

**T.C.  
KAFKAS ÜNİVERSİTESİ  
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ  
Kafkas University  
Faculty of Divinity Review  
ISSN: 2148-8177 DOI: 10.17050**



**Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi İSAM ve ASOS Veri Tabanlarında Dizinlenmektedir.**

Kafkas University, Faculty of Divinity Journal has been indexed in ISAM ASOS and EKUAL Keşif indexes.



**Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Hakemli Bir Dergi Olup Her Yıl Ocak ve Temmuz Aylarında Yayımlanmaktadır.**

Kafkas University, Faculty of Divinity Journal is Semiannual (Spring and Fall) Publication, Operates with a Blind Peer Referee System

**Yıl / Year: 2015      Sayı / Issue: 4**  
Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi - 36000/ Kars  
Tel: 0474 225 12 83 - 7605 Faks: 0474 225 12 84  
E-mail:kafkasilahiyatdergi@gmail.com



**T.C.  
KAFKAS ÜNİVERSİTESİ  
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**

Kafkas University  
Faculty of Divinity Review  
Yıl/Year: 2015 Sayı/ Issue:4  
**ISSN: 2148-8177 DOI: 10.17050**

**YAYIN SAHİBİ / PUBLISHER**

**Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Adına / On Behalf of Kafkas  
University**

**Faculty of Divinity**

Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU (Dekan/Dean)

**EDİTÖR / EDITOR in CHIEF**

Yrd. Doç. Dr. Habib ŞENER

**Editör Yardımcısı**

Yrd. Doç. Dr. Ayhan HIRA

**Alan Editörleri**

Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU (İlahiyat)  
Prof. Dr. Erdoğın ERBAY (Edebiyat)  
Prof. Dr. Ali Sinan BİLGİLİ (Eğitim)  
Doç. Dr. İsmail DEMİR (Arapça)  
Doç. Dr. Ali Osman ENGİN (İngilizce)

**YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD**

Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU (Başkan/Chief)  
Yrd. Doç. Dr. Habib ŞENER  
Yrd. Doç. Dr. Ayhan HIRA  
Yrd. Doç. Dr. Fetullah KALIN  
Yrd. Doç. Dr. Ercan CENGİZ  
Yrd. Doç. Dr. Hikmet KOÇYİĞİT  
Yrd. Doç. Dr. Hüseyin DOĞAN  
Öğr. Gör. Ömer BOZKIR  
Arş. Gör. Gülcan ABBASOĞULLARI  
Arş. Gör. Fatma SAĞLAM

**DANIŐMA KURULU / ADVISORY BOARD**

- Prof. Dr. Abdullah AYDINLI (Sakarya Üniv.)  
Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN (Marmara Üniv.)  
Prof. Dr. Ali Rafet ÖZKAN (Kastamonu Üniv.)  
Prof. Dr. Ali Sinan BİLGİLİ (Atatürk Üniv.)  
Prof. Dr. Mevlüt ALBAYRAK (Süleyman Demirel Üniv.)  
Prof. Dr. Nasrullah HACİMÜFTÜOĞLU (Bayburt Üniv.)  
Prof. Dr. Ramazan ERTÜRK (Erciyes Üniv.)  
Prof. Dr. Recep KILIÇ (Ankara Üniv.)  
Prof. Dr. Saffet SANCAKLI (İnönü Üniv.)  
Prof. Dr. Sayın DALKIRAN (Uşak Üniv.)  
Prof. Dr. Tuncay İMAMOĞLU (Atatürk Üniv.)  
Prof. Dr. Turan KOÇ (İstanbul Sebahattin Zaim Üniv.)  
Prof. Dr. Yaşar AYDINLI (Uludağ Üniv.)

**DİZGİ VE TASARIM / DESIGN**

- Yrd. Doç. Dr. Habib ŞENER  
Yrd. Doç. Dr. Ayhan HIRA

**KAPAK / COVER DESIGN**

- Yrd. Doç. Dr. Habib ŞENER

**Baskı Tarihi / Publication Date: Temmuz / 2015**

## HAKEM KURULU / BOARD OF REFEREES\*

<b>Prof. Dr.</b>	Abbas ÇELİK	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
<b>Prof. Dr.</b>	Abdulkadir YILMAZ	Bayburt Üniv.	İlahiyat Fak.
<b>Prof. Dr.</b>	Abdullah AYDINLI	Sakarya Üniv.	İlahiyat Fak.
<b>Prof. Dr.</b>	Ahmet ÇELİK	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
<b>Prof. Dr.</b>	Ahmet ÖNKAL	N. Erbakan Üniv.	İlahiyat Fak.
<b>Prof. Dr.</b>	Ahmet Saim KILAVUZ	Uludağ Üniv.	İlahiyat Fak.
<b>Prof. Dr.</b>	Ali Rafet ÖZKAN	Kastamonu Üniv.	İlahiyat Fak.
<b>Prof. Dr.</b>	Ali Sinan BİLGİLİ	Atatürk Üniv.	Eğitim Fak.
<b>Prof. Dr.</b>	Cengiz GÜNDOĞDU	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
<b>Prof. Dr.</b>	Davut YAYLALI	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
<b>Prof. Dr.</b>	Emin AŞIKKUTLU	KTÜ Üniv.	İlahiyat Fak.
<b>Prof. Dr.</b>	Erdoğan ERBAY	Atatürk Üniv.	Edebiyat F.
<b>Prof. Dr.</b>	Eyüp BEKİR YAZICI	Atatürk Üniv.	Edebiyat F.
<b>Prof. Dr.</b>	Fazlı POLAT	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
<b>Prof. Dr.</b>	Halil İbrahim ACAR	Uludağ Üniv.	İlahiyat Fak.
<b>Prof. Dr.</b>	Hüseyin ELMALI	Marmara Üniv.	İlahiyat Fak.
<b>Prof. Dr.</b>	Hüseyin GÜLLÜCE	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
<b>Prof. Dr.</b>	Hüseyin YILMAZ	Cumhuriyet Üniv.	İlahiyat F.
<b>Prof. Dr.</b>	İsa ÇELİK	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
<b>Prof. Dr.</b>	Kemal POLAT	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
<b>Prof. Dr.</b>	Kenan DEMİR YAK	Atatürk Üniv.	Edebiyat F.
<b>Prof. Dr.</b>	Lütfullah CEBECİ	Erciyes Üniv.	İlahiyat Fak.
<b>Prof. Dr.</b>	M. Hayri KIRBAŞOĞLU	Ankara Üniv.	İlahiyat Fak.
<b>Prof. Dr.</b>	M. Kazım YILMAZ	Harran Üniv.	İlahiyat Fak.
<b>Prof. Dr.</b>	Mehmet DAĞ	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
<b>Prof. Dr.</b>	Mehmet Zeki İŞCAN	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
<b>Prof. Dr.</b>	Muhammed ÇELİK	Dicle Üniv.	İlahiyat Fak.
<b>Prof. Dr.</b>	Musa BİLGİZ	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.

\* Dergimize verilen yazılar, üniversitelerin çeşitli birimlerinde görev yapıp adları yukarıda geçen değerli bilim adamlarımıza, Bilim dalına göre tetkik ettirilerek yayın kurulunun onayıyla bastırılmaktadır. Hakem Kurulu'nun oluşturulmasında öğretim üyeleri arasında herhangi bir ayırım yapılmamakta, ihtiyaca göre temas kurulabilenlerden kabul edenler bu kurula alınmaktadır. Böylece dergimiz hem hakemli nitelik kazanmakta, hem de bu sayede farklı akademik birimler ve üniversiteler arasında bilimsel temelli bir iletişim zemini hazırlanmaktadır. Yayımlanacak makalelerin karakteristiğine göre Hakem Kuruluna ekleme yapılabilmektedir.

<b>Prof. Dr.</b>	Mustafa AĞIRMAN	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
<b>Prof. Dr.</b>	Mustafa BAKTIR	Erciyes Üniv.	İlahiyat Fak.
<b>Prof. Dr.</b>	Nasrullah HACİMÜFTÜOĞLU	Bayburt Üniv.	İlahiyat Fak.
<b>Prof. Dr.</b>	Nevzat Hafız YANIK	Atatürk Üniv.	Edebiyat F.
<b>Prof. Dr.</b>	Nevzat TARTI	Yüzüncüyıl Üniv.	İlahiyat Fak.
<b>Prof. Dr.</b>	Nihat YATKIN	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
<b>Prof. Dr.</b>	Nimet YILDIRIM	Atatürk Üniv.	Edebiyat F.
<b>Prof. Dr.</b>	Nurullah ALTAŞ	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
<b>Prof. Dr.</b>	Osman GÜRBÜZ	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
<b>Prof. Dr.</b>	Osman TÜNER	Kilis 7 Aralık Üniv.	Eğitim Fak.
<b>Prof. Dr.</b>	Ömer AYDIN	İstanbul Üniv.	İlahiyat Fak.
<b>Prof. Dr.</b>	Ömer KARA	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
<b>Prof. Dr.</b>	Ruhattin YAZOĞLU	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
<b>Prof. Dr.</b>	Sadık KILIÇ	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
<b>Prof. Dr.</b>	Sayın DALKIRAN	Uşak Üniv.	İlahiyat Fak.
<b>Prof. Dr.</b>	Selçuk COŞKUN	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
<b>Prof. Dr.</b>	Seyfullah KARA	Karabük Üniv.	Edebiyat F.
<b>Prof. Dr.</b>	Sinan ÖGE	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
<b>Prof. Dr.</b>	Süleyman TULÜCÜ	Erzincan Üniv.	İlahiyat Fak.
<b>Prof. Dr.</b>	Şamil DAĞCI	Ankara Üniv.	İlahiyat Fak.
<b>Prof. Dr.</b>	Şehmus DEMİR	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
<b>Prof. Dr.</b>	Tuncay İMAMOĞLU	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
<b>Prof. Dr.</b>	Turan KOÇ	S. Zaim Üniv.	İlahiyat Fak.
<b>Prof. Dr.</b>	Vahdettin BAŞCI	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
<b>Prof. Dr.</b>	Veysel GÜLLÜCE	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
<b>Prof. Dr.</b>	Zeki YILDIRIM	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
<b>Doç. Dr.</b>	Abdulmecit OKÇU	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
<b>Doç. Dr.</b>	Ahmet BEŞE	Atatürk Üniv.	Edebiyat F.
<b>Doç. Dr.</b>	Ali İPEK	Kafkas Üniv.	Fen-Edb. F.
<b>Doç. Dr.</b>	Emine ÖZTÜRK	Kafkas Üniv.	İlahiyat Fak.
<b>Doç. Dr.</b>	Gencer ELKILIÇ	Kafkas Üniv.	Edebiyat F.
<b>Doç. Dr.</b>	M. Kazım ARICAN	Yıldırım B. Üniv.	İlahiyat Fak.
<b>Doç. Dr.</b>	Muhammet YAZICI	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
<b>Doç. Dr.</b>	Mustafa MACİT	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
<b>Doç. Dr.</b>	Orhan BAŞARAN	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
<b>Yrd. Doç. Dr.</b>	Ahmet E.SEHYHAN	Kafkas Üniv.	İlahiyat Fak.
<b>Yrd. Doç. Dr.</b>	Ayhan HIRA	Kafkas Üniv.	İlahiyat Fak.

<b>Yrd. Doç. Dr.</b> Bünyamin ÇALIK	Kafkas Üniv.	İlahiyat Fak.
<b>Yrd. Doç. Dr.</b> Ercan CENGİZ	Kafkas Üniv.	İlahiyat Fak.
<b>Yrd. Doç. Dr.</b> Fetullah KALIN	Kafkas Üniv.	İlahiyat Fak.
<b>Yrd. Doç. Dr.</b> Habib ŞENER	Kafkas Üniv.	İlahiyat Fak.
<b>Yrd. Doç. Dr.</b> Halil BALTACI	Erzincan Üniv.	İlahiyat Fak.
<b>Yrd. Doç. Dr.</b> Halil CELEP	Kafkas Üniv.	İlahiyat Fak.
<b>Yrd. Doç. Dr.</b> Hamza ÜZÜM	Kafkas Üniv.	İlahiyat Fak.
<b>Yrd. Doç. Dr.</b> Hikmet KOÇYİĞİT	Kafkas Üniv.	İlahiyat Fak.
<b>Yrd. Doç. Dr.</b> Hüseyin DOĞAN	Kafkas Üniv.	İlahiyat Fak.
<b>Yrd. Doç. Dr.</b> Osman KARA	Tekirdağ Üniv.	İlahiyat Fak.
<b>Yrd. Doç. Dr.</b> Turan Özgür GÜNGÖR	Kafkas Üniv.	Edebiyat F.

## BU SAYININ HAKEMLERİ/ REFEREES OF THIS EDITION

Prof. Dr. Mustafa ALICI	Erzincan Üniversitesi
Prof. Dr. Kemal POLAT	Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. İbrahim YILMAZ	Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Halil İbrahim TANÇ	Atatürk Üniversitesi
Doç. Dr. İsmail DEMİR	Atatürk Üniversitesi
Doç. Dr. Oktay KIZILKAYA	Kafkas Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Ayhan HIRA	Kafkas Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Ercan CENGİZ	Kafkas Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Hamza ÜZÜM	Kafkas Üniversitesi

### *Teşekkür*

*Dergimizin bu sayısında yer alan makalelerin değerlendirilmesinde hakemliklerine başvurduğumuz öğretim üyelerine teşekkür ederiz.*

*Yayın Kurulu*

## İÇİNDEKİLER/CONTENTS

İsmail DEMİR

**İbn Mu'tî'nin Nahv'e Dair Görüş ve Tercihleri**..... 1-14

Emine ÖZTÜRK - Halil CELEP

**İslam ve Hristiyan İlahilerinde Hz. İsa Figürü** ..... 15-40

The Figure of Majesty Jesus in Islamic and Christianic Religious Poems

Ali İPEK

**Şam'dan Kars'a Fetih Ordusu** ..... 41-54

Conquest Army From Kars to Damascus

Walid ALZEİR

**دعوى انقطاع الاجتهاد والمجتهدين، ما لها وما عليها** ..... 55-112

İctihadın ve Müctehidlerin Sona Ermesi Meselesi, Lehide ve

Aleyhinde Olan Görüşler

Kürşat Haldun AKALIN

**Pavlos'un Gnostik Müjdesi: Kilise Cemaatinin Sonsuz Ölümü ile**

**Ruhsal-Seçilmişlerin Sonsuz Yaşamı**..... 113-146

The Gnostic Evangel of St. Pavlos to the Humanity: The Perpetual Dead of the Church Commune and the Eternal-Spiritual Life of Pneumatic-Elected

Ali İPEK-Güller NUHOĞLU

**Eski Harflerle Basılmış Türkçe Tecvid, Usul-i Fıkıh ve**

**Kıraat Eserleri**..... 147-157

**Dergi Yazım Kuralları** ..... 158-160



## İBN MU‘TÎ’NİN NAHV’E DAİR GÖRÜŞ VE TERCİHLERİ

İsmail DEMİR (\*)

### Öz

İbn Mu‘tî, Arap Dili ve Edebiyatına vukûfiyeti olan değerli bir dil bilginidir. Kaynaklar, onun Arap Dili ve Belâgatı alanında birçok eserinin olduğunu bildirmektedirler. Ancak eserlerinden birçoğu günümüze ulaşmamış olup ismen bilinmektedir.

Şu ana kadar ulaşabildiğimiz eserlerinden birkaçı şunlardır: *ed-Durretu’l-elfiyye fî ‘ilmi’l-‘Arabiyye*; *el-Fusûlu’l-hamsûn* ve *el-Bedî‘ fî sinâ‘ati’ş-şi‘r* isimli eserleridir.

Biz bu makalede, İbn Mu‘tî’nin *ed-Durretu’l-elfiyye* ve *el-Fusûlu’l-hamsûn* isimli iki eserinde yer alan ve infirat ettiği, kendine ait veya kendinden sonraki nahivcilerin katıldığı görüşlerini on beş maddede ele alıp incelemeğe çalıştık.

**Anahtar Kelimeler:** *ed-Durretu’l-elfiyye*, *el-Fusûlu’l-hamsûn*, görüş, infirat, şiir, İbn Mu‘tî.

### Abstract

Ibn Mu‘tî is a valued scholar who has a in-depth information on Arabic Language and Literature. It is known in the literature that there are many works of him on Arabic Language and Eloquence. However; many of his works have not remained extant and they have been only known nominally.

Some of the works which have been extant are: *ed-Durretu’l-elfiyye fî ‘ilmi’l-‘Arabiyye*; *el-Fusûlu’l-hamsûn* and *el-Bedî‘ fî sinâ‘ati’ş-şi‘r*.

In this paper, both his opinion Ibn Mu‘tî’s *ed-Durretu’l-elfiyye* and *el-Fusûlu’l-hamsûn* and other linguists’ views are discussed in fifteen items.

**Key words:** *ed-Durretu’l-elfiyye*, *el-Fusûlu’l-hamsûn*, opinion, solitude, poem, Ibn Mu‘tî.

\* Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

## Giriş

Arapça'nın günümüzün en zengin ve çok konuşulan dillerinden birisi olduğu bilinmektedir. Bu dilin gramerinin tespiti belli merhaleler geçirmiştir. İslâm'dan önceki dönemde yaşayan Arapların yazılı bir gramerinin olmadığı bilinmekle birlikte, doğuştan gelen tabii yetenekleri ile fasih, gramer kurallarına bağlı konuştukları ve şiir terennüm ettikleri ifade edilmektedir. Bu durum, *lahn*'ın (fasih olmayan, kuralsız hatalı konuşma) Cahiliye döneminde hiç mevcut olmadığı anlamına gelmemektedir.

İslâmî dönemde, Arap olmayanların Müslüman oluşu, bu dilin fethedilen bölgelerde din ve bilim dili olarak yaygınlaşmasıyla lahn artmaya başlamıştır. Bu nedenle dilin bozulmasının önüne geçmek için çeşitli çalışmalar yapılmış ve bu çalışmalar sonucunda dil ekolleri ortaya çıkmıştır. Basra, Kûfe ve Bağdat dil mektepleri oluşmuş ve bu ekollerin dil ve gramer hususunda birbirinden farklı görüşleri ortaya çıkmıştır. Adı geçen bu dil mekteplerinin görüşleri ile ilgili çok sayıda ilmî kitaplar da yazılmıştır.

Müellifin yaşadığı dönemde (hicrî 6 ve 7. asır) dil kural ve kaideleri ile tekâmül ettiği için İbn Mu'tî'nin, eserlerinde çeşitli dil ekollerinin görüşlerine yer verdiği görülmektedir. Bununla birlikte o, eserlerinde kendi görüş ve düşüncelerine de yer vermiştir. Müellif, dil ve gramer konusundaki fikir ve kanaatlerinde değişik dil ekollerinin görüşlerini taklit ettiği gibi, zaman zaman kendine mahsus görüşler de ileri sürmüştür.

Bu Makalede İbn Mu'tî'nin *ed-Durretu'l-elfıyye ve el-Fusûlu'l-hamsûn* isimli eserlerindeki Arap dili ve grameri ile ilgili inifrat ettiği görüşleri ele alınıp incelenmiş ve çeşitli açıklamalar yapılmıştır.

### A. İbn Mu'tî'nin Kendine Ait Görüşleri

Müellifin Arap grameri ile ilgili eserlerine bakılarak onun Basra Nahiv Mektebi yanlısı olduğunu kabul etmek mümkündür. Ancak o mutaassıp bir ilim adamı değildir. O'nun zaman zaman Kûfelilerin görüşlerini tercih ettiği de görülmektedir. Müellif, sadece bu iki nahiv mektebinin görüşlerini tercih etmek suretiyle kendisini bu çerçeve ile de sınırlandırmamış, birçok yerde Bağdâd Nahiv Mektebinin ve hocası el-Cezûlî'nin görüşlerini de benimsemiştir.<sup>1</sup> Ancak İbn Mu'tî Arap grameri ile ilgili bazı görüşlerinde yalnız kalmıştır, yani o görüşü ilk olarak kendisi ortaya atmış veya kendisinden başka aynı görüşü paylaşan herhangi bir dil bilgini olmamıştır. Bazen de Müellife, ait olan görüşe nahivcilerin bazıları iştirak etmiştir. İbn Mu'tî'nin kendi görüşlerini şu şekilde sıralayabiliriz.

1 Nevzat H. Yanık, "İbn Mu'tî", *DİA*, (Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi) İstanbul, 1999, XXI, 213.

1. كَانَ gibi amel eden fiillerden مَا دَامَ konusunda, İbn Mu'tî bu fiilin haberinin, isminin önüne geçemeyeceğini ifade etmektedir. Nitekim meşhur kitabı *Elfiyye*'sinde yer alan bir beytinde şöyle demektedir. Recez<sup>2</sup>

وَلَا يَجُوزُ أَنْ تُقَدَّمَ الْحَبْرُ عَلَى اسْمِ مَا دَامَ وَجَازَ فِي الْأَخْرَ

“مَا دَامَ nin haberinin ismi üzerine takaddümü (isminin önüne geçmesi) caiz olmaz, diğerlerinde olur.”

Bilindiği gibi كَانَ ve kardeşleri isim cümlesinin başına gelirler, mübtedayı isim haberi de haber alırlar.

İbn Mu'tî, *el-Fusûl fi'n-nahv (el-Fusûlu'l-hamsûn)* adlı eserinde ise bu hususta şu ifadeler yer vermektedir. وَلَا وَ أَمَّا مَا دَامَ، فَلَا يَجُوزُ تَقْدِيمُ خَبَرِهَا عَلَيْهَا، وَلَا عَلَى اسْمِهَا. وَلَا تُفْصَلُ عَنْهَا مَا، بِخِلَافِ أَخَوَاتِهَا. (مَا دَامَ) fiiline gelince, bunun haberinin kendisi ve isminin önüne geçmesi caiz değildir. مَا ile مَا دَامَ nın ayrılması da mümkün değildir, diğerleri bunun zıddıdır.)

es-Suyûtî (öl.911/1505), İbn Mu'tî'nin مَا دَامَ fiilinin haberinin, isminin önüne geçemesinin caiz olmadığı görüşünde olduğunu, İbn İyâz'ın (öl.681/1282) ise, “önceki ve sonraki dil bilginlerinin eserlerin bu durumun caiz olmadığını öngören herhangi bir ifadeye vakıf olmadım. Bu hususta soru ve araştırmalarımı çoğaltma- ma rağmen hiçbir kimsenin onun adı geçen görüşüne katıldığına dair bir bilgi elde edemedim.” dediğini bildirmektedir.<sup>4</sup>

مَا دَامَ nin haberinin kendi önüne geçmesi bütün dilcilere göre caiz değildir. Ancak ismi üzerine takaddümünün caiz olmadığı görüşü sadece İbn Mu'tî'ye aittir. Diğer nahivcilere göre caizdir.

2. İbn Mu'tî, kase (yemin) konusunda, kasemin cevabı لَا veya مَا ile olumsuz olduğunda مَا nın hazfının caiz olacağı görüşündedir. Nitekim o, bu hususta şöyle demektedir. Recez<sup>5</sup>

2 İbn Mu'tî, Yahyâ b. 'Abdilmu'tî b. 'Abdinnûr, *ed-Dürretü'l-elfiyye Elfiyyetü İbn-i Mu'tî fi'n-nahv ve's-sarf ve'l-hatt ve'l-kitâbe*, nşr. Süleymân İbrâhîm el-Belkîmî, Kahire, 2010, s. 45.

3 İsmail Demir, *İbn Mu'tî ve Kitâbu'l-Fusûl Fi'n-Nahv Adlı Eseri*, basılmamış y. lisans tezi Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 1996, metin, s.17.

4 es-Suyûtî, Celâluddîn 'Abdurrahmân, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir fi'n-nahv*, I-IV, nşr. 'Abdulilâh Nebhân, İbrâhîm Muhammed 'Abdullah, Gâzî Muhtâr Tuleymât, Ahmed Muhtâr eş-Şerîf, Dimaşk, 1406/1985, III, 8-9.

5 İbn Mu'tî, *ed-Dürretü'l-elfiyye*, s. 26.

وَإِنْ أَتَى الْجَوَابُ مَنْفِيًّا بِلا أَوْ مَا كَقَوِي : وَالسَّمَا مَا فَعَلًا  
فَإِنَّهُ يَجُوزُ حَذْفُ الْحَرْفِ إِذْ آمَنُوا الْإِبْسَ حَالَ الْحَذْفِ  
كَقَوْلِهِ : تَاللَّهِ تَقْتَرُ<sup>6</sup> حُذِفَ " لا " مِنْهُ أَيَّ لَا تَقْتَرُ الْمَعْنَى عُرِفَ

“Semâ`ya yemin olsun ki (o) yapmadı.” Sözümde olduğu gibi (kasemin) cevabı لا veya ما ile olumsuz olur, hazif hâlinde de karışıklık olmaz ise hazf (ما nın) caiz olur. Nitekim “oğulları, Allah’a yemin ederiz ki, sen hâlâ Yûsuf’u anıp duyuyorsun.” ayetinde تَقْتَرُ fiilinde bulunan لا mana anlaşıldığından hazf edilmiştir. Takdiri لا تَقْتَرُ şeklindedir.

Takiyyüddîn İbrâhîm b. el-Huseyn (öl. ? h. 7. asır), *Elfiyye* şerhinde; yukarıdaki beyitleri verdikten sonra, harften kastedilen tek başına لا harfidir. Zira ما harfinin hazfedildiği duyulmamıştır. تَقْتَرُ fiilinden لا hazfedilmiştir. Eğer hazfedilmediği düşünülürse fiil لَتَقْتَرُونَ şeklinde olması gerekirdi.<sup>7</sup> diyerek İbn Mu’tî’ye itiraz etmektedir.

Nefiy (olumsuz) لا harfinin kullanımının daha çok oluşu nedeniyle hazfının caiz ve yaygın olduğu, kullanımının az olması dolayısı ile de ما harfinin hazfının caiz olmadığı görüşü yaygındır.<sup>8</sup>

3. İbn Mu’tî’ *الكلام والكلم* (kelâm, kelim vs.) nin tanımı konusunda, *القول* (el-kavl) in tanımını yaparken, onun kelâm, kelim ve kelimeyi içine aldığı, fakat asıl olanın müfrette kullanılması olduğunu ileri sürmektedir.<sup>9</sup>

وقيل: إِنَّهُ حَقِيقَةٌ فِي الْقَوْلِ (el-kavl) hakkında bilgi verdikten sonra, *المُفَرَّدِ* Onun müfrette hakikat ve mürekkebe itlakta mecaz olduğunun söylendiğini ve İbn Mu’tî’nin de bu görüşte olduğunu bildirmektedir.<sup>10</sup>

6 Yûsuf, 12/85.

7 Takiyyüddîn İbrâhîm b. el-Huseyn, *es-Saffetü’s-Saffiyye fî Şerhi ed-Dürretü’l-elfiyye*, I-III, nşr. Muhsin b.sâlim el-‘Umeyrî, Câmi’atu Ummi’l-Kurâ, 1419-20/1998-2000, II, 337.

8 Bkz. İbn Hişâm el-Ensârî, ‘Abdullah Cemâluddîn, *Muğn’l-Lebîb ‘an Küttübi’l-E’ârîb*, I-VII, nşr. ‘Abdullatîf Muhammed el-Hatîb, Kuveyt, 1421/2000, VI, 478; es-Suyûtî, *el-Eş-bâh ve’n-Nezâir fi’n-nahv*, II, 143; Şevkî Dayf, *el-Medârisü’n-Nahviyye*, Kahire, 1967, s. 340; ayrıca bakz. İbn Mu’tî, *el-Fusûlu’l-hamsûn*, nşr. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî, Kahire, 1392/1972, s. 60.

9 İsmail Demir *İbn Mu’tî ve Kitâbu’l-Fusûl Fi’n-Nahv Adlı Eseri*, metin, s.1.

10 es-Suyûtî, Celâluddîn ‘Abdurrahmân, *Hem’u’l-Hevâmi’ fî Şerh’i Cem’i’l-Cevâmi’*, I-III, nşr. Ahmed Şemsüddîn, Beyrut, 1418/1998, I, 51.

4. Müellif, isimlerin mebni oluşlarını gerektiren sebepler konusunda, وَهِيَ ...<sup>11</sup> demektir. إِمَا شَبَّهَهُ بِالْحَرْفِ كَالْمُضْمِرَاتِ، وَالْإِشَارَاتِ، وَالْمَوْضُولَاتِ،

Yukarıdaki cümleden de anlaşıldığına göre, İbn Mu'tî, ism-i işâretlerin mebni oluşlarını harfe benzemeleri ile açıklamaktadır. es-Suyûtî, onun bu görüşünü bu şekilde yorum-suz olarak verdikten sonra: "İbn İyâz'ın şerhinde; ism-i işâretlerin mebni oluşunu, harfe benzemeleri ile açıklamak gariptir. Ben İbn Mu'tî'den başka bunu söyleyen kimse bilmiyorum." dediğini nakletmektedir.<sup>12</sup>

İbn 'Akîl (öl. 769/1367) ise ism-i işâretlerin manada mukadder harfe benzediklerinden dolayı mebni olduklarını ifade etmektedir.<sup>13</sup> Böylece İbn Mâlik'in (öl. 672/1273) bu konuda İbn Mu'tî'nin etkisinde kaldığı görülmektedir. es-Suyûtî de bu hususta İbn 'Akîl'in görüşüne benzer bir kanaat taşımaktadır.<sup>14</sup>

5. وَهُوَ مَصْدَرٌ لَا مِنْ لَفْظِ الْعَامِلِ فِيهِ، مُقَارِنٌ لَهُ فِي الْوُجُودِ، أَعَمٌّ مِنْهُ، جَوَابٌ، لِقَائِلٍ 5. İbn Mu'tî'nin yukarıdaki ifadesinden anlaşıldığına göre o, mef'ûlün lehin masdar olmasını, âmilinin lâfzından olmamasını, varlıkta âmili ile aynı zamanda olmasını, ondan daha genel olmasını ve "niçin?" sorusuna cevap olmasının şart olduğunu bildirmektedir. Müellif, verdiği şu örnekte; Tavîl<sup>16</sup>

وَأَغْفِرُ عَوْرَاءَ الْكَرِيمِ ادَّخَارُهُ وَ أَعْرِضُ عَنْ شَتْمِ الْإِيمِ تَكْرَرًا<sup>17</sup>

11 İsmail Demir *İbn Mu'tî ve Kitâbu'l-Fusûl Fi'n-Nahv Adlı Eseri*, metin, s. 8.

12 es-Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, III, 7; İsmail Demir *İbn Mu'tî ve Kitâbu'l-Fusûl Fi'n-Nahv Adlı Eseri*, s. 27.

13 İbn 'Akîl, Bahâ'uddîn 'Abdullâh, *Şerh İbn 'Akîl*, nşr. Kâsim eş-Şamâ'î er-Rufâ'î, Beyrut, 1408/198, I, 32.

14 Bkz. es-Suyûtî, *Hem'u'l-Hevâmi' fî Şerh'i Cem'i'l-Cevâmi'*, I, 63.

15 İsmail Demir *İbn Mu'tî ve Kitâbu'l-Fusûl Fi'n-Nahv Adlı Eseri*, metin, s. 24.

16 Şair, Hâtim b. 'Abdullah b. Sa'd et-Tâî (öl. 600-610 M.) bkz. Ez-Zubeyr b. Bekkâr, Ebû 'Abdillâh, *el-Ahbârü'l-Muvaffakiyyât*, nşr. Sâmî Mekki el-Ânî, Bağdat, 1392/1972, s. 430 vd.; el-İsfahânî, Ebu'l-Ferec 'Alî b. el-Huseyn, *el-Eğânî*, I-XXVII, nşr. 'Abdu'l-Emîr 'Alî Muhennâ v. dğr., Beyrut, 1412/1992, XVII, 363-394; 'Omer Farrûh, *Târîhu'l-edebî'l-'Arabî*, I, 186; ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, II, 151; daha geniş bilgi için bkz. İsmail Demir *Hâtim et-Tâ'î Hayatı, Eseri ve Edebî Kişiliği*, basılmamış doktora tezi Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2002, s.62-130.

17 Hâtim et-Tâ'î, Dîvân, 'Âdil Suleymân Cemâl, 2. Baskı, Kahire, 141/1990, s. 224; Sîbeveyh, Ebû Bişr 'Amr b. 'Osmân B. Kamber, *el-Kitâb*, I-V, nşr. 'Abdussellâm Muhammed Hârûn, Kahire, 1408/1988, I, 368; III, 127; el-Ehfeş, Ebu'l-Hasen Sa'îd b. Mes'ade, *Me'âni'l-Kur'ân*, I-II, nşr. Fâ'iz Fâris, Kuveyt, 1401/1981, I, 167; İsmail Demir *Hâtim et-Tâ'î Hayatı, Eseri ve Edebî Kişiliği*, s. 256.



Yine İbn Mu'tî, *Elfiyye*'sinde de görüşünü şu beyitleriyle ifade etmiştir: Recez<sup>21</sup>

الْقَوْلُ فِي النَّدَاءِ وَالْمُنَادَى يَا ، وَأَيًّا ، وَأَيِّ ، بِهَا يُنَادَى  
يَا لِلْبُعِيدِ وَهَيَا وَإِنْ قَرُبْتُ نُودِي بِالْهَمْزِ وَ أَيْ تَحْوُ: أَرْبُ

İbn İyâz diye meşhur olan Ebû Muhammed Huseyn b. Bedr b. İyâz b. 'Abdillâh (öl. 681/1282) Musannıf'ın münâdâyı ikiye ayırdığını belirtmektedir. İbn Mu'tî dışındaki diğer nahivciler böyle bir taksim yapmamaktadırlar.<sup>22</sup>

8. İbn Mu'tî, el-İsmu'l-A'zam yani Allah (الله) lafzının başında nidâ harfinin (يا) hafz edilmemesi gerektiği görüşündedir. O, bu hususta şöyle demektedir: Recez<sup>23</sup>

وَأَخْرَفُ النَّدَاءِ قَدْ تَنْحَدِفُ كَمِثْلِ: "رَبَّنَا" وَمِثْلِ: "يُوسُفُ"  
إِلَّا عَنِ اسْمِ اللَّهِ وَالْإِشَارَةِ فَالْحَدْفُ فِيهِمَا أَحَدَرِ اخْتِصَارَةً  
لَوْ قُلْتُ: "هَذَا" فِي النَّدَا وَ"اللَّهُ" وَشَبَّهَ هَذَا وَقَعَ اشْتِبَاهُ

Yukarıdaki beyitlerde İbn Mu'tî, رَبَّنَا ve يُوسُفُ gibi isimlerin başında nidâ harfinin (يا) hafz edilebileceğini ancak Allah (الله) ismi ve هَذَا gibi ism-i işaretlerden hafz edilemeyeceğini, eğer nidâ kastedilerek هَذَا (bu) ve Allah (الله) denirse bir benzeşme olacağını ifade etmektedir.

es-Suyûtî, İbnu's-Sâiğ 'Abdurrahmân b. Yûsuf (öl. 845/1442)'un İbn Mu'tî'nin el-İsmu'l-A'zam yani Allah (الله) lafzının başında nidâ harfinin (يا) hafz edilmemesi görüşünde olduğunu ve bu kanaatini benzeşmeye bağladığını, İbnu'l-Habbâz, Ahmed b. Huseyn (öl.637/1239-40)'ın da İbn Mu'tî'nin görüşünü haklı bulduğunu çağrılan/münâdâ ile münâdî/çağıranın birbirine karışacağını ancak اللهُ اغْفِرْ لِي (Allah'ım beni affet) dendiğinde böyle benzerlik ve karışmanın olmayacağı, ifade etmektedir. İbnu's-Sâiğ ise İbn Mu'tî'nin manada benzeşme ve karışıklığın olduğu yerde nidâ harfi (يا) hafz edilemez, demesi gerekirdi, diye söylemektedir.<sup>24</sup>

21 İbn Mu'tî, *ed-Dürretü'l-elfiyye*, s.52.

22 Bkz. es-Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, II, 248-50; es-Suyûtî, *Hem'u'l- Hevâmi' fi Şerh'i Cem'i'l-Cevâmi'*, II, 26-30.

23 İbn Mu'tî, *ed-Dürretü'l-elfiyye*, s.53.

24 es-Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, II, 251-52; krş. es-Suyûtî, *Hem'u'l- Hevâmi' fi Şerh'i Cem'i'l-Cevâmi'*, II, 32-34.

Takiyyüddîn İbrâhîm b. el-Huseyn, *Elfiyye* şerhinde; nidâ harfi hazfedilip يا هَدًا kastedilerek هَدًا (bu) denildiğinde manada bir karışma ve benzeşme olacağı görüşünde olup İbn Mu'tî'ye katılmaktadır.<sup>25</sup>

9. İbn Mu'tî, lafzatullahdaki elif-lâmın (ال) hemzeden bedel olduğu ve ahdiyet ifade ettiği görüşündedir.<sup>26</sup> Kendisinden yaklaşık üç asır önce yaşamış olan Ebû 'Alî el-Fârisî (öl. 377/987) de bu görüştedir. Yani Müellif bu görüşünde Ebû 'Alî el-Fârisî'ye uymuştur.<sup>27</sup>

10. İbn Mu'tî, Nudbe (الندبة) konusunda, sonunda elif (ل) ve ha (هـ) bulunan mendûb (المندوب) olan kelimeye elifin (ل) bitişmesini caiz görmektedir. Nitekim O, bu hususta şöyle demektedir. Serî<sup>28</sup>

وَإِنْ نَدَبْتَ مَنْ تُنَادِي قُلْتَا : وَ زَيْدٌ وَعَمْرُو وَ إِنْ أَرَدْتَا  
جُئْتَا بِ"يَا" فَقُلْتَا : يَا سَعِيدَاهُ وَ فِي الْمُضَافِ : يَا عُبَيْدَ اللَّهِ

Görüldüğü gibi yukarıdaki beyitte İbn Mu'tî, يَا عُبَيْدَ اللَّهِ وَ فِي الْمُضَافِ mendûbun izâfet terkîbi(isim tamlaması) olması durumunda sonunda elif (ل) ve ha (هـ) bulunan keli meye elifi (ل) bitişirmiştir. يَا عُبَيْدَ اللَّهِ örneğinde mendûb olan عُبَيْدَ اللَّهِ izâfetinde اللَّهُ kelimesi, kendisine elif (ل) ve ha (هـ) bitişmeden önce الله şeklindeydi. Yani Allah (الله) lafzının sonunda elif (ل) ve ha (هـ) harfleri mevcuttu ve İbn Mu'tî'ye göre böyle bir kelimeye elif (ل) ve ha (هـ) harflerinin bitişmesi caizdir.

İlk defa bu görüşü ortaya atan İbn Mu'tî'dir. Daha sonra bu görüşü benimseyen nahivciler de olmuştur.<sup>29</sup> Nahivcilerden bir kısmı da bu görüşe karşı çıkmaktadırlar.<sup>30</sup>

25 Takiyyüddîn İbrâhîm b. el-Huseyn, *es-Saffetü's-Safiyye fî Şerhi ed-Dürretü'l-elfiyye*, II, 196.

26 İsmail Demir *İbn Mu'tî ve Kitâbu'l-Fusûl Fi'n-Nahv Adlı Eseri, metin*, s. 52.

27 İbn Manzûr, Muhammed b. Mukerrem, *Lisânu'l-'Arab*, I-XV, Dâr Sâdır, tsz, X, 469, اله (ELH) maddesi.

28 İbn Mu'tî, *ed-Dürretü'l-elfiyye*, s.54.

29 es-Suyûtî, *Hem'u'l- Hevâmi' fî Şerh'i Cem'i'l-Cevâmi'*, II, 51.

30 İbn Mâlik, Cemâluddîn Muhammed b. 'Abdillâh, *Şerhu't-Teshîl teshîlu'l-fevâid ve tekmîlü'l-mekâsid*, I-III, nşr. Muhammed 'Abdulkâdir 'Attâ-Tânîk Ferhî es-Seyyid, Beyrut, 1422/2001, III, 274; *Şerhu'-Tasrîh 'alâ't-Tavdîh ve bihamişihî Haşiyet'u Yâsin*, I-II (tek mücellet), Mısır, 1325 h,II, 182; *Hâşiyetu's-SabbânŞerhu'l-Esmûni 'alâ Elfiyyeti İbn-i Mâlik ve ma'ahu Şerh-u Şevâhid-i li'l-'Aynî*,I-IV(tek mücellet),nşr. Tâha 'Abdurrauf Sa'd, el-Mektebetü't-Tevfikiyye, tsz. III,250 vd.



11. İbn Mu'tî, nâib-i fâil konusunda; وَالاسْمُ الَّذِي يُقَامُ مَقَامَ الْفَاعِلِ، إِمَّا أَنْ يَكُونَ مَفْعُولًا بِهِ، وَهُوَ الْأَصْلُ، وَمَعَ وُجُودِهِ لَا يُقَامُ غَيْرُهُ مَقَامَهُ. وَإِنْ فُقِدَ، أَقِيمَ الْجَارُ وَالْمَجْرُورُ مَقَامَهُ، وَيُقَامُ الْمَصْدَرُ مَقَامَ الْفَاعِلِ، وَقَدْ يُقَامُ الظَّرْفُ مِنَ الزَّمَانِ أَوْ الْمَكَانِ مَقَامَ الْفَاعِلِ.<sup>31</sup>

(fâilin yerine gelecek isme gelince bu ya mef'ûlün bih olur ki asıl olan budur ve o varken başka herhangi bir kelimenin onun yerini alması mümkün değildir. Eğer cümlede mef'ûlün bih yoksa nâib-i fâil câr - mecrûr, mastar, zarf-ı zaman veya mekân olur.) demektedir. Müellif, bu hususu *Elfiyye*'sinde de yukarıdaki şekilde açıklamaktadır.<sup>32</sup>

Görüldüğü gibi İbn Mu'tî, nâib-i fâil konusunda mef'ûlün bih bulunan cümlede, ondan başkasının nâib-i fâil olamayacağını ifade etmekte ve Basra Ekolünün görüşüne uymaktadır.<sup>33</sup> Ancak, mastar, mef'ûlün bih bulunmayıp câr - mecrûr, mastar, zarf-ı zaman veya mekân bulunan cümlede ise önce câr – mecrûr, ikinci olarak mastar, daha sonra ise zarfın nâib-i fâil olması gerektiği şeklinde bir sıralamada bulunmak suretiyle infirat etmiştir. Bu görüşü takip eden başka bir dilciyi de bilmiyoruz.<sup>34</sup>

12. Müellif, 'atf konusunda 'atf harflerini on tane olarak vermekte ve إِمَّا harfinin de bunlardan olduğunu belirtmektedir. Nitekim o, bu hususta şöyle: وَأَوْ، وِإِمَّا : لِلشَّكِّ وَالإِهْمَامِ، أَوْ لِلتَّخْيِيرِ وَالإِبَاحَةِ.<sup>35</sup> bunlar şüphe ve belirsizlik veya tercih ve serbestlik içindir. ) demektedir.

Yine aynı konuda *Elfiyye*'sinde de yukarıdakine benzer şekilde şöyle demektedir. Recez<sup>36</sup>

وَأَوْ وَ إِمَّا فِيهِمَا مَشَاهِيرُ الشَّكِّ وَالإِهْمَامِ وَالتَّخْيِيرِ

Yukarıdaki beytinde de İbn Mu'tî, ev ve immâ harflerinin şüphe, belirsizlik ve tercih için olduğunu belirtmektedir.

İbn Mu'tî bu görüşünde yalnız değildir, aynı görüşte olan başka dilciler de vardır.<sup>37</sup>

31 İsmail Demir *İbn Mu'tî ve Kitâbu'l-Fusûl Fi'n-Nahv Adl Eseri, metin*, s. 14.

32 İbn Mu'tî, *ed-Dürretü'l-elfiyye*, s.34.

33 İbn 'Akîl, *Şerh İbn 'Akîl*, I, 404.

34 Krş. *Şerhu'l-Tasrîh 'alâ't-Tavdîh ve bihamişihî Haşiyet'u Yâsin*, I, 287 vd; es-Suyûtî, *Hem'u'l-Hevâmi' fî Şerh'i Cem'i'l-Cevâmi'*, I, 520.

35 İsmail Demir *İbn Mu'tî ve Kitâbu'l-Fusûl Fi'n-Nahv Adl Eseri*, metin, s. 54.

36 İbn Mu'tî, *ed-Dürretü'l-elfiyye*, s. 41.

37 Bkz. İbn Hişâm el-Ensârî, *Muğn'l-Lebîb 'an Kütübî'l-E'arîb*, I, 377-398; *Şerhu'l-Eşmûnî 'alâ Elfiyyeti İbn-i Mâlik* (el-müsemma) *Menhecü's-Sâlik ilâ Elfiyyeti İbn-i Mâlik*, I-IV, nşr. Muhammed Muhyiddîn 'Abdulhamîd, Mısır, 1358-1365/1939-1965, IV, 491-496.

13. İbn Mu'tî, et-tasğîr (التَّصْغِيرُ) konusunda, tasğîru't-terhîm (تَصْغِيرُ التَّرْحِيمِ) "aslen küçültmeye uygun bir ismi ziyade harflerinden arındırdıktan sonra küçültmektir."<sup>38</sup> ile ilgili olarak onun şaz (kural dışı) olduğunu bildirmektedir. Nitekim o, bu hususta *Kitâbu'l-Fusûl*'unda şöyle demektedir: (bu konuda tasğîru't-terhîm و شَدَّ فِي هَذَا الْبَابِ تَصْغِيرُ التَّرْحِيمِ، تَقُولُ فِي أَزْهَرٍ : زُهَيْرٌ.<sup>39</sup> şazdır, أَزْهَرٍ kelimesinin tasgirinde زُهَيْرٌ dersin.) Yukarıdaki örnekte, أَزْهَرٍ kelimesindeki أ (e) harfi zaid olduğu için tasğîru't-terhîm<sup>40</sup>inde bu harf atılmış ve زهر kelimesi tasğir yapılmıştır.

Yine bu hususta İbn Mu'tî, *Elfiyye*'sinde ise şöyle demektedir. Recez<sup>41</sup>

و شَدَّ قَوْهُمُ : زُهَيْرٌ صَعْرًا مُرَحَّمًا كَذَا عُنَيْمٌ حَقًّا  
"Onların sözlerinde; terhîm için زُهَيْرٌ ve yine tahkir (aşğılama) için عُنَيْمٌ kelimelerini tasgir yapmaları şazdır."

İbn Mu'tî, bu konuda yukarıdaki görüşüyle infirat etmiş olup aynı görüşü paylaşan başka bir âlime rastlanmamıştır.<sup>42</sup>

14. Müellif, ibdâl konusunda kendisi sakin olup kendinden önceki harf kesre-i lâzime ile meksûr olduğunda vâv (و) harfinin, ye (ي) harfine dönüşeceğini bildirmektedir. O, bu hususta şöyle; و كُلُّ وَاوٍ سَكَنَتْ وَقَبْلَهَا كَسْرَةٌ demektedir. Görüldüğü gibi yukarıda verilen örneklerde مِيزَانٍ و مِيزَانٍ kelimelerinin aslı مِيزَانٍ و مِيزَانٍ dır. Her iki kelimedede de vâv (و) harflerinden önceki harekesi kesre-i lâzimedir. İbn Mu'tî'ye göre adı geçen vâv (و) harflerinin ye (ي) harfine dönüşmesinin sebebi de budur.

38 Abbas Hasan, *en-Nahvu'l-Vâfi*, I-IV, İnan, 1428/2007, IV, 356-537; krş. es-Suyûtî, *Hem'u'l-Hevâmi' fî Şerh'i Cem'i'l-Cevâmi'*, III, 354.

39 İsmail Demir *İbn Mu'tî ve Kitâbu'l-Fusûl Fi'n-Nahv Adl Eseri*, metin, s. 62.

40 Terhîm için bkz. Abbas Hasan, *en-Nahvu'l-Vâfi*, IV, 89; Hanbelizâde Muhammed Şakir, *Temrînli ve İ'râblı Arapça*, nşr. Hüseyin Elmalı, İzmir, 2010, s. 258.

41 İbn Mu'tî, *ed-Dürretü'l-elfiyye*, s. 61.

42 el-Muberrid, Ebu'l-'Abbâs Muhammed b. Yezîd, *el-Muktadab*, I-V, nşr. Muhammed 'Abdulhâlık 'Usayme, Kahire, 1425/1994, II, 291 vd.; ; *Şerhu'l-Tasrîh 'alâ't-Tavdîh ve bihamişihî Haşiyet'u Yâsin*, II, 323-324; *Hâşiyetu's-Sabbân*, IV, 238-239; es-Suyûtî, *Hem'u'l-Hevâmi' fî Şerh'i Cem'i'l-Cevâmi'*, III, 354 vd; krş. Takiyyüddîn İbrâhîm b. el-Huseyn, *es-Saffetü's-Safiyye fî Şerhi ed-Dürretü'l-elfiyye*, II, 401-402.

43 İsmail Demir *İbn Mu'tî ve Kitâbu'l-Fusûl Fi'n-Nahv Adl Eseri*, metin, s. 72

İbn İyâz, kesre-i lâzime şartının başka hiçbir bilgin tarafın konulmadığını bildirmektedir.<sup>44</sup> Nitekim bu şarta İbn Mu'tî de konu ile ilgi beytinde yer vermemektedir. Recez<sup>45</sup>

وَالْوَاوُ إِذَا يَسْكُنُ وَقَبْلَهُ انْكَسَرَ فَأَقْبِلُهُ يَاءً نَحْوُ : مِيزَانِ اشْتَهَرَ

Vâv harfine gelince eğer kendisi sakin ve kendinden önceki harf de kesre olursa, onu ye harfine dönüştür. Meşhûr ميزان örneğinde olduğu gibi.”

Görüldüğü gibi adı geçen kesre-i lâzime şartına yukarıdaki beyitte yer verilmemiştir.<sup>46</sup>

15. İbn Mu'tî, cem'i mükesser konusunda رَجُلٌ kelimesinin kırık çoğulunun رَجَلَةٌ şeklinde, ilk harfinin fetha ve ikinci harfinin de sükûn ile geldiğini bildirmektedir. Nitekim *Elfiyye*'sinde şöyle demektedir. Recez<sup>47</sup>

وَفَعْلَةٌ كَرَجَلَةٍ وَفَعْلَةٌ جَبَبَةٌ تِيْرَةٌ وَحَسَّالَةٌ

Görüldüğü gibi yukarıdaki beytinde İbn Mu'tî, فَعْلٌ kalıbındaki رَجُلٌ kelimesinin (isim) kırık çoğulunun, فَعْلَةٌ vezninde رَجَلَةٌ şeklinde geldiğini söylemektedir.

Bazı dilciler bu çoğul şeklinin sülâsî kelimelerinin cem'i mükesser kalıplarının üçüncüsü olup sadece bir isimde gerçekleştiğini onun da رَجُلٌ kelimesi olduğunu, bazılarının da رَجَلَةٌ kelimesinin رَجُلٌ kelimesinin cem'i mükesseri olmadığını, kendi başına bir çoğul isim olduğunu ifade ettikleri bildirilmektedir.<sup>48</sup>

İbnu's-Serrâc diye meşhur olan Ebû Bekr Muhammed b. Sehl b. Serrâc (öl. 326/928) sülâsî isimlerin cem'i mükesser kalıplarının on tane olduğunu bildirmekte, adı geçen kalıbı da üçüncü olarak zikretmektedir.<sup>49</sup> Bu hususta diğer bazı kaynaklarda da az da olsa değişik bilgilere yer verilmektedir.<sup>50</sup>

Sıralamaya çalıştığımız bu görüşler, bizim çıkarabildiğimiz İbn Mu'tî'nin, eserlerinden *Kitâbu'l-Fusûl* ve *ed-Dürretü'l-elfiyye*'sinde nahiv ilmüne getirdiği

44 İbn Mu'tî, *el-Fusûlu'l-hamsûn*, s. 72.

45 İbn Mu'tî, *ed-Dürretü'l-elfiyye*, s. 71.

46 Daha geniş bilgi için bkz. Takiyyüddîn İbrâhîm b. el-Huseyn, *es-Saffetü's-Safiyye fî Şerhi ed-Dürretü'l-elfiyye*, II, 618.

47 İbn Mu'tî, *ed-Dürretü'l-elfiyye*, s. 58.

48 *Şerhu'l-Tasrîh 'alâ't-Tavdîh ve bihamişihî Haşiyet'u Yâsin*, I I, 301.

49 İbnu's-Serrâc, Ebû Bekr Muhammed b. Sehl, *el-Usûl fî'n-Nahv*, I-III, nşr. 'Abdu'l-Huseyn el-Fetlî, Müessesetü'r-Risâle, tsz. II,430-431.

50 Sîbeveyh, III, 573-574; Takiyyüddîn İbrâhîm b. el-Huseyn, *es-Saffetü's-Safiyye fî Şerhi ed-Dürretü'l-elfiyye*, III, 333.

yenilikler, inifrat ettiği görüşler ve daha sonraki âlimlerin kendisine uyduğu görüşleridir.

### Sonuç

Günümüzün çok konuşulan ve en zengin dillerinden biri olan Arapça'nın gramerinin tespiti ve gelişimi belli birtakım aşamalar geçirmiştir. Gramer çalışmaları, başlangıçta *Kur'ân-ı Kerîm*'in doğru okunup doğru anlaşılması ve Arapça'nın korunması arzusuna yönelik olsa da sonraları gramerin (dil bilgisi) öğrenme ve öğretmeyi de içine alan bir bilim dalı haline geldiği ve bu alanda çeşitli ekollerin ortaya çıktığı, çok fazla ilmi müzakere ve tartışmaların yapıldığı bilinen bir gerçektir.

Doğuda gramer çalışmaları, başlıca üç mektep tarafından yürütülmüştür.

- A- En önemli temsilcileri, Ebû 'Amr b. El-'Alâ' (öl. 154/770), el-Halîl b. Ahmed (öl. 175/791), Sîbeveyh, Yûnus b. Habîb (öl. 182/798), Ebû Zeyd el-Ensârî (öl. 215/830), el-Asma'î (öl. 216/8319), Ebû Hâtim es-Sicistânî (öl. 255/866) ve Ebu'l-'Abbâs el-Muberrid (öl. 285/898) olan Basra mektebi.
- B- İlk olarak Basralı âlimlerle çalışırken daha sonra Kûfe'ye giderek bağımsız çalışmaya başlayan er-Ru'âs'î (öl. 175/791) tarafından kurulan, el-Kisâ'î (öl. 189/804), el-Ferrâ' (öl. 207/822) ve Sa'leb (öl. 291/903)'i en önemli temsilcileri olduğu Kûfe mektebi.
- C- Bu iki ekol arasındaki anlaşmazlıkları giderici ve uzlaştırıcı bir özellik taşıyan Bağdat mektebi. ez-Zeccâc (öl. 311/923), İbnu's-Serrâc (öl. 316/), ez-Zeccâcî (öl. 339/950), es-Sîrâfî (öl. 368/978), Ebû 'Alî el-Fârîsî (öl. 377/987) ve ez-Zemahşerî (öl. 538/1144) bu ekolün en önemli şahsiyetleridir.

İbn Mu'tî mutaassıp bir ilim adamı değildir. O, zaman zaman yukarıda adı geçen ekollerin görüşlerine de yer vermektedir. Ancak Arap grameri ile ilgili eserlerine (*ed-Durretu'l-elfiyye* ve *el-Fusûlu'l-hamsûn*) baktığımızda onun Basra Nahiv Mektebi yanlısı olduğunu görmekteyiz. Yine onun hocası el-Cezûlî'nin görüşlerine de büyük bir ehemmiyet verdiğini müşahede etmekteyiz.

Biz, İbn Mu'tî'nin *ed-Durretu'l-elfiyye* ve *el-Fusûlu'l-hamsûn* isimli iki eserini inceleyerek kendine ait görüşlerini çıkarmaya çalıştık. O'nun adı geçen iki eserinden biri olan *ed-Durretu'l-elfiyye'sinde* 1021 beyit yer almakta, ilk 16 beyti mukaddime ve diğerleri de gramer konularını içermekte olup 86 ayrı konu şeklinde düzenlenmiştir. Diğerinde ise (*el-Fusûlu'l-Hamsûn*) konular 5 baba ve her bab da 10 fasıla ayrılmak suretiyle gramer ele alınıp işlenmiştir.

Müellifin Arap grameri ile ilgili kendine ait olup başkası tarafından paylaşılmayan görüşleri olduğu gibi bazen de başka dil bilginleri tarafından benimsenen görüşleri vardır. Biz bu görüşlerini 15 maddede topladık.

Biz bu çalışmamızda, İbn Mu'tî'nin Arap grameri alanında rey (görüş) sahibi âlimlerden biri olduğu kanaatine vardık. Nitekim o, kendi alanında söz sahibi ve başkalarını etkileyebilen büyük bir âlimdir.

### KAYNAKÇA

- Abbas Hasan, *en-Nahvu'l-Vâfi*, I-IV, İnan, 1428/2007.
- el-Ehfeş, Ebu'l-Hasen Sa'îd b. Mes'ade, *Me'âni'l-Kur'ân*, I-II, nşr. Fâ'iz Fâris, Kuveyt, 1401/1981.
- Hanbelizâde Muhammed Şakir, *Temrînli ve İ'râblı Arapça*, nşr. Hüseyin Elmalı, İzmir, 2010.
- Hâşiyetu's-SabbânŞerhu'l-Eşmûnî 'alâ Elfiyyeti İbn-i Mâlik ve ma'ahu Şerh-u Şevâhid-i li'l-'Aynî*, I-IV (tek mücellet), nşr. Tâha 'Abdurrauf Sa'd, el-Mektebetü't-Tevfikiyye, tsz.
- Hâtim et-Tâ'î, Dîvân, 'Âdil Suleymân Cemâl, 2. Baskı, Kahire, 141/1990.
- İbn 'Akîl, Bahâ'uddîn 'Abdullâh, *Şerh İbn 'Akîl*, nşr. Kâsim eş-Şamâ'î er-Rufâ'î, Beyrut, 1408/198.
- İbn Hişâm el-Ensârî, 'Abdullah Cemâluddîn, *Muğn'l-Lebîb 'an Kütübi'l-E'ârîb*, I-VII, nşr. 'Abdullatîf Muhammed el-Hatîb, Kuveyt, 1421/2000.
- İbn Mâlik, Cemâluddîn Muhammed b. 'Abdillâh, *Şerhu't-Teshîl teshîlu'l-fevâid ve tekmlü'l-mekâsid*, I-III, nşr. Muhammed 'Abdulkâdir 'Attâ-Târık Ferhî es-Seyyid, Beyrut, 1422/2001.
- İbnu Manzûr, Muhammed b. Mukerrem, *Lisânu'l-'Arab*, I-XV, Dâr Sâdır, tsz.
- İbn Mu'tî, Yahyâ b. 'Abdilmu'tî b. 'Abdinnûr, *ed-Dürretü'l-elfiyye Elfiyyetü İbn-i Mu'tî fi'n-nahv ve's-sarf ve'l-hatt ve'l-kitâbe*, nşr. Süleymân İbrâhîm el-Belkîmî, Kahire, 2010.
- İbn Mu'tî, *el-Fusûlu'l-hamsûn*, nşr. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî, Kahire, 1392/1972.
- İbnu's-Serrâc, Ebû Bekr Muhammed b. Sehl, *el-Usûl fi'n-Nahv*, I-III, nşr. 'Abdu'l-Huseyn el-Fetlî, Müessesetü'r-Risâle, tsz.
- el-İsfahânî, Ebu'l-Ferec 'Alî b. el-Huseyn, *el-Eğânî*, I-XXVII, nşr. 'Abdu'l-Emîr 'Alî Muhennâ v. dğr., Beyrut, 1412/1992.
- İsmail Demir *İbn Mu'tî ve Kitâbu'l-Fusul Fi'n-Nahv Adlı Eseri*, basılmamış y. lisans tezi Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 1996.
- İsmail Demir *Hâtim et-Tâ'î Hayatı, Eseri ve Edebî Kişiliği*, basılmamış doktora tezi Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2002.
- el-Muberrid, Ebu'l-'Abbâs Muhammed b. Yezîd, *el-Muktadab*, I-V, nşr. Muhammed 'Abdulhâlık 'Usayme, Kahire, 1425/1994.
- Nevzat H. Yanık, "İbn Mu'tî", *DİA, (Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi)* İstanbul, 1999, XXI.
- 'Omer Farrûh, *Târîhu'l-edebî'l-'Arabî*, I-III, Beyrut, 1388-89/1969-72.
- Sîbeveyh, Ebû Bîşr 'Amr b. 'Osmân B. Kamber, *el-Kitâb*, I-V, nşr. 'Abdussellâm Muhammed Hârûn, Kahire, 1408/1988.

- es-Suyûtî, Celâluddîn ‘Abdurrahmân, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir fi'n-nahv*, I-IV, nşr. ‘Abdulilâh Nebhân, İbrâhîm Muhammed ‘Abdullah, Ğâzî Muhtâr Tuleymât, Ahmed Muhtâr eş-Şerîf, Dimaşk, 1406/1985.
- es-Suyûtî, Celâluddîn ‘Abdurrahmân, *Hem'u'l- Hevâmi' fi Şerh'i Cem'i'l-Cevâmi'*, I-III, nşr. Ahmed Şemsüddîn, Beyrut, 1418/1998.
- Şerhu'l-Eşmûnî 'alâ Elfiyyeti İbn-i Mâlik (el-müsemmâ) Menhecü's-Sâlik ilâ Elfiyyeti İbn-i Mâlik*, I-IV, nşr. Muhammed Muhyiddîn ‘Abdulhamîd, Mısır, 1358-1365/1939-1965.
- Şerhu'-Tasrîh 'alâ't-Tavdîh ve bihamişihî Haşiyet'u Yâsin*, I-II (tek mücellet), Mısır, 1325 h, Şevkî Dayf, *el-Medârisü'n-Nahviyye*, Kahire, 1967.
- Takiyyüddîn İbrâhîm b. el-Huseyn, *es-Saffetü's-Safiyye fi Şerhi ed-Dürretü'l-elfiyye*, I-III, nşr. Muhsin b.sâlim el-'Umeyrî, Câmi'atu Ummi'l-Kurâ, 1419-20/1998-2000.
- ez-Zubeyr b. Bekkâr, Ebû ‘Abdillah, *el-Ahbâru'l-Muvaffakiyyât*, nşr. Sâmi Mekkî el-'Ânî, Bağdat, 1392/1972.
- ez-Ziriklî, Hayruddîn, *el-A'lâm*, I-XII, Beyrut, 1969.

## İSLAM VE HRİSTİYAN İLAHİLERİNDE HZ. İSA FİĞÜRÜ

**Emine ÖZTÜRK** (\*)

**Halil CELEP** (\*\*)

### Öz

Bu araştırmada, “İslam ve Hristiyan İlahilerinde Hz. İsa Figürü”, sadece sosyal hayata yansımakla kalmayan ve her dinde bir diğer dinden daha farklı olan ahiretle ilgili yani eskatolojik inançların aynı zamanda o inancın ortaya çıktığı toplumun şiir ve edebiyat ürünlerine nasıl yansıdığını anlatmaya çalışacağız. Araştırmada yöntem olarak dokümantasyon ve tasvir metodunu kullanacağız.

**Anahtar Kelimeler:** İslam, Hristiyan, Hz. İsa, Figür.

### THE FIGURE OF MAJESTY JESUS IN ISLAMIC AND CHRISTIANIC RELIGIOUS POEMS

#### Abstract

In this study which “Jesus Figure in the Islamic and Christian Hymns” is studied, we will try to understand that the eschatological beliefs regarding afterlife which is different in all the religions do not only reflect on the social life, but also reflects on the poetry and literary products which are derived from the society based on the relevant religion. We will use documentation and description methods in the study.

**Key Words:** Islam, Christianity, Majesty Jesus, Figure.

\* Doç. Dr., Kafkas Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Sosyolojisi Bilim Dalı Öğretim Üyesi.

\*\* Yrd. Doç. Dr., Kafkas Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tasavvuf Bilim Dalı Öğretim Üyesi.

### İlahi Dinlerde Mesih ve Mesihçilik Fikri

“Sosyologlar, antropologlar ve din sosyologları bir araya geldiğinde toplumsal hayatı mümkün kılan insan, toplum ve kültürün yapısı, özellikleri ve işlevleriyle aralarındaki ilişkilerini ve bu üç yapı unsurunda meydana gelen değişimleri neredeyse kendi bilimsel faaliyetlerinin merkezi konusu hatta varlık sebebi kabul ederler. Dinamik ve işlevsel bir toplumsal, kültürel sistemin en temel özelliklerinden biri kuşkusuz değişme ve ona uyum sağlamak yeteneğinde toplandığından bu yetenek toplumun kaos ve tehditlerine karşı kendini korumak amacıyla giriştiği düzen ve anlam arayışının da temelini oluşturur. İşte hem sosyal değişimin bir etkeni hem de felsefi bakımdan bir bütün olarak beşeri hayatın en temel problemi kabul edilen yeryüzündeki kötülük probleminin sosyolojik karşılığını ifade eden sosyal problemlere bir çözüm bulmak üzere ortaya çıkan sosyal hareketlerin bu düzen ve anlam arayışındaki kritik rolü inkâr edilemez.”<sup>1</sup>

Sosyal değişimin gerçekleşmesinde sosyal ve kültürel pek çok etkenin rolü olduğu gibi, sosyal hareketlerin de sosyal değişimin gerçekleşmesinde inkâr edilemeyecek bir rolü vardır. Böylelikle öncelikli olarak sosyal hareketlerin ne olduğuna bakmak gerekir.

“Sosyal değişimin özel bir tezahür biçimi olan sosyal hareketler, “belli toplumsal kurumlarda değişim sağlamak ya da tamamen bir düzen kurmak amacıyla çok değişik toplu kalkışmalar” biçiminde tanımlanmaktadır. Ancak sınırlı amaçlar taşımalarından dolayı çok az sayıda insan topluluklarını cezbeden hareketlerle sosyal düzende kapsamlı ve köklü değişiklikleri hedefleyen ve böylece tarihi öneme sahip gerçek kitle hareketlerini birbirinden ayırt etmek gerekir. İkinci gruptakiler kelimenin tam klasik anlamıyla sosyal hareketler olarak adlandırılırken, birinci gruptakiler kimi zaman tepki hareketleri olarak da adlandırılmaktadır. Fakat bu sonuncular da birer kitle hareketidirler. Sosyologlar zaman zaman sosyal ve siyasal hareketler arasında bir ayrım yaparlarsa da aslında bütün sosyal hareketler her ne kadar onlara katılanlar sosyal gücü ele geçirme çabasında olmasalar bile, genellikle siyasal içeriklere sahip olmuşlardır. Sosyal hareketlerin bir diğer özelliği, kitle ve kalabalık yığın gibi şibih gruplara göre daha uyumlu bütünleşmiş, amaçlı ve örgütlü eylem gruplarının özel bir çeşidi tarafından girişilen hareketler olmalarında toplanmaktadır.”<sup>2</sup>

“Kısaca sosyal hareketler klasik anlamıyla *tamamen yeni bir sosyo-ekonomik ve politik düzen kurmayı, özellikle mülkiyet ve gücün dağılımıyla görevli kurumlar*

1 Coşkun, Ali, *Mehdilik Fenomeni*, İz Yay., İstanbul, 2014, s. 47-48.

2 Coşkun, a.g.e., s. 48.



*inşa etmeyi* ifade ederler. Bu amaçlara ulaşmak için de tıpkı bir dini grubun kabul ettiği inanç öğretileri gibi neredeyse eleştirisiz kabul edilmeleri gereken şu veya bu şekilde karmaşık fikirler bütünü geliştirirler. Bu oluşturucu fikirler veya ideolojilerden de çok değişik eylem programları çıkarılır. Öte yandan tepki ve protesto hareketlerine gelince onlar kural olarak daha sınırlı bir mekânda; yerel, bölgesel veya ulusal özellikler taşırlar. Mesela radikal çiftçi, köylü hareketleri bu son gruba girerler. Sosyal hareketlerin diğer bir tanımı *toplumsal düzeni bir takım temel yönlerinde etkileme ve biçimlendirmeyi amaçlayan büyük ölçekli, yaygın sürekli ve başlangıç aşamasındaki kolektif hareketler* şeklindedir. Heberle'nin tanımladığı ve F.W.Voget'in tipleştirdiği genel bir hareket türü olarak sosyal hareketler başka bir deyişle, “*İnsani ilişkiler kalıplarını ve içtimai müesseseleri değiştirme amacı güden hareketlere denmekte*” olup kültürel ve siyasal hareketler diye iki kısma ayrılarak ele alınırlar.”<sup>3</sup>

- a. Kültürel Hareketler; sosyal değişmeyi siyasi ve devrimci bir yoldan değil de kültürel dokuyu tazelemek ve tedrici bir şekilde sağlamak amacıyla yönelik hareketlerdir.
- b. Siyasal Hareketler ise, “toplumsal düzeni bir takım açılara göre değiştirmek ya da kökten düzeltmek amaçlı hareketler olup reformcu, evrimci ve devrimci nitelikte olabilmektedirler.

“Sosyal hareketlerin tam sosyolojik bir tanımı buna göre şu şekilde verilebilir: *“toplumsal kurumları ve insan ilişkilerini daha iyiye doğru değiştirmek amacı güden tüm kasıtlı ve örgütlü teşebbüslere sosyal hareketler”* denir. Bu tanımda yer alan daha iyiye doğru ifadesi yada idealleştirilen bir geçmiş yada ütopyik gelecek olabilir. Bu hareketleri benzer toplum olgularından ayıran nitelikler onları tanımlayıcı bir işlev de görmektedir. Bu hareketlerde, asgari düzeyde de olsa belirli bir örgütlenmenin var olması ve bu örgütlenmenin de toplumu dönüştürmeye yönelik bilinçli bir angajmanın bulunmasıyla birlikte bu angajmanın da normatif bir özellik taşıması da dikkatimizi çekmektedir. Dini hareketler de toplumsal hareketlerin bu genel özelliklerine sahiptir. Sosyal hareketler sonuçta toplum hayatında bir takım hem olumlu hem de olumsuz, hem açık hem de gizli işlevler görürler. Sosyal hareketlerin incelenmesi sosyolojik araştırma ve teori kurmanın en biçimsiz ve en dağınık kısmını oluşturur. Bu çalışmada, “toplumsal düzenin kimi yönlerinde kolektif değişim talebi” ve ‘yeni bir hayat tarzıyla, yeni bir toplum modeli arayışları olarak’ sosyal hareketlerin özel bir türünü oluşturan “dini kurtuluş hareketlerini” ele almaya çalışacağız.”<sup>4</sup> *Bu çalışmada konunun ele alınacak boyutu Hz.İsa'nın*

3 Coşkun, a.g.e., s. 48-49.

4 Coşkun, a.g.e., s. 49-50.

yeniden dünyaya gelişi inancına dayalı mesihçi ve kurtuluşçu inançların Hristiyan ve İslam ilahilerine yansımaları veya nasıl yansıdığıdır.

“Temel özellikleri özgürlük, eşitlik, kardeşlik ve dayanışma olan ve öncelikli hedef olarak siyasal iktidarı değil, toplumsal iktidarı benimseyen hareketlere sosyal hareket”<sup>5</sup> dendiğine göre, mesihçi hareketler de bir tür sosyal harekettir. Fakat aynı zamanda bu mesihçi hareketler birer dini hareket konumundadır. O halde dini hareketlerin tanımına kısaca bakmakta yarar vardır.

“Sosyal hareketlerin özel bir türü olan *dini hareketler, sosyal hareketlerdeki kolektif davranışın ardında yatan güdülerin, dini inanç, normlar, değerler ve anlamlar tarafından oluşturulduğu hareketler* biçiminde tanımlanmaktadır. Buna göre tipik sosyal hareketlerin sosyal değişimin bir tezahür biçimi olması gibi dini hareketler de sosyal değişimin önemli bir tezahürüdür. Dini hareketlerin bir toplumsal değişme tezahürü olabilmelerinin yanında dayanışma uyum ve bütünleşme süreçleri bakımından değişime bir tür tepki ve direnç işlevi görebileceklerini de göz önünde bulundurmak gerekir. Ayrıca öteki toplumsal hareketler gibi dini hareketlerin de birtakım toplumsal mahrumiyetler, doyumsuzluklar, engellenmeler, çarpıklıklar, gerginlikler ve bunalım ortamlarıyla karmaşık ve heterojen yapıların egemen olduğu ortamlarda meydana geldikleri bilinen bir gerçektir. Dini hareketlerin kaynakları oluşum ve gelişim süreçleri bakımından değişime bir tür tepki ve direnç işlevi görebileceklerini de göz önünde bulundurmak gerekir.”<sup>6</sup>

“Her ne kadar dini hareketlerin; kaynakları, oluşum ve gelişim süreçleri bakımından öteki kolektif davranışlar ve sosyal hareketlerle benzerlikleri bulunsalar da münhasıran dini ve mistik unsurlar bakımından onlardan bir ölçüde ayrıldıklarını ve kendi öz dinamiklerine sahip olduklarını özellikle vurgulamak gerekir. Böyle olunca da onların tarihte çok çeşitli şekiller altında tezahür ettikleri tahmin edilebilir. İnsan bilincinin yapısal bir unsuru olan kutsalın kendi iç ve dış dinamikleri çerçevesinde ve belli bir takım arketipler tarafından son derece engin bir tezahür bolluğuna sahip olduğunu dinler tarihi bize öğretmektedir. *Tipolojik bakımdan dini hareketlerin; mahalli ve yerli türleri yanı sıra mezhepçi, itizali, mistik, karizmatik, hermetik, hermenötik, reformcu, ihyacı, devrimci, kurtuluşçu, mehdici, Mesihçi, millenarist, sentezci, bağdaştırmacı, püriten, kötümser, mükemmeliyetçi vs. tipleri en kayda değer tipler* olarak ayırt edilmektedir. Bunların arasında özellikle diğerlerine kapsam bakımından şemsiye işlevi gören iki tip; “yeni dini hareketler” ve “dini kurtuluş hareketleri” din sosyolojisi bakımından oldukça dikkat çekici-

5 Kirman, Mehmet Ali, Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü, Rağbet Yay., İst., 2004, s. 250-251.

6 Coşkun, a.g.e., s. 50-51.

dir. Daha teknik bir anlamda ifade etmek gerekirse bireyi tümüyle aşan müteal bir öğretiden ve otoriteden kaynaklanıp onların davranışlarını hatta kişiliklerini temelden yönlendiren ve böylece toplumu dönüştürmeyi amaçlayan hareketler olarak tanımlanan dini hareketlerin değişim karşısındaki tutumlarına göre oynadığı rollere bağlı olarak değişik fonksiyonlar icra ettikleri gözlenmektedir.”<sup>7</sup>

“Toplumda meydana gelen yeni şartlar, ona paralel olarak yepyeni manevi ve ruhi ihtiyaç talepleri gündeme getirmeleri kadar bunları karşılamak üzere yeni birçok dini akım ve hareketlerin de ortaya çıkmasına hatta onların dünya ölçüsünde yaygınlık kazanacak bir aktiviteye erişmelerine imkân vermektedirler. Doğrusu tarih boyunca tanık olduğumuz her yeni dinin, bir toplumda ve genellikle hızlı bir değişim ve kriz ortamında karizmatik bir dini lider önderliğinde ve yeni bir dini hareket şeklinde ortaya çıkıp geliştiğini, daha sonra karizmatik önderin yeni bir cemaat oluşturmasıyla çağrılarının yerleşik dini ve dünyevi düzen, inançlar ve değerler sistemine karşı çok az bir tenkidi içermelerinden dolayı kısa süre içinden çıktıkları dine ve toplumsal düzene karşı tehdit oluşturduklarını ve onunla çatışmaya girdiklerini görüyoruz.”<sup>8</sup>

Konumuz açısından söylemek gerekirse, mesihçi hareketlerin karizmatik lideri konumunda bulunan karakter Hz. İsa karakteridir.

“Yeni dini hareketlerin tipolojik görünümüne bakacak olursak onların din sosyologları tarafından çok sayıda tasnife ve tahlile tabi tutulmaları oldukça yanıltıcı sonuçlar doğurabilir. Roy Wallis Yeni Dini Hareketleri: 1-Dünyayı reddedenler, 2-Dünyayı kabul edenler, 3-Dünya ile uzlaşmaya girenler şeklinde üçe ayırırken, Brain R. Wilson onları mezhep sect kategorisinde ele alarak “dünyaya karşı sapkın tepkiler” olduklarını düşünmekte ve kendi içinde yediye ayırmaktadır. Buna göre onlar;

1- İhtidacı (Conversionist); 2- Devrimci veya değişimci (Transformative); 3- İçe Katlanıcı (Entorversionist); 4- Manipülasyonist veya Sihri (Magical); 5- Mucizevi (Thfaumuturgical); 6- Reformcu; 7- Ütopyacı; olabilmektedirler.

Amerikalı iki sosyolog Rodney Stark ve William Brianbridge ise onları, 1- Dinleyici kültürleri; 2- Müşteri kültürleri ve 3- Kült hareketleri şeklinde üçe ayırıyorlar. Diğer tipolojiler konuya farklı yaklaşımlarıyla dikkat çekiyorlar. Mesela normatif yaklaşanlar onları; “aşkınlık” bakımından “gerçek” (authentic) ve “gerçek dışı” (inauthentic) hareketler diye ayırt ederlerken; ahlaki değer ölçütleri üzerinde odaklanan tipolojiler. Yeni Dini Hareketleri; 1- Sofu Grupları; 2- Tilmiz Grupları;

7 Coşkun, a.g.e., s. 51.

8 Coşkun, a.g.e., s. 52.

3- Çıracık Grupları biçiminde üçe ayırmakta ve rasyonel olup olmamalarına göre bir başka tipolojide onları; 1- Akılcılık öncesi, 2- Akılcı ve 3- Akılcılık ötesi şeklinde üçe ayırmaktadır.”<sup>9</sup>

Yeni dini hareketler içinde oldukça önemli bir grup da kurtuluşçu yani mesihçi hareketlerdir. “Kurtuluş, insanların manevi alanda günahlardan arınarak yüksek mevkilere erişmesi ya da günahlarla dolu olduğuna inanılan dünyadan mümkün olduğu kadar uzaklaşarak ebedi mutluluğa ulaşma için kullanılan bir kavram. Hemen her dinde kurtuluş fikri vardır. Çünkü her din insanı bu dünyadan ayırıp Tanrısal bir gerçeğe yöneltmek ister. Sözelimi insan bu dünyanın acılarından uzaklaştırarak sükûnete ulaştırmak isteyen Upanişad mistiği, Hinduizm, Caynizm bir kurtuluş dinidir. *Hristiyanlıkta ise İsa'nın ölümüne inanış ile kurtuluş fikri arasında yakın bir bağ vardır. Zira insanlık tarihi ilk günahla başladığından insanın tekrar kurtulması için Tanrı İsa Mesih'in bedenleşerek tarihe müdahale etmesi gerektiğine inanılmaktadır.*”<sup>10</sup>

“*Dünyanın sonunda kurtarıcı bir mesihin kral olacağı; mevcut düzeni ve kötülükleri yok ederek yerine yeni bir düzen, Tanrı egemenliğini kuracağı şeklinde binyılcı bir inanç.* Beklenen Kurtarıcıyı ifade eden bu olgu, hemen her dinde vardır. Kökeni Yahudiliğe dayanan ve Davud'un neslinden gelecek bir kurtarıcı beleyişini ifade eden bu inanca zamanla Hristiyanlar arasında da rastlanır olmuştur. *Bu anlayışın bir uzantısı olarak özellikle Hristiyan gelenekte Mesih'in geleceği beklentisi içinde olan ve hayatın ona göre düzenlenmesi gerektiğini iddia eden dinî-toplumsal hareketlere din sosyolojisi literatüründe 'mesihçi hareketler' adı verilir. Mesih inancının İslâmî gelenekteki karşılığı mehdilikdir. Şiiliğin etkisiyle yapılmış olan bu anlayış, kıyametten önce gelerek, zulüm ve haksızlığın çoğaldığı dünyayı adaletle dolduracak bir kurtarıcının (mehdi-i nuntazar) geleceği ve inançsızlara karşı mücadele ederek insanları kötülükten kurtarıp zafer kazanacağı inancını ifade eder. Mehdi, Buhari ve Müslim gibi muteber hadis kitaplarında hiç geçmemesine, hadis olarak aktarılan bazı rivayetlerin de oldukça çelişkili olmasına rağmen bazı dinî, siyasî, sosyal, ekonomik ve psikolojik sebeplerden dolayı zamanla İslami gelenekte de önemli bir yer tutmuştur.*”<sup>11</sup>

“Messianism ıstılahı *messiah*'tan türemiştir. İbrani dilinde *mashiah* (yağlama)'nın asıl anlamı krallığı bir yağla yağlanma ayiniyle kutsama yapılan bir krala işaret olarak anlaşılmaktadır. Yahudilerin kutsal kitabı olan Tevrat'ta *mashiah* her zaman kendi kralına atıfta bulunarak kullanmışlardır. Ancak bu ıstılah kutsal kitap İncil gelmeden önce yani ara dönemde, kendisinden Yahudilerin

9 Coşkun, s. 52-53.

10 Kirman, a.g.e., s. 134.

11 Kirman, a.g.e., s. 150.

krallığını yenilemesi ve insanları bütün kötülüklerden, zulümlerden bertaraf etmesi beklenen gelecek kral için de kullanılmaktadır”<sup>12</sup>.

“Zira Yahudiler, *messiah* kelimesini kullanmasalar da gelecek bir krala göndermede bulunan gelecektekilerden haber veren nebevi kehanetler -bu aynı âhret hakkındaki kehanetler- olarak yorumlanarak açıklık getirilmiştir. Bu anlayış Yakın Doğu'nun krallık ideolojilerinde zaten mevcuttur. Bu bölgede kral kendi halkının kurtarıcısı rolünü geçmişte oynadığı gibi, yeni gelecek kraldan da aynı şekilde memleketine verimlilik, özgürlük, barış, mutluluk, bolluk ve bereket getirmesi beklenmektedir. Örnek olarak bu anlayış hem Mısır bölgesinde, hem de Mezopotamya bölgesinde mevcuttur”<sup>13</sup>.

“Buna göre Yahudi Mesih anlayışı ile Hristiyanların Mesih anlayışı arasındaki kesin fark şudur: Yahudiler, Mesih olarak yeni bir şahsın gelmesini beklerken, Hristiyanlar İsa b. Meryem'in Ric'at'ine yani dönüşüne inanmaktadırlar. Ric'at, bir insanın öldükten bir süre sonra bu dünyaya yeniden dönmesi demektir. Dönüş için süre, kırk gün ile dünyanın son gününe kadar değişmektedir. Bu inanç, eski ve yaygın Duetizm inancına bağlanmaktadır. Bu inanca göre İsa-Mesih, gerçekte ölmemiş, öyle görünmüştür. Dünyadaki vazifesi sona ermemiş, kesintiye uğramıştır. Yarım kalan vazifesini tamamlamak ve zafere ulaşmak üzere tekrar dünyaya gelecektir”<sup>14</sup>.

“İncil'e kadarki dönem süresi içerisinde Yahudilerde Mesih inancı iki yönde gelişmiştir. Birincisi milli, otantik ve politik olmayan Hz. Süleyman'ın Neşideleri'nde (*Zebur*) en açık şekilde olanıdır. Burada ifade edilen Mesih, Davut'un soyundan gelen kişidir. O, adil ve bilgili bir şekilde dünyaya hükmedecek ve bütün düşmanlarını yenip kendi halkını yabancı yöneticilerin idaresinden kurtarıp özgürlüğe kavuşturacak ve insanların huzurlu ve mutlu bir yaşam içinde olması için evrensel krallık sistemini hayata geçirecektir. *Levililer* gibi bazı doğruluğuna güvenilir kaynaklar, barışı ve Tanrı'nın bilgisini dünyaya getiren ruhbanı mesih den söz etmektedir”<sup>15</sup>.

“İkincisine gelince, her şeyden önce Habeşli *Apocalypse of Enoch* ve *Ezra*'da bulunmaktadır. Bunlar Âdemoğlu ıstılahında odaklanırlar. Bu ıstılah Tevrat'ta umumiyetle insan ve Peygamber'e isnat edilmiştir. Zikredilen anlaşılması çok zor kitaplarda Âdemoğlu doğüstü bir varlıktır. O, ölümlerin dirilmesiyle bağlantılı ola-

12 Coşkun, Ali; *Mesih Beklerken Mesihçi ve Millenarist Hareketler*, İst., 2003, s. 45-46.

13 Coşkun, a.g.e., s. 46.

14 Fiğlalı, Ethem Ruhi, “Mesih ve Mehdi İnancı Üzerine”, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, C: XXV, Ankara, 1981, s. 183.

15 Coşkun, aynı yer.

rak dünyayı yönetmek için meydana çıkacaktır. Müminler her çeşit kötülüklerden kurtulacak ve o, dünyaya ebediyen huzurla ve adil bir şekilde hükmedecektir. Ona sık sık “seçilmiş biri”, bazen de “yağlanmış” anlamına gelen Mesih olarak da belirtilmiştir<sup>16</sup>.

“İlk dönem Hıristiyanlar Mesih konusunda birçok Yahudi görüşünü benimsemiş ve Hz. İsa’ya (as) uygulamışlardır. *Messiah* İbraniceden Yunancaya *Christos* olarak çevrilmiştir ki, bu Christ olup Yahudi mesianik beklentisiyle özdeşleştirilen Hz. İsa’nın (as) kendisidir. Burada şunu da belirtmek gerekir ki, Musevilikte Mesih Tanrı’nın oğlu olarak kabul edilmez. Fakat İncil, Mesih’in Tanrı’nın Oğlu olduğunu iddia ettiği gibi Âdemoğlu sıfatını da kullanmıştır. İncil’e göre İsa (as) bu Âdemoğlu sıfatını kendi şahsı için kullanmıştır<sup>17</sup>. İncil’de birçok pasaj zamanın sonunda Âdemoğlunun gelmesine atıfta bulunmuştur<sup>18</sup>, bunlar 1 Nuh ve 2 Ezra aracılığı ile dolaylı olarak anlatıldığı gibi Daniel (7:13)’ün aynı yorumunu dolaylı olarak anlatır, fakat ikinci kez dünyaya teşrif eden ve dünyanın hâkimi olarak dönen Mesih görüşüne ilişkin yeni bir ilke/unsur ekleme yapar. Âdemoğluna ilişkin referansların üçüncü grubu İsa’nın (as) çekmiş olduğu çilesine ve bu acının sonunda ölümüne dolaylı yolla işaret eder, bu arada bazen onun yeniden dirilmesini söyler<sup>19</sup>. Hemler Ringgren: “*Bunlar Âdemoğlu ile hiçbir zaman ilgisi olmayan Yahudi Mesihçiliğinde tam olarak bilinmeyen çile çeken bir Mesih fikrini tartışmaya dâhil etti. Eğer sonuncusu zaman zaman “Rabbin Kulu” açısından tasvir edilirse, çile çeken kul hakkındaki bir bölüm olan, İşaya\* 53, hiçbir zaman ona uygulanmadığını*” söyler<sup>20</sup>.

“Hz. İsa’yı (as) İşaya 53’ün sıkıntı ve çileci kuluyla eşit tutmak suretiyle İncil Mesihçiliğine yeni karakterler girdirilmiştir<sup>21</sup>. İncil, Âdemoğlunun çok şeye tahammül ettiğini, sabrettiğini ve değersiz görülerek davranıldığını söyler. Resullerin İşleri 8:12 açıkça İşaya 53:7-8’i İsa’da yerine getirilmiş olarak alıntı yapar ve 1 Petrus 2:22-24 İşaya 53’ün bölümlerini ona gönderme yaparak alıntılar veya dolaylı yolla sözünü eder. Bu şekilde İncil Kristolojisi Yahudi Mesihçiliğinden alınmış çok sayıda nitelik taşımaktadır. Bununla birlikte yeni bir boyuta da ekleme yapar<sup>22</sup>.

16 Coşkun, s. 46-47.

17 Markos 2:10; Matta 8:20, 11:8.

18 Matta 10:23, 24:27, 24:37; Luka 18:18, 18:22, 18:69; Matta 10:23; Markos 13:26.

19 Markos 8:31, 9:9, 9:31, 10:33, 14:21, 14:41; Luka 22:48.

\* İbrani Peygamberi; Eski Yahudi Sülalesi veya o soydan olan.

20 Coşkun, *Mesih Beklerken*, ss. 47-48.

21 Markos 9:12.

22 Coşkun, *Mesih Beklerken*, s. 48-49.

“Mesih’in dünyaya ikinci kez teşrif edeceğine dair fikre karşılık gelen düşünceler, beklentiler büyük ihtimalle Hıristiyan etkisinden dolayı İslâm’da da mevcuttur”<sup>23</sup>.

“Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi *Messianism* İbranice’deki *mashiah* “yağlanmış kişi”den türemiş bir kavramdır. Bu çerçevede yalın durum, her ne kadar yağlanma sadece değişmeceli olsa bile (peygamberler; patrikler gibi) Tanrı’dan özel bir görevle (yani sadece kral veya yüksek papazlar olarak değil) gelen her hangi bir kimse manasına gelir. Zamanla bu söz, dünyanın hayatının son zamanlarında gözüken, Tanrı’nın krallığını başlatacak olan kurtarıcıyı çağrıştıracak bir anlam kazanmıştır. Yahudilerin yurdunu eski durumuna getirecek ve dünya idaresinin ideal bir durumu olarak anlaşılmıştır”<sup>24</sup>.

“Bu özel anlambilim gelişimi Yahudilerin Tanrı tarafından yapılmış olmasına karşın İsrail topraklarının sonunda kurtuluşunu sağlayacak Davut’un krallık ailesinden veya hanedanından bir kişi tarafından başkanlık edileceği anlayışının kavranmasından kaynaklanır. O, Davut’un oğlu Tanrı tarafından *mesh* edilmiştir yani yağlanmıştır. *Mashiah* kelimesi özgün Yahudi bağlamından daha sonra gerçekleştirilmesi imkânsız düşünceyi bir karakter arz eden akımları, beklentileri veya diğer açılardan insanların ve dünyanın kurtuluşu ile ilgili olan manalara gelen umumi kullanıma geçmiştir. Mesih’i yapı bazen nitelik açısından (*Yitik Cennet, Yeniden- Kavuşulan Cennet hastalık tablosu*) özüne geri döndürücü gözüktüyor; bu açıdan geçmiş ve kayıp altın çağın yeniden getirilmesi olarak göz önüne getirilir. Öte yandan o da çok gerçekleştirilmesi imkânsız bir düşünce gibi gözüktüyor. Bu açıdan bakıldığında ise o benzeri daha önce hiç olmamış hiçbir zaman gerçekleşmemiş şahane ve eksiksiz bir durum olarak canlandırılır. Mesih yalnızca geçmişini canlandırmayacak, ama yeni bir dönemin de adaletine uygun deneyimcisi olarak beklenmektedir”<sup>25</sup>.

“*Mashiah* ıstılahı bu özel öbür dünya (ahiret) bilgisi manasında İbrani kutsal metinlerinde bulunmamaktadır. İşaya 45:1 İran hükümdarı II. Cyrus’u Rabbin *yağlanmış* olarak isimlendirilir, zira onun İsraili sürgünlerin Babil topraklarından Kudüs’e geri dönmelerine müsaade ettiğinden Tanrı’nın seçilmiş aracı olması açıktır. Her hangi bir kimse son terimler dizgesini de kullanarak mümkün mertebede teknik tarih yanılığını işleyebilir ve gelecek altın bir çağı, sürgündekilerin vaat edilmiş topraklarda bir araya gelmesini, Davut hükümdarlığının yeniden kurulmasını, Kudüs’ün ve Hz. Süleyman Tapınağı’nın (Beyt-i Makdis) yeniden inşa

23 Coşkun, *Mesih Beklerken*, s. 49.

24 Coşkun, *Mesih Beklerken*, s. 52.

25 Coşkun, *Mesih Beklerken*, s. 52-53.

edilmesi, kurdun kuzu ile birlikte barış içinde yaşayacağını haber veren Kutsal Kitap'ın pasajları *mesihî* olarak tanımlanabilir"<sup>26</sup>.

“Hayat şartları güzel ve mükemmel olduğu zaman, Mesih'e veya onun gibi kurtarıcı bir kimseye gerek kalmaz, fakat durum aksi olduğunda, Mesihçilik anlayışı tekrar zuhur eder. Doğal, sosyal ve tarihsel düzenin kesinliği (ki bu kesinlik özellikle ebedî ahdinde kutsallaştırılan Tanrı'nın vaadine dayandığı şekliyle İsrail'de daha kuvvetliydi) mükemmel bir geleceğin ufkuna aksedilmiştir. Kutsal Kitap'ta çok geniş bir şekilde anlatıldığına göre gösteriyor ki, zaten var olan kötü ve despot yönetici krallar, düşman saldırısı ve yenilgiler gibi durumlar genellikle memnuniyet durumundan çok uzak olarak idrak ediliyordu ve bu sebepten dolayı adaletli, düzenli bir Davudî krallık altındaki kusursuz, eksiksiz düzenle ilgili fikirler ve düşünceler zamanla netlik kazanmaya başlamıştır"<sup>27</sup>.

“Nitekim Deccal'in çıkışı ile ilgili olan ahad haberlerde, İsa b. Meryem'in nüzülü (inişi) açıkça belirtilmiştir. Şurası dikkat çekicidir ki, hadislerde 'Kıyamet'in kopuşuna dair on alamet arasında açıkça yer alan İsa b. Meryem'in "semadan nüzülü", iniş yeri, inişinden sonraki faaliyetleri ve Deccal ile çarpışması ve kendisinin de Hz. Muhammed'in halifesi ve bir ümmeti olarak, Müslümanların imami durumunda olan Mehdi'nin arkasında namaz kılışı, dünyadaki hayat süresi ve nihayet eceli ile ölüp Hz: Peygamber'in yanına gömülmesine varıncaya kadar en küçük ayrıntılarıyla birlikte rivayet edilmek suretiyle adeta resmedilmiş ise ders, Kur'an-ı Kerim'deki yukarıda verilen ayetlerin açıklaması ile alakalı hiç bir iz, işaret ve haber yok gibidir"<sup>28</sup>.

“Yaklaşık M. Ö. 220 – M. S. 70 yılları arasında iki mabet döneminin ikinci yarısında gelişen mesianik öğretiler, değişik çevrelerin manevi ve zihni meşguliyetlerini yansıtan çeşitli türlerdir. Bunlar -yabancı idarenin boyunduruğunun kırılışı, Davudi hanedanın yeniden kuruluşu ve M. Ö. 70'den sonra, sürgündekilerin bir araya toplanması ve Süleyman mabedinin tekrar inşa edilmesi- gibi dünyevi sosyo-kültürel beklentilerden tutun da -bu dönemin muhteşem ve felakete yol açan sonu, yeni bir dönemin başlaması, semavi krallığın gelişi, ölümlerin yeniden dirilmeleri, yeni bir gök ve yeni bir yeryüzü gibi- daha anlaşılmasın anlayışlara kadar uzar gider. Toplumunu yönetecek askeri bir başkomutan, kralca bir “Davut oğlu”, bazı İbrani kutsal kitaplarında doğruluğuna pek güvenilmez ve anlaşılmasın yazılı metinlerde sözü edilen bir mertebeye kadar sırlı “Âdemoğlu” gibi doğüstü bir kimse olabilir. İlim adamlarının birçoğuna göre İsa, *Mesih* sözünü kullanmaktan

26 Coşkun, *Mesihî Beklerken*, s. 53.

27 Coşkun, *Mesihî Beklerken*, s. 53.

28 Fiğlalı, a.g.m., s. 185.



bilerek ve isteyerek kaçınmıştır, zira o, siyasi kinayeler taşıyan bu ıstılahı kullanmaktan çekinmiş onun yerine siyasi anlam taşımayan “Âdemoğlu” ıstılahını kullanmayı tercih etmiştir. Öbür yandan Matta İncil’inin son tashih sorumlu kişiler *Mashiah*’ın “Davut oğlu” ile eşleştirilmesi/denkleştirilmesi gerektiğinden kendi mesianik statüsünü meşrulaştırmak için onun Davut soyundan geldiğini gösteren bir silsileyi İsa’ya temin etmeyi zorunlu görmüşlerdir”. Ali Coşkun bu konuda: “*Bu örnekler, aklıma gelmişken söyleyeyim, aynı zamanda Hristiyanlığın kökeninin Yahudi Filistin’inin mesianik mayası bağlamında gözüktüğünü gösterir. Mesianik görüşler sadece, (örneğin, Quman toplumunun peshet’i ve hahami Yahudiliğinin sonraki “midrash’ı gibi) Kitab-ı Mukaddes metinlerinin tefsiri yoluyla gelişmemiş, aynı zamanda apokaliptik vizyonlara atfedilen “vahiyler” tarafından da gelişmiştir. Son gelenek, Yeni Ahit’in son kitabı olan Vahiy kitabında çok iyi örneklenmiştir” der*”<sup>29</sup>.

“Bu mesianik düşünceler, fikirler ve beklentiler, özellikle kutsal metinlerin kehanetlerinin yorumları sözlerin anlaşılması güç sembollerinde dolaylı olarak anlatılmak istenen tarihlerin hesaplama ve sayma formunu kazandığında “rasyonel” iç görümlere atfedilmiştir. Yahudi Mesih’ini benimseyen fanatikler, kendi hesaplamalarını sık sık Daniel Kitabı’na dayandırarak kanıtlamaya çalışırlar”<sup>30</sup>.

“Büyük ihtimalle Zechariah 3-4’den geleneksel olarak etkilenmiş olacaklar ki, biri Harun hanedanının yüksek papaza mahsus olan “yağlanışı”, diğeri de Davut hanedanının krala yakışır Mesih’i olan iki çeşit mesianik biçim öğretisine sahip olmuş gözükmektedir. Qumran\* topluluğu tarafından benimsenen bu düşünce, aşikâre ima ediyor ki, bu tamamlayıcı mesianik biçimler kurtarılmış kimseler ve mükemmel toplumsal düzene liderlik eden simgelik tipler olarak o kadar da büyük kurtarıcılar olmazlar. Bu öğretinin yankıları İsa’nın hem kral, hem de yüksek papaz olduğunda ısrar eden İncil’in İbranilere Mektubu’nda bulunmaktadır. Bu öğretinin Karailer arasında da bulunduğu için Orta Çağlara kadar hayatta kaldığını söylemek mümkündür”<sup>31</sup>.

“Sonraki dönemlerde, çağdaş ve dinden bağımsız olan Mesihçilik anlayış türleri ve kişisel düşünceleri; barış, toplumsal adalet ve evrensel aşk anlayışlarının -ki tradisyon Mesihçiliğinin ilerici, liberal, sosyalist, hayalî ve hatta devrimci dönüşümleri gibi kolayca işlev gören telakkilerdir- “mesianik çağ” hakkındaki fikre ve düşünceye gittikçe artarak yol açmıştır. Bu şekilde Amerikan Reform Yahudiliği-

29 Coşkun, *Mesih Beklerken*, s. 54-55.

30 Coşkun, *Mesih Beklerken*, s. 55.

\* Ölü Deniz (Lût Denizi) cemaati olarak da bilinir.

31 Aynı yer.

nin (1869) Philadelphia programı bir kişisel Mesih inancının yerine, “Tek ve Yegane Tanrı’nın itirafında Tanrı’nın çocukları olarak toplumun tamamını birliğiyle” vasıflanmış mesianik çağın gelişine olan optimist inancı koydu ve Pittsburgh Platformu da (1885) “hakikat, adalet ve barış krallığının” kuruluşundan söz etti. XX. Yüzyılın ilerleme görüşü ile hayal kırıklığı Mesihçiliğin daha köktenci ve hayalî düşünce biçimlerine yeniden canlandırmış gibi gözükmektedir<sup>32</sup>.

“Eski ve Yeni Ahit arası dönemde, mesianik inançlar ve öğretiler yukarıda da gördüğümüz gibi çok çeşitli formlarda geliştiğini söyleyebiliriz. Mesihçilik giderek eskatolojik hale gelmiş ve öbür dünyayla ilgili inançlara kesin olarak tesir etmiştir. Zamanla, Mesih bekleyişleri bireysel kurtarıcı biçimi üzerinde odaklanır hale gelmiştir. Bunalım, çöküntü ve ruhsal gelirim gibi durumlarda Mesih rolü oynayanlar sık sık başkaldıranlar gibi zuhur etmişlerdir. Bu nedenle, Mesih artık modern çağın gelişini sembolize etmedi, ama onun bir yolunu bulup Mesih’i getirmesi şart olundu. “Rabbin yağlanmış” böylece “kurtarıcı” ve daha yoğun bekleyişler ve öğretilerin ve hatta “Mesianik Tanrı Bilimi”nin odak noktası olduğu söylenir<sup>33</sup>.

“Yahudilerde tarih boyunca iki çeşit Mesih anlayışı vardı ve her iki grup arasında da gergin hava olurdu<sup>34</sup>.

“Mesianik hareketi benimseyen insanlar Orta Çağlar boyunca Yahudi tarihini takip etmiştir ve bunlar, büyük ihtimalle, daha çok süreğenler, hahamî yanıtlar ve diğer var olan başvuru kitapları vasıtasıyla bize ulaşan bilgilerimizden daha çoktular. Çoğu, kısa süreli yerel olaylardır. Çoğu akımlar otoriterlerin bastırması veya önderlerin ortadan kaybolmasıyla sona ermiştir. Bu açıdan XVII. Yüzyılda mesianik görünümlü Sabatay Sevi tarafından esinlenen hareket müstesnadır. Mesianik hareketler VIII. Yüzyıldan XII. Yüzyıldaki Davut Alroy’a kadar İran’da ispat edilmiştir. Kendini Yusuf hanedanının Mesih’i ilan eden Abu İssa, yaklaşık on bin müridiyle birlikte Abbasi devletine karşı savaşmışlar ve bu savaşta mağlup olmuşlardır. Oysaki Davut Alroy, Sultan’a başkaldırmayı sahneye koydu. Mesihî taslaklarının bir kaçı özellikle İspanya’da olmak üzere Batı Avrupa’da XI. ve XII. Yüzyılda meydana çıkmıştır. Daha sonra Kabala’nın etkisiyle mesianik çalışmalar daha çok mistik ve hatta büyütle hale gelmiştir. Manevi eylemcilik, bütün gerçeklik ve uygulamalı çıkış yollarının kapandığı zamanda, kolayca büyütle eylemciliğe çevrilmekte ve Yahudi destanı çok şiddetli çileler, özel derin düşünceler ve kabalistik büyüler yoluyla mesianik gelişini güçlendirmeyi üstlenen üstatlardan

32 Coşkun, *Mesihî Beklerken*, s. 56.

33 Coşkun, *Mesihî Beklerken*, s. 56-57.

34 Coşkun, *Mesihî Beklerken*, s. 58.

bahsetmektedir. Mesianik hareketlerin çeşitliliğini doğru bir şekilde anlamak için, dikkatlice bireysel olarak ve detaylarıyla onların meydana gelmesini hızlandıran özel tarihi şartları, dış baskıları ve iç gerginlikleri incelemeleridir. Henüz aynı dini kültürü ve mesianik umutları paylaşan, düşman bir çevrede varlığını sürdüren bu arada küçümsenen ve zulmedilen azınlık olarak Yahudilerin her yerdeki ortak akıbeti genel bir çerçeveye sunar; bununla birlikte bu durum açıkça özel mesianik akımları açıklama olarak yetersizdir. Mesianik devrimselciliğin devamlı varlığı aynı zamanda, Kutsal Topraklara yerleşmek için Diaspora’da kendi buldukları ülkelerini terk eden küçük veya büyük Yahudi grupları olayı ile doğrulanmıştır. Ciddi mesianik patlamalardan da az açıkça bininci yıl olmasına rağmen bu hareketler sık sık mesianik isteklendirmelere sahip olmuştur. Mesih’in bugüne kadar ortaya çıkmaması veya inananları Vaat Olunmuş Topraklara davet etmemesine rağmen isteklendirme Kutsal Topraklarda ibadet ve zahidane kutsal hayatını Kurtarıncının gelişini hazırlama ve hatta hızlandırma olarak düşünülmüş olması anlamında sık sık “pre-eskatolojik”<sup>35</sup> tir”<sup>36</sup>.

“XIII. Yüzyıldan sonra Kabalanın ortaya çıkışıyla, özellikle Yahudilerin İspanya ve Portekiz’den kovulmalarından sonraki süreçte kabalistik mistisizm Yahudi Mesihçiliğinde önemli bir öge ve aktif bir sosyal güce dönüşmüştür. Bu süreç, kısa bir izahı gerektiriyor. Bir kural olarak, mistik sistemlerin zamanla ve zaman süreciyle, tarihle bundan dolayı Mesihçilikle çok az veya hiç ilişkisi yoktur. Bununla birlikte mistik, tarihi mükemmel bir şekilde tamamlamaktan ziyade, zaman üstü alana, sonsuz ebediyet bekleyişine ve “sonsuz şimdiye” can atar. Bu yüzden mesianik gerilimi mistik gerilime ters oranda azalarak bulmak şaşırtıcı değildir.”<sup>37</sup>.

“19. yüzyılın başlarında, Yahudilerin kutsal topraklara yerleşmesi ve orada kendilerine göre bir siyasi düzen kurması açısından geleneksel Mesih inancı yeniden yoruma tabi tutulmuştur. Prusya’da 1832’de Haham Zvi Hirsch Kalischer (1795-1874), Siyon’un (kutsal topraklar) kurtuluşunun Yahudi halkının eyleme geçmesiyle başlayacağını ve Mesih mucizelerinin sonradan geleceğini bildirmiştir. Bosnalı Haham Yehudah Alkalai (1798-1878), Hirsch gibi, doğüstü Mesih kurtuluştan önce Yahudilerin bir an önce Filistin’e dönmeleri gerektiğini savunmuştur. Bu konuda adından en çok söz ettiren ve daha sonraki yıllarda dinsel Siyonizme damgasını vuran ise Rabbi Avraham Yitzhak Kook (1865-1935) olmuştur. Rabbi Kook, ‘kutsal topraklara dönüşten kaçınmamalıyız’ demiştir. Mesih an-

35 Dinler Tarihi literatüründe, Ahiret öncesi demektir.

36 Coşkun, *Mesih Beklerken*, s. 59-60.

37 Coşkun, *Mesih Beklerken*, s. 60-61.

layışının yeniden doğmasını ancak kutsal topraklarda yaşamanın sağlayabileceği görüşünü savunmuştur”<sup>38</sup>.

Yahudi kökenli inançların yansması da olsa halkları motive için de yıllar yılı kullanılan ilahilere Yahudilerin bu kutsal toprak algısı kuşkusuz ki yansmıştır. Aşağıdaki ilahiler okundukça bu algının ilahilere nasıl yansıdığı daha iyi anlaşılacaktır. Zira bu inanişaya göre, o gökten sadece ve sadece göksel kutsal topraklardaki göksel krallığı kurmak üzere inecektir.

“Yahudilerin sürgün ediliş ve sıkıntıları böylece ilahi düşmüş kıvılcımların bir sürgünü ve ıstırabının daha önemli bir gizemi olarak sadece tarihi, maddi ve dış düzeydeki bir yansmasıdır. Yahudiler için özgürlük ve selamet, böylece İsrail’in Yahudi olmayanlara boyun eğmelerinden kurtulup, Yahudilere vaad edilmiş topraklara dönmelerinden az olmayan, despot ve şeytani kuvvetlerin lekelenmiş sisteminden özgürlüğe kavuşması ve onların kendi ilahi kaynağına dönmeleri manasına gelir. Hakikaten de sonraki süreç, dindarlık ve kutsallık dolu bir hayatla meydana gelen ve İsrail’in gerçek ve mistik gücü olan, bir öncekinden çıkan tabii bir sonuç gibi takip edilmelidir. Acı ve sıkıntı çeken, arkası peşi bırakılmamış bir Yahudi için sürgün bir yansıma, katılma, Tanrı’nın anlaşılması güç sürgünü olduğu için anlamlı hale gelmiştir ve Tanrı’nın kendisi İsrail’in, kendisinin, insanların ve yarattıklarının kurtuluşunda işbirliği etmesine gerek duymuştur. Hiç şaşkıncı değildir ki, en azından başlangıçta Mesih’in şahsiyeti bu sistem içinde görece az bir rol oynamıştır. O, mistik mesianik sürecin şahane olan bir belirtisi ve simgelik olarak öyle çok da kurtarıcı değildir”<sup>39</sup>.

“Bu kabala sistemi, Yahudilerin tarihi boyunca göze çarpan mesianik sahnelerden biri olmuştur -Sabatay Sevinin kişiliği üzerinde merkezleşen akımın- arka planını çizdi. Kendi sonraki dönem doğru yoldan ayrılığı, çelişkiciliği ve dönmesiyle birlikte Sabataycılığın yüz karası, yüz kızartıcı çöküşü en azından kendi topluluğunda ve sosyal rolünde hem Kabala ve hem de çöken Mesihçiliğin sonucu olarak bir manevi şaşkınlık ve düzensizlik imtihanına tarihte yerini bırakmak zorunda kalmıştır. Nadir de olsa bazı ehemmiyetsiz mesianik debelenmeler hariç, “automessianism” daima çökmüştür. Mesianik görüş Yahudilikte şüphesiz aynı zamanda Yahudi olmayan ütopya ve umut ideolojilerini etkileyerek, canlı kalmıştır, ama artık bu mesianik rolünü pek üstlenmek isteyenler olmamıştır”<sup>40</sup>.

38 Adam, Bakı, “Kutsal Toprak, Mesih ve Terör”, Dini Araştırmalar Dergisi, c. XVII, sy. XX, s. 66.

39 Coşkun, *Mesih Beklerken*, s. 61-62.

40 Coşkun, *Mesih Beklerken*, s. 62.

## HRİSTİYAN İLAHİLERİNDE HZ. İSA FİGÜRÜ

Mesianik düşünceler hristiyan ilahilerine de aşağıdaki şekilde yansımıştır ki; araştırmamızın asıl konusu da bu söz konusu yansımadır. 4 Temmuz günüyle ilgili aşağıdaki şiir Hz. İsa ile ilgili mesianik fikirlerin ele alındığı şiirlerden biridir<sup>41</sup>.

### 4 TEMMUZ GÜNÜNÜZ KUTLU OLSUN.

Tıpkı bugün... Bu 4 Temmuz gibi  
Nimetler  
Gözlerinizin öntüne serilsin  
Tüm şükranlarımız ve şerefimiz  
Yüce tanrıma

Havayı fişeklerin içinde ve ötesinde  
İzlediğiniz ve gördüğünüz gibi  
Pırıl pırıl ışıklar ışıldıyor  
Güzelliğin ışığını ve  
Her yerdeki İlahi aşkı dikkatle seyrediyor

Gecenin içinde parlayan  
Alevlerin ışığını gördüğünüzde  
İçinizdeki Tanrı'nın güzelliğine benzer  
Kalplerin içinde olan  
Güzel ruhlara dikkatle bakın  
Yangın alevleri yanan ışıltılar

Diğerlerinin de görmesi... İmana gelmesi  
Yönünde umutlarımız  
Tanrı'nın huzur veren ışığı  
Sadece kurtarıcımız sayesinde  
Bize verilen armağandır  
Kurtarıcımız  
Yüce İsa...

41 <http://www.poetrysoup.com/poems/best/jesus>, Erişim Tarihi: 21.07.2014.

Kalbinde aşkın ateşini taşıyan  
Her kim İsa'ya giderse  
Yeniden doğar.. Günahlarından arınmış şekilde  
Tanrı'nın mucizevî ışığı  
Kalplerimiz... ruhlarımız... ve zihnimizin içerisinde  
Her seferinde parlayacaktır

Kurtarıcımızın.. Mesihimizin  
Bizi evimize  
yukarıya.. gökyüzüne çıkaracağı..  
Değerli zamanı beklerken

İzle...Yeniden doğmuş tüm ruhları  
Ateşte kavrulan yürekleri  
Işık gibi.. Ah Güzel aşk  
Parlayan yıldızlar-ışık saçıyor

İhtişamlı aşkın yağmurları  
Göz alıcı ve Parlak  
İsa cennetten geliyor gibi  
Işık havaya saçılıyor  
Ruhlar her yerde birlikte  
Gökyüzünde toplanmış..  
Mutluluk veren ışığımızla buluşuyor  
Kurtarıcımız.. Yüce İsa

İsa'ya gel  
Saçılan aşkın mükemmel renkleri  
Tanrı'nın güzel hediyesi

Zamanı geldiğinde  
Sen de.. kapılıp gideceksin  
Yeniden doğacaksın.. Tanrı'nın sonsuz ışığına  
Özgür bırakacaksın.. Yangın alevlerini  
Yıldızlar ışık saçacak

Tanrı  
Her şeyi olduran  
Tektir  
Tanrı'nın güzel iştihamı  
Parlayan yıldızlar..

Göreceksin  
Gökyüzünde yıldız gibi parlayan ruhları  
İsa gelecek.. Geceyi yararak  
Aşkın kutsal ruhu.. kimse ona benzemez  
Artık burada olmayacak  
Sonrasında Büyük sevinç...  
Bulacak sizi  
Siz yeniden doğanları  
Tanrı'nın merhametini görenleri

Dönüşecekler  
Yeniden doğacaklar... Aşk saçacaklar  
Yanıp sönen ışıklar içinde değişenler  
Muheteşen Hükümdarımız  
Yüce İsa ile birlikte olmak için  
Evlerine dönecekler  
Ebedi ihtişamlı renkler  
Saf kutsal ışık... ve sonsuzluk

Gel ve Tanrı'nın Kutsal Işığına dikkat kesil  
Gecede ışık saçan yıldızlar gibi  
Tanrı'nın mutluluk veren muhteşem ışığında kurtulun  
Kurtarıcımız... Yüce İsa

Bu şiir bir kişinin Tanrı'yı bulmak için yaşadığı sıkıntıyla ilgilidir. Aramak ve umutsuz hissetmekle ilgilidir. Sanki gerçekten Cehennem boyunca seyahat etmiyor da hangi yoldan gideceğimiz hakkında bir fikrimiz olmadan arıyor gibiyiz. Dibinde küçük bir akıntı olan sonsuz derinlikteki kuyu gibi ve senin de bu akıntıyı bulmaya umudun varmış gibi. Tüm umudun kaybolduğunu düşündüğünde O'nun

orada oturduğunu, seni beklediğini ve karanlıktan çekip çıkardığını fark ediyorsun ve senin de onu aradığını biliyorsun. O bizleri Krallığına kabul ediyor. Bizler sanki birer sanat eseri ve bizim üzerimize her yeni gün yeni şeyler ekliyor.<sup>42</sup> Burada yine krallık ve kurtarıcılık figürüne vurgu vardır.

### İSA GÖKTEN İNİYOR<sup>43</sup>

"Noel Baba Şehre Geliyor" tonunda

Yukarıya doğru daha iyi bak,  
O'nun görüntüsü için hazırlan.  
Efendimiz tekrar gelecek  
Bir gece ya da bir gün aniden gelecek.  
Yüce İsa gökten iniyor.

O bir liste hazırlıyor  
Büyük bir bedel ödedi.  
Kimler O'nun cennetine  
gidecekler?  
Yüce İsa gökten iniyor.

O sizin nefes alışlarınızı görüyor  
O'nun merhametine ihtiyacınız olduğunu biliyor.  
Hepimizin kötü durumda olduğunu biliyor,  
Fakat bizlerin yerini almak için öldü.

Parlak bir melek gibi ve parlak nurdan bir top gibi,  
Trompetler ve davullar çalıyor,  
Yüce İsa gökten iniyor

O size ağlarken geliyor.  
Size kucak açıyor.

42 <http://www.poetrysoup.com/poems/best/jesus>, Erişim Tarihi: 21.07.2014.

43 <http://www.poetrysoup.com/poems/best/jesus>, Erişim Tarihi: 21.07.2014, Juliet Ligon, 12-01-2013 tarihinde yazılmıştır.



O sizi kimsenin bilmediği kadar iyi biliyor,  
Ama sizi yine de olduğunuz gibi seviyor.

Şüphe duymayın.  
Neden olduğunu bilmek ister misiniz?  
Hayatınız en nihayetinde sonlanacak.  
İkinci bir şansınız olmayacak.  
Yüce İsa gökten iniyor  
Yüce İsa gökten iniyor  
Yüce İsa gökten iniyor

**Juliet Ligon**  
**12-01-2013**

Hz. İsa'nın dünyaya ikinci teşrifıyla ilgili yukarıdaki şiir, tam bir mesihçi ve kurtuluşçu hareket şiiridir. Kitleleri harekete geçirebilmek için şiirin gücünden faydalanan geleneklerden biri de mesihçi, kurtuluşçu hareketlerdir. Şiire göre Hz. İsa ikinci kez geldiğinde cennete gidecek onların listesini çıkarıyor şeklinde ilginç bir sav ortaya konulmaktadır.

Hz. İsa'nın ikinci gelişiyile ilgili en önemli iddialardan biri onun İsrail'in yenilenmesini sağlayacağı şeklindeki iddiadır, işte Joel Chernoff'un bu şiiri bu iddiayı ele almaktadır. Bu şiir Süleyman Mabedinin ve bütün İsrail'in yeniden inşası hakkındadır.

#### **İsrail'in Yenilenmesi<sup>44</sup>**

Seni orada dururken gördüğümde,  
Yanılıyor olamazdım  
Kudüs'ün dışındaki tepede  
Kalbinin kırıldığını görebiliyordum,  
Gözyaşların yüzünden süzülüyordu  
İsrail'in yenilenmesi için  
Yalnızca hayal kırıklığı hissedebiliyorum,  
Kalbimdeki hüznün artıyor  
Çünkü döktüğün gözyaşlarına anlam veremiyorum

<sup>44</sup> <http://www.poetrysoup.com/poems/best/jesus>, Erişim Tarihi: 21.07.2014, Joel Chernoff , Galilee of the Nations Music (adm by Integrity's Hosanna! Music)/ASCAP, 1999.

Yine de hüznünü paylaşamıyorum,  
Hala gözyaşlarının tadını merak ediyorum  
İsrail'in yenilenmesi için döktüğün  
Yardım et bana Efendim, döktüğün gözyaşlarını dökebilmem için  
Yardım et bana Efendim, hissettiğin Aşkı hissedebilmem için  
Kalbimi kır ki yüklerini paylaşalım  
İsrail'in yenilenmesi için  
Efendim, dua ediyorum ki beni iyileştir,  
Bu haykırışlarıma kulak ver  
Kalbim seninkinin İsrail için çarptığı gibi çarpsın  
Eğer onlar seni görebilsin diye,  
Benim gözyaşlarımın yansımada  
Onların kalbi yine senin için hasret duysun diye

Hız. İsa'nın insanlar arasında iyi ve kötü olmaları dışında, tıpkı diğer bütün peygamberler gibi ırk, renk, cinsiyet yani kadın-erkek, yahut zengin-fakir gibi sosyal statü ayrımları yapmadığını anlatmak için Yahudi ve Gayri Yahudi'nin tıpkı Kuran'ın dediği gibi iyilikte yarışmaları<sup>45</sup> şartıyla onun nazarında eşit olduğunu anlatan bir şiirdir.

#### **YAHUDİLER VE GAYRİ YAHUDİLER<sup>46</sup>**

Yahudi ve Gayri Yahudi, Mesih'in içinde tek  
Yeşua'nın içinde tek, zeytin ağacında tek  
Yahudi ve Gayri Yahudi, Mesih'in içinde tek  
Yeşua'nın aşkı içinde tek  
Yardım et bize Tanrım, birbirimizi sevmemiz için  
Alçakgönüllü kalplerle, affederek birbirimizi  
Yaralarımızı iyileştir, bizi birleştir  
Böylece inanabilsin dünya  
Yeşua'nın aşkı içinde tek  
Yeşua'nın aşkı içinde tek  
Yeşua'nın aşkı içinde tek  
Hep birlikte söyleyelim

45 Bakara, 2/148.

46 Joel Chernoff , Galilee of the Nations Music(adm by Integrity's Hosanna! Music)/ASCAP, 1999.

Rüzgârla ilgili aşağıdaki şiir ise Hz. İsa'nın nefesini üretici, canlandırıcı bir rüzgara benzetmektedir. Bu şiir konuyla ilgili Hz. İsa'ya Allah'ın izniyle verilen bir özelliği vurgulayan şu ayeti kerimeyi hatırlatır niteliktedir. "Allah O'na kitabı, hikmeti, Tevrat'ı ve İncil'i öğretecek ve İsrailoğulları'na şöyle diyen bir elçi kılacaktır: "Ben Size Rabbinizden bir belge getirdim. Ben çamurdan kuş şeklinde bir heykel yapıp ona üfleyeceğim, O da Allah'ın izni ile kuş olacak; anadan doğma körü ve alacalıyı iyi edeceğim; Allah'ın emri ile ölüleri dirilteceğim; yiyeceklerinizi ve evlerinizde sakladıklarınızı bildireceğim. Eğer inanırsanız bunda sizin için ders vardır."<sup>47</sup> Yani cansız bir heykele üfürdüğünde o heykel cana gelebilir, bu da ona verilen bu canlandırıcı ve üretici niteliğin hakikaten var olduğunu anlatan bir ayettir ki, bu şiirle örtüşmektedir.

#### **RÜZGÂR ESİYOR<sup>48</sup>**

Ooh, Ooh , Ooh...  
Kutsal olandan rüzgâr esiyor  
Taş kalpleri yumuşatan ve ruhları dolduran rüzgâr  
Kutsal olandan gelen rüzgâr  
tahtından  
Kurak ve çıplak yerlere hayat veren  
O Tanrım, O Tanrım  
Dört rüzgârdan gel,  
İnsanlarının üzerine nefes ver  
O Tanrım, O Tanrım  
Bize kutsal ruhu yolla bizi affet  
Ooh, Ooh , Ooh...  
Yorgun kalbimden yükselen bir dua var  
Kemiklerim ağlıyor ve kuru umutlarım gidiyor  
Bize şifa gönder Tanrım, susamış kalbimiz için  
Suların aktığı yerde yaşamak umutsuzluk mu?

47 Ali İmran, 3/48-51

48 <http://www.poetrysoup.com/poems/best/jesus>, Erişim Tarihi: 21.07.2014, Joel Chernoff , Galilee of the Nations Music(adm by Integrity's Hosanna! Music)/ASCAP, 1999.

## İSLAM İLAHİLERİNDE HZ. İSA FİĞÜRÜ

Aynı şekilde tasavvuftaki arifler ve gönül sultanları da şiirlerinde Hz. İsa figürüne yer vermişlerdir.<sup>49</sup>

Bir dem cehâletde kalır  
Hiç nesneyi bilmez olur  
Bir dem dalar hikmetlere  
Câlinus u Lokmân olur

Bir dem dev olur yâ peri  
Vîrâneler olur yeri  
Bir dem uçar Belkîs ile  
Sultân-ı ins ü cân olur

Bir dem varır mescidlere  
Yüz sürer anda yerlere  
Bir dem varır deyre girer  
İncil okur ruhbân olur

Bir dem gelir İsa gibi  
Ölmüşleri diri kılar  
Bir dem girer kibr evine  
Fir'avn ile Hâmân olur

Bir dem döner Cebrâil'e  
Rahmet saçar her mahfile  
Bir dem gelir gümrâh olur  
Miskin Yunus hayrân olur

### Yunus Emre

İnsanın ve özellikle de arif yani Allah dostu olan insanın farklı ruh hallerinden bahs ederken Yunus Emre, bu hallerden birinin de Hz.İsa misali bir insan olmak olduğunu vurgulamış ve ölmüşleri diri kılmanın yalnız Hz.İsa'ya has bir durum olmadığını fakat aynı zamanda İngilizce redeem ve resurrect diye adlandırılan terimle ifade edilen ölüyü diri kılma hadisesinin tasavvuf erlerinde de görülür

49 Gölpinarlı, Abdülbaki, Yunus Emre ve Tasavvuf, İnkılap Yay., İstanbul, 2008, s.158.

bir durum olduğunu anlatmaya çalışmıştır. Burada ölü diriltme sadece doğrudan cismen bir ölünün dirilmesi değil fakat aynı zamanda fiziken diri oldukları halde ruhen ölmüş yani gaffet içinde bulunan insanların ve toplumların da dirilmesi yani bir tür gaffet uykusundan uyandırılması anlamına gelmektedir. Zira fiziken diri ama ruhen ölüleri diriltmek yani onları emri bil maruf nehyi anil münker yoluyla onları uyarıp, Allah'ın emir ve yasakları konusunda ikaz etmek böylelikle ölmüş ruhları diriltmek ariflerin en önde gelen vazifesidir. Bu ikaz faaliyeti de aslında toplumdaki sosyal dinamikleri harekete geçirme çabasından başka bir şey değildir.

Yunus Emre'nin Hz. İsa figürüne vurgu yaptığı bir diğer şiiri de Çağırayım Mevlam Seni<sup>50</sup> adlı şiiridir.

Dağlar ile taşlar ile  
Çağırayım Mevlâm seni  
Seherlerde kuşlar ile  
Çağırayım Mevlâm seni

Sular dibinde mâhiyle  
Sahralarda âhû ile  
Abdal olup yâhû ile  
Çağırayım Mevlâm seni

Gök yüzünde İsâ ile  
Tûr dağında Mûsâ ile  
Elimdeki asâ ile  
Çağırayım Mevlâm seni

Derdî öküş Eyyûb ile  
Gözü yaşlı Ya'kûb ile  
Ol Muhammed mahbûb ile  
Çağırayım Mevlâm seni

Bilmişim dünya halini  
Terk ettim kıyl ü kâlini

50 <http://www.antoloji.com/cagirayim-mevlam-seni-siiri/>, Erişim Tarihi: 04.09.2014.

Baş açık ayak yalını  
Çağırayım Mevlâm seni

Yûnus okur diller ile  
Ol kumru bülbüller ile  
Hakkı seven kullar ile  
Çağırayım Mevlâm seni

### Yunus Emre

Bu şiirinde Yunus Emre Hz.İsa'nın göğe yükseldiği yönündeki inanca atıfta bulunarak "Gökyüzünde İsa ile çağırayım Mevlam Seni" ifadesini kullanmaktadır. Hz.İsa'nın gökyüzüne çekildiği yönündeki bu inanca şu ilgili Kur'an ayeti de vurgu yapmaktadır. Ali İmran suresi 55. Ayet-i kerimede "Ey İsa senin canını alacağım ve seni kendime yükselteceğim, Seni inkarcılardan temizleyeceğim." şeklinde buyrulmuştur.

Mevlana'nın aşağıdaki şiiri de yine Hz. İsa'dan ve ayırıcı bir özellik olarak onun zekasından bahseden bir şiirdir. Dünyanın Hz.İsa'nın yurdu olmadığını belirtmek için büyük Anadolu mutasavvıfı Hz. Mevlana İsa'nın yurdu değilsin yaşadığı yersin aptalların diyerek Hz. İsa'nın ayırıcı bir özelliği olan zekâsına vurgu yapmaktadır.

Ey Balçık Dünya <sup>51</sup>  
Seni bildim bileli,  
ey balçık dünya,  
başıma nice belâlar geldi,  
nice mihnet, nice dert.  
Seni sırf belâdan ibaret gördüm,  
seni sırf mihnetten, dertten ibaret.

İsa'nın yurdu değilsin sen,  
yayıldığı yersin eşeklerin.  
Nerden tanıdım seni bilmem ki,  
nerden parçası oldum bu yerin,

51 <http://www.antoloji.com/ey-balcik-dunya-siiri/>, Erişim Tarihi: 04.09.2014.

Bana vermedin bir yudum tatlı su,  
soframı yaydın yayalı.  
Elimi ayağımı bağladın gitti,  
elimin ayağımın farkına varalı.

Bırak da bir ağaç gibi  
yerin altından çıkarıp ellerimi  
sevgilinin havasıyla sarmaş-dolaş olayım,  
uzayıp gideyim bâri.

Ey çiçek, dedim çiçeğe,  
dedim, bu küçük yaşta sen,  
neden ihtiyar oldun bu kadar,  
dedim, nasıl oldu bu böyle?

Çocukluktan kurtuldum, dedi çiçek,  
sabah rüzgârımı tanıyalı,  
hep yukarlara doğru çıkar  
yukarlardan gelmiş bir ağaç dalı.

Şunu da söyledi çiçek:  
Madem aslımı tanıdım,  
madem yersizlik âlemi aslım,  
artık bana tek bir şey düşecek:  
Yücelip aslıma gitmek.

Sus yerter artık,  
var git yokluğa haydi,  
yoklukla yok ol.  
Git, yokluklardan tanı  
yokluktan var olanı.

**Mevlana Celaleddin Rumi**

## SONUÇ

Netice itibariyle “İslam ve Hristiyan İlahilerinde Hz. İsa Figürü”nü ele almaya çalıştığımız bu araştırmada, sadece sosyal hayata yansımakla kalmayan ve her dinde bir diğer dinden daha farklı olan ahiretle ilgili yani eskatolojik inançların aynı zamanda o inancın ortaya çıktığı toplumun şiir ve edebiyat ürünleri başta olmak üzere bütün sanatsal ürünlerine de yansıdığını gördük. Zira hiçbir vakit şiir, edebiyat ve diğer sanat dalları toplumların inançlarından kopuk olmamışlardır. Bilakis her zaman ve her zeminde şiir ve edebiyatla içi içe olan din ve inanç figürleri ve bu inanışların bizatihi kendileri sanata ve edebiyata fazlasıyla yansımıştır. İşte bu bağlamda Hz. İsa ve onunla ilgili hemen bütün ahirete dönük yani mesianik ve kurtuluşçu inançlar gerek kilise ilahilerine gerekse tasavvuf ilahilerine fazlasıyla yansımışlardır ve bu yansımının etkileri başta Hristiyan Kilise ilahileri olmak üzere hemen bütün din ve inanç sistemlerinin edebi ürünlerinde kendisini hissettirmiştir. Mesela Yunus Emre ve Mevlana da edebi ürünlerinde Hz. İsa’ya fazlasıyla yer vermişlerdir. Bizim burada yapmaya çalıştığımız sadece bu edebi ürünlerden bir kaçına yer vererek sosyal hayat, inanış ve edebiyat üçlüsünün nasıl bir arada ve ahenkle işlediğinin küçük bir örneğini vermeye çalışmaktan ibarettir.

## KAYNAKÇA

- Adam, Baki, Kutsal Toprak, Mesih ve Terör, Dini Araştırmalar; C: XVII, S:XX.
- Coşkun, Ali, Mehdilik Fenomeni, İz Yay., İstanbul, 2014.
- Coşkun, Ali; *Mesih Beklerken Mesihçi ve Millenarist Hareketler*, Rağbet Yay., İst., 2003.
- Fiğlalı, Ethem Ruhi, “Mesih ve Mehdi İnancı Üzerine”, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, C: XXV, Ankara, 1981.
- Gölpınarlı, Abdülbaki, Yunus Emre ve Tasavvuf, İnkılap Yay., İstanbul, 2008.
- <http://www.antoloji.com/cagirayim-mevlam-seni-siiri/>, Erişim Tarihi: 04.09.2014.
- <http://www.antoloji.com/ey-balcik-dunya-siiri/>, Erişim Tarihi: 04.09.2014.
- <http://www.poetrysoup.com/poems/best/jesus>, Erişim Tarihi: 21.07.2014, Juliet Ligon, 12-01-2013 tarihinde yazılmıştır.
- <http://www.poetrysoup.com/poems/best/jesus>, Erişim Tarihi: 21.07.2014, Joel Chernoff , Galilee of the Nations Music(adm by Integrity’s Hosanna! Music)/ASCAP, 1999.
- <http://www.poetrysoup.com/poems/best/jesus>, Erişim Tarihi: 21.07.2014, Joel Chernoff , Galilee of the Nations Music(adm by Integrity’s Hosanna! Music)/ASCAP, 1999.
- <http://www.poetrysoup.com/poems/best/jesus>, Erişim Tarihi: 21.07.2014, Joel Chernoff , Galilee of the Nations Music(adm by Integrity’s Hosanna! Music)/ASCAP, 1999.
- Kirman, Mehmet Ali, Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü, Rağbet Yay., İst., 2004.
- Konularına Göre Sistemik Kuran Fihristi, çev. Ömer Özsoy & İlhami Güler, Fecr Yay., Ank., 2004.
- Kutsal Kitap, Yeni Çeviri, Ohan Matbaası, İst., 2003.



## ŞAM'DAN KARS'A FETİH ORDUSU

Ali İPEK (\*)

### Öz

İslâm ordularının merkezi Kars Vanand bölgesine ilk akınları Hz. Ömer döneminde, 640 yılında gerçekleşti. Keşif ağırlıklı olan bu hareketleri müteakip, Halife Hz. Osman, Habib b. Mesleme el-Fihri'yi yeniden bu yerlerin fethiyle görevlendirdi. Şam ordusunun başında 26/646 yılında Şırak bölgesine gelen Habib b. Mesleme, Kars ve yöresini de İslâm hâkimiyetine kattı.

Kars'ın üç asırdan fazla süren bu ilk İslâmî döneminde insanların canları, malları koruma altına alınmış, dinlerine, mabetlerine ve yaşantılarına dokunulmamıştı. Bu durum Sâcoğulları Devletinin bölgedeki hâkimiyetinin zaafa uğradığı 915/922 yılına kadar devam etmiş oldu.

**Anahtar Kelimeler:** Kars, Ermeniye, Habib, Vanand.

## CONQUEST ARMY FROM KARS TO DAMASCUS

### Abstract

The first raids of Islam armies to central Kars Vanand region took place in the period of Hazrat Omer in 640. Following these discovery weighted movements, Caliph Hazrat Osman assigned Habib b. Mesleme again to conquest these places. Habib b. Mesleme, who came to Sırak region at the command position of the army in 26/646, subordinated Kars and its neighbourhood to the control of Islam.

The life and goods of the people were put under protection, and their shrines, religions and all kinds of life styles were not touched in this first Islamic period which lasted more than three centuries. Therefore, this situation continued till 915/922 when the control of Sacogulları state suffered.

**Key Words:** Kars, Armenia, Habib, Vanand.

\* Doç. Dr., Kafkas Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü Öğretim Üyesi.

## Giriş

İslâm dini tebliğ esasına dayanıyor<sup>1</sup>, bununla yetiniliyor,<sup>2</sup> zorlamaya yer verilmiyor.<sup>3</sup> Hz. Peygamber'e (a.s.) gelen ilk vahyi müteakip başlayan Tevhidi tebliğ görevi,<sup>4</sup> önce Mekke'de ve daha sonra Medine'de devam etti. 13 yıllık Mekke döneminde tebliğin ilk adımları atılarak, bu görevi yerine getirmenin sıkıntılarına katlanıldı. Medine'ye hicret (622) tebliğin önemli safhasını oluşturdu.<sup>5</sup> 10 yıllık Medine döneminde cereyan eden savaşlar, İslâm dininin tebliği yolunda atılan ileri adımlardı.<sup>6</sup>

Hz. Peygamber'in (a.s.), yabancı devlet başkanlarına gönderdiği İslâm'a çağrı mektupları,<sup>7</sup> Tevhide çağrının dünyaya açılışının ifadesiydi. Çünkü Hz. Peygamber (a.s.), bir coğrafya yahut tek bir millete değil, bütün insanlığa gönderilmişti,<sup>8</sup> tebliğin de böyle olması gerekiyordu. Mûte Savaşı (C.Evvel 8/Eylül 629)<sup>9</sup> ve Tebük Gazvesi (9/630), bundan sonra tebliğ hareketinin Arap Yarımadasının dışın-da, öncelikle de kuzey yönünde geliyeceğinin işaretini veriyordu.<sup>10</sup>

Hz. Peygamber'den (a.s.) sonra İslâm dininin tebliği görevi Müslümanların üzerinde kaldı. İlk Halife Hz. Ebû Bekir (11-13/632-634) ve takip eden halifelerin oluşturdukları ve sevk ettikleri fetih orduları, bu görevi yerine getirmenin gayretini göstermişlerdi. Görevlendirildikleri fetih bölgelerine varan İslâm ordu komutanları, karşı tarafa önce üç teklif sunuyorlardı: kendi istekleriyle İslâm dinini kabul ederek, Müslümanlara tanınan bütün haklara haiz olmak; değilse cizye ve haraç vererek İslâm hâkimiyetini benimsemek; bunu da kabul etmedikleri

1 Mâide, 67, 99.

2 Âl-i İmrân, 20.

3 Bakara, 265.

4 Bkz. Bakara, 74.

5 Bkz. İbn Hişam, Ebû Muhammed Abdülmelik, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, nşr. Mustafa es-Sakâ vd., t.y.y., III-IV, 480.

6 Mekke ve Medine dönemleriyle ilgili bkz. İbn İshak, Muhammed, *Siyer*, Yay. Haz. M. Hamidullah, trc. Sezai Özel, Akabe yay., İstanbul 1988, s. 191; Şükrî Faysal, *Hareketü'l-Fethi'l-İslâmî fi'l-Karni'l-Evvel*, Mısır 1952, s. 10.

7 Mektup metinleriyle ilgili bkz. et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, Beyrut 1407/1987, III, 237 vd.; Muhammed Hamidullh, *Mecmuatu'l Vesâk es-Siyasiyye*, Beyrut 1405/1985, s. 103,107,135-154.

8 Sebe', 28, Furkan, 1.

9 Şam sınırında Belkâ köylerinden bir köy. Ca'fer b. Ebî Talib'in kabri burada bulunuyor. Bkz. Yakut el-Hamevî, Şihabuddin Ebû Abdullah, *Mu'cemu'l-Buldân*, Beyrut 1955, V, 220.

10 Bu savaşlarla ilgili bkz. İbn Hişam, *es-Sîre*, III-IV, 373, 515; Halife b. Hayyât el-Uşfurî, *Târîh*, nşr. Süheyl Zekkâr, Beyrut 1414/1992, s. 52, 56; Taberî, III, 279, 341.

takdirde savaşa girmek.<sup>11</sup> Bu bakımdan fetih hareketleri, İslâm dininin tebliği ve hâkimiyetinin yayılması hareketleriydi.

Hız. Ebu Bekir'in ilk defa Irak topraklarında başlattığı (12/633) fetih hareketleri,<sup>12</sup> Hız. Ömer döneminde (13-23/634-644) doğu-batı ve kuzey cephelerde yoğun bir şekilde sürdürülmüş oldu.<sup>13</sup> Bu çalışmanın konusu açısından önem arz eden Şam'ın fethi de bunlardan biriydi. Bir dönem hilafet merkezi olacak Şam'ın Halid b. Velîd ve Ebu Ubeyde b. el-Cerrah komutasındaki ordular tarafından fethi (14/635),<sup>14</sup> Suriye, el-Cezîre ve Kafkaslara kadar uzanacak fetih hareketleri bakımından da önem arz ediyordu.

Fetih sonrasında Şam valiliğine görevlendirilen Yezid b. Ebî Süfyan'ın vebâ salgımından vefatı üzerine, kardeşi Muaviye b. Ebî Süfyan bunun yerine geçti. Halife Hız. Ömer tarafından da Şam valiliği uygun bulunarak, bu göreve atanan Muaviye b. Ebî Süfyan,<sup>15</sup> valiliği döneminde de fetihlerde bulunarak yahut ordular sevkederek büyük başarılar kazanılmasının öncüsü oldu.<sup>16</sup>

### İlk Ermeniye Akınları

İslâm ordularının Kafkasya ve dönemin coğrafî adıyla Ermeniye/İrmîniyye'ye<sup>17</sup> ilk akınları Hız. Ömer döneminde başladı. Suraka b. Amr, Bukeyr b. Abdullah, Utbe b. Ferkad gibi komutanların başlarında buldukları İslâm orduları, Karabağ'dan Dağıstan'a kadar ilerlemiş ve kuzey Kafkaslarda önemli başarılar elde etmişlerdi.<sup>18</sup> İran Ermeniyesi'nin merkezi Dvin de ilk defa bu dönemde fethedilmişti (5

11 Uygulama ile ilgili bkz. Taberî, IV, 160.

12 Halife b. Hayyât, s. 77; Ya'kubî, Ahmed b. Ebî Ya'kub b. El Vazîh, *Târîhu'l-Ya'kubî*, Necf. 1358, II, 110; Taberî, IV, 184.

13 Konuyla ilgili daha geniş bilgi için bkz. Halife b. Hayyât, s. 84-108; Ya'kubî, II, 139 vd.; Taberî, IV, 247 vd.; Belâzurî, Ahmed b. Yahya, *Fütûhu'l-Buldân*, nşr. A. Enis et-Tabba'-Ö. Enis et-Tabba', Beyrut 1987, s. 155 vd.; el-Ezdî, Ebû İsmail Muhammed b. Adullah, *Fütûhu's-Şam*, nşr. W. N. Lees, Kalküta 1854, 251 vd.; M. Rıza, *el-Farûk Ömer b. Hattâb*, Beyrut 1410/1990, s. 95. Wellhausen, Julius, *İslâmın Enski Tarihine Giriş*, trc. Fikret Işıltan, İstanbul 1960, s. 61-99.

14 Konuyla ilgili bkz. Fesevî, Ebû Yusuf Ya'kub b. Süfyan, *Kitâbu'l-M'rîfe ve't-Târîh*, nşr. E. Zîya el-Ömerî, Bağdâd 1974-1975, III, 296; Ebû Ubeyd, *Kitâbu'l-Emvâl*, 219; Halife b. Hayyât, s. 84; Belâzurî, *Fütûh*, 165; Agapyus b. Konstantin el-Menicî (Mahbûb), el-Müntahab Min Târîhi'l-Menicî, nşr. A.D. Ömer Abdüsselâm Tedmürî, Trablus t.y. s. 51.

15 Bkz. El-Ezdî, *Fütûhu's-Şam*, s. 251; Halife b. Hayyât, s. 112; Belâzurî, *Fütûh*, s. 179; Zeynî Dehlân, *el-Fütûh*, I, 55.

16 Abdülmün'im Mâcid, *et-Târîhu's-Siyasî Li'd-Devleti'l-Arabiyye*, Mısır 1956, I,36, 43-60.

17 Yakut, *Mu'cem*, I, 159.

18 Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. Ya'kubî, II, 156; Taberî, V, 142; İbnü'l-Esîr, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed, *el-Kâmil fi't-Târîh*, nşr. C. J. Tornberg, Beyrut 1982, III, 28;

Muharrem 19/6 Ekim 640).<sup>19</sup> Abdurrahman b. Rabi'a komutasındaki bir İslâm birliğinin Taron (merkezi Muş), Pasinler ve Vanand bölgelerindeki bir kısım yerleri haraca bağlamış olması da (640), bu cephede elde edilen başarılar arasında görülüyor.<sup>20</sup>

Bu arada Habib b. Mesleme'nin de bu dönemde Ermeniyeye fetihleriyle görevlendirildiğini belirtmek gerekir. Habib b. Mesleme bu sırada el-Cezîre'de bulunuyordu. Hz. Ömer, fetihlerde göstermiş olduğu başarıları ile tanınmış bu komutanı Kafkaslarda bulunan Suraka b. Amr ve Abdurrahman b. Rabi'a komutasındaki ordulara takviye güç olarak görevlendirmiştir.<sup>21</sup> Görev mahalline varan Habib b. Mesleme, Suraka b. Amr'ın sevkiyle Tiflis'e kadar doğu ve batı Ermeniyeye'de birçok yerleşim merkezlerini fethederek, haraca bağladı.<sup>22</sup>

Ancak İslâm ordularının bu dönem Kafkasya ve Ermeniyeye akınları keşif ağırlıklı birer fetih hareketleriydi.<sup>23</sup> Keşif seferlerinin Araplarda bir savaş stratejisi olarak uygulandığı, ilk hamleden sonra geri çekilmeyi bir taktik olarak adet haline getirdikleri görülüyor.<sup>24</sup> Bununla yolların keşfi, şehirlerin tanınması ve düşmanla ilgili bilgi edinilerek, müteakip akınlarda buna göre ordu hazırlığında bulunulması hedefleniyordu.<sup>25</sup>

---

İbn Hubeys, Abdurrahman b. Muhammed b. Abdullah, Gazevâtu İbn Hubeys, nşr. Süheyl Zekkâr, Beyrut 1992, II, 368; Kozanlı, Cemil, *Târîh-i Nizâmî-i İran, Tahran* 1315, s. 341-343; Bakihanov, A. *Gülîstan-ı İrem*, nşr. Abdülkerim Ali-zâde ve diğerleri, Bakû 1970, s. 44; Dunlop, D.M., *The History of The Jewish Khazaras*, New York t.y, s. 49; Minorsky, V., *A History of Sharvan And Darband*, Cambridge 1958, s. 105; Kmosko, Michael, "Araplar ve Hazarlar", trc. C. Köprülü, *Türkiyat Mecmuası*, Cilt: III, İstanbul 1935, s. 135.

19 Dasxorenci, Movses, *The History of the Caucasian Albanians*, İng.çev. C.L.F. Dowsett, London 1961, s. 207; Becker, C.H., "The Expansion of The Saracans The Est", *The Cambridge Medieval History*, Cambridge 1926, II, 353.

20 Caetani, Léon, *Chronographia Islamica*, Paris 1912, I.I, 210; Astarcıyan, K. L. *Târîhu'l-Ümmeti'l-Ermeniyeye*, Musul 1951, s. 162.

21 Bkz. Ya' kubî, II, 157; Refik Beg el-Azm, *Kitâbu Eşheri Meşâhiri'l-İslâm fi'l-Hurûbi's-Siyasiyye*, Beyrut 1983, III, 700; Sâbir Muhammed Deyâb Hüseyin, *Ermîniyye mine'l-Fethi'l-İslâmî İle'l- Müstehilli'l-Karni'l-Hamîs el-Hicrî*, Mısır 1978, s. 24-25.

22 Bkz. Refik Beg, *Eşher*, III, 700; Sâbir, *Ermîniyye*, s. 21.

23 Refik Beg, *Eşher*, III, 702; İskender, Fayiz Necîb, *el-Müslimûn ve'l-Bıztantiyyûn ve'l-Ermen fi Zav'i Kitâbâti'l-Müerrih el-Ermeni el-Muasır "Sebéos"*, San'â 1414/1993, *mülhekât*, s. 95.

24 İskender, *el-Müslimûn, mülhekât*, s. 95.

25 Aynı yer.

### Ermeniye Fetihlerinde İkinci Adım

Hız. Ömer dönemi Kafkasya ve Ermeniye fetihlerinde bulunan İslâm ordularının buralardan ayrılmalarını müteakip, bölge halkları yapılan antlaşmalardan geri dönmüş ve İslâm hâkimiyetine karşı ayaklanmışlardı.<sup>26</sup> İslâm ordularının sayı bakımından kifayetsizliği, ordu komutanlarının, zayıf durumda bulunan yerli idarecilerin ayaklanmayı ve İslâm hâkimiyetinden çıkmayı göze alamayacakları kanaatiyle, cizye ile yetinmiş olmaları bu isyanların nedenleri olabileceği düşünülüyor.<sup>27</sup>

Hız. Osman hilafeti devralınca (23/644), Kafkasya ve Ermeniye'ye yeniden fetih orduları gönderme zarureti duydı.<sup>28</sup> Kureyş'in eşrafından ve Hız. Ebu Bekir dönemi savaşlara katılmak üzere Şam'a gelen<sup>29</sup> Habib b. Mesleme el-Fihri, ordu komutanlığı için en uygun kişiydi. Çünkü Habib daha önce Şam, el-Cezîre ve Ermeniye fetihlerinde önemli tecrübe kazanmıştı. Bunun için kendisine "Habibu'r-Rumi" lakabı verilmişti.<sup>30</sup> Hız. Ömer ve Hız. Osman da Habib'in bu durumuna vakıflardı.<sup>31</sup> Bu bakımdan Halife Hız. Osman, Habib b. Mesleme'ye yazılı bir emir göndererek, doğrudan Ermeniye fetihleriyle görevlendirmişti.<sup>33</sup>

Şam'dan dönemin Şirak (merkezi Ani) ve Vanand (merkezi Kars) bölgelerinin de içinde bulunduğu Ermeniye'ye fetih için sefere çıkacak olan İslâm ordusu, Şam ve el-Cezîre Müslümanlarından oluşuyordu.<sup>32</sup> Bu ordu 4000'i atlı ve 2000'i de yaya olmak üzere 6000 kişiden müteşekkildi.<sup>33</sup> Bazılarına göre bu ordunun sayısı 8000'dir.<sup>34</sup>

Aldığı görevi yerine getirmek üzere ordusunun başında Şam'dan yola çıkan Habib b. Mesleme, Müslümanların Bizans topraklarına geçişlerinde en çok izledikleri Torosların Hades geçidini aşarak el-Cezîre bölgesine vardı.<sup>35</sup> Doğu yönün-

26 Aynı eser, s.95; Refik Beg, *Eşher*, III, 703.

27 Refik Beg, *Eşhe*, III, 703.

28 Bkz. Refik Beg, *Eşher*, III, 703.

29 Aynı eser, IV, 871.

30 Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. El-Ezdî, *Fütûhu's-Şam*, 251 vd.; *Zehebî, Şemsüddin Muhammed Siyerü A'lâm en-Nübelâ*, nşr. M. Naim el-Arkusâî-M. Sağırcı, Beyrut 1992, III, 189; Refik Beg, *Eşher*, II, 345, IV, 870; Şit Hattâb, Mahmud, *Kâdetu'l-Fethi'l-İslâmî fi Ermîniyye*, Cidde 1419/1998, s. 173.

31 Belâzurî, *Fütûh*, s. 277; Refik Beg, *Eşher*, III, 704.

32 Belâzurî, *Fütûh*, s. 277.

33 Belâzurî, *Fütûh*, s. 277; Refik Beg, *Eşher*, III, 704; Kmosko, s. 138.

34 Bkz. Belâzurî, *Fütûh*, s. 277; Kmosko, s. 138.

35 Halife b. Hayyât, s. 118; İbn A'sem el-Kûfî, Ebû Muhammed Ahmed, *Kitâbu'l-Fütûh*, Beyrut 1986, I, 341. İslâm ordularının Bizans topraklarına geçişlerinde en çok kullandıkları bu

de ilerleyen Habib, Ermeniye fetihlerine Kalıkala (Erzurum) ile başladı. İslâm ordusunun el-Cezîre'den Erzurum'a gelişinde hangi yolu takip ettiği hususunda kaynaklarda bir kayıt bulunmuyor.<sup>36</sup>

İslâmî fetihler için bu sırada Ermeniye'de siyasî ortam da müsaitti. Çünkü Ermeni Emirleri ve Nahararlar arasında anlaşmazlıklar had safhaya ulaşmış, kanlı mücadelelere dönüşmüştü. Bölgede siyasî istikrar sağlanamıyor, idare Mamikonien, Kamsarakan ve Rştuni aileleri arasında el değiştiriyordu. Bagratuni ve Ardzruni aileleri de bu durumdan istifade etmiş olsalar da, ancak en çok bu coğrafyada sürdürülecek İslâm fetihlerinin işini kolaylaştırmaya yaramıştı. Bu nedenle bazı Ermeni tarihçileri İslâm fetihlerini zamanlama açısından akıllıca verilmiş bir karar olarak değerlendiriyorlar.<sup>37</sup>

Muhasara sonucu Erzurum'u (Kalıkala) İslâm hâkimiyetine alan (26/646) Habib b. Mesleme, kuvvetlerini istikmal ettikten sonra, Şırak ve Vanand bölgelerine gelinceye kadar, bölgede bir seri fetih hareketlerinde bulundu.<sup>38</sup> Buna göre Kalıkala'dan hareket eden Habib, Pasinler ve Bagrevand (Eleşkirt) üzerinden Vaspurakan'a (Van gölü havzası) geçti. Ahlat'a girişinde buranın Patriği ile, daha önce İyaz b. Ganm arasında varılmış olan anlaşmayı yenileyen Habib b. Mesleme; Sasun, Müküs, Erciş ve Murat çayı boylarında fetih hareketlerinde bulunarak Ararat bölgesine, Artaşat (eski Artaksata yakınları) üzerinden Dvin düzlüğüne ulaştı. Uzun süren muhasaradan sonra Dvin'in fethi (25-26/645-646), İslâm ordusuna Şırak ve Vanand yolunu açtı. Nitekim Dvin yakınlarındaki Garni'ye gelen Habib, buradan Palakatzios'a (Çıldır gölü çevresi), Azadlar Vadisi (Vadi'l-Ahrar) ve çayını da aşarak Şırak bölgesine geçti.<sup>39</sup>

geçit, Malatya, Şimşat ve Maraş arasında uç noktada bulunan Hades kalesi ile korunuyordu. Bkz. İbn Hurdâdbih, Ubeydullah b. Abdullah, *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*, nşr. M. J. De Goeje, E. J. Brill 1889, s. 100,108,113; Strange, G.L. *Buldânu'l-Hilâfet eş-Şarkıyye*, Arapçaya çev. Beşir Fransis-Gorgis Avvâd, Bağdat 1954, s.165.

36 Bazı kaynaklarda Habib b. Mesleme'nin önce Beni Zurâre/Zavvâre derbinden Ahlat'a geçtiğine yer veriliyor, bkz. İbn A'sem, *Fütûh*, I, 341; Handmîr, Gıyaseddin b. Hüsameddin el-Hüseynî, *Târîhu Habîbu's-Siyer fî Ahbari Efradi'l-Beşer*, Tahran 1333, I, 500. Habib b. Mesleme'nin el-Cezîre'den Çat yoluyla Erzurum'a geçmiş olabileceği akla geliyor

37 Bkz. Pasdermaciyan, Herand, *Tarih-i Ermenistan*, Farsçaya çev. Muhammed Kadî, Tahran 1369, s. 177.

38 Belâzurî, *Fütûh*, s. 277; İbnü'l-Esîr, III, 84-85; İbnü'l-Fakîh, Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed el-Hemedânî, *Kitâbu'l-Buldân*, nşr. M. J. De Goeje, E. J. Brill. 1885, s. 292; Refik Beg, *Eşher*, III, 705; Kmosko, s. 138; Edîb es-Seyyid, *Ermîniyye fi't-Târîhi'l-Arabî*, Halep 1972, s. 56.

39 Habib b. Mesleme'nin Şırak'a kadar sürdürdüğü fetih hareketleriyle ilgili daha geniş bilgi için bkz. Sebéos, *Histoire D'Heraclius*, çev. F. Macler, Paris 1904, XXXVIII, s. 145; Belâzurî, *Fütûh*, s. 280;-282; İbn A'sem, *Fütûh*, I, 345; Handmîr, I, 500; Astarcıyan, s. 163;

### Şırac-Vanand Bölgeleri İslâm Hâkimiyetinde

Kars'ın doğu ve güneyine düşen verimli arazilerin bulunduğu Arpaçayı'nın sağ bölümündeki bölge o dönem Şırac (Şüregel) olarak biliniyordu.<sup>40</sup> İslâm coğrafyacıları burayı Sırac Tayr olarak adlandırıyor ve üçüncü Ermeniye bölgesi içinde gösteriyorlar.<sup>41</sup> Ararat mıntıkası da sayılan bu bölge, esas önemini Ani'nin X. asrın ikinci yarısında Şırac'ın idare merkezi durumuna getirilişinden sonra kazandı.<sup>42</sup> Bu bölge bazı İslâm tarihi kaynaklarında, tabîi yahut yer altı kaleler anlamına gelen "Matamîr" olarak gösteriliyor.<sup>43</sup> Bunun, bölgede bu türden tabîi savunma yerlerinin bulunuşundan kaynaklandığı anlaşılıyor.<sup>44</sup>

Şam ordusunun fetih alanı içinde bulunan Vanand bölgesi ise, Yukarı Pasin'den başlayarak Çıldır gölüne kadar uzanan saha ile Kars çayı havzasını ihtiva ediyordu.<sup>45</sup> Kars bu bölgenin merkezi durumundadır.<sup>46</sup> Her iki bölge de bu dönem Kam-sarakan ailesinin idaresinde bulunuyordu.<sup>47</sup> Bizans İmparatoru II. Konstans'ın

Refik Beg, *Eşher*, III, 703; Kırzioğlu, M. Fahrettin, *Kars Tarihi I*, İstanbul 1953, 214-215; Grousset, René, *Başlangıcından 1071'e Ermenilerin Tarihi*, çev. Sosi Dolanoğlu, İstanbul 2005, s. 288; Streck, "Ermeniye", *İslâm Ansiklopedisi, MEB.*, İstanbul 1993, IV, 318; İskender, Fayiz Necîb, *el-Müslimûn ve'l-Bizantiyyûn ve'l-Ermen fi Zav'i Kitâbâtî'l-Müerrih el-Ermeni el-Muasır "Sebéos"*, San'â 1414/1993, s. 225n576.

- 40 Lynch, H. F. B. *Armenia Travels and Studies*, Beyrut 1969, s. 337; s. 225,n576; Grousset, s. 29; Kırzioğlu, *Kars*, 201,215; aynı mlf., Selçuklulardan Önce "Armenya'ya/Yukarı Eller'e Hâkim Olanlar (M.Ö. IV bin-M.S. 1064), *Türk Tarihinde Ermeniler Sempozyumu-Tebliğler ve Panel Konuşmaları*, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ve Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir1983, s. 113, 191.
- 41 Van gölü havzası, Debîl (Dvin), Sırac Tayr, Bgrevand ve Neşeva (Nahçıvan). Bkz. Belâzurî, *Fütûh*, s. 273; İbn Hurdâdbih, s. 122; İbn Rusteh, Ebû Ali Ahmed b. Ömer, Kitâb *el-A'lâk en-Nefise*, Leiden 1891, s. 106; İbnü'l-Fakîh, *Buldân*, s. 287.
- 42 Macler, F., "Armenia", *The Cambridge Medieval History*, Cambridge 1927, IV, 161; İskender, *Ermîniyye*, 236n523; Grousset, s. 29; Kırzioğlu, *Kars*, s. 215. Dönemin Şırac bölgesindeki yerleşim merkezlerinden birçoğunun günümüz Kars sınırları dahilinde bulunmaları nedeniyle bu şehrin fethi çerçevesinde değerlendirmiş olduk.
- 43 Halife b. Hayyât, s. 118; İbn A'sem, *Fütûh*, I, 345; Handmîr, I, 500.
- 44 Mağaralara benzeyen ve buldukları yerin iç kısmına doğru derinleşen tabîi kaleler demek olan Matmûre/Matâmîr, Şam sugurunda yaygın olmakla beraber, Anadolu'nun farklı bölgelerinde görülüyorlar. Bkz. Halife b. Hayyât, s. 118; İbn Hurdâdbih, s. 108; Yakut, V, s. 151; G.L. Strange, *Buldân*, s. 171.
- 45 Manandian, H. A. *The Trade And Cities of Armenia in Relation to Ancient World Trade*, ed. N. G. Garsoian, Lisbon 1965, s. 98; Grousset, s. 29, 52; İskender, *Ermîniyye*, s. 249 n608; Kırzioğlu, *Kars*, s. 145 vd. Vanand adının kaynağıyla ilgili ayrıca bkz. Manandian, *The Trade*, s. 27, 98; Grousset, s. 52; Kırzioğlu *Türk Tarihinde Ermeni Sempozyumu*, s. 163.
- 46 Bkz. İskender, *Ermîniyye*, s. 199 n373; Grousset, s. 29; Kırzioğlu, *Türk Tarihinde Ermeniler Sempozyumu*, s. 163 vd.
- 47 Manandian, *The Trade*, s. 144; Pasdermaciyan, s. 177; Sâbir, *Ermîniyye*, s. 9; Kırzioğlu, *Türk Tarihinde Ermeni Sempozyumu*, s. 131, 188.

(641-668) İslâm ordularına karşı Doğu seferine çıkmasında (647) önemli rolü olan Nerses III Şhinog (641-661), Şırak ve Vanand bölgelerinin de içinde bulunduğu Ermeniye Katolikosluğu görevini yürütüyordu.<sup>48</sup>

Bu bölgelerin İslâm hâkimiyetine alınmaları, Kafkasya fetihleri açısından da önem arz ediyordu. Bu hâkimiyeti sağlama yönünde yürüyüşüne devam eden Habib b. Mesleme komutasındaki İslâm ordusu, Belâzurî'nin kaydına göre Aşoş'a (Arpaçayı boylarında Akbaba/Ağbaba) ulaştı.<sup>49</sup> Bazı kaynaklarda Habib b. Mesleme'nin, merkez belirtilmeksizin, Şırak bölgesine indiğine yer veriliyor.<sup>50</sup>

İslâm ordusunun Aşoş'ta karargâh kurmuş olabileceği de akla geliyor. Çünkü kaynaklardaki kayıtlara bakılırsa, Habib b. Mesleme'nin bundan sonra bölge idarecilerine İslâm hâkimiyetini kabul çağrılarında bulunduğu ve bu yönde askerî birlikler sevk ettiğine yer veriliyor.<sup>51</sup> Nitekim Habib b. Mesleme buradan bir askerî birliği (Seriye) Şırak<sup>52</sup> ve Bagrevand (Eleşkirt) üzerine sevk etmişti. Aralarında siyasî birlik bulunmaması nedeniyle Müslümanlara karşı mücadeleyi göze alamayan bölge patrikleri, Habib b. Mesleme'ye gelerek, cizye vermeyi ve İslâm hâkimiyetine girmeyi kabullenmiş, barış imzalamayı tercih etmişlerdi.<sup>53</sup> Bunun üzerine Habib b. Mesleme, kendilerine barış şartlarını içeren bir de aman-nâme vermişti. Buna göre bölge halkları yıllık vergilerini ödeyerek, Müslümanlara karşı bağlılık sadakati gösterecek, onlara konaklama, iâşe imkânı sağlayacak ve düşmanlarına karşı yardımda bulunacaklardı.<sup>54</sup> Diğer kaynaklarda görülmeyen yıllık vergi miktarının belirtilmesi hususunda Handmîr öne çıkıyor. Ona göre Müslü-

48 Gévond, *Histoire Des Guerres Et Des Conquetes Des Arabes En Armenie*, Fransızcaya çev. Garabed V. Chahnazarian, Paris 1856,13; Muyuldermans, J., *La Domination Arabe En Arménie*, Paris 1927, s. 88-89; Nansen, Fridtjof, *Armenia And The Near East*, London 1928, s. 261; Kırzioğlu, Kars, s. 217.

49 Belâzurî, *Fütûh*, s. 181; Kırzioğlu, *Kars*, s. 215. Aşoş, Ermeni tarihlerinde gösterilen ve Şırak bölgesinden sayılan Aşots/Aşotz ise, buranın Gümrü yakınlarında olduğu söylenebilir. Bkz. Grousset, s. 22, 29; Urfalı Mateos, *Vekâyi-Nâme*, çev. Hrant D. Andreasyan, Ankara 1987, s. 44 n117. Habib b. Mesleme'nin Şırak bölgesinde karargah kurduğu yerin, Arpaçayı'nın doğusu ve Aras'ın aşağı sol tarafında bulunan Aruc denen yerleşim merkezi de olabilir. Bkz. Grousset, s. 292; İskender, *el-Müslimîn*, s. 66; Sâbir, *Ermîniyye*, s. 39.

50 Bkz. İbn A'sem, *Fütûh*, I, 345; Handmîr, I, 500.

51 İbnü'l-Esîr, III, 85; İbn A'sem, *Fütûh*, I, 345; Handmîr, I, 500.

52 Yerazkavors/Yerazkavork belki o zaman da bölgenin idare merkezidir, bkz, Grousset, s. 280.

53 Halife b. Hayyât, s. 118; Belâzurî, *Fütûh*, s. 282; İbnü'l-Esîr, III, 85; Handmîr, I, 500; Astarciyan, s. 163; Pasdermaciyan, s. 150 177; Şîr Hattâb, *Kâdetü'l-Fethi'l-İslâmî fi Ermîniyye*, s. 179; Kırzioğlu, *Kars*, s. 215.

54 Bkz. Halife b. Hayyât, s. 118; Belâzurî, *Fütûh*, s. 282; İbnü'l-Esîr, III, 85; Zeynî Dehlân, *el-Fütûhâtü'l-İslâmîyye*, I, 119; Kmosko, s. 139.



manlarla Matamîr (Şırak) şehirlerinde yaşayan halklar arasındaki musalaha (barış antlaşması), bu insanların yıllık 8 milyon dirhem vergi ödemeleri şartıyla geçerli sayılmış oluyordu.<sup>55</sup>

Fetih sonrasında Müslüman nüfusun Şırak ve Vanand bölgelerine iskânı hususunda da kaynaklarda açık bir bilgi ve kayda rastlanmıyor. Ancak barış metninde yer alan ifadelerden, can-mal emniyetini sağlamak ve gelebilecek saldırılara karşı savunmada bulunmak maksadıyla bir Müslüman askerî birliğin bölgede bırakılmış olduğu anlaşılıyor.

Habib b. Mesleme komutasındaki İslâm ordusunun Şırak, Bagrevand gibi yerlere yönelik fetihlerinin bölge bazında olduğu ve silah zoruyla değil, barış yoluyla gerçekleştiği görülüyor. Şırak'ın fethiyle, merkezi Kars olan Vanand bölgesi de İslâm hâkimiyetine alınmış oluyordu.<sup>56</sup> Çünkü bu dönem her iki bölge de Kamsarakan ailesinin idaresinde bulunuyor ve Müslümanlarla varılan antlaşma Kars'ı, Vanand'ı da içine alıyordu.<sup>57</sup> Dolayısıyla Kars'ın fethi, Habib b. Mesleme komutasındaki Sahabî, Tabî'n ve bunları takip eden Müslümanlardan oluşan ve cansiperane giriştikleri fetihlerle insanlığa birlik, sadakat örneği veren Şam ordusu tarafından gerçekleştirilmiş oluyordu. Böylece Aras vadisindeki yerleşim merkezleri, Arpaçayı havzası ve Kars çayı boyları İslâm hâkimiyetine alınmış oluyordu.<sup>58</sup> Fethin zamanlaması üzerinde farklı değerlendirmeler görülsede,<sup>59</sup> 26/646 yılı bu hususta en çok benimsenen tarih olarak görülüyor.<sup>60</sup> Kars'ın ve dönemin Ermeniyesi'nin fethiyle ilgili görülen farklı tarihlenmenin, Habib b. Mesleme'nin bölgeye gerçekleştirdiği Hz. Ömer ve Hz. Osman dönemlerindeki fetih hareketlerinin karıştırılmasından kaynaklandığı anlaşılıyor.

Habib b. Mesleme'nin gerçekleştirmiş olduğu Doğu'daki bu fetih hareketleri, dönemin Bizans İmparatoru II. Konstans'ı (641-668) rahatsız etmişti. Bunun üzerine bölgeye sevk edilen Bizans ordusuyla kurulan Ermeni ittifakı, 647 yılında Şırak ve Vanand'ın da içinde bulunduğu yerleri kısa süreliğine de olsa İmparatorluk

55 *Habîbü's-Siyer*, I, 500.

56 Bkz. Allen, *History*, s. 80

57 Manandian, *The Trade*, s. 144; Pasdermaciyan, s. 177; Kırzioğlu, *Türk Tarihinde Ermeni Sempozyumu*, s. 131, 188.

58 Pasdermaciyan, s. 150-153; Sâbir *Ermîniyye*, s. 31; Kırzioğlu, *Kars*, s. 213-214.

59 Bkz. Thephanes, *The Chronicle*, İng. Çev. Harry Turtledove, Philadelphia 1982, s. 44; Gévond, *Histoire*, s. 6; Manandian, *The Trade*, s. 129; Astarcıyan, s. 162.

60 Dasxorenci, *Caucasian*, s. 207; Pasdermaciyan, s. 150; Refik Beg, *Eşher*, III, 669, 702-703; Grousset, s. 288; Sâbir, *Ermîniyye*, s. 26; Streck, *İA*, IV, 318.

hâkimiyetine kattı.<sup>61</sup> Müteakiben 100 bin kişilik ordusuyla Doğu seferine çıkan II. Konstans (654), Dvin'i ele geçirerek, kışı burada geçirdi.<sup>62</sup> Ancak İmparator'un Dvin'nden ayrılışıyla, daha önce (653) Müslümanların yanında yer alan Ermeni kuvvetleri komutanı Theodoros Rştuni, İslâm ordularından aldığı yardımla Dvin ve Ermeniyeye'deki Bizans varlığına son vermiş oldu.<sup>63</sup>

Şu halde 646 yılında başlayan Kars bölgesinin İslâmî dönemi, Bizans'ın bu türden araya girmeleri, yerli halkların zaman zaman ayaklanma ve geri dönmeleri görülse de, üç asırdan fazla bir dönem sürmüştü.<sup>64</sup> Bu zaman içinde, İslâm hâkimiyetine alınan diğer yerlerde olduğu gibi, Kars'ta da insanlar örflerinde, adetlerinde ve her türlü yaşantılarında serbest kalmışlardı. İslâm dininin kabulünde her hangi bir zorlama olmadığı gibi, kendi dinî hayatlarına karışılmamış, kiliselerine dokunulmamıştı.<sup>65</sup> İlk İslâmî fetihlere şahit olmuş Eçmiyadzin Katedrali (V. yy.), Digor (V-VI. yy.), Surp Kayiane (630-641) ve Surp Sarkis (VII. yy.) kiliseleri hâlâ ayakta duruyor, varlıklarını sürdürüyorlar.<sup>66</sup>

Kars'ın fetih sonrası idarî sistemi, İslâm hâkimiyeti bakımından Dvin'deki Müslüman valiye bağlı, ancak iç işlerinde asilzâde bir aile tarafından yönetilir oldu.<sup>67</sup> Bu durum, Azerbaycan'da hüküm sürmüş ve Kars'ı, Van gölü havzasını da hâkimiyetine katmış olan Sâcoğulları devletinin bu yerlerde zaafa uğradığı tarihe kadar (915/922) devam etti.<sup>68</sup>

61 Laurent, J. *L'Arménie Entre Byzance Et L'Islam*, Paris 1919, s. 33; Astarciyan, s. 164; Grousset, s. 288; Streck, *İA*, IV, 318

62 Astarciyan, s. 164; Grousset, s. 302; İskender, *el-Müslimûn*, s. 58, 109; Streck, *İA*, IV, 318; Sâbir, *Ermîniyye*, s. 36.

63 Patriache Jean VI, *Catholicos, Histoire D'Arménie*, Fransızca. Çev. M.J. Saint-Martin, Paris 1841, s. 74; Astarciyan, s. 164; İskender, *el-Müslimûn*, s. 58; Streck, *İA*, IV, 318. Ayrıca bkz. Laurent, s. 33; Pasdermaciyan, s.153

64 İskender, *Ermîniyye*, s. 28; Kırzioğlu, *Kars*, s. 217.

65 Bkz. Pasdermaciyan, s. 152; İskender, *el-Müslimûn*, s. 53; Kırzioğlu, *Kars*, s. 217. Ayrıca bu hususların yer aldığı Dvin Aman-nâmesi için bkz. Belâzurî, *Fütûh*, s. 282.

66 Macler, F., "L'architecture Erménienne Dans Ses Rapports Avec L'art Syrien", *Syria*, 1920, s. 253-263; Grousset, s. 386-389; Vasiliev A. A., *Bizans İmparatorluğu Tarihi*, trc. A.M. Mansel, Ankara 1943, s. 294.

67 Bkz. İstahrî, Ebû İshak İbrahim b. Muhammed, *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*, nşr. M. Cabir, Kahire 1961, s. 110; İbn Havkal, Ebû'l-Kasım en-Nusaybî, *Kitâbu Sureti'l-Arz*, Beyrut t.y. s. 294; Barthold, W., *Tezkire-i Coğrafya-yı Tarih-i İran*, Farsça. çev. Hamza Serdâdver, Tahran 1308, s. 278; İskender, Fayiz Necîb, *el-Fütûhâtü'l-İslâmiyye li Bilâdi'l-Kürc*, İskenderiye 1988, 131; Pasdermaciyan, s. 150; Kırzioğlu, *Türk Tarihinde Ermeniler Sempozyumu*, s. 191.

68 Bkz. Vardan, Müverrih, "Türk Fütuhâtı Tarihi", çev. Hrnt D. Andreasyan, *Tarih Semineri Dergisi*, I-II, İstanbul 1973, 161; Macler, *The Cambridge*, IV, 161; Manandian, *The Trade*, s. 137-138; Streck, *İA*, IV, 320.

### Sonuç

İslâm ordularının merkezi Kars olan Vanand bölgesine ilk akınları Hz. Ömer dönemi, 640 yılında gerçekleşti. Fetihlerde bulunarak, İslâm dinini tebliğ, hâkimiyetini yaymak amacıyla görevlendirilen bu ordular, Bizans-İran Ermeniyesi, Azerbaycan ve kuzey Kafkasya'ya kadar fetihlerini sürdürmüş oldular. Ancak bunlar keşif ağırlıklı birer fetih hareketleriydi; toplumları, mekânları tanıyarak, daha sonrası için zemin hazırlamaya yönelikti.

Vanand (Kars) ve Şırak bölgeleriyle ilgili kalıcı fetih adımları, Hz. Osman döneminde atıldı. Halife Hz. Osman, Şam ordusuna bağlı Habib b. Mesleme el-Fihri'yi 6000 bin veya 8000 bin kişilik bir İslâm ordusunun başında Ermeniyeye'nin fethiyle görevlendirdi. Fetihlerine Kalıkala (Erzurum) ile başlayan Habib b. Mesleme, Eleşgirt, Van gölü havzası, Ararat bölgesindeki birçok yerleşim merkezini İslâm hâkimiyetine aldı. Ermeniyeye'nin merkezi Dvin'i de yeniden fetheden Habib, Şırak bölgesine indi. Karargâhını Aşoş/Aşotz yahut Aruç'ta kuran bu ünlü komutanın, Şırak ve Vanand bölgelerine ordu birlikleri sevk etmesi üzerine yerli idareciler barış yoluyla İslâm hâkimiyetini kabullenmiş oldular. 26/646 yılında tahakkuk eden bu gelişme ile Kars ve bölgesinin İslâmî dönemi başlamış oldu. Bu durum, Bizanslıların bölgede kısa süreli hâkimiyet kurmaları ve zaman zaman yerli idarecilerin hilafete karşı ayaklanmalarına rağmen, Sâcoğulları devletinin buralardaki etkisinin zaafa uğradığı döneme kadar (915/922) devam etti.

Kars'ın üç asırdan fazla süren ilk İslâmî dönemdeki idarî sistemi, hilafet hâkimiyeti noktasından Dvin'deki Müslüman valiye bağlı, ancak kendi iç işlerinde ise asilzâde bir aile tarafından yönetilmiş oldu. Bu süre içinde can-mal emniyeti sağlanmış, yerli halkların dinlerine, mabetlerine ve her türlü yaşantılarına dokunulmamıştı.

### KAYNAKÇA

- Abdulmün'im Macid, *et-Târîh es-Siyasiyye Li'd- Devleti'l-Arabiyye*, İskenderiye 1948.
- Agapys b. Konstantin el-Menbicî (Mahbûb), *el-Müntahab Min Târîhi'l-Menbicî*, nşr. A.D. Ömer Abdüsselâm Tedmürî, Trablus t.y.
- Allen, W. E. D. *A History of The Georgian People*, yay. Haz. Sir Denison Ross, London 1971.
- Astarcıyan, K. L. *Târîhu'l-Ümmeti'l-Ermeniyye*, Musul 1951.
- Bakıhanov, A. *Gülistan-ı İrem*, nşr. Abdülkerim Ali-zâde ve diğerleri, Bakû 1970.
- Barthold, W. *Tezkire-i Coğrafya-yı Tarih-i İran*, Farsça. Çev. Hazma Serdâdver, Tahran 1308.
- Becker, C.H., "The Expansion of The Saracans The Est", *The Cambridge Medieval History*, Cambridge 1926.

- Belâzurî, Ahmed b. Yahya, *Fütûhu'l-Buldân*, nşr. A. Enis et-Tabba'-Ö. Enis et-Tabba', Beyrut 1987.
- Caetani, Léon, *Chronographia Islamica*, Paris 1912.
- Dasxorenci, Movses, *The History of the Caucasian Albanians*, İng.çev. C.L.F. Dowsett, London 1961.
- Dehlan, Ahmed b. Zeynî, *el-Fütûhâtü'l-İslâmiyye Ba'de Muziyyi'l-Fütûhât en-Nebeviyye*, Kahire t.y.
- Dunlop, D.M., *The History of The Jewish Khazaras*, New York t.y.
- ed- Durî, Abdülaziz, *el-Asru'l-Abbasiyyu'l-Evvel*, Beyrut 1988.
- Edîb es-Seyyid, *Ermîniyye fi't-Târîhi'l-Arabî*, Halep 1972.
- Ebû Ubeyd b. el-Kasım b. Sellâm, *Kitâbu'l-Emvâl*, nşr. M. Halil Herâs, Beyrut 1406/1986.
- el-Ezdî, Ebû İsmail Muhammed b. Adullah, *Fütûhu'ş-Şam*, nşr. W. N. Lees, Kalküta 1854.
- Fesevî, Ebû Yusuf Ya'kub b. Süfyan, *Kitâbu'l-M'rife ve't-Târîh*, nşr. E. Zıya el-Ömerî, Bağdâd 1974-1976.
- Gévond, *Histoire Des Guerres Et Des Conquetes Des Arabes En Armenie*, Fransızcaya çev. Garabed V. Chahnazarian, Paris 1856.
- Grousset, René, *Başlangıcından 1071'e Ermenilerin Tarihi*, çev. Sosi Dolanoğlu, Aras Yayınları, İstanbul 2005.
- Halîfe b. Hayyât el-Uşfurî, *Târîh*, nşnr. Süheyl Zekkâr, Beyrut 1414/1992.
- Handmîr, Gıyaseddin b. Hüsameddin el-Hüseynî, (), *Târîhu Habîbu's-Siyer fî Ahbari Efradi'l-Beşer*, Tahran 1333.
- İbn Havkal, Ebû'l-Kasım en-Nusaybî, *Kitâbu Sureti'l-Arz*, Beyrut t.y.
- İbn A'sem el-Kûfî, Ebû Muhammed Ahmed, *Kitâbu'l-Fütûh*, Beyrut 1986.
- İbn Hişam, Ebû Muhammed Abdülmelik, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, nşr. Mustafa es-Sakâ vd., y.y.t.III-IV, 480.
- İbn Hubeyş, Abdurrahman b. Muhammed b. Abdullah, Gazeevâtu İbn Hubeyş, nşr. Süheyl Zekkâr, Beyrut 1992.
- İbn Hurdâdbih, Ubeydullah b. Abdullah, *el-Mesâlik ve'l- Memâlik*, nşr. M. J. De Goeje, E. J. Brill 1889.
- İbn İshak, Muhammed, *Siyer*, Yay. Haz. M. Hamidullah, trc.Sezai Özel, Akabe yay., İstanbul 1988.
- İbn Rusteh, Ebû Ali Ahmed b. Ömer, *Kitâb el-A'lâk en-Nefîse*, Leiden 1891.
- İbnü'l-Esîr, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed, (). *el-Kâmil fi't-Târîh*, nşr. C. J. Tornberg, Beyrut 1982
- İbnü'l-Fakîh, Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed el-Hemedânî, *Kitâbu'l-Buldân*, nşr. M. J. De Goeje, E. J. Brill 1885.
- İskender, Fayiz Necîb, (), *Ermîniyye Beyne'l-Bıztaniyyîn ve'l- Etrak es-Selacika fî Musannefi Aristakeés Lastivert*, İskenderiye 1983.
- İskender, Fayiz Necîb, *el-Fütûhâtü'l-İslâmiyye li Bilâdi'l-Kürc*, İskenderiye 1988.

- İskender, Fayiz Necîb, *el-Hayat el-Iktisadiyye fî Ermîniyye İbâne'l-Fethi'l-İslâmî*, İskenderiye 1988.
- İskender, Fayiz Necîb, *el-Müslimûn ve'l-Bıztantiyyûn ve'l-Ermen fî Zav'i Kitâbâtî'l-Müerrih el-Ermeni el-Muasır "Sebéos"*, San'â 1414/1993.
- İstahrî, Ebû İshak İbrahim b. Muhammed, *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*, nşr. M. Cabir, Kahire 1961.
- Kazivinî, Zekerriyya b. Muhammed, *Âsâru'l-Bilâd ve Ahbâru'l-İbâd.*, Beyrut 1969.
- Kırzioğlu, M. Fahrettin, *Anı Şehri Tarihi*, Ankara 1982
- Kırzioğlu, M. Fahrettin, *Kars Tarihi I*, İstanbul 1953.
- Kırzioğlu, M. Fahrettin, Selçuklulardan Önce "Armenya" ya/Yukarı Eller'e Hâkim olanlar (m.ö. IV bin-m.s. 1064), *Türk Tarihinde Ermeniler Sempozyumu-Tebliğler ve Panel Konuşmaları*, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ve Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir 1983, s. 129-197.
- Kmosko, M., "Araplar ve Hazarlar", trc. A.Cemal Köprülü, *Türkiyat Mecmuası*, c. III, İstanbul 1935.
- Kozanlu, Cemil, *Târîh-i Nizâmi-i İnan*, Tahran 1315.
- Laurent, J. *L'Arménie Entre Byzance Et L'Islam*, Paris 1919.
- Lynch, H. F. B. *Armenia Travels and Studies*, Beyrut 1969.
- Macler, F. "Armenia", *The Cambridge Medieval History*, Cambridge 1927.
- Makdisî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ebî Bekir, *Ahsenü't-Tekasım fî Ma'rifeti'l-Ekâlim*, nşr. M. J. De Goeje, Leiden 1906.
- Manandian, H. A. *The Trade And Cities of Armenia in Relation to Ancient World Trade*, ed. N. G. Garsoian, Lisbon 1965.
- Mes'udî, Ali b. Hüseyin, *et-Tenbîh ve'l-İşraf*, nşr. A. İsmail es-Savî, Kahire 1938.
- Muyuldermans, J. *La Domination Arabe En Arménie*, Paris 1927.
- Pasdermaciyan, Herand, *Tarih-i Ermenistan*, Farsçaya çev. Muhammed Kadî, Tharan 1369.
- Patriache Jean VI, Catholico *Histoire D'Arménie*, Fransızca. Çev. M.J. Saint-Martin, Paris 1841.
- Nansen, Fridtjof, *Armenia And The Near East*, London 1928.
- Refik Beg el-Azm, *Kitâbu Eşheri Meşâhiri'l-İslâm fi'l-Hurûbi's-Siyasiyye*, Beyrut 1983.
- Rıza, Muhammed, el-Farûk Ömer b. el-Hattâb, Beyrut 1410/1990.
- Sâbir Muhammed Deyâb Hüseyin, *Ermîniyye mine'l-Fethi'l-İslâmî İle'l- Müstehilli'l-Karni'l-Hamîs el-Hicrî*, Mısır 1978.
- Sebéos, *Histoire D'Heraclius*, çev. F. Macler, Paris 1904.
- Strange, G.L. *Buldânu'l-Hilâfet eş- Şarkıyye*, Arapçaya çev. Beşir Fransis-Gorgis Avvâd, Bağdat 1954.
- Streck, "Ermeniye", *İslâm Ansiklopedisi*, MEB.yay., İstanbul 1993, IV, s.317-326.
- Şît, Hattâb, *Kâdetu'l-Fethi'l-İslâmî fî Ermîniyye*, Cidde 1419/1998.
- Şükrî Faysal, *Hareketü'l-Fethi'l-İslâmî fi'l-Karni'l-Evvel*, Mısır 1952.

- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, Beyrut 1407/1987.
- Theophanes, *The Chronicle*, İng. Çev. Harry Turtledove, Philadelphia 1982.
- Vardan, Müverrih, "Türk Fütuhâtı Tarihi", çev. Hrant D. Andreasyan, *Tarih Semineri Dergisi* I-II, İstanbul 1937.
- Vasiliev, A.A., *Bizans İmparatorluğu Tarihi*, trc. A.M. Mansel, Ankara 1943.
- Wellhausen, Julius, *İslâmın Enski Tarihine Giriş*, trc. Fikret Işıltan, İstanbul 1960.
- Ya'kubî, Ahmed b. Ebî Ya'kub b. El-Vazih, *Târîhu'l-Ya'kubî*, Nefes 1358.
- Yakut el-Hamevî, Şihabuddin Ebû Abdullah, *Mu'cemu'l-Buldân*, Beyrut 1955.
- Zehebî, Şemsüddin Muhammed Siyerü A'lâm en-Nübelâ, nşr. M. Naim el-Arkusâî-M. Sağırıcı, Beyrut 1992.

## دعوى انقطاع الاجتهاد والمجتهدين، ما لها وما عليها

Walid ALZEİR (\*)

### ملخص البحث (مترجم بالتركية)

باب الاجتهاد يبقى مفتوحا دائما لمن تحققت فيه شروطه، ولم يُغلقه أحد، بل الاجتهاد فرض على الكفاية، ولكن وقع خلاف في مسألة انقطاع الاجتهاد في العصور المتأخرة، وللعلماء فيها قولان: قول بانقطاع الاجتهاد، وقول بعدمه، ومن قال بانقطاع الاجتهاد لا يلزم من قوله تعطيل الشريعة ووقف التفكير، كما أنه لم يُجرّم الاجتهاد عند تحقق شروطه، ولكنه وجد بعد الاستقراء أن شروط الاجتهاد لم تتحقق في العلماء المتأخرين؛ وخالفه آخرون فذهبوا إلى أن من العلماء المتأخرين من تحققت فيه شروط الاجتهاد، وكلا القولين قويان، فلا حرج على من أخذ بأيهما دون تشنيع على القول الآخر.

الكلمات الرئيسية: اجتهاد، مجتهد، باب الإجتهد، شريعة، إختلاف

### İCTİHADIN VE MÜCTEHİDLERİN SONA ERMESİ MESELESİ, LEHİNDE VE ALEYHİNDE OLAN GÖRÜŞLER

#### Öz

Koşullarının gerçekleştiği kimseler için içtihat kapısı daima açık durmaktadır. Onu hiç kimse kapatmamıştır. Zaten içtihat farzı kifâyedir. Ama sonraki asırlarda içtihadın kesilmesi meselesine dair fikir ayrılığı meydana gelmiştir. Âlimlerin bu konuda iki görüşü vardır: İctihadın kesilmesi görüşü ve böyle olmadığı görüşü. İctihadın kesilmesi görüşünü savunanın bu sözünden şeriatın işlevsiz kalması ve düşüncenin durması anlamı zorunlu olarak çıkmaz. Nitekim o, şartlarının yerine gelmesi halinde içtihadı yasaklamamıştır. Ancak araştırmalardan sonra son devir alimlerinde içtihat şartlarının gerçekleşmediğini görmüştür. Diğerleri ise ona karşı çıkararak son asır alimlerinde içtihat şartlarının gerçekleştiği kişilerin bulunduğu kanaatine varmışlardır. Her iki görüş güçlü ve sağlamdır. Diğer görüşü kötülemek şartıyla ikisinden birini benimseyene bir sakınca yoktur.

**Anahtar Kelimeler:** İctihad, Müctehid, İctihad Kapısı, Şeriat, İhtilaf.

\* Yrd. Doç. Dr., Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

## ملخص البحث

- 1) إن مسألة انقطاع الاجتهاد والمجتهدين في العصور المتأخرة مسألة خلافية بين العلماء قديما، وكثر اللغط والجدل حولها في عصرنا لعدم معرفة أبعادها من كثير من المعاصرين ممن خاضوا فيها.
- 2) للعلماء قولان في هذه المسألة، قول بالانقطاع، وقول بعدمه.
- 3) من قال بانقطاع الاجتهاد والمجتهدين لم يُجرّم الاجتهادَ عند تحقق شروطه، ولكن غاية ما في الأمر أن هذا القائل استقرأ أحوال المتأخرين من الفقهاء فلم يجد شروطَ الاجتهادِ متحققة فيهم، وخالفه آخرون فذهبوا إلى أن من العلماء المتأخرين من تحققت فيه شروط الاجتهاد .
- 4) من قال بانقطاع الاجتهاد والمجتهدين لا يلزم منه ما توهمه كثيرٌ من المعاصرين من تعطيل الشريعة وإهمال واجب القضاء والإفتاء، فضلا عن أنه لا يلزم منه وقفُ التفكير والإبداع والتأليف في سائر الفنون الشرعية؛ لأن هذه الأمور شيء، والاجتهاد شيء آخر .
- 5) باب الاجتهاد يبقى مفتوحا دائما لمن تحققت فيه شروطه، ولم يقل أحدٌ بأن بابه مسدود أو مغلق، كما لم يقل أحد بتحريم الاجتهاد عند تحقق شروطه، بل وقع الإجماع على أن الاجتهاد فرض على الكفاية.
- 6) السعي إلى تحقق شروط الاجتهاد هو فرض على الكفاية، وأما تحقق هذه الشروط فعلا فليست فرضا، إذ قد يسعى إليها ولا يستطيع تحقيقها، ومن ثمّ فإن القائل بانقطاع المجتهدين لا يلزمه تأثيم الأمة؛ إذ الإثم يكون عند عدم السعي إلى تحقق الاجتهاد لا عند عدم تحقق الاجتهاد فعلا.
- 7) لا حرج على من تبني أحدَ هذين الرأيين . الرأي بانقطاع المجتهدين وعدمه . دون تشنيع على الرأي الآخر والقائلين به، لتقارب الرأيين وقوة أدلتهما.



## 1. مقدمة

إنّ موضوع الاجتهاد من المواضيع الهامة والحيوية، لذلك خصّص العلماء سابقا في علم أصول الفقه بابا كاملا للاجتهاد والتقليد بسطوا فيه الكلام عن الاجتهاد وتعريفه وحكمه وشروطه وضوابطه وشتى المسائل المتعلقة بالتأصيل له.

وهذا الاهتمام بموضوع الاجتهاد نال حظّه أيضا من الدعاة والباحثين والمفكرين وغيرهم من المعاصرين من شتى الاتجاهات والاختصاصات، ولم يعد الكلام عن الاجتهاد خاصا بالأصوليين كما كان عليه الأمر سابقا، ولعل من أسباب ذلك هو بروز ما يُعرف بالصحة الإسلامية، والشعور بالحاجة إلى الانضباط بأحكام الشرع لكل ما استجد من مسائل فقهية فرضها واقعٌ جديدٌ متغيّرٌ جزاءً التطور الهائل الذي حَدَثَ في المجال التقنيّ منذ مطلع القرن العشرين، والذي شكّل منعطفًا في تاريخ الإنسانية، وغيّر كثيرا من الأساليب والعادات والوسائل التقليدية للبشرية، وكثيرٌ من هذا التغيّر الحاصل يمس حياة المسلمين، ولذلك اشتدت الحاجة للاجتهاد في أحكام تلك المتغيرات التي فرضت نفسها، ومن ثمّ تكمن أهمية الاجتهاد والحاجة إليه، ويكمن أيضا سرُّ كثرة الكلام حوله في عصرنا، لأن به تُستنبط أحكام تلك المستجدات ليكون المسلم على بصيرة من أمره فيها ليتزم بتلك الأحكام، وهذا يُسهم كثيرا في حفظ المجتمع الإسلامي وكيانه من الذوبان في المجتمعات الأخرى، ولاسيما أننا نعيش في عصر العولمة عولمة الغرب لثقافته وقيمه المادية البحتة، وإقصاؤه للجانب الروحي، والابتعاد عن البعد الإيماني أيا كان نوعه.

وفي هذا السياق تازر جدلٌ طويلٌ حول مسألة انقطاع الاجتهاد والمجتهدين في العصور المتأخرة، وهذه مسألة تكلم فيها العلماء قديما في كتب الفقه وأصوله واختلفوا فيها على قولين؛ قول بالانقطاع، وآخر بعدمه، إلا أن كثيرا من المعاصرين لم يرق لهم قول من قال بانقطاع الاجتهاد والمجتهدين، وراحوا يُشنعون على ذلك القائل بانقطاع

الاجتهاد متوهمين أن هذا يلزم منه تعطيلُ الشريعةِ والعقلِ، وتجميدُ التفكيرِ والمواهبِ والملكاتِ، وتوقفُ الإبداعِ في العلوم الشرعية، والاكتفاءُ بالتقليد، حتى إنَّ بعضَ المعاصرين جعلوا كلَّ مصائب الأمة الإسلامية سببها القولُ بانقطاع الاجتهادِ والمجتهدين وإغلاقُ بابِ الاجتهادِ.....!!!!

وفي بحثي المتواضع هذا الذي سميتُه "دعوى انقطاع الاجتهاد والمجتهدين، ما لها وما عليها" سوف ألقى الضوء على هذه المسألة وأبين حقيقة القول بانقطاع الاجتهاد وما له وعليه من أدلة، وكلَّ ما أثاره المعاصرون حول ذلك، متوخياً المنهج العلمي الموضوعي في بحثي هذا، مستعينا في ذلك كله بالله وحده سبحانه.

## ٢. تعريف الاجتهاد

**الاجتهاد لغة:** بذلُ الوسع والمجهود في طلب المقصود ونيله؛ قال الإمام ابن الأثير<sup>(١)</sup> وتبعه الإمام الزبيدي<sup>(٢)</sup>. رحمهما الله.: الاجتهاد بذل الوسع في طلب الأمر، وهو: افتعال من الجهد<sup>(٣)</sup>: الطاقة<sup>(٤)</sup>. اهـ. وقال ابن فارس<sup>(٥)</sup>: مادة "جهد" تدور حول

(١) ابن الأثير (544 - 606 هـ) هو المبارك بن محمد أبو السعادات، مجد الدين الشيباني الجزري، المشهور بابن الأثير، من مشاهير العلماء وأكابر النبلاء، كان فاضلاً، بارعاً في الترسُّل، رئيساً مشاراً إليه... عرَّض له مرضٌ كَفَّ يديه ورجليه ومَنَعَه الكتابةَ فانقطع في بيته؛ قيل: إن تصانيفه كلها ألفها في زمن مرضه إملاءً على طلبته. من تصانيفه: "النهاية في غريب الحديث"، و"جامع الأصول في أحاديث الرسول"، و"الإنصاف في الجمع بين الكشف والكشاف" في التفسير. انظر: [بغية الوعاة للسيوطي 274/2، والأعلام للزركلي 152/6]..

(٢) الزبيدي (1145 - 1205 هـ) هو محمد بن محمد، أبو الفيض، الحسيني الزبيدي الملقب "بمرتضى" لغوي، نحوي، محدث، أصولي، مؤرخ، مشارك في عدة علوم. أصله من واسط (في العراق) ومولده بالهند (في بلجرام)، ومنشؤه في زيد باليمن. من تصانيفه: "تاج العروس في شرح القاموس"، و"تحاف السادة المتقين" وغيرهما. [معجم المؤلفين 282/11، والأعلام 297/7]..

(٣) بالضم، كذا ضبطها الأستاذ الطناحي ورفيقه الزاوي محققا كتاب النهاية لابن الأثير، وضُبطت بالفتح في الطبعة الكويتية من تاج العروس، وضبطها الإسني بالوجهين (بالفتح والضم) في نهاية السؤل؛ وقد اتفق

العلماء على أن الجهد تُضبط بضم الجيم ويفتحها، فهما لغتان، ولكنهم اختلفوا بعد ذلك في الفرق بين هاتين اللغتين هل هما على الترادف أم التباين أم التداخل على ثلاثة أقوال، وفي ما يلي تفصيل هذه الأقوال؛ القول الأول: أهما على الترادف، فهما بمعنى واحد، ثم اختلفوا في هذا المعنى، فقال بعضهم: المعنى هو الطاقة، أي أن الجهد بضم الجيم ويفتحها هو الطاقة والوسع، وهذا جزم به ابن سيده في المحكم والألوسي في تفسيره والفيومي في مصباحه، وقال آخرون: الجهد بالضم والفتح بمعنى المشقة، وهذا جزم به ابن سيده في المخصص؛ انظر ما سبق في: النهاية في غريب الحديث والأثر 320/1، مادة (جهد)، للإمام أبي السعادات المبارك بن محمد الجزري (ت606)، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي - محمود محمد الطناحي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1963م. تاج العروس من جواهر القاموس 534/7، مادة (جهد)، للإمام محمد مرتضى الزبيدي ت1205هـ، تحقيق عبد الستار أحمد فراج، مطبعة حكومة الكويت، 1385هـ، 1965م. نهاية السؤل شرح منهاج الوصول (525/4)، للإمام جمال الدين الإسوي، دار عالم الكتب. روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني (147/10)، للإمام شهاب الدين محمود بن عبد الله الألوسي (ت: 1270هـ)، طبعة دار إحياء التراث العربي - بيروت؛ المحكم والمحيط الأعظم (153/4)، للإمام أبي الحسن علي بن إسماعيل بن سيده، تحقيق عبد الحميد هندواوي، ط/ دار الكتب العلمية، 2000م؛ المصباح المنير في غريب الشرح الكبير (ص112)، للإمام أحمد بن محمد الفيومي، المكتبة العلمية. المخصص لابن سيده (351/3)؛ تحقيق: خليل إبراهيم جفال، دار إحياء التراث العربي بيروت، ط1/ - 1417هـ 1996م.

**القول الثاني:** أهما على التباين، ثم اختلف أصحاب هذا القول في تفسير تباين هاتين اللغتين: فقال بعضهم: الجهد بالضم الطاقة، وبالفتح المشقة، وهذا قول ابن قتيبة وجزم به ابن الأثير؛ وقال آخرون: الجهد بالضم القوت وبالفتح العمل وهذا قول الشعبي حكاه عنه أبو حيان، وقال ابن عرفة كما في المشارق للقاضي عياض: الجهد بالضم الوسع والطاقة، والجهد بالفتح المبالغة والغاية. انظر: أدب الكاتب ص 238، لأبي محمد عبدالله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة التجارية، مصر، ط4/1963م. النهاية في غريب الحديث - (320/1)، البحر المحيط - (76/5)، للإمام محمد بن يوسف الشهير بأبي حيان الأندلسي، دار الكتب العلمية، ط1/ 1422 هـ - 2001 م. مشارق الأنوار على صحاح الآثار (161/1)؛ للقاضي أبي الفضل عياض بن موسى بن عياض اليحصبي المالكي (ت544 هـ)، المكتبة العتيقة بتونس، ودار التراث بمصر.

**القول الثالث:** أهما على التداخل ثم اختلفوا في بيان هذا التداخل: فقال فريق منهم: الجهد بالفتح والضم الطاقة والوسع، والجهد بالفتح المشقة، وهذا ما جزم به صاحب القاموس وشارحه الزبيدي في تاج العروس (534/7)، وجزم به أبو البقاء في الكليات، وقال فريق ثان ومنهم المناوي: الجهد بالفتح الطاقة والمشقة،

المبالغة واستفراغ ما في الوسع والطاقة من قولٍ وعملٍ في الواقعة المقصودة لتحصيل أمرٍ شاقٍ، لذلك يقال اجتهد في حمل حَجَرِ الرحي، ولا يقال: اجتهد في حمل النَّوْاة<sup>(6)</sup>.

**الاجتهاد اصطلاحاً:** للاجتهاد تعريفاتٌ كثيرةٌ ذكرها الأصوليون، أذكر بعضها:

1) عرّفه أبو المظفر السمعاني<sup>(7)</sup> بأنه: بذل الجهد في استخراج الأحكام من شواهد الدالّة عليها بالنظر المؤدي إليها<sup>(8)</sup>.

2) وعرّفه الغزالي<sup>(9)</sup> (ت: 505هـ) بأنه: بذل المجتهد وسعته في طلب العلم بالأحكام الشرعية، والاجتهاد التام: أن يبذل الوسع في الطلب بحيث يُحسُّ من نفسه العجز عن مزيد طلب<sup>(10)</sup>.

---

والجهد بالضم الوسع. انظر: الكليات ص 354، لأبي البقاء أيوب بن موسى الكفوي، مؤسسة الرسالة، 1998م. التوقيف على مهمات التعاريف ص 260، محمد عبد الرؤوف المناوي (1031هـ)، دار الفكر المعاصر، ط 1410/1هـ.

وقال فريق ثالث: الجهد بفتح الجيم المشقة، وفي لغة قليلة بضمها، والجهد بالضم بمعنى الطاقة على المشهور وحكي فتحها قاله النووي. شرح النووي على مسلم المسمى "المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج" 136/9، للإمام أبي زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (ت: 676هـ)، المطبعة المصرية بالأزهر، ط 1/1929م.

(4) النهاية في غريب الحديث والأثر 319/1، تاج العروس من جواهر القاموس (538/7).

(5) ابن فارس: أحمد بن فارس بن زكريا بن حبيب أبو الحسين القزويني، (329-395هـ. 941-1004م)

مؤدب مجد الدولة بن ركن الدولة كان شافعيًا ثم صار مالكيًا، له: جامع التأويل في تفسير القرآن، ومعجم

مقاييس اللغة. [البلغة في تراجم أئمة النحو واللغة، (61/1)، وطبقات المفسرين، (28/1)، وأبجد

العلوم، (6/3)، والتدوين بأخبار قزوين (216/2)، والأعلام، (118/2)].

(6) معجم مقاييس اللغة، مادة جهد، وانظر: الفروق اللغوية ص 439، لأبي هلال العسكري، نشر مؤسسة

النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم، 1412هـ.

(7) هو منصور بن محمد بن عبد الجبار، الإمام أبو المظفر، السمعاني، التميمي، تفقه على والده وكثير غيره، نشأ

حنفيًا ثم تحول شافعيًا، من مصنفاته: «القواطع»، في الأصول، و«الاصطلام في الخلاف»، وغيرها كثير، توفي سنة

489هـ. انظر: مرآة الجنان 151/3، وطبقات الشافعية لابن قاضي شعبة، 299/1.

(8) قواطع الأدلة في الأصول 302/2، للإمام أبي المظفر منصور بن محمد السمعاني (489هـ)، دار الكتب

العلمية، ط 1/1997م.

3) وقال الإمام الرازي<sup>(11)</sup> (ت: 606 هـ) في المحصول: استفراغ الوسع في النظر فيما لا يلحقه فيه لو تم مع استفراغ الوسع فيه<sup>12</sup>.

(9) هو: محمد بن محمد بن محمد، حجة الإسلام، زين الدين، أبو حامد، الطوسي، الغزالي، ولد بطوس 450هـ، وأخذ عن إمام الحرمين ولازمه، من مصنفاته: «البيسط»، و«الوسيط»، و«الوجيز» في الفقه، و«المستصفي»، و«المنحول» في الأصول، توفي سنة 505هـ. انظر: مرآة الجنان 3/177، شذرات الذهب 10/4.

(9) البساطي (760 - 842 هـ = 1359 - 1439 م) محمد بن أحمد بن عثمان الطائي البساطي، أبو عبد الله، شمس الدين: فقيه مالكي، من القضاة. ولد في بساط (من الغربية، بمصر) وانتقل إلى القاهرة. فنفته واشتهر... من كتبه " المغني " فقه، و " شفاء الغليل في مختصر الشيخ خليل " و " حاشية على المطول " ومقدمة في " أصول الدين ". [الأعلام للزركلي - (332/5)].

(10) المستصفي من علم الأصول 4/4، للإمام أبي حامد محمد بن محمد الغزالي، تحقيق د. حمزة حافظ، طبعة الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة. كذا وقع في هذه الطبعة والطبعة الأميرية ببولاق 350/2، والطبعة التي حققها محمد أبو العلا ص478، وطبعة دار الأرقم 510/2؛ ووقع في ط/ مؤسسة الرسالة بتحقيق د. الأشقر 382/2: الاجتهاد بذل المجهود في طلب العلم بأحكام الشريعة. اهـ ولعل هذه الطبعة هي الأصح، لأن التعريف الأول فيه دور، إذ ذكر فيه "المجتهد" وهو لا يُعرف إلا بعد تعريف الاجتهاد؛ وما يؤيد ذلك = أن ابن قدامة الذي اختصر المستصفي في الروضة عرّف الاجتهاد فقال: هو " بذل الجهد في العلم بأحكام الشرع "، فذكر "الجهد" وفي ط/ الأشقر من المستصفي ذكر "المجهود" وليس في هذين اللفظين المخذور السابق كما هو ظاهر. وقد نته إلى ذلك الأستاذ الفاضل د. أحمد عبد العزيز السيد في: بحوث في الاجتهاد عند الأصوليين ص12، مطبعة المدينة بالقاهرة، 1999م. وانظر: روضة الناظر وجمعة المناظر ص352، للإمام عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي (620هـ)، تحقيق د. عبد العزيز السعيد، نشر جامعة ابن سعود بالرياض، ط2/1399هـ.

(11) هو محمد بن عمر بن الحسين بن الحسن بن علي، فخر الدين، أبو عبد الله الرازي، ابن خطيبها، المفسر، المتكلم، إمام وقته في العلوم العقلية، وأحد الأئمة في العلوم الشرعية، ولد سنة 544هـ، من شيوخه: والده، والكمال السمناني، والمجد الجيلي، من مصنفاته: «المحصل»، و«المنتخب»، و«المعالم»، و«الأربعين»، و«التفسير الكبير»، وغيرها كثير، توفي بمرآة سنة 606هـ. انظر: طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة 81/2 - شذرات الذهب 21/5.

12 المحصول في علم أصول الفقه (4/6)، للفخر الرازي المتوفى 606 هـ، تحقيق د. طه جابر العلواني، مؤسسة الرسالة، ط3/1992م.

- 4) وقال الآمدي<sup>(13)</sup> (ت: 631هـ) بأنه: استفراغ الوسع في طلبِ الظنِّ بشيءٍ من الأحكام الشرعية على وجه يحس من النفس العجزَ عن المزيد فيه<sup>(14)</sup>.
- 5) وقال ابن الحاجب<sup>(15)</sup> (ت: 646هـ) بأنه: هو استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظنٍّ بحكم شرعي<sup>(16)</sup>.
- 6) وقال ابن السبكي<sup>(17)</sup> (ت: 771هـ) هو: استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظنٍّ بحكم<sup>(18)</sup>.

<sup>(13)</sup> هو علي بن أبي علي بن محمد بن سالم الثعلبي، سيف الدين الآمدي، شيخ المتكلمين في زمانه، ولد بآمد بعد الخمسين وخمسة، ونشأ حنبلياً ثم تحول شافعيًا، وصحب أبا القاسم بن فضلان، من مصنفاته: «الإحكام في أصول الأحكام»، و«منتهى السؤل في علم الأصول»، و«أبكار الأفكار في أصول الدين»، توفي سنة 631هـ. انظر مرآة الجنان 37/4، وطبقات الشافعية لابن قاضي شهبة 99/2، وشذرات الذهب 144/5.

(14) إحكام في أصول الأحكام 141/4، للإمام سيف الدين الآمدي (631هـ)، مؤسسة الحلبي بمصر/ 1967م.

<sup>(15)</sup> ابن الحاجب (590 - 646 هـ) هو عثمان بن عمر أبي بكر بن يونس المعروف بابن الحاجب - أبو عمرو، جمال الدين كان من كبار العلماء بالعربية، وفقهها من فقهاء المالكية، بارعا في العلوم الأصولية، متقنا لمذهب مالك بن أنس. من تصانيفه: " مختصر الفقه "؛ و " منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل " في أصول الفقه و " جامع الأمهات " في فقه المالكية. [الديباج المذهب ص 189، والأعلام 374/4].

(16) منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل ص 29، لابن الحاجب (646هـ)، دار الكتب العلمية، ط 1985/1م؛ شرح العضد الإيجي على مختصر ابن الحاجب 289/2، الطبعة الأميرية 1316هـ.

<sup>(17)</sup> السبكي (727 . 771 هـ) هو عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي، أبو نصر، تاج الدين أنصاري، من كبار فقهاء الشافعية. تفقه على أبيه وعلى الذهبي. برع حتى فاق أقرانه. درس بمصر والشام، وولي القضاء بالشام، من تصانيفه: " طبقات الشافعية الكبرى "، و " جمع الجوامع " في أصول الفقه، و " ترشيح التوشيح وترجيح التصحيح " في الفقه. [طبقات الشافعية لابن هداية الله الحسيني ص 90، والأعلام 325/4].

(18) جمع الجوامع بشرح المحلي وحاشية البناني 380/2، للإمام تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي، ط/ دار الفكر، 1995م.

7) وقال الزركشي<sup>(19)</sup> (ت: 794هـ) هو: بذل الوسع في نيل حكم شرعي عملي بطريق الاستنباط<sup>(20)</sup>.

8) وقال ابن الهمام<sup>(21)</sup> (ت: 861هـ) في مختصر التحرير بأنه: بذل الطاقة من الفقيه في تحصيل حكم شرعي ظني<sup>(22)</sup>.

وثمة تعاريف أخرى للاجتهاد<sup>23</sup>، وغالب هذه التعاريف عليها إیرادات<sup>24</sup>، وأنا أميل إلى التعريف الذي اختاره بعض الفضلاء من المعاصرين، وهو أن الاجتهاد: بذل الوسع في درك الأحكام الفرعية الكلية بطريق الاستنباط ممن حصلت له شرائط الاجتهاد<sup>(25)</sup>.

وهذا تعريفٌ جيدٌ لا يرد عليه تلك الإیرادات.

<sup>(19)</sup> الزركشي (745 - 794 هـ) هو محمد بن بهادر بن عبد الله، أبو عبد الله، بدر الدين، الزركشي؛ فقيه شافعي أصولي. تركي الأصل، مصري المولد والوفاة. له تصانيف كثيرة في عدة فنون. من تصانيفه: "البحر المحيط" في أصول الفقه، و"إعلام الساجد بأحكام المساجد"، و"الديباج في توضيح المنهاج" فقه، "المنثور" يعرف بقواعد الزركشي. [الأعلام 286/6، والدرر الكامنة 397/3].

(20) البحر المحيط في أصول الفقه 227/8، للإمام بدر الدين محمد بن بهادر الزركشي، دار الكتيبي، ط1/1994.

<sup>(21)</sup> ابن الهمام (790 - 861 هـ) هو محمد عبد الواحد بن عبد الحميد، كمال الدين، الشهير بابن الهمام. إمام من فقهاء الحنفية، مفسر حافظ متكلم. كان أبوه قاضيا بسيواس في تركيا، ثم ولي القضاء بالإسكندرية فولد ابنه محمد ونشأ فيها، وأقام بالقاهرة، له "فتح القدير" وهو حاشية على الهداية للمرغيناني في الفقه الحنفي، ولكنه لم يكمله، ومن مصنفاته أيضا: "التحرير في أصول الفقه" [الجواهر المضبية 86/2، والفوائد البهية ص180]

<sup>(22)</sup> تيسير التحرير شرح كتاب التحرير 179/4، للإمام محمد أمين بادشاه الحنفي، طبعة دار الكتب العلمية؛ 1983م.

23 انظر في: الاستدلال عند الأصوليين ص300، للأخ الدكتور أسعد للكفراوي، دار السلام بالقاهرة، ط1/2002م.

24 انظرها في: الاستدلال عند الأصوليين، د.الكفراوي، ص301.

<sup>(25)</sup> الاستدلال عند الأصوليين، د.الكفراوي ص308.

شرح التعريف: قولنا "بذل الوسع" جنس في التعريف يشمل كل بذل واستفراغ للوسع، أي بحيث يحس من نفسه العجز عن مزيد طلب حتى لا يقع لوم في التقصير، وقد نص كثير من الأصوليين على وجوب بذل الوسع واستقصاء الجهد في الاجتهاد، ليسدوا الطريق على المتسرعين، الذين يخطفون الأحكام خطفا، دون أن يجهدوا أنفسهم في مراجعة الأدلة، والتعمق في فهمهما والاستنباط منها والنظر فيما يعارضها.

وقولنا " في درك الأحكام": قيد خرج به بذل الوسع في فعل من الأفعال، كبذله في فعل من الأفعال العلاجية مثلاً، ودركها أعم من أن يكون على سبيل القطع أو الظن. وقولنا الفرعية: لإخراج الأحكام العلمية والعرفية واللغوية والحسية والعقلية، فإنها ليست اجتهاداً اصطلاحاً.

وقولنا: "الكلية": لإخراج الأمور الجزئية التي لا تتعدى غيرها، كالاجتهاد في قيم المتلفات وأروش الجنائيات وطهارة الأواني والثياب وتعيين أحد الجهات لاستقبال الكعبة، فهذه أمور جزئية لا تتعدى تلك الصور ولا يسمى الناظر فيها مجتهداً بالوضع العربي الفقهي، بل بالوضع اللغوي، بخلاف الفتاوى فإنها عامة على الخلق إلى يوم القيامة.

وقولنا "بطريقة الاستنباط": ليخرج به بذل الوسع في نيل تلك الأحكام من النصوص ظاهراً أو بحفظ المسائل واستعلامها من المعنى، أو بالكشف عنها من الكتب، فإنها وإن سمي اجتهاداً فهو لغة لا اصطلاحاً.

وقولنا: "من حصلت له شرائط الاجتهاد": قيدٌ يَخرج به اجتهاد العامي ونحوه، فإنه لا يسمى اجتهاداً اصطلاحاً.

ويشار هنا إلى العلاقة بين المعنى اللغوي والاصطلاحي للاجتهاد، فبين التعريف اللغوي والتعريف الاصطلاحي عموم وخصوص، فالتعريف الاصطلاحي أخص من التعريف اللغوي، إذ التعريف اللغوي يعُمُّ بذل الوسع في تحصيل أيِّ شيء يحتاج



تحصيله إلى بذل وسع، أما التعريف الاصطلاحي فإنما يعني بذل الوسع في معرفة الحكم الشرعي خاصة.

وبهذا نكون قد عرفنا الاجتهاد لغة واصطلاحاً، وشرحنا التعريف الاصطلاحي للاجتهاد على الصورة السابقة، وهذا الشرح هام جداً؛ لأنه سيفيدنا في المطالب القادمة في هذا البحث حيث سوف نرى أن كثيراً من المعاصرين خلطوا بين هذا المعنى الاصطلاحي للاجتهاد وبين معانٍ أخرى قريبة منه كمُطلق التفكير والبحث والتأليف والإفتاء ونحو ذلك من المعاني، وقد سبّب هذا الخلطُ أخطاءً كثيرةً في فهم هذه المسألة وهي قضية انقطاع الاجتهاد والمجتهدين.

### ٣. حكم الاجتهاد

ذكر كثيرٌ من العلماء أن الاجتهاد فرضٌ على الكفاية، إلا أن بعض المحققين ذهبوا إلى أن الاجتهاد يعتره الأحكام الخمسة فيكون فرض عينٍ على من استكمل شروطه، ولا سيما إذا نزل به ما يحتاج إلى معرفة حكمه، أو نزل بغيره حادثٌ وخيف فواتها دون حكم شرعي، وكذلك إذا أحييت عليه المسألة بصفته قاضياً. وقد يكون فرض كفاية: كما إذا نزلت بالمستفتي حادثٌ واستفتى فيها، فواجبٌ على الكفاية أن يُفتيه أحدٌ من العلماء وإلا أثموا جميعاً، وقد يكون مندوباً كأن يَستفتيه أحدٌهم قبل نزول الحادث، وكذا اجتهادُ المجتهدِ في أحكام النوازل قبل نزولها. وقد يكون مكروهاً وذلك في المسائل الافتراضية التي لم تجرِ العادةُ بوقوعها والألغاز والأحاجي التي لا ثمرة من ورائها، وقد يكون حراماً وذلك إذا كان الاجتهاد في مقابل نص قاطع أو إجماع، ومثل اجتهاد من لم يتأهل للاجتهاد<sup>(26)</sup>.

<sup>(26)</sup> انظر: كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي 14/4، تأليف: علاء الدين عبد العزيز بن أحمد البخاري، دار الكتاب العربي في بيروت. تيسير التحرير 179/4، فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت 362/2، للعلامة عبد العلي بن نظام الدين الأنصاري (1225هـ)، دار الفكر في بيروت. رفع الحاجب

#### ٤. الحاجة إلى الاجتهاد في عصرنا

إذا كان العلماء السابقون قد قرروا أن الاجتهادَ فرضٌ على الكفاية، فإن هذا القول يتعزز في عصرنا هذا الذي شهد نقلةً نوعيةً في جميع العلوم؛ بحيث صار العالمُ يعيش حياةً مختلفةً عن الحياة التي كان يعيشها رجلٌ ما قبل القرن العشرين، فقد اختلفت أساليب الحياة على كل الصُّعد، وشملت التغيراتُ الحاصلةً شتى المجالات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية والتقنية، مما أفرز كثيراً من المستجدات التي لم يتكلم فيها السابقون بل ربما لم تكن يخطر كثيراً منها ببالهم، وهذه المستجدات تتطلب أحكاماً شرعيةً مناسبةً لكل واقعةٍ مستجدةٍ، وهذا يوجب على العلماء استنباط أحكام هذه المستجدات من نصوص الكتاب والسنة، لئلا تخلو حادثة من حكم شرعي يلتزم به المكلف، ويتعين لهذا الواجب بلوغ مرتبة الاجتهاد، وفي ذلك يقول الشاطبي<sup>27</sup>: «الوقائع في الوجود لا تنحصر؛ فلا يصح دخولها تحت الأدلة المنحصرة، ولذلك احتيج إلى فتح باب الاجتهاد من القياس وغيره، فلا بد من حدوث وقائع لا تكون منصوصاً على حكمها، ولا يوجد للأولين فيها اجتهاد، وعند ذلك؛ فإما أن يُترك الناس فيها مع أهوائهم، أو يُنظر فيها بغير اجتهادٍ شرعيٍّ، وهو أيضاً اتباع للهوى، وذلك كله فساد»<sup>(28)</sup>. اهـ.

530/4، البحر المحيط 239/8، الاجتهاد في الإسلام لنادية العمري ص122، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية للدكتور حسن مرعي ص17، نشر جامعة ابن سعود ضمن أبحاث في الاجتهاد، 1981م. الاجتهاد ومدى حاجتنا إليه في هذا العصر، د. سيد محمد موسى ص 213، دار الكتب الحديثة بالقاهرة، 1972م. الاستدلال عند الأصوليين، د. الكفراوي، ص311.

<sup>27</sup> هو إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي، الغرناطي، الشهير بالشاطبي، أصولي، حافظ، من أهل غرناطة، من أئمة المالكية، مشارك في كثير من العلوم، من مصنفاته: «الموافقات»، و«الاعتصام» وغيرها كثير، توفي سنة 790هـ. انظر: الأعلام للزركلي 75/1 – معجم المؤلفين 118/1.

(28) الموافقات (38/5)، للإمام إبراهيم بن موسى الشاطبي (ت: 790هـ)، تحقيق مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، ط1/1417/1هـ/1997م.

ويقول ابن القيم: ومن له مباشرة لفتاوى الناس يعلم أن المنقول وإن اتسع غاية الاتساع فإنه لا يفي بوقائع العالم جميعاً وأنت إذا تأملت الوقائع رأيت مسائل كثيرة واقعة وهي غير منقولة ولا يعرف فيها كلام لأئمة المذاهب ولا لأتباعهم<sup>(29)</sup>. اهـ  
ويقول بعض المعاصرين: "عصرنا خاصة أحوج إلى الاجتهاد من غيره من العصور، نسبةً للتطور المذهل الذي وَاكَبَ الحياة الاجتماعية بعد الانقلاب الصناعي والتطور التكنولوجي والتواصل المادي العالمي الذي خلق عالماً موحدًا متواصلًا كأنه قرية صغيرة"<sup>(30)</sup>.

## هـ. الكلام في دعوى انقطاع الاجتهاد والمجتهدين

إذا كان الاجتهاد ضرورةً ومما تشتد الحاجة إليه في هذا العصر فهانذا أسئلة تُثار ويكثر الكلام فيها، وعلى رأسها: هل انقطع الاجتهاد والمجتهدين أم لم ينقطعاً؟ وأحياناً يعبرون بعبارة أخرى . وإن كانت غير دقيقة<sup>31</sup> . وهي: هل ما زال باب الاجتهاد مفتوحاً؟ وهل يمكن لأحدٍ أن يصل إلى مرتبة الاجتهاد في هذه العصور؟ وما نوع الاجتهاد المراد؟ هل هو الاجتهاد المستقل أو المطلق أو المقيد أو الجزئي أو غيره؟ وهذه التساؤلات قد طال الأخذ والرد فيها بين المعاصرين، وسوف أحاول فيما يلي الإجابة عن هذه الأسئلة مستعرضاً الجدل الذي دار حولها.

(29) إعلام الموقعين (4/204)، محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي المعروف بابن قيم الجوزية، دار الكتب العلمية.

(30) انظر: الاجتهاد وتطبيقاته المعاصرة في مجال الأسواق المالية ص131، محمد الأمين ولد عالي الغلاوي الشنقيطي، دار ابن حزم، ط2008/1م.

31 وذلك لأن : باب الاجتهاد لم يغلقه أحد، بل باب الاجتهاد يبقى مفتوحاً لمن تحققت فيه شروطه، ولكن الخلاف هل تحققت هذه الشروط في أحد من العلماء بعد الأئمة الأربعة؟ وسيأتي المزيد حول ذلك.

في الواقع لقد تضاربت الآراء حول مسألة انقطاع الاجتهاد والمجتهدين من عدم ذلك، وكثر الجدل في هذه المسألة قديماً وحديثاً لا سيما في عصرنا؛ حيث صار الناس فيه على طرفي نقيض؛ فبعضهم يرى انقطاع الاجتهاد والمجتهدين، وبعضهم يرى أنه لم ينقطع كلاهما؛ ومنهم ذهب أبعد من ذلك فراح ينادي بفتح باب الاجتهاد على مصراعيه لكل من هب ودب، بحسن نية أو بسوء نية؛ وبالمقابل فقد عارض فكرة فتح باب الاجتهاد معارضون بحسن نية وبسوء نية<sup>(32)</sup>.

فلدينا مسائل عدة هنا، وإليكم تفصيل الكلام في هذه المسائل في المطالب

التالية:

#### أ. تحرير الكلام في مسألة: خلو عصر ما من المجتهدين

إن مسألة انقطاع المجتهدين من عدمه ترتبط بمسألة وثيقة لا بد من بحثها أولاً، وهي مسألة خلو عصر ما من المجتهدين، وبحث هذه المسألة ينبغي أن يكون من ناحيتين، الأولى: من ناحية الجواز، والثانية من ناحية الوقوع.

نبدأ بالكلام على الناحية الأولى وهو الجواز، والكلام على الجواز يكون من

وجهين:

الوجه الأول وهو: هل يجوز أن يخلو عصر ما من المجتهدين حتى، ولو من مجتهدٍ

واحدٍ على الأقل؟

الوجه الثاني: هل يجوز أن يوجد مجتهدون في العصور المتأخرة؟

وأبدأ بعون الله، بالوجه الأول فأقول: لقد اختلف الأصوليون في هذه المسألة،

وهي مسألة جواز خلو عصر ما من المجتهدين، وذلك على قولين؛ فمن قائلٍ بجواز

خلو عصر ما من المجتهدين، ومن قائلٍ بأنه لا يجوز أن يخلو عصر ما من مجتهدين؛

(32) انظر: الاجتهاد ومدى حاجتنا إليه في هذا العصر، د. سيد محمد موسى ص515، دار الكتب الحديثة

بالقاهرة، 1972م.

وسياتي من هم أصحاب هذين القولين مع حُججهم حينما نتكلم عن ناحية الوقوع، إذ سوف يكون أحدُ حُجج مَنْ قال بعدم انقطاع المجتهدين في العصور المتأخرة هو أنه لا يجوز أصلاً أن يخلو عصرٌ ما من المجتهدين، وسوف نورد أدلةً الفريقين مع مناقشتها إن شاء الله.

وأنتقل إلى الوجه الثاني وهو: هل يجوز أن يوجد مجتهدون في العصور المتأخرة؟ وهذه المسألة ليس فيها خلاف، بل الكل اتفقوا على جواز وجود مجتهدين في العصور المتأخرة عقلاً وشرعاً؛ وإنما اختلفوا في الوقوع كما سيأتي؛ إذن فليس النزاع في إمكان أو جواز وجود مجتهدين في العصور المتأخرة عقلاً أو شرعاً، فالكل - على حدِّ علمي - يُجيز ذلك، ولكن الخلاف في أنه هل وُجد فعلاً مَنْ تحققت فيه شروطُ المجتهد بعد انصرام عصرِ أئمةِ المذاهبِ الأربعة؟

#### ب. تحرير معنى عبارة "أغلق بعض العلماء باب الاجتهاد"

حاصل ما سبق أن الخلاف في مسألة خلو عصر ما من المجتهدين إنما هو في الوقوع، وليس الخلاف في إمكان أو جواز وجود المجتهدين في العصور المتأخرة، بل يمكن وجود مجتهدين في العصور المتأخرة، ومناطق ذلك هو تحقق شروط الاجتهاد فيهم، وبالتالي فإن باب الاجتهاد ما زال مفتوحاً لمن تحققت فيه شروطه؛ وهذا لم يخالف فيه أحدٌ؛ وأما يقال: إن بعض العلماء قد أغلقوا باب الاجتهاد في العصور المتأخرة فالمقصود بهذه العبارة - إن صحت - هو الإشارة إلى الخلاف الذي حدث في ناحية الوقوع لا في ناحية الجواز .

وبيان ذلك أن من رأى أنه قد وُجد من العلماء من تحققت فيه شروطُ الاجتهاد في العصور المتأخرة فإنه لم يُغلق باب الاجتهاد لوجود المجتهدين في نظره؛ ومن قال بأنه لم يظهر في العصور المتأخرة من تحققت فيه شروط الاجتهاد، فقيل إن هذا القائل أغلق باب الاجتهاد، فشاعت هذه العبارة وهي "أغلق بعض العلماء باب

الاجتهاد"، ثم جاء بعضُ المعاصرين ففهم من هذه العبارة أن بعضَ العلماء حرّموا الاجتهادَ ومنعوا منه أو قالوا باستحالته وعدم جوازه ومن ثمّ أغلقوه...!!!  
وفي الواقع إن هذا فهمٌ خاطئٌ؛ إذ ليس المقصود من كلمة "أغلق" في العبارة السابقة: منَع، أو حرّم، أو حَكَمَ باستحالة الاجتهاد في العصور المتأخرة؛ وليس معناها أيضا أن باب الاجتهاد كان مفتوحا فأغلقه ذلك القائل بانقطاع المجتهدين، وإنما المقصود هنا بكلمة "أغلق" أنه حكم بأن باب الاجتهاد مُغلق بعد أن استقرّ الواقع وكتب التاريخ وسير الفقهاء في العصور المتأخرة عن القرن الرابع الهجري حتى وقتنا فلم يجد أحدا توفرت فيه شروطُ الاجتهادِ في العصور المتأخرة عن الأئمة الأربعة، بغضّ النظر الآن عن مدى اتفاقنا مع نتيجة استقرائه هذا، فالمهم هنا أن نعلم أن قَصْدَ من قال من العلماء: إن باب الاجتهاد مغلق في العصور المتأخرة، هو أنه لم يجد أحدا تحققت فيه شروط الاجتهاد في العصور المتأخرة فحكم بإغلاقه، لا أنه قال بدايةً من أول الأمر بأنّه يحرّم الاجتهادُ ولو ممن جمع شروطه في العصور المتأخرة، ولا قال أيضا: بأنه لا يجوز لأحد ما في العصور المتأخرة أن يدّعي الاجتهادَ أو يصلُ إليه حتى ولو توفرت فيه شروط الاجتهاد ....!!! فهذا لم أر أحدا صرّح به حتى ممن ذهب إلى انقطاع الاجتهاد والمجتهدين في العصور المتأخرة.

والحاصل أنه ليس معنى عبارة "أغلق بعض العلماء باب الاجتهاد" : تحريم الاجتهاد أو المنع من أن يليه أحدٌ بحجة أنه من العصور المتأخرة؛ وإنما معنى ذلك أنه رأى باب الاجتهاد مغلقا أصلا، وذلك لعدم توافر شروط الاجتهاد في أحدٍ في العصور المتأخرة، وهذا الحكم كان بعد استقرائه للواقع وسير العلماء كما سبق .

ونضرب بعض الأمثلة للتوضيح؛ فمثلا حين نقول إن الإمام الشافعي حرّم كذا... أو استحَبَّ الإمام مالك كذا... أو أوجب الإمام أبو حنيفة كذا . رحم الله الجميع . فليس معنى هذا أن هؤلاء الأئمة قالوا بهذه الأحكام من تلقاء أنفسهم ابتداءً، فهذا هو الهوى بعينه الذي برأ الله هؤلاء الأئمة منه، وإنما معنى ذلك هو أن

كل واحد من هؤلاء الأئمة نَظَر في الأدلة الشرعية في المسألة المرادة فَرَأَاهَا تدل على مذهبه الذي اختاره.

وكذلك هنا فيمن قال بانقطاع الاجتهاد إنما قال ذلك بناء على استقراء الواقع واقع الاجتهاد في العصور المتأخرة فلم يجد أحداً تحققت فيه شروط الاجتهاد . ونضرب مثالا آخر: جاء في حديث الحاكم في المستدرک عن ابن عباس مرفوعاً " لا تَنَحَّسُوا موتاكم فإن المسلم ليس بنحس حيا ولا ميتاً<sup>(33)</sup> "، فليس معنى الحديث لا تلطخوهم بالنجاسة، وإنما معناه أي لا تحكموا عليهم بالنجاسة كما يدل عليه تنمة الحديث، وكذا هنا في قولنا "أغلق بعض العلماء باب الاجتهاد" أي: قال وحكم بأن باب الاجتهاد مغلق بناء على استنتاج واستقراء خَاص منه إلى أنه لم يجد أحداً تحققت فيه شروط الاجتهاد، لا أنه حرّم الاجتهاد ابتداءً ومنعه وقام بإغلاقه لئلا يلججه أحدٌ حتى ولو تحققت شروطه، وفَرَّقُ بين الأمرين كما هو واضح، فالباب إذا كان مفتوحاً ثم جاء أحدٌ فأغلقه بيده يختلف عما إذا كان الباب أصلاً مغلقاً فحکم بأنه مغلق بناء على واقع الحال، وكذا هنا فإن من قال بإغلاق باب الاجتهاد فإنه حَكَمَ بأن باب الاجتهاد مغلق بعد أن رآه كذلك لا أنه كان باب الاجتهاد مفتوحاً فأغلقه.

ونحن أحياناً نستخدم هذا الأسلوب في حياتنا اليومية فمثلاً أحياناً تسأل الأُمُّ ابنتها: هل باب الدار مفتوح أم مغلق؟ وهي تَقْصِدُ أن يذهب ويراه، ولكن قد يُلْمُ

<sup>(33)</sup> أخرجه الحاكم من حديث ابن عباس مرفوعاً في مستدرکه وقال: صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه، ووافقه الذهبي، وقال الحافظ ابن حجر في فتح الباري: إسناده صحيح. وأصل الحديث أخرجه البخاري (281) ومسلم (371) عن أبي هريرة مرفوعاً بلفظ (إِنَّ الْمُسْلِمَ لَا يَنْحُسُّ). انظر: المستدرک على الصحيحين (384/1)، للحافظ أبي عبد الله محمد بن عبد الله النيسابوري، المعروف بالحاكم (405هـ)؛ طبعة مصورة بدار المعرفة في بيروت، اعتنى بها وقام بإعداد فهرسها شيخنا د. يوسف المرعشلي. وفتح الباري شرح صحيح البخاري (127/3)، للإمام الحافظ أحمد بن علي، المعروف بابن حجر العسقلاني (المتوفى: 852هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، ومحب الدين الخطيب؛ 1379هـ.

بابنها الكسلُ فلا يذهب ليراه، وإنما يقول وهو جالس مكانه أو ينظر إلى الباب من بعيد أو نحو ذلك دون أن يتأكد ثم يقول لأمه مثلاً : إنه مغلق، فتأتي الأم وتتأكد بنفسها فتراه مفتوحاً، فتقول لابنها مباشرة: إنه مفتوح فكيف أغلقته؟ تقصد كيف حكمت بإغلاقه، ولا تقصد بأي طريقة أغلقته؛ لأنه ما زال مفتوحاً.

مثال آخر، وهو أننا حين نقول أيضاً: كَفَّرَ الغزاليُّ . رحمه الله . الفلاسفة في ثلاث مسائل، فليس معنى ذلك أن الغزاليَّ حَمَلَهُم ودفعهم إلى الكفر، ولا أنه حَكَم بكفرهم ابتداءً لئلا يَطَّلِع أحدٌ على كتب الفلسفة ويتعلمها ويقتحم حماها، وإنما معنى "كَفَّرَ" هنا أي حَكَم بالكفر عليهم بعد أن استقرأ كتبهم ومسائلهم وأحوالهم، فوجد فيها ثلاث مسائلٍ مكفَّرةٍ فاستتبع ذلك تكفيره لهم من أجلها.

وكذلك هنا فمعنى "أغلق بعض العلماء باب الاجتهاد" أي حَكَم بأنه مغلق، أو رأى بأنه مغلق، ولكن حكمه هذا نابعٌ من تقييمه للواقع واستقرائه للتاريخ كما سبق بيانه.

**فإن قيل: ولكن قد يُستفاد من كلام بعض من أغلق باب الاجتهاد، أن الاجتهاد نفسه غيرُ ممكنٍ للمتأخرين كما سيأتي في كلام البساطي<sup>(34)</sup> والهيتمي<sup>(35)</sup> وابن أبي الدم<sup>36</sup>، رحمهم الله تعالى.**

<sup>(34)</sup>البساطي (760 – 842 هـ = 1359 – 1439 م) محمد بن أحمد بن عثمان الطائي البساطي، أبو عبد الله، شمس الدين: فقيه مالكي، من القضاة. ولد في بساط (من الغربية، بمصر) وانتقل إلى القاهرة. فتفقه واشتهر، ودرس وناب في الحكم، ثم تولى القضاء بالديار المصرية (سنة 823) واستمر 20 سنة لم يعزل إلى أن مات بالقاهرة. من كتبه "المغني" فقه، و "شفاء الغليل في مختصر الشيخ خليل" و "حاشية على المطول" ومقدمة في "أصول الدين". [الأعلام للزركلي - (332/5)].

<sup>(35)</sup>ابن حجر الهيتمي (909 – 973 هـ) هو أحمد بن حجر الهيتمي (وعند البعض الهيتمي بالثاء المثلثة) السعدي، الأنصاري، شهاب الدين أبو العباس . ولد في محلة أبي الهيثم بمصر، ونشأ وتعلم بها فقيه شافعي مشارك في أنواع من العلوم، تلقى العلم بالأزهر، وانتقل إلى مكة وصنف بها كتبه وبها توفي، برع في العلوم خصوصاً فقه الشافعي . من تصانيفه: "تحفة المحتاج شرح المنهاج"؛ و "الإيعاب شرح العباب المحيط بمعظم نصوص الشافعية والأصحاب"؛ و "الصواعق المحرقة في الرد على أهل البدع والزندقة"؛ و "إتحاف أهل



قلتُ: ظاهر كلام هؤلاء الأئمة قد يفيد ذلك، ولكن لدى التأمل في كلامهم يتبين لي . والله أعلم . أن عدم الإمكان ليس لأن الاجتهاد مستحيل عندهم عقلاً أو شرعاً في العصور المتأخرة، وإنما لعدم إمكان الحيازة على شروط الاجتهاد؛ وهذا مستفاد من تعليلهم؛ فالبساطي<sup>(37)</sup> قال مثلاً: إن الاجتهاد مَبْدُوه صحَّة الحديث عند المجتهد، وهو غير ممكن ولا بد فيه من التقليد. اهـ

ونحوه ما ذكره العلامة ابن حجر الهيتمي من أن الاجتهاد متوقف على تأسيس قواعد أصولية وحديثية<sup>(38)</sup>؛ وهذا متعذر حتى عند السيوطي<sup>39</sup>، كما سيأتي، وأما

الإسلام بخصوصيات الصيام " . [البدر الطالع 109/1 ؛ ومعجم المؤلفين 152/2 ؛ والأعلام للزركلي 223/1]

<sup>36</sup> ابن أبي الدم (583 - 642 هـ = 1187 - 1244 م) إبراهيم بن عبد الله بن عبد المنعم الحمداني الحموي، شهاب الدين، أبو إسحاق، المعروف بابن أبي الدم: مؤرخ بحاث، من علماء الشافعية. مولده ووفاته بحماة (في سورية). تفقه ببغداد، وسمع بالقاهرة، وحدث بها وبكثير من بلاد الشام. وتولى قضاء حماة. وتوجه رسولا إلى بغداد، فمرض بالمعرة، فعاد إلى حماة فمات. من تصانيفه (كتاب التاريخ - خ) و (التاريخ المظفري - خ) جزء منه في 197 ورقة، في خزانة (بانكي فور) الرقم 2868 ومنه مخطوطة في خزانة الاسكندرية من المحررة إلى سنة 627 متبورة الآخر، ألفه باسم المظفر أمير ميفارقين، ترجم الايطاليون القسم المختص منه بصقلية وطبعوه. وله (تدقيق العناية في تحقيق الرواية - خ) و (أدب القاضي - خ (2). [الأعلام للزركلي - (49/1)].

(37) مواهب الجليل لشرح مختصر الخليل - (68/8)، للإمام محمد بن محمد الخطاب الرعييني (المتوفى: 954هـ)، تحقيق زكريا عميرات، دار عالم الكتب، 2003م.

(38) تحفة المحتاج بشرح المنهاج 109/10، للإمام الفقيه أحمد بن محمد المعروف بابن حجر الهيتمي، دار إحياء التراث.

39 السيوطي (849 - 911 هـ): هو عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد .. الخضيرى، السيوطي الشافعي، ولد بالقاهرة 849هـ، أخذ عن جماعة منهم: الشمي محمد بن موسى الحنفي، والفخر عثمان المقشي، وابن يوسف، وابن القلاني، مؤلفاته كثيرة إلى الستمئة منها: «جزيل المواهب في اختلاف المذهب»، في الأصول، و«النظائر» الفقهية والنحوية، وغيرها، توفي 911هـ. انظر الضوء اللامع للسخاوي، 65/4، ومعجم المؤلفين، 128/5.

الإمام ابنُ أبي الدم فذكر أن الاجتهاد متعذّر لانصرام الزمان وقرب الساعة<sup>(40)</sup>، لأن من أشرطها قبضُ العلم<sup>41</sup>.

وكلامُ ابنِ أبي الدم هذا وإن أوحى بأن تعذّر الاجتهاد في العصور المتأخّرة هو تعدّر شرعي لأحاديث أشرط الساعة التي صرحت بأن العلم يُقبض آخر الزمان، إلا أن هذا التعذر محدّد ذاته يبين لنا أن ابنَ أبي الدم يرى أنّ عدم وجود المجتهدين في العصور المتأخّرة إنما كان لعدم توفر شروط الاجتهاد فيهم لكون العلم يُقبض آخر الزمان، لا أن ابن أبي الدم رأى قد توفرت بالفعل شروط الاجتهاد في بعض العلماء فأبى أن يقرّ لهم بالاجتهاد بحجة أن الاجتهاد يحرم شرعا في العصور المتأخّرة حتى ممن توفرت فيه شروط الاجتهاد، فتأمل!!

والحاصل أنّ عدم إمكان الاجتهاد في العصور المتأخّرة عند هؤلاء العلماء . كالبساطي وابن أبي الدم . إنما هو لعدم التمكن من حياة شروط الاجتهاد لصعوبتها لاسيما مع قلة العلم في العصور المتأخّرة، بغض النظر اتفقنا معهم فيما ادّعوه من أن تحصيل شروط الاجتهاد في العصور المتأخّرة غير ممكن، أم لم نتفق معهم في ذلك؛ ولكن ما يهمنا هنا هو أنه هل قال أحد من هؤلاء: إنه يوجد من المتأخّرين من توفرت فيه شروط الاجتهاد، ولكن لن أعترف بأنه مجتهد لأنه جاء في العصور المتأخّرة، والاجتهاد حكراً على المتقدمين فحسب؟! إنّ هذا لم يقله أحد قطعاً، وإنّ فرضنا أنّ أحداً قاله فهو مردود عليه، لأنه تعسّف ظاهرٌ.

<sup>(40)</sup> فيض القدير شرح الجامع الصغير 16/1، للإمام محمد عبد الرؤوف المناوي (1031هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1/1994 م.

41 روى البخاري في صحيحه (1036) عن أبي هريرة قال : قال النبي صلى الله عليه وسلم : ( لا تقوم الساعة حتى يقبض العلم ، وتكثر الزلازل ، ويتقارب الزمان ، وتظهر الفتن ، ويكثر الحج وهو القتل القتل ، وحتى يكثر فيكم المال فيفيض ) . اهـ

وهذا الإمام الشعراي (المتوفى سنة 973هـ)<sup>(42)</sup> يقول: فإن قلت: هل يصحُّ لأحدٍ الآن الوصولُ إلى مقامٍ أحدٍ من الأئمة المجتهدين؟ فالجواب: نعم؛ لأن الله تعالى على كلِّ شيءٍ قديرٌ، ولم يرد لنا دليلٌ على منعه<sup>(43)</sup>. اهـ

فهذا تصريح بأن الاجتهاد ممكن وجائز في العصور المتأخرة، ولكن الخلاف فيما وراء ذلك، وهو الوقوع، وفرق بين الإمكان وبين الوقوع، فقد يكون الشيء ممكناً ولكنه لم يقع لمانع ما، أو لعدم توفر شرط من شروطه أو نحو ذلك كما هو معلوم.

وفذلكة ما تقدّم هو أن الجميع متفقون على أن الاجتهاد ممكن في العصور المتأخرة، ولكن هل وقع فعلاً؟ هذا ما حدث فيه خلاف على قولين للعلماء، ففريق من العلماء . ليس بالقليل بل ربما يكون هذا هو قول الجمهور كما سنرى . لم يُسلموا بوجود مجتهد متأخر، لا لأنه متأخر؛ بل لأنهم رأوا أن كل من ادّعى أو ادّعى له الاجتهاد من المتأخرين لم تتوفر فيه شروط الاجتهاد كاملة؛ بيد أن فريقاً آخر من العلماء خالفوا الفريق الأول، ورأوا أنه قد تحققت فعلاً شروطُ الاجتهاد في بعض المتأخرين، وراحوا يسردون أسماء علماء رأوا أنهم ممن تحققت فيهم شروط الاجتهاد كما سيأتي؛ فالكلام كله دائر حول شروط الاجتهاد، هل تحققت في المتأخرين أم لم تتحقق؟ فالفريق الأول قال: لا، لم تتحقق في المتأخرين، والفريق الثاني قال: نعم

(42) الشعراي: (898 - 973 هـ) هو عبد الوهاب بن أحمد بن علي، أبو المواهب، المعروف بالشعراي أو الشعراوي . ولد ببلدة ساقية أبي شعرة من أعمال المنوفية وتوفي بالقاهرة . كان فقيهاً محدثاً أصولياً صوفياً كثيراً في التصنيف . أخذ العلم عن مشايخ عصره كالشيخ الجلال السيوطي وزكريا الأنصاري . من تصانيفه: "الأجوبة المرضية عن أئمة الفقهاء والصوفية" و "أدب القضاة" . [شذرات الذهب 372/8، ومعجم المطبوعات العربية ص 1129، والأعلام للزركلي 331/4، ومعجم المؤلفين 218/6] .

(43) الميزان الكبرى 38/1، 39، للإمام عد الوهاب بن أحمد الشعراي (973هـ)، ط 1/ دار العلم للجميع.

تحققت؛ فالخلاف في تحقق مناط الاجتهاد، وليس الخلاف في جواز الاجتهاد نفسه<sup>(44)</sup>.

### ج . تحرير محل النزاع في مسألة انقطاع الاجتهاد والمجتهدين

انتهيت فيما سبق من الكلام على مسألة انقطاع المجتهدين من حيث الجواز بوجهيها.

وأنقل إلى الكلام على المسألة من حيث الوقوع، أي هل فعلا انقطع الاجتهاد في العصور المتأخرة فلم يوجد مجتهدون...!!!!!!

وقبل الخوض في هذه المسألة لا بد من تحرير محل النزاع؛ لأن كثيرا من المعاصرين يخوضون في هذه المسألة ويخبطون فيها خبطاً عشواء، لأنهم يخلطون بين محل النزاع فيها وبين غير ذلك كما سنرى لاحقا.

أولا: نحن حينما نتحدث عن الخلاف في انقطاع الاجتهاد والمجتهدين من عدمه، فإنما نعني بالاجتهاد: الاجتهاد المصطلح عليه في علم أصول الفقه، والذي

---

(44) وقد حرّر العلامة اللكنوي الخلاف فذكر ما حاصله أن من ادعى انقطاع الاجتهاد بحيث لا يمكن عوده فقد غلط وضيق رحمة الله، ومن ادعى انقطاعه مع إمكان وجوده، فإن أراد أنه لم يوجد من أئمة الفقه على اجتهاده بعد الأئمة الأربعة فهو مُسلم، وإلا فقد وُجد بعدهم من أرباب الاجتهاد المستقل كأبي ثور وغيره. انظر: النافع الكبير لمن يطالع الجامع الصغير ص14.16، للعلامة أبي الحسنات محمد عبد الحي اللكنوي (1304هـ)، عالم الكتب، ط1/1986م. وانظر: المنهج الفقهي للإمام اللكنوي ص158، صلاح محمد سالم أبو الحاج، دار النفائس بالأردن، ط1/2002م.

وحكى العطار عن بعض الشافعية أنه لا يخلو زمان من مجتهد قائم لله بالحجة، وأن ما حكى عن المتقدمين من انعدام المجتهد المطلق يراد به: عدم وجود مجتهد قائم بأعباء القضاء؛ لأن فحول المجتهدين في هذه الأزمنة كانوا يربون بأنفسهم عن القضاء. انظر: حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع (2/423).

سبق تعريفه، وهو كما اخترنا: بذلُ الوسعِ في دَرَكَ الأحكام الفرعية الكلية بطريق الاستنباط ممن حصلت له شرائط الاجتهاد.

وكذلك نعني بالمجتهد هو من توفر فيه شروط الاجتهاد المعروفة<sup>45</sup>، فهذا هو الاجتهاد الذي نعنيه، وهذا هو المجتهد الذي نقصده؛ ولا نعني بالاجتهاد ما توهمه كثير من المعاصرين ممن خاضوا في هذه المسألة حيث راحوا يشنعون على من أغلق باب الاجتهاد متوهمين أن الاجتهاد هو: مطلق القراءة والمطالعة والنظر والتفكير والفهم لكتاب الله وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، والتأليف والإبداع في العلوم الشرعية كالفقه وأصوله والتفسير وعلوم الحديث رواية ودراية وسائر الفنون الشرعية، والبحث والتحقيق والقيام بواجب القضاء والإفتاء في مسائل الفقه القديمة والمستحدثة واستنباطها والاستدلال لها....!!

فظن هؤلاء المعاصرون أن كل هذه الأمور ممنوعة عند من قال بانقطاع الاجتهاد والمجتهدين، فراحوا يصبون جام غضبهم على من قال بهذا القول....!!!

45 ذكر الإمام التاج السبكي في مختصره الأصولي "جمع الجوامع" شروط الاجتهاد في سياق تعريفه للمجتهد فقال: واجتهد: الفقيه، وهو البائع العاقل؛ أي: ذو ملكة، يُدركُ بما العُلوم، وقيل: العقلُ نفسُ العِلْم، وقيل: ضرورةٌ فقيهه النفس ... العارفُ بالدليلِ العقليِّ، والتكليفُ به، ذو الدرَجَةِ الوسطى لُغَةً، وعربيةً، وأصولاً، وبلاغَةً، ومتعلِّقُ الأحكامِ من كتابِ وسُنَّة، وإن لم يَحْفَظِ المَثُون، وقالَ الشَّيْخُ الإمام: هو من هذه العلوم ملكة له، وأحاطَ بِمُعْظَمِ قَوَاعِدِ الشَّرْعِ ومَارَسَهَا، بحيثُ اكتَسَبَ قُوَّةً يَفْهَمُ بِهَا مَقْصودَ الشَّارِعِ. اهـ وانظر لتفصيل الكلام على شروط الاجتهاد في: الحصول للرازي 23/6، الحصول من الحصول 2/1000، لتاج الدين الأرموي (653هـ)، تحقيق د. عبد السلام أبو ناجي، من منشورات جامعة قار يونس في بنغازي بليبيا، ط1/1994م. نهاية الوصول للهندي 3827/8، الغيث الهامع شرح جمع الجوامع للعراقي (ص: 693)، التقرير والتحبير 292/3، شرح الكوكب المنير 460/4، تيسير التحرير 181/4، فواتح الرحموت 363/2، قواطع الأدلة 306/2، المستصفي 350/2، ط/بولاق، كشف الأسرار 15/4، روضة الناظر 346/2، تقريب الوصول لابن جزري 427 شرح المحلي على جمع الجوامع 383/2، تشنيف المسامع 4/564، البحر المحيط 229/8، شرح تنقيح الفصول (أو التوضيح في شرح التنقيح) ص390، للشيخ أحمد بن عبد الرحمن القيرواني المشهور بحلوه (898هـ)، المطبعة التونسية 1910م.

وهذا خطأ محض، فإن كل هذه الأمور من البحث والتأليف والمطالعة والتفكير والاستنباط ونحو ذلك لم يمنعها أحدٌ حتى ممن يقال إنه سدَّ باب الاجتهاد، كما سيأتي بسط ذلك في آخر البحث إن شاء الله.

ثانياً: إن الخلاف في هذه المسألة ليس في مشروعية الاجتهاد في العصور المتأخرة، لأن الجميع قرروا مشروعية الاجتهاد لكل من تحققت فيه شروطه في أيِّ عصرٍ كان، بل جعلوا الاجتهادَ فرضاً على الكفاية كما سبق؛ ولم يشترط الأصوليون لمشروعية الاجتهاد أن يكون المجتهد من العصور المتقدمة دون المتأخرة، ولا أجازوا الاجتهاد لكل المتقدمين حتى ولو لم يكن بعضهم أهلاً للاجتهاد؛ ولا حرّموا الاجتهاد على كل المتأخرين وإن كان بعضهم أهلاً للاجتهاد...!!!

فهذا لم يحصل ممن يقال عنه إنه أغلق باب الاجتهاد، وإنما الكل قرّر أنّ مشروعية الاجتهاد لا تنقيد بزمنٍ دون زمنٍ؛ وأنّ حصول الاجتهاد في العالم تتوقف على توفر شروط الاجتهاد لا على العصر الذي هو فيه، فشروط الاجتهاد " لا دخل في وجودها لبعض العصور ذاتها، دون بعضها؛ بحيث يجوز أن يخرج المجتهدون إلى الوجود في كل العصور لا في بعضها"<sup>(46)</sup>. اهـ

وإنما الخلاف هنا في الوقوع أي في وجود مجتهدين فعلاً في العصور المتأخرة، وليس الخلاف في جواز وجودهم عقلاً أو شرعاً، ولا الخلاف في جواز الاجتهاد في العصور المتأخرة كما سبق، والخلاصة أن الخلاف إنما هو في الوقوع لا في الجواز.

ثالثاً: وليس النزاع أيضاً في تحقق الاجتهاد ووجود المجتهدين في القرون الثلاثة الأولى، فقد برز فيها كثيرٌ من مجتهدي الصحابة كالخلفاء الأربعة وغيرهم، والتابعين وتابعيهم، ومنهم الأئمة الأربعة المشهورون وهم الإمام أبو حنيفة (150هـ)، ومالك (179هـ)، والشافعي (204هـ)، وأحمد بن حنبل (ت241هـ). رحمهم الله، وغيرهم

<sup>(46)</sup> الاجتهاد، د. سيد موسى ص537.

كثير، وإنما الخلاف في تَحْقُوقِ الاجتهاد فيما بعد الأئمة الأربعة وأمثالهم ممن وجد في القرن الثالث والرابع الهجري أمثال الإمام ابن جرير الطبري (310 هـ) وغيره، ويمكن القول بأن الخلاف في انقطاع الاجتهاد والمجتهدين في أواخر القرن الرابع الهجري وما بعده (47).

بيد أن بعض الأصوليين ذهب إلى أبعد من ذلك فجعل الخلاف فيما بعد القرن الثاني الذي جاء فيه الإمام الشافعي، قال الإمام النووي<sup>48</sup>: حكى بعضُ أصحاب الأصول منّا أنه لم يوجد بعد عصر الشافعي مجتهد مستقل (49). اهـ

ومهما يكن من أمر فإن الجميع متفق على وجود المجتهدين في القرنين الهجريين الأول والثاني، ثم اختلفوا بعد ذلك، فأكثر العلماء يجعلون الخلاف فيما بعد القرن الثالث الهجري، ويُسلّمون بتحقيقه في القرن الثالث، وبعضهم جعل القرن الهجري الثالث داخلا في الخلاف في تَحْقُوقِ الاجتهاد فيه، أي بعد عصر الشافعي رحمه الله تعالى؛ وبعبارة أخرى فإن الكل اتفق على وجود المجتهدين في القرن الأول والثاني الهجريين، ثم اختلفوا في وجود المجتهدين بعد ذلك أو بعد ظهور الإمام الشافعي بالضبط، فالأكثر على أن الخلاف في وجود المجتهدين من عدمه هو في القرن الرابع أو في آخره وما بعد ذلك حتى وقتنا؛ وبعضهم ذهب إلى أنه لم يوجد مجتهدون بعد عصر الشافعي، وعلى هذا القول الأخير يكون الخلاف في وجود المجتهدين من عدمه

(47) تهذيب الفروق 119/2، للشيخ محمد بن علي بن حسين مفتي مكة للمالكية ت1367، عالم الكتب.

48 النووي (631 - 676 هـ) هو يحيى بن شرف النووي (أو النواوي) أبو زكريا، محيي الدين . من أهل نوى من قرى حوران جنوبي دمشق . علامة في الفقه الشافعي والحديث واللغة، تعلم في دمشق وأقام بها زمنا . من تصانيفه (المجموع شرح المذهب) لم يكمله، و " روضة الطالبين "، و " المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج " [طبقات الشافعية للسبكي 165/5، والأعلام للزركلي 185/9، والنجوم الزاهرة 278/7]

(49) مقدمة المجموع شرح المذهب 76/1، للإمام محيي الدين يحيى بن شرف النووي (ت676هـ)، ط: المطبعة المنيرية، القاهرة.

هو من القرن الثالث وما بعده لأن الإمام الشافعي توفي أوائل القرن الثالث سنة 204هـ.

رابعاً: إن النزاع الذي حَدَثَ بينَ السيوطيِّ وبين معاصريه إنما هو في المجتهد المنتسب لا في المجتهد المستقل، فالمجتهد المستقل الكل ينفيه بمن فيهم السيوطي، بقي الاجتهادُ المنتسب، فالسيوطي ومن معه يثبت وجوده في العصور المتأخرة، والآخرون ينفونه<sup>(50)</sup>.

#### د- بسط الخلاف في هذه المسألة، مع الأدلة، والمناقشة، ثم الترجيح

إذا تحرَّرَ لدينا محلُّ النزاع فقد حان الوقتُ الآن لبسط الخلاف في محل النزاع من هذه المسألة؛ فأقول وبالله التوفيق: اختلف العلماءُ في انقطاع الاجتهاد والمجتهدين، فذهب كثيرٌ من العلماء . بل ربما يقال هذا ما ذهب إليه الجمهورُ كما سبق إليه الإشارة . إلى أن شروط الاجتهاد المطلق لم تتحقق في شخص من علماء القرن الرابع

<sup>(50)</sup> فهذا هو تحرير محل النزاع، وبعض الباحثين مثل د. سيد محمد موسى قد ظن أن الخلاف وقع في وجود المجتهد المستقل فذكر أن السيوطي وابن المنير وابن برهان ينفونه، وأن الشعراي وابن جماعة ووالد ابن دقيق العيد وغيرهم أثبتوه؛ وهذا في نظري غير سديد بل النزاع في الاجتهاد المنتسب لا المستقل بدليل أن د. موسى نفسه أيَّد قولاً من أثبت وجود المجتهد المستقل يذكُر عددٍ ممن ادَّعى أنهم وصلوا إلى درجة الاجتهاد المستقل وذكُر منهم: ابن عبد السلام وابن دقيق العيد وابن الزملاكي وابن سيد الناس وزين الدين العراقي وابن حجر العسقلاني والسيوطي والشريف التلمساني والشاطبي وغيرهم، والواقع أنَّ كلَّ هؤلاء الذين ذكرهم منتسبون إلى أحد مذاهب الأئمة الأربعة، كما سيأتي ذلك، فإن ثبت أنهم مجتهدون فهم مجتهدون في مذهبهم، ومما يدل على ذلك أيضاً أن السيوطي الذي ادعى الاجتهاد وادعى له لم يدع الاجتهاد المستقل وإنما الاجتهاد المنتسب إلى الشافعي . انظر: الاجتهاد للدكتور سيد محمد موسى ص538. ثم رأيت الباحث الطرابلسي في كتابه " منهج البحث "... قد وافق د. موسى؛ والصواب ما ذكرتهُ والله أعلم. انظر: منهج البحث والفتوى في الفقه الإسلامي بين انضباط السابقين واضطراب المعاصرين، السيد سابق والأستاذ القرضاوي نموذجاً ص191، للباحث: مصطفى بشير الطرابلسي، دار الفتح للدراسات والنشر، ط1/2010.



وما بعده، وأن من ادّعى بلوغَ درجةِ الاجتهادِ أو ادّعى له ذلك، فلا تُسَلَّم هذه الدعوى ضرورةً أنّ بلوغَ درجةِ الاجتهادِ لا تثبت بمجرد الدعوى<sup>(51)</sup>، وإنما تثبت بتحقيق شروط الاجتهاد في ذلك المدّعي أو المدّعى له كما سيأتي بيان ذلك.

وأذكر هنا عددا من العلماء القائلين بانقطاع الاجتهاد مع نصوصهم؛ قال ابن أبي الدم بعد سرده شروط الاجتهاد المطلق: هذه الشروط يعزُّ<sup>52</sup> وجودها في زماننا في شخص من العلماء بل لا يوجد في البسيطة اليوم مجتهداً مطلقاً، وقال الإمام الغزالي في الوسيط: وأما شروط الاجتهاد المعتبرة في القاضي فقد تعذرت في وقتنا. اهـ وقال المرداوي<sup>(53)</sup>: إنه من زمن طويل عُدم المجتهد المطلق<sup>(54)</sup>.

وكذا قال قال ابن حمدان الحنبلي: ومن زمن طويل عدم المُجْتَهَد المُطْلَق. اهـ<sup>55</sup> وقال الفخر الرازي والرافعي<sup>(56)</sup> والنووي: إن الناس كالمجمعين اليوم على أنه لا مجتهد<sup>(57)</sup>.

(51) تهذيب الفروق 121/2.

52 قال الفراء: يقال: عَزَّ الشيءُ يَعِزُّ بالكسر إذا قَلَّ حتى لا يكاد يوجد، عزَّةً فهو عزيز. كذا في تهذيب الأسماء واللغات للإمام النووي 4/20، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان.

(53) المرداوي (817 - 885 هـ) هو علي بن سليمان بن أحمد بن محمد، علاء الدين المرداوي نسبة إلى (مردا) إحدى قرى نابلس بفلسطين. شيخ المذهب الحنبلي حاز رئاسة المذهب. ولد بمردا، ونشأ بها ثم انتقل إلى دمشق وتعلم بها. وانتقل إلى القاهرة ثم مكة. من مصنفاته: "الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف" ثمانية مجلدات، و"التنقيح المشبع في تحرير أحكام المقنع"، و"تحرير المنقول في تهذيب علم الأصول". [الضوء اللامع 5/225، 227، والأعلام للزركلي 5/104، والمنهج الأحمد في تراجم أصحاب الإمام أحمد].

(54) الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام أحمد بن حنبل 12/258، للإمام علي بن سليمان المرداوي، دار إحياء التراث العربي - بيروت، تحقيق: محمد حامد الفقي.

55 انظر: صفة الفتوى ص 17، لأبي عبد الله أحمد بن حمدان بن شبيب بن حمدان النميري الحرّاني الحنبلي (المتوفى: 695هـ)، تحقيق الشيخ محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي - بيروت، الثالثة، 1397 هـ. (56) الرافعي (623-557 هـ) = 1162 - 1226 معبد الكرم بن محمد بن عبد الكريم، أبو القاسم الرافعي القزويني: فقيه، من كبار الشافعية، كان له مجلس بقزوين للتفسير والحديث، وتوفي فيها. نسبته إلى رافع بن

وقال ابن الرفعة<sup>(58)</sup>: والحق أن العصر خلا عن المجتهد المطلق لا عن مجتهد في مذهب أحد الأئمة الأربعة، وقد وقع بين المسلمين على أن الحق منحصر في هذه المذاهب؛ وحينئذ فلا يجوز العمل بغيرها، فلا يجوز أن يقع الاجتهاد إلا فيها<sup>(59)</sup>.

وقال ابن حجر الهيتمي: الإفتاء في العُصْر المتأخرة إنما سبيله النقل والرواية؛ لانقطاع الاجتهاد بسائر مراتبه منذ أزمنة، كما صرح به غير واحد<sup>(60)</sup>. اهـ.

ويذكر الهيتمي أيضا أن الاجتهاد بالفعل في سائر الأبواب "لم يُحفظ... من قريب عصر الشافعي إلى الآن، كيف؟ وهو متوقف على تأسيس قواعد أصولية وحديثية وغيرهما يُخرَج عليها استنباطاته وتعريفاته؛ وهذا التأسيس هو الذي أعجز الناس عن بلوغ حقيقة مرتبة الاجتهاد المطلق<sup>(61)</sup>. اهـ.

خديج الصحابي. له "التدوين في ذكره أخبار قزوين - خ" و "الإجاز في أخطار الحجاز" وهو ما عرض له من "المخاطر" في سفره إلى الحج، و "المحرر - خ" فقه، و "فتح العزيز في شرح الوجيز للغزالي - ط" في الفقه، و "شرح مسند الشافعي" و "الأمالي الشارحة لمفردات الفاتحة - خ" و "سواد العينين - ط" في مناقب أحمد الرفاعي، وفي نسبة هذا الكتاب إليه شك [فوات الوفيات 2: 3 وملخص المهمات - خ. ومفتاح السعادة 1: 443 ثم 2: 213 والأعلام - خ. وابن الوردى 2: 148، والفهرس التمهيدي 365، ومعجم المطبوعات 925، وهديّة العارفين 1: 609 وطبقات الشافعية 5: 119 وكشف الظنون 205].

<sup>(57)</sup> تهذيب الفروق 2/122.

<sup>(58)</sup> ... ابن الرفعة (645 - 710 هـ) هو أحمد بن محمد بن علي بن مرتفع بن حازم، أبو العباس، الأنصاري، المصري، المعروف بابن الرفعة. فقيه شافعي، من فضلاء مصر: تفقه على الظهير الترمذي، والشريف العباسي، ولقب بالفقيه، وسمع الحديث من محيي الدين الدميري ودرس بالمدسة المعزية. من تصانيفه: "المطلب في شرح الوسيط" و "الكفاية في شرح التنبيه"، و "بذل النصائح الشرعية في ما على السلطان وولاية الأمور وسائر الرعية" و "الإيضاح والتبيان في معرفة المكيال والميزان" و "الرتبة في الحسبة". [شذرات الذهب 22/6، والبدر الطالع 1/115، وطبقات الشافعية 5/177، ومعجم المؤلفين 2/135، والأعلام 213/1].

<sup>(59)</sup> البحر المحيط للزركشي 8/242.

<sup>(60)</sup> الفتاوى الفقهية الكبرى 4/316، للإمام أحمد بن محمد ابن حجر الهيتمي (974هـ)، ط/ المكتبة الإسلامية.

<sup>(61)</sup> تحفة المحتاج لابن حجر الهيتمي 10/109.

وَمَنْ مَنَعَهُ أَيْضاً ابْنُ بَرَهَانَ<sup>62</sup> وَابْنُ الْمُنِيرِ<sup>(63)</sup> وَابْنُ الْحَاجِّ<sup>64</sup> فِي الْمَدْخَلِ كَمَا نَقَلَهُ السِّيُوطِيُّ عَنْهُمْ، إِلَّا أَنَّ السِّيُوطِيَّ يَرَى أَنَّ هَؤُلَاءِ إِنَّمَا مَنَعُوا الاجْتِهَادَ الْمَسْتَقِلَّ لَا الْمَطْلُوقَ<sup>(65)</sup>، وَفَرَّقَ بَيْنَهُمَا كَمَا سَيَأْتِي .

وذهب آخرون وعلى رأسهم الإمام السيوطي إلى استمرار وجود المجتهدين بالفعل بعد القرون الأولى، بل إن السيوطي نفسه ادعى الاجتهاد، ولكن عارضه علماء عصره، فألف كتاباً يردّ فيه على من عارضه، وذكر السيوطي في كتابه هذا عددًا من العلماء الذين قالوا بإمكان وجود المجتهدين بعد العصور الأولى؛ وسرد

<sup>62</sup> ابن بَرَهَانَ ( 479 - 518 هـ ) : هو أحمد بن علي بن برهان، أبو الفتح، الشافعي، فقيه بغدادي : تفقه على الغزالي والشاشي، وإلكيا الهراس، وبرع في المذهب وفي الأصول وكان هو الغالب عليه . قال المبارك بن كامل : كان خارق الذكاء لا يكاد يسمع شيئاً إلا حفظه . من تصانيفه : " البسيط " ، و " الوسيط " ، و " الوجيز " في الفقه والأصول . انظر: [شذرات الذهب 4 / 61، وابن خلكان 1 / 29، والأعلام 1 / 167] .

<sup>(63)</sup> ابن المنير ( 620 - 683 هـ ) هو أحمد بن محمد بن منصور بن أبي القاسم بن مختار، أبو العباس، الإسكندري، المالكي . المعروف بابن المنير، عالم مشارك في بعض العلوم، كالفقه، والأصول، والتفسير، والأدب، والبلاغة . وتولى قضاء الإسكندرية . قال ابن فرحون: ذكر أن الشيخ عز الدين بن عبد السلام قال: الديار المصرية تفتخر برجلين في طرفيها: ابن دقيق العيد وابن المنير بالإسكندرية . سمع من أبيه ومن أبي بحر عبد الوهاب بن رواح بن أسلم، وتفقه بجماعة اختص منهم بجمال الدين أبي عمرو بن الحاجب . من تصانيفه: " البحر المحيط "، و " الإنصاف من صاحب الكشاف "، علق به على تفسير الزمخشري، وكشف ما فيه من شبه المعتزلة . [الديباج المذهب ص 71، وشذرات الذهب 5/381، ومعجم المؤلفين 2/161].

<sup>64</sup> ابن الحاج (ت 737 هـ): هو محمد بن محمد بن محمد، أبو عبد الله العبدري . نسبته إلى قبيلة عبد الدار . يعرف بابن الحاج ، من أهل فاس ، نزيل مصر . توفي في القاهرة من أعيان المالكية ، كان قاضياً فقيهاً عارفاً بمذهب الإمام مالك ، أخذ الفقه عن أعلام منهم أبو إسحاق الطميطي، وصحب أبا محمد بن أبي حمزة ، وعنه أخذ الشيخ عبد الله المنوفي ، والشيخ خليل وغيرهما . أصبح ضريباً في آخر عمره وأقعد . من تصانيفه : " مدخل الشرع الشريف " ، و " شمس الأنوار " ، و " كنوز الأسرار " . انظر: [ الديباج المذهب ص 327 ، والدرر الكامنة 4 / 237 ، وشجرة النور الزكية ص 218 ، والأعلام للزركلي 7 / 246 ] .

<sup>(65)</sup> الرد على من أخلد إلى الأرض للسيوطي ص48.

نصوّصهم في ذلك، فممن ذكرهم السيوطي الإمام ابن جماعة<sup>(66)</sup> ونقل عنه قوله: إحالة أهل زماننا وجود المجتهد يصدر عن جُبنٍ ما، وكثيراً ما يكون القائلون بذلك مجتهدين، وما المانع من فضل الله واختصاص بعض الفيض والوهب والعطاء ببعض أهل الصفة<sup>(67)؟!</sup>

ويستدل السيوطي ومن معه على إمكان وجود المجتهدين بالوقوع، فيذكر أنه قد وُجد كثيرٌ من المجتهدين في العصور المتأخرة بلغوا رتبة الاجتهاد مثل إمام الحرمين الجويني<sup>(68)</sup> فهو موصوف بالاجتهاد المطلق، وصَفَّه به جماعة<sup>(69)</sup>، وكذلك الغزالي فقد

<sup>(66)</sup> ابن جماعة (725 - 790 هـ) هو إبراهيم بن عبد الرحيم بن محمد بن سعد الله بن جماعة، برهان الدين، أبو إسحاق . فقيه، وقاض، ومفسر . ولد بمصر، ودرس عند علماء عصره كيجي بن المصري، ويوسف الدلاصي، والذهبي، وغيرهم . وأضيف إليه التدريس بعد وفاة العلائي، ثم تولى القضاء بالديار المصرية، وإليه انتهت رئاسة العلماء في زمانه، فلم يكن أحد يدانيه في سعة الصدر وكثرة البذل وقيام الحرمة وقمع أهل الفساد، مع المشاركة الجيدة في العلوم . ولي خطابة بيت المقدس بعد والده . من تصانيفه: " الفوائد القدسية والفرائد العظيمة " وجمع تفسيراً في نحو عشر مجلدات . [معجم المؤلفين 47/1، والدرر الكامنة 40/1] .  
<sup>(67)</sup> الرد على من أخلد إلى الأرض ص 67.

<sup>(68)</sup> إمام الحرمين (419 - 478 هـ) هو عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، أبو المعالي، الملقب ضياء الدين، المعروف بإمام الحرمين. من أعلم أصحاب الشافعي . ولد في جوين، مجتمع على إمامته وغزارته، تفقه على والده، وأتى على جميع مصنّفاته وتصرف فيها حتى زاد عليه في التحقيق والتدقيق . جاور بمكة أربع سنين وبالمدينة يدرس ويفتي ويجمع طرق المذهب، فلهذا قيل له إمام الحرمين . وتولى الخطابة بمدرسة النظامية بمدينة نيسابور، وفوض إليه الأوقاف وبقي على ذلك ثلاثين سنة . له مصنّفات كثيرة، منها: " نهاية المطلب في دراية المذهب " في فقه الشافعية، و " الشامل " في أصول الدين و " الإرشاد " في أصول الدين، و " البرهان " في أصول الفقه . [وفيات الأعيان 341/3، وطبقات الشافعية 249/3، والأعلام 306/4].

<sup>(69)</sup> منهم ابن السبكي حيث قال عنه: والإمام (أي الجويني) لا يتقيد لا بالأشعري، ولا بالشافعي لا سيما في البرهان، وإنما يتكلم على حسب تأدية نظره واجتهاده. انظر: طبقات الشافعية الكبرى 192/5، للإمام عبد الوهاب بن علي السبكي، ط/ دار إحياء الكتب العربية بتحقيق الطناحي والحلو. وقال الحافظ سراج الدين القزويني في فهرسته في وصف إمام الحرمين: هو المجتهد بن المجتهد . وقال عنه ابن المنير: إمام الحرمين له علو همة إلى مساوقة المجتهدين. انظر: إرشاد المهتدين ص 20، للإمام السيوطي . ولفظ القزويني هو ما جاء في المطبوع من

ادعى الاجتهادَ في كتابه المنقذ من الضلال، وأشار فيه إلى أنه العالم المبعوث على رأس المئة الخامسة، فيجدد لهذه الأمة أمرَ دينها، كما وعد به الحديث الشريف<sup>(70)</sup>. ثم ذكر السيوطي عدداً من العلماء<sup>(71)</sup> الذين بلغوا رتبة الاجتهاد في العصور المتأخرة.

وتجدر الإشارة هنا أن السيوطي حين ادعى الاجتهادَ لنفسه وادعاه لجماعة من العلماء ممن سبق ذكرهم فإنما ادعى الاجتهادَ المقيّد بمذهبٍ من المذاهب الأربعة أو ما يُعرف بمجتهد المذهب كما سبق بيانه، وهو مع ذلك لا ينفي الاجتهادَ المطلق عنه وعن ذكره من العلماء؛ وذلك لأنه يرى أن المجتهد المطلق ينقسم إلى قسمين: مجتهد مطلق مستقل، ومجتهد مطلق منتسب إلى إمام من الأئمة الأربعة، فهو إذن يدعي وجودَ المجتهد المطلق المنتسب، وينفي وجود المجتهد المستقل، بدليل أن كل من ادّعي

مشيخة (أو فهرسة) القزويني (ص: 465) هو: وكتاب (الأربعين)، تأليف إمام الحرمين المجتهد أبي المعالي عبد الملك ابن الشيخ المجتهد أبي محمد عبد الله بن يوسف الجويني، رواية أبي الأسعد هبة الرحمن بن عبد الواحد القشيري عنه. اهـ

<sup>(70)</sup> لدى الرجوع إلى نصه في منقذ الضلال وجدت أن الغزالي لم يدع الاجتهاد صريحاً وإنما أشار إلى ذلك إشارة حيث إنه لما اعتزل أشار عليه جماعة من أرباب القلوب والمشاهدات بأن يترك العزلة، وأنه اقترب بذلك منامات الصالحين تشهد بأن تزكته العزلة ستكون مبدأ خير على رأس المائة وقد وعد الله سبحانه بإحياء دينه على رأس المائة. اهـ انظر: المنقذ من الضلال ص80، للإمام أبي حامد محمد بن محمد الغزالي (505هـ)، تحقيق محمود بيجو، مراجعة د. محمد سعيد رمضان البوطي، والشيخ عبد القادر أرناؤوط، ط2.

**(71)** فمن العلماء الذين ذكر السيوطي أنهم وصلوا إلى رتبة الاجتهاد بشهادة معاصريهم وبشهادة من تأخر عنهم: العز بن عبد السلام، وابن دقيق العيد، وابن الزمكاني، والشيخ تقي الدين السبكي، وسراج الدين البلقيني؛ فالعز بن عبد السلام وصفه بالاجتهاد ابن الرفعة وابن دقيق العيد والسبكي والذهبي وغيرهم، قال الزركشي: لم يختلف اثنان أن ابن عبد السلام بلغ رتبة الاجتهاد، وكذلك ابن دقيق العيد فقد بلغ رتبة الاجتهاد، بل قد ادعى هو الاجتهاد في كثير من كتبه كما قال السيوطي، وأما الإمام ابن الزمكاني فقد وصفه بالاجتهاد الذهبي في معجمه والسبكي والإسنوي في الطبقات؛ وأما الإمام تقي الدين السبكي والشيخ سراج الدين البلقيني لم يختلف اثنان في أنهما بلغا رتبة الاجتهاد كما قال السيوطي. انظر: إرشاد المهتدين للسيوطي ص22. البحر المحيط 241/8.

له الاجتهاد إنما هو منتسب لمذهب من المذاهب الأربعة؛ فالتقي السبكي<sup>72</sup> والعز بن عبد السلام<sup>(73)</sup> والبلقيني<sup>74</sup>: شافعية، والسيوطي نفسه إنما ادّعى الاجتهاد في المذهب الشافعي؛ بل إن السيوطي يُصرّح بأن المجتهد المستقل فُقد من القرن الرابع ولم يبق إلا الصنفان الآخرا: المطلق المنتسب، والمقيد؛ وممن نص على ذلك ابن برهان في الوجيز، ومن المالكية ابن المنير<sup>(75)</sup>.

إذن فالنزاع الذي حدث بين السيوطي وبين معاصريه في المجتهد المطلق المنتسب، لا في المجتهد المطلق المستقل؛ بل الكل ينفي هذا الأخير، بقي المجتهد المنتسب،

72 التقي السبكي (683 . 756 هـ) هو: علي بن عبد الكافي بن علي السبكي، تقي الدين، أنصاري خزرجي . نسبته إلى (سبك العبيد) بالمنوفية بمصر . ولد بها، ثم انتقل إلى القاهرة والشام . ولي قضاء الشام سنة 739 هـ واعتل، فعاد إلى القاهرة وتوفي بها . وابنه تاج الدين عبد الوهاب صاحب "طبقات الشافعية" يقال له "السبكي" أيضا، وقد يقال له "ابن السبكي" . من تصانيف المترجم: "الابتهاج شرح المنهاج" في الفقه، و "المسائل الحلبية وأحوتها"، و "مجموعة فتاوى" [طبقات الشافعية 146/6 - 226، ومعجم المؤلفين 127/7، وشذرات الذهب 180/6].

(73) عز الدين بن عبد السلام (577 - 660 هـ): هو عبد العزيز بن عبد السلام أبي القاسم بن الحسن السُّلَمي، يلقب بسلطان العلماء . فقيه شافعي مجتهد . ولد بدمشق وتولى التدريس والخطابة بالجامع الأموي . انتقل إلى مصر فولي القضاء والخطابة .

من تصانيفه: "قواعد الأحكام في مصالح الأنام" . و "الفتاوى" ، و "التفسير الكبير" . انظر: [الأعلام للزركلي 4 / 145 . وطبقات السبكي 5 / 80] .

74 البلقيني (724 - 805 هـ): هو عمر بن رسلان بن نصير ، البلقيني ، والكنان أبو حفص ، سراج الدين . شيخ الإسلام . عسقلاني الأصل . ولد في (بلقينة) بقرية مصر . أقدمه أبوه إلى القاهرة وهو ابن اثني عشرة سنة فاستوطنها ، واشتغل على علماء عصره .

نال في الفقه وأصوله الرتبة العليا ، حتى انتهت إليه الرئاسة في فقه الشافعية ، والمشاركة في غيره . كان مجتهدا حافظا للحديث . وتأهل للتدريس والقضاء والفتيا ، وولي إفتاء دار العدل وقضاء دمشق . من تصانيفه: ( (تصحيح المنهاج) ) في الفقه ست مجلدات ؛ و ( (حواش على الروضة) ) مجلدان ؛ وشرحان على الترمذي .

انظر: [الضوء اللامع 6 / 85 ؛ وشذرات الذهب 7 / 511 ؛ ومعجم المؤلفين 5 / 205] .

(75) إرشاد المهتدين ص15، والرد على من أخلد إلى الأرض ص113.

فالسبب في وجوده في العصور المتأخرة، والآخرون ينفون؛ وقد سبق بيان ذلك في تحرير محل النزاع.

### ذ- أدلة الفريقين مع المناقشة

وبعد أن سردنا طائفةً من أسماء كلا الفريقين، ننتقل الآن إلى أدلة كل منهما مع المناقشة .

#### أولاً: أدلة الفريق الأول القائلين بعدم انقطاع الاجتهاد والمجتهدين

استدل الإمام السيوطي وغيره ممن قالوا بوجود المجتهد المطلق المنتسب بعد عصر الأئمة الأربعة وعدم انقطاع الاجتهاد والمجتهدين بعدة أدلة وهي ما يلي:

**الدليل الأول:** هو الوقوع، وهو أبرز دليل لهذا الفريق، ومعنى الوقوع أنه قد وُجد كثيرٌ من العلماء الذين بلغوا رتبة الاجتهاد المطلق المنتسبين إلى مذهب أحد الأئمة الأربعة بشهادة العلماء الذين عاصروهم، وقد سبق أن ذكرنا بعض من قيل إنهم بلغوا رتبة الاجتهاد المطلق المنتسب.

**الدليل الثاني:** إن القول بانقطاع الاجتهاد والمجتهدين يلزم منه القول بخلو عصر ما من المجتهدين، وهو باطل كما هو مذهب الحنابلة وجمع من المالكية والشافعية<sup>(76)</sup> وغيرهم من الأصوليين.

(76) فاختاره القاضي عبد الوهاب المالكي وابن بطلان وابن دقيق العيد، واختاره من الشافعية الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني والزييري ونقل عن ابن عبد السلام، انظر: البحر المحيط للزركشي 240/8. فواتح الرحوت 399/2، مختصر ابن الحاجب والعضد عليه 307/2، شرح الكوكب المنير 564/4، تيسير التحرير 240/4، الرد على من أخلد إلى الأرض للسيوطي ص 67، 97؛ المدخل إلى مذهب أحمد، للعلامة عبد القادر بن بدران الدمشقي ص 386، ط2/الرسالة، 1981م. المسودة في أصول الفقه ص 420، لآل تيمية وهم أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام ابن تيمية، وأبوه عبد الحليم وحده عبد السلام، دار النشر: المدني - القاهرة، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد.

ومن هنا نعلم أن مسألة انقطاع الاجتهاد متعلقةً بمسألة أخرى أشدُّ خلافاً، وهي مسألة خلو العصر من المجتهدين وهذه فيها نزاعٌ شديد بين العلماء كما سنرى.

**الدليل الثالث:** استدلو أيضاً بأن القول بانقطاع الاجتهاد والمجتهدين يلزم منه الإخلال بواجب الاجتهاد الذي هو فرضٌ كفايةٌ كما سبق تقريره، وهذا يلزم منه تأثيم الأمة بأسرها، وأما اجتمعت على إثم، وهذا باطلٌ لأنَّ الأُمَّةَ معصومةٌ من أن تجتمع على إثمٍ أو ضلالةٍ.

**الدليل الرابع:** احتجوا أيضاً بأنه يلزم من انقطاع المجتهدين الإخلال بمنصبي القضاء والإفتاء، وهما منصبان واجبان على الكفاية، ولا يقوم بهما إلا مجتهد، فإذا غُدم المجتهدُ فقد أتمت الأمة جمعاء بسبب تقصيرها في هذين الواجبين، وهو باطل لأن الأمة معصومة كما سبق بيانه.

هذه خلاصة أدلة من قال بتحقيق الاجتهاد ووجود المجتهدين فعلا فيما بعد القرون الثلاثة الأولى؛ هذا بالإضافة إلى أدلتهم على عدم جواز خلو العصر من المجتهدين شرعا، وسنأتي عليها.

#### ثانيا: أدلة الفريق الثاني القائلين بانقطاع الاجتهاد والمجتهدين

بما أن الفريق الأول مثبتٌ، والفريق الثاني نافيٌ، والدليل على المثبت لا على النافي؛ لأن النفي هو الأصل: لا نكاد نجد أدلةً للفريق الثاني، وإنما اشتغل الفريق الثاني النافي برّد أدلة الفريق الأول المثبت، ومع ذلك وجدنا للفريق النافي بعض الأدلة التي جاءت في ثنايا ردهم على الفريق الأول؛ لذلك سوف نقتصر فيما يلي على سرد ردود الفريق الثاني على الأول، وفي ثنايا الرد سنجد بعض أدلة الفريق الثاني النافي.

لقد ردَّ الفريق الثاني القائل بانقطاع الاجتهاد والمجتهدين أدلة الفريق الأول القائل بعدم انقطاعهما قائلا: إن شروط الاجتهاد المطلق لم تتحقق في شخص من علماء القرن الرابع فما بعده، ولا تُسلم دعوى من ادعى بلوغ هذه المرتبة، لأنَّ بلوغها



لا يثبت بمجرد الدعوى كما سيأتي بسط ذلك، وبذلك أجاب الفريق الثاني عن دليل الوقوع، وهو الدليل الأول والأبرز الذي استدلل به الفريق الأول كما قلنا سابقاً. وأجاب الفريق الثاني عن دليلهم الثاني فقال: أما قولكم بأنه يلزم من قولنا: التفريط بواجب الاجتهاد، وتأثيم الأمة؛ فمردود بأنه بعد التسليم بأن الاجتهاد فرض كفاية إلا أن الفرض هنا ليس تحصيل الاجتهاد بل الفرض على المكلفين إنما هو السعي في تحصيل شروطه بقدر الطاقة البشرية، فلا يأثم من لم يقصّر في الطلب إذا لم يبلغ هذه المرتبة وهي الاجتهاد، ولا يأثم أيضاً جميع المسلمين بسبب تعدد تحصيلها عليهم<sup>(77)</sup>. لذلك قال الهيتمي: الذي يجب الجزم به أن عزّة المجتهد إنما هو لتعدّد حصول آلة الاجتهاد لا للإعراض عن طريقه<sup>78</sup>؛ لأن أصحابنا وغيرهم بذلوا جهدهم فوق ما يطاق كما يعلم لمن تأمل أخبارهم ومع ذلك فلم يظفروا برتبة الاجتهاد المطلق. . وأيضاً فقد ذكر الفقهاء أن فرضية ما مرّ إنما يُخاطب بها من جمع الشروط التي ذكروها، ومن تلك الشروط الذكاء، والمراد به كما هو ظاهر ذكاءً يُوصِل إلى رتبة الاجتهاد لمن بذل جهده وأفنى عمره في اقتناص شوارد العلوم، وأصحابنا وغيرهم بذلوا جهدهم وأفنوا عمرهم ولم يظفروا بذلك، فعلمنا أنهم لم يتصفوا بالذكاء المذكور، فلا وجوب عليهم<sup>(79)</sup>.

وأضاف العلامة الهيتمي ناقلاً جواب الفريق الثاني عن الدليل الثالث للفريق الأول فقال: وأما قولكم إنه يلزم من القول بانقطاع الاجتهاد الإخلال بواجب

<sup>(77)</sup> تهذيب الفروع 121/2

<sup>78</sup> وبعض العلماء كابن حمدان وغيره ذهبوا إلى أن السبب في عدم بلوغ الاجتهاد هو التكاثر، فقد قال ابن حمدان في صفة الفتوى ص 17: ومن زمن طویل عدم المُجْتَهَد المُطْلَق مَعْ أَنَّهُ الْآنَ أَيْسَرُ مِنْهُ فِي الزَّمَنِ الْأَوَّلِ لِأَنَّ الْحَدِيثَ وَالْفِقْهَ قَدْ دُونَا وَكَذَا مَا يَتَعَلَّقُ بِالْإِجْتِهَادِ مِنَ الْآيَاتِ وَالْأَثَارِ وَأَصُولِ الْفِقْهِ وَالْعَرَبِيَّةِ وَغَيْرِ ذَلِكَ لَكِنَّ الْهَمَمَ قَاصِرَةً وَالرَّغْبَاتِ فَاتِرَةً وَنَارَ الْجِدِّ وَالْحَذَرَ خَامِدَةً أَكْتِنَفًا بِالتَّقْلِيدِ وَاسْتِعْفَاءٍ مِنَ التَّعَبِ الْوَكِيدِ وَهَرَبًا مِنَ الْأَنْقَالِ وَأَرَبًا فِي تَمْشِيَةِ الْحَالِ وَبُلُوغِ الْأَمَالِ وَلَوْ بِأَقَلِّ الْأَعْمَالِ وَهُوَ فَرَضُ كِفَايَةِ قَدِ أَهْمَلُوهُ وَمَلَوْهُ وَلَمْ يَعْمَلُوهُ لِيَفْعَلُوهُ. اهـ

(79) الفتاوى الفقهية الكبرى لابن حجر الهيتمي 302/4.

القضاء والإفتاء لأنه لا يقوم بهما إلا المجتهد؛ فأجابوا بأن المجتهدين طبقات: أعلاها المجتهد المستقل ثم المنتسب، وأيضاً المجتهد المنتسب طبقات فأعلاها المجتهد المطلق ثم المقيد ثم مجتهد الفتوى، فالإفتاء والقضاء يُطلب لهما أعلى درجات الاجتهاد فإن لم توجد تُطلب التي تليها وهكذا فيُطلب المجتهدُ المستقلُ ثم المنتسبُ المطلقُ ثم المقيدُ ثم مجتهدُ الفتوى<sup>(80)</sup>، بل إنَّ بعضَ المالكيةِ أجاز توليةَ القضاء للمقلِّد مع وجودِ المجتهدِ، وأما مع عدم وجودِ المجتهد فجائز اتفاقاً<sup>(81)</sup>.

وقال الإمام المازريُّ بعد أن بيّن أن العلماء اشتروا في القاضي الاجتهاد حين كان العلم والاستنباط منتشرًا ظاهراً: وأما عصرنا هذا فإنه لا يوجد في الإقليم الواسع العظيم مفتٍ نظراً قد حصّل آلة الاجتهاد، واستبحر في أصول الفقه ومعرفة اللسان والسنن، والاطلاع على ما في القرآن من الأحكام، والافتقار على تأويل ما يجب تأويله، وبناء ما تعارض بعضه على بعض، وترجيح ظاهر على ظاهر، ومعرفة الأقيسة وحدودها وأنواعها وطرق استخراجها، وترجيح العلل والأقيسة بعضها على بعض، هذا الأمر زماننا عارٍ منه في أقاليم المغرب كله، فضلاً عما يكون قاضياً على هذه الصفة، فالمنع من ولاية المقلِّد القضاء في هذا الزمان تعطيل للأحكام، وإيقاع في الهرج والفتن والنزاع، وهذا لا سبيل إليه في الشرع<sup>(82)</sup>. اهـ

(80) انظر: مقدمة المجموع للنووي: 76/1، المطبعة المنيرية؛ الفتاوى الفقهية الكبرى 302/4؛ حاشية الدسوقي على الشرح الكبير 129/4؛ للعلامة محمد عرفة الدسوقي، طبع بدار إحياء الكتب العربية لصاحبها عيسى البابي الحلبي. الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني 219/2، للعلامة أحمد بن غنيم النفراوي، دار الفكر.

(81) مواهب الجليل للحطاب 88/6، 89، دار الفكر.

(82) انظر: تبصرة الحكام في أصول الأفضية ومناهج الأحكام 27/2، للإمام إبراهيم بن علي المعروف بابن فرحون (799هـ)، دار الكتب العلمية.

وبناء على ما سبق فإنَّ واجبَ القضاء والإفتاء يبقى قائماً ولا يلزم التفريطُ فيه حتى على القول بانقطاع طبقة المجتهد المطلق، وذلك للاكتفاء بما دونه من الطبقات التي سبق بيانها لئلا يتعطل القضاء والإفتاء.

وبهذا الجواب ينفصل القائلُ بانقطاع الاجتهاد والمجتهدين عما قيل من أنَّ مذهبه هذا يلزم منه تعطيلُ الشريعة بتعطُّل مناصبي القضاء والإفتاء.

وأجاب الهيتمي عن دليلهم الرابع فقال: أما قولكم بأن القول بانقطاع الاجتهاد يلزم منه خلُّ العصر من المجتهدين، وهذا غير جائز، فالجواب أننا نلتزم بذلك، ولكن لا نسلم بعدم جوازهِ، بل جَوَّزه جمعٌ من المحققين<sup>(83)</sup>، والأدلة في ذلك غير قاطعة لكلا الفريقين كما يُعلم ذلك عند الرجوع إليها<sup>(84)</sup>.

(83) منهم الآمدي وابن الحاجب وابن السبكي وابن الهمام وغيرهم؛ انظر: الإحكام للآمدي 283/4، تحقيق عبد الرزاق عفيفي، دار الصميعي بالرياض، ط1/2003م. جمع الجوامع بشرح المحلي وحاشية العطار 438/2، ط/دار الكتب العلمية، فواتح الرحموت 399/2، مختصر ابن الحاجب والعضد عليه 307/2، تيسير التحرير 240/4. فواتح الرحموت 399/2، مختصر ابن الحاجب والعضد عليه 307/2، التقرير والتحجير في شرح التحرير 339/3، للإمام محمد بن محمد المعروف بابن أمير الحاج (879هـ)، دار الكتب العلمية. فواتح الرحموت 399/2، مختصر ابن الحاجب والعضد عليه 307/2، تيسير التحرير 240/4.

(84) فمما استدلل القائلون بجواز خلل العصر من المجتهد هو أنَّ هذا القرضية لا يترتب عليها محالٌ عقلي ولا شرعي، بل دلَّ على هذا الخلو حديث البخاري (100)، ومسلم (2673) عن عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما قال سمعتُ رسولَ الله صلى الله عليه وسلم يقول: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَقْبِضُ الْعِلْمَ انْتِزَاعًا يَنْتَزِعُهُ مِنَ الْعِبَادِ وَلَكِنْ يَقْبِضُ الْعِلْمَ بِقَبْضِ الْعُلَمَاءِ حَتَّى إِذَا لَمْ يُبْقِ عَالِمًا اتَّخَذَ النَّاسُ رُءُوسًا جُهَالًا فَسُئِلُوا فَأَمَّتُوا بَعِيرِ عِلْمٍ فَضَلُّوا وَأَضَلُّوا». واستدل الحنابلةُ ومن معهم بحديث البخاري (6881) ومسلم (1921) عن المغيرة بن شعبة رضي الله عنه: عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «لَا يَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِي ظَاهِرِينَ حَتَّى يَأْتِيَهُمْ أَمْرٌ اللَّهُ وَهُمْ ظَاهِرُونَ»، فصَّح بعدم الخلو إلى القيامة وأشرطها، لأن ظهور طائفة على الحق في عصر مستلزم وجود العلم، والاجتهاد فيه، لأن القيام بالحق لا يمكن إلا بالعلم فيكون الاجتهاد موجوداً في كل عصر، وردَّ المخيزون بأن الظهور على الحق لا يستلزم وجود المجتهد، لتحققه بغير الاجتهاد، بأن يراد به الاتِّباع واعتقاد الحق ولزوم العمل بالكتاب والسنة، وإن سلَّم بأنه يدل على ما ذكرتم فهو معارض بالأحاديث الدالة على رفع العلم كالحديث السابق، بل حديثنا أرجح لأنه دل على قبض العلماء وهم أعم من المجتهدين ونفي الأعم يستلزم نفي الأخص. ورد الحنابلة بأن قبض العلم المذكور في الأحاديث يكفي لصدقه أن يكون بعد ظهور أشرط الساعة الكبرى. انظر:

وأما استدلالُ السيوطيِّ ومَن معه بأنَّه قد وُجدَ عددٌ من المجتهدين في العصور المتأخرة وذكر منهم: العزَّ بن عبد السلام وابنَ دقيق العيد<sup>(85)</sup> والسبكيِّ وغيرهم فأجاب عنها الفريق الثاني بأنَّ هذا معارضٌ بقول من نفى الاجتهادَ بعدَ عصرِ الأئمةِ الأربعةِ كالفخرِ الرازيِّ وابنِ الصلاح والنوويِّ والرافعيِّ وابنِ حجرِ الهيثمي وغيرهم ممن ذكرناهم سابقاً.

وقالوا أيضاً بأن دعوى تحقُّقِ الاجتهادِ فيمن ذُكر من العلماء غيرُ مُسلمة؛ يقول الإمام شهاب الدين الرملي<sup>(86)</sup>: "مَن تصوَّرَ مرتبةَ الاجتهادِ المطلقِ استحيا من الله تعالى أن ينسبها لأحد من أهل هذه الأزمنة... وإذا كان بين الأئمة نزاعٌ طويلاً في أن إمامَ الحرمين وحجةَ الإسلام الغزاليَّ . وناهيك بهما . هل هما من أصحاب الوجوه أم لا . كما هو الأصح عند جماعة . ؟ فما ظنك بغيرهما... فإذا لم يتأهل هؤلاء الأكابر لمرتبة الاجتهاد المذهبي فكيف يسوغ لمن لم يفهم أكثر عباراتهم على وجهها

الإحكام للآمدي 285/4، ط/الصمعي، حاشية التفتازاني على العضد 307/2، تيسير التحرير 240/4، فواتح الرحموت 399/2، الرد على من أخلد إلى الأرض ص26، الاجتهاد ومدى حاجتنا إليه في هذا العصر ص394.

<sup>(85)</sup> ابن دقيق العيد (625 - 702هـ) هو محمد بن علي بن وهب بن مطيع، أبو الفتح، تقي الدين القشيري . المعروف كأبيه وحده بابن دقيق العيد . قاض، من أكابر العلماء بالأصول، مجتهد . أصل أبيه من منفلوط (بمصر) انتقل إلى قوص . ولد على ساحل البحر الأحمر . وتوفي بالقاهرة . من تصانيفه: " إحكام الأحكام في شرح عمدة الأحكام " في الحديث، و " أصول الدين " و " الإمام في شرح الإمام " و " الاقتراح في بيان الاصطلاح " . [الدرر الكامنة 91/4، وشذرات الذهب 5/6، والأعلام 173/7].

<sup>(86)</sup> شهاب الدين الرملي: أحمد بن حمزة الرملي، شهاب الدين: فقيه شافعي، من رملة المنوفية بمصر. توفي بالقاهرة. من كتبه (فتح الجواد بشرح منظومة ابن العماد - ط) في المغفوات، و (الفتاوي - ط) جمعه ابنه شمس الدين محمد. [الأعلام للزركلي - (120/1)].

أن يدّعي ما هو أعلى من ذلك وهو الاجتهاد المطلق، سبحانه هذا بهتان عظيم<sup>(87)</sup>. اهـ

وقال ابن أبي الدم بعد أن ذكر شرائط الاجتهاد: هذه الشرائط يعزُّ وجودها في زماننا في شخص من العلماء بل لا يوجد في البسيطة اليوم مجتهد مطلق هذا مع تدوين العلماء كتب التفسير والسنن والأصول والفروع، حتى ملؤوا الأرض من المؤلفات التي صنّفوها ومع هذا لا يوجد في صقع من الأصقاع مجتهد مطلق ولا مجتهد في مذهب إمام تعتبر أقواله وجوهاً محرّجة على مذهب إمامه، وما ذاك إلا أن الله تعالى أعجز الخلائق عن هذا إعلاماً لعباده بتصرم الزمان وقرب الساعة وأن ذلك من أشراتها<sup>(88)</sup>. اهـ

بل إن ابن أبي الدم يقول بأنه بعد موت أصحاب أبي حامد (أي الإسفراييني) انقطع الاجتهاد وتخريج الوجوه من مذهب الشافعي، وإنما هم نَقَلَة وحفظة فأما في هذا الزمان فقد خلت الدنيا منهم وشعر الزمان عنهم<sup>(89)</sup>. اهـ

وحين ادّعى الإمام السيوطي الاجتهاد لم يُسَلِّم له معاصروه له ذلك، وطلبوا أن يناظروه فامتنع وقال: لا أناظر إلا من هو مجتهد مثلي وليس في العصر مجتهد إلا أنا. ثم كتبوا له سؤالاً فيه مسائل أطلق الأصحاب فيها وجهين وطلبوا منه إن كان عنده أدنى مراتب الاجتهاد وهو اجتهاد الفتوى فليتكلم على الراجح من تلك الأوجه بدليل على قواعد المجتهدين، فرد السؤال من غير كتابة واعتذر بأن له اشتغالاً يمنعه من النظر في ذلك<sup>(90)</sup>.

(87) فيض القدير شرح الجامع الصغير 16/1، للإمام محمد عبد الرؤوف المناوي (1031هـ)، دار الكتب

العلمية، بيروت، ط1/1994 م.

(88) فيض القدير للمناوي 16/1.

(89) فيض القدير للمناوي 16/1.

(90) فيض القدير للمناوي 15/1.

قال الشهاب الرملي: فتأمل صعوبة هذه المرتبة أعني اجتهاد الفتوى الذي هو أدنى مراتب الاجتهاد يظهر لك أن مدعيها فضلاً عن مدعي الاجتهاد المطلق في حيرة من أمره وفساد فكره وأنه ممن ركب متنّ عمياء وخبّطَ خبط عشواء<sup>(91)</sup>. وينقل الشمس الرملي<sup>(92)</sup> عن أبيه أبي العباس الشهاب الرملي أنه قال: إنه وقف على ثمانية عشر سؤالاً فقها سئل عنها الجلال السيوطي من مسائل الخلاف المنقولة فأجاب عن نحو شطرها من كلام قوم متأخرين كالزركشي واعتذر عن الباقي بأن الترجيح لا يقدم عليه إلا جاهل أو فاسق، قال الشمس الرملي: فتأملت فإذا أكثرها من المنقول المفروغ منه، فقلت: سبحان الله! رجل ادعى الاجتهاد وخفي عليه ذلك، فأجبت عن ثلاثة عشر منها في مجلس واحد بكلام متين وبِت على عزم إكمالها فضعفت تلك الليلة فعددت ذلك كرامة للمؤلف<sup>(93)</sup>.

ويتبين من هذه الحادثة أن العلماء حين لم يُسَلِّموا للسيوطي دعواه، ليس من تعصبهم ضده وعنادهم وحسداهم له، ليكون هذا من مثالبهم ونقائصهم التي اتصفوا بها كما زعم بعض المعاصرين في هذا الزمان ممن لا يعرف إلا لغة السب والشتيم والولوغ في أعراض العلماء... بل إنما لم يُسَلِّموا له لأنهم لم يجدوه أهلاً ولا سيما أنهم قد قاموا بامتحانه حين بعثوا له بالأسئلة السابقة، فردّ الأسئلة من غير كتابة، واعتذر

(91) فيض القدير للمناوي 16/1. وانظر: السهام الصائبة لأصحاب دعاوي الكاذبة في الرد على مدعي الاجتهاد ص10، للشيخ يوسف النبهاني.

(92) شمس الدين الرملي (919 - 1004 هـ = 1513 - 1596 م) محمد بن أحمد بن حمزة، شمس الدين الرملي: فقيه الديار المصرية في عصره، ومرجعها في الفتوى. يقال له: الشافعي الصغير. نسبته إلى الرملة (من قرى المنوفية بمصر) ومولده ووفاته بالقاهرة. ولي إفتاء الشافعية. وجمع فتاوى أبيه. وصنف شروحا وحواشي كثيرة، منها (عمدة الرابع - خ) شرح على هدية الناصح في فقه الشافعية، و (غاية البيان في شرح زيد ابن رسلان - ط) و (غاية المرام - خ) في شرح شروط الامامة لوالده، و (نهایة المحتاج إلى شرح المنهاج - ط) فقه، وله (فتاوى شمس الدين الرملي - ط) [الأعلام للزركلي - (6/7)].

(93) فيض القدير للمناوي 16/1.

بأن له أشغالاً تمنعه<sup>(94)</sup>، هذا مع أن الرملي أجاب عن أكثرها بكلام متين في مجلس واحد؛ فهل بعد كل هذا يقال: إن هذا حسد وتعصب وعناد منهم؟! أم إنهم يريدون بذلك حفظ سياج الشريعة الإسلامية ممن يتسورها من غير أهلها، خشية أن يعث فيها تحت دعوى الاجتهاد كما نرى ذلك في هذا؟!!

### ر- الترجيح

وبعد فهذه هي حقيقة ما قيل في مسألة سد باب الاجتهاد، وهذه هي حقيقة الخلاف بين الفريقين فيها، حررتهما كما سبق بيانه، وخلاصتها أن في مسألة انقطاع الاجتهاد والمجتهدين: قولان؛ ولا غضاضة على من اختار أحد القولين أو الرأيين لا سيما إذا اقتنع بأدلة أحد الفريقين، فمن اقتنع بوجهة نظر الفريق القائل بأن الاجتهاد لم ينقطع: فله ذلك، ومن اقتنع بوجهة نظر الفريق الآخر القائل بأن الاجتهاد انقطع؛ فله ذلك أيضاً؛ ولكن دون أن يشنَّ أيُّ منهما على الفريق الآخر؛ لأن لكل فريق حجته التي تضارع حجة الفريق الآخر كما رأينا، حتى أن الفريق القائل بانقطاع الاجتهاد والمجتهدين له أدلته الناهضة خلافا لما قد يتوهم من أنها ضعيفة؛ والإلزامات التي أُلزم بها قد بينتُ أن كثيرا منها غير لازم، واللازم منها لا محذور فيه كما سبق بيانه؛ وهذا يجعل الترجيح بين كلا الرأيين هنا أمرا صعبا جدا وإن كنت أميل أكثر إلى هذا الرأي القائل بانقطاع الاجتهاد والمجتهدين في العصور المتأخرة، لأن هذا ما اختاره جمع لا بأس به من المحققين والأعلام كما سبق، ولأن من ادعى الاجتهاد في العصور المتأخرة لم يُسلم له دعواه، ولأن هذا الرأي يسد الطريق على كثير من أهل الدعاوي العريضة والمشبوهة ممن يدعي الاجتهاد في عصرنا ثم يتخذ من الاجتهاد معولا للطعن في بعض ثوابت الشريعة بل ربما للطعن في الشريعة برمتها واجتثاثها من جذورها باسم الاجتهاد...!!!

(94) فيض القدير للمناوي 15/1.

وإذا كان العلماء لم يسلموا للسيوطي وأمثاله من العلماء الأجلاء الكبار دعوى الاجتهاد مع تبصرهم في علوم الشريعة، فما بالك بمن يدعي الاجتهاد من المعاصرين وهو لا يعرف من الشريعة إلا اسمها ولا من علوم الشريعة إلا رسمها؟!!!! مع التنبيه إلى أن من اختار القول بانقطاع الاجتهاد والمجتهدين لا يعني أنه يقول تعطيل الشريعة وإهمال واجب القضاء والإفتاء في المسائل القديمة أو المعاصرة فضلا عن أنه لا يعني وقف التفكير والإبداع والبحث والتأليف والتصنيف في سائر الفنون والعلوم الشرعية... لأن هذا شيء والاجتهاد شيء آخر كما سبق بيانه.... بل إنه لم يُقفل أيضا باب الاجتهاد في المستقبل وإنما يبقى باب الاجتهاد مفتوحا دائما لمن تحققت فيه شروطه، غاية ما في الأمر أن هذه الشروط لم تتحقق في أحد من العصور المتأخرة عند هذا القائل، ولكن قد تتحقق لاحقا في أحد من العلماء كما سبق في نص الإمام الشعراي السابق حين قال: " هل يصح لأحد الآن الوصول إلى مقام أحد من الأئمة المجتهدين؟ فالجواب: نعم؛ لأن الله تعالى على كل شيء قدير، ولم يرد لنا دليل على منعه ".

## ٦. في أن كثيرا من المعاصرين خاض في هذه المسألة بغير علم

مما سبق نعلم أن من قال بانقطاع الاجتهاد والمجتهدين لا يلزم من قوله شيء مما شُنع عليه، وهذا صار واضحا الآن، ولكن مما يؤسف له أن بعض المتأخرين وكثير من المعاصرين<sup>(95)</sup> شُنع على الفريق القائل بانقطاع الاجتهاد، ولدى النظر في تشنيعاته

(95) مثل ابن القيم وابن بدران والشوكاني وغيرهم من المتأخرين، ومثل د. القرضاوي وغيره كثير من المعاصرين. انظر: إعلام الموقعين لابن القيم 196/2، في المدخل إلى مذهب أحمد ص387، لابن بدران، بتحقيق عبد الله التركي، ط/ مؤسسة الرسالة، 1981م. إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول (2/213)، محمد بن علي الشوكاني (المتوفى: 1250هـ)، تحقيق أحمد عزو عناية، دار الكتاب العربي ط1/ 1999م. القول المفيد في أدلة الاجتهاد والتقليد ص65، محمد بن علي الشوكاني، تحقيق عبد الرحمن عبد الخالق، دار



يتبيّن أنّها لا تخرج عما سبق بيانه من أن القول بانقطاع الاجتهاد والمجتهدين يلزم منه تعطل الشريعة والإفتاء والقضاء ونحو ذلك مما سبق الجواب عنه.

ثم طالعنا بعض المعاصرين ممن لم يُحط علما بحقيقة الخلاف في هذه المسألة... وإنما سمع طرفاً من كلام هؤلاء وكلام هؤلاء عن هذه المسألة، دون أن يعي حقيقتها، فتوهم أن من قال بانقطاع الاجتهاد، أنه يقول بانقطاع كل من التفكير والبحث والنظر والمطالعة والإفتاء والقضاء والتأليف في الفقه والتفسير والحديث وسائر الفنون الشرعية ذلك...، فراح يدعو بالويل والثبور وعظائم الأمور على من قال بانقطاع المجتهدين أو أغلق باب الاجتهاد، مدّعياً أنه جمّد العقل وحجّر على التفكير.... وبالغ آخرون فجعلوا كل ما حلّ بالأمة من مصائب وأزمات سببه إغلاق باب الاجتهاد<sup>(96)</sup>.

فهذا أحدهم يعتبر إغلاق باب الاجتهاد هو بمثابة: "إعلان لوفاة العقل ومحاصرة لخلود الشريعة وامتدادها، وخروج من الواقع، وانسحاب من مشكلاته، وغياب عن

---

القلم - الكويت، ط1/ 1396هـ. الاجتهاد في الشريعة الإسلامية مع نظرات تحليلية في الاجتهاد المعاصر ص87، د. يوسف القرضاوي، دار القلم بالكويت، ط1/ 1996م.

(96) انظر: مقال منشور على الشبكة العنكبوتية تحت عنوان: دعوات الاجتهاد والتجديد في العصر الحديث، لكتابه حسن السعيد.

ويقول أحد المعاصرين وهو فهد بن عبد الله الحزمي في كتابه الإقليد في فتاوى التمدب والاجتهاد والتقل (ص: 7): إن الدعوى القائلة بانعدام المجتهدين بعد القرن الثالث مجازفة كبيرة سرت بين كثير من الأوساط الفقهية، وكانت عوائدها وبيلة على الأمة، إذ حُكِم على الأمة بالعقم وبقيت تراوح في مكانها تعيد إنتاج القديم دون تجديد يذكر بل إذا ما قام أحد ودعا إلى الاجتهاد المنضبط للمؤهل قامت عليه الدنيا وما قعدت، كالسيوطي الذي دعا إلى الاجتهاد وألف كتاباً سماه "الرد على من أحلّد إلى الأرض ووجد أن الاجتهاد في كل عصر فرض" ورغم أن السيوطي لم يدع الاجتهاد المطلق ولا المذهبي بل أدنى من ذلك رغم ذلك لم يقبل منه هذا القول واستكثره البعض عليه. لقد كان من نتائج هذا الإغلاق أنه لم يكن يأتي قرن من الزمان إلا وهو أسوأ من ما سبقه، وإذا بالأمة ترجع القهقري، في حين تقدم أعداؤها فما درت إلا وجيوش العدو تهاجمها وتستولي على أرضها وتذيقها سوء العذاب، ولا زلنا إلى اليوم نعاني من هذا الاستعمار....هـ

الحاضر والمستقبل، ومصيبة تجعل العلماء يسيرون خلف المجتمع، يدفنون موتاه بدل أن يسيروا أمامه ويقودوه إلى الخير ويقوموا سلوك أحيائه، إنه التحول من الدوران في فلك نصوص الوحي إلى تقديس الأشخاص والتوقف عند اجتهاداتهم وآرائهم والدوران في فلكها شرحا واختصارا، أو شرح الشرح واختصار الاختصار<sup>(97)</sup>. اهـ

وآخرُ ينعثُ أتباع الأئمة بأهم اكتفوا بالتقليد، وعطلوا ملكتهم ومواهبهم وعقولهم<sup>(98)</sup>، ويضيف: "كان لسد باب الاجتهاد نتائج خطيرة كان لها أخطر الآثار وأوخم العواقب على الفكر الإسلامي عامة والفكر الفقهي خاصة، فلم نعد نلاحظ التوقد والتوهج والحيوية في المنتج الفكري اللاحق، وإنما بننا نقرأ مؤلفاتٍ سمّتها الأساسية التكرار والجمود"<sup>(99)</sup>. اهـ

قال وليد: في الواقع إن من يتأمل في كلام هؤلاء الكتاب يدرك بسهولة أن كثيرا منهم يتكلمون في هذا الموضوع عن غير علم، بل دون أن يدركوا حقيقة الخلاف فيها، وإنما يتكلمون بالعاطفة والوجدان، بل بالوهم والخيال؛ إذ هم لا يعلمون ما المعنى الذي يقصده الأصوليون من الاجتهاد الذي قيل بانقطاعه، فضلا عن أن يعلموا شروطه وأنواعه وأحكامه؛ لأنهم يتصورون أن الاجتهاد هو مطلق القراءة والمطالعة والتفكير والنظر والفهم والتأليف والبحث في مسائل الفقه أو غيرها، والاستدلال لها والترجيح فيها<sup>(100)</sup>!!!!

(97) هذا ما قاله عمر عبيد حسنة في مقدمة كتاب "التوحيد والوساطة في التربية الدعوية" الجزء الثاني: عدد 48 ص: 11\_13\_14\_17، ضمن سلسلة كتاب الأمة التي تصدر في قطر. وانظر أيضا نحو هذا في: الحديث حجة بنفسه ص82، للشيخ محمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف بالرياض، ط1/2005م. فلسفة التجدد الاسلامي، لبرهان غليون ص 336. مجلة الاجتهاد عدد 10\_11 السنة 1991.

(98) الاجتهاد بين حقائق التاريخ ومتطلبات الواقع ص81، د. أحمد بوعود، دار السلام بالقاهرة، ط1 2005م.

(99) الاجتهاد بين حقائق التاريخ ومتطلبات الواقع ص88.

(100) كما يتضح من المقال السابق "دعوات الاجتهاد والتجديد في العصر الحديث".

ولكن ما علاقة الاجتهاد المصطلح عليه بما يطرحه هؤلاء، فالاجتهاد شيء، والبحث والنظر والتفكير شيء آخر وإن كان الأول (وهو الاجتهاد) يتطلب الثاني (وهو النظر ونحوه)؛ ولكن إذا انتفى الأول لا يعني انتفاء الثاني، ضرورة أن الاجتهاد أحص من النظر، ونفي الأحص لا يستلزم نفي الأعم؛ وبالتالي فلا صلة بين القول بانقطاع الاجتهاد، وبين هذه الإلزامات التي يتحدثون عنها من موت العقل ومحاصرة الشريعة و... إلخ.

فأين ومتى أعلن القائلون بانقطاع الاجتهاد وفاة العقل؟! ليت عقول هؤلاء المنكرين تبلغ عُشْرَ عقول أولئك العلماء العظام القائلين بانقطاع الاجتهاد، أمثال ابن أبي الدم والرافعي والنووي والفخر الرازي وابن الرفعة وابن برهان والمرداوي وابن المنير وابن حجر الهيتمي، فهؤلاء كلهم قائلون بانقطاع الاجتهاد ولكن لهم من المؤلفات في شتى الفنون الشرعية ما يبهر العقول.... فكيف يقال عنهم أنهم أعلنوا وفاة العقل وحاصروا خلود الشريعة وامتدادها؟! وهل خلود الشريعة وامتدادها إلا لأن الله هياً أمثال هؤلاء العلماء الأفاضل، الذين أغنوا المكتبة الإسلامية وملأوها بتصانيفهم في الحديث والتفسير والفقه والأصول والكلام والمنطق والنحو والبلاغة وغيرها من العلوم والكتب التي ينبو فهم أولئك الكتاب المعاصرين عن استيعابها، وهل أطلق كثير من المعاصرين دعوات فتح باب الاجتهاد إلا ليربحوا أنفسهم ولا يُثقلوا أذهانهم بقراءة كتب أولئك العلماء الأعلام الجبال مُكْتَفِينَ بقراءة فُصُصَاتٍ وفُتَاتٍ متعصبي المستشرقين وجهلة المبشرين وحمقى العلمانيين، وليُطلقوا العنان لعقولهم الممسوخة فيخرجوا علينا بسخافات وتُرّهات وأمر ما أنزل الله بها من سلطان، ثم يدعوا بعد ذلك أنهم جاؤوا بمثل أولئك الأئمة أو أحسن منهم... هيهات هيهات!!!!!!

ثم متى خرج هؤلاء الأئمة من الواقع؟ ومتى انسحبوا من مشكلاته وغابوا عن الحاضر والمستقبل؟!

يا سبحان الله!!!! وهل كان الواقع يخرج قيّدًا أممليّة عمّا يُفتون ويَقضون به! وهل ازدهرت عصورهم تلك . التي تسمى عصور الانحطاط والتقليد . إلا بوجود أولئك الأكابر من العلماء، وهل كانت تغيب شاردة أو واردة عن تفاريع كتبهم الفقهية العظيمة؟! حتى أنهم مثّلوا بأمور تكاد أن تكون مستحيلة الوقوع...!!

وهل الأبحاث التي تنتهي إليها الجامع الفقهية والرسائل الجامعية في العالم الإسلامي إلا ثمرة من ثمرات كتبهم وراثتهم العظيم؟ وهل حلول مشكلاتنا الكثيرة إلا مشتقة من كتبهم؟!

ثم متى كان أولئك العلماء دورهم مقصورا على الخروج في الجنائز يدفنون موتى المجتمع!!!! على العكس تماما...لقد كانوا منارةً اهتدى بها الغادي والرائح، وكانوا كالعين العذبة نفعها دائم، وكالسراج من مرّ به اقتبس؟!

ومتى تحوّلوا من الدوران في فلك النصوص إلى تقديس الأشخاص والتوقف عند اجتهاداتهم أو الدوران في فلكها؟! إذن من أين أتت هذه الأعداد الهائلة من الكتب في القرآن وعلومه والحديث وعلومه والفقه والأصول والعقيدة وفنون العربية وغيرها!!!! لا جرم أن أولئك الكتاب المعاصرين هم في غيبوبة عن علوم أولئك الأئمة الأعلام، وتراث أولئك الفحول العظام، وعن الدرر التي حوتها مؤلفاتهم، وإنما يسير أولئك الكتاب خلف الأوهام ويدورون في فلك الترهات والحماقات؛ إذ من أين فهموا أن أولئك الأعلام يدعون إلى توقيف الاجتهاد وتحويل الأمة من التفكير والإبداع إلى التلقين والتقليد؟! والحال أنه قد سردت نصوص أولئك العلماء الذين يصرحون بوجوب الاجتهاد، وبوجوب السعي في تحصيله، والقيام بواجب الإفتاء والقضاء؛ وقد قاموا بذلك خير قيام، ولم يقل أحد منهم: إنه يحرم على الأمة الاشتغال بالكتاب والسنة فهما وتدبرا وتفسيرا وشرحا واستنباطا بحسب الوسع لمن كان أهلا لذلك بعد مراعاة القواعد والضوابط الأصولية في الاستنباط والفهم، ولم يحظر أحد منهم التبحر في علوم الشريعة من تفسير وحديث وفقه وأصول وتوحيد

ونحو وصرف وبلاغة ومنطق وغير ذلك، بل اعتبروا ذلك فرضَ كفاية؛ بل هم أنفسهم له مؤلفات عظيمة في شتى هذه العلوم، وقد سبق قول الهيتمي: وأصحابنا وغيرهم بذلوا جهدهم وأفنوا عمرهم<sup>(101)</sup>.

ثم هل فسد العصرُ إلا حينما ادعى الاجتهادَ غيرُ أهله فأفسدوا ولم يصلحوا، ورحم الله الإمام الأوزاعي حين قال: كان هذا العلم كريما يتلقاه الرجال بينهم، فلما دخل في الكتب دخل فيه غير أهله<sup>(102)</sup>.

ثم بعد اللتي واللتيا، من أغلق باب الاجتهاد أصلا؟! إن هؤلاء المعاصرين حين سمعوا أو قرؤوا بأن بعض العلماء أغلق باب الاجتهاد فهموا أن هؤلاء العلماء حرّموا الاجتهاد في العصور المتأخرة لذلك أغلقوا بابه؛ والواقع أن هذا الفهم غير صحيح لما سبق من أن معنى أغلقوا أي حكموا بأن باب الاجتهاد مغلق حين رأوه مغلقا فعلا لا أنه كان مفتوحا فأغلقوه... فحُكّمهم بإغلاق باب الاجتهاد هو من باب الإخبار عن الواقع الذي لمسوه وذلك بعد أن قاموا باستقراء أحوال العلماء وسيير الفقهاء فلم يجدوا من توفرت فيه شروط المجتهد؛ ولم يقولوا قط بأن الاجتهاد محرم، بل صرّحوا بأنه فرضٌ على الكفاية، وحاولوا أن يصلوا إليه، كما سبق من كلام العلامة الهيتمي؛ ولا استبعد أحدٌ منهم أن يصل بعض العلماء إلى مرتبة الاجتهاد كما سبق من كلام الشعراني.

فلا جرم أن أحد الباحثين المعاصرين انتهى . بعد أن بحث في هذه المسألة . إلى أن إغلاق باب الاجتهاد واتهام علماء المذاهب بذلك ما هو إلا مجرد خرافة<sup>(103)</sup>؛ وأن من يدّعي أنه ثمة من أغلق باب الاجتهاد، يسوق دعواه "عارية عن أي برهانٍ

(101) الفتاوى الفقهية الكبرى لابن حجر الهيتمي 302/4.

(102) انظر: مقدمة ابن الصلاح ص103، مكتبة الفارابي، ط1/1984.

(103) انظر: منهج البحث والفتوى للطرابلسي ص190.

يشتها، ولم أجد في المراجع التي تمكنت من الاطلاع عليها من أتى بدليل في ذلك<sup>(104)</sup>." اهـ وقد أصاب هذا الباحث كبد الحقيقة... فجزاه الله خيرا.

ولقد أشار أيضا مجمعُ الفقه إلى أنه ليس السيوطي فقط هو من دعى إلى الاجتهاد ولم يغلق بابَه بل اتفق الأصوليون على ذلك، وفي ذلك يقول المجمع: "...وأوضح السيوطي إيضاحًا كاملاً، فرضية الاجتهاد، وأنه لم ينقطع، وذلك في كتابه (الرد على من أخلد إلى الأرض، وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض) فبابه لم يغلق، ولا يملك أحد إغلاقه، ولا سيما أن علماء الأصول - حين بحثوا مسألة جوازِ خلْوِ الزَّمنِ عن المجتهد - اتفقوا على أن باب الاجتهاد مفتوح أمام من تتوافر فيه شروطه، وإنما تقاصرتُ الهممُ عن تحصيل درجة الاجتهاد، وهي التضلع في علوم القرآن، والسنة المطهرة، وأصول الفقه، وأحوال الزمن، ومقاصد الشريعة، وقواعد الترجيح، عند تعارض الأدلة، مع عدالة المجتهد، وتقواه، والثقة بدينه"<sup>(105)</sup>. اهـ

فتأمل قول المجمع: "أنَّ علماء الأصول... اتفقوا على أن باب الاجتهاد مفتوح أمام من تتوافر فيه شروطه". اهـ أي أنَّ الإجماع واقع على أن باب الاجتهاد مفتوح لمن توافرت فيه شروطه.... فهل يقال بعد هذا بأنَّ أحدا من السابقين أغلق باب الاجتهاد بمعنى منعه أو حرّمه حتى مع توفّر شروطه!!؟

وإن مما يؤسف منه أيضا أن نجد كثيرا ممن يكتب في تاريخ التشريع الإسلامي<sup>(106)</sup> وهو يصمّ القرون المتأخرة كالقرن السادس الهجري وما بعده من القرون، أنها قرون انحطاط في الحياة العلمية للمسلمين، وأنها قرون اتسمت بالركود

(104) انظر: منهج البحث والفتوى للطرابلسي ص190

(105) انظر: قرارات المجمع الفقهي الإسلامي، التابع لرابطة العالم الإسلامي بمكة المكرمة؛ قرار رقم: 37 (8/3) بشأن موضوع الاجتهاد، ط4، ص209.

(106) انظر: خلاصة تاريخ التشريع الإسلامي ص98، عبد الوهاب خلاف، دار القلم بالكويت. تاريخ الفقه الإسلامي ص167، د. عمر الأشقر، دار النفائس بالكويت، ط2/1989م. تاريخ التشريع الإسلامي ص204، د. عبد العظيم شرف الدين، العربي للنشر والتوزيع، ط3/1985م.

والجمود والتقليد ولا سيما في الفقه الإسلامي؛ وأن هذا كان نتاج إغلاق باب الاجتهاد.

ووالله إن هذه تهمّة خطيرة للأمة وعلمائها في تلك الحقبة، أبرأ إلى الله منها؛ بل إن واقع الأمر والتاريخ يكدّبها؛ ولقد درست إحدى الباحثات الحالة العلمية لعصر المماليك فانتهت إلى أن "الواقع العملي يثبت أن جهوداً جبارة بُذلت في مختلف فروع المعرفة، وصلت إلينا بشكل موسوعات وتحقيقات وحواشٍ غنية وشروح، والواقع يثبت أن تلك الحقبة قد شهدت عدداً لا بأس به من العلماء ضمن الدهر أن يأتي بمنثلهم"<sup>(107)</sup> بل إن الباحثة تساءلت قائلة بعد ذلك: ما سرُّ هذا الرّخم العلمي والثقافي رغم التناقضات السياسية والاجتماعية(108)؟ ثم راحت تبحث وتعدّد أسباب هذا الازدهار العلمي.

وهذه باحثة أخرى وهي الباحثة الجزائرية عقيلة حسين قامت بإعداد رسالة دكتوراة بعنوان: "جمع الجوامع في أصول الفقه لعبد الوهاب بن علي السبكي دراسة وتحقيق" قالت في ص 8 من هذه الرسالة وهي تذكر أسباب اختيار هذا الموضوع: "لقد تأخرت عناية الباحثين المعاصرين بدراسة تراث العلماء؛ الذي يعود زمن تأليفه إلى القرنين الثامن والتاسع الهجريين؛ كالشروح والحواشي، والمنظومات، والموسوعات والمختصرات خاصة المؤلف منها على أسس منهجية قائمة على النظرة العلمية المتأنية التي تتسم بالعمق والتقصي والنقد، ويعود ذلك - حسب رأيي - إلى خطأ شائع مفاده؛ أنّ نتاج هذين القرنين، ليس إلا كتابات تتمثل في الشروح، والمختصرات، أو الجمع التألّفي الموسوعي الخالي

<sup>(107)</sup> انظر: ص 20 من القسم الدراسي من: قضاء الوطر من نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر، للإمام إبراهيم بن إبراهيم اللقاني المالكي (1041هـ)، قطعة حققتها الطالبة: راوية نور الدين عتر، وهي رسالة ماجستير في كلية الشريعة بجامعة دمشق لعام 2008م.  
<sup>(108)</sup> المصدر السابق.

من الابتكار، والجدّة سواء في المادة، أو في المنهج. ولعل هذه النظرة قد ساهم في إذكاء نارها بعض العلماء الأوربيين، وبعض المستشرقين. فهذا المستشرق (جاستون فايت) يقول: ( ... لا ينبغي أن ننخدع بتكاثر المدارس الدينية، والمساجد في ظل حكم سلاطين المماليك، فليس لذلك علاقة بنبوغ المدرسين، إذ لم تُخلف لنا اسم واحدٍ عظيم، ولم تُخرَج هذه المعاهدُ العلميةُ الكثيرةُ شخصيةً عظيمةً، أو كاتباً موهوباً، فهي لم تزد على كونها مدارس لتدريس المدرّسين، باستثناء مقدمة ابن خلدون، ذلك العالمُ الغدّ الذي تلقى تعليمه في الغرب. ولم يُذكر في القاهرة أيُّ عملٍ أصيلٍ ... ولم تُعرف فيها أعمالٌ تتميز بالأصالة) هذا كلام غير مُسلم، وفيه اتهام خطير في حق أمة صدرت الحضارة للغرب، ولعل اختياري لعالم ومصنّف من هذا العصر، وتناوله بالدراسة، والتحقيق، وعرض منهجه وقفة لنفي هذه النظرة، أو إثباتها. اهـ

وتعرضت هذه الباحثة في آخر رسالتها وهي تذكر النتائج التوصلت إليها لعصر الإمام السبكي والحركة العلمية الهائلة التي كانت في عصره مما يُكذّب الادعاء بأنه كان عصر جمود وتقليد كما زعم هذا المستشرق وكما يُروّج، وكان مما قالت هذه الباحثة: عاش ابنُ السبكي -رحمه الله - زهرةً حياتيه بمصر والشام في فترة المماليك، وقد كانت الحياةُ السياسيةُ مضطربةً.... حيث استفحل خطرُ التتار، والصلبيين، وخرجت الأمة الإسلامية من نكسة كبيرة؛ فقد ضاع الكثير من التراث الإسلامي، وكتب العلم و الشرع، ومع ذلك لم يضعف اهتمامُ الناس بالكتاب و السُّنة، و ساهم العلماء في حركة علمية ضخمة، كان هدفها إحياء ما ضاع، وتعويض ما اندثر، فشهد هذا العصر كثرة في دور العلم، و المعرفة، وكثرة في العلماء من حفاظ، ومحدثين، و فقهاء و مؤرخين، والمصنّفين في شتى العلوم، وانتشرت الموسوعات العلمية الضخمة، وكثرت المناظرات، ومجالس العلم والمعرفة؛ ولعلماء هذا العصر فضل كبير على الأمة



الإسلامية؛ التي اهتزت لنكبات، و محن ومصائب كثيرة؛ اندثر خلالها الآلاف من الكتب وجواهر العلم و المعرفة، فرأى العلماء أنّ عليهم واجب إحياء العلم بمختلف فنونه و مجالاته، وإعادة بعث حركة علمية جديدة بعد سلسلة من النكبات و الحرائق و التخريب، ولم يشذ ابن السبكي عن علماء عصره في هذه المهمة الجليلة. اه  
فهل بعد هذا يقال إن تلك العصور عصور جمود وركود وتقليد؟!!

#### الخاتمة

وهكذا نرى مما تقدم أن مسألة انقطاع الاجتهاد والمجتهدين مسألة خلافية بين العلماء قديماً، ولكن إنما كثر اللغظ والجدل حولها في عصرنا لعدم معرفة أبعادها من كثير من المعاصرين ممن خاضوا فيها؛ وخلاصتها أن العلماء اختلفوا في تحقّق شروط الاجتهاد في أحد بعد الأئمة الأربعة، فبعضهم قال بأن تحققت تلك الشروط في بعض العلماء وبلغوا رتبة الاجتهاد، وبعضهم قال: لم تتحقق شروط الاجتهاد في أحد بعد الأئمة الأربعة أو بعد القرن الثالث أو الرابع الهجري، وبالتالي رأوا أن الاجتهاد قد أُغلق، بمعنى أنه لم يتيسر الاجتهاد لأحد بعد الأئمة الأربعة، وليس معنى الإغلاق هنا أن أحداً من العلماء منع من الاجتهاد بعد الأئمة الأربعة، أو حَكَمَ بتحريمه ودعا إلى سدّه؛ كما توهم بعض المعاصرين، وإنما معناه هو أنه استقرأ أحوال العلماء المتأخرين وسبب الفقهاء فلم يجد أحداً منهم تحققت فيه شروط الاجتهاد فحَكَمَ بناء على استقرائه هذا بأن باب الاجتهاد مغلق؛ وخالفه آخرون فرأوا أن الاجتهاد لم ينقطع بل بلغ - في رأيهم - بعض المتأخرين رتبة الاجتهاد .

وأنّ من قال بانقطاع الاجتهاد والمجتهدين لا يلزم منه ما توهمه كثير من المعاصرين من تعطيل الشريعة وإهمال واجب القضاء والإفتاء في المسائل القديمة أو المعاصرة فضلاً

عن أنه لا يعني قطّ وقفَ المطالعة والتفكير والإبداع والبحث والتأليف والتصنيف في سائر الفنون الشرعية من فقه وأصول وتفسير وحديث وكلام ونحوٍ وبلاغة وغير ذلك من العلوم، لأن هذا شيء، والاجتهاد شيء آخر كما سبق بيانه، بل إن القائلين بانقطاع الاجتهاد والمجتهدين كانوا من أعظم الناس تأليفاً وإبداعاً في هذه العلوم، حتى باب الاجتهاد لم يسدوه أصلاً ولا حرّموه على من تحققت فيه شروطه، بل صرحوا بأن باب الاجتهاد يبقى مفتوحاً دائماً لمن تحققت فيه شروطه، وسبق نقلُ الإجماع على ذلك، غاية ما في الأمر أن هذه الشروط لم تتحقق في أحد من العصور المتأخرة عند القائلين بانقطاع الاجتهاد والمجتهدين بعد الأئمة الأربعة، ولكن قد تتحقق لاحقاً في أحد من العلماء كما نصّ على ذلك الإمام الشعراني.

وأنه لا حرج على من تبني أحدَ هذين الرأيين؛ دون تشنيع على الرأي الآخر والقائلين به، لتقارب الرأيين وقوة حججهما، فإن لكل رأي حجته التي لا تقل في القوة عن حجة الرأي الآخر كما رأينا، حتى إن الفريق القائل بانقطاع الاجتهاد والمجتهدين له أدلته الناهضة خلافاً لما قد يتوهم من أنها ضعيفة؛ والإلزامات التي ألزم بها تبين لنا أن كثيراً منها غير لازم، واللازم منها لا محذور فيه كما سبق بيانه؛ وهذا يجعل من الصعب الترجيح بين كلا الرأيين، وإن كنتُ أميل أكثر إلى الرأي القائل بانقطاع الاجتهاد والمجتهدين في العصور المتأخرة لأسباب سبق بيانها.

### المصادر والمراجع

ابن الأثير الجزري، أبو السعادات المبارك بن محمد (ت606)، النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي - محمود محمد الطناحي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1963م.

- الإسنوي، جمال الدين، نهاية السؤل شرح منهاج الوصول، بيروت، دار عالم الكتب.
- الأشقر، د. عمر ، تاريخ الفقه الإسلامي، الكويت، دار النفائس ، 1989م، ط2.
- الألباني، محمد ناصر الدين، الحديث حجة بنفسه ، الرياض، مكتبة المعارف ، 2005م، ط1.
- الألوسي ، شهاب الدين محمود بن عبد الله (ت: 1270هـ)، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، بيروت، طبعة دار إحياء التراث العربي.
- الآمدي، سيف الدين (631هـ)، الإحكام في أصول الأحكام ، القاهرة، مؤسسة الحلبي ، 1967م.
- الإيجي، عضد الدين، شرح العضد الإيجي على مختصر ابن الحاجب، القاهرة، الطبعة الأميرية، 1316هـ.
- بادشاه، محمد أمين الحنفي، تيسير التحرير شرح كتاب التحرير، بيروت، دار الكتب العلمية؛ 1983م.
- ابن بدران، عبد القادر الدمشقي، المدخل إلى مذهب أحمد، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1981م، ط2.
- بوعود، أحمد ، التوحيد والوساطة في التربية الدعوية، ضمن سلسلة كتاب الأمة التي تصدر في قطر.
- الاجتهاد بين حقائق التاريخ ومتطلبات الواقع، القاهرة، دار السلام ، 2005م ، ط1.

آل تيمية، وهم أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام ابن تيمية، وأبوه عبد الحلیم،  
وجده عبد السلام، المسودة في أصول الفقه، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد  
القاهرة، دار النشر: المدني.

ابن الحاجب (646هـ)، منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل، بيروت،  
دار الكتب العلمية، 1985م، ط1.

الحاكم، أبو عبد الله محمد بن عبد الله النيسابوري (405هـ)، المستدرك على  
الصحيحين؛ طبعة مصورة بدار المعرفة في بيروت، اعتنى بها وقام بإعداد فهرسها د.  
يوسف المرعشلي .

أبو حيان الأندلسي، محمد بن يوسف، البحر المحيط، دار الكتب العلمية، 1422  
هـ - 2001م، ط1.

خلاف، عبد الوهاب، خلاصة تاريخ التشريع الإسلامي، الكويت، دار القلم.  
الدسوقي، محمد عرفة، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير؛ القاهرة، مطبعة عيسى  
الباي الحلبي، القاهرة.

الرّعيني، محمد بن محمد الخطاب (ت: 954هـ)، مواهب الجليل لشرح مختصر  
الخليل، تحقيق زكريا عميرات، بيروت، دار عالم الكتب، 2003م.  
الزبيدي، محمد مرتضى، ت1205هـ، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق عبد  
الستار أحمد فراج، مطبعة حكومة الكويت، 1385هـ، 1965م.

الزركشي، بدر الدين محمد بن بهادر، البحر المحيط في أصول الفقه، دار الكتبي،  
1994م، ط1.

السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن علي، جمع الجوامع بشرح المحلي وحاشية البناني، دار الفكر، 1995م.

ابن سيده، أبو الحسن علي بن إسماعيل، المحكم والمحيط الأعظم، تحقيق عبد الحميد هندراوي، بيروت، دار الكتب العلمية، 2000م.

ابن سيده، أبو الحسن علي بن إسماعيل، المخصص؛ تحقيق: خليل إبراهيم جفال، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1417هـ / 1996م، ط1.

السيوطي، جلال الدين (911هـ)، الرد على من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض، تحقيق د. خليل الميس، بيروت، دار الكتب العلمية، 1983م، ط1.

الشاطبي، إبراهيم بن موسى (ت: 790هـ)، الموافقات، تحقيق مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، 1417هـ / 1997م، ط1.

شرف الدين، د. عبد العظيم، تاريخ التشريع الإسلامي، العربي للنشر والتوزيع، 1985م، ط3.

الشعراني، عبد الوهاب بن أحمد (973هـ)، الميزان الكبرى، دار العلم للجميع، ط1.

الشنقيطي، محمد الأمين ولد عالي الغلاوي، الاجتهاد وتطبيقاته المعاصرة في مجال الأسواق المالية، بيروت، دار ابن حزم، 2008م، ط1.

الشوكاني، محمد بن علي (ت: 1250هـ)، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق أحمد عزو عناية، دار الكتاب العربي، 1999م، ط1.

الشوكاني، محمد بن علي، القول المفيد في أدلة الاجتهاد والتقليد ، تحقيق عبد الرحمن عبد الخالق، الكويت، دار القلم ، 1396هـ، ط1.

الطرابلسي، مصطفى بشير، منهج البحث والفتوى في الفقه الإسلامي بين انضباط السابقين واضطراب المعاصرين السيد سابق والأستاذ القرضاوي نموذجاً ، دار الفتح للدراسات والنشر، 2010م، ط1.

الأنصاري عبد العلي بن نظام الدين ، فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، (1225هـ)، بيروت، دار الفكر.

العسقلاني، أحمد بن علي، المعروف بابن حجر (ت: 852هـ)، فتح الباري شرح صحيح البخاري، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، ومحب الدين الخطيب؛ 1379هـ.

العسكري، أبو هلال، الفروق اللغوية ، قم/إيران، مؤسسة النشر الإسلامي ، 1412هـ .

اليحصي، أبو الفضل عياض بن موسى اليحصي المالكي (ت544هـ)، مشارق الأنوار على صحاح الآثار، المكتبة العتيقة بتونس، ودار التراث بمصر.

غليون، برهان، فلسفة التجدد الاسلامي، مجلة الاجتهاد عدد10\_11 السنة1991م.

ابن فرحون، إبراهيم بن علي (799هـ)، تبصرة الحكام في أصول الأفضية ومناهج الأحكام، بيروت، دار الكتب العلمية.

الفيومي، أحمد بن محمد، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، المكتبة العلمية.

قرارات المجمع الفقهي الإسلامي، التابع لرابطة العالم الإسلامي بمكة المكرمة؛ ط4.

القرضاوي، يوسف ، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية مع نظرات تحليلية في الاجتهاد المعاصر الكويت، دار القلم، 1996م، ط1.

ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي، إعلام الموقعين، بيروت، دار الكتب العلمية.

أبو الحاج، صلاح محمد سالم، المنهج الفقهي للإمام اللكنوي ، الأردن، دار النفائس ، 2002م، ط1.

الكنفوي، أبو البقاء أيوب بن موسى، الكليات، مؤسسة الرسالة، 1998م.

اللقاني، إبراهيم بن إبراهيم المالكي (1041هـ)، قضاء الوطر من نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر، قطعةٌ حققتها الطالبة: راوية نور الدين عتر، وهي رسالة ماجستير في كلية الشريعة بجامعة دمشق لعام 2008م.

اللكنوي، أبو الحسنات محمد عبد الحي (1304هـ)، النافع الكبير لمن يطالع الجامع الصغير ، عالم الكتب، 1986م، ط1.

محمد بن علي بن حسين ، ت 1367، تهذيب الفروق، بيروت، عالم الكتب.

المرداوي، علي بن سليمان، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام أحمد بن حنبل ، تحقيق: محمد حامد الفقي، بيروت، دار إحياء التراث العربي.

المناوي، محمد عبد الرؤوف (1031هـ)، التوقيف على مهمات التعاريف، دمشق، دار الفكر المعاصر، 1410هـ، ط1.

المنأوي، محمد عبد الرؤوف (ت1031هـ)، فيض القدير شرح الجامع الصغير، بيروت، دار الكتب العلمية، 1994 م، ط1.

موسى، سيد محمد، الاجتهاد ومدى حاجتنا إليه في هذا العصر، القاهرة، دار الكتب الحديثة، 1972م.

النبهاني، الشيخ يوسف، السهام الصائبة لأصحاب الدعاوي الكاذبة في الرد على مدعي الاجتهاد.

ابن النجار، محمد بن أحمد الفتوحى (ت972هـ)، شرح الكوكب المنير، ت: د.محمد الزحيلي، و د.نزيه حماد، دمشق، دار الفكر، 1980م.

النفرأوي، أحمد بن غنيم، الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، دار الفكر.

النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف (ت: 676هـ)، شرح النووي على صحيح مسلم المسمى "المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج"، القاهرة، المطبعة المصرية بالأزهر، 1929م، ط1.

النووي، محيي الدين يحيى بن شرف (ت676هـ)، المجموع شرح المهذب، القاهرة، المطبعة المنيرية.

الهيتمي، أحمد بن محمد المعروف بابن حجر (974هـ)، الفتاوى الفقهية الكبرى، المكتبة الإسلامية.

الهيتمي، أحمد بن محمد المعروف بابن حجر، تحفة المحتاج بشرح المنهاج، دار إحياء التراث.



## PAVLOS'UN GNOSTİK MÜJDESİ: KİLİSE CEMAATİNİN SONSUZ ÖLÜMÜ İLE RUHSAL- SEÇİLMİŞLERİN SONSUZ YAŞAMI

Kürşat Haldun AKALIN (\*)

### Öz

Demiurgik ruhlular; bedende yaşarlar, bedenleriyle taparlar ve kutsal metinlere harfiyen itaat ederler. Demiurgik ruhlu Hıristiyanlar da, bedensel kilisenin kurucusu olan Peter'i izlerler. Bedensel Hıristiyanlar, günah içinde ölmektedir ya da Demiurge'nin<sup>1</sup> yüklediği yasaya yani şeytana bağlanarak ölmektedir. Bedensellerin tümü ölüdür, asla dirilemez, derin bir uyku hali içindedir, derin uyku ruhunun gücü altında kalanlar mahvolarak çürümektedir. Bedensellerin havarisi olarak Peter, kutsal metinlere bağlanarak vaaz vermiş, suyla vaftiz etmiş ve tüm bedensellere günahlarının affını vaat etmiş olmasına rağmen; Pavlos, kendisinin vaftiz etmek için değil de, sonsuz ruhani hayatın yolu olarak müjdeyi duyurmak

\* Doç. Dr., Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Öğretim Üyesi.

1 “Çift Tanrı anlayışı asırlar sonra gnostikizmde de farklı biçimlerde ortaya çıkmıştır. Gnostiklerin, etkisiz ve niteliksiz bir Tanrı olan yaratıcı Tanrı Demiurge, ve yaratılan her şeyi aşan bir varlığa sahip olup insana hakiki Tanrısallığın ne olduğunu gösteren Gerçek Tanrı olmak üzere iki Tanrıları vardır. Yaratıcı Tanrı, Demiurge'den başkası değildir, göğü ve yeryüzünü yaratarak bu dünyanın başkan Arkhon'u olur. Yunanca kökenli olan Arkhon sözcüğü, sıradan görevli anlamında kullanılmaktadır. Sonradan Demiurge, başka Arkhonlar yaratır. Demiurge'nin ülkesine en uzak olan Gerçek Tanrı'nın mekânıdır. Gerçek Tanrı, etrafımızdaki her şeyin kendisinden türemiş olduğu bir kök-evren yaratmıştır. Her türeyişte, Tanrıdan bir adım uzaklaşılır. Gerçek Tanrı maddi dünyanın dışında konumlanırken, yaratıcı Tanrı olarak bilinen Tanrı çoğu kez kibirli ve etkisiz bir Tanrı olarak sunulmuştur. Yaratıcı olan Tanrı, en kötü ihtimalle kötücül ve uğursuz, en iyi ihtimalle de kifayetsiz ve kör olarak resmedilmiştir. Melekler ya da çocukları arkhon ismiyle anılan bu Tanrı'nın, insanı maddi dünya denen girdaba çekerek kendi öz doğasından uzaklaştıran Tanrı olduğu düşünülmektedir. Gnostiklere göre, ölüme yaklaşan kişi yavaş yavaş maddi dünyanın Tanrısı Demiurge'nin pençelerinden kurtularak Pleroma'ya yaklaşır, dolayısıyla da gerçek Tanrı ile bütünleşmiş olur. Dünyadaki pek çok şeyi şeytanın yaratımı olarak gören fanatik Hıristiyanlığın tipik biçimde düalistik olduğu söylenebilir. Doğa, şeytanın bir yaratısıdır. Maddeyi ve kötülüğü yaratıcı Tanrı Demiurge'nin yarattığı şeyler olarak gören gnostiklerin ılımlı düalizmi izlediklerini söyleyebiliriz. Bu Tanrı Eski Ahit'in Tanrısını karşılaştıracak çok nitelik taşımaktadır.” (Martin, 2010; 28)

için gönderildiğini söylemektedir. Mesih ve ruhsallar üçüncü dirilecektir cümlesinin anlamı, bedensel kilise ve şüphesiz bedensel Hristiyanlar ya da diğer bir deyimle kilise cemaati, Demiurge'nin yarattığı ya da ölüm krallığı olarak, yalnızca ilk iki gün olan cisimsel ve demiurgik ruhsal günlerde dirilecekler, sonra hep birlikte yıkılıp son bulacaklardır. Bu büyük ateş tüm maddiyat âlemini ve demiurgik ruhları yok edecektir. Üçüncü gün ruhsal gündür, Mesih de ruhsalları dirilterek onları kâinattan çıkartacak ve ruhsal-ışık diyarına (pleroma) diyarına girdirecektir. Pavlos, demiurgik ruhlular ya da bedenlerini öldürmenin karşılığında İsa'nın ruhunu alamayanlar, üçüncü gün kesinlikle dirilmeyecekler ve cisimsel-demiurgik ruhsal yok oluşa katılacaklardır.

**Anahtar Kelimeler:** Demiurgik ruhlar, Aşa-i rabbani ayini, Kilise cemaati, Ruhsallar.

**THE Gnostic EVANGEL OF ST. PAVLOS TO THE HUMANITY:  
THE PERPETUAL DEAD OF THE CHURCH COMMUNE AND  
THE ETERNAL-SPIRITUAL LIFE OF PNEUMATIC-ELECTED**

**Abstract**

The psychics who were living and worshipping in the flesh and were obeying the literal sacred texts. Also the psychic christians who follow Peter, founder of the psychic church. Those who have died in sin or to the devil also have died to law that the Demiurge imposed upon them. All the psychics who are dead, can not be raised, those who have fallen asleep, held under the power of the spirit of deep sleep have perished. As the psychic apostles, Peter, preached with sacred texts, baptized with water and offered to all psychics forgiveness of sins; but Pavlos says that himself has been sent not to baptize but to evangelize as the way of eternal spiritual life. The sentence that Christ and pneumatics will rise on the third day means that the psychic church and of course the psychic christians or the other name the church commune, shall be raised only when the first two days, the hylic and psychic days, as the Demiurge's creation or the kingdom of death, and then all together will destroy. This big fire will destroy all materiality and demiurgic souls. On the third day, that is the pneumatic day, Christ shall rise the pneumatics and pull them out of the cosmos in to the pleroma. Pavlos says, the psychics who couldn't possess Christ's pneuma response for killed his body and demiurgic soul, they cannot be raised on the third day, they shall die down and participate in hylic-psychic vanish.

**Key Words:** Psychics, Comunion, Church commune, Pneumatics.

## Giriş

İmanlı olmak ile nefsi/bedeni öldürmeyi kast ederek, bedeni fidye olarak İsa'ya sunulmasını şart koşan Pavlos, “*köleyken mi çağrıldın üzülme ama özgür olabilirsen fırsatı kaçıрма, rabbın çağrısını aldığı zaman köle olan kimse şimdi rabbın azatlısıdır, özgürken çağrılmış olan da Mesih'in kölesidir*” (1. Korintliler 7: 21) ifadesiyle, bütün insanları İsa'nın kölesi yaparak sembolik anlamda da olsa herkesi köleleştirerek eşitliği sağlamıştır. Kişisel arzu ve istekle dahi olsa, bedensel-çağrılmış olanlar ile ruhsal-seçilmiş olanlar arasında bir geçişi mümkün ancak çok zor gören Pavlos, “*bir bedel karşılığı satın alındınız insanlara köle olmayın, kardeşler herkes ne durumda çağrıldıysa Tanrı önünde o durumda kalsın*” (1. Korintliler 7: 23) ifadesiyle; bir insan olarak İsa'nın da yer aldığı gerçek Tanrı tarafından yaratılmış ruhsallar dışında hiç kimseyi seçilmiş-kurtarılmış tanımayan bazı gnostiklere çok yakınlaşmıştır. Erkek-kadın, hür-köle, sünnetli-sünnetsiz, zengin-fakir vs şeklindeki tüm ayrımları, Pavlos, “*Tanrı'nın ruhu içinizde yaşıyorsa siz benliğin değil ruhun denetimindesiniz, ama bir kişide Mesih'in Ruhu yoksa o kişi Mesih'in değildir, eğer Mesih içinizde ise bedeniniz günahtan ötürü ölü olmakla beraber aklanmış olduğunuz için ruhunuz diridir, Mesih İsa'yu ölümden dirilten Tanrı'nın Ruhu içinizde yaşıyorsa Mesih'i ölümden dirilten Tanrı içinizde yaşayan Ruhuyla ölümlü bedenlerinize de yaşam verecektir*” (Romalılara 8: 9) ifadesiyle, yok saymıştır. Tanrı benzerleri tarafından yaratılmış bütün bedensel insanlar içinde özgürün-erkeğin-sünnetlinin-zenginin olduğu kadar kölenin-kadının-sünnetsizin-fakirin de bedenine Tanrı'nın (İsa'nın) ruhunun gireceğini belirten Pavlos; böylece, dünyasal farklılıkların İsa açısından hiç önemli olmadığını vurgulamak istemiştir. Ancak bu arada, “*aslında sizi köle edenlere, sizi sömürenlere, sizden yararlananlara, büyüklük taslayanlara ya da sizi tokatlayanlara katlanıyorsunuz*” (2. Korintliler 11: 20) ifadesiyle, insanlar arasındaki köleliği kutsadığının ve meşru kıldığının belki de farkına bile varamayan Pavlos; Tanrı'nın ruhunun kendisine tapan (kadın, köle, fakir ve sünnetsiz dahi olsa) her bedene gireceği müjdesini ulaştırarak, insanların gelip geçici bu dünyada olmasa dahi Tanrısal-ruhsal âlemdeki eşitliğini dile getirmiştir. Bu dünyanın geçici ve aldatıcı varlığının ömrünü doldurduğunda sona ereceğinden emin olan gnostikler; tıpkı yok oluşla sonuçlanacak sürekli değişim halinde olan maddiyat âlemini ‘hiç’ sayan platonistler gibi, kâinattaki bütün görünen (cisimsel) varlıkları ve bunların yöneticilerini ‘hiç’ saymışlardır. Felsefi bir kavram olarak hiçlik aslında platonik bir nitelemedir ve var olan maddiyat âleminin değersizliğini vurgulamak gayesiyle kullanılmıştır. Platonist felsefeyle düşünsel içeriğini geliştirmiş olan putperest ideolojide, Tanrısal ruhun girdiği her beden nasıl bir tapınak haline gelerek kutsallaşırsa, isim verilip anılarak çağrılan ve bir cisme (puta) girdiği sanısıyla

tapılan şekil de olsa o anda ruhsallaşmakta ve kutsallaşmaktadır. Putperestlikte tapılan şekil (cisimsel put) asla önemli değildir, önemli olan o cisime/bedene girdiği sanılan ruhtur. Pavlos da, ‘dünyada put bir hiçtir, yerde ya da gökte Tanrı diye adlandırılanlar varsa da nitekim bir çok Tanrılar ve rabler vardır, bizim için tek bir Tanrı Baba vardır, O her şeyin kaynağıdır ve biz O'nun için yaşıyoruz, tek bir Rab var O da İsa Mesih'tir’ (1. Korintliler 8: 4) ifadesiyle; hem gerçekte ruh olarak gördüğü rablerin barındığı ya da girdiği cisimlerin/bedenlerin (putların) çürüyüp yok olma sürecinde olduklarını vurgulamak için, putların tamamına platonik bir nitelemeyle ‘hiç’ demiştir; hem de reddettiği halde varlığını açıkça inkar etmediği Tanrı benzerlerinin hepsinin karşısına rab olarak tek başına İsa’yı çıkartmıştır. Putperestlikte put içine çağrılan ve gelip barındığına inanılan ruha (Tanrı’ya) kurban (can) sunarak dilekte bulunmak veya Tanrı’nın öfkesini yatıştırmak gayesiyle, hatta yüce ruhtan gelecek hakkında bilgi almak esas olduğu için, Pavlos, “puta sunulan kurban etinin bir özelliği mi var, ya da putun bir önemi mi var, hayır, yok, dediğim şu: putperest alışkanlıklarının etkisinde kalan bazıları yedikleri etin puta sunulmuş olduğunu düşünüyorlar, putperestler kurbanlarını cinlere sunuyorlar, cinlerle paydaş olmanızı istemem, hem Rab'bin kâsesinden hem de cinlerin kâsesinden içemezsiniz, hem Rab'bin Sofrasına hem de cinlerin sofrasına ortak olamazsınız, Rab'bi kışkırtmaya mı çalışıyoruz” (1. Korintliler 10: 20, 8: 7) ifadesiyle; putlara (içindeki ruhlara = Tanrılara) kurban sunarak kesilen hayvanın etinin dahi yenilmemesini ve ısrarla çağrılmış olsa da put tapınanında kurulan ziyafet sofrasına oturulmamasını (1. Korintliler 8: 9) imanın şartı haline getirmiştir.

Gerçi Hıristiyanlık da, tüm günahkârların affı uğruna İsa’nın kendisini kurban olarak Tanrı’ya (babasına) sunması bilgisi üzerine kurularak, hem putperestlikteki kurban sunumu İsa’ya uyarlanmış hem de hayvan kesimi yoluyla uygulanan bu putperest geleneğine bir son verilmiştir. Tanrısal bilgiyi (gerçek = gnosis) çarmıhtaki İsa’nın bir günah sunusu olarak kendisini babasına sunmasıyla sınırlayan Pavlos, “şimdi putlara sunulan kurbanların etine gelelim, hepimizin bilgisi vardır bunu biliyoruz, her şey O'nun aracılığıyla yaratıldı biz de O'nun aracılığıyla yaşıyoruz, herkes bu bilgiye sahip değildir” (1. Korintliler 8: 1, 6, 7) ifadesiyle; yerdeki ve gökteki Tanrı benzerlerine (Arkhonlara) tapan bedensellerin cehaletine işaret etmek istemiştir. Pavlos’a göre, Demiurge veya Arkhonlara tapan dolayısıyla tek rab olarak İsa’yı ve tek baba olarak da Tanrıyı bilmeyen bu bedenden yaratılmışlar; bu cahillikleri nedeniyle putlardaki Tanrı’ya (ruha) kurban sunmakta, tapmakta da kurban sofrası kurarak halkı kurban etini yemeğe çağırılmaktadır. Oysa Tanrısal bilgiye sahip olan bir kişinin, İsa’nın kendisinin zaten bir kurban olarak çarmıh üzerinde öldürüldüğü ve bedeninin günah sunusu olarak Tanrı’ya

sunulduğu bilgisine sahip olduğu için, Pavlos, “*yiyecek bizi Tanrı'ya yaklaştırmaz, yemezsek bir eksiğimiz olmaz, yersek de bir üstünlüğümüz olmaz*” (1. Korintliler 8: 8) ifadesiyle, kurban kesmemeyi ve kurban sofrasına oturmamayı şart koşmuştur. Özellikle de, “*dikkat edin, bu özgürlüğünüz, vicdanı hassas olanların sürçmesine neden olmasın; eğer hassas vicdanlı bir adam, bilgili olan seni bir put tapınağında sofraya oturmuş görürse, puta sunulan kurban etini yemek için cesaret almaz mı; böylece bu hassas vicdanlı adam, uğruna Mesih'in öldüğü bu kardeş, senin bilginden ötürü mahvolur*” (1. Korintliler 8: 11) Pavlos, putlara kurban sunmayan bilgi sahibi olanları (yani gnostikleri), asla kurban etini yememek ve kurban sofralarında bulunmamak konusunda kesinlikle uyarmıştır. Pavlos'un burada 'kardeş' diye nitelendirdiği kesim, tek rab olarak İsa'ya ve tek Tanrı olarak da babaya iman etmiş olsalar dahi, henüz daha İsa'nın ruhunu içlerine alamadıkları ve Tanrıyla tek ruh olmadıkları için, ruhsallıkta kutsallık aşamasına gelememiş olan zayıf bedensellerdir.

Bedenseller<sup>2</sup>, Arkhonlar tarafından bedenden yaratıldığı için, bedenın arzularına uymakta ve dolayısıyla Demiurge'nin esiri haline gelmektedir. Ruhsal seçilmişlerin, en azından putlar için düzenlenen kurban sofralarına oturmayıp kurban etini yemeyerek bu imanı zayıf insanlara yardım etmelerini isteyen Pavlos; “*özgür değil miyim, elçi değil miyim, rabbimiz İsa'yı görmedim mi, sizler Rab'bin yolunda elçiliğimin kanıtısunuz*” (1. Korintliler 9: 1) ifadesiyle, ruhsal tapınmanın bir gereği olarak bedeni öldürmek ve böylece bedene yasak getiren yasadan da kurtulmak istemiştir. Bütün demiurgik yasalarda olduğu gibi Yahve'nin Musa şeriatinde de ibadet olarak getirilen tüm hükümlerin doğrudan bedenle ilgili olduğu

2 “Bir gnostığın her türlü kötülüğün koltuğu olarak görmeye meylettiği vücuda, Arkhonların inşa ettiği kendi doğal kimlikleri ve fizik özlerinden başka bir şey değildir. Yedi gezegen Arkhonların görevi, insan vücudunun ana hatlarını hazırlamak olup, meleklerin görevi ise Adem'in bedenini üretmeye mahkum heyeti harekete geçirmektir. Arkhonların isimlerindeki bazı varyasyonlara rağmen, iki versiyon da Adem'in fizik özünü meydana getiren yedi unsurun özdeş bir listesini ihtiva etmektedir: Kemikten can, sinirler, kas, ilik, kan, deri ve göz kapakları. Adem tamamıyla şeytani bir vücuda sahiptir. Vücudun tamamında olan şeytanların kaynağı dört olarak kabul edilir: Isı, soğuk, ıslaklık ve kuruluk. Ancak onların hepsinin de anası maddedir. İnsan vücudu gerçekten maddedir ve burada şeytani karakteristikler kazanmış durumdadır. O dört baş şeytani beslemektedir: zevke, hırsla, acıya, korkuya ait olan. Arkonlar, Adem'i ölümün bedeninde hapsederler. Adem, ayağa kalkmaktan aciz bir şekilde yerde yüzüstü yatmaktadır. Arkon güçler, bir hata yaptıklarının farkına varırlar. Kendilerinden üstün bir varlık yaratmışlardır. Arkhonların kıskançlığına kurban olmuş Adem'e, ilahi bir cevher formunda yaşam olarak da adlandırılan ışığın suretinde bir yardım göndermeye karar verir. Böylece bir güç Adem'in bedeninde gizlenmiş olur. Gnostik yorumuna göre, Kabil ve Habil, tamamıyla bir necaset eylemi olarak kabul edilen şehvani bedensel bir birlikteliğin meyveleridir. Sahte ruh ve şehvetin oğulları Kabil ve Habil'in bedensel doğumlarının karşısında, Şit'in manevi doğumu konulur.” (Floramo, 2005; 180)

için, ben özgür değilim ifadesiyle Pavlos; ruhsallara seslenerek, yasanın perhiz (oruç) ve cinsel ilişki düzenlemesinden tamamıyla azat kılındığını vurgulamak istemiştir. Demiurgik bedensel yasanın dışına çıktığını açıklamak gayesiyle, “*yi-yip içmeye hakkımız yok mu bizim, yanımızda imanlı bir eş gezdirmeye hakkımız yok mu*” (1. Korintliler 9: 4) diyen Pavlos, “*Tanrı'nın yasasına sahip olmayan biri değilim, Mesih'in Yasası altındayım, buna karşın Yasa'ya sahip olmayanları kazanmak için Yasa'ya sahip değilmişim gibi davrandım*” (1. Korintliler 9: 21) ifadesiyle bedeninin arzularının veya ihtiyaçlarının değil de ruhani olan Tanrı'nın yasasının hükmü altında olduğunu savunmuştur. Tanrı yasasının ruhsal olduğu kadar sevgiyi de kapsadığını belirten Pavlos, Yahve yasasının yasaklarıyla bir düzen altına aldığı kurban-perhiz-dua-cinsel ilişki vs., gibi buyruklarından tamamıyla kendisini azat etmiş olsa da, yasa altında olanları kazanmak için yasaya bağlıymış gibi görüldüğünü (1. Korintliler 9: 20) anlatmıştır. Böylece kendisi ruhsal-seçilmiş konumuna ulaşmış olsa dahi, elçilik işlevini kendisi gibi bedenseller arasında sürdürebilmek için, yasaya bağlıymış görüntüsünü vermek zorunda kaldığını belirten Pavlos; içten yasadan özgür kılınmış olmasına rağmen, elçilik görevine olan köleliği yüzünden, Yahudileri kazanmak için Yahudilere nasıl Yahudi gibi davrandığını (1. Korintliler 9: 19) anlatmıştır. İçten ruhsal fakat dıştan ya da görünüşte yasaya bağlı bir bedensel gibi görünerek herkesle her şey olduğunu (1. Korintliler 9: 22) anlatan Pavlos; “*kardeşler, atalarımızın hepsinin bulut altında korunduğunu ve hepsinin denizden geçtiğini bilmenizi istiyorum*” (1. Korintliler 10: 1) ifadesiyle, ruhsalların yasa bilgisinden yoksun olmadığını İsraililere kanıtlamak istemiştir. Yahve'nin İsrailileri bir ulus olarak seçip yaratmasını gerçek Tanrı'nın İbrahim'in İshak soyunu ruhsal olarak yaratıp seçmesi nedenine dayandığını ima eden Pavlos; “*hepsi aynı ruhsal yiyeceği yedi, hepsi aynı ruhsal içeceği içti, artlarından gelen ruhsal kayadan içtiler ve o kaya Mesih'ti*” (1. Korintliler 10: 3) ifadesiyle, Eski Ahit kapsamındaki İsraililerin tarihini ruhsal bilgilerin sözlü olarak bildirildiği bir kaynak olduğu izlenimini uyandırmıştır. Yine de Musa'ya bağlanarak bulut altında Kızıldeniz'i geçen İsrailileri demiurgik bir şekilde ve bedensel olarak vaftiz edildiği yorumunda bulunan Pavlos; açıkça ifade etmiş olmasa dahi, bu dünyadaki coğrafik bir yer olarak Mısır'dan gelmiş olmalarını ve denizin açılarak Kızıldeniz'den geçmelerini, bulut altında ilerleyerek gölgede kalmalarını hep fiziksel birer olay olarak görmüştür.

### **1. Ruhsallığa Geçiş Yolu: Aşa-i Rabbani Ayininde Bedenlerin İsa'ya Kurban Edilmesi**

Yahve'ye veya demiurgik güçlere bedenleriyle taptıkları ve hiç ruhsal olmayıp gerçek Tanrıyı (babaya ve oğlunu) aramadıkları için İsraililerin yanılığa düştük-

lerini öne süren Pavlos, bedensel olarak denizden geçtiğini ve bulut altında gölgede kaldığını belirterek, bunlardan hiç birinin ruhsal olarak bir armağanlarının bulunmadığını savunmuştur. Hepsini aynı yiyeceği ve içeceği paylaştıkları halde, içlerinden çok azının (İbrahim'in ruhsal İshak nesli) ruhsal yiyecek ve içecekten yararlandığını (1. Korintliler 10: 4) söyleyen Pavlos'a göre; gerçek Tanrı bedensel olmadığı ve bedenselliği de reddettiği için, bu çoğunluktan hoşnut kalmamış, bu yüzden de bu bedensellerin cesetleri yere serilmiştir. (1. Korintliler 10: 5) Oysa tüm yaratıcı tanrılar gibi Yahve de bir zanaatkârdır<sup>3</sup>, maddiyatın dolayısıyla bedenden yaratılmışların tanrısıdır. Tanrıyla olan ilişkilerinde İsrailileri örnek alan Pavlos, *"bu olaylar onlar gibi kötü şeyler arzu etmememiz için bize ders olsun diye oldu, bu olaylar başkalarına ders olsun diye onların başına geldi ve çağların sonuna ulaşmış olan bizleri uyarmak için yazıya geçirildi"* (1. Korintliler 10: 6) ifadesiyle, Eski Ahit'i yapılması gereken şeyleri öğreten bir yasa kitabı olarak değerlendirmiştir. Tanrı'ya bedende tapmak, perhiz yapmak, hayvan keserek can sunmak, nikahsız cinsel ilişkiye girmek vs., tarzında yasa ile düzen altına alınmış bütün bu ibadetlerin bedenle ilgili olduğunu vurgulayan Pavlos'a göre; bedenle yapılan her ibadet yanlıştır ve sonucu da cesetlerin yere serilmesidir, ruhsal karşılığı yoktur. İsrailileri örnek gösterirken, Tanrı onların çoğundan hoşnut değildi ve cesetleri yere serildi, söylenenleri ölüm meleği öldürdü vs., gibi uyarılarıyla Pavlos; ödül ile ceza ölçütüyle adaleti sağlamada hassas olan Yahve yasasının bedene ve dünyaya ait olduğunu, ruhani yasanın ise gizli olmasına rağmen ancak oğul aracılığıyla algılanabileceğini anlatmak istemiştir. Puta tapmanın bir tür yolu veya aracı olarak gördüğü fuhşu, tıpkı Yahve gibi yasaklayan Pavlos; ruhsal olmak için şart koştuğu yasadan kurtulmak ısrarının karşısına, bedeni rabbe (İsa'ya) sunmak için bedensel bakirlik koşulunu öne sürmüştür. Platonik/gnostik içeriğiyle rab ya da Arkhon olarak birinden (Yahve'den) kopup diğer demiurgik rablere ya da Arkhonlara (putlardaki cinlere/şeytanlara) yönelen İsraililerin, putlara ve fuhşa düştükleri dönemleri de anlatan Eski Ahit'i örnek alınacak bir ders kitabı olarak gören Pavlos; gerçek Tanrı yerine, yasasıyla ada-

3 "Yarı tanrı bir zanaatkârdır, kendi kendine ruh olmaksızın duran maddeye düzen vermektedir; o kendisinden daha üstün olan bir formu maddenin içine enjekte eder. Antik çağ insanlığına göre, yaratılışın kendisi Yaratıcı'dan daha mükemmeldir ve aynı şekilde insanlar da yaptıkları işlerden daha küçüktürler. Zanaatkârlar madde üzerine uyguladıkları formun üreticisi değildirler. Zanaatkâr kavramı, Gnostikler tarafından Eski Ahit'in Yaratıcı Tanrı'sına açık bir şekilde uygulanmıştır. Buna göre, yaratmanın tek efendisi olmaktan çok uzak olan Yahve; yaratmanın bilgisiz, kaba ve basit bir zanaatkârdır. Dahası, tek Tanrı olmakla övünen ve kendisinin gerçek Yaratıcı olduğuna inanan bu Tanrı kibirliliği ve aptallığı ile kendi kör akılsızlığını vurgulamaktan daha başka bir şey yapamaz. Ruhsuz bedensel birlikteliğin ürünü, Elohim ve Yahve'dir. Elohim ve Yahve'nin amaçları insanoğlunu aldatmaktır." (Floramo, 2005; 159)

leti gözeterek cezalandıran ve ödüllendiren Yahve'ye tapılmasına olduğu kadar, fuhuş yoluyla putlardaki cinlerle birleşme ya da hayvan kurban ederek putlardaki şeytanlara can sunma tarzında olan tapmaya da karşı çıkmaktadır. Eski Ahit'te anlatılan İsrail tarihini, bedensellerin düştükleri yenilgiler içeriğinde bilinmesinin gerekliliğine inanan Pavlos, 'putperestlikten kaçının' (1. Korintliler 10: 14) ifadeyle, Yahve'den koparak yasanın dışına çıkan İsrailileri putperestlik konusunda uyarmıştır. Gnostik açımla denilebilir ki, İsraililer de tıpkı diğer putperestler gibi hayvan keserek ve kanını sunağa akıtarak yerin ilahlarından (Arkxonlarından) biri olan Yahve'ye can sunmakta, böylece Yahve'nin öfkesini dindirmeye ve dilekte bulunmaya çalışmaktadırlar.

Oysa Pavlos'a göre<sup>4</sup>, günahkârların affı uğruna kendisini çarmıhta kurban olarak babasına sunan İsa ile hayvan keserek rablere/cinlere (ya da putlara) yapılan

4 “İnsanlar arasından seçilen her başkâhin, günahlara karşılık adaklar ve kurbanlar sunmak üzere Tanrı'yla ilgili konularda insanları temsil etmek için atanır. Kendisi de zayıflıklarla kuşatılmıştır. Bundan ötürü, halkın günahları için olduğu gibi, kendi günahları için de kurban sunmaya borçludur. İlk antlaşmanın tapınma kuralları ve dünyasal tapınağı vardı. Bunlar yalnız yiyecek, içecek ve çeşitli dinsel yıkanmalarla ilgilidir, yeni düzenin başlangıcına kadar geçerli olan bedensel kurallardır. Erkeçlerin ve danaların kanıyla değil, sonsuz kurtuluşu sağlayarak kendi kanıyla kutsal yere ilk ve son kez girdi. Murdar olanların bedensel temizliği için üzerlerine serpilenden düvenin külleri ve erkeçlerle boğaların kanı onları kutsal kılıyor. Çağrılmış olanların vaat edilen sonsuz mirası almaları için Mesih, yeni bir antlaşmanın aracısı olmuştur. Kendisi, onları birinci antlaşma zamanında işledikleri suçlardan kurtarmak için fide olarak öldü. Kutsal Yasa'ya göre, hemen her şey kanla temiz kılınır ve kan dökülmeksizin bağışlama olmaz. Bir kez ölmek ve ondan sonra yargılanmak nasıl insanların kaderiyse, böylece Mesih de birçoklarının günahlarını yüklenmek için bir kez kurban edildi. Bu nedenle Yasa, her yıl sürekli aynı kurbanları sunarak Tanrı'ya yaklaşanları asla yetkinliğe erdiremez. Eğer erdirebilseydi, kurban sunmaya son verilmez miydi? Çünkü tapınanlar bir kez günahlarından arandıktan sonra onlarda artık günahlilik duygusu kalmazdı. Ama o kurbanlar insanlara yıldan yıla günahlarını anımsatıyor. Çünkü boğaların ve erkeçlerin kanı günahları ortadan kaldıramaz. Her kâhin, günden güne tapınakta durup görevini yapar ve günahları asla ortadan kaldıramayan aynı kurbanları tekrar tekrar sunar. Ama Mesih, günahlar için sonsuza dek geçerli olan tek bir kurban sunduktan sonra, Tanrı'nın bu isteği uyarınca İsa Mesih'in bedeninin ilk ve son kez sunulmasıyla kutsal kıldık. Başkâhin, hayvanların kanını günah için sunulan adak olarak kutsal yere taşır, ama bunların cesetleri ordugâhın dışında yakılır. Bunun gibi, İsa da kendi kanıyla halkı kutsal kılmak için kent kapısının dışında acı çekti. O halde biz de O'nun uğruna hakarete katlanarak ordugâhtan dışarıya çıkıp kendisinin yanına gidelim. (İbranilere 5: 1-3; 9: 1, 10, 12, 13, 15, 22, 27; 10: 1-3; 13: 11) Mesih İsa'ya ait olanlara karşı artık hiçbir mahkûmiyet yoktur. Çünkü yaşam veren Ruh'un yasa, Mesih İsa sayesinde beni günahın ve ölümün yasasından özgür kıldı. Doğal benliğe uyanlar benlikle ilgili işleri, Ruh'a uyanlar ise Ruh'la ilgili işleri düşünürler. Benliğe dayanan düşünce ölüm, Ruh'a dayanan düşünce ise yaşam ve esenliktir. Tanrı'nın Ruh'u içinizde yaşıyorsa, siz benliğin değil, Ruh'un denetimindedesiniz. Ama bir kişide Mesih'in Ruhu yoksa, o kişi Mesih'in değildir. Eğer Mesih içinizde ise, bedeniniz günahtan ötürü ölü olmakla beraber, aklanmış olduğunuz için ruhunuz diridir.



kurban ibadeti son bulmuştur, babadan önce tek rab vardır ve o da İsa'dır, İsa'ya iman etmiş her insan kendi bedenini o tek rabbe kurban olarak sunmalıdır. İsa'ya iman etmiş herkesin nefsinin öldürerek bedenini İsa'ya sunmasını ruhsal tapınmanın ön şartı haline getiren Pavlos, *"ekmek bir olduğu gibi biz de çok olduğumuz halde tek bir bedeniz, çünkü hepimiz bir ekmeği paylaşıyoruz"* (1. Korintliler 10: 17) ifadesiyle, İsa'ya sunulan bütün insan bedenlerini tek beden (İsa'nın bedeni) olarak sembolleştirmiştir. İsa'nın bedenini çarmıhta acı içinde babasına sunduğu gibi, İsa'ya iman edenlerin de bedenlerini öldürerek İsa'ya sunmalarını imanın temel şartı olarak gören Pavlos; *"bu olaylar başkalarına ders olsun diye onların başına geldi ve çağların sonuna ulaşmış olan bizleri uyarmak için yazıya geçirildi, onun için ayakta durduğunu sanan dikkat etsin düşmesin"* (1. Korintliler 10: 11) ifadesiyle, yerin rablerine (efendilerine = sahiplerine) tapıldığı putperestlikteki hayvan keserek can sunma ibadetinin sona erdiğini ilan etmektedir. Pavlos'a göre, nasıl ki Tanrı benzerleri ya da yerin (alt) Tanrıları olarak bütün rablerin yerini tek rab olarak oğul İsa almışsa, putlara giren bu görünmezlere (cin, şeytan, rab) kesilen kurbanların yerini de aşai rabbani ayini almıştır. Hıristiyanlığın neredeyse temelini oluşturan alegorik bir anlatımla, İsa'nın bedenini babasına kurban olarak sunması ve İsa'ya iman edenlerin de bedenlerini öldürerek İsa'ya kurban olarak sunması dogması; günümüz İncillerinde *"çarmıhını yüklenip ardından gelmeyen, bana layık değildir, canını kurtaran onu yitirecek, benim uğruma canını yitiren ise onu kurtaracaktır"* (Matta 10: 38) cümlesiyle ifade edilmiştir. Gnostik bir açımla, Tanrı benzerlerine ve demiurgik güç rablere hayvan kurban edilmesine bir

Mesih İsa'yı ölümden diriltten Tanrı'nın Ruhü içinizde yaşıyorsa, Mesih'i ölümden diriltten Tanrı, içinizde yaşayan Ruhuyla ölümlü bedenlerinize de yaşam verecektir. Benliğe göre yaşarsanız, öleceksiniz; ama bedenin kötü işlerini Ruh'la öldürürseniz, yaşayacaksınız. Mesih'le birlikte yüceltilmek üzere Mesih'le birlikte acı çekiyorsak, Tanrı'nın mirasçılarıyız. (Romalıları 8: 2, 5-6, 9-11, 13, 17) Tanrı sayesinde Mesih İsa'dasınız. Bedenlerinizin Mesih'in üyeleri olduğunu bilmiyor musunuz? Bedeninizin, Tanrı'dan aldığımız ve içinizde olan Kutsal Ruh'un tapınağı olduğunu bilmiyor musunuz? Siz kendinize ait değilsiniz. Bir bedel karşılığı satın alındınız; bunun için Tanrı'yı bedeninizde yüceltin. Tanrı'ya şükrettiğimiz şükran kâsesiyle Mesih'in kanına paydaş olmuyor muyuz? Bölüp yediğimiz ekmekle Mesih'in bedenine paydaş olmuyor muyuz? Ekmek bir olduğu gibi, biz de çok olduğumuz halde tek bir bedeniz. Çünkü hepimiz bir ekmeği paylaşıyoruz. Putperestler kurbanlarını Tanrı'ya değil, cinlere sunuyorlar. Cinlerle paydaş olmanızı istemem. Hem Rab'bin kâsesinden, hem de cinlerin kâsesinden içemezsiniz. Hem Rab'bin Sofrasına, hem de cinlerin sofrasına ortak olamazsınız. (1. Korintliler 1: 29; 7: 13, 19; 10: 16) İsa Mesih'in içinizde olduğunu bilmiyor musunuz? (2. Korintliler 13: 5) Mesih içinizde bulunuyor. Bu da size yüceliğe kavuşma ümidini veriyor. Mesih'e değil de, insanların geleneğine ve dünyanın temel ilkelerine dayanan felsefeyle, boş ve aldatıcı sözlerle kimse sizi tutsak etmesin. İç varlığımızın dünyasal yönlerini (cinsel ahlaksızlığı, pislği, tutkuları, kötü arzuları ve açgözlülüğü) öldürün. Çünkü Tanrılığın tüm doluluğu bedence Mesih'te bulunuyor. Senin uğruna bütün gün öldürülüyoruz, kasaplık koyunlar sayılmışız. (Koloselilere 2: 9, 3: 5)

son verme gayesini taşıyan İsa'ya insan bedeni sunma inancı; gnostiklerin Philip İncilindeki “Tanrı bir insan yiyicidir, bu yüzden Tanrı'ya insan kurban edilir, insandan önce Tanrı olmayan şeylere hayvan kurban ediliyordu” (Mercan 2007; 28) ifadesiyle de rağbet bulmuştur. İsa'nın babasına sunduğu bedeniyle ve iman edenlerin de İsa'ya sunduğu insan bedeniyle, Tanrı benzeri rablere ya da demiurgik güçlere sunulan hayvan canını ve yenilen hayvan etini kıyaslayan Pavlos; “puta sunulan kurban etinin bir özelliği mi var ya da putun bir önemi mi var, hayır yok” (1. Korintliler 10: 19) ifadesiyle, tıpkı gnostikler gibi Tanrı'ya insan etinin (nefsi öldürmek için bedeninin) sunulması gerektiğini ima etmiştir. Putlarda barındığına inanılan ruhlar (cinler, şeytanlar, rabler vs., ismi her ne ise) adına kesilen eti yemiş olmamak için, bir daha asla et yemeyeceğini belirten Pavlos; ‘yeryüzü ve yeryüzündeki her şey rabbindir’ (1. Korintliler 10: 25-27) diyerek, para karşılığı satın alınan veya komşunun pişirip verdiği her etin yenilmesini, ancak bu kurban etidir denilirse asla yenilmemesini istemiştir. Böylece Tanrı benzerlerine ya da rablerine sunulan kurban etinin yenilmemesini, ruhsalların diyeti (orucu) haline getiren Pavlos; seçilmişler için her şey serbest dahi olsa her şeyin yararlı ve yapıcı olmadığına (1. Korintliler 10: 23) dikkatleri çekmiştir.

Kendisi pek farkında olmasa dahi, Pavlos, yemeğin sembolleştirilmesine öncülük etmiştir. Kimin yazdığı hâlâ meçhul olan günümüz İncillerinde de sembolleştirildiği gibi, ekmek bedeni yani eti, suyun şaraba dönüşmesi insanın Tanrısallaşmasını (kutsallaşmasını), şarap ise Tanrı'nın (İsa'nın) kanını vs., temsil ederken; gnostik İncillerde de İsa'nın kanı kutsal ruhu, İsa'nın bedeni logos'u (Tanrısalsöz) temsil etmektedir. Nitekim “onun eti kelim, kanı kutsal ruhtur” (Mercan 2007; 25) ifadesiyle gnostik Philip İncili bile bu alegorik anlatımlara katılmıştır. Rablere kesilen bütün hayvan kurbanlarının yerini alan aşai rabbani ayinini de, Pavlos, “Tanrı'ya şükrettiğimiz şükran kâsesiyle Mesih'in kanına paydaş olmuyor muyuz, bölüp yediğimiz ekmekle Mesih'in bedenine paydaş olmuyor muyuz, ekmek bir olduğu gibi biz de çok olduğumuz halde tek bir bedeniz, çünkü hepimiz bir ekmeği paylaşıyoruz” (1. Korintliler 10: 16) ifadesiyle sembolleştirmiş olmakla; Tanrı'ya insan eti sunma içeriğinde de olsa, gnostiklerin aşai rabbani ayinini simgeleştirmesine öncülük etmiştir. Böylece Pavlos, Demiurge ya da kâinatın Arkhonların hayvan canı sunmak yerine gerçek Tanrı'ya kendi bedenlerini sunarak ruhsal insanlar içinde İsa'nın açtığı yoldan ilerlemek isteyen bazı gnostiklerin aşai rabbani ayinini benimsemelerini sağlamıştır. ‘Benim özgürlüğümü neden başka adamın vicdanı yargılasın’ (1. Korintliler 10: 29) sözüyle doğrudan bedenden yaratılmış insanları kast eden, Pavlos, ruhsal-seçilmişlerin bedensel-çağrılmışlara olan üstünlüğünü ve asla yargılanamazlığını ima etmiştir. Bedenselleri gücendirmemek gayesiyle ikramlarının kabul edilmesi gerektiğini

belirtirken, bedensel Yahudilerin ve ruhsal Yunanlıların birlikte Tanrı topluluğunu (kilise cemaatini) oluşturduğunu (1. Korintliler 10: 32) ima ederek, Pavlos, aşı-i rabbani ayini sayesinde İsa'nın bedenine ve kanına paydaş olmakla simgeselleştirdiği Tanrı lütfuna nail olmayı öne çıkartmıştır. Aşı-i rabbani ayinine katılmak üzere bütün bedensellerin topluluğa çağrılmasını şart koşmasıyla Pavlos, bir anlamda bireysel-ruhsal olan ibadetin kurumsal-bedensel haline dönüşmesine de neden olmuştur. Görünüşte aşı-i rabbani ayini, bütün çağrılmışları kapsayan bedensel-kurumsal bir ibadettir; ancak çok ender de olsa bu ayin sırasında İsa'nın ruhuyla karşılaşan bir kimse, nefisini öldürmesinin karşılığı olarak İsa'nın ruhunu alarak, aşı-i rabbani ayininin ruhsal-bireysel maksadına ulaşmış olur.

## 2. Bedenlerini ve Nefislerini Öldüremeyen Çağrılmışların Sonsuz Ölümü

İsraillilerin başına gelenleri anlatan bir ders kitabı olarak gördüğü Eski Ahit'i bedensel çağrılmışlar için yararlı bulmuş olsa dahi, İsa'nın çarmıhtaki kanıyla yazılmış Yeni Ahit'i daha fazla önemseyen dahi Pavlos; *'size bir sır açıklıyorum'* (1. Korintliler 15: 5) ifadesiyle, gnostik bir bağlılık sergileyerek, bilgiyi doğrudan Tanrıdan edinme gayretinden de asla vazgeçmiş değildir. Bedensel-çağrılmışlar için yazılı kaynakları tavsiye eden, *'size bildirdiğim müjdeyi (İncil'i) anımsatırım'* gibisinden hitaplarla söze başlayan Pavlos; özellikle de, *"aldığım bilgiyi size öncelikle ilettim, şöyle ki Kutsal Yazılar uyarınca Mesih, günahlarımıza karşılık öldü, gömüldü ve Kutsal Yazılar uyarınca üçüncü gün ölümden dirildi"* (1. Korintliler 15: 4) ifadesiyle, ruhsallıktan bedenselliğe dönüştürülerek oluşturulan Eski Ahit'in ruhsallığı da içeren<sup>5</sup> birkaç cümlemin olabileceğini ima etmiştir. Bedensel-çağrılmışların ruhsal mesajı anlayamayacakları yargısıyla Pavlos, *"size müjdelediğim söze sınıksız sarılırsanız, bunun aracılığıyla kurtulursunuz; aksi halde boşuna iman etmiş olursunuz"* (1. Korintliler 15: 2) ifadesiyle, kurtuluşa erişmek için kendi sözlerine bağlanmalarını şart koşmuştur. Bedensel-çağrılmışlar henüz daha ruhsal-kutsal seçilmişler aşamasına gelemedikleri için, ancak, kendi sözlerinin de bulunduğu Yeni Ahit aracılığıyla kurtuluşa ereceklerini belirten Pavlos, çağrılmışların imanlı olmasının şartını kutsal metinlere<sup>6</sup> bağlı kalmakla sınırlandırmıştır. İsa'nın ölümden dirildiğini kanıtlamak istercesine, geçmişte olduğu

5 İsa'nın Rab olduğunu ağızla açıkça söyler ve Tanrı'nın O'nu ölümden dirilttiğine yürekten iman edersen, kurtulacaksın. İnsan yürekten iman etmekle aklanır, imanını ağızla açıklamakla da kurtulur. Kutsal Yazı, O'na iman eden hiç kimse utandırılmayacak (Yeşaya 28: 16) der. (Romalıları 10: 10)

6 Kutsal Yazıların tümü Tanrı esinidir ve öğretmek, azarlamak, yola getirmek ve doğruluk konusunda eğitmek için yararlıdır. Bunlar sayesinde Tanrı adamı her iyi iş için donatılmış olarak yetkin olur. (2. Timoteos 3: 16)

gibi bu gün bile bu sözlerini doğruladığı kesinleşmemiş olan ya da yakınlarından olduğunu söylese dahi gerçek şahsiyetleri hâlâ meçhul olan bazı isimleri saydıktan sonra, Pavlos; “*Kutsal Yazılar uyarınca Mesih, günahlarımıza karşılık öldü, gömüldü ve Kutsal Yazılar uyarınca üçüncü gün ölümden dirildi; Kefas'a, sonra Onikilere göründü; onların çoğu hâlâ yaşıyor, bazılarıysa öldüler; bundan sonra Yakup'a, sonra bütün elçilere ve en son, zamansız doğmuş bir çocuğa benzeyen bana da göründü*” (1. Korintliler 15: 8) ifadesiyle, gnostik gelenekten geldiğini açıkça belirtmiştir. Zira bazı gnostik yazılarda, kurtarıcının kendisini Achamothlarına göstermesiyle başlayan ilk ruhsal deneyim erken doğmuş çocukluk olarak nitelendirilerek; pleroma (ruhsal ışık diyarı = İncillerin göklerin melekutu = platonik ide diyarı = gökteki Tanrı'nın diyarı vs..) sahasının dışında başlayan bu ruhani tanışma, olgunluk dönemine geçinceye kadar, tıpkı bir annenin yavrusunu himaye etmesi veya yavrunun annesine bağımlı kalması gibi, zayıflık-bilinçsizlik-biçimsizlik-kusurluluk içinde ruhsal anneye (Sophia) bağımlılık halinde sürdüğü için, erken doğmuşluk olarak adlandırılmaktadır. Ruhani doğumunun ardından Tanrı'nın (İsa'nın) lütfunun kendinde emek vermesiyle seçilmişler kesimi içinde kefareti ödemeye başladığını belirten Pavlos'un, “*şimdi ne isem Tanrı'nın lütfuyla öyleyim, onun bana olan lütfu boşa gitmedi, elçilerin hepsinden çok emek verdim, aslında ben değil Tanrı'nın bende olan lütfu emek verdi*” (1. Korintliler 15: 10) ifadesinin gnostik açılımıyla; Tanrısal-ruhsal ışık diyarının (pleroma) bilgisine erdiğini, içindeki bu doluluğun (ya da lütfun) ışığın oğlu (Aion) İsa'dan kaynaklandığını ima etmiştir.

Peter ve diğer havarilere eşit olarak İsa görüldüğünü ve Tanrısal lütfu tek başına ulaştığını açıklayan Pavlos'un bu sözlerinin (1. Korintliler 5: 10) gnostik açıklaması, pleromik aion olarak görülen İsa'nın vahyi sayesinde Tanrısal göreve gizemli bir şekilde eriştiğiyle ilgilidir. Tanrı'nın ruhunu içine aldığını, bedenini öldürerek günahlarına kefaretle olsun diye Tanrı'ya sunduğunu, böylece Tanrı lütfunun emriyle ruhani İncil'e ulaştığını öne süren Pavlos; diğer havarileri bedensel olarak kalmakla ya da gnostik imasıyla demiurgik bağıllıktan kurtulmakla itham etmiş, ruhani içeriğine nail olduğu İsa'nın müjdesini de ruhsal özümüyle değil bedensel görünümüyle çağrılmışlara vaaz ettiğini açıklamıştır. Halbuki diğer havariler de, Yahve'nin ceza ile ödülünün bu dünyada olduğunu bildiren Tevrat'ın aksine, ölümden dirilişe iman etmekte, kimsenin kimseye yararının olmadığı ve merhametin de bulunmadığı demiurgik yargılama gününün gerçekleştiğinden kesin olarak emin olmuştur. Havarileri bedensel kalmaya mahkûm eden neden, Pavlos'un “*eğer Mesih'in ölümden dirildiği duyuruluyorsa, nasıl oluyor da aranızda bazıları ölümler dirilmez diyor*” (1. Korintliler 15: 12) ifadesine göre, bedenleriyle İsa'nın bedenini ve içlerine aldıkları İsa'nın ruhlarıyla İsa'nın be-

deni haline gelmiş olduklarını hâlâ anlamamış olmalarından kaynaklanmaktadır. Gnostik bir değerlendirmeye göre, Tanrısal lütfu içlerine alanlar nasıl dolu olarak nitelendirilmişse, Tanrısal bilgiye (gerçeğe = Tanrı'ya) erişemeyenler de imanı boş ve akılsız kimseler olmakla itham edildiği için; Pavlos, “*eğer ölümler dirilmezse Mesih de dirilmemiştir, Mesih dirilmemişse bildirimiz de imanınızda boştur*” (1. Korintliler 15: 14) ifadesiyle, bedensel çağrılmışların öldükten sonra ruhani hayata geçiş yapamayacaklarını ima etmiştir. Çünkü Pavlos'a göre, ruhani hayata sadece İsa'nın ruhunu içine alan ruhsallar geçiş yapabileceği için, henüz İsa'nın ruhuna erişemeyen bedensel-çağrılmışlar için ölümden sonra hayat ümidi yoktur. Özellikle, “*şayet ölümden dirilme yoksa ya da eğer ölümler dirilmeyecekse Mesih de dirilmemiştir*” (1. Korintliler 15: 15) ifadesiyle Pavlos, bedensel olarak bu dünyaya gelen İsa'nın bedeninin Tanrı benzerleri tarafından yaratılmış olduğunu böylece ima etmiştir. Tıpkı diğer bütün bedenseller gibi İsa'nın bedeni de Demiurge/Yahve<sup>7</sup> tarafından yaratılmış olsa dahi, bu bedende Tanrı'nın (babanın) ruhunu yaşattığı için, İsa'nın ölümden dirildiğinde ısrar eden Pavlos; “*ölümler dirilmezse Mesih de dirilmemiştir*” (1. Korintliler 15: 16) ifadesiyle, İsa'nın ruhunu içine alan ruhsal seçilmişlerin de öldükten sonra dirilecekleri müjdesini duyurmuştur. İsa'nın ruhunu içine alamayan dolayısıyla da içinde yöneldiği Tanrı'ya (bilgiye = gerçeğe) henüz ulaşamamış olan bütün bedenseller, ne kadar iman etmiş dahi olsalar, bu imanlarını ‘boş’ olarak gören Pavlos, “*Mesih dirilmemişse, imanınız yararsızdır ve siz hâlâ günahlarınızın içindesiniz; buna göre Mesih'e ait olarak ölmüş olanlar da mahvolmuşlardır*” (1. Korintliler 15: 18) ifadesiyle; İsa'ya kilisede tapmış da olsa, İsa-Meryem ikonaları önünde hıçkırılmış da olsalar, bütün bedensel çağrılmışlara (ya da kilise cemaatine) sonsuz hayatı müjdelememiştir. Oysa İsa'nın ruhunu içine alan ruhsalların ve hele İsa'nın tapınağı

7 “Çeşitli gnosik geleneklerde Demiurg için diğer bazı isimlerin de kullanılması söz konusudur. Kozmosun ve insanın yaratılışında iki gücün (Tanrı ve bir diğer güç) varlığı konusunda spekülasyon yapan Yahudi gnosik ekollerinden bazıları, yüce Tanrı'nın yanı sıra Tanrı'nın gizli isminin, Tanrı'nın meleği YaeI (Jaol, Küçük Yahve) veya Metatron'un ve son olarak mitolojik Adem'in (Adam Kadmon) yaratıcı güç (demiurg) algılandığını ima eden spekülasyonlar yaparlar. Milattan sonra ikinci yüzyıl Hıristiyan gnostiklerinden olan ve yüce Tanrı ile yaratıcı gücü birbirinden ayıran Basilides, Yahudi tanrısının (Yahve'nin) yaratıcı tanrı olduğunu söyler. Bu tanrı için Abrasax (ya da Abriaxas) ismini kullanır. Muhtemelen Abrasax, Yahudilerce telaffuz edilmemesi gereken bir isim olan (tetragammon) Yahve terimini ifade eden gizemli bir ibaredir. İkinci yüzyıl Hıristiyan gnostiklerinden Sinoplu Marcion da demiurg konusunda hemen hemen çağdaşı Basilides'i takip eder; tanrısal gücü ikiye ayırarak Eski Ahit'in tanrısı olan hukuk tanrısını acımasız yaratıcı güç olarak tanımlar. Ortaçağın Hıristiyan gnostik ekollerinden Bogomiller ise, madde ve insanın yaratıcısı olan Demiurg'u, Satanael (şeytan) olarak adlandırır. Aynı şekilde Hıristiyan gnostiklerinden Messelianlar da, şeytanın Demiurg olduğunu iddia ederler.” (Gündüz, 1997; 147)

düzeyine ulaşan kutsalların, içlerinde yaşadıkları İsa'nın ruhuyla sonsuz yaşama geçeceklerinde ısrar eden Pavlos; öldükten sonra derin uyku verilecek bütün bedensel-çağrılmışların (Romalıları 11: 8) bu ümitsiz dehşet verici çürüme hallerine ruhsal-kutsal seçilmişlerin dahi tanıklık edeceği (1. Korintliler 15: 19) kehanetinde bulunmuştur. Ölümden dirileceklerin ilkinin İsa ve sonrasının ise İsa'ya ait olan ruhsal-kutsal seçilmişler olduğunu belirten Pavlos, '*Mesih, ölmüş olanların ilk örneği olarak ölümden dirilmiştir*' (1. Korintliler 15: 20) ifadesiyle; dirilişin ikinci günü demiurgik kâinat saltanatının bir son bulacağı ve böylece gökler krallığının kurulacağı, üçüncü gün ise ruhsalların-kutsalların dirileceği ve hep birlikte yeri göğüyle bütün kâinatı İsa'nın pleroma'ya dönüştüreceği vs., içeriğindeki gnostik kehanetlere neden olmuştur.

Platonik/gnostik düalist Tanrı anlayışına<sup>8</sup> göre, İsa'nın kendisi de dahil olmak üzere bütün insanların bedeni, Adem ile Havva'nın nesli olarak Demiurge/Yahve tarafından yaratılmış olduğu için; bedeni günahın faili ve barınağı gibi algılayan günahın ölüm ve çürümeyi getirdiğini öne süren Pavlos da, "*ölüm bir insan aracılığıyla geldiğine göre ölümden diriliş de bir insan aracılığıyla gelir, herkes nasıl Âdem'de ölüyorsa herkes Mesih'te yaşama kavuşacak*" (1. Korintliler 15: 21) ifadesiyle; bedeniyle canıyla Adem'den gelen bütün bedensel-çağrılmışları ölüme mahkûm ederken, bu bedenseller arasında sadece ve sadece İsa'nın ruhunu içine alan ruhsalların-kutsalların sonsuz yaşama kavuşacaklarını iddia etmiştir. Gizlice de olsa gnostik mitolojiye bağlanan Pavlos'a göre; bütün insanların bedeni ve nefsi (soluğu = bedensel özü) demiurgik olduğu için, her beden ve demiurgik ruh

8 "Pagan bilgeler, tanrılar ve tanrıçalardan bahsetseler de, en yüce Tanrı'nın tamamen mistik ve aşkın olduğu inancındaydılar. Platon'un zamanından beri, Tanrı'yı tanrısal bir kişilik olarak görmeyi eleştirmişlerdi. Pagan gizemlerinin en yüce Tanrı'sı, tüm niteliklerin ötesinde tanımlanamaz bir Birlik idi ve sözcüklerle tarif edilemezdi. Tanrının bu soyut ve mistik kavramı, gnostikler tarafından da benimsenmişti. Bu, literalist Hıristiyanlar tarafından kabul edilen bir Tanrı tasviri değildi. Onların Tanrı'sı, Yahudilerin tanrısı olan ve Eski Ahit'te taraf tutan, kaprisli ve bazen zorba bir kabile tanrısı olarak gösterilen Yehova idi. Platon'un Yunanlıların otoriter Zeus şeklindeki geleneksel Tanrı tasvirlerine saldırması gibi; gnostikler de, Yahudilerin bu geleneksel Tanrı tasvirlerine saldırarak Yehova'nın, gerçekte, gerçek Tanrı'nın sadece imgesi olduğunu öğretmişlerdir. Gnostik bilge Valentinus, Yehova'yı tanımlamak için Platon'a ait Demiurgos terimini kullanarak, onun, gerçek Tanrı'nın aracı görevini gören, ikincil bir tanrısal varlık olduğunu belirtmiştir. Yehova cahilce kendisinin tek hakiki Tanrı olduğuna inanan, haddini bilmez ikincil bir tanrı olarak tasvir edilmiştir. Eski Ahit'te Yehova şöyle bildirir: 'Ben kıskanç bir Tanrı'yım ve benden başka hiçbir Tanrı yoktur' (Çıkış 20: 5) Bazı gnostik metinlerde, Yehova, kendisinin tek Tanrı olduğunu söylediğinde, tanrıça Sophia tarafından azarlanır. Gnostiklerin İsa'sı, Yahudilerin Tanrısı Yehova'nın bir peygamberi değil, Platon'un ve Pagan gizemlerinin tarif edilemez hakiki Tanrısının peygamberiydi. Yasa ve peygamberler tarafından ilan edilen Tanrı, rabbimiz İsa Mesih'in babası değildir. Eski Ahit'in Tanrısı bilinmemektedir, ama İsa Mesih'in babası bilinmemektedir." (Freke ve Gandy, 2005; 127)

(nefis) ölecek ve yok olacaktır, İsa'nın babasının yanından inip dünyaya Mesih olarak döndüğü gün ise Demiurge tarafından yaratılmış olan bu kâinattaki her gücü yıkacaktır. Platonik/gnostik bir algılayışla maddiyat sahası bütün kâinatın yaratılışından dolayı kök saldıgı demiurgik krallığın, Tanrı düşmanı her gücün ve Demiurge aracı her Arkhon'un, dünyaya inen İsa tarafından yıkılacağı kehanetinde bulunan Pavlos; *"Tanrı bütün düşmanlarını O'nun ayakları altına serinceye dek O'nun egemenlik sürmesi gerekir, ortadan kaldırılacak son düşman ölümdür"* (1. Korintliler 15: 25) ifadesiyle; İsa'nın, Demiurge krallığını babanın krallığına dönüştüreceğini öne sürmüştür. Pavlos'un kehanetine bakılacak olursa, İsa'nın babasının yanından ayrılıp yere ininceye kadar, yeri göğüyle bütün kâinat demiurgik güçlerin elinde kalacak ve arkhonların saltanatı ayakta duracaktır. Platonik/gnostik bakış açısıyla, demiurgik (şeytani) güçlerin ve arkhonların hükümranlığının son bulacağını müjdeleyen Pavlos; her şeyin İsa'ya bağımlı kılınacağı (1. Korintliler 15: 27), İsa'nın da daima babasına bağılı olduğu (1. Korintliler 15: 28) ve böylece babanın göksel krallığına dönüşecek kâinatta Tanrı'nın her şeye hâkim olacağı iddiasında bulunmuştur. Bedensel-çağrılmışları ölüme mahkûm eden Pavlos, *"diriliş yoksa ölümler için vaftiz olanlar ne olacak, ölümler hiç dirilmezse insanlar neden ölümler için vaftiz oluyorlar"* (1. Korintliler 15: 29) ifadesiyle, kilise vaftiz ayiniyle kutsal ruha katılamayacağı imasında bulunarak gnostik imanını hissettirmiştir. Diğer bir deyişle, vaftiz ayiniyle bir kimsenin demiurgik kölelikten çıkıp pleroma'nın hâkimiyetine giremeyeceği iddiasında bulunan gnostiklerin, yalnızca seçilmiş olarak gerçek Tanrı tarafından yaratılmış ruhsalların kendi içlerinde çıkacağı bu ruhani Tanrı yolculuğu sonrasında Tanrı'ya (gerçeğe = bilgiye) kavuşulmasıyla kurtuluşa erişileceği dogması, burada (1. Korintliler 15: 29) Pavlos'un yazılarına tam anlamıyla yansımıştır. Bedensel-çağrılmışlara (yani kilise cemaatine) vaftiz ayiniyle de Tanrıyla karşılaşma şansını tanımayan Pavlos; sonsuz yaşama kavuşacak ruhsallık ve kutsallık aşamasına gelememiş tüm bedensellerin vaftizini, bu nedenle, *'ölümler için vaftiz'* olmakla nitelendirmiştir. Açıkça belirtilmiş olmasa da, Pavlos'a göre bedenseller vaftiz olmakla, demiurgik bir yargılamadan kurtulmakta, fakat ruhsal-kutsal hale gelemedikleri için sonsuz yaşama kavuşamamaktadır.

Özellikle de, sonsuz yaşama geçiş yoksa *"ölümler hiç dirilmezse insanlar neden ölümler için vaftiz oluyorlar, biz de neden her saat kendimizi tehlikeye atıyoruz"* (1. Korintliler 15: 30) diye soran Pavlos, esas gayretinin bedensel çağrılmışların ruhsal-kutsal seçilmişler aşamasına gelmesini sağlamak olduğunu belirtmek istemiştir. İsa'yı rab olarak tanımış olsa bile iman ettiği İsa'nın ruhunu içine alamamış haldeki bütün insanların ya da bedensel-çağrılmışların ölmekten ve çürümekten kurtulamayacaklarını ima eden Pavlos; bu uğurda, her gün öldüğünü (1. Korint-

liler 15: 31), Efes'te canavarlarla dövüştüğünü (1. Korintliler 15: 32) belirtmiştir. Kendi demiurgik beden ile nefisini öldürerek İsa'ya bedenini kurban olarak sunan ruhsallardan olamayan, İsa'nın adını anarak ruhunu çağırıldığı ve İsa'ya iman edip taptığı halde İsa'nın ruhunu henüz içine alamamış bütün bedensel çağrılmışlara; '*aldanmayın, kötü arkadaşlıklar iyi huyu bozar*' (1. Korintliler 15: 33) sözleriyle öğüt veren Pavlos; Tanrıdan habersiz kalmış bu kimselere, '*uslanıp kendinize gelin ve artık günah işlemeyin*' (1. Korintliler 15: 34) diye seslenerek, adeta istek ve gayretleriyle kurtuluş şansı tanımıştır. Kişisel istek ve gayretiyle, İsa'yı andığı halde ruhunu içine alamayan her bedensel çağrılmış, öldürmediği nefsiyle ve diri tuttuğu bedeniyle vücuduna önem verdiği için, "*et ve kan Tanrı'nın Egemenliğini miras alamaz, çürüyen de çürümezliği miras alamaz*" (1. Korintliler 15: 50) ifadesiyle Pavlos; tüm bedensel-çağrılmışların ölmekten ve çürüyüp yok olmaktan kurtulamayacaklarını bildirmiştir. Tüm bedensel-çağrılmışlar ruhsallıktan ve kutsallıktan uzak bir halde buldukları için, "*ama biri diyebilir ki, ölümler nasıl dirilecek ve nasıl bir bedenle gelecekler, ne akılsızca bir soru*" (1. Korintliler 15: 35). Dirilişi etiyle ve kanıyla bedensel olmanın dışında algılayamayan çağrılmışlar, "*dirilişten sonra insanlar ne evlenir, ne de evlendirilir, gökteki melekler gibidirler*" (Matta 22: 30) ifadesinin bir gereği olarak, ölümden sonraki hayatın bedensel değil de ruhsal olduğunu bilemedikleri için, Pavlos'a göre, akılsızca bir sorunun peşindedirler. Ölümden sonraki hayatın ruhsallığının gnostik açıdan irdelenmesi yapılacak olursa; etten ve kemikten olan tüm bedenler gerçek Tanrı (baba) tarafından değil de Tanrı benzerleri (Demiurge, Arkhon, Yahve vs..) tarafından yaratılmış olması, kötülük ve günahkârlık mimarı tüm bu demiurgik (ya da şeytani) güçlerin de Tanrı diyarına (ide = pleroma = göksel krallık = cennet) girememeleri nedeniyle; dirilişin dünyasal ve bedensel olmayacağı, bedensel işlevlerin veya engellerin (yemek, içmek, cinsel ilişkiye girmek, hastalanmak, yaşlanmak, kör veya sağır olmak, sakat kalmak, açlık vs..) yaşanmayacağı gayet açıktır.

Ölümden sonraki hayat ya da diriliş ruhsal olunca, "*ektiğin tohum ölmedikçe yaşama kavuşmaz ki, ektiğin zaman oluşacak olan bitkinin kendisini değil yalnız tohumunu buğday ya da başka bir bitkinin tohumunu ekersin*" (1. Korintliler 15: 36) ifadeyle, Pavlos'a göre, bu dünya yaşamı adeta bir hasat faaliyeti gibi algılanmıştır. Pavlos'un bu simgesel anlatımı içinde, özellikle de, "*Tanrı tohuma dilediği gibi bir beden verir, tohumların her birine özel bir beden verir, her canlının eti aynı değildir*" (1. Korintliler 15: 38) ifadesine dayanarak, gnostikler, bedenseller ve ruhsallar olmak üzere iki cins tohumun olduğu yargısına kapılmışlardır. Bu iki cins tohum içinde ruhsal olanlar için bir sorun yoktur. Gnostik içeriğiyle, Demiurge/Yahve mamulü günahkâr bedenlerini ve demiurgik özlerini (nefislerini) öldürerek ruhsal olarak tapınan ve Tanrı'nın ruhunu kendilerinde yaşatan ruhsallar



ile daha ileri aşamasındaki kutsallar, Pavlos'a göre, görkemli (1. Korintliler 15: 41) birer varlıktırlar. Diğer cins tohum olan bedenseller içinde, İsa'ya iman eden fakat henüz ruhsallık-kutsallık aşamasına eremeyen çağrılmışlar birer bedendir, Tanrı her tohuma kendine özgü bedeni (1. Korintliler 15: 38) verir, ya da, bu eti İsa'ya kurban olarak sunulmak üzere bir beden haline çevirir. Bu iki cins tohum içinde, İsa'nın Tanrılığını tanımayan ve bedenini ve demiurgik ruhunu (nefsini) öldürerek canını İsa'ya sunmak istemeyen bedenseller, Pavlos'a göre, et ve kemik olarak kalırlar, onlar Mesih'e ait değillerdir (1. Korintliler 15: 23), dirilmeyi değil çürümeyi miras alırlar (1. Korintliler 15: 50), etiyle kanıyla kendilerini yöneten demiurgik (şeytani) güçlerin tutsağı durumundadırlar, yaratıcıları gibi bu insanlar da ruhsal diyara (pleroma = göksel krallık) asla giriş yapamazlar, kesinlikle ruhsal olarak dirilemezler, zira zaten ruha sahip değillerdir.

### 3. Ölen ve Çürüyen Bedenlerle Yapılan İbadetin Değersizliği ve Gereksizliği

Platonik/gnostik bir açılımla, Demiurge/Yahve mamulü etten kemikten vücudun, İsa'ya iman eden kişinin nefsi (yani Demiurge'nin üfürdüğü ruhu) öldürme yolundaki istek ile gayretiyle İsa'nın bedeni haline dönüşeceğini ima eden Pavlos; *"beden çürümeye mahkûm olarak gömülür çürümez olarak diriltilir, düşkün olarak gömülür görkemli olarak diriltilir, zayıf olarak gömülür güçlü olarak diriltilir"* (1. Korintliler 15: 42) ifadesiyle; et ve kemik olarak gömülen doğal bedenlerin çürüyüp yok olacağı, fakat ruhsallık ya da kutsallık aşamasına gelmiş bedensellerin ise dirileceği kehanetinde bulunmuştur. İman ederek ve taparak İsa'nın ruhunu içine alamamış olan, dolayısıyla demiurgik güçler tarafından yaratıldığı şekliyle et ve kemik olarak kalan bu bedensellerin tamamının ölererek çürüme biçeceğini belirten, Pavlos; bedensellikten ruhsallık ve hele kutsallık aşamasına geçen seçilmişlerin ise, öldürdükleri bedenleri ve nefisleri sayesinde, içlerine aldıkları İsa'nın ruhu sonucunda, yaratılıştan gelen (çürüme, onursuzluk, zayıflık vs., gibi) özelliklerini toprağa gömdüklerini (1. Korintliler 15: 42) vurgulamıştır. Kendi istek ve gayretiyle etten kemikten yaratılışlarını beden haline dönüştüren, nefislerini (ya da demiurgik ruhlarını) öldürerek de bu bedenlerini İsa'ya sunan seçilmişler; *"doğal bir beden olarak gömülür ruhsal bir beden olarak diriltilir, doğal beden olduğu gibi ruhsal beden de vardır"* (1. Korintliler 15: 44) ifadesiyle, Pavlos'a göre, bedensellikten ruhsallığa geçmişler, çürümezlik-görkem-güç biçerek ruhsal olarak dirilmişlerdir. Gnostik mitolojiye göre, etten kemikten yaratılmış ilk insan Adem'in bir Demiurge yarattığı olduğunu, *"ilk insan Adem yaşayan bir can oldu, son Adem ise yaşam veren bir ruh oldu"* (1. Korintliler 15: 45) ifadesiyle ima eden Pavlos; bütün Adem neslinin de, İsa'ya taptıkları sürece beden haline gelemeye-

ceği veya etten kemikten vücut olarak kalacağı yargısında bulunmuştur. Zira, yine gnostik mitolojiye göre, Havva'dan doğan insanlar; Tanrısal-ruhsal alandan kopan Sophia'nın kadın suretini suda görerek aşık olan, uyur haldeki Adem'in hayat veren Tanrısal ruhu barındıran etinden Havva'yı yaratan Arkhonların, Havva'ya tecavüz etmeleri sonucu da oluşmuş olduğundan, Sophia'nın ruhunu taşıyan Adem nesli ile birlikte ikinci bir cins tohum (Arkhonlar nefsi) daha vardır.<sup>9</sup>

İlk insan olarak Âdem'in, etiyle ve nefsiyle bir Demiurge yaratığı olduğunu, yerde hareketsiz yattığı kırkıncı gün Sophia'nın ruhundan üfleyerek hayat bulduğunu içeren gnostik mitolojiyi, '*ilk insan Adem yaşayan bir can oldu, son Adem ise yaşam veren bir ruh oldu*' (1. Korintliler 15: 45) ifadesiyle yansıtmış olan Pavlos; böylece, erkek kadından doğar (1. Korintliler 11: 12) ifadeyle, Sophia'nın ruhsallık tohumunu Adem'in etten kemikten vücuduna yerleştirdiğini ima etmiştir. Böylece gnostik mitolojiye bağlanarak, Havva'ya ekilen tohumların Arkhonik (şeytansal) ve Sophik (ruhsal) olmak üzere iki cins olduğunu yansıtan (1. Korintliler 11: 12) Pavlos'a; Sophia'nın ruhunu almadan önceki ilk Adem, böyle bir Demiurge yaratığı iken; Sophia'nın ruhunu içine aldıktan sonraki son Adem de, yaşam veren ruh işlevine sahip olmuştur. Arkhonik ve Sophik olmak üzere iki cins tohumdan üreyen Havva Ana'nın insan nesli, Pavlos tarafından, bedenseller ve ruhsallar olmak üzere iki zümreye ayrılmıştır. Nitekim, "*önce ruhsal olan değil doğal olan geldi, ruhsal olan sonra geldi; ilk adam yerden, yani topraktan, ikinci adam göktendir, topraktan olan adam nasılsa topraktan olanlar*

9 "Gnostik düşünceye göre ruh, ait olduğu yüce tanrısal âlemin özelliklerine varlıktır. Diğer ilahi varlıklar gibi o da hayat ve ışık prensiplerine sahiptir. Nitekim o, sahip olduğu bu özellikleriyle, bedeni kötü varlıklarca şekillendirilen ilk insan Adem'i hareketsizlikten, durgunluktan ve ölümlükten kurtaran unsur olmuştur. Gnostik mitolojide, yüce Tanrı'nın etrafında yer alan âlemlerin (aeonların) Tanrı'dan tezahür ettikleri düşünüldüğüne göre ışık âleminin bir unsuru olan ruhun da köken itibarıyla Tanrı'dan zuhur etmiş olduğu söylenebilir. İnsanın bedenini yaratan Demiurg ve diğer kötü güçler onu canlandırmayı başaramazlar ve Adem tam kırk gün yerde hareketsizce kalır. Sonunda ilahi alemde Sophia Zoe (Hikmet Hayat) Adem'in bedenine üfleme suretiyle ona gerekli olan ruhu bedene yerleştirir. Aynı şekilde Arkonların Tabiatı'nda da Adem'in bedenini yaratan ve bedene can (nefs) demiurg ve çocukları, yarattıkları insanı hareket ettiremezler. Yerde günlerce hareketsiz kalan bedene Ademiler ülkesinden (ışık âleminde) ruhun gönderilmesiyle Adem canlanır ve ayağa kalkar. Gnostik düşünceye göre demiurg, lanetli, kötü tabiatlı, habis, şehvetperest, acımasız ve korkunç görünümlü bir varlık olarak nitelenir. Bazı dokümanlarda demiurf'un, yaratılan ilk kadın olan Havva'ya tecavüz ettiği belirtilir. Örneğin Arkonların Tabiatı'na göre demiurg Samael (Yaldabaoth), yanındaki diğer kötü güçlerle (arkonlarla) birlikte Havva'ya tecavüze yeltenir; amacı ona habis tohumlarını ekmektir. Demiurg Sakla'nın ilk kadın Havva ile birleştiği (ya onu kandırarak ya da tecavüz ederek) ve bu birleşmeden Kabil ve neslinin meydana ifade edilir. Kabil'in, Arkonların Havva'dan doğan çocukları olduğu vurgulanır. Bu kötü varlıkların her biri yarattıkları insana kendi kötü tabiatlarına ait bir özelliği vermek suretiyle insanın nefsinin oluşturmuşlardır." (Gündüz, 1997; 135)

da öyledir, göksel adam nasılsa göksel olanlarda öyledir” (1. Korintliler 15: 46) ifadesiyle, Pavlos; Sophia'nın ruhunu almadan önce yerde hareketsiz halde yatar vaziyetteki ilk Adem'i önemsiz götürken, Tanrısal (Sophik) ruhu aldıktan sonra hayat bulan son Adem'i yaşam veren ruh olarak yüceltmekte ve önemsemektedir. Gnostik mitolojide, Sophik ruh sayesinde, Demiurge yarattığı et ile kemik halden (ilk Adem) ruhsal yaşam veren bedene (son Adem'e) geçiş yapan Adem gibi, bütün bedensellerin bu sefer İsa'nın ruhunu alarak ruhsal hale geçiş yapabilme fırsatını tanıyan Pavlos, ruhsal olan ilk değil ikincidir, ilk olan topraktandır ikinci olan gökseldir vs., gibi gnostik içerikteki sözleriyle, gnostik Philip İncilinin ilham kaynağı olmuştur. Gnostiklerin Philip İncilindeki “İbranice İsa kurtuluş demektir, Nasıra ise gerçek anlamına gelir, efendi o yaratılmadan önce kutsanmıştır, o her zaman vardır ve var olacaktır dedi” (Mercan 2007; 27) ifadeler; baba ile Tanrıyı (Sophia'yı) birbirinden ayıran bazı gnostik Hıristiyanlar tarafından, Adem'in bedenine üfürdüğü ruhuyla Sophia'nın Tanrısal tohumu bedensellerin vücuduna eklediği, Sophia'nın ruhuyla hayat bulan bedensellerin vücudu ve suretinin çamurdan şekil almış olmasına rağmen içlerinde ruhsal-kutsal bir görüntüyü taşıdığı vs., içeriğinde yorumlanmıştır. Yine de Pavlos'un, 'ilk insan yerden yani topraktandır, ikinci insan göktendir' (1. Korintliler 15: 47) sözleri, Hıristiyan ilahiyatçılar tarafından; annenin doğurduğu yavruları ölümler ve cesetleriyle de kâinata karışır yok olur giderler, fakat bunlar içinde İsa'nın sonsuz yaşama ulaştırdığı kimseler kâinata yok olmaz gökler krallığında yaşam bulurlar<sup>10</sup>, kâinata ölümler fakat Tanrıda yaşarlar, ölüme ölüm tarafından son verildiği gibi çürümeye de diriliş yoluyla son verilir, ancak başlangıçta çamurdan suret bulanlar bu sefer göksel bir görüntüye ulaşırlar tarzında yorumlanmıştır.

Pavlos'un gnostik içerikli bu sözlerinden (1. Korintliler 15: 46), Demiurge tarafından çamurdan yaratılmış ilk Adem'in etten kemikten ölümlü bir vücudu,

10 “Ölmüş olan gündelik bilinçten çıkılarak gnosis'in yaşamına geçilmektedir: Yani, diriliş nedir? O, hiç yıkılmayacak olan en sağlam hakikattir. O, şeylerin dönüşümünün ve yeniliğe geçişinin en sarih ifadesidir. Philip İncil'i, bu dünyada yaşayıp bu dünyada öleceğimize göre en iyisi dirilişi kendimizde gerçekleştirmektir, demektir. Ruh, göğe yani tanrıların katına yükselirken düşürülerek, beden ve maddi varoluş tarafından tutsak alınmış bir varlıktır. Beni ayaklarımdan maddi dünyaya zincirleyen ne varsa ölümle yok olup gitti, beni çevreleyen hapisane duvarları yıkıldı, arzularım yok oldu ve cehaletim sona erdi. Bu güne değim yaşadığım dünyadan özgürleştim, başka bir dünyadayım artık. Daha önce gördüklerim, zamanın egemen olduğu bir dünyada unutulmaya yazgılı, gelgeç görüntülerdi. Şimdi ise etrafımda yalnızca sessizlik ve aeonlar var, zamandan ve yaşlılıktan azade kendimi dinliyorum. Gnostik bir metinde yeniden doğuş, kesinlikle fiziksel bir süreç olarak değil, fiziksel ve nefsi hayattan daha yüksek bir hayata geçiş olarak sunulmaktadır. Dünyayı bir sürgün ve bir hapisane olarak gören gnostikler, onu ilahi dramının oynandığı bir sahne olarak görürler.” (Martin, 2010; 116)

'et ve kan Tanrı'nın egemenliğini miras alamaz, çürüyen de çürümezliği miras alamaz' (1. Korintliler 15: 50) ifadesiyle, asla yeniden dirilmeyecektir. Elbette Pavlos'un bu cümlelerinin kökeninde, platonik ezeli ruh ile ölümlü beden ayrıklığı ya da stoik cisimlerin hiçliği ve değişerek yok olan her cismin/bedenin hiçliği ve kâinata katılım felsefesi bulunmaktadır. Tıpkı Romalı stoikler gibi, çıkacak büyük bir yangınla Tanrı benzerlerinin (Demiurge/Yahve) yanında yaratılmış bedenlerin ve bedenlerine konan nefislerin de yanıp kül olacağı inancını taşıyan gnostikler; platonik geleneğe bağlı kalarak, Tanrısal ruhu dolayısıyla Tanrıyı kalıcı ve değişmez bilmişlerdir. Pavlos'un bu sözleri gnostik Philip İncilinde "ölmelerine rağmen eğer Adem'in oğulları çoksa, mükemmel insanın oğulları daha fazladır, onlar ölmezler ve tekrar tekrar baba olurlar" (Mercan 2007; 25) içeriğinde uyarlanarak, tıpkı yaratıcıları gibi yaratıklarının da geçici olduğu vurgulanmak istenmiştir. Platonik ve stoik felsefe temelini Hıristiyanlığa uyarlamış olan Pavlos açısından tek sorun ya da tek görev vardır, bu da gnostik içeriğiyle; tıpkı, Demiurge tarafından balçık çamurdan vücudu yaratılan ve soluk (nefis) üfürülen ilk Adem'in, Sophia'nın ruhunu alarak göksel niteliğiyle ikinci Adem haline gelmesi gibi; yine Demiurge/Yahve yarattığı olan bütün insanların veya Adem ile Havva neslinin bu sefer İsa'nın ruhunu içlerine alarak bedensellikten çıkıp ruhsallığa hatta Tanrı'nın tapınağı olarak kutsallığa geçişini sağlamaktır. Zira Pavlos'a ve gnostiklere göre, Demiurge/Yahve tarafından yaratılmış her beden, ölümlüdür, Tanrısal saha (platonik ide = gnostik pleroma = göksel egemenlik = cennet) içine asla giremez, Tanrı benzerleri tarafından çamurdan-etten yaratıldığı için kesinlikle de Tanrısal-ruhsal-kutsal değildir, yaratıcıları ve üfürdükleri ruhları (bedensel nefis) gibi bu etten kandan bedenler de çürürler.

Pavlos'un yazdıklarını bir bütün olarak ele alan bazı gnostikler, demiurgik bir Tanrı olan Yahve tarafından yaratılmış olan İsa'nın ölümlü bedenini bedensel çağrılmışlar ya da doğrudan doğruya kilise cemaati olarak sembolleştirdiği sözlerini (1. Korintliler 1: 3; 11: 4,9) ve etle kan Tanrı egemenliğini miras alamaz (1. Korintliler 15: 50) sözüyle kıyaslamışlar; kilisenin bu bedensel varlığının geçici olduğu, kilisede düzenlenen cemaat ibadetlerinin (ayinlerinin) yararının olmayacağı, bedensel-çağrılmışlara yeniden dirilişi sağlamayacağı vs., gelenekteki oldukça aşırı eğilimlere sahip olmuşlardır. Hıristiyanlar tarafından sapkın olarak adlandırılan ilk mezhep gnostikler kadar, kiliseyi kurtuluşa ermede aracı olarak görmeyen ya da kilise otoritesini tanımayan tüm diğer kilise karşıtları; Pavlos'un gnostik kokan sözlerini (1. Korintliler 15: 50) temel alarak, kilisenin Tanrıyı temsil etmediğinde, kilise dogmalarının Tanrısal vahiy kudretine sahip olmadığına, kilise ayinleri yoluyla asla kurtuluşa erişilemeyeceğinde ısrar etmişlerdir. Pavlos'un platonik/stoik felsefeyi yansıtan bu sözlerini (1. Korintliler 15: 50), Eski Ahit bağlısı ve

Yahve sadığı Peter'i bedensel olarak kalmakla itham eden sözleriyle (1. Korintliler 2: 4 ; Elçilerin İşleri 3: 13,26 , 4: 27-30) birleştiren bazı gnostikler; bedeni ret ettikleri gibi bedensel ibadetleri de tümüyle terk etmişlerdir. Hilekar ve şeytani bir varlık olarak gördükleri Yahve'yi ret ettikleri gibi, gnostikler, Yahve'nin buyruklarını ve sözlerini aktaran Eski Ahit'i de aşağılamışlar; böylece Pavlos'un ruhsal diriliş öğretisine dayanarak neredeyse Hıristiyanlığın kurumsal ve literal (yazın-sal) bütün varlık ile birikimine karşı çıkmışlardır. Pavlos'un, çürüyen çürümezliği miras alamaz (1. Korintliler 15: 50) özetlenen ruhsal diriliş öğretisi, bedensel ve cisimsel olan her ne varsa Tanrı benzerlerinin yarattığı veya eseri sayan gnostikler; ruhsal seçilmiş olarak gerçek Tanrı tarafından yaratılmış insanlardan olmayan bütün bedensel-çağrılmışların (dolayısıyla bütün kilise cemaatinin) asla kurtuluşa erişemeyecekleri yargısına varmışlardır. Halbuki, *"size bir sır açıklıyorum, hepimiz ölmeyeceğiz, son borazan çalınca hepimiz bir anda göz açıp kapayana dek değiştireceğiz, evet, borazan çalınacak, ölümler çürümez olarak dirilecek ve biz de değiştireceğiz"* (1. Korintliler 15: 51) ifadesiyle, Pavlos'a göre; topraktan yaratılmış birinci Adem nasıl ikinci Adem haline gelerek yersel-çamurluktan göksel-ruhaniliğe geçiş yapmışsa, bütün bedensel çağrılmışlar da kendi istek ve gayretleriyle ruhsal-kutsal bir hale gelebilmek için demiurgik güçlere (Yahve sözüne-yasasına) karşı mücadele etmek zorundadırlar. Yasadan da demiurgik güçlere olan tutsaklıktan da kurtulan bedensel-çağrılmışların, ancak bu sayede, etten kemikten yapılmış vücutlarında taşıdıkları demiurgik ruhtan (nefisten) serbest kalarak İsa'ya iman edebileceklerini belirten Pavlos; *"çürüyen ve ölümlü olan varlığımız çürümezliği ve ölümsüzlüğü giyinince, ölüm üzerinde zafer kazanılacaktır"* (1. Korintliler 15: 54) ifadesiyle, bedensellikten ruhsallığa-kutsallığa geçişin yolunu göstermiştir. İsa'yı anan ve tapan bedensel çağrılmışlar içinden, yalnızca, İsa'nın ruhunu içinde yaşatanların ruhsal seviyesine ulaşacağını belirten Pavlos; böylece, beden olarak dirilmeyi veya daha genel bir ifadeyle gerçek Tanrı tarafından yaratılmış ruhsallar dışında Tanrı benzerlerinin yarattığı bedensellerin dirilmesini reddeden temel gnostik akımdan da olan farklılığını ortaya koymuştur.

Bedensizliği çıplaklık olarak değerlendiren kimselerin aslında bedenleri giyinik fakat ruhlarının çıplak olduğuna dikkatleri çeken gnostiklerin Philip İncili; *"ruhu kıyasla, bu değerli şey, rezil bir şey olan insan vücudunun içinde gelir; bazıları çıplak yükselecekler diye korkuyorlar, bu yüzden bir et yığını olarak yükselmek istiyorlar ama aslında eti giyinmiş olanların çıplak olduğunu bilmiyorlar"* (Mercan 2007; 24) ifadesiyle, ilk Hıristiyan ilahiyatçıları arasında bile, bedenini elbiselerle örttüğü halde İsa'nın ruhunu içine alarak dolayısıyla demiurgik nefsi-ni öldürerek Demiurge'nin (şeytanın) günah-ölüm saltanatından kendisini kurtaramayan herkesin ölüm üzerinde zafer kazanamayacağı içeriğinde yorumlarda

bulunmalarına neden olmuştur. Burada ilginç olanı, ruhun da tıpkı bir beden gibi düşünülerek elbise giyeceği kehanetinde bulunulmuş olmasıdır. Böylece bedensel unsurlar Tanrısal-ruhsal âlemde (ide = pleroma = göksel krallık = cennet) dahi bir anlam kazanmış ve korunarak yüceltilmiş ruhani diyardaki zıfak odasından veya duvak takımlarından söz edilir olmuştur. Bedeni ve nefsi öldürme yoluyla gerçekleşen ruhani dirilişle birlikte, ruha elbise giydirmek ve ziynet takmak gibi gnostik algılamaya sürüklenen bazı Hıristiyanlar, Pavlos'un, '*ölümün dikenini günahdır, günah ise gücünü Kutsal Yasa'dan alır*' (1. Korintliler 15: 56) sözünün tesiriyle, Yahve'den ve yasasından koparak daha fazla gnostiklere yaklaşmışlardır. Diğer taraftan gnostik yorumuyla kadından (Sophia'dan) doğan ruhsallar ile Arkhonik tabiatta olan bedenselleri, koruma ve kurtarma tutkusuyula kendisini kurban olarak feda eden İsa'nın çarmıhtaki büyük gizemini bildirmekle kendini görevli kılmış olan Pavlos; '*rab yolunda verdiği emeğin boşa gitmeyeceğini bilerek dayanın, sarsılmayın, gayretli olun*' (1. Korintliler 15: 58) ifadesiyle, bedensel çağrılmışların kurtuluşlarının kendi istek ile gayretlerine bağlı olduğunu bildirmiştir. Tıpkı kendisi gibi bütün bedensel çağrılmışların ruhsal kutsal seçilmişler haline gelmesini yürekten arzu eden ve bu dönüşümü İsa'ya karşı üstlendiği elçilik görevinin temeli haline getiren Pavlos'a göre, bu geçiş, Yahve gibi demiurgik rableri yok ederek hepsinin yerine tek rab olarak İsa'nın geçmesi yoluyla olabileceği gibi, ruhsalların-kutsalların her birinin birer İsa haline gelmesiyle de sonuçlanacaktır. Böylece, ruhsal ve kutsal hale gelecek bedensellerden her biri birer İsa olurken, bütün demiurgik rabler ve bu rablere tutsaklığı ifade eden kutsal yasalar sona ererken, taş üstüne kazınan yazının ve kağıt üzerine yazılan kutsal metinlerin geçerliliğini kaybedeceğini öne süren Pavlos; bedensel yasanın yerini ruhsal yasanın ve bedensel ibadetin (ayinler, perhizler vs..) yerini ruhsal tapınmanın aldığı gibi, bütün ruhsal-kutsalların da İsa'nın bedenine dönüşeceğini (2. Korintliler 3: 7, 8, 17, 18) iddia etmiştir. Böylece, İsa'nın Tanrı'nın görünümü olduğu gibi ruhsal-kutsalların da İsa'nın bedeni haline geleceğini, Tanrı'nın ruhunun İsa'da yaşadığı gibi İsa'nın ruhunun da ruhsal-kutsallarda yaşayacağını öne süren Pavlos; kendini Tanrı'ya kurban olarak sunan İsa gibi çağrılmışların kendi bedenlerini/nefislerini öldürmelerini ruhsal tapınmanın (ve Hıristiyanlığın da) temeli haline gelmiş, bu ruhsal tapınma sayesinde Tanrıyla (İsa'yla) yüz yüze karşılaşarak doğrudan bilgi almanın olanaklı ve gerekli olduğunda ısrar etmiştir. İsa'nın ruhunu içine alan ruhsalların ve İsa'nın tapınağı haline gelen kutsalların, Tanrısal söze doğrudan İsa'dan sözlü olarak ulaşmalarını olanaklı ve gerekli gören Pavlos; "*yaydığımız müjde örtülü ise de, mahvolanlar için örtülüdür*" (2. Korintliler 4: 3) ifadesiyle, Yeni Ahit'in içerdiği gnostik anlamın bedensellere kapalı olduğunu vurgulamıştır.

Ruhsal-kutsallar için açık fakat bedenseller mahvolmuşlar için kapalı veya örtülü olan Yeni Ahit ya da İsa'nın yazılmış hikmeti, gnostik sembolleştirmeleri kapsamaktadır. Bedenseller için yazılı kaynağı (Yeni Ahit) ve ruhsal-kutsallar için de sözlü kaynağı (İsa'yı) bilgiyle özdeş kılan Pavlos; kâinat (Demiurge) bilgiyle kendini yetiştirmiş kimselerle konuşurken insan düşüncesini yansıttığı gibi (1. Korintliler 2: 6), bedensel çağrılmışlar (ya da kilise cemaati) için hazırlanmış Yeni Ahit'in dahi gnostik sırları içerdiğini ve bedenseller için örtülü (peçeli) olduğunu öne sürmüştür. Özellikle, "*Tanrı'nın görüntüsü olan Mesih'in yüceliğini bildiren müjdenin ışığı imansızların üzerine doğmasın diye bu çağın ilahı onların zihinlerini kör etmiştir*" (2. Korintliler 4: 4) ifadesiyle Pavlos; gnostik açılımıyla, demiurgik Tanrılar ya da kendini Tanrı'ya benzeten alt ilahlar (ya da yüceler) tarafından yaratılan bedenleri içine İsa'nın ruhunu alamayan ya da İsa'nın ruhunu alarak demiurgik ruhu (nefsi) bedenlerinden çıkaramayan bedenseller için 'kör' nitelenmesinde bulunmuştur. Günahlı bedenleri içinde ölüme ve çürümeye doğru yol alan, bağlandıkları yasaya göre zerre kadar haksızlığın yapılmayacağı ve acımanın da olmayacağı demiurgik yargılamaya mahkûm olan bütün bedensellere, "*Tanrı'nın sözünü de çarpıtmayız, gerçeği ortaya koyarak kendimizi Tanrı'nın önünde her insanın vicdanına tavsiye ederiz*" (2. Korintliler 4: 2) ifadesiyle Pavlos; bedensellerin kendi gerçekleriyle ilgili geleceklerinin açıkça bildirildiğini öne sürmüştür. Bedensellerin durumuyla ilgili Yeni Ahit'teki bilgilerin kesinliğine ve açıklığına işaret eden Pavlos; "*bu çağın ilahı onların zihinlerini kör etmiştir*" (2. Korintliler 4: 4) ifadesiyle; gerçek Tanrı ve İsa'dan başka Tanrıların faal ve yaratıcı olduğunu, bu Tanrı benzerlerinin kâinata özellikle de yeryüzünde saltanat sürdüklerini ve kendi yarattıkları insanlara (bedensellere) egemen olduğunu öne süren platonik/gnostik felsefeyi yansıtmaktadır. Bu gnostik felsefe sınırında kalarak, İsa'nın ışığının yüzünde parladığını ve asla sönmeyeceği için peçe takmadığını belirterek (2. Korintliler 4: 6) Pavlos; yine gnostik bir algılamayla, peçe ile ışıltısı sönen yüzünü gizleyen Musa'nın Demiurge'nin aracı ve kölesi olduğunu vurgulayarak, Yahve'yi de yasasını bildiren bütün nebilerini de ruhsallar-kutsallar için açıkça ret etmiştir. Demiurgik güçlerin uzantısı ve yerin yaratıcısı Yahve'nin elçisi olarak Musa'yı reddeden bütün gnostikler gibi, Pavlos da, "*ışık karanlıkta parlayacak diyen Tanrı, İsa Mesih'in yüzünde parlayan kendi yüceliğini tanımanızdan doğan ışığı bize vermek için yüreklerimizi aydınlattı*" (2. Korintliler 4: 6) ifadesiyle; bilgiyi ışık olarak simgeleştirmiş, bu ışığı fark etmeyenlere 'kör' demiş, Tanrı bilgisinden yoksun kalanları cahil olmakla suçlamış, bilginin (ışığın) doğrudan babadan kaynaklandığını ve oğuldan yayıldığını öne sürmüştür.

#### 4. İsa'nın Ruhuyla Konuşan Pavlos'un Çağrısı: İsa'nın Bedenini Değil Ruhunu Alın

Doğrudan içindeki ruhsal ve gerçek Tanrıyla karşılaşacağına inanan gnostiklerden farklı olarak, Pavlos, (2. Korintliler 4: 6) ifadesiyle ışığın (bilginin) insanlara aktarılmasında İsa'yı aracı ya da aktarıcı kılmıştır. İçinde ruhsal olarak tapınan ve Tanrıyı arayan bir kimse, gnostiklere göre tıpkı bir İsa gibi gerçek Tanrıyla buluşurken, Pavlos'a göre sadece İsa'yla karşılaşmaktadır. Bedensellerin içine İsa'nın ruhunu yerleştirmiş olmasına rağmen Pavlos'un, elçi olarak kendisinin bilgiyi İsa'dan aldığını pek çok kez tekrarladığı halde, Tanrı ışığı bize vermek için yüreklerimizi aydınlattı (2. Korintliler 4: 6) demiş olması, bilgiyi yalnızca gerçek Tanrıdan ruhsal olarak aldığını iddia eden gnostiklere yaklaştıklarını gösterir. Pavlos'a göre, doğrudan gerçek Tanrı ya da İsa aracılığıyla alınmış olsun, Yeni Ahit henüz İsa'nın ruhunu içlerine alamamış bedenseller için örtülü olduğu gibi; dünyasal geçiciliği veya tahrif edilmiş ruhsallığı halindeki Eski Ahit de taptıkları Yahve ve bağlandıkları yasası yoluyla bedensellere bir yargılama ölçütü olarak gücünü devam ettirmektedir. Bedensellerin yararına Yeni Ahit içinde Tanrı'nın yüceliğini içeren bilgi ışığının saklı kılındığını belirten Pavlos; *"üstün gücün bizden değil, Tanrı'dan kaynaklandığı bilinsin diye biz bu hazineye toprak kaplar içinde sahibiz"* (2. Korintliler 4: 7) ifadesiyle, gnostik bir sembolleştirmeyle, bu bilgi hazinesini topraktan bir tas olarak gördüğü kendi bedeninde sakladığını anlatmak istemiştir. Etten ve kemikten bedenini Pavlos tarafından toprak kap olarak simgeleştirmesi, kendi ruhlarının suret yansılarını su üzerinde gören Demiurge'nin, suya yansıyan bu surete göre Adem'i balçık çamurdan şekillendirip yaratmasını çağrıştırması nedeniyle, gnostik bir içeriği yansıtmaktadır. Bilginin toprak kapta (İsa'ya sunulmuş bedende) edinilmesi ve saklanması, Pavlos'a göre, bu toprak kapa İsa'nın ruhunun girmesi ve demiurgik (şeytanların/cinlerin) ruhların bu toprak kaptan çıkması sonucunda gerçekleşmektedir. Nitekim bir Demiurge yaratığı beden ve taşıdığı nefesi (nefsi) iken, İsa'nın ruhunu içine almanın ya da bedensellikten çıkıp ruhsallığa geçmenin yegane ön koşulu olarak gördüğü beden/nefsin öldürülmesi halini, Pavlos, *"her yönden sıkıştırılmışız ama ezilmiş değiliz, şaşırılmışız ama çaresiz değiliz, kovalanıyoruz ama terk edilmiş değiliz, yere yıkılmışız ama yok olmuş değiliz"* (2. Korintliler 4: 8) ifadesiyle açıklamıştır. İnsanların tüm bedenlerinin ve demiurgik ruhlarının (nefislerinin) kendilerini gerçek Tanrı'ya benzeten yaratıcı-yargılayıcı yarı ilahlar (Demiurge/Yahve) tarafından yaratıldığı, gerçek Tanrı (baba) tarafından yaratılmadıkları için asla ruhsal hale gelemedikleri görüşünde olan bazı gnostiklerin aksine, Pavlos; özellikle de, *"İsa'nın yaşamı bedenimizde açıkça görülsün diye İsa'nın ölümünü her zaman bedenimizde taşıyoruz"* (2. Korintliler 4: 10) ifadeyle, bedeni ve nefsi öldürmek



karşılığında İsa'nın ruhunun alındığını ya da bedensellikten ruhsallığa geçişin sağlandığını öne sürmüştür. Böylece Pavlos, İsa'nın çarmıhta acı içinde öldürülen bedeninin, seçilmişlerin (ruhsalların-kutsalların) içlerine aldıkları İsa'nın ruhu karşılığında öldürdükleri (veya ölü saydıkları) tüm bedenlere kefarete olduğu ve bu ölü bedenlerin dengi ya da karşılığı olduğu içeriğinde yorumlara yol açmıştır. İsa'nın çarmıhtaki acılarını sürekli olarak hissederek kendi bedenini/nefisini ölüme mahkûm etmiş olan Pavlos; "*İsa'nın yaşamı bizim ölümlü bedenimizde açıkça görülsün diye, biz yaşayanlar İsa uğruna sürekli olarak ölüme teslim ediliyoruz*" (2. Korintliler 4: 11) ifadesiyle; İsa'nın ruhunu içine alarak sonsuz yaşamı sunan ve ölümsüzlüğe yönelen ruhsal-kutsal seçilmişlerin, kâinatın demiurgik güçlerinin eziyetlerine katlanarak daima ölüm acısını bedeninde diri tuttuğunu anlatmak istemiştir. Böylece, İsa'nın ruhunu içine alan (demiurgik yaratık olan ve bütün günahların kaynak ile aracı olan) bedenlerini/nefislerini yaşadıkları her an öldürerek ruhsal/kutsal bir hale gelen kimselerin, İsa'daki sonsuz ruhani yaşama katılacaklarını, İsa gibi ölümden dirileceklerini ve ölüm üzerinde kesin bir zafer kazanacaklarını vurgulayan Pavlos; "*rab İsa'yı ölümden dirilten Tanrı'nın, bizi de İsa'yla dirilteceğini ve sizinle birlikte kendi önüne çıkaracağını biliyoruz*" (2. Korintliler 4: 14) ifadesiyle, iman ruhuna sahip olanların, bedenlerini/nefislerini öldürerek günahattan arınacakları, İsa gibi ve İsa'yla birlikte dirilecekleri kehanetinde bulunmuştur.

Gnostiklerin aksine, "*bütün bunlar sizin yararınızdır, böylelikle Tanrı'nın lütfü çoğalıp daha birçoklarına ulaştıkça, Tanrı'nın yüceliği için şükran artsın*" (2. Korintliler 4: 15) ifadesiyle Pavlos; bedenselken çağrılan ve kendi kişisel istek ile gayretleriyle ruhsallığa-kutsallığa geçen, içlerine aldıkları İsa'nın ruhuyla İsa'nın bedenini oluşturanların sayısının sürekli arttığına dikkatleri çekmiştir. Bedenlerini/nefislerini İsa'nın ruhu karşılığında öldüren bütün bedensel çağrılmışların seçilmiş konumuna gelerek İsa'nın ruhani yaşamına katıldıklarını belirten Pavlos, "*dış varlığımız harap oluyorsa da, iç varlığımız gündün güne yenileniyor*" (2. Korintliler 4: 16) ifadesiyle; dıştan görünüm olarak bedeni/nefisi öldürmek uğruna eziyetlere katlanılması, içten ise İsa'nın varlığına ruhani katılımı ile yenilenmesi bazı gnostik yorumlara yol açmıştır. Bu gnostik öğretinin sınırlarında, Demiurge yaratığı beden/nefis halinde kalarak İsa'nın çağrısına katılmamış olan bedenseller ya da 'eski' insanlar; düştükleri günah ağı yoluyla ölüme ve çürümeye uğrayarak can vermekte, asla ruhsal/kutsal konuma ulaşamamaktadırlar. Oysa Pavlos'a göre, İsa'nın ruhunu alarak beden ile nefislerini öldüren ve dolayısıyla kötülük ruhlarını (cin/şeytan) içlerinden kovanlar, ruhsal tapınma ve deneyim sayesinde, sürekli olarak kendilerini yenilecekler ve 'yeni adam' haline geleceklerdir. "*İçinde yaşadığımız bu dünyasal çadır yıkılırsa göklerde Tanrı'nın bize sağladığı bir konut*

*elle yapılmamış ve sonsuza dek kalacak evimiz vardır, şimdiyse göksel evimizi giyinmeyi özleyerek inliyoruz, onu giyinirsek çıplak kalmayız”* (2. Korintliler 5: 1) ifadesiyle Pavlos; bedenlerini/nefislerini öldürerek ‘yeni adam’ haline gelen ruh-salların/kutsalların içlerine aldıkları İsa’nın ruhuyla çürüyecek giysilerini çıkartıp çürümezliği giymelerini istemiştir. Artık demiurgik güçlerin egemenliğinde olan bu dünyasal çadırı, bedenin/nefsin öldürülmesini gerekli kıldığı kadar zahmetli ve acılı olduğunu, Pavlos, *“dünyasal çadırda yaşayan bizler ağır bir yük altında inliyoruz, asıl istediğimiz soyunmak değil giyinmektir, öyle ki ölümlü olan yaşam tarafından yutulsun”* (2. Korintliler 5: 4) ifadesiyle anlatmaktadır. Pavlos’un, dünyevi giysilerin çıkartılması ve ruhsal elbiselerin giyilmesi, dünya çadırından çıkılması göksel çadıra girilmesi vs., içeriğindeki sembolik sözleri, gnostik İncillerde çok etkili bir şekilde yankı bulmuştur. Hakikat İncili, İsa’nın çarmıhtaki tutkusunu günahkârları kurtarma gayesi yerine bilgiye erişme ve yayma olarak yansıtmıştır. *“Çivilendiği çarmıh üzerinde kendi kitabını alan İsa, babasının fer-manını çarmıhına çaktı. Hey Amanın, bu ne büyük bir öğretiler, çarmıhta alınan ne muhteşem bir bilgidir. Çarmıhla sonsuz yaşamı giyindiği halde İsa’nın, ölüm üzerindeyken dahi, kendi benliğini aşağılamış, böylece çürüyecek elbiselerini üzerinden çıkartıp atmış, hiç kimsenin üzerine alamayacağı çürümezliği giymiştir. Herkes bilgiye ulaşsın diye, bilgi ve mükemmelliğin babasının yüreğinde olduğunu ilan etmiştir. Böylece herkesin kendisinde birleşmesini ve arınmasını isteyerek, bitmez tükenmez şekilde yanan bir meşale olarak gördüğü kendisi sayesinde, İsa; karanlığın yerine ışığın gelmesini, ölümün yerine de sonsuz yaşamın hâkim olmasını istemiştir.”* (32-38) Böylece, İsa’ya iman edip Tanrı’nın ruhunu içinde yaşatanlar cehalet içinde olmasın ya da kör kalmasın diye ölüme koşan İsa’nın, dünyanın sonunu bildirdiğini açıklayan gnostik Hakikat İncili; platonik bir algılamayla, kâinatın sürekli değişmeye ve sonunda da yok olmaya mahkûm edildiğine hükmetmiş, İsa’yı bedeni çarmıhta öldürülen ve kendisi de sonsuz yaşama geçen yüce bir Aion olarak tanıtmış, İsa’nın görüneni görünmeyene çevirdiği gibi bedensel ölümü de ruhani sonsuz yaşama dönüştürdüğü vurgusunda bulunmuştur. Bedenlerinde gerçek Tanrı’nın ruhunu taşıyanlar dışındakilere kurtuluşa ve sonsuz yaşama ulaşma şansını tanımayan neredeyse tüm gnostiklerden farklı olarak, Pavlos, *“ölümlü olan yaşam tarafından yutulsun, işte bizi tam bu amaç için hazırlamış ve bize güvence olarak ruhu vermiş olan Tanrıdır, bu nedenle her zaman cesaretimiz vardır, şunu biliyoruz ki bu bedende yaşadıkça rabden uzaktayız”* (2. Korintliler 5: 5) ifadesiyle; (gnostik içeriğiyle bedenleri ve nefisleri Demiurge tarafından yaratılmış) bütün insanların kurtuluşa ermesi ve tüm günahlara kefarete olması için kendi bedenini babasına sunan İsa gibi, beden ve nefsin aşağılanması ve öldürülmesi gerektiği üzerinde durmuştur.

Bedeni ve nefsi öldürmeyi, İsa'nın ruhunu içine almanın ve ruhsal olarak İsa'ya tapmanın temel koşulu haline getirmiş olan Pavlos, “gözle görülene değil imana dayanarak yaşarız, cesaretimiz vardır diyorum ve bedenden uzakta rabbin yanında olmayı yeğleriz, bu nedenle ister bedende yaşayalım ister bedenden uzak olalım emelimiz Rab'bi hoşnut etmektir” (2. Korintliler 5: 7) ifadesiyle, ne kadar bedenden kopmuş halde yaşanılırsa o kadar rabbe (İsa'ya) yakın olunacağı kehanetinde bulunmuştur. Platonik bir algılamayla ve Pavloscu bir imanla, bedenden kopmayı Tanrı'ya yaklaşmak olarak gören bütün gnostikler; bedensel yoksunluğu bir kazanç olarak övmüş, bedeni/nefsi öldürmeyi de tıpkı bedeniyle çarmıha çıkan İsa'nın cesareti olarak yansıtarak bu hallerini Philip İncilinde açıklamışlardır. “Bazıları çıplak yükselecekler diye korkuyorlar. Bu yüzden bir et yığını olarak yükselmek istiyorlar ama aslında eti giyinmiş olanların çıplak olduğunu bilmiyorlar. Et ve kan Tanrı'nın krallığını miras almayacak (1. Korintliler 15: 50). Miras almayacak olan bu şey nedir? O, İsa ve onun kanına aittir. Bu yüzden, benim etimi yiyip kanımı içmeyen kişide hayat yoktur, demiştir (Yuhanna 6: 53). Bu ne demektir? Onun eti kelim, kanı da kutsal ruhtur. Bunları kavrayan kişinin yiyeceği, içeceği ve giyeceği vardır. Onun yükselmeyeceğini söyleyen kişilerde hata buluyorum. Ruhun, etin ve bu ışığın içinde olduğunu söylüyorsun. O her şeyi içerdiği için etin içinde yükselmek gereklidir.” (Mercan 2007; 24) Bedenini ve nefsinin öldürerek İsa'nın ruhunu içine almanın ve içinde günaha azmettiren ne kadar kötü ruh varsa yok etmenin bilgisini, “bizi zorlayan Mesih'in sevgisidir, yargımız şu ki bir kişi herkesin uğruna öldü öyleyse hepsi öldü, evet Mesih herkesin uğruna öldü, öyle ki yaşayanlar artık kendileri için değil kendileri uğruna ölmüş ve dirilmiş olan Mesih için yaşasınlar” (2. Korintliler 5: 14) ifadesiyle açıklayan Pavlos; “çarmıhını yüklenip arımdan gelmeyen, bana layık değildir, canını kurtaran onu yitirecek, benim uğruma canını yitiren ise onu kurtaracaktır” (Matta 10: 38) sözüne uygun olarak, bedeni/nefsi her an öldürmeyi Hıristiyanlığın temeli haline getirmiştir.

Bütün bedensel çağrılmışları çarmıhını yüklenip ölüme koşan kimseler olarak gören Pavlos, “biz artık kimseyi insan ölçülerine göre tanımıyoruz, Mesih'i buna göre tanıdıksa da artık şimdi öyle tanımıyoruz” (2. Korintliler 5: 16) demekle, İsa gibi bedenini/nefsini acı içinde öldürmedikçe ve benliğini kırmadıkça hiç kimsenin ruhsal konuma geçemeyeceğini vurgulamak istemiştir. Bedeni ve nefsi öldürerek günahkârlığın demiurgik güçlerine tutsaklığından kendisini kurtaran her kimsenin, bedene göre yaşamaktan ve yasaya bağlanmaktan çıkarak ruha göre yaşar hale geldiğini, Pavlos, “bir kimse Mesih'te ise, yeni yaratıktır; eski şeyler geçmiş, her şey yeni olmuştur, bunların hepsi Tanrı'dandır” (2. Korintliler 5: 17) ifadesiyle açıklamıştır. Bedene göre tutsak yaşayan eski adamın gittiğini, ruhta

özgür fakat İsa'ya bağımlı olan yeni adamın geldiğini açıklayan Pavlos, İsa'nın ruhunu içine alanların artık demiurgik tutsaklıktan da ve hiç kimseye zerre kadar haksızlığın yapılmayacağı acımasız yargılanmadan da kurtulduklarını belirtmek için, “*bedende yaşarken gerek iyi gerek kötü yaptıklarımızın karşılığını almak için her birimizin Mesih'in yargı kürsüsü önünde görünmesi gerekir*” (2. Korintliler 5: 10) demiştir. İsa'ya iman edip taparak bedensellikten çıkmayı Demiurge/Yahve yargılamasından kurtulmanın ön şartı haline getiren Pavlos, “*iman yolunda olup olmadığınızı anlamak için kendi kendinizi sınavın kendinizi yoklayın, İsa Mesih'in içinizde olduğunu bilmiyor musunuz, aksi halde sınavdan başarısız çıkardınız*” (2. Korintliler 13: 5) ifadesiyle, içinde İsa'nın olmayanları Demiurge'ye tutsak kalmakla suçlamıştır. İsa'nın ruhunu içine alarak artık yeni bir yaratık haline gelmiş olsa dahi, Pavlos (2. Korintliler 5: 10) ifadesiyle, bütün bedensel-çağrılmışların Demiurge/Yahve tarafından yargılanacaklarına dikkatleri çekmiştir. Tüm bedensel çağrılmışların (ya da kilise cemaatinin) İsa'nın huzuruna çıkarak işledikleri her günahın hesabını vereceklerinde ısrar eden Pavlos, “*rabden korkmanın ne demek olduğunu bildiğimiz için insanları ikna etmeye çalışıyoruz, ne olduğumuzu Tanrı biliyor, umarım siz de ne olduğumuzu vicdanınızda biliyorsunuz*” (2. Korintliler 5: 11) ifadesiyle, İsa'nın yargılamasının demiurgik tarzda gerçekleşeceğini ima etmiştir. Nitekim İsa'yı demiurgik bir isimle 'rab' olarak belirtildiği bu ifadesinde, Pavlos, bütün bedensel çağrılmışlara adalet temeline göre yargılamayı ve hiç kimseye acıma ya da bağışlama olmaksızın herkese hakkının verileceği imasında bulunmuştur. Ancak İsa'nın ruhunu içine alarak ruhsal-kutsal seçilmiş konumuna gelenlerin, demiurgik bir yaratık olarak bedensel olmaktan çıkıp kurtulacaklarını ve artık yeni bir insan olacaklarını belirten Pavlos; “*Tanrı, Mesih'in aracılığıyla bizi kendisiyle barıştırdı ve bize barıştırma görevini verdi; şöyle ki Tanrı, insanların suçlarını saymayarak dünyayı Mesih'te kendisiyle barıştırdı ve barıştırma sözünü bize emanet etti*” (2. Korintliler 5: 19) ifadesiyle, Tanrıyla barışan tüm seçilmişlere yargılamanın olmayacağı kehanetinde bulunmuştur.

Demiurge/Yahve tarafından yapılacak adil fakat acımasız bir yargılamadan kurtulmak için İsa'ya iman etmeyi şart koşan, İsa'nın yine adalet temelindeki demiurgik yargılamasından da kurtulmak için İsa'nın ruhunu içine alarak Tanrıyla barışmayı öngören Pavlos, “*Tanrı'nın kendisi aracılığımızla çağrıda bulunuyor-muş gibi Mesih'in adına elçilik ediyoruz, Mesih'in adına yalvarıyoruz: Tanrı'yla barışın; Tanrı, Mesih sayesinde kendisinin doğruluğu olalım diye, günahı bilmeyen Mesih'i bizim için günah yaptı*” (2. Korintliler 5: 19) ifadesiyle, İsa'nın ruhuyla yeni bir insan olmayı da Tanrıyla barışmanın temeli haline getirmiştir. İsa'nın bütün günahkârlar için öldüğünü ve İsa'nın bedeninin ölmesiyle birlikte ruhsallar için günahın da öldüğünü belirten Pavlos, “*Mesih, Babamız Tanrı'nun*

*isteğine uyarak, bizi şimdiki kötü çağdan kurtarmak için günahlarımıza karşılık kendini feda etti*" (Galatyalılara 1: 4) ifadesiyle; gnostik bir imada bulunarak, başka Tanrıların (daha doğrusu Tanrı benzerlerinin) yarattığı olmalarına rağmen, bütün bedenselleri bu dünyada demiurgik güçlerden korumak ve içlerinde ruhsallık konumuna geçenlere de öldükten sonra sonsuz yaşamı vermek istediğini belirtmiştir. Açıkça belirtmese dahi, bedenseller, bedensel-çağrılmışlar, ruhsal-seçilmişler ve kutsal-seçilmişler tarzında insanların sınıflandırılmasına yol açmış olmasıyla Pavlos; insanların iman temeline göre sınıflandırılmasına dayanan gnostikizmi, mektuplarına aksettirmiştir. Pavlos'da insan ayrımcılığı o denli belirgindir ki, bedensellere ve bedensel çağrılmışlara yönelik bir laf söylerken daima vaaz etmek ifadesini kullanmış, fakat ruhsal-kutsal seçilmişlere bilgiyi aktarırken de daima bir sırrı açıklıyorum diyerek lafına giriş yapmıştır. Bütün yazdıklarının veya konuştuklarının, (gnostik nitelemeyle tüm demiurgik Tanrıların yerine geçirdiği) İsa'dan aldığını belirtmek için, bu bilgiyi rab'den aldım diyen Pavlos, *"eğer kendimizde değilsek bu Tanrı içindir, eğer aklımız başımızdaysa bu sizin içindir"* (2. Korintliler 5: 13) ifadesiyle; Tanrıyla bire bir karşılaşma olarak tanımlanan platonik vecit halinin kendisinde gerçekleştiğini öne sürerek, sözlerinin insan düşüncesinden kaynaklanmadığını yanıltmacası yoluna sapmıştır. Demiurge, Yahve vs., gibi kâinat rablerinin yerine geçen tek rab İsa'dan bilgi aldığına inandırmak gayretinde olan Pavlos, *"insanlarca ya da insan aracılığıyla değil, İsa Mesih ve O'nu ölümden diriltmiş olan Baba Tanrı aracılığıyla elçi atanan ben Pavlus'tan Galatya'daki kiliselere selam olsun"* (Galatyalılara 1: 1) ifadesindeki 'Galatya'daki kiliselere' sözüyle, yine bedensel çağrılmışları yani kilise cemaatini ima ederek alegorik sanatını kullanmıştır. Akli başında ve insan düşüncesinin bilgeliğiyle bedensellere seslendiğini belirten Pavlos, henüz daha bilgiye (gnosis = rab İsa) ulaşmamak ve İncili sadece bedensel İsraililere vaaz etmekle itham ettiği Peter'den kendisini ayırmak dolayısıyla üstün tutarak özellikle uluslara yöneldiğini açıklamak istemiştir.

İsa'nın ruhuyla değil de bedensel ruhla İsraililere seslenen Peter'den (Elçilerin İşleri 15: 6-12) farklı olarak, kendisinin İsa'nın ruhuyla uluslara (Yahudi olmayanlara) seslendiğini belirten Pavlos; İsa'nın ruhundan yoksun kalmış İsrailileri ölü görmekle, yasaya bağımlı kalmadıkları için İsa'nın ruhunu almaya hazır halde olan ulusları diri bilmekle, gnostiklerin Philip İnciline dahi ilham vermiştir. *"Ölüünün varisi olan kişilerin kendileri de ölüdürler ve ölüyü de miras alırlar. Yaşayanın varisi olanlar yaşamaktadırlar ve onlar hem ölüünün hem canlıının mirasçısıdırlar. Ölü, hiç kimsenin mirasçısı değildir. Çünkü ölü olan biri nasıl miras alabilir? Eğer ölü olan yaşayanın mirasını alırsa ölmeyecektir, hatta daha fazla yaşayacaktır. Yahudi olmayan birisi ölmez, çünkü hiç bir zaman ölmek için yaşa-*

*maz. Gerçeğe inanan kişi yaşamı bulmuştur, çünkü yaşamaktadır. İsa geldiğinden beri dünya var olmuştur.*” (Mercan 2007; 22) İsa'nın dinini Eski Ahit'in bir yorumu ve devamı olarak gördüğü için, esas olarak İsraililere seslenen ve uluslardan gelenleri bu tek Tanrı (Yahve) görüşüne çağırın Peter'in, farklı bir İncili (Müjdeyi = İyi haberi) vaaz ettiğini ima eden Pavlos; “*sizi Mesih'in lütfuyla çağırını bırakıp değişik bir müjdeye böylesine çabuk dönmenize şaşırıyorum, aslında başka bir müjde yoktur, ancak aklınızı karıştıran ve Mesih'in müjdesini çarpıtmak isteyen kimseler vardır*” (Galatyalılar 1: 6) ifadesiyle, Peter ile yollarını tam anlamıyla ayırmıştır. Zira bedenini sunarak çarmıhta ölen, ölünceye kadar da çektiği acılarıyla bütün insanların günahlarını üstlenen ve bu günahlara kefaretle olsun diye ölüm acısını misliyle hisseden İsa'nın öldürülmesi üzerine kurulan Hıristiyanlığa; çarmıhtaki İsa gibi bütün bedensel-çağrılmışların bedenlerini öldürmesi temasını işleyen Pavlos'a rağmen, Peter çarmıhtaki İsa'nın gerçekten acı çekmediğini söyleyebilmiştir. Nitekim M.S. 70 ile 150 yılları arasında yazıldığı tahmin edilen Peter İncilindeki, “*iki suçluyu getirdiler ve efendiyi ikisinin arasında çarmıha gerdiler, fakat o hiç acı çekmiyormuş gibi sessizliğini korudu*” (Mercan 2007; 42) ifadeye göre, Tanrı İsa'yı korumuş ve İsa'ya hiç acı çektirmemişti. Şayet Peter İncili yasaklanmasaydı veya Yeni Ahit içine alınsaydı, İsa'nın çarmıhta acı çekmediği veya ölmediği ya da İsa'nın değil de bir başkasının (benzerinin) çarmıhta çivilendiği ve acı içinde öldüğü vs., içeriğindeki gnostik görüşler Roma-Yunan dünyasında rağbet bulsaydı; İsa nasıl putperestlikteki Tanrı-insanların (Dionysus, Mithras, Attis vs.,) yerini alarak, hepsi acı içinde bedeni deşilip parçalanarak öldürülen ve ekmek-şarap ayiniyle anılarak tapılan bu mitolojik Tanrıların varlığına da kültlerine de bir son verebilirdi diye düşünmek gerekir.

Hıristiyanlığın Roma imparatorluğunda tek resmi din olmanın gereğini yerine getirebilmesi, tarihindeki bütün mitolojik Tanrı-insanlara olan inanç ile tapınmalara bir son vererek hepsinin yerine Meryem ile İsa'sını geçirebilmesine bağlı olduğu için; İsa'nın insan olduğu, İsa'nın çarmıhta ölmediği, İsa'nın çarmıhta acı çekmediği vs., tarzındaki farklı gnostik gruplar tarafından farklı üslup ve temelde savunulan tüm görüşlerin kilise erki tarafından etkisiz kılınması gerekiyordu. Hıristiyanlığın resmi din erkine ulaşmasından asırlar öncesinde Pavlos, mektuplarını bedenden yaratılmışlara ayrı ruhtan doğmuşlara ayrı hitap ederek iki düzeyde<sup>11</sup>

11 “Pavlus'un İsa'sı, gnostiklerin mistik olarak ölen ve ölümden dirilen tanrı-insandır. Gnostikler gibi Pavlus da dinin dışsal görüntüleri (törenler, kutsal günler, kurallar) konusunda son derece küçümseyicidir. Pavlus, etten kemikten tarihsel bir İsa'yı tanımış olduğunu hiçbir zaman iddia etmediği için, onun, gerçekten, başka neyi kast etmiş olabileceğini anlamak güçtür. Gnostikler, İsa hikâyesinin aynı anda iki düzeyde ele alındığını öğretmişlerdi. Dışsal gizemlere inisiye olmuş Pshchic Hıristiyanlar için bir başlangıç hikâyesi olarak, içsel gizemlere inisiye olmuş Pneumatic Hıristiyanlar için mistik bir alegori olarak. Pavlus, aynı anda iki şekilde öğretmiştir.” (Freke ve Gandy, 2005; 223)

yazmasına rağmen, 'başka bir müjde yoktur' (Galatyalılara 1: 7) görüşünde ısrar etmiştir. Roma-Yunan dünyasındaki mitolojik Tanrı insanların acı içinde ölüp sonra dirilerek kurtuluşu getiren putperest dinlerden kopulması eğilimine karşı duran Pavlos, İsa'nın bu pagan ilahların ve Hıristiyanlığın da bu pagan dinlerinin yerine geçmesi önünde duran (gnostik) engeli yok etmek istemiştir. Özellikle Platon olmak üzere Yunan felsefesinden tesir gören gnostik akımlar içinde İsa'nın çarmıhta ölmediği veya hiç acı çekmediği içeriğindeki görüşlerin yanında, İsraililerin tek Tanrı görüşünden fazlasıyla tesir görerek İsa'yı Tanrı'nın oğlu dolayısıyla Tanrı olarak görme inancına pek alışmamış olan Peter'in eğilimi de; Pavloscu Hıristiyanlık ve kilise içinde asla rağbet bulmayacak, sapkınlık olarak görerek lanetlenektir. Daha o zamanlar, "biz ya da gökten bir melek bile, size bildirdiğimiz müjdeye ters düşen bir müjde bildirirse, lanet olsun ona" (Galatyalılara 1: 8) ifadesiyle, Pavlos, bir başka haberle (müjdeyle = İncille) insanlara yani bedensellere vaaz edenler konusunda çok ciddi şekilde uyarılmıştır. Özellikle de, bedensellere farklı vaaz veren Peter'in fikirlerini hedef aldığı tahmin edilen Pavlos'un, 'gökten bir melek' deyimiyile, Demiurge'nin bizzat kendisini ima ettiği görüşü, gnostikler tarafından öne sürülmüştür. Pavlos'un bu lanetiyle farklı haber (İncil) vaazı sorunuyla ilk kez karşı karşıya kalmış olan Hıristiyan ilahiyatçılar arasında, Pavlos'un bildirdiği İncil'den başka bir İncil'le vaaz etmek İsa'ya ve babasına değil de başka bir Tanrı'ya iman edip tapmak anlamına geldiği için deliliktir ve sapkınlıktır şeklinde bir görüş birliği oluşmuştur.<sup>12</sup> Tanrı'nın ruhunu bedeninde taşıyan bir kaç ruhsalın arasında İsa'nın da insan olduğunu öne süren en uçtaki gnostik görüşlerden çarmıhta öldürülenin İsa olmadığını veya daha ölmeden göğe alındığını savunan diğer uçtaki gnostik görüşlere varana kadar, Pavloscu Hıristiyanlığa aykırı bütün inanç eğilimlerine; Pavlos, "kardeşlerim yaydığım müjdenin insan uydurması olmadığını bilmenizi istiyorum, ben bu müjdeyi insandan almadım kimseden de öğrenmedim, bunu bana İsa Mesih açıkladı" (Galatyalılara 1: 11) ifadesiyle, İsa'nın Tanrılığı vurgusuyla kesinlikle karşı çıkmıştır. Bildirdiği haberin (İncil'in) insandan kaynaklanmadığını ve öğrenmediğini ısrarla tekrarlamakla Pavlos, daha önceden söylediği 'aldığım bilgiyi size ilettim' (1. Korintliler 15: 3) ifadesine de açıklık getirerek, bu bilgi doğrudan Tanrıdan (İsa'dan) ruhsal gizlilik içinde edindiğini vurgulamak istemiştir. Bir taraftan gnostik görüş içeriğine (İsa'nın insan olması, hiç acı çekmemesi, öldürülmemesi vs..) şiddetle karşı çıkarken, diğer taraftan da gnostik bilgiye erişme yöntemini (içten ruhani olarak Tanrıyla bağ kurup doğrudan gerçeğe = Tanrı'ya = bilgiye yönelmek) İsa'ya uyarlamış olan Pavlos; haberin insandan kaynaklanmaması ve öğrenilmemesi (Galatyalılara 1: 11) ısrarıyla, yazdıklarının insan düşüncesini değil de doğrudan Tanrı sözünü yansıttığı yanılmacası içinde olmuştur.

12 Bakınız Freke ve Gandy, 2005; 224

## Sonuç

Gnostiklere göre İsa, ruhsal-ışık Tanrı diyarından (pleromadan) kozmik âleme (kâinata) geçiş yapmış aionlardan bir aion olduğundan babanın oğullarından bir oğuldur, diğer oğullara karşı bir üstünlüğü yoktur, sadece aydınlatıcı ve uyarıcı olduğu için de kurtarıcılık işlevi hiç yoktur. Tanrı özsel nitelik olarak iyi olduğu ve kâinatın dışındaki bu ruhsal-ışık âleminde ikamet ettiği için, kötülüklerle dolu olan dünyayı ve kötü heveslerle günahkâr filler içindeki insanı yaratmış değildir. Tanrısal sahadaki varlıkları (ya da ilkleri veya asılları) kopya ederek, yeri ve göğüyle tüm kâinatı ya da maddiyat âlemini ve (insan, hayvan, bitki) tüm canlıları yaratan Demiurge (alt Tanrı), Adem'i ve neslini de yaratmıştır. Alt Tanrı Demiurge, bedeni ve demiurgik ruhuyla (yani nefsiyle) insanı da yarattığı için; insan da tıpkı yaratıcısı gibi ruhsal değildir, iyi değildir, egoist ve çıkarıcıdır, kötüdür ve fesat doludur, çıkacak büyük bir yangınla kopacak kıyametin ilk iki gününde yaratıcısı Demiurge'yle birlikte bedeni ve demiurgik ruhu da yanarak yok olur. Tanrıdan aktardığım tek bilgim vardır bu da İsa'nın çarmıh bilgisidir diyen Pavlos; nasıl ki Hristiyanlığı, İsa'nın kendisini bir kurban olarak babasına sunmasıyla işlenmiş ve işlenecek olan bütün günahlara kefaretsiz diye, çarmıhta acılar içinde bedeninin öldürülmesi teması üzerine kurmuşsa; açıkça bahsetmiş olmasa dahi, beden ve ruhen alt Tanrı yarattığı olarak gördüğü insanların (ya da demiurgik ruhlu bedensellerin) kurtuluşunu, tıpkı tüm günahları üstlenen ve cezası olan acılarına da katlanan İsa'nın günahkârları Tanrı ile barıştırmak için yaptığı gibi, bedenlerini ve nefislerini öldürmelerinde görmüştür. İsa gibi bedenini ve nefsinin öldüren bir kimsenin, karşılığında İsa'nın ruhunu alarak İsa'yı kendi içinde yaşattığını ve İsa'nın tapınağı haline geldiğini belirten Pavlos; sürekli olarak, İsa'ya ruhta tapmadıkça yani demiurgik yarattığı beden ile nefsinin öldürüp İsa'nın ruhunu almadıkça veya İsa'nın tapınaklarından biri haline gelmedikçe, hiç bir insanın ruhsallardan olamayacağı ve dolayısıyla da sonsuz yaşama geçemeyeceği uyarısında bulunmuştur. Suyla vaftiz olmak, perhiz yoluyla nefsi terbiye etmek, aşâ-i rabbani ayininde şarabı yudumlayıp ekmeği bölerek yemek, kutsal metinleri sürekli okuyup Tanrı sözünü tekrar ederek davranışları Tanrı'nın iradesine göre uyumlu kılmak; Pavlos'a göre, bedensel tapmadır, hiç bir değeri yoktur, çünkü beden ile nefis hâlâ diridir, bedenle yapılan bütün tapınmalar ölüp çürüyecek bedenle birlikte yok olup gider. Kilise ibadetlerinin kurtuluşu ve sonsuz yaşama geçişi sağlamayacağını<sup>13</sup> belirten Pavlos'u gnostiklerden farklı kılan, yalnızca İsa'yı

13 “Kilise dışında kurtuluşu ve ibadeti tanımayan Katolik inanca karşı çıkan Avrupa reformu da benzeri bir inanç üzerine kurulmuştur. Katı kadercilikle yorumlanan bu kalvinist öğretilerindeki Tanrı inancının bir sonucu olarak, inziva odalarında nasıl yakarırsa yakarsın, kilise ayinlerine ne kadar düzenli olarak katılırsa katılsın, kesinlikle, kendisini kurtaramayacağına inanılmıştır. Kurtuluşu kilise içinden kilisenin duvarları dışına fakat insanlar arasına



Tanrı'nın tek oğlu ve tek kurtarıcı konumuna çıkartması değil, bununla birlikte, bedeni ve ruhuyla alt Tanrı yaratığı olan insanlardan çağrılmışlara (kilise cemaatine) kurtuluş yolunu göstermesi, yani çağrılmıştan seçilmişliğe geçiş hakkında bilgi vermesidir. Bedenle yapılan tapınma ruhsal tapınma olmadığı için, İsa'nın ruhu bedene alınmış da değildir. Sadece beden ile nefsi öldürmenin karşılığında İsa'nın ruhuna sahip olarak yapılan ruhta tapınma; kişiyi seçilmiş ruhsallardan kılarak, sonsuz yaşama kavuşmasını sağlar, çıkacak büyük bir yangınla kopacak kıyamette yok olmaktan kurtarır. Açıkça söylemese bile, tıpkı gnostikler gibi kıyametin ilk gününde bedensel/cisimsel bütün maddiyat âleminin yanarak yok olacağını, ikinci gününde de bedenlerdeki demiurgik ruhların (ya da nefislerin) yargılandıktan sonra çıkan bu muazzam yangında yanarak yok olacağını ima etmiş olan Pavlos; ruhsal-Tanrısal ışık diyarına geçiş günü olan üçüncü günde, yalnızca İsa'nın ruhunu alanların dirileceğine işaret etmiş olmakla, çağrılmış olmakla kalan ve bedenlerini ve nefislerini öldüremedikleri için İsa'nın ruhundan yoksun kalan ve İsa'nın tapınağı haline gelemeyen kilise cemaatinin kıyametin ilk iki gününde yargılanıp sonsuz ölümlülük halinde yok olacağını kinayeli bir üslupta üzerinde durmuştur. Kıyametin üçüncü günü dirilenleri arasında, yasaya uyanlar ve yasaya göre amel edenler olmadığı gibi; ruhsal Tanrısal ışık diyarına alınarak

taşıyan, Yahve yasasında kardeşler arasında sınırlı kılınmış sevgi ve dürüstlük yasasını tüm insanlara yayan her kalvinistin; işini en yüce bir ibadet ve iş yerini de yegane ibadethane olarak benimsemesiyle yükselen Tanrı'nın yeryüzündeki şanının artırılmasında kişinin aracılık etme fonksiyonu, pek doğal olarak manastır hayatının tam olarak terk edilmesine sebep olmuştur. Ancak, Tanrıyla kendisini daima yapayalnız kaldığını hissederek kilisenin bütün ibare ve taltiflerini ret eden ve doğrudan Tanrı'ya yönelmeyi şiar edinen her kalvinist tarafından, aynı ilahi öğretilerin bir gereği olarak ve aynı ahlak düsturlarının da teşvikiyle, her gün yürütülen mesleki faaliyetler ve kazanç arzusu, Tanrı'ya yönelmede yegane kutsal bir yol olarak kabul edilmiştir. Böylece, tutumluluk içinde, aynı nefse eza tavrıyla yürütülen iktisadi faaliyet tipi, manastır sisteminin metot anlayışını bu farklı sahada, en az onun kadar katı kurallar içinde olmak üzere benimsenmesini zorunlu kılmıştır. Daima kendisini sofu bir Hıristiyan olarak kabul eden kalvinistler, zihninde ve kalbinde Tanrıyı hissetmeyi, doğrudan onu tefekküre dalarak ve her şeyden vazgeçerek dua etmek şeklinde yorumlamamıştır. Yine aynı şekilde, dünyevi şehvet ile zevklere dalmaksızın, disiplinsiz ve devamsız olan ve metodik tarzda arttırılmayan niyazlara da tam anlamıyla muhalif olmuşlardır. Ancak, devamlı ve disiplinli bir şekilde bütün hayatı boyunca süren niyazlara Tanrı'nın itibar ettiğini ısrarla savunarak, kalvinistler, Katoliklerin uyguladıkları yöntemin benzerini benimsemişlerdir. Böylece aklıyla belirlediği isteklerini hedefler tarzında seçen ve kendi kendisini bu maksatlara yönlendirerek, kalvinist, sadece dua etmekle ve her şeye tevekkül etmekle, kendi kendisini atıl kılmaz. Tanrı'nın kendisine yetki verdiği inancını, faaliyette bulunduğu nispette dualarındaki niyazlarına nail olacağını birbirlerine telkin eden kalvinistler; dua ederken azizlerin ruhundan şefaahat dilemediği gibi, onlara iltimas da etmez. Sadece kendisi için dua ederek, yalnızca kendi benliğinin ifade bulan dünyevi faaliyetlerdeki bu kalvinist münzevi yorum sonucunda; bireyin hayat tarzı, aynı çilekeş eza tavrıyla ve bir cimriyi kıskandıracak ölçüdeki tutumluluğuyla ortaya çıkmaktadır." (K.H. Akalın)

sonsuz yaşama geçenler içinde, Demiurge yarattığı günahkâr bedenleri ile nefisleri öldüremeyen ve karşılığında İsa'nın ruhunu alamayan İsa tapanları yani kilise cemaati de yoktur.

### KAYNAKÇA

- Bauer, W., *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity*, Fortress, Philadelphia 1971.
- Bornkamn, G., *Pavlos*, Harper & Row, New York 1973.
- Brock, D.L., *Kayıp İnciller*, Haberci, İstanbul 2008.
- Bultmann, R., *Theology of the New Testament*, Scribner, New York 1959.
- Burkitt, F.C., *Church and Gnosis*, Cambridge University Press, Cambridge 1963.
- Floramo, G., *Gnostisizm Tarihi*, Litera Yayıncılık, İstanbul 2005.
- Freke, T., Gandy, P., *İsa ve Kayıp Tanrıça*, Ayna Yayınevi, İstanbul 2006.
- Freke, T., Gandy, P., *İsa'nın Gizemleri*, Ayna Yayınevi, İstanbul 2005.
- Grant, R.M., *Gnosticism and Early Cgristianity*, Columbia University Press, New York 1966.
- Grobel, K., *The Goospel of Truth*, Black, London.
- Gündüz, Ş., *Gnostik Mitolojide Düşüş Motifi ve Demiurg Düşüncesi*, Samsun 1997.
- Kenneth, H., *Kayıp İncil'in Sırları*, Neden Kitap, İstanbul 2010.
- KMŞ, *Kutsal Kitap Eski ve Yeni Antlaşma (Tevrat, Zebur, İncil)*, İstanbul 2004.
- Martin, S., *Gnostikler: İlk Hristiyan Sapkınlar*, Kalkedon, İstanbul 2010.
- Mercan, Ş., *Gnostik İnciller*, Nokta Kitap, İstanbul 2007.
- Özemer, Y.Ö., *Toma'ya Göre İncil*, Kaknüs, İstanbul 2002.
- Schmithals, W., *Gnosticism in Corinth*, Abingdon, Nashville 1976.
- Schmithals, W., *Pavlos and The Gnostics*, Abingdon, Nashville 1972.
- Schweitzer, A., *The Mysticism of Pavlos: The Apostle*, Harper & Brothers, New York 1942.

## ESKİ HARFLERLE BASILMIŞ TÜRKÇE TECVİD, USUL-İ FİKİH VE KIRAAT ESERLERİ

Ali İPEK (\*)

Güller NUHOĞLU (\*\*)

### ÖNSÖZ

İlim yoluna koyulan insan, kendi sahasında bir eser bulmak yahut bu saha-  
da kimin ne yazdığını araştırmak için, günlerini belki yıllarını verir. Neticede bu  
insan, kendine göre, ya istediğine kavuşur veya bunun eksikliğini kalbinde taşır.  
Çok kısa ömürlü insanı bu zaman israfından kurtarmak için, öteden beri rehberler,  
kataloglar hazırlana gelmiştir.

Bu noktadan hareketle şu küçücük eseri ortaya koymaya çalıştık. Bu eserde  
eski harflerle basılmış Türkçe Tecvid ve Usul-i Fıkıh kitaplarını ayrı bölümler  
halinde bir araya getirdik.

“Seyfettin Özege Bağış Kitapları Yazar Adı Katalogu” üzerindeki çalışmamız,  
bu eserin ana kaynağını teşkil eder. Adı geçen katalogu hazırlarken, elde ettiğimiz  
fişlere, bibliyografyadaki kaynakları taramak suretiyle ilavelerde bulunduk. Bu  
çalışmada yer alan eserlerin ekserisini bizzat görerek tetkik ettik.

Kolaylık olması düşüncesi ile eserleri elif-lam takısını dikkate almaksızın al-  
fabetik sıraya koyduk. Küçük olması hasebiyle de yazar indeksi yapmaya hacet  
görmedik.

Ayrıca her bölümün sonunda, faydalı olacağı düşüncesiyle, Türk müellifleri-  
nin o bölümle ilgili Arapça veya Türkçe olup da basılmamış eserlerinden de bir  
kısmının ismini sıraladık.

Erzurum Atatürk Üniversitesi’ne bağışladığı kıymetli koleksiyonla ilme hiz-  
met eden M. Seyfettin ÖZEGE’yi rahmetle anarız.

\* Doç. Dr., Kafkas Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü Öğretim Üyesi.

\*\* Yrd. Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Doğu Dilleri ve Edebiyatları  
Bölümü Öğretim Üyesi

## A. TECVİD VE KIRAAT ESERLERİ

### 1. BASILMIŞ TECVİD ESERLERİ

**Çocuklara Yeni Tecvid**, Naim Giridî, İstanbul, Mahmud Bey Matbaası, 1327 (1911), 43 s.; İstanbul, Mahmud Bey Matbaası, 1329 (1913), 48 s.

**En Kolay Tecvid**, Yusuf Rıza, İzmir, Şems Matbaası, 1329 (1913), 30 s.

**Hulasalı İzahlı Tecvid**, Mehmed Şükrü, İstanbul, Babiâli Civarında 52 numaralı Matbaa, 1327 (1911), 3015 s.

**el-Kavlu's-Sedid fi İlmi't-Tecvid yahut Tecvid-i Cedid**, Mehmed Zihni Efendi, İstanbul, Matbaa-i Âmire, 1328 (1912) 83 s.

**Kur'an-ı Kerim Esaslı Tatbikat Dersleri**, Mehmet Demir Hafız, İstanbul, Haşim Matbaası, 1345 (1927) 14 s. Taş Baskı.

**Kur'an-ı Kerim Tilavetine Medhal**, Ahmet Edib- Veled Çelebi (İzbudak), İstanbul, Matbaa-i Âmire, 1342 (1924), 20-36 (36 s.); İstanbul, Matbaa-i Âmire, 1343 (1925), 20-36 (36 s.).

**Kur'an-ı Kerim Muallimi**, Mehmed Halid, İstanbul, Matbaa-i Âmire, 1341 (1923), 68 s.

**Manzum Tecvid** (Zafer), Hilmi Hafız (Şumnuli), İstanbul, Matbaa-i Âmire, 1265 (1849), 34 s.; İstanbul, - 1291 (1874), 34 s. Taş Baskı. (14. sayfadan itibaren Manzume-i Şurûti's-Salat, kenarında tecvid ve ilm-i hal kitabı vardır.)

**Menşeu't-Tecvid**, Mustafa el-Hac (Şamlı), İstanbul, - 1300, 48 s.

**Mizan**, Abdulkerim Debreli Hoca, İstanbul, Urfalı Hacı Halil Efendi Matbaası, 1305 (1888), 24-52 (52 s), Taş baskı; İstanbul, Hulusi Efendi Matbaası, 1326 (1908), 24-52 (52 s.), Taş baskı.

**Mizanu'l-Huruf**, Abdulkerim Debreli Hoca, İstanbul, Urfalı Hacı Halil Efendinin Matbaası, 1305 (1888), 1-24 (52 s.), Taş baskı; İstanbul, Hulusi Efendi Matbaası, 1326 (1908), 1-24 (52 s.), Taş baskı.

**Muhitü't-Tecvid**, Mehmed Salih Hafız, İzmir, Keşişyan Matbaası, 1329 (1913), 31 s.

**Mükemmel Tecvid-i Reşadiye**, Mehmed Kâmil Hafız, Samsun, Matbaa-i Şems, 1331 (1915), 56 s.

**Mürşidü'l-Kariûn**, Yusuf Zıyaeddin, İstanbul, Matbaa-i Osmaniye, 1339 (1923), 7 s., Taş baskı.

**Mazmu'l-Ehem**, Şeyhî Mehmed, İstanbul, - 1275 (1859), 7 s., Taş baskı; İstanbul, Şirket-i Sahafiye-i Osmaniye Matbaası, 1322/1324 (1906), 19 s., Taş baskı.

**Risale-i Raiye**, Süleyman Hafız, İstanbul, Matbaa-i Osmaniye, 1311 (1893), 19 s.

**Ruhu'l-Huruf**, Hasan Hüsnü b. Hüseyin, İstanbul, İbrahim Efendi Matbaası, 1299 (1882), 48 s., Taş baskı.

**Sual Ve Cevaplı Muhtasar Tecvid**, Hüseyin Refik, İstanbul, Karabet Matbaası, 1329 (1913), 42 s.

**Sual Ve Cevaplı Tecvid**, Ferid Hafız, İstanbul, Kasbar Matbaası, 1309 (1892), 32 s.; İstanbul, Babiâli Caddesinde 25 numaralı Matbaa, 1313 (1895), 32 s.; İstanbul, Babiâli Caddesinde 38 numaralı Matbaa, 1314 (1896), 32 s.; İstanbul, Babiâli Caddesinde 38 numaralı Matbaa, 1319 (1901), 32 s.; İstanbul, Babiâli Caddesinde 52 numaralı Matbaa, 1324 (1908), 29 s.; İstanbul, - 1324 (1908), 29 s.

**Sual Ve Cevaplı Tecvid**, Mehmed Tahir, İstanbul, Hulusi Efendi Matbaası, 1327 (1911), 23 s. Taş baskı.

**Suallî Ve Cevaplı Tecvid**, Mehmed Nuri Hafız, İstanbul, Vezir Hanında 48 numaralı matbaa, 1329 (1913), 30 s.; İstanbul, Necm-i istikbal Matbaası, 1331 (1915), 30 s.

**Ta'lim-i Kıraat-ı Kur'an'dan Tecvid**, Huri Hafız, İstanbul, Mürettibin-i Osmaniye Matbaası, 1327 (1911), 36 s.; İstanbul, Mürettibin-i Osmaniye Matbaası, 1330 (1914), 32 s.

**Ta'rif-i Tecvid Ve Heca**, İstanbul, - 1286 (1869), 16 s., Taş baskı.

**Tecvid**, Abdi Kâmil, İstanbul, Esad Efendi Matbaası, 1299 (1882), 31 s.; İstanbul, Mahmud Bey Matbaası, 1304 (1887), 40 s.; İstanbul, Mahmud Bey Matbaası, 1314 (1896), 40 s.

**Tecvid**, Naim Giridî, İstanbul, - , - , 48 s.

**Tecvid**, Refi ' Hafız, İstanbul, Mahmud Bey Matbaası, 1309 (1892), 18 s., Taş baskı; İstanbul, - , 1321 (1903), 18 s., Taş baskı; İstanbul, Mahmud Bey Matbaası, - , 18 s., Taş baskı; İstanbul, - , - , 18 s., Taş baskı; İstanbul, - , 1314 (1896), 21 s., Taş baskı.

**Tecvid**, Osman Pazarî, - , - , 1308 (1891), 19-31 (31 s), Taş baskı.

**Tecvid**, (Takribu'l-Ezhar Min Tecvidi'l-Kur'ân), Kazan, 1892, 23 s.

**Tecvid-i Edâiye**, Hamza, İstanbul, Daru't-tibaati'l-Âmire, 1251 (1835), 1-22 s. (52 s.); İstanbul, Matbaa-i Âmire, 1257 (1841), 32-80 (96 s); İstanbul, Daru't-Tibaati'l-Âmire, 1280 (1863), 32-80 (1568 s.)

**Tecvid-İ Kurrabaş**, Abdurrahman Kurrabaş, İstanbul, - ,1260 (1844), 24 s., Taş baskı; İstanbul, Matbaa-i Âmire, 1263 (1847), 11 s; İstanbul, Takvimhane-i

Âmire, 1275 (1859), 13 s.; İstanbul, - , 1277 (1861), 16 s., Taş baskı, (Tercüme-i Dürri Yetim ve diğer tecvid kitaplarıyla beraber); İstanbul, Daru't-Tibaati'l-Âmire, 1280 (1863), 82-96 (1568 s.); İstanbul, Hüseyin Ağanın Derstgahı, 1294 (1877), 16 s., Taş baskı; İstanbul, Matbaa-i Haseneyn, 1299 (1882), 16 s. Taş (T)<sup>1</sup>; İstanbul, Matbaa-i Osmaniye, 1303 (1886), 23 s. Taş (T); İstanbul, Sahafiye-i Osmaniye, Şirketi Matbaası, 1307 (1890), 15 s., Taş baskı; İstanbul, Hacı Hüseyin Efendi Matbaası, 1308 (1891), 15 s., Taş baskı; İstanbul, Şirket-i Sahafiye-i Osmaniye Matbaası, 1309 (1892), 23 s., Taş baskı; İstanbul, - , 1311 (1893), 23 s., Taş baskı; İstanbul, Şirket-i İraniye Matbaası, 1312 (1894), 23 s., Taş baskı; İstanbul, Arif Efendi Matbaası, 1312 (1894), 15 s., Taş baskı; İstanbul, Sahafiye-i Osmaniye Şirketinin 52 numaralı Matbaası, 1314 (1896), 15 s., Taş baskı; İstanbul, Şirket-i Sahafiye-i Osmaniye Matbaası, 1314 (1896), 23 s. Taş (T); İstanbul, Mahmud Bey Matbaası, 1315 (1897), 15 s. Taş baskı; İstanbul, Matbaa-i Âmire, 1317 (1899), 15 s., Taş baskı; İstanbul, Mahmud Bey Matbaası, 1327 (1911), 15 s. Taş baskı; İstanbul, Ali Raif Matbaası, 1330 (1914), 15 s. Taş (M)<sup>2</sup>; İstanbul, Ali Raif Matbaası, 1331 (1915) 15 s. Taş (M); İstanbul, Ali Raif Matbaası, 1339 (1923), 15 s. Taş (M); İstanbul, Matbaa-i Ahmed Kâmil, - , 15 s. Taş baskı; - , 16 s. Taş baskı.

**Tecvid-i Osmânî**, Halil, İstanbul, - , - , 1301 (1884), 16 s. Taş baskı; İstanbul, - , 1314 (1896), 16 s. Taş baskı; İstanbul, Mahmud Bey Matbaası, 1326 (1910), 16 s. Taş baskı.

**Tecvid-i Sehil li Füyûzâtî'l-Etfâl**, Osman Nuri, İstanbul, Mahmud Bey Matbaası, 1297 (1880), 32 s. Taş baskı; İstanbul, - , 1299 (1882), 30 s. Taş baskı.

**Tecvid-i Sırat-ı Kur'an**, Yusuf Zıyaeddin el-Filibevî, İstanbul, Yeni Turan Matbaası, 1331 (1915), 16 s.

**Tecvidu'l-Müntahab li Etfali'l-Mekteb**, Abdulhalik Gaffarzade Badkübevî, Badkübe (Baku), - , 1327 (1909), 48 s., Taş baskı.

**Tercüme-i Cezerî**, Mağnisevî, İstanbul, Dar'ut-Tibaati'l-Amire, 1280 (1863), 98-149 (2+156+8 s.)

**Tercüme-i Dürri Yetim**, Ali b. Hüseyin Eskicizade, Seyyid, İstanbul, Matbaa-i Âmire, 1253 ( 1837), 89 s.; İstanbul, Takvimhane-i Âmire, 1257 ( 1841), 1-28 ( 96 s.); İstanbul, Dar'ut-Tibaati'l-Âmire, 1280 ( 1863); 1-28 (2+156+8 s.)

1 Sonunda (T) işareti olanlar yalnız "Tecvid" başlığıyla basılmıştır.

2 Sonunda (M) işareti olanlar "Musahhah Tecvid" başlığıyla basılmıştır.

**Umdetu'l-Kariin**, Mustafa Niyazi, Seyyid, İstanbul, Şirket-i Sahafiye-i Osmaniye Matbaası, 1320 (1902), 32 s.

**Usul-i Tilavet yahut Sualli Ve Cevaplı Tecvid**, Hüseyin Hafız, İstanbul, Şirket-i Mürettebiye Matbaası, 1327 (1911), 22+1 s.; İstanbul, Selânik Matbaası, 1328 (1912), 22 s.; İstanbul, Babıâli Caddesinde 73 numaralı Matbaa, 1330 (1914), 22+1 s.

**Vesiletü'l-gufrân**, Ahmed Zıyaeddin Hafız, Kastamonu, - , 1327, (1909), 44 s.

**Virdü'l-Müfid fi Şerhi't-Tecvid**, Mehmed Esad Sahaflar Şeyhizade, İstanbul, Matbaa-i Âmire, 1264 (1848), 1-15 (60 s.); İstanbul, Şirket-i Sahafiye-i Osmaniye Matbaası, 1313 (1895), 46 s.

**Yeni Usul Tatbikatlı Tecvid**, Ebü'l-Muvaffak Ferid Üsküplü, Selânik, Midhat Paşa Sanayi Mektebi Matbaası, 1329 (1913), 32 s.

## 2. BASILMAMIŞ TECVİD VE KIRAAT ESERLERİ

Abdurrahman Celvetî, **el-Mearicu'l-Vusuliyye ilâ Âyi'l-Kur'âniyye**.

Abdurrahim Efendi, **Manzum Tecvid**.

Açıkbaş Muhammed Efendi, **Güzide**.

Ahmed Attar Efendi, **Mürşidu'l-Huffaz, Kümmelu'l-Hafızîn**.

Ahmed b. Muhammed Manisevî, **Kaside-i Şatıbiyye Tercümesi**.

Ahmed Bey, **Ravzatu'l-Kurra**.

Akif, **Mir'at-ı Kur'ân**.

Ayinezâde Muhammed Şemseddin Efendi, **Şerhu Cezerî**

Carullah Veliyuddin Efendi (Yenişehir-i Fenarî), **el-Furkan**

Esad Muhammed Efendi (Vakanüvis), **Şerhu Tecvid, Beyanu Zikri'l-Cehrî ve'l-Lahnî**.

Eskicizâde Ali Medhi Efendi, **Dürri Yetim Tercümesi**.

Hacibzâde Muhammed Efendi, **Kavaidu'l-Kur'ân fî Tecvidi'l-Kur'ân**.

Hacı Torun Efendi (Kayseriyevî), **Risaletu'l-İndiraciyye**.

Hakkı Muhammed Efendi, **Tefhimu'l-İhvan fî Tecvidi'l-Kur'ân**.

Halil Efendi (Burdurî), **Nüverî Haşiyesi**.

Hamdullah b. Hayreddin, **Cevahiru'l-Ukyan fî Şerhi Umdetu'l-İrfan, Vesiletu'l-İkran fî Şerhi Rusuhi'l-Lisan an Hurufi'l-Kur'ân, Şerhu Umdetu'l-İrfan fî Vasfi Hurufi'l-Kur'ân**.

Hamid b. El-Hac Abdulfettah, **Zübdetü'l-İrfan**, Hıfzı Arif Mehmed Bey (İstanbulî), **Sıbtul-Hayyat**.

Hilmi Emin Efendi, **Kaside-i Kur'âniyye**.

Hüseyinî, Hüseyinî b. Ahmed Siruzî, **Dürr-i Meknun**.

İbrahim Hakkı Erzurumî, **Tecvid**.

Kafiyecî, **Risaley-i Vücuhi'l-Kıraat**.

Kurt Mehmed Efendi, **Cezerî Türkiyyu'l-İbâre Şerhi**.

Maraşlı Mehmed b. Yahya Efendi, **Enfaî**.

Medenî Mehmed Efendi, **Tecvid**.

Molla Efendi (Molla Mehmed Emin Efendi), **Umdetu'l-Hallan fî İzahî Zübdetü'l-İrfan, Silsile-i Eimme-i Kurra, Tuhfetu't-Tecvid, Tuhfetu'l-Emin Fî Vukufi'l-Kur'âni'l-Mübîn**.

Molla Halil Siirdî, **Zıyau Kalbi'l-Aruf fî't-Tecvid ve'r-Resmu ve**

Molla Hüseyin b. İskenderî, **Fihrisu'l-Husuf, Şerhun Ala Manzumeti's-Şatıbtı fî't-Tecvid**.

Muhammed b. Bedruddin, **Lübabu't-Tecvid li'l-Kur'âni'l-Mecid, Usul-i Tarkib mine'l-Kıraa**.

Muhammed b. Mustafa Naimî, **Mutkinu'r-Rivaye**.

Mustafa b. Abdurrahman İzmirî, **Umdetu'l-Furkan fî Vücuhi'l-Kur'ân, Bedayiu'l-Burhan fî İlmi'l-Kur'ân, Takribu Husul-i Makasid**.

Mustafa b. Ömer Üsküdarî, **Risale fî İlmi'l-Kıraa**.

Niyazi Şeyh İsmail Efendi-**Risale-i Tecvid**

Resu'l-Kurra Abdullah b. Muhammed Salih Eyyubî, **İkazu'l-Kurra, Şerhu Mizani'l-Kurrai'l-Âşere**.

Saçaklızade Mehmed b. Ebi Bekir (Maraşî), **Cehdu'l-Mukil mine't-Tecvid, Tehzibu'l-Kurra**.

Şaban Efendi, **Tecvid**.

Yahya Efendi (Minkarizade), Şeyhulislam, **Tibyan fî Adabi'l-Kur'ân**.

Yusufzade Abdullah Hilmi Efendi, **Reddu'l-Kurra bi's-Şevaz, Tuhfetu't-Talebe fî Beyani Meddatı Tarafi't-Tayyibe, Beyanu Meratibi'l-Meddat, İtilaf, Meharicu'l-Huruf, Risale-i Harfi'd-Dadi's-Sahiha**.

Ziya Efendi, Evliyazade Ahmed Zıyaeddin Efendi, **Vesiletu's-Saade**.



## B. USUL-İ FIKIH ESERLERİ

### 1. BASILMIŞ USUL-İ FIKIH ESERLERİ

**Arabî İbare Usulu'l-fıkıh Nam Risalenin Tercümesi** (The Principles Of Jurisprudence), M. Ali Suavî, Londra, Muhbir Matbaası, 1868, 8 s.

**Fıkıh-ı Hanefî'nin Esâsâtı ve Kıyas ve Dine Müteallik Mesail**, Seyyid Nesib, İstanbul, Evkaf-ı İslâmiye Matbaası, 1337/1339 (1921), 56 s.; Daru'l-Hikmeti'l-İslâmiye neşriyatı, Aded: 2.

**Te'sisü'n-Nazar ve Ruhü'l-fıkıh Ferid**, İbn Hazm, İzmir, Mizanu'l-Hukuk Matbaası, 1328 (1912), 108 s.

**Kavaid-i Fıkhiyye**, Musa Carullah Bigiyef, Kazan, Örnek Matbaası, 1328 (1919), 232 s., Neşreden: Ahmed el- İshakî.

**Kitab-ı min Menâr fî Usul-i Fıkıh**, Abdullah en-Nesefî, Çev. Mehmed el-Akkirmânî, İstanbul, - , 1289 (1872), 102 s. Taş baskı.

**Levâmiu'd-dekâyk fî Tercümeti Mecâmiu'l-hakâyık**, Ebû Said Hadimi'den Ahmed Hamdi, İstanbul, el-Hac Mustafa Efendi Matbaası, 1293 (1876), 3+6312 s.

**Nazariyat-ı Fıkhiyye ve Adat-i Milliyye**, Mehmed Nusret Hoca, İstanbul, Tanin Matbaası, 1340 (1924), 111 s.

**Medhal-ı Fıkıh**, Abdussettar , İstanbul, Mahmud Bey Matbaası, 1299 (1882), 31 s.

**Muhtasar Usul-i Fıkıh**, Kısaltan: Cemalddin, Selânik, - , 1327 (1911), 81 s., Taş baskı.

**Tafsil li-Tavzihi'l-kavadi'l-fıkhiyye ve'l-Usuliyye fî Evveli'l-Mecelleti'l-Ahkâmi'l-adliyye**, Süleyman Hasbi, İstanbul, Matbaa-i Osmaniye, 1297 (1881), 258 s.

**Tatbikat-ı Mecelle**, Cüz-i Evvel Kitabu'l-Buyu', Mehmed Said Mansurizade, İstanbul, Matbaa-i Ebu'z-Ziya, 1328 (1912), 150+1 s.

**Telhis-i Kavaid-i Külliyye ve Istılahat-ı Fıkhiyye**, Ali Ulvî, İstanbul, A. Asaduryan Şirket-i Mürettebiye, Matbaası, 1917, 128 s.

**Telhis-i Usul-i Fıkıh**, Mahmud Esad b. Emin Seydi Şehri, İzmir, Vilayet Matbaası, 1309 (1892), 4+396 s.; İzmir, Nikolayidi Matbaası, 1313 (1895), 508+3 s. II. Baskı.

**Tercüme-i Mirkat**, (Teshil-i Mirkatu'l-Vusul İlâ İlmi'l-Usul), Molla Husrev Muhammed b. Feramürz, Çev. Osman b. Mustafa el-Celibolî, İstanbul, Matbaa-i Âmire, 1288 (1871), 6+322 s.

**Teşruhu'l-kavaidi'l-külliye fi Ahkami'l-Feriyeti'l-ameliyye**, Abdussettar, İstanbul, Müzellefzade Rıza Efendi Basımhanesi, 1295 (1878), 55+1 s. Taş baskı; İstanbul, Mahmud Bey Matbaası, 1297 (1880), 68 s.; İstanbul, Mahmud Bey Matbaası, 1301 (1884), 52 s.

**Tevşih-i Kavaid-i Külliye**, Ahmed Şükrü, İstanbul, Necm-i İstikbal Matbaası, 1327 (1909), 67 s.

**Türkçe Muhtasar Usul-i Fıkıh**, Ahmed Hamdi (Şirvanlı), İstanbul, Mihran Matbaası, 1301 (1884), 1333 s.

**Usul-i Fıkıh**, Mehmed Zihni (Hacı), İstanbul, Mekteb-i Mülkiye-i Şahane, Litoğrafya Destgahı, 1309 (1892), 116 s. Taş baskı; İstanbul, Mekteb-i Mülkiye-i Şahane Litoğrafya Destgahı, 1312/1313 (1895), 123 s. Taş baskı; İstanbul, Mekteb-i Mülkiye-i Şahane, Litoğrafya Destgahı, 1314 (1896), 130 s. Taş baskı

**Usul-i Fıkıh**, Mahmud Esad b. Emin Seydişehirli, 1.Cilt, İstanbul, Mekteb-i Saniye Matbaası, 1302 (1885), 348 s.; Ravza-i Hukuk cüzlerinden, İstanbul, cemel Efendinin Matbaası, 1316 (1889), 384 s.

**Usul-i Fıkıh**, Mehmed Seyyid , İstanbul, Matbaa-i Âmire, 1333 (1917), 330 s.

**Usul-i Fıkıh 1. Cüz Medhal**, Mehmed Seyyid, İstanbul, Matbaa-i Âmire, 1333 (1917), 144 s.

**Usul-i Fıkıh**, Şevket, Daru'l-Fünun Matbaası, 1336/1337 (1920/1921), 100 s. Taş baskı, Daru'l-Fünun-i Osmani Talebe-i Hukuk Cemiyeti Neşriyatından.

**Usul-i Fıkıh**, IV. Sınıfa Mahsus, İstanbul, - , 1325/1327 (1909), 136 s. Taş baskı.

**Usul-i Fıkıh**, (II. Sınıfa Mahsus), Mustafa Asım Nasuhizade, İstanbul, - , 1329 (1910), 80 s. Taş baskı, Daru'l-Fünun İlâhiyat Şubesi Derslerinden.

**Usul-i Fıkıh**, Mustafa Hazım, Selânik, - , 1325/1326 (1909), 300 s. Taş baskı.

**Usul-i Fıkıh Dersleri**, Mehmed Seyyid, İstanbul, Matbaa-i Hukukiye, 1328 (1912), 140 s, Neşredenler: Ahmed Talat, Hacı Mehmed Tahir.

**Usul-i Fıkıh Dersleri** (Mebahisinden İrade, Kaza Ve Kader), Mehmed Seyyid, İstanbul, Kader matbaası, 1338 (19229), 324 s.

**Usul-i Fıkıh Dersleri**, Ali Haydar (Büyük), İstanbul, Matbaa-i Âmire, 1326 (1910), 558 s, Not tutan: Hacı Adil, Sırat-ı Müstakim kütüphanesi Aded: 1, Sırat-ı Müstakim Mecmuasına ilâve.

**Usul-i Fıkıh Dersleri**, İsmail Hakkı Manastırlı, İstanbul, Hüseyin Bey Matbaası, 1328 (1912), 140 s, Neşredenler: M. Memduh – M. Mıbahaddin.

**Usul-i Fıkıh Dersleri**, İsmail Hakkı İzmirli, İstanbul, Matbaa-i Hukuk, 1329 (1913), 176 s, Daru'l-Fünun Hukuk Şubesi.

**Usul-i Fıkıh Formalarının (Seyyid Bey'in) Mebadi İçin Tertib Olunan Hulasa-i İmtihaniye**, İstanbul, Hukuk Matbaası, 1330 (1914), 29 s.; İstanbul, Matbaa-i Nefaset, 1330 (1914), 32 s.

**Usul-i Fıkıhdan İcma-i Ümmet**, Muhiddin Köprülü, İstanbul, Hukuk Matbaası, 1328 (1912), 1.Cüz 16 s.

**Usul-i Fıkıhdan Muhtasar Menar Tercümesi**, Kasım Kutlubuğa, Çev. Mehmed Emin Hafız, İstanbul, Babıâli Caddesinde 7 numaralı Matbaa, 1298 (1881), 154 s.

**Usul-i Fıkıh Sualleri**, İstanbul, Matbaa-i Hukukiye, 1330 (1914), 7 s.

**Usul-i İctihad**, Mansurizade Said, İzmir, Vilayet Matbaası, 1329 (1913), 16 s, Hakikat-i İslâm Kütüphanesi 2. Kitab.

**ez-Zeria ila İlmi's-Şeria**, Abdulkadir Sadreddin, İstanbul, Mahmud Bey Matbaası, 1311 (1893), 146 s.

## 2. BASILMAMIŞ USUL-İ FIKIH ESERLERİ

Abdulkerim Efendi, **Haşiye-i Telvih**.

Abdullah Efendi, **Haşiye Alâ Muhtasari'l-Müntehâ**

Abdullah Efendi Şeyhulislam, **Haşiye-i Mir'at**.

Abdurrahman Alemşah (Kadı), **Şerh-i Menar**.

Abdussettar Efendi, **Şerhu Kavaidi'l-Mecelle, Medhal-i Fıkıh**.

Ali Fazlullah, **Mevahibu'l-Aziz fi Şerhi'l-Veciz**.

Ahmed Cevdet Paşa, **Beyanu'l-Unvan**.

Ahmed Hamdullah Efendi, **Mazbadatu'l-Fünun, Mir'atu'l-Usul**.

Atpazari Osman Fazli-i İlâhi, **Usul-i Fıkıhdan Tenkih Şerhi, Usul-i Fıkıhdan Telvih Haşiyesi**.

Avz-i Aleiyevî, **Haşiye Ala't-Telvih**.

Bulgurzade Hasan Efendi (Burdurî), **Ta'likat Alâ Haşiye-i Usul**.

Damat Hüseyin Efendi, **Usul Haşiyesi**.

Ebu's-Sena Muhammed b. Ahmed Cemaluddin Konevî, **Şerhu Muğni, Kitabu'l-Münteha fi Usuli'l-Fıkıh, Şerhu'l-Umde fi'l-Usul**.

Ebu Muhammed Abdullah Zıyaeddin, **Camiu'l-Fusul fi İlme'i'l-Fururi ve'l-Usul**.

Ekmelüddin Muhammed Bayburdî, et-**Takrir Şerhu Usul-i Pezdevî, Şerhu Muhtasar-i İbn Hacib mine'l-Usul.**

Fenarî Şemsuddin Muhammed b. Hamza, **Fusulu'l-Bedayi' li-Usuli's-Şerayi'.**

Hamdi Efendi (Küçük), **Tarifati Usul-i Fıkıh (Tarifatu'l-Fuhul).**

Hasan el-Kafî (Akhisari-i Bosnevî), **Sımtu'l-Vusul İlâ İlmi'l-Usul.**

Hattab Haydar b. Ebi'l-Kasım Karahisarî, **Şerh-i Menar.**

Hızır b. Muhammed (Amasyevî), **Gusnu'l-Usul.**

Husrev Muhammed Efendi Sivasi, **Mirkat ve Mir'at, Telvih, Şerhu Miftah, Usul-i Pezdevî.**

İbnu Kemal Paşa, **Ta'bir ve Tenkih.**

İşî Muhammed Efendi, **Hakaiku'l-Usul, Usul-i Fıkıhtan Bir Metn-i Metin.**

İbnu Türkman Alaüddin Ali b. Osman Mardinî, **Sa'diyye fî Usuli'l-Fıkıh.**

İzmirî Mevlana Muhammed b. Veli b. Rasul, **İlm-i Usul, Muhtasaru'l-Münteha Şerhi.**

Karabağı Muhyiddin Ahmed, **Haşiye-i Telvih.**

Karaçelebizade Abdulaziz Efendi, **Hallu'l-İştibah an Akdi'l-Eşbah**

Kara Halil Efendi, **Haşiye-i Muhtasar-ı Münteha.**

Kadı Burhaneddin (Erzincânî), **Tercih ala Telvih.**

Kabad Ahmed b. Muhammed Efendi, **Haşiyetu'l-Usul.**

Kadızed Şemseddin Ahmed Efendi Şeyhulislam, **Ta'likat ale't-Telvih.**

Lebîb Efendi, **Risale mine'l-Usul.**

Mekkî Muhammed Efendi, **Usul-i Fıkıhtan Aksam-ı Nazmı Mübeyyin; Risale-i Türkiyye.**

Maraşî Muhammed Efendi, **Bazı Ta'likat ala Usuli'l-Fıkıh.**

Mevlana Müftü Ebû Said el-Hadimî, **Metni Mecamiu'l-Hakayık fî İlmi'l-Usul.**

Ömer Vecihuddin b. Abdulmuhsin Erzincanî, **Keşf-i Pezdevî.**

Rahmi Efendi (Ekinî), **el-Feyzu'l-Kuts ala't-Tarsus.**

Salahî Efendi, **Menar Şerhi.**

Süleyman Efendi, **Usulu'l-Vusul.**

Süleyman Efendi (Müfti-i Geliboli), **Teshilu Mir'ati'l-Usul (Fî Tercümeti Mirkati'l-Vusul).**

Süleyman Efendi (Kırkağacı), **Şerhu Mecami li'l-Hadimî; Şerhu Hatimetri'l-Usul.**

Şemseddin Sivasî, **Zübdetü'l-Esrar (Şerhi Menar); Dairetu'l-Usul.**

Şakir Ahmed Efendi, **Ta'likat ala Mir'at.**

Şemseddin Yahya Efendi, **Şerh-i Menar.**

Şerif Reşid Paşa (Şerif Hacı Ahmed Reşid Paşa), **Ruhu'l-Mecelle** (Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyenin İlm-i Usule Tatbikan Şerhini Mübeyyin olup sekiz cüzdür).

Taha Efendi (Gürânî), **Şerh-i Menar; Şerh ve Nazm-ı Muhtasarı'l-Menar.**

Tarsusî Muhammed Efendi (Müfti), **Haşiye ala Mir'at.**

Yarhisarî Muslihuddin, **Zübdetu'l-Vusul ilâ İlmi'l-Usul; Şerhu Vikaye.**

Yemli hazâde Mustafa Kâmil Efendi, **Elfiye ve Şerhi.**

Zenbillizâde Fudayl Çelebî, **Tenviru'l-Usul fî İlmi'l-Usul.**

Zıya Efendi, Evliyazade Ahmed Zıyaeddin Efendi, **Hulasatu'l-Efkâr** (Muh-tasar Menar Şerhi).

#### KAYNAKÇA

Bayram, Ali - Çöğenli, M. Sadi. Seyfettin, *Özege Bağış Kitaplar Kataloğu*, 1-5 Cilt, Erzurum, Atatürk Üniversitesi Basımevi, 1973-1980.

Bursalı, Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul, Matbaa-i Âmire, 1333.

Karatay, F. Edhem, *İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi Türkçe Basmalar Alfabesine Kataloğu*, İstanbul, Osman Yalçın Matbaası, 1956.

Komisyon, *Milli Kütüphane Arap Harfli Türkçe Eserler Muvakkat Kataloğu* (Teksir halinde).

Özege, M. Seyfettin, *Eski Harflerle Basılmış Türkçe Eserler Kataloğu*, İstanbul, Fatih Yayınevi, 1971.

## KARS KAFKAS ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ YAYIM İLKELERİ

1. Bu Dergi, Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin yayınıdır.

2. Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2014 yılından itibaren hakemli dergi olarak yayımlanır ve yılda iki kez (Ocak-Haziran) çıkar. Derginin yayım dili Türkçe olup İngilizce ve Arapça makaleler de yayımlanabilir. Dergide yayımlanacak yazılar sosyal bilimler alanıyla alakalı bilimsel ve ilgili alana katkı sağlayacak mahiyette olmalıdır. Ayrıca her sayıda makale formatında olması koşulu ile derleme, çeviri ve kitap tanıtımına da yer verilebilir.

3. Dergide yer alan yazıların şekil ve içerik yönünden ön incelemesi yayın kurulu tarafından yapılır. Uygun görülen çalışmalar, bilimsel yönden değerlendirilmek üzere, yayın kurulu tarafından belirlenen "çift-kör, bağımsız ve önyargısız hakemlik" ilkelerine göre en az iki hakem tarafından değerlendirilir. Makalenin yayımlanması hususunda son karar yayın kuruluna aittir. Yayın kurulu hakem kurulu tarafından yayım kurallarına uygun bulunmayan yazıları yayımlamamak, düzeltmek üzere yazara geri vermek, biçimce düzenlemek ve düzeltmek ya da kısaltmak yetkisine sahiptir. Gönderilen yazılar yayımlansın yayımlanmasın, yazarlara iade edilmez.

4. Dergiye yayımlanmak üzere gönderilecek yazıların daha önce başka bir dergide yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere gönderilmemiş olması gerekmektedir. Dergide yer alan yazıların yayım hakları saklı olup tamamı veya bir kısmı kaynak gösterilmeden iktibas edilemez.

5. Üniversiteler Yayın Yönetmeliğinin 6. Maddesi uyarınca yazıların, dil, üslup ve içerik yönünden ilmî ve hukukî her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir. Açıklanan görüşler, Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayın Kurulunu herhangi bir şekilde bağlamaz.

### **Makale Yazım Kuralları:**

1. Her makalenin başlığı ve yazarından sonra Türkçe ve İngilizce özet ve anahtar kelimeler, toplamı bir sayfayı aşmamak üzere verilmelidir.

2. Dergide yayımlanması için hazırlanan yazılar Microsoft Word programında "Times New Roman" yazı stilinde, "11 punto" ve "Tam: 16 nk" satır aralıklı olarak yazılmalıdır. Metnin kenar boşlukları, üstten 5 cm, alttan 5 cm, soldan 4.5 cm, sağdan 4.5 cm ve cilt payı 0 cm; paragraf aralıkları ön ve sonra 0 cm olarak ayarlanmalıdır. Dipnotlar ise aynı formatta, "9 punto"; "tek" satır aralıklı ve ilk satır "asılı-0.4 cm." olarak ayarlanmalıdır.

3. Başlıklar ilk harfi büyük, diğerleri küçük harf punto ile bold ve tüm metinde olduğu gibi iki yana yaslanmış olarak yazılmalıdır.

4. Metin içindeki ayet mealleri, hadis ve şiir tercümeleri ile dipnottaki eser adları italik olarak yazılmalıdır. Eserlere yapılan atıflarda yazar isimleri "adı-soyadı" sırasına göre yazılmalıdır.

5. Dipnotta ilk defa referansta bulunulan kaynağın yazarı (adı, soyadı sırasına göre), eserin ismi (italik), yayınevi, yayım yeri, yılı belirtildikten sonra sayfa numarası yazılmalıdır. Daha sonra aynı esere yapılan atıflarda yazarın sadece soyadı ve eser adı yerine "a.g.e." (italik), aynı makaleye yapılan atıflarda ise "a.g.m" (italik değil) kısaltması kullanılmalıdır. Aynı yazarın birden çok eseri kullanıldığında soyadı, eser adı verildikten sonra sayfa numarasına işaret edilmelidir.

6. Her makalenin "Giriş" ve "Sonuç" bölümü ile sonunda "Kaynakça" olmasıdır. "Kaynakça" başlığı altında yazıda kullanılan kaynaklar yazarların soyadları esas alınarak alfabetik biçimde sıralanmalıdır.

7. Metin ve dipnotta yer alan Arapça ibareler, "TraditionalArabic" yazı stilinde, metinde 14 punto, dipnotta ise 12 punto olarak yazılmalıdır.

8. Ayetlere yapılan atıflar dipnotta gösterilirken sûre ismi, sûre no, ayet numarası (Bakara, 2/15) şeklinde verilmelidir. Hadislere yapılan atıflarda ise, Kü-tüb-i Sitte'de yer alan kitaplar için yazarın meşhur adı, bölüm adı, bab numarası (Müslim'de hadis numarası) şeklinde verilmelidir (Buhârî, Edeb,17 gibi).

### Uygulamalı Örnekler

#### Kitap

Örnek: Emin Aşıkutlu, , *Hadiste Ricâl Tenkidi*, İFAV. Yay., İstanbul, 1997, s. 31. **Editörlü kitap**

Örnek: Bülent Uçar, (Ed.), *Batı'da Hadis Çalışmalarının Tarihi Seyri*, Hadisevi, İstanbul, 2006.

#### Tez

Örnek: Hikmet Atan, *Mâna ile Hadis Rivâyeti*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1999.

### **Bilimsel Dergi Makalesi**

Örnek: Yazoğlu, Ruhattin, "Ölümsüzlük Düşüncesinin Gazâlî'ye Kadarki Seyri", *Felsefe Dünyası*, Sayı: 21, Ankara, 1996.

### **Çeviri kitaplar**

Örnek: Durand, Gilbert, *Sembolik İmgelem*, (Çev. Ayşe Meral), İnsan Yay., İstanbul, 1998.

### **Kurum Yayınları**

Örnek: TÜBİTAK, 21. Yüzyılda Bilimsel Yayıncılık: Hedefler ve Yaklaşımlar, TÜBİTAK, Ankara, 2002.

### **Yazarı Olmayan Eser: Anonim**

Örnek: The Chicago Manual of Style (14th edition), The University of Chicago Pres, Chicago 1993.

### **Yazıların gönderileceği dergi e-posta adresi:**

[kafkasilahiyatdergi@gmail.com](mailto:kafkasilahiyatdergi@gmail.com)

### **Dergimizin web adresi:**

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