

Yakın Doğu Üniversitesi
İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi
The Journal of Near East University
Islamic Research Center

Yıl 9, Cilt 9, Sayı 1, 30 Haziran 2023

Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi
The Journal of Near East University Islamic Research Center

p-ISSN: 2148-922X / e-ISSN: 2687-4148

Yakın Doğu Üniversitesi Adına Sahibi
Owner on Behalf of Near East University

Prof. Dr. Murat TÜZÜNKAN

Onursal Editör / Honorary Editor
Tamer ŞANLIDAĞ (Rektör/President)

Baş Editör / Editor in Chief
Prof. Dr. Mehmet Mahfuz Söylemez

Editörler / Editors
Prof. Dr. Ahmet Erhan Şekerci
Doç. Dr. Ahmet Koç

Yayın Kurulu / Editorial Board
Prof. Dr. Mehmet Mahfuz Söylemez
Prof. Dr. İbrahim Çapak
Prof. Dr. Ahmet Erhan Şekerci
Doç. Dr. Ahmet Koç
Doç. Dr. Ümit Horozcu

Alan Editörleri / Field Editors
Prof. Dr. Mehmet Mahfuz Söylemez
Prof. Dr. Şevket Kotan
Prof. Dr. Hakan Olgun
Prof. Dr. Ahmet Erhan Şekerci
Doç. Dr. Ahmet Koç
Doç. Dr. Yusuf Suiçmez
Doç. Dr. Mustafa Kelebek
Doç. Dr. Adem Arıkan
Doç. Dr. Fikret Soyal
Dr. İdris Söylemez
Dr. Süleyman Kablan
Dr. Zeynep Münteha Kot Tan

Dil Editörleri / Language Editors
İngilizce: Dr. Serkan Uçan
Arapça: Dr. Süleyman Kablan

Yazım Editörleri / Spelling Editors
Emre İlbars
Ayşe Beyazyüz

Danışma Kurulu / Advisory Board
(Prof. Dr. Mehmet Mahfuz Söylemez
(Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, KKTC)
Prof. Dr. Mümtaz Ali
(International Islamic University, MALEZYA)
Prof. Dr. Muhammed Babaammi
(Metodoloji Enstitüsü Müdürü, CEZAYİR)
Prof. Dr. İsmail Bardhi
(Dean School of Islamic Theology of Skoplje, ABD)
Prof. Dr. İbrahim Çapak
(Bingöl Üniversitesi Rektörü, TÜRKİYE)
Prof. Dr. Şenol Bektaş
(Yakın Doğu Üniversitesi, KKTC)
Prof. Dr. İlyas Çelebi
(İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, TÜRKİYE)
Prof. Dr. Şinasi Gündüz
(İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE)
Prof. Dr. Enis Hurşit
(Refah Üniversitesi Rektörü, PAKİSTAN)
Prof. Dr. Ali Karadağı
(Katar Üniversitesi, KATAR)
Prof. Dr. Mehmet Emin Özafşar
(Ankara Üniversitesi, TÜRKİYE)
Prof. Dr. Ömer Özsoy
(Frankfurt Üniversitesi ALMANYA)
Prof. Dr. Burhanettin Tatar
(Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE)
Prof. Dr. Hasan Kamil Yılmaz
(Sebahattin Zaim Üniversitesi, TÜRKİYE)
Prof. Dr. Hakan Olgun
(İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE)
Prof. Dr. Mehmet Ümit
(Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE)
Prof. Dr. Ahmet Erhan Şekerci
(İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE)
Doç. Dr. Muhammed Reyhan
(Ürdün Üniversitesi, ÜRDÜN)
Doç. Dr. Yusuf Suiçmez
(Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, KKTC)

Yönetim Yeri / Head Office
Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

İletişim / Contact
Yakın Doğu Bulvarı, PK: 99138, Lefkoşa-KKTC
+90 392 223 64 64 (5472); ilahiyatdergi@neu.edu.tr

Baskı / Printing
Yakın Doğu Üniversitesi Matbaası/Haziran 2023

DİZİNLENME BİLGİLERİ

ABSTRACTING AND INDEXING



DergiPark
AKADEMİK



Google
Scholar



İLÂHİYAT ATIF DİZİNİ



ASOS
indeks



CiteFactor
Academic Scientific Journals



İÇİNDEKİLER

Araştırma Makaleleri / Research Articles

Ar. Gör. Ayşe Aytekin

An Analysis on the Orientalists' Early Studies on the Qur'ân.....1

Dr. Ahmed Teik Al Bayati

موقف مصطفى صبري من نظرية دارون.....15

Dr. Hacı Mehmet Altuntaş

Câhiliyye'de ve Hz. Peygamber'in Yönetiminde Ceza (Cinayetler Özelinde)
Hukukun Uygulanışı.....31

Dr. Mehmet Hanifi Yoldaş – Prof. Dr. Mehmet Kubat

Hâricî Düşüncede İlimlâşma Çabaları ve İbâdiyye'nin Günümüze Kadar
Varlığını Devam Ettirmesi Üzerine.....46

Dr. Cavit Erdem

Fütüvvetname ve Ahilik Teşkilatında Yaygın Din Eğitimi: Razavi'nin
Fütüvvetnamesi Örneği.....64

Prof. Dr. Mehmet Özkan

Meşrutiyet Sonrası Osmanlı'da Ceza Hukuku Uygulamaları-I [Karesi Gazetesi
(1886-1888) Çerçevesinde] Teması.....81

Mehmet Emin Eser

Memlükler Döneminde (648-923/1250-1517) Ehl-i Zimme'nin İstihdamı.....101

Dr. Rawad Mohammed Mahmood – Prof. Dr. Şevket Kotan

موقف ابن رشد الفلسفي من اللفظ والمعنى مقارنة منهجية119

Adel Eldesoky Abdelhannan Shatlh

دكتور محمد عمارة ورؤيته لمصطلح الحاكمية.....139

Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi

The Journal of Near East University Islamic Research Center

ISSN: 2148-922X | e-ISSN: 2687-4148

Haziran / June | 2023/9/1

AN ANALYSIS ON THE ORIENTALISTS' EARLY STUDIES ON THE QUR'ÂN

Oryantalistlerin Kur'ân Hakkındaki Erken Dönem Çalışmalarına Dair Bir Analiz

AYŞE AYTEKİN

Research Assistant, Gumushane University, Faculty of Theology, Department of Tafsir.

Gümüşhane, Türkiye.

Araştırma Görevlisi, Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Ana Bilim Dalı.

Gümüşhane, Türkiye.

ayseyaytekin_03@hotmail.com

ORCID ID: 0000-0002-5952-762X

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Types: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 05.09.2022

Kabul Tarihi | Accepted: 30.01.2023

Yayın Tarihi | Published: 30.06.2023

Atıf | Cite as

Aytekin, Ayşe. "An Analysis on the Orientalists' Early Studies on the Qur'ân". *The Journal of Near East University Islamic Research Center* 9/1 (June 2023), 1-14. <https://doi.org/10.32955/neu.istem.2023.9.1.01>

Aytekin, Ayşe. "Oryantalistlerin Kur'ân Hakkındaki Erken Dönem Çalışmalarına Dair Bir Analiz". *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 9/1 (Haziran 2023), 1-14.

<https://doi.org/10.32955/neu.istem.2023.9.1.01>

İntihal | Plagiarism

Bu makalenin ön incelemesi alan editörü, içerik incelemesi ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi. Benzerlik taraması yapılarak intihal içermediği teyit edildi.

The preliminary review of this article was reviewed by the field editor and the content review was reviewed by two external reviewers using the double-blind peer-review model. It was confirmed that it did not contain plagiarism by scanning for similarity.

Telif Hakkı | Copyright

Yazarlar, dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY- NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. Bu makale, Creative Commons Atıf Lisansının (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>) hüküm ve koşulları altında dağıtılan açık erişimli bir makaledir.

Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution License (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

An Analysis on the Orientalists' Early Studies on the Qur'ân

Abstract

The researches of the Western world on the Qur'ân and Tafsîr are related to the history of Orientalism and are subject to a similar its development and change process. The efforts of the Western researchers to recognize Islam have dated back to the Crusades, and as a result of their acceptance of the superiority of Islam and the civilization and culture in which it had been integrated, it had turned into a struggle attempt. In the beginning, translation movements had played a major role in this struggle. Forasmuch, to able to know culture and civilization is primarily about knowing and understanding the language. The Westerners, who had learned the Arabic language in order to understand Islamic thought, had taken the most important step in this struggle by translating the products and works of this language and culture into the Latin language. Commentaries, quotations, explanations, plagiarisms or whatever their name is, all researches, translations, works, products and studies can be mentioned in the focus of this application and step. In addition to the studies in which language is at the forefront, it is necessary to mention other factors affecting these studies. As a matter of fact, all factors involving life have taken a place in a similar course in academic, scientific, political, religious, social, economic and cultural dimensions. The Renaissance, the invention of the printing press, the expansionist policy of the Turks, other developments in science and philosophy, and the impact of these developments on Europeans had been influential in their work on the field of Islam. The first researches of the Orientalists on Islam and the Qur'ân -which they had done in order to achieve their various goals- had several aims such as religious, political, scientific, commercial and colonialism. The Orientalists, with their works shaped for these purposes, had engaged in activities such as fighting Islam by degrading the value of the Prophet Muḥammad (PBUH), preventing the spread of this religion by spreading the faults of Islam in the way which they had identified, and converting the Muslims to Christianity. Similarly, in academic studies, it has been understood that they had an extremely negative and cynical expression style devoid of criteria such as scientific impartiality, objectivity and originality. This is also evident in the studies on the Qur'ân and Tafsîr. In order to criticize Islam, they had made various criticisms, especially on the source and nature of the Qur'ân. In addition to the study areas where the Qur'ân is at the center, many works on the history of the Qur'ân, on the other hand, have explained how and through which phases the Qur'ân had come to the present day, from a Muslim perspective in a common manner. On the other hand, the non-Muslims have been interested in what the Qur'ân is, its origin, authenticity and its formation process as well as the Muslims. In order to evaluate the perspectives of the non-Muslim researchers and to comprehend the West and the Western studies on these issues, it is necessary to search, analyze and mention about the history of their relations with Islam, the Muslims, the Prophet Muḥammad (PBUH), the historical process of Orientalism and the Oriental studies on many fields in an objective and scientific way for having more new studies that are beneficial to humanity and science. Our work can be evaluated as an introduction for this field with a modest style. We will try to study and focus on especially the early works about these subjects. We will have the aim of explaining the Orientalists' early studies on Islam, the Prophet Muḥammad (PBUH) and the Qur'ân which they have an extremely vindictive and hateful expression rather than a scientific and academic method although they have reached criteria such as scientific impartiality, objectivity and originality in academic works in recent years. In our research, we will have labour to convey our findings which can be considered as a preliminary on the broad field in question and which we intend to examine by making a periodic distinction in our later works by trying to pass the discourses on the early period through a critical and an objective filter, rather than only mentioning different views.

Keywords: Tafsîr, The Qur'ân, Orientalism, The Western Studies, Analysis on the Early Period.

Oryantalistlerin Kur'ân Hakkındaki Erken Dönem Çalışmalarına Dair Bir Analiz

Öz

Batı dünyasının Kur'ân ve Tefsir ile ilgili araştırmaları, Oryantalizm tarihiyle ilintili olup benzer minvalde bir gelişim ve değişim sürecine tabidir. Batılı araştırmacıların İslâm'ı tanıma çabaları, Haçlı Seferleri'ne kadar uzanmakta olup İslâm'ın ve entegre edildiği medeniyet ve kültürün üstünlüğünü kabul etmeleri sonucunda adeta bir mücadele girişimine dönüşmüştür. Başlangıçta, bu mücadele çerçevesinde tercüme hareketleri büyük rol oynamıştır. Zira, kültür ve medeniyeti tanımak, öncelikle dili bilmek ve anlamaktan geçmektedir. İslâm düşüncesini anlamak adına Arapçayı öğrenen Batılılar, bu dil ve kültürün ürün ve eserlerini Latinceye çevirerek bu mücadelede en mühim adımı atmışlardır. Şerh, iktibas, izah, intihal yahut adı her ne olursa olsun yaptıkları tüm araştırmalar, çeviriler, eserler, ürünler ve çalışmalar bu uygulama ve adım odağında zikredilebilir. Dilin başat noktada yer aldığı çalışmaların yanı sıra bu çalışmaları etkileyen diğer unsurlardan da söz etmek gereklidir. Nitekim, hayatı içeren tüm etkenler hem akademik hem

bilimsel hem siyasi hem dini hem sosyal hem ekonomik hem de kültürel boyutta benzer seyirde yer almaktadır. Rönesans, matbaanın icadı, Türklerin yayılcı politikası, ilim ve felsefe alanındaki diğer gelişmeler ve bu gelişmelerin Avrupalılara tesiri onların İslâm alanındaki çalışmalarında etkili olmuştur. Oryantalistlerin -çeşitli amaçlarını gerçekleştirebilmek için yapmış oldukları- İslâm ve Kur'ân'a dair ilk araştırmaları, dini, siyasi, ilmi, ticari ve sömürgecilik gibi çeşitli hedefler taşımaktaydı. Oryantalistler, bu amaçlarla şekillenen çalışmalarıyla İslâm'ın ve Hazreti Muhammed'in (s.a.v) değerini düşürerek İslâm ile mücadele etmek, kendilerince tespit ettikleri İslâm'ın kusurlarını yaymak suretiyle bu dinin yayılmasını engellemek ve Müslümanları Hristiyanlaştırmak gibi faaliyetlerde bulunmuşlardır. Akademik çalışmalarda da benzer şekilde ilmi tarafsızlık, objektiflik ve özgünlük gibi kriterlerden yoksun son derece olumsuz ve garazkar bir ifade tarzına sahip oldukları anlaşılmaktadır. Kur'ân ve Tefsir ile ilgili çalışmalarda da bu durum göze çarpmaktadır. İslâm'ı yermek adına özellikle Kur'ân'ın kaynağı ve mahiyeti gibi konularda çeşitli eleştirilerde bulunmuşlardır. Kur'ân'ın merkezde olduğu çalışma alanlarının yanı sıra, Kur'ân tarihine dair birçok eser ise Kur'ân'ın nasıl ve hangi evrelerden geçerek günümüze geldiği meselesini, yaygın bir biçimde Müslüman perspektifi ile anlatmaktadır. Buna mukâbil, Müslümanlar kadar Müslüman olmayanlar da Kur'ân'ın ne olduğu, menşei, sahilîği ve oluşum süreci ile ilgilenmektedirler. İnsanlık ve bilim ortak paydasına faydalı olacak yeni araştırmalar adına, Müslüman olmayan araştırmacıların bu meseleler hakkındaki bakış açılarını değerlendirmek ve Batı'ya dair ve Batılı çalışmaları algılamak için onların İslâm, Müslümanlar ve Hazreti Muhammed (s.a.v) ile olan münasebetlerinin tarihçesini ve birçok alandaki Oryantalizm ve Oryantal çalışmaların tarihi sürecini objektif ve bilimsel bir şekilde araştırmak, analiz etmek ve bu konudaki çeşitli meselelere değinmek gereklidir. Çalışmamız, mütevazî tarzıyla bu alana giriş niteliğinde bir araştırma olarak değerlendirilebilir. Bahsettiğimiz hususlar çerçevesinde özellikle ilk dönem eserlerine çalışmayı ve odaklanmayı deneyeceğiz. Araştırmamızda, özellikle Oryantalistlerin -son yıllardaki bilimsel ve akademik yöntemler içeren ve ulaştıkları bilimsel, yansız, tarafsız ve orijinal kriterlere sahip akademik çalışmalarından ziyade- İslâm, Hazreti Muhammed (s.a.v) ve Kur'ân hakkındaki oldukça kindar ve nefret dolu söylemleri haiz ilk dönemlerdeki çalışmalarını açıklama hedefine sahip olacağız. Daha sonraki çalışmalarımızda dönemsel bir ayırım yaparak incelemeyi amaçladığımız ve söz konusu geniş alana dair bir hazırlık ve ön çalışma olarak düşünülebilecek bulgularımızı, erken döneme ilişkin söylemleri -sadece farklı görüşlerden bahsetmek yerine- eleştirel ve objektif bir filtre aracılığıyla aktarmak için emek harcayacağız.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'ân, Oryantalizm, Batılı Çalışmalar, Erken Döneme Dair Analiz.

Introduction

God's prophets and messengers, who had lived in different periods throughout the tradition of revelation, had owned the words of God and had tried to convey the same message in different conditions, situations, historical, social, political and cultural dimensions. The Prophet David had described God whom he had believed in Him in his holy book which is the Bible about 1700 years before the Prophet Muḥammad (PBUH), as follows:

"God is the One who created the heavens and the earth, the sea and everything in it. He is the eternal guardian of truth. He is the One who takes the rights of the oppressed and gives sustenance to the hungry. Your Lord is the One who makes captives free, opens the eyes of the blind with cure, guides those who stray from the straight path, loves the righteous people, protects the weak people, and watches over the orphans and widows. He does not guide the cruels to his right path."¹

The Creator had never blocked and stopped this path of revelation or message to protect them from wrong and perverted beliefs and bad behavior, and to teach how they live well, morally, ethically, correctly, honestly and beautifully, to ensure that people are happy and peaceful in this world and to gain the endless happiness and safety in the hereafter. These messages, which are guidances and pioneer for people, to teach, to explain and to tell the good, have been tried to be read, understood, comprehended, explained, interpreted, and disseminated from the beginning.²

¹ Kitâb-ı Mukaddes (Accessed 10 June 2022), Mezmurlar 146:6-9. cf. Luka 1:49; *Kur'ân-ı Kerîm Meâlî*, trans. Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Publications, 2009), al-An'âm 6/144, at-Tawbah 9/60, Yûnus 10/25, al-Aḥkâf 46/3; Mehmet Paçacı, *Kur'an ve Ben Ne Kadar Tarihseliz?* (Ankara: Ankara Okulu Publications, 2016), 63.

² Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an* (Ankara: Ankara Okulu Publications, 2012), 32.

The Qur'ān is a guide for all people to make them to choose the best way, to be a good person and a devout Muslim. God has mentioned the necessity of understanding and thinking His messages with this valuable statement:

“This is a blessed Book which We have revealed to you 'O Prophet' so that they may contemplate its verses, and people of reason may be mindful.”³

As it is known, the Qur'ān is the most important and sufficient source for all human beings in the world. The Qur'ān has showed the true way for people, has given the meaning of life and is light for ways of them, has taught the holy commands of God and the supreme aim of the creation for them. The Prophet Muḥammad (PBUH) had emphasized the importance of the Qur'ān by mentioning that:

“The most auspicious among you is who learn and teach the Qur'ān.”⁴

The sayings of God have been tried to be understood by people from the first revelation until recent days. The science of the commentary of the Qur'ān has taken a very considerable place and role about this subject and duty. In this field, the verse, the meaning of it, when it had been revealed, the conditions and situations, the main goals which should be learned by human beings from the command of God, the contents and the contexts that have been dealt with scholars, interpreters and experts. So we should look at the sayings of God, the commentaries of the Qur'ān, and try to comprehend the divine sayings, concepts, orders, forbiddens and related studies about it when we want to study on some verses and chapters.

The Qur'ān had started to be revealed to the Messenger of God who is the Prophet Muḥammad (PBUH) by God in the city of Mecca on the Arabian Peninsula in the year of 610 of the Gregorian Calendar. After the death of the Prophet Muḥammad (PBUH) in 632 of the Gregorian Calendar, the door of revelation had been closed. According to the general acceptance, the Messenger of God had not collected the written texts as revelation between two covers. The battle that had taken a place in Yamama during the Caliphate of Abū Bakr (d.13/634) had caused the death of many scholars who had memorized the Qur'ān. This situation had disturbed 'Abdallāh b. 'Umar b. al-Khaṭṭāb (d.23/644) and it had started to be worry about the future of the religion and the Sacred book. So, it had also caused him to prompt Abū Bakr to suggest compilation of the Qur'ān. Zayd b. Thābit (d.45/665) who was the witness of arḍ al-ākḥira which was between the Prophet Muḥammad (PBUH) and the Archangel Gabriel and one of the revelation scribes had been assigned and the first event of Jam' /the collection of the Qur'ān had emerged. After this event, the trust and the edition which was Mushāf had been given to Ḥaḥṣa (d.45/665) who was the daughter of 'Abdallāh b. 'Umar b. al-Khaṭṭāb (d.23/644) after the death of 'Abdallāh b. 'Umar b. al-Khaṭṭāb. With the emergence of different readings during the caliphate of Abān b. 'Uthmān b. 'Affān (d.35/656), the Qur'ān had been replicated and reproduced in accordance with the Mushāf which was in Ḥaḥṣa. Then, the Mushāfs which had been copied due to the revelation of the Qur'ān in the dialect of Quraysh, had been written in this manner, had become official and had been sent to the necessary cities.⁵ Special copies of the documents about the

³ Saad 38/29.

⁴ Abū 'Abdallāh Muḥammad b. Ismā'il b. Ibrāhīm b. al-Mughīra b. Bardizba al-Ju'fī al-Bukhārī, *the Ṣaḥīḥs*, Critical ed. Mustafa Dīb al-Bagha (Damascus: Dār Ibn Kathīr and Dār al-Yamāmah, 1993), 1919; Abū 'Isā Muḥammad b. 'Isā b. Sawra (Yazīd) al-Tirmidhī, *Sunan*, critical ed. Aḥmad Muḥammad Shākir and Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī and Ibrāhīm 'Utwā (Egypt: Sharikah al-Maktabah al-Maṭba'at Mustafa al-Bāb al-Ḥalab, 1975), 30; Abū Dāwūd Sulaymān b. al-Ash'ath b. Ishāq b. Bashīr b. Shaddād b. 'Amr b. 'Imrān (or 'Āmir) al-Azdī al-Sijistānī, *Sunan* (Beirut: n.d.), “al-Witr”, 14.

⁵ Abdulwahid Hamid, *Islam the Natural Way* (London: Muslim Education and Literary Services, 1989), 8-32; Ulfat Aziz as-Samad, *The Great Religions of the World* (Delhi: Jayyed Press, 1991), 173-217; Muhammad Husayn Haykal, *Life of Muhammad (PBUH)*, trans. Ismā'il Rāzī A. Al-Faruqī (America: American Trust Publications, 1995), 137-193; Şaban Ali Düzgün, *Uncovering Islam - Questions and Answers About Islamic Beliefs and Teachings-* (Ankara: Publications of Presidency of Religious Affairs, 2009), 25-30; Imām 'Jalāl al-Dīn Imām 'Abd al-Raḥmān al-Suyūṭī, *The Perfect Guide to the Sciences of the Qur'ān*, trans. Hamid Algar (Lebanon: Garnet Publishing, 2011), 37-155. Note for this source: It has taken a place in British Library Cataloguing-in-Publication Data. A catalogue record for this book is available from the British Library. It has been printed and bound in Lebanon by Internaitonal Press too. interpress@intpress.com Ahmet Nedim Serinsu, *Kur'ān ve Bağlam* (Istanbul: Şule Publications, 2012), 11-48; Ömer Dumlu (ed.), *Tefsir* (Eskişehir: Anadolu University Publications, 2012), 1-82; Bahattin Dartma (ed.), *Tefsir Tarihi ve Usulü* (Eskişehir: Anadolu University Publications, 2012), 2-108; Mehmet Akif Koç (ed.), *Tefsir* (Ankara: Grafiker Publications, 2012), 15-53; Mehmet Paçacı, *Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsire Ne Oldu?* (Istanbul: Klasik Publications, 2013), 119-129; Halis Albayrak, *Tefsir Usulü* (Istanbul: Şule Publications, 2014), 11-39; Abdurrahman Çetin, *Kur'ān İlimleri ve Kur'ān-ı Kerim Tarihi* (Istanbul: Dergâh Publications, 2014), 13-87; Muhsin Demirci, *Tefsir Tarihi* (Istanbul: Marmara University Theology Faculty Foundation Publications, 2015), 36-51; Muhsin Demirci, *Tefsir Usulü* (Istanbul: Marmara University Theology Faculty Foundation Publications, 2015), 45-107; İsmail Cerrahoğlu,

Qur'an or the other Mushāfs such as in the possessive of Ka'b b. Mālik al-Anṣārī (d.33/654) and 'Abdullāh b. Mes'ūd (d.32/652-653) had been destroyed for protection the real, one and unique copy. Despite the fact that the written text had gone through such a phase, the Qur'an, through memorization and inscription, had managed to come to the present day in a mutawātir form without any distortion.⁶

Many works on the history of the Qur'an have explained how and through which phases the Qur'an had come to the present day, from a Muslim perspective. On the other hand, the non-Muslims as well as the Muslims had been interested in what the Qur'an is, its origin, its authenticity and its formation process. In order to evaluate the perspective of the West on these issues, it is necessary to mention about the history of their relations with the Muslims. The Western Christians and the Muslims had come into close contact with the Crusades from many fields and aspects. As a result of this relationship that had taken a place in the 9th and 10th centuries of the scene of history, the Western world, which had the opportunity to observe the superior Islamic civilization, had been affected by it and had felt the need to get to know the Islamic civilization more closely. Therefore, after these events, the Western students and researchers had been sent to North Africa and Spain to learn foreign languages, and they had started to translate the works written in the Arabic language in the Eastern Islamic world into their own scientific language, the Latin language. So, the formation of the oriental science, which is called Orientalism or *istishrāq*, had been realized by carrying the scientific knowledge of Muslims to their own lands rather than their religion.⁷

Nuriye Özsoy, who had prepared her master's thesis on the articles on Surah al-Ikhlās/the Chapter of the Sincerity published in *Der Islam* magazine, had studied and written the first part of her study on whatness of Orientalism and she had classified its formation phases in this chapter. If we take her classification which is meaningful, reasonable and logical as a basis, this period has characterized as early classical Orientalism. Later, the later phases of classical and modern Orientalism had emerged, during which more in-depth and specific research had been carried out on Islamic disciplines and sources.⁸ Especially modern Orientalism, that is, from the middle of the 18th century to the last quarter of the 20th century, the Western researchers had given their best quality works. According to the common estimates, this period has also corresponded to the period when the Muslims were at their weakest period. Edward Said (d.2003), who had described Orientalism as an exploration branch of colonialism, had made one of the most comprehensive studies on this formation. His negative views on Orientalism have been still debated both in the East and in the West. Here, rather than mentioning different views, we will try to convey our findings - which can be considered as a preliminary on the broad field in question and which we aim to examine by making a periodic distinction in our later works- by trying to pass the discourses on the early period through a critical and objective filter. Therefore, it will be partially revealed how impartial or not the researchers in the field in question are, and for what purposes they make these discourses.

In the modern era, Orientalism and the fields of study related to this field had been a matter of curiosity in Turkey as well as in other world countries. In the perspective of this subject, many academic studies such as theses, articles, papers had been written and have continued to be published. Any research that impartially evaluates historical, scientific, cultural, social, political, economic and academic realities

Tefsir Tarihi (Ankara: Fecr Publications, 2015), 13-60; Mustafa Öztürk, *Kur'an'ı Kendi Tarihinde Okumak -Tefsirde Anakronizme Ret Yazıları-* (Ankara: Ankara Okulu Publications, 2016), 7-76; Şemseddin Günaltay, *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri* (Ankara: Ankara Okulu Publications, 2016), 7-84; Zeki Duman, *Nüzulünden Günümüze Kur'an ve Müslümanlar* (Ankara: Fecr Publications, 2016), 9-87; Ömer Dumlu, *Tefsir Usûlü* (İzmir: Tıbyan Publications, 2017), 1-48; W. Montgomery Watt, *Hız Muhammed'in Mekkesi*, trans. Mehmet Akif Ersin (İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Kur'an Araştırmaları Merkezi, 2017), 89-112; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Publications, 2018), 35-105; Mustafa Öztürk - Hadiye Ünsal, *Kur'an Tarihi* (Ankara: Ankara Okulu Publications, 2018), 9-155; Ahmet Nedim Serinsu, *Tefsir Tarihi Atlası ve Uygulama Haritaları* (Ankara: Grafiker Publications, 2019), 11-143; İsmail Çalışkan, *Tefsir Tarihi* (Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2021), 13-35; Mehmet Akif Koç (ed.), *Kur'an İlimleri ve Tefsir Tarihi* (Ankara: Grafiker Publications, 2021), 77-100.

⁶ İrfan Çakıcı, "Kur'an'ın Korunmasında Hıfz ve Kitâbet", *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 11/2 (24), (August 2019), 579.

⁷ İsmail Cerrahoğlu, "Oryantalizm ve Batıda Kur'an ve Kur'an İlimleri Üzerine Araştırmalar", *Ankara University Theology Faculty Journal* 31 (1989), 100.

⁸ Nuriye Özsoy, *Der Islam Dergisinde Yayınlanan 112. El-İhlās Suresiyle İlgili Makaleler Örneğinde Oryantalistik Kur'an Çalışmalarının Değerlendirilmesi* (Ankara: Ankara University, Institute of Social Sciences, Master Thesis, 2010), 14-21.

and studies is valuable. Our study has aimed to take its place in this field with this intention and to try to help to get a perspective for researchers on it. With this aim, in our article, we will take the evaluations of the Qur'ān as a basis, especially the early data, and we will try to examine it. We have planned to examine the information about other periods with the reality that this study will exceed the limits, in a critical way by classifying and describing the periods in our new works.

1. On Definition of Orientalism

The lexical meaning of Orientalism, which can be briefly defined as the images, elements, items of the West about the East or the Western imagination about the East, is "Oriental science, science of the Eastern world, science of the Orient and science of the Sharq". Its origin had been based on the Latin word "oriens." This word had meant "sunrise". Orientalism, which had been used to show the east geographically, had meant "to be in an effort to learn about the East."⁹ This word had been initially used in the sense of examining the Eastern people, their religions, languages, cultures, urbanity, life styles, civilizations, literature and history. Later, it had been specialized and had gathered under the theme of studies on Islam. In academic, religious, cultural and social studies, Orientalism had been adopted as a general term reflecting the attitudes of the Westerners towards the Islamic world. In this context, it is the road map of a conscious attitude that is inherited from the past with all its aspects and dimensions against the East, and the whole of the instruments and materials to be used in this map.¹⁰

Based on the thesis that there is no correct perception of history and writing, existing works and all studies had been created by the power of politics and power; the ideas, opinions and dominant knowledge of the period had been declared within the framework of the same power and relationship; Edward Said, who is so famous with his multi-faced aspects about Oriental studies and had made the first and most comprehensive study on Orientalism, had brought up the most serious criticism and defined Orientalism in a critical way as follows:

"Orientalism is not a simple theme or a political field had been quietly revealed by culture, science, and institutions. Nor is it a widespread collection of works on the Orient. Nor is it a treacherous imperialist conspiracy of the West to crush the Eastern world. Orientalism is a set of geo-economic views that have been tried to be "transmitted" through aesthetic, scientific, economic, sociological, historical and philological texts. Orientalism is not a geographical distinction but a collection of "interests". This system has clearly encompassed all efforts to manipulate, exploit, or even dissolve a separate world.

Orientalism is an unbalanced shopping order that has not seemed to be related to political power, but it has arised from the power differences of various powers and thus it has maintained its existence. This exchange, to some extent, has continued and will continue with political power, as in colonial and imperial administrations; with intellectual power in the field of linguistics, comparative anatomy, or valid sciences from the modern political sciences; with cultural power in religion, institutions, valuations, national taste and literature; with moral power within the circle of ideas based on "us" and "them." Ultimately, my thesis on Orientalism has centered on the fact that it has spanned a very wide area within the framework of culture,

⁹ Semra Germaner - Zeynep Inankur, *Oryantalizm ve Türkiye* (Istanbul: Türk Kültürüne Hizmet Vakfı Sanat Publications, 1989), 9; Stuart Sim, *The Routledge Critical Dictionary of Postmodern Thought* (London: Routledge Publications, 1999), 328-329; Şevket Yıldız, *Oryantalizm ve İslam Tarihine Oryantalist Yaklaşımlar* (Bursa: Uludağ University, Institute of Social Sciences, Master Thesis, 2002), 6-15; Hâmit Atalay, *İngilizce-Türkçe Sözlük* (Istanbul: Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Dil Kurumu Publications, 2004), 2438; İsmail Süphandağı, *Batı ve İslam Arasında Oryantalizm* (Istanbul: Maarif Mektepleri Publications, 2004), 112; Murat Ak, "Doğu-Batı İkileminde Bir Osmanlı Entelektüeli Ahmet Mithat Efendi'nin Batı'yı Tanıma Çabasına Bir Bakış", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 6/3 (2006), 255; Mustafa Öztürk, "Oksidentalizm Bağlamında Afgânî-Abduh Ekolü", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 6/3 (Winter 2006), 50; Osman Sarı, *Oryantalizm Üzerine Bir Araştırma* (Elazığ: Fırat University, Institute of Social Sciences, Master Thesis, 2008), 3-8; Gül Eren, *Edward Said: Oryantalist Söylem Analizinin Metodolojik Temelleri* (Erzurum: Atatürk University, Institute of Social Sciences, Doctoral Dissertation, 2013), 1-19.

¹⁰ Alam Khan, "A Critical Study of G. H. A Juynboll's Methodology in the Study of Hadith", *Al-Idah* 39/1 (June 2021), 15; Alam Khan, "A Critical Study of Juynboll Approach to al-Mutawâtir", *Gümüüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/20 (July 2021), 370; Alam Khan, "A Study of Orientalists' Theories about İmâm al-Zuhrî: دراسة نظريات المستشرقين حول الإمام الزهري", *Acta-Islamica* 9/1 (June 2021), 190; Alam Khan, *تقييم نظريات جونيل حول الحديث النبوي (Re-Appraisal of Juynboll Theories About Hadith)* (Juynboll'un Hadisle İlgili Teorileri Üzerine Bir Değerlendirme-Eleştirel Bir Çalışma) (Trabzon: Kalem Yayınevi, 2019), 5-30.

*politics, fashionable modern intellectual thought, but it has little relevance between "our" world and the real "East."*¹¹

2. On A Brief Information About History of Orientalism

In order to understand the nature, origin and history of Orientalism, it is necessary to examine the adventure before the period when it had been created. In this direction, it is necessary to study the researches and studies of the Muslims about other religions before Orientalism, as well as the researches and studies of the Christians and the Jews about Islam.

From the second or eighth century according to the Hegira or the Gregorian Calendar, the Muslims had spreaded the world not only politically, but also religiously, scientifically and culturally. As a matter of fact, the works of the 'Abbāsīd caliphs' had great repercussions on both political, religious, scientific and cultural levels. As it has been seen in the example event in history, the second 'Abbāsīd caliph Manşūr (d.158/775) had ordered his clerk 'Abdullāh al-Muqaffā (d.142/759) to carry out translation activities. Following this order and task, some of Aristotle's books and works related to Iranian culture and civilization had been translated. Another 'Abbāsīd caliph, al-Ma'mūn (d.218/833) had founded Bayt al-Ḥikma (the House of Wisdom), the first academic research institute, academy of sciences, the palace of library and study center, which was the largest, greatest and most comprehensive scientific study of the Middle Ages. Translations from the Greek language, the Syriac language, the Sanskrit language, the Persian language and other foreign languages had continued for three centuries.¹² After these translation studies, philosophical movements that had affected the world of ideas such as Peripateticism, Averroism and Avicennaism had emerged. The most important Islamic philosophers who had influenced the West directly and indirectly with their works and studies are Abū Naşr Muḥammad al-Fārābī (d.339/950), sometimes referred to as "the Second Teacher" in the Arabic tradition (after "the First Teacher", Aristotle), Ibn Sīnā (Avicenna, d.428/1037) and Ibn Rushd (d.595/1198). As a result, the basis of the Renaissance, the infrastructure of science, intellect and thought, is the collection of the works which had been done and had completed in the Islamic world.¹³

At the same time, there was a tradition of writing refutations in the fields of Muslim theology, the history of sects and the history of religions. As a matter of fact, Ibn Rabbān al-Ṭabarī (d.247/861), who had made a comparative study for the first time in the field of the history of religions had written *ar-Rad ala'n-Nasārā*; al-Bīrūnī (d.453/1061), who had studied Indian religion and culture in his work named *Tahqīqu mā li'l-Hind*; Ibn Hazm (d.456/1046), who had worked and criticized the Jewish and Christian holy books and written *al-Fasl*; Shahrīstānī (d.584/1153) had the work named *al-Milal wa an-Nihal* can be included in the category of Muslim scholars who had worked on different religions and cultures with their works.¹⁴

While the refutations written by Muslim scholars against other religions were mostly scientific and religious, but ignorance and hate speech were dominant among members of other religions. Islam's criticism of Christianity and Judaism was the primary cause of this anger. As a matter of fact, as the Qur'an had stated in its own words, it was the most perfect and the last true religion that had been ordered to be believed. It had explained this fact with many evidences. Because the Qur'an had rejected the idea of the Jews that Uzayr was the son of God, and the Christians that there was the son of God and the third of the three (al-Māidah/the Chapter of the Table Spread 5/73, at-Tawbah/the Chapter of the Repentance 9/30,

¹¹ Edward Said, *Oryantalizm*, trans. Neziḥ Uzel (Istanbul: Irfan Publications, 1998), 26-27; Edward Said, *Against the Orthodoxies (Der. Anour Abdallah), For Rushdie: Essays by Arab and Muslim Writers in Defense of Free Speech* (New York: George Braziller, 1994), 260-262; Edward Said, *Şarkiyatçılık: Batı'nın Şark Anlayışları*, trans. Berna Ülner (Istanbul: Metis Publications, 2006), 11; Edward Said, *Oryantalizm (Doğubilim): Sömürgeciliğin Keşif Kolu*, trans. Neziḥ Uzel (Istanbul: Pınar Publications, 1982), 20; Edward Said, *Orientalism* (New York: Penguin Books, 1978), 30.

¹² Bekir Karlıḡa, *İslam Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri* (Istanbul: Litera Publications, 2004), 218-234.

¹³ Hüseyin Sarıoḡlu, *İbn Rüşd Felsefesi* (Istanbul: Klasik Publications, 2003), 44.

¹⁴ Ahmet Yücel, *Oryantalist Hadis Anlayışı ve Eleştirisi* (Istanbul: Marmara University Theology Faculty Foundation Publications, 2015), 18-19.

31). It had been expressing the necessity of worshipping only God by revealing the falsity of the other beliefs and practices. It had also declared that it was wrong for the People of the Book to believe in some of the prophets and to deny some of them, and to fabricate beliefs that had not suited the prophets, and that their books had been falsified (an-Nisā/the Chapter of the Women 4/46,150,151, al-Baqarah/the Chapter of the Cow 2/75, 79, 102).

Despite Christianity and Judaism, the rapid spread of Islam had created a sense of revenge in the struggle for political authority and supremacy in those who belong to these religions. The development in the political and scientific fields in the Islamic world had caused both a loss of authority in other regions and a great sense of defeat and insecurity in the society. Because of these feelings and results, the power of the religion of Islam and the great influence of Muslim scholars had been tried to be reduced. In this context, the liberation of the Byzantians against the armies of Islam had become a common goal and cause of the West. The Crusades had quality of real instance on this goal.

The treatise which had been written by Yuhanna ed-Dīmaṣḥī (d.132/749) who was known as “John of Damascus” in the Western studies, which was of great importance in the Christian world to reflect the culture and mentality of the period, was the main source of information and prejudices about Islam in the Middle Ages. According to this treatise:

- Islam was a false sect that had emerged from Christianity.
- Islam was the messenger of the Antichrist.
- Muḥammad was a dishonest person.
- Muḥammad was a false prophet who had wanted to abolish Christianity.
- Muḥammad had encountered Baḥīrā; he had benefited from it; he had seen the Old and the New Testaments, and thus he had established his own religion.
- Muḥammad was a lascivious man and he had enchanted people.
- Because Muḥammad was lascivious man, he had married many women and he had encouraged his believers to do so.
- Muḥammad was a cruel person to his enemies.
- The Muslims were a community that had believed in a polytheistic religion.
- The Muslims were aggressive, ruthless, rude, barbaric, immoral, monstrous, marauding and cruel people.¹⁵

In order to use the errors that could be detected in Islamic sources with the encouragement of the priests in the following periods, the Corpus of Toledo¹⁶ consisting of seven works had been established.¹⁷ Some works belonging to Muslims had been translated into the Western languages and the tradition of writing refutations had begun. Positive attitudes were rare in the Christian world. German poet Johann Wolfgang von Goethe (d.1832) had stated in his poem Mahomets Gesang/Muḥammad’s Tune that the Qur’ān had been sent down by God through Gabriel. According to him, Muḥammad was an exemplary person with superior spiritual qualities and moral attitudes. There were lofty ideas in the Qur’ān too.¹⁸ Other intellectuals with positive approaches were Henry Stubbe (d.1676) and Thomas Carlyle (d.1881) against the common ideas and aspects in the period in question. Similar to the Christian cultural mentality, a negative point of view had been prevailed in the Jewish world in the Middle Ages. Most of the Jewish writers had found it appropriate to include slander, lies and unreal statements in their works, especially after the Crusades. The perception in the period was as follows:

¹⁵ İsmail Taşpınar, “Doğunun Son Kilise Babası Yuhanna ed-Dīmaṣḥī ve İslâm”, *Marmara University Theology Faculty Journal* 2/21 (2001), 30-34; İbrahim Sarıçam and the others, *İngiliz ve Alman Oryantalistlerin Hz. Muhammed Tasavvuru* (Ankara: Nobel Publications, 2011), 54-76.

¹⁶ The Corpus of Toledo was known as Corpus Toletanum or Colectio Toletana. This corpus had been created for use in missionary activities at the instigation, encouragement and motivation of Cluny priest Peter El Venerable (d.1156). See for more: Hüseyin Yaşar, *Avrupa ve Kur’an, Avrupa’da Kur’an Araştırmaları ve Çeviriler Üzerine Bir İnceleme* (İzmir: Tıbyan Publications, 2002), 156.

¹⁷ Hüseyin Yaşar, *Avrupa ve Kur’an, Avrupa’da Kur’an Araştırmaları ve Çeviriler Üzerine Bir İnceleme*, 156-159.

¹⁸ Bayram Yılmaz, *Goethe ve İslâmiyet* (İstanbul: Timaş Publications, 1997), 57-60.

- According to chronicles and other manuscripts, Muḥammad was a person of the Jewish origin or the cardinal of Christian origin.
- Muḥammad was a so-called and unreal prophet.
- Muḥammad was insane.
- Muḥammad was cursed.
- Muḥammad was a dishonest person.
- The Qur'ân was a book that Muḥammad had created after he had met Jewish religious leaders on his travels and he had received various information from them.¹⁹

After the conquests in Europe, the clergy had declared that after the rapid spread of Islam, this situation could not be prevented politically, so there was a need for religious theological arguments. Spanish Cardinal Segovialı (d.1458) had stated the seriousness of this situation clearly. Although this approach, which he had expressed for the first time, had not been implemented in his own time, the foundations of Orientalism, which he had dealt with the Eastern and the Far Eastern societies, had been laid in the seventeenth and eighteenth centuries in the historical process. During this period, Arabic works, dictionaries, basic books, texts and grammar books had begun to be published and compiled. Encyclopedias had been prepared for those who want to learn about the Islamic world. The full text of the Qur'ân had been translated into the English language by George Sale (d.1736) for the first time. In the period following this period, Islamic studies had accelerated. Islamic chairs and associations had been established. Books, articles, journals, master and doctoral theses had published more.²⁰ As a matter of fact, Edward Said had said that the Orientalists had written about 60.000 works on Islam between the years of 1800 and 1910.²¹ Societies and universities had been established in England, France, Germany, America, Austria, Russia, Sweden, Spain and many other countries. Various congresses had been organized in scientific centers such as Paris, London, Vienna, Berlin, Geneva, Rome, Athens, Leiden, Petesburg and the reports and studies which had been presented at these congresses had been published in volumes, magazines and some academic papers.²² In addition to academic studies, the collection, the compilation and indexing of manuscripts, the verification and publication studies, Arabic copyrights in various fields and translations from the Arabic language to the Western languages in various fields were among the other scientific activities that the Orientalists were most engaged in their themes and dimensions of the studies.

3. On Investigation on Orientalists' Views on the Qur'ân

The Orientalists' Islamic studies had various purposes such as religious, political, scientific, commercial and colonialism. They had engaged in activities such as fighting Islam by degrading the value of Islam and the Prophet Muḥammad (PBUH) with many excuses; preventing the spread of this religion by spreading the faults of Islam that they had identified themselves even they were not real and logical in a sense; trying to convert the Muslims to Christianity. As a matter of fact, this purpose had been seen in the following words of the founder of the Cambridge University Executive Board Chair of the Arabic Language:

*"Our main purpose is to render useful service to king and state through our trade with the lands of the East, to expand the boundaries of the church, and to glorify God by inviting people who are now living in darkness to Christianity."*²³

It has been observed the Orientalists', who had reached criteria such as scientific impartiality, objectivity and originality in academic studies in recent years, especially early studies on Islam and the Qur'ân -about the beliefs and principles of the religion of Islam- have an extremely vindictive and hateful

¹⁹ Nuh Arslantaş, *Yahudilere Göre Hz. Muhammed ve İslâmîyet, İbranice Tarih Kitapları Açısından Bir İnceleme* (İstanbul: İz Publications, 2011), 81-214.

²⁰ İbrahim Kalın, *İslam ve Batı* (İstanbul: İsam Publications, 2007), 93-117.

²¹ Edward Said, *Oryantalizm*, 325.

²² A. Zeki Velidî Togan, *Tarihte Usûl* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Culture Publications, 1985), 270-272.

²³ Mehmet Görmez, "Klasik Oryantalizmi Hadis Araştırmalarına Sevk Eden Temel Faktörler Üzerine", *İslâmîyât* 3/1 (June 2000), 17.

expression rather than a scientific and academic method. In order to criticize Islam, they had especially criticized issues such as the source and nature of the Qur'ān.

The views of the Orientalists about the Qur'ān are as follows, especially in the periods when they had criticized Islam with a style that was far from scientific data:

- They had tried to prove that the Qur'ān is not a divine revelation, on the contrary, it is a product of Muḥammad -by following the path of the disbelievers and the pagans- by showing the verses as evidence. The verses that they had used as evidence were the 3rd and 4th verses of Sūrah al-Furqān/the Chapter of the Criterion as: *"Yet they have taken besides Him gods who cannot create anything but are themselves created. Nor can they protect or benefit themselves. Nor can they control life, death, or resurrection. The disbelievers say, "This 'Qur'ān' is nothing but a fabrication which he made up with the help of others." Their claim is totally unjustified and untrue!"*²⁴
- They had claimed that the stories in the Qur'ān had been taken from the Bible and the People of the Book, especially the views about 'Ād and Thamūd and examples of other punishment stories belonging to the Torah and Arab sources.
- According to the Orientalists, the deniers had been threatened by telling stories such as Noah, Lūt, and the Prophet Moses. While conveying these stories, Muḥammad had used the stereotypes in the Holy texts.
- Stories such as the Prophet Moses, Khiḍir and Dhul-Qarnayn had been also based on the Jewish and Christian legends.
- Most of the names which had been used in the Qur'ān, such as Lūt, Gog and Magog (Yājūj wa-Mājūj), Hārūt, Mārūt, Ṭālūt (Saul), Goliath (Jālūt), Madyan, Maryam (Mary), Hāmān, Ya'qūb and Yūsuf, were originally from the Old Testament, and a few of names were from the New Testament. Such names had been translated from primary and secondary sources.
- The source text of the Qur'ān had consisted of the Aramaic or Abyssinian languages translations, not the Hebrew language. Josef Horovitz (d.1931) had said that the concepts, words, terms and expressions such as the Qur'ān, rasūl (prophet), nabī (messenger), mīthāq, 'ummah, unbeliever, hypocrite, hanīf, rabbāniyah, aḥbar, dīn (religion), ḥikma (wisdom) etc. had been borrowed from societies and religious traditions such as the People of the Book, the Majūsīs and the Ṣābi's or the Sabians.²⁵
- They had argued that the letters ḥurūf al-mukattaa' at the beginning of the chapters had been used under foreign influence. They had stated that the main source of this influence was Judaism.
- They had claimed that the information about Christianity and Jesus was incomplete, unfounded and wrong. Particularly, Paret had said that the knowledge of the people in Mecca about Christianity was incomplete and limited; the Arabs had not advanced in the right direction, therefore, the possibility of perverted views had increased; the verses rejecting the crucifixion of Jesus were false and it had showed that these mistakes had been considered as evidence that the information was flawed.²⁶
- They had said that when Muḥammad had gone to Damascus for trade, he had taken lessons from the scholars of the period, he had combined these two religions by envisioning them in his mind, and what he had learned from the Priest Baḥīrā had proved this situation.
- They had stated that Muḥammad had a mood that was thoughtful, irritable, prone to melancholy, unable to tolerate the slightest subject and pain, and this situation had been reflected in his words in the verses.²⁷

²⁴ Furqān 25/3-4.

²⁵ Josef Horovitz, *Koranische Untersuchungen* (Berlin Und Leipzig: Walter De Gruyter, 1926), 10-155.

²⁶ Rudi Paret, *Kur'an Üzerine ve İslam Sembolizmi*, trans. Hüseyin Yaşar (Istanbul: İz Publications, 2018), 40-140.

²⁷ Friedrich Max Muller (ed.), *The Qur'an, The Sacred Books of the East* (London: Clarendon Press, 1880), 14-69.

- When the words, terms, concepts, verses and chapters that had established the Qur'an had been listed in the order of their revelation time, it had been understood that this book, which was the product of Muḥammad, had contained sections from his life. This book, which was his product, had been built on the situations that he had lived in private and social life because the religious and moral structure of the Qur'an, its basic views on the Divine revelation and beings, the anachronistic situations and flaws that it had contained had proved this point.²⁸
- The Qur'an had adhered to Jewish myths. While describing these legends, it had dealt with the subject of angels, devils and jinn, especially the topics which had been known by the Arabs.²⁹
- Although the text of the Qur'an had been created with the influence of the Sacred texts and the Aramaic language, the Syriac language and other languages, it had been both misread, miswritten and misinterpreted in later periods. The precision and clarity of the inconsistency in the content of the text had been understood from this.³⁰
- In the Qur'an, which had been created by considering the customs of the old pagan Arabs, there was the concept of "hanīf", which Islam had attributed to Abraham while describing the monotheistic belief. In fact, this concept had been originally used to mean "idolator or pagan" in the Fertile Crescent region. This had showed that there was an undoubted connection between the pagans and the text of the Qur'an.³¹
- The issue of reading the Qur'an in different dialects, especially with seven letters, had also caused the text of the Qur'an to change.
- There were doubts in the compilation process of the Qur'an.³²

Conclusion

The most occupied issue in the world which we live in is the clash of civilization and culture. Although it had initially started as an indication of the conflict between the East and the West, it is actually a political and civilizational sovereignty concern. Orientalism had also been one of the important turning points of this struggle. In fact, behind the scenes of this conflict, there is Jewish and Christian bigotry and the mentality of sovereignty. This concern had grown especially after Iraq, Syria, Palestine, Egypt, Spain, North Africa and Anatolia had rapidly accepted Islam. Learning the Arabic language and doing academic studies after translation activities are actions for this purpose.

According to the result of our work, when Orientalism studies which had covered all the studies on the East had been concentrated on Islam -unfortunately- especially in the early periods, works that were far from scientific data and fair criticism had emerged.

The intense criticism of the Orientalists, especially about the source and the content of the Qur'an, was to prove that it was not a reliable and revelation-based religion book at that time. For this purpose, the Orientalists had used all kinds of sources on the Sacred book, the Religion, the Prophet Muḥammad (PBUH), the Muslims by evolving according to their intentions and had produced works that were far from scientific analysis. Especially the works of the first period were examples of these intentions and actions. The declarations and subsequent academic studies in associations, organizations and societies had been mostly built on political and religious aims.

After their unfounded claims and criticisms about the Qur'an, they had defamed other sources of Islam too. In this context, they had claimed that hadīths were not a reliable source. According to them, ḥadīths were the reflection of the religious, historical, cultural, social development and social life of the

²⁸ William St. Clair Tisdall, *The Original Source of the Qur'an* (London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1911), 27-280.

²⁹ Theodor Nöldeke, *Orientalische Skizzen* (Berlin: Paetel, 1892), 66-70.

³⁰ Arthur Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Qur'an* (Baroda: Oriental Institute, 1938), 19-23.

³¹ Patricia Crone and the others, *The Making of the Islamic World* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), 12-138.

³² Hamdi Zakzuk, *Oryantalizm veya Medeniyet Hesaplaşmasının Arka Planı*, trans. Abdulaziz Hatip (İzmir: Işık Publications, 1993), 75-94.

Islamic society in the first centuries. Groups that had fabricated ḥadīths according to their own interests, intentions, aims and various purposes had not refrained from this act in order to prove their legitimacy. This was the biggest example of damaging the reliability of ḥadīths. Then, the Orientalists had claimed that Islamic philosophy and Islamic law teachings, as well as ḥadīths, had been composed of non-Islamic knowledge. According to them, the Greek sources in philosophy and Roman law ideas in law were in the preliminary and necessary plan.³³

Finally, we should mention that studies that have gained a more scientific identity by getting rid of hate speech in the following periods, especially in the last century, are important in terms of academic research. Any criticism based on impartiality and in accordance with logical rules is valuable in the academic platform.

It is our hope and aim that academic and impartial studies reach the value, position and degree that they deserve in terms of quality and quantity. We will work with this purpose in the following works on the other periods and their features.

Declaration

1. **Finance:** I declare that no finance/incentive was used in the study.
2. **Conflict of Interest:** I declare that there is no conflict of interest in the study.
3. **Ethical Statement:** I declare that research and publication ethics are complied with in this article. Ethics Committee Permission is not required for this research.

References

- Ak, Murat. "Doğu-Batı İkileminde Bir Osmanlı Entelektüeli Ahmet Mithat Efendi'nin Batı'yı Tanıma Çabasına Bir Bakış". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 6/3 (2006), 247-267.
- Albayrak, Halis. *Tefsir Usulü*. İstanbul: Şule Publications, 2014.
- Arslantay, Nuh. *Yahudilere Göre Hz. Muhammed ve İslâmiyet, İbranicce Tarih Kitapları Açısından Bir İnceleme*. İstanbul: İz Publications, 2011.
- Atalay, Hâmit. *İngilizce-Türkçe Sözlük*. İstanbul: Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Dil Kurumu Publications, 2004.
- Bukhârî, Abū 'Abdallâh Muḥammad b. Ismâ'îl b. İbrâhîm b. al-Mughîra b. Bardizba al-Ju'fî. *the Şahîḥs*. Critical ed. Mustafa Diib al-Bagha. The Fourth Volume. Damascus: Dâr Ibn Kathîr and Dâr al-Yamâmah, The Fifth Edition, 1993.
- Çakıcı, İrfan. "Kur'an'ın Korunmasında Hıfz ve Kitâbet". *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi/Journal of Oriental Scientific Research* 11/2 (24) (August 2019), 573-597.
- Çalışkan, İsmail. *Tefsir Tarihi*. Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2021.
- Cerrahoğlu, İsmail. "Oryantalizm ve Batıda Kur'an ve Kur'an İlimleri Üzerine Araştırmalar". *Ankara University Theology Faculty Journal* 31 (1989), 95-136.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi*. Ankara: Fecr Publications, 2015.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usulü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Publications, 2018.
- Çetin, Abdurrahman. *Kur'ân İlimleri ve Kur'ân-ı Kerim Tarihi*. İstanbul: Dergâh Publications, 2014.
- Crone, Patricia and the others. *The Making of the Islamic World*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- Dartma, Bahattin (ed.). *Tefsir Tarihi ve Usulü*. Eskişehir: Anadolu University Publications, 2012.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Tarihi*. İstanbul: Marmara University Theology Faculty Foundation Publications, 2015.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Usulü*. İstanbul: Marmara University Theology Faculty Foundation Publications, 2015.
- Duman, Zeki. *Nüzulünden Günümüze Kur'an ve Müslümanlar*. Ankara: Fecr Publications, 2016.
- Dumlu, Ömer (ed.). *Tefsir*. Eskişehir: Anadolu University Publications, 2012.
- Dumlu, Ömer. *Tefsir Usulü*. İzmir: Tibyan Publications, 2017.
- Düzgün, Şaban Ali. *Uncovering Islam -Questions and Answers About Islamic Beliefs and Teachings-*. Ankara: Publications of Presidency of Religious Affairs, 2009.

³³ Zakzuk, *Oryantalizm veya Medeniyet Hesaplaşmasının Arka Planı*, 103-107.

- Eren, Gül. *Edward Said: Oryantalist Söylem Analizinin Metodolojik Temelleri*. Erzurum: Atatürk University, Institute of Social Sciences, Doctoral Dissertation, 2013.
- Germaner, Semra - Inankur, Zeynep. *Oryantalizm ve Türkiye*. Istanbul: Türk Kültürüne Hizmet Vakfı Sanat Publications, 1989.
- Görmez, Mehmet. "Klasik Oryantalizmi Hadis Araştırmalarına Sevk Eden Temel Faktörler Üzerine". *İslâmiyât* 3/1 (June 2000), 11-31.
- Günaltay, Şemseddin. *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*. Ankara: Ankara Okulu Publications, 2016.
- Hamid, Abdulwahid. *Islam the Natural Way*. London: Muslim Education and Literary Services, 1989.
- Haykal, Muḥammad Husayn. *Life of Muḥammad (PBUH)*. trans. İsmâ'îl Râzî A. Al-Faruqi. America: American Trust Publications, 1995.
- Horovitz, Josef. *Koranische Untersuchungen*. Berlin Und Leipzig: Walter De Gruyter, 1926.
- Jeffery, Arthur. *The Foreign Vocabulary of the Qur'an*. Baroda: Oriental Institute, 1938.
- Kalın, İbrahim. *İslam ve Batı*. Istanbul: Isam Publications, 2007.
- Karlığa, Bekir. *İslam Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri*. Istanbul: Litera Publications, 2004.
- Khan, Alam. "A Critical Study of G. H. A Juynboll's Methodology in the Study of Hadith". *Al-Idah* 39/1 (June 2021), 12-22.
- Khan, Alam. "A Critical Study of Juynboll Approach to al-Mutawâtir". *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/20 (July 2021), 368-392.
- Khan, Alam. "A Study of Orientalists' Theories about İmâm al-Zuhrî: دراسة نظريات المستشرقين حول الإمام الزهري". *Acta-Islamica* 9/1 (June 2021), 183-200.
- Khan, Alam. *تقييم نظريات جونبول حول الحديث النبوي (Re-Appraisal of Juynboll Theories About Hadith) (Juynboll'un Hadisle İlgili Teorileri Üzerine Bir Değerlendirme-Eleştirel Bir Çalışma)*. Trabzon: Kalem Yayınevi, 2019.
- Kitâb-ı Mukaddes. Accessed 10 June 2022. <https://www.kitabimukaddes.com/>
- Kur'an-ı Kerîm Meâli*. trans. Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Publications, 3. Edition, 2009.
- Koç, Mehmet Akif (ed.). *Kur'an İlimleri ve Tefsir Tarihi*. Ankara: Grafiker Publications, 2021.
- Koç, Mehmet Akif (ed.). *Tefsir*. Ankara: Grafiker Publications, 2012.
- Muller, Friedrich Max (ed.). *The Qur'an, The Sacred Books of the East*. London: Clarendon Press, 1880.
- Nöldeke, Theodor. *Orientalische Skizzen*. Berlin: Paetel, 1892.
- Özsoy, Nuriye. *Der Islam Dergisinde Yayımlanan 112. El-İhlas Suresiyle İlgili Makaleler Örnekliğinde Oryantalistik Kur'an Çalışmalarının Değerlendirilmesi*. Ankara: Ankara University, Institute of Social Sciences, Master Thesis, 2010.
- Öztürk, Mustafa - Ünsal, Hadiye. *Kur'an Tarihi*. Ankara: Ankara Okulu Publications, 2018.
- Öztürk, Mustafa. "Oksidentalizm Bağlamında Afgânî-Abduh Ekolü". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 6/3 (Winter 2006), 43-69.
- Öztürk, Mustafa. *Kur'an'ı Kendi Tarihinde Okumak -Tefsirde Anakronizme Ret Yazıları-*. Ankara: Ankara Okulu Publications, 2016.
- Paçacı, Mehmet. *Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsire Ne Oldu?*. Istanbul: Klasik Publications, 2013.
- Paçacı, Mehmet. *Kur'an ve Ben Ne Kadar Tarihseliz?*. Ankara: Ankara Okulu Publications, 2016.
- Paret, Rudi. *Kur'an Üzerine ve İslam Sembolizmi*. trans. Hüseyin Yaşar. Istanbul: Iz Publications, 2018.
- Rahman, Fazlur. *Ana Konularıyla Kur'an*. Ankara: Ankara Okulu Publications, 2012.
- Said, Edward. *Against the Orthodoxies (Der. Anour Abdallah), For Rushdie: Essays by Arab and Muslim Writers in Defense of Free Speech*. New York: George Braziller, 1994.
- Said, Edward. *Orientalism*. New York: Penguin Books, 1978.
- Said, Edward. *Oryantalizm (Doğubilim): Sömürgeciliğin Keşif Kolu*. trans. Nezih Uzel. Istanbul: Pınar Publications, 1982.
- Said, Edward. *Oryantalizm*. trans. Nezih Uzel. Istanbul: İrfan Publications, 1998.
- Said, Edward. *Şarkiyatçılık: Batı'nın Şark Anlayışları*. trans. Berna Ülner. Istanbul: Metis Publications, 2006.
- Samad, Ulfat Azîz. *The Great Religions of the World*. Delhi: Jaiyed Press, 1991.
- Sarı, Osman. *Oryantalizm Üzerine Bir Araştırma*. Elazığ: Fırat University, Institute of Social Sciences, Master Thesis, 2008.
- Sarıçam, İbrahim and the others. *İngiliz ve Alman Oryantalistlerin Hz. Muhammed Tasavvuru*. Ankara: Nobel Publications, 2011.
- Sarıoğlu, Hüseyin. *İbn Rüşd Felsefesi*. Istanbul: Klasik Publications, 2003.
- Serinsu, Ahmet Nedim. *Kur'an ve Bağlam*. Istanbul: Şule Publications, 2012.
- Serinsu, Ahmet Nedim. *Tefsir Tarihi Atlası ve Uygulama Haritaları*. Ankara: Grafiker Publications, 2019.

- Sijistānī, Abū Dāwūd Sulaymān b. al-Ash'ath b. Ishāq b. Bashīr b. Shaddād b. 'Amr b. 'Imrān (or 'Āmir) al-Azdī. *Sunan. The First and The Fourth Volume*. Beirut: n.d.
- Sim, Stuart. *The Routledge Critical Dictionary of Postmodern Thought*. London: Routledge Publications, 1999.
- Süphandağı, İsmail. *Batı ve İslam Arasında Oryantalizm*. İstanbul: Maarif Mektepleri Publications, 2004.
- Suyūṭī, İmām 'Jalāl al-Dīn İmām'Abd al-Raḥmān. *The Perfect Guide to the Sciences of the Qur'ān*. trans. Hamid Algar. Lebanon: Garnet Publishing, 2011.
- Taşpınar, İsmail. "Doğunun Son Kilise Babası Yuhanna ed-Dımaşkı ve İslām". *Marmara University Theology Faculty Journal* 2/21 (2001), 23-54.
- Tirmidhī, Abū 'İsā Muḥammad b. 'İsā b. Sawra (Yazīd). *Sunan*. Critical ed. Aḥmad Muḥammad Shākir and Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī and İbrāhīm 'Uṭwa. The Fifth Volume. Egypt: Sharikah al-Maktabah al-Maṭba'at Mustafa al-Bāb al-Ḥalab, The Second Edition, 1975.
- Tisdall, William St. Clair. *The Original Source of the Qur'an*. London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1911.
- Togan, A. Zeki Velidī. *Tarihte Usûl*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Culture Publications, 1985.
- UBE, International Press Institute. "International Press". Accessed 10 June 2022. interpress@int-press.com
- Watt, W. Montgomery. *Hız Muhammed'in Mekkesi*. trans. Mehmet Akif Ersin. İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Kur'an Araştırmaları Merkezi, 2017.
- Yaşar, Hüseyin. *Avrupa ve Kur'an, Avrupa'da Kur'an Araştırmaları ve Çeviriler Üzerine Bir İnceleme*. İzmir: Tibyan Publications, 2002.
- Yıldız, Şevket. *Oryantalizm ve İslam Tarihine Oryantalist Yaklaşımlar*. Bursa: Uludağ University, Institute of Social Sciences, Master Thesis, 2002.
- Yılmaz, Bayram. *Goethe ve İslâmiyet*. İstanbul: Timaş Publications, 1997.
- Yücel, Ahmet. *Oryantalist Hadis Anlayışı ve Eleştirisi*. İstanbul: Marmara University Theology Faculty Foundation Publications, 2015.
- Zakzuk, Hamdi. *Oryantalizm veya Medeniyet Hesaplaşmasının Arka Planı*. trans. Abdulaziz Hatip. İzmir: Işık Publications, 1993.

Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi

The Journal of Near East University Islamic Research Center

ISSN: 2148-922X | e-ISSN: 2687-4148

Haziran / June | 2023/9/1

موقف مصطفى صبري من نظرية دارون

MUSTAFA SABRİ VE DARWIN'İN EVRİM KURAMI

The Views of Mustafa Sabri and Darwin's Theory

AHMED TEİK AL BAYATI

Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kalam Anabilim Dalı, İzmir, Türkiye

PhD., Dokuz Eylül University, Faculty of Theology, Department of Theology, İzmir,

Türkiye

ahmedteik@gmail.com

ORCID ID: 0000-0003-0515-4706

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Types: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 05.11.2022

Kabul Tarihi | Accepted: 11.03.2023

Yayın Tarihi | Published: 30.06.2023

Atıf | Cite as

Al Bayatı, Ahmed Teik. "Mustafa Sabri ve Darwin'in Evrim Kuramı". *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 9/1 (Haziran 2023), 15-30. <https://doi.org/10.32955/neu.istem.2023.9.1.02>

Al Bayatı, Ahmed Teik. "Mustafa Sabri ve Darwin'in Evrim Kuramı". *The Journal of Near East University Islamic Research Center* 9/1 (June 2023), 15-30.

<https://doi.org/10.32955/neu.istem.2023.9.1.02>

İntihal | Plagiarism

Bu makalenin ön incelemesi alan editörü, içerik incelemesi ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi. Benzerlik taraması yapılarak intihal içermediği teyit edildi.
The preliminary review of this article was reviewed by the field editor and the content review was reviewed by two external reviewers using the double-blind peer-review model. It was confirmed that it did not contain plagiarism by scanning for similarity.

Telif Hakkı | Copyright

Yazarlar, dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. Bu makale, Creative Commons Atıf Lisansının (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>) hüküm ve koşulları altında dağıtılan açık erişimli bir makaledir.

Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution License (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

موقف مصطفى صبري من نظرية دارون

ملخص

تسلط هذه الدراسة الضوء على نظرية النشوء والارتقاء التي كانت ولا تزال تشغل الفكر البشري منذ أن طرحها شارلس دارون والتي مر عليها أكثر من 150 عام. وتعمل هذه الدراسة على اعطاء نبذة مختصرة عن النظرية؛ وعرض رأي مصطفى صبري في الرد على بعض علماء المسلمين الذين ادعوا تأييد القرآن الكريم لنظرية النشوء والارتقاء، مستدلين على ذلك ببعض الآيات القرآنية التي فسروها على حسب فهمهم. وهي في نظر الشيخ محاولة منهم في تقليد علماء الغرب وفكرهم، لأن هذه النظرية لا يصح بوجه من الوجوه أن تأتلف مع الفكر الإسلامي وعقيدته. ولا ينفع أصحاب هذا الرأي محاولتهم في أن يلبسوا النظرية لباساً إسلامياً. لان القرآن الكريم قد تكلم بشكل واضح عن خلق ابنا آدم من التراب وبشكل مباشر، ولم يتخلل خلقه تطور كما يذهب اليه أصحاب الاصطفاء الطبيعي. وأن تطبيق هذه النظرية على الإنسان، لا ينسجم قطعاً مع خلقهم من نفس واحدة. ثم يتم عرض رأي مصطفى صبري في مسألة الهياكل العظمية والأحافير التي تم اكتشافها في مناطق مختلفة من العالم. ومناقشة هذه الحجج التي استدلت بها أنصار النظرية على مسألة الانتخاب الطبيعي وحصول القرابة بين الإنسان والقرود. ثم التطرق إلى مسألة التوالد الطبيعي التي يقول بها أصحاب النظرية، وهذا الدليل لا يقل أهمية عن سابقه في سبيل اثبات الانتخاب الطبيعي. وبيان موقف صبري من هذا الدليل الذي يعتمد على الفرض والتخمين، والذي يفتقر بدوره إلى التجربة الحسية. ومن ثم يظهر هذا البحث رأي الشيخ ورفضه لهذه النظرية، لما فيها من تدليس وتشويش واضحين، والتحذير من خطورتها على الجيل المؤمن لأنه من غير المعقول أن يندرج الشيء من الجماد إلى الكمال بدعوى انسياقه بالتطور الطبيعي من غير وجود مدبر وفاعل لهذا الشيء أي وجود الخالق. ثم بيان مقصد هذه النظرية وهدفها الا وهو إلغاء دور الله تعالى كخالق وموجد لهذا الكون. بعد ذلك تخصص هذه الدراسة فقرة للتساؤلات وهي؛ إذا كان السلف المشترك هو أصل سلسلة التطور للإنسان والقرود، فما هو أصل هذا السلف؟ وإذا كان الإنسان قد تطور عن القرد فهل سيستمر الإنسان في سلسلة التطور حسب مفهوم التطور ويصبح مخلوقاً آخر؟. إذا نجحت النظرية وتم اثبات صحتها هل تنفي الدين والإيمان والإعتقاد؟. هل من المنطق أن يعلق الإيمان وتبني العقيدة على نظرية طرحت من قبل عقل بشري؟ لا هو استطاع اثباتها بشكل قاطع ولا استطاع معارضه أن ينفياها بشكل كلي ويقلعها من جذورها ويثبت صحة الاعتقاد الديني.

كلمات مفتاحية: الفكر الإسلامي، مصطفى صبري، تشارلس دارون، الاصطفاء الطبيعي، نظرية دارون.

Mustafa Sabri ve Darwin'in Evrim Kuramı

Öz

Bu makale yaklaşık yüz elli yıl önce Charles Darwin tarafından ortaya atıldığından bu yana insanoğlunun ilgisini çeken evrim kuramını inceleyecektir. Evrimi destekleyenler her asra göre bu kurama yeni bir form kazandırmaktadırlar. İşbu dindar kesim dini inançlarına ve düşüncelerine aykırı buldukları için bu kuramı eleştirmektedirler. Çalışmada öncelikle sözü edilen teori hakkında kısa ve öz bilgi sunulacak ardından kuramın bazı Müslüman bilginlerince Kur'an tarafından onayladığına dair fikirleri işlenecektir. Birkaç ayeti delil getirmek suretiyle kendi görüşlerini destekleyici yorumlardan yola çıkarak Kur'an'ın evrimle kuramının örtüşüğünü ileri sürenlere karşı çıkan Mustafa Sabri'nin eleştirilerine yer verilecektir. Zaten Mustafa Sabri bu biçimde hareket edenlerin batılıları taklitlerinden ötürü böyle sonuçlara ulaştıklarını söylemektedir. Dahası bu kuramın hiçbir şekilde İslami inanç ve düşünceyle uyşamayacağını savunmaktadır. Ona göre bu kişiler ne yaparlarsa yapsınlar bu kuramın ve bu yorumun takipçileri bu teoriye İslami bir kaftan biçemeyeceklerdir. Nitekim Kur'an yoruma açık kapı aralamaksızın doğrudan ve çok açıkça Âdemoğullarının topraktan yaratıldıklarını ifade etmekte ve doğal seleksiyon taraftarlarının benimsediği yaygın görüşün aksine -insan-yaratılışının bir süreç içerisinde gelişim aşamalarıyla gerçekleşmediğini söylemektedir. Daha sonra dünyanın farklı bölgelerinde bulunan iskeletler ve fosiller konusunda Mustafa Sabri'nin görüşleri sunulmaktadır, evrimcilerin doğal seleksiyon ve insan ile maymun arasındaki akrabalık ilişkisinin ortaya çıkması konusunda çıkarsama yaptıkları bu argümanları tartışılacaktır. Mustafa Sabri'nin bu kurama karşı geliştirdiği yaklaşım ve yine bu kuramın içsel

sıkıntılarını, iç tutarsızlık ve açmazlarını kanıtlarıyla ortaya koyması ele alınacaktır. Yine mümin yeni nesil için söz konusu kuramın tehlikelerine değinilecek, gerçekte içerisinde taşıdığı örtük ve gizli amacın Allah'la kâinat arasındaki bağı koparmak olduğu gösterilmeye çalışılacaktır. Bu kuram Allah'ın evren üzerinde hiçbir etkisinin olmadığı şeklinde bir amaca matuf olduğu söylenecektir. Tüm bunların ardından bu araştırmada birtakım sorulara yanıt aranacak ve yanıt bulunamayan hususlarda en azından ilgili sorunun çözümlenmesiyle yetinilecektir. Söz gelimi insan ve diğer canlıların evrim zincirinin arka planında yer alan ana unsur nedir? Mesela eğer insan maymundan evrimleşerek meydana geldiyse söz konusu kurama göre acaba evrim süreci devam edecek midir? Yani maymun insana evrim geçirdi ise insan neye evrim geçirecektir veya geçirmektedir? Anılan evrim kuramı şayet başarısını ve doğruluğunu temellendirdi ise bu dini bilgilerin ve inancın rafa kaldırılması ve Allah'a imanın sarsılması anlamı taşır mı? İmanın beşerî insan aklının ürünü olan bir kurama dayandırmak ne kadar anlamlıdır? Tam anlamıyla ispatlanmamış ve doğrulanmamış, öte yandan tümüyle kendisine karşı da konulmamış bir kuramın geleneksel dini inançları kökünden yıkacağı söylenebilir mi? Doğadaki bazı olgular ve gerçekler üzerinde geçerli gözükken bir kuramın evrendeki her şeyi anlamlandırması ve yorumlaması ne dereceye kadar kabul edilebilir? Fizik ve biyolojik yasa ve kanunların tanınmasındaki artış acaba metafizik alanına giren ilahiyatı anlamsız kılabilir mi türünden sorulara makalede yanıt aranacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kalam, Mustafa Sabri, Charles Darwin, Evrim Kuramı, Doğal Seleksiyon.

The Views of Mustafa Sabri and Darwin's Theory

Abstract

This article will examine the theory of evolution, which has intrigued mankind since it was first introduced by Charles Darwin nearly one hundred and fifty years ago. Those who support evolution give this theory a new form according to each century. Religious people criticize this theory because they find it contrary to their religious beliefs and thoughts. In the study, brief and concise information about the theory will be presented, and then the ideas that the theory is approved by the Qur'an by some Muslim scholars will be discussed. The criticisms of Mustafa Sabri, who opposes those who claim that the theory of the Qur'an overlaps with evolution, will be included, based on the comments supporting his own views by providing evidence in a few verses. In fact, Mustafa Sabri says that those who act in this way achieve such outcomes because of imitating westerners. Moreover, he argues that this theory is in no way compatible with Islamic belief and thought. According to him, no matter what they do, the followers of this theory and this interpretation will not be able to give this theory an Islamic robe. As a matter of fact, the Qur'an directly and very clearly states that the sons of Adam were created from soil, without an opened door for interpretation, and it says that, contrary to the common view adopted by the supporters of natural selection, the process of creation of human beings did not occur within stages of development. Then Mustafa Sabri's opinion on the issue of skeletons and fossils that were discovered in different regions of the world is presented, and discussing these arguments that the Darwinists inferred on the issue of natural selection and the occurrence of kinship between humans and monkeys. In this study, the approach developed by Mustafa Sabri to this theory and his presentation of the internal problems, internal inconsistencies and dilemmas of this theory will be discussed. Again, the dangers of the theory will be mentioned for the new generation of believers, and it will be tried to show that its implicit and hidden purpose is to break the bond between God and the universe. It will be said that this theory is for the purpose of God having no influence on the universe. In the end, answers to some questions will be sought in this research, and in cases where no answer can be found, at least the relevant question will be resolved. For example, what is the main element in the background of the evolutionary chain of humans and other living things? For example, if man evolved from apes, will the evolutionary process continue according to the theory in question? In other words, if the ape evolved into man, what will man evolve or do? If the aforementioned theory of evolution has based its success and accuracy, does this mean that religious knowledge and belief will be shelved and belief in Allah shaken? How meaningful is it to base faith on a theory that is the product of the human mind? Can it be said that a theory that has not been fully proven and verified, and yet not wholly challenged, will uproot traditional religious beliefs? To what extent is it acceptable for a theory that seems to be valid on some facts and facts in nature to make sense of and interpret everything in the universe? In this article, answers will be sought to questions such as whether the increase in the recognition of physical and biological laws and laws can render the theology in the field of metaphysics meaningless.

Keywords: Kalam, Mustafa Sabri, Charles Darwin, Theory of Evolution, Natural Selection.

تمهيد

يخبرنا الله تعالى في كتابه الكريم عن خلق الكون؛ وما بث فيه من مخلوقات وموجودات، آيات كثيرة تدعو إلى استعمال العقل واستخدام مدركاتنا وما أنعم الله علينا به من وسائل الفهم والإدراك والقدرة؛ لأجل معرفة الخلق ومراحله وكيفيته وعجائب تكوينه. فالقرآن الكريم يعرض لنا بداية خلق الكون والإنسان والمراحل التي مر بها، آيات تدعو إلى التأمل والنظر والاحساس بالعالم وفهم معنى الوجود والغاية منه. آيات تدعو إلى فهم الطبيعة من حولنا وما جعل الله تعالى فيها من أدلة على بديع صنعه واتقانه.

والقرآن الكريم يعطينا صورة عن بدء الحياة على الأرض وشكل حركة المخلوقات، فقال سبحانه { وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِّن مَّاءٍ فَمِنْهُمْ مَّن يَمْشِي عَلَى بَطْنِهِ وَمِنْهُمْ مَّن يَمْشِي عَلَى رِجْلَيْنِ وَمِنْهُمْ مَّن يَمْشِي عَلَى أَرْبَعٍ يَخْلُقُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ } (النور: 45)، ويقرر علماء اليوم: إن بداية الحياة في هذه الأرض كان في الماء، يصورونها بكائنات ضئيلة جداً، كائنات تحمل سر الحياة لها قابلية النمو والتكاثر والتطور والتنوع، ثم تكاثرت هذه الكائنات الضئيلة وتطورت، وبقيت تعيش في الماء فترة من الزمن _الله أعلم بها_ حتى اخذ البعض منها ينتقل إلى وجه الأرض ليعيش عليها، وتأقلم ذلك الذي انتقل إلى سطح اليابس، ثم تكاثر وتطور فكان منه ما نراه اليوم من أنواع الحيوان، ومنه ما لا نعهده من الحيوانات التي انقرض نسلها في غابر العهود.¹

في عام 1871 ألف داروين² كتاب (أصل الأنواع) "حاول فيه أن يرد التطور إلى تفسير آلي بحت، بحيث يكون مستقلاً قدر الإمكان عن الأسباب الغائية".³ يهدف داروين في كتابه هذا: إلى اعطاء فرضية يحاول فيها تفسير تطور الحياة في الكائنات العضوية، والتي تدرجت من سهولة وغير معقدة إلى أكثر دقة وتعقيد، ثم تدرجت من الأحمط إلى الأرقى، وأن النوع الواحد ينتج أنواعاً جديدة مع مرور الأحقاب الطويلة نتيجة الفروق الخلقية، ولذا يفترض داروين في كتابه أن أصل الكائنات العضوية ذات الملايين من الخلايا ترجع إلى كائن ذو خلية واحدة.⁴ ونظرية النشوء والارتقاء التي قال بها دارون تبنى فرضية تاريخية عن الإنسان وهي "إن الإنسان تسلسل ضمن حلقات مختلفة من التطور النوعي، تدرج فيها من البسيط إلى المعقد ومن البدائية إلى الرقي في كل من الشكل والفكر".⁵

وإن ترك داروين في كتابه (أصل الأنواع) مسألة الإنسان غير واضحة؛ لكنه يرى أن الحقائق المناظرة كلها تشير بأكثر الطرق وضوحاً بأن الإنسان هو السليل المشترك مع حيوانات ثديية أخرى، عن جد أعلى مشترك. ويفترض أن الإنسان قد انحدر عن حيوان رباعي مشعر ومذبل، ويحتمل أن يكون شجرياً في سلوكياته، وهذا الحيوان الرباعي ينسبه داروين إلى سكان العالم القديم، ولو تم فحص التركيبة الجسمانية لهذا الكائن الحي بواسطة عالم في التاريخ الطبيعي؛ من شأنه أن يتم توصيفه من الحيوانات الرباعية، بنفس الدرجة من التأكيد المماثلة للجد الأعلى الأكثر قدماً الخاص بقرون العالم القديم والجديد. وداروين يذكر سلفه بكل وضوح قائلاً: من جانبي الخاص فيني أكون قد انحدرت عن ذلك القرد البطولي الصغير، الذي جرؤ على تحدي عدوه المخيف من أجل إنقاذ الحياة الخاصة بحارسه، أو عن ذلك البابون العجوز.⁶

¹ البهي الخولي، ادم عليه السلام (القاهرة: مكتبة وهبة 1974)، 17.

² دارون: ولد تشارلس دارون في 12 فبراير عام 1809م، في انكلترا من أسرة اشتهرت بزعمتها العلمية، وجدده ارازميس داروين كانت له شهرة كبيرة في ميدان العلم، وفي سن السادسة عشر رحل إلى ادنبرة لدراسة الطب وما لبث بعد عامين أن أظهر كراهيته لهذه الدراسة ثم التحق بعدها في جامعة كمبردج عام 1828م لدراسة اللاهوت واصبح رجل من رجال الكنيسة وحصل من الجامعة المذكورة على شهادة الماجستير في الآداب عام 1831م، وبدأ دراسة الحيوان والنبات والحفريات على اثر رحلة مع استاذة (هنسلو)، وقام بعدها بنشر ابحاثه ودراساته إلى أن نشر كتابه (أصل الإنسان) 1871م، ثم كانت وفاته في 19 من ابريل 1882م، انظر: يحيى هاشم فرغل، الفكر المعاصر في ضوء العقيدة الاسلامية (القاهرة: دار الافاق العربية 2007)، 252-253.

³ محمد سعيد البوطي، كبرى اليقينييات الكونية (بيروت: دار الفكر المعاصر، 1979)، 257.

⁴ سفر عبد الرحمن الخوالي، العلمانية (مكة: دارالهجرة، د.ت.)، 178.

⁵ البوطي، كبرى اليقينييات الكونية، 253.

⁶ تشارلس داروين، نشأة الإنسان والارتقاء الجنسي، ترجمة: مجدي محمود (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2005)، 217/3، 221، 239.

وقد ساق داروين سيلاً من الأدلة تربط بين الإنسان والحيوان، منها "الوجدان والشعور والانفعالات النفسية، حتى العمليات الفسيولوجية المرتبطة بالانفعال تتشابه في كل من الإنسان والقرد".⁷

ومنذ أعلن دارون نظريته؛ ظهرت عشرات النظريات التي تدور في فلك الداروينية لتقوم بشرح آلية حدوث التطور الدارويني العشوائي في ضوء العلوم الحديثة، وتتفق هذه النظريات في ثلاث نقاط رئيسية:

- ❖ الطفرة العشوائية؛ وتعني حدوث تغيرات تلقائية عشوائية في جينات المادة الوراثية.
 - ❖ إعادة الخلط؛ خلال انقسام الخلايا المنتجة للنطف (الحيوانات المنوية والبويضات) يتم خلط المادة الوراثية بانماط جديدة وكثيرة مما يؤدي الى تكوين اشكال جديدة متعددة من النطف وعند الاخصاب تنتج هذه النطف المختلطة أفراداً مختلفين وراثياً، يكون بعضهم اقدر على التكيف مع البيئة.
 - ❖ الانتخاب الطبيعي؛ وملخصه أن أفراد الكائن الحي التي تتمتع بصفات افضل ظهرت نتيجة للطفرات العشوائية وإعادة الخلط تيسر لها فرص للبقاء أكثر من غيرها والتي لا تمتلك مثل هذه الصفات، فتبقى وتتناسل وتسود بشكل أكبر من سواها، أي أن الطبيعة بتعبير الداروينيين تقوم بفرز وانتخاب الأفراد الأصح في الصراع الدائر من اجل البقاء.⁸
- هذه مقدمة يسيرة وملخص لم نشأ الاطالة والتوسع في شرح النظرية سنعمل على دراستها بشكل أوسع في غير هذا الموضوع، والآن سنقوم بعرض هذه النظرية عند الشيخ مصطفى صبري⁹ ومناقشته لها والرد على الذين أرادوا أن يلبسوا النظرية لباساً إسلامياً وتأييدها بالآيات القرآنية.

1. المبحث الأول: دعوى عدم معارضة القرآن الكريم لنظرية النشوء والارتقاء

يعتقد محمد عبده في تفسير قوله تعالى { يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ } (النساء: 1)، أنه ليس المراد بالنفس الواحدة المذكورة في الآية، آدم بالنص ولا بالظاهر.¹⁰ دليل ذلك قوله تعالى { وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً }، بالتنكير؛ إذ من المناسب على هذا أن يقول: وبث منهما جميع الرجال والنساء. ويتساءل كيف ينص على نفس معهودة؟ والخطاب عام لجميع الشعوب مع أن هذا العهد ليس معروفاً عند جميعهم، ومن الناس من لم يسمع بآدم وحواء، ولا يعرفونهما.¹¹

ويرى محمد عبده أن الله تعالى؛ جعل أمر النفس التي خلق الناس منها مبهمه وجاء بها نكرة، فنبقيها على إبهامها. وإذا صح ما يقوله الباحثون الفرنج: أن لكل صنف من أصناف البشر أباً كان ذلك غير وارد على القرآن الكريم كما يرد على التوراة الذي ينص بشكل صريح على ذلك، وهو مما حمل باحثيهم على الطعن في كونها من عند الله تعالى. كذلك ما جاء في الآيات الأخرى من مخاطبة الناس بقوله يابني آدم، لا يعارض هذا ولا يعد نصاً قاطعاً في كون جميع البشر من أبنائه.¹²

⁷ تشارلز داروين، أصل الأنواع، ترجمة: مجدي محمود (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة 2004)، 393، 537؛ أنور عبد العليم، قصة التطور (الجزيرة: وكالة الصحافة العربية، 2018)، 76.

⁸ عمرو شريف، كيف بدأ الخلق (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 2011)، 165-166. يعتبر الدكتور من انصار التطور والقاتلين به.

⁹ ولد الشيخ مصطفى صبري التوقادي عام 1869 في مدينة توكاد الواقعة في قلب الأناضول، وفيها حفظ القرآن الكريم وهو ابن عشر سنين، وتلقى مبادئ العلوم الشرعية من شيوخها، ثم انتقل إلى مدينة قيصريه التي كانت واحدة من أهم المراكز العلمية، ثم عين مدرساً في جامع السلطان محمد الفاتح بإستانبول، وأجيز للتدريس في تلك الجامعة بعد امتحان صارم وهو لما يتجاوز الثانية والعشرين من عمره، وكان أصغر من درس فيه سنناً عام 1890، ومن هناك ذاع صيته ولم تجمه فأخذ يتدرج في الوظائف السلطانية، إذ عينه السلطان عبد الحميد عضواً في درسه السلطاني الخاص في عام 1898، ثم مديراً للقلم السلطاني، وعضواً في لجنة تدقيق المؤلفات الشرعية، وأميناً لمكتبة قصر يلدز، ثم شيخاً للإسلام عام 1918، توفي في القاهرة عام 1954 رحمه الله. خير الدين زركلي، الأعلام (بيروت: دار العلم للملايين، 2002)، 7 / 236.

¹⁰ محمد رشيد رضا، تفسير المنار (القاهرة: دار المنار، 1947)، 4 / 323.

¹¹ محمد رشيد رضا، تفسير المنار، 4 / 324.

¹² محمد رشيد رضا، تفسير المنار، 4 / 324-325.

إذن محمد عبده يرى أولاً: بأن النفس الواحدة المذكورة في الآية الكريمة لا تنص على آدم عليه السلام، سواء كان هذا الأب لجميع البشر أم لا، وذلك لما يراه من معارضة المباحث العلمية والتاريخية له، وسبب تنكير ما بثه منها ومن زوجها. وثانياً: يرى أنه لا يوجد في القرآن نص قاطع وصریح يدل على أن جميع البشر من ذرية آدم.¹³

وهذا الادعاء في نظر مصطفى صبري ماهو الا تقليد للغرب وأن قوله تعالى { يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ } (النساء:1)، التي تمسك بها اصحاب الادعاء، نصاً في آيينا آدم (عليه السلام). يقول في ذلك "قام بأسم التجديد بل التقليد إلى القول بأن القرآن الكريم لا يمنع نظرية دارون القائلة بكون القرد أبا البشر". والمدعي حسب رأي صبري "أنه يستند إلى عدم كون النفس الواحدة في قوله تعالى أول سورة النساء، { يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ }، (النساء:1)، نصاً في آيينا آدم (عليه السلام)، وأن قوله تعالى { وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً } يدل دلالة قطعية على أن المراد بقوله تعالى (نَفْسٍ وَاحِدَةٍ)، سيدنا آدم (عليه السلام)، ولا احتمال لكون الله تعالى خلقنا من قرد واحد وخلق منه زوجه وبث منهما رجالاً كثيراً ونساء".¹⁴

يذكر وحيد الدين خان: بأن هناك نوع من العلماء يعرفون توجه الفكر الحديث من قضية الدين، لكن لشدة التأثير والاعجاب بالعلم الحديث، يرون أن كل ما توصل إليه علماء الغرب يعد من المسلمات العلمية عندهم، ففتتصر بطولتهم على اثبات هذه النظريات التي سلم بها علماء الغرب، وهي نفس ما جاء في القرآن الكريم وكتب الأحاديث، وهذا المنهج في محاولة التطبيق والتوفيق بين الإسلام وغيره، هي طريقة تتبعها شعوب الحضارات المقهورة المغلوبة تجاه الحضارات القاهرة، فالنظريات التي تقدم على هذا النحو تكون تابعة لا رائدة، لان تغير الأفكار والمعتقدات لا يكون عن طريق التلفيق والتمويه، بل من خلال الثورة المعرفية.¹⁵

ويرى مصطفى صبري إن قول القائل: إن النفس الواحدة في الآية لا تنص على آدم (عليه السلام) لا تأيد مذهبه اطلاقاً. لأنه لا يوجد شك في نصها على نفس واحدة؛ فإن كانت هي عبارة عن آدم (عليه السلام)، فهو خلاف ما يراه القائل، وإن كانت عبارة عن القرد فهو خلاف نظرية الانتخاب الطبيعي، "وكما لا تأتلف تلك النظرية مع كون آدم أبا البشر، وكون الناس كلهم بني آدم على ماهو المفروض عند المليين، والموافق لتعبير القرآن (بابي آدم)، لا تأتلف بروجوعهم إلى أصل واحد شخصي ولو كان ذلك الواحد الشخصي قرداً".¹⁶

والله تعالى وصف مادة خلق آدم عليه السلام بأوصاف متعددة: كالتراب، والطين، والحما المسنون، والصلصال. وأوضح عدد من المفسرين أن هذا التعدد راجع إلى اختلاف مراحل تشكيل المادة التي خلق منها أبونا آدم. وأن الله تعالى أوضح في كتابه أوصاف وأطوار الطين الذي خلق منه آدم، أولاً: التراب، قال تعالى { إِنَّ مَثَلٌ عِيسَى عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ } (آل عمران:59)، وقال { يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّنْ بَعَثَ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ تُرَابٍ } (الحج:5)، إلى غير ذلك من الآيات، ثانياً: أن التراب بل فصار طيناً لزجاً يعلق ويلصق بالأيدي، حيث قال { إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ طِينٍ لَازِبٍ } (الصفات: 11)، وقوله { وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ } (السجدة: 7)، ثالثاً: أن الطين متغير السواد بقوله { حَمِئًا مَسْنُونٍ } رابعاً: أن هذا الطين ييس حتى صار صلصالاً، أي: يسمع له صوت إذا نقر، فقال { وَقَلَدُ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ } (الحجر: 26)، وقوله { خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ كَالْفَخَّارِ } (الرحمن: 14).¹⁷

وتأييداً لما ذهب اليه الشيخ فسر الحافظ ابن كثير هذه الآية قائلاً: أن الله تعالى أمر خلقه بتوحيده، وهي عبادته وحده لا شريك له، ثم يذكرهم بقدرته التي خلقهم بها من نفس واحدة، وهي آدم عليه السلام { وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا }، وهي حواء.¹⁸

¹³ محمد رشيد رضا، تفسير المنار، 4/ 326.

¹⁴ مصطفى صبري، موقف البشر (القاهرة: المطبعة السلفية ومكبتها، 1933) 8.

¹⁵ وحيد الدين خان، الإسلام يتحدى، تعريب: ظفر الإسلام خان (بيروت: مكتبة الرسالة، د.ت.)، 6-7.

¹⁶ مصطفى صبري، موقف البشر، 9.

¹⁷ محمد امين الشنقيطي، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن (مكة: دار الفوائد، د.ت.)، 3/ 173-174.

¹⁸ إسماعيل بن عمر ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: السيد محمد وآخرون (القاهرة: الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، 1421هـ، 2000م)، 3/ 333.

وكذلك يستدل الشيخ بالآيات القرآنية الاخرى على خلق آدم (عليه السلام) من تراب وخلقته ومن غير أب وأم، كقوله تعالى {إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ} (آل عمران:59)، وقوله تعالى {إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ طِينٍ {71} فِإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ} (ص:71_72) وهذه أكثر صراحة ودلالة واضحة على أن الله تعالى خلق أبانا آدم عليه السلام من طين، ولم يتخلل بين خلقه وبين أمره الملائكة بالسجود له إلا تسوية طينه ونفخ الروح فيه، فلو سبق له دور القرد لكان بعد الروح في طينه المسوى وعندئذ أمر الملائكة بأن يسجدوا له، وهنا يتساءل الشيخ؛ هل سجدوا له وهو قرد؟

القرآن الكريم بين لنا مراحل خلق الإنسان من النفس الواحدة؛ وخلق زوجها منها، وخلق من بني آدم رجالاً ونساء، وخلق آدم من طين، وأمر الملائكة بالسجود له، وتمثيل خلق سيدنا عيسى من غير أب وأم بخلق آدم، كل ذلك يمنع نظرية الانتخاب الطبيعي وتطور الإنسان وتحدده من القرد، ويمنع احتمال ثبوت تلك النظرية ويجعل حديث تأليف إمكان القرآن معها على تقدير ثبوتها حديث خرافة.¹⁹

كذلك يرى الامام الرازي بأن المراد من النفس الواحدة المذكورة في الآية هو أبونا آدم، إلا أنه أنت الوصف على لفظ النفس، ونظير ذلك قوله تعالى: {أَفَتُلْتَمَسُ نَفْسًا رَّبِّيَّةٌ بِعَرَبٍ نَفْسٍ} (الكهف:74)²⁰ ثم يذكر أن قوله تعالى {وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ إِذَا أَنْتُمْ بَشَرٌ تَنْتَشِرُونَ} (الروم:20)، يشير إلى أن خلق آدم عليه السلام كان خلقاً مباشراً مستقلاً، لم يتدرج أو يرتقي في سلم التطور، وأن قوله تعالى (إذا)، هي للمفاجأة، كقولهم خرجت فإذا أسد بالباب، بمعنى أن الله تعالى خلقه من التراب (يكن) فكان، ليس المقصد أنه صار معدناً ثم نباتاً ثم حيواناً ثم انساناً، وهنا يمكن الإشارة إلى مسألة حكمية، وهي أن الله عز وجل خلق الأنواع هو المراد الأول، ثم تكون في الأنواع الأجناس.²¹

ويتأسف الشيخ مصطفى كون العلماء المسيحيين وقفوا ضد هذه النظرية ونفوها وقاموا بتقديم العديد من الكتب والمؤلفات، واقامة العديد من الندوات والمؤتمرات فضلاً عن البحوث المقدمة والمنشورة في سبيل الرد على نظرية التطور، لكن بعض علماء المسلمين وقفوا مكتوفي الأيدي ولم يقوموا بنفيها، بل على العكس ذهب البعض منهم إلى الأخذ بما تصديقها، حيث يقول: بينما رجال الدين المسيحي نفوا احتمال نشأة الإنسان من القرد نباتاً، وكفروا من قال به، بحجة أنه مخالف لما جاء في التوراة، ولم يبت بعض علماء المسلمين المتأخرين بنفي ذلك الاحتمال، مع أني لا أظن أن مخالفتها للتوراة أشد من مخالفتها للقرآن،²² والنقد الذي وجهه مصطفى صبري لهذه النظرية هو مستوحى من القرآن الكريم، فيقول: وهو حسي دليلاً قاطعاً بنفي نظرية التطور في الإنسان التي لم تثبت بعد، ونفي احتمال ثبوتها في يوم من الأيام.²³

وإن تطبيق نظرية النشوء والارتقاء على الإنسان في مفهوم الشيخ مصطفى، والقول بأشتقاق البشر من القرد لا ينسجم قطعاً مع خلقهم من نفس واحدة على حد تعبيره؛ وليس القصد من تطبيق نظرية التطور على خلق الإنسان؛ أن يشتق إنسان واحد من قرد واحد، ثم يكون منه سائر الناس، ثم يرجعوا إلى أصل واحد هو النفس المشتق منه، بل أساس نظريتهم كما يرى الشيخ؛ يأتي رجوع أصل الأنواع إلى الواحد الشخصي.²⁴

2. المبحث الثاني: نقد الشيخ للنظرية الداروينية

في عام ١٨٩١، اكتشف يوجين ديويو حفرة إنسان جاوة، وطلب من البيولوجي إرنست هكل وهو استاذهُ اعطاء وصف وترتيب له في سلم التطور، فأسماه بـ(القرد الجنوبي Australopithecus) اعتقاداً منهم أن الصفات التي تحملها هذه الحفريات ونوعها أقرب إلى القردة، مع أنها ليست قردة. وفي هذه الفترة كان هناك اختلاف بأن الإنسان والقردة نشعوا في حلقة مفقودة منذ ١٥ مليون سنة تقريبا، والتي يسمونها الرئيسيات الأربعة

¹⁹ مصطفى صبري، موقف البشر، 9-10.

²⁰ فخر الدين الرازي، تفسير مفاتيح الغيب (بيروت: دار الكتب العلمية، 1402هـ، 1981م)، 9/166.

²¹ الرازي، تفسير مفاتيح الغيب، 25/109.

²² مصطفى صبري، موقف البشر، 10.

²³ مصطفى صبري، موقف البشر، 10.

²⁴ مصطفى صبري، موقف البشر، 8.

(الجيون، والأورانج أوتان، والشمبانزي، والغوريلا)، وفي فترة تزايد المعرفة وتطور الكشوف الحفرية، الحلقة المفقودة لم تعد هدفاً؛ بل تغير الأمر وأصبح عمل العلماء يتركز حول معرفة الصفات الجسدية، والعتور على بقايا من حضارة مادية وآثار مصاحبة للحفريات، علّمهم يعرفون في ذلك كيف كان الإنسان يعيش حياته، ومسببات التغيير في صفات الجسم، كطول الذراع، وموقع الإبهام في اليد؛ لهذا أصبح لديهم مصطلح جديد يبعدهم عن القردة وهم السابقون على البشر *Plesianthropus* أو ما يسمونه بمصطلح ما قبل البشر. ومن بين هذه الحفريات من نال شهرة شعبية واسعة؛ وأصبح يطلق عليها الحالة «لوسي» اكتشفت ١٩٧٤ شرق إثيوبيا، وحفرية أخرى يطلق عليها السيدة بلز *Ples* عثر عليها بجنوب أفريقيا، والحالة لوسي يطلق عليها مجموعة *A. afarensis*، نسبة إلى إقليم الأفار في شرق إثيوبيا، يبلغ حجم المخ نحو ٤٠٠ سم مكعب؛ أقل من ثلث حجم المخ بين سلاتانا المعاصرة، جسمها صغير ويبلغ وزنها نحو ٣٠ كيلوجراماً، وطول القامة من متر واحد إلى متر وثلث، أما طول الذراعين وقصر الساقين من بقايا صفات وراثية قديمة؛ على اعتبار أنها أكثر نفعاً في حياة تسلق الأشجار وجمع الثمار.²⁵

وبعد هذا الاكتشاف الذي حصل عليه العلماء في جزيرة (جاوة) للهيكل العظمي الذي عبر عنه العلماء بأنه المستحاثة الوسط التي توصل نسب الانسان بالقرود؛ يقول الشيخ: استقبل هذا الاكتشاف بسرور وفرح وطن هؤلاء المكتشفون بأنهم قد وصلوا إلى أصل الإنسان مع أن الجمجمة وعظم الفخذ المفصول عنهما بمسافة لا يدلل أن تكونا من أعضاء جسد واحد.²⁶ ويرى صبري أنه لا توجد مستحاثة متوسطة في محافر الأرض تدل دلالة قطعية على الانتقال والاستحالة بين مستحاثي الإنسان والقرود، والانتقال من أحد النوعين إلى الآخر كما تصوره نظرية النشوء والارتقاء.²⁷ وعن هذا الاستدلال يرى مصطفى صبري؛ أنه من السخف أن يحكم بمجرد التشابه بين أعضاء الإنسان وأي حيوان آخر أن يحكم عنهم بأن الإنسان وذلك الحيوان يرجعان إلى أصل واحد، دليل ذلك أن الفرق بين الإنسان والحيوانات الأخرى، فرق ناشئ من الاختلاف في الماهية لا في الدرجة.²⁸

ويسأل الشيخ أهل المذهب التجريبي الباحثين عن المستحاثات²⁹ هل يستطيعون أن يأتوا بقرود يزعم أنه استحاث إنسان، ويضحك كما يضحك الإنسان وينطق ويفكر كما يفعل الإنسان، ويتعجب الشيخ من بحثهم عن مستحاثات تكون أشبه بالإنسان من القرد الموجودة ولا يحكمون بالانتقال منهما إلى الإنسان من غير حاجة إلى وجود مستحاثة وسط، وبما أن الاختلاف بين الإنسان والمستحاثة كالإختلاف بين الإنسان والقرود الحالي، كذلك التشابه لا يجاوز الشكل وصغر الجمجمة أو كبرها فهو غير معتد به.³⁰

²⁵ محمد رياض، الإنسان دراسة في النوع والحضارة (القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2012)، 33.

²⁶ لقد صدقت نبوءة الشيخ مصطفى في هذا، بنظر الهامش الذي يتحدث فيه عن الحلقة المفقودة والحفرية التي عرفت باسم (انسان بلندوان).

²⁷ مصطفى صبري، موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعبادة المرسلين (القاهرة: دار التوبة، 2007)، 2 / 263.

²⁸ مصطفى صبري، موقف العقل، 2 / 263.

²⁹ في فترة البحث عن الحلقة المفقودة عثر العلماء على حفرية عرفت باسم (انسان بلندوان)، بدأ العمل بهذه الحفرية من قبل (جارلس داوسن) وهو محامي واحد هواة في انكلترا، و(سميث وودرود) الجيولوجي يعمل موظفاً في المتحف البريطاني، بدأ داوسن و وودرود باجراء أبحاثهما معاً. وفي الحفريات التي أجريها في منطقة (بلندوان)، عثرا على قطع من الجماجم، عظام فك كانت تبدو قديمة جداً وفيها ضرسان، والفك كان يعود إلى قرد (الأورانج) أما الضرس فيشبه ضرس إنسان. والعظام هذه كانت تعطي صورة محيرة، قرذاً بجمجمة إنسان. وبعد البحوث التي أجريت على المتحجرات الأخرى، تبين أن هذا المخلوق عاش قبل خمسمائة ألف سنة تقريباً، وقدما اكتشافهما هذا في الاجتماع المعقود في اتحاد الجيولوجين عام 1912، وبعد فترة من الزمن تم تحديداً سنة 1915، تم العثور على قطع أخرى من العظام من نفس نوع الجمجمة والفك السابقين على بعد 3 كم من الحفريات الأولى في (بلندوان)، الأمر الذي جعل العلماء يتفقون على ضرورة كتابة تاريخ التطور من جديد. واكتشاف الجمجمة من قبل داوسن وصديقه؛ قد فتح باب النقاش بين التطورين حول مسائل عدة منها: هل تطور جسم الإنسان أولاً دماغاً؛ إلى جانب هذه الأحكام وأهمية جمجمة (بلندوان)، ظهر من بينه إلى عدم اعطاء الثقة المفرطة في تلك الكشوفات والحفريات على حد سواء. وفعلاً بعد الفحوصات اللاحقة التي أجريت على هذه الجمجمة ظهرت فيها علامات كونها تعود لقرود. أما الفك فقد بدأت علامات متشابهة للفك الإنساني بالظهور تترى، ومضى العلماء يكتشفون بشكل متلاحق دليلاً جديداً يخص جمجمة (إنسان بلندوان). وفي سنة 1953، قام كل من (ميتش أوكلي) و(سير ولغود لي كروس كلارك) من جامعة أكسفورد مع (ج.س. وينر)، باجراء تجارب أكثر دقة على هذه العظام، ومقارنتها العظام مع بعضها البعض بعناية كبيرة، وتم اخذ صورها بالاشعة السينية، كذلك قياس مقدار التروحين والغلور الموجود فيها، فبين من هذه التجارب أن العظام دفنت في منطقة (بلندوان) في زمن قريب من عصرنا الحالي. كذلك اختفت البقع الموجود على العظام بعد أن وضعها (وكلي) و(اصدقاؤه) في محلول حامضي، ليتبين أن هذه البقع لم تكن ناتجة عن قدمها وبقائها مدة طويلة في التراب، بل انما حدثت بشكل اصطناعي لأجل إيهام العلماء بأنها تعود إلى إزمان غابرة جداً، ثم اكتشف فيما بعد أن الأسنان المغروسة في عظم الفك بردت بمجرد لتمويه وللإيهام بأنها تأكلت مع مرور الزمن، وتبين من هذه البحوث والتجارب والتي استمرت لمدة 40 سنة هي فقط للخداع والتضليل لا أكثر. شمس الدين آق بلوت، دارون ونظرية التطور، ترجمة: اورخان محمد علي (القاهرة: دار الصحة، د.ت.) 90-95.

³⁰ مصطفى صبري، موقف العقل، 2 / 264.

ومن الأدلة التي تستند عليها نظرية الانتخاب الطبيعي مسألة التوالد؛ والتي وضع لها كثير من الباحثين، مثل «جفروي سانتيلري» و«سريز» و«ميكل» و«فريتز موللر» مصطلحات شتى، وشرحها «هيكل» أخيراً فقال: إن تاريخ نماء الفرد والأدوار التي يتقلب فيها ليست إلا تاريخاً مقتضباً يستعيد فيه الفرد مدارج النشوء والتطور التي تقلب فيها نوعه والشعبة العضوية التي هو تابع لها على ما خلى من العصور الجيولوجية الأولى.³¹

يرى داروين؛ أن عملية الانتقاء الطبيعي قد تكون بطيئة، إلا أنه إذا كان الإنسان الضعيف قد استطاع أن يفعل الكثير بواسطة الانتقاء المصطنع، فأنا لا أستطيع أن أرى أي حد لكمية التغيير، وجمال وتعقيد التكييفات المتبادلة بين جميع الكائنات العضوية، الواحد مع الآخر ومع الظروف الطبيعية لحياتهما، والتي كانت نتيجة مدى طويل من الزمن من خلال قدرة الطبيعة على الانتقاء، وهذا يعني عن طريق البقاء للأصلح.³²

وفي تحليله للمذهب الدارويني يرى صبري أن مسألة التوالد³³ ونظرية داروين؛ لا تصح أن تكون مذهباً علمياً مبنياً على التجربة، وإنما اعتماده على الفرض والتخمين أي هي فرضية وليست نظرية؛ ومسألة توالد الأنواع بعضها من بعض من الأشياء التي لا يمكن معاينتها والاحساس بما، لذا يعتبر الشيخ: أن التطور والتوالد _المزعوم_ في الأنواع هو مذهباً طبيعياً، لا يستند إلى إرادة الله تعالى، وهذا معتقد الملاحدة، على حد وصفه.³⁴

يذهب إسماعيل مظهر وهو من أنصار النظرية: أن القول بالخلق المستقل لم يبق عليه دليل تجريبي أو مشاهدة طبيعية أو برهان منطقي، يثبت أن كل نوع من الأنواع قد خلق بشكله المعروف فوق الأرض بين فترات الزمان، أو يدل على أن ما يظهر على الأنواع من الكفاءة التامة لما يحيط بها من أعاصير الحياة الطبيعية واستيطانها، كان لخلقها الأول لزاماً، وماذا يقول مؤيدو هذا القول في تشابه الأنواع الحية وتقارب صورها من صور الحفريات التي يعثر عليها في ذات البقعة التي تقطنها؟³⁵ أي أنه يستدل بالتجربة على ثبوت نظرية النشوء والارتقاء.

الشيخ مصطفى يتعجب من رأي إسماعيل مظهر الذي ملأ كتابه بكلمات فارغة لا تصمد أمام النقد؛ وهو يدعي أن إثبات المذهب يكون بالتجربة والمعاينة المجرأة على المستحاثات. لكن الانتقال من نوع إلى نوع في الزمان الماضي لا يكون تحت تجربة زماننا الحالي ومعاينته، ولا يدخل تحت التجربة مطلقاً والسبب في ذلك عدم كونه من المحسوسات.³⁶ فهذا توهم من إسماعيل مظهر في المسألة التي يدافع عنها في كتابه، مدعياً أنها مثبتة بالتجربة، لكن التجربة بعيدة عنها كالبعد الزمني من عصر المستحاثات إلى عهد داروين وأتباعه. والأستاذ يتمسك بالاستدلال ظناً منه أنه متمسك بالتجربة، لكنه لم يتمسك بالاستدلال الصحيح النافي لكل احتمال. فكل ما اعتمد عليه مظهر، هو الظن والتخمين، وإن الظن لا يغني عن الحق شيئاً، كذلك الحال عند الداروينيين المدعين تمسكهم بالتجربة.³⁷

مصطفى صبري ينتقد أصحاب المذهب التجريبي الذين لم يشاهدوا ولم يجربوا انقراض الأنواع المتقاربة في الشكل فقط؛ قد توالد بعضها من بعض. لأن التولد الطبيعي الذي يتحدثون عنه يحصل من غير فاعل، وهذا خلاف العقل ومبادئه، وأن التوالد الطبيعي الذي يتحدثون عنه موجهاً بنفسه إلى الرقي والكمال من دون حاجة إلى فاعل عاقل ذي إدراك. و استدلالهم بالتولد الصناعي على التولد الطبيعي يوقعهم في تناقض وهو حجة عليهم لا لهم، لوجود الفاعل المدرك في التولد الصناعي، وهذا الشيء ينفي داروين وأصحابه وجوده في تطور الحيوانات، وتوالد الأنواع بعضها من بعض توالداً طبيعياً، وهذا المذهب برمته يبتعد عن الاعتقاد بالخلق المستند إلى قدرة الله تعالى ووجوده.³⁸

³¹ إسماعيل مظهر، ملقى السبيل في مذهب النشوء والارتقاء (القاهرة: مؤسسة هندواي، 2014)، 205.

³² تشارلز داروين، أصل الأنواع، 196.

³³ إرنست هيكل؛ قصد بالتوالد الذاتي؛ أن أصل الحياة نشأ من المادة، وبطريق التوالد الذاتي وبالمصادفة وتحت اشراف الطبيعة العمياء ودون أن يكون ذلك بقصد وتديبر من سلطة عليا لها صفة العلم والارادة. محمد أحمد

باشميل، الاسلام ونظرية داروين (بيروت: دار الفتح، 1984) 32.

³⁴ مصطفى صبري، موقف العقل، 2/ 266.

³⁵ إسماعيل مظهر، ملقى السبيل في مذهب النشوء والارتقاء، 205.

³⁶ مصطفى صبري، موقف العقل، 2/ 301.

³⁷ مصطفى صبري، موقف العقل، 2/ 302.

³⁸ مصطفى صبري، موقف العقل، 2/ 267.

وهذا ما يتسائل عنه وحيد الدين خان قائلاً: هل لاحظ أحدكم هذه النظرية أو جربها في معمله؟ قطعاً لا، لأن مسألة التطور والارتقاء معقدة وهي تتعلق بماض بعيد جداً، وسبب تمسك اصحاب النظرية بمعتقدهم هذا؛ هو أنهم يرونها وسيلة منطقية يستندون إليها لتفسير مظاهر الخلق، وهي بعيدة كل البعد عن الملاحظة والواقع.³⁹

ومن غير المعقول عند مصطفى صبري⁴⁰ أن يندرج الشيء من الجماد إلى الكمال بدعوى انسياقه بالتطور الطبيعي من غير وجود مدبر وفاعل _أي وجود الله تعالى_ الموجد لهذا الشيء، لأن الطبيعة لا تقدر أن تهب الحياة، لانها هي عمياء صماء تعتمد على المصادفة في كثير من مراحلها التطورية باعتبار الملاحظة انفسهم، إذن فلا بد من موجه ومدبر لهذه الطبيعة.

والارتقاء في الإنسان الحديث بالنسبة إلى القديم ليس منشؤه التطور الطبيعي، بل منشؤه إزدياد العلوم والأفكار، وهذه الزيادة إنما هي مقصودة ليست طبيعية حتى تدل على ما يسمونه بالانتخاب الطبيعي. وإنه يلزم من الصراع المستمر الذي يقع بين الكائنات الحية للتنافس على البقاء، ثم انقراض مالا يستحق البقاء منها كما تقول النظرية يلزم منه أن يكون النوع الذي لم يزل حياً ضعيفاً منهوك القوى أنهكه ذلك الصراع والنزاع المستمر الذي أهلك غيره لا أن يظل قوياً مكتملاً.⁴¹

ومصطفى صبري في خلاصة حديثه عن نظرية دارون؛ يوضح مذهب الطبيعيين الذين لا يصدقون ولا يؤمنون بوجود الله، ويؤمنون بكون الإنسان من نسل القرد باين إيمانهم على مذهب التجربة والمشاهدة، حيث يرى أن ادلتهم تتسم بالتناقض والارتباك الواضحين، لأنه مذهب يزعم أن نظرية الانتخاب الطبيعي مثبتة علمياً، ويصدقون بكون الانسان من نسل القرد، لكنهم لا يصدقون وجود الله بأدلتهم العقلية المنطقية، ويدعون ان دليل _التجربة والمشاهدة_ أقوى من دليل العقل، لكن نظريتهم لم تثبت بتجربة ولا تستند إلى عقل، وعقول أناس من هذا النوع لا يجدر بها أن تدرك وجود الله تعالى، وإنما يجب عليها معرفة آباءهم أو اجدادهم أو أبناء عمومتهم القروء.⁴²

وعن حكمه في هذه المسألة يرى الشيخ مصطفى؛ جد القول أن ليست نظرية اسخف ولا ابعده الى الذوق السليم من النظرية القائلة بالقرابة النسبية بين الإنسان المخلوق في احسن تقويم⁴³ وبين القرد الذي هو اقبح أنواع الحيوان واقدرها، وهي حقارة للإنسانية اخزى الله الجيل الحديث بادعائها لنفسه قبل وقوع ادعاء القرابة من جانب القروء مع كونهم (لنقل كذا) احق به لتقدمهم في العراقة.⁴⁴

ويُرجع مصطفى صبري سبب اهمالك الناس في العصر الحاضر في إطراء التجربة وإعطائها فوق ما تستحقه من المرتبة العلمية إلى أن التجربة يستفاد منها كثيراً في العلوم المادية والصناعات التي يدور عليها رُقي الغرب وتقدمه وغلبته، فتلك العلوم تُعطي ثمراتها في الحياة الدنيا، أما علم ما وراء الطبيعة لا سيما الإلهيات فمعظم ثمراتها تتأخر إلى الحياة الأخرى، والناس مُغرمون بتزجيج العاجل وإثارة على الآجل.⁴⁵

هذه أشهر ردود مصطفى صبري على نظرية دارون واتباعه في الانتخاب الطبيعي، والشيخ لم يكن مختص في علم التشريح ولا علم الحفريات كذا الباحث، لكن رده كانت دينية عقلية بحجة نابعاً من غيرته على عقديته، وفي سبيل الدفاع عن الدين والشريعة الغراء من الافكار الهدامة التي تحاول المساس بديننا الحنيف من خلال تشويش افكار الناس وتشكيكهم بعقيدتهم.

³⁹ وحيد الدين خان، الاسلام يتحدث، 45.

⁴⁰ مصطفى صبري، موقف العقل، 2/ 268.

⁴¹ مصطفى صبري، موقف العقل، 2/ 284؛ مفرح بن سليمان القوسي، الشيخ مصطفى صبري وموقفه من الفكر الوافد (الرياض: مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات، 1998)، 356.

⁴² مصطفى صبري، موقف العقل، 2/ 268.

⁴³ ان القائلين بنظرية التطور لم يكونوا يعلمون شيئاً عن وحدات الوراثة (الجينات) وقد وقفوا حيث بدأ التطور، أي عند الخلية، ذلك الكيان الذي يحتوي الجينات ويحملها. كريسي موريسون، العلم يدعو إلى الإيمان (دمشق: دار وحي القلم، 2013) 104.

⁴⁴ مصطفى صبري، موقف البشر، 13.

⁴⁵ مصطفى صبري، موقف العقل، 1/ 250؛ مفرح بن سليمان القوسي، 346.

وبالفعل لقد حصل العديد من عمليات التزييف من أجل اثبات هذه النظرية منها؛ تزييف صور الأجنة التي قام بها العالم الألماني آرنست هيغل، وتزييف جمجمة إنسان بلنداون في إنكلترا، وحادثة تزييف إنسان جاوا، وتزييف إنسان نبراسكا، وعملية تزييف طير الأركيوباتريكس.⁴⁶

فيمكن القول: أن مذهب داروين مذهب مادي، قد اطلق عليه صفة علمية، ولكن عيوبه واضحة لا تخفي عن النظر الثاقب. وداروين نفسه قد عجب لتشابه أفراد النوع الواحد، مثل بنية الجسم وتوزعها أصنافاً حسب البيئة وظروف المعيشة فيها، كذلك النوع ظاهرياً يبدو ثابت من حيث الجوهر لكنه متغير من حيث العرض. وداروين اتخذ التغيير العرضي مقياساً وفنّس الأنواع كما تفسر الأصناف. لكن حتى وإن سُلم بالتطور فالإنسان بما يختص به من علم وفن وفكر ولغة وصناعة وخلق ودين، مظاهر للعقل توحى إلى اعتبار أن الإنسان نوعاً قائماً بذاته.⁴⁷

3. المبحث الثالث: تساؤلات

3.1 التطور والحلقة المفقودة

وهنا يمكن أن نتساءل إذا كان السلف المشترك هو أصل سلسلة التطور للإنسان والقرود، فما هو أصل هذا السلف؟ وإذا كان الإنسان قد تطور عن القرد فهل سيستمر الإنسان في سلسلة التطور حسب مفهوم التطور ويصبح مخلوقاً آخر؟ إذا اجاب النشوئيون بأن القرد لم يتطور وانما هكذا وجد بشكل مباشر رادين ذلك إلى الجرثومة الأولى، اذن فنسألهم سؤال آخر؛ هذه الجرثومة من الذي خلقها؟ لأن الجرثومة لا تخلق نفسها، فهي تحتاج إلى خالق ولا بد من التوقف في سلسلة الخلق، والا بقينا نسأل من دون جواب وهكذا تستمر الاسئلة والأجوبة إلى غير نهاية ويلزم من هذا الدور والتسلسل وهذا بين البطلان. وإن قالوا بانها وجدت عن طريق الصدفة المحضة، فهذا يكون أقرب إلى الخلق المباشر وهم بهذا قد اعترفوا بالخلق المباشر الذي آمننا به ونفوه. وإذا نفوا التطور عن الإنسان إلى مخلوق آخر وقالوا باستحالته، فهم بهذا يكونوا قد نفوا التطور بانفسهم وهدموا نظريتهم بايديهم.

وهذا الانتخاب الطبيعي الذي يتحدثون عنه ذكي جداً، أعطى الفكر للإنسان، وقوة الملاحظة والحس عند الحيوانات، مع السرعة والقدرة على التموه والتخفي، والشكل الجميل لبعض الحشرات التي يتغير لوانها مع تغير الضوء، كذلك الصوت الجميل للطيور، كل هذا التطور والأختيار راجع إلى الصدفة، أو المادة الميتة، كيف يهب الحياة من لا يمكنها؟ وهل سيختار هذه الشيء الميت _حظ، صدفة، مادة، حسب تعبيرهم_ نوع آخر من الحيوانات في المستقبل ويختصه باللغة والفن والفكر والإدراك على اعتبار أن الطبيعة تختار ما هو أنقى وأصلح للبقاء؟ ويصبح الإنسان يرى حيوانات تتكلم وتجاجج وتجادل لأن الطبيعة عمياء تختار بشكل عشوائي لما هو أصلح للحياة، وربما تستخدم الوسائل التي نستخدمها نحن اليوم، ويتناهب الغيرة من نوع الإنسان وتبدأ بالإنتاج والعطاء وتأليف الكتب وحتى انتقاد كلامنا هذا؟

فيما يخص التطور إذا حصل بفترات زمنية طويلة، فان فترة التطور تؤدي إلى انقراض الأنواع ليس تطورها، ذلك لأن الكائنات الحية تعيش ضمن البيئة الموافقة لشروط بقائها، ويستحيل أن تتحمل خارج هذا الشيء والأ أدى إلى هلاكها. مثال ذلك هل يستطيع حيوان تكيف نوعه مع العيش في الصحراء الحارة الجافة، أن يعيش في الغابة أو المناطق الثلجية قاسية البرودة؟ إن قالوا نعم وذلك من خلال تكيف النوع مع البيئة؛ فكم من الأعداد نحتاج لأجل أن نحصل على نوع كافح وصمد وارتقى، وحصل تغيير في جهاز التنفس والدوران، كذلك الجلد والسمع والرؤية والإحساس؟ وكم من الوقت يستغرق هذا النوع من العمل؟

إن قالوا نعم؛ هذا جائز إن توفرت الظروف الملائمة، كما يتم عمله اليوم في المختبرات، من خلال التعديل الوراثي صناعياً، والتغيير في الصفات وأختيار الأفضل، إذن يتم الحديث هنا عن تدخل قوة خارجية تختار الأفضل والأفضل وهم لا يرضون بتدخل القوة الخارجية ومن لا يؤمن بوجود القوة

⁴⁶ أورخان محمد علي، تحافت نظرية داروين في التطور أمام العلم الحديث (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1997)، 7.

⁴⁷ يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة (القاهرة: كلمات عربية للترجمة والنشر، د.ت.)، 377.

الخارجية؛ عليه أن ينكر المصنع والمعمل والمختبر، كذلك من يعمل ويطور ويبحث فيه. فهل يتماشى هذا مع المنطق؟ وإن قالوا لا، هذا غير ممكن، فالقول بالنشوء والارتقاء باطل.

وإن كان التطور قد حصل بلحظات قصيرة صدفًا، وهذا ما يؤمنون به فهذا التطور يكون أقرب إلى الخلق المباشر الذي هو من عمل الله تعالى، وهذا لا يناسب فكرة التطور التي يدافعون عنها.

والحلقة المفقودة إن ثبتت لاتلغي الخلق المباشر الذي تؤمن به. لأن الحلقة المفقودة إن كانت تتحدث عن السلف المشترك الذي له صفات القرب من الإنسان وهناك صفات مشتركة بين الإنسان والحيوان، فهذا أمر صحيح لأن المادة التي خلق منها ربنا عز وجل المخلوقات هي الماء وهي تشمل لجميع الأحياء قال تعالى ﴿وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِّن مَّاءٍ﴾ (النور: 45)، وقال تعالى ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ﴾ (الانبيا: 30)، لكن كل نوع له صفته وجزئته الخاصة به، فمن الممكن أن يحصل تشابه أو تقارب في الصفات أو الأفعال، وهذا شيء وارد وممكن، لكن الحكم بشكل مطلق بسبب وجود تقارب في بعض الصفات بين الإنسان والقرود فهذا غير وارد قطعًا، اليوم نجد بعض أنواع الببغاء له القدرة على النطق والكلام، فعل هذا يعني أن الببغاء سيتغير ويرتقي في سلم التطور ويصبح إنسانًا؟

ثم إذا كان التطور بهذا الذكاء وهذه العبقرية من خلال اختيار ما هو أصلح وفضل للبقاء ولديمومة الجنس، فهذا تطور ذكي يعطينا نتيجة بأنه حاصل من خالق عالم مقتدر، يهب العلم والذكاء لمن أراد وشاء، أراد هذا الذكاء في هذا الكون البديع، وشاء في هذا الوجود. والمطور يكون ذكي وعالم وعارف بما يعمل ويطور، فكيف يمنح الذكاء من لا ذكاء له إذا كان الأمر كله صدفة وعشوائية؟

تطور ذكي ليس كما يزعم دوكينز: أن الانتخاب الطبيعي هو صانع ساعات أعمى، أعمى لأنه لا يرى اماما، ولا يخطط النتائج، وليس له هدف.⁴⁸ إذا كان النقاش بهذه المنطقية والمثال عن الساعة، لماذا قام الساعاتي بالصناعة إن لم يكن خالياً من الهدف، وكيف يكون صانع أعمى وأمكن له أن يبتدع هذا الشيء العظيم، بعد أن مرت مراحل تطوير الساعات من ساعة بشكلها البدائي البسيط إلى الساعات في عصرنا الحالي والتي تمتلك أجهزة دقيقة وقطع نحس ذكية، وأجهزة لحساب عدد دقات القلب وضغط الدم وغيرها من الأمور الأخرى التي طورها الإنسان بهدف معرفة الوقت وعدد السنين والأيام والشهور، كيف كان صناعتها عُميان وقد مرت الساعة بهذه المراحل من بسيط إلى معقد متشعب في تركيبه وعمله، فهل السيد دوكينز لا يستخدم الساعة؟ الدارويني يقبل اختيار الأفضل والأبقى اليوم من قبل علماء الهندسة الوراثية، ولاكنه يرفض التطور والخلق المباشر من قبل الخلاق العليم؟. ماهذا التناقض في الحكم على الأشياء، وإذا كان الأمر كذلك، فيمنطق حكمهم ذاته يجب إنكار ذكاء العالم والمهندس، ونفي الذكاء عن دارون نفسه الذي سافر ورحل لفترة من الزمن من أجل الحصول على المعلومات الكافية لفرضيته هذه، كل هذا يجب أن يلغى لأن معلومات دارون كانت محض صدفة وحظ، ولم تكن ذا هدف وقصد.

3. 2. نجاح النظرية والإيمان

إذا نجحت النظرية وتم اثبات صحتها هل تنفي الدين والإيمان والاعتقاد؟ هل من المعقول أن يلغى اثبات صحة نظرية ما أو فرضية فسرت بشكل منفصل، تلغي إيمان واعتقاد الملايين من البشر وعبر آلاف السنين؟ هل من المنطقي أن ينسف ثبوت هذه النظرية مفهوم الخلق المباشر من الله العلي الجبار، والذي آمن به اهل جميع الأديان وعلى طوال كل هذه الفترة الموعلة في القدم؟ ماهذه الحيرة والتشويش التي وقع فيها الإنسان جراء النظريات التي تطرح باسم العلم، والتي تسبب الشك للإنسان حتى في وجوده. هل من المعقول أن يكون كل هذا التطور وكل هذا التقدم راجع إلى القرود مع عدم نفي الذكاء عن الحيوانات؟ لكن التفكير الذي يطرح على الذهن أن أصل الإنسان راجع إلى الحيوان سواء كان قرد أم حيوان آخر. إذن من الطبيعي

⁴⁸ ريتشارد دوكينز، الداروينية الجديدة صانع الساعات الأعمى، ترجمة: مصطفى إبراهيم (القاهرة: دار العين للنشر، 2002)، 45.

أن يتبادر إلى ذهن الإنسان أن أجداده كانوا في يوم من الأيام يأكلون ويشربون كما نرى اليوم الحيوانات تأكل وتشرب، ويتكاثر ويتجمع امام الجميع من دون خجل واستحياء كما تفعل الحيوانات، كانت حياته تتوقف على الأكل والشرب والجماع لا أكثر.

فهل الإنسان هو من أعطى لنفسه هذه القدرة على التطور واختبار الأصلاح للبقاء والتكيف مع البيئة؟ هذا غير منطقي لأن الشيء لا يستطيع أن يوجد نفسه بنفسه من دون تدخل قوة خارجية (فاقد الشيء لا يعطيه)، والموجد لا يستطيع أن يوجد شيء مشابه له في الصنف والدرجة والمخلوق لا يقدر ان يخلق، فاذن هو يحتاج إلى مطور وموجه يركب هذه الأجزاء وهذه الاعضاء بشكل منتظم ومتسق⁴⁹. وتصبح متوافقة مع الجسد الذي تنتمي اليه. فحتتاج هذه المخلوقات إلى مطور وخالق وصانع وعالم وقادر. على سبيل المثال الإنسان؛ من أجل الوصول إلى هذه المرحلة من التطور والرقي في الفكر والعقل، والبنية الفيزيائية المنسقة للجسد والمركبة بشكل بديع موافق للنظر والسمع والتنفس، للحركة والسكون، القيام والقعود، كل هذا يحتاج الإنسان فيه إلى موجد ينسق فيه كل هذه الاعضاء، من دون نقص ومن دون أن يؤثر عمل عضو على حساب عضو آخر، من غير أن تفسد وظيفة جهاز وظائف الأجهزة الأخرى.

الروبوت في زماننا الحالي، احتاج الإنسان إلى سنين عدة في سبيل تطويره، احتاج الى مجموعة من الخبراء المختصين في سبيل إيجاده وتجمع مواد الأولية وتنسيق الأجهزة وتركيبها. ولا نظن أن هناك من يماري في أن الروبوت من صنع الإنسان، ووجد نتيجة تظافر الجهود من الخبراء والمختصين الذين ما زالوا يعملون على تطويره. ولا نظن احدًا ينكر أن الروبوت احتاج الى موجد يوجده، احتاج إلى مجموعة من المهندسين أن يرسموا الهيكل وإلى مصنع لتكريب القوالب، واحتاج إلى ميكانيكيين وفنيين في تركيب الأجزاء وتجميع الأجهزة الإلكترونية التي يحتاجها الروبوت؛ من عدسات وكاميرات وأجهزة تحسس واستشعار دقيقة وغيرها. ونحن على يقين بانه لا يوجد احد ينفي جهود هؤلاء العلماء وهذه الأفكار الجبارة المبذولة في سبيل صنع الروبوت. فهل من المنطق أن ينسب كل هذا العمل وهذا الجهد إلى الصدفة المحضة؟ اللهم إلا إذا كان هذا شخص فاقد الاهلية ولا يعي ويدرك هذا العمل وهذا الصنع، لأن صاحب العقل السليم يؤمن ومن الوهلة الأولى أن هناك ايادي بشرية كان لها الدور في إيجاد وتطوير مثل هذا الشيء. وإذا كان الأمر كله مرهون للصدفة، لنضع حزمة من الأقلام وبألوان مختلفة على شاطئ البحر، وننتظر من الأمواج المتلاطمة أن ترسم لنا على الرمل لوحة ذات ألوان متعددة، بأوصاف وأبعاد دقيقة منسقة، منسجمة مع الواقع، تناغم الفهم والإدراك، تطابق الحقيقة، تلائم العقل والمنطق. لكن كيف للأمواج أن ترسم وهي تمحو ما خلفها على الدوام؟

3.3 هل يصح أن يعلق الاعتقاد على معطيات الفكر الإنساني ونظرياته

هل من المنطق أن يعلق الإيمان وتبنى العقيدة على نظرية طرحت من قبل عقل بشري؟ لا هو استطاع اثباتها بشكل قاطع ولا استطاع معارضه أن ينفىها بشكل كلي ويقلعه من جذورها ويثبت صحة الاعتقاد الديني. بعد مرور هذه الفترة الزمنية الطويلة على نظرية دارون في النشوء والارتقاء، لا زال الجدال قائم حول صحة هذه النظرية، والتي تبقى حقيقتها مجهولة مهما تقدم الاكتشاف والبحث ذلك لأن هناك حقائق وراء الحقائق التي نراها مهما تطور العلم تبقى في حكم الغيب ولا نعرف حقيقتها.

وهذا يرتاد رسل من المناصرين لنظرية التطور يقول: أن كل معطيات الطبيعة هي فقط عدة معادلات تبين الخواص المجردة للتغيرات التي تطرأ على الواقع، ولكن ماهو الشيء الذي يحدث له التغيير، ومن أين يحدث ذلك التغيير؟ أن علم الطبيعة يلتمز الصمت تجاه هذه القضايا، وقد ختم رسل باب الاستنباط الذي لا يمكن ايضاحه على اعتبار أنه لا يمكن الحكم بشكل قطعي (في النظريات أو الآراء) كما سار عليه الفلاسفة المتسرعون.⁵⁰

⁴⁹ من المستحيل عقلاً أن يضع القانون من لا يعلم شيئاً عن القانون، وأن يهب الحياة ويضع نظامها من ليس يجي في نفسه، كما أنه من الصفاقة والوقاحة بإمكان القول: بأن المحرم من العقل والإدراك هو الذي يمنح العقل وبهب الإدراك، وأن الذي لا يشعر بوجود نفسه يضع لغيره قانون الشعور فالطبيعة (التي تعزونا إليها... أي الملاحدة... وضع نوايس الكون بما فيه من إنسان وحيوان وجماد وشجر) هي كما قال (لامارك) ويقول كل الملحد حتى هذه اللحظة) مجردة عن العقل والحياة والشعور والإدراك. محمد احمد باشميل، الإسلام ونظرية داروين، 31.

⁵⁰ وحيد الدين خان، الدين في مواجهة العلم، ترجمة: ظفر الاسلام خان (بيروت: دار الفانس، 1987)، 33-34.

رأي الفيزيائي ماكس بلانك أن النظريات لأشجر الا بعد أن يموت كل مناصريها، وأن العلم يتقدم على طريقة الجنائز المتتالية، لكن هذه النظرية مليئة بالسخرية المريرة فالعديد من المسائل الكونية الجدلية قد حُسمت وبعض القضايا القديمة لم تعد مثار جدل أو اختلاف، لقد غير الكثيرون منا رأيهم وأنا منهم (الكلام لماكس بلانك)، لأن الشيء الأكثر غموضاً في الكون أنه قابل للفهم، هذه واحدة من أشهر حكم آينشتاين التي تعبر عن دهشته من قوانين الفيزياء.⁵¹

الخاتمة والناتج

إن محاولة تأييد نظرية دارون إستناداً إلى الآيات القرآنية؛ في نظر مصطفى صبري ماهو الا تقليد للغرب وأن قوله تعالى (يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ) (النساء:1)، التي تمسك بها اصحاب الادعاء، نصاً في آيينا آدم (عليه السلام).

واستدل الشيخ بالآيات القرآنية على خلق آدم (عليه السلام) من تراب، وأن الآيات القرآنية تتكلم بشكل صريح وواضح بخلق آدم من تراب وخلقه من غير أب وأم، وهي صراحة واضحة وبينت على أن الله عز وجل خلق ابانا آدم عليه السلام من طين، ولم يتخلل بين خلقه وبين أمره الملائكة بالسجود له إلا تسوية طينه ونفخ الروح فيه.

ان القول بالنشوء والارتقاء والاصطفاء الطبيعي من قبل داروين وأتباعه؛ لا يصح أن يكون مذهباً علمياً، ولا يمكن القول أنها نظرية مبنية على التجربة تم التوصل إليها بعد إجراء التجارب العلمية اللازمة في المختبر، وإنما جميع الأقوال والآراء مبنية على الفرض والتخمين أي هي فرضية وليست نظرية؛ سبب ذلك أن توالد الأنواع لا يكون في متناول الحس والمعانيه. وأن التطور والتوالد في الأنواع هو مذهباً طبيعياً محضاً، غير مستند إلى إرادة الله تعالى وقدرته، وهذا مذهب الملاحدة.

يلزم مصطفى صبري أصحاب المذهب التجريبي ويتحداهم، بأن يأتيوا بقدر يزعم أنه استحال إنسان، ويضحك كما يضحك الإنسان وينطق ويفكر كما يفعل الإنسان، أو يأتيوا بمستحاثات تقوم بهذه الأعمال.

ليس من المنطق أن يعلق الإيمان وتبنى العقيدة على نظرية طرحت من قبل عقل بشري لا هو استطاع اثباتها بشكل قاطع، ولا استطاع معارضة أن ينفيها بشكل كلي ويقلعها من جذورها ويثبت صحة الاعتقاد الديني.

ان دعوى موافقة القرآن الكريم للنظريات أو الفرضيات العلمية أمر غير صحيح ولا يلتأم مع النصوص الدينية، لأنه إذا تغير التحليل العلمي للنظرية وجب أن نغير النص القرآني ليصبح موافقاً للنص العلمي، وهذا يوقع النصوص الدينية والمتدينين في احراج شديد.

الشيخ مصطفى كان محقاً في الرد على من يريد أن يلبس هذه الفرضية لباساً إسلامياً، لأن المذهب الدارويني بجملته (فرضية وليست نظرية)، ومصطفى صبري في دفاعه عن العقيدة الإسلامية يمثل المؤمن الغيور المدافع عن دينه ومعتقده ضد الملاحدة، وضد من يريد أن يواكب الحدائة على حساب الدين والشرع، والركض وراء النظريات العلمية لأجل الحديث عن الملائمة بين الدين والنظرية المكتشفة. كذلك تحذير الجيل المؤمن من الهالة الإعلامية والعلمية للفرضيات التي يتم اكتشافها على أيدي علماء الغرب. لأن النظريات حتى وإن كانت تحتوي على شيء من الحقيقة التي تحاكي الواقع لكن هذا لا يعني أنها حقيقة مطلقة؛ دليل ذلك أن النظريات العلمية متبدلة متغيرة، ولا تسلم من التزوير والتلفيق من قبل محبيها ومناصريها لأجل اثباتها، على عكس ثوابت الدين المحفوظ من قبل العليم الخبير جل وعلى.

لكن الشيخ بالغ في الرد على خصومه إلى حد أنساه أهمية التجربة والجانب العملي في الحياة، كان من الواجب عليه وهو من علماء الأمة الأجلاء أن ينبه على هذا الجانب المهم في حياة المسلم من خلال التوازن الفكري، والأخذ بأسباب التطور والتقدم العلمي والتكنولوجي من دون تقليد أو

⁵¹ مارتن ريس، فقط ستة دقائق، ترجمة جنات جمال - مهند التومي وآخرون (مصر: دار الكاتب للنشر، 2016)، 25؛ ستيفن هوكينج - ليوناردو ملودينو، التصميم العظيم، ترجمة: أيمن احمد عيادة (بيروت: دار التنوير، 2013)، 109.

اتباع لأحد. والشيخ قد أدرك هذا الشيء من خلال معاشته لحريين عالميتين كان لدور التجربة والبحث العلمي والنظريات دور كبير في حسم المعارك. كذلك وجب التنبيه على عدم رفض كل شيء جديد بدعوى المخالفة للدين والشريعة، بل كان من الضروري أن يوجه الجيل المؤمن بطريقة متزنة توفق بين الجانب العملي في الحياة من خلال التطور والتقدم والبحث والكشف العلمي، وبين الجانب العقدي والإلتزام الديني. والتفرقة بين البدعة الدينية والحدائث العلمية والمعرفية؛ فالأولى قطعية الرفض لأنها تخالف ثوابت الدين والشريعة الحنيف، والثانية ممكنة الحصول والحدوث لاستنادها إلى الفرضيات والنظريات المتجددة القابلة للنقاش والبحث.

المصادر والمراجع

- آق بلوت، شمس الدين. دارون ونظرية التطور. ترجمة: اورخان محمد علي. القاهرة: دار الصحوة. الطبعة 7. د.ت.
- باشميل، محمد أحمد. الإسلام ونظرية داروين. بيروت: دار الفتح. الطبعة 3. 1984.
- بن كثير، عماد الدين أبو الفداء إسماعيل بن عمر. تفسير القرآن العظيم. تحقيق: السيد محمد وآخرون. القاهرة: الفاروق الحديثة للطباعة والنشر. 1421هـ 2000م.
- البهي، الخولي. آدم عليه السلام. القاهرة: مكتبة وهبة. الطبعة 3. 1974.
- البوطي، محمد سعيد. كبرى التقينيات الكونية. بيروت: دار الفكر المعاصر. الطبعة 8. 1979.
- الحوالي، سفر عبد الرحمن. العلمانية. مكة: دارالهجرة. د.ط. د.ت.
- خان. وحيد الدين. الإسلام يتحدى. تعريب: ظفر الإسلام خان. بيروت: مكتبة الرسالة. د.ط. د.ت.
- خان، وحيد الدين. الدين في مواجهة العلم. ترجمة: ظفر الإسلام خان. بيروت: دار الفنائس. الطبعة 4. 1987.
- داروين، تشارلس. أصل الأنواع. ترجمة: مجدي محمود. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة. 2004.
- داروين، تشارلس. نشأة الإنسان والانتقاء الجنسي. ترجمة: مجدي محمود. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة. 2005.
- دوكنز، ريتشارد. الداروينية الجديدة صانع الساعات الأعمى. ترجمة: مصطفى إبراهيم. القاهرة: دار العين للنشر. الطبعة 2. 2002.
- الرازي، فخر الدين محمد بن عمر. تفسير مفاتيح الغيب. بيروت: دار الكتب العلمية. 1402هـ 1981م.
- رضا، محمد رشيد. تفسير المنار. القاهرة: دار المنار. الطبعة 2. 1947.
- رياض، محمد. الإنسان دراسة في النوع والحضارة. القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة. دون ط 2012.
- ريس، مارتين. فقط ستة ارقام. ترجمة: جنات جمال - مهند التومي وآخرون. مصر: دار الكاتب للنشر. 2016.
- الزركلي، خير الدين. الأعلام. بيروت: دار العلم للملايين. الطبعة 15. 2002.
- شريف، عمرو. كيف بدأ الخلق. القاهرة: مكتبة الشروق الدولية. 2011.
- الشنقيطي، محمد أمين. أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن. مكة: دار الفوائد. د.ط. د.ت.
- صبري، مصطفى. موقف البشر تحت سلطان القدر. القاهرة: المطبعة السلفية ومكبتها. 1933.
- صبري، مصطفى. موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين. القاهرة: دار التربية. 2007.
- عبد العليم، أنور. قصة التطور. الحيزة: وكالة الصحافة العربية. 2018.
- علي، أورخان محمد. تحافت نظرية داروين في التطور أمام العلم الحديث. بيروت: مؤسسة الرسالة. 1997.
- فرغل، يحيى هاشم. الفكر المعاصر في ضوء العقيدة الإسلامية. القاهرة: دار الافاق العربية. 2007.
- القوسي، مفرح بن سليمان. الشيخ مصطفى صبري وموقفه من الفكر الوافد. الرياض: مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات. 1998.
- كرم، يوسف. تاريخ الفلسفة الحديثة. القاهرة: كلمات عربية للترجمة والنشر. د.ط. د.ت.

موريسون، كريسى. العلم يدعو إلى الإيمان. دمشق: دار وحي القلم. 2013.

هوكينج، ستيفن- ليوناردو. ملودينو. التصميم العظيم. ترجمة: أمين احمد عيادة. بيروت: دار التنوير 2013.

Beyanname

- 1. Finans/Teşvik:** Yazar, çalışmada herhangi bir finans/teşvik kullanılmadığını beyan etmektedir.
- 2. Çıkar Çatışması:** Yazar, çalışmada herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedir.
- 3. Etik Beyan:** Yazar bu makalede araştırma ve yayın etiğine uyulduğunu beyan etmektedir. Bu araştırma için Etik Kurul İzni gerekmemektedir.

Kaynakça

- Akbulut, Şemsüddin. *Darwin ve nazariyatı l-tataur*. çev. Orhan Mohamed Ali. Kahire: Daru'l-sehve. 7. Basım. ts.
- Ali, Orhan Mohamed. *Tehafutu nezariyete Darwin amame l ilmu l-hedis*. Beyrût: Müesset'ür-Risâle, 1997.
- Başmil, Mohamed Ahmed. *Al'iislam Wanazariat Darwin*. Beyrût: Daru'l-feth, 3. Basım. 1984.
- Behy. Elkholi. *Adem alehu lselam*. Kahire: Mektebetu Vehbe, 3. Basım, 1974.
- Bin Kesir, İmadeddin Ebu'l-Fida İsmail bin Omar. *Tefsir kurana'l-azim*. thk. Sayid Mohamed vd. Kahire: el-Fâruku'l-Hadîse, 1421/2000.
- Buti, Muhammad Said Ramazan. *Kubra'l-yekiniyat el-keviye*. Beyrût: Dâru'l-Fikri'l-Muaasir, 8. Basım, 1979.
- Darwin, Charles. *Aslu'l-envaa*. çev. Mejdi Mahmoud. Kahire: Meclisul-ala'l-sekafe, 2004.
- Darwin, Charles. *Neşetü l-insan ve'l-intikaül cinsi*. çev. Mejdi Mahmoud. Kahire: Meclisul-ala'l-sekafe, 2005.
- Dawkins, Richard. *Eldarviniyetü el-cedide, sanye'l- saatü l- aame*. çev. Mustafa İbrahim. Kahire: Daru'l-ayn, 2. Basım, 2002.
- Enver, Abdul Alim. *Kisetu'l-tataur*. Cize: Vekaletu'l-sehafetu'l-arabiye, 2018.
- Farghal, Yahyâ Hâshim. *El-fikru'l-muasir Fi Dau'l-akidetu'l-eslamiye*. Kahire: Dâru'l-Âfâki'l-Arebiyye, 2007.
- Han, Vahid Uddin. *Din fi muacehete'l-ilm*. çev. Zafaru'l-Islam han. Beyrût: Daru l-nefaas, 4. Basım, 1987.
- Han, Vahid Uddin. *Islam yetehada*. çev. Zafaru'l-Islam han. Beyrût: Mektebet'ür-Risâle, ts.
- Havali, Sefer Abdul Rahman. *İlmanyee*. Mekke: Dâru'l-Hicre, ts.
- Hawking, Stephen - Mlodinow, Leonard. *Tesmimu'l-azim*. çev. Ayman Ahmed Eiada. Beyrût: Dârüt-Tenvîr, 2013.
- Karam, Yûsuf. *Tarihu'l-felsefetu elhedise*. Kahire: Kelimatu arabiye li'l-neşr, ts.
- Kavsî, Müfrih b. Süleyman. *Şeyh Mustafa Sabri ve Mevkîfuhû mine'l-Fikri'l-Vâfid*, Merkezi'l-Melik Faysal li'l-Buhûsi ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, Riyad: y.y., 1997.
- Morrison, Cressy. *İlmu yed'ü li'l-İmân*. Dimeşk: Dâru'vehyi'l-Kalem, 2013.
- Razi, Fahredin Muhammed b. Ömer. *Tefsir mefatihu'l-gayib*. Beyrût: Dâru'l-Çütübü'l-İlmiyye, 1402/1981.
- Rees, Martin. *Fakat Sit Arkam*. çev. Cenat Jemal - Muhanad Altumi. Kahire: Daru l-katib Lilnaşri, 2016.
- Riad, Muhammad. *İnsan Dirasat Fi elneu ve'l-hedara*. Kahire: Hindawi, 2012.
- Rida, Muhammad Rashid. *Tefsiru'l-menar*. Kahire: Daru'l-menar, 1947.
- Sabri, Mustafa. *Mevkîfü'l-'aql ve'l-'ilm ve'l-'âlem*. Kahire: Daru'l- terbiye, 2007.
- Sabri, Mustafa. *Mevkîfü'l-beşer tahte sultâni'l-kader*. Kahire: Matbaatu s-elfiyye, 1933.
- Şerif, Amr. *Keyfe bedaa l-halk*. Kahire: Maktabatu'l şoruku'l-devliye, 2011.
- Şinkiti, Muhammed Emin. *Eđvâ'ü'l-beyân fi izâhi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân*. Cidde: Daru l-fevayd, ts.
- Zirikli, Hayruddîn. *A'lâm*. Beyrût: Dâru'l-'İlm lil-Melâyîn, 15. Basım, 2002.

CÂHİLİYYE'DE VE HZ. PEYGAMBER'İN YÖNETİMİNDE CEZA
(CİNAYETLER ÖZELİNDE) HUKUKUN UYGULANIŞI

*The Implementation of Criminal Law (Especially in terms of Murders) in Jahiliyyah and the
Rule of the Prophet*

HACI MEHMET ALTUNTAŞ

Dr., Milli Eğitim Bakanlığı, İstanbul, Türkiye
PhD., Ministry of National Education, İstanbul, Türkiye
hmaltuntas@gmail.com
ORCID ID: 0000-0001-7968-2101

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Types: Araştırma Makalesi | Research Article
Geliş Tarihi | Received: 24.02.2023
Kabul Tarihi | Accepted: 10.05.2023
Yayın Tarihi | Published: 30.06.2023

Atıf | Cite as

Altuntaş, Hacı Mehmet. "Câhiliyye'de ve Hz. Peygamber'in Yönetiminde Ceza (Cinayetler Özelinde) Hukukun Uygulanışı". *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 9/1 (Haziran 2023), 31-45. <https://doi.org/10.32955/neu.istem.2023.9.1.03>

Altuntaş, Hacı Mehmet. "The Implementation of Criminal Law (Especially in terms of Murders) in Jahiliyyah and the Rule of the Prophet". *The Journal of Near East University Islamic Research Center* 9/1 (June 2023), 31-45. <https://doi.org/10.32955/neu.istem.2023.9.1.03>

İntihal | Plagiarism

Bu makalenin ön incelemesi alan editörü, içerik incelemesi ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi. Benzerlik taraması yapılarak intihal içermediği teyit edildi.
The preliminary review of this article was reviewed by the field editor and the content review was reviewed by two external reviewers using the double-blind peer-review model. It was confirmed that it did not contain plagiarism by scanning for similarity.

Telif Hakkı | Copyright

Yazarlar, dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY- NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. Bu makale, Creative Commons Atıf Lisansının (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>) hüküm ve koşulları altında dağıtılan açık erişimli bir makaledir.
Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution License (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

Câhiliyye’de ve Hz. Peygamber’in Yönetiminde Ceza (Cinayetler Özelinde) Hukukun Uygulanışı

Öz

İslam öncesi Arap toplumunda ve Hz. Peygamber’in Medine merkezli sosyal politik düzeninde, adam öldürmeler başta olmak üzere, hukuksal pratikler bu çalışmanın temel problemini oluşturmaktadır. Bu çalışmada, Câhiliyye döneminde hukukun uygulanışı İslam’ın doğuşuna değin Arap yarımadasında yaygın geçerli geleneksel pratiğe karşılık gelecek şekilde değerlendirilmektedir. Çalışmada İslami dönem hukuk uygulamaları Hz. Peygamber’in vefatına kadar olan dönemde gelişen ve gerçekleşen hukuki pratikleri kapsayacak şekilde incelenmektedir. Makale İslam öncesinde hukukun uygulanışı ile Hz. Peygamber dönemi pratiğini karşılaştırmalı olarak ele almaktadır. Bu bağlamda gerek hukukun temelleri ve gerekse de uygulanışı yönünde İslami dönemdeki yenilikleri gözlemlerken geçmişteki uygulamaları da ana hatlarıyla değerlendiriyoruz. Özellikle Câhiliyye dönemi hukuk uygulamalarının ortaya çıkarılması noktasında klasik döneme ait farklı kaynakları tarama zorunluluğu söz konusudur. Konuya münhasır eserlerin olmayışı İslami dönemdeki ilk dönem eserlerde bulunan atıflar, İslam öncesi döneme ait şiirler ve bunları da içinde barındıran kültürel kaynaklar bilgi toplanılan eserleri oluşturmaktadırlar. Konuyla ilgili çağdaş yazarlara ait kitaplar ve makaleler de başvurulan eserler arasında yer aldı. Hz. Peygamber’in Medine hukuk uygulamaları için oldukça zengin kaynaklara sahip bulunuyoruz. Tefsirler, tarih ve siyer eserleri ve hadis koleksiyonları başta olmak üzere ilk dönem eserleri çalışmaya kaynaklık ettiler. Özellikle Câhiliyye toplumunda yerleşik devlet düzeninin olmaması ve buna bağlı olarak hukuksal problemler konusunda karar verme mercileri olan mahkemeler veya benzeri kurumsal yapıların olmayışı o dönem için önemli bir problemdi. Kurumsal hukuki yapıların olmamasının yanında hukukun uygulamaya dönük gerekli sistemli bir kolluk düzeninin varlığından da söz edilmemektedir. Hz. Peygamber’in doğup büyüdüğü ve peygamberliğinin ilk on yılını geçirdiği Mekke ve hicretinden sonra liderliğini yürüttüğü Medine şehir toplumlarında da geleneksel cari hukuk uygulamaları hâkimdi. Hz. Peygamber’in Medine’de siyasi kimliğinin ön plana çıkması ve buna bağlı görev ve sorumlulukları başta cinayetler ve bunlara bağlı olarak gelişen kan davaları problemlerinin çözümüne dönük hukuki düzenlemeler yapmasını ve hukukun uygulamasına yönelik tedbirler almasını zorunlu kıldı. Câhiliyye toplumunda egemen olan hukuk uzun yılların tecrübesiyle gelişen kendi içerisinde tutarlı olsa da özellikle uygulamasındaki düzensizlikler yüzünden her zaman problemlerin çözümünde etkili olamayabiliyordu. Geleneksel kabile hukukunda temelinde sorumluluğun bireysel olmaktan daha çok bireyin dâhil olduğu topluluğun tüm fertlerine teşmil edildiği görülür. Bu sorumlulukta ölç alma/kıyas ya da zararın tazmini esastır. Cinayet durumlarında fail tek kişi de olsa tek sorumlu olarak o görülmezdi. Onun dâhil olduğu topluluk hesap vermek durumunda idi. Geleneksel hukukun uygulanışında kabile liderleri ve onun maiyetindeki ileri gelenler gerek karar verme mercii ve gerekse de alınan kararın uygulamasında önde gelen sorumlulardı. Problemin boyutu ve şartlara göre konu toplumda yargılama konusunda güven vericilikleriyle ön plana çıkan arabulucu kimseler, kâhinler ve çeşitli dini kimlikli kişilere de götürülmekteydi. Hz. Peygamber’in hicretinden sonra tüm kollarıyla birlikte, İslam’ı kabul edip etmemelerine bakılmaksızın, Medineli kabileler ve Mekkeli muhacirleri kapsayan yazılı bir metinle hukukun uygulanışı farklı bir boyut kazandı. Söz konusu metin Hz. Peygamber’i hukukun uygulanmasında merkezi bir konuma yerleştirirken bütün bir topluma da ortak sorumluluklar yüklemekteydi. Cinayet durumlarında kişinin yakın akrabaları diyet konusunda birinci derecede sorumlu olsalar da cânin yakalanması bütün bir toplumun sorumluluğuna veriliyordu. İslam katil yerine onun yakınlarından birisinin de kısâsen öldürülmesine izin vermedi. Ancak geleneksel hukukun büyük ölçüde İslami dönemde de geçerliliğini koruduğunu görmek mümkündür. Hz. Peygamber’in otoritesi hem karar verme ve hem de verilen kararın uygulanmasını garanti ediyordu. Kâhin ve benzeri diğer karar verici elemanların yeni toplumda hukuki bir görevleri yoktu.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, Câhiliyye, Hukuk, Yargılama, Cinayet, Din adamları.

The Implementation of Criminal Law (Especially in terms of Murders) in Jahiliyyah and the Rule of the Prophet

Abstract

The main problem of this study is the practice of law, especially murders, in the pre-Islamic Arab society and the Medina-centered social political order of the Prophet. In this study, the law that had practiced from the onset of the Arab society to till the birth of Islam named as the Jahiliyya law. In the study, the legal practices of the Islamic period include the legal practices that developed and took place in the period until the death of the Prophet. The article deals

with the practice of law in the pre-Islamic period and the practice of the Prophet in a comparative way. In this context, while observing the innovations in the Islamic period in terms of both the foundations of law and its implementation, we also evaluate the past practices in outline. Especially at the point of revealing the legal practices of the Jahiliyya period, there is a necessity to scan different sources belonging to the classical period. The absence of works specific to the subject, the references found in the early classical works, the poems belonging to the pre-Islamic period, and the cultural resources that contain them constitute the works for which information is collected. Books and articles by contemporary authors on the subject were also among the referenced works. We have very rich resources for the Prophet’s law practices in Medina. The first period works, especially tafsir, history and sirah works and hadiths, were the source of the study. In particular, the absence of a settled state order in the Jahiliyya society and, accordingly, the absence of courts or similar institutional structures, which are decision-making bodies for legal problems, was an important problem for that period. In addition to the absence of institutional legal structures, there is no mention of the existence of a systematic law enforcement system for the implementation of the law, too. Traditional current law practices were also dominant in the city societies of Mecca, where the Prophet was born and raised and spent the first ten years of his prophethood, and in Medina, which he led after his Hijrah. The prominence of the Prophet’s political identity in Medina and the related duties and responsibilities required him to make legal arrangements to solve the problems of murders and the blood feuds that resulted from them, and to take measures for the implementation of the law. Although the law prevailing in the society of Jahiliyya developed with the experience of many years, was consistent within itself, it could not always be effective in solving problems, especially due to the irregularities in its implementation. The responsibility of the guilt lay on the society as a whole rather than the individual in the foundation of the traditional law. In this responsibility, revenge or compensation for damage is essential. In murder cases, even if the perpetrator had done it alone, he is not seen as the only responsible person, but his community had to be held accountable. In the application of traditional law, the tribal leaders and the notables in their entourage were both the decision-making authority and the leading elements in the implementation of the decision taken. Depending on the size of the problem and the circumstances, the issue was also taken to mediators, soothsayers and priests, who stood out with their experience and reassurance in judging the issue. After the Prophet’s Hijrah, the application of law gained a different dimension with a written text including the tribes of Medina, with all their branches, and the emigrants from Meccaregardless of whether they converted to Islam or not. While the text in question placed the Prophet in a central position in the implementation of law, it also assigned common responsibilities to the entire society. Although the close relatives of the person were primarily responsible for the compensation in cases of murder, the capture of the perpetrator was given to the responsibility of the whole society. Islam did not allow one of relatives of the perpetrator to be killed, instead of the murderer. However, it is possible to observe that traditional law maintains its validity to a certain extent in the Islamic period. The authority of the Prophet guaranteed both decision-making and implementation of the given decision. The oracles and other decision-makers had no legal duty in the new society.

Keywords: History of Islam, Jahiliyyah, Law, Judgment, Murder, Clerics.

Giriş

İslam öncesinde gerek yerleşik şehirli kabileler ve gerekse bedevi kabilelerin benimsedikleri ve uygulanmasını gözettikleri geleneklere dayanan, hayatın devamının kendisine sıkı sıkıya bağlı olduğu bir hukuk anlayışları vardı. Bu dönem için asıl sorun karşılaşılan problemler ve yükümlülükler için belirli kuralların olmayışı değil daha çok bu kuralların uygulanması noktasında söz konusu oluyordu. Hukukun uygulanması da tıpkı onun oluşumu gibi uzun yıllar içerisinde şekillenen gelenek ve uygulamalarla gelişen pratiklerle gerçekleşmekteydi. Bu durumda hukukun uygulanması asıl olarak kişilerin ve onların dâhil oldukları toplulukların gücüne bağlıydı. İslam öncesi toplumsal yapıda hukuk, yerleşik adetler ve kabilelerin pratikleriyle oluşan gelenek ve ataların uygulamalarıyla geçerlilik kazanmış bir mefhumdur. Töresel karakteri dolayısıyla toplumsal yapıya nüfuzu onun her durumda korunmasını ve toplumun her şart ve kayıta uymasını zorunlu saydığı bir olgudur.¹ Hukuki gereklilikleri uygulayacak kurumsal yapının olmaması bireylerin kendi hukuklarını bizzat aramalarını gerektiriyordu. Kan davalarında bu hukuk öldürmeye karşı öldürmeyi yeğliyor görünse de şartlara göre diyet ve başkaca yöntemlerin kullanıldığını da görmekteyiz.² Töreeye bağlı geleneğin işletilmesi belli mekanizmalarla yürütülüyor ve kabile liderlerinin

¹ Robert Hoyland, *Arabia And The Arabs: From The Bronze Age To The Coming Of Islam* (London, New York: Routledge, 2002), 121.

² Hoyland, *Arabia And The Arabs: From The Bronze Age To The Coming Of Islam*, 122; Joseph Schacht, “Pre-Islamic Background and Early Development of Jurisprudence”, *The Formation of Islamic Law* (New York: Routledge, 2016), 30.

gözetiminde gerçekleşiyor olsa bile nihai anlamda bağlayıcı sınırları belirlenmiş zorlayıcı bir hukuki sistemden bahsetmek güçtür. Uygulama daha çok kişilerin anlaşmalarına ve güçlerine bağlı kalıyordu.³

Hukukun üzerine inşa edildiği iki temel esas; ortak sorumluluk ve ölç alma ya da zararın tazmini olarak belirmiştir. Töreyle dayalı bu hukukun hedefi suçluyu cezalandırmaktan daha ziyade hukuku ihlal edilen mağdurla saldırgan aile ve kabileler arasındaki dengeyi yeniden tesis etmektir. Meydana gelen bir çatışma ya da işlenen bir suçta müdahalesi olan birey dâhil olduğu toplumla birlikte sorumluluğa sahip olmaktadır. Kişinin beş kuşak yakın akrabaları ve problem çok büyümüşse bütün bir kabile problemiyle ilgili gelişen safhaların her birinde ortak sorumluluk üstlenmekteydi. Bu durum ister ortaya çıkan problemin çözülmesi aşamasındaki sorumluluklarda isterse problemin dallanıp budaklandığı ve daha büyük çatışmalara yol açtığı durumlarda çatışan taraflar için geçerlidir. Bu bağlamda bir üyeye yapılan saldırı ve öldürme durumunda söz konusu saldırıya muhatap olan birey değil kabilenin bütünüdür ve saldırı bütün kabileye yapılmıştır. Öldürülen kişinin intikamını almak için bütün bir kabile sorumlu olup çatışmaya girmek durumunda olduğu gibi anlaşma durumunda karşı kabile de bütün olarak anlaşmanın şartlarını yerine getirme noktasında sorumlu olmaktadır. Söz konusu olan kan parası ödemek olduğunda parayı ödeyecek kişi sadece cinayeti işleyen değil onun içinde yaşadığı toplumun bütünüdür.⁴

Kabile hukukunun öncelediği önemli bir özelliği onun çatışan tarafların onur ve haysiyetlerini de gözetiyor olmasıdır. Çözüm arayıcılarının gözetmek zorunda oldukları şey yalnızca maddi kayıplar ya da suç işleyen cezalandırılması değil belki daha çok zarar görenin zedelenen onurunun da tamir edilmesidir. Günümüz modern devletlerinin sultanı altında yaşayan ama geleneklerinden kopmamış toplulukların kan davası, namusa yönelik saldırılar gibi durumlarda devlet kurumlarının vereceği karar ne olursa olsun onların problemlerini çözmediği kimi zaman daha da derinleştirdiği görülmektedir. Buna karşın kabile geleneğinde yer alan problem çözme yöntem ve uygulamalarının söz konusu davayı tarafların karşılıklı olarak kabullenebildikleri şekilde çözme kapasitesine sahip oldukları görülmektedir.⁵

Gelişmiş şehir hayatı ve bedevi yaşam tarzlarına tabi toplulukların birbirlerinden farklı gereksinimler ve şartlara bağlı olarak hayata bakışlarında ve değerlerinde gözlemlenen gelişme ve farklılaşmalar kan davaları töresi söz konusu olduğunda gözlenmemektedir. Gerek badiyede yaşayan bedeviler ve gerekse şehirlerde yaşayan yerleşikler intikam töresi yönünden aynı gelenek, görenek ve adetlere göre hareket etmektedirler.⁶

Tam organize olmuş siyasi otoritenin olmadığı bedevi ve yerleşik Arap toplumunda kurumsallaşmış işleyişi olan bir adalet yapısı da mevcut değildi. Buna karşın hukuk her isteyen kendi istediği şekliyle gerçekleşen bir durum da değildi. Adam öldürme ve başkaca anlaşmazlıkların çözümünde toplumsal yapının zaman içerisinde geleneklerle oluşan davranış kalıplarıyla gelişen mekanizmalar harekete geçmekteydi. Arabuluculuk farklı şekillerde ve farklı kişi ve şahsiyetlerin uhdesinde problemlerin çözümünde kullanılan bir yöntemdi. Arabulucu kimi zaman kabile reisi, kimi zaman bir kâhin ve çoğunlukla belirli ailelerin öne çıkan şahısları tarafından yürütülürdü. Hakemler kararlarını yerleşik örf ve adetlerin uygulamalarıyla gelişen gelenek çerçevesinde verirlerdi. Hakemlerin verecekleri kararın uygulanması için tarafların karara uymamaları durumunda kaybedecekleri rehineler vermeleri beklenirdi.⁷

1. Hukukun Uygulanması

İslam'ın doğduğu ortamda Arapların muntazam bir devlet kurumları ya da benzeri kurumsallaşmış politik yapılara sahip olmadıkları genel bir kanıdır. Güney Arabistan'da devlet yapılanmalarının olduğu görülüyor ise de özellikle Kuzey ve Orta Arabistan'da İslam öncesi dönemde onları bir arada tutmaya muvaffak olabilen hatta bu hedefe yakınlaşan politik bir yapı mevcut değildi.⁸ Farklılıkların bir arada

³ Neşet Çağatay, *İslamdan Önce Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1957), 88.

⁴ Aseel Al-Ramahi, "Sulh: A Crucial Part of Islamic Arbitration" *SSRN Electronic Journal* 12 (2008), 1-23.

⁵ Ann Furr - Muwafaq Al-Serhan, "Tribal Customary Law in Jordan", *South Carolina Journal of International Law and Business* 4/3 (2008), 23.

⁶ Wael B. Hallaq, *The Origins and Evolution of Islamic Law* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2005), 18.

⁷ Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law* (Oxford, New York: Clarendon Press : Oxford University Press, 1982), 18.

⁸ Fred McGraw Donner, *The Early Islamic Conquests* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1981), 39.

yaşadığı düzen, yerine göre değişiklik gösteriyordu. Belirli sınırlılıklar/kurallar genellikle kabul edilirdi ama bunların dışında kalanlar, yerleşikler ve göçebeler arasında hatta kabileden kabileyeye değişebilirdi.⁹ Coğrafi yapının kesin sınırlılığının olmayışından daha çok politik durumlar nedeniyle Arap toplumu sınırları belirlenmiş bir coğrafyayla tanımlanamazdı. Arap toplumunun üzerinde yaşadığı coğrafya komşu ülkelerle yaşanan ilişkilere bağlı olarak daralabilir ya da genişleyebilirdi. Kuzey ve Batı bölgelerdeki Arapların kendilerine yakın bedevi topluluklara nazaran zamanla Arap olma özelliklerinden, kültürel ve başka bazı toplumsal ilişkiler nedeniyle uzaklaştıkları gözlenebiliyordu.¹⁰

Gassânî ve Lahmîlerde olduğu gibi Kuzey Araplarının gelişmiş topluluklar oluşturmaları daha çok onların bağımlı oldukları yabancı güçlerle ilişkiliydi. “Romalıların Arapları” ve “Perslerin Arapları” ifadeleri bu gerçeğe matuf olarak kayda geçmiştir. Mekke, Tâif ve Medine kendilerine ait birçok özellikleriyle bağımsız politik şehirseller yerleşimler olarak varlıklarını sürdürdüler. Sahip oldukları kimlik tamamıyla bedevi normları yerine kendilerine ait özellikler taşıyordu.¹¹

Kuzey ve Orta Arabistan’da tam teşekküllü bir devlet düzeninin olmayışı daha çok bir devleti var edecek ve onu ayakta tutacak olanakların bu bölgede olmayışından kaynaklanmaktaydı. Asgari yaşam standartlarını ifa eden bir ekonomik yapının olduğu, birbirinden neredeyse farklılık göstermeyen göçebe ve yerleşik toplumların arasında politik, askeri ve başkaca yönetsel sınıfların çıkmasının mümkün olamadığı bir ortamda etkili bir devlet kontrolünün olması düşünülemezdi. Saldırıları karşı koyacak, yargı düzenini ve yargılamaları gerçekleştirecek, vergi toplayacak görevlilerin olması ancak bir devleti olanaklı kılabilirdi ki bu, söz konusu bölgede olmayan bir şeydi.¹²

Hakem ve aracılardan etkin olduğu problem çözmeye yönelik yargılamalar katil ve maktul tarafların karşılıklı olarak hakeme gitmeyi istemeleriyle mümkün olmaktadır. Bu durumda bile taraflar hakemlerin vereceği karara uymak konusunda nihai anlamda geçerli bir hukukla bağlanmış değillerdi. Burada hakemlerin kendilerinin yargılananlar üzerinde hâkimiyetlerinden değil daha çok isterlerse intikam almayı da tercih edebilecek grupların kendi isteklerinin etkin olduğunu görmekteyiz. Buna karşın aracılardan kullanılmak yoluyla özellikle kan davaları konusunda problem çözme yöntemi uzun yıllar devam edecek ve bütün tarafların güç kaybına neden olacak çatışmaların önüne geçmek bağlamında taraflar için tercih edilen bir durumdur. Aksi durumda zararın tazmini ya da öldürülene karşılık öldürenin cezalandırılmasına yönelik değil ama daha çok kabilenin onurunu kurtarmaya yönelik yeni çatışmalara yönelmek olacaktır. İslam öncesi dönemde kabile kişilere güvenlik sağlayan bir araç olmanın ötesinde bir devletin üstlenebileceği hukuk dâhil bütün vazifeleri üzerine alan diğer kabilelerle ilişkileri de yürüten yegâne sosyal ve politik kurumdu. Bu çok geniş kabile konfederasyonlarına dâhil her bir kabile için ayrı ayrı geçerli olan bir olguydu.¹³

Müslüman toplumun organize bir güç olarak Hz. Peygamber’in liderliğinde oluşmaya başladığı Medine’de hukukun gelişmiş bir şekilde yerleşmeye başladığını görmekteyiz. Hukukun uygulanması gerek kararların alınması ve gerekse de verilen kararların pratiğe geçirilmesi için gerekli kolluk kuvvetlerinin varlığı ve etkin kullanımıyla gerçekleşmektedir. Hicretin hemen ardından yapılan sözleşmede Medine toplumunun aralarında çıkacak herhangi bir problemi doğrudan Hz. Peygamber’e götürmeleri gerektiği kayıt altına alınmıştı.¹⁴ Hz. Peygamber kendi yaşadığı dönemde hem kanun koyucu hem yargılayıcı hem de yargılama sonunda verilen kararın uygulanmasını sağlayan kişi konumundaydı. Lider olarak Hz. Peygamber’in rolü kabile liderlerinin kendi topluluklarıyla sınırlı güçlerinin ötesinde çok farklı kabile topluluklarının bir araya getirerek oluşturdukları kan bağına aşan hukuksal bir otoriteyi temsil etmekteydi. Peygamber’in otoritesi Müslümanlar için dini inancın bir gereği olarak zaten onların İslam’ı din olarak

⁹ G. E. Von Grunebaum, “The nature of Arab Unity before Islam”, *Arabica* 10/1 (1963), 5.

¹⁰ Von Grunebaum, “The nature of Arab Unity before Islam”, 5.

¹¹ Von Grunebaum, “The nature of Arab Unity before Islam”, 6.

¹² Von Grunebaum, “The nature of Arab Unity before Islam”, 39.

¹³ Donner, *The Early Islamic Conquests*, 40-41.

¹⁴ Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyârî el-Meâfirî el-Basrî el-Mısrî İbn Hişâm, *es-Siretü’n-Nebeviyye* (Beirut: Darü’l-Kitâbi’l-Arabi, 1990), 2/2.

benimsemeleriyle birlikte kabul ettikleri bir gerçekken sözleşme Medine toplumunun tüm fertlerinin Hz. Peygamber'in arabulucu, birleştirici otoritesini zorunlu kılmıştı.¹⁵

Hukuk düzeninin inşası ve korunmasında gerekli olan kolluk gücü geleneksel hukuk ve uygulamasında sınırları tam olarak belirlenmiş kurumsal bir yapı arz etmemekteydi. Tarafların karşılıklı kabulleriyle hukuki problemleri değerlendiren ve karara bağlayan kimselerin verilen kararın uygulanması noktasında her durumda garantörlükleri olamayabiliyordu. Daha çok geleneksel kabuller üzerinden yürüyen uygulamalar söz konusuydu. İslami dönemde Medine'de kurumsal hale getirilmiş ve uygulanması garanti altına alınmış bir sitemle karşı karşıyayız. Buna göre hukuki problemlerin çözümünde yegâne otorite ve hâkim olarak Hz. Peygamber bütün davaların kendisine arz edildiği bir merci olmaktadır. Özellikle kan davalarında bütün bir topluluk suçluya karşı birleşmek ve adaletin yerine gelmesini sağlamakla yükümlü olmaktadır. Bu yükümlülük genel anlamda suçlunun yakalanması ve cezasının verilmesi yönünde bütün bir Medine toplumunun sorumluluğu; kişinin kan parasının ödenmesi noktasında ise kâtilin dâhil olduğu akraba grubunun sorumluluğu idi.¹⁶

Kur'ân-ı Kerîm Hz. Peygamber'in toplumu için her durumda otoritesinin kesinliği üzerinde ısrar etmektedir. Öyle ki bütün bir vahiy sürecinin başından sonuna kadar müteaddit kereler Kur'ân gerçek anlamda imana ermiş olmayı Allah ve onun gönderdiği Kur'ân'a inanmanın yanında Hz. Peygamber'e de itaat etmek olduğunu belirtmekte ve ona itaatin imanın bir gereği olduğu vurgusunu yapmaktadır. Özellikle anlaşmazlıklar hususunda gidilecek merciin Hz. Peygamber olduğu açıkça beyan edilmektedir. Nisa sûresi 65. ayet "*Hayır! Rabbine andolsun ki onlar, aralarında çıkan çekişmeli işlerde seni hakem yapıp, sonra da verdiğin hükme içlerinde hiçbir sıkıntı duymaksızın, tam bir teslimiyetle boyun eğmedikçe iman etmiş olmazlar.*" Sahâbî arasında meydana gelen anlaşmazlıklarda Hz. Peygamber'in rolü ve verdiği kararlar tartışmasız bir şekilde kabullenilen kesinliktedir. Kaldı ki ayetin nüzul sebebi aktarılırken hurma bahçelerini sulamak için kullanılan suyun paylaşımı konusunda anlaşmazlığa düşen sahâbeden kişilerin konunun çözümü için başvurdukları Hz. Peygamber'in kararını eleştirmelerinden bahsedilmektedir.¹⁷ Neticede ayetin vurgusu itaatin de ötesinde verilen kararın gönülden kabulünü öğütlemek olmaktadır.

Medine'de oluşturulan siyasi birlik içerisinde Müslümanlarla birlikte farklı inanış ve topluluklardan kimselerin varlığı söz konusuydu. Birlik içerisinde Hz. Peygamber anlaşmazlıkların çözüme kavuşturulacağı otoriteyi temsil ediyordu ve önüne gelen problemlerle ilgili hükümler vermekteydi. Medine sahifesinde zikredilen bu topluluklara burada yerleşik büyük Yahudi kabilelerinin dâhil olup olmadıkları gibi konular kimi araştırmacılar tarafından tartışılabilir da genel olarak İslami kaynaklarda Yahudilerin kendi problemlerini Hz. Peygamber'e çözüm için götürdüklerini görüyoruz. Maide sûresi 42 ve takip eden ayetler Yahudilerin problemlerinin çözümünde onların kendi kitaplarında var olan hükümlere tabi olduklarını ve Hz. Peygamber'in hâkim sıfatıyla kitapta yazılanlara bağlı kalarak hüküm vermesi istenmektedir. 42. ayet hakemlik yapma konusunda Hz. Peygamber'i muhayyer bırakıyor olsa da Medine sahifesinde kayıtlı olan duruma göre anlaşmazlıklarda tarafların dâhil oldukları topluluklara bakılmaksızın son karar merciinin Hz. Peygamber olduğu yer almaktadır. Maide 47'de Hıristiyanların kendi aralarındaki problemler konusunda da İncil'in hüküm kaynağı olarak değerlendirilmesi ve Hz. Peygamber'in ona göre hüküm vermesi istenmektedir. Gerek ayetlerin lafzî muhtevaları ve gerekse de kaynaklarda zikredilen ilişkili olaylar göz önüne alındığında Kur'ân'a yansıyan söz konusu mevzunun daha çok kan davaları bağlamında gerçekleştikleri görülmektedir. Zaten Medine sözleşmesi de büyük ölçüde kan davası problemine müteallikti. Maide Suresi 45. ayette kan davaları konusunda Yahudilerin kitabında mevcut olan kısas hükmünün hatırlatılıyor olması bu durumu destekleyen diğer bir delildir. Şu hâlde, Ehl-i Kitab'ın kendi aralarındakiler dâhil genel olarak Hz. Peygamber'in hakem/hâkim olarak toplum nezdinde bir otoritesinin

¹⁵ Saïd Amir Arjomand, "The Constitution of Medina: A Sociolegal Interpretation of Muhammad's Acts of Foundation of the 'Umma'", *International Journal of Middle East Studies* 41/4 (2009), 556-567.

¹⁶ Muhammad Hamidullah, *The First Written Constitution in the World: An Important Document of the Time of the Holy Prophet* (Lahore: y.y., 1975), 12.

¹⁷ Mukâtil b. Suleymân b. Beşîr el-Ezdi el-Belhî Mukâtil b. Suleymân Ebü'l-Hasen, *Tefsiru Mukâtil b. Süleymân* (Beyrut: Müessesetü't-Târihi'l-Arabî, 2002), 600-605.

olduğunu söylemek durumundayız. Bu durum topluluk içinde var olan farklı yapıların kendilerine ait özel hukuklarının olduğu ve aralarında bu hukuka göre hükmedildiği gerçeğini değiştirmiyor. Üstelik ayetler ısrarlı şekilde onları kendi hukuklarına bağlı kalmaya ve var olan hukuklarını ihlal ederek haksızlığa sebep olmamaları konusunda ısrarcı olmaktadır. Bir önemli husus Kur’ân bu bölümde Tevrat ve İncil’de var olan hükümlerin de Allah’ın hükmü olduğuna ve farklı toplulukların her birinin kendisine has hükümlerinin olmasının doğal olduğuna da vurgu yapmaktadır.¹⁸

2. Arabulucular

Çatışmaların sulha erdirilmesi konusunda İslam öncesi Araplar çatışan tarafların arasını bulma konusunda ön plana çıkmış, bu konuda maharetli ve otoriteleri herkesçe kabullenilmiş kişilere başvurmakta idiler. Kabile liderleri problem çözme noktasında hem sahip oldukları karizma hem de olanaklar sayesinde en etkili olanlardandı. Kabile ileri gelenleri aynı şekilde etkili sulh sağlayıcılar olarak hizmet verebiliyordu. Diğer yandan kâhinler ve kutsal alanlarda yer alan dini otorite sahibi kişiler de çatışmaları sonlandırmada yararlanılan kimselerdi. Kararlarının nihai bağlayıcılığının olmaması, bu kararları zor yoluyla uygulama yönünden kurumsal bir yapının bulunmaması gibi nedenlerle sorun çözmede başvuru bu aracı şahsiyetlerin etkileri daha çok onların şahsi statülerine bağlı olmaktadır. Sürekli olarak çatışma hali içinde yaşayan bir toplumun varlığını sürdürmesi aynı zamanda var olan problemlerin çözümünü ve sulhu zorunlu kılmaktaydı. Bu bağlamda toplum kendi problemlerini çözmede öne çıkacak toplum bireylerinin varlığını her daim önemsiyor ve bu karakterleri seçkin kişiler olarak üstte tutuyordu. Arabulucu olmak özenilen ve özendirilen bir vasıf olarak kişileri adlandırmada kullanılıyor, çocuklar babalarının arabulucu olmasıyla övünüyor. İçinden çıkılmaz ve çıktığı ortam ve ilgili şahıslar arasında çözülemeyecek problemler arabuluculara taşınırdı ki genelde bu kişi kabilenin lideri olurdu.¹⁹

Kabileler arasında meydana gelen problemlerin çözümü noktasında tarafsız olan başka bir kabilenin liderinin arabulucu olarak devreye girmesi yaşanan çatışmaların sonlanması açısından en önemli yollardan bir tanesi idi. Bu kimseler her yıl düzenli olarak haram ayların getirdiği çatışmasızlık ortamlarında kurulan panayırda bir araya gelen kimselerin aralarındaki problemleri de görüşüp çözüme kavuşturmaktaydılar. Temim kabilesi arabuluculuğu ile ün yapmış bir kabile olarak o dönem bütün bir Arabistan’da kabul görmekteydi.²⁰

Arabulucular, kâhinler, kutsal alanlarda putların hizmetinde olan görevliler ya da toplumda karakterleriyle, problem çözmede gösterdikleri maharetleriyle elde ettikleri ün ve bu konuda öne çıkmış bir aileden olan kişilerden seçilmekteydi. Bir anlaşmazlığın çözümü için hakemin devreye girmesi tamamıyla çatışmanın taraflarının ortaklaşa istek ve arzularıyla gerçekleşen bir durumdu. Hakeme gidildiğinde çözümü için baş vurulan konu kayda geçirilir ve ardından hakemin kararına uyulması için garanti alınırdı. Bu garanti kimi zaman bir değerli bir meta kimi zaman tutu olarak verilen insanlardan oluşurdu. Hakemin kararını uygulama noktasında üçüncü bir otorite olmaması onun vereceği kararın güvenliğini garanti altına almayı gerektiriyordu. Hakem işini yaparken iddia sahibi kişinin iddiasını temellendirecek kanıtlar sunmasını istemekteydi. Eğer iddiasını ispatlayacak yeterli kanıt yoksa müddei taraf yemin etmek durumundaydı. Buna karşın diğer taraf da kendilerinin herhangi bir hatalarının olmadığına dair yemin ederlerse iddia düşerdi. İslam öncesi bu yeminleşmenin daha çok putların isimleri üzerine yapıldığını ifade etmek gerekir.²¹

el-Ya’kübî Arapların hakemlerine ayırdığı bölümde arabulucular konusunu değerlendirmektedir. Hakemler onların problemlerini çözmeleri için başvurdukları mercilerdir. Hakemlere aralarında karar vermeleri için başvuru anlaşmazlıklar, miras, su sahipliği üzerine hak talepleri, kan davaları konuları olmaktadır. Hakemlerin problem çözümünde merci olarak seçilmesini el-Ya’kübî, onların hukuku olan bir

¹⁸ Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî et-Taberî, *Câmiü’l-Beyân fi Tefsiri’l-Kur’ân* (Kahire:Daru Hicr, 2000), 8/468-504.

¹⁹ Ramahi, “Sulh: A Crucial Part of Islamic Arbitration”, 4.

²⁰ Muhammad Hamîdullah, “Administration of Justice in Early Islam”, *Islamic Culture* 11/2 (1937), 264.

²¹ Ramahi, “Sulh: A Crucial Part of Islamic Arbitration”, 5.

dinlerinin olmamasına bağlıyor. Hakemlerde aranan şahsi özellikler ise şeref (onur, asalet), dürüstlük, emanet ehli olmak, liderlik, yaş, mürüvvet sahibi ve tecrübeli olmak olarak sıralanıyor.²²

Haram aylar ve mekânlar arabuluculuk ve problemlerin çözümü noktasında da oldukça işlevsel özelliklere sahipler. Haram aylar ve haram bölgeler, zaman dilimi ve kapsadıkları alanlarda çatışmaların önüne geçmek, en azından erteletmek gibi özelliklerinin yanında daha önce var olan anlaşmazlıklar için de çözüm olanağı sunuyorlardı. Bu aylarda ve bölgelerde çok farklı bölge ve kabileden insanlar gerek hac ibadetleri ve gerekse alışveriş için kurulan pazarlara gelmekteydiler. Kurulan panayırılar ve hac için gelen toplulukların bir arada bulunmalarının bir gayesi de onların aralarında bulunan problemlerin çözülmesi idi. Tanınmış arabulucu topluluklar ve kişiler buralarda bulunur insanlar onlara problemlerini iletirler ve onlar elde bulunan deliller, kişilere yemin ettirme ve başkaca yöntemlerle sorunu çözmeye çalışırlardı. Aynı şekilde çatışan tarafların ölüm korkusundan uzak olarak görüşmeleri de bu aylarda olabilmekteydi.²³

Medine'de İslam öncesi Evs ve Hazreç kabileleri arasında meydana gelen çatışmalarda iki kabilenin üzerlerinde mutabık kaldıkları arabulucuların karar vericiliği rivayet edilir. Aynı soydan gelen iki kardeş kabilenin çatışmasına neden ise Hazreç kabilesinden Mâlik b. el-Aclân'ın mevlâsının Evs'ten Semîr b. Zeyd b. Mâlik'in öldürmesinden sonra ölen kişinin diyetinin miktarı konusundaki anlaşmazlıktır. O dönem sarîh kabile üyesi için on deve ödenirken kabilenin dışardan üyesi mevlâ için yarım diyet yani beş deve şeklinde ödeme yapılmaktaydı. Evslilerin beş deve olarak diyet ödeme tekliflerine Mâlik b. el-Aclân kâtilin kendilerine mevlâsına karşılık öldürülmek üzere teslim edilmesini istedi. Gelenekte sarîh kabile üyesi asla mevlâ için öldürülemezdi. Evsliler yarım diyet ödeme noktasında ısrarcı olduklarında Mâlik b. el-Aclân tam diyette diretti ve neticede iki topluluk arasında yıkıcı çatışmalar meydana geldi. Geleneklerinde yer alan usul üzere başka üçüncü şahıslardan aracıya karşılıklı olarak başvurma kararı aldılar. Seçilen kişi ünlü kabile reisi ve şair İmruülkays'ın oğlu Amr b. İmruülkays olur ama onun gelenekte var olan cari hüküm gereğince sarîhin kısas yapılamayacağı ve onun için yarım diyet ödeneceği şeklindeki kararı Hazreçlilerce kabul görmez ve tarafların arasındaki düşmanlık devam eder. Karşılıklı büyük kayıplardan sonra iki kabile tekrardan bir arabulucunun hakemliğine başvurmaya karar verirler. Sâbit b. Münzir kendisine başvurulduğunda önceki hakemin verdiği kararın uygulanmamasını ileri sürerek onların aralarında hüküm vermeyi reddetti. İki topluluk verilecek hükme riayet edeceklerine dair ısrarcı olunca o vereceği kararın uygulanacağına dair garanti aldıktan sonra hakemliği kabul etti. Sabit b. Münzir de verdiği kararda sarîh ve mevlâ arasındaki diyet farkını gözetiyor ve aralarındaki diğer karşılıklı kayıplar için diyet belirlemek şeklinde karar veriyor. Uzun süren ve büyük kayıplara neden olan çatışmalar sonuçta hakemlerin verdiği kararlarla neticelenebiliyor.²⁴

Bağımsız arabulucu ve hakemlerden ayrı olarak çatışan tarafları temsilen onlar adına karşı tarafla görüşmeler yapan ve problemin daha fazla büyümeden çözümü için çalışan kimseler de bulunmaktaydı. Özellikle cinayete karışan katil tarafı maktul yakınlarına kendilerini temsilen bu kimseleri göndererek onlar adına barış girişiminde bulunmalarını isterler.²⁵ Elçi (السفير) oldukları değerlendirilen bu kimseler aslında iki taraf arasında sulh bulucu (المصلح) kimlikleriyle ön plandadırlar.²⁶ Sulh bulucuların mağdur tarafa diyet almayı kabul ettirerek kaşı taraftan birilerini öldürmekten vaz geçmeleri yönünde telkin yapmaları beklenmektedir.²⁷

Arabuluculuk yoluyla bireyler ve topluluklar arasındaki problemlerin çözümü uygulaması İslam'ın gelişinden sonra da devam etmiştir. İslam, çatışma ve anlaşmazlıklarda insanların aralarını bulmayı

²² İbn Vazîh Ahmed b. İshak b. Ca'fer el-Ya'kübî, *Tarihü'l-Ya'kubî* (Beyrut: y.y., 2010), 1/311.

²³ Sadık Kirazlı, "Conflict and Conflict Resolution in the pre-Islamic Arab Society", *Islamic Studies* 50/1 (2011), 47-49.

²⁴ Alî b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Ahmed el-Kureşî Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, *Kitâbü'l-Egâni* (Beyrut: Daru Sadr, 2008), 3/16-30.

²⁵ Muhammed b. Hamad b. Abdullâh b. Mahmûd b. Furrece el-Burücerdî İbn Furrece, *el-Fethu 'alâ Ebî'l-Fethi* (Bağdâd: Dâru's-Şuûni's-Şekâfiyyeti'l-Âmme, 1987), 245; Antere b. Şeddâd el-Absî Antere b. Şeddâd, *ed-Divân*, 82; İmru'u'l-Kays b. Hucr b. el-Hâris el-Kindî İmru'u'l-Kays, *Divânu İmri'i'l-Kays* (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, ts.), 289.

²⁶ Ebü Zekeriyâ Yahyâ b. Alî b. Muhammed eş-Şeybânî et-Tebrîzî, *Şerhu'l-Kasâidi'l-Aşr* (Mısır: İdaretü'd-Dıba'ati'l-Müniriyye, 1352/933), 263; Tarafe b. el-Abd Ebü Amr Tarafe b. el-Abd b. Süfyân el-Bekrî, *Divânu Tarafe b. el-Abd* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002), 1/42; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, *Kitâbü'l-Egâni*, 3/17.

²⁷ Ebü Zekeriyâ et-Tebrîzî Ebü Zekeriyâ Yahyâ b. Alî b. Muhammed eş-Şeybânî et-Tebrîzî, *Şerhu Divâni'l-Hamâse* (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 2000), 166.

Müslümanların ortak sorumluluk ve dayanışma ile gerçekleştirecekleri dini bir görev olarak dikte etmiştir. Kur’ân-ı Kerîm Müslümanların birbirleriyle çatışmaları durumunda ivedilikle aralarının düzeltilmesini, saldırganlığa haksızlıkla devam eden topluluğun zor kullanarak sulha zorlanmasını ve nihayetinde onların aralarında bulunan sorunun adaletle çözüme kavuşturulmasını, herkese hakkının tastamam verilmesini emretmektedir. Hucurât sûresinin “Eğer inananlardan iki grup birbirleriyle savaşılırsa aralarını düzeltin. Eğer biri ötekine karşı haddi aşarsa, Allah’ın buyruğuna dönünceye kadar haddi aşan tarafa karşı savaşın. Eğer (Allah’ın emrine) dönerse, artık aralarını adaletle düzeltin ve (onlara) adaletli davranın. Çünkü Allah, adaletli davrananları sever.” anlamındaki 9. ayetinin tefsirinde Taberî’nin aktardığı görüşlerden bir tanesinde gerek bireyler arası çatışma gerekse kabileler arsında yaşananlarda toplumun liderinin (imam) araya girerek muhakemede bulunması ve Allah’ın kitabında belirtilen hükümlere göre kısas, diyet ödeme ve benzeri bir kararlar çatışan tarafların aralarının bulunması gerekliliğinin ifade edildiği izah ediliyor. Diğer yandan nüzul sebebi olarak gösterilen diğer aktarımlarda da çatışan taraflar olduğunu görmekteyiz.²⁸ Burada üzerinde durmamız gereken önemli husus yapılacak hakemlikte ve yargılama işinde çatışan tarafların hakeme/yöneticiye kendi rızalarıyla gitmelerinin beklenilmemesidir. Önceki uygulamalarda çatışan taraflar kendiliklerinden hakeme giderler ya da araya girecek hatırlı üçüncü bir tarafın arabuluculuk talebini kabul ederek kendi onaylarıyla bir sonuca varırlardı. İslami toplumda ise her ne şartta olursa olsun çatışma durumunda toplum bizatihi görev üstlenmektedir. Eğer taraflardan biri ya da her ikisi yargılamaya rıza göstermez ve çatışmaya devam ederlerse bütün bir toplum onlar boyun eğinceye kadar o kişi ya da gruplarla çatışmak durumundadır. Her şartta İslami dönemde öne çıkan şeyin çatışmaları sonlandırmak olduğunu görmekteyiz.

Hz. Peygamber’in de sulhu ikame etme noktasında sorumluluk aldığını, insanların arasını bulduğunu, anlaşmazlığa düştükleri konularda hüküm verdiğini görüyoruz.²⁹ Çalışmamızda çokça zikrettiğimiz ve özellikle kan davaları ve çatışmaların sonlandırılması, problemlerin çözümü noktasında Medine toplumunu bir bütün olarak bağlayan sözleşmede açıkça Hz. Peygamber’in bütün problemler için kendisine başvurulması gereken merci olduğu açıkça beyan ediliyordu. Bu durum sadece Müslümanlar için değil şehirde yaşayan diğer topluluklar için de geçerliydi. Aynı şekilde Kur’ân-ı Kerîm ayetleri de şüpheye yer bırakmaksızın Hz. Peygamber’in yaşanacak problemlerin çözümü için kendisine başvurulacak merci olduğu beyan edilmektedir. Ayrıca Kur’ân bu hakemliğin adaletle ve Allah’ın indirdikleriyle hükmederek yapılması gerektiğini açıklamaktadır.³⁰

3. Kâhinler ve Din Adamları

Kâhinler sahip oldukları gizli, doğaüstü güçlerle metafizik varlıklarla irtibat kuran ve onlardan bilgiler alan kimseler olarak bilinirlerdi. Aynı şekilde sahip oldukları güçle insanları etkiledikleri, onlara zarar verebildikleri düşünülüyordu. Tanrılarla olan irtibatlarıyla geleceğin bilgisine sahip oldukları ve ileride olup biteceklerden haber verebildiklerine inanılırdı.³¹ Aynı şekilde normal insanların ulaşamayacakları yaşanmış olayların bilgisine sahip olduklarına da inanılırdı.³² Dini işlerde görevli kimseler ve kâhinler insanların, problemlerini çözmeleri için kendilerine başvurdıkları karar verici hâkimler olarak bilinmekteydiler.³³

Kabile liderinin ve ileri gelenlerinin ya da hakemin bir konuyu çözüme kavuşturmaları için yeterli bilginin kanıtın olmadığı durumlarda kâhinler kendilerine başvurulacak önemli hak arama mercileriydiler. Bunun en önemli nedeni onların doğa ötesi ile ilişkili oldukları kanaatiydi. Bu yönleriyle hakemlerden ve kabilenin diğer ileri gelenlerinden daha fazla saygınlıkları vardı. Sıradan insanlara kapalı olan gerçekler

²⁸ Taberî, *Câmiü'l-Beyân fi Tefsiri'l-Kur'ân*, 21/357-363.

²⁹ Rusli Rusli, “The Role Of Muşâlahah in Conflict Resolution: a Historical Perspective”, *HUNAF: Jurnal Studia Islamika* 10/2 (15 Aralık 2013), 215.

³⁰ Nisâ 4/58-61.

³¹ Çağfer Karadaş, “Büyü ve Din-İslamî Nokta-i Nazardan Bir Değerlendirme-”, *Usul İslam Araştırmaları* 1/1 (01 Haziran 2004), 123; Yusuf Şevki Yavuz, “Arrâf”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 25 Ocak 2023).

³² Cevâd Ali, *el-Mufassal fi Tarihi'l-Arab Kable'l-İslâm* (Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melayin, 1980), 5/755-756.

³³ Cevâd Ali, *el-Mufassal fi Tarihi'l-Arab Kable'l-İslâm*, 5/636.

onlara görünür, gelecekte bilgi sahibi olurlar ve verdikleri kararlar kutsal yargılamalar olarak kabul görürdü. Adam öldürme, hırsızlık, zina ve başkaca suçların yanında kaybolan develeri bulma ve benzeri problemleri çözmede de onlara başvurulmaktaydı.³⁴

Kâhinler topluluktan uzakta, bir başlarına yaşıyorlar ve kendilerine ait yaşam alanları bulunuyor olsa da bu kimseler genellikle soylu ailelere mensup kişiler olabiliyorlardı. Bazen bir kabilenin ileri gelenlerinden oldukları da vaki idi. Her kabilenin bir ya da daha fazla kâhini olabiliyordu ve kadınlardan kâhinlerin varlığı da bir gerçektir. Bu kâhinler kabileleriyle savaşlara katılır, gazvelere çıkar kendi kabile üyelerini savaşmaları yönünden teşvik ederlerdi. Sahip oldukları doğa ötesi güçler sayesinde ellerinde bulundurdukları güç dolayısıyla toplulukların hemen hemen her konuda kendilerine başvurdıkları kimselerdi. Savaş ilan etmeden önce onların görüşü alınır, gizli kalmış bir suçun (kâtilin meçhul olduğu cinayetler gibi) ortaya çıkarılması, kaybolan bir eşyanın bulunması ve benzeri konularda kendilerine başvurulur ve başvuru konularını çözmeleri beklenirdi. Kâhinlerin ileriye görme gücü dolayısıyla bir saldırıya girişip girişmeme konusunda onlara başvurulur, onların vereceği bilgilerle savaş kararı alırlardı.³⁵

Kâhinlerin Arap toplumunda ifa ettikleri önemli görevlerden biri arabuluculuktur. İnsanların üzerinde anlaşmazlığa düştükleri konuları onların karşılıklı rızaları ile kendilerine başvurmaları durumunda görüşüp hüküm beyan ederlerdi.³⁶ Burada açıkça hâkim rolünde hüküm veren kişi konumundadırlar. Araplar arasında arabuluculuk konusunda öne çıkanların en çok kâhinler olduğu görülüyor. Verdikleri doğru kararlarla ün yapmış kâhinler için insanların çok uzun mesafeler kat ederek onlara geldikleri ve problemlerini çözmelerini istedikleri söz konusu olabilmekteydi.³⁷ Anlaşmazlıklarda kâhinlerin verdiği kararlar kabile liderleri ve başka arabulucularınkinden daha fazla uygulanırdı. Onların otoritesi fertlerin zihninde daha ileri bir yer edinmişti.³⁸

Özellikle içinden çıkılması güç karmaşık problemler için kâhinlere başvurulduğunu görüyoruz. Bazı konular elde bulunan maddi delillerle arabulucular ve problem çözücü diğer tarafların sahip oldukları tecrübenin ötesinde karmaşık yapıya sahip olabiliyordu. Kâhinlerse diğer kimselerde bulunmayan farklı maharet ve tecrübe ile kendilerine gelen konuları değerlendirir ve kararlarını bildirirlerdi. Kâhinin verdiği kararlara taraflar rıza göstermek durumunda idiler. Kâhinlerin doğa ötesi güçleri sayesinde tanrılarla ilişkili olarak karar verdikleri düşüncesi onların verdikleri kararı da dini karaktere bürüyordu. Bu durumda karar taraflar için uyulması dini bir zorunluluk olarak da algılanıyordu. Karşı çıkılması, uygulanmaması durumunda karşılık olarak cezalandırılacaklarını düşünmeleri kâhinlerin vereceği kararın hayata geçmesini büyük ölçüde garanti ediyordu.³⁹ Kâhinlerin doğaüstü güçlerle olan ilişkileri ve onlardan bilgi almaları konusunda İslam öncesi Araplarında var olan cin mefhumunun da önemli bir yeri vardı. Onların inanışlarına göre cinler çok çabuk hareket eden, farklı yerlerde olanların bilgisine sahip olan ve hatta göklerden haber getiren varlıklar olarak görülürlerdi. Kâhinlerin cinlerinin olduğuna inanıyor bu nedenle onlardan gelen bilgilere ehemmiyet veriyorlardı. Bazı durumlarda onların cinnî oldukları da düşünülüyor yarı insan yarı cin varlıklar şeklinde değerlendiriliyorlardı.⁴⁰

Kâhinlerin karşılaşılan önemli anlaşmazlıklarda hakem olarak görev alabildiklerine dair dikkate değer bir örnek Abdülmuttalib'in Zemzem kuyusunu tekrar bulup kazmasından sonra suya Mekke'nin diğer sakinlerinin de ortak olmak istemeleri üzerine çıkan anlaşmazlıktır. Kureyş Abdülmuttalib'in kendilerince hürmet gören ve yanlarında kurban kestikleri İsa ve Naile adlı putlarının arasına kuyu kazılmasına karşı çıkmış ve onu engellemek istemişti. Tüm engelleme girişimlerine karşın kazı konusunda ısrar edip suyu bulduğunda ise: "Zemzem, atamız İsmail'in kuyusudur. Onda bizim de hakkımız var. Zemzem'e bizi de ortak etmelisin" dediklerinde Abdülmuttalib, gördüğü rüya üzerine ilahi işaretle kuyuyu yeniden kazdığını beyanla suyun kendisine Allah tarafından verildiğini söyleyerek isteğe karşı durur. Bunun üzerine Kureyş

³⁴ Muhammad Yusuf Guraya, "Judicial Institutions in Pre-Islamic Arabia", *Islamic Studies* 18/4 (1979), 345.

³⁵ Cevâd Ali, *el-Mufassal fi Tarihi'l-Arab Kable'l-İslâm*, 5/764-765.

³⁶ Ömer Faruk Harman, "Kâhin", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 25 Ocak 2023).

³⁷ Cevâd Ali, *el-Mufassal fi Tarihi'l-Arab Kable'l-İslâm*, 5/765.

³⁸ Kirazlı, "Conflict and Conflict Resolution in the pre-Islamic Arab Society", 46.

³⁹ Hamîdullah, "Administration of Justice in Early Islam", 264.

⁴⁰ Amira El-Zein, *Islam, Arabs, and the Intelligent World of the Jinn* (Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press, 2009), 55-57.

ısrarla konunun hakeme götürülmesini ister. Abdülmuttalib’in kabul etmesi üzerine Şam eşrafından Benî Sa’dü Hüzeym’in kadın kâhini hakem olarak kabul edilir. Abdülmuttalib kendi akrabalarından bir topluluk ve Kureyş’in her kolundan üçer kişiyle Şam’a gitmek için yola çıkar. Rivayete göre yolda yaşadıkları ölümcül susuzluk problemi ve Abdülmuttalib’in ilahi yardımıyla buna çözüm bulması karşısında Kureyş hakeme gerek kalmadan Zemzem’in sahibinin o olduğunu kabul eder ve kâhine gitmekten vaz geçilerek Mekke’ye dönülür.⁴¹ Aynı şekilde Abdülmuttalib’in Allah’a adak olarak kesmek durumunda kaldığı oğlu Abdullah’ın durumuna çözüm ararken onun Secâh isimli bir kâhineye başvurması ve onun tavsiyelerine göre hareket etmesi de konunun önemini belirten farklı bir olay olarak kayıtlara geçmiştir.⁴²

İslam öncesi Arabistan’da kâhin, cin ve ata kültü bağlamında dinsel yaklaşımları değerlendirdiği makalesinde Christopher M. Moreman, kâhin figürünün önemli dinsel yönüne dikkat çekiyor. Diğer görevlilere nazaran kâhinlerin daha fazla öne çıkan sorumluluklara sahip olduğunu dillendiriyor. Gerek Müslüman âlimler ve gerekse müsteşriklerin kâhinin sahip olduğu gücü ve onun niteliğini layığıyla değerlendiremediklerini, onu daha çok bir büyücü, falcı ya da gelecekte haber veren kimse olarak gördüklerini ifade ederken kâhinin medyum benzeri bir karaktere sahip olduğunu ifade ediyor. Kâhinlere yönelik küçümseyici bakışın aksine İslam öncesinde onların ruhani ve dini alanla olan ilişkileri dolayısıyla kabilelerini de ruhsal alanla irtibata geçirdiklerini ifade ediyor. Kâhinler hastalıkları iyileştiren, kabile çatışmalarında arabulucu ya da yargıç olarak görev yapan kimseler olarak her kabiledede bulunmaktaydılar. Savaşlarda ordunun en önemli figürleri olarak kabile liderleriyle birlikte görünürlerdi. Ruhsal varlıklar ve cinlerin yardımıyla ölmüşler ve yaşayanlar arasında ilişki kurmalarıyla özellikle kan davalarında intikamı alınması gereken ölmüş kimsenin hakkının alınması noktasında sorumluluk yüklenmesiyle bedevi toplumsal hayatın merkezinde yer alan dini kişilikler olarak bulunmaktaydılar.⁴³

Cahiliye döneminde Allah’la birlikte birçok tanrıya tapınıldığı; yaygın olarak dini inanışın varlığı bilinse de bu inanışları temsilen fazlaca din adamlarına rastlanılmaz. Din adamlığı müessesesinin gelişmediği görülmektedir. Ancak içlerinde değerli eşyalar, özellikle de putlar barındıran tapınaklarda din adamları görülmekteydi.⁴⁴ Din adamlığı atadan miras alınarak üstlenilir ve belirli ailelere ait kabul edilirdi. Bunlar uhdelerde putlar da bulunduran asil ve şerefli aileler olarak benimsenmekteydiler. Bu aileler kutsal bölge üzerinde yer alan tapınağın yönetiminin de sahibi olmaktaydılar. Kutsal mekânın hizmetinde olan bu aileler için hesaba alınabilecek kayda değer bir gelirin olmadığı görülüyor. İlhamda bulunma, ibadet ya da kehânetvari bilgiler almak için gelenlere elbise kiralama ve bahşiş gelirleri arasında yer almaktaydı.⁴⁵ Bu noktada din adamı, ailesine ait mülkü en iyi şekilde koruyan ve hizmet ettiği mekânın çokça ziyaret edilmesi ve kendisine çeşitli problemlerin çözümü ya da yol gösterme için başvuruların çoğalmasıyla onun da önemi artmaktadır. Öyle ki bu ailelerin dâhil olduğu kabileler kutsal bölgeden uzaklaşsalar dahi elde ettikleri imkânlar nedeniyle burada kalmayı yeğliyorlardı. Bölgeye yeni gelen topluluklarsa kutsal mekânı ziyaret etme imkânı nedeniyle bu ailelere zorluk çıkarmıyorlardı.⁴⁶

Hz. Peygamber’in yönetimindeki Medine’de de kâhinin hâkim göreviyle bilfiil vazife üstlenildiği görülmektedir. Nisa sûresinin 60. ayetini yorumlarken tefsircilerin verdiği bilgiler kan davası vakalarında Medine’de Yahudi kabileler arsında eşitsizlik ve nesep üstünlüğüne dayalı bir anlayışın olduğunu görüyoruz. Nüzul sebebi olarak aktarılan vakanın kahramanlarının dini inanışları konusunda kaynaklarda söz birliği bulunmasa da Kur’an’ın emri doğrultusunda Hz. Peygamber’in herkese eşit şekilde uyguladığı ve hangi topluluktan olursa olsun öldürülen kişi için velinin istemesi durumunda ölüm hükmü vermesi ya da herkese diyete hükmetmesine itirazın söz konusu olduğunu görüyoruz. Eskiden kabul görmüş ayrımcı anlayışlarının Hz. Peygamberce rağbet görmemesi üzerine kişilerin kâhine giderek kendi istedikleri yönde

⁴¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Yesâr b. Hıyâr el-Muttalibî el-Kureşî el-Medenî İbn İshak, *es-Siretü'n-nebeviyye* (Beyrut: Dar el-Kutub el-İlmiye, 2004), 1/79.

⁴² İbn İshak, *es-Siretü'n-nebeviyye*, 1/82.

⁴³ Christopher M. Moreman, “Rehabilitating the Spirituality of Pre-Islamic Arabia: On the Importance of the Kahin, the Jinn, and the Tribal Ancestral Cult”, *Journal of Religious History* 41/2 (2017), 14-15.

⁴⁴ M. Hanefî Palabıyık, “İslam Öncesi Hicaz Putlarından/Beytlerinden ‘Zülhalesa’”, *Cahiliye Araplarının İlahları*, ed. M. Mahfuz Söylemez (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 180.

⁴⁵ John Day - W. Robertson Smith, *Lectures on the Religion of the Semites: Second and Third Series* (Sheffield: Academic, 1995), 47.

⁴⁶ Day - Smith, *Lectures on the Religion of the Semites*, 48.

karar almak istediklerini görüyoruz. Tefsir âlimleri ayette geçen tâğût ifadesinin kâhin anlamına geldiğini bildiriyorlar. Buna göre ayet “يُرِيدُونَ أَنْ يُتَخَفُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ” ifadeleriyle inkâr etmeleri istenilen kâhinlerin problemlerde kendilerine gidilen hâkimler olarak kabul edilmesini şiddetle reddediyor. Mâide 50’de yer alan cahiliye hükmünün tercih edilmesinin eleştirilmesi de yine aynı şekilde kâhinlerle ilişkili olarak değerlendirilmektedir.⁴⁷

Kâhinlerin İslami düzende kendilerine yer bulmaları ve bu müessesenin eski saygınlığıyla varlığını sürdürmesi düşünülemezdi. Allah’tan gelen vahye dayalı din ve Hz. Peygamber’in mutlak otoritesini esas alan bir yapıda kâhinlerin ayrıca hukuki ve başkaca bir kısım işlere bakmaları uygun değildi. Hz. Peygamber’e kâhinlerle ilgili sorulduğunda onların cinlerle münasebetleri dolayısıyla bir kısım bilgiler aldıklarını ama çoğunlukla elde ettikleri bu bilgilere çok fazla yalan katarak gerçek dışına çıktıklarını ifade ediyor. Hz. Peygamber kâhinlere başvurmayı kesinlikle yasaklıyor.⁴⁸ Yeni düzende problemlerin çözümü kâhin ya da benzeri kişi ve yapılara başvurmayı gerektirmeyecek ölçüde sisteme bağlanmış ve Hz. Peygamber’in otoritesine bırakılmıştır.

4. Kabile İleri Gelenleri

Cahiliye döneminde kabile üyelerinin yaşadıkları problemler için kabilelerinin ileri gelenlerine gittikleri olurdu. Yaşları ilerlermiş aile temsilcileri kendilerine ulaşmadan dostane şekilde çözülemeyen problem için toplanırlar, problemin taraflarını ve onların iddialarını dinlerler ve enine boyuna yapılan değerlendirmelerden sonra kararlarını açıklarlardı. Kabile ileri gelenlerinin verdikleri karardan sonra taraflar için o konuyu bir daha gündeme getirmeleri söz konusu olmaz, konu tamamıyla kapatılırdı.⁴⁹

Kabile içerisinde öne çıkmış, çoğu zaman kabile şeyhi kimselerin kabileyi temsil etme, misafir ağırlama, savaş durumu ve benzeri durumlarda inisiyatif almalarının yanında onların topluluk içerisindeki anlaşmazlıklara da baktıklarını görüyoruz. Topluluğun güvendiği, meselelerin çözümünde garantör kişiler olarak beliren bu kimseler nakîb (النقيب) olarak da bilinmekteydiler. Adam öldürmeler ve kan parasının hükme bağlanması durumunda bu kimseler görev almaktaydılar.⁵⁰ Bu kimseler kendi topluluklarını çok iyi tanırlar ve topluluk adına hareket etme onları temsil ve kefil olma durumları söz konusu olmaktadır. Haram aylar, haram yerler ve Ukaz gibi pazarlarda sulh ortamında anlaşmazlıklar konusunda görüşmeler yapmakta kabilelerinin hukuki problemlerini çözmeye çabalamaktadırlar. Nakîb için kimi zaman arîf (العريف) tabirinin kullanıldığı görülse de nakîb ondan biraz daha üstte bir pozisyonda değerlendirilebilmektedir. Bu kimseler temsil ettikleri topluluğa kefil olacak güç ve onlar nazarında otoriteye sahip bulunmaktadırlar. Bu yönüyle problemlerin çözümünde kıymetli vazifeler üstlenmekte.⁵¹

Kabile liderlerinin topluluk arasındaki anlaşmazlıkları çözüme kavuşturmaları onların en önemli görevlerinden biriydi. Liderin asli görevi hukuki işlerin yürütülmesinde görevli ileri gelen akıl kimselerin belirlenmesi ve onların bu işle görevlendirilmesi olmaktadır. Kabile geleneğini, örf, adet ve uygulamalarını en iyi şekilde bilen ve bu geleneğin uygulanmasından sorumlu olan lider kendisine gelen problemlerin anlaşmazlıkların çözümünde karar verme noktasında yargılamasını yapar tereddütsüzce kararını bildirirdi. Kabilenin tümünü ilgilendiren savaş durumları ya da bir takım sosyal, politik anlaşmazlıklarda veya kabileden içinden çıkılması güç karmaşık problemlerde kabile ileri gelenleriyle birlikte liderin durumu

⁴⁷ Taberî, *Câmiü'l-Beyân fî Tefsiri'l-Kur'ân*, 3/189-192; Ebû'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed b. Alî en-Nisâbü'rî el-Vâhidî, *Tefsîru'l-Basît* (Riyad: Mektebetü'l-Melik Fehd, 1430), 6/550; Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve l'râbuhu* (Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 1988), 2/68-69; Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed er-Râzî İbn Ebi Hâtim, *Tefsîru'l Kur'âni'l-Azîm* (Riyad: Mektebetu Nizâr Mustafâ el-Bâz, 1998), 3/991; Ebû Bekr Abdulkâhîr b. Abdurrahman el-Curcânî, *Derçu'd-Durer fî Tefsîri'l-Âyi ve's-Suver* (Britanya: Mecelletu'l-Hikme, 2008), 2/605.

⁴⁸ Ebû 'Abdullâh Muhammed b. İsmâ'il el-Buḥârî, *el-Câmi'u'l-Musnedu's-Saḥîḥu'l-Muḥtaṣar* (Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, ts.), 2/1228.

⁴⁹ Hamîdullah, “Administration of Justice in Early Islam”, 51.

⁵⁰ Ebû'l-Kâsım Abdurrahman b. Abdullâh b. Ahmed es-Suheylî, *er-Ravd'ul-Unf fî Şerhi's-Sîreti'n-Nebevîyye* (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Turâsi'l-Arabî, 2000), 4/174; R. B. Serjeant, “The Sunnah Jâmi'ah, Pacts with the Yathrib Jews, and the Tahrim of Yathrib: Analysis and Translation of the Documents Comprised in the so-Called ‘Constitution of Medina’”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 41/1 (Şubat 1978), 10.

⁵¹ Ebû'l-Abbâs Abdullâh b. Muhammed el-Abbâsî İbnu'l-Mu'tezz, *el-Bedî' fî'l-Bedî'* (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1990), 85; Ebû'l-Feth Abdurrahîm b. Abdurrahman b. Ahmed el-Abbâsî Ebû'l-Feth el-Abbâsî, *Me'âhidu't-Tensîs 'alâ Şevâhidu't-Telhîs* (Beyrut: Âlimu'l-Kutub, ts.), 1/204-205; Ebû Muhammed Abdullâh b. Muslim b. Kuteybe ed-Dîneverî İbn Kuteybe, *Ğarîbu'l-Hadîs* (Bağdâd: Matba'atu'l-Ânî, 1977), 197.

görüşüp karara varmaları gerekmektedir. Toplantıda her birey kendi görüşünü özgürce ifade eder, durum enine boyuna tüm yönleriyle görüşülürdü. Görüşülen konu karara bağlandığında meclisin görüşü lider tarafından ilan edilirdi. İlandan sonra görüşülen konu ile alakalı herhangi bir itiraz asla söz konusu olmazdı. Aksi durumda meclisin verdiği kararı kabul etmeyen kabile üyesi panayırlar ve başkaca toplanma yerlerinde ilan yoluyla artık kabileleriyle ilişkilerinin kalmadığı beyan edilerek topluluktan tart edilirdi.⁵²

Sonuç

Câhiliyye döneminde câri hukuki düzende kararların verilmesi ve uygulanmasında kabile şeyhleri ve ileri gelenleri, arabuluculuklarıyla ön plana çıkmış olan kabile ve kimseler, kâhinler ve din adamları kendi aralarında çeşitli yönlerden fonksiyonel olarak farklılıklar gösteren sorumluluk ve etkinlikleriyle görev almaktaydılar. İslami dönemde hukukun uygulanması noktasında bu elemanlar önemli ölçüde etkisiz hale geldiler. Hz. Peygamber’in yönetiminde hukukun uygulanmasında etkin olan geleneksel odaklar yerine onun yönetimindeki merkez etkili oldu. Geçmiş dönemlerin aksine Hz. Peygamber’in Medine’deki uygulamalarında belirli bir düzen ve sistem ön plana çıkmaktadır. Onun döneminde kabileler gerek kendi içlerinde gerekse de farklı kabileler ve onların bireyleriyle yaşadıkları problemleri sahip oldukları güce nispetle çözüme yoluna gitmek yerine merkezi bir otoriteye başvurmak durumunda kaldılar. Yakını öldürülen bir kimse geleneksel hukukun izin verdiği üzere katili ya da onun bir yakını sorgusuz sualsiz kendi yargısıyla öldürememekteydi. Bunun yerine katilin yakalanması ve Hz. Peygamber’in huzurunda yargılanmasının sağlanması bütün bir toplumun sorumluluğu haline geldi.

Hukukun merkezleşmiş kurumsal yapısıyla belli esaslar üzerinden işliyor hale gelmesi önceki döneme nazaran daha adil bir yargılanmayı garanti etmekteydi. Önceki dönemde etkili olan kabile dayanışması yerini tüm kabilelerin ortak güçleriyle oluşan etkin güce evirdi. Güçlü kabile ve bireylerin kendilerine nazaran güçsüz olanlara karşı hukuksuzluk yapmalarının önüne geçildi. Bütün tarafların saygı duymak ve uymak zorunda oldukları ortak kuralların varlığı ve bunların herkese eşit uygulanışı tarafların husumetlerini farklı şekillerde sürdürmelerinin önüne geçti. Bu durum İslam öncesinde gördüğümüz sonu gelmez kan davalarında olduğu gibi toplumsal yapıyı tehdit eden olayların önüne geçilmesini sağlayarak istikrara imkân verdi.

Beyanname

- 1. Finans/Teşvik:** Yazar, çalışmada herhangi bir finans/teşvik kullanılmadığını beyan etmektedir.
- 2. Çıkar Çatışması:** Yazar, çalışmada herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedir.
- 3. Etik Beyan:** Yazar, bu makalede araştırma ve yayın etiğine uyulduğunu beyan etmektedir. Bu araştırma için Etik Kurul İzni gerekmemektedir.

Kaynakça

- Al-Ramahi, Aseel. “Sulh: A Crucial Part of Islamic Arbitration”. *SSRN Electronic Journal* 12 (2008), 8-45.
- Arjomand, Saïd Amir. “The Constitution of Medina: A Sociolegal Interpretation of Muhammad’s Acts of Foundation of the ‘Umma’”. *International Journal of Middle East Studies* 41/4 (2009), 555-575.
- Buhârî, Ebû ‘Abdullâh Muhammed b. İsmâ’il el-. *el-Câmi’u’l-Musnedu’s-Şaîhu’l-Muhtaşar*. I-IX Cilt. Beyrut: Dâru Tavkî’n-Necât, ts.
- Cevâd Ali. *el-Mufasssal fî Tarihi’l-Arab Kable’l-İslâm*. Beyrut: Dârü’l-İlm li’l-Melayin, 1980.
- Curcânî, Ebû Bekr Abdulkâhir b. Abdurrahman. *Dercü’l-dürer fî tefsîri’l-âyi ve’s-suver*. Britanya: Mecelletu’l-Hikme, 2008.

⁵² Guraya, “Judicial Institutions in Pre-Islamic Arabia”, 327-330.

- Çağatay, Neşet. *İslamdan Önce Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1957.
- Day, John - Smith, W. Robertson. *Lectures on the Religion of the Semites: Second and Third Series*. Sheffield: Academic, 1995.
- Donner, Fred McGraw. *The Early Islamic Conquests*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1981.
- Ebû Amr Tarafe b. el-Abd b. Süfyân el-Bekrî, Tarafe b. el-Abd. *Dîvânu Tarafe b. el-Abd*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002.
- Ebû Zekeriyâ et-Tebrîzî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Alî b. Muhammed eş-Şeybânî et-Tebrîzî. *Şerhu'l-Kasâidi'l-Aşr*. Mısır: İdaretü'd-Dıba'ati'l-Müniriyye, 1352/1933.
- Ebû Zekeriyâ et-Tebrîzî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Alî b. Muhammed eş-Şeybânî et-Tebrîzî. *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*. Beyrût: Dâru'l-Kalem, 2000.
- Ebu'l-Feth el-Abbâsî, Ebu'l-Feth Abdurrahîm b. Abdurrahman b. Ahmed el-Abbâsî. *Me'âhidu't-Tensîs 'alâ Şevâhidî't-Telhîs*. Beyrût: Âlimu'l-Kutub, ts.
- Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, Alî b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Ahmed el-Kureşî. *Kitâbü'l-Egâni*. Beyrut: Daru Sadr, 2008.
- Zein, Amira. *Islam, Arabs, and the Intelligent World of the Jinn*. Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press, 2009.
- Furr, Ann - Al-Serhan, Muwafaq. "Tribal Customary Law in Jordan". *South Carolina Journal of International Law and Business* 4/3 (2008), 17-34.
- Guraya, Muhammad Yusuf. "Judicial Institutions in Pre-Islamic Arabia". *Islamic Studies* 18/4 (1979), 323-349.
- Hallaq, Wael B. *The Origins and Evolution of Islamic Law*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2005.
- Hamîdullah, Muhammad. "Administration of Justice in Early Islam". *Islamic Culture* 11/2 (1937), 163-171.
- Hamidullah, Muhammad. *The First Written Constitution in the World: An Important Document of the Time of the Holy Prophet*, Lahor: y.y., 1975.
- Harman, Ömer Faruk. "Kâhin". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 25 Ocak 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kahin>
- Hoyland, Robert. *Arabia And The Arabs: From The Bronze Age To The Coming Of Islam*. London, New York: Routledge, 2002.
- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed er-Râzî. *Tefsîru'l Kur'âni'l-Azîm*. Riyad: Mektebetu Nizâr Mustafâ el-Bâz, 1998.
- İbn Furrece, Muhammed b. Hamad b. Muhammed b. Abdullâh b. Mahmûd b. Furrece el-Burûcerdî. *el-Fethu 'alâ Ebî'l-Fethi*. Bağdâd: Dâru's-Şuûni's-Şekâfiyyeti'l-Âmme, 1987.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâluddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî el-Meâfirî el-Basrî el-Mısırî. *es-Siretü'n-Nebeviyye*. Beyrut: Darü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1990.
- İbn İshak, Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Yesâr b. Hiyâr el-Muttalibî el-Kureşî el-Medenî. *es-Siretü'n-nebeviyye*. Beyrut: Dar el-Kutub el-İlmiye, 2004.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Muslim b. Kuteybe ed-Dîneverî. *Çarîbu'l-Hadîs*. Bağdâd: Matba'atu'l-Ânî, 1977.
- İbnu'l-Mu'tezz, Ebû'l-Abbâs Abdullâh b. Muhammed el-Abbâsî. *el-Bedî' fi'l-Bedî'*. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1990.
- İmru'u'l-Kays, İmru'u'l-Kays b. Hucr b. el-Hâris el-Kindî. *Dîvânu İmri'i'l-Kays*. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, t.s.
- Karadaş, Çağfer. "Büyü ve Din-İslâmî Nokta-i Nazardan Bir Değerlendirme-". *Usul İslam Araştırmaları* 1/1 (01 Haziran 2004), 111-135.
- Kirazlı, Sadik. "Conflict and Conflict Resolution in the pre-Islamic Arab Society". *Islamic Studies* 50/1 (2011), 25-53.
- Moreman, Christopher M. "Rehabilitating the Spirituality of Pre-Islamic Arabia: On the Importance of the Kahin, the Jinn, and the Tribal Ancestral Cult". *Journal of Religious History* 41/2 (2017), 137-157.
- Mukâtil b. Suleymân, Mukâtil b. Suleymân b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî, Ebû'l-Hasen. *Tefsiru Mukâtil b. Süleymân*. Beyrut: Müessesetü't-Târihi'l-Arabî, 2002.
- Palabıyık, M. Hanefi. "İslam Öncesi Hicaz Putlarından/Beytlerinden "Zülhalesa"". *Cahiliye Araplarının İlahları*. ed. M. Mahfuz Söylemez. 171-195. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Rusli, Rusli. "The Role Of Muşâlahah In Conflict Resolution: A Historical Perspective". *Hunafa: Jurnal Studia Islamika* 10/2 (15 Aralık 2013), 203-220.
- Schacht, Joseph. *An Introduction to Islamic Law*. Oxford, New York: Clarendon Press : Oxford University Press, 1982.
- Schacht, Joseph. "Pre-Islamic Background and Early Development of Jurisprudence". *The Formation of Islamic Law* 30. New York: Routledge, 2016.
- Serjeant, R. B. "The Sunnah Jâmi'ah, Pacts with the Yathrib Jews, and the Tahrîm of Yathrib: Analysis and Translation of the Documents Comprised in the so-Called 'Constitution of Medina'". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 41/1 (Şubat 1978), 1-42.

- Suheyli, Ebû'l-Kâsım Abdurrahman b. Abdullâh b. Ahmed. *er-Ravd'ul-Unf fî Şerhi's-Sîreti'n-Nebevîyye*. Beyrût: Dâru İhyâ'i't-Turâsi'l-Arabî, 2000.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmül el-Bağdâdî. *Câmiü'l-Beyân fî Tefsiri'l-Kur'ân*. Kahire: Merkezu'l-Bühûs ve'd-Dirâsâti'l-Arabîyyeti ve'l-İslamiyyeti, 2001.
- Vâhidî, Ebû'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed b. Alî en-Nisâbü'rî. *Tefsîru'l-Basît*. Riyad: Mektebetü'l-Melik Fehd, 2010.
- Von Grunebaum, G. E. "The nature of Arab Unity before Islam". *Arabica* 10/1 (1963), 5-23.
- Ya'kübî, İbn Vazîh Ahmed b. İshak b. Ca'fer. *Tarihü'l-Ya'kubî*. Beyrut: y.y., 2010.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Arrâf". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 25 Ocak 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/arraf>
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî. *Me'âni'l-Kur'ân ve İ'râbuhu*. Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 1988.

Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi

The Journal of Near East University Islamic Research Center

ISSN: 2148-922X | e-ISSN: 2687-4148

Haziran / June | 2023/9/1

HÂRİCÎ DÜŞÜNCEDE İLİMLİLAŞMA ÇABALARI VE İBÂDİYYE'NİN GÜNÜMÜZE KADAR VARLIĞINI DEVAM ETTİRMESİ ÜZERİNE

On the Efforts of Moderation in Kharijite Thought and the Continuation of Ibadiyya Until Today

MEHMET HANİFİ YOLDAŞ

Dr. Milli Eğitim Müdürlüğü, Malatya, Türkiye
PhD., Ministry of National Education, Malatya, Türkiye
mehmethanifiyoldas@gmail.com ; ORCID ID: 0000-0003-3912-0256

MEHMET KUBAT

Prof. Dr., İnönü Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı,
Malatya, Türkiye
Prof. Dr., University of İnönü, Faculty of Theology, Department of Theology, Department
of History of Islamic Sects, Malatya, Türkiye
mehmet.kubat@inonu.edu.tr ; ORCID ID: 0000-0001-6729-7652

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Types: Araştırma Makalesi | Research Article
Geliş Tarihi | Received: 24.03.2023
Kabul Tarihi | Accepted: 01.06.2023
Yayın Tarihi | Published: 30.06.2023

Atıf | Cite as

Yoldaş, Mehmet Hanifi – Kubat Mehmet. "Hâricî Düşünce de İlimlilaşma Çabaları ve İbâdiyye'nin
Günümüze Kadar Varlığını Devam Ettirmesi Üzerine". *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi
Dergisi* 9/1 (Haziran 2023), 46-63. <https://doi.org/10.32955/neu.istem.2023.9.1.04>

Yoldaş, Mehmet Hanifi – Kubat Mehmet. "On the Efforts of Moderation in Kharijite Thought and the
Continuation of Ibadiyya Until Today". *The Journal of Near East University Islamic Research Center* 9/1
(June 2023), 46-63. <https://doi.org/10.32955/neu.istem.2023.9.1.04>

İntihal | Plagiarism

Bu makalenin ön incelemesi alan editörü, içerik incelemesi ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik
modeliyle incelendi. Benzerlik taraması yapılarak intihal içermediği teyit edildi.
The preliminary review of this article was reviewed by the field editor and the content review was reviewed by two
external reviewers using the double-blind peer-review model. It was confirmed that it did not contain plagiarism by
scanning for similarity.

Telif Hakkı | Copyright

Yazarlar, dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY- NC 4.0 lisansı altında
yayımlanmaktadır. Bu makale, Creative Commons Atıf Lisansının (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>)
hüküm ve koşulları altında dağıtılan açık erişimli bir makaledir.

Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. This
article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution
License (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

Hâricî Düşüncede İlimlâşma Çabaları ve İbâdiyye'nin Günümüze Kadar Varlığını Devam Ettirmesi Üzerine

Öz

İslâm Tarihinde ilk ayrılık hareketi olarak kabul edilen Hâricîler, ortaya çıktıkları ilk zamanlar bütünlüklerini korumuşlardır. Ancak zamanla kendi içlerinde oluşan farklı düşünceler, mezhepleşme sürecine girdikleri dönemde bir taraftan da fırkalara ayrılmalarını neden oldu. Hariciler, yaşanan bu iftirak sonucu birbirinde farklı düşüncelere sahip fırkalar olarak varlıklarını sürdürmüşlerdir. Ashında Abdullah b. Zübeyr'e yardım ettikleri tarihten önce de kendi içlerinde farklı düşüncelerin varlığını savunan kişiler bulunmaktaydı. Bu durum beraberinde bir bölünme getirmedir. Belki de kendilerine yönelik olan devlet baskısı ve gittikçe artan şiddet hali, Muhakkime mensubu insanların derin görüş ayrılıklarına savrulmalarına neden oldu. Bir tarafta itidalli davranmayı ve sahip oldukları görüşlerin daha çok insan tarafından kabul edilmesi için davet metoduna önem verenlerin varlığı ile öte tarafta karşılaştıkları devlet şiddetinden dolayı hurûcu zorunlu görenlerin varlığı, Hâricî hareketin fırkalara ayrılması sürecini hızlandırdı. Emevîler döneminde süreklilik arz eden Hâricî isyanları, toplumda infial hali oluşturdu. Ayrıca iman-kebire konuları bağlamında sahip oldukları düşünceler de toplumda kendilerine karşı kızgınlığın artmasına ve nefret duyulmasına sebebiyet verdi. Emevî yönetimine karşı yapılan hurûc girişimlerinin genel olarak başarısızlıkla sonuçlanması ve özellikle öncü kadrolarının yapılan savaşlarda öldürülmesi, sertlik yanlısı olarak kabul edilen Hâricî fırkaların güç kaybetmesini hızlandırdı. Bununla birlikte toplumda Hâricîlere karşı oluşan tepkisel tutumlar kendilerine yeni insanların katılımını engelledi. Zaman içerisinde müntesiplerinin azalması, Hâricîlerin tarih sahnesinden silinme sürecini hızlandırdı. Buna karşılık İbâdiyye, düşünce ve görüşlerinde itidalli davranmasıyla temeyyüz etmiştir. İbâdîler, toplumda kutuplaşmaya neden olacak tutumlardan uzak durmanın gayretiyle öğrenci yetiştirmek ve görüşlerinin toplumun her kesimine ulaşmasının uğraşı içerisinde oldular. Uzak beldelerde davet çalışmalarının başarılı olması ve kurdukları devlet(ler) sayesinde İbâdî düşünce, varlığını devam ettirme imkânına ulaşmıştır. Buna ilaveten ilmi çalışmalar, yetişen âlim şahsiyetler ile mezhebin görüşlerinin anlatıldığı teliflerin ortaya konması da İbâdiyye'nin günümüze ulaşmasında etkili olan faktörler arasındadır. Ezârika, Necedât ve diğer Hâricî fırkaların ömürlerinin kısa olmasına ve günümüze ulaşamamalarına mukabil İbâdiyye, Hâricî düşüncenin itidalleşmesinin somut örneği olarak dile getirilmiştir. Makalemizde Hâricî düşüncede ilimlâşma çabaları ve İbâdiyye'nin günümüze kadar varlığını devam ettirmesi konusunu ele aldık. Bu konuyu incelerken İbâdiyye'yi Hâricî fırkalardan varsayarak hareket ettik. Hâricî düşüncenin tarih sahnesine çıkışı üzerinde kısaca durduktan sonra Hâricî fırkaların belli başlı görüşlerindeki itidal arayışlarını ortaya koymaya gayret gösterdik. Şiddet ve sertlik yanlısı olarak kabul edilen Ezârika ve diğer Hâricî fırkalar ile mutedil görüşlere sahip İbâdiyye'yi kabul ettikleri belli başlı görüşleri çerçevesinde mukayese ettik. Amacımız, İbâdiyye'nin günümüze kadar varlığını devam ettirmesinde belirleyici olan temel hususları fikirlerin karşılaştırılması noktasında değerlendirmeye tabi tutmaktır. Böylelikle Hâricî düşüncede itidal arayışını ve İbâdiyye'nin günümüze kadar varlığını devam ettirmesinde belirleyici olan etmenlerin tespitini yapmış olduk.

Anahtar Kelimeler: İslam Mezhepleri Tarihi, Hâricîler, Ezârika, Necedât, İbâdiyye ve İlimlâşma.

On the Efforts of Moderation in Kharijite Thought and the Continuation of Ibadiyya Until Today

Abstract

The Kharijites, which are accepted as the first separatist movement in Islamic History, preserved their integrity when they first emerged. However, over time, the different thoughts that emerged within themselves caused them to split into sects when they entered the process of sectarianization. As a result of this separation, the Kharijites continued their existence as sects with different ideas. Actually, Abdullah b. Even before they helped Zubayr, there were people who defended the existence of different ideas among themselves. This situation did not bring with it a split. Perhaps the state pressure and increasing violence against them caused the people of the Muhakkime to be thrown into deep disagreements. On the one hand, the existence of those who attach importance to the method of invitation to act with restraint and to have their views accepted by more people, and on the other hand, the existence of those who consider it necessary due to the state violence they have encountered, accelerated the process of the external movement's separation into sects. The Hâricî revolts, which were continuous during the Umayyad period, also created a state of indignation in the society. In addition, the thoughts they had in the context of faith and belief also led to an increase in anger and hatred in the society. The general failure of the hurûc attempts against the Umayyad administration and the killing of their leading cadres in the wars accelerated the loss of power of the Kharijite sects, which were considered

to be hard-lined. However, the reactionary attitudes towards the Kharijites in the society prevented new people from joining them. The decrease in their followers over time accelerated the eradication of the Kharijites from the stage of history. On the other hand, İbadiyya stood out by being moderate in their thoughts and views. İbadis tried to educate students and to reach all segments of the society with the effort to stay away from attitudes that would cause polarization in the society. İbadi thought had the opportunity to continue its existence thanks to the success of the invitation works in distant lands and the state(s) they established. In addition to this, scientific studies, scholarly personalities and the creation of copyrights in which the views of the sect are explained are among the factors that are effective in the survival of İbâdiyye. Despite the short life span of Ezârika, Necedât and other Khârijî sects and their inability to reach the present day, İbadiyya has been expressed as a concrete example of the moderation of Kharijite thought. In our article, we discussed the efforts of moderation in Kharijite thought and the continuation of the İbadiyya until today. While examining this issue, we acted by assuming that İbadiyye is one of the Kharijite sects. After briefly dwelling on the emergence of the Kharijites on the stage of history, we tried to reveal the search for moderation in the main views of the Kharijites. We compared the Ezârika and other Kharijite sects, who were considered to be violent and harsh, with the İbadiyya, who had moderate views, within the framework of their main views. Our aim is to evaluate the main issues that are decisive in the continuation of the existence of İbadiyya at the point of comparison of ideas. Thus, we have done the search for moderation in Kharijite thought and the determination of the factors that are decisive in the continuation of the İbadiyya until today.

Keywords: History of Islamic Sects, Kharijites, Azariqa, Najadât, İbâdiyye and Moderation.

Giriş

İslâm Tarihinde ilk ayrılık hareketi, Hâricîler denilen grubun tarih sahnesine çıkması ve zamanla mezhepleşme sürecine girmesi ile olmuştur. Muhakkime-i Ūlâ da denilen Hâricîler, yaklaşık yirmi yıllık bir birlikteliğin nihayetinde fırkalara ayrılmıştır. Bu fırkalar için mutedil olmak ile şiddet ve sertlik yanlısı olmak arasında bir skala oluşturulsa, bir tarafta İbâdiyye diğer tarafta ise Ezârika bulunmaktadır. Diğer fırkalar ise bu iki fırka arasında yer alırlar.

Hâricîler ortaya çıktıkları dönemde, Emevî yönetiminin meşruiyetini kabul etmedikleri için Emevîlere karşı sert bir muhalefet yürüttüler. Sürekli bir isyan hali ve bitmek bilmeyen hurûc hareketleri ile Emevî yönetimini yıllarca uğraştırdılar. Toplumda bu isyanlara karşı ortaya çıkan tepkiler ve Emevîlerin bu isyanları bastırmada acımasız ve sert tavırları, protestoların ifade edilmesinde farklı yöntemleri benimseyen grupların ortaya çıkmasına neden oldu. Bu gruplardan bazıları şehirlerde yaşamaya başladılar ve muhalefetlerini isyan etmeden ortaya koymayı sürdürdüler. Hâricîlerin kendi içinde fırkalara ayrılmasından sonra özellikle Ezârika ve Necedât gibi fırkalar, mevcut siyasal yönetime karşı sürekli isyan halinde oldular. Bu isyanların geneli ise başarıya ulaşmadan akim kaldı. Söz konusu edilen bu fırkalar, iman-kebîre konusunda sahip oldukları fikirler sebebiyle İslâm toplumundan ayrışarak klikler halinde varlıklarını devam ettirdiler.

Günümüz araştırmacıları, İbâdiyye'yi Hâricî fırkalardan biri olarak kabul etmekte ve Hâricîlerin günümüze ulaşan mutedil kolu olarak nitelendirmektedirler.¹ Bununla birlikte İbâdîler, kendilerinin Hâricîlerle bir ilgilerinin olmadığını ve Hâricîlerin Ezârika başta olmak üzere Necedât ve Sufriyye gibi fırkalar olduğunu iddia ederler. Bu konuda söylenenler metodolojik bir tartışmanın ürünü olmakla birlikte genel eğilim, söz konusu fırkaların tümünün İlk Hâricîler de denilen Muhakkime-i Ūlâ'yı selefleri olarak kabul ettikleri yönündedir. Muhakkime-i Ūlâ'nın tarihi süreç içerisinde çeşitli kollara ayrılması tabii karşılanacak bir durumdur. Zira bu durum birçok mezhep için de söz konusu olmuştur. Ancak İslâm tarihinde ilk teşekkül eden fırkalardan olan Havâric'in İbâdiyye hariç diğer kollarının varlığını günümüze kadar devam ettirememesi üzerinde durulması gereken bir konudur. Burada ifade etmek istediğimiz bir diğer husus da şiddet yanlısı olan ve sürekli hurûc etme eğiliminde olan tüm Hâricî fırkaların tarihten silinmesine rağmen, Hâricî bir fırka olarak kabul edilen İbâdîlerin varlıklarını günümüze kadar devam ettirmeleridir. İbâdîlerin ilk teşekkül ettikleri zamandan itibaren diğer Hâricî fırkaların yaşadıkları acı

¹ Bk. Metin Yıldız, "Kelâmî Görüşleri Bağlamında İbâdîlerin Hâricîliği Meselesi", *Kader* 16/2 (2018), 297; Adnan Demircan, *Hâricîlerin Siyasî Faaliyetleri* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2015), 216.

tecrübeleri dikkate alarak onlar gibi davranmaması ve içinde yaşadıkları toplumdan ayrışmalarına neden olacak birçok fikir ve tutumdan uzak durmaya çalışmaları, üzerinde durulması gereken hususlardandır. Bu çalışmada mutedil fikirlere sahip Hâricî fırka olarak kabul edilen İbâdîlerin günümüze kadar varlığını devam ettirmesi ve Hâricî düşüncedeki itidalleşmenin seyri dikkate alınacak ve incelenecek konulardır.

1. Hâricî Düşüncenin Teşekkül Süreci

Hâricîlik, genel anlamda siyasî ve dinî konularda katı fikirleri ve uygulamalarıyla bilinen bir mezhep olarak nitelendirilmektedir.² Bununla birlikte Hâricîlerin siyasî bir fırka olarak teşekkül ettiği ve zamanla dinî bir hüviyete büründüğü söylenmektedir.³ Hâricîliğin ortaya çıkış zamanı ile ilgili farklı görüşler dile getirilmiştir. Bazı araştırmacılar bu fırkanın Hz. Osmân'ın (ö. 35/656) öldürülmesiyle neticelenen isyan olaylarına karışanlarla birlikte ortaya çıktığını söylerler.⁴ Ancak gerçek olan husus, Hâricî denilen grubun Tahkîm hadisesi nedeniyle Hz. Ali'nin (ö. 40/661) ordusundan ayrılan kişiler ile meydana geldiğidir.

Hz. Osmân'ın Medine'ye gelen isyancılar tarafından öldürülmesi ve peşi sıra Hz. Ali'nin hilafet makamına gelmeyi kabul etmesiyle İslâm tarihinde yeni bir dönem başlamış oldu. Birçok vilayet Hz. Ali'nin halifeliğini kabul etmesine rağmen Şam valisi Muâviye (ö. 60/680) yeni halifeye biat etmedi. Hz. Ali'nin bu konudaki tüm çabalarına rağmen Muâviye'nin biat etmeye yanaşmaması, her iki taraf arasında savaşı kaçınılmaz kıldı. Hz. Ali'nin ve Muâviye'nin savaş için hazırlıklarını bitirmesinden sonra karşı karşıya gelen iki ordu savaş vaziyeti aldı. Savaş, can kaybının fazla olmaması için küçük çaplı çatışmalar şeklinde devam etti.⁵

Savaşta çarpışmaların şiddetinin arttığı bir zamanda Muâviye, ordusunun yenilmek üzere olduğunu görünce Amr b. As'tan (ö. 43/664) bu duruma çözüm bulmasını istedi. Amr'ın bulduğu çözüme göre Şam ordusu mızraklarının ucuna Kur'ân sayfalarını taktı.⁶ Her iki taraf arasında Kur'ân'ın hakem olmasını teklif etmekteydiler. Bu teklif, Hz. Ali'nin ordusunda Muâviye'nin beklediği etkiyi gösterdi. Hz. Ali'nin askerlerinin bir kısmı savaşın devamından yanayken, "kurrâ" olarak adlandırılan bir grup Hz. Ali'yi bu teklifi kabul etmeye zorladı. Hz. Ali, ordusunun bölüneceği endişesi ve artan baskılardan dolayı tahkîm teklifini kabul etti. Her iki taraf, hakemlerini belirlediler. Hz. Ali'nin hakemi Ebû Mûsâ el-Eş'arî (ö. 42/662-663) ve Muâviye'nin hakemi de Amr b. As oldu. Her iki hakem yaptıkları ilk görüşmede konuşulacak konulara dair anlaşma metnini imzaladılar.⁷ Hz. Ali'nin tarafında savaşa iştirak etmiş olan Eş'as b. Kays (ö. 40/661) bu metni ordu içerisinde okumaya başlayınca Urve b. Udeyye "La hukme illa lillah" diyerek yapılan anlaşmaya karşı çıktı.⁸

Muâviye'nin tahkîm teklifine olumlu yaklaşan Hz. Ali'nin ordusundaki bazı kişiler, hakemlerin bir araya gelmesinden sonra pişmanlık duyular ve Hz. Ali'den anlaşmayı bozmasını ve tahkîmden vaz geçmesini istediler. Ancak Hz. Ali, verilen sözden dolayı tahkîm kararından vaz geçmeyi kabul etmedi.⁹ Onlara göre tahkîme gidip hakeme başvurmak büyük günahaftı ve Hz. Ali de bu günahattan ötürü tevbe etmeliydi. Çünkü Hz. Ali bu teklifi kabul etmekle küfre girmişti.¹⁰

Kabul edilen tahkîm kararından sonra Sıffin'den Kûfe'ye dönen Hz. Ali'nin ordusundan birkaç bin kişilik bir grup ayrıldı. Ayrılan bu grup Kûfe yakınlarında bulunan Harûrâ'ya çekildi.¹¹ Askerî komutan

² Halil İbrahim Bulut, *İslam Mezhepleri Tarihi* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016), 147.

³ İrfan Abdulhamit, *İslâm'da İtikadî Mezhepler ve Akaid Esasları*, çev. Mustafa Saim Yeprem (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2014), 77; Mehmet Kubat, *İslâm Mezhepleri Tarihi* (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2014), 98-99.

⁴ Bk. Harun Yıldız, *Kendi Kaynakları Işığında Hâricîliğin Doğuşu ve Gelişimi* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2010), 178.

⁵ Ebû'l-Fazl el-Minkârî et-Temimî Nasr b. Müzâhim, *Vak'atü Sıffin*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1990), 195.

⁶ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu't-Taberî: târihu'r-rusûl ve'l-mülûk*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadil İbrâhim (Mısır: Daru'l-Mearif, 1971), 5/48-49.

⁷ Ebû'l-Hasen b. Ali el-Mes'ûdî, *Mürûcû'z-zeheb ve me'âdinü'l-cevher*, thk. Kemâl Hasen Mer'î (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 2005), 2/303-304.

⁸ Nasr b. Müzâhim, *Vak'atü Sıffin*, 512-513; Mes'ûdî, *Mürûcû'z-zeheb*, 2/305-306.

⁹ Mes'ûdî, *Mürûcû'z-zeheb*, 2/306-307; Ethem Ruhi Fiğlalı, "Hâricîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/170.

¹⁰ Nasr b. Müzâhim, *Vak'atü Sıffin*, 517.

¹¹ Mes'ûdî, *Mürûcû'z-zeheb*, 2/308.

olarak Şebes b. Rib'î'yi ve namaz kıldırmak için imam olarak da Abdullah b. Kevvâ el-Yeskürî'yi seçtiler.¹² Hz. Ali, Abdullah b. Abbas'ı (ö. 68/687-688) bu grupla görüşmek üzere yanlarına gönderdiyse de İbn Abbas yaptığı görüşmede onları ikna edemedi. Hz. Ali de bu kişilerle bizzat görüştü. Hz. Ali'nin İbn Kevvâ ile yaptığı görüşme neticesinde Harûrâ'da toplananlardan bir kısmı, İbn Kevvâ da içlerinde olmak üzere, Hz. Ali ile birlikte Kûfe'ye döndü. Kûfe'ye dönenler, Hz. Ali'nin tahkîmden vaz geçmediğini görünce şehirden tekrar ayrıldılar. Nehrevan'da toplanmaya karar verdiler. Civar bölgelerde kendileri gibi düşünenlerin de Nehrevan'a gelmeleri için onlara mektuplar yolladılar.¹³ Nehrevan'a doğru yola çıkan bir grup Hâricî, yolda karşılaştıkları Abdullah b. Habbâb ve karısını kendileri gibi düşünmedikleri için öldürdüler.¹⁴ Bu olay Hz. Ali tarafından duyulunca, katilin kendisine teslim edilmesini istedi. Bu talebi kabul görmeyince son kez bu kişilerle konuşmak üzere Nehrevan'a gitti. Hz. Ali'nin onlarla yaptığı konuşmadan sonra Nehrevan da toplanan Hâricîler'den bir kısmı buradan ayrıldı.¹⁵

Hz. Ali, tüm çabalarına rağmen geri dönmeyen ve Abdullah b. Habbâb b. Eret'in katillerini kendisine teslim etmeyen Hâricîler ile savaşmak durumunda kaldı. Ordusuna talimatı; "onlar saldırmadıkça kendilerinin saldırmayacağı" şeklindeydi. Yapılan savaşta Hâricîlerden çok azı kurtuldu.¹⁶

Nehrevan Savaşı başlamadan önce Hâricîlerden ayrılan bir grup Basra'ya gelip yerleşmişti. Grubun önderliğini Ebû Bilâl Mirdâs b. Udeyye (ö. 61/681) yapmaktaydı.¹⁷ 'İlk Hâricîler' olarak adlandırılan bu kişiler, tahkîm olayından itibaren yaklaşık yirmi yıllık süre zarfında aynı fikirler etrafında birlikte hareket ettiler.¹⁸ Bu gruba genel olarak Hâricîler denilse de bu topluluk "Muhakkime-i Ūlâ" olarak da isimlendirilmiştir.¹⁹

Muhakkime-i Ūlâ, Emevîlerin birçok uygulama ve icraatları nedeniyle onların meşruiyetini reddetmekteydi. Muhakkime'den bir grup, Emevîlerin kendilerine karşı artan baskılarından ötürü onlara karşı Kâbe'nin savunmasına destek olmak ve Emevîlere karşı savaşmak üzere Mekke'ye gitti.²⁰ Yardım edecekleri Abdullah b. Zübeyr'in (ö. 73/692) kendi görüşlerinde olmaması halinde nasıl davranmaları gerektiği sorusu dile getirilince, grubun içinde bulunan Nâfi' b. el-Ezrak (ö. 65/685) İbn Zübeyr'e destek olmakla Kâbe'yi savunma görevini yerine getirmiş olacaklarını söyledi.²¹

İbn Zübeyr'e yardım ettikleri bu süreçte, bazı konularda onun görüşlerini sordular. İbn Zübeyr'in kendilerinden farklı düşündüğünü gördüklerinde ondan ayrılarak Mekke'yi terk ettiler. Muhakkime'nin bölünmesinden sonra Hâricî fırkaların liderleri olacak olan Nâfi' b. Ezrak, Abdullah b. Saffâr, Abdullah b. İbâz, Hanzale b. Beyhes gibi kimileri Basra'ya; Necde b. Âmir, Ebû Tâlût, Atıyye b. Esved, Ebû Füdeyk gibi kimileri de Yemâme'ye intikal ettiler. Farklı beldelere giden Hâricîler içinde ilk ihtilafın yaşanmasına Nâfi' b. el-Ezrak'ın sebep olduğu söylenir.²²

Hâricîler kendi aralarında anlaşmazlığa düşerek hicrî 65/684 yılında liderlerinin isimlerine izafeten Ezârika, Necedât, İbâdiyye ve Sufriyye olmak üzere dört ana fırkaya bölünmüştür.²³ Muhakkime içerisindeki bölünmeye baktığımızda kimi Hâricîlerin hurûc etmekle ilgili dillendirdikleri görüşlerin Nâfi' b. el-Ezrak tarafından uygulanmaya konulmak istenmesi ve bu görüşlere katılmayan Basralı Hâricîlerin

¹² Ebû'l-Muzaffer İmâdüddîn Şehfûr b. Tâhir b. İsferyâynî, *et-Tebîr fi'd-dîn ve temyîzi'l-fırkati'n-nâciye 'ani'l-fıraki'l-hâlikîn*, ed. Kemâl Yûsuf Hût (Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1983), 46; Mes'ûdî, *Mürûcû'z-zeheb*, 2/307.

¹³ Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dineverî İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-siyâse*, thk. Ali Şiri (Kum: Menşuratü's-Şerif er-Radi, 1990), 167-169.

¹⁴ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 5/81.

¹⁵ Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak ve beyânü'l-fırkati'n-nâciye minhüm*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2004), 57-59.

¹⁶ İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-siyâse*, 169-170; Ebû'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Emir Ali Muhenna, Fâur Ali Hasan (Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 1993), 135-136; Nehrevan Savaşı'ndan kurtulan Hâricîlerin gittikleri yerler için bk. İsferyâynî, *et-Tebîr fi'd-dîn*, 49.

¹⁷ Muhammed Sâlih Nâsir, *Menhecû'd-da' ve inde'l-İbâdiyye* (Daru'l-Beyda': Daru Nâsir li'n-Neşri ve't-Tevzi', 2013), 89.

¹⁸ Fiğlalî, "Hâricîler", 16/172.

¹⁹ Bulut, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 160.

²⁰ Ömer b. el-Hâc Muhammed Salih Ba, *Dirasetün fi'l-fikri'l-İbâdî* (b.y.: Mektebetu'l-İstikâme, 1992), 22.

²¹ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 5/563-565.

²² Ebû'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Es'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfü'l-musallîn*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Kahire: Mektebetü'n-Nehdati'l-Misriyye, 1950), 1/157.

²³ Es'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 1/169.

tutumlarının etkili olduğu ifade edilir. Nâfi'nin hurûc teklifine verilen olumsuz cevap sonrası "kaade" diye isimlendirilenlerin yakın zamanda yaşadıkları acı olaylardan ve savaşlardan ötürü böyle davrandıkları da bir tespit olarak dile getirilebilir.

Hâricîler için kullanılan bu isim, hurûc kökünden türetilen bir terim olup "çıkılmak, itaatten ayrılıp isyan etmek" anlamına gelir. Bu ismin verilme nedenine baktığımızda, Hz. Ali'den ayrılan, dinden çıkan, siyasi idareye karşı ayaklanan, Müslümanlardan uzaklaşan anlamında kullanılmıştır.²⁴ İbn Manzûr (ö. 711/1311); Havâric, Harûriyye ve Hâricîyye kelimelerinin aynı anlamda kullanıldığını söyler. Ona göre bu kelimeler, insanlardan ve halktan uzaklaştıkları için bu fırkaya verilen isim anlamına gelmektedir.²⁵ Hâricîler kendileri için kullanılan bu ismi (Hâricî/Havâric) ilk zamanlar benimsemediler. Fırka mensupları, Hâricî isminin kullanımının devam ettiğini gördükten sonra bu isme Nisâ suresi 100. âyetten²⁶ esinlenerek güzel anlamlar yüklediler. Böylelikle Hâricî ismini zamanla benimsediler.²⁷ Hâricîler için başka isimler de kullanılmıştır. Bunlardan "Şurât" kendileri için tercih ettikleri isimlerdendir. Ayetlerde²⁸ de geçtiği gibi kendi nefislerini Allah'a sattıklarını düşünerek bu ismi kullanırlar. Hâricîlerin muhalifleri tarafından kullanılan Mârîka ismi ise "dinden çıkmış" anlamındadır. Harûrâ'da toplandıkları için Harûriyye, tahkîme karşı çıktıkları için Muhakkime, Hâricîler için kullanılan diğer isimler arasındadır.²⁹

2. Görüşleri Bağlamında Hâricî Düşüncede İlimlâşmanın Seyri

Hâricîlik, homojen yapıda olmayan bir mezheptir. Tarih sahnesine çıkışlarına bakıldığında Muhakkime diye adlandırıldıklarını ve zaman içerisinde çeşitli fırkalara ayrıldıklarını yukarıda geçen satırlarda ifade etmiştik. Şia ve Ehl-i sünnete göre bu fırkaların hepsi Hâricîler olarak isimlendirilmelidir. İbâdiyye ise sahip oldukları görüşlerden ötürü Ezârîka, Necedât ve Sufriyye gibi fırkaların Hâricî olarak kabul edilmesi gerektiğini söyler. Çünkü bu gruplar tüm eylemlerinde şiddeti bir yöntem olarak benimsemişlerdir.³⁰

Hâricîlerin eylemsel yönleri dikkate alınarak iki grupta mütalaa edilebilir. Radikal grup olarak Ezrakîler ve ılımlı grup olarak da Necedât, Sufriyye ve İbâdiyye şeklinde tasnif edilebilir.³¹ İlimli grup olarak ifade edilenler içerisinde mutedil fırka diye adı telaffuz edilen ve görüşleri Ehl-i sünnete en yakın olan İbâdiyye'dir.³² Burada ifade ettiğimiz mutedil fikirlere sahip gruplarla ilgili olmak üzere Watt'ın bazı görüşleri dikkatleri üzerine çekmektedir. O, Necde b. Âmir'in (ö. 72/691) bir fırka lideri olarak ortaya çıkmasının Hâricî akidesinin daha mutedil bir yorumunun da yapıldığı anlamına geldiğini söyler.³³ Kanaatimizce Watt'ın Necde b. Âmir hakkında itidal bağlamında yaptığı bu değerlendirmeyi Abdullah b. İbâd ve diğer bazı İbâdî liderler daha fazla hak etmektedirler. Nitekim Watt, Necdî reislerinden bazılarının fikirlerinin Basra'da ikamet eden mutedil Hâricîlerin (kaade) düşüncelerinden etkilenmiş olabileceği tespitini yapmakla³⁴ biraz önce ifade ettiğimiz İbn İbâd'la ilgili görüşü destekler mahiyette bir fikir ortaya koymuş olmaktadır.

Ezârîka, Hâricî fırkalar içerisinde şiddet taraftarı olan en katı gruptur. Sahip oldukları tekfir anlayışları onları zamanla toplumda yalnızlaştırdı.³⁵ Ezârîka hakkında Ebu Zehra, sahip oldukları

²⁴ Fiğlalı, "Hâricîler", 16/169.

²⁵ Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Kum: Neşru Edebi'l-Havze, 1985), "Hrc", 2/251.

²⁶ Bk. *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Halil Altıntaş, Şahin Muzaffer (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), Nisâ 4/100.

²⁷ Bulut, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 148; Fiğlalı, "Hâricîler", 16/148.

²⁸ Bk. Bakara 2/207; Tevbe 9/111.

²⁹ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 1/191; Kubat, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, 96; Fiğlalı, "Hâricîler", 16/169.

³⁰ İsa Nehrevani, "İbâdiyye'nin Çağdaş Köktenci Hareketlere Rol Model Olma Potansiyeli", *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi* 4/1 (2017), 30; geniş bilgi için bk. Mehmet Hanifi Yoldaş - Mehmet Kubat, "İbâdiyye'nin Hâricîliğe İsnadı Meselesi", *İslami İlimler Dergisi* 17/1 (27 Mart 2022), 261-291.

³¹ Harun Yıldız, "Hâricî Düşüncesinin Gelişimi", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (1999), 265.

³² Ethem Ruhi Fiğlalı, *İbâdiyye'nin Doğuşu ve Görüşleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1983), 105; Kubat, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, 123; Fiğlalı, "Hâricîler", 16/173.

³³ William Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fiğlalı (İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2017), 28.

³⁴ Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 29.

³⁵ Demircan, *Hâricîler'in Siyasi Faaliyetleri*, 139.

görüşlerden, çok katı ve sert olan uygulamalarından ötürü Müslümanların bunlara karşı iyi fikirlere sahip olmadıklarını dile getirir.³⁶ Ezârika, dinî pratikleri ve söylemleri ile diğer Müslümanları ötekileştiren ve dışlayan bir tutum içerisinde olmuştur. Bu durumları nedeniyle Hâricî fırkalardan en katı ve şiddet taraftarı olarak simgeleşmiştir. Hâricî fırkaların temel görüşlerini, fırkalar arasındaki görüş farklılıklarını karşılaştırarak ele almak suretiyle Hâricî düşüncedeki itidalleşmenin boyutu üzerinde durmak istiyoruz.

2.1. Hurûc-Kaade

Hâricîlere göre kaade kelimesi; Hâricî olup kendilerinin toplandıkları yerlere gelmeyen, kâfir kabul ettikleri muhalifleriyle yapılacak mücadelelerde kendilerini desteklemeyenler anlamına gelmektedir.³⁷ Nâfi' b. el-Ezrak ve onun taraftarları, ilk kez kaadeyi cihadı terk ettikleri iddiasıyla tekfir ettiler.³⁸ Kâfir saydıkları kaade ile her türlü ilişkinin yasaklanmasını savundular. Nâfi', bu konudaki fikirlerini, savaştan geri kalmak için çeşitli bahaneler uydurup Hz. Peygamber'den izin isteyenler için nazil olan ayetlere³⁹ dayandırmaktadır.⁴⁰ Nâfi', hurûc için kendisine katılmayan herkesin başta Abdullah b. İbâd ve Abdullah b. Saffâr olmak üzere Allah'a ve Hz. Peygamber'e düşmanlık ettiklerini söyledi.⁴¹ Ona göre, hurûc etmeyenler ve kaade Allah'ın emrine karşı geldikleri için kâfirdirler.⁴² Bundan dolayı Ezârika, kaadedan teberrî etmenin gerekliliğini dile getirmiştir.⁴³ Bu düşüncelerinde, gerçek Müslümanların sadece Ezrakîler olduğu anlayışının hâkim olduğu görülmektedir.

Buna karşılık Necedât ve Sufriyye, bu konuda Ezârika kadar katı fikirlere sahip değillerdir. Necedât, ayette⁴⁴ buyrulduğu üzere şartlar müsaitse kişi cihada katılmalıdır. Bununla birlikte cihada katılmayanların bu durumları da caiz görülebilir.⁴⁵ Buna göre cihada katılan ile cihattan geri duranların Allah katındaki dereceleri aynı değildir. Ayette⁴⁶ geçtiği üzere Allah, mallarıyla ve canlarıyla cihat edenleri üstün tutmaktadır.⁴⁷

Sufriyye ise kendi görüşlerini benimsedikten sonra kaadenin tekfir edilemeyeceği görüşündedir. Bu görüşlerinden dolayı Sufriyelerin büyük bir kısmı kaade olmayı seçmişlerdir.⁴⁸ Görüldüğü gibi hurûc konusunda Hâricî fırkalar arasında fikir birliği bulunmamaktadır. Örneğin Acâride, Nâfi' b. el-Ezrak'ın kaade hakkındaki görüşünü kabul etmemektedir. Acâride hicretin fazilet olduğunu ancak farz olmadığını, kaade olarak nitelendirilenlerin kebîre işlemelikleri müddetçe mümin olduklarını, kendilerinin ve ailelerinin canlarına dokunulamayacağını söyler.⁴⁹ Acâride bu görüşüyle İbâdî düşünceye oldukça yaklaşmış olmaktadır.

Hâricî fırkalar (Ezârika ve Necedât gibi) sahip oldukları fikirlerden dolayı sürekli hurûc halinde oldular. İslâm ümmeti içerisinde problem olacak ve fitneye sebebiyet verecek icraatlarda bulundular.⁵⁰ Buna mukabil İbâdîler şiddet yöntemlerinin hiçbirini kabul etmediler.⁵¹ Onlar ikna yöntemini kendilerine ilke edindiler. Ezârika'nın İbâdîleri aşışılacak için kullandığı kaade ismi ve diğer suçlamalar, İbâdiyye'nin bu konudaki duruşunu değiştirmede.⁵² İbâdîlere göre hurûc etmek caizdir. İbâdîler bu cevazı dile

³⁶ Muhammed Ebu Zehra, *İslâm'da Siyâsi ve İtikâdî Mezhepler Tarihi*, çev. Abdülkadir Şener vd. (İstanbul: Hisar Yayınevi, 2011), 79.

³⁷ Mustafa Öz, *Mezhepler Tarihi ve Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2012), "Kaade", 589.

³⁸ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 140.

³⁹ Bk. Tevbe 9/81, 90.

⁴⁰ Öz, "Kaade", 589.

⁴¹ Fiğlah, "Hâricîler", 16/171.

⁴² Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 27.

⁴³ Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal*, thk. Muhammed İbrâhim Nasır - Abdurrahman Umeyre (Beyrut: Daru'l-Ceyl, 1996), 5/52.

⁴⁴ Bk. Tevbe 9/91.

⁴⁵ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 144.

⁴⁶ Nisâ 4/95.

⁴⁷ Öz, "Kaade", 589.

⁴⁸ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 159; Öz, "Kaade", 589.

⁴⁹ Öz, "Kaade", 589.

⁵⁰ Mehmet Mahfuz Söylemez, "Cezayir Metodoloji Enstitüsü Müdürü Prof. Dr. Muhammed Babaammi ile 'İbadi ve İbadilerle İlgili Meseleler' Başlıklı Söyleşi", *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 7/2 (19 Haziran 2015), 137.

⁵¹ Ömer Faruk Teber, "Hâricî İmâmet Nazariyesi ve Mutlak Hakikatın Meşruyeti Sorunu", *EKEV Akademi Dergisi* 12/34 (2008), 62.

⁵² Nâsır, *Menhecû'd-da' ve inde'l-İbâdiyye*, 267.

getirirken hurûcda başarıya ulaşma ihtimalinin yüksek olmasını şart koşarlar. Muammer, İbâdîlerin bu konuda düşüncesini özetler mahiyette zalim imama karşı hurûcun vacip olmadığını ancak Eş'arîlerin söyledikleri gibi de yasaklanmadığını ifade eder.⁵³ İbâdiyye'nin bu konudaki genel tavrı adil olan imama karşı hurûc helal değildir. Eğer yönetimdekiler zulüm ile muamele ediyorlarsa ve başarılı olma durumu söz konusuysa hurûc edilebilir.⁵⁴

Muhakkime-i Ūlâ'nın ileri gelenlerinin Mekke'den Basra'ya döndüğü zamanlarda kendi aralarında "Hurûc vacip mi veya buralardaki Müslümanlarla yaşamak mı daha efdaldır?" tartışması vuku bulmuştur. Bu tartışmaya katılan kişiler, hurûcun vacip olduğuna kanaat getirdiler. İbn İbâd'ın bu tartışmada yer aldığı ve hurûc görüşünü savunduğu anlatılır. Ancak o, zamanla bu konudaki fikrinden vaz geçerek Müslüman bir kavme karşı hurûcun doğru olmadığına kanaat getirdi.⁵⁵ O, minarelerinde ezanın okunduğu, mescitlerinde Kur'ân'ın tilavet edildiği beldelerde yaşayan insanlara karşı hurûc edilmesinin yanlış olduğunu söylemiştir. Haliyle Abdullah b. İbâd'ın hurûc için ikna edilme çabaları akim kaldı.⁵⁶ Aslında İbn İbâd itidal sınırları içerisinde kalmak suretiyle hareket etmek istediğini böylelikle göstermiş olmaktadır. Mesela İbâdî müelliflerden Nâmî, Câbir b. Zeyd'in (ö. 93/711-712); İbn İbâd'ın Nâfi'den gelen kendilerine katılma teklifini kabul etmemesinde etkisinin olduğunu söylemektedir. Hatta Câbir'in İbn İbâd'ı insanları Cemâatü'l-müslimîn'in/İbâdiyye'nin görüşlerine davet etmek için görevlendirdiği dile getirdiği bir başka husustur.⁵⁷

İbâdîlerin her konuda olduğu gibi hurûc konusunda da kendilerine Muhakkime-i Ūlâ'nın görüşlerini örnek aldıkları ifade edilir. İbâdîler, selefleri olarak kabul ettikleri Muhakkime-i Ūlâ'yla birlikte değerlendirildiğinde şiddetten beslenmedikleri yargısı ortaya konulabilir.⁵⁸ Burada İlk Hâricîlerin/Muhakkime-i Ūlâ'nın fikirlerini Sâlim b. Zekvân'dan (ö. 100/718) öğreniyoruz. O, Muhakkime'den olup savaşımlar, kaadeye dostluk beslemişlerdir. Aynı şekilde kaadeden olanların da savaşımlara karşı dostluk gösterdiklerini aktarır.⁵⁹ İbâdîlerin hurûc ve kaade hakkındaki görüşleri diğer Hâricî fırkalara göre oldukça mutedil sayılabilir niteliktedir. Bu durum da İbâdiyye'nin toplum içerisinde yaşamalarına ve varlıklarını devam ettirmelerine imkân sağlamıştır.

2.2. İman, Kebîre ve Küfür

İslâm toplumunun Hz. Osmân'ın yönetiminin son zamanlarında yaşadığı problemler ve daha sonra yaşanan iç çatışmalar beraberinde birçok tartışmayı getirmiştir. Tartışılan konuların başında iman-kebîre ilişkisi gelmektedir. Büyük günah işleyen isimlendirilmesiyle ilgili tartışmayı başlatanların Hâricîler olduğu ifade edilir.⁶⁰ Hâricîler, günah işleyen kişinin Müslüman olmadığını, bilakis kâfir olduğunu iddia etmektedirler. Hâlbuki Hâricîlerin ortaya attıkları bu fikirden önce Mümin/Müslüman ve kâfir kelimelerinin anlamları sabitti. Yani kelime-i tevhidi ikrarda bulunan kişi, Müslüman sayılmaktaydı.⁶¹

Hâricîlerin çoğunluğu imanı; kalple bilmek, dille ikrar ve amel diye tanımlar. Onlar, her taatı ve ameli, ki bunlar ister farz isterse nafîle olsun, imandan saymaktadırlar. Kişi hayrını arttırırsa imanı artar ve işlediği günah miktarınca da imanı azalır.⁶² Hâricîlerin iman tanımının İbâdîler tarafından aynı şekilde kabul edildiğini ifade edebiliriz. İbâdîlere göre iman, ikrar, amel, niyet, Hz. Peygamber'in sünnetine uymak, takva yolunu tutmak, hevâ ve heveslere uymamaktır. Farzlardan birinin yerine getirilmemesi veyahut haram olanın işlenmesi halinde iman ortadan kalkar.⁶³

⁵³ Ali Yahyâ Muammer, *el-İbâdiyye mezhebun İslâmiyyun mu'tedilun* (Uman: Vizaretü'l-Evkaf ve's-Şuuni'd-Diniyye, 1979), 25-26.

⁵⁴ Sâlim b. Hilal Harusî, *el-Fikrî's-siyasi inde'l-İbâdiyye ve'z-Zeydiyye* (Kahire: Mektebetu Medbuli, 2006), 55-56.

⁵⁵ Salih Ba, *Dirasetün fi'l-fikri'l-İbâdî*, 30-31.

⁵⁶ Muammer, *el-İbâdiyye*, 24.

⁵⁷ Amr Halife Nâmî, *Dirasatun ani'l-İbâdiyye*, çev. Mîhâil Hûrî (Tunus: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2012), 85.

⁵⁸ Nehrevani, "İbâdiyye'nin Çağdaş Köktenci Hareketlere Rol Model Olma Potansiyeli", 37.

⁵⁹ Salim b. Zekvân, *es-Sire: Bir Haricî / İbâdî Klasiği*, çev. Harun Yıldız (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 67-68.

⁶⁰ Toshihiko İzutsu, *İslâm Düşüncesinde İman Kavramı*, çev. Selahattin Ayaz (İstanbul: Pınar Yayınları, 2000), 20.

⁶¹ Kubat, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, 97-98.

⁶² Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal*, thk. Muhammed İbrâhim Nasır - Abdurrahman Umeyre (Beyrut: Daru'l-Ceyl, 1996), 3/227.

⁶³ Bk. Süleymân b. Abdillâh el-Bârûnî, *Muhtasar târîhu'l-İbâdiyye* (Uman: Mektebetu'l-Dâmirî Li'n-Neşri ve't-Tezvi', 1995), 73.

Yukarıdaki satırlarda geçtiği üzere hem İbâdîlerin hem de diğer Hâricî fırkaların iman tanımları hemen hemen aynıdır. Hâricî fırkaların farklılaştıkları konu, kebîre sahibine verilecek isim ile bu kişinin dünyada karşılaşacağı muameledir. Bu konuda Hâricî fırkalar arasında görüş farklılıklarının olduğu ifade edilebilir. Bu fırkaların görüşlerini incelediğimizde İbâdîlerin oldukça mutedil sayılabilecek düşüncelere sahip olduğu görülecektir.

Bu konuda en katı fikirlere sahip olan Ezârika'ya göre tüm günahlar, küfür ve şirk olup, günah işleyen kişi aynı zamanda hem kâfir hem de müşriktir.⁶⁴ Sufriyye ise günah işleyen kişiyi müşrik olarak kabul eder.⁶⁵ İbn Hazm, Sufriyye'nin büyük günah işleyen kimsenin, tıpkı putlara tapan bir kişi gibi müşrik olduğuna inandıklarını aktarır. Sufriyye'ye göre işlenen günah küçükse kişi bu durumda kâfir olmaktadır.⁶⁶ Bir diğer Hâricî fırka olan Necedât bu hususta Ezârika'ya göre daha ılımlı fikirlere sahiptir. Necedât'a göre ısrar etmeksizin günah işleyen kişi Müslümandır. Ancak günaha ısrar, müşrik olmaya sebep olmaktadır.⁶⁷

İbâdîlere göre ise işlenen büyük günah, nimeti inkâr anlamında kişiyi kâfir yapar. Bu kişi ne Müslüman ne de kâfirdir.⁶⁸ İnsanlar, ya mümin ya da kâfirdir. Münafık, fasık, zalim ve asi olarak ölen kişi aslında kâfirdir. Küfür; şirk ve nimet küfrü olmak üzere iki çeşittir. Kebîre işleyen bir kişi, artık Müslüman değil muvahhittir. Bu kişi nimet küfrü işlemektedir.⁶⁹ Böyle bir kişi için müşrik ismini kullanamayız. Kullanılacak isim muvahhittir. Vercelânî (ö. 500/1106) niçin müşrik denilemez sorusuna; "nassı reddetmedikten sonra kişiyi müşrik sayamayız ve bundan imtina ederiz. Eğer karşı gelir ve haddi aşarsa kâfir sayarız. Vukuf halinde ise kişi mazur görülür."⁷⁰ demektedir. İbâdîlere göre kişi işlediği günahtan dolayı tevbe etmeden ölmesi halinde ebediyen cehennemde kalacaktır.⁷¹ Bu düşüncelerinin bir neticesi olarak Müslümanlardan kendilerine muhalif olanlar müşrik değildir. Bu kişiler sadece nimet küfrü içerisindeyler. Nimet küfrü işleyene müminlere uygulanan hükümler uygulanır. Kişiyi helal olarak görmedikçe işlediği büyük günahtan dolayı sadece had cezası tatbik edilir.⁷²

Hâricîler, iman-küfür konusunda İslâm toplumu içerisinde en katı görüşlere sahip fırka olup, yaptıkları tüm isyanlarının temelinde sahip oldukları tekfir inancı bulunmaktadır. Hâricîlerin gruplara ayrılmalarından sonra bu konuda en katı tutum Ezârika'ya aittir. Görüldüğü üzere İbâdiyye'nin bu konudaki tutumu aslında bilinen Hâricî tutumdan oldukça farklılık göstermektedir. Zaten iman-kebîre konusunda sahip oldukları görüşler İbâdiyye'nin itidalleşmesi adına önemli bir husustur ve Hâricîlere kıyasla İbâdîleri Ehl-i sünnet çizgisine yaklaştırmaktadır.

2.3. DârüIslâm-Dârülküfür

Hâricî fırkaların iman, kebîre ve hurûc gibi meselelerdeki görüşlerinin neticesi olarak da kabul edilecek konulardan biri, muhaliflerinin durumunun nasıl değerlendirileceği meselesidir. Aynı şekilde muhaliflerinin yaşadıkları yurtların İslâm yurdu mu küfür yurdu mu olduğu ve hicretin farz ya da fazilet olduğu konuları da tartışılan hususlardır.

Hicret konusu Hâricî fırkalar arasında sert tartışmaların çıkmasına sebep olmuştur. Ezârika bu konuda en katı fikirlere sahip olan fırkadır. Ezârika'ya göre muhaliflerinin yaşadıkları yerler dârülcüfürdür.⁷³ Ezârika, kendilerinden olup yaşadıkları beldelere hicret etmeyenlerin (kaade) müşrik olduğunu iddia etmektedir.⁷⁴ Müşrik olan bu insanların eşleri ve çocukları da dâhil hepsi cehennemde ebedi olarak kalacaklardır. Bu kişilerin mallarını yağmalamak, kadınlarını ve çocuklarını köle yapmak

⁶⁴ Ebû Muhammed Abdullah b. Hamîd Sâlimî, *Meşâriku'l-envârî'l-ukûl*, thk. Abdurrahmân Umeyra (y.y.: Dârü'l-Cil, 1979), 2/305.

⁶⁵ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 65.

⁶⁶ İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal*, 1996, 3/273.

⁶⁷ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 1/163.

⁶⁸ İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal*, 1996, 3/273.

⁶⁹ Bk. Bârûnî, *Muhtasar târihu'l-İbâdiyye*, 74.

⁷⁰ Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Ebî Bekr es-Sedrâtî el-Vercelânî, *ed-Delîl ve'l-burhân*, thk. Sâlim b. Hamd el-Hârisî (Maskat: Vizaretü't-Türas ve's-Sekafe, 2006), 2/42.

⁷¹ Ahmed b. Hamd el-Halîlî, *el-Hakku'd-damiğ* (b.y.: y.y., ts.), 190.

⁷² Sâbir Tuayme, *el-İbâdiyye akîdeten ve mezheben* (Beyrut: Dârü'l-Cil, 1986), 111.

⁷³ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 1/159.

⁷⁴ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 61.

caizdir. Çünkü bunların yaşadıkları yerler dârülharptir.⁷⁵ Dârülharpte helal olan her şey, muhaliflerinin yaşadıkları yerlerde de helaldir.⁷⁶ Ezrakîlere göre müşriklerin çocuklarının hükmü ile Müminlerin çocuklarının hükmü aynen babalarının hükmü gibidir. Onlara göre dârülküfürde oturan kimse kâfirdir, bundan dolayı Müslümanın oradan ayrılması gerekmektedir.⁷⁷

Ezârîka, hicret etmenin gerekliliğini dile getirirken; “Bizler bugün Medine muhacirleri gibiyiz. Hiçbir müminin muhacirlerden ayrı kalması caiz değildir.” benzetmesinde bulunur.⁷⁸ Bundan ötürü, kendilerine hicret etmeyenleri kâfir saydıkları gibi bunların kanlarını ve mallarını da helal saymaktadırlar. Aynı şekilde bu kişilerle dostluk kurmak da onlara göre haramdır.⁷⁹

Necedât, hicret konusunda Ezârîka’ya göre daha ılımlı fikirlere sahiptir. Bu fırka, kendilerine hicret etmeyip zafiyet gösteren kişinin münafık olduğunu söylemiştir.⁸⁰ Sâlim b. Zekvân ise Necedât’ın, kendilerine hicret etmenin Hz. Peygamber’in yaptığı hicret gibi olduğunu iddia ettiklerini aktarır.⁸¹ Yine Hâricî fırkalardan Sufriyye ise muhalifleri içerisinde oturmanın caiz olduğunu söyler.⁸² Sufriyye’ye göre Müslümanların kanları haramdır ve muhaliflerinin yaşadıkları yerler dârülharp değildir. Bundan dolayı kadınları ve çocukları esir almaz. Muhalifleriyle değil ama iktidarın ordusuyla çarpışabilir.⁸³

İbâdîler birçok konuda olduğu gibi hicret, muhaliflerin durumu ve yaşanan yerin İslâm veya küfür yurdu olması gibi meselelerde de diğer sertlik yanlısı Hâricîlere göre daha ılıman ve toplumla bütünleşmeyi sağlayacak görüşlere sahiptirler. Bu fikirlerin oluşumunda kurucu imamlarının belirgin etkisinin olduğu muhakkaktır. Örneğin Câbir b. Zeyd, Nâfi’nin fikirlerini, yöntemini ve taraftarlarının yaptıklarını hiçbir zaman kabul etmemiştir.⁸⁴

İbâdîlere göre hicret, dârüşşirk bölgesinden dârülîman bölgesine göç etmektir. Muhalifleri müşrik olmadıklarından hicret etmek mecburiyet olmaktan çıkmıştır. Ayrıca Mekke’nin fethinden sonra hicretin kalmadığını iddia ederler. Bundan ötürü muhalifleri içerisinde oturanları (kaade) tekfir söz konusu olamaz.⁸⁵ İbn Sellâm el-İbâdî, hicreti; “Günümüzde kötülüklerin tamamını terk etmektir. Bu kötülükler ise şüpheli şeylerden ve haramlardan uzak kalmaktır.” şeklinde tanımlamaktadır.⁸⁶ İbâdîlerin bu fikri dikkate alındığında Ehl-i sünnetin bu konudaki görüşleriyle⁸⁷ tamamen uyuştuklarını söyleyebiliriz. Bu durum İbâdîlerin varlıklarını devam ettirmesinde belirleyici olan hususlardan biri olarak kabul edilebilir.

İbâdî düşünceye göre, muhaliflerinin yaşadıkları yerler tevhid yurduudur. Zalim olan devlet başkanının yaşadığı yer ise bağı/zulüm yeridir.⁸⁸ Ancak muhaliflerinin yaşadığı bölgelerde içlerinde oturmak ve oralarda yaşamak tekfir sebebi değildir.⁸⁹ İbâdîler, kendilerine karşı savaşılmadıkça muhalifleriyle savaşmayı doğru bulmazlar. Onlara göre diğer Müslümanların malları ganimet olarak alınmaz. Muhaliflerinin kadınlarını ve çocuklarını öldürmek veya köle/cariye yapmak caiz değildir.⁹⁰ Bunun yanında İbâdiyye, kendilerinden olmayan ehli kiblenin müşrik olduğunu kabul etmez. Allah bu kişilerin sadece kanlarını helal kılmıştır. Burada İbâdîlerin bu görüşüne örnek olarak Hz. Osmân’ın öldürülmesinden sonra hiç kimsenin onun kanından başka bir şeyini helal olarak görmediklerini ifade

⁷⁵ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 61.

⁷⁶ Ebu Zehra, *İslâm'da Siyâsî ve İtikâdî Mezhepler Tarihi*, 79.

⁷⁷ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 1/174.

⁷⁸ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 1/161.

⁷⁹ Zekvan, *es-Sire*, 71.

⁸⁰ İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal*, 1996, 5/53.

⁸¹ Zekvan, *es-Sire*, 73.

⁸² Fiğlalı, *İbâdiyye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, 123.

⁸³ Ebu Zehra, *İslâm'da Siyâsî ve İtikâdî Mezhepler Tarihi*, 82.

⁸⁴ Nâmî, *Dirasatun ani'l-İbâdiyye*, 84.

⁸⁵ Nâmî, *Dirasatun ani'l-İbâdiyye*, 178-179.

⁸⁶ İbn Sellâm el-İbâdî, *Bed'ü'l-İslâm ve şerâi'ü'd-din*, thk. Warner Schwartz, - eş-Şeyh Sâlim b. Yakub (Beyrut, Wiesbaden: Dâru Sadr, 1986), 83.

⁸⁷ Bk. Ahmet Özel, “Hicret”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/462-466.

⁸⁸ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 75.

⁸⁹ Fiğlalı, “İbâdiyye”, 19/259.

⁹⁰ Nâmî, *Dirasatun ani'l-İbâdiyye*, 57.

edebiliriz.⁹¹ Bu anlayışlarının sonucu olarak kendilerinden olmayan diğer Müslümanlarla çeşitli sosyal münasebetlerin oluşmasını normal karşılamışlardır.⁹² Bu anlayışları da İbâdîlerin mutedil çizgiye ne kadar yakın olduklarını göstermektedir.

2.4. İsti'râz

İsti'râz, Hâricîlerin ve özellikle de Ezârika'nın muhaliflerinin din anlayışlarını sorgulamaları anlamında kullanılan bir kavramdır.⁹³ İsti'râzı, özellikle Nâfi' b. el-Ezrak benimseyip uygulamada oldukça kararlı davranmıştır. Ezârika, karargâhlarına gelen ve kendilerinden olduğunu iddia edenlerin samimiyetini ölçmek istemiştir. Nâfi'; bu kişilere yanlarındaki esirlerden birini öldürmeyi teklif ederdi. Kişi bu teklifi kabul eder ve istenileni yerine getirirse samimiyetini ortaya koymuş olmakta, aksi halde kendisinin münafık ve müşrik olduğuna hükmedilerek öldürülürdü. Ezârika, isti'râzı Yahudi ve Hristiyanlara uygulamayı haram saymıştır.⁹⁴

Hâricî fırkaların, selefleri olarak kabul ettikleri Muhakkime-i Ülâ,⁹⁵ muhaliflerin çocuklarını öldürmeyi, isti'râz yapmayı ve kadınlarına dokunmayı yanlış bulmaktadır.⁹⁶ Ezârika'nın Muhakkime-i Ülâ'nın bu konudaki tutumunu takip etmeme nedenleri tartışılabilir. Ancak İbâdiyye, bu konuda Ezârika'dan farklı olan tutumuyla dikkatleri üzerine çekmiştir. İbâdîler, Ezârika'nın muhaliflerinin müşrik olduğu, kadın ve çocuklarının öldürülmesi gerektiği şeklindeki görüşünü kabul etmezler. Onlara göre kible ehli müşrik olmayıp nimeti inkâr eden kâfirlerdir. Bu kişilere isti'râz uygulanmaz.⁹⁷ İbâdiyye, Ezârika'nın yaptığı gibi insanların imtihana tabi tutulmasını kesinlikle tasvip etmemiştir. Onlara göre muvahhid kişinin kanı bütün Müslümanlara haramdır.⁹⁸ İbâdiyye'nin isti'râz konusunda sahip olduğu fikirler Hâricî düşüncenin farklılaşmasının bir yansıması olarak kabul edilebilir.

2.5. Takiyye

Çeşitli konularda olduğu gibi takiyye konusunda da Hâricî düşüncede farklılaşmanın olduğu görülmektedir. Bu meselede en sert tutum ve katı fikirler Ezârika'ya aittir. Bu fırka hakiki anlamda iman etmiş bir insanın imanını açıkça beyan etmesi gerektiğini söyler. Ezârika'ya göre bu hususta şartların ne olduğunun bir önemi bulunmamaktadır.⁹⁹ Bundan ötürü takiyye, söz veya davranışta caiz değildir.¹⁰⁰

Takiyye konusunda Necedât'ın Ezârika'dan farklı düşündüğünü belirtebiliriz. Nitekim Necedât'ın lideri Necde b. Âmir'e göre takiyye, sözde ve fiilde caizdir.¹⁰¹ Bu konudaki fikrini Âl-i İmrân suresinde geçen ayete¹⁰² dayandırır. Necde'ye göre düşmanlarının içinde bulunan ve tanındığında öldürülme ihtimali olan kişi gerçek inancını gizleyebilir.¹⁰³ Necde'nin buradaki temel kaygısı kişinin kendisine gelebilecek saldırıların olabilmesi ve can güvenliğinin tehlikeye düşmesi durumudur.¹⁰⁴ Sufriyye ise takiyye konusunda hem Ezârika'dan hem de Necedât'tan farklı düşünmektedir. Onlara göre takiyye sadece sözde caizdir. Ancak amelde takiyye yapmaktan uzak durulmalıdır.¹⁰⁵

⁹¹Ebû Abdillâh Muhammed b. Saîd el-Ezdî Kalhâtî, *el-Kesf ve'l-beyan*, thk. Seyyide İsmail Kâşif (Uman: Vizaretu't-Türasi'l-Kavmi ve's-Sekâfe, 1980), 2/426-427.

⁹²Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 156.

⁹³Mustafa Öz, "İsti'râz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/374.

⁹⁴Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 61; Öz, "İsti'râz", 23/374; bk. Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 27-28.

⁹⁵Abdülhay Muhammed Kâbil, *el-İbâdiyye ve ârâuhumu'l-kelâmîyye* (İskenderiye: Darü'l-Vefa li-Dünya, 2015), 32.

⁹⁶Zekvan, *es-Sire*, 67.

⁹⁷Fiğlalî, "İbâzıyye", 19/259.

⁹⁸Âmir Neccâr, *el-İbâdiyye ve medâ siletihâ bi'l-Havâric* (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1993), 85.

⁹⁹Fiğlalî, *İbâdiyye'nin Doğuşu ve Görüşler*, 125.

¹⁰⁰Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 141.

¹⁰¹Yusuf Gökâlî vd., "Hâricî Fırkalar ve İzmirli İsmail Hakkı'nın 'Fırak-ı Mevcûde-i İslâmiyyeden: İbâdiyye Fırkası' Başlıklı Makalesi", *Türk Akademik Araştırmalar Dergisi* 5/4 (2020), 581.

¹⁰²Âl-i İmrân 3/28.

¹⁰³Mustafa Öz, "Necedât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/485.

¹⁰⁴Ebu Zehra, *İslâm'da Siyâsî ve İtikâdî Mezhepler Tarihi*, 81.

¹⁰⁵Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 159.

Birçok konuda diğer Hâricî fırkalara göre ılımlı bir yol takip eden İbâdiyye, sapıklık içerisinde olan bir toplumda yaşamak durumunda kalındığında takiyyeyi hem sözde hem de amelde caiz kabul etmektedir.¹⁰⁶ Onlara göre hurûc vacip olmadığından şartlar gereği zalimlerin arasında takiyye ile yaşanabilir.¹⁰⁷ İbâdîlerin bu konudaki düşüncelerinin temel sebebi olarak toplumu oluşturan farklı fikirlere sahip Müslümanlarla birlikte yaşamlarını devam ettirme arzuları olduğu şeklinde bir tespitle bulunmak kanaatimizce yanlış olmasa gerektir.

2.6. Toplumsal Münasebetler

Ezârika, Müslümanlardan kendilerine mensup olmayanların hem kâfir hem de müşrik olduğunu söyler. Bunların çocukları da dâhil hepsi ebedi olarak cehennemde kalacaklardır.¹⁰⁸ Ezârika'nın muhaliflerine yönelik düşüncesi bu şekilde olduğundan onlarla sosyal ilişkilerinde de katı kurallar getirmiştir. Örneğin bu kişilerle nikâhlanmayı haram saymıştır.¹⁰⁹ Ayrıca Ezârika, müntesiplerinin muhaliflerine mirasçı olmalarını kabul etmez. Yine onlara göre muhaliflerinin/Müslümanların emanındaki şeyleri almak ve bu kişileri sahip oldukları haklarından mahrum etmek de dinen caizdir.¹¹⁰ Bu konuda oldukça ileri giden Ezârika, muhaliflerinin kadınlarını ve çocuklarını öldürmeyi de mubah saymaktadır. Onlara göre bu kişiler müşriktirler ve cehennemde ebediyen kalacaklardır.¹¹¹ Ezârika, bu düşüncelerinin bir sonucu olarak muhaliflerini esir etmeyi, mallarını yağmalamayı ve kadınlarını cariye etmeyi helal kabul eder.¹¹²

İbâdîlerin, selefleri olarak kabul ettikleri Muhakkime'nin sosyal ilişkilere önem verdiği ve kendilerinden olmayanlarla ilişkilerini iyi tutmaya çalıştıkları hususunu es-Sire müellifi şu ifadelerle anlatır; “Onlar, akrabalık ilişkilerine dikkat ettiler. Arkadaş, komşu, yolda kalanların, ellerinin altında bulunan kölelerin, yetimlerin ve hakkını korudular.”¹¹³ Muhakkime-i Ūlâ'nın yöntemlerini kendilerine düstur edinen İbâdîler kendilerinden olmayan ehl-i kible ile nikâhı helal sayarlar.¹¹⁴ İbâdîlere göre bu kişilerin şahitlikleri caiz olup onlardan miras almak da helaldir.¹¹⁵

Kalhâtî (ö. IV./X. yüzyıl [?]), Muhakkime'nin parçalanana kadar toplumun diğer fertleri ile birlik içerisinde, kimseyi ötekileştirmeden, evlilik, miras ve diğer sosyal ilişkilerin gereklerine uygun olarak yaşamlarını devam ettirdiğini söyler. Ancak Muhakkime'den bazılarının Ehl-i kibleye müşrik muamelesi yaptıklarını böylelikle hak yoldan saptıklarını ifade eder.¹¹⁶ Kalhâtî'nin Muhakkime için burada ifade ettiği olumlu görüşler İbâdiyye için de söz konusudur. Bilindiği üzere İbâdîler kendilerini Muhakkime'nin devamı olarak kabul etmektedirler. Her konuda onları kendilerine örnek almışlardır.

İbâdîlerin toplumdaki kendilerini ayırttırmadan yaşamlarına devam etmelerine örnek olarak Söylemez'in dile getirdiği şu bilgiyi burada ifade edebiliriz. O; İbâdîlerin Cuma namazlarını diğer Müslümanlarla birlikte kıldıklarını aktarır. Söylemez, bu uygulamanın İbâdîlerin ilk dönem imamlarından olan Ebû Ubeyde Müslim b. Ebû Kerîme (ö. 145/762) zamanından beri süregeldiğinin kendilerine İbâdîler tarafından söylendiğini belirtir.¹¹⁷ Yine Söylemez, Tunus'a yaptığı gezide burada yaşayan İbâdîler hakkında gözlemlerde bulunduğunu ve İbâdîlerin ülkede yaşayan Sünnîlerle ilişkilerinin gayet iyi olduğunu ve her iki mezhepten olan insanların evlenmelerinin normal karşılandığını anlatır.¹¹⁸

¹⁰⁶ Zekvan, *es-Sire*, 98.

¹⁰⁷ Nâmî, *Dirasatun ani'l-İbâdiyye*, 57.

¹⁰⁸ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak*, 83.

¹⁰⁹ Zekvan, *es-Sire*, 69; Nâmî, *Dirasatun ani'l-İbâdiyye*, 61.

¹¹⁰ Nâmî, *Dirasatun ani'l-İbâdiyye*, 61.

¹¹¹ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak*, 61.

¹¹² Zekvan, *es-Sire*, 69.

¹¹³ Zekvan, *es-Sire*, 67.

¹¹⁴ Zekvan, *es-Sire*, 93.

¹¹⁵ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak*, 73-74; İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal*, 1996, 3/273; Ali Yahyâ Muammer, *el-İbâdiyye beyne'l-firaki'l-İslâmiyye* (Maskat: Mektebetü'd-Dâmirî, t.s.), 2/283.

¹¹⁶ Kalhâtî, *el-Kesf ve'l-beyan*, 2/426-427.

¹¹⁷ Mehmet Mahfuz Söylemez, *Mahfuzat 2* (İstanbul: Mana Yayınları, 2016), 55-56.

¹¹⁸ Söylemez, *Mahfuzat*, 72-73.

Netice olarak İbâdîlerin içinde yaşadıkları toplumun fertleriyle sosyal münasebetlere önem verdikleri ve özellikle sertlik yanlısı olan Ezârika gibi davranmadığı söylenebilir. İbâdîlerin bu ılımlı tutumları, Hâricî düşüncenin itidalleşmesine bir örnek olarak verilebilir.

2.7. Yönetim Erkiyle İlişkiler

İbâdiyye, muhaliflerine ve Emevî yöneticilerine karşı ılımlı davranışlarıyla ve kurdukları dostça münasebetlerle bilinmektedir. İbâdîler, muhaliflerini ve dönemin yöneticilerini tenkit etmişlerdir. Bu tenkitler, sertlik içermekteydi. Ancak diğer Hâricî fırkalar gibi şiddet içeren bir tutumdan ve hurûc etmekten bahsedilemez. Bu fikri destekler mahiyette olmak üzere İbâdîlerin hem Emevîler hem de diğer devletlerin hâkimiyetleri altında varlıklarını sükûnetle sürdürmeleri örnek olarak gösterilebilir.¹¹⁹

İbâdiyye de Ezârika kadar mevcut siyasal iktidara muhalif olup karşı çıkmıştır. Ancak yönetimin değişmesi için silaha başvurmamıştır ve kendileriyle aynı görüşlere sahip olmayanları ötekileştirmemiştir.¹²⁰ İbâdîler, Emevî yönetimine karşı gerçekleşen isyan hareketlerine katılmamışlardır. Onların Kur'ân'a ve sünnete muhalif olan her türlü uygulamalarını eleştirmiştir. İbâdîler, şiddeti doğru bulmadıkları gibi savunma hali hariç buna cevaz da vermezler. Görüşlerin anlatılması, muhatabın ikna edilmesi takip ettikleri davet yöntemidir.¹²¹

İbâdî müellif Bârûnî (ö. 1940), adil imama itaat etmenin vacip olduğunu söyler. Ancak imam haktan saparsa ve bir de yaptıklarından ötürü tevbe etmezse ona karşı hurûc etmek vacip olur demektedir.¹²² Zalim imam, ister İbâdîlerden olsun isterse farklı mezheplerden olsun ondan teberrî etmek gerekir. Böyle bir imamın yönetim yeri bağı yurduzdur.¹²³ İbâdîler, hurûc konusundaki fikirleriyle bir bakıma Ehl-i sünnetin zalim de olsa yöneticiye isyan etmek doğru değildir¹²⁴ anlayışına yaklaştıklarını ve diğer Hâricî fırkalara göre itidalli davrandıklarını söylemek mümkündür.

İbâdiyye'nin mutedil bir mezhep olarak varlığını devam ettirmesinde kurucu kadrolarının görüşleri belirleyici olmuştur. Örneğin Abdullah b. İbâd'ın Hâricî liderlerin birçoğundan farklı olarak tartışmaya açık bir yönü vardı. İbn İbâd, devleti yöneten insanları itidalli olmaya davet etmiştir.¹²⁵ İbn İbâd'ın içinde yaşadığı toplumla ve dönemin yöneticileriyle iyi münasebetler kurmasında Ahnef b. Kays'ın da ciddi etkisi vardır. İbn İbâd, Ahnef b. Kays topluluğunun mensubuydu ve İbn Kays, Emevî yöneticileriyle anlaşma imkânlarını sonuna kadar kullanmıştır. İbn İbâd da aynı şekilde dönemin yöneticisi olan Abdümelik b. Mervân (ö. 86/705) ile iyi münasebetler geliştirmiştir.¹²⁶ Ayrıca İbn İbâd'ın Abdümelik b. Mervân ile mektuplaşmasında siyasîlerle diyaloga kapalı olmadıklarını ve kendilerinin yanlış tanındıklarını ifade etmekte olduğunu söyleyebiliriz. İbn İbâd, Nâfi' b. el-Ezrak ve tabilerinin yaptıklarından uzak olduklarını ve onları hiçbir zaman tasvip etmediği de yazdığı mektupta özellikle dile getirir.¹²⁷

Yine İbâdiyye'nin kurucularından kabul edilen Câbir b. Zeyd, yöneticilerle açıktan mücadele etmediği gibi ilişkilerini de iyi tutmaya gayret etmiştir. Cemaatini (İbâdîleri) diğer Müslümanlarla birlikte yaşama konusunda teşvik etmiştir. Sahip olduğu ilimden faydalanmak isteyen herkese ilim öğretmiştir. Câbir, yürüttüğü tüm çalışmaların zarar görmesini engellemek adına gizliliğe dikkat edilmesine de önem vermiştir.¹²⁸

Ebû Ubeyde Müslim b. Ebû Kerîme'nin Ömer b. Abdülaziz'e gönderdiği ve başlarında Ca'fer b. Semak'ın olduğu heyet, Emevî yönetimiyle ilişkilerin iyi olması adına atılan bir adımdır.¹²⁹ İbâdiyye

¹¹⁹ Fığlah, *İbâdiyye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, 105.

¹²⁰ Nehrevani, "İbâdiyye'nin Çağdaş Köktenci Hareketlere Rol Model Olma Potansiyeli", 41.

¹²¹ Muammer, *el-İbâdiyye*, 24.

¹²² Bârûnî, *Muhtasar târîhu'l-İbâdiyye*, 74.

¹²³ Muammer, *el-İbâdiyye*, 26.

¹²⁴ Demircan, *Hâricîler'in Siyasî Faaliyetleri*, 43.

¹²⁵ Muammer, *el-İbâdiyye*, 9.

¹²⁶ Mustafa Öz, *Mezhepler Tarihi ve Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2012), "İbâdiyye", 101.

¹²⁷ Muhsin Berberi, *İbâdiyye* (Trablus: el-Müessesetu'l-Hadise li'l-Kitâb, 2004), 27-28.

¹²⁸ Nâmî, *Dirasatun ani'l-İbâdiyye*, 86.

¹²⁹ Avad Muhammed Halifât, *Neş'etü'l-hareketi'l-İbâdiyye* (Amman: Dârû's-Şa'b, 1978), 104-105.

siyasilerle ilişkilerinde diğer Hâricî fırkalar gibi davranmayarak varlığını korumanın gayretinde olduğunu böylelikle göstermiş olmaktadır.

3. İbâdiyye'nin Varlığını Günümüze Kadar Devam Ettirmesi Üzerine

Hâricî fırkalar arasında mutedil görüşlere sahip olanlar İbâdîlerdir. Bu özelliklerinden ötürü kendilerinden olmayan Müslümanlara karşı daha müsamahakâr davranmışlardır.¹³⁰ Bu durum onların günümüze kadar varlıklarını devam ettirme nedenlerinden biri olmuştur.¹³¹ Ebu Zehra'ya göre İbâdiyye, sahip olduğu fikirler bakımından İslâm cemaatine en yakın fırkadır. Diğer Hâricî fırkaların sahip oldukları sapıklıklardan ve aşırılıklardan en uzak olan fırkadır.¹³²

İbâdîler, selefleri olarak kabul ettikleri Muhakkime-i Ülâ ile birlikte değerlendirildiğinde şiddetten beslenmedikleri yargısı ortaya konulabilir.¹³³ İbâdiyye'nin bu çizgide olmasında mezhebin kurucu imamı olan Câbir b. Zeyd'in görüş ve tutumları oldukça belirleyici olmuştur. O, takip ettiği yöntemle bir bakıma kendisinden sonraki İbâdî imamlara yol göstermiştir. Kanaatimizce bu durum İbâdîlerin varlıklarını koruyarak devamını sağlamıştır. İbâdî müellif Nâmî, Câbir'in yöntemini dört maddede sıralamaktadır:

1. Mevcut siyasî düzene ve yöneticilere açık bir şekilde karşı çıkmamak ve onlarla dostluk ilişkilerini sürdürmek.
2. İslâm ümmetinden olup bu harekete katılmayan kişileri dışlamamak.
3. Verdiği hadis ve fetva derslerine katılanların mezhebi aidiyetlerine bakmamak.
4. Bazı etkinlikleri gizli yapmak. Ayrıca kendilerine mensup olanların gizli kalmasını sağlayarak yöneticilerden gelebilecek sıkıntılara karşı onları korumak.¹³⁴

Benzer yöntemin mezhebin diğer kurucu imamlarından olan Ebû Ubeyde tarafından da takip edildiği söylenebilir. O, Basra'daki İbâdîleri idare etmede dikkati elden bırakmadı. Kendisi Emevî yöneticilerine karşı ılımlı bir hareket tarzını benimsedi.¹³⁵ Ebû Ubeyde, Emevî yönetiminin baskılarının arttığı dönemde İbâdîleri birlik içerisinde tuttu. Bu başarısında, yaşadığı zamanın siyasî şartlarını iyi tetkik etmesi ve ona göre tedbirler alması belirleyici oldu. Alınan tedbirler nedeniyle İbâdîler Basra'daki faaliyetlerini gizli şekilde yürüttüler. Böyle davranmalarının temel sebebi, Emevî yönetiminin baskı ve zorlamalarından uzak kalabilmektir.¹³⁶ Örneğin Ebû Ubeyde, derslerini ve öğrenci yetiştirme faaliyetlerini hazırladığı özel mekânlarda (serdâb) aldığı özel tedbirlerle aksatmadan devam etti.¹³⁷

İbâdîlerin varlığını günümüze kadar devam ettirme nedenleri çerçevesinde sayılabilecek bir husus da İbâdîlerin diğer Hâricî fırkaları gibi kabile zihniyetiyle hareket edip kendi içlerine kapanmamalarıdır. Onlar, söz konusu fırkalar gibi dar bir bakış açısıyla hayata ve olaylara yaklaşmadılar.¹³⁸ Diğer İslâm mezheplerinin çeşitli görüşlerini benimsemeye bir beis görmediler. Bazı konularda onlardan etkilendikleri gibi onlarla fikir alışverişinde de bulunmuşlardır.¹³⁹ Burada ifade edilenlere örnek olarak; Rüstemî devletinin son dönemlerinde İbâdî ileri gelenleri ile bu bölgede yaşayan Mu'tezile'nin Vâsiliyye fırkasından olan kişiler arasında Tahert'in dışında Mine denilen nehrin kenarında çeşitli konuların ele alınarak müzakere edildiği verilebilir.¹⁴⁰

¹³⁰ Sayın Dalkıran, "Hâricîlerin 'El-Emru Bi'l-Ma'rûf Ve'n-Nehyu Ani'l-Münker' Anlayışı", *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 3/1 (2004), 217.

¹³¹ Ahmed Avad Ebu's-Şebâb, *el-Havâric : târihuhum, fırakihum, ve akâiduhum* (Beirut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2012), 264.

¹³² Ebu Zehra, *İslâm'da Siyasî ve İtikâdî Mezhepler Tarihi*, 84.

¹³³ Nehrevani, "İbaziyye'nin Çağdaş Köktenci Hareketlere Rol Model Olma Potansiyeli", 37.

¹³⁴ Nâmî, *Dirasatun ani'l-İbâdiyye*, 86.

¹³⁵ Fığlalı, *İbâdiyye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, 88.

¹³⁶ Nâmî, *Dirasatun ani'l-İbâdiyye*, 101.

¹³⁷ Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Saïd b. Süleymân Dercîni, *Kitâbü Tabakâti'l-meşâ'ih bi'l-Mağrib*, thk. İbrâhim Tallây (b.y.: y.y., 1974), 2/20-21.

¹³⁸ Fığlalı, "İbâdiyye", 19/260.

¹³⁹ Muhammed Hasan Mehdi, *el-İbâdiyyetu neş'etuhâ ve akâiduhâ* (Uman: el-Ehliyyetü li'n-Neşri ve't-Tevzî, 2011), 121.

¹⁴⁰ Mahmûd İsmâil Abdürrâzık, *el-Havâric fî bilâdi'l-Mağrib hatta müntasıf'l-karni'r-râbi' el-hicrî* (Dârülbeyzâ: Dârü's-Sekâfe, 1985), 296; Söylemez, *Mahfuzat*, 38.

Yukarıda geçen satırlarda ifade ettiklerimizi teyit eder tarzda olmak üzere Fığlalı da İbâdîlerin günümüze kadar varlığını devam ettirmesi ile alakalı açıklayıcı olabilecek bir görüş ortaya atar. Ona göre Hâricîler, imamete Kureys dışında birinin gelebileceğini, kebîre sahibinin mutlak olarak cehennemlik olduğu, emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker gibi görüşleri ilk defa ortaya koyan mezheptir. Ancak yeterli ilmî disiplinden mahrum olmalarından dolayı bu fikirleri işleyemediler. Bu fikirler Mu'tezile tarafından büyük ölçüde geliştirildi ve İbâdiyye tarafından benimsenerek devam ettirildi. Fığlalı, İbâdiyye'nin bu gibi fikirleri benimsemesi ve daha da önemlisi Mu'tezile'nin akılcı yöntemlerinden faydalanmasının günümüze kadar varlığını devam ettirmesinde etkili olduğunu ileri sürer.¹⁴¹

Hâricîler, kültürel dokuları nedeniyle karşılaştıkları yeni sorunlara/konulara çözüm üretemediler. Bazı görüşleri ise yaşadıkları dönem için kıymetli olmasına rağmen, taassupları ve sahip oldukları zihin kodları nedeniyle geliştiremediler. Hâricîlerden radikal olarak isimlendirilebilecek ve şiddet yanlısı olanlar İslâm toplumu içerisinde tutunamadılar. Zamanla taraftarlarının bitmesiyle tarihten silindiler. Ancak mutedil diye vasedilenler, diğer Müslüman gruplar ve fırkalar ile sosyal ilişkilerini devam ettirdiler. Böylece sahip oldukları fikirler ile günümüze kadar varlıklarını sürdürdüler.¹⁴²

İbâdîlerin kimliklerini korumalarında ve günümüze kadar varlıklarını devam ettirmelerinde toplumsal ilişkilerini düzenleyen ve İbâdiyye'nin inanç esaslarından sayılan velâyet ve berâat kavramları önemli bir yer tutmaktadır.¹⁴³ İbâdîlerin velâyet anlayışlarına baktığımızda onlar; Müslümanların çocukları ile gayri Müslimlerin çocukları hakkındaki velâyet için vukuf etmenin gerekliliğini dile getirirler. Bu çocuklara karşı kendilerinden teberrî etmeyi gerektiren büyük günah işleyene kadar hükümde bulunmamak gerekir.¹⁴⁴ İbâdiyye'nin Ezârîka'ya göre Müslümanların ve gayri Müslimlerin çocukları hakkındaki bu görüşleri dikkate alındığında, yaşadıkları toplumla çatışma halinde olmadıkları, aksine düşüncelerinin Müslümanlar tarafından kabul edilebilir çerçevede olduğu ifade edilebilir.

Aynı şekilde İbâdîlerin günümüze kadar gelmesinde ve inanç sistemlerinin korumasında, "Azzâbe" kurumunun da önemli bir yerinin olduğu söylenir.¹⁴⁵ Azzâbe sistemi, İbâdî fikirlerin gelişiminde önemli bir rol oynamıştır. Bu sistem ile dinî ve toplumsal vazifelerini şiddete başvurmadan ve güç kullanmadan yerine getirmişlerdir. Bu sayede İbâdîler herhangi bir devletin hükmü altında şiddete başvurmadıkları için yaşayabilme imkânı elde etmişlerdir.¹⁴⁶

İbâdîlerin günümüze kadar varlığını devam ettirmesinde etkili olan faktörlerden biri de onların ilme yönelmeleri ve İslâm'a hizmet etmeleridir. İbâdîler, öğrenci yetiştirdiler ve bu öğrencileri davetçi olarak İslâm'ın yayılmasını için yakın uzak fark etmeden çeşitli beldelere gönderdiler. İlim taşıyıcıları da denilen bu kişilerin faaliyetleri ile İbâdî âlimlerin ortaya koydukları eserler davetlerinin insanlara ulaşmasında oldukça etkili olmuştur. Ne var ki diğer Hâricî fırkalar hakkında böyle bir durum söz konusu değildir. Bu fırkalar bütün çabalarını dönemin yöneticilerine karşı hurûc etmeye, müminlerin kanını dökmeye ve İslâm'ın ahkâmına aykırı davranmaya kullanmışlardır.¹⁴⁷

İbâdîlerin günümüze kadar varlığını devam ettirmelerinde önemli bir yer tutan hususlardan biri de; Emevî ve Abbasî yönetimlerinin takibatından kurtulmak ve inançlarını rahatça yaşayabilecekleri bir ortam bulmak için Kuzey Afrika gibi uzak beldelere gitmeleridir. Buralarda kendi görüşlerini anlatarak taraftar buldular. Zamanla buralara yerleştiler.¹⁴⁸ İbâdiyye'nin Basra'dan başka Umman, Kuzey Afrika, Yemen ve

¹⁴¹ Fığlalı, *İbâdiyye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, 140-141; İbâdiyye ile Mu'tezile arasındaki etkileşim hakkında geniş bilgi için bk. Mehmet Hanifi Yoldaş, *Temel Görüşleri Bağlamında İbâdiyye-Mu'tezile İlişkisi* (Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 69-225.

¹⁴² Yıldız, "Hâricî Düşüncesinin Gelişimi", 269-270.

¹⁴³ Sabri Hizmetli, "İbâdîlikte Velâyet ve Berâet İnancı İslâm Kültürünün Doğuşu", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (1986), 181-182.

¹⁴⁴ Ebu Tâhir İsmâil b. Mûsâ el-Ceytâlî, *Kavâidu'l-İslâm*, thk. Bekî Abdurrahman b. Ömer (b.y.: Mektebetu'l-İstikâme, 1995), 1/64.

¹⁴⁵ Mahmoud Benras, "İbâdîlikte Sivil Yönetim Teşkilatı: Azzâbe = İbâd Civil Administrative Organization: Azzaba", *RUSUH: Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 2/2 (2022), 273.

¹⁴⁶ Benras, "İbâdîlikte Sivil Yönetim Teşkilatı", 277.

¹⁴⁷ Muammer, *el-İbâdiyye beyne'l-fıraki'l-İslâmiyye*, 2/283-284.

¹⁴⁸ Mehmet Dalkılıç, "Hâricîlerin 'İtidal' Arayışı ve Sufriyye", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12 (2005), 32.

diğer beldelerde yayılması, gelişimi ve fikirlerinin sistematik hale gelişinde ilk dönem imamlarından Ebû Ubeyde'nin siyasî ve âlim kişiliğinin önemli bir rolü bulunmaktadır.¹⁴⁹

İbâdîlerin günümüze kadar varlıklarını devam ettirmesiyle ilgili olarak önemli bir etmen de yaşadıkları yerlerin dağlık olması (Cebel-i Nefuse gibi) ya da sadece İbâdîlerin yaşadığı yerler (Miz'ab vadisi gibi) olması nedeniyle dışa kapalı İbâdî cemaatinin kitmân (gizlilik) döneminde ve sonrasında varlığını koruyabildikleri söylenebilir.

Sonuç

İbâdiyye istisnâ edilmek şartıyla Hâricî fırkaların varlıklarını devam ettiremedikleri genel bir kabul olarak İslâm mezhepleri tarihi kaynaklarında belirtilmektedir. Öte taraftan İbâdiyye için ise Hâricîlerin günümüze kadar varlığını devam ettiren en mutedil kolu yargısı, genel kabul görmüş bir ifadedir. Hâricî fırkaların itidalleşme çabalarının İbâdiyye mezhebinin şahsında gerçekleştiği ifade edilebilir.

Hâricîlerin iman-kebire konuları bağlamında sahip oldukları düşünceler, toplumda kendilerine karşı kızgınlığın artmasına ve nefret duyulmasına sebebiyet verdi. Emevî yönetimine karşı yapılan hurûc girişimlerinin genel olarak başarısızlıkla sonuçlanması ve özellikle öncü kadrolarının yapılan savaşlarda öldürülmesi, sertlik yanlısı olarak kabul edilen Hâricî fırkaların güç kaybetmesini hızlandırdı. Bununla birlikte toplumda Hâricîlere karşı oluşan tepkisel tutumlar, kendilerine yeni insanların katılımını engelledi. Zaman içerisinde müntesiplerinin azalması, Hâricîlerin tarih sahnesinden silinme sürecini hızlandırdı.

Birçok Harici fırka iman-kebire bağlamındaki görüşlerinin neticesi olarak sürekli bir hurûc halindeyken, İbâdiyye ilmî faaliyetleri ve davet çalışmalarıyla dikkatleri üstüne çekmiştir. Kaade olarak nitelenen İbâdiyye diğer Hâricî fırkalara göre birçok konuda mutedil fikirlere sahiptir. Hatta bazı konulardaki görüşleriyle Ehl-i sünnete yaklaşmış olmaktadır. Bu duruma sebep olan hususlar olarak İbâdîlerin Kur'an ve sünnet hudutları çerçevesinde hareket etmeleri, toplumsal birlikteliğe önem vermeleri, kendilerinden olmayanlarla sosyal ilişkilerin sürdürülebilirliği için gayret etmeleri, diğer İslâm mezhepleri ile diyalog halini devam ettirmeleri ve onlarla fikir alışverişinde bulunmaları gibi faktörler sayılabilir. Ayrıca İbâdîler, şiddet taraftarı Hâricîlerin toplumda nefret uyandıran görüşlerini kendi düşünce sistemlerinde ılımlı hale getirmeleri, dönemin siyasîleriyle ilişkilerini sürdürmeleri, gereken durumlarda gizliliğe riayet etmeleri de diğer önemli etmenlerdendir.

İbâdiyye, düşünce ve görüşlerinde itidalli davranmasıyla temeyyüz etmiştir. İbâdîler, toplumda kutuplaşmaya neden olacak tutumlardan uzak durmanın gayretiyle öğrenci yetiştirmek ve görüşlerinin toplumun her kesimine ulaşmasının uğraşı içerisinde oldular. Uzak beldelerde davet çalışmalarının başarılı olması ve kurdukları devlet(ler) sayesinde İbâdî düşünce varlığını devam ettirme imkânına ulaşmıştır. Buna ilaveten ilmî çalışmalar, yetişen âlim şahsiyetler ile mezhebin görüşlerinin anlatıldığı teliflerin ortaya konması da İbâdiyye'nin günümüze ulaşmasında etkili olan faktörler arasındadır. Başta Ezârîka olmak üzere sertlik yanlısı diğer Hâricî fırkalar tarihten silinirken İbâdiyye'nin varlığını günümüze devam ettirmesi üzerinde durulması gereken önemli bir konudur.

Beyanname

- 1. Finans/Teşvik:** Yazarlar, çalışmada herhangi bir finans/teşvik kullanılmadığını beyan etmektedirler.
- 2. Çıkar Çatışması:** Yazarlar, çalışmada herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedirler.
- 3. Etik Beyan:** Yazarlar bu makalede araştırma ve yayın etiğine uyulduğunu beyan etmektedirler. Bu araştırma için Etik Kurul İzni gerekmemektedir.
- 4. Yazar Katkısı:** Sorumlu yazar Mehmet Hanifi Yoldaş tarafından araştırma, literatür tarama, yazım aşamaları gerçekleştirilirken, ikinci yazar Mehmet Kubat tarafından çerçeve belirleme, revizyon ve yazım aşamaları gerçekleştirilmiştir.

¹⁴⁹ Nâmî, *Dirasatun ani'l-İbâdiyye*, 96.

Kaynakça

- Abdulhamit, İrfan. *İslâm'da İtikadî Mezhepler ve Akaid Esasları*. çev. Mustafa Saim Yeprem. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2. baskı., 2014.
- Abdürrâzık, Mahmûd İsmâil. *el-Havâric fî bilâdi'l-Mağrib hatta müntasıf'l-karni'r-râbi' el-hicrî*. Dârülbeyzâ: Dârü's-Sekâfe, 1985.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî el-. *el-Fark beyne'l-fırak ve beyânü'l-fırkati'n-nâciye minhüm*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2004.
- Bârûnî, Süleymân b. Abdillâh el-. *Muhtasar târihu'l-İbâdiyye*. Uman: Mektebetü'l-Dâmîrî Li'n-Neşri ve't-Tevzi', 1995.
- Benras, Mahmoud. "İbâdilikte Sivil Yönetim Teşkilatı: Azzâbe. *RUSUH: Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 2/2 (2022), 272-295.
- Berberi, Muhsin. *İbâdiyye*. Trablus: el-Müessesetu'l-Hadise li'l-Kitâb, 2004.
- Bulut, Halil İbrahim. *İslam Mezhepleri Tarihi*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016.
- Ceytâlî, Ebu Tâhir İsmâil b. Mûsâ el-. *Kavâidu'l-İslâm*. thk. Bekî Abdurrahman b. Ömer. b.y.: Mektebetü'l-İstikâme, 1995.
- Dalkılıç, Mehmet. "Hâricîlerin 'İtidal' Arayışı ve Sufriyye". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12 (2005), 19-49.
- Dalkıran, Sayın. "Hâricîlerin 'El-Emru Bi'l-Ma'rûf Ve'n-Nehyu Ani'l-Münker' Anlayışı". *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 3/1 (2004), 199-223.
- Demircan, Adnan. *Hâricîlerin Siyasî Faaliyetleri*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2015.
- Dercînî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Saîd b. Süleymân. *Kitâbü Tabakâti'l-meşâ'ih bi'l-Mağrib*. thk. İbrâhim Tallây. b.y.: y.y., 1974.
- Ebu Zehra, Muhammed. *İslâm'da Siyasî ve İtikadî Mezhepler Tarihi*. çev. Abdülkadir Şener vd. İstanbul: Hisar Yayınevi, 2011.
- Ebu's-Şebâb, Ahmed Avad. *el-Havâric : târihuhum, firakihum, ve akâiduhum*. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2012.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâil b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfü'l-musallîn*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamid. Kahire: Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısriyye, 1950.
- Fiğlalı, Ethem Ruhi. *Günümüz İslâm Mezhepleri*. İzmir: İzmir İlahiyât Vakfı Yayınları, 2011.
- Fiğlalı, Ethem Ruhi. "Hâricîler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/169-175. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Fiğlalı, Ethem Ruhi. *İbâdiyye'nin Doğuşu ve Görüşleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1983.
- Fiğlalı, Ethem Ruhi. "İbâdiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/256-261. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Gökalp, Yusuf vd. "Hâricî Fırkalar ve İzmirli İsmail Hakkı'nın 'Fırak-ı Mevcûde-i İslâmiyyeden: İbâdiyye Fırkası' Başlıklı Makalesi". *Türk Akademik Araştırmalar Dergisi* 5/4 (2020), 573-593.
- Halifât, Avad Muhammed. *Neş'etü'l-hareketi'l-İbâdiyye*. Amman: Dârü's-Şa'b, 1978.
- Halîlî, Ahmed b. Hamd el-. *el-Hakku'd-damiğ*. b.y.: y.y., t.y.
- Harusî, Sâlim b. Hilal. *el-Fikrû's-siyasi inde'l-İbâdiyye ve'z-Zeydiyye*. Kahire: Mektebetu Medbuli, 2006.
- Hizmetli, Sabri. "İbâdilikte Velâyet ve Berâet İnancı İslâm Kültürünün Doğuşu". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XXVIII (1986), 180-204.
- İbâdî, İbn Sellâm el-. *Bed'ü'l-İslâm ve şerâiü'd-din*. thk. Warner Schwartz, - eş-Şeyh Sâlim b. Yakub. Beyrut, Wiesbaden: Dâru Sadr, 1986.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd. *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal*. thk. Muhammed İbrâhim Nasır - Abdurrahman Umeyre. Beyrut: Daru'l-Ceyl, 1996.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî. *el-İmâme ve's-siyâse*. thk. Ali Şiri. Kum: Menşuratü's-Şerif er-Radi, 1990.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arab*. Kum: Neşru Edebi'l-Havze, 1985.
- İsferâyîmî, Ebü'l-Muzaffer İmâdüddîn Şehfûr b. Tâhir b. *et-Tebîr fi'd-dîn ve temyizi'l-fırkati'n-nâciye 'ani'l-fırakî'l-hâlikîn*. ed. Kemâl Yûsuf Hût. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983.
- İzutsu, Toshihiko. *İslam Düşüncesinde İman Kavramı*. çev. Selahattin Ayaz. İstanbul: Pınar Yayınları, 2000.
- Kâbil, Abdülhay Muhammed. *el-İbâdiyye ve ârâuhumu'l-kelâmiyye*. İskenderiye: Darü'l-Vefa li-Dünya, 2015.
- Kalhâtî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Saîd el-Ezdî. *el-Kesf ve'l-beyan*. thk. Seyyide İsmail Kâşif. Uman: Vizaretü't-Türasi'l-Kavmi ve's-Sekâfe, 1980.
- Kubat, Mehmet. *İslâm Mezhepleri Tarihi*. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2014.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâlî*. çev. Halil Altuntaş, Şahin Muzaffer. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011.
- Mehdî, Muhammed Hasan. *el-İbâdiyyetu neş'etuhâ ve akâiduhâ*. Uman: el-Ehliyyetü li'n-Neşri ve't-Tevzi', 2011.

- Mes'ûdî, Ebû'l-Hasen b. Alî el-. *Mürûcû'z-zeheb ve me'âdinü'l-cevher*. thk. Kemâl Hasen Mer'î. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 2005.
- Muammer, Ali Yahyâ. *el-İbâdiyye beyne'l-fıraki'l-İslâmiyye*. Maskat: Mektebetü'd-Dâmirî, ts.
- Muammer, Ali Yahyâ. *el-İbâdiyye mezhebun İslâmîyyun mu'tedilun*. Uman: Vizaretü'l-Evkaf ve's-Şuuni'd-Diniyye, 1979.
- Nâmî, Amr Halîfe. *Dirasatun ani'l-İbâdiyye*. çev. Mîhâil Hûrî. Tunus: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2012.
- Nâsır, Muhammed Sâlih. *Menhecü'd-da've inde'l-İbâdiyye*. Daru'l-Beyda': Daru Nâsır li'n-Neşri ve't-Tevzi', 2013.
- Nasr b. Müzâhim, Ebû'l-Fazl el-Minkârî et-Temîmî. *Vak'atü Sıffîn*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. Beyrut: Dârü'l-Cil, 1990.
- Neccâr, Âmir. *el-İbâdiyye ve medâ siletihâ bi'l-Havâric*. Kahire: Dârü'l-Ma'ârif, 1993.
- Nehrevani, İsa. "İbaziyye'nin Çağdaş Köktenci Hareketlere Rol Model Olma Potansiyeli". *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi* 4/1 (2017), 24-51.
- Öz, Mustafa. "İsti'râz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/374. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Öz, Mustafa. *Mezhepler Tarihi ve Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2012.
- Öz, Mustafa. "Necedât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/485-486. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Özel, Ahmet. "Hicret". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/462-466. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Salih Ba, Ömer b. el-Hâc Muhammed. *Dirasetün fi'l-fikri'l-İbâdî*. b.y.: Mektebetü'l-İstikâme, 1992.
- Sâlimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Hamîd. *Meşâriku'l-envârî'l-ukûl*. thk. Abdurrahmân Umeyra. 2 Cilt. b.y.: Dârü'l-Cil, 1979.
- Söylemez, Mehmet Mahfuz. "Cezayir Metodoloji Enstitüsü Müdürü Prof. Dr. Muhammed Babaammi ile 'İbadi ve İbadilerle İlgili Meseleler' Başlıklı Söyleşi". *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 7/2 (19 Haziran 2015), 129-148.
- Söylemez, Mehmet Mahfuz. *Mahfuzat 2*. İstanbul: Mana Yayınları, 2016.
- Şehristânî, Ebû'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm eş-. *el-Milel ve'n-nihal*. thk. Emir Ali Muhenna, Fâur Ali Hasan. Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 1993.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-. *Târîhu't-Taberî: târihu'r-rusûl ve'l-mülûk*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadıl İbrâhim. Mısır: Daru'l-Mearif, 1971.
- Teber, Ömer Faruk. "Hâricî İmâmet Nazariyesi ve Mutlak Hakikatin Meşruiyeti Sorunu". *EKEV Akademi Dergisi* 12/34 (2008), 57-72.
- Tuayme, Sâbir. *el-İbâdiyye akîdeten ve mezheben*. Beyrut: Dârü'l-Cil, 1986.
- Vercelânî, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Ebî Bekr es-Sedrâtî el-. *ed-Delîl ve'l-burhân*. thk. Sâlim b. Hamd el-Hârisî. Maskat: Vizaretü't-Türas ve's-Sekafe, 2006.
- Watt, William Montgomery. *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*. çev. Ethem Ruhi Fığlalı. İzmir: İzmir İlâhiyât Vakfı Yayınları, 2017.
- Yıldız, Harun. "Hâricî Düşüncesinin Gelişimi". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (1999), 257-270.
- Yıldız, Harun. *Kendi Kaynakları Işığında Hâricîliğin Doğuşu ve Gelişimi*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2010.
- Yıldız, Metin. "Kelâmî Görüşleri Bağlamında İbâzîlerin Hâricîliği Meselesi". *Kader* 16/2 (2018), 294-318.
- Yoldaş, Mehmet Hanifi. *Temel Görüşleri Bağlamında İbâdiyye-Mu'tezile İlişkisi*. Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Yoldaş, Mehmet Hanifi - Kubat, Mehmet. "İbâdiyye'nin Hâricîliğe İsnadı Meselesi". *İslami İlimler Dergisi* 17/1 (27 Mart 2022), 261-291.
- Zekvan, Salim b. *es-Sire: Bir Harici / İbadi Klasiği*. çev. Harun Yıldız. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.

Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi

The Journal of Near East University Islamic Research Center

ISSN: 2148-922X | e-ISSN: 2687-4148

Haziran / June | 2023/9/1

FÜTÜVVETNAME VE AHİLİK TEŞKİLATINDA YAYGIN DİN EĞİTİMİ: RAZAVİ'NİN FÜTÜVVETNAMESİ ÖRNEĞİ

*Non-formal Religious Education in Futuvvetname and Ahilik Organization: The Example of
Razavi Futuvvetname*

CAVİT ERDEM

Dr., MEB, Sarıyer Kız Anadolu İmam Hatip Lisesi, İstanbul, Türkiye
PhD., MEB, Sarıyer Kız Anadolu İmam Hatip High School, İstanbul, Türkiye

caviterdem99@gmail.com

ORCID ID: 0000-0002-8913-0201

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Types: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 05.04.2023

Kabul Tarihi | Accepted: 06.06.2023

Yayın Tarihi | Published: 30.06.2023

Atıf | Cite as

Erdem, Cavit. "Fütüvvetname ve Ahilik Teşkilatında Yaygın Din Eğitimi: Razavi'nin Fütüvvetnamesi
Örneği". *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 9/1 (Haziran 2023), 64-80.

<https://doi.org/10.32955/neu.istem.2023.9.1.05>

Erdem, Cavit. "Non-formal Religious Education in Futuvvetname and Ahilik Organization: The Example of
Razavi Futuvvetname". *The Journal of Near East University Islamic Research Center* 9/1 (June 2023), 64-80.

<https://doi.org/10.32955/neu.istem.2023.9.1.05>

İntihal | Plagiarism

Bu makalenin ön incelemesi alan editörü, içerik incelemesi ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik
modeliyle incelendi. Benzerlik taraması yapılarak intihal içermediği teyit edildi.

The preliminary review of this article was reviewed by the field editor and the content review was reviewed by two
external reviewers using the double-blind peer-review model. It was confirmed that it did not contain plagiarism by
scanning for similarity.

Telif Hakkı | Copyright

Yazarlar, dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY- NC 4.0 lisansı altında
yayımlanmaktadır. Bu makale, Creative Commons Atıf Lisansının (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>)
hüküm ve koşulları altında dağıtılan açık erişimli bir makaledir.

Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. This article is
an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution License

(<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

Fütüvvetname ve Ahilik Teşkilatında Yaygın Din Eğitimi: Razavi'nin Fütüvvetnamesi Örneği

Öz

Ahi, tarihte ideal bir insan tipi olarak anlamlandırılmıştır. İdeal insan tipine Araplar, "feta" derken, İranlılar "civanmert", Türkler de "akı" adını vermiştir. Türklerin İslamiyet'e girmeleriyle beraber "akı" kelimesinin "ahi" kelimesine dönüştüğü rivayet edilmektedir. Adını cömertlik, kardeşlik anlamına gelen "ahi" kelimesinden alan ahi teşkilatı, 13. yüzyılda kurumsallaşmış; Anadolu'da halkın büyük desteğini kazanmış, onların maddi ve manevi ihtiyaçlarını karşılayarak ideal insan yetiştirmeyi hedeflemiştir. Bu teşkilatlar yamak, çırak, kalfa, usta hiyerarşik düzeni içerisinde meslek eğitimiyle birlikte din ve ahlak eğitimini de organize etmişlerdir. Ahi teşkilatının ortaya çıkmasından hemen sonra ahi fütüvvetnamelerinin yazıldığı görülmüştür. Fütüvvetnameler, İslam coğrafyasında ortaya çıkan fütüvvet teşkilatının Türk örf ve gelenekleriyle yoğrulması sonucu oluşan ahi tekkelerinin iç yönetmeliği, ahilerin el kitabı olarak kullanılmıştır. Kelime anlamı itibariyle; gençlik, yiğitlik, kahramanlık, olgunluk, doğruluk, cömertlik gibi anlamlara gelen fütüvvet; Allah'ın emirlerine uyma, kötülüklerden kaçınma, ibadetleri güzel yapma, gizli ve açık olarak güzel ahlaka sarılma anlamına gelmektedir. Kur'an-ı Kerim'de Nemrut'a başkaldıran Hz. İbrahim'den, putperestliği reddederek Allah'a iman ettiğini açıklayan Ashâb-ı Kehf'ten, Hz. Musa'nın yol arkadaşından, iffetini muhafaza eden Hz. Yusuf'tan "feta" olarak bahsedilmiştir. Kur'an'da kahramanlıkları ön plana çıkarılarak, iman, ibadet ve ahlak timsali olarak bahsedilen Hz. İbrahim, Hz. Musa ve arkadaşı, Hz. Yusuf ve Ashab-ı Kehf, "Fütüvvet" ehli için rol model olarak gösterilmiştir. Kur'an-ı Kerim'de "feta" kelimesinin geçtiği haramlardan uzak durma ve helallerle yetinme eksenindeki ayetler, fütüvvet anlayışının temelini oluşturmuştur. Çalışmada ahilik teşkilatlarında fütüvvetnamelerin yaygın din eğitimi açısından önemi üzerinde durulmuştur. Fütüvvetnamelerin muhtevasında peygamber kıssaları, sahabe hayatları, evliya menkıbeleri, alimlerin ve tarihi şahsiyetlerin hayat hikayeleri, İslam ahlakının temel ilkeleri, ahiliğin geleneksel uygulamaları yer almaktadır. Ahi teşkilatları; sosyal, siyasal, dini ve ahlaki alanlarda önemli hizmetler görmüştür. Ahi teşkilatlarında görülen yamak, çırak, kalfa, usta hiyerarşisi içerisinde verilen meslek ve din eğitimi gündüz iş yerlerinde akşam ahi tekke ve zaviyelerinde devam etmiştir. Ahilik teşkilatının mesleki ve din eğitimi konusunda etkili olduğu; uzunca bir döneme damgasını vurduğu bilinmektedir. Ahilik teşkilatı insana sadece dini ve ahlaki görevlerini öğretmekle onu ahirete hazırlamamış, ona dünyada iâşe ve ibatesini sağlayacak bir meslek öğretimini de üstlenmiştir. Dünya ve ahiret işleri arasında muhteşem bir denge kurarak dünya ve ahireti birbiriyle ilişkilendirmiştir. Ahinin eğitiminde sadece işinin ustası olması hedeflenmemiş, iyi bir insan olması da amaçlanmıştır. Yaygın din eğitimi açısından önemli bir kurum olarak tarihteki misyonunu tamamlayan ahi teşkilatı, günümüzde büyük bir öneme sahip mesleki ve din eğitimi için iyi örnekler barındırmaktadır. Araştırmanın konusu ahi tekkelerinde bir iç yönetmelik ve el kitabı olarak kullanılan fütüvvetnamelerin din eğitimi açısından önemi, araştırmasıdır. Asırlar boyu ahî tekkeleri, meslek ve din eğitimini birlikte yürütmüştür. Fütüvvetname ve ahi tekkelerinin günümüz eğitim sisteminde etkisinin olup olmadığı, bu kültürel mirasın nasıl yorumlanacağı araştırmanın problemini oluşturmaktadır. İncelememiz fütüvvetnamelerde bulunan din eğitimi bulgularını, eğitim ilke ve prensiplerini tespit ederek bu ilke ve prensiplerin günümüz eğitim sisteminde kullanabilme imkanını araştırmak amacıyla yapılmıştır. Kültür ve medeniyet tarihimizde müellifi bilinen ve bilinmeyen çok sayıda fütüvvetname olması sebebiyle çalışmamız Razavi'nin fütüvvetnamesi bağlamında değerlendirilerek sınırlandırılmıştır. Araştırmamız nitel bir çalışma olup literatür taraması yapılarak doküman analizi yöntemi kullanılmıştır. Ahilerin tarihte meslek eğitimiyle birlikte başarıyla uyguladığı din ve ahlak eğitiminde, evrensel nitelikli birçok ilke bulunmaktadır. Bu anlayışın günümüz şartlarına uyarlanarak eğitim politikalarına yansıtılması eğitim öğretim açısından faydalı olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Yaygın Din Eğitimi, Ahi Tekkeleri, Fütüvvet Teşkilatı, Fütüvvetname

Non-formal Religious Education in Futuvvetname and Ahilik Organization: The Example of Razavi Futuvvetname

Abstract

Ahi has been interpreted as an ideal human type in history. The Arabs called the ideal human type "feta", the Iranians called it "civan-martyr" and the Turks called it "akı". It is rumored that the word "akı" turned into the word "ahi" after the Turks converted to Islam. The ahi organization, which takes its name from the word "ahi" meaning generosity and brotherhood, became institutionalized in the 13th century; it gained the great support of the people in Anatolia and aimed to raise ideal people by meeting their material and spiritual needs. These organizations organized religious and moral education as well as vocational education within the hierarchical order of squire, apprentice,

journeyman, master. Immediately after the emergence of the ahi organization, it was observed that ahi fütüvvetnames were written. Fütüvvetnameler, the internal regulations of ahi lodges formed as a result of the fütüvvet organization emerging in the Islamic geography mixed with Turkish customs and traditions, were used as the handbook of the ahis. Futüvvet, which means youth, valor, heroism, heroism, maturity, truthfulness, generosity in terms of word meaning; It means obeying the commands of Allah, avoiding evil, doing worship well, and embracing good morals secretly and openly. In the Holy Qur'an, the Prophet Abraham who rebelled against Nimrod, the Ashâb-ı Kefh who rejected idolatry and declared their faith in God, the companion of Prophet Moses, and Prophet Yusuf who preserved his chastity are mentioned as "feta". Prophet Abraham, Prophet Moses and his companion, Prophet Yusuf and Ashab-ı Kefh, whose heroism is emphasized in the Qur'an and who are mentioned as examples of faith, worship and morality, are shown as role models for the people of "Futuvvet". The verses in the Holy Qur'an, in which the word "feta" is mentioned, on the axis of abstaining from haram and being content with halal, formed the basis of the understanding of futüvvet. In this study, the importance of fütüvvetnames in terms of non-formal religious education in the ahilism organizations is emphasized. The content of the futüvvetnames includes the parables of the prophet, the lives of the Companions, the stories of the saints, the life stories of scholars and historical figures, the basic principles of Islamic morality, and the traditional practices of the ahi organization. Ahi organizations provided important services in social, political, religious and moral fields. The vocational and religious education given within the hierarchy of squire, apprentice, journeyman, and master in Ahi organizations continued in the workplaces during the day and in Ahi lodges and dervish lodges at night. It is known that the Ahi organization was effective in vocational and religious education and left its mark on a long period. The Ahi organization did not only prepare people for the hereafter by teaching them their religious and moral duties, but also undertook the teaching of a profession that would provide them with sustenance and sustenance in the world. It linked the world and the hereafter by establishing a perfect balance between the affairs of the world and the hereafter. The training of the Ahi was not only aimed at making him a master of his job, but also a good human being. The ahi organization, which has completed its mission in history as an important institution in terms of non-formal religious education, contains good examples for vocational and religious education, which is of great importance today. The subject of the research is the importance of fütüvvetnames, which are used as an internal regulation and handbook in ahi lodges, in terms of religious education. For centuries, ahi lodges have carried out vocational and religious education together. The problem of the research is whether the fütüvvetname and ahi lodges can have an impact on today's education system and how to interpret this cultural heritage. The study was conducted in order to determine the findings of religious education, principles and principles of education in futüvvetnames and to investigate the possibility of using these principles and principles in today's education system. Since there are many futüvvetname in our history of culture and civilization, our study is limited by evaluating it in the context of Razavi's futüvvetname. Our research is a qualitative study and document analysis method was used by conducting a literature review. There are many universal principles in the religious and moral education that the Ahis have successfully implemented in history along with vocational education. Adapting this understanding to today's conditions and reflecting it to education policies will be beneficial in terms of education and training.

Keywords: Religious Education, Non-Formal Religious Education, Ahi Lodges, Futuvvet Organization, Futuvvetname

Giriş

Selçuklu Devleti zamanında kurulan ve Osmanlı döneminde gelişen ahilik, Anadolu'nun Türkleşmesine ve İslam'ın yayılmasına büyük katkı sağlamıştır. Ayrıca 13. ve 16. yüzyıllara, kültür ve medeniyet tarihimiz açısından bakıldığında Ahilik Teşkilatının önemli bir yerinin olduğu görülmektedir. Fütüvvet-Ahi Teşkilatı olarak da bilinen ahi teşkilatları, toplumda sosyo-ekonomik işlevinin yanısıra din eğitimi açısından da önemli bir misyona sahip olmuştur.

İnsanların kurmuş oldukları medeniyet ve oluşturdukları kültürler kimi zaman çatışmalara kimi zaman da yeni sentezlere vesile olmuştur. İslamiyet öncesi Arap, İran, Irak, Horasan topraklarında kavram olarak bilinen fütüvvet, İslamiyet'le birlikte gelişerek kurumsallaşmıştır. XIII. yüzyıldan itibaren Türk örf ve gelenekleriyle yoğrulmuş fütüvvet-ahi teşkilatı olarak evrilmiştir. Fütüvvet-Ahi teşkilatı, insanlar arasında sevgi, saygı ve yardımlaşmayı tesis ederek devlete yönelen düşman saldırılarında devletin

yanında yer alarak; sanatın, edebiyatın, musikinin gelişmesine önemli katkılar sunmuş, milli ve manevi coşku ve heyecanı ayakta tutmuştur.¹

“f-t-v” kökünden türeyen “Fütüvvet”, kelime olarak gençlik, yiğitlik, kahramanlık, olgunluk, doğruluk, cömertlik gibi anlamları bulunmaktadır.² Terim olarak da Allah'ın emirlerine uyma, kötülüklerden kaçınma, ibadetleri güzel yapma, gizli ve açık olarak güzel ahlaka sarılma anlamına gelmektedir.³ Fütüvvet kavramı ahlak kitaplarında, ahlaki erdemlerin tamamına sahip olma olarak tarif edilmektedir. Bütün ahlaki erdemlere sahip kişilere “fütüvvet ehli” denilmektedir.⁴

Fütüvvet, sosyokültürel bir anlayış olarak ortaya çıkmış ve zamanla kurumsallaşmıştır. Fütüvvet anlayışı; Abbasiler döneminde siyasilerin katılımıyla kurumsallaşarak teşkilata dönüşmüştür. Selçukluların son dönemlerinde Anadolu topraklarına ulaşan fütüvvet teşkilatı, Selçuklu ve Osmanlı'da etkin bir teşkilat olan “ahilik” kurumuyla beraber anılmış ve anlamlı bir birliktelik oluşturmuştur. Selçuklu ve Osmanlı döneminde ahi teşkilatına mensup kişilere “ahi” adı verilmiş, “ahi” kavramı ile “fütüvvet ehli” eş anlamlı olarak kullanılmıştır.

Tarih boyunca, insanların ideal bir insan tipini tanımlama çabası gözlemlenmiştir. Bu ideal insan tipine farklı kültürlerde farklı isimler verilmiştir. Arap toplumunda bu tip kişiye “feta” denirken, İranlılar tarafından “civan-mert” ve Türkler tarafından “akı” adıyla anılmıştır. Türklerin İslamiyet'i benimsemeleriyle birlikte, “akı” kelimesinin “ahi” kelimesine dönüştüğü rivayet edilmektedir.⁵ Ahilik kavramının kökeniyle ilgili olarak, iki farklı rivayet bulunmaktadır. Birincisi, ahilik kavramının Türkçe kökenli olduğunu öne süren görüştür. Bu görüşe göre, “akı” kelimesi Türkçe bir terim olup, eli açık, cömert kişiyi ifade etmektedir. Türkçede yaygın olarak kullanılan “k” harfinin zamanla “h” harfine dönüştüğü ve böylece “akı” kelimesinin “ahi” şeklini aldığı ileri sürülmüştür. Bu görüş, “Atabetü'l-Hakâyık” ve “Divan-ı Lügati't-Türk” gibi kaynaklarda da yer almaktadır.⁶ İbn Batuta seyahatnamesinde, “ahi” kelimesinin Arapça kökenli olduğunu ve “kardeşim” anlamına geldiğini savunmaktadır. Bu açıklama, ahilik kavramının kökeninin Arapça olduğunu savunan bir yaklaşımı desteklemektedir.⁷ İbn Batuta'nın Seyahatnamesi gibi önemli bir kaynağın bu görüşü kabul etmesi, ahilik kavramının Arapça kökenli olduğu tezini güçlendirmektedir. Ancak, yukarıda da belirtildiği gibi ahilik kavramının Türkçe kökenli olduğunu savunan diğer görüşler de bulunmaktadır.

Terim ve örgütsel olarak “ahilik”; 13. yüzyılda başlayıp 16. yüzyılın sonlarına kadar devam eden esnaf ve sanatkârlar teşkilatı anlamına gelmektedir. Bu teşkilatın esnafa eleman yetiştirmeyi, teşkilatın işleyiş ve düzenini sağlamayı kendine vazife edindiği bilinmektedir.⁸ Ahilik teşkilatı, tekke ve zaviyeleri olan, başında şeyhi ve kendine bağlı müritleri bulunan ve tarikat disipliniyle çalışan bir yapıdır. Teşkilat bir yönüyle esnaf örgütü olarak, diğer yönüyle insanların dinî hayatını yöneten bir tarikat olarak görüldüğü gibi din eğitimi veren yaygın eğitim kurumu olarak da görülmektedir. Selçuklu ve Osmanlı'da görülen Ahilik Teşkilatının İslâm devletlerinde görülen fütüvvet anlayışıyla ilişkili olduğu anlaşılmaktadır. İslam coğrafyalarında teşkilatlanan fütüvvet anlayışı Anadolu'da ahilik olarak bilinmektedir.⁹

1071 Malazgirt Zaferiyle Anadolu'ya gelen göçebe Selçuklu Türkleri köy, kasaba ve şehirlere gelerek yerleşik hayata geçmiştir. Geçimlerini hayvancılık, tarım ve sanat ile sağlamışlardır. Yerleşik hayata geçen Türkler, bölgede yaşayan tüccar ve sanatkârlarla rekabet edebilmenin örgütlü bir yapı ve

¹ Mehmet Ali Hacıgökmen, “Anadolu'da Ahiliğin Esnaf Teşkilatı Haline Dönüşmesi ve Tımar Sistemine Yansımaları (Ankara Örneği)”, *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*/32 (Aralık 2012), 268.

² Mevlüt Sarı, *el-Mevarid littülab* (İstanbul: İpek Yayın Dağıtım, 2011), “el-Mevarid”, 570.

³ Ebu Abdî'r-Rahman Muhammed ibn el-Hüseyn es-Sülemi, *Tasavvufta Fütüvvet*, çev. Süleyman Ateş (Ankara: Ankara İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1977), 24.

⁴ M. Fatih Köksal, *Ahi Evran ve Ahilik* (Kırşehir: Kırşehir Valiliği Yayınları, 2006), 60.

⁵ Yakup Karasoy, “Ahi Kelimesi ve Türk Kültüründe Ahilik”, *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 14 (Aralık 2003), 13.

⁶ M. Fatih Köksal, *Ahi Evran ve Ahilik* (Kırşehir: Kırşehir Valiliği Yayınları, 2006), 49; Kasgarlı Mahmud, *Divan-ü Lügat-it-Türk Dizini*, çev. Besim Atalay (Ankara: Türk Dil Kurumu, 1986), 15.

⁷ İsmet Parmaksızoğlu, *İbn Batuta Seyahatnamesinden Seçmeler* (Ankara: M.E.B Yayınları, 1971), 7.

⁸ Neşet Çağatay, *Ahilik Nedir* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990), 22.

⁹ Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (İstanbul: Anka Yayınları 2004), 220; Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1993), 29.

dayanışmayla mümkün olacağını görmüşlerdir. Bu durum ticaretle uğraşan esnaf ve sanatkârlar arasında örgütlü dayanışmayı zorunlu kılmış ve ahiliğin temelleri atılmıştır.¹⁰ Anadolu Selçuklularda, ahiliğin oluşumunda Moğol istilası sonucu Anadolu'ya gelen "süfi" kitlesinin önemli katkıları olmuştur. Anadolu'yu yurt edinen sûfiler, tasavvufi fikirlerin Anadolu'ya yerleşmesine ve tarikat hüviyetine bürünerek yaygınlaşmasına zemin hazırlamıştır.¹¹ Tarihte "süfi" ve "ehl-i fütüvvet" için yazılan fütüvvetnameler gibi ahilik teşkilatının kuruluşuyla eş zamanlı ahi fütüvvetnameleri yazılmıştır.¹² XIII. yüzyıldan sonra yazılan "ahi fütüvvetname"leri; dini, siyasi, iktisadi ve sosyal içerikli bir kurum olan ahiliğin yönetmeliği ve içtüzüğü gibi kullanılmıştır.¹³

Tarihte, sûfiler ve ehl-i fütüvvet için yazılan fütüvvetnamelerin yanı sıra ahi fütüvvetnameleri de ahilik teşkilatının kuruluşuyla eş zamanlı olarak kaleme alınmıştır. XIII. yüzyıldan itibaren yazılan ahi fütüvvetnameler, dini, siyasi, iktisadi ve sosyal içerikli bir kurum olan ahiliğin yönetmelik ve içtüzüğü gibi işlev görmüştür. Bu belgeler, ahilik kurumunun hem dini eğitim hem de toplumsal düzen ve dayanışma konularında önemli bir rol oynadığını göstermektedir. Ahilik, bu fütüvvetnameler aracılığıyla hem bireylerin manevi gelişimini desteklemiş hem de toplumsal düzenin korunmasına yönelik yönergeler sunmuştur.

Ahi tekkelerinde el kitabı olarak kullanılan fütüvvetnamelerin yaygın din eğitimi açısından önemi, araştırmanın konusu olarak belirlenmiştir. Tarihte ahi tekkeleri, fütüvvetnameler rehberliğinde meslek ve din eğitimini birlikte yürütmüştür. Fütüvvetname ve ahi tekkelerinin günümüz eğitim sisteminde etkisinin olup olmadığı, günümüzde bu kültürel mirasın nasıl yorumlanacağı araştırmanın problemidir. İnceleme ahi tekkelerinin iç yönetmeliği gibi kullanılan fütüvvetnamelerde bulunan din eğitimi bulgularını, eğitim ilke ve prensiplerini tespit ederek bu ilke ve prensiplerin günümüz eğitim sisteminde kullanabilme imkanını araştırmak amacıyla yapılmıştır. Tarih boyunca müellifi bilinen ve bilinmeyen çok sayıda fütüvvetname yazılması sebebiyle çalışma Razavi fütüvvetnamesi bağlamında değerlendirilerek sınırlandırılmıştır. Araştırma nitel bir çalışma olup, literatür taraması yapılarak doküman analizi yöntemi kullanılmıştır.

1. Fütüvvet Anlayışı ve Fütüvvet'in Tarihi Seyri

Kur'an-ı Kerim'de Nemrut'a başkaldıran Hz. İbrahim'den, putperestliği reddederek Allah'a iman ettiğini açıklayan Ashâb-ı Kehf'ten, Hz. Musa'nın yol arkadaşından, iffetini muhafaza eden Hz. Yusuf'tan "feta" olarak bahsedilmiştir. Kur'an'da kahramanlıkları ön plana çıkarılarak, iman, ibadet ve ahlak timsali olarak bahsedilen Hz. İbrahim, Hz. Musa ve arkadaşı, Hz. Yusuf ve Ashab-ı Kehf, "Fütüvvet" ehli için rol model olarak gösterilmiştir. Kur'an-ı Kerim'de "feta" kelimesinin geçtiği haramlardan uzak durma ve helallerle yetinme eksenindeki ayetler, İslam dünyasında fütüvvet anlayışının temelini oluşturmuştur.¹⁴

Fütüvvet; dostluğa önem vermek, düşman kazanmamaya özen göstermek, dostlarının kusurlarını araştırmamak ve kusurlarına bakmamaktır. Bununla birlikte sözünde durmak, gurur ve kibirden uzak durarak olduğu gibi görünmek, elde edilemeyene üzülmeyip mevcut duruma şükretmek, fakir fukarayı gözetip insanların inancına bakmadan ikram ve ihsanda bulunmak olarak anlaşılmıştır.¹⁵ Arap dilinde fütüvvet ehline "fetâ, fityân" ve gittikleri yola "el-fütüvve" denilmiştir. Fars dilinde ise fütüvvet ehline "fütüvvet-dâr, civân-merd, fetâ" denilmiş ve gittikleri yola da "fütüvvet" adı verilmiştir.¹⁶

Sûfiler fütüvveti, Hz. Peygamber'i örnek alarak nefisle mücadele etmek, kendinden ziyade başkalarını düşünmek, kendisi için sevip istediği şeyleri diğer insanlar için de sevip istemek, insanların kusurlarını araştırmamak ve görülen ayıpları ve kusurları gizlemek, ihtiyaç sahibine yüz çevirmemek,

¹⁰ Sebahattin Güllülü, *Ahi Birlikleri* (İstanbul: Ötüken Yayınevi, 1977) 69; Çağatay, *Ahilik Nedir*, 48

¹¹ Veysi Erken, *Bir Sivil Örgütlenme Modeli Ahilik* (Samsun: Bilge Ofset Matbaacılık, 2008), 43-45.

¹² Ahmet Yaşar Ocak, "Fütüvvetname" *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/264-265.

¹³ Adil Şen, *Kitab-ı Sakka Sakalar El Kitabı* (İstanbul: Araştırma Yayınları, 2014), 7, 8-23; el-Enbiyâ 21/60.

¹⁴ Nisâ 4/25; Yûsuf 12/30, 36, 62; el-Kehf 18/60, 62; el-Kehf 18/10, 13.

¹⁵ Emine Yeniterzi, "Türk Edebiyatında Manzum Fütüvvet-nâmeler", *Konya Postası* 3/3 (18 Ekim 2001), 321

¹⁶ Abdülbaki Gölpınarlı, *İslâm ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilâtı* (İstanbul: İstanbul Ticaret Odası Yayınları, 2011), 17.

kanaatkâr olmak ve halini zengine arz etmemek, kazanınca sevinmemek ve kaybedince üzülmemek, mürüvvet ve ihsan sahibi olmak diye tanımlamışlardır.¹⁷

Konuyla alakalı önemli kaynaklardan biri olan Kuşeyrî'nin (ö. 465/1072) kaleme aldığı Risale adlı eserinde fütüvvet; kulun sürekli olarak Allah rızası için diğer insanların işiyle ilgilenmesi olarak tarif edilmiştir.¹⁸ Kuşeyrî'nin risalesinde fütüvvet anlayışının "isar" ve "kardeşlik" boyutu vurgulanmıştır. İsar sahibi olmak, Allah'ın bütün insanlara karşılık beklemeden verdiği gibi karşılık beklemeden vermek; kendini insanlığın dünya ve ahiret saadetine adayan Hz. Peygamber gibi kendini adamak; inançları için malından mülkünden vaz geçen muhacir ve onlarla malını mülkünü paylaşan ensar gibi olmaktır.¹⁹

Büyük mutasavvif Sülemi (ö. 412/1021), fütüvvetin tarihçesini Hz. Âdem'e kadar götürmüştür. Fütüvvet sahibi ilk kişinin Hz. Âdem olduğunu ifade ederek bu kişiler arasında Kur'an'da adı geçen yirmi beş Peygamber'in adlarını saymıştır. Sülemi sonraki dönemlerde Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Ali'nin fütüvvet emini olarak görevlendirildiğini belirtmiştir.²⁰

Fütüvvet geleneğinde Hz. Ali'nin ahlakı önemli bir yer tuttuğu için fütüvvetnamelerde Alevilik ve Bektâşilik geleneği ile ilgili birçok konu yer almıştır. Hz. Ali'nin Hz. Peygamber'e vâris olduğu ve dolayısıyla fütüvvet anlayışını en iyi onun temsil ettiği vurgulanmıştır. Hz. Ali "fetâ" kimliğinin idolu ve sembolü haline getirilmiş ve bütün fütüvvetnâmelerde Alevi - Bektaşî geleneğinde, Hz. Ali özel bir yere konulmuştur. Bunun sebebi Hz. Peygamber'in Uhut savaşında Hz. Ali'ye Zülfikar adı verilen kılıcı vermesi olarak gösterilmiştir. Konuyla ilgili olarak Hz. Peygamber'in; "*Lâ fetâ illâ Ali, lâ seyfe illâ zülfekar (Ali'den başka yiğit, zülfikârdan başka kılıç yoktur)*" dediği rivayet edilmiştir.²¹

İlk başlarda toplumsal yaşam için ideal bir iyilik hareketi olarak başlayan Fütüvvet, Abbasilerle birlikte manevi bir derinlik de kazanarak tasavvufi bir yapıya bürünmüştür. Tasavvuf tarihi incelendiğinde tasavvuf ve fütüvvetin ortaya çıkış gerekçesinin aynı olduğu, aynı kökten beslendiği ve fütüvvet ehli kişilerin aynı zamanda tasavvuf ehli kişiler olduğu da görülmüştür.²²

Fütüvvet geleneğinin, Abbâsî Halifesi Nâsır-Lidînillâh'la (1180-1225) yeni bir döneme girdiği görülmüştür. Siyasi iktidar ve toplum düzeni için kontrolsüz güç olarak görülen fütüvvet geleneğine çeki düzen vermek niyetiyle Ebu Hafs Ömer es-Sühreverdî'ye (ö. 632/1234) teşkilatının tabi olacağı fütüvvetname yazdırılmıştır. Abbasi Halifesi, komşu Müslüman devletlerin yöneticilerine de fütüvvet teşkilatına girmeleri yönünde ferman yayınlamıştır.²³ Halifenin çağrısı üzerine Selçuklu Sultanı I. İzzeddin Keykavus ve I. Alâeddin Keykubad da bu teşkilata girmiştir.²⁴

1204 yılında Anadolu Selçuklu Devletinin başına yeniden geçen I. Gıyaseddin Keyhüsrev'in Abbasi Halifesine elçi olarak gönderdiği Şeyh Mecdüddin İshak, Anadolu'ya dönüştü beraberinde Muhyiddin İbnü'l Arabî ve Evhâduddin-i Kirmânî gibi tasavvuf büyüklerini getirmiştir. Bu kafiide, Kirmani'ye daha sonra damat olan ve Anadolu'da ahiliğin kurucusu da olan Ahi Evran da yer almıştır.²⁵ Ahi Evran, Anadolu'nun Türkleşmesi ve Müslümanlaşması açısından önemli bir kişidir. Tasavvuf anlayışıyla esnaflık teşkilatını birleştirerek ahilik teşkilatını kurmuştur. Kurulan bu teşkilat asırlar boyu din, ahlak ve meslek eğitimi konusunda önemli bir misyon yüklenmiştir.

¹⁷ Cemal Anadol, *Türk- İslâm Medeniyetinde Ahilik Kültürü ve Fütüvvetnâmeler* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1991), 5.

¹⁸ Abdülkerim b. Havazin Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi (Süfîlerin İnanç ve Ahlakları)* (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2004), 440.

¹⁹ Ali Akpınar, "Fütüvvet Ruhunun Dini Temelleri", *I. Ahi Evran-ı Veli ve Ahilik Araştırmaları Sempozyumu*, ed. M. Fatih Köksal (Kırşehir: Gazi Üniversitesi Ahilik Kültürünü Araştırma Merkezi, 2005), 45.

²⁰ Sülemi, *Tasavvufta Fütüvvet*, 22-23.

²¹ Mustafa Öz, "Zülfikar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/553.

²² Mehmet Demirci, "Ahilikte Tasavvufî Boyut: Fütüvvet", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (1992), 84.

²³ Neşet Çağatay, "Fütüvvet- Ahî Müessesesinin Menşei Meselesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (1952), 76.

²⁴ İsmet Kayaoğlu, "Halife En-Nasır'ın Fütüvvet Girişi ve Bir Fütüvvet Buyruktusu", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25/1 (1982), 222.

²⁵ Mikail Bayram, *Fatma Bacı ve Bacıyan-ı Rûm* (İstanbul: Nüve Kültür Merkezi, 2008), 31.

2. Yetişkinlerin Din Eğitiminde Fütüvvetnameler ve Ahilik Teşkilatı

13. yüzyılda Anadolu'da kurumsallaşan ahi Teşkilatı, halkın büyük bir çoğunluğunu kucaklayarak etkisi altına almıştır. Ahi teşkilatının kurulmasına müteakip ahi fütüvvetnameleri yazılmış; usta, çırak, yamak ve kalfa hiyerarşik düzeni içerisinde meslek ve ahlak eğitimi verilmiştir.²⁶

Tarih boyunca yazılan fütüvvetnameler arasında; es-Sülemî'nin Kitâbü'l-Fütüvvesi, es-Sühreverdî'nin Risâletü'l-Fütüvvesi, en-Nakkâş el-Harputî'nin Tuhfat-al-Vasâyâsı, Necm-i Zerkûb'un Necm-i Zer-kûb Fütüvvetnamesi ve Nâsırî'nin fütüvvetnameleri yer almaktadır. Arapça ve Farsça olarak yazılan bu fütüvvetnamelerin dışında Türkçe fütüvvetnameler de mevcuttur. el-Burgâzî, Eşref b. Ahmed, er-Razavî, Hoca Can Bursevî ve yazarı bilinmeyen birçok fütüvvetname Türkçe fütüvvetnameler arasında önemli bir yer teşkil etmektedir. Fütüvvetnameler muhteva, dil ve üslup açısından birbirlerinden farklı olarak dönemin geleneğine uygun bir şekilde önce Arapça ve Farsça, sonra da Türkçe olarak kaleme alınmıştır.

Din eğitimi, bireyin dinle ilgili tavır ve davranışlarını ilgilendiren bilgi ve becerilerin öğrenimini kapsayan bir kavramdır. Örgün din eğitiminin verildiği kurumların yanında halkı dini konularda aydınlatan; toplumu oluşturan, bireylere milli manevi ortak değerleri öğreten, her türlü ortam ve mekânda gerçekleşen etkinliklerin tamamı, yaygın din eğitimi olarak isimlendirilmektedir. Yaygın din eğitimi kurumları, eğitim düzeyleri aynı ya da farklı her yaştan ve cinsten insana din eğitimi verilen mekânlardır. Yetişkinler yarım bıraktıkları ya da alamadıkları eğitimlerini genelde yaygın eğitim yoluyla almaktadır.²⁷ Eğitim, hayat boyu devam edecek şekilde insanın ruhi ve bedeni eğilimlerini geliştirmeye çalışmaktadır.

Tarih boyunca insanların eğitiminde önemli bir yeri olan yaygın din eğitimi modeli, örgün eğitim kadar önemli olmuştur. Hatta yaygın eğitimin tarihinin örgün eğitimden daha eski olduğu söylenebilir. Çocuk ana dilini, giyim-kuşam becerisini, yeme-içme alışkanlığını ve yaşadığı toplumun kültürünü yaygın eğitim yoluyla sosyal çevresinden görenek ve onları taklit ederek öğrenmiştir.²⁸

Ahi Teşkilatının tasavvufi yönlerinin olması dolayısıyla tasavvufun hedefi olan "kâmil insan" yetiştirme anlayışı "ahi" teşkilatlarında "ideal insan" yetiştirme olarak isimlendirilmiştir. Ahilik teşkilatına göre ideal insan meslek sahibi ve ahlaklı bireylerdir. Ahiler, mensuplarına dini ve ahlaki bilincinin gelişmesini sağlayacak şartları oluşturup karşılığında çıkabilecek problemleri çözebilmelerinde yardımcı olacak yolları göstererek ideal insan yetiştirmeyi hedeflemişlerdir. Bu eğitim günümüzde beceri temelli yaygın eğitim faaliyetlerine benzemektedir.

Ahi liderlerinin öncülüğünde kurulan tekke ve zaviyelerde verilen din ve ahlâk eğitiminde İslam'ın temel ilke ve esasları öğretilmiştir. Ahi tekke ve zâviyelerinde akşamları yapılan din ve ahlak eğitimiyle alakalı sohbetlerde Kur'ân ve hadisin önemli bir yerinin olduğu bilinmektedir. Bununla birlikte evliya menkıbeleri, âlim ve tarihi şahsiyetlerin hayat hikâyeleri anlatılmıştır. Filozofların söz ve davranışları nakledilmiş, şarkılar ve ilahiler söylenmiştir. Dini kaynaklardan ilham alınarak Türk örf ve adetleriyle yorumlanarak oluşan gelenekler ve uygulamalarda ahiler'e öğretilmiştir. Bu toplantılar bir anlamda tecrübe paylaşımları içinde ortam hazırlamıştır. Bu tür etkinlikler ertesi gün işe gidecek ahiye maddi ve manevi motivasyon aracı olmuştur.

Ahilik teşkilatına giren kişi yamaklık, çıraklık, kalfalık basamaklarında belli süreler eğitilerek süreç içerisinde ustalık basamağına yükselmiştir. Çırak olarak ahi teşkilatına giren kişiden teşkilatın kontrolünde fütüvvet ilkelerine uygun hareket etmesi beklenmektedir. Aksi durumlarda örgütten uzaklaştırmaya kadar uzanan müeyyidelerin de var olduğu bilinmektedir. Ahi teşkilatında, gündüzleri iş yerlerinde mesleki eğitim, akşamları da zaviyelerde din ve ahlak eğitimi verilmiştir. Ahi Teşkilatının temel amacı bireyin süreç içerisinde iyi bir usta olmasından önce iyi bir insan olmasıdır. Mesleğin etik ilkelerinin

²⁶ Neşet Çağatay, *Bir Türk Kurumu Olan Ahilik* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1989), 7.

²⁷ Abdullah Nişancı, *Millî Eğitim Sistemi İçerisinde Yaygın Din Eğitimi* (Ankara: MEB Yayınları, 1981), 128-129.

²⁸ Beyza Bilgin - Mualla Selçuk, *Din Öğretimi Özel Öğretim Yöntemleri* (İstanbul: Akid Yayıncılık, 1991), 29.

öğrenilmesi, mesleği öğrenmek kadar önemli görülmüştür.²⁹ İnsan bir bütün olarak değerlendirilerek maddi ve manevi yönü birlikte tahkim edilmiştir.

Teşkilata girmek isteyen talibin başvurusu sonrası ahlak ve terbiyesi üzerinde bir ön araştırma yapılmaktadır. Ahilik teşkilatına üyelik için başvuran talipte bazı özellikler aranmış ve teşkilata katılması uygun bulunan kişilere üyeliğe kabul töreni düzenlenerek bazı ritüeller icra edilmiştir. Şerbet içilmesi, şed kuşanması, şalvar giyilmesi ve peştamal bağlanması bu ritüellerden bazılarıdır.³⁰ Ahilik teşkilatına kabul edilen genç meslek hayatına yamak olarak başlamaktadır. Yamaklar yerleştirildiği iş yerlerinde mesleki eğitim, zaviyelerde de dinî, ahlaki ve sosyo-kültürel eğitim görmektedirler. Yamaklık aşamasında önce teşkilatın adap ve erkânı öğretilmektedir. Yamaklık ücretsiz olarak iki yıl devam etmekte olup süre bitiminden sonra özel bir törenle çıraklığa yükseltilmektedir. Çıraklık süresi genel olarak 1001 günlük bir süreyi kapsamakla birlikte her meslek için farklı süreler uygulanmaktadır. Bu süreler işin zorluk dercesine göre değişmektedir. Kuyumculuk mesleğinde olduğu gibi büyük bir maharet ve beceri gerektiren işlerde sürenin 20 yıla kadar uzayabileceği bilinmektedir. Çıraklık sonrası bütün meslekler için 3 yıllık bir kalfalık süresi başlamaktadır. Kalfalar, yaptıkları işin yanında kılıç kuşanmak, atıcılık ve binicilik gibi sportif ve askeri bir eğitime tabi tutulmuşlardır. Kalfalık aşamasını başarıyla bitiren kişiye bir törenle ustalık ünvanı verilmektedir. Bu törende kalfa mesleğiyle alakalı yaptığı bir eserini, ahi şeyhinin başkanlığında oluşan mesleğin ustalarının yer aldığı meclise sunmaktadır. Yapılan eseri ustaların incelemesi sonucu onaylarıyla ustalığa terfi olmaktadır.³¹

Ahiliğin eğitim sisteminde akıl çok önemli bir konuma yerleştirilmiştir. Ahlak eğitiminin temelinde de akıl ve bilginin olması savunulmuştur. Erdemin, faziletin, iyi ve kötünün akılla bilineceği; bilginin akılla elde edileceği ve aklında bilgiyle olgunlaşacağı düşüncesi ahi kültüründe yer almıştır.³² Ahiliğin eğitim müfredatında teşkilatın ahlak nizamnamesi fütüvvetnameler, Türk destanları, Kutadgu Bilig, Kur'an-ı Kerim, Hadis, Tefsir, Fıkıh, Kelam, Tasavvuf, Felsefe ve Tıp konularında eserlerin bulunduğu ve ahi zaviyelerinde okutulduğu bilinmektedir.³³ Fütüvvetnamelerin kılavuzluğunda ahilik teşkilatı tarafından verilen eğitimin belli hedeflerinin olduğu görülmektedir. İnsanın kendini tanıması, kişiliğinin geliştirilmesi, fitratının korunması, yeteneklerinin ortaya çıkartılması, ahlaki değerlerin öğretilmesi gibi eğitimler verilmiştir. Ahilerin ahlak öğretisinin arka planında bir ahiret inancının olduğu görülmektedir. Bu inanç sayesinde kişinin oto kontrol sağladığı kanaati savunulmuştur. Dünya ve ahirete bir bütün olarak bakan ahiler; sanki hiç ölmeyecekmiş gibi dünyaları için çalışmayı, yarın ölecekmiş gibi de ahiretleri için çalışmayı kendilerine ilke olarak kabul etmişlerdir. Dünyada huzur ve saadet içerisinde yaşamak için bilgiye sanata, ahlaka, yardımlaşma ve dayanışmanın önemine vurgu yapılırken; ahiret içinde iman ve salih amel öncelenmiştir. Dünya ve ahiret bir bütün olarak düşünülmüştür. Teşkilat eğitimi çalışma, bilim ve ahlaktan oluşan üç sacayağı üzerine oturtulmuştur. Ahilik eğitim sisteminde asıl önemli olan şeyin öğrenilen bilgi ve değerlerin davranışlara dönüştürülmesidir. Davranışlara dönüşmeyen teorik bilgiler, ahilikte önemli olarak görülmemiştir. Fütüvvetnâme sahibi Kâşânî, "İşle doğrulanmayan sözler beyhudedir" diyerek; söylemin kıymetli olabilmesi için eylem şartını koşmuştur.³⁴

Abdülbaki Gölpınarlı fütüvvetnamelerde ön plana çıkarılan ve ahilerin eğitimlerinde üzerinde durduğu ve müntesiplerine kazandırmaya çalıştığı bazı dini ahlaki değerlere eserlerinde yer vermektedir. Bu ilkeler arasında iffet, şecet, emniyet, hikmet ve adalet değerleri yer almıştır. Adalet'in bütün ilkelerin üstünde olduğu ifade edilerek, herkese hakkını vermek, herkesten de hakkını almak olarak tarif

²⁹ Muhammed Turhan, "Toplam Kalite Yönetiminin Temel ilkeleri Bağlamında Ahilik Teşkilatı", *I. Ahi Evran-ı Veli ve Ahilik Araştırmaları Sempozyumu*, ed. M. Fatih Köksal (Kırşehir: Gazi Üniveristesi Ahilik Kültürünü Araştırma Merkezi, 2005), 1/915.

³⁰ Ramazan Karaman, "Türk Ahi Teşkilatının İşleyişi ve Çorum Tarihinde Ahilik", *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1 (2004), 98.

³¹ Yusuf Ekinci, *Ahilik ve Meslek Eğitimi* (İstanbul: MEB Yayınları, 1989), 37-39.

³² Ayten Altıntaş - Hanzade Doğan, "Osmanlı Esnaf Tabibinin Ahlak Eğitimi ve Değerleri (Fütüvvetnameler Göre)", *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi* 146 (2003), 73.

³³ Yusuf Ekinci, *Ahilik* (Ankara: Özgün Matbacılık, 2008), 1.

³⁴ M.Akif Kılavuz, "Ahilik Kurumunda Din ve Ahlak Eğitimi Anlayışı", *I. Ahi Evran-ı Veli ve Ahilik Araştırmaları Sempozyumu* (Kırşehir: Gazi Üniversitesi Ahilik Kültürünü Araştırma Merkezi, 2005), 2/615-628.

edilmiştir.³⁵ İffet İlkesi kişinin akla ve dine uyararak heva ve hevesine uymaması olarak tarif edilmiştir.³⁶Şecaat, fütüvvetnâmelerde korkaklık ve kızgınlık arasındaki orta yol olarak tarif edilmektedir. Şecaat ilkesiyle ilintili iki değer tevazu ve emniyet olduğu ifade edilmiştir. Tevazu, şecaatın ilk basamağı kabul edilmiştir. Tevazuyla ulaşmanın yolunun haset, kin, nefret, kibir ve hiddet gibi kötü huylardan uzaklaşmakla mümkün olacağı ifade edilmiştir.³⁷Emniyet, emaneti ehline vermek, emanet edilen şeylerin korunması, halkın sınırlarının başkalarına anlatılmaması olarak tarif edilmiştir.³⁸Hikmet, fütüvvetnâmelerde sıkça geçen ilkelerden birisidir. Hikmet sözümüzde işimizde dosdoğru olmak ve bu hali meleke haline getirmek olarak tarif edilmiştir. Hikmetin ilkesinin ilişkili olduğu iki değer doğruluk ve hidayet olarak anlatılmıştır. Ahilik doğruluğu, hikmetin ilk basamağı ve dayanağı kabul etmiştir.³⁹

Fütüvvetnamelerde yol atası ve yol kardeşliği uygulamasından da bahsedilmektedir.⁴⁰ Fütüvvet giren kişinin eğitimi için kendisine fütüvvet usul ve erkânını öğretmek üzere ustadan başka iki kişi daha atanmış; yol atası ve yol kardeşi adı verilen bu kişilerin eğitim açısından önemli bir fonksiyonu olmuştur. Her geçen gün önemi daha iyi anlaşılan bireysel rehberlik ve yaşam koçu uygulamasına benzeyen bu uygulama fütüvvet teşkilatlarında gerçekleştirilen yetişkin eğitiminde önemli bir araç olarak kullanılmıştır. Ahi teşkilatına giren çırac, bir ustaya bağlanarak kendisine yol atası ve yol kardeşi olarak iki kalfanın atanmasıyla üç sanatkâr kişinin daimî gözetimi altında bir eğitime tabi tutulmuştur.⁴¹ Yol atası ve yol kardeşliği atamasıyla yetişkin eğitiminde bir denetim sistemi de oluşturulmuştur. Hayat boyu verilen bu eğitimden bir ücret talep edilmemiştir. Bu mesleki eğitim uygulamasının günümüzde örgün eğitimde bile modellenebilecek faydalı bir sistem olduğu anlaşılmaktadır.

Tarihte ahiliğin din eğitimi açısından önemli işlevlerinden birisi, meslek ahlakını öğreten bir kurum olmasıdır. Ahi teşkilatı iş ve ahlaki birlikte tasarlamayı görevleri arasında saymıştır. Mensuplarından meslek ahlakına uymasını talep etmiştir. Aksi tutum sergileyenleri de meslekten menetmiştir. İnsanların iyi bir ahlak eğitimi almadan hayata atılmaları onların ahlaki açıdan tutarlı ve ilkeli olmalarını zorlaştırmaktadır. Kriminolojik bulgular suç işlenmesinde sosyo-ekonomik ve kültürel unsurların etkili olduğunu göstermektedir. İnsanları ahlaki ilkesizliklere itebilecek faktörlerden bir tanesinin yoksulluk olduğu ifade edilmiştir.⁴²Ahiler insanların maddi sorununu çözerek onları iş sahibi yapmış ve işlerini güzel bir şekilde yapabilmeleri için mesleki ve ahlaki beceriler kazandırmıştır.

3. Razavî'nin Fütüvvetnâmesi ve Eğitsel Özellikleri

Seyyid Muhammed b. Seyyid Alâeddin el-Hüseyinî er-Razavî'nin hayatı hakkında fazla bilgi bulunamamıştır. 15. yüzyılın sonları ile 16. yüzyılın başlarında yaşadığı, Bursa'da kadılık yaptığı, Şâfi mezhebine mensup olduğu ve 1524 yılında Fütüvvetname'yi kaleme aldığı ifade edilmiştir.⁴³ Araştırmacılar Razavî Fütüvvetnâmesi'nin tam adının "Fütüvvet-Nâme-i Kebir" ya da "Miftâhü'd-dekâyık fi beyânî'l-fütüvveti ve'l-hakâyık" olduğunu belirtmişlerdir. Ayrıca eserin ondört nüshasının olduğu da tespit edilmiştir.⁴⁴ Razavî'nin Fütüvvetnamesi, "Fütüvvet-Nâme-i Kebir" ismiyle Türkiye Yazma Eserler Başkanlığı tarafından tıpkı basım olarak Osmanlı Türkçesi ve günümüz Türkçesiyle birlikte 2014 yılında basılmıştır.⁴⁵

³⁵ Abdülbaki Gölpınarlı, "İslâm ve Türk illerinde Fütüvvet Teşkilâtı ve Kaynakları", *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası* 11/1-4 (1950), 300.

³⁶ Gölpınarlı, "İslâm ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilâtı ve Kaynakları", 270.

³⁷ Gölpınarlı, "İslâm ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilâtı ve Kaynakları", 242.

³⁸ Gölpınarlı, "İslâm ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilâtı ve Kaynakları", 277.

³⁹ Gölpınarlı, "İslâm ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilâtı ve Kaynakları", 262.

⁴⁰ Seyyid Muhammed bin Seyyid Alâeddin el-Hüseyinî er-Razavî, *Razavî Fütüvvetnamesi* (Hacıbektaş: Konya Yazma Eserler Kütüphanesi, 49/560, 1524), 3a-3b, 66a; Saffet Sarıkaya, *XIII-XVI. Asırlardaki Anadolu'da Fütüvvetnamelere Göre Dinî İnanç Motifler* (Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1993), 47.

⁴¹ Yusuf Ekinci, *Ahilik* (Ankara: Sistem Ofset Baskı, 1991), 105.

⁴² İrfan Başkurt, "Din ve Ahlak Eğitiminde Yeni Arayışlar ve Bakış Açıları", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (2002), 78.

⁴³ Ali Torun, *Türk Edebiyatında Türkçe Fütüvvet-Nâmeler* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1998), 53.

⁴⁴ Raşan Gürel, *Razavî'nin Fütüvvet-namesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1992), 50-51.

⁴⁵ Seyyid Muhammed bin Alâeddin el-Hüseyinî er-Razavî, *Fütüvvet-Name-i Kebir*, ed. Alemdar Yalçın- Gıyasettin Aytaş (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014),19.

Rahşan Gürel, Razavî'nin Fütüvvetnâmesi başlıklı doktora tezinde beş farklı Razavi fütüvvetnamesi nüshasından yararlanmıştı. Bunların üç tanesi Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesinde, bir tanesi Millet Yazma Eser Kütüphanesinde, bir tanesi Üsküdar Hacı Selim Ağa Kütüphanesinde bulunmaktadır. Razavî'nin fütüvvetnamesi, diğer fütüvvetnâmelerle kıyaslandığında daha kapsamlı ve içerik açısından daha zengindir. Eserin şimdiye kadar 14 nüshası tespit edilmiş olup günümüzde görülebilir 9 nüshası bulunmaktadır. Nüsha karşılaştırmaları yapıldığında nüshalar arasında farklılıklar olduğu hatta her birinin farklı bir telif eser gibi düzenlendiği görülmektedir. Rahşan Güler "Razavî'nin Fütüvvet-namesi" isimli çalışmasında Razavî Fütüvvetnamesinin birçok fütüvvetname üzerinde etkili olduğunu ifade etmiştir.⁴⁶

Araştırmamıza kaynaklık eden fütüvvetname, Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğüne bağlı Hacıbektaş Halk Kütüphanesinde 49/560 numarasıyla kayıtlı Osmanlı Türkçesiyle yazılmış el yazma nüshadır. Hacıbektaş Halk Kütüphanesinde yer alan ve 49/560 numarasıyla kayıtlı Razavi, fütüvvetnamesinde Razavi, fütüvvetin anlamını, fütüvvet ehlinin kimler olduğunu ve onların sıfatlarının neler olduğunu açıklamıştır. Fütüvvetin adap ve erkanlarından ve onların batınî manalarını da değinmiştir. Razavi, fütüvvetnamesinde diğer fütüvvetnâmelerde olduğu gibi yeme içme adabından bahsetmiştir. Ayrıca fütüvvetnamede giyinme adabına da geniş yer vererek nelerin giyileceği, giyilmesi yasak olan elbiselerin neler olduğu; meslek erbaplarının kıyafetlerinin renk ve tarzlarını da belirtmiştir. Fütüvvetnamede meslek edinmede eğitimin önemine dikkat çeken Razavi, fütüvvet ehlinin yetişmesi ve meslek edinmesinin öneminden bahsetmiş ve usta çırak ilişkisine vurgu yapmıştır. Eğitimin nasıl olması gerektiği konusuna da değinen Razavi, eğitim metodolojisi hakkında da bilgi vermiştir. Eğitim ve öğretimin süreci olarak anlaşılan bazı uygulamalar erkan olarak ifade edildiği anlaşılmaktadır. Fütüvvet eğitimine başlayacak talibin fütüvvete kabulü için yapılan tören, mahfil kurulması, yol atası, yol kardeşi tayini, meydan etme erkanı, tekbirler, sofrta kurma erkanı, helva yapma ve lokma sunma erkanı, nasip gönderme erkanı fütüvvetnamede geniş bir şekilde işlenmiştir. Ayrıca eserde çeşitli faaliyetlerde yapılan dualar, gülbanklar ve tercümanlara da yer verilmiştir. Peygamber, sahabe, İslam büyüklerinden kıssalar, İmanın ve İslamın esasları da Razavi'nin fütüvvetnamesinde anlatılmıştır.

Ahiler eğitimin odağına bireyleri koyarak onları "insan-ı kâmil" yapmayı hedeflemiştir. Bu amaca ulaşmak için de eğitime önem vermişlerdir. Ahiler, dünyevi ve uhrevi hayata bir bütün olarak baktıkları için eğitimi, insanları dünya ve ahirete hazırlayan bir süreç olarak görmüşlerdir. Ahi tekkelerinde hayat boyu öğrenme devam ederek beşikten mezara kadar sürdürülmüştür.

Ahi tekkelerinde herhangi bir yaş ayrımı yapılmadan eğitime katılımın olması, yapılan eğitimin yaygın eğitim modeli olduğunu göstermektedir. Razavi'nin fütüvvetnamesinde, ahi teşkilatına giren kişinin(talibin) gündüzleri işyerlerinde meslek eğitimi aldığı, akşamları da zaviyelerde din ve ahlak eğitimi aldığı, belirtilmektedir. Bununla birlikte mürid, şeyh ve ahilerin kontrolünde sosyal hayatın içinde de eğitime tabi tutulmaktadır. Teşkilat içi ilişkiler Razavi'nin fütüvvetnamesinde açık bir şekilde yer almaktadır. Buna göre; talibin şeyhine samimi olarak bağlanması gerekmektedir. Müridin şeyhine hizmet etmesi, şeyhi karşısında edep ve vakarını koruması, şeyhin yanında gülmemesi ve tükürmemesi, şeyhine karşı saygı ve sevgide kusur etmemesi, şeyhi kızdığı zaman ona karşı gelmemesi, ondan korkması ve kızdığına tarikatı terk etmemesi, müridin bütün ahi ve şeyhleri sevmesi, bununla birlikte müridin kendi şeyhini daha çok sevmesi istenmektedir.⁴⁷

Ahi tekkelerinde verilen eğitimin amacı terbiyeli, ahlaklı ve vasıflı elemanlar yetiştirmektir. Talip yapacağı işlerin detay ve inceliklerini iş yerlerinde, yamak, çırak, kalfa ve usta hiyerarşik düzen içerisinde öğrenmektedir. Razavi'nin fütüvvetnamesinde bireyin eğitilmesi ve meslek sahibi olması gerektiği ifade edilerek "Eğitimle taşın lal, bir ağaç yaprağının atlas olabileceği"nin imkanından bahsedilmiştir. Eserde ahînin terbiyesinin nasıl olacağı anlatılırken gerekirse dövülebileceğinden ve tecrübe kazandırma

⁴⁶ Gürel, *Razavî'nin Fütüvvet-namesi*, 40-54.

⁴⁷ Razavi, *Razavi Fütüvvetnamesi*, 51b-53a

yollarından bahsedilmiştir. Eğitimli ile eğitimsizin bir olmayacağı da belirtilmektedir. Eğitimin şartlarından birinin talebenin mutlaka babasının dışında bir üstada tabi olmasından bahsedilmiştir. Ahî şeyhinin de talebesinin eğitimiyle meşgul olması gerektiği ifade edilmektedir.⁴⁸

4. Razavi'nin Fütüvvetnâmesinde Yaygın Din Eğitimi Bulguları

Razavi Fütüvvetnamesi'nde, İslam dininin inanç ibadet ve ahlak konularıyla alakalı bilgilere yer verilmiştir. Fütüvvet ehlinin vasıfları, şartları, erkânı, bazı ritüeller de eserde yer almıştır. Ancak konular belli bir sistem içerisinde olmayıp, yeri geldikçe işlenmiştir. Konular anlatılırken bir düzen olmadığı konuların çok hızlı değiştiği görülmüştür. Konular daha çok sorulan sorulara cevap olarak anlatılmış eserde yer alan bazı bilgiler ve ritüellerin muteber "fıkıh" kaynaklarında yer almadığı görülmüştür.

Razavi Fütüvvetnamesinin, Alevî ve Bektâşî tarikatları ritüellerinde, erkân ve törenlerinde yoğun bir şekilde istifade edilmesinden dolayı Razavi'nin gizli Şîî olduğu iddia edilmiştir.⁴⁹ Bu iddia bazı araştırmacılar tarafından kabul edilmeyerek Osmanlı Devletinde kadılık yapmış bir kişinin Şii olamayacağı ve hiçbir eserinde böyle bir bilginin yer almadığı ifade edilmiştir.⁵⁰ Fütüvvetnamelerde, fütüvete giriş için Müslüman olma şartının arandığı vurgulanarak iman ve İslam kavramlarının tanımları yapılmıştır. Müslüman ve iman sahibi bir kişinin Allah'ın varlığına ve birliğine, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine, ahiret gününe inanması ve bunları kalp ile tasdik edip dil ile ikrar etmesinin gerekli olduğu ifade edilmiştir.

Razavi'nin Fütüvvetnamesi'nde imanın şartları olarak bilinen Allah'ın varlığına ve birliğine inanmak, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine, ahiret gününe, hayır ve şerrin Allah'tan geldiğine kaza ve kadere inanmak olarak bilinen altı esasına eserin çeşitli bölümlerinde yer verildiği görülmüştür. Razavi, Allah'ın varlığı ve birliğini, Hz. Muhammed'in onun elçisi olduğunu; Allah'ın el-celil, el-cebbar, el-hakk, el-emin, el-settar sıfatlarını eserinin farklı yerlerinde çeşitli vesilelerle vurgulamıştır.⁵¹ Razavi eserinde, dört büyük melek olan; Cebrail, Mikail, Azrail, İsrail'den ve Allah'ın emirlerine kayıtsız şartsız itaat eden ve sürekli ibadet halinde olan meleklerden, Hz. Peygamber'e yardıma gelen meleklerden bahsetmiştir.⁵² Razavi fütüvvetnamesinde, kitaplara imanla alakalı konulara da değinmiştir. Hz. Âdem'e on suhuf, Hz. Şit'e elli suhuf, Hz. İdris'e otuz suhuf, Hz. İbrahim'e on suhuf verildiği; Hz. Peygamber'e Kurân-ı Kerim'in vahyedildiği, Hz. Davud'a Zebur'un, Hz. Musa'ya Tevrat'ın ve Hz. İsa'ya İncil'in indirildiğini ifade etmiştir.⁵³ Fütüvvetname'de Hz. Peygamber'in Miraç olayına geniş bir şekilde değinilmiştir. Miraç'ta Hz. Peygamber'in bütün peygamberlere, imam olarak iki rekât namaz kıldırıldığı anlatılmış, Hz. Peygamber'in diğer peygamberlere üstünlüğü vurgulanmıştır.⁵⁴ Miraç'ta Hz. Peygamber kendisine sunulan içecekler arasından sütü tercih etmiştir ve bunun üzerine Cebrail'in: "Eğer balı seçseydin ümmetin dünyayı severler ahireti unuturlardı" dediği rivayeti de anlatılmıştır.⁵⁵ Fütüvvetname'de yer alan bu olayla peygamberlik ve ahiret kavramına vurgu yapılmış ve dünya ve ahiret kavramı beraber zikredilmiştir.⁵⁶ Razavi Fütüvvetnamesi'nde Hz. İbrahim'in, oğlu İsmail'i kurban etmek istediği zaman Hz. İsmail'in kaza ve kadere rıza göstererek teslimiyet gösterdiği anlatılmış ve kaza ve kadere sabırla teslimiyetin Allah'ın rızasını celbettiği ifade edilmiştir.⁵⁷

Din eğitiminin temelini oluşturan iman esaslarına Razavi Fütüvvetnamesinde ayrıntılı bir şekilde yer verilmiştir. Bu inanç esasları ilmihal kitaplarında ve muteber hadis kitaplarında yer alan "Cibril

⁴⁸ Razavi, *Razavi Fütüvvetnamesi*, 53b-56a.

⁴⁹ Neşet Çağatay, *Bir Türk Kurumu Olan Ahilik* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1989), 41.

⁵⁰ Gürel, *Razavi'nin Fütüvvet-nâmesi*, 51.

⁵¹ Razavi, *Razavi Fütüvvetnamesi*, 15b, 76a, 105a, 119b-120a, 41b-42a; Serdar Aktaş, *Razavi Fütüvvetnamesi* (Nevşehir: Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 25-29

⁵² Razavi, *Razavi Fütüvvetnamesi*, 3a-3b,9a, 22b, 92a-95a.

⁵³ Razavi, *Razavi Fütüvvetnamesi*, 120a-121a

⁵⁴ Razavi, *Razavi Fütüvvetnamesi*, 4a-6a

⁵⁵ Razavi, *Razavi Fütüvvetnamesi*, 6b-7a.

⁵⁶ Razavi, *Razavi Fütüvvetnamesi*, 20b-21a.

⁵⁷ Razavi, *Razavi Fütüvvetnamesi*, 105b.

Hadisi” ile paralellik göstermektedir.⁵⁸ Ahi-fütüvvet ehlinin din eğitiminde referans aldığı Razavi Fütüvvetnamesinde yer alan inanç esaslarının, bugün okullarımızın 4., 5., 6., 7., ve 8. sınıflarında okutulan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinin müfredatında yer verilen inanç esasları olduğu görülmektedir.⁵⁹

Fütüvvetname’de itikatla alakalı hususlar yer aldığı gibi ibadetle alakalı konular da yer almıştır. Eserde İslam’ın beş şartından bahsedilerek bu beş şart; kelimeyi şehadet getirmek, namaz kılmak, oruç tutmak, zekât vermek, hacca gitmek olarak sayılmıştır.⁶⁰ Namazın önemine vurgu yapılarak ehl-i fütüvvetin namaza önem verdiği ve namazın kazaya bırakılmaması gerektiği anlatılmıştır. Namaz ibadetinin Allah’ın verdiği nimetlere bir şükran ifadesi olduğu, toplum içerisinde namaz kılıp, yalnızken namazı terk etmenin münafıklık alameti olduğu belirtilmiştir.⁶¹ Fütüvvetname’de “İmanın yemişi nedir?” sorusu üzerine, imanın yemişinin “Oruç” olduğu ifade edilmiştir.⁶² Hz. Adem ve Havva’nın Hac’da buluştukları, Arafat’ta ise tövbelerinin kabul olduğu, beraber hac yaptıkları, Allah’ın Hz. Adem’e Kâbe’yi tavaf etmesini emrettiği, Kâbe’nin üstünde meleklerin ibadet ve tavaf ettiği gibi hususlara da eserde yer verilmiştir.⁶³ Fütüvvetnamede fütüvvet ehlinden yapılması istenen ibadetler ve İslam’ın bir Müslümandan yapmasını beklediği temel ibadetlerden de bahsedilmiştir.⁶⁴

Cibril Hadis’inde “İslam nedir?” sorusu üzerine Hz. Peygamber cevaben fütüvvetnamede yer alan ve fütüvvet ehlinden yapılması istenen ibadetlerin isimlerini zikretmiştir. Fütüvvetnamesinde namaz, oruç, hac, zekât ibadetinden önemle bahsedilmesi, dinin adı geçen ibadetlere yaklaşımıyla paralellik arz etmektedir. Razavi’nin eserinde zikredilen ibadetlerin, Müslümanlarda bir davranış haline getirilmesi beklenmiş ve din eğitiminin temel konuları arasında yer aldığı görülmüştür. Bu ibadetlerle alakalı bilgiler okullarımızın 4., 5., 6., 7., ve 8. sınıflarında okutulan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinin müfredatında yer almaktadır.⁶⁵

Razavi, itikad, ibadet konularının dışında Ahi’nin şeyhine karşı saygıda kusur etmemesi gerektiğini de eserin birçok yerinde işlemiştir. Eserde bir Müslümanda bulunması gereken temel ahlak kurallarından bahsedilmiştir.⁶⁶ Bu temel ahlak ilkeleri arasında; Dostluk, doğruluk, adalet, yardımlaşma, kardeşlik, vefa, iyilik etmek, cömert olmak, mürüvvet sahibi olmak, ilim talep etmek, günahlardan uzak durmak, gurur ve kibirden uzak olmak, büyüklere karşı saygılı, küçüklere merhametli davranmak, kin tutmamak, haset etmemek, yalan söylememek, sözünde durmak, insanların ayıbını yüzüne vurmamak, makam sevdalısı olmamak gibi birçok vasfı saymak mümkündür.⁶⁷ İslam dininin ahlak sisteminde fazilet olarak görülen değerlerin tamamı fütüvvetnamelerde yer almıştır. Din eğitiminin temel kaynakları arasında bulunan Kur’an ve hadislerde Müslümanların kardeş olduğu bildirilmiş; iki günü birbirine eşit olan ziyadadır anlayışıyla çalışmak ve sürekli ilerlemek hedef olarak gösterilmiş; diğer insanları düşünmenin ve Allah’ın verdiği nimetlerin ihtiyaç sahibi Müslümanlarla paylaşılması istenmiş; doğru, dürüst, güvenilir mürüvvet sahibi bir kişiliğe sahip olunması vurgulanmıştır.⁶⁸ Fütüvvetname’de yer alıp fütüvvet ehlinin ahlakı olarak sunulan değerlerin tamamının din eğitiminin, insanlarda davranış haline getirmeyi hedeflediği değerler olduğu anlaşılmaktadır. Razavi’nin Fütüvvetnamesi’nde yer alan ahlak ilkeleri, 4., 5., 6., 7., ve 8. sınıflarında okutulan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinin müfredatında yer almaktadır.⁶⁹

Fütüvvetnamede inanç, ibadet, ahlak konularının dışında gelenek haline gelmiş uygulamalar ve ritüeller de yer almıştır. Yeme içme adabı, giyim kuşam adabı, yol atası ve yol kardeşliği ataması, çeşitli

⁵⁸ Muhammed b. İsmail el-Buhari, *Sahih-i Buhari ve Tercemesi*. çev.M. Sofuoğlu (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2004), “İman”, 1.

⁵⁹ *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4-8.Sınıf) Öğretim Programı* (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2018), 12-15.

⁶⁰ Razavi, *Razavi Fütüvvetnamesi*, 48a; Aktaş, *Razavi Fütüvvetnamesi*, 29-32.

⁶¹ Razavi, *Razavi Fütüvvetnamesi*, 4b, 47b-48a.

⁶² Razavi, *Razavi Fütüvvetnamesi*, 48a

⁶³ Razavi, *Razavi Fütüvvetnamesi*, 92a-92b.

⁶⁴ Razavi, *Razavi Fütüvvetnamesi*, 48a

⁶⁵ *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi*, 12-15.

⁶⁶ Razavi, *Razavi Fütüvvetnamesi*, 52a; Serdar Aktaş, *Razavi Fütüvvetnamesi*, 33-39.

⁶⁷ Razavi, *Razavi Fütüvvetnamesi*, 40a-51a.

⁶⁸ Sezai Küçük, “Abdullah Ensari El-Herevi’nin Tasavvufi Fütüvvet Risalesi: Kitâbu’l-Fütüvvet”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2000), 137-166.

⁶⁹ *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4-8.Sınıf) Öğretim Programı*, 12-15.

törenlerde getirilen tekbirler, ritüellerde yapılan dualar gibi uygulamaların belli bir erkan ve usulle yapıldığı görülmüştür. Din eğitimi açısından da önemli olan yeme içme adabı konusuyla alakalı olarak eserde dört farz, dört sünnet ve dört adaptan bahsedilmiştir. Helalinden yemek, temizlik, kendi önünden yemek ve şükretmek kavramlarını yeme-içmenin farzı; yemekten önce elleri yıkamak, besmele çekmek, yemeğin kenarından yemek, yemeğin sonunda elhamdülillah demeyi de sünnet olarak nitelendirmiştir. Eserde, yemek arasında su içmemeyi, sümkürmemeyi, ayakta yememeyi ve yemek yerken birisi için ayağa kalkmamayı yemeğin adapları arasında saymıştır.⁷⁰ Eserde giyim kuşamla alakalı konular da yer almaktadır. Raşid halifelerin giymiş olduğu elbiseler referans alınarak fütüvvet ehlinin giyeceği elbiselerin renkleri belirlenmiştir. Şeyhler Hz. Ebu Bekir'in giydiği elbise renginin gül rengi olmasından dolayı gül renginde, müderris ve kadılar Hz. Ömer gibi yeşil renkte, ilim erbabı, hafızlar ve hatipler ise Hz. Osman gibi beyaz renkte, yiğitlerin, ahilerin ve şeyhlerinin Hz. Ali gibi siyah renkte elbise giymeleri telkin edilmiştir. Ahi ve şeyhlerin; kıvı, sarı, alaca renginde elbise giymeleri yasaklanmıştır. İpek ve kısa elbise giymek, altın yüzük takmak nehyedilerek temizliğe riayet edilmesine büyük önem verilmiştir.⁷¹ Razavi'nin Fütüvvetnamesi'nde yer alan yol atası ve yol kardeşliği ataması, sofraya ve giyim kuşam adabı gibi uygulamalar, dini referanslardan hareket edilerek tespit edilmiştir. Birçok hadiste yemeklerin helal olmasına riayet etmek, yemek öncesinde besmele çekmek, yemek bitirilince Allah'a hamd etmek, temizliğe dikkat etmek ve eserde sayılan diğer adab-ı muşeret kuralları yer almaktadır.⁷² Bunlar dışında erkeklerin ipek elbise giymemeleri, altın yüzük takmamaları hususu hadislerle de vurgulanmıştır.⁷³

Fütüvvetnamelerde ahi ahlakı olarak bahsedilen değerlerin hadislerle bağlantılı olduğu, genelinin din eğitimi ilgilendirdiği ve adabı muşeret kuralları arasında yer aldığı görülmektedir. Yol atası ve yol kardeşliği uygulaması, dinin kardeşlik ve yardımlaşma ilkelerinden hareketle dini referanslı örfi tarafı olan bir kültür olduğu anlaşılmaktadır.

Günümüzde yapılan araştırmalarda renklerin insan psikolojisi üzerinde etkili olduğu gerçeği tespiti yapılmıştır. Hz. Peygamber'in günlük yaşamında da renklerle alakalı bazı tutum ve davranışları sonraki dönemlerde farklı yorumlamalara gerekçe olmuştur. Hz. Peygamber'in sancaklarda beyaz, sarı ve başka renkleri kullandığı rivayetleriyle beraber, ağırlıklı olarak sancağının siyah olduğu rivayet edilmiştir. Mekke'nin fethinde siyah sancakla ve siyah başlık takarak Mekke'ye girmiştir. Hz. Peygamber'in beyaz elbise giyilmesini tavsiye ettiğine dair rivayetlerle beraber, hadis kaynaklarında Hz. Peygamber'in siyah renk elbise giymekte de bir mahzur görmediği bilgisi yer almıştır. Hz. Peygamber'in kırmızı renkli güvercini seyretmekten hoşlandığı, Hz. Aişe'nin Cebrail'in kırmızı bir sarık bağladığı rivayeti, bazı sahabelerin cesareti simgelemek için başına kırmızı şerit bağladığı rivayetleri de bulunmaktadır. Hz. Peygamber'in yeşil renkte elbise giydiğine dair rivayetlerin var olduğu bilinmektedir.⁷⁴ Kanaatimizce Fütüvvetname'de yer alan kıyafet ve renkleri dini referanslara dayandırılmakla beraber örfi ve kültürel boyutları da bulunmaktadır. Dinin değerlerine aykırı olmayan, insanların hayatını kolaylaştıran sosyal düzeni koruyan örf ve geleneklerin devam ettirilmesi, kuşaktan kuşağa aktarılması, din eğitimiyle ilişkili olarak değerlendirilebilir.

Razavi Fütüvvetnâmesi'nde fütüvvet ehlinin fütüvvet merasimlerinde kullandığı ve geçmiş peygamberlerle ilişkilendirilen beş çeşit tekbirden bahsedilmiştir. Hz. Âdem tövbesinin kabul edilmesiyle sevincinden "Allahu Ekber" diyerek tekbir getirmiştir. Bu tekbir fütüvvet ehlinin "Tekbîr-i Rızâ" olarak isimlendirdiği tekbirin menşei olarak kabul edilmiştir. Hz. Nuh, uzun bir süre boyunca insanları doğru yola çağırmasına rağmen, çok az sayıda kişi iman etmiştir. Hz. Nuh, bu duruma üzülmekle Allah'a yalvarmış ve yardım talep etmiştir. Bunun üzerine Allah tarafından tufanın gerçekleşeceği haberi verilmiştir. Tufan haberini duyan Hz. Nuh, tekbir getirmiştir. Fütüvvet ehli ise bu tekbiri "Tekbîr-i Fenâ" olarak

⁷⁰ Razavi, *Razavi Fütüvvetnamesi*, 60a-61a.

⁷¹ Razavi, *Razavi Fütüvvetnamesi*, 62a-64a.

⁷² Buhari, "Et'ime", 2.

⁷³ Buhari, "Eşribe", 28; Buhari, "Libas", 12.

⁷⁴ Hüseyin Akyüz, "Hz. Peygamber'in Hadislerinde Renklerin Dili", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41 (2014), 376-378.

adlandırmıştır. Hz. İbrahim oğlu İsmail'i kurban etmek isterken bıçak kesmemiş ve Cebrail (a.s.) İsmail'in yerine kurban edilmek üzere cennetten koç getirmiştir. Cebrail (a.s.) koçu getirirken "Allahu Ekber, Allahu Ekber" diyerek tekbir getirmiş; Hz. İbrahim mutluluktan "Lâ ilahe illalâhu vallâhu ekber" diyerek karşılık vermiştir. Hz. İsmail de bu olay üzerine "Allahu Ekber ve lillâhi'l-hamd" diyerek eşlik etmiştir. Bu tekbire fütüvvet ehli "Tekbîr-i Safâ" adını vermiştir. Eserde yer alan rivayete göre Hz. Peygamber Miraç'ta ümmetinin tamamının affedildiği haberi üzerine sevinçten getirmiş olduğu tekbiri ehli fütüvvet "Tekbîr-i Vefâ" olarak isimlendirmiştir.⁷⁵

Fütüvvetnameler'de fütüvvet ehlinin çeşitli törenlerde kullandığı tekbirler dinin temel kaynaklarında yer almıştır. Allah'ın zati, sıfatları ve fiilleri bakımından en üstün olduğu ve onun yüceltilmesi anlamına gelen tekbir, birçok ibadette yer almış, günde beş defa okunan ezanın her birinde altı defa tekrar ettirilmiştir. "*Ey örtünüp bürünen, kalk ve uyar! Sadece rabbinin büyüklüğünü dile getir*"⁷⁶ ayetiyle tekbir getirilmesi emredilmiştir. Fütüvvetname'de "Tekbîr-i Rızâ", Tekbîr-i Fenâ", "Tekbîr-i Safâ", "Tekbîr-i Vefâ" olarak tekbirin isimlendirilmesi, muteber kaynaklarda bulunmamaktadır. Ancak Fütüvvetname'de farklı isimlendirmelerle sunulsa da tekbir, din eğitiminde inanç siteminin temelini oluşturmaktadır.

Razavi'nin eserinde çok sayıda dua da bulunmaktadır. Bu dualar yeme-içme esnasında, giyinme anında, bir sanat icra ederken, bir yere giderken, tıraştan sonra vb. durumlarda okunarak fütüvvet ehlinin manevi bağları güçlendirilmeye çalışılmıştır.⁷⁷ Dua, Allah'ın yüceliği karşısında kulun acizliğini idrak ederek Allah'ın lütfunu ve yardımını dilemesi anlamına gelmektedir. Dua insanların Allah'la kurduğu önemli bağ olması hasebiyle kişiler üzerinde olumlu etkiler oluşturmaktadır. Din eğitiminin temel konuları arasında bireylere doğru bir şekilde dua etmeyi öğretme ve dua etme alışkanlığı kazandırma hedefinin olduğu bilinmektedir. Nitekim Millî Eğitim Bakanlığı'nın 4., 5., 6., 7., ve 8. sınıflarında okutulan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinin müfredatında da dua etme bilinci oluşturma yer almaktadır.⁷⁸

Sonuç

XIII. yüzyılda Anadolu'da kurulan ahilik teşkilatı, kökleri İslamiyet öncesine dayanan ve İslam'la birlikte gerçek anlamını bulan fütüvvet hareketinin geliştirilmiş halidir. Fütüvvet anlayışını anlatan farklı dillerde birçok fütüvvetname kaleme alınmıştır. Razavi Fütüvvetnamesi, "Fütüvvet-Nâme-i Kebir" adıyla Türkiye Yazma Eserler Başkanlığı tarafından Osmanlı Türkçesi ve günümüz Türkçesiyle 2014 yılında basılmıştır. İncelememize kaynaklık eden nüsha, Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğüne bağlı Hacıbektaş Halk Kütüphanesinde 49/560 nolu kayıtlı Razavi'nin Osmanlı Türkçesiyle yazılmış el yazmasıdır.

Ahi teşkilatlarında iç tüzük ve ahiler için bir el kitabı hükmünde olan fütüvvetnamelerin yaygın din eğitimi açısından önemi, araştırmanın konusunu oluşturmuştur. Tarihte ahi tekkeleri, meslek ve din eğitimi birlikte vermiştir. Ahi tekkelerinde kullanılan fütüvvetnamelerin günümüz eğitim sistemine etkisinin araştırılması, kültürel mirasın bugün nasıl yorumlanacağı incelemenin problemidir. Çalışmamız fütüvvetnamelerdeki din eğitimi bulgularını, eğitim ilke ve prensiplerini tespit etmek ve günümüz eğitim sisteminde kullanabilme imkanını araştırmak amacıyla yapılmıştır. Araştırma tarih boyunca müellifi bilinen ve bilinmeyen çok sayıda fütüvvetname olması dolayısıyla Razavi fütüvvetnamesi bağlamında değerlendirilerek sınırlandırılmıştır. Araştırma nitel bir çalışma olup, doküman analizi yöntemi kullanılmıştır. Fütüvvetnamelerin yetişkinlerin din eğitimi açısından önemli işlevler görmüştür. Ahi teşkilatları, günümüzde misyonunu tamamlamış bir kurum olarak tarihe mal olmuştur. Bununla beraber ahiliğin uyguladığı bazı eğitim ilke ve uygulamalarının, yaygın din eğitimi açısından evrensel nitelikte olduğu anlaşılmıştır.

⁷⁵ Razavi, *Razavi Fütüvvetnamesi*, 6b-8a;95b-105b.

⁷⁶ Müddessir 74/1-5.

⁷⁷ Razavi, *Razavi Fütüvvetnamesi*, 75b-95a

⁷⁸ *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4-8.Sınıf) Öğretim Programı*, 12-15.

Prensiplerini dinin ana kaynakları olan Kur'an, sünnet ve gelenekten alan; ahiliğin kaide ve kurallarını içeren eserler, fütüvvetname olarak isimlendirilmiştir. Fütüvvetnamelerde Kur'an ve Sünnette "feta" olarak bahsedilen peygamberler, Hz. Ali gibi sahabeler, Ashab-ı Kehf gibi Allah'ın emir ve yasaklarına sıkı sıkıya bağlı kişiler model olarak sunulmuştur. Fütüvvetnamelerde rol model olarak sunulan "feta"nın kardeşlik, mürüvvet, sehavet, ve cesaret gibi özellikleri ön plana çıkarılmıştır. Fütüvvetnameleri yaşam felsefesi haline getiren ahi teşkilatları, mensuplarında ahi kişiliği oluşturma amacı gütmüştür. Ahi kişiliğinde olması arzu edilen birtakım dini ve ahlaki ilkeler fütüvvetnamelerde yer almıştır. Ahilerin bir meslek sahibi olması, başkalarına yük olmaması, mürüvveti olması, doğru ve güvenilir olması, vefalı ve kardeşlerine yol gösterici olması, tevazu sahibi ve gördüğü hataları affedicisi olması, hatada ısrar etmeyip tövbe etme erdemine sahip olması hedeflenmiştir. Ahi kişiliğinde olmaması istenen, yapıldığında meslekten menedilmeye kadar yaptırımı olan bazı hal ve davranışlardan da bahsedilmiştir. Yalan söylemek, gıybet etmek, ticari faaliyetlerinde hile yapmak, hırsızlık ve zina yapmak gibi kötü huylar fütüvvetnamelerde yapılması yasaklanan hususlar olarak sayılmıştır. Ahiliğin temel esas ve ahlâkî prensipleri gibi ticarî faaliyetlerde uyulması gereken kural ve kaidelere bu kitaplarda yer verilmiştir. Ahi teşkilatına mensup kişilerin fütüvvetnamelerde yazılı dini, ahlaki, ictimai ve iktisadi kurallara uyma mecburiyeti olduğu ifade edilmiştir.

Fütüvvetle kuşanan ahilik teşkilatı, ahlaki yozlaşmaya karşı toplumun can damarı olan ticaret ve esnaflığa yeni bir bakış açısı getirmiştir. Ticaretle uğraşan esnaf ve sanatkârı yaptığı işle alakalı meslek ve fütüvvet eğitimine tabi tutmuştur. Müfredatında mesleki bilgi beceri ve kazanımın yanında İslami ve insani değerlere de yer vermiştir. Fütüvvet eğitimi, yaşa bağlı kalmadan ve yaşam boyu devam etmesi yönüyle günümüzde hayat boyu eğitime benzetilmiştir. Bu anlayışın oluşumunda sosyo-psikojik bir arka planın olduğu söylenebilir. Ahi teşkilatları, çalışmanın yanında ibadet ve güzel ahlaki önemsemıştır. Çalışma, inanç, ibadet ve ahlak bölünmez bir bütün olarak ele alınmıştır. Ahilikteki bu anlayışla teşkilat mensuplarının mesleğini icra ederken meslek ahlakına riayet etmeleri istenmiştir. Günümüzde önemli bir yere sahip olan "meslek etiği" kavramı; kişinin mesleğini icra ederken mesleki becerisinin yanında insani ve ahlaki bir tavır ve davranış olarak anlamlandırılmıştır. Yetişkinlere verilen mesleki bilgi ve beceri eğitimi, usta-çırak ilişkisiyle organize edilmiş, kazanımlar görülerek, yaşanarak, yapılarak elde edilmiştir. Gün içinde iş yerlerinde verilen eğitim, akşamları ahi zaviyelerinde ve ahilerin sosyal yaşamı içerisinde dini, sosyal ve ahlaki eğitim olarak devam edilmiştir.

Tarihte ahilik teşkilatı tarafından bir meslek öğretimiyle birlikte uygulamalı olarak verilen din ve ahlak eğitiminin, günümüzde nasıl verileceğinin araştırılması önem arz etmektedir. Bu geleneğin, amacına uygun kurulacak meslek liseleri eliyle devam ettirilebileceği düşünülmektedir. Ahi geleneğinde yaygın eğitim modeli olarak yapılan meslek ve din eğitimi, günümüz şartlarında örgün bir eğitim kurumunda da organize edilebilir. Ahi geleneğinde yapılan eğitim; mensuba bir meslek öğrettiği için meslek liselerine benzemekte ve diğer taraftan da okuma-yazma, Kur'an-ı Kerim, hadis, tefsir, Arapça, Farsça gibi dersleri öğrettiği için de imam hatip liselerine benzemektedir. Günümüzde imam hatip liseleri ve meslek liseleri müfredatında yer alan dersler, günün şartlarına göre revize edilerek birlikte verilebileceği "Ahi Meslek Liseleri" adıyla yeni bir eğitim kurumu açılabilir.

Fütüvvet eğitiminde bulunan usta çırak ilişkisi, teşkilata giren talibe yol atası, yol kardeşi tayini, yetişkin eğitiminde görülen önemli bir yaygın eğitim uygulaması olarak görülmektedir. Bireysel rehberlik olarak görülen bu uygulama, her geçen gün önemi daha çok anlaşılan rehberlik ve koçluk sisteminin o günkü uygulaması olarak da anlaşılmaktadır. Ücretsiz olarak hayat boyu devam eden bu eğitimde, insanın maddi ve manevi ihtiyaçları bir bütün olarak ele alınmıştır. Ahilikte bulunan usta-çırak uygulaması ile meslek liselerinin stajlarında öğrenciye usta öğretici ve rehber öğretmen atanması, amaç itibarıyla birbirine benzemektedir. Meslek liseleri ve mesleki eğitim merkezlerinde haftanın belirli günlerinde staj uygulamasının ahilik ve fütüvvet kültürüyle ilişkilendirilmesi, öğrencilerin tavır ve davranışlarında ahilik

kültüründe bulunan milli, manevi ve evrensel ahlak ilkelerinin meslek liselerinin müfredatındaki kazanımlar arasına konulması isabetli olacaktır.

Asırlar boyu din ve iş eğitimi bir arada başarılı bir şekilde veren ahi teşkilatları, tarihi misyonunu tamamlamıştır. Ancak asırlar boyu ahiler eliyle verilen din eğitiminin ilke ve prensipleri, günümüzde yapılan yaygın eğitime ilham kaynağı olmuştur. Ahîlerin tarihte başarıyla uygulamış oldukları bu yaygın eğitim modelinin, güncellenerek günümüzde yaygın ve örgün eğitime uyarlanması, faydalı olacaktır. Meslek eğitimiyle din eğitimi beraber düşünen fütüvvet anlayışının eğitim politikalarına yansıtılması, eğitim ve öğretime yeni bir ivme kazandırabilir.

Beyanname

- 1. Finans/Teşvik:** Yazar, çalışmada herhangi bir finans/teşvik kullanılmadığını beyan etmektedir.
- 2. Çıkar Çatışması:** Yazar, çalışmada herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedir.
- 3. Etik Beyan:** Yazar bu makalede araştırma ve yayın etiğine uyulduğunu beyan etmektedir. Bu araştırma için Etik Kurul İzni gerekmemektedir.

Kaynakça

- Akpınar, Ali. "Fütüvvet Ruhunun Dini Temelleri". *I. Ahi Evran-ı Veli ve Ahilik Araştırmaları Sempozyumu Bildirileri (Eskişehir, 12-13 Ekim 2004)*. ed. M. Fatih Köksal 1/43-61. Kırşehir: Gazi Üniversitesi Ahilik Kültürünü Araştırma Yayınları, 2005.
- Aktaş, Serdar. *Razavi Fütüvvetnamesi*. Nevşehir: Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Akyüz, Hüseyin. Hz. Peygamber'in Hadislerinde Renklerin Dili. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41/2014, 373-397.
- Altıntaş, Ayten - Doğan, Hanzade. "Osmanlı Esnaf Tabibinin Ahlak Eğitimi ve Değerleri". *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi* 146 (2003), 59-63.
- Anadol, Cemal. *Türk-İslâm Medeniyetinde Ahilik Kültürü ve Fütüvvetnâmeler*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1991.
- Başkurt, İrfan. "Din ve Ahlak Eğitiminde Yeni Arayışlar ve Bakış Açılırları". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (2002), 78.
- Bayram, Mikail. *Fatma Bacı ve Bacıyân-ı Rûm*. İstanbul: Nüve Kültür Merkezi, 2008.
- Bilgin, Beyza - Selçuk, Mualla. *Din Öğretimi Özel Öğretim Yöntemleri*. İstanbul: Akid Yayıncılık, 1991.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Anka Yayınları, 2004.
- Çağatay, Neşet. *Ahilik Nedir*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990.
- Çağatay, Neşet. *Bir Türk Kurumu Olan Ahilik*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1989.
- Çağatay, Neşet. "Fütüvvet- Ahî Müessesesinin Menşei Meselesi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (1952), 59-84.
- Demirci, Mehmet. "Ahilikte Tasavvufi Boyut: Fütüvvet". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (1992), 83-90.
- Doğan, Recai - Tosun, Cemal. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretimi*. Ankara: Pegem A Yayınları, 2002.
- Ekinci, Yusuf. *Ahilik*. Ankara: Sistem Ofset Baskı, 1991.
- Ekinci, Yusuf. *Ahilik ve Meslek Eğitimi*. İstanbul: MEB Yayınları, 1989.
- Ekinci, Yusuf. *Ahilik*. Ankara: Özgün Matbaacılık, 2008.
- Erken, Veysi. *Bir Sivil Örgütlenme Modeli Ahilik*. Samsun: Bilge Ofset Matbaacılık, 2008.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. "İslâm ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilâtı ve Kaynakları". *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası* 11 (1950), 1-4.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. *İslâm ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilâtı*. İstanbul: İstanbul Ticaret Odası Yayınları, 2011.
- Güllülü, Sebahattin. *Ahi Birlikleri*. İstanbul: Ötüken Yayınevi, 1977.
- Gürel, Rahşan. *Razavî'nin Fütüvvet-nâmesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1992.
- Hacıgökmen, Mehmet Ali. "Anadolu'da Ahiliğin Esnaf Teşkilatı Hâline Dönüşmesi ve Tımar Sistemine Yansımaları (Ankara Örneği)". *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 32 (Aralık 2012), 263-291.

- Karaman, Ramazan. "Türk Ahi Teşkilatının İşleyişi ve Çorum Tarihinde Ahilik". *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1 (2004), 98-109.
- Karasoy, Yakup. "Ahi Kelimesi ve Türk Kültüründe Ahilik". *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 14 (Aralık 2003), 1-23.
- Kaşgarlı Mahmud. *Divan-ü Lügat-it-Türk Dizini*. Çev. Besim Atalay. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1986.
- Kayaoğlu, İsmet. "Halife En-Nasır'ın Fütüvvet Girişi ve Bir Fütüvvet Buyruktusu". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25/1 (1982), 221-227.
- Kılavuz, M. Akif. "Ahilik Kurumunda Din ve Ahlak Eğitimi Anlayışı". *I. Ahi Evran-ı Veli ve Ahilik Araştırmaları Sempozyumu Bildirileri (Eskişehir, 12-13 Ekim 2004)*. ed. M. Fatih Köksal. 2/615-628. Kırşehir: Gazi Üniversitesi Ahilik Kültürünü Araştırma Yayınları, 2005.
- Köksal, M. Fatih. *Ahi Evran ve Ahilik*. Kırşehir: Kırşehir Valiliği Yayınları, 2006.
- Kuşeyrî, Abdülkerim b. Havazin. *Kuşeyrî Risalesi (Sûfilerin İnanç ve Ahlâkları)*. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2004.
- MEB. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (İlkokul 4 ve ortaokul 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar)*. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 2018.
- Muhammed b. İsmail el-Buhari. *Sahih-i Buhari ve Tercemesi*. Çev. M. Sofuoğlu. İstanbul: Ötügen Yayınları, 2004.
- Nişancı, Abdullah. *Millî Eğitim Sistemi İçerisinde Yaygın Din Eğitimi*. Ankara: MEB Yayınları, 1981.
- Ocak, Ahmet Yaşar. "Fütüvvetname". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 13/264-265. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Öz, Mustafa. "Zülfikar". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44/553-554. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Özkan, Hakan. *Din Eğitimi Açısından Kurân-ı Kerim'de İtaat Kavramı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Pakalın, M. Zeki. *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1993.
- Parmaksızoğlu, İsmet. *İbn Batuta Seyahatnamesinden Seçmeler*. Ankara: M.E.B Yayınları, 1971.
- Razavî, Seyyid Muhammed bin Alâeddin el-Hüseyin. *Fütüvvet-Name-i Kebir*. ed. Alemdar Yalçın - Gıyasettin Aytaş. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1.Baskı., 2014.
- Razavî, Seyyid Muhammed bin Alâeddin el-Hüseyin. *Fütüvvet-Name-i Kebir*. ed. Alemdar Yalçın - Gıyasettin Aytaş. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1.Baskı., 2014.
- Razavî, Seyyid Muhammed bin Seyyid Alâeddin el-Hüseyin. *Razavi Fütüvvetnamesi*. Konya: Konya Yazma Eserler Kütüphanesi, Hacıbektaş, 49/560.
- Sarı, Mevlüt. *el-Mevarid littüllab*. İstanbul: İpek Yayın Dağıtım, 5.baskı, 2011.
- Sarıkaya, Saffet. *XIII-XVI. Asırlardaki Anadolu'da Fütüvvetnamelere Göre Dinî İnanç Motifleri*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1993.
- Sulemi, Ebu Abdi'r-Rahman Muhammed ibn el-Hüseyin. *Tasavvufta Fütüvvet*. çev. Süleyman Ateş. Ankara: Ankara İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1977.
- Şen, Adil. *Kitab-ı Sakka Sakalar El Kitabı*. İstanbul: Araştırma Yayınları, 2014.
- Torun, Ali. *Türk Edebiyatında Türkçe Fütüvvet-Nâmeler*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1998.
- Tosun, Cemal. *Din Eğitimi Bilimine Giriş*. Ankara: Pegem A Yayınları, 2002.
- Yeniterzi, Emine. "Türk Edebiyatında Manzum Fütüvvet-nâmeler". *Konya Postası* 3/3 (18 Ekim 2001), 321-323.

MEŞRUTİYET SONRASI OSMANLI'DA CEZA HUKUKU UYGULAMALARI-I
[KARESİ GAZETESİ (1886-1888) ÇERÇEVESİNDE]

*Criminal Law Practices In The Ottoman After Meşrutiyet-I [In The Perspective Of The
Karesi Newspaper (1886-1888)]*

MEHMET ÖZKAN

Prof. Dr., Balıkesir Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Ana Bilim Dalı,
Balıkesir, Türkiye

Prof. Dr., University of Balıkesir, Faculty of Theology, Basic Islamic Studies,
Balıkesir, Türkiye

mehmetozkan@balikesir.edu.tr

ORCID ID: 0000-0002-6060-4098

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Types: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 26.04.2023

Kabul Tarihi | Accepted: 06.06.2023

Yayın Tarihi | Published: 30.06.2023

Atıf | Cite as

Özkan, Mehmet. "Meşrutiyet Sonrası Osmanlı'da Ceza Hukuku Uygulamaları-I [Karesi Gazetesi (1886-1888) Çerçevesinde]". *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 9/1 (Haziran 2023), 81-100. <https://doi.org/10.32955/neu.istem.2023.9.1.06>

Özkan, Mehmet. "Criminal Law Practices in The Ottoman After Meşrutiyet-I [In the Perspective of The Karesi Newspaper (1886-1888)]". *The Journal of Near East University Islamic Research Center* 9/1 (June 2023), 81-100. <https://doi.org/10.32955/neu.istem.2023.9.1.06>

İntihal | Plagiarism

Bu makalenin ön incelemesi alan editörü, içerik incelemesi ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi. Benzerlik taraması yapılarak intihal içermediği teyit edildi.
The preliminary review of this article was reviewed by the field editor and the content review was reviewed by two external reviewers using the double-blind peer-review model. It was confirmed that it did not contain plagiarism by scanning for similarity.

Telif Hakkı | Copyright

Yazarlar, dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. Bu makale, Creative Commons Atıf Lisansının (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>) hüküm ve koşulları altında dağıtılan açık erişimli bir makaledir.

Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution License (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

Meşrutiyet Sonrası Osmanlı'da Ceza Hukuku Uygulamaları-I [Karesi Gazetesi (1886-1888) Çerçevesinde]

Öz

Tanzimat'ın ilanından sonra Osmanlı Devleti'nde hukuk alanında çok sayıda düzenleme yapılmıştır. Ceza hukuku, bu alanların başında gelmektedir. Zira Meşrutiyet dönemine kadar üç "ceza kanunu" hazırlanmış ve sırasıyla yürürlükte bulunmuştur. Meşrutiyetin ilanından sonra da bu alandaki düzenlemeler sürmüştür. Her biri 1879 tarihli olan Ceza Muhakemeleri Usulü Kanunu, Hukuk Muhakemeleri Usulü Kanunu ve Nizamiye Mahkemeleri Teşkilat Kanunu bunlar arasındadır. 1858 tarihli Ceza Kanunu ile söz konusu üç kanun Meşrutiyetin ilanından sonra yürürlükte olan yargı hukuku düzenlemeleridir. Bu çalışmada Meşrutiyet'in ilanından sonra yapılan kanun düzenlemeleriyle 1886-1888 yılları arasında ceza hukukunun uygulamasıyla ilgili örneklere yer verilmiştir. Uygulama örneklerine, vilayetin resmi gazetesi olan Karesi Gazetesi'nde yer alan savcılık ve mahkeme kararları çerçevesinde yer verilmiştir. Zira ceza muhakemeleri usulü kanunu, hüküm özetlerinin vilayet gazetesi vasıtasıyla da neşir ve ilanını zorunlu kılmıştır. Karesi Gazetesi Balıkesir'de yayınlanan ilk resmî vilâyet gazetesidir. Balıkesir'in o dönemdeki adıyla basılmış ve aralıksız iki yıl (5 Mart 302/17 Mart 1886-30 Mart 304/11 Nisan 1888) yayın hayatını devam ettirmiştir. 1888'de Karesi vilâyetinin "sancak" seviyesine düşürülüp, tekrar Hüdâvendigâr vilâyetine bağlanmasıyla gazete yayın hayatına son vermiştir. Haftada bir sayfa olarak yayınlanan Karesi Gazetesi, ilk döneminde 105 sayı olarak yayınlanmıştır. Balıkesir'in tekrar vilayet olmasıyla birlikte Karesi Gazetesi, 27 Nisan 1914'te, Hasan Basri Çantay'ın girişimiyle vilayetin resmi yayın organı olarak yayın hayatına yeniden başlamıştır. Karesi Gazetesi'nde Ceza hukuku uygulamaları kapsamında yer alan, mahkemeler ve savcılıklarca yürütülen ceza hukukuna ilişkin dava, iddianame ve kararlar genellikle mahkemelerin ve müdde-i umûmîlerin verdiği resmi ilanlar yoluyla yer almıştır. Bu ilanlar gazetede genellikle "İlânât, "Merkez-i Vilayet Müdde-i Umumî Muavinliğinden", "Merkez-i Vilayet Bidâyet Mahkemesi Ceza Dairesinden", "Mahkeme-i Bidâyet Ceza Dairesinden", "Müdde-i Umumî Muavinliğinden" ve "Ceza Dairesi Riyasetinden" adlı başlıklarla yer almıştır. Karesi gazetesinde 302 (1886) ve 303 (1887) yıllarında mahkemelere yansıyan ceza davalarıyla ilgili genel bilgiler de yer almaktadır. Söz konusu iki yıl birlikte değerlendirildiğinde Karesi Bidâyet Mahkemesi Ceza Dairesi'nde kabahat, cünha ve cinayet-istinaf dâhil- suçlarıyla ilgili toplam 1597 dava açılmış bunlardan 1180'i karara bağlanmıştır. Gazetede yer alan savcılık ve mahkeme ilanlarında genellikle zanlıların firari durumda olmaları nedeniyle 1897 tarihli Ceza Muhakemeleri Usulü Kanunu'nun ilgili maddeleri gereği mahkemede hazır bulunmaları istenmiş, aksi halde yapılacak gıyabi yargılama sonunda kendilerine bazı cezai müeyyideler uygulanacağı ifade edilmiştir. Hüdavendigâr vilayeti savcılığının firari zanlıları yakalama emirleri de bu ilanlar arasındadır. Cinayet davalarına mahsus mahkeme kararları idam ve kürek cezası ile medeni hakların düşürülmesi ve haciz şeklinde iken cünha kapsamındaki cezalar hapis ve para cezası şeklindedir. Muhakemesi devam eden davalarda ise davaya konu olan suçlar arasında öldürme, yaralama, tecavüz, hırsızlık, yok kesme, gasp, rüşvet, sahtekârlık gibi suç fiillerinin olduğu görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Ceza Hukuku, Osmanlı, Meşrutiyet, Karesi Gazetesi, Balıkesir.

Criminal Law Practices in The Ottoman After Meşrutiyet-I [In the Perspective of The Karesi Newspaper (1886-1888)]

Abstract

After the proclamation of the Tanzimat, many regulations were made in the field of law in the Ottoman Empire. Criminal law is one of these areas. Because until the Meşrutiyet period, three penal code regulations were made. Regulations continued after the declaration of the Meşrutiyet. These include "ceza muhakemeleri usulü kanunu", "hukuk muhakemeleri usulü kanunu" and "nizâmiye mahkemeleri teşkilat kanunu", each of which was dated 1879. The penal code of 1858 and the three laws in question are the legal regulations in force after the proclamation of Meşrutiyet. In this study, examples related to the implementation of criminal law between the years 1886-1888 with the legal regulations made after the declaration of Meşrutiyet are given. Karesi Newspaper is the first official provincial newspaper published in Balıkesir. It was published under the name of Balıkesir at that time and continued its publication life for two years (5 March 302/17 March 1886-30 March 304/11 April 1888). In 1888, when Karesi province was reduced to the "sanjak" level and reconnected to Hüdavendigâr province, the newspaper ended its publication period. Karesi Newspaper, which published one page a week, published 105 issues in its first period. With Balıkesir becoming a province again, Karesi Newspaper resumed its publication period as the official publication of

the province on April 27, 1914, with the initiative of Hasan Basri Çantay. Cases, indictments, and decisions regarding criminal law, which are included in the scope of criminal law practices and carried out by courts and prosecutor's offices in Karesi Newspaper, have generally taken place through the official announcements made by courts and public prosecutors. These announcements are generally published in the newspaper as follows: "Announcements", "from the "General Assistant of the Central Provincial Directorate", "The Criminal Chamber of the Central Provincial Bidayet Court", "The Criminal Chamber of the Court of Appeal", "The General Counseling Office" and the "Penal Chamber". It has general information under the titles "From His Presidency". Karesi newspaper also contains general information about the criminal cases that were brought before the courts in 302 (1886) and 303 (1887). When the two years in question are evaluated together, a total of 1597 lawsuits were filed in the Karesi Bidayet Court Penal Chamber related to misdemeanors, criminality, and murder-including appeals-, 1180 of which were concluded. In the newspaper's public prosecutor's office and court advertisements, it was stated that due to the fact that the suspects were on the run, they were asked to be present at the court in accordance with the relevant articles of the Criminal Procedure Code of 1897, otherwise, it was stated that some penal sanctions would be applied to them at the end of the absentee proceedings. The orders of the Hüdavendigâr Provincial Prosecutor's Office to arrest fugitive suspects are among these announcements. The examples are included in the perspective of the prosecutor's office and court decisions in the Karesi Newspaper, which is the official newspaper of the province. Because the Code of Criminal Procedures has made it compulsory to publish and announce the summary of judgments through the Provincial Newspaper.

Keywords: Islamic Law, Criminal Law, Ottoman, Meşrutiyet, Karesi Newspaper, Balıkesir.

Giriş

Osmanlı hukuku, kaynağını İslam hukukundan almaktadır. Osmanlı'da İslam hukuku şer'î ve örfî hukuk olmak üzere hukukun iki yönü de esas alınarak uygulanmıştır. Genel bir tanımlama ile şer'î hukuk, şer'î delillerden doğrudan veya müçtehitlerin içtihadı yolu ile elde edilip fıkıh kitaplarında tedvin edilmiş olan hukuktur. Bu adlandırmada hukukun devlet müdahalesi olmaksızın hukukçuların ihtihadıyla üretilmiş olması belirleyici olmuştur. Örfî hukuk ise, şer'î hukuk, maslahat, devlet başkanının sahip olduğu takdir yetkisine dayanarak örf ve kamu düzeni gibi gerekçelere dayalı olarak caiz (mübah) alanda yaptığı hukuki/idari düzenlemelerden oluşan hukuktur. Buna göre örfî hukuk, fıkıhın devlet kudretine ve onu kullanan devlet başkanına tanıdığı takdir yetkisine dayalı olarak ihdas edilen normatif düzenlemeleridir.¹ Başka bir ifadeyle şer'î hukuk ve şer'î hukukun boşluk bıraktığı alanlarda bu hukuka aykırı olmamak kaydıyla hükümdar tarafından kanunnâmelerle meydana getirilen, başka bir ifadeyle devlet tarafından oluşturulan hukuktur. Bu tür düzenlemeler Osmanlı'da, padişah tarafından çıkarılan kanunnameler yoluyla yapılmıştır.²

Ceza, bir hukuk terimi olarak kamu yararını korumak amacıyla tayin edilen yasak/haram fiiller ve bunlara karşı devletin uyguladığı cezalar açısından fert ile devlet arasındaki ilişkileri düzenleyen hukuk şeklinde tanımlanmıştır.³

Osmanlı hukukunun temeli olan İslam hukukunda cezalar (ukûbât) had, kısas ve ta'zîr olmak üzere üçe ayrılmaktadır. Had cezası, Allah hakkı olmak üzere icra edilmesi gereken ve miktarı şârî tarafından belirlenen ceza olarak tanımlanmaktadır.⁴ Had cezaları; zina, kazif, hırsızlık, yol kesme, şarap içme/sarhoşluk, irtidat ve bağy olup⁵ cezaları işlenen suça göre darb, hapis, kat'-ı uzuv, katl ve recm şeklinde uygulanmaktadır.⁶ Kısas, adam öldürme ve yaralama fiilinde failin, işlediği suça denk bir ceza ile

¹ Mehmet Birsin, "Siyâset"ten Örfî Hukuka: Siyâset-i Şer'iyyenin Serüveni", *Mesned: İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 10/2 (Güz 2019-2), 426.

² bk. Halil Cin-Ahmet Akgündüz, *Türk Hukuk Tarihi* (İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 1995), 1/300; Ekrem Buğra Ekinci, *Osmanlı Hukuku -Adalet ve Mülk-* (İstanbul: Arı Sanat Yayınları, 2016), 101; Mehmet Akif Aydın, "Osmanlı Ceza Hukuku", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/ 478.

³ Cevat Akşit, *İslam Ceza Hukuku ve İnsani Esasları* (İstanbul: Edebiyat Fakültesi Matbaası, İstanbul 1976), 34.

⁴ Serahsî, Muhammed b. Ahmed b. Ebi Sehl, *el-Mebsût* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1983), 9/36; İbn Abidin, *Reddü'l-muhtâr ale'd-dürri'l-muhtâr* (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1984), 4/3; Ömer Nasuhi Bilmen, "*Hukukî İslamiyye ve İstilahatı Fikhiyye*" *Kamusu* (İstanbul: Bilmen Basım ve Yayınevi, ts.), 3/187; Akşit, *İslam Ceza Hukuku ve İnsani Esasları*, 85-87.

⁵ Abdullah Çolak, *İslam Ceza Hukuku* (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2018), 79.

⁶ İbn Abidin, *Reddü'l-muhtâr*, 4/3; Bilmen, *Kamus*, 3/187-188.

cezalandırılması şeklinde tanımlanan⁷ ve cezası hadlerde olduğu gibi naslarla belirlenmiş suçlardır. Kısas suçları için hapis, kısas, diyet, gurre, mirastan mahrumiyet, kefare-i katl gibi cezalar öngörülmüştür.⁸ Ta'zir cezaları ise, had, kısas ve kefaret gerektiren suçlar ve cezaların dışında kalan ve bütün suç ve cezaları kapsamaktadır. Ta'zir cezasını gerektiren fiiller, İslam hukuku tarafından aslen yasak kabul edilen fakat herhangi bir ceza takdir edilmemiş fiillerle İslam hukuku tarafından yasaklanmadığı halde devlet başkanı (ülü'l-emr) tarafından menedilmiş fiiller şeklinde iki grupta değerlendirilmiştir.⁹ İslam hukuku pek çok ceza hükmünü bu kapsamda düzenlemiş, bunların belirlenmesini ve uygulamasını devlet başkanına ve onun nâibi olan hâkimler ile bir kısım devlet memurunun rey ve ichtihadına bırakmıştır.¹⁰ Taz'ir cezası, hâkimin takdirine göre, ıslah oluncaya kadar hapis ve sopa (celde) olabileceği gibi i'lâm (suçunu bildirme), vaaz ve nasihat, tekdir ve tevbih (azarlamak ve uyarmak), nefy ve tağrîb (sürgün), teşhir, cezalandırmayla tehdit, velayetten/memuriyetten azil, kulak bükme, hedm-i beyt (ev yıkma), müsadere ve para cezası şeklinde uygulanabilmektedir.¹¹ Bunların dışında Osmanlı döneminde uygulanan bazı ta'zir çeşitleri mevcuttur. Bunlar arasında en önemlileri kürek, prangabendlik ve kalebend (kal'a-bend) cezalarıdır.¹² Osmanlı'da ta'zir türü ceza düzenlemeleri, padişahın onayıyla çıkarılmış kanunnamelerle yapılmıştır.¹³ Örfî hukuk kapsamında değerlendirilen bu çalışmalar Fatih dönemiyle başlamış Osmanlı'nın batılılaşma sürecinin hızlandığı Tanzimat Fermanı'nın ilanından sonra da devam etmiştir.

Bu çalışmada Tanzimat sonrasında Osmanlı'da hazırlanan ve 1. Meşrutiyet'in ilanından sonra da yürürlüğü devam eden 1858 tarihli Ceza Kanunnâme-i Hümayunu ile 1879 tarihli Usûl-i Mukâkemât-ı Cezaiyye Kânûn-ı Muvakkatî'nin yürürlükte olduğu 1886-1888 yıllarında Balıkesir'deki uygulamasıyla ilgili örneklere yer verilmiştir. Söz konusu uygulama örneklerine yer verilirken dönemin vilâyet resmî yayın organı olan Karesi Gazetesi (1886-1888) esas alınmıştır. Zira söz konusu Usûl-i Muhakemat-ı Cezaiyye Kanûn-ı Muvakkatî'nin 378. maddesine göre gâib zanlı (müttehem-i gâib) aleyhine terettüb eden hüküm hulâsasının, ortaya çıktığı tarihten sekiz gün içinde Liva Bidâyet Mahkemesi veya Mahkeme-i Temyiz Müdde-i Umûmîsi veya muavini marifetiyle ilgili yerlere gönderilmesinin yanı sıra mahkûmun son ikamet yerinin tâbî olduğu vilâyet gazetesi vasıtasıyla neşir ve ilan olunacağı hükme bağlanmıştır.¹⁴ Bu düzenleme gereği Karesi Gazetesi'nde ilan edilen mahkeme kararlarının sadece bir haber değil aynı zamanda resmî ilan olduğu görülmektedir.

1. Meşrutiyet'in İlanından (1876) Sonra Osmanlı'da Mer'î Ceza Hukuku Mevzuatı

Tanzimat'ın ilanından sonra Osmanlı Devleti'nde Batılılaşma anlamında birçok alanda önemli değişiklikler meydana gelmiştir. Bu dönemde ilki 1840 tarihli Ceza Kanunnâmesi,¹⁵ ikincisi 1851 tarihli Kanun-ı Cedîd (Kanun-ı Ceza),¹⁶ üçüncüsü de 1858 tarihli Ceza Kanunnâme-i Hümayunu¹⁷ olmak üzere üç ayrı ceza kanunnâmesi hazırlanmış ve yürürlüğe girmiştir. Ceza kanunuyla ilgili bu yasal düzenlemeler beraberinde yargı hukukunun diğer alanlarında da yeni değişikliklere gidilmesine yol açmıştır.

Meşrutiyet'in ilanından sonra gerçekleşen söz konusu değişiklikler arasında 19 Camadelâhire 1296 (1879) tarihli Usûl-i Mukâkemât-ı Cezâiyye Kânûn-ı Muvakkatî,¹⁸ 19 Cemadelâhire 1296 (1879) tarihli

⁷ Muhammed b. Ahmed, İbn Rüşd, el-Hafid, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid* (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1985), 2/331.

⁸ bk. Mecdüddin el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li talîli'l-muhtâr* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1984), 4/22-34; İbn Abidin, *Reddü'l-muhtâr*, 6/527, 588; Bilmen, *Kamus*, 3/ 33; Ayrıca bk. Çolak, *İslam Ceza Hukuku*, 132-139.

⁹ Akşit, *İslam Ceza Hukuku ve İnsani Esasları*, 58; Cin-Akgündüz, *Türk Hukuk Tarihi*, 1/326; Çolak, *İslam Ceza Hukuku*, 83.

¹⁰ Bilmen, *Kamus*, 3/306; Hayrettin Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku* (İstanbul: Nesil Yayınları, 1986), 1/145.

¹¹ İbn Abidin, *Reddü'l-muhtâr*, 4/61; Bilmen, *Kamus*, 3/306-309; Cin-Akgündüz, *Türk Hukuk Tarihi*, 1/328.

¹² Cin-Akgündüz, *Türk Hukuk Tarihi*, 1/329-330. Bk. Mehmet Koç, *Osmanlı Hukukunda Tazir Suç Ve Cezaları* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 28-29.

¹³ Halil İnalçık, "Kanunnâme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/333.

¹⁴ *Usûl-i Muhakemat-ı Cezâiyye Kânûn-ı Muvakkatî* (İstanbul: Matbaa-ı Amire, 1296/1879), 78.

¹⁵ Sarkis Karakoç, *Külliyyât-ı Kavânîn*, haz. M. Âkif Aydın-Fethi Gedikli-Mehmet Akman-Ekrem B. Ekinci-M. Macit Kenanoğlu (Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2006), 1/178.

¹⁶ Karakoç, *Külliyyât-ı Kavânîn*, 1/241.

¹⁷ Karakoç, *Külliyyât-ı Kavânîn*, 1/300; Aydın, "Osmanlı Ceza Hukuku", 7/481-482.

¹⁸ bk. Karakoç, *Külliyyât-ı Kavânîn*, 2/621.

Usûl-i Muhâkemât-ı Kanuniyye Muvakkati,¹⁹ 1296/1879 tarihli Mehâkim-i Nizâmiye Teşkilâtı Kânûn-ı Muvakkati²⁰ ve 19 Cemadelâhire 1296 tarihli Teşkilât-ı Mehâkim Kânûn-ı Muvakkati²¹ adlı kanunlar yer almaktadır.

1858 tarihli Ceza Kanunnâme-i Hümâyunu, şer'an devlet başkanına tanınan ta'zîr cezalarını düzenleme yetkisi çerçevesinde Meclis-i Âlî-i Tanzimat tarafından hazırlanmıştır.²² Uzun yıllar yürürlükte kalan bu kanunun, ikinci meşrutiyet dönemine kadar elli iki yıllık dönemde on beş maddesinde değişikliğe gidilmiş, yirmi altı maddesine bazı de ilaveler yapılmıştır.²³ 1858 tarihli Ceza Kanunu, mukaddime ve üç baddan oluşmaktadır. Mukaddime kısmında cezaya konu olan suçlar, cinayet, cünha ve kabahat şeklinde üç kategoride ele alınmıştır (2. Md.). Cinayet, ağır cezayı (mücâzât-ı terhîbiyye) gerektiren suçlar olarak tanımlanmış, cezası da "katl" ve "idam", "teşhir ederek müebbeden veya muvakkaten küreğe konmak", "kalebend (kal'a-bend) olmak", "nefy-i ebed", "müebbeden rütbe ve memuriyetten mahrumiyet", "hukûk-ı medeniyeden ıskat" şeklinde belirlenmiştir (3. Md.). Cünha, terbiye edici cezaları gerektiren suçlar olarak tanımlanmış, cezası; "bir haftadan fazla hapis", "muvakkaten nefy (sürelî sürgün)", "memuriyetten tard" ve "para cezası" olarak belirlenmiştir (4. Md.). Kabahat ise, azarlamayı gerektiren suçlar olarak tanımlanmış, cezası da "yirmi dört saatten bir haftaya kadar hapis" ile "yüz kuruşa kadar para cezası" olarak belirlenmiştir (5. Md.).²⁴ Söz konusu cezalardan başka cinayet ve cünha kapsamındaki suçlarda "gözüne alınma", "para cezası", "suça konu olan veya suçta kullanılan eşyaya el koyma" gibi tedbir nitelikli uygulamalar getirilmiştir (12. Md).²⁵ Kanunun birinci babı, cinayet ve cünha türünden "zarar-ı âmm" (kamu) suçlar ile cezaları,²⁶ ikinci babında cinayet ve cünha türünden şahıslara karşı işlenen suçlar ve cezaları, üçüncü babında ise, muhafaza ve temizlik işleriyle zabıtaya aykırı hareket eden şahıslara verilecek cezaları düzenlemiştir.²⁷

1879 Tarihli Usûl-i Muhâkemât-ı Cezâiyye Kânûn-ı Muvakkati, Nizâmiye mahkemelerinde görülen ceza yargılamalarında uyulması gereken kural ve yöntemleri düzenlemiştir.²⁸ Mehmet Said Paşa'nın Adliye Nezareti döneminde ve onun gözetiminde hazırlanan kanun bir mukaddime ve iki kitap şeklinde düzenlenmiş olup toplam 487 maddeden oluşmaktadır.²⁹ 1858 tarihli Ceza Kanunnamesi ile uyum ve bütünlük arz eden bu kanunda suçlar, ağırlık derecelerine göre "kabahat", "cünha" ve "cinayet" olmak üzere üç tür halinde düzenlenmiştir. Dolayısıyla 1879 tarihli Usûl-i Muhâkemât-ı Cezâiyye Kanununda bu suçların yargılanması ayrı usullere tabi kılınmıştır. Bu kanunun ceza muhakemesi hukukuna getirdiği en önemli yeniliklerden biri, "müddeî-i umûmîlik (savcılık) kurumu"dur. Kanun, savcılarının ve hâkimlerin konumu belirlemiş, görev ve yetkilerini birbirinden belirgin biçimde ayırmıştır.

1879 Tarihli Usûl-i Muhâkeme-i Hukûkiyye Kânûn-ı Muvakkati, Nizâmiye mahkemelerinin genel hukuk davalarına bakarken uymaları gereken muhakeme usulünü mukaddime ve 9 bab halinde 296 maddede düzenlemiştir.³⁰

1879 Tarihli Mehâkim-i Nizâmiyenin Teşkilâtı Kânûn-ı Muvakkati'nde ise mukaddime ve üç bab halinde Nizâmiye mahkemeleri teşkilatıyla ilgili 94 maddelik düzenleme yapılmıştır. Bu kapsamda Nizâmiye mahkemelerinin ceza ve hukuk olmak üzere iki çeşit mahkemeden oluştuğu ve bunların bidâyet

¹⁹ *Usul-i Muhakemat-ı Kanuniyye Muvakkati* (İstanbul: Mahmud Beğ Matbaası, 1299), 88-145. Bk. Karakoç, *Külliyât-ı Kavanin*, 2/620.

²⁰ *Mehâkim-i Nizâmiye Teşkilâtı Kânûn-ı Muvakkati* (İstanbul: Mahmud Beğ Matbaası, 1299), 152-166; Bk. Ekrem Buğra Ekinci, *Osmanlı Mahkemeleri-Tanzimat ve Sonrası-* (İstanbul: Arı Sanat Yayınevi, 2017), 234.

²¹ Karakoç, *Külliyât-ı Kavanin*, 2/620.

²² Sarkis Karakoç, *Ceza Kanunu Tahşiyeli* (İstanbul: Şant Matbaası, 1329), 27; Halil Rifat, *Külliyat-ı Şerh-i Ceza* (İstanbul: Mihran Matbaası, 1303), 7.

²³ Mustafa Şentop, *Tanzimat Dönemi Osmanlı Ceza Hukuku (Kanunlar-Tadiller-Layihalar-Uygulama)* (İstanbul: Yaylacık Matbaası, 2004), 37. Değişiklikler için bk. Şentop, *Tanzimat Dönemi Osmanlı Ceza Hukuku*, 38-74.

²⁴ Karakoç, *Ceza Kanunu*, 27-28; Rifat, *Şerh-i Ceza*, 9-13.

²⁵ Karakoç, *Ceza Kanunu*, 31-32; Rifat, *Şerh-i Ceza*, 29, 30-31,34-35.

²⁶ Rifat, *Şerh-i Ceza*, 103; Karakoç, *Ceza Kanunu*, 47.

²⁷ bk. Mehmet Özkan, "Tanzimat Sonrası Osmanlı Ceza Hukuku Düzenlemeleri", *Balikesir İlahiyat Dergisi* 15 (Haziran 2022), 256-274.

²⁸ Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 1998), 55.

²⁹ Said Nuri Akgündüz, "Tanzimat Dönemi Osmanlı Ceza Hukukunun Kaynakları", *Dergiabant* 4 / 8 (Aralık 2016), 12-13.

³⁰ *Usûl-i Muhâkeme-i Hukûkiyye Kânûn-ı Muvakkati* (İstanbul: Mahmut Bey Matbaası, 1299/1881), 88.

ve istinaf olmak üzere iki derece olduğu ifade edilmiştir.³¹ Kanunda ayrıca mahkeme çeşitleri, hakimlik, savcılık (müdde-i umumi) gibi kurumlarla ilgili çeşitli düzenlemeler yapılmıştır.³²

2. Karesi Gazetesi Çerçevesinde (1886-1888) Yargıya Taşınan Suçlar ve Verilen Cezalar

2.1. Karesi Gazetesi

1886 tarihli Karesi Gazetesinde yer alan bilgiye göre Karesi vilâyeti Balıkesir ve Biga adıyla iki sancak, 13 kazâ ve 16 nâhiye ile 1271 köyden oluşmaktadır. Balıkesir sancağı Bandırma, Erdek, Edremit, Ayvalık, Kemer, Sındırgı, Bigadiç, Kemer-i Edremit ve Gönen kazalarından oluşmaktadır. Biga sancağına bağlı kazalar ise Biga, Ezine, Ayvacık ve Lapseki'dir.³³ Vilâyetin idari merkezi Balıkesir'dir.³⁴ Burada yayınlanan ilk resmi vilayet gazete "Karesi"dir. Bu gazete, Balıkesir'in o dönemdeki adıyla basılmış ve (5 Mart 302/17 Mart 1886-30 Mart 304/11 Nisan 1888) tarihleri arasında iki yıl süreyle yayın hayatını devam ettirmiştir. 1888'de Karesi'nin Hüdâvendîğâr vilâyetine bağlanmasıyla gazete yayın hayatına son vermiştir. Haftada bir yayınlanan gazete toplam 105 sayıdır.³⁵ Karesi Gazetesi 27 Nisan 1914'te Hasan Basri Çantay'ın girişimiyle mutasarrıf Reşid Bey'in onayı alınarak vilayetın resmi yayın organı olarak yayın hayatına yeniden başlamıştır.³⁶

Ceza hukuku uygulamaları kapsamında yer alan, mahkemeler ve savcılıklarca yürütülen ceza hukukuna ilişkin dava, iddianame ve kararlar ise gazetede genellikle mahkemelerin ve müdde-i umûmîlerin verdiği ilanlar yoluyla yer almıştır. Bu ilanlar gazetede genellikle "İlânât, "Merkez-i Vilayet Müdde-i Umumî Muavinliğinden", "Merkez-i Vilayet Bidâyet Mahkemesi Ceza Dairesinden", "Mahkeme-i Bidâyet Ceza Dairesinden", "Müdde-i Umumî Muavinliğinden" ve "Ceza Dairesi Riyasetinden" adlı başlıklarla yer almıştır.

2.2. Yargıya Taşınan Suçlar ve Verilen Cezalar

2.2.1. Karesi Gazetesine Göre Mahkemelerde Görülen Davalarla İlgili Genel Durum

Karesi Bidâyet Mahkemesi Ceza Dairesi tarafından Karesi Gazetesi matbaasına verilen resmi bilgiye göre önceki yıllardan devredilenlerle birlikte 302 senesi içinde mahkemeye cünhaya dair 592 dava açılmış, bu davalardan 384'ü görülmüş, 3'ü zanlıların (maznunun aleyh) vefatı sebebiyle iptal edilmiş, 205'i ise 303 (1887) senesine devretmiştir. Bu davalarda 1148 kişi, zanlı (maznunun aleyh) olarak yargılanmış, 171'i beraat etmiş, 549'i ceza almıştır. 3 kişi vefat ettiğinden geri kalan 425 kişinin yargılaması ise 303 senesine talik edilmiştir. Aynı yılda ef'âl-i cinâiyeden 134 suç fiilinin 62'sinin yargılaması (muhakeme) yapılmış, 58'i ise 303 yılına devretmiştir. 14 adedi de zanlıların (müttehem) vefatı sebebiyle iptal edilmiştir. 134 suç fiiliyle ilgili 205 zanlıdan (müttehem) 18'i ef'âli cünha derecesinde kalmış, 26'sı beraat etmiş, 15'i vefat etmiş, 55'i cinayetle mahkûm olmuş ve 91'inin yargılaması 303 senesine ta'lik edilmiştir. Cinayet suçundan 55 kişiden 5'i idama, 2'si de müebbed kürek cezasına mahkûm edilmiştir. Diğerleri ise çeşitli sürelerle "muvakkat kürek" cezalarına mahkûm olmuştur. Sonuç olarak merkez-i vilâyet ceza dairesinde bir sene içinde cünha ve cinayetten toplam 726 dava açılmış bunlardan 446'sı hükme bağlanmıştır.³⁷

Karesi Bidâyet Mahkemesi Ceza Dairesi'nden bildirildiğine göre, 303 yılında cünha ve kabahatlere dair devren ve re'sen gelmiş olan 683 davadan 599'u görülmüş, 83'ü 304 yılına devrolmuş, bir adedi zanlının (maznunun aleyh) vefatı sebebiyle düşmüştür. Bu davalarda zanlı (maznunun aleyh) olan 1247

³¹ *Mehâkim-i Nizâmiyenin Teşkilatı Kânûn-ı Muvakkati* (İstanbul: Mahmut Bey Matbaası, 1299/1881), 152.

³² *Mehâkim-i Nizâmiyenin Teşkilatı*, 157, 158, 159, 160,162, 163,-166.

³³ *Karesi*, "Vilâyetin ahvâl-i coğrâfiye ve târihiyesinden mâba'd" (25 Cümâdelâhir 303/19 Mart 302), 3.

³⁴ *Karesi*, "Vilâyetin ahvâl-i coğrâfiye ve târihiyesinden mâba'd", 3.

³⁵ Mehmet Bayyigit, Önsöz, *Karesi: Balıkesir'in İlk Resmî Gazetesi (1. Dönem 1886-1888)*, ed. Mehmet Bayyigit, Mustafa Polat (İstanbul: Balıkesir Büyükşehir Belediyesi Kent Arşivi Yayınları, 2022), 1/9.

³⁶ Mustafa Polat, Balıkesir Basın Tarihinin Dibacesi: Karesi Gazetesi, *Karesi: Balıkesir'in İlk Resmî Gazetesi (1. Dönem 1886-1888)*, ed. Mehmet Bayyigit, Mustafa Polat (İstanbul: Balıkesir Büyükşehir Belediyesi Kent Arşivi Yayınları, 2022), 1/11.

³⁷ *Karesi*, "Havâdis-i vilayet" (12 Receb 304/25 Mart 303), 1.

kişiden 365'i beraat etmiş, 715'i muhtelif derecelerde mahkûm edilmiş, dördü vefat etmiş, geri kalan 1631'inin yargılaması 304 senesine bırakılmıştır. Bu yıl içinde cinayete dair 147 suç fiilinin 95'inin muhakemeleri yapılmış 50'si ise 304 senesine devretmiştir. 2 zanlının (müttehem) ise vefat etmeleri sebebiyle davaları düşmüştür. Cinayete dair 147 davada 131 kişi zanlı (müttehem) olup bunlardan 24'ünün fiilleri cünha derecesinde görülmüş, 39'u beraat etmiş, 74'ü cinayete mahkûm olmuş, altısı vefat etmiş, geri kalan 88'inin muhakemeleri de 304 senesine devretmiştir. Cinayete mahkûm olan 74 kişiden yalnız biri idam cezasıyla, biri müebbed kürek cezasıyla diğerleri ise çeşitli sürelerle muvakkat kürek cezasına mahkûm olmuştur. Bunlardan başka mülhak istinaf mahkemelerinden gelen 51 adet ceza davasından 41'i görülmüş, 10'u ise ertesi yıla kalmıştır.

Sonuç olarak Merkez-i Vilâyet Bidâyet Mahkemesi Ceza Dairesinde 303 yılında kabahat, cünha ve cinayetten-istinaf dâhil- 871 dava açılmış bunlardan 734'ü karara bağlanmıştır.³⁸ Cünha, kabahat ve cinayetten ise bir yılda (303) toplam 693 dava görülmüştür. Buna istinafta görülenler de dâhil edilecek olursa karara bağlanan toplam ceza dava sayısı 734'e ulaşmaktadır.

302 (1886) ve 303 (1887) yılları birlikte değerlendirildiğinde iki yılda Karesi Bidâyet Mahkemesi Ceza Dairesinde kabahat, cünha ve cinayet -istinaf dâhil- suçlarıyla ilgili toplam 1597 dava açılmış bunlardan 1180'i karara bağlanmıştır.

2.2.2. Mahkemelerde Karara Bağlanan Ceza Davaları

Bu başlıkta 1886-1888 tarihlerinde arasında meydana gelen suçlarla ilgili mahkemelerde açılan dava ve verilen kararlardan örnekler verilecektir. Mahkemelerin verdiği kararlar ve savcılık iddianameleri ile ilgili işlemler söz konusu dönemde yürürlükte olan *1858 Tarihli Ceza Kanunname-i Humâyunu* ile *1879 Tarihli Usûl-i Muhâkemât-ı Cezâiyye Kânûn-ı Muvakkati* adlı yasal düzenlemeler çerçevesinde gerçekleştirilmiştir. Konuyla ilgili karar ve iddianame örnekleri seçilirken Balıkesir'in resmi vilayet gazetesi olarak yayınlanan Karesi Gazetesi'nin 1886-1888 tarihleri arasında yayınlanan 105 sayısı esas alınmıştır. Karar örnekleri verilirken kararların dayandırıldığı kanun maddeleri hakkında duruma göre metin içinde veya dipnotta bilgi verilmiştir.

2.2.2.1. Cinayete Mahsus Ceza Davaları

(1) İdam Cezası

(1.1) Çan kazasından Memişoğlu mevkûf Deli Mehmed ile birlikte Edremit'e bağlı Avunya nahiyesinden Hacı Mustafa'nın çiftliğini basma suçundan kanun-ı cezanın 62. maddesine göre dört sene müddetle küreğe mahkûm edilen Çakır obasından Çakır Mustafa oğlu firârî Halil, ayrıca eşkıyalık yoluyla adam öldürmüş olmasından dolayı adı geçen maddenin zeylinin son fıkrası hükmüne göre idama mahkûm edilmiştir.³⁹

Bu hükmün dayanağı olan Ceza Kanunu'nun 62. maddesinde devletin malını mülkünü, parasını ve ahalinin emlakini zabt ve yağma eden ve devlete karşı teşekkül etmiş olan silahlı eşkıya cemiyetinin başı veya bu tür bir cemiyette söz sahibi kimselerin idam edileceği, cemiyette sözü geçmeyen ve yönetici olmayanların ise olay yerinde yakalandıklarında muvakkaten küreğe konulacağı ifade edilmiştir.⁴⁰ Aynı maddenin zeylinde dağlarda ahalinin mallarını soymak için yol kesenlerin (kuttâ-ı tarîk) eşkıyalıklarının derecesine göre muvakkat veya müebbed kürek cezasına çarptırılacakları, cinayete sâbıkalı olan, insanlara işkence yapan ve adam öldürenlerin idam edileceği belirtilmiştir.⁴¹

³⁸ Karesi, "İlânât (Ceza Dairesi Riyasetinden)" (16 Receb 305/16 Mart 304), 4.

³⁹ Karesi, "İlânât" (24 Zilhicce 303/10 Eylül 302), 4.

⁴⁰ Rifat, *Külliyat-ı Şerh-i Ceza*, 120-121; Karakoç, *Ceza Kanunu*, 56.

⁴¹ Karakoç, *Ceza Kanunu*, 57. İslam hukukunda yol kesme suçunun cezası, suçun işlenme biçimine göre idam (salb), sağ el ile sol ayağın çaprazlama kesilmesi, sağ el ile sol ayakların kesilmesi, önce el ve ayakların çaprazlama kesilmesi sonra idam ve hapis şeklindedir. 1858 tarihli Ceza Kanunu, 1840 ve 1851 tarihli ceza kanunlarının yanı sıra 1810 tarihli Fransız Ceza Kanunu'ndan yararlanılarak hazırlanmıştır. Özellikle Fransız ceza kanununun etkisiyle 1858 tarihli kanundaki tazir cezaları alanındaki düzenlemeler had cezalarının yerine geçebilecek kadar geniş tutulmuştur. Bu durum, taammüden adam öldürme, yol kesme gibi had

(1.2) Balıkesir'in Oruç Gazi mahallesinden Hüseyin oğlu Yusuf'un Hacı İshak mahallesinden Ali'yi taammüden öldürdüğü Merkez Vilâyeti Bidâyet Mahkemesi Ceza Dairesinde yapılan muhakemede sabit olduğundan kendisine Ceza Kanunu'nun 170. Maddesine göre idam cezası verilmiştir.⁴² Manyas'ın Balıklıdere köyünden Abdullah oğlu Receb'i kasten öldürmekle suçlanan Fırt'ın Sultançayırı köyünde meskûn firârî Zekeriya da yapılan muhakeme sonunda suçu sabit olduğundan aynı şekilde Ceza Kanunu'nun 170. maddesine göre idam cezası ile cezalandırılmıştır.⁴³

Hükümlerin dayandırıldığı Ceza Kanunu'nun 170. Maddesinde "Bir kimsenin taammüden kâtil olduğu kanunen tahakkuk eyler ise kanunen idamına hükmolunacağı" ifade edilmiştir.⁴⁴

(2) Kürek Cezası

(2.1) Çan kazasından Memişoğlu Deli Mehmed ile Çakır obasından Çakır Mustafa oğlu firârî Halil'e, Karesi Bidâyet Mahkemesi Ceza Dairesi tarafından Hacı Mustafa'nın çiftliğini basma suçundan Ceza Kanunu'nun 62. maddesine göre dört sene müddetle kürek cezası verilmiştir.⁴⁵ Kararın dayanağı olan Ceza Kanunu'nun 62. maddesi eşkıyalık suçunu düzenlemekte, eşkıya örgütlerinde bulunup suç işleyen fakat örgütte söz sahibi olmayanlara muvakkaten kürek cezası verileceği hükme bağlanmıştır. Aynı maddenin zeyli ile 63. maddede de eşkıyalığa bağlı diğer suç ve cezalar düzenlenmiştir.⁴⁶

Dayanağı belirtilmeyen fakat Ceza Kanunu'nun 62. veya 63. maddelerine dayandırıldığı anlaşılan bir mahkeme kararına göre ise meşhur şakî Ayvalıklı Yanorho Esperoki'nin suç ortaklarından Zeybek Apostoli ile Ayvalıklı Nikola Espero ve Ayvacık kazası Papaslık köyünden Kostantin adındaki şakilere Gelibolu Sancağı Bidâyet Mahkemesi Ceza Dairesi tarafından 15'er sene kürek cezası verilmiştir.⁴⁷

(2.2) Manyas'ın Balıklıdere köyünden Çerkes Osman, Serkis'i öldürmek suçuyla yargılanmış, yapılan giyâbî muhakeme sonunda kâtil olduğu ortaya çıktığından kendisine Ceza Kanunu'nun 174. maddesine göre yakalandıktan sonra başlamak üzere 15 sene müddetle (kürek) cezası verilmiştir.⁴⁸ Hükme dayanak kılınan Ceza Kanunu'nun 174. maddesinde "Bir kimse min gayr-i tammüd bir şahsı itlaf etmiş ise on beş sene müddetle küreğe vazolunur..."⁴⁹ ifadeleriyle taammüden olmayan adam öldürme suçlarının cezasını 15 sene kürek olarak belirlemiştir.

Ceza Kanunu'nun 174. maddesinin ilk fıkrasına göre 15 sene müddetle kürek cezası verilen başka karar örnekleri de vardır. Karesi'de mukîm Yakupköylü Ali'nin taammüden olmayan (min gayr-i taammüd) kâtili olmakla suçlanan firârî Derviş İsmailoğlu Ahmed,⁵⁰ Karesi'de mukîm Ayvalık kazasından Adalı Yorgi zevcesi Kostanto'nun öldürülmesi ile suçlanan firârî kunduracı Stefano,⁵¹ Ayvalıklı Penayot Kalogoka'yı öldürüp firar eden Piraşko Faromneli,⁵² Ayvalık'tan Vangel Hacı Yorgi'nin yaralanması ve

ve kısas cezaları ile ilgili olarak devlet başkanı tarafından farklı kürek, pranga ve benzeri cezalar ihdas edilebilmiştir. (Cezalarla ilgili Kur'an'dan deliller için bk. el-Hucurât 49/9; el-Mâide 5/33. Ayrıca bk. Serahsî, *el-Mebcut*, 9/ 195-199; 10/ 124; Cin - Akgündüz, *Türk Hukuk Tarihi*, 1/317; Ahmet Akgündüz, "1274/1858 Tarihli Osmanlı Ceza Kanunnamesinin Hukuki Kaynakları, Tatbik Şekli ve Men'-i İrtikâb Kanunnamesi", *Belleten* 51/199 (Nisan 1987), 164.

⁴² *Karesi*, "Merkez-i Vilâyet Müddei-i Umumi Muavinliğinden" (21 Muharrem 304/08 Teşrînievvel), 302. Kanunun 171. maddesinde maktulün veresesinin olması durumunda şahsi haklarının zayi olmaması için davanın bu kısmının Şeri'yye Mahkemelerine havale edileceği ifade edilmiştir. Kanunun 172. maddesinde ise kısas/idam cezasından affolunan katilin 15 seneden az olmamak üzere kürek cezasına mahkûm edileceği belirtilmiştir. Taammüden adam öldürme ile ilgili bu düzenlemelere bakıldığında bunların, İslam hukukundaki düzenleme ile uyumlu olduğu görülmektedir. Zira İslam hukukunda da taammüden adam öldürmenin cezası kısastır. (Bakara 2/178-179). Katilin maktulün ailesi tarafından affedilmesi durumunda devlet, katile ta'zir kapsamında sürgün, hapis ve diğer cezaları verebilir. Ceza Kanunu düzenlenmesinde, affedilen katile 15 seneden az olmama şartıyla kürek cezası öngörülmüştür.

⁴³ *Karesi*, "İlânât (Müdde-i Umûmî Muavinliğinden)" (27 Zilkâde 304/5 Ağustos 303), 4.

⁴⁴ Rıfat, *Külliyat-ı Şerh-i Ceza*, 271; Karakoç, *Ceza Kanunu*, 100.

⁴⁵ *Karesi*, "İlânât", 4.

⁴⁶ Rıfat, *Külliyat-ı Şerh-i Ceza*, 120, 121, 122, 123; Karakoç, *Ceza Kanunu*, 56, 57.

⁴⁷ *Karesi*, "Havâdis-i vilâyet" (11 Zilkâde 303/30 Temmuz 302), 1.

⁴⁸ *Karesi*, "İlânât (Ceza Dairesi Riyasetinden)" (9 Receb 305/9 Mart 304), 4.

⁴⁹ Rıfat, *Külliyat-ı Şerh-i Ceza*, 276; Karakoç, *Ceza Kanunu*, 102. İslam hukukunda tazir cezası suçun durumuna ve hakimnin takdirine göre değişmektedir. Bunlar arasında ıslah oluncaya kadar hapis ve sopa (celde), i'lâm, vaaz ve nasihat, tekdîr ve tevbih, nefy ve tağrîb, (sürgün), teşhîr, memuriyetten azil, müsadere, para cezası mevcuttur. Hanefî mezhebinde umumi maslahatın gerekli kılması halinde topluma zarar veren kişilere de ta'zir yoluyla ölüm cezası (siyaseten katil) verilebileceğini ileri sürmüştür (bk. İbn Abidin, *Reddül-muhtâr*, 4/61; Bilmen *Kamus*, 3/306-309; Cin - Akgündüz, *Türk Hukuk Tarihi*, 1/328).

⁵⁰ *Karesi*, "İlânât (Ceza Dairesi Riyasetinden)" (30 Receb 305/30 Mart 304), 4.

⁵¹ *Karesi*, "İlânât (Ceza Dairesi Riyasetinden)", 4.

⁵² *Karesi*, "İlânât (Müdde-i Umûmî Muavinliğinden)", 4.

öldürülmesi olayında cinayetle suçlanan firârî İsparuk oğlu Dimitri⁵³ Edremit'e bağlı Avunya'nın Yenice köyünden Hüseyin Ağa oğlu İlyas'ın yaralanarak öldürülmesinden dolayı cinayetle suçlanan firârî Şeyh oğlu İsmail bin Yakub⁵⁴ Amrudâbad'un Muradeli köyünden Hüseyin'in kâtili olmakla suçlanan firârî Metro Yapraka,⁵⁵ Erdek'in Paşalimanı köyünden Sava'nın taammüden olmayarak öldürülmesi suçuyla müttehem firârî Hırsto oğlu Yuvan⁵⁶ bunlar arasındadır.

(2.3) Karesi'de mukîm Balya'ya bağlı Aktarma köyünden Hacı Süleyman oğlu Ali'nin kâtiline yardım etmekle suçlanan Çoban İsmail oğlu İsmail, gıyâben yapılan yargılama sonunda suçu kesinleştiğinden Ceza Kanunu'nun 175'inci maddesine göre yakalandıktan sonra başlamak üzere 5 sene müddet kürek cezasına çarptırılmıştır. İlanda, ayrıca ceza kararının 2 Teşrînsânî Sene 99 tarih ve 232 numaralı i'lâm kaydında yer aldığı, ilgili yerlere asıldığı ve ceza muhakemeleri usulünün 378'inci maddesi⁵⁷ gereğince gazete ile ilan edildiği ifade edilmiştir.⁵⁸

Ceza Kanunu'nun 175. Maddesi "Muîn-i kâtil olan kimse muvakkaten küreğe konur."⁵⁹ ifadesiyle kâtile yardımcı olan kişiye muvakkat kürek cezası verilmiştir. Bu davada mahkeme muvakkat kürek cezasını beş sene olarak takdir etmiştir.

(2.4) Balıkesir'de ikamet eden Bandırma'ya bağlı Aydıncık nahiyesi Sakarlı köyünden Tatar Abdullah'ı darp ve yaralamak suretiyle parmaklarını kesmek ve işlevsiz hale getirmekle suçlanan Kalkandelen'in Balceysine köyünden firârî Kadiroğlu Arnabud Halim bin Mehmed, yapılan gıyâbî muhakeme sonunda Ceza Kanunu'nun 177. maddesinin ilk fıkrasına göre 7 sene müddetle kürek cezasına mahkûm edilmiştir.⁶⁰

Kararın dayanağı olan Ceza Kanunu'nun 177. maddesi şu şekildedir: "Bir kimse bir şahsı cerh ya darb ile bir uzvunu kat' ve ta'tîl eder ise, mesârif-i cerrahiyesi ve hükm olunacak diyeti istifa olunmasıyla beraber üç sene müddetle küreğe konur. Ve eğer bu cinayeti evvelce tasavvur ve tasmin ederek işlemiş olduğu tebeyyün eyler ise kürek cezası on seneye kadar temdîd olunur."⁶¹ Bu dava da mahkeme kürek cezasının süresini yedi sene olarak takdir etmiştir.

Aynı maddenin zeyline dayanılarak verilen bir mahkeme kararı da Edremit kazasına bağlı Avunya nahiyesinin Yenice köyünden Köse Ahmed oğlu Mustafa'nın öldürülmesi olayında cinayetle suçlanan firârî Gökçe oğlu Osman ve biraderi Yusuf hakkındadır. Sözü edilen zanlıların, maktûlü başından ve göğsünden çapa ve sopa ile vurup yaralayarak öldürdükleri gerekçesiyle gıyâben yargılamaları yapılmış, Osman'ın 6 sene ve biraderi Yusuf'un 5 sene müddetle küreğe konulmasına karar verilmiştir.⁶²

Karara mesned teşkil eden Ceza Kanunu'nun 177. maddesinin zeyli şu şekildedir: "Katl kastıyla olmaksızın ika edilen darbdan müteessiren madrûb vefat eder ise faili beş seneden ekall olmamak üzere muvakkaten küreğe konulacaktır." (21 Mayıs 1291/27 Rebîu'l-âhir 1292/02 Haziran 1875)⁶³

(2.5) Manyas'ta Germiyan adlı mevkiide 99 senesi Kânûnevvelî içinde meydana gelen münazaa ve mukatelenin fail ve kâtilleri olan kişilerin Merkez-i Vilâyet Bidâyet Mahkemesi Ceza Dairesinde gıyâbî muhakemeleri yapılmış, muhakeme sonunda Haydar köyünden Çerkes Uzun Zekeriya'nın maktûlen vefat etmiş olan Hüseyin bin Mustafa ile Çolak oğlu Abdullah'ın âmir-i mücbirlik sıfatıyla katline sebebiyet

⁵³ Karesi, "İlânât (Müdde-i Umûmî Muavinliğinden)", 4.

⁵⁴ Karesi, "İlânât (Müdde-i Umûmî Muavinliğinden)", 4.

⁵⁵ Karesi, "İlânât (Müdde-i Umûmî Muavinliğinden)", 4.

⁵⁶ Karesi, "İlânât (Ceza Dairesi Riyasetinden)" (16 Receb 305/16 Mart 304), 4.

⁵⁷ Yorgaki Efendi, *Usûl-i Muhâkemât-ı Cezâiyye Kanunu Şerhi*, nşr. Abdullah Faik Ahmed-M. Ahmet Necati (İstanbul: Hürriyet Matbaası, 1326), 428.

⁵⁸ Karesi, "İlânât (Müdde-i Umûmî Muavinliğinden)" (1 Receb 305/2 Mart 304), 4.

⁵⁹ Rifat, *Külliyat-ı Şerh-i Ceza*, 280; Karakoç, *Ceza Kanunu*, 103. Bu madde 6 Cemaziyelahire 1329/22 Mayıs 1327 (4 Haziran 1911) tarihinde değiştirilmiştir. 45. Maddenin değiştirilmesiyle münfesih hale gelmiştir. (Karakoç, *Ceza Kanunu*, 44-45, 103)

⁶⁰ Karesi, "İlânât (Ceza Dairesi Riyasetinden)" (23 Receb 305/23 Mart 304), 4.

⁶¹ Rifat, *Külliyat-ı Şerh-i Ceza*, 283; Karakoç, *Ceza Kanunu*, 104.

⁶² Karesi, "İlânât (Müdde-i Umûmî Muavinliğinden)", 4.

⁶³ Karakoç, *Ceza Kanunu*, sayfa 104. 174. Maddenin Zeylinin 2. fıkrasının 6 Cemaziyelahire 1329/22 Mayıs 1327 tarihinde değiştirilmesiyle söz konusu zeyl yürürlükten kalkmıştır. (Karakoç, *Ceza Kanunu*, 102, 104)

vermiş olduğunun anlaşılmasından kendisine Ceza Kanunu'nun 184'üncü maddesinin son fıkrasına göre teşhir edildikten sonra yedi sene müddetle kürek cezası verilmesine karar verilmiştir.⁶⁴

Ceza Kanunu'nun 184. Maddesinde âmir-i mücbirlik ve âmir-i gayr-i mücbirlik sıfatıyla ölüme sebebiyet verme suçu şu şekilde düzenlenmiştir: "Bir kimse âmir-i mücbirin emriyle bir şahsı katletse kâtil cezası, âmiri hakkında icra olunur. Âmir-i mücbir, memuru emrine muhalefet ettiği takdirde itlafa muktedir olan kimse demektir. Bundan mâdâ suretlerde memur olan kimse mazur olmayıp, katl cezası onun hakkında icra kılınır. Ve bu gibi âmir-i gayr-i mücbir hakkında dahi muvakkaten kürek cezası hükmolunur."⁶⁵ Bu davada mahkeme muvakkaten kürek cezasının süresini yedi sene olarak takdir etmiştir. Muvakkaten ve müebbeden kürek cezaları teşhirle birlikte uygulanır.⁶⁶

(2.6) Gelibolu'da mukîm Bayır köyünden Sotir, Karargöz Yanki, Manol ve Panayot ile Tayfur köylü İstirati'nin hanesine girmek, cebir ve şiddetle muamele etmek, işkence uygulayarak para ve eşyasını çalmak suçlarıyla ithâm olunan aynı köyden firârî Zeybek Apostol ile Biga sancağına bağlı Ayvalıklı Nikola'nın muhakeme için Gelibolu Bidâyet Mahkemesi Ceza Dairesine gelmeleri için on gün mehil verildiği halde bu süre içinde mahkemede hazır bulunmamaları (ısbât-ı vücûd etmemeleri) sebebiyle Usûl-i Muhâkemât-ı Cezâiyye Kânûn-ı Muvakkatinin 373. maddesine⁶⁷ göre icra edilen gıyâbî yargılama sonunda suçlarının sabit olduğu ortaya çıktığından kendilerine Ceza Kanunu'nun 218. maddesine dayanılarak teşhir edildikten sonra 15'er sene müddetle kürek cezası verilmiştir.⁶⁸

Ceza Kanunu'nun 218. Maddesinde, gece vakti iki veya daha fazla kişi tarafından (217. Md.) cebir ve şiddet uygulayarak hırsızlık edenlerin muvakkaten kürek cezasına, şiddet sebebiyle yaralanma meydana gelmesi durumunda ise müebbeden kürek cezasına mahkûm edilecekleri ifade edilmiştir.⁶⁹

(3) Hukûk-ı Medeniyeden İskat ve Malların Haczi

Karesi'de mukîm Vangel Hagi Yorgi'nin min gayri taammüd kâtili olmakla suçlanan ve yapılan yargılama sonunda suçu sabi görülen firârî Asparukoğlu Dimitri'ye Ceza Kanunu'nun 174. maddesinin ilk fıkrası hükmüne göre 15 sene müddetle kürek konma, Ceza Muhakemeleri Usulü Kanununun 371. Maddesine göre⁷⁰ de medeni hakların düşürülmesi ve mallarına haciz konma cezası verilmiştir.⁷¹

Bu davada sanığa Ceza Kanunu'nun 174. maddesinin ilk fıkrasına göre 15 yıl hapis kararıyla birlikte Usûl-i Muhâkemât-ı Cezâiyye Kânûn-ı Muvakkati'nin 4. babının 2. faslına (371. Md.) göre mukuk-ı medeniyeden iskat ve mallarına haciz kararı verilmiştir. Söz konusu 371. madde şu şekildedir:

"Bir şahsın dâire-i ithâmîyede ittihamına hükmolunduktan sonra derdest olunamadığı veyahut ikametgâhına tarihinden itibaren on gün zarfında mahkemenin reisi veyahut reisin gıyâbî takdirinde azanın en kıdemlisi tarafından mütteheme müceddeden on gün mehil verilerek bu mehili mutazammın olan kararnâmede müttehem, müddet-i muayyene zarfında gelmediği halde kendisine kanuna itaat etmemiş nazarıyla bakılarak hukûk-ı medeniyeden iskat kılınacağı, muhakeme-i gıyâbîyesine esnada emvali hacz edileceği ve bu esnada bir gûne dava ikamesine hakkı olmayacağı ve kendisini bulunduğu mahalli haber vermeye herkes mecbur bulunduğu tasrih ve müttehem olduğu cinayetin neviyle ahz ve girift emri derç edilecektir."⁷²

Her iki kanunun söz konusu maddelerine göre aynı cezalar, Karesi sancağında mukîm Yakup köyünden Ali⁷³ ile Karesi sancağında ikamet eden Adalı Yorgi zevcesi Kostanto'nun kâtili Kunduracı Stefano'ya da verilmiştir.⁷⁴

⁶⁴ Karesi, "Havâdis-i vilayet" (14 Muharrem 304/1 Teşrinievvel 302), 1.

⁶⁵ Rifat, *Külliyat-ı Şerh-i Ceza*, 300-301; Karakoç, *Ceza Kanunu*, 109.

⁶⁶ Bk. Ceza kanununun 3. Maddesinin şerhi: Rifat, *Külliyat-ı Şerh-i Ceza*, 9.

⁶⁷ *Usûl-i Muhâkemât-ı Cezâiyye Kânûn-ı Muvakkati'nin 373. Maddesi gıyâbî yargılama hakkındadır: "On gün müddetin inkızasında müttehem gıyâben muhakemesine şuru' olunacaktır."* (bk. *Usûl-i Muhâkemât-ı Cezâiyye Kânûn-ı Muvakkati* (İstanbul: Matbaa-i Amire, 1296), 77.

⁶⁸ Karesi, "İlânât" (5 Şevval 303/25 Haziran 302), 4.

⁶⁹ bk. Rifat, *Külliyat-ı Şerh-i Ceza*, 368; Karakoç, *Ceza Kanunu*, 130.

⁷⁰ *Usûl-i Muhâkemât-ı Cezâiyye Kânûn-ı Muvakkati*, 77.

⁷¹ Karesi, "İlânât (Ceza Dairesi Riyasetinden)", 4.

⁷² *Usûl-i Muhâkemât-ı Cezâiyye Kânûn-ı Muvakkati*, 67.

⁷³ Karesi, "İlânât (Ceza Dairesi Riyasetinden)", 4.

Erdek'in Paşalimanı köyünden Sava'nın taammüden olmayarak (min gayri taammüd) öldürme suçunun sabit olması nedeniyle Ceza Kanunu'nun 174. Maddesinin ilk fıkrasına⁷⁵ göre 15 sene müddetle küreğe konulmasına karar verilen firârî Hristo oğlu Yuvan,⁷⁶ Karesi sancağına bağlı Manyas'ın Balıklıdere köyünden Abdullah oğlu Receb'i kasten öldürme suçu sabit olduğundan Ceza Kanunu'nun 170. maddesine⁷⁷ göre idam cezası ile cezalandırılan firârî Zekeriya ve Balıkesir sancağında ikamet eden Tatar Abdullah'ı parmaklarını kesmek ve işlevsiz hale getirmek suretiye darp ve yaralamak suçu, mahkeme ile sabit olduğundan Ceza Kanunu'nun 177. maddesinin ilk fıkrasına⁷⁸ göre 7 sene müddetle kürek cezasına mahkûm edilen firârî Kadiroğlu Arnabud Halim bin Mehmed⁷⁹ de hukûk-ı medeniyeden ıskat ve mallarının haczine karar verilenler arasındadır.

2.2.2.2. Cunnaya Mahsus Cezalar

(1) Hapis Cezası (Bir Haftadan Fazla)

(1.1) Ayvalıklı Penayot Kalogoka'yı öldürerek firar eden aynı kasabadan Pıraşko Faromneli'nin firarına yardımcı olmakla suçlanan firârî Yani Façığa'ya gıyâben yapılan yargılamada Ceza Kanunu'un 118. maddesine göre bir ay müddetle hapis cezası kararı verilmiştir.⁸⁰ Aynı maddeye göre verilen diğer bir karara göre Ayvalık ahâlisinden Penayot Kalogoka'yı öldürerek firar eden Pıraşko Faromneli'ye firarında yardımcı olan firârî Yani Façığa, bir ay müddetle hapis cezasına çarptırılmıştır.⁸¹

Ceza Kanunu'nun 118. maddesi "Hapis ve tevkif olunan eşhâsı muhafazasına memur olmayan kimselerden bir adam, mahbûsînin firarı esbabını tahsil ve teshil eder ise bir haftadan altı aya kadar hapis ile mücâzât kılınacağını" hükme bağlamıştır.⁸² Bu davada mahkeme, sanık hakkında bir aylık hapis kararı takdir etmiştir.

(1.2) Manyas'ta Germiyan adlı mevkide 99 senesi Kânûnevvelî içinde meydana gelen münâzaa ve mukâtelenin fâil ve kâtileri olan kişilerin Merkez-i Vilâyet Bidâyet Mahkemesi Ceza Dairesi'nde yapılan gıyâbî muhakemeleri sonunda Manyas Müdürü Sâbık Raşid Bey ile Karesi Zabıta Tabur Kâtibi Ali Efendi'nin olay yerine gelerek muhacirleri zorla kaldırmak suretiyle memuriyet görevinin dışına çıktığı sabit olduğundan Kanun-ı Ceza'nın 130'uncu maddesinin ilk fıkrasına göre Raşid Bey'in dört ay Ali Efendi'nin de altı ay müddetle hapsedilmelerine ittifakla karar verilmiştir.⁸³

Ceza Kanunu'nun 130. maddesinde "her kim Devlet-i Aliyyeden selahiyet ve mezuniyeti olmaksızın hod be hod bir memuriyeti mülkiye ve askeriye sıfatında görünür veya bu memuriyetlere müteferri mevâddı icra eyler ise üç aydan eksik olmamak üzere hapis cezasıyla mücâzât olunacağı" ifade edilmektedir.⁸⁴

(2) Para Cezası (Yüz Kuruştan Fazla)

Manyas'ta Germiyan adlı mevkide 99 senesi Kânûnevvelî içinde meydana gelen münâzaa ve mukâtelenin fail ve kâtileri olan kişilerin Merkez-i Vilâyet Bidâyet Mahkemesi Ceza Dairesinde yapılan gıyâbî muhakemeleri sonunda;

Haydar köyünden Zevar Bey, Eşen köyünden Kasım Bey, Kızıl Kilise köyünden Keçeci Muhtar Ahmed, Talhistan Bey, Kara Mehmed, Hüseyin Bey, Haydar köyünden Halil Beyzâde İshak Efendi, Topal Ali, Jok, Kak, Ahmed, Honca Hacı Bey, Çavuş köyünden Deçen Osman Bey, Bulcağa köyünden Mehamkiri, Eski Çatal köyünden Kavana İshak Efendi ve Eşen köyünden Hacı Mehmed Bey adlı on dört kişinin Kızıl

⁷⁴ Karesi, "İlânât (Ceza Dairesi Riyasetinden)", 4.

⁷⁵ Karakoç, *Ceza Kanunu*, 102.

⁷⁶ Karesi, "İlânât (Ceza Dairesi Riyasetinden)" (16 Receb 305/16 Mart 304), 4.

⁷⁷ Karakoç, *Ceza Kanunu*, 100.

⁷⁸ Karakoç, *Ceza Kanunu*, 104.

⁷⁹ Karesi, "İlânât (Ceza Dairesi Riyasetinden)" (23 Receb 305/23 Mart 304), 4.

⁸⁰ Karesi, "İlânât (Müdde-i Umûmî Muavinliğinden)", 4.

⁸¹ Karesi, "İlânât (Müdde-i Umûmî Muavinliğinden)", 4.

⁸² Rifat, *Külliyat-ı Şerh-i Ceza*, 214; Karakoç, *Ceza Kanunu*, 81.

⁸³ Karesi, "Havâdis-i vilayet" (14 Muharrem 304/01 Teşrînevvel 302), 1.

⁸⁴ Rifat, *Külliyat-ı Şerh-i Ceza*, 225-226; Karakoç, *Ceza Kanunu*, 84.

Kilise köyündeki memurları korkutma ve tehdit etme suçu işledikleri ortaya çıktığından Ceza Kanunu'nun 113'üncü maddenin ilk fıkrasına göre bunlardan Hacı Mehmed Bey'den üç, diğerlerinden ise ikişer adet lira-yı Osmani para cezası alınmasına karar verilmiştir.⁸⁵

Karara mesned teşkil eden Ceza Kanunu'nun 113. maddenin ilk fıkrasında, "Asâkir-i nizâmiyenin ve hükümet tarafından ale'l-ıtlak zabıtaya ve idareye memur bulunanların memuriyetlerini icrada veyahut icra ettikleri hükm-i memuriyetten dolayı kadr ve namuslarına nakısa verecek suretle haklarında muamele-i hakarete ve itâle-i lisana ve ihâfeye cüret edenler olur ise, bir mecdiye altınından üç mecdiye altınına kadar cezay-ı nakdî alınacağı" ifade edilmiştir.⁸⁶ Ceza Kanunu'nun, memurlara görevleri sırasında hakareti düzenleyen bu maddesinde yapılan değişikliklerle (6 Cemaziyelahire 1329-22 Mayıs 1327/1911) söz konusu ilk fıkrada yer alan para cezasına hapis cezası da eklenmiştir.⁸⁷

2.2.3. Mahkemelerde Açılan ve Yargı Süreci Devam Eden Ceza Davaları

Suç işledikten sonra firar eden ve mahkemeye çağrılmalarına rağmen gelmeyen zanlılarla (müttehem) ilgili Merkez-i Vilayet Bidâyet Mahkemesi Ceza Dairesi, Karesi Bidâyet Mahkemesi Ceza Riyaseti ve Müddeî-i Umûmî Muavinliği tarafından mahkemede hazır bulunmaları (ısbât-ı vücûd) için kararlar alınmış ve bu kararlar ilgili yerlerde ve vilayetin resmi gazetesinde ilan edilmiştir. Buna göre; on gün içinde mahkemede ısbât-ı vücûd etmeyen zanlılar hakkında giyâbî yargılama yapılarak kendilerine bazı yaptırımlar uygulanacaktır. Cinayet davalarında giyâbî yargılama uygulaması *Usûl-i Muhâkemât-ı Cezâiyye Kânûn-ı Muvakkatî'nin* 4. babının 2. fıkrasında 371-384 arası maddelerde düzenlenmiştir. Buna göre; bir şahıs ithâm dairesince suçlanmasına hükmolunduktan sonra yakalanamadığı veya hükmün ikametgâhına tebliğ tarihinden itibaren 10 gün zarfında mahkemeye gelmediği veya geldikten ya da derdest olunduktan sonra firar etmesi durumunda kendisine yeniden 10 gün mehil verilir, belirtilen süre içinde gelmediği takdirde kanuna itaat etmemiş sayılacağından hukûk-ı medeniyeden ıskat kılınır⁸⁸ ve muhakeme-i giyâbîyesi esnasında malları hacz edilir ve bu esnada bir guna dava ikamesine hakkı olamaz ve aleyhinde davaya kıyam olunur. Ayrıca herkes zanlının bulunduğu yeri haber vermeye mecburdur. (371. Md.).⁸⁹

Kararname'nin birer suretinin zanlının ikametgâhı, hükümet konağı ve mahkeme kapılarına yapıştırılması, münadiler tarafından ilan edilmesi ve müddeî-i umûmî veya yardımcılar tarafından haciz işlemi yapacak memurlara gönderilmesi gerekir (372. Md.).⁹⁰ 10 gün içinde gelmeyen zanlının giyâbî yargılamasına başlanır (373. Md.).⁹¹

Gâib zanlı aleyhine terettüb eden hüküm hulasası ortaya çıktığı tarihten sekiz gün içinde Liva Bidâyet Mahkemesi veya Mahkeme-i Temyiz Müddeî-i Umûmîsi veya muavini marifetiyle *mahkûmun son ikamet yerinin tabi olduğu vilayet gazetesi vasıtasıyla neşir ve ilan olunur*. Varaka-i mahsusanın birer nüshaları zanlının son ikametgâhı, cinayet mahallindeki hükümet konağı ve mahkeme kapılarına asılır, bir nüshası da mallarının bulunduğu yerdeki emlak idaresine verileceği belirtilmiştir (378. Md.).⁹² Şayet gâib zanlı hükümete teslim olursa veya derdest edilirse hakkında verilen giyâbî hüküm fesih olur. Buna bağlı olarak 371. madde gereğince yapılan muameleler de münfesih olur, davası giyâbî değil mutad olarak

⁸⁵ Karesi, "Havâdis-i vilayet", 1.

⁸⁶ Rıfat, *Külliyat-ı Şerh-i Ceza*, 207; Karakoç, *Ceza Kanunu*, 77.

⁸⁷ Karakoç, *Ceza Kanunu*, 77-78. Mustafa Şentop, *Tanzimat Dönemi Ceza Hukuku*, 52.

⁸⁸ Medeni haklardan ebedi olarak mahrumiyet cezası, 1858 tarihli ceza kanununun 31. maddesinde altı madde olarak düzenlenmiştir: 29. maddede mezkûr olan müebbeden rütbe ve memuriyetten mahrumiyet cezasına çarptırılmak, memleket millet ve esnafça resmî memuriyetten mahrum olmak, mektep hocalığı yapamamak, tahkikat görevi yapamamak bir davada kendisinden açıklama istendiğinde ifadesi sıradan bir bilgi gibi kabul edilmek ve davada vekâlet edememek, vasî olamamak ve silah taşıyamamak. (Rıfat, *Şerh-i Ceza*, 59-60; Karakoç, *Ceza Kanunu*, 37).

⁸⁹ *Usûl-i Muhâkemât-ı Cezâiyye*, 77.

⁹⁰ *Usûl-i Muhâkemât-ı Cezâiyye*, 77.

⁹¹ *Usûl-i Muhâkemât-ı Cezâiyye*, 77.

⁹² *Usûl-i Muhâkemât-ı Cezâiyye*, 78.

görölmeye başlanır (382. Md.).⁹³ Bununla birlikte gaybubetinden dolayı ortaya çıkan masraflardan muaf kılınmaz (384. Md.).⁹⁴

Aşağıda yer alan suçlarla ilgili mahkeme kararları *Usûl-i Muhâkemât-ı Cezâiyye Kânûn-ı Muvakkatî*'nin 4. babın 2. faslında yer alan söz konusu düzenlemeler dayanak gösterilerek alınmıştır. Dava konusu suçlar ve zanlılardan (müttehem) bazıları şunlardır:

(1) Tecavüz

Giresun'a bağlı Madenpınarı adlı meskûn mahalde Musa kızı buluş çağındaki bakire Zeyneb'i zorla kaçırap bekâretini bozmak suçundan gıyâbî olarak yargılanan firârî Madencioğlu Emin.⁹⁵

(2) Yaralama ve Öldürme

(2.1) Manyas'ın Germiyan Mevkii'nde meydana gelen münazaa ve yakma olayında Hüseyin bin Mustafa ile Çolakoğlu Abdullah'ı yaralamak ve öldürmekten dolayı cinayetle suçlanan firârî Zekeriya bin Osman ile Hacı Mehmed Bey.⁹⁶

(2.2) Bergama'ya bağlı Ayazmend nahiyesinin Hamid-i Cedid köyünde mukîm Davud oğlu Şakir'in öldürülmesinden dolayı cinayetle suçlanan ve mevkûf bulunan Kara Kotiye oğlu Andon'un refki firârî Çoban Kosti Dalaklı.⁹⁷

(2.3) Edincik'e bağlı Hıdır köyünden Tatar Abdullah'ı darp ve cerh ile parmaklarını kesmekle ve işlevsiz hale getirmekle suçlanan firârî Kadir oğlu Arnabud Halîm bin Mehmed.⁹⁸

(2.4) Ayvalık'ın Yorgi mahallesi sakinlerinden Dimitri Hasarılı'yi öldürmek ve Mihailov Kastandi Andreyot'ı yaralamakla suçlanan firârî Yenar Homalando ile Yani Kebeka.⁹⁹

(2.5) Ayvalık'ta Piyani Karagol'u öldürme kastıyla yaralamakla suçlanan Ayvalık'ın Orta mahallesinde Hacı Miço oğlu firârî Mihayilo.¹⁰⁰

(2.6) Ayvalık'ta Ayi Dimitri mahallesinde Anıştaş'ı yaralamak ve öldürmekle suçlanan Ayvalık kasabasının Ayi Tiryadi mahallesinden firârî Semerci Mihayilo.¹⁰¹

(2.7) Erdek'in Paşalimanı köyünden Sava'nın kâtili olmakla suçlanan Hırsto oğlu firârî Yuvan.¹⁰²

(2.8) Karesi sancağına bağlı Yakup köyünden Ali'nin öldürülmesiyle suçlanan firârî Derviş İsmail oğlu Ahmed.¹⁰³

(2.9) Ayvalık'tan Brokatelya ahâlisinden maktûlen vefat eden Adalı Yorgi zevcesi Kastanto'nun kâtili olmakla suçlanan Ayvalık kasabasının Yozkatilyadi mahallesinden firârî Kunduracı İstefani.¹⁰⁴

(2.10) Erdek'ten Mihayıl oğlu Nikoli'nin öldürülmesiyle suçlanan Kirmasti kazasının Sarıbey köyünden firârî Erdekli Kara Yorgi Nikola.¹⁰⁵

(2.11) Ayvalık'ın Küçük köyünde Nikola oğlu Kostantin'i öldürmekle suçlanan Ayvalık'ın Aya Dimitri mahallesinden firârî Işarık oğlu Dimitri.¹⁰⁶

(2.12) Erdekli Kunduracı Zahariyan'ı öldürmekle suçlanan firârî Trasyo Velo.¹⁰⁷

(2.13) Kemer Edremit'in Kazıklı köyünden Koca Ali oğlu Mehmed'i yaralamak ve öldürmekle suçlanan Kemer Edremit kazasının Boruzlu köyünden Yörük Süleyman oğlu firârî Çoban İsmail.¹⁰⁸

⁹³ *Usûl-i Muhâkemât-ı Cezâiyye*, 79.

⁹⁴ *Usûl-i Muhâkemât-ı Cezâiyye*, 79.

⁹⁵ *Karesi*, "Merkez-i vilâyet müddeî-i umûmî muavinliğinden tebliğ olunan mahkeme-i cinayet kararnameci suretidir." (11 Cümâdelâhir 303/5 Mart 302), 4.

⁹⁶ *Karesi*, "İlânât (Merkez-i Vilâyet Bidayet Mahkemesi Ceza Dairesi'nden)" (19 Şevval 303/09 Temmuz 302), 4.

⁹⁷ *Karesi*, "İlânât (Karesi Bidayet Mahkemesi Ceza Riyasetinden)" (6 Zilkâde 304/15 Temmuz 303), 4.

⁹⁸ *Karesi*, "İlânât (Ceza Dairesi Riyasetinden)" (9 Ramazan 304/20 Mayıs 303), 4.

⁹⁹ *Karesi*, "İlânât (Müddeî-i Umûmî Muavinliğinden)" (11 Cumâdelevvel 305/13 Kânûnusânî 303), 4.

¹⁰⁰ *Karesi*, "İlânât (Ceza Dairesi Riyasetinden)" (18 Cumâdelevvel 305/20 Kânûnusânî 303), 4.

¹⁰¹ *Karesi*, "İlânât (Ceza Dairesi Riyasetinden)", 4.

¹⁰² *Karesi*, "İlânât (Ceza Dairesi Riyasetinden)", 4.

¹⁰³ *Karesi*, "İlânât (Ceza Dairesi Riyasetinden)", 4.

¹⁰⁴ *Karesi*, "İlânât (Ceza Dairesi Riyasetinden)" (25 Cumâdelevvel 305/27 Kânûnusânî 303), 4.

¹⁰⁵ *Karesi*, "İlânât (Ceza Dairesi Riyasetinden)" (10 Cümâdelâhir 305/10 Şubat 303), 4.

¹⁰⁶ *Karesi*, "İlânât (Ceza Dairesi Riyasetinden)", 4.

¹⁰⁷ *Karesi*, "İlânât (Ceza Dairesi Riyasetinden)", 4.

¹⁰⁸ *Karesi*, "İlânât (Ceza Dairesi Riyasetinden)", 4.

(2.14) Fırat'ın Demirkapı köyünden Hodoğlu Şâkir'in öldürülmesi sebebiyle cinayetle suçlanan firârî Âbid oğlu Yusuf.¹⁰⁹

(2.15) Kemer'in Karaağaç köyünden Karakaş oğlu Sotir'in öldürülmesi sebebiyle cinayetle suçlanan firârî Ligor oğlu Bataryani.¹¹⁰

(2.16) Manyas nahiyesi'nde Balıklıdere köyünden Hacıoğlu'nun öldürülmesinden dolayı cinayetle suçlanan, maktûlün biraderi firârî Şarok.¹¹¹

(2.17) Edremit'in Havranıkebir köyünden askeri zaptiyeden Osman'ı memuriyeti sırasında öldürmek kastıyla yaralamakla suçlanan Güre köyünden Adalı Ali Efendi oğlu firârî Hafız Hüseyin.¹¹²

(2.18) Gönen'in Bayramiç köyünde mukîm Bakkal Abdullah Ağa'nın dükkânından geceleyin yapılan hırsızlıktan dolayı cinayetle suçlanan Manyas nahiyesinin Dura köyünden firârî Çakır Ahmed bin Mehmed ile Cabhah bin Zeşili.¹¹³

(2.19) Ayvalık'tan Yani veled-i Nikola'ya öldürme kastıyla kurşun atmakla suçlanan Ayvalık'ın Ayorgi mahallesinden firârî Yani Zirov.¹¹⁴

(2.20) Bandırma'da mukîm Deli Süleyman oğulları Ali Osman'ı öldürmek ve Kadri'yi yaralamakla suçlanan ve mevkûf bulunan Mahan oğlu Agop'un refiki firarda olan ve Bandırma kasabasında mukîm mevkûf Agop'un hizmetkârı Dimitri.¹¹⁵

(3) Hırsızlık

(3.1) Ayvalık'ta mukîm Kurubakkal'ın hanesini âlet-i mahsûsa ile açarak içinden para ve eşyasını çalmakla suçlanan ve mevkûf bulunan Ayvalık kasabasının Ayteryadi mahallesinden Arestidi Salta.¹¹⁶

(3.2) Bandırma'ya bağlı Tutlیمان köyü manastırını gündüz vakti silahlı olarak basarak para ve eşya gasp etmekten ve çalmaktan dolayı cinayetle suçlanan ve mevkûf bulunan Mihaliç Kazasının Kadı Karyesinden Emrak oğlu Mustafa Çavuş ve aynı köyde mukîm Kahveci Arnavut Necib.¹¹⁷

(3.3) Paşaköylü Koca Ali oğlu Aziz'in belli bir miktarda malını çalan, Bursa Mahkeme-i İstinâfi nezdinde bulunan hey'et-i ithâmîye tarafından cinayetle suçlanan Orhaniye köyünde mukîm firârî Çerkes İdris.¹¹⁸

(3.4) Erdek'in Yapıcı köyünden Yanco oğlu Borgal'ı yaralayarak hırsızlık yapmakla suçlanan Çerkes Hacı Ömer.¹¹⁹

(4) Eşkîyalık (Yol Kesme)

Kirmasti'nin Karapınar köyünden Musa ve Mustafa Efendilerin silahlı olarak yollarını keserek belirli miktarda akça ve eşyalarını ahz ve gasp ederken Mustafa Efendi'yi cerh ve katleden dolayı cinayetle suçlanan Mahmud oğlu Halil ve Hasan oğlu Abdi ve Mustafa oğlu Kara Mehmed'in refiklerinden firârî Sarı Ahmed oğlu Mahmud'un oğlu Mehmed.¹²⁰

(5) Rüşvet ve İtâl-i Lisân

Ayvalık Bidâyet Mahkemesi azasından Yorgaki İkonomidi Efendi'ye dil uzatmak (itâle-i lisân) ve rüşvet isnad etmekle suçlanan firârî Mihaylo Yani Sivasto.¹²¹

(6) Fiil-i Şeni'

Havran'da Nikola oğlu Mihal'e cebren fiil-i şeni'de bulunmak (ırza geçmek) ile suçlanan Havran köyünden firârî Mustafa oğlu Ahmed Çavuş, Hatib oğlu Hasan ve Totoş oğlu Kostanti.¹²²

¹⁰⁹ Karesi, "İlânât (Ceza Dairesi Riyasetinden)" (17 Cümâdelâhir 305/17 Şubat 303), 4.

¹¹⁰ Karesi, "İlânât (Ceza Dairesi Riyasetinden)" (24 Cümâdelâhir 305/24 Şubat 303) 4.

¹¹¹ Karesi, "İlânât (Ceza Dairesi Riyasetinden)" (9 Receb 305/9 Mart 304), 4.

¹¹² Karesi, "İlânât (Ceza Dairesi Riyasetinden)" (16 Receb 305/16 Mart 304), 4.

¹¹³ Karesi, "İlânât (Müddeî-i Umûmî Muavinliğinden)" (18 Rebûlâhir 304/31 Kânûnuevvel 302), 4.

¹¹⁴ Karesi, "İlânât (Ceza Dairesi Riyasetinden)" (24 Cümâdelâhir 305/24 Şubat 303), 4.

¹¹⁵ Karesi, "İlânât" (9 Safer 305/14 Teşrinievvel 303), 4.

¹¹⁶ Karesi, "İlânât (Karesi Mahkeme-i Bidayet Ceza Dairesinden)" (13 Zilkâde 304/22 Temmuz 303), 4.

¹¹⁷ Karesi, "İlânât (Ceza Dairesi Riyasetinden)" (6 Rebûlâhir 305/9 Kânûnuevvel 303), 4.

¹¹⁸ Karesi, "Merkez-i Vilayet Müddeî-i Umûmî Muavinliğinden" (29 Şâban 303/21 Mayıs 302), 4.

¹¹⁹ Karesi, "İlânât (Mahkeme-i Bidâyet Ceza Dairesinden)" (4 Zilkâde 303/23 Temmuz 302), 4.

¹²⁰ Karesi, "İlânât (Karesi Bidâyet Mahkemesi Ceza Riyasetinden)" (6 Zilkâde 304/15 Temmuz 303), 4.

¹²¹ Karesi, "Merkez-i Vilayet Bidayet Mahkemesi Ceza Dairesinden" (24 Zilhicce 303/10 Eylül 302), 4.

(7) Para Üzerinde Tahrifat Suretiyle Sahtekârlık Yapmak

Meskûkât-ı hâlisâ-i şahaneden sîm Mecidiye kuruluşunu yaldızlayarak lira çeyreğine taklit etmekle suçlanan Karesi sancağına mülhak Ayvalık kasabasının Ayavasıl mahallesinden firârî Apostol İstagona.¹²³

2.2.4. Yakalama Kararları

Burada Ceza Kanunu'nun ilgili maddelerine göre davaları Karesi Bidâyet Mahkemesi Ceza Dairesinde görülmek üzere müdde-i umûmî (savcılık) riyaseti tarafından haklarında yakalama kararı çıkarılan ve mahkeme tevkifhanesine teslim edilmesi istenen cinayet zanlısı (müttehem) şahıslarla ilgili karar örneklerine yer verilecektir. Söz konusu örnekler suç çeşidine göre tasnif edilmiştir. Söz konusu kanununun birinci kitabının dördüncü faslında müdde-i umûmîlere dair düzenlemeler yapılmıştır. Burada Bidâyet Mahkemeleri Müdde-i Umûmîleriyle ve muavinlerinin adli zabıtaya dair görevleriyle, söz konusu görevlerini yerine getirme şekilleri iki kısım halinde tanzim edilmiştir.¹²⁴ Kanunun 20. maddesinde savcılarının görevi cünha ve cinayet derecesinde bulunan her türlü suçu araştırmak (taharri ve teccüs) ve zanlılar aleyhinde dava açmak (ikame-i dava) olarak tanımlanmıştır.¹²⁵ Aynı kanunun 6. babının 2. faslında tevkifhane ve hapisanelerle ilgili düzenlenmeler yapılmıştır (Md. 448-458). Buna göre cezalandırma için tesis olunan hapisanelerden başka her ceza mahkemesi nezdinde birer tevkifhane bulunacak (448. Md.) ve bu tevkifhaneler mahkûmlar için tesis edilen hapisanelerden tamamen ayrı olacaktır (449. Md.).¹²⁶

Aşağıdaki yakalama kararları, işlenen suça göre tasnif edilmiştir. Müdde-i Umûmî Muavinliği'nden yapılan ilanlarda mahkemenin Karesi Bidâyet Mahkemesi Ceza Dairesinde görüleceği, yakalama emrinin ise Hüdavendigâr Vilayeti Hey'et-i İthâmiyesince verildiği ifade edilmiştir. Söz konusu karar ilanlarında yer alan suç fiilleri ve zanlılardan bazıları aşağıdaki şekildedir:

(1) Yaralama (Cerh)

(1.1) Ceza Kanunu'nun 177. maddesinin birinci fıkrası¹²⁷ hükmünü gerektiren cinayet fiilinden dolayı cinayetle ithâmına karar verilen Bandırma kazasında Edincik nahiyesinin Hıdır köyünden Tatar Abdullah'ı yaralamakla suçlanan firârî Kadir oğlu Arnavut¹²⁸ ve Karesi sancağına bağlı Gönen kasabasından Nizam Hüseyin oğlu Ahmed'i öldürme kastıyla yaralamakla suçlanan firârî Arnavut Ahmed.¹²⁹

(1.2) Ceza Kanunu'nun 180. maddesi¹³⁰ hükmünü gerektiren cinayet fiilinden dolayı cinayetle ithâmına karar verilen Bigadiç kazası Asâkir-i Zaptiye Bölük Emîni Mustafa Efendi.¹³¹

(1.3) Ceza Kanunu'nun 187. maddesi hükmünü gerektiren suçundan dolayı Edremit'in Havran-ı Kebir köyünden zaptiye Osman'ı öldürme kastıyla yaramakla suçlanan firârî Adalı oğlu Hafız Hüseyin.¹³²

(1.4) Ceza Kanunu'nun 62. maddesinin birinci fıkrası hükmünü gerektiren suçundan dolayı cinayetle ithâmına karar verilen Bandırma kazasından Hirsak Yani oğlu Yorgaki ile Atanoş oğlu Dimitri'nin önlerine geçerek para talebiyle kendilerini cerh etmekle suçlanan Bandırma kazasına bağlı Edincik nahiyesinin Ziraatlı Cedîd köyünden firârî İsmail bin Davil.¹³³

(2) Öldürme (Katl)

¹²² Karesi, "İlânât (Karesi Bidâyet Mahkemesi Ceza Riyasetinden)" (6 Zilkâde 304/15 Temmuz 303), 4.

¹²³ Karesi, "İlânât (Ceza Dairesi Riyasetinden)" (25 Cumâdelevvel 305/27 Kânûnusânî 303), 4.

¹²⁴ Usûl-i Muhâkemât-ı Cezâiyye, 6-7.

¹²⁵ Usûl-i Muhâkemât-ı Cezâiyye, 6.

¹²⁶ Usûl-i Muhâkemât-ı Cezâiyye, 93-95

¹²⁷ Karakoç, Ceza Kanunu, 104.

¹²⁸ Karesi, "İlânât (Merkez-i Vilâyet Müdde-i Umûmî Muavinliğinden)" (07 Muharrem 304/24 Eylül 302), 4.

¹²⁹ Karesi, "İlânât (Müdde-i Umûmî Muavinliğinden)" (8 Şevval 304/17 Haziran 303), 4.

¹³⁰ Bu madde, öldürme kastıyla yapılan darb ve cerh fiilinin, kâtilin elinde olmayan sebeplerle gerçekleşmemesi durumunda bunun cezasını cerh ve darbin derecesine göre diyet ve tedavi masraflarının ödenmesi ile birlikte muvakketen kürek olarak tanzim etmiştir. (Karakoç, Ceza Kanunu, 107).

¹³¹ Karesi, "İlânât (Müdde-i Umûmî Muavinliğinden)" (12 Rebûlevvel 304/26 Teşrînisânî 302), 4.

¹³² Karesi, "İlânât (Merkez-i Vilâyet Müdde-i Umûmî Muavinliğinden)" (22 Şaban 303/ 14 Mayıs 302), 4.

¹³³ Karesi, "İlânât (Müdde-i Umûmî Muavinliğinden)" (4 Zilkâde 303/23 Temmuz 302), 4.

(2.1) Ceza Kanunu'nun 177. maddesi hükmünü¹³⁴ gerektiren suç fiilinden dolayı cinayetle ithâmına karar verilen Perme nahiyesinden Gacale oğlu Zafer'in öldürülmesi olayında cinayetle suçlanan (müttehem) firârî Anastaş Eliya oğlu Kosti.¹³⁵

(2.2) Ceza Kanunu'nun 174. maddesinin ilk fıkrası gereği işlediği suçtan dolayı cinayetle ithâmına karar verilen Erdek kasabasından Zaharya'nı öldürmekle suçlanan firârî Hraspo Delo.¹³⁶

(2.3) Fırt'ın Demirkapı köyünden Hud oğlu Şakir'i öldürmekle suçlanan firârî Âbid oğlu Yusuf.¹³⁷

(2.4) Balıkesir'in Yakupköy'ünden Ali'yi öldürmekle suçlanan firârî Derviş oğlu Ahmed.¹³⁸

(2.5) Manyas nahiyesinin Balıklıdere köyünden Çerkes Hacıo' öldürmekle suçlanan firârî Çerkes Şarok.¹³⁹

(2.6) Ayvalık'tan Dimitri'yi öldürmekle suçlanan firârî Yanarhomlando.¹⁴⁰

(2.7) Kemer'in Karaağaç köyünden Karakaşoğlu Sotir'i öldürmekle suçlanan firârî Ligoroglu Batariyani.¹⁴¹

(2.8) Ayvalık'ın Proftelya mahallesinden Adalı Yorgi'nin zevcesi Kostanto'nun öldürülmesiyle suçlanan firârî Kunduracı İstefan.¹⁴²

(2.9) Erdek'in Paşalimanı köyünden Sava'nın öldürülmesiyle suçlanan firârî Hiristo oğlu Yuvan.¹⁴³

(2.10) Ayvalık'ın Küçük köyünden Nikola oğlu Konstantin'i öldürmekle suçlanan Ayvalık Kasabasının Aya Dimitri mahallesinden firârî Dimitri veled-i İstavro.¹⁴⁴

(3) Yaralama ve Öldürme (Cerh ve Katl)

(3.1) Bandırmalı Deli Süleyman oğulları Ali Osman'ı öldürmek ve Kadri'yi yaralamakla suçlanan ve Ceza Kanunu'nun 174. maddesinin ilk fıkrası¹⁴⁵ hükmünü gerektiren suçundan dolayı cinayetle ithâmına karar verilen firârî Dimitri,¹⁴⁶ ve Gönen Kazasında Mehmed Çavuş'u yaralamak ve öldürmekle suçlanan ve aynı madde ile yargılanan firârî Çerkes Musa (Muşteşek).¹⁴⁷

(3.2) Erdek'in Kunya köyünden Panayot'u yaralamak ve oğlu Kostanti'yi taammüden öldürmek ve yakmakla suçlanan ve Ceza Kanunu'nun 170. maddesi hükmünü gerektiren suç fiilinden dolayı cinayetle ithâmına karar verilen firârî Gürcü Osman.¹⁴⁸

(4) Silah Çekme ve Kurşun Atma

(4.1) Ayvalık'tan Yani veled-i Nikola'ya öldürme kastıyla kurşun atmakla suçlanan ve Ceza Kanunu'nun 180. maddesi zeyli hükmünü gerektiren suç fiilinden dolayı cinayetle ithâmına karar verilen firârî İstirati Zebrovo.¹⁴⁹

(4.2) Bigadiç'e bağlı Kozpınar iskânının ayanı Hurşid Bey'e öldürme kastıyla silah çekmekle suçlanan ve Ceza Kanunu'nun 182. maddesi hükmünü gerektiren suç fiilinden dolayı cinayetle ithâmına karar verilen firârî Hamzaoğlu İsmail.¹⁵⁰

(5) Hırsızlık (Sirkat) ve Yaralama (Cerh)

¹³⁴ Karakoç, *Ceza Kanunu*, 104.

¹³⁵ *Karesi*, "İlânât (Müddeî-i Umûmî Muavinliğinden)" (1 Receb 305/2 Mart 304), 4.

¹³⁶ *Karesi*, "İlânât (Müddeî-i umûmî muavinliğinden)" (9 Ramazan 304/20 Mayıs 303), 4.

¹³⁷ *Karesi*, "İlânât (Müddeî-i Umûmî Muavinliğinden)" (02 Zilhicce 303/ 20 Ağustos 302), 4.

¹³⁸ *Karesi*, "İlânât (Müddeî-i Umûmî Muavinliğinden)" (11 Zilkâde 303/30 Temmuz 302), 4.

¹³⁹ *Karesi*, "İlânât (Ceza Dairesi Riyasetinden)" (9 Receb 305/9 Mart 304), 4.

¹⁴⁰ *Karesi*, "Müddeî-i Umûmî Muavinliği'nden" (4 Rebîülâhir 304/17 Kânûnuevvel 302), 4.

¹⁴¹ *Karesi*, "İlânât (Müddeî-i Umûmî Muavinliğinden)" (25 Rebîülâhir 304/7 Kânûnusânî 302), 4.

¹⁴² *Karesi*, "İlânât (Müddeî-i Umûmî Muavinliğinden)" (28 Cümâdelâhir 304/11 Mart 303), 4.

¹⁴³ *Karesi*, "İlânât (Müddeî-i Umûmî Muavinliğinden)" (16 Ramazan 304/27 Mayıs 303), 4.

¹⁴⁴ *Karesi*, "İlânât (Müddeî-i Umûmî Muavinliğinden)" (21 Rebîulevvel 305/25 Teşrînisânî 303), 4.

¹⁴⁵ Karakoç, *Ceza Kanunu*, 102.

¹⁴⁶ *Karesi*, "İlânât (Müddeî-i Umûmî Muavinliğinden)" (27 Zilkâde 304/5 Ağustos 303), 4.

¹⁴⁷ *Karesi*, "İlânât (Müddeî-i Umûmî Muavinliğinden)" (13 Rebîülâhir 305/16 Kânûnuevvel 303, 4.

¹⁴⁸ *Karesi*, "İlânât (Müddeî-i umûmî muavinliğinden)" (9 Ramazan 304/20 Mayıs 303), 4.

¹⁴⁹ *Karesi*, "İlânât (Müddeî-i Umûmî Muavinliğinden)", 4.

¹⁵⁰ *Karesi*, "İlânât (Müddeî-i Umûmî Muavinliğinden)" (16 Cümâdelûlâ 304/28 Kânûnusânî 302), 4.

Erdek'in Yapıcı köyünden Yorgo'nun dükkânından eşya çalmak ve adam yaralamakla suçlanan ve Ceza Kanunu'nun 118 ve 230. maddeleri¹⁵¹ hükmünü gerektiren suçundan dolayı cinayetle ithâmına karar verilen firârî Çerkez Ömer.¹⁵²

(6) Hırsızlık (Sirkat)

(6.1) Ayvalık'ta Kurubakkal'ın geceleyin evinden eşya ve parasını çalmakla suçlanan ve Ceza Kanunu'nun 220. maddesi¹⁵³ hükmünü gerektiren suçundan dolayı ithâmına karar verilen firârî İstrati Nokta.¹⁵⁴

(6.2) Ayvalık'ta Kurubakkal'ın geceleyin evinden eşyasını çalmakla suçlanan firârî Estelyano Babaka.

(6.3) Ayvalık'ta Kurubakkal'ın geceleyin evinden malum miktar para ve eşyasını çalmakla suçlanan firârî kırışçı Arastidi Salita.¹⁵⁵

(6.4) Ayvalık'ta Kurubakkal'ın hanesinden belli bir miktar para ve eşya çalmakla suçlanan firârî İstrati Tepdepilyon.¹⁵⁶

(6.5) Barut kaçırmakla suçlanan ve Ceza Kanunu'nun 166. maddesi zeyli¹⁵⁷ hükmünü gerektiren suç fiilinden dolayı cinayetle ithâmına karar verilen firârî Memiko.¹⁵⁸

(7) Gasb

(7.1) Bergama'nın Bağbozu köyünden Ahmed oğlu Mustafa ve Mehmed'in parasını gasp etmekle suçlanan ve Ceza Kanunu'nun 220. maddesi hükmünü gerektiren suç fiilinden dolayı cinayetle ithâmına karar verilen Ayvalık kasabasının Ayböreği mahallesinden firârî Manyat oğlu Atanas.¹⁵⁹

(7.2) Yafalı Çiftliği'nde Rumeli muhacirlerinden Emrullah'ın hanesini basarak eşyasını çalmakla suçlanan ve Ceza Kanunu'nun 218. maddesi hükmünü gerektiren suç fiilinden dolayı cinayetle ithâmına karar verilen firârî Küçük Mehmed.¹⁶⁰

(7.3) Kula kazasında İsmail oğlu Ahmed'in akçe ve eşyasını ahz ve gasp etmekle suçlanan ve Ceza Kanunu'nun 221. maddesi hükmünü gerektiren suç fiilinden dolayı cinayetle ithâmına karar verilen firârî İspiro oğlu Atnaş İknaro.¹⁶¹

(7.4) Edremitli Yani'nin parasını alıp gasp etmekle suçlanan ve Ceza Kanunu'nun 221. maddesi ile yargılanan firârî Tatar Yalaz.¹⁶²

(7.5) Bandırma'ya bağlı Dutlیمان köyü manastırını gündüz vakti ve silahlı olarak basıp para ve eşyasını çalmak ve gasp etmekle suçlanan firârî Babur Osman.¹⁶³

(7.6) Ayvalık'ın Köçek köyünden Dimitri'nin ağılını basarak malum miktarda eşya ve sairesini ahz ve gasp etmekle suçlanan ve Ceza Kanunu'nun 214'üncü maddesi hükmünü gerektiren suç fiilinden dolayı cinayetle ithâmına karar verilen firârî Yorgola Dimitrioğlu Vasil.¹⁶⁴

¹⁵¹ Kanununun 118 maddesinde, hapis ve tevkif edilen şahısları korumakla görevli olmayan kimselerin, hapistekilerin firar etmesini kolaylaştırmaları durumunda kendilerine bir haftadan altı aya kadar hapis cezası verileceği ifade edilmiştir (Karakoç, *Ceza Kanunu*, 81). Kanununun 230. maddesinde ise, yedinci fasılda sayılan sirkat maddelerinin dışında ahz ve yankesicilik gibi hırsızlıklara yeltenenlerin üç aydan bir seneye kadar hapis ile cezalandırılacağı ve sözü edilen şahısların zaptiyece kefalet altına alınacağı hükme bağlanmıştır (Karakoç, *Ceza Kanunu*, 136).

¹⁵² *Karesi*, "İlânât (Merkez-i Vilâyet Müddeî-i Umûmî Muavinliğinden)" (22 Şâban 303/14 Mayıs 302), 4.

¹⁵³ Bu maddede insanın oturmadığı mahal dışında ve meskûn mahalle müteallik olmayan yerlerde bulunan kapalı ve duvar ile çevrili mahallerin duvarını delerek veya merdiven ile aşarak ya da özel bir aletle kapısını açarak hırsızlık edenlerin muvakkaten kürek ile cezalandırılacakları hükme bağlanmıştır (Karakoç, *Ceza Kanunu*, 131).

¹⁵⁴ *Karesi*, "İlânât (Müddeî-i Umûmî Muavinliğinden)" (25 Rebûlâhîr 304/7 Kânûnusânî 302), 4.

¹⁵⁵ *Karesi*, "İlânât (Müddeî-i Umûmî Muavinliğinden)", 4.

¹⁵⁶ *Karesi*, "İlânât (Müddeî-i Umûmî Muavinliğinden)", 4.

¹⁵⁷ 166. maddenin zeyli [23 Rebiulâhîr 1281(1864)] için bk. Karakoç, *Ceza Kanunu*, 98.

¹⁵⁸ *Karesi*, "Müddeî-i Umûmî Muavinliğinden" (2 Safer 305/7 Teşrînievvel 303), 4.

¹⁵⁹ *Karesi*, "İlânât (Müddeî-i Umûmî Muavinliğinden)" (29 Şevval 304/8 Temmuz 303), 4.

¹⁶⁰ *Karesi*, "İlânât (Müddeî-i Umûmî Muavinliğinden)" (11 Cumâdelevvel 305/13 Kânûnusânî 303), 4.

¹⁶¹ *Karesi*, "İlânât (Müddeî-i Umûmî Muavinliğinden)" (11 Rebûlâhîr 304/24 Kânûnuevvel 302), 4.

¹⁶² *Karesi*, "İlânât (Müddeî-i Umûmî Muavinliğinden)" (5 Receb 304/18 Mart 303), 4.

¹⁶³ *Karesi*, "İlânât (Müddeî-i Umûmî Muavinliğinden)" (10 Muharrem 305/16 Eylül 303), 4.

¹⁶⁴ *Karesi*, "İlânât (Merkez-i Vilâyet Müddeî-i Umûmî Muavinliğinden)" (7 Cümâdelâhîr 304/18 Şubat 302), 4.

(7.7) Ayvalık'ın Köçek köyünden Dimitri'nin ağılını basarak belli miktarda eşyasını gasp etmekle suçlanan ve Ceza Kanunu'nun 217'nci maddesi hükmünü gerektiren suç fiilinden dolayı cinayetle ithâmına karar verilen Ayvalık'ın Köçek köyünden firârî Kebekaoğlu İstrati.¹⁶⁵

(7.8) Bergama'nın Kozak nahiyesi Beyköy'ünden Hacı Ahmed ve arkadaşlarının ahz ve gasp ile suçlanan ve Ceza Kanunu'nun 62. maddesinin zeylinin ilk fıkrası hükmünü gerektiren suç fiilinden dolayı cinayetle ithâmına karar verilen firârî Burğıla oğlu Vasil.¹⁶⁶

(8) Rüşvete Aracılık Etmek

Atnaş'tan rüşvete vasıta olmakla suçlanan ve Ceza Kanunu'nun 70. maddesi hükmünü gerektiren suç fiilinden dolayı cinayetle ithâmına karar verilen sâbık mahkeme mübaşiri firârî Yani.¹⁶⁷

(9) Sahte Para Basmak

Devletin bastığı sikkeleri taklit etmekle suçlanan ve Ceza Kanunu'nun 143. maddesi hükmünü gerektiren suç fiilinden dolayı cinayetle ithâmına karar verilen Ayvalık kasabasından firârî Apostol İstagog.¹⁶⁸

Sonuç

Tanzimat'ın ilanından sonra Osmanlı'da başlayan Batılılaşma hareketi, yargı alanını da etkilemiş biri diğerini takip eden üç ceza kanunu düzenlemesi yapılmıştır. Söz konusu düzenlemeler Meşrutiyet'in ilanından sonra da devam etmiş 1879 yılında muhakeme usulü, ceza muhakemeleri usulü ve mahkemelerle ilgili yeni düzenlenmeler yürürlüğe konmuştur. 1858 tarihli ceza kanunu ile söz konusu yasal düzenlemelerin yürürlükte olduğu dönemde Karesi (Balıkesir) bölgesinde, mahkemelerde çok sayıda ceza davası açılmış, bir kısmı hükme bağlanmış bir kısmı yargı süreci yasal çerçevesi içinde belli bir zamana kadar devam etmiştir.

1886-1888 yıllarında vilayetin resmi gazetesi olan Karesi'de savcılıklarca ve Bidâyet Mahkemesi Ceza Dairelerince mevzuat gereği yapılan karar ilanlarından anlaşıldığına göre, Karesi Bölgesi'nde cinayet ve cünha türünden işlenen çok sayıda suç Karesi Bidâyet Mahkemesi Ceza Dairesince görülmüş bunların bir kısmı hükme bağlanmış bir kısmı ise zanlının ısbât-ı vücûd etmemesi sebebiyle haklarında yakalama kararı çıkarılarak ileri bir tarihe bırakılmıştır. Söz konusu karar ilanları genellikle firârî durumda olan zanlılarla ilgili olup, gıyâbî yargılama sonunda verilen kararlar, zanlının mahkemeye gelmeleri için (ısbât-ı vücûd) yapılan ilanlar ve savcılıklarca verilen yakalama emirleri şeklindedir.

Mahkemeye yansıyan dava konusu suçlara bakıldığında bunların cinayet ve cünha türü suç ve cezalar olduğu görülmektedir. Baskın, öldürme, yaralama, kâtile yardım ve yataklık, haneye tecavüz, hırsızlık, gasp, eşkıyalık, rüşvet, itâle-i lisan (dil uzatma, kötü şeyler söyleme, sövüp sayma), fiil-i şeni (namus ve ahlâka dokunan fiiller), sahtekârlık, sahte para basma gibi suçlar bunlar arasındadır.

Karara bağlanan cinayet ve cünha türünden suçların cezaları; idam, kürek, hapis ve para cezasıdır. Gıyâbî yargılaması devam eden ve haklarında yakalama emri verilen zanlıların cezası ise işledikleri suçun gerektirdiği ceza olup mahkemeleri devam ettiğinden karara bağlanmamıştır. Firârî durumda olduklarından kendilerine, verilen süre içinde mahkemede hazır bulunmaları ve hazır bulunmamaları durumunda gıyâbî yargılamalarının yapılarak cezalarının kesinleşeceği, ceza muhakemeleri usulü kanununa göre de medeni haklarının düşürüleceği ve mallarının haczedileceği bildirilmiştir.

Beyanname

- 1. Finans/Teşvik:** Yazar, çalışmada herhangi bir finans/teşvik kullanılmadığını beyan etmektedir.
- 2. Çıkar Çatışması:** Yazar, çalışmada herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedir.

¹⁶⁵ Karesi, "İlânât (Müddeî-i Umûmî Muavinliğinden)" (21 Cümâdelâhir 304/4 Mart 303), 4.

¹⁶⁶ Karesi, "İlânât (Müddeî-i Umûmî Muavinliğinden)" (1 Receb 305/2 Mart 304), 4.

¹⁶⁷ Karesi, "Müddeî-i Umûmî Muavinliğinden" (20 Safer 304/05 Teşrînisânî 302), 4.

¹⁶⁸ Karesi, "İlânât (Müddeî-i Umûmî Muavinliğinden)" (14 Rebûlevvel 305/18 Teşrînisânî 303), 4.

3. Etik Beyan: Yazar bu makalede araştırma ve yayın etiğine uyulduğunu beyan etmektedir. Bu araştırma için Etik Kurul İzni gerekmemektedir.

Kaynakça

- Akgündüz, Ahmet. "1274/1858 Tarihli Osmanlı Ceza Kanunnamesinin Hukuki Kaynakları, Tatbik Şekli ve Men'-i İrtikâb Kanunnamesi". *Bellekten* 51/199 (Nisan 1987), 153-192.
- Akgündüz, Said Nuri. "Tanzimat Dönemi Osmanlı Ceza Hukukunun Kaynakları". *Dergiabant* 4/8 (Aralık 2016), 1-16.
- Akşit, Cevat. *İslam Ceza Hukuku ve İnsani Esasları*. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Matbaası, 1976.
- Aydın, Mehmet Akif. "Osmanlı Ceza Hukuku". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 7/478-482. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Bayyigit, Mehmet. Önsöz, *Karesi: Balıkesir'in İlk Resmi Gazetesi (1. Dönem 1886-1888)*. ed. Mehmet Bayyigit, Mustafa Polat. İstanbul: Balıkesir Büyükşehir Belediyesi Kent Arşivi Yayınları, 2022.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *"Hukuk İslamiyye ve İstilahatı Fikhiyye" Kamusu. 8 Cilt*. İstanbul: Bilmen Basım ve Yayınevi, ts.
- Birsin, Mehmet. "Siyâset'ten Örfî Hukuka: Siyâset-i Şer'iyenin Serüveni". *Mesned: İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 10/2 (Güz 2019-2), 425-460.
- Cin, Halil-Akgündüz, Ahmet. *Türk Hukuk Tarihi*. İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 1995.
- Çolak, Abdullah. *İslam Ceza Hukuku*. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2018.
- Ekinci, Ekrem Buğra. *Osmanlı Hukuku-Adalet ve Mülk-*. İstanbul: Arı Sanat Yayınları, 2016.
- Ekinci, Ekrem Buğra. *Osmanlı Mahkemeleri-Tanzimat ve Sonrası-*. İstanbul: Arı Sanat Yayınevi, 2017.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 1998.
- İbn Abidin. *Reddül-muhtâr ala'd-dürri'l-muhtâr*. İstanbul: Kahraman Yayınları, 1984.
- İbn Rüşd el-Hafid. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*. İstanbul: Kahraman Yayınları, 1985.
- İnalçık, Halil. "Kanunnâme". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 24/333-337. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Karakoç, Sarkis. *Külliyât-ı Kavânîn*. Haz. M. Âkif Aydın, Fethi Gedikli, Mehmet Akman, Ekrem B. Ekinci, M. Macit Kenanoğlu. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2006.
- Karakoç, Serkiz. *Ceza Kanunu Tahşiyeli*. İstanbul: Şant Matbaası, 1329.
- Karaman, Hayrettin. *Mukayeseli İslam Hukuku*. İstanbul: Nesil Yayınları, 1986.
- Karesi*. "Vilâyetin ahvâl-i coğrâfiye ve târihiyesinden mâba'd" (25 Cümâdelâhir 303/19 Mart 302), 3.
- Karesi*. "İlânât (Ceza Dairesi Riyasetinden)" (30 Receb 305/30 Mart 304), 4.
- Karesi*. "İlânât (Müddeî-i Umûmî Muavinliğinden)" (16 Ramazan 304/27 Mayıs 303), 4.
- Karesi*. "İlânât (Ceza Dairesi Riyasetinden)" (16 Receb 305/16 Mart 304), 4.
- Karesi*. "Havâdis-i vilayet" (12 Receb 304/25 Mart 303), 1.
- Karesi*. "İlânât (Müddeî-i Umûmî Muavinliğinden)" (1 Receb 305/2 Mart 304), 4.
- Karesi*. "İlânât (Ceza Dairesi Riyasetinden)" (23 Receb 305/23 Mart 304), 4.
- Karesi*. "Havâdis-i vilayet" (14 Muharrem 304/1 Teşrînievvel 302), 1.
- Karesi*. "İlânât" (5 Şevval 303/25 Haziran 302), 4.
- Karesi*. "Merkez-i vilâyet müddeî-i umûmî muavinliğinden tebliğ olunan mahkeme-i cinayet kararname-i suretidir." (11 Cümâdelâhir 303/5 Mart 302), 4.
- Karesi*. "İlânât (Merkez-i Vilayet Bidayet Mahkemesi Ceza Dairesi'nden)" (19 Şevval 303/09 Temmuz 302), 4.
- Karesi*. "İlânât (Karesi Bidâyet Mahkemesi Ceza Riyasetinden)" (6 Zilkâde 304/15 Temmuz 303), 4.
- Karesi*. "İlânât (Ceza Dairesi Riyasetinden)" (9 Ramazan 304/20 Mayıs 303), 4.
- Karesi*. "İlânât (Müddeî-i Umûmî Muavinliğinden)" (11 Cumâdelevvel 305/13 Kânûnusânî 303), 4.
- Karesi*. "İlânât (Ceza Dairesi Riyasetinden)" (18 Cumâdelevvel 305/20 Kânûnusânî 303), 4.
- Karesi*. "İlânât (Ceza Dairesi Riyasetinden)" (25 Cumâdelevvel 305/27 Kânûnusânî 303), 4.
- Karesi*. "İlânât (Ceza Dairesi Riyasetinden)" (10 Cümâdelâhir 305/10 Şubat 303), 4.
- Karesi*. "İlânât (Ceza Dairesi Riyasetinden)" (17 Cümâdelâhir 305/17 Şubat 303), 4.
- Karesi*. "İlânât (Ceza Dairesi Riyasetinden)" (24 Cümâdelâhir 305/24 Şubat 303), 4.
- Karesi*. "İlânât (Ceza Dairesi Riyasetinden)" (9 Receb 305/9 Mart 304), 4.
- Karesi*. "İlânât (Müddeî-i Umûmî Muavinliğinden)" (18 Rebiülâhir 304/31 Kânûnuevvel 302), 4.
- Karesi*. "İlânât" (9 Safer 305/14 Teşrînievvel 303), 4.
- Karesi*. "İlânât (Karesi mahkeme-i bidayet ceza dairesinden)" (13 Zilkâde 304/22 Temmuz 303), 4.
- Karesi*. "İlânât (Ceza Dairesi Riyasetinden)" (6 Rebiülâhir 305/9 Kânûnuevvel 303), 4.

- Karesi*. "Merkez-i Vilayet Müddeî-i Umûmî Muavinliğinden" (29 Şâban 303/21 Mayıs 302), 4.
- Karesi*. "İlânât" (Mahkeme-i Bidâyet Ceza Dairesinden)" (4 Zilkâde 303/23 Temmuz 302), 4.
- Karesi*. "Merkez-i Vilayet Bidâyet Mahkemesi Ceza Dairesinden" (24 Zilhicce 303/10 Eylül 302), 4.
- Karesi*. "İlânât (Merkez-i Vilâyet Müddeî-i Umûmî Muavinliğinden)" (07 Muharrem 304/24 Eylül 302), 4.
- Karesi*. "İlânât (Müddeî-i Umumî Muavinliğinden)" (8 Şevval 304/17 Haziran 303), 4.
- Karesi*. "İlânât (Müddeî-i Umûmî Muavinliğinden)" (12 Rebîülevvel 304/26 Teşrînisânî 302), 4.
- Karesi*. "İlânât (Merkez-i Vilayet Müddeî-i Umumî Muavinliğinden)" (22 Şaban 303/ 14 Mayıs 302), 4.
- Karesi*. "İlânât (Müddeî-i Umûmî Muavinliğinden)" (4 Zilkâde 303/23 Temmuz 302), 4.
- Karesi*. "İlânât (Müddeî-i Umûmî Muavinliğinden)" (02 Zilhicce 303/ 20 Ağustos 302), 4.
- Karesi*. "İlânât (Müddeî-i Umûmî Muavinliğinden)" (11 Zilkâde 303/30 Temmuz 302), 4.
- Karesi*. "Müddeî-i Umûmî Muavinliği'nden" (4 Rebîülâhir 304/17 Kânûnuevvel 302), 4.
- Karesi*. "İlânât (Müddeî-i Umûmî Muavinliğinden)" (25 Rebîülâhir 304/7 Kânûnusânî 302), 4.
- Karesi*. "İlânât (Müddeî-i Umûmî Muavinliğinden)" (28 Cümâdelâhir 304/11 Mart 303), 4.
- Karesi*. "İlânât (Müddeî-i Umûmî Muavinliğinden)" (27 Zilkâde 304/5 Ağustos 303), 4.
- Karesi*. "İlânât (Müddeî-i Umûmî Muavinliğinden)" (13 Rebîülâhir 305/16 Kânûnuevvel 303), 4.
- Karesi*. "İlânât (Müddeî-i Umûmî Muavinliğinden)" (9 Ramazan 304/20 Mayıs 303), 4.
- Karesi*. "İlânât (Müddeî-i Umûmî Muavinliğinden)" (21 Rebîülevvel 305/25 Teşrînisânî 303), 4.
- Karesi*. "İlânât (Müddeî-i Umûmî Muavinliğinden)" (16 Cümâdelûlâ 304/28 Kânûnusânî 302), 4.
- Karesi*. "İlânât (Merkez-i Vilayet Müddeî-i Umûmî Muavinliğinden)" (22 Şâban 303/14 Mayıs 302), 4.
- Karesi*. "Müddeî-i Umûmî Muavinliğinden" (2 Safer 305/7 Teşrînievvel 303), 4.
- Karesi*. "İlânât (Müddeî-i Umûmî Muavinliğinden)" (29 Şevval 304/8 Temmuz 303), 4.
- Karesi*. "İlânât (Müddeî-i Umûmî Muavinliğinden)" (11 Rebîülâhir 304/24 Kânûnuevvel 302), 4.
- Karesi*. "İlânât (Müddeî-i Umûmî Muavinliğinden)" (5 Receb 304/18 Mart 303), 4.
- Karesi*. "İlânât (Müddeî-i Umûmî Muavinliğinden)" (10 Muharrem 305/16 Eylül 303), 4.
- Karesi*. "İlânât (Merkez-i Vilâyet Müddeî-i Umûmî Muavinliğinden)" (7 Cümâdelâhir 304/18 Şubat 302), 4.
- Karesi*. "İlânât (Müddeî-i Umûmî Muavinliğinden)" (21 Cümâdelâhir 304/4 Mart 303), 4.
- Karesi*. "Müddeî-i Umûmî Muavinliğinden" (20 Safer 304/05 Teşrînisânî 302), 4.
- Karesi*. "İlânât (Müddeî-i Umûmî Muavinliğinden)" (14 Rebîülevvel 305/18 Teşrînisânî 303), 4.
- Karesi*. "İlanât" (24 Zilhicce 303/10 Eylül 302), 4.
- Karesi*, "Merkez-i Vilâyet Müddei-i Umumi Muavinliğinden" (21 Muharrem 304/08 Teşrînievvel), 302.
- Koç, Mehmet. *Osmanlı Hukukunda Tazir Suç Ve Cezaları*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Mehâkim-i Nizâmiye Teşkilatı Kânûn-ı Muvakkati*. İstanbul: Mahmud Beğ Matbaası, 1299/1881.
- Mevsilî, Mecdüddin. *el-İhtiyâr li talîlî'l-muhtâr*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1984.
- Özkan, Mehmet. "Tanzimat Sonrası Osmanlı Ceza Hukuku Düzenlemeleri". *Balıkesir İlahiyat Dergisi* 15 (Haziran 2022), 241-277.
- Polat, Mustafa. Balıkesir Basın Tarihinin Dibacesi: *Karesi Gazetesi, Karesi: Balıkesir'in İlk Resmi Gazetesi (1. Dönem 1886-1888)*. ed. Mehmet Bayyığıt, Mustafa Polat. İstanbul: Balıkesir Büyükşehir Belediyesi Kent Arşivi Yayınları, 2022.
- Rıfat, Halil. *Külliyat-ı Şerh-i Ceza*. İstanbul: Mihran Matbaası, 303.
- Serahsî, Muhammed b. Ahmed b. Ebi Sehl. *el-Mebsût*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1983.
- Şentop, Mustafa. *Tanzimat Dönemi Osmanlı Ceza Hukuku (Kanunlar-Tadiller-Layihalar-Uygulama)*. İstanbul: Yaylacık Matbaası, 2004, 37.
- Usûl-i Muhâkemât-ı Cezâiyye Kânûn-ı Muvakkati*. İstanbul: Matbaa-i Amire, 1296/1879.
- Usul-i Muhakemat-ı Kanuniyye Muvakkati*. İstanbul: Mahmud Beğ Matbaası, 1299.
- Yorgaki Efendi. *Usûl-i Muhâkemât-ı Cezâiyye Kanunu Şerhi*. nşr. Abdullah Faik Ahmed - M. Ahmet Necati. İstanbul: Hürriyet Matbaası, 1326.

Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi

The Journal of Near East University Islamic Research Center

ISSN: 2148-922X | e-ISSN: 2687-4148

Haziran / June | 2023/9/1

MEMLÜKLER DÖNEMİNDE (648-923/1250-1517) EHL-İ ZİMME'NİN İSTİHDAMI

The Employment of Ahl al-Dhimma During the Mamluk Era (648-923/1250-1517)

MEHMET EMİN ESER

Öğretmen, Milli Eğitim Bakanlığı Elazığ, Türkiye

Teacher, Ministry of National Education, Elazığ, Türkiye

mehmetemineser57@gmail.com

ORCID ID: 0000-0001-6882-272X

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Types: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 26.04.2023

Kabul Tarihi | Accepted: 28.06.2023

Yayın Tarihi | Published: 30.06.2023

Bu Makale, Fırat üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Doç. Dr. Ramazan IŞIK danışmanlığında halen devam etmekte olan "Memlükler Döneminde Müslim-Gayrimüslim İlişkileri" doktora tezinin bir bölümü geliştirilerek oluşturulmuştur.

This article was written under the supervision of Associate Professor Dr. Ramazan IŞIK at the Institute of Social Sciences of Fırat University by developing a section of an ongoing doctoral dissertation, "Muslim-Non-Muslim Relations during the Mamluk Period".

Atıf | Cite as

Eser, Mehmet Emin. "Memlükler Döneminde (648-923/1250-1517) Ehl-i Zimme'nin İstihdamı". *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 9/1 (Haziran 2023), 101-118.

<https://doi.org/10.32955/neu.istem.2023.9.1.07>

Eser, Mehmet Emin. "Employment of Ahl al-Dhimma During the Mamluk Era (648-923/1250-1517)". *The Journal of Near East University Islamic Research Center* 9/1 (June 2023), 101-118.

<https://doi.org/10.32955/neu.istem.2023.9.1.07>

İntihal | Plagiarism

Bu makalenin ön incelemesi alan editörü, içerik incelemesi ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi. Benzerlik taraması yapılarak intihal içermediği teyit edildi.

The preliminary review of this article was reviewed by the field editor and the content review was reviewed by two external reviewers using the double-blind peer-review model. It was confirmed that it did not contain plagiarism by scanning for similarity.

Telif Hakkı | Copyright

Yazarlar, dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY- NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. Bu makale, Creative Commons Atıf Lisansının (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>) hüküm ve koşulları altında dağıtılan açık erişimli bir makaledir.

Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution License (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

Memlûkler Döneminde (648-923/1250-1517) Ehl-i Zimme'nin İstihdamı

Öz

648/1250 - 923/1517 yılları arasında Mısır ve Suriye'de hüküm süren Memlûkler köle olarak alınan Türk kölelerin, zamanla yönetimi ele geçirmesi ile kurulmuş bir Türk devletidir. Memlûkler döneminde Hıristiyanlar ve Yahudiler hem devlet tarafından hem de toplum tarafından kabul görmüşlerdir. Bu azınlıklar, Memlûk toplumunda, toplumun diğer bireyleri gibi sosyal, politik, ekonomik ve entelektüel hayatın ayrılmaz bir parçasıydılar. Kimi zaman bunlar devletin çeşitli kademelerinde görevlendirilmişler, kimi zaman da yaşanan olaylar sebebiyle görevlerinden alınarak kendilerine istihdam yasağı getirilmiştir. Gayrimüslimlerin devlet idaresindeki tecrübeleri onların devletin değişik kademelerinde görevlendirmelerinde etkili olmuştur. Böylece Memlûkler döneminde gayrimüslimler, devlet idaresindeki idarî ve malî kadrolarda devamlı istihdam edilmişlerdir. Gayrimüslim halkın devlet idaresinde gelebilecekleri en muteber makamın kâtiplik olduğu söylenmesine rağmen, gayrimüslimler Memlûklerin ilk döneminden itibaren devletin üst kademelerinde de görevlendirilmişlerdir. Bu dönemde gayrimüslimlerin vezirlik ve valilik başta olmak üzere kâtiplik, tercümanlık, danışmanlık, tabiplik, elçilik gibi vazifelerde istihdam edildikleri görülmektedir. Nitekim Sultan Aybek (648-784/1250-1257) döneminde görevde bulunan Vezir Şerefüddin Hıristiyan biri idi. Bu kişi vezirlik konumunu kullanarak devletin çok önemli malî kadrolarında Hıristiyanların görevlendirilmesine vesile olmuştur. Böylece bu dönemde Hıristiyanlar Memlûk toplumunda ayrıcalıklı hale gelmiştir. Ayrıca Vezir Şerefüddin entelektüel biri olması sebebiyle, devletin kanunlarını yazdığı da belirtilmektedir. Daha sonra Sultan en-Nâsır Muhammed b. Kalavun (709-741/1309-1341) döneminde Kıptî bir Hıristiyan olan Abdullah b. Tâcürriyâse hem Şam hem de Mısır'da vezirlik görevinde istihdam edilmiştir. Bununla beraber gayrimüslimler, farklı dilleri konuşabilmeleri sebebiyle Memlûkler idaresinde uluslararası diplomasi ve ticarete tercümanlık yaptıkları gibi sefirlik/elçilik de yapmışlardır. Sultan Barsbay'ın saltanatı sırasında Mısır'ı ziyaret eden seyyah Pero Tafur, sultanın tercümanının Haym isminde bir gayrimüslim olduğunu, daha sonra Müslüman olduğunda farklı bir isim aldığını belirtmiştir. Benzer şekilde 823/1420 yılında İspanya'dan Kudüs'e gelip burada mütercimlik yapan ve daha sonra Müslüman olan Nasreddin adındaki şahsın Yahudi kökenli biri olduğu bilinmektedir. Aynı şekilde Sultan Kansu Gavrî döneminde ehl-i zimmeden bir öğretmen olan Yakup, darphanenin başına getirilmiştir. Bu anlamda Memlûkler idaresinde Yahudilerin de malî ve ekonomik alanların yanı sıra mütercimlik, kâtiplik ve benzeri alanlarda istihdam edildikleri anlaşılmaktadır. Hekimlik ve sarraflık da o dönem Yahudi meslekleri arasında önemli bir yer işgal etmiştir. H. 7. yüzyıla ait kaynaklar, "Yahudi ve Hıristiyanlar için en önemli gelir kaynağının vergi tahsilatı ve tababet/doktorluk" olduğunu belirtmektedirler. Bu dönemde doktorluk, genel anlamda Yahudilerle anılmaktaydı. Onlar bu meslek sayesinde saray ve saray otoritesi üzerinde söz sahibi olabiliyorlardı. Bu da Yahudi cemaatinin toplum nezdindeki itibarının yükselmesine neden oluyordu. Dolayısıyla Memlûk Devleti'nin idaresi altında yaşayan genelde zimmî statüsünde olanlar özelde ise Yahudi ve Hıristiyanlar Memlûk ahalisinin her zaman bir parçası durumunda olup devletin farklı kademelerinde görevlendirilmişlerdir. Devlet içinde görevlendirilen gayrimüslimler, kimi zaman görevlerinden azl edilmişlerse de bunlardan bazıları bir süre sonra tekrar itibarlı bir şekilde görevlerine iade edilmişlerdir.

Anahtar Kelimeler: Tarih, Memlûkler, Mısır, Ehl-i Zimme, Divan, Katiplik.

The Employment of Ahl al-Dhimma During the Mamluk Era (648-923/1250-1517)

Abstract

The Mamluks, who ruled in Egypt and Syria between 648/1250 and 923/1517, were a Turkish state established by Turkish-origin people who were taken as slaves and eventually took over the administration. During the Mamluk period, Christians and Jews were accepted by both the state and society. These minorities were an integral part of Mamluk society and were subject to social, political, economic, and intellectual life like other members of society. At times, they were assigned various positions in the government, while at other times, they were dismissed from their duties due to undesirable events and faced employment bans. The administrative experiences of non-Muslims in the government were effective in their assignments to various levels of the state during the Mamluk period. Thus, non-Muslims were continuously employed in administrative and financial positions of the state during the Mamluk period. Although it was said that the most prestigious position that non-Muslims could achieve in the government administration was the position of a clerk, non-Muslims were assigned to top positions in the state from the early period of the Mamluks. During this period, non-Muslims were employed in positions such as vizier and governorship, as well as clerks, interpreters, advisors, doctors, and ambassadors. In fact, during the reign of Sultan Aybek (648-784/1250-1257), his vizier, Şerefüddin, was a Christian. He preferred to assign Christians to important financial

positions in the state using his position as vizier. Thus, Christians became privileged in Mamluk society during this period. It is also stated that because Vezir Şerefüddin is an intellectual, he writes the laws of the state. Later, during the reign of Sultan al-Nasir Muhammad b. Qalawun (709-741/1309-1341), a Coptic Christian named Abdullah b. Taj al-Riyasah was employed as a vizier both in Damascus and Egypt. Additionally, due to their ability to speak different languages, non-Muslims served as translators in international diplomacy and trade as well as serving as ambassadors. During the reign of Sultan Barsbay, the traveler Pero Tafur, who visited Egypt, stated that the Sultan's interpreter was a non-Muslim named Haym who later took on a different name when he converted to Islam. Similarly, it is known that a person named Nasreddin, who came to Jerusalem from Spain in 823/1420 and worked as a translator here and later became a Muslim, is a person of Jewish origin. In the same way, during the reign of Sultan Kansu Gavri, Yakup, who was a teacher from the ahl al-zim, was appointed head of the mint. In this sense, it is understood that under Mamluk rule, Jews were employed not only in the financial and economic fields but also in areas such as translation and clerical work. Medicine and money-changing also held an important place among Jewish professions during that period. Sources from the 7th century AH indicate that "tax collection and medicine were the most important sources of income for Jews and Christians." During this period, the medical profession was generally associated with Jews. They were able to exert influence over the palace and the royal authority through this profession. This also led to an increase in the reputation of the Jewish community among society. Therefore, those who lived under the administration of the Mamluk state, generally in the zimmî status, and specifically Jews and Christians, were always part of the Mamluk population and were assigned to different levels of the state. Non-Muslims who were appointed within the state were sometimes dismissed from their duties, but some of them were returned to their duties with dignity after a while.

Keywords: History, Mamluks, Egypt, Ahl al-Dhimma, Council, Clerkship.

Giriş

Memlûkler (648-923/1250-1517), İslâm tarihinde önemli rol oynayan büyük Müslüman Türk devletlerindedir. Mısır, Suriye ve Hicaz'da yaklaşık iki buçuk asır hüküm sürmüş olan Memlûk Devleti, döneminin en kudretli devletlerinin başında gelmektedir. Aynı zamanda, hüküm sürdüğü coğrafyayı askerî, siyasî ve kültürel açıdan etkileyerek önemli izler bırakmıştır. Bu izleri günümüzde bile görmek mümkündür. Memlûkler'in, İslâm dünyasının merkezi olarak görülen önemli bölgelerine uzun yıllar hükmetmesi önemli oranda iç ilişkilerindeki stratejik tavırla bağlantılıdır.¹

İbn Haldun'un (ö. 808/1406) da belirttiği gibi ilk dönem Memlûk toplumu, devletin idaresini elinde tutan ve çoğunluğu Türklerden oluşan hâkim askeri sınıf ile çeşitli sosyal tabakalara ayrılan farklı etnik kökene mensup yerli halktan oluşmaktadır.² Genel olarak Memlûkler döneminde idareyi üstlenen askerî bürokrasi, devlet yönetimini kendi tekelinde tutarak, halkın bu kademelerde görev almasına izin vermemiştir. Halk sadece ziraat ve ticaret gibi işlerle meşgul olmuş ve devlete vergi vermekle sorumlu tutulmuştur.³ Bununla birlikte halktan devlet idaresine getirilen kişilerin de önemsiz işlerde görevlendirildikleri belirtilmektedir. Ayrıca bu dönemde Memlûk idarî yapısının en tepesinde bulunan erbâbû's-süyûfun, devlet yönetimindeki önemli mevkileri elinde tutmasının yanı sıra, halk arasından seçilip atanan bürokratların yürüttüğü vazifelerde de söz sahibi oldukları görülmektedir.⁴ Nitekim Memlûklerde devletin asli unsuru olan halk, devlet yönetiminin önemli kadrolarından uzak tutulmuşsa da⁵ erbâbû'l-aklâm tarafından yürütülen katiplik ve divan işleri gibi görevleri yürüttükleri

¹ Fatih Yahya Ayaz, "Memlûk-Türkiye (Anadolu) Selçuklu Münasebetleri", *Selçuklu Medeniyeti Araştırmalar Dergisi* 1 (Aralık 2016), 73.

² Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed İbn Haldun Ebu Zeyd Veliyyüddin el-Hadramî el-İşbili, *Dîvânü'l-mübtede' ve'l-haber fi tarihî'l-Arab ve'l-Berber ve men-âsarahüm min-zevî's-şani'l-ekber*, thk. Halil Şahade (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1988), 1/207; Said Abdülfettah Âşur, *el-Müctemau'l-Misri* (Kahire: Daru'l-Nehdetul-Arabiye, 1992), 16; İsmail Yiğit, *Memlûkler (648-923/1250-1517)* (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2021), 179; Fatih Yahya Ayaz, "Türk Memlûkler Döneminde Mısır Halkının Siyasi Olaylara Karşı Tutumu", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (Ocak-Haziran, 2007), 46; Bahattin Keleş, *Bahri Memlûklerde İktisadi ve Ticari Hayat (1250-1382)* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2018), 155.

³ Âşur, *el-Müctemau'l-Misri*, 16.

⁴ İsmail Yiğit, *Memlûkler*, 179.

⁵ Ayaz, "Mısır Halkının Siyasi Olaylara Karşı Tutumu", 48.

belirtilmektedir. Bu tür görevlere Müslümanların atanmasının yanı sıra, kimi zaman diğer din mensuplarından Hıristiyan ve Yahudilerin de görevlendirildiği bilinmektedir.⁶

Memlûkler döneminde gayrimüslimler, toplumun diğer bireyleri gibi Mısır'ın sosyal, politik, ekonomik ve entelektüel hayatın ayrılmaz bir parçasıydılar. Buradaki hayattan etkilendikleri gibi ona yön de vermişlerdir. Bu dönemde, kimi zaman devletin üst kademelerinde gayrimüslimlerin görevlendirilmesi ve yaşanan istenmeyen olaylar vuku bulduğunda görevlerinden alınıp kendilerine istihdam yasağının getirilmesi söz konusu olmuştur. Ancak onların idare konusundaki tecrübeleri, devlet idaresinde varlıklarını gerekli hale getiriyordu. Bu nedenle bir süre sonra tekrar devletin itibarlı makamlarında görevlendirilirlerdi. Uygulanan bu kararlarda, zimmîlerin Memlûk Devleti'nin bir parçası olduğu asla unutulmamıştır.⁷

Sonuç itibarıyla Memlûk Devleti, atadıkları güçlü bürokratlar sayesinde, kendilerinden birçok bakımdan farklı olan halkı böylesine hassas bir bölgede iki buçuk asır yönetebilmişlerdir.⁸ Özellikle Mısır ve Suriye sınırları içerisinde bulunan gayrimüslimlerle yakın ilişki içerisinde olmuşlardır.⁹ Onları devlet kademelerinde istihdam etmişlerdir. Böylece önemli başarıların elde edildiği Memlûk Devleti'nin idarî kadrolarında gayrimüslim istihdamının araştırılması mühim bir konu olmuştur. Memlûk sultanlarının bu azınlıklara karşı tutumunu tartışmak ve bu durumu Memlûklerin dayandığı siyaset teorisi ışığında açıklamaya çalışmak, bu azınlıkların toplumsal yaşamdaki rollerini ve ait oldukları toplumla etkileşimlerinin boyutunu anlamamızı sağlar. Dolayısıyla bu çalışma dini azınlıkların o dönemdeki rolüne odaklanmak bakımından önemlidir. Ayrıca Memlûkler dönemi ile ilgili yapılan bu tür çalışmaların bu alanda çalışacak akademisyen ve araştırmacılara yol göstereceği muhakkaktır. Dolayısıyla bu çalışma ile Memlûk Devleti'nin idarî ve malî alanlarında istihdam edilen ve devlete önemli katkılar sağlayan gayrimüslimlerin ele alınması, bu alandaki eksikliği gidermeye yönelik bir çabanın ürünü olarak görülmelidir.

1. Hıristiyanların Devlet İdaresinde İstihdamı

Her devletin idaresinde olduğu gibi, Memlûklerde de devlet idarîsinde farklı kesimden insanlar istihdam edilmiştir. Memlûklerde idarî kadro, erbâbü's-süyûf (ümera- komutanlar), erbâbü'l-aklâm (ulema veya divan görevlileri) ve zevi'l-ilm (adli ve dini görevliler) diye üç kısımdan oluşmaktadır.¹⁰ "Seyfiye", "kalemiye" ve "ilmiye" olarak da isimlendirilen bu sınıflar içinde şüphesiz askeri sınıfın önde gelenlerinin oluşturduğu seyfiye, Memlûk Devleti'nde çok önemli bir yer kaplamaktadır.¹¹ Erbâbü's-süyûf sadece Memlûklerden oluşurken erbâbü'l-aklâm ve zevi'l-ilm Mısır ahalisini oluşturan bütün gruplardan seçiliyordu. Bu görevlerde bulunan kişiler belirli durumlarda görevden alınabilmekte, hapis veya idam gibi cezalara çarptırılabilmekteydi. Kimi zaman da görevden alınan kişiler gözetim altında tutuluyorlar veya uzak bölgelere sürgün ediliyorlardı.¹²

Memlûk Devleti'nin merkez ve taşra teşkilatının idarî yapısında, hem erbâbü's-süyûf hem de erbâbü'l-aklâm görevlileri mevcuttu. Memlûk sultanları yürütme yetkisini üst düzey emirler aracılığıyla kullanıyorlardı. Memlûk döneminin önemli tarihçilerinden biri olan Kalkaşendi (ö. 821/1418), sadece

⁶ Keleş, *Bahrî Memlûkler*, 174.

⁷ Kasım Abdurrahman Kasım, *Asru selatini'l-memalik* (Kahire: Daru's-şuruk, 1994), 93; Fatma Akkuş Yiğit, "Memlûk Devleti İdaresinde Yahudiler", *İkinci Uluslararası İsrail ve Yahudilik Çalışmaları Konferansı 2018 Bildiri ve Öz Kitabı*, ed. M. Mustafa Kulu (Balıkesir: Onyedli Eylül Üniversitesi, 2018), 123; Ridvan Yiğit, *Mısır Memlûkleri Devleti'nde El-Melik El-Eşref Barsbay Dönemi (1422-1438/H. 825-841)* (Nevşehir: Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek lisans Tezi, 2014), 16-17.

⁸ Ayaz, "Mısır Halkının Siyasi Olaylara Karşı Tutumu", 45.

⁹ Ayaz, "Memlûk-Türkiye (Anadolu) Selçuklu Münasebetleri", 75.

¹⁰ Celâlüddin Abdurrahman b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûfî, *Hüsnü'l-muhâdara fi tarih mısır vel-Kahire*, thk. Muhammed Ebû fazl İbrahim (Mısır: Dâru'l-İhyau'l-Kütbi'l-Arabî, 1967), 2/130; Samira Kortantamer, "Memlûklerde Devlet Yönetimi ve Bürokrasi", *Tarih İncelemeleri Dergisi* 2/1 (1984), 35; İsmail Yiğit, *Memlûkler*, 179; Fatih Yahya Ayaz, *Memlûkler (1250/1517)* (İstanbul: İsam Yayınları, 2015), 91.

¹¹ Ayaz, *Memlûkler*, 91.

¹² Keleş, *Bahrî Memlûkler*, 165.

Memlûk merkez teşkilatında görev yapan emirlerin sayısının 25 olduğunu belirterek, bunların her birinin görev, unvan ve sorumluluklarını belirtmiştir.¹³

Memlûk Devleti'nde otorite erbâbü's-süyûfun yönetiminde olmakla birlikte devletin idarî işleri, ilim erbabı olan ulema (erbâbü'l-aklâm) tarafından yürütülürdü.¹⁴ Erbâbü'l-aklâmın üstlendiği kâtiplik, divan görevleri, maliye, evkaf, tahrir ve benzeri görevler, genelde Müslümanlar tarafından yürütülse de kimi zaman diğer din mensupları (Hıristiyanlar ve Yahudiler) tarafından idare edilirdi.¹⁵

Memlûkler döneminde dinî azınlıklar, devlet idaresinde önemli rol oynamışlardır. Özellikle Hıristiyanlar, Memlûk idaresinde gösterdikleri başarılarla yönetimde etkili oldukları gibi malî konulardaki yetenekleri ile de Memlûk bürokrasisinde itibar görmüşlerdir. Böylelikle maddi ve manevi açıdan güç elde etmişlerdir.¹⁶ Ancak Hıristiyanların devletin üst düzey kadrolarında görev almalarını, Müslümanlar üzerindeki tahakkümlerinin artması olarak gören kimi kesimler, bu durumu hoş karşılamamışlardır.¹⁷ İslam âlimleri ve hukukçuları, bu azınlıkların idarî ve ekonomik pozisyonları üstlenmelerinden rahatsız olmuşlardır. Dolayısıyla onların Müslümanlar üzerinde egemen olması ve nüfuzlarını muhaliflerine karşı kullanma düşüncesi ulema tarafından endişeye yol açmıştır.¹⁸

Memlûk Devleti'nde görevlendirilen gayrimüslimlerin yarattığı rahatsızlıklara rağmen bu dönemde Hıristiyanlara malî ve idarî alanda görev verilmesine devam edilmiştir. Bir başka ifadeyle Hıristiyanların devlet idaresi konusundaki tecrübelerini görmezlikten gelemeyen devlet ileri gelenleri, onların devletin idaresinde görev almalarına sıcak bakmışlardır. Öyle ki Hıristiyanların bu makamlarda görevlendirilmeleri, kimi kesimlerce zaruri görülmüştür.¹⁹ Daha önemlisi, bazı dönemlerde Hıristiyan üst düzey yetkililer güçlerini Müslümanlar üzerinde yersiz bir şekilde kullanmalarına rağmen devlet yetkililerince korunmuştur.²⁰ Memlûk sultanlarının bir yandan devlet kadrolarında, genelde bürokrasi alanında gayrimüslimlerden özellikle de Hıristiyanlardan faydalanmak isterken, diğer taraftan da kamuoyunun hassasiyetlerini dikkate almak gibi bir ikilem içerisinde olduğunu söylemek yerinde olacaktır.²¹

Hıristiyanların devlet idaresindeki önemi, verilen şu örnekle daha iyi anlaşılmaktadır. 692/1292 yılında Sultan Eşref Halil b. Kalavun kimi Hıristiyanları cezalandırmak istemiştir. Bunun üzerine Sultanı kararından vazgeçirmek isteyen saltanat nâibi²² Baydara, Sultana hitaben “bunlar bizim vergi ve haracımızı muhafaza eden, kaydeden divan çalışanlarıdır, sultan onlardan feragat edemez, onlarsız yapamaz” demiştir.²³

Memlûkler döneminde Hıristiyan ahali arasında bir nevi özel statüye sahip bazı kesimler mevcuttu. Bunlar devletin üst kademelerinde görev yapmakta olup devlet içerisinde yüksek makamlara sahiptiler.²⁴ Bunlar arasında samimi olarak İslam'ı tercih eden kişiler olsa da genelde bu statüdeki kişilerin itibarlarını korumak için Müslüman oldukları belirtilmektedir. Böylece bu kişilerin buldukları makamları muhafaza edebildikleri gibi çok daha üst makamlara terfi ettikleri de ifade edilmektedir. Devlet içerisinde bu tür

¹³ Ebu'l-Abbas Ahmed el-Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ fi sinâati'l-inşâ* (Beyrut: Daru'l-Kutübi'l-İlmiye, ts.), 4/17, 34.

¹⁴ Kortantamer, “Memlûklerde Devlet Yönetimi”, 41; Keleş, *Bahrî Memlûkler*, 174; Arzu Özcan, *Memlûk Devletinde Merkez Teşkilatı* (Tokat: Gazi Osmanpaşa Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 100.

¹⁵ Keleş, *Bahrî Memlûkler*, 174; Özcan, *Memlûk Devletinde Merkez*, 100.

¹⁶ Donald P.Little, “Memlûkler'de Din”, çev. Efe Durmuş, *History Studies* 73/3-4 (July/October 2012), 481.

¹⁷ Ziyâüddîn Muhammed b. Muhammed b. Ahmed ibnü'l-Uhuvve el-Kureyşi, *Meâlimü'l-kurbe fi talebi'l-hisbe*, nşr. Dâru'l-Fünun (b.y.: y.y., t.s.), 39,41.

¹⁸ Kasım Asru *selatini'l-memalik*, 94.

¹⁹ Kasım, *Asru selatini'l-memalik*, 93.

²⁰ P.Little, “Memlûkler'de Din”, 481.

²¹ Ridvan Yiğit, *Melik El-Eşref Barsbay Dönemi*, 17.

²² Saltanat naipliği (niyabetü's-saltana) görevini yürüten nâib, sultanın yanında sarayda görev yapar ve sultanın yaptığı hemen her şeyle ilgilendirirdi. Ayrıca sultanın tuğrasını koyduğu her türlü resmî evrağı imzalama yetkisine de sahipti. Bununla beraber Mısır ve Şam bölgesindeki valilere de nâibü's-saltana unvanı verildiği görülmektedir. Daha geniş bilgi için bkz. Fatih Yahya Ayaz, “Memlûkler Döneminde Vezirlerin Görevleri”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (2006), 143.

²³ Ebü Muhammed (Ebü's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî, *İkdül-cumân fi târihi ehli'z zamân*, thk. Muhammed Muhammed Emin (Kahire: Daru'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l Kavmiyye, 2010), 3/183.

²⁴ Büşra Kahveci, *Memlûk Yönetimi Altında Hıristiyanlar* (İzmir: İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 59.

makamlarda istihdam edilen kişiler devletin bekasına göz dikmedikleri, dış güçlerle (Haçlılarla) hareket etmedikleri ve devlete ait bilgileri başka ülkelere sızdırmadıkları sürece görevlerinde kalmaya devam etmişlerdir.²⁵

Bazı belgeler Hıristiyanların üstlendiği görevlere şu şekilde işaret etmektedir: Onların bazıları koleksiyoncu, bazıları ise emirlerin yanlarında kâtiplik yapıyorlardı. Cizye toplamakla görevli olanlar da vardı. Bazı Hıristiyan kâtipler, emirler ve haraç toplama görevlileri ile arazi tespitinde bulunurlardı. Zimmîler malî işlerin birçoğunda çalıştıkları gibi emirlerin divanlarında da görevlendirilmişlerdi. Ayrıca bazı Müslüman kadılar özellikle Hıristiyan kâtipleri çalıştırdılar.²⁶

Hıristiyan halkın devlet idaresinde gelebilecekleri en muteber makamın kâtiplik makamı olduğu söylenmesine rağmen,²⁷ Memlûklerde ilk dönemden itibaren Hıristiyanlara devlet idaresinde daha üst görevler verilmiştir. Bu tür görevlere getirilenlerden biri de Vezir Şerefüddin'dir. Vezir Şerefüddin (ö. 657/1259), Sultan Aybek (648-655/1250-1257) döneminde Hıristiyanların güçlenmesine katkıda bulunmuştur. Kimi tarihçilere göre Hıristiyan bir doktor olan Vezir Şerefüddin, daha sonra Müslüman olmuştur. Çok bilgili biri olması sebebiyle devlette önemli hizmetlerde bulunmuş ve aynı zamanda devletin kanunlarını yazmıştır. Ancak devletin çok önemli malî kadrolarına Hıristiyanların gelmesinde katkısı olan Vezir Şerefüddin, Sultan Seyfeddin Kutuz (657-658/1259-1260) döneminde cezalandırılarak öldürülmüştür.²⁸

Şeref b. Hibetullah el-Fâizî (ö. 655/1257), Memlûklerin ilk döneminde "es`ad" (en mutlu) lakabı ile bilinen Hıristiyan biriydi. Devletin çeşitli kademelerinde çalışkan bir Hıristiyan olan Şeref b. Hibetullah, zamanla daha üst görevlere getirilmiştir. Nitekim o bu dönemde devletin en üst görevlerinden biri olan "nâzıru'd-devâvîn"²⁹ kadrosuna getirilmiştir. Bu görevinde çok az bir zaman kalan Şeref b. Hibetullah, daha sonra Mısır'a vali olarak atanmıştır. Bununla birlikte valilik görevini suistimal etmesinden dolayı görevinden alınarak hapsedilmiştir. Daha sonra cezası bittikten sonra Şam'a giden Şeref b. Hibetullah'ın, Emir Cemalettin'in verdiği başka bir görevde çalıştığı belirtilmektedir. Ancak 647/1249'da Mısır'a geri geldiğinde tekrar yakalanmıştır. Kuyumculukla meşgul olmakla birlikte hileli ticaretle mal biriktirmesi sebebiyle dönemin Memlûk Sultanı tarafından Şeref b. Hibetullah'ın Kahire ve Şam'daki mal varlığına el konulmuştur.³⁰

Memlûk Devleti'nde görevlendirilen bir diğer Hıristiyan, Abdullah b. Tâcürriyâse'dir (ö. 740/1340). Kıptî bir Hıristiyan olan Tâcürriyâse, Sultan en-Nâsır Muhammed b. Kalavun (709-741/1309-1341) zamanında hem Şam hem de Mısır'da vezirlik görevinde bulunmuştur. Ayrıca bazı dönemlerde devletin değişik kademelerinde de görevlendirilmiştir. Hatta 733/1332 yılında Sultan'ın emri ile vakıflardan sorumlu bakan olmuştur. Bununla birlikte daha sonraki dönemlerde görevini kötüye kullanması sebebiyle azl edilmiş ve mallarına el konulmuştur.³¹

Memlûk idaresinde devletin çeşitli kademelerinde görevlendirilen Hıristiyanlardan biri de Kıptî Abdurrahman b. Abdurrezzak b. İbrahim b. el-Mekanis'dir.³² İbrahim b. el-Mekanis (ö. 794/1391) Şam

²⁵ Âşur, *el-Müctemau'l-Mısri*, 54; Ramazan Işık, "Memlûkler Döneminde Fransisken Misyoner Rahiplerin Marunileri Katolikleştirme Faaliyetleri", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (Haziran 2005), 205 vd.

²⁶ Kasım Abduh Kasım, *Ehl-i zimme fi Mısır Mine-l Fethi-l İslam Hatta Nihayeti-l Memalik* (b.y.: Dirasetu-l Vesaikiyye, Ayn Diraset ve Buhus İnsaniyye ve İctimaiyye, 2003), 81.

²⁷ Kahveci, *Memlûk Yönetimi*, 52.

²⁸ Kahveci, *Memlûk Yönetimi*, 59.

²⁹ Nâzıru'd-devâvîn, Devlet Nazırı olarak da ifade edilmektedir. Bunlar bazı konularda vezirlerle aynı statüde olup devletin üst kademelerinde görevlendirilen kişilerdir. Bkz. Kalkaşendi, *Subhu'l-A'sâ*, 5/437.

³⁰ Faiza Abdurrahman Hicazi, *Ehl Zimme fi Biladû's-Şam fi Asr min el-Eyyübî ve el-Memlûkî* (Ürdün: Yermük Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1992), 232.

³¹ Ebu'l Fazl Ahmed bin Ali bin Muhammed bin Ahmed bin Hacer el-Askalanî, *ed-Dürerü'l-kâmine fi a'yânî'l-mi'eti's-şâmine*, thk. Muhammed Abdu'l-Muid (b.y.: Meclis-i Dairetu'l-Mearif-i Osmaniye, 1972), 3/23,24; Ahmet b. Ali b. Abdulkadir Takıyüddin el-Makrizî, *es-Süluk li-Ma'rifeti Duveli'l-Müluk*, thk. Muhammed Abdulkadir Ata (Beyrut: Dâru Kutbu'l-İlmiyye, 1997), 3/295,323; Ebü'l-Mehâsin Cemâlüddîn Yûsuf b. Tağrıberdî, *en-Nücûmü'z-zâhire fi mülûki Mısır ve'l-Kâhire*, nşr. Vizaretu's-sekafê vel-irşad el-kavm-i (Mısır: Dâru'l-Kutub, ts), 9/325,326; Faiza, *Ehl Zimme fi Biladû's-Şam*, 234.

³² İbn İyâs, İbrahim b. Mekanis'in Memlûk tarihinin son döneminde yaşamış olduğunu belirtmiştir. Ayrıca bu kişi için "şiipleri beğenilen meşhur bir Hıristiyan şair olduğunu" da ifade etmiştir. Bkz. Muhammed b. Şehâbiddin Ahmed b. İyâs el-Hanefî, *Bedâiu'z-zühûr fi Vekai'd-dühûr*, thk. Muhammed Mustafa (Kahire: el-Heyetu'l-Misriyyetu'l-Amme, 1403/1983), 1/2/455.

bölgesine vali olarak tayin edilmiştir. Daha sonra Zahir Berkuk'un ikinci saltanatı (792-801/1390-1399) döneminde Mısır'da vezirliğe getirilmiştir. Ancak yeni görevine başlayamadan yolda vefat etmiştir. Bununla birlikte zehirlenerek öldürüldüğü de rivayet edilmektedir.³³ Ayrıca Macid b. et-Tac b. İshak el-Kıptî (ö. 775/1373), Sultan Eşref Zeynüddin Şaban'ın (764-778/1363-1376) saltanatı döneminde devletin özel nâzırlığını (nezâretü'l-hâs³⁴) yapmıştır.³⁵ Ferecellah b. Alim es-Su'da el-Kıptî (ö. 703/1303) ise, Müslüman olduktan sonra Dımaşk saltanat nâibi olan Tenkiz'in (ö. 741/1340)³⁶ divan başkanlığını üstlenmekle beraber Dımaşk'daki divan çalışanlarını da belirlemiştir.³⁷

Sultan Kalavun'un ikinci saltanatı (698-708/1299-1309) döneminde Müslüman olan Zahiriddin Ebu Nasır b. Reşid (ö. 707/1307), divanda farklı görevlerde vazifelendirilmiş bir Hıristiyan'dır. Daha sonra İbn Reşid Dımaşk'a komutan olarak tayin edilmiştir. Zahiriddin Ebu Nasır b. Reşid, samimi, alçak gönüllü beş vakit namazını Emevi Camiinde kılmaya özen gösteren bir kişiydi. Zahiriddin Ebu Nasır b. Reşid'in 707/1307 yılında evinde başı kesilmiş şekilde ölü bulunduğu belirtilmektedir.³⁸

Memlûk döneminde devlet idaresinde, adından söz ettiren başka bir Hıristiyan ise küçük Kerim olarak bilinen Ekrem b. Hatıra'dır. Müslüman olduktan sonra Abdülkerim ismini almış olan Ekrem b. Hatıra (ö. 726/1325), Büyük Kerim olarak bilinen Ekrem b. Hibetullah'ın ablasının oğludur. Ekrem b. Hatıra zalim bir devlet adamı olması sebebiyle devlet büyükleri tarafından sevilmemiştir. Dayısı Kerimeddin Kebir'in azledilmesinden sonra Sultan Nasır Muhammed b. Kalavun (709-741/1309-1341), onun dayısının yerine geçmesini istemiş, ancak kendisi bu görevleri kabul etmemiştir. Bunun sonucunda tutuklanarak hapse atılmış ve yaklaşık 40 bin dinar olan mal varlığına el konulmuştur. Cezasını çektikten sonra önce Safed bölgesine daha sonra da Dımaşk'a vali olarak atanmıştır. Zalimliği ile meşhur olan ve sevilmeyen Ekrem b. Hatıra, işlenen suça karşılık dayak cezasını uygulayan ilk kişi olmuştur. 726/1325 senesinde zalimliği sebebiyle Asvan'a sürgün edilmiş ve orada vefat etmiştir.³⁹ Memlûk döneminde devlet idaresinde görevlendirilmiş olan kimi Hıristiyanlar'ın buldukları makam ve unvanları suistimal ettikleri anlaşılmaktadır. Neticede yaptıkları zulüm ve devlete karşı olan samimiyetsiz tutum ve davranışları sebebiyle görevlerinden uzaklaştırılmışlardır. Nitekim Ekrem b. Hatıra'nın görevinden azledilmesi de bu sebepten olmuştur.

Devletin üst makamlarında görev yapan bir diğer Hıristiyan, Yusuf Cemaleddin el-Kerekî'dir (ö. 856/1452). Yusuf Cemaleddin Kerek'te Kadı İmadeddin el-Mâkirî'nin kâtibi olan babası ile beraber İskenderiye olaylarından sonra Müslüman olmuştur. Zâhir Berkuk'un Kadı İmadeddin'i çağırması üzerine, es-Safi ve oğlu Yusuf Cemaleddin de kadı ile beraber Kahire'ye yerleşmiş ve Kadı'nın hizmetinde bulunmaya devam etmişlerdir. Yusuf Cemaleddin verilen görevlerde gösterdiği başarı ile, Sultan Cemaleddin döneminde Trablus'a nâzirü'l-ceyş⁴⁰ olarak atanmıştır. İlmeddin Davut el-Kerekî vefat edince onun yerine Kahire'ye sır kâtibi olarak vazifelendirilmiştir. Bir dönem sonra hastalanıp yataklara düşmesine rağmen, kendisinin tecrübelerinden yararlanılmaya devam edilmiştir. Sonraki dönemlerde iyileşince önce Dımaşk'a nâzirü'l-ceyş olarak atanmıştır. Daha sonra da kâtiplik görevini üstlenmiştir.

³³ İbn Hacer, *Dürerü'l-kâmine*, 3/119,120; İbn Tağrıberdî, *Nücümü'z-zâhire*, 13/22,23; İbn İyâs, *Bedâiu'z-zühûr*, 1-2/455.

³⁴ Nezâretü'l-hâs, Sultan Muhammed b. Kalavun tarafından kurulmuş olup, sultana ait mallarla ilgilenmekteydi. Daha geniş bilgi için bkz. Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ*, 5/437; İbn İyâs, *Bedâiu'z-zühûr*, 1-1/444, 453; Ayaz, "Memlûkler Döneminde Vezirlerin Görevleri", 145.

³⁵ İbn Hacer, *Dürerü'l-kâmine*, 4/321.

³⁶ Kaynaklar bu kişinin Memlûkler dönemi emirlerinden Dımaşk saltanat nâibi Ebû Seyfüddin Tenkiz Halil b. Abdillâh el-Eşrefî el-Hüsâmî en-Nâsirî olduğunu söylerler. Daha fazla bilgi için bkz. Ebû Saîd Salâhuddîn Halîl b. İzziddin Aybeg b. Abdillâh es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmet Arnavut (Beyrut: Dar'ül İhyâu't-türâs, 1420/2000), 10/260; Fatih Yahya Ayaz, "Tenkiz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2019), 2/591.

³⁷ İbn Hacer, *Dürerü'l-kâmine*, 4/267.

³⁸ Makrizî, *Süluk*, 2/428.

³⁹ İbn Hacer, *Dürerü'l-kâmine*, 1/476,477.

⁴⁰ Nâzirü'l-Ceyş: Orduları yöneten ve kontrol eden kişidir. Ayrıca askerlerin maaşına bakma ve onlara ait evrakları tutma gibi bütün askeri işlerden de sorumludurlar. Bkz. Kalkaşendî, *Subhi'l-A'sâ*, 5/437; Kortantamer, "Memlûklerde Devlet Yönetimi", 42; Keleş, *Bahrî Memlûkler*, 176; Bahattin Keleş, "Memlûkler Döneminde İdarî Yapı", *Türkler Ansiklopedisi* (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002), 5/595.

843/1439 senesinde görevinden ayrılan Yusuf Cemaleddin, 856/1452 senesindeki vefatına kadar yeniden görev almamıştır.⁴¹

Yusuf Cemaleddin'in oğlu Musa (ö. 862/1457), babası gibi sonradan Müslüman olmuş bir Hıristiyandır. Babasının yanında yetişmekle beraber devlet bünyesinde de görev almıştır. Bir dönem Trablus nâzirü'l-ceyş'in kâtipliğini yapan Musa b. Yusuf, Kahire'ye babasının yanına yerleştikten sonra Kahire'de de aynı göreve getirilmiştir. Ancak Kahire'de benimsenmeyen Musa, eski görevine geri gönderilmiştir. 862/1457 senesinde vefat eden Musa, geriye büyük bir mal varlığı ve on çocuk bırakmıştır. Büyük oğlu babasının yerine geçmişse de kaynaklar onun kötü ahlaklı ve o dönem insanların en kötüsü olduğunu kaydederler.⁴²

Memlükler döneminde Hıristiyanların istihdam edildiği görevler yalnızca bunlarla sınırlı değildi. Memlük devlet idaresinde mühim bir yer teşkil eden "Müstevfi"⁴³ makamına da bazı dönemlerde Hıristiyanlar getirilmiştir.⁴⁴ Ayrıca 721/1321 yılında Mısır'da çıkan yangınlar esnasında sultan sokağa çıktığında yanında Kahire valisinin Hıristiyan olan haznedarı vardı.⁴⁵ Bu da bizlere Hıristiyanların Memlük idaresinde üstlendikleri rolü göstermektedir.

Hıristiyanlar, kimi Müslüman âlimlerin ve hukukçuların karşı çıkmalarına rağmen, Memlük yönetiminde önemli görevlerde bulundular. Bununla birlikte devletin iç karışıkların olduğu ve zayıfladığı dönemlerde Müslümanlarla ehl-i zimme arasında huzursuzlukların yaşandığı da olmuştur. Öyle ki, devlet idaresindeki Hıristiyan görevlilerin görevlerinden azl edilmesi için sultanlara şikâyetler ulaştırılmıştır. Ancak Hıristiyanlara karşı geliştirilen bu muhalefet her zaman değil sadece bazı dönemlerde ve bazı sebeplere binaen yaşanmıştır. Sebeplerin ortadan kalkmasıyla her iki kesim arasındaki çekişmeler de son bulmuştur. Nitekim İslamiyet'in hoşgörülü bakışı da onların devlet kademelerinde görev almalarını kolaylaştırmıştır. Ayrıca Hıristiyanlar devlet aleyhine çalışmadıkları ve görevlerini gerektiği şekilde yerine getirdikleri sürece Memlük idaresinde en üst makamlara kadar da getirilmişlerdir.⁴⁶

Memlük devlet idaresinde görev verilen Hıristiyanlar, yukarıda da belirtildiği üzere başına buyruk hareket etmelerinden ve menfaatlerine olan düşkünlüklerinden dolayı kimi zaman görevlerinden azl edilmişlerse de idarî konulardaki yeteneklerinden dolayı sürekli devletin en üst makamlarında görevlendirilmişlerdir. Bazı kaynaklar ise Hıristiyanların devlet kademelerinde eksik olmalarını ilim ve kültür sahibi olmalarına bağlamışlardır.⁴⁷

2. Yahudilerin Devlet İdaresinde İstihdamı

Memlüklerde devlet idaresinde Hıristiyanlar gibi Yahudiler de istihdam edilmişlerdir. Bu dönemde Yahudiler'in kâtiplik, tercümanlık, danışmanlık, tabiplik, elçilik gibi görevlerin yanında ekonomik alanlarda da istihdam edildikleri görülmektedir.⁴⁸ Özellikle ilk dönem Memlük Devleti, Yahudilere idarî ve malî işlerde çok fazla yer vermiştir. Öyle ki, Müslüman kadı ve hukukçuların itirazlarına rağmen Yahudilerin de diğer gayrimüslimler gibi divanlarda bulunmasına izin verilmiştir. Bu durum, Yahudiler dahil zimmîlerin idarî ve malî konularda ne kadar ehliyetli olduklarını göstermektedir.⁴⁹ Nitekim

⁴¹ Şemsüddîn Muhammed b. Abdurrahmân b. Muhammed es- Sehâvî, *Eđ-dav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tasi'*, nşr. Dâru'l-Mektebetü'l-Hayât (Beirut: Dâru'l-Mektebetü'l-Hayât, ts), 3/213, 10/192, 318.

⁴² Sehâvî, *Dav'ü'l-lâmi'*, 10/192.

⁴³ Sözlükte "hakkın ödenmesini isteyen kimse" anlamındaki müstevfi, terim olarak devletin malî işleriyle ilgili divanın başkanını ve buna bağlı memurları ifade eder. Bkz. Kalkaşendi, *Subhi'l-A'sâ*, 4/34, 5/437; Abbas Sabbağ-Nebi Bozkurt, "Müstevfi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 2006), 32/147.

⁴⁴ Makrizi, *Süluk*, 2/290.

⁴⁵ Makrizi, *Süluk*, 3/42.

⁴⁶ Faiza, *Ehl Zimme fi Biladü's-Sam*, 240.

⁴⁷ Kahveci, *Memlük Yönetimi*, 62.

⁴⁸ Fatma Akkuş Yiğit, "Memlük Devleti İdaresinde Yahudiler", 127.

⁴⁹ Kasım, *Asru selatini'l-memalik*, 93; "a.mlf.", *Ehl-i zimme*, 79; Mehasin Muhammed el-Vekad, *el-Yehûd fi asri'l-Memlük-i fi dev'i vesâiku'l-cenize* (b.y.: El-heyet-u Mısriyyeti-l Ammet-i Lil-kuttâb, 1999), 115.

692/1292 yılında Sultan Eşref Halil (689-693/1290-1293) devlet kadrolarındaki zimmîleri azletmek istediğinde kendisine onların devlet işlerinde kullanılmasının gerekliliği hatırlatılmıştır.⁵⁰

Vekad, Fransız oryantalist Ashtor'un Yahudileri konu alan eserinde, Memlûk Devleti'nde bir Yahudi'nin idarî veya malî açıdan yüksek bir konuma geldiğine dair net bir bilgi bulunmadığını iddia ettiğini söylemiştir.⁵¹ Oysa Memlûk idaresinde Musevilerin özellikle idarî ve malî konularda istihdam edildiği bilinmektedir. Nitekim İbn İyâs (ö. 930/1524), Arap tarihçilerinin eserlerinde ve ilk dönem tercüme kitaplarında, özellikle malî işlerde bir kısım Yahudi ve Hıristiyanın görevlendirildiğine dair bilgilerin olduğuna işaret etmektedir.⁵²

Sultan Berkuk'un ikinci saltanatı (792-801/1390-1399) döneminde kimi kaynaklarda Memlûklerin zimmîlerle yakın ilişki içerisinde olduğu görülmektedir. Nitekim 795/1392 yılında Osmanlı padişahının Sultan Berkuk'tan iyi bir doktor göndermesi talebi üzerine sultan, ehliyetli bir Yahudi doktor olan Şemseddin b. Sağır'ı kendisine göndermiştir.⁵³ Aynı şekilde 801/1398 yılında Sultan, Başhekim olan Fethallah b. Mutasım b. Nefîs ed-Dâvudî'yi, özel kâtibi olarak atamıştır.⁵⁴ Bu anlamda Memlûk devlet idaresinde bir kısım Yahudinin çalıştırıldığı görülmektedir. Nitekim zaman zaman devlet dairelerinde zimmîlerin çalıştırılmasının yasaklanması ile ilgili çıkarılan fermanların her zaman Yahudi ve Hıristiyanlara atıfta bulunması da bunu doğrulamaktadır.⁵⁵

Çerkez Memlûk sultanları devri olan h. 9. asırda Mısır toplumunda zimmîlere karşı hoşgörüsüzlüğün azaldığı görülmektedir. Bu dönemde Yahudilerin devlet idarelerindeki bir kısım hizmetlerde çalıştırıldıkları anlaşılmaktadır. Ayrıca Mısır Yahudilerinin diğer ülkelerle birçok bağlantıları olduğu için Avrupa'dan gelen tüccarlarla ticaret yaptıkları da bilinmektedir. Özellikle Akdeniz ülkelerinden gelip Mısır'a yerleşen ve orada ikamet eden Yahudiler arasında Avrupa dillerini iyi bilenler çeviri alanında çalıştırıldılar. Nitekim ister Yahudi ister Hıristiyan seyyah (gezgin/turist) olsun, Doğu'ya seyahat eden Avrupalı turistlere rehberlik eden ve onlara eşlik eden birtakım Yahudilerin varlığından bahsetmektedir. Ayrıca bu Yahudi tercümanlardan bazıları Avrupa ticaret kuruluşlarının hizmetinde ve hatta Memlûklerin hizmetinde çalışmıştır. Aynı zamanda, Memlûk Devleti ile bir kısım Avrupa ülkeleri arasında, kimi Avrupalı tüccarların bazı Yahudilerin istihdam edilmesine izin verilmesine atıfta bulunan ticari anlaşmalar da mevcuttur. Nitekim 834/1430 yılında Aragon krallığı ile Sultan Eşref Barsbay arasında yapılan bir anlaşma ile, Katalan Konsolosunun Müslüman, Yahudi veya Hıristiyan fark etmeksizin tercüme işi yapabilen kişileri istihdam etmesine izin verilmesi kararlaştırılmıştır. Aynı şekilde 918/1512 yılında Fransa Kralı'ndan gelen bir heyetin İskenderiye'de sultanın bir temsilcisi tarafından kabul edildiğinde, devlet hizmetinde çalışan ve devlet erkânına refakat eden bir Yahudi tercümana kaynaklar atıfta bulunmaktadır.⁵⁶

Sultan Eşref Barsbay'ın saltanatı (825-841/1422-1438) sırasında Mısır'ı ziyaret eden İspanyol seyyah Pero Tafur (ö. 893/1487), kendisini sultanın özel tercümanının karşıladığını ve evinde iki gün misafir kaldığını söylemiştir. Kendisi ile uzun uzun sohbet ettiğini söyleyen Tafur, bu kişinin Haym isminde bir Yahudi olduğunu, daha sonra Müslüman olduğunda Saîm adını aldığını belirtmiştir.⁵⁷ Ayrıca bu dönemlerde İspanya'dan Kudüs'e gelip burada mütercimlik yapan ve daha sonra Müslüman olan Nasreddin adında bir Yahudi'den de bahsedilmektedir. 888/1483'de hac ibadeti için kutsal mekânları ziyaret eden ve aynı zamanda bir Hıristiyan olan Felix Fabri (ö. 908/1502), Yahudilerin devletin idarî kadrolarında ve özellikle mütercimlik görevinde istihdam edildiklerini belirtmiştir. Aynı şekilde Yahudiler, farklı dilleri konuşabilmelerinden ötürü uluslararası diplomasi ve ticarete tercümanlık

⁵⁰ Aynî, *İkd'ül-cumân*, 3/183.

⁵¹ Vekad, *Yehud fi asri-l memluk*, 121.

⁵² İbn İyâs, *Bedaiu-z Zuhur*, 5/89.

⁵³ İbn İyâs, *Bedaiu-z Zuhur*, 1-2/462.

⁵⁴ İbn İyâs, *Bedaiu-z Zuhur*, 1-2/517.

⁵⁵ Vekad, *Yehud fi asri-l memluk*, 122.

⁵⁶ Vekad, *Yehud fi asri-l memluk*, 122-124.

⁵⁷ Pero Tafur, *Rihlet-u tafur fi alem el-karnil hamis aşere miladi*, çev. Hasan Habeşi (b.y.: Mektebet-u Sekafiyet-u Diniyye, 2002), 64,65.

yaptıkları gibi sefirlik/elçilik de yapmışlardır. Hekimlik ve sarraflık da o dönem Yahudi meslekleri arasında önemli bir yer işgal etmiştir.⁵⁸

Çerkez Memlûkleri (784-923/1382-1517) dönemindeki Yahudi çalışanlarla ilgili verilen bilgilerden Yahudilerin daha çok malî görevlerde çalıştıkları anlaşılmaktadır.⁵⁹ Nitekim kaynaklar Memlûk sultanlarının malî idaresinde çalışan çok sayıda Yahudi olduğunu belirterek bu gerçeği doğrulamışlardır.⁶⁰

Mısır hukukçularının verdiği fetvalardan Memlûklerin son dönemlerinde devletin kaynaklarının denetiminin Yahudilere emanet edildiği anlaşılmaktadır. Yahudilerden bu tür görevleri üstlenen kişiler, genellikle diğer Yahudileri kendi çalışanları olarak işe aldığından bu görev önemli bir geçim kaynağı olarak görülürdü. Ayrıca o dönem devlete büyük miktarda yardımda bulunanlara bir süre para toplama görevinin emanet edilmesi de âdettendi. Dönemin vezirleri, üzerinde anlaşmaya varılan sözleşmedeki yükümlülüğü bazen daha büyük bir miktar teklif eden bir başkasına da devredebiliyorlardı. Hukukçular anlaşmaların gerektiği şekilde tatbik edilebilmesi için farklı guruplar arasındaki rekabeti meşru görmemiş ve akdedilen anlaşmalara saygı gösterilmesi gerektiğini sürekli vurgulamışlardır. Nitekim bir Yahudi Memlûk Devleti ile bir anlaşma yaptığında, başka bir Yahudi'nin gelip birinci tarafın hakkını gasp etmek için yüksek bir bedel teklif etmesine, o dönemin hukukçuları kesinlikle cevaz vermemişlerdir. Ayrıca h. 8. yüzyılda özellikle de İskenderiye'de tüketim vergisi tahsilatında çalışan çok sayıda Yahudi'nin var olduğu bilinmektedir.⁶¹

Yahudiler Kahire'de Daru's-sikke'de (Darphane) çalışmışlar. Memlûkler döneminden önce Kâdi'l-Kudât⁶² tarafından sık sık denetlenen darphane Memlûk döneminde üst düzey yetkililere emanet edilmiştir. Bu durum h. 7. yüzyıl Sultan Zâhir Baybars dönemine kadar devam etmiştir. Ancak h. 8. yüzyıla gelince, bu dönemde merkezi darphanenin yönetimi, Saltanat idaresine devredilmiş ve bu görev Nâzırü'l-Has'a tevdi edilmiştir.⁶³ Çerkez Memlûkleri döneminde bu görev daha çok özel bir denetleyiciye veya kişiye teslim edilmiştir. 922/1516 yılında Sultan el-Gavrî (906-922/1501-1516) darphaneyi Cemaleddin adlı bir kişiye emanet etmiştir. Cemaleddin ticari faaliyetleri suistimal etmesi ve özellikle paranın alım gücünü düşürmesi sebebiyle cezalandırılarak asılmıştır. Daha sonra Sultan el-Gavrî Yahudi öğretmen olan Yakup'u darphanenin başına getirmiştir. Aynı şekilde Yakup da para biriminde hile yaparak gümüşü reçete edilenden daha fazla bakır yüzdesiyle karıştırmıştır. Böylece darphaneden hileli olarak çıkarılan para biriminin değeri düşük olmuştur. Bu da devlette ekonomik çöküşe neden olmuştur. Ayrıca kaynaklar, Sultan el-Gavrî döneminde bu durumun birkaç kez tekrarlandığını ifade etmişlerdir.⁶⁴

Vekad, Ashtor dahil bazı batılı tarihçilerin Memlûkler dönemine ait belgelerde, darphanede çalışan ve İslam'ı seçen kişiler de dahil olmak üzere herhangi bir Yahudi'ye atıfta bulunulmadığına dair iddialarını yersiz bulmuş ve kendilerine şöyle cevap vermiştir: "Oysa birçok batılı tarihçi gibi Ashtor'un da çok güvendiği Geniza belgeleri,⁶⁵ Memlûk sultanlarından birinin Karai Yahudilerden olan bir sarrafi yanında çalıştırdığını ifade etmektedir."⁶⁶ Bu Yahudi oryantalistin mezkur konuda yanıldığı açıktır. Çünkü Memlûk kaynaklarında, Memlûklerin son dönemlerinde Kahire'deki darphanenin yönetiminde görev yapan bazı Yahudiler hakkında çok sayıda bilgi yer almaktadır. 918/1512 yılı olaylarında Sultan el-Gavrî'nin Yahudi

⁵⁸ Akkuş, "Memlûk Devleti İdaresinde Yahudiler", 127.

⁵⁹ Makrîzi, *Süluk*, 6/465; Sehâvî, *Dav'ü'l-lâmi*, 1/316, 5/217.

⁶⁰ Vekad, *Yehud fi asri-l memluk*, 124.

⁶¹ Vekad, *Yehud fi asri-l memluk*, 125.

⁶² En yüksek dinî makam olup vazifeleri şer'i ve hukukî işlere bakıp infaz etmek, dava dinlemek, davacıların aralarını bulup sulh ile davayı bitirmek idi. Memlûkler'de Şâfi, Hanefî, Mâlikî ve Hanefî mezheplerinden olmak üzere dört kâdi'l-kudât bulunurdu. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti Teşkilâtına Medhal* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1998), 386,387.

⁶³ Vekad, *Yehud fi asri'l-Memluk*, 126.

⁶⁴ İbn İyâs, *Bedaiu-z Zuhur*, 5/89.

⁶⁵ Geniza, herhangi bir yönetime bağlı kalmaksızın gelişi güzel bir şekilde bir araya toplanmış evraklar yığınının olduğu depolardır. Yahudi geleneğinde "saklı tarih" olarak ifade edilen bu evraklar sinegoglarda toplanırdı ve daha sonra uygun bir şekilde imha edilirdi. Fustat'ta 882 yılında inşa edilen Ben Ezra sinegogunun genizası yaklaşık bin yıl Yahudilerin en önemli arşivlerinden biri olmuştur. Bkz. Hakan Olgun, "Yahudilerin Kahire Genizası'nda Ortaçağ Müslüman Akdeniz Havzasının Saklı Tarihi", *İslami İlimler Dergisi* 8/2 (Güz 2013), 8; Osman Karatay, "Hazarların Musevileşmesine Dair Bir Belge: Kenize Mektubu", *Karadeniz Araştırmaları* 18/18 (2008), 1.

⁶⁶ Vekad, *Yehud fi asri-l memluk*, 128.

öğretmen Yakup'u görevden alarak darphaneden sorumlu tutması, aynı şekilde İbn Nasrallah bu göreve getirildiğinde mavi yünlü bir kürk giyerek çok gururlanmış bir şekilde kaleden inmesi kaynaklar tarafından zikredilen örneklerden bazılarıdır.⁶⁷

Memlûk dönemi hukukçularından bazıları, zimmîlerden herhangi birinin hazine ile ilgili görevlerden sorumlu tutulmalarını hoş karşılamamışlar ve bu konuda yetkilileri uyarılmışlardır. Bu hukukçulardan biri olan Tâcüddîn es-Sübki (ö. 771/1370): "Zimme ehlinin hazinede parasal işlerle ilgili yükümlülüğü devralması caiz değildir" diyerek bu konudaki fikrini beyan etmiş ve yetkilileri daha dikkatli olmaları için uyarmıştır.⁶⁸

İslam âlimleri ve hukukçuların Mısır toplumundaki zimmîlerin etkisini sınırlamaya yönelik tüm girişimlerine rağmen, sultanların zimmîlerin bu işlerde kullanılmasını yasaklayan fermanları geri çekmeleri ve tekrar işlerine dönmelerine izin veren fermanlar çıkartmaları ile Yahudiler de Hıristiyanlar gibi devletin idarî ve malî alanlarında çalışmaya devam etmişlerdir.⁶⁹

Kısacası, Memlûkler döneminde Yahudiler, tıp alanında olduğu kadar, idarî ve ekonomik alanlarda da birçok önemli görevde bulunmuşlardır. Ayrıca kimi Yahudiler bazı Memlûk sultanlarının yanında çeşitli işlerde de istihdam edilmişlerdir.

3. Ehl-i Zimme'ye Yönelik İstihdam Yasakları

Gayrimüslimlerin, ordu komutanlığı, valilik ve hâkimlik gibi görevlerde istihdam edilmeyecekleri konusunda görüş birliği içinde olan İslam hukukçuları, onların devlet başkanını seçme ve bu vazifeye seçilme hakkına sahip olmadıkları konusunda da hem fikirdirler. Ayrıca birçok hukukçu, gayrimüslimlerin kamu görevinde vazifelendirilmesini hoş karşılamazken, kimi hukukçular üst düzey görevlerin dışında görevlendirilebileceklerini, kimi hukukçular ise ancak zaruri durumlarda bunun mümkün olabileceğini söylemişlerdir. Nitekim Muaviye döneminden itibaren ehl-i zimmenin devletin çeşitli kadrolarında buldukları, valilik ve vezirlik⁷⁰ dahil devletin üst makamlarına kadar terfi ettikleri, hatta bazı dönemlerde bürokraside çok etkin oldukları ifade edilmektedir.⁷¹ Ancak bazı dönemlerde gayrimüslimler devlet vazifelerinden alıkonulmuş, çalıştırılmaları yasaklanmış ve bu konuda emirler çıkarılmıştır. Gayrimüslimlerin devlet kademelerinde görevlendirilmelerine yönelik ilk yasa, Emevî halifesi Ömer b. Abdülaziz (ö. 101/720) tarafından getirilmiştir.⁷² Ömer b. Abdülaziz, hilafeti döneminde zimmîlerin devlet dairelerinde istihdam edilmelerine rıza göstermemiş, emrindeki valilere gönderdiği mektuplarda, başlangıçta gayrimüslimlerin istihdamı makul bir uygulama iken, artık buna gerek olmadığını belirtmiş ve hâlihazırda görevde olan zimmîlerin azledilmesini istemiştir.⁷³ Nitekim daha sonraki dönemlerde kimi gayrimüslim araştırmacıların, halifeyi bu yaklaşımından dolayı "zalim", onun dönemini de "kara dönem" olarak isimlendirdikleri belirtilmektedir.⁷⁴ Oysa halkın büyük beğenisine mazhar olan Ömer b. Abdülaziz'in bu uygulamasının zimmîler ile yapılan anlaşma şartlarından kaynaklandığı bilinmektedir. Çünkü zimmîler ile yapılan anlaşmalarda onların devlet kademelerinde çalıştırılmalarından söz edilmemiştir.⁷⁵

Ömer b. Abdülaziz'in bürokraside verdiği bu karar, halkın eleştirisine neden olan bir uygulamanın, halkın beklentisi doğrultusunda çözümlenmesidir. Ancak onun bu yaklaşımı kendisinden sonraki

⁶⁷ İbn İyâs, *Bedaii-z Zuhur*, 4/283.

⁶⁸ Tâcüddîn Abdülvehhâb es-Sübki, *Mu'îdü'n-ni'am ve mübidü'n-niçam* (Beyrut: Müessesetü'l-Kutbu-s Sekaifiyye, 1986), 107.

⁶⁹ Vekad, *Yehud fi asri-l memluk*, 118.

⁷⁰ Mâverdi'nin bir gayrimüslimin vezir olarak (Tenfiz vezirliği/İcra bakanlığı) tayin edilebileceğine dair görüşü için bkz. Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Maverdî, *el-Ahkamü's-sultaniyye* (Kahire: Dâru'l-Hadis, 2006), 58.

⁷¹ Hacı Mehmet Günay, "Devletler Hukuku", *İslam Hukuku El Kitabı*, ed. Talip Türçan (Ankara: Grafiker Yayınları, 2017), 542,543; Ahmet Özel, "Gayri Müslim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 8/421,422.

⁷² Nuh Arslantaş, *Abbasiler ve Fatımiler Döneminde Yahudiler (132-656/750-1258)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007), 175.

⁷³ Ebû Abdullâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr İbn Kayyim el-Cevziyye, *Ahkam-ı Ehl-i zimme*, thk. Yusuf bin Ahmed el-Bekri, Şakir bin Tevfik (Memleketu-l Arabiyyetu-Suudiye: Remadi Linneşr, 1997), 1/456 vd.

⁷⁴ İrfan Aycan, "Ömer b. Abdülaziz ve Gayri Müslimler", *Dini Araştırmalar* 1/3 (Haziran 1999), 65.

⁷⁵ Aycan, "Ömer b. Abdülaziz", 73.

dönemlerde devam ettirilmemiştir. Müslümanların ve onların sözcüleri mahiyetinde olan alimlerin ikazını dikkate almayan idareciler, kendi yönetimlerini güçlendirmek amacıyla Hıristiyanları kazanmak bağlamında bürokraside onlara yer vermiştir. Bunun sonucu olarak Hıristiyanların, Müslümanlar üzerindeki nüfuzunun artmış olduğu belirtilmektedir.⁷⁶ Müslüman idarecilerin izledikleri politika Memlûkler döneminde de değişmemiştir. Dönem dönem Memlûk ahalisi, devlet kademesindeki vazifelerde gayrimüslimlerin görevlendirilmelerine sıcak bakmamışlardır. Gayrimüslimlerin Müslümanlar üzerinde nüfuz sahibi olmalarını istemeyen kadılar ve bazı fakihler de ahali gibi düşünmüşlerdir. Böylelikle, devlet kademelerinde çalışan zimmî görevlilerin görevlerinden azledilmelerini istemişlerdir. Ancak Memlûk idaresi çoğu zaman bu tür şikayetlere aldırış etmeden gayrimüslimleri görevlendirmeye devam etmiştir.⁷⁷

Memlûk sultanlarının her dönem aynı yaklaşım içerisinde olduğunu söylemek mümkün değildir. Kimi Memlûk sultanları bürokrasiye gayrimüslimleri atarken halkın hassasiyetlerini dikkate almıştır. Nitekim Sultan Kalavun, bir dönem Hıristiyanların devlet aleyhine çalışmalar yaptıklarını görmesi üzerine devlet kadrolarında çalışanlara yönelik bir değişikliğe giderek Hıristiyanların devlet kademelerinde çalışmasına müsaade etmemiştir. Bunun sonucu olarak Divan'da görevli Hıristiyanları görevlerinden alarak onların yerine Müslümanları getirmiştir.⁷⁸ Nitekim Sultan Kalavun'un genelde gayrimüslim özelde Hıristiyan bürokrasisine yönelik bu tür uygulamaları daha sonraki dönemlerde de devam etmiştir. Bu anlamda 680/1281 yılında Sultan tarafından, gayrimüslimlerin görevlerinden alınacağıyla ilgili mersumlar ilan edilmiştir.⁷⁹ Bununla birlikte Sultan Kalavun döneminde genelde gayrimüslimler özelde Hıristiyanlar, devlet idaresindeki siyasi güçlerini bir dönem kaybetmiş olsalar da daha sonraki dönemlerde eski siyasi nüfuzlarını tekrar elde etmişlerdir.⁸⁰

Memlûkler döneminde sultanların zimmîleri devlet yönetiminde istihdam etmeleri, gayrimüslimlerin Müslümanlar üzerlerindeki hâkimiyetlerinin artması ve onların nüfuzlarını gayrimüslim ahalinin menfaati için kullanmaları sebebiyle Müslüman ahalinin endişelenmesine neden olmuştur.⁸¹ Bu dönemde İslam alimleri ve hukukçuları devlet idaresinde gayrimüslimlerin istihdam edilmelerine şiddetle karşı çıkmışlardır. Çünkü bu dönemde genelde gayrimüslimler özelde Hıristiyanların devlet aleyhine faaliyetler yürüttükleri ve Müslümanlar üzerinde nüfuzlarını arttırdıkları görülmektedir.⁸²

Özellikle bu dönemde zimmîlerin emirlere kâtiplik yapmasının yanında onlarla ekonomik alanlarda iş birliğine gitmesi bazı kesimlerin tepkisini çekmiştir.⁸³ Taceddin es-Sübkî gibi kimi alimler zimmîler ile mücadelenin ve ilişkilerin nasıl olması gerektiği üzerinde durmuşlardır. Bu alimler; devletin her kademesinde ve ülkenin her tarafında Yahudilerin ve Hıristiyanların bulunduğunu, ancak onların İslam dinine davet edilmediği, bu konuda ihmallerin olduğu üzerinde durmuşlar.⁸⁴ Aynı şekilde Yahudi ve Hıristiyanlara yönelik olarak Ömerî şartların⁸⁵ uygulanması için çağrıda bulunmuşlardır. Nitekim

⁷⁶ Arslantaş, *Abbasiler ve Fatmîler*, 175,176.

⁷⁷ İbn Uhuvve, *Mealimi'l-kurbet-i*, 39,41; Kasım, *Asri selatini'l-memalik*, 93.

⁷⁸ Makrizî, *Süluk*, 2/125.

⁷⁹ Kutbin Ebu'l Feth Musa b. Muhammed el-Yûnînî, *Zeylû mir'âti'z-zamân* (Kahire: Daru'l Kitabu'l İslam, 1992), 4/92.

⁸⁰ Muhyedin İbn Abdüzzâhir, *Teşrifü'l-eyyâm ve'l usûr fi sîreti'l-Meliki'l-Mansûr*, thk. Murat Kâmil (Mısır: y.y., 1961), 207.

⁸¹ Kasım, *Asri selatini'l-memalik*, 94.

⁸² Kasım, *Ehl-i zimme*, 79.

⁸³ İbn Kayyim, *Ahkam-ı Ehl-i zimme*, 1/448-455; Ebû Ümâme Şemsüddîn Muhammed b. Alî İbnü'n-Nakkaş, *el-Mezemme fi'sti'mâli ehlî'z-zimme*, thk. Seyyid Kesrevî (Beyrut: Dâru'l-Kutbu'l-İlmiyye, 2002), 256,257.

⁸⁴ Sübkî, *Mu'îdü'n-ni'am*, 63; Fevzi Muhammed Emin, *el-Muctemau'l-Misri fi edebi'l-asri'l-Memlûkiyyi'l-evvel* (İskenderiye: Daru'l-Mearif, 1982), 222.

⁸⁵ Eş-Şurûtu'l-Ömeriyye yahut Ahidnâme-i Ömer olarak isimlendirilen ve Hz. Ömer dönemine isnad edilen: Müslümanların lakaplarını almamak, Müslümanların haklarına riayet etmek ve inançlarına saygılı olmak, onların yanında domuz eti yememek, haç çıkarmamak, şarap içmemek, evlerini Müslümanların evlerine kıyasla yüksek yapmamak, Müslüman kadınlarla evlenmemek, ata binmemek, kılık kıyafet bakımından Müslümanlara benzememek, silah taşımamak ve kullanmamak, binek hayvanlarına binerken eyer kullanmamak gibi şartların yer aldığı belge sonraki zamanlarda ve özellikle Memlûkler döneminde gayrimüslimler ile ilgili sorunlara rehber olmuştur. Aynı zamanda uygulanan kısıtlama ve müeyyideler bu şartlara göre yapılmıştır. Bu belgenin ve şartlarının değerlendirilmesi için bkz. Kalkaşendi, *Subhi'l-A'sâ*, 13/362-365; Maverdî, *el-Ahkam-ı Sultaniyye*, 225-226; Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Abdilvehhâb b. Muhammed el-Bekrî et-Teymî el-Kureşî en-Nüveyrî, *Nihayetü'l-ereb Fi Fünuni'l-edeb* (Kahire: Dâru'l-Kütub, H. 1423), 8/238; Ahmet Yaman, "Zimmî / Fıkıh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/438; Özgü Demir, "İslâm Hukuku'nda Zimmet Sözleşmesinin Hukukî Kapsamı ve Osmanlı İmparatorluğundaki

gayrimüslimlere yönelik bu yaklaşımların daha sonraları oryantalistler tarafından eleştirildiği görülmektedir. Bu anlamda Fransız oryantalist Ashtor'un İslam alimlerinin Yahudi ve Hıristiyanların varlığını sosyal, siyasi ve dini bir tehlike olarak gördüğünü ifade ettiği rivayet edilmektedir.⁸⁶

Memlûkler döneminde 682/1283 yılına gelindiğinde devlet idaresinde Yahudi ve Hıristiyanların çalıştırılmasının yasaklanmasına yönelik emirler yayınlandı. Buna göre emirlerin emri altındaki zimmîlere İslam'ı tebliğ etmeleri, İslam'ı kabul edenlerin görevlerine devam edebileceği kabul etmeyenlerin ise özellikle görevlerinden uzaklaştırılacağı ifade edilmiştir. Bunun sonucu olarak zimmî halkın evleri yağmalanmış, kadınları esir alınmış ve bir gurup zimmî öldürülmüştür. Bunun üzerine olayları yatıştırmak için Sultan el-Mansur Kalavun, halkın asayişi ile ilgilenen Emir Baydara'ya, zimmîlerin evini yağmalayanların tutuklanmasını istemiş ve bir gurup yağmacı tutuklanarak cezalandırılmıştır.⁸⁷

Memlûk Sultanı el-Eşref Halil (689-693/1290-1293) döneminde ise genelde gayrimüslimleri özelde Hıristiyanları korumaya yönelik bir politika izlenmiştir. Bu dönemde gayrimüslimlere yönelik olarak önceki dönemin aksine çok daha müsamahakâr davranılmıştır. Öyle ki, bu dönemde verilen emirlere riayet eden gayrimüslimler devlet aleyhine faaliyetler yürütmedikleri sürece kayda değer bir yaptırımla karşılaşmadıkları gibi kendilerine yönelik herhangi bir istihdam yasağı da getirilmediği belirtilmektedir.⁸⁸

Genelde gayrimüslimlere özelde Hıristiyanlara yönelik bu iyimser hava, Sultan en-Nasır Muhammed'in saltanatının (698-708/1299-1309) ikinci dönemine kadar devam etmiştir. Ancak bu dönemden sonra gayrimüslimlerle ilişkiler bozulmuştur. Bunun sonucu olarak genelde gayrimüslimlerin özelde Hıristiyanların devlet kademesindeki görevlendirmelerinde elemeye gidilmiştir. Böylece Memlûk yönetimi devlet kademesinde istihdama yönelik politikalarında çok daha seçici bir politika izlemiştir.⁸⁹ Nitekim 700/1300 yılından itibaren Sultan en-Nasır Muhammed İbn Kalavun tarafından zimmet ehline karşı kısıtlamalar getiren bir ferman yayınlanmıştır. Bu fermana göre devlet kademesinde görevlendirilecek kişilere Müslüman olma şartı getirilmiştir. Buna karşılık devlet kademelerinde çalışmakta olan zimmet ehlinin Müslüman olmadıkları takdirde devlet içindeki görevlerinden uzaklaştırılmaları emredilmiştir. Bu emirlere uymayanların veya emirlerin yerine getirilmesinde zorluk çıkaranların malının ve canının helal kılındığını öngören emirname tüm yetkililere gönderilmiştir.⁹⁰ 721/1321 yılındaki yıkıcı nitelikte yangınlara sebebiyet veren Hıristiyanlar cezalandırılmakla kalmamış, onların günlük hayatına yönelik birtakım uygulamalar ve yaptırımlar getirilmiş ve ülkede çıkarılan bir fermanla divandaki görevlerinden uzaklaştırılarak onlara istihdam yasağı getirilmiştir.⁹¹

755/1354 yılına gelindiğinde genelde gayrimüslimlerin özelde ise Hıristiyanların devlet içindeki durumlarının tekrar gözden geçirilmesi gerektiği görülmüştür. Bu dönemde gayrimüslimlerin eş-şurut-i Ömeriyye'ye (Hz. Ömer şartları) bağlı kaldıkları sürece görevlerine dönmelerine izin verilmekle beraber gayrimüslimlere yönelik birtakım kararlar alınmıştır. Buna göre; Hıristiyanların mavi sarık, Yahudilerin sarı sarık, Samirîler'in ise kırmızı sarık takmaları şart koşulmuştur. Ayrıca "gayrimüslimler her işte çalışabilirler, ancak sultanın ve emirlerin divanlarında çalıştırılmazlar. Gayrimüslimlerden hiç kimse İslam'a girmeye zorlanamaz. Kendi rızasıyla İslam'ı kabul eden birisi ailesi İslam'ı kabul etmedikçe kendi evine giremez ve çocuklarıyla görüşemez. Camiye girdiğinde Müslümanlardan biri onlarla kalır. Bir Müslüman topluluğunun yanından geçerse hayvanlarından inmelerini, en dar yoldan yürümelerini, bir mecliste kendilerine itibar edilmemesini, sokaklardan geçerken kadınların farklı giysiler giymeleri" gibi

Görünümü", *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi* 72/1 (Haziran 2014), 743; Burak Gani Erol, "Memlûkler Döneminde Mısır'da Gayrimüslimlerle İlgili Yaşanan Toplumsal Hadiseler ve Onlara Karşı Uygulanan Müeyyideler", *Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 22/2 (2020), 594.

⁸⁶ Vekad, *Yehud fi asri-l memluk*, 117.

⁸⁷ Ahmet b. Ali b. Abdulkadir Takıyüddin el-Makrizi, *el-Mevâ'iz ve'l-i'tibâr bi- zikri'l-ḥıtaṭ ve'l-âsâr* (Beyrut: Darul Kutbu-l İlmiyye, 1418), 4/417.

⁸⁸ Aynî, *İkd'ül-cumân*, 3/181, 182.

⁸⁹ Baybars el-Mansûrî, *et-Tuhfetu'l-Mulûkiyye fi'd-Devleti't-Turkiyye*, çev. Hüseyin Polat (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2016), 150; Kasım, "Ehl-i zimme", 71.

⁹⁰ Ahmet b. Ali b. Abdulkadir Takıyüddin el-Makrizi, *Tarihû'l-Akbad*, thk. Abdülmecid Diyab (Mısır: Darû'l-Fazile, ts), 127, 128; Kalkaşendi, *Subhi'l-A'sâ*, 13/377, 378.

⁹¹ Makrizi, *Süluk*, 3/42, 44.

kararların uygulanması için her tarafa ferman gönderilmiştir.⁹² Fermanın Mısır'daki Amr mescidinde ve Kahire'deki Ezher mescidinde Cuma hutbesinde okunmasından sonra, Cuma namazından çıkan Müslümanların gayrimüslimlere saldırdıkları ve ülkede çok büyük kargaşa ve anarşik olayların yaşandığı belirtilmektedir. Öyle ki, korkuya kapılan gayrimüslimler evlerine gizlendiler, sokaklara çıkamaz hale geldiler. Bu dönemden sonra gayrimüslimlerin devlet kademelerinde çalışmalarına izin verilmedi. Bununla da yetinilmeyerek gayrimüslimlerin tıpla meşgul olmaları da engellendi. Nitekim ülkede yaşanan kaos ortamı neticesinde olaylar o hale gelmişti ki bir takım kendini bilmez kişiler tarafından, gayrimüslimlerin sadece meskenleri yağmalanmakla kalmadı, onların mabedleri bile talan edilmişti.⁹³

Bu dönemde gayrimüslimlere yönelik fermanın yayınlanmasına ve halkın çok büyük tepkisine neden olan Aynû'l-Gazel olayı⁹⁴ yaşanmıştır. Bu olaydan sonra da gayrimüslimlere yönelik bir ferman yayınlanarak devlet kademelerinde istihdam edilmeleri yasaklanmıştır. Ayrıca halihazırda görevde bulunanlara Müslüman olma şartı getirilmiştir. Müslüman olmayan kişilerin görevlerinden uzaklaştırılmaları istenmiştir. Bununla birlikte bu durumun, gayrimüslimler üzerinde yaratacağı huzursuzluk nedeniyle Kahire valisi, genelde gayrimüslimlerin özelde Hıristiyan kâtiplerin görevlerinde kalmaları hususunda Sultan Kalavun'un huzuruna çıkmışsa da Sultan Kalavun devlet kadrolarında gayrimüslimlerin istihdam edilmemesini açıkça ifade etmiştir.⁹⁵

Gayrimüslimler kimi zaman devletin en üst kademelerinde görevlendirilirken, kimi zaman da görevlerinden uzaklaştırılmış ve kendilerine devlet kademelerinde istihdam yasağı getirilmiştir.⁹⁶ Örneğin 868/1463 yılında Kahire sokaklarında, ileri gelenlerin divanında zimmîlerin kâtip veya diğer görevlerde çalıştırılmaması gerektiği ilan edildi. Bu emir Memlûk yönetimindeki bütün memleketlere gönderildi ve zimmîlerin divanlarda çalışması yasaklandı. Daha sonra Sultan Hoşkadem, dört kadı, Devâdâr'ların⁹⁷ reisleri ve bir grup ileri gelenin katıldığı bir konsey toplandı. Bu toplantının neticesinde zimmîlerin hiçbir şehzadenin sarayında çalışmayacakları, on zira'dan fazla sarık uzatmamaları, kadınlarının kıyafetlerinin Müslüman kadınların elbiselerinden ayırt edilmesi için pazarlarda ve hamamlarda başlarında mavi ve sarı renkte kıyafetler giymeleri gibi geçmişten beri uygulanan kurallara uyulmasının gerekliliği açıkça ortaya kondu. Kadı İlmü'd-Din Salih el-Balkini eş-Şâfiî, tüm bu belirtilen kurallara uyulacağı, ancak zimmîlerin maliye ve tıp alanlarında kalmaları gerektiği üzerinde durmuşsa da onun bu düşüncesi kabul görmemiştir. Bunun üzerine bir grup zimmînin zorunlu olarak Müslüman olduğu belirtilmektedir.⁹⁸ Bununla birlikte daha sonra Sultan, hazineye yüklü miktarda para hibe etmelerine karşılık olarak, eskiden olduğu gibi onları makamlarına tevdi etmiştir.⁹⁹ Bu dönemde bu tür emirler genel olarak tüm zimmîlere yönelik görülse de aslında bu tür uygulamaların sadece Hıristiyanlara yönelik olduğu ifade edilmektedir.¹⁰⁰ Çünkü bu dönemde devlet adamları, Hıristiyan ileri gelenlerin haçlılarla birlikte hareket ettikleri şeklinde bir

⁹² Makrizi, *Süluk*, 4/202; Kalkaşendi, *Subhi'l-A'sâ*, 13/378 vd.

⁹³ Makrizi, *Süluk*, 4/203,204.

⁹⁴ Sultan Halil el-Eşref'in özel kâtiplerinin olduğu bir kurum olarak bilinen "el-Hasekiye'de" Kâtip olarak görev yapan Aynû'l-Gazel, Müslüman bir tüccarın tezgâhından alışveriş yaptığı halde tüccara parasını ödemediği gibi parasını isteyen tüccarın elleri bağlı bir şekilde hayvana bindirip şehir meydanında dolaştırmıştır. Bir Hıristiyanın bir Müslümana bunları yapmasını kabullenemeyen Müslüman halk, bu duruma tepki göstermiş ve bunun sonucunda Müslüman halk ile Aynû'l-Gazel taraftarları arasında arbede çıkmıştır. Tüccarı serbest bırakmak mecburiyetinde kalan Aynû'l-Gazel, emirlerinden yardım istemiştir. Gelen yardım sonucunda Aynû'l-Gazel kurtarılmış ve bazı Müslümanlar gözaltına alınmıştır. Bu durum karşısında kale kapılarına dayanan halk, Sultan Kalavun'dan yardım talep etmişlerdir. Büyük tepkiye yol açan bu olay neticesinde Sultan, gayrimüslimlere yönelik bir kararname ilan eder. Bkz. Makrizi, *Tarihû'l-Akbad*, 124-126.

⁹⁵ Makrizi, *Tarihû'l-Akbad*, 124-126.

⁹⁶ Ridvan Yiğit, *Melik El-Eşref Barsbay Dönemi*, 17.

⁹⁷ Devâdar, hokka tutucu anlamındadır. Sultan bir şey imzalarken hokkasını tutardı. Ayrıca sultanın, emirin veya başkalarının vesayetini taşıyan ve bunun için lüzumlu olan işlerin idaresi, icrası ve durumun gerektirdiği diğer zaruretleri üstlenen kimseye verilen bir unvandır. Sultana hikayeler anlatmak, şerefli kapıya gelenlerle görüşmek, postayı sunmak, genel broşürler, imzalar ve kitaplardaki kaligrafiyi almak gibi görevleri de vardır. Bkz. Kalkaşendi, *Subhi'l-A'sâ*, 4/19,20-5/434; Sübkî, *Mu'îdü'n-ni'am*, 26; Kortantamer, "Memlûklerde Devlet Yönetimi", 39.

⁹⁸ Tağrıberdi, *Nücümü'z-zâhire*, 16/281; İbn İyâs, *Bedaiu-z Zuhur*, 2/412,413.

⁹⁹ İbn İyâs, *Bedaiu-z Zuhur*, 2/412,413.

¹⁰⁰ Vekad, *Yehud fi asri-l memluk*, 121.

kanaat taşıyorlardı. Yine de uygulanan bu kararlarda, zimmîlerin Memlûk Devleti'nin bir parçası olduğu asla unutulmamıştır.¹⁰¹

Memlûkler döneminde genelde gayrimüslimlere özelde Hıristiyanlara yönelik olarak özellikle de art niyetli bir şekilde istihdam yasağı uygulanmamıştır.¹⁰² Bu dönemde devlet kademelerinde gayri Müslimlerin görevlendirilmemesinin veya onlara yasak getirilmesinin nedeni muhtemelen zimmî halkın dış ülkelerle (Haçlılarla) işbirliği yapmalarıdır. Nitekim onlara getirilen kısıtlamaların belirli kişilerle sınırlandırılmış olması bunun delili olsa gerektir.¹⁰³ Anlaşıldığı kadarıyla gayrimüslimlerin istihdamının istenmemesinin tek sebebi, devlet kademelerinde yer alan gayrimüslim bürokratların sahip oldukları yetkileri kötüye kullanmaları ve kendi dindaşlarını ön planda tutup Müslümanları dışlamalarıdır.¹⁰⁴ İbn Kayyim'in bu konuyu "Yahudi ve Hıristiyanların devlet işlerinde kullanılmasının engellenmesi" adında özel bir başlıkta ele alması dikkat çekicidir.¹⁰⁵

Memlûkler döneminde gayri Müslimlerin kimi zaman devlet idaresinde görevlendirilmeleri uygun görülürken, kimi zaman da yasaklanmıştır. Bu anlamda devlet aleyhine faaliyetlerde bulunmadıkları sürece gayrimüslimler devletin en üst kademelerinde görevlendirilmişlerdir. Ancak, haçlılarla iş birliği içerisinde oldukları dönemlerde genelde gayrimüslimlerin özelde Hıristiyanların devlet idaresinde olduğu gibi, sultan ve şehzadelerin yanlarından da uzaklaştırılmasını sağlayan fermanlar yayınlanmıştır. Ayrıca genelde alimlerin özelde ise hukukçuların devlet içerisinde gayrimüslimlerin görevlendirilmemeleri hususunda görüşler ortaya koydukları belirtilmektedir. Bununla birlikte devletin içerisinde birlik ve beraberliğin temin edildiği, yani barışın olduğu zamanlarda, gayrimüslimlerden liyakat sahibi ve bilgili olanlarının devletin değişik kademelerinde istihdam edildikleri anlaşılmaktadır.¹⁰⁶

Sonuç

Medeniyetlerin beşiği olarak görülen Orta Doğu coğrafyasında uzun yıllar hüküm süren Türk asıllı Müslüman Memlûk sultanları bu coğrafyanın mukadderatında önemli rol oynamışlardır. Ayrıca diğer devlet teşkilatlarından farklı bir teşkilat yapısı oluşturduklarından, tarihte önemli bir yere sahiptirler. Kuşkusuz kendilerine özgü bu devlet teşkilatı yapısıyla siyasal anlamda kazandıkları başarıdan dolayı, hem kendilerinden sonra bölgede kurulan devletleri hem de başka bölgelerde kurulan devletleri etkilemişlerdir. Bunun neticesi olarak Memlûklerin devlet yönetimi ve idaresi üzerine birçok tarihçi ve araştırmacının konu ile ilgili araştırmalar yapmış oldukları görülmektedir.

Memlûkler döneminde tüm etnik ve dinsel gruplara yönelik bir takım hukuki haklar tanınmıştır. Ancak bazı dönemlerde devlet menfaati için farklı uygulamalara da gidildiği görülmektedir. Nitekim 700/1300 yılında Sultân en-Nâsır Muhammed b. Kalâvûn saltanatı zamanında devletin birliği ve güvenliğini temin etmeye yönelik olarak birtakım yasakların getirildiği anlaşılmaktadır. Bu amaçla olsa gerek bu dönemde sultan, yönetimi altındaki gayrimüslimlerin kılık kıyafetine yönelik olarak birtakım düzenlemeler getirmiştir. Buna göre; Hıristiyanların mavi sarık, Yahudilerin sarı sarık, Samirîler'in ise kırmızı sarık giymeleri şart koşulmuştur. Getirilen bu yeni uygulamayla ehl-i zimmenin Müslümanlardan ayırt edilmeleri istenmiştir. Ayrıca yine devletin güvenliği amacıyla olsa gerek gayrimüslimlerin ata binmelerinin ve silah kullanmalarının önüne geçildiği belirtilmektedir. Tüm bu kural ve talimatların yanı sıra, gayrimüslim vatandaşların sultân ve emîrlerin divânlarında çalışmaları da yasaklanmıştır. Sultan Mansûr Selâhaddîn Muhammed (762-764/1361-1363) ve Sultan Barsbay'ın iktidarlarında da benzer bir uygulamaya gidilerek gayrimüslimlerin devlet kademelerinde görevlendirilmeleri yasaklanmıştır. Bu durum Memlûkler'in kendi tebası arasında ayırım yapmadığını ancak devletin birlik ve beraberliğini,

¹⁰¹ Ridvan Yiğit, *Melik El-Eşref Barsbay Dönemi*, 17.

¹⁰² Arslantaş, *Abbasîler ve Fatimîler*, 176.

¹⁰³ Merlin Swartz, "İslâm'ın Doğuşunu İzleyen Yıllarda Yahudilerin Durumu", çev. Levent Öztürk, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/3 (2001), 474.

¹⁰⁴ İbn Kayyim, *Ahkam-ı Ehl-i zimme*, 1/448 vd; Kasım, *Ehl-i zimme*, 82.

¹⁰⁵ İbn Kayyim, *Ahkam-ı Ehl-i zimme*, 1/448.

¹⁰⁶ Kasım, *Ehl-i zimme*, 79.

istikrarını tehlikeye atacak davranışların affedilmediğine, özellikle de kimi zamanlarda gayrimüslimlere yönelik birtakım tedbirlerle birtakım kısıtlamalar getirdiğine işaret etmektedir.

Sonuç olarak; Memlûkler döneminde bazı istisnai dönemlerin dışında gayrimüslimler genellikle huzur içinde yaşamışlardır. Memlûkler döneminde ehl-i zimmeye karşı İslam hukukunun gerektirdiği usullerde muamelede bulunulmuş, hatta öyle ki kimi zamanlar Müslümanlarla birlikte devlet yönetiminde önemli ölçüde Hıristiyan ve Yahudi bürokratlar da istihdam edilmiştir. Memlûk sultanlarının kendi iktidarlarında gayrimüslimlere tahsis ettikleri kâtiplik, tercümanlık, danışmanlık, tabiplik, elçilik gibi kadrolarla onların devlete karşı olan güvenleri kazanılmıştır. Buna karşılık devleti yöneten sultanlar da kendi iktidarlarını korumasını bilmiştir. Özetle kimi dönemlerde yaşanan siyasî, sosyal ve iktisadi sebeplerden dolayı gayrimüslimlere yönelik birtakım yaptırımlar uygulanırken, kimi zamanlar da onlar, devletin en üst kademelerinde görevlendirilmişlerdir.

Beyanname

- 1. Finans/Teşvik:** Yazar, çalışmada herhangi bir finans/teşvik kullanılmadığını beyan etmektedir.
- 2. Çıkar Çatışması:** Yazar, çalışmada herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedir.
- 3. Etik Beyan:** Yazar bu makalede araştırma ve yayın etiğine uyulduğunu beyan etmektedir. Bu araştırma için Etik Kurul İzni gerekmemektedir.

Kaynakça

- Arslandaş, Nuh. *Abbasîler ve Fatımîler Döneminde Yahudiler (132-656/750-1258)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.
- Âşur, Said Abdülfettah. *el-Müctemau'l-Mısri*. Kahire: Dâru'l-Nehdetü'l-Arabiyye, 1992.
- Ayaz, Fatih Yahya. "Memlûkler Döneminde Vezirlerin Görevleri". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (2006), 141-180.
- Ayaz, Fatih Yahya. "Memlûk-Türkiye (Anadolu) Selçuklu Münasebetleri". *Selçuklu Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 1 (Aralık 2016), 73-115.
- Ayaz, Fatih Yahya. "Tenkiz". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 2/591-592. Ankara: TDV Yayınları, 2019.
- Ayaz, Fatih Yahya. "Türk Memlûkler Döneminde Mısır Halkının Siyasi Olaylara Karşı Tutumu". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (Ocak-Haziran 2007), 45-94.
- Ayaz, Fatih Yahya. *Memlûkler (1250-1517)*. İstanbul: İsam Yayınları, 2015.
- Aycan, İrfan. "Ömer b. Abdülaziz ve Gayrı Müslimler". *Dinî Araştırmalar* 1/3 (Haziran 1999), 65-81.
- Aynî, Ebû Muhammed (Ebû's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed. *İkdü'l-cumân fi târihi ehli'z zamân*. thk. Muhammed Muhammed Emin. 5 Cilt. Kahire: Darû'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l Kavmiyye, 1431/2010.
- Baybars el-Mansûrî. *et-Tuhfetü'l-Mulûkiyye fi'd-Devleti't-Turkiyye*. çev. Hüseyin Polat. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2016.
- Demir, Özge. "İslâm Hukuku'nda Zimmet Sözleşmesinin Hukukî Kapsamı ve Osmanlı İmparatorluğundaki Görünümü". *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi* 72/1 (Haziran 2014), 739-757.
- Emin, Fevzi Muhammed. *el-Müctemau'l-Mısri fi edebi'l-asri'l-Memlûkiyyi'l-evvel*. Kahire: Daru'l-Mearif, 1982.
- Erol, Burak Gani. "Memlûkler Döneminde Mısır'da Gayrimüslimlerle İlgili Yaşanan Toplumsal Hadiseler ve Onlara Karşı Uygulanan Müeyyideler". *Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 22/2 (2020), 589-622.
- Günay, Hacı Mehmet. "Devletler Hukuku". *İslam Hukuku El Kitabı*. ed. Talip Türcan. 529-548. Ankara: Grafiker Yayınları, 6. Basım, 2017.
- Işık, Ramazan. "Memlûkler Döneminde Fransisken Misyoner Rahiplerin Marunileri Katolikleştirme Faaliyetleri". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (Haziran 2005), 203-218.
- İbn Abdüzzâhir, Muhyedin. *Teşrifü'l-eyyâm ve'l-uşûr fi sîreti'l-Meliki'l-Mansûr*. thk. Murat Kâmil. Cumhuriyet-i Arabiyyil-Muttehide: Vizaret-i es-Sakafet-i vel-İrşad, 1961.
- İbn Hacer, Ebu'l Fazl Ahmed bin Ali bin Muhammed bin Ahmed el-Askalanî. *ed-Dürerü'l-kâmine fi a'yâni'l-mi'eti's-sâmine*. thk. Muhammed Abdu'l-Muid. 6 Cilt. Seydur İbad/el-Hind: Meclis-i Dairetu'l-Mearif-i Osmaniye, 2. Basım, 1392/1972.

- İbn Haldun, Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed Ebu Zeyd Velîyüddîn el-Hadramî el-İşbili. *Dîvânü'l-mübtede' ve'l-haber fi tarihi'l-'Arab ve'l-Berber ve men-âşşarahüm min-zevi's-şani'l-ekber*. thk. Halil Şahade. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1408/1988.
- İbn İyâs, Muhammed b. Şehâbiddîn Ahmed el-Hanefî. *Bedâiu'z-zühûr fi Vekaii'd-dühûr*. thk. Muhammed Mustafa. 5 Cilt. Kahire: el-Heyetu'l-Mısriyyetül-Amme, 1403/1983.
- İbn Kayyim, Ebû Abdullâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr el-Cevziyye. *Ahkam-ı Ehl-i zimme*. thk. Yusuf bin Ahmed el-Bekri-Şakir bin Tefvik. Memleketu-l Arabiyyetu-Suudiyye: Remadi Linneşr, 1418/1997.
- İbn Tağrıberdî, Ebû'l-Mehâsin Cemâlüddîn Yûsuf. *en-Nücümü'z-zâhire fi mülûki Mısır ve'l-Kâhire*. nşr. Vizaretu's-sekafe vel-irşad el-kavm-i. 16 Cilt. Mısır: Daru-l Kutub, ts.
- İbn Uhuvve, Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Kureyşî. *Meâlimü'l-kurbe fi talebi'l-hisbe*. b.y.: Dâru'l-Fünûn, ts.
- İbnü'n-Nakkaş, Ebû Ümâme Şemsüddîn Muhammed b. Alî. *el-Mezemme fi'sti'mâli ehli'z-zimme*. thk. Seyyid Kesrevî. Beyrut: Daru'l-Kutbul-İlmiyye, 1422/2002.
- Kalkaşandî, Ebu'l-Abbas Ahmed. *Subhu'l-a'sâ fi snâati'l-inşâ*. 15 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübül-İlmiyye, ts.
- Karatay, Osman. "Hazarların Musevileşmesine Dair Bir Belge: Kenize Mektubu". *Karadeniz Araştırmaları* 18/18 (2018), 1-17.
- Kasım, Abduh Kasım. *Asri selatini'l-memalik*. Kahire: Dâru's-şuruk, 1415/1994.
- Kasım, Abduh Kasım. *Ehl-i zimme fi Mısır Mine-l Fethi-l İslam Hetta Nihayetü-l Memalik*. b.y.: Dirasetu Vesaikiyye Ayn Diraset vel-Buhus İnsaniyye vel-İctimaiyye, 2003.
- Keleş Bahattin. "Memlûkler döneminde idarî yapı". *Türkler Ansiklopedisi*. 5/589-609. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002.
- Keleş, Bahattin. *Bahrî Memlûklerde İktisadi ve Ticari Hayat (1250-1382)*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2018.
- Kortantamer, Samira. "Memlûklerde Devlet Yönetimi ve Bürokrasi", *Tarih İncelemeleri Dergisi* 2/1 (1984), 27- 45.
- Makrizî, Ahmet b. Ali b. Abdulkadir Takıyyüddin. *el-Mevâ'iz ve'l-i'tibâr bi- zikri'l-hıtaç ve'l-âsâr*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l Kütübül-İlmiyye, 1418/1997.
- Makrizî, Ahmet b. Ali b. Abdulkadir Takıyyüddin. *es-Süluk li-Ma'rifeti Duvelî'l-Müluk*. thk. Muhammed Abdulkadir Ata. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübül-İlmiyye, 1418/1997.
- Makrizî, Ahmet b. Ali b. Abdulkadir Takıyyüddin. *Tarihü'l-Akbad*. thk. Abdülmecid Diyab. Mısır: Dâru'l-Fazile, ts.
- Maverdî, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *el-Ahkamü's-sultaniyye*. Kahire: Dâru'l-Hadis, 2006.
- Nüveyrî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Abdilvehhâb b. Muhammed el-Bekrî et-Teymî el-Kureşî. *Nihayetü'l-ereb Fi Fünunî'l-edeb*. 33 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütub, 1423.
- Olgun, Hakan. "Yahudilerin Kahire Genizası'nda Ortaçağ Müslüman Akdeniz Havzasının Saklı Tarihi". *İslamî İlimler Dergisi* 8/2 (Güz 2013), 7-29.
- Özcan, Arzu. *Memlûk Devletinde Merkez Teşkilatı*. Tokat: Gazi Osmanpaşa Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek lisans Tezi, 2006.
- Özel, Ahmet. "Gayri Müslim". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/418-427. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- P. Litle, Donald. "Memlûkler'de Din". çev. Efe Durmuş. *History Studies* 73/3-4 (July/October 1983), 471-482.
- Sabbağ, Abbas-Bozkurt, Nebi. "Müstevfi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/147-148. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Safedî, Ebû Saîd Salâhüddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. thk. Ahmet Arnavut. 29 Cilt. Beyrut: Dar'ül İhyâu't-türâs, 1420/2000.
- Sehâvî, Şemsüddîn Muhammed b. Abdurrahmân b. Muhammed. *Eđ-dav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tasî'*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru Mektebetü'l-Hayât, ts.
- Sübkî, Tâcüddîn Abdülvehhâb. *Mu'îdü'n-ni'am ve mübdü'n-nikam*. Beyrut: Müessesetü Kutbu Sekafiyye, 1407/1986.
- Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *Hüsnu'l-muḥâḍara fi tarih mısır vel-Kâhire*. thk. Muhammed Ebû fazl İbrahim. 2 cilt. Mısır: Dâru İhyau'l-Kütbu-l Arabiyye, 1387/1967.
- Swartz, Merlin. "İslâm'ın Doğuşunu İzleyen Yıllarda Yahudilerin Durumu". çev. Levent Öztürk. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/3 (2001), 469-488.
- Tafur, Pero. *Rihlet-u Tafur fi aleml-i-karni'l-hamis aşere miladi*. çev. Hasan Habeşi. b.y.: Mektebet-u Sekafiyet-u Diniyye, 1463/2002.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Devleti Teşkilâtına Medhal*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1998.
- Vekad, Mehasin Muhammed. *el-Yehûd fi asri'l-Memlûk-i fi dev'i vesâiku'l-cenize*. Kahire: El-heyet-u Mısriyyeti-l Ammet-i Lil-kuttab, 1999.
- Yaman, Ahmet. "Zimmî / Fıkıh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/434-438. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

- Yiğit, Fatma Akkuş. "Memlûk Devleti İdaresinde Yahudiler". *İkinci Uluslararası İsrail ve Yahudilik Çalışmaları Konferansı 2018 Bildiri ve Öz Kitabı*. ed. M. Mustafa Kulu. 123-129. Balıkesir: Onyediy Eylül Üniversitesi, 2018.
- Yiğit, İsmail. *Memlûkler*. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2021.
- Yiğit, Ridvan. *Mısır Memlûkleri Devleti'nde El-Melik El-Eşref Barsbay Dönemi (1422-1438/ H. 825-841)*. Nevşehir: Nevşehir Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Yûnini, Kutbüddin Ebü'l-Feth Mûsâ b. Muhammed. *Zeylû mir'âti'z-zamân*. 4 Cilt. Kahire: Daru'l-Kitabu'l-İslam-i, 4. Basım, 1413/1992.

Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi

The Journal of Near East University Islamic Research Center

ISSN: 2148-922X | e-ISSN: 2687-4148

Haziran / June | 2023/9/1

موقف ابن رشد الفلسفي من اللفظ والمعنى مقارنة منهجية

İBN RÜŞD'ÜN LAFİZ VE MANAYA YÖNTEMSEL YAKLAŞIMINDAKİ FELSEFİ TUTUMU

A Methodological Technique and Ibn Rushd's Philosophical Viewpoint on Pronunciation and Meaning

RAWAD MOHAMMED MAHMOOD

Dr. Öğretim Üyesi, el-Anbar Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Tefsir ve Kur'an İlimleri Ana Bilim Dalı, Anbar, Irak

Assistant Lecturer, University of Anbar, College of Islamic Sciences, Department of Interpretation and Quran Sciences, Anbar, Iraq

rawad8380@gmail.com ORCID ID: 0000-0002-3528-0052

ŞEVKET KOTAN

Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye

Assoc. Prof. Dr., Istanbul University, Faculty of Theology, Islamic Studies, Department of Qur'anic Exegesis, Istanbul, Turkey

sevket.kotan@istanbul.edu.tr ORCID ID: 0000-0002-6491-7235

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Types: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 07.05.2023

Kabul Tarihi | Accepted: 13.06.2023

Yayın Tarihi | Published: 30.06.2023

Bu makale, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsüne Temel İslam Bilimleri Bölümü Tefsir Ana Bilim Dalı'na bağlı olarak Doç. Dr. Şevket KOTAN danışmanlığında gerçekleştirilen "Kur'an'ın Felsefi Okunuşu: İbn Rüşd Örneği" (İstanbul, 2022) başlıklı Doktora tezinden üretilmiştir.

Atıf | Cite as

Mahmood, Rawad Mohammed – Kotan, Şevket. "İbn Rüşd'ün Lafız ve Manaya Yöntemsel Yaklaşımındaki Felsefi Tutumu". *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 9/1 (Haziran 2023), 119-138.

<https://doi.org/10.32955/neu.istem.2023.9.1.08>

Mahmood, Rawad Mohammed – Kotan, Şevket. "A Methodological Technique and Ibn Rushd's Philosophical Viewpoint on Pronunciation and Meaning". *The Journal of Near East University Islamic Research Center* 9/1 (June 2023), 119-138. <https://doi.org/10.32955/neu.istem.2023.9.1.08>

İntihal | Plagiarism

Bu makalenin ön incelemesi alan editörü, içerik incelemesi ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi. Benzerlik taraması yapılarak intihal içermediği teyit edildi.

The preliminary review of this article was reviewed by the field editor and the content review was reviewed by two external reviewers using the double-blind peer-review model. It was confirmed that it did not contain plagiarism by scanning for similarity.

Telif Hakkı | Copyright

Yazarlar, dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY- NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. Bu makale, Creative Commons Atıf Lisansının (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>) hüküm ve koşulları altında dağıtılan açık erişimli bir makaledir.

Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution License (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

موقف ابن رشد الفلسفي من اللفظ والمعنى مقارنة منهجية

المخلص

تناول هذا البحث موضوع تعامل ابن رشد (ت ١١٩٨/٥٩٥) الفلسفي مع ألفاظ القرآن الكريم ومعانيه. ومشكلة البحث هي وجود شبهة حول تفسير الفلاسفة للنصوص القرآنية، وأهم كانوا يفسرونها ويؤولونها دون المحافظة على ألفاظها ومعانيها. والهدف من هذا البحث هو التعرف على موقف ابن رشد كفيلسوف أول القرآن، وهل كان قد اعتمد في تأويلاته مناهج المفسرين من أجل المحافظة على ألفاظ القرآن ومعانيه أم كان يعتمد على الفلسفة فقط؟ ولذلك اعتمدنا في هذا البحث على المنهج الاستقرائي للملاحظة أوجه التقارب بين ابن رشد والمفسرين، للتأكد من أنه كان يؤول القرآن باستعمال أصول التفسير والفلسفة في آن واحد. ومن ثم المنهج المقارن للتعرف على الأصول المشتركة بينه وبين المفسرين. وكان القرآن قد تناول الموضوعات التي أشكلك على الفلسفة والفلاسفة القدماء، وقدمها للمسلمين بمقدمات برهانية ملكتهم حق الإنشغال الفلسفي، والتوليد المستمر منها. وكانت تلك الموضوعات قد جذبت جماعة من الفلاسفة المسلمين، فأخذوا يؤولونها بنظريات الفلسفة القديمة، وكان الإشكال الذي كانت تعاني منه الفلسفة القديمة قد بدأ يظهر من جديد مع هذه التأويلات، لأنها كانت تستند إلى نظريات غامضة ومتناقضة فأنت تأويلاتهم كذلك غامضة أحياناً ومتناقضة أحياناً أخرى، والمشكلة الأساسية في طريقة الفلاسفة أنهم كانوا يؤولون النصوص القرآنية بالنظريات الفلسفية فقط دون الرجوع إلى التراث التفسيري والعمل بالأصول والقواعد التي نظمها المفسرون في كتبهم، وكانت هذه المشكلة سبباً في تكوين صورة سيئة عن التفسير الفلسفي في مخيلة الجمهور، لأنهم وجدوا أن ألفاظ القرآن مع الفلاسفة قد اتخذت معاني غير المعاني التي يشير إليها القرآن فسادت هذه النظرة حتى مجيء ابن رشد، وكان له موقف فلسفي من هذه المشكلة، وظاهر هذا الموقف ينسجم مع موقف المفسرين القدماء، فاتخذ خطوة لم يتخذها أحداً من الفلاسفة قبله، إذ جمع بين أصول الفلسفة وأصول التفسير في تأويل آيات القرآن، وهذا يعني أن اتصال الدين بالفلسفة أو افتراقهما مهون باتصال أصول التفسير بأصول الفلسفة أو افتراقهما. وكان ابن رشد قد تحمل مسؤولية إعادة تأويل الآيات التي أولها الفلاسفة، وتصحيح العقيدة من المفاهيم المغلوطة، وإعادة اتصال الدين بالفلسفة كل ذلك بناءً على مقتضى مقاصد القرآن، فقد استعان بقواعد التفسير وأصوله، وطالع كتب عظماء المفسرين كالطبري (ت ٩٢٣/٣١٠) والماتريدي (ت ٩٤٤/٣٣٣) واستفاد من نتائجهم وطرقهم في التأويل. وإذا أردنا أن نقيم هذا الموقف من وجهة نظر علم التفسير فإنه يدل على قناعة ابن رشد التامة بوجود العمل بالقياس المشترك، وأن وضع المقاربات الفلسفية للنصوص الدينية يعتمد بشكل كبير على تراث وأصول التفسير، وأن الفلسفة وحدها لا يمكن أن تنجز شيئاً من فعل تلك المقاربات دون الاستعانة بأصول التفسير. وموقف ابن رشد الفلسفي من اللفظ والمعنى يتصل بموقفه من الإعجاز الفلسفي في القرآن، وأن المعجزة العظمى هي معجزة الكلمة القرآنية، وهي المسؤولة عن تحفيز العقل نحو البحث عن القيم العصرية، وإنشاء المعاني الجديدة بالنظر في الأسباب والمسببات. فإذا كانت القراءة التفسيرية تقدم الدين بصفته المسؤول عن تنظيم الجوانب التطبيقية المتعلقة بحياة الإنسان في المعاملات والعبادات؛ فإن القراءة الفلسفية تقدم الدين على أنه العطاء العقلي الدائم. وبذلك يستمد الإنسان حياته ويقائه من الدين من جهتين: فمن جهة حياته يعمل على إيجاد الظواهر الشرعية لنفسه. ومن جهة بقائه يطمح بعقله الوصول إلى عالم أكثر لياقة وأبعد تطوراً. وأن بمقدوره مكاشفة المجهولات وإظهارها إلى عالم الوجود. إذن هذه الدراسة حينما نتحدث عن هاتين القراءتين فإنما نتحدث عنهما باعتبار الحاجة الإنسانية الماسة لهما، وليس المرح الفكري أو المطارحة بالعبارة الفلسفية. لذلك عندما يستعين ابن رشد بمناهج المفسرين ويستمد منهم الدعائم اللازمة في إنشاء تأويلاته الفلسفية في التفسير إنما لتأسيس معرفي دائم، وليس لتترك حقيبة المعرفة في الزمن الماضي. فيذهب في تعامله مع اللفظ والمعنى أحياناً مذاهب المفسرين، فيتوقف في تأويلاته عن القطع بالمعنى لترك الباب مفتوحاً أمام احتمالات مستقبلية أخرى، ويتعامل معها أحياناً أخرى تعاملاً فلسفياً بغية الكشف عن الألفاظ التي يختارها المؤول في تأويلاته، فقد أكد لديه أن مشكلة اختيار ألفاظ التأويل هي من مشاكل الفلاسفة التي أدت بهم إلى إنشاء معاني غير المعاني التي يقصدها القرآن.

الكلمات المفتاحية: التفسير، الفلسفة، اللفظ، المعنى، الطبري، الماتريدي، ابن رشد.

İbn Rüşd'ün Lafız ve Manaya Yöntemsel Yaklaşımındaki Felsefi Tutumu

Öz

Bu araştırma, İbn Rüşd (ö. 595/1198)'ün Kur'an'ın kelime ve manalarıyla ilgili felsefi yaklaşımını ele almaktadır. Araştırmanın sorunsalı, filozofların Kur'an'ı tefsir etmesi etrafındaki şüphenin mevcudiyeti ve bu filozofların lafızların manalarına sadık kalmadan tevîl ederek Kur'an'ı tefsir etmeleridir. Araştırmanın hedefi ise ilk Kur'an filozofu İbn Rüşd'ün yaklaşımını belirlemektir. O, Kur'an'ın lafızların manalarını muhafaza etmek için tevîllerinde müfessirlerin yöntemlerine mi itimat etmiş miydi, yoksa sadece felsefeye mi itimat ediyordu? Bu nedenle, bu çalışmada, İbn Rüşd ve müfessirler arasındaki yakınlaşma yönünü etrafıca tetkik etmek için tümevarım metodunu kullanılmıştır. Zira o, Tefsir Usulü ve Felsefe ilkelerini aynı anda istimal ederek Kur'an'ı tevîl etmekteydi. Bundan dolayı onunla müfessirler arasındaki müşterek usulü belirlemek için mukayese metot kullanılmıştır. Kur'an, hem felsefeye hem de önceki filozoflara problemleri görünen bir takım konulara dair bilgiler ihtiva etmektedir. Kur'an, Müslümanlara bu konuları yakîn öncüllerle sunmakta bu şekilde Müslümanları felsefeyle meşgul olmaya teşvik etmektedir. Bu durum, Kur'an tarafından Müslümanlara tanınan "devamlı bir üretim hakkı" olarak da görülebilir.

Nitekim tarih boyunca da durum bu yönde gelişmiş, Kur'an'daki bazı konular Müslüman filozoflardan bir grubun ilgisini çekmiş ve filozoflar bu konuları kült felsefi teorilerle tevil etmeye çalışmışlardır. Bu şekilde kadim felsefede filozofların ilgilendiği pek çok felsefi problemin, Kur'an üzerinden yapılan yeni tevillerle beraber tekrar ortaya çıkmaya başladığı söylenebilir. Kadim felsefe, kapalı, belirsiz ve çelişkili birtakım teorilere dayanmaktaydı. Onlar, tevillerini yaptıkları süreçte ya muğlak ve müphem bir surette yapıyorlardı ya da müfessirlerin usul ve esaslarını dikkate almadan ilgili ayetlere yönelik görüş beyan ediyorlardı. Bu problem de pek çok kimsenin zihninde felsefi tefsir hakkında olumsuz bir bakışın oluşmasına neden olmuştur. Çünkü filozoflar eliyle yapılan tevillerin lafızların işaret ettiği esas anlamların dışında başka anlamlara sebep olduğu görülmüştür. İbn Rüşd'e gelinceye kadar bu bakış açısı hâkim olmuş, İbn Rüşd ise bu problem karşısında tefsirî- felsefi bir duruş sergilemiştir. Nitekim onun Kur'an'a yaklaşımı ve tevil biçimi, önceki müfessirlerin yaklaşımıyla uyum içerisindedir. Bu nedenle İbn Rüşd kendisinden önceki filozofların hiçbirinin atmadığı bir adım atarak, din ve felsefe arasında irtibat kurmanın veya onları tefrik etmenin tefsir ilkelerinin felsefe ilkeleriyle irtibatlandırılmasına ya da tefrik edilmesine bağlamıştır. Yani İbn Rüşd, filozofların ele aldığı âyetleri Kur'an'ın hedeflerine dayalı olarak yeniden tefsir etme, itikadi hatalardan arındırma ve dinin felsefeyle yeniden irtibatlandırılması hususunda sorumluluk üstlenmiştir. Bunu yaparken tefsirin usul ve kaidelerinden yardım almış, Taberî (ö. 310/923) ve Mâtürîdî (ö. 333/944) gibi büyük müfessirlerin tefsirlerini mütalaa etmiştir. Onun tevil yönteminde başvurduğu durumlardan biri müşterek illetten hareketle kıyasa başvurmasıdır. Böylelikle o, dini metinlere yönelik felsefi yaklaşımların tesisini büyük ölçüde tefsir mirasına ve usulüne bağlar. İbn Rüşd'ün lafız ve mana hususundaki felsefi duruşu onun Kur'an'ın felsefi bir mucize olduğu görüşüyle doğrudan bağlantılıdır. Şüphesiz felsefenin tefsir usulünden yardım almadan bu yaklaşımlardan hiçbirini tek başına yerine getirmesi mümkün değildir. Çünkü en büyük mucize Kur'an'ın kelimeleridir. Bu da zihni çağdaş değerlere yöneltmede ve sebep-sonuç ilişkisine bakarak yeni anlamlar inşa etmede oldukça önemlidir. Şayet tefsirî okuma insanın dini hayatını, muamelât ve ibadetlerle ilişkili uygulama yönlerini tanzim etmekten sorumlu ilim olarak sunarsa; o halde felsefi okuma da dini, kalıcı zihinsel bir inşa olarak insana sunar. İnsan hayatını ve hayatta kalmasını iki biçimden dinden alır. Hayat yönüyle kendisi için şer'î olan olguları işlemeye çalışmasıdır. Hayatta kalması yönüyle de akıyla layık olduğu ve daha fazla gelişmiş bir aleme ulaşmasıdır. Şüphesiz bilinmeyenleri ortaya çıkarabilmesi ve onları varlık dünyasına gösterebilmesi kendi elindedir. Bu iki okuma biçimi insanın zaruri ihtiyaçlarından bahseder, dolayısıyla entelektüel zevk veya söyleşi felsefi ibaresini karşılamamaktadır. İbn Rüşd'ün tefsir alanında felsefi yorumlarını müfessirlerin metoduna ve tefsir kaideleri üzerine inşası, onun tevil yöntemine sağlam bir epistemolojik zemin oluşturmaktadır. Diğer bir ifadeyle İbn Rüşd, taklitle değil ittiba ile anlam inşa etmeyi amaçlamaktadır. Böylelikle lafız ve manayla alakalı çalışmalarında kimi zaman müfessirlerin takip ettiği yolu izler kimi zaman da tevillerinde muhtemel manalara açık kapı bırakmak maksadıyla ibarelere kesin anlamlar yüklemekten geri durur. Diğer zamanlarda ise tevil yapanın tevillerinde seçmiş olduğu kelimeleri ortaya çıkarmak için onları felsefi bir şekilde ele almaktadır. Bu da İbn Rüşd'ün, filozofların en temel sorununu, Kur'an'ın kastettiği manalardan farklı manalara götüren ifadeleri tercih etmeleri olarak görmesinden kaynaklanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Felsefe, Lafız, Mana, Taberî, Mâtürîdî, İbn Rüşd.

A Methodological Technique and Ibn Rushd's Philosophical Viewpoint on Pronunciation and Meaning

Abstract

This study examines Ibn Rushd's (d. 595/1198) philosophical perspective on the text and connotations of the Holy Qur'an. The problem of the research is a suspicion about philosophers' interpretation of the Qur'an. They interpret and interpret the Qur'an without preserving the meanings of the words. This research aims to identify Ibn Rushd's approach as the Quran's first philosopher. Did he adopt the methods of the interpreters in his interpretations to preserve the words and meanings of the Qur'an, or was he relying only on philosophy? Therefore, in this research, we relied on the inductive method to observe the similarities between Averroes and the interpreters. He interpreted the Qur'an using the principles of interpretation and philosophy at the same time. Hence the comparative approach to identify the common origins between him and the interpreters. And the topics that disturbed you about philosophy and ancient thinkers were addressed in the Qur'an. He gave it to the Muslims with tangible introductions that gave them the freedom to pursue philosophy and the ongoing production of it. A group of Muslim thinkers were interested in these subjects. They, therefore, adopted the previous philosophical views. These interpretations give the impression that the issue with ancient philosophy is starting to resurface. Their interpretations were sometimes ambiguous and inconsistent because they were based on hazy and dubious theories. The primary issue with the

philosophers' approach is that they simply used philosophical ideas to understand the Qur'anic texts, ignoring the exegetical tradition and the guidelines laid out by the interpreters in their books. This issue is what contributed to the public's negative perception of philosophical interpretation. Because they discovered that the philosophers had interpreted the Qur'anic verses to signify something different than what the Qur'an refers to. Until the arrival of Ibn Rushd, this viewpoint was perverted. And he took a philosophical stance on this issue. This position's apparent significance is in line with what the early analysts said. None of the philosophers before him had ever taken the action he did. The Qur'anic verses are interpreted using a combination of philosophical and interpretational approaches. This implies that whether philosophy and religion are connected depends on whether interpretational principles are related to philosophical principles. Ibn Rushd was given the task of finishing the lines that the philosophers had started. And that the history and context of interpretation play a significant role in the evolution of intellectual approaches to religious texts. And without enlisting the aid of the principles of interpretation, that philosophy cannot in any way succeed in carrying out these methods. The way Ibn Rushd views the word and its meaning is connected to how he views the intellectual miracle found in the Qur'an. And that the marvel of the Quranic text is the greatest miracle. It is in charge of provoking the quest for contemporary values in the mind. And the development of fresh meanings by reflecting on causes and reasons. If the explanatory reading makes religion appear to be in charge of planning the practical aspects of human life in interactions and worship. According to the philosophical interpretation, religion is a lifelong gift of the mind. Thus, there are two ways that religion contributes to man's life and survival: He searches for the legal phenomena for himself, on the one hand. To ensure his existence, he mentally strives for a fitter, more advanced planet. And that he can make known the unknowns and display them to the universe. As a result, this study discusses these two readings in light of the pressing need for them among humans. Not philosophical debates or intellectual amusement. Ibn Rushd is building a permanent epistemological foundation when he applies the interpreters' methodology and draws the required foundations for his philosophical interpretations from them. And not to leave the past tense in the knowledge bag. He occasionally refers to interpreters' ideologies while discussing pronunciation and meaning. He occasionally stops cutting the meaning in his interpretations to provide room for further potential outcomes in the future. To show the words chosen by the interpreter in his interpretations, he sometimes approaches them philosophically. He was informed that one of the issues facing philosophers is word choice, resulting in interpretations other than the intended meanings of the Qur'an.

Keywords: Interpretation, Philosophy, Pronunciation, Meaning, al-Tabari, al-Maturidi, Ibn Rushd.

مدخل

تميز المعلم المنهجي ابن رشد الحفيد في ميدان العلوم الإسلامية بتخصصات عديدة وفي مقدمتها علوم القرآن والفلسفة والمنطق والكلام والفقه والحديث والطب والقضاء وغيرها، فانتج فلسفة تتصل بجميع هذه التخصصات، وكان إذا تناول الواحد منها فإنه يستحضر من مضامين الأخرى في التخصص الواحد ما يستطيع، وقد فاضت الدراسات السابقة بدراسة فلسفته، وقلة دراسة تأويلاته دراسة تفسيرية، إذن أهمية البحث تكمن في تتبع تأويلاته التي تمثل الاتجاه الفلسفي في التفسير بصفته الاتجاه المستقل كباقي اتجاهات التفسير الأخرى، باعتباره القسم الذي لم يأخذ حقه من البحث كما أخذت الفلسفة، ومن المهم أيضاً التعرف على علاقة ابن رشد بالمفسرين القدماء، فمشكلة البحث حول اتهام الفلسفة وتكفير الفلاسفة كان سببها الأول هو عدم التزام الفيلسوف بالوحدة اللفظية والمعنوية للنص، وأصبحت مشكلة الريبة من الفلسفة هي مشكلة عدم استعانة الفلاسفة بمنهج المفسرين في تأويلهم القرآن، فظهرت دعوى التمسك بالرواية، وتحریم الاشتغال بالفلسفة، وظهرت أيضاً دعوى التخلي عن الرواية، وصار الحال إما الذهاب مع التقليد وإما الابتعاد بالفلسفة عن النص، وهذا باختصار هو معنى القطيعة بين الدين والفلسفة والعلاقة الجوهرية بينهما، ولا يمكن حينها بلوغ غاية القرآن في العالم ما لم يتم اتصافهما، لأن فقدان العقل الذي هو الجزء الفعال في فعل المحايثة يعني فقدان ذات الإنسان المحور الأساسي لتنام علاقة القرآن بعالمه!. إذن القراءة الفلسفية أمام تحديات كبرى تشيها عن انجاز المقاربات الحديثة التي ينتظرها العقل الذي يتطلع بأمله كل يوم إلى عالم أكثر ألفة وانسجاماً، لا شك وأن إيجاد مرجعية العقل يعني التخلص من الضعف الذي يعتري مرتكزات العقل الحديث بشكل مستمر. إذن غاية البحث هي الكشف عن موقف ابن رشد الفلسفي من اللفظ والمعنى بصفته الممثل الأخير للتيار الفلسفي الذي تعامل مع النص بالجمع بين أصول

التفسير والفلسفة على حد سواء، وبيان موقف الاتباع والتقليد من اللفظ والمعنى بياناً قرآنيًا لما في ذلك من اتصال بآلية اللفظ والمعنى في التأويل الفلسفي عنده. اعتمدنا في بحثنا هذا على المنهج الاستقرائي لملاحظة أوجه التقارب في المنهج والبيانات التفسيرية، واستنتاج العلاقة الحقيقية التي تؤكد أن ابن رشد كان يجمع بين فعل التفسير وفعل التفلسف في آن واحد للكشف عن معاني النص، ومن ثم المنهج المقارن للتعرف على الأبعاد التفسيرية الجامعة بينه وبين المفسرين القدماء. آخذين بنظر الاعتبار من جهة تطوير المبحث الذي استحدثه فيصل بدير في كتابه "ابن رشد بين الشريعة والحكمة" والذي أحصى فيه عدداً من القواعد التفسيرية التي استعملها ابن رشد من المفسرين لتأويل الآيات القرآنية، بيان علاقة ابن رشد بمنهج المفسرين.¹ ومن جهة أخرى بيان الاخفاقات التي قدمها أنور عبد الجليل جمعة في بحثه "تأويل النص القرآني وتوظيفه فلسفياً عند ابن سينا وابن رشد" ومن جملتها اتهامه لابن رشد بمحاولة الانتصار لمذهبه، وأنه استعمل الدين لإلباس نظرياته ثوب القداسة، وأنه لا يمتلك أدوات الفهم، وغير ذلك، وهذه النتائج لا تتوافق مع معطيات العلم والعقل، وسنبين في هذا البحث نتيجة قولنا هذا.²

1. ابن رشد والفلسفة

عرفت عائلة ابن رشد³، بتأثيرها العلمي والقضائي في الأندلس، فقد جمعوا إلى جانب براعتهم في العلوم تولي منصب القضاء في قرطبة، فقد شغل هذا المنصب من بعد الجد (ت ١١٢٦/٥٢٠) ابنه أبو القاسم (ت ١١٦٨/٥٦٣) والد ابن رشد⁴، ومعلوم أن مهمة القضاء لا تُسند لأفراد من نفس العائلة إلا لعدالتها وحنكها في تدبير الأمور تدبيراً دينياً وسياسياً عادلاً، ومن خلال تتبع التاريخ العلمي لهذه العائلة تبين أن لهم براعة في العلوم الفلسفية⁵، وقد ذاع صيتها وتأثيرها غرباً وشرقاً فيما بعد على يد الحفيد⁶، ولعلمهم كانوا يخفون اشتغالهم بما لسببين، أحدهما: أن الفلسفة ليست من الشؤون العامة.⁷ والآخر: أن اظهار المعرفة الفقهية و إخفاء المعرفة الفلسفية كان من متطلبات البيئة، لأن الفقه كان يحظى باستحسان الرأي العام تبعاً لحكم الفقهاء واتباعهم عكس الفلسفة التي لم تحظى سوى بالعداوة والبغضاء⁸، فكان ظهور الفلسفة والفيلسوف بينهم أمراً شبه مستحيلاً، ومن يظهر معرفته واشتغاله بما فلا بد وأن يقع ضحية المكائد والفتن، فإما أن يُنفى، وإما أن يدفع حياته ثمناً لها⁹، وهذا ما يفسره اللقاء الذي تم بين ابن رشد والأمير أبي يعقوب (ت ١١٨٤/٥٨٠) بواسطة ابن طفيل (ت ١١٨٥/٥٨١) فبعد أن سأله الأمير عن اسمه ونسبه انتقل مباشرة إلى سؤال مفاجئ، فسأله عن رأيهم في السماء أقدمية هي أم حادثه؟ وكان جوابه كما نقله المراكشي (ت ١٢٥٠/٦٤٧) أنه قال: "فأدركني الحياء والخوف؛ فأخذت أتعلل وأنكر اشتغالي بعلم الفلسفة"¹⁰، وبالفعل فمثل هذه الأسئلة لا توجه إلا لأصحاب الاختصاص الفلسفي الدقيق، ولذلك نجد ابن رشد بينه كثيراً على السبب الأول، ويشدد على ضرورة عزل التأويلات عن الكتب الجمهورية من أجل المحافظة على العقيدة الإسلامية¹¹، بينما نجده يهمل السبب الثاني لأنه أخذ على عاتقه، أولاً: تصحيح العقيدة تصحيحاً قرآنيًا بما يتناسب مع أفهام العامة.¹² وثانياً: سيادة العقل في المؤسسات العامة، وبطبيعة الحال

¹ فيصل بدير عون، ابن رشد بين الشريعة والحكمة (القاهرة: الهيئة المصرية للكتاب، ٢٠١٨)، ١٠٩.

² أنور عبد الجليل جمعة، تأويل النص القرآني وتوظيفه فلسفياً عند ابن سينا وابن رشد (المنوفية: مجلة كلية أصول الدين، ٢٠١٢)، ٤٠.

³ هو: أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، ولد سنة (٥٣٠هـ)، وتوفي سنة (٥٩٤هـ). يُنظر: القضاعي، التكملة لكتاب الصلة (تونس: دارالغرب الإسلامي، ٢٠١١)، ٢ / ٢٤٧. وزكي الدين المنذري، التكملة (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٤)، ١ / ٣٢٢.

⁴ القضاعي، المعجم (القاهرة: مكتبة الثقافة، ١٩٩٣)، ٤٤٤؛ الذهبي، سير أعلام النبلاء (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٤)، ٢١ / ٣٠٧.

⁵ زكريا إمام، تاريخ الفلسفة الإسلامية (السودان: الدار السودانية، ١٩٩٨)، ٣٤٣؛ ومسعود أوكوموش، حول مفهوم التأويل وقيمتها عند ابن رشد (تركيا: مجلة العلوم الإسلامية، ٢٠٠٩)، ع/٢٠١.

⁶ ينظر: شوكت كوتان، التاريخية والقرآن (استانبول: دار البيان، ٢٠١٥)، ٨٢.

⁷ ابن رشد، فصل المقال، تحقيق، عمارة (القاهرة: دارالمعارف، بلا تاريخ)، ٥٣.

⁸ جودة هلال، قرطبة في التاريخ الإسلامي (القاهرة: الهيئة المصرية، ١٩٨٦)، ١٠٣؛ أنجل بالثيا، تاريخ الفكر الأندلسي (القاهرة: مكتبة الثقافة، بلا تاريخ)، ٣٢٢.

⁹ هلال، قرطبة، ١٠٣؛ وهنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية (بيروت: عويدات، ١٩٩٨)، ٣٤٢.

¹⁰ عبد الواحد المراكشي، المعجب (بيروت: المكتبة العصرية، ٢٠٠٦)، ١٧٩.

¹¹ ابن رشد، فصل المقال، ٥٩.

¹² ابن رشد، مناهج الأدلة، تحليل، محمد عابد الجابري (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨)، ٦٥.

فإن تبني هذه المواقف يحتاج إلى ممارسة المسؤولية بشكل معلن،¹³ وهذا يشكل خطراً كبيراً على حياته لأنه عمل من خلال الخطاب الفلسفي على نقض منتجات التأويل السياسي التي تتعارض مع العقل والنقل، وهذا على المستوى المذهبي والمؤسسي على حد سواء.¹⁴ إن السببين الأنف ذكرهما تربطهما علاقة جوهرية بقضية اللفظ والمعنى التي نحن بصدددها، فإحالة المعنى على اللفظ بالتأويل السياسي قد يراود به حمل الناس على فهم غير الفهم الذي قصدت الحاكمية المطلقة حمل الناس عليه، وبالتالي تضرع التفرقة ناراها في الجماعات فينشغل الناس بالجهل عن التوحيد. فالفلسفة من هذه الناحية تكون عبارة عن إدراك الأبعاد القرآنية في المؤسسات ذات العلاقة بالشؤون الإنسانية وتنظيم سياقتها تنظيمًا عقلائيًا ينسجم مع البعد الإنساني للدين.¹⁵

2. ابن رشد والقرآن

لا شك أن ابن رشد بعد مطالعته تاريخ الفلسفة في الأندلس، وأحوال الفلاسفة فيها قد تيقن بأن الفلسفة كانت تشكو ظلم الحكام والحكومين،¹⁶ ولكي يتسنى له اثبات برائتها من الكفر والألحاد والتفرق، عمل على إيجاد إصولها القرآنية والنبوية والمنطقية،¹⁷ لأن المجتمع الذي خاطبه حينها ببراءة الفلسفة من الاتهامات والطعون كان لا يقبل غير النقل دليلاً على صحة الإدعاء، وأول الاجراءات التي اتخذها في مواجهة هذه المشكلة اثبات أن القرآن قد أوجب الفلسفة على أهل الاعتبار، وأنها ليست من أعمال المكلفين،¹⁸ وأنها منهجاً ومضموناً جزء من أجزاء الإعجاز في القرآن،¹⁹ وأنها المنقذة من الضلال والمحافظة على الخلق المستمر، وأنها المنجية من التضييق، الوفية لطبع الإنسان الذي يتطلع بطموحاته إلى مقامات الحدائة في كل شؤونه الحياتية،²⁰ وفي مقدمتها حقوق عقله الذي يطمح إلى النجاة من طوق الأفكار المصنوعة التي تسعى بشكل دوري إلى قطع صلته بالوحي، والانحراف به وتطويعه للعبودية.²¹ ولو نظرنا إلى المطالب العالمية لوجدنا أن العقل الواعي الفلسفي يأتي في مقدمة تلك المطالب، فكلما يمضي قرن من الزمان يستعد العالم لاستقبال القرن الجديد بعقل أكثر جاذبية وتنافساً وقوة، فيكون هو العقل الذي له حق القيادة والتقدم بأتمه على سائر الأمم الأخرى.²² لقد علم ابن رشد أن انقاذ الإنسان من العودة إلى الجاهلية أو الاستخفاف به وجره إلى الاتباع لا يكون إلا عن طريق إيجاد الأسس العقلية في الآيات لتشخيص القضايا التي تتعلق بالجوانب الحكمية، والجوانب التي تختص بتصريف أمور الإنسان ومصيره.²³ خاصة وأن القرآن يسرد القصص بقصد توجيه المخاطبين إلى البحث عن المعايير العقلية فيها لا لقراءتها على أنها تاريخ فقط،²⁴ وإلا لشابه كلام الله كلام البشر حاشا لله. وعلم أيضاً أن قوة القرآن هي قوة العقل العامل بتوجيهاته، وعلم أيضاً أن القرآن هو المرجعية الكبرى للعقل، وأن الحكمة المطلقة هي التي تسوق عقول الحكماء إلى الاشتراك مع القرآن وبمساعده تنشأ المفاهيم. أسس ابن رشد نظريته الشهيرة في تصنيف المخاطبين تأسيساً قرآنيًا بناءً على قوله تعالى: (ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ) [النحل 125]، وذلك لغرض إعلام المعارضين بأن لكل أهل صنف قدرة

¹³ فيصل بدير، ابن رشد بين الشريعة والحكمة، ٨.

¹⁴ رواد محمد محمود، القراءة الفلسفية للقرآن الكريم ابن رشد أمودجاً (الأردن: دار أمواج، ٢٠٢٣)، ١٤١-١٤٤.

¹⁵ ابن رشد، تحافقت التهافت (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٤)، ٢ / ٥٢٦.

¹⁶ كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ٣٣٠؛ ودي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام (بيروت: دار النهضة، بلا تاريخ)، ٣٠١.

¹⁷ محمود، القراءة الفلسفية، ١٢٨.

¹⁸ ابن رشد، فصل المقال، ٢٢ - ٥١.

¹⁹ ابن رشد، مناهج الأدلة، ت، الجابري، ١٨١.

²⁰ المصباحي، الوجه الآخر للحمالة (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٨)، ٧٤.

²¹ إمام، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ٣٧٩-٣٨٠؛ محمود كيشانة، بين النزعة العقلية والنزعة الدينية (ألمانيا: فيرلاك، ٢٠١٦)، ٣.

²² سعيد مراد، العقل الفلسفي في الإسلام (مصر: عين للدراسات والبحوث، ٢٠٠٠)، ٩.

²³ ابن رشد، فصل المقال، ٢٧.

²⁴ عمل القصة القرآنية كعمل الملل، وحال الأخبار في القصص كحال الحكمة في الأمثال، فالملل والقصة في القرآن يلتقيان لنفس الغرض. يُنظر: الفياض، الأمثال في القرآن (الرياض: الدار العالمية،

١٩٩٣)، ١٢٧.

استدلالية تليق بطبيعتها،²⁵ فالمكلف الذي شغله المواظبة على أداء الواجبات لا يأبه بطبعه إلى الغوص بدقائق الأمور، وهذا الصنف يؤدي واجباته ثم يعود إلى الالتحام بمتطلبات حياته، وفي المقابل مكلف آخر هو من أصحاب العقول المتوهجة التي تتطلع بآمالها إلى مكاشفة المعاني وتنشئتها، وهذا الصنف يؤدي واجباته ثم يعود إلى متابعة صراعه العقلي المستمر في خلق مشكلات تساؤل لا تنتهي،²⁶ وبهذا المعنى يكون القرآن قد وزع الأدوار بالتساوي على مخاطبيه لينال كل ذي طبع من القسمة ما يرضيه، وهذا فيما يتعلق بوجود الفلسفة ومشروعيتها. أما فيما يتعلق بإضافة الفلسفة إلى التفسير، وتفسير القرآن تفسيراً فلسفياً، فقد أخذ ابن رشد يتتبع تفسيرات الفلاسفة كالفارابي (ت ۳۳۹/۹۵۰) وابن سينا (ت ۴۲۷/۱۰۳۷) التي أثارت غضب المسلمين لمعرفة الأسباب التي أدت إلى اتهام الفلسفة، واتهامهم بالكفر والزندقة،²⁷ ثم تبين أن السبب الأول: كان في عدم اعتمادهم على أصول وضوابط علم التفسير، أما السبب الثاني: كان في عدم اعتمادهم مناهج المفسرين الأوائل الذين أولوا القرآن بما يتناسب مع البعد المعنوي للفظ،²⁸ والاستفادة من أساليبهم وتطوير نتاجاتهم، وكأن ابن رشد يريد إخطار الجميع بأن الخطوة الأولى إلى التفسير الفلسفي هي النظر في مناهج المفسرين وتأويلاتهم التي توصلوا إليها، لذلك يقول صلاح الخالدي (ت ۲۰۲۲/۱۴۴۳): "وكل مؤول لابد أن يكون مفسراً ليصح تأويله، ولا يستطيع كل مفسر أن يكون مؤولاً أي: كل مؤول مفسرٌ، وليس كل مفسرٍ مؤولاً"،²⁹ لذلك عندما يشدد ابن رشد على ضرورة تفعيل التفسير والتأويل في محرك التفسير الفلسفي يبدأ بنفسه أولاً مستعيناً بمنهج الطبري وتأويلات الماتريدي كالأستدلال على واجب الوجود وصفات الله تعالى في إعادة تصحيح ما أوله الفلاسفة الإلهيين.³⁰

3. الإطار المفاهيمي للتقليد والاتباع

جاء مفهوم التقليد في المعاجم اللغوية والفلسفية على معنيين، أحدهما أنه: "عبارة عن اتباع الإنسان غيره فيما يقول أو يفعل معتقداً للحقبة فيه من غير نظر وتأمل في الدليل كأن هذا المتبع جعل قول الغير أو فعله قلادة في عنقه"،³¹ وذلك كتقليد العامي قول العامي، أو تقليد المجتهد قول المجتهد، وقد يكون إرادياً فيعلم المقلد نفسه بأنه مقلد، وقد يكون لا شعورياً فلا يعلم نفسه بأنه مقلد لأنه يسير تحت وطأة تأثير الانقياد، وفي كلا الحالين يقبل قول الغير وفعله قبولاً بلا حجة ولا دليل،³² والمعنى الآخر أنه: عبارة عن التطويق والحياطة، فيقال لمن يتطوق بالشئ أو يحيط به أنه قلده له، فالتقليد بهذا المعنى حفظاً وتعهداً للمتقلد.³³ وهذا إذا كان من قبيل المستدل عليه استدلالاً يعجز العقل عن رده أو تركه والانتقال منه لآخر. وقد وصف صديق خان (ت ۱۳۰۷/۱۸۹۰) تقليد المتعلمين للمعلمين في المتون والفنون بأنه تقليد فطري جعله الله في عباده ولا يمكن انكاره، ولكن هذا لا يعني صحة التقليد في دين الله، وقبول أقوال المتبوع دون حجة توجب لزوم القول، بل الذي فطر الله عليه عباده اتباع الحجة والدليل في تمييز القول الصحيح عن غيره،³⁴ وكان ابن القيم الجوزية (ت ۵۷۱/۱۳۴۹) قد استطاع أن يقف على الكثير من أسرار الشريعة لعدم سماحه أن يكون التقليد منطلقاً من منطلقات فهمه النصوص،³⁵ فكم أفسد التقليد عقولاً، وكم أهوت العصبية المذهبية بالأفكار إلى مكان سحيق".³⁶ أما مفهوم الاتباع فعند

²⁵ الفياض، الأمثال في القرآن، ۳۱.

²⁶ مراد، العقل الفلسفي، ۱۰۹.

²⁷ الغزالي، تحف الفلاسفة (القاهرة: دار المعارف، بلا)، ۷۴.

²⁸ علاء الدين الطوسي، النخبة (الهند: دائرة المعارف، ۱۹۸۷)، ۴؛ الذهبي، التفسير والمفسرون (القاهرة: مكتبة وهبة، بلا)، ۳۰۹ / ۲.

²⁹ صلاح الخالدي، تعريف المدارس (دمشق: دار القلم، ۲۰۰۸)، ۳۱.

³⁰ مزيد من التفاصيل يرجى مراجعة: رواد، القراءة الفلسفية، ۸۷، ۲۲۳.

³¹ الجرجاني، التعريفات (القاهرة: دار الفضيلة، بلا تاريخ)، ۵۸.

³² جميل صليبا، المعجم الفلسفي (بيروت: دار الكتاب، ۱۹۸۲)، ۱ / ۳۲۷؛ عبد المنعم الحنفي، المعجم الشامل (القاهرة: مدبولي، ۲۰۰۰)، ۲۱۳.

³³ حو النقاري، معجم مفاهيم علم الكلام (بيروت: المؤسسة العربية للفكر، ۲۰۱۶)، ۲۱۷.

³⁴ صديق خان، زخر الحثي (بيروت: دار ابن حزم، ۲۰۰۰)، ۱۸۷.

³⁵ ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين (السعودية: دار ابن الجوزي، ۱۴۲۳)، ۳۷.

³⁶ ابن القيم، إعلام الموقعين، ۳۷.

تتبع موارده في القرآن نجد أن من بين الآيات آيات ذكر فيها الاتباع على نحو تسلك بالمخاطبين مسلماً خاصاً في تشويقهم إلى استبدال التقليد بالاتباع، ومثال ذلك قوله تعالى: (قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ) [آل عمران 31]، يقول ابن عاشور (ت 1393/1973): "فجعل محبة الله فعلاً للشرط في مقام تعليق الأمر باتباع الرسول، فالترتبط عليه تعليق شرط محقق"³⁷، لأن المحبة تنشأ عندما يتحقق الشعور من الصفات الذاتية للمحسوب، ومن هنا يبدأ المحب بالانفعال إلى تتبع معاني المحبوب، فإذا تذوق عقله لذة المعاني تحول الانفعال إلى توهجاً نفسانياً يعشق الذات ويقبل عليها بالشعور الحسن، فيكون الذي يوجب المحبة مستمداً من الحواس، ومن التفكير في الكمالات المستدل عليها بالعقل.³⁸ إذن القيمة الفلسفية من الاتباع تدور حول فعل المتبع ومدى تأثيره وانفعاله الذي يثيره إلى البحث عن المعاني. فالقرآن يأمر مخاطبيه بالتعاطي مع النص عن طريق الاتباع وليس التقليد، لأن المتبع يراعي الألفاظ، وينشئ المعاني المستقبلية على غرار الصور اللفظية، فالألفاظ هي مرآة القارئ الذي يريد إنزال المعاني على عالم واقعه. وهذا المعنى يتفق تماماً مع الأبعاد التي يرمي إليها الإعجاز العقلي في القرآن، فإبقاء العقل في دورة البحث المستمر عن المعاني يدل على عجز العقل عن إدراك ما لا يتناسب مع قدرته، ولذلك يحرص ابن رشد على اللفظ القرآني في التعاملات الفلسفية، وينتقد بشدة الذين استبدلوا ألفاظ القرآن بالمصطلحات الفلسفية التي خلقت إشكالات خطيرة، في حين أن القرآن استخدم ألفاظاً أكثر دقة ومراعاة لأذهان المخاطبين من التي كانوا يتداولونها والتي هي سبب تفرقهم واختلافهم، واتهام الفلسفة وتكفير الفلاسفة.

4. اتصالات ابن رشد بالطبري والماتريدي في فلسفة اللفظ والمعنى

4.1. تاريخية اللفظ والمعنى وعلاقتها بالتأويل

شغلت قضية اللفظ والمعنى،³⁹ قديماً وحديثاً عقول الفلاسفة والمتكلمين، وهي تمثل بالنسبة للفلاسفة القدماء العلاقة بين الطاقة والمحرك، لأن التوسل بالآليات المنهجية من أجل النظر الفلسفي يتم بالأساس عن طريق هذه الثنائية، وهي المسؤولة عن عملية التوسع الدلالي، واستحداث المصطلحات التي تعاصر حركة العلم، لذلك كانت اللحن (الشعرية) قسم من أقسام الفلسفة، وكانوا بواسطتها يقيدون العلم بالأشياء النفسية والطبيعية.⁴⁰ ونجد مثلاً أفلاطون (ت 347/427 ق.م) من الفلاسفة بناءً على إيمانه بالفلسفة المثالية التي تقدم أسبقية الوعي على المادة في الوجود، يعطي الأولوية للمعنى على اللفظ،⁴¹ ونجد أيضاً أن العرب قبل الإسلام بناءً على اهتمامهم الكبير بالبلاغة يُحْكَمون الشعر المتقن من خلال بسط المعنى وإبرازه وتلاحم الكلام ببعضه، وفي معقل الفصاحة جاءت البلاغة آية للنبوة، وحجة على الفصحاء بالقرآن المعجز،⁴² فبدأت حملات النقد والتشكيك، وظهرت فرق المتكلمين وتطوع المعتزلة على وجه الخصوص لتنزيه القرآن عن المطاعن وإثبات إعجازه، وأخذ هذا الفن يتطور شيئاً فشيئاً لارتباطه الوثيق بتأويل القرآن عندهم،⁴³ وبدأ النظام (ت 221/836) منهم القول بالصرفة كوجه من وجوه الإعجاز، وكان ذلك منطلقاً لأصحاب الفرق الخوض في التأليف البلاغي، والخصائص اللغوية للقرآن حتى نتج عن هذه الحركة أشهر نظرية عرفها هذا الفن وهي نظرية النظم.⁴⁴ ويضم الموقف من قضية اللفظ والمعنى اتجاهات مختلفة، فاتجاه يميل إلى اللفظ على المعنى،⁴⁵ واتجاه يميل إلى تساويهما في المرتبة،⁴⁶ واتجاه يميل إلى الترابط والعلاقة

³⁷ محمد الطاهر ابن عاشور، التحرير والتنوير (تونس: الدار التونسية، 1984)، 3 / 225.

³⁸ ابن عاشور، التحرير والتنوير، 225.

³⁹ الجرجاني، التعريفات، 184؛ صليبا، المعجم الفلسفي، 2 / 398.

⁴⁰ ابن قتيبة، الشعر والشعراء (القاهرة: دار المعارف، 1982)، 1 / 63؛ ابن رشيق، العمدة، 1 / 19.

⁴¹ شكري ماضي، في نظرية الأدب (بيروت: المؤسسة العربية، بلا)، 18.

⁴² ابن رشيق، العمدة، 11 / 208.

⁴³ قال المعتزلة بخلق القرآن استناداً إلى نظريتهم في التوحيد، والقول بقدومه يلزم القول بتعدد القدماء، ونتيجته الطبيعية هي الشرك، ومن جهة أخرى فإن الخطاب يتكون من حروف وألفاظ ومعان، والقول بأن القرآن غير مخلوق يؤدي إلى القول بقدوم حروفه وألفاظه فضلاً عن معانيه، وهذا يؤدي أيضاً إلى القول بتعدد القدماء. يُنظر: الجابري، بنية العقل العربي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2009)، 64.

⁴⁴ حمادي صمود، التفكير البلاغي عند العرب (تونس: منشورات الجامعة التونسية، 1981)، 36-38.

⁴⁵ الجاحظ، البيان والتبيين (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1998)، 1 / 111، 136، 139؛ الجاحظ، كتاب الحيوان (القاهرة: مصطفى الباني، 1965)، 3 / 131؛ وليد مراد، نظرية النظم (دمشق: دار الفكر، 1983)، 20؛ العسكري، كتاب الصناعيتين (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1952)، 8.

المستمرة بينهما.⁴⁷ إذن تتصل هذه القضية بأصلين أساسيين، أحدهما: إعجاز القرآن. والآخر: تأويل القرآن. وكان الجاحظ (ت ٨٦٩/٢٥٥) من المعتزلة،⁴⁸ قد فتح الباب واسعاً بنظريته أمام جميع الأدباء والمتكلمين في ردف هذا الفن (إعجاز القرآن) بما يمنح التأويل القدرة على إيجاد الأسس العقلية في النص، ومن بين ما توصل إليه أن ألفاظ القرآن جامعة شاملة محملة بالدلالات والمضامين المعنوية،⁴⁹ وهذا يدل على أن لفظ القرآن ومعناه آية حساسة في تأويل الآيات خصوصاً عند الانتقال من الحقيقة إلى المجاز، وقد ظهرت الكثير من تأويلات الفلاسفة وكان أصحابها لم ينظروا في حال أفراد الألفاظ ولا تراكيبيها، ولذلك يرى الزركشي (ت ١٣٩٢/٧٩٤) أن الأصل الذي يجب على المفسر أن يتبدأ به كخطوة أولى قبل كل شيء هو: "تحقيق الألفاظ المفردة، فتحصيل معاني المفردات من ألفاظ القرآن من أوائل المعادن، لمن يريد أن يدرك معانيه، لماذا؟ لأن المركب لا يعلم إلا بعد العلم بمفرداته، لأن الجزء سابق على الكل في الوجود من الذهني والخارجي"،⁵⁰ ثم الخطوة الثانية، وهي: المعاني العامة من تراكيب المفردات التي تحمل في طياتها البعد المضاميني للفظ، وهذه المرتبة العليا هي نتائج العقول،⁵¹ وتستوجب التدقيق التام في نظم الكلام الذي سيق له،⁵² وبناءً على ذلك فإذا تم الانتقال باللفظ انتقالاً مجازياً على أساس التأويل وتنتج عنه معنى بعيد؛ فذلك يعني أن المنتج التأويلي لا يخالف اللفظ فقط؛ وإنما يخالف الإعجاز أيضاً؛ كونه لا يحقق مقصود الشارع في ذهن المخاطب، ثم الخطوة الثالثة، وهي تقليب الكلام في اتجاهاته، قال الشاطبي (ت ١٣٨٨/٧٩٠) فلا يمكن أن يتحقق المعنى: "إلا على ما يصدقه الواقع ويترد عليه، بفهم الأقوال، ومجاري الأساليب، فلا يحيص للمتنفهم عن رد آخر الكلام على أوله، وأوله على آخره؛ فبذلك يحصل مقصود الشارع في فهم المكلف".⁵³ وقف الفارابي وابن سينا من الآيات موقفاً فلسفياً، الأول: تأويل النصوص الدينية بغية إيجاد مرجعية للنظريات الفلسفية، وطريقتهم هي تطويع النصوص لتتماشى مع اعتقادهم الفلسفي. الثاني: شرح النصوص بالأراء الفلسفية، وطريقتهم هي جعل النتائج الفلسفية في مقام مقصود النص، فيصبح النص تابع للفلسفة. إن المشكلة الأساسية في طرقهم تتعلق بألفاظ القرآن ومعانيه، فابن سينا مثلاً يعدها عبارة عن رموز وإشارات إلى حقائق لا يفهمها العامة،⁵⁴ وهذا يعني أنهم لم يأخذوا بعين الاعتبار منطوق النص، يقول الطوسي (ت ١٤٧٣/٨٧٧) "أن الفلاسفة تعمقوا في النظر والاستدلال وجعلوا العقل في حقائق الأمور وإن كانت من الإلهيات حاكماً على الإطلاق مدركاً بالاستقلال ولم يفتنوا إلى ما نطق به الوحي الصريح".⁵⁵ وقد أدى هذا المنهج إلى إهمال الوحدة المعنوية للفظ حال إفراجه وتركيبه، وقد تحولت معه الكثير من معاني الألفاظ من وجهة مقاصد الشرع إلى وجهة مقاصد تلك النظريات. إذن الإحالة الفلسفية عند الفلاسفة بدلاً من أن تكون عبارة عن إعادة تأويل الفلسفة بما يتفق مع مقاصد القرآن؛ كانت عبارة عن إحالة للألفاظ القرآنية وتأويلها بما يتفق مع مقاصد الفلسفة، وهذه المشكلة كادت أن تطيح بالفلسفة والتفسير الفلسفي. وإذا أردنا أن نتبع حركة هذا النوع من التفسير في الإسلام قبل الفارابي وابن سينا فإن الكندي (ت ٨٧٣/٢٥٦) الذي هو: "مؤسس الفلسفة الإسلامية"،⁵⁶ كان قد اعتمد "اتجاهاً تأويلياً جيداً"،⁵⁷ في فهمه الآيات وتفسيرها تفسيراً فلسفياً يتفق مع آرائه الاعتزالية،⁵⁸ ولعل الاعتزال هو السبب الأساسي الذي اهتدى بالكندي طريقاً فلسفياً آمناً، حتى أتت تفسيراته على مسافة مشتركة مع النص،

46 الجاحظ، البيان والتبيين، ١ / ١٣٦.

47 يابن رشيق، العمدة، ١ / ٢٠٠.

48 أبو سليمان الخطابي، إعجاز القرآن (القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٦)، ٢٧؛ أي بكر بن الطيب الباقلافي، إعجاز القرآن (القاهرة: دار المعارف، ١٩٩٧)، ٤٦؛ مراد، نظرية النظم، ١٣٩.

49 مراد، نظرية النظم، ٢٠.

50 الأصفهاني، المفردات (دمشق: دار القلم، ٢٠٠٩)، ٥٤؛ الزركشي، البرهان (القاهرة: دار التراث، ١٩٨٤)، ١٧٣ / ٢.

51 الطبري، جامع البيان (بيروت: دار هجر، بلا)، ٨٠ / ٩١؛ الزركشي، البرهان، ٢ / ١٧٥.

52 الزركشي، البرهان، ١ / ٣١٧.

53 الشاطبي، الموافقات (السعودية: دار ابن عفا، ١٩٩٧)، ٣٩ / ١، ١٥٧ / ٢؛ ١٠٣.

54 حسن عاصي، التفسير القرآني في فلسفة ابن سينا (بيروت: المؤسسة الجامعية، ١٩٨٣)، ٢٥.

55 الطوسي، الذخيرة، ٤.

56 دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ١٦١.

57 جعفر آل ياسين، الكندي والفارابي (القاهرة: دار الأندلس، بلا)، ٢١-٢٢.

58 هناء سليمان، أثر المعتزلة في الفلسفة الإلهية عند الكندي (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ٢٠٠٥)، ١.

وذلك أن طريقته في التفسير هي طريقة المعتزلة في عرض معان الألفاظ، ومن ثم استخراج الدلالات التأويلية للآيات،⁵⁹ فشابه منهجه مناهج المفسرين في عصره.

2. 4. اتصال ابن رشد بالطبري والماتريدي في التعامل الفلسفي مع اللفظ والمعنى

طالع ابن رشد تأويلات الفلاسفة السابقين وعلم أن وقوعهم في مغالطة مقاصد النصوص الدينية كان سببه عدم اطلاعهم على تأويلات المفسرين، ومناهجهم في تأويل القرآن، لا سيما وأن عملية التأويل عند الطبري،⁶⁰ والماتريدي،⁶¹ تخضع لضوابط مشتركة بين التفسير والتأويل، وحينها لا يمكن تأويل القرآن بالانفراد عن قواعد التفسير وأصوله، يقول الخالدي: "وكل مؤول لابد أن يكون مفسراً ليصح تأويله"،⁶² وذلك أن المفسر عندما يريد أن يؤول القرآن يستحضر معه ذهنية المفسر لوضع المقاربات التأويلية التي تتناسب مع مفرزاته التفسيرية، إذن العلاقة بين التفسير والتأويل متلازمة، ويمكن تمثيل العلاقة بينهما بالعلاقة بين الأساس والبناء، فالأساس هو التفسير، والبناء هو التأويل، ولا بد للبناء المرتفع من أعمدة راسخة في الأساس الذي يستند إليه، وكذلك هو الحال في التأويل فيستمد أصله وتماسكه من الأساس التفسيري الذي يؤمن له قوته، ومن هنا يمكننا أن نفهم السبب الذي جعل ابن رشد يطالع مناهج المفسرين وتأويلاتهم، وهذه الخطوة هي التي ميزته كفيلسوف مؤول ومفسر عن الفلاسفة السابقين الذي يعدون من المؤولين فقط، وهي من خصائص التأويل عنده. فقد استعان في تأويلاته بالطبري والماتريدي منهجاً ونتاجاً (الدليل هو ما بيناه من أوجه التقارب في المنهج بين ابن رشد والمفسرين وهل كان يجب على ابن رشد أن يذكر اسم المفسر الذي استعار منه قواعد المنهج كي يصبح دليلاً؟ وهل يوجد غير الطبري والماتريدي مركزاً لقواعد التفسير وأصوله؟ الدليل تجدونه في جميع الفقرات التي تتحدث عن المنهج) اعترافاً منه بأهمية دور التفسير في إنجاز عملية التأويل،⁶³ وهذا يعني أن التفسير يمثل قاعدة انطلاق للمؤول نحو استعمال البراهين التي يسعى من خلالها تحصيل المدليل الجديدة، ولذلك استطاع أن يعطي التفسير الفلسفي دور الاتجاه المستقل كباقي اتجاهات التفسير الأخرى.

كان ابن رشد قد توسل في تأويلاته جملة من آليات المفسرين، ومضامينهم التفسيرية دون أن يسميها أو يذكر أسماء من ابتدئها، لسببين، الأول: أن تلك الآليات والمضامين مشهورة عن أهل التفسير ومدونة في كتبهم باعتبارهم أصحاب التخصص الدقيق. الثاني: أن الغرض من التأليف عنده كان يتعلق بمصير قضية الفلسفة في مجتمعه، وضرورة اعتماد الخطابات اليسيرة والموجزة الغير محشوة لأصاغة الغرض المقصود. وآلية اللفظ والمعنى هي من بين تلك الآليات الأكثر تعقيداً وحساسية، فلا يكاد الطبري في "جامع البيان"، أن ينقطع اتصاله بهذا المركز،⁶⁴ لأهميته التي تتعلق بأصل وضع اللفظ، يقول ابن تيمية (ت ١٣٢٨/٧٢٨): "أن وضع اللفظ حال الأفراد قد يخالف وضعه حال التركيب، بل غالب الألفاظ كذلك"،⁶⁵ ولذلك نجد الطبري في تفسيره يردد الكثير من العبارات التي تهم بحالة اللفظ والمعنى ومنها، قوله: "وغير جائر توجيه معاني كلام الله جل وعز إلى غير الأغلب عليه من وجوه عند المخاطبين به"،⁶⁶ وكذلك نجد الماتريدي يتصل بهذا المركز في تفسيره "تأويلات القرآن"، فبينما هو ينظر في المعاني اللغوية للألفاظ ويستشهد على معانيها بالآيات الشعرية؛ ينتقل إلى استخراج مفهوم اللفظ الذي اكتسبه في التصور الكلي للقرآن بناءً على تحكيم العقل،⁶⁷ (الحديث هنا حول مراعاة المفسرين لآلية اللفظ والمعنى وابن رشد كفيلسوف استعمل طريقة المفسرين في مراعاة اللفظ والمعنى وهذا بيان لأوجه التقارب بينه وبين

⁵⁹ آل ياسين، سبق ذكره، ٢٢.

⁶⁰ الطبري، جامع البيان، ٢ / ٥٥٦، ٨ / ٦٧٩؛ الطبري، التبصير (السعودية: دار العاصمة، ١٩٩٦)، ١٢٣؛ صلاح الخالدي، التفسير الموضوعي (الأردن: دار الفانس، ٢٠١٢)، ٢٥-٢٦؛ محمد المالكي، دراسة الطبري للمعنى (المغرب: وزارة الأوقاف، ١٩)، ٧٦.

⁶¹ الماتريدي، تأويلات القرآن، تحقيق، أحمد والي أوغلو (إستانبول: دار الميزان، ٢٠٠٥)، ١ / ٣٩-٤٢.

⁶² صلاح الخالدي، تعريف المدارس، ٣١.

⁶³ بلقاسم الغالي، الماتريدي (تونس: دار التركي، ١٩٨٩)، ١٣٨.

⁶⁴ الحري، منهج الإمام الطبري (السعودية: تفسير للدراسات، ٢٠١٥)، ٩٥.

⁶⁵ ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية (السعودية: مجمع الملك فهد، ١٤٢٦)، ٥ / ٤٥.

⁶⁶ الطبري، جامع البيان، ١٦ / ٤١.

⁶⁷ الماتريدي، تأويلات، ١ / ٣٩.

المفسرين) في مجال التفسير، وفي مجال التأويل يسعى إلى إبقاء اللفظ القرآني على طبيعته الخاصة القابلة للتضمن المستقبلي، والحفاظة عليه من أن يحجمه أهل التأويل، ولهذا نجد أن المنتج التأويلي عنده لا يقع به التشديد،⁶⁸ لأن اللفظ بضمن حق المعنيين، المعنى الذي هو: نتيجة الجهود التراكمية. والمعنى الذي هو: نتيجة عملية الاستحداث التي يقوم بها المؤول في عصره. وهذا ما يفهم من قاعدة: "العبرة بعموم الألفاظ لا بخصوص الأسباب"،⁶⁹ فما قاله المفسرون حول الألفاظ من أسباب نزول وغيرها إنما كانت من أجل توضيح الألفاظ، وليست هي معانيها النهائية، وأن الآيات مقصورة عليها، فيكون الذي قاله من قبل الداخل تحت معنى اللفظ وليس نهاية معناه.⁷⁰ وفي المقابل نجد ابن رشد يتصل أيضاً بهذا المركز، ويفتح كتابه "مناهج الأدلة" بالحديث عن هذه الآلية، ويردد شروط وعبارات المفسرين، فيقول وهو يستنكر طرائق المتكلمين في التأويل أنها: "قد اعتقدت في الله اعتقادات مختلفة، وصرفت كثيراً من ألفاظ الشرع عن ظاهرها"،⁷¹ (الكلام هنا تكلمة لما ذكرناه قبل قليل وسنجد ذلك في التمثيل لاحقاً) والتلاعب بمعاني الألفاظ عنده يشكل خطراً كبيراً على عقيدة المخاطبين في تغيير وجهتهم، فقد زعم أصحابها أنها "الشرعية الأولى" وصار يعتقد أن من "زاغ عنها فهو إما كافر وإما مبتدع"، وهي في نظره مع أنها لم تسلك طرق المفسرين؛ فإنها عبارة عن تأويلات مبتدعة تخالف مقاصد الشريعة.⁷² وبعد أن شخص ابن رشد مشكلة صرفهم الألفاظ عن ظاهرها، حكم على تأويلاتهم بالفساد، وبدأ نقدهم بأصول الفلسفة والتفسير، تأكيداً منه ضرورة اجتماع أصول الفعلين في النقد والتأويل، ولكي يتضح موقفه التفسيري أكثر لا بد من أن نسجل من آليات المفسرين التي عمل بها بالقدر الممكن للتعرف على البعد المنهجي للتفسير في فلسفته. اشترط ابن رشد في آلية نقل اللفظ من الحقيقة إلى الجواز أن ينطبق على هذا النقل شروط الصحة التي يتحقق بها قبول الكلام المجازي،⁷³ وكان المفسرون قبله قد ذهبوا إلى عدم جواز صرف اللفظ عن ظاهره إلا بما يتحقق به صحة صرفه، وقوة إفهامه وهذه مزية من مزايا الخطاب الإلهي في البيان،⁷⁴ (أن المفسرون قد سبقوه إلى ذلك وكان قد راجع مناهجهم فعمل بما عملوا به) والمجاز عند أبي الوليد يقوم على أساس التنبهات التي يقدمها اللفظ القرآني، فقسم من القرآن قد سيقت ألفاظه لمعاني مقصودة بذاتها، وليس يجب عنده أن تحمل ألفاظ هذا القسم إلى معاني غير التي وضعت لها، وقسم آخر يؤول حسب ضوابط المنهج البرهاني الذي أسسه لتأويل القرآن،⁷⁵ وذلك بعد أن يبلغ المجتهد الدرجة القصوى في محاولة استخراج دلالة الظاهر من غير أن يتأول إذا كان ظهوره مشتركاً للجميع، ولا يؤول إلا إذا نبه اللفظ لمعنى آخر،⁷⁶ وكان المفسرون قبله قد ذهبوا إلى عدم جواز توجيه ألفاظ القرآن الكريم إلا على معانيها المشهورة، ولا تصرف عن معانيها إلا بدليل يثبت عقلاً ونقلاً صحة الانتقال إلى المعاني الأخرى.⁷⁷

وقوله: "ظهوره مشتركاً للجميع"،⁷⁸ هي عبارة تتحدث عن نفس المنهجية، ومشاهاة قليلاً لقول الماتريدي، الذي يقول: "معنى ليس يقع فيه الاشتراك بالخلقين".⁷⁹ ومن الآليات الأخرى أنه أعطى دلالة الظاهر والباطن اهتماماً كبيراً، وكان أثناء نقده آراء الطوائف أكثر من قول، أنها: "ليست على ظاهر الشرع"، ويظهر أنه كان يحاكمهم بناءً على ظاهر النص لمعرفة وقت اتصاهاً به وانفصالهم عنه، ومن خلال استدلاله بالآيات على

68 الماتريدي، تأويلات القرآن، ١ / ٣.

69 الطبري، جامع البيان، ٣ / ٥٩٤؛ الطوي، الإكسير (بيروت: دار الكتب العلمية، بلا تاريخ)، ٥.

70 الطوي، الإكسير، ٥.

71 ابن رشد، مناهج الأدلة، ت، الجابري، ١٠٠.

72 ابن رشد، مناهج الأدلة، ١٠٠.

73 ابن رشد، فصل المقال، ٣٢.

74 الطبري، جامع البيان، ١ / ٥١؛ الماتريدي، تأويلات، ١ / ٤١.

75 محمود، القراءة الفلسفية، ١٧٨.

76 ابن رشد، فصل المقال، ٣٣، ٦٥.

77 الطبري، جامع البيان، ١ / ٥١؛ الماتريدي، تأويلات أهل السنة، تحقيق، مجدي باسلوم (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٥)، ١ / ٣٢٩.

78 ابن رشد، فصل المقال، ٦٥.

79 الماتريدي، تأويلات القرآن، ١٥ / ٦٢.

المعاني كان يتطرق إلى ذكر "ويقتضي بظاهرة"، مرات عديدة،⁸⁰ وقد خصص لهذه الآلية في كتابه "فصل المقال" مبحثاً كاملاً تحت عنوان "الظاهر والباطن"، ومعناها باختصار عنده، أن "الظاهر هو تلك الأمثال المضروبة لتلك المعاني، والباطن هو تلك المعاني التي لا تنجلي إلا لأهل البرهان"،⁸¹ وكأنه استوحى مفاهيم هذه الآلية من "جامع البيان"، يقول الطبري: "وغير جازز إحالة الظاهر إلى الباطن من التأويل بغير برهان"،⁸² ويلاحظ هنا أن كلاهما يؤكدان على أن الإحالة في هذه الآلية لا تتم إلا بواسطة البرهان، وهذا تمام التشابه بينهما، فكلاهما يقول بأن الانتقال من الظاهر إلى الباطن إنما هو عمل من أعمال أهل البرهان فقط، وكذلك فإن الانتقال من الظاهر إلى الباطن عندهما يكون بالدليل القرآني أو الخبر النبوي أو معنى تنبته له أفهام العلماء،⁸³ وكذلك نجد الماتريدي في تفسيره يكثر من قول: "ويقتضي بظاهرة"، وقول: "ظاهر هذا يقتضي"،⁸⁴ وقول: "ظاهر اللفظ يقتضي"،⁸⁵ فلا تصرف الألفاظ عن عمومها إلى الخصوص إلا بالبرهان الذي هو الاستدلال الأسمى في توجيه الألفاظ إلى المعاني القرآنية الصحيحة، لقوله: "ما أجري مجرى العموم، لم يجز بظاهر اللفظ، ولكن لما توجب الحكمة والدليل".⁸⁶ (ذكرنا في بحثنا هذا أن ابن رشد استعمل قواعد المفسرين وطور تأويلاتهم دون ذكر اسمائهم)

4.3. اتصال ابن رشد بالطبري والماتريدي في وضع أسس التأويل الفلسفي

كان الإمامين الطبري والماتريدي قد أكدوا على شرط البرهان في التعامل مع النص بالتأويل، وكانوا في كل موضع يجدون فيه مناسبة الحديث عن التأويل أو الظاهر والباطن أو اللفظ والمعنى يذكرون إما الحكمة، وإما البرهان، ومن بين ما ذكره الطبري، قوله: "فمن ادعى في التنزيل ما ليس في ظاهره، كُلف البرهان على دعواه من الوجه الذي يجب التسليم له"،⁸⁷ ومن بين ما ذكره الماتريدي، قوله: "وما أقيم بالبراهين والحجج فهو في العقول أحسن من الذي لا برهان عليه"،⁸⁸ وقوله: "لما توجب الحكمة والدليل"،⁸⁹ وبالتأكيد أنهم كانوا يعنون استعمال المقاييس العقلية التي تؤدي إلى اليقين في مواصلة الأبحاث القرآنية، والاستفادة من المعاني الجديدة التي يسعج بها البعد البلاغي على العقل،⁹⁰ وابتداءً من (القرن الثالث الهجري)، الذي أُلّف فيه الإمامين كتابيهما، وحتى مجيء ابن رشد الذي تعدد الدراسات بصفته المؤسس الأول لنظرية البرهان،⁹¹ وهو كفيلسوف يثمن جهود السابقين، ويعترف بالجهود المشتركة،⁹² فإنه قد استفاد في تأويله القرآن من المفسرين، فهم أولوا القرآن بقوة طبائعهم البرهانية إلا أن المنهج البرهاني لم يكن واضح المعالم، وربما كانوا قد أغفلوه من قبيل عدم التوسع في توجيه الألفاظ إلى المعاني التي لا يقع فيها الاشتراك بالمخاطبين، خاصة وأن القرن الذي أُلّفوا فيه كان قد شهد من الجدل والصراعات الفكرية ما شهد،⁹³ وإنما نبهوا إليه ليقاظ أهل الاختصاص، وكان ابن رشد قد أخذ على عاتقه تأسيس هذا المنهج بالتنسيق مع شروطهم ومنهجهم.

⁸⁰ ابن رشد، فصل المقال، ٤٣.

⁸¹ ابن رشد، فصل المقال، ٤٦.

⁸² الطبري، جامع البيان، ٢ / ٤٦٩.

⁸³ الطبري، جامع البيان، ٨ / ٦؛ محمود، القراءة الفلسفية للقرآن ابن رشد أمودجاً، ١٦٣، ٢٠٤.

⁸⁴ الماتريدي، تأويلات القرآن، ١٥ / ٧٢.

⁸⁵ الماتريدي، تأويلات القرآن، ١٥ / ٨٦.

⁸⁶ الماتريدي، تأويلات القرآن، ١٥ / ١٠٣.

⁸⁷ الطبري، جامع البيان، ٨ / ٧١.

⁸⁸ الماتريدي، تأويلات القرآن، ١ / ٩.

⁸⁹ الماتريدي، تأويلات القرآن، ١٥ / ١٠٣.

⁹⁰ العلوم اللفظية والعلوم المعنوية في القرآن هي المسؤولة عن التعمية الفلسفية، يُنظر: الطوفي، الإكسير، تحقيق، عبد القادر حسين (القاهرة: مكتبة الآداب، د.د)، ١٧، ١٣، ٤٩.

⁹¹ ابن رشد هو: "أول من نظر للتأويل واستنبط قوانينه ومارسه بصورة منهجية بين فلاسفة الإسلام". علي حرب، نقد النص (المغرب: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٥)، ١٠.

⁹² فيصل بدر، ابن رشد بين الشريعة والحكمة، ٩١.

⁹³ الماتريدي، كتاب التوحيد، تحقيق، بكر طوبال أوغلو (إستانبول: مكتبة الإرشاد، بلا تاريخ)، ٣؛ أحمد أمين، ظهر الإسلام (القاهرة: مؤسسة هنداوي، ٢٠١٢)، ٤ / ٧٨٥.

إن صرف اللفظ عن ظاهره بالتأويل أمر يحكمه البيان عند ابن رشد، وشرط قوة البرهان في التأويل لا تقل أهمية عن قوة البيان في الخطاب،⁹⁴ لذلك: "نجد البيان عنده ممتزجاً بالبرهان، والبرهان مندمجاً في البيان"،⁹⁵ والبيان عند الطبري دليل على إلهية القرآن،⁹⁶ وجزء أساسي من ماهية الإنسان وحقيقته،⁹⁷ وعند الماتريدي النطق بالبيان منة من الله على العلماء،⁹⁸ إذن هو يقتضي أثر المفسرين في جعل البيان بصفته الأساس الأول في التأويل الفلسفي، وذلك أن تفسيرات الفلاسفة قبله كانت تشكو التشابك والتعقيد والغموض، وهذه الالتباسات قد حصلت بفعل النظريات الغامضة،⁹⁹ ولا يمكن ازالتها إلا بالبيان القرآني الذي استعمله في أداتي: التحليل والتركيب، فاستعمله في التحليل النقدي لآراء المتكلمين والفلاسفة، واستعمله في التركيب لإعادة تأويل النصوص المختلف في مقاصدها، ولذلك كان يصف طرقهم، بقوله: "طريقة مُعْتَصَة أو طريقة غير برهانية أو طرق لا تُطاق أو طريقة سفسطائية"،¹⁰⁰ وهذا يدل على وجود أداة حاكمة يتعامل بها مع أفهام السابقين وهي "البيان"، وإذا كان الأمر كذلك فهذا يعني أنه أسس قانون البرهان وفق طبيعة قانون البيان في القرآن، يقول الطوي: "القرآن نزل وفق قانون علم البيان"،¹⁰¹ وإذا كان ابن رشد قد أسس مرتكزات التأويل البرهاني وفق مرتكزات قانون البيان فهذا يعني أن جميع تطبيقات هذا التأويل بأصوله وقوانينه ومبادئه وشروطه خاضع لضوابط وأصول التفسير والتأويل معاً،¹⁰² ولذلك نجد يصف طرق الفلاسفة في التفسير بأنها جدلية وليست برهانية،¹⁰³ أي أنها لا تتبع ضوابط الفعلين: الفلسفة والتفسير، ونجد أيضاً يستعمل خطاب المفسرين، ومن ذلك قوله: "أن كل فرقة منهم تأولت في الشريعة تأويلاً غير التأويل الذي تأولته الفرقة الأخرى وزعمت أنه الذي قصده صاحب الشرع، حتى تمزق الشرع كل تمزق، وبعد جداً عن موضعه الأول"،¹⁰⁴ وهذا الموقف نجد عند الماتريدي تجاه التأويلات البعيدة، لقوله: "وهذا تأويل بعيد مخالف للنص".¹⁰⁵ وتشتمل النصوص الدينية عند ابن رشد "على جميع أنحاء طرق التصديق وأنحاء طرق التصور"،¹⁰⁶ ولا نبالغ إذا قلنا أن منطلقات الخطاب الفلسفي عنده تبدأ من قاعدة نظريته في أصناف الخطاب "وذلك أن طباع الناس متفاضلة في التصديق: فمنهم من يصدق بالبرهان، ومنهم من يصدق بالأقوال الجدلية تصديق صاحب البرهان بالبرهان، إذ ليس في طباعه أكثر من ذلك، ومنهم من يصدق بالأقوال الخطائية كتصديق صاحب البرهان بالأقوال البرهانية"،¹⁰⁷ وقد استوحى نظريته هذه من قوله تعالى: "ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ" وَحَادِثُهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ [النحل 125]، ومن هذا المنطلق يعمل على تعزيز قوة التأويل الفلسفي بأهل البرهان الذين هم يحسنون فهم تمثيلات الشرع وتشبيهاته على الوجه الذي لا يفهمه أهل الجدل والخطاب،¹⁰⁸ وكان المفسرون قبله قد نبهوا إلى هذا النوع من التأويل، فأما الطبري وقد عدده الوجه الثالث من وجوه التأويل، فقال: "والثالث منها: ما كان علمه عند أهل اللسان الذي نزل به القرآن، وذلك علم تأويل غريبه وإعرابه، ولا يوصل إلى علم ذلك إلا من قبلهم"،¹⁰⁹ وأما الماتريدي فقد حصر الغلبة والانتصار في أمرين، أحدهما: الحجج والبراهين. والثاني: القتال والحرب، والبرهان له المنزلة

⁹⁴ محمود، القراءة الفلسفية، ٢٢٨.

⁹⁵ محمد مفتاح، التلقي والتأويل (بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٤)، ٩٥.

⁹⁶ الطبري، جامع البيان، ٨ / ١.

⁹⁷ الطبري، جامع البيان، ٨ / ١؛ محمد المالكي، دراسة الطبري للمعنى، ٤٦.

⁹⁸ الماتريدي، تأويلات القرآن، ١٢٦ / ٥.

⁹⁹ محمود، القراءة الفلسفية، ٢٢٣، ٢٢٦.

¹⁰⁰ ابن رشد، مناهج الأدلة، ت، الجابري، ١٠٣-١٠٤.

¹⁰¹ الطوي، الإكسير، ٦٩.

¹⁰² محمود، القراءة الفلسفية، ١٩٢.

¹⁰³ محمد عابد الجابري، نحن والتراث (بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٣)، ٢١٩.

¹⁰⁴ ابن رشد، مناهج الأدلة، ت، الجابري، ١٥٠.

¹⁰⁵ الماتريدي، تأويلات القرآن، ٢٠ / ١٥.

¹⁰⁶ ابن رشد، فصل المقال، ٥٦.

¹⁰⁷ ابن رشد، فصل المقال، ٣٠-٣١.

¹⁰⁸ محمود، القراءة الفلسفية، ١٨٨.

¹⁰⁹ الطبري، جامع البيان، ٨٨ / ١.

الكبرى لأنه منهج الأنبياء والرسل، وما من رسول إلا وقد غلب خصمائه بالبراهين،¹¹⁰ ولذلك هو يجعل التأويل بصفته فعل البرهان المسؤول عن "توجيه الكلام إلى ما يتوجه إليه"،¹¹¹ فيصبح التأويل عنده عبارة عن "عملية فكرية تفتح الباب لمعان متعددة".¹¹² وما تقدم من الحديث يضعنا أمام نتيجتين، احدهما: أن هنالك سمات مشتركة بين المفسرين وابن رشد، ولا يمكن بحال من الأحوال أن يؤول الفيلسوف القرآن دون الاتصال بمناهج المفسرين. والثانية: أن جهودهم في هذا الميدان تتجه نحو غايات، أعلاها: استمرار البحث في مضامين الألفاظ، وتوسيع آفاقها المعنوية بواسطة التأويل البرهاني، وهذا السدافع ضمنه لهم القرآن في مواضع كثيرة، منها: (وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعُ أُنْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ) [لقمان 27].

5. الاستدلال الفلسفي باللفظ والمعنى عند ابن رشد

5.1. قدم العالم وحدوثه

يتناول ابن رشد الحديث عن القضايا الفلسفية أولاً بتحديد أطراف الخلاف، والمشكلة التي أدت إلى أن تدعي الفلسفة غير ما تظهره ألفاظ القرآن، فالفلاسفة قالوا بقدوم العالم، وحجتهم البراهين الفلسفية. والمتكلمون قالوا بحدوثه، وحجتهم الآيات القرآنية. وسبب المشكلة في نظره أن المتكلمين قد استعملوا في تأويلهم القرآن ألفاظاً ذات معاني اضطرتهم إلى القول بالحدوث، وقد فاتهم في الوقت نفسه أنه في مواضع أخرى قد نبه إلى القدم أيضاً، ومع أنه يرفض العمل بلفظي القدم والحدوث لعدم أدائهما غرض مقاصد القرآن فإنه يرى إن اضطرننا إلا القول بما فيجب إذن معالجة القضية عن طريق النظر في الألفاظ التي استعملها القرآن حول خلق العالم للتأكد من الملامح المشتركة التي تتحدث عنها الآيات.¹¹³ وقبل كل شيء لا بد من الوقوف على معاني المصطلحات للتأكد من أن أغراض الفلسفة عنده ليس المقصود منها تقرير عقيدة القدماء بالعالم بقدر ما هي تأويل الفلسفة تأويلاً قرآنياً، وإزالة المعاني التي تفرضها الألفاظ المستعارة من خارج النص فتصبح هي البديلة التي تقدم المعاني على أنها معاني ألفاظ القرآن. يقول ابن رشد في العالم: "وهو في الحقيقة ليس محدثاً حقيقياً ولا قديماً حقيقياً؛ فإن المحدث الحقيقي فاسد ضرورة، والقديم الحقيقي ليس له علة"،¹¹⁴ وهنا يميز بين نوعين من القدم، "القدم الحقيقي"، وهو صفة لله وحده لا يشاركه فيها أحد إطلاقاً، و"القدم المعلول"، لله تعالى. "ولا يعني كون العالم قديم مثل الله أنه لا علة له أيضاً، وربما يكون هذا المعنى الشائع لتعبير القديم وهو المعنى الذي يتمسك به علماء الكلام، وهو الذي تسبب في حدوث البلبلية لمشكلة العالم، إن القديم فيما يقول يمكن أن تكون له علة، ومن هنا فهو حادث بمعنى أنه معلول".¹¹⁵ والمعنى عنده أن القرآن يسلك بالجمهور الطرق البسيطة في بناء اعتقادهم بحدوث العالم، وقد استعمل في تمثيل ذلك لهم حدوث الأشياء المشاهدة، وصدق نتائج هذه الطرق يساوي صدق مقدماتها المعروفة بنفسها، فلا يستعمل المقاييس المركبة والطويلة في تعليم الجمهور، لأن الأصل في الخطاب تحقيق ما يكون من قبيل الطرق اليقينية العامة المشتركة للجميع، وليس تحقيق مذاهب أهل الطوائف التي لا يقع بها الاشتراك للجميع.¹¹⁶ وهو يستعين في استدلاله على القول بالملامح المشتركة بين القدم والحدوث بدليلي: العناية والاختراع في القرآن، فيبدأ استدلاله على العناية في قوله تعالى: (أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهَادًا) [النبا 6]، بتأويل لفظ "المهاد"، واستخراج معانيه التي تدل على: "الموافقة في الشكل والسكون والوضع"، زائداً على ذلك معنى: "الوثارة واللين"، فقد ضمن لفظ المهاد جميع ما في الأرض من الأجزاء الموافقة التي تؤمن للإنسان وجوده عليها. وقوله: (وَالْجِبَالُ أَوْتَادًا) [7]، أي جعلها لسكون الأرض كالوتد الذي يحميها من حركات

¹¹⁰ الماتريدي، التأويلات، ١٥ / ٥٥.

¹¹¹ الماتريدي، تأويلات، ٣ / ١.

¹¹² الماتريدي، تأويلات، ٣٧ / ١.

¹¹³ ابن رشد، فصل المقال، ٤٠؛ ابن رشد، مناهج الأدلة، ١٧٢.

¹¹⁴ ابن رشد، فصل المقال، ٤٢.

¹¹⁵ زينب الحضيري، أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى (القاهرة: دار الثقافة، ١٩٨٣)، ٢٢٢.

¹¹⁶ ابن رشد، مناهج الأدلة، ١٦١.

الهواء والماء، فهي مصنوعة لضرورة لقاصد مرید.¹¹⁷ أما استدلاله على الاختراع، بقوله تعالى: (وَتَبَيَّنَّا فَوْقَكُم مَّجَالِدًا * وَجَعَلْنَا سِرَاجًا وَهَاجًا)[12-13]. يقول: "فغير بلفظ البيان عن معنى الاختراع لها، وعن معنى الإتيان الموجود فيها، والنظام والترتيب"،¹¹⁸ وقد استعمل لفظ "الاختراع"، لاتصال هذا اللفظ بموقفه من القول "بقدم العالم"، فيكون الله تعالى مخترعاً أي صانعاً لها، وهو مذهب الفلاسفة القدماء، إلا أن ابن رشد يحور الأدلة ويخضعها لتطبيقات منهجه في التأويل الفلسفي بالقياس المشترك،¹¹⁹ ليؤكد "أن الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له"،¹²⁰ وبناءً على هذه القاعدة يقوم بتأويل بعض الآيات التي تستعمل ألفاظاً في "خلق العالم"، يرى أنها تصلح لتصوير جميع المخاطبين، والتمثيل بـ"خلق العالم"، الذي ورد في القرآن قد ورد نفسه في التوراة وسائر الكتب المنزلة،¹²¹ ومن هذه الآيات: وتأويله لقوله تعالى: (وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ)[هود7]. بالقاعدة المشهورة عند المفسرين "يقتضي بظاهره"، واستدل بما على أمرين، أحدهما: الوجود السابق على هذا الوجود، وهو "العرش والماء". والثاني: الزمان المرتبط بالوجود السابق. وتأويله لقوله: (يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ)[إبراهيم48]، واستدل بما على أن وجوداً ثانياً سيكون بعد هذا الوجود. وتأويله لقوله: (ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ)[فصلت11]، واستدل بما على أن السموات مخلوقة من شيء.¹²² يرى ابن رشد أن استعمال المتكلمين للفظ "الحدوث"، لم يكن لائقاً فضلاً عن أنه يجر إلى إشكال على الفعل الإلهي، بينما نجد القرآن يستعمل لفظاً أكثر مناسبة، وأليق معنى بفعل الله، وقد ألزم المتكلمون أن يجدوا ولو دليلاً واحداً في النصوص الدينية يدل على أن الله تعالى كان موجوداً مع العدم المحض،¹²³ فللفظ "الحدوث"، مع أنه لم يصرح به في القرآن، فإن التمثيل بخلق العالم الذي تنص عليه الآيات ينه العلماء على أن حدوثه ليس كما هو في الشاهد،¹²⁴ ولذلك كانت الألفاظ القرآنية مثل: "البناء"، و"الطور"، و"الصنع"، أدق بكثير من ألفاظ المتكلمين، ولفظ "الخلق"، أدق من لفظ "الحدوث"، لأن لفظ الخلق يعطي معنى الحدوث المعلول، والحدوث يعطي معنى البدء الزماني،¹²⁵ ويترتب على ذلك إشكال لا يمكن التخلص منه مهما بلغ الكلام قوته، فما هي الفكرة التي تجعله يتمسك بضرورة الاستدلال بالآيات على القول بقدم العالم وليس حدوثه؟. الحكمة عند ابن رشد ضرورة ثابتة في "العلاقة بين العلة والمعلول"،¹²⁶ والله تعالى "لا يبد وأن يكون فعله قديماً مثله إلا إذا كان هناك ما يحول دون اتمام هذا الفعل، وهو ما لا يليق بالله، العالم إذن وهو من فعل الله لا يبد وأن يكون قديماً مثل فاعله".¹²⁷ فما هي طبيعة هذا القدم؟ في فكر ابن رشد لا يشارك قدم العالم قدم الذات حاشا لله، وموقفه من هذه القضية ليس هو مذهب أرسطو الذي اعتقد بقدم حركة الأفلاك؛ وإنما هو يؤمن بأن الأفلاك وحركتها مخلوقة لله تعالى من العدم وفي غير زمان.¹²⁸ وقد استند على فكرة الزمان للتخلص من اعتراض أن يشارك قدم العالم قدم الذات الإلهية المنزهة. فمادامنا قد اعتبرنا أن الزمان مقياساً لحركة الأشياء المتحركة، فلا يمكن إذن أن يسبق وجوده وجودها، وعلى هذا يكون بحاجة إلى سبب يخرجها من العدم إلى الوجود،¹²⁹ فاقحامه فكرة الزمان لمعالجة مشكلة القدم أمر يدل على تيقظ حسه النقدي، وضرورة معالجة القضايا منهجية وليس جدلية، فربطه الزمان بقدم العالم، وجعله في وضع الحاجة إلى السبب، يدل على أن العالم لا يشارك الذات الإلهية في القدم، فيكون المراد من قوله: "إن العالم موجود لم يتقدمه

¹¹⁷ يُنظر: ابن رشد، مناهج الأدلة، ١٦٤.

¹¹⁸ ابن رشد، مناهج الأدلة، ١٦٥.

¹¹⁹ محمود، القراءة الفلسفية، ٢٠٩.

¹²⁰ ابن رشد، فصل المقال، ٣١.

¹²¹ ابن رشد، مناهج الأدلة، ١٧.

¹²² ابن رشد، مناهج الأدلة، ٤٣.

¹²³ ابن رشد، مناهج الأدلة، ٤٣.

¹²⁴ ابن رشد، مناهج الأدلة، ١٧٢.

¹²⁵ الحضيري، أثر ابن رشد، ٢٢١.

¹²⁶ بدير، ابن رشد بين الشريعة والحكمة، ١٢٩.

¹²⁷ الحضيري، أثر ابن رشد، ٢٢١.

¹²⁸ محمود قاسم، الفيلسوف المفترى عليه ابن رشد (القاهرة: مكتبة الأنجلو، بلا تاريخ)، ٧٩.

¹²⁹ قاسم، الفيلسوف، ٧٩.

زمان"، أي أنه قديم بالزمان، والله تعالى قديم بالذات.¹³⁰ ولذلك العالم تشترك فيه صفة القدم والحدوث معاً، بل أن الآيات نبهت إلى القدم، ومثلت الحدوث على نحو يفهمه جميع المخاطبون، يقول ابن رشد: "فمن غلب عليه ما فيه من شبه القديم على ما فيه من شبه المحدث، سماه قديماً، ومن غلب عليه ما فيه من شبه المحدث، سماه محدثاً"،¹³¹ فالعالم إذا نُظر إليه من جهة أنه نتيجة لفعل الله فيكون هو صنع الله القديم، وإذا نُظر إليه من جهة حدوثه فيكون هو المحدث العلول وعلّة حدوثه هو الله تعالى،¹³² فالنتيجة إذن هنالك مخلوقين قديمين اثنين: المادة مخلوقة منذ القدم، والموجودات التي خلقت منها منذ القدم أيضاً، والخلق مستمر ومتصل منذ الأزل إلى الأبد،¹³³ والخلق بهذا المعنى يدل على قدرته تعالى المستمرة، وهذا المعنى أليق بالله من معنى الحدوث الذي يدل على البدء الزماني، فالمستمر يدل على قدرة مستمرة، والمنقطع يدل على قدرة سبقها عجز لدى الصانع، وليس من التنزيه أن يُعتقد بالله تعالى مثل هذا الاعتقاد.¹³⁴ والله أعلم.

النتيجة

سجل البحث عدة خصائص تميز بما موقف ابن رشد الفلسفي من ألفاظ القرآن ومعانيه، وأولها: أنه يجمي الألفاظ من خطر الإنزلاق في المعاني التي لا تفي بأغراض القرآن. وثانيها: أنه يسخر اللفظ ضمن نطاق النص وحدود العقل في مقارنة المعنى الجديد، فيكون اللفظ هو الإطار الحقيقي لصورة المعنى الذي يصوره المؤلف في تأويله، وليس بالضرورة أن تغطي الصورة كامل الإطار وفاء منه لدوام القراءة الفلسفية في التفسير فلا معنى من دوامها إذا تم الجزم بالمعنى وهذا ليس من أغراض القرآن. وعنده أن كل معنى لا يقع ضمن نطاق الكلمة القرآنية فلا شك وأن إحدى المشكلتين إما التمسك باللفظ، وإما التخلي عنه، قد تسببت باخفاقات أثناء عملية التأويل. وثالثها: إبقاء المنتج الفلسفي في وضع الشك والقلق، لأن العقل ينفعل بهذا الوضع إجباراً لتحديد قوته في عصر القارئ وهكذا تتوالى القراءات دون توقف. رابعها: أن فعل التفلسف هو الذي يحقق غاية فعل التفسير، وهذا يكون بالتنسيق المشترك بين أصولهما. خامسها: استعماله قواعد وأصول التفسير التي نظمها المفسرون القدماء في كتبهم، وقد استفاد من الطبري والماتريدي في المنهج والمفاهيم، (قلتم في ملاحظتكم أن هنالك فرق كبير بين الطبري والماتريدي وهذا ليس دقيق، يقول أحمد وانلي أوغلو "يمكن القول بأن هنالك تشابهاً بين مناهج التفسير لدى أبو منصور الماتريدي ومعاصره أبو جعفر الطبري"¹³⁵) وما يدل على اتصاله بهم أنه يحافظ على خصوصية اللفظ القرآني، ولا يقطع بأن المعنى الذي توصل إليه هو مراد تلك الألفاظ، وهذه من أبرز الخصائص التي تحافظ على استمرارية الانتاج الفلسفي، واستمرارية العلاقة بين الدين والفلسفة.

Beyanname

- 1. Finans/Teşvik:** Yazarlar, çalışmada herhangi bir finans/teşvik kullanılmadığını beyan etmektedirler.
- 2. Çıkar Çatışması:** Yazarlar, çalışmada herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedirler.
- 3. Etik Beyan:** Yazarlar bu makalede araştırma ve yayın etiğine uyulduğunu beyan etmektedirler. Bu araştırma için Etik Kurul İzni gerekmemektedir.
- 4. Yazar Katkısı:** RMM: Araştırma, literatür tarama, çerçeve belirleme, tasarım, yazım, revizyon. ŞK: Araştırma, literatür tarama, revizyon.

¹³⁰ مُنْجِي لِسُوْد، إِسْلَام الْفَلَسْفَةِ (بِيْرُوْت: دَار الطَّلِيْعَةِ، ٢٠٠٦)، ٩١-٩٢.

¹³¹ ابن رشد، فصل المقال، ٤٢.

¹³² الخضيرى، أثر ابن رشد، ٢٢٣.

¹³³ المرزوقي، دراسات في علم الكلام والفلسفة (القاهرة: دار الآفاق، ٢٠٠٠)، ١١٩.

¹³⁴ الخضيرى، أثر ابن رشد، ٢٢٥.

¹³⁵ الماتريدي، التأويلات، 1 / 39 . 42.

المراجع

- ابن تيمية، تقي الدين. بيان تلبس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية. المدينة المنورة: وزارة الشؤون الإسلامية والدعوة والإرشاد السعودية، ١٤٢٦.
- ابن رشد، أبو الوليد محمد. الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨.
- ابن رشد، أبو الوليد محمد. تحافت التهافت. تحقيق سليمان دنيا. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٤.
- ابن رشد، أبو الوليد محمد. فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال. دراسة وتحقيق محمد عمارة. القاهرة: دار المعارف، الطبعة الثانية، ١٩٨٣.
- ابن رشيقي. العمدة في صناعة الشعر ونقده. القاهرة: مكتبة الخانجي، ٢٠٠٠.
- ابن عاشور، محمد الطاهر. تفسير التحرير والتنوير. الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤.
- ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم أبو محمد. الشعر والشعراء لابن قتيبة. القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٢.
- الأصفهاني، الراغب. مفردات ألفاظ القرآن. المحقق: صفوان عدنان داوودي. دار القلم - الدار الشامية، ٢٠٠٩.
- آل ياسين، جعفر. الكندي والفارابي. القاهرة: دار الأندلس، بلا تاريخ.
- امام، زكريا بشير. تاريخ الفلسفة الإسلامية. الخرطوم: الدار السودانية للكتب، ١٩٩١.
- أمين، أحمد. ظهر الإسلام. القاهرة: مؤسسة هنداوي، ٢٠١٢.
- أوكوموش، مسعود. "عن فهم ابن رشد للتأويل". مجلة جامعة الحبيشة لكلية اللاهوت، ١-٢، ٢٠٠٩.
- الباقلاني، أبي بكر محمد بن الطيب. إعجاز القرآن. القاهرة: دار المعارف، ١٩٩٧.
- بالانثيا، أنجل جنثال. تاريخ الفكر الأندلسي. القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، بلا تاريخ.
- الجايري، محمد عابد. بنية العقل العربي - دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٩.
- الجايري، محمد عابد. نحن والتراث. بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٣.
- الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر. البيان والتبيين. القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٩٨.
- الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر. كتاب الحيوان. القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٦٥.
- الجرجاني، علي بن محمد السيد الشريف. معجم التعريفات. القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٦٥.
- الجوزية، محمد بن أبي بكر بن قيم. إعلام الموقعين عن رب العالمين. المملكة العربية السعودية: دار ابن الجوزي، ١٤٢٣.
- حرب، علي. نقد النص. المغرب: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٥.
- الحري، حسين علي. منهج الإمام الطبري. السعودية: تفسير للدراسات القرآنية، ٢٠١٥.
- الحنفي، عبد المنعم. المعجم الشامل. القاهرة: مكتبة مدبولي، ٢٠٠٠.
- الخالدي، صلاح. التفسير الموضوعي. الأردن: دار النفائس، ٢٠١٢.
- الخالدي، صلاح. تعريف المدارس مناهج المفسرين. دمشق: دار القلم - الدار الشامية، ٢٠٠٨.
- خان، صديق. زخر المحتوي. بيروت: دار ابن حزم، ٢٠٠٠.
- الخضيري، أبو سليمان حمد بن محمد بن إبراهيم. إعجاز القرآن. القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٦.
- الخضيري، زينب. أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى. القاهرة: دار الثقافة، ١٩٨٣.
- الخطابي، أبو سليمان. إعجاز القرآن. القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٦.
- دي بور، ت. ج. تاريخ الفلسفة في الإسلام. بيروت: دار النهضة العربية، بلا تاريخ.
- الذهبي، محمد حسين. التفسير والمفسرون. القاهرة: مكتبة وهبة، ٢٠٠٠.
- الذهبي، محمد حسين. سير أعلام النبلاء. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٤.
- الزركشي، بدر الدين. البرهان في علوم القرآن. القاهرة: دار التراث، ١٩٨٤.
- سليمان، هناء عبده. أثر المعتزلة في الفلسفة الإلهية عند الكندي. القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ٢٠٠٥.
- الشاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي. الموافقات. السعودية: دار ابن عفا، ١٩٩٧.
- صليبا، جميل. المعجم الفلسفي. بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٢.

- صمود، حمادي. التفكير البلاغي عند العرب. تونس: منشورات الجامعة التونسية، ١٩٨١.
- الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. تبصير أولي النهى ومعالم الهدى التبصير في معالم الدين أو التبصير في معالم الدين. السعودية: دار العاصمة، ١٩٩٦.
- الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. جامع البيان عن تأويل آي القرآن. بيروت: دار هجر للطباعة والنشر، ٢٠٠١.
- الطوسي، علاء الدين. النخيرة. الهند: دائرة المعارف النظامية، ١٩٨٧.
- الطوفي، سليمان. الإكسير. تحقيق: محمد عثمان. بيروت: دار الكتب العلمية، بلا تاريخ.
- عاصي، حسن. التفسير القرآني في فلسفة ابن سينا. بيروت: المؤسسة الجامعية، ١٩٨٣.
- العسكري، أبو هلال الحسن بن عبد الله. كتاب الصناعتين. القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٩٥٢.
- عون، فيصل. ابن رشد بين الشريعة والحكمة. القاهرة: الهيئة المصرية العامة، ٢٠١٨.
- الغالي، بلقاسم. الماتريدي. تونس: دار التركي، ١٩٨٩.
- الغزالي، تحافت الفلاسفة. القاهرة: دار المعارف، بلا تاريخ.
- الفياض، محمد جابر. الأمثال في القرآن. الرياض: الدار العالمية، ١٩٩٣.
- قاسم، محمود. الفيلسوف المفترى عليه ابن رشد. القاهرة: مكتبة الأنجلو، بلا تاريخ.
- القضاعي، أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن أبي بكر. التكملة لكتاب الصلة. تونس: دار الغرب الإسلامي، ٢٠١١.
- القضاعي، أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن أبي بكر. المعجم. القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ١٩٩٣.
- كوتان، شوكت، القرآن والتاريخانية. أنقرة: البيان، 2011.
- كوربان، هنري. تاريخ الفلسفة الإسلامية. بيروت: عويدات، ١٩٩٨.
- كيشانة، محمود. بين النزعة العقلية والنزعة الدينية. ألمانيا: فيلاك، ٢٠١٦.
- لسود، منجي. إسلام الفلاسفة. بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٦.
- الماتريدي، أبو منصور. كتاب التوحيد. إستانبول: مكتبة الإرشاد، ١٤٤٢.
- الماتريدي، أبو منصور. تأويلات القرآن. إستانبول: دار الميزان، ٢٠٠٥.
- الماتريدي، أبو منصور. تأويلات أهل السنة. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٥.
- ماضي، شكري. في نظرية الأدب. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بلا تاريخ.
- المالكي، محمد. دراسة الطبري للمعنى من خلال تفسيره: جامع البيان عن تأويل القرآن. المغرب: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٩٩٦.
- محمود، رواد محمد. القراءة الفلسفية للقرآن الكريم ابن رشد أتمودجاً. الأردن: دار أمواج، ٢٠٢٣.
- مراد، سعيد. العقل الفلسفي في الإسلام. مصر: عين للدراسات، ٢٠٠٠.
- مراد، وليد محمد. نظرية النظم. دمشق: دار الفكر، ١٩٨٣.
- المراكشي، عبد الواحد. المعجب. بيروت: المكتبة العصرية، ٢٠٠٦.
- المرزوقي، جمال. دراسات في علم الكلام والفلسفة. القاهرة: دار الآفاق العربية، ٢٠٠١.
- المصباحي، محمد. الوجه الآخر للحدائث. بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٨.
- مفتاح، محمد. التلقي والتأويل. بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٤.
- المنذري، زكي الادي. المنذري وكتابه التكملة. تحقيق: بشار عواد. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٤.
- النقاري، حمو. معجم مفاهيم علم الكلام. بيروت: المؤسسة العربية للفكر، ٢٠١٦.
- هلال، جودة. قرطبة في التاريخ الإسلامي. القاهرة: هيئة المصرية العامة، ١٩٨٦.

Kaynakça

Âl Yâsîn, Cafer. *El-Kindî ve'l-Fârâbî*. Kahire: Dâru'l-Endelus, ts.

Âsî, Hasen. *Et-Tefsîru'l-Kur'ânî fî felsefe İbn Sînâ*. Beyrut: el-Müessetü'l-Câmiyye, 1983.

Askerî, Ebû Hilâl Hasen b. Abdullah el-. *Kitâbu's-sinâateyn*. Kahire: Dâru'l-İhyâ'u'l-kutubi'l-Arabiyye, 1952.

- Avn, Faysal. *İbn Rüşd beyne's-şeriat ve'l-hikmet*. Kahire: el-Heyetu'l-Mısıriyye el-âmmе, 2018.
- Bâkillânî, Ebû Bekir Muhammed b. et-Tayyîb. *İcâzu'l-Kur'ân*. Kahire: Dâru'l-Maârif, 1997.
- Boer, Tjitze Jacobs. *Târihu'l-Felsefe f'l-İslâm*. Beyrut: Dâru'n-nahda el-Arabiyye, ts.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Binyetu'l-Akli'l-Arabî*. Beyrut: Merkez dırâsâtî'l-vahdeti'l-Arabiyye, 2009.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Nahnu ve't-turâs*. Beyrut: el-Merkezu's-sekâfî'l-Arabî, 1993.
- Câhız, Ebû Osman Amr bin Bahr. *el-Beyân ve't-tebyîn*. Kahire: Mektebe el-Hâncî, 1998.
- Câhız, Ebû Osman Amr bin Bahr. *Kitâbu'l-hayavân*. Kahire: Dâru'l-Fadîle li'n-neşr ve't-tevzî ve't-tasdîr, ts.
- Corbin, Henry. *Târihu'l-felsefeti'l-İslâmiyye*. Beyrut: Uveydât, 1998.
- Curcânî, Ali b. Muhammed es-Seyyîd eş-Şerîf. *Mucemu't-tarîfât*. Kahire: Matbaatu Mustafa el-Bâbî'l-Halebî, 1965.
- Emîn, Ahmed. *Zahru'l-İslâm*. Kahire: Müessesetu Hindâvî, 2012.
- Esfehânî, Râgib. *el-Müfredât*. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 2009.
- Feyyâd, Muhammed Câbir. *el-Emsâl f'l-Kur'ân*. Riyâd: ed-Dâru'l-İlmiyye, 1993.
- Gâlî, Belkâsım. *el-Mâturîdî*. Tunus: Dâru't-Turkî, 1989.
- Gazzâlî, Ebû Hamîd. *Tehâfetu'l-felâsife*. Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.
- Hadîrî, Ebû Süleymân Hamad b. Muhammed b. İbrahim. *İcâzu'l-Kur'ân*. Kahire: Dâru'l-Maârif, 1976.
- Hadîrî, Zeyneb. *Âseru İbn Rüşd fî felsefeti'l-usûri'l-vustâ*. Kahire: Dâru'l-Maârif, 1983.
- Hâlidî, Salâh. *Et-Tefsîru'l-mevdûi*. Ürdün: Dâru'n-Nefâis, 2012.
- Hâlidî, Salâh. *Tarîfu'd-dirâsîn bi-menâhici'l-müfessirîn*. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 2008.
- Hân, Sadîk. *Zuhru'l-muhtî*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2000.
- Haneffî, Abdulmunim. *el-Mucemu's-şâmil*. Kahire: Mektebe Medbûlî, 2000.
- Harb, Ali. *Nakdu'n-nass*. Mağrib: el-Merkezu's-sekâfî'l-Arabî, 2005.
- Harbî, Hüseyin Alî. *Menhecu'l-imâm et-Taberî*. Suudi Arabistan: Tefsîru li'd-dirâsâtî'l-Kur'âniyye, 2015.
- Hattâbî, Ebû Süleymân. *İcâzu'l-Kur'ân*. Dâru'l-Maârif, 1976.
- Hilâl, Cevdet. *Kurtuba f't-târihi'l-İslâmî*. Kahire: el-Heyetu'l-Mısıriyye el-âmmе, 1986.
- İbn Âşûr, Muhammed b. Tâhir. *Et-Tahrîr ve't-tenvîr*. Tunus: ed-Dâru't-Tûnusiyye, 1984.
- İbn Kayyîm, el-Cevziyye. *İlâmu'l-muvakkîn*. Suudi Arabistan: Dâru'l-İbni'l-Cevzî, 1423.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah bin Müslim ed-Dîneverî. *Eş-Şiir ve's-suarâ*. Kahire: Dâru'l-Maârif, 1982.
- ibn Rashik. *Al-Umda*. Kahire: Al-Khanci, 2000.
- İbn Rüşd. *Faslu'l-Makâl*. Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.
- İbn Rüşd. *Menâhici'l-Edille fî akâidi'l-millet*. Beyrut: Merkez dırâsâtî'l-vahdeti'l-Arabiyye, 1998.
- İbn Rüşd. *Tehâfutu't-Tehâfût*. Kahire: Dâru'l-Maârif, 1964.
- İbn Teymiyye, Takiyuddîn. *Telbîsu'l-Cehmiyye*. Suudi Arabistan: Mecma el-Melik Fehd, 1426.
- İmâm, Zekeriyâ Beşîr. *Târihu'l-felsefeti'l-İslâmiyye*. Sudan: ed-Dâru's-Sûdâniyye, 1988.
- Kadâî, Ebû Abdullah b. Ebî Bekr. *el-Mucem*. Kahire: Mektebetu's-sekâfetu'd-dîniyye, 1993.
- Kadâî, Ebû Abdullah b. Ebî Bekr. *et-Tekmile li-kitâbi's-sıla*. Tunus: Dâru'l-Mağribî'l-İslâmî, 2011.
- Kâsım, Mahmûd. *el-Feylesûf el-muftera aleyhi İbn Rüşd*. Kahire: Mektebe el-Enclû, ts.
- Kişâne, Mahmûd. *Beyne'n-nezati'l-akliyye ve nezati'd-diniyye*. Almanya: Verlhac, 2016.
- Kotan, Şevket. *Kur'ân ve Tarihselcilik*. Ankara: Beyan Yayınları, 2. Basım, 2011.
- Lesûd, Muncî. *İslâmu'l-Felâsife*. Beyrut: Dâru't-Talîa, 2007.
- Mahmûd, Ravâd Muhammed. *Kur'an'ın Felsefî Okunuşu: İbn Rüşd Örneği*. Ürdün: Dâru'l-Emvâc, 2023.
- Mâlîkî, Muhammed. *Dirâsetu't-Taberî li-maanî min hilâl tefsîrihi câmiu'l-beyân an tevili'l-Kur'ân*. Fas: Vizâretu'l-evkâf ve's-suûnu'l-İslâmiyye, 1996.
- Marâkeşî, Abdulvâhid. *el-Muceb*. Beyrut: Mektebetu'l-asriyye, 2006.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbü't-Tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu. İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, ts.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vîlâtü Ehli's-sünne*. thk. Mecdî Muhammed Bâsellûm. Beyrut, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Vanlıoğlu. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005.
- Mâzî, Shukri. *Fi-Nazariyet'ul Al-Adep*. b.y.: el-Arabiyye, ts.
- Merzûkî, Cemâl. *Dirâsât fî ilmi'l-kelâm ve'l-felsefe*. Kahire: Dâru'l-Afâki'l-Arabiyye, 2001.
- Miftâh, Muhammed. *et-Telakkî ve't-tevîl*. Beyrut: el-Merkezu's-sekâfî'l-Arabî, 1994.
- Misbâhî, Muhammed. *el-Vechu'l-aher li'l-hadâsa*. Beyrut: Dâru't-Talîa, ts.
- Münzirî, Zekiyyuddîn. *el-Munzirî ve kitâbuhu't-tekmile*. thk. Beşşâr Avâd. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1984.
- Murâd, Saîd. *el-Aklu'l-felsefî f'l-İslâm*. Mısır: Aynu'd-dirâsât, 2000.
- Murâd, Velîd. *Nazaiyyetu'n-nazm*. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1983.

- Nekkârî, Hammû. *Mucemu mefâhîm ilmi'l-keîâm*. Beyrut: el-Müessesetu'l-Arabîyyetu li'l-fikr, 2016.
- Okumuş, Mesut. "Fehmu'l-Kur'ânî'l-hakîm: et-Tefsîru'l-vâdîh hasebe tertîbi'n-nüzul, Merkezu Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabîyye". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/16 (Aralık 2019), 177-182.
- Palencia, Ángel González. *Târîhu'l-fikri'l-Endelusî*. Kahire: Mektebetu's-sekâfetu'd-dîniyye, ts.
- Salîbâ, Cemîl. *el-Mucemu'l-felsefî*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-Lübânî, 1982.
- Samûd, Hamâdî. *et-Tefkîru'l-belâğî inde'l-Arab*. Menşûrâtu'l-câmiati't-Tûnusiyye, 1981.
- Şâtubî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ. *el-Muvâfakât*. Suudi Arabistan: Dâru İbn Affân, 1997.
- Süleymân, Henâ Abduh. *Eseru'l-Mutezile fi'l-felsefeti'l-ilâhiyye inde'l-Kindî*. Kahire: Mektebetu's-sekâfetu'd-dîniyye, 2005.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân*. Beyrut: Dâru Hicr, ts.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr. *et-Tabsîr*. Suudi Arabistan: Dâru'l-Âsime, 1996.
- Tûfî, Süleymân. *el-İksîr*. thk. Muhammed Osman. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- Tûsî, Alâuddîn. *ez-Zehîra*. Hindistan: Dâiretu'l-maârifî'n-nizâmiyye, 1987.
- Zehebî, Muhammed. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*. Kahire: Mektebetu Vehbe, ts.
- Zehebî, Muhammed. *Siyeru Alâmu'n-nübelâ*. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1984.
- Zerkeşî, Bedruddîn. *el-Burhân*. Kahire: Dâru't-Turâs, 1984.

Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi

The Journal of Near East University Islamic Research Center

ISSN: 2148-922X | e-ISSN: 2687-4148

Haziran / June | 2023/9/1

الدكتور محمد عمارة ورؤيته لمصطلح الحاكمية

DR. MOHAMED IMARA VE "HÂKİMİYET" TERİMİ VİZYONU

Dr. Mohamed Imara and his Vision of the Term "Hakimiye"

ADEL ELDESOKY ABDELHANNAN SHATLH

Doktora Öğrencisi, Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri
Bilim Dalı, Gümüşhane, Türkiye

Ph.D. Student, Gümüşhane University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic
Sciences, Gümüşhane, Türkiye

adelarabic@gmail.com; ORCID: 0000-0002-2601-8503

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Types: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 09.05.2023

Kabul Tarihi | Accepted: 14.06.2023

Yayın Tarihi | Published: 30.06.2023

Bu çalışma Gümüşhane Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Bilim Dalı'nda devam etmekte olan "Dr. Muhammed İmâra'nın Entelektüel Projesinde Kur'an Ve İlimleri" başlıklı doktora tezinden hareketle hazırlanmıştır.

This study was prepared on the basis of my doctoral thesis titled "The Qur'an and Sciences in the Intellectual Project of Dr. Mohamed Imara" in the Department of Basic Islamic Sciences, Institute of Graduate Education at Gümüşhane University.

Atıf | Cite as

Shatlh, Adel Eldesoky Abdelhannan. "Dr. Mohamed Imara ve "Hâkimiyet" Terimi Vizyonu". *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 9/1 (Haziran 2023), 139-162.

<https://doi.org/10.32955/neu.istem.2023.9.1.09>

Shatlh, Adel Eldesoky Abdelhannan. "Dr. Mohamed Imara and his Vision of the Term "Hakimiye"". *The Journal of Near East University Islamic Research Center* 9/1 (June 2023), 139-162.

<https://doi.org/10.32955/neu.istem.2023.9.1.09>

İntihal | Plagiarism

Bu makalenin ön incelemesi alan editörü, içerik incelemesi ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi. Benzerlik taraması yapılarak intihal içermediği teyit edildi.

The preliminary review of this article was reviewed by the field editor and the content review was reviewed by two external reviewers using the double-blind peer-review model. It was confirmed that it did not contain plagiarism by scanning for similarity.

Telif Hakkı | Copyright

Yazarlar, dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY- NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. Bu makale, Creative Commons Atıf Lisansının (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>) hüküm ve koşulları altında dağıtılan açık erişimli bir makaledir.

Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution License (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

الدكتور محمد عمارة ورؤيته لمصطلح الحاكمية

ملخص

الحاكمية مصطلح له أثر كبير في أفكار كثير من المذاهب الإسلامية. وكان ذلك الأثر قائم بين الإفراط والتفريط. وكذلك كان له وجود في الثقافات الغربية التي رفعت من مكانة الإنسان إلى درجة التأليه، وأنكرت تحكم الإله في الكون بعد خلقه، ومنهم من زاد في الإفراط حتى أنكرت وجود الإله والحاكمية الإلهية. وكان محمد عمارة (1931 - 2020) الذي اطلع على الثقافة الغربية بعد أن نشأ نشأة دينية؛ إذ حفظ القرآن الكريم ودرس الشريعة الإسلامية والفلسفة في كلية دار العلوم وتخصص فيها في الماجستير والدكتوراه. هو أحد الذين اهتموا بالقرآن الكريم ومقاصده وما حوى من مصطلحات، وقدمها في مؤلفاته وعرض لتاريخها وأسباب نشأتها وفنّد الشبهات والاتهامات التي وُجّهت إليها من الداخل الإسلامي والخارج الغربي. وقد أسس محمد عمارة منهجه في ذلك على القرآن الكريم والتراث الإسلامي والتراث الفكري العالمي. وقد شغلت المصطلحات بوجه عام مساحة كبيرة في مؤلفاته؛ لأهميتها في التواصل والتفاهم؛ حيث تمثل تلك المصطلحات الطريق لنقل التصورات البشرية لفكرة ما، بالإضافة إلى تدخّل عديد من العوامل في ضبطها وتحديد دلالتها، مثل الزمن والمكان والحضارة واللغة والدين والأعراف والتاريخ. لما رأى في العصر الحديث أهمية تحرير المصطلحات اجتهد وأخرج للمكتبة الإسلامية عددًا من المؤلفات المنفصلة في المصطلحات الشائعة وضمن عددًا آخر من مؤلفاته تعريفات لبعض المصطلحات الأخرى. ودافعه لذلك هو ما رآه من أن تلك المصطلحات قد ظلمت في الاستخدام بين المذاهب الفكرية المتعددة قديمًا وحديثًا. إذ أنه مع تزايد ظاهرة الجدل والصدام الثقافي وقضايا الاستشراق والغزو الفكري بين المعسكرين الغربي والإسلامي تأتي أهمية تحرير المصطلحات التي تمثل في جوهرها قضايا شائكة وأسئلة محيرة للمجتمعين العربي والغربي على السواء. وقد تعدّدت تلك الإشكاليات من قضايا سياسية إلى اجتماعية وعقدية. فسلك محمد عمارة في عرضه منهجًا ثقافيًا مقارنًا لتقريب وجهات النظر وتصحيح المفاهيم الخاطئة حول المصطلحات. ويأتي مصطلح الحاكمية بين أهم المصطلحات التي تناولها محمد عمارة واهتم بتحرير مفاهيمها وبيان أسباب الخلل في فهمها والتعامل معها. ويأتي مصطلح الحاكمية من بين تلك المصطلحات التي شغلت حيزًا كبيرًا من كتابات محمد عمارة. وتكمن أهمية هذه الدراسة من منزلة محمد عمارة نفسه في الساحة الإسلامية ودوره في تأصيل الحوار مع الآخر وتجديد الرؤية المنطلقة من التراث والمستفيدة من التطورات التي تشهدها الإنسانية كلها. بالإضافة إلى أهمية مصطلح الحاكمية في الإسلام وأثره الواضح في أفكار عدد من المذاهب لاسيما في العصر الحديث الذي أعاد بعث المصطلح من جديد. ولذلك يسعى البحث إلى إلقاء الضوء على هذا المصطلح في كتابات محمد عمارة. حيث وقف أمام جذر المصطلح ومعانيه في اللغة والقرآن الكريم وتطبيقات النبي والصحابة، ومنشأ الفهم الخاطئ والآثار التي نتجت عن ذلك على مدار التاريخ لاسيما في كتابات المودودي وسيد قطب. وتوصل إلى فهم علمي دقيق لمعنى الحاكمية الإلهية والحاكمية الإنسانية بأنه لا تعارض بينهما؛ إذ أن حاكمية الله مطلقة لأنه سبحانه مطلق القدرة، أما حاكمية الإنسان فهي نسبية لنسبية قدراته. وأن حاكمية الإنسان هبة من الله للإنسان ليكون خليفة الله في الأرض يدير أموره الحياتية في إطار الشرع الإلهي. وتنقسم الدراسة إلى مبحثين، يشتمل الأول على تعريف بالدكتور محمد عمارة وحياته وتكوينه الفكري، والمبحث الثاني يتناول الحاكمية في فكره وتوثيقه لأصله والمسائل المتعلقة به والآثار التي اعتمد عليها القائلون به وتنوع مداخله ومقاصده. وتحقيقًا لأهداف البحث اقتضت طبيعته اتباع المنهج الوصفي التحليلي في عرض جوانب الموضوع.

الكلمات المفتاحية: التفسير، القرآن الكريم، محمد عمارة، المصطلحات، الحاكمية.

Dr. Mohamed Imara ve "Hâkimiyet" Terimi Vizyonu

Öz

Hâkimiyet, İslam mezheplerinin birçoğunun düşünceleri üzerinde büyük etkisi olan bir terimdir. Bu etki ifrat tefrit noktasında olmuştur. Ayrıca, bu etki insanın konumunu yücelten ve evrenin yaratılmasından sonra Allah'ın hâkimiyetini inkâr eden Batı kültürlerinde de varlığı olmuştur. Bazıları aşırılığa yönelmiş ve Tanrı'nın varlığını ve ilahi hâkimiyet'i inkar etmiştir. Muhammed Imara (1931-2020), dini bir ortamda yetişen ve Batı kültürüne aşına olan bir

kişidir. Küçük yaşta Kuran'ı ezberlemiş ve Darü'lulum'da İslam hukuku ve felsefe okumuştur. Yüksek lisans ve doktorasını felsefe alanında yapmıştır. O, Kuran'ı ve içerdiği terimleri çok önemseydiği için eserlerinde bu konulara değinmiştir. Bu terimlerin ortaya çıkış nedenlerini ve tarihlerini ele almış ve İslam dünyası içinden ve Batılılar tarafından yöneltilen şüpheleri ve iddiaları çürütmüştür. Muhammed Imara, yaklaşımını Kuran-ı Kerim'e, İslam mirasına ve dünya düşünce mirasına dayandırmaktadır. Terimlerin doğru kullanımı, genel olarak onun eserlerinde büyük bir yer tutmuştur; çünkü iletişim ve anlaşmada terimlerin doğru ve yerinde kullanımı önemli bir rol oynamaktadır. Bu terimler, bir fikrin insan algısını aktarmak için yön temsil etmekte olup zaman, mekân, medeniyet, dil, din, gelenek ve tarih gibi birçok faktörün oluşumunda ve belirlenmesinde önemli yer alır. Muhammed Imara çağımızda, terimlerin özgürleştirilmesinin önemini fark ederek yaygın terimler üzerine ayrı ayrı çalışmalar yayınlamış ve diğer bazı terimler için de tanımlar sunmuştur. Bunun arkasındaki motivasyon, bu terimlerin eski ve modern düşünce okulları arasındaki kullanımlarında gözlemlediği ve görmüş olduğu hatalı kullanımlardır. Batı ve İslam dünyası arasındaki tartışma ve kültürel çatışmaların, oryantalizm ve entelektüel istila meselelerinin artmasıyla birlikte, Arap ve Batı toplumlarının hem karmaşık hem de aynı derecede kafa karıştırıcı olan sorunları ifade eden terimlerin özgürleştirilmesinin önemi ortaya çıkar. Bu problemler politik, sosyal ve doktrin konularında çeşitlilik göstermektedir. Muhammed Imara, yaklaşımları yakınlaştırmak ve terimlerle ilgili yanlış anlamaları düzeltmek için karşılaştırmalı bir kültürel metodoloji benimsemiştir. Hâkimiyet terimi, Muhammed Imara'nın ele aldığı en önemli terimlerden biri olup kavramlarını özgürleştirme, yanlış anlamaların nedenlerini açıklama ve bunlarla nasıl başa çıkılacağına dair çalışmalarında öne çıkmaktadır ve onun yazılarının büyük bir bölümünde önemli bir yer tutmuştur. Bu çalışmanın önemi, Muhammed Imara'nın İslam sahnesindeki konumu ve diğerleriyle diyalog kurma ve mirasla ilişkili yenilikçi bir vizyonun köklerini arama rolüyle ilgilidir. Ayrıca, İslam'da "Hâkimiyet" teriminin önemi ve özellikle yeniden canlandırıldığı modern çağdaki bazı mezheplerin düşüncelerine açık etkisi de vardır. Bu nedenle, araştırma Muhammed Imara'nın yazılarındaki bu terime dikkat çekmeyi amaçlamaktadır. Muhammed Imara, terimlerin dildeki köküne ve Kuran-ı Kerim'deki kullanılışıyla birlikte peygamber ve sahabe'nin uygulamalarındaki anlamlarına odaklanmıştır. Ayrıca yanlış anlamaların kaynağına ve tarihte, özellikle de Mevdudi ve Seyyid Kutub'un yazılarındaki etkilerine dikkat çekmektedir. Hâkimiyetin Allah'a ve insana izafe edildiğinde ne anlama geldiğini bilimsel olarak doğru bir şekilde anlatmıştır. Allah'ın hâkimiyeti mutlak hâkimiyettir çünkü O, mutlak güce sahiptir. İnsan hâkimiyeti ise yeteneklerinin kısıtlı olması nedeniyle kısıtlıdır. İnsan hâkimiyeti, Allah'ın insanlara verdiği bir hediye olarak, insanın dünya üzerinde Allah'ın halifesi olması ve sosyal hayata dair işlerini ilahi hukuk çerçevesinde yönetmesi amacıyla vardır. Bu çalışma iki bölüme ayrılmaktadır. İlk bölüm, Dr. Muhammed Imara'nın hayatı ve entelektüel oluşumu hakkında bilgi vermektedir. İkinci bölüm ise Imara'nın düşüncesindeki Hâkimiyet konusu hakkındadır. Hâkimiyet teriminin kökeni ve türeyişi ile ilgili konuları ele almakta ve destekçileri tarafından benimsenen etkilerini, amaçlarının çeşitliliği yer almaktadır. Araştırmanın hedeflerini gerçekleştirmek, konunun çeşitli yönlerini sunmak için tanımlayıcı analitik yöntemi izlemek gerekmektedir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'an, Muhammed Emara, Terminoloji, Hâkimiyet.

Dr. Mohamed Imara and his Vision of the Term "Hakimiye"

Abstract

Dominion is a term that has had a great influence on the thinking of many of the Islamic sects. This influence has been at the point of extremity. It has also been present in Western cultures that exalt the position of man and deny God's sovereignty after the universe's creation. Some went to the extreme and denied the existence of God and divine sovereignty. Muhammad Imara (1931-2020) was raised in a religious environment and was familiar with Western culture. He memorized the Koran at a young age and studied Islamic law and philosophy at the Dar al-Aulum. He earned his master's and doctorate in philosophy. He cared a great deal about the Qur'an and the terms it contains, so he addressed these issues in his works. He has dealt with the origins and history of these terms and refuted the doubts and allegations made from within the Islamic world and by Westerners. Muhammad Imara bases his approach on the Holy Qur'an, Islamic heritage, and world intellectual heritage. The correct use of terms is a major theme in his work in general, as the correct and appropriate use of terms plays an important role in communication and understanding. These terms represent the direction of an idea to convey human perception and are important in the formation and determination of many factors such as time, space, civilization, language, religion, tradition, and history. Recognizing the importance of liberating terms in our time, Muhammad Imara has published separate studies on common terms and provided definitions for some other terms. The motivation behind this is the misuse he has observed and seen in the use of these terms between ancient and modern schools of thought. With the rise of controversy and cultural

conflicts between the West and the Islamic world and the issues of orientalism and intellectual invasion, the importance of liberating terms that express the complex and equally confusing problems of Arab and Western societies becomes apparent. These problems range across political, social, and doctrinal issues. Muhammad Imara has adopted a comparative cultural methodology to converge approaches and correct misunderstandings about terms. The term sovereignty is one of the most important terms that Muhammad Imara deals with and is prominent in his work on liberating his concepts, explaining the causes of misunderstandings and how to deal with them, and it has occupied a prominent place in most of his writings. The importance of this study is related to Muhammad Imara's position on the Islamic scene and his role in dialoguing with others and seeking the roots of an innovative vision in relation to the heritage. There is also the importance of the term "Dominion" in Islam and its obvious influence on the thinking of some sects, especially in the modern era where it has been revitalized. Therefore, the research aims to draw attention to this term in the writings of Muhammad Imara. Muhammad Imara focused on the origin of the term in the language and its meaning in the Qur'anic usage as well as in the practices of the Prophet and the Companions. He also draws attention to the source of misunderstandings and their influence on history, especially in the writings of Mawdudi and Sayyid Qutb. He has given a scientifically accurate account of what sovereignty means when attributed to Allah and when attributed to man. Allah's sovereignty is absolute sovereignty because He has absolute power. Human sovereignty, on the other hand, is limited because of the limitations of their abilities. Human sovereignty exists as a gift from Allah to human beings in order for man to be Allah's caliph on earth and to manage the affairs of social life within the framework of divine law. This study is divided into two parts. The first part provides information about the life and intellectual formation of Dr. Muhammad Imara. The second part is about the topic of sovereignty in Imara's thoughts. It deals with issues related to the origin and derivation of the term sovereignty and the diversity of its aims and influences adopted by its proponents. In order to realize the objectives of the research, and to present various aspects of the subject, it is necessary to follow the descriptive-analytical method.

Keywords: Tafsir, Qur'an, Muhammad Imara, Terminology, Hakimiyye.

1. مدخل

لما كان الإنسان هو ابن عصره ومجتمعه وبيئته وحضارته التي نشأ فيها فإن عبقريته ونبوغه تقاس بما يكتشفه ويضيفه إلى تراث أمته وحضارتها وربما للحضارة الإنسانية كلها بحسن استخدامه للأدوات الفكرية التي ورثها عن سبقه في حل ما يواجه الفكر الإنساني والإسهام في تجديده.

وقد كان الدكتور محمد عمارة (ت. 2020) ثمرة لما ساد في مجتمعه الريفي أولاً والقاهري ثانياً، وما كان منتشرًا فيه من نشاط فكري وديني، وما عايشه من فكر ثوري اشتراكي في بيئته في ذلك الوقت، وقد ساهم ذلك في نضج فهمه واستيعابه إلى درجة كبيرة، مما مكّنه من الجمع بين الموروث الإسلامي وبين الوارد من الغرب الأوروبي، مما أهله ليتبوأ مكانة علمية وفكرية تشهد بها مؤلفاته القيمة وأحاديثه المتنوعة، ويشهد بها معارضوه في الفكر قبل مريديه، ومن ذلك ما أورده مؤلف كتاب "أعلام وأقزام في ميزان الإسلام" وهو وإن كان مليئًا بما رآه صاحب الكتاب أخطاءً للدكتور عمارة، لكنه قال: "ونحن لا ننكر أن للرجل مجالات في الدفاع عن الإسلام أورّدنا منها ردهً على المستشار العثماوي، ولكن الحقُّ أحبُّ إلينا منه ... له كتابات ومواقف سيئة لا بد من التنبيه عليها نصحا للأمة"¹. وما ذكره المستشار طارق البشري من أن الدكتور عمارة ليس مجرد كاتب أو مفكر، فهو وإن كان فردًا فقد قام بعمل لا يقوم به إلا المؤسسات والمراكز البحثية ذات العديد من الباحثين والعلماء².

ويعد محمد عمارة أحد الأعلام الذين اجتهدوا وأفنوا حياتهم في سبيل علمهم، وأخلصوا في مشروعاتهم العلمية والفكرية، فأصبح من أبرز المفكرين المعاصرين في العصر الحديث. وقد ترك مكتبة علمية إسلامية غزيرة مكتوبة ومرئية، لا سيما فيما يتعلق بتناوله للقرآن الكريم وموضوعاته ومقاصده العامة والخاصة، ونظيره فيه خلال رحلته العلمية التي بدأت مع القرآن الكريم في كُتُب القرية، وما مر به من تحولات ساهمت في إقامة أعمدة راسخة وجّهته إلى تقديم عرض خاص للقرآن الكريم في القرن العشرين، عرضًا وسطيًا مستمدًا ضياءه من التراث الإسلامي الزاخر بالإضافة إلى اطلاعه على المذاهب الفكرية الغربية.

¹ سيد حسين عبد الله العفاني، *أعلام وأقزام في ميزان الإسلام* (جدة: دار ماجد عسيري، 2004)، 184-185.

² يحيى رضا جاد، *المشروع الفكري للدكتور محمد عمارة* (القاهرة: مفكرون الدولية، 2018)، 7-16.

ومن خلال ذلك استطاع أن يبيّن منزلة النصوص القرآنية وأهميتها ودورها في الواقع الذي يحياه الإنسان، بياناً صعباً على كثيرين ممن توجهوا إلى دراسة القرآن الكريم اكتشافاً. وكانت تلك القراءة القرآنية متأنية ومستقصية لموضوعاته ومقاصده إلى جانب رعاية الواقع والمستجدات التي تمر بها الإنسانية خير عون لمحمد عمارة للخروج بمشروع فكري إسلامي ينطلق من الوحي الإلهي في القرآن الكريم.

ولعل معظم ما أخذ عليه وعُدَّ نقصاً أو انحرافاً في بوصلته، كان صادراً من مسألتين مهمتين، أولاهما: مراحل بنائه الفكري والتغيرات التي عايشها وظهرت آثارها في أفكاره، والثانية: القراءة الجزئية لمكتبته، الأمر الذي يجعل القارئ يرى صورة ناقصة ولا يُلمُّ بمقاصد محمد عمارة من وراء الألفاظ والمصطلحات التي يوظفها في سياقات مختلفة رغم حرصه الشديد على كشف معاني المصطلحات وإزالة ما حولها من شبهات قبل استخدامها. وكذلك فإن لمنهج محمد عمارة فيما ينشره دوراً في النقد الذي وُجِّه إليه؛ فالدكتور من ناحية غزير الكتابة والحديث فتشعب الموضوعات بين ثنايا مؤلفاته وأحاديثه، فقد يُتناول الموضوع الواحد في عدة مؤلفات ومقالات بالإضافة إلى اللقاءات المسجلة، علاوة على إصدار الكتاب الواحد في أحيان كثيرة بعدة عناوين مختلفة كلياً أو جزئياً، ومن صنيع الدكتور عمارة أيضاً أنه كان ينشر بعض الكتب المختصرة، ثم يعيد نشرها مرة أخرى بتوسع مع تغيير جزئي في العنوان، ونتج عن كل ذلك تكرار بعض الكتب بأسماء مختلفة رغم تشابه المحتوى أو تطابقه تماماً، وكذلك وجود لأسماء بعض الكتب في البليوجرافيا وعدم العثور عليها لتوقف طباعتها، والأمثلة على كل ذلك كثيرة³.

1.1. أهمية الدراسة

تكمن أهمية البحث من منزلة محمد عمارة نفسه في الساحة الإسلامية تأصيلاً لنقاط الحوار مع الآخر وتجديداً في العرض المنطلق من التراث والمستفيد من التطورات التي تشهدها الإنسانية كلها. بالإضافة إلى أهمية مصطلح الحاكمية في الإسلام وأثره الواضح في أفكار عدد من المذاهب لاسيما في العصر الحديث الذي أعاد بعث المصطلح من جديد.

1.2. منهج الدراسة

ينقسم البحث إلى مبحثين، يشتمل الأول على تعريف بالدكتور محمد عمارة وحياته وتكوينه الفكري، والمبحث الثاني يتناول الحاكمية في فكره وتوثيقه لأصله والمسائل المتعلقة به والآثار التي اعتمد عليها القائلون به وتنوع مداخله ومقاصده. وتحقيقاً لأهداف البحث اقتضت طبيعته اتباع المنهج الوصفي التحليلي في عرض جوانب الموضوع.

2. محمد عمارة حياته وبيئته

كانت حياة محمد عمارة مليئة بالتحويلات والعوامل المؤثرة في تكوينه ونشاطه الفكري فيما بعد؛ لذلك سنتلقي الدراسة في هذا المبحث الضوء على تلك الحياة وتأثير البيئة التي نشأ فيها عمارة على اتجاهه الفكري وتأسيس مشروعه الفكري الخاص.

2.1. الميلاد والنشأة:

هو الدكتور محمد عمارة مصطفى عمارة (1931 - 2020) عضو مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر، وُلِدَ في قرية "صَرَوَة"⁴ في ريف مصر في مركز "قَلِين" بمحافظة "كُفْرُ الشَّيْخ" في شهر رجب سنة 1350 هـ الموافق ديسمبر 1931م. وقد نذر والده وهو ما زال حَمَلًا في بطن أمه إن جاء

³ صلاح عبد الفتاح محمد، بليوجرافيا الدكتور محمد عمارة المؤلفات، كشاف الفهارس، الموضوعات (القاهرة: مفكرون الدولية للنشر والتوزيع، 2020)، 7-13، 18-21.
⁴ صلاح عبد الفتاح محمد، بليوجرافيا الدكتور محمد عمارة المؤلفات، كشاف الفهارس، الموضوعات (القاهرة: مفكرون الدولية، 2021)، 14-17؛ جاد، المشروع الفكري، 470-506؛ محمد عمارة، حقائق وشبهات حول معنى النسخ في القرآن الكريم (القاهرة: دار السلام، 2010)، 213-222؛ محمد عمارة، حقائق وشبهات حول القرآن الكريم (القاهرة: دار السلام، 2012)، 251-262؛ معتز الخطيب، "محمد عمارة في حديث مع الجزيرة عن حياته"، موقع الجزيرة نت (27-09-2022، 05:22:13).

ذكرًا فسيسميه محمداً ويهبه للعلم أي العلم الديني⁵. وفيما يتعلق بكتابة اسم محمد عمارة بالحروف اللاتينية فقد تنوعت كتابة كلمة عمارة بين (Imara) (Ammara - Umara - Amara) -⁶، وقد رجحت هذه الدراسة كتابته تبعاً للتلفظ الصحيح عمارة (İmara) حسب ما ذكره محمد عمارة نفسه في لقاءات عديدة.

أم محمد عمارة في حفظ القرآن الكريم في سن صغيرة في كُتَّاب القرية، ثم دخل المعهد الديني الابتدائي عام 1945م وهو في الرابعة عشرة من عمره، وكان هذا طبيعياً في تلك الحقبة الزمنية. وقد تأثر في تلك المرحلة الأولى في تكوينه العلمي بأستاذه الشيخ محمد كامل الفقي الذي شجعه وزملاءه على القراءة والمطالعة في غير الكتب المدرسية. وهو في سن الثامنة عشرة من عمره تمكَّن من شراء مكتبة كاملة كان قد تركها الشيخ عبد التواب الشناوي أحد خريجي الأزهر بعد وفاته في القرية نفسها، وكانت مكتبة غنية تحوي أربعة آلاف كتاب في الفكر والتراث العربي الإسلامي والفلسفة والاجتماع والأدب والحديث والفقه والتاريخ، بين عربية و مترجمة عن اللغات الأوربية، اشتراها عمارة على دفعات، وقرأها وهو طالب وحفظ كثيراً منها⁷. ثم انتقل إلى "المعهد الأحدي" الأزهرى الثانوي بطنطا عام 1949م بعد أن حصل على الشهادة الابتدائية. فحصل على الشهادة الثانوية عام 1954م. وفي تلك الأثناء التي شكلت لبنات أساسية في فكره زاحمت أفكاراً التنظيمات المصرية اليسارية التكوينية الديني في ذهنه، فجعلته مقتنعا بأفكارها السياسية الاجتماعية لا سيما ما يتعلق بالعدالة الاجتماعية التي كانت طُلَّبَتْه في قريته بسبب ما يعانيه الفلاحون من الإقطاعيين. كما صاحب ذلك اهتماماته بالقومية العربية طوال الخمسينات والستينات⁸.

2.2. نشاط محمد عمارة الفكري والسياسي

التحق محمد عمارة بكلية دار العلوم في القاهرة بعد اجتيازه اختبارات القبول، وكان ذا نشاط ظاهر بين طلاب الجامعة فقد أنشأ مع زملائه مجلة حائط باسم "الشروق" لنشر مواد ثقافية وفكرية، وبدأ الكتابة في جريدة "المساء" التي صدرت عام 1956م. وأصدر أول كتاب له عام 1958م، وهو كتاب "القومية العربية ومؤامرات أمريكا ضد وحدة العرب"، الذي ما لبث أن تُرجم إلى اللغة الروسية في ذلك الوقت. وفي أثناء دراسته في كلية دار العلوم كانت القاهرة مليئة بالنشاط الثقافي الذي يمكِّن الباحث أن ينهل من المحاضرين المتنوعين المشاركين والاهتمامات والمذاهب الفكرية والأدبية والسياسية، فكان يحضر كثيراً من اللقاءات والمحاضرات لأمثال طه حسين والعقاد في لقاءاتهم الخاصة والعامة في أماكن مختلفة في القاهرة، مع ما كان يقرأه في مختلف الاتجاهات الفكرية إلى جانب ما ينشره من المقالات في صحيفة "المساء" المصرية ومجلة "الأداب" البيروتية وغيرها⁹. وقد أثرت هذه البيئة الفكرية الغنية والمتنوعة المشارب والمقاصد في تكوين الفكر محمد عمارة.

وكان المفترض أن يتخرج محمد عمارة في كلية دار العلوم عام 1958م، لكنه فُصِّل من الجامعة لمدة عام بسبب نشاطاته، وبعد نهاية مدة الفصل عاد إلى الجامعة، وفي بداية عام 1959م اعتُقل لمدة خمس سنوات ونصف، ثم خرج واستكمل دراسته وتخرج عام 1965م. ثم التحق بالدراسات العليا بقسم الفلسفة في كلية دار العلوم، وحصل على درجة الماجستير عام 1970م بموضوع "مشكلة الحرية الإنسانية عند المعتزلة" حيث درس وحقَّق عدداً من النصوص التراثية المتعلقة بفكر "العدل والتوحيد"، ونشر تلك الرسالة فيما بعد في كتابين: "رسائل العدل والتوحيد" و"المعتزلة ومشكلة الحرية

⁵ محمد عمارة، الإسلام والأمن الاجتماعي (القاهرة: دار الشروق، 1998)، 123.

⁶ Bayram Ali Çetinkaya, *Dogu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni Medeniyet Projelerinin İnşa Sürecinde Çağdaş İslam Düşüncesi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 9/47,195, 375, 414, 471, 658; Recep Ardoğan, "Mutezile'nin Halkul'Kur'an Fikrinin Es'ariyye-Maturidiyye Kelâmına Nüfuzu", *Usul İslam Araştırmaları* 15/15 (2011), 130.

⁷ محمد علي أبو هندي، مشروع النهضة بين الإسلام والعلمانية، دراسة في فكر محمد عمارة ومحمد عابد الجابري (القاهرة: دار السلام، 1431)، 50-51.

⁸ جاد، المشروع الفكري، 476-478.

⁹ محمد عمارة، نهضتنا الحديثة بين العلمانية والإسلام (الجزيرة: دار الرشاد، 1997)، 219.

الإنسانية". ثم سجل لدراسة الدكتوراه حول موضوع "نظرية الإمامة وفلسفة الحكم عند المعتزلة" حيث قدم دراسة مقارنة لفكر المعتزلة مع الشيعة والفرق الإسلامية الأخرى حول موضوع الدولة والخلافة والإمامة، وحصل على الدكتوراة عام 1975م¹⁰.

وبعد تخرجه في الجامعة أعطى كل وقته تقريباً وجميع جهده لمشروعه الفكري، فحقق عدداً من نصوص التراث الإسلامي القديم والحديث. وجمع وحقق ودرس الأعمال الكاملة لعدد من أعلام اليقظة الإسلامية الحديثة، رغم ما قيل عنهم من معارضتهم في وقتهم وما يقال حتى الآن، أمثال: الأعمال الكاملة لرفاعة الطهطاوي (ت. 1873م) ولجمال الدين الأفغاني (ت. 1897م) ولمحمد عبده (ت. 1905م) ولعبد الرحمن الكواكبي (ت. 1902م) ولعلي مبارك (ت. 1893م) وقاسم أمين (ت. 1908م) وكتب عنهم أيضاً كتباً أخرى إضافة إلى أعمالهم الكاملة. وكتب عدة دراسات عن أعلام التجديد الإسلامي مثل: عبد الرزاق السنهوري باشا (ت. 1971م) والشيخ محمد الغزالي (ت. 1996م) وعبد الحميد بن باديس (ت. 1940م) ومحمد الخضر حسين (ت. 1958م) وأبي الأعلى المودودي (ت. 1979م) وحسن البنا (ت. 1949م) وسيد قطب (ت. 1966م). وعن أعلام التراث الإسلامي على مختلف مشاربهم ومذاهبهم الفكرية، مثل: غيلان الدمشقي (ت. 106هـ) والحسن البصري (ت. 110هـ) وعمرو بن عبيد (ت. 144هـ) ومحمد بن الحسن النفس الزكية (ت. 145هـ) وابن رشد الحفيد (ت. 595هـ). وكتب عن بعض الصحابة مثل: عمر بن الخطاب (ت. 23هـ) وعلي بن أبي طالب (ت. 40هـ) وأسماء بنت أبي بكر (ت. 73هـ) وغيرهم¹¹. وقد انتقل عمارة بالكتابة عن تلك الشخصيات وسيرهم من منهج سرد المعلومات إلى منهج التحليل والتعليل وبيان المستفاد من هذه السير ومواقفها في حياتنا المعاصرة.

وقد حاور محمد عمارة عدداً من أصحاب المشاريع الفكرية الوافدة وناظرهم، أمثال نصر أبو زيد (ت. 2010م) ومحمد عابد الجابري (ت. 2010م). واهتم في مؤلفاته بالسمات المميزة للحضارة الإسلامية على طول تاريخها، وبالمشروع الحضاري الإسلامي في مرحلتي التراجع والنهضة، وبعرض المواجهة مع الحضارات غير الإسلامية ودوافعها، وتيارات العلمنة والتغريب في كتابات المسلمين وغيرهم. وانشغل بموضوعات العدل الاجتماعي الإسلامي، ومباحث العقلانية الإسلامية والنص والاجتهاد وعدم التعارض بين النقل والعقل. كما أسهم في تحرير العديد من الدوريات الفكرية المتخصصة، وشارك في كثير من الندوات والمؤتمرات العلمية في مصر والوطن العربي والعالم الإسلامي وخارجه، كما شارك في تحرير العديد من الموسوعات السياسية والحضارية والعامية، مثل: "موسوعة السياسة" و"موسوعة الحضارة العربية" و"موسوعة الشروق" و"موسوعة المفاهيم الإسلامية" و"الموسوعة الإسلامية العلية" و"موسوعة الأعلام...".

وقد نال عضوية عدد من المؤسسات العلمية والفكرية والبحثية، مثل: "المجلس الأعلى للشئون الإسلامية" و"مركز الدراسات الحضارية" و"مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر الشريف" في القاهرة، و"المعهد العالي للفكر الإسلامي" في واشنطن، و"المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية" مؤسسة آل البيت بالأردن. وحصل على عدد من الجوائز والأوسمة والشهادات التقديرية والدروع، مثل: "جائزة جمعية أصدقاء الكتاب" لبنان 1972م، و"جائزة الدولة التشجيعية" مصر 1976م، و"وسام العلوم والفنون من الطبقة الأولى" مصر 1976م، و"جائزة علي وعثمان لمفكر العام" 1993م، و"جائزة المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية" 1997م، و"وسام التيار القومي الإسلامي - القائد المؤسس" 1998م، وجائزة مؤسسة "أحمد كانو للدراسات الإسلامية" البحرين 2005م¹²، وتوفي رحمه الله في 28 / 02 / 2020م.

وُترجم عددٌ كبيرٌ من كتبه إلى عدة لغات شرقية وغربية، مثل: اللغة التركية والملاوية والفارسية والأوردية والإنجليزية والفرنسية والإنجليزية والروسية والإسبانية والألمانية والألبانية والبوسنية.

¹⁰ جاد، المشروع الفكري، 474، 493-494.

¹¹ محمد، بيلوجرافيا الدكتور محمد عمارة، 674/1؛ جاد، المشروع الفكري، 51-53.

¹² عمارة، الإسلام والأمن الاجتماعي، 125-126.

2.3. أثر البيئة في أنشطة محمد عمارة الفكرية

وقد تأثر محمد عمارة بما كان حوله من ظروف اجتماعية وسياسية واقتصادية؛ فعارض ظلم رجال الإقطاع ذوي الثروة والسلطان بوسائل عديدة كخطبه التي كان يلقيها في مساجد قريته. وكتاباتاته في جريدة حزب "مصر الفتاة" نثرًا وشعرًا في نقد الأوضاع السياسية والاجتماعية القائمة آنذاك. وجديرا بالذكر أن عمارة الذي تكوّن دينيا صاحب التجربة الروحية الصوفية الذاتية بعيدًا عن الطرق والجماعات لم يقبل كل ما في الاشتراكية من طابع مادي وتفسيرات مادية لنشأة الخلق أو التطور التاريخي¹³. ولقد كان عمارة متعاطفا مع ثورة يوليو عام 1952م في بدايتها؛ لأنها في وجهة نظره كانت انتصارا لإرادة الشعب ضد الإقطاع والملك الذي يحميه، لكنه سرعان ما نفر منها حين وجدها تستخدم الآليات والقوى والرموز والأشخاص الذين كانوا في يد الملك من قبل، وهم في الأساس يعادون الثورة وأهدافها¹⁴.

واستمر محمد عمارة في مساره الاشتراكي حتى اعتُقل مع كثير من أعضاء التنظيمات الشيوعية عام 1959م، وبعد خروجه لم يشارك في أي عمل سياسي؛ لأن موقفه الفكري قد تبلور في السجن، بعد أن رأى عن قرب الفِرَق والجماعات اليسارية والإسلامية باختلاف اتجاهات أصحابها، وقرر التفرغ الكامل والتركيز على صناعة الفكر؛ ليعمل على تصحيح الفهم الخاطئ للنص الديني وتعاليمه. وقد بدأ ذلك منذ بداية خطبه في مساجد القرية حين بدأ بنصيحة الفلاحين أنهم إذا لم يحصلوا من عملهم على ما يكفيهم وأولادهم، فإنهم عصاة الله حتى لو كان أخذهم اغتصابًا من المالك للأرض الذي كان لا يعطيهم إلا القليل. وذكر لهم أن الله يبشر الذين يظلمون أنفسهم بالنار، قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ نَكُرْ الْأَرْضَ اللَّهُ أَسَعَةً فَنُهَاجُوا فِيهَا فَأُولَئِكَ مَاؤَاهُمْ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾ [النساء: 97]. وكان في ذلك يشجع الفلاحين المستضعفين على الثورة في وجه الإقطاع وظلمه¹⁵؛ إذ لن يتمكنوا من الحصول على حقوقهم دون الوقوف بيدا واحدة ضد الظلم. وقد كان عمارة محقا في ذلك إلى حد كبير وظل هذا المنهج في الثورة مصاحبا له طول حياته.

وهكذا مرَّ محمد عمارة بتحوّلات فكرية عديدة، فرغم نشأته الدينية فإنه كان في بداياته يسارياً عروبيًا مُنظِّرًا للفكر الماركسي مكرسًا نشاطه دفاعًا عن العروبة ومحاربة الاستعمار. حتى انتهى به المطاف إلى مغادرة الجبهة اليسارية والانضمام إلى التيار الإسلامي. وعن هذا التحول يقول الدكتور عمارة: "دخلت اليسار من باب الدفاع عن القضايا الثورية والعدالة الاجتماعية، لكنني اكتشفت أن حل المشكلة الاجتماعية هو في الإسلام، وليس في الصراع الطبقي والماركسية"¹⁶.

2.4 ملامح مشروع محمد عمارة الفكري

وكان عمارة ينتقد تركيز التيارات الإسلامية على السياسة وإهمالها للمشروع الإصلاحي وتجاهلها مسألة العدالة الاجتماعية¹⁷. ويرى أن الواجب إبراز حقيقة الإسلام ومعالمة عقيدةً وشريعةً ومنظومة فكرية، وإحياء المجتمع بالإسلام الذي أحيا الدنيا في العصور الأولى، وهدى الإنسانية حين أخرجها من الظلمات إلى النور، والاهتمام بفقهِ الواقع الذي نعيش فيه وإنزال الأحكام الإسلامية عليه، ودفع ما يحيط بالإسلام من عداوات وتحديات خفية أو معلنة. فتعرّف إسلامنا وتعرّف الآخرين بحقيقته وتعرف على الواقع الذي نحن بحاجة إلى فقهِه وإلى أسلمته، وعلى التحديات التي يواجهها الإسلام. وبذلك تتكون معالم المشروع الفكري الوسطي المستوعب الاستقطاب الواضح في الحياة الفكرية بين قوم احترّفوا الكتابة في الإسلاميات لكن بضاعتهم مزجاة في محاورة الأفكار الأخرى والتغلب عليها، فتبقى فائدتهم -إن وجدت- محلية لا تصمد أمام الآخر، وبين آخرين تمذهبوا بالمذاهب الغربية وأتقنوا

¹³ جاد، المشروع الفكري، 478؛ أبو هندي، مشروع النهضة، 52-53.

¹⁴ عبد الرازق عيسى، محمد عمارة داعية الإحياء والتجديد (دمشق: دار القلم، دون تاريخ)، 15.

¹⁵ جاد، المشروع الفكري، 488.

¹⁶ عبد الجبار الرفاعي، الاجتهاد الكلامي مناهج ورؤى متنوعة في الكلام الجديد (بيروت، لبنان: دار الهادي، 2002)، 160.

¹⁷ محمد مصطفى حابس، "رحيل المفكر الموسوعي محمد عمارة: سيرة ومسيرة". يومية الاتحاد الجزائرية (11-06-2022). (10.25.00).

الفكر الغربي وجهلوا قضايا الفكر الإسلامي رغم أنهم مسلمون لكنهم انبهروا بالغرب ورأوا فيه علاجاً لكل مشكلاتهم. فكان لا بد من مشروع يستهدف تكوين عقلية إسلامية بمهوية إسلامية وجذور إسلامية، مع قدرتها على رؤية الإسلام في ضوء الفكر الآخر ورؤية الفكر الآخر في ضوء الإسلام؛ لتكتشف ميزات وتفرد الإسلام وحيا وحضارة¹⁸.

استمر عمارة في طريقه ساعياً إلى أن يقدم للمكتبة العربية الإسلامية مشروعاً فكرياً واعياً يعالج قضايا يستطيع المتمعن في قراءته أن يكون حولها فكرة تضيء طريقه بنور التراث وتمده بآليات التفاعل مع الواقع بعقلية إسلامية أصولية ترتبط بالجذور الإيمانية والحضارية وتعيش عصرها وتستشرف مستقبلها. فقد أخذ موضوع الاستشراق وملف التنصير وكشف ما في بضاعة أصحاب تلك المسالك من زيف وخوار، نصيباً ملحوظاً من كتاباته.

كما أسهم بما قدمه من فكر متزن في قضية المرأة التي هي إحدى رثي الأمة، وتحريها بالإسلام الذي رفع قدرها وميزها بكثير من الحقوق التي أخرجتها من ويلات ما تعرضت له من احتقار وإهانة خارج الإسلام، ورد على شبهات الغلاة حول القرآن وما يتعلق به من علوم ومصطلحات سبب سوء فهمها كثيراً من الغلط الذي كان له أثر بالغ في تاريخ المسلمين. وحقق نصوصاً ثرائية لعدد من العلماء وقادة الفكر الذين رأهم رواداً لليقظة الإسلامية الحديثة، كما اختار من التراث القديم نصوصاً وشخصيات وجد فيما قدمته عطاءً لا يزال صالحاً للبناء عليه في واقعنا الذي نعيشه، ومعالجة قضايا قديمة إلى جانب تناوله هموماً حالية تعيشها الأمة العربية الإسلامية. وقد عمل على نحو التناقض الذي ادعاه البعض بين الأصول الحضارية، وبين الواقع الذي نعيش فيه والمستقبل الذي نحاول استشرفه¹⁹، دون مصادرة الآخر غير المؤمن الذي نعيش معه ويعيش معنا. فالمصادرة والإكراه لا يجلان المشكلة ولا يصلان بالشخص لإيمان حقيقي، فالمنهج القرآني يستدعي ما لدى الآخر على تنوعه قال تعالى: ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾²⁰ وقال تعالى: ﴿هَلْ عِنْدَكُمْ مِّنْ عِلْمٍ فَتُخَرِّجُوهُ لَنَا إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ﴾²¹ وقال تعالى: ﴿أَتَتُونِي بِكِتَابٍ مِّن قَبْلِ هَذَا أَوْ أَثَرَةٌ مِّنْ عِلْمٍ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾²². ويناقش القرآن بالحجة، رغم أن غير المؤمن يقول: ﴿لَا تَسْمَعُوا لِهَذَا الْقُرْآنِ وَالْغَوْا فِيهِ﴾²³. فهذا احتواء قرآني لغير المؤمن به الذين وصفوا النبي صلى الله عليه وسلم بالسحر والجنون، وتمادوا حتى نفوا وجود الآخرة وجعلوا الدنيا هي كل شيء ولا شيء بعدها، ثم استنكروا التوحيد رغم أنه أمر منطقي لا شبهة فيه، بل يؤكد كل ما يدور حولهم. ورغم كل هذا فإن القرآن لم يخرس أصواتهم ولم يحجر عليهم.

وطوال مسيرة عمارة وفي كل كتاباته كان يستشعر الحاجة إلى مشروع يقدم الإسلام نظاماً ومشروعاً تفضيلاً لهذه الأمة، ينطلق من أصوله الجوهرية والنقية، المقدس فيه هو البلاغ القرآني والبيان النبوي لهذا البلاغ القرآني، وما عدا ذلك مما في التراث يُستشَد به غير مقدس، وإنما نأخذ منه ما يفيد وما يجيب التساؤلات المطروحة في واقعنا المتغير. فالعلماء في القرون الماضية كانوا يجتهدون لعصورهم، ولو كانوا في عصرنا لما وقفوا عند اجتهادات الأقدمين، فالتراث مُسَخَّر لنا كباقي آيات الكون وكل القوى الكونية. والأمة الإسلامية تميز موروثها الفكري بعقلانية منطلقة من القرآن الكريم معجزة الإسلام العقلية التي أتت لتحتكم إلى العقل لا لتدهشه، كما كان الحال في المعجزات المادية التي أتت بها الرسل والأنبياء التي أدهشت عقول المخاطبين بها وشلتها عن التفكير. بينما اهتمت المعجزة الخاتمة باستدعاء العقل واستنفاذه في إطار الإيمان وبناء العقلية المؤمنة التي تقيم الأدلة العقلية على النقل، ولا تعارضه، فالمقابل للعقل في الإسلام هو الجنون.

¹⁸ محمد عمارة، مسيرة قلم (القاهرة: دار المقاصد، 2016)، 11-13.

¹⁹ محمد عمارة، الصحوة الإسلامية والتحدى الحضاري (القاهرة، مصر: دار الشروق، 1997)، 156-162؛ محمد عمارة، مسيرة قلم، 26-27.

²⁰ البقرة 111/2.

²¹ الأنعام 148/6.

²² الأحقاف 4/46.

²³ فصلت 26/41.

3. الحاكمية مفهومها ونشأتها

اختلفت الآراء حول تحديد المصطلح وتأصيله وأوردت معاجم اللغة العربية معاني متقاربة لمكونات جذر الحاكمية "ح ك م"، تعود جميعاً إلى معنى المنع إجمالاً، فتحكم الشيء وأحكمه أي منعه من الفساد. جاء في لسان العرب: "والعرب تقول: حكمت، وأحكمت، وحكمت، بمعنى منعت وردت، ومن هذا قيل للحاكم بين الناس حاكم؛ لأنه يمنع الظلم. قال الأصمعي: أصل الحكومة رد الرجل عن الظلم، ومنه سُميت حكمة اللجام؛ لأنها تَرُدُّ الدابة"²⁴. وقال ابن فارس: "الحاء والكاف والميم أصل واحد وهو المنع، وأول ذلك الحكم، وهو المنع من الظلم"²⁵. وحكمت الرجل تحكيماً إذا منعته مما أراد، والحكم أيضاً الحكمة من العلم، والحكيم المتقن للأمر²⁶. لذا فمهمة أي حكومة مهما كان شكلها وهيكلها الإداري هي منع الظلم وإقامة العدل. والحكم ما كانت غايته أو مقصده الأساس هو المنع من الفساد بُغْيَةَ الإصلاح، ولذلك فإنه لا بد أن يكون مُتَقَنًا، وأن يُؤَسَّس على الحكمة بمعنى إصابة الحق. وأدوات الحكم هي النبوة والكتب السماوية والجمع بين العلم والعمل والقضاء بالعدل. والحاكمية هي إفراد الله سبحانه وتعالى بالألوهية وتقدير ربييته وحده سبحانه وتعالى، وهي من أخص خصائص الألوهية، وتعني أن لا شريعة إلا من الله ولا سلطان لأحد على أحد؛ لأن السلطان كله لله سبحانه وتعالى²⁷.

وردَ عند من تناول مصطلح الحاكمية استخداماً صحيحاً ووضعه في الموضوع الذي أوردته نصوص الشرع وبينت ارتباطه بالعقيدة والإيمان، أنه من عصي الله مستكبراً كَفَرَ بالاتفاق ومن عصاه مشتهياً لم يكفر عند أهل السنة والجماعة ولا يكفره إلا الخوارج؛ لأن العاصي المستكبر متمرّد على حاكمية الله ومتعدٍّ حد العبودية التي خلق لها²⁸. وهكذا تكون الحاكمية تصوراً عقدياً عن الله والكون والإنسان، تصوراً ينبثق عنه شريعة وأخلاق تؤسّس عليها نُظُمٌ.

وأوضح رسول الله ﷺ، أنه لا امتياز للحاكم من وراء حدود كتاب الله تعالى وسنة نبيه، ولا يمكن لحاكميته أن ترفعه قيد شعرة فوق مستوى المنهج والحكم الإسلامي، إذ هو في الحقيقة ليس بحاكم ولا يتمتع بأي حاكمية حقيقية، ولكنه أمين من قبل المسلمين على تنفيذ حكم الله تعالى، ومن هنا لم تتعرف الشريعة الإسلامية على شيء مما يُسمى بالحصانة أو الامتيازات لطبقة ما بين المسلمين في شؤون الحكم أو القانون والقضاء²⁹. فالإنسان المخلوق لا خلود له مهما طال عمره أو تبوأ من المناصب في الدنيا، وكل ما بين يديه نسي أمام ألوهية الله وحده وحاكميته فهو سبحانه الذي تفرد بالبقاء، فالملوث حقيقةً تعلن على مدى الزمان والمكان، وفي أذن كل سامع وعقل كل مفكر، أن الله وحده هو الذي لا مردّ لقضائه، ولا حدود لسلطانه، ولا مخرج عن حكمه، ولا غالب على أمره، أي حقيقةً تنطق بهذه الدلالة نطقاً لا لبس فيه ولا غموض أعظم من حقيقة الموت الذي قهر الله به سكان الدنيا كلها منذ فجر الوجود إلى أن تغيب شمسُه!³⁰. ذلك الإنسان الذي جعله الله خليفة له في الأرض وكرّمه على سائر المخلوقات، وبوأه مكانته بين عبودية الله وسيادته على سائر المخلوقات؛ إذ أعطاه الله الكرامة والسيادة والحكم بما أوحى إليه الله وتوظيف ما منحه من قدرات³¹.

²⁴ أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن علي ابن منظور، لسان العرب (بيروت: دار صادر، 1414)، 12/141.

²⁵ أبو الحسين أحمد بن فارس الرازي، معجم مقاييس اللغة (القاهرة: دار الفكر، 1979)، 2/91.

²⁶ إسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية (بيروت: دار العلم للملايين، 1987)، 1901-1903.

²⁷ مرتضى شنشول ساهي، "الفلسفة السياسية للحاكمية في الفكر الإسلامي المعاصر"، مجلة قضايا سياسية، كلية العلوم السياسية، جامعة النهريين 60 (2020)، 68؛ Ahmet İnan, Çağdaş Egemenlik Teorisi ile Kur'an'ın Hakimiyet Kavramının Karşılaştırılması: Yeni Bir İslam - Siyaset Teorisine Giriş (Ankara: Etüt Yayınları, 1999), 147.

²⁸ أبو يوسف مدحت بن الحسن آل فراج، العذر بالجهل تحت المجهر الشرعي (الرياض: مكتبة دار الحميضي، 1995)، 137.

²⁹ محمد سعيد رمضان البوطي، فقه السيرة النبوية مع موجز لتاريخ الخلافة الراشدة (دمشق: دار الفكر، 1426)، 484.

³⁰ البوطي، فقه السيرة النبوية، 498.

³¹ محمد عمارة، أبو الأعلى المودودي والصحوة الإسلامية (القاهرة: دار السلام، دون تاريخ)، 117؛ محمد عمارة، في النظام السياسي الإسلامي (القاهرة: مكتبة الإمام البخاري، 2009)، 55-57.

ففي الإسلام نبوة وخلافة على منهاج النبوة، أما الحاكمية فقد آلت إلى كتاب الله جل شأنه، الذي وُصف بصفات لم توصف بها الكتب السابقة، وأحيط بضمانات إلهية لحفظ نصه؛ ليبقى محفوظاً عبر الأجيال إلى يوم القيامة. إذ جاء القرآن الكريم مصدقاً لما بين يديه ومهيماً عليه، والشريعة التي يحملها شريعة تخفيف ورحمة ووضع الإصر والأغلال، وغير ذلك من خصائص جعلت القرآن الكريم هو الحاكم، وعلى الإنسان الاجتهاد في قراءته وفهمه وتطبيقه. فقد بدأت حاكمية الرسالة الخاتمة بنبوة تربي وتعلم وتركي النفوس بتلاوة آيات القرآن وتوظيفها واقعا عمليا، كما ورد في الحديث المشهور أن النبي صلى الله عليه وسلم كان حُلُقُه القرآن، وأن الصحابة كانوا لا يتجاوزون ما يحفظونه حتى يطبقوه في حياتهم، وكانت الممارسة شاملة لمتطلبات العمران والدور الحضاري، ولكن من منطلقات النبوة والخلافة، وآلت الحاكمية فيها إلى كتاب الله تبارك وتعالى، المصدر الوحيد المنشئ للأحكام، الذي هو تبيان لكل شيء، فليست تنزل في أحد من أهل دين الله نازلة إلا وفي كتاب الله الدليل على سبيل الهدى³².

وقد ظهر مصطلح الحاكمية أول مرة في تاريخنا وتراثنا على يد الخوارج الذي تبلورت فرقتهم على يد كوكبة من القراء الذين حاربوا في صف علي بن أبي طالب قبل قبوله التحكيم، فلما قبله انشقوا على قيادته ورفضوا طاعته، واحتجوا بأن النزاع مع معاوية وأصحابه قد حكم فيه القرآن الكريم، وهم الفئة الباغية، وفيها حكم القرآن قال تعالى: ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ فَإِنَّ فَاءَ ت فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ [الحجرات: 9]. وما حكم القرآن فيه لا يجوز تحكيم الرجال فيه، فليس للإنسان حكم ولا سلطان فيما حكم فيه الله، ولما كان الله المنفرد بالحكم والحاكمة، فلقد صاح الخوارج في معسكر عليّ قائلين: (لَا حُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ) وأخذوا يرددون هذه الصيحة، ويدافعون عن فهمهم هذا حتى لقد سُمُّوا بالمُحَكِّمَةِ³³.

وقد واجه عليّ بن أبي طالب هذا الفهم وهذا الشعار بكلمات هي أدق الكلمات الجامعة التي قيلت ويمكن أن تقال في مواجهة هذا المفهوم لهذا الشعار، وقال: إنما كلمة حق يراد بها باطل، نعم إنه لا حكم إلا لله ولكن هؤلاء يقولون: لا إمرة إلا لله، وإنه لا بد للناس من أمير يرّ أو فاجر. وهكذا فإن حاكمية الله سبحانه وتعالى لا تعني تجريد الإنسان من السلطة والحكم في ميدان خلافته ونيابته عن الله، سياسة الدولة وتنظيم المجتمع وتنمية العمران، بل إن حكم الإنسان في هذه الميادين إذا التزم النهج الإلهي، إنما يعد التنفيذ لحكم الله أن يكون في الأرض خليفة عن الله: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: 30]. فحاكمة الله حق لا نزاع فيها، وهي لا تنفي سلطان الإنسان السياسي وإمارته وحكمه أيّا كان ذلك الحكم يرّ أو فجوراً³⁴.

ومرت على المسلمين قرون طويلة اختفى فيها من واقعهم ومناقشاتهم السياسية شعار الحاكمية، حتى بعثه الأستاذ المودودي من مرقده، وسلط عليه كل الأضواء، وجعله محور كل الفكر الذي خرج به على الناس، دون أن يكون هو خارجي المذهب ولا متعاطفا مع الخوارج القدماء، لكن الشعار أثار وما زال يثير في واقعنا الإسلامي الراهن، ما أثار في الواقع الإسلامي القديم من غموض ولبس وشبهات. إنما المودودي، عندما تكلم عن الحاكمية، كان يريد أن يقول للإنجليز في بلاده: ليس لكم صلة بالحكم، الحكم لله، أي للإسلام، فجاء بعض الناس ونقل هذا إلينا دون أن يعرف الملابس التي أحاطت بالكلمة هناك³⁵.

3.1 معنى الحكم في القرآن الكريم

استخدم القرآن الكريم مصطلح الحكم ومشتقاته، بعيدا عن معاني النظام السياسي والسلطة السياسية العليا في المجتمع، وجعل ذلك على

النحو التالي:

³² طه جابر العلواني، "حاكمة القرآن"، 21-22.

³³ عمارة، أبو الأعلى المودودي والصحة الإسلامية، 131.

³⁴ عمارة، أبو الأعلى المودودي والصحة الإسلامية، 131-132.

³⁵ محمد عمارة، "نقد الغزالي لسيد قطب"، عربي 21 (19-05-2022)، 15.34.08؛ عمارة، أبو الأعلى المودودي والصحة الإسلامية، 132.

وصف الله سبحانه وتعالى، نفسه بأنه الحاكم الذي حكم بين العباد، أي أنه صاحب السلطة التي فصلت وتفصل فيما تنازعوا فيه، وقضت وتقضي فيما بينهم، لا سيما في يوم القيامة عندما يحشرون إليه سبحانه وتعالى، وليس في ذلك الوصف معنى أنه الحاكم السياسي في المجتمع البشري، الذي يلغي سلطان الناس وسلطانهم؛ لأنه سبحانه هو الذي استخلفهم وحكم وقضى بمنحهم السلطة والسلطان، فهو يوم القيامة قد حكم بين العباد، وأدخل أهل الجنة الجنة وأهل النار النار، ولا معقب لحكمه الذي فصل فيه وقضى به في تنازع الضعفاء مع الذين استكبروا. يقول سبحانه: ﴿فَوَقَّاهُ اللَّهُ سَيِّئَاتٍ مَا مَكَرُوا وَخَاقٍ بَالٍ فِرْعَوْنَ سُوءِ الْعَذَابِ (٤٥) النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ (٤٦) وَإِذْ يَتَحَاكَمُونَ فِي النَّارِ فَيَقُولُ الضُّعَفَاءُ لِلَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا إِنَّا كُنَّا لَكُمْ تَبَعًا فَهَلْ أَنْتُمْ مُعْتَدُونَ عَنَّا نَصِيبًا مِنَ النَّارِ (٤٧) قَالَ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا إِنَّا كُلٌّ فِيهَا إِنَّ اللَّهَ قَدْ حَكَمَ بَيْنَ الْعِبَادِ﴾ [غافر: 45-48]. فهو قضاء من الله يوم القيامة، لا علاقة له بالفقه والتشريع ونظم الحكم السياسية في المجتمعات.

ومثل ذلك حكمه سبحانه وتعالى، أي قضاؤه الذي أشار إليه في الآية الكريمة قال تعالى: ﴿ثُمَّ إِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ فَأَحْكُمُ بَيْنَكُمْ فِيمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾ [آل عمران: 55]. فهو قضاء فيما اختلفوا فيه من أمر الله، لا من أمور الدنيا والسياسة، وموطنه الدار الآخرة عند المرجع إليه سبحانه وتعالى³⁶، بتحقيق وعده للمؤمنين ووعيده للكافرين، وقيل: بإظهار المحقِّين والمبطلين. وقيل: ذلك بتسويد بعض الوجوه وتبييض بعضها. وقيل: بإعطاء الكتب بالأيمان والشَّمائل³⁷، وكان اختلافهم في الدين وأمر عيسى عليه السلام³⁸.

ومثل ذلك أيضا حكمه أي قضاؤه الذي يشير إليه سبحانه في قوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ لَيْسَتِ النَّصَارَى عَلَى شَيْءٍ وَقَالَتِ النَّصَارَى لَيْسَتِ الْيَهُودُ عَلَى شَيْءٍ وَهُمْ يَتْلُونَ الْكِتَابَ كَذَلِكَ قَالَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ مِثْلَ قَوْلِهِمْ فَاللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾ [البقرة: 113]. وكذلك ما يشير إليه سبحانه بقوله تعالى: ﴿فَاللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ [النساء: 141]، وهكذا يستخدم القرآن الكريم مصطلح الحكم بمعنى القضاء لا بمعنى السلطة السياسية، ويستمر هذا الاستخدام عندما يعرض للحديث عن الدنيا، فهو سبحانه الذي حكم أي قضى بما يحل وما يحرم من الصيد للذين أحرموا بالحيح³⁹ أي يقضي بما يريد من تحليل أو تحريم للصيد، فحكم أن جعل ما شاء من الحلال حراما، وجعل ما شاء مما حرم في الإحرام من الصيد حلالا⁴⁰. وهو سبحانه الذي سيحكم أي سيقضي بين الطائفة المؤمنة وتلك التي لم تؤمن⁴¹؛ لأنه الحكم العدل الذي لا يجوز، يقضي لا راد لقضائه⁴²، وهو يفصل بالثواب والعقاب والجنة والنار يوم القيامة فيما اختلف الناس فيه من أمر الدين⁴³ وهذا هو معنى مصطلح الحكم، منسوباً إلى الله سبحانه وتعالى، في القرآن الكريم: قضاء وفصل في التحاكم، أي التقاضي والقضاء الإلهي، وليس نظام حكم وسياسة مجتمع، كما يعنيه هذا المصطلح في الأدب السياسي المعاصر⁴⁴.

وجاء لفظ الحكم والحكمة في القرآن الكريم مع الأنبياء كعيسى عليه السلام الذي لم يَبْنِ دولة ولم يكن حاكما سياسياً ولا صاحب نظام من نظم الحكم، ومع ذلك آتاه الله الحكم، بمعنى الحكمة⁴⁵، ونبي الله يحيى لم يكن حاكما سياسياً ولا مؤسس دولة ونظام حكم، ومع ذلك فلقد آتاه الله

³⁶ عمارة، الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية، 36.

³⁷ نجم الدين عمر بن محمد أبو حفص النسفي، التيسير في التفسير (إسطنبول: دار اللباب، 2019)، 4/ 77.

³⁸ أبو الحسن علي بن أحمد الواحدي، الوسيط في تفسير القرآن المجيد (بيروت: دار الكتب العلمية، دون تاريخ)، 442.

³⁹ المادة 5/1.

⁴⁰ أبو الحسن مقاتل بن سليمان، تفسير مقاتل (بيروت: دار إحياء التراث، 1431هـ)، 1/ 448؛ النسفي، التيسير في التفسير، 5-289؛ أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن (القاهرة: دار هجر، 2001)، 8/ 21.

⁴¹ الأعراف 7/ 87؛ يونس 10/ 109؛ الرعد 13/ 41.

⁴² الواحدي، الوسيط، 2/ 388، 562، 3/ 21.

⁴³ الحج 22/ 56-57؛ 67-69.

⁴⁴ عمارة، الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية، 38.

⁴⁵ آل عمران 79/3.

الحكم أي الحكمة وهو صبي، وقيل النبوة⁴⁶. ولوط لم يكن حاكما، حسب معنى مصطلح الحاكم ووفق دلالاته الاصطلاحية المعاصرة، ومع ذلك فلقد آتاه الله حكما وعلمًا أي حكمة وعلمًا أو الفهم والعقل⁴⁷. وموسى عندما بلغ أشده آتاه الله نبوةً وعلمًا وقيل فهما في الدين ومعرفة به⁴⁸، فما كان يومئذ ولا بعدئذ حاكما، بمفهوم الحاكم الحديث، وهو عندما قتل المصري ثم فر من شرطة فرعون مصر، لم يؤسس دولة يحكمها، ومع ذلك يأتي حديثه: ﴿فَقَرَّرْتُ مِنْكُمْ لَمَّا خِفْتُمْكُمْ فَوَهَبَ لِي رَبِّي حُكْمًا وَجَعَلَنِي مِنَ الْمُرْسَلِينَ﴾ [الشعراء: 21] أي حكمة ونبوة وقيل تعليمه التوراة التي فيها حكم الله⁴⁹، وبنو إسرائيل آتاهم الله تعالى ﴿الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ﴾ [الجاثية: 17] والحكم هنا هو الحكمة النظرية والعلمية أو فصل الخصومات⁵⁰. وإبراهيم يدعو ربه فيقول: ﴿رَبِّ هَبْ لِي حُكْمًا وَالْحَقِّي بِالصَّالِحِينَ﴾ [الشعراء: 83] أي هب لي كمالا ودواما في العلم والعمل، أي حكمة ومعرفة بالله وحدود أحكامه⁵¹. فأنبأه الله إبراهيم وإسحاق ويعقوب ونوح وداود وسليمان وأيوب ويوسف وموسى وهارون وزكريا ويحيى وعيسى وإلياس وإسماعيل واليسع ويونس ولوط، جميعهم أعطاهم ربهم الحكم، بمعنى الحكمة، لا بمعنى السلطة السياسية والسلطان السياسي، وبمعنى الحجّة في تبيان الحق من الباطل، لا بمعنى قيادة الدولة والهيمنة السياسية على حكومتها: ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ﴾ [الأنعام: 83]⁵².

ويستمر القرآن الكريم في التزامه هذا المعنى لهذا المصطلح في غير تلك المناسبات، وعندما يضاف أو ينسب إلى غير الله أو إلى أحد أنبيائه، فمن يحكم في قتل الصيد زمن الإحرام وفي مكانه فهو حاكم بمعنى قاض: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعْمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ﴾ [المائدة: 95].

وكان قضاء كل من داود وسليمان يسميه القرآن حكما، عندما قال: ﴿وَدَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ إِذْ نَفِثَتْ فِيهِ عَنَمَ الْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ﴾ [الأنبياء: 78]، كما يطلق على فقههم وبصرهم بأمر القضاء في هذه القضية أيضا مصطلح الحكم، فيقول ﴿فَقَفَّهْمَا سُلَيْمَانَ وَكَلَّمَ آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا﴾ [الأنبياء: 79] فالحكم هنا قضاء أو فقه وبصر بأمر القضاء⁵³. ومثل ذلك حكم داود، أي قضاؤه بين الخصوم الذين تحاكموا إليه: ﴿وَهَلْ أَتَاكَ نَبَأُ الْخَصْمِ إِذْ تَسَوَّرُوا الْمِحْرَابَ (21) إِذْ دَخَلُوا عَلَى دَاوُدَ فَفَرَعَ مِنْهُمْ قَالُوا لَا نَحْفَ حَصْمَانِ بَعَى بَعْضُنَا عَلَى بَعْضٍ فَأَخَاحُكُمْ بَيْنَنَا بِالْحَقِّ وَلَا تُشْطِطْ وَاهْدِنَا إِلَى سَوَاءِ الصِّرَاطِ﴾ [ص: 21 - 22].

وعندما يخاطب الله سبحانه وتعالى رسوله محمدا صلى الله عليه وسلم بقوله: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ وَلَا تَكُنْ لِلْخَائِنِينَ خَصِيمًا﴾ [النساء: 105]، فإن مراده هنا بالحكم أيضا هو القضاء، ليس نظام الحكم وسياسة المجتمع، ويشهد لذلك سبب نزول الآية، الذي يحدد معنى مصطلح الحكم فيها، فهي قد نزلت في رجل من بني ظفر هو طعمة بن أبيرق، سرق درعًا من جار له هو قتادة بن النعمان، ثم خبأه في جراب دقيق وأثناء سيره تناثر الدقيق تاركا علامات حددت خط سيره، وخبأ طعمة الدرع عند يهودي يُدعى زيد بن السمين، وعند التحاكم حلف طعمة أنه ما أخذ الدرع وما له بما علم، فتركوه، ثم قادهم أثر الدقيق إلى منزل اليهودي، فوجدوها عنده، فأوحى الله إلى نبيه بالحقيقة، وطلب منه أن يحكم أي يقضي بما أراه الله، وألا يكون للخائنين، أي لأجل الخائنين من بني ظفر قبيلة طعمة، خصيما أي خصما لليهودي، وطلب منه الاستغفار مما هم بفعله:

⁴⁶ النسفي، التيسير في التفسير، 10/ 173-174؛ مريم 19/12.

⁴⁷ مساعد بن سليمان الطيار - نوح بن يحيى الشهري، موسوعة التفسير المأثور (بيروت: دار ابن حزم، 2017)، 14/ 585؛ الأنبياء، 74/ 21.

⁴⁸ مكي ابن أبي حموش، تفسير الهداية إلى بلوغ النهاية في علم معاني القرآن وتفسيره، وأحكامه، وجمال من فنون علومه (الشارقة: جامعة الشارقة، 2008)، 5501؛ الفصص، 14/ 28.

⁴⁹ حموش، الهداية إلى بلوغ النهاية، 5286.

⁵⁰ ناصر الدين أبو الخير عبد الله بن عمر البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل المعروف بتفسير البيضاوي (بيروت: دا إحياء التراث ومؤسسة التاريخ العربي، دون تاريخ)، 5/ 107.

⁵¹ أبو حفص النسفي، التيسير في التفسير، 11/ 281؛ الواحدي، الوسيط، 3/ 356.

⁵² عمارة، الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية، 35-36.

⁵³ الطبري، جامع البيان، 16/ 321؛ الواحدي، الوسيط، 3/ 246؛ حموش، الهداية إلى بلوغ النهاية، 4786.

﴿وَاسْتَعْفِرِ اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفُورًا رَحِيمًا (106) وَلَا تُجَادِلْ عَنِ الَّذِينَ يَخْتَانُونَ أَنفُسَهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ مَن كَانَ خَوَافًا أَثِيمًا﴾ [النساء: 106 - 107] فالحكم هنا هو القضاء⁵⁴.

بل إن القرآن يحدد باللفظ الصريح أن معنى الحكم هو القضاء، عندما تتحدث آياته الكريمة: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ جَاءُوكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللَّهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللَّهَ تَوَّابًا رَّحِيمًا (64) فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَزَجًا مِّمَّا قُضِيَتْ وَتُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ [النساء: 64 - 65]. ويلتزم القرآن الكريم الاستخدام نفسه عندما يكون الحديث عن حكم الناس، فهو أيضا قضاء هؤلاء الناس، بمعنى الفصل في الخصومات والمنازعات التي يتحاكمون فيها إلى الحكام، أي إلى القضاة قال تعالى: ﴿وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾ [النساء: 58]. أي أن تحكموا بالإنصاف والسوية إذا قضيتم، وقد نزلت في قضاء الرسول صلى الله عليه وسلم، برّد مفاتيح الكعبة يوم فتح مكة إلى سادتها عثمان بن طلحة بن عبد الدار، وهو الحكم الذي رفض به الاستجابة لطلب عمه العباس بن عبد المطلب، أن يدفع إليه المفاتيح؛ حتى تكون له سداية الكعبة مع سقاية الحجيج⁵⁵.

ويتكرر هذا الاستخدام في القرآن الكريم⁵⁶ فيستخدم القرآن الكريم مصطلح الحكم في مواطن كثيرة ويعني القضاء قضاء الله أو قضاء القاضي الحاكم الذي يتحاكم الناس إليه، رسولا كان هذا القاضي أو غير رسول، ففي القضاء وفصل الخصومات قضائيا، وفي الحكمة والعلم يكاد ينحصر الاستخدام القرآني لمصطلح الحكم وما اشتق منه من مشتقات. فهو لا يعني في أي موطن من المواطن، رأس الدولة أو حاكمها السياسي، على النحو الذي يعنيه الآن في أدبنا السياسي المعاصر. فتدور لفظة الحكم حول عدة معان، هي الحكم والحكمة مثل نعم ونعمة. وبالْحِكْمَةِ أي النبوة ومعها الموعظة أي القرآن، والحكيم أي المحكم والمحكم المبرم، والمحكمات أي غير المنسوخة أو التي مُنعت من النسخ لمصلحة علمها الله تعالى⁵⁷.

3.2 القرآن ونظرية الحاكمية السياسية

نخصت آيات القرآن الكريم في تجريد نظرية الحاكمية السياسية لله من أية صلة تربطها بالإسلام وكتابه الكريم، ورغم هذا الوضوح والحسم، فإن الآيات القرآنية التي يرددها القائلون بنظرية الحاكمية لله [المائدة: 41 - 51] التي تتحدث عن حكم الله، وعن أن: ﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ [المائدة: 44] ﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ [المائدة: 45]، ﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْقَاسِقُونَ﴾ [المائدة: 47] فمن هذه الآيات يصدر أصحاب هذه النظرية⁵⁸. ويجسبون أنها حصن منيع يتحصنون به، على حين أنها غير شاهدة لهم، بل شاهدة عليهم شهادة تنقض النظرية التي يدعون؛ لأن سياق الآيات وما تتحدث عنه من حكم الله سياق لا يدع مجالاً للشك في أن لنزولها سبباً محمداً، ومن ثم فلا بد من معرفة سبب النزول كي تتمكن من فهمها وفهم معنى حكم الله الذي يتردد فيها. وأيضاً لا بد من معرفة هل ما فيها من حكم هو عام في البشر، بمن فيهم نحن المسلمين، أم هو خاص بمن نزلت فيهم هذه الآيات⁵⁹.

⁵⁴ علاء الدين علي بن محمد الخازن، *لباب التأويل في معاني التنزيل* (بيروت: دار الكتب العلمية، 1415)، 423؛ الطبري، *جامع البيان*، 7/ 457؛ حموش، *الهداية إلى بلوغ النهاية*، 1458-1459.

⁵⁵ عمارة، *الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية*، 39.

⁵⁶ الأنعام، 6/163؛ النحل، 16/58-59؛ العنكبوت، 29/14؛ المائدة، 45/21.

⁵⁷ محمد التونجي، *المعجم المفصل في تفسير غريب القرآن الكريم* (بيروت: دار الكتب العلمية، 2003)، 141؛ مريم، 19/12؛ النحل، 16/125؛ يونس، 10/1؛ الدخان، 44/4؛ آل عمران، 3/7.

⁵⁸ عمارة، *الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية*، 40؛ المائدة، 41/5-51.

⁵⁹ عمارة، *الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية*، 40.

وقد اتكأ محمد عمارة على أسباب النزول وأهميتها في فهم مقاصد الآيات القرآنية، وآيات القرآن الكريم منها ما هو تشريع للمسلمين عامة، ومنها ما هو حديث عن واقع وحكاية حال، ومنها ما هو قصص يستهدف استخراج العبرة من تاريخ الأولين. ولا سبيل إلى التمييز بين الأغراض والمقاصد عمومها وخصوصها إلا بمعرفة أسباب النزول.

ومن ذلك على سبيل المثال، يتضح من قول الله سبحانه وتعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا أَنْصَارَ اللَّهِ﴾ [الصف: 13] أننا بإزاء أمر عام لعموم المؤمنين أن يكونوا نصراء وأولياء لله سبحانه، أي نصراء لدينه وهديه وشريعته. أما عندما يقول سبحانه، مخاطبا بني إسرائيل: ﴿يَا قَوْمِ ادْخُلُوا الْأَرْضَ الْمُقَدَّسَةَ الَّتِي كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ﴾ [المائدة: 21]، يبرز أننا بإزاء حكاية لمقولة تضمنها تراث بني إسرائيل، جاءت في سياق الحديث عن تاريخهم القديم، فهذه الآية ليست تشريعا في الأصل، وإن كانت لا تخلو من توجيه أخلاقي للأمة في تجنب ما وقع فيه السابقون من جحود وضلال. وكذلك يتضح أن هذه الآية ليست أمرا موجها من الله لبني إسرائيل، على عهد النبوة، أن يدخلوا أرض كنعان أرض فلسطين؛ لأن القضية لم تكن واردة ولا مطروحة على عهد النبوة المحمدية. وليست هذه المقولة التراثية العبرانية بالنسبة لنا دينا أو تشريعا، وإلا كنا مع فلاسفة الحركة الصهيونية الذين يتحدثون عن وعد الله لبني إسرائيل في أرض المعاد. إذن السياق وسبب النزول فيصل فاصل في تحديد الخصوص أو العموم، وبيان التشريع من غير التشريع. إن سبب النزول له دور حاسم في فهم معنى الآية؛ لأنه يضع يدنا على ملابسات نزولها، ومن ثم يحدد العموم أو الخصوص لما فيها من أحكام⁶⁰.

كما سجل عمارة أنه فيما يتعلق بآيات حاكمة الله التي نحن بصددنا، فإن إجماع أئمة المسلمين وعلماء التفسير أنها في أهل الكتاب وفي اليهود على وجه التحديد. يدل على ذلك سياقها الصريح وألفاظها المباشرة وما رواه المفسرون من وقائع كانت سببا في نزولها⁶¹. ثم ذكر اختلاف أقوال العلماء في الأحكام المتعلقة بهذه الآيات، دون تفصيل الاختلاف في نزولها على عدة أقوال⁶²: قيل إنها نزلت في اليهود خاصة، كابن عباس وابن عمر والبراء بن عازب وحذيفة وأبو صالح والضحاك وقتادة وأبي مجلز وعكرمة وابن زيد والحسن وعبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود، ذكر أنه نزلت في حيين من يهود بني قريظة والنضير، والشعبي، واختار ذلك أيضا النحاس⁶³. وقيل إنها نزلت في اليهود والنصارى، وقد روي ذلك أيضا عن ابن عباس وعكرمة والضحاك وعبيد الله بن عبد الله بن مسعود وأبي مجلز وأبي صالح⁶⁴. وقيل إنها عامة في اليهود وفي هذه الأمة، وهذا مروى عن ابن مسعود وابن عباس وحذيفة والحسن والنخعي والسدي وعطاء⁶⁵. وقيل إن الآية الأولى في المسلمين والثانية في اليهود والثالثة في النصارى، وهذه رواية عن ابن مسعود والشعبي وجابر بن زيد وابن أبي زائدة وابن شبرمة، وقيل إنها نزلت للمسلمين، وهذا مروى عن ابن عباس والشعبي⁶⁶.

⁶⁰ عمارة، الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية، 42.

⁶¹ عمارة، الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية، 43.

⁶² عبد الله أحمد الخشاشنة، "مسألة تكفير الحكام في ضوء تفسير آيات الحاكمية في سورة المائدة"، الجامعة الأردنية مجلة دراسات علوم الشريعة والقانون، العدد 44 (2017)، 178؛

عمارة، الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية، 43-44.

⁶³ أبو بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني، تفسير عبد الرزاق (بيروت: دار الكتب العلمية، 1419)، 20/2-21؛ جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي الجوزي، زاد المسير في علم التفسير (بيروت: دار الكتاب العربي، 1422)، 551؛ شمس الدين، محمد بن أحمد الخطيب الشربيني الشافعي، تفسير الشربيني، السراج المنير في الإعانة على معرفة بعض معاني كلام ربنا الحكيم الخبير (القاهرة: مطبعة بولاق الأميرية، 1285)، 377-378؛ أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن ابن عطية الأندلسي، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز (بيروت: دار الكتب العلمية، 1422)، 193/2-195؛ أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، الجامع لأحكام القرآن (القاهرة: دار الكتب المصرية، 1964)، 178/6؛ أبو حيان محمد بن يوسف بن علي ابن حيان الأندلسي، البحر المحيط في التفسير (بيروت: دار الفكر، 1420)، 266/4؛ أبو عبد الله سفيان بن سعيد الثوري، تفسير الثوري (بيروت: دار الكتب العلمية، 1983)، 101.

⁶⁴ الجوزي، زاد المسير في علم التفسير، 551؛ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 179/6؛ ابن حيان الأندلسي، البحر المحيط، 267/4؛ أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد جار الله الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل (بيروت: دار الكتاب العربي، 1407)، 637.

⁶⁵ ابن عطية، المحرر الوجيز، 2/194؛ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 178/6؛ ابن حيان الأندلسي، البحر المحيط، 267/4؛ الزمخشري، الكشاف، 638.

⁶⁶ الطريفي، جامع البيان، 8/463-464؛ ابن الجوزي، زاد المسير، 553؛ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 179/6؛ ابن حيان الأندلسي، البحر المحيط، 267/4؛ شهاب الدين محمود بن عبد الله الألوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني (بيروت: دار الكتب العلمية، 1415)، 3/314؛ أبو بكر محمد بن عبد الله ابن العربي الإشبيلي، أحكام القرآن (بيروت: دار الكتب العلمية، 2003)، 2/127؛ الزمخشري، الكشاف، 638.

ونقل الماوردي في النكت والعيون أنها على أربعة أقوال قال تعالى: ﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾، ثم قال تعالى: ﴿فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾، ثم قال تعالى: ﴿فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ وفي اختلاف هذه الآيات الثلاث أربعة أقاويل: أحدها: أنها واردة في اليهود دون المسلمين، وهذا قول ابن مسعود، وحذيفة، والبراء، وعكرمة. الثاني: أنها نزلت في أهل الكتاب، وحكمها عام في جميع الناس، وهذا قول الحسن، وإبراهيم. والثالث: أنه أراد بالكافرين أهل الإسلام، وبالظالمين اليهود، وبالفاستقين النصارى، وهذا قول الشعبي. والرابع: أن من لم يحكم بما أنزل الله جاحداً به، فهو كافر، ومن لم يحكم مقرأً به فهو ظالم فاسق، وهذا قول ابن عباس⁶⁷.

وذكر السمعاني (ت. 489هـ) في تفسيره: "قال البراء بن عازب -وهو قول الحسن-: الآية في المشركين. قال ابن عباس: الآية في المسلمين، وأراد به كفر دون كفر، واعلم أن الخوارج يستدلون بهذه الآية، ويقولون: من لم يحكم بما أنزل الله فهو كافر، وأهل السنة قالوا: لا يكفر بترك الحكم، وللاية تأويلان: أحدهما معناه: ومن لم يحكم بما أنزل الله رداً وجحداً فأولئك هم الكافرون. والثاني معناه: ومن لم يحكم بكل ما أنزل الله فأولئك هم الكافرون، والكافر هو الذي يترك الحكم بكل ما أنزل الله دون المسلم"⁶⁸.

وقال الصابوني (ت. 1442هـ) في صفوة التفاسير: من لم يحكم بشرع الله كائناً من كان فقد كفر، وقال الزمخشري: ومن لم يحكم بما أنزل الله مستهيناً به فأولئك هم الكافرون، والظالمون والفاستقون وصفٌ لهم بالعتوّ في كفرهم حين ظلموا آيات الله بالاستهزاء والاستهانة وتمردوا بأن حكموا بغيرها، قال أبو حيان: والآية وإن كان الظاهر من سياقها أن الخطاب فيها لليهود إلا أنها عامة في اليهود وغيرهم، وكل آية وردت في الكفار تجرُّ بذيلها على عصاة المؤمنين⁶⁹.

وبالنظر إلى هذه الأقوال يظهر التنوع الواضح فيها، وسبيل الجمع بينها هو القول بأنها عامة لكل من بدّل أحكام الله أو من جاء بحكم غير حكم الله وادّعى أنه حكم الله، أو من رفض حكم الله. والعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب؛ لأن التسليم بأن الآيات جميعها نزلت في اليهود أو في اليهود والنصارى، يتناقض مع ما روي عن بعض السلف أنه قال: كفر دون كفر، فلو كان المقصود بالآيات هم اليهود والنصارى، فإنهم كفار كفروا بما نزل به القرآن من أوامر ونواه إلهية. واختلف أئمة المسلمين وعلماء التفسير في الأحكام الواردة في هذه الآيات: هل هي عامة تشمل غير ما نزلت فيهم، أي غير أهل الكتاب لعموم ألفاظها، أم هي خاصة بأهل الكتاب لخصوص سبب النزول. غير أن معظم الأئمة والمفسرين رأوا أنها أحكام خاصة بأهل الكتاب؛ لخصوص أسباب النزول وللسياق ولقرائن أخرى تضمنتها وأشارت إليه الآيات⁷⁰. وإن الكتاب الذي تتحدث عنه الآيات [المائدة: 41-50] طالبة الحكم بما فيه -شرطاً لعدم الكفر وعدم الظلم وعدم الفسق- ليس هو القرآن، كما يتوهم دعاء نظرية الحاكمية لله، وإنما هو التوراة أو الإنجيل. فالذين استحفظوا على التوراة واستؤمنوا على عقائدها ثم لم يحكموا بها هم الكافرون، والذين أمروا بتنفيذ ما فيها من عقوبات وقصاص ثم لم يحكموا بها في قضائهم هم الظالمون، والذين لم يحكموا بما في الإنجيل من مواضع هم الفاسقون. فالحكم الذي تتحدث عنه الآيات في التوراة لا في القرآن، كما يتوهم الواهمون⁷¹. وقد ذكر الصابوني في مختصر تفسير ابن كثير: ﴿بِمَا اسْتُخْفِظُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ﴾ أي بما استودعوا من كتاب الله الذي أمروا أن يظهره ويعملوا به⁷².

3.3. مصطلح الحاكمية لدى محمد عمارة

تفاعل عمارة كغيره من المفكرين مع الأحداث السياسية والاجتماعية المختلفة التي مرت بها الأمة الإسلامية، محاولاً تقديم إجابات إسلامية لمختلف النوازل التي تحل بالبلاذ، فكان له نصيب من دراسة هذا المصطلح على ما أنزله الله عز وجل في كتابه الكريم، وملايسات ظهور المصطلح،

⁶⁷ أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب الماوردي، تفسير الماوردي- النكت والعيون (بيروت: دار الكتب العلمية، دون تاريخ)، 2/ 43.

⁶⁸ أبو المظفر، منصور بن محمد بن عبد الجبار السمعاني، تفسير القرآن (الرياض: دار الوطن، 1997)، 2/ 42.

⁶⁹ محمد علي الصابوني، صفوة التفاسير (القاهرة: دار الصابوني للطباعة والنشر والتوزيع، 1997)، 318-319.

⁷⁰ عمارة، الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية، 43-44.

⁷¹ عمارة، الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية، 44.

⁷² محمد علي الصابوني، مختصر تفسير ابن كثير (بيروت: دار القرآن الكريم، 1981)، 519.

والتوجهات التي توجهها في الماضي والحاضر، وقد أجاب محمد عمارة حينما سئل: كيف يفهم مفهوم الحاكمية؟⁷³، فقال: أنا أفهم شعار الحاكمية كما يفهمه الإمام علي بن أبي طالب - كرم الله وجهه، لا كما فهمه الخوارج الذين رفعوا هذا الشعارَ زاعمين أن الحاكمية الإلهية هي البديل الذي ينبغي ويُتَّصَفُ حاكمية الإنسان! لقد قال الإمام علي يومها: "نعم، إن الحكم لله، ولكن لا بد للناس من أمير، برًّا كان أو فاجرًا، يُسَوِّسُ أمورَ الناس".

وهذا الفهم الدقيق والعميق للحاكمية يلفت النظر إلى ضرورة التمييز بين المطلق والنسبي في الإسلام. فالخوارج قد وقفوا عند المفهوم المطلق للحاكمية وهو الله وحده لا شريك له، وقد بدأوا أولى حلقات الغلو المنظم في الفكر الإسلامي الذي استتفز قوى المدارس الفكرية وكذلك قوى الدولة الإسلامية لمدة طويلة⁷⁴.

وعلى الطرف الآخر من الغلو الفكري يقف العلمانيون والمتغربون عند المفهوم النسبي للحاكمية حاكمية الإنسان، مُستبعدين مفهومها المطلق الذي هو الحكم بما أنزل الله. أما المفهوم الوسطي الجامع لحاكمية الله وحاكمية البشر، فهو الذي يجمع بين مفهومه المطلق ومفهومه النسبي، فالحكم المطلق لله، في الخلق والقضاء والتشريع، وكذلك للإنسان حاكمية نسبية، في إنزال حكم الله على الواقع، وفي الاجتهاد للمستجدات، وفي إبداع الفقه - علم الفروع- في إطار فلسفات وكتليات ومقاصد الشريعة الإسلامية، وفي إبداع علم السياسة الشرعية فيما لا نص فيه؛ تحقيقًا للمصالح الشرعية المعتمدة، وجعلًا للتدابير السياسية أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد.

والحاكمية في الثوابت هي الله سبحانه وتعالى، والحاكمية في الفروع والتطبيقات هي للإنسان، وهذا هو الذي يجعل الشريعة الإلهية واحدةً. والعلاقة بين الثوابت والمتغيرات في القانون الإسلامي، تفتح الباب واسعًا وتعد الطريق عريضًا لتوسيع دائرة الحاكمية الإنسانية التي منحها الله لخليفته الإنسان عندما حمَّله أمانة الخلافة ليكون حاكم الأرض نيابة عن الله⁷⁵.

بينما يردُّ التعدادُ في السياسات والاجتهادات الفقهية. وشبيهة بهذا الفهم للحاكمية -الذي يميز بين ما هو مطلق وما هو نسبي- الفهم الذي يؤمن بأن العزة بمعناها المطلق هي لله جميعًا، مع الإيمان بأن للإنسان عزةً نسبيةً، إذ العزة لله ولرسوله وللمؤمنين، وبذات الفهم نميز -دون أن نُفَصِّل- بين القوة بمعناها المطلق، فهي لله جميعًا، مع الإيمان بأن للإنسان قوة نسبية تجعل المؤمن القوي أحب إلى الله من المؤمن الضعيف. وبهذا الفهم الذي يميز، دون أن نُفَصِّل، بين الحاكمية بمعناها المطلق التي هي خاصة بالذات الإلهية والحاكمية بمعناها النسبي التي هي خصيصة إنسانية بهذا الفهم والتميز تُخَرِّجُ من الفهم المغلوط الذي وقع فيه الخوارج والعلمانيون جميعًا، وفي ذلك يقول الإمام ابن حزم قوله بليغةً: "إنَّ من حُكَمِ الله أنْ جَعَلَ الحُكْمَ لغيرِ الله"⁷⁶.

3.4 الفهم الخاطئ لمصطلح الحاكمية وتفنيد عمارة له

وكان لفهم بعض الفرق والجماعات وتفسيرهم آية السيف ومصطلحات الحاكمية والجاهلية والتكفير أثرٌ في التوجيه للتغيير الآتي المسلح الذي زاد الخلط والاضطراب في الاستيعاب وتوسيع الفجوة بين الفرقاء وزيادة الاتهامات بينهم. وقد تجرد عمارة للرد على الخلط الذي وقع فيه من استخدم مصطلح الحاكمية لله، في عرض لمسألة الحاكمية وتبسيطها وتفنيدها من الناحية اللغوية ثم من الناحية التوظيفية لأصل المصطلح في القرآن الكريم والأدبيات في زمن نزول القرآن وعصر الصحابة والتابعين، بأن الحديث في الفكر الإسلامي عن حق الله إنما يعني حق المجتمع، وأن القول بأن المال مال الله معناه أن المال مال الأمة والمجتمع، ومن ثم فإن الحديث عن حكم الله وسلطانه إنما يعني في السياسة، حكم الأمة وسلطانها من منطلق خلافة الإنسان عن الله في

⁷³ محمد عمارة، "سؤال وجواب معني مصطلح الحاكمية" (2022-06-15، 22:29:36).

⁷⁴ محمد عمارة، إزالة الشبهات عن معاني المصطلحات (القاهرة: دار السلام، 2009)، 50-51.

⁷⁵ عمارة، أبو الأعلى المودودي والصحوة الإسلامية، 144.

⁷⁶ محمد عمارة، "سؤال وجواب"، الإسلاميون (15-06-2022، 08:15:00).

عمارة الأرض، وما يلزم لذلك من إقامة الدولة التي يحكم فيها الإنسان خليفة عن الله، فلا تناقض هنا بين أن يكون الحكم لله، وبين أن تكون السلطة السياسية والحكم في المجتمع الإسلامي جماهير المسلمين⁷⁷.

وقع القائمون على تأسيس فكرة الحاكمية في عدة مزالق حين استشهدوا في تأسيس فكرهم، بما لا يشهد له، ثم بنوا قاعدة نظريتهم الحاكمية لله، بتفسيرهم هذا على غير أساس؛ فهم قد اشتقوا حاكمية الله سبحانه، من مصطلح الحكم، ظانين أن القرآن وفكر الإسلام السياسي، يستخدمان مصطلح الحكم للدلالة على النظام السياسي والسلطة السياسية العليا في المجتمع، على حين أن أغلب الاستخدامات القرآنية لهذا المصطلح واردة بمعنى القضاء والفصل في المنازعات، ومعنى الحكمة، أي الفقه والعلم والنظر العقلي، ولا علاقة لها بالخلافة أو الإمامة أو ما نسميه نظام الحكم في أدبنا السياسي الحديث⁷⁸.

والمراد بالحكم في الآيات هو القضاء؛ لأن سبب نزول الآيات يقطع بأنها جاءت تتحدث عن واقعة قضائية، احتكم فيها نفر من اليهود إلى الرسول صلى الله عليه وسلم، طالبين قضاءه فيها، فحكم فيها بما أنزل الله في كتابهم التوراة⁷⁹.

ويمكن إجمال الأمر في أن الحكم -مصطلحاً قرآنياً- لا يعني الحكم بالمعنى الذي نستخدمه اليوم في الدراسات السياسية، ومن ثم فإن اشتقاق حاكمية الله، بمعنى الحاكمية في النظم السياسية من هذا المصطلح إنما هو تأسيس على غير أساس⁸⁰.

ويزيد الأمر تأكيداً تلك الحقيقة التي يظهرها البحث في المصطلح الذي استخدمه القرآن الكريم، والأدب السياسي في صدر الإسلام، للتعبير عن السياسة ونظام الحكم والسلطة العليا في المجتمع الإسلامي؛ لأن هذا البحث سيكشف لنا أن مصطلح الأمر وليس مصطلح الحكم، هو الذي استخدمه القرآن للدلالة على مبحث السياسة ونظام الحكم⁸¹. إن الأمر مصطلح ذو صلة بالائتمار، أي التشاور والشورى، التي هي فلسفة الحكم في الإسلام، ومنه سمي الحاكم بالأمر، والقادة بأولي الأمر، ومن هنا جاء قوله سبحانه وتعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ [النساء: 59]. وقال تعالى: ﴿وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى: 38]. وقال نبيه صلى الله عليه وسلم: "وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ" [آل عمران: 159]. فمصطلح الأمر لا الحكم هو المصطلح الذي استخدمه القرآن الكريم واستخدمته السنة، واستعمل في الأدب السياسي في عصر صدر الإسلام، تعبيراً عما نسميه اليوم نظام الحكم في المجتمع، ومن ثم فلا أساس لاشتقاق الحاكمية الإلهية، من مصطلح الحكم والقول بأنها تعني السلطة السياسية العليا والوحيدة في مجتمع الإسلام.

وإذا حاول أصحاب هذه النظرية -نظرية الحاكمية لله- تأسيس نظريتهم على أن القرآن الكريم قد رسم للمسلمين نظام حكمهم، فالحكم والسياسة في الإسلام إلهية من عند الله، فهي حُكْمُهُ، وهو الحاكم فيها، والحاكمية فيها له سبحانه، استناداً إلى قوله تعالى: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَّمٌ أُمَّتُكُمْ مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ﴾ [الأنعام: 38]. وفهمًا منهم لقول الله سبحانه: ﴿مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾، فإن معنى الكتاب ليس هو القرآن، بل هو اللوح المحفوظ الذي أحصى الله فيه ما يجري في العالم من الجليل والدقيق، لم يهمل فيه أمر حيوان ولا جماد، فهو السجل الذي أثبت فيه ما يقع من الحوادث. ومن تكلم من المفسرين عن أن معنى الكتاب هنا هو القرآن، حدد أن ما اشتمل عليه ولم يفرط في شيء منه، هو أمور الدين لا أمور السياسة والدنيا وتنظيم المجتمعات⁸².

77 محمد عمارة، الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية (القاهرة: دار الشروق، 1988)، 34-35.

78 عمارة، الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية، 35.

79 عمارة، الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية، 44.

80 عمارة، الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية، 45.

81 عمارة، الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية، 47.

82 عمارة، الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية، 48-50.

كما أن الإسلام بشموليته وضع إلهي بما فيه من دين وشريعة بأركانه الخمسة وكتابه المعجز وبسننه التشريعية المفصلة ما أجمله الوحي. وهو بشموليته تلك لم يضع نمطا معيناً للحكم. فهو الدين الخاتم مما يقتضي مسaire التجدد والتطور الفكري للإنسانية. فدعا إلى الشورى والعدل ودعا المسلمين أن يهيئوا مجتمعاتهم ما يقرهم من تحقيق هذه المثل العليا. فدين الرسل جميعاً واحد في كل مراحل التطور البشري، بينما تعددت الشرائع تبعاً لتطور المجتمعات واختلاف البيئات وتعدد الرسالات، والقرآن الكريم مصدق لما بين يديه. وقد أجمل نظم الحكم والسياسة للمسلمين وعهد به إلى عقل الإنسان وتطوره⁸³. ربطاً بين النص المروي والعقل هبة الله للإنسان مراعاة للمصالح المتعددة والمتطورة بتجدد الحياة وتطورها في دعوة دائمة للنظر في سنن الله وقوانينه الكونية التي تحكم تطور الحياة والمجتمعات، للاستفادة في أمور ديننا بكل ثمار العقل الإنساني، سواء في الاقتصاد أو الاجتماع أو السياسة أو الإدارة. بصرف النظر عن العصر الذي ظهرت فيه هذه النظريات والعلوم⁸⁴.

3.5 دعوى أن عمارة يدعو للعلمانية وتفنيدها

وبعد كل ذلك التفصيل الدقيق الذي قدمه عمارة ودلل عليه من أقوال المفسرين على مر التاريخ، فإنه قد أتهم بأنه ينكر أن يكون للإسلام الحق في تنظيم أمور المسلمين الدنيوية، ويحاول أن يقصر الإسلام على الاعتقاد بوجود الله، فهو يقرر أن اليهود والنصارى والمسلمين كلهم مؤمنون، ويتركز على فصل الدين عن الدولة. وأن فكرته لا تخرج عن أنه لا وجود لأحكام شرعية في أمور الدنيا. وأن آيات الحكم نزلت في اليهود والنصارى فقط. وأن أمور الخلافة والسلطة ترجع للعقل والرأي لا للشرع⁸⁵. ولا يقال ذلك بعد مطالعة دقيقة لما قدمه عمارة في هذا الصدد.

وقد ادعى عبد الحميد عمر معارضة الدكتور محمد عمارة جوانب متعددة من فكرة الحاكمية، متهما دعواتها باستغلالها للوصول إلى الحكم، حيث عدّ المناوأة بما كالمناوأة بالحكومة الدينية، أو ما يسمى بالمصطلح الغربي الشيوعية، تلك الحكومة التي ظهرت في أوروبا في القرون الوسطى، واستغلت الدين لحكم الناس واستعبادهم تحت شعار التفويض الإلهي لحاكمية الكهنة⁸⁶.

ونقل عن عمارة قوله: "وقد يتساءل بعض الباحثين وهم بالفعل يتساءلون: ألا يستلزم اشتراط إسلامية الدولة اشتراط أن يحتكرها حزب بعينه أو جماعة دون غيرها من الناس؟! وألا يقودنا هذا إلى الكهانة والكهنة والأكليروس الذي هو نظام كهنوتي خاص بالكنائس المسيحية ولم يظهر هذا النظام إلا في القرن الثالث الميلادي، في الواقع والتطبيق رغم غربة ذلك وغرابته في تصور الإسلام ومنهجه"⁸⁷ لكن عبد الحميد عمر لم يكمل النقل عن عمارة، وأغفل ما قدمه عمارة من الحقائق التي تنفي التلازم بين إسلامية الدولة وبين احتكار الحكم فيها لحزب بعينه أو فئة بذاتها، فالدولة ليست من أصول الدين ولا عقائده وأركانه، لكنها من الفروع التي يرد فيها الاجتهاد، بل أكثر مسائلها ثمرة للاجتهاد، فالدولة بما في ذلك دولة النبي صلى الله عليه وسلم، التي أقامها بالمدينة، هي اجتهاد بشري، لا يحتكر التفكير لها ولا التنفيذ لدستورها وقانونها فئة من الناس دون غيرها، فهي حق لكل قادر على الوفاء بحقوقها، دون كهانة أو احتكار.

والحاكم الأعلى في الدولة الإسلامية مجتهد، وتلك أرقى مراتبه، أي أنه غير معصوم، وكذلك كانت سياسة النبي صلى الله عليه وسلم للدولة اجتهاداً غير معصوم، وشورى تحكمها مقاصد الشريعة وحدودها، وهذا الحاكم تختاره الأمة بالشورى الإسلامية، وتبايعه وتفوض إليه سلطات تنفيذ القانون الإسلامي لسياسة الدنيا وحراسة الدين، بواسطة أجهزة الدولة ومؤسساتها وسائر أولي الرأي والأمر فيها، ولا عصمة لأيٍّ أو لأحد من هذه الأجهزة

⁸³ عمارة، الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية، 53-54.

⁸⁴ عمارة، الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية، 60.

⁸⁵ محمد بن محمود مصطفى نموس، محمد عمارة والرواد (القاهرة: دار فراس للنشر والتوزيع، دون تاريخ)، 232.

⁸⁶ عبد الحميد عمر عبد الحميد عبد الواحد، الحاكمية في ظلال القرآن (فلسطين: جامعة النجاح الوطنية - كلية الدراسات العليا، 2004)، 143.

⁸⁷ عماد الدين شاهين، معالم المنهج الإسلامي للمؤلف محمد عمارة، مجلة الفكر الإسلامي المعاصر (إسلامية المعرفة سابقاً) (1995)، 174-171.

والقيادات، فلا خطر من الكهانة أو احتكار السلطة والاستئثار بالسلطان، بل إن العصمة في الإسلام بعد الرسول صلى الله عليه وسلم، هي للأمة التي لا تجتمع على ضلال.

- الفرائض الاجتماعية الإسلامية، ففروض الكفاية التي هي جماع مهام الدولة الإسلامية، التكليف فيها وبما توجه إلى الأمة كافة، لا إلى فئة أو طبقة أو شريحة من الناس، فكل مسلم مكلف تكليفا اجتماعيا بالاشتراك في أداء هذه الفروض، ويسعى بدمتهم أذناهم، وهكذا فالإسلام أشد أعداء الكهانة في السلطة واحتكار لها.

- الدولة الإسلامية من الفروع وسياستها اجتهاد بشري وثيق الصلة بأصول الدين وأحكام الله، لكنه إبداع بشري، لا يحق لمبدعيه الزعم بأن سياستهم هذه للدولة هي حكم الله، وقد حرص المنهج الإسلامي من أول لحظة في الدولة، على التمييز بين حكم البشر⁸⁸.

- الأمة الإسلامية هي مصدر الدولة، تختار رأسها وأجهزتها الحاكمة بواسطة أهل الاختيار الذين يتحددون ويتعنون وفق المصلحة وأعراف الزمان والمكان، والأمة مصدر تقنين النصوص، والتشريع لما لا نص له، بواسطة أهل الحل والعقد، كما أن الأمة رقيقة وحسبية على الدولة وسياساتها ومؤسساتها، فالأمة مصدر السلطات المحكومة بمقاصد الشريعة وحدودها، فالحكم في الدولة الإسلامية هو لله بواسطة الأمة المستخلفة عن الله، وفي تطبيق ذلك المنهج ضمان لعصمة الدولة الإسلامية من الكهانة والكهنوت. وعلى امتداد التاريخ الإسلامي الذي سادت فيه حاكمية الشريعة، لم يشهد هذا التاريخ حكومة الفقهاء بالمعنى الذي عرفه الغرب أي حكومة رجال الدين⁸⁹.

كما أن إمامة المفضول دينيا إذا كان أفضل في مهام ولايته، هو دليل انتفاء الكهانة واحتكار الكهنوت من منهج الحكم والسياسة في دولة الإسلام. وقد عمل المنهج الإسلامي على سد الذرائع وإغلاق المنافذ التي تلوح منها ظلال الكهانة والكهنوت، أو تروح منها رائحة احتكار السلطة في دولة الإسلام، فالخليفة لم تعط لعلي بن أبي طالب بعد انتقال الرسول إلى بارئه، ولم يظل الحكم السياسي في بيت النبوة، ولم يظهر أي شبهة احتكار السلطة في منهج الإسلام وتطبيقاته⁹⁰.

وقد جاء التصور النظري التجريدي للباطنية الإمامية في مسألة الإمامة حلما مثاليا بالملخص المثالي، على نحو لا علاقة بينه وبين الواقع والممارسة والتطبيق، وسبقهم الغلو الخارجي في الحاكمية والتكفير بالمعصية، الذي كان تجريدا ذهنيا صنعه الصلاح والتقوى والنسك في أذهان القراء الذين كانوا طلائع الخوارج - قبل أن يعود معظمهم عن هذا الفكر بعد جلوسهم ومناظرتهم مع علي بن أبي طالب وعبد الله بن عباس - ذلك الغلو الذي عز على التطبيق وكان وبالاً على أصحابه وعلى الأمة جمعاء، عند محاولة تطبيقه بالسيف. وجاءت الدولة الإسلامية نموذجاً فريداً، فالدولة إسلامية؛ لأن الحاكمية في سياستها موكل للشرعية الإسلامية التي هي وضع إلهي، كما أنها مدنية في الوقت نفسه؛ لأنها اجتهاد إسلامي في الفروع محكوم بمقاصد الشريعة الإسلامية وحدودها، فجمعت بين ما يمكن ويجب جمعه من سمات الأقطاب التي هي متقابلات لا سبيل إلى الجمع بينها في نظر منهج الحضارة الغربية، فضلا عن المؤاخاة والتساند بينها⁹¹.

ويعد كل هذا التنفيذ لآتمام الدكتور عمارة بأنه يعارض الحاكمية، ومع هذا الاختلاف في فهم مصطلح الحاكمية الذي أراه اختلاف تنوع أكثر منه اختلاف تضاد نخلص إلى إن القول بحاكمية الله هو في مبدئه ومنتهاه تطبيق للقول بحاكمية البشر النسبية؛ فإن القائلين بمعنى حاكمية الله أنه لا حاكمية للبشر، هم في الأصل بشر توصلوا إلى هذا المعنى بفهمهم للنص الكريم ﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ﴾ [الأنعام: 57] واصطحبوا في ذلك نصوصاً أخرى ضموا إليها بعضها، وطبقوا فهمهم وخرجوا بهذه الفكرة، وفي ذلك إقامة لحاكمية البشر في اجتهادهم لفهم مراد الله وتطبيقه.

⁸⁸ شاهين، معالم المنهج الإسلامي، 171.

⁸⁹ شاهين، معالم المنهج الإسلامي، 171.

⁹⁰ شاهين، معالم المنهج الإسلامي، 172.

⁹¹ شاهين، معالم المنهج الإسلامي، 173 - 174.

الخاتمة والنتائج

يعد الدكتور محمد عمارة ضمن الباحثين الجادين المحققين للموضوعات التي يتناولها؛ لامتلاكه أدوات البحث العلمي ومهارات الباحث الحصيف. وظهر ذلك في مؤلفاته التي تجاوزت المئتين في موضوعات عديدة تتمحور حول الإسلام والوحي الإلهي والعدالة الاجتماعية. وقد اجتهد كثيرا ليقدم للأمة وللإنسانية مكتبة تنطلق من التراث وتحاول إصلاح الواقع ليكون المستقبل مشرقا. وهو بهذا يضع بداية طريق مهم للباحثين من بعده مستقيا منهجه من القرآن الكريم والسنة النبوية وتطبيقات السلف العملية كما ساعده اطلاعه على المذاهب الغربية من زيادة إحكام طريقته. وفي مصطلح الحاكمية تميز عرض محمد عمارة بالدقة والحيادية وعدم الخروج عن المنهج القويم في قراءة الوحي الإلهي وما زخر به التراث من كنز معرني، ولذلك جاء وسطا بين الإفراط والتفريط. إذ عالج إلى جانب لفظة الحاكمية دلالاتها وأثر فهمها في توجيه مسار الفرق الإسلامية المختلفة ورؤيتهم للمجتمع، وضبط الخلط الذي انتشر بينهم. ورد الفهم الخاطئ للآيات القرآنية التي وظفها القائلون بالحاكمية المطلقة دون الحاكمية البشرية النسبية، وأقام الدليل على بطلان هذه الدعوى من بيان معنى الحكم والأمر والتطبيق العملي في عصر النبي والصحابة. وفصل العلاقة الوثيقة بين الفهم الخاطئ للحاكمية وانطلاق نعرات التكفير في الأوساط الإسلامية. وتعرض جراء مواقف تلك الاتهامات من أطراف متعارضة فيما بينها بين الرمي بالتشدد الديني والادعاء بدعوته للعلمانية، ولم تقبل هذه الأطراف وسطية عمارة في تناوله للموضوعات الشائكة. ما زالت كتب محمد عمارة تحتاج إلى ثمر لأغوارها للوقوف على منهجه في قراءة التراث وتوظيفه لعلاج المشكلات الطارئة على المجتمع الإسلامي وفي علاقته بالمجتمع الدولي.

Beyanname

1. **Finans/Teşvik:** Yazar, bu çalışmada herhangi bir finans/teşvik kullanılmadığını beyan etmektedir.
2. **Çıkar Çatışması:** Yazar, bu çalışmada herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedir.
3. **Etik Beyan:** Yazar, bu makalede araştırma ve yayın etiğine uyulduğunu beyan etmektedir. Bu araştırma için Etik Kurul İzni gerekmemektedir.

المراجع

- ابن الجوزي، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي. زاد المسير في علم التفسير. بيروت: دار الكتاب العربي، 1422.
- ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبد الله الإشبيلي. أحكام القرآن. بيروت: دار الكتب العلمية، 2003.
- ابن عطية، أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن الأندلسي. المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز. بيروت: دار الكتب العلمية، 1422.
- ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن علي. لسان العرب. بيروت: دار صادر، 1414.
- أبو الحسن، مقاتل بن سليمان الأزدي البلخي. تفسير مقاتل. بيروت: دار إحياء التراث، 1431.
- أبو حيان، محمد بن يوسف بن علي الأندلسي. البحر المحيط في التفسير. بيروت: دار الفكر، 1420.
- أبو هندي، محمد علي. مشروع النهضة بين الإسلام والعلمانية - دراسة في فكر محمد عمارة ومحمد عابد الجابري. القاهرة: دار السلام، 1431.
- الإسلاميون. "المفكر الإسلامي محمد عمارة - سؤال وجواب، محمد عمارة". تاريخ الوصول 15.06.2022. <https://n9.cl/07ehm>
- آل فراج، أبو يوسف مدحت بن الحسن. العذر بالجهل تحت المجهر الشرعي. الرياض: مكتبة دار الحميضي، 1995.
- ألتونجي، محمد. المعجم المفصل في تفسير غريب القرآن الكريم. بيروت: دار الكتب العلمية، 2003.
- الألوسي، شهاب الدين محمود بن عبد الله. روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني. بيروت: دار الكتب العلمية، 1415.
- البوطي، محمد سعيد رمضان. فقه السيرة النبوية مع موجز لتاريخ الخلافة الراشدة. دمشق: دار الفكر، 1426.

- البيضاوي، ناصر الدين أبو الخير عبد الله بن عمر. *أنوار التنزيل وأسرار التأويل المعروف بتفسير البيضاوي*. بيروت: دار إحياء التراث ومؤسسة التاريخ العربي، دون تاريخ.
- الثوري، أبو عبد الله سفيان بن سعيد. *تفسير الثوري*. بيروت: دار الكتب العلمية، 1983.
- جاد، يحيى رضا. *المشروع الفكري للدكتور محمد عمارة*. القاهرة: مفكرون الدولية، 2018.
- حموش، مكّي ابن أبي طالب. *تفسير الهداية إلى بلوغ النهاية في علم معاني القرآن وتفسيره، وأحكامه، وجمال من فنون علومه*. الشارقة: جامعة الشارقة، 2008.
- الحازن، علاء الدين علي بن محمد. *لباب التأويل في معاني التنزيل*. بيروت: دار الكتب العلمية، 1415.
- الحشاشنة، عبد الله أحمد. "مسألة تكفير الحكام في ضوء تفسير آيات الحاكمية في سورة المائدة". الجامعة الأردنية، دراسات علوم الشريعة والقانون، عدد 44، 175-193. <https://search.emarefa.net/detail/BIM-885629>
- الخطيب الشربيني، شمس الدين محمد بن أحمد الشافعي. *تفسير الشربيني السراج المنير في الإعانة على معرفة بعض معاني كلام ربنا الحكيم الخبير*. القاهرة: مطبعة بولاق الأميرية، 1285.
- الرازي، أبو الحسين أحمد بن فارس. *معجم مقاييس اللغة*. القاهرة: دار الفكر، 1979.
- الرفاعي، عبد الجبار. *الاجتهاد الكلامي مناهج ورؤى متنوعة في الكلام الجديد*. بيروت: دار الهادي، 2002.
- الزنجشيري، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد جار الله. *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل*. بيروت: دار الكتاب العربي، 1407.
- السمعي، أبو المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار. *تفسير القرآن*. الرياض: دار الوطن، 1997.
- شاهين عماد الدين. "معالم المنهج الإسلامي للمؤلف محمد عمارة". الفكر الإسلامي المعاصر (إسلامية المعرفة سابقاً) 1. 1. 1995. 171-174. <https://citj.org/index.php/citj/article/view/2231>
- الصابوني، محمد علي. *صفوة التفاسير*. القاهرة: دار الصابوني، 1997.
- الصابوني، محمد علي. *مختصر تفسير ابن كثير*. بيروت: دار القرآن الكريم، 1981.
- الصنعاني، أبو بكر عبد الرزاق بن همام. *تفسير عبد الرزاق*. بيروت: دار الكتب العلمية، 1419.
- الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. *جامع البيان عن تأويل آي القرآن*. القاهرة: دار هجر، 2001.
- الطيبار، مساعد بن سليمان - الشهري، نوح بن يحيى. *موسوعة التفسير المأثور*. بيروت: دار ابن حزم، 2017.
- عبد الواحد عبد الحميد عمر عبد الحميد. *الحاكمية في ظلال القرآن الكريم*. جامعة النجاح الوطنية، 2004.
- العفاني، سيد حسين عبد الله. *أعلام وأقزام في ميزان الإسلام*. جدة: دار ماجد عسيري، 2004.
- العقابي، مرتضى شنشول ساهي. "الفلسفة السياسية للحاكمية في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر". مجلة قضايا سياسية، مجلد 12، عدد 60، 2020، 65-84. <https://search.emarefa.net/detail/BIM-1094057>
- العلواني، طه جابر. *حاكمية القرآن*. أمريكا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1996.
- عمارة، محمد. "الحلقة التاسعة عشر الدكتور محمد عمارة سؤال وجواب معني مصطلح الحاكمية" تاريخ الوصول 15.06.2022. <https://www.youtube.com/watch?v=4mtm1hZvprY>.
- عمارة، محمد. *أبو الأعلى المودودي والصحة الإسلامية*. القاهرة: دار السلام، دون تاريخ.
- عمارة، محمد. *إزالة الشبهات عن معاني المصطلحات*. القاهرة: دار السلام، 2009.
- عمارة، محمد. *الإسلام والأمن الاجتماعي*. القاهرة: دار الشروق، 1998.
- عمارة، محمد. *الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية*. القاهرة: دار الشروق، 1988.
- عمارة، محمد. *الصحة الإسلامية والتحديات الحضارية*. القاهرة، مصر: دار الشروق، 1997.
- عمارة، محمد. *حقائق وشبهات حول القرآن الكريم*. القاهرة: دار السلام، 2012.
- عمارة، محمد. *حقائق وشبهات حول معنى النسخ في القرآن الكريم*. القاهرة: دار السلام، 2010.
- عمارة، محمد. *في النظام السياسي الإسلامي*. القاهرة: مكتبة الإمام البخاري، 2009.

- عمارة، محمد. *مسيرة قلم*. القاهرة، مصر: دار المقاصد، 2016.
- عمارة، محمد. "تقدم الغزالي لسيد قطب". تاريخ الوصول 03.02.2022. <https://n9.cl/w4ir1>.
- عمارة، محمد. *نحضتنا الحديثة بين العلمانية والإسلام*. الجيزة: دار الرشد، 1997.
- عيسى، عبد الرزاق. محمد عمارة داعية الإحياء والتجديد. دمشق: دار القلم، دون تاريخ.
- القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري. *الجامع لأحكام القرآن*. القاهرة: دار الكتب المصرية، 1964.
- الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب. *النكت والعيون*. بيروت: دار الكتب العلمية، دون تاريخ.
- محمد، صلاح عبد الفتاح. *ببليوجرافيا الدكتور محمد عمارة المؤلفات - كشاف الفهارس-الموضوعات*. القاهرة: مفكرون الدولية، 2021.
- معتز الخطيب، "محمد عمارة في حديث مع الجزيرة عن حياته". تاريخ الوصول 27.09.2022. <https://n9.cl/hw992>.
- النسفي، نجم الدين عمر بن محمد أبو حفص. *التيسير في التفسير*. إسطنبول: دار اللباب، 2019.
- نوس، محمد بن محمود مصطفى. *محمد عمارة والرواد*. القاهرة: دار فراس للنشر والتوزيع، دون تاريخ.
- الواحدي، أبو الحسن علي بن أحمد. *الوسيط في تفسير القرآن المجيد*. بيروت: دار الكتب العلمية، دون تاريخ.

Kaynakça

- Abd al-Wâhid, Abdul-Hamid Umar Abdul-Hamid. *Al-Hâkimiyeh fi Zilâl al-kur'ân al-Karim*. B.y.: Al-Najâh al-Vataniyyeh Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2004.
- Abu Hindi, Muhammad Ali. *Maşrûl-Nahdah beyne Al-İslam welilmeniyeh-dirssah fi fikr Muhammad İmara we-Muhammad Abid al-Jabiri*. Kahire: Daru-s'salam, 1431.
- Abu-Hayyan, muhammed İbn yusuf İbn Ali Elendelusi. *Tefsir Al-Bahr Al-Muhit*. Beirut: Dar al-Fikr. 1420.
- Abū al-Hasan, Mukâtil ibn Sulaymân al-Azdi al-Balkhi. *Tafsir Mukâtil*. Bayrut: Dar İhyâ' al-Turâs. 1431.
- Affany, Sayyid Husayn Abdul-lah. *Aalâm Ve-akzâm fî mizân al-İslâm*. Jiddah: Dâr Majid Asiri, 2004.
- Al-İslamiyyūn, "Al-mufakkir al-Islami Muhammad İmâra-suaâl we-jawab, Muhammad İmârah". Erişim: 15. 06. 2022. <https://n9.cl/07ehm>.
- Al-Khahib, Mu'tazz. "Muhammad İmâra fî Hadîs ma'a al-Jazeera 'an hayâtihi". Erişim: 27. 09. 2022. <https://n9.cl/hw992>
- Al-Khatîb al-Şirbini, Şamsud-Din Muhammad ibn Ahmad al-Şâfi. *Tefsir al-Şirbini al-Sirâj al-munir fî al-iânah alâ marifat baadi maâni kelam Rabbine al-Hakim al-khabir*. Kahire: Matba'at Bülâk al-Amiriyah, 1285.
- Alkhşaşnah, Abdul-lah Ahmad. "mesalat tekfir al-hukkam fî davii tefsir Ayat al-Hakimiyah fî Sûrat al-mâ'idah". *Dirâsât ulûm al-şarî'ah ve-al-kânûn* 44, 175-193.
- Al-Sevri, Abū Abdil-İlah Sufyan İbn Saïd. *Tafsir al-sevri*. Bayrüt: Dâr al-Kutub al-İlmiyah, 1983.
- Al-Tünji, Muhammad. *Al-Mujam al-Mufassal fî tafsir Gharib al-kur'ân al-Karim*. Beyrut: Dâr al-Kutub al-İlmiyah, 2003.
- Alu Farraj, Abu Yusuf Midhat İbn al-Hasan. *Al-Uzru bil-jahli tahta al-mijhar al-şarii*. Al-Riyad: Dâr al-Humaydi, 1995.
- Âlûsî, Ebu'l-Fadl Şihabuddin Mahmud. *Rûhu'l-Me'ânî fî Tefsiri'l-Kuranî ve's-Sebi'l-Mesanî*. Beyrut: Dar'u al-Kutub al-İlmiyah, 1415.
- Ardoğan, Recep. "Mutezile'nin Halkul'Kur'an Fikrinin Eş'ariyye-Maturidiyye Kelâmına Nüfuzu: Kelâm-ı Nefsi Kavramlaştırması". *Usul İslam Araştırmaları Dergisi* 15/15 (Haziran 2011), 125-159.
- Beyzâvî, Nâsirüddîn Ebû al-Khayr Abdullâh b. Ömer. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*. Beyrut: Dâru İhya al-Turâs ve-Mu'assasat al-târih al-Arabî, t.s.
- Büti, Muhammad Said Ramadan. *fikh al-sirah al-Nebewiyyeh maa Müjez li-Tarikh al-khilafah al-raşidah*. Dimaşk :Dâr al-Fikr, 1426.
- Çetinkaya, Bayram Ali. *Dogu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni Medeniyet Projelerinin İnşa Sürecinde Çağdaş İslam Düşüncesi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2015.
- Hammüş, Mekki İbn ebi Tâlib. *Tafsir al-Hidâyah ilâ Bulûgh al-nihâyah fî ilmi maâni al-kur'ân ve-tafsiruh, ve-ahkâmuhu, ve-jumal min Funûni ulûmih*. al-Şârikah :Jâmiat al-Şârikah, 2008.
- İmâra, Muhammad. "Al-halakah Al-tâsi'at aşar al-Doktor Muhammad İmâra su'âl ve-javâb Ma'ne mustalah Al-Hâkimiyah". Erişim: 15. 06. 2022. <https://www.youtube.com/watch?v=4mtm1hZvprY>
- İmâra, Muhammad. *Abū al-Aalâ al-Mevdüdi ve al-sahvah al-İslâmiyyeh*. Kahire: Dâr al-Salâm, t.s.
- İmâra, Muhammad. *Al-İslâm ve al-amn al-İjtimâ'î*. Kahire: Dâr al-Şurûk, 1998.

- İmāra, Muhammad. *Ed-devlah al-İslāmiyyah beyne al-Almaniyyah ve-al-sultah ed-diniyyah*. Kahire: Dār al-Şurūk, 1988.
- İmāra, Muhammad. *Es-sahveh al-İslamiyyeh ve-et-tahaddi al-hadāri*. Kahire: Dār al-Şurūk, 1997.
- İmāra, Muhammad. *Fī En-nizām Es-siyāsī al-İslāmi*. Kahire: Maktabat Al-İmām Al-Bukhāri, 2009.
- İmāra, Muhammad. *Hakā'ik ve-Şubuhāt hevle al-Kur'ān al-Karīm*. Kahire: Dār al-Salām, 2012.
- İmāra, Muhammad. *Hakā'ik ve-Şubuhāt hevle ma'nā En-naskh fī al-Kur'ān al-Karīm*. Kahire: Dār al-Salām, 2010.
- İmāra, Muhammad. *İzālet eş-Şubuhāt an ma'ānī al-mustalahāt*. Kahire: Dār al-Salām, 2009.
- İmāra, Muhammad. *Mesiret Kalam*. Kahire: Dār al-maqāsid, 2016.
- İmāra, Muhammad. *Nahdatuna Al-Hadiseh beyne al-Almaniyyeh ve-Al-İslām*. Jizah: Dār al-Rashād, 1997.
- İmāra, Muhammed. "Nakd Al-Ghazālī li-Sayyid kutub". Erişim: 03.02.2022. <https://n9.cl/w4ir1>
- İbn Atiyah, Ebu muhammed Abd Al-Hakk Ibn Ghalib Ibn abderrahman Elenelusi. *Al-Muharrar al-Wajiz fi Tafsir al-Kitāb al-'Aziz*. Beirut: Dār al-Kutub al-İlmiyah, 1422.
- İbn Manzur, Ebū'l-Fazl Cemelu-ddin Muhammed el-Ensārī. *Lisanü'l-Arab*. Beirut: Dar Sadir. 1414.
- İbnü'l-Cevzī, Ebū'l-Ferec Cemālüddīn Abdurrahmān. *Zādü'l-mesīr fī 'ilmi't-tefsīr*. Beyrut: Darü'l-Kitabi'l-Arabi, 2002.
- İbnü'l-Arabi, Ebu Bekr Muhammed b. Abdullah. *Ahkāmül Kuran*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- İkabi, Murtada Şanşivel Sahi. "Al-falsafah al-siyasiyyah lil-hakimiyyah fī al-Fikr al-siyasi al-İslāmi al-mu'āsir". *Kadāyā siyāsiyyah* 12/60 (2020), 65-84.
- İnan, Ahmet. *Çağdaş Egemenlik Teorisi ile Kuran'ın Hakimiyet Kavramının Karşılaştırılması: Yeni Bir İslam - Siyaset Teorisine Giriş*. Ankara: Etüt Yayınları, 1999.
- İsa, Abdur-razik. *Muhammad İmāra dā'iyetu al-İhyā' ve-Et-tejdid*. Dimaşk : Dār al-Kalam, t.s.
- Jad, Yahya Rida. *El-meşrū El-fikri lid-Doktor Muhammad İmara*. Kahire: Mufakkirün al-Devliyyeh, 2018.
- Khāzin, Alā' al-Dīn Alī ibn Muhammad. *Lubāb al-ta'wīl fī ma'ānī al-tanzīl*. Bayrūt: Dār al-Kutub al-İlmiyah, 1415.
- Kurtubi, Abū Abd Allāh Muhammad ibn Ahmad al-Ansāri. *Al-Jāmi' li-ahkām al-Kur'ān*. Kahire: Dār al-Kutub al-Misriyyah, 1964.
- Mevardi, Abū al-Hasan Ali ibn Muhammad ibn Muhammad ibn Habib. *Al-Nukat ve-al-uyūn*. Bayrūt: Dār al-Kutub al-İlmiyah, t.s.
- Muhammad, Salāh Abd al-Fattāh. *Bibliyügrāfiyā al-Doktor Muhammad İmāra al-Mu'allafāt-kaşşāf alfahāris-Almevdo'at*. Kahire: Mufakkirün al-Dawliyyah, 2021.
- Nammūs, Muhammad ibn Mahmud Mustafa. *Muhammad İmara ve er-Rovvad*. Kahire: Dar Firas, Tsız.
- Nesefi, Najm Ed-dīn Umar ibn Muhammad Abū hafs. *Al-Taysir fi Al-tafsīr*. İstanbul: Dār al-Lubāb, 2019.
- Rāzi, Abūl-Husayin Ahmad ibn Fāris. *Mu'jam Makayis al-luğah*. Kahire: Dār al-Fikr, 1979.
- Rifā'i, Abd ul-Jabbār. *Al-İjtihād al-kalāmi Manahij ve-ru'ā mutanavvi'ah fi al-kalām al-jadid*. Bayrūt: Dār al-Hadi, 2002.
- Sābūni, Muhammad Ali. *Mukhtasar tefsir İbn Kesir*. Bayrūt: Dār al-kur'ān al-Karim, 1981.
- Sābūni, Muhammad Ali. *Safvet al-tefesir*. Kahire: Dār al-sābūni, 1997.
- San'āni, Abū Bakr Abd al-Razzāk ibn Hammām. *Tefsir Abdur -razzāk*. Bayrūt: Dār al-Kutub al-İlmiyah, 1419.
- Semaāni, Abūl-Muzaffar Mansūr ibn Muhammad ibn Abdil-Jabbār. *Tafsir al-kur'ān*. al-Riyād: Dār al-watan, 1997.
- Şāhin İmādud-Din. "Ma'ālim al-manhaj al-İslāmi lil-mu'allif Muhammad İmāra". *al-Fikr al-İslāmī al-muāsir Islāmiyatul-Ma'rifeh sabikan* 1 (Haziran 1995), 171-174 .
- Tabari, Abū Ja'far Muhammad ibn Jarir. *Jāmiul-Bayān an Ta'vīl āy al-kur'ān*. Kahire: Dār Hajar, 2001.
- Tayyār, Musā'id ibn Sülaymen-al-Şahri, Nūh ibn Yahya. *Mevsū'at al-tefsir al-mesūr*. Bayrūt: Dār Ibn Hazm, 2017.
- Ulvāni, Tāhā Jābir. *Hākimiyyat al-kur'ān*. Amerika: Al-Ma'had al-Alami lil-Fikr al-İslāmi, 1996.
- Vāhidi, Abū al-Hasan Ali ibn Ahmad. *Al-Vasit fi tefsir Al-Kur'ān Al-Mecid*. Bayrūt: Dār al-Kutub al-İlmiyah, t.s.
- Zemakhşari, Abūl-kāsim Mahmūd ibn Amr ibn Ahmad Jārul-lāh. *Al-Kaşşāf an hakā'ik ghavāmid al-tenzil*. Bayrūt: Dār al-Kitāb al-Arabi, 1407.