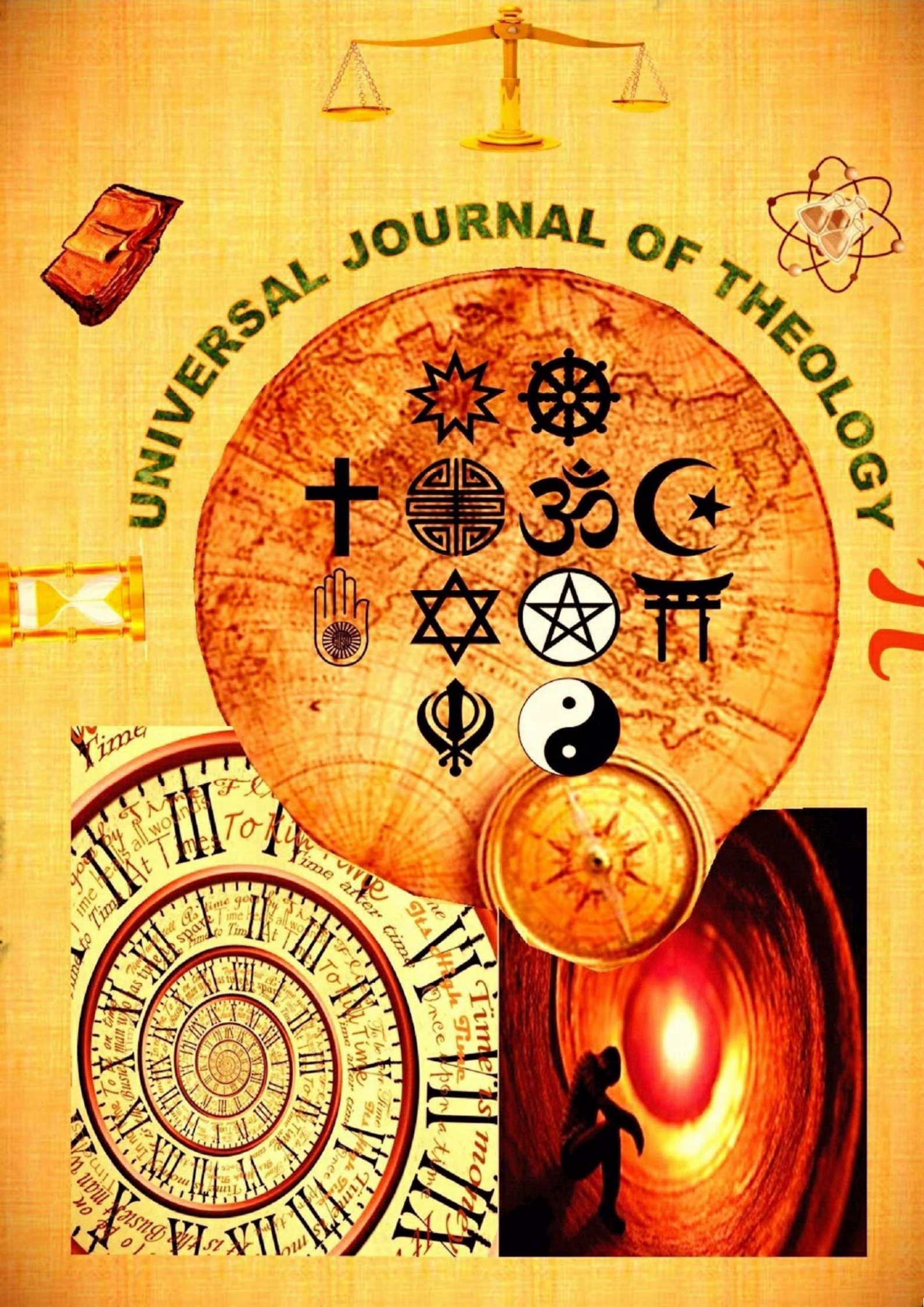
UNIVERSAL JOURNAL OF THEOLOGY

UNIVERSAL JOURNAL
OF THEOLOGY

e-ISSN: 2548-0952

cilt: V ı sayı: 1 ı yıl: Haziran 2020
volume: V ı issue: 1 ı year: June 2020

Universal journal of Theology,
(An International Peer-Reviewed Journal/Uluslararası Hakemli Dergi)
Yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.

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

Bu kitabın yayın hakları
Universal journal of Theology'ne aittir.
5846 ve 2936 sayılı fikir ve sanat eserleri yasası hükümleri gereğince
"Bu kitap hiçbir yöntemle çoğaltılamaz. Resim, şekil, şema, grafik ve herhangi bir bölümü dekanlığın izni olmadan kopya edilemez."
Her hakkı *Universal journal of Theology*'ne aittir.

UNIVERSAL JOURNAL OF THEOLOGY

cilt: V, sayı: 1, yıl: Haziran 2020 | volume: V, issue: 1, year: June 2020

e-ISSN: 2548-0952

Baş Editör/Editor in chief
Doç. Dr. İsmail ŞİMŞEK
Editör/Editor
Dr. Öğr. Üyesi Harun ABACI
Editör Yardımcısı/Editorial Assistants
Dr. Öğr. Üyesi Mahmut YAZICI
Yazı Takip/Secretary
Dr. Öğr. Üyesi Harun ABACI
İç Tasarım/Design
Dr. Öğr. Üyesi Harun ABACI
Web Sayfası Sorumlusu
Doç. Dr. İsmail ŞİMŞEK
Son Okuyucu
Dr. Öğr. Üyesi Mahmut YAZICI

Yazışma Adresi/Corresponding Adress
Universal Journal of Theology
http://dergipark.gov.tr/ujte
universalteoloji@gmail.com

Danışma Kurulu/*Advisory Board*
Prof. Dr. İbrahim TAHA
Prof. Dr. Kemal POLAT
Prof. Dr. M. Şevki AYDIN
Prof. Dr. Mehmet DAĞ
Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU
Prof. Dr. Sabri ERTURHAN
Prof. Dr. Tuncay İMAMOĞLU
Prof. Dr. Vahdettin BAŞCI
Doç. Dr. Hadi SAĞLAM
Doç. Dr. Hasan AKKANAT
Doç. Dr. İsmail ŞİMŞEK
Dr. Abdelrahim SAD ALDIN
Dr. Abdullah HAROUNA
Dr. Abdullah M. Nuri Al DERSAWİ
Dr. Adem BİLEN
Dr. Azad Said SUMO
Dr. İsmail YILMAZ
Dr. Mustafa SAFA
Dr. Said Al QURANİ
Dr. Vahit CELAL

Sayı Hakemleri/*Referee Board of this issue*
Doç. Dr. Abdulcebbar KAVAK
Dr. Ammar AL SAMAR
Dr. Ahmed Hazım Yahya AL-QASSAB
Dr. Anas AL KAHWAJI
Dr. Hüseyin ALİ
Dr. Nidal ALSHORBAJI
Dr. Sefa ATİK
Dr. Ünal YERLİKAYA
Dr. Üzeyir KÖSE
Dr. Yusuf AKÇAKOCA
Dr. Zafer AKYÜZ

Yayın Kurulu/*Editorial Board*

Prof. Dr. Ahmet Koç- Marmara University/Turkey
Prof. Dr. Ali Yılmaz- Ankara University- Turkey
Prof. Dr. Cemal Ağırman- Cumhuriyet University/Turkey
Prof. Dr. Fazlı Polat-Atatürk University/Turkey
Prof. Dr. Hakkı Aydın- Cumhuriyet University/Turkey
Prof. Dr. Hanifi Palabıyık- Atatürk University/Turkey
Prof. Dr. Hüseyin Certel- S. Demirel Üniversity/Turkey
Prof. Dr. İbrahim Taha – Al Baha University/KSA
Prof. Dr. Kemal Polat – Amasya University/Turkey
Prof. Dr. Muhammed Aydın- Sakarya University/Turkey
Prof. Dr. Mustafa Alıcı – Erzincan University/Turkey
Prof. Dr. M. Şevki Aydın- Erciyes University/Turkey
Prof. Dr. Ruhattin Yazoğlu- Atatürk University- Turkey
Prof. Dr. Sabri Erturhan- Cumhuriyet University/Turkey
Prof. Dr. Şuayip Özdemir- Amasya University/Turkey
Prof. Dr. Temel Yeşilyurt- Erciyes University/Turkey
Prof. Dr. Tuncay İmamoğlu- Atatürk University- Turkey
Prof. Dr. Vahdettin Başçı- Atatürk University- Turkey
Doç. Dr. Abdülhadi Sağlam – Erzincan University/Turkey
Doç. Dr. Abdülkerim Seber – Ağrı İ. Çeçen Univ./Turkey
Doç. Dr. Hasan Akkanat- Çukurova University/Turkey
Doç. Dr. Kamil Kömürcü- Cumhuriyet University/Turkey
Doç. Dr. M. Salih Geçit – Ağrı İ. Çeçen University/Turkey
Doç. Dr. Mahmut Çınar- Gaziantep University/Turkey
Doç. Dr. Zübeyir Saltuk-Ağrı İ. Çeçen University/Turkey
Dr. Maksut Çetin- İzmir Kâtip Çelebi University/Turkey
Dr. Muhammed Şakir M. Salih – Selahattin University/Iraq
Dr. Mustafa Safa – Ağrı İbrahim Çeçen University/Turkey
Dr. Raşit Batur- İzmir Kâtip Çelebi University/Turkey
Dr. Said Al Qurani – Al-Azhar University/Egypt
Dr. Samagan Myrzaibraimov- Oş Devlet Univ./Kyrgyzstan
Dr. Sezai Bekdemir- Ağrı İbrahim Çeçen Univ./Turkey
Dr. Timur Kozukulov- Oş Devlet University- Kyrgyzstan
Dr. Vahit Celal – Bartın University/Turkey
Dr. Abdelrehim Sad Aldin – Al-Azhar University/Egypt
Dr. Abdullah Harouna – Al Baha University/KSA
Dr. Abdullah M. Nuri Al Dersawi – King Faisal Univ./KSA
Dr. Abdülcebbar Kavak – Ağrı İbrahim Çeçen Univ./Turkey
Dr. Ahmet Yarlıkapov- Moskow State Ens. /Russia
Dr. Adem Bilen – İstanbul University/Turkey
Dr. Azad Said Sumo – Duhok University/Iraq
Dr. Ferhat Maksudov- Institute of Archaeology/Uzbekistan
Dr. Hayati Tetik – Ağrı İbrahim Çeçen University/Turkey
Dr. İlhami Güney- Dumlupınar Üniversitesi/Turkey
Dr. İsmail Yılmaz – Ağrı İbrahim Çeçen University/Turkey

Dergimizin *yayım* ve *yazım ilkeleri* **187-195** sayfaları arasında yer almaktadır.

İÇİNDEKİLER/*CONTENTS*

Makaleler /*Articles*

Teberru Akitlerinde Kabz / *Kabz in the Teberru Covenants*
Dr. Öğr. Üyesi Arif ATALAY
1-20

تاريخ الحركات الإسلامية المعاصرة في تركيا الحديثة **/** *Contemporary History of Islamic Movements In Modern Turkey*
Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin ALİ
21-38

الدولة العثمانية وشروط الخلافة الإسلامية: دراسة تأصيليّة في الفقه السياسي الإسلامي **/** *The Ottoman Empire and the Terms of the Islamic Caliphate (A baseline study of Islamic political jurisprudence)*
Dr. Öğr. Üyesi Anas AL KAHWAJI
39-76

Modern Dönem Sünni ve Şiî Kaynaklarda Mut'a Nikâhı Tartışması -İbn Aşûr ve Tabâtabâî Örneği- / *The Discussion of Mutah Marriage in Modern Period Sunni and Shi'ite Sources -İbn Ashur And Tabatabai Sample-*
Dr. Öğr. Üyesi Mansur YAYLA
77-119

ألفية ابن مالك وأهميّتها في الدّرس العربي النحوي **/** *The "Alfiat Of Ibn Malik" Importance In Syntax Arab Lesson*
Öğr. Gör. Hana GÜVEN ve Prof. Dr. Nejdet GÜRKAN
121-156

Çeviri Makaleler / Translated Articles

Câhiliyye Şâirlerinin Perspektifinden Fil Hâdisesi
Prof. Dr. Galip YAVUZ
Çeviri: Bilal DOĞAN
157-170

Kitap Değerlendirmeleri / Book Reviews
Prof. Dr. Nazım HASIRCI, *İbn Teymiyye'nin Mantık Eleştirisi*
Bilal DOĞAN
171-176
Doç. Dr. Bekir BİÇER, Tarihe Giriş
Kadyr SAPAROV
177-185

Yayın ve Yazım İlkeleri/*Guidelines for Publication*
187-195

Açık Erişim Politikası / Open Access Policy

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

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

Dizinleme Bilgileri / Abstracting and Indexing Services

1- ASOS Index (2017)

2- Google Scholar (2017)

3- Academic Keys (2018)

4- İSAM- Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (2017)

5- SOBİAD- Sosyal Bilimler Atıf Dizini (2018)

6- Scientific Indexing Services (2017)

7- İdealonline (2018)

Universal Journal of Theology

e-ISSN: 1304-6535
Cilt/Volume: 5, Sayı/Issue: 1, Yıl/Year: 2020 (Haziran/June)

TEBERRU AKİTLERİNDE KABZ

Kabz in the Teberru Covenants

Arif ATALAY
Dr. Öğr. Üyesi Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı
Assistant Dr., Osmaniye Korkut Ata University, Faculty of Theology, Department of Islamic Law, Osmaniye/Turkey

arifatalay@osmaniye.edu.tr
http://orcid.org/0000-0001-8906-5449

Makale Bilgisi – Article Information
Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article
Geliş Tarihi/Date Received: 11/10/2019
Kabul Tarihi/Date Accepted: 23/11/2019
Yayın Tarihi/Date Published: 15/06/2020

Atıf/Citation: ATALAY, Arif. "Teberru Akitlerinde Kabz". *Universal Journal of Theology* 5/1 (2020): 1-20.

Teberru Akitlerinde Kabz*

Öz

Teberru akitleri herhangi bir kâr ya da çıkar beklentisi olmadan yapılan ivazsız akitlerdir. Hibe, âriyet, vedîa, vakıf ve karz gibi akitler teberrû akitleri olarak değerlendirilir. Bu akitlerde mülkiyetin nakli ivazlı akitlerde olduğundan farklıdır. Teberrû akitleri bazı noktalarda mahiyeti itibariyle birbirlerinden farklılık göstermektedir. Bu farklılıklara binaen mülkiyetin nakli hepsinde de farklı şekillerde ortaya çıkmaktadır. Hibe; bir karşılık olmaksızın, hibe edilenin/mevhûbu'n lehin mülkiyetinin sabit olmasıdır. Çünkü hibe malın karşılıksız olarak temlikidir. Hibe; -teberrûlar kabz ile tamam olur hükmü gereğince- icap ve kabul ile akdolunur, kabz ile tamam olur. Sadakalar da kabz ile tamam olur. Kabzdan önce teberrûdan rucû edilebilir ve o mal başka bir kimseye hibe ve sadaka olarak verilebilir. Vakıfta ise; vakfın mülkiyeti sahibinden çıkmamaktadır. Sadece mülkün menfaati ihtiyaç sahiplerine sadaka olarak verilir. Vakıf her ne kadar bir teberru akdi olsa da mülkiyetinin mal sahibinde kalması yönüyle hibe ve sadakadan ayrılmaktadır. Vakıfta menfaatin mülkiyetinin naklinin şartları konusu ihtilaflıdır. Karz akdinde de menfaatin mülkiyetinin nakli söz konusudur. Karz akdinin konusu para gibi mislî mallardan olmalıdır. Buna göre karz bir iaredir, iare de malın kendisinin değil menfaatinin temlikidir. Vedîa bir muhafaza akdi olduğu için el ile ulaşılabilir ve kabza uygun olmalıdır. Âriyet malın menfaatinin karşılıksız olarak verilmesi olduğu için menfaatin hibesidir.
Anaktar Kelimeler: Fıkıh, teberru, akit, hibe, sadaka, karz, âriyet, vedîa.

Kabz in the Teberru covenants

Abstract

Teberru's contracts are non-binding contracts made without any profit or interest expectation. Contracts such as grant, allowance, vedîa, foundation are considered to be an act of conquest. Because there is an effort to profit or not to make a profit in aggressive transactions. The donation contracts differ from one another in some points by nature. These differences arise in different forms in the transferring ownership of the building. The grant is a fixed property of the grantee without a response. Because the grant is an unrequited assignment. Grants; –according to donations will be okey with the handles- happens with requirement and acceptance. It can be rolled out before delivery and be given as a charity and grant. When it comes to foundation; ownership does not leave the owner. The interest of the goods is given in charity to needy people. Fundation is different from grant and charity because it stay ownership of property. The issue of the terms of the transfer of ownership to the Foundation is controversial. In the case of Karz, the transfer of property of interest. The theme of the karz contracst must be from multiple commodities like money. According to this karz is a iare. İare is not the goods itself but ownership of the benefit. Vedîa because contract of protection must be obtainable and it must be in property.
Keywords: Fıqh, teberru, akit, grant, charity, karz, âriyet, vedîa.

Giriş

Toplumsal bir varlık olan insanın ihtiyaçları mütemadiyen devam etmektedir. Bu toplumsal ihtiyaçlar en basitten en karmaşığına kadar insanlık tarihi boyunca bütün toplumlarda kendini hissettirmiştir. Bu ihtiyaçlar kimi zaman alım satım şeklinde tezahür ederken kimi zaman da hibe, sadaka, vakıf, vedîa ve iare gibi tasarruflarla ortaya çıkmaktadır. Araştırmamızın konusu olan te-

* 2012'de kabul edilen "İslam Hukukunda Kabz" isimli doktora tezimden alınarak üretilmiştir.

berru akitleri İslam hukukunun borçlar hukuku bölümünde değerlendirilmektedir. Teberru akitleri İslam hukuku sistematiği içerisinde "muamelat"ın önemli bir tarafını işgal etmektedir ki o tarafı da ivazsız akitlerdir.

Yukarıda zikredilen bu akitlerin hükmü dikkate alındığında; yerine göre gerek malın mülkiyetinin nakline, gerekse menfaatin mülkiyetinin nakline, borcun ifasının gerçekleşmesine ve akit mahallinin özelliklerine göre değişmektedir. Dolayısıyla akdin konusunun bizzat muhataba ya da onun vekiline veya hane halkından birine teslim edilmesine göre mülkiyetin gerçekleşmesine de farklı hükümler bağlanmaktadır. Çünkü teberru akitleri ivazsız olan ve herhangi bir kâr gayesi gütmeyen akitlerdir ve lazım akitlerden değildir. Burada kâr etme ve zarardan sakınma çabaları yoktur. Bu sebeple akdin mahallini teslim etme konusunda herhangi bir müeyyide olması söz konusu değildir. İcab ve kabulle her ne kadar akit gerçekleşse de akdin mahalli teslim edilmeden teberru akitlerinin bağlayıcılığı yoktur, yani teberru akidleri lazım değildir.

Burada teberru akitleri değerlendirmeye tabi tutulurken öncelikle tanımlamaları yapılmakla birlikte daha çok mülkiyetin intikalinin gerçekleşip gerçekleşmeyeceği dikkate alınacaktır. Bu konuda sünnî mezheplerinin değerlendirmeleri ve ihtilafları mümkün olduğunca karşılaştırmalı olarak zikredilecektir. Yeri geldikçe bu ihtilaflar arasındaki değerlendirmeler yapılarak bir tercihte de bulunulacaktır.

I. Akit ve Teberru Akdi

Akit terim olarak; "tarafeynin bir hususu iltizam ve teahhüt etmeleridir ki icab ve kabul irtibatından ibarettir"[1] şeklinde tarif edilmiştir. Buna göre akit; taraflardan birinden meydana gelen icabın mevzû'da sonucu gelecek şekilde karşı tarafın kabulü ile bağlanmasıdır.[2] Tanımdan da anlaşıldığı gibi akit; karşılıklı ve birbirine uygun irade beyanları ile kurulan bir hukuki işlemdir.[3]

Teberru akitleri ise herhangi bir kâr ya da çıkar beklentisi olmadan yapılan ivazsız akitlerdir. Hibe, âriyet, vedîa, vakıf ve karz gibi akitler teberrû akitleri olarak değerlendirilir. Bu akitlerde mülkiyetin nakli ivazlı akitlerde olduğundan farklıdır. Zira ivazlı akitlerde ya kâr etme gayreti ya da zarar etmeme çabası bulunmaktadır.[4]

Teberru akitleri icab ve kabul ile mün'akid olur; ancak bu akitlerin tamamlanması ve lazım olması –her iki tarafı da bağlayıcı olması- için icab ve kabul

1 Mecelle, md. 103.
2 Kadri Paşa, *Mürşidü'l-hayrân*, thk. Selahaddin Abdüllatif en- Nâhî (Amman: Dârü'l-Arabiyye, 1987), md. 262.
3 Abdurrahman Savaş, *İnternet Ortamında Yapılan Sözleşmeler* (Konya: Adal Ofset, 2005), 55.
4 Arif Atalay, *İslam Hukukunda Teslim Tesellüm (Kabz)* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2016), 109.

yeterli değildir. Akit mahallinin yeni malikin tam mülkiyetine geçmesi ve nüfuz alanında olması için kabz şarttır; teberru akitlerinde kabz lüzum şartıdır.[5] Teberrû akitleri bazı noktalarda mahiyeti itibariyle birbirlerinden farklılık göstermektedir. Bu farklılıklara binaen mülkiyetin nakli hepsinde de farklı şekillerde ortaya çıkmaktadır.

Bu sebeple, önemine binaen, teberru akitlerinde mülkiyetin nakli konusunda ağırlık noktamızı "kabz" yani teslim ve tesellüm oluşturacaktır. Çünkü kabz mülkiyetin naklini ifade eden yegâne terimdir.

II. Teberru Akitlerinde Mülkiyetin Nakli

"*Karşılıklı birbirinize hediye verin ki aranızdaki dostluk artsın ve düşmanlık gitsin*"[6] hadis-i şerifi gereğince insanlar arasında yardımlaşmanın gerçekleşmesinde önemli bir yere sahip olan ve toplumsal denge bakımından önem arz eden teberru akitleri olarak hibe, sadaka, vakıf, vedîa ve iareyi önem sırasına göre sırasıyla aşağıdaki gibi ele almamız mümkündür.

A. Hibe Akdinde Mülkiyetin Nakli

Hibe, kendisinden istifade edilebilen bir malı, başkasına ivazsız olarak temlik etmektir.[7] Hibe, bir başkasına yaklaşmak ve muhabbet kurmak amacıyla verilir.[8] TBK m. 234'te hibe/bağışlama şu şekilde tarif edilmiştir; *bağışlama hayatta olan kimseler arasında bir tasarruftur ki onunla bir kimse, mukabilinde bir ivaz taahhüt edilmeksizin malının tamamını veya bir kısmını diğer bir kimseye temlik eder*.[9]

Hibenin hükmü; bir karşılık olmaksızın, hibe edilenin/mevhûbu'n leh'in mülkiyetinin karşı tarafta sabit olmasıdır. Çünkü hibe malın karşılıksız olarak temlikidir.[10] Buna bağlı olarak hibe; "لَا يَتِمُّ التَّبَرُّعُ إِلَاَّ بِالْقَبْضِ"[11]; *teberrûlar kabz ile tamam olur;* hükmü gereğince icap ve kabul ile akdolunur, kabz ile tamam olur. Bu hüküm "لَا تَجُوزُ الْهِبَةُ إِلَّا مَقْبُوضَة;"[12] *hibe kabzedilmeden caiz olmaz* hadisi

5 Atalay, 10.

6 Ebû Abdullah el-Asbahi el-Himyeri Malik b. Enes, *el-Muvatta,* Husnu'l-Huluk, thk. Abdülmecid Türki, (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1994), 16.

7 Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm*, (İstanbul: Matbaatü Ebu'z-Ziya, 1330) II, 209; bkz, Orhan Çeker, *Fıkıh Dersleri 1* (Konya: Damla Ofset Matbaa, 2005) 241.

8 Nezih Kemal Hammad, "el-Kabzu'l-Hakîkî ve'l-Hükmî", *MMFİ* (Libya: 1410/1990) 95.

9 Cevdet Yavuz-Faruk Acar, *Türk Borçlar Hukuku Özel Hükümleri* (İstanbul: Beta Yayınevi, 2010), 154.

10 bkz. Ebû Bekr Alaeddin Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed el-Hanefi Kasani, (v. 587/1191), *Bedâi'u's-sanâî fî tertibi'ş-şeraî'*,(Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, ts.), VIII, 115- 118.

11 Muvaffakuddin İbn Kudâme Abdullah b. Ahmed b. Muhammed İbn Kudame el-Makdisi (v. 620/1223), *el-Muğnî* thk. Abdullah b. Abdülmuhsin Türkî-Abdülfettah Muhammed el-Hulv (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi 1992), VI, 273; Ebü'l-Fazl Mecdüddin Abdullah b. Mahmûd b. Mevdud Mevsıli, (v. 683/1284), *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr* (İstanbul: Mektebetü't-Türkiyye, 1951) III, 48; Nedevî, Ali Ahmed ed-Nedevî, *el-Kavâidü'l-fikhiyye* (Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 1991) 148; *Mecelle*, md. 57, 837.

12 Ebû Muhammed Cemaleddin Abdullah b. Yusuf b. Muhammed Zeylai, *Nasbu'r-râye li-ehâdisi'l-Hidâye* (yy.:, el- Mektebetü'l- İslâmiyye, 1973), IV, 121.

şerifine dayandırılmaktadır. Caiz olmaz ifadesi ile mal üzerindeki mülkiyetin doğmayacağı kastedilmiştir.[13] Şayet icab ve kabul ile tamam olmuş olursa teslim etme işi lazım hale gelir, bu da batıldır.[14] Zira *hibede kabz, alışverişte kabul gibidir;*[15] *şakayla hibe edilen şey kabz ile birleştiği zaman ciddileşir,*[16] şeklindeki hükümler hibenin kabz ile tamamlanıp taraflar açısından lazım hale geleceğini vurgulamaktadır.

Hibe edilen şey muşâ'[17] ve gayrimenkul olduğu zaman kabzı tahliye iledir. Menkul olması halinde satım akdinde mebî'in kabzında olduğu gibi ele almakla kabzı gerçekleşmiş olur.[18]

Hibe, sahibinin elindeyken hibe edilen tarafından itlaf edilirse -Mâlikîler ve Zahirîler hariç- çoğunluğa göre hibede mülkiyetin intikali için teslimin şart olması gereğince kabz sayılmamaktadır. Hibe eden kimse hibe edilen yiyeceğin yenmesine, kölenin azat edilmesine izin vermesiyle yiyeceğin yenmesi, kölenin azat edilmesi kabz olarak kabul edilir.[19] Böylece hibe edilenin mülkiyetine girmiş olur.

Bir kimse, içinde oturduğu evinin yarısını hibe etse, hibe edilen kimse evde oturan içindeyken eve girip evin menfaatinden faydalanmakla, evde oturmakla kabzetmiş olur. Hibe edilenle hibe eden kimse oturma konusunda, iki ortağın durumu gibidir ve bu tam bir kabzdır. Evinin ve malının parçasını hibe eden herkes de bunun gibidir.[20]

Hibede kabz akdin bağlayıcılığı açısından önemli bir yere sahiptir. Hanefîler; hibenin -dede, torun, erkek kardeş, kız kardeş gibi yakın akrabalar hariç- kabzla lazım olmayacağı görüşündedirler. Hibe eden hibe edilenin rızasıyla hibeden dönme[21] ve hibe edenin rucûuyla hâkimin hibeyi feshetme

13 Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmam Abdürrezzâk es-San'ani*el-Musannef,* , thk. Habiburrahman A'zami, (Beyrut: el-Meclisü'l-İlmi, 1970), IX, 121, 122.

14 Ali Haydar Efendi*, Dürerü'l-ahkâm şerh-i Mecelletü'l-ahkâm* (İstanbul: Matbaatü Ebu'z-Ziya, 1330) I, 127.

15 Mecelle, md. 841.

16 Mahmud Hamza*, el- Ferâid'ül- Behiyye fil- Kavâidü ve'l- Fevâid* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1986), 143.

17 Ortak olunan ve içinde şayi' hisse bulunduran şeye muşa denir. Ortak olunan maldaki yarı, üçte bir, dörtte bir olan şayi' hisselerdir. Şayi' hisse de ortak bir malda bulunan ve bu malın her bölümünde bulunan hissedir, ortağı izin vermeden onu satması geçerli değildir, şayet satarsa onu almaya ortağı daha da hak sahibidir". bkz. Muhammed Ravvâs Kala'cî/Hâmid Sâdık Kuneybî, *Mu'cemu'l-lügati'l-fukahâ*, (Beyrut: Dârü'n-nefâis, 1985), 430; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuku İslamiyye ve Istılahatı Fıkhıyye Kamusu*, (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1986), VI, 11;

18 Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî Nevevi, *Ravzat'üt-tâlibîn*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud-Ali Muhammed Muavvaz (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Ilmiyye, ts.), IV, 438.

19 Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl Serahsi, *el-Mebsût* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1983), XIII, 15; Nevevî, *Ravzat'üt-tâlibîn*, IV, 437-439.

20 "Kabz", *Mv. F*, XXXII, 275.

21 Hibeden dönmeye mani olan şeyler yedi tanedir: 1. Akrabalıkla olan mahremiyet (usul, furû, kız kardeşi, erkek kardeşi vb.) 2. Bitişik ziyade. Yani hibe edilen şeye bitişik olan fazlalıktır. 3. hibe eden kimse ile hibe edilen kimseden birinin ölmesi de rucûa engeldir. 4. Hibeye ivaz izafe edilmesi 5. Mevhûbun kendisine hibe edilen kimsenin mülkünden çıkması da rücuya engeldir. Çünkü mülkün değişmesi, aynın değişmesi gibidir. 6. Hibe akdinde zevciyyet. Çünkü zevciyyet mahramiyyet akrabalığı gibidir. Bir kadına bir şey hibe etse sonrada nikâh etse, hibe eden kimse geri dönebilir. Şayet nikâhı altında olan karısına hibe etse, ondan sonra bainen boşasa, hibeden dönmek hakkı yoktur. İlk durumda

hakkı vardır. Hibe akdinin feshi konusunda kabz şart koşulmaz, hibe edilen kimsenin kabzdan önce hibeyi feshetmesi sahihtir.[22] Zira Hz. Muhammed (s.a) bu konuda; "مَنْ وَهَبَ هِبَةً فَهُوَ أَحَقُّ بِهَا مَا لَمْ يَثب مِنْهَا"; *bir kimse karşılık almış bulunmadıkça bağışlamış olduğu şey üzerinde daha fazla hak sahibidir;*[23] buyurmaktadır.

Şâfiîler ve Hanbelîler hibenin bağlayıcılığı için kabzın şart olduğu görüşündedirler. Hibe eden kimsenin kabzdan önce hibeden rucû etme hakkı olmakla birlikte kabzdan sonra hibe bağlayıcı hale gelir. Fakat Şâfiî mezhebinde meşhur olan görüşe göre, kabzdan önce de sonra da babanın evladına olan hibesinden rucû hakkı olduğu gibi usullerinden de (baba, dede, dedenin babası vb.) rucû hakkı vardır.[24]

İslâm hukukçularının hibe edilmiş olan malın mülkiyetinin hibe edilene nakli için kabzın şart koşulması konusundaki görüşleri üç ana görüş etrafında toplanır:

1) Hibede mülkiyetin geçmesi için kabzı şart koşanlar:

Hanbelîler bu konuda keylîliği ve veznîliği ölçü almışlardır. Keylî ve veznî olmayanlar hibe edildiklerinde sırf akitle lazım olur. Ancak "keylî ve veznî"[25] olan bir mahal hibe edildiği zaman kabzedilmedikçe lazım/bağlayıcı olmaz. İbn Ebî Leyla (v. 148/765), sadaka ve hibeyi birbirinden ayırmıştır. Ona göre bir şey sadaka olarak verileceği ilan edildiği zaman kabzedilmese de caizdir, hibe ise kabzedilmedikçe caiz değildir. Kanaatimizce bunun sebebi de sadakadan Allah rızasının amaçlanmış olması, hibeden de ülfet ve samimiyet kurmak gayretleridir.

İbrahim en-Neha'î (v. 96/714), Sufyân es-Sevrî (v. 161/778), Hanefî ve Şâfiîler'e göre; hibe edilen kimseye mülkiyetin intikali için kabz şarttır. Hibe edilen kimse, hibe edilen mala ancak kabzetmekle mâlik olur. Aksi halde hibe edilen mal üzerinde hibe edenin mülkiyeti devam eder, dilediği gibi tasarrufta bulunabilir ve hibeden rucû etme konusunda muhayyerdir. Şâfiîler bu konuda ayrıca hibe edenin izninin olmasını da şart koşmuşlardır. Hibe eden

hibe vaktinde alakaları yoktur, ikincide hibe vaktinde alakaları vardır. 7. Hibe edilen şeyin helak olması bkz. Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-hükkâm*, II, 221-223.

22 Mollah Hüsrev, *Dürerü'l-hükkam*, II, 223; Kala'cî, "Kabz", 1544.

23 Ebu'l-Hasan Ali b. Ömer b. Ahmed Dârekutni, *Sünenü'd-Dârekutnî,* thk. Abdullah Haşim Yemânî Medenî (Medine: Dârü'l-Mehasin, 1966), III, 43; Zeyla'î, *Nasbu'r-râye*, IV, 165.

24 Muhammed Revvâs Kala'cî, "el-Kabz", *MFM*, (Beyrut: 2000), 1544.

25 Hanbelîlerin "Keylî ve veznî" şeylerin kabzıyla ilgili görüşlerinin temelini bunların taam olmasına dayandırmaktadırlar. Taamın kabzedilmeden önceki durumuyla ilgili olarak da şu hadisleri delil olarak getirmektedirler: " نهى رسول الله(صعلم) عن بيع الطعام حتى يجري فيه صاعان: صاع البائع، و صاع المشتري " "Rasululllah iki ölçü gerçekleşmedikçe buğdayın satışını yasakladı; satıcının ölçüsü ve müşterinin ölçüsü."Yine rivayet edildiğine göre;"من ابتاع طعاما فلا يبعه حتى يستوفيه "; "Rasulullah ölçülmüden önce taamın satışını yasakladı." İbn Mâce, "Ticarat", 37.

kimsenin izni olmaksızın yapılan kabz sahih değildir[26] ve izinsiz kabzeden tazmin yükümlülüğü altına girer. Yapılacak kabzın akit meclisinde olup olmaması arasında fark yoktur. Verilen izin kabzdan önce iptal edilebilir ve bundan sonraki kabz sahih değildir. Hibe edenin izninden sonra fakat kabzdan önce taraflardan biri ölse izin batıl olur. Bir kimse misafir gideceği arkadaşına hediye alsa ve ulaşmadan önce ölse, bu hediyeler mirasında terike olarak kalır.[27] İmâm-ı Mâlik'e göre; hibe eden hibenin kabzından önce iflas eder, hastalanır veya ölürse hibe batıl olur. Çünkü bağışın tamamlanması için teslim şart koşulur.[28]

Bu konudaki delilleri ise; Rasulullah (s.a.v); "لاَ تَجُوزُ الهِبَة إِلاَّ مَقْبُوضَة"[29]; "*hibeler kabzedilmeden önce caiz değildir",* hadisidir. Bu durumda hibe ancak kabzedildikten sonra mülkiyete geçer. Fakat kabzdan önce mülk edinmenin gerçekleşmemiş olması akdin caiz olmayacağı anlamına gelmez.[30]

Hz. Ömer (r.a)'den rivayet edildiğine göre:

"قَالَ عُمَرُ ابْن الخَطَّاب رضي الله عنه النحالُ ميراثٌ مَا لَمْ يَقْبِضْ" "*Hz. Ömer (r.a)şöyle dedi: Bir hediye kabzedilmediği müddetçe mirastır."* [31]

Hz. Aişe'den (v. 58/678) Hz. Ebû Bekir'in hurmaları hakkındaki rivayet edilen ifadesine göre de hibenin tamamlanmasında kabz şarttır, şöyle ki:

"روي عن عئشة رضي الله عنها أن أبا بكر تحلها جداد عشرين وسقا من ماله، ولم تقبضه، فلما حضرته الوفاة قال لها: لو كنت جدديته وحزيته لكان لك، و إنما هو اليوم مال الوارث"

"Ebû Bekir Sıddîk, Hz. Aişeye Gâbe denilen yerde 20 vesk[32] hurma hediye etti. Ölüm hastalığına yakalanınca şöyle dedi: Sana 20 vesk hurma hediye ettim. Şimdiye kadar topladıkların senindir. Fakat bugün artık bu mal varislerin malıdır;"[33] Çünkü Hz. Aişe (r.a), Hz. Ebû Bekir hayattayken kendisine hibe edileni kabzetmemiş, dolayısıyla da hibe tamamlanmamıştır. Zikrettiğimiz bu hadisi babanın evladına yaptığı hibeye has olarak kabul edenler de vardır.[34] Hz. Ömer (v. 23/644), Hz. Osman (v. 35/655), Hz. Ali (v. 40/661), İbn

26 Kâsânî, Bedâi'u's-sanâî, VIII, 84; Nevevî, *Ravzat'üt-tâlibîn*, IV, 438; Hammad, el- Hıyaze fi'l- ukûd, 144.

27 Nevevî, *Ravzat'üt-tâlibîn,* IV, 438.

28 Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Kurtubi İbn Rüşd, *Bidâyetü'l- Müctehit ve Nihâyetü'l- Muktesıt* (İstanbul: Beyan yayınları, 1985), II, 275.

29 Zeylaî, *Nasbu'r-Râye*, IV, 121.

30 Havhâte, İzzeddin Muhammed, *Nazariyyetü'l-akd fî fıkhı'l-İslâmî,* thk. Abdüssettâr Ebû Gudde, (Cidde: 1993), 121; Hammad, s. 97.

31 Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali Beyhaki, *es-Sünenü'l-kübrâ* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994),VI, 170.

32 Vesk; yaklaşık 200 kiloya denk gelen bir deve, katır veya merkeb yüküne denir. bkz. Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuku İslâmiyye ve Istılâhtât-ı Fıkhiyye Kamusu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1986) IV, 126.

33 Mâlik b. Enes, "Kitabu'l- Egzıye", II, 452; "*Buyu'"*, 30; Beyhakî, es-Sünenü'l-kübrâ, VI, 170; Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmam Abdürrezzâk es-San'ani, *Musannef*, thk. Habiburrahman A'zami (Beyrut: el-Meclisü'l-İlmi, 1970), IX, 101.

34 Hammad, *el- Hıyaze*, 145.

Abbâs (v. 68/687)'a ve İbn Ebî Leyla'ya göre kabzedilmedikçe ve alınmadıkça hibe caiz olmaz. Bu hükme muhalefet eden bir rivayete rastlanmamıştır.[35] Fakat yukarıda da zikrettiğimiz gibi sadaka kabzedilmeden önce caiz görülmektedir.[36]

Rivayet edilen yukardaki ifadelerde Hz. Ebû Bekir (r.a) mülkiyetin geçmesi için kabzı şart koşmuştur. Şayet hibe edilen şeyde kabz şartıyla mülk edinme gerçekleşmemiş olsaydı "إِنَّهُ مَالَ وَارِثٍ"; "o varislerin malıdır" demezdi.[37]

Aynı şekilde Hz. Ömer'den rivayetleri de şöyledir:

ما بال أقوام ينحلون أبناءهم، فإذا مات الابن قال الأب: مالي، و في يدي، وإذا مات الأب " قال: قد كنت نحلت ابني كذا و كذا. لا نحل إلا لمن حازه، وقبضه عن أبيه"[38]; *".....hibe ancak mülkiyetine geçiren ve babasından kabzeden kimse içindir."*

Hz. Osman (r.a)'ın şöyle dediğini rivayet ettiler: " نظرنا في هذه النحول ، فرأينا أن أحق مَنْ يحوز على الصبي أبوه"[39]; *Biz bu hibeyi araştırdık, bize göre çocuk adına hediyeyi almaya hak sahibi olan kimse babasıdır.*

2) Hibede mülkiyetin geçmesi için kabzı şart koşmayanlar;

İmam Mâlik, Şâfiîlerin kadim görüşü, Ebû Sevr (v. 240/854) ve Hasan Basrî'ye (v. 110/728) göre; hibe icap ve kabul ile lazım olur. Hibe eden icap ve kabulden sonra hibeyi vermekten kaçınırsa vermeye zorlanır. Hibe edenin kabzettirmesi ahde vefâdır. Bunun dayanağı da: "اَوْفُوا بِالْعُقُودِ"; *Ey iman edenler! Bağlandığınız akitlere vefa gösteriniz,*[40]ayetidir.[41] Hammad b. Ebî Süleyman'a (v. 120/730) göre, kocanın hibesini eşi öğrendiği zaman da[42] koca bağıştan vazgeçemez. Çünkü bağış karı-koca arasında meydana geldiği için karşılık almak gibi bir amaç söz konusu değildir ve koca için hibe lazımdır.[43] Hibe edenin şahitle delillendirdiği hibeyi vermeme hakkı yoktur, hibe edilen istediği zaman alır.[44]

35 Kâsânî, *Bedâi'*, VIII, 84; Zeylaî, IV, 121; Ali Muhyiddin Ali Karadağı, *Mebdeü'r-rızâ fi'l-ukûd/Dirâse mukaarane fi'l-fikhi'l-islâmî ve'l-kanûni'l-medenî* (Beyrut: Dârü'l-Beşairi'l-İslâmiyye,1406/1985), 602-604.

36 Sana'nî, *Musannef,* IX, 102/ 122, 123; Karadâğî, *Mebdeü'r-rızâ*, 602-604.

37 Beyhakî, *es- Sünenü'l-kübrâ*, VI, 178; Serahsî, *Mebsut*, XII, 50.

38 Sana'nî, *Musannef,* IX, 102; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, VI, 170; Zeylaî, *Nasbu'r-râye,* IV, 122.

39 Sana'nî, *Musannef*, IX, 103.

40 Mâide, 5/1.

41 Ebü'l-Velid Süleyman b. Halef b. Sa'd et-Tücibi Baci, *el-Müntekâ şerhu'l-Muvatta'* (Beyrut: el-Meclisü'l-İlmi, ts.), VI, 94; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, II, 276.

42 Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer Askalânî, *Fethu'l-Bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, tsh. Muhammed Fuad Abdül Bakî- Muhibbüddin el- Hatib, (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ty), I-XIII, V, 237.

43 Mâlik, *el-Muvatta'*, 657; Serahsî, *Mebsut,* XII, 61; 104.

44 Mâlik, *el- Muvatta'*, 657.

Hibede mülkiyetin geçmesi için kabzı şart koşmayan kimseler bu görüşlerini kuvvetlendirmek için kıyası ve hadisleri delil getirmişlerdir:

Aşağıda verilmiş olan hadisler hibeden dönmenin haramlığına delâlet etmektedir:

"ليس لنا ، مثل السوء، الذي يعود في هبته كالكلب يرجع في قيئه"[45]; *Kustuğunu yalayan köpek gibi hibesinden dönen kimse bizden değildir.* "العائد في هبته كالعائد في قيئه"[46], *Hibesinden dönen kimse kustuğunu yiyene benzer.* " العائد في هبته كالكلب يقئ ثم يعود",[47] *Hibeden dönen kimse kustuğunu yiyen köpek gibidir.* Hadislerde de görüldüğü üzere tıpkı kusulanın haram olmasındaki gibi, hibeden dönmenin haramlığı açıktır. Bu ifadelerden kastedilenin hibeden dönüşün haramlığının vurgulanması hakkında mübalağa olduğu da söyleniyor. Bunun yerine: " لاَ يَعُودُوا فِي الْهِبَةِ"[48] de denilir. Bu hadisler kabz zikredilmeksizin ifade edilen mutlak hadislerdir. Böyle olunca kabza ihtiyaç kalmadan sırf akitle hibe lazımdır/bağlayıcıdır.[49]

Kıyasa gelince; hibe kendisi gibi olan sadaka ve vasiyete kıyas edilmiştir. Vasiyet kabzdan önce mülkiyet ifade eder. Vasiyet de ölümden sonra kendisine vasiyet edilen kimse kabzetmese de icap ve kabul bulunduğu müddetçe lazım hale gelen şeyin temliki ile yapılan teberrû akdidir. Satış akdinde olduğu gibi mebî'in kabzedilmesinin bağlayıcı olması konusunda, satış akdiyle aralarında bir fark yoktur.[50]

3) Kabz gerçekleşmeden hibenin caiz ve bağlayıcı olmayacağını kabul edenler;

Kadı Şurayh (v. 78/697), Ömer b. Abdilaziz (v. 101/720), Ata (v. 136/555), İbn Şübrüme (v. 144/761) ve Osman el-Bettî'ye (v. 321/760) göre; kabzdan önce hibe ne caizdir ne de bağlayıcıdır. Zira hibe edilenin kabzdan önce mülk edinilmiş olması halinde hibe edenden malı teslim etmesi istenecek ve hatta teslime zorlanacaktır. Bu tür bir müeyyide ise ivazlı akitler için söz konusudur; hibe ise teberrûattandır. Bu sebeple vasiyette olduğu gibi sadece kabul ile bağışlanan mal üzerinde mülkiyet doğmaz. İvazsız akitler *yapısı bakımından zayıf olduğu için* lazım değildir. Malını bağışlayan kişinin mevcut olan mülkiyeti güçlü olup zayıf bir nedene bağlı olarak sona ermesi düşünülemez. Bu sebeple hibe gibi zayıf bir unsuru destekleyecek başka nedenlerin de olması gerekir. Vasiyette bulunan kişinin ölmesi vasiyeti kuvvetlendiren neden iken,

45 Ebû Dâvud, "Buyû' ve'l-icarât", 83; Sana'nî, *Musannef*, IX, 109.
46 Buhârî, "Hibe" 2; Müslim, "Hibât" 7; İbn Mâce, "Hibât" 5, Ebû Dâvûd, "İcâre" *81*; Nesâî, "Hibe" 3.
47 Buhârî, "Hibe" 13; Müslim, "Hibât" 1; İbn Mâce, "Hibât" *5*; Tirmizî, "Buyû'" 62; Nesâî, "Hibe" 2.
48 Askalânî, V, 235.
49 Sana'nî, *Musannef,* IX, 107, 123; Zeylaî, *Nasbu'r-râye,* IV, 121.
50 Hammad, *el-Hiyâze*, 144.

hibede malın kabzedilmesidir. Ölüm mülkiyetin devamını engelleyen, kabz ise maldaki "elinde bulundurma" hakkını sona erdiren bir unsurdur.[51]

Atiyeler -hediye, hibe ve sadakalar- icap ve kabul ile akdedilir, kabz ile de tamam olur. Hatta şakayla yapılan hibenin kabz ile birleşmesi halinde ciddileşerek gerçek hibe hükmünde olması da kabzın teberrû akitlerindeki rolünün önemini gösterir.

Rasulullah (s.a.v)'in Hz. Ömer'den satın aldığı deveyi[52] henüz kabzetmeden Abdullah b. Ömer'e hediye etmesi kabz olmaksızın hibenin geçerli olacağına örnek teşkil etmez. Hediye ile satım akdi farklıdır. Satım ivazlı, hibe ise teberrû akdidir. Satım akdinde illet garardır, garar teberrû akitlerinde etkili değildir. [53]

B. Sadaka Verilen Malda Mülkiyetin Nakli

Hibeyle sadaka teberrû akitlerinden olduğu için hibede aranan vasıflar sadakada da aranır, bu sebeple sadakanın tanımı üzerinde durmayacağız. Ancak sadakayla hibe arasındaki küçük ama önemli bir fark sebebiyle sadakayı da ayrıca ele almak gerekir.

Bir kimsenin Allah'a yakınlaşmak amacıyla muhtaçlara vermiş olduğu şeylerin sadaka, buna mukabil bir insana yaklaşmak ve muhabbet kurmak amacıyla vermiş olduğu şeylerin ise hediye olması hibeyle sadaka arasındaki farktır.[54] Ancak hibede şâyi'[55] olmama şartı aranırken sadakada böyle bir şart aranmaz.[56] Kişi kendisine ait olan hisseyi sadaka olarak verebilir.

Başta Hanefîler olmak üzere, cumhura göre; kabz, sadakanın caiz olmasının şartıdır.

---

51 Hammad, *el-Hiyâze,* 144.

52 Bir sefer sırasında Hz. Peygamber (s.a)'le beraber bulunuyorduk. Ben Hz. Ömer'e ait yüke yeni alıştırılan, henüz kontrolü zor bir devenin üzerindeydim. Deve dik başlılık edip topluluğun önünde giderdi. Babam devenin bu davranışına üzülür, onu dizginlerinden geriye çekerdi. Bana da: Devene sahibi ol, Resulullah (s.a)'in önüne geçmesin, derdi. Sonunda Resulullah (s.a): Ömer, onu bana sat, dedi. Pekâlâ, o senin olsun ey Allah'ın Resulü, dedi. Hz. Peygamber (s.a) deveyi satın aldı, sonra da bana dönerek: "Abdullah, artık o senindir, onunla istediğini yap" dedi. bkz. Buharî, " Buyû'", s. 47; Askalânî, *Fethu'l-bârî*, V, 228.

53 "Kabz", *Mecellütü Mecmeı' Fıkhı'l-İslâmî*, 6, Cüz: 1, 757.

54 Hammad, *el-Hiyâze,* 95.

55 *Şâyi' hisse*, ortak bir malda belli oranlardaki paya denir. Malın tamamına yayılmış bu oranların yer olarak tayini yapılmamıştır, yani şahsın hissesinin hangi oranda olduğu belli olmakla birlikte neresi olduğu belli olmayan yarı, üçte bir, dörtte bir gibi oranlardaki hisselerdir. Diğer ortağın izni olmadan satış geçerli değildir. Ortak olunan ve içinde şâyi' hisse bulunduran şeye de ***muşâ'*** denir. Ortaklardan biri hissesini satarsa diğeri satın almada öncelikli hak sahibidir. bkz. Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-hükkâm*, I, 232-244, md. 138, 139; Bilmen, *Istılahât,* XI, 11.

56 Abdülber. Muhammed Zeki, "el-Kabzu fi'l-ukûdi'l-mâliyye fi'l-fıkhı'l-Hanefî", *Mecelletü'l-Kânûn ve'l-İktisâd*, Dr. Abdürrezzâk Ahmed es- Senhûrî (özel sayı) (Kahire: 1990) 403, 404; Karadâğî, *Mebdeü'r-rızâ,* 604.

"لَا تَتِمُّ الصَّدَقَةُ إِلَّا بِالْقَبْضِ"[57]; "sadakalar kabz ile tamam olur" kuralına göre kabzdan önce sadaka mülkiyet ifade etmez.[58]

Cumhurun konuyla ilgili delilleri şöyledir:

Hz. Ebû Bekir (v. 13/634), Hz. Ömer, Muaz b. Cebel (v. 18/640) ve İbn Abbâs'tan (v. 68/687) şöyle rivayet edilmiştir:

"لَا تَتِمُّ الصَّدَقَةُ إِلَّا بِالْقَبْضِ"; *sadakalar kabz ile tamam olur.* Şayet teberrû akitleri kabz olmaksızın tamam olacak olsa, kendisine teberrû yapılan kimseye teberrû yapılan şeyi isteme hakkı doğar, böylece akit teberrû akdi olmaktan çıkar tazmin akdine dönüşür. Ancak kabzın yerine getirilmesiyle teberrû akdi tamam olur, aksi takdirde tamam olmaz. Kabzdan önce teberrûdan rucû edilebilir ve o mal başka bir kimseye hibe ve sadaka olarak verilebilir.[59]

Abdürrezzak'ın Mu'azdan, Zührî'den (v. 125/744), Hammad'dan (v. 120/730) ve İbn Şübrüme'den rivayetine göre: "لَا تَجُوزُ الصَّدَقَةُ حَتَّى تُقْبِضَ" *Kabzedilinceye kadar sadaka caiz değildir.*[60] Yine Kadı Şurayh'tan, Mesruk'tan (v. 104/723) ve Şa'bî'den (v. 104/723) rivayet edildiğine göre:

"أَنَّهُمْ كَانُو لَا يُجِيزُونَ الصَّدَقَةَ حَتَّى تَقْبِضَ، أَيْ لَا تلزم إلا بِالْقَبْضِ" *Onlar kabzedilinceye kadar sadakaya cevaz vermiyorlardı; yani kabz olmaksızın lazım kabul etmiyorlardı.*[61]

Sadaka teberrudur, o da hibe gibi tek başına hüküm ifade etmez. İbn Ebî Leyla ve Kûfe âlimlerinden[62] bir kısmına göre; sadakada kabz şart değildir. Sadaka bildirildiği zaman kabzedilmese de caiz olur. Bu hükmün delili de Hz. Ömer ve Hz. Ali'den; *sadaka bildirildikten sonra kabz şartı olmaksızın caizdir*, şeklinde rivayet edilen sözleridir.[63] Abdürrezzak; İbn Mes'ûd (v. 34/653), İbrahim en-Neha'î (v. 96/714) ve Süfyan es-Sevrî'nin (v. 161/779) kabzedilmese de sadakaya cevaz verdiklerini kaydetmektedir.[64]

57 Ahmed Zerkâ, *Şerhu'l-kavâidi'l-fikhiyye* (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1983), 299.
58 Zerkâ, *Şerhu'l-kavâid,* 299; Bilmen, *Istılahât,* IV, 226.
59 Zerkâ, *Şerhu'l-kavâid,*. 299; Bilmen, *Istılahât,* IV, 226.
60 Sana'nî, *Musannef,* IX, 122; Beyhakî, *Sünen,* VI, 170.
61 Beyhakî, *Sünen,* VI, 170.
62 Kûfede medresenin teşekkülünde ve hukukçuların yetişmesinde tesiri olan sahabe; İbn Mesud, Hz. Ali ve Hz. Ömer'dir. Kûfenin meşhur hukukçuları; Alkame b. Kays en-Nehâî, Esved b. Yezid en-Nehâî, İbrahim b. Yezid en-Nehâî'dir. bkz. Ali Şafak, *İslâm Hukukunun Tedvini* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Basımevi, 1977), 45-47.
63 Abdülber, "el-Kabzu fi'l-ukûdi'l-mâliyye fi'l-fıkhı'l-Hanefî", Mecelletü'l-Kânûn, 403, 404; Karadâğî, *Mebdeü'r-rıza,* 604.
64 Sana'nî, *Musannef,* IX, 107, 123; Zeylaî, *Nasbu'r-râye,* IV, 121.

C. Vakfedilen Malda Mülkiyetin Nakli

Vakıf; kelime anlamı olarak tahliyenin zıddıdır, hapsetmek demektir. Bir hayvan, barınağına alındığı zaman *onu vakfettim* denilir.[65] Terim anlamı olarak da vakıf; *vakfedenin mülkiyetinde malın hapsi ve menfaatinin de halka tahsis edilerek sadaka edilmesidir.*[66] Aslında vakfın mülkiyeti sahibinden çıkmamaktadır. Sadece mülkün menfaatinin ihtiyaç sahiplerine sadaka olarak verilmesi söz konusudur. Vakıf her ne kadar bir teberru akdi olsa da mülkiyetinin mal sahibinde kalması yönüyle hibe ve sadakadan ayrılmaktadır.

Vakıfta kabzın şart olup olmaması hususu ihtilaflıdır. Bu konu hakkındaki ihtilafı üç ana görüş etrafında toplamamız mümkündür:

1) Hanefîlerden Ebû Yûsuf -mezhepte fetvaya esas alınan görüş-, Şâfiîler ve Hanbelîlerin mezhepteki sahih görüşüne göre; sahih bir vakıfta kabz şart koşulmaz, kabz olmaksızın vakıf lazımdır ve tamamlanmış demektir. Vakıf; mülkün, başka birine verilmesi olmadığı için teslim şart koşulmaz. Ayrıca Hz. Ömer'in vakfettiği kendi elindeki malını, Hz. Ali ve Hz. Fatıma'nın ölene kadar kendi sadakalarını yönetmeleri vakıfta kabzın şart olmadığına bir delildir.[67] Zira " أَمَرَ عمر ابن الخطاب أَنْ يسبل ثَمَرَةَ أَرْضَهُ ويُحْبِسَ أن رسول الله (صعلم) أَصْلَهَا"[68]; *Rasulullah (s.a) Hz. Ömer'e, arazisinin meyvesini sadaka olarak vermesini ve aslını da vakfetmesini emrettiği* rivayet edilmiştir. Görüldüğü gibi araziyi kendi iktidarından bir başkasının iktidarına vermesini emretmedi. Bu hadise göre; bir başkasının kabzı olmadan malın gelirinin sadaka olarak dağıtılıp aslının da hapsedilmesiyle vakıf tamam olur.[69] Köle azat etmenin kabza ihtiyaç duyulmaksızın söz ile lazım olmasındaki gibi vakıf da kabza ihtiyaç duyulmadan söz ile lazım olur. Buna göre vakfedilen arazinin veya evin gelirleri ancak vakfedilen yerlere sarf edilebilir. Vakfeden kimse vakfedilen malı Allah rızası için mülkünden çıkarttığı için hiçbir şeye sahip olmaz. Bu durum Allah rızası için köleyi azat ederek mülkünden çıkarma gibidir. Vakıf malında kabz şart kılınacak olursa kabzeden kimse sahip olmadığı bir şeyi kabzetmiş olacaktır, böylece kabzın olmasıyla olmaması arasında bir fark yoktur.[70]

2) Ebû Hanîfe, İbn Ebî Leyla, Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî (v. 189/805) ve Ahmed b. Hanbel'e göre vakıf, vakfeden kimsenin elinden çıkarması ve

65 Ebü'l-Fadl Muhammed b. Mükerrem b. Ali el-Ensari İbn Manzur, *Lisânu'l-'Arab* (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1863) v-k-f md.

66 Kâsânî, *Bedâi',* VIII, 384; Bilmen, Istılahât, IV, 284; Hammad, *el-Hiyâza*, s. 99.

67 Ebû Abdullah Muhammed b. İdris b. Abbas Şafii, *Kitâbu'l-Üm,* thk. Ali Muhammed-Adil Ahmed, (Kahire: Dârü'ş-Şa'b, 1968), III, 124; Kâsânî, VI, 219; Hammad, *el-Hiyâze*, s. 152; Abdülber, "el-Kabzu fi'l-ukûdi'l-mâliyye fi'l-fıkhı'l-Hanefî", 404, 405; "Kabz", *Mv. F,* XXXII, 281.

68 Beyhakî, *Sünen,* "Vakıf"*,* VI, 160.

69 Şâfiî, *Kitâbu'l-Üm*, III, 124; Kâsânî, *Bedâi'*, VI, 219; Hammad, *el-Hiyâze*, 152; Abdülber, "el-Kabzu fi'l-ukûdi'l-mâliyye fi'l-fıkhı'l-Hanefî", 404, 405; "Kabz", *Mv. F,* XXXII, 281.

70 Şâfiî, *Kitâbu'l-Üm*, III, 124; Kâsânî, *Bedâi'*, VI, 219; Hammad, *el-Hıyâze fi'l-ukûd*, 152; Abdülber, "el-Kabzu fi'l-ukûdi'l-mâliyye fi'l-fıkhı'l-Hanefî", 404, 405; "Kabz", *Mv. F,* XXXII, 281.

vakfın kabzedilmesiyle lazım olur. Vakıf için tayin edilen malın kayyıma teslim edilmesiyle kabz gerçekleşir. Vakfeden kimsenin izniyle mescitte ezan okunup kamet getirilmesi ve cemaatin birlikte namaz kılınmasıyla mescidin kabzı, ölülerin gömülmesiyle kabrin kabzı, askerlerin kalmasıyla karargâhın kabzı gerçekleşir ve bu mallar vakfeden kimsenin mülkü olmaktan çıkar.[71] Zira vakfın menfaatinin sadaka olması kabzın şart olduğuna delildir. Sadakalar ve hibeler de ancak kabz ile bağlayıcı olur. Vakfın lüzumu için kabzın şart koşulması gerekir. Hz. Ali ve Hz. Ömer'in vakfının durumu farklıdır. Çünkü onlar önce mallarını ellerinden çıkarmışlar sonra da vakıf yönetimine teslim etmişlerdir.[72]

3) Mâlikîler'e göre; vakıf akdinin tamam olması için kabz şarttır. Şayet vakfedilen mal kabzedilmeden önce vakfeden ölür, hastalanır veya ölüm hastalığına yakalanırsa vakıf akdi batıl olur. Mescid ve değirmenin kabzı tahliyeyle olur yani mescid ve değirmeni toplumun kullanacağı şekilde baş başa bırakmak kabzdır.[73]

D. Karz Akdinde Mülkiyetin Nakli

Bir karz muâmelesinde borç vermeye, ikraz (الاِقْرَاض); borç veren kişiye mukriz (المُقْرِض); borç istemeye istikraz (الاِسْتِقْرَاض) veya iktiraz; borç isteyen kişiye de müstakriz (المُسْتَقْرِض) veya "mukraz" denilmektedir.[74]

Karz, mislî bir malın tekrar misliyle iade edilmek üzere verilmesi anlamına gelmektedir.[75] Bu sebeple karz akdinin konusu da para gibi mislî mallardan olmalıdır.[76] Buna göre karz bir iaredir, iare de malın kendisinin değil menfaatinin temlikidir.[77]

Karz akdi gayr-i lazım bir akit olduğu için bağlayıcılık özelliği yoktur. Borç alan borcunu (icbar olmaksızın) dilediği zaman öder; borç veren de istediği zaman alacağını tahsil eder. Karz akdinin gayr-i lazım oluşu, karzdaki müddetin hukûken muteber olmayışından ve karzın teberrûattan olmasındandır.[78]

71 Kâsânî, *Bedâi'*, VI, 218, 219; Abdülganî b. Talib b. Hammade ed-Dımaşki el-Hanefî Meydani, *"el-Lübâb fî Şerhi'l-kitâb*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (İstanbul: Dersaadet, ts.), II, 135; Hammad, *el-Hiyâze*, 152; Abdülber, "el-Kabzu fi'l-ukûdi'l-mâliyye fi'l-fıkhı'l-Hanefî", 404; "Kabz", *Mv. F,* XXXII, s. 281.

72 Hammad, *el-Hiyâze*, 152; Abdülber, "el-Kabzu fi'l-ukûdi'l-mâliyye fi'l-fıkhı'l-Hanefî", 404, 405; "Kabz", *Mv. F,* XXXII, 281.

73 Hammad, *el-Hiyâze*, 153; Abdülber, "el-Kabzu fi'l-ukûdi'l-mâliyye fi'l-fıkhı'l-Hanefî", 405.

74 Çeker, *Fıkıh Dersleri I*, s. 172.

75 Kâsânî, *Bedâi'*, VI, 395; Hammad, *el-Hiyâze,* 102.

76 Halil Cin- Ahmet Akgündüz, *Türk-İslam Hukuk Tarihi* (İstanbul: Timaş Yayınları,1990), II, 254.

77 Kâsânî, *Bedâi'*, X, 600.

78 Çeker, "Mecelle'de ele alınmayan üç konu: Faiz, Sarf ve Karz", *Konya İlahiyat Fakultesi Dergisi* (Konya: 1994), 113.

Ebû Hanîfe, İmam Muhammed, Şâfiî mezhebindeki sahih görüş ve Hanbelîler'e göre; borç isteyen borç verenin malına kabz ile sahip olur, karz, kabz ile lazım hale gelir.[79] Karz isminin kendisi kabz şartına delil olarak alınmıştır. Çünkü karz, lugatte kesmek anlamındadır, kişinin malının bir kısmını kesmesi anlamına gelmektedir. Bu da borç isteyene teslim etmekle mümkün olur. Borç verilen mal, borç verenin mülkünden kabzedildiği zaman çıkar ve borç isteyenin mülkiyetine misliyle girer.[80]

Karz'ın bir tarafıyla ivazlı alışverişi, diğer tarafıyla da teberrû akdini bir arada toplaması da kabzın gereğine delildir. Borçlunun, aldığı borcun mislini iade etmesinin gerekliliği karzın ivaz yönünü ifade eder. Borçlunun alınan borçta tasarrufta bulunarak faydalanması da karzın teberrû yönünü ifade eder. Karz akdinin daha çok teberrû yönü tercih edilmektedir. Çünkü karz akdinin gayesi ve elde edilecek meyvesi, borç alınan malın menfaatini karşılıksız olarak borç alana sarf etmektir. Borç verildiği anda bir karşılık olmadığı ortadadır, borç alan kimse henüz karzın mülkiyetine sahip değildir. Bu sebeple karzın mülkiyeti sırf akitle değil kabz ile geçer. Borçlunun zimmetinde borcun kendisi mevcut olsa bile borcun kendisi değil misli sabit olur. Borç verilen, akitten sonra kabzdan önce helak olsa borç isteyene tazmin sorumluluğu yoktur. Borç verenin, borçlunun almış olduğu bir ölçek buğdayı tekrar o kimseden satın alması caizdir. Çünkü borç alan bizzat kabzetmekle onu mülk edinmiştir.[81]

Borç alan, borç verilen malda kabzdan önce bir tasarrufta bulursa onu kabzetmiş ve o borç verilen malı mülkiyetine geçirmiş olur.[82] Bu şekilde kabz öncesi tasarrufta bulunma, tasarruftan önce de mülkiyetin olduğunun ifadesidir. Tasarruftan kastedilen; hibe, satım, azad etme ve zarar verme gibi mülkiyeti ortadan kaldıran işlemlerdir. Rehin, kiralama, buğdayın öğütülmesi, unun ekmek yapılması, koyunun boğazlanması ve benzeri şeyler değildir.[83]

Ayrıca karz bir şeyin misliyle mübadelesi olduğu[84] için borçluya düşen görev, borç aldığının mislini teslim etmesidir, mislini teslim etme aynını teslim

79 Şemseddin el- Hatib Muhammed b. Ahmed el- Kahiri eş-Şirbinî, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti meâni elfâzi'l-Minhâc* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.) II,128; Ebü'l-Kasım Abdülkerîm b. Muhammed b. Abdilkerîm Kazvînî Rafii, *Fethu'l-Azîz Şerhi'l-vecîz,* thk. Adil Ahmed Abdülmevcud-Ali Muhammed Muavvaz, (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), X, 63; Mansur b. Yunus b. Salahiddin Buhuti, *Keşşâfu'l-kınâ' 'an metni'l-İknâ',* thk. Muhammed Emin Zinnavî, (Beyrut: Daru'l-fikr, 1982) III, 257.

80 Muhammed Kadri Paşa, *Kitabu Mürşidi'l- Hayrân* (Amman: Dârü'l-Arabiyye, 1987), md. 797.

81 Kâsânî, *Bedâi'*, VII, 394; İbn Kudâme, *Muğnî,* IV, 384; Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz ed-Dımaşki İbn Abidin, *Haşiyetü Reddi'l-muhtar alâ'd- Dürri'l-muhtâr* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1984), V, 164; Kadri Paşa, *Mürşidi'l-hayrân*, md. 797; Hammad, *el-Hiyâze*, 102, 103, 104; Abdülber, "el-Kabzu fi'l-ukûdi'l-mâliyye fi'l-fıkhı'l-Hanefî", 405, 406; "Kabz", *Mv. F*, XXXII, s. 272- 290.

82 İbn Mâze, Mahmud b. Ahmed b. Abdülaziz b. Ömer b. Mâze el-Buhârî (v. 616/1219), *el-Muhîtu'l-Burhânî fi'l-fıkhı'n-Nu'mânî,* thk. Abdülkerim Sami el-Cündî (Riyad: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), VI, 298; Rafii, Fethu'l- Azîz, IX, 391; Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr Suyuti, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir fî Kavâidi ve Furû' Fıkhı'ş-Şâfiî*, (Beyrut: Daru'l-kütübü'l-ilmiyye, 1959), 320.

83 Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz Hüseynî Dımaşkī İbn Âbidîn, *Reddü'l- Muhtar* (İstanbul: el-Matbaatü'l-Mirkat, 1984), V, 164; Hammad, *el-Hiyaza*, 102-104; "Kabz", *Mv. F*, XXXII, 272- 290.

84 İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr,* VII, 388.

etme gibidir. Sanki bir müddet faydalanıp tekrar borç verene teslim etmiş olur.[85] Bu sebeple müstakrizin aldığının mislini ödeme borcu akitle değil, kabz ile doğduğu için müstakrizin akdin konusunu kabzetmiş olması gerekir.[86]

Mâlikîler'e göre; borç isteyen, borç olan malı kabzetmese de sırf akitle mülk sahibi olur, artık borç isteyenin diğer malları gibidir. Söz bağlayıcıdır, karz akdi sözle lazım hale gelir.[87]

Kanaatimizce; cumhura ait olan karzın mülkiyetinin kabz ile geçmesi görüşü isabetli gözükmektedir. Çünkü karz tekrar iade edilmesi bakımından hem ivazlı bir akittir hem de karşılık beklenmediği için bir teberrû aktidir. Fakat teberrû yönü ağır basmaktadır, peşin bir karşılık söz konusu değildir. Menfaatin temliki esastır, teberrûlarda da kabz şarttır. Bununla birlikte kabzdan önce helak olması durumunda borç isteyenin/müstakriz'in *tazminle sorumlu olmaması* karz akdinin de kabz ile tamamlanacağına dair önemli bir emaredir.

E. Vedîa Bırakılan Malda Mülkiyetin Nakli

Vedîa sözlükte; terk etmek, bırakmak anlamlarına gelmektedir.[88] Terim olarak ise sahibinin adına korunması için başkasının yanına bırakılan mal demektir. Aynı kökten gelen îdâ'/إيداع" ise; kişinin malını kendi adına koruması için başkasını yetkili ya da vekil kılması demektir.[89]

Mecelle vedîa'yı; vedîa sarahaten veya delalet yoluyla icap ve kabul ile yapılan bir akittir, demek suretiyle ikiye ayırmıştır. Bir kimsenin söyleyerek malı emanet etmesi ve vedîa alacak kimsenin de kabul ettim demesi sarahaten yapılan vedîadır. Emanet alacak kimsenin emanetin muhafaza edileceği yeri göstermesi de delaleten vedîadır. Vedîa bir muhafaza akdi olduğu için elde edebilir ve kabza uygun olmalıdır.[90] Havadaki kuşun vedîası gibi ulaşılamayacak bir şeyi de muhafaza etmek imkânsızdır ve sahih değildir.[91]

85 Cin-Akgündüz, *Türk İslam Hukuk Tarihi,* II, 254; Havhâte, *Nazariyyâtü'l-akd*, 121.
86 Kâsânî, *Bedâi'*, VII, 395; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, IV, 384.
87 İbn Mâze, *Muhît*, VI, 298; Ebu'l- Berakât Ahmed b. Muhammed ed-Desûkî, *eş-Şerhu'l-kebîr alâ Muhtasarı Halîl* (Beyrut: Daru'l-kütübü'l-ilmiyye, ts,), III, 226; Ebû'l-Hasan Ali b. Abdusselam et-Tesuli, *el-Behce fî şerhi't-Tuhfe* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1991), II, 287.
88 İbn Manzûr, *Lisân,* "v- d- a" md.
89 Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, V, 285;, Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed b. Musa Aynî*, el-Binâye fî Şerhi'l-Hidâye,* thk. Mevlâ Muhammed Ömer (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1980), VII, 731; Bilmen, *Istılahât,* IV, 144.
90 Ali Haydar Efendi*, Dürerü'l-hükkâm,* II, 452, md. 775.
91 Abdülber, "el-Kabzu fi'l-ukûdi'l-mâliyye fi'l-fıkhı'l-Hanefî", 407.

F. Âriyette Mülkiyetin Nakli

İâre, teâvur (تَعَاوُر)'dan yapılmış bir isimdir. Lügatte *âriyet*, iki kişinin kendi aralarında ödünç alıp vermeleri anlamına gelir.[92] Bir iâre muâmelesinde malı ödünç verene, *muîr*/المعير; malı ödünç alan kimseye *müstaîr*/المستعير; ödünç verilen mala *âriyet*, *muâr, müsteâr*/المستعار; *ödünç mal istemeye* istiâre/الاستعار denilir.[93]

Âriyet, *bir malın rakabesi/aynı (mülkiyeti) sahibine ait olmak kaydıyla o malın menfaatini belli bir süreliğine bedelsiz olarak bir başkasına temliktir*.[94] Âriyet menfaatin karşılıksız olarak temlik edilmesi olduğu için bir teberrû aktidir.[95] Âriyet de vedîa gibi (teaddi ve taksir olmadıkça) tazmin edilmez. Zira bu konuda Rasulullah (s.a) şöyle buyurmuştur:

"الْعَارِيَةُ بِمَنْزِلَةِ الْوَدِيعَةِ, لَا ضَمَانَ فِيهَا, إِلَّا أَنْ يَتَعَدَّى"[96], *âriyet vedîa konumundadır, teaddî/ihlal olmadıkça tazmin edilmez*; "لَيْسَ عَلَى صَاحِبِ الْعَارِيَةِ ضمان"[97]; *âriyet alan kimse için tazmin yoktur*.

Türkçede âriyet'in tam karşılığı ödünç (iğreti) kelimesidir. Âriyet, aynı zamanda ödünç (iğreti) malın adıdır. İâre veya âriyet hem akdin hem de akte konu olan malın adıdır. Âriyet malın menfaatinin karşılıksız olarak verilmesi olduğu için menfaatin hibesidir. Buna göre; malın kendisinin satışı bey', menfaatinin satışı icâre, malın kendisinin karşılıksız temliki hibe, menfaatinin karşılıksız temliki âriyettir. Bey'a göre hibe neyse icâreye göre iâre odur. İcâreden ücreti düşürecek olursak iâreye dönüşür. İâre menfaatin hibesi olduğuna göre; hibede olduğu gibi muîrin/iare verenin reşit olması şarttır. Ama müstaîrin sadece mümeyyiz (âkil) olması yeterlidir.[98]

Âriyet, borçtan/karzdan farklıdır. Borçta, borç alınan mal harcanır, yerine misli olan başka bir mal iade edilir. Âriyette ise maldan faydalanıldıktan sonra aynı mal sahibine iade edilir.[99]

Âriyet bu şekilde tanımlanmakla birlikte bu akdin menfaatinin mülkiyete geçmesi konusu mezhepler arasında ihtilaflıdır. Hanefîler'e göre; âriyet verilen malın menfaatinin âriyet alan kimsenin mülkiyetine geçmesi için kabz şart

92 Kâsânî, *Bedâi',* VI, 216.
93 Çeker, *Fıkıh Dersleri-1,* 255.
94 bkz. Çeker, *Fıkıh Dersleri-1*, 255.
95 Kâsânî, *Bedâi'*; VI, 215; Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-hükkâm*, II, 408.
96 Zeylaî', *Nasbu'r-râye,* IV, 119.
97 Zeylaî', *Nasbu'r-râye,* IV, 119.
98 Çeker, *Fıkıh Dersleri-1,* 255.
99 Kâsânî, *Bedâi'*, VI, 216.

koşulur. Çünkü âriyet, âriyet verilen malın menfaatinin temlikiyle olan bir teberrûdur. Menfaati de, hibede olduğu gibi, ancak kabz ile mülk edinilir.[100] Mecelle, bu konuda: *Teberrûlar ancak kabz ile tamam olur.*[101] *Âriyette kabz şarttır, kabzdan önce âriyet hiçbir hüküm ifade etmez,*[102] kaideleriyle kabzın âriyetteki önemi vurgulamıştır.

Şâfiî ve Hanbelîler'e göre ise; âriyet verilen malın menfaati ne kabz ile ne de başka bir yol ile ödünç alan kimsenin mülkiyetine geçer. Çünkü onlara göre ödünç verilen mal, sadece ödünç alanın faydalanmasının mubah olduğunu ifade eder. Onun mülkiyetine geçtiğini ifade etmez.[103]

Âriyet'in iade edilmesi sırasında, muîrin ailesinin kabzetmeye vekâleti âriyetin tazmini yönünden önemli bir yere sahiptir. Müstaîrin âriyeti teslimi ve sahibinin veya vekilinin kabzetmesiyle müstaîrin tazminden kurtulacağı konusunda fakihler arasında ihtilaf yoktur.[104] Ancak âriyet'in muîrin ailesinden birine; eşine, çocuğuna ve bunların konumunda olan birine iadesi durumunda, müstaîrin zimmetinin borçtan kurtulup kurtulmayacağı konusunda fakihler iki farklı görüşe sahiptirler:

Şâfiîler'e göre; âriyet alınan mal, bizzat âriyet veren kimseye değil de onun eşine veya çocuğuna -iade edilmesi âdet (örfte) olmadığı halde- iade edilirse âriyet alanın/müstaîrin zimmeti borçtan kurtulmuş olmaz. Eşin veya çocuğun kabzından sonra âriyet zayi olsa âriyet veren muhayyerdir; dilerse âriyet alana tazmin ettirir, dilerse eşini ve çocuğunu borçlandırır. Müstaîri borçlandırması durumunda, müstaîr muîrin eşine veya çocuğuna rucû eder. Muîrin kendi eşini veya çocuğunu borçlandırması durumunda, onlar müstaîre rucû edemezler. [105]

Hanbelîler'e göre; muîrin ailesinin kabzı âdet olmadığı halde, âriyeti muîrin ailesine teslim ederse müstaîr tazminden kurtulmaz. Çünkü müstaîr, malı sahibine de sahibinin vekiline de iade etmiştir. Bu durum yabancı birine teslim etmiş gibidir ve muîr'in zimmeti de borçtan kurtulmaz. Şayet muîrin âdetinde, eşine veya bekçisine iade etmek muîrin kabzı gibi kabul ediliyorsa bu iade etme sahihtir. Müstaîrin zimmeti de tazminden kurtulur. Çünkü müstaîr örfe göre böyle yapmaya izinlidir. Bu konuda *örfen izinli olmak, söz ile izin verme gibidir.*[106]

100 Kâsânî, *Bedâi',* VI, 216; Havhâte, *Nazariyyâtü'l-akd,* 121; Abdülber, el-Kabzu fi'l-ukûdi'l-mâliyye fi'l-fıkhı'l-Hanefî", 407; Çeker, *Fıkıh Dersleri I*, 256, 257; Hammad, *el-Hiyâze*, s. 106, 107; "Kabz", Mv. F, XXXII, 283.
101 Mecelle, md. 57.
102 Mecelle, md. 810.
103 Havhâte, *Nazariyyâtü'l-akd,* 121; Hammad, *el-Hiyâze*, 106, 107.
104 "Kabz", *Mv. F*, XXXII, 271.
105 "Kabz", *Mv. F*, XXXII, 271.
106 "Kabz", *Mv. F*, XXXII, 271.

İarenin iadesi konusunda Hanbelîler'e ait olan görüşün daha uygun olduğu kanaatindeyiz. Çünkü müstaîrin iare aldığı kimseden başka birine aldığını iade etmesi ailesi de olsa başkasına verme hükmündedir, bir nevi teaddîde bulunmadır. Fakat örfte bu konu hakkında sarahaten veya delaleten izin verme varsa yukardaki kaide gereğince müstaîr böyle bir davranışta bulunmaya izinli kabul edilmelidir.

Sonuç

Teberru akitleri toplumsal bir olgu olarak sosyal yardımlaşmayı hedefleyen bir davranıştır. Bu sebeple gerek hadislerle ve gerekse İslam âlimleri tarafından teşvik edilen bir yardımlaşma unsuru olmuştur.

Teberru akitleri ivazsız akitler olması sebebiyle pahalıya satma çabaları ya da ucuza alma gayretleri taşımamaktadır, bir kâr amacı güdülmemektedir. Bu akitler her ne kadar yapılışları ve sağladıkları imkânlar bakımından birbirinden farklı olsa da hepsinin sahip olduğu hukuksal yapı ve hukuki sonuçları aynıdır. Ancak teberru akitleri bizzat akdin konusunun teslim ve tesellümüyle gerçekleşen ayni akitlerdir. Akdin mahalli gerçekleşmeden hiçbir tarafa borç yüklenmez.

Bu sebeple diğer ivazlı akitler gibi icab ve kabul ile mülkiyetin nakli gerçekleşmez. Teberru akitleri icab ve kabul ile mün'akid olur; ancak bu akitlerin tamamlanması ve lazım olması –her iki tarafı da bağlayıcı olması- için icab ve kabul yeterli değildir. Akit mahallinin yeni malikin tam mülkiyetine geçmesi ve nüfuz alanında olması için bir başka unsur daha gereklidir, o unsur da kabzedilmesidir. Dolayısıyla teberru akitlerinde kabz akdin lüzum şartıdır. Şayet teberrû akitleri kabz olmaksızın tamam olacak olsa, kendisine teberrû yapılan kimsenin teberrû yapılan şeyi isteme hakkı doğar, böylece akit teberrû akdi olmaktan çıkar tazmin akdine dönüşür. Ancak kabzın yerine getirilmesiyle teberrû akdi tamam olur, aksi takdirde tamam olmaz. Kabz olmaksızın ortada bir işlem bulunmamaktadır. Böyle bir durumda da akit mahallinin mülkiyetinin nakledilmesinden söz edilemez.

Sonuç olarak mezhepler arasında karşılaştırmalı olarak yapılan bu araştırmada teberru akitlerinin aralarında çok az bir farkla birbirlerinden ayrıldığı tespit edilmiştir. Ancak hukuki neticelerinin, unsurlarının ve bağlayıcılık bakımından gerekli şartların hepsinde de aynı olduğu görülmektedir.

Kaynakça

Abdülber, Muhammed Zeki. "el-Kabzu fi'l-ukûdi'l-mâliyye fi'l-fıkhı'l-Hanefî". Mecelletü'l-Kânûn ve'l-İktisâd, Dr. Abdürrezzâk Ahmed es- Senhûrî (özel sayı) (Kahire: 1990)

Ahmed Zerkâ, Şerhu'l-kavâidi'l-fıkhiyye (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1983)

Ali Haydar Efendi. Dürerü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm. İstanbul: Matbaatü Ebu'z-Ziya, 1330.

Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer. Fethu'l-Bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî. tsh. Muhammed Fuad Abdül Bakî- Muhibbüddin el-Hatib. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ty.

Atalay, Arif. İslam Hukukunda Teslim Tesellüm (Kabz). Kayseri: Kimlik Yayınları, 2016.

Aynî, Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed b. Musa. el-Binâye fî Şerhi'l-Hidâye. thk. Mevlâ Muhammed Ömer. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1980.

Bâcî, Ebü'l-Velid Süleyman b. Halef b. Sa'd et-Tücibi. el-Müntekâ şerhu'l-Muvatta'. Beyrut: el-Meclisü'l-İlmi, ts.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali. es-Sünenü'l-kübrâ. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.

Bilmen, Ömer Nasuhi. Hukuku İslâmiyye ve Istılâhtât-ı Fıkhiyye Kamusu. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1986.

Buhuti, Mansur b. Yunus b. Salahiddin. Keşşâfu'l-kınâ' 'an metni'l-İknâ'. thk. Muhammed Emin Zinnavî. Beyrut: Daru'l-fikr, 1982.

Cevdet Yavuz-Faruk Acar. Türk Borçlar Hukuku Özel Hükümleri. İstanbul: Beta Yayınevi, 2010.

Çeker, Orhan. "Mecelle'de ele alınmayan üç konu: Faiz, Sarf ve Karz". Konya İlahiyat Fakultesi Dergisi. Konya: 1994.

Çeker, Orhan. Fıkıh Dersleri 1. Konya: Damla Ofset Matbaa, 2005.

Dârekutnî, Ebu'l-Hasan Ali b. Ömer b. Ahmed. Sünenü'd-Dârekutnî, thk. Abdullah Haşim Yemânî Medenî. Medine: Dârü'l-Mehasin, 1966.

Desûkî, Ebu'l- Berakât Ahmed b. Muhammed. eş-Şerhu'l-kebîr alâ Muhtasarı Halîl. Beyrut: Daru'l-kütübü'l-ilmiyye, ts.

Halil Cin- Ahmet Akgündüz. Türk-İslam Hukuk Tarihi. İstanbul: Timaş Yayınları,1990.

Havhâte, İzzeddin Muhammed, Nazariyyetü'l-akd fî fıkhı'l-İslâmî. thk. Abdüssettâr Ebû Gudde. Cidde: 1993.

İbn Abidin, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz ed-Dımaşki. Haşiyetü Reddi'l-muhtar alâ'd- Dürri'l-muhtâr. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1984.

İbn Kudâme, Muvaffakuddin İbn Kudâme Abdullah b. Ahmed b. Muhammed el-Makdisi. el-Muğnî, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin Türkî-Abdülfettah Muhammed el-Hulv. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi 1992.

İbn Manzur, Ebü'l-Fadl Muhammed b. Mükerrem b. Ali el-Ensarî. Lisânu'l-'Arab. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1863.

İbn Mâze, Mahmud b. Ahmed b. Abdülaziz b. Ömer b. Mâze el-Buhârî. el-Muhîtu'l-Burhânî fi'l-fıkhı'n-Nu'mânî. thk. Abdülkerim Sami el-Cündî. Riyad: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.

İbn Rüşd, Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Kurtubî. Bidâyetü'l- Müctehit ve Nihâyetü'l- Muktesıt. İstanbul: Beyan yayınları, 1985.

Kadri Paşa, Muhammed. Kitabu Mürşidi'l- Hayrân. Amman: Dârü'l-Arabiyye, 1987.

Kadri Paşa, Mürşidü'l-hayrân. thk. Selahaddin Abdüllatif en- Nâhî. Amman: Dârü'l-Arabiyye, 1987.

Kala'cî, Muhammed Revvâs. "el-Kabz", MFM, Beyrut: 2000.

Karadağî, Ali Muhyiddin Ali. Mebdeü'r-rızâ fî'l-ukûd/Dirâse mukaarane fî'l-fıkhi'l-islâmî ve'l-kanûni'l-medenî. Beyrut: Dârü'l-Beşairi'l-İslâmiyye,1406/1985.

Kala'cî, M uhammed Ravvâs /Kuneybî, Hâmid Sâdık, Mu'cemu'l-lügati'l-fukahâ. Beyrut: Dârü'n-nefâis, 1985.

Kâsânî, Ebû Bekr Alaeddin Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed el-Hanefi. Bedâi'u's-sanâî fî tertibi'ş-şeraî'. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.

Mahmud Hamza. el- Ferâid'ül- Behiyye fil- Kavâidü ve'l- Fevâid. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1986.

Mâlik b. Enes, Ebû Abdullah el-Asbahi el-Himyeri. el-Muvatta, Husnu'l-Huluk. thk. Abdülmecid Türki. Beyrut : Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1994.

Mevsılî, Ebü'l-Fazl Mecdüddin Abdullah b. Mahmûd b. Mevdud. el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr. İstanbul: Mektebetü't-Türkiyye, 1951.

Meydânî, Abdülganî b. Talib b. Hammade ed-Dımaşki el-Hanefi. el-Lübâb fî Şerhi'l-kitâb. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. İstanbul: Dersaadet, ts.

Nedevî, Ali Ahmed. el-Kavâidü'l-fıkhiyye. Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 1991.

Nevevî, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. Ravzat'üt-tâlibîn. thk. Adil Ahmed Abdülmevcud-Ali Muhammed Muavvaz. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Ilmiyye, ts.

Nezih Kemal Hammad. "el-Kabzu'l-Hakîkî ve'l-Hükmî", MMFİ. Libya: 1990.

Nezih Kemal Hammad. el- Hıyaze fi'l- ukûd fi'l-fıkhı'l İslâmî. Dımaşk: Mektebetu Dâri'l-Beyân, 1978.

Râfiî, Ebü'l-Kasım Abdülkerîm b. Muhammed b. Abdilkerîm Kazvînî. Fethu'l-Azîz Şerhi'l-vecîz. thk. Adil Ahmed Abdülmevcud-Ali Muhammed Muavvaz. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.

Sanâ'nî, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmam Abdürrezzâk. el-Musannef. thk. Habiburrahman A'zami. Beyrut: el-Meclisü'l-İlmi, 1970.

Savaş, Abdurrahman. İnternet Ortamında Yapılan Sözleşmeler. Konya: Adal Ofset, 2005.

Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl. el-Mebsût. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1983.

Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr. el-Eşbâh ve'n-Nezâir fî Kavâidi ve Furû' Fıkhı'ş-Şâfiî. Beyrut: Daru'l-kütübü'l-ilmiyye, 1959.

Şafak, Ali İslâm Hukukunun Tedvini. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Basımevi, 1977.

Şâfiî, Ebû Abdullah Muhammed b. İdris b. Abbas. Kitâbu'l-Üm. thk. Ali Muhammed-Adil Ahmed. Kahire: Dârü'ş-Şa'b, 1968.

Şirbinî, Şemseddin el- Hatib Muhammed b. Ahmed el- Kahiri. eş- Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti meâni elfâzi'l-Minhâc. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

Tesûlî, Ebû'l-Hasan Ali b. Abdusselam. el-Behce fî şerhi't-Tuhfe. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1991.

Zeylâî, Ebû Muhammed Cemaleddin Abdullah b. Yusuf b. Muhammed. Nasbu'r-râye li-ehâdisi'l-Hidâye. yy.:, el-Mektebetü'l- İslâmiyye, 1973.

Universal Journal of Theology

e-ISSN: 1304-6535
Cilt/Volume: 5, Sayı/Issue: 1, Yıl/Year: 2020 (Haziran/June)

MODERN TÜRKİYEDE ÇAĞDAŞ İSLAMİ HARAKETLER TARİHİ

Contemporary History of Islamic Movements In Modern Turkey

Hüseyin ALİ
Dr. Öğr. Üyesi Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı
Assistant Dr., Ağrı İbrahim Çeçen University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Arabic Language and Eloquence, Ağrı/Turkey

hali@agri.edu.tr
http://orcid.org/0000-0003-3237-1204

Makale Bilgisi – Article Information
Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article
Geliş Tarihi/Date Received: 05/11/2019
Kabul Tarihi/Date Accepted: 23/11/2019
Yayın Tarihi/Date Published: 15/06/2020

Atıf/Citation: ALİ, Hüseyin. "Modern Türkiyede Çağdaş İslami Haraketler Tarihi". *Universal Journal of Theology* 5/1 (2020): 21-38.

تاريخ الحركات الإسلامية المعاصرة في تركيا الحديثة

الملخص

كانت تركيا أرض انطلاق الدولة العثمانية ومقر سلطنتها وعاصمتها طوال ٧٠٠ عام، وهي الدولة التي حضنت الخلافة الإسلامية لقرون خمسة من تاريخها. ولأنّ الدولة العثمانية ولدت في تخوم الإسلام، من رحم حركة غزو وجهاد واسعة النطاق، فقد استقرت في هذا الجزء من العالم الإسلامي روح نضالية عميقة الجذور، متحلية بالشعور بالمسؤولية تجاه الإسلام، ديناً وأمةً وتراثاً، ولكن الحرب العالمية الأولى وضعت نهاية مؤلمة للدولة العثمانية وللخلافة الإسلامية معاً فكانت نهاية الدولة، وسرعان ما تبوّأت تركيا الحديثة، تركيا الجمهورية، موقعاً بارزاً على الخريطة السياسية والاستراتيجية العالمية. في هذا البحث سيحاول الباحث تسليط الضوء على جذور الحركات الإسلامية الحديثة والمعاصرة بعد الدولة العثمانية وما اعتراها من أحداث وتطورات واستعراض للطرق والجماعات الصوفية والتربوية والفكرية والسياسية التي ظهرت على الساحة السياسية التركية والتي كان لها دور فعال في الحياة الاجتماعية والدينية والسياسية في تركيا.

كلمات مفتاحية: تركيا، الجماعات الإسلامية، الطرق الصوفية، الحركات السياسية الإسلامية.

Contemporary History of Islamic Movements In Modern Turkey

Abstract

Turkey was the launching ground for the Ottoman Empire, the seat of its Sovereignty and its capital for 700 years, it was the country that foster the Islamic caliphate for five centuries of its history. And because the Ottoman Empire was begotten in the borders of Islam, from the womb of a large-scale invasion and jihad movement, in this part of the Islamic world there was a deep-rooted militant spirit, with a sense of responsibility towards Islam, religion, nation and heritage, but the First World War put a painful end to the Ottoman Empire and to the Islamic caliphate all together, the end of the state, and modern Turkey, the Republic of Turkey, soon assumed a prominent position on the global political and strategic map. In this research, the researcher will try to shed light on the roots of modern and contemporary Islamic movements after the Ottoman Empire and the events, developments and review of the Sufi, educational, intellectual and political methods and groups that appeared on the Turkish political scene and that had an effective role in the social, religious and political life in Turkey.

Key words: Turkey, Islamic groups, Sufi orders, Islamic political movements.

المبحث الأول- جذور الحركات الإسلامية التركية

أ- جذور الحركة: لقد كان سقوط الخلافة العثمانية في سنة 1924م سقوطًا صعباً على جميع المسلمين في كل أنحاء العالم، لغياب رمز الخلافة التي كانت تجمع المسلمين، ولغياب من ينادي بقضايا المسلمين.[1] ثم ظهرت بعض الطرق الصوفية والتي تبنت هذه القضايا وقبل ذلك كانت الخلافة العثمانية هي من تتبنى قضاياهم منذ أيامها الأولى، وهي

[1] السرجاني، راغب، ***بين التاريخ والواقع***، القاهرة، مؤسسة اقرأ، ط1، 1430هـ/2009م، 52.

نفسها كانت تتبنى الطرق الصوفية المختلفة، وليس عجيباً أن نعرف أن كبار سلاطين الخلافة العثمانية مثل محمد الفاتح ومراد الثاني وبايزيد وسليم الأول وعبدالحميد الثاني وغيرهم كانوا من أتباع الطرق الصوفية، والواضح أن الصوفية في تركيا هي مرادف لكلمة الإسلام، وليس مقصوداً منها البدع والمنكرات التي نراها في كثير من بلاد العالم الإسلامي، وبالتحقيق النزيه تعدّ من أفضل الطرق الصوفية فهماً للدين على مستوى العالم الإسلامي، وهي تعني عند كثير من أتباعها هناك تزكية النفس، وتطهيرها من الآثام، والاتّباع الكامل لرسول الله(ص).[2]

ب – التيار الإسلامي في أواخر العهد العثماني: لم يكن في عهد الدولة العثمانية شيء اسمه حزب إسلامي أو حركة إسلامية، إنما كان هناك صراع في أواخر هذه الدولة بين التيار الغربي الذي سيطر على النخبة العثمانية منذ بداية القرن التاسع عشر الميلادي بفكره الفلسفي وظاهره الأوروبي وبين أبناء التيار الإسلامي الذين أخذوا منذ ذلك الوقت موقف المدافع عن الإسلام كدين وعن مظاهره أيضاً.

وقد أفرز هذا الوضع ظهور ثلاثة توجهات أو ثلاثة تيارات داخل المجتمع العثماني:

1- التيار الأول وسميّ أصحابه: الإسلاميون: وهم الذين كانوا يرون ضرورة التشبّث والمحافظة على الكيان الإسلامي للدولة، والمحافظة على الدين الإسلامي كأساس للحياة في مختلف مناحيها ومستوياتها.

2- التيار الثاني وسمي أصحابه: القوميون: وهم تيار تزعم الدعوة إلى القومية التركية، سعى هذا التيار إلى اتحاد الشعوب التركية في جسم واحد.

3- التيار الثالث وسمي أصحابه: الغربيون: وهم تيار تعرف على الأفكار الغربية سواء في ديار الدولة العثمانية أو في ديار الغرب، وقد كان للرحلات العلمية لبعض الطلاب العثمانيين دور كبير في الاحتكاك المباشر بهذه الأفكار، فولد لدى كثير منهم قدراً من الإعجاب بها، بل والدعوة إلى اعتمادها، ونتج عن ذلك الاندفاع الكامل من أصحاب هذا التيار نحو مقاطعة التقاليد الإسلامية والالتحاق بالغرب. من رحم التيار الثالث الذي اشتد واحتدم صراعه مع

[2] السرجاني، ***بين التاريخ والواقع***، 53.

التيارين الأولين، وبخاصة مع التيار الإسلامي، ولدت الأفكار الغربية، ووجدت من يذود عن حماها من النخبة المثقفة المدنية ثم أصبحت هذه الفئة هي المسيطرة.[3]

ج - بدايات الحركة: لقد كان صعود الحركة الإسلامية في تركيا أمراً حيوياً للشعب التركي، بغض النظر عن درجة تدينه وتمسكه بالشعائر الدينية والتعبدية والمناسك؛ لأن الحركة الإسلامية أعادت إلى الشعب التركي وعيه التاريخي الذي أمسك بزمام شخصيته، وأعاد الدم إلى عروقه والنبض إلى قلبه، وكان لانهيار الاتحاد السوفيتي المروّع والمفاجئ وقع كبير على بعض الفئات من الذين كانوا يراهنون على النظرية الشيوعية في تفسير الكون والتاريخ . وكان عمل الجماعات الإسلامية والطرق الصوفية بمنزلة حرث الأرض وسقيها، وابتدأت الحركة الإسلامية من حيث انتهت الطرق، فتولت الزرع والغراس . وما أن سُمح في تركيا بالأحزاب عام 1946م، حتى ظهرت الأحزاب السياسية التي تُصَرِّح بوضوح بانتمائها الإسلامي. وفي هذا العام أسس نجمي كوناش ومصطفى أوزبك حزباً سمياه: (حزب حماية الإسلام)، ولكنه أغلق في عام تأسيسه، لأنه صرح بأن الإسلام هو أساسه. وفي عام 1947م، أسس جواد رفعت – وهو جنرال سابق للجيش، معروف بعدائه لليهود والصهيونية - أسس هو ورفقاؤه حزب المحافظين ، وذكروا في لائحته أنه يعتمد على الأسس الإسلامية في برنامجه فأغلق قبل بدء نشاطه . وفي عام 1948م . أنشأ فوزي جقمق – وهو مارشال في الجيش – ومعه صادق آل دوغان وفئة من اليمين المحافظ - أنشأوا (حزب الأمّة) ، ولما فطن منافسوهم بهم دسوا في حزبهم من يحرفه عن غاياته، ولم تستطع الحكومة حلّه، خوفاً من فوزي جقمق ، فلما توفي ولى منافسوهم واحداً منهم رئاسته، هو حكمت بايور، فقضى على ماكان يؤمل منه، وفي عام 1954م، انتفض الحزب فعزله، وولى مفكراً إسلامياً هو الدكتور كنتلي، ولكن ولايته لم تدم إلا يومين، ثم حلته الحكومة فانقسم أعضاؤه قسمين: قسماً أنشأ حزباً سمّاه حزب الأمة الجمهوري، وقسماً أنشأ حزباً سمّاه رابطة القوميين الترك.[4]

لقد عرف الإسلاميون في تركيا مرحلتين رئيستين: الأولى: هي مرحلة ما قبل حزب الرفاه والتي بدأت بالتحالف مع الحزب الديمقراطي عام 1950م برئاسة جلال بيار وعدنان مندرس

---

[3] بووانو، ادريس، ***إسلاميو تركيا العثمانيون الجدد***، بيروت، مؤسسة الرسالة ناشرون، ط1، 1426هـ/2005م، 28-29

[4] الجاسر، محمد طه، ***تركيا ميدان الصراع بين الشرق والغرب***، دمشق، دار الفكر،1423ه/2002م، 277-279؛ النعيمي، أحمد نوري، ***الحركة الإسلامية الحديثة في تركيا حاضرها ومستقبلها***، عمان، دار البشير، 1413ه/1993م، 27 ومابعدها.

حيث نجحا أيضاً في هزيمة الحزب الجمهوري الحاكم، ثم مرحلة تأسيس حزب سياسي آخر هو حزب السلامة الوطني في تركيا والذي يشابه الخطاب السياسي للإخوان المسلمين الوسطيين في مصر في ثمانينات القرن الماضي. والثانية: هي مرحلة حزب الرفاه وتوابعه المختلفة والتي انقسمت إلى تيارين: الأول يمثل امتداداً لحزب الرفاه وعرف أولاً باسم حزب الفضيلة، الذي تم تجميده وحلّه وعاد مرة أخرى تحت اسم حزب السعادة، أما التيار الثاني وهو يمثل الإنشقاق الأكبر عن حزب الرفاه ويمثله رجب طيب أردوغان، الذي نجح في الوصول إلى رئاسة الوزراء، بعد أن أسس حزب العدالة والتنمية وأصبح يمتلك الأغلبية المطلقة في البرلمان وفي البلديات ويضم التيار الأكبر من حزب الفضيلة.[5]

المبحث الثاني- مكونات الحركات الإسلامية التركية

أ- الطرق الصوفية

الطرق الصوفية التركية لها جذور تاريخية ترجع إلى مئات السنين، وظلت محافظة على وجودها بين أفراد المجتمع وطبقاته على الرغم من كل محاولات القضاء عليها. وكانت رسالة هذه الطرق حفظ الثقافة الإسلامية كشريعة ودين بما يتضمنه من عقائد وأخلاق وأحكام عبادية في نفوس الشعب التركي من خلال نشاطات وطقوس دينية: أذكار، وأوراد، وأناشيد، وابتهالات، وعكفت طرق صوفية أخرى على تحفيظ القرآن للناس في بيوت شيوخها أو منازل خاصة أنشأتها لهذا الغرض، وبعضها الآخر اكتفى بالتعبير عن روحانيته بالدروشة التي تصورها وسائل الإعلام في كل مناسبة دينية معينة، واختصت كل فئة أو طريقة بلباس خاص بها، يميزها عن الأخرى.[6]

ويمكن إجمال الحديث عن هذه الطرق فيما يلي:

1- الطريقة النقشبندية: تعد الطريقة النقشبندية أكبر الطرق الصوفية في تركيا من حيث عدد المنتسبين إليها، وهي من أعرق الطرق الصوفية في تركيا، وأكبرها وأوسعها انتشاراً، لها امتدادات في مجموعة من دول العالم الإسلامي، مؤسسها هو محمد بهاء الدين النقشبندي

---

[5] عماد، عبدالغني، ***الحركات الإسلامية والإصلاح السياسي***، في مجلة الغدير اللبنانية، أيار،1431هـ/2010م؛ نورالدين، محمد، ***قبعة وعمامة***، دار النهار، بيروت، ط1، 1997م، 57-67؛ الجهماني، يوسف إبراهيم، ***الإسلام والسياسة في تركيا***، دمشق، دار حوران، ط1، 1421هـ/2001م، 187-189.

[6] بووانو، ***إسلاميو تركيا العثمانيون الجدد***، 38.

الذي عاش في بخارى (توفي:791هـ/1389م)[7]، وحمل الطريقة عنه إلى الأناضول أحد أتباعه في أواخر القرن الخامس عشر الميلادي، لتنتشر في مختلف أنحاء تركيا[8] وينتسب معظم أهلها إلى الفرع المعروف بـ"النقشبندية الخالدية" التي أخذت اسمها من خالد البغدادي(النقشبندي) الذي توفي سنة (1827م) وهو راجع من الحج.[9]

شارك النقشبنديون في كل الاحداث التي ثارت في وجه الإجراءات التي اتخذت لعلمنة تركيا. ومع إقرار نظام التعددية الحزبية عاودت النقشبندية نشاطها، وعملت على تعزيز حضورها في أوساط أساتذة الجامعة وموظفي الدولة وأصحاب المهن الحرة. وهكذا صارت داخل النقشبندية ثلاثة تيارات فرعية يتزعم كل واحدة منها شيخ نقشبندي، وهي:

التيار الأول: وضم فئة الحرفيين والتجار الصغار من الطبقة الوسطى.

التيار الثاني: وضم مجموعة من المثقفين وأساتذة الجامعات ورجال الأعمال وزعماء بعض الأحزاب السياسية.

التيار الثالث: وضم الشرائح الاجتماعية البسيطة من الناس من أهل المدن والقرى والأرياف.

وقد كان لهذه الطريقة علاقات مع القوى الحزبية التي تعتبر أداة المشاركة السياسية في تركيا العلمانية المدنية. وفي البداية كانت النقشبندية تدعم حزب النظام الوطني ثم حزب السلامة الوطني عند تأسيسهما من طرف السياسي الإسلامي نجم الدين أربكان الذي كان نقشبندياً، وبعد الانقلاب العسكري لسنة 1980م تشرذم النقشبنديون، فانتمت الغالبية إلى حزب الوطن الأم عند تأسيسه عام1983م بقيادة تورغوت أوزال من تيار اليمين المحافظ ، فيما أيّد آخرون حزب الرفاه.[10]

---

[7] MUSLU, Ramazan, ***Osmanlı Toplumunda Tasavvuf***, İnsan Yayınları, 2. Baskı. İstanbul, 2004, s.230.؛ الواعظ الهروي، حسين بن علي الكاشفي، ***رشحات عين الحياة***، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2008م، 96.

[8] الموصللي ، أحمد، ***موسوعة الحركات الإسلامية في الوطن العربي وإيران وتركيا***، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1425،1هـ/2004م، 415.

[9] KAVAK, Abdulcebbar, ***Mevlana Halid-İ Nakşibendi Ve Halidilik***,Nizamiye Akademi, 1. Baskı, İstanbul, 2016, s.146.

[10] الموصللي، أحمد، ***موسوعة الحركات الإسلامية في الوطن العربي وإيران وتركيا***، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1425هـ/2004م، 415

وتنقسم النقشبندية إلى فروع عدة أهمها:

1- جماعة إسكندر باشا: التي كان لشيخها محمد زاهد كوتكو الذي توفي في العام 1980م دور مهم في تأسيس حركة الإسلام السياسي وفي مواجهة النفوذ العلماني في تركيا.

2- جماعة أرانكوي: ولم يكن لهذه الجماعة حزب سياسي يمثلها حيث آثرت العمل السياسي غير المباشر من خلال التوجيه والتأثير والوعظ الديني بسبب أحداث مانمان عام 1930م التي تضررت منها الجماعة؛ الأمر الذي جعل هذه الجماعة تمارس نشاطاتها باحتياط وحذر.

3- جماعة منزل: نسبة إلى قرية منزل التي كان يمارس فيها شيخ الجماعة النقشبندي محمد راشد أرول توفي سنة 1993م فعالياته الموجهة في جلّها إلى محاربة العادات السيئة من الخمر والقمار وغير ذلك[11].

4- جماعة إسماعيل آغا: وتعود التسمية إلى مسجد إسماعيل آغا في إسطنبول الذي يؤمه شيخ الجماعة محمود أفندي، ويطلب من الراغبين في الإنتساب إلى الجماعة أن يرتدوا العمائم والجبب والسراويل ومن الراغبات أن يلبسن العباءات، الأمر الذي يجعلهم في خندق صعب من خنادق المواجهة مع تيار التغريب خاصة مع صحافته التي تصوره على أنه مروق صارخ عن مبادئ العلمانية.

5- السليمانيون: نسبة إلى شيخهم النقشبندي سليمان حلمي أفندي، وقد كانت أبرز فعالياته تعليم القرآن الكريم في أكثر الأوقات ضيقاً على الحركات الدينية، وقد مارس ذلك في الخفاء، وطوّر لتعليم القرآن وتحفيظه طرقاً تُخرّج القراء والحفاظ في وقت زمني قصير.[12]

2 - طرق صوفية أخرى: وتوجد طرق صوفية أخرى إلى جانب الطريقة النقشبندية أقل منها انتشاراً وأعضاء، مثل: المولوية نسبة لمولانا جلال الدين الرومي(ت:672ه/1273م) في مدينة قونيا[13] والتيجانية والقادرية والرفاعية والجرَّاحية والخلوتية وتعني الاختلاء بالنفس

---

[11] نورالدين، ***قبعة وعمامة***، 41.

[12] باتوك، محمد، ***تركيا صراع الهوية*** ، الجزيرة نت للبحوث والدراسات، 1427ه/2006م، 59؛ نورالدين، ***قبعة وعمامة***، 47.

[13] MUSLU, ***Osmanlı Toplumunda Tasavvuf***,S.311

وتربيتها والخلوة مع الله[14] ومؤسس هذه الطريقة هو عمر الخلوتي(ت: 751ه/1350م)، وهذه الطرق صغيرة الحجم بالمقارنة مع الطريقة النقشبندية، لكنها هي الأخرى منتشرة في كثير من مناطق ومدن تركيا، ولها نشاطاتها الخاصة بها، كما لها حضورها في دعم بعض الأحزاب دون أخرى[15].

أما الطريقة المهمة من بين بقية الطرق فهي الطريقة القادرية التي تأسست على يد الشيخ عبد القادر الجيلاني، وللطريقة القادرية عدة جماعات متفرعة منها في تركيا، فهناك الجماعة التي كان يرأسها مصطفى خيري أوغوت أفندي وآلت إلى مريده حيدر باش بعد وفاته سنة 1979م. ثم أخذت الجماعة تصدر مجلتين شهريتين ولها قناة تلفزيونية باسم "مالتَم" كما أن لها حزباً سياسياً يرأسه حيدر باش بنفسه ولايزال حتى الآن رئيساً للحزب ليكون أوضح مثال على العلاقة المباشرة بين السياسة والتصوف[16].

ب - الجماعات الإسلامية ذات البعد التربوي والفكري

وهي جماعات تأسست باعتبارها رد فعل متأخر نسبياً على العلمانية ومبادئها. وقد ظهرت هذه الجماعات في أواخر الخمسينات وبداية الستينات من القرن العشرين، ومنها على وجه الخصوص جماعة النور وتنسب إلى مؤسسها بديع الزمان سعيد النورسي، والجماعة السليمانية التي أسسها سليمان حلمي أفندي، الذي كان شيخاً نقشبندياً. ما يميز هاتين الجماعتين حرصهما على أن يستقل كل منهما بخط فكري يميزها عن غيرها من باقي الطرق الصوفية، وسنورد تعريفا مقتضباً لكل جماعة.[17]

1 - جماعة النور

التأسيس والمسيرة: تأسست عام 1896م على يد الشيخ سعيد النورسي(1873-1960م) الملقب ببديع الزمان (قام بتأليف رسائل دعوية أطلق عليها اسم -رسائل النور- بلغت أكثر من مائة وثلاثين رسالة)، ودعوا إلى إدخال التعاليم الإسلامية في مناهج التدريس، ووصل

14 TÜRER, Osman, ***Osmanlılarda Tasavvufi Hayat***, İnsan Yayınları, 1. Baskı, İstanbuli, 2005, s.78.

15 MUSLU, ***Osmanlı Toplumunda Tasavvuf***,S.63.

16 بووانو، ***إسلاميو تركيا العثمانيون الجدد***، 42؛ نورالدين، ***قبعة وعمامة***، 41.

17 بووانو، ***إسلاميو تركيا العثمانيون الجدد***، 42.

عدد أفراد الحركة إلى حوالي مليون ونصف، وانتشرت في كل فئات المجتمع التركي، ووقفت ضد العدوان الروسي على تركيا في حرب القفقاس عام 1914-1917م.

استندت الحركة النورسية إلى عدد من الأسس الفكرية – وفق ما أعلنوا - منها: العودة إلى الإسلام بنقائه الأصيل، والتوحيد، وتأكيد وجود الله، والاجتهاد، والجهاد، ورفض الأسس الثقافية للحضارة الغربية، ونبذ بعض المظاهر الغربية التي لا تتلائم مع المجتمع الإسلامي.[18]

إن فكرة عدم تفضيل تلامذة بديع الزمان النورسي الدخول للمعترك السياسي من خلال تأسيس حزب سياسي أي تحويل جماعتهم إلى حزب أمراً غير عام كانت تأخذ به جلّ الجماعات التي تنتسب للشيخ بديع الزمان النورسي، وعدم دخولهم للسياسة كان من خلال استنتاجهم من مقولة الأستاذ النورسي (أعوذ بالله من الشيطان والسياسة) فكان لهذه العبارة دلالة عند تلامذته بالابتعاد عن السياسية ولكن النورسي لم يوصي تلامذته بالابتعاد عن السياسة ولم يرد ذلك عنه. وقد بلغت عدد الجماعات المتفرعة عن جماعة النور اثنتا عشرة جماعة. فقسم كبير من هذه الفرق اتّجه إلى طبع الرسائل وتوزيعها ودعوة الناس إلى مفاهيمها، وتأسيس مدارس تربوية وتعليمية حرّة في مستوى قوي تعليّمياً داخل تركيا وخارجها، فيستقطبون لها أفضل الطلاب، ويسهرون على تعليمهم. حتى إذا ما أصبحوا كوادر قوية علميّاً، انتفعوا وانتفع مجتمعهم من خبراتهم. وقسم آخر منهم اكتفى بتلقين أفكار شيخهم لأتباعهم.[19] وقسم آخر انخرط مع بعض الأحزاب السياسية.[20] وإلى جانب هذه الفرق هناك فرق أخرى لا تفتأ تعلن انتسابها لبديع الزمان النورسي بينما يبتعد منهجها عن خط ذلك الشيخ كثيراً.[21]

2- التيجانية

حركة صوفية (أسسها أصلاً أبو العباس التيجاني في شمال أفريقيا) ظهرت في تركيا علناً عام 1950م بعد الحرب العالمية الثانية بقيادة (كمال بيلا أوغلو) الذي دعا إلى العودة إلى

---

[18] بووانو، ***إسلاميو تركيا العثمانيون الجدد***، 43؛ نورالدين، ***قبعة وعمامة***، 43.

[19] كجماعة مصطفى سونغور.

[20] كجماعة مدرسة الزهراء.

[21] مجموعة من الباحثين، ***الحركات والأحزاب الدينية في تركيا***، خاص لموقع السكينة الإلكتروني للحوار،www.assakina.com؛ محمد، مصطفى، ***الحركة الإسلامية الحديثة في تركيا***، ألمانيا الغربية، د.ن، ط1، 1404هـ/1984م، 189-191.

الإسلام. في مايو 1951م وزعت التيجانية منشوراً في أنقرة تضمن البرنامج السياسي لها، ودعت فيه إلى وضع دستور جديد يقوم على أساس القوانين الإسلامية، اعتمد التيجانيون في نشر مبادئهم على إقامة الاحتفالات الدينية، وربما استخدموا أسلوب العنف، وقيل إنّهم كانوا وراء عمليات تحطيم ومهاجمة تماثيل مؤسس الجمهورية، فعلى سبيل المثال؛ حطّم أنصار التيجانيّة سنة 1951م في مدينة كيرشهير تمثالاً، وبالمقابل أقدمت الحكومة على سن قانون برقم 5816 في نفس العام منعت بعض نصوصه الطعن أو الإساءة لمؤسس الجمهورية التركية وقد جاء إصدار هذا القانون بعد أن وقع أكثر من 70 اعتداء على تماثيل لمؤسس الجمهورية في أنحاء مختلفة من تركيا وبموجب هذا القانون حكم على زعيم التيجانية في تركيا بالسجن، إلا أن التيجانيين استمروا في نشاطهم، ومن ذلك تنظيمهم في حزيران 1951م، اجتماعاً كبيراً في جامع أنقرة الكبير استمر حوالي شهر، ألقوا فيه الخطب الدينية والسياسية، مما جعل الحكومة تقدم على اعتقال حوالي ألف منهم. وشُكّلت لجنة تحقيق حكومية لمعرفة كوامن هذه الحركة. وأثبتت التحقيقات فيما بعد، وجود علاقات مباشرة بين الحركة التيجانية وبين كل من (جماعة الإخوان المسلمين) في مصر وحركة (فدائي إسلام) في إيران، وقد قدرت بعض المصادر عدد المنتمين إلى الحركة التيجانية في تركيا حتى منتصف سنة 1951م حوالي (300000) شخص موزعين في مختلف أنحاء البلاد .[22]

3 – السليمانيون: هم جماعة أسسها أحد شيوخ النقشبندية، وهو: سليمان حلمي تونهان، وقد اتصفت هذه الجماعة بالراديكالية، في معارضة نمط الحياة الغربية التي أريد للمجتمع التركي الدخول في أتونه. وتنتشر هذه الجماعة داخل تركيا وخارجها في أوروبا الغربية لا سيّما في ألمانيا.

وقد دخل السليمانيون منذ تأسيس حركتهم في صراع مع رئاسة الشؤون الدينية التي لا تعتبرها ممثلة للإسلام. ويعلن أتباعها وشيوخها أنهم مدركون حقاً لحقيقة الصراع، ولذلك يدعون فئات المجتمع التركي إلى الإلتحاق بجماعتهم.

ويولي زعماء الجماعة السليمانية أهمية للعمل العام في المجال الثقافي، وهم تبعاً لذلك يملكون مراكز ثقافية في أكثر مدن تركيا، كما عملوا على تأسيس مؤسسات موازية للمؤسسات الدينية التي تشرف عليها الدولة. وتتصف الجماعة السليمانية بالإنضباط الصارم لأعضائها، فهم خلافا للنقشبنديين ولجماعة النور، يتحركون ككتلة واحدة أو جسم واحد في

[22] مجموعة من الباحثين، ***الحركات والأحزاب الدينية في تركيا***، خاص لموقع السكينة الإلكتروني للحوار www.assakina.com؛ نورالدين، ***قبعة وعمامة***، 41.

مجالات عدة. أما في الجانب الإقتصادي فتتميز الجماعة السليمانية بمصادرها ومواردها الإقتصادية المهمة عبر مشاريعها التجارية المتعددة، وهذه ميزة غالبية الطرق الصوفية، أما بخصوص الولاءات السياسية لهذه الجماعة الدينية فتتسم بالظرفية وتتنوع بين مجموعة من الأحزاب اليمينية.[23]

ج - الجماعات الإسلامية ذات الأفكار المتشددة

1- حزب الدفاع عن الإسلام: هذا الحزب أسّس في اسطنبول في تموز/يوليو ١٩٤٦م يهدف إلى مساندة النشاطات الإسلامية. وبسبب دمجه الدين بالسياسة، فقد خرق القوانين التركية، فحلّته السلطات التركية في أيلول/ سبتمبر١٩٤٦م، أي بعد اقل من شهرين على تأسيسه.

2- حزب الله في تركيا: منظمة سريّة أصولية تستهدف إقامة دولة إسلامية، متأثرة بالثورة في إيران، وجد له انتشاراً واسعاً بين الأكراد والشيعة، وفي السنوات الأخيرة ذاع صيته عندما نسبت له عمليات ضد المصالح الصهيونية والأمريكية في تركيا.[24] وقيل أنه تأسس في مطلع الثمانينات في جنوب شرقي الأناضول وانقسم إلى جماعتين الأولى تدعى بقيادة (فيدان غونغور) وتربط المخابرات التركية هذه المنظمة بإيران لأنها تريد تأسيس نظام سياسي مماثل وتؤمن بالثورة المسلحة، والجماعة الثانية يقودها (حسين ولي اوغلو).[25]

3- اتحاد الجمعيات والجماعات الإسلامية: يُعتبر هذا الاتحاد أنموذجاً متشدداً بين الحركات الإسلامية التركية، كان بقيادة الشيخ (جمال الدين قبلان 1926-1995م) الذي دعا إلى تدمير النظام العلماني وإقامة الدولة الإسلامية، وأعلن الدولة الإسلامية في الأناضول عام 1978م وأصبح الخليفة. أسس سفارة إسلامية في ألمانيا، وبعد وفاته خلفه (متين أوغلو).

4- منظمة الحركة الإسلامية: بقيادة (عرفان تشاغرجي)، زعمت الحكومة التركية بأن هذه المنظمة ارتكبت العديد من اغتيالات الصحفيين والمثقفين المشهورين، واعتقلت زعيمها في مارس 1996م .

---

[23] وسام فؤاد، ***الصوفية في تركيا***، في موقع شبكة الراصد.

[24] الجهماني، يوسف إبراهيم، ***حزب الرفاه الرهان على السلطة***، دمشق، دار حوران، ط1، 1418هـ/1997م، 61.

[25] مجموعة من الباحثين، ***الحركات والأحزاب الدينية في تركيا***، في موقع السكينة الالكتروني 2011/6/6م، www.assakina.com

5 - منظمة مقاتلي الشرق الإسلامي الأعظم: منظمة تركية دعمت حزب السلامة الوطني، بدأت في 1975م بزعامة (صالح ميرزا بيه أوغلو) الذي دعا إلى ثورة إسلامية عامة.

6- حزب التحرير في تركيا: جماعة أصولية ثورية سرية، ويمثل ولاية من ولايات حزب التحرير العالمي والذي تأسس عام 1953م من قبل تقي الدين النبهاني، يدعو إلى إقامة الخلافة الإسلامية التي ألغيت في تركيا، ويتزعمه في تركيا (يلماز شيليك).[26]

د- الحركات ذات التوجهات السياسية

1- الحزب الديمقراطي الإسلامي: كان شفيق رفعت أتيلهان كاتباً معادياً للساميّة وقد أسّس حزب المحافظين التركي في ١٩٤٧م، ثم أسّس الحزب الديمقراطي في اسطنبول، في آب/ أغسطس ١٩٥١م. كان الحزب تقليدياً ومقدراً لماضي الإسلام في تركيا ورافضاً بشدة على حد سواء كل المجموعات السرية كالشيوعيين والماسونيين. ومع أنّه أدعى أنه يتحدث باسم حرية الضمير وتقدّم تركيا، إلا أنه حوكم في عام ١٩٥٢م لإثارة المشاكل بين الفئات الاجتماعية، ويبدو أن نشاطه قد توّقف بعد ذلك الوقت.[27]

2- الحركة الأربكانية حركة الفكر الوطني (مللي كوروش)

لمحة عن حركة حركة الفكر الوطني (مللي كوروش):

لم يكن للطرق الصوفية والجماعات الأخرى في بدايات ظهورها العلني، مفهوم واضح للفكرة الإسلامية في الدولة، ولذلك لم تكن ترى مانعاً من مساندة هذا الحزب أو ذلك خاصة الذي يساهم في توسيع نشاطاتها، وهذا الوعي بهذه الفكرة نجده عند دعاة العودة إلى الدين من أبناء التيار الإسلامي ممن سمحت ظروفهم بالإلتقاء ببعض التنظيمات الإسلامية العالمية. ومن بين هؤلاء المهندس نجم الدين أربكان، الذي يمكن اعتباره من المؤسسين لحركة الفكر الوطني وكانت تصوراً حمله نجم الدين أربكان إلى الساحة التركية، فطوّره مع بقية إخوانه إلى أن اكتمل بنيانه، فانطلق من خلال فضاءات جمعوية كان يسمح بها دستور البلاد. اشتغلت حركة الفكر الوطني من خلال واجهات عدة، شكلت كل واجهة تنظيماً قائماً بنفسه، فهناك التنظيم الشبابي والتنظيم النسوي والتنظيم العمالي والتنظيم السياسي. وقد حاز

[26] مجموعة من الباحثين، ***الحركات والأحزاب الدينية في تركيا***، في موقع السكينة الالكتروني 2011/6/6م، www.assakina.com

[27] الموصللي، ***موسوعة الحركات الإسلامية في الوطن العربي وإيران وتركيا***، 269.

التنظيم السياسي على أولوية خاصة، واعتبر الإطار الذي تبلورت فيه التجربة السياسية بأحزابها كلها.[28]

3- حزب النظام الوطني أول حزب إسلامي: أول حزب في تركيا دعا إلى اعتماد الإسلام في سياساته وعرف أيضاً باسم (الخلاص الوطني)، أسسه وترأسه في 1970م(نجم الدين أربكان)، كان برنامج الحزب السعي للتوصل إلى للعدالة الاجتماعية والسعادة والسلام، كما كان جزءاً مهماً من برنامجه إعادة وتشجيع التعليم الديني في المدارس التركية، وبسبب نشاطاته المناوئة للأفكار العلمانية السائدة في تركيا وسعيه لإقامة حكومة إسلامية وقيامه ببعض التظاهرات الدينية، حلت المحكمة الدستورية الحزب في عام.1971[29]

4- حزب السلامة الوطني: هذا الحزب الإسلامي التركي كان نتيجة إعادة هيكلة حزب النظام الوطني الذي حُلّ عام ١٩٧١م. وقد أسس حزب السلامة في تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٧٢م ، من قبل تسعة عشر شخصاً، ارتبط أغلبهم بحزب النظام الوطني. ومؤسسه، نجم الدين أربكان ، الذي بقى منزوياً لفترة ما. وبحلول ١٩٧٣م ؛ كان للحزب فروع في جميع أنحاء البلاد. وكان هذا الحزب هو التشكيل الجديد الذي وظفّه نجم الدين أرباكان لتعبئة الحركة الإسلامية في تركيا. بعد حلّ حزب النظام الوطني من قبل المحكمة الدستورية بسبب نشاطاته العدائية للعلمانية، أسّس أربكان هذا الحزب. وقد ساعده سليمان عارف، الأمين العام السابق لحزب النظام الوطني، أربكان في إعادة تنظيم الحزب في سبع وستين منطقة.[30]

5- حزب الرفاه: تأسس حزب الرفاه الإسلامي في 19 يوليو عام 1983م بقيادة (علي تركمان) وهو من رفاق أربكان ثم خلفه (أحمد تكدال) وهو امتداد طبيعي لحزب السلامة الوطني الذي حُظرت نشاطاته إثر انقلاب 12سبتمبر 1980م، وعاد نجم الدين أربكان إلى زعامة حزب الرفاه عام 1987م.

في أعقاب صدور قانون الأحزاب الجديد تقدم المحامي علي تورجان بطلب شتمل على قائمة تأسيسيّة ضمت أحد عشر اسما لتشكيل حزب الرفاه ، لكن مجلس الأمن القومي أعترض على 28 أسماً في القائمة ووافق على 4 منهم فقط هم عبد الرحمن سردار و أحمد تاباك أوغلو وأحمد تكدال و حسن يلدز حيث تم اختيار أحمد تكدال لرئاسة الحزب وطبقاً

---

[28] بووانو، ***إسلاميو تركيا العثمانيون الجدد***، 47؛ نورالدين، ***قبعة وعمامة***، 57-60.

[29] مجموعة من الباحثين، ***الحركات والأحزاب الدينية في تركيا***، في موقع السكينة الالكتروني 2011/6/6م، www.assakina.com

[30] الموصللي، ***موسوعة الحركات الإسلامية في الوطن العربي وإيران وتركيا***، 271.

لقانون الأحزاب السياسية كان يتعين على الحزب الجديد الرفاه أن يؤسس له فروعاً في أربعة عشر محافظة وفي ثلث أقضية الولايات التركية على الأقل قبل 24 أب كي يتمكن من المشاركة في الانتخابات العامة المقررة في 16 أيلول .1983[31]

وقد سابق الحزب الزمن للاستيفاء متطلبات المشاركة بمتطلبات المشاركة في الانتخابات ، وعاود تقديم قائمة بأسماء ثمانية وعشرين اسماً جديداً لكن مجلس الأمة القومي عاد واعترض على واحد وعشرين أسماً منها، وبات واضحاً بأن المجلس يضع العراقيل في طريق مشاركة حزب الرفاه في الإنتخابات . في غضون ذلك تقدم حزب الرفاه بطلب إلى اللجنة العليا المشرفة على الانتخابات ، يطلب فيها إدراج اسمه ضمن الأحزاب التي يحق لها المشاركة في الإنتخابات إلا أن اللجنة رفضت الطلب تماهياً مع اعتراض مجلس الأمن القومي على دخول الحزب للانتخابتات . ومع ذلك فإنّ حزب الرفاه لم ييأس وعاد مرة أخرى ورشحّ واحداً وعشرين اسماً جديداً لم يحصل عليها اعتراض من المجلس، لكن موافقة المجلس تأخرت عن الموعد المحدد لتقديم الأسماء واعتبر اعتراض المجلس نافذاً على دخول الحزب للانتخابات.[32]

وعلى الرغم من جميع الأحوال والظروف فإن حزب الرفاه الذي تأسس في 19 يوليو 1983م أصبح أحد الأحزاب الشرعية في تركيا وتحولت رئاسته إلى أحمد تكدال في وقتٍ كان مايزال الزعيم أربكان والعديد من رفاقه في حزب السلامة المحظور خارج نطاق العمل السياسي ، وبدأ الحزب مشواره السياسي في المشاركة في الانتخابات المحلية التي جرت في 25 آذار 1984م لكنه لم يحصل على أكثر من 5 % من الأصوات.[33]

6- حزب الفضيلة: حزب إسلامي سياسي تأسس في ديسمبر 1998م ويعتبر وريث لحزب الرفاه المحظور ، وما إن تم تم تأسيسه التحق به أعضاء في البرلمان التركي، وكونوا فريقاً نيابياً باسم الحزب الجديد . سار الحزب على خطى سلفه (حزب الرفاه) حيث حافظ على المواقف نفسها تجاه القضايا المطروحة على الساحة التركية، وارتبطت بالحزب حادثة

---

[31] حبيب، كمال السعيد، ***الدين والدولة في تركيا: صراع الإسلام والعلمانية***، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، د.ت، 214-215؛ نورالدين، ***قبعة وعمامة***، 57-60.

[32] النعيمي، أحمد، ***موقف المؤسسة العسكرية من الحركة الإسلامية في تركيا***، مجلة الدراسات الدولية، جامعة بغداد، مركزالدراسات الدولية، سلسلة الدراسات الإستراتيجية، بغداد، العدد60، 29-33.

[33] رضوان، وليد ، ***تركيا بين العلمانية والإسلام في القرن العشرين***، بيروت، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، ط1،1426هـ/2005م، 232.

منع نائبته(مروة قواقجي) من دخول البرلمان والتي كانت المرأة الوحيدة المحجبة فيه، وهو الأمر الذي أحدث ضجة سياسية وإعلامية داخل تركيا وخارجها، انتهت بإسقاط عضويتها لرفضها خلع الحجاب وإسقاط جنسيتها التركية. تم حظر الحزب في 2001م ثم أصدرت المحكمة الدستورية العليا في أنقرة حكماً يقضي بإغلاق الحزب وحظر نشاطه ومصادرة ممتلكاته، بعد اتهامه بانتهاك الدستور وبدعوى أنه امتداد لحزب الرفاه المحظور، ليصبح رابع حزب له توجه إسلامي يُحظر نشاطه بعد حظر أحزاب النظام الوطني والسلامة والرفاه التي كان يتزعمها جميعاً (نجم الدين أربكان).[34]

7- **حزب السعادة**: تأسس عام 2002م امتداد لحزب الفضيلة المحظور وبزعامة (محمد رجائي كوتان) - ونجم الدين أربكان من وراء الكواليس- ثم ترأس الحزب (نعمان كورتولموش) عام 2008م ثم ترأسه لاحقا مرة أخرى أربكان وقد نهج هذا الحزب نهجاً تقليدياً مرتهناً بنفس المواقف القديمة المتعلقة بالقضايا المطروحة والمستجدة على الساحة السياسية، ولم يعرف برنامج جديد للحزب على مستوى المفاهيم والعلاقات والأطروحات السياسية.

8- حزب الاتحاد الكبير: حزب سياسي يعتبر أحد أجنحة الحركة القومية المعتدلة التي تتميز بوجهها الإسلامي في تركيا، تشكل في 29 يناير1993م وتزعمه (محسن يازجي أوغلو)،حصل على 1.46 % في انتخابات 1999م ولم يتمكن من تجاوز الحاجز المطلوب لدخول البرلمان، كما حصل على 1.1 % من الأصوات في الانتخابات التركية العامة 2007.[35]

9- حزب العدالة والتنمية: بعد حلّ حزب الفضيلة كان حتماً أن يقع خصام ونفور بين جناح نجم الدين أربكان، الذي يؤثر السير على نهجه السياسي الثابت طوال عمر الحركة السياسي، وجناح الشباب الذي يرى أن واقع تركيا يستوجب تغييراً في نهج الحركة وآليات العمل. فأسس حزب السعادة وانضم إليه واحد وخمسون نائباً من نواب الفضيلة وأسس حزب العدالة والتنمية برئاسة رجب طيب أردوغان ، فانضم إليه ستة وأربعون من نواب الفضيلة، ونواب من حزب الطريق القويم، والحركة القومية وحزب الوطن الأم.

---

[34] مجموعة من الباحثين، ***الحركات والأحزاب الدينية في تركيا***، في موقع السكينة الالكتروني 2011/6/6م، www.assakina.com

[35] مجموعة من الباحثين، ***الحركات والأحزاب الدينية في تركيا***، في موقع السكينة الالكتروني 2011/6/6م، www.assakina.com

وتحدث عبدالله كول عن برنامج الحزب وهويته، فقال: إن الحزب سيريح الأتراك جميعاً، حتى الجيش؛ لأنّ سياسته لن تعتمد على الدين، وإنهم يحرصون على أن يكونوا متدينين، لكنهم ليسوا حزباً دينياً، بل ولا حزباً المتدينين، بل هم حزب يخدم المجتمع التركي كله.[36]

وقال: رجب طيب أردوغان، القيادي البارز في حزب الفضيلة، " إن من الخطأ أن نساوي الحزب بالدين والدين بالسياسة. إننا لا نهدف إلى تأسيس دولة إسلامية، ولسنا حزبا ثيوقراطياً، أما في حال إنخراط الناس الأتقياء في الحياة السياسية، مع امتناعهم عن اعتبار المعايير الدينية مرجعاً لهم، فلا يمكننا الحديث عن الإسلام السياسي". وفي تصريحات أردوغان المبكرة بدا للبعض أنه ليس أكثر من إسلامي له طموح، يسعى إلى استرضاء الجيش والدولة العلمانية للفوز بالحكم، ولكن الحقيقة أن أردوغان ورفاقه توصلوا إلى قناعة باستحالة نجاح حزب إسلامي في مناخ تركيا الحالي.[37]

الخاتمة

في نهاية البحث نرى مسيرة الحركة الإسلامية في تركيا وما تفرع عنها من طرق صوفية وجماعات ولكل منها منهج معين في العمل فمنها التربوي ومنها الدعوي ومنها الفكري ومنها السياسي ويمكن اعتبار تجربة الإسلاميين في تركيا فريدة ونوعية من عدة نواحي أهمها إيمانها منذ وقت مبكر بأهمية المدخل السياسي في عملية التغيير والإصلاح، فهي قد مارست السياسة في البرلمان والحكومة وفق نظام ديمقراطي، وآمنت بشروطه كلها، وعملت في الهامش الضيق المسموح لها به، وبالرغم من ذلك فانتظام هذا التيار ضمن شروط اللعبة الديمقراطية أتاح له التعبير عن طروحاته علناً وبطريقة سلمية، وهكذا تكون الديمقراطية التي كانت وسيلة لاستيعاب التيار الإسلامي هي نفسها حملت هذا التيار ممثلا بحزب الرفاه في التجربة السابقة وحزب العدالة والتنمية في التجربة الحالية إلى السلطة في تركيا الجمهورية العلمانية. ومع أن تركيا شهدت ظهور أحزاب كثيرة إلا أن قلة منها قد وضعت التصورات الاسلامية للمجتمع في منهاجها ونظمها الداخلية بشكل واضح . ولم تقتصر الحركات الإسلامية على أحزاب برلمانية كحزب السلامة الوطني أو الرفاه أو الفضيلة أو العدالة والتنمية ، بل أن هناك تنظيمات وطرق صوفية شددت على انتقاد التوجهات العلمانية ودعت الى تطبيق القوانين الإسلامية، ولعلّ من أبرزها الحركة النورسية . كما شهدت الساحة التركية

[36] الغوث، مختار، ***الحركة الإسلامية في تركيا***، بيروت، دار ابن حزم، ط1، 1429هـ/2008م، 69.

[37] نافع، بشير موسى، ***مقالة: الحركة الإسلامية في تركيا: أزمة العلمانية الشاملة***، الجزيرة نت،2006/10/31م.

وخاصة في التسعينات ظهور منظمات إسلامية تركية متطرفة قيل أنها تعمل بالتنسيق مع منظمات مشابهة في المنطقة. وخلاصة الأمر، فإن الاتجاه الاسلامي ورؤاه المختلفة في مجال حل المشكلات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية لتركيا، لايمكن تجاهله، خاصة وأن العلمانية لم تستطع إلغاء حقيقة مهمة وهي أن الدين الإسلامي يظل من أكثر القوى السياسية والاجتماعية تأثيراً في تركيا.

قائمة المصادر والمراجع

باتوك، محمد، ***تركيا صراع الهوية*** ،الناشر: الجزيرة نت للبحوث والدراسات، تحرير:لقاء مكي،1427هـ/2006م.

بووانو، ادريس، ***إسلاميو تركيا العثمانيون الجدد***، بيروت، مؤسسة الرسالة ناشرون، ط1، 1426هـ/2005م.

الجاسر، محمد طه ، ***تركيا ميدان الصراع بين الشرق والغرب***، دمشق، دارالفكر،1423هـ/2002م.

الجهماني، يوسف إبراهيم، ***الإسلام والسياسة في تركيا***، دمشق، دار حوران، ط1، 1421هـ/2001م.

الجهماني، يوسف إبراهيم، ***حزب الرفاه الرهان على السلطة***، دمشق، دار حوران، ط1، 1418هـ/1997م.

حبيب، كمال السعيد، ***الدين والدولة في تركيا: صراع الإسلام والعلمانية***، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، د. ت.

رضوان، وليد، ***تركيا بين العلمانية والإسلام في القرن العشرين*** ، بيروت، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، ط1، 1426هـ/2005م.

السرجاني، راغب، ***بين التاريخ والواقع***، القاهرة، مؤسسة اقرأ، ط1، 1430هـ/2009م.

عماد، عبدالغني، ***الحركات الإسلامية والإصلاح السياسي***، مجلة الغدير اللبنانية، أيار،1431هـ/2010م.

الغوث، مختار، ***الحركة الإسلامية في تركيا***، بيروت، دار ابن حزم، ط1، 1429هـ/2008م.

فؤاد، وسام، ***الصوفية في تركيا***، موقع شبكة الراصد، السبت 16 يونيو، 1428هـ/2007م.

النعيمي، أحمد، ***الحركة الإسلامية الحديثة في تركيا حاضرها ومستقبلها***، عمان، دار البشير، 1413هـ/1993م.

النعيمي، أحمد، ***موقف المؤسسة العسكرية من الحركة الإسلامية في تركيا***، مجلة الدراسات الدولية، جامعة بغداد /مركزالدراسات الدولية، سلسلة الدراسات الإستراتيجية، بغداد، العدد60.

مجموعة باحثين، ***الحركات والأحزاب الدينية في تركيا***، خاص لموقع السكينة الإلكتروني للحوار مقالة نشرت بتاريخ 2011/6/6م. www.assakina.com

محمد، مصطفى، ***الحركة الإسلامية الحديثة في تركيا***، ألمانيا الغربية، د.ن، ط1،1404هـ/1984م.

الموصللي ، أحمد، ***موسوعة الحركات الإسلامية في الوطن العربي وإيران وتركيا***، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، كانون الثاني، 1425هـ/2004م.

نافع، بشير، ***الحركة الإسلامية في تركيا:أزمة العلمانية الشاملة***، الجزيرة نت،1427هـ/ 2006م.

الواعظ الهروي، حسين بن علي الكاشفي، ***رشحات عين الحياة***، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2008م.

Türer, Osman, *Osmanlılarda Tasavvufi Hayat*, İnsan Yayınları,1.Baskı İstanbuli, 2005.

Kavak, Abdulcebbar, *Mevlana Halid-i Nakşibendi ve Halidilik*, Nizamiye Akademi, 1. Baskı, İstanbul, 2016.

Muslu, Ramazan, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, İnsan Yayınları, 2. Baskı. İstanbul, 2004.

Universal Journal of Theology

e-ISSN: 1304-6535
Cilt/Volume: 5, Sayı/Issue: 1, Yıl/Year: 2020 (Haziran/June)

OSMANLI DEVLETİ VE İSLAM HALİFELİĞİNİN ŞARTLARI (İslam Siyaset Fıkhı Çerçevesinde Bir Temellendirme)

The Ottoman Empire and the Terms of the Islamic Caliphate (A baseline study of Islamic political jurisprudence)

Anas AL KAHWAJI
Dr. Öğr. Üyesi Pamukkale Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı
Assistant Dr., Pamukkale University, Faculty of Theology,
Department of Islamıc Law, Denizli/Turkey

aalkahwaji@pau.edu.tr
http://orcid.org/0000-0002-0012-7461

Makale Bilgisi – Article Information
Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article
Geliş Tarihi/Date Received: 04/01/2020
Kabul Tarihi/Date Accepted: 02/06/2020
Yayın Tarihi/Date Published: 15/06/2020

Atıf/Citation: Al Kahwaji, Anas. "Osmanlı Devleti ve İslam Halifeliğinin Şartları (İslam Siyaset Fıkhı Çerçevesinde Bir Temellendirme)". *Universal Journal of Theology* 5/1 (2020): 39-76.

الدولة العثمانية وشروط الخلافة الإسلامية
(دراسة تأصيليّة في الفقه السياسي الإسلامي)

الملخص

يعترض بعض فقهاء ومؤرخي الإسلام قديماً وحديثاً على اعتبار العثمانيين من الخلفاء، وقالوا إنما هم سلاطين لسلطنة ودولة قوية ولايجب أن يلقبوا بالخلفاء، والدولة العثمانية يجب أن لا تسمى بالخلافة، وحجّتهم في ذلك أن هناك بعض الشروط التي وضعها فقهاء الإسلام والتي يجب أن تكون في الخليفة لا تنطبق على العثمانيين وخاصة مسألة النسب القرشي، وهذا البحث يناقش شروط الخلافة والأحكام التي طرأت عليها في عهد العثمانيين بتأصيل فقهي موضوعي بعيداً عن التعصب والتمذهب، ويجيب على السؤال المطروح دائماً وهو ؛ هل نعتبر الحكام العثمانيين خلفاء أم سلاطين في الإسلام ؟ ويناقش البحث ثلاثة محاور رئيسية هي: مسألة النسب القرشي.و مسألة تسمية السلطان بخليفة الله في الأرض .ومسألة قتل السلطان لأخوته خوفا من التنازع على الملك.

كلمات مفتاحية: الخلافة، شروط الخليفة، النسب القرشي، العثمانيون، قتل الاخوة

The Ottoman Empire and the Terms of the Islamic Caliphate (A baseline study of Islamic political jurisprudence)

Abstract

Some jurists and historians of Islam, both ancient and modern, objected to the Ottomans being regarded as caliphs, and they said that they are sultans of the Sultanate and a strong state and should not be called caliphs, and the Ottoman state should not be called caliphate, and their argument for that is that there are some conditions that the jurists of Islam have to put in place in the caliph It does not apply to the Ottomans, especially the issue of Qur'an lineage. This research discusses the terms of the caliphate and the rulings that occurred in them during the Ottoman era with an objective jurisprudential rooting away from intolerance and extremism, and always answers the question posed, which is; Do we consider the Ottoman rulers as successors or sultans in Islam? The research discusses three main axes: the question of the Qur'an lineage, the issue of naming the sultan as the caliph of God on earth, and the issue of the sultan's killing of his brothers for fear of conflict over the king.

Key words: Caliphate, conditions of the caliph, the Qur'anic lineage, the Ottomans, the killing of brothers.

Osmanlı Devleti ve İslam Halifeliğinin Şartları (İslam Siyaset Fıkhı Çerçevesinde Bir Temellendirme)

Öz

Bazı eski ve modern dönem hukukçular ve tarihçiler Osmanlıların halife olarak kabul edilmesine itiraz edip, onların yalnızca bir saltanatın ve güçlü bir devletin sultanları olduğunu belirtmektedirler. Bundan dolayı Osmanlı sultanlarının halife; Osmanlı Devleti'nin de hilafet olarak adlandırılmaması gerektiğini söylemektedirler. Bu hususta delilleri de İslam hukukçularının tespit ettiği ve halifede bulunması gereken bazı şartların ve özellikle de halifenin Kureyşî olması şartının Osmanlılara uymamasıdır. Bu çalışma, hilafetin şartlarını ve Osmanlılar döneminde meydana gelen ilgili hükümleri fikrî bağnazlık ve mezhep taassubundan uzak, objektif ve fıkhî bir temellendirme yolu ile tartışmaktadır. Aynı zamanda sürekli sorulmakta olan şu soruya da cevap vermektedir: "İslamde Osmanlı hükümdarlarını sultan mı kabul

edeceğiz halife mi?" Çalışma, şu üç ana konuyu tartışmaktadır: Hilafetin Kureyşîliği meselesi, Sultanın Allah'ın yeryüzündeki halifesi diye adlandırılması meselesi ve yönetimde çekişmeden korktuğundan dolayı sultanın kardeşlerini katletmesi meselesi.

Anahtar kelimeler: Hilafet, halifenin şartları, Kureyş soyu, Osmanlılar, kardeş katli.

مقدمة:

للشريعة الإسلامية منهجاً ونظاماً متفرّداً في الأحكام الشرعية يقوم على قواعد وأسس من الكتاب والسنة صالحة لكل زمان ومكان، والفقه السياسي[1] موجود ومؤصل في الشريعة باسم الخلافة وأحكامها، ولاشكّ أن هناك فرق بين الخلافة من حيث النظرية والأحكام و بين التطبيق العملي لها واقعياً، وبالطبع هذا الفرق لم يوجد في عهد القائد والمؤسس الأول لدولة الإسلام سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم، حيث كان الوحي بشقّيه المتلو(القرآن الكريم) وغير المتلو (السنة المطهرة) هو المصدر لجميع الأحكام الشرعية، ثم انقسمت بعد وفاته صلى الله عليه وسلم إلى ثلاث مراحل هي: مرحلة الشرعية الكاملة أو الحكم بالتنزيل؛ وهي مرحلة الخلفاء الراشدين الأربعة، حيث كان التطبيق العملي مطابقاً لأحكام السياسة الشرعية الأصيلة من مصدريها القرآن الكريم والسنة الشريفة عموماً[2]. ومرحلة الشرعية الناقصة الحكم بالتأويل؛ حيث ظلت مصادر الشريعة هي المرجع للأحكام، ولكن شابها نقصان في التطبيق، أو إبطال لبعض الأحكام بتأويل أو تغيير بما اعتراها أحكام طارئة وضع لها فقهاء ذلك الزمان تكييفاً فقهياً وشرعياً، وتمثّلها الخلافة الأموية والعباسية والعثمانية.والمرحلة الثالثة مرحلة

---

1 السياسة حسب الاصطلاح الفقهي الإسلامي: هي إِصْلاَحُ أُمُورِ الرَّعِيَّةِ، وَتَدْبِيرُ أُمُورِهِمْ " أو" فِعْل شَيْءٍ مِنَ الْحَاكِمِ لِمَصْلَحَةٍ يَرَاهَا، وَإِنْ لَمْ يَرِدْ بِذَلِكَ الْفِعْل دَلِيلٌ جُزْئِيٌّ " سُمِّيَتْ أَفْعَال رُؤَسَاءِ الدُّوَل، وَمَا يَتَّصِل بِالسُّلْطَةِ " سِيَاسَةٌ "وهي ضمن أحكام الفقه الإسلامي.وعِلْمَ السِّيَاسَةِ: " هُوَ الْعِلْمُ الَّذِي يُعْرَفُ مِنْهُ أَنْوَاعُ الرِّيَاسَاتِ وَالسِّيَاسَاتِ الاِجْتِمَاعِيَّةِ وَالْمَدَنِيَّةِ، وَ خَوَال السَّلاَطِينِ وَالْمُلُوكِ وَالأُمَرَاءِ وَأَهْل الاِحْتِسَابِ وَالْقَضَاءِ وَالْعُلَمَاءِ وَزُعَمَاءِ الأُمْوَال وَوُكَلاَءِ بَيْتِ الْمَال، وَمَنْ يَجْرِي مَجْرَاهُمْ. ولها مسميات في الفقه مثل: " الأَحْكَامُ السُّلْطَانِيَّةُ "، " السياسة الشرعية".الموسوعة الفقهية الكويتية396/25. التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، 993/1. الكفوي، أبو البقاء الحنفي، الكليات510/1.

2 يستثني بعض الفقهاء فترة الفتنة بين الصحابة زمن الإمام علي بن أبي طالب رضي الله عنه، لَا لِنَقْصِ اجْتِهَادِهِ عَنْ اجْتِهَادِ الثَّلَاثَةِ، بَلْ لِأَنَّهُ لَمَّا آلَ الْأَمْرُ إلَيْهِ خَرَجَ إلَى الْكُوفَةِ، وَمَاتَ كَثِيرٌ مِنْ الصَّحَابَةِ الَّذِينَ كَانُوا يَسْتَشِيرُهُمْ الثَّلَاثَةُ قبله. الشافعي، كتاب الأم، براوية الربيع بن سليمان المرادي وبهامشه مختصر المزني- الجزء السابع-باب قطع العبد- 246/2. العطار، حسن، حاشية العطار على جمع الجوامع، دار الكتب العلمية/1420هـ - 1999م، لبنان، بيروت، قول الصحابي، 397/2.

فقدان الشرعية والأحكام الطارئة أوالحكم بالتبديل؛بعد سقوط الخلافة واستبدال الشريعة بالقانون الوضعي. [3]

ولكن يعترض بعض الفقهاء والمؤرخين على اعتبار الدولة العثمانية دولة خلافة، والعثمانيين من الخلفاء، ويقولون بل هي سلطنة قوية وهم سلاطين، رغم الإقرار بقوة دولتهم وجهادها ودفاعها عن الإسلام والحكم بالمذهب الحنفي السنّي الإسلامي في عموم الأحكام، وتنحصر اعتراضاتهم في أربعة اعتراضات، يتم بيانها ومناقشتها والرد عليها، وخطّة البحث هي:

1. الخلافة وشروطها

1. 1 .الخلافة والإمامة اصطلاحاً

1. 2 . مبادىء وشرائط الخلافة

1 . 3. صفات الخليفة

2. العثمانيون:

2. 1 . لمحة تاريخية:

2. 2. أهم السلاطين العثمانيين وأهم أعمالهم

3. الاعتراضات على الخلافة العثمانية ومناقشتها:

3. 1.الاعتراض الأول: النسب القرشي وموقف العلماء

3. 2.الاعتراض الثاني: لفظ خليفة الله:

3. 3.الاعتراض الثالث:قتل السلطان إخوته الذكور.

3. 3. 1. موقف علماء ذلك العصر من هذه المسألة:

3. 3. 2. نقض الفتوى.

3. 4.الاعتراض الرابع:عدم ذهاب السلاطين للحج.

4. شروط الخلافة في الأمويين والعباسيين

[3] السنهوري، عبد الرزّاق أحمد، فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية، مؤسسة الرسالة، ط4، 2000م، ص79 ومابعدها. الدكتور حاكم المطيري:الحرية أو الطوفان، –ص 14، ومابعدها.القهوجي، أنس محمد رضا، عزل الحاكم وتوليته في الفقه الإسلامي– دراسة تأصيليّة بين النظرية والتطبيق، دارالمقتبس، دمشق، سوريا، ط1: 1438هـ – 2018م، ص67، 170.

5. خاتمة البحث.

1. الخلافة وشروطها:

1. 1 .الخلافة والإمامة اصطلاحاً:

عرّف فقهاء وعلماء الإسلام الخلافة بأنها: نيابة عن صاحب الشرع في سياسة الدنيا وإقامة الدين.[4] ونلاحظ أن التعريفات كلها واحدة ومتقاربة، تقوم على حقيقة واحدة ثابتة وهي: (أن الخلافة هي نيابة في الحكم عن صاحب الشرع أو الحاكم الحقيقي؛وهوالله عز وجلّ، وهو وحده من يشرع ويسن القوانين والتشريعات بما يوحيه لرسله، والقرآن يقرر الحاكمية من صفات الربوبية: ﴿ إِنِ الْحُكْمُ إِلاَّ لِلّهِ أَمَرَ أَلاَّ تَعْبُدُواْ إِلاَّ إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ ﴾ [يوسف40/12] [5]، ولكن إذا أطلق لفظ الحاكم على الخليفة، أو الإمام، فهو على سبيل المجاز قياساً على كلمة: رب ؛وسيد؛ وملك، فيجوز أن يقال رب المنزل، رب العمل، وجاء في قول يوسف عليه السلام: ﴿اذْكُرْنِي عِنْدَ رَبِّكَ﴾ [يوسف42/12]، ﴿وَأَلْفَيَا سَيِّدَهَا لَدَى الْبَابِ ﴾ [يوسف25/12].[6]وبناءً على ذلك؛ يعتبر الخليفة نائباً ووكيلاً، وعقد الخلافة هو عقد وكالة، حيث تقوم الأمة بتفويض أمورها إلى شخص تختاره ليقوم بما وكل إليه من وجوه المصالح وتدبير الأعمال، تماماً كما يعهد الموكّل إلى وكيله القيام بعمل معين7، ويرتكز هذا العقد على ركنين رئيسين مذكورين في حدّ وتعريف الخلافة وهما: الأول؛ حفظ الدين، أي كلّ مايحفظ ضرورات الدين؛عقائد، عبادات، معاملات، أخلاق.الثاني؛تحقيق المصالح الدنيوية للعباد، بتوفير الأمن والسلام والعدل والمساواة مع متطلبات المعاش.

---

[4] إمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني أبو المعالي، غياث الأمم والتياث الظلم، تحقيق ودراسة: الدكتور عبد العظيم الديب، جامعة قطر، مكتبة إمام الحرمين، ط2-1401هـ، /14، ونسخة أخرى تحقيق د. فؤاد عبد المنعم، د. مصطفى حلمي، الناشر دار الدعوة، ط 1979، الاسكندرية، 15/1. العضد الإيجي، المواقف، تحقيق: د.عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت، ط1:1997، 574/3. الماوردي، الأحكام السلطانية، ص 2. ابن خلدون، المقدمة 97/1.

[5] سيد قطب، معالم في الطريق، دار الشروق، بيروت 1979م، الطبعة السادسة، ص 88

[6] البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل (تفسير البيضاوي)، دار الفكر، بيروت، 243/1

[7] المرداوي: الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف 10/ 310. أبو يعلي محمد بن الحسين الفراء، المعتمد في أصول الدين ص 240.

1. 2 . مبادىء وشرائط الخلافة

يجب التمييز والتفريق بين واجبات ومهام وشرائط الخلافة، وبين الصفات الخاصة والمطلوبة في الخليفة، فقد يجنح البعض إلى اعتبار صفات الخليفة هي نفسها شروط الخلافة، وهذا خطأ كبير، ويمكن أن نستشّف شرائط الخلافة بوضوح من الخطبة الأولى للخليفة الأول أبي بكر الصديق رضي الله عنه[8]، حيث يقول الإمام مالك بن أنس رحمه الله بعد عرضها في خطبة الصديق رضي الله عنه: لا يكون إماماً أبداً إلا على هذه الشروط[9]، وهي نفسها المهام والواجبات المنوطة بالخليفة؛وهي[10]:**تحقيق المساواة في الحقوق والواجبات والحرية بين الناس**؛ حيث يقول الصديق:(إني وليت عليكم ولست بخيركم).وهذا المبدأ استقاه من الشريعة الغراء والنصوص عليه كثيرة؛قال تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴾ [الحجرات49 /13]، وقال صلى الله عليه وسلم: (يَا أَيُّهَا النَّاسُ، أَلاَ إِنَّ رَبَّكُمْ وَاحِدٌ، وَإِنَّ أَبَاكُمْ وَاحِدٌ، أَلاَ لاَ فَضْلَ لِعَرَبِيٍّ عَلَى عَجَمِيٍّ، وَلاَ لِعَجَمِيٍّ عَلَى عَرَبِيٍّ، وَلاَ أَحْمَرَ عَلَى أَسْوَدَ، وَلاَ أَسْوَدَ عَلَى أَحْمَرَ، إِلاَّ بِالتَّقْوَى)[11].**ودعوة الأمة لمراقبة الإمام وفق ميزان الشرع**؛في قوله:(إن أحسنت فأعينوني، وإن أسأت فقوموني)فهناك دستور إلهي وميزان يرجع إليه جميع السلمين وهو شرع الله وهدي نبيّه، ويجب على الرعية مراقبة الإمام وعلى الإمام الامتثال، فهو ليس معصوماً عن الوقوع في الأخطاء والزلل، وعلى الأمة اليقظة والوعي ومراقبة تصرفات الإمام وعدم الغفلة عنه.[12]وقَالَ صلى الله عليه وسلم:« خِيَارُ أَئِمَّتِكُمُ الَّذِينَ تُحِبُّونَهُمْ وَيُحِبُّونَكُمْ وَيُصَلُّونَ عَلَيْكُمْ وَتُصَلُّونَ عَلَيْهِمْ وَشِرَارُ أَئِمَّتِكُمُ الَّذِينَ تُبْغِضُونَهُمْ وَيُبْغِضُونَكُمْ وَتَلْعَنُونَهُمْ

---

8 ينظر خطبة الصديق، عبد الرزاق، المصنف 20702-336/11؛سيرة ابن هشام240/4؛عيون الاخبار لابن قتيبة 234/2.

9 السيوطي، تاريخ الخلفاء ص92.

10 الجويني، الغياثي ص 15.أبو يعلى الفراء، الأحكام السلطانية ص 11؛الماوردي، الأحكام السلطانية ص 15. القرافي، الفروق95/4.القهوجي، أنس محمد رضا، عزل الحاكم وتوليته، واجبات الخليفة142.

11 الإمام أحمد، المسند، خطبة الوداع وايام التشريق-23489-411/5؛ أخرجه أيضًا: الطبرانى فى الأوسط4749-86/5.قال الهيثمى: رواه الطبرانى فى الأوسط والبزار بنحوه ورجال البزار رجال الصحيح، مجمع الزوائد 84/8.

12 طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد لعبد الرحمن الكواكبي-ص 8. حلمي، د مصطفى، نظام الخلافة في الفكر الإسلامي،، اجتماع السقيفة 7/1.

وَيَلْعَنُونَكُمْ »[13].**والصدق أساس التعامل بين الحاكم والمحكوم**؛في قوله:"الصدق أمانة والكذب خيانة"، فالصدق بين الحاكم والأمة هو أساس التعامل، وهذا المبدأ هام في ترسّخ جسور الثقة بينها وبين حاكمها إنه خلق سياسي منطلق من دعوة الإسلام إلى الصدق قال تعالى:﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ﴾ [سورة التوبة119/9]، والكذب خيانة للأنّ الحاكم الكذاب كالوكيل الخائن، يأكل خبز الأمة ثم يخدعها، وقد حذّر منه رسول الله فقال:«ثلاثة لايكلمهم الله يوم القيامة ولايزكيهم ولاينظر إليهم ولهم عذاب أليم: شيخ زان؛ وملك كذاب؛ وعائل مستكبر»[14].والحاكم الكذاب نعته الصديق بالخيانة، وهل بعد الخيانة من عداوة؟ فهو عدّو الأمّة الأول، وهذا يناقض تعريف السياسة في وقتنا الحاضر وهو فن الكذب والمراوغة، أو فن الممكن!.**والعدل بين الرعية** وهو أساس الحكم؛فقال: "القوي فيكم ضعيف عندي.والضعيف فيكم قوي عند"و يؤكد هذا المعنى قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴾[سورة النحل، آية:90].**وإعلان التمسك بالجهاد والدفاع عن الأمة**، والإعداد لذلك: حيث يقول:"وماترك قوم الجهاد في سبيل الله إلا خذلهم الله بالذل"، فالجهاد ماض إلى يوم القيامة ولابد منه في ميادين الصراع بين الشرك والإيمان، والله عز وجل كتب على هذه الأمة الجهاد وإعداد العدة، وهو قوة الأمة، وهذا مطلب شرعي، قال تعالى: ﴿ وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ ﴾ [الأنفال: 60] وقال عليه الصلاة والسلام: «أولا أخبرك برأس الأمر، وعموده، وذروة سنامه؟أما رأس الأمر فالإسلام؛ من أسلم سلم، وعموده الصلاة، وذروة سنامه الجهاد في سبيل الله»[15].ومن توابع ذلك تحصين الثغور والذود عن بيضة الإسلام.**وإقامة الحدود وإعلان الحرب على الفواحش**؛فقال"ولاتشيع الفاحشة في قوم إلا عمّهم الله بالبلاء" والصديّق هنا يذكر الأمة بقول النبي صلى الله عليه وسلم: «لم تظهر الفاحشة في قوم قط حتى يعلنوا بها، إلا فشا فيهم

---

[13] صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب خيار الأئمة وشرارها، 4910-24/6.

[14] أخرجه الطبرانى فى الأوسط (362/4، رقم 4441) عن أبى هريرة مرفوعًا.والبيهقي في الشعب-5405-360/4. وللحديث أطراف أخرى منها: « ثلاثة لايكلمهم الله».و حديث آخر بلفظ: «ثلاثة يبغضهم الله الشيخ الزانى والغنى الظلوم والفقير المختال».أخرجه الدارقطنى فى العلل 319-132/3 عن على مرفوعًا، وأخرجه ابن ابن سعد 243/6، عن على موقوفًا، وقد رجح الدارقطنى كونه عن على موقوفًا قال: وهو أصح، جمع الجوامع للسيوطي-201-427/1.

[15] البيهقي، شعب الايمان 2806-38/3.

الطاعون والأوجاع التي لم تكن مضت في أسلافهم الذين مضوا»[16].فمن أبرز مهام السياسة الشرعية المحافظة على طهر الأمة ونقائها، وبعدها عن الفواحش ماظهر منها ومابطن، وعلاقة الأخلاق بقيام الدول وظهور الحضارة علاقة ظاهرة، فإن فسدت الأخلاق، وخربت الذمم، ضاعت الأمم، ومن يتدبّر تاريخ الأمم السابقة والحضارات السالفة بعين البصيرة يدرك ذلك، ويفهم أن زوال الدول يكون بالترف والفساد والإنغماس في الفواحش والموبقات، قال تعالى: ﴿وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيرًا﴾ [سورة الإسراء16/17]، وإقامة حدود الله من شأنه حفظ المقاصد الخمسة: الدين والنفس، والعرض والعقل، والمال، وقال صلى الله عليه وسلم: «حَدٌّ يُعْمَلُ بِهِ فِي الأَرْضِ، خَيْرٌ لأَهْلِ الأَرْضِ مَنْ أَنْ يُمْطَرُوا أَرْبَعِينَ صَبَاحاً»[17].و**تطبيق حكم الله عز وجلّ ومصدرا التشريع، هما:القرآن الكريم والسنة الشريفة**، وهما الميزان الذي ينظم العلاقة بين الراعي والرعية، أشار الخليفة الأوّل أبو بكر الصديق رضي الله عنه إلى ذلك في قوله:"أطيعوني ماأطعت الله فيكم، فإن عصيته فلا طاعة لي عليكم".[18]**والشورى واجبة في اختيار الخليفة ومن القواعد الإساسية لنظام الحكم السياسي في الإسلام**، وكان ذلك راسخاً في الخلافة الراشدة[19]، قال الخليفة الثاني عمر بن الخطاب رضي الله عنه:(إنما الإمارة شورى من المسلمين)، وقال أيضاً رضي الله عنه: "من دعا إلى إمارة نفسه من غير مشورة من المسلمين؛ فلا يحل لكم إلا أن تقتلوه"[20]. فهذه هي واجبات الإمام كما حددها الفقهاء وهي كلها ترجع في مصدرها إلى سيرة الخلفاء الراشدين، و يدخل جميعها ضمناً تحت ركني الخلافة؛إقامة الدين وحفظه، وسياسة الدنيا وإدارة شؤون الدولة في حدودها.[21]

---

16 الحاكم، المستدرك 8623-582/4، وقال الذهبي في التلخيص:صحيح؛سنن ابن ماجة-4109-1332/2.

17 سنن ابن ماجه، كتاب الحدود، باب إقامة الحدود 2538 -432/2، وقال الألباني: حسن.

18 الصلابي، سيرة أبي بكر الصديق، مصدر التشريع في عهد أبي بكر، 144/1.

19 سيد قطب، في ظلال القرآن 161/12. عودة، عبد القادر، الإسلام وأوضاعنا السياسية، ص91، 92، 173. الخالدي، صلاح عبد الفتاح، الشورى في القرآن(ضمن كتاب الشورى في الإسلام)، ص56. القهوجي: أنس محمد رضا القهوجي، عزل الحاكم وتوليته، ص393.

20 الصنعاني، عبدالرزاق المصنف، تحقيق:حبيب الرحمن الأعظمي، 446/5.

21 القلعي، أبو عبد الله محمد بن علي بن الحسن الشافعي (ت: 630هـ)، تهذيب الرياسة وترتيب الرياسة، تحقيق: إبراهيم يوسف مصطفى عجو، مكتبة المنار، الأردن، الزرقاء، 95/1- 122. القهوجي، أنس محمد رضا، عزل الحاكم وتوليته، واجبات الخليفة 141وما بعدها.عودة، عبد القادر، لإسلام وأوضاعنا السياسية 248/1.

1 . 3. صفات الخليفة

حدد فقهاء السياسة الشرعية في الفقه الإسلامي عشرة شروط يجب أن تتوفر في الخليفة لاستحقاق بيعته وولايته على المسلمين، وهذه الشروط مستنبطة من الكتاب والسنة وسيرة الخلفاء الراشدين باعتبارها من مصادر التشريع في الفقه السياسي، وعلى وجه الخصوص سيرة الخليفتين أبي بكر وعمر، وقد تم اختيار الخلفاء الراشدين طبقاً لها، وهي باختصار صفات وهبية من الله عز وجل، وأخرى كسبية من العبد؛و **الكسبية** هي: **العدالة** (التقوى والورع)[22]، و**النجدة** والشجاعة[23]، و**العلم المفضي للاجتهاد في النوازل والأحكام**[24]، و**الكفاية** وهي ظهور الشوكة والمنعة، بحيث تتهيأ له قوة أو أغلبية من الناس تطيعه، ويتواطؤ أغلب المسلمين على طاعته[25]، و**المسؤولية**؛وتعني الشعور بمهام الخلافة ومسؤولياتها الدينية والأخروية والدينية، فلا يحرص عليها طمعاً في الدنيا، وقد نص صلى الله عليه وسلم على منع تولية من طلب الإمارة أو حرص عليها، فقال: (إِنَّا لا نُوَلِّى هَذَا مَنْ سَأَلَهُ، وَلا مَنْ حَرِصَ عَلَيْهِ)[26]، و**موالاة الله ورسوله قولاً وفعلاً**؛ والموالاة تعني النصرة في كل شيء، وتقتضي **الإقامة في دار الإسلام** بأن يكون الحاكم من سكان الدولة الإسلامية ومستقرّاً فيها؛ لأن الحكم مبني على رعاية مصالح الأمة، والمواطن هو أعلم بمصالح أمته وحاجاتها من غير المواطن.قال تعالى:﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُواْ وَهَاجَرُواْ وَجَاهَدُواْ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللّهِ وَالَّذِينَ آوَواْ وَّنَصَرُواْ أُوْلَئِكَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاء بَعْضٍ وَالَّذِينَ آمَنُواْ وَلَمْ يُهَاجِرُواْ مَا لَكُم مِّن وَلاَيَتِهِم مِّن شَيْءٍ حَتَّى يُهَاجِرُواْ﴾ [الأنفال72/8].فالآية الكريمة تنصّ على ترك ولاية من لم يهاجر، وأمرت بالتبري من ولايتهم حتى يهاجروا إلى دار الإسلام، والولاية تأتي بمعنى الإمارة، لذلك كان على المسلم أن يختار مسلماً من ديار المسلمين، ليحقق الولاية الصحيحة المَرْضِيَّة [27]. وأمّا **الشروط الوهبية** ؛ فهي:**الإسلام**[28]:وهو محل إجماع وأدلّته كثيرة، منها؛قوله

[22] القرافي، الفروق 82/4، وما بعدها؛ ابن خلدون، المقدمة ص 180.

[23] النووي، روضة الطالبين للنووي433/3؛ الجويني، الغياثي ص 141. ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون ص 180.

[24] الماوردي، الأحكام السلطانية ص 31؛أبو يعلى الفراء، الأحكام السلطانية ص 24. الشهرستاني، لملل والنحل 128/1-129.

[25] الغزالي، فضائح الباطنية (المستظهري) 185/1.

[26] صحيح البخاري، كتاب الأحكام، باب ما يكره من الحرص على الإمارة ح 7149-246/6.

[27] التحرير والتنوير لابن عاشور (85/10-86)، الجامع لأحكام القرآن للقرطبي(411/10).

تعالى:﴿وَلَن يَجْعَلَ اللّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلاً﴾ [النساء141/4].[29]وقال سبحانه:﴿لاَّ يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاء مِن دُوْنِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَن يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللّهِ فِي شَيْءٍ إِلاَّ أَن تَتَّقُواْ مِنْهُمْ تُقَاةً ﴾[آل عمران28/3][30]، وعَنْ عُبَادَةَ بْنِ الصَّامِتِ رضي الله عنه قَالَ: «بَايَعَنَا عَلَى السَّمْعِ وَالطَّاعَةِ فِي مَنْشَطِنَا وَمَكْرَهِنَا، وَعُسْرِنَا وَيُسْرِنَا، وَأَثَرَةً عَلَيْنَا، وَأَنْ لَا نُنَازِعَ الْأَمْرَ أَهْلَهُ، إِلَّا أَنْ تَرَوْا كُفْرًا بَوَاحًا[31]، عِنْدَكُمْ مِنَ اللَّهِ فِيهِ بُرْهَانٌ»[32].**والبلوغ**[33]، فقد أجمعت الأمة على اشتراط البلوغ فيمن يتوّلى الخلافة، فهو من شروط التكليف، والإمامة أكثر التكاليف الشرعية عبئاً[34]، وإذا كان الصبي لا يملك الولاية على نفسه وماله، وجعل الشرع عليه وليّاً حتى يبلغ، فكيف يُعيَّن خليفة، وتكون له الولاية على البالغين؟، ثم الفطنة، أيّ العقل الراجح، فلا يكتفي مجرد العقل في الخلافة، بل لا بد أن يكون الحاكم على درجة عالية من الذكاء والفطنة والرشد، تمكنه من تسيير مصالح الرعية، بما يحقق لهم خيري الدنيا والآخرة[35]، فلا يكون خليفة من كان سفيهاً، لأنّ الله عز وجلّ أمر بالحجر على السفهاء:{وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا}[النساء5/3] ومنعهم من التصرف في أموالهم وأضافها للمسلمين[36]، وعن جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِكَعْبِ بْنِ عُجْرَةَ: «يَا كَعْبُ بْنُ عُجْرَةَ، إِنِّي أُعِيذُكَ بِاللَّهِ مِنْ إِمَارَةِ السُّفَهَاءِ، قَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، وَمَا إِمَارَةُ

---

[28] النووي، روضة الطالبين (433/3)؛القرطبي، الجامع لأحكام القرآن (229/5)؛أبو يعلى الفراء، الأحكام السلطانية 24؛الماوردي، الأحكام السلطانية 29.

[29] الصلابي، المطالب في سيرة علي بن أبي طالب، الفصل الثالث:بيعته، 235/1ومابعدها.

[30] تفسير ابن كثير491/1؛القرطبي، الجامع لأحكام القرآن 229/5-231)؛ابن حزم، الفصلفي الملل والأهواء والنِّحَل 9/2.

[31] بواحاً: أي ظاهراً بادياً جهاراً، من قولهم: باح بالشيء يبوح به بوحاً، إذا أذاعه وأظهره.ابن حجر: فتح الباري 497/14، ابن الأثير: النهاية في غريب الحديث /161.

[32] صحيح البخاري، كتاب الفتن، باب قول النبي صلى الله عليه و سلم: سترون بعدي أموراً تنكرونها 6647-2588/6.

[33] ابن حزم، المحلى (46/1)؛أبو فارس، النظام السياسي في الإسلام (ص 181)؛أبو يعلى الفراء، الأحكام السلطانية (ص 24).

[34] صحيح البخاري، كتاب الأحكام، باب قول الله تعالى: أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم ح 7138

[35] الشهرستاني، الملل والنحل 129/1؛ الجويني، الغياثي ص 45 الزرقا، المدخل الفقهي العام 817/2؛ الزحيلي، الدكتور وهبة، النظريات الفقهية 135/1.

[36] تفسير الرازي 494/9.

السُّفَهَاءِ؟ قَالَ:أُمَرَاءُ يَكُونُونَ مِنْ بَعْدِي مَنْ دَخَلَ عَلَيْهِمْ فَصَدَّقَهُمْ بِكَذِبِهِمْ، وَأَعَانَهُمْ عَلَى ظُلْمِهِمْ، فَلَيْسَ مِنِّي وَلَسْتُ مِنْهُ، وَلَنْ يَرِدَ عَلَيَّ الْحَوْضَ»[37].**والحرية**؛ فالعبد لا يصلح لتولي رئاسة الدولة بالإجماع[38]؛ **واختلفوا في مسألة وقوع الإمام في الأسر**، فذهب البعض إلى بطلان إمامة الإمام حال وقوعه في الأسر، ومن باب أولى عدم انعقاد بيعة الأسير ابتداءً، سواء كان أسيراً عند عدو أو باغي[39]، وقد فصل إمام الحرمين الجويني في المسألة بحيث إذا قدر على فكاكه لم يخلع وإلّا فلا[40]، ويقاس على الأسير المسجون سياسياً في عصرنا الحديث، لثبوت العلة ذاتها، وهي عدم القدرة على التصرّف والله أعلم.**والذكورة**[41]:فقد ذهب جمهور الفقهاء والأصوليين إلى شرط الذكورة في الإمامة، وعدم جواز تولي المرأة الولاية العام، والمناصب العليا في الدولة، لأنها منوطةً أصلاً بالرجال ؛ فلا يجوز للمرأة أن تتولى رئاسة الدولة؛ أو المناصب العليا كالوزارة والقضاء، وأدلتهم:قوله تعالى:﴿ الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاء ﴾[النساء34/4].قال ابن عباس رضي الله عنهما:(يعني أمراء عليهن، أي تطيعه فيما أمرها الله به من طاعته[42]، وأيضاً فإنّ الحكام والأمراء من يغزو ويجاهد، وليس ذلك في النساء[43].ولذلك خُصّ الرجال بالنبوة والإمامة والولاية وإقامة الشعائر)[44].وهذا النصُّ يقطعُ بذلك[45].وجاء في تفسير قوله تعالى:﴿وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾[البقرة228/2].أي الإمارة[46]، والعلّة في ذلك ضعف المرأة الخلْقي، وعدم استطاعتها في الغالب على إظهار حقِّها، فضلاً عن حقِّ غيرها، وإلى ذلك أشارت الآية الكريمة: ﴿ أَوَمَن

[37] مسند أحمد 15284 -425/23. وقال المحققون: إسناده قوي على شرط مسلم، رجاله ثقات غير ابن خثيم، فصدوق لا بأس به. الحاكم، المستدرك6030 -546/3. ووافقه الذهبي في التلخيص. صحيح ابن حبان 1723 – 9/5. الهيثمي، مجمع الزوائد230/10.

[38] أبو يعلى الفراء، الأحكام السلطانية 24.

[39] القلقشندي، مآثر الإنافة في معالم الخلافة، باب ماينعزل به الخليفة35/1.

[40] الجويني، الغياثي (غياث الأمم)، الطوارىء التي توجب الخلع 94/1.

[41] ابن خلدون، المقدمة 1/ 182.

[42] تفسير ابن كثير 465/1.

[43] القرطبي: الجامع لأحكام القرآن (152/5).

[44] البيضاوي، تفسير البيضاوي 184/2.

[45] المودودي، أبو الأعلى، نظرية الإسلام وهديه ص316.

[46] تفسير ابن أبي حاتم 417/2، تفسير الطبري 454/2.

يُنَشَّأُ فِي الْحِلْيَةِ وَهُوَ فِي الْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ﴾ [الزخرف18/43].[47].وأيضاً من السنة الشريفة لما علم النبي صلى الله عليه وسلم أن ابنة كسرى تولّت الحكم بعد أبيها[48] قال:«لَنْ يُفْلِحَ قَوْمٌ وَلَّوْاْ أَمْرَهُمْ امْرَأَةً»[49].ولهذا أجمعَ العلماءُ على عدم جواز تولّي المرأة للولاية العظمى[50]. ولكن ذهب البعض إلى رأي مغاير في مسألة تولي المرأة الخلافة والحكم وخالفوا الإجماع[51]:مثل بعض الخوارج وهم الشبيبية[52]، وبعض الفقهاء المعاصرين؛كمحمد الغزالي، ويوسف القرضاوي، والدكتور حسن الترابي، والدكتورة سعاد الصالح، وغيرهم، وصدرت في تركيا فتوى أنه يجوز للمرأة أن تتولى منصب رئيس الدولة، وأي منصب عام كالوزارة والقضاء؛ واستدلوا بأدلة منها:قوله تعالى:﴿ وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ ﴾ [التوبة/71]، والولاية بين المؤمنين والمؤمنات، تشمل النصرة، والتعاون بكافة مجالاته، وتولي المرأة الوظائف الحساسة، والمناصب العامة، هو جزء من ذلك، فهو من باب ولاية النصرة الحربية والسياسية .وأيضاً الرجال والنساء مطالبون بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر، والأعمال السياسية والتشريعية والقضائية

---

[47] تفسير ابن كثير 126/4.

[48] (بنت كسرى) هي بوران بنت أبورويز بن هرمز بن كسرى أنوشروان. تاريخ الطبري: 231/2.ابن الجوزي، المنتظم: 298/3.

[49] صحيح البخاري، كتاب المغازي، باب كتاب النبي صلى الله عليه وسلم إلى كسرى وقيصر، 4425 – 8/6.ونقل ابن حجر خلاف العلماء في تولي المرأة الإمارة فقال: " والمنع من أن تلي الإمارة والقضاء قول الجمهور، وأجازه الطبري، وهو رواية عن مالك، وعن أبي حنيفة تلي الحكم فيما تجوز فيه شهادة النساء "، فتح الباري 472/8.

[50] نقل الإجماع: ابن عابدين، حاشية رد المحتار 548/1، ابن نجيم، الأشباه والنظائر 338 , الدهلوي، حجة الله البالغة 396/2، ابن العربي، أبوبكر القاضي، أحكام القرآن 1457/3، القرافي الفروق 158/2، الدردير، الشرح الصغير 329/2، الرملي، نهاية المحتاج 409/7، ابن مفلح، المبدع 10/10، ابن القيم، إعلام الموقعين 149/2، الفراء، الأحكام السلطانية ص20 و60، ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل 10/5، الغزالي، فضائح الباطنية ص180، البغوي، الإمام الحسين بن مسعود الفراء، شرح السنة 77/10. الماوردي، الأحكام السلطانية 44/1؛القلقشندي، مآثر الإنافة في معالم الخلافة 17/1.

[51] ينظر: بحث تولي المرأة المناصب العليا في الدولة في الفقه الإسلامي للدكتورة هند الخولي-قسم الفقه الإسلامي وأصوله- مجلة جامعة دمشق العلمية والاقتصادية– المجلد -27 العدد الأول-2011

[52] الشبيبية فرقة من الخوارج أتباع شبيب بن يزيد الشيباني وكان تابعاً لصالح المرح الخارجي.البغدادي، الفرق-89/1

والتنفيذية ليست إلا أوامر بالمعروف ونواهي عن المنكر.[53]وعن أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: « إنما النساء شقائق الرجال»[54]، حيث يقرر هذا الحديث أن لافرق بين الرجل والمرأة، فكلاهما متساوينا في الثواب والعقاب، وهذه التسوية تقتضي المساواة في كل شيء، وعدم التمييز بين الجنسين، ومنها منصب الإمامة، وأيضاً إقرار النبي صلى الله عليه وسلم تولية الصحابية سمراء بنت نهيك الحسبة في السوق؛ فكانت تمر بالأسواق، وتأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر، وتضرب الناس بسوط كان معها، ولم ينكر النبي صلى الله عليه وسلم ذلك[55]، وكذلك فعل عمر بن الخطاب رضي الله عنه في خلافته، حيث ولى الشفاء بنت عبد الله القرشية ولاية الحسبة على السوق [56].ويذكر القرآن الكريم والتاريخ أن هناك نساء تولت الرئاسة والحكم عبر العصور، وكنّ ناجحات؛ منهن: بلقيس ملكة سبأ[57]، والخيزران أم هارون الرشيد التي حكمت من وراء الحجاب، وشجرة الدر في مصر[58]، ويرى ابن حزم جواز تولي المرأة القضاء[59] ولكنَ: الإجماع أو شبه الإجماع قديماً وحديثاً منعقد على أن الذكورة من شروط الخلافة، وهو الراجح والأصح عموماً. **وسلامة الحواس والأعضاء من الأمراض المزمنة والمنفرة**[60]، لأنّ مناط الوجوب هو القدرة، فيجب على القادر ما لا يجب على العاجز[61]وهناك فرق بين الابتداء ومايطرأ من هذه الأمور مع

---

53 الشواربي، عبد الحميد، الحقوق السياسية ص 99، 147؛محمد رشيد رضا، حقوق الانسان في الإسلام، ص 13، 111.

54 أبو داود، السنن،، باب الرجل يجد البلة في منامه، 236 -61/1.سنن الترمذي، كتاب الطهارة، باب: ماجاء في المرأة ترى المنام1220-209/1.

55 ابن عبد البر، الاستيعاب:4/ 1863، ابن حجر العسقلاني، الإصابة 189/8؛ 1؛ الطبراني، المعجم الكبير – سمراء بنت نهيك136/25، وقال الهيثمي عنه: رواه الطبراني ورجاله ثقات. انظر مجمع الزوائد: 413/10.

56 الاستيعاب لابن عبد البر 1868/4، إبن الأثير، أسد الغابة، 201/8

57 كحالة، عمر رضا، المرأة في القديم والحديث، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1402هـ، ص.4.

58 عمر رضا كحالة، أعلام النساء في عالمي العرب والإسلام، دار االقلم، 221.173.

59 ابن قدامة، المغني، كتاب القضاء:9/ 39.ابن رشد، بداية المجتهد، كتاب الأقضية460/2.ابن العربي، أحكام القرآن3/ 483.

60 ابن حزم، الفِصَل في الملل والنِحَل 9/2. ابن خلدون، المقدمة، ص 180.النووي، روضة الطالبين 433/3.أبو يعلى الفراء، الأحكام السلطانية، 24، القلقشندي، مآثر الإنافة في معالم الخلافة 65/1.

61 ابن القيم، الطرق الحكمية (345/1).

القدر، فإنه يستأنف استصحاباً[62]. وآخر شرط من الشروط الوهبية، هو: **النسب القرشي** ؛ أي أن يكون الخليفة عربيّاً قرشيَّ النسب، وقد تعددت آراء النسابين في قريش. **فقالوا**: قريش هم بنو النضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن إلياس بن مضر، والنضر هو قريش، فمن كان من ولده، فهو:قرشي، ومن لم يكن من ولده فليس بقرشي[63].وهذا القول اختاره الشافعي وأصحابه، وأبو عبيدة معمر بن المثنى، وأبي عبيد القاسم بن سلام، وابن حزم، وابن منظور[64]، واستدلّوا على ذلك بحديث وفد كندة إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، حيث قال الأشعث بن قيس سيد القوم: يا رسول الله ! نحن بنو آكل المرار[65]، وأنت ابن آكل المرار؛ فتبسّم رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال: ناسبوا بهذا النسب العباس بن عبد المطلب وربيعة بن الحارث، ثم قال لهم:لا بل نحن بنو النضر بن كنانة، لانقفو أمنا، ولاننتفي من أبينا»[66].**وقال آخرون**:قريش هو:فهر بن مالك بن النضر، وهو جماع قريش، والجد الحادي عشر للرسول صلى الله عليه وسلم، فالفهري قرشي بلا نزاع، ومن كان من أولاد مالك بن النضر أو أولاد النضر بن كنانة ففيه خلاف، ومن كان من أولاد كنانة من غير النضر، فليس بقرشي بلا نزاع، ويدل على ذلك ما رواه واثلة بن الأسقع رضي الله عن رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إن الله اصطفى كنانة من ولد إسماعيل، واصطفى قريشاً من كنانة، واصطفى من قريش بني هاشم، واصطفاني من بني هاشم»[67].وهذان القولان هما أقوى الأقوال، ويتردد النسب القرشي بينهما.وهناك أقوال ضعيفة: فقالت التميمية (بنو تميم): قريش هم أولاد إلياس بن مضر، واختار هذا القول ؛ أبو عمر بن العلاء، وأبو الحسن الأخفش، وحماد بن سلمة، وعبيد الله بن حسن القاضي، وسوار بن عبد الله، وأبو الأسود الدؤلي، و قالت القيسية (بنو قيس عيلان): قريش هم جميع ولد مضر بن نزار بن عدنان، فأدخلت قيس

---

62 اشترط كثير من العلماء سلامة اليدين والرجلين، وخالفهم في ذلك ابن حزم، والمتولي من الشافعية، النووي: روضة الطالبين 433/3.

63 سيرة ابن هشام 93/1.

64 جمهرة أنساب العرب، تحقيق: عبد السلام هارون، دار المعار، ص12؛ابن منظور، لسان العرب، مادة(قريش) 334/6، ابن حجر العسقلاني، فتح الباري 534/6.

65 المرار شجرة من شجر البوادي، وآكل المرار هو الحارث بن عمرو بن حجر بن همرو بن معاوية بن كندة، وله قصة معروفة في الجاهلية لقب فيها بآكل المرار، وللنبي صلى الله عليه وسلم جدة من بني كندة وهي أم كلاب بن مرة، وإياها أراد الأشعث، وكان العباس وربيعة بن الحارث عندما يسافران إلى اليمن وفي رحلة الشتاء يقولون نحن بنو آكل المرار، ولذلك أشار النبي على الأشعث بقوله.ابن القيم، زاد المعاد-40/3.

66 ابن سعد، الطبقات الكبرى 23/1؛ سيرة ابن هشام 585/4.

67 صحيح مسلم، كتاب الفضائل، باب فضل نسب النبي -2271-1782/4. الشنقيطي، أضواء البيان -52/1.

غيلان فيهم، وروي هذا القول عن حذيفة بن اليمان رضي الله عنه، وقاله من التابعين مسعر بن كدام. [68]

وقد ذهب الجمهور من أهل السنة إلى اشتراط النسب القرشي، وقد نقل هذا عن الأئمة الأربعة رحمهم الله؛ أبي حنيفة [69]، والشافعي[70]، ومالك[71]، وفي رواية الاصطخري عن أحمد بن حنبل: (الخلافة في قريش مابقي من الناس اثنان، وليس لأحد من الناس أن ينازعهم فيها، ولا يخرج عليهم، ولا تقر لغيرهم لقيام الساعة)[72]، بل إنّ أكثر علماء أهل السنة، عدّ هذا الشرط من الإجماعات، حيث أجمع على هذا الأمر الصحابة، ويعدّ إجماعهم أعلى مراتب الإجماع، وممن حكى ذلك: الغزالي[73] والعضد الإيجي[74] والماوردي[75] والنووي [76]، والقاضي عياض، وابن خلدون[77]، واعتبر ابن حزم الأندلسي أدلته من المنقول المتواتر[78]، غير أن الحافظ ابن حجر استدرك على من قال بالإجماع، أنّه يحتاج إلى تأويل مانقل عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه:" إن أدركني أجلي وقد مات أبو عبيدة، أَستخلف معاذ بن جبل"وهو أنصاري، ولعلّ الإجماع انعقد بعد عمر، أو تغيّر اجتهاد عمر[79]، وأهم أدلّة الجمهور في وجوب النسب القرشي في الخليفة، هي[80]؛استدلال أبي بكر الصديق رضي الله عنه للأنصار بوم السقيفة: " لم تَعْرِفِ الْعَرَبُ هَذَا الْأَمْرَ إِلَّا لِهَذَا الْحَيِّ مِنْ قُرَيْشٍ" وإجماع الصحابة

---

68 البغدادي، عبد القاهر، أصول الدين 277.

69 البغدادي، أصول الدين 275.ابن عابدين، الحاشية(رد المحتار على الدر المختار)، الإمامة، 548/1.ابن نجيم، البحر الرائق299/6.التفتازاني، شرح العقائد النسفية 98.

70 الشافعي، الأم 143/1.

71 أبو بكر ابن العربي، أحكام القرآن 1721/4.

72 أبو يعلى الفراء، طبقات الحنابلة 26/1.

73 الغزالي، فضائح الباطنية ص 180.

74 العضد الإيجي، المواقف –398.

75 الماوردي، الأحكام السلطانية ص6.

76 النووي، شرح صحيح مسلم–200/12.

77 ابن خلدون، المقدمة 194.

78 ا بن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل –89/4.

79 ابن حجر العسقلاني، فتح الباري –119/13.

80 الفراء، الأحكام السلطانية 24، ابن حزم، المحلى 359/9.

عليه[81].ولـمّا بلغ معاوية بن أبي سفيان أيام حكمه، وعنده وفد من قريش أن عبد الله بن عمرو بن العاص يحدّث أنّه سيكون ملك من قحطان، فغضب، وقام فأثنى على الله بما هو أهله، ثم قال: أما بعد، فإنه بلغني أن منكم يحدثون بأحاديث ليس في كتاب الله، ولا تؤثر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، أولئك جهالكم؛ فإياكم والاماني التي تضل أهلها، فإني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: « إِنَّ هَذَا الْأَمْرَ فِي قُرَيْشٍ؛ لَا يُعَادِيهِمْ أَحَدٌ إِلَّا كَبَّهُ اللَّهُ فِي النَّارِ عَلَى وَجْهِهِ، مَا أَقَامُوا الدِّينَ»[82].وقوله صلى الله عليه وسلم: « لا يزال هذا الأمر في قريش مابقي فيهم اثنان»[83]، قال الحافظ ابن حجر: ليس المراد حقيقة العدد، وإنما المراد انتفاء أن يكون الأمر في غير قريش[84]. وقال صلى الله عليه وسلم: « الناس تبع لقريش في هذا الشأن، مسلمهم تبع لمسلمهم، وكافرهم تبع لكافرهم»[85].وقال صلى الله عليه وسلم: « لْأَئِمَّةُ مِنْ قُرَيْشٍ إِنَّ لَهُمْ عَلَيْكُمْ حَقًّا، وَلَكُمْ عَلَيْهِمْ حَقًّا مِثْلَ ذَلِكَ، مَا إِنْ اسْتُرْحِمُوا فَرَحِمُوا، وَإِنْ عَاهَدُوا وَفَوْا، وَإِنْ حَكَمُوا عَدَلُوا، فَمَنْ لَمْ يَفْعَلْ ذَلِكَ مِنْهُمْ، فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللهِ، وَالْمَلَائِكَةِ، وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ »[86]، وقال صلى الله عليه وسلم: « إِنَّ هَذَا الأَمْرَ فِي قُرَيْش، لا يُعَادِيهِم أَحَدٌ إِلا كَبَّهُ اللهُ فِي النَّارِ عَلَى وَجْهِهِ، مَا أَقَامُوا الدِّينَ»[87].

2. العثمانيون:

2. 1 . لمحة تاريخية: يعود أصل العثمانيين إلى جنوب قاراقورم شمال خراسان (تركستان)، حيث كان يسكنها مجموعة من القبائل والعشائر البدوية والرعوية، ويعود أ صلهم إلى قبيلة قاي، وبعد الغزو المغولي لجنكيزخان في القرن الثالث عشر 1220م ؛ اضطرت هذه القبائل إلى الهجرة خوفاً من الزحف المغولي الهائل الجرار، فعبروا إيران واستقر بعضهم في غرب إيران، والبعض في قفقاسيا، وواصل البعض ومنهم عشيرة قاي المسير نحو

---

81 مسند احمد بن حنبل ٣٩١ -449/1.

82 صحيح البخاري-كتاب الأحكام-باب الأمراء من قريش2611/6720، صحيح مسلم-كتاب الأحكام –باب الخلافة في قريش-4809-3/6

83 صحيح البخاري-كتاب الأحكام-باب الأمراء من قريش2611/6721، صحيح مسلم-كتاب الأحكام –باب الخلافة في قريش-4807-3/6

84 ا بن حجر العسقلاني، فتح الباري -114/13.

85 متفق عليه، صحيح البخاري، كتاب المناقب، باب: مناقب قريش-2-516/6

86 مسند أحمد ١٢٣٠٦ -317/19، وقال الهيثمي: رجاله ثقات. مجمع الزوائد للهيثمي 192/5.

87 صحيح البخاري -كتاب الأحكام، باب الأمر من قريش - 7139-231/6.

الأناضول، قونية (Konya)، وكانوا حوالي 4000 إنسان يرأسهم كوندوز ألب (كوك ألب)، ثم خلفه في رئاسة العشيرة بعد وفاته ابنه أرطغرل بك والد عثمان، وقد شاركت هذه العشيرة سلطان قونية السلجوقي ونصرته في معركته ضد جلال الدين خوارزم شاه خاقان تركستان وكان لها دور في انتصاره، فأكرمهم سلطان قونية السلجوقي وأقطعهم ثغراً على الحدود بين سلطنته وبين الأمبراطورية البيزنطية، وهذا الثغر في وقتنا هو: أسكي شهير(ESKİŞEHİR)، بيليجيك(BİLECİK)، كوتاهيا (KÜTAHYA)[88]، وقد استطاع أرطغرل وباستمراره بجهاده ضد البيزنطيين أن يوسع أرضه، ويتوغّل في أراضي الروم غرب الأناضول، ثم توغّل في شرق الأناضول في الأراضي التابعة لحفيد جنكيزخان قوبيلاي وكان مقره في تبريز إيران، ثم وصل عبر جهاده إلى بحر مرمرة إزنيق(İZNİK) وبورصة(BURSA)، حتى شملت أرضه أكثر من 4800كم، ثم خلفه ابنه عثمان الذي يعد المؤسس الأول للخلافة العثمانية، وقد ذكر المؤرخ العثماني عاشق جلبي وصية أرطغرل لابنه عثمان، حيث يقول: (يابني ! إياك أن تشتغل بشيء لم يأمر الله رب العالمين به، وإذا واجهتك في الحكم معضلة ؛فاتخذ من مشورة علماء الدين موئلاً، يابني أحط من أطاعك بالإعزاز، وأنعم على الجنود، ولا يغرنك الشيطان بجندك ومالك، وإياك أن تبتعد عن أهل الشريعة، يابني إنك تعلم أن غايتنا هي إرضاء رب العالمين، وبالجهاد يعم ديننا كل الأفاق، فتحدث مرضاة الله جل جلاله؟ يابني! لسنا من هؤلاء الذين يقيمون الحروب لشهوة حكم أو سيطرة أفراد، فنحن بالإسلام نحيا، وبالإسلام نموت، وهذا ياولدي ماأنت أهل له)[89]، ولقد كانت هذه الوصية النبراس الذي جعل العثمانيين يهتمون بالعلم، وبالمؤسسات التعليمية والعسكرية، وبالجهاد، وكانت أول تطبيقاتها في عهد أورخان بن عثمان فأقام أول جامعة إسلامية، وأوّل جيش نظامي في الدولة .

2. 2. أهم السلاطين العثمانيين وأهم أعمالهم[90]:

مراد الأول: تولى بعد والده أورخان بن عثمان الحكم عام 1360م، وفتح أدرنة، ونقل إليها العاصمة بعد أن كانت بورصة، ثم فتح البلقان، وجعل عاصمة البيزنطيين محاصرة تماماً بالأراضي العثمانية (أراضي روملي والبلقان حول القسطنطينية)، شنّ الصليبيون البلغار

88 الدكتورمحمد حرب، العثمانيون في التاريخ والحضارة، طبعة المركز المصري للدراسات العثمانية وبحوث العالم التركي-ط1:1414هـ -1994م-ص 10.

89 المصدر ذاته ص 12

90 الغاية من هذه الفقرة إبراز دورهم في خدمة الإسلام وليس لأطماع توسعية، وأنهم قاموا بأهم شرط في الخلافة وهو الدفاع عن المسلمين وأرصهم وحماية بيضة الدين.

والصرب والألبان حملات على مراد، ولكنه انتصر عليهم، وأشهر معاركه معركة كوسوفو(KOSOVA) عام 1389م[91]. **بايزيد:** حاصر القسطنطينية سبعة أشهر ثم اضطر لفك الحصار عنها، وتصدى لحملة صليبية كبرى عام1396م-789هـ، غير أنه حدثت مأساة في عهده حينما اجتاح تيمورلنك أرضه وهزمه في واقعة أنقرة سنة 804هـ -1402م ووقع في الأسر، ومالبث أن مات بعد ثلاثة أشهر وتنازع أبناؤه الأربعة سلطنته [92] .**محمد الفاتح**: لقّب بـالفاتح بعد فتحه القسطنطينية عام 1453م، ولقد بشر الرسول صلى الله عليه وسلم به فقال:(لَتُفْتَحَنَّ الْقُسْطَنْطِينِيَّةُ فَلَنِعْمَ الْأَمِيرُ أَمِيرُهَا وَلَنِعْمَ الْجَيْشُ ذَلِكَ الْجَيْشُ) [93]، حكم ما يقرب من ثلاثين عامًا عرفت توسعًا كبيرًا للخلافة الإسلامية، ففي عهده تم اكتمال فتح الصرب عام1460م، وبلاد المورة (اليونان)عام1462م، وألبانيا عام1465م، والبوسنة والهرسك والمجر عام 1476م[94].**بايزيد الثاني بن محمد الفاتح:** قاتل الدولة الصفوية ذات المذهب الجعفري الشيعي في إيران تحت حكم الشاه إسماعيل الصفوي، الذي تعاون مع القزلباش(النصيريون العلويون) في أنطاكية، وقاموا بالتمرد على السلطنة العثمانية بقيادة شخص منهم اسمه شاه قولو(عبد الشاه) وكان تمرداً كبيراً، أخمده ابنه **السلطان سليم**، الذي تولّى الحكمى عام 1512م بعد اعتزال أبيه بضغط من قادة الجيش العثماني الإنكشاري، وقاتل الصفويين في معركة في جالديران عام 1514م انتصر فيها على الشاه إسماعيل الذي فر

[91] انتصر العثمانيون بقيادة مراد على الصليبيين بقيادة ملك الصرب، وعقب الانتصار تفقد الأمير الساحة المضرجة بالدماء في الليل الحالك، وقد انعكس صورة الهلال والنجوم في السماء على الدماء، فجاءت فكرة العلم العثماني ؛اللون الأحمر يرمز للدماء المجاهدة ؛والهلال يرمز للإسلام، وعند تفقد الأمير المنتصر مراد ساحة القتال فاجأه جندي صربي جريح، أوهم الجنود أنه ميت، وطعن مراد بخنجره فقتله شهيداً في ساحة المعركه عن عمر يناهز 65 عاماً، وكان مراد رحمه الله من أعدل السلاطين وأعظمهم، يعامل رعيته حتى المسيحين منهم معاملة شفوقة حسنة وقد اعترف مؤرخو الغرب بذلك، واتسعت الأرضي العثمانية بعده لتصبح 95000 كم2. محمد حرب، العثمانيون في التاريخ والحضارة 15.

[92] لأن ملك المجر سيسجموند استنجد بالبابا، واستجاب له البابا فأشرف على حملة صليبية كبرى هدفها سحق العثمانيين، وإنقاذ المجر، واحتلال القدس، وتكونت من جيوش مجرية وفرنسية وألمانية وبولندية وإنجليزية وإيطالية وإسبانية، بلغ عديدها 130000 مقاتل بقيادة ملك المجر سيجسموند، واجتازت نهر الدانوب وبلغت مدينة نكوبولي، حيث التقت بطلائع الجيش العثماني بقيادة السلطان بايزيد الصاعقة.المصدر السابق ص 52.

[93] مسند أحمد بن حنبل، رقم 18189، رواه البخاري في التاريخ الكبير عن بشر الغنوي، 81/2. ورواه ابن عبد البر في الاستيعاب عن بشر الغنوي، 250/1.

[94] محمد حرب، العثمانيون في التاريخ والحضارة ص14 ومابعدها.

من المعركة تاركاً زوجته وعرشه، ثم دخل السلطان سليم العاصمة الصفوية تبريز في إيران، واضطر لخوض معركة كبرى مع المماليك في مرج دابق على مشارف حلب عام922ه/ 1517م، بقيادة السلطان المملوكي قانصوه الغوري، فانتصر فيها وقتل قانصوه الغوري، فأقام له السلطان سليم جنازة كبيرة في حلب، وأرسل إلى سلطان مصر المملوكي طومان باي رسالة يعرض فيها حقن الدماء بشرط دخول غزة ومصر تحت سلطنة الدولة العثمانية، ويبقى طومان باي حاكماً، ويدفع خراجاً سنوياً للدولة العثمانية العلية، ولكن طومان باي رفض[95]، فزحف إليها السلطان سليم، والتحموا بالمماليك من جديد في معركة الريدانية، وانتصروا عليهم مجددًا ودخلوا القاهرة فاتحين. وفي أثناء ذلك قدّم شريف مكة مفاتيح الحرمين الشريفين إلى السلطان سليم اعترافًا بخضوع الأراضي المقدسة الإسلامية للعثمانيين، وتنازل في الوقت ذاته آخر الخلفاء العباسيين، محمد الثالث المتوكل على الله، عن الخلافة لسلطان آل عثمان.فأصبح كل سلطان منذ ذلك التاريخ خليفة للمسلمين، ويحمل لقب "أمير المؤمنين"، وإن كان أكثر المؤرخين لم يتطرق إلى هذه الرواية، كما أن الرسائل التي أرسلها السلطان سليم لابنه سليمان لم ترد فيها أي إشارة لتنازل الخليفة عن لقبه للسلطان، والمصادر المعاصرة لاتشير إلى مسألة نقل الخلافة إلى آل عثمان الذين لاينتسبون لقريش، غير أن الواقع التاريخي يقول عكس ذلك96.**سليمان القانوني بن سليم الأول**: ويعدّ من أعظم الخلفاء العثمانيين، فتح مدينة بلغراد عام 1521م، ثم استولى على جزيرة رودس سنة 1523م، وفي عام 1532م حاصر ڤيينا، ثم اضطر السلطان سليمان القانوني إلى الالتفات صوب الشرق بعد أن توترت العلاقات بينه وبين "طهماسب بن إسماعيل الصفوي" شاه فارس، فزحف واحتل تبريز عاصمة الفرس، واستولى على بغداد ودخلها في أبّهة بالغة، وحقق العثمانيون أيام السلطان سليمان عدّة فتوحات بحرية مهمة، وبلغت الدولة العثمانية في عهده أعلى درجات الكمال والقوّة97. **عبد الحميد الثاني:** تولى الحكم في وقت دقيق

---

[95] ابن العماد، شذرات الذهب200/10. الدكتور محمد حرب، العثمانيون في التاريخ والحضارة، ص25، الدولة العثمانية –الموسوعة العالمية الوكيبيديا.

[96] المصور في التاريخ، الجزء السادس. تأليف: شفيق جحا، منير البعلبكي، بهيج عثمان، دار العلم للملايين، صفحة 130-131؛ الأستاذ محمد فريد بك المحامي، تاريخ الدولة العليّة العثمانية، تحقيق: الدكتور إحسان حقي، دار النفائس، الطبعة العاشرة: 1427 هـ - 2006 م، صفحة: 187.

[97] شفيق جحا، منير البعلبكي، بهيج عثمان، المصور في التاريخ، الجزء السادس، دار العلم للملايين، صفحة 141-142 وما بعدها؛ الدكتور سهيل طقوش، تاريخ العثمانيين من قيام الدولة إلى الانقلاب على الخلافة، ص 212؛الدكتور محمد حرب، العثمانيون في التاريخ والحضارة ص66.

وعصيب، و كانت الأزمات تهدد كيان الدولة داخلياً، وتتعرض خارجياً لمؤامرات بهدف اقتسامها " تركة الرجل المريض"98، وحاولت الحركة الصهيونية بقيادة ثيودور هرتزل إنشاء وطن قومي ليهود العالم في فلسطين الخاضعة للدولة العثمانية وتشجيع اليهود على الهجرة إليها، وعرضت على السلطان عبد الحميد شراء أراضي في فلسطين وأغرته بالمال وبتسديد ديون الدولة العثمانية، لكن السلطان رفض، وأصدر أمراً رسمياً يمنع هجرة اليهود إلى الأراضي المقدسة، لكنه اضطر في نهاية المطاف إلى التهاون معها تحت ضغط الدول الأوروبية، وخاصةً بريطانيا، وقد خلع بانقلابٍ في (6 ربيع الآخر 1327هـ - 27 أبريل 1909)، فوُضع رهن الإقامة الجبريَّة حتّى وفاته في 10 فبراير 1918م99.

3. الاعتراضات على الخلافة العثمانية ومناقشتها:

بعد انتصار السلطان سليم على المماليك أصبح خليفة للمسلمين، ويحمل لقب "أمير المؤمنين" و"خليفة رسول رب العالمين" [100]، وتسمّى السلاطين بعده بالخلفاء، رغم اعتراض البعض على ذلك[101]، واعتبروهم أصحاب سلطنة ملكوا العالم الإسلامي بالقوة وأخرجوا الأشراف من آل البيت مع الخليفة العباسي الذي كان بالقاهرة وهو محمد المتوكل إلى إستانبول، والذي كان السلطان المملوكي يحكم بإسمه وتحت رايته، ولقب خادم الحرمين هو في الأصل لسلاطين مصر المماليك الذين أاحضروا الخليفة العباسي من بغداد إلى مصر، وحكموا باسمه[102]، واعترضوا على تسمية الخلافة باعتراضات أهمها:

98 الأستاذ محمد فريد بك المحامي، تاريخ الدولة العليّة العثمانية، تحقيق: الدكتور إحسان حقي، دار النفائس، الطبعة العاشرة: 1427 هـ - 2006 م، ص 529 ومابعدها.

99 المصدر السابق، موقف الدولة العثمانية من الحركة الصهيونية، ص 78-105.

100 الدكتور علي الصلابي، الدولة العثمانية، عوامل النهوض وأسباب السقوط -ص 137 ومابعدها.

101 لم يشر إليهم السيوطي في كتابه تاريخ الخلفاء، رغم انهم كانوا دولة قوية مسيطرة في زمانه، بل اورد حديث الطبراني عن رسول الله صلى الله عليه وسلم: "اتركوا الترك ما تركوكم؛ فإن أول من يسلب أمتي ملكهم وما خولهم الله بنو قنطوراء". وقنطوراء: يقال: إنها كانت جارية لإبراهيم الخليل عليه الصلاة والسلام ولدت له أولادًا منهم الترك والصين. السيوطي، تاريخ الخلفاء 24/1. عبد الملك بن حسين بن عبد الملك العصامي المكي (المتوفى: 1111هـ)، سمط النجوم العوالي في أنباء الأوائل والتوالي، 70/4.

102 ابن إياس الحنفي، محمد بن احمد (ت 930هـ)، بدائع الزهور فى وقائع الدهور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط1: 1982م، 5/162- 207

3. 1.الاعتراض الأول: النسب القرشي وموقف العلماء

مرّ معنا وجوب النسب القرشي في صفات الخليفة وأدلّته، وكان الاعتراض الأول على بني عثمان أنهم ليسوا من قريش، وقد ذهب فقهاء وعلماء الدولة العثمانية في الرد على هذا الاعتراض أقوال؛ فقال بعضهم العلماء وهو أن نسب آل عثمان في الأصل عربي وهم من ذرية سيدنا عثمان بن عفان، أو لعثمان وهو رجل شريف من صميم قريش، رحل إلى بلاد الترك واتصل بالسلاجقة، وقد نقل العلامة مرعي الكرمي هذا القول عن ابن أبي السرور محمد الصديقي المصري، الذي ألّف كتاباً في إثبات نسبهم القرشي أسماه "**درر الأئمان في أصل منبع آل عثمان** "[103]، ردّ فيه على من يعترضون على خلافتهم بسبب النسب[104]، والقول الثاني تعسفه بعض علماء الدولة العثمانية الحنفية، وادّعى عدم اشتراط أبي حنيفة النسب القرشي، وبرر طبقاً لذلك تفضّل الأعاجم مذهب أبي حنيفة على غيره من الأئمة[105]، وقد تقدّم معنا إجماع الأئمة على هذا الشرط. وأمّا القول الثالث الذي جنح إليه أغلبهم هو؛عدم وجوب هذا الشرط في الخليفة، فهناك من لم يشترطه عبر التاريخ الإسلامي، وأوّل من قال بعدم اشتراطه هم الخوارج؛فأجازوا أن تكون الإمامة في غير قريش، في كلّ إمام عادل ارتضاه المسلمون، وأيضاً جمهور المعتزلة ذهبوا إلى ذلك[106].وهناك من العلماء الكبار من أهل السنّة من ذهب إلى هذا القول؛وخاصّة المتأخّرين منهم[107]، الذين اعتبروا النسب القرشي في الخليقة شرطاً ثانوياً مكمّلاً، يستغني عنه بتوفر الكفاية الذي تمّ بيانه في صفات الخليفة، وصحّحوا ولاية غير القرشي اذا أجمع عليه المسلمون، ومن هؤلاء العلماء إمام الحرمين الجويني الذي عدّ أحاديث اشتراط الأئمة من قريش، من الآحاد[108] ويمكن أن لا يعمل بها

---

103 االكرمي، مرعي بن يوسف، قلائد العقيان في فضائل آل عثمان، تحقيق: د إبراهيم فاعور الشرعة، الجامعة الأردنية، ط1: 2009، ص68.

104 إبراهيم بن عامر بن علي العبيدي المالكي، قلائد العقيان في مفاخر دولة آل عثمان، طبعة محمد آمين مطبعة شمس الحقيقة، مصر، 1317ه ص21. ونسب هذا القول للمقريزي في جواهر العقود الفريدة في تراجم الأعيان المفيدة ص22، وابن العماد:شذرات الذهب 122.

105 نجم الدين بن إبراهيم الطرسوسي الحنفي (ت875)، تحفة الترك فيما يجب ان يعمل في الملك، تحقيق: رضوان السيد، دار الطليعة، بيروت، ط1: 1992م، ص63.

106 الشهرستاني، الملل والنحل للشهرستاني 91/1. البغدادي، عبد القاهر، الفرق بين الفرق 72.

107 ابن حجر، فتح الباري 7/15؛ النووي، روضة الطالبين 434/3؛ابن خلدون؛ المقدمة (ص 182)، المطيعي، التكملة الثانية للمجموع (192/19). ؛أبو يعلى الفراء، الأحكام السلطانية 28.

108 الجويني، غياث الأمم (الغياثي)، 163.

عند الضرورة[109]، وتابعه أغلب المعاصرين من العلماء والمفكرين، مثل؛ محمد أبو زهرة؛بل أيّد رأي الخوارج في هذه المسألة واعتبر أرآهم في السياسة الشرعية الأقرب إلى الحق[110]، وعبّاس محمود العقاد[111]، والأستاذ محمد المبارك الذي اعتبر هذا الشرط من باب السياسة الشرعية التي تتغير بتغير العوامل [112]، وغيرهم[113]، **وأدلتهم فيما ذهبوا إليه:**[114] **أولاً**: تولية الأنصار يوم السقيفة سعد بن عبادة ومبايعته، وأيضاً قولهم لأبي بكر وعمر رضي الله عنهما: "منّا أمير ومنكم أمير" ولو كانوا يعلمون أنّ الأئمة من قريش لما جاز لهم قول ذلك ولا فعله.**ثانياً**:الذي يدل على إمكان تحوّل الأمر من قريش إلى غيرهم؛ أنّ النبي صلى الله عليه وسلم علّق بقاء الأمر في قريش على إقامة الدين، فإذا لم يقيموه تحوَّل إلى غيرهم، لكن بشرط أن تكون له القوة والعزة والحماية كما كانت لقريش، حتى يدافع عن نفسه، ودينه، ومصالح أمته، وحتى يقهر من يقف في وجهه من الظالمين والخارجين، وهذه هي الشخصية القرشية المطلوبة معنوياً بتحقق هذا الشرط، تُفهم من قوله صلى الله عليه وسلم: «إِنَّ هَذَا الْأَمْرَ فِي قُرَيْشٍ؛ لَا يُعَادِيهِمْ أَحَدٌ إِلَّا كَبَّهُ اللَّهُ فِي النَّارِ عَلَى وَجْهِهِ، مَا أَقَامُوا الدِّينَ»[115].**ثالثاً**:يستدل أيضا بالحديث الشريف عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ؛قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم: «اسْمَعُوا وَأَطِيعُوا وَإِنْ اسْتُعْمِلَ عَلَيْكُمْ عَبْدٌ حَبَشِيٌّ كَأَنَّ رَأْسَهُ زَبِيبَةٌ»[116]، وقول عمر بن الخطاب رضي الله عنه:" إن أدركني أجلي وأبو عبيدة حي استخلفته، وإن مات أبو عبيدة ؛أستخلف معاذ بن جبل "[117]، ومعاذ ليس من قريش.**وردّوا** على من

---

[109] الجويني، الإرشاد إلى قواعد الأدلة، تحقيق: محمد يوسف موسى-على عبد المنعم عبد الحميد، مكتبة الخانجي، مصر، ط1: 1369هـ، ص 427.

[110] محمد أبي زهرة تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية، دار الفكر العربي، القاهرة-مجلد واحد، 90/1.

[111] عباس محمود العقاد، الديمقراطية والاسلام لعباس محمود العقاد -دار المعارف –مصر –ط4، -ص69.

[112] محمد المبارك، نظام الحكم في الإسلام، ص71.

[113] د صلاح دبوس، الخليفة توليته وعزله، مؤسسة الثقافة الجامعية، مصر، ط1: 1988م، ص270.

[114] القهوجي، أنس: عزل الحاكم وتوليته، النسب القرشي، 216.

[115] صحيح البخاري، كتاب الأحكام، باب الأمراء من قريش2611/6720؛صحيح مسلم، كتاب الأحكام، باب الخلافة في قريش4809-3/6.

[116] صحيح البخاري، كتاب الاحكام، باب السمع والطاعة للإمام، 6723-235/6.

[117] مسند أحمد بن حنبل -108-201/1-تحقيق: العلامة أحمد شاكر، وقال: في سنده انقطاع، وقال ابن حجر: رجاله ثقات، فتح الباري119/13، وفي رواية: لو أدركني احد رجلين ثم جعلت هذا الامر إليه لوثقت به: سالم مولى أبي حذيفة، وابو عبيدة بن الجراح؛ابن حجر، الإصابة في تمييز الصحابة 219/9.

استدّل بقول أبي بكر الصديق رضي الله عنه في حادثة السقيفة:" إن العرب لاتدين إلا لهذا الحي من قريش "، أنّ هذا تعليل لطاعة العرب، فإذا تغير الحال تغير موضع الاختيار[118]، ومن الممكن اعتبار أحاديث والأخبار عن اشتراط النسب القرشي على سبيل الإخبار، وليس أمراً يجب امتثاله[119]، لقوله تعالى: ﴿ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ [الحجرات13/49]، فالإكرام بالتقوى وليس بالنسب، بل وردت أحاديث كثيرة تنهى عن التفاخر بالنسب، وعن العصبية الجاهلية، ومنها قوله صلى الله عليه وسلم: « أربع في أمتي لايتركوهن، الفخر بالأحساب، والطعن في الأنساب، والنياحة، والاستسقاء بالنجوم»[120]، وقوله صلى الله عليه وسلم: «إن الله أذهب عنكم غيبة الجاهلية، وفخرها بالآباء، الناس رجلان: مؤمن تقي، وفاجر شقي، أنتم بنو آدم وآدم من تراب»[121].

3. 2.الاعتراض الثاني: لفظ خليفة الله:

كان لقب السلطان العثماني سليم الأول: " خليفة الله في طول العرض وعرضها"[122]، وقد اخْتَلَفَ العلماء والفقهاء في جواز أن ينسب الخليفة لله ؛ فيقال: يَا خَلِيفَةَ اللَّهِ، على قولين؛ **الأول**: أنه خاص بآدم وداود عليهما السلام ولا يجوز لغيرهما لورود النص فيهما، لقوله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى في حق آدم: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً} [الْبَقَرَة2/ 30]، وَقَالَ تعالى: ﴿يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الأَرْضِ﴾ [ص38/ 26][123]، ويفسّق قَائِلَهُ، وَقَالُوا:(يُسْتَخْلَفُ مَنْ يَغِيبُ أَوْ يَمُوتُ وَاَللَّهُ لَا يَغِيبُ وَلَا يَمُوتُ، وَقَدْ قِيلَ لِأَبِي بَكْرٍ الصِّدِّيقِ رضي الله عنه يَا خَلِيفَةَ اللَّهِ، فَقَالَ: (لَسْتُ بِخَلِيفَةِ اللَّهِ وَلَكِنِّي خَلِيفَةُ رسول الله صلى الله عليه وسلم)[124].

---

[118] محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية 90/1.

[119] الدكتور صلاح دبوس، الخليفة توليته وعزله، ص 270.

[120] صحيح مسلم، كتاب الجنائز، باب النياحة، 934-644/2.

[121] سنن الترمذي، كتاب المناقب، باب فضل أهل الشام-735/5، وقال عنه أبو عيسى الترمذي: حسن غريب؛ سنن أبي داود 21/14.

[122] أحمد آق كوندوز، سعيدأوزتورك: الدولة العثمانية المجهولة، وقف البحوث العثمانية، 228. أرنولد، توماس، الخلافة، ترجمة: جميل معلى، دمشق1946، 76.الصلابي، علي:الدولة العثمانية، عوامل النهوض وأسباب السقوط ص 137.

[123] الفيومي: المصبح المنير، مادة: خ ل ف، 178/1.

[124] الماوردي، الأحكام السلطانية 24/1.المستدرك، 8432-510/4، وقال: صحيح على شرط الشيخين، وتابعه الذهبي في التلخيص.

وهو مذهب الجمهور [125]، لأن معنى الآية ليس عليه، وقد نهى أبو بكر عنه لما دعي به، وقال: (لست خليفة الله، ولكني خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم)[126]، ولأن الاستخلاف إنما هو في حق الغائب، وأما الحاضر فلا).[127]وَقَالَ رَجُلٌ لِعُمَرَ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ: يَا خَلِيفَةَ اللَّهِ، فَقَالَ: وَيْحَك لَقَدْ تَنَاوَلْتَ مُتَنَاوَلا بَعِيدًا إنَّ أُمِّي سَمَّتْنِي عُمَرَ، فَلَوْ دَعَوْتَنِي بِهَذَا الاسْمِ قَبِلْتُ، ثُمَّ كَبُرْتُ، فَتَكَنَّيْتُ أَبَا حَفْصٍ، فَلَوْ دَعَوْتَنِي بِهِ، قَبِلْتُ، ثُمَّ وَلِّيتُمُونِي أُمُورَكُمْ، فَسَمَّيْتُمُونِي أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ، فَلَوْ دَعَوْتَنِي بِذَلِكَ، كَفَاكَ)[128].

القول الثاني: أجازه بَعْضُهُمْ لِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ﴾ [الأنعام 6/ 165]، قياساً على أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى جَعَلَهُ خَلِيفَةً كَمَا جَعَلَهُ سُلْطَانًا وَقَدْ سُمِعَ سُلْطَانُ اللَّهِ وَجُنُودُ اللَّهِ وَحِزْبُ اللَّهِ وَخَيْلُ اللَّهِ وَالْإِضَافَةُ تَكُونُ بِأَدْنَى مُلَابَسَةٍ. وَعَدَمُ السَّمَاعِ لَا يَقْتَضِي عَدَمَ الِاطِّرَادِ مَعَ وُجُودِ الْقِيَاسِ وَلِأَنَّهُ نَكِرَةٌ تَدْخُلُهُ اللَّامُ لِلتَّعْرِيفِ فَيَدْخُلُهُ مَا يُعَاقِبُهَا وَهُوَ الْإِضَافَةُ كَسَائِرِ أَسْمَاءِ الْأَجْنَاسِ. وجاء في حديث المهدي:« فَإِذَا رَأَيْتُمُوهُ فَبَايِعُوهُ، وَلَوْ حَبْوًا عَلَى الثَّلْجِ فَإِنَّهُ خَلِيفَةُ اللَّهِ الْمَهْدِيُّ»[129].وقدر روى عن عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَعْفَرِ بْنِ أَبِي طَالِبٍ أنه قَالَ:"وَلِيَنَا أَبُو بَكْرٍ خَيْرُ خَلِيفَةِ اللَّهِ، أَرْحَمُهُ وَأَحْنَاهُ عَلَيْهِ"[130].أشار الحافظ المناوي إلى حكمة معنوية صوفية في إضافته إلى الله وهي؛وصوله لمقام الإنسان الكامل الذي تجلّى عن الرذائل وتحلّى بالفضائل ومحل الاجتهاد والفتوة بحيث لم يفته إلا مقام النبوة[131]. وقد ورد لفظ خليفة الله

---

[125] الخطيب الشربيني(977ه):مغني المحتاج، شروط الإمام الأعظم، 425/5؛زكر الأنصار(926ه):أسنى المطالب، تسمية الإمام، 111/4؛ ابن قيم الجوزية: زاد المعاد، فصل في ألفاظ كان صلى الله عليه وسلم يكره أن تقال، 434/2؛النووي:الأذكار، ألفاظ يكره استعمالها، ص 360، ابن الأزرق الغرناطي(896ه):بدائع السلك وطبائع الملك، في حقيقة الخلافة، 92/1.

[126] عن ابن أبي مليكة قال: قيل لأبي بكر: يا خليفة الله فقال: لست خليفة الله ولكني خليفة رسول الله، وأنا راض بذلك.أخرجه أحمد في المسند وابن سعد في الطبقات. االبرهان فوري، علاء الدين الهندي البرهان فوري (المتوفى: 975هـ):كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، تحقيق: بكري حياني - صفوة السقا، مؤسسة الرسالة، الطبعة: الطبعة الخامسة: 1401هـ/1981م، 14048-589/5.

[127] ابن خلدون:المقدمة 97/1.

[128] البغوي: أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء الشافعي (المتوفى: 516هـ):شرح السنة، تحقيق: شعيب الأرنؤوط-محمد زهير الشاويش، المكتب الإسلامي - دمشق، بيروت، الطبعة: الثانية، 1403هـ - 1983م، 75/15.

[129] مسند البزار، ثوبان، 4163-100/10؛ ابن ماجه:سنن ابن ماجه، باب خروج المهدي، 4084-1367/2.

[130] الشافعي، الأم، باب صفة الأئمة، 190/1

[131] الحافظ المناوي:فيض القدير شرح الجامع الصحيح، 648-363/1.

في الشعر والأدب في العصرين الأموي والعباسي دونما إنكار!ومما يروى لما توفي معاوية وجلس ابنه يزيد، دخل عليه عطاء بن أبي صيفي الثقفي، فقال: «يا أمير المؤمنين، أصبحت قد رزيت خليفة الله، واعطيت خلافة الله، وقد قضى معاوية نحبه، فغفر الله ذنبه » [132]، ويروى أن الخليفة الأموي هشاماً بن عبد الملك غضب على رجل من أشراف الناس، فشتمه فوبخه الرجل وقال له: أما تستحي أن تشتمني وأنت خليفة الله في أرضه؟ فأطرق هشام واستحى وقال:والله لا أعود لمثلها[133].وقال الأخطل وهو يمدح عبد الملك بن مروان في شعره: "خَلِيفَةِ اللهِ يُسْتَسْقَى بِهِ المَطَرُ"، وقال الشاعر بشار بن برد وهو يهجو يعقوب بن داود وزير الخليفة العباسي المهدي:"خَلِيفةَ اللهِ بينَ النايِ والعُودِ"[134]، وبالإمكان تتبع الكثير من الأشعار والروايات والقصص في كتب الأدب، وقد ذكر فيها لفظ"خليفة الله"[135]، واعتبر الأستاذ عبد القادر عودة رأي من لا يجيز أن يسمى البشر خلفاء الله غير صحيح، ولا يتفق مع النصوص الصريحة، وإذا كان الاستخلاف بالنسبة للبشر لا يكون إلا في حق غائب فإن الاستخلاف بالنسبة لله إنما هو حق حاضر شاهد لا يغيب[136].

3. 3.الاعتراض الثالث:قتل السلطان إخوته الذكور.

إن قتل الأخوة والإبناء من قبل السلاطين والحكام في سبيل الملك عادة متجذرة منذ الأزل، وبوجه خاص في أنظمة الحكم الملكيّة الوراثيّة، وتكاد لا تخلو امبراطورية أو مملكة على مر العصور من مثل هذه الحوادث[137]، وقد فتك عبد الملك بن مروان بابن عمه عمرو بن سعيد الاشدق واقتتال آخر الخلفاء الأمويين واغتيال الوليد بن يزيد بن عبدالملك، ومثل هذه الحوادث في الخلافة العباسية كثيرة أشهرها قتل المأمون لأخية الأمين، ثم اغتيال ابن

---

[132] الجاحظ: البيان والتبيين 133/2.

[133] أبو بكر الطرطوشي المالكي(520ه):سراج الملوك، ص83.

[134] ابن الطقطقي، محمد بن علي بن طباطبا(709ه):الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية، ص182.

[135] القلقشندي(821ه): صبح الأعشى، الكتب السلطانية، 259/8؛ النويري(733ه): نهاية الأرب في فنون العرب، 148/5، 97/22؛ابن عبد ربه(328ه):العقد الفريد، وفود الشعراء على عمر بن عبد العزيز339/1؛أبو العباس المبرد(285ه):الكامل، رثاء ليلى الأخيلية لعثمان بن عفان رضي الله عنه، 22/3؛ الجاحظ(255ه): التاج في أخلاق الملوك، ص84؛العسكري(395ه):الأوائل، أول من جمع العراقين، ص301.

[136] عبد القادر عودة:الإسلام وأوضاعنا السياسية، ص123.

[137] وليم جيمس ديورانت (ت:1981م): قصة الحضارة، ترجمة الدكتور زكي نجيب محمود، دار الجيل – بيروت، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم –تونس، 347/11.

المتوكل لأبيه بمساعدة بعض القادة واستيلاؤه على الحكم، ولم تخرج الدولة العثمانية عن هذا السَّنَن فقد سجل التاريخ الكثير من هذه الحوادث [138]، ولكن البارز فيها أمران؛الأمر الأول: أنها اصطبغت في معظمها بصبغة دينية تحت مسمى القتل سياسة أومصلحة ضد البغي والعصيان، حيث كان السلطان لايقدم على أي امر إلا بعد فتوى من شيخ الإسلام (المفتي) أو من ينوب عنه، والثاني: أن القتل لا يكون جزاء لفعل سابق كأن يقتل نتيجة خيانته أو محاولة الانقلاب على الحكم، ولكن هو ردّ فعل استباقي لفعل متوقع، أي أن العقوبة تكون قبل الجناية، بل مظنّة وقوعها، فيقتل الأخ وقد يكون صغيراً لم يبلغ الحلم خوفاً من أن ينقلب على أخيه الحاكم مستقبلاً، ولكن حسب الاستقراء التاريخي للدولة العثمانية؛ فإنّ كثيراً من الأخوة والأبناء كانوا بعد بلوغهم يتآمرون على السلطان ويتحالفون مع ألدّ أعدائه ضده، ولابد من تسجيل ملاحظة مهمة في هذا الصدد وهي أن معظم نساء السلاطين كنّ من غير المسلمات، وكان أغلبهن من البلغار أو الصرب أو الطليان أو الأرمن المسيحيات، وبعضهن كنّ يهوديات من روسيا، ولم يسلمن وبقين على دينهن، فكان الوزاع الديني ضعيفاً في الأبناء، وقد تُسهّل إحداهن لابنها الاتصال بأخواله من الروم أو غيرهم للتآمر معهم ضد أبيه السلطان، وربما كان هذا السبب الداعي لتبرير مثل هذه الفتاوي.وفيما يلي إيجاز بأهم هذه الحوادث التي يسجلها المؤرخون:

1- إعدام مراد الأول (1389-1360م) لأخيه محمود ثم لابنه صاووجي الذي قام بالتمرد على أبيه بعد الاتفاق مع أندرونيكوس ابن امبراطور الروم حنا باليوج عام 1383م .

2- إعدام بايزيد (يلديرم) بن مراد الأول (1389 – 1403) لأخيه يعقوب خنقاً بعد توليه الحكم مباشرة، خوفاً أو مظنة أن ينقلب عليه في المستقبل، ويقال أنه أول قتل في تاريخ الدولة من أجل السلطنة .

3- إعدام السلطان محمد جلبي لأخيه موسى جلبي لعصيانهما وتمرده عليه عام 1413م، في فترة نزاع بين الأخوة أبناء بايزيد يلدرم لكونه مات في السجن بعد أن هزمه تيمورلنك وأخذه أسيراً، والْمُتَّفق عَلَيْهِ بين المؤرخين عدم اعْتِبَار من نَازع السُّلْطَان مُحَمَّد جلبي فِي الْملك من اخوته وعده هُوَ خَامِس سلاطين الدولة الْعلية[139]، وتعتبر فترة حكمه فترة فتن داخلية وحروب فالإضافة إلى تمرد أخوته عليه عيسى وسليمان وموسى تمرد عليه قاضي

[138] المصدر نفسه، الحضارة العثمانية 115/26، اضمحلال السلاطين 147/30.

[139] محمد فريد بك(ت: 1383هـ): تاريخ الدولة العثمانية، تحقيق: إحسان حقي، دار النفائس، بيروت، ص 149.

عسكره بدر الدين السماوني، وانتحل مذهباً يدعو إلى الْمُسَاوَاة فِي الأديان والأموال والأمتعة استعان فِي نشر مذْهبه بشخص يدعى بيرقليجه مصطفى، وَآخر يُقَال ان اصله يَهُودِيّ واسْمه طورلاق كَمَال واشتهر امْرَهْ بِسُرْعَة وَكثر عدد تابعيه حَتَّى خيف على المملكة العثمانية من امتداد مذْهبه، فحاربه في عدة معارك حتى تمكن من قهره واخذه اسيراً ثمَّ قَتله عام1417م، وَكَانَ شنق رَئِيس هَذِه الْفِتْنَة بِنَاء على فَتْوَى افتى بهَا مَوْلَانَا سعيد اُحْدُ تلامذة التَّفْتَازَانِيّ وَهَذَا نَصهَا كَمَا جَاءَ فِي تَارِيخ همر من اتاكم وامركم جَمِيعًا على رجل يُرِيد ان يشق عصاكم وَيفرق جماعتكم فَاقْتُلُوهُ، ثم لم يهدأ بَال السُّلْطَان مُحَمَّد بعد انتصاره على بدر الدّين واشياعه حَتَّى تمرد عليه اخوه مصطفى الَّذِي لم يُوقف لَهُ على اثر بعد وَاقعَة انقره الَّتِي اسر فِيهَا والدهم السُّلْطَان بايزيد الاول وطالبه بِالْملكِ، لكنه لم يقو على مقاومة جنود اخيه السُّلْطَان مُحَمَّد فَدخل فِي مَدِينَة سلانيك وَكَانَت عَادَتْ إِلَى مملكة الرّوم بعد موت السُّلْطَان بايزيد واحتمى عِنْد حاكمها الْمعين من قبل ملك الرّوم فَطلب السُّلْطَان تَسْلِيمه فابى ملك الرّوم ذَلِك ووعده ان يحفظه وَلَا يُطلق سراحه مَا دَامَ السُّلْطَان على قيد الْحَيَاة فَقبل السُّلْطَان مُحَمَّد هَذَا الاقتراح ورتب لاخيه راتبا سنويا[140]، ثم مالبث مصطفى هذا أن شنق على يد ابن اخيه السلطان مراد خان الثاني الذي تولى الحكم بعد وفاة أبيه السلطان محمد جلبي عام 1421م، بعد أن هاجمه مصطفى مستعيناً بالروم ولكنه هزم وشنق .[141]

4- الفرية التي ينسبها بعض المؤرخين للسلطان محمد الثاني الفاتح (1451م-1481م) أن أول عمل قام به بعد تولي السلطنة أمْر بقتل اخ لَهُ رَضِيع اسْمه أحْمَد وكان عمره ستة أشهر[142]، وهو اخوه من زوجة ابيه خديجة خاتون (مارا الصربية) التي أرجعها لأبيها، ثم سن قانون قتل الأخوة في البند الخاص ضمن مجموعة القانون نامة والذي ينص على:" أي

[140] المصدر السابق151.الساعدي، ناصر هاشم: شريعة قتل الإخوان في نظام الحكم آل عثمان، مقال مجلة مركز بابل المحكمة، العدد الثان، كانون الأول 2011، الجامعة المستنصرية، كلية الآداب -قسم التاريخ، ص30.

[141] المصدران نفسهما 153، 31.

[142] تولى كبر هذه الفرية المستشرق ادوارد س كرسي في كتابه تاريخ العثمانيين الأتراك المطبوع باللغة الإنجليزية في لندن عام 1961م، ص53.وللأسف تلقفها أكثر المؤرخين المسلمين والعرب وصاروا يرددونها كالببغاوات دون تمحيص.

شخص يتولى السلطة من أولادي، فمن المناسب أن يقتل الأخوة من أجل نظام العالم، وأجازه أكثر العلماء فعملوا به ".[143]

5- قتل سليم الأول (1497م-1520م) شقيقيه كوركورد ومحمد اللذين تعاونا مع الصفويين.[144]

6- قتل سليمان القانوني (1520م- 1566م) لأبنائه خنقاً وذبح حفيده الرضيع [145].

7-محمد الثالث (1595م -1603م) أخرج تسع عشرة جثة لأشقائه الأمراءبعد أن تولّى السلطنة، وأمهم تنظر إلى توابيتهم[146].

8- أحمد خان الأول(1603م- 1617م) أبطل قانون قتل الأخوة واكتفى بحبس أخيه مصطفى الذي تولى السلطنة بعده.[147]

والمتتبع لتاريخ السلاطين فيما بعد يجد الكثير من الروايات التي تشير إلى تآمر قادة الإنكشارية في قتل السلاطين وقد يشترك في المؤامرة نساء القصر، وبعض هذه الروايات مكذوبة تأخذ قالب الاسطورة، ويبقى السؤال: هي يجيز الشرع للسلطان قتل أخوته الصغار أو الرضع بدعوى الخوف أوغلبة الظن على فسادهم وخيانتهم وتمردهم عندما يكبرون ؟

3. 3. 1. موقف علماء ذلك العصر من هذه المسألة:

لاحظ المدققون في التاريخ العثماني أن فتاوى "القتل سياسة " كانت غالباً تصدر غالباً من أشخاص كانوا يشغلون منصب شيخ الإسلام أو قاضي العسكر، من أمثال: الشيخ سعد الدين، وبوسطاجي زاده، ويحيى أفندي، وغيرهم، ثم بعد ذلك تصدّق من قبل السلطان قبل أن تنفذ، وعدّ العلامة مرعي الكرمي في كتابه قلائد العقيان هذا العمل من فضائل آل عثمان، ولم يسبقهم إليه أحد، وبرر لهم ذلك من باب ترجيح مصلحة على مفسدة مرجوحة، فأجاز

[143] جوزيف فون هامر: دولت عثماني تاريخي، ترجمة:محمد عطا، مطبعة سي ستانبول 1911م، ص213.نزار قازان:سلاطين بني عثمان بين قتال الأخوة وفتنة الإنكشارية، دار الفكر -بيروت، ط1: 1992م، ص 9.

[144] ينظر: مقال مجلة مركز بابل المحكمة -العدد الثاني-كانون الأول 2011: شريعة قتل الإخوان في نظام الحكم آل عثمان للدكتورة بشرى ناصر هاشم الساعدي، الجامعة المستنصرية، كلية الآداب، قسم التاريخ، ص36.

[145] المصدر ذاته 39، فريد بك: تاريخ الدولة العثمانية العلية 246.

[146]المصدران ذاتهما 41، 267.

[147] فريد بك: تاريخ الدولة العثمانية العلية 276.

لهم قتل أولادهم أو إخوانهم الذكور خوفاً من إثارة الفتن وفساد ملكهم، واختلاف الكلمة وشق العصا بين المسلمين، ولكن لايجوز القتل إلا إذا صار **الغلام مراهقاً (وليس رضيعاً)**مع القرائن الدالة على فساد حاله، لأنّه حينئذ صار مظنة الفساد والفتن، عملاً بالقرائن وشواهد الأحوال قبل أن يتسع الخرق ويعظم الخطب، ويشتد الندم والكرب، وقتل أمير صغير مراهق أولى وأرجح من قتل الالاف حين يكبر ويتمرد ويحدث قتالا في سبيل الملك[148]، وعلى العموم يمكن القول أن من أجاز مثل هذه الفتاوي هم بعض العلماء الذين يشغلون مناصب حكومية أو مقربين من السلطان، وكانوا يعتمدون في تخريجهم لمثل هذه الفتاوي على حق الإمام في تغليب المصلحة (المصالح المرسلة بتقدير الإمام) ودفع الذرائع، وقاعدة: يختار أهون الشرين[149]، وقد يستشهد البعض بقتل العبد الصالح (الخضر) للغلام بحضرة موسى عليه السلام، رغم أن موشى صاحب شريعة لمظنة أنّه سيفسد في الأرض ويهلك أبويه، في قوله تعالى: {لَقِيَا غُلَامًا فَقَتَلَهُ قَالَ أَقَتَلْتَ نَفْسًا زَكِيَّةً بِغَيْرِ نَفْسٍ لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا نُكْرًا (74) } [الكهف: 74][150].

3. 3. 2. نقض الفتوى.

أحكام ومقاصد الشريعة الإسلامية لا تقرّ أبداً مثل هذه الفتوى، ولا يجوز القتل بالظن، فلا يعقل أن يقتل السلطان أخوته أو أقاربه، أو أيّ رجل من المسلمين، لأنه يظن أنه سيخونه أو ينازعه مستقبلاً! ومن المعلوم أن الخلافة العثمانية حكمت بالشريعة الإسلامية حتى القرن التاسع عشر في عهد عهد السلطان "محمود الثاني" (1808-1839) حيث يُجمِعُ المؤرخون على أنَّ مؤسسات الدولة العثمانية منذ ذلك العهد بدأ استبدالها لتوافق النمط الأوروبي، ثم توسع ذلك في عهد السلاطين من بعده كعبد العزيز وعبد المجيد الملقب بالنظامي، ولكن قبل هذا العهد كانت جميع القوانين مستمدة من روح الشريعة، ووضع بنيتها القانونية فقهاء كبار من أمثال: ملا خسرو صاحب درر الحكام، وإبراهيم الحلبي صاحب ملتقى الأبحر، وغيرهما، وتعتمد المذهب الحنفي عموماً.وقانون حفظ الرعية أو حفظ العالم (القانون نامة) الذي أصدره محمد الفاتح سنة 1476م أي في السنوات الاخيرة لعهده، ليس قانوناً معارضاً للشريعة ومستبدلاً لها، وإنما يتعلق بتنظيم الدولة، والعبارة المشكلة فيه هي: "إذا تيسرت السلطنة لأي ولد من أولادي فيكون مناسبًا قتل إخوته في سبيل تأسيس نظام العالم".وقد

[148] الكرمي، مرعي: قلائد العقيان في فضائل آل عثمان 21، 22.

[149] أحمد آق كوندار، أ. سعيد أزتورك: الدولة العثمانية المجهولة، 139.

[150] تفسير أبو السعود 235/5

ذهب المدققون فيها إلى ثلاثة أراء: **الرأي الأول**: ينكر ورود مثل هذه المادة ابداً في قانون الفاتح، لأن هذه العبارة وردت في نسخة واحدة هي نسخة فيينا، النمسا، وهناك شبهات كثيرة تحوم حولها ترجح أنها مزيفة، وفي الأصل لاتوجد نسخة أصلية جامعة للقوانين، وربما تكون هذه العبارة ناتجة عن تحريف، فالنص الاصلي هو:(الموت سيكون مصير كل من يعلن العصيان المسلح ضد السلطان، ويتعاون مع أعداء الإسلام ضد المسلمين، حتى لو كان من أولادي)، وحرفه المرجفون والمستشرقون إلى العبارة السابقة، وعلى رأس من يتبني هذا الرأي الخبير القانوني " همت بركي".**الرأي الثاني:** إن هذه المادة لم تكتب في عهد الفاتح وإنما صيغت فيما بعده، بعد أن تسربت القوانين الوضعية للخلافة العثمانية.وعلى رأس من زعم ذلك المستشرق (كونكراد يلكار).**الرأي الثالث**:إثبات هذه المادة لقانون حفظ النظام لمحمد الفاتح مع تحليلها شرعياً، وتكيفها فقهياً، واعتبارها من أحكام قتل المصلحة أو السياسة الشرعية للإمام.

نعم أجاز الفقهاء للسلطان أن يقتل الباغي عليه والمتمرد ولو كان أخوه أو ولده، ولكن ذلك بعد قيامه بالفعل، وقد مر معنا قتال علي رضي الله عنه مع خيار الصحابة كطلحة والزبير ومعاوية رضي الله عنهم، والمستند الشرعي عند أهل السنة قوله صلى الله عليه وسلم: « إِذَا بُويِعَ لِخَلِيفَتَيْنِ فَاقْتُلُوا الآخَرَ مِنْهُمَا»[151]، وأمّا سنّ قانون مع إضفاء صبغة شرعية له تجيز للسلطان قتل إخوته بالظن أوخوفاً من التنازع على الملك أو التمرد عليه ومنازعته ؛فهذه من البدع المنكرات! لأنّ اليقين لا يزول به، وقد قال تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَب بَّعْضُكُم بَعْضًا﴾[الحجرات: 12]، وقال عز وجل قبلها: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾ [الحجرات: 6] التبين والتثبت واستقصاء الأمر، من تحري الشهود العدول، ومعرفة البينة، من الضوابط الشرعية للحكم في القتل، وتفصيلها وبيانها مبسوط في كتب الفقه، وكم من دماء في التاريخ قد أريقت لأبرياء؟ وكم من نكبات على المسلمين حدثت نتيجة لمثل هذه الفتاوى التي تفتح للسلاطين والملوك باباً واسعاً لإرضاء أكبر شهوة لديهم ؛ وهي شهوة الملك ؟ وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم: «فَإِنَّ دِمَاءَكُمْ، وَأَمْوَالَكُمْ، وَأَعْرَاضَكُمْ، بَيْنَكُمْ حَرَامٌ، كَحُرْمَةِ يَوْمِكُمْ هَذَا، فِي شَهْرِكُمْ هَذَا، فِي بَلَدِكُمْ هَذَا، لِيُبَلِّغِ الشَّاهِدُ الغَائِبَ، فَإِنَّ الشَّاهِدَ عَسَى أَنْ يُبَلِّغَ مَنْ هُوَ أَوْعَى لَهُ مِنْهُ»[152]، ولا يعقل أن نجد مفتياً عدلاً تقياً

151 صحيح مسلم، كتاب الإمارة، اب إذا بويع لخليفتين4905-23/6

152 صحيح البخاري، كتاب العلم، باب قول النبي رب مبلغ، 67-24/1.

يخشى الله، يجيز قتل الرضيع مظنة أن يكبر وينازع الملك، ومحمد الفاتح كان حوله مشايخ وعلماء أجلاء كأحمد بن إسماعيل الكوراني (أبو حنيفة زمانه)، ومحمد جلبي زاده، ومولى إياش الغوراني، وسراج الدين الحلبي، وما نقل عن حادثة قتل أخيه الرضيع مكذوبة، حيث ذكر الوشاة أن محمد الفاتح أرسل قائداً له (على بك) إلى حمام النساء، حين كانت مربية الرضيع تقوم بغسله، فاقتحم الحمام وأمسك بالطفل الرضيع وغطسه تحت الماء حتى مات مخنوقاً، فهل يعقل ذلك ؟ كيف يقتحم غريب أجنبي حمام نساء السلاطين وكان بإمكانه إرسال جارية مثلاً ؟ وهل يعقل لمحمد الفاتح التقي الذي فتح القسطنطينة ومدحه النبي صلى الله عليه وسلم بنعم الأمير أن يفعل ذلك؟ والحقيقة كما يقول المؤرخون المنصفون[153]: أن المربية المرضعة كانت تغسل الرضيع وانشغلت عنه هنيهات فوقع في الحوض ومات مختنقاً، وصادف بعد الحادثة بأيام أن ارتكب أحد الضباط ويدعى علي بك جريمة استحق عليها الإعدام فأعدمه السلطان .وأرجف المرجفون وزعم الحاقدون أنّ الفاتح أعدمه بعد أن أمره بقتل الرضيع للتخلص من أثار الجريمة.و **الخلاصة:** إن تشريع قانون، أو وجود فتاوى تجيز للسلطان عند توليه قتل إخوته صغاراً كانوا أم كباراً بدعوى المحافظة على النظام، ودرءاً لمفسدة الخيانة واختلال الأمن والتعاون مع الاعداء الظنية في المستقبل؛ غير جائز ومخالفة للشرع ولايمكن تكييفها إن كانت قد حصلت فعلاً، مع الأخذ بعين الاعتبار أنه هناك شبهة قوية بأن هذه الفتاوى مدسوسة على الإسلام، ولم تصدر من أي عالم وإنما كان السلاطين يتصرفون وفق أهوائهم دون الرجوع للشريعة، وفي مسألة قتل الفاتح لأخيه الرضيع: فليس هناك توثيق تاريخي صحيح لهذا الخبر، والراجح أنه مكذوب أو محرف. والادلة على ذلك:

1- شكك في صحتها كثير من المؤرخين، حتى الأجانب منهم الغير مسلمين، مثل المؤرخ الروماني "Cantemir" الذي ذكر بأن السلطان "مراد الثاني" والد السلطان "محمد الفاتح" عندما توفى كان كل أبناءه الذكور قد توفوا عدا الأمير "محمد"، ومن ضمنهم الأمير "أحمد" الذي كان واليًا على "آماصيا".، وفي هذه الحالة تنتفي صحة هذا الادعاء بأن الأمير أحمد قُتل وهو طفل رضيع.

2- هناك بعض المصادر التاريخية التي تؤيد وقوع هذه الحادثة، ولكنها تَذكُر أن قاتل الأمير "أحمد" هو شخص يُدعى "أفرانوس زاده علي بك" وأن السلطان الفاتح أعدمه بعد ذلك.

[153] إسماعيل حامي دنشمند: موسوعة التاريخ الإسلامي ص 178.

3- تذكر بعض المصادر بأن المربية التي كانت موكل إليها أمر العناية بالطفل الرضيع "أحمد"، انشغلت لبعض شأنها بينما كانت تغسله؛ فوقع في حوض الماء .. فمات مختنقا غرقا قبل أن تتداركه الأيدي التي امتدت لإنقاذه بعد فوات الأوان.

4- هناك بعض المصادر التاريخية التي تذكر أن السلطان "مراد الثاني" والد السلطان "الفاتح" أنجب من زوجته "خديجة خاتون" أميرًا اسمه "أحمد"، وانه قُتل بعد فترة قصيرة من ارتقاء "الفاتح" العرش، بيد أنه لا توجد تفاصيل حول هذا القتل، كالتفاصيل الموجودة في قتل إعدام الأمراء الآخرين، كما لم يُعرف بالضبط كم كان عمره عندما قُتل، عدا إشارة من المستشرق الألماني "فرانتس بابنگر" الذي قال بأن عمره كان ستة أشهر.

5-كانت الظروف التي اعتلى فيها السلطان الفاتح العرش ظروفًا شديدة الاضطراب في عمر الدولة خاصة بعد وفاة والده السلطان "مراد الثاني" كما أن المؤرخين البيزنطيين والموالين لهم كارهي "الفاتح" اعتادوا الهجوم على السلطان بشدة وإلصاق أكاذيب حوله، فهم كثيرو الادعاءات الكاذبة.[154]

3. 4.الاعتراض الرابع:عدم ذهاب السلاطين للحج.

ليس الحج أم عدمه القصد والهدف من هذا الاعتراض، وإنّما بيان أن السلاطين كانوا مستهترين بالدين وبشعائره، وبعضهم يلمز إلى غاية خبيثة أخرى، وهي أنهم كانوا في ظاهرهم مسلمين ولكن باطنهم لم يزل متمسّكاً بدين آبائهم الوثني وقوانينه[155].

وقد رد الكثيرون على هذا الاعتراض من أوجه؛ الوجه الأول:إن بني عثمان دينهم الإسلام، ومذهبهم هو المذهب الحنفي وهو من أكبر وأوسع مذاهب أهل السنة[156]، كانوا يعظمون شعائر الدين الإسلامي الحنيف، وكانوا يعظمون شعائر الدين كإقامة الصلوات، ويهتمون بالحج والحجاج ومظاهره، وليس أدلّ على ذلك من انتشار مصطلحات رحلة الحج في العالم الإسلامي في عهدهم، كأمير الحج، ومحمل الحج والصرة الاميرية، وتعني هدايا

---

[154] أحمد آق گوندوز، سعيد أوزتورك: الدولة العثمانية المجهولة ص138، 268.

155تلّقف بعض الباحثين العرب هذه الدعاوي ويصاروا يرددونها على مواقع التاصول الاجتماعي الحديثة كاليوتيوب والتويتر والمجلات الإلكتونية، وأشهر هؤلاء الباحث د سلطان الأصقة المتخصص في تاريخ الدولة العثمانية.https://www.okaz.com.sa/investigation/na/1715091

https://www.youtube.com/watch?v=PmlkDlj92sg

[156] أوزتونا، يلماز: تاريخ الدولة العثمانية، ترجمة: عدنتن محمود سالم، منشورات مؤسسة فيصل للتمويل، إستانبول 1990، ص461.

السلطان للحجيج[157].الوجه الثاني: أن فرض الحج يتعلق بظروف الشخص، وقد تسقط الفريضة لعذر شرعي، و السلاطين العثمانيين كانوا معذورين بسبب انشغالهم بالجهاد، وبعد المسافة وطول المدة فقد يستغرق أربعة أشهر في الذهاب ومثلها في العودة، فتكون المدة كاملة ثماني أشهر، وهي مدة طويلة لا يستطيع السلطان أن يغيب فيها عن العاصمة ومركز الحكم مع حدوث الاضطرابات والفتن، وقد أخذ أكثرهم من علمائهم فتوى بعدم وجوب الحج في حقهم، وأجازوا الإنابة فيمن يحجّ عنهم، وكان بعض السلاطين ينيب أكثر من مئة شخص للحج عنه[158].والوجه الثالث أن هناك مصادر تاريخية تورد حج بعض السلاطين في السرّ ولم يعلنوا عن حجهم لدواعي أمنية[159]، بالإضافة أن كثيراً من الخلفاء في الدولة الأموية والعباسية والأيوبية لم يحجوا بسبب الأعذار نفسها[160]. وبذلك يندفع هذا الاعتراض.

4. شروط الخلافة في الأمويين والعباسيين

مادمنا نناقش شروط الخلافة ومدى تحققها في الدولة العثمانية فمن الإنصاف أن نتناقش الأمر ذاته في الدولة الإسلامية السابقة لها، ويحق لنا التساؤل: هل تحققت الخلافة بمفهومها وشرائطها وصفات خلفائها كاملة في العصر الأموي والعباسي؟ وإذا استعرضنا التاريخ الإسلامي نجد فرقاً شاسعاً وبوناً كبيراً بين النظرية والتطبيق، أي بين مايجب أن تكون عليه الخلافة والحكم نظرياً من حيث المفهوم وبين الواقع التطبيقي العملي، بل إن جمهور العلماء يجمع على **إنه لم يتم التطبيق العملي لشروط الخلافة كاملاً كما أراده الله ورسوله إلا في مرحلة الخلافة الراشدة**، رغم تعدد دول الخلافة والخلفاء في العهدين الأموي والعباسي، فهناك الكثير من الأحكام التي طرأت على شرائط الخلافة أو صفات الخليفة فيهما، ومنها: توريث الحكم[161]، وبيعة المتغلّب مع انعدام الشورى162، والبيعة لأكثر من خليفة في وقت

---

157 يوسف جاغلار، صالح كولن: المحمل الشريف ورحلته إلى الحرمين الشريفين، ترجمة: د حازم منتصر، أحمد كمال، دار النيل، القاهرة، 2015م، ص9، 195، 251.

158 أحمد آق گوندوز، سعيد أوزتورك: الدولة العثمانية المجهولة291.

159 يلماز، عمر فاروق: السلطان عبد الحميد المفترى عليه، ترجمة طارق عبد الجليل السيد، 161.

160 الكرمي: قلائد العقيان 164.

161 وأول توريث للحكم في الإسلام كان في بيعة معاوية رضي الله عنه ليزيد من بعده، بن الأثير الجزري:الكامل في التاريخ، سنة ست وخمسين للهجرة، 97/3 ومابعدها، ابن كثير:البداية والنهاية79/8 ومابعدها، الطبري:تاريخ الطبري301/5.الذهبي: تاريخ الإسلام، 87/4.

162 ينظر: مبايعة عبد الله بن عمر لعبد الملك بن مروان بعد تغلبه على ابن الزبير.صحيح البخاري، كتاب الأحكام، كيف يبايع الإمام، 7203-77/9.

واحد163، وتعدد الحلفاء في العصر الواحد، وقد حكى لنا التاريخ تعدد الخلفاء والسلاطين منذ العصر العباسي164، فقد أعلن الأمويين الخلافة بالأندلس بعد دخول صقر قريش عبد الرحمن الداخل الأندلس وتوحيدها، وبذلك صار في العالم الإسلامي خليفتان، خليفة عباسي في المشرق، وخليفة أموي في الأندلس أقصى الغرب الإسلامي، وقد تكيّف الفقهاء مع تعدد الخلفاء وأجازوه165، وعدّوا ولاة الأمر فيها من الخلفاء، لأن مفسدة فقدان الخلافة وزوال حكمها أشد من وجودها مع اختلال في الشروط أو الأركان، وما لا يدرك كله لا يترك جلّه[166].

5. خاتمة البحث:

يمكننا ختاماً القول: إن الشروط والصفات الأصلية للخلافة لم تنطبق أو تطبّق فعلياً إلا في مرحلة الخلفاء الراشدين، وفي العصر الأموي والعباسي كان هناك خلل وأحكام طارئة على الخلافة وشرائطها وصفات الخليفة، ومع ذلك تكيّف الفقهاء مع الأحكام الطارئة، وبالتالي يسري الأمر على السلطين العثمانيين، ونعتبرهم خلفاء ولو تخرّمت بعض الشروط لنفس الاعتبارات الفقهية، ويجب ملاحظة أنّ العثمانيين لم يتجهوا للبلاد العربية والإسلامية (العراق والشام)، إلّا بعد ان طعن الصفويون الشيعة الذي ملكوا أكثر خراسان وايران في ظهرهم وخاصرتهم وتحالفوا مع أعدائهم، وحاربوا أهل السنة وأجبروهم على التشيع ولا شكّ أن الخلافة تبدأ منذ عهد السلطان سليم، بتنازل آخر الخلفاء العباسيين عن الخلافة له، فأصبح كل سلطان عثماني منذ ذلك التاريخ خليفة للمسلمين، وقد فرض السلطان سليم

163 ينظر: موقف سعيد بن المسيب من ذلك. الحافظ الذهبي، سير أعلام النبلاء، تحقيق:شعيب أرناؤوط ونعيم عرقسوسي، دار الرسالة، بيروت، ط1: 1405هـ-1984م، -88 سعيد بن المسيب-230/4 ؛ أبو العباس أحمد بن خلكان، وفيات الأعيان، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1994م، 377/7.

164 الأصل أن لايكون في العصر الواحد إلا خليفة واحد، لقوله صلى الله عليه وسلم:(إِذَا بُويِعَ لِخَلِيفَتَيْنِ فَاقْتُلُوا الآخَرَ مِنْهُمَا).صحيح مسلم، 4905-23/6. الشهرستاني:الملل والنحل114. ابن عساكر، تاريخ دمشق، عبد الرحمن الداخل449/35.

165 النووي، روضة الطالبين، أحكام الإمامة-267/7.الأنصاري، زكريا: أسنى المطالب 110/4. الرافعي:العزيز 76/11. ابن حزم، الفصل في الملل73/4، الإيجي، المواقف714/3. عبد القادر عودة: الإسلام وأوضاعنا السياسية، وحدة الإمامة، ص 333. الموسوعة الفقهية الكويتية226/6. الزحيلي، د وهبة:الفقه الإسلامي وأدلته، هل يشترط وحدة السلطة، 6339/8.القهوجي، أنس: عزل الحاكم، وجود أكثرمن إمام في وقت واحد 283.

166 الزركشي: المنثور في القواعد ١٨٣/٣.

بجهاده ودفاعه عن المسلمين وفتوحاته، وكان أسلافه العثمانين قد كسبوا مكانة عظيمةفي قلوب المسلمين بعد انتصاراتهم في أوربا وأسيا وإيقافهم المد الصليبي والصفوي والمغولي، وبعد انتصاره على السلطان المملوكي ودخوله مصر، صار مقصداً للمستضعفين المسلمين الذين يتطلعون لنصرته ومساعدته بعد تكالب الأعداء على الإسلام وأهله[167]، ويمكننا القول إن تتويج العثمانيين بالخلافة كان واقعاً تاريخياً، ومطلباً جماهيرياً شعبياً؛فرضه جهادهم وإخلاصهم في خدمة الإسلام والمسلمين، وانتقال الخلافة للعثمانيين كان لضرورة ونتيجة لأمر واقع فرضته الظروف وما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن[168]، وقد ارتضى المسلمون خلافة العثمانيين بل استدعوهم إليهم وكان العثمانيون في الاناضول يجاهدون الأوربيين، وذلك بعد تفشي الجور والظلم، ثم إنهم حققوا أهم شروط الخلافة، وهما: **الكفاية** حيث توفر للسلطان العدد الكافي من القوة والتأييد من المسلمين، **والنجدة** فأنجدوا المستضعفين من المسلمين في مشارق الأرض ومغاربها، وخاضوا حروباً هائلة، وبذلوا تضحيات كبيرة دفاعاً عن الإسلام وأهله[169]، بالإضافة لإسلامهم وتقواهم وحرصهم في تطبيق أحكام الإسلام.

والاعتراضات عليهم في تسميتهم خلفاء تدخل في مجملها ضمن القاعدة الفقهية: **لاينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان**[170]، وكما تكيّف الفقه الإسلامي مع بعض الأحكام الطارئة التي أجازت البيعة بالاستيلاء والغلبة والقهر وتوريث الخلافة؛فكذلك تكيّف مع هذه الأحكام الطارئة في عصرهم طبقاً للضوابط الفقهية المعتبرة، ويجب اعتبار **الخلافة العثمانية خلافة إسلامية، وسلاطينها بعد السلطان سليم خلفاء**.والله أعلم.

Kaynakça

Adlan, Atiyah. *Al-Nazariyah al-'ammah li-nizam al-hukm fi al-Islam*. Mısır: Dar al-Yusr, 2011.

Al Kahwaji, Anas. *Kavlu's-sahabi ve hucciyyetu'l-ameli bihi (Sahabiler'nin ifadesi ve islami)*. Şam: Daru'n-Nevadir, 2012.

Al Kahwaji, Anas. *Azlü'-lüHakim ve Tevliyetuhu fi'l-fikhi'l-İslami*. Şam: Daru'l-Muktebes, 2018.

[167] الصلابي:الدولة العثمانية، عوامل النهوض وأسباب السقوط 137.

[168] حديث موقوف عن ابن مسعود، مسند الإمام أحمد1/379-3600، والخطيب البغدادي في كتابه الفقيه والمتفقه 1 / 166-167، و الطيالسي في مسنده33.

[169] لمعرفة أهمية هذين الشرطين: الغزالي، فضائح الباطنية، شروط الخليفة، الكفاية والنجدة، ص.187.

[170] أحمد الزرقا، شرح القواعد الفقهية، تحقيق: مصطفى الزرقا، دار القلم-دمشق، ط1: 1409هـ - 1989م، القاعدة39-1/227.

Cüveyni, İmamu'l-Harameyn Abdü'l-Melik b. Abdullah b. Yusuf el-Cüveyni Ebu'l-Meali. *Ğıyasü'l-Ümemi ve'l-Tiyasü'l-Zalem*. thk. Dr. Abdu'l-Azim El-Dibi. Riyad: Mektebetü İmamü'l-Harameyn, 1401/1981.

Ebû Dâvûd. *es-Sünen*. thk. Muhammed Nasır el-Din el-Arnavuti. Riyad: Kütüphane Saad Al-Rashed, 1417/1996.

Ebu'l Hasan el-Eşari. *Makalatü'l-İslamiyyinu İhtilafen li Muslin*. thk. Ali b. İsmail. Beyrut: Daru İhyai el-Türasen li Arabi, 1980.

Ebu'l-Yahya el-Firae. *Ahkamen li Sultaniyyetü*. thk. Muhammed Hamid el-Fiki. Mısır: Mustafa Elbabiyen el-Halebi el-Kalkaşendi, 1938.

Cevherî, İsma'il b. Ḥammâd. *Ees-Ṣıhah Tacü'l-Lüğa ve Ṣıḥaḥu'l-'Arabiyye*. thk. Ahmed 'Abdulğafur 'Attar. Beyrut: Daru'l-'Ilm li'l-Melâyîn,19871.

Gazzâlî, Muhammed b. Muhammed. *Feḍâ'iḥu'l-Bâṭıniyye*. Beyrut: Abdurrahman Bedevî, 1383/1964.

Adudüddin el-Îcî. *El-Mevakıf*. thk. Abdurrahman Amir. Beyrut: Daru'l-Cil, 1997.

Amadi, Seyfüddin. *El-İḥkâm fi uṣûli'l-aḥkâm*. thk.Şeyh Abdul Razzaq el-Afifi. Riyad: Dar Al-Samai'i, 1424/2003.

Bayhaki. *es-Sunan'ü-l kubra*. Riyad: Daru'l Reşhid, 1425/2004.

Buhari. *el-Câmiu's-sahîh*. thk. Dr. Mustafa Al-Buga. Şam: Dar Beşair, 2. Basım, 1413/1993.

Ensari, Şeyhü'l-İslam Zekeriyya. *Esna el-Metalibu Şerhi Ravdu'l-Talib*. thk. Muhammed Temir. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-Alemiyye, 1422/2001.

Gazali, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Mustasfa*. Şam: Dâru'l-Fikr, ts.

Hın, Mustafa Said. *Eseru'l-ihtilaf fi'l-gavaidü'l-usuliyye*. Beyrut: Dâru'r-Risâle, 2.Basım, 1424/2003.

İsfahanî, er-Ragib. *Mufredat Garibu'l-Kur'an*. thk. Safwan Daoudi. Şam: Dâru'l-Kalem, 3.Basım, 1423/2002.

Karafî, Şehâbeddin. *el Furuk*. Mekke ve Riyad: Merkez Mustafa el-Bâz, 2.Basım, 1418/1997.

Makdisi, Ebu Şama. *Muhtasar el Muamel*. thk. Salahuddin Makobol Ahmed. Kuveyt: İslami Uyanış Merkezi, 1403/1983.

Mevsûatü'l-Fıkhiyye. Küvey:Vakıflar ve Din İşleri Bakanlığı, 2.Basım, 1427/2006.

Raysuni, D. Ahmed. *el-Külliyetü'l-Esasiyyetü li'l-Şeriati'l-İslamiyyeti*. Kuveyt: Silsiletü Ravafid, Vizaratü'l-Evkaf, 24.basım, 2009.

Şerbini, Hatib. *el-İkna fi Hal Elfaz Ebi Şucaa*. Beyrut Daru'l-Fikr, ts.

Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb. es-Sünenü'l-Kübrâ. thk. Hassan Shalabi. Beyrut: Vakfu'r-Risâle, 1421/2001.

Samaani, Ebu El-Muzaffar. *Kavatiu'l-Edille*. thk. Muhammed Hassan Muhammed, Hassan İsmail. Beyrut: Mektebetü'l-Safii, 1418/1999.

Subki, Taceddin. *Rafu elhajeb en İbn-el Haceb*. thk. Ali Moawad, Adel Abdul-Mukeem. Beyrut: Daru'd-Dünya, 1419/1999.

Şâtıbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ *El-Muvafakat*. thk. Abdullah Darras. Beyrut: Dar Al-Maarefa, 5. Basım, 1422/2015.

Şîrâzî, Ebû İshâk. *el-Luma*. thk. Muhyiddin Mesto, Yusuf Badavi. Şam: Dar İbn Katheer, 3.Basım, 1423/2002.

Tahâvî, Ebû Ca'fer. *Şerhu Meanil Asar*. thk. Mohammed Zuhri Najjar. Beyrut: Daru'l-Kutubü'l-İlmiyye, 1399/1979.

Zerkeşi, Muhammed Bin Bahader. *el-Bahru'l-muhit*. thk. Muhammed Tamer. Beyrut: Daru'l-kutubu'l-Alami, 1421/2000.

Fahreddin er-Râzî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ömer. *Mefâtîhu'l-ğayb (et-Tefsîrü'l-kebîr).* Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-'Arabî, 3. Basım, 1420.

Fahreddin er-Râzî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ömer. e*l-Mahsûl*. thk. Taha Jaber Al-Alwani. Beyrut: Mektebel-Vakfiyye, 3. Basım, 1418/1997.

Heykel, Muahhmed hayir. *el-cihad ve'l-kital fi's'siyaseti'ş-şerîyye.* Beyrut: Dâru'l-Beyarik, 1996.

İbn Abdilbarr. *Camiu beyani'l-ilim*. thk. Ebu Abdurrahman Fawaz Ahmad Zmorli. Riyad: Dar İbn Hazm, 1424/2017.

İbn Ebi Şeybe. *el-Musannef*. thk. Mohammed Awama. Beyrut; Dar Cordoba, 2.Basım, 1427/2006.

İbn Hacer, el-Askalani. *Fetu'l-Bari Serh-i Sahih-i Buhari*. thk. Fouad Abdel-Baqi, Mısır: Dar Egypt, ts.

İbn Hazm, Endulusî. *El ehkam fi usul elahkam*. Thk. Ahmed Shaker. Beyrut: Dar Afaq, ts.

İbn Kayyim al-Cevziyye. *Ilam el muvakkeiin en Rabi'l-Alemin*. thk. Beşir Uyun. Şam: Dar Al Bayan, 1421/2001.

İbn Teymiyye. *Mecmüu fetava*. nşr. Muhammed Reşâd Sâlim. Kahire: 1389/1969, 1984; Cidde 1405/1984; Riyad: Dar Al-Fadila, 1422 /2001

Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs. *el-Ümm*. Kahire: Mektebetü'l-Şa'bi, 1968.

Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. *el-Cami li-Ahkami'l-Kuran*, thk. Hişam Semir el-Buhari. Riyad: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.

Kutub, Seyyid. *Me'âlim fi't-ṭarîḳ*. Beyrut: 1408/1988.

Kutub, Seyyid. *Fi Zilali'l-Kuran*. Dımaşk-Beyrut: Daru'l-Fikr, 1978.

Maverdi, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *el-Ahkamü'l-Sultaniyyetü*, thk. Ahmed Mübarek el-Bağdadi. Kuveyt: Mektebetü Daru İbn Kuteybe,1989.

Maverdi, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *el-Haviye*. thk. Ali Muud-Adil Abdu'l-Mevcud. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-Alemiyye, 1994.

Müslim, b. Haccâc el-Kuşeyrî. *Sahih-i Müslim*. Riyad: Dar Bint Efkar, 1419.

Reşid Rıza, Muhammed. *Tefsiru'l-Menar*. Mısır: Maktbaatü'l-Menar, 1980.

Senhürı, Abdürrezzâk Ahmed. *Fıḳhü'l-ḫilâfe ve teṭavvürühâ*. Kahire: Dâru'r-Risâle, 1989.

Şankıti, Allame Muhammed Emin. *Edvau'l-Beyan*. Beyrut: Daru'l-Fikr,1415/1995.

Taberi, Ebû Ca'fer Muhammed İbn Cerir. *Camiu'l-Beyan*. thk. Mahmud Şakir. Kahire: Mektebü İbn Teymiyye, 1960.

Taftâzânî, Sadettin. *Şerḥu'l-Maḳāṣıd*. nşr. Abdurrahman Umeyre. Beyrut: 1409/1989.

Udeh, Abdülkadir. *İslam ve Siyasi Durumumuz*. Beyrut: Dâru'r-Risâle,1967.

Umarī, Akram Ḍiyā'. Asru'l-hilâfeti'r-reşîde. Riyad: Darul-oubaykan, 2014.

Veliyullah el-Dehlevi. *Hüccetüllahi el-Beliğa*. Kahire: Daru'l-Türas, 1355/1936.

Zuhayli, Vehbe. *İslam Fıkhı Ansiklopedisi*. Şam: Darul fikr, 2004.

Said Öztürk Ahmed Akgündüz. Bilinmeyen Osmanlı. İstanbul:Osav,2000y.

Zeynüddîn Mer'î b. Yûsuf b. Ebî Bekr b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kermî. *Ḳalâʾidü'l-ʿiḳyân fî feżâʾili (mülûki) âli ʿOṯmân*. thk. İbrahim faur, Ürdün , Ürdün üniversitesi,2009..

Mohamed Farid Bey. Osmanlı Devleti Tarihi, Kahire: Daru'l-Nafays1981.

İbn Haldûn,. Muḳaddimetü İbn Ḫaldûn .(nşr. Ali Abdülvâhid Vâfî), Kahire 1401.

İbnü'l-Esîr . el-Kâmil. nşr. Abdülkādir Ahmed Tuleymât), Bağdad-Kahire 1382/1963.

Öztuna, Yılmaz. *Osmanlı Devleti Tarihi*. thk. Mehmud, elansari. İstanbul: M. Fısel,1988.

Universal Journal of Theology

e-ISSN: 1304-6535
Cilt/Volume: 5, Sayı/Issue: 1, Yıl/Year: 2020 (Haziran/June)

MODERN DÖNEM SÜNNİ VE ŞİÎ KAYNAKLARDA MUT'A NİKÂHI TARTIŞMASI -İBN AŞÛR VE TABÂTABÂÎ ÖRNEĞİ-

The Discussion of Mutah Marriage in Modern Period Sunni And Shi'ite Sources -İbn Ashur and Tabatabai Sample-

Mansur YAYLA
Arş. Gör. Dr., Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı
Res. Assist. PhD., Erzincan Binali Yıldırım University, Faculty of Theology, Department of Tafsir, Erzincan/Turkey

mansuryayla@hotmail.com
http://orcid.org/0000-0001-6888-6184

Makale Bilgisi – Article Information
Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article
Geliş Tarihi/Date Received: 22/03/2019
Kabul Tarihi/Date Accepted: 02/06/2020
Yayın Tarihi/Date Published: 15/06/2020

Atıf/Citation: Yayla, Mansur. "Modern Dönem Sünni ve Şiî Kaynaklarda Mut'a Nikâhı Tartışması -İbn Aşûr Ve Tabâtabâî Örneği-". *Universal Journal of Theology* 5/1 (2020): 77-119.

Modern Dönem Sünni ve Şiî Kaynaklarda Mut'a Nikâhı Tartışması -İbn Aşûr ve Tabâtabâî Örneği-

Öz

Mut'a nikâhının, cahiliyye döneminden İslâm'a intikal etmiş bir evlilik çeşidi olduğu hususunda İslâm uleması arasında nerdeyse ittifak vardır. Ancak bu evliliğin İslâm'ın tasarrufu ile kazandığı nihai hükmün ne olduğu konusunda Sünnî ve Şiî uleması arasında ihtilaf bulunmaktadır. Sünnî kaynaklara göre mut'a nikâhı İslâm'ın ilk dönemlerinde uygulanmış olmasına rağmen daha sonra Hz. Peygamber tarafından kıyamet gününe kadar yasaklanmıştır. Şiî İmâmiye kaynaklarında ise bu nikâh türünün Hz. Peygamber tarafından hiçbir zaman yasaklanmadığı hatta süresiz evlilikle eş değer olduğu kabilinden yoğun bilgiler yer almaktadır. Bu çalışmada öncelikle mut'a nikâhının her iki gelenekteki hükmünün dayanakları incelenmektedir. Bu bağlamda son dönemde Sünnî ve Şiî düşünceyi temsil eden müfessirlerden İbn Âşûr ile Tabâtabâî'nin konu hakkındaki görüşleri incelenerek ortaya koydukları deliller sıhhat açısından tahlil edilmektedir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla İbn Âşûr'dan önce -Sahâbe dönemini istisna ederek- mut'a nikâhının zaruret hallerinde bile caiz olduğunu ifade eden bir Sünnî âlim bulunmamaktadır. Ancak İbn Âşûr, bu nikâhın, savaş, gurbet, yolculuk gibi zaruret hallerinde caiz olduğu görüşünü savunmaktadır. Böylece Sünnî-Şiî uleması arasında bir problem olan Mut'a nikâhı, İbn Âşûr'un söz konusu yaklaşımıyla birlikte Sünnî ulema içerisinde de bir tartışma konusuna dönüşmektedir. İmâmiyye'nin muteber kaynaklarında Mut'a nikâhının yasaklandığına hatta zina ile eşdeğer olduğuna dair pek çok sahih rivayet bulunmaktadır. Ancak bu rivayetler, inançlarıyla bağdaşmadığından Şiî uleması tarafından çoğunlukla görmezden gelinmiştir. Tabâtabâî de bu rivayetler hakkında sessiz kalmayı tercih ederken Sünnî kaynaklarda geçen mut'a nikâhının yasaklandığına dair onlarca rivayeti ise çürütmeye çalışmaktadır. Diğer Şiî ulemadan farklı olarak Tabâtabâî, mut'a nikâhının, günümüz şartlarında zina başta olmak üzere birçok gayri meşru cinsel birlikteliklerin önüne geçilmesi açısından bulunmaz bir alternatif ve lütuf olduğunu savunmaktadır.
Anaktar Kelimeler: Sünnî, Şiî, İbn Âşûr, Tabâtabâî, Mut'a nikâhı.

The Discussion of Mutah Marriage in Modern Period Sunni and Shi'ite Sources -İbn Ashur And Tabatabai Sample-

Abstract

There is agreement among Islamic scholars on that Mutah marriage is a type of marriage that passed from the days of ignorance (jahiliyyah) to Islam. However, there is disagreement between Sunni and Shi'ite scholars about what the final state of this type of marriage is after the ruling of Islam. According to Sunni sources, although the Mutah marriage was practiced in the early periods of Islam, it has been prohibited by the Prophet till doomsday. Whereas, in Shi'ite Imamiyyah sources, there are intensive information stating that this type of marriage was never prohibited by the Prophet and conversely it is considered to be equal with the indefinite marriage. In this study, primarily, the foundations of the Mutah marriage's provision in both traditions are analyzed. Within this context, the opinions of Ibn Ashur and Tabatabai, who are mufassirs representing Sunni and Shi'ite beliefs in the recent period, about the research subject are examined, and the evidence they put forward are analyzed in terms of validity. As far as we have determined, before Ibn Ashur –except for the times of the Companion- there are no Sunni scholars who stated that Mutah marriage is licit, even at the states of necessity. However, Ibn Ashur supports the opinion that Mutah marriage is licit at states of necessity such as war, absence from home, travels. In this way, Mutah marriage, which was a problem between Sunni-Shi'ite scholars, turns into a matter of debate among Sunni scholars as well, with that approach by Ibn Ashur. There are numerous valid reports in the reliable sources of Imamiyyah stating that Mutah marriage is prohibited, and is even considered equal with adultery. However, these reports are mostly ignored by the Shi'ite scholars as they do not comply with their belief. Tabatabai, however, kept quiet about these reports and besides he tried to confute tens of reports from Sunni sources about the prohibition of Mutah marriage. Differently from other Shi'ite scholars, Tabatabai advocates the

opinion that in today's conditions, Mutah marriage is an unequaled alternative and grace in order to stop a lot of out-of-wedlock sexual intercourses, adultery being in the first place.
Keywords: Sunni, Shi'ite, Ibn Ashur, Tabatabai, Mutah marriage.

1. Sünnî ve Şiî Ulemasının Mut'a Nikâhı Algısı

Arap dilinde mastar-isim konumunda olan *mut'a* kelimesi "*menfaat, faydalanma, eğlenme, zevk alma, kâr elde etme*"[1] gibi anlamlarda kullanılmaktadır. Mut'a nikâhı en-Nikâhü'l-müeccel,[2] en-Nikâhü'l-münkatı',[3] en-Nikâhü'l-müvakkat[4] gibi isimlerle de ifade edilmektedir. Fıkıh terminolojisinde ise nikâh kelimesiyle izafe olunduğunda, erkekle kadının belirli bir süre üzerinde ve belirli bir maddi menfaat karşılığında yaptıkları geçici evlilik anlamını taşır.[5] Mut'a nikâhında, süre sınırlılığı, kadından cinsel yönden faydalanma, cinsel ilişki nedeniyle zevk alma ve kadının maddi menfaat elde etmesi gibi durumların söz konusu olması, kelimenin lügavî ve ıstılahî anlamı arasındaki münasebeti ortaya koymaktadır.

Mut'anın cahiliye döneminden tevarüs eden bir gelenek olduğu hususunda Sünnî âlimlerin mutabık kaldığı görülürken İmamiyye Şîa'sının uleması kendi arasında bir uzlaşma sağlayamamıştır.[6] Şii âlimlerin bir kısmı, mut'a nikâhının İslam kültürüne geçişini cahiliye dönemi ile ilişkilendirirken diğer kısım ise mut'anın Kur'an ile meşru kılındığını ve Hz. Peygamber'in de bu uygulamaya müsaade ettiğini aktarmaktadır[7]

Mut'a nikâhının, İslâmın ilk yıllarında Hz. Peygamber'in onayı doğrultusunda uygulandığına dair İslam fırkaları arasında neredeyse ittifak vardır.

---

*Bu makale Mansur YAYLA'nın, *İbn Âşûr ve Tabâtabâî'nin Bazı Tefsir Problemleri ile İlgili Görüşlerinin Mukayesesi* başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

[1] Ebû Nasr İsmâîl b. Hemmâd el-Cevherî el-Fârâbî, *es-Sihâh Tâcü'l-Lüğa ve Sihâhü'l-'Arabiyye*, 4. Baskı, thk. Ahmed Abdulğafûr 'Atâr, (Beyrût: Dârü'l-'İlm, 1407/1987), 3: 1282; Ebû Hilâl el-'Askerî, el-Hasan b. Sehl b. Saîd b. Yahyâ b. Mihrân, *Mu'cemü'l-Fürûki'l-Lüğa*, 1. Baskı, thk: Beytullâh Beyât, (Kum: Müessetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1412), 518.

[2] Abdüsselâm et-Termânînî, *ez-Zevâcü 'inde'l-'Arab fi'l-Câhiliyye ve'l-İslâm*, (Küveyt: 'Âlemü'l-Ma'rife, 1998), 41.

[3] Muhammed Cevâd Muğniyye, *et-Tefsîrü'l-Kâşif*, 4. Baskı, (Beyrût: Dârü'l-Envâr,), 2: 295-300; Hümeynî, Rûhullâh el-Müsevî, *Tahrîrü'l-Vesîle*, 1. Baskı, (Dımaşk: Sefâratü'l-Cumhuriyyeti'l-İslâmiyye, 1998/1418), 2: 262.

[4] Mûsa el-Müsevî, *eş-Şîa ve't-Tashîh es-Sirâ' beyne'ş-Şîa ve't-Teşeyyü'*, (y.y. 1408/1988), 108.

[5] İbn Kudâme, Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed, *el-Muğnî*, 3. Baskı, thk: Abdullâh b. Abdilmühsin et-Türkî, (Riyâd: Dârü 'Âlemi'l-Kütüb, 1417/1997), 10: 46.

[6] Şehlâ Hâirî, *el-Mut'a: ez-Zevâcü'l-Müekkat 'İnde'ş-Şia Hâletü İran 1978-1982*, 7. Baskı, trc: Fâdî Hammûd, (Beyrût: Şirketü'l-Matbû'ât, 1996), 81.

[7] Cevâd Muğniyye, *et-Tefsîrü'l-Kâşif*, 2: 295-300.

Nitekim Sünnî-Şiî mezheplerinin muteber kaynakları da mut'a nikâhının Hz. Peygamberin izni ile uygulandığını açık bir şekilde ortaya koymaktadır.

Mut'anın Hz. Peygamberin izni ile uygulandığı hususunda Buhârî'nin *es-Sahih*'inde Abbullâh b. Mesud'dan şöyle bir rivayet nakledilmektedir:

> "Resûlullâh (s.a.s)'le birlikte gazveye çıkmıştık. Yanımızda kadınlarımız yoktu. Resûlullâh (s.a.s)'e husyelerimizi burduralım dedik. Bizi ondan nehyetti ve elbise karşılığında kadınlarla belirli bir süreye kadar evlenmemize izin verdi. Sonra 'Ey İnsanlar! Allah'ın helal kıldığı temiz şeyleri haram kılmayınız ve haddi aşmayınız. Doğrusu Allah, haddi aşan kimseleri sevmez' diyerek. Maide,87. âyetini okudu."[8]

Müslim'in *es-Sahih*'inde Câbir İbn Abdullâh ve Seleme İbn Akvâ'dan şöyle bir rivayet nakledilmektedir:

> "Biz gazilerin arasındaydık, Resûlullâh'ın elçisi geldi ve Allah Resûlü size kadınlarla mut'a nikâhı yapıp izdivaç etmeniz için izin verdi, diye ilan etti. Bununla geçici biz zaman için yapılan mut'a nikâhını kastediyordu." [9]

İmamiyye Şia'sının muteber gördüğü Kütüb-i erbaadan *Fürû'ü'l-Kâfî* ile *Tehzîbü'l- Ahkâm*'da geçen bir rivayet şu şekildedir:

> "Mut'ayı Kur'ân indirmiş, Allah Resûlü'nün sünneti böyle cereyan etmiştir."[10]

Ancak izinden sonra mut'a nikâhının yine Hz. Peygamber tarafından yasaklanıp yasaklanmadığı konusunda İslam âlemi iki kısma ayrılmıştır. Sünnî,[11] Zeydî,[12] İsmâilî,[13] Mu'tezilî[14] âlimlerinin oluşturduğu çoğunluğa göre mut'a nikâhı, bizzat Hz. Peygamber tarafından yasaklanmıştır.

Bu konuda Sünnîlerin kaynaklarında bir hayli rivayet vardır. Ancak burada sadece Buhâri ve Müslim rivayetlerinden birer tane örnek vermekle yetineceğiz. Buhârî'nin rivayeti şu şekildedir:

---

[8] Buhârî, Nikâh, 11.

[9] Müslim, Nikâh, 13.

[10] Küleynî, Muhammed b. Yakûb, *Fürû'ü'l-Kâfî*, 1. Baskı, (Beyrût: Menşûrâtü'l-Fecr, 1428/2007), 5: 271; Tûsî, Ebû Cafer Muhammed b. el-Hasan b. Alî, *Tehzîbü'l-Ahkâm fî Şerhi'l-Mukni'a li'ş-Şeyh el-Müfîd Ridvânüllâhi 'Aleyh*, thk: es-Seyyid Hasan el-Musevî, (Tahrân: Dârü'l-Kütübi'l-İslâmiyye, 1390), 7 :251.

[11] Buhârî, "Nikâh", 32; Müslim, "Nikâh", 24.

[12] Bkz: Zeyd b. Alî b. el-Hüseyin İbn Alî b. Ebî Tâlib, *Müsnedü'l-İmâm Zeyd*, (Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1981), 271; Şevkâni, Muhammed b. Alî b. Muhammed, *Fethü'l-Kadîr el-Câmi'ü Beyne Fenneyi'r-Rivâye ve'd-Dirâye min 'İlmi't-Tefsîr*, thk: Seyyit İbrâhîm, (Kâhire: Dârü'l-Hâdîs, 1427/2008), 1: 601.

[13] Bkz: Kâdî Ebû Hanîfe en-Nu'mân b. Muhammed et-Temîmî, *De'âimü'l-İslâm*, 1. Baskı, thk: Âsif b. Alî, (Beyrût: Dârü'l-Edvâ', 1411/1991), 2: 228-229.

[14] Bkz: Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: 488.

> "Ali b. Ebî Tâlip, İbn Abbâs'ın mut'a nikâhı hakkında gevşek davrandığını duydu. Bunun üzerine ona: Yavaş ol ey İbn Abbâs! Muhakkak ki Hayber günü Allah Resûlü (s.a.s), mut'ayı ve evcil eşeklerin etinin yenilmesini yasakladı."[15]

Müslim'in rivayeti ise şu şekildedir: "*Resûlullâh mut'a nikâhını yasakladı.*"[16]

Şia'nın İmâmiye koluna göre ise mut'a nikâhı, Hz. Peygamber tarafından izin verildikten sonra bir daha yasaklanmamıştır.[17] İmâmiye'ye göre yasaklanma durumu, tamamen Hz. Ömer tarafından keyfi bir şekilde gerçekleştirilmiştir.[18] Şiiler, Hz. Ömer'e isnad ettikleri bir rivayeti delil göstererek Hz. Peygamber'in mut'a ya izin verdiğini ancak Hz. Ömer'in keyfi olarak mut'ayı yasakladığını aktarmaktadır.[19] O rivayet ise şöyledir:

> "Hz. Peygamber döneminde yapılmasında sakınca bulunmayan iki mut'a vardı. Ancak ben onları yasaklıyorum ve yapanları da cezalandıracağım. Biri mut'a nikâhı diğeri de hac mut'ası (Temettu' haccı)dır."[20]

1.1 Bir Tefsir Problemi Olarak Mut'a Nikâhı

Mut'a nikâhının meşruiyeti tartışması daha çok "فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا تَرَاضَيْتُمْ بِهِ مِنْ بَعْدِ الْفَرِيضَةِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا" *O halde onlardan yararlanmanıza karşılık, anlaştığınız ücretlerini bir hak olarak onlara verin. Mehir kesildikten sonra karşılıklı anlaşmak suretiyle kesilenden az veya çok vermenizde bir günah yoktur. Allah bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir.*" (Nisa, 24.) ayetinin bir bölümü üzerinde olmuştur.

Bu ayetin, mut'a nikâhı ile ilişkili olup olmadığına dair müfessirler kendi aralarında bir ittifak sağlayamamıştır. Caferî müfessirlerin ise bu ayetin mut'a nikâhına delalet ettiği hususunda fikir birliği içerisinde oldukları görülmektedir. Ancak hem Sünnî müfessirler içerisinde hem de Sünnîlerle Şîa'nın İmamiye koluna mensup müfessirler arasında bu ayetin tefsiri üzerinde bir ittifaktan söz etmek neredeyse imkânsız görünmektedir. Sünnî müfessirlerin bir kısmına göre ayet, mut'a nikâhına delâlet etmekle birlikte daha sonra başka

---

[15] Buhârî, "Nikâh", 32.

[16] Müslim, "Nikâh", 24.

[17] Şeyh Sadûk, Ebû Cafer Muhammed b. Alî b. el-Hüseyn İbn Bâbeveyh el-Kummî, *Kitâbü'l-Hidâye fi'l-Üsûl ve'l-Fürû'*, 3. Baskı, (Kum: Müessesetü'l-İmâmi'l-Hâdî, 1432/2011), 146.

[18] Bkz: Tevfîk el-Fekîkî, *el-Mut'a ve Eserühâ fi'l-İslâhi'l-İ'ctimâ'î*, 3. Baskı, thk: Hişâm Şerîf Hemdar, (Beyrût: Dârü'l-E'dvâ', 1409/1989), 41-59.

[19] Şerîf el-Murtezâ Alî b. el-Hüseyin, *Tefsîrü'ş-Şerîf el-Murtezâ el-Müsemmâ bi Nefâ'isi't-Te'vîl*, 1. Baskı, thk: Müctebî Ahmed el-Musevî, (Beyrût: Menşûrâtü Müesseseti'l-'E'lemî, 2010), 2: 65; Hümeyni, Rûhullâh, *Keşfü'l-Esrâr*, 3. Baskı, trc: Muhammed el-Bindârî, (Ürdün: Dârü 'Ammâr, 1988), 124.

[20] Ebû Nadr Saîd b. Ebî 'Arûbe, *el-Menâsik li İbn Ebî 'Urûbe*, 1. Baskı, thk: Âmir Hasan Sabrî, (Beyrût: Dârü'l-Beşâ'iri'l-İslâmiyye, 1412/2000), 82.

ayetlerle ya da hadislerle nesh edilmiştir. Diğer bir kısmına göre ayet, daimi nikâh hakkında inmiştir, mut'a nikâhı ile herhangi bir ilgisi bulunmamaktadır.[21]

Sünnî müfessirlerden bazıları, " **والذين هم لفروجهم حافظون إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم فإنهم غير ملومين** "Onlar ırzlarını korurlar. Ancak eşleri, yahut ellerinin sahip olduğu (cariyeler) hariç. Onlarla ilişkilerinden dolayı kınanmazlar." (Mü'minûn 5-6) ayetlerinin, mut'a nikâhı ile ilişkilendirilen Nisâ. 24. ayetini nesh ettiğini belirtmişlerdir.[22] Fakat bu yaklaşım makul görünmemektedir. Çünkü neshi savunanların da belirttiği gibi nesh eden ayetin nesh edilen ayetten sonra inmiş olması gerekir. Burada ise tam tersi söz konusudur. Nesh ettiği ileri sürülen ayet (Mü'minûn 5-6) Mekkî, mensûh olduğu iddia edilen ayet (Nisâ 24) ise Medenidir.[23]

Hadisin ayeti nesh etmesi meselesi ise ihtilaflı bir konudur. Özellikle ilk dönem İslam âlimlerinden bazıları, ayetin hadis ile nesh edilmesini kabul etmekte ve bu konuda birçok örnek göstermektedirler. Bu âlimlere göre mut'a ayetiyle alakalı olduğu iddia edilen Nisâ 24 ayetini şu hadisler nesh etmiştir:[24] "*Allah Resûlü (s.a.s), Hayber günü mut'a nikâhının yapılmasını ve evcil eşeklerin etinin yenilmesini yasakladı.*"[25] "*Ey İnsanlar! Şüphesiz ki ben kadınlarla Mut'a nikâhı yapmanız hususunda size izin vermiştim. Fakat Allah, mut'a nikâhını kıyamet gününe kadar haram kılmıştır. Dolayısıyla kimin yanında mut'a nikâhlı bir kadın varsa onu hemen bıraksın. Ayrıca bu kadınlara verdiğiniz mehirlerden hiçbir şeyi geri almayınız.*"[26]

Sünnî âlimler, Nisa 24. ayetinin mut'a nikâhı ile ilişkilendirilmesi hususunda mutabakat sağlayamamışlarsa da bu nikâhın bizzat Hz. Peygamber tarafından yasaklandığı hususunda ortak kanaat taşımaktadırlar. Caferî âlimler

[21] Bkz: İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, 2: 52-54; Tantâvî, İbrahim Kâfi Dönmez, "Mut'a", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 2006) 32: 174.

[22] Sıddîk Hasan Hân el-Kannevcî, *Fethü'l-Beyân fî Mekâsidi'l-Kur'ân*, thk: Abdullâh b. İbrâhîm, (Beyrût: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1412/1992), 3: 82.

[23] Bkz: İbn Atiyye, Kâdî Ebû Muhammed Abdülhak, *el-Muharrarü'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz*, 1. Baskı, thk: Abdüsselâm Abdüşşâfî, (Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1422/ 2001), 36.

[24] Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn el-Hüsrevcirdî, *Delâ'ilü'n-Nübüvve ve Ma'rifetü Ahvâli Sâhibi'ş-Şerîa*, 1. Baskı, (Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, t.y.), 5: 90.

[25] Buhârî, "Nikâh", 32.

[26] Müslim, "Nikâh" 21.

ise söz konusu ayetin mut'a nikâhı hakkında indiğini şiddetli bir şekilde savunmakla birlikte daha sonra bu ayetin başka bir ayet veya herhangi bir hadisle de nesh edilmediğine inanmaktadırlar.[27]

Mut'a nikâhının bir tefsir problemine dönüşmesinin asıl nedeni Nisa. 24. ayetinde geçen "**استمتعتم**"/"*istemte'tüm*" ifadesinin farklı anlamlarda tefsir edilmesidir. "**اسْتمتَاع**" "*İstimtâ'*" kök-isimden türeyen "**استمتعتم**"/"*istemte'tüm*" ifadesi, lugatte faydalanma, tat alma, eğlenme gibi anlamlarda kullanılmaktadır.[28] Sünnî müfessirlerin çoğu, İbn Abbâs, Mücahid ve Hasan Basrî'den gelen rivayetlere[29] dayanarak ifadeyi sözlük manasına hamledip, "**دَخَلْتُمْ**" "ilişkiye girdiniz" anlamından kinaye olan "yararlanma" anlamında ele almaktadırlar. Ayeti de "*o halde kadınlardan yararlanmanıza (nikâhlanmanıza) karşılık, kesilen mehirlerini bir hak olarak onlara verin.*" (Nisâ 24) şeklinde tefsir etmektedirler.[30]

Diğer taraftan İbn Abbas, Mücahid ve Hasan Basrî'nin, "**فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ**" ayetini "**هو النكاح**" "*ondan (ayetten) kasıt (geçici değil) daimi nikâhtır*" şeklinde tefsir ettiğine dair rivayetlerin sayısı bir hayli fazladır. Bu rivayetlere dayanarak birçok Sünnî müfessir, söz konusu ayetin daimi nikâha delâlet ettiğini belirtmiştir.[31]

Caferi müfessirler ise "**استمتعتم**"/"*istemte'tüm*" ifadesinin, sözlük anlamına hamledilmesini doğru bulmamaktadırlar. Onlara göre söz konusu ayetin indiği zamana bakıldığında, kadına nispet edilen "**اسْتمتَاع**" "*İstimtâ'*" ifadesi, mut'a nikâhı anlamında kullanılmıştır. Ayette geçen "**استمتعتم**"/"*istemte'tüm*" ifadesi de kadına nispet edildiğine göre mut'a nikâhı anlamında kullanılmıştır.[32] Ayrıca Sahâbe ve Tabiûndan Abdullâh İbn Mes'ûd, İbn Abbâs, Übey b.

---

[27] Bkz: Hillî, Cemâlüddîn Ebû Mansûr el-Hasan b. Yûsuf b. Mutahhar, *Tehrîrü'l-Ahkâmi'ş-Şer'iyye 'alâ Mezhebi'l-İmâmiyye*, 1. Baskı, thk: İbrâhîm el-Behâdirî, (Kum: Müessesetü'l-İmâm es-Sâdık, 1420), 3: 520; Nâsır Mekârim eş-Şirâzî, *el-Emsel fî Tefsîri Kitâbillâhi'l-Münezzel*, 1. Baskı, (Kum: Medresetü'l-İmâm Alî b. Ebî Tâlib, 1426), 3: 90.

[28] *Lisânü'l-'Arab*, 4128; *Tacü'l-'Arûs*, 22: 186.

[29] Bkz. Semerkandî, Ebû'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed, *Bahrü'l-'Ulûm*, 1. Baskı, thk: Alî Muhammed Mü'avvid, (Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1413/1993), 1: 346.

[30] Cassâs, Ebûbekir Ahmed b. Alî er-Râzî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 4. Baskı, thk: Abdüsselâm Muhammed Alî Şâhîn, (Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1434/2013), 2: 184.

[31] Semerkandî, *Bahrü'l-'Ulûm*, 1: 346.

[32] Tabersî, Ebû Alî el-Fadl b. el-Hasan, *Tefsîrü Cevâmi'ü'l-Câmi'*, 2. Baskı, (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1423), 388-389; Şerîf el-Mürtezâ, Alî b. el-Hüseyin el-

Ka'b ve Sa'id b. Cübeyr gibi şahsiyetler[33] ayeti şu şekilde okumuşlardır: "**فما استمتعتم به منهن إلى أجل مسمى فآتوهن أجورهن**" "*kadınlarla belirli bir süreye kadar mut'a nikâhı yaptığınızda kararlaştırdığınız ücretlerini farz olarak onlara verin*." Bu şahsiyetlerin, Kur'ân'daki mevcut ayete, "**إلى أجل مسمى**" "belirli süreye kadar" ifadesini ekleyerek okumuş olmaları, Caferilere göre söz konusu ayetin delaletinin mut'a nikâhı olduğunu göstermektedir.[34] Böylece Caferî müfessirler ayeti şu şekilde tefsir etmektedirler: "*O halde kadınlarla mut'a nikâhı yaptığınızda, ücretlerini farz olarak onlara verin*" (Nisâ 24.)[35]

Sünnî kaynaklarda da İbn Mes'ûd, İbn Abbâs, Übey b. K'ab ve Sa'id b. Cübeyr'in Nisa 24. ayetinde geçen söz konusu cümleye "**إلى أجل مسمى**" ifadesini ekleyerek okuduklarına dair rivayetler vardır. Fakat bu okunuş şekli, hem Ehl-i Sünnet hem de Şiî müfessirler tarafından şaz kıraat olarak kabul edilmekte ve şaz kıraat çeşitlerinden Hz. Osman mushafına uymayan ve Arap diline uygun düşmeyen kıraatler içerisine girmektedir. Hz. Osman mushafına uymayan ve Arap diline uygun düşmeyen şaz kıraatlerin kesin delil olamayacağı konusunda ise ittifak vardır.[36]

2. İbn Âşûr'a Göre Bir Tefsir Problemi Olarak Mut'a Nikâhı

İlk dönem tefsirlerinden itibaren ihtilaf konusu olmaya başlayan mut'a nikâhının, hemen hemen her asırda tartışılan bir mesele olarak güncelliğini koruduğu görülmektedir. Modern dönemde de ihtilaf konusu olmaktan çıkmayan mut'a nikâhı, daha çok Sünnî-Caferî müfessirler arasında tartışılan bir probleme dönüşmüştür. Görebildiğimiz kadarıyla bu konuda, Sünnî müfessirler kendilerinden önceki seleflerinin, Caferî müfessirler de kendilerinden önceki seleflerinin çizgisini takip etmiştir. Bir başka ifadeyle Mut'a nikâhının Hz. Peygamber tarafından yasaklandığına dair Sünnî müfessirler arasında bir ihtilaf bulunmadığı gibi, yasaklanmadığına dair de Caferî müfessirler ara-

Musevî, *el-İntisâr*, 1. Baskı, (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1415), 270; Abdülkadir Çuhacıoğlu, *Kitap ve Sünnet Işığında Mut'a Nikâhı*, 2. Baskı, (İstanbul: Kevser, 2012), 33.

[33] Bkz: Mâverdî, Ebû'l-Hasan Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî, *en-Nükke ve'l-'Uyûn*, 3. Bakı, thk: es-Seyyîd Abdülmaksûd, (Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1433/2012), 1: 471; Mehmet Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, (İstanbul: İsam Yayınları, 2011), 288-291.

[34] Hûî, es-Seyyid Ebû'l-Kâsim el-Mûsevî, *el-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, 8. Baskı, (İrân: Dârü Envâri'l-Hüdâ, 1401/1981), 315.

[35] Tabersî, Ebû Alî el-Fadl b. el-Hasan, *Mecme'ü'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, 1. Baskı, (Beyrût: Dârü'l-'Ulûm, 1427/2006), 3: 50-52.

[36] Mâverdî, *en-Nükke*, 1: 471; Tabâtabâî, *el-Mizân*, 3-4: 507.

sında bir ihtilaf bulunmamaktadır. Ancak İbn Âşûr'un, Sünnî olmasına rağmen bu konuda Sünnî müfessirlerin çizgisini takip ettiğini belirtmek oldukça güçtür. İbn Âşûr, görebildiğimiz kadarıyla mut'a meselesinde Sünnî müfessirlerden farklı düşünen ilk müfessirlerdendir.

İbn Âşûr'un mut'a nikâhına iki farklı yaklaşımı bulunmaktadır. Hem fakih hem de müfessir olan İbn Âşûr, İslam hukuku üzerine yazdığı *Makâsidü'ş-Şerî'ati'l-İslâmiyye* adlı eserinde mut'a nikâhını şiddetli bir şekilde reddederken daha sonra yazdığı *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* adlı eserinde mut'a nikâhının meşruiyyetini savunmaktadır.

İbn Âşûr Makasidü'ş-Şerî'a'da mut'a nikâhının niçin yasaklanması gerektiğine dair şunları ifade etmektedir:

> "Nikâh akdine herhangi bir süre konması, zaman tayin edilmesi bu akdi kira akitlerine benzetir ve her iki eşin iç dünyalarından mümkün olduğu sürece birbirleriyle birlikte yaşamaları şeklinde beliren mukaddes manayı söker atar. Böylece çiftler, ancak belirlenen vakte kadar sürdürülmesine yardım edecek şeyleri ister. Çünkü geçici olup bir süre tespit edilen şey, insana belirlenen vaktin girmesinin beklenilmesini fısıldar ve bu vaktin bitiminde onun yerini tutacak şeyin hazırlanılması için tedbir almaya sevk eder. Bu durumda kadınlar, başka erkeklere vaatte bulunup onlarla hâlihazır evliliğin bitiminde evleneceklerine dair umut verirler ve el altından araştırmada bulunurlar veya nasıl olsa beraberlikleri biteceğinden kocalarının mallarını aşırmaya çalışırlar. Tabiî, bunda da sarsılmalar ve fikri rahatsızlıklar olacak, eşlerden her biri diğerine karşı samimi bir sevgi ortaya koymaktan uzak olacaktır. Şüphesiz bu da, daha önce belirttiğimiz gibi koruma altına alma esasının zayıflamasına sebep olacaktır. Bu yüzdendir ki, mut'a nikâhına İslâm'ın ilk yıllarında ruhsat verilmiş, sonra Hayber gününde bu hüküm yürürlükten kaldırılmıştır."[37]

Yukarıdaki görüşlerinden de anlaşıldığı gibi İbn Âşûr, mut'a nikâhının, İslâm'ın ilk yıllarında serbest olmasına rağmen daha sonra yasaklanmasının hukuki gerekçelerini, daimi nikâhla evliliğin temel değerleri haline gelen bir takım esasların, bu geçici nikâhla zedelenebileceğine dayandırmaktadır. Müellif, evliliğin temel ilkeleri olan saygı ve sevgi gibi değerlerin, geçici evlilikle birlikte ortadan kalkacağını ifade etmektedir. Bu görüşü cumhura da nispet ederken, cumhurun mut'a nikâhının geçersiz olduğuna dair ittifak ettiği görüşünü şöyle dile getirmektedir:

> "Bu yüzdendir ki âlimlerimiz, mut'a nikâhının batıl oluşunda ve feshedileceğinde görüş birliği içindedirler. Âlimlerden şâz olarak çıkıp da bu nikâha cevaz verenler de olmuştur. Bunlara göre bu nikâh mutlak olarak caizdir ki, bu görüş Şiîlere nispet edilmiştir. Bir diğer görüşe göre de, sadece sefer zaruretinde mut'a nikâhı caizdir. Bu nikâha cevaz veren kişi, sanki zinaya düşme korkusundan, iki zarardan daha hafif olanı işleme ilkesinden hareket ediyor

[37] İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir, *Makâsidü'ş-Şerî'ati'l-İslâmiyye*, 2. Baskı, thk: Muhammed et-Tâhir el-Meysâvî, (Beyrût: Dârü Lübnân, 1432/2011), 352.

gibidir. Mut'a nikâhının caiz olduğu görüşü, yaygın şekilde İbn Abbâs'a nispet ediliyor."[38]

Yukarıdaki bilgilerden de anlaşıldığı üzere İbn Âşûr, hukuk meselesi olarak mut'a nikâhının yasaklanmasının altında yatan hikmetleri bir dizi makul gerekçeler üzerinden izah etmekte ve bu nikâha olan yaklaşımında Sünnî fakihleriyle aynı şekilde düşünmektedir. Ancak tefsirinde söz konusu gerekçeleri yok saymakta hatta mut'a nikâhının zaruret halinde caiz olduğunu ispat etmeye çalışmaktadır.[39] Daha da önemlisi İbn Âşûr, Sünnî müfessirlerin, Hz. Peygamber tarafından yasaklandığına dair ittifak ettikleri mut'a nikâhının cevazına yönelik ruhsat hükmünün halen yürürlükte olduğunu düşünmektedir. Mut'a nikâhının Hz. Peygamber tarafından iki defa izin verilip yasaklandığını hatırlatan İbn Âşûr, bu nikâhın zaruret dışında yasaklanmış olması, cevazına yönelik ruhsat hükmünün yürürlükten kaldırıldığı anlamını doğurmadığını belirtmektedir. Ona göre mut'a nikâhına, zaruretten dolayı izin verilmiştir. Zaruretin ortadan kalkmış olması doğal olarak yasak hükmünü doğurmuştur. Zaruretin oluşması durumunda ise bu nikâha yönelik ruhsat hükmünün tekrar devreye girmesi söz konusu olacaktır.[40]

Mut'a nikâhının zaruret dışında yasaklanmasının, raviler tarafından zaruret halindeki ruhsat hükmünün yürürlükten kaldırılması anlamında, yanlış anlaşıldığını belirten İbn Âşûr, Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer zamanında mut'a nikâhının yapıldığını daha sonra Hz. Ömer tarafından yasaklandığını öne sürmektedir. Ona göre sahih görüşlerde Hz. Peygamber bu nikâhın yapılmasına iki defa izin verip yasaklamıştır. Bu uygulama, zaruretin tekerrürüne bağlı olarak ruhsat hükmünün de tekerrür ettiğini göstermektedir. Bir başka ifadeyle yasaklamanın tekerrür etmiş olması, mut'a nikâhının ebediyen yasaklandığını değil, zaruretin tekerrürüne binaen ruhsatın da tekerrür edeceğini göstermektedir.[41]

İbn Âşûr, mut'a nikâhının kalıcı olarak yasaklanmasının, Hz. Ömer'e ait bir icraat olduğunu da İbn Abbâs'tan geldiği iddia edilen şu rivayet ile, " **لولا أنّ عُمر نهى عن المتعة ما زنى إلاّ شَقِى** " "*Eğer Ömer mut'a nikâhını yasaklamasaydı çok az kişi dışında kimse zina etmezdi*"[42] İmrân b. Husayn (ö. 52/672)'den gelen şu rivayete dayandırmaktadır: " **نزلت آية المتعة في كتاب الله ولم ينزل بعدَها آية تنسخها ، وأمرنا بها رسول**

[38] İbn Âşûr, *Makâsid*, 352.

[39] İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Dârü Sühnûn, Tunus 1997, 2: 10.

[40] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 2: 11.

[41] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 2: 11.

[42] Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, 3: 286; Sem'ânî, *Tefsîrü'l-Kur'ân*, 1: 321; Kummî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Îsâ, *Kitâbü'n-Nevâdir*, 1. Baskı, (Kum: Medresetü'l-İmâm el-Mehdî, 1408), 82; Tûsî, *et-Tibyân*, 3: 167.

"الله صلى الله عليه وسلم ثم قال رجلٌ برأيه ما شَاء" *"Allah'ın kitabında mut'a ayeti nâzil oldu. Daha sonra onu nesh edecek bir ayet inmedi. Allah Resûlü (s.a.s) de mut'a yapmamızı bize emretti. Sonra bir adam çıkıp aklı sıra dilediğini söyledi."*[43]

Rivayetlerde, İbn Abbâs ve 'İmrân b. Husayn'ın, mut'a nikâhını caiz görüp görmediklerine dair çelişkili bilgilerin bulunduğunu hatırlatan İbn Âşûr, sahih görüşe göre her ikisinin de bu nikâhı caiz gördüğünü belirtmektedir. Müellif, Hz. Ali'nin de mut'a nikâhını caiz gördüğünü ancak âlimlerin ekseriyetine göre, daha sonra bu görüşünden rücu ettiğini dile getirmektedir.[44]

Mut'a nikâhının zarurete bağlı ruhsat hükmünün, yürürlükten kaldırılmadığını savunan İbn Âşûr, söz konusu nikâhın kıyamete kadar yasaklandığını haber veren hadis hakkında ise ilgi çekici açıklamalarda bulunmaktadır. O, Sebre el-Cühenî'den rivayet edilen "*Allah Resûlü Mekke Fethi'nin üçüncü gününde sırtını Kâbe'nin duvarına dayamış şöyle diyordu: 'Ey insanlar! Ben size kadınlarla mut'a nikâhı yapmanız hususunda izin vermiştim. Ancak Allah bunu kıyamet gününe kadar haram kılmıştır.'*"[45] hadisini kusurlu[46] saymakta ve kusur sebeplerini de şu şekilde dile getirmektedir:

> "Mekke'nin Fethi gibi büyük bir günde söylendiği iddia edilen bu hadisin sadece Sebre tarafından rivayet edilmiş olması, rivayetin kusurlu olduğunu göstermektedir. Bununla birlikte fetihten sonra insanların mut'a nikâhını kıymayı sürdürdüğü kaynaklarda sabittir. Ayrıca, Ali b. Ebî Tâlib, İmrân b. Husayn, İbn Abbâs ve Sahâbe ile Tabiûndan bir grup (Mekke'nin fethinden sonra) bu nikâhın caiz olduğunu söylemişlerdir."[47]

Mut'a nikâhının yasaklanma zamanı ve mekânını haber veren haberlere de değinen İbn Âşûr bu haberleri, çelişkili bilgiler içerdiklerini öne sürerek, muztarib[48] olarak nitelendirmektedir. O, rivayetlerde yasaklanma zamanı için

---

[43] Müslim, "Hac", 172; Tabersî, *Mecme'ü'l-Beyân*, 3: 52.

[44] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 2: 11.

[45] Müslim, "Nikâh", 27; İbn Mâce "Nikâh", 44; Dârimî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Abdirrahmân, *Müsnedü'd-Dârimî el-Ma'ruf bi Süneni'd-Dârimî*, 1. Baskı, thk: Hüseyin Selîm Esed ed-Dârânî, (el-Memleketü'l-'Arabayyetü's-Suudiyye: Dârü'l-Müğnî,1421/2000), "Nikâh", 16; Ahmed b. Hanbel, Êbû Abdillâh b. Muhammed, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, 1. Baskı, thk: Şu'ayb el-Arnaûd, (Ammân: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), 24: 53.

[46] İbn Âşûr, söz konusu hadis için kusurlu anlamında olan "مغمز" ifadesini kullanmaktadır. Yaptığımız araştırmalar neticesinde hadis ıstılahında böyle bir terimi bulamadığımızı belirtmeliyiz.

[47] İbn Âşûr, *Tahrîr ve't-Tenvîr*, 2: 10.

[48] Muztarib, birbirlerine zıt oldukları halde birini diğerine tercih imkânı bulunmayan hadislere denilir. Hadislerin muztarib olması metinden ve senetten ayrı ayrı kaynaklanabileceği gibi aynı anda her ikisinden de kayanaklanabilir. Muztarib hadisler, çoğunlukla zayıf olarak kabul edilen hadislerdendir. (Nevevî, Ebû Zekeriyyâ Muhyiddîn

Hayber savaşı, Fetih Gazvesi, Hüneyn Gazvesi ve Veda Haccı gibi farklı yerlerin geçmesini, bu rivayetler arasında tenakuz sebebi olarak görmektedir.[49]

Nisâ 24. ayetini tefsir ederken daha çok ilgili rivayetleri değerlendirmekle meşgul olan İbn Âşûr'un, bu ayetin mut'a nikâhına delâletine dair, Sünnî müfessirlerle aynı şekilde düşünmediği görülmektedir. Sünnî müfessirlerin, Nisâ 24. ayetinin mut'a nikâhının meşruiyetine dayanak yapılamayacağı konusunda hemfikir olmalarına karşın İbn Âşûr, bu ayetin mut'a nikâhının geçerliliğine dayanak yapılabileceğini ihsas ettirmektedir.

Özellikle bazı Sünnî müfessirler Nisâ 24. ayetinin, mut'a nikâhı hakkında indiğini savunsa da, onlara göre bu ayet başka ayetler ya da hadislerle nesh edilmiştir. Çoğunluk ise söz konusu ayetin, mut'a nikâhı ile bir ilgisinin bulunmadığını düşünmektedir. Sonuç itibariyle sebebi nüzûl üzerinden Nisâ 24. ayeti ile mut'a nikâhı arasında bir ilişki kurulsa da, Sünnî müfessirlerin, söz konusu ayetin mut'a nikâhının meşruiyetine dayanak yapılamayacağı hususunda ittifak ettiklerini belirtmek mümkündür.

Ayrıca siyak konumunda olan" وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاء إِلاَّ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ كِتَابَ اللّهِ عَلَيْكُمْ وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَاء ذَلِكُمْ أَن تَبْتَغُواْ بِأَمْوَالِكُم مُّحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ" *"(Savaşta tutsak olarak) ellerinize geçen câriyeler dışında, evli kadınlar(la evlenmeniz) de haramdır. İşte bunlar, size Allah'ın yazdığı yasaklardır. Bunlardan ötesini, iffetli yaşamak, zina etmemek şartıyla mallarınızla istemeniz (evlenmeniz), size helal kılındı*" Nisâ 24. ifadesi, mezkûr ayetin mut'a nikâhı hakkında inmiş olmasına engeldir. Çünkü bu ifade daimi nikâhtan söz etmektedir. Hemen devamında gelen " فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً" ifadesinin başında fâ-i ta'kibiyye harfi bulunmaktadır. Fâ-i ta'kibiyye harfinin görevi ise başında geldiği ibarenin, öncesi ile bağlantılı olduğunu göstermektir. Yani başında bulunduğu ibarenin konusunun bir önceki ibarenin konusunun devamı olduğunu göstermek içindir. Bu durumda söz konusu ifadeyi mut'a nikâhı ile ilişkilendirmek, onu önceki bağlamından alıp bağımsız olarak değerlendirmek demektir ki bu da Arapça dilbilgisi açısından geçersiz olacaktır.

Sonuç olarak, İbn Âşûr'un, gerek rivayetler gerekse Nisâ 24. ayeti üzerindeki çabası, daha çok mut'a nikâhının zaruret halinde caiz olduğunu ispat etmeye yöneliktir. Açıklamalarından anlaşıldığı kadarıyla İbn Âşûr, Hz. Peygamber zamanındaki savaş gibi durumları zaruret olarak görmekte ve sadece bu tür özel durumlarda mut'a nikâhının yapılmasına izin verildiğini düşünmektedir. O, günümüzde de mut'a nikâhının yapılabilmesi için benzer zaruret durumlarının oluşması gerektiğine inanmaktadır. Zaruret kapsamına yolculuk, savaş, cihat gibi kişinin eşinden ayrı kalabileceği gurbet hallerini dâhil etmektedir. Bir başka ifadeyle İbn Âşûr, eşlerden ayrı kalınabilecek durumları

b. Şeref, *et-Takrîb ve't-Teysîr*, 1. Baskı, thk: Muhammed Osmân, (Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-'Arabî, 1405/1985), 45.

[49] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 2: 10.

zaruret olarak kabul ettiğinden bu tür özel durumlarda kişinin, zinaya düşme riskini ortadan kaldırma adına mut'a nikâhı kıymasında bir sakınca görmemektedir.[50]

3. Tabâtabâî'ye Göre Tefsir Problemi Olarak Mut'a Nikâhı

İbn Âşûr gibi Tabâtabâî de mut'a nikâhının cevazına yönelik hükmün halen yürürlükte olduğunu düşünmektedir. Ancak Tabâtabâî, mut'a nikâhının geçerliliğini zaruret durumunun oluşması halinde caiz gören İbn Âşûr'un aksine, bu nikâhın geçerliliğinin özel durumlarla kayıtlandırılmasını kabul etmemektedir. Ona göre mut'a nikâhının meşruiyetine dayanak olabilecek iki kaynak söz konusudur. Bunlardan biri Kur'ân, diğeri de imamlardan gelen rivayetlerdir. Her iki kaynakta da Mut'a nikâhının geçerliliği, zaruret durumu ile sınırlandırılmamıştır.[51]

Tabâtabâî, mut'a nikâhının meşruiyetini tartışırken, bu nikâhın caiz olduğunu imamlardan gelen rivayetler ile Nisâ 24. ayeti üzerinden ispat etmeye çalışmaktadır. Ayrıca bu nikâhın yasaklandığını ileri süren Sünnî âlimlerin iddialarını akli ve nakli delillerle çürütmeye çalışmaktadır. Tabâtabâî, özellikle İmâmiyye Şîasının temel hadis kaynakları arasında yer alan Küleynî'nin *el-Kafî* isimli eseri ile temel tefsir kaynakları arasında bulunan Ayyâşî'nin tefsirinde geçen rivayetleri referans olarak kullanmaktadır. Yine bu manada, Sünnî kaynaklarından başta Süyûtî (ö. 911/1505) ve Taberî (ö. 310/923) olmak üzere Buhârî, Müslim, Tirmizî, Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Beyhakî (ö. 458/1066), İbn Rüşd, İbnü'l-Cevzî ve daha birçok müellifin eserlerinde geçen rivayetlere de başvurmaktadır.[52]

Tabâtabâî'nin Sünnî kaynaklarından çokça yararlanması, mut'a konusunu tarafsız olarak ele aldığı algısını oluşturabilir. Ancak, meseleye yaklaşımına bakıldığında müellifin, Sünnî âlimlerin mut'a nikâhını caiz görmediklerine dair görüş ve rivayetleri göz ardı ettiği hatta bazılarını çarpıttığı görülmektedir. Nitekim Sünnî fıkıh ekolünün öncülerinden Ebû Hanîfe'den mut'a nikâhının haram olduğuna dair aktarılan rivayetler olmasına rağmen[53] birçok

[50] İbn Âşûr, *Tahrîr ve't-Tenvîr*, 2: 10; İbn Âşûr, Muhammed et-Tahir, *en-Nazarü'l-Fesîh 'inde Medâ'iki'l-Enzâr fî'l-Câm'i's-Sahîh*, 3. Baskı, (Tunus: Dârü Sühnûn, 1433/2012), 198.

[51] Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin, *el-Mîzân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, 1. Baskı, (Beyrût: Müessesetü'l-'Elemî, 1427/2006), 3-4: 488, 3-4: 506.

[52] Bkz: Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 3: 487-515.

[53] Bkz: Mâlik b. Enes, *el-Muvatta*, 2: 524.

Şiî müellif[54] gibi Tabâtabâî de onun mut'a nikâhını caiz gördüğüne yönelik şu uydurma rivayeti[55] nakletmektedir:

> "Abdurrahman b. Abdillâh'tan şöyle rivayet edildiği nakledilir: 'Ebû Hanîfe'nin, İmam Sadık'a mut'a nikâhı hakkındaki görüşünü sorduğunu duydum. İmam, 'İki mut'adan hangisini soruyorsun?' dedi. Ebû Hanîfe, 'Hac mut'asını sormuştum ancak sen, bana kadınlarla mut'a nikâhı yapılması hususunda bilgi ver. Mut'a nikâhı yapılabilir mi?' dedi. İmam, 'Sübhânellâh! Sen, Allah'ın kitabındaki: 'فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً' 'O halde kadınlarla mut'a nikâhı yaptığınızda, ücretlerini farz olarak onlara verin' ayetini okumadın mı?' dedi. Ebû Hanîfe, 'Yemin ederim, sanki bu ayeti hiç okumamış gibiyim' dedi."[56]

Bu rivayetten Ebû Hanîfe'nin mut'a evliliğini caiz gördüğü yargısına ulaşmak oldukça zordur. Rivayette Ebû Hanîfe ile İmam Sâdık arasında geçen bir diyalog aktarılmaktadır. Burada Ebû Hanîfe'nin mut'a evliliğini kabul ettiğine dair bir bilgi bulunmadığı halde Şiî müellifler, diyaloğun mut'a ile alakalı olması hasebiyle Ebû Hanîfe'nin mut'a evliliğini kabul ettiğini belirtmişlerdir. Oysa Şîa'nın en muteber kaynaklarından olan Küleynî'nin *el-Kâfî* isimli eserinde geçen bir rivayet dahi Ebû Hanîfe'nin mut'a evliliğini caiz görmediğine dair delil sayılabilir. O rivayet şöyledir:

> "Ebû Hanîfe, Ebû Cafer'e şöyle sordu: Ey Ebâ Cafer! mut'a hakkında ne diyorsun, onu helâl görüyor musun? Ebû Cafer, 'Evet' dedi. Ebû Hanîfe, 'Öyleyse neden eşlerinin, sana kazanç elde etmeleri için mut'a evliliği yapmalarına izin vermiyorsun?' dedi…"[57]

Rivayete bakıldığında Ebû Cafer ile Ebû Hanîfe arasında mut'a evliliği üzerinde bir tartışma yaşanmıştır. Ayrıca Ebû Hanîfe, mut'a evliliğini caiz görmemiş olmalı ki Ebû Cafer'e rivayetteki soruları yöneltmiştir. Diğer taraftan Sünnî kaynaklarda da Ebû Hanîfe'nin mut'a evliliğini caiz görmediğine dair rivayetler vardır.[58]

Tabâtabâî'nin mut'a nikâhının meşruiyetine yönelik Sünnî kaynaklardan delil gösterdiği rivayetlerden biri de Urve b. Zübeyr ile Abdullâh b. Zübeyr hakkında gelen haberlerdir. Mut'a nikâhının meşru olduğunu ve Sahâbe arasında da uygulandığını belirten Tabâtabâî, Hz. Ebû Bekir'in kızı Esmâ'nın Zü-

---

[54] Bkz: Küleynî, *el-Kâfî*, 5: 271; Kâşânî, Mühsin el-Feyz, *Tefsirü's-Sâfî*, 3. Baskı, thk: Hüseyin el-E'lemî, (Tahrân: Mektebetü's-Sadr, 1416), 1: 438-440; Şeyh Müfîd, Muhammed b. Muhammed el-'Ukberî, *Hülâsatü'l-İcâz fi'l-Mut'a*, 1. Baskı, thk: Alî Ekber Zamânî Nesrâd, (Kum: Müessesetü'l-İmâm es-Sâdık, 1413), 29.

[55] Bu rivayetin uydurma olduğuna dair bkz: Muhammed el-Hâmid, *Nikâhü'l-Mut'a fi'l-İslâm Harâm*, thk: Muhammed Alî es-Sâbûnî, (Beyrût: Dârü'l-Cîyl, 1420/1999), 99-100.

[56] Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 3-4: 500.

[57] Küleynî, *el-Kâfî*, 5: 271.

[58] Mâlik b. Enes, *Muvatta*, 2: 524.

beyr ile evliliğinin bu nikâh ile gerçekleştiğini, Abdullâh ile Urve'nin bu evlilik neticesinde dünyaya geldiklerini ileri sürmektedir. O, bu iddiasını da Müslim'in *es-Sahih'i* başta olmak üzere birçok Sünnî kaynağını referans göstererek desteklemektedir.[59] Tabâtabâî'ye göre Müslim'de geçen rivayet şöyledir:

> "Müslimü'l-Kurriyy'den şöyle rivayet edilir: 'İbn Abbâs'a mut'ayı sordum. O da bunun mübah olduğunu söyledi. İbn Zübeyr yasak olduğunu söyleyince İbn Abbâs, 'İbn Zübeyr'in annesi hayattadır, o, Hz. Peygamber'in mut'aya izin verdiğini söylüyor, gidip ona sorabilirsiniz' dedi.' Daha sonra İbn Zübeyr'in annesine, mut'ayı sormak üzere gittik. Kadın iri yapılı ve kördü. Bize Hz. Peygamber'in mut'aya izin verdiğini söyledi"[60]

Müslim'in bu rivayetindeki mut'adan, hac mut'ası mı yani temettu' haccı mı yoksa mut'a nikâhı mı kast edildiğini, değerlendirme başlığında açıklamaya çalışacağız.

Bir diğer rivayet ise şöyledir:

> "Abdullah b. Zübeyr, mut'a nikâhını helal gördüğü için İbn Abbâs'ı kınamıştı. Bunun üzerine İbn Abbâs ona 'Annene sor bakalım, babanla arasındaki evlilik nasıl gerçekleşti' dedi. Abdullâh b. Zübeyr, annesine sorunca, annesi 'Seni mut'a evliliğinde doğurdum' dedi"[61]

Tabâtabâî, mut'a nikâhının meşruiyetine yönelik birçok rivayeti delil olarak kullanırken, diğer taraftan mut'anın yasaklandığına dair kaynaklarda geçen rivayetleri de çürütmeye çalışmaktadır. Ebû Dâvûd dışında *Kütüb-i Sitte*'deki Hz. Alî'den gelen "*Resûlullâh, Hayber Gazvesinde, mut'a nikâhının yapılmasını ve ehli eşeklerin etlerinin yenilmesini yasakladı*"[62] rivayetini değerlendiren Tabâtabâî, bu rivayetin *Buhârî*'de geçtiğini öne sürerek kabul etmemektedir. Hadislerin, senedinde bulunan ravilerin cerh-tadil kriterlerine arz edilmeden, kabul edilemeyeceğini belirten Tabâtabâî, *Buhârî*'deki hadislerin tenkit edilmeye muhtaç olduklarını savunmaktadır.[63] *Buhârî*'de birçok asılsız bilginin olduğunu ima eden müellif sözlerini şöyle sürdürmektedir:

---

[59] Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 3-4: 504; Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin, *Dürûsün mine'l-Kur'ân*, 1. Baskı, thk: Şeyh Kâsım el-Hâşimî, (Beyrût: Müessesetü'l-E'lemî li'l-Matbû'ât, 1423/2002), 140-141; Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin, *Risâletü't-Teşeyyu' fi'l-'Alemi'l-Mu'âsıra*, 1. Baskı, ter: Cevâd Alî Kessâr, (Beyrût: Müessesetü Ümmi'l-Kurâ, 1418), 218; Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin, *Makâlâtün Te'sîsiyyetün fî fi'l-Fikri'l-İslâmî*, 1. Baskı, ter: Hâlid Tevfîk, (Beyrût: Müessestü Ümmi'l-Kurâ, 1415), 441.

[60] Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 3-4: 505; Tabâtabâî, *Dürûs*, 140-141.

[61] Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 3-4: 505.

[62] Buhârî, "Megâzî", 39; "Nikâh", 32, "Zebâih", 28; Müslim, "Nikâh", 29-32; Tirmizî, "Et'ime", 6; Nesâî, 71; İbn Mâce, "Nikâh" 44; Muvatta, "Nikâh" 41; Müsned, I/79,103.

[63] Tabâtabâî, *Makâlât*, 444.

> "Buhârî'de Beytü'l-Makdis'in Kâbe'den kırk yıl sonra inşa edildiğine dair bir bilgi vardır. Oysa Kâbe'nin Hz. İbrâhîm tarafından, Beytü'l- Makdis'in de Hz. Dâvûd ile Hz. Süleymân tarafından inşa edildiğini biliyoruz. Hz. İbrâhîm ile Hz. Dâvûd ve Hz. Süleymân arasında binlerce yıl vardır. Yine Buhârî'de (Hz.) Âişe'den rivayetle Hz. Peygamberin Mirâc gecesi sabaha kadar gözlerden kaybolmadığına dair bilgiler var. Hâlbuki Mirâc gecesinin hicretten önce gerçekleştiğini, (Hz.) Âişe'nin de Hz. Peygamber'in evine hicretten sonra girdiğini biliyoruz."[64]

Mut'anın yasaklandığına dair Hz. Alî'den gelen rivayeti, *Buhârî*'nin güvenilir olmadığını ileri sürerek reddetmeye çalışan Tabâtabâî, yine bu rivayeti, *Müslim*'i referans göstererek Hz. Alî'den geldiğini iddia ettiği başka bir rivayetle reddetmeye çalışmaktadır. Ona göre *Müslim*'de Hz. Alî'den gelen şöyle bir rivayet bulunmaktadır:

> "ولولا نهيه عنها ما احتاج إلى الزنا إلا شقي" "Eğer Ömer mut'a nikâhını yasaklamasaydı kötüler dışında kimse zinaya muhtaç olmazdı."[65]

Müslim'de böyle bir rivayetin bulunmadığını değerlendirme başlığında açıklamaya çalışacağız.

Mut'anın yasaklandığına yönelik birçok rivayetin bulunduğunu hatırlatan Tabâtabâî, bu rivayetlerin çelişkilerle dolu olduğunu belirttikten sonra sözlerine şu şekilde devam etmektedir: "*Görüldüğü üzere, mut'anın yasaklanmasının zamanı hususunda gelen rivayetler birbirleriyle çelişmektedirler. Bazı rivayetler, bu nikâhın hicretten önce, bazısı hicretten sonra, nikâh, talak, iddet ve miras ayetlerinin inmesiyle birlikte, bazıları da Hayber Savaşı yılında, Umretü'l-Kadâ zamanında, Evtas seferinde, Mekke'nin fethinde, Tebûk Savaşın yılında ve Veda Haccından sonra yasaklandığını ifade ediyor. Dolayısıyla, mut'anın birçok defa yasaklandığı ve her bir rivayetin bu yasaklanma zamanlarını açıkladığı ileri sürülmüştür. Ancak, Hz. Peygamberin basit ya da önemli sayılabilecek hayatının tamamından haberdar olan Hz. Alî, Câbir ve İbn Mesud gibi büyük şahsiyetlerin mut'a nikâhının yasaklamasını duymamış olmaları mümkün değildir."*[66]

Mut'anın bir tür zina olduğu iddialarını kabul etmeyen Tabâtabâî, mut'a evliliğinin zinadan addedilmesi halinde Hz. Peygamberin –hâşâ- zinayı birkaç kere serbest bıraktığı hükmünü doğuracağına dikkat çekerek sözlerini şu şekilde bağlamaktadır:

> "Mut'a evliliğinin bir çeşit zina olduğu kabul edilirse, Hz. Peygamber'in Rabbine karşı çıkarak –haşa- zinayı serbest bıraktığı akla gelecektir. Oysa peygamberler Allah'ın himayesinde olduklarından günah işlemekten beridirler. Yok, eğer bu evliliği Allah serbest bıraktıysa o zaman Allah –hâşâ- kötülüğü emretmiş olur ki,

[64] Tabâtabâî, *Makâlât*, 444.

[65] Tabâtabâî, *Makâlât*, 444.

[66] Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 3-4: 512; Tabâtabâî, *Dürûs*, 135; Tabâtabâî, *Makâlât*, 446.

> 'Allah kötü şeyleri emretmez' (A'râf /27) hitabında da anlaşıldığı üzere Allah hiçbir zaman kötülüğü emretmez.[67]

Tabâtabâî, mut'a evliliğinin zarurete binaen serbest bırakıldığı yönündeki iddiaları da kabul etmemektedir. O, Hz. Peygamber zamanındaki zaruretlerin sonraki dönemlerde ortaya çıkan zaruretlerden daha hafif olduğunu öne sürerek mut'aya ihtiyaca binaen izin verildiğine dair görüşleri reddetmektedir. Tabâtabâî, halifeler zamanında Müslümanların savaş başta olmak üzere birçok sebepten ötürü sefere çıktıklarını ve aynı dönemde fakirlik ve yoksulluğun daha da artığını ifade ederken, Hz. Peygamberden sonraki zamanlarda mut'a evliliğine daha çok ihtiyaç duyulduğunu savunmaktadır.[68]

Tabâtabâî'ye göre mut'a evliliğinin yasaklanması tamamen Hz. Ömer'e ait bir icraattır. Müellif, Hz. Ömer'in, birçok meselede açık nas olduğu halde Allah ve Resûlüne karşı çıkarak keyfi hükümler verdiğini, dolayısıyla mut'a evliliğinin Hz. Ömer tarafından yasaklanmasının yadırganacak bir durum olmadığını ihsas etmektedir.[69] Hz. Ömer'in, mut'a evliliğinin Allah ve Hz. Peygamber tarafından meşrulaştırıldığını bildiği halde onu yasakladığını savunan Tabâtabâî, bu iddiasını Sünnî kaynaklarında geçen birçok rivayetle desteklemektedir. Müellif, el-Kebîr, el-Beyân ve't-Tebyîn, Zâdü'l-Meâd, Ahkâmü'l-Kur'ân tefsirlerini kaynak göstererek Hz. Ömer'in helal olan mut'a evliliğini keyfi bir şekilde haram kıldığını ileri sürerek şu rivayeti nakletmektedir: "*İki mut'a vardı ki, Resûlullâh zamanında serbestti. Ancak ben, sizi bu iki mut'adan alıkoyuyorum ve onları yapanı da cezalandıracağım. Bunlar ise hac mut'ası/temettu' haccı ve mut'a evliliğidir.*"[70]

Günümüzde mut'a evliliğine şiddetle ihtiyaç duyulduğunun altını çizen Tabâtabâî, dünyada ve Müslümanlar arasında zina, fuhuş gibi gayri meşru ilişkilerin yaygınlaşmasının mut'a evliliğinin uygulanmamasından kaynaklandığını düşünmektedir. Tabâtabâî, mut'a evliliğinin zinanın ve yasak ilişkilerin önüne geçilmesinde ve iffeti korumada tek alternatif olduğunu ısrarla vurgularken düşüncelerini şu şekilde dile getirmektedir:

> "Dünyadaki gelişmiş ve gelişmekte olan ülkelerden hiçbiri, geçici cinsel ilişkilerin yaygınlaşmasının önünü alamamıştır. Nitekim büyük şehirlerin çoğunda geçici cinsel birliktelikler için gizli ya da açıktan kurulmuş merkezi yerler bulunmaktadır. Böyle bir durumda cinsel ilişkiyi daimi evlilik ile kısıtlayan ve mutlak olarak zinayı engellemek isteyen bir din, bu genel hakikatin gereğine yeterli yanıtı vermek için kaçınılmaz olarak zinadan doğan kötülükleri ortadan

[67] Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 3-4: 513-514; Tabâtabâî, *Dürûs*, 153-155; Tabâtabâî, *Makâlât*, 447.

[68] Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 3-4: 509.

[69] Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 3-4: 514-515; Tabâtabâî, *Makâlât*, 442; Tabâtabâî, *Dürûs*, 142.

[70] Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 3-4: 505-506.

> kaldıracak özel şartlara sahip geçici bir evliliğe kendi kanunlarında yer vermelidir. Bu yüzden Hz. Alî şöyle demiştir: 'Eğer ikinci halife mut'a evliliğini yasaklamasaydı azgın kişiler dışında kimse zina etmezdi.' Buradan bu geçici evliliği insan haklarına aykırı saymanın ne kadar hakikatten uzak olduğu açığa çıkmaktadır."[71]

Daimi evliliğin önünde birçok engelin bulunduğuna işaret eden Tabâtabâî, evliliğin sadece daimi olanıyla sınırlandırılması halinde homoseksüellik başta olmak üzere birçok cinsel sapkınlığın ortaya çıkmasının kaçınılmaz olacağına dikkat çekmektedir. Maddi imkânsızlıkları, daimi evliliğin önünde en önemli engel olarak gören Tabâtabâî, daimi evlilik yapamayanların, mut'a evliliğinden de alıkonulmaları halinde, içine düşebilecekleri tehlikeleri şöyle dile getirmektedir:

> "Günümüzde, şehvet kapısını aralayan faktörler, en alımlı ve en etkileyici görüntüsüyle ortaya çıktılar ve insanları karşı konulmayacak şekilde günah işlemeye davet ediyorlar. Dünyaya yayılan bu bela, giderek şiddetini artırmaktadır. Fuhuş, dünya nüfusunun ezici çoğunluğunu oluşturan gençler, öğrenciler, askerler ve işçiler tabakası içerisinde alabildiğince yaygınlaşmıştır. Şüphesiz bu kesimleri zina, homoseksüellik ve diğer bütün şehevi başıboşlukların batağına düşüren zaruretlerin başında ikametgâh edinmeyi ve daimi nikâh yapmayı engelleyen maddi yetersizlik ile gurbet, iş, eğitim gibi kısa süreli meşguliyetler gelmektedir."[72]

Tabâtabâî'nin mut'a evliliğiyle ilgili en dikkat çekici iddiası ise bu evliliğin cahiliye döneminden kalan bir evlilik olmadığıdır. Mut'a evliliğinin cahiliye dönemine ait bir gelenek olduğu hususunda bir dayanağın bulunamayacağını iddia eden Tabâtabâî, bu evliliğin orijinal bir İslâm geleneği olduğunu ve Allah'ın bu ümmete gösterdiği bir kolaylık olduğunu ifade etmektedir.[73]

Mut'a evliliğinin meşruiyetini daha çok rivayetlere dayanarak ispat etmeye çalışan Tabâtabâî'nin, bu konudaki bir başka dayanağı ise Kur'ân olmuştur. Tabâtabâî de diğer Şiî müfessirler[74] gibi Nisâ 24. ayetinin, mut'a evli-

---

[71] Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 3-4: 509; Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin, *el-İslâmü'l-Müyessera Mevsû'atün*, 1. Baskı, (Beyrût: Müessesetu Ümmi'l-Kurâ, 1419), 378; Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin, *İslâm Sosyolojisi*, 2. Baskı, ter: Hasan Kanaatlı; (İstanbul: Kevser, 2008), 107; Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin, *İslâm'da Kadın*, 1. Baskı, ter: Mustafa Yalçın, (İstanbul: Kevser, 2018), 174-176; Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin, *İslâm ve Çağdaş İnsan*, 1. Baskı, ter: Mustafa Yalçın, (İstanbul: Kevser, 2018), 163.

[72] Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 3-4: 509-506.

[73] Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 3-4: 509, 3-4: 513-514; Tabâtabâî, *Dürûs*, 154.

[74] Bkz: Nihâvendî, Muhammed b. Abdirrahîm, *Nefehâtü'r-Rahmân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, 1. Baskı, (Tahrân: Müessesetü'l-Bi'se, 1425), 2: 199; Cenâbizî, el-Hâc Sultân Muhammed Sultân Alî Şâhi, *Tefsîrü Beyâni's-Se'âde fî Makâmâti'l-'İbâde*, 2. Baskı, (Beyrût: Menşûrâtü Müessesetü'l-E'lemî, 1408/1988), 2: 10.

liğine delâlet ettiğini düşünmektedir. O, bu ayetin daimi nikâhla ilgisinin bulunmadığını belirtirken başta imamlardan gelen haberlere daha sonra Sünnî kaynaklarında geçen rivayetlere başvurmaktadır. Diğer taraftan Sünnî müelliflerin bu konuda kendisine muhalif görüşlerini de deliller ortaya koyarak reddetmeye çalışmaktadır.[75]

Tabâtabâî, Nisâ 24. ayetinden mut'a nikâhının kast edildiğini öne sürerken Sahâbe ve Tâbiûndan gelen birçok rivayeti referans göstermektedir. Ona göre bu ayetten mut'anın kast edildiğine dair İbn Cübeyr (ö. 3/624), İbn Mes'ud (ö. 32/652-53), Übey b. Ka'b (ö. 33/654), İbn Abbâs (ö. 68/687-88), Mücâhid (ö. 103/721), Hasan Basrî (ö. 110/728), Katâde (ö. 117/735), Süddî (ö. 127/745) gibi Sahâbe ve Tâbiûnun ileri gelenlerinden rivayetler bulunmaktadır.[76] Ancak bu önemli şahsiyetlerden mut'a evliliğinin Hz. Peygamber tarafından yasaklandığına dair gelen rivayetlerin de bulunduğunu belirtmek durumundayız.

Tabâtabâî'nin, Nisâ 24. ayetinin mut'a nikâhına delâlet ettiğine yönelik en önemli dayanağı ise "**اسْتَمْتَعْتُمْ**" "İstemte'tüm" ile "**أُجُورَهُنَّ**" "Ücûrahünne" ifadeleri olmuştur. Tabâtabâî, Mut'a evliliğinin Nisâ 24. ayeti inmeden önce Araplar tarafından bilindiğini ve Müslümanlar arasında da Hz. Peygamberin izniyle uygulandığını ifade ederken[77] bu evliliğin yaygın olarak "**اسْتِمتَاع**" "İstimtâ'" ismiyle anıldığını öne sürmektedir. Ayette geçen "**اسْتَمْتَعْتُمْ**" ifadesinin bu yaygın anlamından soyutlayıp sözlükteki "faydalanma", "zevk alma" gibi anlamlara hamledilmesinin doğru olmayacağını savunan Tabâtabâî, sözlerine şöyle devam etmektedir:

> "Kur'ân indiğinde başka toplum ve dinlere ait gelenek ve adetler Müslümanlar arasında da bulunuyordu. Bu gelenek ve adetler yaygın olan isimleriyle anılıyordu. Nitekim ayetlerde de bu gelenek ve adetler yaygın anlamlarda kullanılan isimleriyle anılmışlardır. Örneğin '**الحج**'/'el-Hac', '**البيع**'/'el-Bey'', '**الربا**'/'er-Ribâ', '**الربح**'/'er-Rübh', '**الغنيمة**'/'el-Ğanîme' vb. kavramlar bu kabildendir. Burada, hiç kimse '**الحج**'/'el-Hac', kelimesini yaygın anlamından soyutlayıp ondan amaçlanan şeyin "kastetmek" olduğunu iddia edemez. Aynı şekilde Hz. Peygamber tarafından şerî anlam verilen, daha sonra bu anlamlarla bilinir hale gelen '**الصلاة**'/ 'es-Salât', '**الصوم**'/ 'es-Savm', '**الزكاة**'/'ez-Zekât', '**حج التمتع**'/ 'Haccü't-

[75] Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 3-4: 487-490; Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin, *el-Mer'etü fi'l-İslâm*, 1. Baskı, thk: Muhammed Murâdî, (Beyrût: Darü't-Te'arrif li'l-Matbû'ât, 1438/2007), 100-101.

[76] Tabâtabâî, *el-Mizân*, 3-4: 487-489; Tabâtabâî, *Dürûs*, 137-138.

[77] Daha önce de aktardığımız gibi Tabâtabâî, mut'a evliliğinin, İslâm'a ait orijinal bir uygulama olduğunu iddia etmişti. Oysa Tabâtabâî, burada "**اسْتَمْتَعْتُمْ**" kelimesinin mut'a nikâhı anlamında olduğunu ispat etmeye çalışırken bu evliliğinin Araplar arasında bilindiğini ve uygulandığını dile getirerek kendisiyle çelişmektedir.

> Temettü'' gibi kavramlar da böyledir. Bu kavramlar şerî anlamlarıyla yaygınlaştıktan sonra onları sözlüklerindeki anlamlarında kullanmak mümkün değildir. Böylece ayetteki "اسْتمتَاع" ifadesini de "mut'a nikâhı" anlamında ele almak zorundayız. Çünkü bu ayet indiğinde söz konusu ifade Araplar arasında "mut'a nikâhı" anlamında kullanılıyordu."[78]

Tabâtabâî, Nisâ 24. ayetinin mut'a nikâhına delâlet ettiğine dair "أُجُورَهُنّ" ifadesini delil olarak kullanırken bu ifadenin Sünnî müfessirler tarafından sözlük anlamına hamledilmesini doğru bulmamaktadır. Bilindiği üzere İmamiye'ye göre, mut'a nikâhının akdi için mehirin belirlenmiş olma şartı bulunmaktadır.[79] Böyle bir şart bulunduğu halde İmamiye'ye mensup âlimler gibi Tabâtabâî de ayetteki "أُجُورَهُنّ" ifadesinin "mehirler" anlamında kullanılmadığını ısrarla vurgulamaktadır.[80] Bu ısrarın temel nedeni ise söz konusu ayetin mut'a nikâhına delâlet etmeme kaygısıdır.

Tabâtabâî, Sünnî müfessirler tarafından Nisâ 24. ayetine getirilen yorumlara tepkisini dile getirirken "استمتعتم" ifadesinin "Yararlanma", "أُجُورَهُنّ" ifadesinin de "Mehirler" anlamında kabul edilmesi halinde "استمتعتم" ifadesinin, "*onlara mehirlerini verin*" şeklinde tefsir edilecek olan "فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ" sonuç cümlesiyle bağdaşmayacağını ileri sürmektedir. Söz konusu ifadelerin "*Yararlanma" ve "Mehirler*" anlamında kabul edildiğinde ayetin anlamının "*Onlarla yararlanmanıza/cinsel ilişkiye girmenize karşılık onlara belirlediğiniz mehirlerini verin*" (Nisâ 4/24) şeklinde olacağına dikkat çeken Tabâtabâî, bu anlamdan mehirin, cinsel ilişki olması halinde farz olacağı, akit yapılıp cinsel ilişkinin yaşanmaması durumunda ise farz olmayacağı anlamının ortaya çıkacağını savunmaktadır. Tabâtabâî, bu anlamın, mehirin yarısının cinsel ilişki olmadan sadece nikâh akdiyle birlikte farz olacağı hükmüne ters düştüğünü öne sürerek Nisâ 24. ayetinin delâletinin mut'a nikâhı olduğunu dile getirmektedir.[81]

Tabâtabâî'nin Nisâ 24. ayetinden mut'a evliliğinin kast edildiğine dair bir diğer delili de "إلى أجل مسمى"/"*belirli bir süreye kadar*" ifadesidir.[82] Caferî âlimlerinin mut'a nikâhının ayetle sabit olduğu hususunda en önemli delil olarak

---

[78] Bkz: Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 3-4: 487: Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin, *Kadâya'l-Müctemi' ve'l-'Usra ve'z-Zevâc*, (Kâhire: Dârü's-Safve, t.y), 171-173.

[79] Bkz: Tûsî, Ebû Cafer Muhammed b. el-Hasan, *en-Nihâye ve Nüketühâ*, 1. Baskı, thk: Necmüddîn Cafer b. el-Hasan, (Kum: Müessetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1412), 2: 372.

[80] Tabâtabâî, *el-Mizân*, 3-4: 488.

[81] Tabâtabâî, *el-Mizân*, 3-4: 488.

[82] Bu ifade, Kur'ân'da bulunmadığı halde özellikle Şiî kaynaklarda bazı rivayetlere dayanılarak Kur'ân'dan olduğu iddia edilmiştir. Şiî kaynaklarında, Abdullâh İbn

gördüğü bu ifade, Tabâtabâî tarafından da önemli görülmüştür. Tabâtabâî, özellikle Sünnî eserlerini[83] referans göstererek, Abdullâh b. Mes'ud ve İbn Abbâs'ın, Kur'ân'daki mevcut "**فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً إلى**" ayetine "**أجل مسمى**"/"*belirli bir süreye kadar*" ifadesini ekleyerek ayeti "**فما استمتعتم به منهن إلى أجل مسمى فآتوهن أجورهن فَرِيضَةً**"/"*kadınlarla belirli bir süreye kadar mut'a nikâhı yaptığınızda kararlaştırdığınız ücretlerini farz olarak onlara verin.*" Nisâ 24. şeklinde okuduklarını belirtmektedir.[84]

Sünnî müfessirlerin, "**إلى أجل مسمى**" ifadesinin şaz olduğu dolayısıyla hüccet kabul edilemeyeceği yönündeki itirazlarını da değerlendiren Tabâtabâî, bu ifadenin, şaz olmasından ziyade bir tefsir kabilinden olduğunu ileri sürmektedir. Ona göre Nisâ 24. ayeti mut'a nikâhına delalet ettiğinden Sahâbe ayetin içerisine bu ifadeyi ilave ederek okumuştur.[85]

4. Değerlendirme

İslâm dininin teşriî yönden en fazla dikkat çektiği hususlardan biri de ortaya koyduğu hükümlerin beşer fıtratına uygun düşmesidir. Mut'a evliliğinin beşer fıtratına uygun düşmediğini ifade edebiliriz. Çünkü bu nitelikteki bir evliliği salim akıl ve vicdan sahibi hiçbir fıtrat kabul edemez. Kaldı ki bizler, daimi evliliği, kızlarımız, kız kardeşlerimiz, halalarımız, teyzelerimiz gibi yakın akrabalarımız hakkında uygun görürken bunlarla mut'a evliliğinin yapılmasını hoş karşılamamaktayız. Nitekim Şiî âlimleri, mut'a evliliğinin meşruiyetine yönelik referans gösterdikleri bir rivayetteki ayrıntı, mut'a evliliğinin insan fıtratına uygun olmadığını ortaya koyacak niteliktedir. Küleynî'nin aktardığı o rivayetteki ayrıntı şöyledir:

Mes'ûd, İbn Abbâs, Übey b. Ka'b, Saîd b. Cübeyr ve İsmail es-Süddî'in ayeti "**فما استمتعتم به منهن إلى أجل مسمى فآتوهن أجورهن**"/"*kadınlarla belirli bir süreye kadar mut'a nikâhı yaptığınızda, kararlaştırdığınız ücretlerini farz olarak onlara verin.*" Nisâ 24. şeklinde okuduklarına dair birçok rivayet vardır. İbn Abbâs'ın da ayeti bu şekilde okuduğunu bildiren bir rivayette Ebû Nadra'dan şöyle rivayet edilir: "İbn Abbâs'a '*O hâlde, ne zaman onlarla mut'a nikâhı yaptınızsa, ücretlerini bir farz olarak verin.*' ayetini okuduğumda, kendisi benim okuyuşumu düzelterek ' *ne zaman onlarla belirli bir süreye kadar mut'a nikâhı yaptınızsa…*' şeklinde okudu. Ben ona 'Biz ayeti bu şekilde okumuyoruz deyince, bana; 'Vallahi, Allah onu böyle indirdi' dedi. (Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed el-Hasan, *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, thk: Ahmed Hübeyb Kasîr el-'Amilî, Beyrût: Dârü İhyâ'i't-Türâsi'l-'Arabî, t.y., 3: 165-167.)

[83] Bkz: Hâkim en-Nîsâbûrî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh, *el-Müstedrek 'ala's-Sahîhayn*, 1. Baskı, thk: Mustafâ Abdülkadir Atâ, (Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1411/1990), 2: 334; Süyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, 4: 334.

[84] Tabâtabâî, *el-Mizân*, 3-4: 507-508.

[85] Tabâtabâî, *el-Mizân*, 3-4: 507-508.

> "…Abdullâh b. Umeyr, İmâm Bâkır'a dönerek 'Madem öyle, eşlerin, kızların, kız kardeşlerin ve amcakızlarının mut'a evliliği yapmaları senin hoşuna gider mi?' diye sordu. Bunun üzerine İmâm ona sırtını dönüp gitti."[86]

Mut'a evliliği, normal bir hukuk meselesi olduğu halde İmâmiyye âlimleri tarafından sık sık gündeme getirilerek inanç esasları arasına dâhil edilmiştir. Şiî âlimleri arasında tevarüs ederek bir inanç meselesine dönüşen bu evliliğin meşruiyeti, Tabâtabâî tarafından da şiddetle savunulmuştur. Tabâtabâî'nin mut'a evliliğini savunmasının en önemli etkeni Şiî geleneği olurken diğer bir etken ise müellifin bu evliliği, insanlara ait bir hak olarak görmesidir.[87] İbn Âşûr ise meseleyi daha çok günümüz şartları üzerinden değerlendirerek kısmen de olsa duygusal bir yaklaşımla bu evliliğin zaruret halinde caiz olduğunu öne sürmüştür.[88] Bu etkenler doğrultusunda her iki müellif de iddialarını desteklemek için ortaya bazı deliller atmıştır. Bu delillerle ilgili izah edilmesi gereken bazı kapalılıklar bulunmaktadır.

Hz. Alî'ye isnad edilen "*Eğer Ömer mut'a nikâhını yasaklamasaydı çok az kişi dışında kimse zina etmezdi*" rivayeti, hem İbn Âşûr hem de Tabâtabâî tarafından mut'a evliliğinin meşruiyetine yönelik ileri sürülen delillerden biri olduğunu daha önce belirtmiştik. Tabâtabâî'nin Müslim'in *es-Sahih* adlı eserini kaynak göstererek aktardığı bu rivayet,[89] hakikatte Müslim'de bulunmadığı gibi Sünnî hadis külliyatında da geçmemektedir. Ancak bazı Sünnî müfessirlerin, zayıf ya da asılsız olduğunu belirtmek üzere eserlerinde bu rivayete yer verdikleri görülmektedir.[90] Kaldı ki daha çok Şiî muteber kaynaklarında geçen bu rivayetin, ravisi el-Hakem b. Uteybe'nin (ö. 47), Şiî hadis âlimleri tarafından güvenilirliği kabul edilmemektedir.[91] Nitekim doğumu, hicri 47[92] yılında yani Hz. Alî'nin şehadetinden sonra olan bu şahıs söz konusu rivayeti, Hz.

---

[86] Küleynî, *el-Kâfî*, 5: 271; Tûsî, *Tehzîb*, 7: 250; Ahmed b. Muhammed b. Îsâ el-Eş'arî, *en-Nevâdir*, 1. Baskı, (Kum: Medresetü'l-İmâm el-Mehdî, 1408), 86.

[87] Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 3-4: 509-506.

[88] İbn Âşûr, *Tahrîr ve't-Tenvîr*, 2: 11.

[89] Tabâtabâî, *Makâlât*, 444.

[90] Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, 3: 286; Mâverdî, *en-Nuket*, 1: 471; İbn Atiyye, *el-Muharrar*, 2: 36; Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, 3: 80.

[91] Hillî, el-Hasan b. Yûsüf b. Alî b. el-Mutahhar, *Hülâsatü'l-Akvâl fî Marifeti 'İlmi'r-Ricâl*, 1. Baskı, (Kum: Müessesetü't-Tab',1423), 171; Tûsî, Ebû Cafer Muhammed b. el-Hasan, *İhtiyârü Ma'rifeti'r-Ricâl el-Ma'rûf bi Ricâli'l-Keşşî* , 1. Baskı, thk: Cevâd el-Kayyûmî, (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1428), 82; Ahmed 'Avd Ebu'ş-Şebâb, *Nikâhü'l-Mut'a beyne'l-İbâhe ve't-Tahrîm*, 1. Baskı, (Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1428/2007), 106-107.

[92] İbn Hacer el-Askalânî, Ebu'l-Fazl Şihâbuddîn Ahmed b. Alî, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 1. Baskı, (el-Hind: Dâri'etü'l-Me'ârif'n-Nizâmiyye, 1325), 2: 434.

Alî'den işitmediği halde doğrudan ondan işitmiş gibi nakletmektedir. Bu rivayetin bir diğer ravisi olarak adı geçen İbn Miskân[93] da Şiî âlimleri tarafından *sika*[94] görülmemiştir.[95]

Ayrıca bu haberin senedinde zikredilen isimlerin başında Hz. Alî'nin adının olması, rivayetin zayıf ya da asılsız olduğunun tespiti açısından önemli bir ipucu olacaktır. Çünkü hem Şiî hem de Sünnilerin muteber kaynaklarında geçen rivayetler, Hz. Alî'nin mut'a evliliği konusunda tek görüşe sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Bununla birlikte Sünnî ve Şiî kaynaklarında mut'a evliliğiyle ilgili Hz. Alî'den gelen rivayetlerin aynı olması, Hz. Alî'nin bu evlilik hakkındaki görüşünü tespit etmemizde önemli bir etken olacaktır. Bu rivayetlere istinaden Hz. Alî'nin mut'a evliliğinin İslâm'da yasaklandığına inandığını ifade etmek mümkündür. Mut'a evliliğinin yasaklandığına dair Hz. Alî'den gelen birçok hadis vardır.[96] Bunlardan bir tanesi şöyledir:

---

[93] Meclisî, İbn Miskân'dan gelen rivayetin meçhul olduğunu ileri sürmüştür. Bkz: Meclisî, Muahmmeded Bâkır, *Melâzü'l-Ahyâr fî Fehmî Tehzîbi'l-Ahbâr*, thk: es-Seyyid Mehdî er-Recâî, (Kum: Mektebetü Âyetillâh el-Mer'işî, 1407), 12: 29.

[94] Sikâ: Adâlet ve zabt nitelikleri açısından yeterli olup hadis rivayetinde itimat edilen ravi. (Abdullah Aydınlı, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, 6. Baskı, (İstanbul: İfav, 2012), 277.

[95] Bkz: Necâşî, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Alî b. Ahmed İbnü'l-Abbâs, *Ricâlü'n-Necâşî*, 1. Baskı, (Beyrût: Şirketü'l-E'lemî li'l-Matbû'ât, 1431/2010), 206; Erdebîlî, Muhammed b. Alî el-Garavî el-Hâirî, *Câmi'u'r-Rüvâ ve İzâhetü'l-İştibâhât 'an'i-t-Turuk ve'l-İsnâd*, 1. Baskı, (Kum: Menşûrâtü Mektebeti Ayetillâh el-'Uzmâ, 1403), 507; Hûî, es-Seyyid Ebu'l-Kâsım el-Mûsevî, *Mu'cemü Ricâli'l-Hadîs ve Tafsîlü Tabakâti'r-Rüvâ*, 5. Baskı, (Beyrût: Müessesetü'l-İmâm el-Hûî, 1403/1983), 349-351.

[96] Bu hadislerden bir kaçı şöyledir: "*Hz. Alî, İbn Abbâs'ın mut'a nikâhı konusunda yumuşak davrandığını işitti. Ona: 'Seni şaşkın! Muhakkak ki Allâh Resûlü onu bize yasakladı' dedi*" (Buhârî, Nikâh, 31; Müslim, Nikâh, 31); "*Mut'a konusunda ısrardan kaçınınız! Sizin yapmanız gereken, Sünneti yerine getirmektir. Daimi evlilikten olan eşlerinizi terk edip, mut'a nikâhıyla meşgul olursanız, insanları bize lanet ettireceksiniz,* ", "*Mut'a evliliği yapmayı bırakın. Yoksa mut'a evliliği yapmış biri olarak din kardeşlerinizin arasında gezmekte utanmaz mısınız?*" (Şeyh Müfîd, Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân, *Mevsû'atü'ş-Şeyh Müfîd Silsiletü Müellifâti'ş-Şeyh el-Müfîd*, 1. Baskı, (Kum: Dârü'l-Müfîd, 1431), 6: 14); "*Mut'a evliliği, nikâh, talâk, iddet ve mirâs ayetleriyle birlikte haram kılınmıştır.*" (Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Alî b. Mûsâ, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 3. Baskı, thk: Muhammed Abdülkâdîr Atâ, (Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1424/2003), 7/337.); "*Allah Resûlü, zaruret halinde izin verilen mut'ayı, nikâh, talâk, idde ve mirâs ayetleri indikten sonra yasakladı.*" (Hemezânî, Muhammed b. Mûsâ b. Osmân b. Hâzim, *el-İ'tibâr fî Beyâni'n-Nâsih ve'l-Mensûh min'l-Âsâr*, (y.y.: Matba'atü Dâireti'l-Me'arifi'l-Osmâniyye, 1359), 177.)

> "Resûlullâh, Hayber günü kadınlarla mut'a evliliğinin yapılmasını ve ehli eşeklerin etlerinin yenilmesini yasakladı."[97]

Bu rivayet Hz. Alî'nin, mut'a evliliği hakkındaki görüşünü açık bir şekilde ortaya koymaktadır.

Hatırlanacağı üzere Tabâtabâî bu rivayeti, Buhârî'de geçtiğini öne sürerek -ki Tabâtabâî, Buhârî'yi güvenilir olmamakla itham etmektedir- reddetmişti. Oysa söz konusu rivayet, Ebû Dâvûd'un *es-Sünen*'i hariç *Kütüb-i Sitte*,[98] *Muvattâ*[99] ve Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'i [100] gibi Sünnî hadis kaynakları ile Şîa'nın muteber hadis kaynaklarından *Kütüb-i Erbaa*'nın ikisinde geçmektedir.[101]

Tabâtabâî gibi Şiî ulemasının da Hz. Alî'den gelen söz konusu rivayetin kendi sahih kaynaklarında geçmesiyle ilgili sessiz kaldıkları göze çarpmaktadır. Sadece Tûsî, kendi mezheplerinin temel inançlarına ters düştüğünü öne sürerek bu rivayetin takiyye ile değerlendirilmesi gerektiğini ifade etmiştir.[102] Hürr el-Amilî de Tûsî'nin bu görüşünü destekler nitelikte açıklamalarda bulunmuştur.[103]

İbn Âşûr ise bahsi geçen rivayet hakkında değerlendirmelerde bulunmaktan kaçınırken Hz. Ömer'in mut'a evliliğini yasakladığına dair gelen zayıf rivayete itimat etmeyi tercih etmiştir.

Diğer taraftan hac mut'asıyla alakalı olan iki rivayetin, her iki müellif tarafından mut'a evliliğiyle ilişkilendirildiği göze çarpmaktadır. İbn Âşûr'un sahih olduğunu belirterek Müslim'den naklettiği "*Allah'ın kitabında mut'a ayeti (Bakara 196. ayeti) nâzil oldu. Daha sonra onu nesh edecek bir ayet inmedi. Allah Resûlü (s.a.s) de mut'a yapmamızı bize emretti. Sonra bir adam (Hz. Ömer) çıkıp kendi rey'iyle dilediğini söyledi.*" şeklindeki hadisin aslı şöyledir:

> "Allah'ın kitabında mut'a (hac mut'ası/temettu' haccı) ayeti nazil oldu. Resûlullâh da onu yapmamızı bize emretti. Sonra hac mut'asını nesheden bir

[97] Buhârî, "Nikâh", 32, "Megâzî", 38, "Zebâih", 28; Müslim, "Nikâh", 29; Nesâî, "Nikâh", 71; Tirmizî, "Et'ime", 6; İbn Mâce, "Nikâh", 44.

[98] Buhârî, "Megâzî", 38, "Nikâh", 32, "Zebâih", 28; Müslim, "Nikâh", 29-39; Tirmîzî, "Et'ime", 6; Nesâî, "Nikâh", 71; İbn Mâce, "Nikâh", 44.

[99] Muvatta, "Nikâh", 41.

[100] Ahmed b. Hanbel, 1: 79, 103.

[101] Tûsî, Ebû Cafer Muhammed b. el-Hasan, *el-İstibsar fîmâ Ühtülife mine'l-Ahbâr*, 2. Baskı, thk: Muhammed Cevâd el-Fakîh, (Beyrût: Dârü'l-Edvâ', 1413/1992), 3: 202; Tûsî, *Tehzîbü'l-Ahkâm*, 7: 251.

[102] Tûsî, *el-İstibsâr*, 3: 202; Tûsî, *Tehzîbü'l-Ahkâm*, 7: 251-252.

[103] Hürr el-Âmülî, Muhammed b. el-Hasan, *Tefsîlü Vesâili'ş-Şia ilâ Tahsîl Mesâili'ş-Şeri'a*, 2. Baskı, thk: Seyyit Muhammed Rıdâ, (Kum: Müessesetü Âli'l-Beyt, 1414), 21: 12.

> ayet inmediği gibi Resûlullâh da vefat edinceye kadar onu yasaklamadı. Ancak ondan sonra bir adam (Hz. Ömer) çıkıp kendi re'yiyle dilediğini söyledi."[104]

Parantez içerisinde aldığımız "hac mut'ası" ifadesi, Müslim'in kendi kaydıdır. [105] Zaten bu ifade olmadan hadisin devamından da söz konusu mut'adan hac mut'asının kast edildiği anlaşılmaktadır.

Görüldüğü üzere rivayetin, hac mut'asıyla alakalı olduğu hususunda açık ve nettir. İbn Âşûr, bu rivayeti, başka eserlerden olduğu gibi nakletmiş olabilir. Ancak Müslim'de bu rivayeti, onun zikrettiği şekilde bulamadığımızı belirtmeliyiz. Diğer hadis kitaplarında da benzer rivayetler bulunmaktadır. Fakat bu rivayetler, zikrettiğimiz ikinci rivayeti destekler niteliktedirler. Yani hac mut'asıyla ilgilidirler.[106]

Mut'a kelimesi, İslâm literatüründe mutlak olarak zikredildiğinde iki anlamda kullanılmaktadır. Biri mut'a evliliği diğeri hac mut'ası yani temettu' haccıdır.[107] Durum böyle olunca da hac mut'ası ve mut'a evliliğiyle alakalı olan birçok hadis birbirine karıştırılmaktadır. Nitekim İmrân b. Husayn'ın, hac mut'asıyla alakalı rivayet ettiği birçok hadisin,[108] yukarıda zikrettiğimiz de dâhil olmak üzere, mut'a evliliğiyle ilişkilendirildiği göze çarpmaktadır.[109] Öyle ki bu rivayetlerden hareketle İmrân b. Husayn'ın da mut'a evliliğini caiz gördüğü ileri sürülmüştür.[110]

> Tabâtabâî'nin mut'a evliliğiyle ilişkilendirdiği, "Müslimü'l-Kurriyy'den şöyle rivayet edilir: 'İbn Abbâs'a mut'ayı sordum. O da bunun mubah olduğunu söyledi. İbn Zübeyr yasak olduğunu söyleyince İbn Abbâs, 'İbn Zübeyr'in annesi hayattadır. O, Hz. Peygamber'in mut'aya izin verdiğini söylüyor, gidip ona sorabilirsiniz' dedi.' Daha sonra İbn Zübeyr'in annesine, mut'ayı sormak üzere gittik. Kadın iri yapılı ve kördü. Bize Hz. Peygamber'in mut'aya izin verdiğini söyledi"[111] hadisi de hac mut'asıyla alakalı olup mut'a evliliğiyle bir ilgisi bulunmamaktadır.

Öte yandan bu hadis, Tabâtabâî'nin de belirttiği gibi Müslim'in *es-Sâhîh*'inde geçmektedir. Ancak hadisin başı Tabâtabâî'de "*İbn Abbâs'a mut'ayı*

---

[104] Müslim, "Hac", 172.

[105] Müslim, "Hac", 172.

[106] Buhârî, "Tefsîrü'l-Kur'ân", 196; Nesâî, "Tefsîr", 32; Beyhâkî, *Sünenü Beyhâkî*, 5: 19; Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed b. Eyûb, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, 2. Baskı, thk: Hamdî b. Abdilmecîd, (Kâhire: Mektebetu İbn Teymiyye, 1415/1995), 18: 135.

[107] Abdurrahmân ed-Devle, *Hâzihi Hiye'l-Mut'a Fahzarûhâ*, 1. Baskı, (Irak: b.y., 1428), 12; İbrahim Kâfî Dönmez, "Mut'a", 174.

[108] Müslim, "Kitâbü'l-Hac", 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173.

[109] Bkz: Buhârî, "Tefsîrü'l-Kur'ân", 196; Müslim, "Hac", 172; Nesâî, "Tefsîr", 32; Beyhâkî, *Sünenü Beyhâkî*, 5: 19; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, 18: 135.

[110] Bkz: İbn Âşûr, *Tahrîr ve't-Tenvîr*, 2: 11.

[111] Müslim, "Hac", 194.

sordum"[112] şeklinde zikredilirken yani burada *mut'a* ifadesi mutlak olarak zikredilirken Müslim'de "*İbn Abbâs'a Hac mut'asını sordum*" şeklindedir. Bununla birlikte Müslim bu hadisi *Kitâbü'l-Hac* başlığı altında zikretmektedir.[113]

Rivayetin Müslim'de bu şekilde geçmesi, Hz. Ebû Bekr'in kızı Esmâ'nın, Zübeyr b. Avvâm ile mut'a evliliği yaptığı ve bu evlilikten Abdullâh ile Urve'nin dünyaya geldiği iddiasını da çürütmektedir. Tabâtabâî gibi birçok Şiî âlimi, mut'a evliliğinin Sahâbe içerisinde uygulandığına dair Hz. Esmâ'nın evliliğini örnek gösterirken yukarıda geçen Müslim'in rivayetini delil gösterip bu rivayetteki *mut'a* ifadesini de mut'a evliliği anlamında ele almışlardır. Bunun dışında, benzer birkaç rivayeti de Hz. Esmâ'nın mut'a evliliği yaptığına dair kaynak göstermişlerdir. Bu rivayetlerin sıhhat dereceleriyle ilgili ciddi tartışmalar bulunmaktadır. Burada bunları ele almamıza konumuz açısından el vermemektedir.[114] Ancak Hz. Esmâ'nın Zübeyr b. Avvâm ile evliliğinin hicretten önce olduğuna dair eserlerde ihtilaf bulunmamaktadır.[115] Hatta Hz. Esmâ'nın, Abdullâh'ı hicret esnasında Kubâ denilen yerde doğur-

[112] Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 3-4: 505; Tabâtabâî, *Dürûs*, 140-141.

[113] Müslim, "Hac", 194.

[114] Tabâtabâî'nin de içerisinde olduğu birçok Şiî müellif, mut'a nikâhının Sahâbe arasında uygulandığına yönelik şu rivayeti delil gösterdiklerini belirtmiştik: "*Abdullah İbn Zübeyr, mut'a nikâhını helal gördüğü için İbn Abbâs'ı kınamıştı. Bunun üzerine İbn Abbâs ona 'Annene sor bakalım, babanla arasındaki evlilik nasıl gerçekleşti' dedi. Abdullâh İbn Zübeyr, annesine sorunca, annesi 'Seni mut'a evliliğinde doğurdum' dedi.*" Râgıb el-İsfahânî'nin *Muhâderât* isimli eserinde geçen bu rivayet için herhangi bir senet zikredilmemiştir. Bilindiği üzere senedi bulunmayan bir rivayet, hükmün tespitinde herhangi bir öneme sahip değildir. Buna mukabil, İbn Abbâs ile Abdullâh b. Zübeyr arasında geçen bu tartışma, Beyhakî'nin Sünen'inde şöyle geçmektedir: "*Abdullâh b. Zübeyr bir gün yanımıza gelerek Temettu' haccını yasakladığını söylüyordu. Ayrıca insanların Hz. Peygamberle birlikte Temettu' haccını yaptığı iddiasına kabul etmiyordu. Sonra bu haber İbn Abbâs'a ulaştı. İbn Abbâs 'İbn Zübeyr bunu nerden bilecek! Çok istiyorsa gidip annesine sorsun' dedi. Bu mevzudan haberdar olan Hz. Esmâ 'Allah İbn Abbâs'ı affetsin, vallahi o doğruyu söylemiştir.' dedi*" Bu son rivayetten anlaşıldığı üzere İbn Abbâs ile İbn Zübeyr arasında geçen tartışmanın konusu mut'a evliliği değil Temettu' haccıdır. (Beyhakî, *Sünenü'l-Kübrâ*, 5: 30; Râgıb el-İsfahânî, Ebu'l-Kâsım el-Hüseyin b. Muhammed, *Muhâderâtü'l-Üdebâ' ve Muhâverâtü'ş-Şu'arâ' ve'l-Büleğâ'*, 1. Baskı, (Beyrût: Şirketü Dâri'l-Erkam, 1420), 2: 234; Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 3-4: 505.

[115] Bkz: Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Âmir, *el-Muvatta*, 1. Baskı, thk: Muhammed Mustafa el-E'zamî, (el-İmârât: Müessesetü Zâyid, 1425/2004), 6: 64; Makdisî, el-Mutahhar b. Tâhir, *el-Bed'ü ve't-Târih*, (Mısır: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1331), 5: 78-79; Ali Yıldırım, "Esmâ bint Ebû Bekir se-Sıddık", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11: 402-404.

duğundan Abdullâh b. Zübeyr, hicetten sonra İslâm'da ilk doğan çocuk olarak anılmaktadır.[116] Mut'a evliliğine izin verilmesi ise hicretten sonra olduğuna göre Hz. Esmâ'nın evliliğinin mut'a ile ilişkilendirilmesi doğru olmayacaktır. Kaldı ki Hz. Esmâ, hayatı boyunca tek evlilik yapmıştır.[117] Dolayısıyla Hz. Esmâ'nın evliliğinin mut'a evliliği olduğu iddiası bu evliliğin daha sonra daimi evliliğe dönüştüğünün ispatını gerektirmektedir. Çünkü mut'a evliliği bilindiği üzere belirli süreliğine yapılan bir evliliktir.

Mut'a evliliğinin yasaklanmasıyla ilgili sahih rivayetlerin İbn Âşûr ile Tabâtabâî tarafından kabul edilmemesi ise her iki müellifin bu rivayetleri, içerdikleri yasaklanma zamanının farklılıklarından dolayı çelişkili görmelerindendir. Her iki müellifin de belirttiği üzere rivayetlerde mut'a nikâhının yasaklandığı yer ve zamanla ilgili Umretü'l-Kazâ, Evtas Seferi, Mekke'nin Fethi, Tebük Savaşı ve Vedâ Haccı gibi isimler zikredilmektedir. Ancak bu rivayetlerin hepsinde mut'a evliliğinin Hz. Peygamber tarafından yasaklandığı hususunda ihtilafın bulunmadığı da gözden kaçırılmamalıdır. Ayrıca İmâmiyye mezhebi dışında İslâm âlemi, mut'a evliliğinin en az iki kez serbest bırakılıp yasaklandığı konusunda ittifak halindedirler. Nitekim mut'a evliliğinin serbest bırakıldığını haber veren rivayetlere bakıldığında bu evliliğin zaruret halinde serbest bırakıldığı görülecektir. Yine bu rivayetlerde, zaruretin, dolayısıyla mut'a evliliğine yönelik izin ile yasağın da tekerrür ettiği bilgisi mevcuttur.[118] Mut'a evliliğine yönelik yasağın birkaç defa tekerrür ettiğini, Hz. Peygamberin de bu yasağı normal zamanlarda hatırlatmak amacıyla birkaç defa tekrarladığını[119] düşündüğümüzde bu evliliğin yasaklanmasıyla ilgili birçok yer ve zaman isminin zikredilmesi normal karşılanmalıdır.

Diğer taraftan mut'a evliliğinin yasaklandığını haber veren rivayetleri, çelişkili bilgiler içerdiklerini öne sürerek kabul etmeyen Tabâtabâî, Hz. Ömer'in bu evliliği yasaklama gerekçesini ise birçok çelişkili haberle açıklamaktadır. Ona göre Hz. Ömer'in bu evliliği yasaklamasının altında şu rivayetlerde geçen olaylar yatmaktadır:

---

[116] İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Hâşemî, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 1. Baskı, thk: Muhammed Abdülkadîr Atâ, (Beyrût: Dârü Kütübi'l-'İlmiyye, 1410/1990), 8: 196-197; İbn Hacer el-Askalânî, Ebu'l-Fazl Ahmed b. Alî b. Muhammed, *el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe*, 1. Baskı, thk: Âdil Ahmed Abdülmevcûd, (Beyrût: Dârü'-Kütübi'l-'İlmiyye, 1415), 4: 78-79.

[117] Sülemî, İbn Habîb Ebû Mervân Abdulmelik, *Edebü'n-Nisâ el-Mevsûm bi Kitâbi'l-'İnâye ve'n-Nihâye*, 1. Baskı, thk: Abdulmecîd Türkî, (Beyrût: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1412/1992), 272.

[118] Bkz: Buhârî, "Nikâh", 11; Müslim, "Nikâh", 21; İbn Mâce, "Nikâh", 44.

[119] Bkz: Buhârî, "Nikâh", 11; Müslim, "Nikâh", 21; İbn Mâce, "Nikâh", 44; Ahmed b. Hanbel, 3: 405.

> "Havle b. Hakîm adında bir kadın (Hz.) Ömer'in yanına girerek Rabîa b. Ümeyye'nin bir kadınla mut'a evliliği yaptığını ve kadının ondan hamile kaldığını haber verdi. Bunun üzerine (Hz.) Ömer öfkeyle dışarı çıktı, abası da yerlerde sürünüyordu. 'Bu (Resûlullâh'ın haram kıldığı) mut'adır. Eğer daha önce bana haber verseydin onu recmettirirdim' dedi."[120]
>
> "Seleme b. Ümeyye b. Halef el-Cemhî, Hakîm b. Ümeyye'nin azatlı cariyesi Selmâ ile mut'a evliliği yaptı. Daha sonra Selmâ bu evlilikten bir çocuk dünyaya getirdi. Ancak Seleme çocuğun kendisinden olduğunu kabul etmedi. Bu olaydan haberdar olan Hz. Ömer, mut'a evliliğini yasakladı."[121]
>
> "Amr b. Hureys, Benî Amr'dan Bekr'in cariyesiyle mut'a evliliği yapmıştı. Cariye bu evlilikten hamile kaldı. Bu olaydan haberdar olan Hz. Ömer, olayın aslını cariyeye sordu. Cariye de Amr b. Hureys'in kendisiyle mut'a evliliği yaptığını söyledi. Sonra Hz. Ömer Amr b. Hureys'e bu olayı sordu, o da itiraf etti. Hz. Ömer, ona 'Peki annesi, kız kardeşi ya da erkek kardeşi bu nikâha şahitlik ettiler mi' diye sorunca o da bilmiyorum dedi. Bunun üzerine Hz. Ömer, minbere çıkıp 'Kim mut'a yapar, dört adil şahit getirmezse onu recmettireceğim' dedi."[122]

Bunların dışında mut'a evliliğinin Hz. Ömer tarafından yasaklandığına dair birçok çelişkili rivayet nakledilmektedir.[123]

Şiî âlimleri mut'a evliliğinin yasaklanmasını özellikle Hz. Ömer'e dayandırırken Hz. Ömer'in bu yasaklamayla nasıl bir çıkar elde edeceğine dair akla uygun bir açıklama getirememektedirler. Bazıları, Hz. Ömer'in mut'a nikâhını yasaklamakla Arap neslinin başka nesillerle karışmasını engellemeye çalıştığını iddia etse de bu iddia, tamamen Hz. Ömer'e duyulan bir nefretin eseridir ki, İslâm'ın halifesini milliyetçilikle suçlamaya kadar götürmüştür.[124]

Hz. Ömer'in mut'a evliliğini yasaklamasıyla ilgili birçok sebep zikredilse de bazı rivayetlerde Hz. Ömer, bu evliliği yasaklamasının sebebini kendisi açıklamaktadır. Nitekim o, mut'a evliliği yapanları cezalandıracağını ilan ederken bu evliliğe yönelik yasaklanma icraatının Hz. Peygamber'e ait olduğunu şu şekilde dile getirmektedir:

---

120 Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 3-4: 504; Tabâtabâî, *Dürûs*, 139.

121 Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 3-4: 505; Tabâtabâî, *Dürûs*, 140.

122 Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 3-4: 506; Tabâtabâî, *Dürûs*, 142.

123 Bkz: Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. el-Abbâs, *Müsnedü'l-İmâmi'ş-Şâfiî*, thk: es-Seyyid Yûsuf Alî ez-Zevâvî, (Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1370/1951), 2: 14; Halîfe Abîd el-Kelbânî el-'Ummânî, *Havle'l-Mut'a*, 1. Baskı, (el-Bahreyn: Dârü'l-'İsme, 1428/2007), 140-146.

124 Şehlâ Hâirî, *el-Mut'a*, 99; Ahmed 'Avd, *Nikâhü'l-Mut'a*, 85.

> "Resûlullâh mut'a nikâhı konusunda bize üç gün izin verdi, sonra yasakladı. Allah'a yemin olsun ki muhsan olduğu halde mut'a yapan birisi bana getirilirse onu recmederim."[125]

Bu rivayet, mut'a evliliğini yasakladığını ilan etti diye Hz. Ömer'in Allah ve Resûlullâh'a karşı gelerek keyfi hükümler verdiği iddiasına karşı bir cevap niteliğindedir.[126] Çünkü Hz. Ömer, mut'a ve diğer birçok ihtilaflı konularda verdiği hükümlerin gerekçesini bizzat kendisi açıklamıştır.

Diğer taraftan Hz. Ömer, hac mut'asını da yasakladığı için hem Tabâtabâî hem de diğer Şiî İmâmiyye âlimleri tarafından keyfi emirler vermekle itham edilse de Hz. Ömer bu yasağın sebebini de kendisi açıklamaktadır. Nitekim Hz. Ömer, bir rivayette Hz. Alî'nin "*Sen Mut'ayı mı yasakladın?*" sorusuna karşılık şu cevabı vermiştir: "*Hayır! Ben sadece Kâbe'nin çok ziyaret edilmesini istedim.*"[127] Bu cevaptan anlaşıldığı üzere Hz. Ömer temettu' haccını ebedi olarak yasaklamamaktadır. Sadece bu yasakla, bir defada hem umre hem de hac farizasının yapılmasının yerine, her iki ibadetin farklı zamanlarda yapılmasını sağlayarak Kâbe'nin daha fazla ziyaret edilmesine vesile olmaya çalışmaktadır.

Şiî İmâmiyye uleması mut'a evliliğinin Hz. Ömer tarafından yasaklandığını birçok rivayetle ispat etmeye çalışsa da kendi muteber kaynaklarında bu evliliğin haram olduğunu haber veren şu rivayetler hakkında sessiz kaldıkları görülmektedir:

> "Hz. Alî şöyle dedi: 'Resûlullâh, Hayber günü kadınlarla mut'a evliliğinin yapılmasını ve ehli eşeklerin etlerinin yenilmesini yasakladı.'"[128]
>
> "Ebû Abdillâh (İmam Cafer)ın mut'a hakkında şöyle dediğini işittim: 'Mut'a yapmayı bırakın! Sizden birisi başkasının edep yerlerini görmekten utanmaz mı?' Bunu da erdemli kardeşleri ile dostları için söylüyordu."[129]
>
> "Abdullâh b. Sinân, Ebû Abdillâh'a mut'ayı sordum. Bana 'Kendini onunla kirletme dedi.' dedi"[130]
>
> "Ebu'l-Hasan bazı dostlarına şöyle yazdı: 'Mut'a konusunda ısrar etmeyin. Yapmanız gereken sünneti ikame etmektir. Yatak odalarınız ve hür eşleriniz varken

---

[125] İbn Mâce, "Nikâh", 44.

[126] Yavuz Ünal, "Hadis Verilerine Göre Mut'a Nikahı", *Ondokuz Mayıs İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7, (1993): 155-179.

[127] Ahmed b. Hanbel, 1: 51.

[128] Tûsî, *Tehzîb*, 7: 251; Tûsî, *el-İstibsâr*, 3: 202; Bahrânî, Yusûf, *el-Hadâ'ikü'n-Nâdire fî Ahkâmi'l-'Itreti't-Tâhire*, 2. Baskı, thk: Muhammed Takî el-İravânî, (Beyrût: Dârü'l-Edvâ', 1985), 14: 115.

[129] Küleynî, *el-Kâfî*, 5: 273; Küleynî, *Fürû'ü'l-Kâfî*, 3: 459; Hürr el-Âmülî, *Vesâ'ilü'ş-Şia*, 22.

[130] Kummî, *Kitâbü'n-Nevâdir*, 87; Meclisî, Muhammed Bâkır, *Bihârü'l-Envâr*, 1. Baskı, (Beyrût: Müessesetü'l-E'lemî, 1439/2008), 99: 396.

> mut'ayla meşgul olursanız, insanlar sizi reddedip uzaklaşırlar. Buna izin verene beddua eder ve bizlere de lanet okurlar.'"[131]
>
> "Ebû Abdillâh, mut'a hakkında şöyle dedi: 'Bizde bunu sadece fahişeler yapar'"[132]
>
> "Adamın birisi İmam Cafer'e mut'a nikâhını sordu. İmam da adama mut'ayı kendisine tanımlamasını isteyince, adam 'Erkek, karşılaştığı kadına 'bir ya da iki dirhem karşılığında ve bir ya da iki günlüğüne seninle evleniyorum.' der.' dedi. İmam 'Bu zinadır, bunu sadece fahişeler yapar' dedi."[133]

Bunların dışında yine mut'a evliliğinin yasaklandığını haber veren birçok Şiî rivayet bulunmaktadır.[134]

Şiî kaynaklarında olduğu gibi Sünnî kaynaklarında da mut'a evliliğiyle ilgili çelişkili rivayetlerin olduğu öne sürülse de[135] bütün bunlar, Sünnilerin mut'a evliliği hakkındaki inancıyla örtüştüğünü göstermektedir. Daha önce belirttiğimiz üzere Sünnilerin inancına göre mut'a evliliği, zaruretin oluşması ve kalkmasına binaen Hz. Peygamber tarafından birkaç defa serbest bırakılıp sonra da yasaklanmıştır. Bu inançları doğrultusunda Sünniler, mut'a evliliğinin hem serbest bırakılması hem de yasaklanmasıyla ilgili olan rivayet gruplarından ikisini de referans olarak kullanmaktadırlar. Dolayısıyla gerek yasaklanmayla gerekse serbest bırakılmayla alakalı olsun bu rivayet gruplarından biri diğeriyle çelişkiliymiş gibi görünse de bir bütün olarak onlar Sünnî inancının mut'a evliliği konusundaki dayanağını teşkil etmektedirler. Buna karşılık İmâmiyyedeki rivayetlerin bütünü, onların mut'a evliliği konusundaki inançlarıyla uyumlu değildir. Çünkü onlar, mut'a evliliğinin serbest bırakıldıktan sonra yasaklanmadığına inanırken kendi kaynaklarında bu evliliğin yasaklandığına dair birçok rivayet bulunmaktadır.[136]

Diğer taraftan Sünnilerin mut'a evliliğinin zarurete binaen serbest bırakıldığına zaruretin sona ermesiyle birlikte yasaklandığına yönelik inancı,

---

[131] Küleynî, *el-Kâfî*, 5: 273; Şeyh Müfîd, *Risâletü'l-Mut'a*, 14; Hürr el-Âmülî, *Vesâ'ilü'ş-Şia*, 23; Bahrânî, *el-Hedâ'ikü'n-Nâdire*, 24: 122.

[132] Kummî, *Kitâbü'n-Nevâdir*, 87; Meclisî, *Bihârü'l-Envâr*, 99: 396.

[133] Kâdî Ebû Hanîfe, *De'âimü'l-İslâm*, 2: 229; Şevkânî, Muhammed b. Alî b. Muhammed, *Nîlü'l-Evtâr*, 1. Baskı, thk: Usâmüddîn es-Sabâbitî, (Kâhire: Dârü'l-Hadîs, 1413/1993), 6: 162; Muhammed Ebû Zehra, *Muhâdarât fî 'Akdi'z-Zevâc ve Âsâruh*, (Y.y.: Dârü'l-Fikri'l-'Arabî, t.y), 83.

[134] Bkz: Küleynî, *el-Kâfî*, 5: 273; Tûsî, *Tehzîb*, 7: 251; Tûsî, *el-İstibsâr*, 3: 202; Şeyh Müfîd, *Risâletü'l-Mut'a*, 14; Hürr el-Âmülî, *Vesâ'ilü'ş-Şia*, 23; Bahrânî, *el-Hedâ'ikü'n-Nâdire*,24: 122; Meclisî, *Bihârü'l-Envâr*, 99: 396.

[135] Bkz: Kazvînî, Alâüddîn es-Seyyid Emîr Muhammed, *Zevâcü'l-Mut'a fî Kit'abi Ehli'-Sünne*, 1. Baskı, (Beyrût: Dârü'l-Mehceti'l-Beydâ', 1418/1997).

[136] Bkz: Küleynî, *el-Kâfî*, 5: 273; Küleynî, *Fürû'ü'l-Kâfî*, 3: 459; Hürr el-Âmülî, *Vesâ'ilü'ş-Şia*, 22; Tûsî, *Tehzîb*, 7: 251; Tûsî, *el-İstibsâr*, 3: 202; Bahrânî, *el-Hadâ'ikü'n-Nâdire*, 24: 115.

Tabâtabâî tarafından, zaruretin belirli bir zamanla sınırlanamayacağı gerekçesiyle reddedilmişti.[137] İbn Âşûr ise bu evliliğin meşruiyetine yönelik zaruret hükmünün her zaman geçerli olduğunu ileri sürmüştü.[138]

Bilineceği üzere İslâm dini, cahiliye dönemindeki Arapların kültür, örf ve adetlerinin tümünü reddetmediği gibi kendisine uygun düşen yönlerini kabul etmiştir. Bir başka ifadeyle bu kültür ve adetlerden bir kısmının olduğu gibi, bir kısmını revize ederek sürdürülmesine izin verirken; bir kısmını da ilk etapta, bir kısmının da tedricen yasaklamayı uygun bulmuştur.[139] Mut'a evliliği de cahiliye dönemine ait bir adet olduğuna göre İslâm'ın onunla ilgili bir tasarrufu olacaktı. Nitekim bu evliliğin, daimi nikâh, talak, iddet ve mirasla ilgili ayetlerin inmesi üzerine yasaklandığı kanısı oluşsa da önceleri doğrudan onunla ilgili bir ayet ya da Hz. Peygamberin bir ifadesi bulunmadığından hükmü muallakta kalmıştı.[140] Daha sonra savaş ve gazvelerin başlamasıyla birlikte bu evliliğe yönelik bir hükmün verilmesi icap etmişti. Nitekim yukarıda da zikrettiğimiz "*Resûlullâh (s.a.s)'le birlikte gazveye çıkmıştık. Yanımızda kadınlarımız da yoktu. Resûlullâh (s.a.s)'e husyelerimizi burduralım dedik. Bizi ondan nehyetti ve elbise karşılığında kadınlarla belirli bir süreye kadar evlenmemize izin verdi. Sonra 'Ey İnsanlar! Allah'ın helal kıldığı temiz şeyleri haram kılmayınız ve haddi aşmayınız. Doğrusu Allah, haddi aşan kimseleri sevmez' diyerek. Maide, 87. ayetini okudu.*"[141] hadisinden de anlaşıldığı gibi savaş ve gazve zamanlarında bazı Sahâbiler ciddi bir riskle karşı karşıya kalmışlardı. Bunun üzerine Hz. Peygamber, Sahâbenin bu durumuna karşılık mut'a evliliği yapılmasına izin vermişti. Ancak mut'a evliliğine yönelik verilen bu hüküm nihai bir hüküm değildi. Çünkü gazve ve savaş gibi nedenlerle oluşan zaruret durumlarının ortadan kalkmasıyla birlikte bu evlilik Hz. Peygamber tarafından yasaklanmıştı. İslâm'ın mut'a evliliğiyle ilgili ortaya koyduğu nihai hüküm ise şu hadisi şerifte de belirtildiği üzere Mekke'nin fethinden sonra olmuştur:"*Allah Resûlü Mekke Fethi'nin üçüncü gününde sırtını Kâbe'nin duvarına dayamış şöyle*

[137] Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 3-4: 509-506.

[138] İbn Âşûr, *Tahrîr ve't-Tenvîr*, 2: 10-11.

[139] "Ey Sâib! Cahiliye döneminde yaptığın faziletli şeylerin aynısını İslâm devrinde de devam et; misafiri ağırla; yetimi yedir ve komşunla iyi geçin" (Ahmed b. Hanbel, 3: 425) hadisi şeriften de anlaşıldığı gibi cahiliyye dönemine ait iyi hususlar İslâm tarafından benimsenmiştir. (Fethullah Zengin, Cahiliye Araplarında Bazı İyi Örnekleri ve Sebepleri Üzerine Bir Değerlendirme, *İÜİFD*, 7/12, (2016): 53-69.)

[140] Bkz: İbn Abdilber, Ebû Amr Yûsuf b. Abdillâh en-Nemirî, *el-İstizkâr*, 1. Baskı, thk: Abdulmu'tî Emîn Kal'acî, (Dimeşk: Dâru Kuteybe, 1414/1993), 16: 297.

[141] Buhârî, "Nikâh", 11.

diyordu: 'Ey insanlar! Ben size kadınlarla mut'a nikâhı yapmanız hususunda izin vermiştim. Ancak Allah bunu kıyamet gününe kadar haram kılmıştır.'" [142]

Böylece mut'a evliliği İslâm dinine ait orijinal bir uygulama olmadığına göre, ona yönelik nihai hükümden önceki hükümlerin teşriî değerleri olmamalıdır.

Mut'a evliliğinin zinayla ilişkilendirilmesi Sünnî ve Şiî âlimleri arasında tartışma konusu olsa da Hz. Peygamberin, mut'anın kıyamete kadar yasaklandığını bildirmesi[143] Hz. Ömer'in de onu yapanları recm ile cezalandıracağını ilan etmesi,[144] bu evliliğin bir çeşit zina olduğu izlenimi vermektedir.[145] Mut'a nikâhının zina ile olan ortak yönlerini ileride zikretmeye çalışacağız.

Şiî İmâmiyye âlimleri ise bu evliliğin zinadan sayılamayacağını ileri sürerken Tabâtabâî, mut'a evliliğinin zina olarak kabul edilmesi durumunda Hz. Peygamberin –haşa- zinayı birkaç defa serbest bırakıp yasaklamış olacağına dikkat çekmişti.

Tabâtabâî'nin bu itirazı, makul gibi görünmemektedir. Çünkü bilindiği üzere Hz. Peygamberin mut'a evliliğine izin vermesi zarurete binaen olmuştur.[146] Zaruretler ise "*Zaruretler, memnu olan şeyleri mubah kılar*" kaidesi gereğince azimet zamanlarındaki yasakların serbest bırakılmasında önemli bir unsurdur.[147] Ayrıca eğer mut'a evliliğine zaruretten dolayı izin verdiği için Hz. Peygamberin, -haşa- zinayı serbest bıraktığı düşüncesi oluşacaksa azimet halinde leş, kan ve domuz etinin yenilmesini yasaklayan Allah'ın,[148] zaruret halinde bunların yenilmesine izin verdiği için -haşa- kötülüğü emrettiğini düşünmemiz gerekecektir. Oysa Allah hiçbir zaman kötülüğü emretmez. (A'râf 7/28)

---

[142] Müslim, "Nikâh", 22; İbn Mâce "Nikâh", 44; Dârimî, "Nikâh", 16; Ahmed b. Hanbel, 24: 53; Şeyh Müfîd, *Risâletü'l-Mut'a*, 26.

[143] Bkz: Müslim, "Nikâh", 22; İbn Mâce "Nikâh", 44; Dârimî, "Nikâh", 16; Ahmed b. Hanbel, 24: 53.

[144] Bkz: Müslim, "Nikâh", 27; İbn Mâce, "Nikâh", 44; Mâlik, "Nikâh", 42.

[145] Bkz: Nemîrî, Ebû Zeyd Ömer b. Şebeh el-Basrî, *Ahbârü'l-Medîne*, thk: Muhammed Dündül, (Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1417), 1: 382.

[146] Mut'a evliliğinin zarurete binaen serbest bırakıldığını haber veren rivayetlerin değerlendirmesi için bkz: H. Mehmet Soysaldı, Nisâ Suresi 24. Âyeti Işığında Mut'a Nikâhı, *FÜİFD*, 2, (1997): 165-184.

[147] Bkz: Sıddîk Hasan Hân el-Kannevcî, *er-Ravdatü'n-Nediyye*, 1. Baskı, thk: Alî b. Hasan, (Riyâd: Dâru İbni'l-Kayyım, 1423/2003), 66.

[148] Leş, kan ve domuz etinin yenilmesinin haram olduğunu ve zaruret halinde yenilebileceğini haber veren ayet ise şöyledir: "*Allah size leş, kan, domuz eti ve Allah'tan başkası adına kesileni haram kıldı. Ama kim mecbur kalırsa, (başkasına) saldırmadan ve sınırı aşmadan (bunlardan) yemesinde bir günah yoktur.*" (Bakara 2/173)

Aynı şekilde mut'a evliliği Tabâtabâî tarafından zinaya alternatif olarak kabul edilse de müellifin bu yaklaşımı da makul görünmemektedir. Bilindiği üzere İslâm dini Müslümanların ahlaki değerlerini korumaya yönelik bir taraftan zina gibi birçok kötülüğü yasaklarken buna mukabil fıtri ihtiyaçlara cevap verebilecek daimi evlilik gibi yeni hükümler ortaya koymuştur. Buna göre ahlaki, hukuki, sıhhî, sosyolojik, psikolojik gibi birçok zararından ötürü yasaklanan zinanın alternatifi, mut'a evliliği olduğu düşünülecekse bu evliliğin, zinadan ötürü doğabilecek zararları defetmede yeterli niteliklere sahip olması gerekmektedir. Ne yazık ki mut'a evliliğinin böyle bir özelliğinden bahsetmek mümkün değildir. Aksine bu evlilik için öngörülen şartlar, zinadan dolayı ortaya çıkabilecek zararlara meşru bir zemin hazırlamaktadır.

Mut'a evliliği için öngörülen temel iki şart vardır ki[149] bu şartlar formaliteden öteye geçmemektedir. Bunlardan biri mehir diğeri ise süre tayinidir. Mehir ise bir içecekten ibaret olabileceği gibi büyük bir miktar para da olabilir. Bununla ilgili Şîa hadis kaynaklarında birçok rivayet bulunurken iki tanesi şöyledir:

> "Ebû Abdillâh dedi ki: 'Bir avuç yiyecekle mut'a evliliği caiz olur.'",[150]
>
> "Ebû Abdillâh'a mut'a için mehir miktarını sordum. O da 'İkisi ne kadarına razı olurlarsa o kadardır.' dedi."[151]

Zaman ise bir defa cinsel ilişkiye girmeden ibaret olabileceği gibi bir dakika bir saat bir gün de olabilir. Erkekle kadının bir defaya mahsus cinsel ilişkide bulunmak üzere bu evliliği yapabileceklerine dair Şiî kaynaklarında ihtilaf yoktur. Nitekim buna yönelik ibret verici rivayetlerden bir tanesi şöyledir:

> "Ebû Abdillâh'a erkek, kadınla bir defa ilişkiye girmek üzere mut'a yapabilir mi? diye sordum. O da 'Zararı yok. Ancak işini hallettiğinde yüzünü çevirsin, kadına bakmasın' dedi"[152]

[149] Hillî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. İdrîs, *Kitâbü's-Serâ'ir el-Hâvî li Tahrîri'l-Fetâvâ*, 1. Baskı, thk: Muhammed Mehdî, (Kum: Mektebetü'r-Ravdeti'l-Haydariyye, 1429), 4: 361.

[150] Küleynî, *el-Kâfî*, 5: 275-276; Şeyh Sadûk, *Men lâ Yahdürühü'l-Fakih*, 3: 301; Tûsî, *et-Tehzîb*, 7: 260; Hürr el-Âmülî, *Vesâ'ilü'ş-Şia*, 21: 59.

[151] Küleynî, *el-Kâfî*, 5: 275-276; Şeyh Sadûk, *Men lâ Yahdürühü'l-Fakih*, 3: 301; Tûsî, *et-Tehzîb*, 7: 260; Hürr el-Âmülî, *Vesâ'ilü'ş-Şia*, 21: 59.

[152] Küleynî, *el-Kâfî*, 5: 277; Tûsî, *el-İstibsâr*, 3: 215; Tûsî, *et-Tehzîb*, 7: 267; Hürr el-Âmülî, *Vesâ'ilü'ş-Şia*, 21: 48-51.

Üstelik mut'a nikâhında şahit bulundurma şartı olmadığı gibi kadının mirasta payı da bulunmamaktadır.[153] Ayrıca talak da bu evlilikte söz konusu değildir. Yani tayin edilen süre sona erdiğinde yeni bir süre üzerinde anlaşma yapılabilir.[154] Böylece mut'a nikâhıyla birlikte ahlaki olmayan birçok durumun ortaya çıkması kaçınılmaz olacaktır. Sözgelimi, daimi nikâhtan eşi bulunan bir erkek, eşinden habersiz başka kadınlarla birlikte olsa da eşini aldatmış olmayacaktır! Ayrıca başka bir dine mensup bir kadınla da cinsel ilişki yaşayabilir. Bununla ilgili Şiî rivayetlerinden biri şöyledir:

> "Eşi bulunan bir erkeğin, Yahudi ya da Hıristiyan bir kadınla mut'a yapmasında bir sakınca yoktur." [155]

Bu anlayışa göre, genç bir kız, ailesinin izni olmadan, cinsel tatmin ya da para kazanma amacıyla istediği kadar farklı erkeklerle cinsel ilişki yaşayabilir. Ebeveynin izni olmadan bir kızın mut'a yapabileceğine dair "*Bakire, ebeveyninin izni olmadan kendi rızasıyla mut'a yapabilir.*" rivayeti, Şîa'nın bütün muteber kaynaklarında geçmektedir. [156]

Bekâr bir kız bekâretinin bozulmaması şartını koşarak bu evliliği yapabilir. Yani ters ilişki yapmasında bir sakınca bulunmamaktadır. Bununla alakalı Şia'nın temel hadis kaynaklarında geçen rivayetlerden biri şöyledir:

> "Ebû Abdillâh'a, 'Adam bir kadına 'Seninle mut'a evliliği yapmak istiyorum' derse, kadın da 'Bana bakabilir, dokunabilir, sevişebilir ve bir erkeğin eşine yapabileceği her şeyi yapabilirsin ancak rezil olmaktan korktuğum için tenasül organlarımız birbirine girmesin' şeklinde cevap verirse ne olur?' diye sordum. O da 'Şartlar onun için geçerlidir.' dedi."[157]

Yine bu anlayışa göre, zinayla meşhur olmuş kadınlarla bu evliliği yapmak mekruh olsa da genelevlere gidilebilir. Yani fahişeyle mut'a evliliği üzerinden bir ya da birçok defa ilişkiye girilebilir. Bununla ilgili Şiî sahih rivayetlerinden bir tanesi şöyledir:

---

[153] Bkz: Küleynî, *el-Kâfî*, 5: 364; Şeyh Müfîd, Ebû Abdillâh Muhammed b. en-Nu'mân, *el-Fusûlü'l-Muhtâra min'l-'Uyûn ve'l-Mehâsin*, 1. Baskı, (Kum: el-Mü'temiru'l-Âlemî, 1413), 165; Tûsî, *Tehzîb*, 7: 241.

[154] Bkz: Küleynî, *el-Kâfî*, 5: 280; Şeyh Sadûk, *Men lâ Yahdürühü'l-Fakih*, 3: 303; Kummî, *Kitâbü'n-Nevâdir*, 89; Tûsî, *el-İstibsâr*, 3: 211-212; Tûsî, *et-Tehzîb*, 7: 265; Hürr el-Âmülî, *Vesâ'ilü'ş-Şia*, 21: 64.

[155] Tûsî, *et-Tehzîb*, 7: 255-256.

[156] Küleynî, *el-Kâfî*, 5: 279; Şeyh Sadûk, *Men lâ Yahdürühü'l-Fakih*, 3: 304; Tûsî, *İstibsâr*, 3: 206; Tûsî, *et-Tehzîb*, 7: 254; Hürr el-Âmülî, *Vesâ'ilü'ş-Şia*, 21: 34.

[157] Küleynî, *el-Kâfî*, 5: 281; Tûsî, *et-Tehzîb*, 7: 270-271; Hürr el-Âmülî, *Vesâ'ilü'ş-Şia*, 21: 72-73; Behbûdî, Muhammed Bâkır, *Sahîhü'l-Kâfî*, 1. Baskı, (Y.y.: ed-Dârü'l-İslâmiyye, 1401/1981), 3: 53; Şerîf Murtezâ, *el-İntisâr*, 293.

> "Ebû Abdillâh'a, 'Fahişe kadınla mut'a evliliği yapılabilir mi?' diye soruldu. O da 'Zararı yok. Erkek evli de olsa yapabilir' dedi"[158]

Daha da ilginci evli olduğu hususunda şüphe duyulan kadınla, araştırmadan, hatta ona evli olup olmadığını sormadan bir defa ya da daha fazla ilişkiye girilebilir. Bu konuda Şia'nın dayanağını oluşturan rivayetlerden biri şöyledir:

> "Ebu Abdillâh'a dedim ki 'Bir kadınla mut'a yaptım. Sonra eşinin olabileceğinden şüphelendim. Araştırdığımda ise evli olduğunu öğrendim.' O da bana 'Neden araştırıyorsun ki.' dedi." [159]

Aynı anda hem hala hem de kız yeğeniyle birlikte olunabilir.[160] Ayrıca kadın, bedenini kiralayabilir. Kiraladığı süre sona erdiğinde, sürenin uzatılmasına karşılık ücret artışı talebinde bulunabilir. Bununla ilgili Şîa'nın dayandığı rivayetlerden bir tanesi şöyledir:

> "Ebû Cafer dedi ki 'Mut'a süresi sona erdiğinde, talak olmadan ayrılma gerçekleşir. Ancak erkek, kadının ücreti artırmasına ya da indirmesine razı olursa o zaman süre uzar'"[161]

Bu evliliği yapacak olan kadının kiralık bir eşya olduğu hususunda ise Şiî âlemi neredeyse ittifak halindedir. Onların en önemli dayanağı ise şu rivayettir:

> "Ebû Cafer mut'a hakkında şöyle dedi 'Kadının miras hakkı olmadığı gibi o talakla boşanılamaz da. Çünkü o, kiralık kadındır'"[162]

Bir erkek, aynı anda onlarca kadınla olabilir. Bu hususta Şîa'nın bütün muteber hadis kaynaklarında birçok rivayet bulunurken onlardan bir tanesi şöyledir:

> "Ebû Abdillâh'a, mut'a evliliğinde dört kadın sınırı var mı? diye sordum. O da 'Hayır! Ne dörtle ne de yetmişle sınırlıdır.' dedi."[163]

---

[158] Tûsî, *İstibsâr*, 3: 204; Tûsî, *et-Tehzîb*, 7: 253; Hürr el-Âmülî, *Vesâ'ilü'ş-Şia*, 21: 29.

[159] Tûsî, *İstibsâr*, 3: 204; Tûsî, *et-Tehzîb*, 7: 253; Hürr el-Âmülî, *Vesâ'ilü'ş-Şia*, 21: 31.

[160] Şia'da koca, eşlerinin izni dâhilinde eşinin kız yeğenleriyle de nikâh kıyabilir. Böylece aynı anda hâlâ ya da teyze, kız yeğenleriyle bir kişinin nikâhı altında bulunabilirler. Bkz: Tûsî, *et-Tehzîb*, 7: 332; Hürr el-Âmülî, *Vesâ'ilü'ş-Şia*, 20: 490.

[161] Küleynî, *el-Kâfî*, 5: 276; Şeyh Sadûk, *Men lâ Yahdürühü'l-Fakih*, 3: 302-303; Kummî, *Kitâbü'n-Nevâdir*, 89; Tûsî, *el-İstibsâr*, 3: 209; Tûsî, *et-Tehzîb*, 7: 268; Hürr el-Âmülî, *Vesâ'ilü'ş-Şia*, 21: 55.

[162] Küleynî, *el-Kâfî*, 5: 276; Şeyh Sadûk, *Men lâ Yahdürühü'l-Fakih*, 3: 302-303; Kummî, *Kitâbü'n-Nevâdir*, 89; Tûsî, *el-İstibsâr*, 3: 209; Tûsî, *et-Tehzîb*, 7: 268; Hürr el-Âmülî, *Vesâ'ilü'ş-Şia*, 21: 55.

[163] Küleynî, *el-Kâfî*, 5: 272; Şeyh Sadûk, *Men lâ Yahdürühü'l-Fakih*, 3: 300-301; Kummî, *Kitâbü'n-Nevâdir*, 89; Tûsî, *İstibsâr*, 3: 209; Tûsî, *et-Tehzîb*, 7: 258; Hürr el-Âmülî, *Vesâ'ilü'ş-Şia*, 21: 18.

Yahûdî, Hıristiyân, Mecûsî gibi Müslüman olmayan kadınlarla da birlikte olunabilir. Bu hususta Şiî uleması hadis kaynaklarından birçok rivayeti referans gösterirken o rivayetlerden biri şöyledir:

> "Ebû Abdillâh'a Yahûdî ve Hıristiyân kadınlarla mut'a yapılabilir mi? diye sordum. O da 'Sakıncası yok' dedi. Peki, 'Mecûsî olanıyla' diye sordum. O da 'Onunla da bir sakınca yoktur.' dedi."[164]

Bütün bu saydıklarımız, zinanın da doğurabileceği zararlardır. Ancak bunlar, ücret ve süre dediğimiz iki şart dâhilinde yapılmadığında adı zina olacak dolayısıyla büyük günahlardan addedilecek; iki şart yerine getirildiğinde ise hiçbir günahı olmayacak aksine birçok mükâfata mazhar olunacaktır.

Mut'a evliliğinin yapılması halinde birçok mükâfatın elde edileceğine dair Şîa kaynaklarında epey rivayet bulunmaktadır. Bunlardan iki tanesi şunlardır:

> İmâm Bâkır şöyle rivayet eder: "Resûlullâh dedi ki 'İsra gecesinde Cibril yanıma gelip şöyle dedi: 'Ey Muhammed! Allah diyor ki 'Kadınlardan mut'a yapanları bağışladım.'"'"[165]

> "Erkeklerden kim mut'a yapar, sonra güsül abdesti alırsa Allah ondan düşen her bir damlaya karşılık ona istiğfarda bulunmak üzere yetmiş melek yaratır. Ondan uzak duranlara ise kıyamet gününe kadar lanet ederler."[166]

Sonuç itibariyle mut'a evliliğinin iki basit şart ekseninde zinaya alternatif olduğu düşünülecekse İslâm'ın diğer yasaklara karşı basit şartlar taşıyan alternatifler getirmemesi tartışma konusu olacaktır. Dolayısıyla günümüzde, Müslümanlar arasında artan adam öldürme, içki tüketimi, kumar oynama, hırsızlık, yalan gibi günahlara karşı bir alternatifin bulunmaması durumu, izaha muhtaç olacaktır. Bir başka ifadeyle zinadan daha yaygın olan günahlar bulunurken zadece zinaya yönelik bir alternatiften bahsedilmesinin makul bir gerekçesi olmalıdır.

Son olarak, İbn Âşûr, Nisâ 24. ayetinin, mut'a evliliğinin sebeb-i nüzûlü olmadığını düşünse de bu ayetin mut'a evliliğiyle olan münasebetini "**استمتعتم**" ifadesi üzerinde kurmaya çalışmaktadır. Ancak müellifin bu yaklaşımı makul görünmemektedir. Çünkü "**استمتعتم**" ifadesi, "*Yararlanma*" anlamında olduğu

---

[164] Tûsî, *İstibsâr*, 3: 205; Tûsî, *et-Tehzîb*, 7: 256; Hürr el-Âmülî, *Vesâ'ilü'ş-Şia*, 21: 38.

[165] Şeyh Sadûk, *Men lâ Yahdürühü'l-Fakih*, 3: 302; Şeyh Müfîd, *Risâltü'l-Mu'a*, 9; Hürr el-Âmülî, *Vesâ'ilü'ş-Şia*, 21: 13-16; Muhdis en-Nûrî, el-Hâc el-Mirzâ Hüseyin, *Müstedrekü'l-Vesâ'il ve Müstenbetü'l-Mesâ'il*, 1. Baskı, (Kum: Müessesetü Âli'l-Beyt, 1408), 14: 452.

[166] Şeyh Sadûk, *Men lâ Yahdürühü'l-Fakih*, 3: 302; Şeyh Müfîd, *Risâltü'l-Mut'a*, 9; Hürr el-Âmülî, *Vesâ'ilü'ş-Şia*, 21: 13-16; Muhdis, *Müstedrek*, 14: 452.

için mut'a evliliğini kapsayacak olursa birçok gayrı meşru evliliği de kapsaması gerekecektir. Çünkü meşru-gayrı meşru bütün evliliklerde kadından yararlanma söz konusudur.

Tabâtabâî'nin "اسْتمتَاع" ifadesinin Araplarda yaygın olarak mut'a evliliği anlamında kullanıldığı ve İslâm'da da şerî anlamda kullanılmaya devam ettiği görüşü makul görünmemektedir. İslâm'la birlikte birçok kelimenin şerî anlamda kullanıldığı ve bu anlamıyla meşhur olduğu bilinmektedir. Sözgelimi "الصلاة"/ "es-Salât" kelimesinin lugatte birçok anlamı bulunurken İslâm'la birlikte "Namaz" anlamıyla özdeşleşmiş ve her zikredildiğinde ondan şerî mana kastedilmiştir. Ancak "اسْتمتَاع" ifadesi için aynı şeyi düşünmek mümkün değildir. Çünkü "اسْتمتَاع" kelimesi İslâm'la birlikte şerî bir anlam kazanmış olsaydı mut'a kelimesi yerine onun daha çok kullanılması gerekirdi. Nitekim mut'a evliliğinden bahseden eserlere bakıldığında bu evlilik için "المتعة" ifadesinin kullanıldığını "اسْتمتَاع" ifadesinin ise nadiren kullanıldığı görülecektir.[167] Ayrıca "اسْتمتَاع" ifadesinin İslâm'la birlikte şerî bir anlam kazanıldığı kabul edilse de Nisâ 24. ayetinde geçen "استمتعتم" ifadesinin kesin bir şekilde mut'a evliliğine delâlet ettiğini belirtmek oldukça zordur. Çünkü "اسْتمتَاع" ifadesi, Kur'an'da mastar olarak zikredilmediğinden, fiil/eylem olan "استمتعتم" ifadesinden mut'a evliliğinin kastedildiğine dair karine olamayacaktır.

Sonuç

Mut'a evliliğinin caiz olup olmadığı hususunda Sünnî ile Şiî İmâmiyye uleması arasında ihtilaf bulunmaktadır. Sünnî ulemaya göre mut'a nikâhı kıyamet gününe kadar bizzat Hz. Peygamber tarafından yasaklanmıştır. İmâmiyye ulemasına göre ise bu nikâh hiçbir zaman Hz. Peygamber tarafından yasaklanmamış; yasak hükmünü getiren Hz. Ömer'dir. Her iki geleneğin, bu konudaki ihtilaflarının oluşumunda dayanaklarının etkisi vardır. Şiî uleması, dört muteber hadis kitaplarındaki rivayetleri esas alırken Sünnî kaynaklarında yer alan rivayetleri çelişkili görmektedirler. Sünnî uleması ise daha çok *Kütüb-i Sitte*'de yer alan rivayetlere itimat etmektedir.

Sünnî kaynaklarında mut'a nikâhının yasaklanmasıyla ilgili farklı yer ve zaman isimleri geçmektedir. Ancak bu farklılıklar, İmâmiyye alimleri ve bazı

[167] Bkz: Hürr, el-Âmülî, Muhammed b. el-Hasan, *el-Füsûlü'l-Mühimme fî Usûli'l-Eimme*, 1. Baskı, thk: Muhammed b. Muhammed, (Kum: el-Müessesetü Me'ârifi İslâmî, 1418), 2: 325; Atârudî, Azîzullâh, *Müsnedü'l-İmâm er-Rıdâ*, (Kum: el-Mü'temirü'l-Âlemi, 1406), 2: 212; Hümeyrî, Ebu'l-Abbâs Abdullâh b. Cafer, *Kurbü'l-İsnâd*, (Tahrân: Mektebetü Nînevî, t.y.), 159.

Sünnî müellifler tarafından iddia edildiği gibi söz konusu rivayetler arasında çelişki sebebi değillerdir. Çelişkinin oluşabilmesi için yasaklanmayla ilgili sadece bir yer ve bir zaman isminin mevzu bahis olması gerekirdi. Oysa İmâmiyye kaynakları da dâhil olmak üzere Şiî, Sünnî, Mu'tezilî, Zeydî ve İsmâilî kaynaklarının hepsinde yasaklanma ile ilgili birçok yer ve zaman ismi geçmektedir. Böylece mut'a evliliğinin, nihaî olarak yasaklanmadan önce Hz. Peygamber tarafından birkaç defa zaruret halinde izin verildiğine dair İslâm uleması arasında neredeyse ittifak vardır.

Diğer taraftan bilinenin aksine Şiî kaynaklarında mut'a evliliğinin yasaklanmasıyla ilgili bir hayli rivayet bulunmaktadır. Özellikle dört muteber hadis kitaplarında mut'a nikâhının yasaklandığına dair birçok rivayet vardır. Bu rivayetlerin bir kısmı Şiî hadis uleması tarafından sahih olarak kabul edilmiştir. Ancak Tabâtabâî de dâhil olmak üzere İmâmiyye ulemasının çoğu, bu rivayetleri görmezden gelmektedirler. Yalnız Tûsî ve Hürr el-Âmülî bu rivayetlerin, Şiî temel inançlarıyla bağdaşmadığını öne sürerek takiye inançları üzerinden izah edilmesi gerektiğini ifade etmektedirler. Bununla birlikte hac mut'ası ile alakalı olup, mut'a evliliğiyle ilgisi bulunmayan birçok rivayet, İmâmiyye uleması tarafından mut'a evliliğinin meşruiyetine yönelik delil olarak kullanılmaktadır.

İbn Âşûr, mut'a evliliğinin dinimizde yasaklanıp yasaklanmaması hususunda iki zıt görüş ortaya atmaktadır. Tefsirinden önce telif ettiği eserlerinde, mut'a evliliğinin Hayber gününde, kıyamet gününe kadar yasaklandığını ileri sürmekte ve bu evliliğin dinimizde yasaklanmasının sebeplerine dair bir dizi makul gerekçe beyan etmektedir. Bu gerekçelerden en önemlisi ise geçici evlilikler, ailenin temel taşlarını oluşturan sevgi, saygı, huzur, dayanışma gibi değerlere karşı birer tehdit konumunda olmalarıdır. Ancak daha sonra tefsirinde bu düşüncesinden vazgeçtiği görülmektedir. O, mut'a evliliğinin, Hz. Peygamber tarafından zaruret durumlarında serbest bırakılıp, zaruretlerin sona ermesiyle yasaklanmasından bu evliliğin zaruret durumlarında caiz olduğu hükmünü çıkarmaktadır. Ona göre bu evliliğin zaruretin dışında yasaklanması raviler tarafından yanlış anlaşılarak, kıyamet gününe kadar yasaklanmış gibi algılanmıştır. İbn Âşur daha çok günümüz şartlarını göz önünde bulundurarak mut'a evliliğinin zaruret halinde caiz olduğunu düşünürken, kişinin eşinden ayrı kalabileceği gurbet, yolculuk, savaş gibi durumları zaruret olarak kabul etmektedir. Böylece İbn Âşûr, mut'a evliliğinin zaruret durumlarında caiz olduğunu ileri süren ilk Sünnî müfessirlerden olmuştur.

İbn Âşûr, Mut'a evliliğinin zaruret hallerinde caiz olduğunu düşünmekle birlikte çok az sayıda naklî delil ileri sürmüştür. Daha çok aklî delillerle düşüncesini destekleyen İbn Âşûr, bu evliliğinin yasaklandığına dair birçok hadis ve rivayeti görmezden gelmiştir.

Tabâtabâî ise İmâmiyye âlimleri tarafından itikadî bir meseleye dönüştürülen mut'a evliliğinin meşruiyetini şiddetli bir şekilde savunmaktadır. Özellikle, Sünnî kaynaklarında, mut'a evliliğinin meşruiyetine dayanak olabilecek rivayetleri delil olarak kullanmaktadır. Mut'a evliliğinin yasaklandığına dair Sünnî kaynaklarında geçen rivayetlerin çoğunu görmezlikten gelirken bunlardan sadece birkaç tanesini zikretmektedir.

Tabâtabâî, mut'a evliliğiyle ilgili birçok çarpıcı görüş dile getirirken bunlardan en dikkat çekeni mut'a evliliğinin cahiliyeden kalan bir uygulama olmayıp orijinal bir İslâm uygulaması olduğu yönündeki düşüncesidir. Diğer taraftan Tabâtabâî, mut'a evliliğinin, zina, fuhuş, livata gibi gayri meşru ilişkilerin önüne geçilmesinde bulunmaz bir alternatif olduğunu düşünmektedir. Tabâtabâî'nin bu yaklaşımına bakıldığında zina başta bulunmak üzere gayri meşru cinsel birlikteliklerinin hepsinin meşru tarafı vardır ki o da mut'a nikâhıdır.

Kaynakça

Abdurrahmân ed-Devle, *Hâzihi Hiye'l-Mut'a Fahzarûhâ*, 1. Baskı, Irak: b.y., 1428.

Abdüsselâm et-Termânînî, *ez-Zevâcü 'inde'l-'Arab fi'l-Câhiliyye ve'l-İslâm*, Küveyt: 'Âlemü'l-Ma'rife, 1998.

Ahmed 'Avd Ebu'ş-Şebâb, *Nikâhü'l-Mut'a beyne'l-İbâhe ve't-Tahrîm*, 1. Baskı, Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1428/2007.

Ahmed b. Hanbel, Êbû Abdillâh b. Muhammed, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, 1. Baskı, thk: Şu'ayb el-Arnaûd, Ammân: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.

Ahmed b. Muhammed b. Îsâ el-Eş'arî, *en-Nevâdir*, 1. Baskı, Kum: Medresetü'l-İmâm el-Mehdî, 1408.

Atârudî, Azîzullâh, *Müsnedü'l-İmâm er-Rıdâ*, Kum: el-Mü'temirü'l-Âlemi, 1406.

Aydınlı, Abdullah, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, 6. Baskı, İstanbul: İfav, 2012.

Bahrânî, Yusûf, *el-Hadâ'ikü'n-Nâdire fî Ahkâmi'l-'İtreti't-Tâhire*, 2. Baskı, thk: Muhammed Takî el-İravânî, Beyrût: Dârü'l-Edvâ', 1985.

Behbûdî, Muhammed Bâkır, *Sahîhü'l-Kâfî*, 1. Baskı, Y.y.: ed-Dârü'l-İslâmiyye, 1401/1981.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Alî b. Mûsâ, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 3. Baskı, thk: Muhammed Abdülkâdîr Atâ, Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1424/2003.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn el-Hüsrevcirdî, *Delâ'ilü'n-Nübüvve ve Ma'rifetü Ahvâli Sâhibi'ş-Şerîa*, 1. Baskı, Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, t.y.

Cassâs, Ebûbekir Ahmed b. Alî er-Râzî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 4. Baskı, thk: Abdüsselâm Muhammed Alî Şâhîn, Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1434/2013.

Cenâbizî, el-Hâc Sultân Muhammed Sultân Alî Şâhi, *Tefsîrü Beyâni's-Se'âde fî Makâmâti'l-'İbâde*, 2. Baskı, Beyrût: Menşûrâtü Müessesetü'l-E'lemî, 1408/1988.

Çuhacıoğlu, Abdülkadir, *Kitap ve Sünnet Işığında Mut'a Nikâhı*, 2. Baskı, İstanbul: Kevser, 2012.

Dağ, Mehmet, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, (İstanbul: İsam Yayınları, 2011.

Dönmez, İbrahim Kâfi, "Mut'a", İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Ebû Ca'fer Muhammed el-Hasan, *et-Tibyân fi Tefsîri'l-Kur'ân*, thk: Ahmed Hübeyb Kasîr el-'Amilî, Beyrût: Dârü İhyâ'i't-Türâsi'l-'Arabî, t.y.

Ebû Hilâl el-'Askerî, el-Hasan b. Sehl b. Saîd b. Yahyâ b. Mihrân, *Mu'cemü'l-Fürûki'l-Lüğa*, 1. Baskı, thk: Beytullâh Beyât, Kum: Müessetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1412.

Ebû Nadr Saîd b. Ebî 'Arûbe, *el-Menâsik li İbn Ebî 'Urûbe*, 1. Baskı, thk: Âmir Hasan Sabrî, Beyrût: Dârü'l-Beşâ'iri'l-İslâmiyye, 1412/2000.

Ebû Nasr İsmâîl b. Hemmâd el-Cevherî el-Fârâbî, *es-Sihâh Tâcü'l-Lüğa ve Sihâhü'l-'Arabiyye*, 4. Baskı, thk. Ahmed Abdulğafûr 'Atâr, Beyrût: Dârü'l-'İlm, 1407/1987.

Erdebîlî, Muhammed b. Alî el-Garavî el-Hâirî, *Câmi'u'r-Rüvâ ve İzâhetü'l-İştibâhât 'an'i-t-Turuk ve'l-İsnâd*, 1. Baskı, Kum: Menşûrâtü Mektebeti Ayetillâh el-'Uzmâ, 1403.

Hâkim en-Nîsâbûrî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh, *el-Müstedrek 'ala's-Sahîhayn*, 1. Baskı, thk: Mustafâ Abdülkadir Atâ, Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1411/1990.

Halîfe Abîd el-Kelbânî el-'Ummânî, *Havle'l-Mut'a*, 1. Baskı, el-Bahreyn: Dârü'l-'İsme, 1428/2007.

Hemezânî, Muhammed b. Mûsâ b. Osmân b. Hâzim, *el-İ'tibâr fi Beyâni'n-Nâsih ve'l-Mensûh min'l-Âsâr*, Y.y.: Matba'atü Dâireti'l-Me'arifi'l-Osmâniyye, 1359.

Hillî, Cemâlüddîn Ebû Mansûr el-Hasan b. Yûsuf b. Mutahhar, *Tehrîrü'l-Ahkâmi'ş-Şer'iyye 'alâ Mezhebi'l-İmâmiyye*, 1. Baskı, thk: İbrâhîm el-Behâdirî, Kum: Müessesetü'l-İmâm es-Sâdık, 1420.

Hillî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. İdrîs, *Kitâbü's-Serâ'ir el-Hâvî li Tahrîri'l-Fetâvâ*, 1. Baskı, thk: Muhammed Mehdî, Kum: Mektebetü'r-Ravdeti'l-Haydariyye, 1429.

Hillî, el-Hasan b. Yûsüf b. Alî b. el-Mutahhar, *Hülâsatü'l-Akvâl fi Marifeti 'İlmi'r-Ricâl*, 1. Baskı, Kum: Müessesetü't-Tab',1423.

Hûî, es-Seyyid Ebu'l-Kâsım el-Mûsevî, *Mu'cemü Ricâli'l-Hadîs ve Tafsîlü Tabakâti'r-Rüvâ*, 5. Baskı, Beyrût: Müessesetü'l-İmâm el-Hûî, 1403/1983.

Hûî, es-Seyyid Ebû'l-Kâsim el-Mûsevî, *el-Beyân fi Tefsîri'l-Kur'ân*, 8. Baskı, İrân: Dârü Envâri'l-Hüdâ, 1401/1981.

Hümeynî, Rûhullâh el-Müsevî, *Tahrîrü'l-Vesîle*, 1. Baskı, Dımaşk: Sefâratü'l-Cumhuriyyeti'l-İslâmiyye, 1998/1418.

Hümeyni, Rûhullâh, *Keşfü'l-Esrâr*, 3. Baskı, trc: Muhammed el-Bindârî, Ürdün: Dârü 'Ammâr, 1988.

Hümeyrî, Ebu'l-Abbâs Abdullâh b. Cafer, *Kurbü'l-İsnâd*, Tahrân: Mektebetü Nînevî, t.y.

Hürr el-Âmülî, Muhammed b. el-Hasan, *Tefsîlü Vesâili'ş-Şia ilâ Tahsîl Mesâili'ş-Şeri'a*, 2. Baskı, thk: Seyyit Muhammed Rıdâ, Kum: Müessesetü Âli'l-Beyt, 1414.

Hürr, el-Âmülî, Muhammed b. el-Hasan, *el-Füsûlü'l-Mühimme fi Usûli'l-Eimme*, 1. Baskı, thk: Muhammed b. Muhammed, Kum: el-Müessesetü Me'ârifi İslâmî, 1418.

İbn Abdilber, Ebû Amr Yûsuf b. Abdillâh en-Nemirî, *el-İstizkâr*, 1. Baskı, thk: Abdulmu'tî Emîn Kal'acî, Dimeşk: Dâru Kuteybe, 1414/1993.

İbn Âşûr, Muhammed et-Tahir, *en-Nazarü'l-Fesîh 'inde Medâ'iki'l-Enzâr fi'l-Câmi'i's-Sahîh*, 3. Baskı, Tunus: Dârü Sühnûn, 1433/2012.

İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Dârü Sühnûn, Tunus 1997.

İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir, *Makâsidü'ş-Şerî'ati'l-İslâmiyye*, 2. Baskı, thk: Muhammed et-Tâhir el-Meysâvî, Beyrût: Dârü Lübnân, 1432/2011.

İbn Atiyye, Kâdî Ebû Muhammed Abdülhak, *el-Muharrarü'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz*, 1. Baskı, thk: Abdüsselâm Abdüşşâfî, Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1422/ 2001.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebu'l-Fazl Ahmed b. Alî b. Muhammed, *el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe*, 1. Baskı, thk: Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Beyrût: Dârü'-Kütübi'l-'İlmiyye, 1415.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebu'l-Fazl Şihâbuddîn Ahmed b. Alî, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 1. Baskı, el-Hind: Dâri'etü'l-Me'ârif'n-Nizâmiyye, 1325.

İbn Kudâme, Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed, *el-Muğnî*, 3. Baskı, thk: Abdullâh b. Abdilmühsin et-Türkî, Riyâd: Dârü 'Âlemi'l-Kütüb, 1417/1997.

İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Hâşemî, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 1. Baskı, thk: Muhammed Abdülkadîr Atâ, Beyrût: Dârü Kütübi'l-'İlmiyye, 1410/1990.

Kâdî Ebû Hanîfe en-Nu'mân b. Muhammed et-Temîmî, *De'âimü'l-İslâm*, 1. Baskı, thk: Âsif b. Alî, Beyrût: Dârü'l-Edvâ', 1411/1991.

Kâşânî, Mühsin el-Feyz, *Tefsirü's-Sâfî*, 3. Baskı, thk: Hüseyin el-E'lemî, Tahrân: Mektebetü's-Sadr, 1416.

Kazvînî, Alâüddîn es-Seyyid Emîr Muhammed, *Zevâcü'l-Mut'a fi Kit'abi Ehli'-Sünne*, 1. Baskı, Beyrût: Dârü'l-Mehceti'l-Beydâ', 1418/1997.

Kummî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Îsâ, *Kitâbü'n-Nevâdir*, 1. Baskı, Kum: Medresetü'l-İmâm el-Mehdî, 1408.

Küleynî, Muhammed b. Yakûb, *Fürû'ü'l-Kâfî*, 1. Baskı, Beyrût: Menşûrâtü'l-Fecr, 1428/2007.

Makdisî, el-Mutahhar b. Tâhir, *el-Bed'ü ve't-Târih*, Mısır: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1331.

Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Âmir, *el-Muvatta*, 1. Baskı, thk: Muhammed Mustafa el-E'zamî, el-İmârât: Müessesetü Zâyid, 1425/2004.

Mâverdî, Ebû'l-Hasan Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî, *min Revâ'i't-Tefsîr en-Nükke ve'l-'Uyûn Tesîrü'l-Mâverdî*, 3. Bakı, thk: es-Seyyîd Abdülmaksûd, Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1433/2012.

Meclisî, Muahmmeded Bâkır, *Melâzü'l-Ahyâr fî Fehmî Tehzîbi'l-Ahbâr*, thk: es-Seyyid Mehdî er-Recâî, Kum: Mektebetü Âyetillâh el-Mer'işî, 1407.

Muhammed Cevâd Muğniyye, *et-Tefsîrü'l-Kâşif*, 4. Baskı, Beyrût: Dârü'l-Envâr.

Muhammed Ebû Zehra, *Muhâdarât fî 'Akdi'z-Zevâc ve Âsâruh*, Y.y.: Dârü'l-Fikri'l-'Arabî, t.y.

Muhammed el-Hâmid, *Nikâhü'l-Mut'a fi'l-İslâm Harâm*, thk: Muhammed Alî es-Sâbûnî, Beyrût: Dârü'l-Cîyl, 1420/1999.

Muhdis en-Nûrî, el-Hâc el-Mirzâ Hüseyin, *Müstedrekü'l-Vesâ'il ve Müstenbetü'l-Mesâ'il*, 1. Baskı, Kum: Müessesetü Âli'l-Beyt, 1408.

Mûsa el-Müsevî, *eş-Şîa ve't-Tashîh es-Sirâ' beyne'ş-Şîa ve't-Teşeyyü'*, Y.y. 1408/1988.

Nâsır Mekârim eş-Şirâzî, *el-Emsel fî Tefsîri Kitâbillâhi'l-Münezzel*, 1. Baskı, Kum: Medresetü'l-İmâm Alî b. Ebî Tâlib, 1426.

Necâşî, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Alî b. Ahmed İbnü'l-Abbâs, *Ricâlü'n-Necâşî*, 1. Baskı, Beyrût: Şirketü'l-E'lemî li'l-Matbû'ât, 1431/2010.

Nemîrî, Ebû Zeyd Ömer b. Şebeh el-Basrî, *Ahbârü'l-Medîne*, thk: Muhammed Dündül, Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1417.

Nevevî, Ebû Zekeriyyâ Muhyiddîn b. Şeref, *et-Takrîb ve't-Teysîr*, 1. Baskı, thk: Muhammed Osmân, Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-'Arabî, 1405/1985.

Nihâvendî, Muhammed b. Abdirrahîm, *Nefehâtü'r-Rahmân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, 1. Baskı, Tahrân: Müessesetü'l-Bi'se, 1425.

Râgıb el-İsfahânî, Ebu'l-Kâsım el-Hüseyin b. Muhammed, *Muhâderâtü'l-Üdebâ' ve Muhâverâtü'ş-Şu'arâ' ve'l-Büleğâ'*, 1. Baskı, Beyrût: Şirketü Dâri'l-Erkam, 1420.

Semerkandî, Ebû'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed, *Bahrü'l-'Ulûm*, 1. Baskı, thk: Alî Muhammed Mü'avvid, Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1413/1993.

Sıddîk Hasan Hân el-Kannevcî, *er-Ravdatü'n-Nediyye*, 1. Baskı, thk: Alî b. Hasan, Riyâd: Dâru İbni'l-Kayyım, 1423/2003.

Sıddîk Hasan Hân el-Kannevcî, *Fethü'l-Beyân fî Mekâsidi'l-Kur'ân*, thk: Abdullâh b. İbrâhîm, Beyrût: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1412/1992.

Soysaldı, H. Mehmet, Nisâ Suresi 24. Âyeti Işığında Mut'a Nikâhı, *FÜİFD*, 2, 1997.

Sülemî, İbn Habîb Ebû Mervân Abdulmelik, *Edebü'n-Nisâ el-Mevsûm bi Kitâbi'l-'İnâye ve'n-Nihâye*, 1. Baskı, thk: Abdulmecîd Türkî, Beyrût: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1412/1992.

Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. el-Abbâs, *Müsnedü'l-İmâmi'ş-Şâfiî*, thk: es-Seyyid Yûsuf Alî ez-Zevâvî, Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1370/1951.

Şehlâ Hâirî, *el-Mut'a: ez-Zevâcü'l-Müekkat 'İnde'ş-Şia Hâletü İran 1978-1982*, 7. Baskı, trc: Fâdî Hammûd, Beyrût: Şirketü'l-Matbû'ât, 1996.

Şerîf el-Murtezâ Alî b. el-Hüseyin, *Tefsîrü'ş-Şerîf el-Murtezâ el-Müsemmâ bi Nefâ'isi't-Te'vîl*, 1. Baskı, thk: Müctebî Ahmed el-Musevî, Beyrût: Menşûrâtü Müesseseti'l-'E'lemî, 2010.

Şerîf el-Mürtezâ, Alî b. el-Hüseyin el-Musevî, *el-İntisâr*, 1. Baskı, Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1415.

Şevkânî, Muhammed b. Alî b. Muhammed, *Fethü'l-Kadîr el-Câmi'ü Beyne Fenneyi'r-Rivâye ve'd-Dirâye min 'İlmi't-Tefsîr*, thk: Seyyit İbrâhîm, Kâhire: Dârü'l-Hâdîs, 1427/2008.

Şevkânî, Muhammed b. Alî b. Muhammed, *Nîlü'l-Evtâr*, 1. Baskı, thk: Usâmüddîn es-Sabâbitî, Kâhire: Dârü'l-Hadîs, 1413/1993.

Şeyh Müfîd, Ebû Abdillâh Muhammed b. en-Nu'mân, *el-Fusûlü'l-Muhtâra min'l-'Uyûn ve'l-Mehâsin*, 1. Baskı, Kum: el-Mü'temiru'l-Âlemî, 1413.

Şeyh Müfîd, Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân, *Mevsû'atü'ş-Şeyh Müfîd Silsiletü Müellifâti'ş-Şeyh el-Müfîd*, 1. Baskı, Kum: Dârü'l-Müfîd, 1431.

Şeyh Müfîd, Muhammed b. Muhammed el-'Ukberî, *Hülâsatü'l-Îcâz fi'l-Mut'a*, 1. Baskı, thk: Alî Ekber Zamânî Nesrâd, Kum: Müessesetü'l-İmâm es-Sâdık, 1413.

Şeyh Sadûk, Ebû Cafer Muhammed b. Alî b. el-Hüseyn İbn Bâbeveyh el-Kummî, *Kitâbü'l-Hidâye fi'l-Üsûl ve'l-Fürû'*, 3. Baskı, Kum: Müessesetü'l-İmâmi'l-Hâdî, 1432/2011.

Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin, *Dürûsün mine'l-Kur'ân*, 1. Baskı, thk: Şeyh Kâsım el-Hâşimî, Beyrût: Müessesetü'l-E'lemî li'l-Matbû'ât, 1423/2002.

Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin, *el-İslâmü'l-Müyessera Mevsû'atün*, 1. Baskı, Beyrût: Müessesetu Ümmi'l-Kurâ, 1419.

Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin, *el-Mer'etü fi'l-İslâm*, 1. Baskı, thk: Muhammed Murâdî, Beyrût: Darü't-Te'arrif li'l-Matbû'ât, 1438/2007.

Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin, *el-Mîzân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, 1. Baskı, Beyrût: Müessesetü'l-'Elemî, 1427/2006.

Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin, *İslâm Sosyolojisi*, 2. Baskı, ter: Hasan Kanaatlı, İstanbul: Kevser, 2008.

Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin, *İslâm ve Çağdaş İnsan*, 1. Baskı, ter: Mustafa Yalçın, İstanbul: Kevser, 2018.

Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin, *İslâm'da Kadın*, 1. Baskı, ter: Mustafa Yalçın, İstanbul: Kevser, 2018.

Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin, *Kadâya'l-Müctemi' ve'l-'Usra ve'z-Zevâc*, Kâhire: Dârü's-Safve, t.y.

Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin, *Makâlâtün Te'sîsiyyetün fî fi'l-Fikri'l-İslâmî*, 1. Baskı, ter: Hâlid Tevfîk, Beyrût: Müessestü Ümmi'l-Kurâ, 1415.

Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin, *Risâletü't-Teşeyyu' fi'l-'Alemi'l-Mu'âsıra*, 1. Baskı, ter: Cevâd Alî Kessâr, Beyrût: Müessesetü Ümmi'l-Kurâ, 1418.

Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed b. Eyûb, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, 2. Baskı, thk: Hamdî b. Abdilmecîd, Kâhire: Mektebetu İbn Teymiyye, 1415/1995.

Tabersî, Ebû Alî el-Fadl b. el-Hasan, *Mecme'ü'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, 1. Baskı, Beyrût: Dârü'l-'Ulûm, 1427/2006.

Tabersî, Ebû Alî el-Fadl b. el-Hasan, *Tefsîrü Cevâmi'ü'l-Câmi'*, 2. Baskı, Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1423.

Tevfîk el-Fekîkî, *el-Mut'a ve Eserühâ fi'l-İslâhi'l-İ'ctimâ'î*, 3. Baskı, thk: Hişâm Şerîf Hemdar, Beyrût: Dârü'l-E'dvâ', 1409/1989.

Tûsî, Ebû Cafer Muhammed b. el-Hasan b. Alî, *Tehzîbü'l-Ahkâm fî Şerhi'l-Mukni'a li'ş-Şeyh el-Müfîd*, thk: es-Seyyid Hasan el-Musevî, Tahrân: Dârü'l-Kütübi'l-İslâmiyye, 1390.

Tûsî, Ebû Cafer Muhammed b. el-Hasan, *el-İstibsar fimâ Ühtülife mine'l-Ahbâr*, 2. Baskı, thk: Muhammed Cevâd el-Fakîh, Beyrût: Dârü'l-Edvâ', 1413/1992.

Tûsî, Ebû Cafer Muhammed b. el-Hasan, *en-Nihâye ve Nüketühâ*, 1. Baskı, thk: Necmüddîn Cafer b. el-Hasan, Kum: Müessetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1412.

Tûsî, Ebû Cafer Muhammed b. el-Hasan, *İhtiyârü Ma'rifeti'r-Ricâl el-Ma'rûf bi Ricâli'l-Keşşî* , 1. Baskı, thk: Cevâd el-Kayyûmî, Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1428.

Ünal, Yavuz, "Hadis Verilerine Göre Mut'a Nikahı", *Ondokuz Mayıs İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7, 1993.

Yıldırım, Ali, "Esmâ bint Ebû Bekir se-Sıddık", İstanbul: TDV Yayınları, 1995, 11: 402-404.

Zengin, Fethullah, Cahiliye Araplarında Bazı İyi Örnekleri ve Sebepleri Üzerine Bir Değerlendirme, *İÜİFD*, 7/12, 2016.

Zeyd b. Alî b. el-Hüseyin İbn Alî b. Ebî Tâlib, *Müsnedü'l-İmâm Zeyd*, Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1981.

Universal Journal of Theology

e-ISSN: 1304-6535
Cilt/Volume: 5, Sayı/Issue: 1, Yıl/Year: 2020 (Haziran/June)

İBN MÂLİK'İN ELFİYYESİ VE ARAP GRAMERİNDEKİ ÖNEMİ

The "Alfiat of Ibn Malik" Importance In Syntax Arab Lesson

Hana GÜVEN
Öğr. Gör. Pamukkale Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı/ Doktora Öğrencisi, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Arap Dili ve Beleğatı Bilim Dalı,
Lecturer, Pamukkale University, Faculty of Theology,
Department of Arabic Language and Eloquence, Denizli/Turkey
PhD student, Süleyman Demirel University, Social Sciences Institute, Department of Arabic Language and Eloquence
hguven73@gmail.com
http://orcid.org/ 0000-0003-3163-9926

Nejdet GÜRKAN
Prof. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı
Prof. Dr. Dr., Süleyman Demirel University, Faculty of Theology,
Department of Arabic Language and Eloquence, Denizli/Turkey
nejdetgurkan@sdu.edu.tr
http://orcid.org/ 0000-0002-7244-9988

Makale Bilgisi – Article Information
Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article
Geliş Tarihi/Date Received: 05/06/2020
Kabul Tarihi/Date Accepted: 14/06/2020
Yayın Tarihi/Date Published: 15/06/2020

Atıf/Citation: Güven, Hana - Gürkan, Nejdet. "İbn Mâlik'in Elfiyyesi ve Arap Gramerindeki Önemi". *Universal Journal of Theology* 5/1 (2020): 121-156.

ألفيّة ابن مالك وأهميّتها في الدّرس العربي النحوي*

الملخص

كانت اللغة العربية في العصر الجاهلي قد بلغت ذروة الفصاحة والبلاغة على لسان أصحابها، وبعد ظهورالإسلام ونزول القرآن، دخل الكثير من غير العرب في الإسلام، فتأثرت بذلك اللغة العربية، وأحسّ العلماء المسلمون الحاجة للمحافظة على القرآن الكريم وعلى اللغة العربية من جهة، وتعليم إخوانهم المسلمين من غير العرب لغة دينهم ليقوموا بواجباتهم كما ينبغي من جهة أخرى، فأوجدوا علوما متخصصة بظواهر اللغة، وكان أهمها علم النّحو الذي سرعان ما برزوا فيه، وظهرت العديد من المؤلفات والمدارس النّحويّة. ولم يكن تعلم النّحو سهلا ولازال كذلك؛ لأنّ اللغة العربية غنيّة وواسعة، ولأنّ السليقة العربية ماتت عند أهلها؛ فلم يعد بالإمكان تعلم اللغة العربية الفصيحة الصحيحة بالاختلاط بالعرب، وقد سعى العلماء منذ نشوء علم النحو بالبحث عن وسائل تُسَهّلُ تعلمه. وكان النثر اللغة المعتمدة للتأليف إلى أن انتبه العلماء إلى مكانة الشّعر وقوّته وتأثيره كأداة تعليمية، فبدأوا بالنّظم العلمي في نهاية القرن الثّاني وتطوّرت وازدهرت المنظومات العلمية حتّى برزت الألفيّات التي تشمل: قواعد النحو، شواهده، وأمثلته في القرن السّابع، وكانت أهم هذه الألفيّات وأشهرها وأوفرها حظاً ألفيّة ابن مالك (ت.672/1274). يتناول هذا البحث ألفيّة ابن مالك: ماهيتها وأهميّتها في الدرس النّحوي العربي، والدور الذي لعبته في الحركة العلمية منذ وجدت إلى اليوم، والزّخم الذي أضافته الألفيّة وما ألّف عليها إلى الدرس النحوي و إلى المكتبة العربية .

الكلمات المفتاحية: اللغة العربية، نحو، شعر، ابن مالك، ألفيّة.

The "Alfiat Of Ibn Malik" Importance In Syntax Arab Lesson

Abstract

Arabic language during the age of ignorance had reached the peak of eloquence and rhetoric by the native speakers of Arabic. After the rise of Islam and the revelation of Quran, many non-Arabs converted to Islam. Therefore, the Arabic language was affected. Therefore, Muslim scholars felt the need to preserve the language of the Quran and the Arabic language on the one hand, and educate their Muslim non-Arab brothers the language of their religion so that they could perform their religious duties properly. Consequently, they found specialized disciplines in regards to the Arabic language. Of which, the most important is the science of Syntax (grammar), which they quickly became proficient in and publications were abundant in different schools of Syntax. Learning Syntax was not easy, and it still is not easy since the Arabic language is very rich and vast, and because the Arab innate ability had died among native speakers. Therefore, learning Arabic by mixing with Arabs was not possible. Since the establishment of Syntax science, scholars had searched for methods that could facilitate learning it. The Arabic prose was the established style for writing until scholars were alerted to the status of poetry and its strength as well as its influence as a method of teaching. Thus, they started wri-

* Bu makale, 'Abdullâh b. 'Alî Suveydân'ın 'Fethu'l-latîfi'l-Mâlik li Şerhi Elfiyyeti İbn Mâlik' İsimli Şerhinin İncelenmesi ve İbn 'Akîl Şerhi İle Karşılaştırılması adlı doktora tez çalışmasından hazırlanmıştır.

ting poetry in the end of the 2nd century and the poems developed and flourished until 1000 verses (alfiat) was created, which include the rules and foundations of Syntax, examples and demonstrations of it in the 7th century. One of the most important and famous of them is the alfiat of Ibn Malik (D.672/1274). This research deals with alfiat Ibn Malik: its nature, its importance in the Arabic Syntax discipline and the role that it had in the scientific movement since it was founded until this day. In addition to the richness that the alfia added and the publications that were written about it in Arabic scholarship.

Key Words: The Arabic Language, Grammar, Poem, Ibn Malik, The Alfiat..

İbn Mâlik'in Elfiyyesi ve Arap Gramerindeki Önemi

Öz

Arapça, Cahiliye döneminde fesahat ve beleğatta zirveye ulaşmıştı. İslam'ın gelmesi ve Kur'ân'ın inmesiyle farklı toplumlardan insanlar İslam'a girdiler. Arapça bundan etkilendi. Dil bilimciler Kur'ân'ı ve dilini koruma, Müslüman kardeşlerinin gerektiği şekliyle dini vecibelerini yerine getirme gereksimini hissettiler. Dilin zahirine ilişkin ilimler buldular. Bunlardan en önemlisi nahiv idi. Bu alanda eserler telifinde ve ekolleri oluşturmada çok hızlı şekilde ustalıklarını gösterdiler. Nahiv ilmini öğrenmek kolay olmadı ve hala da aynı şekilde kolay değildir. Çünkü Arapça fıtrattan gelen içgüdüsünü kaybetti. Dili Araplara karışarak öğrenme imkânı kalmadı. Dil bilimcileri gramer ilminin doğmasından bu yana onun öğrenimini kolaylaştırmak için araçlar aradılar. Uzmanlar, nesrin telif için güvenilen dil kaynağı, şiirin de eğitim aracı olarak kuvvet ve etkisine dikkat çektiler. Nazmın hicri ikinci yüzyıl sonlarında başlayan canlılığı, zamanla gelişti ve ortaya konulan eserlerle iyice parladı. Hicri yedinci yüzyılda Arapça kaidelerini, örnek ve istişhadlarını ele alan elfiyeler öne çıktı. Bu elfiyyelerden en önemlisi, en şöhretlisi ve şanslısı İbn Mâlik (ö.672/1274)'in Elfiyyesi'dir. Ondan yararlanılarak Arap dilinde pek çok eser meydana getirilmiştir. Bu çalışmada İbn Mâlik Elfiyyesi'nin içeriği ve önemi, Arap gramerine kazandırdığı ivme ve etki ile bilimsel harekete katkısı ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili, Gramer, Şiir, İbn Mâlik, Elfiyye.

تمهيد:

الألفيّة لغةً: الجذر اللّغوي لكلمة ألفيّة هو(ألف)، وورد في لسان العرب أنّ الألف عدد معروف مذكّر وجمعه آلاف، وقول ألفٍ مؤلفةٍ؛ يعني ألف تامة كاملة، وألفَهُ يألِفُه أي أعطاه ألفاً،[1] والألفيّة مصدر صناعيٌ من ألف وهو مدّة زمنية عبارة عن ألف سنة كاملة، ونحن الآن نعيش في الألفيّة الثّالثة.[2]

[1] ابن منظور، "*لسان العرب*" ، تحقيق نخبة أساتذة في دار المعارف، دار المعارف، القاهرة، ج1، ص 107.

[2] عمر، أحمد مختار ، "*معجم اللغة العربيّة المعاصرة*" ، علا للكتب، القاهرة، 2008م، ج1، ص 110.

الألفيّة اصطلاحاً: عبارة عن متون شعريّة منظومة على بحر الرّجز الهدف منها عرض الدرس اللُّغوي وما يحتاجه من شواهد وأمثلة، ولا تحمل في طيّاتها حاجات أصحابها الوجدانية، أو العاطفية، أو غير ذلك مما يكون في الشعر المعروف، فالألفيّة هي الأرجوزة التي اعتبرها شوقي ضيف أول شعر تعليمي عُرف في اللغة العربية.[3] وقد نُظمت الألفيات في كثير من العلوم، ولكن ألفيّة ابن مالك في النحو موضوع البحث هي الوحيدة الّتي اشتُهرت باسم "*الألفيّة*".

سبب تأليف الألفيّة:

لقد عاش العرب في الجزيرة العربية زمانا طويلا مع لغتهم العربية الفصيحة سليمة بسبب بعدهم عن الأعاجم موقعا، وبفضل أسواقهم الكثيرة[4] التي كانت تعقد فيها منتديات الأدب، ويتفاخر الشعراء والخطباء من كل القبائل بعرض أحسن ما لديهم متكلمين بلغة فصيحة،[5] ورغم وجود قطاع من الأجانب كانوا يختلطون بالعرب ولا يجيدون العربية وهم الذين كانوا يقومون بالأعمال التي لا يرضى أو يأنف العربي من ممارستها ممن كان يسميهم العرب بالعضاريط، لكن العرب لم يخافوا على لغتهم من هؤلاء مطمئنين إلى نطقهم وتطبيقهم السّليم لها،[6] وجاء الإسلام وقد استكملت اللغة العربيّة أدوات تعبيرها واحتفظت بتراثها الأدبي الحافل بكل المعاني الاجتماعية والوجدانية بلغة قوية فصيحة متماسكة شعراً ونثراً، كانت فتوحات الإسلام سببا في تعلم الكثير من الفرس والبيزنطيين والأحباش لغة الفاتح ولغة دينه الجديد لمن أسلم منهم، كذلك تعاطي العرب واختلاطهم بتلك الشعوب أدى إلى انتشار اللحن والفساد في اللسان العربي،[7] فكان لا بدّ لهذا المجتمع الجديد أن يضع قواعدا للغته المشتركة، لتكون أساس وحدة الفكر وأساسا لوحدة الاعتقاد،[8] وبهذا اكتسبت اللغة

---

3 ضيف، شوقي، "*التطور والتجديد في الشعر الأموي*"، دار المعارف، القاهرة، د ت، ط 8، ص 319.

4 انظر الأفغاني، سعيد، "*أسواق العرب في الجاهلية والإسلام*"، دار الفكر للطباعة والنّشر، 1974م.

5 الغنيمان، حسان بن عبد الله، "*المنظومات النحوية وأثرها في تعليم النحو*"، كلية المعلمين، الرياض، 2000م، ص 9.

6 عون، حسن، "*تطوّر الدّرس النّحوي*"، جامعة الدّول العربيّة، معهد البحوث والدّراسات العليا، 1970م، ص 11- 12 .

7 الأفغاني، سعيد، "*من تاريخ النّحو*"، دار الفكر، د ت، ص 8.

8 الغينمان، "*المنظومات وأثرها في الدّرس النّحوي*"، ص 9.

العربيّة مكانة أقوى مما كانت عليه؛[9] فهي لغة الوحي ولغة الدعوة ولغة الشعائر الدينية ولغة الأنظمة والقوانين والمراسلات في الدّولة الجديدة الفاتحة، وبهذا الشكل بدأ الاعتناء بسلامة اللغة العربيّة وتنقيتها وضبطها،[10] حيث قام أبو الأسود الدُؤلي (ت.688/69) بوضع الدراسات النّحوية الأولى وتمكن من ارتياد الطريق إلى الداسات اللغوية كلها،[11] والتي بدورها تعاقبت وتوسعت وبرز العلماء وكونت المدارس النّحوية واتّخذ النحو مكانه الراسخ والأصيل بين العلوم الإسلامية، لأن ثمرة إتقان النحو هو الفهم الصحيح للقرآن الكريم والحديث الشريف،[12] واستعان العلماء بالنثر في تأليفهم ثم اتجهوا إلى الشعر ووظفوه في أهدافهم، لأن العرب كانوا أهل سماع وإنشاد وهم يَأْلفون الشعر وتاريخهم معه أسبق من النثر، وهو عندهم أقرب إلى القلب وأعلق في الذاكرة، واعتبرَهُ كلُّ مَنْ نظم العلوم في قوالب الشعر أسهل حفظا واستحضاراعلى المتعلم؛ لأنّ لغة النّظم موجزة مركّزة لا تترك أيَّ جُزءٍ من أصول العلم أو أمثلته، وسُمِيَ هذا الشعر بالشعر التعليمي، أو النظم العلمي، ويرى الباحثون أن نظم قواعد النحو جمع بين حفظ القواعد وحفظ الأمثلة والشّواهد من كلام العرب ومن أشعارهم ومن آيات القرآن الكريم.[13]

ويذكر المتخصصون أن النّظم العلمي مرّ بثلاث مراحل: مرحلة الرّيادة وتبدأ بعد منتصف القرن الثّاني الهجري، ومرحلة الذروة وتبدأ من القرن الرّابع الهجري، ويعتبر خاصة القرن السابع قمة الذروة في تاريخ المنظومات؛ فهو القرن الذي عاش فيه عمالقة المنظومات؛ ابن الحاجب (ت.1248/646) وابن معطي (ت.1231/628) وابن مالك صاحب الألفيّة، أما المرحلة الأخيرة مرحلة الاستقرارفي القرن الحادي عشر.[14]

---

9 انظر فك FÜCK، يوهان JOHANN، *"العربية دراسات في اللغة واللهجات والأساليب"*، ترجمة وتحقيق: رمضان عبد التواب، مكتبة الخانجي، مصر، 1980م، ص 13.

10 عون، *" تطوّر الدّرس النّحوي"*، ص 14 وما بعدها.

11 الحلبي، أبوالطّيب عبد الواحد بن علي اللغوي، *" مراتب النّحويين"*، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، مكتبة نهضة مصر ومطبعتها، القاهرة، د ت، ص9.

12 الغنيمان، *"المنظومات وأثرها في الدرس النحوي"*، ص 11.

13 عبد الرحمن، ممدوح، *" المنظومة النّحويّة دراسة تحليلية"*، دار المعرفة الجامعيّة، الأزاريطة، 2000م، ص 5.

Gürkan, Nejdet, *Şiir ve Dil Arap Edebiyatı*, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara, 2005, s.189-191.

14 حامد، عبد السّلام السيد، *" نظرية ابن مالك في النّظم والنّص"* بحث منشور في المجلة الأدبيّة بكليّة التّربيّة، جامعة عين شمس، ج 18،ع 2 لسنة 2012م، ص 17.

ورغم اختلاف آراء المفكرين من القدامى والمحدثين حول النّظم العلمي إلا أن الكثير اعتبر ابن مالك إمام النّظم في علوم العربيّة بلا منازع؛ فقد بلغت مصنفاته المنظومة خمسة عشر مصنّفا، وتزيد الأبيات التي نظمها على أكثر من عشرة آلاف بيت،[15] ولم يستحق هذا اللقب بالكثرة فقط إذ لا يُستغرب هذا الكم على ابن مالك؛ حيث ذكرت المصادر سهولة نظم الشعر على لسانه: رجزه وطويله وبسيطه،[16] بل استحق اللقب لأنه إلى جانب الكثرة فقد تميّز ببراعته والتي لم يماثله بها أحد؛ فقد اتّصف نظمه بالرّقة والصفاء رغم كونه نظما علميا هدفه تيسير النحو واللغة وتقديمهما بقالب مقبول سهل الفهم والحفظ على المتعلم.[17] ويرى بعض الباحثين أنّه نظمها اتباعا لما كان متفشيا في عصره من أساليب تعليمية، وذلك بنظم العلوم شعرا تسهيلا على الناشئين والمتعلمين أولا، ومن ثم إظهار براعة المصنف وتمكُّنه العلميّ وقدرته على تقديم العلوم في قوالب الشعر.[18]

لقد بذل أهل العلم من السّابقين جهودهم لتدوين العلوم وحفظها وتقريبها لمتناوِلها، وكان لكلٍ طريقته ونهجه في ذلك، وما يهمّنا أنّ كثيرا من العلوم والمعارف تمّ نظمها شعراً ابتداءً من القرن الثاني وما بعده لتسهيلها وتقريبها للمتعلم،[19] و بسبب الحاجة إلى حفظ اللغة العربية وتراثها الذي كاد يفقد على أيدي التتار والصليبين الذين عاثوا في بلاد المسلمين فسادا في تلك الحقبة،[20] فكان الشعر وسيلة ناجعة حسب اجتهاد بعضهم، لما في الشعر من سهولة في الحفظ والنّقل وتشويق للدّرس ولإلف العرب للشعر، خاصة في العلوم الّتي تكثر فيها القواعد والتفصيلات، وهذا ما ينطبق على النحو العربي، فقد ظهرت العديد من المنظومات حاول بعض الباحثين تتبعها تاريخياً، نذكر منها منظومة اليشكري (ت.980/370) وأرجوزة الحريري (ت.1122/516) المسماة "*ملحة الإعراب* " ومنظومة " *الوافية في نظم الكافية* "

---

15 ابن مالك، " *تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد*"، تحقيق: محمد كامل بركات، دار الكاتب العربي، الجمهورية العربية المتحدة، 1967م، ص 44.

16 المقّري التّلمساني، أحمد بن محمد،" *نفح الطّيب من غصن الأندلس الرطيب*"، تحقيق: إحسان عبّاس، دار صادر، بيروت، 1968م، ج2، ص 224.

17 ابن مالك، "*تسهيل الفوائد*"، ص 44.

18 عبادة، محمّد إبراهيم، " *النّحو التعليمي في التّراث العربي*"، منشأة المعارف، الإسكندرية، د ت، ص88.

19 ضيف، شوقي، "*العصر العباسي الأوّل*"، دار المعارف، القاهرة، ط8، ص 190.

20 ابن مالك، " *شرح الكافية الشافية*"، تحقيق: عبد المنعم هريدي، دار المأمون للتراث، مكة المكرمة، 1982 م، ج1، ص 38.

لابن الحاجب وغيرها،[21] وكان أهمها منظومة ابن معطي[22] الّتي اطّلع عليها ابن مالك ودرّسها لتلاميذه، حيث كان مدركاً لصعوبة فهم الطلاب للقواعد من كتاب سيبويه (ت.180/796) "*الكتاب*" وعلى ما يبدو أنّ منظومة ابن معطي كانت الملهم لابن مالك ليخرج بمنظومته الخاصة بعدما وجد الفائدة من تدريس منظومة ابن معطي في تحصيل الطّلاب وتسهيل النحو وحفظ قواعده عليهم،[23] فَنَظمَ "*الكافية الشّافية*" في ثلاثة آلاف بيت وشرحها. ثم اختصرها في "*الخلاصة*"[24] المكونة من ألف بيت فاشتهرت لذلك باسم الألفيّة.[25]

وبغض النّظرعمّا قيل عن كون ابن مالك نظمَ ألفيتَه مسايرا لعصره، أو استعراضا لقدراته فقد بيّن هدفه بنفسه في مقدمة الألفيّة، ورغبته في خدمة اللغة العربية ودارسيها، وعمله جاهدا على جمع أهمِ قواعد اللغة وتبسيطها وتسهيلها، حين يقول مبينا سبب تأليفها :

وتُقتربُ الأقصى بلفظ موجز وتَبسُطُ الْبذْلَ بوعْـدٍ مُنجزِ[26]

وما بجمعه عُنيتُ قد كَمل نظماً على جُلِ الْمهِمَّات اشتمل[27]

وقد استنفذ جهدا كبيرا حتى تيسر له اختصار الكافية وجعل الخلاصة مستوعبة بإيجاز كل ما أورده في قصيدته الكافية المشتملة على أهمّ القواعد كما ذكر في قوله :

وأستعيـن اللّـه في ألفيّة مقاصدُ النّحو بها محويــة[28]

وقد لاحظ ابنه بدر الدّين هذا الجهد أثناء شرحه لألفيّة أبيه فقال: "ما زال والدي يخبط حتى نظم الخلاصة ".[29]

---

21 انظر صقر، جمال، "*المنظومات النحوية العمانية بين المنظومات النّحوية العربية*"، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، كلية الآداب والعلوم الاجتماعية، جامعة السلطان قابوس. انظر البابلي، باسم عبد الرحمن صالح، "*مآخذ شُرّاح ألفيّة ابن مالك على الألفيّة دراسة تحليلية موازنة*"، دار الكتب العلمية، بيروت، 2014م، ص 32.

22 حاجي خليفة، "*كشف الظنون عن أسماء الكتب والفنون*"، تصحيح شرف الدين يالتقايا، دار إحياء التّراث، لبنان، دت، ص 155.

23 باشا، عمر موسى، "*الأدب في بلاد الشام عصور التّركيين والأيوبيين والمماليك*"، المكتبة العباسيّة، دمشق، 1964م، ص 139.

24 ابن تغرى بردي، يوسف جمال الدّين أبو المحاسن الأتابكي، "*المنهل الصّافي والمستوفى بعد الوافي*"، تحقيق: محمد محمد أمين، مطبعة دار الكتب والوثائق القوميّة، القاهرة، 2003م، ج 10، ص 143.

25 البستاني، بطرس، "دائرة المعارف"، بيروت، 1961م، ط1، ص674.

26 ابن مالك الاندلسي، محمد بن عبد الله، "*متن الألفية*"، المكتبة الشعبية، لبنان، د ت، ص 2.

27 ابن مالك، "*الألفية*"، ص 65.

28 ابن مالك، "*الألفية*"، ص 2.

وتذكر المصادر أنّ ابن مالك نظم الألفيّة بحماه للشيخ شرف الدّين البارزي[30] وأنّ النسبة في "الألفيّة" إلى باب أبرز أحد أبواب بغداد وخفف لكثرة تداوله. ولكن هذه المعلومات مختصرة لا تلقي ضوءاً على شيء كما ذكر صاحب نفح الطيب.[31] والمتمعن في أبيات الألفيّة لا يلمح ما يؤيد هذا القول، فكما تبين فيما قدمنا أنّ هدف ابن مالك خدمة اللغة العربيّة وطلابها، من خلال جمع القواعد مع تبسيطها وتذليلها للدّارس كما قال ذلك بنفسه ولم يذكر أن نظمه تلبية لرغبة أحد ما.

نستطيع أن نقول بأنّ ابن مالك نظم الكافية لنفسه حيث جمع معلوماته فيها مفصلة ثم رأى ان يختصرها ويهذبها من من الفروع والخلافات، ويقدم للطلاب عملا تربويا تطبيقيا يحوي خلاصة النحو، فخرج علينا بألفيته.

تسمية الألفيّة:

سعى ابن مالك إلى جمع كامل قواعد اللغة العربيّة عند تصنيفه لأرجوزتيه المشهورتين فكانت أرجوزته الكبرى "*الكافية الشافية*" في ثلاثة آلاف بيت وشفّعَها بشرح، أمّا أرجوزته الصّغرى فنظمها في ألف بيت سماها "*الخلاصة الألفيّة*" إذاً فالخلاصة هي منظوم ابن مالك المحتوي على ألف بيت مختصرا لـ"*الكافية*" حتّى أنّ بعض أبيات "*الكافية*" وردت بلفظها ونصها في "*الألفيّة*"،[32] وفي قول المؤلف إشارة إلى ذلك عندما قال :

أحصي من الكافية الخلاصة كما اقتضى غِنى بلا خصاصة[33]

فالاسم الأصلي لـ"لألفيّة" هو "*الخلاصة*" ولكن اسم "*الألفيّة*" غطّى على غيره لأنّه الاسم الّذي وضعه النّاظم لنظمه عندما قال في المقدمة:

وأستعين الله في ألفيه مقاصد النحو بها محويه[34]

---

29 ابن الوردي، زين الدين عمر، " *تاريخ ابن الوردي تتمة المختصر في أخبار البشر*"، Oriental Insttute Library، Cairo، 1285م، ص 222.

30 ابن الوردي، " *تاريخ ابن الوردي*"، ص 222 . والمكانسي، ابن غازي العثماني محمد بن أحمد، " *شرح ألفيّة ابن مالك المسمّى إتحاف ذوي الاستحقاق ببعض مراد المرادي وزوائد أبي إسحاق*"، تحقيق: حسين عبد المنعم بركات، مكتبة الرّشد، الرّياض، 1999م، ج1، ص 57.

31 المقّري، "*نفح الطّيب*"، ج2، ص 232 .

32 المقّري، " *نفح الطّيب*" ، ج2، ص 232.

33 ابن مالك، "الألفيّة"، ص 66.

34 ابن مالك، "الألفيّة"، ص 2.

ولا يرد في أبيات" *الألفيّة*" ما يساند القول القائل بأن النسبة في التسمية تعود لبابٍ أبرز أحد أبواب بغداد المشهورة،[35] وإنّما لفظ الألفيّة منسوب إلى الألف وهو عدد الكمال عند العرب ويميلون إليه منذ القديم في عطاياهم ومنحهم وتعبيراتهم وأشعارهم، وورد في القرآن الكريم،[36] وتجدهم عندما شاع نظم العلوم شعرا في آواخر القرن السادس كما ذكرنا آنفاً مالوا إلى الألف ونظموا كثيرا من الألفيات، وفي فهرس كشف الظنون لمادة ألفيّة الكثير من المنظومات في شتى العلوم بهذا الاسم.[37] أضف إلى أنّ رائد هذه التّسمية هو ابن معطي كما تذكر المصادرحين أطلقها على ألفيته،[38] ولم يدعي بأفضلية ألفيته على ألفيّة سابقة كما فعل من جاء بعده كابن مالك والسيوطي (ت.911/ 1505)، وقوله يدلُّ على أنّه اول من استخدم هذه التسميّة،[39]:

نحـــوية أشعارهم المرويـة هــذا تمام الـدّرة الألفيّة[40]

وجاء بعده ابن مالك مدعيا تفوّق ألفيته على ألفيّة ابن معطي، فقال:

وتقتضي رضا بغير سخـط فائقـة ألفيّة ابــن معــط[41]

وألفت ألفيّات أخرى بعد ابن مالك ومنها خاصّة ألفيّة السّيوطي يتبع ابن مالك في أسلوبه فيقول:

فهذه ألفيّة فيـــه حوت أصوله ونفــع طلابٍ نـوت
فائقـة ألفيّة ابن مالـــك لكـونها واضحـة المســالك[42]

يمكن القول بعد هذا التوضيح: إن ابن معطي هو أوّل من أطلق اسم الألفيّة على أشعاره وتبعه أكثر من عالم في ذلك، ولكن ألفيّة ابن مالك هي التي اشتهرت بهذا الاسم ولربما يمكننا القول إنّها الأكثر شهرة بين كل الألفيات والأراجيز في النّحو وهذا ما سنبحثه في الّسطور القادمة، بعد التعريف بالألفيّة وصاحبها.

---

35 المقّري، "*نفح الطّيب*"، ج2، ص 232.

36 ابن منظور، "لسان العرب"،ج1، ص 107.

37 حاجي خليفة، "*كشف الظنون*"، ص 151 و ما بعدها.

38 Gürkan, Şiir ve Dil Arap Edebiyatı, s. 191, 235.

39 ابن معطي، زين الدين أبو الحسين يحيى بن عبد المعطي المغربي، "*الفصول الخمسون*"، تحقيق ودراسة محمود الطّناجي، م عيسى البابي، ص 36. و البابلي، "*مآخذ شُرّاح ألفيّة ابن مالك*"، ص 32.

40 ابن معطي، يحيى بن عبد المعطي بن عبد النور الزّواوي المغربي، "*الدّرة الألفيّة في النحو والصرف والخط والكتابة*"، ضبط وتقديم: سليمان إبراهيم البلكيمي، دار الفضيلة، 2010م، القاهرة، ص 2.

41 ابن مالك، "*الألفيّة*"، ص 2.

42 السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن، "*متن الألفيّة*"، دار إحياء الكتب العربيّة، مصر، د ت، ص 2.

صاحب الألفيّة ابن مالك:[43]

محمّد بن عبد الله بن عبد الله بن مالك جمال الدّين أبو عبد الله الطّائي نسباً، الجيّاني المنشأ، نزيل دمشق، ولد في مدينة جيّان[44] نحو سنة (ت.1204/600) أو بعدها[45] المعروف بابن مالك النّحوي، وهو شافعي المذهب،[46] أخذ علم العربية من علماء في دمشق وحلب وأتقن العربية حتى فاق المتقدمين وأتقن القراءات وعللها، وله فيها قصيدة.[47]

وكان قد تصدر لإقراء العربية بحلب،[48] وعندما أقام في دمشق صنف واشتغل بالجامع وبالتربة العادلية، اتصف بالعفة والصلاح،[49] واشتهر بسهولة الشعر على لسانه، وقد مدحه ابن العربي بأبيات طريفة،[50] لقد كان ابن مالك غزير الإنتاج صاحب موهبة عظيمة ومقدرة، توفي في شعبان (ت.1274/672) وترك ثروة علميّة عظيمة منها تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد وكتاب المفتاح في أبنية الأفعال وكتاب "*عدّة الحافظ وعمدة اللافظ*" في النّحو و"*سبك المنظوم وفكّ المختوم*" في النّحو "*وإيجاز التّعريف في علم التّصريف*" و"*شواهد التّوضيح وتصحيح مشكلات جامع الصحيح*" وغيرها كثير.[51]

وما يهمنا هنا استعماله شعره في بعض مؤلفاته وأهمها قصيدته "*الخلاصة*"أو "*الألفيّة*" حيث كان لها الدّور الكبير والأهميّة التي لا يمكن إغفالها في الدّرس النّحويّ محور بحثنا.

---

43 البغدادي، اسماعيل باشا، "*هديّة العارفين*"، وكالة المعارف، استنابول 1955م، ج2، ص 130.

44 جيّان: مدينة في الأندلس شرقي قرطبة، وينسب إليها عدد وافر من العلماء. انظر الحموي، ياقوت، "*معجم البلدان*"، دار صادر، بيروت، 1993م، ج2، ص 195

45 البستاني، بطرس، " *دائرة المعارف*"، القاهرة، 1876م، ج1، ص 675.

46 ابن العماد، شهاب الدين أبو الفلاح ابن محمد العكريّ، " *شذرات الذهب في أخبار من ذهب*"، تحقيق وإشراف: عبد القادر الأرناؤوط ومحمود الأرناؤط، دارابن كثير، دمشق بيروت، 1992م، ج 7، ص 591.

47 الصفدي، صلاح الدّين خليل بن أيبك، " *الوافي بالوفيات*"، تحقيق: أحمد الأرناؤوط و تركي مصطفى، دارإحياء التراث العربي، بيروت، ط1 2000م، ج3، ص 285- 289، ت ر 1441.

48 ابن تغري بردي، جمال الدين أبو المحاسن، "*النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة*"، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة ولطباعة والنشر، مصر، د ت، ج7، ص 243

49 الفيروزابادي، مجد الدين محمد بن يعقوب، "*البلغة في تراجم أئمة النحو واللغة*"، تحقيق: محمد المصري، تنقيح حسان المصري، دار سعد الدين، دمشق، 2000م، ط 1، ص 269.

50 الكتبي، محمد بن شاكر، " *فوات الوفيات والذيل عليها*"، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، د ت، ج 3، ص 407.

51 السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن، " *بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة*"، تحقيق: محمد أبو الفضل، دار الفكر، لا م، 1979م، ط2، ت ر 224، ص 130 – 137.

وصف الألفيّة:

الألفيّة هي منظومة أرجوزة علميّة في النّحو بمعنى متن علمي مصوغ في قالب النّظم،[52] مؤلفة في المجمل من ألف وبيتين، وبنيتها كبنية كل الكتب من حيث انقسامها إلى مقدمة وخاتمة ومقصود،[53] جاءت المقدمة في سبعة أبيات وواحد وتسعين وتسعمئة بيت لخّص فيها ابن مالك أبواب النحو والصرف والصوت وختم بأربعة أبيات، والألفيّة من بحر كامل الرجز ووزنه (مستفعلن) تتكرر ست مرات، وتضمّ الألفيّة أبوابا وفصولاً عديدة تبلغ خمسة وسبعين، أولها (باب الكلام وما يتألف منه) وآخرها (باب الإدغام) وتتميز الألفيّة بترتيبها المثالي والأكثرملاءمة لأبواب النّحو وسهولة دراسته .

وقد وصف ابن مالك ألفيته في مطلعها وبيّن مقصده ومنهجه فيها فقال :

تُقرِب الأقصى بلفظ موجز وتبسط البذل بوعدٍ مُنجزِ[54]

يقول: إنّ الألفيّة تحوي القصد الأعظم من علم النّحو وبمزاياها تتميز على نظائرها فهي تقرّب إلى الأفهام المعاني البعيدة بسبب ألفاظها الوجيزة وإصابتها للمعنى، وتنقيح اللفظ، وتبسط البذل بمعنى توسع العطاء بما تمنحه من الفوائد لطالبها.

منهج ابن مالك ومصادره :

إنّ ترتيب ابن مالك قائم على المعمولات؛ فيذكر بعد المقدمات العُمَد ثم المفاعيل والفضلات ثم المجرورات ثم أبنية المصادر والمشتقات وما يلحق بها ثم التوابع والنّداء والأساليب الخاصة، ثم بعض المسائل المتفرقة ويصل إلى الإبدال والإدغام، ووصِفَ منهجه بالدّقة في التنظيم وإحكام التّصميم؛ حيث يعرّف بعنوان الباب الذي يعالجه ويبين حكم إعرابه ثم يبين أحكام هذا الإعراب ووضعه في الكلام ويبين الوضع اللغوي ثم يأتي بأحكام الحذف في آخر الباب ويختم بالتنبيه أن مالم يذكره يقتصر فيه على السّماع. وأسلوبه يجمع بين السلاسة والمبالغة في الاختصار، واعتمد على القياس والتعليل، وقد أضاف ابن مالك إلى النّحو أساسا جديدا وهو توسيع دائرة السّماع بالاعتماد على الحديث الشريف؛ حيث

52 حامد، "*نظرية ابن مالك*"، ص 16.

53 حامد، "*نظرية ابن مالك*"، ص 8.

54 ابن مالك، "*متن الألفية*"، ص 2.

برهن على أنّ جميع الصّيغ الواردة في الحديث الشريف لها شواهدها من أشعار العرب الذين أجمع النحويون على الاستشهاد بهم.[55]

أمّا عند الحديث عن مصادره، فلم يذكر ابن مالك كتبا نحوية سوى كتابه "*الكافية*" في نهاية الألفيّة في باب الإدغام، ويبين فيه أنّ ألفيته خلاصة للكافية، ويقول: إنّ الألفيّة أغنت عن الكافيّة دون حدوث نقصان، يقول:

أحصى من "الكـافيـة" الخلاصة كما اقتضى غنى بلا خصاصة[56]

أما العلماء فذكر نفسه في مطلع القصيدة قائلا:

قـال مـحمّـد هو ابـــن مالك أحمد ربي الله خيـــر مالك [57]

وقد اتبع ابنُ مالك عالمَ النّحو ابن معطي[58] صاحب الألفيّة التي سبقت ألفيّة ابن مالك فنوّه بفضله وأسبقيته وأن له الثّواب العظيم ويشير في البيت إلى أنّ ألفيته فاقت ألفيّة ابن معطي وأنّ هذه حقيقة يجب القبول بها دون غضب، يقول:

وتقـتضي رضـىً بغيـر سخط فائقـة ألفيّة (ابن معطي)

وهو بسبق حـائزٍتفصيـــلا مستوجبٍ ثنائي الجميـــلا

والله يقضـي بهباتٍ وافـــرة لـي ولـه درجـات في الآخرة[59]

نفهم من قوله قبوله بتأثره وأخذه من ابن معطي؛[60] حيث قرأ ألفيّة ابن معطي وقرّر أن يعارضها بأرجوزته الكافيّة الشافية والتي تكونت من سبعة وخمسين وألفين بيتا، لتشمل ما فات ابن معطي من قواعد النحو وأحكامه، ومن ثم قام باختصارها ليسهل تناولها للطلبة والأساتذة فجاء أسلوبهما متشابها فقد حرص كل منهما على السهولة والوضوح، و استشهد كلاهما بآيات القرآن الكريم في النّظم، واعتمدا تقرير القواعد على القراءآت المختلفة للقرآن الكريم، إضافة إلى إسناد المذاهب النحوية لأصحابها مع توضيح رأيهم بالحكم لها أوعليها.

---

55 ولد أباه، محمد المختار، " *تاريخ النّحو العربي في المشرق والمغرب*"، دار الكتب العلمية، لبنان، 2008م، ص316 وما بعدها.

56 ابن مالك، "*الألفيّة*" ، ص 66.

57 ابن مالك، "*الألفيّة*"، ص 2.

58 هو أبو الحسين يحيى بن عبد النّور الزّواوي أحد أئمة عصره في النّحو واللغة له تصانيف كثيرة أهمها ألفية سبقت ألفية ابن مالك، انظر ابن خلكان، أبو العبّاس شمس الدين، "*وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزّمان*"، تحقيق: إحسان عبّاس، دار صادر، بيروت، د ت، ج 6، ص 197.

59 ابن مالك، الألفيّة، ص 2.

60 انظر ابن معطي، "*الفصول الخمسون*" ، ص 44 وما بعدها .

أما ما يجعل ألفيّة ابن مالك تفوق ألفيّة ابن معطي فهو الترتيب والتبويب والتفصيل في المسائل في أبواب من جهة، واستيعابها لكثير من المسائل والأحكام من جهة أخرى.[61] ولا ينبغي التغاضي عمّا في هذه الأبيات من تواضع وتقدير أظهره ابن مالك تجاه جهود السابقين والاعتراف بفضلهم وسبقهم وهذا يؤيد ما ذكرتْهُ التراجم عن كرم أخلاقه وصفاته الحسنة.

ومن مصادرابن مالك الأخرى بعض القبائل العربية؛ فعلى سبيل المثال وليس الحصر تراه يورد في الاسم الموصول قول أهل طيئ فيقول:

ومن وما وأل تساوي ما ذكـر وهكـذا عنـد (طيئ) شُـهِر[62]

ويذكر لغة قبيلة هذيل في كلامه عن الإضافة إلى ياء المتكلّم فقال:

وألفاً سَلّم وفي المقصور عن (هذيلٍ) انقلابها ياء حسن[63]

واعتمد لغة تميم في باب ما لا ينصرف وفي باب العدد وفي باب الاستثناء:

عند تميم واصرفن ماذكّرا من كل ما التعريف فيه أثّرا[64]

وقـل لدى التأنيث إحدى والشّين فيها عن تميم كَسْره[65]

وفي باب التنازع في العمل وباب التوكيد اتّخذ أهل البصرة ونحاتها مرجعاً فقال:

والثّانِ أولى عند أهل البصرة واختار عكْسا غيرهم ذا أسره[66]

وإن يُفـد توكيد منكور قُبِل وعن (نحاة البصرة) المَنْع شَمِلْ[67]

أما في فصل ما ولا ولات وإن المشبهات بليس؛ فقد استخدم كلمة (العلما) وهو هنا لم يقصد عالم بذاته وإنما قصد رأي الإجماع، يقول:

وسبق حرف جرٍ أو ظرف كما بي أنت معنياً أجاز العُلما[68]

نخلص إلى القول بأنّ ابن مالك اعتمد في مصادره على كافيته أولا حيث إنّ "*الألفيّة*" خلاصة لـ "*الكافية*" التي كان مقتفيا فيها أثر ابن معطي في فكرة نظم العلوم وفي المنهج والأسلوب، وبهذا تكون ألفيّة ابن معطي هي المرجع الثاني، وارتكز على لغات القبائل كقبيلة

61 ابن مالك، "*شرح الكافية الشافية*"، ج1، ص 40 – 42.

62 ابن مالك، "*الألفيّة*"، ص 8.

63 ابن مالك، "الألفيّة"، ص 29.

64 ابن مالك، "الألفيّة"، ص 45.

65 ابن مالك،" *الألفيّة*"، ص 48.

66 ابن مالك، "*الألفيّة*"، ص 20.

67 ابن مالك، "*الألفيّة*"، ص 35.

68 ابن مالك، "*الألفيّة*"، ص 12.

تميم وطيئ وهذيل وعلى أهل البصرة ونحاتها وعلى إجماع العلماء، ولم يكن ابن مالك كوفيا أو بصريا وإنما كان يوافق أو يخالف أو يبين آراءه الخاصة في المسائل.

أهمية الألفيّة في الدّرس النحوي:

لقد نظم ابن مالك "الألفيّة" في ثمانية وسبعين بابا وفصلاً ضمّت خلاصة أبواب النّحو والصّرف، تُعدّ الألفيّة أشهر كتب ابن مالك بل لنقل أشهر كتب النّحو بعد *"الكتاب"* لسيبويه (ت.797/180) فقد شملت خلاصة دقيقة وشاملة لأهم قواعد النّحو العربي الّتي يقوم عليها بناؤه العظيم، وزد على ذلك كون هذه الخلاصة نُظِمَتْ شعراً والشعر عند العرب أقرب للذهن وأسرع للحفظ وأسلس على اللسان، بالإضافة إلى طريقة ترتيب الأبواب والفصول الّتي تناسب دراسة النحو والصّرف بالتّدريج، وما تتمتع به من موسيقى دّاخلية اكتسبتها من بحرها الرجز الّذي نُظمت عليه ومن بساطة مفرداتها ولغتها بشكل عام، وأكبر دليل على ما اتخذته *"الألفيّة"* من أهميّة في الدرس النّحوي أن العلماء والمختصين أوسعوها شرحا وتعليقا وحواش على الشروح حتّى إنّ الدّارس لا يمكنه الإحاطة بعددها؛ [69] ففي كشف الظنون ما يزيد على الأربعين شرحا وعند بروكلمان أكثر من خمسين وكثير منها غير مشترك بين المؤلفَيْن وهذا يعني إن عدد الشروح أكثر مما حدده كلٌ منهما أضف إلى أن بعض الشروح بالفارسيّة ذكرها صاحب الذّريعة،[70] ويُعلّق بروكلمان عند ذكره لـ "الألفيّة" ومخطوطاتها فيقول: " تكاد مخطوطاتها توجد في كل مكتبات العالم ".[71]

فعلى ما يرى المختصون لم توضع شروح وحواش وتعليقات على متن من المتون سواء كان شعرا أو نثرا مثل ما وضع على "*الألفيّة*"،[72] وقد بدأ ابنه بدر الدّين (ت.1287/686) بشرحها وتبع خطاه بالنّقل عنه والتبسيط للشرح[73] كثيرون ومن أهمّ الشروح شرح ابن عقيل (ت.1367/769).[74]

---

69 عبد الرحمن،" *المنظومة النّحوية*"، ص 22.

70 الطّهراني، أغا برزك، *"الذّريعة إلى تصانيف الشّيعة"* ، دار الأضواء، بيروت، د ت، ط 2، ص 105.

71 بروكلمان، *"تاريخ الأدب العربي"* ، دار المعارف، القاهرة، د ت، ج 5، ص 277.

72 عبد الرحمن، " *المنظومة النحوية*"، ص 21.

73 المكانسي، " *أتحاف ذوي الاستحقاق*"، ص 60.

74 انظر حاجي خليفة، *"كشف الظنون"* ، ص 151 – 155 . وبروكلمان،*" تاريخ الأدب العربي"* ، ج 5، ص 277 – 291 . البغدادي، إسماعيل باشا، " *إيضاح المكنون في الذّيل عللى كشف الظنون"* ، تصحيح وطباعة: محمد شرف الدّين بالتقابا، دار إحياء التّراث العربي، لبنان، د ت، ص 119 – 120.

ولم يكتف العلماء بالشروح والتعليقات والحواشي والمختصرات؛ بل اتجهوا إلى إعراب الألفيّة كتمرين للطلاب على الإعراب، فأعربها الشيخ شهاب الدّين الرملي الشافعي (ت.1440/844)، والشّيخ خالد الأزهري (ت.905/ 1499) في كتابه المسمّى "*تمرين الطّلاب في صناعة الإعراب*"، ومن العلماء الذي اهتمّ بشواهد شروحها الشعرية كما فعل الشيخ أبو محمّد العيني (ت.1451/855) له شرحان: شرح كبير وشرح صغير وقد سمّى شرحه الكبير "*المقاصد النّحويّة في شرح شواهد الألفيّة*" وجمع الشواهد من عدّة شروح، (شرح ابن النّاظم وشرح ابن أمّ قاسم وشرح ابن هشام وشرح ابن عقيل) وهذا الكتاب ليس مجرد شرح للشواهد وإنّما حوى علوما كثيرة وثقافة واسعة؛ فإلى جانب النحو والصرف والعروض تجد اللغة وتفسير المفردات وبيان لهجات العرب بالإضافة إلى البلاغة والنّقد والتّاريخ والسّير والتّراجم،[75] ويُعدّ هذا الكتاب من أكبر كتب الشواهد وأشهرها وله تأثير كبير على البغدادي في كتابيه "*خزانة الأدب*" و "*شرح أبيات المغني*" وعلى السّيوطي في كتابه "*شرح شواهد المغني*"، ويقول المختصون: إنّ اسم الكتاب المسجوع ربما مأخوذ من مطلع "*الألفيّة*" وكذلك ارتباط المؤلف بقاموس ابن مالك ومفرداته وأسمائه، ويرى الدكتور عبد السلام[76] أن قيمة كتاب "المقاصد النّحويّة " كونه مرتبط بنصّ "*الألفيّة*" يضيف إضافة نصيّة مهمة لعمل ابن مالك لأنه حلقة من مجموعة حلقات مترابطة: "*الألفيّة*" أولها، والشروح الأربعة المختارة ثانيها، وشرح العيني ثالثها، ويتمتع بخصوصية عما سبقه حيث توجه نحو الشعر منطلقا من الشواهد النحوية ففتح الباب على عالم متعدد الشعراء والقصائد، ويكفي أن نعرف أنّه رجع إلى ما يزيد على مائة من الدّواوين، في حين كان عمل الحلقتين السابقتين مركزا على القواعد وأحكامها وشرحها وهذا ما وضّحه العيني في مقدمة الشرح.[77]

ومن العلماء من ساهم بنثر "*الألفيّة*" كالشّيخ نور الدّين الإسنوي (ت.721/ 1321)، ومثله فعل برهان الدّين إبراهيم الكركي (ت.1449/853)، وتطول القائمة بالمتون على "*الألفيّة*" فنجد متون تصحيح "*الألفيّة*"، وتكملة "*الألفيّة*"، ومعارضة "*الألفيّة*"، وتشطير "*الألفيّة*"، وتقييدات على "*الألفيّة*"، واختصار "*الألفيّة*"، وتهذيب لبعض شروح "*الألفيّة*"،

---

[75] العيني، بدر الدّين محمود بن أحمد بن موسى، "*المقاصد النّحويّة في شرح شواهد الألفيّة*"، تحقيق: علي محمد فاخر و أحمد محمد توفيق السّوداني و عبد العزيز محمد فاخر، دار السلام للطباعة، مصر، 2010م، ص 30.

[76] عبد السّلام حامد، "*نظرية ابن مالك*"، ص 10.

[77] انظر العيني، "*المقاصد النحوية*"، ص 107. و عبد السلام حامد، "*نظريّة ابن مالك*"، ص 12.

وتقريرات على بعض شروح *"الألفية"*، والتنكيت على*"الألفية"* وعلى نظم *"الألفية"* وبعض شروحها،[78] عداك عن ترجمتها إلى لغات أخرى عديدة.[79]

ولم يكن أصحاب هذه المتون شارحين أو معلقين فقط وإنّما كانوا يقارنون ويظهرون التناقض إن وجد ويؤيدون ابن مالك حينا وينقدونه حينا آخر، ولعل ولده بدر الدين المشهور بابن النّاظم صاحب أول شرح لـ*"الألفية"* هو الذي أسس لهذا الأسلوب في الشروح،[80] يؤكد كلام ذلك صاحب الوفيات حين قال: "ومن تصانيف الشيخ بدر الدّين (شرح ألفيّة والده المعروفة بالخلاصة) وهو شرح فاضل منقّى منقّح وخطّأ والده في بُعيض المواضع ولم تُشرح الخلاصة بأحسن ولا أجزل على كثرة شروحها..."[81] وكذلك الأشموني لم يكتف بالنّقد بل كانت له اقتراحات لإصلاح *"الألفية"* أيضا،[82] فيمكن القول بأنّ *"الألفية"* أوجزت المباحث النّحوية ثمّ جاءت الشّروح والحواشي فاستوفت التفاصيل وأتت بالشواهد.[83]

وبالنّظر إلى هذا الكم الهائل من المتون على *"الألفية"* يمكن القول إنّها أصبحت ركناً أساسيا من الدراسات النحوية وسبّب الاشتغال بها أن يهجر معظم الدارسين كتب النّحو الأصلية ككتاب سيبويه والإيضاح العضدي والمقتضب وغيرها.[84]

لم تقصد تجربة ابن مالك تغيير جذور النحو العربي وأصوله وإنّما المحافظة عليه مع محاولات لتيسيره وإصلاحه حيث إنّه لم يأت بجديد في الجوهر وإنّما في الشكل الذي يمثل وسيلة للدارس والناشئ ليسهل حفظه واستذكاره وفهمه لقواعد النحو، ومن ثم أصبحت الألفيّة في نظر المتاخرين تحمل صفة الكمال الذي لا يوجد ما يفوقه مثال، وإن وجد قد يساويه ولكن لا يعلو عليه.[85] يقول الرّافعي عند حديثه عن الشعر العلمي: " ... ثمّ كان حذو

---

78 المكانسي، *" اتحاف ذوي الاستحقاق"*، ص 55 – 115.

79 الطنطاوي، محمد، *"نشأة النّحو وتاريخ أشهر النّحاة"*، دار المعارف، القاهرة، دت، ط 2، ص 262. المرادي، ابن أم قاسم، ، *"توضيح المقاصد والمسالك بشرح ألفية ابن مالك"*، شرح وتحقيق:عبد الرحمن علي سليمان، دار الفكر العربي، القاهرة، ط1، 2001م، ص 48.

80 ابن النّاظم، *"شرح ابن النّاظم على ألفية ابن مالك"*، تحقيق: محمد باسل عيون الّسود، دار الكتب العلميّة، لبنان، ط1، 2000م، ص XIII.

81 الصّفدي، *" الوافي بالوفيات"*، ص 165

82 عبد الرحمن، *" المنظومة النّحوية"*، ص 25.

83 الأسعد، عبد الكريم محمد، *" الوسيط في تاريخ النّحو"*، دار الّشواف، الرّياض، 1، 1992م، ط1، ص 277.

84 المكناسي، *" اتحاف ذوي الاستحقاق"*، ص 58. وانظر ولد أباه، *" تاريخ النحو"*، ص 314 – 315.

85 عبد الرحمن، *" المنظومة النّحويّة"*، ص45 – 317.

التأخرين في المتون بعد ذلك على منظومة الإمام محمد بن عبد الله بن مالك المتوفّى سنة 672 علاّمة النّحو واللغات الغريبة والآية في حفظ أشعار العرب وهذه المنظومة هي الألفيّة الشّهيرة في علم النّحو ....ولابن مالك منظومات أخرى غير الألفيّة ولكن هذه أشهر المتون المنظومة يكاد يكون إجماعا ".[86] و عندما نتحدث عمّن حذو حذو ابن مالك يطلع أمامنا السيوطي بألفيته "الفريدة"[87] فهو لم ينظمها على منوال "*الخلاصة*" فحسب بل أتى في بعض المواضع بأبيات "*الألفيّة*" كما هي، وفي بعضها الآخر ضمّن نصف البيت أو أكثر مع تعديل لا يغير إلا بشكل بسيط من جوهر الحكم، فتغيير الشكل عند السيوطي لا يغير المادّة.[88]

وتكثر الأمثلة المقتدية لـ"الألفيّة" ولكن إذا كان هذا النظم عمدة مدرسة وأرضية لثقافة ودليلاً واضحا على مرحلة متقدمة من الاهتمام بـ"الألفيّة" فلا بدّ هنا من التوقف للتعرّف عليه، والمقصود هو نظم المختار بن بونا (ت.1805/1220) فقد قُدِّر لـ"الخلاصة" أن تنتشر في شنقيط [89] إذ أنّ هدفها كما ذكرنا تسهيل حفظ القواعد واستظهارها واستذكارها، وكان هذا سبب اهتمام المثقف الشنقيطي بـ"الألفيّة" في زمن ضعف فيه التعليم وهدمت صوامعه ومدارسه، وغاب معلموه وانتشر الجهل واستعجم اللسان والآذان، فاهتمّ الشناقطة بالألفيّة اهتماما لم يبلغه أحد[90] لأنّها تلبي احتياجه إلى العلم في بيئة تخلو من وسائل الكتابة والإضاءة، والحفظ يحتاج إلى مذكرات، ورموز، وعبارات الاختصار، وهذا ما وفّرته "*الألفيّة*"؛ فقد حرص ابن مالك على جمع مجموعة الألفاظ الدّالة على الحكم في بيت واحد، مما جعل الخلاصة الكتاب المعتمد في هذه الثقافة وفي المغرب عامة؛ حيث كان آخر مَنْ درّس كتاب سيبويه المكودي(ت.1404/807)، والمصادر تذكر "*مُلْحَةُ الإعراب*" للحريري ومقدمة الآجرومي وهي نصوص غير كافية، فقد انصب الاهتمام على "*الخلاصة*" و"*التسهيل*"،

---

86 الرافعي، مصطفى صادق، "*تاريخ آداب العرب*"، ضبط: عبد الله المنشاوي ومهدي البحقيري، مكتبة الإيمان، المنصورة، ج2، د ت، ص 138.

87 ذكرنا مطلعها سابقا.

88 ولد أباه، "*تاريخ النحو العربي*"، ص 361- 362.

89 شنقيط: مدينة موريتانية تقع في الجهة الشرقية من ولاية أدرار، حيث كانت هذه المدينة مركز إشعاع ثقافي وعلمي منذ القرن العاشر هجري إلا أن أهلها لم يكونوا مهتمين بتدوين وتوثيق حركاتهم العلميّة.

90 ابن مالك، "*ألفية ابن مالك مع إحمرار ابن بونا في علوم النّحو* والصّرف، توشيح المختار بن بونا الجكني الشّنقيطي"، تصحيح: أبّاه بن محمد عالي بن نعم العبد المجلسي الشنقيطي، جمع ونشر: محمد محفوظ بن أحمد، سلسلة الأنظام التّعليمية، منشورات محمد محفوظ بن أحمد، موريتانيا، 2003م، ص 1.

وكتب ابن مالك بشكل عام، حتى أن ولد أبّاه يقول بأنّ أهل المغرب مالكيين المذهب والنّحو، وأنّ كتاب *"الخلاصة"* أصبح كتابا منهجيا في المدارس المغربيّة بأمر من المنصور الذّهبي في آواخر القرن العاشروتبعه في ذلك مَنْ بَعْدَهُ،[91] ومن ثم ظهر توشيح المختار بن بونا *"نظم الإحمرار"* وهو نظم مختلط بـ*"الألفيّة"* وحوله تعليقات وحواشي سمّاه كله مُجْتَمِعا *"الجامع بين التّسهيل والخلاصة المانع من الحشو والخصاصة"* ويُعرف اختصارا بـ "الطّرة"، ويعتبر (الإحمرار والطّرّة) إعادة تشكيل هيكل ورسم هندسة بناء *"الألفيّة"*، وأصبح هذا المزيج المؤتلف يشكل *"الألفيّة"* في المفهوم المحظري، وحظي هو الآخر بشروح وتعليقات وتوشيحات خاصة به، فوجد فيه الشنقيطيون فضاء رحبا وأداة لتيسير العلم، وإشباعا لغويا، وثقافيا فانكبوا يحفظونه ويؤلفون من وحيه مقطوعات أخرى، مما وفر بين أيديهم مادّة ضخمة للدروس الشّفوية التي تمثل الاختصاص النّحوي،[92] فقد ترسخت ألفيّة ابن مالك ومدرسته واستكملت أسسها ومناهجها في التعليم في شنقيط حتى لقب ابن مالك بإمام الملة، وانشغل الناس بكتاب الجامع ما بين شارح، ومختصر، ومقتصر، ومشتغل به بالحفظ، والتّدريس، وكذلك ظهرت كتب أخرى ككتاب *"شافي الغليل في علوم الخلاصة والتّسهيل"* للعلامة المختار بن الأمين الملقب انجبنان (ت.1747/1160). ولكنه لم يجد الاهتمام والإقبال عليه ككتاب المختار بن بونا فلا زال مخطوطة رغم أهميته؛ في كونه جمع في مجلد واحد مضمون أمهات كتب مدرسة ابن مالك فلخص أثناء شرحه نص الخلاصة وتوضيح ابن هشام وتصريح خالد الأزهري ونصوص الأشموني ومساعد ابن عقيل وتنبيهاته وآراء الدماميني في شرح التّسهيل.[93]

وتطوّر التعامل مع الخلاصة من طور التعلم إلى طور التّرف الفكري الذي يمارس لذاته؛ [94] فطلاب المدرسة النحويّة الشّنقيطية كانوا يتعاملون مع مادّة الخلاصة على أنّها نوع من الفن وذلك بتحويل المادّة إلى قضيّة شبه أدبيّة، وكلّما صعبت المسألة اجتهدوا في تمييزها وإعطائها شكلا يقربها من الّذهن والأمثلة كثيرة على ذلك،[95] إلى جانب نزول *"الخلاصة"* عن طور الاختصاص إلى مستوى الأدب الشّعبي؛ [96] حيث استخدموا بعض مواضع من

---

91 ولدأباه، *"تاريخ النحو العربي"*، ص 440 – 442.

92 ابن مالك، *"إحمرار بن بونا"* ، ص 1.

93 ولد أباه، *" تاريخ النحو العربي "*، 450 – 459.

94 حامد، *" نظرية ابن مالك"* ، ص 14 – 15.

95 ولد اباه، *" تاريخ النّحوالعربي"* ، ص 443- 445.

96 حامد، *"نظرية ابن مالك"*، ص 15.

"الخلاصة" كأمثال ونوادر ونكت ومنها كثير: نذكر امرأة جاءت إلى القاضي تشكو الضرر من زوجها وتريد رفعها عليه أي طلاقها فلمّا سألها عن اسمها قالت: بنت الواقف فقال : اذهبي فأنت مرفوعة، رفعك ابن مالك في باب الفاعل حين قال:

وقد يبيح الفصل ترك التاء في نحو أتى القاضيَ بنتُ الواقف[97]

و"الخلاصة" كما قال عنها ابن هشام (ت.1359/761): "فإنّ كتاب *"الخلاصة الألفية في علم العربية"* نظم الإمام العلامة جمال الدّين أبي عبد الله محمد بن مالك الطّائي – رحمه الله- كتابٌ صَغُرَ حجما وغزر علماً غير أنّه لإفراط الإيجاز قد كاد يُعدّ من جملة الألغاز"،[98] ولطالما كانت الألغاز وسيلة المجتمعات للحصول على المعرفة والدربة الذّهنية لصقل العقل وخاصة الألغاز النحوية التي شكلت محورا من محاور الدرس النحوي منذ عصر الخليل،[99] وكان الإيجاز في الخلاصة كما وصفه ابن هشام ميزة فتحت آفاقا جديدة عند علماء وطلاب المدرسة الشنقيطية وأثارالأحاجي والألغاز النحوية اهتمامهم فتناولوها، ونظموها لتحريك أذهان الطّلبة، ولإعطاء مادّة التدريس نوعا من الحيوية مقتفين كذلك بأثر القدماء وما كان يجري بينهم من المناظرات النحوية.[100]

والحديث يطول عن ضخامة الحركة العلميّة التي سببتها الخلاصة و تذييل ابن بونا عليها في شنقيط، ولكن يضيق بنا المجال هنا ونكتفي بما ذكرنا، لننتقل بالحديث إلى العصر الحديث فنجد إنّ الخلاصة لا زالت صامدة ولا تزال مجال العناية والبحث والشرح والاقتباس و التعليم والتأليف؛ فمن الشروح المعاصرة نذكر على سبيل المثال شرح محمد محيي الدّين عبد الحميد على الألفيّة على شرح ابن عقيل *"منحة الجليل بتحقيق شرح ابن عقيل"* في أربع مجلدات أعرب فيه أبيات الخلاصة وشرح الشواهد شرحا وسطا وبيّن المباحث التي أشار إليها ابن عقيل أو أغفلها وذيّل بخلاصة مختصرة في تصريف الأفعال الّتي ارتأى ابن مالك أن يخصصها بقصيدة أخرى،[101] وشرح آخر لمحمد عيد باسم *"نحو الألفيّة*

---

97 ابن مالك، *" متن الألفيّة"* ، ص 17. للاطلاع على مزيد من الأمثلة انظر ولد أباه، *" تاريخ النّحو العربي"*، ص 445 – 446.

98 ابن هشام، أبو محمد عبد الله جمال الدّين بن يوسف بن أحمد بن عبد الله الأنصاري المصري،*" أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك"* ، منشورات المكتبة العصرية، بيروت، د ت، ج1، ص 10.

99 مطر، سماسم بسيوني عبد العزيز، *"الألغاز النّحوية طبيعتها وقيمتها في التراث النحوي"*، حولية كلية اللغة العربية، المنوفيّ، ع 32، 2017م، ص 753.

100 ولد أباه، *" تاريخ النّحو العربي"* ، ص 446- 449 .

101 عبد الحميد، محمد محيي الدّين،*" شرح ابن عقيل ومعه كتاب منحة الجليل بتحقيق شرح ابن عقيل"* ، دار الطّلائع، القاهرة، 2009م، ج1، ص10 .

شرح معاصر" هدف فيه إلى إكمال ما نقص في شروح الألفيّة السابقة ومناقشة بعض الآراء مستخدما مفهومه من المنهج الحديث لدرس اللغة لتيسير بعض موضوعات النّحو، أو معارضتها، وبيان الرأي فيها دون الاصطدام بها، محاولا عرض "الألفيّة" بتصور خاص.[102]

ومن أحدث الشّروح تاريخاً وعرضا شرح أبو فارس الدّحداح حيث قدّم شرح "الألفيّة" بصورة جديدة مبتكرة ملفتة للنظر؛ فقد خرج في الشكل عن كل ما سبقه من شروح لذا نقف عنده قليلا لنقدم مختصرا لطريقة عرضه "الألفيّة"؛ فنجده وضع هيكلا من أربعة قيود تتحقق في كل صفحة فيكتب كل بيت أو بيتين في أعلى الصفحة ثم يرسم جدولا يهدف إلى تفسير البيت دون نصوص ثم يشرح البيت شرحا مقتضبا وبعد ذلك يعرض الشواهد القرآنية أو الشعريّة أو النثرية وبهذا الشكل تكون كل صفحة من صفحات الكتاب وحدة تعليمية مستقلة وكل صفحة تتابع الموضوع السّابق وتمهّد للموضوع اللّاحق وتتنوع الصفحات بين صفحات تحتوي بيتا واحدا وصفحات تحتوي بيتان وصفحات تحتوي بيتا مشتركا، وجمع أبيات المقدمة في صفحة وأبيات الخاتمة في صفحة أخرى، وأشار إلى أرقام الأبيات في "الألفيّة" واستخدم لوناً منفصلا لكل فصل أمّا الصفحة الواحدة فتحمل لونا واحدا فقط، والجداول تأتي تحت البيت مباشرة وتحتوي أمثلة مأخوذة من الحياة اليومية، وأسماء أعلام كزيد وخالد، والشواهد القرآنيّة في النّص التّفسيري تتبعها مواقعها في المصحف الشريف، وفي بعض الصفحات ترد إعرابات تطبيقية لآيات معينة تتعلق بالمادة التعليمية، أما العناوين فهي في مستطيل على اليمين في أسفل الصفحة يحمل عنوان الفصل ومستطيل على اليسار يحمل عنوان المّادة والرقم بينهما رقم الصفحة، وفي نهاية الكتاب فهرسٌ منفصل للألفيّة وآخر لفصول الكتاب ومواده.

ما نلاحظه على طريقة عرض الشرح أنّها تنسجم مع نظرة المؤلف إلى "الألفيّة" فهو يرى "الألفيّة" التي صنّفت صاحبها إماما للنّحاة بما حملته من مزايا هي في ذات الوقت مساحة واسعة رحبة وديناميكية يجد فيها كلُ مَنْ يسعى لتسهيل العربية ما يريد، فينتقي ما يرضي ذوقه ويشبع احتياجه على مدى عصور ولا زالت كذلك قادرة على التّكيف حسب مستوى العقل الذي يتناولها في الأزمان.

ويرى الدّحداح أنّ سبب استمرارية وخلود هذه القصيدة والتي وجدت قبل أن يوجد النّحاة والشّعراء الفرنسيون وقبل أن ترتقي لغات شعوب كثيرة، وسبب قدرة التلاميذ على مدى الزمان على حفظها رغم قلة الوسائل المساعدة، يكمن في منهجية ابن مالك وعبقريته

[102] عيد، محمد، "*نحو الألفية شرح معاصر*"، مكتبة الشباب، القاهرة، 1990م، ص أ.

التي استندت إلى إحياء المسؤوليات الهامة التي تساعد الإنسان على تحقيق إنجازات هامة وهي: التّصميم والمتمثّل في التحضير لكل من من أجزاء القصيدة، والتنظيم ويظهر في القدرة على مواجهة حالات النّحو والصّرف ومعالجتها بنفس الروح مع المحافظة على المستوى المطلوب، والإدارة والتنسيق حيث تتبع خطى ربط الفصول ببعضها والتمهيد بعد كل مادّة إلى المباشرة بالمادّة التّالية، وأخيرا التدقيق، ويقول الدحداح: "تلكم هي المسؤوليات المتفاعلة التي مارسها ابن مالك لإنشاء قصيدته الخالدة، هذه المسؤوليات تشكل اليوم في علم المنهجية الحديثة قواعد النّجاح للمؤسسات التي تطمح إلى تحقيق أهداف كبيرة"،[103] فـ"الألفيّة" في نظر الدّحداح هي بذور لعلم المنهجية وهذا سر استمرارها ومواكبتها لكل عصر، وقام الدحداح بتقديم شرحه مواكبا لعصره فنجد ذلك يبدأ من العنوان؛ "*شرح ألفيّة ابن مالك*" فالعنوان بسيط وسريع لا سجع وإطالة، وكذلك وضوح وخفة في المقدمة وحتى في ترجمة ابن مالك فهو يقدمها في نقاط ولا يسردها سردا كما عهدنا في التراجم، أما الشرح فهو بعيد كل البعد عن كل الشروح السابقة، حيث إنّ طريقته عصرية تواكب التقنية الحديثة من حيث استخدامه للجداول والأرقام، والألوان، ومن حيث التخصصية وذلك بفرزه كل صفحة إلى وحدة تعليمية قائمة بذاتها، ومن حيث العملية وذلك باستخدامه لأمثلة وأعلام من الحياة اليومية، يمكن القول إن الدّحداح قام بتقديم "الألفيّة" بقالب معاصرسهل التناول و حركي.

وإذا اكتفينا بما قدّمناه من أمثلة على الشروح والمؤلفات المستلهمة من "*الألفيّة*" وتركناها جانبا، نجد جانبا آخر من جوانب الاشتغال والتأثر بـ"*الألفيّة*" ؛ فعبّاس حسن في "*النّحو الوافي*" اتبع في ترتيب أبواب النّحو ترتيب ابن مالك لأبواب "*الألفيّة*" ودوّن كلّ بيت من أبيات الألفيّة في مكانه من بابه، وحرص حرصا عظيما على المحافظة بدقة على ترتيب النّاظم، ويعلل بنفسه هذا الحرص قائلاً: بأنّ هذا الترتيب الذي ارتضاه أكثر الذين جاءوا بعد ابن مالك وهو كذلك الترتيب الشائع اليوم، وعدا عن ذلك فهو يتميز عن غيره من أنواع الترتيب الأخرى بأنّه الأكثر ملاءمة في طريقته والأفيد في التحصيل والتعليم ولا يعادله ترتيب آخر وإن كان ترتيب الزمخشري جيّدا إلا أنّه يفيد المتخصصين دون الطلبة والراغبين بالمعرفة العامة، أمّا عن الحرص على تسجيل الألفيّة كاملة فما علمه في أهل مصر وغيرها من تمسّك بالألفيّة في

103 الدحداح، أبو فارس، "*شرح ألفيّة ان مالك*" ، مكتبة العبيكان، الرّياض، ط1، 2004م، ص د.

المعاهد والجامعات وإقبال الطّلاب عليها وفهمها واستظهارها والتشدد في دراستها كان الدافع لهذا الحرص.[104]

أمّا دكتور عبد السّلام فقد صنّف ابن مالك على أنّه من نحاة النّص؛[105] ويقصد بهم الذين غلب عليهم الاهتمام بنص اللغة من النّاحية التنظيرية والتطبيقية بمفهوم نحو النّص العام، وليس هو نظرية لها أصول ومبادئ معروفة ويفرد له مقالاً ليتحدّث عن قوة تأثير ابن مالك نصيا من خلال النّظم، وبالطبع الألفيّة هي النموذج المطروح حيث إنّه يرى الألفيّة بمنظور مختلف[106] فمن المسلّم به أن الألفيّة نالت اهتمام الكثيرين من النحاة قديماً وحديثاً، وكان لها الأثر الكبير حيث لخّص القواعد وقّدمها في صورة منظومة لا زالت حيّة إلى اليوم، وهذا الفهم برأي الدكتور عبد السلام لا يعني أنّ ابن مالك وضع قواعدا وأطرا لنحو النّص بل يعني أنّه جعل متن النّحو نفسه نصاً منظوما يُشرح ويحلل ويستعمل في التعليم ويستشهد به، وأبرز مثال على ذلك استشهاد الدكتور تمّام حسّان بأبيات عديدة من "*الألفيّة*" عند حديثه عن خلاصة النّحو العربي وظواهره من النّاحية التنظيرية، فعندما قال بأنّ هذا النّحو نحو تعليمي معياري، لا نحو علمي وصفي استشهد بقول ابن مالك:[107]

فما أبيح افعلْ ودعْ ما لم يُبَحْ[108]

واستشهد كذلك بعشرة أبيات من الألفيّة في حديثه عن أنّ ظاهرة اللبس هي الغاية القصوى من الاستعمال اللغوي، رغم أنّ الدكتور تمام قال في مقدمته إنّ خلاصته ستكون مركزة وتخلو من الشواهد إلا في أضيق الحدود[109] والملفت أنّه عندما استشهد لجأ إلى الألفيّة، وهذا إن دل فما يدل إلا على أهميّة الألفيّة وأنّها صلب الدرس النحوي ومرتكزه ومحوره، حتّى أنّ الدكتورعبد السّلام يزعم أنّ التّأثر بـ "*الألفيّة*" "*الخلاصة*" جعل الدكتور تمّام حسّان ربما يكون قد استوحى بطريقة غير مقصودة من عنوان "*الخلاصة الألفيّة*" وكما كانت خلاصة ابن مالك مرحلة تالية لكتاب "*الكافية الشافية*" ومرتبطة به فكذلك خلاصة الدكتور تمام مرحلة تالية لكتابة "*اللغة العربية معناها ومبناها*" ومرتبطة به مع الفرق؛ فخلاصة ابن

104 حسن، عباس ، "*النحو الوافي*" ، دار المعارف، مصر، د ت، ط 3، ص 10 – 11.

105 المقصود بنحاة النّص: النحويون الذين جمعوا قواعد النّحو في نص كباقي النصوص، واستخدمت هذه النصوص في الاستشهاد من قِبل الآخرين كنص وليس قاعدة نحويّة، ومن أبرز هذه النّصوص "*الألفيّة*".

106 حامد، "*نظريّة ابن مالك*" ، ص 2 – 4.

107 حسان، تمّام، "*اللغة العربيّة معناها ومبناها*"، دار الثقافة، المغرب، ط 1994م، ص 13.

108 ابن مالك، "*متن الألفيّة*" ، 18.

109 حسان، تمّام ، "*الخلاصة النحوية*" ، علاء للكتب، ط 1، 2000م، ص 8، ص 18.

مالك اختصار وتلخيص، أمّا الدكتور تمام فخلاصته اختصار وتطبيق للدراسة النّظرية المقترحة في كتاب "*اللغة العربية معناها ومبناها*" بإعادة تقديم النّحو العربي بصورة شاملة في ضوء نظرية القرائن.[110] ويقول: إنّ هذا التأثّر بالخلاصة وبابن مالك ومفرداته يمكن أن يقال أيضا عن عنوان كتاب "*المقاصد النّحوية في شرح شواهد الألفية*" والذي سبق الحديث عنه بالتفصيل في هذا البحث، فكأنّه مأخوذ من مطلع الألفيّة وكذلك تأثر عنوان كتاب "*المقاصد الشافية في شرح " الخلاصة الكافية*" للشّاطبي، ويرى إن هذه الملاحظة وإن كانت شكلية فهي تناصٌ علميٌّ يثبت قوّة تأثير "الخلاصة" على ما جاء بعدها شكلا ومحتوى.[111]

يمكن القول بأنّ ابن مالك تأثّر بابن معطي واستلهم ألفيته من ألفيّة ابن معطي، ومن ثم أصبحت ألفيّة ابن مالك المرجع للكثير من الدّراسات النّحوية بشتى أشكالها، وأصبح ابن مالك محطّ أنظار الباحثين والناقدين لما قام به، حتى اعتبره بعضهم مجددا مؤسسا لعلم المنهجية ونحو النص.

التّيّار المعارض لـ"الألفيّة" في الحركة العلمية:

ولكن من الملاحظ على هذه الحركة العلمية أنّها في الوقت الذي تزخر فيه بالكم الهائل من المؤلفات المستلهمة من "الألفيّة" تؤكد على أهميّتها وتأثيرها كما ذكرنا آنفا نجد بالمقابل تيارا معاكسا في هذه الحركة منطلقه واحد وهو "الألفيّة"؛ ولكنه يشجب "الألفيّة"، ويقدح فيها، وينظر إليها بمنظور آخر، ولهذا المنظور رجاله قديما وحديثا، وفي السطور القادمة سنعرض هذا المنظور من خلال آراء بعض أصحابه.القدامى والمحدثين.

لقد بدأ عهد المطوّلات منذ سيبويه (ت.796/180) وكتابه "*الكتاب*" وتوالت الشروح والمطولات النّحوية حتى تضخمت المادّة العلميّة وأصبحت عبئاً على المتعلم، وأصبح الطالب يقضي عمره يطمع في الوصول إلى الغاية في هذا العلم ولكنّها لا تتحصل إلا نادرا لمن له ملكة، فإذا كان العمر ينقضي في فهم الوسيلة أي علم العربية فكيف ومتى يكون فهم المقصود، هكذا تساءل واعترض ابن خلدون في مقدّمته على المطوّلات والمجلدات الضخمة والحديث في التفرعات وتعدد المصطلحات والمسمّيات،[112] أمّا ابن مالك فجاء اعتراضه عملياً فقام بتاليف "الخلاصة" ليضع فيها القواعد المهمّة والأصول وسمّاها

110 حامد، "*نظرية ابن مالك*"، حاشية ص 7.

111 حامد،" *نظرية ابن مالك*"، ص 10 – 11.

112 ابن خلدون، ولي الدّين عبد الرحمن ابن محمد، "*مقدمة ابن خلدون*"، تحقيق: عبد الله بن محمد الدّرويش، دار البلخي، دمشق، 2004م، ص 344.

"الخلاصة" تعبيرا عن مراده باختصار كل تلك المطولات وتقصير الطّريق على المتعلم، فلم يدخل في التفصيلات والمصطلحات والآراء المختلفة ولم يركّز على المدارس والفروق في طرحها فاختصر واختزل حتى وصف ابن هشام في مقدّمة شرحه الألفيّة بأنّها تعد لغزا كما أسلفنا، ويأتي رأي ابن خلدون في هذا الصدد أيضا فينتقد الاختصارات لأنّها مخلّة بالتعليم؛ فحَصرُ المسائل وأدلّتها في قليل من الألفاظ والكثير من المعاني يعسر الفهم ويؤدي إلى فساد التعليم والتحصيل، حيث يُعطى المتعلم كميات هائلة من العلم وهو لا زال مبتدئاً، ويُلقى عليه عبءٌ كبير لفهم ألفاظ الاختصار، وتتبع ما تحمله من معان، أضف إلى ذلك صعوبة استخراج المسائل منها وبذلك يُستهلك الوقت في غير المقصود، وحتّى إن تمت الفائدة من هذه المختصرات فإنّ الملكات تبقى قاصرة لقلة الأمثلة والتّكرار، فيخرج هدف الاختصار والذي هو التسهيل إلى ضده، فيُهدرالوقت في فك الألفاظ واستخراج المعاني، وتقصُر القدرات لقصور الاختصارات، يقول ابن خلدون:" ... فقصدوا إلى تسهيل الحفظ على المتعلمين فأركبوهم صعباً يقطعهم عن تحصيل الملكات النّافعة وتمكّنها ..."،[113] وكان لا بدّ من شروح لهذه المختصرات توضح مقاصدها وتسهّل على الطالب فهمها، وهنا بدأت الشروح وعلى الشروح حواش، وعلى الحواش تقريرات، فالأشموني يشرح الألفيّة شرحا مطولا ثم يضع الصّبّان على شّرح الأشموني حاشية، وابن هشام يشرح "الألفيّة" شرحا مطولا باسم التّوضيح ذكرناه آنفا، ثم يشرح الشّيخ خالد الأزهري "التّوضيح" باسم "التّصريح"، ثم يضع الشيخ يس العلمي حاشية على "شرح الصّبّان"،[114] وتطول وتتضخم القائمة فتخرج الاختصارات والخلاصات عن هدفها وتعود إلى نقطة البداية؛[115] فقد انطلقت لتختصر وتقلل من حجم المادّة العلمية، وتسهل على الطالب الفهم والحفظ، وتخلصه من التفرعات والتفصيلات والاختلافات، ولكن النتيجة جاءت بعكس ذلك فقد أفرزت مادّة أكبر وكانت سببا في وجود مؤلفات أضخم وأكثر، وإن كانت هذه المؤلفات ثروة علميّة ولغوية، ولكنّها عقدت الطالب وعرقلت عمليّة التعليم ولم تُجد النفع الذي ارتآه أصحابها، واعتبر بعض المتخصصين أنّ كثرة الشروح والحواشي والتقريرات على الخلاصات والاختصارات دليل على فشل أسلوب المنظومات في علاج مشكلة المطوّلات،[116] على رأسها ألفيّة ابن مالك الّتي أشغلت العالِم والمتعَلِّم بحفظها وفك طلاسمها، وأبعدتهم عن الاشتغال بالعلم ذاته.

---

113 ابن خلدون، *المقدّمة*، ص 346.

114 عبادة، "*النّحو التعليمي*" ، ص 45.

115 عبد الرحمن، "*المنظومة النحويّة*" ، ص 25.

116 عبد الرحمن، "*المنظومة النّحويّة*" ، ص 45.

وكان أبو حيّان التوحيدي (ت.745/1345) من الذين اهتمّوا بكتب ابن مالك النّحوية، ودرّسها لطلابه وجرّأهم على الأخذ منها، والخوض فيها، وقام بتسهيلها وفكّ غموضها وشرحها، وخاصة "*التسهيل*"، و"*الألفية*" الّتي ألّف شرحا لها يبرز رأيه فيها؛ حيث انتقدها في كثير من جوانبها، وانتقد ابن مالك كذلك واختلف معه في المنهج والمصطلحات، والحدود وشروطها، وفي كثير من الآراء كاستشهاده بالحديث وتوسُّعِه بالقياس وأخذِه وتفرُّدِهِ بآراء تخالف رأي الجمهور،[117] وهذا منطلق نظرته إلى "*الألفية*" والتي أعرب عنها بنفسه في مقدمة شرحه لـ "*الألفية*" مبينا سبب قيامه بشرحها في كتاب أسماه "*منهج السّالك في الكلام على ألفية ابن مالك*"، فهو يرى أنّ ابن مالك أغلق واضحا، وعمم مخصصا، وأبهم معينا، وأجمل مفصلا، وأطال موجزا، ومقصده الأوّل من الشّرح إصلاح كل ذلك، أمّا مقصده الثّاني أن ينسب كل رأي لصاحبه لأنّ ابن مالك يذكر رأيا متفقا عليه عند الجمهور ثم يتبعه برأي مختلف عليه متنازع فيه، فيُهمل الأول ويُكْسِبُ الآخر قيمة لا يستحقها، وإلى جانب ذلك يرى أنّ ابن مالك يأخذ بأقوال كوفيٍّ أو بصريٍّ غير موثوق بفصاحته، أو مأخوذ برأيه، ويبني القواعد على قياس شاذ ليس من أصول الجمهور، أو على حديث لم تثبت صحة نقله بلفظه عن الرسول – صلّى الله عليه وسلم –، فكان همُّ أبو حيّان أن يوضّح ويصحّح ما قاله ابن مالك .

والمقصد الثّالث لأبي حيّان لا يقل أهميّة عن سابقيه؛ وهو أن يزيل اللّبس ويحل مشكلات الألفيّة ويفتح مقفلاتها للطلبة الناشئين، وهذه المشكلات والغموض سببه طبيعة الشعر التي تفرض على النّاظم الكلفة لتحقيق الوزن والقافية، فيلجأ الناظم إلى التعبير عن المعنى القريب باللفظ البعيد، وعن الحقيقة السلسلة بالمجاز، وذلك مما يؤدي إلى التعقيد، وإلاّ ما في "*الألفيّة*" من حشو وسهو لا يَصِدُرُ عن متعلم فما بالك بعالم كابن مالك، ويبين أبو حيّان أنّ عمله نابع من نيته الصّادقة؛ فالدّين النصيحة وهو يريد أنّ ينير الطريق للطلبة وخاصة المبتدئين فلا يأخذون حكما فاسداً من "*الألفيّة*"، يبنون عليه فهما خاطئاً للقرآن والحديث، ظنّا منهم أنّ الألفيّة قد أوفت وجمعت قواعد النّحو، وأنّها لا يشوبها خطا أو نقصان وأن كلّ ما فيها صحيح متبع، ويتوهمون بأنّهم إن أصبحوا بها ضليعين فقد حازوا قصب السبق، وحقّ لهم الفتوى في النّحو وقواعده. ويأمل أبو حيّان أن يكون شرحه منهجا

117 انظر الحديثي، خديجة، "*أبو حيّان النّحوي*"، مكتبة النّهضة، بغداد، ط1، 1966م، ص 327.

يسلكه من قرّر السّير في طريق الألفيّة ومن هنا كان اسم الكتاب "*منهج السالك في الكلام على ألفيّة ابن مالك*".[118]

ويظهر من مقاصده المذكورة أنّ أبا حيّان ينتقد ابن مالك ويعترض على خروجه عن رأي الجمهور، وأخذه بآرء ضعيفة وبقياس شاذ، والاستشهاد بالأحاديث، أضف إلى اعتراضه على الحشو والسهو النّاتج عن النّظم، كذلك كثرة غموضها واختزالها مما يجعلها مقفلة وخاصة على المبتدئين، وأنّها قد تسبب للطلبة الفهم الخاطئ وبالتالي تتسبب بإصدار الأحكام والتفسيرات الضالة .

ومن الملفت للنظر أنّ صاحب نفح الطيب ذكر الجدال حول "*الألفيّة*" ؛ فأورد رأي أبي حيّان في علم ابن مالك وأنّ رأيه أثّر في آخرين منهم بهاء الدّين ابن النّحاس والأقسراني الذي نظم شعرا لتسويد الألفيّة فيقول :

ألفيّة ابن مالـك مطموسة المسالـك

وكم بـهـا مشتغـل أوقع في المهـالك

ويورد صاحب النّفح شعرا ردا على المعارضة وتأييدا لـ"الألفيّة" لم يُذكرْ صاحبه، ويكتفي بقولٍ: قيلَ معارضةً للقوم:

ألفيّة ابـن مالـك مشرقة المسالـك

وكم بـها من مشتغل علا على الأرائـك

واستحسن قول ابن الوردي (ت.749/ 1349) في نفس المعنى :

يا عائبا ألفيّة ابـن مالـك وغائبا عن حفظها وفهمها

أما تراها قد حـوت فضائلا كثيرة فلا تَجُر في ظلمها

واُزْجُر لمن جادل مَنْ يحفظها برابع وخامس من اسمها[119]

ويمكن القول إنّ استحسانه لهذه الأبيات التي تمدح "*الألفيّة*" ودارسها، إضافة إلى تعليقه إثرها بأن ابن مالك تبع فيها ابن معطي ولكن نظمه أجمع وأوعب ونظم ابن معطي أسلس وأعذب، يظهر أنّ المقرّي يُدافع عن ابن مالك وعن الألفيّة، وعرضه للجدل حول "*الألفيّة*" وصاحبها واتخاذه موقفا واضحا يبين أهمية "*الألفيّة*" واتخاذها حيزا واسعا ليس في الدرس النحوي فقط وإنّما في كتب تاريخ الأدب والتراجم أيضا .

---

118 التّوحيدي، أبو حيّان النّحوي الأندلسي، " *منهج السّالك في الكلام على ألفيّة ابن مالك*"، تحقيق: Sidney Glazer، American Oriental Society، 1947م، ص 1 -2 .

119 لم يُعثر على الأبيات في ديوان ابن الوردي، انظر المقرّي،" *نفح الطّيب*"، ص 231 – 232.

وإذا بحثنا عن أمثلة التيّار المعاكس للألفيّة بين المحدثين نقول إنّ تجربة ابن مالك النظميّة هي وسيلة تعليمية تعود في جذورها إلى الأرجوزة الأمويّة،[120] وككل النّحاة قبل وبعد ابن مالك لم تقصد جذور النحو العربي ولم تمس جوهر تصنيف القدماء للنّحو أو جدولتهم لموضوعاته؛[121] وإنّما هي أداة لجأ إليها ابن مالك لإفهام النحو العربي وتقبّله وحفظه، وهي محاولة تشبه محاولات تيسير النّحو العربي وإصلاحه في العصر الحديث،[122] وقد استحسنها كثير من القدّامى والمحدثين كما أسلفنا، في حين طه حسين يرى أنّ هذا النوع من الشعر فن ليس له في نفسه قيمة أدبيّة وخاصة في العصور المتحضرّة، ولا يصلح إلاّ في العصور حيث افتقدت الكتابة فيصعب فيها تسجيل العلم وتدوينه، وهنا يفيد حفظ الشعر لأنّه أيسر من النثر.[123]

يعني طه حسين وإن كان لم ينتقد الألفيّة بذاتها ولكنه ينتقد وجود الشعر التعليمي في العصور المتقدمة وأنّه لا فائدة منه في عصر انتشرت فيه الكتابة، ويؤيده في ذلك محمد كامل حسين ويرى أنّ الألفيّة نظم سقيم لا يقبله من عنده أقلّ قدر من الذّوق الأدبي، ومن يشتغل بها ويحفظها لا يمكنه كتابة شيء في غير النحو، وقد ساعدت على انطواء النحويين وابتعادهم عن الكتّاب والأدباء، وعقّدتْ المتعلمين بالتّركيز على تذكر القاعدة وكانّها غاية فقصرت قدرتهم الفكرية عن الانطلاق وأصبح العلم باللغة احترافا وليس وسيلة، ويزيد على ذلك بأن يعتبر ما فعله ابن مالك سببا من أسباب تدهور علوم اللغة، وأضر باللغة العربية وما قدمه إنّما هو عمل اختصّ به المحترفون والمتخصصون ولكن عنايتهم بها أبعدتهم عن أمهات الكتب وخاصّة الكتاب – كتاب سيبويه–، وما الألفيّة إلا مجموعة طلاسم تحتاج إلى شرح وافٍ، وبعد الشرح تجد أنّ جوهر القاعدة لا يستحق الجهد المبذول، يعني أنّ "الألفيّة" أرادت تسهيل القواعد ولكنّها لم تُصب الهدف لسوء النظم وشرح الشراح، وما هي إلا سبب وظاهرة في آنٍ معا لانحطاط علوم اللغة العربيّة.[124]

وكما لم تسلم الألفيّة من النّقد والردّ لم تسلم أيضا الشروح، والحواشي، والهوامش، والتعليقات، والتوضيحات، والذيول، والتّقارير؛ إذ اعتبرها بعض المتخصصين أنّها مصنّفات

120 ضيف، *"التّطور والتّجديد في الشعر العربي"*، ص 319.

121 عبد الرحمن، *" المنظومة النّحويّة"* ، ص 356، وانظر حسنين، أحمد طاهر، *"نظرية الاكتمال اللغوي عند العرب"* ، بيروت، ط1، 1969م.

122 عبد الرحمن، *" المنظومة النّحويّة"* ، ص 45.

123 حسين، طه، *"حديث الأربعاء"* ، دار المعارف، القاهرة، ط 14، د ت، ص 221.

124 حسين، محمد كامل، *" اللغة العربية المعاصرة"* ، دار المعارف، القاهرة، 1976م، ص 55- 56.

تقليدية تجمع فضلات الأقدمين، وتتألّف من أشياء مبتذلة ينقلها أستاذ إلى تلاميذه في حلقات شبه علميّة، وهي دراسات متواترة إماما عن إمام وشيخا عن شيخ، وكأن على من أراد الشهرة والإبداع أن يضيف شروحا على *"الألفيّة"*، ويتبع الشروح السابقة ليصل إلى التكرار والاستطراد، وكل ما فيها عبارة عن قيل وقال، ونوادر، وحكايات طريفة، وشروح مرتجلة أثناء الدرس الشّفوي لم يكلف صاحبها نفسه باستقراء المتن، أو استخراج المبادئ منه، وهي كذلك تخريجات وتعليلات لم تخطر على بال صاحب الألفيّة نفسه؛ انطلق أصحابها من قاعدة وضعها الأقدمون أومن أحد أبيات *"الألفيّة"* وأخذوا يفكّرون ويحللون ويضعون قضايا لغوية ويعرضون المشكلات بطريقة تداعي الأفكار ويأتون بالحجج والبراهين.[125]

وخلاصة القول: إنّ المعترضين على *"الألفيّة"* كُثُرٌ كما هم مؤيدوها، فهم يرون أنّها بدل أن تُسهّل النّحو فقد أحوجت الدّارس والمتعلم إلى جهد أكبر في فهم البيت المنظوم، وحلّ عُقَدِهِ، وإدراكِ لُغَتِهِ إلى جانب استيعاب الشرح عليه والتحليل، وفي ذلك هدر للجهد وتشتيت للأفكار، وتضيع للوقت، وشغلت المتعلّم أيضاً عن الكتب والمراجع الأخرى، وأضعفت ملكته اللغويّة مما جعله لا يُجيد كتابة شيئا غير النحو وأبعدته عن الأدب .

الخاتمة:

في نهاية المطاف نُجمل خلاصة البحث في النقاط الآتية:

إنّ ابن مالك نظم *"الألفيّة"* لهدف معين، وهو تسهيل القواعد وتبسيطها وجعل حفظها تناولا سهلا لطلاب النحو في زمن شحّت فيه أدوات الكتابة، ولكن *"الألفيّة"* خرجت عن الهدف فشغلت المتعلمين بحفظها وفهمها، وأصبحت المحور للكثير من الدارسين والمشتغلين بالنحو؛ سواء بالتركيز على *"الألفيّة"* ذاتها شرحا، وتفصيلا، واختصارا، وحواشيا، وتقريرات على الحواشي، أو بتقليدها والنّظم على منوالها، أو تشطيرها وتخميسها، أو بالاستشهاد بأبياتها، أوشرح الأبيات والشواهد الواردة في شروحها.

أو بالحديث عن مؤلف *"الألفيّة"* باعتباره مُجددا في مجاله، وواضعا لأسس علم المنهجية، أو باعتباره مؤسسا لنحو النّص.

ورأينا كنتيجة للبحث أيضاً انقسام الآراء حول *"الألفيّة"* وما أضافته للدرس النحوي العربي إلى فريقين: فريق أيّد *"الألفيّة"* ورأى فيها فائدة عظيمة لطلاب النحو تبسط لهم فهم قواعده وتسهل حفظه واستذكاره، وأصحاب هذا الرأي هم الذين قدموا مؤلفات كثيرة لخدمة

125 طحّان، ريمون، *"فنون التقعيد وعلوم الألسنية"*، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1983م، ص49.

طالب العلم اقتدت بـ"*الألفية*"؛ قلدتها أوشرحتها أواشتغلت بشروحها وشواهد شروحها أوألفت حولها، أواستفادت من تسميتها وترتيبها كما بحثنا، وكذلك الكتب والمقالات التي تحدثت أيضا عن صاحبها، ويمكننا أن نوافق هذا الرأي؛ لما في هذه المؤلفات من قيمة علمية، ومساحة لكل طالب، يستطيع الطالب أن ينتقي من بينها ما هو مناسب لقدراته وقابليته ولطريقة فهمه؛ فيستفيد من "*الألفية*" ذاتها في حفظ وفهم القواعد النحوية، ومن الشروح المتعددة بأساليبها المختلفة، ومن الأمثلة، والشواهد الكثيرة التي تُرسّخ القاعدة وتكسب المران على القواعد، خلاصة القول إن "*الألفية*" وما ألّف في فلكِها هو مجال واسع ونبع لا ينضب لكل دارس أو باحث في النحو .

أما الرأي الثاني فهو على النّقيض تماما حيث يدّعي أصحابه أن "*الألفية*" عقّدت النحو وركّزت الكثير من القواعد في كلمات قليلة، مما جعلها صعبة الفهم، وشغلت الطلاب عن الهدف؛ فبدل أن يتعلم القواعد بسرعة ليتقن اللغة ويشتغل بالعلوم الأساسية؛ إذ إنّ النحو وسيلة إلى العلوم الأخرى ولا يجب أن يكون هدفا بذاته، أضف إلى إنّ الاشتغال بفك غموض "*الألفية*" وطلاسمها، ووالاجتهاد في فهمِ ما ألّف عليها، حجّمَ القدرة الأدبية للمشتغلين بها وحصرهم في قوقعة النحو، ويرى هذا الفريق أيضا أنّ "*الألفية*" وكلّ ما ذكرناه في البحث وما لم نذكره[126] من المؤلفات والمقالات والدراسات وما إلى ذلك على الألفيّة، إنّما هو عبٌ على الدرس النحوي وتكرار لا فائدة منه، واشتغال بما لا طائل منه، وقاموا بالتأليف لنقد "*الألفية*" ، وبيان ما سببته من تشتيت وضعف في نَحوِ اللغة العربية، وكيف كانت سببا في إهدار وقت المعلِّم والمُتَعَلِّم وابتعادهم عن الهدف من تعلم النحو، وعن الاشتغال بأمّات الكتب، والالتفات إلى الوسيلة بدل من الغاية، وكذلك فَقْدِ المشتغلين بها للمَلَكَةِ اللغوية وبالتالي اتساع الفجوة بينهم وبين الأدباء والكتاب.

ومن وجهة نظر الباحثة أنّه بِغضّ النظر عن رأي المؤيدين والمعارضين، فإن "*الألفية*" وما أُلّف حولها قد أثرى الدرس النحوي ونوّع مصادره، وقدح أذهان الطلاب ودفعهم للبحث والدرس، وأغنى ثروتهم اللغوية، وفتح أمامهم آفاق واسعة رحبة بسبب كثرة الشواهد والأمثلة واختلاف أساليب الشارحين والمعلمين.

أضف إلى أنّ "*الألفية*" ومؤلفاتها أثرَت المكتبة العربية ورفدتها في أكثر من مجال، فإلى جانب مؤلفات النحو ومتعلقاته، وجدنا "*الألفية*" قد أخذت حيزا، وشغلت مساحة واسعة في

126 لا يسمح مجال البحث لذكر الكمّ الضخم الذي تمخّض عن الألفيّة، ولم نقصد الإحصاء وإنّما تناولنا من المؤلفات ما يخدم هدف البحث.

كتب التاريخ والتراجم بإحصاء الكتب المتعلقة بها والترجمة لأصحابها، أوحتى بعرض الخلاف حولها كما استعرضنا أعلاه.

الخلاصة؛ بالنّظرإلى هذا الزّخم الذي أثرت به *"الألفيّة"* الدرس النحوي بذاتها أولا، وما سببته من نقاش واختلاف الآراء حولها، وما أرفدت به المناهج التعليمية وما أرفدت به المكتبة العربية؛ يمكن القول بأنّ *"الألفيّة"* وصاحبها شكّلا نقطةَ ارتكاز لحركة علميّة ضخمة بدأت، ولا زالت مستمرة سواء تساند أو تعارض، ولكنها مستمرة، وما قدمناه في هذا المقال ما هو إلا حلقة في هذه السلسلة .

المصادر والمراجع

الأسعد، عبد الكريم محمد، *" الوسيط في تاريخ النّحو"*، دار الشّواف، الرّياض، ط1، 1992م.

الأفغاني، سعيد، *"أسواق العرب في الجاهلية والإسلام"*، دار الفكر للطباعة والنّشر، 1974م.

الأفغاني، سعيد، "من تاريخ النّحو"، دار الفكر، د ت.

ابن تغري بردي، جمال الدين أبو المحاسن، *"النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة"*، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة ولطباعة والنشر، مصر، د ت.

ابن تغري بردي، جمال الدّين أبو المحاسن الأتابكي، *" المنهل الصّافي والمستوفى بعد الوافي"*، تحقيق: محمد محمد أمين، مطبعة دار الكتب والوثائق القوميّة، القاهرة، 2003م.

ابن خلدون، ولي الدّين عبد الرحمن ابن محمد، *"مقدمة ابن خلدون"*، تحقيق: عبد الله بن محمد الّدرويش، دار البلخي، دمشق، 2004م.

ابن خلكان، أبو العبّاس شمس الدين، *"وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزّمان"*، تحقيق: إحسان عبّاس، دار صادر، بيروت، د ت.

ابن العماد، شهاب الدين أبو الفلاح ابن محمد العكريّ، *" شذرات الذهب في أخبار من ذهب"*، تحقيق وإشراف: عبد القادر الأرناؤوط ومحمود الأرناؤط، دار ابن كثير، دمشق بيروت، 1992م.

ابن مالك، "محمد بن عبد الله، *"شرح الكافية الشافية"*، تحقيق: عبد المنعم هريدي، دار المأمون للتراث، مكة المكرمة، 1982 م.

ابن مالك، محمد بن عبد الله، *"تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد"*، تحقيق: محمد كامل بركات، دار الكاتب العربي، الجمهورية العربية المتحدة، 1967م.

ابن مالك، محمد بن عبد الله، *"متن الألفية"*، المكتبة الشعبية، لبنان، د ت.

ابن مالك، محمد بن عبد الله، "*ألفيّة ابن مالك مع إحمرار ابن بونا في علوم النّحو* والصّرف، توشيح المختار بن بونا الجكني الشّنقيطي"، تصحيح: أبّاه بن محمد عالي بن نعم العبد المجلسي الشنقيطي، جمع ونشر: محمد محفوظ بن أحمد، سلسلة الأنظام التّعليمية، منشورات محمد محفوظ بن أحمد، موريتانيا، 2003م.

ابن معطي، زين الدين أبو الحسين يحيى بن عبد المعطي المغربي، "*الفصول الخمسون*"، تحقيق ودراسة محمود الطّناجي، مطبعة عيسى البابي، د ت.

ابن معطي، يحيى بن عبد المعطي بن عبد النور الزّواوي المغربي، "الدّرة الألفيّة في النحو والصرف والخط والكتابة"، ضبط وتقديم: سليمان إبراهيم البلكيمي، دار الفضيلة، 2010م.

ابن النّاظم، " *شرح ابن النّاظم على ألفيّة ابن مالك*" ، تحقيق: محمد باسل عيون الّسود، دار الكتب العلميّة، لبنان، ط1، 2000م.

ابن منظور، " *لسان العرب*" ، تحقيق نخبة أساتذة في دار المعارف، دار المعارف، القاهرة، د ت.

ابن هشام، أبو محمد عبد الله جمال الدّين بن يوسف بن أحمد بن عبد الله الأنصاري المصري، " *أوضح المسالك إلى ألفيّة ابن مالك*"، منشورات المكتبة العصرية، بيروت، د ت.

ابن الوردي، زين الدين عمر، "*تاريخ ابن الوردي تتمة المختصر في أخبار البشر*"، Oriental Insttute Library، Cairo، 1285م.

البابلي، باسم عبد الرحمن صالح، " *مآخذ شُرّاح ألفيّة ابن مالك على الألفيّة دراسة تحليلية موازنة*" ، دار الكتب العلمية، بيروت، 2014م.

باشا، عمر موسى، " *الأدب في بلاد الشام عصور الزّنكيين والأيوبيين والمماليك*"، المكتبة العباسيّة، دمشق، 1964م.

بروكلمان، " *تاريخ الأدب العربي*" ، دار المعارف، القاهرة، د ت.

البستاني، بطرس، "دائرة المعارف"، بيروت، ط1، 1961م.

البغدادي، اسماعيل باشا، "*هديّة العارفين*"، وكالة المعارف، استنابول 1955م.

البغدادي، اسماعيل باشا ، " *إيضاح المكنون في الّذيل عللى كشف الظنون*" ، تصحيح وطباعة: محمد شرف الدّين بالتقابا، دار إحياء التّراث العربي، لبنان، د ت.

التّوحيدي، أبوحيّان النّحوي الأندلسي، "*منهج السّالك في الكلام على ألفيّة ابن مالك*" ، تحقيق: Sidney Glazer، American Oriental Society، 1947م.

حاجي خليفة،"*كشف الظنون عن أسماء الكتب والفنون*"، تصحيح شرف الدين يالتقايا، دار إحياء التّراث، لبنان، دت.

حامد، عبد السّلام السيد، "*نظرية ابن مالك في النّظم والنّص*" بحث منشور في المجلة الأدبيّة بكليّة التّربيّة، جامعة عين شمس، ج 18،ع 2 لسنة 2012م.

حسان، تمّام، "*اللغة العربيّة معناها ومبناها*"، دار الثقافة، المغرب، 1994م.

حسان، تمّام ، "*الخلاصة النحوية*" ، علاء للكتب، ط 1، 2000م.

حسن، عباس ، "*النحو الوافي*" ، دار المعارف، مصر، ط 3، د ت.

حسنين، أحمد طاهر، "*نظرية الاكتمال اللغوي عند العرب*" ، بيروت، ط1، 1969م.

حسين، طه، "*حديث الأربعاء*" ، دار المعارف، القاهرة، ط 14، د ت.

حسين، محمد كامل، "*اللغة العربية المعاصرة*"، دار المعارف، القاهرة، 1976م.

الحلبي، أبوالطّيب عبد الواحد بن علي اللغوي، " *مراتب النّحويين*" ، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، مكتبة نهضة مصر ومطبعتها، القاهرة، د ت.

الحموي، ياقوت، "*معجم البلدان*"، دار صادر، بيروت، 1993م.

الحديثي، خديجة، "*أبو حيّان النّحوي*"، مكتبة النّهضة، بغداد، ط1، 1966م.

الدحداح، أبو فارس، "*شرح ألفيّة ان مالك*" ، مكتبة العبيكان، الرّياض، ط1، 2004م.

الرافعي، مصطفى صادق، " *تاريخ آداب العرب*" ، ضبط: عبد الله المنشاوي ومهدي البحقيري، مكتبة الإيمان، المنصورة، د ت.

السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن، "*متن الألفيّة*"، دار إحياء الكتب العربيّة، مصر، د ت.

السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن، " *بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة*"، تحقيق: محمد أبو الفضل، دار الفكر، لا م، ط2، 1979م،.

الصفدي، صلاح الدّين خليل بن أيبك، "*الوافي بالوفيات*"، تحقيق: أحمد الأرناؤوط و تركي مصطفى، دارإحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 2000م.

صقر، جمال، "*المنظومات النحوية العمانية بين المنظومات النّحوية العربية*" ، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، كلية الآداب والعلوم الاجتماعية، جامعة السلطان قابوس.

ضيف، شوقي، "*التطور والتجديد في الشعر الأموي*" ، دار المعارف، القاهرة، ط 8، د ت.

ضيف، شوقي، "*العصر العباسي الأول*" ، دار المعارف، القاهرة، ط 8، د ت.

طحّان، ريمون، "*فنون التقعيد وعلوم الألسنية*"، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1983م.

الطنطاوي، محمد، "*نشأة النّحو وتاريخ أشهر النّحاة*" ، دار المعارف، القاهرة، ، ط 2، د ت.

الطّهراني، أغا برزك، "*الذّريعة إلى تصانيف الشّيعة*" ، دار الأضواء، بيروت، ط 2، د ت.

عبادة، محمّد إبراهيم، " *النّحو التّعليمي في التّراث العربي*"، منشأة المعارف، الإسكندرية، د ت.

عبد الحميد، محمد محيي الدّين،" *شرح ابن عقيل ومعه كتاب منحة الجليل بتحقيق شرح ابن عقيل*"، دار الطّلائع، القاهرة، 2009م.

عبد الرحمن، ممدوح، " *المنظومة النّحويّة دراسة تحليلية*"، دار المعرفة الجامعيّة، الأزاريطة، 2000م.

عمر، أحمد مختار ، " *معجم اللغة العربيّة المعاصرة*"، علا للكتب، القاهرة، ط 2008.

عون، حسن، " *تطوّر الدّرس النّحوي*"، جامعة الدّول العربيّة، معهد البحوث والدّراسات العليا، 1970م.

عيد، محمد، "*نحو الألفيّة شرح معاصر*"، مكتبة الشباب، القاهرة، 1990م.

العيني، بدر الدّين محمود بن أحمد بن موسى، "*المقاصد النّحويّة في شرح شواهد الألفيّة*"، تحقيق: علي محمد فاخر و أحمد محمد توفيق السّوداني و عبد العزيز محمد فاخر، دار السلام للطباعة، مصر، 2010م.

الغنيمان، حسان بن عبد الله، " *المنظومات النحوية وأثرها في تعليم النحو*"، كلية المعلمين، الرياض، 2000م.

الفيروزابادي، مجد الدين محمد بن يعقوب، "*البلغة في تراجم أئمة النحو واللغة*"، تحقيق: محمد المصري، تنقيح حسان المصري، دار سعد الدين، دمشق، ط1، 2000م.

فك FÜCK، يوهان JOHANN، "*العربية دراسات في اللغة واللهجات والأساليب*"، ترجمة وتحقيق: رمضان عبد التواب، مكتبة الخانجي، مصر، 1980م.

الكتبي، محمد بن شاكر، "*فوات الوفيات والذيل عليها*"، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، د ت.

المرادي، ابن أم قاسم، "*توضيح المقاصد والمسالك بشرح ألفيّة ابن مالك*"، شرح وتحقيق:عبد الرحمن علي سليمان، دار الفكر العربي، القاهرة، ط1، 2001م.

مطر، سماسم بسيوني عبد العزيز، "*الألغاز النّحوية طبيعتها وقيمتها في التّراث النحوي*"، حولية كلية اللغة العربية، المنوفيّ، ع 32، 2017م.

المقّري التّلمساني، أحمد بن محمد،" *نفح الطّيب من غصن الأندلس الرّطيب*"، تحقيق: إحسان عبّاس، دار صادر، بيروت، 1968م.

المكانسي، ابن غازي العثماني محمد بن أحمد، " *شرح ألفيّة ابن مالك المسمّى إتحاف ذوي الاستحقاق ببعض مراد المرادي وزوائد أبي إسحاق*"، تحقيق: حسين عبد المنعم بركات، مكتبة الرّشد، الرّياض، 1999م.

ولد أباه، محمد المختار، "*تاريخ النّحو العربي في المشرق والمغرب*"، دار الكتب العلمية، لبنان، 2008م.

Kaynakça

'Abdulhamîd, Muhammed, Muhyiddîn, *Şerhu İbn 'Akîl ve meahû kitâbu Minhatu'l-Celîl bi-tahkîkı şerhi İbn 'Akîl*, Dâru't-talâi', Kahire, 2009.

'Abdurrahmân, Memdûh, *el-Manzûmetu'n-nahviyye dirâse tahlîlîyye,* Dâru'l-ma'rifeti'l-câmi'iyye, 2000.

Afğânî, Sa'îd, *Esvâku'l-'Arab fi'l-Câhiliyyeti ve'l-İslâm*, Dâru'l-fikr li't-tıbâ'a ve'n-neşr, 1974.

Afğânî, Sa'îd, *Min târîhi'n-nahv*, Dâru'l-fikr, t.y.

Avn, Hasen, *Tatavvuru'd-dersi'n-nahvî,* Câmiatu'd-Duveli'l-'Arabiyye, Ma'hedu'l-buhûsî ve'd-dirâsêti'l-'ulyâ, 1970.

'Aynî, Bedruddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ, *el-Makâsıdu'n-nahviyye fî şerhi şevâhîdi'l-Elfiyye (Thk: 'Alî Muhammed Fâhır ve Ahmed Muhammed Tevfiku's-Sûdeniyyû 'Abdulaziz Muhammed Fâhır),* Dâru's-selâm li't-tıbâ', Mısır, 2010.

Bâbilî, Bâsim 'Abdurrahmân Sâlih, *Meâhızu şurrâhı Elfiyyeti İbn Mâlik 'alâ Elfiyye Dirâse tahlîliyye Muvâzine*, Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, Beyrut, 2014.

Bağdâdî, İsmâ'îl Paşa, *Hediyyetu'l-'ârifîn esmâu`l-muellifîn ve âsâru`l-musannifîn,* Dâru ihyâu't-turâs, Beyrut, 1951.

Bağdâdî, İsmâ'îl Paşa, *Îdâhu'l-meknûn fi'z-zeyli 'alâ Keşfi'z-zunûn*, *(Tsh. ve bs: Muhammed Şerafettin Yaltkaya),* Dâru ihyâi't-turâsi'l-'Arab, Lübnan.

Brockelmann, *Tarîhu'l-edebi'l-'Arabî*, Dâru'l-me'ârif, Kahire, t.y.

Bustânî, Butrus, *Dâiratu'l-me'ârif*, Beyrut, 1961.

Dahdah, Ebû Fârisî, *Şerhu Elfiyeti İbn Mâlik*, Mektebetu'l-abîkan, Riyad, 2004.

Dayf, Şevkî, *el-'Asru'l-'Abbâsiyyu'l-evvel*, Dâru'l-me'ârif, Kahire, 8. bs., t.y.

Dayf, Şevkî , *et-Tatavvur ve't-tecdîd fi'ş-şi'ri'l-'Arabî*, Dâru'l-me'ârif, Kahire, 8. bs., t.y.

Esad, 'Abdulkerîm, Muhammed, *el-Vasîd fî târihi'n-nahv*, Dâru'ş-şevvâf, Riyâd, 1992.

Feyruz, Âbâdî, Mecduddîn Muhammed b. Ya'kûb, *el-Bulğatu fî terâcimi eimmeti'n-nahv ve'l-luğa, (Thk: Muhammedu'l-Mısrî, Düz: Hassân el-Mısrî),* Dâru Sa'duddîn, Dimaşk, 2000.

Gürkan, Nejdet, *Şiir ve Dil Arap Edebiyatı*, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara, 2005

Hâcı Hâlîfe Kâtib Çelebi, , *Keşfu'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-funûn (Tsh: Şerafettin Yaltkaya),* Dâru'l-ihyâu't-tûrâs, Lübnan, t.y.

Hadîsî, Hadîce, *Ebû Hayyân en- Nahvî,* Mektebetu'n-nahda, Bağdat, 1966.

Halebî, Ebû't-Tayyib 'Abdulvâhid b. 'Alî el-Lugavî, *Merâtibu'n- nahviyyîn, (Thk: Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim),* Mektebetu'n-nahdati Mısr, Kahire, t.y.

Hamevî, Yâkût er-Rûmî, *Mu'cemu'l-buldân*, Dâru sâdır, Beyrut, t.y.

Hâmid, 'Abdusselâm, es-Seyyid, "Nazariyyetu İbn Mâlik fî'n-nazm ve'n-nass", *el-Mecelletu'l-edebiyye, Kulliyyetu't-Terbiye, Câmi'atu 'Ayni'ş-şems*, C. 18, Sayı: 2, Kahire, 2012.

Hasen, 'Abbâs, *en-Nahvu'l-vâfî*, Dâru'l-me'ârif, Mısır, 3. bs., t.y.

Hassân, Temmâm, *el-Luğati'l-'Arabiyye ma'nahâ ve mebnâhâ,* Dâru's-sekâfe, Mağrib, 1994.

Hassân, Temmâm , *el- Hûlâsatu'n-nahviyye*, A'lâ li'l-kütüb, 2000.

Haseneyn, Ahmed Tâhir, *Nazariyyetu'l-iktimâli'l-luğavî 'inde'l-Arab*, Beyrut, 1969.

Huseyin, Muhammed Kâmil, *el-Luğatu'l-'Arabiyyetu'l-muâsıra*, Dâru'l-me'ârif, Kahire, 1976.

Huseyin, Tâhâ, *Hadîsu'l- erbi'â'*, Dâru'l-me'ârif, Kahire, 14. bs., t.y.

Ğuneymân, Hassân İbn 'Abdillâh, *el-Manzûmâtu'n-nahviyye ve eseruhâ fi ta'lîmi'n-nahv*, Kulliyetu'l-muallimîn, Riyad, t.y.

İbn Haldûn, Velîyyuddîn 'Abdurrahmân İbn Muhammed, *Mukaddimetu İbn Haldûn (Thk: 'Abdullâh b. Muhammed ed-Dervîş)*, Darû'l-belhî, Dimaşk, 2004.

İbn Hallikân, Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr, *Vefeyâtu'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zemân (Thk: İhsân 'Abbâs)*, Dâru sadr, Beyrut, 1972.

İbn Hişâm, Muhammed 'Abdullâh Cemâluddîn, *Evdahu'l-mesâlik ilâ Elfiyyeti İbn Mâlik* Menşûrâtu'l- mektebetu'l-'asriyye, Beyrut, t.y.

İbn Mâlik, Muhammed b. 'Abdullâh el-Endelûsî, *Metnu'l-Elfiyye*, el-Mektebetu'ş-şa'biyye, Lübnan, t.y.

İbn Mâlik, Muhammed b. 'Abdullâh el-Endelûsî , *Elfiyyetu İbn Mâlik me'a ihmirâri İbn Bûnâ fi 'ulûmi'n-nahv ve's-sarf, Tevşîhu'l-Muhtâr b. Bûnâ el-Cenkî eş-Şenkıtî (Tsh: Ebbâh b. Muhammed 'Ali b. Ni'me'l-'Abd el-Meclisî eş-Şenkıtî, der. ve yay: Muhammed Mahfûz b. Ahmed), Silsiletu'l-enzâm et-ta'lîmiyye, Menşûratu Muhammed Mahfûz b. Ahmed, Moritanya, 2003.*

İbn Mâlik, Muhammed b. 'Abdullâh el-Endelûsî , *Şerhu'l-Kâfiyeti'ş-şâfiye, (Thk: 'Abdulmun'îm Harîdî)*, Dâru'l-me'mûn li't-turâs, Mekke, 1982.

İbn Mâlik, Muhammed b. 'Abdullâh el-Endelûsî , *Teshîli'l-fevâid ve tekmîli'l-makâsıd (Thk: Muhammed Kamil Bereket)*, Dâru'l- kâtibi'l-'Arabî, Mısır, 1967.

İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab (Thk: Nuhbetu esâtize fi Dâri'l-me'ârif)*, Kahire, t.y.

İbn Mu'tî, Yahyâ b. 'Abdulmu'ti b.'Abdinnûr ez-Zevâvî el-Mağribî, *ed-Durretu'l-Elfiyye fi'n-nahv ve's-sarf ve'l-hatt ve'l-kitâbe (Tkd: Suleyman İbrahim el- Belkimî)*, Dâru'l-fazîle, 2010.

İbn Mu'tî, Yahyâ b. 'Abdulmu'ti b.'Abdinnûr ez-Zevâvî el-Mağribî, *el-Fusûlu'l-hamsûn (Thk: Mahmûd et-Tınnâcî)*, Matba'atu Îsâ el-bâbî, t.y.

İbn Tağrîberdî, *el-Menhelu's-sâfi ve'l-mustevfâ ba'de'l-vâfi, (Thk: Muhammed Emîn)*, Matba'atu dâru'l-kütübi ve'l-vesâîkı'l-kavmiyye, Kahire, 2003.

İbn Tağrîberdî , *en-Nucûmu'z-zâhira fi mulûki Mısr ve'l-Kahire*, el-Muessesetu'l-Mısrıyyetu'l-'âmme li't-te'lîf ve't-terceme, t.y.

İbnu'l-'İmâd, Şihâbuddîn Ebû'l-Fellâh İbn Muhammed el-'Akkarî, *Şezarâtu'z-zehebi fi ahbâri men* zeheb, *(Thk. ve ed: 'Abdulkâdir Arnavûd ve Mahmût Arnavûd)*, Dâru İbn Kesîr, Dimaşk, Beyrut, *1992.*

İbnu'l-Verdî, Zeynuddîn 'Omar, *Târîhu İbni'l-Verdî Tetimmetu'l-muhtasar fi ahbâri'l-beşer*, Oriental Insttute Library, Kahire, 1285.

İbnu'n-Nâzım, *Şerhu İbnu'n-Nâzım 'alâ Elfiyyeti İbn Mâlik, (Thk: Muhammed Bâsıl, Uyunu's-Suvd)*, Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, Lübnan, 2000.

'Îyd, Muhammed, *Nahvu'l-Elfiyye Şerh muâsır*, Mektebetu'ş-şebâb, Kahire, 1990.

Kütübî, Muhammed b. Şâkir, *Fevâtu'l-vefâyât ve'z-Zeyl aleyhâ*, (*Thk: İhsân 'Abbâs*), Dâru sâdır, Beyrut, t.y.

Makkarî, Ahmed b. Muhammed, *Nefhu't-tîb (Thk: İhsân 'Abbâs)*, Dâru sâdır, Beyrut, 1968.

Matar, Semâsim, Besyûnî 'Abdulaziz, , "el-Elğâzu'n-nahviyye tabîatuhâ ve kıymetuhâ fî't-turâsi'n-Nahvî", *Havliyyetu kulliyeti'l-lugati'l-'Arabiyye,* Munîfiyye, Aded: 32, 2017.

Mekânisî, İbn Gâzî'l-Osmânî Muhammed b. Ahmed, *Şerhu'l-Elfiyye İbn Mâlik el-musemmâ ithâfu zevî'l-istihkâk bi ba'dı murâdi'l-Murâd'i ve Zevâidu Ebî İshâk (Thk: Huseyin 'Abdulmun'im Berekât*), Mektebetu'r-ruşd, Riyad, 1999.

Murâdî, İbn Ummi Kâsım, *Tavzîhu'l-makâsıdi ve'l-mesâliki bi-şerhi Elfiyyeti İbn Mâlik (Şerh ve thk: 'Abdurrahmân 'Alî Suleyman),* Dâru'l-fikri'l-'Arabî, Kahire, 2001.

Tahhân, Rîmûn, *Funûnu't-tak'îd ve ulûmu'l-elsiniyye*, Dâru'l-kitabi'l-Lubnânî, Beyrut, 1983.

'Ömer, Ahmed, Muhtâr, *Mû'cemu'l-lugati'l-'Arabiyyeti'l-mu'âsıra*, 'Ulâ li'l-kütüb, Kahire, 2008.

'Ömer, Mûsâ Paşa, *el-Edeb fi bilâdi'ş-Şâmi usuru'z-Zengiyyîne ve'l-Eyyubiyyîne ve'l-Memâlîk*, el-Mektebetu'l-Abbâsiyye, Dimaşk, 1964.

Râfiî, Mustafa Sâdık, *Târîhu Âdâbi'l-'Arab,* (*Düz: 'Abdullâhel-Minşêvî ve Mehdî el-Bahkîrî)*, Mektebetu'l-îmân, Mansura, t.y.

Safedî, Salâhuddîn Halil b. Eybek, *el-Vâfî bi'l-vefeyât*, (*Thk: Ahmed Arnavud, Turkî Mustafa*), Dâru ihyâi't-turâsi'l-'Arabî, Beyrut, 2000.

Sakr, Cemâl, *el-Mânzûmâtu'n-nahviyyetu'l-Ummâniyye beyne'l-manzûmêti'n-nahviyyeti'l-'Arabiyyeti*, Kulliyetu Dâri'l-ulûm, Câmi'atu'l-Kahire, Kulliyetu'l-Edebi ve'l-Ulûmi'l-İctimâ'iyye, Câmiatu's-Sultan Kâbûs.

Suyûtî, 'Abdurrahmân Celâleddin, *Buğyetu'l-vu'ât fi tabakâti'l-luğaviyyîn (Thk: Muhammed Ebu'l-fadl)* Matba'atu 'Îsâ el-Halebî, 1965.

Suyûtî, 'Abdurrahmân Celâleddin , *Husnu'l-muhâdara fi ahbâri Mısr ve'l-Kâhira (Thk: Muhammed Ebu'l-Fadl),* y.y., 1967.

Suyûtî, 'Abdurrahmân Celâleddin, *Metnu'l-Elfiyye*, Dâru ihyâi'l-kütübi'l-'Arabiyye. Mısır, t.y.

Tahrânî, Ağa Birzek, *ez-Zerîatu ilâ tesânîfi'ş-Şîa,* Dâru'l-edvâ', Beyrut, h. 1378.

Tantavî, Muhammed, *Neş'etu'n-nahv ve târîhu eşheri'n-nuhât*, Dâru'l-me'ârif, Kahire, 2. bs., t.y.

Tevhîdî, Ebû Hayyân en-Nahvî el-Endelûsî, *Menhecu's-sâlik fi'l-kêlâmi alâ Elfiyyeti İbn Mâlik. (Thk: Sidney Glazer),* American Oriental Society, 1947.

Ubâde, Muhammed, İbrahim, *en-Nahvu't-ta'lîmî fi't-turâsi'l-'Arabî*, Menşeetu'l-me'ârif, İskenderiye, t.y.

Veled Ebbâh, Muhammed el-Muhtâr, *Târîhu'n-nahvi'l-'Arabî fi'l-meşrik ve'l-mağrib,* Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, Lübnan, 2008.

Yûhân, Fek, *el-'Arabiyye Dirâsât fi'l-luğa ve'l-lehecâti ve'l-esâlîbi, (Trc. ve thk: Ramadân 'Abduttevvâb),* Mektebetu'l-hancî,1980.

Universal Journal of Theology

e-ISSN: 1304-6535
Cilt/Volume: 5, Sayı/Issue: 1, Yıl/Year: 2020 (Haziran/June)

CÂHİLİYYE ŞÂİRLERİNİN PERSPEKTİFİNDEN FİL HÂDİSESİ

Elephant Incident from the Perspective of Contemporary Poets of Jaahiliyyah

Galip YAVUZ
Prof. Dr., 29 Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagat Anabilim Dalı
Assistant Dr., 29 Mayıs University, Faculty of Theology,
Department of Arabic Language and Eloquence, İstanbul/Turkey

galipyavuz58@gmail.com

Çeviren: **Bilal DOĞAN**
Yüksek Lisans Öğrencisi, Pamukkale Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagat Anabilim Dalı
Graduate student, Pamukkale University, Faculty of Theology,
Department of Arabic Language and Eloquence, Denizli/Turkey

dgn.hfz.bll.1416@gmail.com
http://orcid.org/0000-0002-1177-4568

Makale Bilgisi – Article Information
Makale Türü/Article Type: Çeviri Makale/ Translated Articles
Geliş Tarihi/Date Received: 10/01/2020
Kabul Tarihi/Date Accepted: 03/06/2020
Yayın Tarihi/Date Published: 15/06/2020

Atıf/Citation: Yavuz, Galip. "Câhiliyye Şâirlerinin Perspektifinden Fil Hâdisesi". çev. Bilal Doğan. *Universal Journal of Theology* 5/1 (2020): 157-170.

Câhiliyye Şâirlerinin Perspektifinden Fil Hâdisesi

Öz

Milletlerin târihinde bazı hâdiseler sebep ve sonuçları itibariyle toplumun belleğine kazınmış ve canlılığını uzun süre devam ettirmiştir. Olayın bıraktığı iz fert ve toplum bazında farklı yansımalar yaparak çeşitli yorumlarla bir sonraki nesillere taşınmıştır. Fil hâdisesi de bu anlamda Arap yarımadasında vuku bulan önemli olaylardan biridir. Olayın meydana geldiği zaman dilimi ve sonrasındaki etkileri, dönemin söz ustalarının dilinde gündeme taşınmıştır. Her ne kadar fil hadisesi K. Kerimde son derece veciz bir biçimde anlatılmış olsa dahi biz olayın görgü şahitlerinin duygu ve düşüncelerini kendi perspektiflerinden aktarışlarını, özellikle de cahiliye kültür ve algısının yansımasını göstermesi bakımından anlamaya değer bulduk. Bizzat olaya işaret eden beyitleri edebi yönden ve aynı zamanda şairinin ruh dünyasına etkisi açısından anlamaya çalışarak bir nebze de olsa, olayı o günün gözüyle aktarmış olduk.
Anahtar Kelimeler: Fil hâdisesi, Câhiliyye, Şâir, Şiir, Ebrehe.

Elephant Incident from the Perspective of Contemporary Poets of Jaahiliyyah

Abstract

There are some events in the history is engraved in the memory of the people. Continued vitality for a long time. The events has left at memory of societies some different traces and moved various interpretations to the next generation's. So the elephant incident is one of the important events that took place in the Arabian Peninsula.

The effects of time and after the event occurred, the masters the of promise has moved to the agenda. Although it is extremely terse manner has been told of the elephant incident in the Qoran, they transferred the events from their perspectives. Especially it is very important to show the reflection of the culture and the perception of jahiliyya.
Keywords: The elephant incident, Kaaba, jahiliyya, the Arabian Peninsula, Abraha, Poets of the pre-Islamic era.

Giriş

Bu konuyu fil hâdisesine bizzat tanık olan veya izlerini gören şairlerin perspektifinden, söylemiş oldukları şiirler aracılığıyla ele almaya çalışacağız. Bu olayın görgü tanığı olmaları sebebiyle, dile getirmiş oldukları şiirleri incelediğimizde fil hâdisesinin etkilerini daha iyi anlama şansımız olacaktır. Konuyla ilgili Fil sûresinde vârid olan ayetlerin ayrıntılarına girmemekle beraber konumuzla bağlantılı olduğu yerlerde onlara da değineceğiz. Biz fil hâdisesini öncelikle şiirlerin beyitlerini açıklayarak edebî yönden, daha sonrasında ise şairlerin ruh dünyasına etkisi açısından incelemeye çalışacağız. Zira konuya her iki açıdan bakmak daha kapsamlı olup bir bütünlük arz etmektedir.

Rivayetler bize Yemen'de Ebrehe adında bir hükümdar olduğunu söylemektedir. Bu hükümdar, Habeş kralı adına çok büyük bir kilise inşa ettirerek Arapların Mekke'de bulunan Kâbe'den yüz çevirmelerini ve bu kiliseye rağbet etmelerini arzulamıştır. Fakat Araplar kendilerini bu mukaddes evi inşa eden Hz. İbrahim ve Hz. İsmail'in torunları olarak gördüklerinden dolayı

Kâbe'den vazgeçmemişlerdir. Zira bu durum onlar için adeta bir övünç kaynağıydı. Ebrehe'nin Kâbe'yi yıkma isteği de buradan kaynaklanıyordu.[1]

Biz bu çalışmamızda fil hâdisesine tarih penceresinden bakarak ayrıntılarına girmeyeceğiz. Ancak biz o dönemdeki bazı şairlerin dile getirdikleri şiirleri inceleyerek onların his ve gözlemlerini ele alacağız. Şairlerin ilham kaynağını daha iyi anlayabilmek için de Ebrehe'nin, ordusunu alarak Kâbe'yi kuşatmasına neden olan psikolojik sebebi zikretmeyi uygun buluyoruz. O, insanların Kâbe'ye hürmet ettiklerini ve Arap yarımadasının her yerinden ziyaret ettiklerini görmüştü. Kâbe genel olarak insanların, özel olarak da Arapların nezdinde önemli bir konuma sahipti. İşte bu durumu Ebrehe kendi egemenliği için bir saygısızlık ve bir küçümseme olarak addetmiş olmalıdır. Zira insan kendisinde zayıf bir yön gördüğü zaman rakibindeki güçlü olan bu yönü dâima yok etmeye çalışır. Olay ise şu şekilde cereyan etmişti: Bazı Araplar Yemen'de kiliselere yakın yerlerde yaşamaktaydılar. Bir gece bir kilisenin civarında ateş yakmışlar fakat o yeri terk ederlerken ateşi söndürmemişlerdi. Onlar gittikten sonra ateş rüzgâr aracılığıyla bir kiliseye sıçrayıp kiliseyi yakıp kül etmişti. Ebrehe de bu durumu öğrendiğinde adeta sinirden tepesi atmış ve kendi inancını yüceltmek isteyerek Kâbe'ye saldırı amacıyla işe koyulmuştu.[2] Ardından Sanâ'da, dünyada eşi benzeri olmayan muazzam bir kilise inşa ettirmiş ve bununla Arapların Kâbe'den yüz çevirmelerini ve bu kiliseye yönelmelerini arzulamıştı.[3] Bunun yanı sıra kaynaklarda Ebrehe'nin Kâbe'yi ilk başta yıkma gibi bir amacının olmadığı, onun sadece o kiliseyi yaptırmak isteyip en güzel şekilde yaptırdığı fakat daha sonrasında bir bedevînin gizlice bu kiliseye bevletmesinden dolayı sinirlenip Kâbe'ye saldırmak ve onu yıkmak için ordu hazırladığı bilgisi bulunmaktadır.[4]

Kâbe'ye yapılan bu saldırının ardından birçok kimse bu konu hakkında konuşmuş ve bundan bahsetmiştir. Doğal olarak söz ustası olan şâirler de bu konuyu şiirlerinde işlemişlerdir.

---

1 Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal* (Kâhire: Mektebetü'l-Hancı, ts.), 2/71; Ebu'l-münzir Hişâm b. Muhammed Ebu'n-nadr b. Sâib b. Bişr el-Kelbî, *Kitâbü'l-esnâm*, thk. Ahmed Zeki Paşa (Kâhire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 2000), 1/46; Cevâd Ali, *el-Mufassal fi târîhi'l-arab kable'l-islâm* (Beyrut: Dâru's-Sâkî, 2001), 6/210.

2 Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî, *Câmi'u'l-beyân fi te'vîli'l-ku'rân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000), 24/609-612; Ebu'l-leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhim es-Semerkandî, *Bahru'l-'ulûm* (b.y. y.y. ts.), 3/619-620; Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhim es-Sa'lebî en-Nîsâbûrî, *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Ebû Muhammed b. Âşûr (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 2002), 10/291.

3 Semerkandî, *Bahru'l-'ulûm*, 3/619-620.

4 Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-kur'ân*, 10/291.

Şâirler ve Şiirleri

Abdullâh b. Ziba'râ[5]

Mekke'nin göz bebeğinden geri durun / Zira o, kutsalı çiğnenmezdir

Akyıldız kutsal gecelerde yaratılmadı / Hiçbir saygın kişi Kâbe'ye saldıracak değildir

Ordunun komutanına sor ne gördüğünü / Bilenler bilmeyenlere haber verecektir

Altmış bin asker dönemedi yurtlarına / Dönebilenler de hayatlarını sürdürmüş değildir

Onlardan önce de 'Âd ve Cürhüm oradaydı / Kulların ötesinde onu koruyacak olan, Allah'tır…[6]

Şiirin anlamı: Ey Ebrehe ve Ebrehe'nin ordusu! Mekke'den uzaklaşın, çünkü o kutsaldır. Ona zarar vermek isteyen her kim olursa olsun helâk olur. Hatta Allah yıldızları ve Akyıldız'ı (Şi'râ) Mekke'yi kutsal kıldığı vakitte yaratmamıştır. Dünyadaki hiçbir kimse ona saldıramaz. Eğer bu bilgilerden

[5] Ebû Sa'd Abdullâh b. ez-Ziba'râ b. Kays b. Adî el-Kureşî es-Sehmî. Babasının ismi Ziba'râ, annesinin ismi ise Âtike bint Abdillah b. Umeyr el-Cumahî'dir. Câhiliyye devrinde Kureyş kabilesinin önde gelen şâirlerinden birisiydi. Mekke fethedilinceye kadar Müslümanların karşısında durmuş ve onların aleyhine çalışmalar yapmıştır. Fetihten sonra Necran'a kaçmış fakat Hassân b. Sâbit'in şiirini duyduğu vakit Mekke'ye geri dönüp özür dilemiş ve Müslüman olmuştur. İslâm'ı kabûl ettikten sonra peygamber efendimizi s.a.s. metheden şiirler yazmış ve Peygamber efendimiz s.a.s. ona bir elbise hediye etmiştir. Şiirlerinde fil hâdisesinden, Mekke'nin saygınlığından, Kâbe'nin dokunulmazlığından, Ficâr savaşından ve Muğîre oğullarının bu savaştaki yiğitliklerinden söz etmiştir. Kendisinde iz bırakmış ve şiirlerinde belirtmiş olduğu olaylardan birisi de şu şekildedir: Kusay'dan olan bir grup insan bir konu hakkında istişâre yapmak üzere Dâru'n-nedve'ye gitti ve Abdullah b. Ziba'râ da onların istişârelerini dinlemek için onlarla beraber Dâru'n-nedve'ye girmek istedi fakat bunu içeriye almadılar ve başlarından savdılar. Bunun ardından Abdullah b. Ziba'râ da Dâru'n-nedve'nin kapısına onların aleyhinde bir şiir yazdı. Onlar bu şiiri görüp okuduklarında hiç hoşlarına gitmedi ve bu şiiri yazanın Abdullah b. Ziba'râ olduğunu anladılar. Bundan sonra onu yakalayıp dövdüler, saçını kestiler ve büyük bir kayaya bağlayıp bırakıp gittiler. En sonunda Abdi Menâf oğullarından birisi onu bu durumdan kurtarmıştır. bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Sellâm b. Ubeydillâh b. Sâlim el-Cumahî el- Basrî, *Tabakâtü fuhûli'ş-şu'arâ* (Beyrut: Dâru'n-Nehdati'l-'Arabiyye, ts.), 57; Ebû Kays Muhammed Hayruddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Ali b. Fâris ez-Ziriklî ed-Dımeşkî, *el-A'lâm* (Beyrut: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 1992), 4/87.

[6] Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâ'îl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımeşkī eş-Şâfi'î, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Ali Şîrî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1986), 2/175; a.mlf. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, thk. Sâmî b. Muhammed b. Selâme (Riyad: Dâru Taybe, 1999), 8/464-489; Faysal b. Abdu'l-Azîz b. Faysal b. Hamed el-Mübârek, *Tevfiku'r-Rahmân fi dürûsi'l-Kur'ân*, thk. Abdu'l-Azîz b. Abdullâh b. İbrâhîm ez-Zeyr Âl Muhammed (Riyad: Dâru'l-'Âsıme, 1996), 4/534; Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî el-Me'âfirî el-Basrî el-Mısrî, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sekkā vd. (Mısır: Matba'atü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1955), 1/57; Ebu'r-Rabî' Süleyman b. Mûsâ b. Sâlim b. Hassân el-Kelâ'î el-Hımyerî, *el-İktifâ' bimâ tezammenehu min meğâzî Rasûlillâh ve's-selâseti'l-hulefâ'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1420), 1/90; Abdullâh Abdu'l-Cebbâr & Muhammed Abdu'l-Mün'im Hafâcî, *Kıssatü'l-edeb fi'l-Hicâz*, (Kâhire: Mektebetü'l-Külliyyâti'l-Ezheriyye, ts.), 500.

emîn olmak istiyorsan ordunun komutanı Ebrehe'ye sorabilirsin. Zira o, ordusuna ve kendisine neler olduğuna şâhit oldu. Sana ve diğer bilmeyenlere bunları haber veren kişi bu durumu çok iyi bilmektedir. Ebrehe'nin ordusu altmış bin askerden müteşekkildi fakat Ebrehe ve yanındaki birkaç kişi dışında hiçbir kimse bu olaydan sağ çıkıp Habeşistan'a varamadı. Ebrehe de çok ağır yaralı olarak ulaşabildi.[7] Fakat o da az bir süre sonra hayatını kaybetti. Ebrehe'nin Mekke'ye girmesinden önce 'Âd ve Cürhüm kabilesi bulunmaktaydı. Ama Allah herkese karşı bu mukaddes mekânı muhafaza etmiştir.

Abdullâh b. Ziba'râ'nın bu beyitleri dile getirdiği anda içinde bulunduğu psikolojik durumu, daha İslam zuhur etmeden Kâbe'nin hiçbir zaman zarara uğratılamayacağına kâni olması şeklinde özetleyebiliriz. Bu durumun böyle olmasının sebebi ise Kâbe'ye zarar verme amaçlı birçok girişimin hüsranla sonuçlanmasıdır. Nitekim Ebrehe'den önce Kâbe'ye zarar verme kastı içerisinde olan müşrikler emellerine kavuşamamış ve hiçbir şey elde edememişlerdir. İşte bu deneyimlerin ardından insanlarda Kâbe'ye hiçbir şekilde zarar verilemeyeceğine dâir sarsılmaz bir kanaat meydana gelmişti. Bu durumdan anlaşılıyor ki Abdullâh b. Ziba'râ Ebrehe'ye ve onun ordusuna beyitler vâsıtasıyla vecîz bir şekilde şöyle söyleyerek nasihatte bulunmaktadır: Mekke'ye herhangi bir şekilde zarar vermeye kalkışmadan ayrılın buradan. Çünkü eski zamanlardan beri hiçbir kimse bu kutsal mekâna karşı haddini aşmaya muktedir olamamıştır, özellikle de Mekke'nin göz bebeği olan Kâbe'ye karşı. Şâirin ruh halinden ve inancından, şiirinde kullanmış olduğu "kâne (كان)" fiilinin bu bağlamda nâkıs fiil değil de tam fiil olduğu anlaşılmaktadır. Anlamı ise Mekke'nin hem geçmişte korunaklı bir yer olduğu hem de bu korunaklı olması durumunun devam etmekte olduğudur. Zira şairimizin inancına göre Mekke her zaman ve her durumda muhafaza edilmektedir. İşte bu durum bize buradaki "kâne" fiilinin nâkıs değil de tam olduğunu açıkça göstermektedir. Şayet bu fiil nâkıs addedilirse hem bağlamla hem de şâirin tutumuyla çelişkili bir durum ortaya çıkmaktadır. Abdullah b. Ziba'râ burada, hangi durumda ve hangi vakitte olursa olsun Mekke'ye kötülük yapmaya kalkışan kişinin Allah tarafından cezaya çarptırılacağını kastetmektedir. Şâirimiz bir de kutsallığın / dokunulmazlığın (hurmet) hem mekânsal -Kâbe gibi- hem de zamansal -Şi'râ diye tabir edilen yıldızların yaratılmadığı zaman gibi- olduğunu ifade etmektedir. Haram aylar da bu zamansal hürmetten kaynaklanmaktadır. Ayrıca Mekke-i mükerreme'nin günah ve yanlış işlerle hürmetsizliğe uğraması da haram kılınmıştır.

Daha sonraki beytinde şair belâğî bir üslup olan iltifat üslûbuna başvurmaktadır. Başta Ebrehe'nin ordusuna hitap ederken sonrasında hitabını başka

[7] Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân*, 10/293.

bir kimseye çevirmektedir. Başkalarının ibret alabilmesi ve aynı hataya düşmemeleri için nasihat etme ihtiyacı duyması onu bu iltifat üslûbunu kullanmaya sevk etmiştir. Son beytinde de tekrar başkalarının işlemiş oldukları cürümlerden ibret almaktan ve bu durumun akıllı olan insanlara yakışacağından söz etmiştir.

Ebu'l-Kays b. Eslet[8]

Habeşlilerin fili gününde Allâh'ın eseridir / Kâbe'ye doğru yöneltmeye her kalkıştıklarında çakılıp kalması

Kancaları fillerinin beli altında / Burnunu yardılar, koptu

Kırbacını kılıca çevirdiler / kafasına yaralar verdiler

Sırtını dönüp yolundan çekip gitti / cezaya çarptırıldı oradakiler

Şiirin anlamı: Onlar fili Kâbe'ye saldırması için oraya doğru yönlendirdiklerinde filin o yöne doğru gitmekten kaçınması Allâh'ın takdîridir. Onlar Kâbe'ye doğru yürüyüp onu yıkması için kancalarını file batırıyorlardı. Ne var ki fil onların tüm bu çabalarına rağmen yerinden kımıldayıp Kâbe'ye doğru yürümedi. Ardından hançerleriyle fili yaraladılar fakat fil yine de yerinden kalkıp gitmedi. Sonunda işlemiş oldukları bu zulümden ötürü ordudaki herkes aşağılanmış bir halde oradan uzaklaşarak kaçışmaya başladı.

Ümeyye b. Ebi's-Salt Abdullâh b. Ebî Rabî'a[9]

---

[8] Vâil oğullarından olan Sayfî b. Eslet b. Zeyd Evs kabilesinin önde gelen meşhur şâirlerinden birisidir. Evs kabilesi Hazreç kabilesine gâlip geldiği zaman bu başarı ona atfedilmiştir. Ebû Kays b. Eslet Hanîf dinine mensûp birisiydi. Müslüman olmak istemiş fakat bunu bir yıl ertelemişti. Bunun akabinde bir yıl geçmeden vefat etti. bk. Ebu'l-Hasen İbnü'l-Esîr İzzüddîn Ali b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, *Üsdü'l-ğâbe fî marifeti's-Sahâbe*, thk. Ali Muhammed Muavvad & Âdil Ahmed Abdu'l-mevcûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1994), 3/42; Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdi'l-berr b. 'Âsım en-Nemerî, *el-İstî'âb fi marifeti'l-Ashâb*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî (Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1992), 4/1734; Ebu'l-Kâsım ibn Asâkir Ali b. Hasan b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin ed-Dımeşkî eş-Şâfiî, *Târîhu medîneti Dimeşk*, thk. Amr b. Gurâme el-'Amravî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995), 24/264.

[9] Ebü'l-Kāsım Ümeyye b. Ebi's-Salt Abdillâh b. Ebî Rabîa b. Avf es-Sekafî Tâifli olup câhiliyye döneminin bilge şâirlerinden birisidir. Kadîm kitaplara vukûfiyeti vardı. İslam ortaya çıkmadan önce Dimeşk'e gitmişti. Câhiliyye devrinde içkiyi kendilerine haram kılmış ve putlara tapınmayı reddetmiş kişilerden birisiydi ve ibâdet amacıyla râhip cübbesi / eski elbise (مِسْح) giyerdi. Dimeşk'ten sonra Bahreyn'e gidip orada sekiz yıl kalmış ve bu sırada İslam zuhur etmişti. Daha sonra Tâif'e geri dönmüş ve peygamber efendimiz s.a.s. hakkında sorular sormuştu. Ona peygamber efendimizin s.a.s. peygamberlik iddia ettiğini söylediklerinde hemen onların yanından ayrılarak Mekke'ye Rasûlüllâh'ın yanına gidip kendisinden Kur'ân ayetlerini dinledi. Bunun ardından peygamber efendimizin yanından ayrıldı ve Kureyşliler onun yanına gelerek Hz. Muhammed s.a.s. hakkındaki fikrini sordular. O da Rasûlüllâh'ın hak üzerinde olduğunu kabul ettiğini söyleyince ona tâbi olup olmadığını sordular. Bunun üzerine Ümeyye b. Abdillâh henüz tâbi olmadığını fakat bu konuyu düşüneceğini ifade etti ve ardından Şam'a yolculuk yaptı. Rasûlüllâh s.a.s. Medine'ye hicret edip Bedir savaşı vuku

Duruverdi fil Muğammes'te[10] */ Ayağı kesilmiş gibi başladı sürünmeye*

Adeta olduğu yere yapışarak / sâbit, yerinden oynatılmaz bir kaya gibi

Etrafındadır Kinede'nin kahraman liderleri / Savaşlarda en yiğit olanları

Arkalarında bıraktılar onu topyekûn dağıldılar / her birisinin kırıldı kemikleri

Allah katında kıyâmet günü tüm dinler / Hanîf dini müstesnâ bâtıldır

Şiirin anlamı: Fil Kâbe'ye doğru yöneldiğinde Mekke civarında Muğammes adı verilen bir yerde duruverdi ve bunun akabinde sanki boğazlanmışçasına emekleyerek ve sürünerek çok az bir mesafe katedebildi. Daha sonrasında ise büyük bir kaya parçası gibi yerinde sâbit, hiç hareket etmez bir duruma geldi. Etrafında Habeşistan ve Kinde kabilesinin en önde gelenleri ve en güçlü adamları, kahramanları toplanmıştı fakat nafile. Onlara güç ve kuvvetleri hiçbir fayda sağlamadı. Başlarına o azap geldiği vakit dağılıp saçıldılar ve ellerinden hiçbir şey gelmedi. Sonunda da hepsi helâke uğradı. Son olarak da vaaz ve nasihat vererek şiirini şu şekilde bitirmektedir: Allah katında kıyâmet günü bütün dinler geçersizdir ve o dinlere tâbi olanlar helak olacaktır fakat Hanîf dini o gün Allah'ın râzı olduğu ve kabul ettiği dindir.

Abdullâh b. Kays er-Rukayyât[11]

Fil ile gelen Ebrehe ona kötülük dokundurmak istedi / Ama ordusu hezimete uğramış olarak kaçıp gitti

Üzerlerine kuşlar taşlar yağdırmaya başladı / Adeta recmedilen birisine dönüştüler

O ki her kim saldıracak olursa ona / Mağlûp ve çirkin bir halde kalıntı olarak döner yurduna

Şiirin anlamı: Ebrehe Kâbe'ye alçaklık yapmak istedi fakat o kaybetmiş, aşağılanmış ve yenik bir vaziyette geri dönmek zorunda kaldı. Azap onları, birbirlerini takip eden sürüler halinde akın eden Ebâbîl kuşlarıyla yakalayı-

bulduktan sonra Ümeyye b. Abdillâh Müslüman olmak üzere Şam'dan geri geldi. Fakat Bedir savaşında bazı akrabalarının öldüğünü öğrendiğinde bundan çekinip geri durdu ve Tâif'e gidip ölünceye kadar orada kaldı. Ümeyye b. Abdillâh'ın şiirleri birinci tabakadan olmasına karşın şiirlerinde Arapların bilmediği bir takım kelimeler olduğundan dolayı dilciler onun şiirleriyle istidlalde bulunmamaktadırlar. Ümeyye b. Abdillâh kitapların başına "Senin isminle Allahım" yazısını yazan ilk kişi olarak bilinmektedir. bk. Ziriklî, *el-A'lâm*, 2/23; Seyfüddîn el-Kâtib, *Şerhu dîvâni Ümeyye b. Ebi's-Salt* (Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayât, ts.), 7-8; İbn Asâkir, *Târîhu Dimeşk*, 9/278.

[10] Mekke bölgesinde Ebrehe'nin filinin çöktüğü yerdir. bk. Seyfüddîn el-Kâtib, *Şerhu dîvâni Ümeyye b. Ebi's-Salt*, 47.

[11] Abdullâh b. Kays er-Rukayyât câhiliyye dönemi şâirlerinin en önde gelen isimlerinden birisidir. Hatta Abdullâh b. Ziba'râ'dan sonra şâirlerin en iyisiydi ve İslâm'ı kabul edenlerin arasındaydı. bk. İbnü's-Sellâm el-Cumahî, *Tabakâtü fuhûli'ş-şu'arâ*, 2/648; *Dîvânü Abdillâh b. Kays er-Rukayyât*, thk. Muhammed Yûsuf en-Necm (Beyrut: Dâru sâdır, 2009), 1-192; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 2/176.

verdi. Üzerlerindeki semâdan yağmur yağar gibi onlara taş yağdırdılar. O taşlar başlarından girip arkalarından çıkıyordu. Ebrehe'nin ordusu sanki Hac'da şeytan taşlama vaktine rastlamıştı. Şu bir gerçektir ki her kim olursa olsun veya hangi ordu olursa olsun eğer Kâbe'ye saldırmaya kalkışırsa onun da âkıbeti böylece perişan olmaktır. Geriye de sadece hezîmete uğramış ordunun kalıntısı, birkaç eri kalır ki neler yaşadıklarını duyursun insanlara.

Bu helâk olma durumu Allâh'ın bir kanunudur. Nitekim peygamber efendimiz Hz. Muhammed s.a.s. kıyâmet alâmetlerinden birini şöyle buyurarak açıklamıştır: *Bir ordu Kâbe'ye saldıracak ve aralarındaki herkes yerin dibine geçirilecek.* Bunun üzerine Hz. Âişe vâlidemiz peygamber efendimize s.a.s. "Ey Allah'ın Rasûlü! Aralarında sâlih kişiler olsa bile hepsi yerin dibine geçirilecek mi" diye sordu? Peygamberimiz de "*Evet ama niyetlerine göre diriltilecekler*" buyurdu.[12]

Şâirlerin ve Şiirlerinin Psikanalizi

Bir şâirin, şiirini muktezâ-i hâle uygun olarak dile getirmesi belâgatın gerekleri arasındadır. Bu kurala istinâden edebî bir metni analiz etmek istediğimizde metnin bizatihi kendisine bakmadan önce mutlaka sözün sahibini ve söze muhâtap olan kişiyi göz önünde tutmalıyız, onları dikkate almalıyız. Abdulmuttalib'in dile getirmiş olduğu aşağıdaki şiirini bu açıdan ele alacağız.

Ey Allâhım! Kul kendi evini korur / Sen de kendi evini koru

Asla gâlip gelemez onların haçı / hâinlikleri senin tuzağına

Onları kıblemizle baş başa bırakacak olduysan / sana yakışanı emret

Bu beyitleri okuyan birisi, peygamber efendimizin s.a.s. dedesi Abdulmuttalib'in Kâbe'nin yanındayken dile getirmiş olduğu bu ifadeleri çok korktuğu ve dehşete kapıldığı için söylediğini zanneder fakat gerçek bunun tam aksinedir. Zira o bu sözlerini kendisinden son derece emîn olarak söylemiştir. Bunu onun bağlanmış olduğu dinî inancına nazaran söyleyebiliriz. O, İbrâhîm'in a.s. dini olan Hanîf dinine inanmış bir kişiydi ve Kâbe'nin Allah katındaki değerini yakînen bilmekte, onun mutlaka korunacağından hiçbir şüphesi bulunmamaktaydı. Bundan dolayı Abdulmuttalib Ebrehe'den Kâbe'ye saldırmaktan vazgeçmesini istemedi fakat el koymuş olduğu develerini kendisine iâde etmesini talep etti. Ebrehe Abdulmuttalib'den duyduğu bu sözlere çok şaşırdı ve ona cevaben şöyle söyledi: Senin hakkında bir şeyler işittiğimde gözümde büyümüştün, seni gördüğümde gözümde daha da büyüdün fakat senden bu sözlerini duyunca gözümden çok düştün. Ben buraya evinizi yıkmaya geliyorum, sen ise bana develerini soruyorsun, olacak şey değil. Bunun üzerine Abdulmuttalib ona Allah'a olan sonsuz güveniyle şöyle

[12] Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr, (b.y. Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), 2/149.

cevap verdi: Ben develerin sahibiyim, o evin de koruyucusu olan bir sahibi var.[13]

Abdulmuttalib Kâbe'de yukarıdaki beyitleriyle Allah'a dua ettikten sonra kavmi Kureyş ile birlikte bir dağın tepesine çıkmıştı. Onun dağa çıkmasındaki sebep Allah'ın Ebrehe'ye ve ordusuna vereceği cezayı görmek istemesiydi. Çünkü o biliyordu ki Allah'ın azabı onlara mutlaka inecektir. Ama onların başına ne tür bir ceza geleceğini henüz bilmiyordu. Allah'ın onlara kesinlikle bir belâ göndereceğinden emin olduğu için şiirinde de onların hezimete uğrayacağını açıkça ifade etmiştir.

Abdulmuttalib şiirinin ikinci beytinde şunları ifade etmektedir: Bu aşağılanmış kişilerin işledikleri hatadan ötürü zafer elde etmeleri mümkün değildir. Çünkü onlar psikolojik açıdan mağlûp bir vaziyettedirler. Zira hatalı olan taraf kendisine güven duyamayacağı için psikolojik açıdan zaten hezimete uğramış oluyor. Onların yenilgiye uğratılacaklarını Abdulmuttalib şiirinde te'kîd nunu ile ifade etmektedir ve bu bağlamda te'kîd nunu onun, Allah'ın kendi evini muhafaza edeceğine ve Ebrehe'yi hezimete uğratacağına dâir inancını ortaya koyan güçlü bir delildir.

Son beytinde ise Abdulmuttalib, Ebrehe'nin ve ordusunun eğer Kâbe'den uzak durmazlarsa Allah'ın mutlaka evini henüz bilemedikleri bir yolla koruyacağını ifade etmektedir.

Abdulmuttalib şiirinde zarfiyyet ifade eden "izâ (إذا)" edatını değil, beklenti / ihtimal ifade eden şart edatlarından "in (إنْ)" lafzını kullanmaktadır. Örneğin "Eğer Zeyd gelirse ona ikram et" cümlesi Zeyd'in gelmesinin mutlaka olacağını değil ama olabileceğini gösterir. Fakat "Zeyd geldiğinde ona ikram et" cümlesi ise Zeyd'in mutlaka geleceği kanısını uyandırır. Abdulmuttalib'in sözünde de durum böyledir. Onun Allah'ın yardımının geleceğine dâir kesin bir inancı ve sarsılmaz bir güveni vardır. Ama yardımın geç gelmesi bir yönüyle beklenebilen bir şeydir. Tabi bu durum güven ve inançla çelişkili olabilecek bir şekilde değildir.

Nüfeyl b. Habîb

Bize selam verip kutlamayacak mısın ey Rudeyne / Sabahla birlikte sizin de gözünüz aydın olsun

Ey Rudeyne! Eğer görseydin ki sakın görme / Muhassab'ın yanında bizim gördüklerimizi

Beni mazûr görüp halime şükrederdin / Kaçırdığımız şeylere de üzülmezdin

[13] bk. Abdü'l-melik b. Hüseyin b. Abdü'l-melik el-'Isâmî el-mekkî, *Simtu'n-nücûmi'l-'avâlî fî enbâi'l-evâil ve't-tevâlî*, thk. Âdil Ahmed Abdu'l-Mevcût & Ali Muhammed Muavvad (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, 1998), 273; Cevâd Ali, *el-Mufassal fî târîhi'l-'Arab kable'l-İslâm*, 7/81.

Allah'a hamdettim kuşları gördüğümde / Aynı zamanda üzerimize yağan taşlardan kortum

Her birisi Nüfeyl'i soruyor / sanki onlara borcum varmış gibi

Nüfeyl b. Habîb'in Fil Hâdisesine Dâir Şiirini Dile Getirdiği Ortam

Ebrehe'nin ordusu Fil suresinde de belirtildiği üzere taşlarla helâke uğramış ve yenilip çiğnenmiş ekin gibi olmuşlardı. O ordudan birkaç kişi kurtulmuş ve geldikleri yolu kaçar bir vaziyette aramaya koyulmuşlardı. Bu sırada onlar Yemen'e gitmek üzere kendilerine rehberlik etmesi için Nüfeyl b. Habîb'i sorup duruyorlardı. Çünkü o bu yolları iyi biliyordu. Nüfeyl b. Habîb sevgilisi Rudeyne'ye yukarıdaki beyitte olduğu gibi hitap ederken, çok büyük bir telaş ve kaygı içerisinde olacak ki meramını böyle ifade ediyor. Kendisinin, Allah'ın Ebrehe'nin ordusuna göndermiş olduğu azaptan kurtuluşunu bir mucize ve olağanüstü bir durum olarak görüyordu. Rudeyne'sine şöyle demekteydi: Şayet sen bu büyük felaketi ve azabı görüp benim nasıl sağ çıktığıma şahit olsaydın beni elbette bu kısa ayrılığımızdan dolayı kınamayacak ve aksine mazur görüp affedecektin. Zira ben Muhassab denilen mekânda tedirgin ve korkmuş bir vaziyetteydim. Kuşları gelirken gördüğümde sevindim, çünkü biliyordum ki Allah hiç şüphesiz Ebrehe'nin ordusunu cezalandıracaktı. Fakat aynı zamanda onları vuran taşların bize de isabet etmesinden korktum. Şairin "*Her birisi Nüfeyl'i soruyor / sanki onlara borcum varmış gibi"* beytinden yaşamış olduğu diğer bir psikolojik sıkıntı da ortaya çıkmaktadır. Şöyle ki borçlu olan birisi borcunu ödemek zorunda olup böyle bir durumda moral bozukluğu ve depresyon yaşamaktadır. Ebrehe'nin ordusundan kurtulmak üzere kaçışan kişiler de hep bir ağızdan Yemen'e gitmek üzere rehberlik etmesi için Nüfeyl b. Habîb'i sorduklarında o da bu felaket ve azabın yanında bir de böyle bir psikolojik darlık içerisine girmişti.

Nüfeyl b. Habîb'in şiirinde vârid olan bazı lafızlar, içerisinde bulunmuş olduğu psikolojik külfeti ve yaşamış olduğu darlığı açıkça göstermektedir. Örneğin son derece yerinde kullanmış olduğu ve cümleye ekstra açıklık, güzellik ve tekit anlamı katan itiraz cümlesini ele alabiliriz.[14] Şiirdeki bu cümle "*ki sakın görme*" ifadesi olup onun bu sözü, maruz kalmış olduğu sıkıntıyı gözler önüne sermektedir. Çünkü böyle bir sıkıntıyı çekmiş ve böylesine bir korkuyu yaşamış olan bir kimse diğer insanların başına bu tarz bir acının gelmemesini arzu eder ve ağzından istemsizce bu temennisi dökülüverir. Nitekim Nüfeyl b. Habîb'in de bu temennisi "*ki sakın görme*" ifadesi ile şiirinde yerini bulmuştur.

[14] bk. Muhammed b. Hamza Turgud el-Aydînî, *el-Hevâdî fi şerhi'l-mesâlik*, thk. Ali Bulut (Samsun: y.y. 2009), 161-168.

Kullanmış olduğu lafızlardan bir diğeri de "küll (كل)" kelimesidir. Bu kelime genellik / umûm ifade eden lafızlardan birisidir. Burada kullanıldığı bağlamda tüm fertleri kapsadığını ifade eder. Yani kaçışan kişilerden her birisi Nüfeyl b. Habîb'i kendisine Yemen'e giden yolu göstermesi için arayıp sormuştur.

Şayet birisi sana bir şey soracak olsa ve ona cevap versen veya bir kişi senden bir şey istese ve sen de onun isteğini yerine getirsen herhangi bir problem olmaz fakat bu durum birçok kişiden defalarca tekrar ettiğinde içinde bir sıkıntı ve darlık bulursun. İşte Nüfeyl b. Habîb'in maruz kaldığı şey de bunun gibidir. Kaçışıp kurtulmaya çalışanlardan her birisi kendisine cevap vermesini bekliyordu. Bu sebeple nefsinde kendisinden kaçamadığı bir yükümlülük hissetmiştir. Bu sıkıntısını da "*sanki onlara borcum varmış gibi*" sözüyle dile getirmiştir.

Abdullâh b. Kays er-Rukayyât'ın Şiirinin Psikanalizi

Fil ile gelen Ebrehe ona kötülük dokundurmak istedi / Ama ordusu hezimete uğramış olarak kaçıp gitti

Üzerlerine kuşlar taşlar yağdırmaya başladı / Adeta recmedilen birisine dönüştüler

O ki her kim saldıracak olursa ona / Mağlûp ve çirkin bir halde kalıntı olarak döner gerisin geriye…[15]

Abdullâh b. Kays er-Rukayyât'ın şiirine bakan birisi onun Ebrehe ve ordusuyla alay ettiğini ve Kâbe'yi yüceltip ona hürmet ettiğini fark edebilir. Şâir bu her iki manayı da birbirleriyle ilişkili ve birbirlerine bağımlı yapmak istemiştir. Şiirinde kullanmış olduğu "كَيْد (hile, tuzak, aldatmaca vb.)" kelimesi mana açısından " ضَغِينَة (kin, garez, nefret vb.)" kelimesi ile örtüşmektedir. Bu durum bize şâirin, şiirini söylerken içerisinde olduğu psikolojik hali açıklamaktadır. Yani şâir, Ebrehe'yi ve ordusunu alay konusu haline getirmiştir. Bunu ikinci şatır (beytin iki kısmından her biri) teyit etmektedir. Şâir burada bize şunu söylemeyi hedeflemektedir: Ebrehe nasıl Kâbe'ye, onun Rabbine ve ehline kötülük yapmayı arzuladıysa yüce Allah da ona öylece hezimeti, azabı ve ölümü tattırdı. Burada şâirin böyle bir cezaya çarptırılmasına ne derece sevindiği ortaya çıkmaktadır. Çünkü şâir Kâbe'yi müdafaa etmekten aciz kalmıştı. Aciz kalan birisinin psikolojik durumu ancak kendisini bu hale düşüren kimsenin hezimete uğramasıyla düzelir, bu sayede mesrûr olur ve galip geldiğini düşünür. Bu sebeple Şâir, Ebrehe ve ordusuyla alay etme yoluna başvurmuştur. Diğer bir yönden baktığımızda da şöyle bir durumun olduğunu

15 *Dîvânü Abdillâh b. Kays er-Rukayyât*, 192; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 2/221.

görmekteyiz: Her dâim kazanmaya alışmış güçlü bir kişinin en büyük hezimeti ve başına gelebilecek en büyük acısı düşmanlarının kendisiyle alay etmesidir. Zira o böyle bir durumdayken alay edilme yerine ölmeyi tercih eder. İmâm Şâfî de bu manayı " Düşmanların alay konusu olmak tam bir beladır "beytiyle dile getirmektedir.[16] Buradan hareketle diyebiliriz ki şâiri bu durumda Ebrehe ve ordusuyla alay etmeye sevk eden sebep ona yapabileceği en büyük eziyeti yapmak ve verebileceği en büyük rahatsızlığı vermek istemesidir. Namağlup birisine onun hezimete uğramasıyla alay etmekten daha kötü bir şekilde ceza verilemez. Sanki şâir şöyle demek istemiştir: Her kim en çirkin fiili işlemeye yeltenirse en acımasız cezaya uğratılır ki o da hezimetiyle alay edilmesidir.

Ayrıca görülmektedir ki Şâir, Ebrehe ile alayını muhataplarına nasihatinden daha önce zikretmiştir. Bundaki amacı onların ders ve ibret alarak Ebrehe'nin yaptığı hatayı yapmamalarıdır. Alayını ikinci beyitte teyit etmesi de buna delalet etmektedir. İkinci beytiyle Ebrehe'nin ve ordusunun, üzerlerine kuşlar üşüştüğünde adeta taşlarla recme uğrayan bir konumda olduklarını ve diğer insanların üzerlerinde hilâl varken onlarda böyle bir manzaranın olduğunu söylemektedir.

Kâbe'yi yüceltmesine gelince son beytinde bazı nasihatlerle beraber bunun gerekliliğine işâret etmiştir. Bu bağlamda Kâbe'yi yüceltmek için "ذَاكَ" ism-i işâretinden daha iyisi tercih edilemezdi. Çünkü bu ism-i işâretteki elif harfi uzaklık için, kef harfi ise hitap içindir. Buradaki uzaklık manevî olup ifade ettiği anlam yüceltme ve hürmettir.

Şiirin son kısmına baktığımızda onun yüceltme ile alayı birbirine bağlı kılmak istediğini görüyoruz. Bunu yüceltme ve hürmet lafızları ile Ebrehe ve ordusuyla alay ettiği lafızları bir arada kullanmak suretiyle gerçekleştirmiştir. Bu lafızlar da son beytin birinci ve ikinci şatırlarıdır.

Sonuç

Bu çalışmamız ile peygamber efendimiz Hz. Muhammed'e s.a.s. vahiy inmeye başlamadan önce meydana gelmiş olan fil hâdisesinin Hicâz bölgesindeki insanların, özellikle de Mekke ve çevresinde yaşayan kimselerin his dünyasında büyük izler ve acılar bıraktığını görmüş olduk. Bu da duyguların, dil üstatları olan şâirlerin dillerinde ortaya çıkmasına yol açmıştır. Daha sonra bu hâdise hakkında şâirlerin söylemiş olduğu bu şiirler, fil suresini tefsîr etmek isteyen müfessirlerin ve tarihî açıdan, bu olayı bizzat yaşayanların veya etkilerine yakından şâhit olanların dilinden aktarmak isteyen tarihçilerin başucu kaynağı olmuştur.

[16] bk. *Dîvânü'l-imâm eş-Şâfi'î* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2005), 18.

Kaynakça

Kur'ân-ı Kerîm

Abdullâh Abdu'l-Cebbâr & Muhammed Abdu'l-Mün'im Hafâcî. *Kıssatü'l-edeb fi'l-Hicâz*. b.y.: Mektebetü'l-Külliyyâti'l-Ezheriyye, ts.

Aydînî, Muhammed b. Hamza Turgud el-Aydînî. *el-Hevâdî fi şerhi'l-mesâlik*. thk. Ali Bulut. Samsun: y.y., 2009.

Âyid, Ahmed vd. *el-Mu'cemü'l-'arabiyyü'l-esâsî*. b.y.: Arap Eğitim Bilim ve Kültür Örgütü (alesco), 1227.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-sahîh* nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 2. Basım, 1422/2001.

Cevâd Ali. *el-Mufassal fi târîhi'l-'Arab kable'l-İslâm*. Beyrut: Dâru's-Sâkî, 2001.

Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî. *es-Sıhâh tâcü'l-lüga ve sıhâhu'l- 'arabiyye*. thk. Ahmed Abdu'l-Gafûr Attâr. Beyrut: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 1. Basım, 1987.

Ceyyânî, Mus'ab b. Muhammed b. Mes'ûd el-Huşenî el-Ceyyânî el-Endelüsî. *İmlâü'l-muhtasar fi şerhi garîbi's-siyer*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, ts.

Cumahî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sellâm b. Ubeydillâh b. Sâlim e-Cumahî el-Basrî. *Tabakâtü fuhûli'ş-şu'arâ'*. Beyrut: Dâru'n-Nehdati'l-'Arabiyye, ts.

Dîvânü Abdillâh b. Kays er-Rukayyât. thk. Muhammed Yûsuf en-Necm. Beyrut: Dâru sâdır, 2009.

Dîvânü'l-imâm eş-Şâfi'î, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife,2005.

Faysal b. Abdu'l-Azîz b. Faysal b. Hamed el-Mübârek. *Tevfiku'r-Rahmân fi dürûsi'l-Kur'ân*. thk. Abdu'l-Azîz b. Abdullâh b. İbrâhîm ez-Zeyr Âl Muhammed. Riyad: Dâru'l-'Âsıme, 1996.

Halîl b. Ahmed, Ebû Abdirrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî. *Kitâbü'l-'ayn*. thk. Mehdî el-Mahzûmî & İbrâhîm es-Sâmerrâî. b.y.: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, ts.

'Isâmî, Abdülmelik b. Hüseyin b. Abdü'l-melik el-'Isâmî el-mekkî. *Simtu'n-nücûmi'l-'avâlî fi enbâi'l-evâil ve't-tevâlî*. thk. Âdil Ahmed Abdu'l-Mevcût & Ali Muhammed Muavvad. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1. Basım, 1998.

İbn Abdilber, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdi'l-ber b. 'Âsım en-Nemerî. *el-İstî'âb fi ma'rifeti'l-Ashâb*. thk. Ali Muhammed el- Becâvî. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1992.

İbn Asâkir, Ebü'l-Kāsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyn ed- Dimeşkī eş-Şâfi'î. *Târîhu medîneti Dimeşk*. thk. Amr b. Gurâme el-'Amravî. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995.

İbnü'l-Esîr, Ebu'l-Hasan Ali b. Ebi'l-kerem Muhammed b. Muhammed b. Abdi'l-Kerîm b. Abdi'l-Vâhid eş-Şeybânî. *Üsdü'l-gâbe fi ma'rifeti's-Sahâbe*. thk. Ali Muhammed Muavvad & Âdil Ahmed Abdu'l-Mecîd. Beyrut: Dâru'l- Kütübi'l-'İlmiyye, 1994.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Sa'îd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî. *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*. Kâhire: Mektebetü'l-Hancı, ts.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el- Himyerî el-Meâfirî el-Basrî el-Mısrî. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. thk. Mustafa es-Sekkā vd. Mısır: Matba'atü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1955.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâ'îl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkī eş-Şâfi'î. *el-Bidâye ve'n- nihâye*. thk. Ali Şîrî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1988.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâ'îl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkī eş-Şâfi'î. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*. thk. Sâmî b. Muhammed b. Selâme. Riyad: Dâru Taybe, 1999.

İbn Ümmi Kâsım, Ebû Muhammed (Ebû Alî) Bedrüddîn Hasen b. Kāsım b. Abdillâh b. Alî el-Murâdî. *el-Cene'd-dânî fi hurûfi'l-meânî*. thk. Fahreddîn Kabâve & Muhammed Nedîm Fâzıl. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l'-'İlmiyye, 1. Basım, 1992.

Kelâî, Ebu'r-Rabî' Süleyman b. Mûsâ b. Sâlim b. Hassân el-Kelâ'î el-Hımyerî. *el- İktifâ' bimâ tezammenehu min meğâzî Rasûlillâh ve's-selâseti'l-hulefâ'*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1420.

Kelbî, Ebü'l-Münzir Hişâm b. Muhammed b. Sâib b. Bişr el-Kelbî el-Kûfî. *Kitâbü'l-esnâm*. thk. Ahmed Zeki Paşa. Kâhire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 2000.

Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa'lebî. *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Ebû Muhammed b. 'Âşûr. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l 'Arabî, 1. Basım, 1422/20002.

Seyfeddîn el-Kâtib. *Şerhu dîvâni Ümeyye b. Ebi's-Salt*. Beyrut: Dâru Mektebeti'l- Hayât, ts.

Semerkandî, Ebu'l-leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhim es-Semerkandî. *Bahru'l-'ulûm*. b.s.: y.y., ts.

Süheylî, Abdurrahman b. Abdullah es-Süheylî. *er-Ravżü'l-ünüf fi şerhi's-Sîreti'n- nebeviyye li'bni Hişâm.* (Mustafa Dîb el-Beğâ'nın anlatımıyla).

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî. *Câmi'u'l-beyân fî te'vîli'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 2000.

Ziriklî, Ebû Kays Muhammed Hayruddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Ali b. Fâris ez-Ziriklî ed-Dımeşkî. *el-A'lâm*. Beyrut: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 2002.

Universal Journal of Theology

e-ISSN: 1304-6535
Cilt/Volume: 5, Sayı/Issue: 1, Yıl/Year: 2020 (Haziran/June)

Prof. Dr. Nazım HASIRCI, *İBN TEYMİYYE'NİN MANTIK ELEŞTİRİSİ*

Ankara: Araştırma Yayınları, 2016, 2. Basım, 287 sayfa.

Değerlendiren/Reviewed by

Bilal DOĞAN
Yüksek Lisans Öğrencisi, Pamukkale Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagat Anabilim Dalı
Graduate student, Pamukkale University, Faculty of Theology, Department of Arabic Language and Eloquence, Denizli/Turkey

dgn.hfz.bll.1416@gmail.com
http://orcid.org/0000-0002-1177-4568

Makale Bilgisi – Article Information
Makale Türü/Article Type: Kitap Değerlendirmesi/ Book Review
Geliş Tarihi/Date Received: 15/01/2020
Kabul Tarihi/Date Accepted: 04/06/2020
Yayın Tarihi/Date Published: 15/06/2020

Prof. Dr. Nazım HASIRCI, *İbn Teymiyye'nin Mantık Eleştirisi*, Ankara: Araştırma Yayınları, 2016, 2. Basım, 287 sayfa.

Koruyucu bir kânun olarak nitelendirilen mantık disiplini kimilerinin elinde baş tacı edilirken kimilerinin elinde ağır eleştirilere mahkûm olmuştur. Bazıları tüm ilimlerin başı ve mukaddimesi olarak görüp farz-ı kifâye hükmünü verirken diğer bazıları bir takım gerekçelerle haram hükmünü giydirmiştir. İslâm âleminde bu ilme bakış açısı ilk dönemlerde olumsuz bir tavır sergilese de Huccetü'l-İslâm lakabını kazanan Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) elinde bu olumsuz tavır yerini terk ederek mantık disiplini artık olmazsa olmaz denebilecek bir makama yükselmiştir. Bu değer öyle bir dereceye varmıştır ki artık mantıktan nasibini almayıp kalem oynatan kişilerin ilmine itibar edilmez olmuştur. Böyle bir algının tabii bir neticesi olarak da mantık artık İslâmî ilimlerin tamamına, Kelâmdan Fıkha, Tefsîrden Hadîse ve Usûlden Nahve kadar hepsine nüfuz etmiştir. İlimlerin içerisine bu kadar yedirilmiş olması sebebiyle de artık o olmadan kitaplar anlaşılmaz hâle gelmiştir.

Mantık disiplini Gazzâlî sayesinde genel kabûle mazhar olmuş olsa da her bir ilim adamını etkisi altına alabilmiş değildi. Bunun en büyük örnekliğini Takıyyüddîn ibn Teymiyye (ö. 728/1328) teşkîl etmektedir. Mantık ilmini tenkit eden kimseleri iki grupta değerlendirmemiz mümkündür. Birinci gruptaki eleştirmenler ilmî bir temele dayanmadan, görüşlerini bilimsel bir zemine oturtmadan adeta âmiyâne bir tarzda eleştirilerini lafa dökenlerdir. İkinci gruptaki eleştirmenler ise Mantık disiplinine yöneltmiş oldukları tenkitlerini ilmî bir dayanakla destekleyen ve bilimsel bir zemin üzerinde konuyu ele alıp değerlendiren kişilerdir. İkinci gruptan addedilen şahısların sayısı oldukça az olup bu isimlerin başında hiç şüphesiz ibn Teymiyye gelmektedir. Tanıtımını yapmaya çalıştığımız eser de bu âlimin Mantık disiplinine olan eleştirilerini ele almakta, değerlendirmekte, karşılaştırmalar yapmakta ve bunları sistematik bir biçimde okuyucularına sunmaktadır. Bu kitabın tanıtımını yapmamızdaki amaç ise kitabın hak ettiği konuma erişebilmesine yardımcı olmak ve hakkındaki düşüncelerimi ve bendeki etkisini okuyucularla paylaşmaktır.

Kitabımız önsöz, giriş, üç ana bölüm, sonuç, bibliyografya ve dizinden teşekkül etmektedir. Şekil açısından son derece muntazam ve sade bir biçimde düzenlenmiş olup okuyucunun gözlerine de hitap edebilmektedir. Bibliyografyasının zenginliği kitabın değerini, dizini ise aradığımızı kolayca bulmamızı sağlaması açısından kitabın kullanışlı olma durumunu artırmaktadır. Ayrıca kitabın arka kapağında içeriğe dâir bir yazının bulunması da kitap hakkında bir fikir verdiğinden dolayı alıcıları açısından önem arz etmektedir.

Yazarımız kitabının önsöz kısmında ibn Teymiyye'nin ortaya koymuş olduğu fikirlerin sadece o dönemi değil, günümüzün düşünce iklimini de etkilediğinin üzerinde durmakta ve bunun yanı sıra onun hem İslâmî ilimlere

hem de felsefe ve mantığa vâkıf bir âlim olduğunu vurgulamaktadır. İbn Teymiyye'nin yaşadığı dönem İslam dünyasının en sancılı dönemlerinden birisi olması hasebiyle yazarımız onun kurtuluş için bir arayış içine girdiğini ifade etmekte ve bu kurtuluşu da İslâm'ın ilk asırlarına dönmekte bulduğundan dolayı o dönemlerde olmayan ilimleri dışlamaya meylettiğini söyleyerek kendi tespitlerini dile getirmektedir. Bunun ardından günümüz araştırmacılarına yönelik bir eleştiri sayılabilecek sitemini dillendiriyor ki o da ibn Teymiyye'nin felsefe ve mantık yönünün araştırmalara konu edilmemesidir. Zaten kanaatimizce bu kitabı ayrıcalıklı bir konuma getiren en önemli özelliklerinden birisi de budur. Önsözünü sonlandırırken de kitabının kaynaklarından ve konuyu önce ibn Teymiyye'nin görüşlerini ortaya koyup daha sonrasında diğer görüşlerle mukâyese yaparak ele aldığından bahsetmektedir.

Kitabımızın giriş kısmını uzun tutan yazar ibn Teymiyye'nin mantık eleştirisinin arka planını ve bu disiplini eleştirme nedenlerini anlatmaya çalışmaktadır. Aklın önemine vurgu yaparak yazısına başlayan müellifimiz mantık ilminin iki ana konusu olan tasavvur ve tasdik kavramlarının ne olduğunu net ve anlaşılır bir biçimde izah ederek ve aralarındaki farkı ortaya koyarak devam eder. Bunu takiben mantık teriminin etimolojik incelemesini yaparak tanımına da yer verir. Bunların ardından mantık ilminin kuruluşundan, İslâm dünyasına girişinden, ibn Teymiyye dönemine kadar olan gelişiminden, daha önceki mantık eleştirilerinden ve onun yaşadığı dönemden, hayatından ve fikirlerinden genişçe bahsederek bu konuları irdeler. Mantık ilminin fetih ve tercüme yoluyla İslâm âlemine girdiğini fakat Müslüman âlimlerin bu alana muazzam katkılar sağlayarak telif eserler meydana getirdiklerini özellikle belirtir. Daha sonrasında ibn Teymiyye öncesinde vuku bulan, yunandaki ve İslâm dünyasındaki eleştirileri zikreder. Müslümanların karşı çıkmasındaki nedenleri mantığın İslâm dünyasına sonradan girmesi, tercüme eden kişilerin Müslüman olmamaları ve sahâbe döneminde kullanılmamış olması şeklinde özetler. Kısaca mantık bilimi kabul etme ve karşı çıkma şeklinde uzun bir değerlendirme sürecinden geçerek günümüze kadar geldiğini vurgular ve ibn Teymiyye'nin temel eleştiri noktalarının mantığın omurgası sayılabilecek tanım ve kıyasa odaklandığını ve ona göre bu ilmin bilgi elde etme metodu olamayacağı iddiasını dile getirir.

Kitabımızın omurgası mesabesindeki üç ana bölümün başlıkları sırasıyla *Kavram ve Tanım Eleştirisi, Kıyas ve Beş Sanat Eleştirisi* ve *İbn Teymiyye'ye Göre Akıl Yürütme Metotları* şeklindedir. Birinci bölümde kavram ve tanıma yönelttiği tenkitleri ve ibn Teymiyye'nin tanım kuramı mercek altına alınmaktadır. İkinci bölümde kıyas ve beş sanat eleştirisi genişçe ve ayrıntılarıyla işlenmektedir. Üçüncü bölümde ise ibn Teymiyye'nin akıl yürütme metotları tetkik edilerek incelenip analoji (temsîl) ile kıyas (talîl/tümdengelim) karşılaştırılması ele alınmaktadır. İbn Teymiyye'nin evvela kavram konusuna yönelik

eleştirilerde bulunmasının nedeni mantık disiplininin iki temel konusu olan tanım ve kıyasın bu kavramlara dayanmasıdır. Mantık eleştirilerini ibn Teymiyye mantıkçıların postulatı dediği dört hususa yoğunlaştırmaktadır. Birincisi *tasavvur ancak tanımla elde edilir*, ikincisi *tasdik ancak kıyasla elde edilir*, üçüncüsü *tanım tasavvurâtın bilgisine götürür* ve *dördüncüsü kıyas tasdîkâtın bilgisine götürür* kabulleridir. Üçüncü bölümde ele alınan, ibn Teymiyye'nin alternatif olarak sunmuş olduğu analoji/temsîl kıyasının mantıkçılarınkinden pek bir farkı olmamakla beraber bu kıyas türünü tümdengelim/talîl kıyasından daha değerli olarak addetmesi ve bunun sonucunda da tümdengelim kıyasını reddetmesi onun asıl muhalif olduğu yönü göstermesi açısından kayda değerdir. Yazarımızın ibn Teymiyye'nin bu konulardaki görüşlerini ele alıp değerlendirirken zaman zaman ona eleştiriler yönelttiğini de görmekteyiz. Fakat bu eleştirilerinin ardından ibn Teymiyye'nin her ne kadar Aristoteles mantığını eleştiriyor olsa bile her daim aklı kullanma taraftarı olduğunu özellikle vurgulamakta ve bunun üzerinde durmaktadır. Belirtmemiz gereken bir durum da ibn Teymiyye'nin bu alanlarda yapmış olduğu eleştirilerin tamamının kendisine ait olmadığıdır. Zira o kendisinden önceki eleştirilerden de çokça istifade etmiştir.

Yazarımız kitabımızın sonuç kısmını biraz uzun tutarak tespitlerini ve varmış olduğu sonuçları şu şekilde okurlarıyla paylaşmaktadır: ibn Teymiyye'nin mantık bilimini eleştirmesinin asıl sebebi filozofların metafizik hakkındaki yargılarını çürütmektir. Çünkü metafizik hakkındaki hükümleri mantık disiplinine dayanmaktadır. Dolayısıyla onların bu dayanaklarını çürüttüğünde otomatik olarak ona dayanan metafiziklerini de çökertmiş olacaktır. Fakat başta da belirttiğimiz gibi ibn Teymiyye eleştirilerini âmiyâne bir tarzda değil, hem dinî hem de ilmî gerekçelerle bu eleştirilerini onlara yöneltmektedir. Bu eleştirilerinin ardından mantıkla ilgilenmenin bırak farz-ı kifâye olmasını tam bir cehâlet olduğunu iddia etmekten de geri durmamıştır. Mantık disiplini ona göre ne bilgi elde etme aracı olabilir ne de zihni hatadan koruyabilecek bir araç olabilir. Onun ilmî eleştirileri sıradan bir mantık eleştirmeni olmadığını açıkça gözler önüne sermektedir. Hatta onun bazı görüşleri modern dönemdeki birçok bilim adamının görüşleriyle de örtüşmektedir. Yazarımız İbn Teymiyye'nin nominalizmi benimsemesinden ve mantıkçılar tarafından bazı apaçık bilgiler olarak varsayılan bilgilerin göreceli olduğunu iddia etmesinden dolayı ampirist bir tavır sergilediğini belirtmektedir. İbn Teymiyye'nin ileri sürmüş olduğu bazı düşünceleri günümüz bilim dünyasına ışık tutabilecek bir mahiyete sahip olduğu halde bu fikirlerinin yoğun eleştirileri arasında kaybolduğunu gözlemliyor yazarımız. Bunun sebebini kullanmış olduğu ağır eleştiri diline bağlıyor. Zira ibn Teymiyye hep inkâr ve redd gibi kelimeler kullanarak böyle bir vehim oluşmasına sebep olmuştur. Şayet

ibn Teymiyye eleştirilerini daha sistematik bir şekilde sunmuş olsaydı ve kitaplarına olumsuz isimler verme yerine mantık disiplinine alternatif olabilecek başlıklar veya *yeni* kelimesi gibi sıfatlar getirerek dilinin keskinliğini azaltsaydı bugün çok daha farklı bir şekilde anılıyor olabilirdi. Öte yandan ibn Teymiyye'nin daha sonraki takipçileri de onun sadece eleştirilerini ön plana çıkartmış ve önerilerini geri planda bırakmıştır. Bu durumdan dolayı da ibn Teymiyye gereği gibi anlaşılabilmiş değildir. Tüm bunlar bize ibn Teymiyye'nin daha birçok çalışmaya konu edilmesi gerektiğini de göstermektedir.

Kitabı okurken gözümüze çarpan bazı küçük eksikliklere şu şekilde işaret edebiliriz: 42'nci sayfada "*kavramın sözle ifade edilmesine terim denir*" şeklindeki ifadesi hatalı durmaktadır. Çünkü bu durumda terim bir fiil/eylem olmuş oluyor. Hâlbuki terim, kavramın söze dökülmüş halidir. 31'inci sayfada "*Fakat müellifimizin, filozofların metafizikteki hatalarının kaynağını, benimsedikleri mantığın oluşturduğunu fark etmesi, metafiziği değil mantığı eleştirmesine neden olur.*" şeklindeki ifadesi doğru gözükmemektedir. Bu cümlede *fark etmek* fiili yerine *iddia etmek, düşünmek, zannetmek vb.* fiillerinin kullanılması daha doğru olurdu. Çünkü Türkçede konuşan bir kişi diğer bir kişinin bir şeyi fark ettiğini ancak kendisinin de bu farkın doğruluğunu kabul etmesi halinde söyler. Aksi halde yani konuşan kişi bu farkı kabul etmiyorsa yukarıdaki fiillerden birisini veya bir benzerini kullanır. Yazarımızın ibn Teymiyye ile bu konuda aynı şekilde düşünmediği kitabın genelinden açıkça anlaşılmaktadır. 46'ncı sayfada *ayrım* başlığında "*cins ve türü birbirinden ayıran*" ifadesi hatalı durmaktadır. Çünkü ayrım (fasıl) cins ve türü ayırmaz, bilakis bir cinsin altındaki farklı türleri birbirinden ayırır. 48'inci sayfada *ilintisel* kelimesinin Arapça karşılığını parantez içerisinde "*arızi*" şeklinde vermiştir. Bunun *arazî olması* kanaatindeyiz. Çünkü Arapça mantık eserlerine baktığımız zaman (عَرَضِي) şeklinde yazıldığını görmekteyiz. 102'nci sayfada "*sonuç daima öncüllerin zayıfına bağlıdır*" ifadesindeki *zayıf* ifadesinden ne kastedildiği kapalı kalmıştır. Bunun açıklanması okuyucu açısından faydalı olacaktır. 115'inci sayfada "*Maniatü'l-Hulû*" ifadesinin daha doğru transkripsiyonu *Mâni'atü'l-hulüv* şeklindedir. Çünkü *Hulüv* kelimesi *vav* harfini içeren bir kelimedir. 241'inci sayfada "*var olma onu gerektirir ve farz eder.*" ifadesindeki *farz eder* kısmı bir tercüme kusuru olarak gözükmektedir. Doğru tercümesi *zorunlu kılar* vb. şeklinde olsa gerek. Küçük bir yazım yanlışı olarak 262'nci sayfada "*Kanıtlamanın kesinlik veya olasılıkta sonuçlanmasının*" ifadesi yer alıyor. *Olasılıkta* yerine *olasılıkla* olması daha doğru görünmektedir. Son olarak da dipnotlarda *age* kısaltmasının çok kullanılması kaynağı görme açısından biraz zorluk yaşanmasına sebep olmaktadır. Eserin kısa adının verilmesi durumunda bu zorluk ortadan kalkacaktır.

Özet olarak bu eserde İslâm düşüncesinde önemli bir konuma hâiz olan ibn Teymiyye'nin eleştirileri tetkik edilmiş ve mukâyeseler yapılmıştır. Onun

Aristoteles mantığına karşı olmasıyla beraber aklın kullanılma taraftarı olduğu da vurgulanmıştır. İbn Teymiyye Gerek doğulu gerek batılı kendisinden sonraki birçok mantık eleştirmenine öncülük edip onlara model olmuştur.

Ele aldığımız bu kitap aslında bize ilmî bir eleştirinin nasıl olması gerektiğini anlatıp bir eleştirmenin, tenkitlerini nasıl yapması gerektiği hususuna ışık tutuyor. Kanaatimce bu kitabı bu derece değerli kılan faktör de budur. Diğer bir yönü ise ibn Teymiyye hakkındaki vehimlerin, ön yargıların kırılmasını sağlıyor. Yazarımız değerlendirmelerini sunduğu bu kitapta ibn Teymiyye'nin görüşlerinin çok kıymetli olduğunu ifade eder ama mantıkçıların daha haklı olduğu kanısına varır.

Ciddî bir emek harcanarak son derece iyi bir araştırma ve incelemenin sonucunda ortaya çıkan bu eserin mutlaka okuyucularla buluşması gerektiği kanaatini taşımaktayız. Kendi sahasında önemli bir açığı kapatan bu eserin her bir araştırmacının elinde bulunması ve kütüphanelerinin raflarında mutlaka yer edinmesi gerekir. Temennimiz böyle kıymetli ve ufuk açıcı çalışmaların devamının gelmesi ve kendilerinden yararlanılmasıdır.

Universal Journal of Theology

e-ISSN: 1304-6535
Cilt/Volume: 5, Sayı/Issue: 1, Yıl/Year: 2020 (Haziran/June)

Doç. Dr. Bekir BİÇER, *TARİHE GİRİŞ*

Değerler Eğitimi Merkezi (DEM) Yayınları/Giriş Kitaplığı, (4.Baskı), İstanbul, 2018, 136 s.

Değerlendiren/Reviewed by

Kadyr SAPAROV
Yüksek Lisans Öğrencisi, Pamukkale Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı
Graduate student, Pamukkale University, Faculty of Theology, Department of Tafsir, Denizli/Turkey

saparov693@gmail.com
http://orcid.org/0000-0002-1177-4568

Makale Bilgisi – Article Information
Makale Türü/Article Type: Kitap Değerlendirmesi/ Book Review
Geliş Tarihi/Date Received: 18/01/2020
Kabul Tarihi/Date Accepted: 04/06/2020
Yayın Tarihi/Date Published: 15/06/2020

Doç. Dr. Bekir BİÇER, *Tarihe Giriş*, Değerler Eğitimi Merkezi (DEM) Yayınları/Giriş Kitaplığı, (4.Baskı), İstanbul, 2018, 136 s.

Eser, akademik camiada, tarih alanında yazmış olduğu; Danişmendnâme'nin Tarihi Değeri, Firdevs'i-î Rûmî ve Tarihçiliği, Türklerin İslamlaşma Süreci, Kürtler, Kürt Tarihinin Kaynakları ve Kürdoloji Çalışmaları, Tarih Yaratılışla Başlardı ve Osmanlı Basınında Kürtler gibi çalışmalarıyla tanınan, Konya, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal ve Beşerî Bilimler Fakültesi Tarih Bölümü Orta Çağ Tarihi Anabilim Dalı öğretim üyesi Doç. Dr. Bekir Biçer tarafından kaleme alınmıştır.

Eserin ilk baskısı, Değerler Eğitimi Merkezi tarafından, çeşitli ilimlere dair "Giriş" niteliğindeki eserler kapsamında, Tarih ilmine giriş çerçevesinde yapılmıştır.

Eser, tarih alanını merak eden ve ilgi duyan kimseler için bir ön hazırlık mahiyetinde olup, Tarihe "Giriş" niteliğinde bilgileri içeren bir çalışmadır. Eserin ana temasının; tarihin gelişimi, tarih biliminin geçirdiği safhalar ve disiplinin Türkiye'deki serüveni olduğu söylenebilir. Eser, bu amaç doğrultusunda, alanında uzman bir kişi tarafından yazılan ve sahasında bir "ilk" olma özelliğini taşımaktadır.

Eser, şekil olarak bir el kitabı niteliğinde olup ön kapağında Tarih disiplini açısından takvimin önemine binaen, zaman dilimini çağrıştıran bir astronomi saat resmi yer almaktadır. Bununla tarihin aslında sürekli akış içinde devam eden canlı bir olgu olduğuna dair çağırışım yapılması dikkate şâyândır. Kitabın arka kapağında yer alan eserin Önsöz bölümünden seçilmiş; Tarih ve insan arasındaki münasebetini, Tarih bilincini ve tarihin toplumlar ve milletler için önemini vurgulayan, onun canlı bir olgu olduğunu ve insanı anlamak için tarihe ihtiyaç duyulduğunu anlatan kısa bir pasaja yer verilmektedir. Eser, şekil olarak başarılı olduğu kadar, görsel olarak da başarılı sayılabilir.

Kitap, başında Değerler Eğitimi Merkezi (DEM) Yayınlarının iki sayfalık kısa sunuş metninde aktarıldığı gibi, temel disiplinlere giriş niteliğinde hazırlanmıştır. Ve herhangi bir disipline ilgi duyan kimseler için aydınlatıcı ön okuma niteliğinde "Giriş Kitaplığı" serisinden çıkmıştır.

Eser, dört sayfalık bir Önsöz'ün ardından Üç Ana bölümden ayrıca Sonuç ve bir Okuma Listesi ile Kaynakça bölümünden oluşmaktadır.

Önsözde yazar bir nevi eserin muhtevasını kısaca sunmaktadır. Önsöze, insanın Tarih merakının temeline kısaca temas etmekle başlanır. Tarihin, insan varlığı kadar eskiye dayandığı, aslında tarihin insanın yapıp ettikleri olduğu söylenirken bunun üç boyutlu bir zaman dilimini ihtiva ettiği üzerinde durulur. Bu yüzden İnsanı anlamak için tarihi bilmenin zaruri olduğu vurgulanır. Dolayısıyla İnsan, tarihî bir varlık olarak tanımlanırken, onun geçmişi-

dünü, bugünü ve geleceği-yarını olan, zamana kök salan ve dünün-geçmişin tecrübelerinden faydalanabilen bir varlık olduğu açıklanır.

Bütün ilimlerde olduğu gibi tarih ilminin gayesinin, gerçeğin anlaşılır kılınması olduğuna dikkat çekilir. Gerçeğin de ancak muhtelif ve farklı görüş açılarından hareketle kavranabilir olduğu, aslında ilimlerin çokluğunun da bundan kaynaklandığı söylenir. Yani buradaki çokluk gerçeğin bir cephesi olarak sunulur. Buradan hareketle tarih kaynaklarının sağlamlığı yanında tarihçinin objektifliğinin üst düzeyde olması gerektiğine dikkat çekilir. Bununla birlikte ortaya konulan çalışmanın mutlak gerçekliği yansıtamayacağı da vurgulanır. Bunun yanında tarih hususunda "Tarih bir nostalji (Şimdiye sıkışıp, gözlerini geçmişe çeviren) değil, "bugünü anlama çabası" olduğu dile getirilir.

Birinci bölüm toplam on iki alt başlıktan oluşturulmuştur. Konuların birçok farklı başlıkta işlenmesi eserin anlaşılmasını daha da kolaylaştırmıştır.

"Tarihe Giriş" başlığı altında Tarih kavramının menşeine dair bilgi verilirken tarihi çağın, Sümerlere kadar uzandığından bahsedilir. Tarihin, ister "zaman", ister "bilim" anlamında kullanılsın her daim insanın gündeminde büyük bir öneme haiz olduğu gerçeği meşhur İslam Tarihçisi İbn Haldun'un Mukaddime eserinden; *"Tarih ilmi, bütün toplumların ve nesillerin önem verip ilgilendiği ilimlerden biridir"* aktarılan sözlerle pekiştirilir.

"Tarihin Tanımı" başlığı altında, kavramın kökeni ve mahiyeti ele alınır. Kelimenin diğer bazı kültürlerdeki konumuna farklı kaynaklar referans gösterilerek işaret edilir. Burada Tarihin günümüzde kullanıldığı; a) Olayların zamanını belirleme, b) Geçmiş zamanın tümü ve c) Bilimsel disiplin, şeklindeki üç anlamın altı çizilmiş ve her biri ayrı başlıklar halinde ele alınır.

"Tarihin Konusu" başlığı altında, tarihçilerin eskiden genellikle siyasi ve askeri, XIX. yüzyıldan sonra ekonomik ve sosyal konularda ön planda olduğu tespiti yapılır. Günümüzde ise tarihin konusunun insan olduğundan hareketle insanın doğumundan-ölümüne kadar her faaliyetini kapsadığı belirtilir. Bunun yanında tarih düşüncesinin ortaya çıkışından bu yana başlıca "Köken arayışı", "Meşrulaştırma", "Kimlik ya da kendini bilme" ve "Sorunları kavrama aracı" olarak dört ayrı madde halinde tarihin konuları örnekleriyle birlikte ele alınır.

"Tarihi Bilgi ve Tarihi Olayların Özellikleri" başlığında bir olayın hangi şartlarda tarihi bilgi olma vasfını kazanacağı ve tarih bilgisinin özelliklerinin neler olabileceği gibi sorular üzerinden konuya açıklık getirilir. Öncelikle olayın geçmişte yapılmış olması yanında tarihe ilişkin bilgiler, insan ve insani değerler gibi konular da dahil olduğundan tarih araştırmalarında öznelliğin önemine dikkat çekilir. Ayrıca tarihi olayların devamlılığından yani bir olayın mutlaka bir önceki olayın sonucuyken kendinden sonraki olayın da nedeni

olduğundan bahsedilir. Bununla birlikte "Tarih bilimi" bir sanata benzetilir. Bunun nedeni olarak tarihin; bulduğu, topladığı ve nüfuz ettiği olayları ve bilgileri yeniden biçimlendirmesi gösterilir.

"Tarihi Kavramlar" isimli başlıkta maddeler halinde tarihle ilgili; Tarihi olay, Tarihi olgu, Tarihçi, Belge, Arşiv, Veri, Kronoloji, Tarihi Araştırma ve Materyal gibi kavramlar ayrı ayrı ele alınarak kısaca açıklanır.

"Tarihçi Kimdir" başlığı altında Önsöz'de de kısaca belirtildiği gibi, genel anlamda her bir insanın tarihçi olduğuna, çünkü her bir insanın üç dilimli zamanın muhatabı olduğu gerçeğine vurgu yapılır. İnsanın tarihi bir varlık oluşu ise onun kendisini bilmesiyle açıklanır. Söz konusu soru, özel anlamda cevaplandırılırken tarihçinin belirgin özelliklerinden yani geçmişe daha çok ilgi gösteren, geçmişin bilgisiyle kendisini ilişkilendiren ve toplumsal sorunlara karşı duyarlı olmak gibi çabalarından bahsedilir.

Asıl bilimsel anlamda tarihçi ise olayları ve olguları tarih biliminin yöntemleriyle değerlendiren ve sebep-sonuç ilişkileri üzerinde çalışan bilim insanı olarak değerlendirilir. Bunun yanında tarihçinin, yaşadığı toplumun bir parçası olduğu, gerçeğinden hareketle tarih incelemelerinde tarihçinin önemi üzerinde durulur. Her ne kadar tarihsel olaylar dokümanlar ışığında inceleniyor olsa da bunu inceleyen ve sonuç çıkaran tarihçinin kendi görüşlerinin, ayrıca yaşadığı çağın ve toplumun bir insanı olması hasebiyle tarihçinin rolüne dikkat çekilir. Ardından tarihçide bulunması gereken özelliklerden bahsedilir. Onun mutlaka entelektüel olması ayrıca tarihin toplumsal işlevinin, geçmişi bugüne göre düzenleyebilme bilincinin ve yeteneğinin gerekliliği üzerinde durulur. Çünkü tarihçinin geçmişin muhasebesini ve muhakemesini yaparak hâdiseler, milletler ve şahıslar gibi geniş alanda hüküm verebilme yetkisine sahip olduğu vurgulanır. Bütün bunlardan yola çıkarak tarihçinin temelde vazgeçemeyeceği iki şeyi yani "*gerçek olmayanı yazmamak*" ve "*doğru olan bir şeyi ise örtbas edemeyeceği*" hususları vurgulanır.

"Tarihçinin Yöntemi" başlığı altında tarihçinin kendine has yöntem özellikleri ele alınır. Bu konu üzerinde durulurken tarihçinin konusu "geçmiş" olduğundan, tarihçinin malzemesinin geçmişe ilişkin sözlü gelenekler, arkeolojik malzemeler ve yazılı belgelerden oluştuğu hususuna dikkat çekilir. Bunun yanında XIX. asırdan itibaren tarih disiplinin kendine özgü bilimsel yöntemler geliştirdiği belirtilir.

Tarihin üzerinde çalıştığı geçmişin, kuru bir geçmiş değil, hâlâ yaşayan bir geçmiş olduğu, dolayısıyla tarihçiliğin amacının yaşanan geçmiş hakkında tarafsız ve doğru bilgi vermek olduğu hususu işlenir.

Ardından tarihçi ile tarihin arasındaki bağdan bahsedilir. Tarihin yanında tarihçinin de önemine dikkat çekilirken tarihçinin tarih araştırmalarında yöntem açısından unutmaması gereken iki ana unsura "*anlama*" ve "*eleştiri*" ye dikkat çekilir.

Bir tarih araştırmacısının göz önünde bulundurması gereken etkenlere ise başlıklar halinde "Doğal etkenler", "Ruhsal etkenler", "Medeni etkenler", "Ekonomik etkenler" ve "Kültürel etkenler" olarak ayrı ayrı temas edilir.

"Tarih Bilimine Yaklaşım Tarzları" başlığı altında üç farklı yaklaşımdan bahsedilir. Bunlar "Habercilik-Tasvir etme", "Duygusal yaklaşım" ve "Yeniden kurmak" olarak tespit edilir ve her biri ele alınarak örneklendirilir.

"Tarihi Öğrenmenin Yararları" başlığı altında Tarihin bir sosyal disiplin olması ve insana kendi mazisini öğretmesi hasebiyle, onu öğrenmenin yararından bahsedilir ve bu husus, farklı kaynaklardan yararlanılarak örneklendirilir. Bunun yanında *"Tecrübi ilimlerde matematik ne ise beşerî bilimlerde de tarih odur"* denilerek tarihin önemine ve yararlarına dikkat çekilir.

"Tarihin İstismarı" başlığı altında tarihin bir bilim olup olmadığı konusundaki tartışmalara yer verilir. Bu konu ele alınırken farklı kaynaklardan yararlanılarak tarih istismarcılarından örnekleriyle bahsedilir.

"Tarihe Yardımcı Bilimler" başlığı altında ise tarihin bir beşer ilmi olması hasebiyle "beşerî bilim dalı" adı altında toplanan bütün bilim dallarıyla iç içe olduğunun altı çizilir. Tarih disipliniyle bağlantılı olan; Arkeoloji, Coğrafya, Kronoloji, Antropoloji, Mümizmatik, Paleoğrafya, Etnoğrafya, Felsefe, Sosyoloji, Filoloji, Etnoloji, Diplomasi, Epiğrafya, Ekonomi, Şecereler, Bibliyografya, Sicilloğrafi ve Onomastik, başlıklar halinde ayrı ayrı ele alınır.

"Tarih ve Takvim" başlığı altında zaman kavramından bahsedilir. Takvimin ortaya çıkışı üzerinde durulur. Takvimin önemi ise tarihin "zaman" anlamındaki kullanımıyla bağlantılı olarak ele alınır.

Eserin İkinci bölümü; "Tarih Disiplinleri", "Tarihin Kaynakları" ve "Tarih Yazım Aşamaları" şeklinde üç ana başlık altında ele alınır.

"Tarih Disiplinleri" başlığında tarihin geçirdiği aşamalardan bahsedilir. Tarihin, XIX yüzyıla kadarki süreci ilk evresi olarak ele alınır ve özellikleri aktarılır. Bundan sonraki ikinci evrede tarih alanının diğer sosyal bilimleriyle kesişmesinden ve bu bilimlerden yararlanmaya başlamasından söz edilir.

Bunların yanında tarih "Hikayeci Tarih", "Öğretici Tarih" ve "Bilimsel Tarih" olarak üç ayrı alt başlık halinde ele alınır ve her biri ayrı ayrı açıklanarak örneklendirilir. Bilimsel Tarih üzerinde uzunca duran yazar, "*Tarih geçmişin ilmidir*" şeklinde bilinen tek yönlü klasik tarifin artık bugünün tarihi anlayışıyla örtüşmediğinden bahseder. Dolayısıyla yeni tarihçilik anlayışına göre

tarihin, kendisini bir geçmişe indirgemeyi reddederek, "şimdiki zamanın" tarihi kavramları çerçevesinde kendisini arayan bir tarih anlayışına dönüştüğünü ifade eder.

Bununla birlikte tarihin diğer sosyal alanlarla etkileşimine dikkat çekilerek çok geniş alana yayıldığı üzerinde durulur. Buna binaen tarih araştırmaları genel hatlarıyla sınıflandırılır ve belirli başlıklar halinde "Zamana göre Sınıflandırma", "Mekâna göre Sınıflandırma" ve "Konuya göre Sınıflandırma" olarak çeşitli örneklerle ele alınır.

"Tarihin Kaynakları" başlığı altında, "*Şimdi ile geçmişin arasındaki ilişkilerin nasıl olduğunu gösteren yol haritası*" olarak tanımlanan tarih kaynaklarından bahsedilir.

İnsanlar varlıklarının izlerini geriye bırakmasalardı, onların tarihlerini bilme imkânının olmadığı dile getirilerek bu izlerin "belgelerle" sağlandığı ifade edilir. "Başta yazılı kayıtlar olmak üzere her türlü maddi ürünlere verilen isim" olarak tanımlanan "belge", iki alt başlıkta yani "Sözlü" ve "Yazılı", (çizili, sesli ve görüntülü) kaynaklar olarak örnekleriyle incelenir. Kaynaklar ise "birinci elden" ve "ikinci elden" kaynaklar olarak ele alınır, her bilgi veren malzemenin kaynak olma özelliği taşımayacağına da dikkat çekilir.

"Tarih Yazım Aşamaları" başlığında tarihçi ile olgu yani olayın arasındaki bağa genişçe yer verilir. Klasik tarihçilikte olguların kendisinin konuştuğu fikri dile getirilir. Fakat bu düşünce tartışmalı olarak kabul edilir. Buna binaen tarihçinin devreye girip olguları kendi fikrine göre ele alması ve bunu yaparken tarihçinin kendi çağının bir insanı olduğu gerçeğinin göz ardı edilmemesi gerektiği vurgulanır. Bu nedenle, bir tarihi olgu ele alınırken öncelikle onun tarihçisinin değerlendirilmeye tabi tutulması gerektiği üzerinde durulur. Buradan hareketle bu ikisi arasındaki bağın önemine, "*Tarihçi, olgular olmaksızın köksüz ve boş, olgular tarihçi olmadan ölü ve anlamsızdır*" ifadesiyle dikkat çekilir.

Akabinde yazım aşamalarından, "Tarihi Kaynakların Tasnifi", "Tarihi Kaynakların Tahlili", "Tarihi Bilgilerin Karşılaştırması", "Tarihi Kaynakların Tenkidi", "Sentez Yapma", "Yorumlama" ve "Tarihin Çağlara ve Bölümlere Ayrılarak İncelenmesi" gibi aşamalar alt başlıklar halinde ayrı ayrı ele alınıp genişçe anlatılır. Bu aşamalar işlenirken tarihçinin rolü ve uyması gereken ilkeler ön plana çıkarılır.

Eserin üçüncü ve son bölümünde "Tarihin Bilimsel Gelişimi", "Türkiye'de Modern Tarih Yazıcılığı", "Tarihin Yeni Şubeleri", "Yerel Tarihçilik ve "Tarih Felsefesi" gibi konular beş ana başlıkta ele alınır.

"Tarihin Bilimsel Gelişimi" başlığı altında tarihin bilimsel olarak incelenmeye başlandığı XIX. yüzyıldaki ilk gelişmeler ele alınır. Ve bu fikrin öncülerinden bahsedilir. Bütün bunların yanında söz konusu asra "Tarih Yüzyılı" ismi verilmesi, nedenleriyle birlikte anlatılır.

Diğer taraftan tarih yazıcılığının bilimsellik kazanmasından sonra "yöntem" ve "bilgi" nin tarihçiliğin amacı haline geldiğine dikkat çekilir. Böylece tarih yazıcılığının olumsuz yönleri ele alınırken, toplumsal varoluşun temeli olan "geleneklerin" bilimsellik niteliği taşımadıkları için etkisiz hale getirilmiş olduğuna dikkat çekilir. Bunun yanında tarih çalışmalarının dar alanlar üzerine ihtisaslaşmaya başladığından bahsedilir. Ancak sadece alanın uzmanlarına hitap etmesinin toplumun, tarih çalışmalarından uzaklaşmasını beraberinde getirdiği üzerinde durulur. Tarih yazıcılığından bahsedilirken onun bugünkü halini almasında etkili olan "yeni tarih" ya da "sosyal tarih" adıyla bilinen Annales akımından da söz edilir.

"Türkiye'de Modern Tarih Yazıcılığı" başlığında Modern tarihçiliğin Türkiye'ye geliş serüveninden bahsedilir. Bu hareketin Batılılaşma hareketine paralel olarak geliştiğine dikkat çekilir. Tanzimat dönemine kadar "tasvir etme" esasına dayanan tarihin, Tanzimat'tan sonra metot değiştirdiği ve modern bilim anlayışına dayanan tarihçiliğin Cevdet Paşa öncülüğünde gerçekleştiği söylenir. Ayrıca bu harekete katkısı olan birçok öncü isimlere yer verilir.

Türkiye'de Kurumsal alanda tarih yazıcılığının 1909 tarihinde Tarih-î Osmanî Encümeni'nin kurulması ile başladığı ifade edilir ve bu cemiyetin amacı aktarılır. Ayrıca cemiyetin geçirdiği evreler anlatılır. İkinci Meşrutiyetten sonra Türk tarih ve edebiyatında hatırı sayılır isim olan Fuat Köprülü ve muasırı Ömer Lütfi Barkan gibi ünlü tarihçilerin, ilmi şahsiyetlerin isimlerinden ve çalışmalarından bahsedilir. Bunun yanında Köprülü ve Barkan ekolünü birleştiren Halil İnalcık ve ondan sonra Türkiye'de yetişen bazı ünlü tarihçilerin ismi zikredilir.

Türkiye'de modern tarih çalışmalarının Osmanlıdaki "Ümmet kültürü" yerine yeni bir "Ulus kültürü" inşası yapmaya yönelik hedefine dikkat çekilir. Bununla birlikte Türkiye'de bireysel olarak çok değerli bilim adamlarının yetişmesi yanında onların araştırma özgürlüğünün kısıtlanmasıyla, zamanla Türk tarih yazıcılığında ideolojik anlamda saflaşma, ayrışma ve tekelleşme olduğu ve bilimsel bir ekol niteliğinden uzaklaştığı aktarılır. Bütün bunlara rağmen son zamanlarda tarih araştırmalarında objektif ve sağlam temellere dayalı çalışmalarla bu eksikliğin giderilmeye çalışıldığı vurgulanır.

"Tarihin Yeni Şubeleri" başlığında tarihin ayrı bir bilim dalı olduktan sonra toplumun ihtiyaçlarına ve çağın gereklerine göre tarihin içinde yeni alanların oluştuğu ve bu alanların her birinin ayrı ayrı uzmanlık gerektirdiği belirtilir. Söz konusu alanlara dair; iktisat tarihi, tarih bilgisi, felsefe tarihi, dil tarihi gibi birçok bilim dallarının ismi zikredilir. Buna binaen tarih biliminin bölünmüşlüğü ön plana çıkarılarak tarih şubeleri içinde en yeni ve en çok konuşulan alanın "düşünce tarihi" olduğu belirtilir.

"Yerel Tarihçilik", sosyal tarihin bir parçası olmakla birlikte o, coğrafyayı anlamlandırma ve geleceğe yönelik bir duyarlılık oluşturma olarak tanımlanır. Genel tarihe nazaran yerel tarihin daha insanî ve okunması açısından kolay olduğu aktarılır. Ayrıca yerel tarihin gerçeği yansıtıp yansıtmadığı gibi problemlerinden söz edilerek Türkiye'deki durumundan bahsedilir.

"Tarih Felsefesi" başlığı altında tarihin ne olduğu üzerindeki tartışmalar ve tarih felsefesinin ortaya çıkışı konu edilir. Söz konusu kavramın müphemliği açıklığa kavuşturulmaya çalışılır. Arıca tarih felsefesinin amaçlarından bahsedilerek hangi coğrafyada ve kimler tarafından başlatıldığı bazı filozofların isimleri verilerek anlatılır. Ardından tarih felsefesi iki farklı yaklaşıma: "kurgusal tarih felsefesi" ve "eleştirel tarih felsefesi" ayrılır ve bu ikisinin arasındaki farklılıklar genişçe ele alınır. Burada genel olarak tarihin felsefesi, onun ne olduğu ve faydaları anlatılırken onun insanlık için önemi öne çıkarılır.

"Sonuç" kısmında tarih bilimi de dahil olmak üzere yaşadığımız dünyadaki mevcut bilgimizin, kullandığımız temel kavramlardan ibaret olduğuna değinilir. Bu kavramların çoğunun zihinlerde aynı anlamı taşımadığı fakat buna rağmen bazı tarihçilerin kişisel bilgilerini gerçek ve geçerli olarak sunduklarından bahsedilir. Buna binaen "tarihi çalışmalar" ve "ideolojiler" arasındaki farktan söz edilir.

Tarih yazımında gerçekliliğin ancak bilimsel ölçütlere uyularak sağlanacağından bahsedilir. Söz konusu ölçütler nesnellik, olgunun somutluğu, ölçülü kuşkuculuk, kavramların açıklıkla tanımlanması olarak değerlendirilir. Ayrıca "*Tarih yazıcılığı, hayatın devingenliğini besleyen yeni yorumlar ortaya koyabilmesi için kendini geleceğe açık tutmalıdır*" denilerek de tarih yazımında dikkat edilmesi gereken başka bir hususa vurgu yapılır.

Son olarak ileri okumalar için yönlendirici tarih kaynaklarının listesine yer verilir ve nihayetinde kaynakça listesiyle çalışma sona erer.

Çalışma, hacmine nazaran bu kadar çok bilginin aktarımı açısından yerinde ve başarılı olmuştur. Bunun yanında eser okunurken bazı kısımlarda imla hatası, uzun cümle kullanımı gibi küçük sürçmeler okuyucunun dikkatini çekmektedir. Çünkü sürçmeler küçük de olsa okuyucunun, içeriği anlamasını bir nebze olsa da zorlaştırmaktadır. Ayrıca uzun cümlelerin kullanımı bilginin karmaşık hal almasına neden olmuştur. Bu da aktarılmak istenilen bilginin takip edilmesinin zorlaşmasına sebebiyet vermektedir.

Çalışmanın birinci bölümünde yer alan "Tarihin konusu" alt başlığında; Tarih düşüncesinin ortaya çıktığı dönemlerden bugüne kadar, tarihin başlıca konuları dört başlıkta, maddeler halinde toplanmaktadır. Fakat her madde tek tek başlıklar halinde açıklanırken, muhtemelen baskı hatasından dolayı, dördüncü madde başlık olarak verilmemektedir. (s.18-21).

Müellif, eserin başında kaynakları dipnotta vereceğini ve okuyucuyu dipnotlarla yormamak adına tekrarlardan sakınacağını belirtmiştir. Bu nedenle eserin hitap ettiği kitle dikkate alınarak bazı yerlerde bilginin kaynağı zikredilmemiştir. Dolayısıyla okuyucunun, eseri bu doğrultuda okumasında fayda vardır.

Eserde yazarın takip ettiği üslup "soru sorma" ve "örneklendirme" metoduyla ilerlediği için muhatabının zihninde konuya merak uyandırması yanında örneklerden hareketle konunun daha kolay anlaşılmasını sağlamaktadır. Ayrıca konuların birçok başlık altında aktarılması, Tarih gibi geniş bir alana yayılmış karmaşık bir disiplinin ele aldığı bilgilerin tedrici olarak kavranmasına yardımcı olmaktadır.

Çalışmada yerli kaynaklarla birlikte yabancı kaynakların da kullanılması esere ayrı bir zenginlik katmıştır.

Hülâsa eserde hedeflenen amaç gerçekleşmiş olmaktadır. Ki bu amaç yazarın en başta belirttiği; tarihin ne olduğuna dair önbilgi ve ipuçları verme ve bu çerçevede bugüne kadar çalışılan Tarih Usulü, Tarih Metodolojisi ve Tarih Felsefesine dair eserleri sentezlemeye çalışmaktır. Dolayısıyla "Tarihe Giriş" ismini taşıyan ilk eser olması hasebiyle, el kitabı mahiyetinde olan bu kitapta, tarihe dair yazılan eserler ana hatlarıyla taranıp konuyla ilgili bilgiler derlenip okuyucuya sunulmaktadır. Söz konusu hedef doğrultusunda kaleme alınan bu eser, alanı merak eden ve ilgi duyan okuyucular için ihtiyaç duyulan eksikliği gidermesi bakımından ve sahasında bir ilk olma özelliği taşıması açısından ayrı bir değere sahiptir.

Etik Kuralları

Yazarlar

Gönderilen makalenin akademik alanlara katkı sunacak nitelikte olması yazarın sorumluluğundadır.

Çalışmaların özgün olması ve araştırmaya dayalı olması gerekmektedir.

Her ne kadar intihal taraması dergi tarafından yapılacaksa da akademik onursuzluk olan intihalin sonuçları tamamen yazara yönelecektir.

Makale aynı anda farklı dergilere gönderilmemelidir ve daha önce başka bir dergiye gönderilmiş olmamalıdır.

Makalede ismi yazılacak olan diğer yazarların araştırmaya katkı sağladığından emin olunmalıdır. Akademik katkısı olmayan kişilerin ilave yazar olarak gösterilmesi veya katkı sırası gözetilmeksizin, unvan, yaş ve cinsiyet gibi bilimdışı ölçütlerle yazar sıralaması yapılması bilim etiğine aykırıdır.

Dergiye makale gönderen yazarların derginin yayım ve yazım ilkelerini okuduğu ve kabul ettiği varsayılır ve yazarlar bu ilkelerde kendinden beklenenleri taahhüt etmiş sayılmaktadır.

Atıflar ve kaynakça gösterimi eksiksiz olmalıdır.

Yazarlar, Yükseköğretim Kurulu'nca da belirtilen Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi'ni dikkate almalıdır.

Hakemler

Hakemler dergide yayımlanacak makalenin akademik kalitesinin en temel tespit edicisi olduklarının bilinciyle davranmalı ve akademik kaliteyi arttırma sorumluluğuyla değerlendirme yapmalıdır.

Hakemler, yalnızca uygun bir değerlendirmeyi yapmak için gereken uzmanlığa sahip oldukları, kör hakemlik gizliliğine riayet edebilecekleri ve makaleye dair detayları her şekilde gizli tutabilecekleri makalelerin hakemliğini kabul etmelidirler.

Makale inceleme süreci sonrasında da incelenen makaleye dair herhangi bir bilgi hiçbir şekilde başkalarıyla paylaşılmamalıdır.

Hakemler, yalnızca makalelerin içeriğinin doğruluğunu ve akademik ölçütlere uygunluğunu değerlendirmelidir. Makalede ortaya konan düşüncelerin hakemin düşüncelerinden farklı olması değerlendirmeyi etkilememelidir.

Hakem raporları objektif ve ölçülü olmalıdır. Hakaret içeren, küçümseyici ve itham edici ifadelerden kesinlikle kaçınılmalıdır.

Hakemler, değerlendirme raporlarında yüzeysel ve muğlak ifadelerden kaçınmalıdır. Sonucu olumsuz olan değerlendirmelerde sonucun dayandığı eksik ve kusurlu hususlar somut bir şekilde gösterilmelidir.

Hakemler, kendilerine tanınan süre içerisinde makaleleri değerlendirmelidir. Şayet değerlendirme yapmayacaklarsa, makul bir süre içerisinde dergiye bildirmelidirler.

Editörler

Editörler, dergi politikasında belirtilen ilgili alanlara katkı sağlayacak makaleleri değerlendirme sürecine kabul etmelidir.

Editörler, kabul veya ret edilen makaleler ile herhangi bir çıkar çatışması/ilişkisi içinde olmamalıdır.

Editörler bir makaleyi kabul etmek ya da reddetmek için tüm sorumluluğa ve yetkiye sahiptir.

Hakemlerin ve yazarların isimlerinin karşılıklı olarak gizli tutulması editörlerin sorumluluğudur.

Yayınlanmak üzere gönderilen makalelerin intihal taraması ve böylece akademik onursuzluğun önüne geçilmesi için editörler gerekli çabayı göstermelidir.

Dergiye gönderilen makalelerin ön inceleme, hakemlik, düzenleme ve yayınlama süreçlerinin vaktinde ve sağlıklı bir şekilde tamamlanması editörlerin görevidir.

Editörler dergiye makale kabul ederken akademik kaygı ve ölçütleri öncelemelidir.

Universal Journal of Theology Dergisi
Yayım İlkeleri

1. Universal Journal of Theology Dergisi, ulusal ve uluslararası düzeyde bilimsel niteliklere sahip çalışmaları yayımlayarak ilahiyat ve sosyal bilimler alanında bilgi birikimine katkıda bulunmayı amaçlamaktadır.
2. Universal Journal of Theology Dergisi, yılda iki kez yayımlanan çift taraflı kör hakemlik uygulayan bir dergidir.
3. Derginin yayın dili Türkçe'dir. Ayrıca Arapça ve İngilizce bilimsel çalışmalar da yayımlanır. Diğer dillerdeki çalışmalara Yayın Kurulu karar verir.
4. Dergide yayımlanacak makaleler, öncelikle kendi alanlarına uygun araştırma yöntemleri kullanılarak hazırlanmış özgün ve akademik çalışmalar olmalıdır. Ayrıca bilimsel alana katkı niteliğindeki çeviriler, kitap tanıtım, eleştiri ve değerlendirmeleri de kabul edilir.
5. Dergiye gönderilen çalışmalar başka bir yerde yayımlanmış ya da yayımlanmak üzere gönderilmiş olmamalıdır.
6. Gönderilen yazılar öncelikle şekil açısından incelenir. Yayın ve yazım ilkelerine uyulmadığı görülen yazılar, içerik incelemesine tabi tutulmadan gerekli düzeltmelerin yapılması için yazara iade edilir.
7. Yayımlanmayan yazıların dergi arşivinde saklanma hakkı mahfuzdur.
8. Dergiye yayımlanmak üzere gönderilen yazılar, ön incelemesi yapıldıktan sonra yayın kurulu tarafından belirlenen konunun uzmanı hakemlere gönderilir. İki olumlu hakem raporu ile yazının yayımlanmasına karar verilir ve hangi sayıda yayımlanacağı çalışma sahibine bildirilir. İki hakemin olumsuz görüş belirtmesi halinde ise yazı yayımlanmaz. Aynı makale için olumlu ve olumsuz hakem raporları mevcut olduğunda yazı hakkında karar, raporların içeriği dikkate alınarak Yayın Kurulu tarafından verilir.
9. Yayımlanmasına karar verilen yazıların hakem raporlarında "düzeltmelerden sonra yayımlanabilir" görüşü belirtilmişse yazı, gerekli düzeltmelerin yapılması için yazarına iade edilir. Yazar düzeltmeleri farklı bir renkle yapar. Düzeltmelerden sonra hakem uyarılarının dikkate alınıp alınmadığı kontrol edilerek yazı yeniden değerlendirilir.
10. Dergiye gönderilen yazıların yayımlanıp yayınlanmayacağı konusunda en geç üç ay içerisinde karar verilir ve çalışma sahibi bilgilendirilir.
11. Sayı hakemlerinin isimleri derginin ilgili sayısında yer alır.
12. Bir sayıda aynı yazara ait (telif veya çeviri) en fazla iki çalışma yayımlanabilir.
13. Yayımlanan makaleler için yazara telif ücreti ödenmez. Yazara ait makalenin bulunduğu dergiden iki adet gönderilir.

14. Yayımlanan çalışmanın bilimsel ve hukuki her türlü sorumluluğu yazarına ya da yazarlarına aittir.
15. Yayımlanmak üzere kabul edilen yazıların bütün yayın hakları Universal Journal of Theology'ne aittir.
16. Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi, Universal Journal of Theology Dergisi Yayın Kurulu'na aittir..

Yazım İlke ve Kuralları

1. Çalışmalarda TDV Islam Ansiklopedisi (DIA) imlâ kaideleri esas alınır.
2. Dergimiz dipnotları ve kaynakçası ISNAD Dipnotlu Atıf Sistemi ile hazırlanan çalışmaları kabul etmektedir.
3. Her makalenin başına Türkçe ve İngilizce özetleri konulmalı, özetler 100-150 kelimeyi geçmemeli ve 7 punto Verdana ile yazılmalı; makalenin ismi Türkçe ve İngilizce olarak yazılmalıdır. Ayrıca 5-6 kelimeyi geçmeyecek şekilde anahtar kelimeler verilmelidir. Ayrıca her makale için 750-1000 kelime İngilizce geniş özet (Extended Abstract) gönderilmelidir.
4. Dergiye gönderilen yazıların hacmi kaynakça ve dipnotlarla birlikte 8000 kelimeyi geçmemelidir.
5. Yazılar MS Word programında A4 boyutunda editöre ulaştırılır. Ana metin Palatino Linotype ile yazılmalı ve 10 punto; dipnotlar ise 8 punto olmalıdır.
6. Arapça metinlerde Traditional Arabic yazı tipi kullanılmalıdır.
7. Çeviri, sadeleştirme ve transkripsiyon yazılarına orijinal metinlerin fotokopileri veya PDF formatı eklenmelidir. Ayrıca kitap tanıtım ve değerlendirmelerine kitap kapak resmi JPEG formatında eklenmelidir.
8. Kaynakça yazarın soyadına göre alfabetik olarak düzenlenmelidir.
9. Ayrıntılı bilgi için Dergipark sayfamıza bakınız.
   http://dergipark.gov.tr/ujte

Ethical Principles

Authors

It is authors' responsibility to ensure that the submitted article is of a quality that contributes to the academic field.

The works must be original and based on research.

Although the plagiarism scan will be carried out by UJTE, authors are responsible for academic consequences of plagiarism.

The articles should not be sent to different journals at the same time. Also, the articles must be unsent to the other journals before.

It should be made sure that other individuals shown as co-authors, have contributed to the research. It is contrary to the scientific ethics to add some, who are not academic contributors to the article, as co-authors or to put in order co-authors with non-academic criteria such as title, age, and gender regardless of the order of contribution.

It is assumed that authors who submit articles to the journal read and accept the publishing and writing principles of the journal and the writers are deemed to have committed themselves to these principles.

Citations and bibliography should be complete and realistic.

Authors should take into account the Scientific Research and Publication Ethics Directive specified by the Higher Education Council.

Referees

Referees should act with the awareness that they are the most basic determinant of the academic quality of the article to be published in the journal and should evaluate it with a view increasing the academic quality.

Referees should only accept the articles that they have the expertise necessary to make an appropriate appraisal. Also, they should only accept the articles that they can adhere to the double-blind peer-review secrecy and they should keep the details of the article in every way confidential.

Any information about the article examined in the review process should not be shared with anyone in any way.

Referees should only evaluate the correctness of the content of the articles and the appropriateness of the academic criteria. The opinions put forth in the article by authors may differ from those of the referees. The differences should not affect the evaluation.

Referee reports should be objective and moderate. Defamatory, derogatory and accusatory statements must be avoided.

Referees should avoid superficial and ambiguous expressions in evaluation reports. For the evaluations that resulted negative, the missing points and imperfections of the article must be shown clearly and concretely.

Referees must evaluate the articles within the time-frame granted to them. If they will not evaluate the article, they must notify the journal within a reasonable time.

Editorial Board

Editors should accept the articles that may contribute to the relevant areas expressed in the scope of the Journal to the evaluation process.

Editors should not be in any conflict of interest with the accepted or rejected articles nor take advantage from them.

Editors have all the responsibility and authority to accept or reject a submission.

It is the responsibility of editors to keep the names of referees and authors confidential.

Editors should take the necessary effort to ensure that the articles submitted for publication will be scanned to prevent plagiarism that is an academic dishonesty.

It is the responsibility of editors to complete the review, refereeing, editing and publishing processes of the submitted articles in a timely and healthy manner.

Editors should give priority to academic concerns and criteria when accepting the articles to the journal.

Universal Journal of Theology
(UJTE) Editorial Principles

1. UJTE aims to contribute to the accumulation of knowledge in the field of theology and social sciences by publishing works with scientific qualities at national and international level.

2. UJTE that uses a double-blind peer-review is published twice a year, as June and December.

3. The publication language of the Journal is Turkish. Arabic and English scientific studies are also published. As for articles submitted in other languages, the Editorial Board decides on them.

4. The articles to be published in the Journal should be original and academic works prepared by using research methods suitable for their fields. In addition, translations, book reviews, criticisms and evaluations as contributions to the scientific field are accepted.

5. Articles submitted to the Journal should be unpublished elsewhere or be unsent for publication.

6. Articles sent are first examined in terms of shape. Submissions that are found not to comply with the publication and editorial principles are returned to the author for necessary corrections without reviewing the content.

7. UJTE reserves the right to keep in the archive all unpublished articles.

8. The articles submitted to the Journal for publication will be sent to referees who are experts of the subject determined by the Editorial Board after the preliminary examination. With two positive referee reports, to publish the article is decided and the author is informed about when the article will be published. If the two referees express negative opinion, the article will not be published. When there are positive and negative referee reports for the same article, the final decision about the article is given by the Editorial Board considering the content of the reports.

9. If the expression "can be published after corrections" is chosen by referees, the article will be returned to the author for necessary corrections. The author makes corrections with a different color. After the corrections, the article is re-evaluated to check whether referees' warnings are taken into consideration.

10. At the latest within three months it is decided on whether the article will be published or not and the author is informed about the decision.

11. Names of the referees are written in the relevant issue.

12. A maximum of two works of the same author (manuscript or translation) can be published in the same issue.

13. UJTE does not pay to authors for royalties. Two hardback copies where their articles are found are sent to authors.

14. All scientific and legal responsibilities of the published works belong to the author or authors.

15. All publishing rights of the articles accepted for publication belong to Universal Journal of Theology.

16. The decision authority on matters not mentioned here is the Editorial Board of UJTE.

Submission Requirements

1. When preparing a work for submission, **TDV Islam Ansiklopedisi (DIA)** writing-spelling rules must be followed.

2. *UJTE* accepts only the works whose footnotes and bibliography are prepared according to **ISNAD Citation Style (with footnote)**.

3. Turkish and English abstracts should be added to each article, abstracts should be 100-150 words and written in 7 points Verdana. The name of articles should be written in Turkish and English. In addition, keywords should be specified without exceeding 5-6 words in both languages.

4. The articles that are sent to the Journal should not exceed **8000 words** including footnotes and bibliography.

5. The works should be submitted in A4 size format in MS Word program. The page size, font, line and paragraph spacing should be the following:

Top: 5.4 cm; Left: 4.5 cm; Bottom: 5,4 cm; Right: 4.5 cm. Font: Palatino Linotype (Main text: 10; footnote: 8 points).

Line spacing: Exactly, Value: 14 nk; Paragraph spacing: before: 0 nk; After: 3 nk. Traditional Arabic fonts should be used in Arabic texts.

6. If there are tables, graphics, and pictures in the article, the objects' size should not exceed 12 cm of width.

7. For the works of translation, text simplification, and transcription, should be added photocopies of the original texts or PDF format. In addition, for the book introductions and assessments, the book cover image should be added in JPEG format.

8. The bibliography should be organized alphabetically by the surname of authors.

9. The footnotes should be under the page and arranged according to the sequential number system.

10. For detailed information please see http://dergipark.gov.tr/ujte