



**Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi**  
**İlahiyat Fakültesi Dergisi**  
**Van Yuzuncu Yil University**  
**Journal of Divinity Faculty**

**ISSN: 1300-4530**

**2018**

**SAYI: 8-9**

**MAKALELER**

*İslam Eğitiminde Müzik*

*Çorap Üzerine Mesh  
Hadislerine Dair Bir  
Değerlendirme*

*Hâkim'in İstifa Etmesi  
veya Azledilmesi*

*Mehirde Aşırılık Olgusu:  
Sebepler ve Çözümler*

*İslam Hukukunda Örf  
Dayanan Fıkhî Kâideler*

*Şîâ ve Sûfîlere Göre  
Rü'yetullah Meselesi*

*Lawrence I. Conrad'ın  
Horovitz'in The Earliest  
Biographies of The Prophet  
and Their Authors Adlı  
Eserinin Yeni Yayınına  
Yazdığı Giriş*

*Moderniteye Karşıt  
Modeller Olarak;  
Köktendincilik, İslamizm ve  
Cihadizm*

**Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**  
*Van Yuzuncu Yil University Journal of Divinity Faculty*



**VAN YÜZÜNCÜ YIL ÜNİVERSİTESİ**  
**İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**  
**VAN YUZUNCU YIL UNIVERSITY**  
**JOURNAL OF DIVINITY FACULTY**

**ISSN: 1300-4530**

**Hakemli Dergidir, Yıl:2018-Sayı:8-9**  
**Refereed Journal, Year:2018-Issue: 8-9**

**Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**  
*Van Yuzuncu Yil University Journal of Divinity Faculty*

Bu Dergi İSAM ve Dergipark tarafından taranmaktadır

*This Journal is indexed by ISAM and Dergipark*

Yıl/ Year 2018 Sayı/ Issue 8-9

ISSN: 1300-4530

**Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Adına Sahibi/Owner**

Prof. Dr. Mehmet Salih ARI (Dekan)

**Editör/Editor**

Mehmet Salih ARI

**Sayı Editörü/ Guest Editor**

Mehmet Selim AYDAY

**Editör Yrd./Co-Editors**

Yunus KAPLAN

**Yayın Kurulu/Editorial Board**

Prof. Dr. Mehmet Salih ARI, Prof. Dr. Mehmet Şirin ÇIKAR, Doç. Dr. Abdulhadi TİMURTAŞ, Doç. Dr. Ferzende İDİZ,  
Doç. Dr. Mehmet KESKİN, Dr. Öğr. Üyesi Ramazan ÖZMEN, Dr. Öğr. Üyesi Mahmut DÜNDAR,  
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Selim ASLAN, Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Selim AYDAY, Dr. Öğr. Üyesi Metin YILDIZ,  
Dr. Öğr. Üyesi Hakan HEMŞİNLİ, Dr. Öğr. Üyesi Bayram KANARYA

**Danışma ve Hakem Kurulu/Advisory Board**

Prof. Dr. Abdulbaki GÜNEŞ (Van YYÜ.), Prof. Dr. Ali İhsan PALA (Atatürk Ü.), Prof. Dr. Bahattin DARTMA (Marmara Ü.),  
Prof. Dr. Casim AVCI (Marmara Ü.), Prof. Dr. Cemalettin ERDEMÇİ (Siirt Ü.), Prof. Dr. Gürbüz DENİZ (Ankara Ü.), Prof.  
Dr. Hasan Hüseyin BİRCAN (Necmettin Erbakan Ü.), Prof. Dr. Hasan ÇİÇEK (Van YYÜ.), Prof. Dr. Hüseyin HANSU  
(İstanbul Ü.) Prof. Dr. Hüseyin YILMAZ (Selçuk Ü.), Prof. Dr. İsmail Hakkı ÜNAL (Ankara Ü.), Prof. Dr. Mehmet Ali  
BÜYÜKKARA (Şehir Ü.), Prof. Dr. Mehmet Halil ÇİÇEK (Yıldırım Beyazıt Ü.), Prof. Dr. Mehmet KUBAT (İnönü Ü.), Prof.  
Dr. Mehmet ÜNAL (Yıldırım Beyazıt Ü.), Prof. Dr. Mustafa DEMİRCİ (Selçuk Ü.), Prof. Dr. Nevzat TARTI (Akdeniz Ü.),  
Prof. Dr. Nurullah Altaş (Atatürk Ü.), Prof. Dr. Osman GÜRBÜZ (Atatürk Ü.), Prof. Dr. Ömer KARA (Atatürk Ü.), Prof. Dr.  
Sahip BEROJE, (Van YYÜ.), Prof. Dr. Şakir GÖZÜTOK, Prof. Dr. Tuncay İMAMOĞLU (Atatürk Ü.), Prof. Dr. Yakup  
CİVELEK (Yıldırım Beyazıt Ü.), Prof. Dr. Yusuf SANCAK (Atatürk Ü.), Prof. Dr. Yusuf Ziya KESKİN (Harran Ü.), Doç. Dr.  
Abdulcelil BİLGİN (Muş Alparslan Ü.), Doç. Dr. Abdulvahap ÖZSOY (Atatürk Ü.), Doç. Dr. Hüsnü AYDENİZ (Erzincan Ü.),  
Doç. Dr. Mehmet BULGEN (Marmara Ü.), Doç. Dr. Mithat Eser (Pamukkale Ü.), Doç. Dr. Musa ÖZTÜRK (Mardin Artuklu  
Ü.), Doç. Dr. Mustafa KAYA (Atatürk Ü.), Doç. Dr. Osman DÜZGÜN (Yıldırım Beyazıt Ü.), Doç. Dr. Recep ARDOĞAN (K.  
Maraş Sütçü İmam Ü.), Doç. Dr. Yunus CENGİZ (Mardin Artuklu Ü.), Dr. Öğr. Üyesi Ahmet BARDAK (Hakkari Ü.), Dr. Öğr.  
Üyesi Ahmet CEYLAN (Mardin Artuklu Ü.), Dr. Öğr. Üyesi Ali HATALMIŞ (Çukurova Ü.), Dr. Öğr. Üyesi Aydın GÖRMEZ  
(Van YYÜ), Dr. Öğr. Üyesi Bekir KARADAĞ (Muş Alpaslan Ü.), Dr. Öğr. Üyesi Burhaneddin KIYICI (Van YYÜ.), Dr. Öğr.  
Üyesi Hacı KAYA (Necmettin Erbakan Ü.), Dr. Öğr. Üyesi Kemal KAYA (Yüzüncü Yıl Ü.), Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Macit  
SEVGİLİ (Siirt Ü) Dr. Öğr. Üyesi Mahsum AYTEPE (Muş Alpaslan Ü.), Dr. Öğr. Üyesi Mehmet HABERLİ (BŞEÜ), Dr.  
Öğr. Üyesi Muhammed COŞKUN (Marmara Ü.), Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Harun KIYLIK (İğdır Ü.), Dr. Öğr. Üyesi Ramazan  
TURGUT (Van YYÜ) Dr. Öğr. Üyesi Ziya POLAT (Mardin Artuklu Ü.)

**Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**

*Van Yuzuncu Yil University Journal of Divinity Faculty*

Bu Dergi İSAM ve Dergipark tarafından taranmaktadır

*This Journal is indexed by ISAM and Dergipark*

**Yıl/ Year** 2018 **Sayı/ Issue** 8-9

**ISSN:** 1300-4530

**Sayı Hakemleri**

Doç. Dr. Abdurrahim ALKIŞ, Doç. Dr. Abdurrahman CANDAN, Doç. Dr. İsmail ARICI,  
Doç. Dr. Kemal ÖZKURT, Dr. Öğr. Üyesi Arif GEZER, Dr. Öğr. Üyesi Bedri ASLAN,  
Dr. Öğr. Üyesi Davut EŞİT, Dr. Öğr. Üyesi Fuat İSTEMİ, Dr. Öğr. Üyesi Hikmetullah ERTAŞ,  
Dr. Öğr. Üyesi İhsan AKAY, Dr. Öğr. Üyesi İsmail NARİN, Dr. Öğr. Üyesi Meryem NAKİBOĞLU,  
Dr. Öğr. Üyesi Murat ÖZAYDIN, Dr. Öğr. Üyesi Özlem ÇEVİK, Dr. Öğr. Üyesi Süleyman ERATALAY,  
Dr. Öğr. Üyesi Yunus KAPLAN

**Son Okuma**

Arş. Gör. Mustafa ACAR, Arş. Gör. Yusuf KAĞANASLAN, Arş. Gör. İsa YALÇIN, Arş. Gör. Rıdvan KALAÇ,  
Öğr. Gör. Taha Mohamed Abdelfattah Mohamed, Öğr. Gör. Yasser Ali Mohamed Ali

**Dizgi ve Tasarım**

Dr. Öğr. Üyesi Ramazan TURGUT

**Yazışma Adresi/Correspondence Address**

Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Zeve Kampüsü Tuşba/VAN

Tel: 0432 2251192 - 0432 2251417 /24964- Fax:0432 2251079

**İletişim Adresi/e-mail:**

vanyyuidf@yyu.edu.tr

**Baskı Yılı/Printing Date: 2018**

Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından neşredilen YYÜİFD, yılda iki defa yayın yapan hakemli bir dergidir. Dergide yer alan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlarına aittir. Dergide yayınlanan yazılar izin alınmadan kısmen ya da tamamen başka bir yerde yayınlanamaz. / *Journal of YYUIFD, which is published by Divinity Faculty of Van Yuzuncu Yil University, is a bianual and refereed journal. The all responsibility, which is originated from articles and other texts, belongs to author of them. It is not permissible to publish all texts that published by journal partially or entirely.*

## İÇİNDEKİLER

### Editörden

Şakir GÖZÜTOK

İSLAM EĞİTİMİNDE MÜZİK

(*Music in Islamic Education*)\_\_\_\_\_ 1

Mazhar TUNÇ

ÇORAP ÜZERİNE MESH HADİSLERİNE DAİR BİR DEĞERLENDİRME

(*An Evaluation of the Mesh Hadith on Socks*)\_\_\_\_\_ 22

Shawish MURAD

أسباب عزل القاضي وانعزاله

(*Hâkim'in İstifa Etmesi veya Azledilmesi*)\_\_\_\_\_ 50

Yasen Merza MOHAMMAD

ظاهرة المغالاة في المهور: الأسباب والحلول

(*Mehirde Aşırılık Olgusu: Sebepler ve Çözümler*)\_\_\_\_\_ 74

Abdulbari Aziz OTHMAN

القواعد الفقهية المبنية على العرف والعادة في الشريعة الإسلامية

(*İslam Hukukunda Örfü Dayanan Fıkhî Kâideler*)\_\_\_\_\_ 104

Sevda AKTULGA GÜRBÜZ

ŞİÂ VE SÛFİLERE GÖRE RÛ'YETULLAH MESELESİ

(*The Issue Of Ru'yatullah According to Ahl As-Sunnah and Shi'a*)\_\_\_\_\_ 131

Lawrance I. Conrad

Çev.: Ramazan ÖZMEN

Lawrence I. Conrad'ın Horovitz'in The Earliest Biographies of The Prophet and Their Authors Adlı

Eserinin Yeni Yayımına Yazdığı Giriş

(*Editor's Introduction by Lawrence I. Conrad to Horovitz' the Earliest Biographies of the Prophet and Their Authors*)\_\_\_\_\_ 154

Rauf Ceylan

Çev.: Bülent KELEŞ, Cengiz KANIK

Moderniteye Karşı Modeller Olarak; Köktendincilik, İslamizm ve Cihadizm\_\_\_\_\_ 183

## EDİTÖRDEN

İlahiyat Fakültelerinin sayısının artmasıyla, akademik hayatımızın vazgeçilmezleri arasında yer alan dergilerin sayısı da her geçen gün artmaktadır. Zira bu dergiler akademik çalışmaların sergilendiği bilimsel birer platformdur. Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi’de nitelikli telif ve tercümelere yer veren bir dergidir. Bu dergi siz değerli okuyucularımızın desteğiyle yoluna devam etmektedir. Çeşitli nedenlerden ötürü Haziran sayısını zamanında yayın hayatına kazandıramadığımızdan Aralık sayısı ile birlikte çıkarıyoruz. Bu gecikmeden dolayı öncelikle okuyucularımızın engin hoşgörüsüne sığınıyoruz.

İki Türkçe, üç Arapça telif; biri İngilizce’den diğeri de Almanca’dan olmak üzere iki tane de tercüme çalışmasından oluşan 8-9. sayılarla karşınızda olmaktan büyük bir kıvanç duyuyoruz.

Bu sayıda Prof. Dr. Şakir GÖZÜTOK, “İslam Eğitiminde Müzik” adlı makalesinde müzik dinlemeye ve müzik aletlerinin çalınmasına olumlu bakanlar ile buna karşı olanların delilleri ışığında bu konuya bakışını ortaya koymaya çalışmaktadır. Dr. Öğr. Üyesi Mazhar TUNÇ, “Çorap Üzerine Mesh Hadislerine Dair Bir Değerlendirme”, adlı çalışmasında çorap üzerine mesh etme ile ilgili rivayetlerin sıhhati ile ilgili değerlendirmeler yaparak mezheplerin bu konudaki yaklaşımlarını belirtmektedir. Öğr. Gör. Shawish MURAD, “Hâkim’in İstifa Etmesi veya Azledilmesi” adlı Arapça makalesinde hâkimin görevinin gereklerini yerine getirmediği takdirde, görevinden alınmasının sebepleri üzerinde durmaktadır. Yasen Merza MOHAMMAD ise “Mehirde Aşırılık Olgusu: Sebepler ve Çözümler” isimli Arapça makalesinde sosyal bir problem olarak gördüğü mehirde aşırılık olgusunu ele almakta, bu konu ile ilgili oluşan yanlış algıları düzeltmeye çalışmaktadır. Öğr. Gör. Abdulbari Aziz OTHMAN da, “İslam Hukukunda Örf ve Adetler” adlı Arapça makalesinde örf ve adetlere dayanılarak oluşturulan fikhî kâideleri örnekleriyle beraber ele almaktadır. Sevda AKTULGA GÜRBÜZ, “Şîâ ve Sûfilere Göre Rü’yetullah Meselesi” adlı makalesinde Tasavvuf ve Kelâm tarihinde ilk dönemlerden bu yana tartışılan önemli bir konu olan Rü’yetullah meselesini ele almaktadır. Bu sayımızda iki tane de tercüme makale bulunmaktadır. Biri Dr. Öğr. Üyesi Ramazan ÖZMEN’in İngilizce’den Türkçe’ye kazandırdığı “Lawrence I. Conrad’ın Horovitz’in The Earliest Biographies of The Prophet and Their Authors Adlı Eserinin Yeni Yayınına Yazdığı Giriş”idir. Bir diğeri de Bülent KELEŞ ile Dr. Öğr. Üyesi Cengiz KANIK’ın ortaklaşa Almanca’dan Türkçe’ye aktardıkları Prof. Dr. Rauf Ceylan’ın “Moderniteye Karşıt Modeller Olarak; Köktendincilik, İslamizm ve Cihadizm” adlı makalesidir.

Dergimizde yer alan bu çalışmaların akademik hayata bir katkı sunacağını ümit ediyor, dergimizin yayın hayatını sürdürebilmesi için yeni çalışmalarla katkılarınızı bekliyoruz.

Son olarak dergimizin bu aşamaya gelmesinde pek çok kişinin katkısı olmuştur. Bu vesileyle, dergimizin yayını sürdürülebilmesi için akademik teşvik ve katkılarından dolayı başta Dekanımız Prof. Dr. Mehmet Salih ARI’ya, dergimize telif ve tercüme çalışmalarıyla katkıda bulunan yazarlarımıza, bu çalışmaların niteliğinin artmasına yardımcı olan hakemlerimize, görüş ve önerileriyle bizlere yol gösteren danışma ve yayın kurulu üyelerine, son okumaları yapan tüm hocalarımıza, bu derginin yayın hayatına devam edebilmesine manevi destek veren siz okuyucularımıza şükranlarımızı arz ediyoruz.

Gayret bizden Tevfik Allah’tandır.

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Selim AYDAY  
Sayı Editörü

# İSLAM EĞİTİMİNDE MÜZİK\*

Şakir GÖZÜTOK\*\*

## Özet

İslam âleminde müzik eğitiminin gerçekleşebilmesi için öncelikle dinî açıdan meşru yani helal olması gerekir. İslam dünyasında müzik ve aletleri ile ilgili tartışma öteden beri var olagelmıştır. Tartışılan bu konunun taraftarları, savundukları fikirlerin meşruiyetini elbette Kur'an ve Resulullah'ın söz ve uygulamalarında aramaktadırlar. Tartışmanın temel sebebi, Kur'an'da bu konuda çok açık ifadelerin bulunmamasıdır. Hadislerdeki deliller ise, bazılarınca kabul görmesine karşılık, karşı tarafça tevil edilerek yorumlanmaya çalışılmıştır. Çalışmamızda, müzik dinlemeye ve müzik aletlerinin çalınmasına olumlu bakanlar ile buna karşı olanların delilleri gözden geçirilmeye çalışılmıştır. Bu açıdan meseleye bakıldığında, müziğe olumlu yaklaşanların dinî temelli delillerinin daha sağlam olduğu ortaya çıkmaktadır. Zira müziğin Resulullah zamanında dinlendiği, seslendirildiği ve müzik aletlerinin kullanıldığında dair çokça örnek bulunmaktadır. Müziğin İslam'a uygun olduğunu düşünenler, Resulullah'ın bu uygulamalarından hareketle, müziğin insanı İslam'a göre haram olan hususlara sürüklediği müddetçe şarkı söylemenin, dinlemenin ve müzik aletlerini çalmanın bir mahsurunun olmadığını söylemektedirler. Müziğe olumlu yaklaşanlara göre, insan daima güzel olan şeyleri dinlemeye meyillidir. O halde içinde kötü şeyler barındırmadıkça, güzel sesleri dinlemenin de bir sakıncası olmamalıdır. Kaldı ki şarkı ve türküler, şiirlerin melodi halindeki seslendirilmelerinden ibarettir. O halde şiir için söylenecek sözler, aynı zamanda müzik için de geçerlidir. Bu konuda söylenecek söz, Resulullah'ın buyurduğu gibidir: *"Şiir, söz mesabesindedir; güzeli güzel, çirkini ise çirkindir."* Müziğin de güzeli ve harama sevk etmeyeni, güzeldir; çirkini ve harama götüreni ise, haramdır.

Müziğe olumsuz yaklaşanların ise, delil olarak getirdikleri ayetlerden bazı kavramları tevil ederek, ayetlerde yerilen bu terimlerin aslında müziğe işaret ettiğini iddia etmektedirler. Keza delil olarak öne sürdükleri hadislerin neredeyse hiç biri, sahih hadis değildir. Bu iddialarda bulunanlar, çoğunlukla zayıf hadisleri delil getirerek iddialarını ispat etmeye çalışmaktadırlar. Müziği söylemenin, dinlemenin ve müzik aletlerinin çalmanın haram olduğunu savunanlar, genellikle müziğin boş işlere, eğlenceye sevk ettiği ve ayrıca şehveti tahrik ettiği, şehvetin tahrik olmanın olumsuz sonuçlar doğurduğu, yalnızca götüren her şeyin yanlış olduğu fikrinden hareketle, müziğin de haram olması gerektiği kanaatine varırlar. Onlara göre, bu sayıların hususların dinen doğru şeyler olmadığından hareketle, bunlarla uğraşmak da doğru değildir. Bunu yaparken İslam hukukunun genel bir kaidesini işletirler: Sedd-i Zerâi; yani olumsuz şeyleri engelleme kuralı.

Genel olarak İslam dünyasında müziğe olumsuz yaklaşan bir hava hâkim olsa bile, müzik eğitiminin kesintisiz olarak yapıldığı ortaya çıkmaktadır. Çalışmamızda buna dair bazı örnekler sunulmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** İslam, Müzik, Müzik Eğitimi.

## MUSIC IN THE ISLAMIC EDUCATION

### Abstract

The word, Music has passed from Greek to our language. Before long, books on music were written in the Islamic world. The most magnificent book in this regard is Kitab al-Eğani written by al-Isfahani In order to take place for music education in the Islamic world, it must first be religiously legitimate (halal). The debate about music and instruments in the Islamic world has existed for a long time. The proponents of this disputed issue, of course, are seeking the legitimacy of their advocated ideas in the words and practices of the Qur'an and the Messenger of Allah. The main reason for the discussion is that the Holly Quran does not have very clear expressions in this regard. The evidence in the hadiths, however, was accepted by some, but was interpreted by the opposite side. In this study, we have tried to keep the positive ministers and those who oppose it listening to music and listening to musical instruments. From this point of view, it is clear that religiously based evidence of those who approach music positively is more robust. There are many examples of the use of musical instruments in the time of the Prophet Muhammad. Those who think that music is in conformity with Islam say that, with these practices of Prophet Muhammad, there is no shortage of singing, listening and playing musical instruments as long as the music does not drag him into the forbidden place according to Islam. According to those who approach music positively, one tends to listen to things that are always beautiful. In that case, listening to good sounds should not be a problem unless you have bad things inside. Besides, the song and the songs are the songs that are voiced in the melody of the poems. The words for poetry, then, are also valid for music. The word to be mentioned in this regard is as the Messenger of Allah said: "Poetry is on the

\* Bu çalışma, 3-4 Kasım 2017 tarihinde Amasya'da düzenlenen Uluslararası Dinî Musiki Sempozyumu'na sunulan bildirinin genişletilmiş halidir.

\*\* Prof. Dr. , Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi Anabilim Dalı.

verbal promise; beautifully beautiful, ugly if it is ugly." The music is also beautiful and beautiful, not to refer to harvest; ugly and harassment is haram.

Those who are negative to music argue that these terms in verses actually point to music by introducing some concepts from the verses they bring as evidence. Likewise, almost none of the hadiths that they put forward as evidence is authentic hadiths. Those who are in these claims are often trying to prove their claims by bringing in evidence of weak hadiths. Those who argue that it is forbidden to play music, listen to music and musical instruments are often forbidden by the idea that musicals are sent to leisure, entertainment is also driven by lust, excitement of lust produces negative consequences, everything that leads to wrong is wrong, and music must also be forbidden. According to them, it is not right to deal with these issues as they are not the right things to listen to. In so doing, it runs a general principle of Islamic law: Sedd-i Zerâi; that is, blocking the negative things. Generally speaking, even if there is a negative atmosphere in the world of Islam, music education is revealed to be uninterrupted. Some examples of this are presented in our work.

**Key Words:** Islam, Music, Music Education.

## GİRİŞ

Müziğin terim olarak Batı dillerinden dilimize geçtiği bilinmektedir. Müzik kelimesinin kökü, Latince “Mûsa” kelimesine dayanmaktadır. Mitolojiye göre Mûsa, müzik, şiir ve eğlenceye dayalı sanatların tanrıçasının adıdır; yani Zeus’un kız kardeşinin ismi olarak anılmıştır.<sup>1</sup> Yunancada kullanılan şeklinden Türkçeye aktarılan müzik ile ilgili olarak İslam dünyasında üzerine çokça eser yazılmıştır. Bazı araştırmacılar, müzik konusunda ilk kez kalem oynatan zatın, aynı zamanda eserleri günümüze ulaşan ve İslam dünyasında ilk filozof olarak kabul edilen Yakub b. İshak el- Kindî (ö.252/866) olduğunu iddia etmektedirler.<sup>2</sup> Oysa Kindî’den çok önce de bu alanda eser yazarlar mevcuttur. Mesela İshak b. İbrahim el-Mevsilî (ö.235/849), bu alanda birçok eser kaleme almıştır. Bunlarda bazıları şunlardır: *Kitabu Ahbari’l-Muğanniyîni’l-Mekkiyîn*, *Kitabu Eğani Ma’bed*, *Ahbaru İzzeti’l-Meylâe*; bu kadın ud çalan meşhur biridir. Ayrıca İshak b. İbrahim’e tartışmalı olmakla beraber *Kitabu’l-Eğani’l-Kebîr* adlı bir eser de nispet edilmektedir.<sup>3</sup> Genelde Antik Yunan filozoflarından konu ile ilgili tercümelere hareketle müziği, matematik ve felsefî açıdan incelemeye çalışan Kindî, bu alanda on adet eser kaleme almış ancak günümüze dört tanesi ulaşabilmiştir. Daha sonra bu konu Farabî ve İbn Sina gibi filozoflarca da ele alınacaktır. Kindî’den yaklaşık yüz yıl sonra gelecek olan el-İsfehanî ise, kendi dönemine gelinceye kadar ulaşabildiği bütün müzik eserlerini ve hikâyelerini bir araya toplayan eşsiz bir eser kaleme almıştır.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> L. R. V. Marchant, *Latin And English Dictionary*, (London: Asssel and Company Limited, 1907), 356.

<sup>2</sup> Hatice Toksöz, “Kindî’nin Düşünce Sisteminde Müzikal Seslerle Âlemdeki Düzen Arasındaki İlişki”, *Diyanet İlmî Dergi*, 54/2 Kindî Özel Sayısı (2018), 85.

<sup>3</sup> İbn Nedim, Muhammed b. İshak, *Kitabu’l-Fihrist*, Tah: Şeyh İbrahim Ramazan, (Beyrut: Daru’l-Ma’rife, 2. Tab, 1997), 158.

<sup>4</sup> Ebu’l-Ferec Ali b. Hüseyin el-İsbehanî (ö.356/976), *Kitabu’l-Eğani*, Tah: İhsan Abbas, İbrahim Se’afin, Bekir Abbas, (Beyrut: Daru Sadr, 3. Tab, 2008).



Her ne kadar son zamanlarda bazı İslamî mesajları vermeye çalışan film, gösteri vb hususlarda müzik rahatlıkla kullanılıyor olsa bile, İslam dünyasında klasik dinî metinlerden kaynaklanan müziğe karşı olumsuz bir tutumun mevcut olduğunu, müzisyenlere dudak büküldüğünü ve müzik aletlerinin hoş karşılanmadığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Bu algının oluşmasında elbette günümüze kadar intikal eden fetvalar ile bugüne kadar gelen dinî geleneğin etkisinin olduğu açıktır.

Dinî anlayış açısından olumsuz bulunan bir konu veya hususun, dinin şekillendirdiği eğitim kurumlarında okutulup öğretilmesini beklemek imkânsızdır. Durum gerçekten böyle midir? Yoksa bilinen ve tahmin edilenin aksine eğitim kurumlarında müzik eğitimi verilmiş midir? Osmanlılar dönemine gelinceye kadar bazı değişik uygulamalar görüle bile neredeyse konu, yapılan tartışmalarla vuzuha kavuştuğundan, büyük oranda bu döneme gelinceye kadarki süreci ele almayı hedefledik.

İslam dini açısından birinci referans kaynağı olan Kur'an'da bu konu ile ilgili doğrudan bir ayet bulunmaması, müzik konusu etrafında tartışmaların açılmasına sebep olan birinci amildir. İkincisi ise, bazı âlimlerin kendi anlayışlarına uygun hadisleri zayıf da olsalar ön plana çıkararak fikirlerinin haklılığını desteklemeye çalışmalarıdır. Bu tür tartışmaların çok erken dönemde başladığını müşahade ediyoruz. Müziğin lehinde kalem oynatanlardan biri, erken dönem İslam âlimlerinden İbn Kuteybe'dir (ö. 276/889). İbn Kuteybe, *er-Ruhsatu fi's-Sema*<sup>5</sup> adlı eseriyle müziğe dinde ruhsat verildiğini delilleriyle ortaya koymaya çalışmıştır. İbn Kuteybe'nin çağdaşı İbn Ebi Dünya (ö.280/893) ise, *Zemmu'l-Melahî*<sup>6</sup> adlı kitapla bu tür hafif işlerin dinen uygun olmadığını ispat etmeye çalışmıştır. Ebu Tayyib et-Taberî (ö.450/1058), *er-Reddu Alâ Men Yuhibbu's-Sema'* kitabıyla müzik severlere reddiye yazarken, İmam Gazalî kadar meşhur olamamış ama Bağdat Nizamiye Medresesi'nde baş müderrislik yapacak kadar ilim sahibi olan kardeşi Ahmed b. Muhammed el-Gazalî (ö.520/1126), *Bevâriku'l-İlma' fi Tekfiri Men Yehrimu's-Sema'* kitabıyla müziğe haram diyenlerin kâfirliğini ilan etmeye hazırlanmaktadır. Müteahhirin âlimlerinden Şevkanî (ö.1255/1840) ise, *İbtalu Da'va'l-İcma' Alâ Tahrimi Mutlaki's-Sema'*<sup>7</sup> adlı eseriyle müziği haram kılanların davalarında ele aldıkları delilleri kökten

<sup>5</sup> Bu eser, Zehebî'nin şerhiyle birlikte bize ulaşmıştır. Bkz: Ebu Abdullah Şemsuddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî (ö.748/1374), *er-Ruhsatu fi'l-Ğinâ ve't-Terb*, Tah: Abdusselam Yusuf İsa el-Cedi', (Sudan: Vizaretu't-Ta'limi'l-Alî, 2007).

<sup>6</sup> İbn Ebi Dünya, Ebu Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ubeyd el-Kureşî (ö. (ö.280/893), *Zemmu'l-Melahî*, Tah: Amr Abdu'l-Mun'im Selim, (Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, 1. Tab., 1416).

<sup>7</sup> Muhammed b. Ali eş-Şevkanî (ö.1173/1759), *İbtalu Da'va'l-İcma' Alâ Tahrimi Mutlaki's-Sema'*, Tah: Muhammed Subhi b. (Baskı yeri yok: Hasan Hallak, Ts.).

iptal etmeye çalışmaktadır. Şevkanî, “Ahmed Gazalî’nin kitabında olumlu şeyler nakletmekle birlikte, kitabının isminin şenaat arz ettiğini” söylemekten de kendini alamaz.<sup>8</sup>

Müzik ile ilgili olumsuz yazıların çokluğu, İslam toplumunda müzik ile ilgili olumsuz havanın oluşmasında inkâr edilemez katkı sunduğu bir gerçek olsa bile, İslam dininin oyun ve eğlenceyi çoğu yerde yermesi ve olumsuz bir faaliyet olarak nitelemesi de müziğin bir eğlence aracı olarak görülmesi hasebiyle reddedildiği de ayrı bir hakikattir. Zira müziğin caiz olmadığını söyleyenlerin en önemli argümanları, müziğin şehveti harekete geçirdiği, boş vakit geçirmeye sebep ve eğlenceye vesile olduğudur. Müziğin dışlanması bir başka sebebi de dinde otorite olarak görülen bazı zatların olumsuz söylem ve yaklaşımlardır. İslam fıkıh anlayışını şekillendiren üç büyük müçtehit ve mezhep kurucusu olan Ebu Hanife, Malik ve Şafî’nin müzik dinlemeyi haram kabul etmeleri,<sup>9</sup> suyun baştan kesilmesini sağlamıştır. Söz gelimi müzik ve eğlenceye düşküm Halife Velid b. Yezid (ö.126/744)<sup>10</sup> ile mutasavvıfların kahir ekseriyetince müzik mubah görülmesine rağmen meşhur mutasavvıf Fudayl b. İyaz (ö.187/803) “*Müzik zinanın rukyesidir (büyüsüdür)*”<sup>11</sup> diyebilmişlerdir.

Bildirildiğine göre, İslam dünyasında ilk kez Halife Harun Reşit, bir emir göndererek İbrahim el-Mevsilî, İsmail b. Cami’ ve Fuleyc b. Avra’yı getirterek kendisi için şarkı söylemelerini istemiştir. Harun Reşit’ten sonra Halife Vasık Billah da bunlarla birlikte İshak b. İbrahim’i de çağırarak kendisine şarkı söylemesini istemesinden<sup>12</sup> sonra, müzik ilim ehli tarafından bir sanat olarak ele alınıp işlenmeye başlanmıştır.

Ancak her zaman ve her dönem için müziğin böyle ilgi görüp uygulandığını söylemek elbette zordur. Bunun ilk akla gelen sebebi, müziğin din içindeki meşruiyeti meselesidir. Yukarıda verdiğimiz örneklerde görüldüğü gibi müzik dinlemenin haramlığına hükmedenler olduğu gibi, müziği haram kılanları küfürle itham edenler de vardır. Bir kısım İslam uleması ise, orta bir yol seçmişlerdir.

<sup>8</sup> Şevkanî, İbtâl, s. 5209.

<sup>9</sup> Gazalî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed (ö.505/1111), *İhyau Ulumi’d-Din*, (Beyrut: Daru İbn Hazm, 1. Tab, 2005), II, 739.

<sup>10</sup> İbn Esir, Ebu’l-Hasan Ali b. Ebi’l-Kerem Muhammed b. Muhammed eş-Şeybanî (ö.630/1233), *el-Kâmil fi’t-Tarih*, Tah: Ebu’l-Fida Abdullah el-Kadî, (Beyrut: Daru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1. Tab, 1987), IV, 486.

<sup>11</sup> Celaluddin Abdurrahman es-Suyutî (ö.911/1505), *Durru’l-Mensur fi’t-Tefsiri bi’l-Me’sur*, Tah: Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî, (Kahire: Merkezu Hicr, 1. Tab, 2003), XI, 620. Bazı eserlerde bu söz, Sahabeden Abdullah b. Mesud’a nisbet ediliyorsa da doğru değildir. Bkz: Abdurrauf el-Münavî, *Feydu’l-Kadir Şerhu Cami’i’s-Sağir*, (Beyrut: Daru’l-Ma’rife, 2. Tab, 1972), IV, 413; İbn Ebi Dünya, *Zemmu’l-Melahî*, 55.

<sup>12</sup> İsbehanî, *Kitabu’l-Eğanî*, I, 23, 24; 27.

## 1- Müziğe Olumsuz Yaklaşanların Delilleri

Şunu hemen belirtmemiz gerekir ki, müziğe olumsuz yaklaşanların ortaya koydukları iddialar neredeyse bu hususta ilk eser yazarlardan bir olan İbn Ebi Dünya'nın ileri sürdüğü iddiaların aynısıdır. Burada, elbette müziğin haramlığına hükmedenlerin bütün delillerini zikretmememiz mümkün değildir; ancak en ciddi ve en güçlü olanlarına yer vermeye çalışacağız.

### 1.1. Kur'an'dan Deliller

Müziğin caiz olmadığını düşünenlerin dayandıkları ayetlerden bazılarını burada aktarmaya çalışacağız. Müziği haram kabul edenlerin ileri sürdükleri ayetlerden biri şudur: “*Mü'minler, gerçekten kurtuluşa ermişlerdir. Onlar ki, namazlarında derin saygı içindedirler; faydasız işlerden ve boş sözlerden yüz çevirirler.*”<sup>13</sup> Bu ayette, boş ve faydasız işler yerilmiştir. Benzer bir ifade “*Boş sözü işittikleri vakit ondan yüz çevirirler*”<sup>14</sup> ayetinde de geçmektedir. Bir başka ayette: “*Onlar, yalana şahitlik etmeyen, faydasız boş bir şeyle karşılaştıkları zaman, vakar ve hoşgörü ile geçip gidenlerdir*”<sup>15</sup> denilmektedir. Dolayısıyla bu ayetlerde de belirtildiği üzere hakiki mümin, vakar sahibi olmalı, boş ve faydasız işlerden uzak durmalıdır.

Lokman Suresi'nde boş işler ve eğlence, çok daha sert bir şekilde yerilmektedir: “*İnsanlardan öylesi vardır ki, bilgisizce Allah yolundan saptırmak ve o yolu eğlenceye almak için, eğlencelik asılsız ve faydasız sözleri satın alır. İşte onlar için aşağılayıcı bir azap vardır.*”<sup>16</sup> İbn Mes'ud (r.a.) bu ayetteki “faydasız söz”ü, şarkı olarak tefsir etmiştir.<sup>17</sup> İbn Abbas ve Mücahid'e göre de, ayette geçen “faydasız söz”den kasıt şarkı ve benzeri şeylerdir.<sup>18</sup> İmam Buharî de, “Allah'tan alıkoyduğu zaman, bütün boş şeyler batılır” ifadesini yukarıdaki ayet ile birlikte “Terceme Başlığı” yapar.<sup>19</sup>

Bir başka ayette şöyle buyrulur: “*(Haydi) onlardan gücünün yettiğinin ayağını sesinle (çağırınla) kaydır.*”<sup>20</sup> Keza Mücahid, bu ayette geçen “sesinle” ifadesinin şarkı ve çalgı anlamına geldiğini söylemiştir.<sup>21</sup> Necm Suresi'nde: “*Şimdi siz gaflet içinde eğlenerek bu söze mi (Kur'an'a mı) şaşıyorsunuz, gülüyorsunuz da ağlamıyorsunuz?*” ayetinde geçen “Samidûn” (eğleniyorsunuz)

<sup>13</sup> Muminun, 23/1-3.

<sup>14</sup> Kasas, 28/55.

<sup>15</sup> Furkan, 25/72.

<sup>16</sup> Lokman, 31/6.

<sup>17</sup> Ebu Cafer Muhammed b. Cerir et-Taberî (ö.310/922), *Cami'u'l-Beyan An Te'vili'l-Kur'an*, Tah: Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî, (Kahire: Daru Hicr, 1 Tab, 2001), XVIII, 534.

<sup>18</sup> Taberî, *Cami'u'l-Beyan*, XVIII, 535, 536; Nuveyrî, Şihabuddin Ahmed b. Abdulvahhab (ö.733/1332), *Nihayetu'l-Ereb fi Fununi'l-Edeb*, Tah: Mufid Kumeyhe, (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Tab, 2004), IV, 135.

<sup>19</sup> Buharî, İstizan, 52.

<sup>20</sup> İsrâ, 17/64.

<sup>21</sup> Nuveyrî, *Nihayetu'l-Ereb*, IV, 135.

kelimesini İbn Abbas (r.a.), Himyer dilinde şarkı olduğunu; Mücahid ise, Yemen halkının bunu şarkı anlamında kullandığını söylemektedir.<sup>22</sup> Bu ayetlerde geçen bazı imaların, âlimler tarafından müziğe hamledilmesi, müzik dinlemenin caiz olmadığı sonucunu getirmiştir. Nitekim İmam Kurtubî, yukarıda aktardığımız Lokman, Necm ve İsrâ surelerinde geçen ayetlerin, âlimler tarafından şarkı söylemenin mekruh olduğuna dair delil olarak getirdikleri üç ayettir, demektedir.<sup>23</sup>

## 1.2. Sünnetten Deliller

Bu konuda Buharî’de geçen bir hadis şöyledir: Resulullah (s.a.v.) şöyle buyurdu: “*Benim ümmetinden bir topluluk gelecek ve zinayı, ipeği, içki ve eğlence çalgılarını helal kılacaklar.*”<sup>24</sup> Resulullah’ın bu ifadesine göre, eğlenmeyi sağlayan çalgılar haram hükmünde olmalıdır. İbn Hazm, bu Hadisi müziğin aleyhine yorumlanabilecek delillerden biri olarak ortaya koymaktadır.<sup>25</sup> Müzik dinlemeye cevaz verenler, bu hadise dört sebepten dolayı itiraz etmişlerdir.<sup>26</sup>

İbn Ebi Dünya, hem müziğe olumsuz yaklaşanların ve hem de en erken bu konuda eser yazanların başında gelir. İbn Ebi Dünya, doğrudan müziğin yasaklandığını bildiren bir nas ortaya koymak yerine, dinin genel amaçlarından hareketle bu tür oyun ve eğlenceye vesile olan, insanı Allah’ı anmaktan alıkoyan şeylerin helal olmaması gerektiği kanaatinden hareket etmektedir. Ortaya koyduğu ilk ve en esaslı delil zayıf senetle rivayet ettiği Resulullah’ın (s.a.v.) şu sözüdür: “Ümmetim gelecekte (yer yarıp) batacak, atılacak ve tahrif olacaktır.” Orada bulunanlar ne zaman olacak Ya Resulallah?” diye sorduklarında, Efendimiz: “*Çalgılar, şarkı söyleyen kadınlar çoğaldığında ve içki helal görüldüğünde*” buyurmuştur.<sup>27</sup>

Bir başka zayıf<sup>28</sup> rivayette Resulullah: “Ben iki ahmak ve fâcir sesi (dinlemeyi) nehyettim: Birincisi, nimet esnasındaki ses: Oyun ve eğlence ile şeytanın nefesli çalgısı. Diğeri ise, musibet esnasındaki ses: Yüzün tırmalanması, göğsünü yarmak ve şeytanın feryadı.”<sup>29</sup> Buyurmuştur.

<sup>22</sup> Nuveyrî, *Nihayetu'l-Ereb*, IV, 135.

<sup>23</sup> Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebibekr et-Taberî (ö.671/1272), *Cami'u'l-Ahkâmi'l-Kur'an*, Tah: Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî, (Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 1. Tab, 2006), XVI, 456.

<sup>24</sup> Buharî, Eşribe, 6 (H. No: 5590).

<sup>25</sup> İbn Hazm, *Risaleti fi'l-Ğina* I, I, 4.

<sup>26</sup> Yapılan itirazlardan birincisi, bu hadisin Buharî tarafından munkati' olarak rivayet edildiğidir. Çünkü Buharî, bu hadisi Sadaka b. Halid'den rivayet ediyor, oysa aralarında ittisal yoktur. İkincisi, Sadaka b. Halid, kendisinden hadis alınacak kadar sıkı değildir. Üçüncüsü, Ravi şüpheye düşmüştür. Dördüncüsü ise, hadis hem metin hem de rivayet açısından mustariptir. Bu itirazlar için bkz: Şevkanî, *İbtal*, 5210-5216.

<sup>27</sup> İbn Ebi Dünya, *Zemmu'l-Melahî*, s. 23 vd. Hadis-i Şerif'in diğer kaynakları için bkz: Tirmizî, *Fiten*, 38 (H. No: 2212); Taberânî, *Mu'cemu'l-Kebir*, c. 6, s. 150 (H. No: 5810).

<sup>28</sup> İbn Ebi Dünya, *Zemmu'l-Melahî*, 59 (Muhakkikin notu).

<sup>29</sup> İbn Ebi Dünya, *Zemmu'l-Melahî*, 59, 60 (H. No: 64); ayrıca bkz: Tirmizî, *Cenaiz*, 25 (H. No: 1005).

İbn Kayyim el-Cevziyye, sema'nın (müziğin), genel bir bakış açısıyla Müslümanlardan hiç kimsenin onu mubah görmediğini, haya ve din perdesini yüzünden sıyıran kimseden başka kimsenin onu hoş görmediğini, dinen bunun çirkin olduğunu ve hatta Müslüman ile kâfirin bunu dinleyip dinlemediğiyle ayırt edildiğini ifade etmektedir.<sup>30</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, bu hükme varırken somut bir tek delil ortaya koymaz, ancak Kur'an ve hadisin kalbî bir yaşantıya davet ettiğini, kişilerin nefesine ve hevasına uymasını ise yasakladığıyla ilgili ayet ve hadislerin genel ifadelerinden bu karara varmaktadır.

Müziğin helal olmadığını iddia edenlerin tevil ettikleri ayetlerden biri de: “Şimdi siz gaflet içinde eğlenerek bu söze mi (Kur'an'a mı) şaşıyorsunuz, gülüyorsunuz da ağlamıyorsunuz?”<sup>31</sup> ayetinde geçen “gaflet”ten kastın müzik olduğu kanaatine Abdullah b. Abbas'tan yapılan bir nakille varılmasıdır.<sup>32</sup> Keza "(Haydi) onlardan gücünün yettiğinin ayağını, çağrıyla kaydır" ayetinin şarkı ve türkülere işaret ettiğini Mücahid'den yapılan bir rivayeti delil göstererek müziğin caiz olmadığı ifade edilmiştir.<sup>33</sup>

Müzik aleyhine getirilen delillerden bir başkası, İbn Mesud'dan (r.a.) gelen şu sözlerdir: “Şarkı, kalpte nifakı yeşertir tıpkı suyun otu yeşerttiği gibi.”<sup>34</sup> İbn Mes'ud'dan nakledilen söz, bu haliyle zayıftır; ancak Ebu Davud, Sünen'inde “*Şarkı, kalpte nifakı yeşertir*” kısmını Resulullah'tan (s.a.v.) hadis olarak rivayet etmektedir.<sup>35</sup>

İbn Ebi Dünya<sup>36</sup> ve İbn Kayyim,<sup>37</sup> değişik lafızlarla da olsa Resulullah'tan (s.a.v.) şu zayıf hadisi de delil olarak getirmektedirler: “*Şarkıcı kadınları satın almayınız ve satmayınız, onlara (şarkı) öğretmeyin; onların ticaretinde ve paralarında hayır yoktur.*”<sup>38</sup> İbn Kayyim, İmam Malik'e şarkılarla ilgili soru sorulduğunda, “bizim bulunduğumuz yerde yalnızca fasıklar bunu yapardı” sözünü de nakletmektedir.<sup>39</sup>

İbn Kayyim, serdettiği bu ifadelere ve getirdiği delillere karşılık, “şayet kötülükleri iyiliklerinden fazlaysa haram ve iyi yönleri kötülüklerinden fazla olursa, bu durumda da helal olur” kaydını da

<sup>30</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, 17, 18. İbn Mesud'un (r.a.) bu sözü için bkz: Beyhakî, Sünenü'l-Kübra, Şehadat, 64, X, 377 (H. No: 21007).

<sup>31</sup> Necm, 53/59-61.

<sup>32</sup> İbn Ebi Dünya, Zemmu'l-Melahî, 40; İbn Kayyim el-Cevziyye, 24.

<sup>33</sup> İbn Ebi Dünya, Zemmu'l-Melahî, 41; İbn Kayyim el-Cevziyye, 25.

<sup>34</sup> İbn Ebi Dünya, Zemmu'l-Melahî, 41; İbn Kayyim el-Cevziyye, 20, 21.

<sup>35</sup> Ebu Davud, Edeb, 60 (H. No: 4927) Hadisin bu rivayeti de zayıftır.

<sup>36</sup> İbn Ebi Dünya, Zemmu'l-Melahî, 38, 57.

<sup>37</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, 23, 24.

<sup>38</sup> Ahmed b. Hanbel, Müsned, c. 15, s. 8537 (H. No: 22069); Tirmizî, Buyu', 51 (H. No: 1282); Benzer bir hadis için bkz: İbn Mace, Ticarat, 11 (H. No: 2168). Farklı lafızla bkz: Taberanî, Mu'cemu'l-Kebir, VIII, 212 (H. No: 7749).

<sup>39</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, el-Kelam, 32. Ayrıca bkz: Kurtubî, Cami'u'l-Ahkâm, XVI, 462; Nuveyrî, Nihayetu'l-Ereb, IV, 136.

düşmektedir. Fakat kendi döneminde şayet müziğin üç faydası varsa, on da zararı olduğunu da sözlerine eklemektedir.<sup>40</sup> Ancak içinde Allah'ı anan, ahireti hatırlatan ve benzeri İslam'ın genel esaslarına aykırı olmayan şarkılar için Ahmed b. Hanbel'in mubah gördüğünü Hanbeli mezhebine mensup âlimler tarafından rivayet edilmektedir.<sup>41</sup> Hanbelî mezhebine mensup olan ve kendi mezhep imamından bunu aktaran İbn Kayyim el-Cevziyye, bunu mubah gören mutasavvıflardan dinen daha zahit ve üstün olanların ise, müzik konusunda tövbe ettiklerini ifade etmektedir.<sup>42</sup> Tabi “dinen daha zahit ve üstün olanların”dan kastının, Sahabe olduğunu da hatırlatmak gerekir.

İbn Kayyim, sema yani müzik ile ilgili hususlara dikkatle bakıldığında, ya şüphe ya da şehvetin mevcut olduğunu<sup>43</sup> ve bu iki şeyin de Kur'an'da zem edildiğinden hareketle, Sedd-i Zerâi' babında<sup>44</sup> müziğin haramlığına hükmetmektedir. İbn Kayyim'in müzik meselesi üzerinden mutasavvıfları hedef aldığı, kitabının çoğu yerinde gözden kaçmamaktadır.

İmam Şafî'ye göre, şarkı boş bir şeydir, mekruhtur ve batıla benzer. Bunu çokça dinleyenler sefih sayılırlar ve şahitlikleri red edilir, zira insanları batıl bir şeye davet etmiş olur. İmam Malik de, “bir kişi şarkı söyleyen bir cariye satın aldığı zaman, şarkı söylemesini bir kusur olarak görüp geri verebilir” demiştir. İmam Azam da şarkı dinlemeyi günah saymıştır.<sup>45</sup> Bu konuda Ahmed b. Hanbel'in tavrı ise çok farklıdır. Nakledildiğine göre Ahmed b. Hanbel, Bağdat'ta hadis rivayet etmeden önce ud çalıp şarkı söyledikten sonra hadis rivayetine başladığı. Dolayısıyla ondan hadis dinlemeye gelenler aynı zamanda şarkı da dinlemiş oluyorlardı.<sup>46</sup>

Kurtubî'ye göre, nefsi tahrik edip heva ve hevese yönlendiren, insandaki gizli duyguları tahrik eden, keza benzer şekilde şiirde de kadınları ve onlardaki güzellikleri vassafeden, içki ve benzeri haramları anlatan şarkı ve şiirlerin haram olduğunda ihtilaf yoktur, zira hoş şeyler ve şarkılar ittifakla yerilmiştir. Fakat yukarıda sayılan kusurları taşımayan müzik ve şiirlerin azı, düğün ve bayram gibi sevinç günlerinde mubah görülmüştür. Kurtubî, şunu da kaydetmektedir: Günümüzde sūfîlerin bidat olarak ortaya koydukları, aşırı bir şekilde çeşitli çalgı aletleriyle müzik dinlemeleri ise haramdır.<sup>47</sup>

Şevkanî, müziği haram kabul edenlerin aklî delilleri şunlar olduğunu söylemektedir:

<sup>40</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, el-Kelam, 59.

<sup>41</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, el-Kelam, 43.

<sup>42</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, el-Kelam, 44.

<sup>43</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, el-Kelam, 74.

<sup>44</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, el-Kelam, 68.

<sup>45</sup> Gazalî, İhya, c. 2, s. 739; Nuveyrî, Nihayetu'l-Ereb, IV, 136, 137.

<sup>46</sup> Nuveyrî, Nihayetu'l-Ereb, IV, 143.

<sup>47</sup> Kurtubî, Cami'u'l-Ahkâm, XVI, 461.

1- Şarkılar ve özellikle müzik aletlerinin eşliğinde çalınması içkiye davet etmektedir, zira şarkı dinleyenlerin bu zevkini ancak içki tamamlamaktadır.

2- Müzik, içki içmeyenleri bile buna davet eder ve şehveti azdırır ki bu da haramı çağırıştır.

3- Müzikten dolayı bir araya gelmek, fasıkların yaptığı iştir. “Kim bir kavme benzemek isterse, onlardandır”<sup>48</sup> hadisinden dolayı da bu iş haramdır.<sup>49</sup>

Bu görüşler, kısaca müzik dinlemenin dinen uygun bir davranış olmadığını iddia edenlerin kısa bir özetidir. Elbette bütün iddiaları buraya taşımamız mümkün değildir. Yukarıda ifade edilen görüşler, en güçlü delilleri ifade etmektedir.

## 2. Müziğe Olumlu Yaklaşanların Delilleri

Müziğin mubah olduğunu düşünenler, haramlığına hükmedenlerin mevzu hadisler ile yalancı ve cerh edilmiş kişilerin rivayetleriyle delil getirdikleri ve bunların rivayetinin delil olarak kabul edilemeyeceğini, Kur’an’ı kendi anlayış ve görüşlerine göre tefsir edenlerin sözlerine dönülemeyeceği ve tuttıkları yola gidilemeyeceğini ifade etmektedirler.<sup>50</sup> Keza İbn Arabî de, “müziğin haram kılındığına dair getirilen hadislerin tamamının, ravilerinin sika olmaması nedeniyle sahih değildir, bu konuda en doğru söz “bu (hüküm) batıldır” diyenlerin sözüdür” demektedir.<sup>51</sup> Gazalî’nin çağdaşı Mukaddesî de, şarkı dinlemeyi haram sayanların ayet ve hadislerden getirdikleri delilleri ayrı ayrı ele alarak, ayetlerin doğrudan haramlığa hükmetmediğini ve müziğin haram oluşuna hükmeden hadislerin ravilerinin de zayıf olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır.<sup>52</sup>

Kur’an-ı Kerim’de müzik ile ilgili açık ve net ayetlerin bulunmaması, bu konuda dikkatlerin Hadisler üzerinde yoğunlaşmasına sebep olmuştur. Müzik meselesi ile ilgili Resulullah’ın (s.a.v.) sözleri, tutumu ve yaklaşımı ile ilgili pek çok rivayet mevcuttur. Burada bunlardan bazılarını aktarmaya çalışacağız.

1- Hz. Aişe (r.anha) anlatıyor: Resulullah (s.a.v.) yanıma girdiğinde Ensar’dan iki cariye, Ensar’ın (Araplarda önemli bir gün olan) Buas üzerine söylemiş olduğu şarkıları söylüyorlardı. Bu ikisi şarkıcı değildi. Resulullah (s.a.v.) yatağına uzandı ve yüzünü öbür tarafa çevirdi. Sonra (babam) Ebubekir içeri girdi ve beni kınadı, “Resulullah’ın yanında şeytanın mizmarı mı?” dedi. Resulullah (s.a.v.), Ebubekir’e “onları rahat bırak” dedi. Ben de babamın dikkati başka tarafa yöneldiğinde, kızlara

<sup>48</sup> Ebu Davud, Libas, 5 (H. No: 4301).

<sup>49</sup> Şevkanî, İbtal, 5247; daha geniş bilgi için bkz: Gazalî, İhya, II, 754 vd.

<sup>50</sup> Mukaddesî, Kitabu’s-Sema’, v. 4b; Nuveyrî, Nihayetu’l-Ereb, IV, 138.

<sup>51</sup> İbn Arabî, *Ahkâmu’l-Kur’an*, III, 526.

<sup>52</sup> Ebu’l-Fadl Muhammed b. Talib el-Mukaddesî (ö.507/1113), Kitabu’s-Sema’, (Yazma), v. 27 vd. Mukaddesî’nin kitabını Nuveyrî, olduğu gibi kaydetmiştir, söz konusu deliller için bkz: Nuveyrî, Nihayetu’l-Ereb, IV, 144-155.



işaret ettim onlar da dışarı çıktılar.”<sup>53</sup> Bu esnada Resulullah (s.a.v.) buyurdu ki: “*Ey Ebabekir, her kavmin bir bayramı vardır, bu da bizim bayramımızdır.*”<sup>54</sup> Müziğin dinlendiği bu günün bayram olduğu İbn Mace’nin, “Ramazan Bayramı günüydü” ziyadesinden<sup>55</sup> anlıyoruz. Bu hadisin başka rivayetlerinde def çaldıkları ayrıntısı da vardır.<sup>56</sup> Burada sözü edilen iki cariye den birinin, Hz. Ebubekir tarafından satın alınıp sonra da azat edilen Bilal’in annesi Himmame olduğu da gelen bilgiler arasındadır.<sup>57</sup> İbn Hazm, bu hadiste Resulullah (s.a.v.), cariyelerin şarkı söylemelerini engellememiştir, fakat Hz. Ebubekir’in onlara müdahalesini hoş görmemiştir; bu da kimsenin aleyhinde bir şey duymadığı şarkının caiz olduğuna delildir, ancak müzik dinlemenin mubah olduğunu, dünyadaki diğer mubah şeylerin terkinin fazilet olduğu gibi müziği de terk bir fazilettir,<sup>58</sup> demektedir. Ebu Talib el-Mukaddesî<sup>59</sup> de benzer görüşler ortaya koymaktadır.<sup>60</sup>

Şarkı söylemenin caiz olmadığı kanaatinde olan İbn Kayyim el-Cevziyye, bu hadis ile ilgili olarak “*nikâhın ilanı için bu caizdir*” demektedir.<sup>61</sup> Yukarıda açıkça bayram günü olması hasebiyle şarkı söylendiği açık iken İbn Kayyim el-Cevziyye’nin bunu nikâh ile irtibatlandırılması doğrusu anlaşılammıştır. Belki de, nikâhın da bayram gibi bir mutlu güne işaret ettiğinden hareket etmiştir.

2- Resulullah (s.a.v.) döneminde müzik çalıp oynandığında dair bir rivayet şöyledir: Hz. Aişe (r. anha) anlatıyor: Resulullah’a Habeşistan’dan gelen bir grup (bir ara) kalkıp mescitte oynamaya başladılar. Ben onları seyredirken, Resulullah (s.a.v.) beni ridası ile örtmeye çalışıyordu, ta ki ben usanıncaya kadar seyrettim. Ben o zamanlar, oyundan hoşlanan genç bir kız idim.<sup>62</sup>

3- Müzik ile ilgili bir olayı Sâib b. Yezid rivayet ediyor: Bir gün Resulullah’ın (s.a.v.) yanına bir kadın geldi. Efendimiz: “Ey Aişe bunu tanıyor musun?” diye sordu, Hz. Aişe: “Hayır, Ya Allah’ın Peygamberi” dedi. Bunun üzerine Resulullah (s.a.v.): “Bu filancalardan Kayna’dır, sana şarkı

<sup>53</sup> Buhârî, İdeyn, 2 (H. No: 949); Müslim, Salatu’l-İ’deyn, 4 (H. No: 892).

<sup>54</sup> Müslim, Salatu’l-İ’deyn, 4 (H. No: 892); İbn Mace, Nikâh, 21 (H. No:1898); Beyhakî, Sünenü’l-Kübra, Nikah, VII, 148 (H. No:13527); Şehadat, 65, X, 378 (H. No: 21012).

<sup>55</sup> İbn Mace, Nikâh, 21 (H. No: 1898).

<sup>56</sup> Neseî, Salatu’l-İ’deyn, 36 (H. No: 1597); İbn Hibban, Sahih, (H. No: 5871) c. XIII, 180.

<sup>57</sup> Aynî, Bedruddin Ebu Muhammed Mahmud b. Ahmed (ö.855/1451), *Umdetu’l-Karî fi Şerhi’l-Buhârî*, (Beirut: Daru’l-Fikr, Ts.), VI, 268.

<sup>58</sup> İbn Hazm, Ahmed b. Said ez-Zahirî (ö.456/1064), *Risaletü fi’l-Ğina ve’l-Melahî E Muhabu Huve Em Mahzur I*, (Beirut: Silsiletu’t-Turasi’z-Zahirî, Nushatu İbn Temim ez-Zahrî, Daru’l-Hayat, 1427), 7.

<sup>59</sup> Mukaddesî’nin, Davudî mezhebine mensup olduğu söylenir. İbn Kesir, onun hakkında olumlu sözler söyledikten sonra bu kitabından dolayı eleştirir. Bkz: İbn Kesir, İmaduddin Ebu’l-Fida İsmail b. Ömer ed-Dımaşkî (ö.774/1372), *el-Bidaye ve’n-Nihaye*, Tah: Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, (Beirut: Daru Hicr, 1. Tab, 1998), XVI, 222.

<sup>60</sup> Mukaddesî, Kitabu’s-Sema’, v, 2b; Nuveyrî, Nihayetu’l-Ereb, IV, 139.

<sup>61</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebu Abdullah Muhammed b. Ebibekr b. Eyyüb (ö.751/1350), *el-Kelam Alâ Meseleti’s-Sema’*, Tah: Muhammed Azbed Şems, (Mekke: Daru Alemi’l-Fevaid, 1. Tab, 1432), 37.

<sup>62</sup> Buhârî, Nikâh, 114 (H. No: 5236); Müslim, Salatu’l-İ’deyn, 4 (H. No: 892); İbn Hibban, Sahih, (H. No: 5876) XIII, 187.



söylemesinden hoşlanır mısın?” diye sordu, olumlu cevap alınca Kayna da Hz. Aişe’ye şarkı söyledi.<sup>63</sup> Bir başka rivayet de şöyledir: Resulullah (s.a.v.) gazvelerin birinden dönerken yanına siyahî bir cariye geldi ve “Ya Resulallah, Allah seni sağ salim döndürürse, senin yanında def çalıp şarkı söylemeyi nezretmiştim” dedi. Resulullah (s.a.v.): “*Şayet nezretmiş isen çal, değilse çalma*” dedi. Sonra kadın çalmaya başladı, Hz. Ebu Bekir, Hz. Ali ve Hz. Osman sırayla geldiler o hala çalıyordu. Hz. Ömer geldiğinde, kadın defi attı ve üzerine oturdu. Resulullah (s.a.v.): “*Ey Ömer, şeytan bile senden korkuyor, ben oturmuşken bu kadın çalıyordu, Ebubekir, Ali ve Osman sırayla geldiklerinde de çalıyordu, ama sen gelince defi attı*” buyurdu.<sup>64</sup>

4- Bir defasında Resulullah (s.a.v.), Medine’nin bir tarafına gittiğinde orada komşuları def çalıp şarkı söylüyor ve söyle diyorlardı:

*Biz Beni Neccar’dan komşularız Ey sevenler, Muhammed bizim komşumuzdur*

Bunun üzerine Resulullah (s.a.v.) de “*Allah biliyor ki, ben de onları seviyorum*” buyurdu.<sup>65</sup>

5- Hz. Ali’den gelen bir rivayet ise şöyledir: Resulullah (s.a.v.), ashabıyla birlikte Benu Zureyk kabilesine uğradıklarında şarkı söylediklerini ve oynadıklarını gördüler. Resulullah (s.a.v.): “Bu nedir?” diye sordu, “filanın düğünü var” dediler. Bunun üzerine Resulullah (s.a.v.): “O kişinin dini, bu nikâh ile kemale ermiştir. Zira nikâh ve ilişki gizli olmaz, Mutlaka def sesi duyulsun ve (yemek yapılırken) duman yükselsin.”<sup>66</sup> Ebu Hureyre’nin (r.a.) rivayetine göre, Bir ara Habeşliler Mescid-i Nebevî’de mızraklarıyla birlikte oyun oynuyorlardı. Hz. Ömer içeri girince küçük taşlar alıp onlara attı. Resulullah (s.a.v.): “*Onları (rahat) bırak Ey Ömer*” buyurdu.<sup>67</sup>

6- Ebu Abdullah Halid el-Medenî anlatıyor: “Aşure günü Medine’de iken cariyelerim def çalıp şarkı söylüyorlardı. Rubeyyi’ binti Muavviz’e gittiğimizde, bu durumu ona anlattık, o da şunu anlattı: “Düğünümün sabahında Resulullah (s.a.v.) yanıma geldiğinde iki cariyem Bedir’de öldürülen babalarımız üzerine yakılan ağıtlarla şarkı söylüyorlardı ve şarkının içinde “İçimizde yarını bilen Peygamber var” dediklerinde Resulullah (s.a.v.): “*Bu dediğinize gelince, yarını ancak Allah bilir*”

<sup>63</sup> Ahmed b. Hanbel, Müsned, c. 11, s. 6359 (H. No: 15660); Neseî, Sünenü’l-Kübra, İşretü’n-Nisa, 20 (H. No: 8911); Taberanî, Mu’cemu’l-Kebir, VII, 187 (H. No: 6686).

<sup>64</sup> Tirmizî, Menakıb, 55 (H. No: 3690); Ahmed b. Hanbel, Müsned, c. 16, s. 8803 (H. No: 22885); Beyhakî, Sünenü’l-Kübra, Nuzur, 4 (H. No: 20101).

<sup>65</sup> İbn Mace, Nikâh, 21 (H. No: 1899).

<sup>66</sup> Beyhakî, Sünenü’l-Kübra, Sidak, 73 (H. No: 14700), VII, 473. İmam Beyhakî, Hadisin zayıf olduğunu ifade etmiştir.

<sup>67</sup> Buharî, Cihat, 79 (H. No: 2901); Müslim, Salatu’l-İ’deyn, 4 (H. No: 894); İbn Hibban, Sahih, (H. No: 5867) XIII, 177.

buyurdu.<sup>68</sup> Bazı eserlerde “Furey’a binti Muavviz, Resulullah’ın (s.a.v.) düğünlerde tef çalıp şarkı söylemeye ruhsat verdiği dair hadisi rivayet etmiştir”<sup>69</sup> şeklinde gelmiştir.

7- Bir başka rivayette Kiptîlerin emiri Resulullah’a (s.a.v.) iki kardeş cariyeye hibe etmişti, bunlardan birini olan Mariye’yi Resulullah (s.a.v.) kendisine aldı (bu İbrahim’in annesidir), diğerini yani Şirin’i de Hassan b. Sabit’e verdi. Bir zaman sonra Hassan b. Sabit, arkadaşlarıyla saf halinde oturmuşken Resulullah (s.a.v.) yanlarına uğradı ve o esnada Hassan b. Sabit’in cariyesi Şirin safların arasında şarkı söylüyordu. Resulullah (s.a.v.), onlara bir şey emretmedi ve onlara bir şeyi yasaklamadı.<sup>70</sup> İbn Cevzî, bu hadisin mevzu olduğunu ifade etmektedir.<sup>71</sup>

8- Hevat b. Cübeyr anlatıyor: Hacılar olarak Ömer b. Hattab ile birlikte yola çıkmıştık, yolcular arasında Ebu Ubeyde b. Cerrah ile Abdurrahman b. Avf da vardı. İçimizden bir grup: “Ey Hevat bize şarkı söyle” dedi; diğer bir kısmı da: “Bize Dırar’ın şiirlerinden şarkılar söyle” dediler. Bunun üzerine Hz. Ömer: “Ebu Ubeyde’yi çağırın dilinin beyitlerini yani kendi şiirlerinden bize şarkı söylesin” dedi. Herat dedi ki, “Onlara sabah oluncaya kadar şarkı söyledim.” Bunun üzerine Hz. Ömer: “Artık dilini tut ya Hevat, artık sabahladık” dedi.<sup>72</sup>

9- İbn Hacer el-Askalanî’nin bildirdiğine göre, Zeynep el-Ensarî, Medine’de şarkı söyleyen sahabe bir bayandı. Cabir b. Abdullah’tan şarkı söylemek ile ilgili görüşü sorulduğunda şunu rivayet etmiştir: Ensar’dan bazıları Hz. Aişe’nin cariyeleriyle evlenmişlerdi. Hz. Aişe, bunlardan birini Kuba’ya gelin vermişti. Resulullah (s.a.v.), Hz. Aişe’ye: “Gelinini yolcu ettin mi?” diye sordu, o da “evet” dedi, bunun üzerine Resulullah (s.a.v.): “Onunla beraber bir şarkıcı gönderdin mi? Zira Ensar müziği sever” buyurdu. Hz. Aişe, “hayır” deyince, Resulullah (s.a.v.): “Ey Zeynep, git ona yetiş” diye emir buyurdu.<sup>73</sup>

10- Amr b. Sa’d anlatıyor: Bir düğünde Kuraza b. Ka’b ve Ebu Mesud el-Ensarî’nin yanına girdiğimde, bir de baktım ki cariyeler şarkı söylüyorlardı. Dedim ki: “İkiniz Resulullah’ın Bedir Savaşı’na katılan arkadaşlarınız, yanınızda böyle şeyler mi yapılıyor?” Onlardan biri: “İstersen otur bizimle birlikte dinle, dilersen git! Muhakkak ki bize, düğünde oyuna ruhsat verildi” diye karşılık verir.”<sup>74</sup>

<sup>68</sup> İbn Mace, Nikâh, 21 (H. No: 1897).

<sup>69</sup> İbn Esir, Usdu’l-Ğabe, c. 7, s. 230; İbn Hacer el-Askalanî, el-İsabe, XIV, 121.

<sup>70</sup> Ebu Nu’aym Ahmed b. Abdullah el-İsfahanî (ö.430/1039), *Ma’rifetu’s-Sahabe*, Tah: Kâmil b. Yusuf el-Azazî, (Riyad: Daru’l-Vatan, Ts.) VI, 3390; İbn Esir, Usdu’l-Ğabe, VII, 178; İbn Hacer el-Askalanî, el-İsabe, XIII, 510.

<sup>71</sup> İbn Cevzî, Ebu’l-Ferec Abdurrahman b. Ali, *el-Mevduât*, Tah: Abdurrahman Muhammed Osman, (Riyad: Edvâu’s-Selef, 1. Tab, 1998), III, 115.

<sup>72</sup> Beyhakî, Sünenü’l-Kübra, Hac, 116 (H. No: 9185), V, 110, 111.

<sup>73</sup> İbn Hacer el-Askalanî, el-İsabe, XIII, 442.

<sup>74</sup> Neseî, Nikâh, 80 (H. No: 3383); Hakim, Müstedrek, II, 220 (H. No: 2811).

Bu rivayetler, müziğin içeriğinin İslam'ın esaslarına aykırı olmaması şartıyla mubahlığına işaret eden delillerdir. Bu ve benzeri delillerden hareketle İmam Zehebi<sup>75</sup> ve İmam Şevkanî de, müziğin haram olduğu görüşünün doğru olmadığına dair müstakil birer eser kaleme almışlardır. Şevkanî, Malikî mezhebine göre içinde ud ve benzeri müzik aletlerinin olduğu çalgılarla söylenen müziğin mubah olduğunu, keza Medine ehlinin de müzik dinlemenin mubah olduğu konusunda icma ettiğini nakletmektedir.<sup>76</sup> Ahkâm Tefsiri yazarı İbn Arabî de, kişinin üzerine haram olan bir durum olmadığı müddetçe kendi cariyesinden şarkı dinlemesinin caiz olduğunu beyan etmektedir.<sup>77</sup>

Yukarıda verilen örnekleri göz önüne alarak cumhurun müzik dinlemek ile ilgili rivayetlerin mütevatir olduğunu söylediği rivayet edilmiştir. Keza bu hadislerden hareketle def çalmanın caiz olduğu bildirildiği gibi İbn Tahir, “Bir kadının def çalmayı nezrettiği bildirilen hadis sebebiyle bilakis bu sünnettir, zira nezir ancak Allah'a yakınlaşmak için verilir” demiştir. Ancak def ile çalgılı aletlerin bir arada çalınmasını hiçbir âlimin caiz görmediği de rivayet edilmiştir.<sup>78</sup>

Müziğin özellikle mutasavvıflar arasında kabul gördüğünü ifade etmemiz gerekir. İmam Hucvirî, bazı mutasavvıfların müzik aleyhine görüşlerini aktarmakla birlikte müziğin mutasavvıflarca mubah görüldüğü ve kullanıldığını aktarmakta, Hz. Davud'a güzel sesin verilmesini de getirdiği deliller arasına almaktadır. Mutasavvıflar, temelde semayı lâhî (eğlendirici) ve ilâhî olmak üzere iki ayırmaktadırlar.<sup>79</sup> Mutasavvıf Ebu Serrac (ö. 378/988) tasavvuf ehlinin sema yaptıklarına dair bazı bilgiler aktardıktan sonra “Dünya sevgisiyle kirlenmiş her gönlün semâi eğlencedir, isterse bu uğurda canını telef etsin, ruhunu vermiş olsun” demektedir.<sup>80</sup>

Aslında tartışma müziğin aletlerin eşliğinde söylenmesinde ortaya çıkmaktadır. Bu konuda hangi aletin mubah olduğu veya olmadığı ile ilgili tartışmalar mevcuttur, zira bu aletlerin oyun ve eğlenceye eşlik ettiği konusunda bir tereddüt yoktur. Ancak müziğin herhangi bir alet olmadan söylenmesinde âlimlerin cumhurunun mubah olduğunda görüş birliğine vardığını Şevkanî nakletmektedir.<sup>81</sup>

<sup>75</sup> Ebu Abdullah Şemsuddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî (ö.748/1374), *er-Ruhsatu fi'l-Ğina ve't-Terb bi Şartihî*, Tah: Abdusselam Yusuf İsa el-Cedi', (Sudan: Vizaretu't-Talim, 2008).

<sup>76</sup> Şevkanî, İbtal, 5207.

<sup>77</sup> İbn Arabî, Ebubekr Muhammed b. Abdullah (ö.543/1148), *Ahkâmu'l-Kur'an*, Tah: Muhammed Abdülkadir Ata, (Beirut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 3. Tab, 2003), III, 527.

<sup>78</sup> Şevkanî, İbtal, 5233, 5234.

<sup>79</sup> Hucvirî Ali b. Osman el-Cüllabî, *Keşfu'l-Mahcûb (Hakikat Bilgisi)*, Haz: Süleyman Uludağ, (İstanbul: Dergâh Yay., 3. Bsk., 2010), 455 vd.

<sup>80</sup> Ebu Nasr Serrac et-Tusî (ö.378/988), *el-Luma' (İslam Tasavvufu)*, Terc: H. Kâmil Yılmaz, (İstanbul: Altınoluk Yay., 1996), 192.

<sup>81</sup> Şevkanî, İbtal, 5222.

Neticede müzik dinlemekle ilgili gerek rivayetler ve gerekse görüşler üzerinde bir ittifak olmadığı ve âlimlerin bu konuda çeşitli fikirler ileri sürdüğü bilinmektedir. Müzik konusu, içerdiği tartışmalardan dolayı, şüpheli hususlardan sayılmalıdır. O halde İslam fihkında diğer şüpheli şeyler hakkındaki hüküm, müzik hususunda da geçerli sayılmalıdır.

Şu bir gerçek ki, âlimler arasında cereyan eden bu tür tartışmaların, halk arasında çok da rağbet görmediği anlaşılmaktadır. Anlatıldığına göre, siyah peçe satmak için Medine'ye gelen Kûfeli bir tüccar, siyah olanları hariç bütün peçelerini satmıştı. Ömer b. Abdülaziz döneminin meşhur şairi Said ed-Darimî'nin arkadaşı olan tüccar, bu durumundan Darimî'ye şikâyette bulunmuştu. O günlerde şiiri ve müziği bırakıp inzivaya çekilmiş olan Darimî, arkadaşı tüccara: "Sen hiç düşünme, ben onları da satmanı sağlarım" demiş ve şu mısraları yazmıştı:

Gir sor siyah peçeli güzele  
Ne yaptın rahib abide  
Namaz için cübbesini toplamıştı  
Ta ki durunca kapısının mescide

Darimî bunu aynı zamanda şarkı olarak söylemişti, bu şiiri bir de Sinan Kâtip da şarkı olarak besteleyince çok ünlü olmuş, herkes onun inzivayı bırakıp şiire başladığını düşünmüştü. Böylece Medine'deki bütün kadınlar siyah peçe takmaya başlamışlar. Iraklı tüccar da elindeki siyah peçelerin hepsini satmıştı. Bu olayı duyduktan sonra Darimî, yeniden inzivaya çekilmek için mescide gitmiştir.<sup>82</sup>

### 3. Müzik Eğitimi

Müzik ile ilgili yukarıdaki tartışmaların yanında, Resulullah (s.a.v.) döneminden itibaren şarkı söylemede bir beis görmeyenler olduğu gibi, bizzat şarkı söyleyenler de olmuştur. Yukarıda bu hususta bazı örnek rivayetler aktarılmıştır. Sahabeden bazı şahısların müzik dinlemek veya söylemek konusunda rahat davrandıkları rivayet edilmektedir. Bunlardan biri, Habeş'e hicret esnasında doğan ilk çocuk olan Sahabeden Abdullah b. Cafer b. Ebi Talib'tir (r.a.). 80/699 yılında doksan yaşındayken vefat etmiştir. Kendisi şarkı söylemekte bir beis görmezdi.<sup>83</sup> Diğer bazı Sahabeler de, bunda bir sakınca görmemiş olmaları ki, bizzat Mescid-i Nebevî'de bunu icra etmişlerdir. Bunlardan biri olan Usame b. Zeyd (r.a.), Mescid-i Nebevi'de uzanarak bir ayağını öbürünün üzerine koymuş bir vaziyette şarkı söylediği rivayet edilmiştir.<sup>84</sup> Mescid-i Nebevî'nin ibadet maksadıyla kullanılmasının yanında bir eğitim kurumu gibi

<sup>82</sup> İsfehani, Kitabu'l-Eğani, III, 34, 35.

<sup>83</sup> İbn Abdilberr, İsti'ab, 387.

<sup>84</sup> Beyhakî, Sünenü'l-Kübra, Şahadat, 65 (H. No: 21016), X, 378, 379; Abdurrezzak, Musannaf, XI, 5 (H. No:19739).

işlev gördüğünü unutmamak gerekir. Zira kutsal bir mekân olan ve Resulullah'ın (s.a.v.) sürekli denetimde bulunan böyle bir yerde, icra edilen her husus bir meşruiyeti de beraberinde getirmektedir.

Başka bir rivayete göre, Abdullah b. Zübeyr'in (r.a.), cariyeye ve udları vardı. Abdullah b. Ömer (r.a.), bir gün Abdullah b. Zübeyr'in yanına girdiğinde yanında ud görünce: "Ey Resulullah'ın arkadaşı, bu nedir?" diye sorar. O da, udu Abdullah b. Ömer'e uzatır ve Abdullah b. Ömer udu inceler ve "Bu Şamlıların mizanıdır (ölçüsü)" der. Bunun üzerine Abdullah b. Zübeyr, "Bununla akıllar ölçüye getirilir" diye karşılık verir.<sup>85</sup> Bu bilgiye göre, Sahabenin çalgı aletlerini dinledikleri ve bunları çalmayı öğrenen cariyelere sahip oldukları anlaşılmaktadır.

Önceleri müzik eğitiminin yapıldığı müstakil kurumlar bulunmadığından çoğunlukla bu sanatta mahir olanların öğretimiyle gerçekleşiyordu. Söz gelimi Hakem el-Vadî, bir toplulukla birlikte dönemin meşhur şarkıcısı Hz. Muaviye'nin azatlı kölesi ve Yezid b. Muaviye döneminde vefat eden Ma'bed b. Vehb'in yanına gelerek müzik eğitimini almışlardır.<sup>86</sup> Bu özel gayretler sayesinde İslam âleminde müzik eğitimi kendine geniş bir alan bulabilmiştir. Öncelikle bazı şahısların özel gayretlerinin bunda önemli bir payının olduğunu teslim etmemiz lazımdır. Mesela babası Kâbe'nin muhafızı olan Müslim b. Muhrez, Mekke'de üç ay kalır orada müzikle iştiğal ve ud çalan bir bayandan ud çalmasını öğrenir, sonra Medine'de de üç ay kalır burada da Farisî birinden Farsça şarkılar öğrenir, daha sonra Şam'a geçer burada da Rumca şarkılar öğrenirdi.<sup>87</sup>

Müziğin önceleri bu sanatla ilgilenenlerin evlerinde icra edildiği anlaşılmaktadır. İslam'ın en önemli merkezlerinden biri olan Mekke'nin çeşitli yerlerinde de bu tür evler vardı ve Cuma günleri insanlar buralarda toplanırlardı. Bu evlerin birinde, ortaya konulan bir kürsüye babası bir Türk olan Ebu Yahya Ubeydullah b. Süreyc gelip oturur, şarkılar söylerdi. Hz. Ömer döneminden itibaren şarkılar söylemeye başlayan İbni Süreyc, 90 yıl yaşamış Hişam b. Abdulmelik'in hilafeti döneminde vefat etmiştir.<sup>88</sup> İbni Süreyc'in genellikle Daru'l-Mu'allî denilen eve gelip şarkı söylediği rivayet edilir.<sup>89</sup>

Abbasiler döneminde Bağdat'ın doğu kısmında bulunan Zubul Han'ındaki dükkânında kâğıt satan birinin, meşhur şarkıcı İshak b. İbrahim'in (ö.235/849) şarkıları için kâğıt hazırlıyordu.<sup>90</sup> Bu kâğıtlar, İshak b. İbrahim'in şarkılarının yaygınlaşmasında ciddi bir katkı sağlıyordu. Bu dönemde Ebu Hamza Muhammed b. İbrahim (ö.269/882), önce Bağdat Rusafe Camii'nde ve daha sonra Bağdat'ın Büyük

<sup>85</sup> Şevkanî, İbtal, s. 5206; Kettanî, et-Teratibu'l-İdariyye, II, 81.

<sup>86</sup> İsfehani, Kitabu'l-Eğani, I, 51.

<sup>87</sup> İsfehani, Kitabu'l-Eğani, I, 245.

<sup>88</sup> İsfehani, Kitabu'l-Eğani, I, 250; 276.

<sup>89</sup> İsfehani, Kitabu'l-Eğani, I, 278.

<sup>90</sup> İsfehani, Kitabu'l-Eğani, I, 26.

Camii'nde (Mansur Camii) ilim derslerini devam ettirecektir. Ebu Hamza bununla da yetinmeyerek 250/864 yılında tasavvuf ilminin öğretildiği ders halkalarının oluşturulması, vaazların verilmesi ve tasavvuf müziğinin okunması için özel mekânlar da açacaktır.<sup>91</sup>

Bu şekilde müziğin ders olarak öğretilmesi neticesinde okullarda da müzik eğitiminin verilmeye başlandığını görüyoruz. Bir müddet sonra çocuklar, mekteplerde Hadis ilminin dışında müzik derslerini de almaya başlamışlardır. İbni Huveyzî diye bilinen Ebu Ali Hasan b. Ahmed el-Abbasî (ö.573/1177), ölümüne yakın bir zamanda Bağdat'tan Vasıt'a geçmiş ve burada Kur'ân ve edebiyat derslerinin yanında şarkı ve melodi de öğretmeye başlamıştır. Zaten kendisi müzik alanındaki bilgisiyle biliniyordu.<sup>92</sup> Muhammed b. Hasan b. Seba' ed-Dımaşkî el-Edib, kendi dükkânında meşhur Arap şairi Mütenebbî'nin divanını, müzikteki makamları ve hamasi konuşmayı ders olarak okuturdu.<sup>93</sup>

Çocuk eğitiminin yapıldığı Küttablarda verilen dersler arasında müzik de yerini almıştır. Genellikle küttablarda şu dersler verilmekteydi: 1- Yazı, 2- Kur'ân, 3- Tecvit, 4- Arapça, 5- Hat, 6- Nahiv, 7- Lügat, 8- Garibu'l-Kur'ân, 9- Tarih, 10- Şiir, 11- Aruz, 12- Mantık, 13- Matematik, 14- Hadis, 15- Müzik-Melodi-Şarkı<sup>94</sup>

*Kevidu't-Tefsir* yazarı, okullarda çocuklara müzik ve müzik aletlerini çalmayı öğreten bir mektep hocasına, güzel sesini bunun yerine Kur'an ve ezan okumak suretiyle hayırlı işlerde kullanmasını tavsiye etmesinden,<sup>95</sup> müzik öğretimi için okullarda bu branştan öğretmenlerin atandığını öğreniyoruz. Bu sayede çoğu okullarda özel eğitimli müzik öğretmenlerin gayretleri neticesinde, müzik ile birlikte müzik aletlerinin de eğitiminin yaygınlaştığını kolaylıkla söyleyebiliriz. Öyle ki Endülüs'te Müslümanların okullarındaki müzik eğitimi sayesinde, bu coğrafyada müzik ve müzik aletlerinin çalınması yaygınlık kazanmıştır. İspanyolların çok meşhur müzik aleti gitartır, İspanyollar ve Portekizliler gitarı ve gitar çalmayı Müslümanlardan öğrenmişlerdir.<sup>96</sup>

Eskiden adet olduğu üzere Hacca teşvik etmek üzere bazı şiirler bestelenirdi ve müzik olarak seslendirilirdi, hiç kimsenin buna haram dediği görülmemiştir. Tıpkı bunun gibi müzik ile savaşa teşvik

<sup>91</sup> Brockelmann, Tarihu Edebi'l-Arabî (GAL), V, 55.

<sup>92</sup> Ahmed b. Ebi Ubeyk b. Abdullah İbni Dimyatî (ö.749/1348), *el-Müstefâd min Zeyli Tarihi Bağdad*, Tah: Kayser Ebu Farah, (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiye, Ts.), XIX, 99.

<sup>93</sup> İbni Hacer el-Askalanî, ed-Dürerü'l-Kâmine, III, 420.

<sup>94</sup> Şakir Gözütok, *İslam'ın Altın Çağında İlim*, (İstanbul: Nesil Yay., 2012), 146.

<sup>95</sup> Ebu'l-Abbas Ahmed b. Abdurrahman İbn Ni'me Sultan b. Surur el-Mukaddesî (ö.697/1298), *Kevidu't-Tefsiri'l-Ehlâm (Bedru'l-Münir fi İlmi't-Ta'bir)*, Tah: Hüseyin b. Muhammed Cuma, (Beyrut: Müessesetu'r-Reyyân, 1. Tab, 2000), 282.

<sup>96</sup> Mehmet Bayraktar, "İslâm Kültürünün Özsel Bir Parçası Olarak Batı", *Hece Dergisi (Batı Medeniyeti Özel Sayısı)*, 210-212 (2014): 128.



de mubah görülmüştür.<sup>97</sup> Bu sebeple Osmanlıların kurduğu ve uzun yıllar bu görevi başarıyla yürüten Mehter Takımı büyük işler görmüştür.

Cumhuriyete geçişle birlikte, Türk müziğinin öğretiminde bazı değişikliklerin yaşandığını görmekteyiz. Eskiden beri var olan “İstanbul Belediye Konservatuvarı” adını alan “Darüelhan”ın Türk Müziği Bölümü 1926’da kapatılmıştır. Bu uygulama şüphesiz Atatürk’ün bir icrası olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim Falih Rıfkı Atay’ın da kaydettiği gibi, Atatürk, “Kafaca batı müziğine inanmış, zevkçe alaturkaya bağlı kalmıştı. Devrimciliği yıllarında her işte olduğu gibi zevkince değil, kafasınca giderek milli eğitimde yalnız batı müziği öğretimi yaptırmıştır.”<sup>98</sup>

Böylece Türk müziği gençlere öğretilmediği gibi, öğretecek olan öğretmenlerin veya icra edecek olan sanatkarların yetişmesinin de önü kesilmiştir. Buna karşılık, Batı müziği öğretecek öğretmenler yetiştirmek üzere 1924 yılı sonunda “Mûsikî Muallim Mektebi” açılmıştır. Bir yıl sonra yani 1925’de Avrupa’ya bu iş için on genç gönderilmiştir. 1932’den sonra ise bütün Halkevleri’nde Batı çalgıları öğretilmiş, orkestralar, korolar kurulmuştur. Bir taraftan bütün okullarda da mandolin, muzıka, keman gibi batılı aletlerin öğretilmesi mecburi kılınmıştır. Bu hazırlıklardan sonra yeni yetişen Batıcı genç müzikçilerin yazıp sahneye koydukları –Türk ve İran uluslarının kardeşliğini işleyen- “Özsoy”, daha sonra “Bayönder” ve “Taşbebek” operaları 1934 yılında temsil edilmiş; ancak fiyasko ile neticelenmiştir. Bu başarısızlık üzerine, Batı müziğinin yaygınlaşmasını sağlamak için 3 Kasım 1934 günü, Türkiye Cumhuriyeti İçişleri Bakanlığı’nın emriyle, o sırada sadece iki merkezden yayın yapan Türkiye Cumhuriyeti Ankara ve İstanbul radyolarında Türk müziğinin çalınması yasak edilmiştir.<sup>99</sup> Bu uygulama Demokrat Parti döneminde son bulmuştur.

## DEĞERLENDİRME

Müzik ile ilgili temel eserleri ve bu çerçevede yapılmış tartışmaları gözden geçirdiğimizde, müziğe olumsuz bakanların daha cevval oldukları ve daha çok eser yazdıkları görülmektedir. Yapılan bu çalışmaları, genel olarak dayandıkları delillerin sağlamlığı bakımından ele aldığımızda ise, müziğe olumlu bakanların delillerinin, olumsuz bakanlara nispeten daha sağlam olduğu fark edilmektedir. Müziğe olumsuz yaklaşanların getirdikleri deliller, genellikle ayetler ve hadislerin tevilinden hareketle, müziğin şehveti tahrik ettiği ve şüpheli şeylere meylettirdiğinden İslam’ın genel anlayışına aykırı olduğunu ortaya koyan dolaylı delillerdir. Müziği haram kılanların, dayandıkları sahih hadis neredeyse

<sup>97</sup> Gazalî, İhya, II, 747.

<sup>98</sup> Falih Rıfkı Atay, *Çankaya*, (İstanbul: Pozitif Yay., Ts.), 37.

<sup>99</sup> M. Ertuğrul Düzdağ, *Ali Ulvi Kurucu Hatıraları*, (İstanbul: Kaynak Yay., 10. Bsk., 2011), I, 358.

yok gibidir. Genellikle müziği hoş görmeyen selefin sözleri en büyük dayanakları olmuştur; özellikle de Ahmed b. Hanbel hariç üç büyük fıkıh mezhep kurucusu imamın bu konudaki olumsuz görüşlerini ifade etmemiz gerekir.

Müzik dinlemenin ve müzik aletlerini çalmanın dinen mubah olduğunu savunanlar, her ne kadar bunun her çeşidinin mubah olduğunu iddia etmeseler de, delil olarak getirdikleri rivayetlerin sağlam olduğunu da ifade etmemiz lazımdır. Müziği haram kabul edenlerin dayandıkları yegâne dayanak olan fıkhıdaki “sedd-i zerâi” yani kötülükleri önleme ilkesi, bu bağlamda müziğe olumlu bakanların da kırmızıçizgisini oluşturmuştur.

İnsan sahip olduğu duyu organları ile dış dünyayı algılar. Şüphe yok ki duyu organlarımızın her biri, hissettiği alandaki güzel olan şeylere müştaktır. Güzel koku, güzel bir manzara, yeşil ve mavi renkler daima cezbedicidir. Keza güzel ses de öyledir. Fâtır suresi’ndeki “*O, yaratmada dilediğini artırır*”<sup>100</sup> ayetinde işaret edilenin güzel ses olduğu da müfessirlerce ifade edilmiştir.<sup>101</sup> O halde güzel sesin öncelikle haram değil mubah olması gerekir.<sup>102</sup> Resulullah (s.a.v.) da: “Allah, şarkı söyleyen cariyesinden şarkı dinleyenden daha çok güzel sesle Kur’an’ı sesli okuyanı dinler” buyurmuştur.<sup>103</sup>

Kur’an’da: “*Muhakkak ki, seslerin en çirkini, eşek sesidir*”<sup>104</sup> buyurulması, bu ayetin meful-i muhalifinden güzel sesin övüldüğü anlaşılmaktadır. Şayet bir şeyin mubah olması için Kur’an’da geçmesi gerekir diye iddia edilirse, bu anlayışa göre Kur’an’da demirden söz ediliyor diye demirden çıkan anlamsız ses caiz olur da, bülbülün sesini dinlemek haram mı olacak? Madem güzel ses, insanın hoşuna gider, vezinli olmayan güzel ses var mı veya güzel ses vezinsiz olur mu? Güzel ve melodi şeklindeki ses, ya bir cansız maddeden yani davul veya deften, ya bir canlının hançeresinden yani bülbül ve benzeri hayvanlardan çıkan sestir. O halde güzel sesli hayvanı dinlemek nasıl sakıncalı değilse, bir cansızdan çıkan ses de aynı şekilde sakıncalı olamaz,<sup>105</sup> yani müzik aletlerinin dinlenilmesi de haram olamaz. Müzik konusunda söylenecek en doğru söz, Resulullah’ın (s.a.v.) şiir için buyurduğu gibidir: “*Şiir, söz mesabesindedir; güzeli güzel, çirkini ise çirkindir.*”<sup>106</sup> Çünkü müzik, çoğunlukla şiirlerin

<sup>100</sup> Fâtır, 35/1.

<sup>101</sup> Razî, Fahrüddin b. Diyauddin Ömer (ö.604/1207), *Tefsiru’l-Kebir*, (Beyrut: Daru’l-Fikr, 1. Tab, 1981), XXVI, 3.

<sup>102</sup> Nuveyrî, Nihayetu’l-Ereb, IV, 157.

<sup>103</sup> İbn Mace, İkametu’s-Selavat, 176 (H. No: 1340); Ahmed b. Hanbel, Müsned, c. XVII, 9133 (H. No: 23831); Taberanî, c. XVIII, 301 (H. No: 772).

<sup>104</sup> Lokman, 31/19.

<sup>105</sup> Nuveyrî, Nihayetu’l-Ereb, IV, 158.

<sup>106</sup> Buharî, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail, *Edebu’l-Müfred*, Tah: Muhammed Fuad Abdülbaki, (Beyrut: Daru’l-Beşairi’l-İslamiyye, 3. Tab, 1989), 299 (H. No: 865); Bu hadis, İmam Şafiî’nin bir sözü olarak da aktarılmıştır. Bkz: Gazalî, İhya, II, 744.



melodi şeklinde terennüm edilmesidir. Bu sebeple şiir hakkında söylenecek çoğu şey, müzik için de söylenebilir.<sup>107</sup>

Müzik dinlemenin haram olduğuna hükmedenler, asla müziğe ve müzik aletlerine müsamaha göstermemişlerdir. Ancak müzik eğitimini, müzik dinlemenin dinen bir sakıncası olmadığı kanaatini taşıyanlar gerçekleştirmişlerdir. Öncelikle Sahabe devrinde müziğin dinlenmeye başlandığı ve müzik aletlerinin kullanıldığını öğreniyoruz. Daha sonra bazı şahısların özel gayretleri ve öğretimde bulunmaları neticesinde müziğin yaygınlaştığı görülmektedir. Bir müddet sonra müziğin bu işlere tahsis edilmiş mekânlarda icra edilmeye başlanmıştır. Müziğin yaygınlaşması ve benimsenmesi neticesinde öğretim kurumlarında da kendine yer bulduğunu tespit etmekteyiz. Böylece İslam dünyasında çocukların eğitim ve öğretim gördükleri küttablarda müzik eğitimi verilmeye çalışılmıştır. Özellikle Osmanlılarda müziğe özel bir önem atfedilmiş ve askeri savaşa teşvik etmek için Mehteran Takımı oluşturulmuştur. Cumhuriyete geçişle birlikte Batı tarzı müzik eğitimi daha öncelikli olarak ele alınmıştır.

#### KAYNAKLAR

- Abdurrezzak, Ebubekr Abdurrezzak b. Hemmam el-San'anî (ö.211/826), *el-Musannaf*, Tah: Abdurrahman el-A'zamî, Beyrut: el-Mektebu'l-İslamî, 1. Tab, 1970.
- Ahmed b. Hanbel (ö.241/855), *el-Müsned*, Tah: Ahmmed Muhammed Şakir, Kahire: Daru'l-Hadis, 1. Tab, 1995.
- Atay, Falih Rıfki, *Çankaya*, Pozitif Yay., İstanbul, Ts.
- Aynî, Bedruddin Ebu Muhammed Mahmud b. Ahmed (ö.855/1451), *Umdetu'l-Karî fi Şerhi'l-Buharî*, Beyrut: Daru'l-Fikir, Ts.
- Bayraktar, Mehmet "İslâm Kültürünün Özsel Bir Parçası Olarak Batı", *Hece Dergisi*, 210-212 *Batı Medeniyeti Özel Sayısı*, (2014):
- Beyhakî, Ebu Bekir Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî (ö.458/1066), *es-Sünenü'l-Kübrâ*, Tah: Muhammed Abdulşkadir Ata, Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 3. Tab, 2003.
- Brockelmann, Carl, *Tarihu Edebi'l-Arabî*, Arapçaya Terc: Mahmud Fehmi Hicazî, Mısır: Heyetu'l-Misriyeti'l-Amme li'l-Kutub, 1993.
- Buharî, Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail, *Sahihu'l-Buhari*, İstanbul: Mektebetü'l-İslami, Ts.
- Buharî, Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail, *Edebu'l-Müfred*, Tah: Muhammed Fuad Abdülbaki, Beyrut: Daru'l-Beşairi'l-İslamiyye, 3. Tab, 1989.
- Düzdağ, M. Ertuğrul, *Ali Ulvi Kurucu Hatıraları*, İstanbul: Kaynak Yay., 10. Bsk., 2011.
- Ebu Davud, Süleyman b. Eş'as es-Sicistanî, *es-Sünen*, Tah: Kemal Yusuf el-Hut, Beyrut: Daru'l-Cinan, 1988.
- Ebu Nasr Serrac et-Tusî (ö.378/988), *el-Luma' (İslam Tasavvufu)*, Terc: H. Kâmil Yılmaz, İstanbul: Altınoluk Yay., 1996.
- Ebu Nu'aym el-İsfahanî, Ahmed b. Abdullah (ö.430/1039), *Ma'rifetu's-Sahabe*, Tah: Kâmil b. Yusuf el-Azazî, Riyad: Daru'l-Vatan, Ts.
- Gazalî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed (ö.505/1111), *İhyau Ulumi'd-Din*, Beyrut: Daru İbn Hazm, 1. Tab, 2005.

<sup>107</sup> Gazalî, İhya, II, 744.

- Gözütok, Şakir, *İslam'ın Altın Çağında İlim*, İstanbul: Nesil Yay., 2012.
- Hakim en-Neysaburî, Ebu Abdullah Muhammed b. Abdullah (ö.405/1014), *el-Müstedrek alâ Sahihayn*, Tah: Mustafa Abdulkadir Ata, Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiye, 1. Tab, 1990.
- Hatice Toksöz, "Kindî'nin Düşünce Sisteminde Müzikal Seslerle Âlemdeki Düzen Arasındaki İlişki", *Diyanet İlmi Dergi*, 54/2 Kindî Özel Sayısı (2018), 85-108.
- Hucvirî Ali b. Osman el-Cüllabî, *Keşfu'l-Mahcûb (Hakikat Bilgisi)*, Haz: Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yay., 3. Bsk., 2010.
- İbn Abdilberr, Ebu Ömer Yusuf b. Abdullah el-Kurtubî (ö.463/1071), *el-İsti'ab fî Ma'rifeti'l-Ashab*, Tah: Adil Mürşid, Ürdün: Daru'l-A'lâm, 1. Tab, 2002.
- İbn Arabî, Ebubekr Muhammed b. Abdullah (ö.543/1148), *Ahkâmu'l-Kur'an*, Tah: Muhammed Abdülkadir Ata, Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiye, 3. Tab, 2003.
- İbn Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali, *el-Mevduât*, Tah: Abdurrahman Muhammed Osman, Riyad: Edvâu's-Selef, 1. Tab, 1998.
- İbn Dimyatî, Ahmed b. Ebi Ubeyk b. Abdullah (ö.749/1348), *el-Müstefâd min Zeyli Tarihi Bağdad*, Tah: Kayser Ebu Farah, Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiye, Ts.
- İbn Ebi Dünya, Ebu Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ubeyd el-Kureşî (ö. (ö.280/893), *Zemmu'l-Melahî*, Tah: Amr Abdu'l-Mun'im Selim, Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, 1. Tab., 1416.
- İbn Esir İzzu'd-Din Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Cezerî (ö.630/1233), *Usdu'l-Ğabe fî Ma'rifeti's-Sahabe*, Beyrut: Daru'l-Fikr, 1989.
- İbn Esir, Ebu'l-Hasan Ali b. Ebi'l-Kerem Muhammed b. Muhammed eş-Şeybanî (ö.630/1233), *el-Kâmil fî't-Tarih*, Tah: Ebu'l-Fida Abdullah el-Kadî, Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiye, 1. Tab, 1987.
- İbn Hacer Ebu'l-Fadl Şihabuddin Ahmed b. Ali el-Askalanî (ö.852/1448), *el-İsabe fî Temyizi's-Sahabe*, Tah: Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Kahire: Merkezu Hicr, 1.Tab, 2008.
- İbn Hacer el-Askalanî, Şihabuddin Ahmed b. Ali (ö.852/1448), *ed-Dürerü'l-Kâmine fî A'yani'l-Mieti's-Samine*, Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabî, Ts.
- İbn Hazm, Ahmed b. Said ez-Zahirî (ö.456/1064), *Risaletü fî'l-Ğina ve'l-Melahî E Muhabu Huve Em Mahzur I*, Silsiletu't-Turasi'z-Zahirî, Nushatu İbn Temim ez-Zahrî, Beyrut: Daru'l-Hayat, 1427.
- İbn Hibban Ebu Hatim (ö.354/965), *Sahihu İbn Hibban bi't-Tertibi İbn Balban*, Telif: Alauddin Ali b. Balban el-Farisî (ö.739/1338), Tah: Şuayb Arnaut, Beyrut: Müessesetu'r-Risale, Ts.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebu Abdullah Muhammed b. Ebibekr b. Eyyüb (ö.751/1350), *el-Kelam Alâ Meseleti's-Sema'*, Tah: Muhammed Azbed Şems, Mekke: Daru Alemi'l-Fevaid, 1. Tab, 1432.
- İbn Kesir, İmaduddin Ebu'l-Fida İsmail b. Ömer ed-Dımaşkî (ö.774/1372), *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, Tah: Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Beyrut: Daru Hicr, 1. Tab, 1998..
- İbn Mace, Ebu Abdillan Muhammed b. Yezid el-Kazvinî, *Sünen*, Tah: Muhammed Fuad Abdalbaki, Beyrut: Daru'l-Fikr, Ts.
- İbn Nedim, Muhammed b. İshak, *Kitabu'l-Fihrist*, Tah: Şeyh İbrahim Ramazan, Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 2. Tab, 1997.
- İsbehanî, Ebu'l-Ferec Ali b. Hüseyin (ö.356/976), *Kitabu'l-Eğani*, Tah: İhsan Abbas, İbrahim Se'afin, Bekir Abbas, Beyrut: Daru Sadr, 3. Tab, 2008.
- Kettanî, Muhammed Abdulhayy, *Nizamü'l-Hukumati'n-Nebeviye ve't-Teratibu'l-İdariye*, Tah: Abdullah el-Halidî, Beyrut: Daru'l-Erkam b. Ebi Erkam, 2. Tab, Ts.
- Marchant, L. R. V., *Latin And English Dictionary*, London: Asssel and Company Limited, 1907.
- Mukaddesî, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Abdurrahman İbn Ni'me Sultan b. Surur (ö.697/1298), *Kevidu't-Tefsiri'l-Ehlâm (Bedru'l-Münir fî İlmi't-Ta'bir)*, Tah: Hüseyin b. Muhammed Cuma, Beyrut: Müessesetu'r-Reyyân, 1. Tab, 2000.
- Mukaddesî, Ebu'l-Fadl Muhammed b. Talib (ö.507/1113), *Kitabu's-Sema'*, (Yazma).

- Münavî, Abdurrauf, *Feydu'l-Kadir Şerhu Cami'î's-Sağir*, Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 2. Tab, 1972.
- Müslim, Ebu Hüseyin b. Haccac el-Kuşeyrî en-Neysaburî, *Sahihu'l-Müslim*, Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabî, 2. Tab., 1972.
- Neseî, Ebu Abdirrahman İbn Şuayb, *es-Sünen*, Tah: Abdulfettah Ebu Ğudde, Beyrut: ,Daru'l-Beşairi'l-İslâmî, 3.Bsk., 1988.
- Nuveyrî, Şihabuddin Ahmed b. Abdulvahhab (ö.733/1332), *Nihayetu'l-Ereb fi Fununi'l-Edeb*, Tah: Mufid Kumeyhe, Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Tab, 2004.
- Razî, Fahrudin b. Diyauddin Ömer (ö.604/1207), *Tefsiru'l-Kebir*, Beyrut: Daru'l-Fikr, 1. Tab, 1981.
- Suyutî, Celaluddin Abdurrahman b. Ebu Bekr (ö. 911/1505), *Durru'l-Mensur fi't-Tefsiri bi'l-Me'sur*, Tah: Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî, Kahire: Merkezu Hicr, 1. Tab, 2003.
- Şevkanî, Muhammed b. Ali (ö.1173/1759), İbtalu Da'vâ'l-İcma' Alâ Tahrimi Mutlaki's-Sema', Tah: Muhammed Subhi b. Hasan Hallak, Baskı yeri yok: Ts.
- Taberanî, Ebu'l-Kasım Süleyman b. Ahmed, *el-Mu'cemu'l-Kebir*, Tah: Hamdi Abdulmacit es-Silfî, Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabî, 2.Bsk., 1985.
- Taberî, Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebibekr (ö.671/1272), *Cami'u'l-Ahkâmi'l-Kur'an*, Tah: Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî, Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 1. Tab, 2006.
- Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir (ö.310/922), *Cami'u'l-Beyan An Te'vili'l-Kur'an*, Tah: Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî, Kahire: Daru Hicr, 1 Tab, 2001.
- Tirmizî, Ebu İsa Muhammed b. İsa, *Sünenü't-Tirmizi*, Tah: Ahmed Muhammed Şakir, Beyrut: Daru't-Turasi'l-İlmiyye, Ts.
- Zehebî, Ebu Abdullah Şemsuddin Muhammed b. Ahmed b. Osman (ö.748/1374), *er-Ruhsatu fi'l-Ğina ve't-Terb bi Şartihî*, Tah: Abdusselam Yusuf İsa el-Cedi', Sudan: Vizaretu't-Talim, 2008.

# ÇORAP ÜZERİNE MESH HADİSLERİNE DAİR BİR DEĞERLENDİRME

Mazhar TUNÇ<sup>1</sup>

## Özet

Hz. Muhammed (S.A.S.) kendisine indirilen Kur'an'ı Müslümanlara tebliğ etmek ve yaptığı uygulamalarıyla onlara rehber olmakla görevlendirilmiştir. Kur'an'ın bazı hükümleri açık olmakla birlikte diğer bazı hükümleri Peygamberin rehberliğinde vuzuha kavuşmuştur. Bu da göstermektedir ki Müslümanlar, Nebi'nin izahatları ve pratikteki uygulamaları olmadan dinlerini yaşayamazlar ve doğru yolu bulamazlar. Sahâbe ve sonraki nesiller Peygamberimizin sünnetini anlamak ve yaşamak için büyük çaba içine girmiş, dini günümüze kadar titizlikle koruyup kollamışlardır.

Bu çalışmamızda islam âlimleri arasında tartışmalara yol açan çorap üzerine mesh rivâyetlerini incelemek ve bu rivâyetler ışığında bir neticeye varmayı amaçlamaktayız. Gerçekten de Hz. Peygamber (S.A.S.) çorap üzerine mesh yapmış mıdır? Yoksa bu rivâyetler zayıf rivâyetler midir? Eğer bu rivâyetler sahih ise o zaman ki çoraplar ile günümüzdeki çoraplar arasında bir fark var mıdır? Bir fark olup olmaması hükmün geçersiz sayılmasını gerektiren bir sebep olabilir mi? Gibi sorulardan yola çıkarak konuyu açıklığa kavuşturmaya çalışacağız.

Yukarıda sıralanan soruların cevaplandırılması bu çalışmanın hedeflerindedir. Gerçekten günümüz modern dünyasında bir ihtiyaç haline gelen bu meselenin bilinmesi, rivâyetlerin bir arada değerlendirilip incelenmesi önem arz etmektedir. Biz de bu çalışmada konu ile alakalı rivâyetlerin sıhhat derecesini ortaya koyduktan sonra fıkıh mezheplerinin bu konudaki görüşlerini vererek bir neticeye varmayı hedeflemekteyiz.

Çalışmada önce çorap kavramı açıklanacaktır. Daha sonra çorap üzerine mesh hadisleri tek tek incelenecek ve sıhhat durumlarıyla ilgili âlimlerin görüşleri ışığında bir hüküm verilmeye çalışılacaktır. En sonunda da fıkıh mezheplerin ve müçtehit imamların konu ile ilgili görüşleri ile çalışma noktalanacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Çorap, Mesh, Mesh Hadisleri, Sahâbe, Mezhep Görüşleri.

## An Evaluation Of The Mesh Hadith On Socks

### Abstract

Hz. Muhammed (S.A.S.) was sent to inform the Muslims of the Qur'an, and has been assigned to guide them with the practices. Although some provisions of the Qur'an are clear, some other provisions have been revealed by the guidance of the Prophet. This shows that Muslims cannot live their religion and find the right way without the explanations of Naby and his implementations in practice. The Companions and the next generations made great efforts to understand and live the Sunnah of the Prophet and kept the religion meticulously up to the present day.

In this study, we aim to examine the rumors about the meshes on the socks leading to the discussions between the Islamic scholars and to reach a conclusion in the light of these rumors. Indeed, did St. Prophet wear the mesh on the socks? Or are these sayings weak? If these rumors are true then is there a difference between socks of that day and socks today? Whether a difference requires that the provision be considered invalid or not?

The answer to the above questions is one of the objectives of this study. In fact, this issue has become a necessity in today's modern world and it is necessary to evaluate and examine these rumors together. In this study, we aim to reach a conclusion by giving the opinions of fiqh sects on this subject after revealing the degree of well-being of the rumors.

In the study, first, the meaning of the concept of socks will be explained. Then the mesh on the socks hadiths will be examined one by one and a judgment will be given in the light of the opinions of the scholars about the health conditions of hadiths. In the end, the study will come to an end with the opinions of fiqh sects on this subject.

**Keywords:** Socks, Mesh, Hadiths of Mesh, Companions, Denomination

---

<sup>1</sup> Dr. Öğr. Üyesi, Hakkari Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Ana Bilim Dalı.

## Giriş

Müslümanların ibadetlerini yerine getirirken karşılaştıkları zorlukları gidermeye yönelik islam dininin kendilerine tanıdığı kolaylıklardan birisi de mesh meselesidir. Gerek yolculukta gerekse mukim iken mest, ayakkabı ve çorap üzerine mesh yapmak Hz. Peygamberimizden (S.A.S.) bize kadar intikal eden bir uygulamadır. Fıkhi kaynaklara baktığımızda abdest sırasında ayakları yıkamak azimet<sup>2</sup> olarak isimlendirilirken, ayakta mest ve çorap gibi benzeri şeyler var ise onları mesh etmek ise ruhsat<sup>3</sup> olarak nitelendirilmiştir.

Hadis kaynaklarında konu ile ilgili rivâyetler olmakla birlikte, bu rivâyetlerin bazılarının sahih bazılarının ise zayıf olduğu müşahede edilmektedir. Bu rivâyetleri değerlendiren fıkıh âlimleri daha çok meselenin hükmüne odaklanmışlardır. Hadis âlimleri ise bu rivâyetlerin sıhhat dereceleri üzerinde durmuşlardır. Fakîhler hüküm verirken elbette ki rivâyetlerin sıhhat dereceleriyle ilgilenmişlerdir; ancak onlar, daha çok o zamanki çorap ile bugünkü çorabın bir benzerlik arz edip etmediğiyle ilgilenmişlerdir.

Konu ile ilgili olarak bildiğimiz kadarıyla bir iki çalışma dışında herhangi bir çalışma bulunmamaktadır. Bu çalışmalardan ilki Cemâluddîn el-Kâsimî'nin "*el-Meshu ale'l-Cevrebeyn*"<sup>4</sup> (Çorap Üzerine Mesh). İsimli kitabıdır. Bu kitapta el-Kâsimî ilgili hadisler hakkında değerlendirmelerde bulunarak, sahâbenin uygulamalarına atıflar yapmış ve konuyu izaha çalışmıştır. Mezhep görüşlerine de atıf yapan müellif son olarak kendi tercihini verdikten sonra çalışmasını noktalamıştır. Ona göre çorap üzerine mesh hadisleri sahih veya hasen hadislerdir. Bu hadisler ile sahâbenin uygulamaları çorap üzerine meshin caiz olduğunu göstermektedir. İkinci çalışma ise Musa Bağcıya aittir. "Sarık ve Çorap Üzerine Mesh Problemi" ismini taşıyan bu çalışma M. Hayri Kırbaşoğlu'na ait "*Namazların Birleştirilmesi*" kitabının içinde bir bölüm olarak yer almaktadır. Bu çalışmada da

<sup>2</sup> Azimet; insanların karşılaştığı güçlük ve zaruret hali gibi zaruri durumlara bağlı olmaksızın konmuş şer'i hükümler için kullanılan fıkhi terim. Yani normal şartlarda herkesin uymakla mükellef olduğu asli hüküm demektir. Bkz. Baktır, Mustafa, "Azimet" DİA, İstanbul 1991, IV, 330

<sup>3</sup> Ruhsat; Bazı mazeretlerden dolayı aslı hükmün gereğine uymamayı meşru hale getiren geçici hüküm yani kolaylaştırma esasına dayalı dinin insanların hizmetine sunduğu fırsatlar anlamına gelmektedir. Bkz: İbrahim Kafi Dönmez, "Ruhsat" DİA, İstanbul 2008, XXXV, 207-210

<sup>4</sup> el-Kasimi, Muhammed Cemaluddin, *el-Meshu ale'l-Cevrebeyn*, Thk: Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî, el-Mektebu'l-İslami, Beyrut 1399/1979. Kitaba, Ahmed Muhammed Şâkir bir mukaddime yazarak konu hakkındaki hadislerle ilgili veciz ve faydalı bir değerlendirmede bulunmuştur.

hadislerden sadece Muğîe b. Şu'be'nin hadisine yer verilmiş, sahâbenin uygulamalarının yanısıra mezhep görüşleri de yansıtılmıştır. Sonuç bölümünde ise çorap üzerine meshin caiz olduğu vurgulanmıştır.<sup>5</sup>

Bu çalışmada ise çorap üzerine mesh ile ilgili rivâyetler tek tek ele alınarak, senet ve metin tenkidi üzerinden rivâyetlerin sıhhat dereceleri ortaya konmaya çalışılacaktır. Çalışmada öncelikli olarak hadis kaynaklarına sonra da fikhî kaynaklara müracaat edilecektir. Âlimlerin lehte ve aleyhte görüşlerinin sentezi yapıldıktan sonra çalışma sonuç bölümüyle bitirilecektir.

### 1. Azîmet ve Ruhsat Kavramları

Azimet, sözlükte ısrarla istemek, kastetmek, kesin karar vermek anlamına gelmektedir. Istılâhta ise; şer'i hükümlerin ve yükümlülüklerinin mükellefler tarafından normal durumlarda yerine getirilmesidir. Yani kulların karşılaştıkları sıkıntı ve zorluk hâli olmaksızın yükümlülüklerini doğal bir şekilde yerine getirmeleridir. Bir başka ifade ile Allah'ın, kullarından istediği görev ve vazifeleri normal şartlarda yerine getirmeleridir.<sup>6</sup>

Ruhsat ise kolaylık anlamına gelmektedir. Istılahta ise; bir takım zaruret ve güçlükler sebebiyle, kullara azimeti terketme imkânı veren ve yalnız söz konusu arızı durumla sınırlı bulunan hafifletilmiş hükme denir.<sup>7</sup>

İslam dininin özelliklerinden birisi de azimetin yanısıra, zorluk ve güçlükler karşısında mükelleflere kolaylıklar tanınmasıdır. "Allah size dinde hiçbir güçlük yükledi"<sup>8</sup>, "Allah size kolaylık diler zorluk dilemez"<sup>9</sup> ayetleri ile "Kolaylaştırınız zorlaştırmayınız, müjdeleyiniz nefret ettirmeyiniz"<sup>10</sup>, "Din kolaylıktır. Her kim dini zorlaştırmaya çalışırsa din ona galip gelir"<sup>11</sup> hadisleri dinde kolaylığa işaret etmektedir.

Çorap üzerine mesh özelinde ise islamın ruhsat ilkesinden söz etmek mümkündür. Hz. Peygamberin (S.A.S.) mest üzerine mesh yaptığı mütevâtir derecesindeki hadislerde

<sup>5</sup> Bkz: Kırbaoğlu, M. Hayri, *Namazların Birleştirilmesi* (Musa Bağcı Sarık ve Çorap Üzerine Mesh Problemi 139-178), İlahiyat Yay., Ankara 2004

<sup>6</sup> Bkz: Baktır "Azîmet", IV, 334

<sup>7</sup> Dönmez, "Ruhsat", XXXV, 207-210

<sup>8</sup> Hac: 22/78

<sup>9</sup> Bakara: 2/185

<sup>10</sup> Buhâri, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buhari, *el-Câmiu's-Sahih* (Fethu'l-Bari ile birlikte), Dâru'l-Marife, Beyrut Tsz, İlim:11, I, 162; Müslim, b. Haccac el-Kuşayri, *el-Camiu's-Sahih*, Dâru Taybe, Riyad 2000, Hds no: 1734

<sup>11</sup> Buhâri, İman: 29, I, 93

varid olmuştur. Çorap üzerine mesh ile ilgili olarak da birkaç hadis nakledilmiştir. Abdestte ayağı yıkamak azimettir. Yani normal bir durumdur. Ancak ayakta mest veya çorap varsa mükelleflere kolaylık sağlanması için (bazı şartlarla) mesh yapmalarına izin verilmiştir. Bu da ruhsattır. Çünkü abdest sırasında mesti veya çorabı çıkarmak meşakkatli bir iştir. Ayrıca soğuk bölgelerde mesti veya çorabı çıkarıp ayağı yıkamak insan sağlığını olumsuz etkileyebilmektedir. Bütün bu güçlükler karşısında mesh yapmak islamın bir kolaylığı olarak insanlara sunulmuştur. Nitekim Peygamberimiz (S.A.S.) bir hadisinde “Muhakkak ki Allah (c.c.) ruhsatlardan yararlanılmasını ister. Muhakkak ki Allah (c.c.) azimetlerin de yerine getirilmesini ister.”<sup>12</sup> buyurmuştur.

## 2. Çorap Kavramı

Arapça ( جورب ) kökünden gelen çorap kelimesi ayak örtüsü ve ayağa giyilen şey demektir. Çoğulu ( جوارب ، جواربة ) şeklinde gelmektedir. Ayağa sarılan bir cisim<sup>13</sup>, meste benzeyen, keten pamuk ve benzeri şeylerden yapılan, ayağı kaplayan ve örten şey<sup>14</sup> demektir.

Çorap ile mest arasındaki fark; mest deriden yapılırken çorap ise keten, yün, pamuk ve naylon gibi benzeri şeylerden yapılmakta ve daha çok ayağı ısıtmak için kullanılmaktadır.<sup>15</sup>

Zebîdî çorabın ayağa sarılan şey anlamında olduğunu, Farsçadan türetilip araplaştırıldığını söylemektedir. Ona göre bu kelime Farsça (Kureb) kelimesinden türetilmiştir. Kurba ise ayak mezarı anlamına gelmektedir.<sup>16</sup>

<sup>12</sup>Bkz: İbn Hibbân, Ebû Hatim el-Bustî, *e-İhsân fî Takrîbi Sahîh-i İbn Hibbân*, Tertîb: İbn Bülbân el-Farîsî, Thk: Şuayb el-Arnâvut, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut 1405/1988, I, 227, Hds no: 305 ; Taberani, Ebu'l-Kasım Süleyman b. Ahmed, *el-Mu'cemu'l-Avset*, Thk: Tarık b. İvezullah Muhammed-Abdülmuhsin b. İbrahim el-Hüseynî, Daru'l-Haremeyn, Kahire 1415/1995, VIII, 82; İbn Abdilber, Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah en-Nemiri, *et-Temhid lima fi'l-Muvatta mine'l-Meânî ve'l-Esânîd*, Vuzâretu'l-Evkaf ve's-Şuûni'l-İslamiyye, Mağrib 1387/1412, XX, 67; el-Elbânî sahih bir hadistir demiştir. Bkz: el-Elbânî, *Sahihu't-Terğib ve't-Terhib*, Mektebetu'l-Maarif, Riyad 1421/2000, I, 617, Hds no:1060.

<sup>13</sup>el-Ferâhîdî, Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn*, Thk: Abdülhamit Hendâvî, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1424/2003, s. VI, 113

<sup>14</sup>el-Mâlikî Muhammed b. Muhammed el-Mağribî, *Mevâhibu'l-Celîl fî Şerhi Muhtasari'l-Halîl*, Moritanya 1431/2010, I, 318; İbnu'l-Arabi, el-Kâdî Ebû Bekir, *Aridetu'l-Ahvazî Şerhu Sunen-i Tirmizî*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut Tsz., I, 149

<sup>15</sup>Bkz: ez-Zerkeşî, Muhammed b. Abdullah el-Hanbelî, *Şerhu'z-Zerkeşî ala Muhtasari'l-Harkî*, Thk: Abdullah b. Abdurrahman b. Cibrîn, Mektebetu'l-Ubeykan, Riyad 1413/1993, I, 398.

<sup>16</sup>ez-Zebîdî, Muhammed Murtaza el-Hüseynî, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmâs*, Thk: Ali Hilali, Kuveyt 1407/1987, II, 155-156.



Ebûbekir İbnu'l-Arabi çorabın yünden yapılan ve ayakları ısıtan cisim anlamında olduğunu söylemektedir. Zerkeşi de aynı tarifi vermiştir. İbnu'n-Neccar'a göre ise çorap; meste benzeyen fakat deriden yapılmayan bütün cisimlere denir.<sup>17</sup>

Bedruddîn el-Aynî üç çeşit çoraptan bahsetmektedir: Birincisi; Yün, pamuk, keten ve benzeri şeylerden yapılan çorap. İkincisi; Altı deriden üstü ve yan tarafları başka maddeden yapılan çorap.<sup>18</sup> Üçüncüsü; Altı ve üst tarafı deriden diğer tarafları başka maddelerden yapılan çorap.<sup>19</sup>

Günümüzde ise çok farklı maddelerden yapılan çoraplara rastlamak mümkündür. Yün, pamuk, keten, naylon vb. sentetik maddelerden yapılan çoraplar olduğu gibi belki de bizim bilmediğimiz ancak bazı bölgelerde var olan çok daha farklı maddelerden yapılan çoraplardan sözedilebilir.

### 3. Çorap Üzerine Meshe Dâir Hadisler

#### 1. Hadis:

قال أبو داود حدثنا عثمان بن أبي شيبة ، عن وكيع ، عن سفیان الثوري ، عن أبي قيس الأودي ، عن عبد الرحمن بن ثروان ، عن هزيل بن شراحبيل ، عن المغيرة بن شعبة ، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم توضأ ومسح على الجوربين والنعلين .  
Ebû Dâvud > Osman İbn Ebi Şeybe > Vekî' b. Cerrâh > Süfyân-ı Sevrî > Ebû Kays > Huzeyl b. Şerahbîl'in Muğîre b. Şu'be'den rivâyet ettiğine göre Resulullah (S.A.S.) abdest aldı, çorapları ve ayakkabıları üzerine mesh etti.” Bu hadis Ebû Dâvud,<sup>20</sup> Tirmizî,<sup>21</sup> Nesâî,<sup>22</sup>

<sup>17</sup>İbnu'n-Neccâr, Muhammed b. Ahmed Ali el-Futûhî el-Hanbelî, *Maûnetu Uli'n-Nuâa Şerhu'l-Müntehâ*, Thk: Abdülmelik b. Abdullah b. Duheş, Mektebetu'l-Esedî, Mekke 1429/2008, I/294; el-Buhûtî, Mansur b. Yûnus el-Hanbelî, *er-Ravzu'l-Murabba Şerhu Zadi'l-Mustakna*, Muessesetu'r-Risale, Beyrut 2008, s. 33.

<sup>18</sup>Bir rivâyette Enes b. Mâlik altı deri üzeri ise yünden olan çoraplarına meshetmiştir. Bkz: el-Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin Ebû Bekir, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, Thk: Muhammed Abdülkadir Atâ, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1424/2003, I, 427, Hds no: 1357,

<sup>19</sup> el-Aynî, Bedruddîn Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed, *el-Binâye Şerhu'l-Hidâye*, Thk: Eymen Salih Şaban, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1420/2000, I, 607-608

<sup>20</sup>Ebû Dâvud, Süleyman b. Aş'es es-Sicistânî, *es-Sünen*, (Hattabi'nin şerhi Mealimu's-Sünen ile birlikte), Dâru'l-Hadîs, Beyrut 1974, Taharet: 61, I, 114

<sup>21</sup>Tirmizî, Muhammed b. İsa Ebû İsa, *el-Câmiu's-Sahîh*, Tahkîk: Ahmed Muhammed Şâkir, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1987

<sup>22</sup>Nesâî, Ebû Abdurrahman Şuayb, *Sünenü'n-Nesâî (el-Mücteba)*, Thk: Hasan Abdülmünim Çelebi, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut 1421/2001, I, 123-124



İbn Mâce,<sup>23</sup> Ahmed b. Hanbel,<sup>24</sup> İbn Hibbân,<sup>25</sup> İbn Huzeyme,<sup>26</sup> el-Beyhakî,<sup>27</sup> İbn Ebi Şeybe,<sup>28</sup> Taberânî,<sup>29</sup> ve Abd b. Humejd'in,<sup>30</sup> eserlerinde geçmektedir.

### Hadisin sened Değerlendirmesi

1. Ebû Dâvud: Süleyman b. Eş'as b. Ishâk b. Buşeyr Şeddâd el-Ezdî es-Sicistânî. İmam, sika güvenilir ve hadis ilminde hafız derecesine ulaşmış bir râvidir. Kutub-i sitteden biri olan es-Sünen adlı meşhur hadis kaynağının müellifidir. H. 275 yılında vefat etmiştir.<sup>31</sup>
2. Osman b. Ebi Şeybe: Osman b. Muhammed b. İbrahim b. Osman b. Ebi Şeybe el-Absî Ebu'l-Hasan el-Kûfi. Sika ve güvenilir bir râvidir. Hicri 239 yılında vefat etmiştir.<sup>32</sup>
3. Veki' b. Cerrâh: Veki' b. Cerrâh b. Melîh er-Ruâsî Ebû Süfyân el-Kûfî. Sika hafız ve güvenilir bir râvidir. Kutub-i sitte müellifleri ve diğer hadis kaynakları kendisinden hadis rivâyet etmişlerdir. Hicri 197 yılında vefat etmiştir.<sup>33</sup>
4. Süfyân-ı Sevrî: Tam adı Süfyân b. Saîd b. Mesrûk es-Sevrî Ebû Abdullah el-Kûfî'dir. H. 97 yılında doğmuştur. Hadis başta olmak üzere bütün islami ilimlerde büyük alim ve imamlarından. Son derece güvenilir ve sika bir râvidir. H. 161 yılında vefat etmiştir.<sup>34</sup>
5. Ebû Kays: Tam ismi Abdurrahman b. Servân el-Evdî'dir. Yahya b. Maîn ve el-İclî sika bir râvidir demişlerdir. Ebû Hâtim güvenilirlikte güçlü bir râvi olmadığını söylemiştir. Hadisinin az, hafız bir râvi olmadığını; rivâyetinin ise salih olduğunu söylemiştir. Nesâî "leyse bihi be's" derken İbn Hibbân onu tevsik etmiştir. el-Hâkim Dârekutnî'den sika olduğunu nakletmiştir. Ahmed b. Hanbel "leyse bihi be's" demiştir. el-Ukaylî onu 'ed-Duaf'

<sup>23</sup>el-Kazvîni, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd b. Mâce, *es-Sünen*, Tahkîk Muhammed Fuad Abdülbaki, Beyrut, Tsz, I, 185

<sup>24</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 252

<sup>25</sup> İbn Hibban, *Sahihu İbn Hibban*, IV, 167

<sup>26</sup>İbn Huzeyme, Ebu Bekir Muhammed b. Ishak es-Sülemi en-Neysaburi, *Sahihu İbn Huzeyme*, Thk: Muhammed Mustafa el-A'zami, el-Mektebu'l-İslami, Beyrut Tsz, I, 135, Hds no: 152

<sup>27</sup> Beyhaki, *es-Sünen*, I, 425, Hds no: 1349

<sup>28</sup> İbn Ebî Şeybe, el-Musannef, Hds no: 1973

<sup>29</sup>Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed, *el-Mû'cemu'l-Kebîr*, Thk: Hamdi Abdülmecîd es-Selefi, Mektebetu İbn Teymiyye, Kahire Tsz., XX, 415

<sup>30</sup>Abd b. Humejd, *el-Muntehab min Musnedi Abd b. Humejd*, Thk: Mustafa el-Adevi, Daru Belensiye, Riyad 1423/2002, I, 398

<sup>31</sup>İbn Hacer el-Askalanî, *Takrîbu't-Tehzîb*, Thk: Muhammed Avvâme, Halep 1986, s. 250

<sup>32</sup> İbn Hacer, *et-Takrîb*, s. 386

<sup>33</sup> İbn Hacer, *et-Takrîb*, s. 581

<sup>34</sup>İbn Hacer, *et-Takrîb*, s. 244

isimli eserinde zikretmiş ve çorap üzerine mesh hadisinde bazı za'flar olduğunu belirtmiştir. H. 120 yıllarında vefat ettiği nakledilmektedir.<sup>35</sup>

6. Huzeyl b. Şerahbîl: Tam adı Huzeyl b. Şerahbîl el-Evdî'dir. Bütün cerh ve ta'dil kaynaklarında sika ve güvenilir bir râvi olduğu belirtilmektedir. İbn Hacer muhadrem olduğunu söylemiştir. Vefat tarihi tam olarak bilinmemektedir.<sup>36</sup>

7. Muğîre b. Şu'be: Meşhur sahâbi, tam ismi Muğîre b. Şu'be b. Mes'd b. Muaâtib'dir. Hudeybiye'den önce Müslüman oldu. Basra ve Kûfe valiliği yaptı. H. 50 yılında vefat etti.<sup>37</sup>

### **Hadisin sıhhat değerlendirmesi**

Hadisin hükmü hakkında muhaddisler farklı görüşler beyan etmişlerdir. Kimi hadisçiler hadisi zayıf telakki ederken kimileri de hasen veya sahih demişlerdir. Hadisin zayıf olduğunu söyleyenler, senedini değil metnini eleştirmişlerdir. Metin eleştirisini de Muğîre b. Şu'ben'in aslında daha çok mest üzerine mesh hadisini rivâyet ettiğini çorap üzerine meshin ise muhalif bir rivâyet olduğunu savunmuşlardır. Şimdi hadis hakkındaki değerlendirmelere bir göz atalım:

### **Hadisin zayıf olduğunu söyleyenler ve delilleri**

Ebû Dâvûd Sünen'inde bu hadisi verdikten sonra şu değerlendirmeyi yapmaktadır: "Abdurrahman b. Mehdî bu hadisi rivâyet etmezdi ve derdi ki: Muğîre b. Şu'be'den bilinen şey mest üzerine meshtir, çorap üzerine mesh değildir. Bu hadise benzer bir hadis de Ebû Musa el-Eş'ariden rivâyet edilmiştir. Ancak bu hadis de muttasıl olmadığı gibi kuvvetli de değildir. Bununla birlikte bazı sahâbîler çorap üzerine mesh etmişlerdir. Bunlar; Hz. Ali, Abdullah b. Mes'ûd, el-Berâ' b. Âzib, Enes b. Mâlik, Ebû Umâme, Sehl b. Sa'd, Amr b. Hureys, Hz. Ömer ve Abdullah b. Abbâs."<sup>38</sup>

Ali İbnu'l-Medînî hadise dair yorumunda ilgili hadisi Muğîreden Kufe ehli, Basra ehli ve Medine ehli mest üzerine mesh şeklinde rivâyet ederken Huzeyl b. Şerahbîl'in çorap üzerine mesh şeklinde rivâyet ederek diğerlerine muhalefet ettiğini söylemiştir.<sup>39</sup>

<sup>35</sup>Bkz: el-Askalânî, Ahmed b. Ali Ebu'l-Fadl İbn Hacer, *Tehzibu't-Tehzib*, Mektebetu Dairetu'l-Maarif en-Nizamiyye, Hindistan 1326, VI, 152-153

<sup>36</sup> Bkz: İbn Hacer, *et-Takrîb*, s. 572

<sup>37</sup> İbn Hacer, *et-Takrîb*, s. 543

<sup>38</sup>Ebû Dâvûd, Süleymah b. Eş'as es-Sicistani, *es-Sünen*, Thk: İzzet Ubeyd ed-Deâs-Adil es-Seyyid, Daru'l-Hadis, Beyrut, 1969, Taharet:61, I, 112-113

<sup>39</sup>el-Beyhaki, a.g.e., I/426

Mufaddal b. Ğassân Yahya b. Maîn'e bu hadisin hükmünü sormuş o da aslında Muğîre'den gelen rivâyetin mest üzerine mesh olduğunu ancak Ebû Kays'ın diğerlerine muhalefet ederek çorap üzerine mesh şeklinde rivâyet ettiğini belirtmiştir.<sup>40</sup>

İbn Kayyim el-Cevziyye'nin hadis hakkındaki kanaatı şöyledir: “Nesâî'ye göre kimse Huzeyl'e bu hadiste muvafakat etmemiştir. Muğîre'den gelen sahih rivâyetlerde Hz. Peygamber'in mest zerine mesh ettiği'dir. Beyhakî'nin belirttiğine göre Yahya b. Mansur, imam Müslim'in bu hadisi tad'îf ettiğini (zayıf saydığını) nakletmiştir. Bununla birlikte çorap üzerine mesh dokuz sahâbeden nakledilmiştir. Bunlar Hz. Ali, Ammar b. Yasir, Ebû Mes'ûd el-Ensârî, Enes b. Malik, Abdullah b. Ömer, Berâ' b. Âzib, Bilâl-ı Habeşî, Abdullah b. Ebi Avfa, Sehl b. Sa'd'dır. Ebû Dâvûd bu Sahâbilere Ebû Umâme, Amr b. Hureys, Hz. Ömer ve Abdullah b. Abbas'ı ilave etmiştir. Çorap üzerine mesh konusunda bizim itibar edeceğimiz yukarıda geçen hadis değil de bu 13 Sahâbinin uygulamasıdır. Nitekim Ahmed b. Hanbel bu hadisi eleştirdiği halde çorap üzerine meshi kabul etmiştir. Bu da onun ne kadar mutedil olduğunu göstermektedir. Öyle görülüyor ki Ahmed b. Hanbel çorap üzerine meshe cevaz verirken bu hadise göre değil de sahâbenin uygulamaları ve mest üzerine meshe kıyası esas almaktadır. Çünkü pratikte mest ile çorap arasında pek bir fark görünmemektedir.”<sup>41</sup>

Bu hadisi zayıf sayan muhaddisler arasında Süfyân-ı Sevrî, Müslim, en-Nesâî, el-Ukaylî, ed-Dârekutnî ve el-Beyhakî gibileri bulunmaktadır. Bu nedenledir ki Nevevî bu hadisin zayıf olduğunu şu sözleriyle dile getirmiştir: “Bu âlimler (hadisin zayıf olduğunu söyleyenler) hadis ilminin en meşhur âlimleridir. Her ne kadar Tirmizî bu hadise hasen ve sahih demişse de yukarıda ismi geçen âlimler hadis ilminde ondan daha büyük âlimlerdir.”<sup>42</sup>

Nesâî de bu hadisi zayıf sayarken Muğîre'den bilinen şeyin mest üzerine mesh olduğuna vurgu yapmakta ve Ebû Kays'e kimsenin muvafakat etmediğini belirtmektedir.<sup>43</sup>

### **Hadisin sahih olduğunu söyleyenler ve delilleri**

<sup>40</sup>Bkz: el-Beyhaki, a.g.e., I/426

<sup>41</sup>el-Cevziyye, İbn Kayyim Muhammed b. Ebû Bekir, *Tehzîbu's-Sünen*, Thk: Muhammed b. Gazi, Mektebetu'l-Maarif, Medine 1428/2007 I, 121-122

<sup>42</sup>en-Nevevî, Yahya b. Şerefuddîn, *el-Mecmu' Şerhu'l-Muhezzeb*, Thk: Muhammed Necip el-Mutii, Mektebetu'l-İrşad, Cidde Tsz., I, 500

<sup>43</sup> Bkz: en-Nesâî, a.g.e., I, 124

Tirmizî bu hadisi Sünen’de rivâyet ettikten sonra hasen ve sahih hükmünü vermiştir. Ona göre, Süfyan-ı Sevri, Abdullah b. Mübarek, Şafii, Ahmed b. Hanbel ve İshâk b. Râhûye gibi âlimler kalın olma şartı ile çorap zerine mesh edilebileceği görüşünü benimsemişlerdir.<sup>44</sup>

Ahmed Muhammed Şâkir, Tirmizî şerhinde, onun bu hadisi tashih etmesini onaylamış ve bu hadisi illetli bulanların delillerinin yetersiz olduğunu söylemiştir. Ona göre Muğîre b. Şube mest üzerine mesh hadisinin yanı sıra bu hadisi de müstakil bir hadis olarak rivâyet etmiştir. Çünkü Muğire beş yıl gibi uzun bir müddet Peygamberimizin sohbetinde bulunmuştur. Bu nedenle mest, sarık ve çorap üzerine mesh hadislerini rivâyet etmesi normaldir.<sup>45</sup> Şakir bir başka yerde de hadis ile ilgili şu değerlendirmeyi yapmaktadır: “Bu hadis sahih bir hadis olup isnadındaki bütün râviler güvenilir kişilerdir. Ebû Kays el-Evdî ise ismi Abdurrahman b. Servân olup güvenilir bir râvidir. Yahya b. Maîn ve el-İcli sika ve güvenilir bir râvi olduğunu söylemişlerdir. Buhârî kendisinden hadis tahrir etmiştir. Ahmed b. Hanbel’in “hadisinde muhalefet vardır” sözü ise onun güvenilir olup olmadığı ile ilgili olmayıp bu hadis özelinde bir değerlendirmedir. Huzeyl b. Şerahbîl el-Evdî ise tartışmasız güvenilir bir râvidir.<sup>46</sup>

Abdulaziz b. Baz bu hadisin Peygamberimizden sabit olmuş bir rivâyet olduğunu senedinin sahih veya hasen olduğunu bildirmiştir.<sup>47</sup> Muhammed Nasiruddin el-Elbani de bu hadisin sahih bir hadis olduğunu belirtmiştir.<sup>48</sup>

Hadisi tashih edenlerden birisi de İbn Hibbân’dır.<sup>49</sup> Alaaddin el-Mardini hadisi savunurken şunları söylemektedir: “Bu hadisi Ebû Dâvûd rivâyet etmiş ve sukut etmiştir. İbn Hibbân tashih ederken Tirmizî hasen sahih demiştir. Ebû Kays Abdurrahman b. Servan’a gelince o güvenilir bir râvidir. Huzeyl de aynı şekilde güvenilir bir râvi olup

<sup>44</sup>Bkz: et-Tirmizi, *Sünen*, Thk: Ahmed Muhammed Şakir, Daru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut Tsz, Hadis No: 99, Taharet:74, (I/167-169

<sup>45</sup> Bkz: Tirmizi, *Sünen* (Ahmed Muhammed Şakir’in tahkiki ile), I/168/169

<sup>46</sup> Bkz: Şakir, Ahmed Muhammed, *Mukaddimetu’l-Mesh ale’l-Cevrebeyn*, el-Mektebu’l-İslami, Beyrut 1399/1979, s. 9-10

<sup>47</sup> İbn Baz, Abdulaziz b. Abdullah, *Haşiyetu Buluği’l-Meram*, Thk: Abdülaziz b. İbrahim b. Kasım, Daru’l-İmtiyaz li’n-Neşr, Riyad 1425/2004, s. 91

<sup>48</sup>el-Elbani, Muhammed Nasiruddin , *Sahihu Süneni’n-Nesâî*, Mektebetu’l-Maarif, Medine 1419/1999, I, 346, Hds No: 125; el-Elbani, Muhammed Nasiruddin, *İrvau’l-Galil fi Tahricu Ehadisi Menari’s-Sebil*, el-mektebu’l-İslami, Beyrut 1399/1979, I, 137, Hds no: 101

<sup>49</sup> Bkz: İbn Hibban, *el-İhsan fi Takribi Sahih-i İbn Hibban*, Thk: Şuayb el-Arnaut, Muessesetu’r-Risale, Beyrut 1405/1988, IV, 167-168

Buhâri kendisinden rivâyette bulunmuştur. Bununla birlikte bu râviler başkalarına muhalefette bulunmamış, onların zıddına bir hadis rivâyet etmemişlerdir. Bilakis başkasının vakıf olmadığı müstakil bir hadisi rivâyet etmişlerdir. Bütün bu nedenlerden dolayı bu hadis sahih bir hadistir.”<sup>50</sup>

## 2. Hadis:

قال الامام أحمد بن حنبل حدثنا يحيى بن سعيد عن ثور عن راشد بن سعد عن ثوبان قال: بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم العصاب سريّة فأصابهم البرد ، فلما قدموا على النبي صلى الله عليه وسلم شكوا اليه ما أصابهم من البرد ، فأمرهم أن يمسخوا على والتساخين .

Ahmed b. Hanbel > Yahya b. Sa'îd > Sevr > Râşid b. Saîd Sevbân'dan rivâyet ettiğine göre Hz. Peygamber'in gönderdiği bir seriyye şiddetli soğuğa maruz kalmışlardı. Döndüklerinde durumu Peygamberimize arz ettiler. Peygamberimiz de onlara sarık ve çorapları üzerine mesh etmelerini emretti.”

Hadis bizim tespitlerimize göre Ebû Dâvûd'un Sünen'inde,<sup>51</sup> Ahmed b. Hanbel'in Müsned'inde,<sup>52</sup> Hakim'in el-Mustedrek<sup>53</sup> isimli kitabında geçmektedir.

## Hadisin Sened Değerlendirmesi

1. Ahmed b. Hanbel: Ahmed b. Muhammed b. Hanbel b. Hilâl eş-Şeybânî el-Mervezî Ebû Abdullah. Meşhur muhaddis, fakih, imam, sika ve son derece güvenilir bir râvidir. Şöhret bulmuş el-Müsned isimli kitabın sahibidir. Hicri 241 yılında vefat etmiştir.<sup>54</sup>

1. Yahya b. Saîd: Yahya b. Saîd b. Ebân b. Saîd b. As el-Emevî Ebû Eyyub el-Kûfî. Lakabı el-Cemel'dir. Sika ve imam olarak bilinir. Zehebî onun için Sika ve imam bir râvidir demiştir. Ancak İbn Hacer “Sadûkun Yuğribu” yani güvenilir ancak bazen garip rivâyetleri vardır. İfadesini kullanmıştır.<sup>55</sup>

2. Sevr: Tam ismi Sevr b. Yezîd Ebû Hâlid el-Kilâî el-Himsîdir. Rical kaynaklarında sika ve sebt bir râvi olarak bilinmektedir. H. 150 yılında vefat etmiştir.<sup>56</sup>

<sup>50</sup> Bkz: İbnu't-Türkmani el-Mardini, Alauddin, *el-Cevheru'n-Nakiy fi'r-Red ala'l-Beyhaki*, Daru'l-Fikr, Beyrut Tsz., s. 74

<sup>51</sup> Ebû Dâvûd, Taharet:61, I, 56

<sup>52</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, V, 277

<sup>53</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, V, 277

<sup>54</sup> Bkz: İbn Hacer, *et-Takrîb*, s. 135

<sup>55</sup> Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Siyeru Alami'n-Nubela*, Thk: Şuayb el-Arnâvût, Muessesetu'r-Risale, Beyrut 1402/1982, IX, 139; İbn Hacer, *et-Takrîb*, s. 590

<sup>56</sup> Bkz: İbn Hacer, *et-Takrîb*, s. 135

3. Râşid b. Sa'd: Râşid b. Sa'd el-Makreî el-Himsî'. Bircok cerh ve ta'dil alimine göre sika ve güvenilir bir râvidir. Yahya b. Maîn, Nesâî ve Ebû Hatim sika bir râvi olduğunu söylemişlerdir. Ahmed b. Hanbel ve Dârekutnî "la be'se bih" demişlerdir. Müslim hariç diğer kutub-i sitte sahipleri hadisini tahrir etmişlerdir. İbn Hacer onunla ilgili olarak sika ancak bazen irsal yapmaktadır demiştir. H. 108 veya 113 tarihinde vefat ettiği tahmin edilmektedir.<sup>57</sup>

4. Sevbân: Sahâbeden Ebû Abdurrahman Sevbân ile ilgili olarak kaynaklarda fazla bilgi yer almamaktadır. Peygamberimizin azatlı kölesidir. Hicri 54 yıllarında Şam civarında vefat etmiştir.<sup>58</sup>

### Hadisin Sıhhat Değerlendirmesi

Ahmed b. Hanbel kitabına aldığı bu hadis için munkatı demiştir. Sebebini de râvilerden Sevbân ve Râşid b. Sa'd arasındaki kopukluk olarak belirtmiştir. Ancak Buhârî Tarihu'l-Kebir'de ikisinin karşılaştıklarını belirtmiş ve Raşid b. Sa'd'ın hal tercemesinde herhangi bir cerhten söz etmemiştir.<sup>59</sup> Dolayısıyla Buhari'nin bu kesin ifadesi hadiste inkıtanın düşük bir ihtimal olduğunu çağrıştırmaktadır. Ancak İbn Ebi Hatim el-Merâsîl adlı kitabında Ahmed b. Hanbel'in oğlu Abdullah'ın kanalıyla Ahmed b. Hanbel'in "Râşid b. Sa'd Sevbân'dan hadis almamıştır." Sözü nü nakletmiştir.<sup>60</sup> Şevkânî bu hadisin senedinde Râşid b. Sa'd olduğunu ve onun da Sevbân'dan hadis almasının tartışmalı olduğunu belirtmiştir.<sup>61</sup>

Bu hadis ile ilgili değerlendirmesinde Zehebî bu hadisin senedinin güçlü olduğunu belirtmiştir.<sup>62</sup> İbn Hacer el-Askalânî buradaki senedin munkatı olduğunu Buhârî'nin de sahih değildir dediğini nakletmektedir.<sup>63</sup>

Cemâluddîn el-Kâsimî Râşid b. Sa'd'ın Sevbân'dan hadis işitip işitmemesi ile ilgili olarak şunları söylemiştir: "Hadisçilerin bir kısmı aynı asırda yaşayan râvilerin

<sup>57</sup> Bkz: el-Mizzi, Cemâluddîn Yusuf Ebu'l-Haccâc, *Tehzibu'l-Kemâl fi Esmâi'r-Ricâl*, Thk: Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Muessesetu'r-Risale, Beyrut 1400/1980, IX, 8-12; *et-Takrîb*, s. 204

<sup>58</sup> Bkz: ez-Zehebî, *Siyer*, III, 15

<sup>59</sup> Bkz: Buhari, *et-Târihu'l-Kebîr*, II, 266-267

<sup>60</sup> Bkz: İbn Ebi Hatim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed, *el-Merâsîl*, Thk: Şükrullah Nimetullah Kocani, Muessesetu'r-Risale, Beyrut 1397, s. 59

<sup>61</sup> Bkz: eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali, *ed-Derâri'l-Mudîe Şerhu'd-Dureri'l-Behiyye*, Thk: Daru'l-Kitabi'l-Arabi, Beyrut Tsz. s. 46

<sup>62</sup> Zehebî, *Siyer*, IV, 491

<sup>63</sup> İbn Hacer, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali, *ed-Diraye fi Tahrici Ehadisi'l-Hidaye*, Thk: Abdullah Haşim el-Yemâni el-Medeni, Daru'l-Marife, Beyrut Tsz., I, 72

karşılaşmalarını (subûtu'l-likâ) şart koşarken diğerleri karşılaşma imkanını (imkânu'l-likâ) şart koşmuşlardır. Müslim'e göre aynı asırda yaşamaları görüştikleri ihtimalini güçlendirmektedir. Yani Müslim'in şartına göre bu hadis sahihtir. Bu nedendir ki Ahmed b. Hanbel müsnedinde bu hadise yer vermiştir. Ebû Dâvûd ise Sünen'inde tahrir etmiş ve herhangi bir görüş arzetmemiştir. Muhaddislerin çoğuna göre Ebû Dâvûd'un sessiz kaldığı hadisler ihticac edilebilir hadislerdir. Dolayısıyla bu hadis sahih değilse bile hasen hükmündedir ve ihticac bakımından sahih ile aynı mertebededir.”<sup>64</sup>

Abdulaziz b. Bâz da bu hadisin senedine ceyyid (iyi) hükmünü vermiştir.<sup>65</sup> Muhammed Nâsirudin el-Elbânî Sevbân hadisinin ricalinin hepsinin sika ve güvenilir râviler olduğunu belirtmiştir.<sup>66</sup> Hadisin sahih olduğunu söyleyenlerden birisi de Şuayb el-Arnâvût'tur. Ona göre Raşid b. Sâ'd 17 yıl boyunca Sevbân ile aynı asırda yaşamış olup tedlîs ile de itham edilmiş bir râvi de değildir.<sup>67</sup>

### 3. Hadis

قال الامام ابن ماجه حدثنا محمد بن يحيى ، حدثنا معلى بن منصور ، وبشر بن آدم ، قالا حدثنا عيسى بن يونس ، عن عيسى بن سنان ، عن الضحاك بن عبد الرحمن بن عزر ب ، عن أبي موسى الأشعري ، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم توضأ ومسح على الجوربين والنعلين .

İbn Mâce > Muhammed b. Yahya > Muallâ b. Mansûr ve Bişr b. Âdem > İsa b. Yûnus > İsa b. Sinân > Dahhâk b. Abdurrahman Ebû Mûsa el-Eş'arî'den rivâyet ettiğine göre Hz. Peygamber (S.A.S.) abdest aldığı sırada çorapları ve ayakkabıları üzerine mesh etti.<sup>68</sup>

#### Hadisin Sened Değerlendirmesi

1. İbn Mâce: Muhammed b. Yezîd er-Râbeî İbn Mâce Ebû Abdullah el-Kazvîni. İmam, hafız, sika ve güvenilir bir râvidir. Sünen sahibi, tefsir ve tarih alanında eserleri mevcuttur. Hicri 273 yılına vefat etmiştir.<sup>69</sup>

<sup>64</sup> el-Kasimi, a.g.e., s. 25-26

<sup>65</sup> İbn Bez, *Haşiyetu Buluğî'l-Meram*, s. 93

<sup>66</sup> el-Elbani, *Tahkiku Kitabi'l-Mesh ale'l-Cevrebeyn*, s. 23

<sup>67</sup> Bkz: İbn Hibbân, *el-İhsan bi Tertibi Sahih-i İbn Hibban'ın Tahkiki (Şuayb el-Arnâvût'un Tahkiki)*, IV, 167-168

<sup>68</sup> İbn Mâce, Muhammed b. Yezid Ebû Abdullah el-Kazvîni, *Sünen*, Thk: Muhammed Fuad Abdalbaki, el-Mektebetu'l-İlmiyye, Beyrut Tsz, I, 186 ; Beyhâkî, a.g.e., I, 426-427

<sup>69</sup> Bkz: İbn Hacer el-Askalânî, *et-Takrîb*, s. 514.



2. Muhammed b. Yahya: Muhammed b. Yahya b. Abdulkerim b. Nâfi' el-Ezdî el-Basrî. Cerh ve ta'dil kaynaklarında sika bir râvi olarak geçmektedir. H. 252 yılında vefat etmiştir.<sup>70</sup>
3. Mualla b. Mansur: Mualla b. Mansur Ebû Ya'la er-Râzî. Sika güvenilir ve fakih bir râvi olarak bilinmektedir. H. 211 yılında vefat etmiştir.<sup>71</sup>
4. Bişr b. Âdem: Bişr b. Âdem Ebû Abdullah el-Basrî el-Bağdâdî ed-Darir. İbn Hacer el-Askalânî'ye göre saduk yani güvenilir bir râvidir. H. 218 yılında vefat etmiştir.<sup>72</sup>
5. İsa b. Yûnus: İsa b. Yûnus b. Ebi İshâk es-Sabiû el-Kufî el-Hemedânî. Son derece güvenilir ve sika bir râvidir. H. 187 yılında vefat etmiştir.<sup>73</sup>
6. İsa b. Sinan: İsa b. Sinân el-Hanefî Ebû Sinan el-Kasmelî. Yahya b. Maîn'den hem sika hem de zayıf bir râvi olduğu ile ilgili olarak iki farklı rivâyet bulunmaktadır. Ebû Zur'a hadis rivâyetinde gevşektir demiştir. Ebû Hatim "la be'se bihi" yani rivâyetlerinde sakınca yoktur demiştir. Nesâî zayıf bir râvidir demiştir. İbn Hibban onu "sikat" isimli kitabında zikretmiştir. el-İclî fena bir râvi değildir demiştir. İbn Hacer "fihi lin" yani hadis rivâyetinde gevşektir demiştir.<sup>74</sup>
7. Dahhâk b. Abdurrahman: Dahhâk b. Abdurrahman b. Azreb Ebû Abdurrahman et-Taberânî. İbn Hacer el-Askalânî onun Sika ve güvenilir bir râvi olduğunu belirtmiştir. H. 105 yılında vefat etmiştir.<sup>75</sup>
8. Ebû Mûsâ el-Eş'arî: Abdullah b. Kaysb. Selim b. Haddâr el-Eş'arî. Meşhur Sahâbilerden biri olup Hz. Ömer ve Hz. Osman zamanında valilik yapmıştır. Sıffin savaşında hakem olarak tayin edilmiştir. Hicri 50 li yıllarda vefat etmiştir.<sup>76</sup>

### **Hadisin Sıhhat Değerlendirmesi**

Aslında bu hadiste iki farklı problem bulunmaktadır.

Birincisi: İsa b. Sinan el-Hanefî isimli râviyi Yahya b. Maîn, Ahmed b. Hanbel ve bazıları cerh etmişlerdir. İbn Maîn'den sika olduğuna dair rivâyetler de mevcuttur. Ancak İbn Hibbân 'es-Sikât' adlı eserinde ta'dil etmiştir. Buhâri ise bu hadis ile ilgili herhangi bir değerlendirme yapmamıştır.

<sup>70</sup> Bkz: İbn Hacer, *et-Takrîb*, s. 513

<sup>71</sup> İbn Hacer, *et-Takrîb*, s. 541

<sup>72</sup> el-Askalânî, *et-Takrîb*, s. 122

<sup>73</sup> el-Askalânî, *et-Takrîb*, s. 441

<sup>74</sup> el-Askalânî, *et-Takrîb*, s. 438

<sup>75</sup> el-Askalânî, *et-Takrîb*, s. 279

<sup>76</sup> Bkz: el-Askalânî, *et-Takrîb*, s. 318



İkincisi: Ebû Mûsa'dan bu hadisi Dahhâk b. Osman b. Azreb rivâyet etmiştir. Ancak ikisinin arasında ınkıta olduğu iddia edilmiştir. Bu iddianın sahibi ise İbn Ebi Hatim'dir.<sup>77</sup> Ancak Buhâri Dahhâk'ın Ebû Musa'dan hadis işittiğini belirtmiştir.<sup>78</sup>

Ebû Dâvûd bu hadisin güçlü olduğunu ancak senedin muttasıl bir sened olmadığını belirtmiştir.<sup>79</sup> Bu sözünün ne anlama geldiği sadedinde es-Sindî şunları söylemektedir: “Bu hadisin senedinde İsa b. Sinân vardır ki Ahmed b. Hanbel, İbn Maîn, Ebû Zur'a ve Nesâî gibi âlimler onu cerh etmişlerdir. Dahhâk b. Abdurrahman'ın Ebû Mûsa el-Eş'arî'den hadis işitip işitmediği ise tartışmalıdır.”<sup>80</sup>

Beyhakî, hadisin senedinde iki illetten bahsederken birincisinin Dahhâk'ın Ebû Mûsa'dan hadis alıp almadığının bilinmemesi, ikincisinin ise İsa b. Sinan'ın zayıf bir râvi olmasıdır demiştir.<sup>81</sup>

Alaadîn el-Mardînî bu hadisin salih (makbul) yani ihticac edilebilir bir hadis olduğunu söylemiştir.<sup>82</sup>

#### 4.Hadis:

قال أبو بكر بن أبي شيبة عن أبي معاوية عن الأعمش عن الحكم عن عبد الرحمن بن أبي ليلى عن كعب بن عجرة عن بلال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يمسح على الجوربين والخفين.

Ebû Bekir b. Ebi Şeybe > Ebû Muâviye > A'meş > el-Hakem > Abdurrahman b. Ebi Leylâ > Ka'b b. Ucre Hz. Bilal'den rivâyet ettiğine göre Peygamberimiz (S.A.S.) çorap ve mest üzerine meshederdi.<sup>83</sup>

#### Hadisin Sened Değerlendirmesi

1. Ebû Bekir İbn Ebî Şeybe: Abdullah b. Muhammed b. Ebi Şeybe el-Vâsifî el-Kûfî. Sika ve güvenilir bir râvidir. Musannef isimli meşhur hadis kaynağı sahibidir. Hicri 235 yılında vefat etmiştir.<sup>84</sup>

<sup>77</sup> Bkz: İbn Ebi Hatim, *el-Cerh ve't-Ta'dil*, II,459

<sup>78</sup> Buhari, *et-Tarih*, II,334

<sup>79</sup> Bkz: Ebû Dâvûd, *Sünen*, Taharet: 61, I, 113

<sup>80</sup> es-Sindî, Muhammed b. Abdülhadi , *Fethu'l-Vedud fî Şerhi Sünen-i Ebû Dâvûd*, Thk: Muhammed Zeki el-Havli, Mektebetu Edvâi'l-Menâr, Medine 1431/2010, I, 116

<sup>81</sup> Beyhaki, a.g.e., I, 427

<sup>82</sup> el-Mubarekfürî, Ebu'l-Ula Muhammed b. Abdurrahman, *Tuhfetu'l-Ahvezi Bi Şerhi Camii't-Tirmizi*, Thk: Abdülvahhab Abdüllatif, Daru'l-Fikir, Tsz, I, 332

<sup>83</sup> İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, I, 316-319.

<sup>84</sup> İbn Hacer, *et-Takrîb*, s. 320

2. Ebû Muâviye: Muhammed b. Hâzim Ebû Muâviye ed-Darîr el-Kûfî. Küçük yaşlarda gözlerini kaybetti. Sika ve güvenilir bir râvidir. A'meş'in hadislerinde ondan daha güçlüsü yoktur. Ancak başkalarının hadislerinde bazen yanlışlığı olmuştur. Hicri 195 tarihinde vefat etmiştir.<sup>85</sup>

3. el-A'meş: Ebû Muhammed Süleyman b. Mihrân el-Esedî el-Kahili el-Kûfî. Hafız sika ve güvenilir bir râvidir. Ancak tedlis ile meşhurdur. Hicri 147 yılında vefat etmiştir.<sup>86</sup>

4. el-Hakem b. Uteybe Ebû Muhammed el-Kindî el-Kûfî. Sika fakih ve güvenilir bir râvidir. Ancak bazen tedlîs yapabilmektedir. Hicri 135 yılında vefat etmiştir.<sup>87</sup>

5. Abdurrahman b. Ebi Leylâ el-Ensârî el-Medenî el-Kûfî. Büyük alim, sika ve güvenilir bir râvidir. Hz. Ömer'den hadis alıp almadığı tartışmalıdır. Hicri 83 yılında vefat etmiştir.<sup>88</sup>

6. Ka'b b. Ucre el-Ensârî el-Medenî Ebû Muhammed. Peygamberimizin ashâbındandır. Hicri 50 yılından sonra vefat etmiştir.<sup>89</sup>

7. Bilâl-ı Habeşî: Bilal b. Rebâh b. Hamâme Ebû Abdullah Mevla Ebi Bekir. Meşhur sahâbî ve Peygamberimizin müezzini. İslama ilk girenlerdendir. Şam'da hicri 17, 18, 19 veya 20 yıllarında vefat etmiştir.<sup>90</sup>

Aynı hadisin Taberânî'de farklı bir rivâyeti mevcuttur. Bu rivâyette Taberânî > İbrahim b. Ahmed b. Ömer b. El-Vekii > Babası Ahmed b. Ömer > İbn Fudayl > Yezîd b. Ebi Ziyâd > İbn Ebi Leyla > Ka'b b. Ucre > Hz. Bilâl kanalıyla rivâyette bulunmuştur.

### Hadisin Sıhhat Değerlendirmesi

Zeyleî bu hadis için senedinde zayıf râviler vardır demiştir.<sup>91</sup> Mubârekfûrî ise birinci senette bütün râvilerin sika olduğunu ancak tedlis ile meşhur olan el-A'meş'in el-Hakem'den rivâyet ederken de an'ana ( عن ) siğası kullandığını, açıkça tasrih siğası ( حدثنا/قال ) gibi lafızlar kullanmadığını söylemiştir. Bu nedenle ondan bu hadisi bizzat işitmiş

<sup>85</sup> Bkz: İbn Hacer, *et-Takrîb*, s. 475

<sup>86</sup> Bkz: İbn Hacer, *et-Takrîb*, s. 254

<sup>87</sup> Bkz: İbn Hacer, *et-Takrîb*, s. 175

<sup>88</sup> Bkz: İbn Hacer, *et-Takrîb*, s. 349

<sup>89</sup> Bkz: İbn Hacer, *et-Takrîb*, s. 461

<sup>90</sup> İbn Hacer, *et-Takrîb*, s. 129

<sup>91</sup> Zeyleî, Cemaluddin Ebû Muhammed Abdullah b. Yusuf el-Hanefî, *Nasbu'r-Râye li Ehâdisi'l-Hidâye*, Thk: Muhammed Avvame, Daru'l-Kible li's-Sakafe el-İslamiyye, Cidde Tsz, I, 184-185

olmayabileceğini iddia etmiştir. İkinci senedin ise Yezîd b. Ebi Ziyâd'dan dolayı zayıf olduğunu dile getirmiştir.<sup>92</sup>

İbn Hacer el-Askalânî ise Taberî'nin bu hadisi iki farklı senetle rivâyet ettiğini, bunlardan birisinin bütün ricalinin güvenilir olduğunu söylemiştir.<sup>93</sup>

#### **Değerlendirme:**

Çorap üzerine mesh ile ilgili olarak yukarıda tetkikleri yapılan hadisleri bir bütün olarak ele aldığımızda bu olayın bir aslının olduğu ve sahabenin uygulamalarının da bunu desteklediği anlaşılmaktadır. Sahabe arasında muhalif bir görüşün olmayışı da bu hadisleri desteklemektedir. Bize göre Muğire b. Şû'benin hadisi ile Sevbân'ın hadisi amel edilebilir sahih veya hasen hadislerdir. Ebu Mûsa el-Eş'arî'nin hadisi ile Bilal'ın hadisi ise zayıf hadis kategorisinde değerlendirilebilir. Ancak bu dört hadis bir arada değerlendirildiğinde, birbirlerini takviye ettikleri ve amel edilebilir durumda oldukları görülmektedir.

#### **4. Sahâbe ve Çorap Üzerine Mesh**

Hz. Muhammed'e (S.A.S.) dayandırılan çorap üzerine mesh hadislerinin bir kısmı tartışmalı olsa da onun ashâbının çorap üzerine mesh ettikleri hadis kaynaklarında yer almıştır. Öyle görülüyor ki sahâbeden çorap üzerine mesh yapanların sayısı hiç de az değildir. Yukarıda da geçtiği üzere çorap üzerine mesh hadislerini pek güçlü görmeyenler bile sahâbenin çorap üzerine mesh uygulamasını kabul etmektedirler. Hadis kaynaklarına baktığımızda aşağıda ismi bulunan Sahâbiler çorap üzerine mesh yapmışlardır.

<sup>92</sup> Mubarekfürî, *Tuhfetu'l-Ahvezî*, I, 281

<sup>93</sup> Bkz: İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dirâye fi Tahrîci Ehâdisi'l-Hidâye*, Thk: Abdullah Haşim el-Yemani, Daru'l-Marife, Beyrut T sz. I, 80-82

Hız. Ömer,<sup>94</sup> Hz.Ali,<sup>95</sup> Enes b. Malik,<sup>96</sup> Abdullah b. Ömer,<sup>97</sup>, Ebû Mes'ûd,<sup>98</sup>, Ukbe b. Amr,<sup>99</sup>, Ebû Umâme,<sup>100</sup>, Bera b. Âzib,<sup>101</sup>, Sehl b. Sa'd,<sup>102</sup>, Sa'd b Ebî Vakkâs, Bilâl-ı Habeş, Amr b. Hureys, Abdullah b. Abbas ve Ammâr b. Yâsîr.<sup>103</sup>

İshak b. Râhûye sahâbe ve tabiin içinde çorap üzerine meshetmek adeta geçerli bir sünnet idi ve aralarında bir ihtilaf da söz konusu değildi demiştir.<sup>104</sup>

İbn Kudâme bu kadar Sahâbinin çorap üzerine mesh uygulamalarını adeta sahâbenin icmâsı şeklinde değerlendirmektedir. Çünkü birçok alime göre sayıları azımsanmayacak derecede sahâbenin bir konuda ittifak etmeleri ve karşılarında herhangi bir muhalefetin bulunmayışı onların icmâsı şeklinde değerlendirilebilir.<sup>105</sup>

#### 4. Tabiinden çorap üzerine meshi caiz görenler

Sahâbede olduğu gibi tabiinden ve ondan sonraki âlimlerden da çorap üzerine meshedenler veya meshe cevaz verenler olmuştur. Bunlar arasında Nâfi' Mevla İbn Ömer,<sup>106</sup>

<sup>94</sup> Ebû Dâvûd, *Sünen*, Taharet: 61, I, 113; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, I, 345; el-Kasimî, *el-Mesh ale'l-Cevrebeyn*, s. 52

<sup>95</sup> İbn Ebî Şeybe > Vekî' > Yezîd b. Merdâniye > Velîd b. Serî > Amr b. Hureys'ten rivâyet edildiğine göre Hz. Ali abdest aldı ve çorapları üzerine meşhetti. Bkz: İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, I, 344.

<sup>96</sup> Abdurrezzak'ın kendi senediyle Katade'ye dayandırdığı bir rivâyette Enes b. Malik'in çorap üzerine mesh ettiği bildirilmiştir. Bkz: es-San'ani, *el-Musannef*, I, 200; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, I, 355; Bir başka rivâyette Ezrak b. Kays Enes b. Malik'i yünden yapılmış çoraba mesh ettiğini görünce ona şöyle sormuş: Sen çorap üzerine mesh yapıyor musun? O da; Bunlar yünden mestlerdir demiştir. Ahmed Şakir bu rivâyeti tashih etmiştir. Bkz: Ebû Abdillâh ed-Dani, *Silsiletu'l-Asari's-Sahihâ (es-Sahihu'l-Musned min Akvali's-Sahâbe ve't-Tabiîn)*, Daru'l-Faruk, Beyrut 1424/2003, Hds no: 120

<sup>97</sup> Abdurrezzak, a.g.e, I, 199; I, 201; İbn Ebî Şeybe, a.g.e., I, 345

<sup>98</sup> İbn Ebî Şeybe'de geçen bir rivâyette Hemmam'ın, sahâbeden Ebû Mes'ûd'u çorap üzerine mesh yaparken gördüğünü nakletmiştir. Bkz: İbn Ebî Şeybe, a.g.e., I, 345

<sup>99</sup> İbn Ebî Şeybe > Vekî' > Süfyân > Mansûr > Hâlid b. Sa'd'dın rivâyet ettiğine göre Ukbe b. Amr kıldan yapılmış çorapları üzerine mesh ederdi. Bkz: İbn Ebî Şeybe, I, 344-344

<sup>100</sup> İbn Ebî Şeybe > Vekî' > Hammâd b. Seleme > Ebû Ğalib'in rivâyet ettiğine göre o Ebû Umâme'yi çorap üzerine mesh ederken görmüştür. Bkz: İbn Ebî Şeybe, I, 345

<sup>101</sup> İbn Ebî Şeybe > Sakafî > İsmail b. Umeyye'nin rivâyet ettiğine göre Bera b. Âzib çorap üzerine meshetmekten bir beis görmezdi.

<sup>102</sup> Yine İb Ebî Şeybe'nin kendi senediyle Vekî'den o da A'meş'ten o da İsmail b. Recâ'dan o da babasından rivâyetle Berâ b. Âzib'in çorapları üzerine mesh ettiğini gördü. Bkz: İbn Ebî Şeybe, I, 345

<sup>103</sup> İbn Ebî Şeybe > Zeyd b. Hubâb > Hişâm b. Sa'd > Ebû Hazim'den rivâyet edildiğine göre Sehl b. Sa'd abdest aldı ve çorapları üzerine meşhetti. Bkz: İbn Ebî Şeybe, I, 344

<sup>104</sup> Bkz: İbn Seyyidi'n-Nas, Muhammed b. Muhammed Ebu'l-Feth el-Ya'murî, en-Nefhu's-Şeziy fi Şerhi Camii't-Tirmizî, Thk: Ahmed Ma'bed Abdülkerim, Daru'l-Asime, Riyad 1409; İbn Ebî Şeybe, a.g.e., I, 188; Abdurrezzak, a.g.e., 745, 773, 779, 781, 782; Beyhaki, a.g.e, I, 427-428

<sup>105</sup> İbn Kudâme, *el-Muğni*, I, 299

<sup>106</sup> Bkz: İbn Ebî Şeybe, a.g.e., I, 345

Saîd İbnu'l-Museyyeb,<sup>107</sup> Atâ b. Ebî Rebâh,<sup>108</sup> İbrahim en-Nehaî, el-A'meş, Hasan-ı Basrî, Süfyân-ı Sevrî, Saîd b. Cubeyr, Abdullah b. Mubârek, İshak b. Râhûye, Yakub. b. Şeybe ve başkaları.<sup>109</sup>

Bazı tabii âlimleri ise mest ile çorap arasında bir fark görmemişlerdir. Abbâd b. Râşid, Nâfi Mevla İbn Ömer'e çorap üzerine meshi sormuş o da aralarında bir fark olmadığını söylemiştir.<sup>110</sup> Ata b. Ebi Rebâh da mest ile çorap aynıdır demiştir.<sup>111</sup>

### 5. Fıkhî Mezheplerin Çorap Üzerine Mesh İle İlgili Görüşleri

İslam fıkıh âlimleri çorap üzerine mesh meselesinde ihtilaf etmişlerdir. İhtilaf etmelerinin sebebi ise çorap üzerine mesh hadislerinin sahih olup olmaması ve mestlere başka cisimlerin de kıyas yapıp yapılmayacağı meselesidir. Çorap üzerine mesh hadislerinin sahih olduğunu söyleyenler meshi caiz görürken bu hadisleri sahih görmeyenler meshi caiz görmemişlerdir. Ayrıca mest üzerine mest hadislerinin sadece mestlerle ilgili olduğunu, başka cisimlerin buna kıyas edilemeyeceğini savunanlar da çorap üzerine meshi uygun bulmamışlardır. Çünkü onlara göre bu başlı başına bir ibadet ve başka bir şeyi buna kıyas yapmak caiz değildir.<sup>112</sup>

Bütün fıkıh âlimleri, altı ayakkabılarda olduğu gibi kösele ve benzeri sağlam şeylerden yapılan çorap ile deriden yapılan çorap üzerine mesh yapılabileceğini caiz görmüşlerdir. Bu konuda âlimlerin ittifakı söz konusudur.<sup>113</sup> Ancak diğer çoraplara mesh meselesi âlimler arasında tartışmalara neden olmuştur. Aşağıda fukahânın görüşleri kısaca verilmiştir.

#### A. Hanefî Mezhebi

Hanefî mezhebine göre çorap eğer kalın olursa ve onunla bir fersah<sup>114</sup> yürünebilirse üzerine mesh yapılabilir. Bununla birlikte çorap aynı zamanda ayakta sabit durabilmeli ve

<sup>107</sup> Bkz: İbn Ebî Şeybe, a.g.e., I, 344

<sup>108</sup> İbn Cureyc kendisine çorap üzerine meshi sormuş o da çorap üzerine mesh mest üzerine mesh gibidir demiştir. Bkz: İbn Ebî Şeybe, a.g.e., I, 345

<sup>109</sup> Bkz: İbn Ebî Şeybe, a.g.e., I, 143-145

<sup>110</sup> Bkz: İbn Ebî Şeybe, a.g.e., I, 173, No: 1992;

<sup>111</sup> İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, I, 173 no: 1991;

<sup>112</sup> Bkz: İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed b. Muhammed, *Bidayetu'l-Müctehid*, Mısır Tsz. I, 34

<sup>113</sup> Bkz: ez-Zuhayli, Vehbe, a.g.e., I, 343; Kırbasoğlu, a.g.e., s. 170

<sup>114</sup> Hanefilere göre bir fersah 5565 metredir. Bkz: Ali Cuma, *el-Mekayil ve'l-Mevâzin eş-Şer'iyye*, Daru'l-Kudus, Kahire 1421/2001, s. 54

içinden ayak görünebilecek şekilde şeffaf olmamalıdır.<sup>115</sup> Vehbe Zuhayli'ye göre Hanefiler çorap için üç şart öne sürmüşlerdir. Birincisi: Üzerinde bir fersah yürünebilecek kadar dayanıklı olmalıdır. İkincisi: Ayakta kendi başına sabit durabilmelidir. Üçüncüsü: İçinden ayak görünecek şekilde şeffaf olmamalıdır.<sup>116</sup>

Hanefilerden el-Kâsânî ise mezhep görüşü sadedinde şunları söylemektedir: “Çorap eğer deriden olur veya altı ayakkabı şeklinde olursa ittifak ile bu çoraba meshedilebilir. Ancak su sızdıracak şekilde ince bir çoraba mesh etmek caiz değildir. Ebû Hanîfe kalın çoraba mesh etmeyi uygun görmezken, İmam Muhammed ve Ebû Yusuf'a göre kalın çoraba meshetmek caizdir. Çorap üzerine meshi caiz görenler bu âlimler meşakkat illetini öne sürmüşlerdir. Nasıl ki abdestte mesti çıkarıp ayağı yıkamak meşakkat ise çorabı da çıkarmak meşakkattir.”<sup>117</sup>

Tirmizi'nin naklettiğine göre Ebû Mukatil es-Semerkanî, vefatından kısa süre önce hasta yatağında Ebû Hanife'yi ziyaret etmiştir. Ebû Hanife abdest için su istemiştir. Abdestin sonunda çorapları üzerine mesh ederken şunları söylemiştir. Bugün daha önce yapmadığım bir şeyi yaptım. Deri olmadıkları halde çoraplarıma mesh ettim.”<sup>118</sup>

Bedruddîn el-Aynî ise şunları söylemektedir: “İmam Muhammed ve Ebû Yusuf'un görüşü olan -kalın çoraba mesh edilebileceği- sahâbeden çoğunluğun görüşüdür. Bunlar arasında Hz. Ömer, Hz. Ali, Ebû Mes'ûd el-Bedrî, Enes b. Mâlik, Berâ' b. Âzib, Ebû Umâme el-Belevî, Abdullah b. Ömer, Sa'd b. Ebi Vakkâs, Saîd b. Amr b. Hureys, Bilal-ı Habeşî, Ammâr b. Yâsir gibi sahâbe bulunmaktadır ki bunlara muhalif bir sahâbe de bilinmemektedir. Burada adeta sahâbenin icmâsı söz konusudur. Bunun yanısıra çorap üzerine meshin caiz oluşu çoğunluk ulemanın görüşüdür”<sup>119</sup>

el-Kâsânî'ye göre şeffaf çoraba mesh edilemeyeceğine dair adeta âlimlerin icmâsı vardır.<sup>120</sup>

<sup>115</sup> Bkz: el-Hanefî, Muhammed b. Ali el-Haskefî, *ed-Durru'l-Muhtar*, Thk: Abdülmunim Halil İbrahim, Daru'l-kutubi'l-İlmiyye Beyrut 1423/2003, s. 41

<sup>116</sup> Bkz: ez-Zuheyli, a.g.e, I, 344

<sup>117</sup> el-Kâsânî, Ebû Bekir b. Mesud Alauddîn el-Hanefî, *Bedaiu's-Senai' fi Tertibi's-Şerai*, Thk: Ali Muhammed Muavvid- Adil Ahmed Abdülmecid, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1424/2003, I, 141-142.

<sup>118</sup> et-Tirmizi, *Sünen*, Taharet:74, I/167-169, Ebû Hanîfe'nin Çorap üzerine meshettiğini Hanefilerden Serahsi, Kâsânî, İbnu'l-Humâm, Zeyleî, İbn Nuceym ve İbn Abidin kabul etmektedirler. Bkz: es-Serahsi, Şemsuddin, *el-Mebsut*, Deru'l-Marife, Beyrut 1409/1989, I, 101-102

<sup>119</sup> el-Aynî, Bedruddin, *el-Binaye Şerhu'l-Hidaye*, I, 608; el-Aynî, Bedruddin, *Nuhebu'l-Efkar fi Tenkihi Mebani'l-Ahbar fi Şerhi Meani'l-Asar*, II, 299

<sup>120</sup> Bkz: el-Kasani, Bedaiu's-Senai', I, 10

Ülkemizde ise Diyanet İşleri Başkanlığının fetva organı Din İşleri Yüksek Kurulu'nun çorap üzerine mesh konusundaki fetvası şöyledir: “İslam âlimleri, abdest alırken ayağa giyilen deri ve benzeri sert ve dayanıklı maddelerden yapılan mestler üzerine mesh etmenin, Resûlullah'ın (S.A.S.) sünnetiyle sabit olduğu<sup>121</sup> konusunda görüş birliği içerisindeyler. Ancak çoraplar üzerine mesh etme konusunda görüş farklılıkları vardır. Bu ihtilaf, öncelikle Resûl-i Ekrem'den (S.A.S.), çorap ve ayakkabı üzerine mesh ettiğine dair gelen rivâyetlerin sıhhatindeki görüş ayrılıklarından kaynaklanmaktadır. Ayrıca Hz. Peygamberin (S.A.S.) üzerine mesh ettiği çorapların keyfiyeti konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür.<sup>122</sup> Hanefi mezhebince tercih edilen görüşe göre, şu şartları taşıyan çoraplar üzerine mesh etmek caizdir:

- a) Ayağa giyilmiş olarak normal bir yürüyüşle yaklaşık 5 km (en az bir fersah) veya daha fazla yürüyecek kadar dayanıklı olması,
- b) Ayağa giyildiğinde bağırsız olarak durabilecek kadar sağlam ve kalın olması,
- c) Ayakları aşık kemikleriyle beraber örtmesi,
- d) Suyu emerek hemen ayağa su geçirmemesi,
- e) İçini göstermeyecek kadar kalın olması,
- f) Mestlerin her birinde -ayak parmaklarının küçüğü ile- üç parmak kadar delik, yırtık ve sökülük olmaması gerekir.<sup>123</sup>

### **B. Mâlikî Mezhebi**

İmam Malik çorap üzerine mesh konusunda iki farklı görüş benimsemiştir. İlk zamanlar altı ve üstü deri olmak koşuluyla çorap üzerine mesh edilebileceğini söylerken daha sonra bu görüşünden vazgeçerek çorap üzerine mesh edilemeyeceği noktasına gelmiştir. Maliki mezhebi imamlarından bazıları onun önceki görüşünü, bazıları ise sonraki görüşünü benimsemişlerdir.<sup>124</sup>

<sup>121</sup> Buhârî, Vudû 35, 48; Müslim, Tahâret, 72, 73; Ahmed b. Hanbel, el-Müsne'd, I, 248, 249)

<sup>122</sup> İbn Rüşd, *el-Bidaye*, I, 19-20

<sup>123</sup> Merğînânî, *el-Hidâye*, I, 201-202; Mehmed Zihni, Ni'met-i İslam, s. 132, 133; <https://kurul.diyanet.gov.tr/Cevap-Ara/82/corap-uzerine-mesh-etmek-caiz-midir-erisim-tarihi:10.12.2018>

<sup>124</sup> Malik b. Enes, *el-Mudevvenetu'l-Kübra*, Vuzaretu'l-Avkaf es-Suudiyye, Riyad 1324, I, 40



Mezhepte kabul gören görüşe ise şöyledir. Çorap, deriden yapılmak kaydıyla üzerinde yürünülebilir olursa ancak bu durumda üzerinde mesh edilebilir. Bunun dışında yün, keten vb. maddelerden üretilen çoraplara mesh yapılmaz.<sup>125</sup>

### C. Şâfiî Mezhebi

Şafii mezhebine göre çorap üzerine mesh etmenin bazı şartları vardır. Çorap, kalın olmalı, şeffaf olmamalı ve üzerinde belli bir mesafe yürünebilmelidir. Aynı şekilde ayağın yıkanması farz olan bölümlerini örtmeli ve suyun ayağa nüfuz etmesini engellemelidir. İmam Nevevî meseleyi şöyle özetlemiştir: “Çorap eğer üzerinde yürünebilecek şekilde kalın olursa ona meshetmek caizdir. Aksi durumda üzerinde yürüyemez durumda ince olursa ittifak ile ona meshetmek caiz değildir. Nevevi’ye göre bazı Şafii âlimleri Hz. Ömer ve Hz. Ali’den çorap ince olsa dahi üzerine mesh edilebileceği görüşünü nakletmişlerdir.<sup>126</sup>

Bazı Şafii âlimleri çorabın su geçirmemesi gerektiğini şart koşmuşlardır. Bu âlimlerden birisi de İbn Hacer el-Heytemi’dir.<sup>127</sup> Bazı âlimler ise çorabın dikiş yerlerinden su almasında bir sakınca görmemişlerdir.<sup>128</sup>

İmam Nevevi Şeffaf çoraba mesh edilebileceği görüşünü sahâbeden Hz. Ömer ve Hz. Ali’nin yanı sıra Ebû Yusuf, İmam Muhammed, İshak b. Rahuye ve Dâvûd-i Zahirî gibilerine dayandırmıştır.<sup>129</sup>

### D. Hanbelî Mezhebi

Hanbeli mezhebinde de Şafii mezhebine benzer şartlarla çorap üzerine mesh caiz görülmüştür. Bu şartlar: Çorabın kalın ve üzerinde yürüyebilme özelliğinin olması gibi vasıflardır. Bununla birlikte çorabın şeffaf olmaması ve kendiliğinden ayakta durabilme özelliğinin olması gerekir.

Günümüz fıkıh âlimlerinden Vehbe Zuhaylî çorap üzerine mesh meselesinde Hanbelilerin görüşünü tercih etmiştir. Çünkü ona göre Muğîre b. Şubenin hadisi bu konuda nastır. Aynı şekilde sahâbe ve tabiiler çorapları üzerine mesh etmişlerdir.<sup>130</sup>

<sup>125</sup> Bkz: el-Maliki, Ebu’d-Diya Halil, *el-Muhtasar*, s. 26; eş-Şerhu’l-Kebîr maa Haşiyeti’d-Desûki, I, 141

<sup>126</sup> Bkz: en-Nevevi, *el-Mecmû*, I, 564-567

<sup>127</sup> Bkz: el-Heytemi, İbn Hacer Ahmed b. Muhammed Şihabuddin, *el-Minhacu’l-Kavim Şerhu’l-Mukaddime el-Hadramiyye*, Thk: Ahmed Şemsuddin, Daru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut 1420/2000, s. 78

<sup>128</sup> Bkz: el-Beycûri, İbrahim, *Haşiyetu’l-Beycûri ala Şerhi İbn Kasım*, Daru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut Tsz., I, 262

<sup>129</sup> Bkz: en-Nevevi, *el-Mecmuu’*, I, 500

<sup>130</sup> Bkz: ez-Zuhayli, a.g.e., I, 345

İbn Kudâme çorap üzerine mesh konusunda şunları söylemektedir: “Sahâbe çorap üzerine mesh yaparken onlara itiraz eden kimse de olmamıştır. Bu da icmâ’ hükmündedir.<sup>131</sup>

### **E. Zâhirî Mezhebi**

İbn Hazm’a göre çorap üzerine meshetmek caiz olduğu gibi bunun için bazı şartları ileri sürmek -deriden olmak gibi- de Kur’an ve Sünnet’in hilafıdır. Çünkü Hz. Peygamber’den gelen rivâyetlerde çorap için herhangi bir şart öne sürülmemiştir. Sahâbe ve tabiinden de çorap için herhangi bir şart öne süren olmamıştır. Arapça sözlüklerde de çorap kelimesinin tarifinde çorap için deri olması altının ayakkabı gibi olması ve kalınlığı şart koşulmamıştır. Bu nedenlerle çorap ister kalın olsun ister ince olsun üzerine mesh edilebilir.<sup>132</sup>

Zahirîlerden İbnu’l-Kattân el-Fâsî’ye göre şeffaf çoraba mesh edilemeyeceğine dair âlimlerin icmâsı vardır.<sup>133</sup>

### **F. Bazı Müctehîd Âlimlerin Çorap Üzerine Meshe Dair Görüşleri**

İbn Teymiyye çorap üzerine mesh ile ilgili şunları söylemektedir: “Âlimlerin sahih görüşüne göre, eğer onunla yürünebilirse ister deriden olsun ister olmasın çorap üzerine mesh caizdir. Çünkü sünnette peygamberimizin çorap üzerine mesh yaptığı vârid olmuştur. Aslında bu konuda sahih hadis yoksa bile kıyas bunu gerektirmektedir. Nitekim çorap ile mest arazındaki fark birisinin deriden diğersinin yünden yapılmış olmasıdır. Böylesine küçük bir farkın da teşrîde bir önemi yoktur. Çorabın deriden, ketenden, yünden ve pamuktan yapılmış olması önemli de değildir. Nasıl ki ihramın beyaz veya siyah olmasının bir tesiri yoktur. Aynı şekilde bazı çorapların derilerinin kaliteli ve sağlam olması ile bazılarının sağlam olmamasının da hüküm açısından bir tesiri yoktur. Burada asıl mesele meshe olan ihtiyaçtır. Çorabın keyfiyetinin burada önemi yoktur. Çoraplar arasında bir ayırım yapmak, hüküm bakımından benzer şeyler arasında bir ayırım yapmak gibidir. Bu da adalet ilkesine ters düşmektedir. Bunun yanısıra ayakta kendi başına durmayıp herhangi bir şeyle bağlanan çorap üzerine de mesh yapılabilir.”<sup>134</sup>

<sup>131</sup> İbn Kudame, Muvaffaku’d-Din Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed el-Makdisi, *el-Muğni*, Daru’l-Kitabi’l-Arabi, Beyrut 1403/1983, I/298-299

<sup>132</sup> Bkz. İbn Hazm, Ali b. Ahmed Ebû Muhammed el-Endelusi, *el-Muhalla bi’l-Asar*, Thk: Abdülgaffar Süleyman el-Bendari, Daru’l-kutubi’l-İlmiyye, Beyrut 2010, II, 87

<sup>133</sup> Bkz: el-Fasi, Ali b. Muhammed Ebu’l-Hasan el-Kattan, *el-İkna’ fi Mesaili’l-İcmaa*, Thk: Hasan Fevzi es-Saidi, Daru’l-Faruk el-Hadisiyye, Kahire 1424/2004, I, 227, İcma No: 351

<sup>134</sup> İbn Teymiyye., a.g.e, XXI, 212

İbn Kayyim el-Cevziyye'nin görüşü ise şöyledir: “Çorap üzerine meshin caiz oluşu çoğunluk ulemanın görüşüdür. Delili ise Ebû Kaysın hadisi değil de 13 sahâbeden çorap üzerine mesh yaptıklarına dair bize ulaşan rivâyetlerdir.<sup>135</sup>

Çağdaş Suud âlimlerinden İbn Useymin'in görüşü ise şöyledir: “Çorap üzerine meshe dair hem Hz. Peygamberimizden sahih hadis varid olmuş hem de sahâbenin uygulaması mevcuttur. Farz edelim ki bu konuda ne bir hadis ne de sahâbe uygulaması mevcuttur. Bu durumda sahih kıyas bize çorap üzerine meshin mümkün olabileceğini göstermektedir. Sünnette vârid olan mest üzerine meshin hikmeti de kolaylık ve meşakkatin izalesi olduğuna göre çorap için de aynı durum söz konusudur. Çünkü abdestte çorabı çıkarmak bir eziyet, ıslak ayağa onu giymek de bir başka eziyettir. İslam kolaylık dinidir ve Müslümanlara meşakkati istememektedir. Bize göre ister kalın ister ince ister su alsın ister su almasın çorap üzerine mesh yapmak caizdir ve sahâbe uygulaması da bunu desteklemektedir.<sup>136</sup>

Suudi Arabistan fetva makamı da ayağın görüldüğü şeffaf çorapların dışındaki bütün çoraplara mesh edilebileceğine hükmetmiştir.<sup>137</sup> Bu görüş Suudi Arabistan'ın meşhur âlimlerinden Muhammed b. İbrahim ve Abdülaziz b. Baz'ın da görüşüdür. Ancak Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî ve Muhammed b. Useymîn gibi âlimler ise şeffaf çoraba da mesh yapılabileceğini söylemişlerdir.

### **Sonuç**

Bu çalışmamızda elde edilen bulgular özetle şöyledir:

Çorap üzerine mesh konusunda bize ulaşan hadis sayısı 4 olup bu hadislerin tümünün aynı derecede olduğunu söylemek oldukça güçtür. Ele alınan ilk hadis Muğire b. Şube'nin hadisidir ki bu hadis bazı muhaddislerce sahih veya hasen kabul edilirken bazılarınca da zayıf olarak telakki edilmiştir. Bizim kanaatimize göre bu hadis sahih değilse bile hasen bir hadistir. Tirmizi, Ebû Dâvûd, İbn Hibbân gibi mütekaddim muhaddislerin yanısıra Cemâluddîn el-Kasimî, Ahmed Şâkir, Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî gibi âlimler hadisi sahih kabul etmişlerdir. Hadisi zayıf sayanlar râvilerinin güvenilirliği sebebiyle değil de

<sup>135</sup> el-Cevziyye, İbn Kayyim Muhammed b. Ebi Bekir, *Tehzibu's-Sunen*, Thk: İsmail b. Gazi, Mektebetu'l-Maarif, Medine 1428/2007, I, 189

<sup>136</sup> <http://www.alukah.net/sharia/0/87940/> erişim tarihi: 9.12.2018

<sup>137</sup> Komisyon, *Fetava el-Lecneti'd-Daime li'l-Buhusi'l-İlmiyye ve'l-İfta*, Ahmed b. Abdürrezzak ed-Duveys, Dâru'l-Mueyyid, Riyad 1424, IV, 101

muhalefet sebebiyle bu hükmü vermişlerdir. Yani bütün râviler Muğire'den mest üzerine meshî rivâyet ederken Ebû Kays çorap üzerine meshî rivâyet etmiştir. Ancak bu hadisin müstakil bir hadis olarak kabul edilmesi muhalefet problemi ortadan kaldırır ve sahih veya hasen olarak kabul edilebilir.

İkinci hadis Sevbân'ın hadisidir. Bu hadis de ilk hadis gibi tartışmalı bir hadistir. Ahmed b. Hanbel bu hadiste ınkıta problemi olduğunu; bunun sebebinin ise Raşid b. Sa'd'ın Sevban'dan hadis işitmemesi olduğunu söylemiştir. İbn Hacer el-Askalânî de ınkıta sebebiyle bu hadisin zayıf olduğunu söyleyenlerdendir. Ancak imam Buhûrî Raşid'in Sevbân'dan hadis işittiğini söylemiştir. Ebû Dâvûd kitabına aldığı bu hadisten sonra sessiz kalmış ve bir hüküm belirtmemiştir. Halbuki Ebû Dâvûd'un Sünen'indeki metodu eğer bir hadiste ciddi problem varsa orada sessiz kalmaz ve o probleme değinir. el-Hakim ise bu hadis için sahihtir derken Zehebi de ona muvafakat etmiş ve senedinin güçlü olduğunu söylemiştir. Çağdaş muhaddislerden Cemâluddîn el-Kâsimî, Ahmed Muhammed Şâkir ve Nâsiruddîn el-Elbânî hadisi sahih olarak kabul etmişlerdir. Bizim kanaatimiz de bu hadisin sahih olduğu yönündedir.

Üçüncü hadis Abdullah b. Mes'ûd'un hadisidir ki bu hadis de diğer hadisler gibi ihtilafli bir hadistir. İhtilafın sebebi de bu hadisin râvilerinden İsa b. Sinan ve Dahhâk b. Osmandır. İsa b. Sinan'ı bazı cerh ve ta'dil âlimleri zayıf olarak kabul ederken İbn Hibban onun güvenilir bir râvi olduğunu söylemiştir. Ancak İbn Hibban'ın bu konularda mütesâhil olduğu bilinmektedir. İbn Hacer el-Askalânî ise İsa b. Sinan'ın rivâyette gevşek olduğunu söylemiştir. İkinci problem ise Dahhâk'ın Ebû Musa'dan rivâyetinin tartışmalı olmasıdır. Ancak bu konularda otorite olan Buhâri onun Ebû Musa'dan hadis işittiğini söylemiştir. Ebû Dâvûd bu hadisin muttasıl ve güçlü olmadığını söylemiştir. Biz de Ebû Dâvûd'un bu hükmünün daha isabetli olduğunu düşünerek hadisin zayıf olduğunu düşünüyoruz.

Dördüncü hadis olan Bilal hadisine gelince biz de Zeylê ve Mübarekfûrî'nin görüşlerine binaen bu hadisin zayıf olduğu kanaatindeyiz.

Sahâbenin uygulamalarına gelince birçok sahâbenin çorap üzerine meshettikleri kaynaklarda sabittir. Sahâbenin bu davranışları da göstermektedir ki çorap üzerine meshin bir aslı vardır. Bu da, sahâbenin kendi başlarına yaptıkları bir durum olmayıp peygamberimizden tevarüs ettikleri bir uygulama gibi görünmektedir. Burada iki durum söz konusudur. Ya sahâbe bu fiili peygamberden almış veya mest üzerine meshe kıyas yaparak

tasarrufta bulunmuşlardır. Her ne sebeple olursa olsun, sahâbenin böyle bir uygulama gerçekleştirdikleri ve bir muhalefetle karşılaşmadıkları aşikardır. Bu nedendir ki İbn Kudame gibi âlimler bu durumu sahâbenin icmâsı olarak telakki etmişlerdir. Bu sebeptir ki tabiilerden ve sonraki âlimlerden birçok kişi çorap üzerine meshi caiz görmüşlerdir.

Fıkhi mezheplere baktığımızda ise konunun tartışmalı olduğunu müşahade etmekteyiz. Gerçek şu ki çorabın bir benzeri olan mest üzerine mesh 70 ten fazla sahâbe tarafından mütevâtîr bir şekilde peygamberimizden rivâyet edilmiştir. Mestin illetine baktığımızda, âlimler en çok abdest sırasında onu çıkarmanın zorluğunu ön plana çıkarmışlardır. Çorapta da aynı meşakkat sözkonusudur. Peygamberimiz (s.a.v.) veya sahâbe zamanındaki çorabın ne şekilde ve nasıl olduğu bilinmemektedir. Ancak rivâyetlerde mutlak çoraptan sözedilmektedir. Zaten mestte de olduğu gibi çorap da bölgeden bölgeye coğrafyadan coğrafyaya göre değişkenlik sözkonusudur. Bazı bölgelerde mestler deriden yapılırken bazılarında farklı maddelerden yapılabilmektedir. Günümüzde zaten mestlerin bir kısmı gerçek olmayan yani suni deriden yapılmaktadır. Bazı bölgelerde çoraplar çok kalınken bazılarında ise biraz daha ince hatta bazılarında şeffaf olabilmektedir. Mestlerde olduğu gibi bazı çoraplar dayanıklı iken bazıları ise daha az dayanıklıdır. Soğuk bölgelerde yünden yapılan çoraplar mestlerden daha kalın olabilmektedir. Belki de öyle bir zaman gelecektir ki şeffaf ancak bugünkü mestlerden daha dayanıklı çoraplar üretilebilecektir. Dolayısıyla buradaki illet çorabın niteliğinden çok abdest sırasında onu çıkarmanın zorluğu olsa gerekir. Nitekim rivâyetlerde peygamberimizin mest, sarık, ayakkabı ve çorap üzerine meshettiği varid olmuştur.

Bütün bunların ışığında biz, çok ince, şeffaf ve dayanıksız olmamak kaydıyla normal çorap üzerine meshin caiz olduğu görüşünün daha isabetli bir değerlendirme olduğunu düşünmekteyiz. Bununla birlikte mestlerde olduğu gibi çorap üzerine mesh etmenin bazı şartları vardır. Çorabın ayağa abdestli giyilmesi, mestte olduğu gibi yolcu için üç gün üç gece, mukim (yolcu olmayan) için bir gün bir gece süresi bulunması gibi. Mestlerde olduğu gibi çoraplarda da çok bariz olmayan küçük yırtık ve delik mesh yapılmasına engel değildir. Yine mestlerde olduğu gibi çorabın çıkarılması veya mesh süresinin sona ermesi abdestin bozulması anlamına gelmektedir.

## KAYNAKÇA

- Abd b. Humeyd, *el-Muntehab min Musnedi Abd b. Humeyd*, Thk: Mustafa el-Adevi, daru Belensiye, Riyad 1423/2002
- Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, Tahkik: Şuayb el Arnavût, Muessetu'r-Risale, Beyrut 1999
- Ali Cuma, *el-Mekayil ve'l-Mevazin eş-Şer'iyye*, Daru'l-Kudus, Kahire 1421/2001
- el-Askalânî, Ahmed b. Ali Ebu'l-Fadl İbn Hacer, *Tehzibu't-Tehzib*, Mektebetu Dairetu'l-Maarif en-Nizamiyye, Hindistan 1326
- el-Ayni, Bedruddin Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed, *el-Binaye Şerhu'l-Hidaye*, Thk: Eymen Salih Şaban, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1420/2000
- Baktır, Mustafa, "Azimet" Dia. İstanbul 1991
- el-Beycuri, İbrahim, *Haşiyetu'l-Beycuri ala Şerhi İbn Kasım*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut Tsz.
- el-Beyhaki, Ahmed b. Hüseyin Ebû Bekir, *es-Sünenü'l-Kübra*, Tahk: Muhammed Abdülkadir Ata, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1424/2003
- el-Buhâri, Muhammed b. İsmail Ebû Abdullah, *el-Camiu's-Sahih* (Fethu'l-Bari ile birlikte), Dâru'l-Marife, Beyrut Tsz.
- el-Buhûtî, Mansur b. Yunus el-Hanbeli, *er-Ravzu'l-Murabba Şerhu Zadi'l-Mustakna'*, Muessesetu'r-Risale, Beyrut 2008.
- el-Cevziyye, İbn Kayyim Muhammed b. Ebi Bekir, *Tehzibu's-Sunen*, Thk: İsmail b. Gazi, Mektebetu'l-Maarif, Medine 1428/2007.
- ed-Dâni, Ebû Abdillâh, *Silsiletu'l-Asari's-Sahihâ* (es-Sahihu'l-Musned min Akvali's-Sahâbe ve't-Tabiin), Daru'l-Faruk, Beyrut 1424/2003.
- el-Elbani, Muhammed Nasiruddin, *İrvau'l-Ğalil fi Tahricu Ehadisi Menari's-Sebil*, el-Mektebu'l-İslami, Beyrut 1399/1979.
- \_\_\_ *Sahihu Süneni'n-Nesâi*, Mektebetu'l-Maarif, Medine 1419/1999.
- \_\_\_ *Sahihu't-Terğib ve't-Terhib*, Mektebetu'l-Maarif, Riyad 1421/2000.
- el-Fâsî, Ali b. Muhammed Ebu'l-Hasan el-Kattan, *el-İkna' fi Mesaili'l-İcma'*, Thk: Hasan Fevzi es-Saidi, Daru'l-Faruk el-Hadisiyye, Kahire 1424/2004.
- el-Ferahidi, Halil b. Ahmed, *Kitabu'l-Ayn*, Thk: Abdülhamit Hendavi, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1424/2003.
- el-Hanefî, Muhammed b. Ali el-Haskefi, *ed-Durru'l-Muhtar*, Thk: Abdülmunim Halil İbrahim, Daru'l-kutubi'l-İlmiyye Beyrut 1423/2003.
- el-Heytemi, İbn Hacer Ahmed b. Muhammed Şihabuddin, *el-Minhacu'l-Kavim Şerhu'l-Mukaddime el-Hadramiyye*, Thk: Ahmed Şemsuddin, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1420/2000.
- İbnu'l-Arabi, el-Kadi Ebû Bekir, *Aridetu'l-Ahvazi Şerhu Sunen-i Tirmzi*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut Tsz.
- İbn Baz, Abdulaziz b. Abdullah, *Haşiyetu Buluği'l-Meram*, Thk: Abdülaziz b. İbrahim b. Kasım, Daru'l-İmtiyaz li'n-Neşr, Riyad 1425/2004.
- el-Askalânî, İbn Hacer, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali, *ed-Diraye fi Tahrici Ehadisi'l-Hidaye*, Thk: Abdullah Haşim el-Yemani el-Medeni, Daru'l-Marife, Beyrut Tsz.
- İbn Ebi Hatim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed, *el-Merâsîl*, Thk: Şükrullah Nimetullah Kocani, Muessetu'r-Risale, Beyrut 1397.
- İbn Hibban, Ebû Hatim el-Busti, *e-İhsan fi Takribi Sahih-i İbn Hibban*, Tertib: İbn Bülban el-Farisi, Thk: Şuayb el-Arnaut, Muessesetu'r-Risale, Beyrut 1405/1988.



İbn Huzeyme, Ebu Bekir Muhammed b. Ishak es-Sülemi en-Neysaburi, Thk: Muhammed Mustafa el-A'zami, el-Mektebu'l-İslami, Beyrut Tsz.

İbnu'l-Munzir, Ebu Bekir Muhammed b. İbrahim en-Neysâbüri, *el-Avset fi's-Suneni ve'l-İcma ve'l-İhtilaf*, Thk: Sağır b. Ahmed b. Muhammed, Daru Taybe, Riyad 1405/1985.

İbnu'n-Neccar, Muhammed b. Ahmed Ali el-Futuhi el-Hanbeli, *Maûnetu Uli'n-Nuhâ Şerhu'l-Münteha*, Thk: Abdülmelik b. Abdullah b. Duheys, Mektebetu'l-Esedi, Mekke 1429/2008.

İbn Ebi Şeybe, Abdullah b. Muhammed b. İbrahim, *el-Musannef*, Thk: Usame b. İbrahim b. Muhammed, Daru'l-Faruk el-Hadisiyye, 1428/2008.

İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed b. Muhammed, *Bidayetu'l-Müctehid*, Mısır Tsz.

İbn Hazm, Ali b. Ahmed Ebû Muhammed el-Endelusi, *el-Muhalla bi'l-Asar*, Thk: Abdülgaffar Süleyman el-Bendari, Daru'l-kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2010.

İbn Teymiye, Takiyuddin Ahmed b. Abdülhalim b. Abdüsselam b. Abdullah, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, er-Riyâsetü'l-'Amme li Şuûni'l-Haremeyn Yay. Riyad 1404.

İbnu't-Türkmani el-Mardini, Alauddin, *el-Cevheru'n-Nakiy fi'r-Red ala'l-Beyhaki*, Daru'l-Fikr, Beyrut Tsz.

İbrahim Kâfi Dönmez, DİA, “*Ruhsat*”, İstanbul 2008.

el-Kasani, Ebû Bekir b. Mesud Alauddin el-Hanefi, *Bedaiu's-Senai' fi Tertibi's-Şerai*, Thk: Ali Muhammed Muavvid- Adil Ahmed Abdülmecid, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1424/2003.

el-Kazvînî, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid b. Mace, *es-Sünen*, Tahkîk Muhammed Fuad Abdülbaki, Beyrut, Tsz.

Kırbaşoğlu, M. Hayri, *Namazların Birleştirilmesi* (Musa Bağcı Sarık Ve Çorap Üzerine Mesh Problemi EK ) 139-178), İlahiyat Yay., Ankara 2004.

Komiyon, *Fetava el-Lecneti'd-Daime li'l-Buhusi'l-İlmiyye ve'l-İfta*, Ahmed b. Abdürrezzak ed-Duveys, Dâru'l-Mueyyid, Riyad 1424.

Malik b. Enes, *el-Mudevvenetu'l-Kübra*, Vuzaretu'l-Avkaf es-Suudiyye, Riyad 1324.

el-Maliki Muhammed b. Muhammed el-Mağribi, *Mevahibu'l-Celil fi Şerhi Muhtasari'l-Halil*, Moritanya 1431/2010.

el-Mizzi, Cemaluddin Yusuf Ebu'l-Haccac, *Tehzibu'l-Kemal fi Esmâ'r-Rical*, Thk: Beşşar Avvad Ma'ruf, Muessesetu'r-Risale, Beyrut 1400/1980.

el-Mubarekfürî, Ebu'l-Ula Muhammed b. Abdurrahman, *Tuhfetu'l-Ahvezi Bi Şerhi Camii't-Tirmizi*, Thk: Abdülvahhab Abdüllatif, Daru'l-Fikir, Tsz

Müslim, b. Haccac el-Kuşayri, *el-Camiu's-Sahih*, Dâru Taybe, Riyad 2007.

en-Nesâî, Ebû Abdurrahman Şuayb, *Sünenu'n-Nesâî (el-Mücteba)*, Thk: Hasan Abdülmünim Çelebi, Muessesetu'r-Risale, Beyrut 1421/2001

en-Nevevî, Yahya b. Şerefuddin, *el-Mecmû' Şerhu'l-Muhezzeb*, Thk: Muhammed Necip el-Mutii, Mektebetu'l-İrşâd, Cidde Tsz.

es-San'anî, Abdürrezzak b. Hemmâm, *el-Musannef*, Thk: Habibu'r-Rahman el-A'zami, el-meclisu'l-İlmi, Güney Afrika, 1390/1970.

es-Serahsî, Şemsuddîn, *el-Mebsut*, Daru'l-Marife, Beyrut 1409/1989.

es-Sindî, Muhammed b. Abdülhadi, *Fethu'l-Vedud fi Şerhi Sünen-i Ebû Dâvûd*, Thk: Muhammed Zeki el-Havli, Mektebetu Edvai'l-Menar, Medine 1431/2010.

es-Sicistanî, Ebû Dâvud, Süleyman b. Aş'es es-Sicistânî, *es-Sünen*, (Hattabi'nin şerhi Mealimu's-Sünen ile birlikte), Dâru'l-Hadîs, Beyrut 1974.



et-Taberani, Ebu'l-Kasım Süleyman b. Ahmed, el-Mu'cemu'l-Avset, Thk: Tarık b. İvezullah Muhammed-Abdülmuhsin b. İbrahim el-Hüseyni, Daru'l-Haremeyn, Kahire 1415/1995

— *el-Mucemu'l-Kebir*, Thk: Hamdi Abdülmecid es-Selefi, Mektebetu İbn Teymiyye, Kahire Tsz.

et-Tirmizi, Muhammed b. İsa Ebû İsa, *el-Câmiu's-Sahîh*, Tahkîk: Ahmed Muhammed Şâkir, Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, Beyrut 1987.

ez-Zebidi, Muhammed Murtaza el-Hüseyni, *Tacu'l-Arus min Cevahiri'l-Kamus*, Thk: Ali Hilali, Kuveyt 1407/1987.

ez-Zehabî, Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Siyeru Alâmi'n-Nubelâ*, Thk: Şuayb el-Arnaut, Muessesetu'r-Risale, Beyrut 1402/1982.

ez-Zerkeşi, Muhammed b. Abdullah el-Hanbeli, *Şerhu'z-Zerkeşi ala Muhtasari'l-Harki*, Thk: Abdullah b. Abdurrahman b. Cibrin, Mektebetu'l-Ubeykan, Riyad 1413/1993.

ez-Zeyleî, Cemaluddîn Ebû Muhammed Abdullah b. Yusuf el-Hanefî, *Nasbu'r-Râya li Ehadîsi'l-Hidâye*, Thk: Muhammed Avvâme, Daru'l-Kible li's-Sekâfeti'l-İslamiyye, Cidde Tsz.

## أسباب عزل القاضي وانعزاله

Shawish MURAD<sup>1</sup>

### الملخص

مشروع في الإسلام، لأنه أساس العدل، والعدل ميزان الحق والمساواة والصلاح، فيقوم القاضي القضاء بهذه المهمة العظيمة، لكن قد تطرأ على حال القاضي أسباب تؤدي إلى عزله أو انعزاله لفقده مؤهلات القضاء، وهذه الأسباب عديدة، وتسعى هذه المقالة إلى تسليط الضوء على هذه الأسباب، وحصرها، وذلك من خلال آراء الفقهاء في ذلك، مع أدلتهم ومناقشتها، والترجيح فيما بينها، ويمكن إرجاع هذه الأسباب إلى: " كل تغيير لحال القاضي يتعذر معه القيام بواجب القضاء سواء كان بإرادته أو خارج عنه"، ويترتب على ذلك آثار ونتائج، من أهمها: تنتهي ولايته بمجرد بلوغه خبر العزل، ولا يحق له النظر بعد ذلك في القضايا، وينعزل كل من عينه بنفسه، ولا يُقبل قوله أو شهادته على فعل نفسه أو غيره بعد ذلك إلا بالبينة. وبالله المستعان.

**الكلمات المفتاحية:** حاكم، قاضي، العزل، القضاء، العدالة.

## HÂKİM'İN İSTİFA ETMESİ VEYA AZLEDİLMESİ

### Özet

Yargı adaletin esasıdır. Adalet de hak, eşitlik ve barışın ölçüsüdür. Hâkim bu önemli görevi yerine getiren kişidir. Fakat bazen yargının gereklerinin yerine getirilmemesinden dolayı hâkimin görevini bırakması veya görevden alınması gibi sebepler söz konusu olabilir. Bu makale hâkimin görevinden alınmasının sebepleri üzerinde odaklanmaktadır. Konu fakihlerin görüşleri delilleriyle beraber tartışılmakta ve bu görüşler arasında tercih edilen görüşler esas alınarak işlenmektedir. Hâkimin azledilmesinin etkileri ve neticeleri olabilmektedir. Azledilme haberi kendisine ulaşır ulaşmaz görevi sona erer, bundan sonra herhangi bir davaya bakamaz, devlet başkanının izin verdikleri dışında kendisinin atadığı ve yardımcılarının görevlerine son verilir. Onun şahitliği ve verdiği kararlar kesin bir delil olmadıkça kabul edilmez. İşte bu makâlede yapabildiğimiz kadarıyla özet olarak bütün bu sebepleri, fakihlerin bu konudaki görüşlerini ortaya koymak istedik.

**Anahtar Kelimeler:** Hâkim, Kadı, Azl, Yargı, Adalet.

---

<sup>1</sup> Öğr. Gör., Hakkari Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü,  
murad1980m1980@gmail.com

## المقدمة

اهتم الإسلام اهتماماً كبيراً بالقضاء وأهله، فالعدالة هي أساس المساواة، والمساواة أساس الصلاح في الدين والدنيا، قال تعالى: { وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ }<sup>2</sup>؛ فجاءت آيات كثيرة تقرر مبدأ العدالة والمساواة بين الناس، وتضمن لهم حقوقهم في شرع الله ودينه، فإن أبى بعضهم، جاء دور القاضي الذي جعله الله تعالى خليفته بين خلقه يحكم بينهم بما نُزِّل إليهم من ربهم، يقيم حدوده التي حدها لهم بألا يتجاوزوها، ويفصل فيما شجر بينهم، ويرجع الحقوق إلى أهلها بالقسط، وبالقوة التي ملكها إياه الشرع الحنيف.

فالقاضي هو المنفذ لأحكام دين الله تعالى بما أمر الله تعالى بين خلقه، فهو الموقع عن الله تعالى بحكمه، فكان لا بد أن يتمتع القاضي بجميع خصال الخير ويبتعد عن جميع خصال الشر. ومن هنا جاءت أحكام كثيرة في الفقه الإسلامي، تبين صفات القاضي وشروطه وآدابه، والأسباب التي توجب عزله وانعزاله، التي قد يتعرض لها، من جهته أو من جهة خارجية عنه تفرض عليه عزله أو انعزاله، وتؤدي إلى عدم تأهله للقضاء، ولا تنفيذ أوامره، ولمعرفة هذه الأسباب، واتصاله بالواقع المعاصر، إذ كثرت الشكاوى على القضاة في هذا الزمان، وصعب متابعتهم للقضايا التي تطرح بين أيديهم، إذ يتم إيقافهم عن أعمالهم وعزلهم لسلطة القضاء، أو نقلهم من ناحية إلى أخرى، فيؤدي هذا بطبيعة الحال إلى تراكمات في القضايا، وصعوبة البت في أحكامها، مما يزيد في كثرة الصعوبات والمشاكل التي تعترض القضاء، بل تعترض الدولة في تسيير أمور الخصومات والأحكام العاجلة، ويقع المسؤولون في الدولة في حيرة من أمرهم، تجاه هذه الشكاوى التي ترد على القضاة من طرف ومن طرف آخر كثرة الدعاوى وتراكماتها، فكان العلاج هو الرجوع إلى هذه الثروة العظيمة التي تركتها الشريعة الإسلامية في التعامل معها في مثل هذه القضية، ومعرفة الأسباب التي توجب عزل القاضي عن مسؤولياته أو عدم عزله، ومن خلال ما فصله فقهاؤنا قديماً وحديثاً في هذا الباب، وما هو ميثوث في بطون الكتب الفقهية، أو ما هو مخصص لمثل هذا الموضوع، والتي تقع تحت اسم السياسة الشرعية أو الأحكام السلطانية، وهي كثيرة بحمد الله، إلا أن أسباب عزل القاضي كثيرة ومتناثرة هنا وهناك، فأحببت أن أبحث فيها، وأجمع نثارها في هذه المقالة المتواضعة، ولست أدعي الكمال، ولكن بذلت جهدي في جمع هذه الأسباب، بأن أورد المسألة، بذكر أقوال الأئمة الأربعة مع أدلتهم، ومناقشتهم في ذلك، والترجيح إن تبين لي شيء من ذلك، مع ذكر الآثار المترتبة على هذا العزل إن تم، مع بيان معنى القضاء والقاضي والعزل ومشروعية القضاء قبل ذلك، ثم خاتمة تتضمن أهم ما توصل إليه البحث من نتائج، آملاً أن أكون قد وفقت لما أنا مقبل عليه، والله المستعان، والحمد لله رب العالمين.

## 1. مفهوم القضاء والقاضي والعزل والانعزال ومشروعية القضاء

**1.1. مفهوم القضاء:** القضاء في اللغة: الحكم، وأصله قَضَائِيٌّ لأنه من قضيت، إلا أن الياء لما جاءت بعد الألف هُزمت. والجمع الأفضية. والقضية مثله، وجمع القضايا على فعالى، وأصله فعائل<sup>3</sup>، وتأتي لفظة القضاء في اللغة على عدة معانٍ، منها: الحُكْمُ: يقال عدل في قضيتَه، أي حكمه، قال تعالى: { فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ }<sup>4</sup> أي قطعهنّ وأحكمهنّ. والحثم، وهو أصله، قال تعالى: { فَيُؤَسِّدُكَ الَّتِي قَضَى عَلَيْهَا الْمَوْتَ }<sup>5</sup> أي حتمه عليها، ومنه سمي القاضي: الحائِثُ، الذي أوجب القضاء. والأمر، قوله تعالى: { وَقَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا }<sup>6</sup> أي: أمر. والإعلام والإخبار، قوله تعالى: { وَقَضَيْنَا إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ }<sup>7</sup> أي: أعلمناهم وأخبرناهم. والعمل، قوله تعالى: { فَأَقْضِ مَا أَنْتَ قَاضٍ }<sup>8</sup> أي: اعمل ما أنت عامل واصنع ما أنت صانع. والفراغ، قوله: قُضِيَ قضاؤك، أي: فُرِغَ من أمرك، يقال قضى نحبه، أي: فَرَغَ. والأداء والإنهاء، قُضِيَتْ دَيْنِي: أديته ووفيته. ومنه قوله تعالى: { وَقَضَيْنَا إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ }<sup>9</sup> أي: أنهيناها إليه وأبلغناه ذلك. والصنع والتقدير، ومنه قوله تعالى: { فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ }<sup>10</sup> أي: صنعه وقدره<sup>11</sup>.

**والقضاء اصطلاحاً:** عرّف الفقهاء القضاء بتعريفات عدة<sup>12</sup>، لكن لدى التمهيص والتدقيق، يمكن تعريفه بما يلي: هو فصل الخصومات على سبيل الإلزام بحكم الله تعالى بضوابطه.

**2.1. تعريف القاضي: القاضي في اللغة هو:** القاطع للأمر والمحكم لها، جمع قضاة، وتقول: استقضى فلاناً أي جعله قاضياً يحكم بين الناس، وتقول قاض إذا حكم وفصل<sup>13</sup>.

<sup>3</sup> الجوهري، أبو نصر إسماعيل بن حماد الفارابي، *الصاحح تاج اللغة و صحاح العربية*، ت: عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط4، 1987م، باب قضى، 6/ 2463 وما بعدها.

<sup>4</sup> فصلت، 41/ 12.

<sup>5</sup> الزمر، 39/ 42.

<sup>6</sup> الإسراء، 17/ 23.

<sup>7</sup> الإسراء، 17/ 4.

<sup>8</sup> طه، 20/ 72.

<sup>9</sup> الإسراء، 17/ 4.

<sup>10</sup> الزمر، 39/ 42.

<sup>11</sup> الجوهري، *الصاحح تاج اللغة و صحاح العربية*، باب قضى، 6/ 2463 وما بعدها، وابن منظور، محمد بن مكرم بن علي، *لسان العرب*، دار الصادر، بيروت، ط3، 1414هـ، فصل القاف، 15/ 186-189.

<sup>12</sup> انظر: الكاساني، علاء الدين أبو بكر بن مسعود بن أحمد، *بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع*، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1986م، 7/ 2، والتسولي، علي بن عبد السلام بن علي، *شرح تحفة الحكام*، ت: محمد عبد القادر، دار الكتب العلمية، ط1، 1998م، 32/ 1، وعليش، محمد بن أحمد بن محمد، *منح الجليل شرح مختصر خليل*، دار الفكر، بيروت، بدون ط، 1989م، 8/ 255، وابن حجر الهيتمي، أحمد بن محمد بن علي، *تحفة المحتاج في شرح المنهاج*، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، بدون ط، 1983م، 10/ 101، وابن مفلح، إبراهيم بن محمد بن عبد الله بن محمد، *المبدع في شرح المقنع*، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1997م، 8/ 139.

<sup>13</sup> ابن منظور، *لسان العرب*، فصل القاف، 15/ 186، والزبيدي، محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني، *تاج العروس من جواهر القاموس*، ت: مجموعة من المحققين، دار الهداية، مصر، بدون ط، ت، باب: قضى، 39/ 315.

**القاضي في الاصطلاح:** يطلق القاضي في عرف الشرع على كل من له وصف حكمي يوجب نفوذ حكمه<sup>14</sup>.

وجاء تعريفه في مادة من مواد مجلة الأحكام العدلية أن " القاضي هو: الذات الذي نُصِبَ وعُيِّنَ من قبل السلطان لأجل فصل وحسم الدعوى والمخاصمة الواقعة بين الناس توفيقاً لأحكام المشروعية"<sup>15</sup>. فالقاضي هو ذلك الإنسان الذي ينصبه ويعينه الخليفة أو السلطان ليفصل بين الناس في الخصومات وغيرها ويحسم الدعوى وفق الأحكام التي شرعها الشارع الحكيم، فمسؤوليته عظيمة، ومهامه جسيمة، وغايته العدل بين الناس، لذا قال الراجز رحمه الله في ذلك: **مُنْفَذٌ بِالشَّرْعِ لِلأَحْكَامِ لَهُ نِيَابَةٌ عَنِ الإِمَامِ**<sup>16</sup>

**3.1 تعريف العزل والانعزال:** العزل في اللغة: هي التنحية، يقال: عَزَلَ الشيءَ يعزله عزلاً، فاعتزَلَ واعتزَلتَ

وتعزَّل: أي نحاه جانباً فتنحَّى. واعتزل الشيء وتعزَّله، ويتعديان بعن: تنحى عنه، واعتزلت القوم أي فارقتهم وتنحَّيت عنهم<sup>17</sup>. يقال: عزله عزلاً: أبعدته ونحاه عن منصبه وأفرزه، وانعزل عنه: تنحى وبعد<sup>18</sup>.

وفي الاصطلاح: **عَزَلَ القاضي:** هو إقصاء القاضي وإعفاؤه من منصبه من قبل ولي الأمر أو من فوض إليه

ذلك، وأما الانعزال: فهو ارتكاب القاضي أمراً يوجب انعزاله ولو لم يعزله الحاكم<sup>19</sup>. أي أن العزل المقصود منه هو إتيان العزل من طرف السلطان أو من يقوم مقامه للقاضي، أما الانعزال فهو أن يرتكب القاضي أمراً فينعزل ولو لم يأتي أمر العزل من السلطان.

**4.1 مشروعية القضاء:** تولى الرسل والأنبياء عليهم الصلاة والسلام القضاء والفصل بين الخصوم؛ لإقامة

العدل، ومنع الظلم، وبسط الأمن، فقد قال سبحانه وتعالى في كتابه الكريم: { وَدَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ إِذْ نَفَسَتْ فِيهِ غَنَمُ الْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ \* فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ وَكُلًّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا... }<sup>20</sup>، وقوله أيضاً: { يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَنِ سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَنِ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ }<sup>21</sup>. وكان رسول الله محمد صلى الله عليه وسلم يتولى القضاء ويفصل بين

<sup>14</sup> الرصاع، أبو عبد الله محمد بن قاسم التونسي، شرح حدود ابن عرفة، المكتبة العلمية، بيروت، ط1، 1350هـ، 1/ 433. <sup>15</sup> مادة: (1785) نقلاً عن: أفندي، علي حيدر خواجه أمين، درر الحكام في شرح مجلة الأحكام، ت: فهمي الحسيني، دار الجيل، بيروت، ط1، 1991م، 4/ 572.

<sup>16</sup> ابن عاصم الغزنائي، محمد بن محمد بن محمد، تحفة الحكام في نكت العقود والأحكام، ت: محمد عبد السلام، دار الآفاق العربية، القاهرة، ط1، 2011م، 18/1.

<sup>17</sup> ابن منظور، لسان العرب، فصل العين المهملة، 11/ 440.

<sup>18</sup> إبراهيم مصطفى وأحمد الزيات وحامد عبد القادر ومحمد النجار، المعجم الوسيط، دار الدعوة، بيروت، بدون ط، باب العين، 2/ 599.

<sup>19</sup> الشنقيطي، أحمد بن خضرة، ولاية القضاء، رسالة ماجستير بكلية الشريعة والدراسات الإسلامية، مكة المكرمة، بدون ط، 1397هـ، ص 206 - 208.

<sup>20</sup> الأنبياء، 21/ 78-79.

<sup>21</sup> ص، 26/38.

الناس فيما تخاصموا إليه، وقد أمر بالعدل وبما أنزل الله تعالى إليه؛ لذلك فالقضاء مشروع في القرآن الكريم والسنة المطهرة وبإجماع المسلمين: ففي القرآن الكريم آيات كثيرة دالة على هذه المشروعية منها:

قول الله تعالى: {فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا} <sup>22</sup>، ففي هذه الآية دعوة إلى الالتجاء إلى حكم الله تعالى، عند حدوث خلاف، وهو من الإيمان، وتاركه مستهيناً به ومنكراً عدالته لا يعد مؤمناً <sup>23</sup>. وقوله جل شأنه: {وَأَن اْحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللّٰهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَن يَفْتِنُوكَ عَن بَعْضِ مَا أَنزَلَ اللّٰهُ إِلَيْكَ} <sup>24</sup>، أمر من الله تعالى إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن حكم بينهم: بأن يحكم بما في كتابنا ولا ينصرف عن الحق إلى أهوائهم وآرائهم <sup>25</sup>.

والأحاديث الدالة على مشروعية القضاء هي الأخرى كثيرة، فقد ثبت في الصحيح قوله: "إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر" <sup>26</sup>. ومن السنة الفعلية ما ثبت أن النبي صلى الله عليه وسلم تولى القضاء وقضى بين الناس، فعن ابن عباس رضي الله عنهما " أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قضى بيمين وشاهد " <sup>27</sup>.

وقد أجمع المسلمون سلفاً وخلفاً على مشروعية نصب القضاة للفصل بين الناس، فقد نقل هذا الإجماع خلق كثير منهم الخطيب الشربيني، وابن مفلح، وغيرهما <sup>28</sup>.

## 1. أسباب عزل القاضي

ينبغي أن يتحقق في القاضي صفات حتى يصح تقليده القضاء، لكنه إن فقد أحد الشروط المطلوب تحقيقها فيه فإنه يصبح من الطبيعي ألا يكون أهلاً للاستمرار في منصبه، فهناك أسباب لعزل القاضي حيث لا بد من صدور أمر ممن له سلطة تولية القضاء أو ممن ينوب عنه، وسنتحدث عن هذه الأسباب بشيء من التفصيل وآراء المذاهب الفقهية في ذلك فيما يأتي:

### 1.2. عزل الإمام للقاضي

<sup>22</sup>النساء، 65/4.

<sup>23</sup>أبو زهرة، محمد بن محمد بن مصطفى بن أحمد، *زهرة التفاسير*، دار الفكر العربي، بيروت، بدون ط، ت، 4/ 1740.

<sup>24</sup>المائدة، 49/4.

<sup>25</sup>ابن كثير، إسماعيل بن عمر، *تفسير القرآن العظيم*، ت: سامي سلامة، دار طيبة، الرياض، ط2، 1999م، 3/ 128.

<sup>26</sup>النيسابوري، مسلم بن حجاج أبو الحسن القشيري، *المسند الجامع*، ت: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث، بيروت، بدون ط، ت، باب بيان أجر الحاكم، 3/ 1342، برقم: 1716.

<sup>27</sup>النيسابوري، *المسند الجامع*، باب القضاء باليمين والشاهد، 3/ 1337، برقم: 1712.

<sup>28</sup>الشربيني، محمد بن أحمد الخطيب، *مغني المحتاج إلى معاني ألفاظ المنهاج*، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1994م، 6/ 258، و ابن مفلح، *المبدع في شرح المقنع*، 8/ 139.

لا خلاف بين الفقهاء بأن القاضي يعزل بعزل الإمام له، أو من ينوب عنه في ذلك، إذا ظهر من القاضي خلل يؤثر في أعمال القضاء، كوقوع الجور منه في الأحكام أو قبوله الرشوة وغيرها، أو عدم مراعاته للآداب القضائية الواجبة الاتباع<sup>29</sup>، لكنهم مختلفون في الأسباب التي يحق للإمام أن يعزل بها القاضي وكيفية ذلك، وفيما يلي تفصيل لكل مذهب على حدة:

**المذهب الأول:** يجوز للإمام أو من ينوب عنه أن يعزل القاضي، بريئة أو بغير ريبة، وقد صح عن أبي حنيفة، أنه قال: لا يترك القاضي على القضاء إلا حولاً؛ لأنه إذا اشتغل بالقضاء ينسى العلم، فيعزله السلطان، بعد الحول، ويستبدل به غيره، حتى يشتغل بالدرس؛ لأنه إن نسي وقع منه الخلل في الحكم، ويبين له السلطان السبب بأن يقول للقاضي: ما عزلتك لفساد فيك، ولكن أخشى عليك أن تنسى العلم فادرس العلم ثم عد إلينا حتى نقلدك ثانياً<sup>30</sup>.

**المذهب الثاني:** يرى المالكية بأنه يمكن للإمام أو الخليفة عزل القاضي لمصلحة، كما لو وجد من هو أحكم أو أقوى منه أو لنقله لبلد آخر أو إذا خشي من ضعفه ووهنه، وبطانة السوء، وإن أمن جوره في نفسه، ولا بأس إن عزله لغير دنية أن يخبر الناس ببراءته، كما فعل عمر رضي الله عنه بشرحبيل بن حسنة، وإن عزله عن سخطه؛ حق عليه شهرته، وإذاعته. وإن تظاهرت عليه الشكاية فإن لم يكن مشهوراً بالعدالة، كتب إلى صالحه بلده، ليكتشفوا عن حاله، فإن كان على ما يجب و إلا عُزل<sup>31</sup>.

**المذهب الثالث:** يرى فقهاء الشافعية أن للإمام الحق في أن يعزل القاضي الذي يوجد غيره صالحاً للقضاء تحصيلاً لتلك المزية للمسلمين، إذا ظهر منه خلل لا يقتضي انزاله، كما لو كثرت شكاوى الناس منه، أو ظن أنه ضعيف، أو زالت هيئته في القلوب، وعللوا ذلك، بأن فيه احتياطاً. وكذلك يحق للإمام أن يعزل القاضي إذا لم يظهر منه خلل، لكن هناك من هو أفضل منه؛ لأن في هذا رعاية للأصلح للمسلمين، وصرحوا بأن هذا من حق الإمام، وليس واجباً عليه، وكذلك إذا كان هناك مثله في الصفات، أو دونه، لكن في عزله مصلحة كتسكين فتنه، فإنه يحق للإمام عزله أيضاً عندهم، لما فيه من المصلحة للمسلمين، إما إذا لم يكن في عزله مصلحة فلا يجوز عزله؛ لأنه من العبث، وتصرف الإمام منوط بالمصلحة فيصان عن العبث، لكن لو عزله السلطان ينفذ حكمه فلا يتعرض عليه<sup>32</sup>.

<sup>29</sup> واصل، نصر فريد محمد، *السلطة القضائية ونظام القضاء في الإسلام*، مكتبة التوفيقية، القاهرة، ط2، بدون: ت، ص241.  
<sup>30</sup> ابن الشحنة، أحمد بن محمد بن محمد أبو الوليد، *لسان الحكام في معرفة الأحكام*، البابلي الحلبي، القاهرة، ط2، 1973م، 1/ 219، وابن مودود الموصل، عبد الله بن محمود البلدي الحنفي، *الاختيار لتعليق المختار*، ت: محمود أبو دقيقة، مطبعة الحلبي، القاهرة، بدون ط، 1937م، 2/ 84.

<sup>31</sup> ابن فرحون، إبراهيم بن علي بن محمد برهان الدين اليعمرى، *تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام*، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ط1، 1986م، 88، 87، وابن عرفة، محمد بن محمد الورغمي التونسي المالكي، *المختصر الفقهي لابن عرفة*، ت: حافظ عبد الرحمن محمد خير، مؤسسة خلف أحمد، ط1، 2014م، 114/9، وعليش، *منح الجليل شرح مختصر خليل*، 8/ 286.  
<sup>32</sup> الماوردي، *الأحكام السلطانية*، 1/ 188، والشربيني، *مغني المحتاج*، 6/ 271-272، ومصطفى الخن ومصطفى البغا وعلي الشرجي، *الفقه المنهجي على مذهب الإمام الشافعي*، دار القلم، دمشق، ط4، 1992م، 8/ 199.



**المذهب الرابع:** اختلفت الرواية عند الحنابلة فيما إذا عزل الإمام أو نائبه القاضي المولى مع صلاحيته فهل يعزل، وتبطل ولايته؟ له وجهان: أحدهما: لا تبطل ولايته ولا يعزل وهو الصحيح من المذهب، والوجه الثاني: تبطل ولايته ويعزل<sup>33</sup>. وهنا ننوه إلى أن مذهب الظاهرية هنا يقولون بصحة عزله ولو من دون سبب يبرر ذلك<sup>34</sup>.  
**أدلة القائلين بجواز العزل:** وقد استند اتجاه القائلين بجواز العزل إلى ما يأتي من الأدلة:  
**أولاً:** بما روي: " أن رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث علياً إلى اليمن قاضياً، ثم صرفه حين حجة الوداع ولم يرجع إلى اليمن بعدها"<sup>35</sup>.

**ثانياً:** بما روي: " أن النبي صلى الله عليه وسلم عزل إماماً يصلي يقوم بصق في القلبة، وقال: لا يصلي بهم بعدها أبداً"<sup>36</sup>، فإذا جاز عزل إمام الصلاة جاز في القاضي من باب أولى<sup>37</sup>.

**مناقشة هذا الاستدلال:** يمكن أن يقال هذا قياس مع الفارق، فالقضاء أهم من إمامة الصلاة.

**ثالثاً:** القياس على الولاة القائمين على أمور البلاد، فلما كان للإمام أن يعزل ولاته وأمرائه الذين ولاهم على البلاد فكذلك يملك أن يعزل قضاة، قياساً عليهم من باب أولى؛ لأن الإمارة أعلى من القضاء، فقد عزل عمر رضي الله عنه خالد بن الوليد، وولى أبا عبيدة، وعزل شرحبيل بن حسنة عن ولايته على الشام، وولى بدل عنه معاوية، وكان يولي بعض الولاة الحكم مع الإمارة، فمثلاً ولى أبا موسى البصرة قضاءها وإمارتها، ثم إنه كان يعزلهم هو، ومن لم يعزله، عزله عثمان بعده إلا القليل منهم<sup>38</sup>.

**مناقشة هذا الاستدلال:** إن مما يمكن أن يجاب عن استدلالهم بالقياس الأولى، بأن يقال: إن هذا القياس لا يصح؛ وذلك لوجود فارق يمنع من صحة القياس؛ فالإمارة ليست أعلى مقاماً من القضاء، والعكس هو الصحيح، حتى قال العلماء في ذلك: " إن خطة القضاء أعظم الخطط قدراً "، ثم إن القاضي ليس وكيلاً للإمام، وإنما هو يعمل بولاية المسلمين جميعاً، وفي حقوقهم<sup>39</sup>.

<sup>33</sup> أبو يعلى، محمد بن الحسين بن محمد خلف، **الأحكام السلطانية**، ت: محمد حامد الفقي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 2000م، 1/65، والمرادوي، علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان، **الإتصاف في معرفة الراجح من الخلاف**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط2، بدون ت، 11/171.

<sup>34</sup> ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد الأندلسي القرطبي، **المحلى بالآثار**، دار الفكر، بيروت، بدون ط، ت، 8/536.  
<sup>35</sup> بهذا اللفظ ذكره ابن حزم في المحلى: ابن حزم، **المحلى**، 8/536، وأصله في البخاري بهذا اللفظ: عن براء رضي الله عنه قال: "بعثنا رسول الله مع خالد بن الوليد إلى اليمن، قال ثم بعث علياً بعد مكانه...": البخاري، **الجامع المسند الصحيح**، باب بعث علي بن أبي طالب وخالد بن الوليد إلى اليمن قبل حجة الوداع، 5/163، برقم: 4349.

<sup>36</sup> هكذا ذكره الشربيني في مغني المحتاج، لكن في سنن أبي داود بلفظ: " أن رجلاً أم قوماً فيصق في القلبة، ورسول الله صلى الله عليه وسلم ينظر فقال حين فرغ: لا يصلي لكم.... أبو داود، **سنن أبي داود**، باب في كراهية البزاق في المسجد، 1/130، برقم: 481.  
<sup>37</sup> الشربيني، **مغني المحتاج**، 6/271.

<sup>38</sup> ابن قدامة، عبد الله بن أحمد بن محمد الجماعلي المقدسي، **المغني**، مكتبة القاهرة، القاهرة، بدون ط، ت، 1968م، 10/91.

<sup>39</sup> عثمان، محمد رأفت عثمان، **النظام القضائي في الفقه الإسلامي**، دار البيان، الحائل، ط2، 1994م، 1/210.

**رابعاً:** استدلو بفعل الخلفاء الراشدين وسنتهم في تولية القضاة والولاية وعزلهم، فقد روي عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه، أنه قال: " لأعزلن أبا مريم، وأولين رجلاً إذا رآه الفاجر فرقه" - أي: خافه - فقد عزله عن قضاء البصرة، وولى مكانه كعب بن سوار. كما أن علي بن أبي طالب رضي الله تعالى عنه، ولى أبا الأسود ثم عزله بعد ذلك، فقال له أبو الأسود: لم عزلتني؟ وما خنت ولا جنيت؟ فقال: إني رأيتك يعلو كلامك على الخصمين<sup>40</sup>.

**مناقشة هذا الاستدلال:** يمكن أن يجاب عن هذا الاستدلال بأن العزل الذي مارسه هؤلاء الخلفاء رضي الله عنهم كان حاجة تدعو إلى ذلك، وهذا واضح من كلامهم، والعزل لم يكن عبثاً وإنما حاجة دعت لذلك<sup>41</sup>.

**خامساً:** القاضي يستمد ولايته من عامة المسلمين، والخليفة بمنزلة الرسول عن عامة المسلمين، فلما كان تعيين القاضي من قبل الإمام يتضمن إذن عامة المسلمين لهذه التولية، فكذلك عزل الإمام للقاضي يتم ضمناً إذن عزل عامة المسلمين له<sup>42</sup>.

**مناقشة هذا الاستدلال:** قد يجاب عن هذا الاستدلال بأن القاضي يعقد لمصلحة المسلمين عند تعيينه القاضي ولكنه لا يستطيع عزله، كولي المرأة يستطيع تولية عقد زواجها ولكنه لا يستطيع فسخ هذا العقد<sup>43</sup>.

**سادساً:** القياس على الوكالة، فالقاضي يتصرف بإذن الإمام كما أن الوكيل يتصرف بإذن الموكل، فله أن يبطل ولايته فيما ولاه، كما للموكل عزل الوكيل<sup>44</sup>.

**أدلة القائلين بعدم جواز عزله:** وقد استند هذا الاتجاه القائل بعدم عزله إلا لمصلحة بالأدلة التالية:  
أولاً: الإمام يعقد القضاء والإمارة للمسلمين، فهي لمصلحتهم؛ فلذلك لا يبطل ما عقده الإمام لغيره وهم المسلمون، كمن عقد نكاح ابنته ولكنه لا يستطيع فسخ نكاحها بفعله ولا بموته، فموت الولي بعد عقد النكاح، لا يبطل النكاح<sup>45</sup>.

<sup>40</sup> ابن قدامة، *المغني*، 10 / 90.

<sup>41</sup> عثمان، *النظام القضائي*، 1 / 211.

<sup>42</sup> الكاساني، علاء الدين أبو بكر بن مسعود بن أحمد الحنفي، *بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع*، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1986م، 7 / 16.

<sup>43</sup> عثمان، *النظام القضائي*، 1 / 210.

<sup>44</sup> السمناني، أبي القاسم علي بن محمد بن أحمد الرحبي، *روضة القضاة وطريق النجاة*، ت: صلاح الدين الناهي، مؤسسة، بيروت، ط2، 1984م، 1 / 148.

<sup>45</sup> ابن قدامة، *المغني*، 10 / 87.

**ثانياً:** إن القاضي بتقليده القضاء يكون قد صار قاضياً من جهة الله تعالى فلا ينعزل بعزل الخليفة له. وهذا ما استدل به القفال رحمه الله تعالى<sup>46</sup>، وقريب من هذه العبارة قال الرملي رحمه الله أيضاً بقوله: "ولأن الإمام إنما يولي القضاء نيابة عن المسلمين"<sup>47</sup>.

**ثالثاً:** عزل الإمام للقاضي من غير سبب ولا مصلحة عبث وتصرف يسان عنه، فتصرف الإمام منوط بالمصلحة<sup>48</sup>.

**مخلص ما سبق إذًا:** إن الحنفية والحنابلة - في رواية - والظاهرية ذهبوا إلى أنه يجوز للإمام عزل القاضي بريية وبغير ريبة، وذهب الشافعية والمالكية والحنابلة في الرواية الثانية، إلى أنه لا يجوز هذا العزل إلا إذا كان هناك مصلحة كتسكين فتنة ونحوها، وقال كثيرون منهم بعدم نفاذ هذا العزل لو وقع؛ لأن تصرف الإمام ونوابه منوط بالمصلحة، ولا مصلحة في هذا العزل<sup>49</sup>.

**الراجح:** أرى أن الراجح هو رأي جمهور الفقهاء القائل: عدم جواز عزل القاضي إلا لمصلحة أو وجود خلل في عمله، وأرى ما يراه بعض الباحثين من أن حصانة القضاة من العزل أمر لا بد منه لاستقلالية القضاء وعدم التدخل في أعمال القضاة وشؤونهم، إذا توافرت فيهم الصلاحية التامة؛ وحتى تتحقق ثمرة القضاء، وهي إقامة العدل. لكن عند وجود خلل، أو مصلحة للمسلمين فواجب الإمام استبداله أو عزله بآخر، أي إن العزل لا بد أن يكون مقيداً بوجود مصلحة شرعية، لا لهوى أو عبث في النفس؛ لأن تصرف الإمام منوط بالمصلحة، وقد رجح الإمام ابن أبي الدم رحمه الله ذلك وعلل، بالألّا يكون عزل القاضي خاضعاً للأهواء<sup>50</sup>.

## 2.2. عزله بالشكاية ضده

هل ينعزل القاضي إذا كثرت ضده الشكاوى؟ فقد قلنا إن الحنفية والحنابلة - في رواية - والظاهرية ذهبوا إلى أنه يجوز للإمام عزل القاضي بريية وبغير ريبة، أما على مذهب الجمهور فقد اختلف الفقهاء في ذلك إلى ثلاث مذاهب: أولاً: وجوب عزل من كثرت ضده الشكاوى، وقال به عز بن عبد السلام<sup>51</sup>.

<sup>46</sup> ابن أبي الدم، إبراهيم بن عبد الله الهمداني الحموي، *أدب القضاء*، ت: محيي هلال السرحان، مطبعة الإرشاد، بغداد، ط1، 1984م، 303/1.

<sup>47</sup> الرملي، محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة شهاب الدين، *نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج*، دار الفكر، بيروت، ط أخيرة، 1984م، 246/8.

<sup>48</sup> الشربيني، *مغني المحتاج*، 271/6.

<sup>49</sup> ابن أبي الدم، *أدب القضاء*، 1/151.

<sup>50</sup> الباحثين هم: واصل، *السلطة القضائية*، ص24، ويوسف، عبد الحسين عبد السلام يوسف، *القاضي والبيئة*، مكتبة المعلا، الكويت، ط1، 1987م، ص542، وزيدان، *نظام القضاء*، 91، وابن أبي الدم، *أدب القضاء*، 151.

<sup>51</sup> الشربيني، *مغني المحتاج*، 6/271.

**ثانياً:** جواز عزله، لأنه يجوز عندهم عزل القاضي عند غلبة الظن في ظهور خلل منه، ومن غلبة الظن كثرة الشكاوى منه، إلا إذا كان متعيناً للقضاء لم يجز عزله، وهذا رأي الشافعية. واستدلوا على ذلك: بما روي أن النبي صلى الله عليه وسلم عزل إماماً يصلي بقومٍ بصق في القبلة، وقال: " لا يصلي بهم بعدها أبداً "52، ووجه الاستدلال به: وهو أنه إذا جاز هذا في إمام الصلاة جاز في القاضي بل أولى53.

**ثالثاً:** التفصيل، ذهب المالكية إلى أن: من اشتهرت عدالته وتظاهر ضده الشكاوى، فقد قال مطرف: ليس على الإمام عزل من عرف بالعدالة والرضا من القضاة إذا اشتكى منه، وإن وجد بدلاً عنه؛ لأن في هذا فساداً للناس على قضاتهم. وقال أصبغ: أحبُّ أن يُعزله، وإن كان مشهوراً بالرضا والعدالة، إذا وجد بدلاً عنه؛ لأن في ذلك صلاحاً للناس لما قد ظهر من استيلاء الناس من القضاة وقهرهم، ولأن في ذلك منعاً لهم من الظلم، وأما إن كان القاضي المشكو منه غير مشهور بالعدالة عزله إذا وجد بدلاً عنه، وتظاهرت الشكاية عليه، فإن لم يوجد بدلاً عنه فعلى الإمام الكشف عن حاله، وطريقة الكشف أن يبعث رجالاً سراً ممن يوثق بهم يسألون أهل بلده، فإن وجد صدق الشكاية وما قد قيل فيه عزله ونظر في أقضيته وأحكامه، فما وافق منها الحق أمضاه وما خالف منها الحق فسخه، وإن كانت الشكاية على غير ما هي عليه وقالوا عنه: لا نعلم عنه إلا خيراً فيبقى، وينظر في أقضيته وأحكامه فما وافق الشرع أمضاه وما لم يوافق شيئاً مما قضى به قولاً لأهل العلم رده، وحمل ذلك منه على الخطأ وعدم تعمد الجور منه54.

### 3.2. استيفاء القاضي عن القضاء

تم الاتفاق بين الفقهاء على جواز عزل القاضي نفسه عن القضاء بعلم السلطان لعذر يبيده، فهو وكيل عن الإمام، للوكيل عزل نفسه عن الوكالة، ولكنهم اختلفوا في عزل نفسه لغير عذر يبينه على قولين: **القول الأول:** يجوز للقاضي عزل نفسه ولو لغير عذر، فإن وصل الخبر إلى من ولاه القضاء خرج عن الولاية، إلى ذلك ذهب الحنفية وبعض المالكية والشافعية والحنابلة، لكن اشترط الشافعية إذا لم يتعين عليه القضاء، فإن تعين عليه، ولم يوجد قاض آخر مكانه صالح للقضاء، فلا يجوز له عزل نفسه، ولا ينعزل في هذه الحال؛ لأن القضاء في هذه الحالة فرض عليه، فلا يجوز تركه، قال ابن أبي الدم: " وعلى هذا لو عزل القاضي نفسه، إن تعين عليه، لم ينعزل، وإن لم يتعين عليه، هل ينعزل؟ فيه وجهان، أصحهما نعم"55، وعبر المالكية عن هذا الشرط بقولهم أن لا يتعلق لأحد حق بقضائه56.

52 أبو داود، سنن أبي داود، باب في كراهية البزاق في المسجد، 130/1، برقم: 481.

53 الشربيني، مغني المحتاج، 6/ 271.

54 ابن فرحون، تبصرة الحكام، 1/ 87.

55 ابن أبي الدم، أدب القضاء، 1/ 303.

56 الطرابلسي، علي بن خليل الحنفي، معين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام، دار الفكر، بيروت، بدون ط، ت، 33/1، والماوردي، الأحكام السلطانية، 1/ 118، وابن فرحون، تبصرة الحكام، 1/ 88، والسمناني، روضة القضاة، 1/ 149، والرحباني، مصطفى بن سعد بن عبده السيوطي، مطالب أولى النهى في شرح غاية المنتهى، المكتب الإسلامي، ط2، 1994م، 6/ 466، والحريري، القواعد والضوابط الفقهية لنظام القضاء في الإسلام، ص 32.

**الفريق الثاني:** لا يجوز للقاضي أن يعزل نفسه من غير عذر، وإلى ذلك ذهب بعض من الحنفية وبعض المالكية ورواية عند الحنابلة؛ لأنه نائب عن العامة فلا يملك إبطال حقهم بعزل نفسه<sup>57</sup>. **والراجح:** هو إن تعين على القاضي القضاء لعدم توفر غيره لمنصب القضاء فلا يحق له عزل نفسه بغير سبب؛ حتى يظهر من تتوافر فيه شروط القاضي، لتعلق مصالح العباد وحقوقهم به، وأما إن كان هناك يوجد من يسد مسده فلا حرج من ذلك، فإذا انتفى الضرر فلا مانع، وهذا ما ذهب إليه الشافعية في الجملة.

### 3. أسباب انعزال القاضي

**1.3. وقوع الردة منه:** القاضي حاكم بأمر الله ومطبق لأحكام الشريعة الإسلامية، وتطبيقه يحتاج إلى الإيمان بالله تعالى وخوف منه، وهذا لا يتأتى من الكافر، لذا كان الإسلام شرط في صحة ولاية القاضي، وشرط أيضاً في استمرارها، فلو أن قاض ارتد عن الإسلام فإن ولايته تبطل من لحظة الارتداد؛ لأن القضاء ولاية ولا ولاية لكافر على مسلم قال الله تعالى: { وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا }<sup>58</sup> فأعظم الولاية ما كان عن طريق القضاء، والكافر ليس من أهل الولاية، فالمقصد من القضاء هي فصل الأحكام بين المسلمين، والكافر جاهل بتلك الأحكام، وإنما اشترط الإسلام في ولاية القضاء لأنه شرط في الشهادة، وولاية القضاء نوع من الشهادة، وبناءً على ذلك لا يجوز أن يفقد الكافر القضاء على المسلمين، ولا على الكفار الخاضعين لولاية الإسلام، ولأن رده توجب زوال ملكه عن ماله ويحل دمه، فالقضاء أولى، كما أن كفر الكافر قد يحمله تعمد العبث بأحكام الإسلام أو مخالفتها. وإن كان جرى العرف في بعض البلاد بتقليد الكافر بين قومه فإن ذلك تقليد زعماء ورئاسة، وليس بتقليد حكم وقضاء، وإنما يلزمهم حكمه لإلزامهم له من جهة الرئاسة والحكم لا للزومه لهم من حيث القضاء بالحكم، ولذا لا يقبل إمام المسلمين قوله فيما حكم به بينهم، وإذا امتنع الخصوم من تحاكمهم إليه لم يجبروا عليه فلا ولاية له عليهم، وكان حكم الإسلام عليهم أنفذ، أما تولية الذمي القضاء ابتداء على أهل الذمة فقد قالت الحنفية: يجوز تقليد الكافر القضاء بين أهل دينه؛ فالذمي أهل للشهادة على مثله، فهو أهل لتولية القضاء عليهم<sup>59</sup>.

### 2.3. طرء صفة الفسق على القاضي: لو أن القاضي طرء عليه صفة الفسق بسبب ارتكابه فعل من الأفعال

التي توجب الفسق كأن يزني بامرأة أو يشرب خمرًا أو يأخذ رشوة أو غيرها مما توجب الفسق لصاحبها فهل ينعزل أو لا؟ وهل يعزل بمجرد التباسه بصفة الفسق أم لا بد من توقف عزله على عزل السلطان له؟

<sup>57</sup> ابن نجيم، *البحر الرائق*، 282/6، والمرداوي، *الإنصاف*، 161/11، والحريري، *القواعد والضوابط الفقهية لنظام القضاء في الإسلام*، ص 32.

<sup>58</sup> النساء، 141/4.

<sup>59</sup> الماوردي، *الأحكام السلطانية*، 1/111، والشربيني، *مغني المحتاج*، 6/262، وواصل، *السلطة القضائية*، ص 125 - 126، وزيدان، *نظام القضاء*، ص 26، والسمناني، *مروضة القضاة*، 1/149.

اختلفت آراء الفقهاء في ذلك على رأيين: **الرأي الأول:** ذهب الحنفية في ظاهر المذهب وهو رأي عند المالكية كما ذكره المازري: بأن فسق القاضي بأخذ الرشوة وغيرها من أسباب الفسق لا يخرج القاضي عن ولايته. وتوجيه قول الحنفية: أنه جاز توليته عندهم ابتداءً، فجاز استمرارها انتهاءً، فهم لا يعتبرون العدالة شرط صحة لولاية القضاء بل هي شرط الأولوية، فإنه لا يعزل، ولكنه يستحق العزل؛ أي يجب على الخليفة عزله. وقيل إذا ولي عدل القضاء ثم طرأ عليه صفة الفسق انعزل، لأنه لما ولاه عدلاً كأنه اعتمد عدالته، فكأن ولايته مقيدة بعدالته، فلما زالت عدالته وجب زوال توليته للقضاء، أي إن عدالته في معنى المشروطة في ولايته<sup>60</sup>. قال ابن فرحون: "قال المازري: ظاهر المذهب على قولين: وأشار إلى ترجيح عدم العزل وهو قول أصبغ، ومذهب ابن قصار أنه إذا ظهر عليه الفسق بعد ولايته انفسخ عقده وولايته"<sup>61</sup>. وهذا قول متأخري الشافعية في القاضي الضرورة وهو الذي ولاه إمام ذو شوكة وكان القاضي فاسقاً كما صرح بذلك الشريبي قائلاً: "وكذا لو فسق - لم ينفذ حكمه، ويعزل - في الأصح - لوجود المنافي للولاية، والثاني: ينفذ كالإمام الأعظم، وفُرق الأول بحدوث الفتن واضطراب الأمور...، محل ذلك في غير قاضي الضرورة، أما هو إذا ولاه ذو شوكة والقاضي فاسق فزاد في فسقه، فلا يعزل كما بحثه بعض المتأخرين"<sup>62</sup>.

**الرأي الثاني:** ذهب المالكية في الرواية الثانية والشافعية في الأصح والحنابلة: إلى أنه يعزل، ولكنهم اختلفوا هل يعزل بمجرد فسقه أم يعزل الإمام له؟ ذهب أكثرهم إلى أنه يعزل لحظة فسقه ولا تعتبر أحكامه بعد تلك اللحظة، وتعتبر العدالة شرط صحة، فكما أن الفاسق لا يُولى على القضاء ابتداءً، فإن تولاه عدل ثم أصبح بعد ذلك متلبساً بفسق فإنه يفقد أهليته للقضاء ويعزل من لحظة فسقه وأحكامه تعتبر لاغية، ويرفع حاله إلى ولي الأمر لكي يولي على المسلمين عدلاً غيره<sup>63</sup>. ويرى البعض الآخر: أنه لا يعزل بنفس الفسق حتى يعزله الإمام، قال إمام الحرمين: "قطع فقهاؤنا المعتبرون بانعزاله من غير حاجة إلى إنشاء عزل، وقال بعض الأصوليين من علمائنا: لا يعزل، بل يُعزل، وينفذ من أحكامه ما يوافق الشرع"<sup>64</sup>. لكن هل له العود إلى القضاء بعد التوبة والإنابة؟ فالفاسق إن تاب استرد خصلة العدالة كما كان من قبل، ولكن ذهب بعض أهل العلم إلى أنه لا بد من مضي وقت كاف بعد توبته ليعود إليه

<sup>60</sup> ابن الهمام، كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي، *فتح القدير*، دار الفكر، بيروت، بدون ط، ت، 7 / 253 - 257 - 258، والعيني، محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين، *البنية على الهداية*، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2000م، 6 / 9، وابن أبي الدم، *أدب القضاء*، 1 / 149.

<sup>61</sup> ابن فرحون، *تبصرة الحكام في أصول الأفضية ومناهج الأحكام*، 1 / 88.

<sup>62</sup> الشريبي، *معنى المحتاج*، 6 / 271.

<sup>63</sup> الحطاب الرعيني، محمد بن عبد الرحمن الطرابلسي المغربي، *مواهب الجليل في شرح مختصر خليل*، دار الفكر، بيروت، ط3، 1992م، 6 / 87، ومصطفى الخن وآخرون، *الفقه المنهجي*، 8 / 198، والبهوتي، منصور بن يونس بن صلاح الدين بن حسين بن إدريس، *كشف القناع عن متن الإقناع*، دار الكتب العلمية، بيروت، بدون ط، ت، 6 / 297، وابن أبي الدم، *أدب القضاء*، 1 / 149.

<sup>64</sup> إمام الحرمين الجويني، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد، *نهاية المطالب في دراية المذهب*، ت: عبد العظيم الديب، دار المنهاج، ط1، 2007م، 18 / 586.

الثقة، وتسمى مدة الإستبراء، فمنهم من حدده بسنة، ومنهم بستة أشهر، وذهب أهل التحقيق من المالكية والشافعية: إلى ظهور الاستقامة منه دون تحديد مدة معينة<sup>65</sup>.

**3.3. إصابته بمرض معجز:** القاضي لا بد أن يكون بكامل صحته وعافيته، حتى لا يشغله ذلك عن القضاء، وحسن تدبيره، فإن أصيب بمرض معجز يمنعه عن النهوض بأعباء الحكم والقضاء، وصعب شفاؤه أو لم يرتج منه ذلك، فإنه ينعزل به، حتى لا تتعطل مصالح المسلمين، ويعين غيره مكانه يتولى مصالح المسلمين، فإن كان عجزه عن النهوض دون الحكم لم ينعزل. لذا فإن هذا القاضي ينعزل في الحال - فوراً - ولا تعود إليه ولايته بلا تولية جديدة في الأصح عند الشافعية قياساً على الوكالة؛ ولأن الشيء إذا بطل لا ينقلب إلى الصحة بنفسه، وإن زال المانع، وهذا رأي المالكية والحنابلة وهو رواية عند الحنفية. وعند الحنفية والقول الثاني من مذهب الشافعية أن القاضي إذا تعرض لمرض معجز فإن القاضي يتوقف عمله في القضاء أثناء المرض وأحكامه باطلة فيما تصدر عنه في أثناءها، لكن لو ذهب عنه المرض وشفي عادت إليه ولايته القضائية من جديد، ولا يحتاج إلى تولية جديد من السلطان أو من ينوب عنه، ويستمر في أعماله القضائية، كالأب إذا جن ثم أفاق بعدها، أو فسق ثم تاب، لأن المرض من الأمور العارضة، فهي من الأسباب التي يجوز عند ظهورها العزل من قبل السلطان أو نائبه أو يجب حسب حالته كما عبر عنها الحنفية بأنه يستحق العزل - أي يجب على السلطان عزله - أما إذا لم يعزله القاضي حتى زال عنه المرض فتعود إليه ولايته استمراراً للتولية الأصلية<sup>66</sup>.

**4.3. زوال أهلية التكليف:** المجنون لا تصح ولايته للقضاء ولا السفيه ولا المعتوه ولا المغمي عليه وكل زال للعقل، ولا يصح قضاؤهم ولا ينفذ في الجملة، وذلك لفقدهم شرطاً أو أكثر من شروط الولاية، فإن من شروط صحة تولية القضاء وجود كمال العقل فالعقل هو مناط التكليف، وبزواله يرتفع التكليف، ففي صحيح البخاري قال علي لعمر: "أما علمت أن القلم رفع عن المجنون حتى يفيق وعن الصبي حتى يدرك، وعن النائم حتى يستيقظ"<sup>67</sup>، وروى الترمذي بلفظ آخر عن علي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "رفع القلم عن ثلاثة عن النائم حتى يستيقظ، وعن الصبي حتى يشب، وعن المعتوه حتى يعقل"<sup>68</sup>، وهو شرط مجمع على اعتباره في جميع العقود، ولا يكتفي بالعقل الذي يعلم به المدركات الضرورية ويفهمها، وإنما يحتاج إلى زيادة في العقل بحيث يكون صحيح التمييز، وجيد الفطنة يعرف دقائق حجاج المتخاصمين ومكائدهم، يتوصل بذكائه إلى توضيح ما أشكل أمره في القضاء، وتفصيل ما أعضل

<sup>65</sup> باسودان، رجاء بنت صالح، *طرق انتهاء ولاية القاضي في الفقه الإسلامي*، مقالة على موقع انترنيت، أضيف بتاريخ: 2012/05/31م، وتم النقل: 2018/9/1، ص 7.

<sup>66</sup> البهوتي، *شرح منتهى الإرادات*، 3/ 493، والشربيني، *معنى المحتاج*، 6/ 270 - 271، والكشناوي، أبو بكر بن حسين بن عبد الله، *أسهل المدارك* "شرح إرشاد السالك في مذهب إمام مالك"، دار الفكر، بيروت، ط2، بدون ت، 3/ 196، 207، وواصل، *السلطة القضائية*، 248.

<sup>67</sup> البخاري، *الجامع المسند الصحيح*، باب لا يرفع المجنون والمجنونة، 8/ 165، ذكره معلقاً.

<sup>68</sup> الترمذي، *سنن الترمذي*، باب ما جاء فيمن لا يجب عليه الحد، 4/ 32، برقم: 1423.



حله بين الخصوم، وبعيداً عن الغفلة والسهو، وغير مخدوع في عقله<sup>69</sup>. قال ابن قدامة في المغني: "فإما إن تغير حال القاضي بفسق أو زوال عقل أو مرض يمنعه من القضاء أو اختل فيه بعض شروطه، فإنه يعزل بذلك، ويتعين على الإمام عزله وجهاً واحداً"<sup>70</sup>. أما تفصيل عزل القاضي بسبب فقدان الأهلية فهذا ما سنتعرف عليه في الفروع الآتية:

**أولاً: الجنون:** اتفق فقهاء المذاهب على أن الجنون المطبق يعزل به القاضي، لأن من أسباب انعزال القاضي فوت العقل كما سبق؛ ولأنه يمنع التكليف فيمنع الولاية، والعقل هو النور الذي به يهتدي الإنسان للحصول على الوازع الديني عن اتباعه للهوى، وعلل الحنفية بأن كثرة الجنون كالموت، واختلفوا في مدته، فذهب أبو حنيفة رحمه الله إلى أن الجنون المطبق لا يوقت بزمن، وذهب أبو يوسف وهو رواية عن الإمام أحمد أنه قال: مقدار شهر وبه يسقط الصوم، وعن أبي يوسف أيضاً أنه أكثر من يوم وليلة لأنه به يسقط الصلوات، وقال محمد: مدته سنة كاملة وصححه الزيلي؛ لأنه زمن يسقط به جميع تكاليف العبادات حتى الزكاة؛ ولأن في استمراره حولاً كاملاً مع اختلاف فصوله وأيامه آية دالة على استحكامه، وما دون ذلك لا يعتبر كالموت<sup>71</sup>. أما إذا كان الجنون متقطعاً قالت الشافعية: يعزل القاضي بطرود الجنون عليه سواء كان جنوناً مطبقاً أو متقطعاً ولا يعود إليه بالإفاقة، وذهب المارودي منهم إلى أنه لو كان الجنون متقطعاً وزمن أفاقته أكثر بحيث يمكنه فيه القيام بأمر القضاء فإنه لا يعزل<sup>72</sup>.

**ثانياً: السفه:** لا تصح ولاية السفه للقضاء، ولا يصح قضاؤه ولا ينفذ<sup>73</sup>، وقال الشافعية بعدم صحة ولاية المحجور عليه بسفه أما المحجور عليه بسبب الفلس فلا يمنع ولايته لكامله<sup>74</sup>. وقد سبق أن من لا يصح توليته ابتداء لا يصح انتهاءه، فإن أصيب القاضي بسفه لم يصح قضاؤه ولم ينفذ.

**ثالثاً: العته:** مما اتفق عليه الفقهاء من شروط القاضي العقل لذلك لا يجوز تقليد المجنون والمعتوه أو غير ممحص النظر<sup>75</sup>، قال المارودي: "ولا يكتفى بالعقل الذي يتعلق به التكليف من علمه بالمدركات الضرورية حتى

<sup>69</sup> الشربيني، *مغني المحتاج*، 6/ 262، وواصل، *السلطة القضائية*، 133، وابن فرحون، *تبصرة الحكام*، 1/ 26، و المارودي، علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، *الأحكام السلطانية*، دار الحديث، القاهرة، بدون ط، ت، 1/ 111.

<sup>70</sup> ابن قدامة، *المغني*، 10/ 91.

<sup>71</sup> الزيلي، عثمان بن علي بن محجن البارعي، *تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق*، المطبعة الكبرى الأميرية، القاهرة، ط1، 1313هـ، 4/ 288، و السمرقندي، نصر بن محمد بن أحمد بن إبراهيم، *عيون المسائل*، ت: صلاح الدين الناهي، مطبعة أسعد، بغداد، بدون ط، 1386هـ، 1/ 85، وابن نجيم، *البحر الرائق*، 6/ 282، وابن رشد، محمد بن أحمد، *المقدمات الممهدات*، ت: محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1988م، 2/ 258 - 260، والقرافي، أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن، *الذخيرة*، ت: محمد بو خبزة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1994م، 16/10، والمرداوي، *الإصناف*، 11/ 182، والسمناني، *روضه القضاة*، 1/ 149.

<sup>72</sup> الشربيني، *مغني المحتاج*، 6/ 270، والرويانى، أبو المحاسن عبد الواحد بن إسماعيل، *بحر المذهب*، ت: طارق فتحب السيد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2009م، 11/ 158.

<sup>73</sup> عثمان، *النظام القضائي*، 1/ 204.

<sup>74</sup> أحمد سلامة القليوبي وأحمد البرلسي عميرة، *حاشيتنا قليوبي وعميرة*، دار الفكر، بيروت، بدون ط، 1995م، 4/ 297.

<sup>75</sup> عبد الله بن محمد الطيار وعبد الله بن محمد المطلق ومحمد بن إبراهيم موسى، *الفقه الميسر*، مدار الوطن للنشر، الرياض، ط1، 2011م، 8/ 44.

يكون صحيح التمييز جيد الفطنة بعيداً عن الهوى والغفلة، يتوصل بذكائه إلى إيضاح ما أشكل وفصل ما أعضل<sup>76</sup>، ولم أرَ تصريحاً من الفقهاء على أن العته من أسباب عزل القاضي، لكن الشافعية جعلوا العته نوعاً من أنواع الجنون؛ فبناء على ما مرَّ قبلُ من أن الجنون سواء كان مطبقاً أو متقطعاً يمنع توليته القضاء ويبطله، فقد قال الشيراملسي في باب الوكالة: "عطفه - العته - على المجنون من عطف الخاص على العام؛ لأن العته نوع من الجنون، وفي المختار: المعتوه: الناقص العقل، وقد عته فهو معتوه بَيِّنُ العته. وعليه فيمكن حمل المجنون على من زال عقله بالكلية والمعتوه على من عنده أصل العقل لا كماله فيكون مباحيناً للمجنون"<sup>77</sup>.

**رابعاً: الإغماء:** صرح الشافعية بأن القاضي إذا أُغمي عليه لم ينفذ حكمه في حال إغمائه؛ لانعزاله بذلك، حتى إذا زال عنه الإغماء لم تعد ولايته إلا بتولية جديدة في الأصح عندهم، وفي الرواية الثانية: تعود إليه ولايته عند زوال الإغماء من غير استئناف لتوليته قياساً على ولاية الأب فيما إذا جنَّ ثم أفاق لا يحتاج إلى التولية، بل تعود إليه ولايته<sup>78</sup>. أما الجمهور من الحنفية والمالكية والحنابلة: فالمفهوم من نصوصهم عدم العزل كما نُقل عنهم في الموسوعة الفقهية<sup>79</sup>. فمن نصوصهم الدلالة على عدم عزل القاضي بالإغماء عند الحنفية قولهم: كل ما يخرج به الوكيل عن الوكالة يخرج به القاضي عن القضاء<sup>80</sup>، وجاء في باب العزل الوكيل: "وتبطل الوكالة بموت الموكل وجنونه جنوناً مطبقاً ولحاقه بدار الحرب مرتداً....، وشرط أن يكون الجنون مطبقاً؛ لأن قليله بمنزلة الإغماء فلا تبطل به الوكالة"<sup>81</sup>. ومن نصوص المالكية في ذلك: "فلا يعزل - القاضي - إن أزيل وصفه" أي ارتكاباً لأخف الضررين، ومحلّه ما لم يكفر وإلا وجب عزله "إذا ولي مستجمعاً لشروطها"<sup>82</sup>. وعند الحنابلة قولهم: "ومن عزل أو انعزل حرم عليه الحكم، ولزمه إعلام ولي الأمر، فلو تاب الفاسق وحسن حاله أو أفاق من جنون أو إغماء، وقيل ينعزل به، فهل يعود قاضياً بلا تولية جديدة؟ فيه وجهان"<sup>83</sup>.

**5.3. زوال السمع أو البصر أو النطق: زوال السمع:** فالقاضي السالم من الآفات أهيب لذوي الولاية، فلا بد أن يكون سمياً حتى يسعه أن يحكم بالحق والعدل؛ فيسمع كلام الخصمين وشهادة الشهود ليصح به إثبات الحقوق، ويفرق بين الطالب والمطلوب، ويميز بين المقر والمنكر، ليطمئن له الحق من الباطل، ويعرف المحق من المبطّل، لهذا اتفق

<sup>76</sup>الماوردي، الأحكام السلطانية، 1/ 111.

<sup>77</sup>أبو الضياء، نور الدين علي الشيراملسي الأبهري، حاشية الشيراملسي على نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، دار الفكر، بيروت، ط الأخيرة، 1984م، 5/ 19.

<sup>78</sup>الشربيني، معنى المحتاج، 6/ 270 - 271.

<sup>79</sup>وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الموسوعة الفقهية الكويتية، الكويت، مطابع دار الصفاة، مصر، ط1، 1427هـ، 30/ 76- و

271/5، والمرداوي، الإنصاف، 11/ 182.

<sup>80</sup>كاساني، بدائع الصنائع، 7/ 16.

<sup>81</sup>البابرتي، العناية شرح الهداية، 8/ 142.

<sup>82</sup>الصاوي، أحمد بن محمد الخلوتي، بلغة السالك لأقرب المسالك، دار المعارف، بيروت، بدون ط، ت، 4/ 197.

<sup>83</sup>ابن مفلح، المبدع في شرح المقنع، 8/ 153.

الحنفية والشافعية والحنابلة على اشتراط سلامة السمع لصحة توليته القضاء، ويمنع توليته ابتداءً للأصم لا يسمع أصلاً فيمنع منها دوام، لأنه لا يفرق بين مقر ومنكر، لعدم سماعه قول الخصمين فلا يمكنه الحكم، كما أن أبهة القاضي تأتي ذلك، فيعزل إذا طرأ عليه شيء من ذلك لفقده شرط التولية، وضعف السمع لا يضر في ولاية القضاء إذا أمكن التغلب عليه بصياح أو غيره؛ لأن الشرط السمع وقد تحقق، وصرح الحنفية بجواز تولية الأطرش وهو من يسمع الأصوات القوية، أما المالكية لم يشترطوا في صحة كون القاضي سميعاً وإن كان يقتضي عدمه الفسخ سواء عند ابتداء التولية أو طرأت بعده فينفذ ما مضى من أحكامه إلى حين العزل، ولو كانت موجودة حين الحكم أي ولاية من فقد السمع منعقدة لكن يجب عزله وينفذ ما مضى من أحكامه<sup>84</sup>.

**البصر:** لا تجوز ولاية الأعمى على القضاء، وسلامة البصر من شروط صحة تولية القاضي؛ لأن به يصح إثبات الحقوق، فذهاب البصر من أسباب التي ينعزل بها القاضي؛ لأنه لا يعرف المدعي من المدعى عليه، والمقر من المقر له، والشاهد من المشهود له، ولا يصح له معرفة ما يحتاج إلى نظره، وهذا عند الحنفية والشافعية والحنابلة. أما من يرى الأشباح لضعف بصره ولا يعرف الصور ولا يعرف الطالب من المطلوب لا تصح ولايته للقضاء، فإن كان يعرف الصور إذا قربت منه صحت ولايته. أما الأعور ومن يبصر نهاراً دون أن يبصر ليلاً فقط فإنه تصح ولايته القضاء. ويستثنى من عدم نفوذ قضاء الأعمى ما لو سمع البينة، ثم عمي فإن قضاءه ينفذ في تلك الواقعة، وكذلك لو نزل أهل قلعة على حكم أعمى فإنه يجوز، وقال بعض أصحاب الشافعي: يجوز أن يكون القاضي أعمى؛ لأن شعيباً كان أعمى. أما في مذهب مالك: فالراجح أن السمع والبصر والنطق مشترطة في استمرار ولاية القاضي للقضاء، وليست مشترطة في جواز ولايته له، أي أنها ليست بشروط الصحة، ولكن عدمها مما يوجب العزل، سواء كانت قبل التولية أو طرأت بعده، فينفذ ما قد مضى من أحكامه إلى أن ينعزل، حتى ولو كان فاقدها حين الحكم. فإذا عُيّن الأعمى قاضياً فإنه يستحق العزل وتظل ولايته صحيحة حتى يعزله الإمام أو نائبه، فتكون أحكامه نافذة قبل العزل ما لم تكن جوراً، ولو كان البصر أو السمع أو النطق شروط صحة لكانت ولايته باطلة وأحكامه لاغية غير منعقدة، أما لو عين بصيراً ثم أصبح أعمى فتبطل ولايته للقضاء ويعزل، وقد استخلف النبي صلى الله عليه وسلم ابن أم مكتوم على المدينة وهو أعمى<sup>85</sup>.

<sup>84</sup> ابن جماعة، محمد بن إبراهيم بن سعد الله بن جماعة، *تحريير الأحكام في تدبير أهل الإسلام*، ت: فؤاد عبد المنعم، رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية، قطر، ط1، 1985م، ص89، ولجنة علماء برئاسة نظام الدين البلخي، *الفتاوى الهندية*، دار الفكر، بيروت، ط2، 1310هـ، 307/3، 318، وابن فرحون، *تبصرة الحكام*، 28/1، والماوردي، *الأحكام السلطانية*، 112 / 1، والشربيني، *مغني المحتاج*، 6 / 262، و ابن قدامة، *المغني*، 36 / 10، والرحيبياني، *مطالب أولي النهي*، 468/6.

<sup>85</sup> ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز، *رد المختار على الدر المختار*، دار الفكر، بيروت، ط2، 1992م، 364 / 5، وابن فرحون، *تبصرة الحكام*، 26/1 - 28، وابن رشد، *المقدمات الممهديات*، 2 / 259، والشربيني، *مغني المحتاج*، 6 / 262 - 263، والماوردي، *الأحكام السلطانية*، 112 / 1، واصل، *السلطة القضائية*، ص 137، وابن قدامة، *المغني*، 10 / 37، والشنقيطي، *ولاية القضاء*، ص 206.

**النطق:** فلا تجوز ولاية الأخرس للقضاء؛ لأنه غير قادر على النطق بالأحكام، ولا يفهم جميع الناس إشارته، وبهذا العيب تضعف هيبة القاضي في نفوس المتخاصمين والمتشاجرين، وقد اشترط النطق الحنفية والحنابلة وأكثر الشافعية<sup>86</sup>، أما المالكية فهم لا يعتبرون النطق والسمع والبصر شروط صحة كما مرَّ. وصرح الإمام ابن أبي الدم من فقهاء الشافعية بأنه: لا يصح تقليد الأعمى للقضاء على المذهب الصحيح، وكذلك: الأصم، فإن كان بحيث لا يسمع أصلاً لم تصح توليته، وإن كان بحيث لو أسمع صحت. أما الأخرس فلا تصح ولايته، والذي تفهم إشارته: ففي صحة توليته قولان<sup>87</sup>. ولعل رأي الجمهور أرجح من رأي المالكية؛ ولا سيما أن البصر والسمع والنطق من صفات كمال الخلق، وهي أدوات يميز بها القاضي؛ فبالعين يعرف المدعي من المدعى عليه، والمقر من المنكر والشاهد من المشهود له، وبالسمع يسمع كلام الخصمين وحتهم، وبالنطق ينطق الحكم، وفاقدها لا يستطيع شيء من ذلك، وهذه الحواس الثلاث تؤثر في الشهادة، فيمنع فقدها ولاية القضاء؛ لأن منصب القضاء أعلى قدرًا من منصب الشهادة، والشاهد قد يحتاج إليها في شهادة أشياء يسيرة، وربما قد يحيط بعلمها، لكن القاضي ولايته عامة، ويحكم في قضايا كثيرة، فإذا لم تقبل منه الشهادة، فالقضاء أولى<sup>88</sup>.

**6.3. موت القاضي:** من أسباب انعزال القاضي موته، فإن مات القاضي كان العزل نافذاً من وقت موته، وهذا مما لا خلاف فيه بين الفقهاء؛ ذلك لأن الموت مبطل لأهلية التصرف<sup>89</sup>. أما لو أخبر الإمام بموت قاضٍ ببلد فولي غيره ثم اتضح أنه حي، فهل ينعزل القاضي الأول؟ اختلفوا على رأيين، الأول: لم ينعزل القاضي الأول عند الحنابلة والقفال من الشافعية، لأنه كالمعلقة على صحة الأخبار، وكذا كل ما رتب على إنهاء فاسد كمن أنهى شيئاً فولي بسببه، ثم تبين كذبه لم تصح، لأنها كالمعلقة على صحة الإنهاء، والثاني: ينعزل عند الشافعية. أما حكم ما فرضه هذا القاضي في المستقبل ثم مات؛ فإنه لا يبطل ما فرضه من نفقة أو كسوة أو أجره مسكن أو خراج أو عطاء من ديوان المصلحة، لأنه ليس لغيره تغييره ما لم يتغير السبب<sup>90</sup>.

**7.3. انتهاء ولايته:** القاضي نائب الخليفة، ويستمد ولايته منه، ومن هنا قد يعين الخليفة قاضياً مدة معينة، فإن ولايته للقضاء تنتهي بانتهاء تلك المدة، أو قد يكلفه بالنظر في قضية خاصة بطائفة معينة من الناس أو مجموعة قضايا مقيدة بنوع من الخصومات أو بخصومة معينة وخصوم معينين فإن ولايته قائمة مادامت هذه القضايا قائمة وبمجرد الفراغ من النظر فيها تكون قد انتهت ولايته، وجاء في كتاب الدر المختار: "القضاء مظهر لا مثبت ويتخصص بزمان

<sup>86</sup> الشربيني، *مغني المحتاج*، 6/ 263، وابن عابدين، *رد المحتار*، 5/ 359، وابن قدامة، *المغني*، 10/ 36، والسمناني، *روضة القضاء*، 150/ 1.

<sup>87</sup> ابن أبي الدم، *أدب القضاء*، 1/ 275 - 276.

<sup>88</sup> ابن قدامة، *المغني*، 10/ 37، والماوردي، *الأحكام السلطانية*، 1/ 112.

<sup>89</sup> واصل، *السلطة القضائية*، ص 241.

<sup>90</sup> السمناني، *روضة القضاء*، 1/ 151، والرحبياني، *مطالب أولى النهي*، 6/ 465، 466، وابن أبي الدم، *أدب القضاء*، 1/ 303، ودهيش، عبد الله بن عمر بن دهيش، *كتاب القضاء*، مكتبة الأسد، مكة المكرمة، ط 1، 2008م، ص 229.

ومكان وخصومة حتى لو أمر السلطان بعد سماع الدعوى بعد خمسة عشر سنة فسمعتها لم ينفذ<sup>91</sup>. بناء على هذه القاعدة يجوز تخصيص القضاء بزمان أو مكان أو خصومة معينة، وهو أن يقتصر نظر القاضي في القضايا يوماً أو عدة أيام معينة من كل أسبوع، فلا يصح أن ينظر في غير تلك الأوقات التي عينها له؛ وكذلك لو عين بمكان معين ليقضي فيه، أو لو عينه لخصومة معينة بين أقوام معينين، لا يصح أن يقضي بين غيرهم<sup>92</sup>، وفي هذا يقول الإمام الماوردي: "فلو لم يعين الخصوم، وجعل النظر مقصوراً على الأيام، وقال: قلدتك النظر بين الخصوم في يوم السبت وحده، جاز نظره فيه بين الخصوم في جميع الدعاوى، وتزول ولايته بغروب الشمس منه، ولو قال: قلدتك النظر في كل يوم سبت جاز أيضاً، وكان مقصور النظر فيه، فإذا خرج يوم السبت لم تزل ولايته لبقائها على أمثاله من الأيام، وإن كان ممنوعاً من النظر فيما عداه"<sup>93</sup>.

**8.3. بلوغ القاضي سن العجز:** قد يصل القاضي في ولايته للقضاء إلى سن يعجز عن ممارسة القضاء وفصل بين الخصومات والنظر في القضايا والبث في الأحكام، فإذا رأى الإمام أن من المصلحة عزله أو اعفاه لبلوغه سن اليأس بحيث يكون قرينة عن عجزه عن ممارسة القضاء، فمثل هذا السبب لم يتطرق له الفقهاء في كتبهم، وقد يدخل من باب عزل الإمام القاضي لمصلحة، أو في باب العجز، أو انتهاء ولاية القاضي الذي سبق الكلام عنها في المطالب السابقة، وقد ذكر الشيخ عبد الكريم زيدان هذا السبب وبين أنه لم يقف على رأي صريح من الفقهاء يقضي باعتبار هذا السبب دليلاً على عجزه ولكنه مع ذلك رأى: "أن من الممكن تعيين مثل هذا السن التي تكون قرينة على عجز القاضي عن ممارسة وظيفة القضاء مع جواز تمديدها إلى مدة معينة أخرى إذا رغب القاضي واقتنع الخليفة أو من يخوله بقدرته على أعمال القضاء"<sup>94</sup>.

**9.3. إصابة القاضي بالغفلة أو النسيان:** من شروط التي اتفق عليها جمهور الفقهاء في القاضي أن يكون من أهل الاجتهاد، ومنهم من ذهب إلى جواز تولية المقلد عند الضرورة، وعند الحنفية هو شرط استحباب وندب لا شرط جواز التقليد، ونقل السمناني لهم رأياً يوافق مذهب الجمهور، فإذا أصيب القاضي بالغفلة أو النسيان أو نحوها فأذهبت أهلية اجتهاده، وذلك عند العلماء القائلين باشتراط الاجتهاد المطلق أو المقيد انعزل، ولم ينفذ حكمه. وكذا إن لم يكن مجتهداً وصحت ولايته على الرأي القائل بعدم اشتراط الاجتهاد فأصيب بالغفلة أو النسيان، مما أدى إلى إذهاب صفة الضبط عنده، لم ينفذ حكمه لانحطاط رتبته فيقدح في ولايته ما عساه يفتقر في حق غيره<sup>95</sup>. قال الشربيني فيما يعرض

<sup>91</sup> ابن عابدين، الدر المختار، 419/5.

<sup>92</sup> زيدان، نظام القضاء، ص 46-47-48-95.

<sup>93</sup> الماوردي، الأحكام السلطانية، 1/125.

<sup>94</sup> زيدان، نظام القضاء في الشريعة الإسلامية، ص 92.

<sup>95</sup> القرافي، الذخيرة، 16/10، والرمل، نهاية المحتاج، 244/8، والمرداوي، الإنصاف، 177/11-178، والسمناني، روضة القضاة، 149/1، والكاساني، بدائع الصنائع، 3/7، وعثمان، النظام القضائي، 1/204، والشنقيطي، ولاية القضاء، 206-207.

للقاضي مما يقتضي عزله أو انعزاله:" أو ذهبت أهلية اجتهاده وضبطه بغفلة أو نسيان - مغل بالضببط - لم ينفذ حكمه - في حال مما ذكر لانعزاله، ولأن هذه الأمور تمنع من ولاية الأب، فالحاكم أولى" <sup>96</sup>. فنسيان العلم أو غفلته مما يوجب عزل القاضي به؛ لأن العلم أداة معرفة الحلال والحرام، فإن وقع في غفلة أو نسيان فبأي شيء يحكم؟.

### 10.3. وقوع القاضي في الأسر: لا بد للقاضي أن يكون طليقاً غير أسير حتى يحكم بين الناس، فإذا وقع القاضي

في الأسر وببدا أعدائه سقطت ولايته للقضاء وانعزل؛ لأنه لم يعد حراً في إصدار أحكامه <sup>97</sup>.

### 11.2. إنكار كونه قاضياً: ممن صرح بذلك الشريبي من الشافعية فقال: " إذا أنكر القاضي كونه قاضياً ففي

البحر ينعزل، ومحلّه كما قال الزركشي: إذا تعدد ولا غرض له في الإخفاء" <sup>98</sup>. وزاد الرملي بأنه لو كان له غرض في الإخفاء كأن يريد منه ظالم الحكم بما لا يجوز فعندئذ لا ينعزل به قطعاً <sup>99</sup>.

### 4. الآثار المترتبة على عزل القاضي أو انعزاله: أما الآثار التي تترتب على عزل القاضي أو انعزاله نبحثه

فيما يلي بشيء من الاختصار فمن ذلك:

### 1.4. انتهاء ولايته: فإذا بلغ القاضي خبر عزله - عند من يقول بصحة عزله - أو عزل نفسه أو انعزاله بسبب

من الأسباب السابقة لا يجوز له أن ينظر في شيء من أمور القضاء، ويحرم عليه الحكم، ولزمه إعلام ولي الأمر إذا لم يكن يعلم بانعزاله، أما أحكامه التي صدرت أثناء ولايته فهي صحيحة نافذة إذا كانت موثقة في سجل أو قامت عليها بينة، فإن وصل إليه كتاب العزل وشهد بذلك الرسول، فحينئذ لا ينفذ له حكم في المستقبل، ويرفع يده عن الحكم <sup>100</sup>.

<sup>96</sup> الشريبي، *مغني المحتاج*، 6 / 270.

<sup>97</sup> أبو فارس، *القضاء في الإسلام*، 87، والسمناني، *روضة القضاة*، 1 / 150.

<sup>98</sup> الشريبي، *مغني المحتاج*، 6 / 270.

<sup>99</sup> الرملي، محمد بن أحمد بن حمزة، *حاشية الرملي الكبير على أسنى المطالب*، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، بدون ط، ت، 4 / 290.

<sup>100</sup> السمناني، *روضة القضاة*، 32 / 1 - 153، والشريبي، *مغني المحتاج*، 6 / 273، وابن عرفة، *المختصر الفقهي*، 9 / 95، وابن مفلح،

*المبدع في شرح المقنع*، 8 / 152.

2.4. انعزال كل من عينه القاضي: فبموت القاضي وانعزاله ينعزل القاضي ونوابه، وهو كل من أذن له في شغل معين كبيع مال ميت أو غائب وسماع شهادة معينة في حادثة وعقد نكاح معين وبيع معين وغير ذلك من القضايا الجزئية مما هو معين مخصوص كالوكيل، ويشترط في ذلك علم من عينه القاضي بانعزاله من نوابه وغيرهم ممن عينهم القاضي، وهذا إذا لم يؤذن له في الاستخلاف فإن أذن له الإمام بالاستخلاف فلا ينعزل على الصحيح عند الشافعية والحنفية والمالكية والحنابلة؛ لأنه نائب الإمام في الحقيقة لا نائب القاضي، ونص الشافعية على أن القائم على اليتامى والأوقاف فلا ينزلون بموت القاضي وانعزاله؛ لئلا تتعطل مصالح المسلمين<sup>101</sup>.

3.4. عدم قبول قوله أو شهادته على فعل نفسه أو غيره إلا بالبينة: لا يقبل قول القاضي بعد انعزاله أني حكمت بكذا لفلان إلا ببينة؛ لأنه لا يملك حينئذ إنشاء الحكم، فلا يملك الإقرار أيضاً، ولأنه يصبح واحداً من الرعايا، وشهادة الفرد غير مقبولة على فعل نفسه، وكذلك إن شهد مع غيره بحكمه لم يقبل منه على الصحيح عند الحنفية والمالكية والشافعية وهو قول عند الحنابلة؛ لأنه يشهد بفعل نفسه، ولأنه مقر على غيره، إما إذا قامت البينة بقضائه فالحكم ثابت سواء في حال الولاية أو بعد العزل، وعند الشافعية في رواية الثانية والصحيح عند الحنابلة: يقبل منه كما لو شهدت مرضعة أنها أرضعت ولم تطلب بأجرة؛ لأنه أخبر بما حكم به، وهو غير متهم فقبل قوله كحال ولايته. أما إذا شهد على فلاناً أنه أقر في مجلس حكمه بكذا فإنه يقبل منه قطعاً؛ لأنه لم يشهد على فعل نفسه، وإنما يشهد على إقرار سمعه، أو شهد بحكم حاكم جائر الحكم ولم يصفه إلى نفسه قبلت منه<sup>102</sup>.

4.4. تسليمه ما تحت يده من سجلات ومحاضر: إذا عزل القاضي سلم الديوان والسجلات والمحاضر والصكوك وكتاب نصب الأوصياء وتقدير النفقات إلى خلفه، إما بنفسه أو بواسطة أمينه وإذا لم يسلمها ينبغي للقاضي اللاحق طلب تلك السجلات من سلفه، ويجب تسليم تلك السجلات من القاضي السلف إلى القاضي اللاحق سواء أكانت السجلات المذكورة قد اشتراها من بيت المال أو من ماله الخاص أو من مال أصحاب المصالح؛ لأن تلك الدواوين والسجلات وغيرها كانت بيده لكونه كان قاضياً أما وقد انتقلت هذه الصفة إلى غيره، فيجب تسليمها لخلفه، وإنما وضعت في الخرائط لتكون حجة عند الحاجة، فتجعل في يد من له ولاية القضاء وإلا لا فائدة لها<sup>103</sup>.

## 5. الخاتمة

أ. القضاء مشروع في الإسلام، ودل على ذلك الكتاب والسنة والإجماع.

<sup>101</sup> الشربيني، *مغني المحتاج*، 6/ 273 - 274، والكاساني، *بدائع الصنائع*، 7/ 16، الصاوي، أحمد بن محمد الخلواتي، *بلغت السالك لأقرب المسالك*، دار المعارف، القاهرة، بدون ط، ت، 4/ 196، وابن مفلح، *المبدع في شرح المقنع*، 8/ 152، وابن أبي الدم، *أدب القضاء*، 1/ 435.

<sup>102</sup> الشربيني، *مغني المحتاج*، 6/ 274 - 275، وابن فرحون، *تبصرة الحكام*، 1/ 86، و البابرتي، *العناية شرح الهداية*، 7/ 266، ابن أبي الدم، *أدب القضاء*، 1/ 435، وابن قدامة، *المغني*، 10/ 89.

<sup>103</sup> أفندي، *درر الحكام في شرح مجلة الأحكام*، 4/ 623، و البابرتي، *العناية شرح الهداية*، 7/ 264.



- ب - من أهم أسباب عزل القاضي: 1- عزل القاضي من قبل ولي الأمر: الراجح أنه يعزل إذا وجد مصلحة في ذلك أو وجود خلل في عمله، فيعزل إذا وجد من هو أفضل منه، أو ظهر عجزه وعدم كفاءته، أو أقر أنه حكم بجوز متعمداً، أو ثبت عليه بالبينة، أو إذا ارتشى، أو إذا كثرت الشكاوى ضده.
- 2- استيفاء القاضي عن القضاء: وهذا إذا عزل القاضي نفسه ووافق الإمام على ذلك انعزل إلا إذا تعين عليه القضاء فلا ينعزل؛ لتعلق مصالح العباد وحقوقهم به.
- ج - من أهم أسباب انعزال القاضي: 1- وقوع الردة منه: فالإسلام شرط في صحة ولاية القاضي، وفي استمرارها، فإذا وقع منه الردة انعزل من لحظة الارتداد.
- 2- طرء صفة الفسق على القاضي: ينعزل القاضي إذا ارتكب فعلاً من الأفعال المفسدة، أو من الكبائر.
- 3- إصابة القاضي بمرض المعجز: فإذا أصيب القاضي بمرض أعده عن الحركة والنهوض، وأعجزه عن القيام بعمله، ولم يرج شفاؤه فإنه يعزل لئلا تتعطل مصالح الناس.
- 4 - زوال أهلية التكليف: كالجنون والسفه والعتة والإغماء، فلا بد للقاضي من عقل صحيح يميز، جيد الفطنة، بعيداً عن السهو والغفلة يتوصل بذكائه إلى إيضاح ما أشكل عليه وفصل ما أعضل، فإذا طرأت عليه واحدة من هذه الأسباب انعزل القاضي.
- 5- زوال السمع أو البصر أو النطق: القاضي إذا أصيب بالصمم أو العمى أو الخرس فإنه يخرج من ولاية القضاء في الجملة.
- 6- موت القاضي: وذلك لأن الموت يبطل لأهلية التصرف.
- 7- انتهاء ولاية القاضي: وذلك إذا عيّن الإمام مدة معينة، فإن ولايته تنتهي بانتهاء هذه المدة، أو انتهاء النظر في قضية محددة.
- 8- بلوغ القاضي سن العجز: بحيث يعجز عن ممارسة القضاء وفصل الخصومات والنظر في القضايا والبت في الأحكام فلإمام عزله أو اعفائه عن ممارسة القضاء.
- 9- إصابة القاضي بالغفلة والنسيان: ينعزل القاضي إذا أصيب بالغفلة أو النسيان أو نحوها مما يذهب أهلية اجتهاده سواء عند القائلين باشتراط الاجتهاد للقاضي أو القائل بعدم اشتراط صفة الاجتهاد لذهاب صفة الضبط عنده.
- 10- وقوع القاضي في الأسر: وذلك لسقوط ولايته، فلم يعد حراً في إصدار أحكامه.
- 11- إنكار كونه قاضياً: وممن صرح بذلك الشافعية وذلك إذا تعدد الإنكار ولا غرض له في الإخفاء.
- 12- يمكن إرجاع هذه الأسباب إلى: كل تغيير لحال القاضي يتعذر معه القيام بواجب القضاء أو مباشرة عمله، سواء كان بإرادته أو خارج عنه.

د – الآثار المترتبة على عزل القاضي أو انعزاله، منها: أولاً: انتهاء ولايته ببلوغ الخبر إليه فلا ينظر في شيء من أمور القضاء. ثانياً: انعزال كل من عينه القاضي ونائبه. ثالثاً: عدم قبول قوله أو شهادته على فعل نفسه أو غيره إلا بالبينة. رابعاً: تسليمه ما تحت يده من الديوان والسجلات والمحاضر والصكوك. والحمد لله رب العالمين.

### المصادر والمراجع

- ابن أبي الدم، إبراهيم بن عبد الله الهمداني الحموي، *أدب القضاء*، ت: محيي هلال السرحان، مطبعة الإرشاد، بغداد، ط1، 1984م.
- ابن الرشد، محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد، *بداية المجتهد*، دار الحديث، القاهرة، بدون ط، 2004م.
- ابن رشد، محمد بن أحمد القرطبي، *المقدمات الممهدات*، ت: محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1988م.
- ابن الشحنة، أحمد بن محمد بن محمد أبو الوليد لسان الدين، *لسان الحكام في معرفة الأحكام*، البابلي الحلبي، القاهرة، ط2، 1973م.
- ابن الهمام، كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي، *فتح القدير*، دار الفكر، بيروت، بدون ط، ت.
- ابن جماعة، محمد بن إبراهيم بن سعد الله بن جماعة، *تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام*، ت: فؤاد عبد المنعم، رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية، قطر، ط1، 1985م.
- ابن حجر الهيتمي، أحمد بن محمد بن علي، *تحفة المحتاج في شرح المنهاج*، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، بدون ط، 1983م.
- ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد، *المحلى بالآثار*، دار الفكر، بيروت، بدون ط، ت.
- ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز، *رد المختار على الدر المختار*، دار الفكر، بيروت، ط2، 1992م.
- ابن عاصم الغرناطي، محمد بن محمد بن محمد، *تحفة الحكام في نكت العقود والأحكام*، ت: محمد عبد السلام، دار الآفاق العربية، القاهرة، ط1، 2011م.
- ابن عرفة، محمد بن محمد الورغمي التونسي المالكي، *المختصر الفقهي لابن عرفة*، ت: حافظ عبد الرحمن محمد خير، مؤسسة خلف أحمد، ط1، 2014م.
- ابن فرحون، إبراهيم بن علي بن محمد برهان الدين اليعمري، *تبصرة الحكام في أصول الأفضية ومناهج الأحكام*، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ط1، 1986م.
- ابن قدامة، عبد الله بن أحمد بن محمد الجماعيلي المقدسي، *المعني*، مكتبة القاهرة، القاهرة، بدون ط، ت، 1968م.
- ابن كثير، إسماعيل بن عمر، *تفسير القرآن العظيم*، ت: سامي سلامة، دار طيبة، الرياض، ط2، 1999م.
- ابن مازة، محمود بن أحمد بن عبد العزيز بن عمر، *المحيط البرهاني في الفقه النعماني*، ت: عبد الكريم الجندي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2004م.
- ابن مفلح، إبراهيم بن محمد بن عبد الله بن محمد، *المبدع في شرح المقنع*، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1997م.
- ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي، *لسان العرب*، دار صادر، بيروت، ط3، 1414هـ.
- ابن مودود الموصلية، عبد الله بن محمود البلدي الحنفي، *الاختيار لتعليل المختار*، ت: محمود أبو دقيقة، مطبعة الحلبي، القاهرة، بدون ط، 1937م.
- ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن محمد، *البحر الرائق شرح كنز الدقائق*، دار الكتاب الإسلامي، ط2، بدون ط.
- أبو داود، سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو، *سنن أبي داود*، ت: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، بدون ط، ت.
- أبو زهرة، محمد بن محمد بن مصطفى بن أحمد، *زهرة التفاسير*، دار الفكر العربي، بيروت، بدون ط، ت.

- أبو فارس، محمد عبد القادر، **القضاء في الإسلام**، مكتبة الأقصى، عمان، ط1، 1978م.
- أبو يعلى الفراء، محمد بن الحسين بن محمد خلف، **الأحكام السلطانية**، ت: محمد حامد الفقي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 2000م.
- أحمد سلامة القليوبي وأحمد البرلسي عميرة، **حاشيتنا قليوبي وعميرة**، دار الفكر، بيروت، بدون ط، 1995م.
- أفندي، علي حيدر خواجه أمين، **درر الحكام في شرح مجلة الأحكام**، ت: فهمي الحسيني، دار الجيل، ط1، 1991م.
- إمام الحرمين الجويني، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد، **نهاية المطلب في دراية المذهب**، ت: عبد العظيم الديب، دار المنهاج، ط1، 2007م.
- باسودان، رجاء بنت صالح، **طرق انتهاء ولاية القاضي في الفقه الإسلامي**، مقالة على موقع انترنيت، أضيف بتاريخ: 2012/05/31م، وتم النقل: 2017/12/1.
- البخاري، محمد بن إسماعيل الجعفي، **الجامع المسند الصحيح**، ت: محمد زهير الناصر، طوق النجاة، بيروت، ط1، 1422هـ.
- البغوي، الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء، **التهذيب في فقه الإمام الشافعي**، ت: عادل الموجود وعلي معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1997م.
- البهوتي، منصور بن يونس بن صلاح الدين بن حسين بن إدريس، **كشف القناع عن متن الإقناع**، دار الكتب العلمية، بيروت، بدون ط، ت.
- الترمذي، محمد بن عيسى بن سورة بن موسى بن الضحاك، **الجامع الكبير**، ت: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، بدون ط، 1998م.
- الجوهري، أبو نصر إسماعيل بن حماد الفارابي، **الصحاح تاج اللغة و صحاح العربية**، ت: عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط4، 1987م.
- الحريري، إبراهيم محمد الحريري، **القواعد والضوابط الفقهية لنظام القضاء في الإسلام**، دار عمار، عمان، ط1، 1999م.
- الخطاب الرعيني، محمد بن عبد الرحمن الطرابلسي المغربي، **مواهب الجليل في شرح مختصر خليل**، دار الفكر، بيروت، ط3، 1992م.
- دهيش، عبد الله بن عمر بن دهيش، **كتاب القضاء**، مكتبة الأسد، مكة المكرمة، ط1، 2008م.
- الرحيبياني، مصطفى بن سعد بن عبده السيوطي، **مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى**، المكتبة الإسلامية، ط2، 1994م.
- الرصاص، أبو عبدالله محمد بن قاسم التونسي، **شرح حدود ابن عرفة**، المكتبة العلمية، بيروت، ط1، 1350هـ.
- الرملي، محمد بن أحمد بن حمزة، **نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج**، دار الفكر، بيروت، ط أخيرة، 1984م.
- الرملي، محمد بن أحمد بن حمزة، **حاشية الرملي الكبير على أسنى المطالب**، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، بدون ط، ت.
- الرويانى، أبو المحاسن عبد الواحد بن إسماعيل، **بحر المذهب**، ت: طارق فتحب السيد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2009م.
- الزبيدي، محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني، **تاج العروس من جواهر القاموس**، ت: مجموعة من المحققين، دار الهداية، مصر، بدون ط، ت.
- الزليعي، عثمان بن علي بن محجن البارعي، **تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق**، المطبعة الكبرى الأميرية، القاهرة، ط1، 1313هـ.
- السمرقندي، نصر بن محمد بن أحمد بن إبراهيم، **عيون المسائل**، ت: صلاح الدين الناهي، مطبعة أسعد، بغداد، بدون ط، 1386هـ.

- السمناني، أبي القاسم علي بن محمد بن أحمد الرحبي، *روضة القضاة وطريق النجاة*، ت: صلاح الدين الناهي، مؤسسة، بيروت، ط 2، 1984م.
- الشربيني، محمد بن أحمد الخطيب، *معني المحتاج إلى معاني ألفاظ المنهاج*، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1994م.
- الشنقيطي، أحمد بن خضرة، *ولاية القضاء*، رسالة ماجستير بكلية الشريعة والدراسات الإسلامية، مكة المكرمة، بدون ط، 1397هـ.
- الصاوي، أحمد بن محمد الخواتي، *بلغت السالك لأقرب المسالك*، دار المعارف، القاهرة، بدون ط، ت.
- الطرابلسي، علي بن خليل الحنفي، *معين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام*، دار الفكر، بيروت، بدون ط، ت.
- عبد الله بن محمد الطيار وعبد الله بن محمد المطلق ومحمد بن إبراهيم موسى، *الفقه الميسر*، مدار الوطن للنشر، الرياض، ط 1، 2011م.
- عثمان، محمد رأفت عثمان، *النظام القضائي في الفقه الإسلامي*، دار البيان، الحائل، ط 2، 1994م.
- عليش، محمد بن أحمد بن محمد، *منح الجليل شرح مختصر خليل*، دار الفكر، بيروت، بدون ط، 1989م.
- العوتي، سلمة بن مسلم بن إبراهيم الصحاري، *الإبانة في اللغة العربية*، ت: عبد الكريم خليفة، وزارة القومي والثقافة، مسقط، ط 1، 1999م.
- العيني، محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين، *النباية على الهداية*، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 2000م.
- القرافي، أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن، *النخيرة*، ت: محمد بو خبزة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط 1، 1994م.
- الكاساني، علاء الدين أبو بكر بن مسعود بن أحمد، *بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع*، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 2، 1986م.
- لجنة علماء برئاسة نظام الدين البلخي، *الفتاوى الهندية*، دار الفكر، بيروت، ط 2، 1310هـ.
- الماوردي، علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، *الأحكام السلطانية*، دار الحديث، القاهرة، بدون ط، ت.
- المرداوي، علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان، *الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف*، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 2، بدون ت.
- مصطفى الخن ومصطفى البغا وعلي الشرجي، *الفقه المنهجي على مذهب الإمام الشافعي*، دار القلم، دمشق، ط 4، 1992م.
- النيسابوري، مسلم بن حجاج أبو الحسن القشيري، *المسند الجامع*، ت: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث، بيروت، بدون ط، ت.
- واصل، نصر فريد محمد، *السلطة القضائية ونظام القضاء في الإسلام*، مكتبة التوفيقية، القاهرة، ط 2، بدون ت.
- وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، *الموسوعة الفقهية الكويتية*، الكويت، مطابع دار الصفوة، مصر، ط 1، 1427هـ.
- يوسف، عبد الحسيب عبد السلام يوسف، *القاضي والبيئة*، مكتبة المعلا، الكويت، ط 1، 1987م.

## ظاهرة المغالاة في المهور: الأسباب والحلول

Yasen Merza MOHAMMAD<sup>1</sup>

### الملخص

القارئ لهذا البحث، يجد فيه محاولةً وإسهاماً في حلّ مشكلة فقهية واجتماعية في الوقت نفسه، وهي (ظاهرة المغالاة في المهور) وقد بيّنا الأسباب وقدّمنا الحلول، وركّزنا على مشكلة - الفهم الخاطيء في مسألة الإقتاء بجواز المغالاة في مهور النساء- والتي هي مشكلة إجتماعية ومرض عضال منتشر، وهذه الدراسة تبحث عن أهم أسباب المشكلة، والمؤثرين فيها سلباً وإيجاباً، وآثارها الكثيرة السلبية والضارة على كُليّ من الجنسين: (الذكر والأنثى) وعلى المجتمع كُله، وكذلك قدّمنا الحلول الناجحة الكفيلة بقطع دابر هذا المرض العضال - إن شاء الله - وصحّحنا المفهوم الخاطيء للآية الكريمة: { وَإِنْ أَرَدْتُمْ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَكَانَ زَوْجٍ وَآتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا } النساء:20، وتبيّن ضعف الزيادة في قصة المرأة مع عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) بخصوص ذلك، وكذلك تصحّح المفهوم الخاطيء لقيمة المرأة ورفعتها، ومَنْ هو الخاطب الأمثل لها؟ وإتبع البحث أسلوب التتبع للمشكلة وأسبابها وآثارها فيما هو منتشر بين الناس، من مشكلة جواز المغالاة في المهور، ولو مع الكراهة، والمقارنة بينها وبين نظرة الإسلام- فيما تبيّن لي من خلال البحث- وحلّها لظاهرة المغالاة في المهور، والله أعلم بالصواب.

**مفاتيح البحث:** النكاح، المهر، الزوج، الزوجة، الغلو.

## MEHİRDE AŞIRILIK OLGUSU: SEBEPLER VE ÇÖZÜMLER

### Abstract

Bu çalışmada hem sosyal hem de fikhî bir problem olan mehirde aşırılık meselesi ele alınmış ve bu problemin çözümü için bazı öneriler sunulmaya çalışılmıştır. Ayrıca bu çalışmada mehir konusundaki aşırılığın sebepleri üzerinde durulmuş ve bu çerçevede mehirde aşırılığın dayandırıldığı fetvanın, delilleri yanlış anlamadan kaynaklandığı izah edilmeye çalışılmıştır. Bu problem, her iki cinsi de ilgilendiren, son derece yaygın ve bir o kadar da çözümü zor bir meseledir. Bu zorluğa rağmen toplumun tüm kesimlerini ilgilendiren bu meselenin, çözümü için öneriler sunulmuş ve “Eğer bir eşi bırakıp da yerine başka bir eş almak isterseniz, onlardan birine yüklerle mehir vermiş olsanız dahi ondan hiçbir şeyi geri almayın...” (Nisâ, 4/20). âyeti ile ilgili yanlış anlaşılmalara düzeltilmiş, bunun yanı sıra kadının değeri ile ilgili toplumda oluşan yanlış kanaatlere de değinilmiştir. Yüksek tutarlarda, mehir istemenin cevazı ile ilgili görüş, İslam’ın bakışı ile mukayese edilmiştir.

**Anahtar kelimeler:** Evlilik, Mehir, Karı, Koca, Aşırılık.

<sup>1</sup> İmam-Hatip, Irak Evkaf Bakanlığı.

## المقدمة

هذا البحث يدور حول مشكلة فقهية واجتماعية في الوقت نفسه وهي ظاهرة المغالاة في المهور، ويركز على مشكلة - الفهم الخاطيء في مسألة الإفتاء بجواز المغالاة في مهور النساء-<sup>2</sup> وهي ظاهرة خطيرة، وإن بحثها الفقهاء في الكتب الفقهية، عند بحثهم لمسألة لقضية الزواج والنكاح بحثاً وافياً في باب الصداق، ولكن بما أن حالات المغالاة في أزمانهم نادرة الوقوع وشاذة، فما كانت تشكل ظاهرة عامة، ولكن ومع الأسف الشديد، نرى اليوم على عكس حال الأمس؛ فبالأمس كانت حالات المغالاة نادرة وشاذة، وقد أصبحت اليوم حالات اليسر في المهور شاذة ونادرة، وطغت المغالاة على عقود الناس، وأصبح الآباء والأولياء يتسابقون في من يسجل رقماً قياسياً جديداً في مهر ابنته أو موكلته؟ وألبس عليهم الشيطان أمرهم ونسوا أن الإسلام يسر في كلّه، فكيف في جزئياته وكيف أن الرسول ( صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ) دعا إلى اليسر وكيف أنه ( صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ) وصف المرأة يسيرة المؤنة بأنها أكثر بركة، ولا يخفى على من له أدنى بصيرة، ما لهذه النظرة الخاطئة من نتائج سيئة تعود أولاً على الخاطبين، ثم تنعكس على المجتمع كلّه؛ واللافت للنظر أن الكثير من العائلات تشارك في هذه البدعة السيئة ضاربة صفحاً عما ينتج عنها من نتائج سيئة، وهذه الظاهرة تصب في مصلحة الاستعمار، وأعداء الدين، الذين يريدون إفساد شبابنا وبناتنا، بتشجيع هذه الأعراف الجاهلية، التي تؤدي بآمتنا إلى قرار سحيق.

ولهذه الظاهرة رواسب، تُرهب كاهل<sup>3</sup> الأمة، وتسبب كثيراً من المشاكل والتعقيد، والشيء البارز، هو التفنن فيها، من خلال المنافسة التي تعود بالضرر على الفتاة، أولاً وأخراً!

والعجب، أننا نرى معظم الناس يتحدثون عن هذا الداء القاتل، ويتساءلون لمصلحة من توضع العقبات أمام الشباب الذين يقدمون على الزواج؟! ولأجل ذلك أتى هذا البحث؛ ليلقي الضوء على ظاهرة المغالاة في المهور، وبيّن الأسباب، ويقدم الحلول، وينقل المآسي الناتجة منها، وكل ذلك بسبب إبتعادهم عن هدي الرسول ( صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ).

<sup>2</sup> - فمثلاً يقول القرطبي في تفسير قوله - تعالى - : ( وأتيتهم إحداهن قنطاراً ) الآية، دليل على جواز المغالاة في المهور، لأن الله - تعالى - لا يمثل إلا بمباح، ينظر: القرطبي، محمد بن أحمد بن أبي بكر ( المتوفى: 671هـ )، الجامع لأحكام القرآن = تفسير القرطبي، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، القاهرة، دار الكتب المصرية، ط2، 1384هـ - 1964م، ج 5 /ص 99.

<sup>3</sup> - الكاهل من الإنسان: أعلى الظهر مما يلي العنق، فروع الكتفين

ولقد وجدتُ أنَّ طبيعة الدراسة ومادتها تُحتمُّ<sup>4</sup> تقسيمها - منهجياً - إلى أربعة مباحث؛ وتحت كلِّ مبحث، عدة مطالب ونقاط، ومن ثم تأتي الخاتمة، وثبتُّ للمصادر والمراجع، فإنَّ وُقِّت فيه وأصبحت الحق وأدركت الصَّواب، فمن الله، وله الحمد والمِنَّة، وإن جانبت الصواب فمن نفسي، ومن الشيطان، وما توفيقي إلا بالله العليُّ العظيم.

### المبحث الأول:

#### أسباب المغالاة

قبل أن ندخل في صلب موضوعنا، يجب علينا أن نبيِّن المهر، ونعرِّفه لغة وإصطلاحاً، فالمهر لغة:-

الصِّدَاق، وَالْجَمْعُ مُهْرٌ؛ وَقَدْ مَهَرَ الْمَرْأَةَ يَمَهِّرُهَا وَيَمَهِّرُهَا مَهْرًا وَمَهْرًا.

وَقَالَ بَعْضُهُمْ: مَهَرْتَهَا، فَهِيَ مَمَّهْرَةٌ، أَعْطَيْتَهَا مَهْرًا، وَأَمَهَرْتَهَا: زَوَّجْتُهَا غَيْرِي عَلَى مَهْرٍ، وَالْمَهْرَةُ: الْعَالِيَةُ

الْمَهْر. وَالْمَهْرَةُ: الْحَذِقُ فِي الشَّيْءِ. وَالْمَاهِرُ: الْحَاذِقُ بِكُلِّ عَمَلٍ<sup>5</sup>.

ويرادفه، الصِّدَاق بفتح الصاد وكسرها مع فتح الدال، وهو اسم مصدر لأصدق الرباعي...وهو في الأصل

مأخوذ من الصِّدَق، لأنَّ فيه إشعاراً برغبة الزوج وصدقه في إقدامه على الزواج بها، ببذل المال لها ومعاشرتها بالمعروف.

ذكر ابن قدامة أنَّ للصِّدَاق تسعة أسماء: الصِّدَاق، والصدقة، والمهر، والنحلة، والفريضة، والأجر، والعلائق،

والعقر، والحباء.<sup>6</sup>

وقد نُظِّمَت مرادفات المهر في بيت شعري:-

صِّدَاقٌ، وَمَهْرٌ، نِحْلَةٌ، فَرِيضَةٌ حَبَاءٌ، وَأَجْرٌ، ثُمَّ عَقْرٌ، عِلَائِقُ

غَيْرَ أَنَّ غَيْرَهُ زَادَ عَلَيْهَا (الطَّوْل) لِقَوْلِهِ - تَعَالَى -: {وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنْكَحِ الْمُحْصَنَاتِ} النساء:

25، وكذلك (النِّكَاح) لِقَوْلِهِ - تَعَالَى -: {وَلَيْسَتَغْفِبَ الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ نِكَاحًا} النور:3

4 - تفرَضُ

5- ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي، (المتوفى: 711هـ)، لسان العرب، بيروت، دار صادر، ط1414، ج3، هـ، ج5/ص184.

6- ابن قدامة المقدسي، موفق الدين عبد الله بن أحمد بن أحمد بن محمد (المتوفى: 620هـ)، المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل الشيباني، بيروت،

دار الفكر، ط1، 1405هـ، ج8/ص4



وأما تعريف المهر اصطلاحاً: هو مال يجب في عقد النكاح، على الزوج، في مقابلة منافع البضع<sup>7</sup>، إمّا بالتسمية أو بالعقد.<sup>8</sup>

واعترض، بعدم شموله للواجب بالوطء بشبهة، ومن ثمّ عرفه بعضهم بأنّه: اسم لما تستحقه المرأة، بعقد النكاح أو الوطء.<sup>9</sup>

فهو: اسم للمال الذي يجب للمرأة في عقد الزواج، في مقابلة الإستمتاع بها وفي الوطء بشبهة، وهو: المال الذي يدفعه الرّجل للمرأة، رمزاً لرغبته في الإقتران بها، في حياة شريفة، توفر الإطمئنان والسعادة لأسرتها.

### تعريف المغالاة

المغالاة في اللّغة: المبالغة في الشيء، ومجاوزة الحد فيه. يُقال: غالى بالشيء: اشتراه بثمن غالي.

ويقال: غاليث صدق المرأة: أي أغليثه، ومنه قول عمر (رضي الله عنه): "ألا لا تُغالوا في صدقات النساء

<sup>10</sup>، وأصل الغلاء: الارتفاع ومجاوزة القدر في كلّ شيء.<sup>11</sup>

وغلا في الدين غلّوا من باب (قعد) تصلّب وشدّد حتى جاوز الحدّ.

وفي التنزيل { يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ } النساء: 171 وغالي في أمره

مغالاةً، بالغ، وغلا السّعر يغلّو والاسم الغلاء بالفتح والمد، ارتفع، ويُقال للشيء إذا زاد وارتفع قد غلا، ويتعدّى

بالهمزة، فيقال أغلى الله السّعر وغاليت اللحم، وغاليت به اشتريته بثمن غال، أي زائد.<sup>12</sup> والمراد هنا، تجاوز المعتاد والمتعارف عليه عند الناس في المهور، تبيّن لنا مما سبق أن لفظ المغالاة في اللّغة، أصله من الغلو.

7 - البضع: الزّواج، المهر، الفرّج

8 - أكمل الدين، محمد بن محمد بن محمود، (المتوفى: 786هـ)، العناية شرح الهداية، بيروت، دار الفكر، بدون تاريخ الطبع، ج3 ص/316.

9 - رد المحتار، مصدر الكتاب: موقع الإسلام، <http://www.al-islam.com>، [الكتاب مشكول ومرقم آليا غير موافق للمطبوع]، تم استيراده من نسخة: الشاملة 11000، ج9/ص494، تأريخ النقل منه 2018/8/15

9 - أصل قول عمر " لا تغالوا في صدقات النساء " عند أصحاب السنن وصححه ابن حبان والحاكم، لكن ليس فيه قصة المرأة.

ينظر:- ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي، فتح الباري شرح صحيح البخاري، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي، قام بإخراجه وصححه وأشرف على طبعه: محب الدين الخطيب، عليه تعليقات: عبد العزيز بن عبد الله بن باز، بيروت، دار المعرفة، ج9

ص/204 باب: قول الله - تعالى - وأتوا النساء صدقاتهن نحلة، رقم الحديث: 1379

<sup>11</sup> - ابن منظور، لسان العرب، ج15/ص131-132 وما بعدها، فصل: الغين المعجمة، سبق ذكره في الهامش4.

<sup>11</sup> - الفيومي، أحمد بن محمد بن علي (المتوفى: نحو 770هـ)، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، تحقيق: عبد العظيم الشناوي، القاهرة، كورنيش النيل، دار المعارف، ط2، 1919م، كتاب الغين، ص452.

أما تعريف الغلو اصطلاحاً: فلم يبتعد كثيراً عن التعريف اللغوي، فإذا كان المفهوم اللغوي للكلمة عاماً في كل تجاوز مادياً كان أم معنوياً، فإن التعريف الاصطلاحي، خصص الغلو وحدد مفهومه أكثر، فاقصر على الجانب المعنوي، الذي ينم<sup>13</sup> عن توجه فكري، يظهر أثره على السلوك، وقد وضع العلماء عدة عبارات، تشرح معنى الغلو اصطلاحاً، ومن هذه العبارات:

1- عرّفه ابن حجر العسقلاني في فتح الباري بأنه هو: المبالغة في الشيء والتشديد فيه بتجاوز الحد، وفيه معنى التعمق.<sup>14</sup>

2- وفسّر الزمخشري قوله - تعالى - : {قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ غَيْرَ الْحَقِّ} المائدة: 77، غلواً غير الحق، أي غلواً باطلاً، لأنّ الغلو في الدين غلوان: غلواً حق، وهو أن يفحص عن حقائقه ويفتش عن أبعد معانيه... وغلواً باطلاً، وهو أن يتجاوز الحق ويتخطاه.<sup>15</sup>، وهو مجاوزة الحد في التعظيم أو في الغضب والتنقيص من شيء ما.

3- وفسّر الفخر الرازي قوله - تعالى - : {قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ غَيْرَ الْحَقِّ} المائدة: 77 فقال: الغلو نقيض التقصير، ومعناه الخروج عن الحد، وذلك لأنّ الحق بين طرفي الإفراط والتفريط، ودين الله بين الغلو والتقصير، وقوله: غير الحق، صفة المصدر، أي: لا تغلوا في دينكم غلواً غير الحق، أي غلواً باطلاً؛ لأنّ الغلو في الدين نوعان: غلو حق، وهو أن يبالغ في تقريره وتأكيده، وغلواً باطلاً وهو أن ينكف في تقرير الشبه وإخفاء الدلائل<sup>16</sup>، أي المبالغة في الشيء، إفراطاً أو تفريطاً، فعلاً أو تركاً، فكلاهما يُسمّى غلواً، والمنهج الوسط، هو سلوك ما بينهما.

ومن تلك التعريفات تعريف ابن تيمية: (الغلو: مجاوزة الحد، بأن يُزاد في الشيء، في حَمده أو ذمّه على ما

يستحقّ ونحو ذلك).<sup>17</sup>

<sup>13</sup> - يكتيف، يُظهر

<sup>14</sup> - ابن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، بيروت، دار المعرفة، 1379 هـ، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي، قام بإخراجه وصححه وأشرف على طبعه: محب الدين الخطيب، عليه تعليقات العلامة: عبد العزيز بن عبد الله بن باز، ج13/ص278.

<sup>15</sup> - الزمخشري جار الله، محمود بن عمرو بن أحمد (المتوفى: 538هـ)، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل،

بيروت، دار الكتاب العربي، ط3، 1407 هـ، ج1/ص666.

<sup>16</sup> - فخر الدين الرازي، محمد بن عمر بن الحسن (المتوفى: 606هـ)، مفاتيح الغيب = التفسير الكبير، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط3، 1420 هـ، ج12/ص411.

<sup>17</sup> - ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام (المتوفى: 728هـ)، اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم، ناصر عبد الكريم العقل، لبنان، بيروت، دار عالم الكتب، ط3، 1419 هـ - 1999 م، ج1/ص328.

(و" الحدود " النهايات لما يجوز من المباح المأمور به وغير المأمور به).<sup>18</sup>، ونحن هذا التعريف، عرفه سليمان بن عبد الله بن محمد بن عبد الوهاب.

ونلاحظ أن هذه التعريفات متقاربة، وتفيد بأن الغلو هو: تجاوز الحدّ الشرعي بالزيادة، ويزيد الشيخ سليمان بن عبد الله الأمر وضوحاً، فيحدّد ضابط الغلو فيقول: (قال العلماء: الغلو هو مجاورة الحد، في مدح الشيء أو ذمه، وضابطه، تعدي ما أمر الله به، وهو الطغيان الذي نهى الله عنه في قوله: {وَلَا تَطْغَوْا فِيهِ فَيَحِلَّ عَلَيْكُمْ غَضَبِي} طه: 81. وكذا قال - تعالى - في هذه الآية: { قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ } المائدة: 77 أي: لا تتعدوا ما حدّد الله لكم).<sup>19</sup>

### أسباب المغالاة

#### وفي مقدّمة هذه الأسباب

#### التقليد

إنّ شرّاً ما أصيب به مجتمعنا، هو حبّ التقليد، دون وعي ولا تفكير، واتباع الغرب والانخداع بهم والسير وراءهم والتمسك بتفاهاتهم ونزواتهم، وإنّ دلّ ذلك على شيء، فإنّما يدلّ على ضعف الوازع<sup>20</sup> الديني، والابتعاد عن الهدى النبوي واستبدال الخبيث بالطيب وصدق رسول الله (صلى الله عليه وسلّم) - حيث قال -: حدّثنا محمد بن عبد العزيز، حدّثنا أبو عمر الصنعاني، من اليمن عن زيد بن أسلم، عن عطاء بن يسار، عن أبي سعيد الخدري، عن النبي (صلى الله عليه وسلّم) قال: " لتتبعن سنن من كان قبلكم، شبراً شبراً وذراعاً بذراع، حتّى لو دخلوا جحر<sup>21</sup> ضب<sup>22</sup> تبعتموهم"، قلنا: يا رسول الله، اليهود والنصارى؟ قال: "فمن؟"<sup>23</sup>

18 - ابن تيمية، مجموع الفتاوى، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، المملكة العربية السعودية، المدينة النبوية، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، سنة الطبع والنشر: 1416هـ - 1995م، ج3/ص362، باب: الانحراف عن الوسط كثير في أكثر الأمور في أغلب الناس.

19 - سليمان بن عبد الله بن محمد بن عبد الوهاب (المتوفى: 1233هـ)، تيسير العزيز الحميد في شرح كتاب التوحيد الذى هو حق الله على العبيد، تحقيق: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، دمشق، بيروت، ط1، 1423هـ - 2002م، ج1/ص254.

20 - زاجر، رادع

21 - الجحر: حفرة تأوي إليها الحشرات والحيوانات، كهف بعيد القعر

22 - الضب: حيوان من الزحافات، كثير عقد الذنب خشنه

23- ابن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، ج13/ص301 باب: باب قول النبي صلى الله عليه وسلم لتتبعن، رقم الحديث 7320، سبق ذكره في الهامش 13.

## الجهل

لجهل الناس بتعاليم الدين الحنيف<sup>24</sup>، وإبتعادهم عن السنة النبوية، فبدلَ أن يكونَ أعمالهم وتصرفاتهم نابعة من صميم<sup>25</sup> الشريعة الإسلامية، وبدلَ أن يهتدوا بهدي النبي محمد ( صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ) يهتدون بهواهم، فما وافق هواهم، فهو الصواب، وما خالف هواهم، فهو غير الحق، وكانَ الأجدر بهم، أن يقتدوا بهدي الرسول ( صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ) الذي قال: " خير النكاح أيسره " <sup>26</sup>.

## الغرور والتفاخر

ومن دواعي المغالاة، -أيضاً- أن تكونَ الفتاة ذات حسب وجمال، ومن أسرة ذات حسبٍ ونسبٍ، فعندها يكثر الطلاب وتشتد الرغبة ويزداد الأهل بها تمسكاً وتغالياً في مهرها وتشدداً بطلباتهم وشروطهم، وقد تكون لها وظيفة أو معها شهادة عالية؛ فهذه أمور كلها قد تكون ذريعة للأهل في تشددهم وتعنتهم لأن يغالوا في مهرها ويطلبوا لها غنياً، وقد يكون ذلك دافعاً أيضاً للرجل فيغالي في مهرها، وكانَ أهل الفتاة لم يسمعوا- أو سمعوا وتناسوا بسبب غرورهم- أن الرسول ( صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ) قال: " إذا أتاكم من ترضون خلقه ودينه، فأكحوه، إلا تفعلوا تكن فتنة في الأرض وفساد عريض " <sup>27</sup>

أو لا يعلم الرجل الذي يغال في المهر من أجل النسب والجمال، أن رسول الله ( صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ) قال: "تُنكح المرأة لأربع: لمالها ولحسبها وجمالها ولدينها، فاظفر بذات الدين، تربت يداك" <sup>28</sup>! <sup>29</sup>، ولكنه الغرور، وحبُّ الظهور والسمعة أمام الناس والتفاخر بالمهور الكبيرة دون مبالاة، وقد بلغ الأمر بالبعض في حرصهم على السمعة

24 - الحنيف: المائل من شر إلى خير، الحنيف: الصحيح الميل إلى الإسلام الثابت عليه

25 - الصميم من كل شيء: المحض الخالص في الخير والشر

26- ابن حبان، محمد بن حبان بن أحمد (المتوفى: 354هـ)، الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، ترتيب: الأمير علاء الدين علي بن بلبان الفارسي (المتوفى: 739هـ)، حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه: شعيب الأرنؤوط، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط1، 1408 هـ - 1988 م، ج9/ص381، رقم الحديث: 4072، قال شعيب: وصححه الألباني.

27- الحاكم، محمد بن عبد الله بن محمد (المتوفى: 405هـ)، المستدرک على الصحيحين للحاكم، تحقيق: أبو عبد الرحمن مقبل بن هادي الوادعي، مصر، القاهرة، دار الحرمين، 1417هـ - 1997 م، ج2/ص196، حكم الحديث: " هذا حديث صحيح الإسناد، ولم يخرجاه " رقم الحديث: 2752.

28 - تَرَبَّتْ يَدَاكَ: تَرَبَّ الرَّجُلُ، إِذَا افْتَقَرَ، أَي لَصِقَ بِالثَّرَابِ.

29- ابن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، باب: الأكفاء، ج9/ص135، رقم الحديث: 5090، سبق ذكره في الهامش 13.

والفخر، أن يتفقوا سرًا على مهر مناسب ويُعلنوا أمام الناس عند العقد مهرا أكبر، يتفاخرون به وليس ذلك في الإسلام بشيء.

### المادية

قد جرف الاتجاه المادي كثيرا من الناس، نتيجة خوائهم الروحي وإفلاسهم من الفضائل والقيم والمثل العليا، فكانت السيطرة في هذه الحالة للمادة، فأصبح ميزان تعاملهم مع الناس على هذا الأساس، وأصبحت العلاقة الزوجية لذلك إحدى ضحايا المادية البغيضة.

-فقدان الثقة:

ومن الأسباب- أيضاً- فقدان الثقة بين أفراد المجتمع؛ لقلة الوازع الديني وخراب الذمم والضمان، وعدم الاطمئنان، وتفشي الأمراض الاجتماعية، التي جعلت كل واحد يشك في الآخر، فبدؤوا يبحثون عن الضمانات، التي يخيل إليهم بأنّها ضوابط أو قيود يضعونها أمام الرجل، يحيطونه بها، ظانين بأنفسهم خيراً، وقد فعلوا كل ما يستطيعونه؛ لضمان مستقبل ابنتهم، وتعويضاً لها عما قد تتعرض له من سوء العشرة، -وأيضاً - من دواعي غلاء المهور في زماننا هذا، هو خوف الناس من وقوع الطلاق، بعد أن حاد<sup>30</sup> الناس عن الإسلام وضاعت الأمانة، فغال الناس في المهور، نتيجة هذا الخوف الذي يساورهم، فوقعوا في هذا المنكر، تفادياً لهذه المشكلة، وليكون حائلاً دون وقوعه.

### المبحث الثاني:

#### الآثار المترتبة على يسر المهر وعلى المغالاة فيه

#### أولاً: آثار يسر المهر

الزواج من وجوه البرّ، التي يحبّها الله - تعالى - ويثيب عليها لحسن مقاصدها وطيب نتائجها، ومن أجل هذا، فإنّ وضع العقبات في طريقه بغيض عند الله - سبحانه-، بل يعتبر منعاً للخير وغللاً لأبوابه، كما أنّ تيسيره والتسامح في إجراءاته، يعتبر سعياً في الخير وفتحاً لأبوابه.

ومما يجب أن يحرص عليه المسلم، أن يكون مفتاحاً للخير ساعياً فيه، كما أنّ مما يتحاشاه أن يكون مغلقاً للخير، مانعاً منه، مفتاحاً للشرّ.

#### ومن أهم مقاصد الزواج

#### 1 - سكون النفس

<sup>30</sup> - حاد عن الشيء: مال عنه، عدل عنه

قال - تعالى -: { وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ } الرّوم: 21 ولا شك في هذه الحالة أنه لو غالت المرأة في مهرها، حينئذ يعكس الأمر، فلن تستقرّ النفس، وصدق عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) حيث قال: "ألا لا تغلوا صدق النساء، ألا لا تغلوا صدق النساء، قال: فإنها لو كانت مكرمة في الدنيا أو تقوى عند الله كان أولاكم بها النبي (صلى الله عليه وسلم)، ما أصدق رسول الله (صلى الله عليه وسلم) امرأة من نسائه، ولا أصدقت امرأة من بناته أكثر من ثنتي عشرة أوقية، وإن الرجل ليبتلى (ليغلي) بصدق امرأته - (بصدق امرأته)، - وقال مرة: وإن الرجل ليغلي بصدق امرأته - (بصدق امرأته) - حتى تكون لها عداوة في نفسه، وحتى يقول: كلفت إليك علق القربة، قال: وكنت غلاماً عربياً، مولداً لم أدر ما علق القربة<sup>31</sup> " 32.

## 2- التحصين

ونتيجة لسكون النفس تسكن الجوارح، فلا تبقى مضطربة، ولا يخشى على صاحبها من الإنزلاق، فتحصين الإنسان من الشطط<sup>33</sup> الجنسي لا يتم بشكل تام إلا بالزواج؛ ولذلك أوصى الشرع به، فقال رسول الله (صلى الله عليه وسلم): " يا معشر الشباب، من استطاع منكم الباءة<sup>34</sup> فليتزوج، فإنه أغض للبصر، وأحصن للفرج، ومن لم يستطع فعليه بالصوم، فإنه له وجاء<sup>35</sup>" 36.

فالتحصين إذن قصد نبيل، وكفى بالزواج حسناً أن يكون التحصين والعفاف من ثمراته، أما المغالاة في المهور، تُبقي أعداداً كبيرة من الفتيات عوانس بلا أزواج، ويعزف الشباب عن الزواج لثقل الكاهل، وأخيراً ينزلق كثير منهم ومنهن إلى مهوي الرذيلة ويستسيغونها بل يتصورونها الحل الوحيد لإشباع غرائزهم؛ لأن الحصن هو الموضع المنيع الذي لا يصل إليه، ويتم التحصين بالزواج والإيمان، والزواج لم يتم لوجود المغالاة والإيمان ضعيف فتصور كيف الحال!

## 3- تكثير النسل

31 - علق القربة: وهو حبّلها الذي تُعلق به.

32 - ابن حنبل، أحمد بن حنبل بن هلال، (المتوفى: 241هـ)، مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: أحمد محمد شاكر،

القاهرة، دار الحديث، ط1، 1416 هـ - 1995 م، ج1/ص285، باب: أول مسند عمر بن خطاب

33 - الشطط: مجاوزة الحد من جانب الزيادة

34 - الباءة: النكاح، الجماع

35 - له وجاء: الوجاء: أن تُرض أنثيا الفحل راضاً شديداً يُذهب شهوة الجماع، ويبتزل في قطعه منزلة الخصى.

36- النووي، محيي الدين يحيى بن شرف (المتوفى: 676هـ)، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط1392، ج9/ص172، باب: النكاح، رقم الحديث 1400.

ومن مقاصد الزواج، تكثير النوع البشري الذي فضّله الله - تعالى - وشرفه بما كلفه من وظائف، إذ إنّ فتنمية هذا النوع من المخلوق يعتبره الإسلام مقصداً نبيلاً جديراً بالاهتمام، ولهذا دعا الشرع إلى الزواج بشكل عام، والتزوج بالولود الودود بشكل خاص، فقال رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): " تَزَوَّجُوا الْوُلُودَ الْوُدُودَ، فَإِنِّي مُكَاتِّرُ بِكُمْ الْأُمَمَ "37

ولكن بدل أن يبسرّ الناس في مهور بناتهم، يشترطون مهوراً باهظةً لبناتهم فكان ذلك سبباً في إحجام<sup>38</sup> كثير من الشباب عن الزواج، لعدم استطاعتهم تلبية تلك النفقات الباهظة<sup>39</sup>، والنتيجة الطبيعية، لا يحصل التكاثر الذي أرشدنا إليه الرسول (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) في الحديث السابق وأحاديث كثيرة أخرى.

### ثانياً: آثار المغالاة في المهر

مما تقدّم علمنا حرص الشريعة الإسلامية على إشاعة الزواج في صفوف الشباب، ولما كانت المغالاة في المهور مما يُرهق<sup>40</sup> الكثير من الناس، فكانت نتائج هذه المغالاة عكسية، بحيث أنتجت آثاراً سلبية كثيرة منها:

#### 1- العَضْلُ

العضل لغة: عَضَلَ المرأةُ عن الزوج، حَبَسَهَا وَعَضَلَ الرَّجُلُ أَيْمَهُ يَعْضُلُهَا وَيَعْضِلُهَا عَضْلاً وَعَضَلَهَا مَنَعَهَا الرَّوْجَ ظُلْماً<sup>41</sup> عضل به الأمر عضلاً، اشْتَدَّ واستغلق عليه وضيق عليه وَحَالَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ مُرَادِهِ، وَالْمَرْأَةُ مَنَعَهَا التَّرْوَجَ ظُلْماً وَفِي التَّنْزِيلِ الْعَزِيزِ {فَلَا تَعْضَلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ} البقرة: 232/42

العضل اصطلاحاً:

معنى العضل منع المرأة من التزويج بكفئتها إذا طلبت ذلك ورغب كل واحد منهما في صاحبه، [ قال معقل بن يسار: زوّجت أختالي من رجل فطلّقها، حتى إذا إنقضت عدّتها جاء يخطبها، فقلت له زوّجك وأفرشتك وأكرمك

<sup>37</sup>- البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي، (المتوفى: 458هـ)، السنن الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، ط3، 1424 هـ - 2003 م، ج 7/ص 131 باب: استحباب التزوج بالودود، رقم الحديث: 13475.

<sup>38</sup> - الإمتناع والكف

<sup>39</sup> - طبارة، عفيف عبد الفتاح، روح الدين الإسلامي، ط 18، سنة الطبع: 1979م، لبنان، بيروت، دار العلم للملايين، ص366.

<sup>40</sup> - يحمله ما لا يطيق

<sup>41</sup> - ابن منظور، لسان العرب، تحقيق: عبد الله علي الكبير + محمد أحمد حسب الله + هاشم محمد الشاذلي،

القاهرة، دار المعارف، ج 4/ص 2988.

<sup>42</sup> - المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، إبراهيم مصطفى/ أحمد حسن الزيات/ حامد عبد القادر/ محمد علي النجار، تركيا، استانبول، المكتبة الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، بدون سنة الطبع، ج 2/ص 607، باب العين.



فطلقتها ثم جئت تخطبها، لا والله لا تعود إليك أبداً، وكان رجلاً لا بأس به، وكانت المرأة تريد أن ترجع إليه، فأنزل الله - تعالى - هذه الآية: { ولا تعضلوهن } فقلت: الآن أفعل يا رسول الله قال: فزوجها إياه [ رواه البخاري، وسواءً طلبت التزويج بمهر مثلها أو دونه.<sup>43</sup>

ويحصل العضل إذا دعت بالغة عاقلة إلى كُفءٍ وإمتنع الولي من تزويجه بعد خطبته، وإن كان إمتناعه لنقص المهر أو لكونه من غير نقد البلد؛ لأنَّ المهر مَحْضٌ حَقُّهَا، بخلاف ما إذا دعته إلى غير كُفء، فلا يكون إمتناعه عضلاً؛ لأنَّ له حقاً في الكفاءة.<sup>44</sup> إذنَّ فالعضل منع المرأة من التزوج بكُفءٍ خطبها ورغبت فيه...

أحياناً يلجأ الولي إلى عضل المرأة من الزواج ممن هو كُفء لها ويرغب فيها؛ لعدم دفع الخاطب مهراً غالياً وباهظاً يرضيه، وكان الأجدد أن لا يُوزن الخاطب بميزان المادة، والمفروض أن يُنظر إلى مقدار ما يملكه الخاطب من عقيدة وإيمانٍ وأخلاق، وللعضل سلبيات كثيرة منها: أنها تمنع من أن تتزوج من الذي ترغب فيه، وإذا منعها من الراغب فيها، معنى ذلك سيزوجها ممن لا ترغب فيه، فحينئذ تصور كيف يكون الحال، أو تبقى المرأة عانس، وأنَّ العضل من رواسب الجاهلية التي نهى عنها القرآن { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَجِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرْتُوا النِّسَاءَ كَرَهَا وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ لِنَدُّهُنَّ بِبَعْضِ مَا آتَيْتُمُوهُنَّ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُبَيَّنَةٍ وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ فَإِنْ كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا } النساء: 19

إنَّ القضاء على المرأة بالبقاء في البيت بلا زواج، قضاء عليها بالموت البطيء.

## 2- الكبت<sup>45</sup>:

ومن جملة آثار المغالاة في المهور، عجز كثير من الشباب عن الحصول على المال الطائل، فتبقى الرغبات مكبوتة، والطاقات معطلة، وسكون النفوس منتفياً، ولربما ينفجر المكبوت إن لم يتوفر الجو البريء والتأديب الرفيع، فيزلَّ مَنْ لَمْ يَفَوْ شعوره برقابة الله - تعالى - ولم يفكر في يوم العرض عليه، {يَوْمَئِذٍ تُعْرَضُونَ لَا تَخْفَى مِنْكُمْ خَافِيَةٌ} الحاقة: 18

## 3- انتشار الفواحش

<sup>43</sup> - ابن قدامة المقدسي، المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل الشيباني، بيروت، دار الفكر، ط1، 1405هـ، ج 7/ ص368،

فصل: معنى العضل وأحكام عضل الولي.

<sup>44</sup> - الشافعي الصغير، شمس الدين محمد بن أحمد الرملي الأنصاري، غاية البيان شرح زبد (صفوة الزبد في الفقه) الشيخ أحمد بن رسلان، ج 1/ ص499، بدون سنة ومكان الطبع، تم استيراده من نسخة: الشاملة 11000.

<sup>45</sup> - الكبت في علم النفس: هو أن يبعد المرء عنه بعض الشهوات أو النزعات، بوعي أو بغير وعي، فترسب في الذهن بصورة خفية.

ومن أخطر آثار المغالاة في المهور هو انتشار الفواحش؛ لأنَّ الرجل ذا الدخل المحدود الذي لا يستطيع الزواج؛ لأجل ما نراه من مطالبة البنت وأهلها بمهور غالية، بحكم غريزته يسلك مسلكاً غير شرعي، ويفقد الوازع الديني والإيمان الذي يحصّنه عن الزنا، فينجرف مع المنجرفين، وقد يسلك سُبُل الضلال، ويقصد بيوت الفُحش والدعارة للحد من غريزته، ولا شكَّ أنَّ مجتمعاً منحلاً منتشراً فيه الفاحشة، يا تُرى ماذا تتصور مصير هذا المجتمع؟! اسمع إلى رسول الله ( صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ) ماذا يقول؟ وكيف يحدد مستقبل الأمة التي تكون هذا حالها؟ قال: " يا معشر المهاجرين خمس إذا ابتليتم بهنَّ وأعوذ بالله أن تدركوهنَّ لم تظهر لفاحشة في قوم قطُّ حتى يعلنوا بها، إلَّا فشا<sup>46</sup> فيهم الطاعون والأوجاع التي لم تكن مضتْ في أسلافهم الذين مضوا " <sup>47</sup> هذا من حيث الصّحة، وهناك آثار أخرى نفسية واجتماعية نكتفي بالإشارة فقط.

#### 4- إرهاق الزوج

وأخيراً عندما يجد بعض الخاطبين أنفسهم مضطّرين للخضوع أمام تعسف بعض الأولياء والغلو في المهر، يوافق ويلتزم بالصدق، فيبقى يستدين أو يصفّي بعض ممتلكاته، التي لو بقيت، لسعدت بها الأسرة الجديدة والزوجة بالذات أكثر من سعادتها بالنقد السائل والزخرف الزائل.<sup>48</sup>

#### 5- التأخر في الزواج والعزوف<sup>49</sup> عنه

إنَّ من جملة الآثار السلبية التي تنتج عن المغالاة في المهور، هي وصول كلِّ من الشاب والشابة إلى سنِّ معيّن من العمر لا أقلَّ من الثلاثين إذا لم يكن أكثر من ذلك، فيكون بذلك قد ضاع من العمر فترة خمس عشرة سنة وهي ذروة<sup>50</sup> الشباب، وذروة النشاط، وذروة النظارة والجمال، فالمرأة كلّما كبر سنُّها قلَّ بهاؤها وجمالها، وقلَّ الراغبون فيها، وأعرض الشباب عنها، مما يؤدي إلى عنوستها وتقيدها، حين لا يطلبها بعد هذا العمر سوى الكبار في السن، ممن ترمّوا وماتت عنهم زوجاتهم، فبذلك تكون قد ضاعت منها زهرة حياتها ولذة أيّامها، ولا ترى مع زوجها إنْ توفّر ما كانت تحلم به في صغرها وما كان ممكن أن يحصل من سعادة دائمة جامعة.

<sup>46</sup> - انتشر

<sup>47</sup> - الألباني، محمد ناصر الدين، بن الحاج نوح بن نجاتي بن آدم (المتوفى: 1420هـ-)، صحيح الجامع الصغير وزياداته، دمشق، بيروت، المكتب الإسلامي، ط3، 1408هـ - 1988م، ج2 /ص1321، باب: حرف الياء، رقم الحديث: 7978.

<sup>48</sup> - مجلة كلية الشريعة، نظرة الشريعة الإسلامية إلى المغالاة في المهور، للشيخ: أحمد حسن الطه، بغداد، مطبعة جامعة بغداد، سنة الطبع: 1980م، عدد 6/1980م،

<sup>49</sup> - عزفت نفسه عن الشيء: انصرفت عنه زهدا

<sup>50</sup> - ذروة (بكسر الدال أو ضمّها) كلّ شيء أعلاه

ومن مضار التأخر في الزواج: ضياع فترة طويلة من عمر الزوجات بلا إعدادٍ للزواج ومتطلباته، تأخرٌ بالنكاح وتأخرٌ في إنجاب الأطفال، وتكون العاقبة غير مرضية، حيث يضعف الأبوان عن قيامهما بواجبهما إتجاه أولادهما، فلا يستطيعان أن يقدمًا لهم كلَّ مستلزماتهم الروحية فيجهدهم العمل والطلب - والعمر بيد الله- وقد يموت الأبوان والأولاد ما زالوا في سن مبكرة، فيحلّ بهم ما يحل، من ضررٍ وتشتتٍ وضياع، فينشئوا بعيدين عن معين الشفقة والرحمة، محرومين من عطف الأبوية وحنان الأمومة.

ومن الأسباب الداعية لعزوف الشباب عن الزواج والهروب منه، هي المهور الغالية التي تطلبها الفتاة أو ذوها، فيصاب بالوهن فيبدأ بالتفتيش عن مخرج ينقذه من هذه المحنة، فلا يرى أحسن من العزوبية<sup>51</sup> حيث لا مسؤولية، ولكن الأمر لا ينتهي عند هذا الحد، بل يتعداه؛ ليشمل أموراً كثيرة، ونتائج سلبية خطيرة، تعود على المجتمع بالضعف والعجز.

### ومن هذه النتائج

### ضعف الوازع الديني

إنَّ ضعف الوازع الديني، لهو أخطر ظاهرة اجتماعية تُبتلى بها الأمم، ففقد الوازع الديني عند الفرد، من أكبر الأخطار وأعظم المصائب، وخاصةً إذا انتشر هذا الداء وتلقاه الشباب بالقبول، مما يؤدي إلى ضياع الأخلاق، والأخلاق كما هو معلوم فهي الأساس التي تقوم عليها الأمم، وبقاؤها متوقف عليها، وعندما يهون الدين عند الفرد ويتعداه إلى المجتمع، يهون العرض والشرف، ويهون الوطن، وتنتشر الأمراض، مع كثرة المفاصد، ويدب<sup>52</sup> الضعف والوهن في جسد الأمة، فيفقد حسانتها ومناعتها ويجعلها لقمة سائغة<sup>53</sup> في يد أعدائها، وتستوجب غضب ربِّها ودماره لها، والدمار نتيجة حتمية لمجتمع ماتت فيه الفضيلة، قال الله

- تعالى:- {وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاَهَا تَدْمِيرًا} الإسراء:16.

- التسكع<sup>54</sup> والتسيب<sup>55</sup>

يتَّجه كثير من الشباب بدافع من غريزتهم المكبوتة، إلى التعرض للفتيات بجرأة بلغت حدًّا بعيداً في البذاءة والعدوان، وكثيراً ما نسمع من حوادث خطف واغتصاب وقتل واعتداء، وتتَّجه كثيرٌ من الفتيات إلى العمل في

51 - عدم الزواج

52 - دبّ المرض في الجسم: سرى فيه

53 - ساغ الشراب أو الطعام في الحلق: سهل مدخله فيه

54 - تسكع: تمادى في الباطل

55 - التسيب: الذهاب حيث شاء دون مراعاة الحدود والضوابط الأخلاقية

المكاتب والمصانع والمحلات العامة كعوض لهنّ عن الزواج الضروري لكفالتهن وتوفير احتياجاتهنّ في الحياة، ولا يخفى على من له أدنى بصيرة، ما لهذا الإتجاه من مضارّ على الأمة.

### انتشار الفاحشة

انتشار الفواحش نتيجة حتمية لإعراض الشباب عن الزواج؛ ولأنّ قوة الغريزة الشهوانية الفطرية الموجودة عند كلّ من الرّجل والمرأة، تكون دافعةً نحو الرذيلة دائماً وأبداً، إذا لم يوجد لها تابع أو لم تصرف في الوجه الشرعي. والمعروف، أنّ عدم المسؤولية واللامبالاة تنتج في المجتمع نماذج غريبة عن أصله وأعرافه، فتظهر الدعاوى الهدّامة في مثل هذه الأجواء وخاصة الإباحية المشجّعة على هنك<sup>56</sup> الأعراض وتسهيل عملية الإنحراف والاتصال الجنسي المنحرف.

### المبحث الثالث:

#### حكم المغالاة في المهر

إذا نظرنا إلى معنى المغالاة والغلو من حيث الدلالة في كتب اللّغة - كما بيّناه سابقاً - لا نكاد نجد آيةً تفاوتت بينهما في الدلالة على معناه، وذلك لأنّ كلاً من الغلو والمغالاة مصدر من غلا وغالى في الدين، (وهو الإفراط في التعظيم بالقول والإعتقاد) وغلا غلوا إذا شدّد حتى جاوز الحد، والغلو بمدلوله حرام مذموم في الإسلام بكلّ أنواعه، وذلك لأنّه ما ابتلى به قومٌ إلّا وقد ضلّوا.

أمّا ما يتعلق بموضوعنا، فمن خلال مطالعتي، لم أجد أحداً إستساع واستحسن المغالاة في المهور، ولكنهم أفتوا بجلّها عند وفرة المال، أو بجلّها مطلقاً ولو مع الكراهة، بل وأجمعوا - كما نقل ذلك الشوكاني - على أنّ للمرأة أن تطلب المقدر الذي اتفق عليها صداقاً لها، واستندوا إلى قوله - تعالى -: { وَإِنْ أَرَدْتُمْ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَكَانَ زَوْجٍ وَآتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا أَنُتَّخِذُوهُ بُهْتَانًا وَإِنَّهَا مُبِينٌ } النساء: 20 وقد تضاربت الآراء في تفسير القنطار بين ألفٍ مثقال وبين مائة رطل<sup>57</sup> ذهباً إلّا أنّ الكلّ لا يخرج من أنّ المراد

بالقنطار هو المال الكثير، ولكنني أشكّ في حصول هذا الإجماع، لما أبينه في الآتي من الكلام،

فأقول: أجمع الفقهاء على ذمّ وكراهية المغالاة، وذلك استناداً إلى أحاديث عن الرّسول محمّدٍ

(صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) سيأتي بعضها لاحقاً - إن شاء الله - فيها الحضّ على التيسير في المهور، وأخرى صريحة في كراهته (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) للمغالاة فيها، منها قوله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) للذي أراد أن يتزوج امرأة من الأنصار: "أنظرت إليها؟ قال: لا، قال: فاذهب، فانظر إليها، فإنّ في أعين الأنصار شيئاً" ... إلى قوله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)

<sup>56</sup> - هنك عرضه: مزقه

<sup>57</sup> - الرّطل: معيار يوزن به أو يُكّال، يختلف باختلاف البلاد.

له: "كأنما تتحتون الفضة من عرض هذا الجبل" العرض بضم العين وإسكان الراء هو الجانب والناحية، وتتحتون بكسر الحاء أي تقشرون وتقطعون، قال النووي في شرحه لهذا الحديث: ومعنى هذا الكلام كراهة إكثار المهر بالنسبة إلى حال الزوج.<sup>58</sup>

وقال الأكثرون باستحباب الإلتزام بسنة الرسول (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) وعدم التجاوز على الحد الذي أصدق عليه نساءه وهو خمس مئة درهم "عن أبي سلمة قال: سألت عائشة (رضي الله عنها) كم كان صداق رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) قالت: كان صداقه لأزواجه اثنتي عشرة أوقية ونشأ قالت: أتدري ما النش؟ قلت: لا، قالت: نصف أوقية، فتلك خمسمائة درهم".<sup>59</sup>

حتى قال ابن تيمية: " فمن دعتة نفسه إلى أن يزيد صداق ابنته على صداق بنات رسول الله صلى الله عليه وسلم اللواتي هن خير خلق الله في كل فضيلة وهن أفضل نساء العالمين في كل صفة: فهو جاهل أحمق وكذلك صداق أمهات المؤمنين وهذا مع القدرة واليسار فأما الفقر ونحوه فلا ينبغي له أن يصدق المرأة إلا ما يقدر على وفائه من غير مشقة " <sup>60</sup>.

وبما أننا مسلمون ومن الضروري جداً أن تكون أعمالنا وتصرفاتنا نابعة من صميم شريعتنا الغراء<sup>61</sup>؛ ولهذا فلنرى ماذا يقول الإسلام في هذا الموضوع، يقول الرسول (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ):

1- " إن من يُمن<sup>62</sup> المرأة تيسير خطبتها، وتيسير صداقها، وتيسير رحمها".<sup>63</sup>

2- "خير الصداق أيسره".<sup>64</sup>

58 - النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، ج 9/ص 211، باب الصداق، وجواز كونه تعليم قرآن، وخاتم حديد.. الخ، سبق ذكره في الهامش 35.

59 - مسلم، مسلم بن الحجاج (المتوفى: 261هـ)، صحيح مسلم، تخريج وترقيم: محمد صبحي بن حسن حلاق، لبنان، بيروت، دار ابن كثير، ط1، 1437 هـ - 2017م، ص 749، رقم الحديث: 3474، باب: الصداق وجواز كونه تعليم قرآن وخاتم حديد.

60 - ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام (المتوفى: 728هـ)، الفتاوى الكبرى لابن تيمية، تحقيق: حسنين محمد مخلوف، بيروت، دار المعرفة، ط1، 1386هـ، ج 3/ص 193.

61 - الغراء: الأبيضاء

62 - الأيمن: وهو البركة

63 - الألباني، محمد ناصر الدين، بن الحاج نوح بن نجاتي بن آدم (المتوفى: 1420هـ)، صحيح الجامع الصغير وزياداته، المكتب الإسلامي، ج 1/ص 444 الباب: حرف الألف، حكم الألباني: حسن، انظر: حديث رقم: 2235 في صحيح الجامع للمؤلف.

64 - سبق تخريجه في الهامش 25.

- وقد تساهل الرسول ( صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ) في أمر الزواج، حتى أنه كان يطلب من الزوج ما قلَّ من المهر، بل كان يطلب من الزوج إن كان فقيراً، خاتماً من حديد، فإن لم يجد وكان حافظاً للقرآن، زوجته بما يحفظ زوجته من القرآن الذي يحفظه، جاء رجل يسأل رسول الله ( صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ) وقد تزوج على أربع أواق، فكأنَّ الرسول ( صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ) كره ذلك، فقال: " على أربع أواق؟ كأنما تتحتون الفضة من عرض هذا الجبل "65 بعد عرضنا لحكم الغلو وربطنا له بالمغالاة، وبعد ذكر هذه الأحاديث، أقول - وأسأل الله - تعالى - أن يلهمني الصواب - في بيان حكم الإسلام في المغالاة في المهور؛ لأنَّ المغالاة في أيامنا هذه أصبحت الداء القاتل الذي يشكو منه الصغير والكبير، والفقير والغني، فإن كان الذي أصِلُّ إليه من الحكم صواباً، فأحمد الله على ذلك وأسأله أن يرزقني الأجرين، وإن كان الذي أذهب إليه غير ذلك، فاستغفره وأتوب إليه، وأسأله ألا يحرمني من الأجر، وشفيعي في ذلك قوله ( صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ): " إنما الأعمال بالنيّات، وإنما لكلِّ امرئ ما نوى، فمن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها، أو إلى امرأة ينكحها، فهجرته إلى ما هاجر إليه "66

فأقول وعلى الله التكلان

قد يُقال: إنَّ الدليل على أن لا حدَّ لأكثر المهر، قوله - تعالى -: {وَإِنْ أَرَدْتُمْ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَكَانَ زَوْجٍ وَأَنْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا أَتَأْخُذُونَهُ بُهْتَانًا وَإِنَّمَا مُبِينًا} النساء:20، فأقول: نعم إنَّ القنطار لا يخرج من كونه المال الكثير، ولكن هذا لا يعني أنَّ تغالي المرأة في صداقتها بحيث تُعجز الخاطب، وبالتالي تضرَّ الطرفين؛ وذلك لأنَّ تجاوز الحدِّ في كلِّ شيء حرام في الشرع الإسلامي، والشرع يأمر بالتيسير في كلِّ شيء، حيث يقول الرسول ( صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ): " يَسِّرُوا وَلَا تُعَسِّرُوا، وَسَكِّنُوا وَلَا تُنْقِرُوا "67، وأتَّه ( صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ) ما خيَّر بين أمرين أحدهما أيسر من الآخر، إلا إختار أيسرهما ما لم يكن إثماً، فإن كان إثماً، كان أبعد الناس منه، فما كان يفعل ذلك إلا رحمة بنا ونتخذة أسوة.

هذا، وتعتبر المغالاة عقبة في طريق الزواج، وكل عقبة بغیضة عند الله - سبحانه و- تعالى - والزواج وجه من وجوه البرِّ، والمغالاة تعتبر منعاً لهذا الخير وغلطاً لأبوابه، كما أنَّ التيسير فيه يُعتبر سعياً في الخير وفتحاً لأبوابه، وقد قال الله - تعالى -: {وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ}

65- مسلم، صحيح مسلم، ص748، رقم الحديث:3471. سبق تخريجه في الهامش58

66- البخاري، محمد بن إسماعيل، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله (صلى الله عليه وسلم) وسننه وأيامه = صحيح البخاري، تحقيق: د. مصطفى ديب البغا أستاذ الحديث وعلومه في كلية الشريعة - جامعة دمشق، بيروت، اليمامة، دار ابن كثير، ط3، 1407 هـ - 1987 م، ج1 ص3، باب: باب كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم.

67- مسلم، صحيح مسلم، باب الأمر بالتيسير، ج3 ص1359، رقم الحديث: 1734، سبق ذكره في الهامش58.

المائدة:2 وأيضا يمكن القول في الآية: بأنها تفيد تطوع الزوج من نفسه فيدفع قنطارا أو قناطر، أما أن تطلب هي أو وليها فهذا هو المنهي عنه، وأما الاستدلال بقصة المعارضة (معارضة المرأة لعمر في نهيها عن المغالاة) فلا يصح. فعن أبي العجفاء، قال: سمعت عمر يقول: " لا تغلوا صدق النساء فأنها لو كانت مكرمة في الدنيا أو تقوى في الآخرة كان أولى بها النبي(صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) ما أصدق رسول الله(صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) امرأة من نسائه ولا أصدق امرأة من بناته أكثر من ثنتي عشرة أوقية"<sup>68</sup> وزاد أبو يعلى " فمن زاد على أربعمئة شيئا، جعلت الزيادة في بيت المال، فقالت له امرأة من قريش بعد نزوله من على المنبر ليس ذلك إليك يا عمر "فقال عمر: ولم؟ قالت: لأن الله - تعالى - يقول: {وَأَتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا} النساء:20 فقال عمر: "امرأة أصابت ورجل أخطأ" وفي لفظ "امرأة خاصمت عمر فخصمته"<sup>69</sup> وجه الاستدلال، أن للمرأة أن تطلب ما تشاء وإن تجاوزت في ذلك الحد. أقول: إن أصل قول عمر " لا تغالوا في صدقات النساء "<sup>70</sup> ثابت في السنن وصححه الترمذي وأثبتته الألباني في صحيح ابن ماجه لكن ليس فيه قصة المرأة، قاله الحافظ.

وهذه القصة لا تصح، لأنها جاءت من روايات عديدة بعضها فيه انقطاع، وبعضها فيه ضعف، بسبب مجالد بن سعيد<sup>71</sup> وقيس بن الربيع وكلاهما ضعفه ابن حجر العسقلاني، ومجالد هذا ضعفه أحمد، وقال: كم أعجوبة لمجالد، وقال مرة ليس بشيء، يرفع حديثا كثيرا لا يرفعه الناس، وضعفه يحيى ابن معين، وقال: لا يُحتج به، وقال النسائي ليس بالقوي، وقال ابن حبان يقلب الأسانيد، وقال الدار قطني ليس بثقة.

وبعد أن تبين ضعف الزيادة، فلا مجال للتمسك بأي استدلال من هذه القصة، وبقي نهي عمر (رضي الله عنه) مستقلا عن أي تعارض، وهو محدث الأمة ومُلمها، إذ لو كانت الآية تفيد جواز المغالاة، لما نهى عمر عن المغالاة، وقد نهى، معنى ذلك، أنه يفهم من الآية أنه لا تجوز المغالاة.

## القول الفصل

<sup>68</sup> - سبق تخريجه في الهامش 9

<sup>69</sup> - العجلوني، إسماعيل بن محمد الجراحي (المتوفى: 1162هـ)، كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس، القاهرة، مكتبة القدسي، عام النشر: 1351هـ، ج2/ص116-117، باب: حرف الكاف.

<sup>70</sup> - سبق تخريجه في الهامش 9

<sup>71</sup> - ينظر مثلا: ابن حجر العسقلاني، الإصابة في تمييز الصحابة، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، لبنان، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1415 هـ، ج2/ص256.



وبعد تَمَكُّننا من توجيه الآية وبيان ضعف قصة المرأة التي عارضت عمر في نهيه عن المغالاة، نقول: إنَّ المغالاة في المهور على الوجه الذي نراه الآن في مجتمعنا، لا تَقِلُّ على الأقل من أن تكون مكرهة كراهة شديدة، وقد تنقل الكراهة إلى درجة التحريم إن أدت المغالاة إلى مفسد لا سبيل إلى تلافيتها<sup>72</sup> إلا بتركه للأمر الآتية:-

1- قضية ترك المغالاة في المهور من الأمور التي أكدت عليها سنة رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) وعمل أصحابه وتابعيه من بعدهم، بل عملوا على قطع دابره، وذلك بتسهيل الزواج والتساهل بالمهور إلى أبعد الحدود، وفي الأحاديث والآثار التي مرّت معنا لهي خير شاهد على ذلك.

2- أن المغالاة لا تمكّن الفقراء من الزواج لفقرهم عدم تمكّنهم من جمع المال؛ وبالتالي لا تحصل منهم المكاثرة التي أرشدهم إليها النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) والذي هو من أهم مطالب الزواج، مع العلم أن الفقراء هم الأكثر الغالب.

3- ولما يترتب عليها من مفسد، سنفضّل ذلك - إن شاء الله - في موضع آخر.

4- لما فيه ضرر على الطرفين، لأنّ البنت التي تغالي في مهرها وزواجها، ربّما تكون عروسة اليوم مطلّقة الغد، وذلك لأنّ الذين يغالون غالبا لا يلتفتون إلى دين وأخلاق وأمانة الخاطب، إنّما كلّ همهم منحصر في المهر، وكم من أسر مُرَقَّت شرّ ممزق وتفككت أواصرها<sup>73</sup> وتصدع بنيانها، نتيجة هذه النظرة المادية التي وقع في أسرها كثير من الناس.

-المهر حقّ للمرأة والمصلحة تعود إليها في أن تطلب حداً قليلاً أو كثيراً، ولكنّ الغالب إذا غالت في مهرها تكون المفسد أرجح من تلك المصلحة التي تعود عليها، وحسب القاعدة الأصولية أنه قد يُمنع المرء من المباح الجائز؛ لأنّه موصل إلى مفسدة، على أنّ هذه المفسدة أرجح من المصلحة، وهل هناك مفسدة أكبر من أن تبقى أعداد كبيرة من البنات عوانس بلا أزواج؟ وكذلك يبقى أعداد من الشباب الذين يطلبون الزواج ثم لا يجدون إليه سبيلاً ولا يملكون الإيمان الذي يقبهم من الانزلاق<sup>74</sup> فينزلقون إلى مهوي الرذيلة ويستسيغونها بل يتصوّرنها الحل الوحيد لإشباع غرائزهم... أما البنات فإنّ الكساد يعتريهن، فيجلس في البيت الواحد العديد من البنات بلا أزواج.

رحم الله عمراً، قد تكون حالات مغالاة المهور في عهده شاذة<sup>75</sup> لأنّ المجتمع كان مجتمع صحابة وقد كانوا حريصين على التمسك بالسنة، فكيف لو رأى مجتمعنا الآن؟ نجد فيه حالات اليسر شاذة وطغت المغالاة على مهور

72 - تلافى الشيء: تداركه

73 - روابطها، علائقها

74 - زلقت قدمه: زلت ولم تستقرّ

75 - شدّ، الرجل عن الجماعة: انفرد عنها وخالفها

النساء ولم ينج من هذا المنكر إلا قليل من الناس، فتخيّل أخي ماذا كان سيقول؟ أظنكم تتفقون معي، لقال ملء فمه ولكرّر ولصاح بأعلى صوته ( ألا لا تغالوا ) وكيف لا يقول ذلك وهو أشدّ أمة محمّد(صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) في الله؟ وبدل أن يعالجوه فهم يمدّونه بكلّ أسباب الديمومة والبقاء من حيث يشعرون أو لا يشعرون، وذلك في المغالاة في مهور البنات وما يتبعها من لوازم، فقد صار أولياء البنات يضربون أرقاماً قياسية.

ولننظر إلى قول الله - تعالى - لأمة محمد لاتباع رسولها (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): {قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي

يُحِبِّكُمْ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ} آل عمران: 31

ويقول الرسول(صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): " إذا أتاكم مَنْ ترضون خلقه ودينه فأنكحوه، إلا تفعلوا تكن فتنة في الأرض وفساد عريض "76 ومعنى هذا، أن صاحب الدين والخلق والأمانة إذا لم تزوجه، فسوف تزوجون ابنتكم أو قريبتكم من رجل هو أقلّ من ذلك ديناً وخلقاً وأمانة، وستزوجهن للثاني، لأنه سيدفع مهراً أكثر من الأول صاحب الدين والخلق والأمانة... وكم من أسر ممزقة وتفككت وأصرها وتصدّع بنيانها، نتيجة هذه النظرة المادية التي وقع في أسرها الكثير من الناس كما قلناه سابقاً، ولنا في سلفنا الصالح خير أسوة وقدوة، فهذا "أبو سلمة بن عبد الرحمن قال: سألت عائشة (رضي الله عنها) كم كان صداق رسول الله

( صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ )؟ قالت: كان صداقه لأزواجه اثنتي عشرة أوقية ونشأ، قالت: أتدري ما النش؟ قلت: لا، قالت:

نصف أوقية، فتلك خمسمائة درهم، فهذا صداق رسول الله صلى الله عليه وسلم لأزواجه "77

وقد استدللّ الفقهاء بهذا الحديث، على أنه يستحب كون الصداق خمسمائة درهم، والمراد في حق من يحتمل ذلك، فإن قيل: فصداق أم حبيبة زوج النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) كان أربعة آلاف درهم وأربعمائة دينار، فالجواب: أن هذا القدر تبرّع به النجاشي من ماله إكراماً للنبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) لا أنه (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) أذاه أو عقد به.78

وهذا التابعي سيّد أهل المدينة سعيد ابن المسيب (رضي الله عنه) يخطب ابنته الخليفة عبد الملك بن مروان لابنه الذي سيكون خليفة للمسلمين بعد أبيه، فيأبى الشيخ ابن المسيب تزويج ابنته تلك من ابن الخليفة عبد الملك ابن مروان، وزوجه من طالب علم فقير، يُدعى ( عبد الله بن أبي وداعة ) على ثلاثة دراهم فقط، أجلّ ثلاثة دراهم فقط

76 - سبق تخريجه في الهامش 26.

77 - ابن حنبل، مسند الإمام أحمد بن حنبل، الأحاديث مذيلة بأحكام شعيب الأرنؤوط عليها، تعليق شعيب الأرنؤوط: حديث صحيح، القاهرة، مؤسسة قرطبة، ج 6/ص 93 باب: حديث عائشة - رضي الله عنها- رقم الحديث: 24670.

78 - النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، ط 2، 1392هـ، ج 9/ص 215 باب: الصداق، سبق ذكره في الهامش 35.

مهر تلك المرأة التي خطبها الخليفة لابنه! ولم يكن الرسول (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) ليقرَّ من يدفع لزوجته مهراً كبيراً.<sup>79</sup> فقد جاءه رجل يلتمس المساعدة ليدفع مهره، ولما استفسر الرسول (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) عن مقدار مهره قال أربع أواق، وهنا غضب الرسول (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) وقال: "كأنما تحتون الفضة من عرض الجبل"<sup>80</sup>

### تلبیس إبلیس

بسبب البعد عن الدين وضعف النفوس، ألبس العدو عليهم أمرهم: {إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمْ عَدُوٌّ فَاتَّخِذُوهُ عَدُوًّا إِنَّمَا يَدْعُو حِزْبَهُ لِيَكُونُوا مِنْ أَصْحَابِ السَّعِيرِ} فاطر:6 وأظهر لهم الباطل في صورة الحق، وإنما يدخل الشيطان على الناس بقدر تمكنه منهم، ويزيد تمكنه منهم، ويقبل على مقدار يقظتهم وغفلتهم وجهلهم وعلمهم، والقلب في الإنسان كالحصن وعلى ذلك الحصن سور وللسور أبواب وفيه ثلَم<sup>81</sup> وساكنه العقل، والملائكة تتردد إلى ذلك الحصن، وإلى جانبه رَبَضٌ<sup>82</sup> فيه الهوى؛ والشياطين تختلف (تأتي كلما أرادت وفي مختلف الأوقات) إلى ذلك الربض من غير مانع، والحرب قائمة بين الحصن وأهل الربض، والشياطين لا تزال تدور حول الحصن فطلب غفلة الحارس والعبور من بعض الثلَم؛ فينبغي للحارس أن يعرف جميع أبواب الحصن الذي قد وكل بحفظه وجميع الثلَم، وأن لا يفتر عن الحراسة لحظة، فإن العدو ما يفتر.<sup>83</sup>

ولكن للأسف نرى في هذا العصر، أن الحارس قد غفل ونسى أن عدوه لا ينام، ولم يدر أن عدوه قضى على نفسه عهداً وألزم نفسه قضية واحدة هو كما قال: { قَالَ رَبِّ بِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَلَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ } الحجر:39 وبالفعل زين لهم الشيطان أعمالهم، بحيث أصبحوا يعدون الفاسد صحيحاً والردى جيداً، ومن تلبيسه عليهم، هذه المغالاة المنكرة التي نراها الآن، بحيث أن كثيراً من الناس بدل أن يعينوا على إزالة هذا المنكر، يقفون موقف المشجّع ويمدونه بكل أسباب الديمومة والبقاء من حيث يشعرون أو لا يشعرون، وذلك في المغالاة في مهور بناتهم وما يتبعها من لوازم، فقد صار أولياء البنات يضربون الأرقام القياسية في مهور بناتهم، وهؤلاء قوم ظالمون؛ لأنهم لم يستجيبوا للرسول (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) حين دعاهم إلى التيسير في أمره، ومن جملة تلبيسه عليهم، عدوا

79 - ابراهيم النعمة، رضينا بالإسلام ديناً، العراق، موصل، مطبعة الزهراء، سنة الطبع: 1404هـ، ص92

80 - سبق تخريجه في الهامش 64.

81 - ثلَم الحائط: أحدث فيه شقاً

82 - الرَّبَضُ: مأوى الغنم وغيرها من الدواب

83 - الجوزي، عبد الرحمن بن علي بن محمد (المتوفى: 597هـ)، تلبیس إبلیس، لبنان، بيروت، دار الفكر للطباعة والنشر، ط1، 1421هـ

- 2001م، ج1/ص36 باب: في معنى التلبیس والغرور، الكتاب مذيّل بالحواشي.

قلة المهر ضعة<sup>84</sup> للرفيع، والمغالاة فيه شرف للوضيع<sup>85</sup>، وليس الأمر كما يظنون! إنما هذا من تلبيس الشيطان عليهم، وإلا فليس أكرم من الرسول (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) وأشرف من زوجاته وبناته وقد كان مهرهنّ خمسمائة درهم؛ ولهذا قام عمر في الناس خطيباً "ألا لا تُغالوا في صدقات النساء"<sup>86</sup> إذن فمتى كان قلة المهر تعني ضعة الرفيع والمغالاة فيه شرف الوضيع! وقد قال الله - تعالى -: {لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا} الأحزاب: 21 وهذا سعيد ابن المسيب يخطب ابنته خليفة... أفلا يدلُّ هذا على شرف تلك الفتاة التي يخطبها الخليفة؟! وإلا كيف يخطبها الخليفة لابنه الذي سيخلفه في الخلافة؟ لكنّه زوج ابنته من طالب علم فقير يدعى: (عبدالله بن أبي وداعة) على ثلاثة دراهم، ولم ينكر عليه ذلك أحد، بل عدّوا ذلك من مناقبه.<sup>87</sup>

" وهذا رجل يأتي إلى الحسن البصري ويقول له: يخطب ابنتي... فمن أزوجه؟ " يا ثرى بماذا أجابه؟! هل قال له: ابنتك شريفة زوجها من غنيّ وإياك أن تتهاون وتيسر في مهرها وغال فيه لأنّ في قلة المهر ضعة للشريف؟ بل ردّ عليه قائلاً له: " زوجها ممن يتقى الله، فإنّه إن أحبّها أكرمها وإن أبغضها لم يظلمها "<sup>88</sup>.

وما كان يوماً ميزانهم في الضعة والشرف، القلة في المهور والمغالاة فيه، بل كان ميزانهم قول الله - تعالى -: {إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ} الحجرات: 49 ولهذا الرسول (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) أمر الأمة ودعاهم إلى التيسير في المهور، حيث قال: "إذا أتاكم من ترضون خلقه ودينه، فأنكحوه، إلا تفعلوا تكن فتنة في الأرض وفساد عريض"<sup>89</sup> ونرى أنه لم يقل: إذا أتاكم من ترضون ماله وما يقدمه من متاع الدنيا، - وما متاع الدنيا إلا غرور - وهل هناك فتنة وفساد أكثر وأنكى من إفساد الشباب والشابات؟ وقد وقع في زماننا هذا، وذلك بتشجيع هذه الأعراف البعيدة عن روح الإسلام وتعاليمه السمحة، فهل من متعظ؟ وهل من متذكّر؟.

#### المبحث الرابع:

#### علاج المغالاة

84 - إنحطاط القدر

85 - الوضيع: الدنيا المحطوط القدر: ضد الشريف

86 - سبق تخريجه في الهامش 9

87 - الأصبهاني أبو نعيم، أحمد بن عبد الله بن أحمد (المتوفى: 430هـ)، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، ط1، 1409 هـ - 1988م، ج2/ص167-168.

88 - البغوي، الحسين بن مسعود بن محمد (المتوفى: 516هـ)، شرح السنة، تحقيق: شعيب الأرنؤوط - محمد زهير الشاويش، دمشق، بيروت، المكتب الإسلامي، ط2، 1403 هـ - 1983م، ج9/ص11، باب: ما يتقى من فتنة النساء.

89 - سبق تخريجه في الهامش 26

قد أحسن من قال: لقد يظنُّ بعض الناس أنَّ هذا أمر يمكن علاجه بوضع قانون يحدُّ من المبالغة في المهور،  
 إلّا أنَّ الواقع أنَّ القوانين لن تفلح في هذا، ما دامت روح المجتمع تميل إلى التغالي في المهور،  
 يجب أولاً: أنَّ نغرس و نربِّي في أولادنا في المجتمع معاني الأمانة على الحقوق كي يطمئن الناس على مستقبل  
 بناتهم وتطمئن النساء إلى أزواجهنَّ، ويجب ثانياً: أنَّ نحوّل تيار المجتمع إلى الاتجاه المعاكس أعني إلى التفاخر  
 بتيسير المهور.

إنَّ التقاليد الاجتماعية والأعراف يضعها أفراد قلائل يتمتعون في نظر الناس بالمكانة العالية، فلو أنَّ أفراداً  
 من هذه الطبقات عملوا بهذه السنة لقلّدهم فيها الناس، ولكن للأسف كم من أساتذة جامعيين يشكُّون من غلاء المهور،  
 فإذا ما تزوّجوا أو خوطبَ إليهم لم يتوقفوا لحظة عن المغالاة فيها، ماذا لو أنَّ أحدهم عمل بما يدعو إليه الناس من  
 عدم التغالي في المهور، وأذيع في الناس، أليس مثل هذا التصرف يُحيي في الأمة روح التعقل والحكمة ويكفّ من  
 نهم الطامعين.

ويقول الشيخ يوسف القرضاوي بشأن القانون: "أمّا القانون فهو أمر لا بدّ منه لتنظيم الجماعة وتحديد علاقاتها  
 ولكنه لا يصلح وحده ضابطاً لسلوك البشر، لأنَّ سلطانه على الظاهر لا على الباطن، ودائرته في العلاقات العامة لا  
 في الشؤون الخاصة، ومهمته أن يعاقب المسيء دون أن يكافئ المحسن على أن التحايل على القانون ميسور".<sup>90</sup>  
 ولن يستقيم الحال إلّا إذا رجع الناس إلى دينهم، وقال القاضي عياض: (وقال مالك... ولا يُصلحُ آخر هذه الأمة  
 إلّا ما صلح أولها).<sup>91</sup> حينئذ يكون الالتزام قوياً؛ لأنَّ حسن الالتزام بالإسلام عند تطبيقها فأساسه ما لهذه الأنظمة  
 من الهيبة والقدسية والاحترام، مما تفتقر إلى مثله الأنظمة البشرية؛ ولهذه الصفة الدينية فإنَّ الأفراد يعظّمونها لا لأنّها  
 مجرد أنظمة تنظم حياتهم، وإنّما لأنها جزء من عقيدتهم ودينهم، والمسلم غيور على دينه حريص عليه معظّم له؛  
 ولذلك فإنَّ المسلم يلتزم التزاماً عميقاً وحقيقياً بأنظمة الإسلام، ولا يحاول الخروج عليها متى سُنحت<sup>92</sup> له الفرصة لهذا  
 الخروج بخلاف الأنظمة البشرية التي ينقصها هذا القدر من الهيبة والقدسية والاحترام الذي هو الضمانة الحقيقية  
 لحسن الالتزام، ولا شكَّ أنَّ ثمرة أي تشريع لا يكفي لكي تتحقق أن يكون التشريع حسناً في ذاته، بل لا بدّ من حُسن  
 التزام الناس به لما له في نفوسهم من قدسية واحترام.<sup>93</sup>

<sup>90</sup> - القرضاوي، يوسف القرضاوي، الايمان والحياة، لبنان، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط4، 1399هـ - 1979م، ص205

<sup>91</sup> - القاضي، عياض بن موسى بن عياض (المتوفى: 544هـ)، الشفا بتعريف حقوق المصطفى، الأردن، عمان، دار الفحاء، ط2،  
 1407هـ، ج 2/ ص205، الباب: فصل في حكم زيارة قبره - صلى الله عليه وسلم -.

<sup>92</sup> - تيسر له

<sup>93</sup> - د.منير البياتي/ النعيمي، فاضل شاكر، النظم الإسلامية، بغداد، مطبعة التعليم العالي، ط1987م، ص10

ولهذا نرى الفتاة المسلمة وفي ظلمة الليل - عندما يمكّن الإيمان من قلبها - وفي خلوة من الناس تُطلب منها، والتي تُطلب منها حَمَلَتْهَا تسعة أشهر وسهرت عليها ليالي وأشهر، أن تزيد من الحليب بإضافة الماء إليه وتُغريها بأن لا رقيب عليها، حتى تمتثل لأمرها، ولكنها تطلب من الأم ( أَلَّا تفعل ) وكأنها تريد أن تذكرها بمنع عمر ونهيه من ذلك، ولكنها ردت عليها ومن أين لعمر أن يعلم؟ وهي لا تدري أن القدرة الإلهية شاءت أن يتواجد عمر في هذه الأثناء ويسمع حوارها مع ابنتها، وعندما أحسّت البنت بأنّ تذكيرها بنهي عمر لم يُجِدْ، حينئذٍ أرادت أن يُشعرها برقابة الله - تعالى - الذي لا يخفى عنه خافية، وقالت: إن كان عمر لا يعلم، فربّ عمر يعلم ! وهكذا يفعل الإيمان بالمؤمن.<sup>94</sup>

- بالإضافة إلى ما سبق، أرى، أنّ من أهم طرق علاج المغالاة في المهور، هو ما ذكرته سابقاً، من تصحيح القول بجواز الإفتاء بالمغالاة في المهور، إمّا عند وفرة المال أو القول بالجواز مطلقاً ولو مع الكراهة، بالاعتماد على ما ورد في الآية الكريمة: {وَأَتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قَنْطَارًا} النِّسَاء:20 والقنطار هو المال الكثير. ولكن لو دَقَّقْنَا النظر في الآية الكريمة لوجدنا أنّها لا تدلّ على ما ذهبوا إليه أو ما فهمه الناس منها، من جواز أن تطلب المرأة أو أوليائها المهر الغالي، بل تدلّ على أنّ الزوج لو تبرع من عنده بدفع المهر الغالي لها، فلا يجوز له بعد ذلك أن يستردّها منها شيئاً من هذا المال ولو يسيراً، كما لو أعطى كمية من المال هدية لأيّ أحد غيرها، فلا يجوز له العود عنها وطلب استردادها، كما ورد النهي عنها عن الرسول (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ). وبعد بيان ضعف الزيادة في قصة معارضة المرأة لعمر بن الخطاب (رضي الله عنه)، وما ذكرته سابقاً من الأحاديث الشريفة، التي حضّ فيها الرسول (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) على المهر اليسير، وإبداء كراهيته وغضبه للمهر الغالي في بعضها؛ وقد ذكرنا عن الرسول (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) أنّه قال: "إذا أتاكم من ترضون خلقه ودينه.." نرى أنّه (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) لم يُقَلِّ إذا أتاكم من هو أكثر مالاً أو ذا جاه أو حسَب أو نسب ! نعم تكون كلّ منها معتبرة لكن مع الدين والخلق المرّضي أولاً، إذ هما صمّام الأمان لعدم طغيان أحد الجانبين بما سبق مع نقص الدين والخلق، وهذا يتماشى تماماً مع القاعدة القرآنية الرائعة ( إنّ أكرمكم عند الله أتقاكم).

واليكم أيها القراء الكرام نماذج رائعة في تراثنا الإسلامي، امتثلت لتوجيهات الإسلام في التيسير في طلب المهر وتسهيل عملية الزواج منها: قصة زواج أمّ سُلَيْم من أبي طلحة الأنصاري (الصحابي الجليل) من أكثر قصص الزواج تيسيراً في ما يخصّ موضوع المهر، حيث كان مهرها أن يسلمّ أبا طلحة حتى قال الرواة: "ما سمعنا بمهر كان أكرم من مهر أم سليم، وروى الحافظ الذهبي في الجزء الثالث من كتابه، سير أعلام النبلاء، عن أنس قال: خطب

<sup>94</sup> - عمر الموصلي ( تصحيح قصة عمر بن الخطاب مع المرأة التي كانت تشوب اللبن بالماء )

2018/4/23 تاريخ التنزيل: <https://www.aahlalhdeth.com/vb/showthread.php?t=24987>

أبو طلحة أم سليم فقالت: أما إنني فيك لراغبة وما مثلك يرده ولكنك كافر فإن تسلم فذلك مهري لا أسألك غيره. فأسلم وتزوجها.<sup>95</sup>

أما قصة زواج بنت سعيد بن المسيب، إمام التابعين في زمانه، تعتبر -أيضاً- من أغرب وأشهر قصص الزواج في التاريخ العربي والإسلامي كذلك، حيث رفض سعيد بن المسيب أن تتزوج ابنته من ابن عبد الملك بن مروان، وهو الأمير في ذلك الوقت، إلا أن سعيد بن المسيب رفض.

وذكر الحافظ الذهبي في السير أن سعيد بن المسيب قبل زواج ابنته لأحد تلاميذه على درهمين أو ثلاثة دراهم.<sup>96</sup> - وليس خافياً، أن لوسائل الإعلام أهميتها، والتأثير المباشر في هذا العصر لعلاج هذه المشكلة؛ لأنها غالباً هي التي توجه الأمة، وتستطيع بكل وسائلها محاربة المغالاة، إن أحسنت استخدامها، وستحدث الأثر الإيجابي في تصرفات الناس، وخاصة وهي التي تعتبر السلطة الرابعة كما يُقال، بالإضافة إلى السلطة التشريعية، والسلطة التنفيذية، والسلطة القضائية.

وهنا أريد أن أؤكد بأن كل فتاة تحاول أن تطمئن لمستقبلها، فتغالي في مهرها، وكذلك يفعل الشيء نفسه أهلها، ظناً منها أنهما بذلك يضمنون مستقبل ابنتهم، ولا شك أن محاولة ضمان مستقبل المرأة وتوفير الأمن والاستقرار لها بمثل هذا المنكر الذي يتعارض مع روح الإسلام ويتضارب مع مقاصده من بناء الأسرة، لن يغيّر من قضاء الله شيئاً؛ لأن المستقبل بيد الله وحده، وهو القاهر فوق عباده، ولأن الإيمان الصادق بالله ورسوله والتزام ما جاء به الكتاب والسنة، لهو أقوم سبيل لسعادة الدنيا والآخرة والأمن في الدنيا والآخرة قال - تعالى -: {الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ} الأنعام: 82، فالضمان الحقيقي لسعادة المرأة واستقرار الأسرة، ليس في ضخامة المهور والصدقات ومقدمها أو مؤخرها، إنما هو قبل كل شيء، في بناء الأسرة على التقوى، باختيار الزوج الصالح الذي يتقى الله في كل شيء ويحرص على طاعته ورضاه، وما أبلغ ردّ الحسن (رضي الله عنه) كما ذكرناه سابقاً، حينما جاءه رجل، "فَقَالَ: إن لي بنتاً أحبها وقد خطبها غير واحد، فمن تشير عليّ أن أزوجه؟ قَالَ: زوجها رجلاً يتقى الله، فَإِنَّهُ إن أحبها أكرمها، وإن أبغضها لم يظلمها".<sup>97</sup>

<sup>95</sup> - الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز (المتوفى: 748هـ)، سير أعلام النبلاء، القاهرة، دار الحديث،

ط1427هـ-2006م، باب: أبو طلحة الأنصاري، ج3/ص357.

<sup>96</sup> - الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج5/ص132، باب: سعيد بن المسيب بن حزن القرشي المخزومي، تزويجه ابنته، سبق ذكره في الهامش94.

<sup>97</sup> - البغوي، شرح السنة، ج9/ص11، باب: ما يتقى من فتنة النساء، سبق تخريجه في الهامش87.



فإذا كان الخاطب أهلاً للأمانة ومحلاً للتقوى، وجب تزويجه وتيسير أمره، ولا معنى لإرهاقه بصداق فوق طاقته، ولم يكن العسر! وقد بشر الرسول (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) ذوات المهور اليسيرة، بخير ما تبشّر به زوجة، فقال: "أَعْظَمُ النِّسَاءِ بَرَكَهً أَيْسَرُهُنَّ مُؤَنَّةً"<sup>98</sup>

وفي مقابل ذلك، قد حضّ على تزويج الشاب التقى حيث قال: "إذا جاءكم من ترضون دينه وخلقه فأنكحوه، إلا تفعلوا تكن فتنة في الأرض وفساد"، قالوا: يا رسول الله، وإن كان فيه؟ قال: "إذا جاءكم من ترضون دينه وخلقه فأنكحوه"، ثلاث مرات، قال أبو عيسى (الترمذي) هذا حديث حسن غريب، قال الشيخ الألباني: حسن لغيره.<sup>99</sup> أما إذا كان الخاطب محلّ شكّ في دينه أو أمانته فإنّ الإسلام يُحتمّ<sup>100</sup> رفضه، وإنّ قدّم القناطر المقتطرة من الذهب والفضة؛ لأنّ المال مهما كثر، والجاه مهما عظم، إذا تجرّدا من التقوى، فلن يرفعا ظلما ولن يوقرا سعادة، بل العكس من ذلك، قد يكونا سبباً من أسباب الشقاء في الدنيا والآخرة، وذلك هو الخسران المبين.

### الخاتمة

بعد هذا الجهد الجهد، لا بدّ لنا من استراحة قصيرة تحت ظل شجرة هذا البحث، وأنّ نحاول قطف ثماره وما توصلنا إليه من نتائج.

وبعد الخوض في الموضوع تبين لي ما يلي:

- 1- أكثر الناس قد وقعوا في هذا المنكر، (المغالاة في المهور) شعروا أو لم يشعروا.
- 2- أنّ الوقوع في هذا المنكر له أسباب كثيرة، من أهمّها، ما تم تركيز البحث عليه، والذي هو القول بجواز الإفتاء بالمغالاة في المهور، سواءً عند وفرة المال، أو القول بالجواز مطلقاً ولو مع الكراهة.
- 3- تبين أنّ مستند من أفتوا بجواز المغالاة في المهور ضعيف جداً، سواءً فهمهم للآية الكريمة التي استدّلوا بها أو قصة معارضة المرأة المشهورة لعمر ابن الخطاب (رضي الله عنه).

<sup>98</sup> - ابن أبي شيبة، عبد الله بن محمد بن إبراهيم (159 - 235 هـ)، المصنف في الأحاديث والآثار، مُصنف ابن أبي شيبة،

تحقيق: كمال يوسف الحوت، الرياض، مكتبة الرشد، ط1، 1409 هـ، ج3/ص493، رقم الحديث 16384، باب: ما قالوا في مهور النساء.

<sup>99</sup> - الترمذي، محمد بن عيسى بن سؤرة (المتوفى: 279 هـ)، الجامع الصحيح = سنن الترمذي، تحقيق وتعليق: أحمد محمد شاكر (ج

1، 2) ومحمد فؤاد عبد الباقي (ج3) وإبراهيم عطوة عوض المدرس في الأزهر الشريف (ج4، 5)، مصر، شركة ومكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط2، 1395 هـ - 1975 م باب: ما جاء إذا جاءكم من ترضون دينه فزوجوه، ج3/ص387، رقم الحديث:

1085.

<sup>100</sup> - يفرض عليه

- 4- ومن جملة الأسباب، اختلال الموازين؛ حيث من المفترض عند المسلمين أن يكون ميزانهم للمفاضلة، التقوى ( إن أكرمكم عند الله أتقاكم ) والتي منها يُسر المهور، إذ أكثر النساء بركة أيسرهن مؤنة أي تكلفة من مهر وجهاز وتكاليف أخرى، لكننا نرى عكس ذلك، فتكون عند الكثيرين أن المرأة كلما تُعطى المهر الأكثر يكون أكثر تقديراً لها.
- 5- تبيّن أنّ نتائج المغالاة في المهور خطيرة جداً على تدئين المسلمين، من نواح كثيرة، وتكون خطرهما على مجتمعات المسلمين وخيمة<sup>101</sup> وعلى أفراد المسلمين سيئة للغاية، وخاصة الذين يريدون الزواج من كلا الجنسين الذكر والأنثى، وما نرى من تزايد أعداد العوانس غير المتزوجات، وما ينتج عنها من ظواهر خطيرة ظاهرة للعيان لكلّ أحد، وهي بالتالي تصبُّ في مصلحة المتربّصين<sup>102</sup> بالأمة الإسلامية من شياطين الأناجس والجنان.
- 6- تبيّن أنّ العلاج لهذه المشكلة ولغيرها، يكون بالدرجة الأولى في العودة الصادقة إلى موازين الشريعة الإسلامية، وفي مقدّماتها ميزان التفاضل بالتقوى والعمل الصالح والالتزام بالتوجيهات النبوية الضامنة للفوز في الآخرة وتحقّق الحياة السعيدة في الدنيا.
- 7- اتّضح أنّه يجب إشراك الجميع في الحلّ، حكومة وشعباً، والعلماء وعوام الناس، وتوجيه برامج توعوية في وسائل الإعلام المختلفة في محاسن يُسر المهور، وبيان العواقب الوخيمة في المغالاة فيها.
- 8- وجوب قيام علماء الشريعة الإسلامية بالنظر في مشاكل مجتمعاتهم الحياتية وتحديد أسبابها وتقديم الحلول ومراجعة نقد وتقويم لكثير من المفاهيم المنتشرة في مجتمعات المسلمين؛ بُغية الوصول للحلول المثلى<sup>103</sup>.

101 - عملٌ وخيمٌ العاقبة: مضرٌّ، رديءٌ، ضارٌّ

102 - ترَبَّصَ به: انتظر فرصة سانحة ليقع به الأذى

103 - الفضلى

## المصادر والمراجع:

- القرآن الكريم
- ابن أبي شيبة، عبد الله بن محمد بن إبراهيم (159 - 235 هـ)، المصنف في الأحاديث والآثار،
- مُصنف ابن أبي شيبة، تحقيق: كمال يوسف الحوت، الرياض، مكتبة الرشد، ط1، 1409 هـ.
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام (المتوفى: 728 هـ)، اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم، تحقيق: ناصر عبد الكريم العقل، لبنان، بيروت، دار عالم الكتب، ط3، 1419 هـ - 1999 م.
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام (المتوفى: 728 هـ)، الفتاوى الكبرى، تحقيق: حسنين محمد مخلوف، بيروت، دار المعرفة، ط1، 1386 هـ.
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام (المتوفى: 728 هـ)، مجموع الفتاوى، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، المملكة العربية السعودية، المدينة النبوية، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، عام الطبع والنشر: 1416 هـ - 1995 م.
- ابن حبان، محمد بن حبان بن أحمد (المتوفى: 354 هـ)، الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، ترتيب: الأمير علاء الدين علي بن بلبان الفارسي (المتوفى: 739 هـ)، حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه: شعيب الأرنؤوط، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط1، 1408 هـ - 1988 م.
- ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي، قام بإخراجه وصححه وأشرف على طبعه: محب الدين الخطيب، عليه تعليقات: عبد العزيز بن عبد الله بن باز، بيروت، دار المعرفة، سنة الطبع: 1379 هـ.
- ابن حنبل، أحمد بن حنبل بن هلال، (المتوفى: 241 هـ)، مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: أحمد محمد شاكر، القاهرة، دار الحديث، ط1، 1416 هـ - 1995 م.
- ابن قدامة المقدسي، موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد (المتوفى: 620 هـ)، المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل الشيباني، بيروت، دار الفكر، ط1، 1405 هـ.
- ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي (المتوفى: 711 هـ)، لسان العرب، بيروت، دار صادر، ط3، 1414 هـ.
- القاضي، عياض بن موسى بن عياض (المتوفى: 544 هـ)، الشفا بتعريف حقوق المصطفى، الأردن، عمان، دار الفيحاء، ط1، 1407 هـ.

- أكمل الدين، محمد بن محمد بن محمود، (المتوفى: 786هـ)، العناية شرح الهداية، بيروت، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بدون تاريخ الطبع. نسخة الشاملة 11000.
- الأصبهاني أبو نعيم، أحمد بن عبد الله بن أحمد (المتوفى: 430هـ)، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، لبنان، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1409 هـ - 1988م.
- الألباني، محمد ناصر الدين، بن الحاج نوح بن نجاتي بن آدم (المتوفى: 1420هـ)، صحيح الجامع الصغير وزياداته، دمشق، بيروت، المكتب الإسلامي، ط3، 1408هـ - 1988م.
- الألباني، محمد ناصر الدين، بن الحاج نوح بن نجاتي بن آدم (المتوفى: 1420هـ)، صحيح وضعيف سنن ابن ماجه، مصدر الكتاب: برنامج منظومة التحقيقات الحديثية - المجاني- من إنتاج مركز نور الإسلام لأبحاث القرآن والسنة بالإسكندرية.
- البخاري، محمد بن إسماعيل، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله (صلى الله عليه وسلم) وسننه وأيامه = صحيح البخاري، تحقيق: د. مصطفى ديب البغا أستاذ الحديث وعلومه في كلية الشريعة - جامعة دمشق، بيروت، اليمامة، دار ابن كثير، ط3، 1407هـ - 1987م.
- البغوي، الحسين بن مسعود بن محمد (المتوفى: 516هـ)، شرح السنة، تحقيق: شعيب الأرنؤوط - محمد زهير الشاويش، دمشق، بيروت، المكتب الإسلامي، ط2، 1403هـ - 1983م.
- البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي، (المتوفى: 458هـ)، السنن الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، لبنان، بيروت، دار الكتب العلمية، ط3، 1424 هـ - 2003 م.
- الترمذي، محمد بن عيسى بن سؤرة (المتوفى: 279هـ)، الجامع الصحيح = سنن الترمذي، تحقيق وتعليق: أحمد محمد شاكر (ج 1، 2) ومحمد فؤاد عبد الباقي (ج 3) وإبراهيم عطوة عوض المدرس في الأزهر الشريف (ج 4، 5)، مصر، شركة ومكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط2، 1395 هـ - 1975م.
- الجوزي، عبد الرحمن بن علي بن محمد (المتوفى: 597هـ)، تلبيس إبليس، لبنان، بيروت، دار الفكر للطباعة والنشر، ط1، 1421هـ - 2001م، الكتاب مذيّل بالحواشي.
- الحاكم، محمد بن عبد الله بن محمد (المتوفى: 405هـ)، المستدرک على الصحيحين للحاكم، تحقيق: أبو عبد الرحمن مقبل بن هادي الوادعي، مصر، القاهرة، دار الحرمين، سنة الطبع: 1417هـ - 1997 م.
- الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز (المتوفى: 748هـ)، سير أعلام النبلاء، القاهرة، دار الحديث، ط1427هـ - 2006م.

- الزمخشري جار الله، محمود بن عمرو بن أحمد (المتوفى: 538هـ)، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، بيروت، دار الكتاب العربي، ط3، 1407هـ.
- العجلوني، إسماعيل بن محمد الجراحي (المتوفى: 1162هـ)، كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس، القاهرة، مكتبة القدسي، سنة النشر: 1351هـ.
- الفيومي، أحمد بن محمد بن علي (المتوفى: نحو 770هـ)، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، تحقيق: عبد العظيم الشناوي، القاهرة، كورنيش النيل، دار المعارف، ط2، 1919م.
- القرضاوي، يوسف القرضاوي، الايمان والحياة، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط4، 1399هـ - 1979م.
- القرطبي، محمد بن أحمد بن أبي بكر (المتوفى: 671هـ)، الجامع لأحكام القرآن = تفسير القرطبي، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، القاهرة، دار الكتب المصرية، ط2، 1384هـ - 1964م.
- النعمة، ابراهيم النعمة، رضينا بالإسلام ديننا، العراق، موصل، مطبعة الزهراء، سنة الطبع: 1404هـ.
- المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، إبراهيم مصطفى/ أحمد حسن الزيات/ حامد عبد القادر/ محمد علي النجار، تركيا، اسطنبول، المكتبة الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، بدون سنة الطبع.
- النووي، محيي الدين يحيى بن شرف (المتوفى: 676هـ)، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط1392، 2هـ.
- سليمان بن عبد الله بن محمد بن عبد الوهاب (المتوفى: 1233هـ)، تيسير العزيز الحميد في شرح كتاب التوحيد الذي هو حق الله على العبيد، تحقيق: زهير الشاويش، دمشق، بيروت، المكتب الإسلامي، ط1، 1423هـ - 2002م.
- الشافعي الصغير، شمس الدين محمد بن أحمد الرملي الأنصاري، غاية البيان شرح زيد (صفوة الزبد في الفقه) الشيخ أحمد بن رسلان، بدون سنة ومكان الطبع، تم استيراده من نسخة: الشاملة 11000.
- طبارة، عفيف عبد الفتاح، روح الدين الإسلامي، لبنان، بيروت، دار العلم للملايين، ط18، 1979م.
- فخر الدين الرازي، محمد بن عمر بن الحسن (المتوفى: 606هـ)، مفاتيح الغيب = التفسير الكبير، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط1420، 3هـ.
- منير البياتي/ النعيمي، فاضل شاكر، النظم الإسلامية، بغداد، مطبعة التعليم العالي، ط1987م.
- مسلم، مسلم بن الحجاج (المتوفى: 261هـ)، صحيح مسلم، تخريج وترقيم: محمد صبحي بن حسن حلاق، لبنان، بيروت، دار ابن كثير، ط1، 1437هـ - 2017م.
- مجلة كلية الشريعة، نظرة الشريعة الإسلامية إلى المغالاة في المهور، للشيخ: أحمد حسن الطه، جامعة بغداد، عدد 1980/6م، مطبعة جامعة بغداد، سنة الطبع 1980م.

**الانترنت:**

- رد المحتار، مصدر الكتاب: موقع الإسلام، <http://www.al-islam.com>، [ الكتاب مشكول ومرقم آليا غير موافق للمطبوع ]، تم استيراده من نسخة: الشاملة 11000، تاريخ النقل منه: 2018 /8/15.
- <https://www.ahlalhdeth.com/vb/showthread.php?t=24987> تاريخ التنزيل: 2018/4/23.

## القواعد الفقهية المبنية على العرف والعادة في الشريعة الإسلامية

Abdulbari Aziz OTHMAN<sup>1</sup>

### الملخص

تُعدُّ الأعراف والعادات من ضرورات الحياة التي لا يستغني عنها الناس ، لما لها من سلطان على النفوس ، وتحكُّم في العقول ، ومن هنا يقول الفقهاء : بأن في نزع الناس عن عاداتهم حرج عظيم لما لها من القوة والتغلغل في الرؤوس، حتى غدت عند الكثير منهم مقدسة لا يمكن الخروج عليها. وجاءت الشريعة الإسلامية مُراعياً هذا الجانب المهم في حياة الناس وأعمالهم وعقودهم. قال الله تعالى : ( خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ ) الأعراف 199. لهذا اعتنى الفقهاء على اختلاف مذاهبيهم بالعرف وبنوا عليه الكثير من الأحكام الفقهية ، لأن العرف دليل مهم من أدلة الأحكام. كما بنى الفقهاء الكثير من القواعد الفقهية على العرف والعادة، حيث صاغوا هذه القواعد على شكل صيغ إجمالية من قانون الشريعة الإسلامية، مستنبطين إياها من النصوص الشرعية مع صياغتها بعبارات موجزة. فالقاعدة هي عبارة عن أصول فقهية موجزة ودستورية تتضمن العديد من الأحكام التشريعية العامة في الحوادث التي تدخل تحتها. ومن هذه القواعد: " العادة مُحْكَمَةٌ " و " لا يُنكر تغيير الأحكام بتغير الأزمان " و " الثابت بالعرف كالثابت بالنص " . ففي هذا البحث سأبيِّن هذه القواعد الفقهية التي بُنيت على العرف والعادة مع ذكر الأمثلة عليها .

**الكلمات الافتتاحية :** العرف ، حجية العرف ، الفقهاء، القواعد الفقهية ، الفروع الفقهية .

### İSLAM HUKUKUNDA ÖRFE DAYANAN FIKHÎ KÂİDELER

#### Özet

İnsanlar üzerindeki etkisinden dolayı örf ve adetlerin, onların hayatlarında tesir etmesi kaçınılmazdır. Buradan haketle fakihler, sahip olduğu bu etkisiyle beraber toplumdaki nüfuzuyla doğrudan bağlantılı olduğu için insanları örf ve adetlerinden uzak bırakmanın büyük sıkıntılara sebebiyet verebileceğini belirtir ve bu açıdan birçok kesimin yanında örf ve adetlerin kutsal addedildiğini naklederler. İslâm hukuku da örf ve adetlerin bu boyutunu göz ardı etmemiştir. Nitekim A'raf sûresi, 7/199. ayetinde "Sen af yolunu tut ve örfü emret" derken fakihlerin tümü de bir takım görüşlerini örfeye dayandırarak bu konudaki titizliklerini göstermeye çalışmışlardır. Fakihler hukuktaki kaide ve kuralları belirlerken şer'î naslardan (ayet ve hadislerden) yararlanıp kaideleri kısa ve öz ifadelerle oluşturmaya çalışmışlardır. Fikhî kaide ve kuralların kısa ve öz bir şekilde birçok şer'î hükmü barındırdığı görülmektedir. Fikhî kâidelerin dayandığı ilkelere biri de örf ve adettir. Adetlerin bazen nass gibi değerlendirildiği ve bir takım fikhî problemleri çözme hususunda ön plana çıktığı bilinen bir şeydir. Binaenaleyh bu çalışmada örf ve adetlere dayanarak oluşturulan fikhî kâideler örnekleriyle beraber ele alınmaya çalışılacaktır.

**Nahtar Kelimeler:** İslam Hukuku, Örf, Delil, Fakihler, Fikhî Kâideleri, Fikhî meseleler

<sup>1</sup> Öğr. Gör., Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belağatı Anabilim Dalı.  
azizosman2015@hotmail.com.



## تمهيد

يُعدُّ العرف من المباحث الهامة في علم القواعد الفقهية، حيث يعتمد عليه الفقهاء ، ويرجعون إليه في كثير من الفروع الفقهية. يقول السيوطي رحمه الله تعالى: " اعلم أن اعتبار العادة والعرف رُجع إليه في الفقه في مسائل لا تعد كثرة، فمن ذلك : سن الحيض، والبلوغ، والإنزال، وأقل الحيض، والنفاس ، والطهر.. (2). ومُعظم العادات والأعراف إنما تنشأ بسبب الحاجة، إذ يأتي على الناس ظرف خاص يدعوهم إلى العمل أو التصرف على وجه ما أو القيام بعمل خاص، وبتكرار هذا العمل يُصبح عرفاً دارجاً بين الناس .

وللعادات والأعراف سلطان قوي على النفوس، وتحكّم في العقول، فهي متى ترسخت وتوطدت بين الناس صارت من ضروريات الحياة، وذلك لأن الناس - بتكرار العمل - يألفون العمل و- تآلفه الأعصاب والأعضاء والطباع والعقول(3). والعادات منها ما هو حسن، ومنها ما هو قبيح، فليس كل الأعراف والعادات ناشئة عن مصالح حكيمة وضرورية، فقد يعتاد الناس عادات وأعراف تقوم على الجهل والضلالة الموروثة عن الآباء و الأجداد تكون سبباً في شقاء المجتمع وليس فيها أية منفعة.

وقد استنبط الفقهاء العديد من القواعد الفقهية التي تعبّر عن العرف والعادة ، وجعلوا من هذه القواعد قوانين وأدلة يرجعون إليها في كثير من الفروع الفقهية المتعلقة بحياة الناس ومعاملاتهم وأقوالهم .

## العرف لغة

يُطلق العرف في اللغة على معان عدة منها:

- 1 - التتابع: " تتابع الشيء متصلاً ببعضه ببعض، ومنه عُرِفَ الفرس، وسُمي بذلك لتتابع الشعر عليه، ويقال: جاءت القطا عُرُفاً عُرُفاً، أي بعضها خلف بعض، والعرف " المعروف" سمي بذلك لسكون النفس إليه " (4).
- 2 - بمعنى السكون والطمأنينة، ومنه المعرفة، تقول: عرف فلان فلاناً عرفاً ومعرفة ، وهذا أمر معروف لسكونه إليه، لأن من أنكر شيئاً توحش منه، وسُمي المعروف بذلك لأن النفوس تسكن إليه(5).

2 السيوطي، جلال الدين عبدالرحمن السيوطي، الأشباه والنظائر في قواعد فروع الشافعية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1983م، ص90.

3 الزرقا، مصطفى أحمد الزرقا، المدخل الفقهي العام، ط1، دار القلم، دمشق، تاريخ الطبع 1998، 1 / 812-813.

4 ابن فارس ا، أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبدالسلام محمد هارون، دار الفكر، بيروت، 4 / 281، بدون تاريخ طبع، مادة، عرف.

5 ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، 4 / 281، مادة، عرف ؛ ابن منظور، لسان العرب، مادة، عرف .

3 - الظهور والوضوح كقولهم : " عرف الرمل والجبل " ويقصد به ظهوره وأعليه، ومثال ذلك قوله تعالى : [ وَعَلَى الْأَعْرَافِ رِجَالٌ ] (6)، والمقصود بالأعراف في الآية الكريمة هو المضروب بين الجنة والنار. ومنه أيضا قولهم : "أعرورف البحر" إذا ارتفعت أمواجه(7).

### تعريف العرف اصطلاحاً

عرّف الفقهاء العرف اصطلاحاً بعدة تعريفات منها :

– عرّفه الجرجاني في كتابه التعريفات بقوله: " العُرف ما استقرت النفوس عليه بشهادة العقول، وتلقته الطباع السليمة بالقبول" (8).

ويقول الشيخ فهمي أبو سينة في شرحه لهذا التعريف في كتابه " العرف والعادة " : "يعني هو الأمر الذي اطمأنت إليه النفوس وعرفتة، وتحقق في قراراتها وألفتها، مستندة في ذلك إلى استحسان العقل، ولم ينكره أصحاب الذوق السليم في الجماعة... وقال: وإنما يحصل استقرار الشائع المتكرر الصادر عن الميل والرغبة" (9).

إذاً فالعرف دليل مهم من أدلة الأحكام ، بل هو الأصل المتجدد والمتطور الذي يفي بكثير من الأحكام الفقهية، ومن خلاله يتم تحقيق مصالح الناس ومنافعهم عامتهم وخاصتهم، وهذا الأصل تدعو الحاجة إليه فهو أقرب مصدر يمكن الاستفادة منه بسهولة ويسر. ومن اعتبار الشارع للعرف والعادة أن جعل نصوص الشريعة الإسلامية وفق المعاني المنتشرة والمعهودة بين الناس عند نزول الآيات القرآنية وورود الأحاديث النبوية، وأوجب فهم نصوص الشريعة حسب معاني العرف عند مجيء التشريع. وفيما يلي سنتناول المقصود بالعرف ، وأنواعه :

### أقسام العرف :

ينقسم العرف عند الأصوليين إلى عدة أقسام ، وذلك بالنظر إلى سببه ومتعلقه، وإلى الجهة التي يصدر عنه، أو باعتبار المعنى اللغوي للعرف. فبحسب النظر الموجّه إليه ينقسم العرف باعتبار سببه وموضوعه إلى عرف قولي

6 سورة الأعراف، الآية 46.

7 ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي أبو الفضل جمال الدين، لسان العرب، ط الثالثة، دار صادر ، بيروت ، 1995 ، مادة عرف.

8 الجرجاني، علي بن محمد السيد الشريف الجرجاني، معجم التعريفات، تحقيق محمد صديق المنشاوي دار الفضيلة، القاهرة، بدون تاريخ طبع، ص125.

أبو سنة، أحمد فهمي أبو سنة، العرف والعادة في رأي الفقهاء، مطبعة الأزهر، 1947، ص 8. الزركشي، بدر الدين محمد بن 9 بهادر بن عبدالله الشافعي المعروف بالزركشي، المنثور في القواعد، تحقيق محمد حسن، ط1، دار الكتب العلمية، تاريخ الطبع 2000 ، 96/2.

وعرف عملي ، وينقسم حسب من يصدر عنه وانتشاره وشيوعه وخصوصه إلى عرف عام وإلى عرف خاص ، وينقسم العرف حسب موافقته لنصوص الشريعة أو مصادمته لها إلى عرف صحيح وإلى عرف فاسد .

### القسم الأول :

**العرف القولي والعرف العملي :** وذلك حسب سببه ومتعلقه ينقسم إلى نوعين اثنين هما :

### النوع الأول :

**العرف القولي :** وموضوعه هو استعمال بعض الألفاظ في معانٍ منتشرة بين الناس ، وتعارف الناس على استعمالها في هذه المعاني المنتشرة، وذلك مثل أن ينتشر بين الناس استعمال بعض الألفاظ والتراكيب التي تدل على معنى معين بحيث يتبادر إلى أذهان الناس المفهوم المتبادر من هذه الألفاظ عند إطلاقها دون قرينة أو دلالة عقلية. ولا يتبادر إلى أذهان الناس عند سماع هذه الألفاظ والمصطلحات إلا المعنى المعروف والمنتشر والمألوف لديهم(10). واصطلح الأصوليون على تسمية هذا النوع من العرف : بالحقيقة العرفية. وينقسم العرف القولي باعتبارين اثنين هما : الأول من حيث ذاته، والثاني من حيث مصدره . أما الأول من حيث ذاته فيتنوع إلى نوعين : أ - عرف قولي في المفردات ، ب - وعرف قولي في المركبات.

**النوع الأول :** العرف القولي في المفردات: فالأمثلة عليه كثيرة منها :

- لفظ " الدراهم " فإن هذا اللفظ يُطلق ويراد به النقود الفضية المسكوكة بوزن معين ، وقيمة محدودة، ولكن يستعمل هذا اللفظ عند الإطلاق بمعنى النقود الدارجة والشائعة بين الناس في البلد، مهما كان نوعاً أو قيمتها، ويشمل الأوراق الورقية التي تستعمل في عصرنا(11).

### النوع الثاني:

العرف القولي في المركبات: والمقصود بالمركبات أي الجمل ، ومن أمثلته:

أن الأحكام المضافة إلى الأعيان في الشريعة، فإن مقتضى ما ورد في هذه الآيات لغة أن يكون المقصود بها الأعيان ذاتها. ولكن أهل العرف نقلوا وأخذوا تلك الأحكام من الأعيان إلى ما يتعلق بها من أفعال وتصرفات كقوله تعالى:

[حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ ..] (12) فالمقصود من الآية الكريمة هو الاستمتاع بالأمهات.

ويرى الباحث والمتأمل في الفروع الفقهية، وفي كلام الفقهاء مدى سلطان العرف العملي وسيادته الكبيرة في فرض الأحكام، وإصدار الفتاوى، وتقييد آثار العقود، وتحديد الالتزامات بين الناس - حسب المتعارف بينهم - وذلك

10 البغاء، مصطفى البغاء، أثر الأدلة المختلف فيها في الفقه الإسلامي، دار الإمام البخاري، دمشق، بدون تاريخ طبع، ص446.  
11 المبارك، أحمد بن علي المبارك، العرف وأثره في الشريعة والقانون ، مكتبة العبيكان، الرياض، السعودية، ط2، تاريخ الطبع1993، ص70.

12 سورة النساء، الآية 23.

في كل موضع لا يُصادم فيه العرف أو يعارض نصا شرعيا. وقد ذكر الإمام الشاطبي هذين النوعين من العرف وذلك عند ذكره أنواع العوائد المتبدلة فقال: " ومنها ما يختلف في التعبير عن المقاصد، فتتصرف العبارة عن معنى إلى معنى عبارة أخرى: إما بالنسبة إلى اختلاف الأمم كالعرب مع غيرهم، أو بالنسبة إلى الأمة الواحدة، كاختلاف العبارات بحسب اصطلاح أرباب الصنائع في صنائعهم مع اصطلاح الجمهور، أو بالنسبة إلى غلبة الاستعمال في بعض المعاني، حتى صار ذلك اللفظ إنما يسبق منه الفهم معنى ما، وقد كان يُفهم منه قبل ذلك شيء آخر، أو كان مشتركا فاختص، وما أشبه ذلك... وقال أيضا: ومنها ما يختلف في الأفعال والمعاملات ونحوها، كما إذا كانت العادة في النكاح قبض الصداق قبل الدخول، أو في البيع الفلاني أن يكون بالنقد لا بالنسيئة، أو العكس، أو إلى أجل كذا دون غيره "(13).

### القسم الثاني:

**العرف العام والعرف الخاص:** حيث ينقسم العرف باعتبار مَنْ يصدر عنه إلى نوعين هما عام وخاص. **فالنوع العام:** هو كما عرّفه ابن عابدين بقوله: " ما تعامله عامة الناس ، سواء أكان قديما أو حديثا"(14). أي أن هذا العرف يكون منتشرا وفاشيا في جميع البلدان الإسلامية وبين مختلف الشعوب.

مثال ذلك: عقد الاستصناع : الذي تعارف عليه الناس في كثير من احتياجاتهم اليومية والحياتية، من أثاث وألبسة، وأدوات وغيرها. فالناس قد احتاجوا إليه ودرجوا عليه وذلك من قديم الزمان، فأصبح الاستصناع منتشرا في أغلب الحالات والأمور. ومثال ذلك أيضا: تعارف الناس على إطلاق لفظ " الولد" على الذكور فقط دون الإناث، مع أن هذا اللفظ يُطلق في اللغة على الذكور و الإناث معا، وجاء في القرآن الكريم بهذا المعنى في قوله تعالى: [يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ].(15)، ولكن انتشر لفظ الولد بين الناس وتعارفوا عليه على أنه للذكر فقط.

**أما النوع الخاص:** فهو: " الذي يكون منتشرا في بلد من البلدان ، أو لدى طائفة من الناس "(16). كانتشاره بين التجار والزراع وغيرهم. وهذا النوع متنوع ومتجدد له صور كثيرة ليس لها حدود. وبيان ذلك أن مصالح الناس والسبل الموصلة إليها، وحوائجهم وارتباطاتهم وعلاقاتهم متجددة أيضا. مثال ذلك: التعارف بين التجار على إثبات ديونهم التي هي في ذمم الناس في دفاتر خاصة من غير شهود عليها، ثم تكون هذه الكتابة في هذه الدفاتر وثيقة قطعية يحتجون بها لإثبات الديون(17). وهذا العرف خاص بالتجار فيما بينهم.

13 - الشاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الشاطبي، *المواصفات*، دار ابن عثمان، الخبير، السعودية، ط1، 1997م ، 2 / 489- 490 .  
 14 - ابن عابدين، محمد أمين الشهير بابن عابدين، مجموعة رسائل ابن عابدين ، رسالة نشر العرف في بناء بعض الأحكام على العرف، بدون دار نشر أو تاريخ طبع، ص 115.  
 15 - سورة النساء، الآية 11.  
 16 - أبو سبنة، *العرف والعادة*، ص 19 ؛ ابن عابدين، *نشر العرف* ، ص 125.  
 17 أمير عبدالقادر، *أصول الفقه*، ص 505.

قال العلامة ابن نجيم بهذا الصدد : " العرفية الخاصة ، كاصطلاح كل طائفة مخصوصة، كالرفع للنحاة، والفرق والجمع والنقض للنظار"(18). إذا فكل من العرف العام والعرف الخاص إنما يعتبر إذا كان شائعا ومنتشرا بين متعارفيه، متبادرا لهم عند إطلاقه.

فالعرف العام إنما يثبت به الحكم العام على كافة الناس الذين تعارفوه وهو منتشر بينهم ، أما العرف الخاص فيثبت حكمه على من انتشر وشاع بينهم فقط، من أهل إقليم، أو مدينة، أو بلدة أو فئة معينة من الناس ، وأن الرجوع إلى أهل الخبرة والاختصاص وطلبُ تحكيمهم فيما هو من شأنهم، واستنادا إلى خبراتهم ومعارفهم، إنما هو رجوع وعود إلى العرف الخاص(19).

### القسم الثالث:

**العرف الصحيح والعرف الفاسد:** ينقسم العرف من حيث ملائمة لقواعد الشريعة ونصوصها إلى قسمين هما:

**1 - العرف الصحيح:** وهو المقصود به العرف الشرعي: وهو عبارة عن مجموعة من الاصطلاحات الشرعية التي أهملت معناها اللغوي واستعملت في المعنى الشرعي كالصلاة، والزكاة، والحج ، أو هو ما تعارفه الناس وليس في هذا التعارف مخالفة لنص من نصوص الشريعة، أو تفويت لمصلحة، أو جلب لمفسدة.

يقول الإمام الشاطبي في هذا الصدد عندما يتكلم عن الأعراف والعوائد: " العوائد المستمرة ضربان: أحدهما العوائد الشرعية التي أقرها الدليل الشرعي أو نفاها، ومعنى ذلك أن يكون الشارع أمر بها إيجابا أو ندبا، أو نهى عنها كراهة أو تحريما، أو أذن فيها فعلا وتركها . والضرب الثاني: العوائد الجارية بين الخلق بما ليس في نفيه ولا إثباته دليل شرعي"(20).ومن أمثلة ذلك:

- الصلاة التي تعني في اللغة الدعاء، ولكن الشرع استعملها على أنها عبادة مخصوصة تبدأ بالتكبير وتنتهي بالتسليم، وما فيها من أركان وشروط.

- أقر الإسلام الكثير من العوائد والأعراف الجاهلية لعدم مخالفتها لمبادئه وأحكامه ومقاصده، كالدية التي كانت منتشرة قبل الإسلام في أيام الجاهلية، وجاء الإسلام وأقرها، فهي - أي الدية - من الأعراف التي شهد لها الشارع.

18 ابن نجيم، الأشباه والنظائر، ص 101.

19 الزرقا، المدخل الفقهي العام، 2 / 849؛ محمد قوته، العرف وأثره في المعاملات المالية ، ص263.

Selahattin Kızırcı İslam Hukukunda Örf ve Adet, Ekev Yayınları, Erzurum الشاطبي، الموافقات، 2 / 20.283  
2002, s, 146-147

- وكتعارف الناس على أن المهر مقدم ومؤخر، وكتعارفهم على أن تقديم الهدايا من الخطيب لخطيبته لا تعتبر من المهر(21).

## 2 - العرف الفاسد :

وهو العرف المخالف لنصوص الشريعة، أو فيه ضرر، أو يدفع مصلحة، أو يعارض حكماً ثابتاً لا يتغير هذا الحكم بتغير الأمكنة والأزمنة، أو ما أحلّ حراماً، أو حرّم حلالاً، كتعارف الناس على التعامل بالربا، والاختلاط بين الرجال والنساء في الحفلات والأعراس وغيرها، وتقديم الخمر في المناسبات.

يقول عبدالوهاب خلاف: " وأما العرف الفاسد فلا تجب مراعاته، لأنه في مراعاته معارضة دليل شرعي، أو إبطال حكم شرعي، فإذا تعارف الناس عقداً من العقود الفاسدة كعقد ربوي، أو عقد فيه غرر وخطر، فلا يكون لهذا العرف أثر في إباحة هذا العقد"(22). وقال ابن عابدين: "إذا خالف العرف الدليل الشرعي، فإن خالفه من كل وجه بأن لزم منه ترك النص فلا شك في رده"(23)

أقوال العلماء في اعتبار العرف

اعتبر الفقهاء والعلماء على اختلاف مذاهبهم وآرائهم العرف وجعلوا منه أصلاً يُبنى عليه قسم عظيم من أحكام الفقه الإسلامي وقد راعى الشارع الحكيم العرف في كثير من الأحكام والفروع الفقهية، لأن إغفال العرف وعادات الناس وما لها من دور مهم وبارز في حياة الناس والمجتمع ليس من مقاصد الشريعة الإسلامية، بل راعت الشريعة هذه العادات والأعراف التي تتفق مع ظروف حياتهم وطباعهم الإنسانية. وعند التحقيق والمتابعة نجد أن العلماء اتفقوا على حجية العرف واعتباره دليلاً من أدلة الأحكام والتشريع عند عدم وجود نص .

قال الإمام القرافي رحمه الله: " .. أما العرف فمشتق بين المذاهب، ومن استقرأها وجددهم يصرحون بذلك فيها " (24).

فاعتبار الشرع لأعراف الناس وعوائدهم هو أن هذه الأعراف والعوائد هي وليدة حاجات الناس، وتعبّر عن مصالحهم، وفي نزاعها وإبطالها حرج ومشقة للناس. ورفع الحرج من الأصول الثابتة في الشريعة الإسلامية ومن مقاصدها .

## دليل اعتبار العرف من حيث اعتباره في الأحكام :

21 أسماء الموسى، العرف حجتيه وآثاره الفقهية، ص21؛ الموسوعة الفقهية الكويتية، 3 / 56. رقية طه العلواني، أثر العرف في فهم النصوص (قضايا المرأة نموذجاً)، دار الفكر، دمشق، ط1، 2003، ص51.  
22 خلاف، عبدالوهاب خلاف، علم أصول الفقه، مكتبة الدعوة الإسلامية، القاهرة، بدون تاريخ طبع، ص89.  
23 ابن عابدين، مجموعة رسائل ابن عابدين، رسالة: نشر العرف في بناء بعض الأحكام على العرف، 2 / 118.  
24 القرافي، أحمد بن إدريس شهاب الدين، شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الفصول، دار الفكر، بيروت، بدون تاريخ، ص488.

ينقسم العرف إلى ثلاثة أقسام من حيث اعتباره وقبوله أو نفيه في الأحكام الشرعية :

### القسم الأول :

وهو ما قام الدليل الشرعي على قبوله واعتباره ، ولا فرق بين ايجاده من قبل الشرع ابتداءً ، أو ما كان متداولاً ومتعارفاً عليه بين الناس فدعا إليه الشرع وأكدّه وأمثلة ذلك كثيرة منها : مُراعاة الكفاءة بين الزوجين في الزواج ، وتحميل الدية للعاقلة، وغيرها ، فهذه الأمور التي تعارفها الناس وأكدّها الشرع يجب اعتبارها و الأخذ بها . وأشار الإمام الشاطبي إلى هذا النوع عند تقسيمه العوائد إلى نوعين : وهي شرعية، وأخرى جارية بين الخلق . وذكر الإمام السيوطي ذلك أيضاً عن كلامه عن تعارض العرف مع الشرع(25).

المقصود من كلام الشاطبي والسيوطي : هو أن العرف الشرعي يجب العمل به إذا احتوى على حكم شرعي، وهذا النوع لا يمكن أن يتغير بتغير الأزمان والأمصار(26).

### القسم الثاني :

وهو ما تعارف عليه الناس ، ولكن جاء الشرع بتحريمه ونفيه ، وقام الدليل الشرعي بإبطاله، وذلك كعادة أهل الجاهلية في التبرج، والطواف حول الكعبة عراة، وجمعهم بين الأختين في الزواج، فمثل هذه الأعراف لا تعتبر ولا يُبنى عليها حكم، ولا تؤخذ بعين الاعتبار ، بل هي كما قال ابن عابدين : " لا اعتبار للعرف المخالف للنص"(27). القسم الثالث : وهو الذي لم يعم الدليل على اعتباره أو ابطاله . وهذا النوع هو ما يتعارفه الناس فيما بينهم ويجري العمل به من وسائل التعبير وأساليب الخطاب واستعمال الألفاظ في أمور معينة، وما يعتادونه ويسيروا عليه في معاملاتهم وشؤون حياتهم مما ليس فيه إثبات ولا نفي من قبل الشرع ، فهذا النوع هو موضع نظر الفقهاء والعلماء. وقد قام الدليل من القرآن والسنة والإجماع على اعتبار العرف :

### أ - الأدلة من القرآن الكريم :

وردت آيات عديدة تدل على العرف واعتباره كقوله تعالى: [حُذِّ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ]. (28). ووجه الاستدلال في هذه الآية : إن الله تعالى أمر رسوله بالعرف فدلّ هذا الأمر على اعتبار العرف في الشرع ، وإلا لما كان للأمر به في الآية فائدة تُذكر.

25 الشاطبي، الموافقات، 2 / 283؛ السيوطي، الأشباه والنظائر ص103.  
 26 الشاطبي، الموافقات، ج2/ ص283؛ السيوطي، الأشباه والنظائر ص103؛ البوطي، محمد سعيد رمضان البوضي، ضوابط المصلحة، دار الفكر، دمشق، ط 4، 2005، ص 292 - 294.  
 27 ابن عابدين، نشر العرف ، ص118.  
 28 سورة الأعراف، الآية 199.



ومن الذين استدلوا بهذه الآية الإمام القرافي في كلامه عن حجية العرف حيث يقول بعد ذكر هذه الآية: "فكل ما شهدت به العادة فُضي به لظاهر هذه الآية" (29).  
وقال ابن عابدين: (30). "واعلم أن بعض العلماء استدل على اعتبار العرف بقوله تعالى: [خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ..]."

ويقول الأستاذ مصطفى الزرقا عن هذه الآية: "ولا يخفى أن العرف في هذه الآية واقع على معناه اللغوي، وهو الأمر المستحسن المؤلف على معناه الاصطلاحي، ولكن توجيه هذا الاستدلال هو: أن العرف - وإن لم يكن مراداً به في الآية المعنى الاصطلاحي - قد يُستأنس به في تأييد اعتبار العرف بمعناه الاصطلاحي، لأن عرف الناس في أعمالهم ومعاملاتهم هو ما استحسوه وألفته عقولهم، والغالب أن عرف القوم دليل على حاجتهم إلى الأمر المتعارف، فاعتباره يكون من الأمور المستحسنة (31).

قوله تعالى: [وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُنَّمَّ الرَّضَاعَةَ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا ..] (32)، ووجه الاستدلال من هذه الآية: أن الله تعالى قد أوجب على الآباء النفقة والكسوة وذلك على الوجه المستحسن شرعاً وعرفاً، مع الأخذ بعين الاعتبار حال الزوجين في اليسار والاعسار، كما صرح بذلك بعض المفسرين منهم الجصاص (33). والطبري (34).

وقوله تعالى: [وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ..] (35) وقوله تعالى: [وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ] (36).

ووجه الاستدلال في هاتين الآيتين: أن الله تعالى قد أرشد الزوجين لحسن المعاشرة وأداء الحقوق الزوجية المترتبة على بعضهم البعض، وذلك بالمعروف المعتاد الذي يقبله العقل ويرتضيه القلب. وكل هذا يتغير بتغير

29 القرافي، أبو العباس بن إدريس الصنهاجي القرافي، أنوار البروق في أنواء الفروق، تحقيق خليل المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت، 1998م

30، Kiyıcı, *İslam Hukukunda Örf ve Adet*, s, 171..276 / 3،

31 ابن عابدين، نشر العرف، ص117.

32 الزرقا، المدخل الفقهي العام، 1 / 143.

33 سورة البقرة، الآية 233.

33 الجصاص، أحمد بن علي الرازي الجصاص، أحكام القرآن، تحقيق محمد الصادق قمحاوي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1405هـ، 2 / 105.

34 الطبري، محمد بن جرير الطبري بن يزيد بن كثير أبو جعفر الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، تاريخ الطبع 2000، 5 / 44 ..

35 سورة البقرة، الآية 228.

36 سورة النساء، الآية 19 .

واختلاف المناطق وأحوال الناس حسب الأعراف والعادات(37). وقوله تعالى: [ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ ] (38) فالآية صريحة وواضحة في ردِّ أمور الكسوة والإنفاق إلى العرف والعادة المنتشرة بين الناس. وقوله تعالى: [ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ] (39) لأن معارضة أعراف الناس وعاداتهم فيه ضرر وضيق وحرَج عليهم إن لم يكن ذلك مخالفاً لنص أو حكم مجمع عليه. ووجه الاستدلال في هذه الآيات هو التأكيد على أن معناها يُقصد بها العرف بمعناه الواسع الذي يتم به في المعاملات اطلاقاً، ما لم يخالف نصاً صريحاً أو إجماعاً. والحكمة في كل هذا ظاهرة: وهي أن الله تعالى يخاطب عباده بما يعرفونه ويألفونه، فما عرفوه عن طريق النص فأمره واضح وظاهر، وما لم يرد فيه نص فيُحال إلى الأمر المتعارف بينهم .

### ب - الأدلة من السنة النبوية :

قوله : " ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن " (40). فهذا الحديث يدل بعبارته على أن المسلمين إذا اعتبروا أمراً ما يجري بين المسلمين بأنه حسن، فهو عند الله أيضاً حسن، فيرجع لهذا الأمر ويُعمل به. ويقول الأستاذ أبو سنة (41): "بأن هذا الحديث قد استدل به السيوطي في الأشباه والنظائر، وكذلك ابن نجيم في أشباهه، وكثير من الفقهاء في بعض الفروع التي تستند على العرف، كوقف المنقول والاستصناع وغيره، وبين بأن اعتبار العرف المأخوذ من الحديث هو أن المسلمين إذا رأوا أمراً ما مستحسناً وجميلاً قد حكم بحسنه عند الله فهو حق لا باطل فيه، لأن الله تعالى لا يرضى بالباطل، فما استحسنته المسلمون من عرف وعادة كان محكوماً بحقيقته واعتباره. - عن عائشة رضي الله عنها قالت: قالت هند أم معاوية لرسول الله " إن أبا سفيان رجل شحيح، فهل عليّ جناح أن آخذ من ماله سرّاً ؟ قال: خذي أنت وبنوك ما يكفيك بالمعروف " (42) ، فيستدل بهذا الحديث على اعتبار العرف في بيان وتقدير النفقة إذا لم يكن هناك نص شرعي.

### ج - الأدلة من المعقول :

37 عبداللطيف، عبدالرحمن بن صالح عبداللطيف، القواعد والضوابط الفقهية المتضمنة للتيسير، منشورات الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، ط1، تاريخ الطبع 2003، 1 / 173-174.302 KİYİCİ İslam Hukukunda Örf ve Adet, s,173-174.302 / 1, 2003.  
38 سورة البقرة، الآية 233.  
39 سورة الحج، الآية 78.  
40 قال الزيلعي في نصب الراية: غريب مرفوع، ولم أجده إلا مرفوعاً عن ابن مسعود، والأصح وقفه على ابن مسعود = الزيلعي، جمال الدين أبو محمد عبدالله يوسف الزيلعي، نصب الراية لأحاديث الهداية وبغية الألمعي في تخريج الزيلعي، تحقيق محمد عوامة، دار القبلة للثقافة الإسلامية، جدة ، بدون تاريخ طبع ، 4 / 132.  
41 أبو سنة، العرف والعادة، ص24.  
42 البخاري، صحيح البخاري، كتاب النفقات، باب: إذا لم ينفق الرجل فللمرأة أن تأخذ بغير علمه ما يكفيها وولدها بالمعروف، رقم الحديث 5049.

إن المتتبع لفروع الشريعة الإسلامية يجد أن كثيرا من النصوص الشرعية قد أقرت بعض الأعراف والعادات التي كانت سائدة قبل الإسلام ، مثل بيع العرايا، والسلم ، والمضاربة، فأقرت الشريعة كثيرا من الأعراف التي كانت صالحة، وألغت وأبطلت منها ما كان منافيا لأصولها كالربا وغيره. ومن العلماء الذين ظهروا واستدلوا على حجية العرف واعتباره بالأدلة العقلية الإمام الشاطبي. ويقول الأستاذ الزرقا: "اعتبر الفقهاء - على اختلاف مذاهبهم - العرف وجعلوه أصلا ينبني عليه الحكم"(43).

### الاحتجاج بالعرف عند الفقهاء :

ذهب معظم الفقهاء والعلماء - على اختلاف مذاهبهم - إلى اعتبار الأعراف وعادات الناس، وبنوا عليها الكثير من الأحكام الفقهية. ومن يتتبع أقوال الفقهاء يجد لهم الكثير من الأقوال الدالة على اعتبارهم للأعراف والعادات في بناء الأحكام عليها.

ويعبر القرافي عن هذا الأمر بوضوح فيقول: "نقل عن مذهبنا أن من خواصه اعتبار العادات والمصلحة المرسلة وسد الذرائع... أما العرف فمشارك بين المذاهب، ومن استقرأها وجدهم يصرحون بذلك فيها"(44). ويؤيد قول القرافي هذا الدليل والواقع، فنظرة سريعة في كتب الفقه للمذاهب الأربعة تثبت ذلك، وفيما يلي بعض أقوال العلماء:

1 - الحنفية: حيث اعتبروا العرف أصلا من الأصول يرجعون إليه في كثير من الأحكام ويأخذون بالعرف مصدرا من مصادر الاستنباط ، وأصلا من الأصول يرجع إليه إن لم يكن سواه. قال ابن عابدين: "واعلم أن اعتبار العادة والعرف رجوع إليه في مسائل كثيرة، حتى جعلوا ذلك أصلا، فقالوا في الأصول في باب ما تترك به الحقيقة: تترك الحقيقة بدلالة الاستعمال والعادة"(45). وقال ابن نجيم: "إن اعتبار العادة والعرف يرجع إليه في الفقه في مسائل كثيرة حتى جعلوا ذلك أصلا"(46).

2 - أما المالكية: فيعتبرون العرف نوعا من المصلحة، حتى توسعوا فيه ، واعتمدوا عليه كأصل هام من أصول الفقه

وقد لاحظ الإمام أبو زهرة هذه الحقيقة عن المذهب المالكي فقال: "والفقه المالكي كالفقه الحنفي يأخذ بالعرف ويعتبره أصلا من الأصول الفقهية فيما لا يكون فيه نص قطعي، بل إنه أوغل في احترامه أكثر من المذهب الحنفي، لأن

43 الزرقا، المدخل الفقهي العام، 1 / 110.

44 القرافي، شرح تنقيح الفصول، ص76.

45 ابن عابدين، نشر العرف، ص117.

46 ابن نجيم، الأشباه والنظائر، ص93.

المصالح دعامة الفقه المالكي في الاستدلال ، ولا شك أن مراعاة العرف الذي لا فساد فيه ضرب من ضروب المصلحة لا يصح أن يتركه الفقيه " (47).

وقال القرافي: " وما ليس فيه معيار شرعي اعتبرت فيه العادة العامة، هل يُكّال أو يوزن؟ فإن اختلفت فعادة أهل البلد ، فإن جرت العادة بالوجهين خيّر فيهما" (48).

3 - وعند الشافعية : فقد غير الإمام الشافعي الكثير من مذهبه القديم بعد أن نزل مصر، لأن للأعراف المصرية أثر في ذلك. والعرف والعادة لهما اعتبار وحضور في أقوال بعض علماء الشافعية، رغم ورود بعض الأقوال والعبارات التي تقول بعدم اعتبارهم للعرف والعادة. فقد ورد عن الإمام النووي في المجموع في أثناء حديثه عما ينبغي أن يقوم به المفتي فقال: "... لا يجوز أن يفتي في الأيمان والإقرار ونحوهما وما يتعلق بالألفاظ إلا أن يكون من بلد الفظ، أو متنزلاً منزلتهم في الخبرة بمرادهم من ألفاظهم وعرفهم فيها" (49).

وجاء عن الإمام السيوطي أيضاً قوله: " اعلم أن اعتبار العادة والعرف رُجع إليهما في الفقه في مسائل لا تُعد كثيرة". وقال: " .. قال الفقهاء : كل ما ورد به الشرع مطلقاً ولا ضابط له فيه ولا في اللغة يرجع إلى العرف " (50).

4 - أما عند الحنابلة : فقد عرف عنهم تشبثهم بالنصوص ، ولكنهم حكّموا العرف في كثير من الأحكام . فقد استدل الإمام ابن قدامة (51) بالعرف في مواضع وقضايا كثيرة منها : الرجوع للعرف والعادة في تقدير النفقة الواردة في قوله تعالى: [ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ] (52) .

وذكر أبو سنة نقلاً عن ابن رجب : " أنه لو استأجر أحداً أجيراً يعمل له مدة معينة، حُمّل على ما جرت به العادة فيه من الزمان دون غيره بغير خلاف" (53).

### القواعد الفقهية المبنية على العرف :

يتبين لنا من خلال ما تم عرضه عن العرف والعادة ، أن الفقهاء على اختلاف مذاهبهم قد اتفقوا على الأخذ بالعرف واعتباره ولكن على اختلاف فيما بينهم على التوسع أو القلة في الأخذ بالعرف والعادة، وقد نُقلت عنهم قواعد

47 أبو زهرة، محمد أبو زهرة، الإمام مالك، حياته وعصره، دار الفكر العربي، بيروت، ط1، تاريخ الطبع 1946، ص 420.

48 القرافي، الفروق، 3 / 265.

49 النووي، محمي الدين شرف الدين النووي، المجموع شرح المذهب، تحقيق محمد نجيب المطيعي ، مكتبة الإرشاد، جدة ، السعودية، بدون تاريخ طبع ، 1 / 80.

50 السيوطي، الأشباه والنظائر، ص90.

51 ابن قدامة، المغني، 6 / 133.

52 سورة المائدة، الآية 89.

53 أبو سنة، العرف والعادة، ص52.

فقهية قامت في أساسها على اعتبار العرف والعادة . والقاعدة الفقهية هي : " هي قضية كلية من حيث اشتمالها بالقوة على أحكام جزئيات موضوعها " (54).

وعرف الشيخ الزرقا القاعدة الفقهية بأنها : " أصول فقهية في نصوص موجزة دستورية تتضمن أحكاما تشريعية عامة في الحوادث التي تدخل تحت موضوعها " (55).

وتعتبر القواعد الفقهية التي تستند إلى أصل من القرآن أو السنة بمثابة دليل شرعي، حيث يمكن الاستناد على هذه القواعد في استنباط الأحكام منها وإصدار الفتاوى بموجبها، وإلزام القضاء بناء عليها (56). وسنتناول بعضا من هذه القواعد الفقهية بالشرح وذكر الأمثلة عليها .

### القاعدة الأولى : العادة محكمة :

تعتبر هذه القاعدة من أشهر القواعد المبنية على العرف ، وتنسب هذه القاعدة إلى الإمام أبي طاهر الدباس الحنفي(57). وقد جاءت هذه القاعدة بصيغ متعددة منها : " العادة كالشرع " وأيضاً " العادة شريعة محكمة " وتعتبر هذه القاعدة من القواعد الأربع التي يرجع إليها أصول المذهب الشافعي (58).

وقد علق الشيخ الزرقا على هذه القاعدة بقوله : "أصل هذه القاعدة قول ابن مسعود رضي الله عنه " ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن ، وما رآه المسلمون قبيحا فهو عند الله قبيح " وهو حديث حسن وإن كان موقوفا عليه فله حكم المرفوع لأنه لا مدخل للرأي فيه .

والعادة : الاستمرار على شيء مقبول للطبع السليم، والمعاودة إليه المرة بعد الأخرى ، وهي المرادة بالعرف العملي. وقد نقل ابن عابدين : أن العادة إحدى حجج الشرع فيما لا نص فيه " (59). وعند التأمل في هذه القاعدة يتضح لنا ما يلي :

1 - الأصل الشرعي لهذه القاعدة هو كلام الصحابي ابن مسعود رضي الله عنه ، في حين أن أكثر القواعد الفقهية الكبرى الأخرى يرجع أصلها إلى آية قرآنية أو حديث نبوي صحيح .

وهذا الأمر لا يقلل من قيمة هذه القاعدة، ولكن تؤخذ بعين الاعتبار عند المقارنة بين هذه القاعدة وغيرها من القواعد الأساسية (60).

54 السدلان، صالح بن غانم السدلان، القواعد الفقهية الكبرى، دار بلنسية، الرياض، السعودية، ط1، تاريخ الطبع 1417هـ، ص12.

55 الزرقا ، المدخل الفقهي العام، ج2/ ص946.

56 السدلان، القواعد الفقهية الكبرى، ص 35.

57 الزحيلي، محمد الزحيلي، القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة ، دار الفكر، دمشق، ط1 ، 2006، ص54.

58 الزحيلي، القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة ، ص61.

59 الزرقا، أحمد بن الشيخ محمد الزرقا، شرح القواعد الفقهية، دار القلم، دمشق، ط2، 1989، ص219.

60 العلواني، أثر العرف في فهم النصوص ، ص 76.

2 - جملة التطبيقات لهذه القاعدة والتي ذكرها العلماء تنحصر في مجال البيوع والمعاملات التجارية ، وأيضا ألفاظ وعبارات المتعاقدين... وغيرها من المسائل التي تتعلق بهذا المجال ، ومع أن هذه القاعدة تعتبر من إحدى القواعد الأساسية الخمس المعروفة (61) والتي يرجع إليها الفقهاء في مسائل الفقه عامة، حيث أن الفقه يُعتد به ويُبنى عليه في جميع مسائل الفقه (62). إلا أن أغلب التطبيقات لهذه القاعدة تنحصر في قسم المعاملات من بيوع وعقود ونحو ذلك (63). ولعل في هذا الأمر إشارة إلى أن صياغة العلماء لهذه القاعدة جاء بعد النظر والاجتهاد في تلك الفروع، لأن القواعد الفقهية كما هو معلوم ما تم التوافق عليها إلا بعد النظر في تلك الفروع المتعددة، وبعدها يكون استنباط القاعدة الفقهية من خلال تتبع واستقراء تلك الفروع والجزئيات (64).

وقد بينت مجلة الأحكام العدلية أن أساس العادة سواء أكانت عامة أو خاصة فإنها تجعل حكما لإثبات حكم شرعي بالعرف والعادة، وذلك عند عدم وجود نص في ذلك الحكم المراد إثباته، وعند ورود النص لا يجوز ترك النص والعمل بالعرف والعادة وذلك لأنه لا يجوز للعباد أن يغيروا النصوص ، والنص أقوى من العرف. ومستند النص لا يجوز أن يكون مبنيا على باطل بخلاف العرف الذي قد يكون مبنيا على باطل ، لذلك لا يمكن أن يترك القوي لأجل الضعيف (65).

ونذكر بعض الأمثلة التطبيقية وبعض المسائل الفقهية التي بنيت على قاعدة " العادة محكمة" حيث أن المسائل التطبيقية لهذه القاعدة كثيرة جدا، ولا يمكن حصرها ، ويصعب استقصائها وحسابها ، سواء أكانت في باب المعاملات أو العقوبات أو في مباحث الأحوال الشخصية في الفقه الإسلامي. فمن ذلك العمل المفسد للصلاة مفوض إلى العرف ، حيث لو كان رآه راء يظن أنه خارج الصلاة (66). ومنها: ثبوت المالية، فيتخذ بالعرف والعادة ما هو مال شرعا أو ليس مالا ، ويرجع اختلاف الفقهاء في اعتبار ما يكون وما لا يكون إلى العرف ، فكل شيء لا ينتفع به لا يعد مالا ، أما الذي يجري فيه البذل والمنع وينتفع به الناس ولو بعد حين فهو مال .فمقياس المالية عند الناس مرده العرف والعادة وهذا الأمر متجدد ومتغير على مرّ العصور والأزمان (67).

61 القواعد الأساسية الخمس هي : أ - الأمور بمقاصدها . ب - اليقين لا يزول بالشك . ج - المشقة تجلب التيسير . د - الضرر يزال . ه - العادة محكمة . انظر: الزحيلي، القواعد الفقهية وتطبيقاته في المذاهب الأربعة، ج1/ص32.

62 حسنين، حسنين محمود حسنين، العرف والعادة، دار القلم، دبي، ط1، تاريخ الطبع 1988، ص76.

63 الشرواني، عبد الحميد الشرواني ، حواشي الشرواني على تحفة المحتاج بشرح المنهاج، دار الفكر، بيروت ، بدون تاريخ طبع، 6 / 150؛ ابن عابدين، الدر المختار، دار الفكر، بيروت، ط2، 1386 هـ، 4 / 372، السيوطي، الأشباه والنظائر، ص7.

64 - السدلان، القواعد الفقهية الكبرى، ص20. محمد البورنو، موسوعة القواعد الفقهية، مكتبة التوبة، الرياض، ط2، 1418 هـ / 1 / 19.

65 - علي حيدر، درر الحكام في شرح مجلة الأحكام، تعريب فهمي الحسيني، دار الكتب العلمية، بيروت، بدون تاريخ طبع، 1 / 40.

66 - الحموي، أحمد بن محمد الحنفي الحموي، غمز عيون البصائر شرح كتاب الأشباه والنظائر لابن نجيم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1985، 1 / 296.

67 أبو سنة، العرف والعادة، ص 136 - 137.

ومنها أيضا : حق الجوار وهذا الحق ينشأ من مجاورة وملاصقة الحدود في الأرض والمنازل والطريق الخاص وغيرها، حيث أن هذه الحقوق قد ثبتت بالقرآن والسنة ، حيث أن للجار على جاره حقوق أخلاقية كالإعانة والمساواة والإعارة وحقوق أخرى تتعلق بالحدود والمسكن ، فلا يجوز للجار أن يلحق بجاره ضررا كبيرا أو فاحشا من أجل انتفاعه هو بملكه : كحجب ضوء الشمس ومنع الهواء عنه، أو أن يبني بناءً في دار تسد به نوافذ جاره ، وغير ذلك مما يبني تحديد الضرر والأذى فيه على أعراف الناس وعاداتهم (68).

ومن البيوع التي بنيت على هذه القاعدة وعلى العرف: بيع السلم، وبيع الاستصناع، وبيع الوفاء. أما في الأحوال الشخصية فقد تم الاعتماد على العرف والعادة في كثير من أبواب الزواج والطلاق، والنفقة والوصية وغيرها كهدايا الخطبة، والكفاءة في الزواج والوصية بالمنافع. وتتفرع عن قاعدة "العادة محكمة" قواعد كثيرة من أهمها :

- 1 - قاعدة : استعمال الناس حجة يجب العمل بها .
- 2 - قاعدة : تعتبر العادة إذا اطردت أو غلبت .
- 3 - قاعدة : العبرة للغالب الشائع لا بالقليل النادر.
- 4 - قاعدة: لا ينكر تغيير الأحكام بتغيير الأزمان والأمكنة والأحوال.
- 5 - قاعدة :المعروف عرفا كالمشروط شرطا .
- 6 - قاعدة: المعروف بين التجار كالمشروط بينهم .
- 7 - قاعدة التعيين بالعرف كالتعيين بالنص.
- 8 - قاعدة: لا عبر بالعرف الطارئ .
- 9 - قاعدة: الكتاب كالخطاب.
- 10 - قاعدة:الإشارة المعهودة للأخرس كالبيان باللسان .فهذه هي أهم القواعد المندرجة تحت قاعدة " العادة محكمة "

**القاعدة الثانية: " لا ينكر تغيير الأحكام بتغيير الأزمان " :**

تتفرع هذه القاعدة عن قاعدة " العادة محكمة " وهي لا تقل أهمية عنها. وهذه القاعدة لا يُعرف لها نسبة إلى عالم معين، وإنما تناقلها العلماء على شكل عبارات وصيغ مختلفة ، ولكنها تتفق جميعا في المعنى المقصود والمراد منها.



وعند التحقيق في أصل هذه القاعدة ونشأتها نجد أن العلماء لم يذكروا أصلاً لهذه القاعدة من كتاب أو حديث نبوي كغيرها من القواعد الكلية (69). فالزمان يتطور وتتطور معه الأفكار والأحوال، وإن أحوال الناس والأمم غير ثابتة وليست مستقرة، ولا تسير على نسق معين دائم، بل إن الناس ينشدون الأفضل والأحسن دوماً ومتطلعين للمستقبل، ليدركوا أسرار هذه الكون وملايساته (70). فالفقه هو فهم للنص القرآني أو من النص من السنة النبوية، وعليه فهذا الفهم أمر قابل للتغيير والتبدل، أما نصوص الكتاب والسنة الصحيحة فهي غير قابلة للتغيير أو التبدل، بل إن هذه النصوص حاکمة على كل قول أو اجتهاد بشري في كل زمان ومكان وعلى مرّ العصور.

إذا فمراعاة تغيير العادات والأعراف من أهم أسباب تغيير الأحكام، وهذا النوع أصل عظيم وباب واسع من أبواب تبدل وتغيير الفتاوى والأحكام، حيث نشأ من أجل هذا النوع ما يعرف بفقه النوازل (71). والأحكام التي تتغير هي الأحكام الاجتهادية المبنية على القياس، أو الاستصلاح، أو الاستحسان، أما الأحكام الثابتة بنصوص القرآن الكريم أو بالسنة النبوية: كالربا، والسرقه، والغصب، وموالاته الكفار، والتولي يوم الزحف، وأحكام الميراث، وغيرها من الأحكام الثابتة فهي ثابتة لا تتغير. وقد جاءت الشريعة الإسلامية وافية بمصالح العباد.

ومن الاعتبار لمصالح الناس مراعاة أسباب تغيير الأحكام بتغيير العادات والأعراف المستحسنة، فحاجات الناس وأحوالهم في تغيير مستمر. فقد تحدث للناس حاجات وتبدل أحوالهم فيكون في بقاء الحكم الأول الحاق الضرر والمفسدة بهم، لذلك تقتضي أصول الشريعة الإسلامية بتبديل هذا الحكم بحكم جديد آخر يناسب أحوال وأوضاع الناس بعد تغييره من أجل جلب المصلحة لهم ودرء المفسدة عنهم (72). وقد ورد عن بعض العلماء والفقهاء: "أن الفتوى تتغير وتتبدل بتغيير الأزمنة والأمكنة وأعراف الناس وعاداتهم وأحوالهم (73). فابن الجوزية أوضح: " أن الفتوى تتغير وتتبدل بتغيير الزمان والمكان والعوائد والأحوال، وذلك كله من دين الله " (74).

وعقد ابن القيم لهذا الموضوع فصلاً كاملاً تحت عنوان " تغيير الفتوى واختلافها بحسب تغيير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد " حيث أوضح أن الجهل بهذا الباب يوقع صاحبه في الحرج والضيق والمشقة، وتكليف

69 القواعد الكلية الخمس تعود في أصل نسبتها إلى نصوص القرآن الكريم أو السنة النبوية .

70 الجبدي، عمر عبدالكريم الجبدي، العرف والعمل في المذهب المالكي، مطبعة فضالة، المحمدية، المغرب، بدون تاريخ طبع، ص143.

71 السدلان، القواعد الفقهية الكبرى، ص435.

النوازل: المقصود بفقه النوازل: هو استنباط واستخراج الأحكام الفقهية لما يجدر من الحوادث والأمر المستحدث التي لم يرد في شأنها حكم عن العلماء والفقهاء المتقدمين.

72 ابن عابدين، نشر العرف، ص125؛ أبو سنة، العرف والعادة، ص83؛ الزرقا، المدخل الفقهي العام، 2 / 923.

73 القرافي، الفروق، 1 / 176-177؛ الشاطبي، الموافقات، 2 / 226؛ ابن القيم، أعلام الموقعين، 3 / 5؛ ابن عابدين، نشر العرف ص125.

74 ابن القيم، أعلام الموقعين، 4 / 205.

ما لا سبيل إليه (75). ولقد خالف كثير من علماء الحنفية المتأخرون علمائهم المتقدمين وذلك نظرا لتغيير العرف من جهة، ولأن الأحكام والفتاوى التي أصدروها كانت مبنية في أساسها على العرف والعادة (76).

وقال القرافي: "الجمود على المنقولات أبدا ضلال في الدين وجهل بمقاصد علماء المسلمين والسلف الماضيين" (77). وقال ابن عابدين: "فكثير من الأحكام تختلف باختلاف الزمان لتغيير عرف أهله، أو لحدوث ضرورة، أو لفساد أهل الزمان، بحيث لو بقي الحكم على ما كان عليه أولا للزم منه المشقة والضرر بالناس، وخالف قواعد الشريعة المبنية على التخفيف والتيسير ودفع الضرر والفساد ولبقاء العالم على أتم نظام وأحسن إحكام، ولهذا ترى مشايخ المذهب خالفوا ما نص عليه المجتهد في مواضع كثيرة بناء على ما كان في زمنه، لعلم بأنه لو كان في زمنهم لقال بما قالوا به أخذا من قواعد مذهبه" (78).

أما الأستاذ مصطفى الزرقا فإنه يقول: "إن عوامل تغيير الزمان وتبدل الأحكام تنقسم إلى قسمين: - إما لفساد الزمان بفقد الورع والتقوى وهو فساد الأخلاق العامة والعادات العامة، - وإما لتغيير طراز الحياة وشكلها ووسائل العيش، وهو تطور الأحوال التنظيمية المحققة لمقصد الشريعة" (79).

ويؤكد الشيخ الزرقا على نوعية الأحكام التي يعترتها التغيير وتبديل بتبديل الزمان واختلاف الناس فيها هي: "الأحكام الاجتهادية من قياسية ومصلحية، وهي المعنية بالقاعدة الأنفة الذكر، أما الأحكام الأساسية التي جاءت الشريعة لتأسيسها وتوطيدها بنصوصها الأصلية فهي ثابتة لا تتبدل بتبديل الأزمان، بل هي الأصول التي جاءت بها الشريعة لإصلاح الأزمان والأجيال" (80). وإذا كان الحكم المبني على العرف والعادة يتغير ويتبدل من زمن إلى آخر، ومن مكان لمكان آخر بسبب تغيير أعراف الناس وعاداتهم، فإن هذا التغيير ليس متروكا له العنان، وإنما هذا التغيير مضبوط بضوابط وقواعد معينة تكاد لا تخرج عن ثلاث صور وهي:

الصورة الأولى: أن يكون ما تعارف عليه الناس وصار عندهم عرفا وعادة هو بعينه حكم شرعي أيضا، بأن أوجده الشارع الحكيم، أو أنه كان موجودا سابقا فدعا إليه الإسلام وأكدته، ومثال ذلك: ارتداء الحجاب للنساء المسلمات، فإن هذا الأمر شاع وانتشر بينهن حتى صار عرفا وعادة، فثبت العمل به بحكم شرعي يستوجب هذا الحكم العمل به وعدم تركه.

75 ابن القيم، أعلام الموقعين، 4 / 205.

76 ابن عابدين، نشر العرف، ص 123.

77 القرافي، الفروق، 1 / 177 ..

78 ابن عابدين، نشر العرف ص 125؛ علي حيدر، درر الحكام شرح مجلة الأحكام، ج 1/ص 47-48.

79 الزرقا، المدخل الفقهي العام، 2 / 914.

80 الزرقا، المدخل الفقهي العام، 2 / 941-942.

وكذلك الطهارة للصلاة من النجس والحدث وستر العورة، وأيضا القصاص في الجنايات والحدود التي أقرها الإسلام للزنا والسرقه ، والخمر وغيرها، فكل هذه أعراف وعادات المسلمين، ولكنها في نفس الوقت هي أحكام شرعية ثبتت بموجب نصوص القرآن والسنة ، يستوجب فعلها الثواب والأجر ويترتب على تركها العقاب . ولا فرق بين هذه الأحكام إن كانت متعارفة بين الناس قبل الإسلام كالتدية ، والطواف بالبيت ، ثم جاء الإسلام وأكدها ، أو أوجدها الإسلام ابتداءً كأحكام الطهارة والحجاب، فهذه الأحكام ثابتة لا يجوز أن يتطرق التغيير والتبديل إليها مهما تغير الزمان أو المكان ، أو تغيرت عادات الناس وأعرافهم(81).

الصورة الثانية: ما ينتشر بين الناس من وسائل التعبير وأساليب الكلام والخطاب، وما يتعارفون عليه ويعتادونه مما لا يشمل على حكم شرعي فيه ، من أنواع المعاملات المالية، وكعادة قبض المهر قبل الدخول، وكيفية قبض المبيعات وما يطرأ ويجدُ من أساليب توثيق وإثبات العقود والمعاملات ، وما تفرضه قوانين الخلق والحياة: كاختلاف عادات وأعراف البلدان فيما بينها مما لا مدخل فيها للإرادة والتكليف كسنّ البلوغ ، والحيض ، والنفاس.... فهذه الأمور ليست أحكاما شرعية وإنما هي متعلق ومناط للأحكام الشرعية .فالحكم يدور مع مناطه ، فصورة الحكم تتغير بتغير المناط، وهذه الصورة هي التي عناها الفقهاء بقولهم " العادة محكمة "(82).

الصورة الثالثة : أن لا يكون مما اعتاده في حياتهم ومعاشهم من عادات وأعراف حكما شرعا، ولا تأسس عليه حكم شرعي ولا تخلو هذه الحالة من إحدى حالتين :

الأولى : أن يكون العرف ضمن المباحات والحريات الشرعية للناس ، إذ أن للناس حق حرية ممارسة عاداتهم وأعرافهم ما دامت لاتعارض أمرا من أمور الشريعة، ولهم أن يطوروا ويجددوا عاداتهم وأعرافهم هذه حسب مقتضيات الزمان والمكان .

الثانية : أن يتعارض العرف مع نصوص الشريعة، فهو إما مقارن للنص أو متأخر عنه، فإن كان مقارنا للنص بحيث يكون عرفا قوليا فهو حجة، وإن كان العرف فعليا ففيه خلاف: بحيث الحنفية قالوا : بأنه حجة . أما الجمهور فقالوا: بأن العام لا يخصص به ويبقى النص على عمومته. أما إذا نشأ العرف متأخرا عن النص المعارض له ،فهذا العرف لا قيمة له سواء أكان عرفا قوليا أم عرفا فعليا خاصا أو عاما (83).

ومن أمثلة تغير الأحكام بتغير الأزمان :

81 الشاطبي، الموافقات، 2 / 215؛ البوطي، ضوابط المصلحة، ص281- 282.

82 البوطي، ضوابط المصلحة، ص 283 ؛ أبو سنة، العرف والعادة، ص 87 - 89.

83 البوطي، ضوابط المصلحة، ص 287 - 288 ؛ الزرقا، المدخل الفقهي العام، 2 / 924- 925؛ السدلان، القواعد الفقهية الكبرى، ص430-431.

عند الأحناف : الواجبات الشرعية على الشخص لا يجوز له أن يأخذ عليها الأجرة، كالقيام بالعبادات والأعمال الدينية المختلفة الواجبة: كالإمامة ، وتعليم القرآن، وخطبة الجمعة ، فهذه الواجبات لا يجوز أخذ الأجرة عليها عند أبي حنيفة وصاحبيه بل تجب على المقتدر مجانا، لأن ذلك واجب ديني. غير أن المتأخرين أباحوا للناس أخذ الأجرة على هذه الأعمال نظرا لضعف الهمم وتغير أحوال الناس الإيمانية والمعيشية(84).

– ضمان الأجير المشترك لما يُفسد بين يديه وذلك بسبب شيوع الفساد، وإن كان هذا مخالفا لقاعدة اليد الأمانة لا تضمن إلا بالتعدي.

– لا يجوز للوصي أن يضارب في مال اليتيم والوقف، وعدم الإجازة في الدور بأكثر من سنة، وثلاث سنين في الأراضي ، مع أن المذهب أصلا لا يضمن ولا يحدد بمدة . – منع النساء من حضور الجماعة في المسجد .

– بيع الوفاء وعقد الاستصناع . – جاء في صحيح البخاري (85): أن الإبل الضالة حكم فيها رسول الله ﷺ بتركها حتى يجدها صاحبها، أما عثمان رضي الله عنه فأمر ببيعها .

– قضاء القاضي بعلمه يجوز عند الحنفية، أما عند المتأخرين فمنعوا ذلك .

– اختلاف شروط العدالة عند المتقدمين وعند المتأخرين ، حيث تنازل المتأخرون عن شرط العدالة المطلقة، بل اكتفوا بالعدالة النسبية (86).

#### القاعدة الثالثة : استعمال الناس حجة يجب العمل بها :

المقصود باستعمال الناس هو نفس المراد والمقصود من العرف والعادة، وهو أحد القولين في تفسير استعمال الناس، ومعنى القاعدة : " أن عادة الناس إذا لم تكن مخالفة لنص من نصوص الشريعة من كتاب أو سنة فهي حجة ودليل يجب العمل بها لأن العادة محكمة(87)وقيل بأن الاستعمال هو: نقل اللفظ من معناه الأصلي إلى المعنى المجازي شرعا، وغلبة استعماله فيه . وإذا أريد باستعمال الناس العرف العملي، فيكون موضوع هذه القاعدة غير داخل تحت الخلاف وهو أولى ، وحينئذ تكون هذه القاعدة تأكيدا لقاعدة " العادة محكمة " . وإذا تعارض العرف مع الشرع ، فيتم تقديم عرف الاستعمال بين الناس وخاصة في الأيمان ، لأن أساس الأيمان ومبناها هو على العرف والعادة، وليس على نفس اطلاق الاسم، ومثال ذلك : كالفراش ، والبساط، والبيت، مع أن الله سبحانه وتعالى سمى الكعبة والمسجد بيتا، وسمى الأرض فراشا وبساطا(88).

84 أبو سنة، العرف والعادة، ص87.

85 البخاري، صحيح البخاري، كتاب اللقطة، باب ضالة الغنم، رقم الحديث 2296..

86 السرخسي، المبسوط، 9 / 59؛ ابن عابدين، نشر العرف، ص126؛ أبو سنة، العرف والعادة، ص85-88؛ عطا ، تخصيص العموم بالعرف، ص116.

87 الزحيلي، القواعد الفقهية وتطبيقاته في المذاهب الأربعة، 1 / 321؛ الزرقا، شرح القواعد الفقهية، ص223.

88 الزحيلي، القواعد الفقهية وتطبيقاته في المذاهب الأربعة، 1 / 321؛ علي حيدر، درر الحكام شرح مجلة الأحكام، 46/1.

واستعمال الناس إن كان عاما فهو حجة في حق عموم الناس، أما إذا كان خاصا ببلدة فإنه لا يكون حجة ، خلافا لأهل بلخ الذين يرون بأن الاستعمال الخاص يُعدُّ عرفا لأهل تلك البلدة ، ويكون في حكم العرف الخاص(89). من تطبيقات هذه القاعدة :

– لو قال شخص لشخص آخر من أهل الصنعة : اصنع لي الشيء الفلاني ، وقال له أن السعر هو كذا، وقَبِل الصانع هذا القول، انعقد البيع استصناعا(90).

– لو تقاول شخص مع نجار ليصنع له زورقا ، ثم بيّن الشخص مواصفات الزورق من طول وعرض وغيرها من الأوصاف ، ثم قبل النجار، كان هذا العقد استصناعا (91).

– لو استأجر شخص أجيرا للعمل لديه لمدة معينة، فإن هذه الاستئجار يُحمل على العادة والعرف المتبع والجاري بين الناس دون غيره بلا خلاف(92).

– لو استعان شخص بشخص آخر من أجل شراء بيت أو سيارة أو عقار، وبعد أن تم البيع طلب المستعان به من الذي استعان به أجره لقاء عمله، فيُنظر : إن كان تعامل الناس في هذا الخصوص معتادا أخذ الأجرة في هكذا أحوال، فله أن يأخذ أجره المثل، وإن لم تكن هذه العادة موجودة فلا شيء له (93).

– إعطاء الأجرة للسماسة والدالين من أصحاب المكاتب العقارية، والذين يسعون بين الناس للبيع والشراء، فقد جرت العادة والعرف في بعض البلاد أن يدفع البائع الأجرة فقط، أما في بلاد أخرى يلزم المشتري بذلك ، وفي بعض البلاد تؤخذ الأجرة من البائع والمشتري، فالعرف في هذه المسألة يختلف من بلد لبلد، فيُعمل بما جرت عليه عادة الناس وعرفهم في البلد الذي جرت فيه عملية البيع والشراء(94).

#### القاعدة الرابعة: الحقيقة تترك بدلالة العادة :

الأصل في الكلام هو الحقيقة، وينوب عن الحقيقة المجاز، وعند عدم وجود قرينة تدل على المجاز ينصرف الكلام إلى الحقيقة ويستثنى من هذا إذا تعذر إرادة المعنى الحقيقي للكلام، أو أن هذا المعنى مهجور وغير معمول به عرفا وعادة، فيأخذ حكم المتعذر فتترك هنا الحقيقة ويصار بدلا عنها إلى العرف والعادة.

89 علي حيدر، درر الحكام شرح مجلة الأحكام، 46/1.

90 الزحيلي، القواعد الفقهية وتطبيقاته في المذاهب الأربعة، 1 / 322؛ الدعاس، عزت عبيد الدعاس، القواعد الفقهية، دار الترمذي، حمص، سوريا، ط3، 1989، ص48.

91 الزحيلي، القواعد الفقهية وتطبيقاته في المذاهب الأربعة، 1 / 322؛ الدعاس، القواعد الفقهية، ص49.

92 ابن رجب، زين الدين عبدالرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلي، تقرير القواعد وتحريير القوائد ، دار ابن عفان، الرياض، بدون تاريخ طبع، 2 / 570؛ الزحيلي، القواعد الفقهية وتطبيقاته في المذاهب الأربعة، 1 / 322.

93 الزحيلي، القواعد الفقهية وتطبيقاته في المذاهب الأربعة، 1 / 322؛ السدلان، القواعد الفقهية الكبرى، ص395.

94 السدلان، القواعد الفقهية الكبرى، ص395؛ الزحيلي، القواعد الفقهية وتطبيقاته في المذاهب الأربعة، 1 / 322.

كما تترك الحقيقة اللغوية بدلالة العرف والعادة، لأن استعمال الناس وتعارفهم على إطلاق لفظ ما على ما تعارفوا عليه هو حقيقة في استعمالهم، وإطلاقه على مهناه الأصلي الذي وُضع له مجازاً في نظرهم. فالأمر إذا دار بين الحقيقة والمجاز يكون الترجيح للحقيقة، وهي هنا العادة والعرف، ويُترك المجاز، وهو المعنى الأصلي في الوضع لقولهم: "مطلق الكلام محمول على المعتاد" فالمقصود بالحقيقة في القاعدة المذكورة هي الحقيقة المهجورة، أما الحقيقة المستعملة فهي معتبرة عند الإمام أبي حنيفة دون المجاز (95). ولهذه القاعدة تطبيقات كثيرة منها:

— حلف شخص أنه لن يأكل من هذه الشجرة، فينصرف كلام الحالف إلى ثمر الشجرة إذا كان لهل ثمر، وإلا فثمنها، ويُصان كلام العاقل عن الإلغاء، وذلك لتعذر المعنى الحقيقي من الأكل من الشجرة (96).

— لو أقسم شخص أنه لن يضع قدمه في دار فلان من الناس، فينصرف حلفه إلى الدخول للدار بأي وجه كان، ركباً أو ماشياً حافياً أو لابساً للحذاء، لأن هذا الأمر و المتعارف بين الناس، لا المعنى الحقيقي وهو وضع القدم ومباشرتها في الدخول لدار ذلك الشخص أو عدم دخولها، لأن هذا المعنى مهجور في عرف الناس وعاداتهم (97).

— القيود والمكتوبات التي هي مكتوبة ومقيدة في دفاتر التجار المعتد بها، تكون من قبيل الإقرار بالكتابة، فإذا قيد التاجر وكتب في دفتره أن له ديناً بمقدر كذا على فلان من الناس، فهذا القيد يعتبر كإقراره الشفهي.

— لو استأجر شخص أجيراً للعمل لديه مدة معينة، حُمّلت هذه المدة على ما جرت به العادة من العمل فيه من الزمان، دون غيره من الأزمنة دون خلاف في ذلك (98).

#### القاعدة الخامسة: المعروف عرفاً كالمشروط شرطاً:

المقصود من هذه القاعدة: أن الأمر المعتاد والمتداول بين الناس، وإن لم يذكر صريحاً عند التعاقد بين المتعاقدين، فهو بمرتبة الصريح وذلك لدلالة العادة والعرف عليه، لأن الأمر المعروف عرفاً هو كالمشروط شرطاً، وفي كل محل يُراعى ويعتبر فيه الشرط الصريح المتعارف شرعاً، وذلك أن لا يكون هذا الشرط مصادماً لنص شرعي بخصوصه، وذلك إذا تعارفه الناس وجرت عاداتهم بالتعامل به دون اشتراط صريح، يُراعى ويُعتدُّ به، وهو كالشرط الصريح والمعلن عنه لأن العادة محكمة، وهذا هو رأي الجمهور من السادة الحنفية والشافعية والحنابلة (99).

95 الزحيلي، القواعد الفقهية وتطبيقاته في المذاهب الأربعة، 1 / 322؛ الدعاس، القواعد الفقهية، ص51؛ الزرقا، شرح القواعد الفقهية، ص231؛ علي حيدر، درر الحكام شرح مجلة الأحكام، 1 / 48.

96 الزحيلي، القواعد الفقهية وتطبيقاته في المذاهب الأربعة، 1 / 322؛ علي حيدر، درر الحكام شرح مجلة الأحكام، 1 / 48.

97 الزحيلي، القواعد الفقهية وتطبيقاته في المذاهب الأربعة، 1 / 322؛ الدعاس، القواعد الفقهية، ص51.

98 ابن رجب، تقرير القواعد وتحرير الفوائد، 2 / 570؛ الزحيلي، القواعد الفقهية وتطبيقاته في المذاهب الأربعة، 1 / 322؛ الزرقا، شرح القواعد الفقهية، ص231؛ علي حيدر، درر الحكام شرح مجلة الأحكام، 1 / 48.

99 السدلان، القواعد الفقهية الكبرى، ص443-446؛ الزحيلي، القواعد الفقهية وتطبيقاته في المذاهب الأربعة، 1 / 322؛ الدعاس، القواعد الفقهية، ص54.

أما إذا كان الشرط الذي تعارفه الناس وكان صريحا غير معتبر شرعا، بأن كان مصادما لنص شرعي بخصوصه، فهذا الشرط لا يُعتدُّ به ولا يكون معتبرا إذا تعارف الناس عليه بدون اشتراط مسبق. فلو تعارف الناس على تضمين المستعير لحاجة ما ، أو المستأجر للعين المأجورة بدون تعدٍ منه أو تقصير ، فهذا العرف لا يعتد به ولا يُراعى لأنه مصادم للنص وللشرع. ولهذه القاعدة تطبيقات عديدة منها :

– توابع وملحقات العقود التي تجري بين المتعاقدين من الناس التي لم تُذكر في العقود تُحمل على عادة كل بلد كالإجارة وغيرها (100).

– الدعاوى التي هي بخلاف المشروط صريحا مما تعارف عليه واعتاده الناس، لا تسمع ولا يؤخذ بها، أيضا لا تسمع الدعوى التي هي بخلاف المشروط صريحا مما تعارف عليه واعتاده الناس .  
فلو ادعى نازل الخان ، أو الفندق في زماننا، أو من دخل الحمام، الغصب ولم يكن معروفا به، فهذا الرجل لا يُصدّق في دعواه بل يلزمه الأجر (101).

– لو دفع رجل ابنه إلى معلم الحرفة مدة معلومة ليتعلم منه الحرفة، ثم حصل خلاف بين الرجل والمعلم، فطلب كل واحد منهما من الآخر بالأجر، فالأجر يكون لمن شهد له العرف المتداول في البلدة (102).

– يُرجع للعرف في الحمل الذي يحمله الحمال هل يدخله إلى داخل البيت أو لا ؟ (103).

– عقود التعاطي دون سؤال، والشراء من المحلات والدكاكين التي تكون فيها البضائع مسعرة ، ومكتوب عليها الثمن ، فالمشتري يدفع عن طريق الصندوق أو المحاسب، وذلك حسب ما تعارف عليه الناس واعتادوا عليه (104).

– لو استأجر رجل ما سيارة شحن فلا يجوز له أن يحملها أكثر من طاقتها ، أو مما هو متعارف ومعتاد عليه، وكذلك السيارة المخصصة للركوب، تستعمل حسب العرف والعادة ، وإن خالف ذلك فهو ضامن لأنه متعد (105).

**القاعدة السادسة: التعيين بالعرف كالتعيين بالنص:**

100 الزحيلي، القواعد الفقهية وتطبيقاته في المذاهب الأربعة، 1 / 346؛ الدعاس، القواعد الفقهية، ص55.  
101 الزحيلي، القواعد الفقهية وتطبيقاته في المذاهب الأربعة، 1 / 346؛ الزرقا، شرح القواعد الفقهية، ص237.  
102 الزرقا، شرح القواعد الفقهية، ص238؛ الزحيلي، القواعد الفقهية وتطبيقاته في المذاهب الأربعة، 1 / 347.  
103 الزرقا، شرح القواعد الفقهية، ص238.  
104 السدلان، القواعد الفقهية الكبرى، ص457.  
105 السدلان، القواعد الفقهية الكبرى، ص456؛ الزحيلي، القواعد الفقهية وتطبيقاته في المذاهب الأربعة، 1 / 347.



المقصود من هذه القاعدة هو : أن ما تم تعيينه بالعرف وأثبتته العادة فهو كالمقصود عليه في العقد، والمقصود بالنصوص ، نصوص القرآن والسنة النبوية، والنص في تعريفه : "هو اللفظ الدال على معنى لا يحتمل غيره " فكل حكم يترتب على التعيين بالنص ، يترتب على التعيين بالعادة والعرف(106).

قال ابن عابدين: " الثابت بالعرف كأنه منصوص في العقد ، كالانتفاع بالأعيان الوجرة والمستعارة التي لم يتبين في العقد كيفية الانتفاع بها فإن ذلك يتعين بالعرف"(107).ولهذه القاعدة تطبيقات عديدة :  
— إذا قال شخص : "عليّ الطلاق " فهذا اللفظ في حقه يقوم مقام : "أنت طالق " لأن هذين اللفظين متساويين في العرف والعادة(108).

— من أقسم بأنه لن يأكل اللحم ، ثم أكل السمك ، فهذا الشخص غير حائث بأكله السمك ، إذا كان المتعارف بين الناس في بلده لحم الضأن أو غيره دون السمك(109).

— كذلك إذا استأجر شخص بيتا أو دكانا بلا بيان وتوضيح من يسكن فيه، أو بيان نوع العمل الذي سيقام فيه ، فللمستأجر حق الانتفاع بجميع أنواع الانتفاع المباحة، غير أنه لا يجوز له أن يسكن فيه حدادا أو قصابا أو طحانا، لأن ذلك يحتاج إلى إذن المؤجر، لما في هذه الأمور من الأذية والضرر(110).

#### القاعدة السابعة: العبرة للغالب الشائع لا للنادر:

معنى هذه القاعدة أنه إذا بُني حكم شرعي على أساس أمر شائع ومنتشر بين الناس وغالب، فإنه يكون للجميع ، أي أن هذا الحكم يكون عاما، ولا يؤثر في عموميته تخلف بعض الأشخاص، أو في بعض الأزمان، لأنه لا تُبنى الأحكام الشرعية على الأمر القليل أو النادر، بل على الذائع والمنتشر كثيرا بين الناس، وقد أشار لهذه القاعدة العلماء في كتبهم .يقول القرافي : "الأصل اعتبار الغالب وتقديمه على النادر، وهو شأن الشريعة كما يقدم الغالب في طهارة المياه وعقود المسلمين، ويقصر في السفر، ويفطر بناء على غالب الحال وهو المشقة، ويمنع شهادة الأعداء والخصوم، لأن الغالب منهم الحيف"(111).

106 الزحيلي، القواعد الفقهية وتطبيقاته في المذاهب الأربعة، 1 / 349؛ الدعاس، القواعد الفقهية، ص55.

107 ابن عابدين، نشر العرف ، ص115.

108 الدعاس، القواعد الفقهية، ص 55.

109 الدعاس، القواعد الفقهية، ص 55.

110 الزحيلي، القواعد الفقهية وتطبيقاته في المذاهب الأربعة، 1 / 350؛ الزرقا، شرح القواعد الفقهية، ص241.

111 القرافي، الفروق، 4 / 104.

وقال أبو إسحاق الشيرازي في المذهب: "باب من تقبل شهادته ولا تقبل..... ولا يمكن قبول الشهادة مع الكثير من الصغائر لأن من استجاز الإكثار من الصغائر، استجاز أن يشهد بالزور، فعلقنا الحكم على الغالب من أفعاله، لأن الحكم للغالب، والنادر لا حكم له" (112).

### ومن تطبيقات هذه القاعدة :

– القصر من الصلاة أثناء السفر هو رخصة مباحة ومشروعة، وتكمن الحكمة من هذه الرخصة هو دفع أذى ومشقة السفر عن الناس، غير أن المشقة غير منضبطة لاختلافها من شخص لآخر، أو حسب الأحوال والأزمان، فأقيم السفر علة بدلا عن المشقة. فمتى وجد السفر يكون القصر موجودا . لأن السفر فيه غالبا المشقة والتعب، ولا يؤخذ في تخلف بعض المترفين في ذلك ولا عبرة بحالهم، لذلك يكون مراعاة الحكم في الجنس والنوع ، لا في الأشخاص والأفراد ، فلذلك يجوز قصر الصلاة في حق الجميع ، لأن العبرة للغالب الشائع والكثير المنتشر، لا القليل والنادر (113).

– يجوز لصاحب الدين في زماننا أن يأخذ بدلا عن دينه من غير جنس الدين، والسبب في ذلك كثرة العقوق، وأكل الحقوق وغيرها (114).

– أفتى المتأخرون بعدم جواز أن يقضي القاضي بعلمه، والسبب في ذلك فساد أحوال القضاة غالبا (115).

– رجل مفقود مرّ على على فقدانه قرابة التسعين عاما، فيحكم بموته، والمستند لهذا الحكم هو الغالب والشائع بين الناس من أن الغالب من الناس لا يعيشون أكثر من التسعين، مع أن البعض ممكن أن يعيش أكثر من ذلك، ولكن هذا نادر وقليل فلا يُبنى الحكم عليه<sup>116</sup>

### الخاتمة

نرى من خلال ما تقدم عن القواعد الفقهية المبنية على العرف ، أهمية هذه القواعد التي تعبّر عن مكانة العرف في التشريع الإسلامي الذي يستند عليه كثير من الأحكام الفقهية في شتى أقسام الفقه وأبوابه. وهذه القواعد هي تعابير فقهية مركزة تعبّر عن مبادئ قانونية ، ومفاهيم مقررة في الفقه الإسلامي تبنتها المذاهب الاجتهادية في تفريع الأحكام وتنزيل الحوادث عليها، وتخريج الحلول الشرعية للوقائع سواء في ذلك العبادات

<sup>112</sup> الشيرازي، إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروز آبادي الشيرازي، المذهب في فقه الإمام الشافعي، تحقيق الدكتور محمد الزحيلي، دار القلم، دمشق، ط1، ع1996، 5 / 499.

<sup>113</sup> الزحيلي ، القواعد الفقهية وتطبيقاته في المذاهب الأربعة، 1 / 326؛ الدعاس، القواعد الفقهية، ص 51.

<sup>114</sup> الزحيلي، القواعد الفقهية وتطبيقاته في المذاهب الأربعة، 1 / 326؛ الزرقا، شرح القواعد الفقهية، ص235.

<sup>115</sup> الزحيلي، القواعد الفقهية وتطبيقاته في المذاهب الأربعة، 1 / 326؛ الزرقا، شرح القواعد الفقهية، ص235.

والمعاملات والجنايات وشؤون الأسرة وغيرها. وهذه القواعد هي صيغ إجمالية عامة من قانون الشريعة الإسلامية، ومن جوامع الكلم المعبر عن الفكر الفقهي استخرجها الفقهاء من دلائل النصوص الشرعية، وصاغوها بعبارات موجزة، وجرى مجرى الأمثال في شهرتها ودلالاتها في عالم الفقه الإسلامي. ونخلص من خلال البحث إلى ما يلي :

- 1 - للأعراف سلطان على النفوس، وتحكم في العقول . فالعرف أو العادة إذا ما ترسخت عند الناس اعتبرت من الضرورات الحياتية التي لا يستغني عنها الناس. فيجب مراعاة هذه الأعراف المنتشرة بين الناس، لأن في نزاع الناس عنها حرج وضيق ومشقة عليهم. فالعرف يُؤخذ به في كثير من الأحكام الشرعية لا سيما العملية منها، فيدخل في كثير من أبواب الفقه كالمعاملات، والجنايات، والأحوال الشخصية وغيرها .
- 2 - العرف دليل مهم من أدلة الأحكام، بل هو الأصل المتجدد والمتطور الذي يفي بكثير من الأحكام الفقهية، ومن خلاله يتم تحقيق مصالح الناس ومنافعهم عامتهم وخاصتهم، وهذا الأصل تدعو الحاجة إليه فهو أقرب مصدر يمكن الاستفادة منه بسهولة ويسر. ومن اعتبار الشارع للعرف والعادة أن جعل نصوص الشريعة الإسلامية وفق المعاني المنتشرة والمعهودة بين الناس عند نزول الآيات القرآنية وورود الأحاديث النبوية، وأوجب فهم نصوص الشريعة حسب معاني العرف عند مجيء التشريع، ومن ذلك قصر العام بالعرف.
- 3 - القاعدة الفقهية هي أصول فقهية في نصوص موجزة دستورية تتضمن أحكاما تشريعية عامة في الحوادث التي تدخل تحت موضوعها، وتعتبر القواعد الفقهية التي تستند إلى أصل من القرآن أو السنة بمثابة دليل شرعي، حيث يمكن الاستناد على هذه القواعد في استنباط الأحكام منها وإصدار الفتاوى بموجبها، وإلزام القضاء بناء عليها .

## المصادر والمراجع

- القرآن الكريم.
- ابن عابدين، الدر المختار، دار الفكر، بيروت، ط2، 1386هـ.
- ابن رجب، زين الدين عبدالرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلي، تقرير القواعد وتحريير الفوائد، دار ابن عفان، الرياض، بدون تاريخ طبع .
- ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبدالسلام محمد هارون، دار الفكر، بيروت، بدون تاريخ.
- أبو زهرة، محمد أبو زهرة، الإمام مالك، حياته وعصره، دار الفكر العربي، بيروت، ط1، تاريخ الطبع 1946.
- أبو سنة، أحمد فهمي أبو سنة، العرف والعادة في رأي الفقهاء، مطبعة الأزهر، تاريخ الطبع 1947.
- أسماء الموسى، العرف حقيقته وأثاره الفقهية، الموسوعة الفقهية الكويتية، ج3/ 56؛ رقية طه العلواني، أثر العرف في فهم النصوص (قضايا المرأة نموذجا)، دار الفكر، دمشق، ط1، 2003 م.

- البغا ، مصطفى البغا ، أثر الأدلة المختلف فيها في الفقه الإسلامي، بدون تاريخ طبع، دار الإمام البخاري، دمشق
- البوطي، محمد سعيد رمضان البوطي، ضوابط المصلحة، دار الفكر، دمشق، ط 4، 2005 م.
- الجرجاني، علي بن محمد السيد الشريف الجرجاني، معجم التعريفات، تحقيق محمد صديق المنشاوي، بدون تاريخ طبع، دار الفضيلة، القاهرة.
- الجصاص، أحمد بن علي الرازي الجصاص، أحكام القرآن، تحقيق محمد الصادق قمحاوي، دار إحياء التراث العربي، بيروت ، 1405هـ.
- الجديدي، عمر عبدالكريم الجديدي ، العرف والعمل في المذهب المالكي ، مطبعة فضالة، المحمدية، المغرب، بدون تاريخ طبع .
- الحموي، أحمد بن محمد الحنفي الحموي، غمز عيون البصائر شرح كتاب الأشباه والنظائر لابن نجيم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1985م.
- الدعاس، عزت عبيد الدعاس، القواعد الفقهية، ط3، 1989، دار الترمذي، حمص، سوريا .
- الزرقا ، مصطفى أحمد الزرقا ، المدخل الفقهي العام، ط1، 1998، دار القلم، دمشق .
- الزرقا، أحمد بن محمد الزرقا، شرح القواعد الفقهية، دار القلم، دمشق، ط2، 1989 .
- الزيلعي ، جمال الدين أبو محمد عبدالله يوسف الزيلعي، نصب الراية لأحاديث الهداية وبغية الألمعي في تخريج الزيلعي، تحقيق محمد عوامة ، دار القبلة للثقافة الإسلامية، جدة ، بدون تاريخ طبع.
- السدلان، صالح بن غانم السدلان، القواعد الفقهية الكبرى، دار بلنسية، الرياض، السعودية، ط1، 1417هـ .
- السيوطي، جلال الدين عبدالرحمن السيوطي، الأشباه والنظائر في قواعد فروع الشافعية دار الكتب العلمية ، ط1، 1983م.
- الشاطبي، إبراهيم بن موسى اللخمي الشاطبي، الموافقات، ط1، دار ابن عثمان، الخبر، السعودية، 1997م.
- الشرواني، عبدالحميد الشرواني ، حواشي الشرواني على تحفة المحتاج بشرح المنهاج ، دار الفكر، بيروت ، بدون تاريخ طبع .
- الشيرازي، إبراهيم بن علي الفيروز آبادي الشيرازي، المهذب في فقه الإمام الشافعي، تحقيق الدكتور محمد الزحيلي، ، دار القلم، دمشق ط1، 1996، دار القلم، دمشق.
- الطبري، محمد بن جرير الطبري ، جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 200.
- القرافي، أبو العباس بن إدريس الصنهاجي القرافي، أنوار البروق في أنواع الفروق، تحقيق خليل المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت ، 1998.
- القرافي، أحمد بن إدريس شهاب الدين ، شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الفصول ، دار الفكر، بيروت، بدون تاريخ طبع .
- المباركي، أحمد بن علي المباركي، العرف وأثره في الشريعة والقانون، مكتبة العبيكان، الرياض، السعودية ، ط2، 1993.
- النووي، محمي الدين شرف الدين النووي، المجموع شرح المهذب، تحقيق محمد نجيب المطيعي ، مكتبة الإرشاد، جدة ، السعودية ، بدون تاريخ طبع.
- حسنين، حسنين محمود حسنين، العرف والعادة، دار القلم ، دبي، ط1، تاريخ الطبع 1988.
- خلاف، عبدالوهاب خلاف، علم أصول الفقه ، مكتبة الدعوة الإسلامية، القاهرة ، بدون تاريخ طبع.

- 
- عبداللطيف، عبدالرحمن بن صالح عبداللطيف، القواعد والضوابط الفقهية المتضمنة للتيسير، منشورات الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، ط1، تاريخ الطبع 2003.
- علي حيدر، درر الحكام في شرح مجلة الأحكام، تعريب فهمي الحسيني، دار الكتب العلمية، بيروت، بدون تاريخ طبع .
- محمد البورنو، موسوعة القواعد الفقهية، مكتبة التوبة، الرياض ط2، 1418هـ.
- الزحيلي، محمد الزحيلي، القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة، ط1، ، دار الفكر، دمشق، بيروت ، 2006.
- K1yıcı, Selahattin, *İslam Hukukunda Örf ve Adet*, Ekev Yayınları, Erzurum 2002 -

# ŞÎÂ VE SÛFÎLERE GÖRE RÛ'YETULLAH MESELESİ

Sevda AKTULGA GÛRBÛZ<sup>1</sup>

## Özet

Allah'ın âhirette görülüp görülemeyeceği (rû'yetullah) meselesi, kelâm tarihinde ilk dönemlerden bu yana tartışılan önemli konularının başında gelmektedir. Meseleye farklı boyutlarda bakılmasının bir sonucu olarak, İslâm ekolleri arasında farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Aslında bu görüş farkı, Allah'ın mekân, yön ve ışık gibi şeyler olmadan görülüp görülemeyeceğine dair tartışmalardan doğmuştur. Bazı ekoller, rû'yetin mümkün olamayacağını ileri sürerek, Allah'ın görülmesi inancına İslâm dışı bir hüviyet kazandırırken, bazı fırkalar da mümkün olacağını kabul etmekle kalmayıp, bir ifrat ve tefrit örneği sergileyerek; Yüce Allah'a cisim isnâd etme yolunu tutmuşlardır. Mu'tezile ve Şîâ, baştaki gözle (çerşm-i ser) Allah Teâlâ'yı görmenin aklen imkânsız olduğunu naklî delillerle temellendirmektedir. Ehl-i Sünnet ekolü ise, orta yolu takip ederek, Yüce Allah'ın ahirette mü'minler tarafından görülebileceğini, ancak bunun keyfiyetinin bilinemeyeceğini kabul etmiştir. Sûfiler de Ehl-i Sünnet kelâmcıları gibi, Allah'ın âhirette görüleceği husûsunda icmâ etmişlerdir. Onlara göre âhirette Allah'ı kâfirler değil, sadece mü'minler göreceklerdir. Âhirette Allah'ı görmek aklen câiz, naklen vaciptir. Araştırma; Ehl-i Sünnet, Şîâ ve Sûfilerin Rû'yetullah konusundaki görüşlerini genel değerlendirmekle beraber, Şîâ Hikmet Anlayışı'nın bakışını da kapsayacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Ehl-i Sünnet, Şîâ, Sûfi, Rû'yetullah, Hikmet.

## THE ISSUE OF RU'YETULLAH ACCORDİNG TO AHL AS-SUNNAH AND SHİ'A

### Abstract

Whether Allah will be seen in the Hereafter (Rû'yetullah) is at the beginning of important theological issues which have been discussed since the earliest periods. As a consequence of looking at the matter in different point of views, different opinions have been stated among Islamic schools. In fact, this difference emerges from debate whether God be seen without things like space, direction and light. Some schools, by claiming that Islam can not be possible, have given a non-Islamic identity to the belief that Allah is visible, not only accepting that some of them are possible, but also demonstrating an example of exaltation and exegesis. Mu'tazila and Shāya base on the proofs that it is impossible to see Allah with bodily eye. The school of Ahl al-Sunnah, following the middle road, has accepted that Almighty Allah can be seen by believers in the Hereafter, but the nature of Him can not be known. The Sūfis, like those of the Ahl-i Sunnah, have begun to drink what they see in the Hereafter. According to them, in the Hereafter, Allah will be see by the believers, not by the disbelievers. To see Allah in the Hereafter is wise, naked. Research; The Ahl as-Sunnah will include the general view of the Shi'a and Sufi views on the rû'uetullah, as well as the insight of the Shi'ah Hikmet mentality.

**Key words:** Ahl as-Sunnah, Shi'a, Sûfi, Rû'yetullah, Hikmet.

---

<sup>1</sup> Doktora Öğrencisi, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tasavvuf Anabilim Dalı.  
s\_aktulga@hotmail.com.

## GİRİŞ

İnsan yaratıldığı andan itibaren kendisini yaratanı bilmek, anlamak ve görmek ister. Allah Teâlâ'yı görme isteği ve özlemi fitrî olduğu kadar doğal bir durumdur. Kur'ân-ı Kerim ve bir kısım hadislerin delâletiyle cennette Allah Teâlâ'nın görüleceğine (rü'yetullah) dair inanç, müminlere delil ve ilham kaynağı olmaktadır.

Rü'yetullah, kelime olarak; görmek, görülmek, vizyon, didâr<sup>2</sup>, "Allah" lafzından meydana gelen bir terkiptir.<sup>3</sup> Rü'yetullah İslam literatüründe Allah'ın kıyamet gününde Müslümanlar tarafından görülebilirliğini ifade eden bir kavramdır.<sup>4</sup> Ehl-i Sünnet inancına göre Allah; cennette, Müslümanlara niteliksiz ve şekilsiz olarak görünecektir. Tasavvuf ehli, hem kalp hem de baş gözüyle Allah Teâlâ'nın görülebileceğini ve bu tarz görmenin; âhiret hayatında gerçekleşeceğini kabul etmektedir. Yaşadığımız dünyada, çeşitli sıfatlarla tecelli eden Allah'ın işaretlerini gördüğümüz gibi, âhiret hayatının en güzel nimeti olan rü'yetullah, Sûfi'ler için haktır.<sup>5</sup>

Rü'yet, semavî dinlerin ortak inancıdır. Aşkın bir varlığa duyulan ihtiyaçtan ziyâde, bu varlığa olan özlem ve en büyük sevinç olan *görme* isteği, kutsal kitaplarla da desteklenmiştir. Semavî dinlerin bazı mezheplerinin inkârına rağmen, âhirette rü'yetin varlığı, genel olarak kabul edilen bir inanıştır. İslam dünyasında rü'yetullah tartışması; hicri II. asırda, Cehm b. Saffân ve Sümeniyye arasında başlamış<sup>6</sup> ve günümüze kadar devam etmiştir. Mu'tezile, Havâric, Mürcie gibi fırkalar, nassları te'vil ederek, âhirette rü'yeti inkâr eder.<sup>7</sup> Mu'tezile ve Şîâ, Allah'a cismiyyet atfetme, O'nu belirli bir yönde bulunmaktan tenzîh etme noktasında rü'yetullahı inkâr etmektedir. Çünkü zaman ve mekândan münezze olan Allah'a rü'yet gibi bir sıfatı yakıştırmak, "Tevhîd" akîdesine aykırıdır. Ehl-i Sünnet; âhirette rü'yeti, var olan şeyin görülebilme şartına bağlı olarak görülmesinin hak olduğunu, aklî ve naklî delillerle temellendirmektedir.

<sup>2</sup> Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2012, s. 301.

<sup>3</sup> Temel Yeşilyurt, "Rü'yetullah", *DİA*, XXXV, İstanbul, 2008, s. 312.

<sup>4</sup> Seyyid Şerif Cürcânî, *Kitabü't-Tarîfât*, Beyrût, 1995, s. 109.

<sup>5</sup> Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Anka Yayınları, İstanbul, 2004, s. 525-526.

<sup>6</sup> Yeşilyurt, *a. g. m.*, s. 312; Ferzende İdiz, "Sûfilere Göre Rü'yetullah Meselesi", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, IX, Nisan, 2016, s. 2468.

<sup>7</sup> İbn Ebil-İzz El-Tahavi, *El-Akîdetü't Tahaviyye*, Guraba Yayınları, İstanbul, 2010, s. 88.



Âhirette rü'yet konusunda tartışmalar, çoğunlukla kelâmcılar arasında olurken, sûfiler; kendilerine has mânevi hallere, hakikat ve mârifetlerine göre, Ehl-i Sünnet çizgisinden ayrılmadan fikir beyan etmiştir. Sûfilere göre cennetin en büyük nimeti, Allah'ı görmektir. Bu nimeti istemek, Allah'ın insana verdiği fitrî ve meşrû hakkıdır. Bu beyanla Sûfiler, Kur'ân-ı Kerim ve hadîslerden hareketle âhirette rü'yeti, zâhiri ve batîni olarak kabul eder.

Aslında rü'yetin kabul veya reddi, optik ilminin konusunu teşkil eden görme olayının nasıl değerlendirildiği ile doğrudan ilgili bir husustur. Bu makaleyi yazma amacımız; görme olayını dünya hayatındaki gözlerle ilişkilendiren Şîâ anlayışı ile âhîret âlemini başka bir hayat, farklı kanun ile farklı hayat şartları olarak değerlendiren Ehl-i Sünnet kelâmcıları ve sûfilerinin görüşlerini karşılaştırarak, günümüzde de tartışılan konuyu anlamaya çalışmaktır.

### 1. Ehl-i Sünnet Kelâmcılarının Âhirette Rü'yetullah Anlayışı

Ehl-i Sünnet âlimleri; Allah'ın cennette baş gözüyle görüleceğini, bu görülmenin keyfiyetsiz, teşbihsiz ve cihetsiz olacağını kabul etmektedir. Ehl-i Sünnet, âhirette rü'yeti reddeden Mu'tezile ve Cehmiyye gibi fırkaların ortaya koydukları aklî ve naklî deliller üzerinden cevap vermektedir. Allah'ın tecsîmden uzak bir şekilde görülmesinin aklî imkânını Eş'ariler, "Rü'yetullahın aklî delil ile sâbit ve mümkün oluşu"<sup>8</sup>olarak değerlendirir. Onlara göre muhdesler görülmez, görülen nesne de kendisini gören kimse sayesinde gördüğü için vardır.<sup>9</sup> Çünkü varlığın gözle görülmesi, onu yaratılmışlık nispeti ile sınırlandırmadığı gibi rü'yetin aklen imkân dışı olduğuna delâlet eden herhangi bir delil de yoktur. Dolayısıyla akıl, zorunlu olarak rü'yetin mümtenî olmadığına hükmeder. Bir varlığın görülmesinin sebebi var olmasıdır. Duyular âleminde görme hadîsesinin mümkün oluşu, "var olmak"tan doğmuştur. Biz farklı mahiyetlere sahip cevher ve cisimleri görebildiğimiz gibi; siyah-beyaz gibi zıt renkleri, sükûn ve hareket gibi farklı oluşları da görebiliyoruz. Bütün bunları görünür kılan ortak illet, "var olmak"tır. Demek ki akıl, var olan şeylerin görülmesini imkânsız olarak görmez.<sup>10</sup> Ayrıca; eskiden çıplak gözle görülemeyen hücre ve mikrop gibi çok küçük varlıklar, zamanla birtakım âletlerle görülebilir hâle gelmiştir. Sonradan görülmeye başlanan bu varlıklar gibi rü'yetin varlığı, akla ve mantığa aykırı değildir. Rü'yet mümkündür. Zîrâ; bir konu tartışılıyorsa, bu, o şeyin görülme özelliğine delâlet etmektedir. Molla Hayâlî, konuya İmâm Eş'ârî'nin "Rü'yet, tam bir inkişâftan ibarettir" sözünden yola çıkarak,

<sup>8</sup> Abdullatif el-Harputî, *Tenkîhu'l Kelâm fî Akâidi Ehli'l- İslam*, haz. Fikret Karaman, Çelik Yayınevi, İstanbul, 2016, s. 165.

<sup>9</sup> Ebu'l- Hasen el-Eş'arî, *el-Lüma' fi'r-reddi alâ Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bida'*, ter. Kılıçarslan Mavil-Hikmet Yağlı Mavil, İz Yayıncılık, İstanbul, 2016, s. 77.

<sup>10</sup> Abdulkâdir el- Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l- Fırak*, şerh Muhammed Ferîd, Mektebeti İbn Sîna, Kâhire, ts. , s. 121.

tam inkişâfı izah etmekle başlar. Hayâlî'ye göre İnkişâf, iki şekildedir: Birincisi, doğrudan dolunaya baktığımızda gerçekleşen inkişâftır. İkincisi ise, gözümüzü yumduğumuzda zihnimizde canlanan bir sûret olarak gerçekleşen diğer inkişâftır. İşte doğrudan dolunaya baktığımızda gerçekleşen bu inkişâfa, inkişâf-ı tam denilir ki bu da rü'yettir.<sup>11</sup> Ehl-i sünnet âlimlerinin çoğuna göre âhirette rü'yet, nasslara dayanarak Allah'ın bir lütfu olarak gerçekleşecek, ancak inanmayanlar bu nimetten mahrum kalacaklardır. Mü'minlere verilecek bu nimet, Allah'ın keyfiyeti belli olmayacak şekilde gerçekleşecektir. Yüce Allah, kendisinin ve Zâtı'nın varlığından dolayı görülür. Bu ise, kendi Zâtı'ndan dolayı olup fiilinden veya sıfatlarından dolayı değildir. Buna göre, Allah'ın bilinmesi vâcib olduğu gibi, görülmesi de vâciptir.

Ehl-i Sünnet; diğer kelâmî konularda olduğu gibi âhirette rü'yet hususunda da, Mu'tezilenin iddialarını çürütmeyi hedeflemektedir. Ehl-i Sünnet; "tevhîd" ilkesi gereği, Allah'ın zâtının görülemeyeceğini belirten Mu'tezileye karşı, Allah'ın görülmesinin hak olduğunu belirtmekte ve onların dayanak olarak verdiği nassî deliller üzerinden cevap vermektedir. Bu delillerden biri; Mu'tezile'nin *Rabbinden gelecek sevabı bekleme*<sup>12</sup> olarak ifade ettiği "**Yüzler vardır, o gün taptazedir; Rablerini görecekler**"<sup>13</sup> âyetidir. Mu'tezile bu âyeti, "*Onların sana baktıklarını görürsün. Hâlbuki onlar görmüyorlar*"<sup>14</sup> âyeti ile te'vil etmektedir. Mu'tezile; bir görme fiilinin olmamasına rağmen Allah Teâlâ'nın 'bakma' (nazar) fiilini kullandığını, 'nazar'ın, rü'yet değil 'beklenti' olduğunu iddia etmektedir. Çünkü onlara göre "rü'yet" fiili, hiçbir sıfatla nitelendirilemez. Ehl-i Sünnete göre âyette geçen *nazara* kelimesi, sadece *Allah'a bakmak* anlamındadır. İbn Ömer (r.a.)'den rivâyete göre, Resûlullah (s.a.v.) şöyle buyurdu: "**Cennetliklerin en aşağı derecesinde olan kimsenin durumu; bahçelerini, hanımlarını, bol nimetlerini, hizmetçilerini ve koltuklarını bin senelik mesafeye kadar uzanmış olarak görecek ve sabah akşam Allah'ın kendilerine bir ikramı olarak Allah'ın yüzünü göreceklerdir.**" Sonra Resûlullah (s.a.v.) şu âyeti okudu: "**Bazı yüzler o gün Rablerine bakarken mutluluktan parlayacaktır.**"<sup>15</sup>

Ehl-i Sünnet'in rü'yetin imkân dâhilinde olduğuna dâir ortaya koyduğu diğer nassî delil, "**İyi davrananlar için güzel bir karşılık "Cennet ve nimetleri" ve bir de ziyâde vardır**"<sup>16</sup> âyetidir. Ehl-i

<sup>11</sup> Sezgin Elmalı, *Molla Hayâlî'nin Kelâmî Görüşleri*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Trakya Üniversitesi, Edirne, 2016, s. 66-67.

<sup>12</sup> Kâdî Abdulcebbar b.Ahmed, *Şerhu'l- Usûli'l- Hamse*, çev. İlyas Çelebi, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, I, İstanbul, 2013, s. 399.

<sup>13</sup> Kıyâmet,75/22-23.

<sup>14</sup> Â'raf, 7 /196.

<sup>15</sup> Ebu İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *el-Câmiu'l- Kebîr*, Dâru'l-Guraba, Beyrût, 1996, Cennet, 17.

<sup>16</sup> Yunus, 10/26.

Sünnet, âyette geçen "*ziyâde*" (fazlalık) kelimesini "*Allah'ın yüzüne bakma*"<sup>17</sup> olarak tefsir etmekte ve Hz. Peygamber (s.a.v) 'in hadisleriyle de ispat etmeye gayret göstermektedir. Bu hususta Ahmed b. Hanbel'in rivayet ettiği hadiste Resûlullah (s.a.v)'ın "*iyilik edenler için cennette fazlası vardır*" ayetini okuduğunu ve şöyle buyurduğunu ifade eder: "Cennet halkı cennette, cehennem halkı da cehenneme girdiği zaman bir tellal: "*Ey cennet halkı, Rabbinizin size bir va'di vardır, onu yerine getirmek istiyor, diye seslenir. Onlar da: Bizim mizanımızı ağır getirmedi mi, yüzümüzü ak etmedi mi, bizi cehennemden uzaklaştırmadı mı? derler. Onlara perde açılır, O'na bakarlar. Yemin ederim ki, Allah onların yüzüne bakmaktan daha sevimli ve gözlerini ondan daha çok aydın edecek bir şey vermemiştir.*"<sup>18</sup>

Mu'tezile tarafından ahad<sup>19</sup> haber olarak kabul edilen "*Kuşkusuz siz ayı on dördünde dolunay halinde gördüğünüz gibi, Rabbinizi göreceksiniz*"<sup>20</sup> hadîsi, Ehl-i Sünnet tarafından itibar görülen ve rü'yetin varlığına kanıt olarak gösterilen delillerden biridir. Ehl-i Sünnet âlimlerine göre eğer rü'yet imkânsız olsaydı, Allah Resulü (s.a.v.)'nün ashabın sorduğu soruları sakındırması gerekirdi. Ancak Allah Resulü (s.a.v), tam tersine müsâmahakâr bir üslup kullanmıştır.<sup>21</sup> Ayrıca dolunay hadîsi ve mü'minlerin âhirette Allah'ı göreceklere daîr hadisler; Hz. Ebubekir, Amr b. Sad', Hz. Ali, Muaz b. Cebel, Abdullah b. Mes'ud, Abdullah b. Ömer, Abdullah b. Abbas gibi en az yirmi büyük sahabe tarafından rivayet edildiği için meşhur kabul edilmektedir. Bu hadîslerin içerik olarak Hz. Peygamber'e (s.a.v.) dayanma ihtimali kuvvetli olarak görülmektedir.

Ehl-i Sünnet âlimlerinin çoğuna göre âhirette rü'yet, Allah'ın bir lütfu olarak gerçekleşecek ancak rü'yete inanmayanlar, bu nimetten mahrum kalacaklardır. Bu görme, Allah'ın keyfiyeti belli olmayacak şekilde gerçekleşecektir. Yüce Allah, kendisinin ve Zâtının varlığından dolayı görülür. İslam âlimlerine göre bir şeyin bilinmesi, görülmesini de beraberinde getirebilir. Buna göre, Allah'ın bilinmesinin vâcip olması gibi, görülmesi de vâciptir. Resûlullah (s.a.v)'ın: "*Allah'ın senden cemâlini*

<sup>17</sup> İbn Kesir, *Tefsir 'ül- Kur'an 'il-Azîm*, terc. Abdulvehhab Öztürk, Kahraman Yayınları, İstanbul, 2014, V, s. 25

<sup>18</sup> Müslim b. Haccac, *Sahih-i Müslim, Dâru Tayyibe*, Riyâd, 2006, İman, 297; Tirmizî, Cennet, 16.

<sup>19</sup> Haber-i vahidin itikatta delil olup olmadığı hadîs ve kelâm âlimlerinin müdahil olduğu önemli bir tartışma konusudur. Hadis terminolojisinde mütevâtirin şartlarını taşımayan habere ahad haber denir. Ehl-i Sünnete göre, Hz. Peygamber'in Kur'an'a ve akla aykırı bir beyanda bulunması imkânsızdır. Bu temel ilkeyi kabul etmek, peygamberi tasdik etmenin bir gereğidir. Ayrıca Kur'an'a ve akla aykırı olan haber-i vâhidin reddedilmesi, Resûl-i Ekrem'i yalanlamak anlamına gelmeyecek ona bu isnâdı yapan kişinin sözünün kabul edilmemesi demektir. Böyle bir davranış, Hz. Peygamber'i Kur'an'a muhalif davranmış gibi göstermekten tenzih etmek için de gereklidir. Mu'tezile, usûlü'd-din konularında haber-i vâhidin tek başına delil kabul edilemeyeceği görüşündedir. Bkz. Yusuf Şevki Yavuz, "Haber-i Vâhid", *DİA*, İstanbul, 1996, XIV, s. 353.

<sup>20</sup> Muhammed b. İsmâil Buhârî, *Sahih*, tahk. Mustafa Diyb, Beyrût, 2002, Mevâkîtu's-salât, 17; Müslim, Mesâcid, 211.

<sup>21</sup> Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd*, haz. Bekir Topaloğlu ve diğerleri, İsam Yayınları, Ankara, 2003, s.120.

**görme lezzetini ve sana kavuşma özlemini istiyorum**” şeklindeki duası, bilinen varlığa duyulan görme sevkine delil<sup>22</sup> olarak görülmektedir

Ehl-i Sünnet âlimlerine göre Allah’ın dünyada görülmeyişi âhirette görülemeyeceğine delil teşkil etmez. Çünkü insanın dünyada var olan pek çok şeyi görememesi, bunların görülemez oluşundan değil, onları görme yeteneğine sahip kılınmayışındandır. Zira, dünya hayatında bize verilmiş olan duyularla âhîret nimetlerini tatmayı mümkün değildir. Ancak, cennet nimetlerinden alabildiğine istifâde edecek duyu ve yetenekler verildikten sonra insan, âhirette Rabbini görebilecektir. Hatta kimi âlimler, Adn cennetinden bahsederken rü’yetin cennet nimetlerinin en büyüklerinden biri olduğunu belirttikten sonra bu nimetin, Adn Cenneti’nde gerçekleşeceğini ve insanın mutluluğunun ancak rü’yet ile kemâle ereceğini dile getirmektedir.<sup>23</sup>

## 2. Şîâ Anlayışında Ahirette Rü’yetullah

Genel anlamda görmek kelimesini lugatte; durmak, atmak, beraber olmak gibi duyusal (his) anlamında kullanan Şîâ; rü’yetin esas anlamını âhirette Allah’ın nimetlerinin ve sevabının görülmesi,<sup>24</sup> beklenmesi<sup>25</sup> şeklinde te’vil etmektedir.

Masum imamlardan mütevatiren geldiği sanılan hadîs mecmualarında tedvin edilmiş olarak Şîâ-İsnaaşeriyye<sup>26</sup> mezhebi, âhirette rü’yeti reddetmektedir. Ancak mezhebin altıncı imamı Cafer b. Muhammed es-Sâdık (ö.148/765), *kalple görme* olgusundan bahsederek<sup>27</sup> Allah’ı âhirette baş gözıyla görmenin mümkün olmadığını belirtmektedir. Ona göre, “*Müminlere müjde ver*”<sup>28</sup> âyeti, güç sahibi Melik’in doğruluk katında O’nu görme müjdesidir. “*Bu, Rabbinden bir karşılık olmak üzere yeterli bir bağıştır*”<sup>29</sup> âyeti ise, İlâhi bağışın biri başlangıçta, biri sonda olmak üzere iki çeşit olduğuna, başlangıçtaki ilahi bağışın; iman ve İslam, sonraki ilahi bağışın; kulu cennete koyma ve cömert olan

<sup>22</sup> Bâkîllânî, *El-İnsâf*, tah. Ahmed Haydar, Âlemü’l- Kutüb, Beyrût,1986, s.247-248.

<sup>23</sup> Muhammed Reşid Rıza, *Tefsiru’l-Menâr*, Daru’l-Kutub el-İlmiyye, X, Beyrût, 1947, s. 632.

<sup>24</sup> Alemü’l-Hüdâ Ebu’l Kâsım Alî b. Hüseyin el-Murtazâ, *Emâli’l-Murtazâ; Ğureru’l-fevâid ve dureru’l-kalâid*, tahk. Muhammed Ebu Fadl İbrahim, Dâru İhyâu’l Kitâbü’l-Arabiyye, I, ty. ,1954, s. 36-37.

<sup>25</sup> Ayetullah Hasanzâde Âmulî Allâme Hillî, *Keşfu’l-murâd fi şerhi tecridi’l- İ’tikâd li’t-Tûsî*, Şebketü’l-Fikr, Beyrût, ts, s. 275.

<sup>26</sup> İslâmî siyâsî mezheplerin en eskisi olarak bilinen Şîâ, kendi inanç ve düşünceleri doğrultusunda şekillenmiş ve dünyada Müslüman nüfusun % 10-15’inin din anlayışını biçimlendiren mezheplerden birisidir. Bugün Şîâ denince umumiyetle İmâmiyye anlaşılır. Bunlara, on iki imamı kabul ettiklerinden dolayı İsna-aşeriyye (onikiciler); hem itikâd hem de ibâdet ve muâmelâtta İmam Câfer es-Sâdık’ın görüşlerine dayandıklarından Câferiyye de denmiştir. Bkz. Muhammed Ebu Zehra, *Mezhepler Tarihi*, çev. Sıbğatullah Kaya, Çelik Yayınevi, İstanbul, 2016, s. 43.

<sup>27</sup> Câfer b. Muhammed es-Sâdık, *Tefsir-i İmâm Ca’feri Sâdık*, Daru’l- Hâdî, Beyrût, 2008, s. 13-15.

<sup>28</sup> Bakara, 2/223.

<sup>29</sup> Nebe, 78/36.

Allah'ın yüzüne bakmak<sup>30</sup> olduğunu belirtmiştir. Ancak bu bakma, gözlerden ve vehimlerden gizli, idrâkten uzak bir müşâhededir. Zira insan, fâni bir varlık olması hasebiyle, dünya ve âhirette Allah'ın tecellisine dayanamaz.<sup>31</sup> Câfer en-Necefi *Keşfu'l-gita*, adlı eserinde, Cafer es-Sadık'a âhirette Allah Teâlâ'nın görülmesi hakkında soru sorulunca, İmam Câfer, *Allah Teâlâ'nun bundan münezzeh olduğunu ifade ederek, 'Şüphesiz gözler O'nu idrak edemez'*<sup>32</sup>âyetini okuyup *Allah'a rü'yet gibi bir sıfat veren olursa onun dinden çıktığına hüküm verilir*<sup>33</sup>cevabını vermiştir.

Şîâ; âhirette rü'yeti reddederken, Kur'ân-ı Kerim'den çeşitli nassları dayanak olarak sunmaktadır. Şîâ âlimleri, Kur'ân-ı Kerim'de geçen "*Mûsâ, belirlediğimiz yere(Tûr'a) gelip Rabbi de ona konuşunca, "Rabbim! Bana (kendini) göster, sana bakayım" dedi. Allah da, "Beni (dünyada) katiyen göremezsin. Fakat (şu) dağa bak, eğer o yerinde durursa sen de beni görebilirsin." dedi. Rabbi, dağa tecelli edince onu darmadağın ediverdi. Mûsâ da baygın düştü. Ayılınca, "Seni eksikliklerden uzak tutarım Allah'ım! Sana tövbe ettim. Ben inananların ilkiyim" dedi*<sup>34</sup>âyetinde geçen "*bakmak*" kelimesi ile "*beni göremezsin*" cümlesi; rü'yetullahı inkâr noktasında genel bir hüküm arz etmektedir. Câfer-i Sâdık'a göre Hz. Mûsâ'nın *görün bana, sana bakayım* demesi, İsrâîloğullarının, Kur'ân-ı Kerim'de geçen "*Biz Allah'ı açıkça görmedikçe sana inanmayız*"<sup>35</sup>âyetine mebnîdir ki Zât-ı Bârî'yi zaman ile takyîd, mekân ile tahdîd, bu suretle de O'nu, şânına lâyük olmayan cismânî sıfatlarla tavsîf ederek zulüm ehli olmalarına ve yıldırımla yakılarak cezalandırılmalarına<sup>36</sup> sebep olmuştur. Ayrıca, Hz. Mûsâ, Allah Teâlâ'nın görülmesinin câiz olmayacağını zaten bilmektedir. Zâten görme olayı olsaydı; Hz. Mûsâ gibi büyük bir peygamber, bundan men edilmezdi.<sup>37</sup> Şîâ' ya göre Hz. Mûsâ'nın görme isteği, Allah Teâlâ'yı cismânî bir kalıba sokmak<sup>38</sup> anlamına geldiği için reddedilmiştir. Bu isteğinin cezası olarak Allah Teâlâ, kendisini görmek isteyen. Mûsâ kavminin ısrarcı tutumlarına binaen seçilmiş yedi kişiyi öldürmüş, ancak Hz. Mûsâ'nın yakarışıyla onları affetmiş ve diriltmiştir.<sup>39</sup>

<sup>30</sup> Nasrullah Pürcevâdî, *Gökyüzünde Ayın Görüntüsü*, çev. Ahmet Çelik, İnsan Yayınları, İstanbul, 1999, s. 66-72.

<sup>31</sup> Pürcevâdî, *a. g. e.*, s. 66-72.

<sup>32</sup> En'am, 6/103.

<sup>33</sup> Abdullah b. Muhammed es-Sâlih, *Min Akâidi's- Şîâ*, çev. Teymullah Yücel, Yedi İklim Yayınları, Ankara, 2007, s. 24.

<sup>34</sup> Â'raf, 7/143.

<sup>35</sup> Bakara, 2/55.

<sup>36</sup> Ebû Câfer Muhammed b. Ali İbn Bâbeveyh el-Kummî, *et-Tevhîd*, Dâru'l- Marifet, Beyrût, ts, s. 119.

<sup>37</sup> İbn Bâbeveyh, *et-Tevhîd*, s. 121.

<sup>38</sup> Ali b. Fadl b. el-Hasan Tabersî, *Mecmeu'l-beyân fî tefsiri'l-Kur'ân*, Dâru'l-Fikr, Beyrût, 1994, IV, s. 323.

<sup>39</sup> İbn Bâbeveyh, *a.g.e.*, s. 121-122.

Görme iddiasını kesin bir dille reddeden ve görme ile bakma olayını avamca<sup>40</sup> ve câhillik<sup>41</sup> olarak gören Şîâ âlimleri, Kur'ân-ı Kerim'de geçen "**Kalp, (gözün) gördüğünü yalanlamadı.**"<sup>42</sup> "**Her kim Allah'a kavuşmayı umarsa, bilsin ki Allah'ın tayin ettiği o vakit elbette gelecektir.**"<sup>43</sup> "**Dikkat edin; onlar, Rablerine kavuşma konusunda şüphe içindedirler. Bilesiniz ki O, her şeyi (ilmiyle) kuşatmıştır.**"<sup>44</sup> "**Kim Rabbine kavuşmayı umuyorsa yararlı bir iş yapsın ve Rabbine ibadette kimseyi ortak koşmasın**"<sup>45</sup> âyetlerinde geçen görme ve ona yakın anlamdaki kavuşma kelimelerinin rü'yetullahın varlığına kanıt olamayacağını iddia eder. Zira bir şeyi bilmek, onu göreceğimiz mânâsına gelmez. Mesela; bizler, Hz. İbrahim (a.s), İskender ve Kısra'nın yaşadıklarını şu an göremediğimiz halde onları bilmekteyiz. Bizler bu bilgiye görme demiyoruz. Ayrıca; "bir ikinin yarısıdır, dört çift bir sayıdır" şeklindeki sözler, görülmediği hâlde bilinen gerçeklerdir. Bu gerçekler ortaya çıkarıyor ki, göz ile görmenin ötesinde Allah Teâlâ, şuur aracılığı ile kendini bildirir.<sup>46</sup>

Şîâ müfessirleri, Kur'ân-ı Kerim'de geçen "**O gün, birtakım yüzler Rablerine bakıp parlayacaktır**"<sup>47</sup> âyetini; yüzlerin, Rablerinin "**mükâfatına bakarak parıl parıl olacağı**"<sup>48</sup> ve Rabbe bakmayı, "**sonsuz ilâhî rahmete sahip olmak**" şeklinde açıklamaktadır. Onlara göre rü'yetin imkânsızlığı, icmâ ile sabittir. Ehl-i Beyt imamlarının sekizincisi İmâm Rızâ (ö.203/818); âyeti, "**cennette yüzlerin parlayıp rabbinin sevabını beklemesi**" olarak tefsîr etmiştir. Buradan hareketle Şîâ müfessirleri, âyette geçen nazara kelimesini, Mu'tezile ile aynı çerçevede Allah'ın rahmetini, sevabını beklemek<sup>49</sup> olarak te'vil etmektedir. Zira onlara göre Nazar kelimesi; bizim îtimât ettiğimiz gibi, Allah'ı görmek değil, gözünü görülmesi istenilen şeye doğru çevirmek (bakmak), beklemek, merhamet etmek ve düşünmek manalarına gelmektedir. Mânâ böyle olduğu için, âyette geçen "**rablerine nazar ederler**" ifadesi "**Allah'ı görmek**" olarak yorumlanamaz. Burada geçen nazara kelimesi, başka anlamdadır çünkü rü'yetin sadece bir anlamı yoktur.<sup>50</sup> Zira "**bakmak**"tan maksadın görmek olmadığı hususunda Kur'ân-ı Kerim'den şu âyet örnek olarak buna delildir: **Süleymân, Hüdhüd'e şöyle dedi: "Doğru mu**

<sup>40</sup> Seyyid Muhammed Hüseyin Tabatabâî, *el-Mizân fi Tefsiri'l-Kur'ân*, VIII, s. 161.

<sup>41</sup> İbn Bâbeveyh, *a.g.e.*, s. 121-122.

<sup>42</sup> Necm, 53/11.

<sup>43</sup> Ankebut, 29/5.

<sup>44</sup> Fussilet, 41/54.

<sup>45</sup> Kehf, 18/110.

<sup>46</sup> Tabatabâî, *el-Mizan*, VIII, s. 161.

<sup>47</sup> Kıyâmet, 75/22-23

<sup>48</sup> Ebû Câfer Muhammed b. Ali İbn Bâbeveyh el-Kummî "*Şeyh Sadük*", *Risâletü'l-İ'tikadî'l- İmâmiyye*, (Şii İmamiyyenin İnanç Esasları), çev. Ethem Ruhi Fığlalı, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1978, s. 22.

<sup>49</sup> Ebî Mansûr Ahmed b. Ali b. Ebî Talib et-Tabersî, *el-İhticâc*, Şebeketü'l-Fikr, II, s. 165; el-Murtaza, *Emâli*, I, s. 36-37.

<sup>50</sup> el-Murtazâ, *Emâli*, I, s. 36.



*söylüyorsun, yoksa yalancılardan mısın, göreceğiz*"<sup>51</sup> âyetindeki *nazara* kelimesi, *elçilerin dönmesini beklemek*<sup>52</sup> olarak te'vîl edilmektedir.

Ehl-i Sünnet müfessirleri, *Rablerine bakarlar*<sup>53</sup> cümlesindeki إلى edatını, geçişliliği sağlayan ve yönelme bildiren -e, -a anlamını verirken, Şîâ müfessirleri; إلى edatını, آلاء edatının tekili olarak değerlendirerek, *Allah'ın rahmetini beklemek (ummak), nimetler* anlamını vermişlerdir. Buna da şu benzer örneği verirler: "*Allah'ın nimetlerini hatırlayın ki; felaha eresiniz*"<sup>54</sup> âyetinde geçen آلاء edatı, nimet anlamında kullanılan إلى kelimesinin çoğuludur. Şâîr A'sâ Bekr b. Vâîl'in şu beyiti, konunun ispatı açısından örnek dâhilindedir:

أبيض لا يرهب الهذال ولا ... يقطع رحما ولا يخون إلي

Aktır, yokluktan korkmaz; akraba ile ilişkisini kesmez, nimetlere ihanet etmez.<sup>55</sup> Şîâ akîdesinin önde gelen âlimlerinden biri olan Şerif el-Murtezâ, إلى kelimesinin çoğulu olan آلاء kelimesinin tekilinin, إل, إلى, إلى gibi farklı şekillerde geldiğini ve bakmaktan farklı anlamlarının olduğunu bu beyitle örneklendirir. Bu kadar farklı anlama gelen bir kelime eğer *bakmak* olarak anlaşılacaksa dahi, *bakmak*; kalbî bakışın ötesine geçemez.<sup>56</sup>

Ehl-i Sünnetin âhirette rü'yetullahı delil olarak kabul ettiği "*Güzel iş yapanlara (karşılık olarak) daha güzeli ve bir de fazlası vardır*"<sup>57</sup> âyetinde geçen *ziyade* kelimesini Şîâ müfessirleri; *Allah'ın kuluna ikramı olarak bulunduğu durumdan daha iyisine geçme*<sup>58</sup>, *bekleyen müminlere cennette rabbinin nimetlerini attırma*<sup>59</sup>, *cennetteki lezzetlere hesapsız ulaşma*<sup>60</sup> olarak yorumlamaktadır.

Şîâ, Ehl-i Sünnet'in cennetin en büyük nimeti kabul ettiği rü'yetullahın yerine Allah'ın bağışlamasını, iyiliğini ve sevabını beklemenin, en büyük nimet olduğunu belirtmektedir. Zira Allah; adâletinin gereği olarak, iman ve itaate ödül ve sevap, küfür ve günaha da azap vaadinde bulunur. Cennet vaat yeri olduğuna göre verilecek nimet için beklenti içinde olmak bu âdaletin gereğidir. Bu yüzden

<sup>51</sup> Nemi, 27/27.

<sup>52</sup> Ebû Câfer Muhammed b. Hasan et-Tûsî, *et-Tibyân fi Tefsirü'l Kur'an*, Dâru İhya et-Turâsî'l-Arabiyye, VIII, s. 91

<sup>53</sup> Kıyamet, 75/23.

<sup>54</sup> A'raf, 7/69.

<sup>55</sup> Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ, *Mecâzü'l-Kur'an*, tah. Muhammed Fuad Sezgin, Mektebetü'l-Hanuca, Kâhire, 1381, I, s. 217-218

<sup>56</sup> el-Murtazâ, *Emâli*, I, s.36-37.

<sup>57</sup> Yûnus, 10/26.

<sup>58</sup> Tabersî, *Mecmeu'l-beyân*, X, s. 178.

<sup>59</sup> Tabersî, *a.g.e.*, X, s. 176.

<sup>60</sup> et-Tûsî, *et-Tibyân*, V, s. 366.

ziyâde kelimesinden anlaşılması gerekenin, âhirette rü'yet değil, Allaha *sevâbı beklemek* olduğu belirtilmektedir. Bunun en önemli kanıtlarından biri Kur'ân-ı Kerim'de geçen "**Hayır! Muhakkak ki onlar, o gün Rablerinden (O'nu görmekten) mahrum kalmışlardır**"<sup>61</sup> âyetidir. İmam Rıza'ya göre kulların, "*Allah Teâlâ bir perdenin arkasındadır ve onu görecekler*" şeklinde vasıflandırması doğru değildir. Buradan Şîâ müfessirleri, âyetin manasını, "*Onlar Allah Teâlâ'nın sevabından mahrum kalacaklar*"<sup>62</sup> şeklinde tefsir etmektedir.

Şîâ anlayışında Hz. Peygamber (s.a.v)'in mâsûmiyeti, imâmın şahsında devam ettiği için<sup>63</sup>, imâmın kanalından gelmeyen hadîsler kabul edilmemektedir. Bundan dolayı Ehl-i Sünnetin âhirette rü'yete delil olarak kabul ettikleri hadîsler, Şîâ tarafından reddedilmektedir. Bu hadîsler şunlardır: Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmaktadır: "**Kuşkusuz siz ayı on dördünde dolunay halinde gördüğünüz gibi, Rabbinizi cennette göreceksiniz.**"<sup>64</sup>

Hz. Peygamber (s.a.v) şöyle buyurmaktadır: "**Ey cennet halkı, Rabbinizin size bir va'di vardır, onu yerine getirmek istiyor, diye seslenir. Onlar da: Bizim mizanımızı ağır getirmediy mi, yüzümüzü ak etmedi mi, bizi cehennemden uzaklaştırmadı mı? derler. Onlara perde açılır, O'na bakarlar. Yemin ederim ki, Allah onların yüzüne bakmaktan daha sevimli ve gözlerini ondan daha çok aydın edecek bir şey vermemiştir.**"<sup>65</sup>

Şîâ'nın bu hadîsleri kabul etmemesindeki en önemli etken, Ebu Hureyre' nin hadîs nakletmesi<sup>66</sup> olarak görülse de onlara göre belirtilen hadîsler, Kur'ân ve hadîs arasındaki çelişki bağlamında mevzû

<sup>61</sup> Mutaffifin, 83/15.

<sup>62</sup> İbn Babeveyh, *et- Tevhîd*, s. 109.

<sup>63</sup> Jonathan Brown, "Şîâ'da Hadîs", çev. İbrahim Kutluay, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2012, s. 135.

<sup>64</sup> Buhârî, *Mevâkîtu's-salât*, 17; Müslim, *Mesâcîd*, 211.

<sup>65</sup> Müslim, *İman*, 297.

<sup>66</sup> Şîâ'nın iddiası şöyledir: "Ehl-i Sünnet Allah'ın cismi ve şekli olduğunu sanarak onun gözle görüldüğünü, tıpkı bir insan gibi yürüdüğünü, aşağı indiğini, evi olduğunu vb. ileri sürüyor. Hâlbuki yüce Allah bu vasıflardan münezzehtir. Şîâ'ya göre ise, Allah şekli ve cismi olmaktan ve yaratıklarından herhangi birine benzemekten münezzehtir ve uzak olup dünyada ve âhirette asla görülmez. Bence Ehl-i Sünnet'in bu gibi rivayetleri, ashâbın zamanında Yahûdiler tarafından uydurulmuştur. Çünkü Ömer bin Hattap zamanında Müslüman olan Ka'bu'l-Ahbâr, Yahûdilerin bu inançlarını yaymış ve bu konuda Ebû Hureyre ve Veheb bin Münebbih gibi bazı saf sahabilerden yararlanmıştı. Böylece bu gibi rivayetlerin çoğunu Ebû Hureyre nakletmiş ve Buhârî ile Müslim bunları kendi *Sahih*'lerinde kaydetmişlerdir. Daha önce de hatırlattığımız gibi Ebû Hureyre, Peygamberimizin hadisleri ile Ka'bu'l-Ahbâr'ın sözlerini birbirinden ayıramıyordu. Hatta Ömer, göklerin ve yerin yedi günde yaratıldığı rivayeti hususunda Ebû Hureyre'yi döverek onu bu rivayeti nakletmekten menetmiştir. Ehl-i Sünnet, Buhârî ile Müslim'e tam olarak güvendiği ve onların Sahihlerini, en doğru ve en muteber kitap olarak kabul edip Ebû Hureyre'yi de muhaddislerin ileri geleni ve Ehl-i Sünnet'in güvenilir râvisi olarak bildikleri sürece, inançlarını değiştiremezler. Bu ise ancak körü körüne taklitten vazgeçmeleri ve hidayet İmamı olan Hz. Muhammed Mustafa (s.a.v.)'nin Ehl-i Bey'tine başvurmaları ve ilim şehrinin kapısına yönelmeleriyle mümkündür. Buna davet, sadece yaşlılara özgü olmayıp özellikle gençleri kapsamaktadır. Bkz. Muhammed Ticanî, *Nasıl Hidayete Kavuştum*, Ensâriyan Yayınları, Kum, 1991, s. 50-53; Ebû Reyze, *Şeyhu'l-Madîra Ebû Hureyre*, Müessesetü'l-Âlemi'l-Metbûat, Beyrût, 1993, s. 112-114.



kabul edilir. Zikredilen hadisleri Mu'tezile gibi âhad haber olarak değerlendiren Şîâ âlimleri, hadislerin sahih kabul edilse bile, insanların herhangi bir zorluğa katlanmadan *Rablerini zorunlu olarak bilmeleri* olarak te'vil edilebileceği<sup>67</sup> şeklinde yorumlamaktadır. Ehl-i Sünnet âlimleri ise; bu hadisleri; Allah Teâlâ'nın görülmesini, zuhûratların ve sûretlerin ötesinde bir şey<sup>68</sup> olduğunun ve görmenin sadece Muhammed Mustafa ümmetine verilen bir ayrıcalık<sup>69</sup> olacağına kanıtı olarak değerlendirmektedir.

Şîâ'nın âhirette rü'yet ile ilgili öne sürdüğü delillerin imâmlar üzerinden yoğunlaştırarak aktardığını görmek mümkündür. Çünkü Şîâ nazarında, Hz. Peygamber (s.a.v)'in sözü ile masum imâmların sözü eşdeğerdir. Bundan dolayı rü'yetin inkârı konusunda Hz. Ali, Cafer-i Sâdık, İmam Rıza gibi imâmların sözleri esas alınmaktadır. Nitekim bu İmâmların rü'yet hakkındaki rivayetleri şöyledir:

Şîâ'nın Hz. Ali'ye nispet ettikleri, Allah Teâlâ'dan sakınma başta olmak üzere; siyasî, idarî, askerî, dinî, ahlâkî ve daha pek çok konularda insanlara tavsiyeler sunan *Nehcü'l – Belâğa* isimli eserinde şu rivayet nakledilir: “ Hz Ali'ye *Rabbini gördün mü?* sorusu sorulunca “*Görmediğim rabbe kulluk edemem*” dedi. “*Gözler O'nu idrak edemez*” âyeti varken *Allah'ı nasıl görürsün?* diye sorulunca “*Gözler, Allah'ı göz ile müşahede ederek göremez ama kalpler iman hakikatiyle görür. O, hisler ile idrâk olunmaz, insanlarla mukayese edilmez.*”<sup>70</sup>

Başka bir rivayette, D'lib-i Yemâni, Hz. Ali'ye şu soruyu sorar: “*Yâ Emir'el-Mü'minin, Rabbini gördün mü? Görmediğime kulluk mu ederim*” buyurdular. *O'nu nasıl gördün?* buyurdular ki: “*Onu gözler, apaçık görüşle göremez; fakat gönüller, İman gerçekleriyle görür. O, her şeye yakındır, fakat onlarla birleşerek değil. Her şeyden ayırır, fakat onlara zıt olarak değil. Söyleyicidir, fakat düşünerek, dille, damakla değil. İrade edicidir, kasıtle, azimle değil. Eşyâyı yapandır, yaratandır, âletle değil. Latîftir, gizlilikle vafedilemez. Büyüktür, irilikle değil. Görücüdür; duyguyla tavsife imkân yok. Acıyıcıdır, gönül yumuşaklığıyla tarifine imkân yok. Yüzler, onun ululuğuna karşı eğilmiştir, alçalmıştır; gönüller, onun korkusuyla dolmuştur, titrer-durur. Hülâsa sıfatları da zâtı gibi idrâk edilemez; O'nu tavsif, teşbih icab eder ki bu da bâtıldır.*”<sup>71</sup>

Câfer es-Sâdık şöyle buyurmaktadır: "Hz. Peygamber, namazda gözlerini göğe diken bir adamın yanından geçti ve ona *Gözlerini (aşağı) indir, çünkü sen O'nu, asla göremezsin*" dedi. Bir başka zaman

<sup>67</sup> Şerif el- Murtaza, *el-Mûlahhas fî usûli'd-dîn*, nşr. Muhammed Rızâ Ensârî Kummî, Tahran, 1544, s. 227-265.

<sup>68</sup> Ahmed Sirhindî, *Mektûbât-ı Rabbânî*, çev. Kasım Yayla, Merve Yayınları, İstanbul, ts, II, (491. Mektup), s. 545

<sup>69</sup> Muhyeddin İbn Arâbî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2015, XI, s. 246,

<sup>70</sup> Ali b. Ebî Tâlib, *Nehcü'l - Belâğa*, şerh Şeyh Muhammed Abduh, Dâru'l- Kutubu'l-İlmiyye, Beyrût, 2003, s. 108-109

<sup>71</sup> Ali b. Ebî Tâlib, *a.g.e.*, s. 109

o, namaz kılariken kollarını göğe doğru kaldıran birinin yanından geçti ve ona şöyle dedi: “*Ellerini (yukarı doğru) açma, çünkü sen O'na katiyyen ulaşamazsın.*”<sup>72</sup>

Şîâ'nın hadis kaynak kitaplarından ve Kutub-î Erbaa'nın en önemli ve güvenilir kaynak kitaplarından biri olarak kabul edilen Küleynî'nin *el- Kâfi* isimli eserinde Safvân b. İshâk'tan şöyle bir rivayet geçmektedir: “Muhaddis Ebu Karra, kendisini Ebul-Hasan er-Rıza 'ın huzuruna götürmemi istedi. Ben de onun için izin istedim, İmâm bana izin verdi. Ebu Karra İmâm'ın huzuruna girdi, ona helâl, haram ve çeşitli hükümlerle ilgili bir takım sorular sordu. Derken sorular tevhîdle ilgili olmaya başladı. Ebu'l-Hasan dedi ki: “*Gözler O'nu göremez, İlim yönünden O'nu kuşatamazlar. O'nun gibi hiçbir şey yoktur*” diye Allah adına insanlara ve cinlere duyuran kimdir? Muhammed değil midir? dedi ki: “*Evet, odur. Nasıl olur da bir adam, bütün insanlara gelir ve onlara Allah tarafından gönderildiğini, onları Allah'ın emriyle Allah'a ibadet etmeye davet ettiğini bildirir. Nasıl ben, O'nu gözümle gördüm, bilgice algıladım ve O, beşer suretindedir, iddiasında bulunur. Böyle bir iddiayı ileri sürmekten utanmıyor musunuz? Dinsizler bile O'nu bu şekilde itham etmemişlerdi: Allah, katından bir şey getiriyor sonra bu getirdiğinin aksini söylüyor diye suçlamamışlardı!*”

Ebu Karra dedi ki: Ama O, şöyle de diyor: “Andolsun ki onu, inerken bir kere daha gördü. Aynı sürede onun neyi gördüğünü gösteren bir ayet vardır: “*Gönlü gördüğünü yalanlamadı.*” Muhammed'in kalbi, onun gözlerinin gördüğünü yalanlamadı. Sonra gözlerinin neyi gördüğünü haber veriyor ve diyor ki: “*Andolsun o, Rabbinin en büyük ayetlerinden bir kısmını gördü.*” Allah'ın âyetleri Allah değildir. Çünkü Allah: “*Bilgice O'nu kuşatamazlar*”<sup>73</sup> buyurmuştur. Gözler, O'nu gördüğü zaman bilgice de kuşatılmış, algılanmış, tanımlanmış olur. Bunun üzerine Ebu Karra dedi ki: *Sen, rivayetleri yalanlıyor musun?* Ebu'l-Hasan dedi ki: “*Rivayetler Kur'ân ile çeliştiği zaman onları yalanlarım. Müslümanlar şu hususta ittifak etmişlerdir: Allah, bilgice kuşatılmaz, gözler Onu görmez ve Onun gibi bir şey yoktur.*”<sup>74</sup>

Şîâ'ya göre Allah Teâlâ'ya rü'yet gibi bir sıfatı veren kişi, dinden dahi çıkabilir ve bu konuda herhangi bir şart ve izah yoktur.<sup>75</sup> Bu genelleyici hükmün sebebi, rü'yetullahın tevhîd düşüncesine aykırı olarak görülmesidir. Mu'tezile ile teşbih, tecsim atfetmesi bakımından aynı dayanakları savunan Şîâ'nın akli delillerine göre gözle görülen şeyler, cisimdir. Cisimler de yön, şekil ve yer kaplar. Bunlar

<sup>72</sup> İbn Bâbeveyh, *et-Tevhîd*, s. 107.

<sup>73</sup> Tâ-ha, 20/110.

<sup>74</sup> İbn Bâbeveyh, *et-Tevhîd*, s. 108-109.

<sup>75</sup> Allame Meclîsî, *Bihâru'l- Envâr*, Müessesetü'l-Vefâ, Beyrût, 1404, IV, s. 59- 61

yaratılmışların sıfatlarıdır ve Allah'ın kudret sıfatına aykırıdır. Şîâ'nın önemli kelâm âlimlerinden Hillî bu konuda şunları söylemektedir:

*“Allah'ın varlığının vâcibü'l vücud oluşu, O'nun görülebilmesini reddeder. Bil ki, bilginlerin (filozofların) çoğu, O'nun görülmesinin mümkün olmadığına inanmaktadır. Ancak Mücessime,<sup>76</sup> Allah'ın cisim olduğuna inandıkları için görülebileceğini ileri sürmüşlerdir. Bunun yanında Eş'ariler de Allah'ın mücerred olduğunu, her türlü cihetten uzak olduğunu savunmakla beraber görülebileceğini de kabul eder.”<sup>77</sup>*

Allah Teâlâ görülebilseydi, zaman ve mekâna ihtiyaç duyardı. Görülen şey belli yer tuttuğuna göre görülenle arasında mesafe olmalıdır. Hâlbuki Allah Teâlâ bu tarz mesnetlerden münezzehtir olduğu için O'na rü'yet isnâd etmek şirk olarak değerlendirilmektedir. Zira göz; yaratılana bakar, yaratılan hareket halindedir, hareket halindeki gözün gördüğü ise cisimdir. Allah da bu sıfatın dışındadır ve bu, tevhid akidesinin gereğidir.<sup>78</sup> Şîâ, bu konuyu delillendirmek için de sahih kabul ettiği, Hz. Peygamberden şu hadisi nakleder: **“Kim Allaha teşbihte bulunursa, o kişi müşriktir.”**<sup>79</sup>

İmâm Zeynülâbidîn (ö.125/744)'e göre Yüce Allah, sıfatlardan yüce olduğu için sınırlılıkla vasfedilemez.<sup>80</sup> Bir şeyin görülebilmesi, onun sınırlı olduğunu gösterir ki bu da teşbih olur. Böyle bir şey, sebeplerin sahibi olan Allah'a yakıştırılmaz.<sup>81</sup> Sınırı olmayan, gözlerin göremediği, buna karşılık kendisi gözleri gören, latif ve her şeyden haberdar olan bir varlık, rü'yetle sınırlandırılmaz. Ayrıca; Allah'ın görülmesi demek hakkında şu iki durum söz konusu olur: Ya vücudunun tümü görünmekte veya sadece bir bölümü görünmektedir. Bu durumda gören, görüleni aslî haliyle görecektir. Çünkü bir şeyin görme yolunun olması, onun görülmesini vacip kılar. Çünkü görülen her şey mutlaka şuradadır

<sup>76</sup> Mücessime: İlahî sıfatları inkâra götürecek şekilde te'vile tâbi tutan Muattıla'ya karşılık, O'na cismanî nitelikler izâfe eden Mücessime, bazı kaynaklarda Müşebbihe ile eş anlamlı olarak kullanılmıştır. Kelâmcılar, haberî sıfatları naslardaki ulûhiyyet anlayışı çerçevesinde dil kurallarına uygun biçimde te'vile tâbi tutmuşlar, Allah'a doğrudan cismaniyet izâfe eden ve haberî olarak anılan sıfatları zâhirî şekilleriyle benimseyip sonuçta teccîme düşen grupları eleştirmişlerdir. Eleştirilen gruplardan olan mücessime (müşebbihe) için Allah, aynı zamanda bir yönde ve mekânda bulunan bir varlık olup yedinci kat göğün üstündeki tahtında (arş) oturur. Arşını melekler taşır ve zâtı, arşla sınırlıdır. Allah'ın zâtı yaratıklarla temasta bulunabilir ve hâdis olaylara konu teşkil edebilir. İlahî sıfatları ve özellikle fiilî olanlarını yaratıkların sıfat ve fiillerine benzeten müşebbiheye göre Allah'ın iradesi insanın iradesi gibi hâdistir, kelâm sıfatı da zâtı dışında herhangi bir nesnede yarattığı harf ve seslerden ibarettir. Bkz. Abdulkâdir el Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, Şerh Muhammed Ferîd, Mektebeti İbn Sînâ, Kâhire, ts. , s. 198-201.

<sup>77</sup> Hillî, *Keşfu'l Murâd*, s. 274.

<sup>78</sup> et-Tabersî, *el-İhticâc*, I, s. 265.

<sup>79</sup> et-Tabersî, *el-İhticâc*, II, s. 165.

<sup>80</sup> Ethem Rûhi Fığlalı, *İbâdiye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1983, s.135.

<sup>81</sup> İbn Bâbeveyh, *et-Tevhîd*, s.102.

veya oradadır denerek işaret edilen bir yönde olması gerekir.<sup>82</sup> Gözle algılamanın hem yolu hem de sebebi vardır; yolu hava, sebebi ise ışıktır. Gözle görülen varlık arasındaki yolda bir kopukluk yok ise, bütünlük mevcut ise, ayrıca sebep de hazır ise karşılaşılan renkler ve somut nesnelere kavranır, algılanır. Çünkü kişi canlıdır ve o nesneyi görür.<sup>83</sup> Bu durumda her şeyi kuşatan, diğer durumda ise uzuv ve ecza sahibi olacak olan Allah, bu nispetlerden uzaktır.

Şîâ anlayışına göre göz gibi bir varlık, aynanın ötesine nüfuz edemediği için, kendi aksinden ötesini göremez. Ancak kalp, havaya egemendir. Havada olan her şeyi kavrar ve tasavvur eder. Kalp, havada olmayan bir şeye yöneltildiği zaman geri döner ve havada olan bir şeyi aksettirir. Bu yüzden aklı başında olan bir insanın, kalbini Allah'ın birliği gibi hava boşluğunda somut olarak yer almayan soyut bir olguya yöneltmemesi gerekir. Çünkü böyle bir durumda kalp, hava boşluğunda mevcut bulunan, somut bir varlıktan başka bir şey tasavvur etmeyecektir.<sup>84</sup>

Allah'ın bütün sıfatlarını reddeden Şîâ; rü'yet gibi bir olayın hülûl, teccîm ve eksiklik olduğunu; Allah Teâlâ'nın, kâdir ve âlim olarak bu benzetmelerden uzak olduğunu belirtir.<sup>85</sup> Muhammed Rızâ el-Muzaffer, daha da ileri giderek, rü'yeti, Allah'ın zâtına teccîm açısından değerlendirerek, şunları söylemektedir: *“O'nu yaratıklarından birine benzeten ve yüzü, eli, gözü olduğunu söyleyen yahut dünya göğüne indiğini, cennet ehline; ayı görüldüğü gibi görüneceğini söyleyen, bu çeşit inançlara sapan, her türlü noksanlıktan münezze olan yaratıcıyı bilmeyen kişidir ki o, kâfir menzilesindedir. Kıyâmet günü, halka görüneceğini söyleyen, O'nun cisim olmadığına inansa, O'nu teşbîhten tenzîh etse bile bu sözü, bir dil tekerlemesinden ibarettir ve küfre ulaşır; çünkü bu çeşit iddialarda bulunanlar, Kur'ân-ı Kerîm'in yahut hadîsin zâhiri anlamına kapılanlar, akıllarını, düşüncelerini bırakanlar, onları artlarına atanlar, o sözlerdeki istiâre ve mecazları anlamakta acze düşüp nazara, delile önem verenlerdir.”*<sup>86</sup>

Şîâ'nın âhirette rü'yeti inkâr meselesinde, Mu'tezileden etkilendiğini söylemekle beraber,<sup>87</sup> görülecek şeyin sadece cisim olarak algılanması; zaman, mekân, kemniyet, keyfiyet ve diğer birçok sınırlı şartın olmadığı âhîret âlemini sınırlandırdığını göstermektedir. Çünkü Allah'ın görülmesinin âhîretteki tasavvuru, tam olarak kendisini bildirmesi şeklinde olacağı bilinmektedir. Ancak Şîâ

<sup>82</sup> Hillî, *Keşfü'l Murad*, s. 274.

<sup>83</sup> el-Murtezâ, *el-Mulahhas*, s.228.

<sup>84</sup> Ebû Cafer Muhammed b. Yakub İshak el-Kuleynî, *Usul-u Kâfi*, Daru'l-İmare, Ürdün, 2007, s.27-28; İbn Bâbuveyh, *et-Tevhîd*, s.102-130.

<sup>85</sup> el-Murteza, *el- Mûlahhas*, s.229.

<sup>86</sup> Ethem Ruhi Fığlalı, *İmâmiyye Şîası*, Ağaç Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2008, s. 212.

<sup>87</sup> Hulusî Arslan, *İslam Düşünce Geleneğinde Şîa-Mu'tezile Etkileşimi (Şerîf el-Murtezâ Örneği)*, Endülüs Yayınları, İstanbul, 2017, s.115.

anlayışında; Allah'ın zât ve sıfatlarının ayniyeti, âhiret âleminin kanunları ile dünya kanunlarının ayniyeti, Allah'ı âhirette görmeyi imkânsız kılmaktadır.

### 3. Sûfilere Göre Âhirette Rü'yetullah

Sûfiler; Ehl-i Sünnet kelâmcıları gibi, Allah'ın âhirette görüleceği hususunda icmâ etmişlerdir. Âhirette Allah'ı sadece mü'minler göreğinden; Allah'ı görmek aklen câiz, naklen vâciptir.<sup>88</sup>

Hicri II. asrın başında, Kur'ân ve sünnetin önderlik ettiği I. Zühd Döneminde ve ardından ortaya çıkan II. Zühd adı verilen dönemde Sûfiler, âhiret korkusu nedeniyle dünyaya sırt çevirip cennetin nimetlerine ilginin yanı sıra, Allah Teâlâ'nın cemâline bakmayı en büyük nimet olarak görmüşlerdir. Âhiret ehlinin dünyaya rağbet etmemelerini ilâhî bir mevhibe olarak gören sûfiler; cennet nimetlerine ve mertebelerine ilgiden ziyade, yaratan varken yaratıkla ilgilenmeyi abes olarak değerlendirmişlerdir. Kâinatın sahibi Allah Teâlâ ile kalbî ve hissî bir bağ kurup kendinden geçen vecd ile manevi bir hâl yaşayan sûfilerin münâcatlarına bakıldığı zaman, âhirette rü'yeti şevki bir durum olarak ifade ettikleri görülür.<sup>89</sup> Zîrâ; onlara göre âhiret yurdu, Allah'ı müşâhede makâmıdır.<sup>90</sup> Allah'ın velilerine cennette vereceği en büyük zevk rü'yettir ve cehennem ehlinin bedbahtlığının sebebi cehennem ateşi değil, Allah'ın bu nimetinden mahrum kalacak olmalarıdır.<sup>91</sup>

<sup>88</sup> Kelâbâzî, *Ta'arruf*, Haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2013, s. 73; Hücvirî, *Keşfü'l- Mahcûb*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2010, s. 439; İmâm Gazzâlî, *İhyâ-u Ulûm'id-Dîn*, Merve Yayınları, İstanbul, 2014, IV, s. 647; Abdülkerim b. Hevâzin el- Kuşeyrî, *İtikada Dair Üç Mesele*, terc. Mehmet Saki Çakır, İstanbul, 2015, s. 29; İdiz, *a. g. m.*, s. 2484.

<sup>89</sup> Râbia el-Adeviyye şöyle münâcatta bulunur: “Eğer cennette, bir an olsun Hakkı görmekten mahrum olursam, öylesine ağlar ve öylesine inlerim ki, bütün cennet ehlinin buna acıyası gelir. Rabbim! Eğer cehennemden korktuğum için sana tapıyorsam, beni cehenneme at ve orda yak! Şayet cennete girme emeliyle ibadet ediyorsam, cennete girmeyi bana haram kıl! Yok, eğer sırf senin zatın ve rızan için sana tapıyorsam, o zaman da bâki olan cemâlini benden esirgeme.” Bkz. Ferîdüddin Attâr, *Tezkiretü'l-Evliya*, ter. Süleyman Uludağ, Semerkand Yayınları, İstanbul, 2015, s. 143.

Abdolvâhid b. Zeyd şöyle dua eder: “Senin izzetine ve büyüklüğüne yemin ederim ki, seni görmenin dışında hiçbir mutluluk ve senin cemaline bakmaktan dolayı kirâmen sarayında ortaya çıkacak şifanın dışında hiçbir şifa tanımıyorum.” Bkz. Ebû Nuaym Ahmed bin Abdillâh bin İshâk el-İsfahânî, *Hilyetui-Evliya ve Tabakatu'l-Aşfiya*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, . Beyrût, 1988, VI, s.156.

Süleymân Dârâni'ye âriflerin ne istediği sorulunca şu cevabı verir: “Allah'a yemin olsun ki, Musa'nın Allah'tan istediği dışında hiçbir şeyi istemezler.” Bkz. İsfahânî, *a. g. e.*, IX, s.294.

<sup>90</sup> Bu konuda Bâyezîd Bistâmî şunları söyler: “Zühdde üç gün kaldım, dördüncü gün zühdden çıktım: İlk gün dünya ve dünyada olan şeylere karşı zâhid (ilgisiz, değer vermeyen, isteksiz) oldum. İkinci gün, âhirete ve orada bulunan şeylere karşı zâhid oldum. Üçüncü gün Allah'tan başka ne varsa hepsine karşı zâhid oldum. Dördüncü gün olunca Allah'tan başka bir şey kalmadı. İlâhî aşk beni şaşkına döndürdü. O zaman hâtiften gelen bir sesin bana: “Ey Bâyezîd, bizimle birlikte bulunmaya takatin yetmez, dediğini işittim ve maksadım işte bu idi, dedim. Aynı ses bu sefer: Maksadına eriştin, istediğini buldun.” Bkz. Abdülkerim Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2014, s. 107.

<sup>91</sup> İbrâhîm b. Edhem, bu konuda şunları ifade eder: “Allah Teâlâ ziyaretçilerinin binitler üzerinden O'na doğru koştukları zaman vay cehennem ehlinin haline! Sonunda onlar grup grup yaklaşırlar, onlar için minberler yaparlar, tahtlar hazırlarlar. Ardından Allah, onları mutlu etmek için onlara yüzünü gösterir. Sonra şöyle buyurur: *Benim yanıma geliniz, Ey kullarım yanıma geliniz. Ey benim emirlerime boyun eğen veli kullarım! Ey benim özlem dolu âşıklarım! Benim yanıma geliniz. Ey*

Âhirette rü'yeti hak olarak gören sûfiler, kelâmcılar gibi naslardan hareket ederek görüşlerini temellendirmektedir. Bu naslardan biri, “*Allah’a kavuşacakları gün mü’minlere yönelik esenlik dileği ‘selam’*”<sup>92</sup> âyetidir. Nitekim canlı birinin selam vererek biriyle buluşması, aynı zamanda onu görmesi<sup>93</sup> anlamına geldiğinden rü’yet haktır.

Âhirette rü'yeti, nimetlerin en büyüğü olarak gören sûfilere göre “*İyi davrananlar için güzel bir karşılık “Cennet ve nimetleri” ve bir de ziyade vardır*”<sup>94</sup> âyeti, rü'yetin kanıtlarından biridir. *Allah’ı nazar etmek*<sup>95</sup> demek; Allah Teâlâ’yı görmektir ve Allah’ın cennet ehline müjde ve ikrâmıdır.<sup>96</sup> Sûfilere göre cennette her nimete zaten ulaşılabilecektir. Bu yüzden *ziyâde* kelimesi, Allah Teâlâ’nın *cemâline bakma*<sup>97</sup> anlamına gelmektedir ki bu ziyade, cennetin en büyük lezzeti ve cennet ehline diğer nimetlerini unutturacak kadar güzel bir nimettir. Ancak; bu lezzetin tadını alacak olanlar, dünyada Allah Teâlâ’yı teşbihsiz ve keyfiyetsiz olarak bilenlerdir ki bunlar, cennette teşbihsiz ve keyfiyetsiz olarak göreceklerdir.

Sûfilere göre cennet, bütün nimetlerin yurdu olan dâru’s-selâm olduğuna göre *ziyâde* kavramını Mu’tezilenin belirttiği gibi *cennet nimeti* olarak anlamak, akla ziyan bir açıklamadır. Çünkü bir kimse ‘sana on kilo buğday ve bir de ziyade verdim’ derse, bu ziyadenin buğday cinsinden olduğu açıktır. Fakat miktar tayin etmeksizin ‘sana buğday ve bir de ziyade verdim’ derse, buradaki ziyade buğdaydan farklı bir şeydir.<sup>98</sup> Burada ilâve olunan belirli bir miktar ile tayin edilmediğine göre cennetin ziyadesi, Allah Teâlâ’yı görmektir. Bu hususta Hz. Peygamber’in, “*Ey cennet halkı, Rabbinizin size bir va’di vardır, onu yerine getirmek istiyor, diye seslenir. Onlar da: Bizim mizanımızı ağır getirmediniz mi, yüzümüzü ak etmedi mi, bizi cehennemden uzaklaştırmadı mı? derler. Onlara perde açılır, O’na*

---

*benim hüznümlü ve samimi dostlarım! Yanıma geliniz. Bu benim, beni iyi tanıyınız. Sizin içinizde özlem duyan, benim muhibbim olan veya yalvarırcasına beni çağırarak herkes, işte şimdi benim cömert yüzüme bakmaktan dolayı lezzet alacak.”* Bkz. İsfehânî, a. g. e. , VIII, s. 34-38.

Bâyezid-i Bistâmî, Allah âşıklarının Allah’ı görme arzusunun âhirette gerçekleşmesiyle hoşnut olacaklarını ifade ederek şöyle devam eder: “*Cennette Allah’ı görmekten mahcup kaldıkça cehennem ateşinden çıkmak için feryat eden cehennemlikler gibi, cennetten dışarı çıkmak için feryat eden kullar vardır.*” Ve Şeyh Şibli bir vakit vecde gelerek şöyle dedi: “*Cennetin en yüksek makamını önüne serseler, O cenneti kim istiyorsa ona verir derim. Beni yüce Allah dışında hiçbir şeyle meşgul etmeyin. Ne mutlu o göze ki O’ndan başkasını görmez.*” Bkz. Ahmed b.Hüseyn el-Harakânî, *Düstûrî’l-Cumhûr*, terc. Ozan Yılmaz, Semerkand Yayınları, Ankara, 2016, s. 176.

<sup>92</sup> Ahzab, 33/44.

<sup>93</sup> Kuşeyrî, *İtikada Dair Üç Mesele*, s. 29

<sup>94</sup> Yunus, 10/26.

<sup>95</sup> İsmail Hakkı Bursevî, *Ruhu’l-Beyân*, Erkam Yayınları, İstanbul, 2015, VIII, s. 98.

<sup>96</sup> Kelâbâzi, *Ta’arruf*, s. 73.

<sup>97</sup> Gazzâlî, *İhyâ*, IV, s. 1152.

<sup>98</sup> Fahreddin Razi, *Tefsir-i Kebîr*, Dâru’l-Fikr, Beyrût, 1981, V, s. 333.



*bakarlar. Yemin ederim ki, Allah onların yüzüne bakmaktan daha sevimli ve gözlerini ondan daha çok aydın edecek bir şey vermemiştir.*<sup>99</sup>Başka bir rivayette *Allah Teâlâ cennettekilerle ikramdan sonra size daha fazlası vardır diyerek secdeden başını kaldırmalarını ister. Başlarını kaldıran cennet ehli yüce cemali nazar eder. Cennet ehline bu nimet, bütün nimetlerden daha sevimlidir*<sup>100</sup> ile *“Kuşkusuz siz ayı on dördünde dolunay hâlinde gördüğünüz gibi, Rabbinizi göreceksiniz”*<sup>101</sup> hadîsi şeriflerinde belirttiği üzere Allah Teâlâ'nın görülmesi, zuhuratlarına ve suretlerin ötesinde bir şey<sup>102</sup> olduğu gibi, bunun imkânı, sadece Muhammed Mustafa ümmetine verilen bir ayrıcalık<sup>103</sup> olacağı vurgulanarak, buna iman etmek gerektiği belirtilmektedir. Nitekim İbn Arabî, bu ayrıcalık konusunda şunları söyler:

“ Allah (c.c.)'tan bir elçi gelir ve cennet ehline şöyle der: “Rabbinizi görmek için hazırlık yapınız! Rabbiniz tecelli edecek. ”Onlar saygı duruşuna geçerler. Hak da tecelli eder. Bu esnada Hak ile kulları arasında üç perde vardır: İzzet perdesi, büyüklük perdesi ve azamet perdesi. Allah Teâlâ kulları ile arasındaki perdelerin kaldırılması emrini verir. Perdeler ve kaldırılır ve onlar şöyle der: “Rabbimiz! Biz böyle bir şey beklemiyorduk. Fakat tek dileğimiz sonsuza değin senin yüzüne bakmaktır.” Allah Teâlâ onlara şöyle buyurur: “İşte yüzüm, ebediyyen size görünecektir. Ona bakınız ve sevininiz. ” buyurulmaktadır.<sup>104</sup>

Kur'ân'ı keşf ve ilhâm yoluyla açıklayan Sûfîler, *“Gözler O'nu göremez, hâlbuki O, gözleri görür”*<sup>105</sup> âyetini, Ehl-i Sünnet kelâmcıları gibi yorumlamış ve idrâkın, görmekten daha husûsî olduğunu, bu yüzden Allah'ın âhirette idrâk ve ihâta edilmeksizin görüleceğini<sup>106</sup> ifâde ederler. Zirâ; Allah Teâlâ'nın Kur'ân'da gözlerin kendisini idrâk etmesini reddetmesinin sebebi, idrâkın keyfiyet ve ihâta gerektirmesidir. Kur'ân, keyfiyet ve ihâta bahis konusu olmayan rü'yeti değil, keyfiyet ve ihâtayı gerektiren rü'yeti reddetmiştir.<sup>107</sup> Allah Teâlâ; şekil ve miktardan, kıt'a ve cihetlerden münezze olan istikrar evinde<sup>108</sup> hiçbir kusur olmadan görülecektir.<sup>109</sup> Ancak Allah'ın kullarına görünmesi; onlara, zâtının mahiyetini tamamen kavrayıp idrâk etmelerine izin vermesi anlamına gelmez. Allah'ın

<sup>99</sup> Müslim, İmân, 297; Tirmizî, Cennet, 16.

<sup>100</sup> Hâris el Muhâsibî'nin belirttiği cennet tasvirinde geçmektedir. Bkz. Haris el- Muhasibi, *Kitâbü't- Tevehhüm*, ter. Abdülaziz Hatip, Karınca Polen Yayınları, İstanbul, 2016, s. 94.

<sup>101</sup> Müslim, Zühd, 16.

<sup>102</sup> İmâm Rabbânî, *Mektûbât*, II, (491. Mektup), s. 545.

<sup>103</sup> İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, XI, s. 246,

<sup>104</sup> İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, III, s. 20

<sup>105</sup> En'am, 6/103.

<sup>106</sup> Bursevî, *Rûhu'l Beyân*, V, s. 437

<sup>107</sup> Kelâbâzî, *Ta'arruf*, s. 74

<sup>108</sup> İmâm Gazzâlî, *İhyâ*, I, s. 348; İmâm-ı Rabbânî, *Mektubat*, II, (456. Mektup), s. 1407.

<sup>109</sup> Hucvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 439.



görülmesi, sadece cemâlinin nurunu göstererek, dünyadaki yaptıklarının karşılığında onlara ihsanda bulunması olarak kabul edilmelidir.<sup>110</sup>

Allah Teâlâ, insanların amel ve ibâdetlerine göre kendisini gösterecek, insanların seyir ve temâşa halleri yekdiğerinden farklı olacaktır. Bu farklılıkta mâşuk, cemâlini âşığa derecesine göre gösterecektir. Çünkü Allah'ın idrâk edilemeyeşi, müminlerin O'nu farklı derecelerde görmeleri demektir. Bu farklılık, görmenin görülen varlığı ihata etmek değildir. Yani, bir alt derecedekinin görmesi, diğerinin seviyesine çıkmadığına göre, görülen Zâtın her tarafını ihâta edememiştir. Bu bir had ve nihayettir.<sup>111</sup> Burada bazı sûfilerin, Allah'ı âhirette görmenin vâcip olduğu konusunda hem fikir ancak görmenin mâhiyeti konusunda farklılıklarının olduğu anlaşılmaktadır. Örneğin; “**Kalp, (gözün) gördüğünü yalanlamadı**”<sup>112</sup> âyeti, âhirette nasıl ve niceliği olmaksızın Allah'ın görüleceği şeklinde tefsir edilirken, görenin anlamasında ise kusur olacağı şeklinde yorumlanmaktadır. Çünkü Allah, nispet ve izafetlerden mücerredir. Bu iddiayı temellendirmek için sûfiler, Hz. Peygamber (s.a.v) ‘in **cennet ehlinin Adn cennetinde Rablerini vechinde ridâ’ül- Kibriyadan başka bir şey olmadan görecekleri**<sup>113</sup> şeklindeki hadîs-i şerifini örnek gösterirler. Hadîste geçen *Vech*’ten kasıt, Allah'ın Zâtı; *Ridâ’ül-Kibriya*’dan kasıt, *Kâmil kul* olarak belirtilmiş ve Allah'ın, kullarının akıllarında anlamayı sınırlandırdığı<sup>114</sup> iddia edilmektedir. Ancak belirtmekte yarar var ki sûfiler; görme olayının fiziksel göz ile görülen bir görünüm gibi olacağını, karşıda durma- mekân-renk veya kavranabilir biçim sorunu olmayacağı yani müminin sırf göz, sırf yüz ve sırf kulak olarak her yön ve her cihette hakkı müşâhede ederek cennet halkı ile Rableri arasında tek engelin ilâhî azamet perdesi<sup>115</sup> olacak şekilde görüleceğini kabul etmektedir. Ayrıca; görmenin hayâli olacağı, ortaya çıkan görüntülerden her bir kişinin kendi derecesine uyacak şekilde gerçekleşeceği, bunun da kişinin gözünün önünde kırmızı bir cam tuttuğunda her şeyi kırmızı, yeşil bir cam tuttuğunda ise yeşil görmesi gibi görünen şeyin aslında aynı olacağı<sup>116</sup> şeklinde de olabileceği kabul edilmektedir. Buradan sûfilerin; dünya hayatında müminlerin, Allah Teâlâ'yı hangi sıfatla biliyorlarsa, âhirette de O'nu aynı sıfatla görecekleri anlayışında oldukları açıktır. Kudsî hadîste

<sup>110</sup> Mustafa Özgen, “İmam Rabbânî'ye Göre Rü'yettullah Meselesi”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 33, 2012, s. 46.

<sup>111</sup> Görmede noksanlık olmadığı hususunda İmâm Rabbânî şu dizeleri ifade eder: “*Bundan bir noksanlık gelmez şanına, binlerce keramet bende bulunsa da...*” Bkz. İmâm Rabbânî, *Mektûbât*, II, (456. Mektup), s. 453-454.

<sup>112</sup> Necm, 53/11.

<sup>113</sup> Buhârî, Tefsir, 35; Bed'ü'l-Halk, 8; Tevhid, 24; Müslim, İmân, 296.

<sup>114</sup> Bursevî, *Rûhu'l Beyan*, V, s. 441.

<sup>115</sup> Şâh Veliyullah Dehlevî, *Hüccetullahi'l-Baliğa*, tah. eş-Şeyh Muhammed Şerif Sükker, Dâru İhyâi'l-Ulûm, Beyrût, 1990, I, s. 118.

<sup>116</sup> Dehlevî, *Hüccet'ül Bâliğa*, I, s. 118.

ifâde edilen “*Ben kulumun zannı üzereyim, o beni nasıl zannederse Ben öyleyim*”<sup>117</sup> hadîsinde ifade edildiği gibi, rü’yetullahın çeşitli vecihlerle olabileceği vurgulanmaktadır. Sûfîlerin görmenin hallerine ilişkin açıklamaları, Allah ve insan arasındaki ilişkiyle; yani salîkin, dünyaya ve dünya lezzetlerine sırt çevirme süreciyle başlayan ve nihai hedefi olan Allah’a kavuşma zevki bağlamında değerlendirilebilir.

#### 4. Şîâ Hikmet Anlayışı ve Sûfîler’in Rü’yet Hakkındaki Görüşlerinin Karşılaştırılması

Rü’yet meselesine Şîâ tefsîr ve kelâmcıların tevhîd bağlamında karşı çıktığı bilinmektedir. Ancak, Şîâ Hikmet Anlayışı’nın öğretilerine göre görme; tamamen bir derûnî tecrübe, ilâhî azametinin nûrunun insan kalbinde müşâhedesi veya imân hakikatleri ile Allah’ı en iyi şekilde tanınması olabilir. Eğer gözle görme varsa; bu muhtemelen, (yaratılmış) madde âleminde mü’mine sunulan Allah’ın alâmetlerinin görülmesinden, seyrinden başka bir şey değildir.<sup>118</sup> Çünkü Allah; maddi gözler ile değil, fakat iman hakikatleri ile kalp ve bâtinî müşâhede ile görülür. Zîrâ; “*Gözler O’nu İdrâk edemez*”<sup>119</sup> âyeti, kalplerin Allah’ı iman hakikatiyle idrâk edebileceğini göstermektedir.

Tasavvufu hikmet bağlamında ele alan Şîâ, kalple Allah’ı görmenin Ehl-i Beyt imamlarından gelen hadislerden mümkün olduğunu belirtmektedir. Allah’ın kendi velilerine bu dünyada ve ahirette verdiği en yüce makamlardan biri olan bu rü’yet, Allah sevgisiyle kalbin arzu ile coşması ve insanın mutluluğa, özellikle de uhrevî saadete duyduğu güçlü istek ve özlemdir.

Şîâ hikmet anlayışında görme; Allah’ın iç temizliğine, olgunluğa, mâneviyata sahip kişilerin keşf ve ilhâm ile kalplerine kendisini hatırlatması veya konuşması<sup>120</sup> şeklinde de değerlendirilir. Ancak, Allah’ın velîsi ve yaratıcının dostu olan kimsenin, Allah’ı görme iştîyâkını (özlemini) duyması olağan bir durum olarak karşılanırken, konuya zat ve sıfat olarak temkinli yaklaşılmaktadır. Bilindiği gibi sıfatlar konusundaki temel görüşleri tevhîd olan Şîâ’nın, Allah’ın ahirette görüleceğini iddia eden kişiyi kâfir olarak değerlendirmesi, Allah’ı cisme benzetmekten acziyet olarak yorumlamasıdır. Şîâ’nın subûti olsun, tenzihî olsun, Allah’ın hiçbir sıfatla nitelendirilemeyeceği anlayışına karşın ehl-i sünnet kelâmcıları ve sûfîleri; nitelenenin, niteleyen nitelemesi sebebiyle nitelenmiş olmadığını belirterek, sıfatın Allah’ı tanıma aracı olduğu konusunda hemfikirdir. Zira tevhdî düşünceyi esas kabul eden sûfîler, bu konuda şöyle icmâ halindedir: “*Allah birdir, ortağı yoktur. Ne zıttı, ne benzeri, ne de dengi vardır. Kendisini nitelediği niteliklerle muttasıf, isimlendirdikleri ile isimlenmiştir. Cisim değildir, çünkü*

<sup>117</sup> Buhârî, Tevhîd, 35; Müslim, Zikr, 1.

<sup>118</sup> Georges Vajda, *Bazı Şii-İsna-âşeriyeye Yazarlarına Göre Allah’ın Görülmesi (Rüyetullah)*, çev. Sabri Hizmetli, s. 371.

<sup>119</sup> En’am, 6/103.

<sup>120</sup> Mutahharî, *Hâtemiyyet*, çev. Şamil Öcal, Fecr Yayınları, Ankara, 1997, s. 30.

*cisim parçaların birleşmesiyle oluşur. Hâlbuki birleşik olan birleştirene muhtaçtır. Cevher değildir, zira cevher uzayda yer kaplayandır. Allah Teâlâ ise, yer kaplamaktan ve bir mekânda bulunmaktan münezzehtir, aksine her yerin ve yer kaplayanın yaratıcısıdır.”*<sup>121</sup>

Sûfilere göre insanoğlu, ebedi yurt olan âhirette bekâ ve istikrar elbisesi giyerek Allah'ı görecektir. Fânîlik, bu dünya hayatı için geçerlidir. Dünya kanunları içerisinde insanın sahip olduğu nitelikler ile âhiret kanunları ve insanın konumu farklıdır. Bundan dolayı insanın dünyada Allah'ı görmesine engel olan şeyler, âhirette ortadan kalkar. Müminler, Cennette Allah Teâlâ'yı cihetsiz ve keyfiyetsiz ve hiçbir şeye benzetmeyerek ve misâli olmayarak görecektir.<sup>122</sup>Zira mümâselet ve ittisâlin vâki olmadığı şekilde şehâdet âleminin kanun ve kurallarından olan ışık, mekân ve mesâfe gibi bu dünyada olan şartlar âhirette geçerli değildir. Âhiret hayatına mahsus kanun ve kurallar çerçevesinde rü'yet gerçekleşecektir. Ancak âhiret hayatında insanın cismanî olarak dirileceğini belirten Şîâ, madde üstü varlık olan Allah'ın sonlu bir varlığa dönüşemeyeceğini belirterek, rü'yetullahı reddeder. Bundan dolayı, dünya ve âhirette asıl olan, imân hakîkatiyle kalbin, ilahî tecellilerine mazhar olmasıdır.

## SONUÇ

Aslında insanoğlunun kendisini yaratanı görme isteğinin fitrî olduğunu söylemek gerekir. Bu görme iştiyâkı, tartışmaları da beraberinde getirmiştir. Âhirette rü'yet meselesi, hicri II. yy'dan beri tartışılmaktadır. Bir kelâmî tartışma olarak ortaya çıkmasına rağmen bu konu, sûfiler dahi birçok kesim tarafından da ele alınmıştır. Ehl-i sünnet âlimleri ve Sûfiler, âhirette rü'yeti kula bahşedilmiş en büyük nimet olarak görmektedir. Çünkü bu dünya arâz olduğuna göre rü'yet, yaratıcının irâdesi ve isteğiyle ancak cennet gibi üstün vasıflarla donatılmış bir yerde meydana gelebilir. Mu'tezile fırkası; sınırlı, aciz olarak yaratılmış insanın gözüyle Zât-ı Bârî'ye bakmanın imkânsız olduğunu iddia etmiştir. Mu'tezile ile aynı görüşü ve delilleri savunan Şîâ; âhiret âleminin kanunlarının, dünya kanunlarıyla aynı olacağını ileri sürerek âhirette rü'yeti reddetmektedir. Şîâ'nın tevhîd anlayışına göre Rü'yetullah; tecsim, teşbih gibi sıfatlar taşıdığı için câiz değildir. Ancak Allah Teâlâ'nın kalben görülmesi mümkündür. Çünkü kalple görmek, gözle görmek gibi değildir. Ancak Şîâ Hikmet Anlayışı için bu görme, Allah Teâlâ'yı *bilme* anlamındadır. Zirâ, bu anlayış için bu dünya; şek, tereddüt ve düşünce yurdudur. Kıyâmet günü olduğunda Allah'ın âyetleri ile sevap ve azap, kulları için belli olacak, tereddütler kalkarak Allah Teâlâ'nın gerçek rü'yeti olan kudretinin hakîkati bilinecektir.

<sup>121</sup> Ebu'n-Necîb Suhreverdî, *Âdâbü'l-mürîdîn*, Lahor, 1998, s. 10-13.

<sup>122</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektubat*, I, ( 266. Mektub ), s. 562.

Sûfilerin; rü'yetullah konusunda naklî delîlleri aklın hizmetine sunan Mu'tezile ve onun benzeri anlayışları eleştirdiğini görmek mümkündür. Bilginin muhâkeme ve akılla elde edilebileceğini savunan mut'ezile ve Şîâ'ya karşı sûfiler; aklın Allah'ı tanımada bir araç olduğunu söyleyerek, naklî delillerden hareketle Allah'ın yön, keyfiyet sınırlama olmadan âhirette görüleceğini ifade eder. Sûfilere göre âhret; fânî, zevâl ve helâkin mekânı olan dünya gibi değildir. Ölümle birlikte ebedî âhret yurduna intikâl eden kul, burada giydiği bekâ ve istikrâr elbisesiyle zevâl ve helâk prangasından kurtulur. Yeniden ve mükemmel bir şekilde inşa edilecek âhret âleminde gözler de Allah'ı görebilecek bir yeteneğe kavuşturulabilir. Rü'yetullah meselesine bakıldığı zaman Şîâ ve Mu'tezile gibi ekoller, âhirette rü'yetin mümkün olamayacağını ve bu inancı taşıyan zihniyete İslâm dışı bir hüviyet kazandırmaktadır. Ancak var olan âyet ve hadîsleri te'vil ettikleri aşikârdır. Rü'yetullah meselesinde, teccîm ve teşbih kaygısı taşımak elbette önemlidir. Ancak, her şeyi akılla temellendirme ve âhret yurdunu maddî ve kesîf dünya ile bir tutmanın yanlışlığı ortadadır. Bu konuda Ehl-i Sünnet ve Sûfiler, genelde orta yolu takip ederek, Yüce Allah'ın âhirette mü'minler tarafından görülebileceğini, ancak bunun keyfiyetinin bilinemeyeceğini belirtmiştir.

## KAYNAKÇA

- AKAY, Hasan, *İslâmî Terimler Sözlüğü*, İşaret Yayınları, İstanbul, 2005.
- ARSLAN, Hulusi, *İslam Düşünce Geleneğinde Şia-Mu'tezile Etkileşimi (Şerif el-Murtezâ Örneği)*, Endülüs Yayınları, İstanbul, 2017.
- ATTÂR, Ferîdüddin, *Tezkiretü'l Evliyâ*, terc. Süleyman Uludağ, Semerkand Yayınları, İstanbul, 2015.
- BÂKILLÂNÎ *El-İnsâf*, tahk. , Ahmed Haydar, Âlemü'l- Kutüb, Beyrût, 1986.
- BUHÂRÎ, Muhammed b. İsmâîl Sahîh, (tah. Mustafa Diyeb), Dâru İbn Kesîr.
- BURSEVÎ, İsmail Hakkı, *Rûhu'l Beyân*, Erkam Yayınları, İstanbul, 2016.
- CEBECİOĞLU, Ethem, *Tasavvuf Terimleri Ve Deyimleri Sözlüğü*, Anka Yayınları, İstanbul, 2004.
- CÜRCÂNÎ, Seyyid Şerîf, *Kitabü't-Tarîfât*, Beyrût, 1995.
- DEHLEVÎ, Şâh Veliyullah, *Hüccetullahi'l-Baliğa*, tahk. , eş-Şeyh Muhammed Şerif Sükker, Dâru İhyâi'l-Ulûm, Beyrût, 1990.
- EBU ZEHRA, Muhammed, *Mezhepler Tarihi*, çev. Sıbğatullah Kaya, Çelik Yayınevi, İstanbul, 2016.
- ET-TÛSÎ, Ebu Cafer Muhammed b. Hasan, *et-Tibyân fî Tefsiri'l Kur'ân*, Dâru İhyâü'l- Tûrâsü'l Arabiyye, Beyrût, ts.
- ELMALI, Sezgin, *Molla Hayâlî'nin Kelâmî Görüşleri*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Trakya Üniversitesi, Edirne, 2016.
- EL- BAĞDÂDÎ, Abdulkâdir, *el-Fark Beyne'l- Fırak*, Şerh Muhammed Ferîd, Mektebetü İbn Sînâ, Kâhire, ts.
- EL- EŞ'ARÎ, Ebu'l- Hasen, *El-Lüma' fî'r-reddi alâ Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bida'*, çer.Kılıçarslan Mavil-Hikmet Yağlı Mavil, İz Yayıncılık, İstanbul, 2016.

- EL-GAZZÂLÎ, Ebû Hâmid Muhammed b. Ahmed, *İhyâ-u Ulûm'id-Din*, Merve Yayınları, İstanbul, 2014.
- EL-HARPUTÎ, Abdullatif, *Tenkîhu'l Kelâm fî Akâidi Ehli'l- İslâm*, haz. Fikret Karaman, Çelik Yayınevi, İstanbul, 2016.
- EL- İSFEHÂNÎ, Ahmed bin Abdillâh bin İshâk, *Hilyetui-Evliyâ ve Tabakatu'l-Asfiyâ*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 1988.
- EL-KUMMÎ, Ebû Câfer Muhammed b. Ali İbn Bâbeveyh " Şeyh Saduk", *Risâletu'l-İ'tikadâtî'l-İmâmiyye (Şii İmamiyyenin İnanç Esasları)*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1978.
- EL- KUŞEYRÎ, Abdulkarim b. Hevâzin, *İtikâda Dair Üç Mesele*, ter. Mehmet Saki Çakır, İstanbul, 2015.
- \_\_\_\_\_, *Kuşeyrî Risâlesi*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2014.
- EL-MÂTÜRÎDÎ, Ebû Mansûr, *Kitâbü't-Tevhîd*, haz. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi, İsam Yayınları, Ankara, 2003.
- EL-MURTAZA, Alemü'l-Hüdâ Ebu'l Kasım Alî b. Hüseyin eş-Şerîf, *Emali'l-Murtazâ; Ğureru'l-fevâid ve dureru'l-kalâid*, tah. Muhammed Ebu Fadl İbrahim, Dâru İhyâü'l Kitâbî'l Arabiyye, yy. , 1954.
- \_\_\_\_\_, *el-Mûlahhas fî usûli'd-dîn*, nşr. Muhammed Rızâ Ensârî Kummî, Tahran, 1544.
- EL-MÜSENNÂ ,Ebû Ubeyde Ma'mer b. , *Mecâzü'l-Kur'ân*, tahk. Muhammed Fuad Sezgin. Mektebetü'l-Hanuca, Kâhire, 1381.
- EL-KURTUBÎ, Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed, *el-Câmiü'l-Ahkami'l-Kur'ân*, Me'suset'ul Risale, Beyrût, 2006.
- ET-TABERSÎ, Ebû Mansûr Ahmed b. Ali b.Ebî Talib, *el-İhticâc*, Şebeketü'l-Fikr.
- ET-TİRMİZÎ, Muhammed b. İsb. Sevre, *Câmiu'l- Kebîr*, Dâru'l-Ğurebe'l- İslâmî, Beyrût, 1996.
- ET-TÛSÎ, Ebû Câfer Muhammed b. Hasan, *et-Tibyân fî Tefsirül Kur'ân*, Dâru İhyâü'l- Tûrâsü'l Arabiyye, yy. .ts.
- FIĞLALI, Ethem Rûhi, *İbâdiye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara,1983.
- \_\_\_\_\_, *İmâmiyye Şîası Ağaç* Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2008.
- HANÇERLİOĞLU, Orhan, *İslam İnançları Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1984.
- HUCVİRÎ, Ali b. Osman el-Cüllâbî, *Keşfü'l-Mahcûb (Hakikat Bilgisi)*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2014.
- HİLLÎ, Ayetullah Hasanzâde Âmulî Allâme, *Keşfu'l Murâd fî şerhi tecrîdi'l- İ'tikâd li't-Tûsî*, Şebeketü'l- Fikr, Beyrût, ts.
- İBN ARÂBÎ, Muhyiddîn, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, Literâ Yayıncılık, İstanbul, 2015.
- İBN BABEVEYH, Ebu Cafer Şeyh Saduk Muhammed b. Ali b. Hüseyin, *et-Tevhîd*, Dâru'l- Marifet, Beyrût, ts.
- İBN KESİR, *Tefsir'ül- Kur'an'il-Azim*, ter. Abdulvehhab Öztürk, Kahraman Yayınları, İstanbul, 2014.
- İDİZ, Ferzende, "Sûfilere Göre Rü'yetullah Meselesi", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, IX, Nisan,2 016.
- İMÂM-I RABBÂNÎ, Ahmed Sirhindî, *Mektûbât-ı Rabbânî*, çev. Kasım Yayla, Merve Yayınları, İstanbul, ts.
- KÂDÎ ABDULCEBBÂR, b. Ahmed, *Şerhu'l- Usûli'l- Hamse*, çev. İlyas Çelebi, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2013.
- MECLİSÎ, Allâme, *Bihâru'l- Envâr*, Müessesetü'l-Vefâ, Beyrût, 1404.

- 
- MÜSLİM, b. Haccâc, *Sahîh*, tahk. Muhammed Fuad Abdulbakî , Dâru İhyâü'l- Tûrâsü'l Arabiyye, Beyrût, ts.
- ÖZGEN, Mustafa, “İmâm Rabbâni’ye Göre Rü’yetullah Meselesi”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 33, 2012.
- ÖZKÖSE, Kadir, “Zühd ve Sûfîlerin Zühde Yükledikleri Anlam Tasavvufta Dünyevileşmeye Tepkisel Yaklaşım“, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı I, Sivas, 2002.
- PÜRCEVÂDÎ, Nasrullah, *Gökyüzünde Ayın Görüntüsü*, çev. Ahmet Çelik, İnsan Yayınları, İstanbul, 1999.
- RİZÂ, Muhammed Reşîd, *Tefsîru ’l-Menâr*, Dâru'l-Kutub el-İlmiyye, Beyrût, 1947.
- SÜHREVERDÎ, Ebu’n-Necîb Suhreverdî, *Âdâbü ’l-mürîdîn*, Lahor, 1998.
- TABATABÂÎ, Seyyid Muhammed Hüseyin, *el-Mizân fi Tefsiri ’l-Kur’an*, Dâru’l- Kütübi’l-İslâmiyye, Tahran, 1372.
- TABERSÎ, Ali b. Fadl b. el-Hasen, *Mecmeu ’l-beyân fi tefsiri ’l-Kur’an*, Dâru’l Fikr, Beyrût, 1994.
- TAFTAZÂNÎ, *Şerhu ’l- Akâid*, haz. Süleyman Ateş, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2016.
- TİCANI, Muhammed, *Nasıl Hidayete Kavuştum*, Ensâriyan Yayınları, Kum, 1991.
- ULUDAĞ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kabalcı yayınevi. İstanbul, 2012.
- YEŞİLYURT, Temel, “ Rü’yetullah”, *DİA*, XXXV, İstanbul, 2008.

# LAWRENCE I. CONRAD'IN HOROVİTZ'İN *THE EARLIEST BIOGRAPHIES OF THE PROPHET AND THEIR AUTHORS*\* ADLI ESERİNİN YENİ YAYININA YAZDIĞI GİRİŞ

Lawrence I. CONRAD\*\*  
Çev.: Ramazan ÖZMEN\*\*\*

## Özet

Meşhur müsteşrik Horovitz'in (1874-1931), İslâm tarih ve siyer yazıcılığı sahasındaki artık klasikleşen bu ünlü eseri *The Earliest Biographies of the Prophet and Their Authors* adlı eseri, esas itibariyle onun Eduard Sachau (1845-1930) danışmanlığında hazırlamış olduğu doçentlik tezidir. Eserin orijinali Almanca olmakla beraber bu orijinal nüsha Almanca olarak hiçbir zaman basılmamış, 1927-1928 yıllarında Muhammed Marmaduke Pickthall (1875-1936) tarafından İngilizce'ye tercüme edilerek Haydarâbâd'da *Islamic Culture* dergisinde dört makale halinde yayınlanmıştır. Eser daha sonra Arapça ve Türkçe'ye tercüme edilmiştir. Lawrence I. Conrad 2002 yılında eserin yeni bir baskısını yapmış, tercümeden ve baskıdan kaynaklanan pek çok hatayı tashih etmiş ve esere yaklaşık otuz sekiz sayfalık değerli bir giriş yazmıştır ki, elinizdeki bu metin Conrad'ın söz konusu Giriş yazısının tercümesidir. Bu çalışma Oryantalistler arasında İslam tarihi ve siret yazıcılığının târihi seyrini ve onların bu sahalardaki çalışmalarını ele alması açısından önem arz etmektedir.

**Anahtar kelimeler:** Horovitz, The Earliest Biographies, İslam tarihi, siret, Conrad.

## EDITOR'S INTRODUCTION BY LAWRENCE I. CONRAD TO HOROVİTZ'THE EARLIEST BIOGRAPHIES OF THE PROPHET AND THEIR AUTHORS

### Abstract

This famous work, *The Earliest Biographies of the Prophet and Their Authors*, of the well-known Orientalist Horovitz (1874-1931), which is now classicized in Islamic historiography and sira writing, essentially is a work that was prepared to take the degree of associate professorship under the supervision of Eduard Sachau (1845-1930). The original typescript text was in German, however, never published in German, in 1927-1928 translated into English by Muhammad Marmaduke Pickthall (1875-1936) and published in four articles in *Islamic Culture* magazine in Hyderabad. The work was later translated into Arabic and Turkish. In 2002, Lawrence I. Conrad has made a new edition of the work, corrected many of the errors resulting from the translation and printing, and wrote a valuable Introduction about thirty-eight pages. This study is the translation of Conrad's Introduction into Turkish. This study is important for dealing with the historical background of the Islamic historiography among the Orientalists and their works and studies on the early Islamic history and sira tradition.

**Key words:** Horovitz, The Earliest Biographies, Islamic history, sira, Conrad.

## ÖNSÖZ

Elinizdeki bu eser, Josef Horovitz'in (1874-1931) ilk dönem İslâm tarihi ve tarih yazıcılığı sahalarındaki ilmî birikimini, hem Horovitz'in eserlerinin çoğunu yazdığı Almanca'ya âşina olmayan öğrenciler, hem de İslam tarihi ve tarih yazıcılığı sahalarda çalışıp da şu ana kadar Horovitz'in eserini görmemiş olan meslektaşlarımız için daha geniş çapta ve kolay ulaşılabilir hale getirmek için, Darwin yayınevi ile Magnes yayınevi arasında başlatılan iş birliğinin bir parçası olarak gün yüzüne çıkmıştır.

\* The Darwin Press Inc., Princeton, New Jersey, ABD, 2002.

\*\* Prof. Dr., Hamburg Üniversitesi, Asya-Afrika Enstitüsü.

\*\*\* Dr. Öğr. Üyesi, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyât Fakültesi, Hadis Ana Bilim Dalı.  
rozmen@yyu.edu.tr



Aslında proje ilk başta seçilmiş makalelerin tamamını içeren tek bir cilt olarak düşünülmüştü. Ancak elinizdeki bu çalışma oldukça geniş olduğu ve koleksiyonun tamamına baskın geldiği için, sonunda kendi indeksi ve bibliyografyası ile müstakil olarak basılmasına karar verildi.

Benim bu eserle olan alakam, 1974'lere kadar gider. O vakitler Batı ve İslâm tarih yazıcılığı hususundaki ilk hocam merhum C. K. Zurayk'ın tavsiyeleri doğrultusunda, Beyrut Amerikan Üniversitesi Tarih bölümünde yapmakta olduğum yüksek lisansın tez öncesi yeterlik sınavına hazırlanmak için, diğer okuduklarımın yanı sıra Horovitz tarafından yazılan bulabildiğim her şeyi okuyordum. Birkaç yıl sonra, Horovitz'in bu eserine sık sık atıfta bulunan tercümesini yapmakta olduğum Abdulazîz ed-Dûrî'nin *Araplarda Tarih Yazıcılığının Doğuşu* adlı eseri, tekrar bana bu çalışmanın önemini hatırlattı. Eserin elimde bulunan bana ait nüshası üzerindeki notlarım ve tashihlerim gitgide çoğaldı. Derken, Geç Antik Çağ ve Erken İslam Dönemi incelemelerinde, birbirinden oldukça bağımsız olan bu iki farklı saha arasındaki bağlantıyı kurmada yararlanılacak daha sağlam temeller kurmanın imkânını araştıran proje süreci, bu eserle daha yakından ilgilenmek için zaman harcamaya değer olduğu fikrini akla getirdi. Bu çalışmayla ilgili ortaya çıkan sorunlar, aşağıda Editörün Giriş'i kısmında tartışılmıştır.

İlk olarak Horovitz âilesine, bu projeye izin verdiği ve teşvik ettiği için özellikle de Prof. Menachem Horovitz'e teşekkürlerimi sunmak istiyorum. Ayrıca, akademik yayınlar söz konusu olduğunda ticari kaygıların ön planda olduğu bir zamanda, bana olan bitmez tükenmez güvenleri ve pişmanlık duymaksızın ilmî bir teşebbüsü destekledikleri için, her zaman olduğu gibi Darwin yayınevine ve yayınevini yöneticisi Ed Breisacher'e minnettarım. Metni bilgisayarda yazan Mark Conrad'a ve dizini hazırlayan Barbara Hird'e teşekkür ederim. Dizini kullananlar, Dizinciler Topluluğunun kayıtlı dizincisi Hird'in mükemmel çalışmasını hemen fark edeceklerdir. Diğer taraftan yazdığım Editörün Girişi kısmıyla ilgili yorumlarından dolayı Dr. Karin Hörner'e de müteşekkirim. Ve nihayet kaynaklarını ve uzmanlıklarını cömertçe kullanımına sunan çeşitli kütüphanelere ve özellikle de Hamburg Üniversitesi Orta Doğu Tarih ve Kültür Enstitüsü ve Oxford Üniversitesi Doğu Araştırmaları Enstitüsü'ne teşekkürlerimi sunarım.

Lawrance I. Conrad  
Hamburg Üniversitesi  
12 Kasım 2001

## EDİTÖRÜN GİRİŞİ

Geç Antik Çağ ve Erken İslam Dönemi projesinin bu cildi, Alman Oryantalist Josef Horovitz (1874-1931) tarafından kaleme alınan ve (Hz.) Muhammed'in hayatını<sup>1</sup> ele alan erken dönem İslam tarih yazıcılığının mahiyeti ile ilgili öncü bir çalışma olup, dört makale halinde Haydarâbâd'ta neşredilen *Islamic Culture* dergisinin 1927-1928 yıllarındaki ilk iki sayısında yayınlanan *The Earliest Biographies of the Prophet and Their Authors*<sup>2</sup> adlı eserinin yeni bir baskısından ibarettir. Bu eser Horovitz tarafından kaleme alınan ve uzun makalelerden oluşan *Studies on Early Islam* adlı eserin II. cildini oluşturmaktadır. Horovitz'in yaşamı, meslek hayatı ve çalışmış olduğu konular hakkındaki genel bakış açısı, bu cildin girişinde ele alınmıştır.<sup>3</sup> Benim buradaki yorumlarım, Horovitz'in erken dönem İslam tarihi

<sup>1</sup> Şu eserler, oldukça geniş bir saha olan bu konu için iyi bir başlangıç noktası olabilir: GAS, I, 237-302; Abdülazîz ed-Dûrî, *Neş'etu İlmî't-Târih inde'l-Arab*, (Beirut, 1960), 20-33, 61-117; aynı eserin İngilizce tercümesi: *The Rise of Historical Writing among the Arabs* (Princeton, 1983), 20-41, 76-135, yayına hazırlayan ve trc. eden: Lawrence I. Conrad; Frank E. Peters, "The Quest of the Historical Muhammad", *IJMES* 23, (1991), 291-315; *The Biography of Muhammad*, yay.: Uri Rubin, *The Formation of the Classical Islamic World*, IV, içinde, yay.: Lawrence I. Conrad, Aldershost, 1998; Fred Donner, *Narratives of Islamic Origins: the Beginnings of Islamic Historical Writing*, Princeton, 1998; Lawrence I. Conrad, "Muhammed, the Prophet", *Encyclopedia of Arabic Literature*, Londra ve New York, 1998, içerisinde, II, 539-43, yay.: Julie Scott Meisami ve Paul Starkey. Bu konuyla ilgili diğer kıymetli çalışmalar ise şunlardır: Theodor Nöldeke, "Die Tradition über Das Leben Muhammeds", *Der Islam* 5 (1914), 160-70; Rudi Paret, "Das Geschichtsbild Muhammeds", *Die Welt als Geschichte* 4 (1957), 214-24; John Wansbrough, *The Secterian Milieu: Content and Composition of Islamic Salvation History* (London, 1978); Maher Jarrar, *Die Prophetenbiographie im islamischen Spanien: Ein Beitrag zur Überlieferungs- und Redaktionsgeschichte*, Frankfurt am Main, 1989; Tarif Hâlidî, *Arabic Historical Thought in the Classical Period*, Cambridge, 1994; 17-18; Uri Rubin, *The Eye of the Beholder: the Life of Muhammad as Viewed by Early Muslims (a Textual Analysis)*, Princeton, 1995; Jacqueline Chabbi, "Historie et tradition sacrée-la biographie impossible de Mohamet", *Arabica* 43 (1996), 189-205; Gregor Schoeler, *Charakter und Authentie der muslimischen Überlieferung über das Leben Mohammeds*, Berlin, 1996; Clinton Bennett, *In Search of Mohammad*, Londra ve New York, 1998, 17-65; Tevfik Fehd'in derlediği bazı önemli makaleler: *La vi edu prophète Mahomed*, Paris, 1983; Harald Motzki, *The Biography of Mohammad: the Issue of the Sources*, Leiden, 2000; İbn Varrâk, *The Quest for the Historical Mohammad*, Amherst, 2000; Lawrence I. Conrad, *History and Historiography in Early Islamic Times: Studies and Perspectives* Princeton, yakında yayınlanacak. Şu eserlerde de faydalı bibliyografyalar mevcuttur: C. L. Geddes, *An Analytical Guide to the Bibliographies on Islam, Muhammed and the Koran*, Denver, 1973; Salahuddîn el-Muneccid, *Mu'cemu mâ Ullife an Rasûlillah*, Beirut, 1402/1982; Munevver Ahmed Enes-Aliya N. Eser, *Guide to Sira and Hadith Literature in Western Languages*, Londra, 1986, 29-203.

<sup>2</sup> Jozef Horovitz, *The Earliest Biographies of the Prophet and their Authors*, IC 1, (1927), 535, 59; 2 (1928), 22-50, 164-82, 495-526.

<sup>3</sup> Horovitz hakkında Getthold Weil tarafından kaleme alınmış anı türünden notlar vardır. Bkz., *MGWJ* 75 (1931), 321-28; S.D.F. Goitein, *Der Islam* 22 (1935); 122-27. Ayrıca Horovitz'in kısa bir biyografisi ve eserlerinin tam bir listesi için bkz., Walter J. Fischel and S. D. Goitein, *Joseph Horovitz, 1874-1931*, Kudüs, 1932; Johan Fück, *Die arabischen Studien in Europa bis in den Anfang des 20. Jarhunderts*, Leipzig, 1955, 313-14; Menahem Milson, "The Beginning of Arabic and Islamic Studies at the Hebrew University of Jarusalem", *Judaism* 45 (1996), 171-73; Hava Lazarus-Yafeh, "The Transplantation of Islamic Studies from Europa to the Yishuv and Israel", *The Jewish Discovery of Islam; Studies in Honor of Bernard Lewis*, içinde, Tel Aviv, 1999, 250-53, yay.: Martin Kramer. Aynı zamanda ben, Horovitz hakkındaki mâlumât hususunda, onunla Frankfurt'ta beraber çalışmış olan müteveffâ S. D. Goiten ile yıllar önce yaptığım müzâkerelerden de yararlandım. İkimizin de erken dönem İslam tarih yazıcılığına ilgisi vardı ve onun muhakkak gündeme getirdiği gözde müzakere konusu olan Kahire Geniza'sının dışında, konuşmayı cazip hale getiren birkaç kesin husustan birisi, Horovitz mevzu idi. [*Geniza*: İbrânicé, depo demek olup, çoğulu *Genizot* 'ır. *Sinagog* ve mezarlıklarda bulunan depolardır. Eskimiş

araştırmalarının ve *Siyer* yazıcılığının gelişmesindeki ve Avrupalı Oryantalistler arasındaki konumuna dayalı gözlemlerle sınırlı olacaktır ve eserin bu yeni baskısı ile ilgili birkaç hususa değinilecektir.

### İslam'ın Erken Dönemi Üzerine XIX. Yüz Yıl Tetkikleri

Horovitz'in meslek hayatından yarım asır öncesine denk gelen dönemde, Avrupa'nın Erken dönem İslam tarihi ve tarih yazıcılığı hususundaki ilmî müktesâbatı önemli derecede ilerleme kaydetmişti. Sahadaki çalışmalar, Almanya ve Hollanda<sup>4</sup> merkezli oryantalistik çalışmaların profesyonelleşmesine doğru geniş bir eğilimi yansıtan bir yapı halinde, giderek üniversitelerde profesörlerin koruyucusu haline geldi. Ancak bu dönemdeki araştırmalar temelde, 1835 yılında Leipzig'deki Sâmi araştırmalar kürsünün başına geçen ve 50 yıldan fazla bu kürsüdeki görevine devam eden H. L. Fleischer'in (1801-1888) oynadığı belirleyici rolden dolayı, tamamen olmasa da büyük oranda felsefî ve metinsel oryantasyon şeklinde yürütüldü. 1945 yılında kurulan Alman Oryantalizm Cemiyeti vakfının kuruluşunun arkasındaki büyük güç Fleischer idi ve onun eğittiği üç nesil talebe, eğitim vermek amacıyla bütün Avrupa'ya dağıldılar ve elbette ki Almanya'daki Orta Doğu araştırmalarında egemen oldular.<sup>5</sup> Her ne kadar Fleischer'in araştırmalarının son derece kararlı bir biçimde teşvik ettiği ve önyak olduğu metinler tarihsel ve kültürel dökümanlar olsa da ve tarih Avrupa üniversitelerinde yeni gelişmekte olan bir disiplin olduğu ve "Kültür Tarihi" onun hayatının son on yılına kadar bilinmediği için Fleischer kendinin bir filologdan başka bir şey olmadığını iddia etse de, onun sentez yeteneği olmayan bir bilgin olduğunu söylemek doğru olabilir, ancak ne var ki bu âdil bir yargı olamaz.<sup>6</sup> Örneğin, meşhur R.P.A. Dozy (1820-1883) başkanlığında bir grup oryantalistin; Endülüs'ün siyâsî, sosyal, dînî ve kültürel tarihi için son derece önemli bir metin olan el-Mekkârî'nin (ö. 1041/1631)

ve aşınmış İbrance metinlerin dini törenle gömülmeden evvel saklandığı yerdin. Tanrı'nın ismi yazılı metinlerin çöpe atılması günah olduğundan törenle gömülürler. (ç.n)]

<sup>4</sup> Ve bu mesele İngiltere ve Fransa'da, Edward Said'in *Orientalism* (Londra, 1978) adlı eserinde, (örneğin 1, 3-4, 6, 17-18, 19, 105, 130-148, 197 sayfalar) şahsî polemiksel nedenlerden dolayı iddia ettiği gibi değildir. Orta Doğu Oryantalistik çalışmalardaki Almanya'nın rolü için bkz., Martin Hartman, "Deutschland und der Islam", *Der Islam* 1 (1910), 72-92; Carl Brockelmann, "Die morgenländischen Studien in Deutschland", *ZDMG* 76(1922), 1-17; Fück, *Die arabischen Studien in Europa*, 44-47, 90-94, 239-45; Rudi Paret, *Arabistik und Islamkunde an deutschen Universitäten. Deutsche Orientalisten seit Theodor Nöldeke*, Wiesbaden, 1966, 1930'lardan önceki dönem için özellikle bkz., 9-48; Josef van Ess, "From Wellhausen to Becker: the Emergence of Kulturgeschichte in Islamic Studies", *Islamic Studies: a Tradition and Its Problems*, (Malibu, 1980) içinde, yay., Malcolm H. Kerr, 27-51; Fritz Steppat, "Der Beitrag der deutschen Orientalistik zum Verständnis des Islam", *Zeitschrift für Kulturaustausch* 35 (1985), 386, 90; Baber Johansen, "Politics and Scholarship: the Development of Islamic Studies in the Federal Republic of Germany", *Middle East Studies: International Perspectives on the State of the Art* (New York, 1990), içinde, yay., Tarik İsmail, 71-130. Hollanda'daki Orta Doğu araştırmaları için bkz., Fück, *Die arabischen Studien in Europa*, 79-84, 181-83, 211-16, 325-27; J. Brugman ve F. Schröder, *Arabic Studies in the Netherlands* (Leiden, 1979), 34-47; *Leiden Oriental Connections, 1850-1940*, Leiden, 1989, 1-113, yay., Willem Otterspeer.

<sup>5</sup> Onun meslek hayatı ve etkisi hakkında bkz., Fück, *Die arabischen Studien in Europa*, 170-172; Paret, *Arabistik und Islamkunde*, 8-9; van Ess, "From Wellhausen to Becker", 39; Johansen, "Politics and Scholarship", 77-79.

<sup>6</sup> van Ess, "From Wellhausen to Becker", 39.

*Nefhu 't-tîb*<sup>7</sup> adlı eserini Leiden'de<sup>8</sup> yayına hazırlamalarının ardından Dozy'nin kitapla ilgili olarak Fleischer ile yürüttüğü ve halka yansıyan tartışması sadece metinsel meselelerle sınırlıydı ve bu tartışma, düzeltmeler ve filolojik yorumlarla dolu 280 sayfalık bir mektup ortaya çıkarmıştı.<sup>9</sup>

Çoğunlukla metin yayını şeklinde olan yeni ve önemli bir kaynak yayınlandığında, her zaman olmasa da çoğunlukla yayınlanan bu kaynağa bağlı olarak ortaya çıkan araştırmalarda olduğu gibi, tarih ve tarih yazıcılığı hususundaki Oryantalistik bilimsel hareket, aynı şekilde filolojik olma eğiliminde idi.<sup>10</sup> Leiden'de Dozy'nin halefi Hollandalı Arap dili ve edebiyatı uzmanı M.J.de Goeje (1836-1909) bu noktada önemli bir yer işgal eder.<sup>11</sup> De Goeje'nin el-Belâzurî'nin (ö. 279/892)<sup>12</sup> Arap fetihlerinin tarihi ile ilgili eserini yayınlaması, onu fetihlerle ilgili önemli bir araştırmaya götürdü.<sup>13</sup> William Nassau Lees'in (1825-1899) el-Belâzurî'nin eseriyle içerik ve ruh bakımından keskin bir şekilde çelişen el-Ezdî'nin (190/805)<sup>14</sup> Sûriye'deki fetihlerle ilgili derlemesini yayınlaması, Goeje'nin tarihyazım konularını daha ayrıntılı olarak ele almasını zorunlu kılmıştır.<sup>15</sup> Bizzat Goeje tarafından et-Taberî'nin<sup>16</sup> (ö. 310-923) dünya tarihinin basımı için yürütülen büyük Leiden projesi, fetihlerle ilgili incelemesinde büyük bir revizyon gerçekleştirmesi hususunda onu teşvik etmiştir.<sup>17</sup> 1891'de Göttingen'deki kürsünün başkanlığını üstlenmeden önce çeşitli üniversitelerde profesörlük yapan Julius Wellhausen, aynı şekilde et-Taberî'nin tarihinin yayınlanmasıyla ortaya çıkan ya da esas olarak ona dayanan önemli çalışmalar

<sup>7</sup> Dozy hakkında bkz., M.J. de Goeje, *Biographie de Reinhart Dozy*, çev.: Victor Chauvin, Leiden, 1883; Fück, *Die arabischen Studien in Europa*, 181-185; Brugman ve Schröder, *Arabic Studies in the Netherlands*, 36-39; J. Brugman, "Dozy: a Scholarly Life According to Plan", *Leiden Oriental Connections* (yay.: Otterspeer) içinde, 62-81.

<sup>8</sup> el-Mekkârî, *Nefhu 't-Tîb min Ğusni'l-Endelusi'r-Ratîb*, (İspanya Araplarının Tarihi ve Edebiyatı Üzerine Yapılan Yorumlar), yay.: R.P.A. Dozy, Gustave Dugat, Ludolf Krehl, William Wright, Leiden, 1855-1861, 2 cilt.

<sup>9</sup> R.P.A. Dozy, *Lettre à M. Fleischer contenant des remarques critiques et explicatives sur le texte d'al-Makkarî*, Leiden, 1871.

<sup>10</sup> Bu durum, bu zamanda Avrupa'ya özgü oldukça tipik bir tarih araştırma yöntemi idi. Bkz., Edward Hallett Carr, *What is History?*, New York, 1961, 5-7; Karl-Georg Faber, *Theorie der Geschichtswissenschaft*, V. bsk., Munich, 1982, 10-13.

<sup>11</sup> Bkz., Clement Huart, "Michael Jan de Goeje", *JA*, 10. seri, 14, (1909), 191-196; Fück, *Die arabischen Studien in Europa*, 211-216; Brugman ve Schröder, *Arabic Studies in the Netherlands*, 39-41; E. Van Donzel, "M. J. De Goeje", *el-Usûru 'l-Vustâ*, 6. 2 (Ekim 1994), 47-49.

<sup>12</sup> el-Belâzurî, *Futûhu 'l-Buldân*, yay.: M.J. de Goeje, Leiden, 1866.

<sup>13</sup> M.J. de Goeje, *Mémoire sur la conquête de la Syrie*, Leiden, 1864.

<sup>14</sup> el-Ezdî, *Futûhu 'ş-Şâm*, yay.: William Nassau Lees, Kalkuta, 1853, 1854.

<sup>15</sup> M.J. de Goeje, *Mémoire sur la conquête Fotouho's-Schâm attribué à Abou Ismail al-Baçri*, Leiden, 1864. Yakınlarda yayınlanmış olan şu çalışmalara bkz., Muhammed Adnan Bakhit, "Al-Azdî's History of the Arab Conquests in Bilād al-Shām: Some Historiographical Considerations", *Proceedings of the Second Symposium on the History of Bilād al-Shām During the Early Islamic Period up 40 A.H/640 A.D.* İngilizce ve Fransızca tebliğler, Amman, 1987, içinde; Suleiman Mourad, "On Early Islamic Historiography: Abū Ismāīl al-Azdī and his *Futūh al-Shām*", *JOAS* 120 (2000), 577-593. Her ikimiz de Goeje'nin metnin Haçlı döneminin bir ürünü olduğu yönündeki delilini reddediyoruz, ancak diğer önemli noktalarda ayrılış da metnin erken tarihli olduğunu kabul ediyoruz.

<sup>16</sup> et-Taberî, *Târîhu 'r-Rusul ve 'l-Mülûk*, yay.: M. J. Goeje, 16 cilt, Leiden, 1879-1901. Bkz., Franz-Chritoph Muth, *Die Annalen von al-Tabarî im Spiegel der europäischen Bearbeitungen*, Frankfurt am Main, 1983.

<sup>17</sup> Bu yüzleşmenin sonucu için bkz., M. J. de Goeje, *Mémoire sur la conquête de la Syrie*, 2. bsk., Leiden, 1990.

üretti.<sup>18</sup> Onun Raşit halifeler döneminin tarihi için yazmış olduğu mukaddime, neredeyse tamamen Taberî<sup>19</sup> okumalarından çıkmış olan tarih ve tarih yazıcılığının mükemmel bir karışımı idi ve onun Emevîler tarihi, bu kaynaktan elde edilen bilgilerle hanedan tarihinin eleştirel bir yeniden yapılandırmasıydı.<sup>20</sup> Ferdinand Wüstenfeld'in Orta Çağ Arapça tarih yazımında<sup>21</sup> kimin kim olduğunu belirlemeye doğru hayati ilk adım olan tetkiki bile, bir tek önemli kaynaktan, Hacı Halife'nin<sup>22</sup> (ö. 1067-1657) Osmanlı müelliflerine tahsis ettiği bibliyografik eserinden kaynaklanmıştı. Böyle bir eser için vaktin olgunlaşmaması, eserleri tarih araştırması açısından ne denli ehemmiyet arz etse de, Wüstenfeld'in de içinde olduğu çok sayıda yazarın belki de tarih araştırmacısı değil de edebiyatçı ve hadis alimi olmalarından kaynaklanıyordu.

Kademeli profesyonelleşmenin bu temaları, bilimsel araştırmanın merkezî birincil metinler üzerine odaklanması ve olgunlaşmamış ve yetersiz araştırma metodolojilerinin tamamı, Peygamber (Hz.) Muhammed'in hayatıyla ilgili kaynakların kritik değerlendirmesine tahsis edilmiş Arap ve İslam araştırmalarının öncelikli alanı olan sîret yazıcılığı alanında keskin bir odak haline getirildi. Bu konunun daha genel anlamda İslam araştırmaları için merkezî bir konuma sahip olduğunu, ama buna rağmen yine de diğer pek çok konunun ele alınış tarzı ile yaklaşılmadığını görmek için elbette ki özel bir zekâyâ sahip olmaya gerek yoktur. Bir taraftan merkezî hiçbir metin yokken, farklı türden pek çok metin vardır: Kur'an'ın bizzat kendisi, tefsir metinleri, (Hz.) Muhammed'in hayatıyla ilgili biyografiler ve ilgili sîret metinleri (örneğin onun özellikleri ve peygamberlik kanıtları, yani *şemâil* ve *delâil* ile ilgili metinler), Peygamber'in hadisleri ve dindarlıklarıyla meşhur olmuş diğer ilk dönem Müslümanların sözleri, şiir ve edebiyat gibi diğer türleri ise zaten zikretmeye hiç gerek yoktur. Bütün bu metinlerde (Hz.) Muhammed'in hayatı ve çağına yapılmış referanslar vardır. Diğer taraftan bir bütün olarak bu materyal, ilim adamlarını son derece zor metodolojik meselelerle başa çıkma görevi ile karşı karşıya getirdi. Kuşkusuz İslâmî edebî gelenek, herhangi köklü bir kültürde olduğu gibi, çok fazla oranda yanlış, abartılı

<sup>18</sup> Wellhausen hakkında bkz., C.H. Becker, "Julius Wellhausen", *Der Islam*, 9 (1919), 95-99; Fück, *Die arabischen Studien in Europa*, 223-226; Paret, *Arabistik und Islamkunde*, 15-16; Lothar Perlit, *Vatke und Wellhausen*, Berlin, 1965; Rudolf Smend, "Julius Wellhausen", yay.: Martin Greschat, *Theologen des Protestantismus im 19. und 20. Jahrhundert* içinde, Stuttgart, 1978, I, 166-180; van Ess, "From Wellhausen to Becker", 40-43; Kurt Rudolph, *Wellhausen als Arabist*, Berlin, 1983.

<sup>19</sup> Julius Wellhausen, "Prolegomena zur ältesten Geschichte des Islams", onun *Skizzen und Vorarbeiten* adlı eseri içinde, VI, Berlin, 1899, 1-160; krş., Wellhausen'nin girişi, III, orada bu nokta açıkça kabul edilir.

<sup>20</sup> Yazarın aynı eseri, *Das arabische reich und sein Sturz*, Berlin, 1902; Çev.: Margaret Graham Weir, *The Arab Kingdom and Its Fall*, Kalkuta, 1927.

<sup>21</sup> Ferdinand Wüstenfeld, *Die Geschichtschreiber der Araber und ihre Werke*, Göttingen, 1882. Wüstenfeld hakkında bkz., Fück, *Die arabischen Studien in Europa*, 193-194.

<sup>22</sup> Hacı Halife, *Keşfu'z-Zunûn an Esâmi'l-Kutubi ve'l-Funûn*, Latince çevirisi ile birlikte 7 cilt halinde Güstav Glügel tarafından yayınlanmıştır. Leipzig ve Londra, 1835-1858.



ya da efsanevi bilgiler içermekte idi. Bu durum, edebî, polemiksel ya da politik meziyetin geçmişin daha serinkanlı soruşturulmasıyla elde edilebilecek gerçeğe eşit ya da daha büyük bir değer öyküsüne sahip bir tarih çalışması bahşedebildiği ve prestijli bir yazarın yazarlık sezgisinin titiz bir metodolojinin yokluğuna karşın yeterli bir bedelmış gibi görüldüğü on dokuzuncu yüzyıldan önceki Avrupa irfanı için çok büyük bir sorun değildi. Ancak XIX. yüz yılın ilk on yılları tam olarak yeni sistematik metodolojilerin geliştiği dönemi ihtiva ediyordu ve bu yüzden akademik anlamda yeni ortaya çıkan oryantalist ilim başta (Hz.) Muhammed'in yaşamı ve kariyerinin söz konusu olduğu tarih yazım meselelerini ele almak için kendine ait metodolojileri inşa etmede zorlanıyordu.

Diğer birçok alanda olduğu gibi, bu alandaki öncü çalışmalar da öncelikle Alman bilim adamları arasında ortaya çıktı. Her ne kadar bugün eseri nadiren okunsa da ve hatta ulaşmak zor bile olsa, Gustaw Weil (1808-1889) bu gelişmelerin belki de merkezde yer alan figürüydü.<sup>23</sup> Talmud eğitimiyle çok meşgul olan Rabbinik bir aileden gelen bir Yahudi öğrenci olarak Heidelberg'de tarih, teoloji ve Arapça eğitimi aldı. Daha sonra A. Perron'dan (1805-1876) daha ileri düzey Arapça eğitimi aldığı Paris'e gitti. Gazeteci ve Fransızca öğretmeni olarak çalışırken dilbilimsel alanda daha ileri düzey uzmanlık kazandığı Cezayir, Kahire ve İstanbul'da beş yıl geçirdikten sonra, Heidelberg'e döndü ve 1836 yılında doktorasını tamamladı. O zamanlarda sık sık ortaya çıktığı gibi, üniversite kütüphanesinde iş buldu ve düzenli bir profesörlük pozisyonu alamadan on yıllar geçirdi. İlk defa 1861 yılında 53 yaşında iken Heidelberg'de Doğu Dilleri kürsüsünün başkanlığını alabildi.

Weil'in meslek hayatı, İslam tarihi çalışmalarına adanmıştı. O, bu alanda yeni yöntemler izledi ve daha önceki zamanlarda tipik olandan çok daha kritik bir şekilde Leopold von Ranke (1795-1886) örneğinden çok etkilendi. Onun *siyer* araştırmaları ile ilgili ilk eseri, bir erken dönem Arap şiiri incelemesi idi,<sup>24</sup> fakat çok daha önemli eseri *Siret* için sağlam bir tarihsel çerçeve kurmaya çalıştığı *Muhammed der Prophet. Seint Leben und seine Lehre* (Stuttgart, 1843) adlı eseri idi. Onun amacı, (Hz.) Muhammed'i reddetmek ya da küçümsemek değil, ancak onu tarihte muazzam bir rol oynamış ve böylece tarihsel açıdan ciddi bir şekilde dikkate almayı hak eden bir kişilik olarak ele almaktı. Bilgi için başvurduğu Arapça kaynakların çoğu hala el yazmasıydı. Halen basılmamış olan İbn İshak'ın (ö. 151/761) *Sîre*'sinin temel öneme sahip bir erken dönem eseri olan İbn Hişam<sup>25</sup> (ö. 218/834) tarafından

<sup>23</sup> Onun hakkında bkz., Fück, *Die arabischen Studien in Europa*, 175-176; Paret, *Arabistik und Islamkunde*, 10; Martin Kramer, "Introduction" to *The Jewish Discovery of Islam*, 12.

<sup>24</sup> Gustav Weil, *Dies poetische Literatur der Araber vor und unmittelbar nach Mohammed. Eine historisch-kritische Skizze*, Stuttgart ve Tubingen, 1837.

<sup>25</sup> Weil, İbn Hişam'ın eserinin Arapça metni basıldıktan birkaç yıl sonra iki cilt halinde bu eserin Almanca tercümesini hazırladı. Bkz., *Das Leben Mohammed's nach Mohammed ibn Ishak, bearb. Von Abd el-Malik ibn Hisham*, Stuttgart, 1864.

düzenlenmiş haline ulaşıp kullanmış olsa da, başvurduğu metinlerin çoğu Ali b. Burhânuddîn el-Halebî tarafından kaleme alınan *İnsânu'l-Uyûn (es-Sîratu'l-Halebiyye)* gibi özet halinde zengin bilgiler sunan geç dönem eserlerdi. Her ne kadar bu metinler Weil'in zamanındaki ve XX. yüz yılın başlarındaki Oryantalistler için cazip olsa da, nihayetinde bu kitaplar büyük ölçüde hükümsüz kaldı ve Weil'in bunlara aşırı güven duyması, onun eserine yapılan daimi referanslarının aleyhine oldu. Fakat onun belirlediği örnek önemliydi ve bunu bir yıl içinde tarihi yeniden inşa etmede bir temel olarak Kur'an'ın kullanımını kolaylaştırmak amacıyla bir dizi âyetlerin ya da bütün sûrelerin kronolojik sınıflaması için kriterler oluşturduğu ilave bir cilt izledi.<sup>26</sup>

Daha önemli bir adım, meslekî hayatının çoğunu Hindistan'da geçirmiş ve derlemeleri, çalışmaları ve Arapça el yazmalar ile ilgili yayınları Oryantalist çalışmalara büyük katkılar sunan Tyrol'lü bir doktor ve eski eserler uzmanı olan Aloys Sprenger (1813-1893) tarafından atıldı.<sup>27</sup> Onun kapsamlı kaynak bilgi birikimi kendisini, *The Life of Mohammad*<sup>28</sup> şeklinde yanıltıcı bir başlık altında İngilizce olarak *Siyer*'e bir giriş yazmaya götürdü ki bunu yaklaşık on yıl sonra üç ciltlik Almanca bir biyografi izledi.<sup>29</sup> *The Life of Mohammad* adlı eserinde *Siyer* rivâyetlerinin çok erken dönem râvîlerine atıf yapmakta, fakat İbn İshâk'ı "Hz. Peygamber'in biyografisini yazan ilk yazar" olarak zikretmektedir. Daha erken dönemde yazılmış kayıtlar olduğunu fakat konuyla ilgili kitaplar olmadığını iddia etmektedir.<sup>30</sup> Almanca biyografide bu iddialarını az çok tekrarlamış, bununla birlikte büyük siyer otoriteleri olarak tanımladığı râvîler hakkında ayrıntılı bilgiler vermiştir.<sup>31</sup> On dokuzuncu yüzyılın ortalarına gelindiğinde erken dönem Müslüman âlimlerin birbirini takip eden nesillerinin vizyonu ortaya çıkmaya başladı.

Sprenger'in eserinden birkaç yıl sonra onun İngiliz rakibi William Muir (1819-1905) dört ciltlik *The Life of Mahomet* adlı eserinde derinlemesine tarih yazımı sorunlarını inceledi.<sup>32</sup> Bu eserin ilk cildi; Kur'an, hadis ve *siyer* arasındaki ilişkiyi inceleyen ve bunların tarihî kaynaklar olarak görelî değerlerini karşılaştıran yüz sayfadan fazla yer tutan tarih yazımı üzerine bir giriş içermektedir.<sup>33</sup> Bu inceleme, orta

<sup>26</sup> Gustav Weil, *Historisch-kritische Einleitung in den Koran*, Bielefeld, 1844. Gözden geçirilmiş ikinci baskı 1870'de yayınlandı.

<sup>27</sup> Bkz., August Haffner, *Aloys Sprenger. Ein Tiroler Orientalist*, Innsbruck, 1913; Fück, *Die arabischen Studien in Europa*, 176-179; Paret, *Arabistik und Islamkunde*, 11-12.

<sup>28</sup> Bkz., Aloys Sprenger, *The Life of Mohammad from Original Sources*, Allahabad, 1851.

<sup>29</sup> Aloys Sprenger, *Das Leben und die Lehre des Mohammad*, Berlin, 1861-1865.

<sup>30</sup> Sprenger, *The Life of Mohammad*, 63-74.

<sup>31</sup> Sprenger, *Leben und Lehre*, III, liv-lxxvii.

<sup>32</sup> Sir William Muir, *The Life of Mohamet and History of Islam to the Era of the Hegira*, Londra, 1858-1861. Muir hakkında bkz., Fück, *Die arabischen Studien in Europa*, 180-181.

<sup>33</sup> Muir, *Life of Mohamet*, I, i-cv.



çağa ait (Hz.) Muhammed'in Arapça biyografileri ile ilgili bir anlatımla bitmektedir.<sup>34</sup> Muir, hicrî birinci asrın sonlarına kadar İslam'da yazıya dayalı tarih yazımı geleneğinin hiç olmadığını iddia etti. Ancak bununla beraber aynı zamanda o, yazılı geleneğin çok süratli bir şekilde geliştiğine inanmakta idi ve bu sahanın öncüsü olarak da ez-Zührî'yi (ö. 124/742) zikretmişti.

Sprenger ve Muir, bu gibi noktalarındaki farklı bakış açılarından dolayı ihtilafa düştüler ve bu fikir ayrılığına yüz yıl sonra bile hala atıflar yapılmakta idi. Tartışılan konular hayati öneme sahipti. Bir kimse, böyle bir çalışma için ilk önce kaynakların niteliğini belirlemeden ve daha sonra bu kaynakların ne kadar güvenilir bir şekilde rivâyet edildiğini keşfetmeksizin bir kimsenin hayatı hakkında nasıl yazabilirdi? Ancak, her ikisinin de çalışması Weil'in on ya da yirmi yıl önce yapabildiği konular üzerinde önemli ilerlemeler kaydetse de, her ikisinin de sık sık geç dönem metinlerine dayanıyor ve *siret* geleneğinin asıllarının ya da gelişimin kesin bir eleştirisini yapmak için gerekli olan ne yeterli kaynak bilincine ve ne de metodolojiye sahip olmamaları konusundaki farkındalığın artması, kendi zamanlarında Sprenger ile Muir arasındaki anlaşmazlığı çok geçmeden gölgede bıraktı. Alan birtakım temel sorunları değerlendirip çözebildiği halde söz konusu sorunları çözebilmek için gerekli araç ve gereçleri devreye sokabilecek bilgi ya da uzmanlıktan yoksundu. Böylece, hem Sprenger hem de Muir, tarihyazımsal meseleleri tartışırken çok tenkitçi bir tavır takınabilirken, (Hz.) Muhammed'in fiilî hayatı hakkında yazı yazmaya geldiğinde bunun çoğunu uygulamada başarısız olabilirler. Her ikisi de İbn Hişam'da bulunan öyküleri daha Batılı bir perspektiften, İbn Hişam'ın sağlayamadığı ayrıntılarla doldurmak için başka kaynaklardan gelen ilavelerle anlattı.

Bu hususta daha ileri bir adım, İbn Hişam'ın eserini yayınlamak ve esere önemli bir giriş yazısı yazmak suretiyle Wüstenfeld tarafından atıldı.<sup>35</sup> Buradan, Peygamber (Hz.) Muhammed'in hayatı ile ilgilenen çoğu Medineli ve geç dönem Iraklı râvîlerin ve hocaların temel çerçevesi ortaya çıktı ve bu gelenek hicrî birinci asrın üçüncü çeyreğinin ortalarına kadar, yani milâdî yedinci asrın ortalarına kadar izlenebildiğinden dolayı, -her durumda Sprenger ve Muir tarafından tahmin edildiği gibi- Müslümanlar arasında târihî geleneğin kökenleri ve gelişiminin, (Hz.) Muhammed'in peygamberlik hayatı ve bununla ilgili konular üzerindeki ilmî faaliyetlerin tarihinde yer aldığı hususu açık bir durumdu. Siyer üzerine eğitim veren, çalışma yapan ve bu konuda yazan şahısları tanıtan temel bir özet, diğer bir deyişle, şimdi İbn Hişam'dan seçilip alınabilir ve tarihyazımsal konularla ilgili meseleler hakkında daha fazla bilgi araştırmada diğer kaynaklara dayanılabilir. August Fischer (1865-1949) bu yöntemi ayrıntılı olarak

<sup>34</sup> Muir, I, lxxxvii-cv.

<sup>35</sup> İbn Hişam, *Sîratu Rasûlillâh*, (Das Leben Mohammeds), yay.: Wüstenfeld, Göttingen, 1858-1860, II, i-lxxii.

izleyen ilk kişi idi.<sup>36</sup> Fischer, Wüstenfeld'in katkısını takip ederek İbn İshak tarafından zikredilen otoriteler hakkında, basılmamış birkaç biyografi eserinden ilâve zengin biyografik detaylar derledi ve bunları 1890 yılında iki çalışmada yayınladı.<sup>37</sup> Fakat bu, bu materyalin yani bir bütün olarak İslâmî edebî geleneğin bir eleştirisinden ziyade yeni kaynak materyal katkısı idi.

Bu dönemin çalışmalarına yansıyan engeller basit idi. Yüzyılın sonlarına kadar Arap edebî geleneği hakkındaki bilgi çok yetersizdi. Orta çağdan binlerce el yazması kalmıştı ve on dokuzuncu yüz yıl boyunca çok sayıda el yazması Avrupa'ya akmaya devam etti. Sprenger'in uzun derlemecilik hayatı, zikredilebilecek pek çok örneğin sadece bir tanesi idi.<sup>38</sup> Fakat pek çok koleksiyon kütüphane kataloglarına kaydedilmeden bekliyordu ve zikredilen bir metnin hala var olup olmadığını ya da nerede bulunabileceğini keşfetmenin kolay bir yöntemi de yoktu. Bu nedenle oryantalistler meslektaşlarının daha kolay ulaştığı kitaplar ve el yazmalarının detayları hakkında birbirlerine aşırı derece bağımlı idiler ve genellikle hacimli yazışmaları bu gibi konuların tartışmaları ile dolu idi.<sup>39</sup> Ancak daha basit bir çağdan kalma bu akademik dedikodu, gerekli olan ayrıntılı çalışmalar için gerekli ölçekte bilgi aktaramadı ya da düzenleyemedi. Gerçekten bu yazışmalar düzenli sözleşmeler için böyle temel bir çerçeve bile çizemedi. Nitekim Uluslararası Oryantalistler Kongresi 1873'e kadar yapılamadı. Ve hatta anahtar çalışmaların bile o kadar uzun süre yayınlanmadan kalmış olmasından dolayı, kimin kiminle çalıştığı ve çalışmaların birbiriyle nasıl bir ilişki içerisinde olduğu ya da diğer tarihyazımsal sorunları belirlemek ve hatta zikretmek açısından orta çağ Arap Edebiyat kültürünün yapısını kurmak zordu. Aslında, filoloji meselelerindeki yoğunlaşmanın on dokuzuncu yüzyılın Oryantalistlerine bu kadar anlamlı gelmesinin sebebi tam olarak bu idi. De Goeje ile ilgili bir anma yazısında, bir İngiliz meslektaşı bunu çok açık bir şekilde ifade etmektedir:

Oryantal tarih ve edebiyat araştırmalarının kaydı, düzeltilmemiş hatalar, yanlış çıkarımlar, aceleci ve erken genellemelerle doludur. Elde mevcut az sayıda ve kusurlu metinlerden

<sup>36</sup> Johann Fück, "August Fischer (1865-1949)", *ZDMG*, 100 (1950), 1-18; a. mlf., *Die arabischen Studien in Europa*, 309-312.

<sup>37</sup> August Fischer, *Biographien von Gewährsmännern des İbn İshâq, hauptsächlich aus ad-Dahabî*, Leiden, 1890; a. mlf., "Neue Auszüge aus ad-Dahabî und İbn Naggâr", *ZDGM*, 44 (1890), 401-444.

<sup>38</sup> Bkz., Fück, *Die arabischen Studien in Europa*, 189-191. Günümüzde tartışma konusu olan son derece önemli Berlin koleksiyonu, büyük oranda on dokuzuncu yüzyılda İslam dünyasında çalışan Alman diplomatik temsilciler ya da akademisyenler tarafından toplanan kişisel koleksiyonların bağışlanması ya da bu koleksiyonların satın alınması suretiyle oluşturulmuştu. Örneğin bkz., Paret, *Arabistik und Islamkunde*, 11, 43; Hars Krio, *Arabische Handschriften der "Bibliotheca orientalis Sprengeriana" in der Staatsbibliothek Preussischer des Islamhistorikers Sprenger ((1813-1893). Die Abteilungen Geschichte, Geographie und Hadit*, Freiburg im Breisgau, 1981.

<sup>39</sup> Bundan dolayı, heveskar bir öğrenciyeye seçkin bir Oryantalistin tavsiyesi şöyledir: "Hayatta başarılı olmak istiyorsan, cevabın olumsuz olsa bile, aldığın her mektup veya karta cevap ver." Bkz., Josph Somogyi, "My Reminiscences of Ignace Goldziher", *MW* 51 (1961), 9.

dolayı bu gibi sonuçlara ulaşan yazarların ağır bir şekilde suçlanması hiçbir şekilde onların hak ettiği bir durum değildir. Ancak de Goeje, herhangi büyük bir yapının planlanıp inşa edilmesinden önce, iyi bir malzeme temin edilmesinin gerekli olduğunu ve böyle bir iş yapmak isteyen kişinin bu işe bütün hayatını adanması gerektiğini hissetmişti.<sup>40</sup>

Yüzyılın sonlarına yakın dönemlere kadar erişim sorunları konusunda belirleyici gelişmeler kaydedilmedi. Daha sonra Wilhelm Ahlwardt (1828-1909) Berlin'deki Kaiser kütüphanesindeki Arapça el yazmaların bir katalogu olan ve yirmi yıldan fazla bir emek harcadığı on ciltlik muhteşem eseri *Verzeichniss*'i yayınladı ki, bu eser sadece on binden fazla eser hakkında ayrıntılı bilgi sunmuyor fakat aynı zamanda daha genel olarak Orta Çağ Arap edebiyatı üzerine yapılmış olan önemli araştırmaları da içeriyordu.<sup>41</sup> Ahlwardt'ın eseri, bu örneğe dayalı olarak Carl Brockelmann (1868-1956) yirminci yüzyılın başında ve Horovitz'in meslekî hayatının hemen başlarında bütün modern dönem öncesi Arap edebiyatı için bibliyografik bir rehber olan eserinin ilk baskısını tamamladığı için, çok geçmeden daha da büyük önem kazandı.<sup>42</sup> Ancak bu eser sayesinde araştırmacılar (tam olarak doğru olmasa bile) orta çağ Arap yazarları ve onların eserleriyle ilgili bilgilere yaygın sistematik bir erişim sağlayabildiler.

Bununla beraber yüzyılın son yıllarında daha bütüncül bir yaklaşıma doğru ilerleme kaydedilmişti. Bu aşamanın lideri, modern İslam araştırmaları sahasının kurucusu olarak kendi çağında bile müthiş kuşatıcı bir bakış açısına ve yeteneğe sahip bir entelektüel ve meşhur bir âlim olan Macar Ignaz Goldziher (1850-1921) idi.<sup>43</sup> Anti-Semitizm karşıtlığından dolayı meslekî hayatının çoğunda üniversiteden dışlanan ve Yenilikçi Budapeşte Yahudi Cemiyeti'nin sekreteri Goldziher, büyük sosyo-kültürel sorunlar üzerine düşüncenin gelişiminin izlerini sürmek için, yazarken kapsamlı ortaçağ İslâmî

<sup>40</sup> C. J. Lyall, *JRAS*, 1911, 846.

<sup>41</sup> Wilhelm Ahlwardt, *Verzeichniss der arabischen Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Berlin*, Berlin, 1887-1899. IX. cilt tarihe ve tarih yazımına tahsis edilmiştir. Bkz., IX, 110a-193a nos. 9510-9647 Muhammed'le ilgili. Ahlwardt'la ilgili olarak bkz., Fück, *Die arabischen Studien in Europa*, 191-192; Paret, *Arabistik und Islamkunde*, 43-44; Jaroslav Stetkevych, "Arabic Poetry and Assorted Poetics", Kerr'in yayınladığı *Islamic Studies*, 111-118 içerisinde.

<sup>42</sup> Carl Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur*, Weimar, 1898-1902, iki cilt. Üç ciltlik bir ek, 1936-1942 yılları arasında Leiden'de yayımlandı. İki ciltlik orijinal metnin, gözden geçirilerek Leiden'de 1943-1949 yılları arasında ikinci baskısı yapıldı. Baskının gözden geçirilerek yayımlanması ve böylece eserde bazı değişiklikler yapılması, basım hakları dikkate alınarak yapılmıştı. Bkz., Johann Fück, "Carl Brockelmann (1868-1956)", *ZDMG* 108 (1958), 1-13; Paret, *Arabistik und Islamkunde*, 21-22.

<sup>43</sup> Bkz., Fück, *Die arabischen Studien in Europa*, 226-233; Jean Jacques Waardenburg, *L'Islam dans le miroir de l'occident*, gözden geçirilmiş III. bsk., Paris ve Hague, 1962, indeks; Róbert Simon, *Ignác Goldziher: His Life and Scholarship as Reflected in His Works and Correspondence*, Leiden ve Budapeşte, 1986, 13-76; Lawrence I. Conrad, "The Dervish's Disciple: On the Personality and Intellectual Millieu of the Young Ignaz Goldziher", *JRAS*, 1990, 225-266; a. mlf., "The Pilgrim from Pest: Goldziher's Study Tour to the Near East (1873-1874)", yay.: Ian Richad Netton, *Golden Roads: Migration, Pilgrimage and Travel in Medieval and Modern Islam*, içinde, Londra, 1993, 110-159; a. mlf., "Ignaz Goldziher on Ernest Renan: From Orientalist Philology to the Study of Islam", neşr.: Kramer, *The Jewish Discovery of Islam*, içinde, 137-180.

edebiyat geleneğinin hemen bütün sahalarındaki kaynakları kullandığı çeşitli İslâmî konularla ilgili iki ciltlik eseri *Muhammedanische Studien* adlı eserini 1889 ve 1890 yılında yayınladı.<sup>44</sup> Goldzhier'in yaptığı şey öylesine yeni bir şeydi ki onun önemli meslektaşı Theodor Nöldeke, ötekilerin de böyle bir kitap için daha az hazırlıksız ve bunu değerlendirmek için daha az yetkin olmadıklarını düşünmeseydi bu eseri incelemeye cesaret edemeyeceğini itiraf etmişti.<sup>45</sup>

Nöldeke'nin kendisi Almanya'da Arapça araştırmalarının duayeni idi.<sup>46</sup> Sâmi filolojisi eğitimi almış bir kişi olarak meslek hayatı boyunca Arapça, Sâbii dili ve Süryanice gramerleri ve karşılaştırmalı Sâmi dilleri üzerine yaptığı çalışmaları ile sahaya önemli katkılar sunmuş bir kişidir. Daha tarihsel bir yapıya sahip olan eserleri, genellikle tek bir anahtar kaynağa dayalı geleneksel türden idi. Bir taraftan Kur'an çalışmaları,<sup>47</sup> *Alexander Romance*<sup>48</sup> ve *Şeyhnâme*<sup>49</sup> üzerine çalışırken, diğer taraftan et-Taberî'den Bizans ve Sâsânîler arasındaki ilişkiler ve İslam öncesi Arap tarihi ile ilgili bazı materyalleri tercüme etti ve bu tercümeyi, diğer zengin Arapça kaynaklara dayalı kıymetli tarihsel yorumlardan elde ettiği notlar ilave ederek oldukça detaylandırdı.<sup>50</sup> Fakat zaman zaman Nöldeke, eski Arap şiiri üzerine ilk çabalardan biri olan araştırmasında ortaya koyduğu gibi, daha geniş bir tarihsel görüş benimsemeye çalışmıştır.<sup>51</sup>

### Horovitz ve Siyer Yazıcılığı

Bu dönem, bu entelektüel dünyaya, Josef Horovitz ve onun kuşağına mensup diğer Oryantalistlerin adım attığı bir dönemdi. Macar kökenli biri olarak 1874 yılında Prusya'daki aşağı Elbe'de yer alan Lauenburg'da doğan ve Frankfurt'ta yetişen Horovitz'in babası Markus Horovitz (1844-

<sup>44</sup> Ignaz Goldziher, *Muhammedanische Studien*, Halle, 1889-1990. Goldziher'in bu eseri, S.M. Stern ve C.R. Barber tarafından İngilizce'ye tercüme edilerek yayınlanmıştır. Bkz., *Muslim Studies*, Londra, 1967-1971. Bu eserin, Goldziher'in Macarca kaleme aldığı deneme mahiyetindeki ilk eserlerinden biri olan *Az İslâm. Tanulmányok a muhammedán vallás története köréből*, (Budapeşte, 1881) adlı eserinin ilk üç bölümünün geniş çapta gözden geçirilmiş halinden ibaret olduğunu çok fazla kimse bilmez.

<sup>45</sup> Nöldeke'nin tenkid yazısı için bkz., *WZKM*, 5 (1891), 43.

<sup>46</sup> Bkz., Kuhn, "Versuch einer Übersicht der Schriften Theodor Nöldeke's", *Orientalische Studien Theodor Nöldeke zum siebzigsten Geburtstag (2. März 1906) gewidmet von Freunden und Schülern*, içinde, yay.: Carl Bezold, Giessen, 1906, I, xiii-li; C. Snouck Hurgronje, "Theodor Nöldeke. 2 März 1836-25 Dezember 1930", *ZDGM*, 85 (1931), 239-281; Fück, *Die arabischen Studien in Europa*, 217-220; Paret, *Arabistik und Islamkunde*, 13-15; Hartmut Fähnrich, "Invariable Factors Underlying the Historical Perspective in Theodor Nöldeke's *Orientalische Skizzen*", *Akten des VII. Kongresses für Arabistik und Islamwissenschaft*, içinde, neşr.: Albert Dietrich, Göttingen, 1976, 146-154.

<sup>47</sup> Theodor Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, Göttingen, 1860; Friedrich Schwally tarafından ikinci baskısı yapılmış, daha sonra Gotthelf Bergsträsser and Otto Pretzl tarafından yayınlanmıştır. Leipzig, 1909-1938. Krş., Fück, *Die arabischen Studien in Europa*, 217-218.

<sup>48</sup> Nöldeke, *Beiträge zur Geschichte des Alexanderromans*, Viyana, 1890.

<sup>49</sup> Nöldeke, *Das iranische Nationalepos*, Strassburg, 1896. İkinci baskı, Berlin ve Leipzig, 1920. Bu eseri Leonid T. Bogdanov İngilizce'ye çevirmiştir, *The Iranian National Epic*, Bombay, 1930.

<sup>50</sup> Nöldeke, *Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden*, Leiden, 1879.

<sup>51</sup> *Beiträge zur Kenntniss der Poesie der alten Araber*, Hannover, 1864.

1910), Macaristan'daki Ortodoks Yahudi hiyerarşisi içerisinde seçkin bir şahsiyet idi ve Almanya'da ortodoksluğa karşı reform kazanımlarının ardından Lauenburg ve Frankfurt'ta bir haham olarak hizmet etmeye çağrılmıştı. Markus'un oğlu Josef, Eduard Sachau'dan (1845-1930)<sup>52</sup> Berlin'deki Doğu Dilleri Yüksek Okulu'nda<sup>53</sup> Sâmi dilleri eğitimi almaya başladı ve hocasının İbn Sa'd'ın büyük biyografi eseri *Kitâbu't-tabakâti'l-kebîr*'inin<sup>54</sup> yayına hazırlanması projesinde baş editör olarak görev almış olması onu hızlıca ilk dönem İslâm tarih yazıcılığı sahasına çekti. Onun bu sahadaki ilk girişimi, İbn Sa'd'ın hocası ve aynı zamanda İbn Sa'd'ın eserinin basım projesinde oldukça önemli bir yer teşkil eden bir *Meğâzî* - ki bize ulaşan tek eseri budur- derleyicisi olan el-Vâkıdî'nin *Kitâbu'l-Meğâzî*'si üzerine bir doktora tezi hazırlamak oldu. Konu oldukça zor bir konu idi. Horovitz'in elindeki Arapça metin sadece zor ve geç dönem bir el yazması ve kitabın üçte birlik ilk kısmının<sup>55</sup> tarihsiz eski bir baskısı idi ve eserin önemine rağmen şimdiye kadar modern ilmî çalışmaların yalnızca sınırlı derecede dikkatini çekmişti. Ki bunlar da Arapça metnin<sup>56</sup> tamamlanmamış halinin editörü Alfred von Kremer (1828-1889) tarafından yapılan çok güncel olmayan bazı yorumlar ve daha sonra Muir<sup>57</sup> tarafından yapılmış bazı yorumlar, Wüstenfeld tarafından Arapça tarih yazacak olan yazarlar için rehber kitapta yazdığı kısa bir giriş<sup>58</sup> ve Wellhausen

<sup>52</sup> August Dillmann (1823-1894), Nöldeke ve Fleischer'in öğrencisi olan Sachau hakkında bkz., Füick, *Die arabischen Studien in Europa*, 234-236; Paret, *Arabistik und Islamkunde*, 18, 24. Onun çalışmaları tam olarak Gotthold Weil'in "Die Schriften Eduard Sachaus" adlı mamaklesinde listelenmiştir. Bkz., *Festschrift Eduard Sachau zum siebzigsten Geburtstage gewidmet von Freunden und Schülern*, içinde, yay.: Gotthold Weil, Berlin, 1915, 1-14.

<sup>53</sup> Sachau tarafından açılan "Berlin Okulu"nun orijin ve gelişimi hakkında bkz., Eugen Mittwoch, "Das Seminar für orientalische Sprachen an der Universität zu Berlin" *Weltpolitische Bildungsarbeit an Preussischen Hochschulen. Festschrift für C. H. Becker*, içinde, Berlin, 1926, 12-13.

<sup>54</sup> İbn Sa'd, *Kitâbu't-Tabakâti'l-Kebîr* (Biographien Muhammads, seiner Gefährten und der späteren Träger des Islams bis zum Jahre 230 der Flucht) yay.: Eduard Sachau, Leiden, 1904-1940. Arapça metnin sekiz cilti 1904-1918 yılları arasında basılmıştı. İndeksler Sachau tarafından tamamlanmıştı, ikisi onun 1930'daki ölümünden önce yayınlandı, üçüncüsü ise 1940 yılında öğrencisi Walther Gottschalk tarafından yayımlandı. Ancak ne var ki isnadlarda yer alan kişileri gösteren hayâtî önemdeki şahıslar indeksi ise aşağıda 71. dipnotta işaret edileceği üzere hiçbir zaman basılmadı. [Burada yeri gelmişken şu hususa işaret edelim: Batılı Oryantalistler İslam kültür ve medeniyetine ait klasik eserlerin isimlerini tespit etmede ne yazık ki Müslüman araştırmacılardan daha dikkatli davranmaktadırlar. Mesela onlar İbn Sa'd'ın eserine *et-Tabakâtu'l-Kubrâ* değil, *Kitâbu't-Tabakâti'l-Kebîr* demektedirler. Çünkü burada kasdolunan büyüklük, tabakaların büyüklüğü değildir. Müellifin aynı türden iki eseri olduğu için, daha hacimli olanına "Büyük Tabakât Kitabı" adını vermek istemiştir ki, buradaki "büyük" tabakaların değil, kitabın sıfatıdır. Dolayısıyla İbn Sa'd'ın eserinin adı *et-Tabakâtu'l-Kubrâ* değil, *Kitâbu't-Tabakâti'l-Kebîr*'dir. Ya da kısaca bu esrin adını *et-Tabakâtu'l-Kebîr* şeklinde yazmak en doğru olanıdır. Mehmed Said HATİBOĞLU hocamızın doktora derslerinde bize aktardığı bilgi bu şekildedir. Şifâhî olarak öğrendiğim bu kıymetli bilginin kayıtlara geçmesi için, onu burada zikretmeyi bir vazife bildim. Umarım okuyucu tarafından anlayışla karşılanır. Ç.n.]

<sup>55</sup> el-Wâkıdî, *Kitâbu'l-Meğâzî* (History of Muhammad's Campaigns), yay.: Alfred von Kremer, Kalkuta, 1856. Horovitz'in aşağıda kaydettiği gibi, başka bir çalışmadan alınmış olan bu baskının son bölümü (360:18'dan itibaren) Wellhausen (el-Wâkıdî/Wellhausen, 5), bu ekstra malzemeyi, bütünlük izlenimini verecek şekilde tasarlanmış değersiz bir ek olarak karakterize eder.

<sup>56</sup> A.g.e., 4-11.

<sup>57</sup> Muir, *Life of Mohamet*, I, XCV-C.

<sup>58</sup> Wüstenfeld, *Geschichtschreiber*, 11-14 no. 43.



tarafından yapılan eserin Almanca muhtasar tercümesi için yazılmış bir girişti.<sup>59</sup> Horovitz'in doktora derecesi almak için 1898 yılında sunduğu 48 sayfalık bu Latince mutevâzî çalışmada o, tenkitçi bir bakış açısıyla el-Vâkıdî'yi bir âlim olarak ve onun (Hz.) Muhammed'in savaşı ile ilgili eserini târihî bir kaynak olarak değerlendirdi. O bu değerlendirmelerinde bu gibi konularda onun *Meğâzî*'sinin diğer eserlerle olan ilişkisine, eserin kaynak materyallerinin rivâyetine ve bizzat el-Vâkıdî'nin kendisinin ideolojik ve tarih yazımsal eğilimlerine dikkat sarf etti.<sup>60</sup>

Kendi zamanında dikkat çekici bir öneme sahip olmasına rağmen, Horovitz'in doktora tezini İbn Sa'd'ın eserinin basılması projesini gölgede bıraktı. Horovitz önceden tasarlamış olduğu el-Vâkıdî'nin *Kitâbu'l-Meğâzî*'sini yayınlama fikrinden vaz geçti. Wellhausen'in bizzat kendisi bu eseri yayınlamayı düşünmüş ve aslında Almanca özet tercümesiyle birlikte bu işte epey ilerleme de kaydetmişti. Fakat o da sonunda projeyi<sup>61</sup> bıraktı ve bu iş Leipzig'teki Fischer'e geçmiş oldu.<sup>62</sup> Böylece Horovitz, el-Vâkıdî'nin eserinin basımı yerine İbn Sa'd'ın esrinin basımı projesine dönmüş oldu. Burada tekrar en azından meslek hayatının başlangıcında Horovitz için tek anahtar bir metnin önemi gözlemlenebilir. Sachau öğrencisine İbn Sa'd'ın eserinin Medîneli Bedir gâzileri ile ilgili üçüncü cildinin ikinci kısmının yayını görevini verdi ki, Horovitz bu projeyi yüksek bir standartta tamamladı. Horovitz'in bu cilt için yazdığı editör giriş yazısı, onun tarih yazımı konularına devam eden ilgisini ortaya koydu.<sup>63</sup> İbn Sa'd'ın daha fazla ciltleri yayımlandıkça, el-Vâkıdî'nin eserinin önceliği daha da azaldı. İbn Sa'd'ın eseri (Hz.) Peygamber'in bütün hayatını kapsayan ve İslam'ın başlangıcından İbn Sa'd'ın kendi çağına kadar ilk dönem Müslümanların yaşamları ve meslekî hayatları hakkında önemli rivâyetler sunan çok daha geniş bir eserd. Ancak el-Vâkıdî'nin metni ise sadece (Hz.) Muhammed'in askerî seferlerini ele almakta idi ki, zaten bu konuyla ilgili bilgiler diğer eserlerde de mevcuttu.

Berlin'de devam eden İbn Sa'd projesi, yakın zamanda tamamlanmış olan Leiden merkezli et-Taberî projesi ile birleşince, Avrupalı akademisyenlere İslam'ın ilk yıllarındaki eğitim ve entelektüel yaşamın yapısı hakkında açık bir fikir sahibi olmalarını ve aynı şekilde bu kültürel aktivitelere katılanlar hakkında oldukça ayrıntılı bilgi sahibi olmalarını sağladı. Bu materyal, İbn Hişâm'dan elde edilen siyer yazıcılığı ile ilgili erken döneme ait kanıtlar külliyyâtı ve Fischer tarafından derlenen ilâve ayrıntılı materyaller üzerinde büyük ölçüde gelişmiştir. 1904 yılında projenin açılış cildi olarak yayınlanan İbn

<sup>59</sup> Julius Wellhausen, *Muhammad in Medina, das ist Vakidi's Kitab alMaghazi in verkürzter deutscher Wiedergabe*, Berlin, 1882, 11-26.

<sup>60</sup> Josef Horovitz, *De Wâqidii libro qui Kitâb al Mağâzî inscribitur*, Berlin, 1898; İngilizce çevirisi, *SEI* içerisinde, I. Bölüm.

<sup>61</sup> Bkz., Wâkıdî/Wellhausen, 10-11, 20.

<sup>62</sup> Bkz., Horovitz, *de Wâqidii libro*, 2; aynı zamanda bkz., 113. dipnot.

<sup>63</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, III, 2, V-VII.

Sa'd'ın üçüncü cildinin birinci kısmına yazmış olduğu giriş yazısında Sachau, İbn Sa'd'ın *Tabakât*'ında yer alan rivâyetleri almış olduğu ana otoriteler hakkında özet şeklinde kaba taslak bilgi verdi.<sup>64</sup> Aynı yıl, Sachau'nun yayınlanmamış biyografik eserlerden râvîler ve otoriteler üzerine -belki de o bu konuda Fischer'den esinlenmişti- zengin bir bilgi hazinesi toplamak için Berlin'in zengin Arap el yazması kaynaklarına erişimini kullandığı uzun bir makalenin yayınına tanıklık etti.<sup>65</sup>

Fakat bu dönemde bu eserler kadar önemli diğer bir husus daha vardı ki, o da bu eserlerin ayrı şahıslar hakkındaki bilgileri basitçe toplamak şeklindeki umûmî zayıflıktan muzdarip olmaları idi. O dönemdeki eserlerin zayıflık noktaları, verilerin önemli ölçüde tenkit edilmemesi ve bu verilerden Peygamber (Hz.) Muhammed hakkında ilk dönem İslam tarih yazıcılığının gelişiminin herhangi bir genel resmini çıkartmak ya da tarih yazımı ile ilgili sorunları ortaya atıp bunları çözmek için çok az teşebbüste bulunmuş olması idi. Mesela Sachau'nun önemli yeni malzeme koleksiyonunun, tarih yazıcılığı açısından *cerh-ta'dil* literatürünün yapısını anlamaktaki önemi, siyer geleneğinin kendisini aydınlatmaktaki öneminden daha fazla idi.<sup>66</sup>

1898'de doktorasını tamamladıktan sonra Horovitz, sadece İbn Sa'd projesinde Sachau ile ortak çalışmak için değil, aynı zamanda yine Sachau'nun danışmanlığında doçentlik tezini de yazmak için Berlin'de kaldı. Bu çalışma *Die älteste geschichtliche Literatur der Araber* (Arapların En Eski Târihî Edebiyatı) başlığını taşıyordu ve 1904 yılında tamamlanmıştı. Ancak ne var ki diğer işlerin baskısı Horovitz'i çok meşgul ettiğinden bu çalışma basılmadan kalmış oldu. Sahip olmuş olduğu bu kısa zaman dilimini, bir öğrenci olarak görevlendirilmiş olduğu İbn Sa'd'ın ilgili cildinin yayınlanması işine harcayarak geçirmiş oldu ve bu cilt tamamlanıp 1904 yılında basılınca, Sachau onu bu defa başka bir cildin, Horovitz için mükemmel bir konu olan (Hz.) Muhammed'in askerî seferleri ile ilgili İbn Sa'd'ın ikinci cildinin birinci kısmının yayını işiyle görevlendirdi. Bu cilt 1909'da basıldı ve bu cilt için yazmış olduğu kısa giriş yazısındaki yorumları, erken dönem İslâm tarihinin kritiği ve yeniden inşasına dâhil olan ayrıntılı meselelerde bir kez daha onun tarih yazımına olan ilgisini yansıtıyordu.<sup>67</sup>

Fakat Horovitz'in bu konuya adanmışlığı geniş çaplı olarak düşünülmüştü ve bu süreçteki onun diğer eserleri bu durumu yansıtmakta idi. Tarihî bir kaynak olarak erken dönem Arap şiirinin potansiyeli ile yakından ilgileniyordu ve bir öğrenci olarak ilk basılı eserini, geç dönem Emevî şairi el-Kumeyt'in

<sup>64</sup> Eduard Sachau, "Einleitung" to his edition İbn Sa'd, *Kitāb al-tabaqāt al-kabīr*, III.1, Leiden, 1904, V-XXIX.

<sup>65</sup> Sachau, "Studien zur ältesten Geschichtsüberlieferung der Araber", *MSOS* 7 (1904), 154-196.

<sup>66</sup> A.g.m., 195-196.

<sup>67</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, II.1, V-VIII.



(ö. 127/744) (Hz.) Peygamber'in âilesini öven kasideleri üzerine hazırladı.<sup>68</sup> Onun benzer şekilde geç antik dönem ve erken İslam dönemine olan ilgisi, *Makkabiler Kitabı*'nın<sup>69</sup> Etiyopya versiyonu üzerine yaptığı araştırmada, orta çağ tiyatrosu ve gölge oyunları üzerindeki Yunan etkileri üzerine yaptığı bir araştırmada ve hazırlanmasında diğer geleneklerden özellikle de Süryânî Hristiyanlığından zengin materyaller derlediği hala önemli olan bir çalışmada apaçık görülmektedir.<sup>70</sup> Horovitz, Arapça el yazmaları araştırmak ve Filistin'deki Arap fetihlerinin topografik yönleri hakkında birinci elden bilgiler elde etmek için 1905-1906 yıllarında bir Orta Doğu seyahatinde İtalyan Oryantalist ve Teano Prensi (daha sonra Sermoneta Dükü) Leone Caetani'ye<sup>71</sup> (1869-1935) eşlik etti.<sup>72</sup> Önceki çaba, Kahire, Şam ve İstanbul<sup>73</sup> kütüphanelerindeki Arapça tarih ile ilgili el yazmaları hakkında Horovitz tarafından yapılmış bir etüt ile sonuçlanmışken, sonrakinin sonuçları Caetani'nin erken dönem İslam tarihine dair büyük çaplı tarih çalışmasına dâhil edildi.<sup>74</sup> 1907 yılında Horovitz, Aligarh'daki İngiliz-Müslüman Oryantal Koleji'nde vazife almak için Hindistan'a gitti ve sonra 1909 yılında bununla eş zamanlı bir görev olarak İslam yazıtlarını okumak için İngiliz hükümetinin kitâbe okuma uzmanı olarak çalıştı. Bu görevi esnasındaki çalışmalarının sonucu olarak Hint alt kıtasındaki İslam yazıtları üzerine birkaç ciltlik eser hazırlamış oldu.<sup>75</sup> Ancak ne var ki, Birinci Dünya Savaşı'nın patlak vermesi, Horovitz'in Hindistan'daki geçici ikâmetini sona erdirdi; Almanya'ya dönmek zorunda kaldı ve 1915'ten hayatının sonuna kadar 1920'de Semitik araştırmalar profesörlüğüne atandığı Frankfurt Üniversitesi'nde dersler verdi.

<sup>68</sup> *Die Hâşimijât des Kumait*, yayınlayan ve tercüme eden: Josef Horovitz, Leiden, 1904. Bu eserle ilgili Nöldeke'nin önemli bir değerlendirme yazısı için bkz., *ZDGM*, 58 (1904), 888-903.

<sup>69</sup> Horovitz, "Das äthiopische Maccabäerburch", *ZA*, 19 (1905), 194-233.

<sup>70</sup> Horovitz, *Srupen griechischer Mimen im Orient*, Berlin, 1905.

<sup>71</sup> Krş., Lucien Bouvat, "La prince Caetani et son oeuvre", *RMM*, 27 (1914), 53-89; Michelangelo Guidi, "Commemorazione di Leone Caetani", *Rendiconti della R. Accademia Nazionale dei Lincei, Classe di scienze morali, storiche e filologiche*, Seria sesta, 12 (1963), 99-104; Fück, *Die arabischen Studien in Europa*, 297-299.

<sup>72</sup> Bu çağın Oryantalistleri arasında bu tür bir seyahat için belirli bir gelenek vardı. Bkz., Fück, *Die arabischen Studien in Europa*, 197-199. Bu seyahatlerin ortak bir nedeni, Oryantalistlerin Orta Doğu dillerine konuşma hakimiyetleri, neredeyse tamamen metinlerden ve Avrupalı öğretmenlerinden aldıkları eğitime dayanıyordu. Bu nedenle onların bu konudaki yeterlikleri çok kitâbî ve sun'î idi. Bu nedenle de Arapça, Farsça ve Türkçe gibi dilleri ana dili olarak konuşanlarla bir arada bulunarak bu dilleri akıcı konuşma hususunda onlardan yararlanmak istiyorlardı. Horovitz'in en azından kısmen esinlendiği bir örnek olarak Horovitz'in hocasının Yakın Doğu hakkındaki seyahati hakkında bkz., Eduard Sachau, *Reise in Syrien und Mesopotamien*, Leipzig, 1883. Öte yandan, Alman Oryantalistlerinin çok azının maddî durumu iyi âlimler olduğu, daha ziyade maddî açıdan mütevâzi bir geçmişe sahip oldukları ve çoğunlukla yüksek maliyetleri olan Yakın Doğu seyahatlerinin giderlerini karşılayacak kaynaklardan yoksun olduklarını akılda tutmak gerekir. Bkz., van Ess, "From Wellhausen to Becker", 29.

<sup>73</sup> Josef Horovitz, "Aus den Bibliotheken von Kairo, Damaskus und Konstantinopel (Arabische Handschriften geschichtlichen Inhalts)", *MSOS*, 10 (1907), 1-68.

<sup>74</sup> Krş., Leone Caetani, *Annali dell'İslam*, Milan, 1905-1926, II, 1203, 402 n. 1a (Hicrî 12), III, 34, 23 (Hicrî 13), 508, 18 (Hicrî 15); IV, 482, 41 n. 1 (Hicrî 21). Topoğrafyanın kaynaklarla ilişkilendirildiği bölümler Horovitz tarafından hazırlandığı gibi, kaliteli fotoğraflar da yine onun emeğinin mahsulü idi.

<sup>75</sup> Josef Horovitz, *Epigraphia Indo-Moslemica*, Kalkuta, 1912-1914.

Horovitz'in Almanya'ya dönüşü, onun tarih yazımı araştırmalarına yeniden ve güçlü bir şekilde dönmesi anlamına geliyordu. Siyer geleneğinin efsânevi yönlerinin gelişmesi üzerine bir çalışması 1914'te yayınlandı<sup>76</sup> ve bu çalışmayı isnad'ın antik çağları ve kökenleri üzerine çığır açan makaleleri<sup>77</sup>, biyografisi neredeyse tamamen kurgusal olan bir kişiye örnek olarak Salman el-Fârisî üzerine bir çalışma<sup>78</sup>, İncil'in siyer üzerindeki etkileri<sup>79</sup> ve şiirin siyerde kullanımı gibi çalışmalar takip etti.<sup>80</sup> Doçentlik tezine tekrar dönmesi beklenebilirdi, ancak sonuç itibariyle iki güçlü faktörün bir araya gelmesi onu cesaretlendirdi. Bir yandan, çalışması okundu ve daha sonraları erken İslam tarihi ve tarih yazıcılığına büyük katkılarda bulunacak olan en iyi iki öğrencisi bu çalışmasının basılmasında ısrar ettiler. Horovitz'in bu iki öğrenci, daha sonra el-Belâzurî'nin *Ensâbu'l-eşrâf*'inin basımının editörü olan S.D.F. Goiten (1900-1988) ile, Horovitz'in danışmanlığında İbn İshâk üzerine önemli bir doktora tezi yazan Johann Fück (1894-1974) idi.<sup>81</sup> Diğer taraftan tekrar Hindistan'da Haydarâbâd Nizâm'ı, *Islamic Culture* adında yüksek akademik standartlarda ve dinî olarak Müslümanlar tarafından kabul edilebilecek İngilizce makaleler yayınlıyacak yeni bir İslâmî Araştırmalar dergisinin kurulması işini ona havale etmeye karar verdi. Derginin yayın kurulu editör olarak, Horovitz'in Hindistan'da tanışmış olabileceği Müslüman olmuş İngiliz romancı ve gazeteci Marmaduke Pickthall'ı (1875-1936) seçti.<sup>82</sup> Pickthall Avrupalı ilim adamlarının dergi için desteklerini almaya çalıştı ve Horovitz doçentlik tezinin gözden geçirilmiş halini vermeyi kabul etti. Almanca metin bizzat Pickthall tarafından İngilizce'ye tercüme edildi<sup>83</sup> ve dört bölüm halinde *The Earliest Biographies of the Prophet and Their Authors*\* başlığı altında basıldı.

<sup>76</sup> Horovitz, "Zur Muhammadlegende", *Der Islam* 8 (1918), 41-53; İngilizce tercümesi için bkz., *SEI*, 2. bölüm.

<sup>77</sup> Horovitz, "Alter und Ursprung des Isnâd", *Der Islam* 8 (1918), 39-47; İngilizce tercümesi için bkz., *SEI*, 3. bölüm.

<sup>78</sup> Horovitz, "Salmân al-Fârisî", *Der Islam* 12 (1912), 178-183; İngilizce tercümesi için bkz., *SEI*, 7. bölüm.

<sup>79</sup> Horovitz, "Biblische Nachwirkungen in der Sîra", *Der Islam* 12 (1922), 184-189; 13 (1923), 189; İngilizce tercümesi için bkz., *SEI*, 5. bölüm.

<sup>80</sup> Horovitz, "Die poetischen Einlagen der Sîra", *Islamica*, 2 (1926-1927), 308-312; İngilizce tercümesi için bkz., *SEI*, 9. bölüm.

<sup>81</sup> Fohann Fück, *Muhammad ibn İshâk. Literarhistorische Untersuchungen*, Frankfurt am Main, 1925. Horovitz'in öğrencileri hakkında bkz., Paret, *Arabistik und Islamkunde*, 24-25.

<sup>82</sup> Pickthall'ın meslek hayatı hakkında Peter Clark'ın şu faydalı çalışmasına bkz., *Marmaduke Pickthall: British Muslim*, Londra, 1986. Pickthall'la ilgili diğer bilgiler için ayrıca bkz., Ann Jackson Fremantle, *Loyal Enemy*, Londra, 1938; Kemal Kahraman, *Muhammed M. Pickthall: Bir İngiliz Yazarın Müslüman Olarak Portresi*, İstanbul, 1994.

<sup>83</sup> *IC*, 1 (1927), 535; 2 (1928), 22, 164, 495. Bu notlar, bu baskıda yeniden üretilmedi.

\* Eserin bu İngilizce çevirisi 1949 yılında Hüseyin Nassâr tarafından Arapça'ya, 2002 yılında Ramazan ÖZMEN ve Ramazan ALTINAY tarafından da Türkçe'ye tercüme edilmiştir. Bkz., *İslâmî Tarihçiliğin Doğuşu İlk Siyer/Meğâzî Eserleri ve Müellifleri*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2002. Eserin ilâveli ve gözden geçirilmiş ikinci baskısını yayına hazırlamaktayız.

Orijinal Almanca metin, İngilizce versiyon yayınlandıktan sonra korunmamış gibi görünmektedir. Fakat eserin kayıp olması, aşağıda tartışılacak nedenlerden dolayı üzücü olsa da 1904 versiyonunun, çeviri için Pickthall'a verilmeden önce tamamen gözden geçirilmiş olduğunda kuşku yoktur. Horovitz'in 1914 yılından başlayarak yayınlanan siret yazıcılığı ile ilgili makalelerinin bazıları belki de bu doçentlik tezine dayanıyordu ya da bu tezden çıkarılmıştı. Eserin İngilizce versiyonu, yeni yayınlanmış çok sayıda kaynaktan alınan materyallerin esere dâhil edildiğini göstermektedir. İbn Sa'd özellikle önemli bir katkıydı. Çünkü Horovitz İbn Sa'd'ın hocası el-Vâkîdî'nin eseri ile ilgileniyordu. Yazar erken dönem Arap şiirine olan tutkusunu, A.A. Bevan (1859-1934)<sup>84</sup> tarafından yayınlanan Ebû Ubeyde'nin (ö. 211/826) Cerîr ve Farazdak'ın *nakâid* türü şiirlerinin yeniden düzenlenmiş hali ve Joseph Hell (1875-1950)<sup>85</sup> tarafından yayınlanan el-Cumahî tarafından derlenmiş olan şairler biyografisi gibi yeni yayınlanmış eserleri kullanımında yansıtmaktadır. O, 1922 yılında Charles C. Torrey (1863-1956) tarafından yayınlanan İbn Abdilhakem'in (ö. 257/870) Mısır'ın fethi ile ilgili eserini<sup>86</sup> ve yukarıda zikri geçen kendi öğrencisi Fück'ün 1925 tarihli İbn İshâk'la ilgili eserini zikretmektedir. A. J. Wensinck (1882-1939) tarafından Leiden'de hazırlanan hadis indeksinin<sup>87</sup> zikredilemediği görülmektedir ki belki de son anda bu eseri de eklemiştir. Öyle ise bütün bu tezahürlere göre, *Earliest Biographies* basılmak üzere bir tarafa atılmış oldukça eski tozlu bir eserin basitçe tercümesinden ibaret değil, fakat daha ziyade yazarının ömrünün sonlarına yakın bir zamandaki fikirlerini ve araştırmalarının sonuçlarını yansıtan bir eserin bütünüyle gözden geçirilmiş hali idi.

Horovitz'in çalışmasının temel tezi, Peygamber'in hayatı hakkındaki materyalin yazılı rivâyetinin izinin, Peygamber'in arkadaşlarını tanımış ancak (Hz.) Muhammed'in kendisi ile hiç karşılaşmamış olan Müslümanlara, yani *tâbiûn* nesline kadar sürülebileceği şeklindedir. Bu rivâyet edilen materyal havuzu daha sonra Peygamber'in ve ilk dönem Müslümanların sözlerinin ve fiillerinin derlenmiş hali olan hadis koleksiyonları, Peygamber'in hayatı (siyer) ve Kur'an tefsiri ile ilgili eserler gibi çeşitli türdeki literatüre girmiştir. Horovitz'in amacı, "yazar" olarak nitelendirdiği on üç kişinin kimliğini saptayıp her birinin biyografisini ve meslekî yaşamını elinde mevcut kaynaklara dayanarak mümkün olduğu kadar tam bir şekilde ele alarak, bu literatürün *siyer* dalının gelişimini takip etmektir. Daha önce gördüğümüz üzere, Wellhausen zamanında onun yaptığı gibi yeni basılmış olan et-Taberî'nin

<sup>84</sup> Ebû Ubeyde, *Nakâidu Cerîr ve'l-Farazdak*, 3 cilt halinde Anthony Ashley Bevan tarafından yayınlanmıştır. Leiden, 1905-1912.

<sup>85</sup> el-Cumahî, *Tabakâtu Fuhûli's-Şuarâ*, (Die Klasen der Dichter), yay.: Joseph Hell, Leiden, 1916.

<sup>86</sup> İbn Abdilhakem, *Futûhu Mısır ve Ahbâruhâ*, (The History of Egypt, North Africa and Spain, Known as the Futûh Mısır, of Ibn Abd al-Hakam) yay.: Charles Cutler Torrey, New Haven, 1922.

<sup>87</sup> A. J. Wensinck, *Handbook of Early Muhammadan Tradition*, Leiden, 1927.

*Tarih*'i gibi az ya da çok tek bir önemli kaynağa dayanarak ilk dönem İslam tarihi hakkında yazmak, tamamen kabul edilebilir bir şeydi. Ancak Horovitz, geniş bir kaynak yelpazesine başvurulabilecek daha bütüncül bir yaklaşım izledi ve belki de böylece daha çok kaynağa ve daha ayrıntılı târihî sonuçlara ulaşılmış oldu. Burada en belirgin husus, kaynak olarak şiire başvurmasıdır. O, Ahlwardt ve diğerleri tarafından ileri sürülen eski Arapça şiirin güvenilirliği<sup>88</sup> ile ilgili şüpheleri göz ardı ederek, beyit ve nesir rivâyetlerinin şiirin bağlamını sunan makul kullanımında tereddüt etmez. Böyle bir davranış çok haklı olarak araştırılan kişileri yalnızca târihî bilgilerin derleyicisi ve râvîleri olarak değil, fakat daha ziyade bunları geniş bir edebî kültürün temsilcileri olarak görmektedir. Aynı şekilde o, değerli eski rivâyetlerin kolayca şiir yorumlarına girmiş olduğu gibi, daha özel bir şekilde İbn Sa'd ve et-Taberî'nin tarihle ilgili eserlerine girmiş olabileceği sonucunu çıkarırken doğru idi.<sup>89</sup>Kaynaklara yönelik bu tutum, elbette, yirminci yüzyılın başlarında ortaya çıkan İslam'ın erken dönemiyle ilgili oryantalist çalışmalar arasında Horovitz'e özgü değildi. Bu durum, mesela Beyrut'taki Saint Joseph Üniversitesi'nde dersler vermiş ve yoğun olarak İslam öncesi Arabistan, (Hz.) Muhammed'in hayatı ve erken dönem halifeler tarihi gibi konularda yazmış olan Belçikalı Cizvit ilim adamı Henri Lammens'in (1862-1937)<sup>90</sup> eserlerinde açıkça görülebilir.<sup>91</sup>

Bu açıklamalara dayalı olarak ortaya çıkan tabloya göre Horovitz, (Hz.) Muhammed'in aralarında vefat etmiş olduğu kuşaktan başlayarak hadis araştırması ve rivâyetine yakın bir şekilde ilerleyen siyer geleneği rivâyetinin devamlılığı şeklindeki bir süreci tanımlamaktadır. Özellikle burada şu nokta çok ilginç görünmektedir ki, Horovitz asla özellikle kendi delilini zikretmeyip ve aslında kendi sahasında bu görüş üzerinde kendisi ile diğerleri arasındaki ihtilaflara nadiren göndermede bulunurken, diğer yayınlarında o görüş ayrılığında olduğu meslektaşları ile tartışmalara girmekte tereddüt etmemektedir. Aynı zamanda, başka bir yerde, kendi konusuyla ilgili modern literatüre tam anlamıyla

<sup>88</sup> Wilhelm Ahlwardt, *Bemerkungen über die Ächtheit der alten arabischen Gedichte*, Greifswald, 1872. Bu hala tartışmalı konu ile ilgili olarak krş., Abdurrahman el-Bedevî, *Dirâsât el-Musteşrikîn havle sıhhati 'ş-Şi'ri 'l-Câhilî*, Beyrut, 1979; Albert Arazî tarafında kaleme alınan farklı bir türdeki değerli bir çalışma için bkz., *La realite et la fiction dans le poésie arabe ancienne*, Paris, 1989.

<sup>89</sup> Bu davranış, paralel ya da özdeş pasajlar için çok büyük sayıda kaynağın araştırıldığı Oryantalistlerin Arapça şiir eserlerinin yayınında zaten açık olan bir durumdu. Barth, Bevan, Geyer, Krenkow ve Lyall gibi ilim adamları tarafından yayınlar, her zaman bu gibi kaynakların elli ve bazen yüzden fazlasının tanzimini içeriyordu. Erken dönem Arap şiirinin bir yayıncısı olarak Horovitz'in bizzat kendisi, bu literatüre oldukça âşina idi.

<sup>90</sup> Özellikle onun Emevîler ile ilgili eserinde, örneğin, "Etudes sur le régime du calife omayyade Mo'âwia ler", *MUSJ* 1 (1906), 1-108; 2 (1907), 1-173; 3 (1908), 145-315.

<sup>91</sup> Lammens hakkında bkz., Lucien Bouvat, "L'oeuvre de P. Lammens", *RMM* 27 (1914), 90-140; Giorgio Levi della Vida, "Le père Henri Lammens", *Byzantion* 12 (1937), 701-708; "In memoriam: le pere Henri Lammens, 1862-1937, notice et bibliographie", *MUSJ* 21 (1938), 335-355; Fück, *Die arabischen Studien in Europa*, 292-293; K.S. Salibi, "Islam and Syrian in the writings of Hanri Lammens", *Historians of the Middle East*, içinde, yay.: Bernard Lewis-P.M. Holt, Londra, 1962, 330-342.

hakimiyet sağladığını ve bunu kendi tartışmasına entegre etmeyi amaçladığı, burada ise böyle bir araştırmanın daha sık olarak zımnî bir etkisinin olduğu ve hiç değilse özellikle nadiren zikredildiği not edilmelidir. Muir, temelde bir Hıristiyanlık savunucusu idi ve Sprenger'in çalışmaları kendi çağı için bile oldukça zayıftı.<sup>92</sup> Ancak daha merakı mucib olan husus Horovitz'ineski Sâmi epigrafisinin önde gelen otoritesi Hubert Grimme (1864-1942) hakkındaki sessizliğidir. Horovitz, onun (Hz.) Muhammed'le ilgili eserini, kendi problemini ortaya çıkarsa da, buna rağmen başka bir yerde kullandı ve açıkça saygı gösterdi.<sup>93</sup> Lammens'in siret, hadis ve Kur'an arasındaki ilişki hakkındaki teorileri yazarının İslam'a karşı meşhur önyargısı tarafından lekelenmiş olsa da, Horovitz'e doğrudan bir meydan okuma idi ve onlar hakkında hiçbir şey söylememesi şaşırtıcı idi.<sup>94</sup> O, aynı zamanda Lammens'in formülasyonlarına C.H. Becker (1876-1933) tarafından yöneltilen önemli eleştiriye sessiz kalmaktadır.<sup>95</sup> Benzer şekilde, Wellhausen'in İslam'ın ilk dönemlerinde tarih yazıcılığı ekolleri teorisi, Horovitz'in siret yazıcılığı üzerine yaptığı çalışmalarla açık bir şekilde ilgiliydi, ancak burada kendisinin çekilmesine neredeyse hiç izin vermemektedir.<sup>96</sup> Şüphesiz onun dikkati, keskin bir şekilde kendisinde mevcut olan temel kaynaklara odaklanmıştı ve bizzat kendisi hakkında konuşmak için çizdiği tarih yazıcılığı portresini beklemesi iyi olacaktı. Yine de, onun kendi çağında sahayla ilgili araştırmanın durumu karşısındaki sessizliği, *Earliest Biographies* adlı eserini Horovitz operasında anormal bir şey haline getirmektedir.

Horovitz'in eserinin İngilizce çevirisi, yirminci yüzyılın büyük bir bölümünde Batı bilginleri arasında siret yazıcılığı anlayışının temelini oluşturmuştur. Onun eseri, orta çağ İslam tarih yazıcılığı ile ilgili incelemesi on yıllar boyunca az ya da çok kesin bir beyan olarak kabul edilen H.A.R. Gibb (1895-

<sup>92</sup> Sonuncu eleştirileri Wellhausen'in el-Vâkıdî yayını 24-26 ile krş.; bu durum Paret tarafından da desteklenmiştir. *Arabistik und Islamkunde*, 11-12.

<sup>93</sup> Hubert Grimme, *Mohammed*, Münster, 1892-1895. İki cilt olan eserin birinci cildi (Hz.) Muhammed'in hayatını, ikinci cilt ise Kur'an'ın öğretilerini ele almaktadır. Krş., Franz Taeschner, "Huber Grimme. Ein Nachruf", *ZDMG*, 96 (1942), 381-392; Fück, *Die arabischen Studien in Europa*, 317; Paret, *Arabistik und Islamkunde*, 24.

<sup>94</sup> Lammens'in (Hz.) Muhammed'in hayatı ve çağı ve siret yazıcılığı hakkında hazırladığı büyük bir eser, el yazması olarak tamamlanmış halde 1914 yılında basım için hazır. Ancak Birinci Dünya Savaşının patlak vermesi eserin yayını engelledi. Aşağıdaki çalışmalar dahil olmak üzere çeşitli bölümler zaten ayrı ayrı çıkarılmış, genişletilmiş ve yayınlanmıştı: "Qoran et tradition: comment fut composée la vie de Mohamet", *RSR* 1 (1910), 27-51; "Mohamet fut-il sincère?", *RSR*, 2 (1911), 25-53, 140-166; "L'age de Mohamet et la chronologie de la Sîra", *JA*, 10e Série, 17 (1911), 209-250; *Fâtima et les filles de Mohamet: notes critiques pour l'étude de la Sîra*, Roma, 1912.

<sup>95</sup> C. H. Becker, "Prinzipielle zu Lammen's Sîrastudien", *Der Islam* 4 (1913), 261-269; onun 1924 *Islamstudien* adlı eserinde (I, 520-527) "Grundsätzliches zur Leben-Mohammad-Forschung" adı ile yeniden yayınlanmıştır. Becker'in akademik kariyeri hakkında bkz., Hellmut Ritter, "Carl Heinrich Becker als Orientalist", *Der Islam* 24 (1937), 175-185; Erich Wende, *C. H. Becker, Mensch und Politiker. Ein biographischer Beitrag zur Kulturgeschichte der Weimar Republik*, Stuttgart, 1959, 19-35.

<sup>96</sup> Aşağıya bkz., 40, 114.



1971) tarafından yapılan ilk dönem İslam tarih yazıcılığı sunumunun temeli oldu.<sup>97</sup> Aynı zamanda onun eseri Nabia Abbott'un (1897-1982) papirüsler üzerine yazılmış erken dönem Arapça tarihî belgelerle ilgili önemli eseri üzerinde de çok etkili olmuştur.<sup>98</sup> Horovitz'in oldukça lehine konuşan Abbott, kendi araştırmasını onun yorumlarının kesin bir şekilde doğruladığını kabul etti.<sup>99</sup> İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra, Arap dünyasında yükselen ulusal ve kültürel bilinçlenme zamanında, *Earliest Biographies* Arapça'ya çevrildi ve böylece Arap âlimler arasında daha geniş bir dolaşım elde etti.<sup>100</sup> Bu eserin en önemli etkisi, Horovitz'in zamanından beri ortaya çıkmış olan yeni yeni perspektif ve kaynakları, kendi selefleri olan spesifik sîret yazarlarının beyanlarını entelektüel ve kültürel bir gelenek olarak ilk dönem İslam tarih yazıcılığının tanımını kapsamlı bir tanıma doğru genişletmekte kullanan, ilk dönem İslam tarih yazıcılığı ile ilgili beyanları konuyla ilgili ilk büyük ve etraflı sentezi işaretleyen Arap tarihçilerinin duayeni Abdulaziz ed-Dûrî (1919-2010) aracılığıyla gerçekleşmiş oldu.<sup>101</sup> ed-Dûrî'nin çalışması bu satırların yazarı tarafından yaklaşık yirmi yıl önce İngilizce'ye çevrildiğinde, Horovitz'in Gibb ve daha sonra ed-Dûrî tarafından izlenen ve detaylandırılan katkılarının önemi bir kez daha vurgulanmış oldu.<sup>102</sup>

Siyer geleneğinin çok erken bir tarihten itibaren sürekli olarak aktarıldığı şeklindeki temel tez, tartışmalı bir sav olarak kalmaktadır, her şeyden önemlisi, neredeyse İslâmî tarih yazıcılığının tümü ihtilaflarla doludur. Ancak Horovitz'in rivâyetlerin nakledilmesi için erken bir başlangıç noktasının bu rivâyetlerin tarihsel doğruluğunu garanti ettiğini iddia etmediğini, bir bütün olarak erken dönem tarihsel geleneğin doğruluğuna olan inancı çok az onayladığını akılda tutmak gerekir. Gerçekten de, Salman el-Fârisî hakkındaki ünlü makalesi, önde gelen bir sahabînin neredeyse tamamen kurgusal bir biyografisinin, kendisinin aktarım geleneğinin eskiliğine bakılmaksızın nasıl ortaya çıkabileceğini ve gelişebileceğini göstermiştir.<sup>103</sup> Ancak, siyer yazıcılığındaki bu tür gelişmeleri açıklayan makul senaryolar ortaya çıkmaya başlamadan önce, bir kırk yıl daha geçmesi gerekmiştir.<sup>104</sup> Yukarıda da beyan edildiği üzere, Horovitz'in çalışması, erken dönem İslam tarihçiliğinde, kendisinin de ortaya koyduğu

<sup>97</sup> H.A.R. Gibb, "Târih" md., İngilizce İslam Ansiklopedisi, Zeyl, Leiden, 1938, 235a-b.

<sup>98</sup> Nabia Abbott, *Studies in Arabic Literary Papyri*, I: *Historical Texts*, Chicago, 1957, 5-31.

<sup>99</sup> A.g.e., 6, 15, 17, 26.

<sup>100</sup> *el-Meğâzî el-Ûlâ ve Muellifühâ*, Arapça'ya çev.: Hüseyin Nassâr, Kahire, 1949.

<sup>101</sup> ed-Dûrî, *Neş'tu ilmi't-târîh inde'l-Arab*.

<sup>102</sup> ed-Dûrî, *The Rise of Historical Writing among the Arabs*. Princeton Üniversitesi Basımevinin dikkatini ed-Dûrî'nin eserine çeken, bu eserin Yakın Doğu Çalışmalarında Modern Klasikler serisine dahil edilmesi fikrini ısrarla dile getiren ve tercüme işini üstlenme fırsatını bana veren şimdi Harvard'da olan, fakat önceden benim Princeton'daki hocalarımın biri olan Prof. Rop P. Mottahedeh'e teşekkürlerimi bildirmek için bu gecikmiş fırsatı kullanmak istiyorum.

<sup>103</sup> Horovitz, "Salmân al-Fârisî", 178-173.

<sup>104</sup> Bu açıdan önemli olan, ancak bugün bile takdir edilmeyen Rudolf Sellheim idi. "Prophet, Chalif, und Geschichte. Die Mohammed-Biographie des Ibn Ishâk", *Oriens* 18-19 (1965-1966), 33-91.

gibi sadece Peygamber ile ilgili rivâyetlerin sürekli olarak iletildiğini iddia etmesinden değil, aynı zamanda bu rivâyetlerin doğruluğunu ve çok erken bir asla kadar izleri sürülebilecek tutarlı bir gelenek içindeki yerini savunuyor olmasından dolayı, günümüz ilim anlayışında önemli destek görmektedir. Burada sadece en teşvik edici birkaç örneğin adını zikretmek gerekirse, Michael Lecker ve Groger Schoeler'ın siret yazıcılığı üzerine yaptığı araştırmalar<sup>105</sup> ve Harald Motzki'nin ilk dönem İslam hukukunun kökenleri ve hadis edebiyatının karakteri ve eleştirisi üzerine yaptığı çalışmalarından bahsedebiliriz.<sup>106</sup>

Horovitz, kaynaklara yönelik tutumlar üzerindeki etkisi için de önemli olmuştur. Temel kaynakları kapsamlı bir şekilde okumaya bağlılığı, Arapça târihî metinlerin yayınında daha önce hiç örneği olmayan bir yöntemle, el-Belâzurî'nin rivâyetlerine paralel geniş kaynakları araştırarak 1936 yılında el-Belâzurî'nin *Ensâbu'l-eşraf*'ının beşinci cildinin yayınına gerçekleştiren öğrencisi Goitein'in çalışmalarında yankılanmaktadır.<sup>107</sup> Goitein'in öğrencisi M.J. Kister (1914-2010), ayırt edici özelliği geniş çaplı kaynakları kullanmak olan uzun serili önemli makalelerle bu gündemi daha uzun süreli meslek hayatında takip etti ve benzer şekilde kaynakları son derece geniş okumaya bağlılık, Kister tarafından eğitilen İsraili ve Filistinli ilim adamlarının yeni bir kuşağının ayırt edici vasfı oldu.<sup>108</sup> Geçtiğimiz yirmi yıl boyunca bu örnek, başka yerlerde yaygın bir şekilde imrenilerek taklit edilmeye çalışılmıştır ve şu anda ilk dönem İslam araştırmaları sahasında akademik bir standarda çok yakın bir şeyi içermektedir.

*Early Biographies*'de tartışılan kişiliklerin çoğunun, Horovitz'in onları telakkî ettiği kadar bütünüyle önemli olduğu kanıtlanmıştır ve onun sözü geçen konusunun tarihsel gelenek olmadığı fakat daha ziyade ve daha kesin olarak onun “yazarlar” olarak telakkî ettiği belirli şahıslar olduğu akılda tutulmalıdır. Elbette ki ilim anlayışı ilerledi ve yeni metodolojiler ve kaynaklar, gerçekten Horovitz'in zamanında mümkün olmayan yöntemlerle konuya bakmayı mümkün hale getirdi. Mesela, Sûriye kökenli erken dönem önemli kaynaklar o günlerde büyük oranda hala bilinmiyordu<sup>109</sup> ve ancak

<sup>105</sup> Michael Lecker, “The Death of the Prophet Muhammad’s Father: Did Wāqidî Invent Some of the Evidence?”, *ZDMG* 145 (1995), 9-7; a.mlf., “Wāqidî’s Account of the Status of the Jews of Medina: s Study of a Cmbined Report”, *JNES*, 54 (1995), 15-32; Schoeler, *Charakter und Authentic*.

<sup>106</sup> Özellikle bkz., Harald Motzki, *Die Anfänge der islamischen Jurisprudenz. Ihre Entwicklung in Mekka bis zur Mitte des 2./8. Jahrhunderts*, Stuttgart, 1991, daha sonra pek çok değerli makalede bu konuda Motzki takip edilmiştir.

<sup>107</sup> el-Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşraf*, V, yay.: S.D.F. Goitein, Kudüs, 1936.

<sup>108</sup> Kister'in makalelerinin çoğu, “Collected Studies” serisinin değişik sayılardan derlenmiş önemli ciltler serisi içinde yeniden yayınlanmıştır: *Studies in Jāhiliyya and Early Islam*, Londra, 1980; *Society and Religion from Jāhiliyya to Islam*, Aldershot, 1990; *Concepts and Ideas at the Dawn of Islam*, Aldershot, 1997.

<sup>109</sup> Burada başlıca şu eserler düşünülebilir: Ebû Zür'a ed-Dimeşkî (ö. 280/893), *Târîh*, yay.: Şükrullah b. Nimetullahel-Kücânî, iki cilt, Şam, 1400/1980; el-Fesevî (ö. 277/890), *el-Ma'rife ve't-Târîh*, yay.: Ekrem Ziya el-Ömerî, üç cilt, Bağdat,



şimdilerde bütünüyle (seksen cilt halinde) basılan Şamlı âlim İbn Asâkir'in (ö. 571/1176) derlediği dev eser<sup>110</sup> *Târîhu Medîneti Dımaşk*'a o günlerde sadece bir kaç Avrupalı ilim adamı ulaşabiliyordu.<sup>111</sup> Bu nedenle Horovitz'in çalışması, siyer çalışmalarında faal olan ve eserleri başlıca Medine-Irak geleneği dışında kullanılan el-Velid b. Muslim (ö. 195/810)<sup>112</sup> ve Muhammed b. Âiz (ö. 233/847)<sup>113</sup> gibi erken dönem Sûriyeli âlim ve râvilerden gelen hiçbir bilgi içermez.<sup>114</sup> Çok tartışmalı bir mesele olan "sahihlik" meselesi, şimdi yetmiş yıl önce kabul edildiğinden çok daha karmaşık bir sorun olarak değerlendirilmekte<sup>115</sup> ve yazarlık ve metinsel gelenek ayrışmazlığı sorunu, şimdi ilim adamlarının ilgili metinlere tam olarak ulaştıklarını yansıtan yeni yöntemlerle izlenmiştir.<sup>116</sup> Rivâyet teknikleri ve stratejileri gösteren edebî bir eser olarak metin, az da olsa bir gelişim örneğine ulaşabilmek için aynı şekilde diğer metinlerle izlenebilecek ya da birbiriyle karşılaştırılabilecek olsa da, bu gibi formülasyonlar büyük bir öneme sahip araştırma alanını kapsıyor olarak şimdi geniş ölçüde kabul edilmektedir.<sup>117</sup> İslami olmayan geleneklerin değeri, Horovitz'in kendisinin birkaç makalesinde de açıkça görüldüğü gibi zaten biliniyordu, ancak kaynakların ve araştırmaların yayınları o zamandan beri bilimizi muazzam ölçüde genişletti.<sup>118</sup>

Bu nedenle *Earliest Biographies* gayet tabii olarak kendi zamanın bir ürünüdür ve belirli noktaların düzeltilmesi ve gözden geçirilmesi gerekmektedir. Ancak Horovitz'in, birinci yüzyılın

---

1974. Bu son eserin müellifi, isminin de gösterdiği gibi, İran'ın Fesâ şehriden olmakla beraber Suriye'de uzun yıllar geçirmiş ve bu nedenle de zikretmiş olduğu materyallerde de her zaman açıkça görüldüğü gibi Sûriye'deki tarihi geleneğe ulaşabilme fırsatı bulmuştur.

<sup>110</sup> İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti Dımaşk*, yay.: Ömer el-Amravî ve Ali Şihîrî, Beyrut, 1995-2001.

<sup>111</sup> İbn Asâkir'in târihi ve coğrafi boyutlarını keşfeden İslam tarihi ile ilgili ilk büyük eser, daha önce yapılmış İbn Asâkir ve onun eseri ile ilgili araştırmalar hakkında değerli bir bibliyografyayı da (134-140) içeren James E. Lindsay'ın yayınladığı şu eserdir: *İbn Asâkir on Early Islamic History*, Princeton, 2002.

<sup>112</sup> GAS, I, 293 no. 8.

<sup>113</sup> GAS, I, 301 no. 13.

<sup>114</sup> Sezgin'in eseri, Horovitz tarafından zikredilmeyen daha fazla "yazarlar" içermektedir. Bkz., GAS, I, 275-302. Ancak bazı durumlarda bu durum, Sezgin'in bireysel bir otoriteye dayanılarak aktarılan rivâyetlerin arkasında kayıp eserleri görmek için duyduğu büyük arzudan kaynaklanmaktadır.

<sup>115</sup> Çok yakınlarda sîret yazıcılığı Schoeler tarafından ele alındı. Bkz., *Charakter und Authentic*. Böyle bir çalışma hakkındaki çekincem, "sahih" ifadesinin ne anlama geldiğine dair belirli bir müphemlik algılıyor olmamdır. Fakat, elbette ki bu temel sorunun bir parçasıdır ve burada daha fazla incelenemez.

<sup>116</sup> Örneğin, son yıllarda bu konunun çeşitli boyutlarını ele alan bilim adamlarının çalışmaları için bkz., Jarrar, *Prophetenbiographie*; Sebastian Günther, *Quellenunter- suchungen zu den "Maqâtil at-Tâlibîyîn" des Abû'l-Farağ al-Isfahânî (gest. 356/967). Ein Beitrag zur Problematik der mündlichen und schriftlichen Überlieferung in der mittelalterlichen arabischen Literatur*, Hildesheim, 1991; Stefan Leder, *Das Korpus al-Haitam b. 'Adî (st. 207/822). Herkunft, Überlieferung, Gestalt früher Texte der ahbâr Literatur*, Frankfurt am Main, 1991; Andreas Görke, "Das Kitâb al-Amwâl des Abû 'Ubaid al-Qâsim b. Sallâm. Entstehung und Werküberlieferung" Doktora tezi, Hamburg Üniversitesi, 2000.

<sup>117</sup> Örneğin bkz., Wansbroug, *The Sectarian Milieu*; Albrecht Noth, *The Early Arabic Historical Tradition: a Source-Critical Study*, II. bsk., Lawrence I. Conrad ile ortaklaşa. Çev.: Michael Bonner, Princeton, 1994.

<sup>118</sup> Robert Hoyland'ın şu önemli çalışmasına bkz., *Seeing Islam as Others Saw It: a Study of the Use of Non-Muslim Sources for Early Islamic History*, Princeton, 1996.

başlarında başlayan râviler ve âlimlerin (Hz.) Muhammed'in hayatıyla ilgili konularda sürekli bir çalışma ve öğretme sürecinin içerisinde olduklarını tasvir etmesi, önemini korumaktadır ve yazarının görüşüne, konuyla ilgili çok değerli ve bilgilendirici bir araştırma olmaya devam ettiğine dair bir övgü niteliğindedir.

### **Elinizdeki Bu Baskı Hakkında**

Horovitz'in metnin baskıya hazırlanması bazı zorlukları beraberinde getirdi. Bu çalışmanın daha önce *Islamic Culture*'de yayınlanmış olan önceki baskısını okuyan herhangi bir kimse, çok sayıda yazım hatası, kötü dizgi ve diğer benzeri problemler olduğunu hatırlayacaktır. Bununla birlikte, metnin mevcut baskı için hazırlanmasında, bu zorlukların ölçeğinin ve kapsamının, önceden tahmin edilenden çok daha büyük olduğu ve çalışmanın baskıya girme biçimiyle çok ilgili olduğu aşikâr hale gelmiştir.

Horovitz'in Marmaduke Pickthall'a teslim ettiği nüsha, yukarıda belirtildiği gibi, Almanca daktilo nüshası idi ve bu nüsha Pickthall'ın kendisi tarafından İngilizce'ye çevrilmişti. Ne yazık ki, mevcut basımın ek notlarının da göstereceği gibi basılı metin, editörün bu çeviriyi gözden geçirmedini ya da kontrol etmediğini, bunun yerine ilk el yazısı taslağını doğrudan dizgi için matbaacıya gönderdiğini açıkça ortaya koymaktadır. Horovitz'e hiçbir deneme metni sunulmadığı, hatta derginin editör kadrosu tarafından bile kontrol edilmediği açıktır. Pickthall'ın el yazısı, basitçe dizgici tarafından yorumlandığı ve düzenlendiği şekliyle yayınlandı.

Sonuç olarak, Almanca'dan İngilizce'ye çeviri ile başlayan, her seviyede problemler olduğunu açıkça gösteren bir metin ortaya çıktı. Pickthall, İslam inancına olan kişisel ilgisinin sonucu olarak üne kavuşan bir İngiliz romancı ve gazeteciydi. Bölgede seyahat etme ve okuma yoluyla İslam'a ve İslam dünyasına olan ilgisi,<sup>119</sup> 1917'de alenî olarak din değiştirmesine yol açtı ve onun bilimsel şöhreti, belâğatı ve hassaslığı nedeniyle daha kendi çağında bile kabul görüp takdir toplayan Kur'an tercümesine dayanıyordu.<sup>120</sup> Ancak Pickthall bir tarihçi değildi, (Hz.) Muhammed'in hayatı veya İslam'ın ilk dönemlerinin tarihi hakkında yeterliliği çok daha az bir otorite idi;<sup>121</sup> ve Almanca'ya mükemmel şekilde hâkim olmasına rağmen, pek çok noktada Horovitz'in kastını yanlış anlamış ve böylece metni bağlamdan

<sup>119</sup> Onun seyahatleri ile ilgili bilgiler için şu eserine bkz., *Oriental Encounters, Palestine and Syria (1894-5-6)*, Londra, 1918.

<sup>120</sup> Marmaduke Pickthall, *The Meaning of the Glorious Koran*, Londra, 1930.

<sup>121</sup> Pickthall, Kur'an tercümesinin girişine (Hz.) Muhammed'in hayatı ile ilgili bir bölüm koymuştu. Ancak bu çalışma esas itibarıyla adanmışlık ruhuyla yazılmış bir çalışma idi. Bu çalışma Khalid Yahya Blankinship tarafından yazılmış bir girişle yakınlarda yeniden yayınlandı. *The Life of Prophet Muhammad: a Brief History*, Beltsville, Maryland, 1998.

çıkarak tercüme etmiştir. Örneğin Wellhausen'in Medine Anayasası<sup>122</sup> için kullandığı Almanca "Gemeindeordnung" kavramı, Pickthall tarafından literal olarak fakat anlamsız bir şekilde "Community Regulation"<sup>123</sup> şeklinde tercüme edilmiştir. Horovitz tarafından "temsilciler/heyetler" anlamında kullanılan "Sendungen" kelimesi "fermanlar" diye tercüme edilmiştir.<sup>124</sup> Ayrıca Pickthall'e gözden geçirilmemiş bir metin gönderildiğini doğrulayan yerlerle karşılaşmak da mümkündür: Mesela "no indications only" şeklinde çarpıtılmış bir ifadede, son kelimenin silinmesi gerektiğine işaret edilmeksizin, son kelime ilk kelime ile değiştirilmiştir.<sup>125</sup> Ve yine Pickthall sık sık Arapça özel isim, yer ismi ve kitap isimlerinin yanlış yazılmasından da sorumlu gibi görünmektedir. Mesela pek çok yerde "Âsım" ismini "A'saim" şeklinde yazmıştır.

Matbaacı, en iyi şekilde el yazısıyla yazılmış bir metnin yanlış okunması olarak tanımlanabilecek hatalardan başlayarak daha ileri düzeyde bir yanlış-doğru cetveli eklemiştir. "Emevîler'in amacı" anlamına gelen bir ibare "Emevîler açısından" şeklinde çevrilmiş,<sup>126</sup> dört yüz rakamı yüze düşürülmüş,<sup>127</sup> ve bir âlim "şehrin batı yakasının, yani Bağdat'ın kadısı" olacakken "mezarlığın batı yakasının kadısı" olmuştur.<sup>128</sup> "el-Halîlî" kelimesi "el-Hatî", "er-Rusâfa" da "Kusâfa" olmuştur.<sup>129</sup> Şiir beyitleri bazen metinde düzyazı olarak yer alırken, kelimelerin, deyimlerin veya isimlerin bölümlerin ya da kitap başlıklarının düşürülmesi olağandışı değildir.<sup>130</sup> "F.B. İbn Hişâm" şeklindeki bazı notlarda yanılmak mümkündür. Bu durum bir yerden alıntı yapmak için "For example" ile "Zum Beispiel" ifadesinin bileşimini temsil etmektedir. Cilt ya da sayfa numaraları çoğu zaman yanlış basılmıştır. Pickthall tarafından konan Arapça kelimelerdeki uzun sesli harflerin transkripsiyon işaretleri çoğu zaman düşmüş, sessiz harflerin transkripsiyon işaretleri ise hiçbir şekilde konulmamıştır. Bütün bu tür hatalar derginin herhangi bir yerinde bir yıldan diğer bir yıla bulunabilir ve bir vesileyle Pickthall esprili bir uslûpla bu gerçekliği kabullenmiş gibi görünmektedir: "Errata'nın broşürüne şunu eklemeliyiz: Errata için Errata'yı okuyunuz" Ancak bu tür değişiklikler Hindistan baskısında mevcuttur.<sup>131</sup>

<sup>122</sup> Julius Wellhausen, "Muhammeds Gemeindeordnung von Medina", onun *Skizzen und Vorarbeiten*, Berlin, 1884-1899, adlı eseri içinde, IV, 65-83.

<sup>123</sup> Aşağıda, 83 n. 105.

<sup>124</sup> Aşağıda, 113 n. 108.

<sup>125</sup> Aşağıda, 81 n. 97.

<sup>126</sup> Aşağıda, 49 n. 62.

<sup>127</sup> Aşağıda, 62 n. 144.

<sup>128</sup> Aşağıda, 107 n. 72.

<sup>129</sup> Aşağıda, 93 n. 23, 107 n. 69.

<sup>130</sup> Aşağıda, mesela 58 n. 116, 71 n. 29, 76 n. 61, 80 n. 92, 95 n. 32, 105 nn. 59-60, 106 n. 82.

<sup>131</sup> *IC*, 5 (1931), 683.

Ancak bazı durumlarda zorluklar, Horovitz'in kullandığı müphem ya da anlaşılmaz notlar dolayısıyla ortaya çıkmaktadır. “Zehebî” ye yapılan atıflar, Horovitz'in çalışmasında kullandığı birkaç eserden herhangi birine yapılmış olabilir. “Mukaddasî 10” şeklindeki bir atıf, Nablus yakınlarındaki Cemmâil kasabasından Hanbelî bir âlim olan el-Cemmâilî (ö. 600/1203) tarafından derlenen hadis râvîleri ile ilgili muhtasar bir eserden bir pasajı gösterir. Bu âlimin kendi kasabası Kudüs'e yakın olduğu (bir günlük bir mesafe) ve yönetsel olarak oraya bağlı olduğu için el-Makdisî/el-Mukaddesî nisbesini almıştır.<sup>132</sup> Pasaj, Sachau tarafından, Peygamber hakkındaki rivâyetlerin ilk Müslüman râvîleri hakkındaki önemli veri koleksiyonunda alıntılanmıştır.<sup>133</sup> Horovitz, bağımsız sayfa numaralarıyla birlikte Sachau'dan farkı bir ayrı basıma sahiptir ve bu yüzden de kendisindeki baskının onuncu sayfasını zikretmektedir. Yazarı savunmak açısından onun çağında bu gibi anlaşılmaz referansların oldukça yaygın olduğu söylenebilir; ilim adamları kendi akranlarından sahayı ve literatürü bilen ve böylece tam olarak yazarın ne kastettiğini anlayan oldukça sınırlı bir okuyucu kitlesi için eğitilmişlerdi.

Horovitz'in uzun Arapça metin zikretmesi daha başka bir problem çıkarmıştı. *Islamic Culture* dergisine teslim edilen Almanca daktilo nüshası, bu çalışmanın ana gövdesinde Almanca'ya çevrilmiş çok uzun pasajlara yapılan atıflar da dâhil olmak üzere, birincil kaynaklara yapılan göndermelerin çoğunun, orijinal Arapça'daki ilgili pasajların tam anlamıyla alıntılanmasını içermesi muhtemeldir. *Islamic Culture* dergisinde yayınlanan İngilizce metinde bunlar sadece II. ve IV. bölümlerde varlığını sürdürmektedir, belki de durum, bu alıntıların Arapça olarak alıntılanıp alıntılanmayacağı hususunda yazar ve yayıncı arasındaki anlaşmazlıkları göstermektedir. Horovitz'in bu alıntıları niçin vermek istediği bilinmemektedir, ancak muhtemelen erişim sorunları ile ilgili yapacak çok şey vardı. Mesela o el-Vâkidî'nin *Kitâbu'l-Meğâzi*'si üzerine olan doktora tezinde uzun olanlar da dâhil sık sık Arapça pasajlar zikretmektedir. Bu alıntılar, *Meğâzi*'nin mevcut kısmî baskısı zaten çok nadir bir çalışma olduğu ve metnin geri kalan üçte ikilik kısmının ise yalnızca el yazması halinde bulunuyor olmasından dolayı yararlıydı. Haydarâbâd'da yayınlanan *Earliest Biographies*'de, benzer şekilde kaynaklardan yapılan alıntıların orijinal Arapça olarak zikredilmesi, çoğu Arapça okuyabilen Hint okuyucular arasında takdir görecekti, ama bu okuyuculardan çok azı Horovitz'in alıntı yaptığı kaynakların Avrupa baskılarına erişebilecekti.

Her hâlükârda bu alıntılar nihâyetinde az kullanılmıştı. Horovitz'in çalışmasının sadece yarısında göründükleri gerçeğinden başka, alıntılanan bu pasajlar, bu soruları ortaya çıkaracak kadar çok

<sup>132</sup> Bkz., Yâkût, *Mu'cemu'l-Buldân*, yay.: Ferdinand Wüstenfeld, Leipzig, 1866-1873, II, 113: 6-10.

<sup>133</sup> Sachau, “Studien”, 163.

hata veya başka anormalliklerle birlikte kötü bir Arapça yazı karakteri ile basılmıştı, bazı durumlarda pratik olarak okunamaz durumda idi. Ayrıca, daha fazla kontrol etmek isteyen herhangi bir okuyucu, yukarıda sayılan sorunla, yani çok fazla sayıda sayfa veya cilt referansının yanlış yazıldığı olgusuyla karşılaşır. Günümüzde, ilk dönem İslam tarihine dair Arapça metinler yaygın olarak kullanıldığında, bu alıntılar dâhil edilmesinin, sadece belirtilen kaynaklarda değil, aynı zamanda Nassar'ın *Earliest Biographies*'in Arapça çevirisinde de yer alması için küçük bir gerekçe olduğu görülmektedir. Bu nedenle Arapça metnin alıntıları, argüman için gerekli olmadıkça çıkarılmıştır. Bununla birlikte, tüm referanslar kontrol edilmiş ve birincil kaynak alıntıları kastedilen pasajın tam olarak bulunabilmesi için sayfa ve satır olarak belirtilmek üzere genişletilmiştir.

Belki de mevcut baskıda ortaya çıkan en büyük problem, Horovitz'in 1927-1928 tarihli metnin ne ölçüde güncelleneceği ve ne amaçla yeniden basılacağı yönünde bir karara varmaktır. Devam eden önemine rağmen, çalışması, gördüğümüz gibi, tamamen kendi zamanının bir ürünüdür. Yazarın bizzat kendisi, hızla değişen ve genişleyen alanlarda, eski ilmî çalışmaların herhangi bir yazarsal bir bütünlüğü sürdüremediğini ve aynı zamanda alana ilişkin bilginin doğru ifadesini ortaya koyamadığını ve güncel meselelerle yeterince ilgilenemediğini biliyordu.<sup>134</sup> Gerçekten de, *Earliest Biographies*'in durumunda böyle bir gözden geçirme girişiminde bulunmak, ilk dönem İslam araştırmaları sahasının 1920'lerin sonlarından beri az ya da çok durağan olduğu fikrini akla getirecektir ki, ümit ediyorum yukardaki yorumun da göstereceği gibi, elbette durum böyle değildir.

Ben burada orta bir yol tutmaya çalıştım. Horovitz'in metni, metnin gövdesinde belirtilen orijinal sayfalama ile birlikte, Pickthall'ın *Islamic Culture*'in yaptığı çeviride yayınlandığı gibi yeniden üretildi. Yayınlanan İngilizce metinde çok düzensiz olan transkripsiyon standartlaştırılmıştır ve çoğu zaman şifreli notlar düzenli bir formatta yeniden biçimlendirilmiştir. Okuyucunun dikkati, (Ahlwerdt, Firk ve Fûck, Gaetani, Geschichtsuberlieferung, Ibn Sa-'d, tas'nif, Zeitschrift) gibi daha belirgin yazım hatalarının düzeltilmesine ya da notların basit ve apaçık genişlemesine çekilmemiş; her bölümün içeriği hakkında fikir veren bölüm başlıkları da konmuştur. Bununla birlikte, diğer tüm durumlarda, referansların düzeltilmesi gereken birçok yer de dâhil olmak üzere, gözden geçirilen materyal köşeli parantez içine yerleştirilmiştir. Metnin durumuyla ilgili önemli bir iyileşmeyi gösteren daha yeni

<sup>134</sup> Horovitz'in yorumları Abraham Geiger'in *Was hat Mohammed aus den Judenthume aufgenommen?*, (Berlin, 1833) adlı eserinin 1902'de yeniden yayınlanması münasebetiyle yazmış olduğu kritik yazısında mevcuttur. Bkz., *Zeitschrift für hebräische Bibliographie* 6 (1903), 10, içerisinde. Ayrıca onun şu eserine bkz., "Jewish Proper Names Derivatives in the Koran", *HUCA* 2 (1925), 145.

baskılarla ilgili bilgiler de verilmiştir.<sup>135</sup> Horovitz'in kendi tercümelerine yorumlayıcı eklemeler yaptığı yerler de vardır ve bu baskıda bu yerler kendi eklemelerimden ayırmak için kıvrımlı parantez içerisine yerleştirilmiştir. Aynı zamanda, Horovitz zamanında çok az bilinen Suriyeli kaynak materyalin yanı sıra, büyük önem taşıyan kaynaklar olarak kabul edilen diğer eserlerin daha fazla kullanıma sokulması için notlara bazı eklemeler yaptım. Daha yeni araştırmaların dikkate alınması gereken konularda, bu ilmî araştırmalara ilâve notlarla atıfta bulunulmuş ve bu notlar da köşeli parantez içerisine alınmıştır.

Belki de Horovitz'in yanıldığı yerleri, -ya da daha doğrusu bakış açılarımız arasındaki farkların çok belirgin olduğu yerler demeliyim- gösterme hususunda her zaman günaha girmeye direnemedim. Bununla birlikte, genel olarak benim buradaki çalışma prensibim, editoryal elin Horovitz'in argümanlarının ve sonuçlarının güncellenmesini sağladığını iddia edemeyeceği, ancak daha yeni araştırmaların nerede bulunabileceğini ve Horovitz'in kendi araştırmasının nerede daha faydalı bir şekilde izlenebileceğini göstermek için daha faydalı bir şekilde hizmet edebileceği şeklindedir. Bu durum, *meğazî* otoritelerinin çeşitli rivâyetlerinin başlarında çok daha açık bir şekilde görülecektir ki ben, bibliyografik notlarda bu şahsiyetlerin orta çağ Arapça kaynaklarda nasıl yoğun bir şekilde yer aldıkları ve bu şahsiyetlerin modern ilmî literatürde nasıl göründükleri hususunda bir his vermeye çalıştım. Okuyucular, umuyoruz ki, Arapça'da daha henüz hak ettiği ölçüde çağdaş araştırmalara dâhil edilmemiş zengin bir ilmî modern külliyyat olduğunun farkına varacaklardır.

Bununla birlikte, uzman okuyucuların önemli bir şeyi kaçırdığımı ya da önemli bir eseri zikretmeyi ihmal ettiğimi hissettikleri bazı yerler bulacaklarından eminim. Bu eleştirilerden bazısının geçerliliğini kabul ederken aynı zamanda bu eleştirilerin bir noktada durdurulmasını rica ediyorum. Benim ümidim, bu esere dâhil edilenlerin, ilgili okurların daha geniş kapsamlı akademik literatüre yöneltilmesi için yeterli olacaktır.

<sup>135</sup> Burada iki özel durum not edilmelidir: Bu baskı için çalışma esnasında Horovitz tarafından kullanılan el-Buhârî'nin Allahâbâd'da hicrî 1324 yılında basılan *et-Târihu's-sağîr* adlı eserinin son derece nâdir bulunduğu, mesela Hamburg, Princeton Oxford ya da Cambridge'de kopyalarının olmadığı açık bir şekilde anlaşılmıştır. Bu nedenle bu baskıya yapılan atıflar, çok rahat bir şekilde ulaşılabilecek olan sonraki Mahmud Zâyid baskısı ile değiştirilmiştir. Horovitz, Ebu'l-Ferec el-İsfahânî'nin *Kitâbu'l-Eğânî* adlı eserinin Bulâk h. 1285 tarihli orijinal baskısını ve farklı bir sayfa numaralandırması yeni bir baskısını kullanmıştır. Ancak 1927 yılında *Earliest Biographies*'in ilk bölümü yayımlandığında, Ahmed Zeki el-Adevî ve Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye'deki Mısırlı meslektaşları eserin yeni bir baskısının ilk cildini yayınlamışlardır ki, Horovitz bu eseri diğer çalışmalarında sık sık kullanmıştır. Dâru'l-Kutub metni son derece mükemmel olduğu için, (mesela pek çok boşluğu doldurmaktadır) eski Bulâk baskısına yapılmış bütün atıflar bu yeni baskı ile değiştirilmiştir. Bütün bu gibi durumlarda değişiklikler köşeli parantez içerisinde gösterilmiştir.

---

Josef Horovitz, 56 yaşında genç yaşta öldü ve birkaç Yahudi eski öğrencisi dışında ölümü büyük ölçüde fark edilmedi. Almanya, Ulusal Sosyalizm uçurumuna yuvarlandığı için Yahudi akademisyenlerin; hatta ölmüş, aşağılanmış, bastırılmış ve yalanlanmış olanların bile, bütün sahalardaki katkısı gittikçe artan ölçüde yaygın hale geldi.<sup>136</sup> Benim ümidim şudur ki, bu cilt ilk dönem İslam tarih yazıcılığı üzerine yaptığı araştırmaları bugün bildiğimiz şekli ile sahanın temellerine çok fazla katkı sunan bir âlime alçak gönüllü bir takdir olarak hizmet görecektir.

---

<sup>136</sup> Şu eserde tanımlanan Goldziher'in durumu ile krş., Ludmila Hanisch, "*Machen Sie doch unseren Islam nicht garf zu schlecht*". *Der Briefwechsel der Islamwissenschaftler Ignaz Goldziher und Martin Hartmann, 1894-1914*, Wiebaden, 2000, XXVI-XXVII.



# MODERNİTEYE KARŞIT MODELLER OLARAK; KÖKTENDİNCİLİK, İSLAMİZM VE CİHADİZM\*

**Rauf CEYLAN\*\***

**Çev.: Bülent KELEŞ\*\*\*, Cengiz KANIK\*\*\*\***

## **Özet**

Aydınlanma ve ardından gerçekleşen sekülerleşme süreci Avrupa'da bazı tarihi koşullar çerçevesinde mümkün olabildi. Bu süreçle birlikte çok büyük bilimsel, toplumsal ve politik gelişmeler kaydedildi. Sekülerleşme, kilisenin vesayetine ve insanların yaşamının değişik alanlarındaki etkilerine bir cevap ve aynı zamanda dünya dinlerine karşı bir meydan okumaya da dönüştü.

Bu çalışmada modernitenin çıkışı ve bununla birlikte karşıt modeller olarak gelişen Cihadizm, İslamizm ve Köktendincilik ele alınmaktadır. Bu modeller, hem tarihsel hem de güncel bağlamda değerlendirilmektedir. Ayrıca bu çalışmada bu modeller Türkiye ve dünyadaki diğer gelişmeler bağlamında bir karşılaştırmaya tabi tutulmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Aydınlanma, Modernite, Cihadizm, Sekülerleşme, İslamizm.

## **Abstract**

The Enlightenment and the subsequent secularization process were possible in Europe under certain historical circumstances. With this process, great scientific, social and political developments were recorded. Secularization has become a response to the church and its effects in different areas of people's lives, and has also become a challenge to world religions.

This study examines the emergence of modernity and the emerging jihadism, Islamism and fundamentalism as opposed models. These models are evaluated in both historical and contemporary contexts. Also in this study, these models are subjected to a comparison in the context of other developments in Turkey and the world.

**Keywords:** Enlightenment, Modernity, Jihadism, secularization, Islamism.

*I. Dinlere karşı bir meydan okuma olarak Modernite ve Aydınlanma* – Aydınlanma ve ardından gerçekleşen sekülerleşme süreci Avrupa’da belli birtakım tarihi şartların sonucunda mümkün olabildi. Çığır açıcı bilimsel, toplumsal ve politik gelişmelerin canlılık kazanmasıyla birlikte tüm dünya dinlerine karşı bir meydan okunması söz konusu oldu. Aydınlanmanın bu aşaması filozof Emmanuel Kant’a göre insanın kendini özgürleştirmesidir. “Aydınlanma, insanın kendi kusurundan kaynaklanan ergen olamama halinden kurtulmasıdır.”<sup>1</sup> Kant ergin olmama halinin sona erdirilmesinde, her şeyden önce dini sorularda kendi aklını kullanmayı zorunlu görmüştür:

*“ Şu andaki mevcut durumda insanların dini konularda, başkalarının yol göstericiliği olmadan akıllarının yardımıyla kendi başlarına hareket edebilmeleri için hala çok eksiklik var”.*<sup>2</sup>

Bu tartışmayla birlikte düşünsel meydan okuyuşa Hıristiyanlığın iki önemli büyük mezhebi Katolikler ve Protestanlar cevap aramışlardır. Her iki mezhepte Aydınlanmanın ruhsal etkisinin farkına varmış ve bu duruma uygun teolojik konum almak zorunda kalmışlardır. Kant tarafından arzulanan erginlik, ‘Aklın’ dini sorularda kullanımının daha fazla ön plana çıkmasıydı. Buna karşın her iki mezhebin birbirinden farklı tepkileri oldu. Bir yandan tarihsel eleştiri tefsir biçimindeki modern İncil araştırmaları yoluyla Aydınlanmayı teoloji alanında etkili kılmak için bir takım denemeler gerçekleşmiştir. Diğer yandan buna bağlı olarak eski düşünce ve bilimsel geleneklere bağlantı kurma ve XIX. yüzyılda Katolik Skolastiğini yeniden canlandırma çabaları gibi bir takım karşıt büyük direnişler ortaya çıkmıştır.<sup>3</sup> Katolik Kilisesi’nin Modernite ve Aydınlanmaya karşı savunmacı tavrı özellikle I. Vatikan Konsili –

\*Orjinal ismi, Fundamentalismus, Islamismus und Dschihadismus als antimodernistische Gegenentwürfe’ olan makale Osnabrücker Jahrbuch Frieden und Wissenschaft 19 / 2012 içinde 181-192 sayfaları arasında yayınlanmıştır.

\*\*Prof. Dr. Osnabrück Üniversitesi, Din Sosyolojisi bölümü Öğretim Üyesi.

\*\*\*Almanya – Aschaffenburg’da İslam Din Dersi Öğretmeni, Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, İslam Mezhepleri Tarihi Doktora Öğrencisi.

\*\*\*\* Dr. Öğr. Üyesi, Siirt Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü.

<sup>1</sup> Immanuel Kant, Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? Zuerst erschienen in: Berlinerischer Monatsschrift. Bd.4, Zwölftes Stück (Aralık 1784), S. 481-494. Text online abrufbar unter [http://de.wikisource.org/wiki/Beantwortung\\_der\\_Frage:\\_Was\\_ist\\_Aufkl%C3%A4rung%3F](http://de.wikisource.org/wiki/Beantwortung_der_Frage:_Was_ist_Aufkl%C3%A4rung%3F).

<sup>2</sup> Ebd. (Anm. 1).

<sup>3</sup> Krş. Martin Jung, Einführung in die Theologie (Darmstadt: 2004), 23.

Aydınlanma Karşıtı Konsil- de kendini göstermiştir.<sup>4</sup> İlk olarak II. Vatikan Konsili'nde Moderniteyle uzlaşmaya yönelik kararlar alınmıştır.<sup>5</sup>

Aydınlanma ve sekülerleşme süreci, kilisenin vesayetine ve insanların yaşamının değişik alanlarındaki etkilerine bir cevap olarak anlaşılmiştir. Bir anlamda *conditio sine qua non* anlamında dinî işlerle dünyevi işlerin birbirinden ayrılmasını hızlandırmış ve bununla birlikte güçler ayrılığı, hukukun üstünlüğüne dayalı demokrasilerin temellerinin atılmasını sağlamıştır. Kamusal-dünyevi bir alanın oluşması için dinin korumalı bir küreye sıkıştırılması gerekiydi.<sup>6</sup> Her halükarda “Ayrışmanın düzeyi ve dinin Avrupa kamusal alanındaki rolü nedir?” sorusu, tamamen açıklığa kavuşturulamamıştır. Sınıflardaki çarpmıha gerilmiş İsa motifli haçlar<sup>7</sup> ya da Avrupa Anayasa'sındaki Tanrıyla yani Hıristiyanlıkla ilgili atıflar üzerine yapılan tartışmalı müzakereler bu duruma işaret etmektedir.<sup>8</sup>

İslam Dünyası Avrupa'dan gelen modernleşme etkilerinden daha güçlü bir şekilde etkilenmiştir.<sup>9</sup> Batının hakimiyetindeki askeri, ekonomik, ilmi, kültürel ve teknolojik tecrübesi ve bunun ortaya çıkardığı toplu itaat hissi, İslam aleminde birbirinden farklı ve kutuplaşmaya dayalı tepkileri harekete geçirmiştir. Bu bağlamda devlet politikası seviyesinde -‘Modernistleri’ anmak gerekirse -aralarında öncü olarak Mısırlı Mehmet Ali Paşa (1769 – 1849)-, tüm toplumu süratli bir şekilde Batının seviyesine çıkartmak istiyorlardı, şöyle ki:

“[...]Batı modernleşmesini yavaş yavaş kendi hızında tamamladı. Avrupalı ve Amerikalı insanlar dünya hâkimiyetine borçlu oldukları ilim ve tekniğe uyum sağlayabilmek için yaklaşık üç yüz yıla ihtiyaç duymuşlardır. Buna rağmen modernleşme rahatsızlık veren, eziyet eden, aşırı kan kaybının yaşandığı ve önemli ruhsal bozuklukların olduğu bir süreçle anılır olmuştu. Mehmet Ali Paşa bu aşırı karmaşık değişimi kırk yıl gibi kısa sürede etkin kılmayı denemişti ve hedefine ulaşmak için Mısır halkına pratik mücadeleyi anlatmak zorunda kalmıştı.”<sup>10</sup>

<sup>4</sup> Krş. Hans Küng, *Das Christentum, Wesen und Geschichte* (Münih: 2008), 588.

<sup>5</sup> Krş. Manfred Belok / Ulrich Brokač (Hg.), *Volk Gottes im Aufbruch. 40 Jahre II. Vatikanisches Konzil* (Zurich: 2005).

<sup>6</sup> Krş. Josë Casanova, *Europas Angst vor der Religion* (Berlin: 2009), 8.

<sup>7</sup> Krş. Gerhard Czermak: *Religions- und Weltanschaaugsrecht, Eine Einführung*. Berlin / Heidelberg 2008, S. 146ff.

<sup>8</sup> Krş. Wolfgang Schmale, *Europa und das Paradigma der Einheit*. In: Johannes Wienand / Christiane Wienand: *Die kulturelle Integration Europas* (Wiesbaden: 2010), 105.

<sup>9</sup> Krş. Hans Küng, *Der Islam. Wesen und Geschichte* (München: 2007), 524.

<sup>10</sup> Bknz. Karen Amstrong, *Im Kapf für Gott. Fundamentalismus im Christentum, Judentum und Islam* (München 2007) , 171.

Mustafa Kemal bundan daha kısa bir sürede 1923'ten itibaren Türk toplumunun, çok unsurluluğunu hesaba katmadan toplumun genelini bu sürece dahil etmiş, radikal reformlarla baştan aşağıya sekülerleştirmeyi denemiştir. Bu yüzden reformlar küçük bir elit grup tarafından desteklenmiş olmasına rağmen taşrada yaşayanlar kendilerine ait 'Halk İslamı'na' bağlı kalmaya devam etmişlerdir. Bu, bir kendi kaderini tayin etme süreci değildi. Bu süreçte gelişimi başlatıp geniş halk kitlelerine yayacak ve dönüşümü taşıyabilecek uygun düşünür ve filozoflar eksikti.<sup>11</sup> Avrupa'yı tanıyan tek sınıf, ilgili ülkeleri uzun süreden beri yöneten veya belirli bir parti ve politikacıyı destekleyenlerdi ki, bunlar da genelde ordu mensuplarıydı.

*II. Modernitenin yan ürünü olarak köktenci karşıt hareketler* – Kutuplaşma sürecinde ortaya çıkmış karşıt tepki olarak köktenci gruplar modernitenin bir yan ürünüdürler. Muhafazakâr ve Ortodoks gruplardan farklı olarak, atalarının asli geleneklerini yeniden diriltmek isteyen köktenci grupların karakteristik özelliği; dinin ilk günkü "orijinal" ve "doğru" aslına geri döndürülmesidir. İnsanlara özerk kişilik olarak değer vermeyip, onları kendi misyoner faaliyetlerine göre değerlendirerek, aşırı kutuplaşmaya dayalı bir dünya görüşünün propagandası yaparak, kutsal kaynakların yorumsal analizini yapmadan harfiyyen kabul edip, yorumun sadece kendilerine ait bir hak olduğunu iddia edip dışarıdan gelen eleştirilere karşı kendilerini dokunulmaz görürler. Örneğin bu durum moderniteyle birlikte gündelik hayata yaşama katılmak istemeyen birtakım Hıristiyan gruplarda da görülmektedir.

Akıl ve teknikteki gelişmeyle birlikte dini topluluklar kendi varlıklarını tehlikede hissederek, dinlerinin temelini koruma gayretine giriştiler.<sup>12</sup> Bu durum modernite ve bilimin bulguları olan evrim teorisi gibi kazanımları İncil'deki yaratılış hikayesine dayalı şekillenen görüşlerine göre reddederek kabul etmeyen Amerika'daki köktenci Hıristiyan gruplardan olan Evanjelikler için de geçerlidir. Liberal bir teoloji ve bununla bağlantılı İncil'in tarihsel-eleştiri tefsiri bunlar tarafından kabul görmez.<sup>13</sup>

İslam dünyasında da kendisini radikal reformist olarak görüp Arap yarımadası ve İslam dünyasını İslamın 'özüne' döndürmek isteyen Muhammed b. Abdülvehhâb gibi çeşitli köktenci liderler ortaya çıkmıştır. Abdülvehhâb, seyahatleri ve İslam kaynaklarına dair yapmış olduğu derin incelemeleri sayesinde Müslümanların çoğunluğunun dini yaşayış bakımından İslam'ın kaynağından uzaklaştığına ve böylelikle sözde Müslüman olarak adlandırılacaklarına ikna olmuştu. O kendisini, İslam'ı 'Gerçek-Hakiki-Saf' İslam öğretisine uymayan her türlü bidat ve dini geleneklerden temizlemekle

<sup>11</sup> Krş. Klaus Kreiser, Atatürk. Eine Biographie (München:2008), 219.

<sup>12</sup> Krş. Armstrong (Anm. 10), S. 99ff.

<sup>13</sup> Krş. Thomas Meyer, Was ist Fundamentalismus, Eine Einführung (Wiesbaden:2011), 17.

görevli olarak görüyordu. O tavizsiz bir şekilde her düşünce ve öğretinin entellektüel içeriğinin anlaşılmasında İslam öğretilerine harfiyyen uyulması gerektiğini savundu. Bu kendi öğretisi haricindeki öğretilere katlanamayan dini anlayışa ‘Sıfır-Hoşgörü-Politikası’ eşlik etmiştir. Çünkü onun ideolojisi her şeyden önce iki terime dayanıyordu; Tevhid (Allah’ın birliği) ve Şirk (Allah’a ortak koşarak onun birliğine şüphe düşürmek). O, bu iki terimi birbirine o kadar çok yaklaştırmıştır ki, dini yaşantıdan uzaklaşmaların tamamı bu iki kilit kavramla açıklanmıştır. Bu kavramlara dayalı tanımlama gücü sayesinde karşıtlarını mürted ilan etmek kolaylaşmıştır. Örneğin, birtakım tasavvufi uygulamalar şirk olarak suçlanmıştır.<sup>14</sup>

Çoğu köktenci hareket eğer Avrupa’dan ‘ithal ürün’ modernite karşıtı davranması gerekirse, kendisini dini referans olarak Abdülvehhâb’a dayandırmaktadır. Başlangıcından itibaren bu gerici gruplar modernitenin etkisini bertaraf etmek ve ‘gerçek’ İslam’a geri dönmek istemektedirler. Dini motivasyona dayalı tepki hareketleri, Müslüman ‘Modernistler’den farklı olarak, İslam dünyasının Batı’ya karşı geri kalmışlığının kolay bir taklitçilikle değil, İslam’ın altın çağının (Asr-ı Saadet) yeniden canlandırılmasıyla telafi etmek istemekteydiler. Çünkü İslam Dünyasının geri kalmışlığının sebebi, Müslümanların doğru dinlerinin köklerinden uzaklaşmasında görülüyordu. Köktenciler batıyı reddettiklerini İslam Dünyasına başarılı bir şekilde haber verebiliyorlardı. Çünkü Avrupalılar aynı zamanda sömürgeci olarak görünür olmuşlardı. Bundan dolayı modernleşme aşamaları, Müslümanları ‘dinsizleştirmek,’ dünyevileştirmek ve Müslüman toplumunu bölmek için batılıların bir stratejisi şeklinde izah ediliyordu.

İslam dünyasında ‘Hilafetin kaldırılması’ bu hareketlerin gözünde bu planların kesin isbatıydı.<sup>15</sup> Çünkü Osmanlı İmparatorluğunun dağılması ve ulus devletlerin kurulmasıyla birlikte din-devlet ayrımı başlamıştır. Gerçi İslami ülkeler birbirinden çok farklı yönere gitmişlerdir – Tunus ve Türkiye gibi katı laik yönetimlerden Suudi Arabistan’daki Vehhâbîliğe kadar- elbette ki bu toplumlar içerisinde din-devlet işlerinin birbirinden ayrılmasını ‘dinsizlik’ ile aynı derecede gören karşıt görüşler her zaman mevcut olmuştur.<sup>16</sup> Çünkü Müslümanlara göre din-devlet birlikteliğinin şartları Medine döneminden beri cevaplanmış bir meseleydi. İslam devlet organizasyonu, Hz. Muhammed (yaklaşık olarak M.S. 570-

<sup>14</sup> Krş. Marschall G. S. Hodgson, *Venture of Islam. Conscience and History in a World Civilisation* (Chicago: 1977), 160, 217, 299.

<sup>15</sup> Krş. Gisbert Gemein/Hartmut Redmer: *Islamischer Fundamentalismus*, (Münster:2005), 23.

<sup>16</sup> Aynı şekilde İslam Devletleri olarak adlandırılan ülkeler – Suudi Arabistan’daki gibi katı uygulamalarından bağımsız olarak – her zaman belirli birtakım köktenci hareketler tarafından İslam dışı olarak kabul edilmiş ve bu gruplar kendi yönetimlerine karşı savaşmışlardır.

632) hala hayattayken oluşmuştu. Gerçi dört halifenin vefatlarından sonra sürekli iktidarlarını kanıtlamak için “İslam Hukuku’nu” uygulayan hanedan ve büyük imparatorluklarda ortaya çıkmıştır. Bu hukuk, İslam Hukuku’nun geliştiği en erken döneme – Medine Şehir Devleti Dönemi’ne – kadar geri götürülmüştür. Bununla birlikte talep edilen “İslam Hukuku’nun” erken İslam döneminin bir ürünü olmadığı, bilakis devam eden yüzyıl içerisinde kendisini şekillendirdiği anlaşılamamıştır.

“Her şeyden önce İslam Hukuku kaynaklarının erken dönem temel meselelerine dair geçmişte ve günümüzdeki birçok İslam âliminde [...] net olmayan fikirler görülmektedir. Hukukun oluşum süreci ile IX/X. yüzyıl ve sonrasında ulaştığı konum arasında karar vermekte zorlanılmaktadır. Bu durum özellikle VIII. yüzyıl sonrasında ortaya çıkan büyük fıkıh araştırmalarının modern dönem literatüründe referans olarak kullanılmasında etkileyici bir şekilde kendini göstermektedir. Uygun meşruiyeti elde edebilmek için mevcut uygulamaları İslam’ın ortaya çıktığı erken döneme döndürme eğilimi de görülmektedir.”<sup>17</sup>

*III. Din wa Daula: İslamcılık Deneyimi*– İdeal Medine Şehir devletini ilke edinerek İslam Devleti kurmayı tasarlayan radikal-politik görüşlü İslami hareketler, içeriden yapılan tarifler (İslam içi gelişmeler) ve dışarıdan (Avrupalı etkenler) edinilen tecrübeler sonucunda ortaya çıkmıştır. Köktencilerin taleplerinden farklı olarak, kökenlere yani ideal İslam Devletine geri dönüşü sadece dini kurallara sıkı sıkıya bağlılığı yayarak değil, politik görüşlerin (karıştırılması) desteği de gerekmektedir. XIX. yüzyılda tartışmalarda “din ve devlet” formülünün kullanılması artış kazandı. Devletin şekli ve toplumun İslam prensiplerine dayandırılması görüşü etkin bir şekilde yerleşti.

“1870’li yıllarda kamusal alanda geçerlilik (değer) iddia eden İslam politikası teorisinin erken biçimi (şekli), devleti ve toplumu siyaset felsefesi çerçevesinde tanımlamıştır. Bu ideal devletin, İslam’dan türeyerek oluştuğu anlamına geliyordu. Burada istenen, İslami bilgiye dayanan ‘Amprık-Analitik Siyaset Teorisi’ değildi. Müslüman reformcuların siyaset felsefesinin düşünsel içeriği (bunlar arasında Cemâleddin Efgânî (1838-1897), Muhammed Abduh (1849-1905), Muhammed Reşîd Rızâ (1865-1935)) devletin kendisi değil, bilakis İslam’dı. Teoretik olarak İslam’dan türetilen ve siyaset felsefesinde devletin düzenleyen düşünsel içerikleri (ahlak, düzen(yasa), adalet vb.) barındırdığından dolayı

<sup>17</sup> Mathias Rohe, *Das islamische Recht. Geschichte und Gegenwart* (München), 23.

devletin işlevi ona (İslam'a) havale edilmiştir. İslam'ı işlevsel olarak siyaset ve devlete eş değer tuttuklarından dolayı, İslam teorisi siyasi bir teoriydi.”<sup>18</sup>

Bu işlevsel eş değerlilik XX. yüzyıldaki İslam düşünürleri tarafından alındı ve geliştirildi. Bu çerçevede iki önemli düşünür- Seyyid Kutup ve Seyyid Ebü'l-A'lâ Mevdûdî- bu konuda önemli bir rol oynamıştır. Mısırlı Kutup, *Yoldaki İşaretler (Ma'alim fi-l-Tariq)* isimli eserinde 'İslami hareket' fikrini ve İslam Devletinin yerleşmesi için gerekli şartları ortaya atıyordu. Tezlerinden bir tanesi, insanlığın Cahiliyye zamanında olduğuydu. Cahiliyye kavramıyla tarihsel anlamda çok tanrıcılık, kan davası, ahlaksızlık vb. hakim olduğu İslam öncesi zamandaki Arap yarımadasını kastediyordu. Geleneksel Müslüman algısına göre İslam'ın gelişiyle birlikte bu devir sona ermiştir. Günümüzdeki politik hükümetlerin Allah'ın hakimiyeti temeline dayalı yönetilmemeleri kavramı şu haliyle bütün toplumlar üzerine aktarıyor ve Cahiliyye kavramı, Kutup tarafından XX. yüzyılda yeniden yorumlanma deneyimi yaşıyordu. Allahın hakkının hiçe sayılmasının sonucu ise yeryüzündeki sosyal adaletsizlik ve sefaletti. Artık insanlar "Allah'ın kulu" değil, başka insanların ve dolayısıyla da materyalizmin hizmetçisi oluyorlardı.<sup>19</sup>

Özellikle Kur'an ayetlerini ve İslam dininin merkezi kavramlarını politik açıdan kapsamlı olarak yeniden yorumlamasıyla Ebü'l-A'lâ Mevdûdî'nin eserleri ve Kutub'un yazılarını tamamlamaktadır. Merkezde *ilah, rab, din ve ibadet* gibi kutsiyeti bozulan ve böylece politikleştirilip yeniden tanımlandırılan kavramlar yer almıştır.

Onun yazılarına ilişkin olarak;

- Tanrılar (İlah), teokratik olmayan politik sistemler de oluşturabilirler;
- Rab, İslam yasalarına uymayan ve/veya İslam sistemine karşıt dünyevi yasalar tasarlayan bir politikacı da olabilir;
- İbadet, ilahi olmayan bir sistemin önünde bilinçli bir şekilde eğilmek (diz çökmek) anlamına da gelebilir ve son olarak,
- Din, her şeyi kapsayan yaşam tarzı (politikayı da içeren bir şekilde) anlamına gelebilir.<sup>20</sup>

Kur'an'daki uyarıları İslam Devleti kurma emellerine uydurma ve kutsal kitabı politikaya alet etme etrafındaki bu yeniden tanımlamayla Mevdûdî, İslami hareketlere malzeme sunuyordu. Ama bununla birlikte İslamcılar arasında problemler başladı. Çünkü; yeni terminolojinin getirdiği özgürlüklerine

<sup>18</sup> Martin Hartmann / Claus Offe (Hg.), *Politische Theorie und politische Philosophie. Ein Handbuch* (München :2011), 132.

<sup>19</sup> Krş. Seyyid Kutub. *Yoldaki İşaretler* (İstanbul: 1997), 11.

<sup>20</sup> Krş. Seyyid Ebü'l-A'lâ Mevdûdî, *Kur'an'ın dört temel terimi. İlah, Rab, Din, İbadet* (İstanbul:1995).



rağmen Kur'an ayetleri üzerine –en azından bir veya daha az- teokratik devlet ve toplum doktrini kurmak zorundaydılar. 6236 Kur'an ayetinden çok az bir kısmı hukuksal ve ekonomik konularla ilgilidir. Bu sebepten önemli sayıda İslami hareket kısmen karşıt anlayışlarla ortaya çıkmıştır. Ayrıca bu tasarılar günümüzdeki ekonomik, siyasi, sosyal ve kültürel sorunlarının çözümüne yönelik hiçbir ciddi analitik görüş içermemektedir. Gerçi Kutub gibi İslamcılarca özellikle sosyal adalet fikri vurgulanmıştır ancak arka planında iyi düşünülmüş siyasi program bulunmamaktadır. Organizeli bir siyasal sistem; işleyen, etkin (verimli) ve rasyonel bir devlet yönetimi sosyal refah düşüncesinden daha fazla şeye ihtiyaç duymaktadır (Sosyal refah düşüncesi tek başına yeterli değildir). İlgili ülkelerin siyasal sistemlerine entegre olduğu sürece sadece muhalif bir duruş sergileyen gruplar için yeterli olacağını düşündüler. Hatta ilk olarak yönetimi sağlamak için asaleten atama ve bununla bağlantılı reel politik oryantasyon kesinlikle gerekiyordu. Bunu Müslüman Kardeşler'in Mısır'daki gelişimi gibi örnekleri göstermektedir. Hareket mensupları başlangıçta demokratik sistemi ve dolayısıyla seçimleri radikal bir şekilde reddetti, sonra kurdukları parti parlamenter yola girdi. Politik sisteme uyumla birlikte reel politikada İslami-toplumsal ütopyanın dönüşümü gözlemlenmektedir.

“Bir tarafta ahlaki temel oluşturabilmek için Kur'an'a ve Sünnet'e dayalı hatırlama zorunluyken, diğer taraftan ütopyik yanlış yorumlamalardan kurtulmanın en önemli adımı gerçeği tanımaktır (bilmektir). (...) Realite – Müslüman kardeşler uzun bir ideolojik süreç içerisinde bu durumu anlamış gözükmemektedir – insanların ütopyasına uymamaktadır.”<sup>21</sup>

Elbetteki siyasi uyum ve dönüşüm süreci karşılıklıdır ve dahi hassastır. Mısır örneğinde bunun anlamı; ihtilalden sonra demokratik sistemin yerleşip yerleşmeyeceği hususunda karar verici olmasıdır.

*IV. Cihatçılık ve Terörizm* – Sadece İslam devleti anlayışlarıyla bağlantılı olarak değil, devletin kurucu unsuruna yönelik meselelerde de İslamcılar ve köktenciler arasında birbirinden oldukça farklı fikir ayrılıkları vardır. Onlar da;

- Toplumsal dindarlık ve davet (dava) kanalıyla,
- Politik (siyasi) katılım kanalıyla,
- Cihad kanalıyla.

Bunların gerçekleşebilir olup olmadığı tartışmalıdır.

Büyük bir kısmı birinci ve ikinci seçenekleri tercih ederken, azınlıkta kalanlar üçüncü seçeneği takip etmişlerdir. Bunlar kesinlikle uzlaşma kabul etmeyen ve her türlü “İslam dışı” yönetimi reddeden

<sup>21</sup> Christian Wolff, Die Muslimbruderschaft. Von der Utopie zur Realpolitik (Hamburg :2008),157.

cihatçılardır. Modern dönem cihatçılarının manevi önderlerinden birisi olan Abdullah Azzam (1941 – 1989) bu siyaseti şöyle bir formülle izah etmektedir: “Sadece cihad ve silah... Başka bir şey değil. Ne müzakere, ne diyalog ve ne de konferanslar...” Azzam’ın öğretileri bir çok cihatçıyı ve o dönemde henüz genç bir isim olan ve bu sözü maksimum düzeye çıkartarak el-Kâide’yi kuran Usame bin Ladin’i de etkilemiştir. O, sıkça evrensel cihat çağrısı yaparak ve 11 Eylül 2001’de New York’ta olduğu gibi çok sayıda terör saldırısı gerçekleştirerek bu ideolojiyi hayata geçirmeyi denemiştir.<sup>22</sup>

Yukarıda Mevdûdî örneğinde de izah edildiği gibi, Kur’an kavramları belirli amaçlar için yeniden yorumlanabilmektedir. Çünkü bütün alimler, içinde yaşadıkları devrin insanıydılar ve böylece belirli sosyo-politik bağlantılar içerisine girmişlerdi. Bunu özellikle cihat kavramı üzerinde örneklendirmek mümkündür. Cihat kavramı, bir taraftan ruhani olarak tanımlanırken diğer taraftan askeri bağlamda tanımlanmıştır. Cihat kavramı, alimin bölgesel kökenine göre değişik anlamlarla doldurulmuştur. Savaşçı sınır bölgelerinde Gayr-ıMüslim sahada yaşayan İslam hukuku hocaları (İslam Hukukçuları), yayılmacı politikalara karşı yapılan savunma savaşları da dahil olmak üzere bu kavramdan öncelikli olarak askeri faaliyetleri anlamışlardır. Bu anlayışta olanlar arasında Ibn al-Mübarek gibi cihadı kendi askeri fonksiyonuyla hatta İslam’ın temel direği ve böylece İslam dini uygulamalarının şartlarından biri şeklinde izah edenler bulunmaktadır. Düşman krallıklara komşu bölgelerinde yani sürekli savaş tehlikesi altında olmayan yerlerde yaşayan alimler de cihadı, daha ziyade şahsını düzeltme yani dindarca davranış şeklinde tanımlamışlardır. Bu yaklaşık olarak VIII. yüzyılda Arap yarımadasında yaşayan ve cihadı kansız “iyi yani övülesi davranış” olarak gören din alimleri için geçerlidir.<sup>23</sup>

Askeri anlamda bir başka versiyon olarak cihadın savunmacı karakteri vurgulanmış ve kendini savunmanın temel prensibi-ultima ratio (son çare)-olarak yerleşmiştir:<sup>24</sup> Cihad, savaşıma yönelik bir hak değil (ius ad bellum), ama savaş içinde bir haktır (ius in bello). Bu ayrıştırma, modern savaş hukukunda da benimsenmiş ve savunma savaşı kanuni olarak görülürken, saldırı savaşı insan haklarına aykırı olarak sınıflandırılmıştır.<sup>25</sup> Ancak tarihte ve günümüzde yaşanan tecrübelerin de gösterdiği gibi, insan savaşıma “hakkı”nı kendi kendine kolayca verebilmektedir.

“Anılan ayrışmalarda kanıtlanan sonuç; savaşta hak, saldırgan için de savunan için de eşittir. Ancak uygulamada bu, hiçbir zaman bu kadar şeffaf olmamıştır. Her kim kendince

<sup>22</sup> Krş. Reza Aslan, Kein Gott außer Gott. Der Glaube der Muslime von Muhammed bis zur Gegenwart (München : 2006), 107.

<sup>23</sup> Krş. Rüdiger Lohlker, Dschihadismus (Wien: 2009), 16.

<sup>24</sup> Krş. Muhammad Asad, Die Botschaft des Koran (Düsseldorf: 2009), 74.

<sup>25</sup> Krş. Klaus Doehring, Völkerrecht. (Heidelberg: 2004), 24.

haklı olduğuna inanıyorsa, çoğunlukla metod ve seçilen silahlarda daha az hassas olması gerektiğini düşünmüştür.”<sup>26</sup>

Aralıksız saldırılarıyla kendilerini İslam’ın değer ve normlarıyla karşı karşıya gören ve bundan dolayı insanlık dışı uygulamaları “nefsi müdafaa” olarak haklı göstermeye çalışan cihatçılar da durumu böyle görmektedirler. Bu çerçevede, İslam Dünyası ve dahi Avrupa 11 Eylül 2001’den sonra çok sayıda saldırı veya saldırı denemesine katlanmak zorunda kalmıştır. Bu bağlamda ilginç olan İslam ülkelerinin cihatçı terör saldırılarından şiddetli bir şekilde etkilenmiş olmasıdır. Çünkü radikaller, Müslümanların çoğunu kendilerini hala Müslüman olarak gösteren mürtedler olarak sınıflandırmıştır. Bu da – onların görüşüne göre – İslam’ın yozlaşmasına yönelik tehlike içermektedir. Hem Türkiye’de Kürtlerin ağırlıkta olduğu Hizbullah’ın hem de el-Kâide’nin sayısız saldırıları bu düşünceyi desteklemektedir.

*V. Görünüm: Köktencilik diasporaya ulaştı* – Modernleşme süreci (bireyselleşme, toplumun işlevsel farklılaşması, sekülerleşme, çoğulculuk vb.), dinler için sorun teşkil etmiş ve etmeye de devam etmektedir. Yukarıda da izah edildiği gibi tarihi süreçte iki kutuplaşmış tepki hareketi gözlemlenmiştir: Modernistler ve Köktenciler. Modernistler; çözümü, gerekli şartları yerine getirmeden batıyı aynen taklit etmekte görmüşlerdir. Tepeden inme baskıcı politikalarla halklarını modernleşme sürecini gerçekleştirmeye zorlamışlardır. Bundan dolayı bu reformlar yüzeysel ve dar bir çevreyle sınırlı kalmıştır. Sürece eşlik eden bir diğer grup da bu devrimden dolayı varlığını tehlikede gören köktenciler arasından çıkan karşıt akımdır. Bu nedenle İslam Dünyası için yapıcı moderniteyle uzlaşmak zordu. Çünkü modernite, Avrupalı sömürgecilerin “ithal ürünü” olarak anlaşılmıştır. Bu argümanı köktenciler, moderniteye karşı savaşta kullanabilmişlerdir.

Tarih Felsefecisi Arnold J. Toynbee bu bağlamda halkların diğer medeniyetlerle tehdit içeren karşılaşmalarında iki türlü tepki imkânı görmektedir. O, Filistin’deki Yahudiler’in ve Greko-Romen kültürün karşı karşıya gelmesi örneklemeden hareketle bu konuyu işlemiştir. Tepkilerden birini *zelotismus* olarak adlandırmıştır ve bununla geri çekilmeyi, geleneklerine mutlak bağlılığı ve kendi tarihine sığınmayı kastetmiştir. Diğer taban tabana zıt tepkiyi de üstün medeniyeti taklit etme denemesi olarak *herodianismus* olarak nitelendirmiştir. *Zelotismus*, durgunluk ve *nostaljiyi* temsil ettiği zamanlarda; *herodianismus*, aktif bir şekilde zorluklarla uzlaşmayı denemektedir.<sup>27</sup> Her halükarda

<sup>26</sup> Werner Wollbert, Du sollst nicht töten. Systematische Überlegungen zum Tötungsverbot (Freiburg / Schweiz: 2009), 81.

<sup>27</sup> Şununla krş. Peter Kaupp, Das Judentum in der universalhistorischen Lehre. Arnold J. Toynbees. In: Saeculum 17 (1966), S. 223ff.

Toynbee, ikinci tepkide bir taraftan sadece küçük bir azınlığın desteklemesi, diğer taraftan sadece bir taklit olması ve yaratıcı bir güç sunmamasından dolayı tehlikeli görmektedir. Kavalalı Mehmet Ali Paşa ve Mustafa Kemal Atatürk'ün çabaları karakter olarak *herodianismus*'tur.<sup>28</sup>

Toplumlarına 'İslami' bir biçim vermek isteyen ve kendi politik rejimlerine karşı harekete geçen, İslam dünyasının her tarafında XIX. yüzyıldaki kültür şokuyla ortaya çıkan hareket ve grupları hesaba katarsak, bağnazlık artmıştır. Bu hareketlerin konjonktürü, değişik İslam ülkelerindeki ekonomik, siyasi ve politik gelişmelerle bağlantılıdır. Müslümanların çoğunlukta olduğu ülkelerdeki demokratikleşme süreci, etki artacak mı yoksa azalacak mı hususunda birlikte karar verici olacaktır. Bu süreçte Müslüman-Müslümanların yoğunlukta olduğu ülkeler arasındaki önemli gelişim farklılıkları belirecektir. Bu bağlamda 'Arap Baharının' hangi etkileri beraberinde getireceğini görmek için sonunu beklemek gerekmektedir.

Bu gruplarla sadece Müslüman-Müslümanların çoğunlukta olduğu ülkeler karşı karşıya kalmamaktadır. Çünkü buraya kadar taslağını çizdiğimiz fikir hareketleri ve onların ulus ötesi ve göç sürecine yönelik aktiviteleri sadece İslam dünyasıyla sınırlı değil, bilakis Avrupa'da da mevcuttur. Anavatanlarındaki siyasi-dini çatışmalar Almanya gibi Avrupa'da yaşadıkları ülkelere de yansımaktadır. Bu göçmenlerin radikal siyasi ideolojileri ve PKK benzeri organizasyonlar için geçerlidir.

Almanya bağlamında bu çerçeve selefi hareketlerin artışıyla alakalıdır. Bu hareket, İslami hareketlerden temel gayesi 'gerçek' İslam kaynaklarına geri dönmek olan Selefiyye (Vorfahren – Önde gidenler) hareketine dayanmaktadır. Federal Anayasayı Koruma Dairesi bu hareketin hedefini şu şekilde izah etmektedir:

"Selefiler'in hedefi; devleti, toplumu ve her bir bireyin kendi özel yaşam tarzını tamamen kendi – Allah'ın istediği şekilde – normlarına göre değiştirmektir."<sup>29</sup>

Anayasayı koruma dairesi buna ek olarak Cihadı ve Siyasi Selefililiği birbirinden ayırmaktadır. Sayısal olarak çoğunluğu teşkil eden Siyasi selefiler, hedeflerine şiddet kullanmadan ulaşmak istedikleri fikrini öne çıkartmaktadırlar. Sayısal olarak azınlığı teşkil eden cihadçılar ise aksine, açık bir şekilde şiddeti desteklemektedirler.<sup>30</sup> Selefiler son on yılda internet, forum ve organizasyonlar gibi değişik haberleşme ve iletişim kanallarıyla dikkatleri üzerlerine çekmeyi başardılar. Selefiler çok ırklı, evrensel odaklı, iyi Almanca bilgisine ve popüler imamlara sahip olmalarının yanı sıra kendilerini etnik-kültür odaklı cami

<sup>28</sup> Krş. Mark Kirchner (Hg.), *Geschichte der türkischen Literatur in Dokumenten* (Wiesbaden:2008), 132.

<sup>29</sup> Bundesamt für Verfassungsschutz (Hg.), *Verfassungsschutzbericht 2010*. Berlin 2010, S. 229.

<sup>30</sup> Krş. Ebd., S. 230.

derneklerine karşı kültür karşıtı olarak takdim etmektedirler. Vaizleri vasıtasıyla İslam'ı popüler bir formda sunmaları – aynı zamanda basit ve çekici olmasından dolayı – Gayr-ıMüslim gençler de dahil olmak üzere, gençler üzerinde özellikle cezb edici bir etkisi olduğu anlaşılmaktadır. Artarak devam eden başarılarına rağmen bu akım hakkında günümüze kadar Almanya'da yeteri kadar deneysel inceleme yapılmamıştır. Selefilerle ilgili temel önleyici tedbirlerin düzenlenebilmesi için Almanya'daki 'Müslüman bağnazlarla ilgili detaylı deneysel veriler elde etmeye yönelik mekanizma ve ilişki odaklı araştırmaların yürütülmesi gerekmektedir.

### Kaynakça

- Amstrong Karen. *Im Kapf für Gott. Fundamentalismus im Christentum, Judentum und Islam*. München: 2007.
- Asad, Muhammad. *Die Botschaft des Koran*. Düsseldorf: 2009.
- Aslan, Reza. *Kein Gott außer Gott. Der Glaube der Muslime von Mzhammed bis zur Gegenwart*. München:2006.
- Belok, Manfred und Ulrich Brokač,. *Volk Gottes im Aufbruch. 40 Jahre II. Vatikanisches Konzil*. Zurich: 2005.
- Bundesamt für Verfassungsschutz (Hg.), *Verfassungsschutzbericht*. 2010. Berlin: 2010.
- Casanova, Josë. *Europas Angst vor der Religion*. Berlin: 2009.
- Czermak, Gerhard. *Religions- und Weltanschauungsrecht, Eine Einführung*. Berlin / Heidelberg: 2008.
- Doehring, Klaus. *Völkerrecht*. Heidelberg: 2004.
- Gemein, Gisbert und Hartmut Redmer. *Islamischer Fundamentalismus*. Münster:2005.
- Hartmann, Martin und Claus Offe. *Politische Theorie und politische Philosophie. Ein Handbuch*. München :2011.
- Hodgston, Marschall G. S., *Venture of Islam. Conscience and History in a World Civilisation*. Chicago: 1977.
- Jung, Martin. *Einführung in die Theologie*. Darmstadt: 2004.
- Kant, Immanuel. Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? Zuerst erschienen in: Berlinischer Monatsschrift. Bd.4, Zwölftes Stück (Aralık 1784), S. 481-494. Text online abrufbar unter [http://de.wikisource.org/wiki/Beantwortung\\_der\\_Frage:\\_Was\\_ist\\_Aufkl%C3%A4rung%3F](http://de.wikisource.org/wiki/Beantwortung_der_Frage:_Was_ist_Aufkl%C3%A4rung%3F).
- Kaupp, Peter. *Das Judentum in der universalhistorischen Lehre*. Arnold J. Toynbees. In: Saeculum 1, 1966.
- Kirchner, Mark. *Geschichte der türkischen Literatur in Dokumenten*. Wiesbaden: 2008.
- Kreiser, Klaus. *Atatürk. Eine Biographie*. München:2008.
- Kutub, Seyyid. *Yoldaki İşaretler*. İstanbul: 1997.
- Küng, Hans. *Der Islam, Wesen und Geschichte*. München: 2007.
- Küng, Hans. *Das Christentum, Wesen und Geschichte*. München: 2008.
- Lohlker, Rüdiger. *Dschihadismus*. Wien: 2009.
- Mevdûdî, Seyyid Ebü'l-A'lâ. *Kur'an'ın dört temel terimi. İlah, Rab, Din, İbadet* İstanbul:1995.
- Meyer, Thomas. *Was ist Fundamentalismus, Eine Einführung*. Wiesbaden:2011.
- Rohe, Mathias. *Das islamische Recht. Geschichte und Gegenwart*. München.
- Schmale, Wolfgang: *Europa und das Paradigma der Einheit*. In: Johannes Wienand / Christiane Wienand: *Die kulturelle Integration Europas*. Wiesbaden: 2010.

Wolff, Christian. *Die Muslimbruderschaft. Von der Utopie zur Realpolitik*. Hamburg: 2008.

Wollbert, Werner. *Du sollst nicht töten. Systematische Überlegungen zum Tötungsverbot*. Freiburg / Schweiz: 2009.