news/detailnews.asp?idn=37069>

الشحود، علي بن نايف، الأحكام الشرعية للشورات العربية، ط 1، 1432هـ، 2011م، ص 43، نقلا عن فتاوى الشيخ أبي اسحاق الحويني ص 38، وفتاوى موقع الألوكة رقم: 1377. فركوس، د. أبو عبد المعز محمد علي، حكم عموماً الإضرابات والاعتصامات والمظاهرات، انظر:

<http://majles.alukah.net/showthread.php>

إذا اجتمع هذان المعنيان كان الامتناع مشروعاً، وأما إذا كان الامتناع لا يحقق مصلحة، أو يؤدي إلى مفسدة أعظم من المفسدة التي يراود إزالتها أو تخفيفها، فلا يجوز الامتناع⁽²⁶⁾.

ونحن إذا نظرنا إلى الامتناع عن دفع ثمن استهلاك الكهرباء نجد أن المفسد المترتبة على ذلك أكثر من المنافع المرجوة، إذ يؤدي الامتناع إلى زيادة المديونية، وبالتالي عجز شركة الكهرباء عن إيصال التيار الكهربائي إلى البيوت، بل وإلى المرافق الحيوية كالمستشفيات والمساجد ودور العلم وغيرها لعجزها عن دفع ثمن الوقود المستخدم، ويؤدي ذلك إلى تمرد كثير من الناس على مرافق الدولة؛ إذ يتخذونها فرصة لعدم الدفع نهائياً، كما وقد يؤدي ذلك إلى صدامات بين أفراد الشركة والمواطنين إذا أرادت أن تقطع التيار الكهربائي على المواطنين غير الملتزمين بالدفع مما قد يسبب الإيذاء.

ثالثاً: ضوابط وسائل الاحتجاج المشروعة:

اشترط المجيزون للوسيلة الاحتجاجية كي تكون مشروعة أن لا تكون أهدافها مخالفة لما التزمه الطرفان من شروط تتمم ما أوكل إلى كل منهما من أمور ومسؤوليات، وأن لا تكون مخالفة للعقد المبرم من حيث الأصل، بشرط أن يكون العقد قد اقترن بشروط عادلة تحفظ حقوق كل منهما، على أن تستمر هذه العدالة طيلة المدة التي ينفذ فيها العقد، إذ إن قصد المتعاقدين تحقيق التوازن في مصلحة كل منهما يجب أن يستمر منذ انعقاد العقد وحتى انتهاء مدته، وأن يشمل على الرضا والوضوح مع خلوه من التغرير أو الإذعان⁽²⁷⁾.

ونحن إذا نظرنا إلى الامتناع عن دفع ثمن استهلاك الكهرباء نجد أن بقاء العقد دون تعديله يسبب عدم استمرار العدالة والتوازن بين العاقدين؛ لأن الفرق في أسعار النفط ستحمله شركة الكهرباء وحدها في ظل عدم تعديل العقد، والأخذ بنظرية الظروف الطارئة في مثل هذا العقد لا يعد تغييراً للعقد ولا مناقضة لقوله تعالى: (يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود) (المائدة: 1)؛ لأن الوفاء بالعقد في أن تبقى العدالة بين العاقدين طيلة مدة العقد، ولذلك رتب القانون المدني الأردني بطلان العقد الذي يتفق فيه على عدم الأخذ بالظرف الطارئ، فقد جاء في المادة 205: (إذا طرأت حوادث استثنائية عامة لم يكن في الواسع توقعها وترتب على حدوثها أن تنفيذ الالتزام التعاقدية وان

26 الأحمّد، سهيل وأبو مارية، علي، الإضراب عن العمل - دراسة مقارنة بين القانون والفقّه الإسلامي، مجلة جامعة النجاح للأبحاث (العلوم الإنسانيّة)، مجلد 26 (6)، 2012م، ص 1316. العواودة، سمير محمد، واجبات العمال وحقوقهم في الشريعة الإسلامية مقارنة مع قانون العمل الفلسطيني، جامعة القدس، 1431هـ، 2010م، ج 1، ص 197

27 العواودة، واجبات العمال وحقوقهم في الشريعة الإسلامية مقارنة مع قانون العمل الفلسطيني، ج 1، ص 196. الأحمّد ومارية، الإضراب عن العمل - دراسة مقارنة بين القانون والفقّه الإسلامي، ص 1318-1320. الشايحي، استدلالات أصولية في إثبات جواز الإضرابات والاعتصامات والمهرجانات الخطابية والمسيرات السلمية، انظر: http://demonstrations2.blogspot.com/2011/04//blog-post_2355.html دائرة الإفتاء الأردنية، قرار رقم 2011/4، تاريخ النشر: 2011/3/10 <http://alarrabnews.com/newsView.php?id=23485>

أولاً: القصد من الامتناع عن دفع ثمن استهلاك الكهرباء:

يقدر الناس آثار ارتفاع أسعار النفط عالمياً، ولكن يعود سبب دعوة كثير منهم إلى الامتناع عن دفع ثمن استهلاكهم للكهرباء إلى أمور أخرى، منها:

تدني مستوى دخل الفرد وعدم قدرته على دفع الرسوم والضرائب الكثيرة التي تفرضها الدولة. عدم استخدام الدولة لمصادر بديلة وعدم وجود حلول لهذه المشكلة مع أنها تثير المخاوف منذ زمن بعيد.

عدم المحاربة الحقيقية للفساد الذي يوجد في بعض مؤسسات الدولة والهدر للمال العام، وعدم استعادة أموال الدولة من الفاسدين، باعتبار أن الفساد هو الذي أرهق الدولة وجعلها تفكر في رفع أسعار الكهرباء.

وجود التهرب الضريبي من الطبقة العليا في المجتمع والتي لو حُصِّلت لخففت العبء عن الفقراء.

رفع أسعار الكهرباء سيتسبب في رفع أثمان السلع التي يحتاجها المواطنون؛ لأن التجار سيرفعون أسعار السلع لتعويض رفع أسعار التيار الكهربائي.

عدم ثقة المواطنين بما تدعيه الحكومة من مقدار الدعم للكهرباء.

غياب الجدية والحزم في مكافحة سرقة التيار الكهربائي من عدد لا يستهان به من المواطنين، مما يدفع الدولة إلى تعويض ذلك عن طريق رفع أثمان استهلاك الكهرباء.

ثانياً: الموازنة بين المصالح والمفاسد:

معرفة المقاصد والغايات وحده لا يكفي، إذ لا بد أيضاً من الموازنة بين المصالح والمفاسد، إذ قد يترتب على الامتناع عن دفع ثمن استهلاك الكهرباء تفويت مصلحة أكبر من المصلحة التي يراد تحقيقها، أو ارتكاب مفسدة أكبر من المفسدة التي يراد دفعها وهذا خلاف مقصود الشارع من جلب المصالح وتكميلها ودرء المفاسد وتقليلها، فينبغي لنا أن نلتفت إلى معنيين، نبنى على تحققهما أو انتفاءهما أو تحقق أحدهما وانتفاء الآخر في حكم الامتناع، وهذان المعنيان هما:

١. أن يحقق الامتناع مصلحة، تتمثل في تحصيل المطالب أو أغلبها مع عدم الإضرار

الحقيقي بمصالح الطرف الآخر.

٢. عدم إفضاء الامتناع إلى مفسدة أعظم من المفسدة التي نسعى لإزالتها أو تخفيفها.

ومما ينبغي إليه الإشارة هنا أنه - وإن جاز للدولة تعديل العقد نظراً للطرف الطارئ- فإنه يجب عليها أن تضع مظلة تحمي الفقراء، وأن تبحث دائماً عن البديل لهذه الأزمة في ظل الزيادات المستمرة الحالية، والتوقعات المستقبلية، وأن تأخذ بالتوصيات والافتراحتات والبدائل الجدية والمجدية في هذا المجال.

المبحث الثاني

الوسائل الاحتجاجية على رفع ثمن استهلاك الكهرباء

تبين أنه يجوز للدولة أن تسعى لتعديل العقد نظراً للطرف الطارئ، وبناءً على هذا فإنه لا يجوز الاحتجاج بأي شكل كان من أجل أن يبقى العقد كما هو وتبقى الخسارة على طرف واحد، كما لا بد من التنبيه إلى أنه إذا كانت الوسيلة الاحتجاجية مقصودة لذاتها فإنها لا تجوز بالاتفاق.

ولكن إذا كانت الاحتجاج وسيلة لدفع ظلم؛ كأن تجعل الدولة الخسارة كاملة على المواطن، أو يثبت عدم المصادقية من الجهات المسؤولة فيما تدعيه من مقدار الدعم، أو يرى المواطن أن من الأسباب الرئيسة لرفع الأسعار الفساد وعدم العدالة، أو كان الاحتجاج وسيلة لدفع الدولة إلى البحث جدياً عن بدائل للطاقة في توليد الكهرباء كما عملت بعض الدول التي سعت فعلياً في هذا المجال، والأخذ بعين الاعتبار وضع الفقير وعدم قدرته على دفع أثمان استهلاك الكهرباء، وعدم المساواة في الدفع بين الغني والفقير، ووضع سياسة واضحة شفافة بالنسبة للكهرباء وعلى المدى البعيد توضح للطرف الآخر - وهو المواطن - ما هو قادم في هذا المجال وتبعده عن المفاجآت، فهذا ما سنبين حكمه من خلال تقسيم وسائل الاحتجاج إلى نوعين، ودراسة كل نوع في مطلب مستقل.

المطلب الأول

امتناع المواطنين عن دفع ثمن استهلاك الكهرباء

الامتناع في اللغة مصدر امتنع، أي كف⁽²⁵⁾، والمقصود بالامتناع عن دفع ثمن استهلاك الكهرباء الكف عن دفع ثمن استهلاك الكهرباء والرسوم المترتبة على ذلك مدة معينة احتجاجاً على أمر معين، وهو رفع أسعارها.

وقبل بيان الحكم في هذه المسألة لا بد أن ننظر إلى الغاية والوسيلة المستخدمة في الامتناع، وأن نوازن بين المصالح والمفاسد المترتبة على ذلك، آخذين بعين الاعتبار ما تقدم في المبحث الأول وهو حكم تعديل العقد نظراً للطرف الطارئ، وبيان هذه النقاط فيما يلي:

تام بالمصالح والمفاسد المترتبة على رفع الأسعار وأثر ذلك على الدولة من جهة والمواطن من جهة أخرى، وأن لا تنطلق الدولة في قراراتها من النظر إلى زاوية دون الأخرى.

وبناءً على ذلك فإن فسخ العقد أو إرجاء تنفيذ الالتزام لا يمكن تطبيقه؛ لأن الكهرباء أصبحت حاجة أساسية على مدار الساعة لا غنى للمواطن عنها، ومن واجبات الدولة أن توصل التيار الكهربائي للمواطنين.

وتحميل المواطن ثمن استهلاك الكهرباء كاملاً كما هي خطة الحكومة بأن يتم تحرير أسعار استهلاك الكهرباء تدريجياً لا يحقق العدالة المرجوة من تطبيق نظرية الظروف الطارئة؛ لأن الضرر سيتحمله أحد المتعاقدين فقط وهو المواطن، خاصة أن الدولة تتجه إلى رفع الأسعار على جميع طبقات المجتمع دون تفریق بين الغني والفقير.

وبالتالي فإن ما يحقق العدالة في ظل هذه الظروف التي يشتكى منها الدولة والمواطن هو تعديل قيمة الالتزام التعاقدية وذلك بتوزيع عبء الخسارة على الطرفين، وهذا ما يسميه ابن عابدين الصلح على الأوساط، حيث قال في تغيير قيمة النقود: فينبغي أن ينظر في تلك النقود التي رخصت ويدفع من أوسطها نقصاً، لا الأقل ولا الأكثر كيلا يتناهى الضرر على البائع أو على المشتري. وقال: أما إذا صار ما كان قيمته مائة من نوع يساوي تسعين ومن نوع آخر خمسة وتسعين ومن آخر ثمانية وتسعين، فإن ألزما البائع بأخذ ما يساوي التسعين بمائة فقد اختص الضرر به، وإن ألزما المشتري بدفعه بتسعين اختص الضرر به، فينبغي الصلح على الأوساط والله تعالى أعلم⁽²³⁾.

وقد أخذ مجمع الفقه الإسلامي بهذا في العقود المتراخية التنفيذ عندما قرر ما يلي⁽²⁴⁾:

أ- في العقود المتراخية التنفيذ إذا تبدلت الظروف التي تم فيها التعاقد تبديلاً غير الأوضاع والتكاليف والأسعار تغييراً كبيراً بأسباب طارئة عما لم تكن متوقعة حين التعاقد فأصبح بها تنفيذ الالتزام العقدي يلحق بالملتزم خسائر جسيمة غير معتادة من تقلبات الأسعار في طرق التجارة، ولم يكن ذلك نتيجة تقصير أو إهمال من الملتزم في تنفيذ التزاماته، فإنه يحق للقاضي في هذه الحال عند التنازع وبناء على الطلب، تعديل الحقوق والالتزامات العقدية، بصورة توزع القدر المتجاوز للمتعاقد من الخسارة على الطرفين المتعاقدين.

وبهذا يتبين أنه يجوز لشركة الكهرباء طلب تعديل العقد لوجود ظرف الطارئ، ولكن بأن تتحمل الشركة المملوكة للدولة جزءاً والمواطن جزءاً لتتوزع الخسارة على الطرفين، وليس بتحميل المواطن هذه التكلفة الطارئة جميعها.

23 ابن عابدين، محمد أمين أفندي، تنبيه الرقود على مسائل النقود، ص 67

24 كما ذكر قرار مجلس المجمع الصور الأخرى التي يمكن اتخاذها في ظل الظروف الطارئة والتي سبق الإشارة إلى أنها غير ممكنة التطبيق في العقد الذي بين المواطن وشركة الكهرباء. انظر: قرارات مجلس المجمع الفقهي الإسلامي لرابطة العالم الإسلامي من الدورة الأولى 1398هـ حتى الدورة الثامنة 1405هـ، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، منظمة المؤتمر الإسلامي، جدة، 9، ص 1086

توصيل التيار الكهربائي لها، ويتم منها الموافقة بعد التأكد من تجهيزات معينة على طلب المواطن، وهذا هو القبول من المتعاقد الثاني وهو شركة الكهرباء، وبهذا يكون العقد قد انعقد كتابة⁽¹⁸⁾ حسب التعرّف الكهربائيّة المقررة حينئذ، والكتاب كالخطاب⁽¹⁹⁾.

2- العقد تراخى تنفيذه؛ لأنه التزام مستمر من شركة الكهرباء بإيصال التيار الكهربائي للمواطنين على مدار الساعة.

3- هناك ظرف حدث بعد إبرام العقد نشأ عنه العجز عن المضي في موجب العقد إلا بضرر زائد يلحق بشركة الكهرباء المملوكة للدولة، وهو ارتفاع أسعار النفط.

وبالتالي فإن النظرية تنطبق على العقد المبرم بين شركة الكهرباء والمواطن.

المطلب الثاني

أثر نظرية الظروف الطارئة على العقد بين شركة الكهرباء والمواطن

هذا الظرف الطارئ يترتب عليه في الفقه الإسلامي فسخ العقد كما في الإجارة، أو الحط من الثمن كما في الجائحة، أو تعديل قيمة الالتزام التعاقدية وتوزيع عبء الخسارة على الطرفين، أو إرجاء تنفيذ الالتزام على ضوء ما تقتضيه العدالة في كل حالة على حدة⁽²⁰⁾.

وبما أن الدولة هي المسؤول الأول عن تنظيم الحياة الاقتصادية؛ حماية للمستهلك والمواطن الضعيف⁽²¹⁾، فإن أحوج ما تحتاج إليه الدولة في ظل هذه الظروف الموازنة بين المصالح والمفاسد في قراراتها، ذلك أن الدولة هي الأكثر تعرضاً للمواقف المتعارضة التي تتطلب الالتزام والعمل بمنهج الموازنات؛ فالدولة عندما تضع نظمها وخططها فإنها تحدد الأولويات لما يجب عمله من المصالح والأولويات لما يجب تركه من المفاسد⁽²²⁾، ويجب أن تكون الدولة على وعي

يمنحها القانون شخصية حكومية والشركات التجارية والمدنية وكل مجموعة من الأشخاص أو الأموال تثبت لها الشخصية الحكيمة بمقتضى نص في القانون، انظر: م 50، القانون المدني الأردني رقم 43 لسنة 1976
18 لا مانع شرعاً من انعقاد العقد بالكتابة بين طرفين ناطقين أو عاجزين عن النطق حاضرين في مجلس واحد أو غائبين وبأي لغة يفهمها المتعاقدان بشرط أن تكون الكتابة مستتبّة، أي تبقى صورتها بعد الانتهاء منها، ومرسومة أي مسطرة بالطريقة المعتادة بين الناس بذكر المرسل إليه وتوقيع المرسل. انظر: الكاساني، بدائع الصنائع، ج 5، ص 138. السمرقندي، تحفة الفقهاء، ج 2، ص 32. الدردير، أبو البركات أحمد بن محمد العدوي (ت 1201هـ)، الشرح الكبير، دار الفكر، ج 3، ص 3. البجيرمي، سليمان بن محمد (ت 1221هـ)، حاشية البجيرمي على المنهاج، مطبعة الحلبي، 1369هـ، 1950م، ج 2، ص 169.

19 م 69، من مجلة الأحكام العدلية.
20 انظر الدريري، النظريات الفقهية، ص 151-149. النعيمي، نظرية الظروف الطارئة، ص 53-51. الترماني، نظرية الظروف الطارئة، ص 124-119. منصور، قيمة النقود وتأثر ذلك بنظرية الظروف الطارئة، ص 154. شلييك، د. أحمد الصويحي، نظرية الظروف الطارئة: أركانها وشروطها، المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية، جامعة آل البيت، ع 2، 1428هـ، 2007م، ص 188، 189.

21 عبد المقصود، د. محمد أبو بكر، إعادة التوازن المالي للعقد الإداري في ظل الأزمة المالية العالمية» نظرية الظروف الطارئة»، المؤتمر العلمي السنوي الثالث عشر، كلية الحقوق، جامعة المنصورة، 1-2 أبريل 2009م.

22 السوسوة، د. عبد المجيد محمد إسماعيل، منهج فقه الموازنات في الشريعة الإسلامية، منشورات مجلة البحوث الفقهية المعاصرة العدد 51

ثانياً: شروط تطبيق نظرية الظروف الطارئة ومدى انطباقها على العقد

يشترط لتطبيق نظرية الظروف الطارئة في الفقه الإسلامي ما يلي⁽¹⁰⁾:

- 1- أن يكون الالتزام تعاقدياً، وأن يتراخى تنفيذ العقد عن وقت إبرامه.
 - 2- أن يكون ثمة حادث قد طرأ بعد إبرام العقد لم يكن في اعتبار العاقدين عند إنشائه وينشأ عنه العجز عن المضي على موجهه، سواء كان الحادث سماوياً أم آدمياً عاماً أم خاصاً اقتصادياً أم معنوياً أم شرعياً، ولكن يشترط ألا يكون حدوثه بسبب من أي من المتعاقدين، وألا يكون منه تقصير في دفعه والتحرز منه، ويستوي في الفقه الإسلامي أن يكون متوقفاً أم غير متوقع من قبل المتعاقدين، ممكن الدفع أم غير ممكن الدفع⁽¹¹⁾.
 - 3- أن يحدث الظرف ضرراً زائداً غير معتاد، وأن يكون حدوثه ملازماً لتنفيذ موجب العقد بحيث لا يمكن انفكاكه في الأعم الأغلب، سواء كان الضرر مادياً أم معنوياً.
- وإذا نظرنا إلى العقد المبرم بين شركة الكهرباء والمواطن يتضح لنا أن نظرية الظروف الطارئة تنطبق عليه لما يلي:

- 1- الالتزام بينهما تعاقدي⁽¹²⁾، توافرت مقوماته من صيغة وعاقدين ومحل⁽¹³⁾، حيث يُقدّم المواطن كامل الأهلية⁽¹⁴⁾ عادة طلباً موقفاً منه بيدي فيه رغبته في إيصال التيار الكهربائي⁽¹⁵⁾ إلى بيته أو منشأة تعود له، وهذا إيجاب من المتعاقد الأول وهو المواطن، ثم تقوم شركة الكهرباء- وهي شخصية اعتبارية معترف بأهليتها في الفقه الإسلامي⁽¹⁶⁾ والقانون⁽¹⁷⁾- بالكشف على المنشأة المراد
- 10 انظر الدريني، النظريات الفقهية، ص151-149 / النعيمي، نظرية الظروف الطارئة، ص53-51 / الترماني، نظرية الظروف الطارئة، ص124-119. منصور، قيمة النقود وتأثر ذلك بنظرية الظروف الطارئة، ص154
- 11 الغنائيم، العذر وأثره في عقود المعاوضات المالية في الفقه الإسلامي، ص166، 167. قباني، د.محمد رشيد، نظرية الظروف الطارئة في الفقه الإسلامي والقانون الوضعي، مجلة المجمع الفقهي الإسلامي، السنة الثانية، ع2، ص174، 175
- 12 العقد بصورة عامة ارتباط إيجاب بقبول على وجه مشروع يثبت أثره في محله. انظر: م103، 104، مجلة الأحكام العدلية، طبعة قديمة، نور محمد، كارخانه تجارت كتب، ارام باغ، كراتشي
- 13 ركن العقد عند الحنفية هو الصيغة، بينما عند الجمهور أركان العقد ثلاثة وهي الصيغة والعاقدان والمحل، انظر: السمرقندي، علاء الدين (ت539 هـ)، تحفة الفقهاء، دار الكتب العلمية، بيروت، 1405هـ، 1984م، ج2، ص29. النووي، أبو زكريا محيي الدين بن شرف (ت676 هـ)، المجموع شرح المذهب، دار الفكر، بيروت، ج9، ص149. الصاوي، حاشية الصاوي على الشرح الصغير، دار المعارف، ج3، ص14
- 14 الأهلية نوعان: أهلية الرجوع وهي صلاحية الإنسان لأن تثبت له حقوق وتجب عليه واجبات وأساسها الخاصة التي خلق الله عليها الإنسان واختصه بها من بين سائر الحيوان وهي ما يسميه الفقهاء الذمة. وأهلية الأداء وهي كونه معتبراً قوله وفعله شرعاً وأساسها في الإنسان التمييز بالعقل، انظر: الخطاب الرعيني، شمس الدين محمد بن عبدالرحمن الطرابلسي (ت954هـ)، مواهب الجليل شرح مختصر خليل، ط خاصة، ت: زكريا عميرات، دار عالم الكتب، 1423هـ، 2003م، ج3، ص385. خلاف، عبد الوهاب، علم أصول الفقه، مكتبة الدعوة، شباب الأزهر، ج1، ص135، 136.
- 15 التيار الكهربائي محل العقد، حيث إن المحل الشيء الذي يقع عليه التصرف. انظر: الموسوعة الفقهية الكويتية، ط1، مطابع دار الصفوة، مصر، ج36، ص233
- 16 انظر: الزرقا، المدخل الفقهي العام، ط1، دار القلم، دمشق، 1418هـ، 1998م، ج3، ص275-261. الخفيف، علي، الشركات في الفقه الإسلامي، معهد الدراسات العربية العالمية، جامعة الدول العربية، 1962م، ص24-26
- 17 حدد القانون المدني الأردني الأشخاص الحكيمين وذكر منهم المؤسسات العامة وغيرها من المنشآت التي

المبحث الأول

حكم رفع ثمن استهلاك الكهرباء على المواطنين

تعديل اختلالات العقد يسمى الأخذ بنظرية الظروف الطارئة، ولذلك لا بد من بيان مفهوم هذه النظرية وشروطها وأثرها على العقد القائم بين شركة الكهرباء والمواطن حتى نتوصل إلى معرفة الحكم الشرعي لرفع ثمن استهلاك الكهرباء على المواطنين.

المطلب الأول

مفهوم نظرية الظروف الطارئة وشروط تطبيقها

أولاً: مفهوم نظرية الظروف الطارئة

نظرية الظروف الطارئة هي مجموعة القواعد والأحكام التي تعالج الآثار الضارة اللاحقة بأحد العاقدين الناتجة عن تغيير الظروف التي تم بناء العقد في ظلها⁽⁵⁾.

وتقوم هذه النظرية على أن ظرفاً أو عذراً خاصاً أو عاماً قد طرأ بعد إبرام العقد وقبل أو أثناء تنفيذه، مما لم يكن متوقفاً ولا ممكن الدفع غالباً جعل تنفيذ الالتزام التعاقدى ضاراً بالمدين ضرراً زائداً أو فاحشاً وغير مستحق بالعقد⁽⁶⁾.

وقد نهضت بالنظرية أدلة إجمالية وقواعد فقهية وأدلة تفصيلية لا مجال لسطها في هذا البحث⁽⁷⁾، وقامت النظرية على جملة من التطبيقات في الفقه الإسلامي كنظرية العذر⁽⁸⁾ في عقود الإجارة عند الحنفية، ونظرية الجوائح عند المالكية والحنابلة⁽⁹⁾.

ولا بد من معرفة شروط تطبيق النظرية حتى يتبين مدى انطباق هذه النظرية على العقد القائم بين شركة الكهرباء المملوكة للدولة والمواطن.

- 5 منصور، د. محمد خالد، قيمة النقود وتأثر ذلك بنظرية الظروف الطارئة، مجلة دراسات (علوم الشريعة والقانون)، مجلد 25، ع 1، 1419هـ، 1998م، ص 153
- 6 الدريني، فتحي، النظريات الفقهية، ط 2، جامعة دمشق، 1996 - 1997م، ص 148. ×
- 7 انظر الدريني، النظريات الفقهية، ص 156-173. النعيمي، فاضل شاكر، نظرية الظروف الطارئة بين الشريعة والقانون، دار الجاحظ، بغداد، 1969، ص 45-50. الغناني، د. قذافي، عزات، العذر وأثره في عقود المعاوضات المالية في الفقه الإسلامي، ط 1، دار النفائس، عمان، 1428هـ، 2008م، ص 152-163
- 8 العذر هو العجز عن المضي في موجب العقد إلا بتحمل ضرر غير مستحق بالعقد. انظر: الكاساني، أبو بكر مسعود بن أحمد (ت 587هـ)، بدائع الصنائع، ط 2، دار الكتب العلمية، بيروت، ج 5، ص 4، ج 4، ص 197. السيواسي، كمال الدين محمد بن عبد الواحد (ت 681هـ)، فتح القدير، دار الفكر، بيروت، ج 9، ص 147.
- 9 الجائحة ما أتلّف من معجوز عن دفعه عادة، قدرا من ثمر أو نبات بعد بيعه. انظر: الرضاع، محمد بن قاسم، شرح حدود ابن عرفة، المكتبة المالكية، ص 290. الباجي، سليمان بن خلف، المنتقى شرح الموطأ، دار الكتاب الإسلامي، ج 4، ص 232. الخرشبي، محمد بن عبدالله، شرح مختصر خليل، دار الفكر، ج 5، ص 190. ابن قدامة، موفق الدين عبدالله بن أحمد (ت 620هـ)، المغني، مكتبة القاهرة، 1388هـ، 1968م، ج 4، ص 216. ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم الحراني (ت 728هـ)، مجموع الفتاوى، ت: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، السعودية، 1416هـ، 1995م مجموع الفتاوى، ج 30، ص 270

والتراضي بينهما؛ لقوله تعالى: (يا أيها الذين امنوا أوفوا بالعقود) (المائدة: 1)، ولكن قد يطرأ على العقد ظرف طارئ يؤدي إلى اختلال موازين العقد بين المواطن وشركة الكهرباء، وأكثر ما يهدد العقد في هذا المجال -كما هو ملاحظ في السنوات الأخيرة- ارتفاع الأسعار غير المسبوق في مصادر الطاقة نظراً لارتفاع النفط عالمياً؛ بسبب ما شهدته المنطقة وتشهده من حروب واضطرابات، وهو ما فسره (شكيب خليل)، مدير منظمة الدول المصدرة للنفط «أوبك»، ووزير الطاقة والمناجم الجزائري بقوله: «إن ارتفاع أسعار النفط لا تتعلق بانخفاض الإنتاج أو زيادته، بل إلى المضاربة والتوترات الجيوسياسية: كأزمة الملف النووي الإيراني، والأزمة الاقتصادية في الولايات المتحدة، وأزمة الرهن العقاري التي أدت إلى انخفاض نسب فوائد الخزينة الأمريكية؛ ما تسبب في تدهور الدولار مقارنةً باليورو»⁽¹⁾.

ويؤكد العديد من خبراء الطاقة على أن أهم ما يُعزّز التوقعات بزيادات مستقبلية في أسعار النفط هو توقع استمرار ارتفاع الطلب العالمي، وتوقع حدوث اختلال في العرض العالمي في الأجل المتوسط والطويل، خاصةً مع حدوث فجوة الطلب، وتوقع استمرار تراجع الدولار الأمريكي، وتوقع اتساع رقعة المضاربات في ظل التضخم المتزايد وضعف الدولار، وبالتالي استمرار ارتفاع أسعار النفط رغم محاولة الدول المصدرة للنفط زيادة الإنتاج⁽²⁾.

هذا الارتفاع في الأسعار أدى إلى إرهاب شركة الكهرباء الوطنية المملوكة للدولة لما سببه من اختلال في العقد ألحق الضرر بها، وتسبب في ارتفاع مديونيتها، ويهدد أيضاً بتعطيل شركة الكهرباء عن أداء مهامها في حال عجزت الدولة عن تقديم الدعم اللازم لها، مما يعود بالضرر في النهاية على المواطنين.

وقد حملت أزمة انقطاع الغاز المصري وحدها خزينة دولة مثل الأردن عام 2012 مبلغ 1.1 مليار دينار يمثل عجز شركة الكهرباء الوطنية⁽³⁾، ولذلك تسعى الدولة تدريجياً إلى رفع الدعم عن الكهرباء عن طريق رفع التعرفة الكهربائية حتى تصل إلى إيصال التيار الكهربائي إلى المواطن بسعر التكلفة، أي يتحمل المواطن في نهاية الأمر التكلفة كاملة، وتبرر الدولة سعيها ذلك بأن ارتفاع أسعار النفط عالمياً يشكل عذراً أو ظرفاً طارئاً⁽⁴⁾ يبيح السعي في تعديل اختلالات العقد بين الطرفين، وهذا ما سيتم بيانه في المبحث الأول بإذن الله.

1 الشيمي، أحمد حسين، ارتفاع أسعار النفط والتوجه نحو الطاقة النووية، موقع المختار الإسلامي. انظر: <http://www.islamsselect.net/mat/92928>

2 المرجع السابق

3 الزعبي د.عكاف، إلغاء الدعم: اقرب دور الكهرباء، 13/1/2013 انظر: <http://www.yamamanews.com/index.php/2012-10-16-12-11-34/item/1718->

4 الترماني، عبد السلام، نظرية الظروف الطارئة، دار الفكر، بيروت، 1971م، ص 140

الدراسات السابقة:

بالرغم من انتشار الدعوة إلى الامتناع عن دفع ثمن استهلاك الكهرباء في صفوف الناس في بعض الدول، إلا أنه لم توجد دراسات بحثت هذا الموضوع بشكل متخصص، إنما هي بعض الفتاوى التي تتحدث عن حكم الامتناع عن دفع ثمن استهلاك الكهرباء احتجاجاً على بعض سياسات الدولة.

منهجية البحث:

ستقوم منهجية البحث على المنهج الوصفي التحليلي الذي يقوم على عرض المسألة وتصويرها، ثم تحليلها وبيان حكمها الشرعي الذي يقوم على الدليل مع النظر في ظروف الواقع.

خطة البحث:

يحتوي البحث على مقدمة وتمهيد ومبحثين وخاتمة.

المقدمة: تم بيان مشكلة البحث والدراسات السابقة - إن وجدت - والهيكل التنظيمي للبحث تمهيد:

المبحث الأول: حكم رفع ثمن استهلاك الكهرباء على المواطنين

المطلب الأول: مفهوم نظرية الظروف الطارئة وشروط تطبيقها

المطلب الثاني: أثر نظرية الظروف الطارئة على العقد بين شركة الكهرباء والمواطنين

المبحث الثاني: الوسائل الاحتجاجية على رفع ثمن استهلاك الكهرباء

المطلب الأول: الامتناع عن دفع ثمن استهلاك الكهرباء

المطلب الثاني: التظاهر والاعتصام بسبب رفع ثمن استهلاك الكهرباء

الخاتمة: أهم نتائج البحث والتوصيات.

تمهيد

توصيل التيار الكهربائي للمواطنين قائم على عقد بين المواطن وشركة الكهرباء تتعهد فيه شركة الكهرباء بتوصيل التيار الكهربائي للمواطن مقابل دفع المواطن التعرفة الكهربائية المترتبة عليه، والأصل في الفقه الإسلامي أن العقد شريعة المتعاقدين، فلا يفسخ ولا يعدل إلا باتفاقهما

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد خاتم الأنبياء والمرسلين وعلى آله وصحبه أجمعين، أما بعد:

فإن من أهم القضايا التي تواجه الدول الفقيرة اليوم وترهق مديونيتها الارتفاع المستمر لأسعار النفط عالمياً، ذلك أن النفط يدخل في جميع شؤون الحياة ويعتمد الناس عليه اعتماداً كبيراً، ولا بد للدولة من شراءه حتى تتقدم في جميع المجالات وتوفر لمواطنيها حياة كريمة.

ومن أهم الأشياء التي لا يستغني عنها الناس وتعتمد على النفط اعتماداً كلياً في الدول الفقيرة الكهرباء، فالكهرباء عصب الحياة التي إذا انقطعت شلت الدولة وتوقفت التكنولوجيا وتخبط الناس، إلا أن الكهرباء أصبحت مرهقة للدول الفقيرة بسبب تحمل الدولة لجزء من أسعار النفط الذي تعتمد عليه الكهرباء مما يسبب زيادة مديونيتها - كما تدعي-، ولذلك تفكر الدول الفقيرة جدياً في رفع التعرفة الكهربائية على المواطنين تدريجياً حتى يصل الأمر في نهاية خطتها إلى أن يتحمل المواطن التكلفة الفعلية كاملة لأسعار الكهرباء دون أن تساهم الدولة بأي دعم في هذا المجال.

وبالمقابل نجد أن أغلب المواطنين يعيشون ظروفاً صعبة بسبب الارتفاع المستمر للأسعار في جميع المجالات، مع قلة الدخل وكثرة الضرائب التي تفرضها الدولة مما أوجد أصواتاً تنادي بالامتناع عن دفع ثمن استهلاك الكهرباء - خاصة أن رفع أسعار الكهرباء يؤدي إلى رفع أسعار المواد والسلع الأخرى لدخول الكهرباء في جميع المجالات كما هو معروف-.

مشكلة البحث:

جاءت هذه الدراسة بعنوان (رفع ثمن استهلاك الكهرباء بين الحكم الشرعي والاحتجاج الشعبي) لتجيب عن مشكلة البحث المتمثلة في ما يلي:

- 1- ما حكم رفع التعرفة الكهربائية من قبل الدولة نظراً لوجود ظرف طارئ وهو ارتفاع أسعار الوقود، وهل تنطبق نظرية الظروف الطارئة على العقد بين شركة الكهرباء المملوكة للدولة والمواطن؟
- 2- هل هناك موازنة حقيقية بين المصالح والمفاسد المترتبة على رفع التعرفة الكهربائية، وما دور الدولة في ظل هذه الظروف؟
- 3- ما حكم الامتناع عن دفع ثمن استهلاك الكهرباء أو التظاهر والاعتصام في حال رفع التعرفة الكهربائية من قبل الدولة عن ما هو متفق عليه بينها وبين المواطن في العقد؟

The continuous rising of electricity prices lead to raise the price of many goods this creates voices proclaim of abstaining of paying the electricity consumption cost and protest against it.

This study came to reveal the verdict of rising of tariff of electricity done by the electricity company which owned by the state because of the rising of prices, and the means of verdicts such as abstaining of payment, manifestation, and peaceful staying in strike, and the study ended by some of recommendations.

Keywords: Electricity, Tariff, Protest, Abstain

YASAL KARAR VE KİTLESEL PROTESTO ARASINDA ELEKTRİK KULLANIMININ PAHALILAŞMASI

Öz

Günümüzde elektrik hayatın her alanında kullanılmakta ve devletin elektriği tüm vatandaşlarına sağlamakla yükümlü olduğu kabul edilmektedir. Fakat elektrik üretiminin petrole bağlı olması, özellikle fakir ülkelerde elektriğe ulaşmada sıkıntılar doğurmaktadır. Bunun bir sonucu olarak fakir ülkeler zaman zaman, elektrik tüketim fiyatlarını yeniden belirleme yoluna gitmekte ve kademeli olarak fiyatlarını serbest bırakmayı düşünmektedirler. Zira elektrik tüketim bedelinin bir kısmını devletin karşılaması durumunda devletin bütçesi bundan zarar görmektedir.

Elektrik fiyatının devamlı surette artması pek çok eşyanın da pahalılaşmasına neden olmakta ve bu da kitlesel protestolara yol açmaktadır.

Bu çalışma, artan elektrik fiyatları yüzünden devletin elektrik şirketi tarafından elektrik tarifesinin zamlandırılmasına yönelik yargı kararını ve bu kararın halk nezdindeki sonuçlarını ele almakta ve sonuç kısmında bazı önerilerde bulunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Elektrik, Tarife, Protesto, kaçınma.

Makalenin Dergiye Ulaştığı Tarih: 15.9.2014. Yayın Kurulundan ve Hakem Değerlendirmesinden Geçen Derginin Yayına Kabul Edildiği Tarih: 12.3.2018.

رفع ثمن استهلاك الكهرباء بين الحكم الشرعي والاحتجاج الشعبي

الدكتور فادي سعود الجبو*

الدكتورة أمّنة ارشيد العقيلي**

Dr. Fadi Suûd el-Cebbûr

Dr. Amine Erşîd el-Aklî

ملخص

تدخل الكهرباء اليوم جميع المجالات، وتعد من الحاجات الأساسية التي يجب على الدولة أن توصلها للمواطنين، لكن اعتماد الكهرباء على النفط في أغلب الدول شكل تحدياً للدول الفقيرة بسبب الارتفاع المستمر لأسعار النفط عالمياً، ولذا تعمل الدول الفقيرة بين الحين والآخر على إعادة النظر في أسعار استهلاك الكهرباء، وتفكر جدياً في تحرير أسعارها تدريجياً بحيث لا تتحمل الميزانية أي دعم لها، وإنما يتحمل المواطن كامل التكلفة لاستهلاك الكهرباء.

هذا الارتفاع المستمر في أسعار الكهرباء - والذي يؤدي إلى ارتفاع كثير من السلع أيضاً - أوجد أصواتاً تنادي بالامتناع عن دفع ثمن استهلاك الكهرباء والاحتجاج على ذلك، وقد جاءت هذه الدراسة لتبين حكم رفع التعرفة الكهربائية من قبل شركة الكهرباء المملوكة للدولة بسبب ارتفاع أسعار الوقود، وحكم الوسائل الاحتجاجية من الامتناع عن الدفع أو التظاهر والاعتصام السلمي، وختمت الدراسة ببعض التوصيات.

الكلمات الدالة: الكهرباء، التعرفة، الاحتجاج، الامتناع.

RAISING OF THE ELECTRICITY CONSUMPTION BETWEEN LEGITIMATE JUDGMENT AND POPULIST ABSTAINING

Abstract

Nowadays, electricity is used in all fields of life, also it is considered as one of the basic needs that the state must reach it to burghers. Nevertheless, the dependent of electricity on oil in most of countries form a kind of challenge for poor countries because of the continuous rising of global oil prices. As a result of that, poor countries from now and then work on reappraised electricity consumption prices and they think seriously to free the prices gradually so as to not endure the budget any support but to let the burghers pay the whole cost.

* محاضر متفرغ، كلية الشريعة، الجامعة الأردنية

** باحثة متفرغة، المركز الثقافي الإسلامي، الجامعة الأردنية
e-mail: shadenfadi@hotmail.com

Kaynakça

- el-Atiyât, Muhammed, *el-Kissatu'l-tavîle fi'-edebi'l-ürdüni*, Amman, 2011.
- el-Baalbekî, Münîr, *Kâmûsu'l-mevrid*, Beyrut: 1987
- Enis, İbrahim ve diğerleri, *el-Mu'ceu'l-vasît*, Kahire, 1972.
- el-Firûzâbâdî, Mecdüddin Muhammed b. Ya'kub (ö. 817/1414), *el-Kâmûsu'l-muhît*, Beyrut, 2003.
- Ganâyim, Mahmûd, *Tayyâru'l-va'y fi'r-rivâyeti'l-arabiyyeti'l-hadise: Dirâse uslûbiyye*, Beyrut, 1993
- Haddad, Nebil, *er-Rivâye fi'l-ürdüni: Fezâât ve mürtekezât*, Amman, 2002.
- Humphrey, Robert, *Tayyâru'l-va'y fi'r-rivâyeti'l-hadise*, trc. Mahmud er-Rebîi, Kahire, 1974.
- El-İbâdî, Mahmûd, ve diğerleri, *Sekâfetuna fi hamsine âmân*, Amman, 1972.
- Kal'aci, İnsaf, *Li'l-hüzni bekâyâ farah*, Amman, 1987.
- _____, *en-Nesru fi'l-leyleti'l-ahîra*, Beyrut: , 1999.
- _____, *Ra'şu'l-medîne*, Amman, 1990.
- _____, *Serseretü fi medâri's-saratân*, Amman: Dâru verd li'n-neşr ve't-tevzî , 2010
- El-Mevmenî, Ali, *el-Hadâse ve't-tecrib fi'l-kissati'l-kasîrati'l-ürdüniyye*, Amman, 2008.
- Yâgî, Abdurrahman, *el-Kissatü'l-kasîra fi'l-ürdüni*, Amman, 1993.

قائمة المصادر والمراجع

(أ) المصادر:

- قلعجي، انصاف. (2010) ثرثرة في مدار السرطان، دار ورد للنشر والتوزيع، عمّان.
 - قلعجي، انصاف. (1990) رعش المدينة، دون ناشر، عمّان، من مقدمة الدكتور عبد الرحمن ياغي للكتاب.
 - قلعجي، انصاف. (1987) للحزن بقايا فرح، كتابكم، عمّان.
 - قلعجي، انصاف. (1999) النسر في الليلة الأخيرة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت.
- (ب) المراجع:
- أنيس، إبراهيم، وآخرون. (1972) المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، القاهرة.
 - البعلبكي، منير. (1987) قاموس المورد، دار العلم للملايين، بيروت.
 - حداد، نبيل. (2002) الرواية في الأردن: فضاءات ومركزات، وزارة الثقافة في المملكة الأردنية الهاشمية، عمّان.
 - العابدي، محمود، وآخرون. (1972) ثقافتنا في خمسين عاماً، منشورات دائرة الثقافة والفنون، عمّان.
 - العطيات، محمد. (2011) القصة الطويلة في الأدب الأردني، منشورات وزارة الثقافة في المملكة الأردنية الهاشمية، مكتبة الأسرة الأردنية: القراءة للجميع، عمّان.
 - غنايم، محمود. (1993) تيار الوعي في الرواية العربية الحديثة: دراسة أسلوبية، دار الجيل، بيروت.
 - الفيروزآبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب ت 1414/هـ 817م. (2003) القاموس المحيط، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
 - الموقع الإلكتروني الرسمي لوزارة الثقافة الأردنية.
 - المومني، علي. (2008) الحداثة والتجريب في القصة القصيرة الأردنية، دار اليازوري العلمية للنشر والتوزيع، عمّان.
 - همفري، روبرت. (1974) تيار الوعي في الرواية الحديثة، ترجمة محمود الربيعي، دار المعارف، القاهرة.
 - ويكيبيديا، الموسوعة الحرة على شبكة الأنترنت.
 - ياغي، عبد الرحمن. (1993) القصة القصيرة في الأردن، منشورات لجنة تاريخ الأردن، عمّان

مجموعاتها القصصية الصادرة حتى كتابة هذه الدراسة، مما يدفع هذه الدراسة إلى الاستنتاج بأن قلعجي هي الصوت القصصي الأردني الأبرز في هذا الاتجاه.

النتائج

أُسفرت معالجة موضوع تيار الوعي في القصة القصيرة في الأردن: قصص انصاف قلعجي نموذجاً، عن النتائج، والملاحظات التالية:

- مرّت القصة القصيرة في الأردن بمراحل وأطوار عدّة، بدأت في العشرينيات بما سمّاه الباحثون "مرحلة الحكايا"، وانتقلت في الثلاثينيات إلى مرحلة "القصص والتاريخ"، بينما بدأت أشكال التعبير لديها تتسع، وتتعدد، وتكاثر منذ الأربعينيات إلى اليوم.
- لتيار الوعي مُسمّى آخر هو "سيل الوعي"، لكنه مُسمّى قليل الاستخدام.
- خلط بعض الدارسين بين تيار الوعي، والمونولوج الداخلي، وقد تبيّن لهذه الدراسة أنّ مفهوم تيار الوعي أوسع، وأشمل من المونولوج الداخلي، وأنّ هذا المونولوج ينضوي تحته، وليس العكس.
- ركزت أغلب الدراسات التي بحثت في تيار الوعي على الرواية بوصفها الحامل الرئيس لهذا التيار، وقد تبيّن لهذه الدراسة أنّ القصة القصيرة لا تقلّ أهمية عن الرواية في قدرتها على توظيف تيار الوعي.
- ذهب بعض الباحثين إلى أنّ تيار الوعي ليس تقنية فنية، ولكنه نوع أدبي تتسم به القصة، أو الرواية المغيّبة، وتميل هذه الدراسة إلى النظر إلى تيار الوعي من جهتين، فقد يكون اسماً لنوع أدبي إذا كانت القصة، أو الرواية، أو المسرحية برمتها قائمة عليه، ويمكن أن يكون تقنية فنية إذا تمّ توظيفه بشكل محدود في العمل الأدبي.
- تميزت قصص انصاف قلعجي، في الأغلب الأعم، باستخدامها لتيار الوعي كنوع أدبي تنهض عليه القصة من مبتدئها إلى منتهاها.
- من الباحثين من لاحظ البعد النفسي في قصص قلعجي، ولكنه لم يُشر إلى تيار الوعي بشكل واضح، ولعلّ هذه الدراسة سبّاقة في هذا الميدان.
- جُملة القول: يتجلى تيار الوعي في قصص انصاف قلعجي، بأعلى مراحلها، وتجلياته، وأكثرها تركيباً، ووضوحاً، وتنوعاً، وهو ما سعت هذه الدراسة لإبانتها، والإفصاح عنه.

الكبرى التي تعيشها، وإضافة إلى هذا كله، فإنَّ الكاتبة تحرص على توظيف الأسطورة، واستحضار بعض الرموز الإنسانيّة.

وقد لاحظتُ هذه الدراسة أنَّ أكثر قصص المجموعة توافراً على هذه العناصر مجتمعة، هي قصّة ”ثرثرة أهل الكهف“، إذ تروي هذه القصّة حكاية امرأة مثقفة ترواها الرّغبة في الانتقال إلى العالم الآخر؛ ولأنّها لا تريد أن تذهب نسياً منسياً، فإنّها تستحضر بعض الرموز، والشّخصيات الأسطوريّة التي ارتبطت في الأذهان ببحثها عن الخلود، ومن هذه الشخصيات أنكيديو، وجلجامش، ثمّ بأسلوب تيار الوعي الذي عُرفت به الكاتبة نجدها تصوغ قصتها بدُربة، واحتراف، حيث تتداخل الأحداث، وتتشعب، في الوقت الذي تطلُّ فيه القصّة ماضية نحو هدفها.

لقد بدأتُ القصّة على هذا النّحو: ”ينسج العنكبوت خيشه [...] على مدخل الكهف. ما يزال الزمن أمامه طويلاً طويلاً. تمكّنتُ من اختراق الرّمن الأوّل، وزحفتُ على ركبتيّ؛ لأنّمكن من الدخول من تحت النّصف الخالي. هل كان هناك باب؟ يحدوني الشجن لأدخل، وأنام نومة أهل الكهف، فقد انتهى دوري، وفيروز داخلي تبحث عن الباب (في باب غرقان بريحة الياسمين في باب مشتاق في باب حزين). تعبتُ من كلّ شيء هنا، وأريد أن أعود إلى هناك، فقد مللت لبس الأفتعة، النفاق، الكذب، التملق“⁽⁴¹⁾.

لقد مزجتُ الكاتبة في هذه البداية بين ضمير الغائب ”ينسج...“، وضمير المتكلّم ”تمكّنتُ، زحفتُ...“، من جهة، وبين اللغة الفصيحة، والعاميّة من جهة أخرى. بعد ذلك نجدها تذكّر أنكيديو بالاسم: ”جماجم مرتبة على رف حجري، ميّرتُ من بينها جمجمة أنكيديو“⁽⁴²⁾، ثمّ تذكّر جلجامش بالاسم أيضاً: ”أسرعتُ إلى الطاسة قرب البئر. كان فيها قليل من الماء. شربَ ونهض يركض في أنحاء الكهف، وهو يردد: الخيش والليل والبيداء تعرفني. قلت: ألا خيّل لديك؟ هكذا إذن يا جلجامش، الخيش والليل... وضحكنا كالبلهاء“⁽⁴³⁾.

وفي قصّة ”انتظار“ لا تبعد الكاتبة عن تيار الوعي، وتستمر في توظيف الرموز، ولكنّها في هذه القصّة تختار رمزاً تاريخياً، هو رمز الشر ”نيرون“، فنجد القصّة تقول: ”أعود للحاسوب. أكتب. المجنون أشعل الحرائق في العالم ونام، تماماً مثل نيرون. وأنا منذ ذلك الرّمان لم أتم. أهرب. أنتظر. والذاكرة تتأجج، والقلب مليء بالفجائع. عن أيّ سكيّنة أحكي. بلهاء تهرب، وقدرها أن تعيش الفجائع حتى نهايتها“⁽⁴⁴⁾.

وبذلك يُمكن القول: إنّ قلعجي قد ساهمت في توظيف تيار الوعي، ليس بوصفه تقنية فنيّة، فحسب، ولكن بوصفه شكلاً قصصياً، وأسلوب سرد في الوقت نفسه. وقد انتظّم هذا التيار سائر

41 قلعجي، انصاف. (2010) ثرثرة في مدار السرطان، دار ورد للنشر والتوزيع، عمان، ص 131.

42 قلعجي، ثرثرة في مدار السرطان، ص 131.

43 قلعجي، انصاف: ثرثرة في مدار السرطان، ص 134.

44 قلعجي، انصاف: ثرثرة في مدار السرطان، ص 143.

وإذا كانت قصة "ثرثرة نملة" قد جسدت صورة جديدة من صور تيار الوعي في قصص قلعجي، فقد ظلت الكاتبة مدركة بأنه لا بد من تضافر عوامل عدة لاكتمال الصورة؛ لذلك مزجت على مستوى اللغة بين العامية، والفصيحة، وحرصت على أن توميء لموضوعها بطرق شتى، فمأساة العربي لا تقف عند حدود ذاته، ولا هي ناجمة من عدم رغبته في التقدم. إن مأساته مرتبطة بالطامعين به، والراغبين بالاستيلاء على نفطه، وسائر ثرواته: "القضية هي النفط فحزموا أمتعتهم وبوارجهم وقعدوا على قلوبنا ربما للأبد ربما حتى ينهض أبو ذر الغفاري من قبره فمن أجل شمسنا سيقون مرتبعين على أرضنا ونحن يا عيني كلمة بتوخذنا وكلمة بتجيبنا لكنني لم أفلها انتهيينا يا فندم"⁽³⁹⁾.

وفي قصة "تداعيات رجل لا يفهم بالسياسة"، من المجموعة نفسها تستمر الكاتبة بالأسلوب ذاته، وما يميز هذه القصة عن سابقتها هو استخدام الكاتبة لعلامات الترقيم، وحين تستعير أغنية، أو مقطوعة عامية، فإنها تضعها في فقرة مستقلة، وتميزها بالخط الغامق، كما هو الحال في هذه المقطوعة:

كانوا زغازز وعمرهن بعدو صبي
 يقللا بعمرلك قصر تا تلعب
 يقللا بجيب الريح تا تلعب معك
 وبكتب عيونك عالشتي تا تكبري⁽⁴⁰⁾

وبالانتقال إلى المجموعة القصصية الرابعة من مجموعات قلعجي، التي جاءت بعنوان "ثرثرة في مدار السرطان"، وصدرت عام 2010، وهي آخر ما أصدرته الكاتبة من مجموعات قصصية للآن، نجدها تواصل اتخاذ تيار الوعي شكلاً فنياً، وأسلوباً قصصياً، ففي هذه المجموعة التي تضم سبع عشرة قصة، وتقع في مائة وست وأربعين صفحة، نجد قصتين تبدأ عناوينهما بكلمة "ثرثرة"، وهما القصة التي حملت عنوان المجموعة، وقصة "ثرثرة أهل الكهف". وكانت هذه الدراسة قد أشارت إلى قصة "ثرثرة نملة"، من مجموعة "النسر في الليلة الأخيرة" في ما سبق من حديث.

ويبدو أن الكاتبة تجد في كلمة "ثرثرة" خير تعبير عن الإيماء إلى تيار الوعي، فهي كلمة تمنحها "رخصة" استخدام التداعي، وتعطيها حرية التنقل بين الأحداث، والأفكار ضمن مساحة واسعة من الحرية الفنية؛ ذلك أن هدف الكاتبة واضح، وهو تشخيص الواقع، وتصويره عن طريق اللاوعي، أو ما يبدو كذلك، على الرغم من أن هدف اللاوعي في هذه الحالة هو تقديم الوعي.

وفي هذه المجموعة، كما في سابقتها، تميل الكاتبة إلى اللغة الشاعرية، كما تمزج بين العامية، والفصيحة، وتظل أغلب شخوص قصصها مثقفة، غير أن ثقافة الشخوص لا تنجها من المعاناة

39 قلعجي، النسر في الليلة الأخيرة، ص 16.

40 قلعجي، النسر في الليلة الأخيرة، ص 111.

وإذا كانت قصّة تيار الوعي تتخذ أحياناً من عدم انتظام الجُمْل، وعدم اكتمالها، وتبعثرها وسيلة فنيّة⁽³⁵⁾، فإنّ قلعجي واعية لهذه المسألة بشكل واضح، فبطل قصة ”طواويس وثقافة كرنفالية“ الذي جاء ليكون عضواً في صالون أدبي، وجد نفسه في مكان يختلط فيه الاستعراض، بالكذب، والتّباهي، ومعاقرة الخمر، وتضخيم الذات، ثمّ لم يلبث وأن سَكَرَ. هنا يكون للجُمْل غير المترابطة، والمبعثرة مكانها المناسب: ”مَنْ أنا.. الدنيا تدور، تدور من حولي.. الكرسي يدور بي. أشعر كأنني أركب أرجوحة مدينة الملاهي. تدور، وتدور، وتصعد للأعلى - تهبط بسرعة للأسفل. الطائرات السيارات الدراجات تدور وتدور. هل أنا عباس؟ ولكنني هنا لستُ عباساً. إنني هنا أكثر من عباس وعباس وعباس وعشرات عباس داخل شخص اسمه عباس“⁽³⁶⁾. ويبدو الاضطراب اللغوي هنا مواكباً لاضطراب الشّخصيّة، وحالة السُّكْر التي تَمُرُّ بها.

وبالانتقال إلى المجموعة القصصيّة الثالثة من مجموعات قلعجي، فإنّ مثل هذا الأمر يزداد وضوحاً، ففي قصة ”ثرثرة نملة“ نجد قلعجي تَهْجُر علامات التّرقيم هجراً كاملاً، فلا يستطيع القارئ أن يعثر على فاصلة، أو حتى نقطة، ولا يوجد فقرات تفصل بين الأحداث، وهو الأمر الذي يضع القصة في مواءمة بين الشّكل والمضمون، فتضيق الفوراق بين الرواي، والمروي عنه، وله، ويختلط الحابل بالنابل، وتغدو الفاصلة التي يمكن أن يستريح المرء عندها حلماً في رحم الغيب.

تبدأ القصة على هذا النّحو: ”الشمس الفضيحة الكبرى أُلست معي أنّها سبب كل مأسينا من أيام داحس والغبراء وهلم جرّاً لن أتكلّم في السياسة لقد أفسمت أيماناً كثيرة أن لا علاقة لي بكل ما يجري هي الشمس فقط ضجيج الماكينات والآلات المختلفة يصدع رأسي إطارات السيارات تنتفخ حتى السقف النملة تغذّ الخطى عند زاوية الجدار تحمل على ظهرها حبة قمح منفوخة من الهرمون قالت هي والله صخرة سيزيف هي تستفزني تريدني أن أتكلّم لكنني قررت الصمت الأبدي أردت أن أقول لها بأنّ سيزيف أرحم من حذبتني لكنني أثرت الصمت محمد المصري يثرثر مثل النملة حنساfer يا فندم مالكيش واسطة أردت أن أقول له بأنني لا أعرف وزير العمل ولا أين تقع وزارة العمل لكنني أثرت الصمت أيلول كما قالوا ذنبه مبلول وتشرين حار وشارع وصفي التل يغص بالمارة رحمة الله عليك يا أبا مصطفى تضيق الدنيا بي داخل الغرفة الزجاجية...“⁽³⁷⁾.

وكان ممدوح عدوان قد كتَبَ مقدّمة لهذه المجموعة جاء فيها: ”كاميرا سريعة تنتقل من مكان إلى مكان، ومن عالم خارجي إلى عالم داخلي، ومن كتاب إلى ذاكرة، ومن حدّث آني إلى منعطف تاريخي، ومن همّ يومي إلى قضية عامة. مونتاج سريع، ومتداخل، وتوزيع أصوات بين عالم داخلي، وعالم خارجي، بين مونولوج، وصراخ، بين رواة متخيلين، وجوقة متخيّلة“⁽³⁸⁾.

35 يُنظر: غنيم، تيار الوعي في الرواية العربية الحديثة: دراسة أسلوبية، ص 103.

36 قلعجي، رعرش المدينة، ص 25.

37 قلعجي، انصاف. (1999) النسر في الليلة الأخيرة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ص 13.

38 قلعجي، النسر في الليلة الأخيرة، من مقدّمة ممدوح عدوان، ص 7.

يقدم قصة غداً للمجلة⁽²⁸⁾، أما قصة "سبتمبر يلهو بعبوة ناسفة"، التي يوحى سياقها كله باضطراب بطلتها، وإحساسها بالغرابة، والاعتراب، فتُفاجئ المتلقي بنهايتين متباينتين في الآن نفسه، إذ بعد أن انفجر القطار بعبوة ناسفة⁽²⁹⁾، والبطللة بداخله، نجدُها قد "فرحت، الدنيا بخير. إنه سبتمبر يلهو ويلهو"⁽³⁰⁾.

وفي مجموعة "عرش المدينة"، وهي المجموعة القصصية الثانية لقلعجي، فإن هذه المجموعة، لا تتعد، من حيث أدواتها، ووسائلها الفنية، وتوظيفها لتيار الوعي عن سابقتها؛ لذلك نجد الدكتور عبد الرحمن ياغي يكتب لها مقدمة تحت عنوان "على قلق" يذهب فيها إلى أن شخوص هذه المجموعة مرسومون بإتقان، "فلا يدري المتلقي من شدة التوازن، والإتقان: هل شكّلهم الواقع على هذا النحو أم شكّلهم الفن، وهل هم أفراد أم شخوص؟"⁽³¹⁾، كما يذهب إلى أن "المجموعة تَضَعُ القلق، والمعاناة، والحصار في دائرة الضوء"⁽³²⁾، وينتهي إلى وصف قصص المجموعة بأنها "قِصصٌ مثقفة، يُخضّرُ فيها: الحلاج، والأحاديث النبوية، وجمال الدين الرومي، ورسول حمزاتوف، والمتنبي، والنفري، وبشر الحافي"⁽³³⁾.

وليست القصص وحدها المثقفة، بل شخوصها كذلك يتمون إلى الطبقة المثقفة، فمن بين الشخوص من هو كاتب، أو شاعر، كما هو حال بطل قصة "طواويس وثقافة كرنفالية"، التي نقرأ فيها: "ما الذي قادك إلى هذا البيت، باب يفضي لباب، وغموض يبعث بغموض أكثر إبهاماً، قالوا لك هنا، في هذا العنوان، يُعقد مجلس أدبي، فأشرعتُ أتأبط نسخاً من ديواني الشعري عساه يجد حضوراً وأذاناً صاغية، دوامة خاطفة اقتحمت رأسي حين ولجْتُ باب الصالة الضخمة، أو حين أولجني الخادم الذي يصلح لأن يكون سيدي وأنا خادمه"⁽³⁴⁾.

لعل هذا الاقتباس ينبهنا أول ما ينبهنا إلى أن الكاتبة واصلت في هذه المجموعة المزج بين ضمير المتكلم، وضمير الغائب في القصة الواحدة، بل وفي الفقرة الواحدة أيضاً، فقد بدأت الفقرة السابقة بضمير الغائب "ما الذي قادك"، وفي منتصفها وجدنا انتقالاً لضمير المتكلم "فأشرعتُ أتأبط نسخاً من ديواني الشعري".

ولعل قلعجي، في اختيارها للشخصيات المثقفة، إنما تَعْلَلُ ذلك لإدراكها بأن المثقف يظل الأكثر حساسية تجاه المجتمع، والعالم، كما يظل الأكثر إحساساً بالقضايا العامة، والأكثر تعاطفاً مع الفقراء، والمسحوقين، والمظلومين، ولعلّه الحالم الدائم باليوتوبيا، أو المدينة الفاضلة.

28 قلعجي، للحزن بقايا فرح، ص 20.

29 قلعجي، للحزن بقايا فرح، ص 26.

30 قلعجي، للحزن بقايا فرح، ص 27.

31 قلعجي، انصاف. (1990) عرش المدينة، دون ناشر، عمان، من مقدمة الدكتور عبد الرحمن ياغي للكتاب، ص 7.

32 قلعجي، انصاف: عرش المدينة، من مقدمة ياغي، ص 8.

33 قلعجي، انصاف: عرش المدينة، من مقدمة ياغي، ص 14-15.

34 قلعجي، عرش المدينة، ص 19.

ضحكاً. قالوا إني مجنون.. مجنون.. قالوا كذا... وقالوا أنا كذا. لعنهم الله، وعاد يقهقه. يصفع وجهه. يقهقه. يشد شعره. تنهمر دموعه. تدور الغرفة به. تدور الجدران.. تتراقص المرأة. يحس رجله في أعالي السقف. على الجدار الشرقي، بل الغربي. عيونه استطلت ⁽²⁵⁾.

وإذا انفقنا مع الرأي القائل بأن تيار الوعي "نوع أدبي"، وليس تقنية فنية كالمونولوج الداخلي، فإننا لا نستطيع أن نغض النظر عن كون هذا النوع الأدبي يُوظف المونولوج الداخلي إلى أقصى درجاته، بحيث يقوم هذا المونولوج بتصوير ما يترأى للشخصية، أو البطل من فوضى عامة، وشاملة تسود الفكر الإنساني، وغالباً ما يتم مثل هذا التصوير عن طريق نقل هذيانات الشخصية، أو وضع كلام غير مترابط في ظاهره، ودال على الواقع في جوهره، على لسانها.

وفي ما ورد من قصة "جرح في المرأة المجنونة"، يبدو تيار الوعي حاضراً؛ ذلك أن هذيانات البطل، وهواجسه لا تقف عند حدود المونولوج الداخلي، ولا حتى عند حدود السرد بضمير المتكلم، ولكنها تتعدى هذا كله إلى جملة من المسائل، والقضايا الفنية التي تُشكّل مجموعها صورة من صور تيار الوعي، ومن ذلك، أولاً: المزج بين الضميرين: الغائب، والمتكلم (قالوا: أنا كذا... تنهمر دموعه)، وثانياً: المزج بين الفعلين: الماضي، والمضارع (ابتسم، قهقه، انطرح... ينظر، يشد، تتراقص)، وثالثاً: اضطراب البطل اضطراباً كاملاً، وضياعه في متاهات المشاعر المتناقضة، والمتضاربة، بل إن الأمر يتعدى حدود الصراع "الذهني" إلى الإيذاء الجسدي؛ لذلك نراه يصفع نفسه على وجهه.

ويبدو التكرار في إيقاع الكلمات، والجمل واضحاً في هذه القصة، ومثل هذا التكرار "ليس تكراراً تقليدياً، يهدف إلى إضفاء الإيقاع الموسيقي على الجمل، بل هو مؤشّر أسلوبية يُنبّه إلى انتقال السرد من الخارج إلى الداخل"⁽²⁶⁾، وهو ما يتيح للمتلقّي أن يجد نفسه أمام شخصية في أعلى حالات اضطرابها؛ وبذلك يكون التكرار أسلوباً من أساليب قصة تيار الوعي.

ومن الملاحظ سيطرة الجملة الفعلية على أسلوب القصة، ففي الاقتباس السابق لا نعثر إلا على جملة اسمية واحدة، جاءت في آخر الفقرة، وهي "عيونه استطلت"، ومن السهولة بإمكان استبدالها بجملة فعلية: استطلت عيونه.

ومن أساليب السرد بطريقة تيار الوعي، تلك المرواحة الزمنية، وذلك الانتقال المفاجيء للحداث من مستوى إلى مستوى آخر، إذ "فجأة يقف الضّجيج. فجأة يقف وجهاً لوجه أمام المرأة. لا يرى نفسه. من أرى؟"⁽²⁷⁾ ومن أساليبه أيضاً تلك النهاية المفاجئة للقارىء؛ ذلك أن سياق هذه القصة لا يوحي بأن بطلها أديب، ولكن المتلقّي يتفاجأ في آخر القصة بأن بطلها كاتب قصة، و"عليه أن

25 قلعجي، انصاف. (1987) للحزن بقايا فرح، كتابكم، عمان، ص 17.

26 غنائم، تيار الوعي في الرواية العربية الحديثة: دراسة أسلوبية، ص 98.

27 قلعجي، للحزن بقايا فرح، ص 17.

الماضي، أو اقتباس أفعالهم من الحاضر على عالم الرواية؟ أليس في المسرح شخصيات يُمكن أن تُعاني من الاضطراب أكثر من، أو يساوي ما في الرواية؟ أليس في القصة القصيرة شخصيات تعاني، وتتألم، وتصرخ إلى درجة الهذيان؟ ألا تُحتمل القصة القصيرة محتوىً نفسياً؟ هذه الأسئلة ذات الإجابة الواضحة، تدفع هذه الدراسة إلى التأكيد على أن تيار الوعي ليس حكراً على فنّ، أو جنس أدبي بعينه.

ولعل ما يميّز تيار الوعي في الرواية أو القصة هو التجرّد من الزوائد الاجتماعية، والتاريخية المفرطة، والتخلّص من التثبّت بالأحداث الكبيرة التي يتشكّل منها المجتمع كالثورة، والحرب، ووصف المدن، والقرى؛ ذلك أن هذا التيار غالباً ما ينشغل بالأشياء الصغيرة، والظواهر الهامشية التي تفحص عميقاً في ذاتية الإنسان، كما أن ما يميّزه أنه لا يلتفت إلى الأحداث، بل إلى الشّخص، فالأحداث ليست سوى مؤشرات على ما يختمر في ذهن الشخصيات⁽²³⁾، وكلها مسائل تؤكّد على أهميّة المحتوى النفسي في دراسات تيار الوعي؛ لذلك سوف تنتقل هذه الدراسة إلى الجانب التطبيقي.

قصص قلعجي وتيار الوعي: رؤية وتطبيق

انتبه علي المومني إلى المحتوى النفسي في قصص قلعجي، وأشار إلى هذا المحتوى بشكل واضح، غير أنه لم يربطه بتقنية تيار الوعي، فقد ذهب إلى أن "القصة النفسية واضحة لدى انصاف قلعجي، خصوصاً في مجموعة (عرش المدينة)، فمعظم شخصو المجموعة لا ينتمون لفئة معينة، أو مذهب معين، فالزمان والمكان غير محددين، والأشخاص يأخذون بعداً إنسانياً، وقصص المجموعة مسكونة بالألم، والغموض"⁽²⁴⁾.

وإذا كان المومني قد اهتم في دراسته بمجموعة "عرش المدينة"، فإن هذه الدراسة ترغب في أن تسير بالتدرّج، وتُنظّر بمجموعات قلعجي الصادرة حتى إعدادها؛ لذلك سوف تبدأ مع مجموعة "للحزن بقايا فرح"، بوصفها، المجموعة الأولى للكاتب.

إن أغلب أبطال مجموعة "للحزن بقايا فرح" من الطبقة الكادحة: أسر فقيرة، وعمال، ففي قصة "جرح في المرأة المجنونة"، على سبيل المثال، يبدو تيار الوعي حاضراً، من خلال معاناة الشخصية، وهذيانها، وعدم مقدرتها على مجابهة العالم الخارجي؛ ذلك أن بطل هذه القصة لا يستقر على حال، فهو يتسم تارة، ويقهقهه أخرى، ويصمت ثالثة؛ لذلك نجد، وقد "ابتسم، وهو يلقي نظرة في المرأة المجنونة. اتسعت دائرة الابتسامة. ضحك. قهقهه. قهقهه. انطرح على الأرض ضاحكاً، يصمت فجأة. يستمع إلى صدى خطواته، تتراسقها الجدران، ثم يقهقه من جديد. ويصمت. ترتج المرأة على الحائط. يحاول أن يُسيطر كثرة على وجهه. ينظر للمرأة... يغوص. ما يلبث أن ينفجر

23 يُنظّر: غنايم، تيار الوعي في الرواية العربية الحديثة: دراسة أسلوبيّة، ص 21.

24 المومني، الحدائث والتجريب في القصة القصيرة الأردنية، ص 146.

أو شعور»⁽¹⁵⁾، وفي المعاجم العربية «التَّيَّار: موج البحر، والتائه المُتَكَبِّر، والتَّيَّز: التَّيه»⁽¹⁶⁾، كما نجد أن «التَّيَّار: حركة سطحية في ماء المحيط تتأثر باتجاهات الرِّيح، وتنقل المياه الدافئة إلى المناطق الباردة، وبالعكس. وهو شدة جريان الماء، ويقال: فَرَسَ تَيَّار: يَمُوجُ في عُدُوهِ. وفي علم الطبيعة: سَيَّال كهربائي يجري في جسم كوصل للكهرباء»⁽¹⁷⁾.

أمَّا الوعي، «فهو الحفظ والتقدير، والفهم، وسلامة الإدراك. وفي علم النَّفس: شعور الكائن الحي بما في نفسه، وما يُحيط به. والوَعْي: الجلبة، والأصوات»⁽¹⁸⁾، و«وعاه، يعيه: حَفِظَهُ، وجمعه، كأوعاه فيهما. وما لي عنه وَعْيٌ: بُدُّ. ولا وَعْي عن ذلك الأمر: لا تماشك دونه»⁽¹⁹⁾.

وسواء في العربية أم الإنجليزية، يظل للمعاني المعجمية صلتها الواضحة بالمعنى الاصطلاحي، إذ يرتبط تيار الوعي ارتباطاً مباشراً بالبعد السيكلوجي للرواية أو القصة؛ لذلك يذهب روبرت همفري إلى أن «أفضل تعريف لتيار الوعي: أنه تكنيك يتم من خلاله تقديم المحتوى النفسي، والعمليات النفسية في المستويات المختلفة للانضباط الواعي، أي لتقديم الوعي»⁽²⁰⁾.

ومن المعروف، بين جمهرة المهتمين بتيار الوعي، أن مثل هذا الوعي يأتي على شكل انثيالات تبدو غير مترابطة، وربما تأخذ شكل الهديان المتدفق من الذهن المضطرب، وغير المتوازن، حتى يبدو الأمر وكأنَّ الوعي، أو تشخيص الواقع، يأتينا عن طريق اللاوعي، بحيث تَبْرُزُ أفكار الشخصية، وتَخْرُجُ إلى السطح بشكل غير مرتب؛ لذلك جاءت أغلب المعاني اللغوية للتيار متعلقة بالتَّيه، والحركة، والتَّوَجُّح، وهي أشياء تَضَعُبُ السَّيطرة عليها.

وقد وَجَدْنَا مَنْ يُطلق على تيار الوعي اسم «سَيَّل الوعي»⁽²¹⁾، كما أنَّ هناك مَنْ خَلَطَ بين المونولوج الداخلي، وتيار الوعي، و«الحقيقة التي يجب أن تُوكَّد هي أنَّ المونولوج الداخلي قديم كَقَدِيمِ الرِّواية، وقد استعمل هذا التكنيك للكشف عن نفسيات الشَّخص، وتفكيرها، ولكن تيار الوعي ليس اسماً لتكنيك ما، بل هو اسم لنوع أدبي (Genre)، وإذا شئنا الدقة أكثر، فهو أحد أقسام النوع الأدبي (sub-genre). أمَّا تكنيك المونولوج الداخلي، في بعض توظيفاته، فهو أحد التكنيكات التي تستعملها رواية تيار الوعي»⁽²²⁾.

من الواضح هنا أنَّ أغلب الدراسات التي تناولت تيار الوعي ظلَّ حديثها مُنصَّباً على الرِّواية، ومن حق هذه الدراسة أن تتساءل: هل يقتصر بناء الأحداث، ورسم الشَّخص، أو استعادتهم من

- 15 البعلبكي، قاموس المورد، ص202.
- 16 الفيروزآبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب ت 817هـ/1414م. (2003) القاموس المحيط، دار إحياء التراث العربي، بيروت، باب الرءاء: فصل التاء، ص335.
- 17 أنيس، إبراهيم، وآخرون. (1972) المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، القاهرة، ج 1، ص91.
- 18 أنيس، وآخرون: المعجم الوسيط، ص1044-1045.
- 19 الفيروزآبادي، القاموس المحيط، باب الياء: فصل الواو، ص1232.
- 20 همفري، روبرت. (1974) تيار الوعي في الرواية الحديثة، ترجمة محمود الربيعي، دار المعارف، القاهرة، ص47.
- 21 يُنظَر: ويكيبيديا، الموسوعة الحرة على شبكة الأنترنت، مادة: سيل الوعي (أدب).
- 22 غنایم، محمود. (1993) تيار الوعي في الرواية العربية الحديثة: دراسة أسلوبية، دار الجيل، بيروت، ص14.

انصاف قلعجي: بطاقة تعريفية

لعلّه بات من الواضح، ممّا ساقته هذه الدّراسة، من استعراض موجز لنشأة القصة القصيرة في الأردن، وتطورها الفني والمضموني، أنّ السّاحة الإبداعية الأردنيّة قد تميزت بشكل لافت على هذا الصّعيد، حتى بات بإمكان المرء أن يقول بصوت عالٍ: أن القصة القصيرة درة الإبداع الأردني. ولم تكن مثل هذه الدرّة حكراً على جيل، أو جنس بعينه.

حصّلت قلعجي على درجة الماجستير من جامعة لندن، ثمّ عملت رئيسة لديوان كلية الاقتصاد والتجارة في الجامعة الأردنيّة منذ عام 1970 حتى عام 1975، وهو العام الذي انتقلت فيه للعمل بوظيفة باحثة بليوغرافية في مكتبة الجامعة الأردنيّة، وفي الثمانينات عملت محررة للملف الثقافي في مجلة «فرح». وقد كتبت لإذاعة المملكة الأردنيّة الهاشميّة برنامجاً إذاعياً يومياً بعنوان «نوافذ»، وفازت بغير جائزة أدبية⁽¹¹⁾. وهي عضو رابطة الكتاب الأردنيين، والاتحاد العام للأدباء والكتاب العرب، كما أنّها عضو مُنتخب في الهيئة الإداريّة لرابطة الكتاب الأردنيين للدورة 2011-2013⁽¹²⁾. أصدرت قلعجي أربع مجموعات قصصية، هي: «للحزن بقايا فرح»، عام 1987، و«رعرش المدينة»، عام 1990، و«النسر في الليلة الأخيرة»، عام 1999، و«ثرثرة في مدار السرطان»، عام 2010⁽¹³⁾.

ويبدو الاتجاه نحو الحداثيّة، والتّجريب، والسّعي للخروج من الأطر التقليديّة للسرد واضحاً في قصص الكاتبة. وقد ضمّت مجموعتها الأولى خمس عشرة قصّة، في حين ضمّت المجموعة الثانية مثل هذا الرقم، أمّا المجموعة الثالثة فقد احتوت على خمس وعشرين قصّة، بينما اختوت المجموعة الرابعة على سبع عشرة قصّة. وإذا كان من دلالة لهذا العدد غير القليل من القصص في كل مجموعة، على الرغم من تباعد فترات صدورها نسبياً، فهي أنّ الكاتبة لا تغمّد إلى إخراج قصصها إلى النور إلّا إذا شعرت بأنّ تلك القصص في أفضل حالاتها الفنيّة.

تيار الوعي في اللغة والاصطلاح

إذا كان أفضل مقابل لتيار الوعي بالإنجليزية، هو: Stream of Consciousness ، فإنّ "Stream تعني: تيار، أو سيل، أو اتجاه سائد"⁽¹⁴⁾، بينما «Consciousness تعني: وعي،

11 يُنظر الموقع الإلكتروني الرسمي لوزارة الثقافة الأردنيّة، تحت عنوان: "انصاف قلعجي"، رابط السيرة: http://www.culture.gov.jo/index.php?option=com_content&view=article&id=224

12 في اتصال هاتفي مع سكرتير رابطة الكتاب الأردنيين السيد ليث العدوان، بتاريخ 9/2/2013.

13 هذه المجموعات القصصية بين يدي الباحث، وسيتم توثيقها تبعاً، كلما ورد ذكر إحداها في الجانب التطبيقي من هذه الدراسة.

14 البعلبكي، منير. (1987) قاموس المورد، دار العلم للملايين، بيروت، ص 909.

يرويهَا ضَمَّنَ مجموعة من القصص التي تناول أحداثاً وقعت في الكرك، ومادبا، والبادية، وسواها⁽⁷⁾. كما يذهب ياغي إلى أنَّ القصة القصيرة في الأربعينيات مُصِّت في درب أوسع، دون أن يحدد المقصود بالدرب الأوسع، وفي هذه المرحلة احتضنت جريدة "الجزيرة"، و"مجلة الرائد" بَعْضَ كُتَّابِ القصة، ومن هؤلاء: عيسى الناعوري، وفالح الداود الغرابية، وعقلة راجي ديبية، ومترى شرايحة، وعبد الحليم عباس، ومحمود سيف الدين الإيراني، وصالح السلفيتي، وعبد الرزاق الحمود، وأديب عباسي، بينما تأثرت القصة القصيرة في عقد الخمسينيات بنكبة فلسطين، الناجمة عن احتلال الصهاينة لها عام 1948، ومن أعلام هذه المرحلة: أمين فارس ملحس، ومحمد أديب العامري، وسميرة عزام، وفي عقد الستينيات واصلت القصة القصيرة في الأردن تقدمها، فاستفادت من الرمز، كما هو الحال في مجموعة "ما أقل الثمن" للإيراني، ومن السخرية كما هو الحال في مجموعة "عائد إلى الميدان" للناعوري، وجاء عقد السبعينيات امتداداً للستينيات، مع مزيد من النضج الفني، حتى إذا دخلت الحركة القصصية عقد الثمانينيات، تدفقت المجموعات القصصية، وتدافعت في مدخل هذا العقد⁽⁸⁾.

وفي العقدين الأخيرين من القرن العشرين تميَّزت القصة القصيرة في الأردن بالتجريب، والحدائث، وحققت قفزات فنية واضحة المعالم، كما ظهرت في هذين العقدين أصوات قصصية نسائية أفرَّ النقاد، والدارسون بأهميتها، ومن الكاتبات اللواتي ظهرن في هذه الفترة: رجاء أبو غزالة، وانصاف قلعجي، وهند أبو الشعر، وجميلة عمايرة، وبسمة النسور، ومريم جبر، وسميحة خريس، وجواهر رفاعية، وسامية عطعوط، وحزامة حبايب، وليلى الأطرش، وغيرهن⁽⁹⁾.

وقد تمثَّلت أبرز أشكال الحدائث والتجريب في القصة القصيرة في الأردن بالنزوع السردى نحو الشعريّة، والقصة القصيدة، والقصة الومضة، والقصة المشهدية، وتوظيف بعض الرسوم، وأنواع الطباعة، كالخط المائل، والخط الداكن، والخط الفاتح، وتوزيع الفراغات في الصفحة، والحروف المبعثرة، والمعادلات الرياضية، والأشكال الهندسية، والتكرار في الجمل⁽¹⁰⁾، غير أن أحداً من الباحثين لم يُشير إلى توظيف تيار الوعي في القصة القصيرة في الأردن، بوصفه شكلاً من أشكال الحدائث، والتجريب، واستمرت الإشارة إلى هذا التيار كتقنية تحتكرها الرواية. وترغب هذه الدراسة، قبل الانتقال إلى تيار الوعي، وتحديد مفهومه، وتطبيقه على قصص انصاف قلعجي أن تُقدِّم بطاقة تعريفية بالكاتبة، ومنجزها القصصي.

7 يُنظَر: ياغي، القصة القصيرة في الأردن، ص 15-10.

8 يُنظَر: ياغي، القصة القصيرة في الأردن، ص 65-16.

9 يُنظَر: المومني، علي. (2008) الحدائث والتجريب في القصة القصيرة الأردنية، دار اليازوري العلمية للنشر والتوزيع، عمان، ص 60.

10 يُنظَر: المومني، الحدائث والتجريب في القصة القصيرة الأردنية، ص 448-449.

القصة القصيرة في الأردن: نظرة في النشأة والتطور

يوجد اتفاق بين عدد كبير من نقاد الأدب الأردني، ودارسيه، وحتى كُتّاب القصة القصيرة، والرواية على أن القصة القصيرة في الأردن كانت أسبق من الرواية في الظهور، ومن الذين نَحَوْا هذا المنحى محمود سيف الدين الإيراني⁽¹⁾، وعبد الرحمن ياغي⁽²⁾، ونبيل حداد⁽³⁾، ومحمد العطيّات⁽⁴⁾.

وقد ظلّ الشّعر الأسبق إلى الظهور على الإطلاق، وفي هذه المسألة يقول نبيل حداد: "فلئن قُدِّرَ للحركة الشّعريّة في الأردن أن تواكب الكيان السياسي منذ نشأته، في مستهلّ عشرينيات القرن العشرين، فإنّ الفنّ القصصي في هذا البلد لم يتسن له احتلال دور يوازي دور الشّعر إلا في مرحلة متأخرة نسبياً، فلقد بدأت الحركة الشّعريّة في الأردن، لظروف سياسيّة معينة بداية قويّة، دونها بكثير، كمّاً ومستوى فنياً نشأة الفنّ القصصي، وبهذا يُمكن القول: إنّ الحركة القصصيّة في الأردن لم يُقدَّر لها النهوض على قوامين ثابتين: القصة القصيرة، والرواية إلا في نهاية الستينيات، مع الإشارة إلى أنّ هذه الحركة ظلّت قبل ذلك - على الأغلب الأعم - تنهض على قوام واحد هو القصة القصيرة"⁽⁵⁾.

وكانت بدايات القصة القصيرة في الأردن مع المرحوم محمد صبحي أبو غنيمه، الذي نشر في عشرينيات، وثلاثينيات القرن العشرين قصصاً قصيرة، جاء معظمها كثير النضج، والكمال الفني، وممّا أهله لذلك ثقافته، ومزاجه، واستعداده الفطري. وقد صدرت مجموعته القصصية التي جاءت بعنوان "أغاني الليل" في دمشق عام 1922⁽⁶⁾.

ويؤكد عبد الرحمن ياغي هذا الأمر، فيذهب إلى أنّ مجموعة "أغاني الليل" الصادرة عام 1922، هي أول عمل قصصي في مسيرة القصص في الأردن، لكنّه يضع القصة الأردنيّة ضمن مراحل، فيسمّي مرحلة العشرينيات من القرن العشرين بمرحلة "الحكايا"، ويرى بأنّ كتاب القصة في هذه المرحلة لم يحرصوا على مواصلة الإنتاج، وإنّما هي خطوات عابرة، وتجارب متقطعة، بينما يُسمّي مرحلة الثلاثينيات من القرن نفسه بمرحلة "القصص والتاريخ"، إذ لجأ الأدباء في هذه المرحلة إلى التاريخ، فعَمَدَ روكس العيزي، على سبيل المثال، إلى أخبار تدور حول أبناء الغساسنة، وأصدر عمله عام 1936، في كتاب بعنوان "أبناء الغساسنة وإبراهيم باشا"، وهو عبارة عن حكايا تاريخية،

- 1 العابدي، محمود، وآخرون. (1972) ثقافتنا في خمسين عاماً، منشورات دائرة الثقافة والفنون، عمّان، ص128.
- 2 ياغي، عبد الرحمن. (1993) القصة القصيرة في الأردن، منشورات لجنة تاريخ الأردن، عمّان، ص10.
- 3 حداد، نبيل. (2002) الرواية في الأردن: فضاءات ومرتكزات، وزارة الثقافة في المملكة الأردنيّة الهاشميّة، عمّان، ص13.
- 4 العطيّات، محمد. (2011) القصة الطويلة في الأدب الأردني، منشورات وزارة الثقافة في المملكة الأردنيّة الهاشميّة، مكتبة الأسرة الأردنيّة: القراءة للجميع، عمّان، ص25.
- 5 حداد، الرواية في الأردن: فضاءات ومرتكزات، ص13.
- 6 يُنظَر: العطيّات، القصة الطويلة في الأدب الأردني، ص26.

المُقدِّمة

لا يَحْفَى على أيِّ دارس للقصة القصيرة أنَّ هذا الفن ليس بجديد على عالم الإبداع الإنساني، وقد اختلف الباحثون في نشأته، وأصوله، فمنهم من يرى أصوله البعيدة في المقامات، والمنامات، ومنهم من يرى بأنَّه نشأ في عصر التّهضة الأوروبيّة، ووَقدَّ إلينا ككثير من الأشياء التي وَقدتْ من ذلك العصر، لكنّ الشيء الثّابت أنّ هذا الفن قَوِيّ، واشتدَّ عوده مع ظهور الصحافة الورقيّة؛ ذلك أنّ حجم القصة القصيرة، من جهة، وحاجة الصفحات الثقافية إلى تنوع مواضيعها، من جهة أخرى، قد ساهما في خلق البيئة المناسبة لاحتضان هذا الفن.

وإذا كانت القصة القصيرة قد مرّت كغيرها من الفنون، والآداب، بأطوار عدّة، مثل الكلاسيكية، والرومانسية، والواقعية، والحداثة، وما بعدها، فقد حرصت هذه القصة على تطوير نفسها، واجترار أشكال جديدة للتعبير باستمرار.

غير أنّ الشيء اللافت أنّ عدداً كبيراً من كتاب القصة قد هجروها إلى الرواية، ممّا شكّل انطباعات خاطئة عند بعض المتابعين بأنّ الانتقال إلى كتابة الرواية، بمثابة شكل من أشكال التّرقية للكاتب، ولعلّ هذا ممّا ساهم في ظهور مقولات راجت بين جمهرة الأدباء كعصر الرواية، وموت القصة القصيرة... وغيرها.

والحقيقة أنّه ما من فنٍّ أو شكل تعبير يَموت، إذ ما زال بيننا من يكتب المقامة، والمنامة، ولعلّ كتاب الدكتور صلاح جرار "المنامات الأيوبية" الذي صدر عام 2002، عن المؤسسة العربيّة للدراسات والنشر، ببيروت مثال حي على ما نذهب إليه.

وقد برزَ من بين كُتّاب القصة القصيرة من أخلص لها، وظلّ يدور في فلكها، دون أن يتنقل إلى الرواية، أو غيرها من الأنواع، والأجناس الأدبيّة، ولعلّ انصاف قلعجي، مثال واضح على هذا الأمر، فقد أخلصت لهذا الفن، واستمرّت بالسّير في مشروعها القصصي منذ صدور مجموعتها الأولى "للحزن بقايا فرح" إلى اليوم.

وأثبتت عدّدٌ من كُتّاب القصة القصيرة، أنّ هذه القصة لا تختلف عن الرواية في قدرتها على استخدام تقنيات فنية متباينة، كالرمز، والأسطورة، والمفارقة، وتوظيف التاريخ، والتراث، وتيار الوعي، وسوى ذلك، فتكاثرت أشكال التعبير لديها، وأحياناً تعقّدت.

أمّا عن تيار الوعي، فقد أثبتت هذه الدراسة من خلال تناولها لقصص انصاف قلعجي، بأنّ هذا التيار لا يقيّف عند حود كونه تقنية فنيّة، ولكنّه قد يتعدى ذلك إلى كونه اسماً لنوع أدبي، إذا كانت القصة بمجملها قائمة عليه، وقد يكون تقنية فنيّة، إذا وظّفه الكاتب في جزء من عمله الأدبي، وهو ما ستخوض فيه هذه الدّراسة، لكن قبل ذلك يحسُن بنا إلقاء نظرة على نشأة القصة القصيرة، وتطورها في الأردن، ثمّ تقديم بطاقة تعريفية موجزة بانصاف قلعجي، ومنجزها القصصي.

ÜRDÜN KISA ÖYKÜSÜNDE BİLİNÇ AKIŞI: İNSAF KAL'ACI ÖRNEĞİ**Öz**

Bu çalışma, İnsaf Kal'aci'nin 4 kısa öykü koleksiyonu özelinde Ürdün kısa öykülerindeki bilinç akışını konu almaktadır. Çalışmada öncelikle yazar tanıtılmış, ardından bilinç akışı tekniğini kullanma yöntemleri ele alınmış, çağrışımları ve sözlük anlamları üzerinde durulmuş, sonrasında Ürdün kısa öykücülüğünün gelişimine de değinilmiştir.

Çalışma sonucunda, bazı araştırmacıların monolog ve bilinç akışı tekniklerini birbirine karıştırdığı görülmüştür. Bu duruma muhtemele, bilinç akışı kavramının iç monolog kavramından daha geniş olması ve onu kapsamaması neden olmuştur.

Çalışmanın bir başka bulgusu ise, yazarların genellikle roman türünü bilinç akışı tekniğinin kullanımı için daha uygun bir alan olarak kabul etmeleri ve dikkatlerini daha çok bu Alana çevirmeleri olmuştur. Oysa kısa öykü, hem biçim hem de işlev bakımından, bu teknik için romandan daha önemsiz bir alan değildir.

Ürdünlü öykü yazarı İnsaf Kal'aci öykülerinde bilinç akışı tekniğine odaklanmış ve bu teknikle pek çok öykü kaleme almıştır.

Anahtar Kelimeler: Ürdün, Kısa öykü, bilinç akışı, monolog, İnsaf Kal'aci.

Makalenin Dergiye Ulaştığı Tarih: 20.10.2015. Yayın Kurulu ve Hakem Değerlendirmelerinden Geçen Makalenin Yayına Kabul Edildiği Tarih: 20.2.2018.

تيار الوعي في القصة القصيرة في الأردن: قصص انصاف قلجعي نموذجاً

د. أحمد حمد النعيمي

Dr. Ahmed Hamed en-NUAYMÎ*

الملخص

هذه دراسة موضوعها تيار الوعي في القصة القصيرة في الأردن، وتتخذ من المجموعات القصصية الأربع لانصاف قلجعي وسيلة لإثبات أطروحتها، فقدّمت بطاقة تعريفية بالمؤلفة، وتتبع معاني تيار الوعي، كما وفّقت على دلالاته، ومعانيه المعجمية، وقبل هذا وذاك ألقت نظرة على القصة القصيرة في الأردن، من حيث نشأتها، ومراحل تطورها.

وتبيّن للدراسة أنّ من الباحثين من أطلق على تيار الوعي اسم "سبيل الوعي"، كما أنّ هناك من خلط بين المونولوج الداخلي، وتيار الوعي، على الرغم من أنّ مفهوم تيار الوعي أشمل من المونولوج الداخلي، إذ إنّ المونولوج ما ينضوي تحته، وليس العكس.

كما تبيّن للدراسة أنّ عدداً لا بأس به من الباحثين رأوا في الرواية البيئة المناسبة لتيار الوعي، فصبوا جلّ اهتمامهم عليها، والحقيقة أنّ القصة القصيرة لا تقل شأنًا عن الرواية في استيعابها لهذا التيار، وأشكاله، ووظائفه.

وتبيّن للدراسة أنّ القاصّة الأردنية انصاف قلجعي، اهتمت بتيار الوعي اهتماماً واسع الطيف، بحيث نهضت أغلب قصصها على هذا التيار. وخلصت الدراسة إلى نتائج واضحة، ومحدّدة في مجالها.

STREAM OF CONSCIOUSNESS IN A SHORT STORY IN JORDAN: STORIES INSAF QALAJI AS A MODEL

Abstract

This study's subject is stream of consciousness in short story in Jordan, and it takes four Collections of short stories for Insaaf Qalaji as a way to prove her thesis, talked about the literary achievement of the author and traced the meanings of stream of consciousness, and it stood on the connotations and its lexical meanings, but at the beginning it took a look at the short story in Jordan, in terms of its inception, and the early stages of development.

The study found that some researchers confused between monologue and stream of consciousness, although the concept of stream of consciousness is broader than the internal monologue, as the monologue subsumed under it, and not vice versa.

The study found that many of researchers saw the novel genre appropriate for the stream of consciousness where they directed their attention, in fact, the short story is not less important than the novel for this trend, and its forms and functions.

The study found that the Jordanian stories writer Insaaf Qalaji widely focused on stream of consciousness, so most of her stories on were this trend. The study concluded a clear and specific results in her field.

مجلة العلوم الإسلامية

